

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا، وَمَا كُنَّا

لَنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ.

صدق الله العظيم

"الأعراف-43"

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ أَسْرَحْ لِي صَدْرِي،

وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي،

وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي،

يَفْقَهُوا قَوْلِي

صدق الله العظيم

"طه - 25-28"

شكر و تقدير

أولا وقبل كل شيء الشكر لله الذي أعانني على إنهاء هذا العمل.

وثانيا أتقدم بالشكر والتقدير للأستاذ المشرف؛

الأستاذ الدكتور/ صالح فيلاي

على صبره الطويل معي، ومساعدته لي من خلال توجيهاته العلمية والعملية في إنجاز هذه الدراسة. شكرا يا أستاذي.

وثالثا أتقدم بالشكر الخالص إلى كل من قدم لي يد المساعدة في هذا العمل، وإن ذكرت البعض فإنني من خلالهم أشكر الكل، فشكرا لـ؛

أ.د/ زعيبي مراد - أ.د/ دليو فضيل - د/ كعباش رابح.

وكل الأساتذة الذين قدموا لي يد العون في هذا العمل المتواضع.

شكرا

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى؛
روح والدي رحمه الله
أمي أطال الله في عمرها
زوجتي الذراع الأيمن لي في
تحقيق هذا العمل
و إلى أبنائي كلهم/
طارق - رضا - وليد وسناء.

الإبن والزوج والوالد / الربيع.ج

فهرس الموضوعات

- مقدمة أ

الفصل الأول: - الإطار المنهجي للدراسة.

1-1- إشكالية الدراسة 1

2-1- أهمية الدراسة والهدف منها 7

3-1- منهج الدراسة وأدواتها 9

4-1- فروض الدراسة 9

الفصل الثاني: - التغير الاجتماعي.

المبحث الأول: - التغير، المفهوم والنظريات 10

1-1-2- مفهوم التغير في الفكر السوسيولوجي 11

2-1-2- المنظور الأنثربولوجي في فهم التغير 17

3-1-2- المنظور السوسيولوجي في فهم التغير 24

4-1-2- النظريات الحديثة للتغير 29

- النظرية التطورية 33

- النظرية الوظيفية 38

- النظرية الانتشارية 44

- نظريات الصراع 46

المبحث الثاني: - المجتمع والتغير 50

1-2-2- المجتمع الحديث والتغير 50

- مجالات التغير في المجتمع الحديث 52

2-2-2- استراتيجيات التأثير في التغير (توجيه التغير) 55

أ- التنمية السياسية والتغير الاجتماعي 55

ب- دور التغير الاجتماعي في التنمية السياسية 59

ج- التحديث 62

1/مجالات التحديث 64

- 64 المجال الاقتصادي -
- 65 المجال الاجتماعي -
- 65 المجال السياسي -
- 66 المجال الثقافي -
- 66 /2 اتجاهات التحديث
- 67 - العودة للتراث - التحديث - الجمع بين الأصالة والحداثة

الفصل الثالث: - الدين والتغير الاجتماعي.

- 69 المبحث الأول: - المداخل النظرية للدين والتغير
- 72 3-1-1- الدين من وجهة النظر الماركسية
- 73 3-1-2- ماكس فيبر؛ القيم الدينية والتغير الاجتماعي
- 76 3-1-3- الدين من وجهة النظر الوظيفية
- 79 3-1-4- الدين من وجهة نظر علماء الاجتماع
- 86 المبحث الثاني: - الإسلام ومفهوم التغير
- 86 3-2-1- التغير الاجتماعي من خلال الحركات الاجتماعية
- 95 3-2-2- التغير الاجتماعي من خلال الحركات الدينية

الفصل الرابع: - الإسلام والدولة في الجزائر.

- 99 المبحث الأول: - الدولة
- 100 4-1-1- تعريف الدولة
- 100 - التعريف القانوني للدولة
- 101 - تعريف علماء السياسة للدولة
- 102 - الدولة في المنظور السوسيولوجي
- 103 - الدولة عند علماء الاجتماع السياسي
- 104 - تعريف الدولة في الفقه الإسلامي
- 106 4-1-2- أركان الدولة الأساسية
- 106 - السكان أو الشعب
- 107 - الإقليم أو الأرض

- 108 الحكومة -
- 109 السيادة -
- 109 الاعتراف الدولي بالدولة -
- 110 3-1-4 النظريات المفسرة للدولة -
- 111 النظرية الفلسفية الأخلاقية -
- 113 نظرية العقد الاجتماعي -
- 118 النظرية الدينية أو "الحكم المقدس" -
- 119 النظرية التاريخية أو نظرية التطور العائلي -
- 121 النظرية الماركسية -
- 124 المبحث الثاني: - الدولة في المغرب العربي
- 124 1-2-4 الدولة في المغرب العربي
- 128 2-2-4 بناء الدولة في المغرب العربي
- 134 المبحث الثالث: - الإسلام والدولة في المغرب العربي
- 138 1-3-4 الإسلام والدولة في تونس
- 149 2-3-4 الإسلام والدولة في المغرب الأقصى
- 151 3-3-4 الإسلام والدولة في ليبيا
- 153 المبحث الرابع: - الإسلام والدولة في الجزائر
- 154 1-4-4 الإسلام في دولة الاستقلال (بن بلة والإسلام السياسي)
- 157 2-4-4 الإسلام والدولة في زمن "التصحيح الثوري"
- 170 3-4-4 الإسلام والدولة في زمن "الانفتاح"

الفصل الخامس: - الحركات الإسلامية المعاصرة.

- 176 المبحث الأول: - الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي
- 181 1-1-5 الإخوان المسلمون والنظام السياسي في العالم العربي
- 181 لحظة تاريخية عن جماعة الإخوان المسلمين
- 183 جماعة الإخوان المسلمين والسلطة السياسية
- 188 جماعة الإخوان المسلمين ومبدأ العالمية

- 191 2-1-5 - التيارات الدينية في شبه الجزيرة العربية
- 191 - لمحة تاريخية
- 193 - التيار السلفي
- 193 - الحركة الوهابية
- 207 - التيار الشيعي
- 209 - منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية
- 213 المبحث الثاني: - الحاكمية في الخطاب الإسلامي المعاصر
- 213 1-2-5 - الحاكمية في الخطاب الإسلامي المعاصر
- 218 2-2-5 - الحاكمية ومفهوم " التكفير "
- 220 3-2-5 - خلفيات التكفير لدى الجماعة الإسلامية
- 224 المبحث الثالث: - الحركة الإسلامية بين السياسة والدعوة
- 227 1-3-5 - الحركة الإسلامية في زمن العولمة
- 231 2-3-5 - طبيعة الجماعات الدينية
- 234 3-3-5 - العوامل المؤدية لظهور الجماعات الدينية
- 235 4-3-5 - التطرف الديني

الفصل السادس: - الحركات الإسلامية في الجزائر.

- 245 المبحث الأول: - سقوط الخلافة ونشوء الحركة الإسلامية
- 245 1-1-6 - سقوط الخلافة ونشوء الحركة الإسلامية
- 247 2-1-6 - الصراع بين السلطة الشرعية والسلطة السياسية
- 247 أ/ إلغاء الخلافة
- 248 ب/ التوفيقيون الإصلاحيون ومفهوم الخلافة
- 252 المبحث الثاني: - الحياة الثقافية في الجزائر
- 252 1-2-6 - الحياة الثقافية في الجزائر
- 252 أ/ العلاقة بين الجزائريين والعثمانيين
- 256 ب/ المجتمع الجزائري في العهد العثماني
- 258 ج/ العثمانيون والسياسة الدينية في الجزائر

263 6-2-2- الجزائر في العهد الاستعماري
265 - أنماط التعليم في العهد الاستعماري
265 1- المدارس القرآنية
266 2- الزوايا
268 3- المدارس الحرة
271 المبحث الثالث: - من الإسلام الشعبي إلى الإسلام السياسي
271 6-3-1- من الإسلام الشعبي إلى الإسلام الإصلاحي
277 6-3-2- من الإسلام الإصلاحي إلى الإسلام السياسي
282 6-3-3- الحركة الإسلامية والتحول نحو العنف
288 6-3-4- حركة الإسلام السياسي كحركة معارضة
292 6-3-5- أحداث " أكتوبر 1988" ونشأة المعارضة الإسلامية
294 - موقف الحركة الإسلامية من أحداث أكتوبر
297 - دستور 1989 ونشأة "حزب الإسلام السياسي
298 - موقف الحركة الإسلامية من دستور 1989
303 - نشأة الجبهة الإسلامية للإنقاذ
304 - برنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ
309 - موقف الـ ج.ج.إ من التعددية السياسية
310 - حركة مجتمع السلم
312 - الأهداف العامة لبرنامج حركة مجتمع السلم
313 - حركة النهضة الإسلامية
316 - حركة النهضة ومفهوم توحيد الواجهة الإسلامية
317 - الأزمة الجزائرية في منظور حركة النهضة
320 - نتائج الدراسة
325 - الخاتمة
330 - المراجع

المقدمة:

في النصف الأول من القرن العشرين، أجهز " كمال أتاتورك " على مبدأ الخلافة، في العالم الإسلامي، حيث انهارت الدولة العثمانية التي حكمت العالم الإسلامي تحت لواء الخلافة، وحلت محلها الدولة العلمانية في تركيا الجديدة، التي بدورها كانت مفتاحا لاستيلاء الغرب الأوروبي على جغرافية العالمين الإسلامي والعربي في المشرق والمغرب، مما أدى إلى تفكك الوحدة - الدينية حتى ولو كانت صورية الشكل جمعها مبدأ الخلافة - التي سادت ولفترة زادت عن الثلاثة قرون، ويبدأ التفكير في صياغة فكر "أيديولوجي" قائم على الأساس الديني، يعيد بناء الإجماع الجماهيري، وبعث المجتمع " المسلم ". وهو ما عرف في وقته بالصحو الإسلامية، التي كانت نتاجا لتخلي الأتراك عن " الخلافة " والتوجه نحو " الغربية "، وبناء الدولة التركية الحديثة القائمة على العلمانية، يفصل فيها الدين عن الدولة. هذا من جهة ومن جهة ثانية، كان ذلك عامل هام من عوامل إعادة البعث الإسلامي أو قيام " الصحو الإسلامية "، التي رأت في ركود الأمة ورضوخها تحت الضغط والقهر الاستعماريين مجالاً لإعادة صياغة البناء الاجتماعي والبناء الديني، فكان أن نشأت " الحركة الإسلامية " المعاصرة ورهانها على بناء عالمية إسلامية ثانية جديدة، ولكن في شروط مختلفة عن النسق الشرعي للخلافة الإسلامية. وترتبط نشأة الحركة الإسلامية المعاصرة بنشأة " جماعة الإخوان المسلمين " - التي ينظر إليها على أنها الجماعة الأم لمعظم التيارات والاتجاهات الدينية الإسلامية الراهنة - والتي نشأت منتشعبة بفكر أبو الأعلى المودودي على يد مؤسسها حسن البنا، كرد فعل مباشر على إسقاط الخلافة وتقدم العلمانية.

يمثل الدين أحد أهم العناصر المكونة للوعي الاجتماعي، فهو يلعب الدور الأكبر في التماسك الاجتماعي، وتزداد به قدرة المجتمع على تجاوز العديد من التحديات، إضافة إلى أنه يشكل أحد أهم المحددات المنظمة لأنماط السلوك الفردي والجماعي في المجتمع.

لقد كان الدين وراء مقاومة الشعوب والأمم لعمليات التدمير والتغريب، من خلال عمليات الإحياء الديني التي تعمل على إبراز " الوعي الديني " بين أفراد المجتمع وإشراكهم في عمليات التغيير ذات الأبعاد المختلفة، فبروز الوعي الديني وتصدره الساحة السياسية والاجتماعية في مختلف مراحل تاريخ بلاد المغرب العربي، حقيقة موضوعية يصعب إنكارها

أو تجاهلها، نظرا لأهمية الدين الإسلامي في حركية وتطور المجتمع العربي عامة، والمغربي خاصة، فقد كان الدين العامل الدافع للتعبئة والمقاومة، ضد الاستعمار الفرنسي، الذي استهدف مقومات الأمة المشكلة أصلا من عناصر الثقافة العربية الإسلامية، فكان الدين هو " الحامي " من التفرق والانزهاام، كما أن النخب الاجتماعية في المجتمع المغربي خلال تلك الحقبة كانت نخبا دينية، و لأن قيم الإسلام تتعارض مع قيم الاستعمار والاستعباد، فإن كل ذلك كان عاملا من عوامل إيقاض الوعي والشعور الديني بين أفراد المجتمع المغربي على اعتبار أن "الدين" كان أول المستهدفين، مما دفع بحركات التحرير الوطنية في بلدان المغرب العربي، إلى "احتضان" الإسلام، ليكون محفزا للشعب للاستجابة لدعواتها التحريرية، وقد كان لعلماء الدين وخريجي جامع " الزيتونة " في كل من الجزائر و تونس دور كبير في إجهاض مخطط الفرنسة والتصير للذان سعى الاستعمار الفرنسي إلى تحقيقهما في المجتمعين.

لقد كان الإسلام دائما المحرك الأساسي للنضال الوطني في الجزائر، وعنصرا فعالا في نشر الوعي المقاوم للاستعمار، واستثمر علماء الدين ورموزه وحتى السياسيين المخزون الروحي والثقافي الإسلامي في الوجدان الشعبي، ووظفوه في بث الروح الوطنية، ومحاربة النعرات العرقية والقبلية التي عمل الاستعمار الفرنسي على تغذيتها واستغلالها في تمزيق الوحدة الوطنية بجميع أبعادها، فمن خلال المدارس والكتب والمحاضرات التي اجتهد فيها علماء الجزائر المنضوين تحت لواء " جمعية العلماء المسلمين الجزائريين "، شكل جيل جديد يؤمن بالاستقلال ويرفض الاندماج، ومتشبث بالهوية الحضارية ذات البعدين العربي و الإسلامي للمجتمع الجزائري.

إذا كان الإسلام قادرا على أن يلعب الدور النضالي التحرري، والتحصيني من التغريب في مرحلة الاستعمار، فإن السؤال حول موقعه في مرحلة ما بعد الاستعمار، وخاصة مرحلة بناء الدولة الوطنية، وإكسابها الأهلية والمشروعية لقيادة المجتمع وممارسة الحكم، يشكل نقطة الارتكاز لهذه الدراسة، خاصة في ظل تبلور تيارات دينية، ذات أفق سياسية نشأت مع بداية قيام الدولة الوطنية، وسيطرة التوجه العلماني على أنظمة الحكم، تلك التيارات عملت على أن تكون جزءا من نظام الحكم، وتحقيق تصور لها لمبدأ التغيير - وهو مبدأ عملت على تحقيقه جماعة الإخوان المسلمين في مصر-، أو أنها- الحركات الدينية- تكون معارضة للنظام السياسي وتعمل على تحقيق الدولة الدينية، تيمنا بثورة إيران الإسلامية.

مع نهاية السبعينات من القرن الماضي، تعاضم المد الديني " المسييس " و أنهى احتكار الدولة للدين ودور العبادة، حيث كانت الدولة تتمتع بمطلق الإرادة في تسيير شؤون السياسة وأمور الدين، حتى أنها اعتبرت الحافظ الأمين للتراث والتاريخ الإسلاميين، فالدولة الوطنية التي نشأت في أعقاب المراحل الأولى للاستقلال الوطني، انتهجت " العلمنة " مبدءا لها وجعلت من الدين أحد مصادر الشرعية والتبرير للدفاع عن كيانها السياسي، وكذلك خلق الوعي السياسي المساند والموالي لها، والموجه من قبلها ولا يعارضها، بل يعاضدها ويساندها، فقد جعلت من الدين و التدين الظاهري، مصدرا من مصادر قوتها، ومثل ذلك التجاهل والتعامل مع الدين ورجالاته ساعد بقوة على نمو حركات جعلت من الدين قاعدة لها و مضادة لأنظمة الحكم القائمة، تحمل إسم " الحركات الإسلامية "، ويحمل نهجها إسم " الإسلام السياسي " .

إن الاهتمام بالحركة الإسلامية ودورها في عملية التغيير، خاصة الجانب الثقافي منه من قبل الباحث، يعود إلى فترة الثمانينات من القرن الماضي، حيث برزت إلى الحياة الاجتماعية مفاهيم وأساليب وسلوكات جديدة أو تكاد تكون جديدة عن المجتمع الجزائري، خاصة وأن لها ارتباطا قويا بالدين الإسلامي، لم يتعامل معها أو بها من قبل، وكانت تشمل المظهر والسلوك، برز فيها الحجاب الإسلامي بالنسبة للمرأة التي اعتادت على نمط للباس يجمع بين المحلية (لكل منطقة لباس خاص بها؛ الملاءة في الشرق، و " العجار " -إزار أبيض- في الوسط والغرب) والغربية- اللباس الأوروبي- وما يصحب ذلك من سلوكات، إضافة لذلك برزت مفاهيم ومفردات تحمل الصبغة الدينية، في فترة طغت فيها مفردات هي مزيج من المحلية واللغة الفرنسية. وكان ذلك بمثابة رد فعل من التيار الديني، الذي اعتبر المنتمون إليه ظاهرة جديدة بل وغريبة عن المجتمع، ونسبوا حسب المفهوم الشعبي إلى التيار الإخواني، فسموا بـ " الإخوانية "، حتى ولو أن الفرد العادي لم يكن ليفرق أو حتى يحدد طبيعة المفهوم سوى أنهم تيار ديني جديد يريد إعادة بناء الصورة الاجتماعية، وقد ازداد التيار قوة واكتسب مكانة من خلال استجابة المجتمع وتفاعله معه، من جهة وسياسة الانفتاح المنتهجة منذ نهاية السبعينات، وبداية النهاية لمرحلة الاشتراكية من جهة ثانية. إن ما أثار اهتمام الباحث حول الموضوع هو الدور الذي لعبه " الإسلاميون في تعديل سلوكات الأفراد، حتى ولو كان "صوريا"، فقد كان لهم دور في الحد من بعض السلوكات " ألاً أخلاقية، وذات العلاقة بالانحراف والجريمة. إن النمو المتزايد للحركة الإسلامية كان سريعا خاصة وأن الأرضية التي نشأت فيها هي أرضية الفقر والحرمان والتهميش الاجتماعي، مما زادها قوة في أن تتبنى

مشروع مجتمع يعتمد الدين الإسلامي في إحداث التغيير، وتتجه نحو تسييس العمل الديني، وتشكل من ذاتها قوة المعارضة الأساسية للسلطة السياسية.

إذا كانت الأرضية الاجتماعية قد ساعدت، بل مدت الحركة الإسلامية بالمنتمين لها، فإن سياسة الانفتاح وأحداث الخامس من أكتوبر 1988، أعطاهما الحق في العمل السياسي علناً، بعد أن كان عملها تحت غطاء الفعل الخيري، لقد منحها دستور 1989، حق تشكيل الحزب السياسي، مما أبرز طبيعة الاختلاف في توجهاتها السياسية، فكان منها التيار الإخواني - هو امتداد لجماعة الإخوان المسلمين العالمية-، ومنها التيار السلفي المتشدد، ومنها تيار الجزارة المعتدل، كل منها يتبنى تصوراً لمشروع المجتمع والدولة، وهي كلها تتفق على مبدأ " المجتمع المسلم أو الإسلامي، والدولة الإسلامية "، وهو ما دفع بالباحث إلى طرح موضوع " الحركات الإسلامية " وربطها بالتغير الثقافي في المجتمع الجزائري، على أساس اختلاف توجهاتها السياسية، وطبيعة " المنهج " المتبع لتحقيق مشروع المجتمع الذي تتصوره، وهو الأساس الذي اعتمد في صياغة إشكالية البحث، من خلال تصور عام يطرح تساؤلات حول الحركات الإسلامية ودورها في عملية التغيير الثقافي. وعلى هذا الأساس وزعت هذه الدراسة على ستة فصول يحتوي كل فصل منها على مباحث متناسقة ومرتبطة، جاءت على الشكل التالي:-

الفصل الأول؛ وهو الفصل التمهيدي وتعلق بالإطار المنهجي للدراسة، من إشكالية وفروض الدراسة ومنهجها، إلى جانب أسباب اختيار الموضوع والهدف من الدراسة.

الفصل الثاني؛ ويتناول موضوع التغيير الاجتماعي، وقسم إلى مبحثين، تناول المبحث الأول موضوع التغيير، من حيث المفهوم والنظريات. وقد كان لتناول التغيير كمفهوم من البعدين السوسيولوجي والأنثروبولوجي. وتعرضت الدراسة إلى النظريات التي تناولت التغيير، وقد كانت تتمثل في؛ النظرية الوظيفية، النظرية التطورية، النظرية الانتشارية ونظرية الصراع. واعتمدت النظرية الوظيفية كمرجعية لهذه الدراسة. وتناول المبحث الثاني في الفصل الثاني، المجتمع والتغيير، ووزع على محورين، تعرض الأول إلى موضوع المجتمع الحديث والتغيير ويتناول قضايا الإنسان وموضع التغيير وعلاقة ذلك بالثقافة، إلى جانب مجالات التغيير في المجتمع الحديث. وتعرض المحور الثاني إلى إستراتيجيات التأثير في التغيير.

الفصل الثالث؛ وتناولت فيه الدراسة موضوع الدين والتغيير الاجتماعي، من خلال مبحثين، يتعرض المبحث الأول إلى المداخل النظرية للدين والتغيير، وتناول فيها المنظور الماركسي للدين وعلاقة ذلك بمفهوم التغيير، ثم وجهة النظر الوظيفية من خلال التعرض لكل من " دور

كايم، مالىنوفسكي، بارسونز وماكس فيبر"، ثم تناول المبحث وجهة نظر علماء الاجتماع للدين والتغير، وقد ركزنا في ذلك على علماء الاجتماع العرب خاصة والموضوع يتعلق بالحركات الإسلامية. أما المبحث الثاني فقد تعرضت الدراسة فيه إلى الإسلام ومفهوم التغير، ويتناول قضايا التغير من منظور الدين الإسلامي، والتغير من خلال الحركات الاجتماعية، والحركات الدينية موضوع هذه الدراسة.

الفصل الرابع؛ وتتناول فيه الدراسة، موضوع الإسلام والدولة في الجزائر، وزع على أربع مباحث تناولت الموضوع حسب الترتيب التالي؛

المبحث الأول؛ الدولة، التعاريف؛ القانونية، السياسية، السوسولوجية وفي الفقه الديني. ثم تناول أركان الدولة الأساسية والنظريات المفسرة للدولة.

المبحث الثاني؛ وتعرض فيه الباحث إلى الدولة في المغرب العربي، من حيث الطبيعة والبناء. المبحث الثالث؛ الإسلام والدولة في المغرب العربي، وتعرض فيه الدراسة إلى علاقة الحركات الإسلامية في بلاد المغرب العربي - في تونس والمغرب الأقصى وليبيا، لما يجمعها من تشابه في البيئات الجغرافية والاجتماعية والثقافية - بالنظام السياسي فيها، إلى جانب التشابه في ظروف قيام الحركات الإسلامية وسياسة المد والجزر بينها وبين السلطة السياسية في التعامل مع قضايا المجتمع.

المبحث الرابع؛ الإسلام والدولة في الجزائر، وهو عنوان الفصل، وقد تناولت الدراسة فيه علاقة الدولة بالإسلام منذ قيام الدولة الوطنية في الجزائر إلى غاية قيام التعددية السياسية، ووزع المبحث حسب الترتيب التالي؛

أ/ الإسلام في دولة الاستقلال. 1963-1965.

ب/ الإسلام والدولة في زمن التصحيح الثوري. 1965-1978.

ج/ الإسلام والدولة في زمن الانفتاح. 1979-1988.

الفصل الخامس؛ الحركات الإسلامية المعاصرة. وتناولتها الدراسة على اعتبار أنها الامتداد التاريخي لنشوء الحركات الإسلامية في الجزائر، وأن لها تأثيرا فكريا على البناء الفكري للجماعات الإسلامية، سواء منها الفكر السلفي، المعتدل أو المتشدد الذي تعتبر منطقة الجزيرة العربية، القاعدة الخلفية له، أو الاتجاه الإخواني ذو الامتداد العالمي. وقد ركزت الدراسة على جماعة الإخوان المسلمين، كحركة إسلامية معاصرة، كان لها الأثر الواضح في قيام الجماعات الدينية من خلال تبنيتها لمبدأ العالمية في التعامل مع قضايا المجتمع الإسلامي، كما تناولت

الحركة الإسلامية في جزيرة العرب، من خلال التيار السلفي في المملكة العربية السعودية، وقد جاء ذلك في مبحثين.

المبحث الأول؛ وتناول موضوع الإخوان المسلمين والنظام السياسي في العالم العربي، من خلال ثلاث محاور هي؛ لمحة تاريخية عن جماعة الإخوان المسلمين كمحور أول، وكان المحور الثاني حول جماعة الإخوان المسلمين والسلطة السياسية تعرض فيها الباحث إلى التجربة المصرية. في حين كان المحور الثالث حول مبدأ العالمية لجماعة الإخوان المسلمين.

وتعرض القسم الثاني من المبحث الأول إلى التيارات الدينية في شبه الجزيرة العربية، من خلال ثلاث محاور جاءت بعد اللوحة التاريخية، يتعرض المحور الأول إلى الحركة الوهابية، نشأتها وبنائها الفكري لإلى قيام الوهابية الجديدة التي حملت إسم جماعة السلف الصالح. وتناول المحور الثاني منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية التي هي حركة شيعية نشأت مع قيام جماعة السلف الصالح السلفية التوجه والمنهج. أما المحور الثالث فتعرضت فيه الدراسة إلى قيام الحركة الإصلاحية في السعودية وعلاقتها بالنظام السياسي فيها (السعودية).

المبحث الثاني؛ وتعرض فيه الدراسة إلى الفكر الديني لدي الحركات الإسلامية، من خلال التركيز على مفهوم الحاكمية في الخطاب الإسلامي المعاصر وعلاقته بمفهوم التكفير لدي الجماعات الدينية، ثم خلفيات التكفير ذاته الذي تبنته هذه الجماعات في تعاملها مع الأنظمة السياسية ومؤسسات المجتمع التي تختلف معها في التصور لمشروع المجتمع.

الفصل السادس؛ الحركات الإسلامية في الجزائر. وتناولتها الدراسة من خلال ثلاث مباحث، تنطلق أساسا من خلفية تاريخية، كانت خلفية لإعادة بناء الفكر الديني، وعمليات الإحياء الديني في المجتمع الجزائري، وجاءت على الصورة التالية؛

المبحث الأول؛ وتناول موضوع سقوط الخلافة ونشوء الحركة الإسلامية، من خلال محور، بداية الصراع بين السلطة الشرعية والسلطة السياسية، فمع قرار مصطفى كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة وإعلان قيام الدولة التركية العلمانية الحديثة، وسقوط جغرافية العالم الإسلامي والعربي تحت سلطة الاستعمار الغربي، لم يكن أمام السلطة الروحية إلا قبول الأمر الواقع والاهتمام بالقضايا الداخلية لمحيطهم الجغرافي، أو التفكير في الكيفية التي يعاد بها بناء الخلافة وبعثها من جديد، وقد ركزنا على موقف التيار المعروف بالتوفيقيين الإصلاحيين - ومنهم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، عبد الحميد بن باديس، الذي رأى في موقف أتاتورك موقفا إيجابيا لصالح الأمة لتهتم بشؤونها الداخلية وتحرر ذاتها من السيطرة الاستعمارية.

المبحث الثاني؛ وتناول الحياة الثقافية في الجزائر، من خلال محاولة تبيان؛
أ/ العلاقة بين الجزائريين والعثمانيين، في أبعاد السياسة، الثقافة، الاجتماع.
ب/ المجتمع الجزائري في العهد العثماني.

ج/ العثمانيون والسياسة الدينية في الجزائر، الذين حسب المؤرخ سعد الله لم تزد سياستهم
الدينية عن خدمة مصالحهم وإبقاء المجتمع في نوع من الركود من خلال تأييدهم للطرقية
وانتشار الزوايا، ولم يعملوا على تطوير العقيدة الدينية أو نشر ثقافة الإسلام.

كما تعرض المبحث إلى الجزائر في العهد الاستعماري، من خلال التركيز على أنماط التعليم
في العهد الاستعماري، ونقصد به تلك المؤسسات التربوية التي أنشأها الأهالي للحفاظ على
الهوية العربية الإسلامية للمجتمع الجزائري، وهي مؤسسات قامت على الأساس الديني -
المدارس القرآنية، الزوايا والمدارس الحرة.

المبحث الثالث؛ وعنون بـ " من الإسلام الشعبي إلى الإسلام السياسي "، تعرض فيه الباحث
إلى الدور الذي لعبه الإسلام في حماية الهوية الوطنية للمجتمع الجزائري، من خلال حركات
المقاومة التي قامت في أماكن جغرافية محددة ومنفصلة عي الحركات الأخرى التي قامت لنفس
الغرض الذي هو الذود عي الوطن والهوية العربية الإسلامية. وتناول المبحث بعدها تحول
الصورة الدينية إلى حركة سياسية، من خلال التعرض إلى " نمو حركة الإسلام السياسي
كحركة معارضة " للنظام السياسي، ثم التعرض لأحداث أكتوبر 1988، ونشأة المعارضة
الإسلامية، مع بداية التعددية السياسية

في الجزائر، متناولاً الحركات الإسلامية الثلاث، الممثلة في؛
أ/ التيار الراديكالي، ومثلته " الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

ب/ التار المعتدل، ومثلته كل من؛ حركة مجتمع السلم (حماس سابقاً) وحركة النهضة.

لقد حاول الباحث في هذه الدراسة أن يبين العلاقة بين مفهوم التغيير في بعده الثقافي،
وبين الدور الذي لعبته الحركات الإسلامية في تحقيق مبدأ التغيير وفق البناء الفكري الذي تتبناه
والمتمثل في التغيير وفق شريعة الإسلام، ولم يكن ليتحقق ذلك دون الخوض في البعد السياسي،
الذي لم تكن الحركات الإسلامية لتتمكن من تحقيق تصوراتها لمشروع المجتمع دون إحداث
التغيير في البناء السياسي الذي يكون قد قام على أسس أيديولوجية تكون قد زادت في الهوة
الثقافية للمجتمع، وعليه كان لزاماً التعرض للدولة خاصة الدولة الوطنية في المغرب العربي.

لم يكن سهلا على الباحث أن يخوض في مثل هذا الموضوع، الذي بدأ الاهتمام به منذ الثمانينات، فقد واجه الباحث جملة من الصعوبات لم تكن مادية، بل تمثلت في الأساس في صعوبة بناء التصور الأولي للموضوع، لكونه متناول من أبعاد مختلفة ومن قبل مهتمين بنمو حركة الإحياء الديني في العالم الإسلامي خاصة، مع حرب أفغانستان وانهيار القطب الشيوعي الممثل أساسا في المعسكر السوفييتي، ثم تزايد ذلك النمو ليشكل قوة تهدد استقرار الأنظمة السياسية، وهو ما عمل الباحث على تجنبه حتى لا تأخذ دراسته البعد السياسي دون غيره من الأبعاد. كما واجه الباحث إشكالية طرح الموضوع في صورته هذه " الحركات الإسلامية والتغير الثقافي في المجتمع الجزائري "

بدل " الحركة الإسلامية " في صيغة المفرد لمفهوم الحركة، على اعتبار الاختلاف المنهجي في تصوراتها العملية لمشروع المجتمع. في حين تمثلت الصعوبة الثالثة في البناء المنهجي للدراسة، من خلال القراءات لما كتب حول هذا الموضوع والقيام بالغزيلة للطروحات والتصورات حول الحركة الإسلامية.

إنني إذ أقدم هذه الدراسة لأرجو أنني وفقت فيها، فإن حصل ذلك فمن الله الذي هداني لذلك، وإن كان هناك نقص - والكمال لله - فمن نفسي، فإله أرجو أنني أكون قدمت عملا قد يكون بداية لبحث أبحاث قد تزيد من الاهتمام بموضوع الحركات الإسلامية والتغير.

الفصل الأول

الإطار المنهجي للدراسة

- إشكالية الدراسة.

- أهمية الدراسة والهدف منها.

- منهج الدراسة.

- فروض الدراسة.

أولاً - إشكالية الدراسة :-

بقيت الظاهرة الدينية من اختصاص الخطاب السياسي والعقائدي-السياسي، ولا يؤثر هذا الاستنتاج في تزايد الأدبيات العربية بدراسة الظاهرة الإسلامية وفهمها، فهي تدخل ضمن إطار الدراسة السياسية أو علم السياسة، والقسم الأكبر منها لا يتعدى الانشغالات الدعائية والتحزبية المباشرة، بل يمكن القول أن دراسة الإسلام من زاوية ما أطلق عليه اسم " الظاهرة الدينية، هو خير تعبير عن غياب المنهج العلمي في مواجه الموضوع وسيطرة الغرض السياسي. فمنذ البداية يظهر الإسلام وكأنه هو المشكلة و" الظاهرة - الإشكال"، ويصبح هدف البحث هو " دراسة وسائل وطرق مواجهة هذه الظاهرة - المد الديني - الإسلامي - " إن السبب الأكبر في فساد الأرضية النظرية التي يطرح من خلالها اليوم موضوع الإسلام في المجتمع العربي، هو (الاتفاق) المضمّر بين (المتطرفين) من الإسلاميين، و(خصومهم) من اللاتكيين على تجاهل واقع الإسلام المعيش لدى القاعدة العريضة من الشعب،، يذهب" برهان غليون" في هذا المجال إلى أن الإسلاميين يسلمون بأن الإسلام القائم، ليس إسلاماً صحيحاً، بسبب تشوّه معانيه وانحطاطها، وهو الأمر الذي يتفق فيه العلمانيون مع الإسلاميين، لكنهم يرجعون السبب إلى الفساد النظري للإسلام(القائم) وتنطّعه للسياسة. وهو المنطق - حسب "غليون"-المشترك بين الإسلاميين والعلمانيين في كل المجالات النظرية للمسألة الدينية في العالم العربي، والقفز فوق واقع الإسلام المعيش، حيث ينادي الإسلاميون بتجديد العقيدة الإسلامية، مع ما يتفق والنص الديني (قرآناً وسنة)، مع التأويل العقلي(الاجتهاد)، وهو الرأي أو الموقف الذي يجب أن يتوفر في المجتمع المسلم وأن يكون منبعاً للسلطة، ويرفضون من جانب آخر النظر إلى الإسلام كتجربة وخبرة جماعية وفردية كما تطور وكما هو عليه بالفعل، أو حتى البحث في معانيه وغاياته، وهذا الموقف حسب برهان غليون "...لايعبر فقط عن الرغبة في مصادرة التاريخ، ولكنه يمنع أي فرصة واقعية لتحقيق الإصلاح في أي اتجاه أردناه."⁽¹⁾ وهو موقف يتفق فيه العلمانيين مع الإسلاميين حول تحويل الإسلام إلى وسيلة لتأكيد عقائد - أيديولوجيات - سياسية، سلبية للإسلاميين وإيجابية للعلمانيين، إلا أنها عند كليهما تحقيق الذات السياسية من خلال توظيف الدين واستثمار رصيده التاريخي في ذلك.

(1) برهان غليون - الدولة والدين - نقد السياسة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط2-بيروت، لبنان 1993 -

لم يكن النشاط الديني والروحي - سواء أكان ذلك متعلقا باتساع دائرة الفئات الاجتماعية الممارسة للشعائر والطقوس الدينية الإسلامية، أو بتزايد التمسك بها (الشعائر)، وتطبيقها بحذافيرها أو حتى المبالغة فيها إلى حد التطرف-، هو موضوع التساؤل لدى الباحثين، بل إن تنامي الحركة الإسلامية "... واهتماماتها ومقوماتها الحقيقية، ومصدر نموها ومضمونه السياسي والاجتماعي والفكري، وطابعها الظرفي أو الدائم وأهدافها القريبة والبعيدة، واستراتيجيتها، ووسائل عملها ونشاطها، ثم مستقبلها وأثرها على تطور النظم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية..."⁽¹⁾ والحجم الذي أخذته الحركة الإسلامية كاتجاه أيديولوجي أو تنظيم بين الأنظمة السياسية الأخرى، وانتشاره بسرعة في الساحتين الاجتماعية والسياسية، في وقت لم يكن للحركات الأخرى، باختلاف اتجاهها الأيديولوجي، أي رصيد شعبي، ذلك هو المثير للتساؤل لدى الكثير من الباحثين - باختلاف مشاربهم وعقائدهم المهتمين بالحركات الدينية ونموها وانتشارها في الأوساط الاجتماعية.

تختلف الآراء في تحديد أسباب انتشار الحركات الإسلامية في الوسط الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية، أوفى تحديد السبب الرئيسي لذلك التطور لظاهرة النمو الذي عرفته الظاهرة الدينية أو ما أسمى بالظاهرة الإسلامية. إلا أن تلك الآراء تتفق في مجملها على أن هناك مسلمات ثلاث، تعتبر مقدمات أساسية لنمو الظاهرة الإسلامية؛ -

(1) الماضوية: وهو تبنى الحركة الإسلامية مبدأ العودة إلى الماضي سواء أكانت تلك العودة من خلال الفكر والقيم والمفاهيم والتصورات القديمة، أو في شكل ممارسات سياسية واجتماعية.

(2) الأصولية: وتعنى الدعوة إلى تطبيق الشعائر والعبادات والقيم الروحية بالموازاة مع القيم السياسية والاجتماعية والشرعية، مع الاعتقاد الكلى - من قبل الحركة - أن عدم تطبيق الشريعة - كما وردت في النص القرآني ونفذت في السنة - هو تهديد للأيمان وتخل عن الدين.

(3) النضالية: اعتقاد الحركة الإسلامية أنه لا يكون لا للماضوية والعودة إلى الماضي أو الأصولية وتنفيذ الشريعة أي وزن إجتماعي إذا لم يكونا مرتبطين بإرادة التغيير العام والجهاد من أجله.

إن دخول الحركة الإسلامية الساحة السياسية، وتعاظيها (... العمل السياسي، وطرح نفسها كإحدى قواه الفاعلة... قد يتطلب منها اتخاذ مواقف أكثر وضوحا وتحديا اتجاه الأحداث

(¹) برهان غليون - المرجع السابق - ص216.

الجارية أو القضايا السياسية والفكرية المطروحة، وذلك لأن ساحة العمل السياسي لها منطقتها الذي تفرضه على أي قوة سياسية⁽¹⁾، وقد تجلى ذلك في جماعة "الإخوان المسلمين" في (مصر)، التي تغيرت أولويات خطابها، وتطورت مواقفها الفكرية بعد دخولها العمل السياسي عام 1984، فكانت أن احتلت قضية (...الحريات، أولوية الأولويات في سلم ترتيب الخطاب الإخواني، متقدمة بذلك على قضية (تطبيق) الشريعة و(تحول) موقفها...-من رفض - التعددية إلى القبول المشروط لمبدأ التعددية، كما بدا ذلك في بيان مارس 1994).⁽²⁾

إن التوجه و التحرك الذي انتهت إليه معظم الجماعات الإسلامية جعل منها تعرض عن إتباع منهج القوة في التغيير و البحث عن فرص التغيير بالوسائل السياسية السليمة و ذلك من خلال إعلان ذاتها كأحزاب سياسية ملتزم بالقانون القائم، و بذلك اتخذت الآراء بين الإسلام الخاضع لتوجه السلطة السياسية و الإسلام المعارض المتبنى من قبل "الجماعات الإسلامية" لدفع فكرة الإسلام الإصلاحي، من خلال التغلغل في كل المستويات الاجتماعية و أصبحت الحركة الإسلامية تمثل أوسع تيار ثقافي و سياسي في العالم الإسلامي، هدفه التغيير السياسي في اتجاه إرساء أنظمة ديمقراطية شوروية إسلامية بديلا عن الأنظمة اللادينية"العلمانية"...كما يطالب هذا التيار بالتغيير الاجتماعي و الاقتصادي والثقافي، بإعادة تأسيس كل النشاط الاجتماعي على أسس الإسلام، و ذلك من خلال الانطلاق في الممارسة الإصلاحية و التغييرية من معرفة وترصف دقيق للواقع الذي تعيشه و تريد إصلاحه أو تغييره، بمعنى أن تكون لها القدرة على معرفة طبيعته و حجم التحديات الحقيقية العاجلة والآجلة التي تواجه عملها، وترتيب أولوياتها، ترتيبا يتوافق مع جدول عملها، وتوفير الإمكانيات والطاقات الفعلية والموارد المختلفة التي تحوزها وتملكها.

- أن تكون لدى الجماعات الإسلامية وأعضائها (كحزب سياسي ينضوي عمله في الإطار القانوني القائم) الرغبة والقدرة على الفعل الإصلاحي والتغيير، إضافة إلى توافر الإرادة السياسية، و يجب أن تكون لديها القدرة على توجيه الموارد والإمكانيات المتاحة بما يحقق المطلوب.

(1) فيصل دراج وآخرون - الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية - الجزء الأول - م.د.و.ع.ط3/ 2000 -

(2) فيصل دراج وآخرون / مرجع سابق، ص .

- أن تستفيد من اللحظات التاريخية المتاحة، والتي تعتبر نقاط تحول أساسية في مسيرة الصراع والتدافع مع الحركات والجمعيات السياسية الأخرى التي تخالفها في الرأي والموقف. فلقد استفادت الحركات التغييرية من لحظات تاريخية سحرت لها بتنفيذ مشاريعها التغييرية وإحداث التحولات الكبرى في مسيرة مجتمعاتها.

لم يكن الإسلام غائبا عن المجتمع الجزائري سواء في صراعه مع الاستعمار لمدة تزيد عن المائة والثلاثين عاما من أجل الحرية والاستقلال، ممثلا في الثورات الشعبية منذ " الأمير عبد القادر " و " أولاد سيدي الشيخ " و " بوعمامة " و " المقراني " في صورة المقاومة الشعبية، ووصولاً إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي أسسها رائد النهضة الجزائرية، الشيخ " عبد الحميد بن باديس " الذي يعتبر أول مؤسس للحركة الإسلامية في الجزائر، التي عملت على دحض الفكر الإندماجي لتيارات سياسية، دعت إلى " الاعتراف القانوني " بالفرد الجزائري، وإدماجه في المجتمع القائم في زمن كانت فيه الجزائر تحت سيطرة استعمارية، عملت على محو سمات الشخصية العربية الإسلامية للمجتمع، وهو الأمر الذي رفضته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في رد من رئيسها على أن؛

شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله أو قال مات فقد كذب
أو رام إدماجا له رام المحال من الطلب

كما عملت الجمعية على محاربة " الطرقية " ورجال الزوايا، الذين رأوا فيهم الجمعية، صورة من صور التشويه، للدين وإفساد للأخلاق، لنثني المجتمع عن هدفه الرئيس، الممثل في استرجاع سيادته، وإقامة دولته على أسس ثلاث حددتها في " الجزائر؛ الأرض والجغرافيا- العربية؛ لغة القرآن واللسان - الإسلام؛ دين العبادة والعمل.

لقد كان للحركة الإسلامية الجزائرية، دور أساسي في انتصار الثورة الجزائرية، ونيل الجزائر لاستقلالها، ممثلا -الدور- في تشعب الثورة بالفكر الديني، واعتبار الثورة ذاتها " جهاد في سبيل الله وإعلاء لكلمة الحق "، فكانت المفاهيم الدينية، هي الغالبة في الاستعمال اليومي للثوار، كالمجاهد، الله أكبر، الجهاد، الفداء وغيرها من المفاهيم ذات الصبغة الدينية. كما اتسم السلوك الجهادي بالسلوك الديني قولا وعملا، وطبقت الشريعة في مواقف اجتماعية تبرز الحقيقة الاجتماعية للمجتمع الجزائري، في أنظمة الزواج، والاقتصاد.

لقد جمعت " جبهة التحرير الوطني "، بين مختلف التيارات الوطنية، باختلاف مشاربها ومناهجها في دائرة واحدة، مسعاها الوحيد " حرية واستقلال الجزائر "، تحت غطاء أقره الشعب واعترف به، وعمل على تحقيقه واقعا ملموسا، تبين ذلك في مؤتمرات " الجبهة " بتبني شعار " جزائر جمهورية؛ عربية للسان وإسلامية المنهج "، وتجلى ذلك أكثر في دساتير " الجزائر المستقلة " (1963-1976-1989) بأن دين الدولة الإسلام.

كان لنشوء الدولة الوطنية في الجزائر المستقلة، توجه غير الذي تبنته قيادات الثورة في مؤتمرات " الجبهة "، -خاصة بيان أول نوفمبر 54- حيث تبنت السلطة السياسية " التوجه الاشتراكي "، ليحدث الطلاق بين السلطة السياسية والحركة الإسلامية، أو التيار الديني، الذي دخل مجال المعارضة، بعد إبعاد " الناشطين " فيه، وتبني السلطة سياسة شد الحبل تارة، وتركه تارة أخرى، سواء مع التيار الديني أو التيار العلماني الذي كان يمثل، الكفة التي حاولت السلطة من خلالها خلق توازنها السياسي.

لقد كان لاعتماد " السلطة السياسية "، في تنفيذ سياساتها التنموية على " التيار العلماني " دور بارز في تنامي " الحركة الإسلامية " وتغلغلها في الأوساط الشعبية، وتشكيل قاعدتها الجماهيرية، التي كانت ترى في التيار الديني وما تنبأه من توجه، المنفذ الوحيد، للقضاء على مظاهر الفقر والحرمان والتهميش الاجتماعي، والآفات الاجتماعية وغيرها من المظاهر السلبية التي رأى التيار الديني أن حلها يكمن في العودة إلى الدين وتطبيق الشريعة، وهو ما أنتجته " التعددية السياسية " لدستور 1989، وانتصار التيار الديني في أول انتخابات محلية بفوز " الجبهة الإسلامية للإنقاذ " في جميع بلديات الوطن، وكذا المجالس الولائية، الأمر الذي دفع بالسلطة إلى توقيف المسار الانتخابي التعددي للهيئة التشريعية في 1991 وإلغاء نتائجه، وحل حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، مع إعادة النظر في قانون تشكيل الأحزاب السياسية، لتدخل الجزائر في دوامة العنف والافتتال، وتتمو بذلك ظاهرة " الإرهاب "، والصراع بين السلطة والمتطرفين الإسلاميين ليدفع المجتمع فاتورة ذلك الصراع.

إن السؤال الذي يبقى مطروحا في هذا المجال هو؛ إلى أي مدى استفادت الحركة الإسلامية من تلك الخبرات، وما هي التحديات التي تواجهها لتنفيذ برنامجها الإصلاحية التغييرية، على المديين المتوسط والبعيد؟ وما هي علاقاتها بالتشكيلات والتنظيمات السياسية القائمة والتي تكون مخالفة لها في الفكر والتوجه؟ ثم ما نوع التغيير الذي تهدف الحركة

الإسلامية الوصول إليه؟ وما هو المنهج الذي تعتمده لتحقيق الإصلاح والتغيير؟ وهو ما ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنه من خلال المعالجة لمسألة نمو وتطور الحركات الدينية الإسلامية وعلاقتها بالتغير الثقافي الحاصل في المجتمع الجزائري منذ حصول الجزائر على استقلالها وبناء الدولة الوطنية فيها في الخامس من جويلية 1962، و إلى غاية بداية التعددية السياسية.

ثانيا - أهمية الدراسة والهدف منها :

1 / أهمية الدراسة :-

إذا كان الاعتقاد لدى المفكرين، خاصة منهم ذوي الاتجاه الماركسي، أن وراء انتشار الأيديولوجيا الدينية، من خلال الصحوة الإسلامية التي يعرفها العالم العربي الإسلامي عامة والمجتمع العربي خاصة، وبروز الحركات الإسلامية على الساحتين السياسية والاجتماعية، أو كما يسميها المهتمون "حركة الإسلام السياسي"، يعود حسبهم إلى الفشل الاجتماعي والاقتصادي للأنظمة السياسية، التي قامت بعد انتصار حركات التحرر الوطني في المجتمعات العربية، هذا الفشل أو الإفلاس السياسي للأنظمة كان وراء بروز التوجه الديني والرجوع إلى الدين لفهم حقيقة الظاهرة الاجتماعية التي هي نتاج للتركيبية الطبقيّة الضعيفة في المجتمع العربي عموما، مما ساعد على نشوء الحركة الإسلامية المعاصرة نتيجة لعوامل تاريخية كبرى، يتمثل العامل الأول في الإحياء الديني الإسلامي بالمعنى الواسع للكلمة، وما تحمله من استعادة للثقافة الإسلامية، فالإحياء الديني يعني استعادة الوعي وإعادة الفهم والتقويم والتجديد للتراث والقيم والأفكار، وبمعنى آخر التوجه نحو تجديد المجتمع من خلال تجديد النظم التقنية والمدنية الاجتماعية والاقتصادية من تقدم مادي واستيعاب لعناصر القوة الحضارية، وليس التحديث الشكلي ونقل المدنية الأوروبية شكليا. وهو أمر يرفضه ذوي التوجه الديني أو الإسلاميون شكلا ومضمونا.

في حين يكمن العامل الثاني في انتشار الحركة الإسلامية، وتوسع وتنامي المعارضة السياسية للنظام السياسي القائم، مع التوجه نحو "البناء الديمقراطي" للأنظمة السياسية في العالم العربي عامة والجزائر خاصة، أين تتفق المعارضة السياسية - الممثلة في الأحزاب والجمعيات ذات الطابع السياسي، التي أنتجت انتفاضة أكتوبر 1988 بما فيها الإسلامية - على أن النظام السياسي القائم غير قادر على تقديم أي إنجاز حضاري ماديا كان أو معنويا، وهو

بالنسبة لها - المعارضة - مصدر تعاسة المجتمع، بدل أن يكون مصدر إنجاز سعادة المجتمع في أبعادها المختلفة.

أما العامل الثالث فيتمثل في تزايد المطالب الاجتماعية ممثلة في المطالب الأخلاقية لمعالجة الانحطاط الاجتماعي، وتحويل الرهان الأخلاقي إلى رهان رئيسي في برنامج الحركات الدينية في المعركة السياسية، وجعل الصراع على ساحته (البرنامج الأخلاقي) مصدرا للتعبئة، وبالتالي كسب التقاف المواطنين حول الحركة، حيث تنصهر فيها قوى التمرد الهامشية وفئاتها نحو الاحتجاج السياسي، وقد تجلى ذلك في الصورة التي ظهرت بها "الجبهة الإنقاذ الإسلامية" في الانتخابات المحلية - المجالس البلدية والولائية- لعام 1990 والإضراب السياسي -الذي قاده الجبهة الإسلامية للإنقاذ- في عام 1991، والمسيرات التي عرفتها شوارع مدن الوطن والذي عرف بالإضراب السياسي.

إذا كانت تلك العوامل التي أدت إلى انتشار الحركة الإسلامية، فإن أهمية الموضوع المتناول في هذه الدراسة تكمن في كون الظاهرة - الحركات الإسلامية في الجزائر - وإن كانت تعبر عن واقع اجتماعي، فإنها تكون قد انتهجت سبيلا، يكون قد عجل بفض الالتحام حولها، وبداية إخفاقها في إحداث التغيير المرجو منها، وعلى جميع المستويات خاصة منه المتعلق بالمجالين الاجتماعي والثقافي، مما يكون قد أحدث الهوة بين الحركة الإسلامية وبين جماهير الشعب التي منحتها الثقة والتعاطف في بداياتها الأولى.

2 / الهدف من الدراسة :

أما أهداف الدراسة فيمكن تلخيصها في النقاط التالية؛ -

- 1 - تسعى الدراسة إلى البحث في الخلفيات التي ساعدت على الانتشار السريع للحركة الإسلامية، والعوامل السوسيو- ثقافية التي مهدت لذلك.
- 2 - البحث في البرنامج الفكري والعملية للحركات الإسلامية وامتداداته الفلسفية.
- 3 - البحث في علاقة الحركات الإسلامية بالتيارات السياسية ذات التوجه الغير ديني.
- 4 - علاقة الحركات الإسلامية بذاتها، بمعنى اختلاف التوجه السياسي للحركات الإسلامية والعلاقة فيما بينها.

ثالثا - منهج الدراسة :

تتخذ هذه الدراسة من المنهج التحليلي، منهجا لها، من خلال تحليل ظاهرة الإحياء الديني، وانتشار الحركة الدينية الإسلامية في المجتمع الجزائري إنطلاقا من طبيعة المجتمع الجزائري وخصوصيته الثقافية والجيوسياسية، وحركيته التاريخية، من خلال استعراض للأحداث التاريخية باعتماد المنهج التاريخي القائم على عرض الأحداث التاريخية في تسلسل زمني، يمكن الباحث من معرفة موقع "الظاهرة" موضوع الدراسة من تلك الأحداث، مع عرض نظري لمفاهيم مرتبطة بالبحث، كمفهوم الدولة والتغير.

فالمنهج التحليلي القائم على وصف الظاهرة، ثم تحليلها ومحاولة تفسيرها يقدم في هذه الدراسة عرضا وصفيا لنمو حركة الإحياء الديني في المجتمع الجزائري في بعدها التاريخي، وفي بعدها الفكري القائم على علاقة الربط بينها وبين حركة الإحياء في المجتمع العربي الإسلامي، إضافة إلى كونها امتدادا لحركة الفكر الإصلاحي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وقد اعتمدت الدراسة في تحليل ذلك على الدور الوظيفي "لحركة الإحياء" في المجتمع في الأبعاد الاجتماعية والثقافية مع تركيز محدد على مبدأ التغيير في المجال السياسي، بعد بناء الدولة الوطنية في الجزائر.

رابعا - فروض الدراسة :

إنطلاقا من أن موضوع الدراسة يتعلق بالبناء الفكري والعلمي للحركات الإسلامية ودوره في عملية التغيير، فإن الباحث بنى تصوره الفرضي انطلاقا من تساؤلات الإشكالية، وعليه فقد جاءت فروض الدراسة كما يلي:-

- 1- كانت الحركات الإسلامية دافعا أساسيا للسلطة في تبني مبدأ التغيير.
- 2- كانت الحركات الإسلامية دافعا لتبني المجتمع لمبدأ "الإسلام" أسلوبا للحياة.
- 3- لم يكن لدور الحركة الإسلامية في عملية التغيير الثقافي إلا في:

أ - الجانب المظهري (اللباسي) وهو السائد.

ب - بعض جوانب السلوك الحياتي.

وهذا ما ستحاول الدراسة إثباته أو نفيه.

الفصل الثاني

التغير الاجتماعي

المبحث الأول: التغير، المفهوم والنظريات

- مفهوم التغير في الفكر السوسيولوجي.
- المنظور الأنثربولوجي في فهم التغير.
- المنظور السوسيولوجي في فهم التغير.
- النظريات الحديثة للتغير.

المبحث الثاني: - المجتمع والتغير.

- المجتمع الحديث والتغير.
- مجالات التغير في المجتمع الحديث.
- استراتيجيات التأثير في التغير.

المبحث الأول : التغيير ، المفهوم والنظريات

تمهيد :-

يتناول هذا الفصل " مفهوم التغيير " ، لكونه يشكل عنصرا أساسيا في المفاهيم المتناولة في موضوع البحث المتعلق بالحركة الإسلامية والتغيير الثقافي في المجتمع الجزائري، فإذا كنا قد انطلقنا من تساؤل جوهري متعلق بدور الدين في إحداث التغيير، على اعتبار أن الجانب المعنوي للثقافة بطيء التغيير، إلا إذا توفرت فيه شروط قد تزيد من سرعته، إذا ما تعلق الأمر بمحاولة التدخل في توجيه التغيير، بعيدا عن البناء العقائدي للمجتمع، وقد يكون ذلك التدخل مقصودا يتجنب فيه أصحاب التخطيط "البناء الفوقي للمجتمع" والممثل أساسا في العامل الديني، رغبة منهم في تسريع عملية التنمية في أبعادها المختلفة، ذلك التجنب المقصود الذي قد ينظر إليه على أنه محاولة للتغريب الاجتماعي، الذي قد يؤدي إلى " المسخ الثقافي للمجتمع ". إن معالجتنا لمفهوم التغيير لا نلزمنا بضرورة ربطه بجانب من جانبيه (الاجتماعي أو الثقافي)، بل إن ذلك سيكون نتيجة لمحاولة فهم التغيير، دون الولوج في جدل فلسفي حول طبيعة التغيير، لأنه في منظورنا أن التغيير يتحكم فيه جانبان يرتبط أحدهما ارتباطا عضويا بالآخر، وتتحكم فيهما عناصر متداخلة ومتكاملة، يتشكل منها البناء " السوسيو-ثقافي " للمجتمع.

- يتناول هذا الفصل مفهوم التغيير من ثلاث زوايا، تكمل إحداها الأخرى هي؛

- " التغيير " في الفكر الاجتماعي عامة، والمنظور السوسيو-أنثربولوجي خاصة، من خلال النظريات الكلاسيكية في علم الاجتماع والأنثربولوجيا.

- " التغيير " في الفكر السوسيوولوجي الحديث، من خلال النظريات الحديثة في علم الاجتماع والأنثربولوجيا، بالتركيز على مجالات التغيير في المجتمع الحديث كالعائلة ونظم الحكم وأنظمة الدين والتعليم.

- الإستراتيجيات ذات التأثير في إحداث التغيير، أخذا بمفهوم التفسير الشامل للتغيير، والذي يعتمد التخطيط أساسا لعمليات التنمية بأبعادها المختلفة.

أولا - مفهوم " التغيير " في الفكر السوسيوولوجي :-

اهتم الكثير من رواد علم الاجتماع بمفهوم " التغيير " ، وتحديد ماهيته، والمنحى العام لتاريخه ومعناه، وغالبا ما سعوا لشرح التغيير الاجتماعي، ومحاولة التنبؤ بمستقبله وفق نموذج محدد. ومن الرواد الأوائل الذين انصب اهتمامهم حول مفهوم التغيير والمفاهيم المرادفة له، كالتقدم Progress، الذي يشير إلى أن (.ما يحدث أو يقع مستقبلا سيكون أفضل مما وقع أو حدث قبله)، والتطور Evolution، الذي يشير إلى (زيادة في القدرة على استغلال البيئة واستخدام مصادر الثروة التي تحتويها)، والتغيير Change، الذي يشير إلى (انتقال الفرد أو الجماعة من حالة إلى أخرى، داخل بناء اجتماعي تتغير معه أنماط العلاقات والنظم الاجتماعية)، هيربرت سبنسر، أوجست كونت، فلفيدو باريتو، كارل ماركس وغيرهم، وقد ارتأينا التعرض بصورة موجزة لأفكار هؤلاء الرواد، آخذين بعين الاعتبار الجانب الذي يخدم موضوع الدراسة.

يرى " هيربرت سبنسر H.Spencer، أن تطور المجتمع " عملية نمو وارتقاء" وهي - العملية- شأنها شأن- التطور العضوي- عملية نمو متزايدة التعقيد، ومتزايدة التباين في التركيب والعمل، وكذلك في الاعتماد المتبادل بين الأجزاء المختلفة، وتصور " سبنسر " قيام نظام صناعي يحمي حقوق الفرد بشكل متزايد، كما يقلل هذا النظام منت مركزية الحكومة ويلغي الحروب ويزيل الحدود الإقليمية، ويقدم مجتمعا عالميا!؟ فقد أدرك "سبنسر" مدى تنوع العوامل التي تؤدي إلى التطور الاجتماعي، وأدرك العقبات التي قد تعترض التطور في مجتمع معين، حيث يرى أن " التطور أمر حتمي لا يمكن لأي مجتمع أن يتحاشاه أو يبتعد عن مجراه"⁽¹⁾ و"التطور الاجتماعي من المظاهر العامة التي تميز المجتمعات بعضها عن بعض، خاصة من حيث وظائفها".⁽²⁾

أما " أوجست كومت " Auguste Comte، فرأى أن التغيير الاجتماعي هو "نتاج لتطور الذكاء الإنساني، وأن تطور المجتمع يعني عملية نمو وتقدم"، وقد تبلور حسبه هذا التطور من خلال مروره -التطور- بالأطوار الثلاثة (قانون الحالات الثلاث)، يتسم الطور الأول بالتفكير الثيولوجي (الديني)، ويتسم الطور الثاني بالفلسفية أو الحالة الميتافيزيقية، في حين اتسم الطور الثالث بانتقال الفكر الإنساني إلى " العلمية " أو بما أسماه بالوضعية، والانتقال

(¹) تزيوني - ص08.

(²) نفس المرجع - ص08.

إلى مرحلة التفكير العلمي عند "كومت" ملازم للتطور الأخلاقي - أنماط السلوك الفردي والجماعي الحسي والمعنوي- الذي بدوره يؤثر في تغير النظم الاجتماعية القائمة في المجتمع. وتناول " فيلريدو باريتو " F.Parito ، التغير في بعده السياسي، حيث رأى أن التغير السياسي "مشابه للدولاب الذي يدور بينما يبقى هو نفسه دون تغير، فالجماهير تبقى بعيدة عن المشاركة الفعالة في حكومتها، والتغير الذي يحدث ليس إلا استبدال نخبة مختارة بنخبة أخرى"،⁽¹⁾ فقد رأى "باريتو" عند تفسيره للتغير السياسي، أنه عندما يعترى "الوهن" سلالة نخبة ما مسيطرة، تتولى إدارة شؤون المجتمع، فإن المجتمع يعمل على استمراريته من خلال " تغيير الحارس ولكن الحراس وطبيعتهم كأقلية متحكمة أمر قابل للتغيير" ، إضافة إلى ذلك فإن التغير-حسب باريتو لا يتم " استجابة للتحرك السياسي بين الجماهير أو بين طبقات اجتماعية معينة، بل هو (التغير) مسألة داخلية صرفة، أو قضية تتم ضمن النخبة الممتازة ".⁽²⁾

أما الفكر الماركسي، الذي يوصف بأنه فكر تقدمي، فينظر إلى " التغير " - يستعمل الماركسيون مفهوم (التقدم) بدل (التغير)- بأنه تحول للمجتمع نحو اللأطباقية-مجتمع بدون طبقات-، ويحدث ذلك من خلال الصراعات الجدلية التي تطيح فيها الطبقة المحكومة بالطبقة الحاكمة، لتؤسس نموذجا اجتماعيا جديدا. فحسب " ك.ماركس " يكون " الدولاب قد وصل إلى دورته الأخيرة...إذ بثورة البروليتاريا كادت (القصة) أن تصل إلى نهايتها، وسيؤدي انتصارها إلى ظهور مجتمع بلا طبقات، مجتمع لا يعرف تناقضا رئيسيا..حيث لا يعرف ثورات(؟)..."⁽³⁾ وحسب النظرية الماركسية التاريخ عبارة عن سلسلة من الصراعات العنيفة أكثر مما هو تقدم سلس نحو الأعلى.

بينما ينظر " ماكس فيبر Max weber، إلى أن التغير يكمن في " تغيير النظام القديم الذي يكون قد استنفذ شرعية قيامه، بنظام جديد، من خلال بروز (قائد) قادر على الاستقطاب من خارج النظام، ليستولي على الحكم، وينشئ نظاما جديدا على أنقاض النظام القديم. إلا أنه وحسب " فيبر "، فإن أساس البنية الجديدة ستواجه الافتقار إلى الشرعية التي - قد- تمنح (حق) الانتفاضة (لمعارض) آخر يؤدي نفس الدور الذي أداه من سبقه، ومن جانب آخر، فإن خط التطور-حسب فيبر- يكون وفق خط مستقيم، حيث ينظر إلى تطور الثقافة عملية عقلنة متزايدة

(1) تريوني - ص10.

(2) أنظر كتاب : تريوني حول التغير الاجتماعي - فصل 4 - ص ص 55 - 61.

(3) تريوني - ص11.

باستمرار وتنام " للجناس والتماسك الداخليين "، ويبدو ذلك حسبه في الانتقال من "السحر" إلى "العلم"، وفي تطور "الدين" من تعدد في الآلهة إلى مبدأ التوحيد. يعتبر " نهج " (فيبر) في التغيير، نهج ذو شقين، فقد أدمج " المفهوم الدائري " للتطور الاجتماعي " بنظرية الخط المستقيم " للتطور القافي "، فالتركيب الاجتماعي -حسبه- " يلحق " بالتطور الثقافي، من خلال دورات الاستقطاب، أين يعيد (البناء الاجتماعي) تنظيم نفسه على أسس ثقافية متزايدة العقلانية.⁽¹⁾

إن اهتمام الرواد الأوائل للفكر السوسيولوجي بمفهوم التغيير، والذي حاولنا أن نتعرض إلى جانب منه في هذا المقام، يبرز أن هؤلاء الرواد - وإن كنا ركزنا على البعض فإنه لا يعني أننا أهملنا الآخرين، بل إننا حاولنا أن نستعرض الفكر السوسيولوجي حول التغيير من وجهة النظر التي قد تخدم اهتمامنا في مجال البحث - قد انشغلوا برصد حركة المجتمع وتغييره، وطوروا قوانين مختلفة متعلقة به، إلا أنهم لم يستخدموا مفهوم التغيير، قدر "استخدامهم لمفاهيم أخرى كالتطور والتقدم، غير أن ذلك لا ينفي أن التراكم المعرفي حول أنماطه وعوامله قد تجسد في القرن التاسع عشر".⁽²⁾ وسنحاول قبل تناول المنظور الأنثروبولوجي للتغيير، أن نتعرض للمفاهيم المرادفة والمشابهة لمفهوم التغيير، والتي تساعد على الفهم الصحيح للمفهوم.

1- التقدم الاجتماعي أم التغيير الاجتماعي؛ -

يذكر المهتمون بدراسة مفهوم التغيير الاجتماعي، أن المفهوم ظهر لمواجهة أوجه القصور في المفاهيم الأخرى التي تدل على عملية التحول الاجتماعي، إلا أن ظهوره لا يعني أنه قد قضى التي يصب معناها في وعاء التحول، بل ظلت تلك المفاهيم تستخدم من قبل الباحثين والمهتمين بمجال التغيير والتحول الاجتماعيين للمجتمع البشري، فقد استخدم مفهوم التقدم من قبل الرواد الأوائل تعبيراً عن التغيير الذي عرفته الإنسانية في فترات معينة من تاريخها دون الفصل في تحديد طبيعة التقدم الذي عرفه المجتمع -أي مجتمع- وقد نظر إلى التقدم على أنه يحمل نفس المعنى الذي يحمله مفهوم التغيير، فإذا كان المفهوم يدلان على انتقال الفرد أو المجتمع من حالة إلى أخرى، فإن المهتمين رأوا بضرورة الفصل بين دلالة المفهومين، فإذا كان الخلط بينهما جائزاً في عصور سابقة، " نظراً لعدم وجود دراسات علمية تبحث في ماهية التغيير وعوامله واتجاهاته، فإنه أصبح من غير الممكن الاستمرار في هذا

(1) للإطلاع أنظر ماكس فيبر - "دور الأفكار في التاريخ" و "إضفاء صبغة النظام" في؛ تزيوني/ ص 79-100.

(2) أحمد زايد/ التغيير الاجتماعي - 1992، ص 10.

النهج أو التقدم في الدراسات الاجتماعية⁽¹⁾، فالتقدم حسب ما ذهب إليه أحمد زايد يشير إلى حالة التغير التقدمي الذي يرتبط بتحسين دائم في ظروف المجتمع المادية واللامادية، (حيث يسير التقدم نحو هدف محدد أو نحو نقطة نهائية)⁽²⁾ وغالبا ما يرتبط هذا الهدف المحدد بنوع من الغائية، أي أنه يرتبط برؤية ترى عملية التحول الاجتماعي، عملية تقدمية، ترمي إلى غاية يتحقق فيها نوع من " المثل الأعلى " أو " المجتمع المثالي "، بينما يشير مفهوم " التغير الاجتماعي " إلى " كافة أشكال التحول - الجزئية والكلية - التي تطرأ على البناء الاجتماعي - الثقافي للمجتمع... عبر سلسلة متصلة العمليات المستمرة عبر الزمن ويكون لها نتائج بعيدة المدى عبر المستويات المختلفة للبناء الاجتماعي.⁽³⁾

لقد أدى التطور في العلوم الاجتماعية إلى استخدام مفهوم التقدم للإشارة فقط إلى وجهة التغير الاجتماعي، وذلك كما يذكر " بوتومور، راجع لتعرض المفهوم للإزدراء منذ نهاية القرن التاسع عشر مما نتج عنه إدراك لأوجه القصور في مفهوم " التقدم "، وهي حسب "بوتومور" كالتالي؛

- 1- مفهوم التقدم يعاني من التحيز القيمي، بكونه مفهوم " غائي " .
- 2- لا يستوعب كل جوانب التغير، ويستوعب فقط جانب التغير التقدمي.
- 3- يقوم على افتراض لا يمكن التحقق منه، ولا يمكن من التوصل إلى الأحكام اليقينية.⁽⁴⁾

(2) - التغير الاجتماعي / التطور الاجتماعي؛ -

من المفاهيم التي استخدمها الرواد الأوائل لعلم الاجتماع، والفكر الاجتماعي مفهوم " التطور " والذي أرادوا من خلاله تفسير " التغير الاجتماعي "، ويشير مفهوم التطور إلى التحول من " الأشكال البسيطة إلى الأشكال الأكثر تعقيدا " من حيث الحجم والبناء، كما يشير أيضا إلى العملية التي " تتطور بها الكائنات الحية من أشكالها البسيطة والبدائية إلى صورها الأكثر تعقيدا ". وقد استخدم الرواد الأوائل هذا المفهوم متأثرين بالعلوم الطبيعية التي استخدمته لتفسير

(1) يوسف خضور/ التغير الاجتماعي-1994- ص 19.

(2) أ.زايد/ التغير الاجتماعي/ 1992- ص 17.

(3) يوسف خضور/ نفس المرجع- ص ص 25-29.

(4) بوتومور/ تمهيد في علم الاجتماع- ترجمة؛ محمد الجوهري وآخرون- ص 335.

التحول الذي يحدث للبناء العضوي للكائنات الحية، خاصة منها علم الأحياء، كما تطورت أيضا بنظرية "داروين" حول تطور الكائنات الحية.

إن استخدام مفهوم "التطور" في علم الاجتماع خاصة والعلوم الاجتماعية عامة، إنما جاء لوصف التحولات التي تطرأ على المجتمع البشري، حيث شبه بالكائن الحي في عمليتي نموه وتطوره، فالحياة الاجتماعية حسب المفكرين الأوائل إنما تتطور من البسيط إلى المركب بنفس أسلوب تطور الكائنات الحية، فهي -الحياة الاجتماعية- تخضع في تطورها بمبدأ الصراع ومبدأ البقاء للأقوى، حيث تزاوج الأنظمة الاجتماعية الضعيفة أمام انهيار مقوماتها الأساسية، من قيم ومعايير وتقاليد جديدة، تدخل تجديدا على شكل العلاقات الاجتماعية وتوزيعا جديدا للمراكز والأدوار الاجتماعية مما ينجر عنها قيام نظام اجتماعي جديد، بنفس الطريقة التي تتم فيها عملية التطور لدى الكائنات الحية، ليأخذ مفهوم التطور معنى التغيرات الواسعة النطاق في حياة المجتمع، حسب المحدثين من علماء الاجتماع، حيث تم تخليص المفهوم من المماثلات العضوية القديمة "حيث استطاع العلماء أن يدركوا مواطن الضعف الكامنة في المماثلة بين التطور البيولوجي والتطور الاجتماعي... (وأصبح) يستخدم- التطور- للإشارة إلى أشكال خاصة من التغير الاجتماعي طويل المدى"، والتطور بهذه الصبغة يضيف "بوتومور" يشير فقط إلى نمط خاص من التغير، وهو لا يمكن استخدامه لوصف كافة أشكال التغير، فالتغير الاجتماعي أكثر شمولاً من التطور الاجتماعي.⁽¹⁾

(3) - التغير الاجتماعي / النمو الاجتماعي؛ -

يعبر مفهوم "النمو الاجتماعي" عن التحول "المادي" أو الكمي الذي يصيب جانبا من جوانب البناء الاجتماعي، ومن التغيرات الكمية التي يعبر عنها مفهوم "النمو Growth"، التغير في حجم السكان والكثافة السكانية، سواء من حيث الزيادة الإيجابية كارتفاع نسبة المواليد أو الهجرة إلى المجتمع موضوع الدراسة، داخلية كانت أم خارجية، أو كانت -الكثافة السكانية- سلبية كارتفاع نسبة الوفيات وانخفاض معدلات الخصوبة، ويعبر أيضا -مفهوم النمو- عن الدخل الفردي والخل القومي، وأنواع الإنتاج الزراعي منه والصناعي إلى آخره من عمليات النمو، والتغيرات التي تحدث خاصة في جزء من أجزاء البناء الاجتماعي، والتي يمكن قياسها كميا والتعبير عنها عدديا.

(1) بوتومور/ تمهيد في علم الاجتماع-ترجمة محمد الجوهري وآخرون - 1980-ص 335.

والخلاصة أن مفهوم النمو يمثل جانبا من جوانب التغيير الاجتماعي، لما له من ارتباط بالجانب الكمي وقياس معدلات " النمو " التي تعتبر أحد المؤشرات الهامة للتغيير الاجتماعي.⁽¹⁾

ثانيا - المنظور الأنثربولوجي في فهم التغيير :-

تعتبر النظرية التطورية من النظريات الأولى التي حاولت تفسير التغيير وفق معايير الفن والاقتصاد والثقافة من حيث الأسس البنائية للمجتمع. فقد حاول رواد الأنثربولوجيا الأوائل تحديد التطور الثقافي للإنسان، من خلال محاولة الإجابة عن سؤالين يتعلقان بأهمية تفرد الجنس البشري عن الكائنات الأخرى، هذان السؤالان هما؛ - ماذا كان الإنسان ومما انبثق؟ - وكيف أصبح على ما هو عليه؟

وقد ساعدت الأدلة الحفرية والتاريخية، الأنثربولوجيين أصحاب الاتجاه التطوري، على وضع جملة من الإجابات للأسئلة المطروحة حول الكائن البشري وتطوره، وتفسير عملية التطور الثقافي للإنسان من خلال التحليل البنائي الوظيفي حيث استخدم التطوريون الكلاسيكيون الاتجاه الشمولي لدراسة التطور الثقافي، بتناول مفهوم التطور بشكله العام والابتعاد عن الشكل الإقليمي المحدود،⁽²⁾ ليتحول التوجه نحو تناول اتجاه التغيير وليس تفسير العوامل التي أدت إليه، بمعنى يقول (دوب) " حاولوا توضيح مسارات الثقافة دون تقديم تفسيرات سببية للثقافة "⁽³⁾، فالثقافة تتسم ببدايات متشابهة - حسب التطوريين - لدى كل المجتمعات، نظرا للتشابه في الوحدة الفكرية والنفسية للجنس البشري، ومنه يعتقد التطوريون أن هناك مسارا مستقيما للتطور الثقافي، حيث تطورت الثقافة عبر مراحل متتابعة ومتشابهة وموحدة بين جماعة الإنسان بفعل التماثل العقلي للكائنات البشرية. ولذا فإن تفسير مراحل التطور وفق معايير الفن والاقتصاد والثقافة، يعتبر أهم ما قدمه أصحاب الاتجاه التطوري، فقد تصورا أن المجتمع البشري مر بثلاث مراحل أساسية هي؛

(1) أحمد زايد/مرجع سابق-ص 19-20.

(2) أس.س.دوب - ص 45.

(3) دوب- ص 45.

(1) المرحلة الوحشية، التي اتسمت بثلاث مراحل دنيا ووسطى وعليا، ميزتها حياة أالاستقرار واللائظام وساد فيها الأقوى.

(2) المرحلة البربرية، ووزعت بنفس توزيع المرحلة الأولى، وعرفت قيام النظم وبناء المجتمع وسلطة القانون في صورته الأولى.

(3) مرحلة الحضارة، وقيام المجتمع الحديث، وبداية الثقافات الأوروبية.

إن النقد الذي يمكن أن يوجه للنظرية التطورية، وفهمها لمفهوم التغيير يتمثل في:

(1) - أن النظرية قامت على افتراض وجود وحدة فكرية بين البشر، وليس هناك ما يدل على صحة هذا الافتراض، وليس هناك دليل على وجود هذه المراحل التطورية.

(2) - أنها لم تقم بمحاولة تحليل الابتكار، وكون أصحابها يقرون بانعزال المجتمعات عن بعضها، فانه يذكرون أنها مرت بنفس مراحل التطور، إلا أنها -النظرية أهملت- طبيعة الانتشار، التي تتساوى أهميتها مع الابتكار.

(3) - لم تعط النظرية دقة في التحديد أو تعريف الأنماط النموذجية لمراحل التطور التي وضعتها.

أما الاتجاه الانتشاري فرأى أن قدرات الإنسان محدودة، خاصة فيما يتعلق بعملية الابتكار، إلا أنها (القدرات) غير محدودة على امتصاص ابتكارات الغير⁽¹⁾، كما يرى أصحاب الاتجاه الانتشاري أنه يمكن أن تنمو الثقافة وتتفوق على أصولها الموجودة بالفعل، ويرجعون تشابه الأنماط الثقافية في مناطق جغرافية معينة، إلى عملية الانتشار الثقافي المعتمد أساسا على الهجرة والاستيطان للعناصر الثقافية المهاجرة، و الاستقرار في مناطق جغرافية غير مناطقها الأصلية. وبدوره فان للاتجاه الانتشاري عيوب، يمكن ذكر بعضها، دون -طبعاً- الإنكار لما للانتشار من تأثير في عملية التغيير حيث أن أصحاب (الانتشاري) لم يعتمدوا على الحقائق التي يمكن ملاحظتها، " حيث بدأ -الاتجاه- بوضع "نظرية" و بعد ذلك بدأت عملية جمع الحقائق التي تتناسب مع النظرية الموضوعة مسبقا"⁽²⁾. كما اهتموا -أصحاب الاتجاه- بالشكل دون الرجوع إلى الوظيفة ما أدى إلى كثير من النتائج المتتأثرة دون أن يكون هناك رابطة بينهما، فالخصوصية الثقافية حسب هذا الاتجاه تنتشر آلاف الأميال دون أن يكون هناك مسارا

(1) دوب - ص 49.

(2) دوب - ص 49.

محددا لاتجاهها.⁽¹⁾ رغم ما يؤخذ على الاتجاهين التطوري و الانتشاري، على انتهاجها منهج الدراسات الكلاسيكية أو الأساليب الكلاسيكية، فإن الاتجاهين عرفا توجهها جديدا في دراسة التطور الثقافي ومنحى التغيير الاجتماعي باعتمادها على التحليل المنظم و الجدل المناسب، حيث تطورت النظرية التطورية على يد "جوردن تشايلد"، و"جوليان ستيوارد" و "لزلي هوايت"، الذين عرفوا بالتطوريين الجدد.⁽²⁾ فقد قام "تشايلد" بتقسيم مراحل تطور الثقافة الإنسانية إلى أربع مراحل تمثل كل مرحلة منها ثورة تكنولوجية " تاركة وراءها دليلا لا يخطيء في الاقتصاد والأنساق المجتمعية و الدين وفي فنون الإنسان "⁽³⁾. وهذه المراحل تشايلد هي، العصر الحجري القديم، العصر الحجري الحديث، العنصر البرونزي، وأخيرا عصر الحديد، ليؤكد على انتقال الإنسان من العصر الوحشي إلى البربري ومنه إلى الحضارة الحديثة. ورغم اقتناع "تشايلد" بجوهرية تلك المراحل على طريق الإنسان للحضارة، فإنه قد أدرك أن النتائج الثقافية تختلف باختلاف البيئات التي حدثت فيها ثورة التغيير. بينما نادى جوليان ستيوارد لنظرية للتطور متعددة الخطوط. وحدد المسار الثقافي الذي حسبته قام في خمس مناطق مختلفة هي " بيرو - الأمريكيين - بين النهرين - مصر - الصين"، ومر (المسار) بخمس مراحل مميزة هي:-

(أ) - مرحلة ما قبل الزراعة. (ب) مرحلة الزراعة الأولية. (ج) المرحلة التكوينية للأسس التكنولوجية والقافية الشعبية. (د) مرحلة النمو والازدهار الإقليمي. (هـ) مرحلة الغزوات الدائرية والبحث عن الموارد. وأردف "جوليان تشايلد" أن هذه المراحل تنطبق فقط على المراكز الأولى للحضارة العالمية، وهي لا تعتبر مراحل الذي يشير للتطور الثقافي، فهناك حسبته مناطق تتشكل فيها العلاقات الوظيفية بشكل متميز، بحيث تستلزم قيام تشكيلات اجتماعية خاصة.⁽⁴⁾

وفي موقف مغاير لتشايلد يري " ل. وايت L. White " أن الثقافة تتطور حين يزداد استخدام الإنسان للطاقة؟ بمعنى حين تتحسن وسائل الإنسان التكنولوجية في استخدام الطاقة، أو إذا ما تحسن العاملين معا، (الطاقة) و(الوسائل التكنولوجية)، حيث أن الإنسان هو الكائن الوحيد ذو الملكة على تفسير معاني الأشياء، والتعامل معها، وتكييفها مع الاحتياجات المتزايدة لديه،

(1) دوب - ص 49.

(2) دوب - ص 50.

(3) دوب - ص 50.

(4) دوب - ص 51.

فقد دفعت هذه الحاجات المتزايدة الإنسان إلى البحث عن الوسائل التي تمكنه من إشباع تلك الحاجات، الذي يعبر عنه بعملية الابتكار، فالتغير في جوهره هو عبارة عن إعادة لبناء الأجزاء بشكل يؤدي إلى نمط جديد للحياة الاجتماعية، فالابتكارات حسب " اس.س.دوب " تظهر في كل المجتمعات سواء البسيط منها أو المركب، وسواء أكانت متخلفة أم متقدمة، حيث أنها (الابتكارات) تساعد البنية الثقافية على خلق ظروف من شأنها أن تزيل أو تقلل من الشروط والظروف المهيئة لمناخ الابتكار.

قدم " بارنت " العوامل التي تساعد على الابتكار الثقافي، المؤدي إلى إحداث التغيير، هذه العوامل هي؛

(1) - حجم الابتكار الثقافي ومداه، حيث أنه يمكن أن يضع (الحجم والمدى) قيودا تعمل في ظلها - الابتكارات - ومن هذه القيود عوامل التقاليد والعرف الديني... الخ.

(2) - حجم التركيز الابتكاري، فكلما زاد حجم التركيز كلما ازدادت احتمالات الابتكار في المجتمع، من خلال اتساع مساحة " الفكر التغييري " .

(3) - تعارض البدائل وترابط الخلافات، حيث تكون للتقاليد والأفكار والقيم المتصارعة تأثيرات في التحول نحو الابتكار وإحداث التغيير.

(4) - ارتفاع الكثافة السكانية، يؤدي إلى ارتفاع نسبة المطالبة بالتغيير وتهيئة الأرضية لإحداث الابتكار والتغيير.

(5) - تعمل النظم الجامدة على رفض التغيير، وإعاقة الابتكار، بينما تؤدي في المقابل - توقعات - الابتكار إلى تحطيم " الجمود " (المعبر عنه لدى بعض المفكرين بعوائق التغيير) وتغيير الواقع.

(6) - التغيير " الفوقي " الذي تتبناه السلطة - بمفهومها العام - غالبا ما يؤدي إلى الحد من التفكير الحر للأفراد، وبالتالي إضعاف عملية الابتكار.

(7) - " الحاجة أم الاختراع "، بمعنى أن الحرمان من الحصول على (الحاجة) يؤدي إلى الابتكار والوصول إلى ما حرم منه الفرد أو الجماعة.

وقد ميز "بارنت" بين ثلاث أنواع من الحاجات حيث الحاجة هنا "مجموعة وجدانية، وهي ليست غريزية، بل إنها تتركب وتخلق بضغط من المثيرات المتكررة"⁽¹⁾، هذه الأنواع هي؛ -

(أ) - حاجات الذات، وهي ثلاثة أقسام؛ -

- (1) - حاجات عليا، تحقق عن طريق الجهد الفردي أو عن طريق التقليد للآخرين.
- (2) - حاجات لا شعورية عارضة، تتمثل في الرغبة في الإقلال من التوترات العقلية والعصبية.
- (3) - حاجات لا شعورية أساسية، وهي وسيلة لتحقيق الذات وتأكيداتها والعمل على استمرارها.

(ب) - حاجات تتحقق بالاعتماد على الغير، وتتمثل في؛ -

(1) - حاجات متجمعة، حيث يؤدي تجمعها إلى التعارض المؤدي بدوره إلى ضرورة الابتكار وإحداث التغيير.

(2) - حاجات تعوضية، تحقق لما حرم منه الفرد، وقد يؤدي ذلك إلى خلق أزمات أو " صراع " يدفع إلى ضرورة التغيير في الأوضاع القائمة.

(3) - حاجات فرعية، وهي حاجات إضافية تتبع حاجات أخرى أصلية.

(ج) - حاجات إرادية؛ - وهي الحاجات التي تثار نتيجة للإحساس بعدم الرضا وعدم الراحة. وهي أربعة أنواع؛

(1) حاجات الخلق.

(2) حاجات التجنب والانسحاب.

(3) حاجات بديلة أو بدائية.

(4) حاجات انتصارية.

ويرى " دوب " أن النوع الأول من هذه الحاجات (حاجات الذات) يتحقق بدافع عملية الخلق ذاتها، أما النوع الثاني (حاجات الاعتماد على الغير) فدفعها الهروب من الوسائل والغايات التقليدية وخلق وسائل جديدة للإشباع، بينما يكون البحث عن الرغبة في تزايد أو انقاص الوقت أو العمل أو النفوذ من الدوافع الأساسية للنوع الثالث من هذه الحاجات (الحاجات الإرادية) أو (البديلة) كما يسميها " دوب "، ".فالفرد المبتكر الذي يبحث في حاجات الآخرين، (إنما) يدفعه ذلك حاجاته الانتصارية ".⁽¹⁾

إن قبول أو رفض " الابتكار " المؤدي إلى التغيير، يتوقف على ثلاث عوامل هي؛ -

(1) - دعاة التغيير، ودعاة عدم التغيير.

(2) - خواص الابتكار ذاتها، المرتبطة بالمجال الثقافي والاجتماعي للمجتمع القائمة فيه عملية الابتكار.

(3) - "شخصية" القابلين للتغيير أو بالتغيير.

ويقوم العامل الأول المتعلق بدعاة التغيير من عدمه، على أسس ثلاثة تتمثل في؛ -

(1) - المركز الاجتماعي للداعية. (2) علاقة الداعية بمن يمكن أن يقبلوا دعوته.

(3) ولاء الداعية للغالبية التي يراد إحداث (فيها) و(بها) و(لأجلها).

وبالرجوع إلى " بارنت " نجد أنه قدم أربع نماذج أو أنماط للأفراد الذين يمكن أن يقبلوا

التغيير، من خلال اتجاهاتهم نحو عملية الابتكار ذاتها، هذه النماذج والأنماط هي؛ -

(1) - المنفصلون، أو الراضون ضمناً وعلنياً للتغيير واعتبار أنفسهم ملتزمين وملزمين بتقاليد

وأعراف المجتمع. ويعبر عنهم في علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي بمفهوم "المحافظين

"Conservateurs".

(2) - اللامبالون، وهم الذين لا يشعرون بولاء محدد للتقاليد، أو الأفكار التقليدية للمجتمع، وأنهم

على استعداد لقبول الجديد. ويقابله مفهوم " العلمانيون - الراديكاليون - الديمقراطيون " وكل

المفاهيم المعبر عن عدم الولاء لتقاليد وثقافة المجتمع.

(3) - المغلوبون على أمرهم، وقد يكونون من الطبقة الدنيا في المجتمع، الذين لا يمكن لهم

الوصول إلى أعلى المراتب وتحقيق الأهداف العليا. ويقابله مفاهيم " الفقراء - البروليتاريا -

المهمشون - المعذبون في الأرض " إلى آخره من المفاهيم المعبرة عن "المغلوبون على

أمرهم". (1)

إن الاهتمام بالابتكار والانتشار الثقافي من قبل المحدثين من الأنثروبولوجيين، من خلال

إعادة تفسير الابتكار وانتشاره، انبثق عنه مفاهيم جديدة مثل "الانتشار الاستراتيجي"، "الانتشار

الغير استراتيجي"، "الانتشار المقصود أو الهادف" و" الانتشار الغير المقصود " الناتج عن

الصدفة، و" الانتشار المخطط " كإعادة بناء المدن وتوزيع السكان، وغير المخطط كتوسع المدن

اللاإرادي من خلال الهجرة الريفية والانتشار في محيط المدن نتيجة للبحث عن مصادر جديدة

للرزق، أو هروبا من ظرف اللأمن الذي قد يعرفه المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره،

حيث تتوقف المؤسسات الاجتماعية المختلفة عن أداء وظائفها فتعم الفوضى ويعم اللأمن.

(1) أس.س.دوب/ مرجع سابق - ص 67.

ومهما يكن فإن علماء الأنثروبولوجيا، وكغيرهم من العلماء والباحثين المهتمين بقضايا المجتمع الإنساني، اهتموا بمشاكل التنمية بأبعادها المختلفة خاصة منها ماله علاقة بالبناء الاجتماعي، سواء في مجال الاقتصاد أو السياسة أو الأيديولوجيا أو غيرها مما قد يكون عاملا مساعدا على التغيير أو عائقا له، حيث حاولوا إيجاد الحلول لمشاكل قد تعترض العملية التنموية.

وخلاصة القول أن الدراسات الأنثروبولوجية قدمت خلفية جد هامة من مادة البحث المشجعة على التخطيط، الذي يجب على القائمين عليه ولأجل إحداث التغيير " تحطيم العادات الفكرية القديمة " وإعادة بناء عادات فكرية جديدة تحقق الأهداف المخطط لها لتحقيق التنمية.

ثالثا - المنظور السوسيولوجي في فهم التغيير :-

منذ بداية القرن الثامن عشر، وعلماء النظرية الاجتماعية يحاولون تفسير ميكانيزمات التغيير الاجتماعي، بالنظر إليها على أنها واحدة العامل، واعتماد ذلك في تفسير كل أو أغلب أشكال التغيير. ويمكن تقسيم نظرياتهم إلى نوعين هما؛ -

- النوع الأول، ويفسر التغيير في ضوء العوامل والعمليات الداخلية، النابعة من المجتمع ذاته.
- النوع الثاني، ويؤكد على العوامل الخارجية، وهو الشكل الغالب في التفكير الاجتماعي حول التغيير الاجتماعي، حيث يعتقد بقوة التأثير الخارجي للعوامل "المستوردة" أو " المنقولة " على فعل التغيير. وأقوى عامل -حسب أصحاب هذا التوجه- في ذلك هو العامل التكنولوجي، والعامل الاقتصادي، وعامل الصراع، والتكامل الغير السوي.

احتل مفهوم التغيير حيزا كبيرا في الفكر الاجتماعي والتراث السوسيولوجي، فقد حاول مؤسسوا علم الاجتماع جعل المفهوم من الاهتمامات الأولى لهذا العلم، فقد قسم " أوجست كومت Auguste Comte "، مجال علم الاجتماع إلى قسمين؛ -

- الاستاتيكا الاجتماعية Social Statics، الاستقرار الاجتماعي.

- الديناميكا الاجتماعية Social Dynamics، الحركية الاجتماعية.

حيث يختص القسم الأول في دراسة الأنساق الكبرى للمجتمع، ويهتم الثاني بدراسة التطور والتغير، وكلاهما لا يقل قيمة عن الآخر، بل يكمل أحدهما الآخر.

كما أكد " هربرت سبنسر H.Spencer "، على ضرورة دراسة العلاقات القائمة بين أجزاء المجتمع، بهدف معرفة كيفية تأثر الجزء بالكل والكل بالجزء، وتفهم التغيرات التي تحدث في إطار المجتمع ككل، والترابط الوظيفي بين عناصر النسق الاجتماعي، حيث لا يمكننا الفصل بين أجزاء عملية التغير وتفكيكها على أنها أحداث منعزلة وغير مؤثرة في البناء العام للمجتمع.

كما بين " دوركايم Durkheim "، في كتابه " تقسيم العمل في المجتمع "، كيف أدى تقسيم العمل المتزايد "تجزئته إلى جزئيات" إلى تحول المجتمع الذي يقوم على التضامن الآلي إلى " مجتمعات متضامنة عفويا "(1) أما التضامن العضوي - حسب دوركايم -، فيقوم على وحدات اجتماعية مختلفة، لكنها " متماثلة في الأسس الأخلاقية والمصالح المتبادلة ".(2)

تعتبر دراسة " ماكس فيبر Max Weber "، حول تأثير "الفكر الديني" على التطور الاقتصادي من اهتمامه بالأخلاق " البروتستانتية " من أهم الدراسات التحليلية التي حاولت فهم "ظاهرة التغير". حيث بين " فيبر " العلاقة بين العامل الديني، والعامل الاقتصادي، في إحداث التغير، ففي كتابه " علم الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية " بين " فيبر " .. الأهمية الشديدة للمجال الروحي في البت بمصير البنية الاقتصادية ذاتها "(3) وكان حريصا على أن يبين أن " الجانب الروحي واحد فقط من السلسلة السببية... وأنه ضمن ظروف أخرى يمكن للعوامل الاقتصادية أن تتحكم بالعوامل الثقافية"،(4) مما يعني لفيبر أن أسباب التغير ليست اقتصادية بحتة، كما أنها ليست ثقافية بحتة، بل إن هناك عوامل أخرى تساعد وتؤثر في عملية التغير، ويعتبر "ماكس فيبر" من السوسيولوجيين الذين أسسوا لعلم اجتماع يتبنى " نهج " العوامل المتعددة ، حيث أن "العوامل التقنية والاقتصادية والسياسية والدينية والأيدولوجية والسكانية وحتى الطبقة، (التي) ينظر إليها باعتبارها تغيرات مستقلة، (فإنه) يؤثر بعضها في البعض الآخر، علاوة على تأثيرها في مسار المجتمع ".(5) ***

(1) دوب/ مرجع سابق - ص 77.

(2) دوب- ص 77.

(3) تريوني- ص 19.

(4) تريوني- ص 19.

(5) تريوني- ص 20.

أما الاتجاه الماركسي، فقد جعل من العامل الاقتصادي أساسا للتغيير، حيث أرجعت النظرية الماركسية الدوافع الرئيسية للتغيير إلى ".البنية الاقتصادية الدنيا التي تتكون من قوى الإنتاج وعلاقاته" حيث أن " البنى التحتية تؤدي إلى إحداث تغييرات في البناءات العليا للمجتمع، المكونة من أنساق السياسة والقضاء (العدالة) والدين - السلوك الديني -، مما يدفع - حسب الاتجاه الماركسي- بالبناء الفوقي إلى (محاولة) الإبقاء على نمط البناء التحتي على ما هو عليه، (أو توجيه التغيير وفق ما يراه نسق البناء العلوي للحفاظ على - النظام العام- كما يعبر عنه السياسيون) المشكل من نمط العلاقات وقوى الإنتاج في المجتمع.⁽¹⁾

ونتيجة للتناقضات المتزايدة في البناء التحتي، حسب النظرية الماركسية، فإن التطور التكنولوجي والعوامل المساعدة الأخرى، كارتفاع نسبة الوعي والمشاركة السياسية لدى الأفراد، يؤدي حتما إلى تغيير النظام ككل، وحتى وإن لم يكن التغيير كليا فإن تعامل " البناء الفوقي " مع عاملي " الوعي " و " المشاركة السياسية " قد يدفعان إلى تغيير استراتيجية التعامل مع عناصر البناء التحتي.****

وينظر أصحاب "الاتجاه التكنولوجي" إلى التغيير من زاوية التطور التكنولوجي، الذي عرفته المجتمعات الإنسانية، حيث يرجعون "التغيير" إلى عامل تطور الوسائل التقنية في الميادين المختلفة في مجال المعرفة الإنسانية، حيث الانتشار السريع عبر المجال والوقت، فقد أخذت صناعة " الفخار " مثلا في مصر الفرعونية، للانتشار في مساحة جغرافية لا تتعدى المائة ميل أكثر من أربع مائة سنة، في حين انتشرت صناعة " الأنسولين " لمرضى " السكري " في كل أنحاء العالم خلال سنة واحدة، لما يمثله ذلك من استجابة ثقافية للحاجة المجتمعية في مجال الصحة (لأن الثقافة هي استجابة للحاجات البيولوجية للإنسان، كما يقول مالمينوفسكي)، وما قيل عن هذا يقال عن الوسائل الأخرى في مجالات النقل والنشر والاتصال، التي تؤدي بانتشارها السريع إلى إحداث التغيير في المجتمعات.

يؤدي التقدم التكنولوجي إلى تشكيل "أنماط ثقافية" جديدة، إلا أن انتشار "التكنولوجيا" في جانبها "المعرفي" و"المادي" تحدده عوامل اجتماعية وثقافية متنوعة ومحددة، يقول "أس.س.دوب" "...إن التاريخ الحديث لدول العالم الثالث يوضح لنا صعوبة انتقال التكنولوجيا

*** أنظر حول هذا الموضوع/ تزيوني - التغيير الاجتماعي - ترجمة؛ عبد الكريم ناصيف وآخر مقال لماكس فيبرر حول؛ إضفاء صبغة النظام... - ص83.

(1) دوب- ص 78.

**** لمزيد من الإطلاع أنظر تزيوني مرجع سابق و أس.س.دوب - مرجع سابق ص 78،79 و80.

لهذه الدول، وإذا كانت كثير من المجتمعات تحاول التكيف مع التكنولوجيا الحديثة، فإنه يتعين على التكنولوجيا الحديثة- في بعض الأحيان أن تكيف نفسها مع (طبيعة) المجتمعات (خاصة العالم الثالث) حتى تنتشر وتتقدم". (1)

إن القول بأن التغييرات الاجتماعية تحدث نتاج تأثيرها بالعامل التكنولوجي والتغييرات التكنولوجية، يعتبر تجاهل للعوامل الأخرى التي تؤثر في التغيير، حيث أن الكثير من التغييرات الاجتماعية يحدث دون تغييرات تكنولوجية، يعود في غالب الأمر إلى ارتفاع نسبة الوعي في الوسط الجماهيري والمشاركة السياسية للأفراد في مختلف التنظيمات الاجتماعية، الأمر الذي يدفع إلى التحول من صفته التقليدية إلى صفة أكثر حداثة، ميزتها "صفة" التكيف السريع للأفراد مع "الوضع" الجديد، يقول "أس.س. دوب" "...أدى التعليم - في المجتمعات النامية (التقليدية) إلى إيجاد طبقات من المثقفين وصلت إلى درجة من الثقافة اللامادية لم تصل إليها الثقافة المادية في المجتمع ككل. ويمكن القول أن المجتمع في هذه الحالة قد تطور في ثقافته اللامادية أكثر من تطوره في ثقافته المادية". (2)

وهناك من السوسيولوجيين من حاول تفسير "التغير" على أساس عامل (الصراع) الاجتماعي، حيث أن الصراع يظهر بين الجماعات الاجتماعية التي تختلف آراؤها أو تتباين حول ما يتعين أن يكون عليه المجتمع، من خلال ما تتبناه الهيئات والمنظمات الجماهيرية والأحزاب السياسية، من تصورات نظرية ذات صبغة "أيديولوجية" مختلفة ومتباينة، حول "مشروع المجتمع"، ذلك الاختلاف والتباين في التصور قد يؤدي إلى إثارة أشكال من الضغوطات غالباً ما تؤدي بدورها إلى التصادم الاجتماعي، المؤدي إلى التغيير الاجتماعي، "... ومن ثم فإن صور المعارضة بين قطاعات المجتمع تعد عوامل هامة في تغيير (النظام الاجتماعي)". (3) وقد ينتج الصراع الاجتماعي عن؛ -

- المنافسة الفردية والاجتماعية، في أبعادها المختلفة.

- اختلاف القيم والاهتمامات، التي غالباً ما تكون مرتبطة بعقيدة ما (أيديولوجية).

(1) دوب- ص 81.

(2) دوب- ص 82.

(3) دوب- ص 82.

- عدم التكافؤ الاجتماعي، بين (المعارض) والنظام الاجتماعي القائم، وتوجهه العام في تنفيذ سياسة اجتماعية معينة.

- الإحساس بالإهمال أو الظلم الاجتماعي.

وهي عوامل لا شك أنها تؤدي بالضرورة إلى التغيير الاجتماعي. فالنظام الاجتماعي العاجز عن القيام بوظائفه خلال مرحلة من مراحل قيامه، ينتج عنه توترات اجتماعية قد تؤدي إلى " التصادم الاجتماعي "، الذي قد يعمل على إعادة " تكيف " النظام الاجتماعي مع الواقع الاجتماعي القائم، ودفعه (النظام) إلى القيام بالوظائف المسندة إليه. فحسب " ولبرت مور W. Moore "، أن التغيير درب من دروب توجيه التوتر، ويعني ذلك أن التوترات تعد أساسية بالنسبة للنظم الاجتماعية، وأنها (التوترات) ليست نتاج فرعي للتغيير الذي يصيب النظام الاجتماعي من جراء العوامل الخارجية، وتوجيه التغيير يعد من أهم الوظائف الاجتماعية، ومن ثم يؤكد "مور" على أنه بمجرد التعرف على خواص " التوتر " التي تعاني منها بعض النظم، فإنه يمكن التكهن بأنواع "التغيير" المحتملة. ومن ثم حسب " مور " فإنه يمكن التقليل من حدة التوتر عن طريق التغيير الاجتماعي، وبمعنى آخر فإن التوترات الاجتماعية تسهم في خلق بعض عمليات التوجيه والإدارة داخل المجتمع. (1)

إن معالجة النظام "للتوترات الاجتماعية" والتقليل من حدتها، وتوجيه التغيير الاجتماعي وفق معايير المحافظة على "النظام العام" وتكيف المجتمع مع الوضع الاجتماعي الجديد، اعتمادا على نموذج السياسة الاجتماعية، للحفاظ على التوازن الاجتماعي، لدليل على ارتفاع نسبة الوعي الاجتماعي للأفراد ومحاولتهم المشاركة في تغيير الواقع والقضاء على عوامل "التوتر"، ليكون نمط التغيير قائم على أسس معيارية ذات أهداف محددة.

رابعا - النظريات الحديثة للتغيير:

كنت قد تعرضت في جزء سابق من هذا الفصل، إلى الحديث عن التغيير في الفكر السوسيولوجي، وأشرت إلى بروز اتجاهات فكرية، عالجت مفهوم التغيير، منطلقة من اهتمامات المفكرين وانتماؤاتهم الفكرية، كما أنني قدمت " المفهوم من وجهتي النظر " الأنثربولوجية " و " السوسيولوجية، حيث اعتمد " البناء الثقافي، في المنظور الأول، والبناء الاجتماعي في المنظور

الثاني. وسأحاول في هذا المقام التعرض للنظريات التي تناولت مفهوم التغيير، في صورته الحديثة، دون الإنكار أن هذه النظريات هي امتداد للفكر السوسولوجي الكلاسيكي، الذي عالج موضوع التغيير، خلال مراحل تاريخية للمجتمع الإنساني.

وقد قسمت هذه النظريات وفق الاهتمام العام لها، فكانت كالتالي؛ -

1/ النظريات التطورية أو ذات الاتجاه التطوري. Evolutionary- Theories

2/ النظريات الوظيفية. Functional-Theories

3/ نظريات الصراع والقوة. Conflict and Power Theories

4/ النظريات الدائرية. Cyclical-Theories

والملاحظ لهذا التقسيم، أن هذه النظريات تشترك في أبعادها، حول الاتجاه "السوسيو- أنثربولوجي" في دراسة التغيير، وتفسيره، سواء أكان من وجهة النظر السوسولوجية أو من وجهة النظر الأنثربولوجية. وقد يتساءل الواحد حول العنوان ولماذا جاء بهذه الصيغة "النظريات الحديثة في التغيير"، والإجابة هي أن تقسيم النظرية الاجتماعية إلى نظرية كلاسيكية ونظرية حديثة، إنما هو تقسيم نظري للفكر الإنساني في مجال السوسولوجيا، فالحديثة هي امتداد منطقي للكلاسيكية، بمنظار مغاير لها نتج عما عرفته الإنسانية من تطور في التفكير وتحول لها في أبنيتها الاجتماعية والثقافية، ليتماشى الحديث مع المواقف الجديدة ويعطي تصورا جديدا لمعالجة القضايا الاجتماعية وفق ذلك. فالفكر الإنساني عبر في مرحلة من مراحلها عن مواقف اجتماعية لمرحلة تاريخية معينة، هذا البناء النظري للفكر الاجتماعي منه من عرف "تجميلا" أو "تحسينا" في معالجة القضايا الاجتماعية الناتجة عن التغيير الاجتماعي والثقافي للبناء العام للمجتمع، ومنه من لم يمسه التجميل أو التحسين، حسب تعبير "بيرسي كوهن" فاتسمت (النظرية) بأنها نظريات (كلاسيكية- حديثة) يمكن القول أن أفكار أصحابها لا زالت حية. يقول "بيرسي كوهن" "... في رأي أن عددا من أفكار ماركس ودوركايم، فيبر، باريتو و زيمل، وكذلك بعض الكتاب المحدثين، يستحقون أن نعتبرهم معاصرين... وذلك لأنهم ببساطة لم يدخلوا أية تحسينات على أعمالهم، وإذا كتب مؤلف كتابا على أساس هذا الافتراض، فيجب علينا أن نتناول عددا من المؤلفين كما لو كانت أفكارهم على الأقل حية تماما".⁽¹⁾

وانطلاقا من أن الاهتمام الأساسي "للعلم الإنساني" هو النظام الاجتماعي العام، في جميع أبعاده، وأن البناء الفكري للتفكير الإنساني، إنما تأسس وفق محاولته معالجة القضايا

(1) بيرسي كوهن/ النظرية الاجتماعية الحديثة-ترجمة عادل مختار الهواري- 1985 ص 16.

المتعلقة بهذا النظام، وإعادة بنائه في صورة جديدة تتماشى وعملية التغيير التي تحدث للمجتمع، حاولت أن أتناول مفهوم النظام الاجتماعي العام كمدخل لمعالجة نظريات التغيير حسب التقسيم الذي اعتمدها.

1/ موضوع النظرية الاجتماعية؛ النظام الاجتماعي العام:-

يهتم " العلم الإنساني " والنظرية المستخلصة منه، بالنظام الاجتماعي العام وتفسير قضايا المجتمع المعبر عنها سوسيوولوجيا بمشاكل النظام الاجتماعي العام، فقد حاول الاتجاهان التكاملي والجزئي، الوصول بالفكر الإنساني إلى أعلى مستويات التقييم والتحكم في هذه المشاكل، "... والاهتمام بالنظام الاجتماعي العام ليس ظاهرة جديدة بالنسبة للعلم، ففي أغلب الأحيان، ينبع من الاهتمامات العلمية، كما أن هذا الاهتمام، هو نتيجة للظروف الخاصة بوجود النظام أو وعي الأفراد بحقيقة وجود النظام".⁽¹⁾

لكن ما معنى " النظام الاجتماعي العام "؟ حسب بيرسي كوهن، يشير مفهوم النظام الاجتماعي العام إلى مجموعة من المعاني؛ -

- المعنى الأول، أنه يشير إلى تقييد الحرية ومنع النزوات، ويمثل في هذه الصورة عنصر القهر والإلزام في الحياة الاجتماعية.

