وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر- 2 – أبو القاسم سعد الله-
كلية العلوم الإجتماعية
قسم علم الاجتماع

نخبة الإسلام السياسي في الجزائر وعلاقتها بالسلطة

- دراسة سوسيوسياسية-

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الإجتماع السياسي

إعداد الطالب:
- شريفي يحيى

إشراف الأستاذ الدكتور:
- عروس الزوبير

لجنة المناقشة

أ- د بوزبرة خليفة ..... رئيسا
أ- د عروس الزوبير ..... مقررا
أ- د ميموني رشيد ..... عضوا
أ- د بودبابة رابح ..... عضوا
د- أحمد بوكابوس ..... عضوا
د- عكاك فوزية ..... عضوا

السنة الجامعية 2017/2016

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر- 2 – أبو القاسم سعد الله-
كلية العلوم الإجتماعية
قسم علم الاجتماع

نخبة الإسلام السياسي في الجزائر وعلاقتها بالسلطة

- دراسة سوسيوسياسية-

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الإجتماع السياسي

إعداد الطالب:
– شريفي يحيى

إشراف الأستاذ الدكتور :
- عروس الزوبير

السنة الجامعية 2016 – 2017

شكر وتقدير

بكل معاني الشكر والعرفان، أتقدم بخالص تشكراتي وامتناني للأستاذ الدكتور عروس الزبير الذي أشرف على هذا البحث، مثنيا عليه تواضعه الكبير مع طلبته وأسلوبه العلمي في تعامله مع الباحث من خلال إعطائه مفاتيح البحث وتوجيهه بالتسلسل المنطقي للأفكار، ويترك في نفس الوقت مساحة رحبة وواسعة له في وصم بحثه باللمسات التي تميزه عن غيره.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الدكتورة سهام شريف، على متابعتها لفصول الأطروحة، وملاحظتها القيمة، التي كان لها أثرها في تصحيح بعض الأخطاء.

- أبو اسكندر-

إهـــــــداء

إلى روح والدي – طيب الله ثراه- الذي علمني أن الرجال

قد يحملون قلوب الجبال.

إلى من على يدها تعلمت أول حرف، ومن دون دعواتها لم أكن

لأستطيع أن أفعل شيئا، معلمتي وأستاذتي، بسمة حياتي ومنبع نجاحي

أمي، حفظها الله وأطال في عمرها، وأسبغ عليها نعمه ظاهرا وباطنا

إلى أخوتي وأخواتي، ولكل عائلتي الممتدة

إلى صاحبة القلب الطيب زوجتي: أم هند

إلى نبراس الإيمان .. ولدي الذي وهبته اسما جميلا: اسكندر قلب الأسد

إلى ابنتي التي لم تولد بعد: هند زهرة الرياحين

خطة البحث

شكر وعرفان

إهداء

مقدمة.....أ

الإطار المنهجي والنظري

الفصل الأول: الإطار المنهجي للدراسة

1.في أهمية الموضوع ودوافع اختياره 01

2.إشكالية الدراسة 03

3.الفرضيات المفسّرة..... 13

4.البناء المفاهيمي للدراسة..... 14

5.المقاربة النظرية..... 29

6.في منهجية الدراسة..... 32

7.الدراسات السابقة..... 34

الفصل الثاني: النخبة في التراث السوسيولوجي

1.نظرية النخبة عند "فلفريدو باريتو"..... 44

2.نظرية الطبقة السياسية الحاكمة عند "غيناتو موسكا"..... 48

3.نظرية ماكس فيبر حول النخبة 51

4.نخبة الأوليغارشية عند "روبرت ميشلز 58

5.نخبة السلطة عند "سي رايت ميلز"..... 63

6.نظرية النخبة عند "توماس بوتومور" 71

7.نظرية النخبة العسكرية 74

الفصل الثالث: المسار التاريخي للنخبة الجزائرية

1.البنية الاجتماعية والثقافية في جزائر ما قبل الاستعمار 81
أ.نمط الإنتاج السائد في دول المغرب العربي 81
ب. الارستقراطية القبلية والتجارية 83
ج. الاستعمار الفرنسي وتدمير البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري 85
2.دور المدرسة الفرنسية في تكوين النخب..... 86
3.دور الزوايا في تكوين النخب 95
4.نخبة الحركة الوطنية 100
4-1- التيار الإدماجي و خلفيته الثقافية.....101
4-2- التيار الاستقلالي 103
4-3- التيار الإصلاحي 105
4- 4- التيار اليساري والشيوعي 107
5.نخبة جبهة وجيش التحرير الوطني 109
5-1- نخبة القيادة السياسية 109
5-2- نخبة القيادة العسكرية 111
5-3- نخبة الحكومة المؤقتة.....112
6. النخبة الحاكمة بعد الإستقلال 115

الفصل الرابع: جدلية الدين والسياسة

1.نحو سوسيولوجيا سياسة للدين 118
2.في العلاقة بين الدين والسياسة 120
3.في مفهوم السلطة والدين 124
4.الدين والبناء السياسي 127

5.الدين وأسئلة الحداثة وما بعد الحداثة.....130
6.النظريات الإسلامية الكبرى في الدين والسياسة:.....132
6-1- أهل السنة والجماعة 133
6-2-الشيعة 134
6-3-المعتزلة 138
6-4-الخوارج.....140
7.الحركات السياسية الدينية في العالم العربي الإسلامي 141
7-1-الحركة الوهابية في السعودية.....141
7-2-الحركة المهدية في السودان 143
7-3-الحركة السنوسية في ليبيا 144
7-4-حركة الإخوان المسلمون في مصر 145
7-5-الجماعة الإسلامية في باكستان 147

الفصل الخامس: الإسلام السياسي في الجزائر بين الفكر والممارسة

1.نشأة الفكر السياسي الإسلامي.....150
2.الإسلام السياسي السنّي: الحركة والحزب 153
3.مسار الحركة الإسلامية الجزائرية.....157
4.المكونات الرئيسية للإسلام السياسي السنّي.....170
5.القضايا الإجتماعية من منظور الإسلام السياسي:.....174
5-1- نموذج الحكم 174
5-2- قضايا المرأة.....177
5-3- الحداثة.....180
5-4- الإسلاميون والآخر 189
6.ما بعد الإسلاموية 191

الجانب الميداني للدراسة

الفصل السادس: مجتمع الدراسة

1.تقديم ميدان الدراسة 192

2.تقنيات جمع البيانات ومجالات الدراسة 198

3.بناء شبكة التحليل.....204

4.خصائص مجتمع البحث 206

الفصل السابع: مدى واقعية وفعالية ايديولوجيا النخبة الاسلامية

1-خصوصية الحركة الاسلامية الجزائرية 225

2-مسألة الهوية والتعددية الثقافية في فكر الاسلاميين 232

3-بين سلطة التراث و السلف الصالح و تحديات الواقع 239

4-الثقافة السياسية لنخبة الاسلام السياسي 248

5-انحسار الفعل الديني الدعوي لحساب الفعل السياسي 259

الفصل الثامن: أثرالظروف السياسية و المؤسساتية على الفعل النخبوي

1-ايديولوجية السلطة و صناعة النخب 281

2-النخبة بين عصبوية الدولة و غنائمية الاقتصاد.....298

3-في انهيار الجبهة الاجتماعية وتراجع منطق المواطنة 310

4-مستقبل الاسلام السياسي في الجزائر 321

خلاصة و استنتاجات..... 329

خاتمة..... 336

قائمة المراجع 339

الملاحق

مقدمة

مقدمة:

من غير الممكن تجاهل دور الدين في المجتمعات العربية الإسلامية، يتضح ذلك من حجم التداخل بين الإسلام والمجتمع، وكذلك فإن تأثيره على سلوك الفرد ووعيه أكبر من أية إمكانية لتجاهل المسألة، هنا لا يستقل الدين كحقل متميز له مفاهيمه ورأس ماله الثقافي والرمزي الخاص به، وإنما يصبح بنية فوقية لها امتداداتها في النسق الاجتماعي ككل.