- المعنى الثاني، ويشير إلى المشاركة والتبادل Reciprocity and Mutuality، حيث لا يصدر سلوك الفرد مصادفة، بل هو متكامل ومستجيب لسلوك الآخرين من حوله.

- المعنى الثالث، يشير إلى التفاعل وإمكانية التنبؤ Predictability، بسلوك الآخرين في مواقف اجتماعية معينة.

- المعنى الرابع، ويشير إلى عنصر الاتساق والتكامل في الحياة الاجتماعية، بين الأفراد من خلال " الأنساق والنظم المجتمعية " للمجتمع.

- المعنى الخامس، ويعني عنصر الثبات Persistence، حيث لا يمكن وجود تنبؤ أو اتساق في الحياة الاجتماعية، إذا ثبتت أشكال النظام الاجتماعي العام.⁽²⁾

والملاحظ لهذه المعاني، يرى أنها مترابطة فيما بينها، منطقيا وعمليا، حيث يجمع بينها العامل الثقافي، الذي يحدده " نمط السلوك " للأفراد في مواقف اجتماعية معينة، ويعني هذا أن مكونات تحكم الأفراد في نزواتهم الذاتية والفردية، إنما تقوم على عملية التعلم الثقافي

(¹) بيرسي كوهن/ مرجع سابق - ص 41.

(²) ب. كوهن/ مرجع سابق - ص 44.

Cultural Education، ويسميه آخرون التعلم الاجتماعي Social Education، فإذا كان الأفراد في النظام الاجتماعي العام، لم يرثوا مكونات " الغرائز الاجتماعية، فإنهم اكتسبوا " ثقافة"، حددت لهم إمكانيات " السيطرة على الغرائز"، وهو ما عبر عنه آخرون بالمنظور السلبي للثقافة، في كونها تلجم إرادة "التعبير" و"التصرف"، وبالتالي وجبت "عملية التغيير" لنظام يسعى إلى تثبيت ذاته ورفض الجديد وكبت الحريات وإلجام الدعوة للتغيير، وهذا الموقف في رأينا يعتبر إجحاف في حق الثقافة، حيث أنها إذا كانت قد ألجمت " الغرائز"، فإنها أعطت البدائل والإضافات الجديدة، وعملت على خلق دوافع جديدة وتنميتها لدى الأفراد، فالتراث الثقافي الذي يرثه الأفراد جيلا عن جيل إنما هو مجموعة " من الحقوق والواجبات المتبادلة التي يمارسها الأفراد من خلال معاملاتهم مع البعض". (1)

لقد تمخض عن اهتمام " العلم الإنساني " بمفهوم " النظام الاجتماعي العام"، أربع أنماط من النظرية، حاولت تفسير المفهوم وفق المعاني " الخمسة " للمفهوم، هذه الأنماط النظرية تتمثل في؛ -

1-1- نظرية القهر والإلزام، وتشير إلى استعمال المجتمع لـ " القهر والإلزام"، لإجبار الأفراد على احترام النسق الاجتماعي من حيث نظمه ومعاييرهِ وعاداتهِ و تقاليده، ويعتبر هذا إلزاما طبيعيا للفرد في كونه "يتعلم" ذلك من خلال عملية التنشئة الثقافية Enculturation، ويقابله " الإلزام الخلقى"، المتمثل في إلزام الفرد بالاستجابة لمجموعة من القيم التي تحدد مكانته ومركزه الاجتماعي، وتحديد علاقته مع الآخرين، أما " الإلزام الرمزي " فيتمثل في مجموع العقوبات المعنوية وحتى المادية التي يسلطها " النظام " على أفرادهِ إن هم أخلوا بمعيار معين يحدد نمط السلوك تجاه مواقف معينة، "... فالأفراد يكبحوا جماح نزواتهم أو يتحكموا في أنفسهم ويلتزمون بالمعايير، حيث أنهم يخافون من نتائج عدم الالتزام أو الخضوع للمعايير، أو أنهم يتذكرون حاجتهم الأخلاقية لفعل ذلك، كما أنهم ينفذون واجباتهم مع توقع أن الآخرين يفعلون نفس الشيء، وإذا فشل الأفراد في تحقيق هذه الالتزامات يعاقبون من قبل السلطة". (2)

1-2- نظرية المصالح والاهتمامات - للنظام الاجتماعي العام - وتقوم على؛ -

(أ) - النظام الاجتماعي العام، هو نتيجة لتعاقد بين الأفراد، يكتشفونه من خلال مصالحهم واهتماماتهم، ويؤدي ذلك إلى " حصولهم على بعض الترتيبات الاجتماعية ويستلزم

(1) ب. كوهن/ مرجع سابق - ص 45.

(2) ب. كوهن/ مرجع سابق - ص 49.

ذلك أن الأفراد لن يحققوا أهدافهم بدون توافر عنصر التعاون أو على الأقل الاعتماد المتبادل (بينهم)" (1).

(ب) - النظام الاجتماعي العام هو نتيجة غير مقصودة، تظهر من خلال الأفعال المختلفة للأفراد، وهي (النتيجة) منفصلة عن متابعة الأفراد لمصالحهم الخاصة، بمعنى أن النظام الاجتماعي العام، يوجد بدون قصد أن يوجد، ووجوده غير مرتبط باكتشاف الأفراد له من خلال الاهتمام بمصالحهم الخاصة.

1-3- نظرية الإجماع القيمي، النظام الاجتماعي العام وفقها يؤسس على حد أدنى لإجماع حول قيم محددة يغلب عليها الطابع الأخلاقي، والإجماع القيمي بين الأفراد شرط كاف لخلق وتدعيم النظام الاجتماعي العام، حيث لا يمكن قيام "مجتمع" أو "حياة اجتماعية" دون وجود حد أدنى من المعايير المشتركة، خاصة منعا للمعايير الأخلاقية يلتزم بها الأفراد.

والخلاصة أن هذه الأنماط النظرية، تناولت مفهوم "النظام العام" من خلال البحث في آليات قيامه، واستمراريته، ومقاومته لمظاهر الارتداد، و رغم تعرض بعض جوانبه ومظاهره للتغير، فإن النظام الاجتماعي العام، يبقى الظاهرة الاجتماعية التي اهتم بها الفكر الإنساني لكونها الإطار الذي يتعرض إلى عمليات التجميل من خلال التنامي المتزايد للحاجات الإنسانية في مجالاتها المتعددة، والبحث عن سبل إشباعها لخلق ظروف ملائمة وجديدة تحقق غرض الإشباع

2- نظريات التغير:-

(1) - النظرية التطورية:-

تتطلق النظرية التطورية من تصور مفاده أن المجتمعات الإنسانية تسير في مسار واحد، محدد سلفا عبر مراحل يمكن التعرف عليها. وإذا كان التطوريون يتفقون حول هذا الموقف، فإنهم يختلفون حول ثلاث قضايا رئيسية هي؛-

(1) - عدد المراحل التي يمر بها التغير الاجتماعي، أو عملية التطور.

(2) - العامل الرئيسي المحرك لعملية التطور، وهل هو الجانب المادي وما يعرفه المجتمع من تطور في الوسائل المادية التي يعتمدها في الحياة الاجتماعية، أم الجانب المعنوي وما يشمل من تغير في الأفكار والمعتقدات، وما يصحب ذلك من تغير في السلوك.

(1) ب. كوهن/ مرجع سابق - ص 54.

(3) - وجهة التطور، أو المسار الذي تأخذه عملية التطور، وهل هو مسلك تقدمي(*)، أم هو مسلك دائري، يعود من حيث بدأ.⁽¹⁾

لكن وبالرغم من سيطرة " الفكر التطوري " على دراسة التغير الاجتماعي، منذ نهاية القرن الثامن عشر، ورغم النتائج التي تم التوصل إليها، فإن " الاتجاه التطوري " فشل في تفسير " التغير الاجتماعي "، وذلك بحكم اهتمامه - الاتجاه - بالبحث في مراحل التطور ومحركها الأساسي، بدل الاهتمام بوجهة التطور، وسبل توجيهه نحو مسار يلبي احتياجات المجتمع. وفي هذا الإطار يذكر مؤلفوا كتاب " التغير ودراسة المستقبل "، أن انهيار النماذج " القديمة " في دراسة التطور، من وجهة نظر التحليل السوسيولوجي، يعود لمواجهتها لمشكلتين أساسيتين هما؛

- **الأولى**، وتتمثل في دعوى هذه النماذج، بأن المجتمع الإنساني يسير في اتجاه واحد، وله الطبيعة التراكمية، فالمرحلة الأساسية للنمو -حسبها- اتسمت بصفة الشمولية العالمية، "... على الرغم مما قد يكون هناك من اختلافات في التفاصيل، وعلى الرغم من أن المجتمعات لم تصل إلى كل مرحلة من مراحل التطور ".⁽²⁾

- **الثانية**، وتتمثل في فشل النظرية التطورية -في نموذجها القديم- في تحديد الخصائص المنظمة للمجتمعات أو نظمها الاجتماعية -عند حدوث عملية التطور-، وإبراز الميكانيزمات المتعلقة بالتغير وعملياته "... التي تؤثر في إبراز الأسباب العامة للتغير -اقتصادية، تكنولوجية أو روحية (دينية)-... أو الاتجاهات العامة للتغير كالاتجاه نحو التعقيد (مثلاً)".⁽³⁾

لقد أدى انهيار النماذج التطورية القديمة، في دراسة التطور، إلى بروز نظريات بديلة لها - لكنها لم تغير الاتجاه - حاولت تفسير " التغير بمنظور ومعيار جديدين، فبدل البحث في المراحل وفي المسار الذي يأخذه التغير، اعتمدت منظور " الخصوصية الثقافية " للمجتمعات الإنسانية، عند تفسيرها لعملية التغير، أبرز هذه النظريات نوره فيما يلي؛ -

(أ) - نظرية التخلف الثقافي - Cultural Lag Theory

يعتبر عالم الاجتماع الأمريكي " وليم أوجبرن W.Ogburn (1886-1959)، أول من اهتم بالمعيار الثقافي لدراسة التغير، بعد أن رفض الموقف التطوري -في تفسير عملية

(1) مريم أحمد مصطفى وآخرون/ مرجع سابق - ص 93-94.

(2) م. أحمد مصطفى/ نفس المرجع - ص 96.

(3) م. أحمد مصطفى/ نفس المرجع - ص 97.

التغيير - القائل بحتمية سلسلة المراحل التطورية على كل المجتمعات الإنسانية، من جهة، وأن التغيير التكنولوجي يؤدي حتما إلى تغيير في النظم والأنساق المجتمعية، من جهة ثانية، وقد ذهب إلى القول بأن تاريخ الاختراعات، قد أدى إلى " التراكم " في الثقافة " المادية "، غير أنه تراكم لم يكن موازيا للتراكم في الثقافة " اللامادية " كالدين والفن والقانون والعرف الاجتماعي، الشيء الذي يحدث التصادم بين " الجديد " الممثل في " الوسائل التكنولوجية " وبين القديم الممثل في القيم والمعايير والعرف الاجتماعي، الذي بدوره يؤدي إلى حدوث " الهوة الثقافية " - Cultural-Lag، أو ما أسماه بالتخلف الثقافي، حيث يكون سير الثقافة المادية بمعدلات سريعة لا تتجاوب معها سرعة الثقافة الغير مادية، أو الجانب الكيفي للثقافة، فينتج عن ذلك تخلف وهوة بين نمطي الثقافة، مما يساعد على بروز المشكلات الاجتماعية، في المجتمع الحديث، هذه المشكلات الاجتماعية يرجعها "أوجبرن" إلى تخلف الثقافة اللامادية عن الثقافة المادية للمجتمع، وقد وصف " أوجبرن " التخلف الثقافي بقوله " إن الأجزاء المتخلفة للثقافة الحديثة لا تتغير بنفس السرعة، وبما أن هناك ارتباطا واعتمادا متبادلا بين هذه الأجزاء، فإن التغيير السريع في جزء من الثقافة يستلزم تكيفا جديدا بإحداث تغييرات أخرى في بقية أجزاء الثقافة باعتبارها كل مترابط ".⁽¹⁾

(ب) - نظرية الإلتقاء: - Convergence Theory

وقدم هذه الرؤية في تفسير " عملية التغيير الاجتماعي " كلارك كير C.Kerr، عام 1960، وعرفت بنظرية " الإلتقاء " أو " الوفاق " Convergence، وتقوم على فرضية مفادها أن العالم The World، قد دخل مرحلة جديدة، هي مرحلة التصنيع الكامل، وأن هناك من الأفكار ما سائر ذا التحول، في حين لازال البعض منها بعيدا عن المسابرة في التحول نحو التصنيع، إلا أنه يكون لكل المجتمعات نفس المآل، حيث ستصل كل دولة من دول العالم إلى مرحلة التصنيع الكامل، حيث يكون التصنيع الصفة المشتركة بين كل المجتمعات، فيخلق نظاما متشابهة، فالمجتمعات الصناعية - الغربية خاصة- وصلت إلى التشابه، ويقوم التشابه بينها في المظاهر التالية؛ -

- (1) - الإنتاج الواسع المعتمد على المنافسة والمهارات وتقسيم دقيق للعمل.
- (2) - يكون الحراك الاجتماعي في المجتمع الصناعي رأسيا وأفقيا.
- (3) - تفرع التعليم وتوجهه نحو التركيز على التعليم الفني المتخصص والإداري.
- (4) - ارتفاع نسبة التحضر وزيادة في عدد السكان.

(¹) منير المرسي سرحان/ في اجتماعيات التربية-ص 166.

(5) - نمو قيم جديدة وتحقق درجة عالية من الاتفاق حولها.

(6) - نمو الاعتماد المتبادل داخليا وخارجيا وتناقص فرص الحرب .

حسب أحمد زايد تعد هذه المؤشرات نموذجا مثاليا، يسعى التغيير الاجتماعي في أي مجتمع إلى تحقيقه. وتعتبر هذه المؤشرات السمات العامة التي تشترك فيها المجتمعات الصناعية، وأخذا بهذا المنظور، فإن التغيير الاجتماعي الذي يحدث وفق ذلك، يكون محققا لصورة من صور التقارب والالتقاء بين المجتمعات الإنسانية والدول المختلفة.⁽¹⁾

(ج) - " روستو " و مراحل " النمو " ؛ -

في العام 1961، قدم " والت روستو W.Rostow "، نظرية أسماها " نظرية النمو "، وأقام هذه النظرية على فرضية مؤداها أن النمو الاقتصادي في جميع المجتمعات يمر بمراحل محددة، والفرق بين مجتمع وآخر يتمثل في الرجة التي قطعها المجتمع على طريق النمو، وحدد " روستو " تلك المراحل في خمس، هي؛ -

(1) - رغبة المجتمع التقليدي، في التحول إلى مجتمع متطور، بامتلاك الوسائل المادية المساعدة على الإشباع للحاجات المجتمعية، والانتقال بالنسق العام للمجتمع من صورته التقليدية-في جانبيها المعنوي والمادي- إلى نسق اجتماعي ديناميكي، يتجاوب فيه البناء الفوقي مع البناء التحتي، وتتحول الثقافة من ثقافة استهلاكية إلى ثقافة منتجة.

(2) - مرحلة التهيؤ والانطلاق، وتعتبر- حسب روستو- عن مدى استعداد الأفراد أو المجتمع إلى عملية التغيير والتحول وإحداث عملية النمو.

(3) - مرحلة الانطلاق، وهي المرحلة التي يكون فيها المجتمع قد " حضر " المادية والمعنوية لإحداث التغيير.

(4) - مرحلة السعي نحو النضج، وقد يرتبط ذلك بتهيئة الجانب الكيفي للثقافة مع الجانب الكمي، الذي يلعب دورا أساسيا في ارتقاء الأفراد إلى مستوى "عملية التغيير" والنمو.

(5) - مرحلة الاستهلاك الجمعي الوفير، وهي المرحلة التي يكون فيها المجتمع قد وصل إلى مرحلة الاكتفاء المادي الوفير، إلى جانب توازي الجانب المعنوي للثقافة النمو " المادي "، وتأثر وتكيف البناء الاجتماعي للمجتمع مع ذلك التحول. وهي المرحلة التي وصلت إليها المجتمعات الغربية، بينما تكون مجتمعات العالم الثالث داخل إحدى هذه المراحل أو في بدايتها.

(د) - " فوكوياما " ونهاية التاريخ :-

(¹) أحمد زايد/مرجع سابق - ص 47.

تعتبر نظرية " فرنسيس فوكوياما " حول " نهاية التاريخ "، من أحدث نظريات التطور، والتي جاءت عقب انهيار " الإتحاد السوفييتي " ودول شرق أوروبا أو ما كان يعرف بـ " المعسكر الاشتراكي "، والذي بسقوطه انتهت الحرب الباردة لصالح القطب "الليبرالي"، الذي تتزعمه " الولايات المتحدة الأمريكية "، والتي يراها "فوكوياما" تمثل الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، والتي بنظامها تكون قد ألغت العلاقة بين "السادة و العبيد"، والتي (العلاقة) لازال يراها -فوكوياما- موجودة أو قائمة في نظم سياسية أخرى، حيث العلاقة قائمة على التصور التسلطي سواء للأفراد أو النظم السياسية، أين تفتقد الديمقراطية في صورتها الليبرالية، مما ينتج عنه علاقة السادة والعبيد، فالديمقراطية الليبرالية حسب - فوكوياما - "... بدلت الرغبة الغير العقلانية في الاعتراف بالدولة أو الفرد وأحلت محلها رغبة عقلانية في الاعتراف على أساس من المساواة"،⁽¹⁾ مما يعني أن الديمقراطية الليبرالية قد حلت معضلة الصراع التاريخي - بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي -من خلال ما تمثله من قوة في إحلال قيمة المساواة، لتنتهي الصراع لصالحها وتوقف التاريخ عن الحركة، وهي النهاية الحتمية لكل المجتمعات والدول وأنه لا مجال آخر للتطور بعد " الديمقراطية الليبرالية "، لأنها هي التي تحقق للفرد ذاته وكماله، في نظام يقوم على المساواة وتختفي السيطرة الإمبريالية، لأن داعي تواجدها قد اختفى، وتلك هي نهاية التاريخ؟

2 - النظرية الوظيفية :

تنتقل النظريات الوظيفية، و التي تدعى أيضا بنظريات "التوازن الاجتماعي" الذي يحدث من توافق البناء الذي يشير إلى العلاقات المستمرة و الثابتة بين الوحدات الاجتماعية، و الوظيفة التي تشير إلى النتائج أو الآثار المترتبة على النشاط الاجتماعي لتلك الوحدات، تنطلق من افتراضات أساسية تتمثل في :

- 1- إستقرار و تنظيم المجتمع يرجع إلى قيمته الوظيفية، و لذلك فإن نمط اجتماعي لا يمكن فهمه بصورة سليمة إلا في ضوء نتائجه و وظائفه التي يقدمها للمجتمع.
- 2- يتكون المجتمع من مجموعة من الأجزاء يعتمد بعضها على البعض الآخر، وتكون ضرورية لأداء وظائفها.

(1) أحمد زايد/ ص 49.

3- إن تغيير أي جزء من تلك الأجزاء في النسق المجتمعي، يؤدي إلى تغيير في الأجزاء الأخرى، غير أنها تكون متكاملة لأجل المحافظة على التوازن.⁽¹⁾

فلقد بدأت النظرية الوظيفية في تحليل مفهوم التغيير الثقافي، مع بداية القرن العشرين، من خلال محاولة "فهم الثقافة" و كيف تسهم الأجزاء المختلفة في المحافظة على النسق الكلي. و حسب النظرية الوظيفية فإن التغيير يحدث نتيجة لعاملين أساسيين هما:

أ- **عوامل داخلية** - من داخل النسق ذاته - و تكون ناتجة عن الاختلافات الفردية، الناجمة عن الاختلاف الجيلي و العلاقة بين القديم و الجديد.

ب- **عوامل خارجية** - من خارج النسق - و تكون ناتجة عن منافسة القوى الخارجية و محاصرتها للقوى الداخلية لأجل السيطرة و إحداث التحول.

يعتبر "لازلي هويت Leslie White ، و "تالكوت بارسونز T. Parsons من أبرز واضعي النظرية الوظيفية الحديثة، فقد أدرك كل منهما أن مجري التطور الثقافي للمجتمع الإنساني يكون أكثر تعقيدا، و أنه لا ينشأ في كل المجتمعات بنفس الاتجاه، غير أنه يتجه من البسيط إلى المعقد في كل المجتمعات الإنسانية، ومنه فمفهوم تطور يكون أكثر ملائمة و إذا كان "بارسونز" يؤكد على أن قدرة المجتمعات المتقدمة على الاستيعاب - استيعاب التطور - تكون عظيمة، فإن "هويت" يرجع ذلك (القدرة على الاستيعاب) إلى عمليتي الاختراع و التكنولوجيا. وسوف نحاول التعرض بإيجاز لآراء كل منها، حتى نتمكن من فهم التفسير الوظيفي لعملية التغيير الاجتماعي.

(أ) - تالكوت بارسونز و القدرة على التكيف :

لا بد من الإشارة أولا إلى أن بارسونز ينظر إلى المجتمع من منظور أكثر تساعا هو منظور "النسق الاجتماعي"، و الذي حسبه يشمل على أنساق اجتماعية فرعية Sub-Systems لكل منها أربعة وظائف أساسية هي : التكيف، تحقيق الهدف، التكامل و المحافظة على النسق، و يؤكد بارسونز على ضرورة النظر إليها على أساس ما يحدث من تفاعل بينها و بين النسق الأكبر، و ليس على أساس أنها أنساق مستقلة عن بعضها البعض، و تحقيق الوظائف الأربعة أعلاه تتم من التفاعل القائم بينها من جهة و بينها و بين النسق الاجتماعي العام أو الأكبر كما يسميه بارسونز. كما أنه لا يمكن إرجاع خصائص النسق الشامل إلى الأنساق الاجتماعية الأصغر منه، فعلى الرغم -يؤكد بارسونز من وجود تساند و تداخل و ترابط بين الأنساق

(1) مريم أحمد مصطفى / م.س - ص 104.

الفرعية إلى درجة كبيرة فإن هناك درجة معينة من الاستقلال النسبي فيما بينها.⁽¹⁾ فالنسق الاجتماعي يتكون من "مجموعة من الفاعلين الذين تنشأ بينهم علاقة تفاعل اجتماعي في موقف يتخذ مظهرا فيزيقيا أو بيئيا، كما أن هؤلاء الفاعلين يدفعهم الميل إلى تحقيق الحد الأقصى من الإشباع ، وتتخذ الصلات بينهم وفقا لنسق من الرموز الثقافية المشتركة .⁽²⁾ أما الوحدات الرئيسية للنسق الاجتماعي لدى بارسونز، فتتشكل من التجمعات Collectivities، و الأدوار، ويتحقق "التكامل و الترابط بين هذه الوحدات من خلال القيم - الأهداف أو التوجهات العامة للسلوك - المعايير، وهي القواعد التي تحكم أداء الدور في إطار نسق القيم".⁽³⁾

عالج " بارسونز " موضوع التغيير الاجتماعي من خلال تعامله مع التغيير الحادث من داخل النسق الاجتماعي ، انطلاقا من افتراض مؤداه أن النسق دائما في دفاع عن حدوده ، فهو يشتمل في داخله في المحافظة على النسق ، علاوة على انه يندمج مع الأنساق الأخرى لإنتاج شكل جديد و بصورة " تكاملية " حيث " تؤدي التنشئة الاجتماعية و الضبط الاجتماعي دورا أساسيا في الحفاظ على الناس و الاستمرارية " ، (مريم وآخرون / مرجع سابق - ص 108) ومنه استنتج بارسونز أفكاره عن التغيير الاجتماعي التي تتركز في ضبط و تنظيم التغييرات التي يمر بها النسق في طرق واتجاهات إعادة التوازن ، وإنتاج وصنع ليس من شأنه أن يكون مطابقا للسابق ولكن بالأحرى لدفع التوازن.⁽⁴⁾

تتركز فكرة التطور لدى " بارسونز " ، فيما اسماه هو بالعموميات التطويرية Evolutionary – Universals ، و التي ما هي إلا تجديد بنائي له القدرة الفائقة على التكيف Adaptation ، و التي تمكن التجديد من الاستمرار و البقاء ، ويؤدي هذا التجديد متى حقق تكيفا إلى تطورات أخرى ويرتبط بأنساق تعمل تحت ظروف مختلفة. ويؤكد " بارسونز على عاملي "البناء الاجتماعي" و "الأيدولوجيا" لأجل تقدم القدرة على التكيف التي بدورها تعتمد على مدى اتساع البناء الاجتماعي في أي وقت، و الذي يتطور من "مجرد الزمرة أو التنظيم القبلي إلى المدينة الدولة الأمة أو الإمبراطورية".⁽⁵⁾

(1) مريم/ م.س - ص 106.

(2) نفس المرجع / ص 106.

(3) أحمد زايد / علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية و النقدية . القاهرة 1984 - ص 125.

(4) احمد زايد / مرجع سابق - ص 127.

(5) مريم و آخرون/ مرجع سابق - 114.

تؤدي بعض التطورات أو التجديدات الكبرى التي تحدث في المجتمع إلى تجاوز المجتمع التقليدي الذي تتحكم فيه النظم القروية، حيث أن المجتمع "الحديث" قام على أنقاض تلك المجتمعات، بفضل بعض العموميات التطورية ليس ليتوقف المجتمع عن التطور، وإنما يستمر في هذا التطور من خلال عموميات أخرى⁽¹⁾، و حسب "بارسونز" تعود أسباب انهيار المرحلة البدائية من التطور المجتمعي إلى :

- أ- ظهور نسق الشرعية الثقافية ليؤدي وظائف مجتمعية متباينة، خاصة الوظائف السياسية.
- ب- تطور نسق التدرج الاجتماعي، الناجم عن تحول البناء الاجتماعي و اتساعه من بناء "قبلي" إلى مجتمع حديث. و يضع بارسونز أربع عوامل أدت إلى ظهور المجتمع الحديث هي :
 - 1- ظهور نسق النقود و الاسواق. 2- ظهور البيروقراطية
 - 3- ظهور النسق القانوني. 4- ظهور الهيئات الديمقراطية.

يذكر أحمد زايد أن هذه العموميات، لم تعمل بعيدا عن التطورات الاجتماعية و الثقافية حيث تعد التطورات الثقافية بمثابة شروط لازمة تعمل في إطارها العموميات التطورية، و هذه الشروط حسب ما حصرها "بارسونز" هي : اللغة، القرابة، الدين، و التكنولوجيا، فالمجتمعات التقليدية تتحول و تتغير على نفس نمط التحول و التغيير في المجتمعات الغربية الصناعية، و ليس بنفس درجة التغيير التي تمت فيها، فالمجتمعات التقليدية تختلف عن الغربية الصناعية - و نعني بالتقليدية مجتمعات العالم الثالث أو تلك التي كانت خاضعة استعماريا لمجتمعات أوروبا الغربية- في الأبنية الاجتماعية والثقافية، أين تتميز بسكون البناء، و تجانسه و كذا انخفاض مستوى التكنولوجيا، وانخفاض نصيب الفرد من الدخل القومي، وجمود العناصر الثقافية و تحجراها.⁽²⁾ فلا اختلاف في الآراء أن التغيير الاجتماعي يحدث للأبنية التقليدية في المجتمع التقليدي، من خلال عملية اتصال بالعوامل الخارجية الناتجة عن عملية الاتصال بالثقافة الغربية أو الأوروبية، و مفهوم التقليدي و التحديث، مأخوذ هنا بمدى امتلاك المجتمع للوسائل التكنولوجية المساعدة على عملية التطور و التغيير، و تقبل المجتمع لذلك ما لم يكن مؤثرا سلبا على مقومات المجتمع الأساسية، التي يعني انهيارها خنوع و خضوع المجتمع و ذوبانه في الآخر - فالإتصال الثقافي يؤدي إلى نشر ثقافة جديدة- بل عناصر ثقافية جديدة تأخذ في الانتشار حتى تشمل قطاع المجتمع كله إذا لم تجد عائقا يعوقها أو يسد الطريق أمام انتشارها.

(1) نفس المرجع - ص 115.

(2) أحمد زايد/ مرجع سابق - ص 55.

وتعرف هذه العملية بعملية الاحتكاك الثقافي أو عملية التنمية أو التحديث، "وهي عملية تتمثل في اكتساب واستيعاب المجتمعات النامية لقيم العمومية و الانجاز و التخصص، وهي القيم التي تتأسس عليها الثقافة الحديثة"⁽¹⁾ علما أن المجتمعات تختلف في درجة التطور للنظم و الجماعات والميكانيزمات التي تساهم في وضع مبادئ التكامل الاجتماعي، و منه فإنها (المجتمعات) تختلف في درجة القابلية للتكيف الداخلي مع ظروف التغيير، فكلما كان المجتمع أكثر قدرة على التكيف الداخلي و المرونة، كلما كان أكثر قدرة على التغلب على مشكلات التحول. قد يؤدي التغيير أثناء حدوثه إلى بروز بعض المشكلات الاجتماعية كالتناقض بين القديم و الحديث، و قد تحدث الهوة الثقافية Cultural Lag بين تغير العناصر المادية و تغير العناصر المعنوية، و تناقض الأدوار و يحدث تذبذب في المراكز الاجتماعية، و قد ينجم عن ذلك الصراع الجيلي بين الرفض و القبول لعملية التغيير التي تكون طبيعية أثناء عملية الانتقال من التقليد إلى التحديث، فتنمو لدي الأفراد روح الفردية و تضعف روح الجماعة و يضعف الانتماء الاجتماعي من روح العائلة الكبيرة و العشيرة وحتى القبلية - التي تكون لازالت قائمة في المجتمع التقليدي في مواقف محددة- و يتجه الأفراد إلى حياة المدينة على اعتبار أنها موطن الحداثة، و التخلي عن حياة الريف على اعتبار أنه يمثل "التخلف" و سوف تختفي بالتدرج مع الاتساع في عملية التغيير و استيعاب المجتمع للتناقضات و التغلب عليها. "فالمجتمعات تختلف فيما بينها في درجة تطويرها لنظم و جماعات و ميكانيزمات تساهم في وضع مبادئ التكامل الاجتماعي، (فالمجتمعات) تختلف في درجة القابلية للتكيف الداخلي مع ظروف التغيير، و في درجة صياغة هذا التغيير في نظم اجتماعية، و كلما كان المجتمع أكثر قدرة على التكيف الداخلي و المرونة كلما كان أكثر قدرة على التغلب على مشكلات التحول"⁽²⁾.

ب- لازلي هويت و نظرية الطاقة في تفسير التغيير :

تمثل النقطة المحورية في تحليل "هويت" لمفهوم التغيير على "نظرية الطاقة"، و تقوم هذه النظرية على أنه كلما أعطى الناس موارد أكثر للطاقة، فمعنى ذلك أنه يطور جهدا أكبر لتقدم الثقافة، و يعلل ذلك من خلال نظريته إلى التطور الحادث في العمل الإنساني من خلال اعتماد - الإنسان - على قوة الحيوان لانجاز عمله، كان الهدف من ذلك تحقيق المعيار الاقتصادي،

(1) أحمد زايد/ مرجع سابق - ص 56.

(2) أحمد زايد- مرجع سابق / ص 56.

بمعنى استخدام الطاقة للحصول على سبل العيش، و بظهور الثورة الصناعية و تخلى الفلاحين عن عملهم الأصلي، و انتقلهم إلى مهن أخرى استدعتها عناصر التطور الثقافي، و التحول من مجتمع تقليدي محافظ يمتن عمل الأرض لتحقيق التوازن الاقتصادي، إلى مجتمع مدني - نسبة للمدينة- تتعدد فيها المهن و الأعمال و سبل كسب العيش، مما يؤدي إلى تحول و تغير في السلوك و في نمط العلاقات الاجتماعية، و يصبح في تلك الحال الجهد منظما، بأداء وظائف مكملة لبعضها و محققة لعناصر تطور النسق الاجتماعي، فالثقافة علاوة على أنها تمد الإنسان بأساليب الدعم الاقتصادي، فإنها تمنح الأفراد قيما Values، و عادات Customs، و معتقدات Beliefs و أخيرا نسق تنظيم.

يؤكد "هوايت" على أن المجتمعات الإنسانية لا يمكن لها أن تنمو إذا لم يكن هناك اتساع في مقدار الطاقة Energy، المتاحة للاستخدام الإنساني من أجل زيادة الإنتاج، و تجعل من الممكن تقسيم العمل، و التمايز الطبقي الاجتماعي، و يتميز ذلك في المجتمعات الحديثة بزيادة الطاقة الممكنة ليس فقط لأجل الإنتاج الضخم، بل لانجاز هذا الإنتاج بدون قيود أو قواعد دينية، كما كانت سائدة في المجتمعات التقليدية و التي أسماها "هوايت" بمجتمع الكنيسة State Church، حيث يصاحب هذا النوع من البناء نسق المعتقدات و الوظائف التي تجعل النسق الاجتماعي يمتد لشمول ما وراء جماعة القبلة و يمدّها بنسق متوازن، و غالبا ما مخفي الحرية - الفردية خاصة، و التي لا تكون إلا في إطارها الجمعي- في مثل تلك المجتمعات، و هي ما أريد به القول لدى "هوايت" بإنتاج دون قيود أو قواعد دينية في المجتمعات الحديثة، زيادة على ذلك تدخل الإنسان في التنظيم و التشكيل بصورة أكبر منه في المجتمعات التقليدية أو المبكرة كما يسميها "هوايت" الذي ينظر إلى العوامل التكنولوجية Technological Factors، وخاصة الطاقة المتاحة باعتبارها أهم العناصر الرئيسية في التغير الاجتماعي.⁽¹⁾

3- النظرية الانتشارية:-

الانتشارية هي الإسم الذي أطلق على العديد من نظريات تطور الثقافة التي تؤكد بصورة خاصة على عامل " الانتشار ". والانتشار عملية عادة ما تكون تدريجية، لكنها ليست حتما

(1) مريم و آخرون - ص 111.

دائماً، من خلالها تتم عملية انتشار عناصر وأنظمة ثقافة ما، تمكن لعمليات الاختراع أو التنظيمات الجديدة في مكان ما أن تطبق في غيره.

يعتبر ا.ل.كروبر A.L.Kroeber، أحد رواد الاتجاه الانتشاري الذي يرى أن الانتشار غير الانتقال، فعلى اعتبار أن كليهما يمرران المادة الثقافية من مجموعة لأخرى، إلا أن الانتقال غالباً ما يرتبط بالتراث الذي يشير إلى انتقال العنصر الثقافي من جيل لآخر من نفس المجتمع، داخل الدائرة الثقافية الواحدة، في حين يكون الانتشار هو انتقال العنصر الثقافي من مجتمع لآخر، من دائرة ثقافية لأخرى. "...لذا يعمل التراث وفق عامل الزمن بينما يعمل الانتشار وفق عامل المكان"،⁽¹⁾ وقد يكون الانتشار في المكان سريعاً أو بطيئاً وبذلك يشتمل على عامل الزمن.

فالتراث والانتشار - حسب كروبر - هما عاملان محافظان في تاريخ الثقافة إذا ما قورنا بعامل الاختراع المبدع، فالتراث يحفظ المادة أو التنظيم عبر الزمن الذي يمر على عدد كبير أو صغير من السكان، بينما يحفظها الانتشار من وجهة نظر الثقافة الإنسانية ككل. يقول "كروبر" أن "...المادة الثقافية التي لا تنتشر خلف حدود الشعب الذي تأصلت فيه، لن يكون لها نصيب كبير في البقاء، بل من المحتمل أن تفنى مع الثقافة الخاصة التي تبقى متصلة بها، أو تلفظ من الوجود بنمو مواد جديدة ضمن هذه الثقافة".⁽²⁾ والانتشار بهذه الصورة عملية تتعلق بالنمو بالإضافة إلى الحفظ، بينما يكون انتقال التراث مؤثراً فقط على الحفظ، ولا ينتج عن أي منهما - الانتقال و الحفظ - أي عنصر ثقافي جديد.

يرتبط اسم النظرية الانتشارية بالأنثروبولوجيا بفرعيها الثقافي والاجتماعي، فهو في الأولى يتعلق بجميع العناصر الثقافية، سواء منها التكنولوجية أو الاجتماعية وحتى الفكرية، في حين يرتبط في الثانية بالعلاقات والنظم الاجتماعية، فالنظم الاجتماعية غالباً ما تستعار وتنتقل من مكان لآخر، فحسب "إيفانز بريتشارد" أن تشابه النظم الاجتماعية والعادات في المجتمعات المختلفة لا ينشأ عن النمو التلقائي الناتج عن تشابه الإمكانيات الاجتماعية والطبيعية الإنسانية.⁽³⁾

(1) ا.ل.كروبر / الانتشارية - في؛ أميناى اتزيوني - التغير الاجتماعي - مرجع سابق. ص 241.

(2) نفس المرجع - ص 241.

(3) عاطف وصفي - الأنثروبولوجيا الاجتماعية - دار النهضة العربية - بيروت. ص 44.

أما العناصر الثقافية فانتشارها يعني إعادة البناء الثقافي للمجتمعات بواسطة التركيب وفي ذلك تقول " روث بنديكت " "...توجد حقيقة نهائية في الطبيعة الإنسانية، وهي أن الإنسان يبني ثقافته من عناصر منفصلة ومختلفة، عن طريق الجمع بينها ثم إعادة الجمع بينها في صورة جديدة وهكذا" (1).

للاتجاه الانتشاري مدرستان، المدرسة الألمانية، والتي ترى أن هناك سبع أو ثماني ثقافات أصلية - والأصلية هنا لا تعني منطقة جغرافية محددة أو منطقة ثقافية (يعتبر كروبر أول من قسم العالم إلى مناطق جغرافية و مناطق ثقافية)، بل هي نماذج ثقافية أو كتل مادة ثقافية، يفترض أن كل منها وجد كتقافة منسجمة داخليا، وأنه ذو أصل مستقل نشأ في جزء ما من العالم ثم انتشر كوحدة واحدة "...هذه الكتل العديدة من الثقافة تولدت بالتعاقب من حيث الزمن، وعلى نحو مطرد من حيث درجة التقدم أو التعقيد، وعبر انتشارها - خارج حدودها الجغرافية - غدت متواجدة بنسب متفاوتة في كل الثقافات من حيث الاختراق أو النفاذ" (2) والمدرسة الثانية، المدرسة البريطانية أو الأنكليزية، والتي نشأت بعد المدرسة الألمانية على يد "جورج اليوت سميث" و"تيناها" "بيري" بينما عدلها وأدخل عليها تعديلات "ريفرز"، وتتمحور حول أن الثقافة البدائية هي ثقافة راکدة أساسا، وميالة إلى التراجع بقدر ما هي ميالة إلى التقدم، ولولا عمليات الانتشار التي عرفتها الثقافات الإنسانية الأولى - خاصة المصرية منها - لبقت بعض المجتمعات بدائية.

لقد كان للمدرستين " الألمانية " و" الأنكليزية " فضل في إفساح المجال أمام المدرسة التطورية الكلاسيكية وكذلك النظريات السيكلوجية المتعلقة بمراحل التقدم الثقافي. كما جعلنا أنه من الممكن قيام علاقة محددة بين عناصر الثقافة المنفصلة أو المعقدة جغرافيا، وأدنا إلى نشوء اهتمام جديد بتاريخ الثقافة على أن يكون دراسة للروابط البشرية العامة.

4 - نظريات الصراع:-

تؤكد نظريات الصراع على ضرورة النظر إلى المجتمع، على أنه مركب من جماعة ضد جماعة، وأن المجتمع يقوم على تعارض المصالح، وكفاح القوى المتنافسة فيما بينها، وذلك لأجل الحفاظ على القوة أو التمسك بها. ومن خلال ذلك حسب مذهب الصراع، وأن المجتمع يقوم على تعارض المصالح، وكفاح القوى المتنافسة فيما بينها، وذلك لأجل الحفاظ على القوة أو

(1) عاطف وصفي - الأنثروبولوجيا الثقافية - دار النهضة العربية - بيروت. ص 53.

(2) أ.تزيوني - مرجع سابق - ص 246.

التمسك بها. ومن خلال ذلك حسب مذهب الصراع يحدث التغيير، الذي هو نتيجة حتمية ومستحقة، وفي ذلك يكون المجتمع ديناميا (حركيا)، يؤدي فيه تصارع القوى إلى ضرورة إعادة توزيعها، وهي (القوى) تعد بمثابة انعكاس لمصالح أعضاء المجتمع.

يعتبر " كارل ماركس " من أبرز ممثلي نظريات الصراع، حيث يعتقد أن عملية الصراع القائم على العامل الاقتصادي (امتلاك وسائل الإنتاج من عدمها)، تؤدي وبالضرورة إلى التغيير الاجتماعي، فحسب " كارل ماركس " "...التاريخ الكلي للمجتمعات هو تاريخ الصراع الطبقي"،⁽¹⁾ فالسبب الرئيسي للتغيير حسبما يرى ماركس، يكمن في أن المجتمع ينتج الصراع من خلال تأثير التنافس الاقتصادي للطبقات الاجتماعية، فالعامل الاقتصادي هو الذي يحدث أو ينتج التغييرات الأخرى من خلال " ميكانيزم " للصراع المكثف بين الجماعات الاجتماعية، وبين الأجزاء الأجزاء المختلفة من النسق الاجتماعي.⁽²⁾

يذهب " دافيد لوكوود David Lockwood"، إلى أن هناك آليات في المجتمع الإنساني تجعل من الصراع أن يكون حتميا لا مفر منه، وقد يكون عنيفا في نفس الوقت،⁽³⁾ فالعوامل المتعلقة بالتفاوت والتفاضل في القوة داخل المجتمع، تؤكد على استغلال بعض الجماعات لجماعات أخرى، وتعمل في نفس الوقت على تكوين مصدر كامن ومببب للتوتر والصراع داخل الأنساق الاجتماعية.⁽⁴⁾ ففي حين يرى ماركس أن النظام الاجتماعي، تصور، يشير ضمنا إلى نقيضه، فإن كافة العلاقات الاجتماعية تتضمن ضدها ونقيضها، فالواقع الاجتماعي يتضمن تناقضات تولد أو تنتج عنها تغييرات هي نتيجة لعملية الصراع القائم بين تلك التناقضات، فالنظام الإقطاعي كان يحمل -حسب ماركس- تناقضات أدت فيما بعد إلى الرأسمالية، كما أن الرأسمالية تسفر في تصوره عن تناقضات ستؤدي حتما إلى سقوطها وانهارها، وظهور الشيوعية؟ ومنه يستنتج ماركس وأنجلز أن تلك العمليات تنتج ديناميكيا " التغيير " من خلال " التناقضات " الملازمة للعلاقات الاجتماعية. وبالتالي فالتصور الماركسي

(1) مريم أحمد مصطفى وآخرون - مرجع سابق - ص 117.

(2) بيرسي كوهن - مرجع سابق - ص 263.

(3) عدلي علي أبو طاحون - في النظرية الاجتماعية المعاصرة - ط1 - دون سنة - المكتب الجامعي الحديث - الاسكندرية/ ج.م.ع - ص 274.

(4) عدلي علي أبو طاحون - مرجع سابق - ص 277.

يؤكد أن " التناقضات " "... تجعل من الصراع حتميا لا مفر منه، ومن ثم فههدف التحليل الاجتماعي (هو) فهم وتنشيط هذه التناقضات ".⁽¹⁾

أما " جورج زيمل George Zimmel، ففي تصوره للجدلية التاريخية، يعترف بوجود نزاعات وفوضى بالنسبة للنظام الاجتماعي العام، حيث أن كل العلاقات الإنسانية تسفر عن إمكانية وجود النظام (المحدد لطبيعة العلاقات الاجتماعية) والصراع (القائم على المنافسة وامتلاك وسائل القوة) والركود (الدال على نوع من الاستقرار الاجتماعي وقبول الواقع) والتغير (الناتج عن تفاعل القوى الاجتماعية)، وفي ذلك يرى " زيمل " من المحتمل عدم وجود أية وحدة اجتماعية لا تتشابه فيه التيارات المتقاربة والمتباعدة بين أفرادها، فإن وجود جماعة جاذبة أو منسجمة بشكل مطلق... أمر غير حقيقي فحسب، وإنما لن يظهر في الحياة بهذا الشكل ".⁽²⁾ فعلى عكس " ماركس " حاول " جورج زيمل " فهم أشكال الصراع وتقييم نتائجها، حيث يؤكد على وجود أشكال مختلفة للصراع. أما ماركس فقد أراد إحداث اتجاه معين للتغير، حيث ركز على طبيعة العالم الاجتماعي التي تسبب (حتمية) الصراع في العلاقات الاجتماعية، وقد برز ذلك من خلال تركيزه على المجتمعات الرأسمالية انطلاقا من "...أن النظام الاقتصادي لا سيما الملكية يحدد باقي المجتمع، البناء الطبقي والتركيبات المؤسسية، وأيضا القيم الثقافية والمعتقدات والمذاهب الدينية والنظم الفكرية الأخرى، فهي في النهاية انعكاس لقواعد اقتصادية في مجتمع ما ".⁽³⁾ ففي النظام الاقتصادي لأي مجتمع " ...يحدث الصراع الطبقي الثوري في فترات بأسس وقواعد متعاقبة من التنظيم الاقتصادي، تبرز بذور دماره باستقطاب الطبقات وتنحية الطبقة المسيطرة على يد الطبقة المقهورة "،⁽⁴⁾ لأن الصراع "...ثنائي القطب حيث الطبقات المستغلة أو المقهورة نتيجة للظروف الاقتصادية، تصبح على وعي بمصالحها الحقيقية، وفيما بعد يكون التنظيم السياسي (الناتج عن الصراع) (هو) الذي يقف ضد الطبقة المسيطرة المالكة ".⁽⁵⁾

إنطلق " ماركس " من مجموعة من الفروض الجدلية لبناء تصوره حول مفهومي " الصراع " و " التغير "، يمكن تقديم البعض منها في النقاط التالية؛ -

(1) نفس المرجع - ص 279.

(2) نفس المرجع - ص 279.

(3) علي أبو طاحون / مرجع سابق، ص 281.

(4) نفس المرجع، ص 281.

(5) نفس المرجع، ص 281.

أولاً/ كلما زاد التفاوت وعدم المساواة في توزيع الموارد في نظام ما، كلما زاد صراع المصالح بين القطاعات المسيطرة والقطاعات المقهورة في النظام. حيث أن درجة التفاوت تكون مرتبطة بعملية توزيع الموارد، خاصة عندما تكون مرتبطة بالسلطة أو القوة، وتكون - درجة التفاوت- هي الموجه لعملية الصراع الموضوعي بين أصحاب القوة والمحرومين منها، مما ينتج عنه توافر الوعي بصراع المصالح.

ثانياً/ كلما ارتفع الوعي لدى الفئات المقهورة لمصالحهم الجماعية الحقيقية، كلما زاد احتمال تساؤلهم حول مشروعية التفاوت في توزيع الموارد. وينتج عن ذلك؛ -

- 1- التغييرات الاجتماعية، هي من صنع الفئات المسيطرة.
- 2- ممارسات تؤدي إلى خلق استعدادات الاغتراب لدى الفئات المقهورة.
- 3- قدرة الجماعات الضاغطة على الوصول إلى التحكم في قضايا القهر والخضوع والتعبير عن مصالحهم الجماعية الحقيقية، ويتأتى ذلك عن طريق؛ -

(أ) التركيز المكاني للفئات المقهورة، الذي يضيف نمطا عمرانيا واجتماعيا خاصا على المحيط الجغرافي القائم.

(ب) التوصل إلى اكتساب الوسائل التعليمية التي تزيد احتمال تنوع وسائل الاتصال لديها- الفئات المقهورة-.

ثالثاً/ كلما زادت قدرة الفئات (الخاضعة) على إيجاد أنظمة عقائدية مشتركة وموحدة، كلما زاد احتمال ارتفاع درجة الوعي لديها بالمصالح المشتركة. ويعني ذلك؛ -

- زيادة القدرة لديها على وحدة عقائدية تجمع بينها وتوحد أهدافها.
- التوحد العقائدي- الأيديولوجي- وارتفاع درجة الوعي هو نتاج لضعف القدرة لدى الجماعات المسيطرة.

إن ما يؤخذ على التصور الماركسي لمفهوم الصراع، وتأثيره في التغيير الاجتماعي، يمكن أن يلخص في النقاط التالية:-

01- أن المجتمع الإنساني - أي مجتمع- هو أكثر من أن يكون انعكاسا للنظام الاقتصادي، وأنماط الملكية، وكونه كذلك، فإن التصور الماركسي يعتبر إنكاراً للأنظمة المجتمعية الأخرى.

02- لا يمكن اعتبار " الصراع " ثنائي القطبية عبر مجتمع بأكمله-أي بين مستغلين (يكسر الغين) مالكي وسائل الإنتاج، ومستغلين (بفتح الغين) المشكلين لقوى الإنتاج، لكون الصراع متنوع ومتعدد الأبعاد.

03- أن المصالح الاجتماعية لا تتحدد في أنها تلتقي حول طبقة اجتماعية معينة.

04- أن علاقات القوة في مجتمع ما، ليست بالضرورة انعكاس مباشر لنظام الملكية، وصراع الطبقات، وهي الصورة التي غلبت على التصورات الماركسية، فلا يمكن إلغاء " الملكية- التي هي تشريع سماوي شرعته كل الأديان، وميزت به بين الأفراد والجماعات-، ولا يمكن إلغاء التفاوت والاختلاف بين الأفراد والجماعات، لطبيعة الاختلاف بينهم في مستويات الذكاء والطموح وحتى القدرات العقلية والجسمانية.⁽¹⁾

المبحث الثاني : المجتمع والتغير

أولا - المجتمع الحديث والتغير :-

على الرغم من عدم اتفاق الباحثين والمهتمين، حول تحديد مفهوم "المجتمع"، فإن هناك شبه اتفاق على الملامح الأساسية للحياة الاجتماعية بمعناها الواسع، حيث يشير مصطلح "المجتمع" إلى العلاقات القائمة بين الناس أو الأفراد الذين يتشكل منهم، وهي -العلاقات- تنشأ نتيجة لاتصال الجماعة البشرية بعضها ببعض، على أن يكونوا شاغلين لمكان معين -حيز جغرافي- في ومن محدد. ومنه فإن كلمة "مجتمع تشير إلى جماعة من الناس -ذكورا وإناثا- ومن مختلف الأعمار، يرتبطون معا بروابط نظامية- نظام ضبط اجتماعي مشكل من العرف والقانون - وبثقافة متميزة تمنحهم الخصوصية والاختلاف عن الجماعات الأخرى.⁽²⁾

كما عرف المجتمع أيضا على أنه "النظام والثقافة" المتميزة لجماعة بشرية تعيش في مكان واحد، "حيث هؤلاء يعيشون في كل مكان مأهول من العالم في جماعات يتأثر سلوكها بمجموعة من القيم والمعايير التي يتقاسمونها... ومن ثم يتصل بعضهم ببعض ويسلكون وفقا لها".⁽³⁾

(¹) عبد الله محمد عبد الرحمن- النظرية في علم الاجتماع/ النظرية الكلاسيكية- دار المعرفة الجامعية-2003 ج.م.ع. ص-414.

(²) إسماعيل علي سعد - قضايا المجتمع والسياسة - مرجع سابق - ص61.

(³) إ.ع.سعد - مرجع سابق - ص61.

وَعَرَفَ مَفْهُومَ "المجتمع" أَيْضًا بِأَنَّهُ "جَمَاعَةٌ مِنَ النَّاسِ يَتَعَاوَنُونَ لِقَضَاءِ عَدَدٍ مِنَ مَصَالِحِهِمُ الْكُبْرَى، الَّتِي تَشْمَلُ حِفْظَ الذَّاتِ وَدَوَامَ النُّوعِ" حَسَبَ تَعْبِيرِ "توماس إيلوت Thomas Eliot" وَتَشْمَلُ فِكْرَةَ المَجْتَمَعِ عِنْدَهُ عَلَى الِاسْتِمْرَارِ فِي العِلَاقَاتِ الِارْتِبَاطِيَّةِ المَعْقَدَةِ بَيْنِ أَفْرَادِهِ-، وَمِنَ الطَّبِيعِيِّ يُوَكِّدُ إِيْلُوتُ أَنَّ يَكُونُ هُنَاكَ عُنْصُرَ الإِقَامَةِ فِي إِقْلِيمٍ مُحَدَّدٍ وَيُوَكِّدُ أَيْضًا عَلَى أَنَّ المَجْتَمَعِ فَوْقَ كُلِّ ذَلِكَ "جَمَاعَةٌ وَظِيفِيَّةٌ" Functional Group، وَهُوَ أَكْبَرُ جَمَاعَةٍ إِنْسَانِيَّةٍ، وَعَلَيْهِ وَجِبَ أَنْ يُمَيِّزَ عَنِ الجَمَاعَاتِ غَيْرِ المُمَثَلَةِ وَالتَّجْمَعَاتِ الأُخْرَى، كَالجَمْهُورِ الَّذِي يَنْتَهِي تَجْمَعُهُ بَانْتِهَاءِ المَوْقِفِ القَائِمِ، أَوْ كَالْمَسَافِرِينَ عَلَى سَفِينَةٍ أَوْ طَائِرَةٍ، وَالمَشَاهِدِينَ لِمَبَارَاةِ رِيَاضِيَّةٍ (كِرَّةِ القَدَمِ مِثْلًا) أَوْ أَوْلَئِكَ المَقِيمِينَ فِي مَعْسَكَرَاتِ التَّدْرِيْبِ المَعْسَكَرَاتِ الجَيْشِ. وَالمَجْتَمَعِ فِي النِّهَايَةِ حَسَبِ إِيْلُوتِ "مَجْمُوعٌ مُتَفَاعَلٌ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالأَطْفَالِ، يَقِيمُونَ عَلَى أَرْضٍ مُحَدَّدَةٍ، وَيَتَعَاوَنُونَ عَلَى البَقَاءِ وَحِفْظِ النُّوعِ".⁽¹⁾

أَمَّا "أرنولد غرين Arnold Green" فَعَرَفَ المَجْتَمَعِ بِأَنَّهُ "أَكْبَرُ جَمَاعَةٍ يَنْتَمِي إِلَيْهَا الفَرْدُ، وَهُوَ يَتَكُونُ مِنَ السَّكَّانِ وَالتَّنْظِيمِ وَالزَّمَنِ وَالمَكَانِ وَالمَصَالِحِ"، حَيْثُ الحَيَاةُ الاجْتِمَاعِيَّةُ تَنْظِيمٌ فِي المَحَلِّ الأَوَّلِ، كَتَقْسِيمِ العَمَلِ فِي إِقْلِيمٍ مُشْتَرِكٍ عَلَى أُسَاسِ دَائِمٍ فِي الزَّمَنِ / وَيَشْتَرِكُ جَمِيعُ الأَفْرَادِ فِي مَصَالِحٍ مُشْتَرِكَةٍ، أَيْنَ تَتَحَدَّدُ كُلُّ المَصَالِحِ العَامَةِ وَالْخَاصَّةِ بِطَرِيقَةٍ تَجْعَلُ الحَيَاةَ الاجْتِمَاعِيَّةَ مَكْنِفِيَّةً بِذَاتِهَا بَيْنَ الأَفْرَادِ.⁽²⁾

أَمَّا "ماكيفر وبيج Maciver & Page"، فَعَرَفَا "المجتمع" عَلَى النُّحُوِّ التَّالِيِ؛- "تَعْبِيرُ الكَائِنَاتِ الاجْتِمَاعِيَّةِ عَنِ طَبِيعَتِهَا بِخَلْقِ وَمَعَاوَدَةِ خَلْقِ تَنْظِيمٍ يُوَجِّهُ وَيَهَيِّمُ عَلَى سُلُوكِهِمْ بِطَرِيقِ مُتَعَدِّدَةٍ، وَيَحَدِّدُ هَذَا التَّنْظِيمَ وَيَضَعُ الحُدُودَ لِأَوْجِهِ نَشَاطِ النَّاسِ، كَمَا أَنَّهُ يَضَعُ المَقَابِيِسَ الَّتِي يَسِيرُونَ وَفِيقَهَا- وَيَحَافِظُونَ عَلَيْهَا". وَيَعْتَبِرُ كُلُّ مَنِ "ماكيفر" وَ"بيج" ظُهُورَ النِّقَاطِصِ أَوْ الطُّغْيَانِ فِي المَجْتَمَعِ الإِنْسَانِيِّ، شَرَطًا ضَرُورِيًّا لِتَحْقِيقِ الحَيَاةِ فِيهِ وَاسْتِمْرَارِهَا، لِأَنَّ المَجْتَمَعِ عِبَارَةٌ عَنِ نَسْقِ مِنَ العَادَاتِ وَالإِجْرَاءَاتِ وَالسُّلْطَةِ وَالمَعُونَةِ المُتَبَادِلَةِ، وَهُوَ حَسْبُهُمَا يَتَكُونُ مِنَ تَجْمَعَاتِ وَأَقْسَامِ عَدِيدَةٍ، وَمِنَ ضَوَابِطِ لِلسُّلُوكِ الإِنْسَانِيِّ وَالحَرِيَّاتِ- الفَرْدِيَّةِ مِنْهَا وَالجَمَاعِيَّةِ-، وَهُوَ بِذَلِكَ النِّسْقِ المَعْقَدِ الدَائِمِ التَّغْيِيرِ، يَتَشَكَّلُ مِنَ نَسِيجِ للعِلَاقَاتِ الاجْتِمَاعِيَّةِ، وَيَتَغْيَرُ بِاسْتِمْرَارِ.

أَمَّا المَفْكَرُ "مَالِكُ بِنِ نَبِي" فَفَقَدَ عَرَفَ فِي كِتَابِهِ "مِيلَادُ مَجْتَمَعِ" المَجْتَمَعِ عَلَى أَنَّهُ "الجَمَاعَةُ الَّتِي تَغْيَرُ دَائِمًا مِنْ خِصَائِصِهَا الاجْتِمَاعِيَّةِ بِإِنْتِاجِ وَسَائِلِ التَّغْيِيرِ، مَعَ عِلْمِهَا بِالهِدْفِ الَّذِي تَسْعَى

(1) إسماعيل عي سعد / مرجع سابق ص 63.

(2) نفس المرجع، ص 63.

إليه من وراء هذا التغيير" (1) وهو ما يعني أن الجماعة الإنسانية تميل إلى تغيير خصائصها الاجتماعية، انطلاقاً مما تنتجه من وسائل جديدة مادية كانت أو معنوية، غير أنها لا تحدث ذلك التغيير دون تحديد للهدف الذي تسعى إليه، وهو -مالك بن نبي- يربط مفهوم المجتمع بمفهوم التغيير للإشارة إلى كون المجتمع البشري يميل إلى الحركية في بناء ذاته.

يستخلص مما ورد أن المجتمع مفهوم يشير إلى جمع الناس، يتفاعلون فيما بينهم ويتعاونون من أجل تحقيق أهداف خاصة بوسائل هم من أنتجها، ومنه فإنه تنشأ بينهم "صلات ذات طابع نفسي وعقلي ولمدى طويل نسبياً" (2) مما يجعل منهم كيانا منظماً وقائماً بنفسه متميزاً عن غيره من الكائنات الاجتماعية الأخرى. وإذا كان المجتمع أكبر جماعة ينتمي إليها الفرد، فإنه وبشموله على عدد كبير من الجماعات تعمل كل منها لتحقيق مصالحها وأهدافها، فإن المجتمع ومن خلال هيئاته ومؤسساته هو الذي يعيد الشواذ من الجماعات المشكلة له إلى الإطار الصحيح، بتدخله بوسائل الضبط المختلفة التي يمتلكها.

مجالات التغيير في المجتمع الحديث:-

يشير مصطلح " التحديث " إلى تلك العملية التي تتحول معها النظم الاجتماعية التقليدية أو شبه التقليدية إلى أنماط جديدة مرغوب فيها، ويصاحبها- العملية- ظهور أشكال جديدة " للبناء الاجتماعي " العام للمجتمع، مع اتجاهات وقيم ودوافع ومعايير اجتماعية جديدة، وتعتبر استخدامات القوى " اللابشرية Robotisme " في التصنيع من أهم المظاهر التحديثية التي جذبت انتباه الشعوب الحديثة، وهو الاستخدام الذي يحقق ويوفر الحياة المادية الأفضل للإنسان. غير أن التجارب أثبتت عدم إمكانية نقل هذه " التكنولوجيا الحديثة " إلى مجتمعات " الجنوب "، حيث يتطلب ذلك توفى المناخ المناسب لذلك الانتقال، والوصول إلى النظم السلوكية، حيث يتطلب إعداد الفرد لقبول التغيير، الأخذ بعناصر كثيرة من الأيديولوجيا والدوافع والأنساق والنظم، خاصة في عناصر الثقافة على مستوى الفرد والجماعة، فالتحديث يكمن في " قدرة المجتمع على إدارة النظم المعقدة، والتي تزداد تعقيداً تبعاً لازدياد درجة التحديث...وتزداد أدوار هذه النظم - المعقدة- تخصصاً وتبايناً، وتواكب درجة كفاءتها مع تطور عملية التحديث التي تضمن مع سرعتها التقدم المستمر" (3)

(1) مالك بن نبي - ميلاد مجتمع - ص 15.

(2) مراد زعيمي / علم الاجتماع - رؤية نقدية - 2004 - ص 166.

(3) أس.س.دوب/ مرجع سابق - ص 98.

التحديث هو عملية تعديل للبيئة الاجتماعية، والرؤية المعرفية والأخلاقية، حيث يخضع الواقع كله للقواعد والإجراءات العامة " غير الشخصية " ويزداد التحكم فيه، فتستبعد كل المطلقات وتصفى كل " الثنائيات "، ويصير مصدر المعرفة هو " العقل ". وينتج عن ذلك أن الشخصية " التقليدية " تتحول إلى المواطن الحديث، القادر على الاستجابة للقانون العام، ولا يدين بالولاء إلا للدولة والوطن. كما أن البيئة الاجتماعية تصبح خاضعة لسيطرة مؤسسات الدولة، التي تحل محل المؤسسات التقليدية كالأسرة مثلا، حيث تصاحب عملية التحديث نمو الديمقراطية وانتشار التعليم وزيادة الإبداع - الفردي خاصة- والحراك الاجتماعي في تلك المؤسسات التي تنزع فيها القداسة عن الأفراد والرموز التي كانت سائدة في الجماعة التقليدية، ويتكيف الفرد مع القيم والمخترعات الجديدة، فالتحديث يحدث تغيرات هامة في أبعاد الشخصية الإنسانية، وفي نمط الدوافع، ومن أهم الخوص التي يجب أن تتحلى بها الشخصية كي تكون مساعدة على " التحديث "؛

- انتقال الفرد من التفكير الساذج، إلى التفكير العلمي والعقلي والموضوعية، وذلك بحكم أن الفرد قادر على تحسين ذاته، حيث هو الذي يقوم بتشكيل الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه من خلال عملية التفاعل الاجتماعي، حسب ما يذهب إليه أصحاب الاتجاه التفاعلي.

- قدرة الفرد على عملية التكيف الاجتماعي مع المواقف الاجتماعية الجديدة، من خلال تفاعله مع الآخرين ومشاركته الاجتماعية التي تعمل على الإسهام في تثبيت البناء الاجتماعي، أو تغييره وفق المعطيات الجديدة، وهذا يتطلب من أن يكون لدى الفرد دوافع المنجزات العليا، بمعنى أن يكون قادرا على استعمال الوسائل وتحقيق الأهداف. ويؤكد أس.س.دوب ذلك بقوله أنه على الفرد "...أن يكون لديه الإيمان بحاجاته إلى التغيير وإمكانياته، وبذلك يتمكن من قبول معايير النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الضرورية لإحداث التغيير بسهولة".⁽¹⁾

ويذهب دوب في موقفه حول التحديث أنه من أجل توجيه التغيير، يجب على القائمين عليه وضع وتحديد استراتيجيات واستثمارات ملائمة، وذلك لأجل ضمان فعالية التغيير، ولتحقيق ذلك يجب أن توجه الاستثمارات إلى ضمان توفر القواعد والأسس الاجتماعية والاقتصادية، مع بناء "تمودج واضح للتصور يمكن تحقيقه...وبناء الاتجاه وتطويره باستمرار لمقابلة التجديدات واستيعابها فضلا عن تنمية المصادر والقدرات من خلال نظم ذات كفاءة عالية".⁽²⁾

(1) أس.س.دوب / مرجع سابق - ص 100.

(2) مريم أحمد مصطفى وآخرون - التغيير ودراسة المستقبل - مرجع سابق - ص 346.

من المجالات التي يمسه التغيير في المجتمع الحديث، والتي قد تعتبر عائقاً أساسياً أمام عملية التجديد الاجتماعي، منظومة القيم، ويتعلق الأمر هنا بالقيم الثقافية، التي يكون التغيير فيها بطيئاً ومعيقاً له، وقد عولجت العلاقة بين تطور الفكر الرأسمالي ومنظومة القيم في المجتمع الغربي من قبل كل من " ماكس فيبر " و" تالكوت بارسونز ". فمن خلال محاولته التأكيد على العلاقة بين القيم الثقافية ونشأة الرأسمالية الحديثة، التي تناولها من جانبيين؛

- مدى تأثير المذاهب الدينية على السلوك الاقتصادي.

- العلاقة بين النسق الاقتصادي ونمط معتقدات الجماعة الدينية.

وأكد " فيبر " في كليهما أن لنظام الأخلاق دور في نشأة الرأسمالية الحديثة ونموها، حيث تدعم العقيدة البروتستانتية وأخلاقياتها الاقتصادية العمل الحر والربح الفردي.

ومن جانبه إفترض بارسونز أن التغيير الاجتماعي يبدأ من نطاق " الأفكار والقيم "، ثم يؤدي في النهاية إلى تغيير في المعايير وقواعد السلوك، وليس كما رأته الماركسية في أن التغيير ينبع من الواقع المادي للجماعة البشرية. ويؤكد " بارسونز " على أن تحقيق التكامل الاجتماعي بين "أنساق الشخصية والأنساق الثقافية داخل النسق الاجتماعي الكبير، يرتكز على نسق القيمة المحوري"⁽¹⁾ فالفعل الاجتماعي حسبه ينطوي على توجيه قيمي، ونمط السلوك يتحدد من خلال المعايير الثقافية، مما يعني أنه من خلال نسق القيمة يمكن تحديد علاقات الدور وتطوير توقعات الفرد عن الآخرين حوله، مما يمكن ويساعد على التنبؤ بالسلوك، وبالتالي استمرارية المجتمع حتى ولو تغير أعضاؤه.

ثانياً - استراتيجيات التأثير في التغيير

أ / التنمية السياسية و التغيير الاجتماعي

التنمية في مفهومها العام تعني إحداث التغيير في البنى الاجتماعية بمختلف أبعادها، سواء كانت اجتماعية أم اقتصادية أم ثقافية أم سياسية، مع إشراك للأفراد - بمختلف مراكزهم - في مجموع الخطط المتعلقة بإحداث عملية التنمية، التي تعني أيضاً البحث عن التغيير. وانطلاقاً من هذه القاعدة فإن ما سنتعرض له حول مفهوم التنمية يتعلق بالجانب السياسي منها.

يرى بعض المهتمين بمفهوم التنمية، أنها - التنمية -، مجموعة من التغييرات تستهدف " الثقافة والبنية السياسية للمجتمع "، حيث تؤدي إلى نقل المجتمع من نظامه التقليدي إلى نظام

(1) مريم أحمد مصطفى وآخرون - مرجع سابق، ص 348.

حديث؟ وإلى إحداث التحول في قدرة وقابلية الإنسان (الفرد) على الأخذ بالمبادرة من أجل تأسيس بنى جديدة وتطوير قيم عصرية؟ قدرة على استيعاب المشكلات "...والسعي لحلها والتكيف المطالب والتغيرات المستمرة، والسعي أخيراً من أجل تحقيق أهداف اجتماعية".⁽¹⁾

ويرى بعض المهتمين بمفهوم التنمية السياسية أن هذه الأخيرة قائمة متى تحققت

عملية التنوع والانتشار والتداخل على الجوانب الثلاثة المحددة في؛ -

(1) - الجانب السكاني؛ حيث تزداد المساهمة الشعبية، ويرتفع مدى الإحساس بالمساواة وتقبل القوانين القائمة.

(2) - الجانب الحكومي؛ وهي الهيئة التنفيذية للسلطة السياسية القائمة، ويمثل (الجانب) الزيادة المحسوسة في قدرة النسق السياسي على إدارة الشؤون العامة، والسيطرة على الخلافات ومعالجة المطالب الاجتماعية للأفراد.

(3) - الجانب البنيوي؛ ويقصد به التنوع البنيوي لمؤسسات الدولة القائم على التخصص الوظيفي بأعلى درجة من التلاحم أو الاندماج.

يربط " هنتجتون " Huntington، عملية التنمية السياسية "...بمحاولة المجتمع السياسي

الرامية إلى تحقيق شكل من أشكال الوحدة السياسية".⁽²⁾

حيث تعني الوحدة السياسية هنا الاتفاق العام بين الأفراد على معاني القانون والحقوق، وهو اتفاق مدعم بالرغبة المشتركة بين أفراد المجتمع في الحصول على " المنافع " المتبادلة، ومن ثم يتمكن النسق السياسي العام الممثل في الدولة بتنوعها البنيوي من القيام بعملية تنظيم الرغبات بشكل يحمل معه صفتي " الدوام " و " الاستقرار ". وهي صفة (الاتفاق الاجتماعي) يلصقها " هنتجتون " بالمجتمعات المعقدة، حيث تفتقر المجتمعات البسيطة أو التقليدية إلى هذه الصفة لكونها لا تعاني في حقيقة الأمر من مشكلة الوحدة، وهي (المجتمعات) ليست بحاجة إلى مؤسسات يمكن من خلالها توطيد العلاقات القائمة بين القوى الاجتماعية التي يضمها المجتمع، لأن ذلك حسب هنتجتون، من خصوصيات المجتمع المعقد، وتبعاً لذلك فالتنمية السياسية "...تعتمد في معناها العام على قوة ومجال المؤسسات السياسية، والتي تعني بدورها إجماعاً

معنوياً ومصالح متبادلة".⁽³⁾

(1) رعد عبد الجليل علي؛ التنمية السياسية- مدخل للتغير - طرابلس ليبيا- 2002 -ص24.

(2) نفس المرجع - ص 25.

(3) رعد عبد الجليل علي؛ المرجع السابق - ص 26.

في مؤلفه " مدخل للثقافة السياسية والتنمية السياسية " ; Political Introduction to ; Culture and Political Development وضع " لوسيان باي " Lucien Pye ، تعاريف للتنمية السياسية، يمكن سياقها ضمن خمس توجهات تتفق واهتمامات النظم السياسية، والأغراض التي تسعى إليها من عمليات من هذا النوع، وهي؛ -

أ- اعتبار التنمية السياسية عملية بناء "الأمة- الدولة"، وتدخل فيه الاتجاهات التي تؤكد على ضرورة بناء المؤسسات، والتنظيمات السياسية بكل ما يعنيه ذلك من عمليات تنمية الإدارة والقانون، وهو ما قد ينعكس إيجاباً على مبادئ المواطنة وقضايا الاندماج الوطني.

ب- الأخذ بمعيار المحتوى الاقتصادي للتنمية السياسية، حيث ينظر إلى التنمية السياسية وفق الاتجاه الاقتصادي، على اعتبار أن التنمية السياسية هي مجموع السياسات النموذجية الخاصة بالمجتمعات الصناعية، حيث الحياة الصناعية تملي نمطاً معيناً من الحياة السياسية في التعامل مع قضايا الصناعة، من خلال ما يوضع من مقاييس للسلوك السياسي للأفراد والجماعات. ويؤكد أصحاب هذا التوجه-المعيار الاقتصادي-على إبراز الدور الذي تؤديه التنمية السياسية على اعتبار أنها شرط مهم ومهيئ لعملية النمو الاقتصادي.

ج- الدعوة إلى إحداث النقلة النوعية في النظم الاجتماعية والسياسية، أين تتحول النظم التقليدية تحت تأثيرها (التنمية السياسية) إلى نظم أعلى درجة على مقياس التحديث السياسي.

د- تهدف التنمية السياسية إلى تحقيق مبدأ الديمقراطية، حيث هي صفة مرادفة لعملية إقامة المؤسسات والممارسات الديمقراطية، والتي من خلالها يرمي النظام السياسي القائم إلى إجراء تعبئة جماهيرية أوسع وأشمل مشاركة شعبية في عمليات التنمية في الشأن السياسي، لتحقيق مبدأ الديمقراطية.

إن العملية السياسية حسب " لوسيان باي "، تكون قادرة على ضبط وتوجيه التغيير الاجتماعي والسياسي، والتحول نحو بناء مجتمع ديمقراطي تعددي في الآراء وموحد في الأهداف، إذا ما أخذت على عاتقها (العملية السياسية) النظر إلى المجتمع على أنه أعلى في الناحية التنموية، وهو أقوى من مجتمع قد تكون فيه العملية السياسية ومصادر الناس خاضعين لتأثيرات النخب السياسية، وهي الصفة الغالبة في المجتمعات التقليدية، أين تخضع فيها العملية السياسية-حتى ولو حملت صفة الديمقراطية وتعددية الآراء- إلى الصور الأيديولوجية والحزبية الضيقة، بدلا من الالتفاف حول الهدف الاجتماعي العام الذي يسعى إلى التنمية بأبعادها المختلفة

خاصة منها ما تعلق بتنمية "الفكر" السياسي والاجتماعي، ومواجهة التحدي الاقتصادي الذي قد يواجه التحول الديمقراطي لمجتمع ناشئ.^(*)

يشير مفهوم التنمية السياسية، حسب بعض المفكرين، إلى عملية "التحديث السياسي"، الذي يعني التغيرات الثقافية (المرتبطة بالفكر والسلوك) والبنائية (المرتبطة بأشكال النظم الاجتماعية) التي تعتري الأنساق السياسية في المجتمعات المتقدمة، حيث يشمل التحديث المجالات التنظيمية والأنشطة والعمليات والنظم والعقائد المتعلقة بالقرار السياسي. كما تهدف عملية التحديث السياسي إلى تحقيق أهداف جميع أفراد المجتمع والتوجه نحو عملية التباين في البناء السياسي، والقدرة على تحسين أداء النسق السياسي في المجتمع.

إن التحديث السياسي هو عملية حركة مستمرة للتحول من الشكل التقليدي للبناء السياسي للمجتمع إلى الشكل الحديث منه (البناء السياسي)، بالانتقال من صفة الحكومة التقليدية إلى الحكومة الحديثة المتعددة التوجه والموحدة الهدف. وتتضمن عملية التحديث السياسي العمليات التالية؛ -

- 1- توسيع وتركيز السلطة، وتوافر التمايز والتخصص وتكامل البناءات السياسية.
- 2- المشاركة السياسية- المعبر عنها بمستوى التفاعل الاجتماعي الذي يتم بين الأفراد ومشاركتهم في خلق وتكييف وتوزيع الفاعلين على المراكز والأدوار الاجتماعية- ويتم بممارسة أعداد كبيرة من اللاصفوة السياسية-الأفراد العاديين- في العمل السياسي والاندماج السيكولوجي في العملية السياسية. وتعتبر المشاركة معياراً لوجود الدولة الوطنية، فمن خلال المشاركة يعبر الأفراد عن قناعاتهم السياسية في الانتخابات مثلاً، ومن خلال المشاركة تعمل الجماعات للتأثير على السياسة العامة للدولة، أو أنها تنظم إلى أحزاب سياسية مؤثرة- فاعلة-.
- 3- علمانية النسق السياسي، ويقصد به "...معرفة النسق لذاته ولعالمه"، حيث يصبح أكثر عقلانية في التعامل مع الحقائق الاجتماعية والسياسية وأقل اتجاهاً نحو الدين و الأيديولوجيا.⁽¹⁾

(*) أنظر؛ Lucien Pye ; Introduction : Political Culture and Political Development. Princeton University Press. Princeton-New Jersey.1965.

(1) حسين عبد الحميد أحمد رشوان - التغير الاجتماعي والتنمية السياسية في المجتمعات النامية؛

المكتب الجامعي الحديث - الإسكندرية، ج.م.ع- ط3-2002- ص 19-20.

ب / دور التغيير الاجتماعي في التنمية السياسية:-

غالبا ما يصاحب التغيير الاجتماعي، حراك في مراكز الأفراد داخل المجتمع، يؤدي بالضرورة إلى تغيير في توزيع الأدوار التي يقومون بها ، ومن تلك الأدوار " السلطة " -التي هي ظاهرة اجتماعية، وتعني دور القائد في شبكة العلاقات الاجتماعية- وميادين الضبط التنظيمي، أين تسعى الطبقات الوسطى في المناطق الحضرية وراء السلطة، والاستحواذ عليها، وبذلك تتلاشى الجماعات الاجتماعية القديمة. ويؤدي التغيير الحادث أو الحراك إلى قيام الجماعات الاجتماعية الجديدة المشكلة من الطبقة الوسطى إلى القيام بأدوار أو أعمال هي من اختصاصات السلطة السياسية، أو كما ذكر " تريفور روبر " بأن الأعضاء الجدد يقومون بالأعمال الحكومية سواء بشكل مباشر أو من خلال العضوية في الأحزاب السياسية. وقد لاحظت الدراسات مدى علاقة الطبقة الاجتماعية بالاختيارات السياسية، كسلوك " التصويت " والاتجاه نحو الحرية، وقد بين " آرثر كورنهورس " في تحليله لموضوع الطبقة الاجتماعية والاختيار السياسي، أن وضع الطبقة يحدده الرأي العام.⁽¹⁾

1- أثر السكان في التنمية السياسية:-

يمكن تفسير الظواهر و الأنظمة و الاتجاهات السياسية في ضوء الكثافة السكانية للمجتمع القائم حيث عنصر السكان هو أداة لمجموع النشاط السياسي و غايته التي يسعى إلى تحقيقها، فإن أي تعديل يطرأ على معدلات النمو السكاني من حيث الكثافة سواء في تخلصها أو الهجرة منه -المجتمع- أو التباين في الأعمار أو حتى الجنس، كل ذلك ينعكس سلبا أو إيجابا على الأنظمة و الاتجاهات السياسية، فالتاريخ "... يشير إلى أنه مع ظهور القبيلة وانتقالها من مرحلة الصيد إلى مرحلة الزراعة و الرعي، ومع الزيادة الضخمة في عدد السكان، انقسم المجتمع إلى طبقتين، طبقة كرسست جهدها للعمل الزراعي (لتوفير و تحقيق الأمن و النمو الاقتصادي) و أخرى كرسست جهدها للعمل العسكري (توفير السلم و الأمن و حماية المجال الجغرافي للمجتمع). ومع مرور الوقت ارتفعت مكانة الطبقة الحربية على الطبقة الأخرى ".⁽²⁾

يؤكد " ميشلز " الذي ربط بين حجم المجتمع - الكثافة السكانية- وبين حكم الصفوة، أن فرص التخصص تزداد في المجتمعات الكبيرة، ويكون فيها بناء السلطة خاضعا لحكم الأكثرية،

(1) حسين عبد الحميد احمد رشوان - مرجع سابق - ص 124.

(2) حسين عبد الحميد أحمد رشوان - مرجع سابق - ص 142.

وحسبه فنسبة الصفوة لمجموع السكان تكاد تكون واحدة.⁽¹⁾ فمع تزايد الكثافة السكانية وارتفاع نسب التخصص، تزداد وظائف السلطة السياسية، منها؛ -

1/ انقسام الوظيفة الواحدة إلى وظائف فرعية متعددة، بحكم ارتفاع نسبة التخصص الذي اعتري وظائف السلطة السياسية.

2/ ظهور القوانين والأجهزة الجديدة الملزمة للأفراد باحترام أحكامها.

3/ تحول في العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة في المجتمع التقليدي على أساس الجيرة، الصداقة أو العلاقة القرابية (رابطة الدم والمصاهرة)، إلى علاقات لا شخصية يحكمها نسق من القوانين يضعها المجتمع لإدارة شؤون أفرادهِ.⁽²⁾

كما ينعكس التباين في الأعمار والجنس على ظاهرة السلطة وطبيعتها وعلى الاتجاهات السياسية للدولة، فقد يقوم التدرج الاجتماعي على أساس الجنس مثلا، "...إذ لم يكن للنساء نفس حقوق الرجال المدنية والسياسية... ومع ذلك تختلف المجتمعات الحديثة عن المجتمعات التقليدية في أفكارها لأهلية النساء السياسية"،⁽³⁾ فقد أولت الأنظمة " الملكية " Kingdoms اهتماما بأهلية المرأة السياسية، وخولت لها سلطات سياسية عليا وتربعت في أغلبها على "العرش"، في حين لم تول الأنظمة ذات الطابع الجمهوري اهتماما بذلك إلى غاية أواسط القرن العشرين، حيث منحت المرأة حقوقها المدنية والسياسية، على اعتبار أن عمل السياسة يظل دائما من الأعمال الرجالية.

ومن جانب آخر يرتبط مفهوم " الهجرة " بالدولة وبشكل النسق السياسي، فهي تعتبر من عوامل تحطيم بعض العادات وبروز أخرى تؤدي إلى التأثير في نمط التسيير الحكومي لشؤون المجتمع المحلي. فانتقال الأفراد وهجرتهم لأماكنهم الأصلية، من المناطق الريفية نحو المناطق الحضرية سعيا وراء " المنافع الاقتصادية "، أدى إلى بروز " النظام الطبقي " في مجتمع المدينة، وحركات تعرف بالزعامات الشعبية، أثرت في العمل السياسي للسلطة، مما أدى بدوره إلى؛ -

- زيادة عبء الحكومة في الاقتصاد.

(1) محمد طه بدوي - تنظير السياسية- الكتب المصري الحديث 1968-ص 122.

(2) عبد الكريم أحمد - أسس النظم السياسية- الهيئة المصرية العامة للكتاب 1971- ص 166.

(3) محمد طه بدوي- نفس المرجع- ص 125.

- اتساع حجم البيروقراطية.
- ارتفاع نسب المشاركة السياسية للأفراد، من خلال عمليات " التصويت الانتخابي " .
- تحول أفكار الجماهير من الطابع المحلي إلى الطابع المحلي والوطني.

2- دور نسق القرابة في التنمية السياسية:-

ويقصد بنسق القرابة، طبيعة النظام الاجتماعي الذي يخضع له الأفراد في المجتمع المحلي بحكم رابطة الدم أو المصاهرة التي تحدد صفة الانتماء الاجتماعي، من حيث المركز والدور الذي يسند للفرد بحكم تلك الصفة. فقد أثبتت البحوث السوسولوجية والأنثروبولوجية، أن للقرابة دور في تشكيل " السلطة " وتطور مفهوم الدولة، فجماعة " العشيرة " نتاج لتطور مفهوم العائلة الممتدة التي كانت فيها السلطة بيد " الجد " والذي يكون الحاكم المطلق فيها، فالأسرة أو العائلة تقوم بتلقين أبنائها "نظام الولاء للدولة"، من خلال تعريفه بما يسمى بالسلطة الأبوية، فيها ووجوب الإقرار بها والعمل على طاعة وتنفيذ أوامرها، فالأطفال وهم المؤهلون لخلافة الآباء في مراكز السلطة يلقنون صفات الرجولة أولاً ثم كيفية تأدية الواجبات، وإنكار الذات الذي تلزمه إياهم السلطة القائمة في بعديها الضيق - الأسرة /العائلة- والواسع العشيرة/ القبيلة ثم الأوسع الدولة وهيئاتها ثانياً. وقد نجم عن ذلك مدى فاعلية الأسرة في العمل السياسي، "...ففي العديد المجتمعات الغابرة والمعاصرة تنحصر الطبقة الحاكمة في عدد معين من العائلات، ويصبح الانتماء للأسرة معياراً يحدد الدخول في الطبقة أو الخروج منها، كما في "الأرستقراطيات" الوراثة في عصور التاريخ المختلفة"⁽¹⁾ حيث ورث الأبناء عن الآباء "العمل السياسي" واحتكروا الدوائر الانتخابية.

إذا كانت المجتمعات في العصر الحالي تفتح المجال أمام كل أفراد المجتمع للتنافس في الاختيارات السياسية، والترشح لمختلف المراكز في السلطة السياسية، فإن الأغلبية من منهم تفتقر إلى عنصر " الثروة " لتغطية التكاليف لأجل خوض العمل السياسي من جهة، ومن جهة أخرى تفتقر إلى أهم عنصر اجتماعي ممثل في قاعدة شعبية قائمة أصلاً على مبدأ الانتماء الاجتماعي، فالاعتقاد الأيديولوجي في حاجة إلى تدعيم طبقي في المجتمعات المتقدمة، وهو في حاجة أكبر إلى توفر القاعدة العشائرية التي لا زالت تلعب الدور الأساسي في خوض العمل السياسي وتولي مهام سياسية لتسيير شؤون المجتمع، في المجتمعات التقليدية، "...وحتى في

(1) حسين عبد الحميد أحمد رشوان - مرجع سابق-ص 130.

الدول المتقدمة...ورث الأبناء عن آباءهم القوى السياسية-الطبقة/ العائلة- المساعدة على النجاح".⁽¹⁾

ج / التحديث :-

يرتبط التحديث أو الحداثة كمفهوم بأسلوب الحياة الاجتماعية أو التنظيم الذي عرفته أوروبا خلال القرن السابع عشر، وصار نموذجا يحتذى به في باقي المجتمعات. ويتفق أغلب المؤرخين على أن التحديث كان نتيجة لثورات كبرى عرفها الغرب الأوروبي كالثورة الفرنسية أو الثورة الأمريكية، واللذان من خلالهما عرف العالم الإطار العام للمؤسسات السياسية والديموقراطية، ونظم القانون ومبادئ سيادة الدولة، إضافة إلى الثورة الصناعية في بريطانيا التي وضعت أسس الاقتصاد للإنتاج الصناعي من خلال أجور القوى العاملة في المناطق الحضرية، وكذا حركة التصنيع والتحضر كنماذج مرتبطة بال رأسمالية. وقد حدد " أوجست كونت " صفات النظام الاجتماعي الجديد، المتعلق بالتحديث التي تبدو في؛ -

- تمركز قوى العمل في المراكز الحضرية (المدن).

- خضوع العمل لتوجهات المنفعة والمصالح.

- اعتماد العلم والتكنولوجيا في عمليات الإنتاج.

- تفاقم " الاختلاف " بين أرباب العمل والعمال.

- تفاقم وتزايد التفاوت الطبقي والاجتماعي في المجتمع.

- اعتماد النسق الاقتصادي على المصالح الحرة والمنافسة.⁽²⁾

لقد كان التحول الذي عرفه المجتمع الإنساني بانقله إلى الحداثة، محل اهتمام أغلب المهتمين من علماء الاجتماع، الذين اعتمدوا المقارنة في تناولهم لمفهوم التحديث في المجتمع الإنساني، حيث قورن بين الصور التقليدية للمجتمع وصور التحضر والتمدن فيه. فقد استخدم " التطوريون " المقارنة المتضادة بين المفاهيم، انطلاقا من اختلاف مناهجهم وعقائدهم وكذا نظرياتهم، فعلى سبيل المثال لا الحصر، قارن " هربرت سبنسر " المجتمع الصناعي مع المجتمع العسكري، ولدراسة المجتمع العام قارن " فرديناند تونيز " بينه وبين المجتمع المحلي.

(1) نفس المرجع، ص 131.

(2) معن خليل العمر - التغيير الاجتماعي - الشروق - 2004 - ص 61.

كما قارن " ماكس فيبر " بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع التقليدي، انطلاقاً من نظام الملكية والتكنولوجيا السائدة، ونوع وصفة القوى العاملة وأشكال التوزيع الاقتصادي.

وقد كانت رؤية " فيبر " للرأسمالي في كونها - بكل أنواعها وأشكالها- تبحث عن الربح وتحقيق المصالح، لكونها تتمتع بـ" تنظيم عقلاني للسوق الحر"، إنها الرأسمالية العقلانية كما يسميها " راندال كولينز " ..لأنها تضم تقنية ذكية وسوق عمل حر ومفتوح، وأسواق مفتوحة غير مقيدة وقوانين محسوبة " (1)

خلال عام 1988 وضع " كريشمان كومار "، الخطوط الرئيسية للتحديث في المجال الاقتصادي، والتدرج الاجتماعي والسياسي والثقافي، وكذا مناشط الحياة اليومية، وتتمثل هذه الخطوط الرئيسية في النقاط التالية؛ - (2)

01- الفردية Individualism أو التحول نحو الاهتمام بالفرد، من حيث الحرية، الفكر، المسؤولية، ونجاحه أو فشله في الحياة الاجتماعية، وبالتالي التخلي عن الاهتمام بمفاهيم المجتمع المحلي، القيم والجماعة أو الأمة.

02- الإختلاف Differentiation وخاصة في مجال العمل، حيث يلاحظ بروز اختصاصات دقيقة ومحددة، يتطلب أدائها مهارات متنوعة وكفاءة عالية وتدريب عال.

03- العقلانية Rationality والذي يشير إلى ضرورة الأخذ بمعيار العلاقات المهنية القائم على الالتزام العلمي بالموضوعية، والأخذ بالعلمي عمليات الدراسة والتقييم للمشاريع، مقابل التخلي عن الاعتبار بعلاقات القرابة أو الصداقة أو ما شابه ذلك.

04- الإقتصادية Economism ويعني ذلك ربط الحياة الاجتماعية بجميع أنواعها بمختلف المناشط الاقتصادية وأهدافها وصفات الإنجاز الاقتصادي، حيث أن المجتمع الحديث يزداد اهتمامه بالسلع والبضائع من حيث الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وعلاقة ذلك بالمال كمقياس لقياس مدى التحديث الاجتماعي، فضلا عن اهتمامه (المجتمع الحديث) بالتبادل التجاري والعلاقات التجارية والوسائل المعتمدة في ذلك.

05- التوسع Expension يمكن التحديث الفرد من التوسع في المكان والتعمق في التفاصيل، وخصوصية في العلاقات، في حياته اليومية خلال أوقات فراغه، والأنشطة المختلفة التي يقوم بها، وكذلك أنماط الاستهلاك التي يعتمدها.

(1) معن خليل العمر - مرجع سابق، ص 61.

(2) نفس المرجع - ص 62.

1 - مجالات التحديث :-

من خلال الملاحظة الأولية لهذه المبادئ التي اعتمدها " كريشمان "، كمبادئ رئيسية لعملية التحديث، يمكن إبداء الملاحظات التالية في مجالات؛-

أولاً- المجال الاقتصادي؛ -

1/ هناك الجديد في مجال السرعة، واتساع رقعة النمو الاقتصادي، حيث يأخذ مساحة أكبر لفترة أطول.

2/ هناك تحول في الإنتاج الزراعي نحو الإنتاج الصناعي، كأساس للنشاط الاقتصادي.

3/ تمركز الإنتاج الاقتصادي في المدن والتجمعات الحضرية.

4/ الاعتماد على مصادر طاقة قوية حديثة كالإعلام الآلي Robotisme، وإحلاله محل قوى الإنتاج القديمة، وبالتالي توفير الوقت والسرعة في الإنتاج.

5/ تزايد الإبداع التكنولوجي في معظم مناحي الحياة الاجتماعية.

6/ سيادة المنافسة الحرة على مجالات العمل وسوق العمل والعملية الإنتاجية.

ثانياً- المجال الاجتماعي؛ -

1/ يلاحظ في المجتمع الحديث، تغير في تحديد المكانة الاجتماعية، للأفراد الفاعلين في العملية الاقتصادية، أين تخضع (المكانة) لموقف الفاعل في العملية الإنتاجية ووضع السوق، وتحل محل المقاييس التقليدية كالعمر والدين والانتماء الاجتماعي للفرد.

2/ بداية بروز " الفئوية الاجتماعية " إن لم نقل الطبقة، أين يمكن أن نجد فئة العمال- أو البروليتاريا كما تعرف في الفكر الماركسي-، وفئة أصحاب الإنتاج- أو أرباب العمل كما يعرفون حالياً- وهم الفئة المالكة لوسائل الإنتاج، الذين تباع لهم قوة العمل- فاقدة الملكية- مستأجرة أو سلعة صناعية، غير مساهمة في الفوائد والمنافع التي يجنيها أصحاب الأموال.

3/ تبرز بين الفقراء والمعدمين من العمال، وبين الأغنياء- أصحاب الأموال-، طبقة وسطى تتسع في إطارها بين " الفئتين " وتتنوع في مهنها، وتتوزع في مجالات التجارة، المواصلات، والتعليم، وغالبا ما يطلق عليها اسم " البرجوازية الصغيرة ".

ثالثاً- المجال السياسي؛ -

1/ تأخذ الدولة وظائف جديدة من حيث تنظيم الإنتاج، وإعادة توزيع الثروة، وحماية الاقتصاد وتوسيع التجارة الخارجية.

2/ تركز الدولة على سيادة القانون، وربط المواطنين في علاقاتهم معها من خلال ذلك.

3/ بروز المجتمع المدني، ونمو حقوق المواطنة المدنية وتغذيتها بصفات اجتماعية.

رابعاً - المجال الثقافي؛ -

1/ التوجه نحو اعتماد العلم كمنبع رئيسي للمعرفة والاستعمال في التكنولوجيا والإنتاج بجميع الأبعاد.

2/ توسيع مجال التعليم، تحت غطاء " ديموقراطية التعليم " - التعليم حق لكل مواطن -.

3/ نمو الصراع وتزايد بين المعتقد الديني والعلمانية، مع ضعف في بعض المظاهر الاجتماعية الأخرى، كالأساطير وعمليات السحر وغيرها من المظاهر التي يعتبرها المجتمع مظاهر سلبية ويتخلى عنها، ويستبدلها بالأفكار والنظم العقلانية القابلة والخاضعة للنقاش.

4/ توسع دائرة الثقافة الجماهيرية، بأبعادها الفنية والجمالية، وتحول الإنتاج الفني إلى سلع متوفرة في السوق بشكل واسع.

2 - إتجاهات التحديث:-

تتجه أغلب المجتمعات الحديثة نحو التغيير وتلتزم به، بحيث لا يمكن أن تترك الأمور تسير وفق خط التطور، دون تحديد دقيق للأهداف المرغوب فيها والمرجو تحقيقها، أو دون تخطيط للجهود وتشجيع لحركة المجتمع نحو تحقيق تلك الأهداف، بحيث يؤدي ذلك إلى استبعاد الأهداف والحركات التي تتعارض ومفهوم التخطيط للغايات المرغوبة ووسائل تحقيقها، فلم يعد هناك مجال للشك في إمكانية توجيه "التغيير"، غير أن هناك العديد من المصاعب تعترض استراتيجية التغيير، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر؛ -

- مدى قدرة "عملية التغيير المخطط" على تتبع خط السير المحدد لها، وتحقيق أهدافها.
- مدى قدرتها (العملية) على تخطي العائق الثقافي الموروث عن النظام التقليدي.
- مدى إمكانية "تقدير" التكاليف الاجتماعية للتغيير.
- مدى قدرة المخططين أو المشرفين على عملية "تخطيط التغيير"، على ضبط العمليات والقوى الاجتماعية التي تمت في مراحل سابقة من التغيير.

مثل هذه المصاعب أو التساؤلات، حسب ما ذهب إليه " أس.س.دوب " هي محور البحث في المجتمع الحديث، وحتى وإن لم تعطى لها إجابات بعد، "...فقد تم تحديد الدوافع الأولية للتغيير، كما تم التوصل إلى فهم أفضل للعوامل الإنسانية المعقدة المتداخلة في عمليات التنمية الاقتصادية والتغيير التكنولوجي، كما تم تحليل ودراسة الوحدات البنائية الأساسية لأنماط المؤسسات والقيم".⁽¹⁾

قد تأخذ الرغبة في التغيير، أحد الاتجاهات الثلاثة التالية؛ -

(1) - العودة إلى التراث؛ ويعني ذلك أن القوى الاجتماعية " المحافظة "، تمثل الأغلبية بحيث تميل بشكل مقصود إلى رفض كل تطور أو تقدم تكنولوجي حديث، لأن ذلك -حسبها- قد يعرض المجتمع إلى فقدان " أصالته " والذوبان في الآخر. مما يعني انصهاره في ثقافة (قد) تفقده حتى وجوده؟ وفي غالب الأحيان - وقد تكون تلك هي الحقيقة- يكون ذلك الرفض نوعا من الدفاع عن "المصالح" المكتسبة- المادية والمعنوية- التي تمتلكها تلك القوى المحافظة، وقبولها التغيير يعني فقدانها لها، وبالتالي تؤكد وتطالب بالحفاظ والعودة إلى التراث.

(2) - التحديث؛ وهو اتجاه تتبناه الفئة الراضية " للماضي البعيد "، سواء أكان ذلك الرفض كلياً أم جزئياً، وغالبا ما يكون رفضها " كلياً " للتراث الاجتماعي- الذي تعتبره العائق الأكبر لعمليات التنمية والتحديث- فتطالب (الفئة) بالزامية التحديث وإدخال التكنولوجيا والاستفادة من التجارب الأجنبية.

(3) - الجمع بين الأصالة والحداثة؛ وهو الاتجاه الأكثر اعتدالا، بحيث يدعو إلى المحافظة على التوازن التغييرى في الحياة الاجتماعية، وإدخال بعض الإصلاحات على أجزاء منه، كالتحول نحو العلم واستخدام التكنولوجيا من خلال انتهاج سياسة التخطيط، التي تؤدي لاحقا إلى التغيير الموجه والتدريجي الذي يساعد الأفراد على اكتساب عادات جديدة ويحطم العادات البالية لديهم والتي تعيق التطور الاجتماعي.

تتمثل مهمة القائمين على عملية تخطيط التغيير، في تحديد الأهداف المراد الولى إليها وتحقيقها أولا ثم التوفيق بين الاتجاهات الأربعة الممثلة في؛

(1) أس.س.دوب/ مرجع سابق - ص 94.

(أ) - الاتجاه القومي أو الوطني؛ والذي يطالب باستبعاد كل التقاليد والعادات والقيم الأجنبية، أو حتى محاولة التقرب منها والعمل على تمثيلها رغبة في إحداث " التغيير " .

(ب) - الاتجاه الإحيائي؛ وهو الاتجاه الذي يسعى إلى إعادة تثبيت القيم والعادات والأنماط الاجتماعية والتي لم يعد يعمل بها في المجتمع.

(ج) - الاتجاه التفسيري؛ ويعمل على إيجاد إطار مرجعي قديم لما هو جديد، أو العكس إطار مرجعي جديد لما هو قديم.

(د) - الاتجاه التطعيمي؛ ويعمل على محاولة انتقاء عناصر الثقافة الأجنبية التي قد - تقوي وتعزز الثقافة الوطنية.

الفصل الثالث

الدين والتغير الاجتماعي

المبحث الأول: المداخل النظرية للدين والتغير.

- الدين من وجهة النظر الماركسية.
- الدين من وجهة النظر الوظيفية.
- الدين من وجهة نظر علماء الاجتماع.
- موقف علماء الاجتماع العرب من الحركات الإسلامية.

المبحث الثاني: الإسلام ومفهوم التغير.

- التغير الاجتماعي من خلال الحركات الاجتماعية.
- التغير الاجتماعي من خلال الحركات الدينية.

المبحث الأول : المداخل النظرية للدين والتغير

لاحظ الكثير من علماء الاجتماع الأوائل، أمثال كارل ماركس، وماكس فيبر، دوركايم و فرويد بالرغم من اختلاف توجهاتهم الفكرية، الدور الذي يلعبه " الدين "، في الحياة الاجتماعية للأفراد، وزعموا أن للدين دور أساسي في عملية الترميم الأيديولوجي- Ideological Distorsion- ومنه تكوين الوعي الزائف لدى الأفراد، مما يجعلهم يحيون حياة الهروب إلى الدين، فيقول ماركس، ملخصاً أفكاره حول دور الدين في المجتمع، " إن الدين هو أنين الكائن المضطهد، وقلب العالم عديم الرحمة، وحس الظروف القاسية، إنه أفيون الشعوب".⁽¹⁾، ليبين أن خوف الأفراد من مواجهة الواقع، أو مواجهة قسوة الحياة، هي التي تكون وراء توجه الأفراد إلى الدين، اعتقاداً أن ذلك قد يساعد على تليين الموقف ويسهل الأمور أمام الداعي، وهذا بدل المواجهة للواقع والعمل على تغييره. ويكاد يتفق ماكس فيبر مع ماركس، في تحليله للعلاقة بين الدين والطبقات الاجتماعية، مؤكداً (فيبر) على أن الطبقات الفقيرة والمحرومة هي التي غالباً ما تتجه إلى الدين بحكم عدم امتلاكها لوسائل التغيير-، كوسيلة للهروب من الظروف التي يعيشها المرء، على اعتبار أن تلك الظروف هي ظروف (ربانية) بالأصل ولا قبل للطبقة الفقيرة بتذليلها.⁽²⁾ أما دوركايم Durkheim فيعطي اهتماماً لدور الدين بكونه العامل الأساسي في تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعي، إلى جانب كونه (الدين) تعبير عن الاعتماد Dependence واستسلام Giving Up الإنسان للحياة الاجتماعية المحيطة به. في حين يعطيه فرويد بعداً نفسياً، حيث يرى أن الحاجات النفسية للأفراد، خاصة ما تعلق منها بمفاهيم الإخلاص والانتماء والقلق والرغبة، في التغلب على العجز والمخاوف تجاه عالم معقد غامض ومضطرب، ومنه فالدين عند فرويد نوع من التسامي تعويضاً عن الفشل في تحقيق رغبات إنسانية محددة، بل هو مسكن يسوغ الوضع القائم ويسهم في تقبل الإنسان لتعاسته وانسجامه مع أوضاعه.

للدين دور أساسي في الحياة الاجتماعية في المجتمعات العربية الإسلامية، سواء أكان ذلك في بعده الروحي، وتحديد العلاقة بين الإنسان وربه، أو في بعده المادي وتحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع الذي ينتمي إليه. إلا أنه غالباً ما يفسر الفرد في المجتمعات العربية الإسلامية

(1) عاطف العقلة عضيبات/ الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي-1990-ص36.

(2) عضيبات/ نفس المرجع-ص 40.

الدين وأحكامه حسب الأوضاع التي يعيشها وحاجاته الخاصة، فيهمل جوانب ويشدد على أخرى، ويعيد تفسير المبادئ الدينية ويعطيها المعاني التي تناسب هواءه وميوله ورغباته. في دراسة حول " المجتمع المصري وظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي " يذكر السيد عويس، أنه وجد خلال تحليل مضمون تلك الرسائل، أنها تهدف إلى تحقيق الآمال والطلبات أو تخفيف الآلام والمظالم، ويعلل السيد عويس ذلك بكونه ظاهرة ليست إحدى رواسب الماضي المعوقة للنهوض الاجتماعي في مصر، بل إنها محاولة - من الأفراد - لتجاوز حالة الاغتراب أو العجز بسبب الأوضاع السائدة في المجتمع، حيث أن حالات القهر والظلم التي يتعرض لها الفقير ولا يجد في المجتمع ومؤسساته بل وحتى جماعته من يرفع عنه ذلك الظلم والقهر، هي التي تدفع به - الفرد - إلى اللجوء لمثل هذه الحلول - إرسال الرسائل لضريح الإمام الشافعي -. أما نتائج هذه الدراسة فهي حسب السيد عويس تبيّن أن اللجوء إلى إرسال الرسائل إلى أضرحة الأولياء، ليس مجرد تقليد أو عادة ورثها الأفراد، وتنتقل من جيل إلى جيل بل هي تعبير عن الأوضاع الاجتماعية السائدة في المجتمع المصري،⁽¹⁾ وما يقال عن المجتمع المصري يمكن أن يكون في غيره من المجتمعات العربية. فإلى وقت قريب من القرن الماضي، وقد يكون حتى في وقتنا الحاضر، كان المجتمع الجزائري قد دخل في دوامة الدروشة، وزيارة الأضرحة والتقرب من شيوخ الزوايا، لحل المشاكل العالقة المتعلقة بأمور حياتهم اليومية.^(**)

إن ظاهرة الهروب إلى الدين حسب ما يورده عاطف العقلة عضبيات، في بحثه حول الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي، غالبا ما يكون منتشرا في القرى وأحياء المدن الفقيرة والمحرومة، حيث تميز تلك البيئات توجه أفرادها نحو زيارة الأولياء والتبرك بهم من خلال أضرحتهم، وتقام لهم الولائم - المعروفة باسم الزردة في المجتمعات المغاربية - والوعدات، تلك الأضرحة التي غالبا ما تحمل شهرة الزاوية باسم صاحب الضريح، وتمارس فيها الطقوس الصوفية، إلى جانب التعبد والابتهال إلى الله.⁽²⁾

منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وبداية حصول الدول العربية على استقلالها، تفاقمت ظاهرة الهروب إلى الدين، كتعبير من الأفراد عن الأزمة التي يمرون بها، وعدم

(1) سيد عويس/ دراسة ميدانية.

(**) أنظر في ذلك أبو القاسم سعد الله / تاريخ الجزائر الثقافي ج3.

(2) عاطف العقلة عضبيات/ الدين والتغير في المجتمع العربي. ص 46.

قدرتهم عن إحداث التغيير فيها (الأوضاع). فليس هناك أفضل من الدين الذي يقدم حلا، قد يخلص الفرد من الضياع والتشرد، عكس العقائد الأخرى (الوضعية) التي غالبا ما تزيد من ضياع النفس وتشردها، فالدين يمثل عامل استقرار وأمن يساعد على تحقيق الذات وقبول الأمر الواقع. إلا أن أصحاب النظرة السلبية تجاه الدين (في مدلوله العام ودون تمييز بين الأديان)، يرون أن توجه الفرد نحو ممارسة العبادات والطقوس، يعمل على إضعاف قدرة الفرد في المساهمة الاجتماعية والسياسية، أي أنه يكون -حسبهم - أكثر سلبية وتوكلا بصفته عضو في المجتمع. ويفسرون ذلك بكون توجه الفرد نحو الدين، أو بما أسموه بالهروب الديني، ليس تدبيرا في حد ذاته، بل هو إثبات لسلبية الفرد اجتماعيا، فكلما زاد الهروب إلى الدين كلما قل نشاط الفرد الاجتماعي والسياسي الهادف إلى التغيير، وهو الموقف الماركسي ذاته القائل بأن اللجوء إلى قوى غيبية للتعامل مع الواقع الموضوعي، وهو بالتالي انعكاس للوعي الزائف المتكون لدى الأفراد في المجتمع. فالهروب الديني لدى الاتجاه الماركسي يعتمد على إخفاء الحاجة والمصدر الأساسي للصراع الطبقي في المجتمع، "...فانتشار (الوهم) الديني في المجتمع هو الذي يخفف من الألم والحزن الناتج عن الحرمان الاقتصادي والاجتماعي، وبالتالي يعمل (الوهم) الديني على تبييد النزعة والحرارة التي يمكن أن تعمل على إحداث التغيير الثوري في المجتمع".⁽¹⁾

أولا - الدين من وجهة النظر الماركسية:-

تنظر الماركسية إلى الدين على أنه مسكن للألم الناتج عن الاستغلال والاضطهاد، وهو "يستلزم مجموعة من الخرافات التي تبرز شرعية الطبقة الحاكمة وحققها في الإمتيازات التي تتمتع بها، وفي نفس الوقت يكرس واقع الطبقة المحكومة كأمر حتمي لا مجال لمناقشته أو تغييره".⁽²⁾ وبهذا فالدين من وجهة النظر الماركسية، عبارة عن أداة من أدوات الرقابة السوسيو- سياسية التي من خلالها يمكن المحافظة على استمرارية النظام الاستغلالي مع تعزيز للعلاقات الطبقيّة السائدة فيه، ويعني ذلك حسب الماركسية، أن الدين "يبقى الناس في أماكنهم بتوفير وهم من الأمل في وضعية لا أمل فيها؟ كما أنه قد يساهم أيضا في تعزيز الطبقي الزائف الذي يخفي الوضعية الحقيقية لأعضاء الطبقة المضطهدة وكذا مصالحها الحيوية".⁽³⁾

(1) عضيبات/ نفس المرجع- ص 49/48.