لا يعد الدين شأنا خاصا فحسب، بل له حضور في المجال العام، وهو حضور لا يفرض ذاته بوصفه فعالية مستقلة أو ذات متعالية مجردة، بل يكمن في تحويله من نسق عقائدي متعال بما هو حالة روحية إلى عقيدة سياسية أو ايدولوجية للأحزاب السياسية، كما هو الحال مع تيارات الإسلام السياسي في المجتمعات العربية، الأمر الذي يعني مأسسة المقدس والرموز الدينية وتوظيفها في الحقل السياسي، مما يعطل منطق انفصال الحقول الاجتماعية كتجسيد لسيرورة الحداثة، ويصبح الحقل السياسي وكافة الترتيبات الاجتماعية الأخرى تابعة للحقل الديني، وعليه فإن ثمة تداخل بين المجال الديني والسياسي والاقتصادي والتعليمي والمعرفي ولا يوجد تعيين أو تحديد لهذه المجالات.

تتبنى نخبة الإسلام السياسي التي تؤمن بالعمل السياسي كسبيل للوصول إلى السلطة وإدارة شؤون الدولة والحكم مقولة عدم انفصال الحقول وتمايزها، باعتبارها أن الرؤية الإسلامية لا تعرف فكرة تقسيم العمل الاجتماعي، بل تتأسس الأدوار الاجتماعية للفاعلين على مقاصد الشرع.

وثمة من يرى أن الدين (الإسلام) في النسق المعرفي الإسلامي، لا يمكن اعتباره متغيرا من المتغيرات الاجتماعية، مثلما هو الحال في الأنساق المعرفية الأخرى، ففي الخبرة العربية، يعتبر الدين عامل إنشاء للكيان الاجتماعي العربي، الذي ارتبطت نشأته بدعوة دينية، كان نتيجتها نشأة كيان سياسي أوجد وحدة فكرية ثقافية بين مكونات المجتمع العربي القائم الآن، ولذلك، نجد أنه في الجزائر، كما في غيرها من دول العالم العربي تنشأ به المنطلقات الفكرية والمبادئ الايديولوجية لنخبة الإسلام السياسي الحركي، حيث يعتبر

الإسلام في – نظر هذه النخبة – هو الأصل والبناء الأفقي الذي تقوم عليه أعمدة رأسية هي المتغيرات الثقافية والاجتماعية والسياسية.

لا نناقش في هذه الدراسة المقولات الإيديولوجية لنخبة التيار الإسلامي بقدر، ما نناقش مدى واقعية وفاعلية هذه المقولات ومساهمتها في الحد من تراجع وتقهقر دور التيار الإسلامي في الجزائر كإحدى الفرضيات المفسرة، بالإضافة إلى مناقشة الشروط السياسية والمؤسساتية التي صاحبت صناعة النخب في الجزائر، ودور نظام الحكم في اندماج أو نجاح أو إخفاق النخب.

اهتدت الدراسة بعد عمليات متراكمة ومتواصلة من الجدل المعرفي والمنهجي إلى بناء هندسة نظرية تروم احتواء التصور العام لإشكالية الأطروحة، بما يساعد على مقاربتها وفق إحاطة علمية متكاملة، ومن ثم تشكلت الدراسة وفق قسمين رئيسيين:

- **القسم الأول:** ويمثل الدراسة في شقيها المنهجي والنظري، وقد ضم خمسة فصول خصصنا الفصل الأول للإطار المنهجي وما يتضمنه من عرض للإشكالية وشبكة الفرضيات المفسرة، إلى جانب البناء المفاهيمي وغيره من العناصر الأخرى، ثم استعرضنا في الفصل الثاني إلى أهم نظريات النخبة المؤسسة في التراث السوسيولوجي، الفصل الثالث تناولنا فيه المسار التاريخي للنخبة الجزائرية وكذا ظروف وملابسات تشكلها، أما في الفصل الرابع، فقد تطرقنا فيه إلى جدلية الدين والسياسة وعلاقات المد والجزر التي تربطها، وقد خصصنا الفصل الخامس إلى حالة الإسلام السياسي في الجزائر، بتحديد نماذجه وبناءاته الفكرية عن الواقع المعاش، وكذا نظرته للقضايا الاجتماعية.
- أما **القسم الثاني** : من هذه الأطروحة، فقد تضمن الدراسة الميدانية، محاولين قدر الإمكان اختبار الفرضيات الفرعية وتفكيك مؤشراتها وتحليل معطياتها، بهدف الوصول إلى خلاصات واستنتاجات حول موضوع نخبة الإسلام السياسي، في

علاقاتها السوسيوسياسية بمتطلبات التحديث، وأفق إسهاماتهم في إنجاح عملية التغيير المأمول التي تحلم به فئات عريضة من الجماهير الشعبية.

الفصل الأول: الإطار المنهجي للدراسة

1. في أهمية الموضوع ودوافع اختياره
2. إشكالية الدراسة
3. الفرضيات المفسّرة
4. البناء المفاهيمي للدراسة
5. المقاربة النظرية
6. في منهجية الدراسة
7. الدراسات السابقة

1-في أهمية الموضوع ودوافع اختياره:

إن رفع حركات الإسلام السياسي المعاصرة شعار "الإسلام" كمحرك للجماهير، ومحرض لها ضد القوى الاستعمارية سابقا، وسعيها لقيام مجتمع إسلامي على حساب الأنظمة السياسية العربية، التي اتخذت من النظم السياسية الغربية ومجتمعاتها العلمانية والمادية قدوة لها في تحديث المجتمع وتطويره، يشكل ذلك في حد ذاته ظاهرة جديرة بالعناية والإهتمام، وهي ظاهرة تفاوتت تجلياتها قوة وضعفا من بلد لآخر، وتتسع دائرتها بين كل فئات المجتمع العربي والمسلم،

كونها تسعى جاهدة لاكتساب الوسائل الضرورية لتحقيق التغيير السياسي اللازم والنهضة المنشودة لهذا المجتمع.

وقد زاد الإهتمام بالظاهرة الإسلاموية في الفترة الأخيرة، لاسيما بعد ما سمي بأحداث الربيع العربي الذي رفعت فيه شعارات الحرية والكرامة والعيش الكريم، حيث سقطت أنظمة وتكيفت أخرى، وتمنعت ثالثة، وبرز الإسلاميون قوة صاعدة أثناء وبعد هذه الأحداث، مما جعلهم من أهم مكونات مشهد ما بعد الربيع: فازوا في انتخابات تونس الأولى بعد سقوط نظام بن علي، وفازوا في انتخابات المغرب ما بعد التكيف وتعديل الدستور، وكانوا من الفائزين في ليبيا، وإن احتل الرتبة الأولى غيرهم، وظهر صوتهم بارزا في موريتانيا، وكانت انتخابات الجزائر استثناء، فلم تكن ثمة ثورة، والتكيف محدود أو غائب، والإسلاميون منقسمون، وسنوات الأزمة لها حكمها وأثرها.

وبخصوص الدوافع التي تقف وراء اختيارنا لهذا الموضوع، فيمكن سردها في النقاط التالية:

*الغموض الذي يلف النموذج الإسلامي السياسي لدى شرائح واسعة من الجماهير، حيث يرون فيه نموذجا واحدا، سواءا كان سلفيا أو جهاديا أو إخوانيا، والنظر إليه على أنه خطر على كل المعاني والقيم التي ناضلت البشرية من أجلها، كالحريات الخاصة والعامة، وحرية

الإعتقاد والتفكير والتعبير والتنقل، وحرية الفن والإبداع، والحريات العامة كتكوين الأحزاب والصحف والجمعيات، وحرية النساء، وسائر الحقوق... إلخ.

*محاولة رسم صورة متكاملة ومترابطة حول فلسفة التيار الإسلامي بالجزائر ورؤاه الإستراتيجية للواقع السياسي والاجتماعي، وإبراز أهم ما استجد في خطه الفكري والإيديولوجي.

*التعرف على مضمون التغيير السياسي لدى نخبة التيار الإسلامي، والوسائل الجديدة المتبعة في إنجاز التغيير المنشود.

*القيمة النظرية لموضوع نخبة الإسلام السياسي بالجزائر، كفكر وكممارسة اجتماعية يستقطب مختلف المنظرين والمفكرين، على اختلاف مستوياتهم ومشاربهم الفكرية والعقائدية، مما يفرض تقديم نظرة فاحصة، وفهم واضح، ولو بجزء بسيط في هذه الدراسة.

*كشف وتوضيح الأبعاد والدلالات الثقافية والمعتقدات الفكرية لتيار الإسلام السياسي، من خلال قيم ومعايير الإعتقاد والرموز والمعاني التي يحملها الفاعلون الإجتماعيون في هذا التيار.

*محاولة التعرف على الخصائص الإجتماعية لنخبة الإسلام السياسي بالجزائر، وتصوراتها للأنا الإسلامية والآخر، بالإضافة إلى أهدافها المستقبلية في إطار التحديات الداخلية والخارجية التي تواجهها.

ادبية الدراسة:

ما كتب ويكتب عن الإسلام السياسي باللغة العربية وباللغات الأجنبية، أكثر من أن يحصى، ومحاولة الإطلاع عليه في كليته شبيهة برحلة أبدية لا قرار لها، ومن ثم كان انتقالنا للدراسات السابقة التي تناولت موضوع بحثنا، ينصب على معيار التقارب والتخصص الأكاديمي الذي أجريت فيه هذه الدراسات والأبحاث وهي رغم كثرتها وتنوعها، فقد اخترنا بعضا منها، كما سنورده فيما يلي:

2-إشكالية الدراسة:

يشكل مفهوم النخبة مسألة محورية ومنطلقا منهجيا في كل فهم حصيف لحركة التاريخ البشري وما يعتمل فيه من سيرورات وأحداث، ويستند إليه الكثير من الباحثين والمفكرين في مقاربة السيرورة التاريخية والإجتماعية للواقع الإجتماعي.

النخبة مفهوم وصفي تقريبي يشير الى الفئات التي تحظى بنوع من التميز داخل حقل إجتماعي معين، كما تمارس نوعا من الريادة على هذا الحقل، يكتسب أفراد هذه الفئة بعض هذه السمات إما عبر آلية التوارث أو عبر آلية الإكتساب وفي كلتا الحالتين تكون عملية الحصول على الصفة ناتجة عن مجهود وخاضعة لسياق تنافسي وصراعي، وبالتالي فإن النخبة خاضعة موضوعيا لديناميكية الصراع الإجتماعي ببعديه الأفقي والعمودي، ومن ثم قانون التنافر وعدم التجانس سواء داخل النخبة الواحدة أو بين النخب.

فالنخبة من منظور عام هي "أية جماعة من الأفراد معروفة إجتماعيا، ولها خصائص وسمات ذات قيمة معينة، كالقدرة العقلية أو الوضع الإداري المرموق أو القوة العسكرية، وهي خصائص ترتبط بدرجة عالية من الهيمنة والنفوذ".

لكن مع ذلك لم يسلم مفهوم النخبة من الإنتقادات والإنكارات، إذ أن هناك من المفكرين السوسيولوجيين من يعتبر النخب واقعا عينيا لا يمكن إنكاره، وأن النخب هي التي تحرك التاريخ وتصنعه، كما يقول بذلك **فلفريدو باريتو** حيث نجده يقرر أن وجود النخبة أمر لا يقبل المناقشة، ويؤكد ذلك من خلال ملاحظاته الخاصة عند قرائته **لـ** "**ميكيافيلي**" و"**جون جاك روسو**" بأن كل مجتمع يتضمن جوهرا تراتبيا، ويقصد بذلك أن "مفهوم أو مؤدى هذه التراتبية رهين بالمميزات أو الخصائص التي نبحث عنها داخلها[1].

1) محمد السويدي .علم الإجتماع السياسي .ديوان المطبوعات الجامعية .الجزائر . د . ت . ص 60.

فكما يمكن أن توجد هناك أرستقراطية من القديسين يمكن أن توجد ارستقراطية قطاع الطرق أو ارستوقراطية العلماء...الخ، إذا أخذنا بعين الإعتبار هذه المجموعة من الخصائص التي تساعد على ازدهار وهيمنة طبقة ما في المجتمع ، سنكون أمام ما يمكن أن نسميه بكل بساطة "النخبة"[1].

وفي مقابل ذلك هناك من ينكر وجود النخب ويعتبرها اما جماعات تعبر عن مصالح فردية أو فئات تعبر فقط عن مصالح مجموعات ضيقة، وأن مايسمى بالفاعلية التاريخية للنخب، يقصي فاعلية الجماهير ودورها في تحريك وصناعة التاريخ .ومع التقدم الذي شهدته العلوم الإنسانية والإجتماعية، وبخاصة التحليل النفسي والأنتروبولوجيا البنيوية وعلم الإجتماع السياسي، شهدت الساحة الفكرية في العقود الأخيرة من القرن ال20 تشكيكا في نية الفاعل الإجتماعي وفي دوره وفي خطابه، انطلاقا من أن الفئات الإجتماعية تميل الى إضفاء طابع مثالي ويوتوبي على خطابها وسلوكها، في إطار ميل طبيعي الى التمويه وإلى التمجيد الذاتي، وفي هذا السياق وجهت العديد من الانتقادات الى دور النخبة وادعاءاتها، والى سعيها الى إبراز دورها على حساب إقصاء وتهميش الفعاليات الأخرى تحت ذريعة التحدث باسمها أو بالنيابة عنها.

وتعتبر الانتفاضات الطلابية التي حدثت في شوارع باريس في شهر ماي من عام 1968، حدثا بارزا دفع الى إثارة التساؤلات والشكوك حول مكانة النخب ودورها، وهنا نجد الفيلسوف الفرنسي "**جون بول سارتر**" يعترف بأنه ينعي المثقف الكوني، مالك الحقيقة وممثل الكل، معتبرا أنه ولى الزمن الذي كان يقول فيه المثقف الحقيقة للناس، لأنه لم يعد يعرفها أكثر منهم[2].

---

1)Guillemain bernard Elite in (encyclopoedia universalis) vol 8 (S.A 1990) France p 182.

2) محمد الشيخ . المثقف والسلطة . دار الطبيعة .بيروت . لبنان 1991 ص 109.

وفي نفس السياق يذهب المفكر اللبناني "**علي حرب**" ليؤيد هذا الاتجاه أكثر فأكثر، حيث يعتبر أنه من التبسيط والخداع والمثالية المفرطة ادعاء أي فاعل اجتماعي، في أي قطاع مجتمعي أنه ممثل العقل، أو الناطق باسم الحقيقة أو الوصي على الحريات والحقوق أو المؤتمن على القضايا والمصالح ، بدعوى أنه يشتغل بإنتاج المعرفة ونشر المعلومة، أو بدعوى أنه يمارس النقد العقلاني والتفكير الموضوعي[1].

ومن الإلتباسات الكبرى كذلك التي طالت مفهوم النخبة مسألة التصنيف، ذلك أن هناك تضاربا في تصنيف النخب، أما على أساس قطاعي بسيط "نخبة عسكرية، نخب سياسية، نخب دينية، نخب ثقافية" وهو التصنيف الأكثر تواترا وشيوعا، أو على أساس موضعي "نخب محلية، نخب وطنية" أو على أساس موضوعاتي"نخب القوة ، نخب الثروة، نخب السطلة، نخب المعرفة" وتأتي قضية التصنيف كضرورة ملحة نظرا لتعددية النخب وتعدد الميادين التي يمكن أن تنشط فيها، ولذلك "في الخطاب السوسيولوجي نتحدث بصورة عامة عن النخب بدل النخبة، أي هناك تعددية النخب مهما كانت طبيعة العلاقات التي يمكن أن نلاحظها بينها، ومن ثم إيجاد مختلف التصنيفات لها[2].

يبدو من الزاوية النظرية أن النخبة السياسية هي نخبة النخب بمعنى تكويني لا بمعنى معياري، فالنخبة السياسية هي العصارة، أي الخلاصة النهائية لتفاعل النخب، بمعنى أن كل النخب تتجه بشرائحها العليا للإندماج في دائرة الفعل السياسي النخبوي، وهو ما يفسر عدم تجانس النخبة السياسية لأن أصولها وبنيتها تعود الى كافة الشرائح الإجتماعية.

ولعل هذه المكانة المتميزة التي تحتلها النخبة السياسية تعود الى أن مسار السياسة هو السلطة، وأن تمحور الصراع حول حيازة السلطة يؤشر الى درجة سلطوية المجتمع، أي

---

1) علي حرب . أوهام النخبة . المركز الثقافي العربي .ط2 . بيروت . لبنان .1998. ص15.