(2) الباحث الاجتماعي- ع 2003/04- فيلالي صالح/ الدين والمجتمع - ص 240.

(3) نفس المرجع- ص 240.

إن وجهة النظر الماركسية نحو الدين، قد تكون صائبة وصحيحة إذا ما تعلق الأمر بالحديث عن علاقة الكنيسة بالنظام السياسي، في أوروبا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهي الفترة التي بنى كارل ماركس نظريته على أسس منها أن للدين دور في تعزيز النظام الطبقي، وترسيم الاستغلال من خلال " الفتاوى الدينية " العاملة في ذات الاتجاه. إلا أن ما خفي على الفكر الماركسي أن الدين لا يمكنه أن يكون - في جميع الحالات - مشجعا وركيزة للنظام السياسي، بل إنه قد يكون السبب الأساسي في سقوط نظام سياسي ما، كما حدث في " إيران " وسقوط نظام " الشاه "، حيث تمكنت الحركة الدينية الإسلامية بزعامة " آية الله الخميني " من إحداث ثورة عقائدية مهدت لإسقاط نظام سياسي وإقامة نظام سياسي ثيوقراطي محله، كان للدين في ذلك الدور الأكبر، وتكون الثورة " الإسلامية " في إيران، مصدر إشعاع للحركات الدينية -في أواخر القرن العشرين - في دول إسلامية، نهجت -الحركات- نهج الثورة الشيعية في إيران، لإسقاط الأنظمة السياسية وإحلال النظام الثيوقراطي القائم على الإسلام محلها، ويعود ذلك " إلى فشل الأنظمة السياسية - في الدول العربية والإسلامية - في تجاوز عقبات التنمية بما في ذلك إخفاقها في توفير الشروط الضرورية للنهوض بمجتمعاتها ".⁽¹⁾

ثانيا - ماكس فيبر "القيم الدينية والتغير الاجتماعي :

تقف أعمال ماكس فيبر الذي يعد من أهم علماء الاجتماع الذين أثروا تأثيرا واضحا في الفكر السوسيولوجي، تقف أعماله مناقضة لنظرية كارل ماركس حول موضوع التغير الاجتماعي، وعليه فإنه يمكن اعتبار أعماله محاولة منه لاقتلاع نظرية ماركس عن المادية الاقتصادية، من خلال تأكيده (فيبر) على أن نسق القيم متغير مستقل في عملية التغير الاجتماعي، فالقيم والأفكار والدين ليست حسب انعكاس لوضع الطبقة الاجتماعية، بحيث أن المصالح الطبقيّة لا يمكن فهمها بعيدا عن مفهوم الطبقة للدين والأيدولوجيا ونسقتها القيمي. بل هي القيم - خاصة الدينية منها- تمارس نوعا من التأثير المستقل على مجرى التغير الاجتماعي والثقافي.

فإذا كان ماركس قد اختصر عوامل التغير الاجتماعي في عامل المادية الاقتصادية، التي تحدد طبيعة الطبقة ونسقتها القيمي ومستواها الفكري وفعالها الديني، فإن فيبر لم ينف أثر

(¹) نفس المرجع - ص 241.

الأنساق الطبقيّة في الدين والقيم. فكل دين حسب ما هو إلا تعبير عن الطبقة أو المراتب الرئيسية في المجتمع⁽¹⁾ (*) فتلك المراتب قد تصبغ القيم الدينية، خاصة منها الجانب الاقتصادي بعدد خاص بالطبقة تميزها عن القيم الدينية في طبقة مغايرة. فالطبيعة الخاصة للدين ليست الوضع الاجتماعي للطبقة والتي قد تظهر (الطبقة) على أنها الحاملة لخصائصها. كما أنها ليست انعكاساً لوضع الطبقة المادي أو المصلي، حيث إن "الأخلاق الدينية طابعها أساساً من مصادر دينية".⁽²⁾

ويحاول ماكس فيبر أن يثبت أن النسق القيمي للدين مستمد من مصادر دينية بحثة وكذلك نفس الأمر بالنسبة للأخلاق، فهي ليست نابعة من الاعتبارات الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى السيكلوجية، ومع أنه لا يرفض تأثير تلك الظروف أو الاعتبارات على نسق القيم لأي دين، فإنه لا يجعل منها الدينامية المركزية للتغير الاجتماعي وهو بذلك يعارض التصور الماركسي القائل أن الدين ليس إلا البناء القومي الأيديولوجي القائم على ظروف وأوضاع اقتصادية.

وقد احتوت نظريته على عنصرين أساسيين في تصور لمفهوم التغير الاجتماعي هما:

1 - الكاريزما أو القيادة الملهمة، والتي حسب تنسب بسمتين أساسيتين هما:

أ- أنها دعوى إلى العنصر الغير عقلي، ويعني ذلك أن القائد الملهم ينبع عامل أتباعه وطاعته من الحماس، وقائم على أساس ما يقدمه من كرامات والتي - حسب فيبر - تثبت الألوهية لديه، وعليه فالقائد الملهم (الكاريزماتي) يتطلب ولاء غير مشروط من أتباعه، وهو الأمر الذي حدث أن قامت عليه الحركات الدينية المعاصرة خاصة منها الإسلامية، حيث الولاء والطاعة غير المشروطة لأمر القوم أو الجماعة في تنفيذ الأوامر والرغبات حتى ولو كان ذلك مساس بالأمن الاجتماعي العام.

ب- تكون الكاريزما خارجة عن الطبيعة العادية للأفراد، فهي كما يرى فيبر تعارض وبشدة السلطتين البيروقراطية والتقليدية (العائلية).

ويخلص الفكر الفيبري حول الكاريزما إلى أن رسالة الكاريزما، وعلى اعتبار أنها قوة ثورة، رافضة للقيم التقليدية، بل قد تكون تحمل صفة الرجعية والأصولية في تعاملها مع

(1) عبد الرزاق جلبي وآخرون/ النظرية في علم الاجتماع الرواد - دار المعرفة الجامعية 2002 - ص 477.

(*) حدد فيبر ذلك في ربط "العامل الديني" بالطبقة الدينية في المجتمع؛ رجال الدين الكونفوشيوس وعلماء الهند البوذيين، المتفقون منهم والمستجدون وحتى "الفاتحين" الإسلاميين. أنظر المرجع أعلاه.

(2) نفس المرجع - ص 477.

الحقائق الاجتماعية فتفرض مبدأ التغيير - كما هو الحال لدى جماعات التطرف الديني في الجماعات الإسلامية وحتى الديانات الأخرى، غير أنها يمكن أن تحدث ثورة داخلية في المجتمع، حيث تثير الناس من الداخل، وتحاول إعادة تشكيل الأشياء طبقاً للإرادة الثورية للشخصية الكاريزماتية التي قد تكون سائرة عكس التيار الاجتماعي.

2 - في حين تتسم نظرية فيبر بالسمة الثانية، من حيث تناولها لدور الدين ونسق القيم كدافع لمبدأ التغيير الاجتماعي، والتي تعرف بنظرية الأخلاق البروتستانتية - حيث يرى أن القيم تتحول في الحياة اليومية إلى اتجاهات توجه الحياة طبقاً للمثل الدينية، ومنها (القيم الدينية) تنمو "الحركات الدينية" كقوة ثورية تحدث التغيير الاجتماعي، وينظر فيبر إلى الحركات الدينية على أنها (تشكل) قوى دينامية ثورية في التاريخ".⁽¹⁾

ففي كتابه "الأخلاق البروتستانتية" بين ماكس فيبر أن الرأسمالية الحديثة ما هي إلا عائلة أو صورة "للقيم الكاليفينية" والتي ينظر من خلالها إلى العمل على أنه وسيلة اقتصادية، ولكنه "كفاية روحية"، حيث أن نجاح الفرد في تحقيق الواجب الديني كان ينظر إليه على أنه علاقة دين "الرضا الإلهي" وذلك اعتبر دليلاً على أن "الشخص" مختار من بين الناجين من عذاب يوم القيامة!!

ويصف فيبر هذا الاتجاه بين البروتستانتين الأول بأنه:

- 1- اعتبار النشاط الديني ذو أهمية دينية، وذلك من خلال إتمام الفرد لواجبه نحو الشؤون الدينية التي هي أعلى صورة من النشاط الأخلاقي.
 - 2- ونتيجة لتلك الأخلاق، فإن الأوائل من البروتستانتين يعتبرون أنه لأي فرد من "المتطهرين" الحق في الكد الديني، وهو نوع من "الشعائر الدينية".
- ومن ذلك فإن الدين حسب فيبر، زود "المتطهرين" بالتصديق السيكلوجي في سلوكهم ومن ثم يوجه ذلك السلوك في اتجاه معين، أنتج لاحقاً الروح الرأسمالية الحديثة.

(1) عبد الرزاق جليبي/ المرجع السابق - ص 481.

ثالثا - الدين من وجهة نظر الوظيفية: -

اهتمت النظرية الوظيفية بحاجات المجتمع ككتلة بدل الأفراد المشكلين له، حيث اهتم التحليل الوظيفي بمدى مساهمة (الدين) في إشباع الحاجات الأساسية للمجتمع، كوحدة متماسكة، يتطلب إشباع حاجاتها درجة عالية من التماسك والتضامن الاجتماعيين، إضافة إلى الانسجام والتكامل بين مختلف أجزاء المجتمع (الأفراد)، ومنه فإن مهمة (الدين) حسب الوظيفيين تكمن في إشباع المتطلبات الوظيفية Functional Needs للمجتمع. ومن العلماء الذين اهتموا بالدور الوظيفي (للدين) نجد، إيميل دوركايم، برانسلاو مالينوفسكي و تالكوت بارسونز، نتعرض باختصار لمواقف كل منهم؛ -

3-01 - إيميل دوركايم؛ -

أرجع " دوركايم " تقديس الفرد لرمز القبيلة في المجتمعات الطوطمية، إلى لما للقبيلة من مكانة داخل الفرد، لأن المجتمع (القبيلة) أكثر قوة وأهمية من الفرد ذاته. والحياة الاجتماعية-حسب دوركايم- في مجتمع القبيلة غير ممكنة دون وجود قيم مشتركة ومعتقدات أخلاقية تشكل الضمير الجمعي- وهو يخص حتى المجتمعات الأكثر مدنية-. والمعتقد أو الدين هو الذي يقوي ويعزز الضمير الجمعي لدى الأفراد، والعبادة الجماعية- الصلاة- تعزز القيم وتقوي الأخلاق التي تشكل الأساس للحياة المجتمعية، ولذا يؤكد "دوركايم" على أن العبادة الجماعية "يعبر فيها أعضاء المجتمع عن إيمانهم المشترك بالقيم والمعتقدات، ففي الجو المشحون للعبادة الجماعية تعزيز وتقوية لتكامل المجتمع".⁽¹⁾

والدين عند "دوركايم" نظام موحد للمعتقدات والممارسات التي لها علاقة بالأشياء الدينية المقدسة، ومن ثم فالدين حسب " دوركايم " يستلزم وجود المقدس، ثم تنظيم المعتقد، وأخيرا ممارسة الطقوس التي تنبثق من مجموع المعتقدات. حاول " دوركايم " الكشف عن التباين بين العلم الحقيقي للدين، والعلوم الأخرى الزائفة التي عملت على إبطال الدين ونكرانه وحتى الحط من قيمته، فيقول "...إن تلك الأنظمة من الأفكار التي كان لها مكانا

(¹) الباحث الاجتماعي/ مرجع سابق - ص 245.

هاما في التاريخ، والتي لجأ إليها الناس في كل العصور، لتمدهم بالطاقة التي يحتاجونها في حياتهم، لا يمكن اعتبارها مجرد نسيج من الأوهام... وعموما فالمعترف به اليوم هو أن القانون والفضيلة وحتى الفكر العلمي نفسه كلهم ولدوا في أحشاء الدين، كانوا لمدة طويلة من الزمن متطابقين معه وتشربوا من روحه".⁽¹⁾

3-02 - برانسلاو مالينوفسكي؛ -

يرى "مالينوفسكي" أن الدين استجابة لحالة من الحالات التي تؤثر سلبا على الإنسان، فالطقوس التي يجريها الأفراد أثناء أداءاتهم الدينية، هي في حقيقتها تعبير عن الرغبة في القضاء على حالات التوتر والقلق، في مواقف اجتماعية معينة. والدين عند "مالينوفسكي" يدعم المعايير والقيم الاجتماعية ويعزز التضامن الاجتماعي، ويهتم بمجالات معينة في الحياة الاجتماعية.

ومثله مثل "دوركايم" حاول "مالينوفسكي" دراسة الدين بالاعتماد على معلومات حول المجتمعات الصغيرة -قبائل جزر الطوروبرياند- ليصل إلى أن الدين والطقوس التي يقوم بها الأفراد هي عادة ما توجه إلى الحالات الخاصة التي تولد القلق والتوتر، وذلك قصد التقليل من حدتها، حيث يزود الدين "الممارسين" بالثقة والإحساس بالمراقبة، والقدرة على السيطرة على النفس. والدين بذلك "يعزز التضامن الاجتماعي... من خلال تعامله على ضبط الأحاسيس التي تهدد استقرار المجتمع".⁽²⁾

3-03 - تالكوت بارسونز؛ -

يعتبر "تالكوت بارسونز" الدين جزءا من النظام الثقافي العام للمجتمع، فهو -الدين- يزود فعل الإنسان بتوجيهات ومقاييس تحول دون تصرفه خارجها، من خلال تأسيسها- التوجيهات - لمعتقدات أخلاقية ومبادئ عامة، فالدين يساعد على الإجماع الذي هو ضروري- حسب بارسونز - للنظام والاستقرار في المجتمع.

وعلى غرار مالينوفسكي يرى بارسونز أن في حياة الفرد مشاكل، تنقسم إلى نوعين؛ - الأول، يكمن في أن الناس يصابون بأحداث لا يستطيعون التنبؤ بها أو التحضير لها أو مراقبتها، والدين في هذه الحالة هو آلية Mechanism لضبط مثل تلك الأحداث، وفي نفس

(1) نفس المرجع - ص 244.

(2) الباحث الاجتماعي/مرجع سابق - ص 248.

الوقت وسيلة لاسترجاع النمط العادي للحياة. والثاني، يتعلق بمسألة " الشك " Doubt، ويعود إلى المحاولات التي تبذل فيها مجهودات كبيرة لكنها غير مضمونة النتائج، لأن هناك عوامل غير معروفة ولا يمكن مراقبتها، إلا من خلال وسائل الضبط التي يوفرها " الدين " بواسطة " طقوس " تعمل " كمقوّ " للثقة بالنفس، وبذلك فالدين يحافظ على التضامن الاجتماعي، ويجنب النظام الاجتماعي من التوجه نحو " التمزق ". وباعتبار الدين " عنصرا " ثقافيا وجزءا من النظام الثقافي العام، فإنه يعطي للحياة معنى، ويقدم الإجابات عن تساؤلات حول نفسه وحول العالم الذي يعيش فيه، لأن وظيفة الدين يبين بارسونز لها أهمية خاصة بالنسبة للإحباطات التي يتعرض لها الناس والتي تهدد بتحطيم المعتقدات التي يؤمن بها الإنسان في حياته.⁽¹⁾

والخلاصة أن النظرية الوظيفية تنظر إلى الدين على أنه عنصر الاندماج والتضامن والانسجام الاجتماعي، وترفض أن تنظر إليه على أنه القوة المسببة للخلاف والشقاق بين الجماعات الاجتماعية، من انقسامات مذهبية أو طائفية، حيث قد يؤدي ذلك الخلاف بين الجماعات الدينية إلى صراع مفتوح فيما بينها، مما قد يؤثر على النظام الاجتماعي العام. ولا ينفي الوظيفيين أن الدين قد يكون عنصر تهديد للنظام الاجتماعي كما هو الشأن بين جماعة " الكاثوليك " وجماعة " البروتستانت " في الدين المسيحي، والذي تبرز فيه وبقوة " قوة الدين الكبيرة ليس فقط في التماسك والانسجام بل وأيضا في التفرقة والانقسام ".⁽²⁾ وقد يقال نفس الشيء عن الدين الإسلامي، حيث صار الاختلاف جليا بين الجماعات الدينية ذات المذاهب المتباينة، وارتفاع نسبة الصراع بينها، ومحاولتها قيادة الأمة وفق ما يتوافق معها، وقد يكون ذلك بعيدا عن روح الإسلام وأحكامه النابعة من كتاب الله، القرآن الكريم، وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، مما أدخل المجتمع الإسلامي في متاهات التفرقة والحروب أو ما يسميه الوظيفيين بتمزق النظام الاجتماعي العام.

رابعا - الدين من وجهة نظر علماء الاجتماع العرب:-

يقف علماء الاجتماع العرب من مفهوم الدين موقفا لا يختلف عن موقف علماء الاجتماع الغربيين، بحيث يعطونه تفسيراً وظيفياً، على اعتبار أن للدين وظيفة أساسية تكمن في إشباع المتطلبات الوظيفية للمجتمع. وهو يشكل عنصر الاندماج والتضامن والانسجام الاجتماعي. وقد أورد " أحمد خضر " في مؤلفه " اعترافات علماء الاجتماع - عقم النظرية وقصور المنهج في

(1) الباحث الاجتماعي / مرجع سابق - ص 249.

(2) نفس المرجع / ص 250.

علم الاجتماع- "، بعض مواقف علماء الاجتماع العرب، وهم الذين تشكلت معارفهم في علم الاجتماع على النمط الفكري الغربي، على اعتبار أنهم " لا ينتجون علما حقيقيا، إنما يستوردون الأفكار ويستهلكونها دون تبصر... (ف) النظريات التي يدرسونها... ذات أهمية في البلاد التي نشأت فيها... (وهي) تعكس نظرة وأيديولوجية وفلسفة مجتمعاتها دون سواها".⁽¹⁾ حسب "خضر" ينقل علماء الاجتماع العرب من خلال ما يؤلفونه، مراحل تطور الفكر السوسيولوجي في الغرب، والصور السوسيولوجية الغربية بما تحمله من إنتاج فكري ومادي، بما في ذلك محاربة الوعي الديني، وتشجيع الملامح الحضارية للغرب، والعمل على توجيه التطور نحو " التصور الغربي للمفهوم "، فمن خلال تبني الفكر الغربي، عمل علماء الاجتماع العرب على "إعادة تركيب وتنظيم حياة (المجتمع في) المغرب العربي في ضوء المرئيات الاستعمارية".⁽²⁾ ويؤكد ذلك بقوله " قام رجال علم الاجتماع في بلادنا بنفس ما قام به علماء الغرب، فطبقوا الفكر العلمي على قضايا الإنسان والمجتمع والدين، فهموا الإسلام في ضوء التراث الغربي، فخرجوا لنا بصياغات غريبة عن الشكل الأول للدين، وقالوا أن الدين يجب أن يبدأ بتجربة حسية، وإنه يمكن رده إلى عنصر معروف حولنا، وإن الناس هم الذين يصفون على الظواهر الطبيعية قداسة من عندهم حين يثير فيهم مشاعر غير عادية، قالوا لنا إن الدين انبثق من الواقع بأبعاده السياسية والاقتصادية والتاريخية".⁽³⁾ ويدعم هذا الموقف "عزت حجازي"، الخبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة، فيقول " تحول معظم المشتغلين بعلم الاجتماع إلى مفكرين بأجر، يبحثون ويدرسون ويكتبون في حدود ما يطلب منهم، ويؤجرون عليه، وتردى بعض منهم في الغفلة بدون قصد، وتمادى آخرون في السير في طريق الانتهازية والوصولية".⁽⁴⁾

ومن جهته يعترف " علي الكنز "، بأن النظريات السوسيولوجية الناشئة في الغرب لم تقدم الأدوات اللازمة لمعالجة قضايا الواقع الاجتماعي العربي، وأن البحوث الاجتماعية في البلدان العربية، عقيمة يعاد تركيبها في إشكاليات مصطنعة لا تلائم ذلك الواقع، ويرى أن التجربة برهنت أنه من "الصعب استعمال أدوات تحليل مستوردة من حضارة أخرى في

(1) أحمد خضر/ اعترافات علماء الاجتماع-ط1- 1993-لندن ص 20.

(2) نفس المرجع/ ص 16.

(3) نفس المرجع/ ص 18.

(4) م.د.و.ع/ نحو علم اجتماع عربي- ص 18.

بحوث محلية".⁽¹⁾ على اعتبار أن نمو وانتشار الفكر الديني كأيدولوجية عربية معاصرة إنما هو في الحقيقة دليل على " أزمة عميقة تمر بها مجتمعاتنا اليوم...يعانيها التفكير العقلاني، (الذي) عجز على الصعيدين النظري والمنهجي، في فهم واقع اجتماعي وثقافي وسياسي لم يتوقع حدوثه من قبل !".⁽²⁾ ويعتبر علي الكنز سنة 1967، السنة الحاسمة، التي أوقفت أو أبطأت من سير المد الشيوعي والتوجه الأيدولوجي الاشتراكي المتبني في الأنظمة السياسية العربية، بعد الهزيمة الثنائية الممثلة في هزيمة العرب أمام إسرائيل، وهزيمة الناصرية التي هي في الوقت ذاته " انهزام للتجارب التنموية الوطنية ولمحاولات انتشار الثقافة العقلانية داخل المجتمعات العربية"⁽³⁾ حيث أن الأيدولوجيا الدينية، حسب ما يراه الكنز، تحاول التغلب على غيرها من الأيدولوجيات سواء خلال الفترات التصاعدية- التي تحاول التقرب من الثقافة العقلانية أو العلمانية- أو خلال فترات الانحطاط والتدهور، حيث كان يستحيل تصور " الوصولية " أيام ازدهار " الناصرية " كما يقول سمير أمين، وهو نفس التصور الذي كان قائما في الجزائر بين سنة 1965 و 1978، " واليوم وبعد رحيل هواري بومدين تطورت الحركة الدينية والوصولية، بسرعة خاطفة مع تزامن فشل التجربة التنموية الوطنية".⁽⁴⁾ ويخلص الكنز إلى أن غلبة الخطاب الديني وتفوقه، هو اليوم المسألة الأكثر إشكالا، ولكونه يميل إلى الليونة في التعامل مع قضايا المجتمع، فإن هذا الخطاب " يجتاز ويعترض جميع الفئات الاجتماعية. والأكثر من ذلك فهو يقوم بتلقيح الممارسات البروليتارية والبرجوازية وكذلك ممارسات أصحاب الياقات البيضاء (الموظفين) والموظفين الكبار".⁽⁵⁾

ويعترف علي الكنز أن الظاهرة الدينية، ظاهرة حديثة في المجتمعات العربية المعاصرة- وأنه من السهل تحديد ظهورها بالنسبة إلى كل بلد - وأنها ازدادت نموا وأصبحت ملفتة للنظر منذ العشرين سنة الماضية، بسبب انتشارها الواسع محليا في أوساط الفئات الاجتماعية ووطنيا، وحتى إقليميا، وكذلك بسبب عملها على إفشال الأحزاب والحركات السياسية ذات التوجه العلماني، والتي تأسست في خضم حركات التحرر والبناء الوطني، ليتحول من خلالها الإسلام إلى أحزاب سياسية، حيث تصاعد الإسلام في المجتمعات العربية

(1) م.د.و.ع/ مرجع سابق - ص 100.

(2) المستقبل العربي-مجلة- علي الكنز/ مقال / ص 100.

(3) نفس المرجع/ ص 101.

(4) نفس المرجع/ص 101.

(5) نفس المرجع/ ص 105

المعاصرة أدمج في التطور العام لحركة المجتمع، وبروز شكل آخر للإسلام على أرض الواقع من حيث الخطاب والممارسة الدينية، ويعرف هذا الشكل بـ "الوصولية"، - بعد أشكال الإسلام الشعبي، الإسلام التقليدي الأرثوذكسي والصوفية أو الإسلام الغير المرئي كما يعبر عنه الكنز - حيث هي شكل سياسي عصري يقوم على العامل الديني، ويستمد سلطته من الجماهير.

أما " حيدر إبراهيم علي"، فيرى أن علم الاجتماع في الوطن العربي، لم يساهم بالقدر الوافي في دراسة الظاهرة الدينية، بوسائله وتحليلاته الخاصة رغم أهمية الظاهرة، وهي نقطة قصور فيه فالتحليل السوسيولوجي للظاهرة في العالم العربي " يفتقد (إلى) البعد التاريخي والوعاء الاجتماعي الذي تتفاعل وتتم داخله الظاهرة (التي) تعالج غالبا كموضوع لا تاريخي مجرد خارج المجتمع".⁽¹⁾ ويعتبر حيدر إبراهيم علي أن دراسة الظاهرة الدينية اجتماعيا قلما يتعرض للتأثير المتبادل بين الدين وبقية الظواهر الاجتماعية والمجتمع الكلي " فقد أخفقت أغلب الدراسات التي بحثت في الحركات الدينية في الوطن العربي، في البحث عن إجابة لسؤال مهم، وهو على أي واقع نشأت تلك الحركات باعتبارها حركات إحياء ديني؟ وبالتالي جاءت (الإجابات) مجرد وصف اجتماعي يخلو من التحليل"،⁽²⁾ وهو ما يجعل حسبه الدراسة الموضوعية للدين أمرا مستحيلا، إذ يكون الباحث ملاحظا مندمجا لا مجرد مشارك في الظاهرة، وبالتالي تأتي النتائج والفرضيات كتعبير ذاتي.

وعن موقفه اتجاه " علماء الاجتماع الإسلامي"، يرى حيدر إبراهيم علي- وهو الذي يفهم الإسلام في ضوء المفاهيم الماركسية- أن "أصحاب ما يسمى بعلم الاجتماع الإسلامي- باستثناء من لهم قناعات إسلامية واتساق فكري - يجمعون ما لا يأتلف (وهم) شديدو العمومية، يضعون المشروع القديم في أكواب جديدة، لا يغيرون المضمون، (و) يستخدمون المفاهيم الغربية نفسها بوضع ملصقات جديدة عليها، أو إضافة إسلامي أو مسلم لهذه المفاهيم...تعج مؤلفاتهم بالأخطاء والمغالطات المنهجية التي مع منحاهم الجديد".⁽³⁾

موقف علماء الاجتماع العرب من " الحركات الإسلامية " :-

تتفق آراء علماء الاجتماع العرب على أن؛ -

(1) المستقبل العربي عدد 126/ ص 68.

(2) نفس المرجع/ ص 69.

(3) أحمد خضر/مرجع سابق - ص 35.

01- الحركات الإسلامية تسعى العودة بالمجتمع العربي الإسلامي إلى النموذج الذي وجد في صدر الإسلام، أيام الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين.

02- على اعتبار أن الإسلام نظام حياة شامل، يصلح لكل زمان ومكان، فإن الحركات الإسلامية تعمل بل وتصر على " أسلمة " المجتمع قولا وعملا، وأن يكون الإسلام ديننا ودولة. يقول " عاطف عضيبات " في ذلك " إن التاريخ العربي-الإسلامي برمته يشهد على استحالة الرجوع إلى الوضع الذي كان قبل العام الأربعين للهجرة، وجميع المحاولات للعودة إلى بدء عهد الدعوة الإسلامية، أو إلى مزج الزماني بالروحي، مصيرها الفشل في يومنا هذا كما كان حالها بالأمس وكما ستكون غدا " (1) وفي موقف آخر يضيف عضيبات بأنه "...كلما تقدمت الأزمة بالعرب المسلمين زادوا في إضفاء الميثالية على تلك الحقبة التاريخية (يريد بها العصر الأول للإسلام، عصر الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين) التي لم يتجاوز عمرها نصف قرن، كلما ألهمت سيرتها خيال ووجدان الرافضيين للواقع المعاش إلى المجتمع الفاضل " (2)

03- يقف علماء الاجتماع العرب موقف الرافض -نسبيا - لتوجه الحركة الإسلامية نحو الرجوع للكتاب والسنة الشريفة لفهم المشاكل التي تطرحها علاقة الإنسان بالعالم والطبيعة، والإنتاج والفكر والثقافة والمجتمع وحتى القانون... فكل تفكير -حسبها- سواء كان علميا أم غير علمي، جماليا أو أخلاقيا أو حتى سياسيا ما هو في النهاية إلا مجرد عمل تفسيري وتأويلي لما جاء في الكتاب والسنة. وهو ما يعتبره المفكرون الاجتماعيون مجرد تمجيد للعصر الذهبي للإسلام، وجعله الأسطورة المؤسسة للتاريخ. ويعلق علي الكنز على ذلك بقوله " في هذا السياق نجد حركة الأصوليين تمجد العصر الذهبي الأول (للإسلام) حيث يصبح الأسطورة المؤسسة للتاريخ الفعلي " (3)

04- ترفض الحركات الإسلامية الموقف الداعي إلى أن ينحصر نشاطها في المجال الديني فقط، كما أنها ترفض رفضا قاطعا الفصل بين الدين والحياة العمة للمجتمع بما فيها الحياة السياسية، وتعتبر ذلك الفصل الذي يدعو له العلمانيون موقفا غريبا لا يمت للإسلام بأية صلة، وترى أن التمييز بين ما هو ديني وما هو دنيوي أمر غير واد بالنسبة لها، بل هي ترفض كل

(1) عضيبات/الدين والتغير في المجتمع العربي/ مرجع سابق - ص 155.

(2) نفس المرجع/ ص 154.

(3) الكنز/ مرجع سابق - ص 92.

ما له صلة بالعلمانية- وهذا بيت القصيد لدى علماء الاجتماع العرب، وهو موقف يرون فيه رفض للحداثة والتحديث-، وتعتبر نفسها حركة دين ودنيا ودولة.⁽¹⁾

05- إذا كانت الحركات الإسلامية تعتبر نفسها حركات دين ودنيا ودولة، وترفض العلمانية، فإنها تتجاهل كل الثقافات العصرية، التي هي في نظرها ثقافة غريبة وأجنبية عن المجتمع العربي الإسلامي، بما في ذلك مفاهيم الديمقراطية والصراع الطبقي في المجتمع، يقول محمد شقرون في ذلك " تدخل السوسيولوجيا في هذا المجال في صدام مع الدين، إنها تصطدم به من جهة، لأن الدين يشكل نمطا للبناء الاجتماعي للواقع، ونسقا مرجعيا يلجأ إليه الفاعلون الاجتماعيون بكيفية تلقائية لتفكر العالم الذي يعيشون فيه".⁽²⁾ ولأن الحركات الإسلامية ترى أن " النجاة " لا تكون إلا بالرجوع إلى الدين، وأنه لا يمكن أن يتصور استقلالية هذا العالم إلا في حدود المشروع الرباني الذي يمنحه إياها، فإن " ...التقاء السوسيولوجيا بعلم اللاهوت لا يمكن أن يتم إلا عبر صراعات".⁽³⁾

06- تسعى الحركات الإسلامية إلى إقامة الخلافة الإسلامية، وتتنظر إلى العالم على أساس ثنائية دار الإسلام ودار الحرب، وهي بذلك تلغي الإشكالية العصرية المتمثلة في الدولة الوطنية، وتجارب التنمية الوطنية المختلفة التي شهدتها الدول العربية.

07- تعتمد الحركات الإسلامية في انتشارها على؛ -

- المدارس من خلال البرنامج التربوي لمادة التربية الدينية. (التربية الإسلامية)
- الجامعات ومؤسسات التعليم العالي، لنشر الوعي الديني وتأسيس خلايا لها بها.
- المساجد وهي مكان اللقاء العام للمؤمنين، حيث تعمل خلايا الوعظ والإرشاد، وبالتالي تشكيل قاعدة جماهيرية للحركة.

وهي أماكن تشكل قاعدة العمل السياسي، ومواجهة الدولة والنظام السياسي، كما تكون نقطة تحول الخلايا إلى أحزاب سياسية يكون الإسلام قاعدة لها.

08- بفضل تبلور القضايا التي رسمت علامات حركية الحركات الإسلامية، كالإصلاح التربوي، والأخلاق ومختلف الانتقادات السياسية التي عملت الحركات الإسلامية على تبليغها

(1) أنظر؛ الكنز/ الإسلام والهوية- م.د.و.ع. 1990 - بيروت.

(2) محمد شقرون/ الدين والمجتمع العربي- م.د.و.ع- 1990- ص 128.

(3) محمد شقرون/ نفس المرجع- ص 128.

السلطة السياسية، تتحول - الحركات - من موقف الدفاع والتنديد إلى موقف الهجوم مما قد ينتج المواجهة الفعلية بينها وبين النظام السياسي أو الدولة.

09- يرى رجال الاجتماع العرب بأن الحركات الإسلامية حركات شمولية، لتعدد الأبعاد التي تكتسحها في المجال الاجتماعي عبر موجات متتالية تمس كل جوانب الحياة الاجتماعية، من تعليم وآداب واقتصاد وسياسة بل وحتى الهدام- المظهر الخارجي- وكل سلوكيات الفرد الخاصة والعامة، يقول محمد شقرون في هذا الشأن " إن المشكل الأساسي الذي يطرح بالنسبة إلى البحث في هذه الظروف الجديدة: هو التحكم في الاتجاه الجديد الذي يريد أن يرى في الدين كل شيء" (1).

(1) شقرون /نفس المرجع- ص 132.

المبحث الثاني : الإسلام ومفهوم التغيير

أولاً : التغيير الاجتماعي من خلال الحركات الاجتماعية :-

1 - ماهي الحركة الاجتماعية؟

يعرف قاموس " أكسفورد " الإنجليزي الحركات الاجتماعية -Social Movement، على أنها " سلسلة من الأفعال والمساعي لمجموعة من الأشخاص من أجل تحقيق أهداف معينة "، ويعتبر هذا التعريف للحركة الاجتماعية من وجهة نظر علماء الاجتماع تعريفاً غير ملائم للمفهوم على اعتبار أنه لا يميز بين الحركة الاجتماعية وأي شكل من أشكال السلوك الاجتماعي. وقد حاول " هيربي " Herbee، تعريف الحركة الاجتماعية فيقول أنها " نمط من الفعل الملموس للجماعات يستمر لمدة أطول من استمرار بعض التجمعات مثل الجماهرة أو الازدحام، إلا أنه (الفعل) ليس منظماً بنفس الصورة التي تحققها التنظيمات الأخرى، لكن وعي الجماعة الذي يعني بالانتماء والتضامن بين أعضاء الجماعة يعتبر ضرورة ملحة للحركة الاجتماعية، ومن هذا المنطلق تتغير الحركة الاجتماعية عن الاتجاهات التي تنتج عن أفعال مشابهة لكنها غير منسقة لعدد من الأفراد " (1) . ويعني هذا أن الحركات الاجتماعية لا تكون محصلة للتغيير الاجتماعي، أو نتيجة من نتائجه فحسب بل تعمل على خلق " التغيير " Change وتوجيهه أيضاً. ويرى بعض المهتمين أن الحركة الاجتماعية لا تزدهر في المجتمعات التقليدية، أين يكون المجتمع قائماً على خلفية ثقافية تميزها علاقات اجتماعية بين الأفراد غير قابلة لفعل التغيير لما لعناصر الثقافة من قرابة ودين وعرف من تأثير في مواجهة التغيير وبالتالي تكون فيه الحركة الاجتماعية - الحاملة لمبدأ التغيير - ضعيفة وغير قادرة على الاستمرار، وبالتالي يكون المجتمع بمنأى عن التأثير في عملية التغيير، في حين يكون " التجديد " أحد المطالب الأساسية للمجتمعات الحاصلة على الوسائل التكنولوجية وتكتسب أدوات التغيير، وتكون فيها عمليات التغيير متسارعة والفعل أو السلوك الملموس للجماعات الاجتماعية مستمر حيث تهدف الحركة الاجتماعية إلى خلق ظروف اجتماعية جديدة تعتبر وجهاً من وجوه التغيير الاجتماعي، فهي " أداة من الأدوات التي تستخدم لتوجيه التغيير في الاتجاهات التي تناسب النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي القائم " (2).

(1) مريم أحمد مصطفى وآخرون/ مرجع سابق- ص 291.

(2) Banks.J.A; The Sociology of Social Movements. London-1972. Page 12

يحاول الوظيفيين تفسير مفهوم الحركة الاجتماعية، تفسير وظيفيا فيرون أنه طالما أن الوظيفة تنظر إلى الظواهر الاجتماعية على اعتبار أنها أجزاء في بناء متكامل ومتشابه، فإن أي " انحراف" أو "انفجار" يتخذ صورة جمعية، يمكن دراسته في ضوء الصور التقليدية للسلوك الجمعي، وهو ما يتفق حسبهم مع موقف "بارسونز" القائل بأن النسق يمكن أن يحافظ على توازنه " المتحرك" باستمرار في مواجهة التغيير، وأن أي سلوك غير مألوف أو عرضي يمكن إذا استمر خلال الزمن أن يتحول إلى شكل نظامي، فيفقد بذلك الخصائص التي ميزت بداياته (الأولى)، وبالتالي يمكن استيعابه في الأنساق الأخرى المكونة للبناء الاجتماعي.⁽¹⁾

إن اشتراط " الوظيفية " لشرط " الفعل الغير المألوف " للاهتمام بالحركة الاجتماعية أسقط وتجاهل حركات اجتماعية وسياسية هي بالمعنى الوظيفي، لا تشكل الشكل المألوف للحياة الاجتماعية، فالحركات الاجتماعية يجب أن تعامل على أنها "وعي ذاتي" للأفراد، وكمحاولات ناجحة لخلق التجديد في النسق الاجتماعي، ويعني هذا أن الحركات الاجتماعية قد تظهر في بعض الفترات بصورة واضحة ومحددة وقوية، وقد تظهر في فترات أخرى بصورة هامشية وضعيفة غير قادرة على الاستمرار، والتحول إلى قوة تغيير أساسية في المجتمع، فهذا " سملسر " يرى بأنه يمكن أن ينظر إلى الحركات الاجتماعية باعتبارها نتيجة " للنمو والتقدم " وليس " للتدهور الاقتصادي" كما يغلب الظن لدى الأفراد، والمطلوب في ذلك هو القدرة على تحديد " الظروف " التي تساند أو تعجل بالتحول من مرحلة لأخرى، أو تعمل على وقفه (التحول) والإبطاء فيه، ويرجع "سملسر" ذلك إلى ظهور التحديات المؤثرة على الترتيبات المعيارية التي تكون فيها فرص النجاح والفشل متوازية، وهي ظروف تظهر بمجرد ظهور " الحركة الاجتماعية" مما قد يؤدي إلى ظهور الحركة الموجهة معياريا " Norm Oriented Movment"، وهي "الحركة التي يحاول من يتبناها أو يدفعها إلى خلق أو تعديل أو حماية المعايير المناسبة في المجتمع القائم". أما "ميرتون" R.Merton، فيرى أن " دور العلم والإنجازات التكنولوجية، يجب التأكيد عليها وإبرازها، إذ أنه بدونها يمكن أن يتعرض أي تجديد لمقاومة توقف نموه وانتشاره أو تحويله إلى شيء عقيم ".⁽²⁾ ويتبين من موقف "سملسر" و"ميرتون" على اختلاف مداخلهما إلى طبيعة الحركة الاجتماعية المفضية إلى "التجديد" أو إلى "المعايير" المطلوب خلقها أو تعديلها أو حتى حمايتها، يتفقان في الأهداف النهائية التي ينبغي أن

(1) مريم أحمد مصطفى/ مرجع سابق - ص 292.

(2) مريم أحمد مصطفى/ مرجع سابق-ص 295.

تصل إليها أية حركة اجتماعية، والتي من خلالها (الأهداف) يحقق النمو الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي من خلال طرح التجديدات وخلق المعايير التي تساندها وتعمل على تأكيدها، بحيث تصبح جزءا مدعما للأنساق الاجتماعية القائمة. مع الإشارة أن "روبرت ميرتون" قد ميز بين "التغير الموجه" و "التغير الغير الموجه"، فينظر إلى الأول بأنه محكوم عليه بالفشل ما لم يأخذ بعين الاعتبار مفاهيم الوظائف الظاهرة والكامنة، فيقول "...بحث التغير الاجتماعي دون إدراك الوظائف الظاهرة والكامنة التي يؤديها تنظيم اجتماعي خاضع للتغير يعني أن نغمس في شعائرية أكثر مما نخرط في هندسة اجتماعية".⁽¹⁾

تختلف الاستجابة إلى التجديد في المجتمعات، من مجتمع لآخر، ففي المجتمعات ذات الطابع التقليدي، حيث تنتشر " التكنولوجيا " بصورة تقليدية، تكون الاستجابة لتغيير أساليب الحياة الاجتماعية بطيئة، بينما يكون الحال أسرع في المجتمعات المتقدمة، الأمر الذي يؤدي إلى المناخ الملائم لنمو الحركات الاجتماعية فيها، فقد لاحظ الكثير من المهتمين أن التجديد الاجتماعي الذي تخلقه الحركات الاجتماعية يجذب الانتباه إلى دور الجوانب التنظيمية فيه (التجديد)، ومن ثم " زاد الاهتمام بدور القيادة "، " ففكرة الحركة الاجتماعية كمجموعة من الأشخاص يهدفون إلى التوصل إلى تجديد اجتماعي، تستلزم بحث أيديولوجيتها...والظروف التي واجهتها في تاريخها ومجموعة العوامل المتداخلة التي تؤثر في تشكيل وبناء الحركة ".⁽²⁾

لكن ماهي الدوافع التي تدفع الأفراد للانتماء إلى حركة اجتماعية ما؟ يحدد "ماكس فيبر" تلك الدوافع في؛ -

- (أ) - هدف الحركة: المتمثل في الجانب الأخلاقي للحياة الاجتماعية، الذي يعبر أيضا عن أحد أوجه حقوق الإنسان.
- (ب) - المواقف المشتركة للأفراد: والتي تجمع بين الأفراد الذين يعيشون تحت ظروف واحدة ولديهم مشاعر مشتركة تجاه هدف واحد بغض النظر عن مستوياتهم الثقافية، فقد يشترك فيها المثقف العالي التكوين والأي الذي لا مستوى له.
- (ج) - العلاقة القرابية والحضور النوعي الاجتماعي: قد ينخرط الأفراد في حركة اجتماعية ما لكونها؛

⁽¹⁾ Robert Merton ; *Social Theory and Social Structure*, free press, 1968.

⁽²⁾ مريم أحمد مصطفى/مرجع سابق - ص 298.

(1) - تضم بين عناصرها أحد المعارف أو الشخصيات من المجتمع المحلي الذي ينتمي إليه الفرد.

(2) تضم فئة اجتماعية معروفة، أو أنها تمثل طبقة اجتماعية معينة تستقطب الآخرين للانضمام لها.

(د) - توقعات الأفراد: فقد ينخرط الأفراد في حركة اجتماعية معينة، بغرض الحصول على مكاسب خاصة ومرتبقة كالمناصب المهنية والترقيات والارتقاء الاجتماعي.⁽¹⁾

هذه هي الدوافع حسب "فيبر" التي تدفع الأفراد للاندماج في الحركات الاجتماعية، وهي دوافع ذاتية، خاصة بكل فرد، أهمل فيها فيبر الدافع الاجتماعي أو الحس الجمعي الذي يجمع بين الأفراد ويوحد توجههم نحو الانخراط الجماعي في الحركة والمنطلق أساساً من اشتراكهم في المعاناة من الأوضاع والمشكلات التي يواجهونها والتي تكون نشأة الحركة فيها عفوية تجمع بين كل الأفراد دون مراعاة للدوافع الفردية المذكورة آنفاً.

2 - أسباب نشوء الحركات الاجتماعية:-

يرجع "جوزيف هايمس" أسباب نشوء الحركات الاجتماعية إلى؛-

2-01- المحن الاجتماعية: والتي نتجت عن فشل المؤسسات الاجتماعية القائمة في تحقيق الأهداف والغايات التي وجدت من أجلها، مما يؤدي إلى بروز المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، وترتفع نسب البطالة، رغم ارتفاع نسب التكوين والتعليم، ويسود المجتمع ضعف في القيم والمعايير، وترتفع نسب الكآبة النفسية لدى الأفراد التي قد تؤدي إلى ارتفاع في منحى الانحراف ودخول المجتمع في دوامة الإجرام، مما يساعد على البحث عن مخرج اجتماعي وتغيير الأوضاع وإعادة البناء، وقد لا يتوفر ذلك إلا من خلال حركات اجتماعية تخرج المجتمع من تلك المحن.

2-02- الإجهاد أو الإرهاق الاجتماعي: وينشأ من خلال شعور الأفراد بعدم تحقيق الضمان والأمان في حياتهم اليومية، وبت مستقبلهم غامضاً وغير مؤكد، ويكون إدراكهم للحياة الاجتماعية بأنها أمست عسيرة وشاقة بسبب اضطرابها وارتباكها وعدم استقرارها، مما يدفعهم

(1) معن خليل العمر / التغيير الاجتماعي - دار الشروق للنشر والتوزيع - ط1 - 2004 ص 126/125.

إلى البحث عن سبيل للتنفس والمشاركة في تغيير الواقع القائم من خلال الانخراط في الحركة الاجتماعية الناشئة التي تكون الضامن للخلاص من ذلك الإجهاد أو الإرهاق الاجتماعي.

2-03 - عدم الرضا الشخصي: وينشأ من عدم تحقيق رغبات الأفراد، الشيء الذي يؤدي إلى عدم الرضا مما يساعد على تبلور حالة القلق والاضطراب، وهو ما يحجب حالات الإبداع والابتكار من الخروج إلى حيز الظهور والتنفيذ، ويتعرف هذه الحالة بحالة الإحباط، وقد يؤدي انخراط الفرد في النشاط الحركي لمجموعة من الأفراد في مجالات معينة إلى الخروج من تلك الدائرة، مما يشعر الفرد بروح الانتماء والعمل على التغيير.

2-04 - الرغبة في العمل "الجمعي": يساعد ظهور التنظيمات والتجمعات الاجتماعية بمختلف أحجامها وتوجهاتها وأهدافها، على تحقيق الفرد للطموحات والقابليات الخاصة لأجل الدفاع عن المجتمع والمساهمة في معالجة أزماته الاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية.⁽¹⁾

3- أنواع الحركات الاجتماعية:-

قبل الخوض في الحديث عن أنواع الحركات الاجتماعية، وجبت الإشارة إلى نقاط أراها أساسية في فهم التنوع في الحركات الاجتماعية، اعتمادا على الأهداف التي قامت عليها تلك الحركات، وقد لخصت تلك النقاط في؛ -

(أ) - هناك حركات لا تعبر عن هدف المجتمع، بل هي تعبر أكثر عن الفرد ذاته وتعتبر مرآة يخرج من خلالها الفرد المنتمي لها ما يحمله من خواطر وأفكار ومشاعر أو حتى معاناة أو مواقفه الاجتماعية إلا من خلال اتصال جمعي، بحيث تصبح "الحركة" الناقل لمجموع الخواطر والأفكار والمشاعر الفردية وإضفاء الصبغة الجمعية عليها لتصبح تعبيراً "جمعيًا"، ملك للجماعة التي ينتمي إليها الفرد.

(ب) - بسعيها وتصميمها على التغيير، تعمل بعض الحركات الاجتماعية على طرح مؤسسات أو قوانين جديدة، أو حتى أنماط عيش أو معتقدات (أيديولوجيات) جديدة بمعنى آخر، تهدف الحركات الاجتماعية إلى تهذيب المجتمع وتنميته بشكل أكثر حداثة لم يعرفها من قبل، ويعرف

(1) معن خليل العمر / مرجع سابق - ص 128.

هذا النوع من الحركات بالحركات التقدمية التي تعتمد لتحقيق هدفها على الإبداعات الجديدة والجادة، وهناك من الحركات ما يعتمد في تهذيب وتنميط المجتمع من خلال المحافظة على المؤسسات القائمة وعلى قوانينها وطرق عيشها وحتى المعتقدات الموجودة والدعوة لإحيائها، وترى أن ما وصل إليه المجتمع من فساد وفوضى إنما يعود إلى تخلي المجتمع وابتعاده عن معتقداته التي ترى (الحركة) أنها -المعتقدات (خاصة ما تعلق منها بالعامل الديني)- هي التي أوصلت الأمة إلى ريادة الأمم، وتعرف هذه الحركات بالحركات المحافظة أو الحركات الأصولية، والتي غالبا ما تجد مقاومة لأهدافها وأفكارها.

(ج) - تختلف الحركات الاجتماعية باختلاف منطلق العمل حيث يتبع البعض منها آلية الحصول على النفوذ السياسي الذي من خلاله تتمكن من تحقيق التغيير المقصود في مجال العمل بالقوانين والمؤسسات والتنظيمات الاجتماعية القائمة، هدفها في ذلك هو السيطرة السياسية، لتتحول بعدها إلى جماعة ضغط أو حزب سياسي، يستطيع الولوج في مؤسسات الدولة "البرلمان - الحكومة"، ويصير أحد القوى الفاعلة والمؤثرة في الفعل السياسي للدولة.

إذا كانت الحركات الاجتماعية تختلف في أهدافها وطبيعتها وفي وسائل تحقيق الأهداف لإحداث التغيير الاجتماعي، فإن الآراء تكاد تتفق على أن الحركات الاجتماعية تتوزع على الشكل التالي:-

3-01- الحركات النهضوية؛ - وتهدف إلى إحياء التراث القديم للمجتمع، وكذا الثقافة السلفية أو التنظيمات الاجتماعية وحتى السياسية منها القديمة، سعيا منها لمواجهة التدمير الذاتي للبناء الاجتماعي للمجتمع، من خلال ما يتعرض له من تهديد أو تقويض، الشيء الذي يدفع بالأفراد أو النخبة من المجتمع إلى الدعوة بالتمسك بالجذور والحفاظ على مقومات الأمة حتى لا ينجرافوا وراء تيار المعاصرة التي قد تعرض المجتمع بما يحمله من خصوصيات ثقافية وبناء اجتماعي متميز إلى الزوال والنوبان في الآخر، ويدخل تحت هذا التصنيف ما يعرف بالحركات المحافظة التي تعمل على الحفاظ على القيم والمفاهيم السلوكية للمجتمع، وعدم تغييرها، والعمل أيضا على إبعادها عن عمليات التغيير.

3-02- الحركات الإصلاحية؛ - وهي حركات لا ترفض التغيير، لكنها تحافظ وتقبل بالبناء الاجتماعي القائم وقيمه، مع بحثها عن التغيير نحو الأفضل، وتبحث عن الأهداف المسيرة لروح العصر "...لأنها تهدف التقويم وليس التقويض... (فهى) حركة مشروعة...تضع برامج

إصلاحية ذات استراتيجية خاصة ومبادئ معينة"⁽¹⁾ فعندما "...يفقد الوطن جزءا من أحلام أبنائه وآمالهم في السعادة والحياة الكريمة نتيجة الإهمال وسوء الإدارة والاستغلال، وتحويل المبدأ إلى شعار لا يعنى أكثر من وسيلة للتظاهر والكسب غير المشروع البعيد عن التطبيقات القانونية، فيتحول الفرد إلى إنسان مغترب في وطنه فاقدا لإنسانيته تحت ثقل الواقع وفداحة الخسارة"⁽²⁾.

3-03 - الحركات الثورية؛ - ويهدف هذا النوع من الحركات إلى التغيير الجذري لمجموع المعايير والقيم وحتى المواقع الاجتماعية، والإحلال مكانها معايير وقيم جديدة ورتب اجتماعية مغايرة للتي كانت قائمة، ويعتبر " روبرت ميرتون " جماعة المتمردين على النظام السياسي القائم، واستبداله بنظام آخر، حركة اجتماعية " ثورية " .

يصنف " انتوني والس " الحركات الثورية إلى الأصناف التالية؛ -

(أ) - الحركات الوطنية، وهي التي تظهر عندما يكون " الوطن " معرضا إلى السيطرة الأجنبية سياسيا واقتصاديا، حيث تشكل "نواة" المقاومة الجماهيرية ضد كل احتلال أو غزو أجنبي، تعرف تلك النواة بحركة المقاومة، وتأخذ شكلها الوطني عندما تلتف حولها الفئات الاجتماعية المختلفة.

(ب) - الحركات الدينية^(*)، وهي نوع من الحركات يهتم بالجانب الديني، وتأخذ صفة الخصوصية الضيقة بحيث تنتهج مذهباً خاصاً بها، كالحركات الصوفية، أو الشيعة بالنسبة للحركات الدينية ذات الطابع الإسلامي، أو تتمحور حول شخصية المسيح والذي تنظر إليه على أنه المنقذ الوحيد للإنسانية مما تعانیه من أزمات، ونفس الأمر بالنسبة للديانة اليهودية.

إلى جانب هذان النوعان من الحركات الثورية، يضع " والس " حركات أسماها بالحركات الرمزية و الحركة الألفية ويلتف أعضاء الأولى حول رمز وطني قيادي وليس حول فكرة أو عقيدة معينة، وهي ترى في رمزها المخلص والمنقذ من الهلاك والاستعباد، بينما يؤمن أعضاء الثانية بمثالية العصر الذهبي، والبحث عن " سبل وصيغ لشكل من أشكال الحكومة المثالية " ⁽³⁾.

(1) معن خليل العمر/مرجع سابق-ص 135.

(2) معن خليل العمر/مرجع سابق-ص 135.

(*) أنظر موضوعنا حول / الجماعات الدينية من المنظور السوسيولوجي/ في الرسالة.

(3) معن/ مرجع سابق-ص 135.

4 - الحركات الاجتماعية والتغير الاجتماعي:-

يقول "جورج هيربرت بلومر"، "...إن عقيدة الحركة (الاجتماعية) تغذي الحركة ذاتها من خلال فلسفتها الاجتماعية وتبريراتها والسبل الفكرية والوجدانية في دفاعها عن نفسها وهجومها على خصومها"⁽¹⁾ ويحدد "بلومر" وظائف تلك العقيدة في؛ -

1- تطرح المقدمات المنطقية والمفاهيم المنظرة من موضوع وهدف الحركة.

2- تدين (العقيدة) النظام الاجتماعي القائم وتبحث عن تغييره.

3- تقدم مجموعة أفكار دفاعية تخدم أهدافها.

4- تضع (تحدد) نمطا من المعتقدات السياسية وسبل محاربتها.

فالعقيدة التي تتبناها الحركة الاجتماعية -حسب بلومر-، هي التي تقوم بتركيز اهتمامات الأفراد وطموحاتهم وتوجيهها نحو رموز اجتماعية وفلسفة اجتماعية، تكشف من خلالها استياء الناس وسخطهم وتطرح آمالهم في شكل مطالب إصلاحية أو ثورية تهدف الحركة تحقيقها، لأن السعي وراء تحقيق التغير هو الهدف الأسمى للحركة الاجتماعية لأجل الاستجابة إلى مطالب القاعدة الاجتماعية للحركة أيا كانت طبيعة هذه الحركة (عمالية، فلاحية، طلابية، نسائية... الخ).

على اعتبار أن التغير الاجتماعي يمثل القاعدة الأساسية للحركات الاجتماعية، وعلى اعتبار أن الحركة الاجتماعية مرتبطة بشكل قوي بالتغير الاجتماعي، فإن شدة العلاقة بينهما تكمن في؛ -

01- أن التغير الاجتماعي هدف لأي حركة اجتماعية، حيث تبحث من أجل تحقيقه عن وسيلة لتبديل وتغيير واقع قائم، وإحلال واقع آخر يكون موافقا لما تسعى إليه الحركة ذاتها، كالتغيير الحكومي، أو أجهزة في النظام تشكل عائقا أمام العملية التنموية، أو خلق عادات اجتماعية جديدة تتماشى والتحول الاجتماعي، أو بناء مؤسسات جديدة تهدف إلى الاستجابة لعمليات النمو والتحول للمجتمع.

02- أن الحركة الاجتماعية لم تظهر في الفراغ، لأنها حلقة وصل بين التغير والمجتمع، فهي تحمل بذور التغير وتعمل على إقامة تحولات اجتماعية في الأنساق البنائية للمجتمع.

03- أنه يمكن تفسير التغير من خلال الحركة الاجتماعية ذاتها، إذ أن التغير يتأثر بشكل مباشر بمؤثرات الحركة الاجتماعية القائمة، فهي (الحركة) تخدم مصالح بعض الفئات على حساب

(1) معن/ مرجع سابق-ص 138.

الفئات الأخرى، سواء التي مسها التغيير أو تلك التي تكون خارج إطار الحركة، كما قد تتغير أيديولوجية الحركة، قوانينها وحتى شكلها التنظيمي مما يؤثر على الهدف والنتائج التي قامت من أجلها الحركة الاجتماعية. إلى جانب ذلك قد تؤثر الحركة الاجتماعية على تغير العمل السياسي لنظام الحكم وقوانينه وحتى الثقافة السائدة، من خلال التغذية الراجعة للحركة ولأعضائها وبنائها، حيث 'تتغير الأفعال والدوافع والميول والمواقف والأفكار، الأمر الذي يجعل من الحركة الرباط المشترك بين التغيرات الداخلية والخارجية، وكما يدعي كل من " جيرى ماركس " و " جامسي وود " فالحركات الاجتماعية أكثر دينامية وحيوية من باقى الأشكال الاجتماعية.⁽¹⁾

ثانيا - التغير الاجتماعي من خلال الحركات الدينية: -

حسب عالم الاجتماع العربي "سعد الدين إبراهيم"، للدين الإسلامي وجهان من الممارسة العملية "... يركّز أحدهما على الغيبيات والسلفية ويقاوم التغير، ويكرس الطاعة لتقاليد جامدة، وبذلك يصبح قوة في أيدي أنظمة الحكم التسلطية والقوى الرجعية والعالمية التي تعادي الشعوب... والوجه الآخر للممارسة هو الإسلام الثوري، الذي يركز على الأصالة والعدالة والتقدم، ويذكي المقاومة ضد الاستغلال الداخلي، وضد الاستعمار والهيمنة الأجنبية، وبذلك يصبح قوة في يد الشعوب".⁽²⁾ ومن خلال هذان الوجهان للممارسة العملية للدين الإسلامي في المجتمع العربي، برز نوعان للحركة الدينية الاجتماعية، تكرر إحداها الوضع القائم في المجتمع وتعمل على إبقائه، وتقاوم أشكال التغير. وتعمل الثانية على تشجيع الإصلاح والتغير الاجتماعي، على اعتبار أن الدين هو صرخة لأولئك المضطهدين من الفئات الاجتماعية، وتستخدم الدين لتحريك " الجماهير " وتحقيق أهداف التغير. هذا النوع الثاني يعرف بالحركات الدينية الاجتماعية ذات الطابع التغييرى الإصلاحي، وهي حركات إما أن تكون دينية بالأصل وتعمل على تحقيق الهدف وفق تعاليم الدين، أو أنها حركات لا يغلب عليها الطابع الدينى، غير أنها توظف الرموز والمؤسسات الدينية لتحقيق أهدافها، فمنذ العصر الأموي والمجتمع العربي الإسلامي يفرز حركات دينية اجتماعية رافضة للواقع الاجتماعى المعاش، والعودة بالمجتمع إلى النموذج الفاضل الذي كان سائدا أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدين،

(1) معن/ مرجع سابق - ص 139.

(2) المستقبل العربي/عدد 08 - 1989 - ص 123.

البعض منها (الحركات) تعرّث أو فشل كالخوارج والقرامطة، والآخر تحول إلى فرق مذهبية لا زالت قائمة إلى اليوم كالشيعة والدروز، وثالثها نجح في قلب السلطة السياسية وتحويلها إلى صالحهم كالعباسيين ومن بعدهم الفاطميين والمرابطين والموحدين.⁽¹⁾ أما في العصر الحديث فقد تمكنت بعض الحركات الدينية الاجتماعية من الوصول إلى الحكم كالحركة الوهابية في الجزيرة العربية التي أسست لدولة آل سعود، والحركة السنوسية التي قادت ليبيا إلى غاية إسقاطها من طرف الحركة التي قادها " القذافي " في نهاية الستينات والمعروفة بحركة الفاتح من سبتمبر، والحركة المهديّة في وادي النيل والتي استطاعت اقتلاع النفوذ المصري من السودان عام 1881 وكونت دولة وطنية-إسلامية بزعامة المهدي (الرجل المنتظر)، وأسقطها الاحتلال البريطاني للسودان عام 1899.

لقد لعب العامل الديني دورا أساسيا في معظم الحركات الوطنية ضد الاستعمار الحديث والهيمنة الأجنبية في المجتمع العربي الإسلامي. فحتى القادة والزعماء " الغير الدينيين " في أيديولوجياتهم، والذين عملوا على تسريع عمليات التحديث، استخدموا الرموز الدينية والمؤسسة الدينية لتحقيق الأهداف التي سطروها، ولم تخل حكوماتهم من هيئة (وزارة) تشرف على إدارة الشؤون الدينية، بل وعمل بعضهم على إضفاء الصبغة الدينية على المشاريع التنموية في المخططات الاقتصادية والاجتماعية، كبناء المساجد والاهتمام بالتعليم القرآني، وإقامة الملتقيات والمنتديات الفكرية حول الإسلام.

عملت الحركات الدينية الاجتماعية على بلورة نفسها وتحقيق أهدافها- في ظل الظروف التي ساعدت على بروزها كحركة إنقاذ للمجتمع من مختلف الأزمات التي يمر بها كحالات الاضطراب التي يكون فيها بقاء المجتمع وتماسكه واستمراره مهددا "لذلك كانت هذه الحركات الدينية الاجتماعية... بمثابة استجابات للأزمات الروحية والاجتماعية والسياسية الحادة التي شهدتها ولا زال يشهدها مجتمعنا العربي الإسلامي"⁽²⁾ من خلال قيادة " كاريزمية ملهمة وملتزمة بإحداث نقلة روحية أو ثورية للمجتمع"، وهي شرط أساسي لظهور هذه الحركات، فالكاريزما حسب ما ذهب إليه "فيبر" هي صفة خاصة لشخصية الفرد، وبها يتميز عن غيره من الأفراد العاديين، وبها يعامل على أنه يملك قوى فوق إنسانية، توصله إلى حد التقديس والعمل بما يقول وإتباع ما يفعل. وللشخصية الكاريزماتية- حسب فيبر - سمتان أساسيتان هما؛

(1) عضيبات/ مرجع سابق - ص 124.

(2) المستقبل العربي/ مرجع سابق-ص 126.

(1) الكاريزما دعوة إلى العنصر الغير العقلي في الطبيعة الإنسانية.

(2) تتسم بكونها خارجة عن الطبيعة العادية، وهي بذلك تشكل المعارض بشدة لكل من السلطتين البيروقراطية والتقليدية، وهي " القوة الثورية المتميزة في التاريخ الإنساني "، فبروز "الكاريزما" يعني الدعوة إلى نشر قيم جديدة وإحساس يرفض الماضي ووعده وأمل في المستقبل.

إن الحديث عن الشخصية الكاريزمية لا يعني أن نضع " القيادات الملهمة " بالفكر التغييرى في الحركات الدينية-الاجتماعية المعاصرة في نفس المرتبة مع الرسل والأنبياء كما قد يبدو للبعض لأن الأنبياء والرسل يملكون فعلا القوى فوق الإنسانية حيث يوحى إليهم الفكر والسلوك. في حين أن قادة الحركات الدينية يستمدون كاريزميا تهم من طبيعة الظروف التي وجدوا فيها وقد يستخدمون ما جاء به الأنبياء والمرسلون قولاً وعملاً، هدفهم في ذلك إعادة المجتمع إلى التعاليم الدينية الصحيحة بعد ما مسها من سوء تفكير وتديبير.

وخلاصة القول أن فهم العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعى في المجتمع، لا تتم بمعزل عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مر ويمر بها المجتمع، خلال فترات تاريخية مختلفة. فقد شكل الإسلام في بدايته ثورة نقلت " المجتمع العربى في الجزيرة العربية، من مجتمع قبلى إلى أمة متوسعة، ذات عقيدة ونظام اجتماعى جديدين أقيم عل أساسهما إمبراطورية واسعة غيرت مجرى التاريخ الإنسانى ". (1)

لقد حاولت الحركات الدينية وضع نموذج اجتماعى للمجتمع العربى الإسلامى، كذلك الذى ساد في صدر الإسلام، أيام الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم. كما أنها كانت بمثابة الاستجابة للأزمات الحادة التي كانت تواجه المجتمع، وبلورت نفسها بتحولها إلى حركة يحسب لها ألف حساب تسعى إلى تحقيق أهدافها من خلال بناء قاعدة جماهيرية تؤمن بمبادئها وتعمل على تحقيق الإصلاح والتغيير الاجتماعيين في المجتمع العربى الإسلامى.

الفصل الرابع

الإسلام والدولة في الجزائر

المبحث الأول: الدولة.

- تعاريف الدولة.
- أركان الدولة الأساسية.
- النظريات المفسرة للدولة.

المبحث الثاني: الدولة في المغرب العربي.

- الدولة في المغرب العربي.
- بناء الدولة في المغرب العربي.

المبحث الثالث: الإسلام والدولة في المغرب العربي.

- الإسلام والدولة في تونس.
- الإسلام والدولة في المغرب الأقصى.
- الإسلام والدولة في ليبيا.

المبحث الرابع: الإسلام والدولة في الجزائر.

- الإسلام في دولة الاستقلال.
- الإسلام والدولة في زمن " التصحيح الثوري " .
- الإسلام والدولة في زمن " الانفتاح " .

المبحث الأول : الدولة

تمهيد:-

ما من شك فيه، أن الدولة كنظام أو سلطة سياسية تعتبر من التنظيمات أو المؤسسات أو الأجهزة السياسية والإدارية، التي شغلت ولا زالت تشغل بال الكثيرين من المتخصصين في علم الاجتماع وفروعه المختلفة، كالاقتصاد السياسي، والاجتماع الاقتصادي، وعلم اجتماع التنظيم، وعلم اجتماع التنمية. إلا أن مفهوم الدولة، الذي يعتبر من المواضيع الهامة التي يسعى علماء السياسة، وخاصة علماء الاجتماع السياسي، لتحليل مضمونها، وظيفتها وتركيباتها، وعلاقتها بالمفاهيم السوسيولوجية الأخرى. فالدولة كنظام سياسي، باعتبارها ممثلة للسلطة السياسية، بل هي التنظيم السياسي الذي يقوم بمجموعة من الوظائف الهامة في المجتمعات الحديثة، فإن الاهتمام بها -كمفهوم- يعني تفسير المفاهيم المتعلقة بقيام (الدولة) وأداء وظيفتها، كمفاهيم؛ السلطة، القوة والسيادة، النفوذ والهيبة، والمجتمع والسياسة والاقتصاد ومختلف النظم الاجتماعية المختلفة الأخرى.

إن فهم العلاقة بين الدولة والأنظمة الاجتماعية الأخرى، في بعدها الوظيفي، خاصة ما تعلق بالجانب الروحي للمجتمع، الممثل في النظام الديني، يستدعي ضرورة، تحديد وتعريف مفهوم الدولة، من وجهات نظر مختلفة، في أبعادها النظرية من الجانب القانوني أو السياسي أو السوسيولوجي، دون إغفال للمنظور الديني في تعريف مفهوم الدولة. إضافة إلى التعريف بالدولة، يتناول هذا الفصل الأركان الأساسية التي تقوم عليها الدولة الحديثة، ممثلة في الإقليم الجغرافي للدولة، والشعب أو السكان الذين يشكلونها، وكذلك الحكومة كجهاز تنفيذي يسهر على تنفيذ الأوامر والقوانين، وعلى حفظ النظام والممتلكات، ومفهوم السيادة التي تعطي للدولة حق الوجود، إلى جانب الاعتراف الدولي بالدولة.

كما يتناول هذا الفصل أهم النظريات المفسرة لمفهوم الدولة، ويتعرض إلى تحليل التداخل بين مفهوم الدولة ومفهوم الحكومة، والعلاقة المتبادلة بينهما، كما نتعرض أيضا في عرض مختصر إلى أهم نظريات السيادة، مع التركيز على الرؤى حول مستقبل الدولة المعاصرة حول مفاهيم (تصدير الدولة)، و(الثقافة السياسية المحلية)، أو مايعبر عنه الأنثروبولوجيين بالخصوصية الثقافية للمجتمعات، إلى جانب (إشكالية تحديث الدولة) في المجتمعات التقليدية أو دول العالم الثالث.

أولا - تعاريف الدولة:

تعددت تعاريف الدولة، بتعدد توجهات ومشارب العلماء والباحثين في العلوم الاجتماعية، كل حسب موقعه واهتماماته العلمية، سواء في الجانب القانوني، أو التاريخي، الاجتماع، الاقتصاد والسياسة وغيرها من العلوم الاجتماعية الأخرى. سنركز في هذا الإطار حول تعريف الدولة، وتحديد المفهوم من زوايا ثلاث، الزاوية القانونية، السياسية والزاوية السوسيولوجية، في التعريف بمفهوم الدولة، إلى جانب التعريف الذي قدمه علماء الاجتماع السياسي المعاصرين.

1- التعريف القانوني للدولة:

ويؤخذ فيه بعين الاعتبار التقارب مع تعاريف علماء الاجتماع، القدامى منهم والمعاصرين.

- **تعريف دوجي Duguit للدولة:** يعرف دوجي الدولة بأنها " حدث وواقعة اجتماعية، ومجموعة من المحاكم والمحكومين. كما أن التصرفات والأعمال التي يقوم بها الحكام تتم في حدود القانون والاختصاص الممنوح لهم وتلتزم بها الجماعة السياسية ".⁽¹⁾
- **تعريف هولاند Holand للدولة:** ويعرفها هولاند بأنها " مجموعة من الأفراد يقطنون إقليمًا معينًا، ويخضعون لسلطان الأغلبية أو لسلطان طائفة منهم ".⁽²⁾
- **تعريف لاباند Laband للدولة:** أما لاباند فيرى بأن الدولة هي "...جماعة تمتلك ممارسة حقوق السيادة في مواجهة الأفراد أو الأعضاء فيها ".⁽³⁾

تتفق التعاريف الثلاثة في كون الدولة عبارة عن علاقات قانونية، تحكم بين من يتولون السلطة والحكم، وبين المحكومين وهم عامة الشعب، دون التمييز بين صيغة الحكم أو السلطة التي يتولاها أفراد من المجتمع لحكم باقي عموم الناس. وتتميز تلك العلاقة بين السلطة والمحكومين في كونها إخضاع للمحكوم في تنفيذ قرارات الحاكم، التي هي في حد ذاتها نابعة من الاتفاق العام للمجتمع، أو من خلال ما يعرف عند روسو بالعقد الاجتماعي.

2- تعريف علماء السياسة للدولة:

(1) عبد الله محمد عبد الرحمن/ علم الاجتماع السياسي - النشأة التطورية والاتجاهات الحديثة - دار النهضة العربية

- بيروت 2001 ص 294.

(2) نفس المرجع/ ص 294.

(3) نفس المرجع/ ص 294.

• **تعريف جارنر Garner:** يرى جار نر، أن الدولة هي "...مجموعة من الناس يزيدون أو يقلون عددا، ويشغلون بصفة دائمة قطعة محددة من الأرض، ويكونون مستقلين تماما أو تقريبا من السيطرة الخارجية، ويملكون حكومة منظمة تدين لها هيبة المواطنين بالطاعة المعتادة" (1).

• **تعريف لاسكي Laski:** يعتبرها لاسكي "مجتمع إقليمي مقسم إلى حكومة ردية، داخل المساحة الطبيعية المخصصة، وله سلطة عليا على جميع المؤسسات الأخرى" (2).

تعريف أرنست باركر A.Parker: الدولة عند باركر هي "اتحاد خاص يوجد لتحقيق الغرض الخاص في الاحتفاظ بخطة إجبارية من النظام القانوني، ويعمل لهذه القوانين الموضوعية بواسطته جزاءات معينة" (3).

إن الدولة كمفهوم سياسي، عند علماء السياسة الواردة تعاريفهم في هذا المجال تشمل على/ جماعة بشرية (مجموعة من الناس عند جارنر - مجتمع إقليمي عند لاسكي - واتحاد خاص عند باركر)، و إقليم (منطقة جغرافية ذات حدود قائمة ومعترف بها)، وحكومة أو هيئة تنفيذية تدير شؤون هؤلاء الناس، لها كامل السلطة في تسيير شؤون المؤسسات دونها، وقانون يخضع له جميع الأفراد، ممثل في التعريف الأول بالهبة، وفي الثاني بالسلطة العليا، وفي التعريف الثالث بالقانون المنفذ عن طريق الجزاءات المعينة، إلا أن تعريف جارنر للدولة هو التعريف السياسي الجامع في نظرنا لتحديد مفهوم الدولة، لأنه لم يكتفي فقط بمؤشرات قيام الدولة، بل اشترط الاستقلال التام عن السيطرة الخارجية، وحكومة منظمة، رديتها تتمثل في اعتدالها وطاعة الأفراد لها.

3 - الدولة في المنظور السوسيولوجي:

1/ **تعريف روبرت ماكيفر R.Maciver:** الدولة عند ماكيفر، "تنظيم أعم وأشمل من الحكومة لها دستورها، وقوانينها، وطريقتها في تكوين الحكومة وهيبة مواطنيها، كما أن الدولة بنية المجتمع السياسية وجزء من بنيته الاجتماعية الشاملة، ووجودها الخاص رهين بوجود نظام اجتماعي أوسع منها. وباختصار، تعتبر الدولة البناء السياسي بما لها من عادات وتقاليد، وبما تقيمه من علاقات بين الحكومة والمحكومين، (وهي) ليست مرادفة للحكومة" (4).

(1) محمد عبد العزيز نصر/ في النظريات والنظم السياسية - دار النهضة العربية - بيروت 1972 - ص 25.

(2) محمد عبد العزيز نصر /مرجع سابق - ص 25.

(3) محمد عبد العزيز نصر/ مرجع سابق - ص 26.

(4) ماكيفر.ر./تكوين الدولة - ترجمة حسن صعب - دار الملايين - بيروت - 1966، ص 50.

2/ تعريف ماكس فيبر Max Weber: يعتبر ماكس فيبر الدولة "تنظيماً عقلياً -Rational- Organization، يوفر القيادة الرشيدة التي تسعى إلى استخدام القهر لتحقيق أغراضها"، ويرأها أيضاً بأنها ". مشروع سياسي ذو طابع مؤسسي، تطالب قيادته الإدارية بنجاح، وفي تطبيقها للأنظمة، باحتكار الإكراه أو القهر البدني المشروع".⁽¹⁾

3/ تعريف جينزبرج Ginsberg : الدولة في نظر جينزبرج "تنظيم اجتماعي موجود في كافة المجتمعات لحماية الأعضاء، وأداء مجموعة وظائف تتعلق بتطبيق القواعد العامة لإقرار النظام".⁽²⁾

ينظر علماء الاجتماع، إلى مفهوم الدولة على أنه مشروع اجتماعي، وضعه المجتمع ليحقق من خلاله وجوده الإنساني بين المجتمعات الأخرى، ووضع لهذا المشروع نماذج قانونية تتماشى والنسق الاجتماعي العام للمجتمع، بحيث أن هذا المشروع - أو التنظيم - يكون قادراً على تحقيق التوازن الاجتماعي بين كافة أفراد المجتمع، من خلال تواجد هيئات تكون ضمنه وتسهر على تنفيذ " البرنامج الاجتماعي للدولة، من بين تلك الهيئات والمؤسسات، وهي أعلاه ما يعرف بالحكومة، بحيث بين ماكيفر أن الحكومة تشكلها الدولة، لتكون منفذة للقوانين، وتسهر على احترام الدستور، إلى جانب تشكيلها الحكومة فإن الدولة في المنظور السوسيولوجي عند ماكيفر هي بناء سياسي (نظام) - من بين الأنظمة الاجتماعية الأخرى - وهي التي تحدد طبيعة العلاقة بين الحكومة والمحكومين.

إذا كانت الدولة مشروعاً اجتماعياً، فإنها أيضاً وحسب ماكس فيبر، تنظيماً عقلياً، يقوم في عقول الأفراد، الهدف منها توفير جهاز قيادي، يحقق تواجد أو قيام هذا التنظيم واقعياً من خلال سن نظام ضبطي - قانوني - يلزم بقية الأفراد على العمل لتحقيق أغراض قيام الدولة، تلك القيادة في نظر فيبر هي "قيادة" رشيدة، تلتزم بالعرف الاجتماعي الذي أنشأها من خلال السهر على تنفيذ وتطبيق الأنظمة - النظام هنا يشكل مجموعة القوانين التي تلزم الأفراد (حكماً ومحكومين) بالخضوع لها والالتزام بها. كما لم يهمل السوسيولوجيون، الجانب الوظيفي للدولة، بل ركزوا عليه، فالدولة تنظيم اجتماعي، الهدف منه هو حماية الأعضاء المشكلين له - التنظيم -، بما فيه الوافدين عليه، والذين يمثلون ثقافات ومجتمعات أخرى، والسهر على تطبيق القواعد العامة لإقرار النظام - والنظام هنا نعني به، إقرار السلم

(1) عبد الله محمد الرحمن/مرجع سابق - ص 295.

(2) Ginsberg ;Sociology, London : Oxford University Press-1934- P 714

الاجتماعي وحماية الأفراد والممتلكات وكذا الإقليم الجغرافي وسيادة المجتمع الممثل بالدولة-

4 - الدولة عند علماء الاجتماع السياسي:

عند تناولنا لتعريف الدولة لدى علماء الاجتماع السياسي، أخذنا بالتعريف الذي أورده فيليب برود Philip Braud لأننا نرى فيه، الجمع والشمولية في تحديد المفهوم، فهو يرى أن "استخدام كلمة الدولة في علم الاجتماع السياسي توحى بشكل خاص، بوجود كائن اجتماعي مجرد، مختلف تماما، ويتميز عن المجتمع المدني الذي يحكمه، كما أنه لا وجود في الواقع إلا للأفراد، مقيمون فيما بينهم ومع الأفراد الآخرين علاقات ثابتة ومتعددة، وتأخذ شكلا منظما وقانونيا".

يوضح تعريف برود للدولة، صعوبة تحديد المفهوم، وقد حاول أن يعكس طبيعة مفهوم الدولة وإعطاء تعريف مميز لها، من خلال طرح مفاهيم فرعية تكشف عن طبيعة الدولة كسلطة سياسية، وطبيعة الدولة كنظام سياسي عالمي ومفهوم معنوي وثقافي ورمزي وواقعي، يتبين ذلك في التعاريف الفرعية التالية؛ -

(1) - **الدولة كسلطة سياسية**، حيث يرى برود أن الدولة كسلطة سياسية، هي " شكل سلطوي يمارس داخل المجتمع المدني Civil Society".

(2) - **الدولة كنظام سياسي عالمي**، حيث هي "...مرادفة كمفهوم للمجتمع الشامل، والمنظم قانونا في حيز محدود (الإقليم)، والمشارك مباشرة في طبيعة القانون الدولي- المنظم للعلاقات الدولية -".

(3) - **الدولة كسلطة ثقافية**، وهي من هذا الجانب مفهوم معنوي، لكنه منتج للواقع السياسي والثقافي، وهي الكيان الجمعي المنفصل عن الأفراد أو الأعضاء المشكلين له، إلا أنها تمارس بينهم امتيازات القوة العامة، والدولة بذلك الكائن أو النظام المجرد الرمزي التي يتمثلها الأفراد والجماعات، ويعكس الكثير من الأبعاد والآثار الواقعية الملموسة.

5 - تعريف الدولة في الفقه الإسلامي:-

يجمع علماء الفقه الإسلامي، -المذاهب الأربعة- على أن تولي الإمامة على المسلمين عقد، بين الأمة ومن يتولى السلطة عليها، وهي تثبت بالاختيار والاتفاق بين أفراد الأمة (المسلمين)، وأن توليها لا يكون لا بالنص ولا بالتعيين، وحجتهم أنه " لا يمكن أن تنعقد الإمامة

إلا بأحد الطريقتين؛ النص والاختيار، وحيث أنه لم يقد دليل على الطريق الأول، فلم يكن هناك أمام المسلمين إلا الطريق الثاني وهو الاختيار،⁽¹⁾ بمعنى أن "الأمة" هي التي تختار من ينوب عنها في تسيير أمورها عن طريق "البيعة" الصحيحة القائمة على الرضا، ويتفق الفقهاء حول مجموعة من الآراء حول الإمامة والإمام (الحاكم)، ذكرها "السنهوري" في كتابه عن الخلافة، هي؛

- 1- عقد الإمامة، عقد حقيقي مبني على الرضا.
 - 2- الخليفة أو رئيس الدولة في الإسلام، يتولى السلطة نيابة عن الأمة، بمعنى أن الأمة تفوض "الخليفة" أو "الرئيس" ممارسة الحكم باسمها.
 - 3- الأمة (الشعب) هي صاحبة السلطة السياسية ومستقرها.
 - 4- الحاكم "الخليفة" أو "الرئيس"، مجرد أداة في يد الأمة تمارس به سلطتها.
- كما وضع فقهاء الإسلام، شروطا لمن يتولى السلطة، يلزم بتنفيذها ويلتزم الأفراد بالولاء والطاعة ما دام حكمه قائما وفق العقد القائم بين صاحب السلطة والأمة، هذه الشروط أوردها "الماوردي" في مؤلفه حول "الأحكام السلطانية"، اقتطفنا منها ما يتعلق بالإمام والعقد والاختيار؛
-

- 1- " ليس للإمام المولى عزل من عهد إليه، ما لم يتغير حاله، وإن جاز له عزل من استنابه من سائر خلفائه... (أما) ولي عهده في حق المسلمين فلم يكن له (حق) عزله (لأن ذلك من حق الأمة وحدها)".
 - 2- يمنع عقد الإمامة واستدامتها، لما كان مانعا للعمل، أو القيام بأداء وظيفة الإمامة لعجزه (عجز الحاكم عما يلزمه من حقوق الأمة).
 - 3- تختار الأمة من يتولى أمورها، في حال وجود عائق يمنع استمرار عمل الحاكم وأداء وظائفه... وللأمة فسحة اختيار من عدها، من ذوي القدرة.
- تثبت هذه الأحكام أن الحاكم لا يمارس السلطة باعتبارها امتياز شخصي، بل يعتبر أمين عليها (السلطة) يباشرها بصورة مؤقتة-المدة الزمنية محددة، يكون فيها الحق للأمة تجديد ولايته أو اختيار غيره- ونيابة عن الأمة ولصالحها.⁽²⁾

(1) حازم عبد المتعال الصعيدي/ النظرية الإسلامية في الدولة- دار النهضة العربية - القاهرة 1986 - ص 142-

(2) نفس المرجع السابق/ ص - 144.

إن السلطة السياسية عند فقهاء المسلمين، تجد سندها في " الأمة "، وهي الشخصية المعنوية الدائمة والمجردة والمستقلة عن أشخاص الحكام، ويعبر عنها في العصر الحديث بمفهوم الدولة، وأن الحاكم، إنما يتولى السلطة نيابة عن المسلمين (الأمة - العامة)، وأنه (الحاكم) يعين بعقد يعرف بعقد الإمامة، قد يجدد كما قد يعقد مع غيره، إن هو أخل بأحد شروط الإمامة التي منحتها إياها الأمة. والدولة أو الإمامة، بهذه الصورة لا تختفي باختفاء الحاكم أو تغييره، لأن لها شخصية معنوية دائمة، بالرغم من اختلاف أو زوال الحكام.

ثانيا - أركان الدولة:

من التعاريف السابقة، يتبين مدى صعوبة تحديد مفهوم الدولة، وصعوبة الاتفاق بين الباحثين والمهتمين في علم الاجتماع السياسي، أو العلوم الاجتماعية الأخرى ذات العلاقة بمفهوم الدولة، على تعريف عام وشامل للمفهوم، وهذا بالطبع يعود لاختلاف المناهل والمشارب والاهتمامات لهؤلاء الباحثين، إضافة إلى تداخل المفهوم مع مفاهيم أخرى كالحكومة والسلطة. إلا أنه وبالرغم من هذا الاختلاف، فإن الاتفاق واقع حول المقومات الأساسية للدولة، والتي تعرف بأركان الدولة، حيث يجمعون على أنها تتمثل في خمسة أركان أساسية هي؛ السكان، الإقليم أو الأرض، الحكومة، السيادة والاعتراف الدولي بالدولة، وسنعرض كل ركن من هذه الأركان في التالي؛ -

(1) - **السكان أو الشعب**؛ وهو أهم مقومات قيام الدولة، فأخذا برأي أصحاب نظرية العقد الاجتماعي Social Contract القائل بأن الدولة هي مجموعة من الناس أو الجماعات التي يوجد بينها تنظيم اجتماعي معين، يستند إلى الشرعية القانونية، ووجود التزام متبادل بين الحكام والمحكومين، فإنه يجب أن تتوفر لدى الأفراد أو السكان عنصر الرغبة المشتركة التي تجعلهم ينتمون لكيان اجتماعي معين، وهو ما يشكل عند "برود" الجانب المعنوي للدولة، على اعتبار أنه منتج للواقع الثقافي، بوصف الدولة كيان جمعي منفصل عن الأفراد، ولكنه يشكل وعيا لديهم بقيامه، يستدعي منهم الالتزام بما يمارس عليهم من تنفيذ للنظام، مما يعكس لديهم الكثير من الأبعاد والآثار الواقعية الملموسة.

إذا كانت الرغبة الأولى للأفراد أو السكان هي الإحساس بالانتماء، فإن تلك الرغبة تترجم في وجود عدد من العناصر المشتركة كاللغة والعادات والتقاليد، والاشتراك في وجود الأصل - Nativity والدين والآمال والطموحات، إضافة إلى الأيديولوجية العامة - التوجه الفكري للسكان

حول نظام اجتماعي معين-، إلا أن هناك من يرى أن الاشتراك في الأصل، والدين واللغة، لا يشترط تواجدها في قيام الدولة، بل يرون أن ذلك من مقومات الدولة الدينية، ويعللون ذلك بأن مكونات الدولة الحديثة مرتبطة بالمقومات، التي غالبا ما تكون تعبيراً عن مفهوم الأمة.

(2) - الإقليم أو الأرض؛ من شروط قيام الدولة والاعتراف الدولي بها، وجود إقليم جغرافي تقوم عليه هذه الدولة. ويشمل الإقليم الجغرافي للدولة؛ سطح الأرض وما عليها من أملاك خاصة وعامة، وما فيه من بنية تحتية كالطرق والمواصلات والجسور، وما يشمل هذا السطح من الأرض وما تحته من ثروات للمواد الأولية من معادن وغيرها، وتتحدد ملامح الإقليم الجغرافي للدولة سواء أكانت طبيعية كالجبال والأنهار أو الصحاري، وأحيانا تشمل خطوط الطول والعرض المتعارف عليها دولياً، أو قد تكون محددة حسب الاتفاقيات والمعاهدات والمتعارف عليها مع الدول المجاورة لها، ويتم ترسيم الحدود على الطبيعة، حيث توضع الخرائط والوثائق الجغرافية التي يحدد من خلالها الإقليم الجغرافي للدولة، تتفق عليها الدول في حالة النزاعات الإقليمية حول "المعالم" ملامح الإقليم الجغرافي لدولة من الدول. كما يشمل الإقليم الجغرافي للدولة، الحدود الإقليمية المائية- غالبا ما يعرف أو يعبر عنه في اللغة السياسية بالمياه الإقليمية للدولة- المتعارف عليها دولياً، سواء أكانت بحارا أم محيطات، والتي يتم تحديدها بواسطة القانون الدولي، الذي حدد المياه الإقليمية بعشرين (20) ميلاً-بعد أن كانت 06 ثم 12 ميلاً في السابق- أي إثنان وثلاثون 32 كلم، والتي تعرف بحدود المياه الإقليمية للدولة.

وكما للدولة إقليم جغرافي وإقليم مائي، فإن لها مجالاً جويًا، يشمل طبقات الهواء الجوي- المغطي للإقليم الجغرافي-، يخضع لسيادة الدولة، والذي لا يسمح بالطيران فيه أو اختراقه دون الخضوع للقوانين الدولية المسيرة للطيران المدني منه والعسكري، وغالبا ما تكون الحدود الإقليمية باختلافها سببا مباشرا في نشوب حروب بين الدول، أغلبها بين دول العالم الثالث المستقلة دوله حديثا عن الدول الأوروبية المستعمرة، والتي تركت (مستعمراتها السابقة) دون تحديد واضح لملاح الإقليم الجغرافي للدولة المستقلة حديثا، أي خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

(3) - **الحكومة**؛ وهي الإدارة أو التنظيم السياسي للدولة، وهي السلطة القائمة أو المنفذة لعملية الحكم Government Process، والتي تقوم بدور وسيط بين الحكام والمحكومين، وتهدف إلى تحقيق الحرية وتنفيذ القانون في نفس الوقت.

تمثل الحكومة السلطة السياسية Political Authority، التي تعتبر العنصر الأساسي لقيام الدولة الشرعية، وما يشملها من تنظيمات ومؤسسات وأنظمة سياسية وإدارية، يذكر "برود" Braud أنه بغير السلطة السياسية (الحكومة) لا يمكن أن توجد الدولة، ولا تكون هناك نظم أو حياة سياسية، ومن ثم فإن الحياة السياسية كلها تتمركز حول السلطة بكل معانيها المادية والمعنوية. فالحكومة هي النشاط المرتبط بالحكم، والممثل في ممارسة الضبط والسيطرة على الآخرين، وهي -الحكومة- الأداة التي يتم بواسطتها تحقيق النشاط في المجتمعات الحديثة.⁽¹⁾

إن تمركز الحياة السياسية حول السلطة دفع "برود"، إلى تعريف السلطة بأنها مركب من عناصر مادية وعضوية، وقوة موجهة لخدمة فكرة، وهي قوة تتولد نتيجة الوعي الاجتماعي - Social Conciousness كما نتجته تلك القوة نحو قيادة المجتمع، والبحث عن الصالح العام والمشارك (بين جميع الأفراد المشكلة منهم الدولة) وقادرة - السلطة - على فرض هيمنتها وسيطرتها على أعضاء الجماعة، وما تطرحه من قوانين محددة تتطلب الالتزام بها والانصياع لها وتنفيذها.⁽²⁾ ومن هذا المنطلق، فإن الحكومة جزء هام من مكونات الدولة، حيث يعتمد عليها في السهر على تنظيم الشؤون العامة والخاصة، ومنه فالدولة هي الإطار التنظيمي الأعلى الذي يشمل الحكومة وغيرها من المكونات الأساسية الأخرى، وسنعود للحديث عن الحكومة عند تناول العلاقة بين مفهومي الدولة والحكومة، في هذا الفصل.

(4) - **السيادة**؛ يعني مفهوم السيادة، تلك السلطة المطلقة والنهائية التي تمنح للدولة في ممارسة وظيفتها⁽³⁾ وللسيادة جانبان: يرتبط الجانب الأول منهما بسيادة الدولة الداخلية، ويعني ذلك؛ -للدولة السلطة المطلقة في ممارسة نفوذها على الأفراد والجماعات والفئات الاجتماعية والتنظيمات والنقابات وجميع المؤسسات الأخرى القائمة في المجتمع.

• سلطة الدولة على المناطق والأقاليم الجغرافية /البرية، المائية والجوية/ المشكلة للدولة.

(¹) محمد علي محمد/ أصول علم الاجتماع السياسي ج2 - القوة والدولة - الإسكندرية - مصر/ دار المعرفة الجامعية 1988-ص 208.

(²) عبد الله عبد الرحمن/مرجع سابق - ص300.

(³) عبد الله عبد الرحمن/نفس المرجع- ص 301.

- توجب الطاعة والخضوع من طرف الأفراد والهيئات والمؤسسات لسلطة الدولة الممثلة في القوانين المحددة والمسيرة للنظام الاجتماعي العام.
 - سيادة الدولة الداخلية تعني، رفض التدخل الخارجي للهيئات والمنظمات والدول في الشؤون الداخلية للدولة، في تسيير أمور وقضايا المجتمع.
- أما الجانب الثاني، فيرتبط بسيادة الدولة الخارجية، ويعني؛ حق تمتع الدولة بالاستقلال السياسي التام الكامل والشامل، والذي يمنحها حق اتخاذ القرارات ورسم سياستها الخارجية، سواء في علاقاتها مع الدول الأخرى، أو موافقها اتجاه المنظمات والهيئات الدولية الرسمية منها والغير الرسمية.

(5) - الإعتراف الدولي بالدولة؛ يعني الاعتراف الدولي بالدولة، اعتبارها عضواً كامل الحقوق في المجتمع الدولي، من خلال الإقرار بقيامها ككيان سياسي على رقعة جغرافية معترف بحدودها، وإقامة علاقات دبلوماسية معها من قبل الدول الأخرى الأعضاء في النظام السياسي الدولي، أو من طرف الهيئات والمنظمات الدولية، كهيئة الأمم المتحدة، والإتحاد الإفريقي والجامعة العربية ومنظمات دول آسيا ودول أمريكا اللاتينية. يعتبر الاعتراف الدولي بالدولة من أهم المقومات الأساسية لقيامها، لأن حصول الدولة الحديثة على اقتطاع تأشيرة الاعتراف من المجتمع الدولي يعني قدرتها السيطرة على مجالها الجغرافي بجميع مكوناته، وعلى وحدتها السياسية بجميع أبعادها، ويعني أيضاً قدرتها على تخطي الصراع مع الدول المجاورة لها، حول رسم الحدود واستغلال الثروات والموارد الطبيعية سواء منها المتواجدة بمجالها الجغرافي أو تلك التي قد تكون على الخط الحدودي لها، كما يعني الاعتراف الدولي بالدولة الحديثة، ركون الدولة إلى القانون الدولي في حل النزاعات الجوارية، الجغرافية منها والعرقية، وكل ما له علاقة ببسط نفوذها وامتلاك سيادتها الكاملة كنظام سياسي قائم.

ثالثاً - النظريات المفسرة للدولة:

تمهيد؛

يحتل مفهوم الدولة الصدارة بين مواضيع علم السياسة، لأنها أكثر الكيانات الاجتماعية بروزاً وظهوراً في المجتمع، لما تمتلكه من شرعية تمكنها من السيطرة وإخضاع كل من هو

موجود ضمن مجالها الجغرافي (الحدود)، بل إن الكثير من علماء السياسة يجعلون من الدولة State المدخل إلى جميع علوم السياسة.⁽¹⁾

لقد اكتسبت الدولة أهميتها كنظام اجتماعي على مر العصور، فقد واكب تطورها تطور المجتمع الإنساني، ولأن الدولة تضمن الحماية والأمن والأمان لمواطنيها، فإن هؤلاء بصفقتهم الرعية فإنهم ملزمين بإطاعة أوامر الدولة وقوانينها، لأنها (الدولة) الكيان الوحيد في المجتمع الذي يشكل حياة الفرد بما تفرضه من القوانين والمعايير، ولذلك فإنه يمكن القول أن الدولة تمثل قمة البناء الاجتماعي Social Structure، ويرجع ذلك في كونها تتسيد جميع أشكال نظم المجتمع.

تعددت النظرات المفسرة للدولة، خاصة منها تلك التي تعرف بنظريات أصل الدولة ونشأتها، فلقد انشغل العقل البشري بالدولة فكانت موضع اهتمام كبير من جانب الفلاسفة، وعلماء الدين، والمفكرين والسياسيين، وعلماء الاقتصاد، والقانون، والاجتماع، والأنثروبولوجيا والتاريخ وغيرهم ممن اهتموا بمفهوم الدولة. وعموما ثمة نظريات كثيرة تناولت مفهوم الدولة بالدراسة والتحليل، لكل منها وجهة نظر تتمسك بها مستندة إلى فكرة معينة أو مبدأ معين يعطي أحد الجوانب أولوية على الآخر. وفي إطار تناولنا لموضوع الدولة والدين والتغير الاجتماعي، وتناولنا لمفهوم الدولة، كان لزاما علينا أن نتعرض إلى النظريات المفسرة للدولة، بصورة موجزة، حتى يمكننا ذلك من فهم العلاقة بين الدولة والدين في المجتمع الجزائري وعلاقة ذلك بالتغير الاجتماعي.

1 - النظرية الفلسفية الأخلاقية:

يمثل فلاسفة الإغريق القدامى، الإطار المرجعي لنظريات الدولة التي تتسم بالطابع الفلسفي والأخلاقي، وهو ما جعل الفكر الإغريقي يتسم بهذا الطابع، لتحديد الغرض الأساسي لقيام الدولة المتمثل في تحقيق الخير والسعادة للبشر، وهو ما يتجلى في فكر " أفلاطون " الذي أكد على أن "...مهمة الدولة تتمثل في تحقيق الخير والسعادة والوصول إلى الكمال والفضيلة وتحقيق العفة والشجاعة والعدالة والحكمة"⁽²⁾، والدولة عند أفلاطون يجب إخضاعها لسلطة

(¹) إسماعيل علي سعد / قضايا المجتمع والسياسة - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - مصر 2000 - ص241.

(²) عبد الله عبد الرحمن/مرجع سابق - ص303.

واحدة هي سلطة إرادة الشعب، ويسعى الأفراد من خلال الدولة كنظام وسلطة سياسية وأخلاقية إلى الوصول إلى حالة الزهد والعفة والشجاعة واكتساب مكارم الأخلاق، ولعل ذلك ما جعل أفلاطون " ينسب ممارسة السلطة إلى الطبقات العليا في المجتمع، وخاصة منهم الفلاسفة "(1)، لأنهم أكثر الأفراد قدرة على ممارسة الخصائص الأخلاقية السابقة. وحدد أفلاطون خصائص ممارسة السلطة والحكم، عن طريق الاختبارات التأهيلية للمرشحين لعملية الحكم ومد مقاومتهم لإغراء المنافع الشخصية - أيا كانت تلك الإغراءات - وهو ما يمثل عنده إخضاع السلطة لإرادة الشعب، وأن المؤهلين للحكم لم يكونوا إلا من طبقة " المتعلمين " أو المثقفين بالمفهوم الحديث. وتأتي تحليلات " أفلاطون " عن الطبقات الاجتماعية والسياسية لتكون نموذجا لإسهامه في مجال السياسة وتطور الفكر السياسي، وهو ما ظهر في تحليلاته في توزيع السلطات في " المدينة الفاضلة "، هذه السلطات وزعها كالتالي؛-

- 1- حراس الدستور، الذين يحافظون عليه ولا يغيرونه، وهم طبقة " المتعلمين ".
- 2- مجلس الشيوخ، وهو الذي يتولى حكم " المدينة " بالاتفاق مع حراس الدستور.
- 3- الكهنة ورجال الدين، ويتولون رعاية المعابد والقيام بالطقوس الدينية.
- 4- حكماء التربية، ويختصون بتربية النشء على أسس أخلاقية وسياسية ودينية.
- 5- القضاة والحكماء، وهم فقهاء العقل والحكمة ويسعون لتحقيق العدالة والفضيلة.
- 6- الجيش، ويتولى حراسة بوابة المدينة (الحدود) من أي عدوان خارجي.
- 7- الشرطة، وتتولى تنظيم القواعد (القوانين) الداخلية وتحقيق الاستقرار والأمن الداخليين.
- 8- التجار، وهي الفئة التي تؤدي النشاط التجاري ولهم حق المواطنة.
- 9- الفلاحون، أو عمال الزراعة وهم من يؤدي النشاط الزراعي والإنتاجي البسيط.
- 10- الصناعيون، وهم أصحاب الحرف والمهن الذين يلعبون دورا أساسيا في الحياة الاقتصادية.(2)

أما تلميذ أفلاطون، أرسطو، فقد وضع الخطوط الواقعية لنظم الحكم الناجحة، وبين الأسباب التي تؤدي إلى فساد الحكم وممارسة السلطة، مثلها في ابتعاد القائمين على السلطة عن مكارم الأخلاق والفضيلة، ونقصان الخبرة والرؤية الواقعية. كما حاول أرسطو أن يحدد العلاقة الواجب توافرها بين الحاكم والمحكومين من أجل تحقيق نظام ديمقراطي عادل. وبين أيضا أن

(1) نفس المرجع - ص 303.

(2) عبد الله عبد الرحمن/ مرجع سابق - ص 145.

أفضل أنواع الدول هي الدولة الدستورية التي تعتمد على سيادة الطبقة الوسطى والتي حسبه تتمتع كثيرا بالمزايا الأخلاقية. وقد اعتبرت كتابات أرسطو خاصة منها كتاب الأخلاق والسياسة، الممهدة لقيام نظرية سياسية على الأسس الأخلاقية والديمقراطية.⁽¹⁾

وخلاصة القول أن النظرية الفلسفية الأخلاقية تقوم على:

- 1- أن غرض قيام أو نشأة الدولة يتمثل في تحقيق الخير والسعادة للمجتمع.
 - 2- أن هدفها يتمثل في الوصول إلى الكمال والفضيلة وتحقيق العفة والشجاعة والعدالة.
 - 3- أن سلطة الدولة هي من سلطة الشعب.
 - 4- يكسب الأفراد من خلال الدولة؛ الشجاعة ومكارم الأخلاق.
- إذا كان قيام الدولة قائم على تحقيق هذه الأهداف، فإن النظرية الأخلاقية، حددت الفئة الاجتماعية التي بإمكانها تحقيق ذلك، والممثلة في الطبقة العليا من المجتمع، وخصصت منها فئة الفلاسفة، لكونها أكثر الفئات قدرة على تمثيل خصائص الأخلاق الكريمة. ولم تهمل النظرية ضرورة تحلي من يتولون السلطة بالقدرة على مقاومة الإغراءات المادية عند توليهم حكم الشعب، لأن الإغراءات هي من مفاصد الحكم وممارسة السلطة، وأكدت النظرية الأخلاقية على أن تكون العلاقة بين الحاكم والمحكومين كشعرة معاوية، إذا جذبها تركوها، وإذا جذبوها تركها، لأن ذلك يحقق العدل ويقيم الحكم الديمقراطي.

2- نظرية العقد الاجتماعي: - Social Contract Theory

تقوم نظرية العقد الاجتماعي على فرضين أساسيين هما؛ الفرض الأول يتمثل في حالة الفطرة الأولى، الممثلة في الحياة الأولى للجماعات البشرية التي كانت خالية من القوانين المدنية (الوضعية)، والتي لم تعرفها المجتمعات الإنسانية إلا في العصر الحديث. كما تعبر حالة الفطرة الأولى على أن عملية تنظيم العلاقات الاجتماعية والسلوكيات وأنماط التفاعل كانت تتم من خلال القانون الطبيعي Natural law.

والفرض الثاني، المتمثل في العقد الاجتماعي؛ الذي تصوره البعض، على أنه حقيقة تاريخية تفسر نشأة المجتمع وتطوره، بينما تصوره آخرون على أنه ينشأ بين الحكام والمحكومين، لأجل تحقيق الوجود الاجتماعي، " إلا أن فكرة العقد الاجتماعي Social Contract، الأساسية تتمثل في تفسير أصل نشأة الدولة، وفحواها-الفكرة- تنازل الأفراد أو الجماعات عن جزء من

(¹) نفس المرجع/ص304.

حقوقهم أو جميعها وخاصة الحقوق الطبيعية، مقابل التمتع بامتيازات وحماية المجتمع الإنساني، أي الدولة".⁽¹⁾

لم تكن نظرية العقد الاجتماعي وليدة عصر معين، أو فكر معين، بل هي وليدة الفكر الإنساني، فأصولها الأولى موجودة في الفكر الإغريقي، عند "الأبيقوريين" - نسبة لأبيقور-، الذين نادوا بالإخاء والمساواة بين الناس، ورأوا أن الفرد لا يعارض في القيود التي تفرض عليه من قبل أي (حكم)، مادام ذلك الحكم لمصلحته، وهو بذلك يكون قد دخل في اتفاق مع الحاكم يلتزم فيه بالطاعة والولاء، ويلتزم الحاكم من جانبه بتوفير الظروف التي تتطلبها رفاهية الفرد.⁽²⁾ ثم تطورت نظرية العقد الاجتماعي بواسطة الإمبراطورية الرومانية، عندما حدد القانون الروماني، سلطة الإمبراطور من خلال سلطة الشعب، وخلال العصور الوسطى ظهرت فكرة الاتفاق بين النبلاء والإقطاعيين والشعب، على أن يقوم النبلاء بحماية الأفراد والجماعات وتوفير الأمن والاستقرار لهم. لكن نظرية العقد الاجتماعي، لم تتبلور إلا من خلال آراء "هوبز"، الذي استعان بها لتأكيد الحكم الملكي المطلق، وأيضا من خلال آراء "لوك"، عند تفسيره لنظام الحكم الدستوري، كما اهتم بها "ج.ج. روسو" عند تحليله نظام السيادة الشعبية وتأييده، وهو ما سنعرضه حول نظرية العقد الاجتماعي للمفكرين الثلاثة الذين روّاد نظرية العقد الاجتماعي.

(أ) - "توماس هوبز" والحكم الملكي المطلق:-

تبلورت نظرية "هوبز" عن تنظيم المجتمع في مؤلفه (التتين) أو (العماق)، الذي وضعه ليدافع من خلاله عن وجهة نظره في حكم الملك المطلق. متأثرا بالفترة التي عاشتها إنجلترا بين عامي 1588 - 1679، التي تميزت بالقلق والاضطراب، -خاصة وأنه عمل معلما للأمير "شارل" (ستيوارت) الذي أصبح ملكا لإنجلترا-، وثورة البرلمان عليه لمواجهة ظلم واستبداد الأسرة المالكة-أسرة الملك شارل ستيوارت- فكان لها الأثر البالغ على تفكير "هوبز"، مما دفع به إلى المطالبة وتأييد سلطان الملك المطلق، مع عدم إجازة محاسبته من قبل الشعب أو ممثليه (البرلمان).⁽³⁾

(1) عبد الله عبد الرحمن/ مرجع سابق - ص 305.

(2) إسماعيل علي سعد/ مرجع سابق - ص 257.

(3) إسماعيل علي سعد/ مرجع سابق - ص 258 - 259.