2) GUY Roche .introduction à la sociologie général : le changement social .édition H M H.paris.1968.p135

الى ضخامة كمية السلطة المتوزعة في ثنايا البنية الإجتماعية وإلى كون السلطة تقليدا في مجتمعاتنا هي البوابة الكبرى للمكانة الإجتماعية والتميز والأمن والثروة والنفوذ.

جاذبية التميز والريادة التي تتحكم موضوعيا في دينامية النخبة السياسية تعود من جهة أخرى إلى قوة السلطة ومفاعيلها الإجتماعية المختلفة، مما يدفعها الى الإستعلاء على النخب الأخرى، بحكم احتكارها لمجال القوة والعلاقات المتأسسة داخله، ففي هذا المجال تظهر صور السيطرة والتحكم عبر مستويات متعددة في البنية الإجتماعية، كما تبدو جليا صور التشابك بين ما هو سياسي وثقافي وديني وايديولوجي الى درجة تتماهى الحدود الفاصلة بين هذه الأطر الى حد كبير، ولاسيما فيما يتعلق بالجانب الديني والجانب السياسي.

الحديث عن الممارسة السياسية للنخبة الحاكمة يفضي بنا الى الحديث عن المجال السياسي الذي تمارس فيه السلطة وتنظم داخله مصادر القوة والنفوذ، وهو ما تقره الحداثة السياسية التي تعتبر وليدة النظام الرأسمالي، فمن خصائص هذا الأخير أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم الى بنيتين: بنية تحتية أو القاعدة الإقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية وتضم أشكال الفكر والدين والإيديولوجيا، أما المجتمعات من النمط السابق على الرأسمالية كما هو الحال بالنسبة لمجتمعات العالم الثالث، فهي لا تعرف هذا التمايز بين البنيتين، كما يقول بذلك الجابري، حيث يرى بأن البنية الفوقية في هذه المجتمعات ليست منفصلة عن البنية التحتية، بل أن هناك بنية كلية يتداخل فيها الإقتصادي والإجتماعي والديني والإيديولوجي[1].

1) محمد عابد الجابري . العقل السياسي العربي – محدادته وتجلياته . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . لبنان . أكتوبر .1995 ص29.

ويرجع ذلك في رأينا الى أن السياسة كممارسة في مجتمعات العالم الثالث ، لا ترتبط بنظام عقلي معرفي، فهي بدأت تمارس باسم الدين والقبيلة والعصبية*، ومازالت كذلك الى اليوم ، ولذلك تبدو الحدود الفاصلة بين ماهو ديني وما هو سياسي متماهية الى حد كبير، أي بعبارة أخرى صعوبة ابراز ماهو سياسي وايديولوجي في السلوك الديني، وماهو ذو صبغة دينية في الممارسة السياسية.

في هذا الاطار يمكن أن نطرح العلاقة بين النخبة السياسية والنخبة ذات التكوين الديني أو المرجعية الدينية الإسلامية، وهي العلاقة التي تحكمها القاعدة الإجتماعية العامة، قاعدة الصراع والتنافس، فالنخبة ذات المرجعية الدينية تقدم نفسها على أنها تمثل سياج عقيدة الشعب وانتمائه الاسلامي، وكمكون مهم للاطر الهوياتية التي تطبع الشعب الجزائري، مما جعلها تدخل في صراع وتنافس مع النخبة السياسية الحاكمة بسبب تبني هذه الاخيرة لخيارات ايديولوجية وممارسات اجتماعية تتعارض مع روح الاسلام موظفة بذلك الدين الاسلامي كمخزون اجتماعي ذو طبيعة تاريخية في فعلها السياسي والاجتماعي الذي يكتسي طابع الاحتجاج والنقدية الشمولية.

غير ان النخبة ذات المرجعية الدينية الاسلامية في الجزائر لا تعتبر نموذجا واحدا، بل هي عدة نماذج، حتى وان اشتركت في بعض المنطلقات الفكرية والعقائدية، فان مسار الفعل السياسي والإجتماعي وغائيته تختلف من نموذج الى آخر وهو مانقف عنده، حتى نميز بين التيار الذي يؤمن بمسألة العمل السياسي في ظل المنظومة الاسلامية، والتيار الذي يرى في المسألة السياسية أمرا خارج نطاقه واهتماماته.

أولا: نموذج الفكر الصوفي الطرقي، وهو الذي لم يستطع الخروج من دائرة انشغالاته الروحانية، فلم ينظر الى مادون العالم الروحاني، متجاهلا بذلك القضايا السياسية والاقتصادية إلى درجة رفضه لاي اطار يمكن ان يستوعب كل الطوائف الصوفية موحدة،

***) العصبية : مصطلح وضعه ابن خلدون ويعني به كل جماعة متضامنة من الاشخاص الذين يعتبرون أنفسهم مرتبطين بأصل مشترك ومصالح مشتركة ، وليس لها غرض آخر غير تضامنها ذاته.**

حتى انه حارب الفكرة السياسية والايديولوجية التي تبناها الامير عبد القادر وهي بناء الدولة الحديثة.

تتكون هذه النخبة الدينية أساسا من مشايخ الطرق وشيوخ الزوايا، وتعتمد مكانتها الاجتماعية وسلطتها الروحية الى حد كبير على ذلك السيل المتدفق من المريدين على الزوايا، وهي نخبة ذات تكوين تقليدي محض، تحظى بالتقدير لدى النخبة الحاكمة بسبب ولائها التام وانشغالها بالامور الروحية، فلم يعرف عنها أي معارضة سرية أو علنية للخيارات الايديولوجية الكبرى التي تبنتها الجزائر بعد الاستقلال*.

النموذج الثاني هو نخبة الفكر الاصلاحي، وتمثله جمعية العلماء المسلمين، والذي استطاع خلافا للنموذج الأول أن يبلور رؤية واضحة حول الأمة الجزائرية الاسلامية استنادا لمقومات الدين واللغة والتاريخ، وهي الرؤية التي تبلورت ورسمت معالمها بفضل جهود الامام عبد الحميد بن باديس والشيخ البشير الابراهيمي وغيرهم، ومن رموز التيار نجد الشيخ أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني، هاشمي تجاني، مصباح الحويذق والشيخ العرباوي، وقد تعرض هؤلاء لمضايقات من طرف النظام الحاكم بعد الاستقلال بسبب إعلان رفضهم العلني لبعض ممارساته.

أما النموذج الثالث والذي ظهر بعد الاستقلال وهو ما يعرف بالحركة الاسلامية المعاصرة أو حركات الاسلام السياسي التي قادتها نخبة جامعية ذات تكوين ديني وعلماني في نفس الوقت منتهجة ثنائية الدعوة – نشاط سياسي، مما جعلها تدخل في صدام مع النخبة السياسية الحاكمة، وكان هذا الصدام في بعديه الاحتجاجي والسياسي نتيجة تبني النظام السياسي للخيار الايديولوجي الاشتراكي كنظام اقتصادي سياسي الى جانب القيم

***) تقيم نخبة الزوايا صلحا دائما مع الدولة وليس لها اي مطامح سياسية وهي تحظى بدعم من الدولة لتكريس اسلام شعبي متوافق ومدعم للاسلام الرسمي ، لذلك كان دعم المواسم المتنوعة " الزردة مثلا ، ولائم الأضرحة ..." وظهائر التوقير والهدايا وسائل مهمة للتأثير على نخب الزوايا التي تنتشر في عدة مناطق بالجزائر ، لدرجة أصبح ذلك جزءا من السياسة الدينية الرسمية.**

الدينية الاسلامية ، وقد أدى هذا التصور الى طرح اشكالية مدى تطابق القيم الاسلامية مع مذهب اقتصادي غريب عن ثقافة وقيم المجتمع الجزائري[1].

فالسلطة السياسية التي تشكلت بعد الاستقلال لم تكن ثمرة اجماع وطني يحقق الحد الادنى من الوفاق، وانما سلطة زمر يقودها نفر محدود من القيادة العسكرية للثورة تبنت نظام سياسي ونهج تنموي اقتصادي دون وعي تاريخي راسخ مما ادى الى وضع اجتماعي مختل يقوم على التمييز بين الشعب وقيادته، وهو تمييز اوصل الى سلسلة من الانفجارات والاحداث اعطي لها تفسير ايديولوجي يعتمد مقاربة دينية اخلاقية، اي بسبب الابتعاد عن الاسلام الصحيح، وهو ماذهب إليه نخبة التيار الاسلامي.