لقد تصور " هوبز" أن الإنسان كان يعيش عيشة كلها بؤس وشقاء ووحشية، نظرا لعدم وجود القوانين المنظمة للحياة أو تراعي حدود الأمن والاستقرار، وكانت القوة هي سيدة الموقف، وهي التي تفرض إرادة صاحبها على الآخرين الضعفاء أو أولئك الذين لا يتمتعون بقدر من القوة يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم، وبقدر ما يكون الفرد صاحب قوة بقدر ما يكون له من حقوق. هذه الحالة - حالة الحرب المستمرة -حسب " هوبز " دفعت بالناس إلى البحث عن العيش في سلام، الأمر الذي دفع بهم إلى ضرورة التنازل عن ما يدعيه كل واحد منهم من حقوق. وفي رأي " هوبز "، أن الخوف من حالة الفطرة الأولى -حالة الوحشية- وأهوال القوة التي سادت فيها، هو الدافع الأساسي لذلك التنازل، وأن حالة التنازل هي أساس العقد الاجتماعي، الذي تقوم على أساسه الدولة، حيث تنازل الفرد والجماعة عن سائر الحقوق لشخص ثالث، لا يعتبر طرفا مؤثرا في العقد، وإنما هو أكبر مستفيد منه، وفقا لما يتخذ من إجراءات، وحسب "هوبز"، يمنح العقد الاجتماعي لصاحب السلطة العليا -الممثلة في الملك- جميع الحقوق، الفتى بموجبها يصبح الأفراد في طاعة له دون تردد، ولا يمكنهم حتى التعبير عن مظاهر الرفض للنظام، لأنهم يؤكد "هوبز" تنازلوا عن كامل حقوقهم بمحض إرادتهم.⁽¹⁾

(ب) - جون "لوك" ونظام الحكم الدستوري:-

تختلف نظرة "لوك" لحالة الفطرة الأولى للمجتمع البشري، عن نظرة "هوبز"، الذي رأى أنها كانت تمثل الوحشية وتقوم على العنف والقوة والقتال، في حين يرى "لوك"، أنها كانت قائمة على الحرية والمساواة، فقانون الطبيعة هو الذي كان يحكم الناس ويضبط علاقات بعضهم ببعض، وبالتالي يمنحهم حقوقا ثابتة،⁽²⁾ إلا أن " لوك "، يؤكد أن حالة عدم الاستقرار التي ميزت هذه المرحلة، تعود إلى غياب ذلك الشخص غير المتحيز الذي يقوم بحماية الأفراد، ومن هنا كانت الحاجة إلى ضرورة قيام عقد بين الأفراد، الذي ينتج عنه حسب "لوك" المجتمع السياسي، حيث تنازل الأفراد عن - جزء - وليس كل الحقوق كما هو الحال في موقف "هوبز"، إذ أن هناك من الحقوق ما لا يمكن التنازل عنه كحق الملكية، وحق الحياة، وحق الحرية الشخصية، ".وهي حقوق وجدت قبل وجود المجتمع السياسي- أي قيام العقد

(1) عبد الله عبد الرحمن/ مرجع سابق- ص 305.

(2) إسماعيل علي سعد/ مرجع سابق- ص 260.

الاجتماعي-...ومن ثم فليس للحاكم أو الدولة حق التدخل فيها أو الإقلال منها، بل من واجب الحاكم أو الدولة حمايتها والحفاظ عليها".⁽¹⁾

كما يختلف " لوك " مع " هوبز "، حول صورة الحاكم فإذا كان "هوبز" قد اعتبر الحاكم المستفيد الأكبر من العقد الاجتماعي، ولا يعتبر طرفا أساسيا فيه، فإن "لوك"، يرى الحاكم أو الدولة طرفا أساسيا في العقد، ومسئول عن القيام بحماية الحقوق والحريات، وهو أيضا مقيد وملزم بهذه الواجبات، وإذا ما أخل بشرط من شروطها، يكون للشعب حق حل العقد وفي حل من طاعة الحاكم. وبهذا الموقف يضيفي "لوك" الشرعية على ثورة البرلمان ضد الملك "شارل ستيوارت" عام 1688، وجعلها حقا من حقوق الشعب، حيث يمثل البرلمان صوت الشعب.

تتميز نظرية العقد الاجتماعي عند " لوك "، بأن لها جانبان أو عقدين، هما؛-

(أ) - العقد الاجتماعي الذي ارتضاه الأفراد لتكوين المجتمع السياسي.

(ب) - " عقد " الحكم الذي اتفق حوله الأفراد، أو بمقتضاه على أن يولوا أحدهم السلطة العليا.

إذا كان الأفراد قد تنازلوا عن جزء من حقوقهم للدولة أو الحاكم، فإن ذلك يعني تقييد سلطة الحاكم الذي لا بد أن يحكم لصالح أغلبية أفراد المجتمع وفقا لما يقررونه هم - من خلال الهيئة التشريعية أو البرلمان -. ويعتبر حق الملكية الخاصة من أهم الحقوق التي أولاها " لوك "، أهمية فائقة، إذ لا يجوز حسبه، أن يتدخل أحد ولا حتى الحاكم أو الدولة في هذا الحق بأية صورة من الصور.⁽²⁾

وخلاصة القول أن نظرية "لوك"، تؤكد واجب الدولة والتزامها بحماية الحقوق - جميع الحقوق -، وأن الإخلال بذلك الواجب والالتزام، يحل للأفراد حق حل العقد، وبناء عقد جديد يلزم الدولة بالالتزام بواجبها، مقابل الولاء والطاعة والالتزام بقوة الدولة الممثلة في القوانين التي تنظم شؤون المجتمع، إلى جانب ذلك تعد نظرية "لوك"، بمثابة الأساس النظري للحكم الدستوري، ومفهوم الديمقراطية، ومذهب الحرية.

(ج) - "جان جاك روسو" ونظام السيادة الشعبية:-

⁽¹⁾ نفس المرجع/ ص -260.

⁽²⁾ نفس المرجع/ص 261.

يختلف موقف "جان جاك روسو" حول حالة الفطرة الأولى للمجتمع البشري، عن موقف "هوبز" و"لوك"، ففي حين يرى "هوبز" أنها قامت على الوحشية والعنف والتقاتل، ويرى "لوك"، أنها قامت على الحرية والمساواة، يرى "روسو"، أنها قامت على المساواة الطبيعية بين كل الأفراد، وأن حالة اللااستقرار، كانت نتيجة ظهور الملكية الخاصة التي تسببت في أحداث اللامساواة بين الأفراد، وهي عنده حالة مثالية كان الفرد يتمتع خلالها بحياة أسعد من أي وقت مضى.

يقوم جوهر نظرية العقد الاجتماعي عند "روسو"، حول إيجاد نظام اجتماعي يستخدم السلطة الجماعية لحماية حقوق الأفراد وحررياتهم وأملاكهم مع تبيان أن باستطاعة الفرد أن يعقد اتحاداً مع الآخرين، مع الاحتفاظ بحريته الشخصية. فالفرد عند "روسو"، لم يحاول أن يحيا في مجتمع إلا عندما تزايد عدد السكان باطراد مما أدى به -الفرد- إلى التخلي عن حرياته بوساطة العقد الاجتماعي الذي كان قيدياً على حرياته، فالإنسان ولد حراً يقول "روسو" ومع ذلك فهو الآن مكبل بالأغلال.⁽¹⁾ إذا كان الأفراد عند "هوبز" يتنازلون عن جميع حقوقهم للدولة، وعند "لوك" عن بعض الحقوق فقط، مع الاحتفاظ بحق الحل مع الحاكم، فإنهم عند "روسو" يتنازلون عن جميع حقوقهم، لكن ليس لفرد معين (الحاكم) أو لأفراد معينين (السلطة)، بل يتنازلون لمجموعهم، بمعنى يتنازلون لأنفسهم باعتبارهم كياناتاً جماعياً، فهم يقول "روسو" يتنازلون للإرادة الجماعية الناشئة عن العقد.⁽²⁾ وعلى هذا الأساس، فالسلطة السياسية التي تقوم وفق العقد، ليست سلطة فرد أو أفراد معينين، بل هي سلطة الكل، على اعتبار أن صاحب السيادة - السلطة - والأفراد يشكلون كياناتاً واحداً. والحكومة بحكم العقد هي خادمة لهذا الكيان أو حارسة لتلك السيادة (الكيان الواحد)، وأن سلطتها - الحكومة - نشأت بموجب توكيل الشعب لها، والشعب حسب "روسو" هو صاحب السلطة التشريعية - من خلال ممثليه في البرلمان - سلطة الحكومة ماهي إلا سلطة تنفيذية، وهي لا تستطيع إصدار أي قانون، بل إن ذلك من حق الشعب، فالقانون يقول "روسو"، يصدر عن الإرادة العامة للشعب، والمعبر عنها في العصر الحديث بالبرلمان أو المجالس التشريعية المنتخبة من طرف الشعب لتكون ممثلة للإرادة العامة للمجتمع.

(1) نفس المرجع/ص - 261.

(2) نفس المرجع/ص - 262.

3- النظرية الدينية أو "الحكم المقدس": -

عرفت هذه النظرية بعدة أسماء، فهناك من أسماء بالنظرية الدينية (الثيوقراطية)، وهناك من أطلق عليها اسم النشأة المقدسة أو الحكم المقدس، وقد ارتبط اسمها بالدين بكونها تنطلق من أن نشأة الدولة أو السلطة السياسية، تعود إلى إرادة أسمى وأجل من إرادة البشر، بل هي إرادة إلهية عليا، وارتباط هذه النظرية بالدين أو تسميتها بالنظرية الدينية، لا يعني صدورها عن أحد الأديان السماوية المعروفة (اليهودية، المسيحية، أو الإسلام)، حتى وإن كان قد قال بها بعض أتباع هذا الاتجاه - الاتجاه الديني في تفسير نشأة الدولة-. تنطلق هذه النظرية من كون الدولة هي من صنع الله، وأن السلطة فيها هي سلطة الله، ومن ثم فالدولة - حسب هذا الاتجاه - ليست إحدى مؤسسات الإنسان، بل هي نظام يسمو على نظم الإنسان، لأنها من صنع الله وإرادته.

تعتبر النظرية الدينية في تفسير نشأة الدولة من أقدم النظريات التي تناولت نشأة الدولة و السلطة السياسية في الفكر السياسي، حيث ساد لدى كتاب السياسة الاعتقاد بضرورة وجود بعض المعتقدات المشتركة بين أعضاء المجتمع مستندين في اعتقادهم إلى دور المعتقدات الدينية في الجماعات البدائية؟- وأفضل تسميتها بالجماعات التقليدية حيث يكون "المعتقد" العامل الأساسي في العلاقات الاجتماعية وتوزيع المراكز والأدوار -.

يرى أصحاب نظرية الحكم المقدس، أن "...السلطة السياسية المطلقة تمنح للحكام باعتبارهم ممثلين لله على الأرض أو في منظورهم ليس من طبيعة البشر بل هو من طبيعة إلهية، ولذلك اعتبر إله على الأرض، وهو ما ظهر في العديد من الدول الفرعونية التي عرفت مصر الفرعونية، حيث سمي الفرعون -أو سمي نفسه- بالله، أو الملك الله، ليتطور الأمر إلى اعتبار الحاكم من اختيار الله، الذي اختاره ليمارس باسمه السلطة على الأرض، ثم في حلة ثالثة اعتبار الحاكم مختار بطريق غير مباشر من قبل الله.⁽¹⁾ وفي العصر الحديث، لم يعد اختيار الحاكم أو السلطة، قائم على الأساس الديني لوحده، أو على أنه اختيار الهي، بل أصبح لزاما على "المسيحيين" اختيار حكاهم ومن يتولون أمورهم، على أن تتولى الكنيسة مباركة الاختيار والموافقة عليه بصورة عملية بحيث "...تبدو في قيامها بعمل بعض الطقوس... التي تعبر عن رضاها عن الحاكم.. وإذا ما خلع عن الحاكم هذا الرضا، يجب ألا يتولى الحكم".⁽²⁾ وسنعود

(1) إسماعيل علي سعد/ مرجع سابق - ص 254.

(2) إسماعيل علي سعد/ مرجع سابق - ص 256.

للحديث عن المنظور أنهم رمز للآلهة أو أنهم الآلهة أنفسهم".⁽¹⁾ فالحاكم الديني للدولة، عند تناولنا لمفهوم الدولة في الدين، خاصة في الديانتين المسيحية والإسلام.

4- النظرية التاريخية أو "نظرية التطور العائلي":-

تعرف هذه النظرية عند علماء السياسة والتاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا، بالنظرية التطورية المفسرة لنشأة الدولة، كما تعرف أيضا بنظرية " التطور العائلي "، حيث تتخذ من نشأة الأسرة أساسا لنشأة الدولة، فالتطور التاريخي -حسب هذا الرأي- للأسرة نحو العائلة فالقبيلة وصولا إلى التنظيم الاجتماعي الحديث- الذي بدوره - يبقى مشكلا من مجموعة من العائلات، في صورة أمة، تكون الدولة. تنطلق النظرية التاريخية، من كون الدولة كنظام سياسي تطور بصورة تاريخية وتدرجية، وأن نشأتها الأولى تعود إلى ما قبل التاريخ، وقد ساعد على تطورها ونموها، كنظام سياسي، مجموعة من العوامل، أهمها؛ (1) علاقات القرابة والدم. (2) علاقات الدين والمعتقد. (3) الوعي السياسي المشكل لدى الأفراد.

(1) - علاقات القرابة والدم؛ وتبرز قوتها في التنظيمات الاجتماعية التقليدية، أو الجماعة البدائية كما يسميها الأنثروبولوجيين، حيث يكون لرابطة الدم والمصاهرة دور أساسي في النشاط العائلي العام-خاصة منه النشاط الاقتصادي، القائم على نظم الملكية والتبادل (النشاط التجاري) خاصة- كأساس للتعاون الاجتماعي، وقد ساعد تطور العائلة القرابية على تشكيل نمط جديد من التنظيمات الاجتماعية، عرفت بالبطون (تشكيل اجتماعي من عشيرتين أو أكثر، تجمع بينها علاقة الدم والمصاهرة)، التي بدورها أنتجت نظاما اجتماعيا أكبر وأوسع منه عرف بنظام القبيلة، ليكون (التنظيم) منطلقا لتشكيل النظام السياسي وقيام نظام الدولة، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن علاقات القرابة والدم، نمت عناصر أخرى، كانت سندا لاستمرارية النظام الاجتماعي، وتتمثل في عناصر اللغة، العادات والتقاليد، والأهداف المشتركة.⁽²⁾

(2) - علاقات الدين والمعتقد؛ ويعتبرها أصحاب الاتجاه التاريخي والتطور العائلي، من أبرز العوامل التي ساعدت على تطور التنظيمات الاجتماعية وظهور نظام الدولة، وهو الموقف الذي أيده أصحاب النظرية الدينية- الثيوقراطية - أو الحكم المقدس، ويشمل الدين والمعتقد إضافة

(1) ع.ع الرحمن/مرجع سابق- ص 306.

(2) ع.ع الرحمن/مرجع سابق- ص 309.

إلى الديانات السماوية المعروفة، الديانات الوضعية أو التي وضعها الإنسان فصارت معتقدا يؤمن به الأفراد ويخضعون لأحكامه، كما هو الحال عن البوذيين والهندوس. لقد لعب الدين دورا أساسيا ومهما في بناء العلاقات الاجتماعية في مختلف العصور، وبين مختلف الأمم، سواء في تحديد المراكز والأدوار، أو في توزيع السلطات، وضبط العلاقة بين عموم الشعب وأولياء الأمر منهم، حتى وإن كانت المجتمعات الحديثة قد استطاعت فصل الدين عن الدولة، أو تأخذ نحو ذلك مسلكا، بدعوى ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فإن العامل الديني كان له الأثر الواضح في قيام النظام السياسي، وتطور نظام الدولة.

(3) - **الوعي السياسي**؛ يرى أصحاب الاتجاه التطوري، أن تطور الأسرة الذي أدى بدوره إلى تطور الأنظمة الاجتماعية، أدى إلى نمو الوعي السياسي لدى الأفراد، الذي أدى بدوره إلى تطوير مفهوم الدولة وتحديثها، وهو ما ظهر في مفاهيم "الإرادة العامة، مبدأ السيادة الشعبية" وساعد ذلك على "ظهور النظم الدستورية، وتطور حركة العلم والثقافة، وظهور طبقة المثقفين كصفوة سياسة تشارك في عملية الحكم"⁽¹⁾. ولم تعد السلطة منحصرة في العلاقات القرابية، حتى وإن كانت لازالت ذات أثر في مجتمعات العالم الثالث، فالدولة الحديثة تستوجب المشاركة السياسية، وتحديث النظام السياسي(الدولة) من جميع أفراد المجتمع.

5- **النظرية الماركسيّة:**

تشكل النظرية الماركسية أهمية كبرى في دراسة الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي ظهرت خلال العصر الحديث. فقد ركزت النظرية الماركسية تحليلاتها على دراسة النظم السياسية المعاصرة، خاصة منها نظام الدولة واطمحلالاتها، ثم إلغائها. فالدولة حسب النظرية الماركسية، لم تنشأ إلا من أجل تحقيق مصالح طبقة الرأسمالية أو أصحاب المال أو الصفوة السياسية، ونشأتها إنما كانت نتيجة للصراع الطبقي بين الأفراد والجماعات، كما أن المجتمع هو الذي يشكل الدولة ويحدد طبيعتها.

(1) ع.ع.الرحمن/ مرجع سابق - ص 309.

لقد انطلق "ماركس" من نظرية "هيجل" عن فلسفة الحق، وعلى الأخص منها المتعلق بالمجتمع "البرجوازي" Bourgeois Society، حيث تقوم العلاقات الاجتماعية على أساس المصالح الاقتصادية، وكأن ذلك اتفاقاً مع مسار جدل التاريخ حول جماعة القرابة Kin-Group، الأصلية والطبيعية، بقصد توفير سبلاً أكثر وفرة للعيش، مما كانت القرابة قادرة على توفيره، وتحقيق ذلك عن طريق نظام الملكية الخاصة، وتجميع رأس المال Capital، ولكون وسائل توفير العيش متعددة، فإن المجتمع البرجوازي، أصبح "نسقا متنوعا لطبقات مختلفة أو نظم، قسمها "هيجل" إلى ثلاث طبقات؛ النبلاء، رجال الدين والعامّة".⁽¹⁾ هذا النسق الجديد الذي يؤدي تطوره -حسب هيجل- إلى تشكيل الدولة، ويتم ذلك عن طريق سن مجموعة من القوانين، التي تمثل القواعد الأساسية والحقيقية للإجراءات الفعلية للمجتمع. وحذر هيجل من الخلط بين مفهوم الدولة ومفهوم المجتمع (العامّة)، أو ما يعرف بالمجتمع المدني، حيث أكد أن "المصالح المعينة لكل فرد تقع في نطاق المجتمع المدني، Civil Society، وخارج المصلحة العامة المطلقة للدولة".⁽²⁾ فالمجتمع المدني أصغر من الدولة وهو تابع لها.

بالرغم من النقد الماركسي، لنظرية "هيجل" حول الدولة، فإن النظرية الماركسية، تستمد عناصرها الأساسية من الفكر المثالي لنظرية "هيجل"، حيث بين "لينين" في كتابه "الدولة والثورة" أن:-

- 1- الدولة هي نتاج لتصادم المصالح المتعارضة، للأفراد والطبقات في المجتمع، وتبدو الدولة -من خلال ذلك- فوق المجتمع، لتجعل قوام الصدام معتدلة وتبقيها في نطاق القانون والنظام.
- 2- بكونها نتاج التصادم، تكون الدولة أقوى المصالح المتصادمة، أي مصلحة الطبقة المشتغلة بإدارة رأس مال المجتمع، تكون الدولة ممثلة لأقوى الطبقات وهي طبقة الرأسماليين، التي تستغل الطبقة المظلومة. Oppressed Class.⁽³⁾

لكن "لينين"، ومن خلال محاولته تطبيق النظرية الماركسية، وأفكار "ماركس" و"أنجلز" حول مفهوم الدولة، على اعتبار أن الدولة كنظام اجتماعي، سيختفي من الحياة السياسية، بعد استيلاء "البروليتاريا" على السلطة وتشكيل المجتمع الشيوعي، وجد -لينين- أنه من الصعوبة إلغاء "الدولة" كمفهوم أو كنظام سياسي، أو كجهاز إداري من الحياة الاجتماعية الواقعية.

(1) إسماعيل علي سعد/ مرجع سابق - ص 366.

(2) نفس المرجع/ ص 367.

(3) نفس المرجع/ ص 368.

وخلص القول أن الدولة -حسب النظرية الماركسية-، نشأت لتعزيد المستغلين من الطبقة المالكة، وإحكام السيطرة على الطبقات الفقيرة من المجتمع. والدولة ظاهرة مصاحبة للتناقض الطبقي الذي وجد منذ فجر التاريخ وحتى الوقت الحاضر، وعليه رأى الفكر الماركسي وجوب قيام المجتمع الشيوعي الذي يلغي الصراع، وتنتهي معه عمليات إلغاء الملكية الخاصة والمصالح المالية الرأسمالية النفعية، وتتحول الملكية من ملكية خاصة إلى ملكية عامة، وتتولى الطبقة العمالية تسيير نظم الحكم. وتصور الماركسيون أن تولي العمال السلطة السياسية يسمح باستمرار الدولة، التي بدورها تعمل على سيادة قيم الحرية والمساواة والعدل والسلام، وتختفي بذلك نزعات الأنانية والفردية وكل مظاهر الاستغلال، لكن الواقع غير التصور فعمر " النظام الاشتراكي " كان قصيرا وأثبت عدم نجاعته لما جبل عليه الإنسان من فطرة، الأمر الذي أهملته النظرية الماركسية، في تصورها الفكري الذي كان أكثر "يوتوبية" من فكر "هيجل"، الذي يقال أن ماركس وضعه في الاتجاه الصحيح !!

المبحث الثاني : الدولة في المغرب العربي

أولا - الدولة في المغرب العربي

إن تشريح بنية المجتمع التقليدي المغربي، تبين لأن هذا المجتمع بقدر ما كان موحدًا ومندمجًا على الصعيد النظري والتشريعي، فقد كان مجال النفوذ للحكم المركزي يختلف من حيث القوة والضعف من جهة أخرى. فالمجتمع المغربي القديم - مثله مثل المجتمعات ما قبل الرأسمالية - ينقسم إلى مجالات نفوذ عديدة ومختلفة، أين تختلف درجة مراقبة الحكم المركزي لمجاليه الجغرافي بحسب قرب الجهة أو بعدها عن المركز، فقد كان مجال المراقبة للدولة المركزية في بلاد المغرب العربي العربي موزعًا على ثلاث مجالات، يمثل المجال الأول هو " المجال الحضري " أو المدينة، أين يكون مجال النفوذ المركزي ذو أبعاد ثلاثة تتمثل في؛ البعد العسكري - البعد التجاري - البعد الديني. فقد قامت في المجال الحضري أو المدن " ...دول و إمارات متعاقبة، كانت تلجأ -الدول - لضمان أمنها إلى استخدام قبائل معفاة من الضرائب لإخضاع الأطراف - أي الضواحي والأرياف وتلك التي توجد خارج إطار المدينة مقر السلطة المركزية -".⁽¹⁾

أما المجال الثاني لقيام نفوذ السلطة المركزية في مجتمع ما قبل الرأسمالية في بلاد المغرب العربي، فيتمثل في وجود منطقة وسيطة تسكنها "قبائل مخضعة" - أجبرت على الولاء للسلطة المركزية -، يدير شؤونها " أعيان محليون أو أعوان ينصبهم الحكم المركزي" وقد كانت هذه القبائل تحت التصرف الكلي للحكم المركزي واستغلالها لجميع الظروف والأحوال التي تعترض السلطة المركزية في الحرب أو السلم إضافة إلى إيثقال كاهلها بالضرائب.

في حين تمثل المجال الثالث لنفوذ الحكم المركزي للدولة المغربية، في المجال الطرقي الغير واضح المعالم أو الحدود والذي تسكنه قبائل متمردة ودائمة التمرد على الحكم المركزي، وقد يصل بها تمرداها إلى الاستيلاء على الدولة وبناء دولة أخرى مكانها.

يعطي ابن خلدون ملاحظات هامة حول بنية الدولة في المغرب العربي، حيث يرى أن بنية الدولة نفسها تحكم عليها بعدم الاستقرار المتواصل، وذلك لأن ديناميكية النسق تتضمن التحول المتواصل للنخب، لكن " ليس بالشكل الذي وصفه "باريتو" ولا بالشكل الذي وصفه "

(1) محمد عبد الباقي الهرماسي - المجتمع والدولة في المغرب العربي / م. د. و. ع - 1987 - ص 13.

ماركس " أي على قاعدة طبقات اجتماعية، لكن على قاعدة القبائل ".⁽¹⁾ فنظرية ابن خلدون ترتبط في جوهرها بانتظام الدورة التاريخية، التي تتوصل فيها القبيلة إلى السلطة لكي تكون هي في حد ذاتها ضحية للدورة التاريخية القادمة، والتاريخ يؤكد على أن بلاد المغرب حكمتها دويلات متوالية لم تتمكن أي منها إلى إدخال أي تعديل على تلك الحركة التاريخية.

يربط ابن خلدون مفهوم الدولة وبنائها بما أسماه " العصبية "، أثناء تناوله للنظام السياسي في المغرب العربي، والعصبية عنده تعني النزعة إلى " الالتحام "، فتصور بناء مركز سياسي أمر مستحيل -حسبه- على أرضية منقسمة اجتماعيا ومتغايرة ثقافيا، غير أنه يؤكد أن النزعة أو الميل إلى الالتحام والتآزر موجودة بقوة بين " البدو " أكثر منه عند الحضرة - سكان المدن -. كما تعني العصبية عند ابن خلدون النزعة إلى الانقسام حيث من الصعوبة بناء مركز سياسي - قيادة موحدة - أو دولة بالمفهوم الحديث في بلاد المغرب العربي لكون المجتمع السائد في ذلك العصر - عصر ابن خلدون - مجتمعا انقساميا، يقول ابن خلدون عنه " ...واليرير قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى، وكلهم بادية وأهل عصابات وعشائر، وكلما هلكت قبيلة عادت الأخرى مكانها وإلى دينها من الخلاف والردة، تطل أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن إفريقيا- تونس حاليا- والمغرب - الجزائر والمغرب الأقصى-... وبالعكس هذا أيضا الأوطان الخالية من العصبية يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعاء، لقلعة الهرج والانتفاض... ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية...".⁽²⁾

إن سيادة روح العصبية ذات النزعة الانقسامية غالبا ما تكون معرقة لبناء الدولة وقيامها، أو زوال الدولة القائمة في حد ذاتها. فقيام الدولة أو ما أسماه ابن خلدون بالمركز السياسي القائم على الأرضية القبلية، يفترض أن تكون حدة الانقسامات والخلافات قد خفت، وأن تكون القبيلة في حد ذاتها قد ظهر فيها " بطن " غالب، حيث تتوصل إلى بسط سيطرتها ونفوذها وإخضاع الغير من القبائل لها، يقول ابن خلدون " ...فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية، وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو المظاهرة، على حين ما يسعه الوقت المقارن لذلك، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق...".⁽³⁾

(1) نفس المرجع -ص 18.

(2) الهرماسي - مرجع سابق - ص 16.

(3) الهرماسي - مرجع سابق - ص 17.

إلى جانب العصبية يربط ابن خلدون قيام الدولة بتوفر شرط " الزعامة "، التي تتولى مهام قيادة الدولة، إذ في مجتمع يتميز بالانقسامية وينزع إلى تقليص نفوذ الحكم المركزي " لا يمكن أن تظهر مجموعة غالبية إلا بعد ظهور درجة من التمايز "،⁽¹⁾ فالقبول بسلطة نظام سياسي رهن بتوفر مجموعة من الشروط، يعطي ابن خلدون جزء منها، وتتمثل في أن من حصل لهم الغلب على الكثير من الأمم - القبائل -، تتوفر فيهم صفات؛ التنافس على الخير، توقير وإجلال أكابر القوم والمشايخ والحياء منهم، السعي إلى الحق مع الداعي إليه، الإنصاف والعدل، التدين والتعبد والعمل على توفير كل أسباب ذلك، والابتعاد عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد، لأن ذلك كله هو "خلق السياسة" ومن يتعاطاها، من الذين استحقوا أن يكونوا زعماء على من هم تحت مسؤولياتهم، " إذا نظرنا في أهل العصبية، ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم... وجدناهم يتنافسون في الخير... والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم، والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم... والتدين بالشرائع والعبادات، والقيام عليها وعلى أسبابها، والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة، ونقض العهد، وأمثال ذلك... علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم " .⁽²⁾

بالنسبة للعامل الديني يعتبر الدين لدى ابن خلدون عاملا إضافيا في تركيز الملك السياسي واستقراره، ويشمل الدين " الإسلام التقليدي الذي كان عامل توحيد للقبائل في إطار شامل وهو (الأمّة) "،⁽³⁾ كما يشمل الحركات والفرق الدينية التي نزحت إلى بلاد المغرب العربي عقب قيام الحكم الأموي في بلاد الشام وانتشار الفتح الإسلامي، وجعلت - الفرق والحركات - من المغرب (شمال إفريقيا) واختارته أرضية لنشاطاتها، حيث أفرزت فرقا وتفرعات ذات خصوصية مغاربية، وقد كان لتلك الفرق والتفرعات والجماعات دور كبير في تقريب القبائل المغاربية ذات الأصول البربرية من بعضها، كما خلقت أرضيات لأيديولوجيات مشتركة بينها زادت في عملية الالتحام بين القبائل، وأفرزت النخب التي هي محور ذلك الالتحام بين القبائل، فلقد كان الدين العامل الأساسي في ذلك، حيث هو إطار المشروع العامة للجماعة دولة وشعبا، ومركز للتكوين العقيدي للأطر والقيادات جميعا ودمجها في المسؤولية

(1) نفس المرجع - ص 17.

(2) ابن خلدون / المقدمة.

(3) الهرماسي / ص 17.

العمومية لقيادة المجتمع، وهو (الدين) المسؤول الأول لتكوين اللحمة الجماعية وتربية روح الأخوة والتضامن التي تقوم عليها السياسة نفسها.⁽¹⁾

في عمومها عرفت بلاد المغرب العربي استقرارا سياسيا نسبيا، يعزیه المختصون إلى معرفة الحكام للآليات التي تحكم المجتمع، وذلك منذ عصر ابن خلدون، أين أصبحت تلك الفترة التاريخية فترة استقرار نسبي، فقد كانت الدولة قبلها لا تتواصل أكثر من بعض الأجيال. لكن تنوع وتعدد أجهزة المراقبة المسلطة مكن قبل السلطة السياسية، خاصة المراقبة الاجتماعية، لم تلغ التباين السياسي، وامتتاع القبائل خارج الدولة المدينة عن سلطتها، ومحافظة على خصوصية نظمهم، وطرق تسيير أمور سلطتهم الداخلية. وحتى تضع الدولة حدا لذلك الانطواء وعدم الخضوع لها-الكلي-الذي تنتهجه تلك القبائل سعت -الدولة- إلى وضع استراتيجيات تمكنها من إخضاعهم لسياستها والسيطرة عليهم فكانت " سياسة الأسواق " أين يمكن أن تتبادل فيه القبائل منتجاتها وتتفاعل مع قبائل أخرى تكون خاضعة لسلطة الدولة، فمن غير الممكن أن تحيا قبيلة ما في نظام اقتصادي مغلق. حيث السوق يشكل وسيلة لتدعيم العلاقات الاجتماعية في وسط يتسم بالانقسامية، وهو مكان " لتبادل أخبار القبائل والأحلاف. ووجهات النظر من المسائل المشتركة بينها "،⁽²⁾ ولذلك فقد أجمع المؤرخون على ضرورة إعطاء القيمة الأساسية للأسواق في الحياة القبلية بل وفي المجتمعات التقليدية عموما، فالسوق حسب ما يؤكد " بوير " وموقعه "كان يعتبر هاما من حيث دوره في السياسة الجبائية، إذ أنه المكان الذي تتمكن فيه الدولة من إلزام القبائل غير الخاضعة للضرائب من دفع ضريبة السوق.. " وتجبر -القبائل- على السماح لها والعفو عنها من قبل السلطة، وقبول الشروط- حتى ولو كانت مجحفة-، شرط ألا تحرم من المشاركة وإيجاد مكان لها في السوق.⁽³⁾

تمثلت التحولات السياسية منذ العصر الوسيط وحتى ما بعد الاستعمار في ترسيخ التركيبة السياسية، بالصورة التي جعلت سلطة الدولة في بلاد المغرب العربي تتدعم والانقسام يخف. كما أن المعرضة التي كانت تعلمها القبائل " الطرفية " - خارج حدود الدولة المدينة- للحكم المركزي، بدأت تضعف ونقل نجاعتها، " وقد نجحت ملكيات القرن السادس عشر والقرن

(1) برهان غليون - الدولة والدين، نقد السياسة - مرجع سابق - ص 98.

(2) الهرماسي - ص 22.

(3) نفس المرجع/ص 23.

السابع عشر في تثبيت نفسها في السلطة، وهي التي ركزت الحدود الجغرافية للمجتمعات السياسية الحالية".⁽¹⁾

ثانيا - بناء الدولة الوطنية في المغرب العربي

لقد أفرز النظام الاستعماري في شمال إفريقيا، عموما والجزائر خاصة ظاهرة بروز الأحزاب السياسية، والتفاف الجماهير حولها، على اعتبار أنها حملت لواء الرفض والمقاومة للغزو والاستعمار، كما أفرز النظام الاستعماري " نقابات " ومنظمات مهنية عمالية، عملت على رفض التمييز، وحملت لواء الوطنية والخصوصية الثقافية للمجتمع الجزائري، وشمل ذلك أيضا كل بلاد المغرب العربي التي امتدت لها روح المقاومة والرفض للاستعمار. ولقد كان من الطبيعي أن تؤدي المجابهة مع الاستعمار والتفاعل معه، إلى أن يكون الهدف القريب والمباشر للاستقلال الوطني هو استرجاع الدولة وإعادة بنائها على القاعدة القطرية.

إن بناء الدولة في المغرب العربي على القاعدة القطرية، لا يعني أن النخب التي قادت الكفاح والنضال ضد الاستعمار، لم تلجأ إلى تحريك الشعور الديني وتأجيجه، أو أنها تجنبت تعبئة التضامن العربي تحت شعار " القومية العربية "، فلقد استعمل الاثنان (الدين) و (التضامن العربي) كقوة ضاربة في مواجهة الاستعمار، وقد تأكد ذلك خصوصا في الجزائر حيث أكدت مواثيقها ومواقف زعماء الحركة الوطنية فيها على "...الهوية العربية الإسلامية للشعب الجزائري، وعلى الرباط المقدس ما بين العروبة والإسلام".⁽²⁾ فضلا عن ذلك فإن النخب السياسية المغاربية التي تولت الحكم بعد الاستقلال، لم تكن لها شخصيتها الثقافية التاريخية المستقلة، ولم تكن تحمل في سيرورتها مشروعا ثقافيا نهضويا مرتبطا بظهور حوامل موضوعية تمثلها على الأرض ممثلة في التحولات الجذرية الاقتصادية والاجتماعية التي تجسد مرحلة الانتقال من زمان تاريخي خاص بنظام إنتاج " كولونيالي " وبنية اجتماعية " كولونيالية " إلى زمان تاريخي خاص بنظام إنتاج آخر، وبنية اجتماعية متحررة قوامها " الديموقراطية " والتنمية المستقلة، ومحدثا قطيعة بين المجتمع التقليدي ما قبل الصناعي والمجتمع الديموقراطي الصناعي. ففي الجزائر التي قادت فيها جبهة التحرير الوطني الثورة ضد الاستعمار والسيطرة الفرنسية، من خلال تبنيها لأيديولوجية لم تخل من المضمون الإسلامي، كانت-الجزائر- تعاني من الازدواجية الثقافية، كانت النخب التي توجت الكفاح من أجل التحرير بالانتصار على

(1) الهرماسي-ص 26.

(2) فيصل دراج/ مرجع سابق-ص 662.

السيطرة الفرنسية على المستوى السياسي " أفضل من يضمن في الواقع استمرارية الهيمنة الثقافية واللغوية، باعتبارها (النخب) مزدوجة اللغة وتطعيما ناجحا وحصيلة متغاممة لعناصر حضارية متعارضة، في حين أنها في حقيقة الأمر " أسيرة القيم الغربية تخفي شعورا بالدونية وتفوق "الأخر" الغرب".⁽¹⁾

يؤكد المهتمون أن الدولة الحديثة في المغرب العربي، تشكلت ضمن سياق استيراد أنماط السياسة الغربية، - غالبا ما كانت صورة مماثلة للنظام السياسي الفرنسي "الاستعماري" الذي هيمن على الدول المغاربية- في حين تنتمي المجتمعات المغاربية إلى نظام اجتماعي مغاير ومخالف له ومختلف عن المجتمعات الغربية اختلافا جذريا، الأمر الذي يبرز التناظر الثقافي في المجتمعات المغاربية، وجعلها تعيش حالة من التوتر الثقافي خاصة ما تعلق منه بالهوية، وتعاني من آثار التبعية القسرية المعتمدة على الغرب لأجل إحداث التنمية.

إن قياس شرعية الدولة - أية دولة - تتحدد من خلال نسبة ولاء مواطنيها لها أولا وأخيرا، وبناء على ذلك فإن دولة الاستقلال في المغرب العربي التي وجدت الولاء الكلي من مواطني الأقطار المغاربية في كل من تونس والجزائر والمغرب، أخذت في التنازل والتناقص التدريجي بعد "انتهاء أفراح الاستقلال"، وبداية المواجهة للصعوبات الاقتصادية والاجتماعية، واعتماد السلطة السياسية القائمة " سياسة القمع " للمعارضين لها "...وخاصة أولئك القائلين بأن الهوية الشعبية تتجاوز- بحكم المضمون والتاريخ- الإطار الجغرافي المعتمد إطارا للانتماء الوطني"⁽²⁾، وهو الأمر الذي جعل دولة الاستقلال في المغرب العربي " لا تتخذ شكل السلطة السيادية العامة التي ترتفع فوق الحكام والمحكومين بقدر ما تتخذ شكل الحكام، وبالتالي تنقلص الدولة فعليا إلى أجهزة قهرية مباشرة"⁽³⁾.

لقد شكل الاستقلال الوطني لمجتمعات المغرب العربي، الهدف الاستراتيجي الذي التفت حوله الحركات الوطنية في أقطار المغرب العربي من قيادات وجماهير بمختلف اتجاهاتها، غير أن مفهوم "الاستقلال" لم يكن واحدا بالنسبة للجميع، حيث أن الاختلاف كان يؤدي في بعض الأحيان إلى صراع عنيف، وتشكلت نتيجة لذلك الاختلاف في الفهم لمفهوم الاستقلال ثلاث اتجاهات تمثلت في؛ -

(1) ف.دراج/ ص 663.

(2) م.ص.الهرماسي/ مرجع سابق- ص 119.

(3) نفس المرجع/ ص 119.

(أ) اتجاه النخبة العصرية، التي قادت الحركة الوطنية، والتي لم تكن ترى في الاستقلال إلا مضمونه القطري، والقبول به حتى ولو كان منقوصا، لأن همها الأول هو الوصول للسلطة، وهي التي تولت مقاليد الحكم بعد حصول الدول المغاربية على استقلالها. فقد تشكلت النخبة العصرية وترعرعت في أحضان الثقافة الغربية، وتأثرت بفعل الإصلاحات التحديثية التي عرفتها بعض أقطار المغرب العربي، وتتامي علاقاتها -خاصة الاقتصادية- مع أوروبا عامة وفرنسا خاصة. "...وقد ازداد ارتباط النخبة المحلية بالمركز الأوروبي عن طرق المصالح الاقتصادية المتبادلة والمنافع المادية المشتركة، كما عرف أبنائها - النخبة - الثقافة الغربية عن قرب بالتحاقهم بالمعاهد التي أنشأها الفرنسيون في مستعمراتهم وبالجامعات الفرنسية نفسها. وإذا انصرف بعض المتخرجين منهم إلى ممارسة المهن الحرة محامين وأطباء، فإن العديد منهم التحقوا موظفين مترجمين ومنفذين في الإدارة والمؤسسات العامة التي تأسست مع الاحتلال الفرنسي". (1)

(ب) اتجاه النخبة التقليدية، وهي نخبة يغلب عليها التوجه الإسلامي والعروبي - نسبة للقومية العربية- والتي كانت ترى في الاستقلال أو كما أورد (علال الفاسي) في مؤلفه " نداء القاهرة، أن الاستقلال بالنسبة للنخبة التقليدية يعني التعمير الإسلامي، الذي هو " إحياء للموات، وتوزيعا للخيرات، وتنويرا للعقول، وتربية للوجدان " في حين يعني الاستعمار " استعمار الأرض، وامتهان للسكان، وإفساد للأخلاق، وإزهاق للأرواح، وتكديس للثروة في يد الأفراد، وإيادة الجماعات". (2)(*) وقد كانت ترى في العامل الديني أساسا لتوحيد أقطار المغرب العربي، حتى أنها (النخب التقليدية) رفضت الاستقلال القطري لبلدان المغرب العربي، على اعتبار أن ذلك خيانة لمبدأ النضال المشترك ضد الاستعمار، وانطلاقا من مبدأ الوحدة العربية التي راجت في المشرق العربي عملت النخب التقليدية في البلدان المغاربية على أن يكون المطلب والعمل مشتركا للاستقلال الشامل لكل الأقطار المغربية، ومنه يتحقق مبدأ الوحدة بينها؟ ويذكر(المنصف وناس) أن النخب التقليدية تصدرت المقاومة الوطنية ضد الاستعمار الفرنسي في المراحل الأولى لتاريخ التحرر الوطني، وأنها كانت " نخبا مناضلة ومتميزة بقدرتها الفائقة

(1) عبد القادر جغلول/ تاريخ الجزائر الحديث-ترجمة فيصل عباس- بيروت، 1982-.

* أنظر؛ علال الفاسي/ نداء القاهرة. مطبعة الرسالة/ الرباط، المغرب الأقصى- ط2، 1981- ص 122.

(2) م.ص.الهرماسي- مرجع سابق-ص 122.

على التعبئة السياسية والأيدولوجية، فهي منغرسه انغراسا كاملا في حياض المقدس وملتحمة التحاما كاملا مع التاريخ والتراث العربيين".⁽¹⁾

(ج) - اتجاه الأغلبية، ونعني به اتجاه الجماهير نحو دولة الاستقلال وفهمها لمفهوم الاستقلال ذاته، الذي تأثر تأثرا مباشرا بما عانتها تلك الجماهير في دول المغرب العربي وخاصة منها " الجزائرية " من حرمان وتشريد وهتك للأعراض ومحاولة لطمس الهوية العربية الإسلامية فيها من طرف الاستعمار، فقد كان فهمها للاستقلال يعني نهاية حقبة مظلمة، يفترض فيها أن تحصل تلك الجماهير على تعويض مناسب لما تعرضت له من أصناف القهر والعذاب بسبب الاستعمار، وهذا ما يفسر الحماس القوي لها (الجماهير) نحو الاستقلال، رغم أنه كان قطريا- فقد كان أن استفادت كل من تونس والمغرب الأقصى على استقلالهما في أواسط الخمسينات من القرن الماضي، رغبة من الاستعمار الفرنسي في التفرغ لمواجهة الغضب الجزائري، التي حصلت على استقلالها في بداية الستينات من القرن الماضي- غير أنه كان يحمل في معناه، تشبث الأغلبية أو القاعدة الجماهيرية للحركة الوطنية في المغرب العربي والتي أنجزت مهمة الاستقلال، بالهوية العربية الإسلامية- رغم التباين في الأيدولوجيا بين فصائل الحركة الوطنية- وإنجاز العدالة الاجتماعية- التي حرمت منها طيلة فترة الاحتلال- .

إذا كانت النخبة العصرية التي قادت الحركة الوطنية في المغرب العربي، قد استولت على السلطة وأسست لدولة الاستقلال التي أريد لها أن تكون على النموذج الغربي، المشبع بالثقافة الغربية والفرنسية منها على الخصوص، فإن الجماهير التي ساندت وأيدت الحركة الوطنية، رأت في الدولة الوطنية الناشئة، أو دولة الاستقلال المجال الذي يمكنها من أن تحافظ على هويتها العربية الإسلامية وأن تحقق لها عدالة اجتماعية، فقد رأت فيها- دولة الاستقلال- "...خلاصا لها من الاستعمار بكل ما يعنيه من قهر وحرمان وتخلف، وأداة- الدولة- لتلبية تطلعاتها إلى الحياة الكريمة التي حرمت منها طوال الحقبة الاستعمارية، ولكل ما تعنيه من حرية ورفاهية وتقدم"⁽²⁾ وهو تحد رفعته الأغلبية الساحقة من الشعب في بلاد المغرب العربي، "... وقد قبلت الأنظمة هذا الرهان الخطير، ووجدت في حماس الحركة

(1) المنصف وناس/ الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي- سيراس للنشر، تونس- 1995 ص 124.

(2) م.ص.الهرماسي- مرجع سابق - ص 127.

الاستقلالية وتفاؤل اقتصاديات التنمية ما جعلها تأخذ على عاتقها عمليات بناء الدولة، وبعث
التنمية على مختلف أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية".⁽¹⁾

⁽¹⁾ المستقبل العربي-مجلة- العدد 52-1983- محمد عبد الباقي الهرماسي - الدولة والنظام في المغرب العربي
(مقال) - ص 33.

المبحث الثالث : الإسلام والدولة في المغرب العربي

التقديم:

يمثل الدين أحد العناصر المكونة للوعي الإجتماعي، منذ وجود الإنسان على الأرض وحتى اليوم. فهو الذي يلعب الدور الأكبر في التماسك الإجتماعي، وتزداد به قدرة المجتمع على تجاوز العديد من التحديات، كما أنه يشكل أحد أهم المحددات المنظمة لأنماط السلوك الفردي والجماعي في المجتمع. فالدين حاجة مستمرة وجدت مع الإنسان ولازالت، وسوف يبقى الدين " حاجة قاهرة...وقائمة ما دام الإنسان يحتسب المصير ويقف عاجزا أمام المجهول"⁽¹⁾، «بل إن الدين أكثر من هذا، فهو يمثل قوننة للعلاقة بين المخلوق وخالقه استنادا إلى قاعدة من الحقائق المطلقة التي حملها الرسل للبشر...وذلك سر حضور الدين وصموده في وجه التغيرات الاجتماعية المتلاحقة والانتصارات العلمية المذهلة"⁽²⁾.

إن بروز الوعي الديني، وتصدره الساحة السياسية والاجتماعية في مختلف مراحل تاريخ بلدان المغرب العربي، حقيقة موضوعية يصعب إنكارها أو حتى تجاهلها، نظرا لأهمية الدين الإسلامي، في حركية وتطور المجتمع العربي عامة، والمغاربي خاصة. فمنذ القرن التاسع عشر ودخول الاستعمار الفرنسي إلى بلدان المغرب العربي، كان الوعي الديني، هو العامل الدافع للتعبئة والمقاومة، وهو الحامي من التفرق والانزهاام، وذلك لأن:

أ- الثقافة السائدة في بلدان المغرب العربي هي الثقافة العربية الإسلامية، وأن النخب الاجتماعية في المجتمع المغاربي هي نخب دينية.

ب- القيم الإسلامية تتعارض كلية مع قيم الاستعمار والاستعباد والخضوع للآخر المخالف دينيا.

ج- الاستعمار الفرنسي استهدف مقومات الأمة، الأمر الذي أيقض الشعور الديني باعتباره أول المستهدفين.

هذه الاعتبارات وغيرها، دفعت بحركات التحرير الوطنية في بلدان المغرب العربي، إلى احتضان الإسلام، ليكون محفزا للشعب للاستجابة لدعوتها التحريرية، حتى وإن لم تكن قد قدمت مشروعا إسلاميا، رغم أن النخب القائدة والفاعلة في تلك الحركات كانت نخباً دينية. بل

(1) محمد صالح الهرماسي ، مرجع سابق ص 97.

(2) نفس المرجع، ص97.

إنها تبنت الدفاع عن جميع مقومات الأمة، فقد كان لعلماء الدين وخريجي جامع الزيتونة بتونس وراء إجهاض مخططات الاستعمار الفرنسي القائمة على الفرنسة والتتصير، خاصة في كل من تونس والجزائر.

لقد استنفر الإسلام من أجل حماية البناء الإجتماعي من التمزق بمفعول السياسة الاستعمارية المرسومة، فلقد كانت الفروق العشائرية حقيقة اجتماعية (في ربوع المجتمع المغاربي كغيره من الشعوب العربية الأخرى)...وكانت بعض اللهجات اللغوية واقعا (قائما)، ولقد عول الاستعمار على هذه العوامل لانتهاج سياسة التفريق والتوهين (من الوهن أي الإضعاف)...فنفخ فيها وبالغ في شأنها. ولكن صوت الإسلام كان الحارس اليقظ والراعي الأمين في الضمائر⁽¹⁾ فلقد اتسمت مقاومة الأمير عبد القادر، بشعارات إسلامية، ووحدت دعوة الجهاد صفوف الجزائريين تحت راية واحدة. وكان قادة المجموعات الشعبية التي تسابقت للدفاع عن وجودها ودينها ووطنها، (...يحثون المجاهدين على الجهاد، حاملين مصاحف القرآن الكريم، منادين أن "هبوا للدفاع عن الشريعة، كبارا وصغارا، وسنضمن لكم الموت والسعادة والمجد").⁽²⁾ كما مثلت الطرقية-ونعنى بها الطرق والزوايا القائمة في بلدان المغرب العربي- الإطار الأمثل لتعبئة جماهير الشعب وإعدادها نفسيا وروحيا للقتال والاستشهاد. فلقد انتشرت الزوايا في المدن والأرياف الجزائرية، وتكاثر دعاة الجهاد في الواحات والمناطق الجبلية والصحراوية، ينشرون فضائل الجهاد في سبيل الله، ويذكرون بثواب قتال الكافرين المعتدين. لقد كان الإسلام المحرك الأساسي للنضال الوطني في الجزائر، وعنصرا فعالا في تحذير الوعي المقاوم للاستعمار، واستثمر علماء الدين ورموزه والسياسيون المخزون الروحي والثقافي الإسلامي في الوجدان الشعبي، ووظفوه في بث الروح الوطنية، ومحاربة النعرات العرقية والقبلية التي حاول الاستعمار تغذيتها واستغلالها في تمزيق الوحدة الوطنية، بجميع أبعادها. فمن خلال المدارس والكتب والمحاضرات التي اجتهد فيها العلماء الجزائريون المنضويين في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، شكّل جيلا جديدا يؤمن بالاستقلال ويرفض الاندماج، ومنتشبت بالهوية الحضارية ذات البعد العربي الإسلامي. وفي تونس كانت الحركة الزيتونية -نسبة إلى جامع الزيتونة- السباقة للنضال الوطني والطليعية في المنعطفات التي مرت بها الحركة الوطنية التونسية، ولعب طلبة جامع الزيتونة والمدرسين دورا أساسيا في

(1) محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق - ص 113.

(2) نفس المرجع - ص 113.

التصدي للقوى الاستعمارية الفرنسية، وكانت مشاركتهم في المسيرة الوطنية واعية وصدامية تحت لواء قيم القرآن الجهادية والذود عن الدين الإسلامي، فمصادر الحركة الوطنية في تونس ترد في الغالب " إلى أصول إسلامية بحتة، وهي تتمثل في حركة التجديد التي انتشرت في المشرق العربي، سواء كان ذلك إحياء العقيدة أم تجديد النظم الإسلامية، وفي المراكز الإسلامية العريقة في تونس وعلى رأسها جامع الزيتونة". وتتشابه الصورة في كل من المغرب الأقصى وليبيا، في مقاومة الاحتلال الأجنبي، حيث كان الشعور الديني طاغيا على المقاومة الشعبية التي قادها (عبد الكريم الخطابي) في المغرب، وارتبطت الوطنية بالإسلام. وكان الجهاد في سبيل الله هو شعار مقاومة (عمر المختار) في ليبيا، ضد الاستعمار الإيطالي، كما كان للزاوية " السنوسية" حضورها الفاعل على ساحة النضال الوطني الليبي.

إذا كان العامل الديني هو العامل الأساسي الذي غذى الكفاح الوطني في بلدان المغرب العربي و أوج مقاومة الاستعمار، فإن ذلك لا يعني نكران العوامل الأخرى الممثلة أساسا في العوامل اللغوية و الثقافية في قيام حركات التحرر الوطني، بل إنها إضافة إلى الوازع الديني، كانت وراء حصول شعوب المغرب العربي على حريتها و استقلالها. و إذا كان الإسلام قادرا على أن يلعب الدور النضالي التحرري و التحصيني من التغريب في مرحلة الاستعمار، فأين موقعه في المرحلة ما بعد الاستعمار و خاصة فيما يتعلق ببناء الدولة الوطنية، وإكسابها الأهلية والمشروعية لقيادة المجتمع وممارسة الحكم؟

وما هو مستقبله في ظل تبلور تيارات إسلامية ذات أفق سياسية في طلب المشاركة الواسعة الاستفادة من الديمقراطية المتاحة؟ و ما هي طبيعة التركيبيية الداخلية لتلك الحركات الاجتماعية و السياسية؟ خاصة منها ذات الاتجاه الإسلامي؟

منذ أواخر السبعينات من القرن الماضي تعاضم المد الديني "المسيح" في بلدان المغرب العربي، لينتهي احتكار "الدولة" للدين و العبادة، و تقديم نفسها الدولة أو السلطة على أنها القراءة الوحيدة الممكنة و الأكثر عقلانية للتراث و التاريخ الإسلاميين، و أنها الحافظ الأمين لهما، فقد أنهت الممارسة الكليانية التي طبعت علاقة الدولة بالدين و هيكله. لقد كانت مرحلة الستينات والسبعينات، الفترة التي كانت الدولة في المغرب العربي تتمتع فيها بمطلق الإرادة على إنجاز المخططات و الطموحات السياسية وتحقيقها.⁽¹⁾

(1) م.ص.الهرماسي/مقاربة في إشكالية الهوية-المغرب العربي المعاصر-ص 102-117.

لقد اعتبرت الدولة في المراحل الأولى للاستقلال الوطني لبلدان المغرب العربي، الدين مصدرا إضافيا من مصادر الشرعية والتبرير والدفاع عن كيانها السياسي، وخلق الوعي السياسي الموالي لها، موجه من قبلها ولا يعارضها، بل يساندها ويعاضدها. بل إنها جعلت من الدين مصدرا من مصادر قوتها، خاصة في اتجاهها العلماني(2)، وانتهاج سياسة العلمنة والتوظيف والإقصاء والتدين الظاهري، مما ساعد على بروز حركات جعلت من الدين قاعدة لها، ومضادة للأنظمة السياسية القائمة، لتحمل تلك الحركات اسم -الحركات الإسلامية- ويحمل نهجها اسم - الإسلام السياسي - .

أولا - الإسلام والدولة في تونس:

عرفت تونس خلال الستينات من القرن الماضي، انقلابات اجتماعية عميقة، غيرت مع مرور الزمن، هيكل المجتمع التقليدي، ومع بداية السبعينات منه، عرف الاقتصاد التونسي انفتاحا واسعا على الخارج، واندماجا متزايدا في السوق الرأسمالية العالمية، مما أدى إلى انعكاس ذلك الانفتاح على نمط الاستهلاك والعيش للفرد التونسي، من خلال تهافت الطلب على السلع الغربية، وانتشار مظاهر الأنانية والربح السريع، واستغلال الفرص لمجتمع ناشئ يتحول نحو نظام برجوازي، مما أدى وبالمقابل إلى انحطاط شبه كلي للقيم الأخلاقية الموروثة عن المجتمع القديم. فضلا عن ذلك ترسخت خيارات الدولة القائمة في تونس على التكامل مع السوق العالمية، وبناء اقتصاد يعتمد على التصدير الملبي لتنامي حاجيات السوق الداخلية، مما أدى إلى تدهور الإنتاج الزراعي في الريف التونسي، بعدم فشلت عملية عصرنتها، وتنامت بسرعة الثروات عند بعض الفئات الاجتماعية، وتزايد الفقر والعوز الإقتصادي لدى الطبقات الدنيا من الشعب، وارتفعت نسب هجرة أبناء الريف نحو المدن لتشكل بذلك أحزمت الفقر حولها. إن كل هذه العوامل مجتمعة أدت إلى توليد أزمة القيم على الصعيد الإجتماعي للمجتمع التونسي، في ظل طغيان نموذج الحداثة الذي تبناه النظام التونسي بقيادة (الحبيب بورقيبة)، مما أدى إلى تعميق الفوارق بين الطبقات الاجتماعية، وتوسع الهوة بين المدينة والريف، واختلال مسيرة

"التنمية" الغير متكافئة، حيث تمركزت في شموليتها الاقتصادية الاستثمارية والاجتماعية، والثقافية، والترفيهية بين المناطق الساحلية لتونس، مما أدى بدوره إلى تزايد واشتداد التناقضات الطبقيّة بعمقها الاجتماعي. لقد شكلت هذه الأسباب القاعدة الأساسية لنشوء الحركة الإسلامية في تونس، التي تشكلت نواتها تحديدا في العام 1970، و هو التاريخ الذي تأسست فيه مجلة "المعرفة" الإسلامية المشهورة و التي كانت تصدر شهريا تحلقت حولها جل الوجوه الإسلامية الراضة العمل من داخل جهاز الدولة، إضافة إلى ذلك، فقد كان لشيوخ جامع الزيتونة، بعد أن أوقف التعليم فيه من خلال حلقات تدريسية أن يشكلوا النواة لقيام الحركة الإسلامية التونسية. إذا كانت الأسباب الدافعة لقيام الحركة الإسلامية في تونس تكاد تكون معلومة فما كان موقف السلطة السياسية من ذلك؟ و كيف كان تعاملها مع المؤسسة الدينية التقليدية بصفة عامة والحركة الإسلامية بصفة خاصة؟

لقد اتخذ الخطاب السياسي في تونس، في كثير من الأحيان طابع العنف المعادي للدين و للدعاة، و التشنيع بالزيتونة و علمائها " التقليديين". و ذهب الخطاب السياسي إلى أبعد من ذلك، حيث شكك في المراحل الأولى للاستقلال في جدوى الفروض الدينية، إلا أنه بدأ يضمن تحاليله الرؤى الإسلامية- وهي حالة من حالات الاعتدال السياسي للسلطة تجاه النمو المتزايد للحركة الإسلامية- وبدأ يتحدث عن رموز إسلامية كالخلفاء «الراشدين»، وكانت المناسبات الدينية فرصا لاحتواء الخطاب السياسي ذي المحتوى الاقتصادي والاجتماعي. فبعد مراحل الصدام والصراع، تولد لدى السلطة السياسية القائمة ضرورة توظيف الخطاب الديني في المساجد، لتكون منابر لدعوة للجهاد الاقتصادي والبناء الوطني والوحدة السياسية. فبعدما فشلت المعاداة المباشرة مع المؤسسة الدينية، "...في أن تحقق (السلطة) أهدافها. ورغم مراحل التوتر والصدام بين السلطة والمؤسسة الدينية، فقد توفرت الفرصة التاريخية للتحالف بين الطرفين المتناقضين. وأمام هذه الفرصة اضطرت السلطة إلى تبني خطاب سياسي معتدل يراعي بعض الشيء البعد الديني ولا يعتمد منطق الاستفزاز".⁽¹⁾

عرفت العلاقة بين النظامين السياسي والديني في تونس، استمرارية تاريخية، باعتبارها علاقة حاضرة على مر التاريخ ومارست مفعولها وتأثيرها على المجتمع، وبتوجه الخطاب السياسي للدولة التونسية المستقلة توجهها علمانيا داعيا إلى إقامة مجتمع " مدني" منفصلا عن المجتمع "الديني"، حول العلاقة بين النظامين إلى علاقة متوترة بين الدولة والدين، من دون أن

(1) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 772 - 773.

يؤدى إلى القطيعة النهائية بينهما. فقد مارست الدولة الوصاية على الدين، واستفادت من الرموز الثقافية التقليدية لتبرير الأيدولوجيا الوطنية "التي كانت تبحث عن موطئ لها وسط فضاء ثقافي تقليدي". فلقد كانت العلمانية هي السمة المميزة للأيدولوجيا الوطنية في تونس، حيث سعى النظام في إطار مفهومه "للتونسة"-كترجمة لصيغة الدولة -الأمة-، لمواجهة المد الناصري من جهة، والتمايز عن المشرق العربي الذي سيطرت عليه أيدولوجيا (القومية)، واحتواء المؤسسة الدينية من جهة ثانية. بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث دعا إلى التنظير بمبدأ " الشخصية القومية التونسية " في مقابل " الشخصية العربية الإسلامية " و" الأمة التونسية " كخطاب بديل للخطاب القومي العربي الذي تبناه "الناصريون".

لم يمنع مبدأ العلمانية السلطة السياسية في تونس، الشعور بالحاجة إلى " الإسلام " كحجة قصوى للشرعية، ولمواجهة الحركات الدينية التي تتبنى قيما تعبوية، كالعدالة والحرية والمساواة، ليتحول مبدأ "القدسية" من الإطار الديني التقليدي إلى قدسية الدولة، والجهاد ضد التخلف " واللاحق بركب الحضارة "، ويعنى ذلك "...أن علمانية الخطاب السياسي لا تتنافى مع منطق (براغماتى) مواز يخلع القدسية عن الرموز الإسلامية وأبعادها التقليدية ويوظفها في إطار المشروع التعبوي للسلطات السياسية -Un projet démobilisation-، باعتبار المؤسسة الدينية هي جهاز إداري تابع نظريا (من حيث القيم والمراجع الفكرية) وفعليا (تبعيته المطلقة لسلطة الإشراف العليا)، ولعل ذلك ما يوحي بأن للدولة إسلاما غير الإسلام الشعبي المجسد في الزوايا والكتاتيب والمساجد".⁽¹⁾

يتصف الخطاب السياسي للسلطة السياسية في تونس بخصائص أهمها:-

- الاتجاه نحو إنجاز مشروع الدولة العلمانية المختلفة عن بقية الدول العربية، والدفاع عن مبدأ استقلالية الذاتية التونسية مرجعيا وفكريا.
- الطابع الشعبوى *Populisme*، بحكم انتماء الطبقة السياسية في تونس إلى البرجوازية الصغيرة والطبقات الوسطى.
- النزعة التوفيقية بين مختلف الشرائح الاجتماعية المكونة للمجتمع، بهدف توحيدها حول جهاز الدولة الوطنية، وطمس الفوارق الاجتماعية والطبقية.
- اعتماد مبدأ مركزية الدولة كجهاز سياسي لا تخترقه القوى الاجتماعية، باعتباره لا يستمد شرعيته من أية منظومة طبقية معينة، بل إنه يستمدّها من مراحل النضال التاريخي.

(1) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 780.

- احتواء التعليم بجميع مراحلها الابتدائية والثانوية والجامعية، وجعله المحور المركزي للسياسة الإصلاحية والعلمانية التي انتهجتها الدولة التونسية، ليكون المدخل الرئيسي للحصول على وظيفة في مؤسسات الدولة، والتكيف مع نموذج الحياة العصرية الجديدة المستلهمة من الغرب.⁽¹⁾

1- نشأة الحركة الإسلامية المعاصرة في تونس:

إن المجتمع التونسي الذي عاش إرهابات مرحلة ما بعد الاستقلال، دخل في أزمة بنيوية في نهاية الستينات من القرن الماضي، تمثلت في أزمة اجتماعية وأيديولوجية على مستوى كل من الريف والمدينة، ونتج عنها: - الصراع بين أيديولوجيا التغريب التي تبنت الفرانكفونية وشعار اللحاق بالغرب الرأسمالي، على اعتبار أن " كل ما هو مستورد من الغرب يمثل الرقي والتطور والمدنية "، وبين الموروث الثقافي العربي الإسلامي، الذي كان قوامه النزعة السلفية المحافظة والعودة إلى التراث. وبتعمق التبعية الثقافية للغرب الرأسمالي، التي انتهجتها السياسة الثقافية للدولة التونسية، طرحت إشكالية الهوية الثقافية للمجتمع التونسي عامة والشباب منه خاصة.

- احتدام المناقشات الطبقية على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، وتنامي عملية الاستقطاب للشباب في حركة الصراع الطبقي. فقد أدى ذلك الصراع إلى انقسام الشباب إلى فصيلين أساسيين؛ أحدهما تبنى الاتجاه الماركسي اللينيني - المتمركز أساسا في الجامعة - ويؤمن أن اتجاهه يضمن الحل لقضيتي الخيار الأيديولوجي والصراع الطبقي. بينما التف الفصيل الثاني من الشباب حول العامل الديني، وتبنى خيار العودة للإسلام فدى مفهومه الكلي والشامل، ويرى فيه الحل الوحيد للقضايا الاجتماعية والاقتصادية القائمة في المجتمع التونسي.

في ظل التغيرات الجذرية والسريعة التي عرفها المجتمع التونسي، برزت المعارضة الدينية للخط التحديثي الذي انتهجه النظام السياسي في تونس، لتمهد الطريق أمام نشوء الحركة الإسلامية التونسية، التي حولت الخطب الدينية في المساجد إلى خطب سياسية، معارضة للنظام الإجماعي القائم وناقدة لقيمه الأخلاقية والحضارية، في سياق رفض منهجي ومطلق للحضارة الغربية وفلسفتها. وتحول العمل الإسلامي من (الجامع) إلى (الجامعة) التونسية، يقول راشد (الغنوشي) في ذلك "...الدولة التونسية لم تكن لها تجربة في مقاومة الحركة الإسلامية. كانت منشغلة بمقاومة " اليسار "، لاسيما وأن الحركة الإسلامية لم تطرح نفسها سياسيا، وإنما كانت

(1) نفس المرجع السابق - ص 780.

تطرح نفسها طرحا ثقافيا اجتماعيا وعقائديا".⁽¹⁾ فالنظام وبحكم هذا الطرح لنشاطها، اعتبرها نوعا من (الموضة) كغيرها من (الموضات) التي لا ينبغي أن يلقي لها بال. اعتمدت الحركة الإسلامية في بداياتها على الشباب الريفي القادم إلى المدن الكبرى لاسيما العاصمة تونس، الذين طالما وجدوا أنفسهم في حالة من الاغتراب، تلقفتهم الحركة لتكون الملجأ الذي أعاد لهم معنى الحياة، انطلاقا من أن الواقع القائم ليس إسلاميا، وأن التأطير السياسي والتربوي المفروض على البلاد هو تأطير علماني وليس إسلاميا، تجب مقاومته ورفضه، ليكون ذلك الشباب القاعدة التي تتشكل منها الحركة الإسلامية التونسية، يبين الغنوشي ذلك فيقول "... كنا مؤمنين أن العمل الإسلامي ينبغي أن يكون عملا جماعيا وأن الإصلاح لا يمكن أن يتم إلا في إطار جماعة، لأن المشروع العلماني ليس مشروعاً فردياً وإنما هو مشروع منظم تشرف عليه مؤسسات، مقاومته لا يمكن أن تتم إلا بأداة مشابهة، فكانت فكرة الجماعة أساسية في النواة الأولى"⁽²⁾، لتكون تلك النواة تنظيماً يقود العمل الإسلامي، يعرف لاحقاً بالحركة الإسلامية التونسية

أ - البناء الفكري والتنظيمي للحركة الإسلامية التونسية:

تجمع الحركة الإسلامية التونسية بين تيارات مشكلة من ألوان فكرية ومنازع سياسية وأمزجة متعددة، تصب في منظور أصولي إسلامي. وقد كانت النواة الأولى المؤسسة لها ذات تكوين مختلف يجمع بين الاتجاه الإخوان-نسبة للإخوة المسلمين - والاتجاه السلفي والطريقة الصوفية إلى خريجي الجامعات فدى العلوم الحديثة كالاقتصاد والسياسة وغيرهما. ويصف راشد الغنوشي (وهو أحد مؤسسي الحركة الإسلامية في تونس) الحركة الإسلامية بأنها "... وفاق بين مجموعة من الألوان الثقافية الإسلامية الأمر الذي طبعها منذ البداية بطابع الحوار، ولم تكن العلاقات بين المجموعة الأولى علاقات شيخ بمريد، وإنما كان هناك نوع من التقارب في السن وفي المستوى الثقافي، ولم يكن هناك شخص يزعم بأنه المؤسس. وبأنه الشيخ وبأنه ربّي على صورته المجموعة، وكان معترفاً منذ البداية بحق التنوع وحق الاختلاف وضرورة الحوار وأن يكون القرار... ثمرة وفاق وليس ثمرة إملاء من شيخ إلى مريد".⁽³⁾

ب - موقف الحركة الإسلامية التونسية من القضايا الاجتماعية:

(1) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 783.

(2) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 784.

(3) نفس المرجع السابق - ص 785.

اتسمت الظاهرة الإسلامية في تونس من بدايتها بنوع من التعقيد نظرا لتنوع مكوناتها. وقد بدأ العنصر الإخواني السلفي في المراحل الأولى لتأسيس الحركة الإسلامية هو الأكثر تأثيرا من التيارات الأخرى، لكنه ومع صعوبة البيئة التونسية في بعدها الاجتماعي والثقافي القائم، تفاعل التيار الإخواني مع البيئة القائمة التي ليست طيبة يمكن تشكيلها كما يشاء. والظاهرة الإسلامية التونسية وفق الغنوشي تتشكل من العناصر التالية:

أ- التدين التقليدي التونسي، الذي يهيمن عليه المذهب المالكي وعقائد الأشعرية والتربية الصوفية.

ب- الخطاب السلفي الإخواني القادم من المشرق العربي.

ج- التيار الإسلامي العقلاني، المستند على التراث العقلاني الإسلامي الموجود في التاريخ العربي الإسلامي، وإلى النقد الجذري الصارم للإخوان المسلمين، باعتبارهم ممثلين للسلفية في هذا العصر وإلى إعادة الاعتبار للغرب العقلاني، وللمدرسة الإصلاحية فدى تونس - ويمثله خير الدين التونسي و الطاهر الحداد - ومنجزاتها، من خلال حركة التحديث والعلمنة التي أنجزها -الحبيب بورقيبة- مثل تحرير المرأة والعلمانية في التعليم...⁽¹⁾.

ج - موقف الحركة الإسلامية من المرأة:

يمكن حصر موقف الحركة الإسلامية في تونس في النقاط التالية:

- 1- أن الوضع الذي تعيشه المرأة في تونس ليس وليد الإسلام، ولا علاقة للإسلام به، بل هو نتاج للانحطاط والجاهلية الحديثة. وأن المرأة تعاني فيه الدونية والظلم والاضطهاد.
- 2 - أن الفوارق بينها وبين الرجل، إنما هي فوارق أقرها الإسلام بسبب الحرص على كرامتها وسلامة المجتمع.
- 3- المرأة تعتبر قاصرا وجبت الوصاية عليها، وعدم تعريضها لأن تكون سببا للفساد ونشر الرذيلة، بحيث يكون ذلك إهانة لها وحط من قيمتها " فالإسلام ينظر إلى المرأة كعرض-

(1) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 788.

الشرف - يجب أن يسان ومسؤولية الرجل لا تنتهي ببلوغ ابنته وقدرتها على الكسب بل تستمر هذه المسؤولية حتى بعد أن تتزوج، فإذا ما تزوجت انتقلت المسؤولية إلى الزوج، فإذا ما توفي الزوج صارت المسؤولية إلى الابن. فالمهم أن المرأة يجب صيانتها وحمايتها".⁽¹⁾

4- أن الإصلاحات المتعلقة بالمرأة والحاملة شعار تحريرها، هي إصلاحات تقود إلى الانحطاط، وأن تطور المجتمع في ذلك الاتجاه، هو تطور سلبي منافي للإسلام، وأنه يجب على النساء "التحجب"، لأن "حمل الحجاب يحرر المرأة بحجبه جسدها".

5- أن استغلال جسد المرأة كتنفيذ أعمى لحضارة الغرب من خلال الإعلانات التجارية في وسائل الإعلام المختلفة حيث تبدو فيه المرأة عارية أو شبه عارية، أمر يستكره التيار الإسلامي بل يرفضه كلية.

6- ترفض الحركة الإسلامية التونسية، الاستغلال الفاحش للمرأة في المراكز التجارية بصور - مجسدة - لتكون "... مغناطيس لجلب الزبائن ". ويعتبر المسلمون بعض المهرجانات المتعلقة بالمرأة كتتظيم " انتخاب ملكات الجمال "، من خلال استعراض الأجساد، تحد لعقيدة الإسلام وشريعته وتزيينا للفساد ونشرا للرديلة.

2- الإسلاميون والسلطة في تونس:

على الرغم من النقد الذي قدمته الحركة الإسلامية لسياسة التحديث والعلمانية المنتهجة من قبل السلطة السياسية في تونس. ونظرا لتعمق أزمة التنمية، وتجدر الحركات اليسارية العلمانية من كلا الاتجاهين الماركسي والقومي فإن السلطة السياسية والحزب الدستوري الحاكم، استشعرا أهمية الحركة الإسلامية وإمكانية الاستفادة منها في مواجهة التيار الديمقراطي واليساري السائد في الجامعة التونسية، بداية من العام 1975، حيث اخترقت الحركة الإسلامية " أرض اليسار - "الماوى" (نسبة لماوتسي تونغ) و"الألباني" - في كليات العلوم والتكنولوجيا، وهو ما يفسر طبيعة التعامل القائم بين السلطة والحركة الإسلامية، وعدم تدخل الأولى في أحداث 1975. يوضح راشد الغنوشي فيقول "... ثم انتقل هؤلاء الشباب الذين كانوا يحضرون الحلقات إلى الجامعة، ونقلوا معهم الفكرة الإسلامية وبدأ صراعهم هناك مع الاتجاهات اليسارية، والذين

(1) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 789.

تخرجوا من الجامعة، انتشروا فدى البلاد ونقلوا فكرتهم، وأنشؤوا بدورهم حلقات لتوعية الشباب وتربيته تربية إسلامية. وهكذا انتشرت الحركة".⁽¹⁾

يرجع المحللون تسامح السلطة السياسية في تونس مع الحركة الإسلامية إلى عوامل منها:
1- مضايقة حركة اليسار للسلطة السياسية من خلال قيادتها- كحركة طليعية للنضال الديمقراطي والنقابي في تونس-، واهتمام السلطة السياسية بذلك النشاط المتزايد للحركة اليسارية ومقاومتها لها من خلال الملاحقات والمحاكمات خلال فترتي الستينات والسبعينات من القرن الماضي، مما ساعد على ترك المجال مفتوحا أمام النشاط الإسلامي، واستقطابه كتنظيم للجامعيين وعامة الشعب، وبالتالي توسيع قاعدته وامتداده الجماهيري.

2- بروز حركة اليسار، التي تصدرت المعارضة في الداخل والخارج(المهجر)، دفع بمراكز القوى في الحزب الإشتراكي الدستوري إلى وضع وبلورة خطة لضرب " اليسار " بالحركة الإسلامية.

3- نشاط رموز الحركة الإسلامية على الساحة الشعبية وخاصة في المساجد، كان محاطا برعاية صامتة من السلطة، وكانت " جمعية المحافظة على القرآن الكريم " جهاز نشاطهم العلني، يتمتع بكل التسهيلات والمساعدات، في حين كانت الحرب على اليسار على أشدها، وتحول الصراع بين أجهزة الأمن واليساريين، إلى صراع بين الإسلاميين واليساريين.⁽²⁾

3 - تحولات الحركة الإسلامية التونسية:

عرفت الحركة الإسلامية في تونس تحولا جذريا في مواقفها، عقب تغيير السلطة السياسية في السابع من نوفمبر 1987، وهي التي كانت تعتبر القطب الرئيسي في المعارضة التونسية في العهد " البورقيبي ". فقد أعلنت " حركة الاتجاه الإسلامي "، مساندتها الفورية لسلطة السابع من نوفمبر، واعتبرت بيانها بأنه أدخل البلاد في " طور جديد سيقطع مع أساليب الحكم الفردي، ويفسح المجال لكل أبناء تونس ليسهموا في تحسين مستقبلها بعيدا الضغائن والأحقاد"⁽³⁾.

ولم تكتف بالمساندة القولية (الكلامية) بل تعدت ذلك "...لتعبي أنصارها في دعم التجربة الجديدة... فعاد الهدوء للشارع واختفت مظاهر الاحتجاج".⁽⁴⁾

(1) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 794.

(2) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 795.

(3) نفس المرجع السابق - ص 825.

(4) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 826.

لأجل استيعاب " حركة الاتجاه الإسلامي " وعزل جناحها المتشدد، قدمت السلطة السياسية - التي عرفت باسم سلطة السابع من نوفمبر - مجموعة من التنازلات تمثلت في:

- ردّ الاعتبار للنواحي الدينية في تونس، خاصة فتح (الكلية الزيتونية)، وتحويلها إلى جامعة الزيتونة نسبة لجامع الزيتونة.
- تأكيد الانتماء العربي الإسلامي عبر تنشيط التعاون مع الدول العربية، خاصة منها دول الخليج العربي.
- إذاعة الأذان وخطب الجمعة عبر أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة.
- القيام بحملة أخلاقية عامة ضد التسيب والاستهتار.

إلا أن العلاقة بين السلطة السياسية الجديدة وحركة الاتجاه الإسلامي، بقيت رهن قضايا أساسية منها:

(أ) - الاعتراف القانوني بالحركة الإسلامية، فقد شكلت النظرية السياسية الإسلامية لعلاقة الدين بالدولة أبرز قضايا الصراع بين الحركة والسلطة، التي ترى أن تصور الإسلام السياسي لبناء الدولة الإسلامية تتناقض جذريا مع مفهومي الديمقراطية والمجتمع المدني، ومنه رفض منح الحركة الإسلامية الاعتراف القانوني والوجود السياسي، بدعوة أن القانون الخاص بتأسيس الأحزاب يمنع عليها الاستناد إلى الدين أو العرق أو اللغة أو المنطقة، إضافة إلى ضرورة نقاوة مؤسسي الحزب من أية أحكام قضائية. وللاعترااف بالحركة الإسلامية، اشترط عليها تغيير الاسم، ليكون ملائما لقانون الأحزاب مع تحديد الموقف من قانون الأحوال الشخصية والمجتمع المدني، ويتحول بذلك اسم " حركة الاتجاه الإسلامي " إلى "حركة النهضة"، واعتبرت أن قانون الأحوال الشخصية في عمومها اجتهاد إسلامي.

(ب) - الملف الأمني، المتمثل في المتابعات والمضايقات التي انتهجتها السلطة السياسية للتضييق على نشاط الحركة الإسلامية، التي رأت في سلطة السابع من نوفمبر تجديد الأمل وتحقيق الرخاء الإجتماعي، فدعتها إلى توخي الحكمة في معالجة الملف الأمن، على اعتبار أنه من مخلفات الماضي، وأن تتجنب كل ما من شأنه أن يترك أثرا سلبيا على مستقبل البلاد.

(ج) - المجالس المنتخبة، و تمثيل الحركة الإسلامية من خلال "حركة النهضة" وكانت المخرج الذي أنهى شهر العسل بين السلطة السياسية والحركة خاصة في الانتخابات التشريعية لعام 1989، حيث تحول الود إلى خصام بين الإسلاميين والسلطة، حيث نظرة الأخيرة "السلطة" لتغيير 07 نوفمبر، إنما هو في إطار التواصل، وأن الحزب الحاكم (التجمع الدستوري) هو

الوعاء الذي يتم في داخله التغيير، بينما تنظر الحركة الإسلامية إلى التغيير على أنه إنهاء لعهد ساد فيه الحكم الفردي على العودة للمجتمع وأمنوا بالتغيير الديمقراطي حتى ولو كان ناتجا عن السلطة⁽¹⁾، وحتى تجد لنفسها مكانا في المجلس التشريعي تبنت حركة النهضة مجموعة من المواقف منها (الحريات العامة-المجتمع المدني-الديموقراطية-حقوق الإنسان-المرأة-)

و قد كرست الانتخابات التشريعية استقطابا ثنائيا حادا، حيث حصل حزب التجمع الدستوري على نسبة 80% من الأصوات. و حصلت القوائم التي أيدها الإسلاميون على نسبة 17% منها ليبقى الصراع بين خصمين متناقضين الأول يساند السلطة في كل خياراتها ممثلا في حزب التجمع الدستوري الديمقراطي، و الثاني يخوض معركة الاعتراف به كحزب سياسي، و بالتالي معركة التناوب على الحكم و حسم موضوع السلطة.

و خلاصة القول أن التحول الذي عرفته الحركة الإسلامية في تونس و اكتسابها للخبرات و التجارب في المجال السياسي، جعل منها حركة تتبنى المفاهيم الديمقراطية أو مفاهيم العصرية و الحداثة، و يعتبر المحللون أن أكبر أنجاز للحركة الإسلامية التونسية هو في نقلها الإسلام إلى عالم الحداثة، و نقل الحداثة إلى عالم الإسلام. إلى جانب ذلك فقد تبنت الحركة الإسلامية في تونس:

- استراتيجية سياسية قوامها اعتماد المنهج السلمي و العلني في التغيير.
- رفض استعمال العنف كوسيلة لحسم الصراعات السياسية و الفكرية و منها الوصول إلى السلطة أو التمسك بها.
- الخطاب المعارض المعتدل المسئول.
- الحوار هو الكفيل بضبط العمل السياسي الديمقراطي.
- الحركة الإسلامية في تونس من خلال حركة النهضة، لا تحتكر الصفة الإسلامية بل أنها تقدم مشروعا لمعالجة أزمة المجتمع.
- تدعو إلى تكاثر مختلف التيارات السياسية لبلورة و إنضاج المشروع الحضاري النهضوي الشامل للمجتمع التونسي.

(1) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 837.

ثانيا - الإسلام و الدولة في المغرب الأقصى :

بدأ تشكل الحركة الإسلامية في المغرب الأقصى، في بداية السبعينات من القرن الماضي، من المدخل المتعارف عليه دينيا واجتماعيا وهو " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "، إلا أن الشروع في بلورة البرنامج العملي والأداة التنظيمية، دفعها إلى صياغة رؤية تتصدى مجالات الأخلاق، لتشمل أنظمة التربية، التعليم، والتشريعات وحتى الاقتصاد، إذ تبين للحركة الإسلامية في المغرب الأقصى أن إصلاح الأخلاق وحده، غير ممكن إذا لم يمتد التغيير إلى الأُسعدة الفتى أفسدت الأخلاق. فالأمة في منظور الحركة الإسلامية لن تتمكن من توجيه سفينتها في الاتجاه الصحيح إلا إذا التقى لديها وازع القرآن بوازع السلطان⁽¹⁾، لتكون بداية الإسلام السياسي والتعبير عن فكرة الإصلاح لدى النخبة التي عاشت بناء دولة الاستقلال، ووعت - النخبة - الترابط بين المستويات المتعددة للسلطة السياسية والمجتمع المغربي، وهو ما فسره المهتمون بالإسلام السياسي بالتداخل في تصورات النخبة للمراحل المختلفة للعمل السياسي، منذ الاستقلال وإلى غاية تشكيل الحركة الإسلامية، "...وقد يصل ذلك التداخل إلى الرغبة في القفز على كل المراحل"⁽²⁾.

نشأت الحركة الإسلامية في المغرب الأقصى بمبادرة من نخب حاولت تقديم الأجوبة على الأزمة التي تم تحميل نتائجها على النخب الحاكمة، وحركات التحرير الوطني المغربية، سواء كانوا في السلطة أو خارجها، تلك السلطة التي يرى الإسلاميون أنها فشلت في إخراج الشعب المغربي من الجهل والتخلف، وصيانة الاستقلال الوطني، وابتعدت عن تعاليم الدين والشريعة. إن الحركة الإسلامية المغربية، ورغم وعى أعضائها بمأزق الاختيارات المتقاطع مع أزمة الدولة الوطنية- بحكم نشوئها في ظروف مغايرة لنشوء الحركة الإسلامية في كل من تونس والجزائر، خاصة منها طبيعة النظام السياسي وما ينتجه من خصوصية اجتماعية وثقافية-، مما جعلها آلية من آليات النظام الملكي لمحاربة اليسار. ولكون الحركة الإسلامية المغربية نشأت في أحضان النظام السياسي الملكي، ومشكلة من النخب الاجتماعية خاصة منها الدينية التي لم تدخل الصراع مع السلطة السياسية إلا في بداية الثمانينات من القرن الماضي، وما عرفته تلك الفترة من تحولات على الصعيدين الإسلامي العربي والعالمى (الثورة الإيرانية، المسألة الأفغانية، تفكك

(1) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 866.

(2) نفس المرجع - ص 866.

المعسكر الإشتراكي...). إن تحديد الحركة الإسلامية المغربية للأولويات شابه الكثير من اللبس والغموض، فهي من جهة تعتبر أن العائق الأساسي لتحقيق طموحها يكمن في القوى اليسارية المعارضة - التي عرفت انتعاشا قويا مع صعود اليسار الجديد واجتياحه لقطاعات الشباب في الجامعة والثانوية والأندية والجمعيات الثقافية- واعتبرت إبعاد المعارضة اليسارية من حلبة المنافسة أهم وظائفها، مما جعلها تتجه إلى محاربة ما عرفتهم " بالملاحدة والمنافقين "، ومن جهة ثانية كان عليها الدعوة إلى إصلاح الأخلاق وإصلاح حال المجتمع.

رغم الاختلاف (النظري)، القائم في أوساط الحركة الإسلامية في المغرب الأقصى حول:

أ- تشخيص الحاضر، وهل هو انحراف أم أنه جاهلية؟ انحراف عن المبادئ التي قامت عليها حركة التحرير المغربية من بناء دولة أساسها الإسلام في بعده العربي أم أنه جاهلية و نكران له، و التوجه نحو ثقافة تغريبية، وتريد إلباس الشعب المغربي ثوبا غير ثوبه.

ب- تصور المستقبل، وهل هو في عودة الخلافة أم أنه بناء لدولة القانون.

ج- تحديد الوسائل والأدوات، لتحقيق البرنامج العملي، وهل يكون بالجهاد أم بالصراع ضمن أطر العمل والمؤسسات القائمة؟ بالسرية أم بالعمل العلني؟

رغم هذه الاختلافات فإن الحركة الإسلامية المغربية ومكوناتها تتفق على أن العلاقة بالماضي لا يجوز الاختلاف حولها. تلك العلاقة التي يكون أساسها الميل إلى إمكانية الإقتداء بالنص(القرآن) والسنة، والتجربة التاريخية (الخلافة الراشدة).

ما من شك أن الحركة الإسلامية في المغرب الأقصى وكغيرها من الحركات الإسلامية في بلدان المغرب العربي الأخرى، قد أخذت بكتابات المودودي وحسن البنا وسيد قطب، لتشكل عددا من مفاهيمها في النسيج الفكري المحلى لقضايا الخلافة والجاهلية والحاكمية.وفي نفس الوقت ارتبطت في كثير من منطقاتها و ممارساتها بمرجعية و تقاليد وطنية و محلية لها جذور في التاريخ السياسي للمغرب الأقصى ،كما كان للرموز الدينية المحلية أثر كبير في تشكيل الإطار النظري للحركة الإسلامية في المغرب ،خاصة منها محمد بن جعفر الكتاني و محمد بن عبد السلام بن حمدون.⁽¹⁾

ثالثا - الإسلام والدولة في ليبيا:

(1) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 868.

إن الحديث عن العلاقة بين الإسلام والدولة، أو الإسلام السياسي في ليبيا، لم يحظ بالاهتمام الكبير كما حظي به في الدول المغاربية الأخرى، خاصة منها الجزائر. ويرجع المهتمون بالإسلام السياسي، سبب غيابه عن الساحة الليبية، وضعف مردوده إلى جملة من الأسباب منها:

- توجه الاهتمام في البحث حول " حركة السلطة السياسية " بعد حركة الفاتح من سبتمبر 1969، والظروف السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية التي سادت بعدها. كان التوجه الإيديولوجي لسلطة الفاتح من سبتمبر، المستفيد من الوفرة النفطية قد تبنى الخطاب " القومي " والمبادرة "الوحدوية " و توطيد العلاقات مع القوى القومية العربية. كما ساهمت من خلال الشخصيات و الأحزاب و الحركات و الفعاليات الإعلامية و الأيدلوجية و السياسية في توجيه الإعلام العربي و الغربي نحو قضايا دون غيرها، " و لم يكن ذلك وفق خطة محكمة من جهاز السلطة، بقدر ما كان في كثير من الأحيان مبادرة طوعية لبعض نخب هذا الجهاز، لاستثمار الربيع النفطي، في التسويق الإيديولوجي و السياسي... و توجيه ذلك نحو إعطاء وظائف إيديولوجية و سياسية لتلك النخب في منظومة السلطة السياسية ".⁽¹⁾

- أحدثت "سلطة الفاتح " تراجعاً في العمل السياسي الحزبي، عموماً والعمل السياسي الإسلامي خصوصاً، مما دفع بالتيار الإسلامي إلى الانزواء، وتعويض عملية التهميش بإتباع أساليب الانقلاب والاعتراض كشكل وحيد لمعارضة النظام السياسي القائم.

- ولدت " سلطة الفاتح " في سياق انتشار " الناصرية "، والأخذ بفكرها ومنهجها في الصراع مع الحركة الإسلامية خاصة منها " حركة الإخوان المسلمين " .

- قامت "سلطة الفاتح " على أنقاض الحكم الملكي السنوسي الذي كان يستمد شرعيته الأيديولوجية والسياسية من الزاوية " السنوسية "، والتي ازدوج فيها العمل الديني بالعمل السياسي. ولأن سلطة الفاتح جاءت في مناخ الصراع الداخلي مع السنوسية، والخارجي، صراع الناصرية والقومي اليساري مع حركة الإخوان المسلمين، فقد بدأت هذه السلطة بمواجهة مبكرة لمظاهر السنوسية وتعبيرها، لمنع احتمال عودتها واضطلاعها بالسلطة السياسية. لتتمكن من فرض خطابها واستراتيجيتها، وإحكام قبضتها واختراق المجتمع المدني الليبي.

إن الحركات الإسلامية في ليبيا، لا تمتلك السند القوي، لقيامها أو تزايد نشاطها، أو إجراء أي تغيير في المجتمع الليبي، سواء أكان ذلك السند قبلياً، بحكم طبيعة المجتمع الليبي

القائم على العصبية القبلية، أو كان ذلك السند عسكرياً من الجيش، فالقذافي "... لا زال ماسكاً بكل عوامل القوة، الأمر الذي يشير إلى أن أي عمل (ضد السلطة السياسية القائمة) يعد مغامرة غير مأمونة الجانب.."⁽¹⁾، وهو الأمر الذي يزيد من عزل القوى الإسلامية، فنوياً، وضعفاً في قدرتها على الصمود والاستمرار.

إن المستقبل السياسي للحركة الإسلامية الليبية، حسب "صلاح الدين الجورشي" "... مرهون بالتطورات الهيكلية التي قد يشهدها النظام الليبي والأكد أن الحركة الإسلامية الليبية لا تزال بعيدة جداً عن الحكم"، فالتجارب الماضية كشفت قدرة السلطة الليبية على امتصاص الصدمات والتكيف مع الهزات!. وحتى يكون للحركة الإسلامية في ليبيا تأثيراً على مجريات الأمور، عليها "... (القيام) بمراجعة عميقة لوسائل عملها وطبيعة تحالفاتها وثقافتها الدينية والسياسية"⁽²⁾.

(1) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 658.

(2) نفس المرجع - ص 658.

المبحث الرابع : الإسلام والدولة في الجزائر:

تمهيد

إن الإنجاز النهائي للثورة الجزائرية، هو حصول الجزائر على استقلالها في جويلية 1962، لیتجه الجزائريون نحو الاهتمام ببناء الدولة الجديدة وتعزيزها، بعيدا عن أي صراع، قد يوقع الانشقاق في وحدتهم وقوتهم. إلا أن التباين في الآراء والمواقف للجمعيات والهيئات التي استوعبها حزب جبهة التحرير الوطني، وارتباطه بالمصالح الأيديولوجية والشخصية والحزبية وحتى الجغرافية منها، برز لأجل إثبات التفوق، فدخول المنافسة من قبل الأحرار والماركسيين وقادة الجيش في الداخل والخارج، وقادة الولايات أثناء الثورة، والقادة المعتقلين أثناءها، وبعض الزمر التي قامت على أساس جهوى، دخول هؤلاء في التنافس على السلطة وقيادة المجتمع الجديد، أغاب شعار الهوية المطالب بجزائر تستند على قاعدة إسلامية محددة، كما أغاب ما سبق أن احتواه بيان نوفمبر 1954 (بناء دولة جزائرية إسلامية وديمقراطية).

لم يتغيب دعاة الإسلام الإصلاحية عن ساحة النقاش حول الدولة الجديدة بل إن أثر الإسلاميين كان جليا، حيث اجمع حول ضرورة الإصلاح السياسي والديني والاجتماعي، وفق ما يمليه الإسلام، وهو ما عمل أتباع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أن يكون من أولويات التفكير في بناء الدولة الجزائرية الجديدة. وما تبني شعار جمعية العلماء "الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني"، إلا اعتراف ملموس بمدى مساهمة الإسلام الإصلاحية في الصراع الوطني، وتأسيس الدولة الجيدة، ويبرز ذلك في أن احتوى أول دستور للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، لسنة 1963، اشتراط أن: - يكون الإسلام دين الدولة. - يكون رئيس الدولة مسلما.

لفهم العلاقة بين السلطة السياسية والتيار الإسلامي، وموقف الإسلاميين من التوجهات الأيديولوجية للدولة الجزائرية الحديثة، كان من الضروري تقسيم المراحل التي مر بها تأسيس الدولة الجزائرية، منذ الاستقلال والى غاية قيام التعددية السياسية، إلى ثلاث مراحل، لكل مرحلة منها توجه أيديولوجي مغاير للآخر، ويتفق معه في التوجه العام للتعامل مع التيار الديني.

أولا - الإسلام في دولة الاستقلال (1962 - 1965) (بين بلة والإسلام السياسي):

مع حصول الجزائر على استقلالها، وتشكيل السلطة السياسية القائمة، برزت التيارات العلمانية، اللاتينية، كتيارات قوية منافسة للتيار الديني الإسلامي الذي هيمن على الأشكال

الأخرى للتدين، لتكون "الاشتراكية" الاتجاه الأيديولوجي الجديد للدولة الجزائرية الجديدة، ونظر إليها (الاشتراكية) على أنها أكثر الوسائل ملائمة لإنجاز التقدم الإجتماعى والإقتصادى. فقد أعلن الرئيس أحمد بن بلة بعد تسلمه مقاليد الحكم أن الجزائر سيكون لها "حكومة اشتراكية"، وتناديا للصدام المحتمل مع التيار الديني الممثل لدى دعاة الإسلام الإصلاحى والمحسوبين على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، جمعت بين مفهومي الإسلام والاشتراكية - آخذة بالمنهج الناصري لخلق الاستقرار الإجتماعى وغلق الطريق أمام الإسلاميين في عرقلة توجهات السلطة السياسية. واستخدمت في ذلك الإعلام، وبعض الرموز الإسلامية، ممثلة في شخص وزير الأوقاف في حكومة بن بلة، السيد توفيق المدني، ليتم من خلاله الإعلان أن " الإسلام دين اشتراكي، و هو دين العدالة و الإنصاف ".⁽¹⁾ وأن الاشتراكية تتفق كلية مع التراث العربى الإسلامى للأمة العربية. وفي مقابلة مع مجلة الثورة والعمل بتاريخ 20.01.1965 صرح بن بلة " نحن نتبنى إتباع التحليل الاقتصادى الماركسي، لأننا نعتقد أنه النظام الأوحد الشرعى لتطوير اقتصاد بلادنا، لكننا لا نتبنى الأيديولوجيا الماركسية، لأننا نحن الجزائريين مسلمون عرب ".⁽²⁾

لقد كان للرؤية الاشتراكية، التي أنتجتها السلطة، رد فعل، من قبل القاعدة العريضة للتيار الإسلامى المعارض لتوجه السلطة نحو تنفيذ البرنامج الاشتراكي، و المزج بينه و بين الإسلام، واعتبر ذلك مناورة السلطة للتهرب من تنفيذ مقررات المؤتمرات التي تبنت الإسلام منهجا و أسلوبا و حياة للمجتمع الجزائري (الصومام، طرابلس، الجزائر) و قبلها بيان الفاتح من نوفمبر 1954. فرغم أقول نجم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كمؤسسة، فإن التعلق بالقيم الإسلامية التي غرستها الجمعية ظل قائما وقويا، حتى في مراكز القوة للسلطة السياسية. وتناديا للصدام مع المعارضة، أقدمت السلطة على إجراءات تهديئية لموجة الانتقاد التي جاءت في أعقاب إقالة الشخصيات الدينية من خارج النظام ومن داخله، ومن تلك الإجراءات:

- دفع زكاة الفطر (بعد صيام رمضان) من الواجبات الوطنية (ولو أنه فرضا دينيا على كل مسلم و مسلمة). وإضفاء الصفة الوطنية على الفعل الديني.
- إعادة منع بيع المشروبات الكحولية أو استهلاكها، (بعد أن كان بيعها وشربها ممنوعا أثناء الحرب، واعتبرته السلطة (المنع) عقب الاستقلال غير ضروري).

(1) مايكل ويليس - التحدي الإسلامى في الجزائر - ص 59.

(2) نفس المرجع - ص 59.

- في 28-12-1963، أصدرت مراسيم تمنع الجزائريين من تعاطي الكحول، وأغلقت الحانات ورفعت الضرائب عن الكحول (مع أن تعاطيها محرم دينيا وبحكم النص القرآني). إلا أن هذه الإجراءات لم تتجح السلطة في القضاء على الفلق المستند إلى الدين، بل حسب "مايكل ويليس" توسعت-السلطة- في اندفاعها إلى التأميم و التوجه الاشتراكي، الاشتراكي. يقول "بيتر.ر.نوس" " يبدو أن بن بلة كان ينحرف باتجاه اليسار، الشيء الذي أثار حفيظة المسلمين التقليديين وجعلهم يخرجون من مخابئهم ".⁽¹⁾ وقد عبر عن موقف الإسلاميين الشيخ البشير الإبراهيمي، أحد المؤسسين لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين وقائدها بعد وفاة عبد الحميد بن باديس، في مؤتمر حزب جبهة التحرير الوطني المنعقد في أبريل 1964، أثناء النقاش الذي دار حول العلاقة بين الإسلام و الاشتراكية في المؤتمر، فأعلن: " لقد أصبحت أمور الساعة خطيرة، فبلادنا تنزلق لنقترب من حرب أهلية بائسة. كما أن البلاد تعاني من أزمة أخلاقية لم يسبق لها مثيل، وتمر بصعوبات اقتصادية لا يمكن التغلب عليها. ويبدو أن أولئك الذين يريدون ذمة الحكم، لا يدركون أن ما يصبو إليه شعبنا هو قبل كل شيء الوحدة والسلام والازدهار، وأن النظريات التي يتعين أن تبنى عليها أعمالهم، ينبغي أن تكون في جذورنا العربية الإسلامية، وليس في العقائد الغربية عنها".⁽²⁾

لقد وجد إعلان البشير الإبراهيمي، صورتان لرد الفعل، الأولى، الترحاب الجماهيري لإعلان الرئيس السابق ل(ج.ع.م.ج). والثانية، رفض السلطة لهذا الموقف وقيام بن بلة بوضع الإبراهيمي في الإقامة الجبرية. والنتيجة الأهم لإعلان الشيخ البشير الإبراهيمي، هي دفع السلطة إلى التنازل أمام الرأي الديني المعارض، ففي سبتمبر 1964، ومن خلال مجلة " الثورة الإفريقية "، الأكثر نفوذا في عهد بن بلة، وبعد استبدال محررها بأخر أكثر اعتدالا في التوجه، ليقوم رئيس الجمهورية، - من خلال محرر المجلة- بالتشديد على الانتماء الطبيعي للدولة الجزائرية للإسلام، وهو ما يبرزه برنامج الحكومة المتضمن ببناء المساجد في الأرياف كما في المدن. وتعهدت الحكومة التي يديرها بن بلة بترميم(170) مسجدا، وبناء (187) مسجدا جديدا في الجزائر. ومع تزايد المعارضة وتصاعدها ضد النظام وسياسته، أبعد الرئيس بن بلة من حكومته عدة ماركسيين، كما عمد من الناحية التربوية إلى تعريب السنة الأولى ابتدائي، وجعل تدريس مادة " الدين " في البرامج الدراسية إلزامية.

(1) مايكل ويليس / التحدي الإسلامي في الجزائر -ص61.

(2) نفس المرجع - ص61

- الإسلاميون والسلطة السياسية في حكم "بن بلة":

تعد "جمعية القيم"، أول حركة إسلامية، تبرز إلى العلن في الجزائر المستقلة، حيث أعلن عن تأسيسها في رمضان، الموافق للتاسع من فبراير ثلاث وستون تسعمائة وألف، وتحصل على الاعتماد بعد خمسة أيام من تأسيسها - في 14/02/1963-، لتكون أول تنظيم يمنح الإعتماد، يقوم على التوجه الديني ويحل محل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي انضوت في جبهة التحرير الوطني، ولم يعاد بعثها، بل إن مؤسسي جمعية القيم، كانوا ينتمون إلى التيار السلفي الإصلاحية لـ "ج ع م ج".

وقد تبنت الجمعية مجموعة من الأهداف تمثلت أساسا في (إحياء القيم الإسلامية التي تمثلت في المبادئ الإسلامية... والتي كونت مثلا عليا سامية... وأعمالا حطمت حكم القلة، والاستبداد، والشرك، والمادية، واحتكارية أرباب الأموال....).⁽¹⁾ تميزت جمعية القيم عن جمعية العلماء، في أن توجهها يحرص على التعامل مع التيارات المعارضة له، باستعمال اللغة (الكلامية منها والمكتوبة)، التي يتقنها الآخر ولا يتقن غيرها، وهي اللغة الفرنسية. إلى جانب ذلك لمؤسسي الجمعية معرفة واسعة بالقيم الغربية الغير إسلامية، فرئيسها "الهاشمي التيجاني"، كان يشغل منصب "الأمين العام لجامعة الجزائر" من 1962 إلى 1964 ومدير ومنشطا للجمعية، ورئيس تحرير مجلة: Humanisme Musulman باللغة الفرنسية، ومجلة "التهذيب الإسلامي"، باللغة العربية من 1963 إلى 1966- وهو العام الذي حلت فيه الجمعية، بسبب موقفها من إعدام سيد قطب في مصر-. وإلى جانب أخذها بالتوجه الإصلاحية في العمل الديني الذي قاده الإمام عبد الحميد بن باديس، المتأثر هو الآخر بفكر "جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده"، فإنها لم تخف توجهها الإخواني الذي قاده كل من "حسن البنا" و"سيد قطب".

إن جمعية القيم التي منحت الاعتماد على أساس الإرشاد والفعل الخيري الديني، لم تكن لتمنح أياه لو أن برنامجها تخلله العمل السياسي ومعارضة النظام، في وقت كان المهيمن الوحيد على الفعل السياسي جبهة التحرير الوطني، إلا أنه ومع ذلك فالتحدي الذي رفعته جمعية القيم، وعدم رضوخها للسلطة السياسية، ورفض مشروع الاشتراكية الإسلامية الذي رفعه بن بلة، ليسيطر به على الجو الديني، ولم يجد أية شخصية دينية كانت مستعدة لشجب ما تقوم به جمعية

(1) الهاشمي التيجاني/ محطات في تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية- أوصديق فوزي بن الهاشمي- دار الانتفاضة للنشر والتوزيع 1992 ص 45 -.

القيم القائم على الأساس الديني.⁽¹⁾ ولأن ما كانت جمعية القيم تقوم به، يتعاكس مع التوجه الأيديولوجي للسلطة، سواء في المساجد أو في الصحافة، مما دفع بابن بلة بإقالة رئيس الجمعية من منصبه كأمين عام لجامعة الجزائر، حتى تقلل من شأن الجمعية، التي شكلت عقبة لنظام بن بلة، ليوقف زحفها، العقيد "هوارى بومدين" بعد انقلاب 19 جوان 1965. فكيف كانت العلاقة بين الحركة الإسلامية والسلطة السياسية؟ وما كان موقف سلطة "الشرعية الثورية"، من التيار الديني الإسلامي؟ وما طبيعة التوجه الأيديولوجي الذي انتهجته السلطة لتحافظ على توازنها؟ ثم ما كان موقف التيار الإسلامي من ذلك التوجه؟

ثانيا - الإسلام والدولة في زمن "التصحيح الثوري":

لم يمهل التاريخ " أحمد بن بلة " لتنفيذ مشروع " الاشتراكية الإسلامية "، حيث أبعد عن الحكم، في انقلاب قاده نائب رئيس الجمهورية العقيد " هوارى بومدين "، في التاسع عشر جوان ألفا وتسعمائة وخمس وستون- (1965/06/19)-، عرف لدى المعارضين بالانقلاب العسكري لأن الذي قاده عسكري ووزير الدفاع في حكومة الرئيس المطاح به، وعرف لدى الذين قاموا به بالتصحيح الثوري، بدعوى أن بن بلة قد حاد عن الطريق الذي خطته الثورة، لقيام الدولة الجزائرية الحديثة، أساسها العدالة الاجتماعية، وأي كان الإسم الذي أخذه التغيير في أعلى هرم السلطة السياسية، فإن التوجه الجديد المنتهج من قبل القيادة الجديدة للدولة الجزائرية لم يكن مغايرا في الاتجاه لتوجه النظام السابق، فالتوجه الاشتراكي المعلن في بيان مجلس الثورة لأجل إقامة العدالة الاجتماعية، قوبل ومنذ البدء برفض من طرف التيار الإسلامي، ففي كتابه بعنوان " المزدكية هي أصل الاشتراكية "، انتقد عبد اللطيف سلطاني، وبشكل لاذع اشتراكية الدولة التي نادى بها "بومدين"، مقارنا المذهب الاشتراكي - في هيكله الشكلي - بالمذهب " المزدكي " - "قائد فارسي"، لطائفة ملحدة مشهورة بالميول الشيوعية والإباحية خلال القرن الخامس الميلادي -، ويعتبر "سلطاني"، أن اشتراكية بومدين، تحمل مبادئ هدامة مستوردة من الخارج، وردا على التأميمات التي جاءت تنفيذا لتطبيق الثورة الزراعية، يصرح سلطاني أن "...الاشتراكية كفر، وأن كل فلاح يستثمر أرضا مؤمنة كافر... الصلاة لا تجوز فوق أرض انتزعت من أصحابها خلافا لأحكام القرآن".⁽²⁾ ليتحول كتابه لاحقا لما خلفه من أثر على أتباع

(1) مايكل ويليس/التحدي الإسلامي في الجزائر - ص66/ 1999.

(2) فيصل دراج/ الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية - ج2/ ص 675-678 - المركز العربي للدراسات الإستراتيجية - 2000.