نخبة الاسلام السياسي او المثقفون الاسلامويون هم نخبة معاصرة تقارب الاسلام كايديولوجيا سياسية، حيث تطرح هذه النخبة مسألة "السياسي" انطلاقا من المبدأ القائل أن الاسلام فكر شامل وكلي، كما يذهب اليه الاباء المؤسسون لهذا الفكر على غرار حسن البنا والمودودي، وانطلاقا من هذه الشمولية قام تنظيرهم لنموذج الدولة الاسلامية حيث يرى البنا أن من خصائص هذه الرسالة أنها سعت شؤون الدنيا والآخرة ، فكانت دينا ودولة، ومادة وعملا، وثقافة وشرعة وقانونا ونظاما كاملا دقيقا للفرد والأمة وللدولة والعالم[2] أما المودودي فيرى أن سبيل من أراد اصلاح العالم الاسلامي ليس الوعظ والارشاد وحده، بل تلزمه قوة سياسية لتحقيق الفكر واخراجه الى حيز التنفيذ[3].

– إن هذه الايديولوجيا الاسلامية ونخبتها كانت محل هجوم شديد من قبل العلمانية الجديدة، فقد شن المفكرون العلمانيون هجوما على الموروث الديني التقليدي بالنظر الى الدين وعيا زائفا والإحتجاج ضد تنكر الاصولية للتاريخ ، وتحميل التقليد الاسلامي مسؤولية

---

1) زوبير عروس. تاريخ التيارات الدينية واتجهاتها المعاصرة في الجزائر .أطروحة دكتوراه دولة. جامعة الجزائر .2005. 02.

2) حسن البنا . أحاديث الجمعة .ط3 . منشورات العصر الحديث . بيروت .1972 . ص157.

3) أبي الأعلى المودودي .الحكومة الاسلامية .ترجمة أحمد ادريس .ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. د . ت ص36.

التخلف، في المقابل كانت الانتلجنسيا الاسلاموية مقتنعة بأن العلمانيين حسموا أمرهم بإتجاه القضاء على الاسلام، وكان عليهم القيام بثورة مضادة والبحث عن مجتمع بديل، وهو ما حدث في معظم الاقطار العربية والاسلامية، والجزائر مثال على ذلك.

صعدت الحركة الاسلامية الجزائرية على مسرح السياسة خلال السنوات القليلة الماضية [1988-1992]، وأصبحت واحدة من القوى الرئيسية في المجتمع الجزائري، رغم أن وجودها سبق هذه الفترة الزمنية بمدة طويلة نسبيا، وقد تواكب صعود نخبة الاسلام السياسي واتساع قاعدتها الاجتماعية مع التحولات السياسية والاقتصادية التي شهدتها الجزائر خلال السنوات الاخيرة من عهد الرئيس السابق الشاذلي بن جديد، وبصفة خاصة تلك التحولات التي أعقبت مظاهرات الخامس من أكتوبر 1988، وقد كانت في أغلبها تحولات في مجال الاصلاح السياسي استهدفت كسر حدة النظام الشمولي القائم على اساس الحزب الواحد واحتكار السلطة والنفوذ والثروة.

سمحت هذه التحولات السياسية بخروج نخبة الاسلام السياسي من حيز العمل الدعوي والتلقين الديني الى النشاط السياسي لاختبار قدرتها على امتلاك قاعدة شعبية تمكنها من الوصول الى السلطة، في ظل هامش الحرية السياسية المتاح بعد تحول الجزائر الى التعددية الحزبية، حيث اتيحت الفرصة لكافة الاتجاهات الفكرية والسياسية لكي تنظم نفسها في شكل احزاب سياسية لها هياكلها ومنابرها الاعلامية الخاصة بها، ونشطت نخبة الحركة الاسلامية في هذا المناخ ونظمت صفوفها وتغلغلت في مختلف الفئات الاجتماعية، وصادفت قبولا جماهيريا واسعا وأصبحت قوة سياسية رئيسية في فترة وجيزة، ومانجاحها في الانتخابات المحلية التي أجريت في جوان سنة 1990، وكذا الانتخابات التشريعية على أساس تعددي في ديسمبير 1991 لخير دليل على ذلك.

تبنت نخبة الاسلام السياسي ايديولوجية الاحتجاج الاجتماعي سعيا منها لتبرير أفعالها السياسية، مستشهدة في ذلك بالرموز والبراهين الاسلامية على نجاعة الحل

الاسلامي، مع توظيف للرموز الوطنية والشرعية، كما أن المثل العليا الدينية كالمساواة والعدالة والحكم الرباني كانت مقولات ملهمة لهذه الحركات في بداية مسارها الدعوي والسياسي.

وكما تذهب اليه السوسيولوجيا الالمانية، فإن الحركات السياسية تكون ثورية في مرحلة الصعود ومحافظة في مرحلة الاستقرار في موقع السلطة، وميالة الى السوداوية والتشاؤم في حالات الانهيار أو الأفول أو الهبوط، ويكاد يكون هذا المنحنى بمثابة قانون تاريخي لصعود وهبوط الحركات السياسية.

ولكن هذا القانون التاريخي لا يكاد ينطبق على الحركة الاسلامية الجزائرية، فقد عرفت هذه الاخيرة مرحلة الصعود بنقديتها الشمولية والراديكالية، ثم مرحلة السقوط الحر بعد الصدام العنيف الذي جرتها اليه السلطة، فلا هي حافظت على ميدانها الاول وهو الدعوة والاصلاح، لاسيما بعد ان فقدت أهم منابرها الدعوية والاعلامية والمتمثلة في المساجد، ولا هي استطاعت ان تحافظ على بقاءها قوة سياسية معتبرة بالنظر الى الجماهير التي كانت تدعم نفوذها الاجتماعي.

– الصدام العنيف الذي وقع بين الدولة والجماعات الاسلامية المسلحة، والدي امتدت آثاره لتشمل كل فئات المجتمع، ادى الى العديد من الانهيارات والتحولات التي شهدتها الجزائر على اكثر من صعيد، سواء في الممارسات والافكار، او في النظم والمؤسسات، وهوما جعل الدولة تفقد هيبتها وثقتها لدى الشعب بكل مكوناته، كما جعل النخب تفقد مصداقيتها وتتعرى من اسلحتها، فالقيم والمثل والشعارات التي دافعت عنها نخبة الاسلام السياسي انهارت تحت مطرقة العنف والارهاب الذي استمر طيلة عشرية كاملة.

كما ان الانقسامات الي شهدتها الاحزاب الاسلامية التي تبنت خيار المشاركة السياسية جعلت حلم تحقق المجتمع الاسلامي القائم على العدالة والمساواة يتبخر عند فئات

عريضة من ابناء الطبقة الوسطى الذين يحلمون بحياة اجتماعية كريمة في ظل مجتمع استهلاكي بامتياز.

بعد أن كانت هذه النخبة تركز نقدها على السلطة، اصبحت هي موضوعا للنقد، وبعدما كانت تدافع في خطاباتها على حريات التعبير ومصالح الجماهير، اصبحت هي نفسها مادة لنشوء خطاب نقدي يتناول بالتشريح والتحليل نمط وجودها ومشروعيتها، سلطتها وموقعها، وحتى رؤوس أموالها الفكرية والرمزية.

وعليه فإن هذه الدراسة تحاول الاجابة عن إشكالية محورية نبسطها فيما يلي:

ماهي العوامل التي تقف وراء تراجع حضور الفعل الديني والسوسيو سياسي لهذه النخبة وضآلة حجم تأثيرها في الحياة السياسية والنقاش العام بالجزائر الراهنة؟

3-فرضيات الدراسة:

تتأسس الهندسة النظرية لهذه الاطروحة على مستوى استشراف المآلات والخلاصات البحثية على فرضية أولية أساسية، تتشعب عنها بالضرورة العلمية فرضيات فرعية.

فقد انطلقت الدراسة من فرضية مركزية تتبني على تأثر مركز نخبة الاسلام السياسي وموقعهم الاعتباري والرمزي الذي كانوا يتمتعون به، وتراجع حضور فعلهم الديني والسياسي في بنى المجتمع ومؤسسات الدولة، بفعل تصادم المرجعيا ت المغلقة وانسداد البنية الفكرية لايديولوجيتهم، وبغياب الشروط العقلانية المؤسسة للفعل النخبوي وموقف نظام الحكم من النخب بصفة عامة.

ومن ثم تتحدد الفرضيات الفرعية للأطروحة كما يلي:

1 انسداد البناء الفكري لنخبة التيار الاسلامي وغياب مرجعية موحدة ساهم بشكل كبير في الحد من فعاليته.

2 يساهم غياب الشروط العقلانية لبناء مفهوم النخب وعدم توفر الشروط السياسية والمؤسساتية لعمل النخبة وحريتها في الحد من فعالية النخب و تقلص دورها في انجاز التغيير المنشود.

4-البناء المفاهيمي للدراسة:

إن المفهوم هو "مجموعة الرموز التي يستعين بها الفرد لتوصيل مايريده من معاني لغيره من الناس، ومن السهل التعبير عن المفاهيم الملموسة، ومن الصعب التعبير عن بعض المفاهيم التي تحتاج الى الكثير من التحديد، وكثيرا ما يرتبط المفهوم بالتعريفات السابقة له كما يتجدد المفهوم بتجدد خصائص البنائية الوظيفية له[1] ويقصد بتحديد المفاهيم في أي دراسة أو بحث علمي "تبيان ماتعنيه من مقاصد، وتوضيح ما تتضمنه من معان، وماتظهر من صفات، ويتضح المفهوم عندما يعقله الانسان ويميزه عن غيره الذي يشترك معه في الصفات"[2].

ولان طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج كما يؤكد ذلك فلاسفة العلوم، فان المنهج هو "طريقة في البحث، ومبادئ تلتزم خلاله، ومفاهيم توظف فيه، فالطريقة هي الاستقراء والاستنتاج والمقارنة ...الخ، والمبادئ هي التزام الموضوعية واعتبار العلاقات السببية، اما المفاهيم فهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمعقولية الى معان وعلاقات لها معقوليتها، وهي تختلف باختلاف الموضوعات"[3].

والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في دراستنا، يراد من ورائه "توضيح المقصود بالمصطلحات المستعملة في البحث أوالدراسة، حتى لا يساء فهمها، أو تفهم بدلالة غير الدلالة الواردة في هذه الدراسة"[4]، وعموما فإن هذا الجهاز المفاهيمي مقسم الى مفاهيم أساسية محورية ومركزية، واخرى ثانوية، فأما النوع الاول فهو الذي نعتمد عليه كثيرا في

---

1) أمين الساعاتي تبسيط كتابة البحث العلمي . من البكالوريوس وحتى الدكتوراه .ط1.المركز السعودي للدراسات الاستراتيجية . جدة. السعودية . 1991. ص36.

2) عقيل حسين عقيل . فلسفة مناهج البحث العلمي . مكتبة مدبولي . القاهرة .1999 . ص05.

3) محمد عايد الجابري. العقل السياسي العربي . مرجع سابق . ص08.

4) عقيل حسن عقيل . المرجع السابق . ص05.

تفسير الظاهرة ومكوناتها، اما النوع الثاني فيساعدنا على فهم العلاقات والروابط الداخلية التي تنتج الظاهرة داخل فضاءها، وفيمايلي أهم المفاهيم الواردة في هذا البحث:

مفهوم النخبة:

تدل كلمة "النخبة" في اللغة العربية على المختار من كل شيئ وعلى الاصطفاء في كل مرة، ولا تحمل في دلالاتها العربية هذه طابعا سوسيولوجيا ابستمولوجيا أو ايديولوجيا، وانما تقتصر على الاشارة الى نخبة القوم وصفوتهم كما جرت على اللسان العربي، ويعرفها ابن منظور في معجمه "لسان العرب" ان كلمة نخبة مصدرها الفعل انتخب، وانتخب الشيئ أي اختاره منه، ونخبة القوم، نخبتهم خيارهم، ويقال نخبة القوم [بضم النون وفتح الخاء]، واذا قيل جاء في نخبة أصحابه، أي خيارهم[1].

أما معجم المصطلحات السياسية والدولية فيشير الى أن مفردة Elite تقابلها بالعربية مفردة الصفوة، اي علية القوم، وهم اقلية ذات نفوذ تحكم الاغلبية ، وتلعب هذه الصفوة دورا قياديا وسياسيا لادارة جماعاتهم من خلال الاعتراف التلقائي بهم[2].

وقد عرف العرب تراثيا مفهوم النخبة ووظفوه في اشعارهم وقصائدهم بكلمات بكلمات مختلفة منها: علية القوم، سادة القوم والخاصة والاعيان والسراة ، وشيوخ القبيلة، وقد أطلقت هذه الاوصاف على الفئات النخبوية التي توجه الحياة الاجتماعية في القبيلة أو في المدينة والدولة، وفي هذا السياق نورد بعض المقاطع من قصيدة الشاعر الجاهلي الأفوه الأودي* للاستدلال على استخدام كلمة " السراة" بمعنى النخبة إذ يقول:

- لايصلح الناس فوضى لاسراة لهم ...

ولاسراة إذا جهالهم سادوا

---

1) ابن منظور .لسان العرب . المجلد الأول . دار صادر . بيروت .طبعة 2003 .ص من 751-752.

2) أحمد زكي بدوي.معجم المصطلحات السياسية والدولية. دار الكتاب المصري .القاهرة.1989 .ص من 52-53.

***) الأفوه الأودي شاعر جاهلي عرف بالحكمة والقول السديد ، اسمه الحقيقي صلاة بن عمرو بن مالك وهو من كبار قدماء الشعراء في العصر الجاهلي وكان سيد قومه . يعملون برأيه ولا يخرجون عن مشورته . وهو أحد حكماء العرب المعدودين.**

تلغى الأمور بأهل الرشد ماصلحت

–فإن تولوا فبالأشرار تنقاد

إذا تولى سراة القوم أمرهم

وجاء في اللغة الإنكليزية أن مفهوم النخبة Elite اشتق من الفعل اللاتيني Eligére ويعني يختار، أي العنصر المختار، وجاء في قاموس أن النخبة Elite تعني "أقوى مجموعة من الناس في المجتمع، ولها مكانتها المتميزة وذات الاعتبار"[1].

أما قاموس روبرت الفرنسي **le robert** فيعرفها بأنها" مجموعة من الاشخاص المتفوقين في الممارسة الاجتماعية في حقل اجتماعي معين، وهم يمتلكون القدرة على التأثير في المجال السياسي والاجتماعي"[2].

وقد ارتبط مفهوم الصفوة أو النخبة تاريخيا بالسلطة ومحيطها الطبيعي، وتناول هذا المفهوم يظهر للوهلة الاولى وجود طبقتين أو فئتين داخل المجتمع، تمثل الفئة الاولى أقلية وهي الصفوة أو النخبة، اما الفئة الثانية فتعني عامة الناس[3].

أما بالنسبة ل "**مادلين غرافيتز madelene gravitz** "فانها تعرف النخبة بأنها" مجموعة الأشخاص الذين يتميزون داخل الجماعة الاجتماعية بمعايير قابلة للتغيير مثل الوضع الاجتماعي، الثروة ، السلطة والمكانة"[4].

ويقصد بالنخبة على مستوى الاصطلاح، تلك الفئة الراقية المالكة للنفوذ والقوة والمؤهلات والامتيازات الطبيعية والمكتسبة، ويعني هذا أنها صفوة من الناس المتعلمين

---

1) جون سكوت . علم الاجتماع :المفاهيم الاساسية . ترجمة : محمد عثمان . الشبكة العربية للابحاث والنشر .ط2. بيروت. 2013.ص362.

2) The oxford English Dictionary vol 111 . oxford university press.Greate Britain . 1969 p 90.

3))Akoun André et autres . le robert , dictionnaire de sociologie. les presses des mama. France . 1999 . p175.

4) madelene gravitz . lexique des sciences sociales . Dalloz . paris .1983 . p275.

والمثقفين والناجحين والاذكياء والعباقرة والموهوبين ورجال الدين والمتفوقين الذين وصلوا الى مناصب مهمة من الحكم والرئاسة والادارة، ومن ثم، فالنخبة هي طبقة من الناس المصطفين الاخيار الذين يتولون اعلى المناصب في الدولة، بسبب قدراتهم العقلية والذهنية والكفائية، وبالاخذ بمقولة غياناتو موسكا ginato mosca يجب النظر الى أي نخبة بإعتبارها تتالف من أولئك الذين يشغلون قمة المواقع في الترتيب الهرمي للقيادة[1].