التيار الإسلامي إلى دليل عمل للإسلاميين، ويشكل مدخلا للتحالف بين الإسلاميين وكبار ملاك الأراضي، الذين مستهم عملية التأميم الخاصة بتنفيذ الثورة الزراعية، "...وهو تحالف يضيف وزن فئة اجتماعية نافذة-اقتصاديا ودخل السلطة-إلى الوزن الإسلامي".⁽¹⁾

لقد تعامل "بومدين"، مع الحركة الإسلامية، والإسلاميين بأكثر من لغة، أو قل أن تعامله معها، كان ذو وجهين، الوجه الإيجابي منه بالنسبة للتيار الديني يتمثل في:

1- إعادة الاعتبار للشخصيات الدينية، ذات الوزن الثقيل في الحركة الإسلامية، والتي لعبت الدور الأهم خلال ثورة التحرير، أو قدمت الدعم الفكري والمعنوي للثورة، خاصة الشيخ البشير الإبراهيمي رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، الذي أعاد له اعتباره من خلال تعيين ابنه أحمد طالب في مناصب عليا لدولة، وتولي وزارات مهمة كالثقافة والإعلام، التربية الوطنية.

2- السماح للمفكر الإسلامي مالك بن نبي، بإقامة حلقات دينية، في منزله وفي الجامع الكبير بالعاصمة.

3- التسامح مع جماعة الدعوة والتبليغ، وبناء مسجد الجامعة، بجامعة الجزائر، تديره ما عرف بجماعة مالك بن نبي.

4- تغيير اسم وزارة الحبوس والأوقاف، اسما ووظيفة، إلى وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، للتكفل بإدارة شؤون الدين، والسهر على تنفيذ التعليم الديني.

5- التكفل من خلال وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، بملتقيات الفكر الإسلامي، ذات الصبغة العالمية، وعقده كل عام في مدينة من المدن الجزائرية، وهذا ابتداء من أول ملتقى للفكر الإسلامي عقد في الفترة بين 68/12/24-إلى-1969/01/01. إلى الملتقى الثاني عشر من 07/ إلى 1978/09/14، وهي السنة التي توفي فيها الرئيس بومدين. مع الإشارة أن الدولة كانت تحشد لهذه الملتقيات حول الفكر الإسلامي، مفكرين وعلماء إسلاميين، تتناول مواضيع تعالج أمور الأمة، وذات علاقة بالمشاريع الوطنية.

6- وضع مشروع بناء جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، بمدينة قسنطينة.

7- عرفت الزوايا خلال مرحلة التصحيح الثوري، تطورا مهما وملحوظا، مع أن بومدين لم يكن يوما من محبي الزوايا، لما تركه موقفها من الحركة الوطنية والاستعمار.

8- إلغاء المدارس الأوروبية، خاصة ذات التوجه التبشيري.

(1) المرجع السابق - ص276.

9- في موقف لم يتوقع، أُلغى بومدين مشروع زرع كروم العنب الموجه لإنتاج الخمور.
10- تغيير العطلة الأسبوعية، من السبت والأحد إلى الخميس والجمعة، على اعتبار أن ذلك مطلباً دينياً إسلامياً.

11- تحت شعار " الألف قرية فلاحية "، الذي تضمنه برنامج الثورة الزراعية، لم يغفل بومدين ضرورة احتواء القرية الفلاحية لمؤسسة المسجد، وتقريبه من الفلاح المستفيد المؤطر في تعاونية فلاحية، وقد يدل احتواء القرية الفلاحية للمسجد، رداً من السلطة السياسية على الإسلاميين بعدم تعارض الاشتراكية والإسلام.

هذه المواقف لم يهضمها التيار الماركسي الشيوعي، الذي كان واسع النفوذ في المراكز الحساسة للدولة، وما لم يهضمه أصحاب هذا التيار أن السلطة الممثلة في بومدين، كانت على استعداد لتقديم التنازلات لأجل أن تبنى الدولة الجزائرية التي لا تزول بزوال الرجال، قوامها ما عرف بالثورات الثلاث وهي:

أ- الثورة الزراعية، وترتكز على القضاء على الإقطاع وإعادة توزيع الأراضي على الفلاحين الصغار، شعارها الأرض لمن يخدمها.

ب- الثورة الصناعية، بناء صناعة ثقيلة، وربط الإنتاج الصناعي بخدمة الأرض والفلاحة. إضافة إلى انتهاج التسيير الاشتراكي للمؤسسات (G.S.E.) من خلال مجالس العمال المنتخبة، وإشراكهم في إدارة شؤون المؤسسة الإنتاجية (الاقتصادية).

ج- الثورة الثقافية، وقد تكون المشروع البومديني، الذي لقي تعثراً في التنفيذ، لم لهذا الموضوع من حساسية يراد من خلالها استرجاع " الهوية الوطنية " والسماة العربية الإسلامية للشخصية الجزائرية، وقد يكون الملف الذي تعاملت معه السلطة السياسية بحذر يتطلب الصرامة في التنفيذ، صرامة لا يقبل معها أي تراجع عن موقف هو في الحقيقة المطلوب الأساسي للشعب الجزائري، ترك الاستعمار آثاره العميقة البالغة الأضرار في شخصيته، خاصة منها ما تعلق فلته الوطنية. إن الثورة الثقافية لا يمكن لها أن تكون إذا ما لم توفر لها شروط نجاحها، فمن البديهي "...أنه لا يمكن لثورة ما أن تبلغ جميع أهدافها، إذا كانت من صنع شعب أغلبيته من الأميين، وكانت تستند إلى عقليات مستلبة. وأنماط من التفكير والعمل غالباً ما تكون منافية لتلك الأهداف المنشودة أو قاصرة عنها، فتؤول حينئذ إلى الركود. وعدم الإبداع والخلق.

ورفض التجديد. وهذه كلها عوامل من شأنها أن تحدث ظروفًا موضوعية تؤدي إلى التأخر والتقهقر بل تساعد على بروز ثورة مضادة⁽¹⁾.

لقد رأى الإسلاميون في الثورات الثلاث التي أعلنها بومدين ممثلة في مضمون عام عرف بالثورة الاشتراكية، تحولًا بالجزائر نحو بناء نظام ماركسي لينيني، على الطريقة الكوبية. فما كان موقفهم منها؟ وكيف تعامل بومدين مع المعارضة الإسلامية؟

1 - الإسلاميون والثورة الاشتراكية " البومدينية":

شهدت الفترة الممتدة بين 1970-1971، جملة من التطورات، ساعدت على تحريك مشاعر التيار الإسلامي، يرى مايكل ويليس أن المسار العملي للسلطة السياسية التي يديرها هواري بومدين كان مشكلاً من عنصرين، الأول منهما يتمثل في التوجه العام نحو اليسار في سياسة الحكومة الاقتصادية خاصة بعد عام 1970. والثاني في الاندفاع المستمر في تعريب الأنظمة التربوية والإدارة الجزائرية، فقد أعلن الرئيس بومدين أنه يجب "... التغيير الجذري للعلاقات الاجتماعية وملكية وسائل الإنتاج"⁽²⁾ وقد اعتبر هذا الإعلان، انتهاجاً للماركسية، وتبياناً للتوجه الأيديولوجي للسياسة المتبعة منذ التصحيح الثوري، ولإنجاز ذلك أعلن بومدين البدء في تنفيذ المرحلة الثانية من " الثورة الجزائرية"، وانطلاق الثورة الاشتراكية، المشكلة من أسس ثلاث، عرفت بالثورات الثلاث شملت مجالات الفلاحة، الصناعة، والثقافة. هذه المواقف والإسراع في التنفيذ والإنجاز لمخططات التوجه الاشتراكي للنظام، أعاد الحياة للتيار الديني وتنشيط حركة المعارضة الإسلامية للتوجه الإيديولوجي لنظام بومدين واتخاذ مواقف من مكونات ثورته الاشتراكية.⁽³⁾

أ- من الثورة الزراعية: إن العديد من الإسلاميين عارضوا تأميمات بومدين للأراضي، لأسباب دينية، إلا أن الثورة الزراعية التي راهنت على الفقراء من الشعب عامة والفلاحين خاصة، أولئك الذين خسروا أراضيهم إبان الثورة التحريرية وقبلها، تلقت الدعم الكافي من عناصر ذوي اتجاه إسلامي وأعضاء نشيطين في الحركة الإسلامية، ينتمون إلى بيئة شديدة الفقر. إن الوقوف إلى جانب التأميم يعني بالنسبة للفلاحين الاستفادة والانتفاع من الإصلاحات الفلاحية. وفي المقابل استغل بعض رجال الدين وعلمائه من قبل الملاك الذين مسهم التأميم،

(1) الميثاق الوطني 1976 / المحور الكبرى للاشتراكية-الثورة الثقافية- ص 91.

(2) مايكل ويليس/ التحدي الإسلامي في الجزائر - مرجع سابق ص 72.

(3) مايكل ويليس/ نفس المرجع - ص 74.

لأن يكونوا المعارضة الدينية لتنفيذ وتطبيق الثورة الزراعية، على اعتبار أن التأميم يتعارض مع النص الديني، إلى جانب ذلك فقد استفادت الحركة الإسلامية التي أعيد تنشيطها، ليس فقط لأن السلطة أساءت التعامل مع الدين، وهو الأمر الذي ينتفي في مواقف بومدين، بل لأن تنشيطها كان من مصلحة أصحاب النفوذ في هرم السلطة، إذا ما كانت هناك إشارة لإضعاف ذلك النفوذ، فمونت المنظمات الدينية والثقافية، وأعيد تشغيلها تحضيرا لها لمعارضة التيار (العلماني)، "...فالحلف الذي عقد بين القطاع الخاص والحركة الإسلامية كان حلفا طويل الأمد، أقيم في زمن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين".⁽¹⁾

ب- من الثورة الثقافية: تعتبر المعركة اللغوية التي تحمل النظام السياسي قيادتها ضد دعاة " التعريب "، ممن رأوا في اللغة الفرنسية التقدم والازدهار، وفي العربية تخلف وانحيار، فاللغة لاتقل أهمية عن الدين الذي يدين به المجتمع الجزائري كغيره من أبناء المغرب العربي، "...إن اندغام العروبة بالإسلام في (المغرب العربي) هو اندغام للعربية بالإسلام، إذ أن العروبة في جوهرها هي عروبة اللسان. وإضافة لكونها أحد المكونات الرئيسيين للهوية في (المغرب العربي)، فإن اللغة العربية هي روح الثقافة (في هذه المنطقة)، وخزان تراثها، وحامل فكرها..⁽²⁾

لقد أدرك الاستعمار الفرنسي، دور اللغة العربية في تأكيد هوية الجزائر وثقافتها، فسعى جاهدا للقضاء عليها، واستبدالها باللغة الفرنسية، ولطمس معالمها، عمل على إحياء اللهجات المحلية- ذات المحدودية الجغرافية، لتكون مستقبلا معول اللأستقرار في زمن الاستقلال-، والنعرات القبلية، لمحاصرة اللغة العربية، في جميع المجالات، في التعليم والإدارة والثقافة "...وجعل اللغة الأجنبية-الفرنسية-، أداة لترويج ثقافة المستعمر واستهلاكها، تمهيدا لتهميش الثقافة الوطنية، وإدماجها بشكل كلي في الثقافة الأجنبية".⁽³⁾

لقد اعتبر بومدين " التعريب "، إنجازا في مضمونه، الاستعادة الحقيقية للشخصية الجزائرية العربية، وهزيمة للمخطط الاستعماري... لأن اللغة الفرنسية لم تكن مجرد لغة أجنبية، بل كانت -ولا زالت تشكل- نظاما متكاملا من الأفكار والقيم والمثل والمبادئ عمل

(1) مايكل ويليس/ مرجع سابق - ص 74/73.

(2) محمد الصالح الهرماسي/ مقاربة في إشكالية الهوية- المغرب العربي المعاصر - ص 133.

(3) المستقبل العربي- ع 214- مصطفى محسن/ حول الأبعاد السوسيو أنثربولوجية للمسألة اللغوية- ص 54.

المستعمر، والنخبة التي كونها، والتي بدورها لم تتخل عن إتمام المشروع التغريبي في الجزائر وطمس المعالم التي تعطي الجزائري بعده العربي الإسلامي...⁽¹⁾

بدأت معركة التعريب في الجزائر بعد الاستقلال مباشرة، فالتعريب يشكل إحدى الأسس التي راهن المستعمر على طمسها، وراهنّت الثورة على الانتصار لها، وكما كان التعليم ميدان تنفيذ الرهان الاستعماري، كان أيضا الميدان الذي يمكن من انتصار الثورة فتم تعريب الطورين؛ الابتدائي والثانوي في السنوات الأولى للاستقلال، إضافة إلى إلزامية التعليم الديني في المؤسسات التربوية وأن تحتوى برامج التعليم بمختلف أطوارها مادة " التربية الدينية "، إلا أن التعريب لم يصبح أولوية حقيقية للحكومة الجزائرية إلا في زمن التصحيح الثوري،⁽²⁾ حيث تمثل الهدف الأول للسلطة السياسية المنبثقة عنه، في جعل اللغة العربية لغة وطنية! في الجزائر، من خلال قنوات، التعليم والإدارة، وقد كان تعريب التعليم أسرع منه في تعريب الإدارة، ويرجع المحللون ذلك إلى:-

أ- تخرج الطلبة المعربون، فاق إمكانيات الإدارة في استيعابهم، لأن الإدارة لم تنزل بعد "فرانكفونية"، في جميع مستوياتها، مما دفع إلى توجيه المتخرجين نحو ممارسة التعليم، وتعويض المتعاونين المشاركة- من مصر وسورية والعراق -.

ب- رفض المؤسسات الاقتصادية، والإدارة منح الطلبة الغير ناطقين للفرنسية، العمل في أسلاكها، بل إنها قد تكون إحدى العوائق التي أعاققت تقدم تنفيذ التعريب في الجزائر. إن توجيه المتخرجين من المدرسة الجزائرية المعربة، في الأسلاك المختلفة، العلمية منها والأدبية، ورفض المؤسسات العمومية الاقتصادية، والخدمات، -اللهم إلا في القضاء الذي تم تعريبه كلية في بداية السبعينات من القرن الماضي- استقبالهم أو توظيفهم، وضع السلطة السياسية في موقف لا تحسد عليه، أمام النشاط الإسلامي الذي كان لموقف السلطة السياسية من تنفيذ التعريب خارج التعليم، سببا في إعادة الإحياء الإسلامي متخذا من التعريب نقطة الانطلاق، خاصة وأن الطبقة المتخرجة من المدرسة الجزائرية المعربة المنهج واللسان، هم من الفئات الاجتماعية الأكثر حرمانا وفقرا، الذين ملئوا المدن الجزائرية الكبرى، قادمين من مناطق ريفية شديدة التحفظ دينيا، وهي الميزة التي يتميز بها الريف الجزائري، مما ساعد التيار

(1) م.ص. الهرماسي/ مرجع سابق - ص134.

(2) م.ص. الهرماسي/ نفس المرجع - ص

الإسلامي على أن يشكل قاعدته من هؤلاء، وأن يكونوا هم الأكثر تعاطفا معه، في مواجهة المد التغريبي.

إن العلاقة بين التعريب والإسلامية، لم تكن علاقة صريحة، مع أن التيار الإسلامي كان في أغلب تشكيلاته قائما على دارسي اللغة العربية، والتابعين للدراسات الإسلامية، "...الذين يشعرون أن النظام التربوي تجنبهم..."⁽¹⁾، فقد كان التيار الإسلامي أعرق في انطلاقته من برامج التعريب، وقد صرح رشيد بن عيسى أحد نشطاء التيار الإسلامي، أن مواقف التعريب المبتدئ في جزائر الإستقلال، وبحكم التوجه الأيديولوجي للسلطة، فإن التعريب ساعد على تغذية الحركة الإسلامية أكثر مما ساعد على ولادتها، فقد كانت الصحافة العربية - الناطقة بالعربية - خلال الستينات وحتى السبعينات -...أكثر عنفا في معاداتها للإسلام من الفرانكفونية.⁽²⁾ لم يكن التعريب العنصر الوحيد الذي دعم الحركة الإسلامية، فقد كان لتشديد النظام - على التوجه الديني للهوية العربية الإسلامية للجزائر، دفع زاد من قوة سيطرة الدولة على الجو الديني، في مؤسساته الرسمية - الوزارة ونظاراتها عبر التراب الوطني -، وحتى الحياة العامة الموجهة عبر دور العبادة، أو وسائل الإعلام بجميع فروعها، والتي كانت تحت الإشراف المباشر للدولة، كان لهذا التوجه المخطط له من قبل السلطة السياسية، في زمن التصحيح الثوري، والثورة الاشتراكية، والمؤكد عليه في الميثاق الوطني لعام 1976 " لقد جاء الإسلام بمفهوم رفيع للكرامة الإنسانية، يدين العنصرية وينبذ النعرة الشعبوية واستغلال الإنسان للإنسان، وإن المساواة التي نادى بها الإسلام، تتسجم وتتلاءم مع كل عصر من العصور ".⁽³⁾ وإن الشعوب الإسلامية حين تقاوم الأمبريالية وتختار الاشتراكية نهجا لها، فإنها كما أرفد الميثاق الوطني، " ستقوم على أحسن وجه بما تفرضه العقيدة الإسلامية من واجبات".⁽⁴⁾ هذا الجو مهد لتحضير أرض خصبة لتنمو فيه الرسالة الإسلامية⁽⁵⁾، وهو ما أبرزته الحملة التي تبنتها الدولة ضد التدهور الأخلاقي خلال العام 1970 والذي لقي تدعيما قويا من الإسلاميين، بل إنهم استحسنوا العمل لأنهم رأوا فيه قيام الدولة بواجب أساسي.

(1) م. ويليس / مرجع سابق - ص 77.

(2) م. ويليس / نفس المرجع - ص 77.

(3) الميثاق الوطني - ص 26.

(4) الميثاق الوطني - ص 27.

(5) م. ويليس / نفس المرجع - ص 77.

2 - الدولة، الثقافة والتغيير والحركة الإسلامية:

تعتبر مرحلة حكم " بومدين "، من أهم المراحل السياسية التي مرت بها الجزائر المعاصرة، فمرحلة " بن بلة "، يمكن اعتبارها ظرفية وانتقالية، وقد لعب بومدين من خلال انتهاج سياسية اشتراكية التوجه والممارسة بمرجعية فلسفية من التقاليد الثورية والإسلامية، والتي تتعارض مع القراءة الإسلامية المحافظة. فقد غلب على سياسة بومدين الخطاب " الإنتقادي " للأوضاع الاجتماعية التي ورثها الشعب الجزائري عن الحقبة الاستعمارية، والتمايز الطبقي الذي بدأ يظهر عقب تلك الحقبة، لقد عبر بومدين وفي مواقف متعددة أن الاشتراكية التي يريدونها هي للقضاء على جميع أوجه الاستغلال أيا كان نوعها، وأن الإسلام الذي تعلمه ونشأ بين أحضانه إنما جاء لأجل العدالة الاجتماعية- وقد يكون للبيئة الاجتماعية التي ولد ونشأ فيها أثر في تبنيه للتوجه الاشتراكي-، يقول بومدين في المؤتمر الإسلامي " بلاهور " عام 1974: " إن التجارب الإنسانية في عدد من مناطق العالم أثبتت أن الروابط الروحية، إسلامية كانت أم مسيحية، لم تستطع الصمود أمام ضربات الفقر والجهل القاصمة. لسبب بسيط، وهو أن الناس لا يريدون الذهاب إلى الجنة ببطون خاوية، وثمة يكمن جوهر المشكل، فالشعب الجائع لا يحتاج لآيات قرآنية، أقول هذا مع كل التقدير للقرآن، الذي حفظته في سن العاشرة من عمري، فالشعوب الجائعة تحتاج إلى الغذاء، والشعوب الأمية إلى المعرفة، والشعوب المريضة إلى المستشفيات ".⁽¹⁾

لقد جمع بومدين صورة التوحيد بين الشخص الرئيس وجهاز الدولة، ذلك التوحيد، حسب ما ذكره منصف الوناس، هو الذي حدد علاقة الدولة بالمجتمع وبناء (الطبقة/الدولة)، فهو - بومدين - لم يعلن عن إنشاء المجلس الوطني الشعبي (البرلمان)، - وهو الهيئة التشريعية المخول لها إصدار القوانين والتشريعات-، أو تنظيم انتخابات رئاسية- وهو الذي جمع بين رئاسة الجمهورية ومجلس الثورة ومجلس الوزراء (الحكومة)- إلا في الذكرى العاشرة لتوليته قيادة الدولة من خلال مجلس الثورة، أي في - 19 جوان 1975-، وهو ما يؤكد أسلوب التسيير الفردي للسلطة، مع وجود هيئات مشكلة أصلاً لقيادة الدولة، تتمثل في مجلس الثورة الذي لم تحدد وظائفه ولم تكن معلومة لدى حتى أعضائه المشكلين له، والحكومة كانت تحت الرقابة المباشرة لرئيس مجلس الثورة. أما النخب الاجتماعية التي كانت مكونة لجهاز الحكم في جزائر بومدين؟ الذي كان الموزع الوحيد للسلطة والنفوذ، فلقد كان بومدين يواجه تيارات مختلفة

(1) المنصف وناس/ الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي/ ص 37-38.

تنتاحر على السلطة كان هو ذاته جزءا من ذلك الصراع والتناحر، ولأجل استمرارية النمط البومديني تغطت السلطة بمقولة " الوحدة الوطنية " كرد على الصراعات والتناقضات التي غاشتها القيادة الجزائرية سواء قبل الاستقلال أو بعده، تلك النخب أوردها منصف الوناس وحددها في:

- البرجوازية الصغيرة، ذات الأصول الريفية، والممثلة في القيادة السياسية والحزبية.
- المؤسسة العسكرية، المتجانسة اجتماعيا، والتي تمثل السند القوي لجهاز الحكم.
- التقو قراط، وهي (مجموع الإداريين)، الذين تولوا إدارة البنية الاقتصادية والاجتماعية بعد الاستقلال مباشرة، وهي جزء من سلطة القرار بحكم النفوذ الذي تمتلكه في السلطة السياسية والحزبية ذات التوجه الأوحـد-ممثلة في حزب جبهة التحرير الوطني-.
- المجاهدون، الذين يشكلون المصدر الأساسي لإضفاء المشروعية السياسية والتاريخية على جهاز الحكم ودعمه أثناء الأزمات- وهو ما يوضحه وبقوة ما أنتجته أحداث أكتوبر 1988 ومحاولة توجيه المجتمع نحو التهديم الذاتي- (1).

لم يكن جمع بومدين بين الرمز والنسق، إلاّ لأجل بناء " الهرم الجزائري "، فالجزارة l'Algérianisation، كانت قناعة بومدين الثابتة، أوضحها في أول خطاب له أمام تخرج دفعة 19 جوان لقوات الأمن العمومي، في 30 جوان 1965، حيث خلص إلى أنه "...باختصار، إن الجزائر تريد أن تكون الجزائر! "، والجزارة في المفهوم البومديني هي مواجهة الإرث الاستعماري مواجهة ثورية لإنهاء المصالح الفرنسية في الجزائر، وهو ما يفسر رفضه الاستعانة بالخبراء والمستشارين الأجانب لجهلهم بالواقع السياسي والتاريخي في الجزائر، ومن ثم فالجزارة تعني التحرر والخصوصية، وهي تترجم في مستويات ثلاث هي:

- ضمان البنية الأساسية للدولة وإمدادها بسبل القوة والعمل من أجل التدخل في القطاعات الحيوية.

- بناء اقتصاد وطني يهدف إلى تحقيق التنمية المرجوة لمواجهة مرحلة استعمارية، استمرت مائة وإثنان وثلاثون سنة، من جهة، وخروج الكفاءات الفرنسية بهدف تعجيز الاقتصاد الجزائري من جهة ثانية.

- السيطرة على الثروات والمقدرات الوطنية خاصة المحروقات منها. (2)

(1) منصف الوناس/ مرجع سابق/ ص 38.

(2) الوناس منصف/ نفس المرجع- ص 40.

إلا أن السياسة التي انتهجها بومدين من خلال اتخاذها لغطاء الوحدة الوطنية، التي رأى أنه لا يمكن تحقيقها إلا بالعودة إلى قيم الحركة الوطنية (التي كانت الوعاء الذي احتوى الاختلافات لتحقيق الهدف المشترك وهو الحرية)، لم تزد التيار الإسلامي إلا نفورا من تلك السياسة التي يعتقد أنها تعتبر الإرث الثقيل الذي أنتج المد الأصولي واتساع رفعتة وتنامي الحركة الإسلامية في الجزائر، تلك الحركة التي عمل بومدين ذاته على تقويضها سواء من خلال "التعاشيش"، بتبني الفكر الديني في مواقف عدة، المعنوية منها والمادية، أو بالحل والقهر للحركات المعارضة للتوجه السياسي العام والنهج الاشتراكي لسياسته. يذكر منصف الوناس في كتابه " الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي "، أن كل الظروف كانت مهيأة لقيام الحركة الدينية، حتى في عهد بومدين الذي لم يمهلته المرض ليشهد على ما يدور من أحداث على الساحة الجزائرية.⁽¹⁾ لقد كان التسيير " الشخصاني "، سببا في التوترات الاجتماعية، التي فيها سياسة التوجه الواحد، وأنتجت بعض الأخطاء التي انعكست على مسيرة الدولة الوطنية، هذه الأخطاء يمكن حصرها فيما يلي:

- انعدام الطبقة المتفاعلة مع المشروع التنموي والقادر على إنجاز مخططات الدولة.
- الاعتماد على التقنوقراط قليلي الحماس للاشتراكية في مشاريع سياسة الدولة الوطنية.
- تقلص إشعاع (جبهة التحرير الوطني) تقلصا كاملا، وهو الجهاز الذي حجب الرئيس طيلة فترة حكمه من 1965 إلى 1978.
- عدم استعداد البنى الذهنية الجزائرية بما فيه الكفاية لتقبل الاشتراكية، نتيجة تعامل المجتمع معها تعاملًا سلبيًا باعتماد سياسة اللامبالاة.
- غياب المؤسسة والهيكل الدستورية، التي تساعد على تفاعل أطراف التجربة وتأكيد فاعليتها.
- لقد كان الانفجار المدوّي في الخامس والسادس من أكتوبر 1988، العلامة المؤكدة على حجم الكبت المتراكم لدى المجتمع الجزائري، وغياب التأطير العقلاني لحركة المجتمع السياسية والاجتماعية. فهو انفجار يعود إلى العلاقة بين الدولة والمجتمع القائمة على العنف المتبادل. ويعود ذلك -حسب ما أورده أغلب المحللين- إلى:
- حجم الإنفلات السياسي في الجزائر، واهتراء السلطة وتآكل مؤسساتها (خلال الثمانينات من القرن الماضي).

(1) الوناس/ مرجع سابق - ص 41.

- عمق الاختلافات السياسية والتناقضات الأيديولوجية بين مختلف التيارات السياسية (سواء منها ما أنتجته أحداث أكتوبر أو ما كان موجودا قبلها).

- عمق ظاهرة الاقتصاد اللاشكلي l'Economie Informelle، في الجزائر وانتشار ظاهرة التهريب (فوضى العمل- السوق- أو ما عرف "بالترابندو" Trabendo).

- الإخفاق السياسي والثقافي في خلق مجتمع متوازن يجمع بين الأصالة والحداثة.

يكاد يجمع المهتمون بما عرف بالأزمة الجزائرية عقب أحداث أكتوبر، وما آلت إليه من نتائج، أن " انتفاضة " أكتوبر، لم تتولد عن أزمة حلت بحزب جبهة التحرير الوطني، ومن ورائها "البومدينية"، أو أزمة النسق السياسي. بل هي نتاج أزمة المجتمع برمته، فقد كانت نتيجة لإخفاقات متعددة، وصراعا بين " الدولة - الحزب " والمجتمع المدني الناشئ، والجماعات الإسلامية التي شكلت لها مكانا في المجتمع، كما عمقت تلك الإنتفاضة " الهوة " بين فئتين من المجتمع متناقضتين بحكم اختلاف الاستفادة من توزيع الثروة المتأتية من الطاقة البترولية والغازية.⁽¹⁾

إذا كانت " الشرعية الثورية " هي الغطاء الأيديولوجي لإشترابية الجزائر في مرحلة بومدين، فإنها أخفقت في تأدية الدور الكامل لتلك الشرعية في مرحلة ما بعد البومدينية، وانتهت مهمتها باختفاء حاملها، لتستبدلها الفئات الشابة، -التي أنتجتها سياسة " الانفتاح "، التي ميزت مرحلة ما بعد بومدين، وممثلة في شخص الشاذلي بن جديد، رئيسا للدولة وبداية لمرحلة جديدة من مراحل الدولة الوطنية في الجزائر - بشرعية دينية قوية التسييس. كما كانت انتفاضة أكتوبر شهادة ميلاد الجماعات الإسلامية التي استطاعت أن تؤطر وبقدرة فائقة " التحول الشعبي "، إلى تيار مناهض للسلطة، وأن تكتسب شرعيتها من " جماهير الشعب الملتهقة حولها "، اعتمادا على خطاب ثأري لا يؤسس وعيا جديدا، بل يذكر روح الحقد والكراهية والتمرد على جهاز الدولة ومؤسساتها.⁽²⁾

(1) وناس/ مرجع سابق - ص46.

(2) عروس الزبير/ الدين والسياسة في الجزائر - انتفاضة أكتوبر 1988 نموذجا - مركز دراسات الوحدة العربية 1990 - ص 495 - 514.

ثالثا: الإسلام والدولة في زمن "الافتتاح":

منذ فجر الاستقلال وإلى غاية زمن التعددية السياسية، كانت الساحة الثقافية في الجزائر، ميدانا للصراع بين فئتين من المثقفين، فئة عربية للسان والثقافة، تعتبر أن هناك علاقة عضوية بين الإسلام واللغة العربية، لا تقبل أي تعارض أو انفصام، وهو ما يدعو إلى ضرورة خوض معركة إثبات الثقافة الوطنية العربية الإسلامية، أمام الثقافة الفرنسية - التي تعبر عن الغزو والاحتلال-، وفئة فرنسية للسان والتكوين الثقافي الفرانكفوني، تعتبر اللغة الفرنسية لغة الاتصال والعلوم والتكنولوجيا. هذا الصراع هو في حقيقته انعكاس للصراع الجوهرى القائم في المجتمع الممثل في الهوية الجزائرية، التي هي عربية إسلامية لأولئك المدافعين عن " التعريب "، وهو بالنسبة إليهم مبدءا وطنيا غير قابل للنقاش. و"الجزائر جزائرية" لدعاة الفرانكفونية، الذين تشبعوا بالثقافة الفرنسية وشربوا من مناهلها، ويريدون إحلالها محل الثقافة العربية الإسلامية.⁽¹⁾ لقد كان موقف " الفرانكفونيين " العامل القوي في طفو الصراع على السطح، بينها وبين "المعربين"، حول " هوية الجزائر " الثقافية والأيدولوجية، فالجزائر كخيرها من بلدان المغرب العربي، عرف نظام التعليم فيها ازدواجية التوجه، حيث؛

- حصر التعريب في الفروع الأدبية، وحتى العلمية منها والتي تم تعريبها بمساعدة من البعثات العلمية الشرق أوسطية (خاصة المصرية منها) كعلوم الطبيعة والحياة والرياضيات، وجدت عائق التأطير والمراجع في التعليم الجامعي.

- تدرس العلوم الدقيقة وعلوم الرياضيات والتكنولوجيا، باللغة الفرنسية، في الطورين الثانوي والجامعي.⁽²⁾

ولقد نتج عن تلك الازدواجية في التعليم تخرج نخبتين من النخب الاجتماعية المتعلمة هما:

- نخبة تنتمي إلى أصول اجتماعية برجوازية متميزة، بمستواها المعيشي على الصعيدين الثقافي والاجتماعي، ومنقطعة عن فئات الشعب اجتماعيا ولغويا في تكوينها ! وتوفرت لها كل فرص العمل والوظائف الراقية في هرم الدولة، وتستورد احتياجاتها من الخارج.

(1) فيصل دراج وآخرون/الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية/ج2-المركز العربي للدراسات الاستراتيجية-3ط-2000/ ص679-680.

(2) أنظر محور؛ الإسلاميون والثورة الثقافية الوارد في هذا الفصل.

- ونخبة تنتمي إلى أصول اجتماعية فقيرة، ليس لها إلا التراث التقليدي-اجتماعيا واقتصاديا-، ولا يسمح لها بالوصول إلى سوق العمل، حرمت أصولها من تملك وسائل الإنتاج والعيش، وينظر إليها بعين الدونية من طرف مجتمع النخبة (الراقية).⁽¹⁾

لقد عرفت المرحلة التي تلت وفاة بومدين الغير متوقعة، وتولي الشاذلي بن جديد قيادة الدولة، والذي لم تكن له سمات شخصية سلفه القيادية أو رؤيته، بروز التظلم الشعبي ونموه المطرد، فقد ألفت وفاة بومدين بالجزائر وسط حالة من الارتباك ميزتها الانهيار المفاجئ لمشاريع التنمية الوطنية الطموحة، المجسدة في الثورة الاشتراكية، التي عمل بومدين على تحقيقها. كما تركت العديد من الشباب الجزائري الذين استلهموا صورة المجتمع العادل من رؤية الرئيس الراحل، وتجنّدوا لها، لتكون موت الرمز بداية التحول للاتجاه المعاكس الذي عمل النظام السابق على تقويضه والقضاء عليه، والذي يتمثل في الجماعات الدينية التي اشتد عزمها بكونها ملجأ للشباب الذي رأى فيها " صورة وصوت العدالة الاجتماعية التي رسختها فيهم " الرؤى البومدينية ".⁽²⁾ فمع بداية الثمانينات برزت على الساحة السياسية، ثلاث قوى اجتماعية، أثرت على المسار السياسي للسلطة القائمة التي يرأسها الشاذلي بن جديد، هذه القوى هي:

- الحركة الإسلامية، التي تبنت سلسلة من المظاهرات الشعبية، تعبيرا عن الاستياء وخيبة الأمل في النظام القائم المنضوي تحت سلطة (الدولة - الحزب)، لتبلغ ذروتها في أواخر 1982.

- الحركة النسائية، التي قامت ضد تطبيق مجموعة القوانين المنظمة للأسرة (قانون الأسرة)، والتي حسبها (الحركة) تحد من حرية ودور المرأة في المجتمع، لتطالب بوجوب السماح للنساء بتأدية دور فيه المزيد من المساواة والنشاط!؟

- الحركة البربرية، التي كانت منطقة - تيزي وزو - مسرحا لنشاطها وقيامها، والتي (الحركة) كانت الهوية الأمازيغية والثقافة البربرية مطلبا لها، فكان الربيع الأمازيغي في العام 1980.

(1) فيصل دراج وآخرون/ نفس المرجع - ص 679-680.

(2) ويليس/ مرجع سابق - ص 129.

تكمُن أهمية نشوء الحركة البربرية والحركة النسائية، في كونهما يشكلان قطبا آخر معارض للسلطة السياسية، في المجالين الاجتماعي والسياسي، حتى ولو أن كليهما يختلف في الرؤية حول نموذج المجتمع المراد تحقيقه، ففي حين يريده الإسلاميون قائما على الشريعة الإسلامية، تبنى هذا القطب (الحركة البربرية والحركة النسائية) مبدأ الدولة العلمانية على غرار المجتمعات الأوروبية، إلا أن هذا الاختلاف في المبدأ كان عملا مساعدا للمد الإسلامي في الأوساط الشعبية، وتشكيل قاعدتها التي مهدت للحركة أن تبرز على الساحة، وتلج العمل السياسي، المتعدد التوجهات الذي أنتجته أحداث أكتوبر 1988.

لم يكن تنامي الحركة الإسلامية في الجزائر، خلال الثمانينات بعيدا عن التأثير بالعوامل الداخلية والخارجية، فداخليا كان لتغير المناخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بعد وفاة الرئيس بومدين، دور كبير في تقوية المشاعر الإسلامية ضد السلطة السياسية. وخارجيا كان للأحداث التي عرفها العالم في فترة الثمانينات، أثر في بروز جماعات إسلامية أخرى وتطورات مشابهة للوضع الجزائري، في أماكن أخرى من العالم العربي والإسلامي، كالثورة الإيرانية التي أطاحت بحكم الشاه في إيران في العام 1979، والتحول نحو التغيير بالقوة عند حركة الإخوة المسلمين في مصر، الذي أنهى حكم الرئيس أنور السادات في العام 1981.

تميزت مرحلة " الانفتاح " في عهد الرئيس الشاذلي بن جديد، بالإحساس العام لدى المجتمع الجزائري بالغربة والإحباط، الذين شعر بهما الجزائري العادي نحو "السلطة"،⁽¹⁾ حيث ساد الإدراك أن فترة الثمانينات تعرف سيطرة زمرة همها الرئيسي مصلحتها الذاتية، وعدم إتاحة الفرص أمام الجماعات الأخرى لبلوغ مركز القرار.⁽²⁾ فلقد تعاملت السلطة مع الحركة البربرية، والحركة الإسلامية خصوصا، والمعارضة عموما، التي انطلقت مع بداية الثمانينات - بداية ما عرف باسم الإصلاحات -، باستخدام كل الأساليب المتاحة لها والمتوفرة لديها، حيث سحقت تلك الحركات في بداياتها.⁽³⁾

الإسلاميون والسياسة الاقتصادية في عهد الانفتاح:

(1) مايكل ويليس / مرجع سابق / ص 132.

(2) نفس المرجع - ص 132.

(3) نفس المرجع - ص 132.

قامت السياسة الاقتصادية في عهد الشاذلي بن جديد، تفكيك الوحدات الاقتصادية الكبرى الممثلة في وحدات الصناعة الثقيلة-ركيزة الاقتصاد الوطني في سياسة بومدين-، وبالتالي التخلي عن التخطيط المركزي، الهادف إلى تحقيق التنمية الشاملة، بدعوى محاربة انحدار مستوى الكفاءة، وتدني مستوى الإنتاج. كما عرفت هذه المرحلة، إقدام السلطة على تشجيع الاستيراد، الذي خلق بدوره اقتصاد "الجزائر"، مما أدى إلى خلق عدم التوازن الاجتماعي، الناتج بدوره عن ارتفاع نسبة البطالة، مع ارتفاع في نسبة النمو السكاني من 18,3 إلى 21,6 مليون نسمة بين 1980 و 1984، مما أدى إلى أن يكون 75 % ممن تتراوح أعمارهم بين 16 و 25 سنة عاطلين عن العمل، إلى جانب إفلاس المؤسسات الاقتصادية وعجزها عن دفع مستحقات وأجور عمالها ليكونوا جيشا إضافيا من العاطلين عن العمل، كنتيجة حتمية لسياسة " إعادة الهيكلة للمؤسسات الاقتصادية"، وتجزئتها إلى وحدات صغرى رأت السلطة أن ذلك يساعد على إعادة بعثها لأن تكون أكثر إنتاجا وأقدر على التسيير. فقد بلغ عدد العمال الذين فقدوا مناصب عملهم 200 ألف عامل بين سنة 1982 و 1984.⁽¹⁾

اعتمدت السياسة الاقتصادية لنظام الشاذلي بن جديد، على الصادرات النفطية من البترول والغاز، التي عرفت انخفاضا متأثرة بانهيار سعر البترول على المستوى العالمي خلال عامي 1985-1986، إلى 40%، لتنفذ الجزائر ما يقدر بخمس مليار دولار من الدخل المتوقع في نفس الفترة، مما دفع بالدولة إلى الاستدانة، ليرتفع الدين الخارجي من 14,8 مليار دولار إلى 24,6 مليار دولار خلال عام 1984، وترتفع معه نسبة الفوائد على الديون من 33% إلى 54% عام 1987.⁽²⁾ إن ملابسات هذه التطورات كانت خطيرة الوقع على الاقتصاد الوطني، فمبيعات النفط والغاز كانت تشكل 95% من صادرات البلاد، وهي مبيعات كانت تحدد خيارات السلطة في إيجاد مصادر بديلة للحصول على العملة الصعبة لتسديد فوائد الديون الخارجية، وبدلا من ذلك خفضت الواردات وميزانية الدولة بشكل حاد، الأمر الذي أدى إلى حصول نقص في الحاجات الضرورية، وارتفاع نسبي التضخم والبطالة، مما ساعد على دخول الجزائر مرحلة أشد تعقيدا من سابقتها، فأغلب الجزائريين عانوا من التدني في مستوى المعيشة، لترتفع نسبة الفقر، ويزداد مستوى التذمر الجماهيري والتعبير عن القلق تجاه تدني المستوى الاقتصادي للمجتمع، ليتعزز معه الدعم الغير مباشر للتيار الإسلامي الذي وجد في ذلك التذمر

(1) Jeune Afrique 26.11.86-au -03.12.86

(2) مايكل ويليس/ مرجع سابق - ص 135.

منفذ الخروج إلى العلن، يذكر مايكل ويليس في كتابه التحدي الإسلامي في الجزائر، أن ذلك التعزيز لم ينتج فقط عن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي أحجبت خيبة الأمل من النظام، بل أيضا عن كون السياسة الاقتصادية لنظام الشاذلي بن جديد، كانت أكثر تأثرا بالغرب منه في مرحلة بومدين، مما ساعد على تسجيل ذلك لصالح الإسلاميين ويبرر اتهاماتهم للسلطة السياسية، إضافة لكل ذلك فإن المصاعب الاقتصادية والاجتماعية التي واجهت الجزائريين في الثمانينات، دفعت بأغليبيتهم إلى ارتداء الرداء الديني، كوسيلة للاحتفاء من " العصرنة " - العصرنة: هنا تحمل مدلول التغريب الثقافي، نتيجة لما أبدته السلطة في الانفتاح على الغرب بداية من 1979- والاحتجاج عليها، ليكونوا (الجزائريين) الدرع الواقي للإسلاميين، الذين اعتمدوا أسلوب "الجمعيات الخيرية" المنطلقة في عملها من المساجد، إضافة إلى الدروس والخطب الدينية، مع توفير للخدمات الاجتماعية الأساسية والمؤن للفقراء.⁽¹⁾

عرفت مرحلة الانفتاح التي قادها الرئيس الشاذلي بن جديد، تطورا ملحوظا للحركة الإسلامية، حيث كانت في هذه الفترة أكثر نشاطا وتأكيدا لذاتها، أكثر مما كانت عليه في أي زمن من تاريخ الجزائر سواء قبل الاستقلال أو بعده، ففي حين كانت تنقصها نقطة ارتكاز أساسية، كمنظمة واحدة، كما كان حال جمعية العلماء وجمعية القيم اللتان وجدتا قبل الاستقلال (جمعية العلماء) وبعده (جمعية القيم). فقد تميزت الحركة الإسلامية في الثمانينات من القرن الماضي، بكونها لم تستطع الصمود أمام التيار اللائكي، لكن وعلى الرغم من أنها لم تكن قوية عدديا، -بل إنها كانت مجزأة بين فئات ذات نزعات متباينة- فإنها على المستوى الغير رسمي مارست درجة مهمة من التنسيق أكثر من ممارستها على المستوى المنظم (الرسمي)، فعلى سبيل المثال لا الحصر، تميزت جنازة (عبد اللطيف السلطاني) وهو أحد الوجوه الإسلامية، بحضور الآلاف من الناس، رغم أن وسائل الإعلام الرسمية لم تعلن عن وفاته، وأن جنازته شيعت في اليوم الثاني، وهو ما يؤكد قوة الروابط الغير الرسمية ومداهها بين الإسلاميين. كما كان للإسلاميين النفوذ الأوسع والأكبر على الأوساط الشعبية، التي التزمت وعلى نطاق واسع بالمظهر الإسلامي المتمثل في اللباس - الرجالي والنسائي- والسلوك الاجتماعي ذي الطابع الديني، إضافة إلى قبول السلطة المطلب الإسلامي حول اللغة العربية في البرنامج العام للسياسة الوطنية.

(1) مايكل ويليس/ نفس المرجع - ص136.

الفصل الخامس

الحركات الإسلامية المعاصرة

المبحث الأول:- الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي.

1- الإخوان المسلمون والنظام السياسي في العالم العربي.

- لمحة تاريخية عن جماعة الإخوان المسلمين.

- جماعة الإخوان المسلمين والسلطة السياسية (تجربة مصر).

- جماعة الإخوان المسلمين ومبدأ العالمية.

2- التيارات الدينية في شبه الجزيرة العربية.

أ- التيار السلفي

ب- التيار الشيعي

- منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية.

المبحث الثاني:- الحاكمية في الخطاب الإسلامي المعاصر.

- الحاكمية ومفهوم " التكفير " .

- خلفيات التكفير لدى الجماعة الإسلامية.

المبحث الثالث:- الحركة الإسلامية بين السياسة والدعوة.

- الحركة الإسلامية في زمن العولمة.

- طبيعة الجماعات الدينية.

- العوامل المؤدية لظهور الجماعات الدينية.

- التطرف الديني.

المبحث الأول : الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي

تمهيد

تكاد الآراء تتفق على أن الأنظمة السياسية في الدول العربية والإسلامية، ومنذ حصول بلدانها على استقلالها بداية من النصف الثاني من القرن العشرين، عجزت عن تحقيق التنمية الشاملة، وصيانة الاستقلال الوطني، أو تحقيق العدالة الاجتماعية، وهي المطالب التي قامت الشعوب لأجلها ضد الاستعمار الأوروبي، إضافة إلى ذلك فإن الأنظمة التي أنجبها الاستقلال الوطني للدول العربية والإسلامية، لم تتمكن من تعزيز مصادر شرعيتها، وبفقدان الشرعية وغياب الإنجاز التنموي، تبلورت " سمات التبعية للغرب وازداد التفاوت الطبقي فيها) الدول العربية والإسلامية)، وعم المسخ الحضاري لمقومات المجتمع، لغة وروحا وأخلاقاً"⁽¹⁾، في دراسة لعبد الله فهد النفيسي، حول تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، يرى أنه "...من المهم لأي راصد لفكر التيار الإسلامي أن يضع جدلية العلاقة مع الأنظمة العربية دائماً في بؤرة الاعتبار، لفهم الجذور الاجتماعية واليومية للإجهادات الانفعالية التي بلورتها حالة الاستضعاف والاضطهاد التي عاشتها التيارات الإسلامية"⁽²⁾.

إن فشل الأنظمة السياسية العربية والإسلامية، في تحقيق النمو بل في إنجاز مشاريع التنمية التي تبنتها غداة حصولها على الاستقلال، وتوجهها نحو التخلي عن المشروع الحضاري خاصة، وتبنيها مبادئ العلمانية، دفع بها - الأنظمة السياسية- إلى ضرورة مواجهة المد الديني الإسلامي، الذي صار الملجأ الوحيد لجماهير الشعب لمواجهة عمليات التغريب التي يتعرض لها المجتمع في الدول العربية الإسلامية، إضافة إلى ذلك تبني " الاتجاه العلماني " كان الميزة التي ميزت " أغلب الأنظمة السياسية في دول تحرص على الشكل الديمقراطي دون المضمون، إلى جانب التوظيف -الكاريكاتوري- للدين، لتعزيز شرعية قيامها"⁽³⁾ ورفض كل رأي معارض لتوجهها، ساعد على بروز التيار الإسلامي، كرد فعل على الرفض المصاحب بالقهر والاضطهاد، كما اعتبرت الظاهرة الإسلامية، والقوى الممثلة لها، ظاهرة انحرافية،

(1) مجلة العلوم الاجتماعية/عدد 02-صيف 1995 /ص 07.

(2) نفس المرجع / ص 7.

(3) نفس المرجع/ص 7.

ووكلت معالجتها للأجهزة الأمنية، الأمر الذي دفع بالتيار الإسلامي إلى التواجد على الساحة الاجتماعية، مشكلا لنفسه "قوة" أساسية معارضة للنظام السياسي القائم في الدول العربية. لم يكن رفض النظام السياسي لها، ومحاصرتها، السبب الوحيد في انتشار التيار الإسلامي وتشكيل قاعدته الجماهيرية، بل إن هناك جملة من الأسباب ساعدت بقوة على الانتشار السريع والنمو المتزايد للظاهرة الإسلامية، يمكن تقسيمها إلى أسباب داخلية، مرتبطة بالنظام السياسي ذاته، وأخرى خارجية ذات علاقة بالتحويلات الدولية، ذات التأثير على المجتمع العربي.

أ- الأسباب الداخلية؛ - وتتحصر في؛

(1) - تزايد عمليات التغريب والعلمنة، في ميادين الفكر والتعليم والقيم والسياسة العامة للدولة، مما قد يظهر أن السلطة السياسية القائمة، ضد أو معادية " للظاهرة الإسلامية، وضد جذورها الفكرية والقيمية والحضارية.

(2) - الهجرة الداخلية من الأرياف إلى المدن الكبرى - كنتيجة حتمية للسياسة العامة للدولة، التي جعلت من المدن مراكز أساسية لعمليات التنمية، باعتماد التحديث الواسع والعشوائي، من جهة ومن جهة ثانية عدم قدرة المدن -الكبرى- في العالم العربي، على استيعاب " الهجرة " الغير منظمة، مما أدى إلى تشكيل أحزمة فقر Ghettos، حول المدن - وهي ظاهرة تتميز بها المدن الكبرى-، نتج عنها ارتفاع في نسب العاطلين عن العمل، وانتشار الآفات الاجتماعية، وحدوث خلل في النظم الاجتماعية، على مستوى الأفراد، مما جعل من تلك الأحزمة أو "القيتوهات"، أمرا واقعا يجبر الدولة على أخذه بمعيار الجد في برامجها التنموية، وهو الأمر الذي أهمل من على خريطة التنمية، ليفسح المجال فيه للتيار الإسلامي، بالتوسع وتشكيل قاعدته الجماهيرية.

(3) - ضعف قوى المعارضة -غير الدينية-، وضمور قاعدتها الاجتماعية، وضعف خطابها السياسي وعدم تأثيره في جماهير الشعب، نظرا لما يحمله الخطاب الذي تتبناه، من توجه أيديولوجي مغاير ومخالف لعقيدة المجتمع.

ب- الأسباب الخارجية؛ - وتتمثل في؛

(1) - نكسة 1967، في حرب العرب ضد إسرائيل، التي اعتبرت هزيمة للمشروع القومي العربي، الذي مثله (جمال عبد الناصر)، تلك الهزيمة التي زادت من خيبة الشعوب العربية في أنظمتها السياسية وتوجهها العلماني.

(2) - الثورة الإسلامية في إيران ، التي أنعشت الظاهرة الإسلامية، من خلال نجاحها في إسقاط نظام "الشاه"، وقيام نظام ديني قاده روحيا " الإمام الخميني "، لتتحول تلك الثورة إلى (حرض دافىء)، للتيار الإسلامي في العالم العربي، تمده بالدعم المادي والمعنوي، وكان لها الأثر على العلاقة بين الأنظمة السياسية في العالم العربي، وبين التيار الإسلامي، خاصة في العراق ومصر والسودان وأخيرا في الجزائر بعد أحداث الخامس أكتوبر 1988.

(3) - لعبت العائدات النفطية، بعد عام 1973، دورا أساسيا في بناء " الحركة " الإسلامية، على المستويين، المحلي (العربي) والعالمي، والتي تنشط من خلال "العمل الخيري" الذي دأبت " المملكة العربية السعودية " ودول الخليج عموما على دعم المراكز الإسلامية التي تنشط من خلالها التيارات الإسلامية.

(4) - البعد العالمي لظاهرة " الإحياء الديني "، حيث كانت الكنيسة وراء " الفعل السياسي" ، للأنظمة السياسية في أوروبا وأمريكا (حيث كان الدين أحد المكونات الرئيسية للحملات الانتخابية لكل من مرشحي الحزب الجمهوري في الولايات المتحدة الأمريكية " ريغن و بوش الأب)، وانتعش دور " الفاتيكان " في حملاته (الإنسانية؟) التبشيرية، في كل من إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، كما كان للتيار الديني اليهودي، الممثل في الأحزاب الدينية في إسرائيل، دور في توجيه السياسة الإسرائيلية في نمو الوعي الديني لدى اليهود لبناء " دولة إسرائيل الكبرى؟؟". هذا الإحياء الديني، ذي البعد العالمي، دفع وساعد على انتعاش الظاهرة الإسلامية، والتيارات الممثلة لها، على المستويين المحلي والعالمي.

لقد عملت "الصفوة العلمانية" التي استولت على السلطة، في غالبية المجتمعات العربية والإسلامية عقب استقلالها، على إعداد خطة للصدام الحضاري في مجتمعاتها، " ولكي تؤدي - دورها - بلا عوائق كان عليها أن تقزم الصفوة الدينية، وأن تحرمها من أساليب القوة، بأن تخلق فاصلا بين (الصفوة الدينية) وبين الجماهير، حتى لا يتوفر لها الدعم الجماهيري ".⁽¹⁾ فقد طرحت الصفوة العلمانية نماذج للتنمية والتحديث، مأخوذة عن الغرب "... غير أنهم ..أغفلوا أن بيئة النمو الغربية تختلف عن البيئة العربية والإسلامية، والتي ينبغي أن تتحقق في إطارها نماذج التنمية"⁽²⁾، غير أن نماذج التنمية المستوردة فشلت في تطوير المجتمعات، بل إن هناك

(1) علي ليلة / الشباب العربي؛ تأملات في ظواهر الإحياء الديني والعنف / دار المعارف - ط 2 / ص 204.

(2) نفس المرجع/ ص 204.

من كان تطوره نحو الخلف، واستحقت "تلك الصفوة" وصف "جوندر فرانك" بأنها صفوات برجوازية رثة قادت تطورا رثا".⁽¹⁾

أثار تنامي الحركة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، لدى المهتمين والباحثين تساؤلات غالبا ما تتعلق بماهيتها ومقوماتها الحقيقية، ومصدر نموها ومضمونه السياسي والفكري والاجتماعي، وطابعه الظرفي أو الدائم، والأهداف القريبة والبعيدة التي وضعتها الحركة، واستراتيجياتها ووسائل العمل والنشاط، ثم مستقبلها ومدى تأثيرها في النظم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية، ومصدر التساؤل والاستغراب حسب ما يوضحه "برهان غليون" يبدو في "الحجم الذي بدأت تأخذه الحركة الإسلامية عقيدة وتنظيما وانتشارا اجتماعيا في الساحة السياسية للمجتمعات العربية".⁽²⁾ حيث أخذت الحركة الإسلامية مكانتها على حساب العقائد - الأيديولوجيات - والتنظيمات السياسية التقليدية، والتي عرفت بالحركات القومية والوطنية، التي أخذت رصيدها الشعبي غداة حصول المجتمعات العربية على استقلالها، "أما الحركات الماركسية والشيوعية، فلم يكن لها بالأصل رصيد شعبي".⁽³⁾ ويعل برهان غليون، ذلك بفشل برامج التنمية على المستويين الاجتماعي والاقتصادي المعتمدة على أسس أيديولوجية غريبة عن الحقيقة الاجتماعية والثقافية للمجتمع العربي، مما ساعد على النمو والانتشار السريع للحركات الدينية، ومحاولتها الإحلال محل النظام السياسي القائم، باعتبار نفسها الحل الوحيد لتحقيق التنمية.

يتفق المهتمون بالحركة الإسلامية المعاصرة، أن هناك ثلاث عوامل تاريخية ساعدت على نشأتها وانتشارها، هذه العوامل هي؛

(أ) - الإحياء الديني الإسلامي، بالمعنى الواسع للكلمة، بما تحمله من استعادة للثقافة الإسلامية، حيث يعني الإحياء الديني، "...استعادة الوعي وإعادة الفهم والتقويم والتجديد للتراث والقيم والأفكار، وبمعنى آخر التوجه نحو تجديد المجتمع، أي تجديد النظم التقنية والمدنية الاجتماعية والاقتصادية... واستيعاب عناصر القوة الحضارية" ورفض التحديث الشكلي القائم على نقل المدنية الغربية شكلا، دون أخذ للخصوصية الحضارية للمجتمع العربي الإسلامي.

(1) نفس المرجع / ص 204.

(2) برهان غليون/ نقد السياسة- الدولة والدين- م.ع.د والنشر - ط2 - ص 217.

(3) برهان غليون/ ص 217.

(ب) - تبني الأنظمة السياسية في العالم العربي لمبدأ التعددية السياسية، ساعد على تنامي وتوسع المعارضة السياسية لنظام الدولة القائم، حيث تتفق الحركة الإسلامية مع المعارضة، على أن النظام السياسي القائم غير قادر على تقديم أي إنجاز حضاري ماديا كان أو معنويا، وهو في تصور الحركة الإسلامية، مصدر تعاسة المجتمع، عوض أن يكون مصدر إنجاز وسعادة المجتمع.

(ج) - تزايد المطالب الاجتماعية، الممثلة في المطالب الأخلاقية، لمعالجة الانحطاط الاجتماعي، وتحويل "الرهان الأخلاقي" إلى رهان رئيسي يقوم عليه برنامج الحركة الإسلامية في المعركة السياسية، ليكون المطالب الأخلاقي، مصدرا للتعبئة الجماهيرية، والتفاف المواطنين حولها.⁽¹⁾

هذه الأسباب وغيرها، تكون قد عجلت وساعدت على النمو السريع للحركة الإسلامية، وتزايد المد الديني، في العالم العربي الإسلامي، لتشكل من نفسها القوة الأساسية المعارضة للنظام السياسي في الدول العربية، إضافة إلى المد الداخلي فإن الحركة الإسلامية المعاصرة استطاعت أن تخترق الفضاء العالمي، لتكون القوة المواجهة لتيار العولمة، وسيادة القطب الأحادي التوجه. لفهم العلاقة بين النظام السياسي، وبين الحركة الإسلامية المعاصرة، كان لزاما التعرض لأهم الحركات الإسلامية، التي تعتبر النواة الأولى لنمو التيار الديني الإسلامي، لما تمثله من رصيد فكري ومنهجي في توجيه التيار الديني، نحو "قيادة" المجتمع، وتولي السلطة، في زمن ولت فيه "الأيدولوجيات" التقليدية وفشلت فيه الأنظمة السياسية عن تحقيق التنمية "الشاملة" والرفاهية لمجتمعاتها. هذه الحركة هي "جماعة الإخوان المسلمين"، التي تحولت من حركة دعوية إصلاحية إلى حركة دينية سياسية، ذات وزن محلي وعالمي.

1 - الإخوان المسلمون والنظام السياسي في العالم العربي:

أولا- لمحة تاريخية عن جماعة الإخوان المسلمين:

يعتبر "حسن البنا" المؤسس الحقيقي لجماعة الإخوان المسلمين، خلال العشرينات من القرن العشرين، والتي برزت أكثر بعد انهيار النظام الملكي في مصر، على يد "الضباط الأحرار" بزعامة "جمال عبد الناصر" بعد ثورة يوليو 1952. وقد تأثر الفكر الحركي لدى جماعة الإخوان المسلمين بمراحل تطور الجماعة، وتعتبر مرحلة المؤسس "حسن البنا" أهم المراحل التي مرت بها الجماعة، وهي مرحلة التأسيس التي تبلور فيها البناء الفكري للجماعة،

(1) برهان غليون/ ص 312-315.

فقد كان " البنا " - حسب المهتمين بالفكر الحركي للإخوان المسلمين - " يتمتع بفكر حركي وتنظيمي وكان يعرف ما يريد، وما هو الممكن والمستحيل، وما هو المهم والأهم " (1).

يمكن تقسيم فترة " حسن البنا " إلى ثلاث مراحل، هي؛ -

(أ) - مرحلة التعريف بالجماعة (1928 - 1939)؛ - حيث عمل " البنا " على التعريف بالمبادئ العامة للجماعة وشعاراتها، من خلال الدروس والمحاضرات، وإصدار المجلات - كمجلة الإخوان المسلمين ومجلة النذير-، وإصدار الرسائل، والاتصال بالخارج للتعريف بالجماعة خاصة في مناطق العالم العربي كالجزائر واليمن وسوريا والجزيرة العربية، (2) ولم يهمل " حسن البنا " القالب النظري حول " تمثل الإسلام في الحياة الاجتماعية العامة " كالاقتصاد، الأمن والخدمات، وهو الأمر الذي رفضه "السيد قطب" -أحد أقطاب الفكر الإخواني-، حيث رفض أن تكون هناك نظرية إسلامية حول القانون والتصور والأنظمة قبل القيام الفعلي للسلطة السياسية الإسلامية، وقيام المجتمع الذي يعلن خضوعه وقبوله- لتلك السلطة. (3)

(ب) - مرحلة البناء التنظيمي والإداري للجماعة (1939-1945)؛ -

وهي الفترة التي تميزت بالحرب العالمية الثانية، حيث تجنبت " جماعة الإخوان المسلمين " التوغل في المواقف السياسية- التي غلب عليها طابع الحرب -، التي قد تشغلها عن تحقيق الأهداف المتمثلة في استكمال البنى التنظيمية والإدارية للجماعة، وتأسيس خط الاتصال مع العالم الخارجي (لما بعد الحرب)، مع التركيز على العمل الداخلي- أي داخل مصر-.

(ج) - مرحلة الفعل والتأثير (1945 - 1949)؛ -

حيث توغلت الجماعة في العمل السياسي والمواقف السياسية، واختبار قوتها على التصدي والمواجهة-مع النظام السياسي القائم- وتجلت ذلك في المظاهرة التي قادتها الجماعة عام 1946 ضد السلطة مطالبة بجلاء الإنجليز من مصر. وانتهت فتر " حسن البنا " بمقتله عام 1949. وقد تميزت فترة "البنا" ب؛ -

- من خلال الدعوة، دخلت جماعة الإخوان المسلمين العمل السياسي، ويكون لها باع في ذلك.

(1) النفيسي/ مجلة- ص 14.

(2) فريد عبد الخالق/ الإخوان المسلمون في ميزان الحق/ 1987 ص 29.

(3) لمزيد من المعلومات أنظر "سيد قطب- معالم في الطريق - ص 33.

- رغم ما كان له من الأثر السلبي على الجماعة وعلى " البنا " خصوصا، أنشأت الجماعة جناحها العسكري، أو ما أسمته بالنظام الخاص للجماعة، وهو نفس الأسلوب الذي تعتمده الحركة الإسلامية المعاصر في العالم العربي، التي اعتمدت (العنف) والقوة أسلوبا للتغيير، وسنعود لهذا الموضوع عند تناول علاقة الحركة الإسلامية بالنظام السياسي في الجزائر.

ثانيا - جماعة الإخوان المسلمون والسلطة السياسية (التجربة المصرية) :-

إذا كانت " مصر " هي الأرض التي نشأت وترعرعت عليها الحركة الإسلامية المعاصرة، المعروفة باسم " جماعة الإخوان المسلمين " على يد " حسن البنا "، وتطور بناؤها الفكري والتنظيمي على يد مفكريها "كالسيد قطب " و"المودودي" وآخرون ممن كانت أفكارهم الطريق المعبد لمرور الحركة الإسلامية نحو العمل السياسي، سواء على المستوى المحلي - داخل مصر - أو المستوى العالمي، بدءا من دول الجوار المشتركة مع مصر في الدين واللغة وقيم الثقافة الإسلامية، ويقصد بها الدول العربية، فالحديث عن العلاقة بين "الجماعة" والسلطة السياسية، استدعى أخذ التجربة المصرية كنموذج، لما للفكر الإخواني من تأثير واضح على نمو الحركات الإسلامية في الأقطار العربية الأخرى، دون إهمال للظروف الاجتماعية التي نمت فيها "الحركة" في المجتمعات العربية كالأردن، سوريا، لبنان، اليمن وأخيرا الجزائر التي عرفت فيها العلاقة بين السلطة والحركة الدينية منحى المواجهة التي كادت تنسف بالبناء العام للمجتمع بكل أبعاده.

يمكن القول أن العلاقة بين " جماعة الإخوان المسلمين " والسلطة السياسية في مصر، مرت بمرحلتين منذ توأجدها، خاصة بعد وفاة المؤسس " حسن البنا "، سميت المرحلة الأولى " مرحلة المحنة الكبرى "، وترتبط بفترة ما بعد الثورة، التي كان للجماعة فيها دور أساسي في إسقاط النظام الملكي، وقيام النظام الجمهوري في مصر. أما المرحلة الثانية فعرفت بمرحلة " إعادة البناء " للجماعة.

(أ) - علاقة " الجماعة " بالسلطة بين 1952 - 1971 :-

أطلق على الفترة الممتدة بين 1952 و 1971 بمرحلة الحنة الكبرى لجماعة الإخوان المسلمين، وهي المرحلة التي عرف هزات عنيفة، من طرف السلطة السياسية التي أنتجتها

ثورة يوليو 1952، بزعامة جمال عبد الناصر، ويمكن تلخيص هذه المرحلة في النقاط التالية؛

-

(1) - لم يشفع ما قدمته "الجماعة" كتيار وطني، من عمل على إسقاط النظام الملكي، وجلاء الإنجليز، ومساعدة مجموعة الضباط الأحرار - الذين تولوا السلطة بعد ثورة يوليو - الذين هم أنفسهم كانوا أعضاء في الجهاز الخاص للجماعة (الجناح العسكري) الذي شكل بين عامي 1944 و 1945، لم يشفع لها ذلك في تغيير السلطة أسلوب تعاملها مع الجماعة، لما كان للتيار الشيوعي (الحليف) للجماعة قبل الثورة، من دور في تغيير توجه السلطة واختلافها مع ج.إ. م حول " مشروع المجتمع " .

(2) - عملت السلطة السياسية بقيادة " جمال عبد الناصر "، بعد أن تمكن من السيطرة على "مجلس الثورة"، وأن يكون رئيسا للدولة، على التعامل مع الجماعة بوجهين، الوجه الأول يتمثل في العمل على إضعاف الجماعة، التي أصبحت تشكل قوة، يحسب لها الحساب؛ سواء من خلال دفعها إلى الاصطدام بمنظمات أخرى، أو محاولة إدماجها مع تيار آخر قد يكون مغايرا لها فكرا ومنهجيا، كما حدث في محاولة إدماجها مع (حزب) "هيئة التحرير" التي تمثل نمط تفكير عبد الناصر بطبيعة الحزب السياسي ووظيفته، وهيئة التحرير هي (الحزب الشعبي التعبوي الذي يمثل أداة السلطة في تنفيذ برامجها، وتستمد منه كوادرها الإدارية والتسييرية، وتعتمد عليه في الضبط السياسي والتعبئة).⁽¹⁾ وهو ما رفضته الجماعة، لكونه يمثل بديلا عنها أو إطارا يحتويها، حيث ردت عليها بأن الجماعة " رمز للأمة كلها، فلا يجوز أن يصبحوا رمز حزب، ثم إن أحزاب المبادئ لا تنشأ عن طريق رجال الجيش والبوليس، والذي سيحدث أن الإنتفاعيين والانتهازيين سيستغلون الهيئة الجديدة (هيئة التحرير)، وسيسيئون إلى سمعة الحكومة والحركة".⁽²⁾

أما الوجه الثاني لتعامل السلطة مع الجماعة، فتمثل في محاولة السلطة الاقتراب من قاعدة الجماعة واحتوائها، لكسب الدعم الجماهيري في تنفيذ مشاريع التنمية التي تبنتها الناصرية من خلال نهجها القومي الاشتراكي، ويبرز ذلك في إحياء ذكرى وفاة مؤسس الجماعة " حسن البنا " الذي اغتيل عام 1949، بإشراف جمال عبد الناصر نفسه.

(1) فيصل دراج/ ص 175.

(2) كلمة للهضيبي - المرشد العام للجماعة/ فيصل دراج- ص 177.

(3) - لم يسمح يوماً من قبل السلطة، " للجماعة " بإعادة بناء ذاتها، أو أن تكون قوة سياسية، قد تشكل خطراً على النظام العام والدولة، فعملت (السلطة) على تحطيمها من الداخل، من خلال تحطيم " عمودها الفقري الفعال الممثل في القيادات الجهاز الخاص (الجناح العسكري)، وتمزيق شبكات اتصاله "، وتقديم المعارضة السياسية للسلطة للمحاكمة، سواء أكانت المعارضة لإسلامية التوجه أم شيوعية، أمام " محكمة الشعب " (المحكمة الثورية) التي أنشأت عام 1954. وخلاصة القول أن العلاقة بين " جماعة الإخوان المسلمين " و " مجلس قيادة الثورة " تميزت بالاضطراب، حيث بدأت بالمساندة أولاً، وتخللها الدهاء السياسي ثانياً، وانتهت بالقهر والإبعاد والحل ثالثاً. (**)

(ب) - علاقة " جماعة الإخوان المسلمين " بالسلطة بعد عام 1971 :-

يمكن تلخيص نظرة السلطة السياسية في "مصر" إلى " جماعة الإخوان المسلمين " منذ عام 1930 - عند تولي " إسماعيل صدقي باشا " رئاسة أول حكومة مصرية-، بكونها (الجماعة) أداة تستعمل ضد خصوم السلطة، ومن هنا تميزت العلاقة بين الجماعة والحكومات المتعاقبة، بالتوتر، والتحول من التفاهم إلى المجابهة، ويمكن اعتبار عام 1971، عام الإفراج، وخروج الجماعة من محنتها " الكبرى "، وعودتها إلى العمل السياسي، لكن بصورة غير رسمية، ويعود ذلك إلى إقدام الرئيس " محمد أنور السادات " على الإفراج عن المرشد العام الثاني (القائد العام أو إمام الجماعة- وهو مفهوم أطلق على من تولى قيادة الجماعة بعد وفاة إمامها حسن البنا) للجماعة، (الهضبي) المتوفى عام، 1973، "...وقد تعاقب على قيادة الجماعة إثر وفاة الهضبي...ثلاثة مرشدين عامين، ينتمون إلى ما يمكن تسميته بجيل القيادة التاريخية للجماعة، و(هم من) الجيل الذي رافق " البنا " وعمل معه... وهم عمر التلمساني، (تولى قيادة الجماعة بين 1974-1986) و حامد أبو النصر (بين عامي 1986 - 1996) و مصطفى مشهور (منذ 1996).

تعاملت السلطة السياسية في فترة " السادات " مع جماعة الإخوان المسلمين، بنوع من الحذر، وسياسة شد الحبل، بخلاف تعامل " عبد الناصر ". وقد تميزت فترة الرئيس " السادات " في علاقته بالجماعة بـ؛ -

(**) لمزيد من الإطلاع نوجه المهتمين إلى " الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية " تنسيق " فيصل دراج وجمال باروت" المركز العربي للدراسات الاستراتيجية- الطبعة الثالثة سنة 2000- الجزء الأول.

(أ) - محاولة استخدام الجماعة كأداة لمواجهة " اليسار " و " الناصريين " ، بغض النظر عن نشاطها الفعلي من دون الاعتراف بوجودها القانوني والشرعي. وقد لعبت " الجماعة " - التي كانت تهمها تصفية الحقبة الناصرية ومحوها من الذاكرة الجماعية- دورا أساسيا في مواجهة اليسار والناصريين معا.

(ب) - عمل " السادات " على أن يكون الاتصال بالجماعة من خلال أجهزته، علنيا وسريا، لأجل الوصول إلى اتفاق تفاهم بين السلطة والجماعة، وقد لعبت (المصالح) - المتبادلة - دورا أساسيا في " الاتفاق " والتفاهم بين "الجماعة" و السلطة، وعبر عن ذلك عبد الله النفيسي، بقوله " ... أن من يراقب أداء الجماعة في مصر خلال فترة السادات 1970-1981 يلحظ درجة التقاء المصالح بينهم وبين السلطة " .

(ج) - بعد حرب 1973 (حرب العرب ضد إسرائيل)، وإيداء " السادات " سياسة التقارب مع إسرائيل، التي توجت بإمضاء معاهدة (كامب ديفيد) Camp- David رفضت الجماعة هذا التوجه في المنحنى السياسي للسلطة من خلال الرئيس السادات، وذلك التقارب، وميزت بين مبدأ التفاوض وبين الاتفاقية الناتجة عن التفاوض، واتخذت "موقفا مراوغا" يقوم على تأييد مبدأ التفاوض " إذا كان معناه رد الحقوق إلى أصحابها، وأن تعود فلسطين إلى أصحابها " .⁽¹⁾ وفي نفس الوقت عارضت بشكل كامل اتفاقيات (كامب ديفيد)، وتمثل موقفها حول العلاقة مع إسرائيل في ؛ -

1- رفض أي اعتراف بوجود إسرائيل ذاتها.

2- رفض المفاوضات التي اتفق على أن تبدأ في الفترة التالية لعام 1977 (وهو العام الذي انتقل فيه السادات إلى إسرائيل وبداية التفاوض معها) .

3- رفض التطبيع مع إسرائيل، والتحذير من مخاطره على اعتبار أنه (يخلق) مرتزقة من المتقنين تنتسز إسرائيل من خلفهم " بستار الأسماء المسلمة " .

(د) - الإقرار بمبدأ التفاوض مع إسرائيل ورفض ما ينتج عنه، يبرز التناقض في الخطاب السياسي للإخوان المسلمين في تعاملهم مع الأحداث، وقدرة السلطة على ابتلاع مواقفها - الغير الثابتة - بكونها (الجماعة) تسعى إلى وضع القدم الأولى في السلطة، والقدم الثانية في المعارضة، بدعوى أسلوب (المناصحة) والحفاظ على قاعدتها، وهو ما ثبت في موقفها حول " اتفاقية كامب ديفيد " ، بامتناعها من جهة تأييد الائتلاف الوطني المعارض لسياسات كامب ديفيد

بين عامي 1980 و1981، ومن جهة ثانية لم تقبل المقاطعة العربية للنظام المصري، بل إنها طالبت الدول العربية (محور الصمود والتصدي) بتقديم البديل عن السياسة السلمية التي انتهجها السادات بدلا من مقاطعته.

(هـ) - لم تشفع سياسة " شد العصا من الوسط " التي انتهجتها الجماعة في تعاملها مع النظام السياسي، في تغافل السلطة عن العمل السري للجماعة، فقد تحول " التقارب " بينها وبين السلطة إلى تصادم، عندما وجهت لها اتهامات حول تشكيلها تنظيما سريا تسعى من ورائه إسقاط النظام، الأمر الذي دفع بأحد أجنحتها " جماعة الجهاد الإسلامي " إلى الإقدام على اغتيال الرئيس السادات في حادث المنصة عام 1981.

يعد حادث المنصة ونهاية عهد السادات، من الأسباب الدافعة للسلطة بتبني مبدأ " المصالحة الوطنية "، ونما في إطار هذا المبدأ نوع من " التجسير " الجديد للعلاقة بين "الجماعة" و"السلطة"، حيث شهدت فترة 1982-1994 توجهها جديدا للسلطة السياسية في مصر - ممثلة في الرئيس محمد حسني مبارك - يقوم على الحوار مع " الجماعات الإسلامية " المتطرفة منها خاصة، ونتيجة لذلك التوجه تراجع مؤشر العنف بين عامي 1982 و 1986، وفي المقابل تبنت " جماعة الإخوان المسلمين " فكرة السيطرة على " الجماعات الإسلامية " واحتوائها، وفي الوقت ذاته تبنت السلطة فكرة التمييز بين " المتطرفين " الذين يعتمدون العنف كوسيلة للوصول إلى السلطة، وبين " المعتدلين " الذين يعتمدون الحوار وسيلة للتعايش، ويمثلهم حسب السلطة " الإخوان المسلمون وجماعة المتصوفة" أو ما يعرف في الجزائر برجال الزوايا.

ثالثا- جماعة الإخوان المسلمون ومبدأ العالمية:-

يعتبر عام 1946 العام الذي تحولت فيه " جماعة الإخوان المسلمين " إلى العمل الخارجي ونشر الفكر الإخواني في المجتمعات العربية التي خاضعة للحكم الاستعماري الأوروبي، دون التخلي عن العمل الداخلي، وينص مبدأ العالمية لجماعة الإخوان على ضرورة

" الوحدة " في الفكر والتوجه، وتبني التيار لقضايا " الأمة الإسلامية " في دول العالم الإسلامي، وتتص اللائحة الداخلية للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين على أن " الإخوان في كل مكان جماعة واحدة يجمعها النظام الأساسي، و(أن) أهدافها تحرير الوطن الإسلامي بكل أجزائه من كل سلطان غير إسلامي وقيام الدولة الإسلامية ".⁽¹⁾ ويعني ذلك أن كل تنظيم "محلي أو قطري " هو جزء من التنظيم العالمي للإخوان، وأن المراقب العام (المسؤول القطري للجماعة في دولة إسلامية ما) يعطي بيعته للمرشد العام في مصر، وهو ما يعني تمركز القيادة بمكان التأسيس الأول للجماعة وهو(مصر). ويعني كذلك رغبة مصر أو جماعة مصر في الحفاظ على بقاء " القيادة" والتوجيه في يدهم، بدعوى أن منبع الحركة كانت مصر، وأن " الموجه" يجب أن يكون منها. ورغم أن "الإخوان" - حسب مصادر أمنية (مصرية) -كونوا مجلسا عالميا للشورى، و استكملوا بنية التنظيم العالمي لهم⁽²⁾ فإن الإخوان ذاتهم، يعترفون بأن القيادة العالمية للتنظيم ظلت مؤقتة. وعلى اعتبار إبقاء قيادة التنظيم العام. تحت إشراف المرشد العام للإخوان، أي إبقائها في يد " مصر"، فإن التنظيم العالمي، ومبدأ العالمية للإخوان، عرف انشقاقات كبرى للجماعات المندمجة فيه. بدءا من الانشقاق السوري، والسوداني، بل إن الانشقاق قد أصاب " جماعة الإخوان" في التنظيمات القطرية في أغلب الدول العربية لما رأت فيه من إجحاف في حقها من عدم قدرتها على "التسيير والتفكير" في العمل القطري، واستيلاء " القيادة العامة" أو "جماعة مصر " على أهم المراكز الحساسة في التنظيم، حيث منحت لنفسها حقوقا جاءت نتيجة انشقاق التنظيم العام للإخوان المسلمين في سوريا، من خلال رفضه إشراف التنظيم العالمي على الانتخابات القطرية و المصادقة على نتائجها، وضرورة أداء قسم " البيعة " للمرشد العام من قبل " المراقب العام " للجماعة القطرية. الأمر الذي دفع التنظيم إلى تعديل لوائحه بشكل تنص فيه على:

1. حق مجلس الشورى العام (العالمي) في حل مجلس الشورى القطري (الوطني).
2. تكليف من يراه (م. ش. العالمي) مناسبا لإجراء انتخابات جديدة.
3. تشرف على الانتخابات لجنة انتخابية مركزية مشكلة من تنظيمات قطرية أخرى يعينها م.ش. العالمي.

(1) فيصل دراج/ ص 216.

(2) نفس المرجع/ ص 216.

4. يحق انتخاب المراقب العام (القطري) من القاعدة مباشرة بطريقة الاقتراع السري، أو حسب ما يراه مجلس الشورى العالمي.⁽¹⁾

ويعتبر هذا التنظيم العالمي للإخوان المسلمين هو تنظيم عضوي مركزي يحكمه تشريعيا مجلس الشورى العالمي الذي يمثل مؤتمر عالمي". أما مكتب الإرشاد فهو يمثل نوعا من "مكتب سياسي" لكافة التنظيمات "القطرية" (الدولية) المنضوية في إطار التنظيم العالمي، وهو ما يجعل - حسب اللائحة الداخلية للتنظيم - من الإخوان في كل مكان جماعة واحدة.

اعتمدت "القيادة الإخوانية المصرية" في إعادة بناء التنظيم العام الإخواني في العالم، لأجل معالجة الأوضاع الانشقاقية في التنظيمات القطرية. على أربع مسائل أساسية هي:

1. دمقرطة الحياة الداخلية التنظيمية، بانتخاب مجلس الشورى (الهيئة التأسيسية سابقا) بالاقتراع السري، وتمثيل المحافظات وتحقيق التوازن فيما بينها نسبيا مع تمثيل تنظيم الخارج بثلاثة أعضاء، كما ينتخب المجلس بطريقة الاقتراع السري كل من المرشد العام للجماعة ومكتب الإرشاد العام. مع تعديل المادة المتعلقة بفترة تولي "كرسي"، حيث حددت ست سنوات قابلة للتجديد، عوض أن تكون مدى الحياة (وهو مبدأ التداول على السلطة في المفهوم الديمقراطي)، وكذا الحد من "سلطته المطلقة" من خلال من خلال تعزيز سلطة مكتب الإرشاد العام، وإخضاعها إلى قرار مجلس الشورى، وتحول مفهوم "الإمامة" للمرشد العام إلى مفهوم "الأمين العام" بالمعنى الحزبي الحديث. حيث فقد لقب "الإمام" مضمونه "الكاريزماتي" المرتبط أساسا بـ "حسن البناء" ليكتسب طبيعة إدارية قيادية.⁽²⁾

2. مراعاة الوضعية نصف السرية للجماعة، من خلال إقرار السلطة بوجودها الفعلي، وعدم الاعتراف بها قانونا، عملت الجماعة على تشكيل ما أسمته بقيادة الطوارئ، مهمتها تولي قيادة الظل - كما يحدث في الأحزاب الشيوعية خاصة - مع عدم منحها حق التصويت في اجتماعات المكتب السياسي. كما شكل قسم خاص لأمن "الدولة" يعنى بمشكلات العلاقة بين الجماعة والسلطة.

(1) نفس المرجع/ ص 217.

(2) فيصل دراج/ ص 219.

3. انتهجت الجماعة نهج الأحزاب السياسية الغير دينية، فشكّلت لجانا لـ؛ الانتخابات، شؤون العمل البرلماني و لجان حقوق الإنسان، وهو ما يعني " تقنين " الجماعة لتفاعلها مع معطيات الواقع السياسي للمجتمع "الحديث".

4. مراعاة لقابلية الجماعة للتطور، دفع بها (التطور) إلى العمل السياسي في إطار النظام الدستوري السائد ومراعاة قواعده واحترامها.

2 - التيارات الدينية في شبه الجزيرة العربية

لمحة تاريخية:-

في ظل التحولات التي عرفها العالم منذ انهيار المعسكر الاشتراكي، وقيام القطب الواحد في ظل النظام الدولي الجديد الحامل لمفهوم " العولمة "، الساعي إلى محو الفواصل والخصوصيات المجتمعية للمجتمعات، أين يحمل معه رياح التغيير والتحول والإخضاع لمفهوم الحداثة والتطور؟ مما يعني تغيير البنية الفوقية للمجتمعات، خاصة منها المجتمعات الشرقية التي يكون فيها الفكر الديني العصب الأساسي للحياة الاجتماعية، والذي يعتبر خطرا وعائقا أمام قيام نظام دولي جديد، وقد ساعدت أحداث الـ 11/سبتمبر/ 2001 على أن يكون "التطرف الديني" الإسلامي منه على الخصوص هدفا " لمبدأ التغيير " الذي يسعى إليه النظام الدولي الجديد، ولكون الجزيرة العربية وخاصة " السعودية " منبع الإسلام وقيام الدولة الإسلامية الأولى، فإن التيار الديني لم يكن لينمو إلى صورة التطرف لو أخضع فيها الفكر الديني للاعتدال وابتعد عن مفاهيم التطرف والعنف واقترب من مفاهيم التسامح والسلام ؟ هذا من

جهة، ومن جهة أخرى فإن قيام الحركات الدينية والإسلامية على الخصوص - خاصة حركة الإخوان المسلمين - لم تكن إلا تطورا لفكر الحركة الوهابية التي تعتبر من أقدم الحركات الدينية، تطورت إلى حركات بعضها اعتمد " الإصلاح " وبعضها الآخر اعتمد " القوة " أو " العنف " في إحداث التغيير، أما الصنف الأول فقد ساد في فترة كانت فيه شعوب الأمة العربية ترسخ تحت نير الاستعمار الغربي، وكانت منشطا أساسيا للحركات الثورية في العالم العربي. وأما الصنف الثاني فقد نما وتطور في ظل تشكل الدولة الوطنية الحديثة في الوطن العربي، وسيطرة التيار العلماني على أنظمة الحكم فيه، وازداد نشاطه وتطوره مع بداية انهيار المعسكر الشرقي، الذي مثله ما كان يعرف بالاتحاد السوفييتي سابقا، فبرز مفهوم الإرهاب الذي هو أحد سيناريوهات النظام الدولي الجديد الذي "...يراهن..على تضخيم التناقضات الداخلية الموجودة في الأمة وعلى المستويات كافة، لكي يسهل بعد ذلك تغيير كل شيء في واقع الأمة الأفكار والسلوك وأدوات الدفاع والأمن الحضاري وما أشبه".⁽¹⁾

تميزت منطقة الجزيرة العربية تاريخيا بأهميتها الاستراتيجية، حيث استمدت سواحلها وممراتها البحرية في الاقتصاد والتجارة تلك الأهمية، وذلك في تواجد المنطقة في مفترق الطرق، بين كل من غربي آسيا و إفريقيا الشرقية من جهة، والشام ووادي النيل من جهة أخرى، ولأن المنطقة كانت مهدا للعرب الساميين، ومنطلق الهجرات العربية القديمة نحو الشمال منها، ونحو شمال إفريقيا كونت ما يطلق عليه اليوم " الوطن العربي " من الخليج إلى المحيط، إضافة إلى ذلك كانت الجزيرة العربية مهدا لانطلاق الدعوة المحمدية - نسبة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم- إلى دين توحيد، عم وانتشر من خلال العرب في بقاع الأرض، وكانت أرض الحجاز مهد قيام الدولة الإسلامية وانبثاق المجتمع الإسلامي فيها على يد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ومن بعده الخلفاء الراشدون، ولم يؤثر انتقال الخلافة الإسلامية منها إلى بلاد الشام- سوريا حاليا- على يد الأمويين، ثم إلى بغداد وبلاد الرافدين- العراق حاليا- على يد العباسيين، على مكانة أماكنها المقدسة -مكة و المدينة المنورة- في العالم الإسلامي خاصة.

لقد عرفت منطقة الجزيرة العربية، كغيرها من المناطق العربية في الشرق الأوسط أو في المغرب العربي، محاولات استعمارية، لم تستطع بسط نفوذها فيها، كما حدث في منطقة الشرق الأوسط (العراق، سوريا، لبنان، الأردن، مصر والسودان) أو شمال إفريقيا (ليبيا،

(1) محمد محفوظ/ الأمة والدولة؛ من القطيعة إلى المصالحة-المركز الثقافي العربي- لبنان-2000-ص 106.

تونس، الجزائر والمغرب الأقصى)، التي عرفت الاستعمار الاستيطاني عمر في البعض منها ما يزيد عن المائة سنة، كما حدث مع الجزائر، غير أن الدخول " البريطاني " إلى منطقة الجزيرة العربية أدى إلى وقوع المنطقة فيما عرف بمنطقة " السلام البريطاني "، إلى أن أكتشف النفط بها "... الذي أحدث تغييرات جذرية في الأنماط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية... وارتبط بمفعولاته تكوّن الحدود السياسية الراهنة، ونشوء ما يمكن تسميته بالدول الحديثة في نطاقها (الجزيرة العربية) طردا مع الحركات الاجتماعية الحادة الهابطة والصاعدة، الناتجة عن تحطيم اقتصاد المنطقة الطبيعي، وإلحاق المنطقة بالسوق الرأسمالية العالمية " (1).

ساعدت طبيعة المجتمع القائم في شبه جزيرة العرب والذي - المجتمع - شكلت القبيلة والعشيرة والعائلة الممتدة، الوحدة التنظيمية الاجتماعية الأساسية المبنية والقائمة على منظومة التحالف والقرابة والعصبية، إضافة إلى الإسلام الذي كان العصب الأساسي لتلك الوحدة القبلية في صورتها العربية- الإسلامية، على قيام الحركة الوهابية التي قادها محمد ابن عبد الوهاب لتوحيد قبائل الجزيرة وقيام المجتمع الحديث فيها يعرف لاحقا بالمجتمع السعودي نسبة إلى آل سعود مؤسسي الدولة السعودية الحديثة، والتي تضم في جغرافيتها الحرمين الشريفين (مكة و المدينة).

لقد نشأت التركيبة المذهبية الراهنة والمتعددة في المنطقة بفعل عوامل تاريخية وثقافية معقدة وممتدة، كان فيها دور مهم لما لعبته " الدعوة الوهابية "، ذات الاتجاه السلفي في منطقة الجزيرة العربية، والتي إضافة إلى كونها كانت المرجعية التي اعتمد فيها على قيام الدولة السعودية، فإنها أيضا ساعدت على انبثاق ما يعرف اليوم بدول الخليج العربي.

أولا- التيار السلفي.

أ- الحركة الوهابية، نبذة تاريخية:-

تعتبر الحركة الوهابية أول حركة إحياء ديني، يقوم في الجزيرة العربية، وهي حركة ذات إتجاه سلفي، تنتسب إلى الإمام " محمد بن عبد الوهاب " الذي تحالف مع الأمير " محمد بن سعود " حاكم الدرعية" لأجل توحيد القبائل المتناحرة في إطار " دولة إسلامية " مركزية، تقوم على المذهب " السلفي "، في حين استقر " الإباضيون " في عمان (بضم العين) و" الزيديون " في " اليمن " و " الشيعة " في المنطقة الشرقية من جزيرة العرب و " البحرين ". ويعتبر التحالف بين أسرة " آل سعود " وعائلة " آل الشيخ " المنحدرة من مؤسس الدعوة الوهابية، أمّتن

(1) فيصل دراج وآخرون/ مرجع سابق - ص 532.

وأقدم تحالف بين عائلتين في الجزيرة العربية، وقد استمدت الدولة السعودية الثالثة التي أسسها الملك " عبد العزيز بن سعود " شرعيتها الدينية من تلك الدعوة، كما كان للصدام بين الملك عبد العزيز وقادة الحركة الوهابية في معركة " السلبة " أثر كبير في تحديد " العلاقة " بين النظام السعودي وحركة الدعوة الوهابية، وتبين ذلك في؛ -

(1) - عجز الحركة عن الامتداد، وإرساء رؤوس جسد لها في مناطق من المنطقة الشرقية التي تضم "الإحساء" و " القطيف"، وهما إقليمان زراعيان يتميزان بمجتمعهما المستقر، وهذا لـ؛ -

(أ) - كون المنطقة امتداد تاريخي لما كان يعرف تاريخيا بإقليم البحرين، والتي ينتمي سكانها إلى أصول قبلية واحدة (عبد القيس وبكر وثعلب)، ويسود بينهم المذهب " الشيعي"، ولتمييزهم عن أهل "السنة" يعرفون باسم " البحارنة " في حين يعرف أهل " السنة " باسم " العرب"، وقد قدر الباحث حمزة الحسن عدد شيعة المنطقة الشرقية بـ 995 ألفا في حين عدد شيعة الحجاز بـ 280 ألفا.⁽¹⁾

(ب) - باكتشاف النفط فيها (المنطقة الشرقية) قامت الصناعة النفطية وازداد عدد الوافدين إليها، مما ساعد على نشوء الحركة العمالية والحركة السياسية الحديثة بمختلف اتجاهاتها، وبالتالي انخرط أهل " الشيعة " فيها (الحركة العمالية والسياسية) بشكل كثيف، ومنه تضيق المنافذ على أهل " السنة"، وامتداد الحرة الوهابية في المنطقة الشرقية.

(ج) - ساعدت تلك الأرضية- النفط والحركة العمالية والسياسية - على قيام " الحركة الإسلامية الشيعية " التي ضيقت الخناق على الحركة السنية الوهابية، وزادها قوة ونفوذًا انتصار الثورة الإسلامية في إيران ذات التوجه الشيعي، مما أدى بالوهابيين إلى مواجهة نفس المأزق الذي واجهته من قبل المعارضة القومية واليسارية.

(2) - في حين تميزت منطقة " الحجاز " قبل ضمها إلى المملكة الناشئة، بوضع متميز ومتقدم نسبيًا بحكم تواصله مع العالم الخارجي لكونه يتواجد به " الحرمان الشريفان " - المكي والمديني-، وتميزت أروقة الحرمين بتدريس كافة المذاهب الإسلامية للوافدين عليهما من خارج الجزيرة العربية، بما في ذلك المذهب الشيعي، الأمر الذي زاد من مسؤولية الوهابيين في السعي لاكتساح جغرافية الحجاز، إضافة إلى كونها مركزًا للتطوير العلمي والفقهي تميزت منطقة الحجاز بـ؛ -

(¹) المرجع السابق - ص 561.

(أ) - تحولت إلى مقر للاستقلاليين العرب، إثر الإعلان عن الثورة العربية الكبرى ضد الأتراك عام 1916 بزعامة " الشريف حسين " .

(ب) - كانت الحجاز مهد قيام حزب " الاستقلال الحجازي " .

(ج) - عرفت منطقة الحجاز تنظيمًا إداريًا عصريًا، وأصدرت فيها " الصّحف " .

(د) - ازدهرت فيها حركة التأليف والنشر .

وعرف سقوط الحجاز وضمه إلى النظام السياسي الجديد - المملكة - "...حمّامات دم... ارتكبتها جيش "الإخوان"... وتبرأ منها ابن سعود وحاول الحد منها وقدم نفسه - لمواطني المنطقة - في صورة المنقذ " (1) وقد عرف عن ابن سعود أنه سعى إلى تبني سياسة التسامح مع المذاهب والمجموعات التي لم تكن في فضاء الدعوة، وهو ما أدّى لاحقًا إلى تثبيت وسيادة المذهب الوهابي، وهي الصورة التي أرادها النظام أن تتحقق في المملكة الناشئة "...بغرض اندماج وتكامل اجتماعي على أساس أيديولوجي متجانس، يضمن وحدة " المملكة " الوليدة واستمراريتها " (2) .

وخلاصة لما ورد ذكره، فإن المملكة العربية السعودية، تتميز بخصوصية مجتمعها القبلي والمذهبي والجهوي المتعدد الذي فرض نفسه على كافة حركاتها التغييرية، بدءًا من حركة الإخوان (غير جماعة الإخوان) في العشرينات من القرن الماضي وحتى حركة التجديد الوهابي في نهايته، وفي ضوء ذلك يمكن استخلاص الآتي؛ -

(1) - أنه لم يظهر في أيّ وقت من الأوقات أيّ تحالف للسلطة، يضم القبائل الأساسية، من مختلف المناطق السعودية، خاصة من ذوي الانتماءات المذهبية الأساسية - الوهابية، السنية، الشيعية أو الزيدية - .

(2) - أنه لم تقم الحركات الدينية المعارضة (الوهابية، السنية والشيعية) أي تحالف أو تنسيق بينها، ويبدو ذلك جليًا في أحداث الحرم المكي عام 1979، التي تبنها جماعة السلف الصالح للحركة الوهابية، وأحداث الشيعة في المنطقة الشرقية التي تزامنت مع أحداث الحرم المكي، حيث لم يكن هناك أي تنسيق أو تحالف بين الحركتين، بل يؤكد المهتمون على وجود عداء بين الجانبين، وهو العداء الذي يعيق أي لقاء إستراتيجي بينهما، بحكم " المستوى العقائدي المتشدد " لكل منهما على المستوى السياسي العملي .

(1) و (2) فيصل دراج، مرجع سابق - ص 562.

(3) - أن التنظيمات المعارضة هي تنظيمات " محلية "، يغلب على نشاطها الطابع المناطقي، ولم تتحول إلى تنظيمات ذات طابع وطني، له قواعد على امتداد الحدود الجغرافية للدولة السعودية، ومن تلك التنظيمات نجد، حركة القوميين العرب وتفرعاتها (الحزب الوطني - وحزب العمل) أو جبهة الإصلاح الوطني وتفرعها الممثل في (الحزب الشيوعي في السعودية)، ومثلها مثل القوميين العرب تتواجد هذه التنظيمات في مناطق جغرافية محدودة، وفي أوساط اجتماعية محددة كالمثقفين - ذوي الاهتمام المحدد - أو العمال والفئات العليا من الطبقات الأرستقراطية المالكة لرأس المال أو المنشآت الاقتصادية. كما أن تلك التنظيمات لا تحمل من الامتداد الوطني إلاّ الإسم فقط، وحتى الحركة الوهابية ذاتها تتمركز في منطقة نجد مع بعض الامتدادات في مناطق أخرى.

لم تعط الحركة الوهابية عند نشأتها اهتماما كافيا ومتساويا لمجموع سكان الجزيرة العربية - المشكلين في غالبيتهم من البدو - حيث ركزت في دعونها على سكان " المدن " أكثر من تركيزها على السكان " البدو الرحل "، حيث عملت على نشر التعليم الوهابي الداعي إلى العودة إلى " الإسلام الصحيح " بين سكان المدن، في حين تحمل البدو الرحل أعباء الدعوة الوهابية - الذين شكلوا لاحقا ما عرف بجيش الإخوان -، ويعد الاهتمام بالبدو الرحل من قبائل الجزيرة العربية إلى مؤسس الدولة السعودية الذي ولأجل استقرار نظامه السياسي الجديد أنشأ تجمعات سكانية خاصة بالبدو، لأجل تحويلهم من مجتمع متحرك غير قار وثابت إلى مجتمع مستقر زراعي، حيث أنهم "...وفيما كانوا ...خطرا على الفريق الذي اختاروا أن يظاهروه، أصبحوا الآن درعا منيعا في وجه الموت نفسه".⁽¹⁾ وقد "...عمد ابن سعود إلى توطين البدو في تجمعات سكانية تسمى " الهجر "، وفوض الشيخ " عبد اللطيف آل الشيخ " باختيار " المطاوعة " (المتطوعين) ليرسلهم إلى "الهجر" لتعليم البدو مبادئ المذهب الوهابي...استنادا إلى كتب جده " محمد بن عبد الوهاب، وكتبه (عبد اللطيف) التي لاءمت بين الدعوة للمذهب الوهابي والولاء لابن سعود".⁽²⁾ كما عملت الدولة الناشئة على شحن البدو بروح إيمانية نحو المذهب والنظام السياسي، والتعصب ضد المخالفين لهما، والذين - المخالفين - هم " كفار يجب قتالهم وإجبارهم على إتباع الدين الصحيح، المتمثل في فهم " الوهابية".⁽³⁾

(1) المرجع السابق - ص 565.

(2) نفس المرجع - ص 565.

(3) نفس المرجع - ص 565.

وجدت فكرة " الهجر " حماسا لدى البدو، التي وجدوا فيها وضع حد لحياة التنقل والترحال بحثا عن الرزق لهم ولماشيتهم، فمالوا إلى الاستقرار والتحول إلى عمل الأرض بدل السعي فيها بحثا عن العيش، وتحولوا من مجتمع رعوي إلى مجتمع زراعي، غير أن استقرار البدو في مناطق الهجر لم يكن إلا لتحقيق نشر الدعوتين الوهابية وخدمة النظام السياسي الناشئ، حيث تكون منهم ما عرف بجيش " الإخوان "، وهو تنظيم قام تحت إشراف " الوهابيين " لنشر الدعوة الوهابية، ومحاربة كل مضاد أو غير مناصر لها، وتشكل التنظيم في مناطق الهجر، التي احتوت على ثلاث فئات هي؛ -

1- الفئة الأولى، وتشكلت من بدو القبائل المعروفة، والذين تحولوا إلى مزارعين، وكانوا عماد قوة الإخوان فشكل منهم جيش الإخوان.

2- الفئة الثانية، فئة " المطاوعة " وتشكلت من المرسلين من طرف علماء " الرياض " لتعليم القبائل أصول الدين، والذين (المطاوعة) اتخذوا تلامذة لهم من أبناء القبائل، ليحلوا محلهم لتوسيع الدعوة الوهابية.

3- الفئة الثالثة، فئة التجار والحرفيين، وتشكلت من أبناء القبائل " الوضيعة "، وهم لا يشاركون القتال، بل يلازمون " الهجر " ويؤمّنون احتياجات النساء والأطفال أثناء غياب المقاتلين.

لإسباغ المصداقية على دعوته " الدينية "، اعتمد ابن سعود على تنظيم جيش " الإخوان " المشكل من العرب البدو، وسعى (ابن سعود) إلى أن يبايعه رجال الدين إماما على المسلمين - وهي صورة لمحاولة إحياء نظام الخلافة والجمع بين السلطة السياسية والسلطة الدينية التي تؤكد على طاعة أولي الأمر من المسلمين، والتي تعني في لغة السياسة " الولاء " للحاكم-، حيث كان يؤم الناس في صلاة الجماعة، ودعّمه في ذلك " الشيخ عبد اللطيف " في كتاباته حول الواجب المزدوج للفرد والمتمثل في طاعة الله أولا والإذعان للإمام ثانيا.

وقد واجه ابن سعود - الذي عمل على إرساء حكمه باستخدام القوة من جهة والحكمة والمفاوضات من جهة ثانية- مواقف متصلة من تنظيم " الإخوان " الذين دخلوا معه في مواجهات في مواقف كثيرة منها؛ -

أ- سلوكه المتسامح مع الشيعة، التنظيم أو المذهب الذي ترفضه الوهابية، وتعتبره عائقا أمام امتداد المذهب الوهابي، خاصة في منطقة " الإحساء ".

ب- تبرأه من مجازرهم في كل من الطائف ومكة عام 1925، أين غلب ابن سعود الحكمة السياسية على القوة، ورفض اجتياح المدينة المنورة وجدة.

ج- تعامله مع " الكفار " - الممثلين في " الإنجليز " المسيطرين على منطقة الشرق الأوسط- لكسب ودهم، وجباية الرسوم الجمركية ومنعه التجارة مع " الكويت " .

د- توقفه عن قتال " الكفار " - الإنجليز ومن لا يدين بمذهب الوهابية- بعد الاستيلاء على الحجاز .

لقد كان موقف ابن سعود مع "الإخوان" الذين يتشكل تنظيهم في مواقف تتعلق بالعلاقة بين السياسة و ترسيخ النظام السعودي الجديد والمذهب الوهابي الساعي إلي التعميم في أرجاء الجزيرة العربية، ففي الموقف الأول وبعد إسقاط "الحجاز" عمل ابن سعود علي أن تكون علاقته مع الدول الإسلامية خاصة منها "مصر" التي تجلب منها كسوة الكعبة الشريفة ومراعاة تقاليد الحج، في حين كان موقف " الوهابيين " و عصبهم المتشدد "الإخوان" يسعون إلي ضرورة إتباع الحجاج للمبادئ الوهابية.

كما رفض الوهابيون اعتماد ابن سعود ملكا في حين اعتبره الإخوان أميرا للدعوة وممثلا لها، مع أن العلماء اعتبروا أن إعلان الجهاد هو من مسؤولية الإمام ابن سعود وحده، وهي الفتوة التي فرضت شكلا ومضمونا من "الوهابيين" وهو ما دعي ابن سعود إلي "...عرض إنجازاته الدينية في توحيد الجزيرة العربية... وعرض استقالته بشرط اختيار إمام آخر من آل سعود، ورغم أن أحدا لم يصدق رغبته في الاستقالة، فقد جددوا ثقتهم به وبحكمه و مبايعته ملكا للحجاز " . (**)

المؤسسة الوهابية الحاكمة:-

مع إعلان ابن سعود تحول "المملكة الحجازية" عام 1932 إلي المملكة العربية السعودية، وتسمية نفسه ملكا عليها، ثم تبيان المجال الجغرافي ونوعية النظام السياسي لمملكته التي أراد الوهابيون قبلها اكتساح جغرافية الجزيرة العربية شمالا و جنوبا بهدف إقامة دولة "الموحدين" وكان الإعلان عن قام المملكة بمثابة وضع حد لطموحاتهم، حيث تحددت الحدود الجغرافية ونظامها السياسي القائم على الملكية الوراثية في آل سعود، "...وكان لا بد للوهابية أن

(**) حدث ذلك في اجتماع ابن سعود بالإخوان للجم تطرفهم، في السادس نوفمبر 1928، بالعاصمة الرياض، وقد حضره المئات من حركة الإخوان، ورجال الدين في كل من نجد والحجاز، وهو الاجتماع الذي يبيع فيه ملكا على نجد والحجاز بعد إخضاع الأخيرة لسلطة " آل سعود " والحركة الوهابية.

تتحول من دعوة تبشيرية جهادية إلي (مجرد) (مؤسسة في يد الملك أو السلطة القائمة) لتبرر الحكم ودعمه ".⁽¹⁾ ويشبه بعض المهتمين مثل "أنور عبد الله" في كتابه " العلماء و العرش " عمل ابن سعود علي تحويل الوهابية إلي مجرد مؤسسة لما قامت به الإمبراطورية الرومانية من تحويل الكنائس الغير كاثوليكية إلي كنائس للدولة، مهدت لاحقا إلي العلمنة وفصل الدين عن الدولة "...مع أنه عمل (لابن سعود) لم يتم في ضوء احتذاء أي درس مسبق، بل في ضوء تجربة اجتماعية داخلية انطلقت من قلب الجزيرة، ضمن معطيات إقليمية و دولية مركبة سمحت (له) بذلك ".⁽²⁾

لقد نتج عن تحويل وتحول الوهابية من حركة دعوية إلي مؤسسة رسمية تابعة للسلطة القائمة؛ -

1- إدخال مفاهيم جديدة تتعلق بالعلاقة بين الحاكم والعلماء، حيث لم يعد الحاكم إماما قائما بالجهاد ضد الكفار و العدل بين المسلمين، بل هو ملك تتوجب طاعته و الولاء له، وعدم الثورة عليه حتى ولو انحرف (حتى لا تكون هناك فتنة) لان الفتنة أشد من القتل كما جاء في القرآن الكريم.

2- عمل الملك علي أن تكون سياسته ضمن حدود الفكر الوهابي، مع تطويره و إسترضاء العلماء و استشارتهم، فقد استند الأمير فيصل ابن سعود عام 1965 إلي فتوى العلماء الوهابيين في خلع أخيه سعود.

المؤسسات الرسمية للحركة الوهابية:

تتداخل المؤسسة الوهابية في مؤسسات الدولة السعودية حث أنها قد تكون جزء من السلطة في أحيان وقد تكون في أحيان أخرى قائمة علي تنظيماتها الخاصة، ومن مؤسساتها الرسمية؛ -

أ-هيئة كبار العلماء:

وتتولى مسؤوليات الفتوى والقضاء والإدارة وتضم كبار العلماء في المؤسسة الوهابية، وهي المؤهلة لإصدار الفتاوى في قضايا الفقه، والقضايا العامة، أو فيما يحال عليها من قبل "الملك" لاستصدار الفتوى منهم.

ب- الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء:

(1) المرجع السابق - ص 569.

(2) نفس المرجع - ص 569.

وهي مؤسسة تقوم وتشرف على نشر البحوث الدينية و الإفتاء في قضايا الدين والحياة، وكذلك فيما يطلب منها من فتاوي من عموم المواطنين، ويخضع لها (الرئاسة) " الدعاة " في المملكة أو خارجها.

ج- مجلس القضاء الأعلى:

وهو الهيئة المخولة لمراجعة أحكام المحاكم الشرعية والتصديق علي أحكامها، كما لا نبعد أي حكم متعلق بالإعدام إلا بتصديق من هيئة مجلس القضاء الأعلى.

د-رئاسة تعليم البنات:

وهي هيئة تتولي الإشراف علي تعليم البنات في مرحلتي الابتدائي و الثانوي، ورأي أحد رجال الدين، ويشرف عليها (الهيئة) مجلس مكون من كبار علماء الدين " الوهابيين " .

هـ- الجامعات والمعاهد الدينية :

وهي هيئة تتولي الإشراف وإدارة قطاع التعليم في الجامعات حيث يوجد بالجامعة ثلاثة جامعات دينية هي،الإمام محمد ابن سعود في الرياض، و أم القرى في مكة، و الجامعة الإسلامية في المدينة -والعديد من المعاهد و الثانويات الدينية و تشكل الهيئة من كبار علماء الدين .

و-هيئة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر:

وهدفها مراعاة سلوك العامة من المواطنين يسمى بالسلوك الإسلام والقيام بالواجبات الدينية (الصلاة، الصوم، الحشمة) وتأييد المخالفين لها، وقد يقابلها ذلك في التنظيم السياسي الجمهوري شرطة الأخلاق.

البعث العالمي للمؤسسة الوهابية:

المملكة العربية السعودية،حيث تتوفر لديها الإمكانيات المالية الهائلة التي مكنتها من مواجهة الصراع السياسي بين النظام السياسي في المملكة وخصومها في الأنظمة العربية الإسلامية،التي تتبني الفكر القومي خاصة منها الناصرية،أو تلك التي تتبني الفكر الثوري في الإسلام،استخدمت تلك الأموال الهائلة لصد المد الناصري من جهة و الحركة الثورية ضد الفساد و الاستبداد السياسي في الدول الإسلامية،فقد شجعت ورعت قيام منظمة الدول الإسلامية التي عقدت مؤتمرها الأول في إسلام آباد في باكستان وتمخض عنه قيام "منظمة المؤتمر الإسلامي " مقرها جدة كما عملت علي إنشاء هيئات أخرى تتماشى و التوجه الوهابي العامل

علي خدمة النظام السياسي للمملكة، مثل وكالة الأنباء الإسلامية .و المنظمة الإسلامية للثقافة و العلوم التي تشرف عليها وتمونها عموما تشرف "المؤسسة الوهابية" الممثلة للنظام السياسي في السعودية علي،

- 1-رابطة العالم الإسلامي، وهي معنية بنشر الإسلام في العالم وإقامة المساجد والمعاهد الدينية كما تجهز أئمة المساجد و المرشدين الدينيين.
- 2-دعمت الأحزاب و المنظمات الشبابية والطلابية النسائية الإسلامية و التي تتوافق معها علي قواسم مشتركة كتبني التوجه المذهبي للوهابية.

الوهابية الجديدة:

في حركة ثورية هي الأولى من نوعها، برز جيل من الشباب، يتبنى المذهب الوهابي كما جاء به مؤسس الحركة "محمد عبد الوهاب" لتقوم علي النظام السعودي الذي حسبهم انحرف عن الوهابية الحقيقية في ظل حكم آل سعود الذين حسب أصحاب الحركة " ليسوا من قريش"، وقد كان تاريخ الـ 20 من نوفمبر 1979 الموافق لـ 01 محرم 1400 هجرية تاريخ الإعلان عن قيام حركة الإخوان الجدد التي تعرف أيضا باسم " جماعة السلف الصالح " التي هي تجديد وإحياء للسلفية التي قامت عليها حركة محمد بن عبد الوهاب المعروفة بالحركة الوهابية. وجاء في البيان الذي أصدرته هذه الجماعة حول الإمامة والبيعة والطاعة، بأن حكم آل سعود باطل لأنهم لا ينتسبون لقريش- قبيلة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم- وأنهم لا يقيمون الدين- أي لا يعطون شأنًا لتطبيقه-، بل هم يهدمونه ويحاربون أهله- في إشارة لموقف السلطة فيمن لا يسايرون السلطة في مواقف السياسة-، وهم لا يأخذون البيعة من الرعية- الشعب- بصفقة اليد وثمره القلب وطوعه واختيارا بل يأخذونها- البيعة بالجبر والقهر. وقد كتب جهيمان العتيبي، وهو أحد الفاعلين في حركة الإخوان الجدد، حول موقف الحركة من السلطة السياسية، في الأمور السياسية، والولاء للدولة إذا كانت ملتزمة- حسب بيان الحركة بما ورد شرعا وفي الإطار الديني، وهو ما رأته الحركة غير متوفر في السلطة القائمة، فكان لزاما أن تقوم-الحركة- لتصحيح المسار، يقول العتيبي، "... فأنت تعلم أن الطاعة لا تجب إلا لمن يقودنا بكتاب الله، أما من يقود المسلمين بالأنظمة المختلفة والقوانين، ولا يأخذ من الدين إلا ما وافق هواه، فهذا لا سمع له ولا طاعة، وقد عرفت بطلان بيعته فما تقدم، والوعيد علي من

خرج من الطاعة هو على من دخل معها في الطاعة ثم خرج منها، فأما من لم يبايع ولم تجب عليه الطاعة أصلاً، فهذا لم يخرج من طاعة".⁽¹⁾

حركة " الإخوان الجدد "، النشأة والتوجه:-

نشأت حركة " الإخوان الجدد "، في الجامعات والمعاهد الدينية التي تديرها الدولة، من طلبة تلك الجامعات والمعاهد، على يد اثنان من الطلبة كلاهما عضو في الحرس الوطني بالجامعة الإسلامية في " المدينة المنورة " هما " جهيمان العتيبي "، و"محمد القحطاني ". فقد كانت الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ملتقى للطلبة المسلمين من السعودية أو غيرها من الأقطار خاصة منها العربية والإسلامية، حيث انضم عدد منهم إلى " دعوة " العتيبي " لتشكيل التنظيم الجديد الذي حمل اسم " الإخوان الجدد "، والذي هو امتداد فكري للحركة الوهابية المستمد من فكر مؤسسها " محمد بن عبد الوهاب "، ولتأكيد ذلك الانتماء منح التنظيم نفسه اسم " جماعة السلف الصالح " على اعتبار أن هناك انحراف عن أصول الوهابية والأهداف التي قامت من أجلها، وقد اعتمدت جماعة السلف الصالح التغيير بالقوة منهاجاً لها، وكانت أحداث الحرم المكي - في عام 1979- التي تزامنت مع أحداث الشرقية التي قام بها الشيعة، بمثابة الإعلان عن بداية تنفيذ الوعيد الذي أصدرته الجماعة ضد السلطة السياسية في المملكة. فقد ركزت حركة الإخوان الجدد ومن خلال بياناتها على عاملي التعليم الشرعي أو الديني والذي حسبها -الحركة- انحرفت عن أصوله المؤسسة الرسمية المشرفة على نظام التعليم، والتي هي أساساً هيئة تشرف عليها الوهابية التي هي بدورها اعتبرت منحرفة عن أصول الوهابية الأولى، في حين كان العامل الثاني وهو مرتبط بالأول انحراف النظام السياسي الحاكم عن الأهداف التي قام من أجلها خاصة منها الحكم بما أنزله الله وتصحيح الرؤى الدينية لدى أفراد المجتمع. وحول العامل الأول كتب " العتيبي " "...أن طلب العلم الشرعي لا يدرك في مدارس اليوم ومعاهد اليوم وجامعات اليوم، لما تخضع له هذه المدارس والمعاهد والجامعات من الوصاية الحكومية، التي لا يتجانس خطها مع الشريعة الإسلامية...".⁽²⁾ وهو ما يؤدي إلى تبرير عقد الحلقات الدراسية والاجتماع بأعضاء الجماعة في أماكن عامة لا تثير حولها الشك والريبة لدى السلطات مما يساعد على التحضير لتنفيذ برنامج العمل المسطر من طرف

(1) فيصل دراج وآخرون- مرجع سابق- ص 573.

(2) صوت الطليعة- مجلة- عدد خاص عن أحداث الحرم والمنطقة الشرقية- عدد 22- 1980/ رسائل جهيمان العتيبي (مقال لـ) رفعت سيد أحمد- ص 115 و 116.

الجماعة، وتمثلت تلك الأماكن العامة في ساحتي " المسجد الحرام " بمكة المكرمة، و " المسجد النبوي " بالمدينة المنورة "، ويقول العتيبي في توجه الجماعة إلى مثل ذلك الموقف المبرر أن البحث عن العلم الشرعي لا يكون إلا بالاجتهاد الفردي والجماعي خارج " الأطر " المخصصة لذلك، فيقول، "... لذلك فإنه إذا أراد الواحد منا أن يتلقى العلم الشرعي، فعليه بالقراءة والبحث الذاتي والجماعي في كتب السنة الصحيحة...دون تعصب مذهبي أو طائفي، بل نشهد الله وملائكته وعباده المؤمنين على أن نقبل الحق ممن جاء به، ولو خالف آراءنا وأهواءنا وما نشأنا عليه، إن جاءنا أحد بشيء من عند الله ".⁽¹⁾

وضعت "جماعة السلف الصالح" ثلاث مراحل تحد أسلوب العمل و تبيان منهجها، قبل التحول إلى استخدام " القوة " لتحقيق الأهداف، وتمثلت هذه المراحل في؛ -
أ/- أن الجماعة أو الحركة تعمل على إتباع أسلوب وطريق الحق في نشر دعوتها، لتوحيد الله، والبري من الشرك وأهله، والبدع وأصلها، والمعادة في ذلك، وإتباع منهج محمد صلى الله عليه وسلم، على اعتبار أن هناك خروج عن العقيدة كما جاء بها الإسلام، فسادت صور " الشرك "، والبدع التي توجب محاربتها ومعادة العاملين على نشرها، وتلكم صورة تنبأها واعتمدها " الدعاة الجدد التي تقوم أفكارهم على أنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

ب/- تحقيق أهداف المرحلة الأولى، قد يعرض العاملين عليها- أعضاء الحركة- للإيذاء، الذي قد ينتج عنه إخراج وطرده من الديار، ومتابعات من السلطة، يستدعي من الحركة وأتباعها " اعتماد الهجرة إلى مكان تحتمي فيه، مما يعني أن المواجهة قد لا تكون سبيلا يحقق الأهداف، وبالتالي تعتمد الحركة العمل السري، في تحديدها للنظام القائم، الذي ترى فيه صور الانحراف عن المبادئ التي تنبأها.

ج/- إذا تعرضت الجماعة في المرحلة الثالثة، إلى المضايقات والإيذاء، وكشفت أهدافها، فإن الحركة تجيز لنفسها العمل المسلح، وهو ما حصل فعلا بعد صدور بيانها، المعتمد على رسائل " العتيبي "، خلال أحداث الحرم المكي، حيث انتجت المواجهة مع قوات الأمن، إضافة إلى طرفي المواجهة، خسائر بشرية في أوساط المصلين داخل الحرم المكي و خارجه تمثلت في 26 قتيلًا و 109 جريحًا.

ب - جماعة السلف الصالح؛-

(1) نفس المرجع- ص 115 و 116.

وهو تيار ديني سلفي، قام من أجل إحياء المذهب الوهابي "الصحيح"، اعتبار أنه حدث انحرافا بينا عن المذهب الوهابي وعن مقاصده، واستخدامه من قبل السلطة السياسية الحاكمة، وتدجين رجال الدين. وتكون هذا التيار من رجال الدين "المطاوعة" الذين أشرفوا على تعليم أبناء المجمعات السكنية المعروفة باسم "المهجر"، وكذلك طلبة العلوم الدينية الوهابيين. وقد تبلور التيار مع بداية غزو العراق للكويت في 1990، وما نتج عنه من تواجد للقوى العسكرية الأجنبية على الأراضي السعودية، التي اعتبرت مساهمة في الحرب، من خلال تحالفها مع "الكفار" ضد بلد مسلم، مما أثار الحمية الدينية في أوساط "الجماعة" التي اعتمدت على الخطب في المساجد تدعو منها إلى "الجهاد" ومقاتلة "الكفار" ونصر الإسلام والمسلمين، ثم تطور الأمر إلى تشريح لجوانب الانحراف في السلطة.

ولأن الجناح المتشدد في هذا التيار كان هو الغالب، على اعتبار أنه يمثل "الوهابية الصحيحة" فقد عمل على جبهات ثلاث هي؛ -

أ/ إصلاح السلطة وإرجاعها إلى الطريق السوي، تبعاً لما جاء به الإسلام وعمل لأجله السلف الصالح.

ب/ محاربة التيار العلماني، من خلال محاربة الأنظمة والقوانين الوضعية في الدولة، كقانون الشركات والتراخيص والتوكيلات الخارجية ونظام البنوك وحتى قانون المرور.

ج/ الجفاء لأتباع المذهب الشيعي، وهو ما يعتبر صلب المذهب الوهابي.

وقد انقسم تيار السلف الصالح إلى ثلاث أجنحة، يمثل كل واحد منها توجهاً معيناً، يرى فيه كل جناح أنه أصل الوهابية، تلك الأجنحة هي؛ -

1- جناح الإخوان، ويلتزم بخط "جماعة الإخوان المسلمين"، وعمل في إطار الحركة الإسلامية الإصلاحية، وهو مرتبط بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين، ويمثله "سعد الفقيه".

2- جناح حزب التحرير الإسلامي، وهو جناح تقرب في نهجه إلى منهج "حزب التحرير الإسلامي" - تيار راديكالي في الفكر الديني الإسلامي أسسه محمد تقي الدين النبهاني، منطلقه الفكري يعتمد على أن قيام الحزب جاء لأجل مكافحة "... الاستعمار بجميع أشكاله ومسمياته، لتحقيق تحرير الأمة من قيادته (الاستعمار) الفكرية واجتثاث جذوره الثقافية والسياسية والاقتصادية..."⁽¹⁾. - ويختلف هذا الجناح مع التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، ويتخذ من لندن مقراً له، ويمثله محمد المسعري.

(1) المرجع السابق - الجزء الثاني - ص 52.

3- الجناح المتطرف أو " الجناح الجهادي "، ويمثله أسامة بن لادن، وهو رجل أعمال سعودي من أسرة ثرية معروفة، كان وراء تشكيل حركة المجاهدين في " أفغانستان " ضد الوجود السوفييتي فيها، ثم تحول إلى تبني خط متشدد يدعو إلى ضرب الوجود الأمريكي في السعودية- بعد حرب الخليج الثانية-، والإطاحة بالنظام السعودي. ويعود لابن لادن تأسيس منظمة " القاعدة "، التي كانت وراء أحداث 2001/09/11، ويعتبر المطلوب الأول لدى الإدارة الأمريكية، وهو موجود حالياً في أفغانستان تحت حماية حركة الطالبان، التي أسقطها الغزو الأمريكي لأفغانستان بعد أحداث سبتمبر 2001.

ثانياً - التيار الشيعي:

يرتبط مفهوم الشيعة والمذهب الشيعي في الجزيرة العربية والبحرين، بحكم قرب المنطقة من إيران " الشيعية " قبل وبعد الثورة الإسلامية فيها، ففي جزيرة العرب وبعد قيام الدولة السعودية خضعت المنطقة الشرقية فيها التي كانت تابعة لإمارة البحرين التي يتواجد بها أكثر من تسعمائة ألف من العرب الشيعة، في حين تواجد أكثر من مائتي ألف منهم بالمنطقة الشرقية، التي تعتبر منطقة استراتيجية، اقتصادياً وسياسياً، أما الاستراتيجية الاقتصادية فتتمثل في كونها منطقة غنية بالنفط، أدى إلى تبلور الحركة الصناعية، ونشوء حركات عمالية وسياسية، ذات اتجاهات مختلفة، زارها قوة انخراط السكان فيها والذين يمثلون اليد العاملة في آبار النفط والصناعات التحويلية المرتبطة به، مما أسدى على الحركة العمالية بالمنطقة الشرقية بعداً شيعياً في توجهه المذهبي وحتى السياسي، الذي ساعد على قيام الحركة الإسلامية الشيعية، التي استمدت توجهها الفكري من الثورة الإسلامية في إيران.

يقوم المذهب الشيعي في المملكة العربية السعودية ومنطقة الخليج، على نفس التوجه الذي تعتمده الشيعة في إيران وبلاد الرافدين، حيث يسود المبدأ " الحسيني " - نسبة للحسين بن علي

كرم الله وجهه-، الذي تقام ذكراه سنويا إحياء لذكرى " كربلاء "، الواقعة التي توفي فيها الحسين على يد الأمويين، كما تأثرت الحركة الشيعية في السعودية بالثورة الإيرانية وزعيمها " آية الله الخميني " الذي أطاح بنظام "الشاه" في الـ 1979، ويبدو ذلك التأثير في تبنيتها شارات مؤيدة للثورة الإسلامية مثل " لا شرقية ولا غربية، ثورة ثورة إسلامية"، و " مبدؤنا حسيني قائدنا خميني ".

لقد ساعدت " أحداث المنطقة الشرقية " التي تزامنت مع أحداث " الحرم المكي"، في ديسمبر 1979، ضد السلطة السياسية في المملكة، على بروز تنظيم شيعي، يتبنى التوجه الثوري، والعمل على التغيير بالقوة، أعطى لنفسه اسم " منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية "، وهو تنظيم كما يلاحظ منح لنفسه البعد الجغرافي الأوسع، حيث لا يقتصر عمله على بعد جغرافي ضيق مرتبط بالمنطقة الشرقية فقط، أو المملكة العربية السعودية، بل منح لنفسه حق العمل على جغرافية الجزيرة العربية بكل دولها، كما أنه لم يبرز المذهب الذي يتبناه التنظيم لكون ذلك قد لا يجد الاستجابة لمبدأ " التحرير " الوارد كشعار له، بل قد يضعفه ويحد من توسعه، إذا علمنا أن المذهب السلفي هو التيار الأوسع في امتداده الجغرافي، إضافة إلى ذلك قد يعود بروز الاسم بتلك الصورة إلى العلاقة التاريخية بين التيارين السلفي والشيعي. لقد كان من الطبيعي أن تكون الحركة الشيعية سابقة عن تشكيل التنظيم السياسي، فقد ساعدت على قيام الحركة الشيعية مجموعة من العوامل، منها؛

- تواجد الشيعة العرب على منطقة تقع في الضفة الغربية للخليج العربي المقابل لإيران، ذات النفوذ الشيعي الأوسع.

- كون المنطقة الشرقية في السعودية، منطقة استراتيجية سياسيا واقتصاديا.
- انتصار الحركة الشيعية في إيران على نظام الشاه وقيام " الدولة الإسلامية فيها. مما جعل من تلك الثورة نموذجا للحركة الشيعية في الجزيرة العربية عموما والعربية السعودية خصوصا.

ويدل على التأثير الكبير للثورة الإيرانية على الحركة الشيعية في السعودية، تحويل شعائر الحج السنوية، من قبل الحجاج الإيرانيين إلى تظاهرات سياسية دعوية تروج للفكر الثوري، وتأييب الرأي العام- الشيعي بشكل خاص و الإسلامي بشكل عام- على السلطة السياسية في بلاد الحرمين الشريفين. وإضافة إلى الاحتكاك الطبيعي القائم بين " شيعة إيران و شيعة المنطقة الشرقية "، فقد برز تأثير الشيعة العرب بشيعة إيران في؛

- تضمنت بعثة الحجاج الإيرانيين، محرضين إلى جانب الدعاة، يقيمون الندوات وينظمون المسيرات، ويوزعون المناشير التحريضية التي تشيد بالمذهب الشيعي.
- لعب الإعلام الإيراني من خلال التلفزة و الراديو دورا في تعبئة إعلامية ذات توجه شيعي، للمواطنين من أبناء المنطقة الشرقية، خصوصا والخليج العربي عموما.
- تحولت إيران إلى قبلة للشيعية العرب، من شباب ورجال الدين، الذين تابعوا تكوينهم الديني والسياسي في المدارس والحوزات الدينية في كل من " قم " و " طهران " و " مشهد ".
- تحول القائد الروحي للثورة الإسلامية في إيران، " آية الله الخميني "، إلى مصدر لفكر الحركة الشيعية في جزيرة العرب، و كان مرجعا فكريا لنشوء " منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية".

منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية.

أولا - النشأة والتركيب النظامية:-

- يرجع تاريخ نشأة " منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية "، إلى العام 1979، وهو العام الذي أحداثا هامة في المملكة العربية السعودية، ومنطقة الخليج، أهمها؛ -
- أحداث الحرم المكي، التي قامت بها " حركة الإخوان الجدد " أو كما يسمون أنفسهم " جماعة السلف ".
- أحداث المنطقة الشرقية- التي تزامنت مع أحداث الحرم المكي- وقامت بها جماعة " الشيعة العرب " في السعودية.
- إنتصار الثورة الإسلامية في إيران، بزعامة الإمام الخميني، على نظام الشاه.
- من الطبيعي أن تكون الحركة الإسلامية الشيعية، سابقة لقيام " منظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية، وقد تنامت حركة المعارضة الإسلامية لنظام الحكم السعودي في المنطقة الشرقية، معطية مضمونا سياسيا لشبكة العلاقات التي تربط المنطقة الشرقية بإيران، وكذلك كان تجاوب الشيعة العرب في منطقة الشرقية مع الثورة الإسلامية في إيران وطروحاتها سريعا، وقد ساعد على ذلك تحويل شعائر الحج خاصة من طرف " الحجاج " الإيرانيين، إلى تظاهرات سياسية، دعاوية لترويج الفكر " الثوري " الذي يمثلونه. كما استغل الشيعة العرب " أحداث الحرم المكي " التي تزامنت مع أحداث الشرقية، لتكوين نواة المنظمة التي حملوها اسما ذا بعد جغرافي وديني أوسع، على اعتبار أن تضيق إسم المنظمة في مفهوم " الشيعة " قد لا يخدم الهدف من تشكيلها، وقد تبنت هذه النواة شعار السلفيين في بياناتهم من خلال رسائل "

العتيبي "، وهو أن الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية تدعو الجماهير - سلفيها وشيعتها - "...إلى عدم الاستكانة، والرد على السلطة، بمختلف الوسائل، بما في ذلك " العنف "؟؟" - وهو ما دعت إليه التيارات الدينية المتطرفة في العالمين العربي و الإسلامي- ويؤكد هذا الشعار أن نواة المنظمة قد نشأت في خضم الأحداث - المترامنة- للحرم المكي والشرقية، ورغم أن الدولة لم تقف مكتوفة الأيدي أمام تصاعد التطرف، حيث اعتقل العديد من نشطاء المنظمة وهرب العشرات منهم، غير أن ذلك كان دافعا لاستمرار في بلورة المنظمة تنظيميا وسياسيا.

وقد لخص أحد قادة المنظمة ومنظرها الأساسي، الشيخ " حسن الصفار " الهدف الاستراتيجي لمنظمة الثورة الإسلامية لتحرير الجزيرة العربية في قوله "...لطالما كانت شعوبنا- يقصد الشعوب العربية- وجماهيرنا المؤمنة تردد كل صباح مساء الدعاء المشهور: اللهم إنا نرغب إليك في دولة كريمة؟ تعز بها الإسلام وأهله، وتذل بها النفاق وأهله"، أما نموذج تلك الدولة الكريمة فهو " جمهورية إيران الإسلامية.⁽¹⁾

إذا كانت المنظمة قد أنشأها الشيعة العرب ف منطقة الشرقية تيمنا وتأثرا بالفكر الثوري الذي أمدته بها الثورة الإسلامية في إيران، فإن تركيبها التنظيمية تبقى مقتصرة على عنصر " الشيعة"، ممن ينتمون للمجتمع السعودي، ولم ينعكس آثار تزامن أحداث الشيعة مع أحداث السنة، مما يعني أن الاختلاف المذهبي، كان قائما حتى في المجال العملي لقيام منظمة تدعي الإسلام مبدءا لها، وتتبنى الفكر التغييرى الثورى أسلوبا، لم يؤثر ذلك على مواقع الإنتاج المختلطة يضم الشيعة والسنة. ونظرا لغياب الجالية الإيرانية، فقد كانت تركيبة المنظمة عربية، وقيادتها عربية أيضا. وقد عملت المنظمة على خلق مرجعية محلية خاصة بها، قد يكون الهدف منها الابتعاد عن التأثير الإيراني، وإعطاء المصادقية لتشكيلها؟ كما عملت المنظمة على بناء العلاقات والاتصالات الخارجية - مع الحركات الدينية المتطرفة التي تتفق معها في الاتجاه-، وأعمال الدعاية وطبع المنشورات والأدبيات، وكل ما تعلق بالعمل التعبوي والتنقيفي من خلال رجالها (كوادرها) المتواجدين خارج جغرافية المملكة العربية السعودية، وجزيرة العرب.

(1) فيصل دراج وآخرون - مرجع سابق - ص 584.

ثانيا - أساليب عمل المنظمة (م.ث.ا.ت.ج.ع):-

إنطلاقا من التصور الذي تحمله المنظمة القائم على؛ -

- أن هناك قهر فكري ونفسي مسلط على الجماهير - في المملكة - يمنعها من الاتصال أو الانخراط في صفوف الحركة الإسلامية، وكل عمليات الإحياء الديني.
- أن هناك انقسام طائفي؟ في المجتمع السعودي بين سنة وشيعة، وما تحمله كل طائفة عن الطائفة الأخرى.

فإن منظريها ومؤسسيها، ركزوا على العنصر التوحيدي وعنصر الشمولية في العمل الميداني للمنظمة، حيث حسبهم تعمل المنظمة على توحيد السنة والشيعة، لتحقيق الهدف الذي تسعى إليه؟ وجسدت ذلك التصور في إعلان تأييدها لما أسمته " انتفاضة الحرم المكي " رغم الإدانة الرسمية لإيران لأحداث الحرم، - وهي المرجعية الفكرية للمنظمة- ولتحقيق أهدافها عملت المنظمة على البعد التنقيفي والتعبوي، وحتى الإعلامي، وهذا لمواجهة السلطة، ومنعها من اختراق الوسط " الشيعي " .

إن البعد الإسلامي، والجغرافي الواسع الذي ظهر من اسم المنظمة، لم يمنع من كونها تحمل البعد الطائفي في تركيبها وفكرها وحتى منهج عملها، فقد استفادت من برامج " تلفزيون إيران " باللغة العربية الموجه للمنطقة الشرقية خصوصا، كما استفادت في حملاتها الدعائية من خدمة الحجاج الإيرانيين خلال مواسم الحج، وذلك لأجل التعبئة والتحريض، وتسيير المسيرات ذات الشكلين الديني والسياسي. كما طورت أساليب ووسائل التعبئة والتحريض و" التنقيف "، حيث شملت " ... كتابة الشعارات على الجدران، وتوزيع المنشورات والملصقات... وأشرطة الفيديو والكاسيت... وكل ما توفر لديها من أجهزة اتصال حديثة " (1).

إذا كانت المنظمة تعمل على البعد الإسلامي الواسع- مجال الجزيرة العربية-، فإن تركيبها وفلسفتها ومنهج عملها، جعل من المجال الجغرافي يتحدد وفق ذلك المعيار، مما شكل عائقاً أمام تحقيق الهدف العام الذي ادعت أنها تعمل على تحقيقه، وذلك للاعتبارات التالية؛ -

- كون قاعدتها " الشيعية " تشكل أقلية في المجتمع السعودي أولاً، وتكاد تنعدم في مجتمعات الخليج العربي، فإن ذلك صعب من إمكانية تحقيق أهدافها حتى الضيقة منها.

- كون الهيئات الرسمية ومؤسسات الدولة والمجتمع في جزيرة العرب عموماً والسعودية خصوصاً، تتشكل من أبناء " السنة "، خاصة في القوات التنظيمية (القوات المسلحة- الشرطة- الحرس الوطني).

المبحث الثاني : " الحاكمية " في الخطاب الإسلامي المعاصر

أولا - الحاكمية في الخطاب الإسلامي المعاصر

الحاكمية ترجمة دينية إسلامية لمفهوم " السيادة "، ويعتبر مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند البريطانية، "أبي الأعلى المودودي"، وأول أمين عام لها عام 1941، أول من صاغ هذا المفهوم، للتعبير عن مفهوم السيادة Sovereignty الذي ارتبط ظهوره مع بداية القرن الرابع عشر أي بظهور ملامح الدولة الحديثة في أوروبا الغربية، ويعتبر "جان بودان"، Jean Bodin أول من استخدم مفهوم السيادة، ويتلخص موقفه في أن المشرع هو " السيد " المطلق، وما دام -الملك- هو المشرع فإنه السيد الذي لا تتازع سيادته " لأن السيادة هي القدرة على إعطاء القانون وخرقه " حتى " من غير موافقة الرعايا "،⁽¹⁾ ويمكن القول أن هناك توافق بين " المودودي " و " بودان " في استخدام نفس المعنى للسيادة عند الأخير و الحاكمية عند الأول، فإذا كانت السيادة المطلقة للمشرع عند بودان، وهي غير قابلة للتجزئة، فإن الحاكمية عند المودودي " لله وحده، وليس لأحد - وإن كان نبيا - أن يأمر وينهي من غير أن يكون له سلطان من الله ".⁽²⁾ ففي حين ارتبط مفهوم السيادة عند " بودان " بالإنسان ذاته، يرتبط مفهوم " الحاكمية " باسم الجلالة، فإذا كان بودان قد حدد السيادة بما أسماه بالقانون الطبيعي، دون توضيح لما يعنيه بمفهوم القانون الطبيعي، فإن المودودي، حدد مفهوم الحاكمية بقانون الله الطبيعي، حيث يضطلع مفهوم " الفطرة " بوظيفة مفهوم " الحق الطبيعي للإنسان " في المنظور الليبرالي، والفطرة في المنظور الإسلامي المعاصر، هي اسم آخر للطبيعة، والاتان معا ترتدان إلى دلالة واحدة هي "... حرية الإنسان ومساواته المنقوشتان في جبلته الطبيعية قبل أن يطرأ عليها الفساد والإفساد"،⁽³⁾ ويعبر مفهوم (الحق الطبيعي) في المنظور الليبرالي، عن حق الفرد المستقل، بينما يرتبط في النظرية الإسلامية بعبودية الفرد لله، وهي العبودية التي تضمن للفرد حرية، فالله " خلق الإنسان حرا وأنه لا سيادة لأحد على أحد، بل يخضع الجميع لسيادة الله

(1) فيصل دراج- مرجع سابق / ص7.

(2) نفس المرجع- ص 8.

(3) نفس المرجع- ص 8.

العادل، فعبادة الله والخضوع التام إلى سيادته هو صك للحرية البشرية الحقيقية "،⁽¹⁾ حيث أنه "في كل مكان فيه ألوهية الناس على الناس، فشا الظلم والجور والاستثمار الممقوت والتكبر في أرض الله بغير حق، وحرمت الروح البشرية حرمتها الفطرية، وغلبت العقول البشرية على أمرها وغلت طبائعها الفطرية وخصائصها الفكرية بأنواع من الأغلال".⁽²⁾

لقد حدد " المودودي " معنى الحاكمية فقال؛ " تطلق هذه الكلمة (الحاكمية) على السلطة العليا والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة، فلا معنى لكون فرد من الأفراد أو - هيئة مؤلفة منهم - حاكما إلا أن حكمه هو القانون وله الصلاحيات التامة والسلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة، وهم مضطرون إلى طاعته طوعا أو كرها ن وما هناك من شيء خارجي يحد صلاحياته في الحكم غير إرادته ومشيئته هو نفسه. والأفراد ليس لهم بإزائه حق من الحقوق، وكل من له شيء من الحقوق منهم، فإنما هو منحة جاد بها عليه حاكمه، وكل حق يسلبه هذا الحاكم ينعدم بنفسه، لأنه لا ينشأ كل حق فطري إلا لأن الشارع قد أنشأه، فإذا سلبه الشارع لم يعد حقا من الحقوق حتى يطالب به. وأما صاحب الحاكمية نفسه، فما هناك من قانون يقيدده ويوجب عليه الطاعة لأحد".⁽³⁾ وعليه فإن قانون الفطرة -حسب الفكر الحركي الإسلامي المعاصر- ينص على أنه ليس هناك " أحد عبدا لأحد بل الجميع عباد الله، والعبودية لله هنا هي لتحطيم سلاسل العبودية للبشر".⁽⁴⁾ وقد وضع سيد قطب ذلك بالتأكيد على أن " الإنسان من هذا الوجود الكوني والقوانين التي تحكم فطرته ليست بمعزل عن الناموس الذي يحكم الوجود كله... لقد خلقه الله كما خلق هذا الوجود وهو في تكوينه المادي من طين هذه الأرض... وهو خاضع من ناحية كيانه الجسمي للناموس الطبيعي الذي سنه له الله - رضى أم أبى-... فالشريعة على هذا الأساس إن هي إلا قطاع من الناموس الإلهي العام الذي يحكم فطرة الإنسان... ومن ثم فإن الالتزام بها ناشيء من ضرورة تحقيق التناسق بين حياة الإنسان وحركة الكون الذي يعيش فيه، بل من ضرورة تحقيق التناسق بين القوانين التي تحكم فطرة البشر المضمرة والقوانين لتي تحكم حياتهم الظاهرة".⁽⁵⁾

(1) المودودي/نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور - ترجمة؛ خليل حسن الإصلاحي- دار الفكر/الاهور (باكستان)- ص 26.

(2) نفس المرجع/ ص 26.

(3) المودودي/ مرجع سابق- ص 251 - 252.

(4) نفس المرجع- ص 28.

(5) سيد قطب / معالم في الطريق - دون تاريخ - ص 98-100.

وبهذه الصورة يصبح الإنسان -حسب تفكير السيد قطب- جزءاً من الطبيعة التي خلقها الله، وجعلها محكومة بأسبابها، والشريعة هي الشطر الإلهي منها، أي أنها كمال للفطرة المضمرة في الإنسان، والتي حسب نظرية الحاكمية تجعل البشر متساوين أمام الله بغض النظر عن انتماءاتهم الاجتماعية القبلية والطبقية وعن أجناسهم وأنسابهم.

تقوم الدولة الحديثة على أساس استقلالية الفرد فيها، في حين أن الجماعة هي أساس " الدولة الإسلامية " (لأن يد الله مع الجماعة)، ويكمن الفرق بين الفكر الليبرالي والفكر الإسلامي في أن الأول يقوم على ترسيمة الفرد، الحرية والقيادة، في حين يتأسس الفكر الإسلامي على ترسيمة الجماعة، على أن يكون مبدأ " العدل أساس الملك " هو القاعدة الأساسية للحكم الإسلامي، ومنه فإنه إذا كان الفرد هو القاعدة الأساسية للمواطنة في الدولة الحديثة، فإن الجماعة هي وحدة المواطنة الأساسية في الدولة الإسلامية، أين تتحدد حقوق الفرد وواجباته من خلال انتماؤه إلى جماعة من الجماعات المشكلة للدولة.

إذا كان مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة يقوم على مبدأ تحرير الفرد من التبعات الشخصية "... واستبدال تمثيل الدولة له بتمثيل السلطات الأهلية الوسيطة لجماعتها "،⁽¹⁾ فإنها (المواطنة) في الفقه الإسلامية تقوم على توسط الجماعة لتمثيل العلاقة بين الفرد والدولة، فالفرد تبعاً "... للتقسيم الفقهي الإسلامي.. هو إما مسلم أو ذمي أو مستأمن في " دار الإسلام " التي تقابل " دار الحرب " أو " دار الكفر "، ويحدد انتماء الفرد إلى إحدى هذه الجماعات حقوقه والتزاماته".⁽²⁾ وانطلاقاً من مركزية الجماعة في الفقه الإسلامي، عملت الجماعات الإسلامية على تطوير نظرية الحاكمية في جزئها المتعلق بحقوق الجماعة، أكثر مما عملت على تطوير حقوق الفرد (المستقل) بمعناه الليبرالي الحديث، على اعتبار أن "... كل ما يمس حقوق الجماعة الخالص أو حق الأفراد الخالص، يعتبر حقا لله ".⁽³⁾

يعتبر " المودودي " أول من ربط بين مفهومي القانون و الدستور، وإذا كان " البنا " قد ميز بين القانون و الدستور "... فتقبل الدستور الوضعي المصري، الذي ينص على أن السيادة هي للأمة كإطار لتطبيق الشريعة"،⁽⁴⁾ فإن المودودي رأى أن السيادة أو الحاكمية هي

(1) فيصل دراج/ مرجع سابق - ص 10.

(2) نفس المرجع - ص 10.

(3) فيصل دراج/ مرجع سابق - ص 12.

(4) فيصل دراج/ مرجع سابق - ص 16.

لله، وفرق بين مفهوم الدولة الديمقراطية التي تقوم فيها السيادة على الشعب، وبين مفهوم الدولة الإسلامية التي تقوم فيها السيادة على الله، لأن " خصائص الديمقراطية ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية".⁽¹⁾

فالثيوقراطية الإسلامية حسب " المودودي "، تختلف عن الثيوقراطية الأوروبية التي هي كهنوتية، في حين أن الإسلامية عمومية ومساواتية (من المساواة)، ولذلك اقترح المودودي مفهوم " الثيوقراطية- الديمقراطية Theo-Democracy " أو " الحكومة الإلهية الديمقراطية "، ويعني مفهوم الديمقراطية عند المودودي، العمومية حيث أن السلطة فيها لا تعود لطائفة أو طبقة أو جنس أو حتى فرد، بل هي إشتراك لعموم المسلمين، وهي ثيوقراطية، لأنها يجب أن تنفذ بالنص الإلهي.

والدولة الثيو-ديمقراطية عند المودودي هي " دولة مهيمنة أو مطلقة Totalitarian-State محيطة بجميع فروع الحياة ونواحيها، ولكن أساس هذه الهيمنة والإحاطة التامة Totality إنما هو القانون الإلهي الجامع الذي وكلّ إلى الحاكم المسلم تنفيذه، فكل ما ورد في الكتاب العزيز من البيّنات والتعاليم الشاملة لجميع نواحيهم، إنما ينفذ فيها(الدولة) تنفيذاً محيطاً جامعاً".⁽²⁾ وهي دولة حزب خاص يقبل كل من يؤمن به، وأما من لم يقبله فلا يسمح له بالتدخل في شؤون الدولة أبداً، وله أن يعيش في حدود الدولة كأهل " الذمة "، متمتعاً بحقوق عادلة مبيّنة في الشريعة لأمثاله، وكذلك تكون له عصمة من قبل الإسلام حاصلة في نفسه وماله وشرفه (الحقوق المدنية)، ولكن لا يكون له حظ في الحكومة في أي حال من الأحوال، حيث لا يجوز أن تدار شؤون المسلمين من طرف ذي (لأن الدولة دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة خاصة به، فشرط الإيمان بالإسلام هو معيار المواطنة Citizenship في الدولة الثيو-ديمقراطية، حيث ينقسم السكان فيها إلى قسمين؛ مسلمين وأهل الذمة، ويلتزم المسلمون فيها التزاماً كلياً بأحكام الدين الإسلامي الدينية منها والخلقية والسياسية والمدنية، والقيام بجميع الواجبات والفرائض. أما أهل الذمة فتضمن لهم الدولة المحافظة على دياناتهم

(1) نفس المرجع/ص16.

(2) نفس المرجع السابق- ص 18.

وثقافتهم ويتساوون مع المسلمين في الحقوق المدنية، أما الحقوق السياسية فهي منزوعة منهم، (بحكم كونهم من أهل الذمة وتحت حماية الدولة الإسلامية) حيث لا يمكنهم المشاركة في المجالس المنتخبة أو الترشح لها، مع إعطائهم الحق في تشكيل المجالس الإدارية المحلية الخاصة بهم، كما أن لهم الحق في أن يشاركوا في مناصب في الدولة كموظفين - إلا المناصب السياسية والأساسية فيها.⁽¹⁾

ثانيا - "الحاكمية" ومفهوم التكفير:-

لا تعتبر نظرية "الحاكمية" من خلال قطبيها "أبو الأعلى المودودي" و "سيد قطب"، نظرية تكفيرية من حيث شكلها، فهي ترى أن المجتمعات الإسلامية الراهنة، هي مجتمعات إسلامية بالإسم فقط وليس بالفعل، فحسب المودودي أن "المجتمع الذي يتسامح مع الفرد المرتكب لجريمة ما مخالفة للشريعة، ثم يخلع عنه ربقة الإسلام"⁽²⁾ لا يمكن أن يكون مجتمعا مسلما بآتم معنى الكلمة، فلا يمكن لمجتمع "أن يتصور نفسه إسلاميا بينما يختار غير منهج الإسلام لحياته"⁽³⁾، وهذا القول لا يعني تكفير المجتمع كما يبدو للقارىء، بل هو تجهيل له (المجتمع)، فالمجتمع الإسلامي كما يفهمه المودودي، غير قائم في عصرنا هذا بل هناك مسلمون، لأن المجتمعات الإسلامية غارقة في "تقاليد الجاهلية وأعمال الشرك" وليس ثمة سبب لإطلاق كلمة "المجتمع الإسلامي" لأن المجتمع الذي "...جاء على بصيرة منه وبارادته الحرة يقرر أن الشريعة لم تعد منهاجا لحياته... وأنه سوف يضع المنهاج لحياته بنفسه أو من مصدر غير مصدرها (الشريعة)". (نفس المرجع) ولما كان المودودي قد أطلق آليات التكفير إلى أقصاها فقد استفادت الجماعات الإسلامية من هذه الآليات واستخدمتها في تطبيق "أيديولوجيا التكفير" بدعوى أنه "لما كان الناس لا يعرفون حقيقة معنى الإله والرب والعبادة والدين**، فإنهم إذ يرددون شهادة؛ لا إله إلا الله محمد رسول الله، إنما يرددون كلاما لا يدركون حقيقة معناه... فلا نستطيع أن نعتمد إسلام من نطق بالشهادتين، مادام لا يدرك حقيقة

(1) نفس المرجع/ص19.

(2) المودودي/ مرجع سابق.

(3) المودودي/مرجع سابق.

مفهومها...ولا يعتبر مسلماً تجوز معاملته على هذا الأساس والصلاة ورائه إلا من تأكدنا من فهمه لحقيقة معنى الشهادتين ومفهومها". (1)

بهذا الموقف فإن كل المنتسبين إلى الإسلام إذن غير مسلمين حتى يتم التوقف عند إسلام كل واحد منهم وتبينه، وهو موقف يؤكد بوضوح " منهج التكفير " للجماعات الإسلامية، والذي تبنته من موقفي "المودودي" و " سيد قطب " الذي استخدم مفهوم المجتمع الجاهلي في كتابه " معالم في الطريق "، للتعبير عن موقفه من الحاكمية في الإسلام، والجاهلية لدى " سيد قطب " لا تعني فترة زمنية أو تاريخية محددة، بل هي حالة توجد حسبه كلما وجدت مقوماتها في وضع أو نظام، فالمجتمع الجاهلي عن " قطب " هو " كل مجتمع غير مسلم "، والوضع الجاهلي هذا يشمل " جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا-بما فيها- تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة"، (2) ويضيف " سيد قطب " فبيّن أنه "...ليس الناس مسلمين-كما يدعون- وهم يحيون حياة الجاهلية... ليس هذا إسلاما... وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد... حتى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون". (3)

إن هذا الموقف لسيد قطب، ليبين أنه لا يجهل الأمة فقط بل إنه يكفرها، فهو يرفض الاعتراف بإسلاميتها حتى ولو "...صلت وصامت وحتت البيت الحرام، ولو أقرت بوجود الله سبحانه، (حتى) ولوتركت الناس يقدمون الشعائر لله...". (4) ومثله مثل المودودي فإن سيد قطب يصرح بعدم وجود الأمة المسلمة، لا في (مصر) ولا في أي مكان في الأرض، حتى وإن كان ذلك لا يمنع من وجود الأفراد المسلمين، والأمة المسلمة عند قطب هي " جماعة من البشر تتبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينها كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمة -بهذه المواصفات- قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق الأرض جميعا". (5) وهو بذلك يتخطى تكفير الدولة إلى تكفير الأمة، ويتجلى هذا التخطي في خصوصية العلاقة " الكاريزمية " بين الدولة الشعبوية الناصرية والشعب المصري والأمة

(1) فيصل دراج/مرجع سابق-ص 25.

(2) سيد قطب، معالم في الطريق.

(3) قطب/نفس المرجع.

(4) قطب/نفس المرجع.

(5) سيد قطب/مرجع سابق.

العربية خلال الستينات من القرن الماضي، فقد أدخل " قطب " السجن في أواخر عام 1954 عندما كان جمال عبد الناصر " يمثل صورة " الضابط الانقلابي - الدكتاتور، وأضحى بطلا كاريزميا "، وعند خروج " قطب " من السجن في مارس 1964، اتجه توجها راديكاليا بتبني أيديولوجيا الانتقام من النظام الناصري ومن عبد الناصر نفسه لينزع عنه شرعيته الكاريزمية، ويجعل " الشعب " و " الأمة " في بعدها الحضاري والتي اندفعت خلف المشروع الناصري، فنزع عنها صفة الإسلام، مستخدما مفاهيم رافضة للمشروع الناصري الذي استخدم مفاهيم؛ " حتمية الحل الاشتراكي "، البعث القومي "، الطليعة الثورية ويحل محلها مفاهيم؛ " حتمية الحل الإسلامي "، البعث الإسلامي "، الطليعة القرآنية "، وهي المفاهيم التي تبنتها الجماعات الإسلامية في تعاملها مع السلطة السياسية ونظام الدولة القائم في المجتمعات العربية التي انتهجت النهج الناصري والتوجه الاشتراكي في عمليات التنمية.

ثالثا - خلفيات " التكفير " لدى الجماعة الإسلامية :-

تجمع كافة التيارات الإسلامية التي اعتنقت " نظرية الحاكمية " مذهبها لها، في تعاملها مع السلطة السياسية في العالم العربي الإسلامي، على تكفير " القوانين الوضعية"، وتعتبرها كفرا صريحا لا شبهة فيه، وقد شاع وصف هذه القوانين هذه القوانين في أدبيات " التيارات الحاكمية " ووثائقها بـ " الياسق العصري "، و " الياسق هو؛ مجموعة القواعد القانونية التي كان يتحاكم إليها - التتار - فيما بينهم رغم أنهم مسلمون ويتلفظون بالشهادتين " (1).

يعتبر الشيخ " ابن تيمية " أول من كفر التتار، رغم إسلامهم وأوجب قتالهم، وقد اعتبر هذا الموقف لابن تيمية وفتواه تلك موقف سياسي، يهدف إلى حماية أهل الشام من الاجتياح التتاري أو المغول، إلا أن أول من وصف القوانين الوضعية الحديثة بالياسق العصري، هو الشيخ " أحمد شاکر " أحد أعمدة الإخوان المسلمين، في كتاب له تحت عنوان " عمدة التفسير؛ مختصر تفسير ابن كثير "، واعتبر أن القوانين الوضعية هي " كفر بواح (صريح)، لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام - كائنا من كان - في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها " (2) وقد شبه أحمد شاکر القوانين الوضعية بكتاب الياسق التتاري، مع فارق طفيف هو أن الياسق خاص بالتتار ولا يلزمون به غيرهم، في حين أن القوانين الوضعية

(1) فيصل دراج/ مرجع سابق - ص33.

(2) نفس المرجع-ص 33.

ملزمة لجميع الناس، ومنه يصدر حكمه بأن " ...من ترك قوانين الشريعة واحتكم للقوانين
الوضعية " كفر " بإجماع المسلمين ".⁽¹⁾

لقد شكلت فتاوي الشيخ " أحمد شاکر " حول التكفير، مرجعية جل التيارات الإسلامية التي
تبنت الجهادية كأسلوب لتعاملها مع السلطة السياسية، والتي (التيارات) عملت على إعادة
إنتاج "نظرية الحاكمية" في شكل "نظرية تكفيرية جهادية"، وربطت مفهوم " الياسق العصري "
بمفهوم الحاكم - الحاكم هنا يعني السلطة السياسية القائمة - المستبدل، ويعني ذلك في أن "
الحاكم الذي يستبدل الشرع في أي مجال من المجالات... وبأي صورة من الصور... وتحت
أي دعوى من الدعاوي... قليلا كان أم كثيرا، بتحليل الحرام أو تحريم الحلال، أو تعطيل بعض
الشرع، أو تغيير العقوبة (الحكم الشرعي)، أو استبدال مصدر استخراج الأحكام، كأن يجعل
مرد الأمر إلى " الدستور" بدلا من القرآن والسنة، هو (كافر يجب قتاله) أو (خلعه) ".⁽²⁾

أما الشيخ (عبد القادر بن عبد العزيز) وهو أحد المراجع الفقهية للجماعة الإسلامية
المسلحة في الجزائر (الجيأ-GIA)، فقد اتخذ موقفا أشد تصلبا مما أخذ حول (الحاكم
المستبدل)، ودعا إلى وجوب تنفيذ نفس الموقف على ما أسمى بالطائفة الممتعة، ويقصد بها
الذين يؤدون وظائف في الدولة، في مختلف المناصب والمؤسسات، بما فيها موظفوا الأجهزة
التنفيذية، القضائية والأمنية، ويعرفون لدى الجماعة الإسلامية المتطرفة بجماعة (ذات الشوكة
)، التي هي " الطائفة الحاكمة أو ذات القوة أو الشوكة، والتي تمتنع عن شريعة من شرائع
الإسلام " وبجدد (رفضها) الطائفة الممتعة يوجب المرجع الفقهي للجماعة الإسلامية، تكفيرها
وبالتالي إعطاء الضوء الأخضر للجماعة "بوجوب قتالها، حتى وإن كانت (الطائفة) مقرة
بوجوب ما امتنعت عنه، ومسلمة تنطق بالشهادتين، وكذلك قتال من أعانها"، " ووجوب قتالها
ابتداء حتى وإن لم تبدأ هي بالقتال، حتى وإن كان للمسلمين إمام"،⁽³⁾ وتقر الجماعة الإسلامية
بأن قتال (الطائفة الممتعة) - الممثلة في السلطة السياسية والأجهزة التابعة لها - هو من "
جنس قتال مانعي الزكاة وليس من جنس قتال (البغاة)"،⁽⁴⁾ وهم الذين يخرجون عن طاعة

(1) نفس المرجع - ص 33.

(2) رفعت سيد أحمد/ النبي المسلح (2)؛ الثائرون. دار رياض الريس للكتب والنشر، ط1، بيروت 1991، ص
258.

(3) عبد القادر بن عبد العزيز/ الجامع في طلب العلم الحديث - ط3 - 1994 ذوالحجة - 1415 هـ.

(4) فيصل دراج/مرجع سابق - ص 34.

الإمام وينشقون عنه. إلا أن الرأي الثاني في الجماعة الإسلامية، يغير هذا الموقف وير أن (الطائفة الممتعة) لا تكفر، طالما أنها لم تجحد وجوب ما امتنعت عنه، فإن جحدت ذلك تصبح مرتدة وتقاتل قتال المرتدين.

إذا كانت الجماعات الإسلامية قد اختلفت حول " الصفة " التي تطلق على ما أسمته بالطائفة الممتعة، فهي صنفت مع مانعي الزكاة، لأنها تقر بأحكام الشرع لكنها معطلة لها وغير عاملة بها، وهي في هذه الحال (كافرة) ووجب قتالها، وفي الموقف الثاني (غير كافرة) ولا يجب تكفيرها، ولأنها أقرت برفضها العمل بأحكام الشرع، صارت (مرتدة)، وفي كلتا الحالتين وجب قتالها، وقد حددت الجماعات الإسلامية الأصناف التي تدخل تحت هذا الحكم، وهي؛ -

1- واضع القوانين؛ - وحكمه الردة، ويتمثل في؛ (أ) لجان صياغة القوانين. (ب) رئيس الدولة. (ج) البرلمان ويمثل السلطة التشريعية.

2- الحاكم؛ لأنه الأمر بتنفيذ القوانين، ويتمثل في؛ (أ) رئيس الدولة. (ب) الحكومة بصفتها الجهاز التنفيذي. (ج) الهيئة التشريعية.

3- المتحاكم إلى هذه القوانين ومحاكمها- ويتمثل في باقي أعضاء الأمة من مواطنين عاديين أو يشغلون مناصب وظيفية في المؤسسات - فهو مرتد إن رضي بذلك مختاراً. ويلاحظ أن أحكام القتال التي أصدرتها الجماعات الإسلامية لم تستثني أحداً يخالف رأيها وموقفها من النظام السياسي القائم وتعاملها معه.

4- أعوان الحاكم، ومن ناصره بالقول والعمل، وتمثل في؛

(أ) أجهزة الأمن الممثلة في الهيئات الساهرة على حماية المواطن والأموال العامة والخاصة والعمل بأحكام الدستور، وتمثل هذه الأجهزة في الجيش والشرطة.

(ب) الإعلام وأجهزة الاتصال من صحفيين ووسائل الإعلام.

(ج) رجال الدين، العاملين في المؤسسات الدينية الرسمية والمخالفين لموقف الجماعات

الإسلامية.⁽¹⁾

(1) عبد القادر بن عبد العزيز / مرجع سابق - ص 653.

هؤلاء وأولئك يعتبرون كفارا في نظر الجماعات المتطرفة، وحتى من كان منهم -أعوان الحاكم- مسلما في الأصل فهو مرتد ويجب قتاله، حسب ما أورده المرجع الفقهي للجماعات الإسلامية المتطرفة عبد القادر بن عبد العزيز، والتي لم تستثن أحدا من أفراد المجتمع الجزائري من القتل والتخريب والدمار للأفراد والمنشآت خلال عشية كاملة من الزمن، وهو ما سنحاول التعرض له في القراءة التالية للحركة الإسلامية الجزائرية، التي تعتبر جزءا من المد الإسلامي والإحياء الديني الإسلامي الذي عرفته المجتمعات العربية والإسلامية خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

المبحث الثالث : الحركة الإسلامية بين السياسة والدعوة

تمهيد :

شهدت السنوات الأخيرة تراجعاً واضحاً المعالم والمؤشرات في مسيرة الحركة الإسلامية في البلدان العربية والإسلامية وحتى الغرب، خاصة فيما يتعلق بوجودها الفعلي على صعيد العمل السياسي الإصلاحي والتغيير فبعد أن كانت قبل عقدين في مرحلة صعود وانتشار، تتعرض اليوم كظاهرة سياسة واجتماعية لحالة من التراجع. فالحركة التي أنطت بها الأمة مهمة الإصلاح والتغيير، وراهنّت عليها في عبور الأزمة الحضارية لمواجهة الشروع التغريبي. وصارت هي ذاتها تعاني من أزمة شاملة ومعقدة تعيقها عن القيام بدور الإصلاح ووظيفة مواجهة مشاريع التغريبي ولعل من أبرز مؤشرات تراجع الحركة الإسلامية، يتمثل في كيفية تعاملها مع التحديات التي تواجهها وتجعل من أدوارها ومسيرتها الإصلاحيّة والتغيرية موضع مراجعة، خاصة منها المتعلقة بعملية صناعة القرارات الاستراتيجية. كما أن عمليات " العنف " السياسي والقتال التي تعتبرها بعض تيارات الحركة الإسلامية -أهم- الوسائل لإحداث التغيير السياسي، والتي وصلت بها إلى أفق مسدود - خاصة وأن المجتمع يرفض مثل هذه الوسائل للتغيير - مما دفع بعض القيادات في الحركة الإسلامية إلى الإعلان عن وقف عمليات العنف والتراجع عنها " فلقد انتهت اليوم معظم الأحزاب الإسلامية إلى الإعراض عن نهج القوة في التغيير والبحث بدلاً عن ذلك عن كل فرص التغيير بالوسائل السلمية ".⁽¹⁾ فإذا كانت السلطة السياسية في العالم العربي والإسلامي قد خرجت على أسس الشرعية الدينية، واحتكمت لغير الإسلام في شرائعها وسياساتها، فإن المعتدلين من التيار الديني- وبعد أن كانت كتابات البناء والموودوي وسيد قطب، حول الحاكمية والتغيير، أساساً مرجعياً للحركة الإسلامية لاستخدام القوة وإحداث التغيير والإطاحة بالدولة اللادينية (العلمانية) وإقامة الحكم الإسلامي- تبنا مبدأ الاختيار لأقل الوسائل مؤونة وأنجعها وسيلة لإزالة " المنكر " مصداقاً للحديث النبوي الشريف " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الأيمان ". (حديث صحيح)⁽²⁾

(1) راشد الغنوشي- مقال منشور في موقع الإنترنت - الحركة الإسلامية بين الدولة والمجتمع - [Islam on line](http://Islam.online) .2003.

(2) الغنوشي- نفس المرجع السابق.

برزت إلى الساحة السياسية وسط خضم التحول الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمعات العربية والإسلامية " أحزاب سياسية إسلامية " تطالب بالتغيير السياسي وتستخدم مفاهيم التحديث وتضفي عليها الصبغة الإسلامية أو الدينية كمفهوم الديمقراطية، لتكون "الديمقراطية الشورية الإسلامية" بل وهناك من أسماها بـ "الشورقراطية " والتي تجمع بين الإسلام والحداثة، كبديل عن الأنظمة اللادينية، كما يطالب أصحاب هذا الاتجاه بالتغيير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي من خلال إعادة التأسيس لكل نشاط اجتماعي على أسس الإسلام لأجل "دعم سلطة المجتمع وقوة بنيانه مما يحقق له قدرا واسعا من الاستقلال عن الدولة وتقليل الحاجة إليها، واقتدارا على مقاومة عسفها أو التقليل من...آثارها السلبية على الجماعة...مما يعيد صياغة الدولة ويسخرها في خدمة الدين والمجتمع ويدعم استقلال البلاد ووحدة الأمة".⁽¹⁾ وقد انتقد الشيخ "محمد سعيد رمضان البوطي" في كتابه "الجهاد في الإسلام" خروج الحركة الإسلامية عن مسارها الدعوي إلى الاهتمام بقضايا التغيير والوصول إلى السلطة، حيث انصرفت عن الإصلاح الإسلامي المتمثل في دعوة " التائبين والجانحين والفاستقين والواقعين في شباك الغزو الفكري "، إلى أنشطة حركية خاصة بها، لا علاقة لها بالدعوة إلى الله، بل هي دعوة إلى نصره " حزب يسعى إلى سدة الحكم "، وهو أبعد ما يكون عن الاهتمام بإصلاح القلوب وإقناع العقول وتهذيب النفوس، وهمه هو إقناع الناس بضرورة إيصاله إلى سدة الحكم والقيادة، ويرى الشيخ " البوطي " أن تحويل وجهة الدعوة إلى الإسلام نحو تنافس سياسي بين حزبين، إنما هو تحجيم للإسلام ذاته، بل هو سعي للقضاء عليه.⁽²⁾

والخلاصة أن الإسلام أكبر من أن يوضع داخل وعاء حزبي، وتتحول الدعوة إليه إلى مجرد حزب سياسي، همه الوصول إلى السلطة، ويجعل من الإسلام لباسا له، يمكنه من استمالة الأفراد له، فالعمل السياسي وقيادة المجتمع وتوجيهه وإصلاحه انطلاقا من الوعاء الديني، يتطلب الابتعاد عن " احتكار الإسلام من طرف حزب سياسي، وتكفي الأحزاب الأخرى " التي تخالفه الرأي والموقف في قيادة المجتمع.

إن أصحاب الاتجاه الديني مطالبون - حسب المعتدلين من التيار- إذا ما سعوا إلى تشكيل أحزاب سياسية إسلامية- بـ؛ - تقديم البرامج الإصلاحية بدل التلويح بشعارات الإسلام في الحملات الانتخابية.

(1) الغنوشي-نفس المرجع السابق.

(2) محمد سعيد رمضان البوطي/ الجهاد في الإسلام- ص 65-66.

- تجنب كل شبهة الاحتكار والتلويح بسيف التكفير.
- تجنب نهج الأحزاب الشمولية (الواحدية الاتجاه- التي تبنت الشيوعية والاشتراكية)، بالأبّ تجعل الحزب الإسلامي يحتوي أو يضم كل أنواع النشاط الاجتماعي سواء كان (نقابيا أو ثقافيا أو دينيا أو اقتصاديا).
- أن يهتم الحزب الإسلامي بالنشاط السياسي فقط.
- أن يترك للمجتمع المدني حرية تنظيم نفسه.
- أن يترك مجال الدعوة الدينية والعلمية لأهل الكفاءات من أبناء المجتمع، والاستقلال عنه لأجل التفرغ لإصلاح المجتمع.
- وأخيرا أن يكون هدف الدعاة والعلماء هو إصلاح المجتمع، والعمل على توجيه الدعوة إلى كل الأحزاب -على حد سواء- لتحقيق ذلك الهدف الذي هو أسمى مهام العمل الإسلامي، " ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين " قرآن كريم (سورة فصلت، الآية 33).

أولا - الحركة الإسلامية في زمن " العولمة " :-

في مقال له بعنوان " الحركة الإسلامية على أبواب القرن الواحد والعشرين " نشر على موقع في الإنترنت Islam on line 2003 وضع الدكتور " حامد قويسى " مستويين للتحديات التي تواجه الحركة الإسلامية في عملها الدعوي الإصلاحى التغييرى والعمل السياسى، وهما؛

(أ) - تحديات نابعة من البيئة الدولية والإقليمية والنظمية، وهي تتوزع على أربع تحديات رئيسية تتمثل في؛ -

1 - مستوى الخضوع - من عدمه للهيمنة الأمريكية والغربية، حيث يتحدد القرار الاستراتيجى في العالمين العربى والإسلامى وفق ما يقرر في البيت الأبيض الأمريكى والدوائر

الغربية، في حل القضايا المصيرية والأساسية، وما قضية الصراع العربي الإسرائيلي إلا مثال بارز في هذا المجال.

كما أن ملف "الحركة الإسلامية" يعد ملفا استراتيجيا للسياسة الأمريكية في تعاملها مع الأنظمة في العالم العربي والعالم الإسلامي، والتي (و.م.أ) ترى أن الحركة الإسلامية هي أقوى التهديدات للمصالح الأمريكية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وأن دول المنطقة مجبرة على تحديد طبيعة علاقتها بمثل هذه التنظيمات ؟

2- ترتبط السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط بالكيان الصهيوني، الذي يدرك أن "الخطر" الذي يهدده هو الحركة الإسلامية ذات الامتداد الشعبي الواسع، سواء في فلسطين أو في دول المنطقة، وهي بالنسبة له (الكيان الصهيوني) حركة أصولية إرهابية، تهدد أمن واستقرار إسرائيل؟ ولذا تلزم أمريكا وإسرائيل السلطة الفلسطينية الحد من قوة حركتي المقاومة الإسلامية (حماس) و"الجهاد الإسلامي" على المستويين العملي والشعبي؟ لتحصل على الاعتراف بها وقيام الدولة الفلسطينية.

3- ويرتبط المستوى الثالث بموقف الدول العربية من الحركة الإسلامية، والسياسة المتبعة في التعامل معها، حيث ينظر إلى الحركة أنها "العدو" الرئيسي للأنظمة السياسية القائمة، ولذا فإن السياسة المنتهجة تجاه التنظيمات الإسلامية أو التي تعتمد الدين منهاجا لها، تتراوح بين "الحضر القانوني" تارة، وهو الموقف الغالب لما تشكله الحركة من "خطر" على الأمن العام، و"السماح الفعلي المحسوب" - حرية العمل السياسي المشروطة - والالتزام بقوانين الدولة القائمة. إلا أن الميزة السائدة في التعامل السياسي للأنظمة مع التيار الديني هي العمل على إجهاض وشل فاعليته خاصة على المستوى الجماهيري، عبر حصار أمني محكم، هدفه الحفاظ على الأمن العام والاستقرار الاجتماعي.

4- التحدي الفكري والمعلوماتي النابع من الإطار الدولي، حيث تعتبر الأمركة - النموذج الأمريكي - أحد مظاهر العولمة، التي تعمل على "تذويب الهوية والوطنية والقومية" وهو تحد من نوع آخر للحركة الإسلامية يتطلب نوعا محددا من الاستجابة والتعامل. كما تعتبر الثورة "الاتصالية" تحديا قويا للحركة والاختيار بين أن تبقي في العمل السري وهو ما قد يؤثر على تواجدها الفعلي في الساحتين السياسية والاجتماعية، أو العمل العلني، مما يفرض عليها مراجعة ذاتها في العمل السياسي والعمل الإصلاحي، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن

نوعية " المعلوماتية " والسيطرة عليها واحتكارها وكذلك مضمونها ومن يحدده ومن يمتلكه، يعتبر تحدياً آخر لها في زمن صار فيه العالم قرية !

أما المستوى الثاني للتحديات التي تواجه الحركة الإسلامية في عملها السياسي، الإصلاحية التغييرية، فيتمثل في؛ -

(ب) - التحديات النابعة من " السياق المجتمعي " الذي تعمل فيه الحركة الإسلامية، وتوزع على أربع مستويات هي؛ -

1- المستوى الأول، ويتمثل في مدى " شعبية الحركة الإسلامية " أو تراجعها، فقد ثبت أن قطاعات واسعة من الرأي العام تعتبر أن ما قدمته الحركة الإسلامية على أساس أنه " البديل " المطلوب للإستجابة للاحتياجات المجتمعية أو أنه هو الممكن للإصلاح والتغيير لم يصل إلى الحقيقة التي ترغب فيها الجماهير، التي التفتت بسرعة حول الحركة عند بداياتها العملية على أساس عاطفي - ديني -، إضافة لما أن تكون الحركة قد استعملته مكن أساليب معينة لاكتساب ذلك التعاطف من خلال اعتمادها على بعض الحقائق الاجتماعية، وعلى شرائح اجتماعية من مستويات دنيا، إلا أن توجه الحركة نحو استعمال منهاج التغيير عن طريق القوة، - مما يعني أن واجهة صد الرياح هي تلك الفئات الاجتماعية التي منحها التعاطف - إضافة إلى أسلوب الفعل المضاد للسلطة لأجل تحجيم حجم الحركة وقوتها خاصة " الجماهيرية "، فإن شعبية الحركة تكون قد فقدت مكانتها كقوة تغيير اجتماعي، حتى وإن كانت قد اجتاحت في بداياتها مراكز في السلطة، في دول كالجائر مثلاً، بحصولها على نسب عالية في عمليات الانتخابات المحلية - البلدية والولائية- أو التشريعية - التي ألغيت في دورها الأول لما قد تشكله - باكتساحها ذلك - من خطر على النظام الديمقراطي الناشئ وتوجهها نحو " الحكم الشمولي الواحدي " - فإنها وفي الوقت الحاضر لا يمكنها أن تحوز وفي أحسن الأحوال على أكثر من 20 إلى 25% من تعاطف قطاعات الأمة.

2- ويتمثل المستوى الثاني في " نخوية الحركة الإسلامية "، فبمقاييس الكم والوضع لا تزال الحركة الإسلامية تمثل " النخبة " المحدودة والمركزة في الطبقات الاجتماعية، والفئات الاجتماعية، والأوساط الثقافية المحددة، وهي سمات معينة من حيث الخصائص والقدرة على التغيير، إلى جانب الإمكانيات والفعالية، حيث ثبت أن هناك قطاعات واسعة من " النخبة " مستوعبة، وموظفة فعلياً لصالح مشاريع أخرى قد تكون منافسة أو حتى مناقضة " للمشروع

الإسلامي " الذي تتبناه الحركة الإسلامية، مما يجعلها في موقف ضعف غير قادر على الاستجابة المطلوبة لتحقيق الإصلاح والتغيير.

3- إذا كانت الحركة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، تقدم نفسها على أنها راعية الإصلاح والتغيير في مجتمعاتها، فإن تبنيها لشعارات عامة بل وفضفاضة في أغليبتها، قد أضعف من قدرتها على القيام بالدور الريادي، وتحقيق المشروع الإصلاحية التغييرية، مما يعني ضرورة مسايرة الفكر والمنهج الذي تتبناه الحركة للحقيقة الاجتماعية لمجتمعاتها أولاً، والتحولات الجيو-سياسية في العالم ثانياً.

(ج) - تحديات نابعة من داخل الإسلامية ذاتها؛

وتتلخص في النقاط التالية؛ - 1- غياب " الرؤية " والمشروع السياسي الإصلاحية التغييرية، حيث يرى " المهتمين " بالحركة الإسلامية أنها تعاني من وجود رؤية منهجية واضحة ومحددة على درجة عالية من النضج (السياسي) للتعامل مع السلطة السياسية القائمة والتي ترى - السلطة- أن الحركة الإسلامية هي جزء من المشروع التحديثي للدولة الحديثة، كما أنه لا يوجد لدى الحركة البرنامج العملي لمشروع المجتمع الذي تسعى إلى تحقيقه إلا في صورته النظرية، مما أضعف قدرة تعاملها مع المجتمع القائم، والاستجابة إلى احتياجاته.⁽¹⁾ إلا أن ذلك لا ينفى قيام الحركة الإسلامية بدور حضاري يسعى إلى إحداث الإصلاح وبناء الفكر السياسي وفق روح الشريعة الإسلامية.

2- تعاني الحركة الإسلامية من أزمة قيادية داخلها، حيث لا تخرج معظم قياداتها عن خصائص القيادة في السلطة السياسية في العالم العربي و الإسلامي، " تتصف كليهما - في السلطة السياسية والحركة الإسلامية- بسمات وخصائص مشتركة وتعاني عدة أزمتات متقاربة منها ما تتعلق بـ؛ (أ) شرعية وصولها للقيادة. (ب) أحقية وجارة استمراريتها فيها. (ج) شرعية الإنجاز الذي تحققه وكفاءة الأداء في الأدوار التي تقوم بها."⁽²⁾ فالقيادات الإسلامية هي قيادات مؤبدة في مواقعها وليس هناك من سبل واضحة لتداول القيادة- السلطة- داخل الحركة، فأغلب القيادات تنتمي إلى الجيل المؤسس لها، ولما يسمح بعد بانتقال القيادة إلى أجيال أخرى، حتى ينتهي الجيل المؤسس، كما أن الأغلبية من القيادات وصلت إلى مواقع القرار فيها بطرق

(1) خالص جبلي؛ في النقد الذاتي للحركة الإسلامية، دار الرسالة. بيروت- لبنان. 1984.

(2) أحمد يوسف؛ مستقبل الإسلام السياسي/وجهات نظر أمريكية، المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان. 2001

لا تمت إلى " الشورى " والانتخاب في شيء، إضافة إلى كونها تفتقد إلى المؤهلات القيادية، مما يعني غياب الممارسة الفعلية للأدوار المفترض أن تقوم بها أية قيادات إصلاحية أو تغييرية، الشيء الذي أنتج أزمة التواصل بين القواعد والقيادات في الحركة الإسلامية.

3- كما يواجه الحركة الإسلامية تحد يعبر عن أزمة ساهمت في صنعها عوامل متعددة، حولتها إلى حالة إدارية تنظيمية، ابتلع فيها الجانب التنظيمي الجوانب الأساسية في ممارسات الحركة، إضافة إلى وجود حالة من الجمود التنظيمي في الأبنية، مما أدى إلى ضعف حلقات الاتصال بين المستويات المختلفة داخل الإطار التنظيمي، وضعف عملية التماسك الداخلي والمعاناة من " المركزية " المفرطة- مركزية التفكير والفعل-، إلى جانب الأساليب التقليدية للعمل داخل تنظيمات الحركة وعدم تطويرها وفق المتغيرات المعاشة...⁽¹⁾

ثانيا : طبيعة الجماعات الدينية :-

لقد كانت الحركة الإسلامية في البلاد العربية والإسلامية منذ مطلع القرن الماضي إلى جانب القوى الوطنية اليسارية والقومية محور الجهود التي كانت تطمح لتقديم رؤى بديلة للمشكلات التي أعقبت مرحلة ما بعد الاستقلال، فعلى اختلاف مشارب الفصائل الإسلامية وتنوع مناهلها إلا أنها في هدف واحد وهو تحقيق حلم استعادة الخلافة الإسلامية، إلا أنها اختلفت في أسلوب تحقيق ذلك الحلم، حيث فضل البعض من هذه الفصائل العمل السياسي السلمي- مرحلة الخطوة خطوة- في حين اختار البعض الآخر سبيل العنف المسلح.⁽²⁾ وأي كان توجهها فإن الجماعة الدينية تعمل أولا على ضرورة تماسكها النفسي والعقائدي وتتميز بكونها لها اهتمام خاص بالمشاكل المتعلقة بأهداف الحياة المشتركة بالنسبة لأعضائها، حيث يجمع بينهم اتفاق خاص حول مجموعة المعايير التي يرجى من خلالها تحقيق الأهداف العامة للجماعة، كما تتميز كغيرها من الجماعات الأخرى بتحديد واضح للأدوار وتوقعات سلوك الأفراد داخل الجماعة وخارجها، ويقودها قائد معين من قبل الأعضاء الذين يحددون واجباته من خلال اتفاق عام يتماشى وأيديولوجية الجماعة، كما تحدد الجماعة الدينية أدوارا أخرى لباقي الأعضاء، كالأدوار الخاصة بأداء الشعائر الدينية، أو تلك المتعلقة بالدفاع العقائد أو القيادة

(1) حامد قويسى؛ الحركة الإسلامية على أبواب القرن الحادي والعشرين، مقال على موقع؛ islam on

line 200

(2) محمد مقدم/ الأفغان الجزائريون من الجماعة إلى القاعدة/ م.و للاتصال النشر والإشهار 2002- ص

السياسية للجماعة، وهي التحديدات التي تمكن الجماعة من التعرف على درجة الانتماء الديني لها وما يتضمنه ذلك من واجبات وتضحيات وحقوق اتجاهها.⁽¹⁾

(أ) - طبيعة التنظيم الديني:-

رغم اشتراك الجماعات الدينية مع الجماعات الأخرى من حيث التنظيم، فهي تنظم نفسها حول المعايير والمبادئ الدينية، ولها أهداف مختلفة عن تلك التي تضعها الجماعات الأخرى. فالجماعة الدينية غالباً ما تحاول حل الاختلافات الخاصة بتفسير وتطبيق أهدافها ومعاييرها وأدوارها، وهي قد تميل إلى تكيف أو تعديل تلك الاختلافات حتى تتناسب مع الجماعات الأخرى، حيث قد تقل درجة الاتفاق حول الأهداف والمعايير عندما يزداد حجم الجماعة، وقد يرجع ذلك إلى عدم استمرار التفاعل والاتصال بين الأعضاء المشكلين للجماعة، فإتساع الجماعة وكبر حجمها قد يعني ضعف التحكم في مستوى الفهم بين كل الأعضاء، حيث يلاحظ الاختلاف في فهم الأسس العقائدية العامة للجماعة، مما يدفع بالجماعة إلى التوضيح بكبر الحجم لأجل المحافظة على النوعية والاتفاق العام بين الأعضاء.⁽²⁾ وحتى يتسنى للتنظيمات الدينية أن تواصل تأثيرها على باقي أعضاء المجتمع طبقاً للأهداف التي سطرته، عليها أن تكون مؤثرة في اتجاهين هما؛ -

أ- تنظيم عادات أعضائها المنتسبين إليها حيث تتوافق مع مثلهم الخاصة.

ب- حتى تؤثر في المجتمع الكبير، عليها أن تعمل على الاتساع في تنظيماتها وزيادة طاقة تأثيرها من خلال جذب ذوي المكانة والقوة فيه (المجتمع)، "...والحق أن هذين هما جانباً الاختيار، (و)النجاح في أحدهما يعني دائماً الإخفاق في الآخر"⁽³⁾ مما يعني أن التنظيم الديني أمام إشكال المحافظة على النقاء الروحي والخلقي أو التأثير الاجتماعي وتحقيق السيطرة على المجتمع ويتضمن الاختيار بينهما؛ -

(أ) الضبط الديني والأخلاقي للأفراد داخل الجماعة والالتزام به، وتنفيذ أوامره. ولكنه في غالب الأحيان قد يتعارض - الضبط الديني والأخلاقي - مع سلوك معظم أعضاء الجماعة، حيث يختلف الأفراد في الطاقة الدينية والاهتمامات، وقليل منهم يتميز بالاستعداد الديني وتقبل كل ما يختص بالأخلاق والمبادئ الدينية دون أن يناقشها، فقد يطلب من العضو في التنظيم الديني التنازل عن حريته الفردية، أو أن يعيد تصوره لعالمه النفسي الممثل في الأفكار

(1) محمد أحمد بيومي/ ظاهرة التطرف - الأسباب والعلاج - دار المعرف الجامعية 1999 - ص 73.

(2) علي عبد الرازق جلي وأخرون/ علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية - ص 415-416.

(3) نفس المرجع - ص 416.

والتصورات والرغبات. وهو مطالب بالالتزام بهذا النظام الضبطي طوال الأربع والعشرين ساعة في اليوم.

(ب) الصراع القائم بين الاهتمامات الدينية والاهتمامات الدنيوية، حيث تكون الأهداف الأخلاقية للتنظيم الديني غير متوافقة مع الأهداف المتفق عليها للمجتمع وأنظمتها المختلفة، - مشروع المجتمع- وعلى الجماعة الدينية مواجهة هذا الموقف بأحد الطريقتين؛ -
(1) مساعدة أعضائها على التخلص من " الشر " والابتعاد عنه قدر الإمكان، وتكثيف جهودها في اعتدالهم الديني والدنيوي.

(2) العمل على تحقيق المشروع الاجتماعي الإصلاحى على اعتباره من أولويات العمل الديني وأن هدف التنظيم هو " المجتمع " وليس الأعضاء بكونهم جزء من المجتمع، وقد يؤدي ذلك بالتنظيم إلى تناقص أعضائه، مما قد يؤثر على ضعف التأثير على المجتمع.⁽¹⁾

(ب) طبيعة القيادة الدينية:-

إذا كانت الجماعة الدينية تسعى من خلال عملها إلى تحقيق المشروع الاجتماعي الإصلاحى، بكونه من أولويات العمل الديني للجماعة، فإن الجماعة في حاجة إلى سلطة دينية قوية تقودها لأجل تحقيق ذلك الهدف. لكن تلك السلطة في حاجة أن تكون مؤهلة للقيام بذلك الدور وتتوقف درجة نجاحها على طبيعة العلاقة بين القادة والأعضاء من جهة وعلى قوة تمتعها (القيادة) بسلطة ملهمة من جهة أخرى، علما أن السلطة الملهمة أو الكاريزمية هي النمط السائد في الحركات الدينية، ويقصد بالسلطة الكاريزمية، تمثل القيادة في فرد واحد يتميز بصفة خاصة لشخصيته، ويعامل على أنه يملك قوى غير عادية تمكنه من قيادة الآخرين الذين يصيرون مجبرين على الولاء والطاعة لأفكاره وأعماله.

(ج) العضوية في الجماعات الدينية:-

يلاحظ أنه على المستوى العالمي هناك اهتمام متزايد لفئة الشباب بالبحث عن البديل للتدين التقليدي الموروث، يتعلق ذلك البديل بالاتجاهات الحديثة لهذه الفئة الممثلة خصوصا في الديناميكية والإثارة، ومسايرة الفعل للقول والانتقال بالفكر الديني إلى المطابقة العملية للواقع الاجتماعي المعاش. ولكون عنصر الشباب يتميز بهذه الخاصية تعمل الحركات الدينية، على أن يكون الإحياء الديني قائما على عنصري الشباب والواقع المعاش، فالعمل على

(¹) علي عبد الرازق جلي/ مرجع سابق - ص 417.

تحقيق أهداف الحركة من خلال الشباب يعني منح هذه الفئة إيجاد البديل المفنقد في أسرهم بل ومجتمعاتهم.

ثالثا - العوامل المؤدية لظهور الجماعات الدينية:-

الجماعة الدينية هي اسم يطلق على " كل فئة تحاول أن تتخذ لنفسها كيانا مستقلا ومختلفا في السلوك عما ألفه الناس من تقاليد وعادات " أو هي " كل جماعة تهدف إلى إحياء العمل بتعاليم السرية سواء على أعضائها أو أعضاء المجتمع الكبير مع تقييم الأمور والأحداث التي يمر بها المجتمع من وجهة النظر الدينية".⁽¹⁾ فالحركات و الجماعات الدينية لم تنشأ من الفراغ ولم يكن ظهورها صدفة بل ساعد على ظهورها ونشأتها عوامل فكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية في العالم العربي الإسلامي، أهمها أن أغلب بلدان العالم العربي والإسلامي تعرضت للهيمنة الاستعمارية، ومحاولة التشويه الاجتماعي والثقافي ومكونات الشخصية العربية الإسلامية التي يمثل فيها الدين الإسلامي أهم عنصر، حيث المس به يعني بالضرورة التهديد المباشر لكيان الأمة. يمكن تلخيص العوامل التي أدت إلى ظهور الحركات والجماعات الدينية الإسلامية في النقاط التالية؛ -

(أ) - فصل الدين عن العمل السياسي أو السياسية؛ وهو موقف خاضع للتوجه الأيديولوجي الذي تبنته القيادات السياسية نتيجة تبني النهج العلماني في بناء الدولة في أبعادها المختلفة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى الثقافية، وحصر العمل الديني في العلاقة الفردية بين الفرد والله، وهو الأمر الذي أثار حفيظة " رجال الدين " والدعوة إلى تشكيل فرق تعمل على إعادة " تصحيح الاتجاه "، على اعتبار أن الدين لم يكن يوما بعيدا عن مفاهيم التحرر، الاقتصاد، السياسة وكل ما له علاقة بحياة الإنسان.

(ب) ظهور القوميات أو الدولة الوطنية؛ والذي يعني لدى التيار الديني، نهاية الخلافة الإسلامية، وتفتت الشعوب الإسلامية، وبناء أنظمة تتماثل في تقليدها للأنظمة الغربية، وهو ما يعتبر ذوبان للأمة الإسلامية وسيطرة لثقافة وأيديولوجية هي غريبة عن مجتمع الإسلام، الشيء الذي يولد الحنين للعودة للعودة إلى الإسلام كدين ودولة، كنتيجة لما أفرزه التوجه العلماني للأنظمة العربية والإسلامية، من قوميات متباينة- كان الإسلام قد جمع بينها- وأيديولوجيات تعمل على التفريق أكثر منه على التجميع.

(1) محمد أحمد بيومي/ ظاهرة التطرف- الأسباب والعلاج- ص 78.

(ج) - بروز الدعوة وانتشار الدعوة الدينية؛ ونعني به ظهور الدعوة الذين يبثون روح الحركة في الأتباع، لتتوير الطريق أمامهم وتحذيرهم من الأخطار المحيطة بالمجتمع من جراء الابتعاد عن الإسلام كعقيدة وسلوك، ونشر روح اليقظة والالتفاف حول الإسلام ونبذ كل ما سواه من مناهج وسلوكيات.

رابعا - التطرف الديني :-

1 - معنى التطرف :-

تعني كلمة تطرف Extremism؛ الخروج من قبل فرد أو مجموعة من الأفراد عن قواعد العرف أو القانون وكذلك القيم الاجتماعية والأطر الفكرية والدستورية التي وضعها المجتمع كتحديد لهويته، فهي في المفهوم اللغوي تعني وضع الفرد لنفسه في عزلة عن الأفراد الذين ينتمي إليهم، ورفض نمط حياتهم، فالتطرف هو نهاية اعتدال الفرد فكرا وسلوكا، وقد يتبع التطرف باتجاه عقلي وحالة نفسية تعرف بالتعصب Fanaticism، وتعني "الدفاع المتشدد عن المبادئ التي يؤمن بها الفرد أو التي تؤمن بها الجماعة التي ينتمي إليها"،⁽¹⁾ وقد يساعد غياب الحوار واللغة المشتركة انعزال الفكر والسلوك المتطرف المشحون بصبغة التعصب عن الفكر السائد، إذا ما شعر أصحاب هذا التوجه "بتحدي النظام الاجتماعي لهم أو (أحسوا بأنهم) يمثلون ... الأقلية ضد الأغلبية".⁽²⁾

من الناحية القانونية يوجد فرق بين مفهومي "التطرف" و"الجريمة"، أو "الجنح" حيث تمثل الجريمة الخروج عن قواعد المجتمع أو قوانينه من خلال اتخاذ سلوك يناقض تلك القواعد التي وضعها المجتمع، وهي بذلك حركة تسير في عكس اتجاه "القاعدة"، في حين يكون "التطرف" حركة في اتجاه القاعدة الاجتماعية أو القانونية أو الأخلاقية، ولكنها تتجاوز الحدود التي وصلت إليها القاعدة وارتضاها المجتمع، "...والحق أن (ذلك) يشكل صعوبة... حيث يصعب تحديد (من) أين يبدأ المتطرف وهل ينتهي (تطرفه) بحرمان... فالتطرف يبدأ بسرية كما يبدأ سائر الناس داخل القاعدة (الاجتماعية) وفي اتجاهها الصحيح... ولا يمكن مؤاخذته في هذه المرحلة لأنه يتحرك مع القاعدة الاجتماعية وفي اتجاهها"، أما المجرم فإنه للدولة أن

(1) محمد أحمد بيومي - ظاهرة التطرف/ الأسباب والعلاج - دار المعرفة الجامعية - مصر 1999 - ص 5.

(2) نفس المرجع - ص 5.

تحاسبه منذ اللحظة الأولى لنشاطه، لأن فعله ذلك يكون في الاتجاه المعاكس للقاعدة الاجتماعية (1) بل وضدها.

2 - أسباب التطرف الديني :-

لابد أولاً من الإشارة إلى أنه لا يمكن إطلاق صفة التطرف على كل فرد زاد تدينه وتمسكه برأي من الآراء المتشددة للفقهاء وهو مقر بالاختلاف الفقهي وبآراء تغاير رأيه في موقف ديني ما، أو أن يوصف فرد ما بالتطرف بمجرد تشدده على نفسه وأخذه من الآراء الفقهية مما يراه الأصح والأقوى في تسيير حياته الروحية، ومن جهة ثالثة لا يمكن اعتبار التمسك بطريقة معينة من " الملبس " نوعاً من التعصب أو التطرف، لأن الحكم في مثل هذه الحالات هو تعد على " القاعدة الاجتماعية " التي لم يتعدى حدودها من وصف بالتطرف أو التعصب، وعلى الفرد ذاته -أو على ما يعرف بالحرية الفردية التي تضمنها المواثيق والدساتير-، أو اعتبار ذلك السلوك الفردي طرفاً دون التعرف على الأسباب المؤدية إلى التطرف خاصة منه الديني، وإن الحكم على "فرد ما " بالتطرف دون مراعاة للأسباب الدافعة له قد يدفع إلى التطرف السلبي الذي إذا لم يعالج في حينه قد يدفع إلى انهيار كلي للبناء القيمي للمجتمع.

تتعدد أسباب التطرف الديني، فمنها ما هو مرتبط بنظام القيم السائدة في المجتمع، ومنها ما هو مرتبط بالأوضاع الاجتماعية، ومنها أيضاً ما هو متعلق بالنظام السياسي القائم، دون إنكار لشخصية المتطرف ذاته وهي مكونات تتفاعل فيما بينها بنسب مختلفة باختلاف الظروف الشخصية والموضوعية التي تحيط بالفرد والمجتمع على السواء، وتتمثل هذه الأسباب (*) في؛

(أ) - الفهم " الخاطيء " للدين ومبادئه وأحكامه والظروف التي تهيئ له.

(ب) - الخطأ في إدراك حقيقة المثل العليا وطبيعة المجتمعات الإنسانية وأسلوب الإصلاح.

(ج) - الإحباط " النفسي " الذي يصيب الشباب نتيجة الافتقار إلى المثل العليا التي يؤمنون بها سواء في سلوك الأفراد أو في السياسة المنتهجة من قبل النظام السياسي.

(د) - الإحساس باليأس في إصلاح الوضع القائم، وسيادة الوهم بإمكان التغيير " بالقوة " أو بالعنف لإزاحة شخص أو تنفيذ حكم.

(1) علي عبد الرازق جليبي - علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية - 1999 ج.م.ع - ص 422.

(*) أنظر؛ الشباب العربي / تأملات في ظواهر الإحياء الديني والعنف / تأليف د- علي ليلة- ط2 - 1993 دار المعارف - ج.م.ع.

(هـ) - شيوع القهر والقمع بدلا من الطمأنينة والحوار سواء على مستوى الأسرة أو المدرسة أو المجتمع أو حتى على مستوى الدولة، مما يخلق رد الفعل لصورة تمرد عنيف من جانب الشباب إزاء السلوك الذي يمارس القمع، وقد يكون القمع ذاته نسبيا لإثارة التطرف والعنف وليس علاجاً له.

(و) - غياب الحوار المفتوح من طرف رجال الفكر الديني لكل الأفكار - والتي قد يتبناها الشباب - ومناقشة بعض الجوانب منها والتي قد تؤدي إلى التطرف في الرأي والمواقف خاصة ما تعلق منها بمواضيع " الأمانة "، " الاجتهاد "، " الجهاد "، والعلاقة بين الدين والسياسة وأسلوب الدعوة.

إن غلق باب الحوار ورفضه من قبل رجال الدين وعلمائه، أمام الشباب الذي وجد في الدين المخرج الوحيد لمختلف المشاكل والأزمات التي تعترضه، قد ساعد على ارتفاع درجة التطرف الديني والرغبة في التغيير خاصة إذا "...حاول النظام السياسي أن يغلق..منافذ التعبير والتفاعل والحركة..(أو) حاول ممارسة الضغط أو القهر الذي يستهدف (عملية الإحياء الديني) وتصفيتها فيزيقيا أو فكريا..(مما يحول) مسالمتها إلى عنف، وتتحول براءتها إلى احتراف وسائل هذا العنف للنيل من النظام السياسي، وربما المجتمع إذا ساند النظام السياسي".⁽¹⁾ فإدراك القائمين على عملية الإحياء الديني بأنهم أمام عالم معاد لهم ولمبادئهم، وأن النظام السياسي يتعقب مسيرتهم بقسوة يتعرض فيها أعضاء الجماعة إلى القهر يلجئون إلى التطرف الذي يتحول إلى عنف هدفه إثبات الذات ودفع الآخر للإقرار بوجود معارض له رافض لفكره ومنهجه، وبكون القائمين على عملية الإحياء عادة يكونون من الشباب لما يمتلكونه من قدرة على الحركة وحتى العنف، فإن الطابع المميز للجماعات الإسلامية المعاصرة هي التي مالت وحملت لواء التطرف والعنف خلال فترتي السبعينات والثمانينات من القرن الماضي لأن أغلب أعضائها من الشباب، على خلاف جماعة الإخوان المسلمين الذين كانت غالبيتهم من كبار السن ويتصفون بأنهم كانوا مسالمين.⁽²⁾

يشير "يوسف القرضاوي" في مؤلفه " الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف " إلى أن التطرف يشير إلى حالة من التعصب للرأي لا يعترف معه بوجود الآخرين، وجمود الشخص على فهمه جمودا لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع، ولا

(1) علي ليلة/ تأملات في ظواهر الإحياء الديني والعنف-ط2- دار المعارف 1993-ص 349.

(2) نفس المرجع - ص 349.

ظروف العصر، ولا بفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم، والأخذ بما يراه ذلك أنصح برهاننا، وأرجح ميزانا.⁽¹⁾ ويضيف الشيخ القرضاوي في تعريفه لمفهوم التطرف، أن التطرف الدين قد يعني " الالتزام الشديد مع قيام موجبات التيسير وإلزام الآخرين به، حيث لم يلزمهم الله لا مانع أن يأخذ المرء لنفسه بالأشد في بعض المسائل، وبالأتقل في بعض الأحوال، تورعا واحتياطا، ولكن لا ينبغي أن يكون ذلك دينه دائما وفي كل حال بحيث يحتاج إلى التيسير فيأباه، وتأتيه الرخصة فيرفضها مع قوله صلى الله عليه وسلم: (يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا) وقوله: (إن الله يحب أن تؤتى رخصته، كما يكره أن تؤتى معصيته) وقوله تعالى: (يريد بكم الله اليسر ولا يريد بكم العسر)(البقرة، الآية 185) وما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما " .⁽²⁾

وعن مظاهر التطرف يورد الشيخ القرضاوي صورتين للمتطرف دينيا في تعامله مع الآخرين، يتمثل الموقف الأول في التعامل والخشونة في الأسلوب والفضاضة في الدعوة خلافا لهداية الله، الذي يقول لرسوله الكريم صلى الله عليه وسلم (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) (النحل، الآية 125)، ووصف رسوله الكريم بقوله: (لقد جاءكم رسول من أنفسكم، عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) (التوبة، الآية 128) ووصف وبيّن علاقة رسوله بأصحابه فقال: (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك) (آل عمران، الآية 159). أما في مجال الدعوة إلى الله، فالإسلام ينبذ العنف والخشونة في الدعوة إليه، يقول الحديث الصحيح (إن الله يحب الرفق في الأمر كله) وورد في الأثر (من أمر بمعروف، فليكن أمره بمعروف) وقال صلى الله عليه وسلم (ما دخل الرفق في شيء إلا زانه، ولا دخل العنف في شيء إلا شانه).⁽³⁾ ويتمثل الموقف الثاني في كون التطرف الديني يسقط العصمة عن الآخرين، ويستبيح الدماء والأموال، حيث لا يرى لهم حرمة ولا ذمة، واتهام جمهور المسلمين بالخروج من الإسلام. وهو الأمر الذي وقع فيه الخوارج في فجر الإسلام والذين كانوا من أشد الناس تمسكا بالشعائر الدينية، صياما وقيامًا وتلاوة للقرآن ولكنهم آتوا من فساد الفكر لا فساد الضمير.⁽⁴⁾

(1) الشيخ الدكتور القرضاوي- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف - ص 39.

(2) نفس المرجع - ص 41.

(3) نفس المرجع السابق - ص 45-47.

(4) القرضاوي- مرجع سابق - ص 53.

أما الأسباب التي قد تؤدي إلى التطرف الديني، فإنه يمكن حصرها في ثلاثة أسباب، يتمثل الأول منها في "ظروف المجتمع وطبيعة القيم السائدة"، ويتعلق الثاني بالعلاقة بين "النظام السياسي القائم والجماعات الدينية المتطرفة"، أما العامل الثالث فيتصل "بالمطرفين دينياً أنفسهم".

(أ) - ظروف المجتمع وطبيعة القيم السائدة؛ - لقد ساعدت سياسات الانفتاح الذي تبنته وانتهجته بعض المجتمعات الإسلامية ومنها الجزائر وقبلها مصر، على تحول " الإحياء " إلى نوع من التطرف وحتى العنف، ففي مصر أدت بعض سلوكيات الانفتاح الاقتصادي الاستهلاكي التي عمل النظام السياسي على ترسيخها في المجتمع المصري، إلى (ممارسات مثيرة لحفيظة الجماهير كإغراق الأسواق بالسلع المستوردة التي تثير لعاب الاستهلاك وتشبع قيم الترف والانحراف في المجتمع...إلى جانب (الثراء) الطفيلي لبعض الفئات-على حساب الجماهير من الشعب-، وهي الظاهرة التي (عبرت عنها) الصحافة (بمفاهيم) "القطط السمان" و"أثرياء الانفتاح" و"الانفتاح الاستهلاكي").⁽¹⁾ وهو ما ترك الانطباع بأن النظام السياسي أصبحت ممارساته الاقتصادية تتجه إلى إشباع القلة وتجاهل حاجات الأغلبية، وهو الأمر الذي اعتبر مضادا "...لبعض الرموز والفضائل الثقافية والدينية المستقرة في نفوس البشر، كقيم التقشف والبساطة...ومساعدة (الآخر) على إشباع حاجاته، ورفض التباين الاجتماعي".⁽²⁾ ولا يكاد الوضع يختلف عنه في الجزائر، التي انتهجت سياسة الانفتاح وراهنّت على إحداث " الإصلاح " في جميع أبعاده، السياسي والاقتصادي وحتى الاجتماعي، لكن ذلك لم يكن إلا أن يزيد في اتساع الفجوة بين "السياسة" وبين "المجتمع" الذي ازدادت فيه رقعة الفقر والحرمان، مع ثراء لفئة قليلة منه، مما فسح المجال أمام تحول الصحوة الإسلامية الناشئة في الجزائر إلى أن تتحول إلى معارضة شديدة للتوجه الليبرالي للسلطة السياسية، وتشكل قاعدتها الجماهيرية على اعتبار أنها تمثل الحقيقة الاجتماعية للفئات التي التفت حولها ومنحتها الحق في التحدث باسمها، وهو ما أفرزته نتائج الانتخابات المحلية لسنة 1990، حيث استولت الحركة الإسلامية ممثلة في حزب " الجبهة الإسلامية للإنقاذ " (المحظورة) التي استفادت من " الفراغ الأيديولوجي السائد أو من تواجد الأيديولوجيات المتراجعة، أو من العودة الشاملة نحو القيم الدينية، فوجد الكثير من الشباب فيها توازنه المفقود في المرحلة الحرجة من حياته..مرحلة الطاقة الجياشة والرغبة في

(1) علي ليلة- مرجع سابق- ص 352.

(2) نفس المرجع- ص 352.

التغيير عنها⁽¹⁾ وفازت فيها (الانتخابات) بنسبة 54,25 بالمائة من الناخبين، أي 4,331,472 صوت بالنسبة للمجالس البلدية ونسبة 57,44 % من الأصوات الناخبين أي 4,520,668 صوت في المجالس الولائية، في حين تحصل حزب جبهة التحرير الوطني- الحزب المنافس (للفيس) في الانتخابات المحلية - على 28,13 % أي بمجموع 2,245,798 صوت في الانتخابات البلدية و 27,53 % أي 2,166,887 صوت في انتخابات المجالس الولائية، في حين لم تتعد نسب الأحزاب الأخرى أُلـ 3% وتحصلت قوائم الأحرار على نسبة 11,66 % أي 931,278 من مجموع الأصوات المعبر عنها والتي كانت 7,87 مليون ناخب بالنسبة للمجالس البلدية و7,98 مليون ناخب بالنسبة للمجالس الولائية، مما أعطي التفسير الموضوعي إلى التوجه القوي للجزائريين نحو الرغبة في التغيير والعودة إلى المسار الديني في تسيير شؤون المجتمع، ورفض الأيديولوجيات التي تقوم على غير الأساس الديني، مع قبول معقول للفكر الفردي الحر الغير مرتبط بأيديولوجية معينة أو تكون رافضة للعقد الاجتماعي الجديد القائم على البعد العقائدي للمجتمع الجزائري، ويفسر هذا الموقف ما تحصلت عليه الكتلة الديمقراطية مجتمعة 5,07 % أي 470,873 صوت من أصوات الناخبين، وتضم هذه الكتلة أحزاب؛ التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، R.C.D، و الحزب الوطني للتضامن والتنمية P.N.S.D، و الحزب الاجتماعي الديمقراطي P.S.D، و حزب التجديد الجزائري P.R.A، و حزب الطليعة الاشتراكية (الباكس- سابقا). في حين تقاسمت باقي الأحزاب أرقامًا تقل عن 10.000 (عشرة آلاف) صوت وتشمل أحزاب؛ التجمع الليبرالي P.S.L، بـ 4197 صوت، الإتحاد العربي الإسلامي الديمقراطي U.A.I.D، 869 صوتًا، و حزب الإنسان رأس المال P.A.C، 198 صوتًا، والجمعية من أجل الوحدة والعمل A.P.U.T، 103 صوتًا.⁽²⁾

يرجع المهتمون بنمو الحركة الإسلامية واجتياحها للساحة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الجزائري، إلى أن فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات المحلية التي أجريت في 12 جوان 1990 " لم بأث صدفة أو فجأة كما يعتقد البعض " فقد ساعدت على ذلك عوامل موضوعية يمكن حصرها في؛ -

(أ) - انهيار الأيديولوجية الاشتراكية وفشلها في تحقيق تنمية المجتمعات التي اعتمدها منها سياسيًا لها.

(1) الشرق الأوسط (صحيفة) - عدد 4219 - ل 17 جوان 1990.

(2) أحميدة عياشي/ الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص - دار الحكمة-1992-ص14.

(ب) - فشل الأحزاب الواحدية التوجه والتي تبنت وحملت الراية الاشتراكية في فهم الواقع الاجتماعي والتعبير عن متناقضاته، ولعب الدور الفعال في الصراع من أجل التطور " وقد أتضح هذا بشدة في الجزائر في خطاب هذه الأحزاب الاستغرابي مثل حزب الطليعة الاشتراكية (الشيوعي التوجه) وموقفه من مسألة الثقافة القومية والتعريب والهوية الوطنية، وأيضا موقفه الانتهازية من الحكم في مختلف مراحلها".⁽¹⁾

(ب) - العلاقة بين النظام السياسي والجماعات الدينية؛ - وتتمثل أساسا في موقف السلطة السياسية من الجماعات الدينية التي أخذت موقفا معاديا للتوجه الأيديولوجي للسلطة يتنافى حسبها وما قررته مختلف المواثيق والمؤتمرات والتي أكدت غالبيتها على العامل الديني للمجتمع، فقد "...استولت على السلطة...صفوة علمانية، أعدت لأداء هذا الدور...وبدأت تتفرد بالسيطرة على المجتمع، ولكي تؤدي هذا الدور بلا عوائق كان عليها أن تقزم الصفوة الدينية، تحرمها من أساليب القوة، وتخلق فاصلا بينها وبين الجماهير، حتى لا يتوفر لها الدعم الجماهيري"،⁽²⁾ ولأن الشباب هم أكثر شرائح المجتمع تقبلا للفكر الجديد وحمل لوائه، فإن الجماعات الدينية لعبت على ذلك الوتر، قبل أن تكون السلطة السياسية قد نفذت إلى رؤوس الدعوة، واستخدام مختلف الأساليب لإيقاف المد الديني، فقد تأخذ الدعوة في بداياتها طابع الحسني، وقد يكون " العنف " هو الملجأ أو الملاذ، بين تياري السلطة والجماعات الدينية.

(ج) - الجماعات الدينية المتطرفة؛ - وهي الفئة التي ترى أن المجتمع تتخره المشكلات من كل جانب وترجع ذلك إلى العلمانيين الذين استولوا على السلطة التي يرون أن مسؤوليتها تكمن في الحفاظ على توازن المجتمع في جميع أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، في حين أن الصفوة العلمانية سارت عكس ذلك التيار المناقض للتصور الإسلامي الضامن لإيجاد الحلول لمشاكل المجتمع، والإسلام في تصور الجماعة الدينية المتطرفة هو دين القيم المتقشفة البسيطة والتي تؤكد على صلة الرحم، في مواجهة قيم الاستهلاك والترف والانحراف التي قد تشبعها توجهات منحرفة وبعيدة عن الواقع الاجتماعي، مما يزيد من حدة التناقض بين التصورين الديني والعلماني، ويصبح ذلك التناقض مدخلا للعنف لأجل خلق " تجانس " جديد في المجتمع الذي يعتبر الإسلام قاعدته الأساسية حتى يتنافى ذلك التناقض وتنتفي أسبابه.

(1) نفس المرجع السابق - ص 14.

(2) علي ليلة- مرجع سابق-ص 204.

قد تستغل الجماعات المتطرفة المشاكل الاجتماعية لتقوم بإلغاء القيم والمبادئ التي تتناقض مع قيمها ومبادئها وترفض الرموز الثقافية المثيرة " لروح الإسلام " كالأستغراق في الترف وتشجيع روح الاستهلاك، وانتشار الفساد والانحراف. ولأنها - الجماعة المتطرفة- " لا تستطيع في كثير من الأحيان فرض وجهة نظرها، إما لضعف إمكانياتها، فإننا نجد أن التطرف والعنف هو النتيجة الطبيعية والمنطقية لكل ذلك، ويظل العنف طالما ظلت الجماعة عاجزة وطالما فشل النظام السياسي في استيعابها".⁽¹⁾

3 - مناهج وأساليب تحقيق أهداف " التطرف " :-

يسود الاعتقاد أن التطرف الديني يكون نتيجة لابتعاد المجتمع عن الدين، وعدم تنفيذ أوامره ونواهيه، فيما يخص الفكر والعمل، وبذلك فالتطرف في الدين يسعى إلى تحقيق هدف إعادة المجتمع إلى سكة الدين الصحيحة، ويستخدم المتطرفون لتحقيق ذلك مجموعة من الأساليب والمناهج يمكن تلخيصها في الآتي؛ -

(أ) - استخدام المنهج الحرفي في تفسير النصوص، بالاعتماد على انتقاء آيات قرآنية وأحاديث نبوية معينة، والتمسك المطلق بحرفيتها، دون الاهتمام بمقاصدها العامة أو ملاحظة الوظيفة والواجبات الدينية التي تتحقق من خلالها الأهداف العملية الفردية منها والاجتماعية، أو البحث في أسباب النزول والتمييز بين القاعدة والاستثناء المرتبط بسببه، ومن هذا القبيل اعتبار المجتمعات الإسلامية المعاصرة مجتمعات " كافرة " لا تحكم بما أنزل الله " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ". (قرآن كريم)، وقياسا بذلك الاتجاه لجأت الجماعات الإسلامية المتطرفة إلى استخدام العنف والتخريب، ضد المجتمع ومؤسساته.

(ب) - غالبا ما يأخذ المتطرفون معرفتهم الدينية عن طريق السماع عن الخطباء والوعاظ دون التحقق من المعلومات من الأصول، كما يستخفون بأراء الأئمة والمجتهدين في مجال الدين، ويعطون لأنفسهم حق الاجتهاد المطلق وللزعامات في الحركات التي ينتمون إليها، ويعود ذلك إلى ما وصل إليه بعض " أمراء " الجماعات الدينية من "...ادعاء الاجتهاد والمطلق وممارسة الإفتاء في أمور الدمار والأحوال والأعراض".⁽²⁾ ويزعم البعض منهم " أنه يتعين الاستناد إلى

(1) علي ليلة- مرجع سابق- ص 356.

(2) أ.بيومي/ مرجع سابق- ص 28.

القرآن ولا حاجة لهم للاستئناس بأراء علماء المسلمين في امتداد تاريخ الإسلام".⁽¹⁾ مما نتج عن ذلك التوجه حدوث أمور تخالف العقل بل تخالف الشريعة مخالفة لا تحتمل التأويل، أين أدى بهم الأمر إلى العبث الصريح في الأنظمة الاجتماعية المرتبطة أصلاً بأمور الدين كنظامي الزواج والطلاق، أين زوج الواحد منهم أخته دون رغبتها إلى واحد منهم غالباً ما يكون أمير الجماعة، أو أن يطلقها من زوجها بحكم أنه "مرتد" بل كافر ولا يعمل بعمل "الجماعة" ويزوجها لآخر. بحكم أن الزوج الأول كافر ويترتب عن ذلك في زعمهم فسخ عقد الزواج ولا حاجة بعد ذلك إلى طلب التطليق من القاضي، وهو الممثل الشرعي لتطبيق أحكام الدين في أمور الزواج والطلاق.

(ج) - تنتهج الجماعة المتطرفة أسلوب الطاعة المطلقة لأمير الجماعة، الذي تولى (الإمارة) وإدارة شؤون الجماعة، ليس لأنه "أعلمهم" بل قد يتولى الإمارة وإدارة شؤون الجماعة، وتكون له عليها حق الطاعة والتفويض، بحكم أنه ينتج فكر التطرف، ويأمر بالعنف لتغيير الواقع الاجتماعي الذي يرى أنه على ضلال.^(*)

(1) نفس المرجع - ص 82.

(*) أنظر "علي عبد الرازق جليبي وآخرون - حول طبيعة تنظيم الجماعة الدينية والتطرف والعنف في المؤلف المعنون بعلم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية.

الفصل السادس

الحركات الإسلامية في الجزائر

المبحث الأول: - سقوط الخلافة ونشوء الحركة الإسلامية.