كما يشير مفهوم الصفوة او النخبة في معناه العام الى جماعة من الاشخاص يشغلون مراكز النفوذ والسيطرة في مجتمع معين، ويستخدم المصطلح بالتحديد للاشارة الى النفوذ الذي تمارسه هذه الجماعة، وبخاصة القلة الحاكمة في مجال محدد، ولذلك فالصفوة او النخبة هي اكثر الطبقات هيبة وتأثيرا، وقد يشير المصطلح أيضا الى اعلى فئة في أحد ميادين التنافس، وهي تتألف من المبرزين المتفوقين بالقياس الى غيرهم، ومن ثم فهم يعتبرون قادة في ميدان معين، وبهذا المعنى تكون هناك صفوة سياسية وصفوة في العمل وصفوة في الفن، وصفوة علمية، وصفوة دينية ... الخ.

ومما هو جدير بالذكر ان الصفوة أو النخبة تمارس تأثيرا هاما في تشكيل القيم وفي تحديد اتجاهات أقسام المجتمع التي تمثلها او الميادين التي برزت فيها[2].

وهناك مفاهيم تقترب من النخبة Elite، مثل: الصفوة ، والأنتلجنسيا، والتكنوقراط، والاقلية والطبقة، والخاصة، والاعيان، والأوليغارشية ، والملأ...[3].

واذا كان الرواد والمنظرون الأوائل للنخبة مثل موسكا وباريتو وميشلز قد ركزوا على مفهوم النخبة الواحدة التي تأخذ مكانها في قمة البناء الاجتماعي، والتي تلعب دورا استراتيجيا في الحياة السياسية والفكرية، فان التطورات الحادثة في دراسات علم الاجتماع

1) عبد الوهاب بن خليف. المدخل الى علم السياسة . دار قرطبة . المحمدية . الجزائر 2010. ص141.

2) ابراهيم جابرالسيد. قاموس علم الاجتماع وعلم النفس. ط1. دار البداية ناشرون وموزعون. عمان. الاردن 2013. ص 47.

3) جميل حمداوي . سوسيولوجيا النخب : النخبة المغربية نموذجا . ط1 .الالوكة. المغرب . 2015 .ص 6.

السياسي أكدت على وجود انساق متعددة من النخب في كل حقل من حقول الحياة الاجتماعية، ووفقا لهذه الرؤية يجري تصنيف النخب على اساس قطاعي، ونجد انفسنا أمام عدة نخب مثل: النخبة السياسية، والنخبة الدينية، والنخبة التكنوقراطية، والنخبة الثقافية ...الخ.

مفهوم النخبة السياسية:

يشكل موضوع النخبة السياسية واحدا من اكثر موضوعات علم الاجتماع السياسي المعاصر اهمية وحضورا، وذلك لان هذه النخبة غالبا ما تكون اقلية حاكمة تحتكر مواقع النفوذ ،وتهيمن على اهم المناصب السياسية ومراكز القوة والادارة في المجتمع.

ويعرفها **دنكين ميشيل** بأنها " جماعة من الاشخاص يتم الاعتراف بعظمة تاثيرها وسيطرتها في شؤون المجتمع ، حيث تؤلف فيه هذه الجماعة أقلية حاكمة يمكن تمييزها عن الطبقة المحكومة وفقا لمعيار القوة والسلطة والنفوذ والتاثير في المجتمع، وذلك لما تمتلكه هذه الأقلية من مميزات القوة والخبرة في ممارسة السلطة والتنظيم داخل المجتمع، الامر الذي يؤهلها لقيادته"[1].

كما تعرف النخبة السياسية على أنها "تعبير عن تمركز السلطة والقوة والنفوذ داخل المجتمع بيد مجموعة من السياسيين الذين يحكمون المجتمع ويوجهون حركته السياسية"[2].

وتختلف وضعية النخبة السياسية بين مجتمع آخر، وبين مرحلة تاريخية وأخرى، فالنخبة السياسية في المجتمعات القديمة كانت مطلقة النفوذ، وعلاقتها بالنخب الاخرى تعني علاقة هيمنة وتبعية، واحيانا قليلة تأخذ علاقة مشاركة في السلطة والحكم، ومن الطبيعي أيضا أن تختلف التعريفات المتعلقة بالنخبة السياسية وفقا لعدد كبير من المتغيرات الاجتماعية والتاريخية ، فعلى سبيل المثال يقصر"**بنتام puntam**" مفهوم النخبة فقط على أولائك الذين لهم سلطة أكبرعلى الاخرين، فالنخبة في هذا المقام تقتصر فقط على البرلمانيين، الوزراء ورؤساء الدولة، بالاضافة الى كبار الموظفين[3].

---

1) دنكين ميشيل. معجم علم الاجتماع. ترجمة :د.احسان محم الحسن. دار الرشيد للنشر. بغداد. 1980. ص-ص.117 – 118.

2) محمد شطب عيدان المجمعي. النخبة السياسية وأثرها في التنمية السياسية. مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية. السنة 1 . المجلد 1 . العدد 04 . 2009 . ص – من 132- -157.

3) كولية أسمال . مظاهر خصوصية النخبة السياسية – المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي.

وفي هذا الصدد يرى "**توماس بوتومور**" أن النخبة السياسية هي تلك المجموعة التي تظم افرادا يمارسون السلطة السياسية داخل المجتمع خلال فترة زمنية محددة، وضمن هذا الاطار تضم هذه النخبة أعظاء الحكومة، وكبار الموظفين الاداريين والقادة العسكريون والمستشارون الاقتصاديون الكبار وبعض العائلات النافذة سياسيا[1].

من خلال ما سبق يمكن القول أن النخبة السياسية تشكل النواة الأساسية لمختلف التجليات النخبوية في المجتمعات الإنسانية، وتأخذ مكانة الدور المركزي والحيوي في توجيه الحياة الاجتماعية وادارتها، وضمن هذا التصور، فهي أقلية داخل المجتمع، تتوفر على خصائص وقدرات ذاتية وامكانيات أخرى موضوعية، تمكنها من قيادة المجتمع والتأثير في مساره من خلال قدرتها على صناعة القرارات السياسية.

مفهوم النخبة الدينية:

تتشكل النخبة الدينية عالبا من العاملين في الحقل الديني وفي مجال التشريع والخطابة والامامة والتفسير والفقه والعلوم الدينية، أي العلماء والمرجعيات الدينية كما عند الشيعة ، وأئمة المساجد وكبار الأساقفة ورجال الكنيسة، والعاملون في مجال المقدس وانتاج رموزه.

–وتعرف النخبة الدينية بأنها "فئة تتمتع بقسط متميز من المعرفة الدينية ، تؤهلها للقيام بعدد كبير من الوظائف الدينية كلإفتاء والقضاء والتعليم، ولها سلطتها العلمية والدينية ولها نفوذها على باقي الفئات الأخرى كما لها مصالحها المشتركة وأدوارها"[2].

1) إدريس لكريني . النخبة السياسية وأزمة الاصلاح في المنطقة العربية . مجلة الديموقراطية . الأهرام . مصر . العدد 25 / يناير 2007.

2) فضيل حضري . تشكل النخبة الدينية في الجزائر . أطروحة دكتوراه في عام الاجتماع . جامعة أبوبكر بلقايد . تلمسان . السنة الجامعية 2012.2012 ص 56.

ويرى "**جورج ليند برج**" أن رجال الدين في كل الديانات يمثلون طبقة اجتماعية كاملة، واهم وظائفها تربية الشباب وتوجيههم وتعليمهم، والحرص على المحافظة على تقاليد المجتمع، والاشراف على ممارستها، وتدعيم القيم والأعراف[1].

ومن المعايير التي تعتمد في تعريف النخبة الدينية درجة التعليم والتحصيل العلمي المعرفي للعوم الدينية والشرعية، اضافة الى الفعاليات الدينية والممارسات الوظيفية الدينية التي تقوم بها هذه النخب[2].

يرتبط الدين بالسياسة ارتباطا وثيقا، بل وامتزجت السلطة الدينية بالسلطة السياسية واستعانت كل منها بالاخرى، فما زال التنظيم السياسي يحقق ذاته في معظم المجتمعات عن طريق المذهب السائد، كما يحاول الدين تدعيم وجوده بالتوافق مع السلطة السياسية وقد أولى "هربرت **سبنسر**" اهتماما بالغا بهذا الموضوع وربطه بقانونه القائل بالتطور الإنساني[3].