- الصراع بين السلطة الشرعية والسلطة السياسي المبحث

الثاني:1- الحياة الثقافية في الجزائر.

- في العهد العثماني .

- في العهد الإستعماري.

المبحث الثالث: - من الإسلام الشعبي إلى الإسلام السياسي.

1- من الإسلام الشعبي إلى الإسلام الإصلاحي.

2- نمو حركة الإسلام السياسي كحركة معارضة.

3- أحداث " أكتوبر "1988 ونشأة المعارضة

الإسلامية؛

أولا- التيار الديني الراديكالي.

ثانيا- التيار الديني المعتدل.

المبحث الأول : سقوط الخلافة ونشوء الحركة الإسلامية

أولا - سقوط الخلافة ونشوء الحركة الإسلامية :

تمخض عن انهيار الدولة العثمانية، وإجهاز " مصطفى كمال-أتاتورك " على مؤسسة الخلافة في عام 1924، وبداية الدخول في مرحلة العلمانية الراديكالية لتركيا الجديدة، بعد أن تم الفصل بين السلطتين الدينية والفعلية وتم تقليص دور الخليفة الروحي للمسلمين الممثل في الأمير عبد المجيد، المعين من قبل " الجمعية الوطنية " لتركيا الجديدة، نشأة الحركة الإسلامية المعاصرة، التي قام رهانها على بناء دولة إسلامية جديدة، تستعيد وبشروط مختلفة النسق الشرعي للخلافة الإسلامية.

وحتى نتمكن من فهم خلفيات نشأة الحركة الإسلامية المعاصرة، والممثلة في "جماعة الإخوان المسلمين " على يد " حسن البنا "، والتي تدعو (الجماعة) إلى إعادة بناء نظام الخلافة كما سنرى لاحقا، كان من الضروري التطرق إلى النسق العام الذي تم فيه الفصل بين الخلافة كسلطة روحية تشريعية تحت الغطاء " العثماني "، وبين السلطة السياسية الحاملة لأيديولوجية راديكالية قامت على مبدأ التنريك، ثم تحول الخلافة ذاتها إلى مجرد خلافة روحية، تم إلغاؤها نهائيا في العام 1924. وقد تمخض عن انهيار الدولة العثمانية- دار الخلافة- انهيار الأيديولوجيا الإمبراطورية الجامعة التي كانت الدولة العثمانية تمثل نخاعها الشوكي، وتتحدد تلك الأيديولوجيا في؛ -

أ/ أيديولوجية الجامعة العثمانية؛ - والتي كانت منذ العام 1839 إلى 1920، هي الأيديولوجيا الرسمية للدولة العثمانية، والتي يتلخص مبدؤها على أن

"... العثمانيين يشكلون أمة واحدة، تقوم على مبدأ المساواة ما بين جميع الرعايا أو المواطنين، بغض النظر عن الدين أو اللغة أو الجنس".⁽¹⁾

وقد ترجم قانون الجنسية العثماني لعام 1869، ذلك حقوقيا حيث أنه يقوم،

(1) فيصل دراج وآخرون/ مرجع سابق- الجزء الأول- مرجع سابق- ص 14.

"... بتصنيف المسلمين الذين لا يخضعون لسيادة الدولة
العثمانية في خانة الأجانب". (1)

ب/ أيديولوجيا الجامعة الإسلامية؛ - والتي ارتبطت بالسياسة الإسلامية للدولة العثمانية،
خلال حكم السلطان " عبد الحميد الثاني " بين عامي 1876 و 1909، بوصفة خليفة لكل
المسلمين في العالم. وتقوم هذه الأيديولوجية على أساس استبدال السلطان، بخليفة ذو أصل
عربي قرشي - نسبة لقرش - .

ج/ أيديولوجيا الجامعة "الطورانية"؛ - والتي تبلورت خلال التسعينات من القرن التاسع
عشر - ابتداء من عام 1890، خلال حكم السلطان عبد الحميد الثاني، وكان مضمونها يتلخص
في التوحيد التام للأمة الطورانية والممتدة من " فنلندا " إلى "منشوريا" في دولة واحدة، وهي
الأيديولوجيا التي قامت عليها الدولة القطرية المعروفة بتركيا على يد مصطفى كمال أتاتورك.
مثلت الدولة العثمانية-كنظام سياسي- النخاع الشوكي للأيديولوجيات الثلاثة، بدعوى
الحفاظ على وحدة الدولة التي تعني قيام الخلافة واستقلالها وإيقاف تآكلها، إلا أن ذلك لم يمنع
من حدوث اضطراب عميق في تحديد هوية تلك الدولة، فالتحول نحو العمل بدستور 1909،
بإيعاز من السلطان " عبد الحميد الثاني "، جعل من الدولة العثمانية لا تحمل من ذلك إلا الاسم (
العثماني) وبداية سقوط الخلافة وتمثيل المسلمين إلا شكلا. في حين غلب عليها الطابع التركي
الطوراني فعليا من خلال تنامي الفكر القومي - الأوروبي المركزي للدولة التركية، "...فترجمته
في شكل سياسة تتريك سلطوية وبيروقراطية للرعايا،

لا سيما العرب منهم الذين تحولوا إلى قوام ثان للدولة بعد الأتراك...

وقد شكلت سياسة التتريك...عاملا أساسيا من عوامل اندلاع

ما يسمى بـ " الثورة العربية الكبرى " عام 1916". (2)

بعد العودة للعمل بدستور 1916 للدولة التركية، لعبت جمعية " الاتحاد والترقي " - التي
سيطرت كنخبة قومية تركية على أجهزة الدولة عسكريا وإداريا وسياسيا - دورا في تشكيل
التنظيم الإسلامي ذو الطابع العالمي في البلدان الإسلامية غير العثمانية، حيث انتقلت
الأيديولوجيا الإسلامية و الأيديولوجيا الطورانية معا في الاستجابة إلى دعوة الجهاد المقدس
خلال الحرب العالمية الأولى -1918/1914-؛

"... وعمدت الجمعية (ذات التوجه الطوراني) إلى استتفار

(1) نفس المرجع - ص 14.

(2) فيصل دراج/ مرجع سابق - ص 15.

العالم الإسلامي -الذي كانت أغلبية دوله تمثل مستعمرات
للدول الأوروبية- للجهاد في الوقت نفسه الذي ضاعفت دعوتها
للجامعة الطورانية في الشعوب التركية التترية، دون أن تتخلى
شكليا أو رسميا عن أيديولوجيا الجامعة العثمانية ". (1)

ثانيا - الصراع بين السلطة الشرعية والسلطة السياسية:-

أ- إلغاء الخلافة:-

لا يمكن فهم قرار " مصطفى كمال " - منشئ الدولة التركية الحديثة- بإلغاء الخلافة في
مارس 1924، بمعزل عن اعتراف اتفاقية لوزان (سويسرا) عام 1923 بالميثاق القومي
التركي، والاعتراف بوحدة واستقلال تركيا، ونشوء دولة ذات سيادة، وسقوط آخر معاقل
الخلافة العثمانية أو ما كان يعرف بالدولة الإسلامية، حيث وظف مصطفى كمال إبان " الثورة
الكمالية " كل من الأيديولوجيات الإسلامية والعثمانية والطورانية الجامعة، لإنجاح مشروعه
الهادف أولا وقبل كل شيء إلى الفصل بين السلطة الدينية أو الروحية الممثلة في الخلافة، وبين
السلطة الفعلية أو المدنية الهادفة إلى قيام دولة علمانية حديثة يفصل فيها بين الدين والسياسة،
وتعطي السلطة الروحية حكما تمثيلا للمسلمين، في حين تقوم السلطة الفعلية بإدارة شؤون
السياسة والأفراد، غير أنه ما إن شرع في بناء " الدولة التركية " على أساس مبدأ القوميات،
حتى حطم دفعة واحدة رابط تلك الدولة مع الأيديولوجيات الثلاث مجتمعة.

لقد سيطر النموذج العلماني للجمهورية الثالثة الفرنسية لعام 1905، القائم على الفصل بين
الدين والدولة، على مفهوم "مصطفى كمال" (أتاتورك) لقيام الدولة التركية، والذي من خلال
حزبه (حزب الشعب) عمل على أن تكون " تركيا للأتراك " فقط، والتي لا تتجسد إلا من
خلال "

منطق قومي بيروقراطي مركزي، يقوم بالتنظيم والتوحيد والتجريد.
أي في منطق يقوم على المجانسة ما بين الأمة والدولة...في صيغة
الدولة- الأمة، أو الدولة القومية التي تقوم...بنتريك الأتراك،
وقومنة هوياتهم المركبة حول مفهوم الأمة التركية، أي توحيد هذه
الهويات وصهرها ومركزتها، وكأن الدولة...هي التي تصنع الأمة ". (2)

(1) فيصل دراج/ مرجع سابق - ص 16.

(2) فيصل دراج-المرجع السابق - ص 25.

ويعني هذا أن مصطفى كمال قد أجهز كلياً على النخاع الشوكي للجامعة الإسلامية الذي يمثل رمزياً بالخلافة، حيث أصبح هذا النخاع متكهماً ومتماوتاً - عبر عنه بالرجل المريض -، ولا توجد سوى آمال بائسة لتجديده، وكان من أبرز نتائج قرار إلغاء الخلافة وانتهيارها بداية تشكل جماعة الإخوان المسلمين في مصر.

ب - التوفيقيون الإصلاحيون ومفهوم الخلافة: -

عمل أصحاب الاتجاه التوفيقي الإصلاحى الذى نشأ نتيجة إلغاء الخلافة الإسلامية على التوفيق بين دعاة الخلافة وبين دعاة الدولة الحديثة، أو بين أصحاب الاتجاه الأوروبى، من خلال إنتاج خطاب "توفيقي" مرناً يعمل على استيعاب الإسلام بعد أن يتم الإصلاح لمجرى التطور العام للمجتمعات الإسلامية. وقد اعتمد التوفيقيون على المدارس المدنية، التى يكون مؤطروها "نتاجاً للمدرسة الإسلامية - الأوروبية". غير أن هذا الاتجاه الذى اعتبره جماعة الإخوان عباءة سلفية إصلاحية لهم، اصطدم بانتهيار "توفيقيته"،

"...ونشوء صدع حاد، انشطر فيه "الأفندية" المسلمون

- خريجي المدرسة الإسلامية - الأوروبية - المتأثرون بترسيمة

الإصلاحية الإسلامية إلى ما يمكن تسميته بـ "علمانيين"

و "إسلاميين"... وقد تم هذا الانشطار تحت وقع إجهاز

"الكماالية" على الخلافة وشروعها بعلمنة قومية راديكالية

تامة، أوصلت التوفيقية الإصلاحية إلى مأزق أو طريق مسدود". (1)

لقد نتج عن ذلك الانشطار في الاتجاه التوفيقي الإصلاحى، أن انقسم علماء الإسلام إلى؛ -

أ - دعاة لتثبيت الخلافة وتجديدها، مع قبول لقرار فصلها عن السلطة السياسية، وجعل الخلافة تكون تمثيلاً روحياً للمسلمين، على اعتبار أنهم أمة واحدة، لا يمكن أن تنتشر إلى دويلات أو أمم متفرقة. وقد حاول شيوخ "الأزهر" أن تقوم الخلافة في مصر إذا ما تخلى عنها "السلطان عبد المجيد" في الأستانة، فقد؛

"...جاءت الخطوة الأولى بعد أربعة أيام من إلغاء الخلافة، من خلال

إمضاء ستة عشر عالماً من علماء الأزهر، لبيان يقررون فيه بطلان

قرار "الكمااليين" بعزل الخليفة "عبد المجيد" و إلغاء الخلافة... ويدعون

(1) نفس المرجع - ص 26.

(إلى) عقد مؤتمر يقرر ما يراه في أمر الخلافة من الطريق الشرعي " (1).

ولم يتوان وكيل الأزهر في دعوة المسلمين إلى استمرار بيعتهم "للخليفة عبد المجيد"، إن كان لا يزال متمسكا بها، -علما أن وكيل الأزهر كان من دعاة فصل الخلافة عن السلطنة- أو مبايعة خليفة لهم إن كان اعتزلها.

ب- دعاة إلى نقل " مقر " الخلافة إلى " البلاد العربية "، وبالذات مصر، بدعوى أن الخليفة الروحي للمسلمين " عبد المجيد "

"... لا يملك الإقامة في بلده ولا يملك المسلمين

تمكينه من ذلك (أمرا) " (2)

ومنه دعت الهيئة العلمية الدينية التي رأسها "شيخ الأزهر"، بعد أن أسقطت بيعتها للخليفة، إلى عقد "مؤتمر ديني إسلامي" لاختيار خليفة جديد للمسلمين، وذلك في مارس 1925 بالقاهرة، أين تحول "الأزهر" إلى هيئة تعوض غياب الخلافة. وقد قدم لتولي منصب الخلافة "الملك فؤاد" ملك مصر، الذي أجمع العلماء على رفض توليه المنصب إلى جانب رفض أن تكون مصر دارا للخلافة بحكم كونها تخضع للاحتلال الإنكليزي. ومن جهته حاول "الشريف حسين" في الحجاز أن ينصب نفسه خليفة للمسلمين، بعد قرار إلغاء الخلافة عام 1924.

لقد تمخض عن قرار إلغاء الخلافة، وفشل المؤتمر الإسلامي حول الخلافة عام 1926، بروز اتجاهين إسلاميين، تمثلا في (أ) التيار السلفي المشرقي الذي رأى ودعا من خلال ممثل ركنه الأساسي " رشيد رضا " إلى ضرورة اعتماد برنامج خاص، الذي يمكن بنهايته إعداد المرشحين للخلافة، واختيار الخليفة المجتهد؟ (ب) تيار لاهوتية التحرير المغاربي، الذي يمثله كل من " عبد الكريم الخطابي في المغرب الأقصى، والذي رأى " عدم جواز مفهوم الخلافة الإسمية" التي حسبه يمكن أن تستغل من طرف المتسلطين، ولذا دعا إلى عدم تأييد أي مرشح للخلافة في مؤتمر الخلافة بالقاهرة عام 1926. كما مثل " لاهوتية التحرير المغاربية " الإمام الشيخ " عبد الحميد بن باديس " الذي كان أكثر ثورية في التعامل مع دعاة " إحياء الخلافة " بل كان أكثر تشددا مع " الأزهريين " وجماعة الإخوان المسلمين الذين بايعوا الملك " فاروق " -ملك مصر- خليفة للمسلمين عام 1937، في وقت كانت أغلب الدول العربية والإسلامية خاضعة للاستعمار الأوروبي. وعكس ما يراه علماء المشرق العربي من

(1) و (3) فيصل دراج - مرجع سابق - ص 27.

موقف " مصطفى كمال أتاتورك" بأنه أهان الإسلام والمسلمين في دعوته إلى " تترك تركيا " وإلغاء الخلافة "، يرى ابن باديس أن مصطفى كمال "،
" محيي الشرق الإسلامي كله، (وهو) الذي
غير مجرى التاريخ، ووضع للشرق الإسلامي
أساس تكوين جديد " (1)

وأن مصطفى كمال قدم خدمة لأمة الإسلام التي أصابها الوهن بعد أن عجزت "سلاطينها" عن إعادة البعث الحضاري لها، فاستغلها الغرب وسيطر عليها، من خلال "أصحاب العمائم" الذين يحاولون الاستيلاء على الخلافة باسم الإسلام؟ ولم يطرح ابن باديس مسألة الخلافة، على أنها مسألة دينية أم أنها مسألة سياسية، وأن " الخلافة " لن تعود ولن تتحقق مادام الغرب قائم على أرض الإسلام، وفي هذا الاتجاه يرى ابن باديس بأن؛

"...خيال الخلافة لن يتحقق، وأن المسلمين سينتهون
يوما، إن شاء الله إلى هذا الرأي... إذ أمكن أن يتولى
هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمنا بعده...
ثم قضت الضرورة بتعددته في الشرق والغرب - حيث كل سلطان
نصب نفسه خليفة للمسلمين في رقعة جغرافية من أرض الإسلام -
ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزا ظاهريا تقديسيا، ليس من
أوضاع الإسلام في شيء " (2)

وابن باديس في هذا الموقف لا يلغي نظام الخلافة فقط، بل يدعو - وهو رائد النهضة الإصلاحية في شمال إفريقيا - إلى ضرورة اهتمام المسلمين بشؤونهم الداخلية، والعمل على نهضة تحرر العقل، وتصارع الغزو وتستتير بنور الإسلام. وهو الأمر الذي عمل على تحقيقه في إطار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

¹ محمد عمارة/ الإسلام والعروبة والعلمانية- دار الوحدة- بيروت/لبنان-1981- ص 163.

² نفس المرجع- ص 164.

المبحث الثاني : الحياة الثقافية في الجزائر

1 - الحياة الثقافية في الجزائر :

إن الحديث عن الحياة الثقافية في الجزائر، يتطلب أن نتناول ذلك من خلال تسلسل زمني، قد يكون مطولا في جانب منه، وقصيرا في الجانب الآخر. وهذا بهدف التعرف على التغيرات التي طرأت على الحقيقة الاجتماعية للمجتمع الجزائري، وعليه فقد أردنا الحديث عن الحياة الثقافية في الجزائر خلال حقبتين، تتمثل الأولى في الحقبة العثمانية، أو الأتراك، والتي تميزت بتزاوج بين مكونات الثقافة الجزائرية، مع الثقافة " التركية " خاصة، حتى لا نقول العثمانية، على اعتبار أن "التركمان" كانت الصفة الغالبة في التواجد العثماني في الجزائر، في حين كانت " العثمانية " تعبر عن نمط سلطة الخلافة التي جاءت عقب انهيار الدويلات والإمارات التي أقامها العرب المسلمين، عقب انهيار الخلافة العباسية في بغداد. إن الامتزاج الثقافي بين الجزائريين و" العثمانيين " وما شكلوه من " وجق " غير تركي، لا زالت آثاره قائمة إلى اليوم، سواء كان ذلك في السلوك اليومي، أو اللغة الكلامية للأفراد، أو حتى مظهرهم الخارجي، دون إهمال للنمط العمراني في المدن الجزائرية. وتتمثل الحقبة الثانية في الحقبة الاستعمارية الفرنسية التي حملت في طياتها بوادر " الفرنسية " والقضاء على كل ما له صلة بالانتماء العربي الإسلامي للمجتمع الجزائري.

أولا - العلاقة بين " الجزائريين " و" العثمانيين ":-

في مؤلفه " التاريخ الثقافي للجزائر "، المجلد الأول، يذكر المؤرخ " أبو القاسم سعد الله، أن الجزائر التي استتجد أهلها بالجيش العثماني، عندما عجزت الإمارات المحلية - مجموع الدويلات القائمة في بلاد المغرب العربي عموما والجزائر خصوصا- عن صد هجوم الأاسبان على السواحل الغربية للجزائر وامتدادها إلى الشرقية منها، لملاحقة الفارين من بقايا عرب الأندلس من البطش الأاسباني، بعد سقوط الحكم العربي الإسلامي في بلاد الأندلس، كان- الاستتجاد- يمثل صورة للتعاون بين الجزائريين والعثمانيين، فرضها الواجب الديني الممثل في الإسلام، من جهة ومثل درجة الضعف في نوع السلطة السياسية القائمة، حيث تحول ذلك التعاون إلى ضم " الجزائر " إلى الدولة العثمانية، وتحويل الصراع أو الحرب إلى ما بين دولتين تتساويان في القوة خاصة البحرية منها، فلم يكن باستطاعة الدويلات أو الإمارات مواجهة القوة الأاسبانية أو الوقوف في وجهها وصد هجماتها.

لقد انجر عن عملية ضم الجزائر للسلطة العثمانية؛ -

أ/ قيام علاقات بين السكان الأصليين - الجزائريين -، والقادمين المنضوين تحت راية "الوجق" العثماني، وهم خليط من الأجناس من أصول مختلفة جمع بينهم الدين الإسلامي، فهم "...أناس من أناضوليا (تركيا حاليا وما جاورها) ومن روميليا ومن الأقاليم العربية (بلاد الشام ومصر) ومن البلقان وبقية أجزاء أوروبا، (وهم عموما)... من ذوي الأصول التركية والعربية والصقلية واللاتينية والإفريقية". (1)

ب/ على اعتبار أن العلاقة بين العثمانيين والجزائريين قامت على مبدأي "الإسلام" ممثلا في الخلافة العثمانية، والولاء للسلطان ممثلا في الدولة العثمانية، فإن العثمانيين "...لم يحترموا هذا المبدأ... فتركوا الحكم ونظروا للجزائريين نظرة الغالب للمغلوب". (2)

ج/ لعب الجزائريون دورا هاما في الجيش العثماني، فكانوا تارة "قوادا" -جمع قائد- وتارة أخرى مقودين، مقابل أن يساهم العثمانيون في توطيد الأمن والاستقرار في الداخل وعلى الحدود الإقليمية، والعمل في نفس الوقت على تقدم التجارة والسفر.

د/ كان ضمن بنود التحالف العثماني الجزائري، أن يطبق العثمانيون تعاليم الدين الإسلامي في الحكم، والمؤاخاة بينهم وبين السكان الأصليين، ومشاورتهم في الأمور التي تهمهم، وأن يفسحوا المجال أمامهم، وأن يختلطوا بهم ويخالطوهم. إلا أن العكس هو الذي حدث، فقد أساء العثمانيون التصرف، فتعالوا في حكمهم، وحاصروا أبناء البلد، وساد حكمهم الاستبداد، وأهانوا السكان، وعاملوهم معاملة "المهزوم". (3)

يذكر "سعد الله" أنه إذا كان الوجود العسكري، هو الظاهرة المميزة للحكم العثماني في الجزائر، فإن انخراط الجزائريين في الجيش العثماني كان لأجل؛ - (4)

1- تحقيق هدف الجهاد أولا، وهي "صورة" يحث عليها الإسلام ويقوم عليها.

2- استرجاع القوة التي افتقدت مع انهيار الخلافة وسقوط الأندلس.

3- صد الهجوم "الأسباني" ضد مسلمي "الأندلس"، ومطاردتهم لهم في بلاد المغرب العربي.

وقد نتج عن التتام الجهاد الجزائري بالعثماني النتائج التالية؛ -

(1) أبو القاسم سعد الله/ تاريخ الجزائر الثقافي/ الجزء الأول 1500-1830- دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى 1998. ص 140.

(2) نفس المرجع - ص 141.

(3) أبو القاسم سعد الله- مرجع سابق - ص 141.

(4) أبو القاسم سعد الله- مرجع سابق - ص 142.

01/استقرار الوضع في عدد من المراكز الاستراتيجية على سواحل الشمال الإفريقي (الجزائر - تونس - المغرب - طرابلس (ليبيا)).

02/ تسليح "مهاجري" الأندلس، واتخاذهم مواقع الدفاع عن وطنهم " الجديد " .

03/ نمو صناعة السفن والمعدات الحربية، وبناء قوة عسكرية.

04/ لأن الجزائر أصبحت "أيالة" من أيلات- ولاية- الدولة العثمانية، فقد تحول الصراع مع الأسبان إلى صراع بين دولتين، الأسبانية والعثمانية.

لقد تميز الوجود العثماني في الجزائر بـ؛ -

أ- أنه وجود عسكري، قبل أن يكون وجودا مدنيا، هدفه " ...الدفاع عن أرض الإسلام، وصد الهجوم الأسباني، الذي ظل مصدر القلق للسكان والسلطة القائمة معا"، وهو ما يؤكد التاريخ على أنه كان مصدرا للتحالف بين العثمانيين والجزائريين.

ب- أن حكام " الأيالة "، يعينون من طرف الباب العالي، بما في ذلك القضاة-المدنيين والعسكر-، وكانوا هم أصحاب " الحل والعقد "، في حين يمثل " الجزائريون " - وهم جزء من الوجود العثماني - للسمع والطاعة.

ج- ضرب العثمانيون حصارا حول أنفسهم، وحول مواقع القوة التي يحتلونها، وذلك لمنع تسرب السكان الأصليين، ووصولهم إلى الحكم أو السلطة، وذلك من خلال رفض الاختلاط أو الزواج بالمحليات من نساء الجزائر، وإن كان فإن " نتاج العلاقة " يصنف في أدنى المراتب الاجتماعية، ومن ثم "...لا يمكنه أن يصعد إلى الحكم أو المسؤولية، (ويطلق عليه) اسم "كرغلي" أي ابن عبد وليس ابن حر ".⁽¹⁾

د- من سمات المظهر العسكري للوجود العثماني في الجزائر، الاستبداد في الحكم أدى بدوره إلى العنف، "...تذكر المصادر أن هناك محاولة لقلب نظام الحكم قام بها أبناء العثمانيين-أي الكراغلة- من أمهات جزائريات...لكن الآباء أحسوا بالمؤامرة...ففضوا عليها وأشبعوا القائمين بها هلاكا ونكالا، ثم أوصدوا الباب في وجه الآخرين منهم مدى الحياة".⁽²⁾

هـ- نظرا لطبيعة الجزائريين " الاستقلالية، وقيام الثورات الداخلية- ضد الاستبداد العثماني في تفردهم بالحكم - إضافة إلى المنافسة الإسلامية للمغرب (الأقصى) على الحدود الغربية للجزائر،

(1) أبو القاسم سعد الله- مرجع سابق-ص 145.

(2) نفس المرجع - ص 145 .

ثم الخطر الأسباني والبرتغالي في غرب البحر الأبيض المتوسط، فإنه كانت للجزائر وضعية خاصة داخل الدولة العثمانية، فهي؛ -

1/ مستقلة من جهة، وتحاول أن تكون مستقلة عن " اسطنبول "، وهو ما بدا بين السلطتين " المحلية " و " الدولة "، نظرا للمسافة بينهما من جهة، ولموقع الجزائر الخاص فيما تمثله داخل الدولة من جهة ثانية.⁽¹⁾

2/ تحاول الإبقاء على الحد الأدنى في الصلة الإسلامية، حتى لو كانت رمزية مع الخلافة- على اعتبار قيام الدولة العثمانية، إنما هو استمرار لنظام الخلافة في الإسلام، والحفاظ على منجزات الخلافة الإسلامية في العالم.

ثانيا - المجتمع الجزائري في العهد العثماني:-

مع دخول العثمانيين للجزائر، نمت الفتوية في المجتمع الجزائري، وتحول إلى مجتمع طبقي، يجمع بين السكان الأصليين، والقادمين العثمانيين، والمهاجرين من الأندلس، إضافة إلى الأوروبيين واليهود. يذكر المؤرخ " أبو القاسم سعد الله " أن هناك ثلاث عوامل خارجية، أثرت في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع الجزائري، خلال العهد العثماني، تمثلت هذه العوامل في؛ -

01/ ويتمثل العامل الأول في هجرة الأندلسيين، خلال القرن الخامس عشر الميلادي، والتي ازدادت قوة في القرن السادس عشر الميلادي، إثر قهر الأسبان ومطاردتهم لهم، حيث وجد هؤلاء المهاجرون أرضا وأهلا، فاستوطنوا وأسهموا في الحياة الاجتماعية، وأدخلوا عليها عنصران رئيسيان هما؛ -

أ/ مضاعفة الكفاح ضد الأسبان، في البحر وفي الثغور، دفاعا عن النفس، من خلال وقوف السكان الأصليين معهم، وتبني قضيتهم.

(1) نفس المرجع - ص 146 - وقد أكد ذلك بوثيقتين تعودان إلى القرنين العاشر والثاني عشر، تابين كل منهما ما كان للجزائر من قوة بحرية داخل الأسطول العثماني، وأن " البحار الجزائري " أضمن لمصالح الدولة من غيره من " الوجود " العثماني. كما تؤكد الوثيقتان على اعتراف الدولة العثمانية بالسلطة المحلية، في تسيير شؤون المجتمع والدولة.

ب/ نشر الأنماط الحضارية للأندلس في الوسط الجزائري، حيث ارتقت ثقافة العمارة والطب والموسيقى، والزراعة والصناعة والحرف والتجارة والتعليم. كما وضع "المهاجرون" وأنشئوا نمطا وبقيا خاصا بهم، يستفيد منه فقراؤهم، ويأوي إليه "المهاجرون". وقد رصد لتلك الأوقاف الأغنياء منهم الكثير من الأموال.⁽¹⁾

02/ ويتمثل العامل الثاني في تواجد العثمانيين ذاتهم، هذا التواجد الذي أثر في الحياة العامة للمجتمع الجزائري، ويبدو ذلك التأثير في؛-

أ/ ربط المجتمع الجزائري بالمجتمع الشرقي، حيث تم نقل الثقافة الشرق-أوسطية بمظاهرها الحضارية "...من مآكل ومشارب وألقاب وصنائع وتقاليد".⁽²⁾

ب/ أدخل العثمانيون المذهب الحنفي والطرق الصوفية إلى الجزائر، وهما "المذهب والصوفية" لم يكونا معروفين في الوسط الجزائري الذي كان ذا مذهب مالكي ولازال.

ج/ تأثر الجزائريون بالأترك في مجموعة من الفنون، كالعجارة وبناء المساجد والأضرحة، والموسيقى والخط، وكذلك المنشآت العسكرية والبحرية (بناء السفن والموانئ).

د/ تأثر الجزائريون بالمظهر اللباسي العثماني (التركي)، وطغت على اللغة المحلية المفردات التركية في المعاملات اليومية أو الألقاب، علما أن العثمانيين "... مدينون حضاريا للحضارات العربية والفارسية والبيزنطية".⁽³⁾

03/ أما العامل الثالث فيتمثل في التواجد المسيحي - اليهودي. فقد شهدت الجزائر العثمانية نشاطا أوروبيا بحريا على سواحلها، وحتى في مدنها الرئيسية (الجزائر-وهران-عناة-تلمسان-قسنطينة)، فقد أثر الأوروبيون في المجتمع الجزائري وتأثروا به، من خلال الاختلاط والعمل معهم، "... وفيهم من لعب دورا بارزا في الحياة اليومية للسكان، وأحيانا في المغامرات السياسية... بل لقد كان فيهم من قربه أهل الحكم والحظوة إلى السلطة نفسها، فأصبح يؤثر فيها كمستشار أو وزير أو قائد أو مدرب عسكري".⁽⁴⁾ علما أن سكان الغرب الجزائري كانوا على

(1) أبو القاسم سعد الله - مرجع سابق - ص 148.

(2) نفس المرجع - ص 149.

(3) أبو القاسم سعد الله - تاريخ الجزائر الثقافي - مرجع سابق - ص 149.

(4) نفس المرجع - ص 151.

صلة مستمرة بالأسبان، خاصة في مدينة وهران، في حين كان سكان الشرق الجزائري على صلة بتجار "جنوة-إيطاليا" ثم الفرنسيين في كل من القالة وعبابة.

أما الجالية اليهودية، التي تقوت مع هجرة "يهود الأندلس" مع المسلمين، واستقروا في أهم المدن الجزائرية، وخاصة عواصم الأقاليم، منها مدينة الجزائر عاصمة الدولة، التي استقر بها يهود أوروبا خلال القرن الثامن عشر (18) الميلادي، وأهم تلك العائلات اليهودية الأوروبية، عائلتا "بكري" و "بوشناق". لما كان اليهود أصحاب صنائع دقيقة وثمانية كالصياغة والعمل في مجال الذهب والفضة، إضافة إلى التجارة في الصرافة (البنوك)، والبطارية وغيرها من الصناعات، فقد وصلوا إلى درجة من النفوذ وأثروا في الحياة السياسية الداخلية، "...وبطريق التجارة مع أوروبا أيضا حتى أن مدينة "ليفورنيا" كانت عبارة عن مدينة جزائرية لكثرة يهود الجزائر بها".⁽¹⁾

وقد نتج عن تغلغل الجالية اليهودية في المجتمع الجزائري أن؛-

أ- احتكروا التجارة الخارجية، من خلال احتكارهم لعمليات تصدير البضائع .

ب- سيطروا على خزينة الدولة وصك العملة الرسمية.

ج- تمكنهم من اللغات الأجنبية-بحكم انتماءاتهم السابقة- ساعدهم على تولي مراكز أساسية في الدولة وحتى المجتمع وفئاته المؤثرة، فاطلعوا على أسرار سرايا الحكم، واستطاعوا التأثير في تغيير بعض القرارات؛

"...ورغم أنهم (اليهود) كانوا يعيشون كأهل الذمة،

لهم حدودهم الدينية والسياسية، فإنهم من الوجهة

الاجتماعية والاقتصادية، كانوا يلعبون دورا هاما

في المجتمع الجزائري، ولم يكن تأثيرهم مقصورا

على العاصمة (الجزائر)، بل تجاوزها إلى المدن

الأخرى وخاصة قسنطينة".⁽²⁾

ثالثا : العثمانيون والسياسة الدينية في الجزائر:-

(1) نفس المرجع-ص 152.

(2) سعد الله- مرجع سابق-ص 152.

إن تدهور الثقافة الإسلامية، قد بدأ قبل استيلاء العثمانيين على السلطة بقرون، ذلك التدهور الذي مثلته انتشار ظاهرة " التصوف " الخرافي. فالمصادر التاريخية تجمع على أن الثقافة الإسلامية، أخذت في التدهور منذ عهد المعتصم، في حين ظهرت الطرق الصوفية في القرن الخامس الهجري (حوالي القرن الثاني عشر الميلادي)، وبذلك فانهايار الثقافة الإسلامية وتدهورها، وكذلك ظهور التصوف، لا يحمل إزره الأتراك بل قد يكون ذلك أحد العوامل التي ساعدت على ظهورهم؛

"... فال دراويش كانوا وراء تقدم الأتراك في " أناضوليا " (تركيا حاليا)، وفي احتلالهم " القسطنطينية "، وكانوا -أي الدراويش- هم " الروح " التي تحرك الجندي التركي للجهاد والاستماتة فيه " (1)

وقد زادت السياسة التي انتهجها الأتراك في ظل الدولة العثمانية في نشر التصوف الخرافي والانحطاط الثقافي، فمن أبرز ما تميز به القرن التاسع الهجري- الخامس عشر الميلادي-، ظهور عقيدة " المرابط " (شخص يدعي الإطلاع على أحوال الناس الغيبية، أو القدرة على إيجاد حلول لقضايا غيبية)، وانتشار " الزوايا "، وافتتاح عهد التصوف، وهي ظاهرة زادت انتشارا وتوسعا خلال الحكم العثماني للجزائر في القرون الثلاثة اللاحقة (16، 17، 18م). وقد عرف التصوف طريقه للجزائر من خلال التواصل بين المجتمع الجزائري ومجتمع المشرق العربي، إلا أنه في الجزائر عرف توجهها مغايرا حيث ساد الاعتقاد لدى الأوساط الاجتماعية في " شيخ الزاوية "، وابتدعت ما يعرف بـ"الحضرة"، ونما الالتفاف حول زاوية الشيخ أو ضريحه-لما يعتقد الأفراد من "بركة" في الشيخ حيا وميتا-، وزادها الأتراك حماية وتعهدا، وازدادت هي- الصوفية والزوايا- ازدهارا وتفريعا.

ويذكر المؤرخ " أبو القاسم سعد الله " أن المبالغة في الاعتقاد في الشيخ، وانتشار الزوايا والأضرحة، أنتجت نتيجتين خطيرتين، تتمثل النتيجة الأولى، في تبسيط " المعرفة "، حيث نقل التعليم، إلى " الزوايا "، مما أدى إلى الاكتفاء بالحد الأدنى منه، بطريقة جافة ريفية ضيقة. وبذلك أصبحت الزوايا تنافس " المدرسة " و " الجامع "، في نشر التعليم وكسب الأنصار، مما زاد في نمو عقلية " الخرافة "، وتدهور مستوى التعليم، ودفع علماء المساجد والمدارس إلى

(1) أبو القاسم سعد الله - مرجع سابق - ص 185.

تبسيط آرائهم وطرقهم في التعليم ومحتويات الدروس-البرامج- حتى لا يفر الطلبة إلى الزوايا والالتفاف حول " المرابطين " (1)

أما النتيجة الثانية، فتمثلت في غلق باب " الاجتهاد " في القضايا الفقهية المتعلقة بالحياة الاجتماعية، حيث أدى التبسيط في طرق التدريس من طرف العلماء، وانتشار " الطرقية " والخرافة، إلى غلق المجال أما حرية الرأي والبحث وإعطاء التفسيرات الحرة والفلسفية لقضايا الدين والعصر، حيث اكتفى العلماء بـ؛

"...الشقشقة اللفظية والاقتصار على الفروع دون الأصول.
...وبينما كانت أوروبا في موقف دفاع عن نفسها أمام تقدم العلم، أصبحت الزوايا في الجزائر في موقف هجوم...ولذلك لا نستغرب أنه عندما كانت شمس المعرفة في أوروبا تطل من وراء السحاب، كانت شمس المعرفة في الجزائر تفر غاربة وسط ضباب كثيف " (2)

تختلف الآراء حول سياسة العثمانيين الدينية في الجزائر، حيث ينفي البعض أن تكون للعثمانيين سياسة دينية، بل كان هدفهم وهمهم الوحيد هو؛
"...القرصنة ونهب الأموال والتسلط العسكري...
بل لم يكونوا مسلمين عن عقيدة راسخة، وكان إسلامهم رقيقا فاترا" (3)

فهم؟- أ/ أهملوا تطوير العقيدة ونشر الثقافة، والاهتمام بالدين كان فيما يتعلق منه بالحكم والأمن.

ب/ إتخذوا موقف الحياد من الطرقية والصوفية، وغالبا ما تعاقدوا مع "مرابطيها".
ج/ أيدوا بعض الطرق الصوفية كـ"القادرية والشاذلية"- اللتان انتشرتا في الغرب الجزائري- بحكم موقفهما من الحكم العثماني، وتدعيمهما له في السيطرة على القبائل المناوئة للسلطة العثمانية، من جهة ولما ضمنه لهم العثمانيون من حماية وتوفير لكل لوازم تواجدهما، بل وتعزيز دورهما في المجتمع الجزائري، فقد؛
"...ظل العلماء والمرابطون على تحالفهم...طالما أن

(1) أبو القاسم سعد الله- مرجع سابق- ص 48.

(2) أبو القاسم سعد الله-مرجع سابق - ص 49.

(3) نفس المرجع- ص 188.

(العثمانيون) يضمنون لهم العيش الرغد والتعويضات
اللازمة " . (1)

في حين يذهب رأي آخر إلى أنه كان للعثمانيين سياسة دينية في الجزائر، بحكم أنهم
" يعرفون أن الإسلام هو رصيدهم السياسي وهو مصدر قوتهم " (2)

حيث أقاموا دولتهم في الجزائر على المبادئ الإسلامية القائمة على " الجهاد " - حسب التصور
الخاص بهم لمفهوم الجهاد-، وإضفاء تقاليد وعقائد جديدة حيث جعلوا من " الإسلام " وسيلة
للغزو، فقد كان العثمانيون يفتخرون بلقب الغازي والغزاة- بعد أن تخلوا عن مفهوم "الفتاح"
والفتوحات-وقد لعب " الدراويش " دورا أساسيا في ذلك، من خلال تزويد " الجيش العثماني "
بالبركات والدعوات، لتحقيق النصر في عمليات "الغزو" في سبيل الإسلام والغنائم. كان الدين
هو العامل الوحيد الذي جمع بين أهالي الجزائر والعثمانيين، تحت لواء الجهاد لصد العدو
المشترك، فلم يكن العثمانيون في نظر الجزائريين يمثلون خطرا عليهم لا من حيث العقيدة ولا
من حيث الهوية. فقد كان هم العثمانيين " الدفاع عن الإسلام " وحب المال والحكم، ولم يكن هم
العثمانيين - أثناء مساعدة الجزائريين - باسم الإسلام، سوى أن يسلم الجزائريون بالاستقلال
الاقتصادي للعثمانيين في الجزائر، في حين لم يجدوا -الجزائريون- مبررا لاحتمال استغلال
الفرنسيين لهم. وقد كان الاستغلال الاقتصادي العثماني قائما على أساس أن وجودهم في
الجزائر لم يكن إلا تحقيقا لرغبة الاستتجاد التي أطلقها الأهالي بهم باسم الإسلام، وصد العدوان
الأسباني على السواحل الجزائرية. ومثل هذا التحالف كان سببا في تجنب العثمانيين
والجزائريين ربط صلة قوية فيما بينهم، حيث تجنب العثمانيون " تكلم لغة الأهالي "، وعلى
العكس من ذلك عملوا على إدخال " اللهجة التركية " على اللغة المحلية.

كما لم يختلطوا بهم، أو يتعرفوا على تقاليدهم أو حتى طرق معيشتهم؛
"...ولم يلدوا على أرضهم(؟) أو يمارسوا حرفهم أو يختلطوا
بجيل منهم في مدرسة أو شارع أو منزل (؟)، وليس لهم في
في الجزائر ذكريات طفولة أو شباب (؟) " . (1)

(1) نفس المرجع - ص 188.

(2) أبو القاسم سعد الله-مرجع سابق - ص189.

على المستوى الرسمي، لم تعر السلطة السياسية العثمانية في الجزائر، أي اهتمام بمجال التعليم العام منه والديني، فقد كانوا يرونه من شؤون المجتمع، وليس من شأن السلطة السياسية، حيث لم تؤسس له هيئات رسمية تدير شؤونها. فالتعليم من مهام " الأمة " أو المجتمع كله، حيث أقيمت المؤسسات التعليمية بالإمكانات الفردية، فأنشأت الكتاتيب في الأحياء الأهلة بالسكان، وأقيمت المدارس والمساجد، ونظمت الأحباس لتوفير الكتب والمدرسين. وقد يعود عدم اهتمام العثمانيين بمجال العلم والتعليم إلى؛-

- أ/ كونهم قدموا للجزائر لنجدة الجزائريين وبطلب منهم لصد العدوان الأجنبي على بلادهم.
- ب/ كون السلطة التي أقاموها في الجزائر سلطة عسكرية، هدفها الغزو وتحقيق الولاء للسلطان العثماني في " اسطنبول ".
- ج/ كون الاختلاط بالجزائريين ضعيفا ولم يتعد حدود الاشتراك في الدفاع عن الحدود والسواحل.
- د/ لم يكن هم العثمانيين سوى تحقيق " الغزو " وجمع المال والسلطة، وقضايا المجتمع إنما هي من اهتماماته لوحده.

2 - الجزائر في العهد الاستعماري:-

عمل الاستعمار الفرنسي، حين سيطر على الوضع في الجزائر بعد عام 1850، وسقوط حركات المقاومة الشعبية له، على فرض شروط في تسيير شؤون الأهالي، خاصة ما تعلق منها بالتعليم وتدرّيس اللغة العربية خاصة، وتسيير المدارس، وحرية التعليم، ووفرة الوسائل من أجل التعليم، كمداخل الوقف والمحلات الوقفية، وأجور المدرسين " العالية "؟ فقد كان التعليم قبل الاحتلال الفرنسي، جزءاً أساسياً من حياة الناس، سواء في المدن أو في القرى- وكنا قد أشرنا إلى أن ازدهار التعليم وانتشاره وكذا الاهتمام به، كان من المهام الرئيسية التي تولّاها أفراد المجتمع خلال العهد العثماني، ولم يكن من اهتمامات السلطة العثمانية- فقد عمل المجتمع الجزائري على أن يكون التعليم والتعلم جزءاً من حياة الناس، وكان المعلم والمتعلم موضع تقدير من الآخرين، وكان " العلم " وطلبه جزءاً من العبادة؛

"... فالسيد والمسود والحاكم والمحكوم كلهم سواء في البذل

من أجل تعليم أبنائهم في "ديموقراطية" متناهية... إذ يلتقي

أبناء الأغنياء وأولاد الفقراء على صعيد واحد ويتلقون

نفس البرنامج على يد نفس " المعلم " بنفس اللغة والروح".⁽¹⁾

وقد زاد عدد المدارس والكتاتيب، عن نسبة السكان؟ وكان التعليم حراً وخصوصاً معاً، ويكاد يكون مجانياً وإلزامياً، -حتى بعد عام 1830- وذلك قبل أن تشرعه السلطة الاستعمارية الفرنسية لصالح أبناء المعمرين وذلك بعد عام 1873، حيث عملت على؛-

أ- تشجيع اللهجات " البربرية، والعربية " الدارجة-المحلية-، ضد العربية الفصحى،

في خطة منها-السلطة الاستعمارية- لهدم العنصر الهام في الهوية الوطنية للجزائريين.

ب- فرض اللغة " الفرنسية "، في المدارس الابتدائية ومؤسسات التعليم المنشأة أساساً

لأبناء المعمرين وبعض الفئات من الجزائريين؟

ج- فرض رقابة على تدريس "الفقه"، وحذف بعض أبوابه المتعلقة بالتحريض على

"الجهاد"- الدافع لمقاومة الاحتلال الأجنبي-، وباب " التوحيد " -مع بداية لعمليات التبشير وتنصير أهالي الجزائر.

د- فرض تدريس القرآن الكريم، دون تفسيره للدارسين.

(1) أبو القاسم سعد الله- مرجع سابق (الجزء الثالث-1830-1954)- ص 19.

هـ- منع التعرض للتاريخ العربي الإسلامي للجزائر، المتناول للفتوحات والبطولات الإسلامية عموماً والجزائرية خصوصاً، من خلال الآداءات الأدبية والشعرية البارزة خصوصاً في أشعار " المدّاحين " بالأسواق العامة، والأعراس والحفلات التي يقيمها الأهالي في المناسبات العامة والخاصة.

فبعد مصادرة الأوقاف، ونفي العلماء، اشتغل الفرنسيون بالاستيلاء على أراضي الجزائريين، وتوطين المعمرين فيها، ومحاربة " المقاومين "، وأهملوا كل ما يتعلق بحياة الأهالي. ففيما يتعلق بالتعليم فقد اتفقت آراء " العسكر " وهم السلطة الحاكمة في الجزائر على؛

1/ الاستمرار في إهمال التعليم " العربي الإسلامي "، وعدم ربطه بنظام الأوقاف.

2/ تشجيع وتقوية مكانة المدرسة الفرنسية، رغم مقاطعة الأهالي لها.

3/ إنشاء التعليم المزدوج الخاص بالجزائريين - الأهالي - Les Indigènes - يسمح لهم بتعلم اللغة العربية، على أن تكون اللغة الفرنسية هي " السيدة " أو اللغة الأولى، وهذا كان ابتداءً من عام 1850.

4/ ترك التعليم في الزوايا في المناطق الريفية، على ما هو عليه، مع مراقبة "برنامج" ومعلميه، وذلك حتى لا تكون الزوايا مراكز تشجع على معاداة الفرنسيين؟

ويؤكد أحد الفرنسيين عام 1884، انتشار التعليم القرآني بين الأهالي الذين تمسكوا به وتشبثوا رغم مصادرة السلطة الاستعمارية للأوقاف، ونفي العلماء الجزائريين، فيقول؛ -

"...كان التعليم القرآني هو كل شيء، هو المعلم والتعليم، وكان الفرنسيون

كلما حاولوا مشروع إصلاح(؟) فكروا في عدم المس بالمشاعر الإسلامية(؟)

...لكن المتعلمين "الجزائريين" الخبراء (ويقصد بهم العلماء) أصبحوا بمرور

الزمان، نادرين، مما سهل على فرنسا تمرير مشاريعها. لقد كان هدف فرنسا

منذ 1830 هو الحط من التعليم القرآني، وتعويضه تدريجياً بتعليم أكثر عقلنة

وأكثر علمية(؟) وبالخصوص أكثر "فرنسية". وقد نجحت فرنسا في الفصل

بين الدين والتعليم اللذين كانا في الماضي لا ينفصلان". (1)

أنماط التعليم في العهد الاستعماري:-

(1) أبو القاسم سعد الله- مرجع سابق - الجزء الثالث (1830-1954) - ص 22.

عرفت الجزائر ومنذ العهد العثماني تطورا في التعليم، الذي أشرف الأهالي وبعض من الطبقة العليا العثمانية على إدارته، كونه لم يكن من اهتمامات السلطة السياسية العثمانية، التي كان همها في " الغزو " وصد الهجمات الأسبانية على السواحل الجزائرية، وبناء القوة العسكرية، ثم القوة المالية أو الاقتصادية، وقد عرفت الجزائر في عهدهم نمطين للتعليم، الأول يعرف بنمط التعليم " القرآني " الذي كان يتم في " كتاتيب "، أنشأها " الأهالي " لتحفيظ القرآن الكريم للأطفال. والثاني يعرف بالتعليم العالي ويتم في الجوامع أو المساجد التي كانت تعتبر بمثابة " الجامعة " وفيها يتوجه " الطالب " نحو التخصص في مختلف العلوم التي عرفت تلك الفترة ويكون أساسها تفسير القرآن وعلوم الحديث والفقه.

1 - المدارس القرآنية؛ -

أو " الكتاتيب " التي أصر الجزائريون على تعليم أبنائهم فيها، وتحفيظهم القرآن الكريم، وهي الصورة التي من خلالها حافظ الأهالي على السمة الثقافية الخاصة بهم، بكونهم مسلمون أولا وقبل أي شيء، و متمسكون بمبادئ الإسلام قولا وعملا ثانيا، خاصة ما تعلق منه باللغة، فقد عمل الاستعمار الفرنسي على بسط نفوذه ولغته، حيث أن،

"...الحكومة الفرنسية -بعد ثورة 1871- اعتنت بلسانها فبثته

وأيدته وعززته، فتوقف الكثير من الناس (الأهالي)، ولم يرغبوا

فيه- اللسان (اللغة الفرنسية)- خشية أن يتفرنجوا، ويتفرنسوا

ويتخلقوا بخلق الإفرنج المباينة (للخلق) العربية والإسلامية". (1)

لقد كان التعليم القرآني سائدا وقائما قبل الاحتلال الفرنسي للجزائر، ويتمثل هذا النوع من التعليم في البساطة في التلقين، والبساطة في الوسائل، ويتمثل التلقين في تحفيظ الآيات والسور القرآنية للطفل دون تفسير معناها، تحت إشراف معلم القرآن يعرف في الوسط الجزائري- منطقة الوسط من خريطة الجزائر- بالمؤدب، وفي الشرق منها بشيخ القرآن، يستعمل في التلقين؛ اللوحة، قطعة خشبية مصقولة تكتب عليها الآيات والسور، بقلم خشبي مصنوع من القصب ودواة بها صمغ مصنوع من الصوف المحروق، يستخدمها الطفل المتعلم في عملية الكتابة. وقد استمرت الكتاتيب أو المدارس القرآنية في أداء مهمة التعليم والتلقين القرآني إلى ما بعد الاستقلال.

2 - الزوايا (**)؛ -

(1) أبو القاسم سعد الله - مرجع سابق الجزء 3- ص35.

نشأت الزوايا كأسلوب لأداء الطرق الصوفية، وقد كانت أصلاً رباطاً للجهاد، وتحريض العباد عليه، ثم تطورت إلى مراكز للتعليم والعبادة لتنتقل إلى مقام ثم ضريح ومزار لأحد المرابطين، وقد تطور مفهوم الزاوية ليرتبط بالمقر أو مقام الشيخ الحامل " للبركة"، والذي ليس له أية علاقة بمفهوم الجهاد ولا حتى بالتعليم أو العبادة، ولصق بها - الزاوية - بعض من الممارسات (البعيدة عن الدين) مثل " الحضرة " و " الدروشة"، واستغلال الجهل الذي ساد في العامة (عموم الناس). فصارت الزوايا تمثل الخرافة والتجهيل والظلامية والاستغلال.

لقد كانت الزوايا في الجزائر، إما مركزاً للتعليم والعبادة، حيث هي مؤسسة شاملة، فهي مسجد للعبادة وأداء الفرائض الدينية، وهي مدرسة للتعليم، وملجأ ومأوى للغرباء، وكذلك مركز للفقراء. وإما أنها كانت مركزاً " للحضرة " و الزردات (جمع؛ زردة أي وليمة تقام مرة في السنة للتقرب من صاحب المقام)، وممارسة البدع كزوايا " العيسانية- الحفصالية- العمارية ".

لم يهمل الاستعمار الفرنسي من برنامجه التهديمي لكل مكونات الشخصية الجزائرية، الزوايا، التي حاربها كما حارب المدارس القرآنية والمساجد، سواء في المدن أو الأرياف، ففي المدن فقدت الزوايا تأثيرها وضعف دورها بعد الاحتلال نتيجة لوضع السلطة الاستعمارية، يدها على المصادر المالية للأوقاف، وهدمت العديد منها، وعطل غيرها واستغل للأغراض العسكرية. وفي الأرياف تأثرت الزوايا من محاولة الاستعمار فرض الرقابة عليها وعلى نشاطها التعليمي والسياسي وحتى الاجتماعي. فقد أرغم الجزائريون على إلحاق أبنائهم بالمدارس الفرنسية في المدن، وبالمدارس الإقليمية " مدارس الشرعية- الفرنسية " التي وجدت لامتناس واستقبال تلاميذ " زوايا الريف الجزائري"، وإبعادهم عن التوجه نحو المعاهد الإسلامية في العالم العربي- تونس والشرق الأوسط-. وفي مرحلة لاحقة أنشأ الفرنسيون " المدرسة الابتدائية الفرنسية Ecole Primaire Française"، قرب الزاوية أو بجوارها، بهدف تضيق مجال نشاط الزاوية التعليمي.

لقد حارب الاستعمار الفرنسي الزاوية من عدة جبهات، منها؛ -

(**) لمزيد من الاطلاع حول " الزوايا " أنظر/ أبو القاسم سعد الله - التاريخ الثقافي للجزائر - ابتداء من الجزء الثالث، حيث يذكر الكاتب الزوايا في وظائفها وعلاقتها ودورها الديني، كما يذكر أهم الزوايا القائمة خلال الفترة الاستعمارية، وذلك من ص 170 فما بعدها.

- 01- هدمها ومصادرة أملاكها، وضم مداخل ما تبقى منها إلى أملاك السلطة أو الدولة الفرنسية، في المدن أولاً ثم في الأرياف.
- 02- إنشاء المدرسة الابتدائية الفرنسية، لنشر التعليم الفرنسي.
- 03- إستدراج كبار " المرابطين " Les Marabouts نحو الوظائف، وتشجيع الزواج المختلط، والدروشة والتدجيل بدل التعليم.
- 04- منع الزوايا من نشر التعليم العام، وفرض برنامج ضيق لا يتعدى " تحفيظ القرآن " دون تفسير، كما منع تعليم " قواعد اللغة العربية " و " أصول الدين " .
- ففي " ...إحصاء يرجع إلى سنة 1851، جاء أن عدد تلاميذ الزوايا في الأرياف كان 8347 متعلما، وعدد الزوايا 593 زاوية... .
- وكان برنامجها هو تعليم الفقه و النحو و التاريخ الإسلامي و الأدب ...ويدخلها التلاميذ الذين أنهوا المرحلة الأولى فحفظوا القرآن الكريم، وتعلموا القراءة و الكتابة وبعض الحساب و المتون". (1)

3 - المدارس الحرة:-

المدارس الحرة هي تلك المؤسسات التي أنشأت على يد جماعات أو أفراد، بغية نشر التعليم العربي الإسلامي، سواء في المدن أو في الأرياف، وذلك مع بدايات القرن العشرين، أي حوالي 1920ن وقد أضيف لنظام التعليم فيها بعد حفظ القرآن الكريم، مواد أخرى، تتعلق بالفقه واللغة والأدب، كما أطلق عليها إسم " المدرسة العصرية "ن وقد ظهر هذا النوع من المدارس بعد:-

أ/ محاولة الاستعمار الفرنسي السيطرة على التعليم في الجزائر، من خلال سن القوانين المحددة لفتح المدارس، والتي لا تتمثل حسب الاستعمار إلا في مدارس تحفيظ القرآن دون تفسيره، وإنشائه المدرسة الفرنسية التي غزت الوسط الجزائري.

ب/ التخلف في المكان والمنهج والبرنامج، الدافع إلى البحث عن البديل والتماس التطور والتغيير، من خلال " التواصل الإعلامي " بين المشرق العربي - خاصة مع تونس ومصر - والجزائر، حيث اطلع الجزائريون على إصلاحات التعليم في بلدان المشرق فعملوا على مواكبة

(١) أبو القاسم سعد الله- مرجع سابق- الجزء الثالث- ص 173.

تلك الإصلاحات من خلال برامج تعليمية تطور الفكر الجزائري وترتقي به إلى مستوى تطور العلوم ذاتها.

فحول النقطة الأولى، نشير إلى قانون 18 أكتوبر 1892، الذي نص وحدد شروط فتح المدارس الحرة، وتمثلت (الشروط) في؛

(1) وجود المحل (الصحي).

(2) الحصول على رخصة فتح المدرسة- من الهيئة الاستعمارية -.

(3) رخصة خاصة بالمعلم، موافق عليها من قبل "عامل العمالة" (والي الولاية). إضافة إلى رأي المراقب الولائي للتعليم، والذي لم يكن إلاّ فرنسيا معين من قبل السلطة الاستعمارية. وفي سنة 1938، صدر مرسوم من طرف السلطة الفرنسية- ممض من طرف رئيس الجمهورية الفرنسية آنذاك "لوبران" - يلغي طلب الرخصة من السلطات لفتح المدارس الحرة، فقد؛

"...كانت الحركة الوطنية قد ضغطت على السلطات الفرنسية في عدة مناسبات مطالبة بفتح المدارس الحرة، ما دامت الحكومة (الفرنسية) عاجزة عن توفير المدارس لأبناء البلاد... (فقد) كان الفرنسيون يريدون أن يكسبوا الجزائريين إلى جانبهم إذا وقعت الحرب (العالمية الثانية)... ومن جهة أخرى بلغ سكان الجزائر -المسلمون- (الأهالي) أكثر من ستة ملايين 6200.000 (نسمة)، سنة 1936. وكان حوالي 620.000 طفل منهم في سن المدرسة (بين 6 و 13 سنة)... ولكن الحكومة لا توفر التعليم إلاّ لعدد ضئيل جدا منهم".⁽¹⁾

وأمام عجز السلطة الفرنسية عن توفير المدارس لأبناء الأهالي، صدر المرسوم أعلاه لسنة 1938، يلغي رخصة إنشاء المدارس الحرة في الجزائر.

أما حول النقطة الثانية، فقد لعبت "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، دورا أساسيا في إنشاء المدارس الحرة وتنظيمها والإشراف عليها، بعد اعتماد جمعية العلماء التي أسسها الإمام الشيخ "عبد الحميد بن باديس" سنة 1931. حيث تولت الإشراف الغير المباشر أحيانا والمباشر غالبا على إدارة تلك المدارس، غير المباشر لأن الجمعيات المحلية المؤسسة من طرف الأعيان في الريف (القرية- الدوار) هي التي تقوم بالإشراف على المدارس الحرة، حيث تشرف على جمع المال من خلال عمليات التبرع، وتحضير المكان الذي غالبا ما يكون

(1) أبو القاسم سعد الله- مرجع سابق- ص 240.

دار مؤجرة، والتي تتحول لاحقا إلى مدرسة عصرية، وكان أمام جمعية (القرية أو الدوار) أن تجد المعلم، وتعرض عليه التعليم والأجر، أو أن ترأسل رئيس جمعية العلماء لتعيين معلم لديها- والذي غالبا ما يكون أحد طلبة الإمام ابن باديس- ليقوم بمهمة التعليم. أما في المدن فقد خضعت المدارس الحرة إلى التسيير المباشر من جمعية العلماء. وقد وضعت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، برنامج وطني يلتزم به معلمي المدارس الحرة، ويقوم هذا البرنامج على ثلاث مبادئ تتمثل في؛

(1) الإسلام ديني-

(2) الجزائر وطني-

(3) العربية لغتي.

"...وبذلك تصبح الجمعية(جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) هي الضامنة في المعلم وفي المستوى، أما التكاليف المادية، فتتولاها الجمعية أو الشعبة المحلية المستقبلية". (1)

يقوم التعليم في المدارس الحرة، وفق البرنامج الوطني الذي وضعته جمعية العلماء، على مبدأ "الإحياء"، لعناصر؛ الدين، اللغة و الوطنية، حيث ساد الاعتقاد أن هذه المقومات الأساسية للهوية الوطنية للجزائريين، قد غيبت من قبل الاستعمار الفرنسي الذي عمل على طمسها ومسحها. إن اعتماد " الإحياء " ما هو إلا أسلوب من أساليب إعادة البعث لتلك المقومات في نفوس الأفراد، من خلال التعليم في جميع أطواره، فقد عمل العلماء على ربط الجزائر بالمشرق العربي حضاريا وسياسيا، مستعملين في ذلك اللغة والدين وتحويل التاريخ الجزائري نحو تمجيد المشرق العربي ومعاداة الغرب الأوروبي، وفي ذلك يقول سعد الله؛

"... استعمل العلماء لذلك سلاح الهجوم اللغوي، والهجوم العقيدي (الدين الإسلامي)، ضد فرنسا، وتحويل التاريخ... إلى تمجيد للمشرق ومعاداة للغرب". (2)

وهو ما اعترف به علماء الاجتماع الفرنسيين ذاتهم.

(1) المرجع السابق - ص 252.

(2) نفس المرجع - ص 252.

المبحث الثالث : من الإسلام الشعبي إلى الإسلام السياسي

1- من الإسلام الشعبي إلى الإسلام الإصلاحي :-

كنا قد أشرنا عند تناولنا لموضوع " الإسلام والدولة في المغرب العربي "، أن الحركة الإسلامية المعاصرة في بلاد المغرب العربي، لم تكن وليدة الصدفة، بل هي نتاج تراكم فكري وواقع اجتماعي معاش، تمتد جذوره في المراحل التاريخية المتعاقبة للمجتمع المغربي، ومرتبطة بالخصوصية الاجتماعية والثقافية لبلدان المغرب العربي، هذا الواقع وهذا التراكم، تمخض عنه ميلاد " حركة الإسلام الإصلاحي "، أهمها " الحركة الإصلاحية " في الجزائر المعروفة بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي أنشأها " عبد الحميد بن باديس، في الثلاثينيات من القرن العشرين، والتي جعلت من " الإصلاح " أسلوبا لها في مواجهة التغريب الاستعماري، من خلال إعادة بناء الهوية ومحاربة " البدع والطرقية"، وتنظيم أساليب مقاومة الاستعمار، من خلال إعادة تشكيل الوعي الديني لدى الأفراد، والتشديد على أهمية اللغة العربية والثقافة والهوية الإسلامية.⁽¹⁾

لم يكن " الاتجاه الإصلاحي " لجمعية العلماء " إلا إعادة لصياغة الفكر الديني، - الذي عمل الاستعمار الفرنسي على تشويبه، من خلال الطرقيين وأهل البدع - وتنظيم ما عرف بالإسلام الشعبي، الذي لم يكن لا أيديولوجية ولا تنظيما قائما ولم يكن يحتل رقعة جغرافية محددة، كما أنه لم يكن على استعداد لأن يكون أساسا لحركة إسلامية نافذة وحيوية في القرن العشرين، لأن دور كهذا، يمكن أن توفره " وسيلة منظمة، تقدمية وأكثر مدنية "،⁽²⁾ فالإسلام الشعبي، وإن كان " يعتمد على الإلهام الصوفي في الأسلوب، ويغلب عليه الطابع الريفي في أسسه الاجتماعية "،⁽³⁾ إلا أنه يعتبر عاملا رئيسيا في مقاومة الغزو الاستعماري، " ولعب دورا مهما في تعبئة المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي، وبقيت جذوره وجوهره مغربيين وجزائريين إلى حد بعيد " .⁽⁴⁾ وفي هذا المعنى يذكر محمد صالح الهرماسي، في مؤلفه (مقاربة في إشكالية الهوية- المغرب العربي المعاصر) أن "... الوعي الديني- رغم تغلغل الإسلام في البنية

(1) مايكل ويليس / مرجع سابق - ص48.

(2) نفس المرجع - 47.

(3) آلان كريستلو / Algerian Islam in a Time of Transition, Meghreb Review, Vol 8, No 5-6 (1983) P 134

(4) ويليس - ص 45.

النفسية والاجتماعية - كان ضعيفا على صعيد معرفة الإسلام ومعانيه، وأقرب إلى التقليد منه إلى الفهم".⁽¹⁾

تكمن أسباب الانتقال من الإسلام الشعبي* إلى الإسلام الإصلاحى، في بلدان المغرب العربي عامة والجزائر خاصة في؛ -

(أ) - كون الإسلام الشعبي، نابغ من جذور جزائرية ومغربية، وذو خصوصية محلية، فإن حركة الإسلام الإصلاحى، تأثرت أيضا بتأثير بحركات الإسلام الإصلاحى الشرق أوسطية خاصة منها حركة الإخوان المسلمين التي أنشأها "حسن البنا" في مصر، وفكر كل من "محمد عبده" و"جمال الدين الأفغانى".

(ب) - في حين مثل الإسلام الشعبي، حركات مقاومة متقطعة، في أماكن جغرافية محددة، ومنفصلة عن الحركات الأخرى (جغرافيا وزمنيا)، فإن مجال حركة الإسلام الإصلاحى، لم يبق محصورا في رقعة جغرافية محددة - لا جغرافيا ولا زمنيا - بل تعدى ذلك ليشمل كافة القطر، إضافة أن التجديد في الفكر والعقيدة الدينية كان الهدف الأسمى لحركة الإسلام الإصلاحى، وبلغة العصر شملت هذه الحركة " المجتمع المدنى" بجميع فئاته، في المدن الجزائرية، أين كان النشاط الحركى لمختلف التيارات نشطا وموجها لحركة المجتمع نحو توجه معين، وأين كان النشاط الدينى مقتصرًا على العبادات والعادات الاجتماعية ذات الصلة بالقيم المجتمعية.

(ج) - يرجع بعض المهتمين بالحركة الإسلامية خصوصا، وبالصحوة الإسلامية عموما بروتها إلى دور النظام السياسى القائم في ذلك، سواء خلال الحقبة الاستعمارية أوبعد الاستقلال، في تعامله مع التيارات المختلفة بما في ذلك التيار الإسلامى وتبنيه لنمط سياسى ذوجهين^(**)، حيث يؤكد مايكل ويليس ذلك فيقول؛ "...إن إضعاف السلطة المستعمرة - (والنظام السياسى القائم) - الثقة بالحركات العلمانية المحلية، سمح للإسلام (السياسى) - ومن خلاله حركة الإسلام الإصلاحى (بالنهوض كإيديولوجيا شعبية وشرعية وحيدة، يمكن أن يلتف حولها جميع الجزائريين ويتوحدوا ".⁽²⁾ وكأني بالتاريخ يعيد نفسه ويعيد الصورة، فلقد استخدمت " دولة

(1) م.ص. الهرماسى/ مقارنة في إشكالية الهوية- المغرب العربى المعاصر - دار الفكر المعاصر، لبنان-2001، ص89.

(**) لمزيد من الإطلاع على " الإسلام الشعبى " و" الإسلام الإصلاحى " أنظر؛- مايكل ويليس، التحدى الإسلامى فى الجزائر. ومحمد صالح الهرماسى، مقارنة فى إشكالية الهوية.

(2) مايكل ويليس/ مرجع سابق/ ص 50.

الاستقلال " نفس الأسلوب في تعاملها مع التيار الإسلامي والحركات العلمانية، بانتهاج سياسة تكون قد عملت على تسريع نمو الحركة الإسلامية، وانتشارها في الوسط الجماهيري واحتضان الشعب بمختلف فئاته لها.

إن التوجه العام لـ " حركة الإسلام الإصلاحي في الجزائر "، - الذي ولد مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، على يد الإمام عبد الحميد بن باديس، ومن بعده تلامذته (البشير الإبراهيمي، العربي التبسي، مبارك الميلي.. وغيرهم) - لم ينف ما قام به " الإسلام الشعبي "، الممثل خاصة في " الزوايا " المنتشرة في أرجاء الوطن، ولم ينكر الدور الذي لعبته الزوايا محليا في مقاومة الغزو الفرنسي ومحاربة التنصير، وكانت بمثابة " مراكز دينية وثقافية، ومدارس للكبار والصغار، وشكلت سندا حقيقيا للعديد من الثورات - حركات المقاومة - ضد الفرنسيين "،⁽¹⁾ مثل مقاومات؛ الأمير عبد القادر، أولاد سيدي الشيخ، لالة فاطمة نسومر، المقراني، بوعمامة، الحداد وبوبغلة - وهي ثورات نسبت لقاداتها الذين ينتسبون إلى زاوية من الزوايا أوهم شيوخ لها، إلا أن توجهها تحت التأثير الفرنسي، نحو "الدروشة" (توظيف الدين الإسلامي لأغراض مخالفة لتعاليمه) دفع بحركة الإسلام الإصلاحي بزعامة بن باديس، إلى محاربتها على اعتبار أنها (الزوايا) أنها تنشر البدع والخرافة، وأصبحت أداة من أدوات الاستعمار في نشر ثقافة التغريب. وتمثل العمل الذي قامت به جمعية العلماء في محاربة " الدراوشة " وأهل البدع والخرافة ومقاومتهم، على اعتبار أنها لا تمت للإسلام بصلة من جهة ومن جهة ثانية مواجهة التغريب الاستعماري، وتكوين جيل جزائري " متعلم " من خلال إصدار الصحف، وإقامة النوادي والمدارس، وتأسيس الحركة الكشفية، والمؤسسات اللازمة " لتربية الشعب وإعداده لليوم الموعود " لطرده الاستعمار وقيام دولة جزائرية حرة ومستقلة قوامها الإسلام.

لقد تجنب الإمام عبد الحميد بن باديس، زعيم التيار الإسلامي الإصلاحي - تلميذ محمد عبده ومتمثل خطاه في تحقيق نهضة إسلامية من خلال الإصلاح الديني - تأسيس حزب سياسي في معناه الضيق، لأنه كان يرى أن قيام جمعية للعلماء المنتسبين بتعاليم الإسلام، أوسع وأهم من حزب سياسي، تحقيق أهدافه غير مؤكدة... لذلك فإن الكثير من تلامذته كانوا يمارسون " السياسة في أحزاب أخرى.⁽²⁾

(1) فيصل دراج/ مرجع سابق -ص 668.

(2) فيصل دراج/ مرجع سابق - ص 670.

لقد كان التعبير عن انخراط " الاتجاه الإسلامي الإصلاحى " فى الصراع الوطنى من أجل نيل الاستقلال الوطنى، ومواجهة النموذج الثقافى الغربى فى " رفض ثقافة ومجموعة رموز وشفرات المرجعية الثقافية الغربية، والتأكيد على إبراز الهوية العربية الإسلامية الخاصة بالجزائر، من خلال استخدام رموز وشفرات ومفردات الخطاب الإسلامى - النابعة من عناصر الدين الإسلامى - (والممثلة فى) العروبة واللغة العربية"⁽¹⁾ حيث أدارت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ما لا يقل عن 300 مدرسة حرة، كانت تستقبل خلال العام 1953 وحده سبعون (70) ألف تلميذ، أطرهم تسعمائة (900) أستاذ، وتقدم من التلاميذ عدد - دون إذن من السلطات الفرنسية - لامتحان الشهادة الابتدائية.

لا ينف أحد أن الدور الذى لعبه الاتجاه الإسلامى الإصلاحى الممثل فى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فى إعداد الإطار البشرى الذى احتضن الثورة، تحت لواء جبهة التحرير الوطنى، وحصول الجزائر على استقلالها الوطنى، كما لا ينف أحد أن جبهة التحرير الوطنى قد جمعت بين التيارات المتناقضة والمختلفة فى الأيديولوجيا، لتحقيق الهدف الوطنى، بما فى ذلك التيار الإسلامى الإصلاحى، ورجال الزوايا، والقوى السياسية الأخرى التى تخلت (مؤقتنا) عن أيديولوجياتها وانضم " أفرادها إلى الثورة التى صهرت المجتمع الجزائرى فى بوتقة واحدة"،⁽²⁾ غير أن الخلاف طفا على السطح بين الجبهة والتيار الإسلامى، عندما هيمنت الأولى على المؤسسة الدينية، مما يعنى أن التوجه العام للدولة الوطنية الجديدة تبنت خيارا أيديولوجيا مغايرا لما حمله بيان أول نوفمبر 1954، ومؤتمر الصومام 1956، وميثاق طرابلس، على بناء دولة جزائرية ديمقراطية تقوم على مبادئ الإسلام والانتماء العربى، واتضح ذلك عندما تبنى المؤتمر الأول لجبهة التحرير الوطنى عام 1964 برنامج ميثاق الجزائر، وأصبح من الواضح أن أصوات اليسار العلمانى قد انتصرت⁽³⁾ وفى ذلك يقول " محمد حربى " " بعد الاستقلال، وحينما طرحت مسألة الاشتراكية، ظهر مباشرة خطابان مضادان للاشتراكية، الأول لمحمد خيضر - وكان مستشاره أحد رجال القانون وعضو بارز فى جماعة الإخوان المسلمين فى مصر - (الكلام لمحمد حربى) - والثانى للشيخ البشير الإبراهيمى - رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - (وكلاهما) يعتبر الاشتراكية ردة".⁽⁴⁾

(1) نفس المرجع /ص 671.

(2) نفس المرجع -ص 670.

(3) نفس المرجع -ص 671.

(4) فيصل دراج/ مرجع سابق - ص 672.

لقد عمل التيار الإسلامي الإصلاحي، في الجزائر من خلال المسجد لنشر الفكر السلفي الإصلاحي، الذي يعتبر " جمال الدين الأفغاني " و " محمد عبده " المرجعية الأساسية له، غير أن النشاط المتزايد للتيار، وتبنيه للأيديولوجيا الراديكالية المستنبطة من فكر " سيد قطب " ومؤلفه " معالم في الطريق " الذي أكد فيه أن الحاكمية ليست إلا لله وحده، - وهو الموقف المتعارض مع نمط النظام السياسي القائم سواء في الجزائر أوفي الدول العربية الآخذة بأيديولوجيا القومية العربية والممارسة الاشتراكية-، مما دفع بالسلطة السياسية في الجزائر إلى إلحاق مؤسسة المسجد بسلطة الدولة والإشراف على إدارته من خلال الهيئة الرسمية وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بعد أن كان أحد المراكز الأساسية للقوى الإسلامية الموازية لسلطة الدولة.⁽¹⁾

- " الإسلاميون " و"الإنفتاح"الديمقراطي"-:

لم يكن أمام السلطة السياسية في الجزائر بعد أحداث_أكتوبر 1988، إلاّ الإقرار بضرورة التغيير، لأجل إعادة تنظيم الحياة السياسية، كان أولها إجراء عملية استفتاء حول " دستور " جديد - عرفت الجزائر دستوران قبل ذلك أولها كان في 1963 (عقب الاستقلال مباشرة) ثم دستور 1976- جرت في فيفري 1989، ينظم الدستور الجديد العمل السياسي، ويعترف بالتعددية الأيديولوجية ويكسر هيمنة جبهة التحرير الوطني على النظام السياسي في الجزائر. وقد اعتبر أنه - الدستور- محاولة من السلطة السياسية للتنفيس عن الحريات الفردية والعامّة، كما اعتبر عملية لإعادة بناء شرعية النظام من خلال الهزات الشعبية التي كادت تقوض بنية السلطة السياسية.⁽²⁾ كما اعتبر توجه السلطة نحوذلك إجراء جاد من القيادة السياسية، يدخل في إطار المصالحة الوطنية وتحقيقها وإعادة العلاقة_الطبيعية بين الدولة والمجتمع، من خلال الإلغاء الصريح لحقبة تاريخية سادت في الجزائر عنوانها "الثورة الاشتراكية" وميلاد " الجمهورية الثانية "، ونهاية لاحتكار الحزب الوحيد والأوحد " جبهة التحرير الوطني " بعد سبع وعشرين سنة من الاستقلال.

يجمع المراقبون على أن الجزائر " تعيش " - خلال بداية التسعينات من القرن الماضي - عصر التحولات التي جاءت نتاجا لبلوغ الأزمة ذروتها بين الدولة والمجتمع المدني وأضحى

(1) نفس المرجع - ص 673.

(2) فيصل دراج- مرجع سابق/ ص 690.

الطلاق واضحا بين السلطة والشعب* واضحا تعبيراً عن تلك الأزمة على الصعيد السياسي. وفي ظل تلك التحولات ازدهرت التشكيلات السياسية الجديدة- التي كان أغلبها يمارس العمل السياسي المعارض للسلطة في السر - والتي كانت تبحث عن الديمقراطية، ويرى المهتمون أنه حتى ولو أن هذه التشكيلات السياسية، المختلفة التوجه والأيدولوجيا والمنهج (الدينية، العلمانية وأصحاب الاتجاه الوطني) لا زالت بعيدة عن تغيير المعادلة السياسية في الجزائر، فإنها (التشكيلات) تعد أحد التعبيرات عن إعادة تكوين المجال السياسي في الجزائر.⁽¹⁾

2 - من الإسلام الإصلاحي إلى الإسلام السياسي :-

يرجع المهتمون بالسياسة ونموالمد الديني في بلاد المغرب العربي عموماً والجزائر خصوصاً، تحول الفكر الديني الإصلاحي إلى فكر ديني يرتكز على الفعل السياسي لتحقيق أهدافه الاستراتيجية في بناء " الدولة الإسلامية " والمجتمع المسلم القائم على أساس شريعة الإسلام.

إن بروز الإسلام السياسي على مسرح الحياة السياسية في بلاد المغرب العربي المستقلة حديثاً، يعود إلى عدة عوامل منها، أن حركة التحرر الوطني التي قادت " الثورة " وأنجزت الاستقلال الوطني، كانت إلى جانب النزعة القومية للانتماء العربي، المتأثرة بالفكر القومي الناصري، تسيطران وبقوة على الطاقات السياسية وحتى الشعبية، من خلال ما تعتمده من أيديولوجية ليبرالية من جهة واشتراكية من جهة أخرى- لا علاقة لكلا النهجين بواقع المجتمع الذي تقومون فيه-، إلى جانب كونهما تستخدمان أساليب عمل من الأيدولوجية الماركسية التي تمتلك مخزونا كبيرا من أساليب العمل القومي- الوطني-، حيث تبنت الأنظمة السياسية الناشئة توجهها أيديولوجيا يبعدها عن الوقوع في براثن الاستعمار في صورة جديدة، وهي التي كانت نتاجاً لكفاح ومقاومة ضد الاستغلال بجميع أبعاده.

ففي الجزائر تبنت جبهة التحرير الوطني التي قادت الثورة " النهج الاشتراكي"، حيث ورد في موائيقها أن الهدف من الثورة ضد الاستعمار الفرنسي، هو تحقيق الاستقلال وبناء الدولة العربية الديمقراطية الشعبية القائمة على الإسلام والانتماء العربي، مما أكسبها تأييد الاتجاه الإسلامي الممثل في " جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، فإذا كانت جبهة التحرير الوطني قد استطاعت أن تجمع التيارات السياسية المختلفة قبل بيان " أول نوفمبر 1954"،

(1) فرانسوا يوغارت- الإسلام السياسي، صوت الجنوب- ترجمة لورين زكري، القاهرة/ دار العالم الثالث-

والتي - التيارات - تخلت عن توجيهها لأجل تحقيق الهدف الأكبر الممثل في " الاستقلال " ، فإن التيار الديني رأى في التوجه العام للسياسة العامة للسلطة بعد الاستقلال واستيلاء " التيار التغريبي " على مقاليدها، خروجاً عما أوردته موثيق الثورة، ومحاولة للقضاء على الاتجاه العروبي الإسلامي للجزائر، وتمخض عن ذلك بروز جمعيات دينية تحت الغطاء الخيري أبرزها جمعية القيم التي أنشأها المفكر " مالك بن نبي " ، والتي تم حلها في عهد الرئيس " بومدين " ، وتمثل هدفها في إعادة البعث للحركة الدينية آخذة بمنهج " الإصلاح " الذي لزمه ابن باديس في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، غير أن تعامل السلطة مع التيار الديني الذي ميزه " سياسة المد والجزب " " اللين والخشونة " القبول والرفض " ، دفع بأصحاب الاتجاه الديني إلى التحول نحو الفعل السياسي .

- دور الإسلام في الحركة الوطنية الجزائرية (قبل الاستقلال):-

يطرح " محمد حربي " رؤية حول الحركة الوطنية الجزائرية، والدروس التي يمكن استخلاصها من دور الحركة الوطنية في نمو " العمل السياسي ذي الخلفية الدينية " لدى الأفراد، فيقول "...الدرس الأول الذي يمكن استخلاصه من تجربة الحركة الوطنية، يكمن في أهمية التباين بين ثقافة النخب العلمانية، القائمة والمؤسسة على " نظريات الدولة الوطنية " ، وثقافة الطبقات الشعبية " المقيدة " بتصور "أبوي" للجماعة الوطنية، (ف) الطبقات الشعبية لا تملك إلا مقياس واحد لبناء موقفها ، المتمثل في الأخلاق الاجتماعية والدينية الغامضة؟، (والتي) تعرضت إلى تشويه ناتج عن غموض دام قروناً عديدة- نتيجة للعلاقة التي سادت بين السلطتين الشرعية(الدينية) والدنيوية(السياسية)- . في حين يتمثل الدرس الثاني في أن للدين القدرة على إنتاج - في ظروف معينة- خطاب متماسك يشكل قاعدة للتعبئة. أما الدرس الثالث فيكمن في أن القدرة على التعبئة ليس لها علاقة بمحتوى الدين، (حيث) أنه إذا كان باستطاعة الديني، إنتاج خطاب " تعبئتي، فإنه يستطيع أن يحققه بواسطة فاعلين سياسيين يمكن التعرف على استراتيجياتهم وتقنياتهم".⁽¹⁾

« ...La première leçon que l'on peut tirer de l'expérience du mouvement national, c'est l'importance du décalage entre la culture des élites séculières fondées sur les théories e l'état national et celles es classes populaires prisonnières d'une conception patriarcale de la communauté nationale et qui ne disposent pour toute critère que d'une vague morale, sociale et religieuse, obscurcie par des siècles de confusion entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel. La seconde leçon est le constat de la capacité du religieux à produire, dans des contextes donnés, un discours assez cohérent pour constituer une base de mobilisation. La troisième leçon, c'est que cette

M.Harbi-L'Islam dans le mouvement national Algérien, avant l'Indépendance- mai (1)

capacité mobilisatrice n'a rien à voir avec le contenu de la religion : si le religieux produit un discours mobilisateur, il le fait par l'intermédiaire d'acteurs politiques dont on peut décoder les stratégies et les techniques ».

يفهم من كلام " محمد حربي "، أن الحركة الوطنية في الجزائر، والتي كان لها الدور الفعال في تنمية الوعي الوطني لدى أفراد المجتمع، لم تكن لتصل لإلى تحقيق ذلك، لولم تجعل من الدين الخلفية الأساسية لعملها السياسي. فالحركة الوطنية التي جمعت بين التيارات المختلفة ذات التوجهات المتباينة أحيانا والمتقاربة أحيانا أخرى، لم تكن لتحقيق هدفها إلا من خلال "القاعدة العقائدية للمجتمع" والتي هي "الدين الإسلامي"، أوالوعي الديني لدى الأفراد الذي تصدر الساحة السياسية والاجتماعية عبر مختلف مراحل تاريخ الجزائر، وتلك حقيقة من الصعب إنكارها أوحتى تجاهلها، فمنذ دخول المستعمر الفرنسي "...كان الوعي الديني هو العامل الدافع للتعبئة والمقاومة والمقاومة، وهو الحامي من التشرذم والانزمام (1). وذلك لاعتبارات عديدة منها؛

- أن الثقافة السائدة هي الثقافة العربية الإسلامية، وأن النخب في المجتمع في مختلف مستوياته هي نخب دينية.

- أن القيم الإسلامية تتعارض كلية مع قيم الاستعمار والاستعباد والخضوع للآخر المخالف دينيا.

- أن الاستعمار الفرنسي استهدف المقومات الأساسية للأمة، الأمر الذي استفز الشعور الديني، على اعتبار أنه أول المستهدفين (2).

وعلى هذا الأساس كان على الحركة الوطنية - على اختلاف أيديولوجياتها - أن تحتضن الإسلام كمحفز للشعب للاستجابة إلى دعوتها التحررية، حيث تولت الدفاع عن جميع مقومات الأمة الجزائرية التي حددها بن باديس في - العروبة، الوطن (الجزائر)، والإسلام -.

(1) محمد الصالح الهرماسي - مقارنة في إشكالية الهوية - المغرب العربي المعاصر. 2001 - ص 104.

(2) نفس المرجع - ص 103.

3 - الحركة الإسلامية الجزائرية :

إن أية محاولة للحديث عن الحركات الإسلامية، واستشراف مستقبلها يجب ألا يهمل حقيقة مهمة، وهي أنه وعلى امتداد التاريخ الإسلامي كان هناك دوما حركات إصلاح وتجديد تستهدف العودة بالمجتمع المسلم إلى الأصول في الممارسة الدينية، والممارسة الدنيوية، بما فيها الممارسة السياسية، وعلى الرغم من أن هذه الحركات كانت إصلاحية في المقام الأول، إلا أنه كان لها انعكاسات سياسية كثيرة، كحركة الموحدين في شمال إفريقيا والحركة الوهابية في الشرق الأوسط. وإذا كانت هذه الحركات التاريخية لا تتشابه مع الحركات الإسلامية المعاصرة، فإن كليهما تشترك مع الأخرى في الرؤى والأفكار العامة، كالتأكيد على افتقاد الحكم في الدول الإسلامية إلى الشرعية الدينية الإسلامية- حتى ولو أن أنظمة الحكم في المجتمعات الإسلامية تتبنى الإسلام في دساتيرها- وأن الإسلام نفسه أصبح جامدا بسبب ثقافة التقليد والبدع، وتتشركان أيضا في الرغبة في إحياء العقيدة وتجديد المجتمع.

لقد قامت الحركة الإسلامية في القرن العشرين على أساس نفس الأفكار مع اختلاف في الظروف. فالحركتان الإسلاميتان اللتان تشكلتا في القرن العشرين هما : حركة الإخوان المسلمون في مصر، والجماعة الإسلامية في آسيا (الهند وباكستان)، وقد قامت ردا على الاستعمار الأوروبي، لتستمر في العمل بعد الحقبة الاستعمارية، سعيا لتقديم البديل الإسلامي للقيم الغربية التي غرسها الاستعمار الغربي في المستعمرات السابقة (غرب آسيا، الشرق الأوسط وشمال إفريقيا).

لقد كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - التي أنشأها عبد الحميد بن باديس - أول حركة إسلامية تقوم في الشمال الإفريقي، وتجعل من الدين الإسلامي قاعدة أساسية. إن دمج الحركة الإصلاحية الإسلامية، الممثل في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، في جبهة التحرير الوطني، وفر للأخيرة وسيلة إشباع النضال بالشرعية الدينية، وهذا الهدف كان من الواضح أن يبين الأثر الذي تركته جمعية العلماء على الثوار، تحت لواء جبهة التحرير الوطني منذ الفاتح من نوفمبر 1954، حيث حمل جنود الجناح العسكري للجبهة، اللقب المستلهم من الإسلام "المجاهدون"، كما تضمن بيان جبهة التحرير الوطني المعروف ببيان أول نوفمبر، أن أحد أهداف الجبهة هو: "إعادة الدولة الجزائرية ذات السيادة الديمقراطية والاجتماعية، ضمن إطار المبادئ الإسلامية."**

لقد ساعد النظام الاستعماري، بأشكاله المختلفة على ظهور "...نوعين من القيادات الحلية، أحدهما قوى ومعاد للاستعمار، والآخر محافظ ومستعد للتعاون مع السلطات الاستعمارية ... (معتمدا - الاستعمار-) على مبدأ "فرق تسد...". (1)، ففي حين كان التيار المعادي للاستعمار المشكل من الوطنيين في صفوف البرجوازية الصغيرة والجماهير الشعبية مستعدين لاتخاذ مواقف أكثر تشددا في المطالبة بالاستقلال ورافضين لأية تسوية، أو مسامة سياسية، عمل التيار المحافظ على أن يكون أقل مرونة لأجل التوصل إلى نوع من التفاهم مع السلطات الاستعمارية، "...حيث كان تساوى - عفويا- بين مصالحها الخاصة والمصلحة الوطنية." فقد كانت تعتبر أن المصلحة الوطنية "...يمكن التوصل إليها بالتسوية السياسية وليس باللجوء إلى المواجهة أو النضال الثوري"، وهي محاولات باءت بالفشل ومهدت الطريق أمام تشكيل حركة التحرر الوطنية، فقد لاحظ (شيركوف) أن "... المعارضة الوطنية في الدول المستعمرة - تتحول - في نهاية المطاف إلى حركة تحرير وطني". (2)

في الإصلاح وإعداد المجتمع لمقاومة "التغريب"، وجعلت من نفسها جمعية تدعو إلى التربية الأخلاقية، فقد ورد في قانونها الأساسي، أن من أهدافها محاربة "الآفات الاجتماعية، كشرب المشروبات الروحية، والمقامرة، والبطالة والجهل" (1). وقد ساعد ذلك على جذب عدد مطرد من الجزائريين نحو الانضمام إلى الجمعية التي تبنت الإصلاح من خلال قواعد الإسلام، وقد كانت إحدى الملامح الرئيسية للإسلام الإصلاحية الذي تبنته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التشديد على التمسك بالمعتقد السديد تمسكا صارما يرتكز على النص الديني للإسلام، ومنه جعلت من محاربة الانحراف عنه من قبل "المرابطين" و"الإخوان الصوفيين" أمرا واجب، لأنهما - حسب الجمعية- يمثلان عائقا أمام التطور الاجتماعي ويشوهان الإسلام ببدع ابتدعوها. كما لم تغفل "الجمعية" دعاة الاندماج فدى مواقفها وبرامجها، حيث دحض رئيسها - ابن باديس- تنكر الإدماجين لوجود هوية جزائرية فقال "... لقد علمنا التاريخ أن الشعب المسلم في الجزائر له تاريخه الذي سطرته الأعمال الشريفة، وللشعب الجزائري وحدته الدينية ولغته. كما أن لديه ثقافته وتقاليده... إن المجتمع المسلم ليس فرنسا ولا يمكن أن يكون فرنسا، ولا يرغب في أن يكون فرنسا. فشعب الجزائر بعيد كل البعد عن فرنسا في لغته وحياته ودينه. فهو لا يرغب بالاندماج في فرنسا، ويملك وطنا حدوده ثابتة، وهذا (الوطن) هو "الجزائر". على الصعيد السياسي، لو تغفل الجمعية دعمها للمجموعات التي كانت تعمل من أجل الحصول على حقوق أوسع للسكان المحليين - واحتفظت فقط بطلب فصل الدين عن سيطرة الدولة المستعمرة،

لتجعل منه مرتكزا لجدول أعمالها. وقد ساهمت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، في تكوين جماعة أصدقاء البيان والحرية عام **1944** التي كانت وراء إنشاء جبهة أوسع ضمت جميع الأحزاب والجماعات الجزائرية المختلفة لتحقيق الهدف العام، وهو الحصول على الاستقلال، لتحمل تلك الجبهة الأوسع اسم "جبهة التحرير الوطني".

الحركة الإسلامية الجزائرية والتحول نحو "العنف":

لم تكن أحداث الخامس من أكتوبر **1988** هي نقطة بداية الأزمة في الجزائر، بل هي في نظر المحللين القطرة التي أفاضت الكأس وهيأت الجزائر للدخول مرحل سياسية جديدة ألغت فيها سيطرة أيديولوجيا الحزب الواحد، وبداية التعددية الإيديولوجية في أبعادها المختلفة، فقد عرفت الجزائر بعد وفاة الرئيس بومدين أحداثا كانت نتيجة سياسة الانفتاح التي انتهجها خلفه الرئيس الشاذلي بن جديد، منذ سنة 1979، فقد بدأت بوادر الاتجاه نحو العنف منذ العام 1982 من خلال حركة "بويعلی" المسلحة ضد النظام، الذي تحول إلى أمير وطني لأول جماعة إسلامية مسلحة في جزائر الاستقلال "تشكلت من انصهار مجموعات متفرقة، تعرف باسم الحركة الجزائرية المسلحة" قد دام تمرد هذه الحركة على السلطة السياسية سنتان من 1984 إلى 1986 وانتهت بالقضاء على أميرها مصطفى بويعلی سنة 1989، لكون هذه الحركة عجزت عن جر الجماعات الإسلامية الأخرى خلفها، إضافة إلى المواجهة الغير متكافئة ضد السلطة. كما كان من أبرز العوامل التي يمكن اعتبارها عاملا مهيبا لانتفاضة أكتوبر وساعدت على بروز التيار الإسلامي وتقويته مما مكنه ويمكنه من استخدام العنف في مواجهة السلطة لاحقا، توجه السلطة السياسية نحو انتهاج عامل الموازنة بين التيارات التي عرفت بتوجهها العلماني وهيمنتها على موازين القوة في النظام السياسي الجزائري، فقد تخلت السلطة عما عرف بالوطنيين الديمقراطيين وأفسحت المجال أمام التيار الإسلامي، يضاف إلى ذلك تقوية السلطة للإسلاميين في مواجهة اليسار والديمقراطيين، وذلك بكسب ثقتهم وامتصاص احتجاجاتهم بالأسلمة الجديدة ولكن الرسمية للمجتمع ولبعض مؤسسات الدولة، خاصة التربوية منها حيث تم محاصرة الفكر "الماركسي" في الجماعات، وتشجيع المواد الدينية في المدارس، وفتح فروع ومعاهد لعلوم الشريعة. وسجل على مستوى المخطط الخماسي لعام 1980 مشروع إنجاز جامعتين للعلوم الإسلامية في عاصمتي الشرق والغرب، وثلاث معاهد لعلوم الشريعة في كل من المدينة معسكر وتلمسان، ومسجد ومدرسة قرآنية لكل من 160 دائرة

المنتشرة عبر التراب الوطني، ومركز ثقافي إسلامي في كل ولاية من ولايات الوطن".⁽¹⁾ إضافة إلى ذلك فقد ارتفع عدد المساجد في الجزائر العاصمة وحدها إلى مائتي (200) مسجد في العام 1980، ليرتفع العدد الإجمالي للمساجد عبر الوطن من 3283 خلال عام 1986 إلى 11221 مسجدا عام 1989، مع العلم أن هناك أربعة أنواع للمساجد - كانت منتشرة خلال فترة الثمانينات - تتوزع كالتالي، -

أ- مساجد الشعب : وهي التي بنيت من خلال التبرعات التي يقدمها العامة من الناس- المصلين- وتكون متواجدة في (الأحياء الشعبية) المشكلة من الفئات المتوسطة الدخل أو الفقيرة أئمتها متطوعون أو معينون من قبل الهيئات الوصية.

ب- المساجد الحرة : وهي التي تم بناؤها بنفس الطريقة التي بنيت بها مساجد الشعب، غير أن أئمتها لا ينتمون إلى هيئة رسمية ولا يخضون لأية مراقبة حكومية.

ج- المساجد الخاصة، وهي مساجد بناها أفراد من أموالهم الخاصة، تقربا إلى الله ورغبة في خدمة الدين والمجتمع، أئمتها قد يكونوا متطوعين أو معينين.

د- مساجد الدولة، وهي المساجد التي تشرف على إدارة شؤونها الهيئة الرسمية الممثلة للدولة - وزارة الشؤون الدينية- في جميع نشاطاتها، خاضعة لبرنامج وزارى محدد في الإمامة إرشاد الناس.

في ضوء الاحتجاجات والدعوة إلى العنف أو التعامل بالمثل مع السلطة، تحول الموقف اتجاه الإسلاميين من طرف السلطة التي رأت في حركتهم دعون جادة لتغيير النظام وسلك كل السبل المتاحة لتحقيق ذلك، إلى وقف الزحف "الاسلاماوي" من خلال غلق بعض المساجد التي تعتبر معقلا للإسلاميين، واعتقال القادة الذين يقودون الحركة ضد السلطة، أمثال الشيخ عباسي مدني الذي لعب دورا أساسيا في "المظاهرة الإسلامية" في الجامعة المركزية بالجزائر العاصمة في نوفمبر 1982، وقدم رفقة الشيخ أحمد سحنون عريضة قاما بتحريرها إلى الحكومة، احتوت هذه العريضة على مجموعة من المطالب تمثلت في :

01- تطبيق الشريعة . 02- شجب تعيين النساء والعناصر المشبوهة في القضاء وإضعاف حصانته. 03- اعتماد التوجه الإسلامي للاقتصاد الوطني بمنع المبادلات غير المشروعة وتشجيع حيازة المواطن للثروة الوطنية. 04- رفض الاختلاط بين الجنسين في المؤسسات كلها. 05- شجب استخدام الدولة للإعلام لمواجهة التجدد الإسلامي. 06- إطلاق صراح

(1) (أحميدة عياشي/الإسلاميون بين السلطة والرصاص- دار الحكمة، ط1، مارس (آذار) 1992، ص 95.

المعتقلين (يقصد بذلك شيوخ الحركة لإسلامية الذين اعتقلوا أثناء حركة بويعللي ومظاهرات نوفمبر 1982). 07- إعادة فتح الجوامع (المساجد) المغلقة (تم غلق مسجد العاصمة عقب أحداث نوفمبر 1982). 08- معاقبة المعتدين على المعتقدات وفق أحكام الشريعة الإسلامية. لقد كانت أحداث نوفمبر 1982، بداية لانقسام التيار الإسلامي إلى فرق وجماعات، لكل منها موقف مغاير للآخر في نظرتهم لقضايا السياسة والمجتمع إلا أنها تجعل من الإسلام القاعدة الثابتة في تعاملها مع السلطة السياسية، فقد تولد عن تلك الأحداث "تيار الجزائر" الذي تشكلت نواته من "طلبة جامعيين من الجيل الجديد، وعمل التيار على إبعاد بعض الشخصيات الإسلامية ذات التأثير القوي في الحركة الإسلامية مثل الشيخ محفوظ نحاح الذي شكل بدوره رفقة الشيخ بوسليمان وآخرون "حركة المجتمع الإسلامي - حماس" والتي تحولت إلى "حركة مجتمع السلم - حماس".

حاول الإسلاميون القيام بالتعبئة من خلال استعراض القوة في الجنازة الضخمة لتشجيع جثمان أحد أبرز قادة التيار الإسلامي بالجزائر الشيخ "عبد اللطيف سلطاني" بحي القبة بأعالي الجزائر العاصمة عام 1984، وكانت الجنازة بمثابة الحشد الإسلامي الكبير في فترة العمل السري للحركة قبل أحداث - أو كما يسميها البعض - انتفاضة أكتوبر 1988. فلقد كان الشيخ "سلطاني" هو الذي "... نقل التيار الإسلامي من الدائرة الإصلاحية المسالمة إلى (الدائرة) الراديكالية ذات النزعة الجهادية".⁽¹⁾

لم يترك التيار الإسلامي مجالاً يمكنه من خوض مغامرة الصراع ضد السلطة إلا واستعمله، فقد استعمل أرضية قانون الأحوال الشخصية، أرضية التعبئة الثانية - بعد جنازة سلطاني - التي خاض الإسلاميون على أساسها الصراع مع السلطة، وخاصة منه ما تعلق بموقع المرأة في القانون، والذي طالب فيه ليس الإسلاميون وحدهم بل التصور الشعبي العام الذي دعا إلى ضرورة ملائمة القانون المتعلق للأحوال الشخصية للشريعة الإسلامية خاصة فيما يتعلق بالمرأة من حيث تزويجها وضمن حقوقها العامة والخاصة التي ضمنها لها الإسلام سواء في الكتاب أوفي السنة النبوية الشريفة.

لقد عرفت الجزائر ابتداء من 1980، انتفاضات شعبية في مناطق مختلفة من الوطن، منها انتفاضة تلاميذ المدارس والجامعة التي عرفت أحداثها مدينة قسنطينة في 1986، والتي كانت تعبيراً "تقياً" عن صرخة الشباب الجامعي والتلميذ، والعاطلين عن العمل، وجلهم من خرجي

(1) فيصل دراج/ مرجع سابق - ص 687.

الجامعة ومدارس التكوين المهني الذين يحملون شهادات علمية متخصصة، وأصبحوا يواجهون مستقبلا قاتما ومظلما حيث لا وظيفة ولا سكن، إضافة إلى كونه غير مقتنع بالوعود الغامضة ولا الإصلاحات التي تعده "يوميا" بمستقبل زاهر يفتح أمامه الآفاق، في ظل ظروف هوي يعرف أن التحكم فيها غير ممكن إلا ببرنامج إصلاح قائم على الواقعية وأخذ بعين الاعتبار الانفجار الديموغرافي للجزائر أين يشكل الشباب نسبة تفوق الـ 75 إضافة إلى ذلك فقد عرفت أسعار النفط انهيارا شنه كلي سنة 1986، علما أن النفط يشكل أكثر من 95 من الاقتصاد الجزائري المعتمد على الإنتاج البترولي بالدرجة الأولى، كما انخفضت قيمة الدينار الجزائري إلى أدنى مستوياتها مما أثر على انخفاض النمو الإجمالي للإنتاج الوطني إلى مستوى أقل من الحد الأدنى، حيث كان التناقض الاقتصادي والاجتماعي هو الأساس المادي لكل ذلك التحرك والتحضير لانفجار شعبي، مهدت له مجموعة من العوامل منها، التخلف، التبعية، الظلم والرغبة العميقة المكبوتة واليأس في التغيير الجذري، وقد شكلت تلك المظاهرات الجماهيرية، وغذتها التيارات السياسية - النشطة في السر قبل صدور قانون الأحزاب والجمعيات السياسية في 1989 -

"...تهديدا خطيرا وجديا لمستقبل النظام السياسي الجزائري"،⁽¹⁾

لقد أجمع المراقبون على أن الجزائر عاشت تحولات أتت بعد أن بلغت الأزمة دورتها بين الدولة والمجتمع، حيث أن الطلاق بين الحكم والشعب أضفى تعبيراً واضحاً عن الأزمة على الصعيد السياسي. وفي ظل تلك التحولات ازدهرت التشكيلات السياسية الجديدة التي تم الاعتراف بها، والتي كانت تبحث عن الديمقراطية، وهي - الأحزاب - وإن كانت حسب المراقبين بعيدة عن تغيير المعادلة السياسية القائمة في الجزائر كغيرها من الأنظمة السياسية التي قامت ونشأت في ظل التوجه الإيديولوجي الواحد والوحيد، "إلا أنها أصبحت تعد أحد التغييرات عن إعادة تكون المجال السياسي بشكل عميق، حتى وإن لم يكن ذلك بالضرورة أكثر التعبيرات صدقا"⁽²⁾ فالاعتراف بتشكيلات سياسية من خلال قانون يحدد ويضبط التعامل معها وفيما بينها هوبداية لنمط التسيير الديمقراطي يشرك الشعب في تسيير شؤونه واختيار توجهه، ثم أليست الديمقراطية تعني حكم الشعب وتتطلب محاسبة الحكومة - الجهاز التنفيذي للدولة - والمحاسبة تتطلب بدورها أن يكون الحكام خاضعين للمحاسبة وفق قواعد لا يملكون حرية تغييرها. والديمقراطية أيضا تتطلب منافسة حرة وغير عنيفة تتكرر بانتظام بين جماعات حرة

(1) فيصل دراج/ مرجع سابق ص 688.

(2) نفس المرجع/ ص 691.

تنظيمها لغرض كسب السلطة، كما تطلب الديمقراطية مشاركة المواطنين في اختيار السياسات والزعماء الذين يولون تنفيذها.

في ظل الممارسة "الشعبوية" الرسمية على اعتبار أنها تعبر عن مرحلة حديثة من مراحل الجدل الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي جسد نوعا من التوتر والتضاد بين مجتمع النخبة- أي الطبقة العليا لأثرياء السلك الحكومي من البرجوازيين وباقي فئات البرجوازية الأخرى- الذين يمتلك الثقافة الأمة واللغة الفصحى في الخطاب؟ ويجسد "الحدائثة" المستلبة والمرتبطة بالمدن والسلطتين السياسية والاقتصادية، بين مجتمع العامة من الشعب الذي أرهقه سياسات التقشف المنتهجة منذ "فترة الاشتراكية الشعبوية"، وانخفضت بشكل رهيب قوته الشرائية انخفاضا لم يسبق له مثيل، لكنه متمسك بثقافة شعبية بسيطة ذات طبيعة شفوية، ريفية، رعوية وحبلية خاضعة للطبيعة الجغرافية للجزائر والتي يتوزع عبرها أفراد المجتمع والتي يعبر عنها بالجزائر العميقة، علما أن الاستقطاب الاقتصادي والمجريات السياسية الناجمة عن تدهور البنية الاقتصادية والاجتماعية وانعدام الكفاءة الاقتصادية في التسيير، والاختلال في منظومة القيم، هو الذي شكل خلية لظهور الحركة الإسلامية ذات الطابع الشعبي في السبعينات والثمانينات حسب محمد أركون، ال=ي=ي=هب في تحليله لانتشار الظاهرة العبودية باعتبارها أداة لتوسيع الخطابات "الاسلاماوية"، غير أنه وحسبه توجد "نقطة قطيعة كلية بين المجتمعات المدنية كشعوب العالم الثالث وبين "الدولة- الوطن- الحزب" التي تحكمها، وهذه الدول أصبحت متحالفة موضوعيا مع الدول القومية الأوروبية التي كانت قد حوربت في أثناء النضال من أجل الاستقلال ... ولهذا السبب فإن " الإسلام "أصبح ... هو القادر على التعبير المطابق عن نزعة الغضب والاحتجاج للشعوب"⁽¹⁾ ويضيف أركون أن الإسلاميين "... راحوا يخلطون في عملية الرفض هذه بين رد الفعل ضد "النخب" القائدة المحلية - السلطة السياسية- التي فقدت مصداقيتها - كسلطة تدير شؤون المجتمع - وبين رد الفعل ضد الدول القومية (الموالية) للغرب".⁽²⁾

(1) محمد أركون/ أين هو المفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم الصالح / بيروت دار الساقي ط1، 1993 ص 25.

(2) نفس المرجع / ص 25.

4 - حركة الإسلام السياسي كحركة معارضة :-

أفرزت نتائج الانتخابات التي أجريت في جوان 1990، المحلية (بلدية، ولاية) والتي فازت بها " الجبهة الإسلامية للإنقاذ"، عن التوجه الجديد الذي أراد الشعب في الاختيار بين "الليبرالية" الحرة التي أفقدته موازين قواه الروحية، وبين تصور ديني يعيد له ذلك التوازن. فالانتصار الانتخابي للتيار الإسلامي ممثلا في "الـ ج.إ.إ." طرح وبصورة جديدة موضوع الاحتمالات والتوقعات بشأن التغيير الهيكلي للسلطة في الجزائر، "... على نقيض ما كانت تهدف إليه هذه الأخيرة في عملية تحقيق ليبرالية سياسية، مقيدة ومتحكمة فيها تؤمن الاستقرار السياسي للنظام البيروقراطي وتوسع من قاعدته، بضم قوى معارضة سياسية جديدة إلى هياكله الرسمية.⁽¹⁾ وقد وجهت انتقادات في الأنظمة العربية، للجزائر التي فتحت المجال أمام تعددية سياسية، ضمت أحزابا دينية، جعلت من الإسلام مجالا لنشاطها السياسي، وهو توجه لم تعهده الأنظمة السياسية في العالم العربي، فحتى مصر التي وجدت بها إحدى أقدم الحركات الإسلامية ممثلة في حركة الإخوان المسلمين، لم يفسح لها المجال للوصول إلى هياكل السلطة، وقد رد الرئيس الشاذلي بن جديد على تلك الانتقادات بوضوح فقال: -

" إن أنشطة حزب الإسلام السياسي، خاضعة لقوانين محددة، إذا احترمها لا نستطيع حظره، نحن مسلمون ويهمنا تشجيع الإسلام في مفهومه العادل، ولا نريد تشجيع "الإسلام المنتحل" الذي يروج الأساطير والتطرف. وإذا كان البعض لا ينظر بعين الرضا إلى إعطاء المشروعية لهذا الحزب، فهذا أمر يخصهم... وفيما يخصنا، فإنه لا يعقل أن نطبق الديمقراطية على الشيوعيين ونحرم منها التيار الذي يحبذ الانتماء الروحي... لا يمكن للديمقراطية... أن تكون انتقائية".⁽²⁾

لقد أفرزت التعددية السياسية الناتجة عن أحداث 88/10/5، وما تبعها من أحداث، فتح باب السياسة والانتماء الأيديولوجي للأفراد الذي كان يصب في وعاء جبهة التحرير الوطني، حيث برزت إلى الساحة قوى سياسية، كل منها تبني تيارا محددًا، لكنها تتفق في معظمها على أن هناك إعادة بناء للهرم السياسي في الجزائر فكان التيار الوطني، والتيار الإسلامي، والتيار الليبرالي، وهناك من قام على أسس جهوية ذو طابع ثقافي. فليس هناك من شك أن الانتصار الذي حققته الـ ج.إ.إ. في الانتخابات المحلية واكتساحها للهيئات التنظيمية المسيرة لأمر الشعب (البلدية والولاية).

(1) فيصل دراج، مرجع سابق / ص706.

(2) فيصل دراج، مرجع سابق / ص706.

كان في نظر الملاحظين والمهتمين بقضايا الإسلام السياسي، اقتراحا ضد نظام الحزب الواحد، الذي يكون قد فقد البعض من مصداقيته أمام الشعب وكذلك كان تأكيدا على القاعدة الشعبية التي يتمتع بها الإسلام السياسي، الأمر الذي ولد الخوف لدى السلطة والأحزاب العلمانية، في أن أطروحة الإسلام السياسي تتناقض والأفكار عن الديمقراطية، فحسب المعارضين له، فإن مبادئ ديمقراطية أساسية كالمساواة بين كافة المواطنين؟ والسماح بالمعارضة هي مفاهيم لا تتوفر عليها الشريعة الإسلامية؟؟.

لقد أبدى التيار الإسلامي، موقفا في مفهوم التعددية السياسية في الجزائر، من خلال ازدواجية في الخطاب السياسي بشأن الديمقراطية، فقد احتوت الحركة الإسلامية على موقفين، أحدهما متشدد يرفض "الديمقراطية" والتعددية السياسية، والثاني معتدل ومحافظ يضع الشروط "العقيدية" لتقبل المفهومين والعمل على تحقيقهما، فقد قال عباسي مدني حول ذلك، وهو المعتدل في حركته؛ "إذا كانت التعددية، ضامنة لحرية التعبير فلا أسر، بمعنى ألا تكون لذاتها، ولا ننسى بأن التعددية، هي تعددية الاتجاهات والآراء لإثراء مجال الحريات وليست تعددية قيادة، يمكننا أن تكون هيئات ذات اتجاهات مختلفة بشرط أن تصب في رافد واحد هو مصلحة البلاد والعباد، ولا بأس أن نختلف في تصوراتنا، فالمهم أن نتفق على تحقيق المصلحة... إن التعدد يصبح تعددا في التنوع والإثراء، وهذا هو المطلوب، وفي هذه الزاوية نتصور أن التعددية ضرورة لتحقيق الحرية، وخاصة حرية التعبير".⁽¹⁾

ومن الجهة المقابلة، وقف التيار المتشدد الممثل في علي بلحاج، موقفا مغايرا للموقف المعتدل، نابذا مفهوم الديمقراطية والتعددية السياسية، خاصة وأنه رأى في فوز الحركة الإسلامية التي لا تمثل حسبه إلا في الجبهة الإسلامية، يرى في ذلك الفوز تحقيق المطلب الجماهيري الذي رفض التيارات الأخرى، واعتبرها - حسب بلحاج - منافية ومضادة لمبادئ الأخلاق والسلوك اللذان ينص عليها الإسلام، فهو يقول في وصف الديمقراطية: "قد يظن أنني أحمل على الديمقراطية، هذه الحملة العنيفة، إنني أمجد الديكتاتورية والاستبداد، والحق أنني أكفر بهما، أكفر بالاستبداد كما أكفر بالديمقراطية".⁽²⁾ وللتدليل على أن الديمقراطية متناقضة مع روح الشرع الإسلامي، يؤكد بلحاج على أنها (الديمقراطية) تعني:

1 - فصل السياسة عن الخلق الديني وإقامتها على أصول خاصة.

(1) حميدة عياشي / مرجع سابق - ص 59 - 60.

(2) حميدة عياشي / مرجع سابق - ص 59 - 60.

2 - أنها تعني الاستعلاء العنصري.

3 - تتخذ من المجلس النيابي أسلوباً للحكم.

4 - جعلت من مبدأ الحريات العامة بمفهومها الفردي التقليدي المطلق.

5 - تؤكد على الحرية الاقتصادية التي هي فرع عن النزعة الفردية المتطرفة.

وقد استند بلحاج في أحكامه على الديمقراطية والتعددية السياسية أكثر ما استند على "أبو الأعلى المودودي"، الذي رأى أن الديمقراطية في المدينة الحديثة هي حاكمية الجماهير بدل حاكمية الله. كما أخذ بلحاج تصوره للديمقراطية عن الآراء النابذة للمفهوم، والمتشددة في موقفها، والتي ترى أنه "من باب التضليل المؤدي إلى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام على الأفكار والأنظمة الإسلامية"، وخلص رجل الفيس المنتسدة إلى حكمه بأن الديمقراطية هي طريق يؤدي إلى الانحلال الخلفي وهي من أسباب سقوط الحضارات ما دامت تفسح المجال لهذا الانحلال.⁽¹⁾

تلك المواقف وغيرها، جعلت من القوى الديمقراطية والعلمانية في الجزائر، تنبذ علي بلحاج، على أساس أنه يمثل الخطر الداهم للديمقراطية الناشئة. وهو يمثل التطرف والتعصب الديني المهدد حتى للغرب، في حين اعتبرته جماعة التكفير والهجرة، وهي جماعة متطرفة اعتمدت العنف في تعاملها مع السلطة ومؤسسات الدولة والمجتمع، على أن بلحاج وجماعته يلعبون "... بعقول المسلمين ... الذين لا يعلمون ما يراد بهم" فهو الذي تأسس حزبه وفق الأحكام العامة لقانون الأحزاب في الجزائر، وأنه قبل بتلك القوانين ولولاها لما قام حزبه حسب جماعة التكفير والهجرة، وقد ذهبت هذه الجماعة إلى حد التشكيك في مواقف بلحاج من الديمقراطية التي يرونها لا ينتقدها إلا في المساجد، أما خارجها فهو يحاور السلطة من خلال دستور الدولة وقوانينها الوضعية؟ وقد وجهت هذه الجماعة انتقادها لبلحاج وجماعته، خلال شهر نوفمبر 1990، عبر جريدة المنقذ - كانت لسان حال ج.إ.إ. - كانت تقول فيه "... فإن زعمتم أنكم تكفرون بهذه القوانين والديساتير والأحكام ... وإنما تتخذونها وسيلة للوصول إلى الحكم... ومن ثم ترضون على الأمة الإسلامية، قلنا لكم إن الله أمرنا أن نكذب إيمان من ادعى ذلك، قوله تعالى: "ألم ترى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل وما أنزل قبلك بدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً"... وقد تقرر أنه من قال الكفر دون إكراه فقد كفر... وبعد فإن مطالبكم بحل المجلس

(1) حميدة عياشي/ مرجع سابق - ص 59 - 60.

الشعبي الوطني وانتخاب السلطة التشريعية أمر يتعجب منه كل امرئ له قلب أو ألقى السمع وهو الشهيد... إن شرع الله تعال نزل على النبي محمد (ص) لكي يطبق لا لكي يتعقبه أحد و ينظر إليه مجلس مؤلف من مجموعة من الناس لكي تصادق عليه أو ترفضه كما هو مقرر في الدستور... فهل يوجد كفر وحادة لله ورسوله أكثر من ذلك".⁽¹⁾

وهي دعوة صريحة من جماعة التكفير والهجرة التي تبنت العنف كأسلوب واحد ووحيد في تعاملها مع السلطة، وتعتبر الجماعة الجناح الراديكالي الأكثر تطرفا في الج.ا.إ. والعامل تحت لوائها، والرافض لأي تعامل "سلمي" مع السلطة، على اعتبار تبني الجماعة لمبدأ التكفير، والدخول في صراع مع السلطة وهيئاتها الرسمية، مما أدخل لاحقا البلاد والمجتمع في صراع دموي، أثر على التوازن وأخل بالقوانين وأفقد الأرواح ودفع المجتمع ثمنه غاليا.

5 - أحداث أكتوبر 88 ونشأة المعارضة الإسلامية :

يعتبر "تداء 12 نوفمبر 1982" المسودة الأولى للمشروع الإسلامي في الجزائر والذي أصدرته جماعة "بوعلي" الإسلامي الأول الذي يبني العنف ضد السلطة في الجزائر، فمن أبرز العوامل التي أدت إلى تقوية التيار الإسلامي، بما مكنه من استخدام العنف في مواجهة السلطة، نذكر:

1 - الإبعاد القانوني وتسليط "القمع" على قوى اليسار و"الديمقراطية" في الجزائر، والتي "القوى"، كانت النافذ القوي في السلطة السياسية في الجزائر، حتى بداية الثمانينات من القرن الماضي.

2 - استخدام الدولة لورقة الإسلاميين وتقويتهم، لمواجهة اليسار والديمقراطيين، وذلك "لكسب ثقتهم وامتصاص احتجاجاتهم.

3 - تبني الدولة لمفهوم "الأسلمة الجديدة" ولكن بصورة رسمية من خلال:

أ- محاصرة الفكر "الماركسي" في مجال التربية بتشجيع المواد الدينية (التربية الإسلامية) في المدارس، وفي الجامعات بفتح فروع ومعاهد علوم الشريعة الإسلامية.

ب- إنجاز مشاريع للتعليم الجامعي المختص في علوم الدين والشريعة بالشرق والغرب الجزائريين، إضافة إلى ثلاث معاهد لعلوم الشريعة في مدن المدية ومعسكر وتلمسان.

ج- إنشاء المساجد والمدارس القرآنية عبر التراب الوطني، ومراكز ثقافية إسلامية في كل ولايات الوطن.

لقد تضمن بيان 12 نوفمبر 82، مجموعة من النقاط، عمل الإسلاميون على تمريرها للسلطة ومطالبتها بتنفيذها، ذكرناها في موقف سابق لهذا، أمضاها شخصيات إسلامية، تعرض أغلبهم للإعتقال من قبل السلطة، وكان لتلك الشخصيات بعد موافقة السلطة على الإعلان عن قيام التعددية السياسية ونشوء الجمعيات ذات الطابع السياسي، أن شكلوا أحزابا ذات توجه ديني، شكلت ما عرف بالمعارضة الإسلامية.

يتساءل مؤلف كتاب "الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص" أحمدية عياشي، عما حدث بعد أحداث نوفمبر 1982 وكيف تطور الصراع بين السلطة والإسلاميين، خاصة وأن جماعة الأحداث (الممثلين في عباسي مدني، أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني، علي بلحاج، ومحمد السعيد) قد عرفوا الاعتقال لمدة لا تقل عن السنتين. وكان لجماعة "الإخوان المسلمين" في الجزائر بزعامة "الشيخ محفوظ نحناح" موقف مغاير لما ورد في عريضة "النصيحة" المقدمة للسلطة، حيث أن الجماعة لم تكن موافقة على ما ورد في عريضة النصيحة، حيث رأت الجماعة أنه "... ليس من مهامنا الآن، وليس لصالح الإسلام أن نخرج إلى الساحة كجماعات سياسية معارضة" وقد طرحت عدة تساؤلات حول موقف "نحناح" الذي كان موقفه يتسم بالمغالبة والثورية ليتراجع إلى حد الاستكانة والغموض؟ وتعدد المواقف والإجابات للأسئلة المطروحة حول موقف جماعة الإخوان في الجزائر من نشوء المعارضة الإسلامية والإعلان علنيا عن ذاتها، وعن أهدافها.

فهناك اتجاه يرى أنه على زعيم جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر، أن يقر ويعترف "بخير" السلطة عليه وتفهمها، بعد إطلاق سراحه من السجن في بداية الثمانينات بألا يتمرد عليها من جديد. وهناك اتجاه ثان يرى أن جماعة من الإخوان القدامى في الحركة الإسلامية العالمية (جماعة الإخوان المسلمين) كانوا يمثلون الوساطة بينه وبين السلطة لإطلاق سراحه، مع تعهدات منه بألا يهاجم السلطة "التي أحسنت إليه"، وهي - أي السلطة - في نظر هذا الاتجاه، ونظر نحناح ذاته، تعمل وفق خط استراتيجي لتوفير "المناخ الصحي والصلب لقيام مشروع الدولة الإسلامية في الجزائر، حيث:

- بادرت لبناء المدارس والملحقات والمعاهد الدينية العلمية.
- تعمل على إنشاء المراكز الثقافية الإسلامية في كل دائرة من دوائر الوطن.
- تعمل على تطوير ملتقيات الفكر الإسلامي إلى نوع من التجمعات الضخمة والمكثفة للجماعات الإسلامية العالمية خاصة جماعة الإخوان المسلمين لمختلف فصائلها.
- إضافة إلى الاتجاهين المذكورين، تؤكد بعض المصادر أن هناك تدخل مباشر من دولة الكويت في السعي لإطلاق سراح الشيخ نحاح، مقابل مساعدات مالية منها للجزائر - إذا علمنا أن الجزائر مع سياسة الانفتاح قد عرفت أزمة مالية حادة خاصة بعد تدهور أسعار النفط - ومعروف أن دولة الكويت كانت قد ساعدت فصائل من الإخوان المسلمين "الفارين" من مصر، والذين لم يكونوا ممن تبناوا الخط الثوري وأسلوب العنف والمنهج الانقلابي على السلطة.

وقفت جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر التي يرأسها الشيخ نحاح موقفا معارضا لقادة "الجهة الإسلامية للإنقاذ" لما تمثله هذه "الجماعة" من خروج عن فحوى التيار الإسلامي، وتوجهها نحو الراديكالية، ثم محاولة استيلاء قادتها على "الحركة الإسلامية" حيث يريد عباس مدني "... أن يجهز على الحركة ويكون (هو) بديلا لرموزها التقليديين"⁽¹⁾، فالحركة الإسلامية التي أنشأها كبار الشيوخ أمثال سلطاني وسحنوني، تعاني من فقدانها الأول بوفاته ومعاناة الثاني من متاعب الشيخوخة، ولم يكن "جاب الله" قد بلغ درجة أو رتبة "الشيخ" لقيادة الحركة، مما يبقى المجال مفتوحا أمام "عباسي مدني" - وهو الدخيل على "الجماعة" - لاكتساح قيادة الحركة الإسلامية والاستيلاء عليها.

نستنتج مما ورد أن بداية الحركة الإسلامية مع ظهور التعددية السياسية في الجزائر قد عرفت ضمنا صراعا بين نشاطها ممثلا الصراع في الفكر والمنهج خاصة مع اكتساح الجهة الإسلامية للإنقاذ، المجال السياسي في انتخابات 1990 مما اضطر باقي أطراف التيار الديني مراجعة الحسابات في التعامل مع ذاتها أولا (كحركة إسلامية) ومع السلطة التي كانت تواجه المد الإسلامي في الجزائر. غير أن التيار الديني يبقى رغم الاختلاف المنهجي، يتفق مبدئيا على أنه يشكل ائتلافا عقائديا معارضا لمواقف السلطة في تسيير شؤون المجتمع، كما تتفق على أن الهدف من تواجده في الساحة السياسية هو السعي للوصول إلى الحكم حتى ولو كان

(¹) عياشي، ص 202.

ذلك عن طريق إشراكه فيه كما هو قائم في تواجد التيار الإسلامي في الهيئة التشريعية أو الهيئة التنفيذية (الحكومة) وحتى في المجالس المحلية.

- موقف الحركة الإسلامية من أحداث أكتوبر :

رغم أن الحركة الإسلامية في الجزائر لم يكن معترف بها، قبل دستور 1989، فإن أحداث أكتوبر، أو كما تسمى انتفاضة أكتوبر 88، أبرزتها على الساحة حيث استطاعت أن تكون بعض فصائلها - العاملة خصوصا في مجال الأعمال الخيرية - أن تكون حاضرة على الساحة من خلال ما أصدرته من بيانات موجهة إلى الشعب أو إلى السلطة وحتى مناضليها والمتعاطفين معها.

I - موقف الشيخ سحنون :

وأصدر بيانه عقب أحداث 5 أكتوبر، أي في 6 من نفس الشهر، حيث اعتبر الأحداث ليست مجرد طفرة أو وليدة رد فعل، بل حسبه هي نتاج للوضع العام، الذي اعتمد سياسة الترف والمباهاة والتبذير، على حساب المصالح العليا للشعب.⁽¹⁾ وفي بيان ثان صدر في 10 من أكتوبر، يصرح سحنون بأن:

§ قرار المسيرة، قرار مرتجل لم يقدر فيها العواقب، التي قد تعود - سلبا - على الدعوة الإسلامية عامة، ولم يؤخذ فيه - قرار المسيرة - برأي مجموع المهتمين بالدعوة وهم الذين تثق فيهم الأمة.

§ يجب أن تتوقف المسيرة فورا (في نفس اليوم)، وإن الذي يتمادى في تنفيذ قرار اتخذه بصفة انفرادية - يقصد بذلك قادة الفيس - فإنه يعتبر خارقا لإجماع الأمة، وبذلك يتحمل - وحده - العواقب الناجمة عن ذلك أمام الله ثم الأمة.

§ يهيب الشيخ سحنون وجماعة الجزائر بأن يلتزم جموع "الإخوان" - المنضويين تحت لواء الحركة الإسلامية - الهدوء وضبط النفس.

وفي الوقت الذي وجه فيه البيان إلى المشاركين في المسيرات، وجه الشيخ سحنون رسالة أخرى لرئيس الجمهورية - الشاذلي بن جديد، يدعو فيه إلى التدخل للحد من المواجهة بين "الإخوان" لأن مثل ذلك لا يخدم مصلحة المجتمع وأفراده ولا يخدم عودة النظام (والهدوء) ولا مصلحة الوطن. ثم وجه رسالة ثانية يدعو فيها إلى الحوار الوطني والعمل على إخراج البلاد من نفق العنف، الذي قد يعرقل مسيرة التطور والتنمية والإنطلاقة الحضارية للمجتمع. وقد

(1) عياشي، ص 267.

ضمت سحنون رسالته مجموعة من النقاط، تدور حول مواضيع : - الأمن والاستقرار - شؤون التسيير والتنظيم - الإقرار بدور الدين في تسيير الحياة العامة - الحريات الأساسية للأفراد - العدالة - الإعلام - المنظومة التربوية - والأبعاد الإنتمائية للمجتمع الجزائري - المرأة.⁽¹⁾

II - موقف جماعة نحناح : (الإخوان المسلمون)

ويمثل جناح نحناح، الجناح العالمي لجماعة الإخوان المسلمين - وقد صدر موقف جماعته من أحداث أكتوبر، انطلاقاً من موقف تحقيق مبدأ الدعوة، والوصول إلى السلطة وبناء الدولة الإسلامية، وهي تعتبر الأحداث التي عرفتها الجزائر في 5 أكتوبر 88، مضاعفات لم يتحكم فيها لا الفعل ولا الضمير، وهي غير مرضية لا من حيث الهدف ولا من حيث الوسيلة؛ "...حيث أن أسلوب النهب والسطو كان عنواناً بارزاً تصدر الأحداث ولغة القمع والإرهاب وإزهاق الأرواح البريئة كانت المسيطرة في الساحة، مما أحدث في النفوس جروحاً يصعب التئامها".⁽²⁾ وبعد استعراض للأسباب التي أدت إلى وقوع الأحداث أو كما يسميها البعض "انتفاضة أكتوبر" حددت الجماعة موقفها من ذلك بناء على مجموعة من الثوابت هي المعالم الأساسية للجماعة، وتتمثل في :

§ أن الجماعة لا تلج بنفسها في مخططات ومواجهات لم تساهم هي فيها "عدم الدخول في معارك خطط لها غيرنا".

§ أن الجماعة لا تتحرك لمجرد التحرك وتحقيق أهداف "غير مضمونة" وأن تستعمل لذلك وسائل غير شرعية.

§ ترفض الجماعة المواقف الارتجالية والفردية، التي تخضع للطفرة العاطفية وغير المدروسة.

(1) قضايا فكرية- الإسلام السياسي... 1989 - عروس الزبير - الدين والسياسة في الجزائر. ص 190 - 192.

(2) عياشي ، ص 266.

III - موقف الاتجاه السلفي :

ومن أبرز رموزه "الإمام علي بلحاج" الذي حاول توجيه الأحداث الوجهة الإسلامية على اعتبار أنها ثورة إسلامية قام بها "عصاة" من عامة المسلمين، كما دعا إلى ضرورة المشاركة الفعلية في الأحداث ابتداء من 9 أكتوبر 1988 وذلك تحت دعوى عدم وجود نص قرآني يحرم ذلك، فحسبه (التيار السلفي) " كل قضية ما لم يكن يحرمها نص فهي تدخل في المصالح المرسلة يقوم بها المسلمون، ويعمل بها مدللاً على وجوب المشاركة بقوله تعالى " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله". (قرآن كريم) ويفهم من ذلك أن الاتجاه السلفي ينظر إلى السلطة السياسية، هي الفئة الباغية وأنه وجب بذلك مقاتلتها، وهي دعوة صريحة إلى المواجهة والقتال، مما يكون بذلك ممهداً لبداية النزيف الدموي.

كما اعتمد الاتجاه السلفي على مواقف لدعاة مسلمين، أمثال الغزالي، وعبد الله عزام حيث ذهب الأول إلى وجوب القتال على المسلم في إحدى الحالات الثلاث، الفتنة، تأمين الدعوة، والحفاظ على الدم والمال. في حين يرى الثاني أن وجوب القتال يكون لنصرة المظلوم فرداً أو جماعة. " ولم يتوقف هذا الاتجاه في تبرير موقفه، بل ذهب إلى توظيف مواقف للسلف الصالح من أمثال الإمام ابن تيمية في موقفه من غزو التتار لدمشق. وموقف رجال الإصلاح في الجزائر، مثل مشاركة عبد الحميد بن باديس في المظاهرة التي نظمت سنة 1934 ودعوته للقيام بحركة احتجاج على المضايقات التي تعرض لها التعليم الحر من طرف الإدارة الفرنسية سنة 1938".⁽¹⁾

- دستور 1989، ونشأة "حزب الإسلام السياسي" :

تعتبر "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" أول حزب الإسلام السياسي، الذي استفاد من دستور 1989، الذي حدد ووضع قانون الأحزاب السياسية، تحت إسم أولي هي الجمعيات ذات الطابع السياسي، محظراً الممارسة الطائفية، ومانعاً لأي حزب ينظم على أساس طائفي حصراً في مادته الخامسة المتعلقة بالجمعيات ذات الطابع السياسي، ووفقاً لذلك وعلى أساس ذلك التشريع، بدأ جلياً أن حزب الإسلام السياسي ممثلاً في "ج.إ.إ" (فيس) سيحصل على الاعتراف الرسمي الذي يسمح له بالمشاركة في انتخابات تعدد الأحزاب، والتي يبدو أن السلطة قد أفسحت لها

(1) عروس الزبير - مرجع سابق، ص 192.

المجال - علما أن دستور 1989 - وبعد الاستفتاء الشعبي ترعى مجلس تشريعي (المجلس الشعبي الوطني) يسيطر عليه الحزب الواحد قبل صدوره، هو جبهة التحرير الوطني. فالإلى جانب عدد منتم ومتنوع من الأحزاب التي برزت في تلك الفترة تحت أسماء متعددة وتدور حول "الوطنية، الديمقراطية، الثقافة، الجمهورية"، إلى جانبها، قدمت أوراق اعتماد لحزب سياسي قانوني - يحتكم إلى القانون القائم - حزب الإسلام السياسي الأول، الجبهة الإسلامية للإنقاذ، الذي حاز الاعتماد والاعتراف من قبل السلطة في 16 سبتمبر 1989.

- موقف الحركة الإسلامية من دستور 1989 :

قبل الحديث عن موقف التيار الإسلامي من دستور 1989، نرى أنه لزاما أن نجيب عن تساؤل قد يطرح، ممثلا في موافقة السلطة السياسية، ومن أعلى هرم فيها، على حزب سياسي، يتبنى بعدا "طائفيا" في تعامله مع الواقع الاجتماعي، ممثلا في الإسلام. وقد رد "رئيس الجمهورية" آنذاك السيد الشاذلي بن جديد، برد منطقي، يرى فيه أنه من غير الممكن منح التيار الشيوعي اعترافا رسميا للنشاط السياسي، وحجب ذلك عن الإسلاميين، لأنه لا يمكن أن تكون الديمقراطية انتقائية. وهو فضلا عن ذلك يعترف بشرعية حزب، يرتكز على الإسلام الذي هو دين الشعب الجزائري. في حين أن القلق المحتمل هو سعي "الإسلاميين" إلى إساءة استخدام "الانفتاح" الديمقراطي، وقد ألغى الرئيس أسباب ذلك القلق، حين أشار إلى أن نشاطات الحزب الإسلامي تخضع لقوانين دقيقة، فإذا احترموها، لا يمكننا أن نمنعهم. كما كان لهرم السلطة السياسية في الجزائر موقف واضح من اعتراف الدستور بالحزب الإسلامي، على اعتبار أن ذلك سيكون وسيلة للتحكم الفعلي بالجماعة الإسلامية.

يرى الملاحظون أن السلطة السياسية كانت مدركة لقوة الإسلاميين، فغامرت للعمل معهم واحتوائهم داخل النظام السياسي، على اعتبار أن استبعادهم منه قد يعرض المجتمع إلى هزات هو في غنى عنها، يقول مولود حمروش، وهو رئيس الوزراء في حكومة الشاذلي: "...لو لم نأخذ القرار بإعطاء الشرعية للجبهة الإسلامية للإنقاذ، لما كنا هنا الآن، لأن الجبهة كانت في إمكانها أن تأتي بالجميع إلى الشارع".⁽¹⁾

وقف الإسلاميون موقفا يتراوح بين القبول والرفض، لدستور 1989، الذي تمت المصادقة عليه بنسبة 73,43 % من مجموع الناخبين، بتصويت "نعم"، والذي بذلك حل محل دستور 1976. فقد أصدرت حركة الدعوة الإسلامية، بيانا باسم "التيار الإسلامي"، أمضته

(1) مايكل ويليس، ص160.

شخصيات إسلامية في حركة الدعوة - أمثال / الشيخ سحنون، محفوظ نحاح ومكي عبادة /، وتضمن البيان دعوة صريحة إلى التصويت "بنعم" على الدستور، شرط أن تقوم الهيئات المشرفة والمسؤولة سياسيا على إضافة :

- 1 - أن الإسلام هو المصدر الأساسي والوحيد للتشريع.
- 2 - أن ترتبط الحريات الأساسية التي يضمنها الدستور الجديد بقيم الأمة الجزائرية - النابعة أصلا من الإسلام - .
- 3 - أن يستلهم قانون "الأسرة" من الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

غير أن حركة الدعوة الإسلامية التي تبنت ذلك الموقف، ونتيجة للخلاف بين الشخصيات التي أمضت البيان، انطلقا من توجهها الفكري، سرعان ما اتصلت من الموقف الأول، لتبرز مواقف فردية لكل من الشيخين "سحنون" و"نحاح" حيث أصدر الأول موقفا من دستور 1989 في 89/02/15 يري فيه أنه:

- 1 - ليس هناك بين مواد الدستور انسجاما وتكاملا، بحيث لا يبرم عهدا ثم ينقضه.
 - 2 - الإسلام لا يحتل في الدستور المقام اللائق به، إذ لم ينص (الدستور) على أن الإسلام هو مصدر التشريع في الجزائر.
 - 3 - لم يقيد الحريات الأساسية بالمبادئ الإسلامية.
 - 4 - الإعلان عن تأسيس المجلس الإسلامي الأعلى ، لم يعط التوضيح الكامل للإختصاص أو الوظيفة التي يؤديها هذا المجلس في حين - حسب سحنون - يجب أن يقوم (م.إ.أ) بمراقبة جميع "مناشط" سياسة الدولة على اعتبار أن الإسلام منهاج حياة كامل.
 - 5 - رغم أن الدستور تبدو فيه آثار الترجمة والتغريب والتلفيق في محتوى مواده، حسب سحنون إلا أنه في رأيه يبقى تطور إيجابي، لكنه مادام لم يرتفع إلى مستوى آمال الجماهير التواقفة إلى حياة في ظل الإسلام شرعا ومنهاجا، يبقى-الدستور- قاصرا.
- وقد يعود إصدار مثل هذه المواقف الشخصية الإسلامية المعروفة في مجال الدعوة، والتملص من البيان الأول، إلى البيان الصادر عن الدعوة، كان قد اتخذ القرار فيه قبل الإطلاع على فحوى ومحتوى الدستور، هذا من جانب ومن جانب آخر، فإن الإتفاق العقائدي لا يعني عدم وجود اختلاف منهجي في التعامل مع المواقف السياسية التي قد تحترم توجه معين، ولا تحترم توجهها آخر. فقد أصدر، الشخصية الثانية في حركة الدعوة " محفوظ نحاح" موقفا آخر في 1989/02/22، فيه :

- أن الجزائر هي بلد الإسلام والجهاد ، وقد أكدت ذلك الثورات المتعددة التي عرفتها، وبعد الإستقلال وقع إهمال لأهم مقومات هذه الأمة. وينص بيان نحاح على أنه في "...هذه الأيام عرض على الشعب الجزائري مشروع التعديل الدستوري الذي يضم في بنوده إيجابيات لا تخفى على ذوي الألباب - وبناء على ذلك - فإن التيار الإسلامي يقترح مايلي:

1/ القرآن هو المصدر الوحيد للدستور.

2/ الحريات الأساسية لا تتضبط إلا بمقومات هذه الأمة.

3/ إن الأسرة والمنظومة التربوية تستلهمان قوانينها من التربية الإسلامية ومقاصدها.

4/ يجب تحديد مهام المجلس الإسلامي الأعلى لدى الرئاسة .

وعموما فإن التيار الإسلامي لم يبد أي موقف من الاستفتاء، لأنه يرى أن ذلك - الاستفتاء- يعبر عن موقف الشعب الذي بلغ درجة من الوعي والإدراك ما يخول له حرية تقرير مصيره بنفسه، غير أنه وانطلاقا من مسجد السنة بباب الواد - الجزائر العاصمة- وبعد تجمع لمجموعة من الأئمة مثلت مناطق الجزائر، أعلن عما أسماه بالجهة الإسلامية للخلاص الوطني.⁽¹⁾

- نشأة حزب الإسلام السياسي :

كان للتحرك نحو التحرير الفكري والاقتصادي والسياسي، الذي عرفته الجزائر مع سياسة الانفتاح في بداية الثمانينات من القرن الماضي، دور كبير في بروز التيار الديني وانتشاره بسرعة كانت متوقعة، خاصة وأن امتداده يعود إلى وقت ليس بالقريب، وزادت أحداث أكتوبر ومشاركة الإسلاميين فيها، أن عززت ثقتهم بأنفسهم، ومعرفة قوتهم، حتى أن ذلك دفع بالسلطات إلى الاعتراف بهم رسميا، ودعتهم إلى القيام بدور المحاور في الاضطرابات الشعبية التي عرفتها الجزائر، مما دفع بهم (الإسلاميين) إلى الاعتقاد أن ذلك (دعوة السلطة) قد يعمل لصالحهم.

وقد شهدت فترة ما بعد أزمة أكتوبر، ولادة أول مجموعة سعت إلى لم شمل مختلف المجموعات أو الجماعات الإسلامية، وقادتها في ظل إطار تنظيمي حر، حيث كانت ولادة

(1) عروس زبير، مرجع سابق، ص193.

رابطة الدعوة الإسلامية التي كان مولدها ردا على أحداث أكتوبر 1988، وهي محاولة من الإسلاميين لاستغلال "الحرية الجديدة" والعمل على توحيد صفوف الحركة الإسلامية، التي بدأ الانقسام يطفو على سطحها، خاصة موقف زعيمة "ج.إ.إ." - التي لم تتأسس بعد - عباسي مدني، وعلي بلحاج في أحداث أكتوبر، مما دفع بالحركة إلى التورط في الأحداث ومحاولة السيطرة عليها ومحاولة توجيهها، وقد عمل "الشيخ سحنون" على منع ظهور الانشقاق في صفوف الإسلاميين.

"...وسرعان ما اتضح أن الرابطة (رابطة الدعوة الإسلامية) لم تتمكن من احتواء التوترات والديناميات التي برزت في الحركة الإسلامية عقب أزمة أكتوبر، على الرغم من جهود سحنون.⁽¹⁾ غير أن "... (الدور) الفعال للعديد من شخصياتها (الدعوة) في المجال السياسي... سبب انتعاش آمال ومعتقدات تشير إلى التورط في السياسة قد يكون دون شك لصالح الحركة (الإسلامية)، لاسيما و(أنه) من الممكن توظيف الاهتمام الرسمي والشعبي المهم والاحترام الذي اجتذبه الإسلاميون"⁽²⁾ وقد ساعد الحركة على ذلك أن السلطة السياسية كانت تخطط لإزالة العراقيل من طريق النظام السياسي وفسح المجال أمام جماعات وتيارات أخرى وأحزاب سياسية، وكل ذلك لا يجعل من رابطة "الدعوة" وسيلة مثالية للحشد السياسي، حيث أن طبيعتها، هي العمل على نشر القيم الإسلامية والدفاع عنها"... ولذلك استنتج أن الحاجة تدعو إلى تشكيل حزب إسلامي، منفصل، ذي طابع سياسي بشكل محدد، ليستغل المجال السياسي، الذي أخذ يتسع بسرعة، أفضل استغلال"⁽³⁾.

وباقتراح إمام مسجد السنة (الجزائر العاصمة) الشيخ (الهاشمي سحنوني)، وموافقة كل من علي بلحاج، وعباسي مدني، أعلن عن تأسيس حزب الإسلام السياسي الذي حمل إسم "جبهة الإنقاذ الإسلامية" يقال أنه حمل ذلك الإسم على غرار "جبهة التحرير الوطني" التي كان عباسي مدني من أوائل مناضليها، وكان ذلك في 18/فيفري/1989.

- مواقف "رجالات" الدعوة من "الإعلان" :

لم تكن الجبهة التي أعلن عن تأسيسها في فيفري 1989، إلا جزءا من الحركة الجزائرية، حيث غاب عن الإعلان عن تأسيسها رجالات رابطة الدعوة الإسلامية في الجزائر،

(1) ويليس، ص153.

(2) ويليس، ص154.

(3) ويليس، ص154.

وهي الرابطة التي لمت شمل الإسلاميين، لتوحيد المنهج والهدف في العمل "السياسي"، فقد جمعت بين تيارات متباينة في الدعوة، المتشدد والمعتدل والإخواني. غير أن الإعلان عن قيام حزب سياسي ذو طابع إسلامي من طرف شخصيات دينية كما ذكرنا سابقا، ممثلا في كل من "عباسي مدني" "الهاشمي سحنوني" و"علي بلحاج" دون الرجوع إلى رجالات رابطة الدعوة، أمثال "الشيخ سحنون" و"محفوظ نحناح" والشاب "عبد الله جاب الله" جعل من رابطة الدعوة الإسلامية تفقد القوة، وقد دفع ذلك إلى تفككها لاحقا. ففور تأسيس الجبهة، رد الشيخ سحنون بأن المعلنين عن قيام حزب إسلامي لم "ينتظرونا، ونحن لم نحضر" كما قال، أما جاب الله فقد اعترف أنه لم يستشر في ذلك ولم يؤخذ برأيه، فرد "لقد تركوني" في حين لم يكن الشيخ نحناح راضيا عن قيام حزب إسلامي سياسي وغير موافق عليه.

"...ويبدو أن من غير المحتمل حقا أن يكون سحنون وجاب الله ونحناح قد استبعدوا عن عملهم كما أوحى البعض... لقد سبق أن عبر الثلاثة عن تحفظات، عندما التمس تأييدهم، ولم يتمكن عباسي وبلحاج من التنبؤ بالنجاح الذي يمكن لإستراتيجية شعبية سياسية، أن تعود به عليهما... من المحتمل أن يكون القادة الجدد للجبهة الإسلامية للإنقاذ قد تسلحوا بخبرتهم السياسية، ويرغبون... في الانطلاق... بمشروع الحزب السياسي، دون مشاركة الشخصيات (الدينية) ذوي المراتب العليا".⁽¹⁾

لقد كان للظهور السريع "لعلي بلحاج" في الأوساط الإسلامية، ومشاركته في الإعلان عن الحزب السياسي، وتولييه قيادته، سبب في نفور رجالات الحركة الإسلامية (سحنون، نحناح ومحمد السعيد)، حيث اعتبر موقف بلحاج في الدعوة إلى مسيرة (إسلامية) في أكتوبر 88 وهي الثانية بعد الأحداث، قرارا أحاديا، يحمل بمفرده تبعاته خاصة وأن ذلك نتج عنه سقوط ضحايا خلال المسيرة. أما نحناح فإنه "... عبر باحتقار عن خشيته أن يدير الحزب الإسلامي السياسي "أولاد" مشيرا بصراحة، لا لبس فيها، إلى هيمنة بلحاج الحديثة العهد".⁽²⁾

أولا : نشأة "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" :

يرى المهتمون بشؤون الحركة الإسلامية في الجزائر، أن قيام ونشأة حزب سياسي ذو طابع ديني إسلامي، وبالسرعة التي برزت بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ، كان نتيجة عوامل أساسية منها:

(1) ص 157.

(2) ص 157.

- أ- أن رابطة الدعوة الإسلامية - التي اجتمع تحت مظلتها الإسلاميون، عقب الانفتاح الديمقراطي - لم تكن لتتمكن من احتواء التوترات والديناميات التي برزت في الحركة الإسلامية خاصة عقب أزمة أكتوبر 1988.
- ب- أن شهر أكتوبر كان فترة انتعاش آمال ومعتقدات توحى بأن التورط في السياسة - رغم دخول فعال للعديد من الشخصيات الدينية والرئيسية في الرابطة في المجال السياسي - قد يكون لغير صالح الحركة الإسلامية، خاصة وأنه من الممكن أن يوظف الاهتمام الرسمي وحتى الشعبي (بالحركة) المهم والاحترام الذي اجتذبه الإسلاميون.
- ج- كان للدور الذي أداه "علي بلحاج" في أحداث أكتوبر 1988، من تنظيم للمسيرات ووعظ في الأوساط الشبانية، خاصة وأنه يتمتع بشخصية قيادية جذابة، بأن يجتذب "... لاسيما المهمشين في الضواحي الفقيرة، عددا كبيرا من الأتباع".⁽¹⁾
- د- أن السلطة السياسية كانت تعمل لإزالة العراقيل عن طريق النظام السياسي، ومنح المجال أمام جماعات وأحزاب أخرى، غير الحزب الواحد، الممثل في جبهة التحرير الوطني.
- ه- أخيرا أن طبيعة "رابطة الدعوة الإسلامية" للامبالاة بالسياسة، وكانت تعمل فقط في مجال نشر القيم الإسلامية والدفاع عنها، وهي ليست المجال الذي يكون فيه الحشد السياسي.

1 / برنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ :

لم يكن للتيار الديني لينمو وبسرعة، لولا تفاعل المجتمع الجزائري معه، على اعتبار أن عملية الإحياء الديني التي عرفت المجتمعات العربية والإسلامية عامة والمجتمع الجزائري خاصة، مع بداية تشكيل الدولة الوطنية، وحصول الجزائر على استقلالها، وحتى قبل ذلك عندما تعامل المجتمع مع جمعية العلماء المسلمين التي جاءت وسط مد من التيارات الأيديولوجية كانت تجتذب الجزائريين نحو تبني أيديولوجيات قد لا تكون لها علاقة مع طبيعة المجتمع وثقافته، فكان أن شكلت "جمعية العلماء" جيل النجاة التي جمع مبادئ وقيم المجتمع الروحية وعبرت عن حقيقة مطالبه، وإذا التشبيه غير مطابق، فإن تفاعل المجتمع مع التيار الديني في الجزائر، كان نتاجا لمحاولات التغريب، والتبني لأيديولوجيا وعقائد مستوردة، لا تعبر حقيقة عن ثقافة المجتمع المرتبطة أصلا بالإسلام، فتكوين الإسلاميين الجزائريين لحزب سياسي، نتيجة للانفتاح

"السياسي" الذي عرفته الجزائر في نهاية الثمانينات من القرن الماضي، وفر للحركة الإسلامية على مختلف توجهاتها، أو على الأقل للجزء الذي التحق بالجبهة الإسلامية للإنقاذ. خاصة وأن المرحلة تبدأ بتعددية سياسية، تتطلب من كل تشكل سياسي تقديم أفضل ما لديه من برنامج عملي، لمن سيكون ممثلاً لهم في الهيئات السياسية الديمقراطية والتعددية السياسية، الداعية إلى الأحزاب.

إن تحليلاً، يتناول " الجبهة الإسلامية للإنقاذ" ومنذ تأسيسها في فيفري 1989 إلى انتصارها في انتخابات جوان 1990، يكشف أمران رئيسيان، يتعلق كلاهما بجدول أعمالها وبرنامجها المقترح، هذان الأمران حسب "مايكل ويليس"، هما؛

أ- الغياب الفعال لأي برنامج سياسي اقتصادي، أو برنامج سياسي متطرف.

ب- تشديدها (الجبهة) على موضوعات اجتماعية محددة.

وللتعريف ببرنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ، كحزب سياسي، معتمد، وفائز بالانتخابات المحلية في جوان 1990، ارتأينا تقديمه في النقاط التالية:

أ - السياسة الاقتصادية :

في مشروع برنامجها العملي، ترى الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أن سياستها الاقتصادية تركز "...على البحث عن توازن بين حاجات الاستهلاك وظروف الإنتاج، كما تركز (على) العلاقة المتممة بين الكم والكيف آخذة بعين الاعتبار النمو الديمغرافي والتطور الثقافي والاستقلال الاقتصادي التام"⁽¹⁾ ويفهم من هذا أن برنامج ج.إ.إ. الاقتصادي لم يخرج عن الإطار العام للسياسة الجزائرية، والاستثناء الوحيد فيه هو التشديد على الاستقلال الاقتصادي وهو أمر طبيعي، بالنظر إلى "الوطنية" والقومية التي ميزت العلاقات الاقتصادية "للشرق" مع الغرب. وكغيرها من "الجمعيات ذات الطابع السياسي"، دعت الجبهة الإسلامية إلى إحداث تغييرات، لكن هذه التغييرات كانت أميل إلى اتخاذ شكل اقتراحات لا تثير جدلاً، كما أنها تولد انسجاماً أفضل بين الثقافة والحاجات الصناعية، بإدخال التكنولوجيا على نطاق واسع، والتوسع بالتجارة المناطقية.⁽²⁾

وطبعاً فإن البرنامج الاقتصادي الذي تقدمت به (ج.إ.إ.)، لم يخل من أن يحتوي على الاقتراحات وفق المنظور الإسلامي، حيث ضمنت برنامجها بشرط التوجب على مطابقة

(1) ص 184.

(2) مايكل ويليس - مرجع سابق ص 184.

المجالات الاقتصادية الخاصة، أو المجالات السياسية المحددة، مع الشريعة الإسلامية. كما عبر برنامجها على التزام الدولة بإقامة "المصارف" (البنوك) الإسلامية التي تحرم "الربا" أو التعامل به، فالأزمة الاقتصادية التي عرفت الجزائر في الثمانينات لم يكن لها حسب "عباسي مدني" أساس مادي، وعليه وفق ما يراه فإن الأزمة ستجد حلا - في عهد الدولة التي سعت إلى تأسيسها الحركة الإسلامية، وانتصار ممثلها ج.إ.إ في الانتخابات التعددية الأولى - لها باستعادة الأخلاق والإيمان الديني ويمكن تلخيص نقاط السياسة الاقتصادية للجهة الإسلامية للإيقاظ في :

- دعم القطاع الخاص والأسواق.
- تطبيق العدالة في دفع العمال حقوقهم وتحسين ظروف عملهم.
- نبذ الاقتصاد المخطط الذي ساهم في إحباط المبادرات لصالح الإمكانيات المتوسطة وعدم الكفاءة.
- وضع حدود تمنع الدولة من التدخل في الملكية الصناعية، وحماية القطاع الخاص.
- تحقيق اللامركزية في المشروعات العامة والعمل على تشجيع المنافسة التي هي أداة للمجموعة.

ولأن موقف الحركة الإسلامية عموما، من السياسات الاقتصادية التي انتهجتها الدولة، خاصة في مرحلة البناء الاشتراكي، لم تكن لتوافق عليها أو تسايرها أو تدعمها، فإن برنامج الجهة الإسلامية الاقتصادي، ينطبق مع نظرتها للتوجه السياسي للدولة، فسياسة الانفتاح التي تبناها نظام الشاذلي بن جديد لم يكن كافيا للحركة الإسلامية من أن توافقه الموقف، من سياسة الإصلاحات، فالحركة الإسلامية في الجزائر ترى في نظرتها العامة إلى أن السياسة الاقتصادية يجب أن تكون وفق المنظور التالي: (1)

يجب أن ينظم الاقتصاد الوطني وفق الضوابط الشرعية التالية :

- 1 - فتح السبل الشرعية للكسب الحلال في التجارة والصناعة والزراعة.
- 2 - تشجيع الاستثمار الاقتصادي (القطاع الخاص) في القطاعات التي تسد احتياجات الأمة وتوفير مناصب الشغل.
- 3 - إعادة ثقة المواطن في الدولة ليطمئن على مستقبل رؤوس أمواله وثروته.

(1) عروس الزبير - مرجع سابق ، ص190.

4 - إعادة النظر في توزيع الأراضي الزراعية ومنحها لمن يخدمها، كما يجب إعادة الأراضي المأخوذة من أهلها الشرعيين في إطار الثورة الزراعية.⁽¹⁾

ب - السياسة الاجتماعية :

لقد احتوى القسم الأكبر من أدبيات الجبهة الإسلامية للإنقاذ، بين 89 - 1990 على القضايا الاجتماعية والثقافية والتربوية. فالإهتمام بدور النساء في المجتمع، والحاجة إلى ضرورة موافقة النظام التربوي إلى النهج الديني القائم على الشريعة الإسلامية، وضرورة تعريبه احتلتا المركز الرئيسي في برنامج السياسة الاجتماعية للجبهة الإسلامية للإنقاذ.

فحول المرأة، وعلى نفس مسار "التيار الإسلامي" العام، الذي يرى بأن ينص القانون (الجزائري على حقها (المرأة) في التفرغ للمهمة الأساسية التي تفرضها عليها فطرتها، كما يجب على المجتمع الجزائري أن يعتبر عملها التربوي عملاً اجتماعياً تكافئاً عليه مادياً وأدبياً وموقف ج.إ.إ. في المرأة لا يغيّر ذلك، فدور المرأة - حسبها - ينبغي أن يكون مبدئياً في البيت و"عملها في البيت يجب أن يعتبر شرعياً، بصفته عملاً اجتماعياً تربوياً، يعطيها الحق في الحصول على مرتب تقاعدي".⁽²⁾

وقد قدمت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، في أبريل 1990، عريضة مؤلفة من 15 خمس عشرة نقطة "أفصحت عنها الجبهة، عقب التجمع الضخم في العشرين من ذلك الشهر - أبريل 1990 - " وقد حازت النقطة الثانية عشرة، المتعلقة بقضايا المرأة، والتي تدعو إلى "تجميع الشروط لحماية كرامة المرأة الجزائرية" لأنها حسب ما أورد مايكل ويليس، تدعو إلى عودة النسوة إلى بيوتهن، وقد تفرض قيوداً على ملابسهن وعلاقاتهن الاجتماعية.⁽³⁾ لكن لماذا ذلك؟

الجواب يكمن في أن ذلك يكون لـ :

- الاهتمام بتربية الأطفال والحفاظ على الحياة العائلية.
- بقاؤهن في البيوت يعطي الفرص أما الشباب في أماكن العمل الذي هم في أمس الحاجة إليه.

كما دعت في برنامجها إلى :

(1) عروس الزبير، مرجع سابق - ص 192.

(2) مايكل ويليس - ص 186.

(3) مايكل ويليس - ص 187.

- فصل الرجال عن النساء في أماكن العمل، حيث اجتماع الرجل بالمرأة في مكان العمل وفي مكان واحد (مكتب) يعد عملاً منافياً للأخلاق.
 - وضع حدج للتعليم المختلط الذي هو من أولويات السياسة الاجتماعية للجبهة.
 - المعارضة الشديدة لسياسة تحديد النسل.
- إذا كان المشروع الإسلامي ينص على، أن أهم عامل لصيانة الأسرة هو حسن الإعداد والتربية، لكل من الرجل والمرأة على أساس القواعد الشرعية الممثلة أساساً، في:
- حق المرأة في التفرغ لمهمتها الأساسية (الأمومة والتربية).
 - الحرص على الأحكام الشرعية المتعلقة بحماية النسل والعرض (الشرف) والأسرة.⁽¹⁾
- فإن موضوع الأسرة بالنسبة للجبهة الإسلامية، يتركز حسب عباسي مدني في "اهتمامنا الرئيسي ينصب على التربية والتعليم، وهذا يتطلب عائلة تتمتع بالصحة والعافية تمتعاً يوازي وعيها لواجباتها، وتأدية هذه الواجبات، بضمير حي".⁽²⁾

- موقف الج إ من التعددية السياسية :

لأنها كانت أقوى حركة إسلامية، برزت إلى الوجود، بعد أحداث أكتوبر 1988، رأت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أنها أصبحت بذلك تعبر عن موقف الإسلاميين، وحتى عن المجتمع كله، ولأن موقفها من "التعددية" التي عرفتها الجزائر، تمايلت بين الرفض، واللين أو القبول المشروط أحياناً، فإن ذلك يعود إلى تواجد تيارين بها، تيار متشدد، ويمثله الإمام الشاب علي بلحاج، وتيار "معتدل" يمثله الأستاذ عباس مدني، وقد ارتأينا أن نضع الموقفين معاً، حتى نبرز موقف الجبهة الإسلامية للإنقاذ في التعددية، وفي التيارات غير "الدينية" أو التي لم تقم على البعد الديني.

أولاً : الجناح المتشدد :

ويرى أن النظام السياسي في الجزائر، هو وسيلة لتحقيق غاية أكثر من اعتباره كفاية بحد ذاته، وأن السياسة هي مراحل على طريق الإسلام، وحكم "السياسة الإلهية" والديمقراطية بالنسبة إليه هي "...غريبة عن بيت الله، ... ليس للديمقراطية وجود في الإسلام... هناك فقط الشورى بقواعدها وقيودها" وإذا كانت الديمقراطية تعني حكم الأغلبية، فهذا يراه الجناح المتشدد

(1) الزبير، ص191.

(2) مايكل ويليس، ص188.

بأنه لا يعبر عن الحقيقة لأن "...نحن لسنا بأمة تفكر بحسب مفهوم الأغلبية والأقلية، فالأغلبية لا تعبر عن الحقيقة".⁽¹⁾ والديمقراطية بالنسبة للجناح المتشدد هي "عدم الإيمان" وأن تعدد المواقف الحزبية والآراء السياسية، هو سير في ذلك الاتجاه، "...لا يمكن أن نظهر تسامحا مع تعدد الأحزاب، إلا إذا وافقت على الإطار الوحيد الذي هو الإسلام... فإذا صوت الشعب ضد شريعة الله، فلن يكون ذلك أقل من التجديف عليه... فالعلماء يأمرون بموت مرتكبي الجريمة الذين استبدلوا سلطتهم بسلطة الله".⁽²⁾

في حين، وقف التيار المعتدل موقفا مغايرا، بحيث أنه يشجب العنف، أيا كان مصدره وشدد على أن "الجبهة" اختارت وتختار طريق الحوار، "لتسوية جميع المسائل، سواء كانت سياسية، أم اقتصادية أم اجتماعية، أم ثقافية"⁽³⁾ وهو ما قد يصبغ "الجبهة" بصبغة الاعتدال، فقد قال عباسي مدني "إن معتقدنا معتدل، ونؤمن باتجاه سياسي معتدل، لأن الإسلام دين الاعتدال" وهو بذلك يلتزم بالديمقراطية، في حين يرى أن تطبيق الأحكام الشرعية، خاصة ما تعلق منها بالرجم وبتتر الأعضاء - وهو ما أكدته الشريعة الإسلامية في الأحكام القرآنية، والأحاديث النبوية، رد الجناح المعتدل الممثل في عباسي مدني أن ذلك لا يطبق بصدق إلا في عالم إسلامي محض؟؟ حيث يزيل السلام والأمن والعمل أسباب تلك الجرائم. ويختلف هذا الجناح عن الجناح المتشدد حول مفهوم الأقلية والأغلبية وعلى اعتبار أنه - يمثل - الأغلبية، فإنه يرى بأنه "...سنحترم الأقليات، حتى ولو لم تتألف سوى من صوت واحد".⁽⁴⁾

ثانيا : حركة مجتمع السلم :

يرجع تأسيس "حركة المجتمع السلم"، إلى زعيمها الشيخ محفوظ نحناح، المعروف بالاعتدال في مواقف الإسلام السياسي، وقد ارتبط اسم الحركة أكثر باسمه، حيث غلبت عليها مواقفه السياسية من مختلف القضايا الاجتماعية والثقافية والسياسية، فهو متخرج من مدرسة

(1) مايكل ويليس، ص191.

(2) مايكل ويليس، ص191.

(3) المجاهد، جريدة - 26-12-89.

(4) جون أفريل لـ 12/2/1990.

الإخوان المسلمين على المستوى العقائدي والسياسي، والمدرسة الجزائرية الوطنية على مستوى الخطاب الثقافي، وعليه، فحركة المجتمع السلم التي حملت اسم "حركة مجتمع السلم" في إطار قانون الوئام المدني، وتغيير الأحزاب المؤثر في الساحة الاجتماعية والسياسية تعتبر امتداد عالمي لجماعة الإخوان المسلمين، وحملت إسم "حماس" تيمنا لذكرى الثالثة لقيام الانتفاضة الفلسطينية، أنشأت وفق قانون الجمعيات ذات الطابع السياسي في ديسمبر 1990، واعتمدت رسميا في أبريل 1991، وكان أول رئيس لها، مؤسسها الشيخ محفوظ نحناح، مع بداية التسعينات من القرن الماضي، وفي خضم دخول نظام التعددية السياسية، وتحول الجزائر نحو الديمقراطية، مثلت حركة مجتمع السلم "حمس" القوة الإسلامية الثانية في خارطة الإسلامية أو في خريطة الإسلام السياسي في الجزائر، بعد الجبهة الإسلامية للإنقاذ، غير أنها تبنت خطابا إسلاميا مغايرا لذلك الذي تبنته الجبهة، ويصور على أنه خطابا معتدلا عقلانيا، قريبا من الوقائع الراهنة⁽¹⁾، فقد تبنت الحركة (حمس) مبدأ جديدا في لغة الخطاب الإسلامي السياسي هو مبدأ "الشورقراطية" وهو مصطلح يجمع بين مفهوم غربي يتمثل في الديمقراطية، وآخر إسلامي هو "الشورى" ويعتبر الشيخ نحناح هو أول من استعمل المفهوم في الخطاب الإسلامي، وهو بذلك يقدم صورة مغايرة للحركة تكون بديلة للجبهة الإسلامية للإنقاذ، تتمثل تلك الصورة في كون الحركة منفتحة على الرأي الآخر، ورفع خطاب التسامح والحوار سواء مع "الديمقراطيين" أو "العلمانيين"، فهو يقول في المؤتمر التأسيسي للحركة في مايو 1991 "...نحن لا نرفض الديمقراطية (ومن) قال بالشورى، قلنا له تعالى نحن أصحاب شورى... الديمقراطية لا أراها وحشا أو ديناصورا... فهي ليست ديناصورا إنما خروف... ثم أقول... أن العلمانيين ليسوا صنفا واحدا... هناك من تحاوره فيفتتت... ومن لم يفتتت(منهم) الآن... يفتتت غدا".⁽²⁾

تقدمت حركة مجتمع السلم، كغيرها من الأحزاب السياسية في الجزائر، إلى عدد من العمليات الانتخابية، الرئاسية منها، والتشريعية، وساهمت في تشكيل حكومة التعددية على اعتبار أنها تتبنى مبدأ "المعارضة الإيجابية" والمساهمة في حل الأزمة الجزائرية التي عرفتها البلاد مع بداية التسعينات من القرن الماضي، مع وقف الانتخابات التشريعية في 1991، ودخول الجزائر في سلسلة من عمليات التخريب الذاتي التي تبنته جماعات العنف، تحت غطاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي أحظر نشاطها بعد وقف الانتخابات التشريعية، لتبرز حركة

(1) ص 744.

(2) فيصل دراج، مرجع سابق، ص 745.

مجتمع السلم، كحزب أساسي إسلامي يتبنى البناء ويدعو إلى الحوار، وحول منظوره للأزمة التي عرفتها الجزائر يقول الشيخ نحاح " ...إن كل مبادرة تحقن الدماء وتحفظ الوحدة الوطنية، ستكون فيها، وسنطرق أبواب الجميع حتى تعود الطمأنينة والاستقرار، خشية العودة إلى الدكتاتورية، أو الدخول إلى مرحلة الدكتوقراطية ... (إن) ... إبعاد الإسلاميين عن الحوار، فيبدو أن الذين يطالبون به لم يعوا درس إنهاء الشيوعية، ولم يعوا درس البلاد التي آثرت فتح الحوار مع الإسلاميين".⁽¹⁾

الأهداف العامة لبرنامج حركة مجتمع السلم :

تتلخص أهداف حركة مجتمع السلم، في النقاط التالية :

- § تعمل الحركة على تحقيق وتجسيد الأهداف التي نص عليها بيان أول نوفمبر، القائم على أسس الدين واللغة وتحقيق رفاهية المجتمع.
- § تجعل من "المواطن" العنصر الأساس لعملية الإصلاح والتغيير نحو الأحسن، من خلال إيجاد "المواطن الصالح والأسرة الصالحة والمجتمع الصالح" لتحقيق الحكم الصالح والراشد.
- § تدافع الحركة عن قيم الشعب وثوابته ومبادئه، وتعمل على إشراكه في حل المشاكل والخروج من الأزمة.
- § تعمل على توطيد الأمن والاستقرار من خلال "المصالحة الوطنية" فكرا وسلوكا بين شرائح المجتمع وفئاته، وتحقيق الثقة بين الحاكم والمحكوم.
- § تعمل على تحسين المستوى المعيشي لأفراد الشعب، وتوظيف جميع القدرات الوطنية لتوفير فرص الشغل والعمل على حماية الثروات العامة وحسن الاستفادة منها.
- § إنتهاج سياسة مالية واقتصادية توفر للجزائر والشعب الجزائري الاستفادة من مقدراته وحسن توظيف علاقاته الإقليمية والدولية.
- § من أهداف الحركة ترقية التحالفات السياسية، بما يخدم ثوابت الأمة ومبادئها ويحقق للحركة أهدافها.
- § الدفاع عن حقوق الإنسان بما يدفعها نحو المزيد من الحرية والكرامة.
- § تهتم الحركة بالجالية الجزائرية بالخارج، بما يحفظ هويتها وقيمتها، ويشركها في التنمية الوطنية في مختلف المجالات.

(1) فيصل دراج – ص 747.

§ تعمل على تمكين الجزائر (الدولة) من القيام بدورها المتقدم على المستوى الإقليمي والدولي، ونصرة القضايا الإنسانية العادلة، خاصة قضية فلسطين وقضايا الأمة العربية والإسلامية.

ويتضح من مخطط الأهداف العامة لحركة مجتمع السلم، أنه يتصف بصفة الاعتدال والالتزام بمبادئ الثورة الجزائرية، تلك المبادئ التي التزمت بها الحركة الوطنية قبل استقلال الجزائر، خاصة منها "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" التي كانت تمثل الإسلام الإصلاحية في الجزائر، كما أن الحركة وضعت "الفرد" أساساً لأهداف التغيير التي تسعى إليها، بحيث أن المواطن الصالح القائم تكوينه على مبادئ الدين الإسلامي يمكن من إيجاد الأسرة الصالحة وبالضرورة المجتمع الصالح.

في حين جاءت بقية الأهداف في خط الاعتدال والدعوة إلى التصالح، ولا تخرج عن الإطار العام للسياسة الاجتماعية والاقتصادية التي عبر عنها في مختلف ميثاق الدولة الجزائرية، وهو ما يعبر عن التزام الحركة بالتوجه العام الذي سطره لها مؤسسها الشيخ محفوظ نحاح رحمه الله، وهو توجه لا يكاد يخرج عن موقف جماعة الإخوان المسلمين، الداعي إلى تحقيق التغيير بانتهاج أسلوب السلم والمصالحة.

ثالثاً : حركة النهضة الإسلامية :

ترتبط "حركة النهضة الإسلامية" بمؤسسها الأول "جاء الله عبد الله"، الذي ينتمي إلى جيل الشباب داخل الحركة الإسلامية الجزائرية، وفي نفس الوقت يمثل الوجه "الأنتلجنسي" لها، والذي أسس حزبه الإسلامي السياسي، تحت إسم حركة النهضة الإسلامية، التي كانت قبل الإعلان عنها تدعى "حركة النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي"، مع بداية التعددية السياسية، وصدور دستور 1989، وقد أعلن عن حركة النهضة الإسلامية كحزب إسلامي سياسي في مارس 1989، وقد أعلن عن حركة النهضة الإسلامية كحزب إسلامي سياسي في مارس 1989، بزعامة الشاب "عبد الله جاب الله" والذي يصف التحول نحو الفعل السياسي لحركته، والذي يعتبره تكيفاً مع الظروف الجديدة التي عرفتها البلاد مع بداية التعددية السياسية "...كيفنا إجراء الإعلان عن حركة النهضة الإسلامية، إنه إعلان كاشف، وليس تأسيساً أو إنشاءً، وهذا في اعتقادنا تطور طبيعي في حياة الجماعة من مرحلة المعارضة السياسية البسيطة أو الدعوة الصائبة التي تخاطب قطاع رواد المساجد وتعتمد وسائل بسيطة كالدرس والمحاضرة

والمعرض والجريدة الحائطية والمخيم... إلى مرحلة المعارضة السياسية بمفهومها الواسع، حيث يخرج العمل إلى الشارع السياسي ويسعى في تعبئة الجماهير حول البرنامج الإسلامي ودفعها بقوة لإنجاح المشروع الإسلامي في إقامة الدولة الإسلامية بكل الوسائل السلمية كالبيانات والتجمعات والمسيرات، وترى أن هذا التحول طبيعي في حياة أية حركة جادة، وضروري لها إذا كانت بالفعل راغبة في ما يرد التطورات الاجتماعية التي تحدث باستمرار في المجتمع نتيجة تفاعل مجموع المؤثرات الداخلية والخارجية".⁽¹⁾

ومع تأسيس الحركة، قدم برنامجها في إحدى عشر بندا، يتمثل في⁽²⁾ :

- 1 - إحياء دور الجامع (المسجد) كمركز للتوجيه والإصلاح.
- 2 - التأكيد على التراث العربي الإسلامي في المجتمع الجزائري والارتباط به.
- 3 - العمل على تعميم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل الشرعية.
- 4 - يتمثل العمل الاجتماعي في التعريف بالفرائض الفردية والجماعية وتعليم القرآن.
- 5 - محاربة الغزو الثقافي والتغريب.
- 6 - الاهتمام والاعتناء بالعائلة والمرأة.
- 7 - تعميم الأخلاق العامة والفضائل.
- 8 - إيجاد نواد ثقافية ورياضية وفنية.
- 9 - توعية المساجين والمراهقين ومكافحة الأمية.
- 10 - تطوير الخدمات الاجتماعية لصالح الفئات الأكثر فقرا.
- 11 - مساعدة المهاجرين على الاحتفاظ بهويتهم الوطنية.

ورغم أن برنامج الحركة يبدو متواضعا، إلا أنه في رأي الملاحظين والمهتمين بالحركة الإسلامية وتطورها في الجزائر، يحتل موقع الوسط بين تيار الإخوان الممثل في حركة مجتمع السلم وهو تيار معتدل، وبين تيار متشدد يميل إلى التطرف ممثل في الجبهة الإسلامية للإنقاذ "...لكن يبدو أن... جاب الله أقرب منه إلى عباسي مدني وعلي بلحاج، ويرفض أن يوظف مجالته معهما في خدمة أهداف تتعارض مع المشروع الإسلامي"⁽³⁾ غير أن هناك تباينا واضحا وعميقا بين النهج السياسي "الشعبي" الذي كرسه "عباسي مدني" في عمله السياسي -

(1) احميدة عياشي، مرجع سابق - ص 213.

(2) فيصل دراج، مرجع سابق - ص 752 - 753.

(3) فيصل دراج، المرجع السابق - ص 753.

وقد يكون لازال حتى وهو بعيد عن واقع المجتمع الجزائري - والذي ركز فيه على التجيش و"التهيج" لجمهير الشعب العريضة والمختلفة، لأجل تحريكها، في حين يعتبر الشيخ الشاب جاب الله ذلك النهج الشعبوي "مضرا" بالعمل الإسلامي، لأنه :

- يركز على السياسة التكتيكية اليومية.

- يغفل البعد الاستراتيجي للحركة الإسلامية.

وهو في نظره (جاب الله) ما يحول المشروع الإسلامي إلى شعار مبتذل، وتصور فقير بدون أفق، وعلى ذلك الأساس ركزت حركة النهضة على دور المثقفين. أو ما يعرف "بالأنثجنسيا" الإسلامية، والتي يجب حسب الحركة أن تقود السياسي للإسلاميين ومواجهة ما يسمى بالفكر العلماني ولتحقيق ذلك وضعت النهضة تصورا يسمح للأنثجنسيا الإسلامية أن يكون لديها متنوع من الحرية ومساحة للاجتهاد وحتى الاختلاف، وذلك حتى تتحقق التعددية الحقيقية في إطار وحدة المشروع الإسلامي، لأن "...التعددية السياسية في الإسلام واجب على الأمة وتتأرجح بين الحق والواجب على الأفراد، فليس للأمة ممثلة في الدولة الإسلامية أن تمنع الأفراد من ممارسة المعارضة السياسية بحسب ما يقتنعون به من رؤى وتصورات فكرية وسياسية واجتماعية واقتصادية وما يتبنونه من أحكام فقهية تتناسب وتلك الرؤى، وحسب ما يؤمنون به من مواقف يرونها محققة للصالح العام، لأن من أهم ما يتميز به الإسلام عن غيره من النظم إلى اليوم هو إيجابية لمبدأ الرقابة الشعبية على أعمال السلطة وسلوك الأفراد".⁽¹⁾

1 - حركة "النهضة" ومفهوم توحيد "الواجهة الإسلامية"

كغيرها من حركات الإسلام السياسي، انبثقت حركة النهضة الإسلامية، كحزب سياسي عن رابطة الدعوة الإسلامية التي كانت تضم تحت جناحها مختلف التوجهات السياسية الإسلامية. وقد شكلت رابطة الدعوة الوحدة الدعوية لكل الفصائل الإسلامية " لكن هذا النهج الدعوي التوحيدي للحركة الإسلامية الجزائرية لم يصمد طويلا، حين برزت ملامح نزعة التجديد في هذه الحركة، لجهة بروز الجبهة الإسلامية للإنقاذ كتنظيم سياسي قائم بذاته".⁽²⁾ وهو ما أدى بحركة النهضة إلى وضع تصور يمكن الحركة الإسلامية من إيجاد صيغة وهيئة، يمكنها أن تمثل المسلمين في المجال السياسي المتعدد التوجهات، هذا التصور يكمن في :

(1) احميدة عياشي، مرجع سابق - ص 214.

(2) فيصل دراج، المرجع السابق - ص 755.

1 - بناء الواجهة السياسية الموحدة، توحد المواقف السياسية لفصائل الحركة الإسلامية ونقطع الطريق أمام الأحزاب العلمانية.

2 - بناء الواجهة الدعوية الموحدة، من خلال توحيد الفتاوى والرأي والمواقف الكبرى، ومتابعة ومراقبة العمل السياسي للفصائل.

3 - استمرار النشاط الدعوي -الذي كان سائدا قبل أكتوبر 1988- لتكوين إطارات إسلامية متشعبة فكريا -بالفكر الإسلامي- وقادرة على أن تكون روافد لواجهة العمل السياسي.

كما سعت حركة النهضة من خلال رئيسها -جاء الله- إلى توحيد العمل الإسلامي، والتقليل من الاندفاع الحماسي وتجيش الجماهير لجهة الإنقاذ من خلال طرح صيغتين عمليتين، يكون فيه العمل التوحيدي هو السائد و يمكن من جهة ثانية إطارات الحركة الإسلامية من توجيه الكفة نحو إبراز قوة التيار الإسلامي، هذان الصيغتان هما:

1 - جعل الجبهة (ج إ إ) واجهة للجميع (الإسلاميين)، ينضون تحت مظلتها ويعملون في إطارها، ومن اختارته القواعد (مناضلين ومتعاطفين) المتتالية من قبل الجميع، شرط أن يطرح ذلك في لقاء تحت لواء رابطة الدعوة.

2 - إشراك إطارات الحركة الإسلامية وكفاءاتها في المهام القيادية للجبهة (ج إ إ)، على اعتبار أن الجبهة تضم مختلف التيارات الدينية - وذلك حتى تكون (الجبهة) ذات قيمة اجتماعية وعملية، وبذلك تستفيد الجبهة من خبرة وتجربة تلك الكفاءات والإطارات في العمل التنظيمي والوقوف على رجليها.

وقد قبل المقترح التصوري الثاني، ورفض الأول، على اعتبار أن الأول قد يفكك ما قامت به من عمل على التصور المتشدد في العمل السياسي.

2 - الأزمة الجزائرية في منظور حركة النهضة:

تنتمي حركة النهضة الإسلامية كحزب سياسي إسلامي إلى التيار الإسلامي الإصلاحية و"العقلاني سياسيا" وأصبحت مؤثرة في الحياة السياسية بعد توقيف المسار الانتخابي لتشريعات 1992، ودخول الجزائر في أزمة بل في دوامة كادت تقصف بالبنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للدولة والمجتمع الجزائري، فرغم أن التيار الإصلاحية لم يحصل على أي مقعد في الدور الأول من الانتخابات التشريعية، إلا أن حركة النهضة احتلت المرتبة الثالثة من حيث القاعدة الجماهيرية، وصارت قوة يمكنها مواجهة التيار الراديكالي في الحركة الإسلامية الذي تقوده الجبهة الإسلامية للإنقاذ والتي أعطت انطبعا بأنها "... تملك كل الأجوبة الفقهيّة

والاقتصادية والسياسية، ولا تحتاج إلى إفهام أحد غيرها، وقدمت خطابا دينيا سياسيا يفسر الإسلام تفسيراً حرفياً ضيقاً⁽¹⁾ عملت حركة النهضة على تقديم خطاب إسلامي مغاير لما قدمته الجبهة يتصف بالعقلانية، وينظر لدولة الشورى والحركات العامة، ويعتبر المهتمون بالحركة الإسلامية ذلك التوجه لحركة النهضة محاولة جادة منها لتخليص الحركة الإسلامية الجزائرية من المد الشعبوي التجيشي، وشدها (الحركة الإسلامية) إلى أسلوب واتجاه إنتلجنسي، تقوده الطبقة المثقفة.

وعلى اعتبار أن الأزمة التي عرفتها الجزائر في التسعينات من القرن الماضي، هي أزمة جزائرية وداخلية خاصة، فإن الحل لا يكمن إلا لدى الجزائريين والفاعلين السياسيين منهم في الأحزاب بتوجهاتها المختلفة من خلال حوار بناء يقوم على معالجة الوضع وتقديم الحلول لنفادي الدخول في دوامة التدمير الذاتي للمجتمع، وبناء على ذلك، شاركت حركة النهضة من خلال زعيمها "جاب الله" في ندوة "روما" التي ضمت أبرز أحزاب المعارضة الإسلامية منها والعلمانية إلى جانب عدد من الشخصيات السياسية الوطنية، وقد رعت الندوة جمعية "سانت ايجيديو" الكاثوليكية، وخلصت الندوة إلى ما عرف بـ"وثيقة العقد الوطني" أو "عقد روما"، باعتبارها (الوثيقة) "...نبراسا لحل سياسي وسلمي للأزمة الجزائرية" الذي يشدد على أنها حالة الرعب التي تعيشها البلاد، ووقف حمام الدم. وقد عبر جاب الله عن موقف حركة النهضة من الأزمة في مداخلته بقاء روما الأول، في النقاط التالية⁽²⁾

1- الفرد : أو الإنسان الجزائري، الذي في موقف الحركة، من حقه على المجتمع أن ينعم بالأمن والحرية وتضان كرامته، وسائر حقوقه التي تساوي في أهميتها من حيث المبدأ حياة المجتمع وأمنه وحرية وكرامته وحقوقه. وعليه تعمل حركة النهضة على احترام حقوق الإنسان، والمحافظة عليها في التشريع والتوجيه والممارسة لأن ذلك يؤدي إلى تحقيق خير الإنسان في الأصالة والتحرر والتنمية.

2- الإسلام : حيث المسؤولية عن الدين الإسلامي في الجزائر هي مسؤولية الأمة بأكملها بتنظيماتها الرسمية والشعبية الحكومية والمعارضة، والعمل على الالتزام به (الدين) والدعوة

¹ فيصل دراج، مرجع سابق – ص758.

⁽²⁾ الجزائر – الأزمة والحل – منشورات حركة النهضة الإسلامية، نشر هيئة الإعلام والتوثيق، 1995. (مداخلة جاب الله في لقاء روما الأول).

إليه، والسهر على إقامته، والتمكين له على الوجه الأكمل إذ قال تعالى: "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه، كبر على المشركين ما تدعوهم إليه، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب".

3- الجزائر وطننا وشعبنا : وحول ذلك تلتزم الحركة نفسها بكونها معارضة إيجابية بأن تعمل

على إثراء وتمتين الوحدة الوطنية، وتحقيق ذلك فإنها:

أ - تدعو السلطة لاتخاذ إجراءات التهدئة اللازمة، وتتمثل في:

- إطلاق سراح المعتقلين السياسيين.
- تسريع العودة إلى الحياة السياسية والإعلامية العادية.
- تنظيم حوار مع جميع الأطراف السياسية، يكون موضوعه:
 - 1 - تنظيم انتخابات حرة ونزيهة ذات مصداقية.
 - 2 - مناقشة قانون الانتخابات.
 - 3 - كيفية تنظيم الحملة الانتخابية والرقابة عليها.
 - 4 - وضع ضمانات احترام نتائجها.

ب - تدعو قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ - التي دخلت حيز الخطر بعد دعوتها إلى انتهاج

العنف كأسلوب لتحقيق الأهداف - :

1 - للدعوة إلى الهدنة.

2 - الإعلان عن احترام دستور البلاد (1989) وثوابت المجتمع.

وتعتبر حركة النهضة أن ذلك هو وحده الكفيل بتوفير الأجواء لعودة الأمن والاستقرار والشرعية.

نتائج الدراسة:

أ/ في ضوء تساؤلات الإشكالية:

طرحت الدراسة مجموعة من التساؤلات في إشكالياتها، تطلبت الإجابة عنها بعد عرض وتحليل لمفاهيم التغيير، الدولة، الدين والحركات الإسلامية وعلاقتها بالنظام السياسي، وتصوراتها الفكرية لمشروع المجتمع والدولة، وطرح برامجها العملية لإحداث الإصلاح والتغيير، توصلت الدراسة إلى ضرورة الإجابة عن التساؤلات وفق ترتيبها على الشكل التالي:

- السؤال الأول وتعلق بالتحديات التي تواجهها الحركات الإسلامية، لتنفيذ برنامجها

الإصلاحية التغييرية، على المدين المتوسط والبعيد؟

ويستخلص من تحليلنا لموضوع الحركة الإسلامية بين السياسة والدعوة- الفصل الخامس، المبحث الثالث- أن الحركة الإسلامية عموماً تواجه عدة تحديات في زمن انقلبت فيه موازين القوة حيث انهيار المعسكر الشرقي وقيام الأحادية القطبية الحاملة لشعار العولمة، مما أثر على فاعليتها فعرفت تراجعاً بعد أن عرفت في مراحل سابقة تصاعداً وانتشاراً، ويبدو ذلك التأثير في؛

1- التراجع في صناعة القرارات الاستراتيجية لإحداث الإصلاح والتغيير، فقد اعتمدت القوة

أو العنف وسيلة للتغيير، في حين أن المجتمع يرفض مثل تلك الوسائل.

2- الابتعاد عن المسار الدعوي، والتوجه نحو تغليب العمل السياسي على دورها الدعوي الإصلاحية.

هذا التراجع والابتعاد يضع الحركات الإسلامية أمام تحد يتمثل أساساً في قدرتها على وضع استراتيجية تمكنها من استرجاع " الثقة " التي يمكن أن تكون قد تعرضت للاهتزاز بسبب؛

- اعتمادها لبرنامج قد لا يجيب عن الاحتياجات المجتمعية.

- تحولها إلى بناء تنظيمي ذو طابع إداري ابتلعت فيه الجوانب الأساسية للعمل الإصلاحية للحركة.

وعليه فالإجابة عن التساؤل هي أن الحركات الإسلامية في حاجة إلى مراجعة ذاتية داخلية والإيمان بمبدأ التغيير الذي يعرفه المجتمع لبناء استراتيجية قد تمكنها من تحقيق الإصلاح أولاً والتغيير ثانياً.

- السؤال الثاني، وهو حول علاقة الحركات الإسلامية بالتشكيلات والتنظيمات السياسية

القائمة والتي تكون مخالفة لها في الفكر والتوجه؟

من خلال تعرض الدراسة إلى الحركة الإسلامية المعاصرة كجماعة الإخوان المسلمين أو التيارين السلفي والشيوعي في المشرق العربي، ثم الحركات الإسلامية في الجزائر الراديكالية منها والمعتدلة- وكلاهما امتداد للفكر الديني في المشرق العربي- توصلت الدراسة إلى الاستنتاج الذي يجيب عن التساؤل في الصورة التالية؛

أن التصور الفكري للحركات الإسلامية يقوم على مبدأ أن الحاكمية لله وحده، وأنه من لا يحكم بما أنزل الله كافر وأن أي محاولة فكرية أو تصور ذهني للمجتمع خارج الشرع الإسلامي، وجب نبذها بل ومحاربتها، غير أن عجز الحركات الإسلامية عن تحقيق المجتمع المثالي، ورفض المجتمع ذاته لأساليب التغيير ووسائله استدعى التيار المعتدل فيها ضرورة التعايش مع تنظيمات تخالفة في الفكر والتوجه، مع بقاء المتشدد منها رافضا لأي علاقة بتلك التنظيمات.

- السؤال الثالث؛ ما نوع التغيير الذي تهدف الحركة الإسلامية الوصول إليه؟

إذا كانت الدعوة الإسلامية قد قامت على أساس الدعوة إلى التوحيد أولا والعمل بما أنزل الله، واتباع سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإقامة المجتمع " المثالي"، فإن التصور النظري لمفهوم التغيير الذي تهدف الحركة الإسلامية إلى الوصول إليه هو " التغيير الشامل " في أبعاده المختلفة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، غير أن تحقيق ذلك قد يبدو تعجيزيا إذا ما أخذ بالظروف القائمة في المجتمع المعاصر إذا ما بقيت الحركة الإسلامية متشددة في توجهها وتعاملها مع الواقع الاجتماعي الذي يكون قد عرف تحولات في بنيته التحتية والفوقية، وفي مثل هذه الحال على الحركة الإسلامية تبني منهاج التغيير الجزئي، والذي عملت على تحقيقه حركات الإصلاح الإسلامية. وعليه فالإجابة عن هذا السؤال تتمثل في كون منهاج التغيير لدى الحركات الإسلامية ظرفيا قد تخفي آثاره باختفاء الظروف التي ساعدت على تحقيقه.

وفيما تعلق بالمنهج الذي تعتمده الحركات الإسلامية لتحقيق الإصلاح والتغيير توصلت الدراسة إلى أنه في الوقت الذي وقف فيه التيار المعتدل من الحركات الإسلامية، موقفا قد يعتبر إيجابيا لتحقيق برنامج الإصلاح التغييري، من خلال التزامه بالخط الدعوي والعمل الخيري وانخراطه في العمل السياسي مع الالتزام بالقوانين القائمة والاعتراف بالرأي الآخر، بقي التيار المتشدد فيها رافضا لأي تجاوز أو اعتراف أو مشاركة في الفعل السياسي وما له من آثار على البنيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهو الأمر الذي يكون في عجل بالتراجع وفقدان

الحركات الإسلامية لمواقع اجتماعية كانت قد اكتسبتها عند نشأتها، وقد أجبنا عند حديثنا عن جماعة الإخوان المسلمين في مصر وحركتي مجتمع السلم والنهضة في الجزائر - الفصلين الخامس والسادس - ومنهاج التغيير المعتدل لديها، حتى وإن كان لجماعة الإخوان موقفاً متشدداً في بدايات التأسيس في خطابات البنا والسيد قطب. في حين مثل التيار المتشدد الوهابيون الجدد أو جماعة السلف الصالح في جزيرة العرب والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر.

ب/ في ضوء فرضيات الدراسة:

في بنائها التصوري وضعت الدراسة ثلاث فرضيات، أقامت على ضوئها عملية التحليل لعملية الإحياء الديني ونمو الحركات الإسلامية، وعلى إثر ذلك التحليل، توصلت الدراسة إلى النتائج التالية وفق الفرضيات.

لقد تحققت الفرضية القائلة أن الحركات الإسلامية كانت دافعا أساسيا للسلطة في تبني مبدأ التغيير، وقد برز ذلك في؛

- رغم أن الصراع كان هو الميزة التي تميزت بها العلاقة بين التيار الديني والسلطة السياسية، فإن الإعراف بالحركة الإسلامية كحركة مؤثرة في الفعل الاجتماعي وإحدى موازين القوة في المجتمع كان ثمرة ذلك الصراع أين تنازل الطرفان فيه عن شرط "التعنت"، حيث تم الاعتراف بها - الحركة - وفق شروط وضعتها السلطة ووافقت عليها الحركة، منها الالتزام بالقوانين السائدة والقائمة، وتغيير "الاسم" الذي اعتبر لا يتماشى والقانون القائم (حركة الاتجاه الإسلامي إلى حركة النهضة في تونس - حركة المجتمع الإسلامي إلى حركة مجتمع السلم في الجزائر).

- كانت الحركات الإسلامية دافعا للسلطة في تبني بعض القرارات ذات العلاقة بالحياة الروحية للمجتمع، نذكر منها، تقنين بعض الفرائض الدينية وإضفاء الصبغة الوطنية عليها كالزكاة وبيع المشروبات الكحولية أو شربها. كما أقدمت السلطة على التدخل في إدارة وتسيير المؤسسة الدينية الممثلة في المسجد، إضافة إلى تعريب التعليم وتدريس الدين إلزاميا في برامج التدريس، كما تبنت الدولة في مشاريع التنمية التي انتهجتها الحفاظ على الهوية الإسلامية للمجتمع من خلال تبني مشروع الألف مسجد في الألف قرية زراعية فيما عرف بالثورة الزراعية خلال السبعينات من القرن الماضي، ويمكن الرجوع إلى الفصل الرابع من الدراسة للتأكد من ذلك.

أما الفرضية الثانية والتي ادعى فيها الباحث أن الحركات الإسلامية كانت دافعا لتبني المجتمع لمبدأ الإسلام أسلوبا للحياة، فإن الدراسة توصلت إلى أن الحركات الإسلامية لم تكن دافعا قويا لذلك، بحكم أن الإسلام لم يكن يوما غائبا عن الحياة الاجتماعية للأفراد والجماعات، وما قامت به الحركات الإسلامية من خلال عملية الإحياء الديني هو إعادة بعث أو إحياء للسلوك الديني، ونشر الوعي المرتبط بالإسلام في بعده الروحي والأخلاقي.

وجاءت الفرضية الثالثة مرتبطة بدور الحركات الإسلامية في عمليات التغيير، والتي ادعينا فيها أن دورها اقتصر على الجانب المظهري والسلوكي، وهما يمثلان الصفة الثقافية للمجتمع، وهو ما نعتبره إيجابيا في دور الحركات الإسلامية، حيث يعبران عن الهوية الثقافية والحضارية للمجتمع، رغم أن الالتزام بهما قد يكون ظرفيا وذلك عائد إلى الظروف التي يمر بها المجتمع، فبروز وانتشار الحجاب واللباس الإسلامي في أوساط الشباب يؤكد مدى ارتباطه بالهوية العربية الإسلامية، مما يصطحب معه السلوك الديني المرتبط به، إضافة إلى انتشار المفردات الدينية وحلولها محل مفردات هجينة أثرت سلبا على الانتماء الحضاري للمجتمع.

وأخيرا فالخلاصة العامة التي يمكن استخلاصها هي أن هذه الدراسة، حاولت الغوص في أعماق الحركات الإسلامية ودورها في عملية التغير الثقافي في المجتمع الجزائري، من خلال وضعها لأهداف سعت لتحقيقها من خلال عملية تحليل للظروف التي ساعدت على نموها وانتشارها واحتضان المجتمع لها، وكذلك برنامجها الفكري وخلفياته الفلسفية، ثم موقفها من الفكر المخالف لها، وعلاقتها بالنظام السياسي القائم، كما حاولت فهم العلاقة بين هذه الحركات التي ورغم واحدة الهدف " مجتمع إسلامي - دولة إسلامية " تباينت استراتيجيتها في كيفية تحقيق ذلك الهدف، مما أثر على فاعليتها حتى في تحقيق مبدأ التغيير. ومنه فالدراسة ومن خلال هذه الأهداف توصلت إلى أن احتضان المجتمع للحركات الإسلامية هو تعبير منه عن مدى ارتباطه ببعده الحضاري ورفضه أي تهجين أو تغريب يمس ثوابت أصالته.

الخلاصة

بعد استعراض وتحليل لعملية الإحياء الديني أو الصحوة الإسلامية التي عرفها المجتمع الإسلامي عموماً والمجتمع الجزائري خصوصاً، وذلك من خلال التعرض إلى الظروف والأسباب التي أدت إلى نمو الحركة الإسلامية، وبعد عرض لمفاهيم التغيير، والدولة وعلاقة المفهومين بالدين، ومنظور الدين لكل منهما، وبعد التعرض إلى الحركة الإسلامية المعاصرة ظروف نشأتها وخلفياتها الفكرية وعلاقتها بالنظام السياسي، في كل من مصر والمملكة العربية السعودية، على أساس الامتداد الطبيعي لعملية الإحياء الديني بين المشرق العربي ومغربه، وتأثر الحركات الإسلامية في بلاد المغرب العربي بكل من الفكر الإخواني الجامع بين الاعتدال والتشدد في تعامله مع قضايا المجتمع في شقيه الديني والسياسي، و بالمد السلفي الناشئ في جزيرة العرب، والمنطلق من بلد الحرمين الشريفين، خاصة في ظل التغييرات التي عرفها العالم، من انهيار للمعسكر الشيوعي وبروز القطبية الأحادية، أين مهدت الأرضية أمام تزايد النمو للحركة الإسلامية، إضافة إلى ذلك انتصار الثورة الإسلامية في إيران وقيام الدولة الثيوقراطية، الأمر الذي ساعد "خارجياً" على نمو الحركات الإسلامية في العالم العربي عموماً والجزائر خصوصاً، التي كانت العلاقة فيها بين السلطة والتيار الديني تتأرجح بين المد والجزر. فالتيار الديني في الجزائر هو امتداد طبيعي للفكر الإصلاحية الذي وضعت أسسه " جمعية العلماء المسلمين الجزائريين "، وقد ساعد على نموه البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها، وهي بيئة تميزت بكونها تجمع بين فئات المجتمع الدنيا، حيث يعم الفقر والحرمان والتهميش الاجتماعي، إضافة للبيئة السياسية التي سادت مع تشكل الدولة الوطنية، من تبن لأيديولوجيات تكون قد زادت من حدة التغريب الثقافي لمجتمع مسلم، في حين طالب التيار الديني بضرورة الاعتماد الكلي للدين أسلوباً للحياة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد.

لقد توصلت الدراسة بعد استعراض للخلفية التاريخية التي نشأ فيها التيار الديني، والظرف التي ساعدت على نموه، توصلت إلى جملة من الاستخلاصات يمكن عرضها في النقاط التالية:

1- أن عملية الإحياء الديني في المجتمع العربي عموماً والجزائري خصوصاً هي عملية تاريخية، ترتبط بالظروف التاريخية والعوامل التي أدت إلى ظهورها، والتي نتلخص

في كون المجتمع مر بأزمات أدت إلى شبه انهيار كلي للمبادئ والقيم الإسلامية، مما استدعى ضرورة التفكير في عمليات إعادة تربية وتنشئة الأفراد وفق القيم الإسلامية.

2- أن عملية الإحياء الإسلامي تطلبت أن تكون وفق التصور الإسلامي، بعيدا عن العقائد الأخرى التي نظر إليها على أنها السبب في انهيار نظام القيم في المجتمع الإسلامي، غير أن ما يؤخذ عليها هو ارتباطها بمجتمع الماضي ورفض مبدأ التغيير والتطور، فقد حاول القائلون عليها استعادة ذلك الماضي وفرضه على الحاضر، من خلال محاولة صورة المجتمع المثالي أو النموذج المثالي لمجتمع الخلفاء الراشدين في المجتمع الأول الذي وضع أسسه وأنشأه الرسول صلى الله عليه وسلم، الأمر الذي أبرز التفاوت في التصور لدى الجماعات الإسلامية حول طبيعة المجتمع المرغوب فيه، فكان هناك ثلاث تصورات تمثلت في؛

- تصور أعطى الأولوية لمتغيرات الحاضر، ومواعدة كل من الحاضر والماضي لتلك التغيرات حتى يمكن بناء مجتمع يحافظ على القيم الدينية ويقبل بمبدأ التغيير الذي لا يؤثر سلبا على مجموعة القيم الدينية المتوارثة عن الدين الإسلامي.
- وتصور يربط بين نموذجي الماضي ومتغيرات الحاضر، يلعب فيها الدين الدور الأساسي في عملية الربط.
- وتصور ثالث وهو المتشدد بحيث يؤكد بل ويدعو إلى ضرورة استعادة الماضي بحيثياته وفرضه على الحاضر.

3- إذا كانت الحركات الإسلامية امتداد طبيعي للفكر الإصلاحي لجمعية العلماء المسلمين، فإن اختلاف ظروف نشأة ونمو كل منهما أثرت على التصور المنهجي لمشروع المجتمع، فإذا كانت جمعية العلماء قد اعتمدت منهج التربية والتعليم أسلوبا لتحقيق المجتمع الجزائري المسلم يقوم على مبدأ العقيدة واللغة والوطن، فإن الحركات الإسلامية في إطار الدولة الوطنية تبنت الفكر الإصلاحي انطلاقا من الفعل السياسي القائم على تبين كلي للدين في الأبعاد المختلفة السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية.

4- مع أنها لم تبرز بقوة كحركة فاعلة ومؤثرة في المجتمع إلا مع بداية الثمانينات من القرن الماضي - بعد أحداث الجامعة 1982 - فإن الاعتراف الرسمي بها كحركة فاعلة

سياسيا وذات قاعدة اجتماعية إلا بعد أحداث الخامس من أكتوبر 1988، ومن خلال دستور 1989، الذي منحها حق العمل السياسي، مع الالتزام بقوانين الجمهورية،

5- لأن الانتماء الديني، كان العامل الذي ساعد على انتصار ثورة التحرير الكبرى، فإنه كان عاملا أساسيا في كسب قاعدة عريضة من جماهير الشعب التي منحت أول انتصار للحركة الإسلامية في المشاركة في السلطة من خلال المجالس المحلية في أول انتخابات تعددية لسنة 1990.

6- أثر وبشكل سلبي على الحركات الإسلامية ذات التوجه المعتدل، تبني التيار الراديكالي منها خيار المواجهة مع السلطة، إثر توقيف المسار الانتخابي للمجلس التشريعي في 1991، وانتشار الظاهرة الإرهابية التي اعتمدت مبدأ التكفير في تعاملها مع الدولة والمجتمع ومؤسساته، مما أضعف الحركات الإسلامية ذات التوجه المعتدل، من جهة، ودفع السلطة من جهة أخرى إلى إدخال تغيير على قانون الأحزاب للتمكن من توجيهها للالتزام بقوانين الجمهورية، وتعلق الأمر بتغيير أسماء الأحزاب القائمة على مبادئ الدين والعرق والجهة.

7- مع نمو الحركات الإسلامية زاد الاهتمام بالأسس القاعدية للدين، من خلال إقبال الجماهير على المساهمة في بناء المساجد داخل التجمعات السكنية، مما دفع بالدولة إلى التدخل والإشراف المباشر على عمليات البناء والتبرع، وتشكيل اللجان المديرة للمساجد، وبالتالي إعادة تفعيل دور المؤسسة الدينية في عمليات الإشراف والتوجيه.

8- لأن رقابة الدولة من خلال ممثلي هيئتها الرسمية قائمة عن طبيعة عمليات التوجيه الممثلة في طبيعة الخطاب الديني المقدم لجموع المؤمنين، في الحلقات والدروس الدينية، إعتمدت الحركات الإسلامية كم خلال دعائها على اللقاء المباشر مع شباب الأحياء السكنية في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى " التدين " والابتعاد عن الانحراف والمعصية.

9- أثرت وبشكل إيجابي الحركات الإسلامية في تبني المجتمع، من خلال مؤسساته الرسمية وغير الرسمية، لمبادئ التعليم الديني الممثلة في؛

أ/ تدريس التربية الإسلامية في جميع أطوار التعليم،

ب/ فتح وإنشاء المدارس القرآنية، وتكوين المكونين بها من خريجي التعليم

الديني، لتحل محل " المدارس التحضيرية ".

10- إنتشار ظاهرة اللباس الإسلامي، ونقصد به ظاهرة الحجاب، التي بدأت مع بداية الثمانينات من القرن الماضي، ثم ازدادت تعميما من خلال الإقبال على الحجاب واختفاء بعض من المظاهر اللباسية للمرأة (الملاءة و العجار أو الحايك). أما لدى الرجال فإن المظهر اللباسي لم يتغير كثيرا، بل وبعد دخول الجزائر دوامة العنف الذي تميز بمظهر لباسي هو في حقيقته غريب عن ثقافة المجتمع عرف باللباس الأفغاني الذي لم يعمر طويلا، بقي المظهر اللباسي للرجل الجزائري بعيدا عن التأثر بالدعوة الدينية، بل ويميل إلى " الغربية " منه أكثر من شرقيته، إلا في مناسبات محدودة كأيام الجمعة والأعياد الدينية.

11- إلى جانب انتشار المظهر اللباسي، عمت في أوساط المجتمع المفردات والعبارات الدينية في التعامل اليومي والحياتي للأفراد، بعد أن كادت أن تسيطر عليه وعلى سلوكاته لغة التغريب.

12- مع دخول الجزائر عهد الوئام المدني والمصالحة الوطنية، إزداد الاهتمام بدور الزوايا- وبدعم مباشر من الدولة- الأمر الذي ساعد على إحياء دورها، ومحاربة الفكر التكفيري الذي تبنته وتتنبأه الجماعات المتطرفة من جهة، ومن جهة أخرى إعادة بعث لتعاليم الدين الإسلامي، في أوساط الشباب، وتوضيح معالمه له، وإشراكه- الشباب- في عملية البناء والتجديد الاجتماعيين.

13- وأخيرا فإنه إذا كان المشروع الإسلامي الذي تبنته الحركات الإسلامية في إطار الصحوة الإسلامية وعمليات الإحياء الديني، لم يستطع أن يحقق ذاته، لأسباب كنا أشرنا إليها في مواقف من هذه الدراسة، فإن الموضوعية تتطلب الاعتراف بالدور الذي أدته الحركات الإسلامية في إعادة البعث للهوية الوطنية والقومية للأفراد والقائمة أساسا على عنصري الإسلام والثقافة العربية، ومن ثم يمكن الحكم بأن المشروع الإسلامي، ورغم ضعف إنجازه في الوصول إلى السلطة، فإنه يعتبر قد حقق وأنجز ما يؤهله لأن يتحدث باسم الرأي العام في المجتمع.

قائمة المراجع

1- المراجع باللغة العربية :

- 01- غليون برهان- نقد السياسة؛ الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان/الأردن 1993.
- 02- غليون برهان وسمير أمين- حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، 1996.
- 03- احمد يوسف، مستقبل الاسلام السياسي (وجهات نظر أمريكية)، المركز الثقافي العربي 2001.
- 04- أحميده عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، دار الحكمة 1992.
- 05- مايكل ويليس، التحدي الاسلامي في الجزائر، الجذور التاريخية لصعود الحركة الإسلامية 1999.
- 06- محمد الصالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر 2001.
- 07- مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، 1986.
- 08- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، 1984.
- 09- أس.س.دوب، التغيير الاجتماعي، ترجمة/عبدالهادي الجوهري، 1998
- 10- حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين (م.د.و.ع) 2000
- 11- محمد عبيدات وآخرون، منهجية البحث العلمي، القواعد والمراحل والتطبيقات، 1999.
- 12- فيصل دراج وآخرون، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية- جزآن- (م.د.ع) ط 3 / 2000.
- 13- إسماعيل على سعد، قضايا المجتمع والسياسة، (الإسكندرية-مصر) 2000.
- 14- السيد عبد العاطي وآخرون، التغيير ودراسة المستقبل، (مصر) 2002.
- 15- بن سالم حميش، التشكيلات الأيديولوجية في الاسلام، دار المنتخب العربي، 1993.
- 16- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، التغيير الاجتماعي والتنمية السياسية في المجتمعات النامية- المكتب الجامعي الحديث، 2002

- 17- برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للنشر-عمان/الأردن.1992
- 18- عادل فتحي ثابت عبد الحفيظ، النظرية السياسية المعاصرة-دراسة في النماذج والنظريات التي قدمت لفهم وتحليل عالم السياسة-الدار الجامعية، القاهرة 2000.
- 19- حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، دار النهضة العربية، جمهورية مصر العربية-1986.
- 20- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، (م.د.و.ع) 1985
- 21- علي ليلة، الشباب العربي - تأملات في ظواهر الإحياء الديني- دار المعارف/مصر/1993.
- 22- طلعت إبراهيم لطفي، كمال عبد الحميد الزيات، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار غريب/مصر، 1999.
- 23- رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، الفكر/دمشق 2000.
- 24- رضوان السيد، أحمد برقأوى، المسألة الثقافية في العالم العربي الاسلامي، دار الفكر/دمشق/سوريا 2001.
- 25- محمد قطب، واقعنا المعاصر، مكتبة رحاب-الجزائر، 1989 .
- 26- حسين الصديق، الإنسان والسلطة - دراسة في إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية - اتحاد الكتاب العرب - دمشق ، سوريا. 2001
- 27- رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي-أساساته النظرية وممارسته العملية-، دار الفكر المعاصر/بيروت-لبنان/، دار الفكر/دمشق - سوريا/ 2000
- 28- عزمي بشارة، المجتمع المدني، - دراسة نقدية-، (م، د، و، ع) 1998
- 29- محمد عابد جابري، فكر ابن خلدون؛ العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي-، دار الطليعة/بيروت -لبنان / 1982.
- 30- أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر- المؤسسة الوطنية للكتاب. 1985.
- 31- أبو القاسم سعد الله- التاريخ الثقافي للجزائر- المجلد الأول 1500-1830- دار الغرب الإسلامي- الطبعة الأولى 1998.
- 32- أبو القاسم سعد الله- التاريخ الثقافي للجزائر- المجلد الثالث- 1830-1954- دار الغرب الإسلامي- الطبعة الأولى 1998.

- 33- علي حرب- أزمة الحداثة الفائقة؛ الإصلاح، الإرهاب، الشراكة- المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، المغرب الأقصى- الطبعة الأولى 2005.
- 34- محمد أحمد بيومي- ظاهرة التطرف؛ الأسباب والعلاج- دار المعرفة الجامعية- ج.م.ع. 1999.
- 35- علي عبد الرازق جليبي- علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية- ج.م.ع. 1999.
- 36- القرضاوي- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف.
- 37- إيهاب كمال محمد- الإخوان المسلمين (الطريق للقمة...الصعود)- الحرية للنشر والتوزيع- 2006.
- 38- عبد الله العليان- الإسلام والغرب، ما بعد 11 سبتمبر 2001- الطبعة الأولى 2005.
- 39- المنصف الوناس؛ الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي. سيراس للنشر - تونس 1995.
- 40- عاطف العقلة عضيبات؛ الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي. الأردن 1990.
- 41- السيد عبد الحليم الزيات؛ التنمية السياسية، دراسة في الاجتماع السياسي. (الجزء الثاني) دار المعارف الجامعية 2002.
- 42- علي عبد الرزاق جليبي وآخرون؛ نظرية علم الاجتماع، الرواد. دار المعارف الجامعية الإسكندرية 2002.
- 43- محمد سعيد العشماوي؛ الإسلام السياسي 1990.
- 44- أوصديق فوزي بن الهاشمي؛ محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر 1962- 1988. دار الانتفاضة للنشر والتوزيع 1992.
- 45- مريم أحمد مصطفى وآخرون؛ التغير ودراسة المستقبل. دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 2002.
- 46- معن خليل العمر؛ التغير الاجتماعي. دار الشروق للنشر والتوزيع 2004.
- 47- يوسف خضور؛ التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق. منشورات جامعة دمشق 1993.
- 48- أحمد زايد، اعتماد علام؛ التغير الاجتماعي. مكتبة الأنجلو المصرية 1992.

- 49- رعد عبد الجليل علي؛ التنمية الساسية، مدخل للتغيير. الجامعة المفتوحة. طرابلس - ليبيا 2002.
- 50- خالص جلبي؛ في النقد الذاتي لحركة الإسلامية. دار الرسالة بيروت 1984.
- 51- محمد مقدم؛ الأفغان الجزائريون، من الجماعة إلى القاعدة. م.و. للاتصال والنشر والاشهار 2002.
- 52- محمد أحمد بيومي؛ ظاهرة التطرف، الأسباب والعلاج، دار المعارف الجامعية 1999.
- 53- مراد زعيمي : علم الاجتماع رؤية نقدية. مخبر علم الاجتماع والاتصال - جامعة منتوري 2004.
- 54- كعباش رابح؛ سوسيولوجيا الدولة، مخبر علم اجتماع الاتصال. جامعة منتوري 2006.
- 55- مالك بن نبي؛ وجهة العالم الإسلامي - دار الفكر، دمشق، سوريا. إعادة طبع 2002
- 56- عبد الرحمان منيق؛ بين الثقافة السياسية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، ط3/ 2003.
- 57- أبو الأعلى المودودي؛ الحجاب، الدار السعودية للنشر والتوزيع. ط2/ 1985.

2- المراجع باللغة الأجنبية :

- 01- Burhan Ghalioun, Islam et Politique, la modernité trahie, Casbah éditions, 1997.
- 02- Fouad Zakariya, Laïcité ou l'islamisme, les Arabes à l'heur du choix, la découverte /Paris—Al-fikre/le Caire,1989.
- 03- Bronslaw Malinowski, Une Théorie Scientifique de la Culture, Traduit de l'Anglais par /Pierre Clinquant.
- 04- Benjamin Barber, Djihad versus Mcworld ;Mondialisation et Intégrisme, contre la Démocratie /Hachette-1995.
- 05- Françoise Benhamou, l'Economie de la Culture, Casbah Editions, 1998.
- 06- Jean-Claude Combessie, La Méthode en Sociologie, Casbah Editions,1998.
- 07- Sèverine Labat; Les islamistes Algériens, entre les urnes et les maquis. Edition du seuil. Paris 1995.
- 08- Bank J.A; The sociology of social movements. London 1972.

09- Robert Merton; Social theory and social structure. Free press. 1968.

10- Assad. M; The principles of state and government in Islam, Dar al Andalous, LTD. Gibraltar. 1985.

11- Lazreg. M; The Emergence of class in Algeria. West view press, Boulder. Colorado, 1976.

3- الوثائق الرسمية:

- 1- جبهة التحرير الوطني. ميثاق الجزائر 1964.
- 2- جبهة التحرير الوطني. الميثاق الوطني 1976.
- 3- جبهة التحرير الوطني. الدستور 1976.
- 4- جبهة التحرير الوطني. الميثاق الوطني 1986.
- 5- وزارة الثقافة والإعلام، خطب الرئيس هواري بومدين المجلد الأول. بين 19 جوان 1965 و جوان 1970، مطبعة البعث - قسنطينة. 1970.
- 6- وزارة الثقافة والإعلام ، خطب الرئيس هواري بومدين المجلد الثاني. مطبعة البعث - قسنطينة (الجزائر) 1970.

4- الرسائل الجامعية:

- 1- Salah Filali; Ideologie in a third world Socialist State – the Algerian case / 1962 – 1978 /.
- 2- جفال نور الدين؛ مقارنة أنثربولوجية "للسلفية" مسجد الفرقان - عنابة- نموذجاً. 2003-2004. إشراف أ.د. / صالح فيلالي.
- 3- كعباش رابح؛ النظام السياسي والتحولات الاجتماعية في الربف الجزائري. 1999-2000.

5- الدوريات:

- الثقافة، عدد 79 لسنة 1984.
- المستقبل العربي؛ الأعداد:
 - ✓ 126 لسنة 1989.
 - ✓ 130 لسنة 1989.
 - ✓ 131 لسنة 1990.
 - ✓ 133 لسنة 1990.

226 لسنة 1997. ✓

259 لسنة 2000. ✓

331 لسنة 2006. ✓

- قضايا فكرية. الإسلام السياسي. 1989.

- منشورات حركة النهضة الإسلامية " الجزائر الأزمة والحل".

هيئة الإعلام والتوثيق للحركة 1995.

- مجلة الثقافة عدد رقم 79 لعام 1984.

- Jeune Afrique (Revue) du 26/11/86 au 03/12/86.

- Annuaire de l'Afrique du nord; 1992-1995. Edition CNRS.

6- مواقع الإنترنت :

-Islam online 2003.

- Jazeera . net.

- Google. ae