ولطالما كانت النخبة الدينية شديدة الصلة جدليا وتاريخيا بالنخبة السياسية، حيث يلعب المقدس الديني دورا استيراتيجيا وحيويا في تعزيز الأنظمة السياسية وتبرير وجودها وانتاجها في كثير من الاحيان، اذ لايمكن لنا أن نتصور سلطة زمنية مفارقة لسلطة روحية ذات طابع قدسي، وقلما نجد في التاريخ سلطة زمنية مستقلة بدورها عن المقدس الديني، وعلى الاغلب، فان السلطة الدينية كانت تلعب تاريخيا دور الشريك الاستيراتيجي للسلطة السياسية في الحكم والامتيازات، وكانت هذه المشاركة تأخذ دورا ملموسا أو رمزيا في اغلب الاحيان، ومن يتامل في التاريخ الانساني سيجد دائما عمق العلاقة بين طبقة الكهنوت والنخبة السياسية، وهذه العلاقة تحكمها دائما الضرورة التاريخية للمقدس في الممارسة السياسية للسلطة والحكم.

---

1) حسين عبد الحميد رشوان. الدين والمجتمع دراسات في علم الاجتماع الديني . مركز الاسكندرية للكتاب . مصر 2004. ص146.

2) فضيل حضري . مرجع سابق . ص 103.

3) حسين عبد الحميد رشوان .المرجع السابق . ص 206

ومن الواضح أن رجال السياسة استطاعوا تسييس الدين ورجالاته لمصالحهم في اكثر مراحل التاريخ، وغالبا ما يشار الى رجال الدين الذين يدافعون عن السلطان بانهم فقهاء السلطان، وعلماء البلاط، وكثيرا مايوضعون في قفص الاتهام من قبل المفكرين ويتهمون بالفساد والتواطؤ مع الحكام وتبريرمالا يجوز تبريره.

مفهوم الدين:

اذا اردنا ان نعرف الدين وجدنا صعوبة كبيرة، اذ ان من يتعرض لذلك يجد نفسه أمام عدد متباين من التعريفات والتفسيرات، ويرجع هذا الى أن الدين يتضمن علاقة بين الفرد والجماعة، وبين شيئ أو كائن مقدس غير مطوع للتعريف بالالفاظ التي يفهمها العقل[1].

ان الدين موجود في كل مجتمع انساني، ومنذ الأزل، ولم يكشف بعد أي انثروبولوجي أي جماعة إنسانية بدون ان يكون لها سلوك ديني، ولا شك أن مظاهر السلوك الديني قد تكون متداخلة مع الجوانب الأخرى والهامة للسلوك الانساني وأنه من الصعب التمييز بين ماهو ديني فيها[2].

والانسان لا يعيش بالمعرفة والعلم وحدهما، فهو مخلوق عاطفي أخلاقي، رهيف تتحطم آماله، ويفشل فيما كافح في الحصول عليه، فإنه يلجأالى القوى فوق الطبيعية لتخفف من أحزانه، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعرف فكرة الموت، وأنه ميت لامحالة، ولهذا فإنه يلجأ الى هذه القوة فوق طبيعية، وغير المرئية، لتغفر له ذنوبه وتزوده بالفضائل والتفاؤل، ومن هنا فإن خشية المجهول هي التي هدت الانسان الى الدين.

تشتق كلم الدين Religion من الفعل اللاتيني Religar بمعنى ربط، وقد أخذ بهذا التفسير العالم "**دولا جراسري Dela grasserie**" وذهب الى أن الدين هو إرتباط جماعة إنسانية بإله، أو بآلهة، بمعنى أن كل ديانة تجمع بين معتنقي الديانة الأحياء منهم والأموات، وآلهتهم في مجتمع واحد يعتبر جزءا لا ينفصل عن الكون الطبيعي والوجود الحيوي[3].

كما يعرف الدين بأنه نظام له قوانينه وتقاليده الخاصة، ويشتمل هذا النظام على مجموعة من القضايا والتصورات النظرية الاعتقادية وهي التي تسمى بالعقيدة الى جانب مجموعة من الشعائر والطقوس التعبدية والممارسات السلوكية وهي التي تعرف بالشريعة،

---

1) حسين عبد الحميد رشوان . مرجع سابق . ص03.

2) المرجع نفسه. ص06.

3) المرجع السابق. ص 04.

ويتعلق هذان الجانبان الإعتقادي أو النظري أو التشريعي أو العلمي بطاعة الفرد أو الجماعة أو خضوعهم لموجود أو موجودات ذات طبيعة سامية مقدسة[1].

ويعتبره آخرون ، بكونه حالة نفسية، أنه الاعتقاد بوجود ذات علوية غيبية لها شعور واختيار ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعين الانسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث مناجاة تلك الذات السامية برغبة ورهبة ، وفي خضوع وتمجيد[2].

أما المفكر الجزائري محمد أركون فيعرفه كما يلي "الدين أو الأديان في مجتمع ماهي الا عبارة عن جذور، ولا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي فهذا التفريق أو التمييز هو عبارة عن مقولة ثيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثانوي دائما، ان النظرة العلمانية تعلن بأنها تذهب الى أعماق الأشياء، الى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلا ودقة"[3].

أما الدين بمفهومه الذي يدرس في العلوم الاجتماعية وتاريخ الأديان، فيقصد به ظاهرة اجتماعية لها جانبان هما:

أ – جانب نفسي psychological state وهي حالة ذاتية داخلية يستشعرها المتدين، والتي يطلق عليها اسم التدين.

ب – جانب موضوعي خارجي أو واقعة موضوعية يمكن دراستها من الخارج دراسة شيئية من خلال منهج علم الإجتماع، وهذا الجانب يتضمن العادات والطقوس والشعائر والمعابد والروايات المأثورة والمعتقدات التي تدين بها الأمة أو الشعب أو مجتمع ما.

1) ابراهيم محمد تركي . مدخل الى الدراسات العلمية للأديان . دار الكتب القانونية . مصر 2012 .ص50.

2) حسين عبد الحميد رشوان . مرجع سابق ص19

3) محمد أركون . العلمنة والدين . ترجمة هشام صالح . ط3 . دار الساقي . بيروت 1996 . ص23.

مفهوم الإيديولوجيا:

يقول الأستاذ عبد الله العروي: "إن كلمة ايديولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحية، تعني لغويا في أصلها الفرنسي، علم الأفكار، لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمنوها معنى آخر، ثم رجعت الى الفرنسية، فأصبحت دخيلة حتى في لغتها الأصلية[1].

ليس من الغريب في هذه الحالة أن يعجز الكتاب العربي عن ترجمتها بكيفية مرضية، ان العبارات التي تقابلها – منظومة فكرية، عقيدة، ذهنية...الخ – تشير فقط الى معنى واحد من بين معانيها، أننا نجد في العلوم الإسلامية لفظة لعبت دورا محوريا كالدور الذي تلعبه اليوم كلمة ايديولوجيا، وهي لفظة الدعوة، في الاستعمال الباطني، غير أنه من المستحيل إحياؤها والإستعاضة بها في كلمة ايديولوجيا، التي انتشرت رغم عدم مطابقتها لأي وزن عربي[2].

لقد عربت كلمة ايديولوجيا في مجالات الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفلسفي كما في مجال النقد الأدبي، ونظرية الأدب والفن، وهي تعني (المنظور) الذي يحدد للإنسان معايير الصواب والخطأ، والثواب والعقاب، والمحرم والحلال، بالمعنى الإجتماعي لا بالمعنى الديني، أي المسموح به المرغوب، والممنوع المعيب، بكل مايتداخل مع بنية هذا المنظور ويشكله من اهواء ومصالح ورغبات محكومة بقوانين الوجود الإجتماعي[3].

---

1) نبيل محمد توفيق السمالوطي . الدين والبناء الاجتماعي . ط1 . دار الشروق . جدة . المملكة العربية السعودية 1981. ص19.

2) عبد الله العروي . مفهوم الإديولوجيا . ط5 . المركز الثقافي العربي . بيروت . لبنان 1993 ص09.

3) نصر حامد أبوزيد. الإمام الشافعي وتأسيس الإديولوجية الوسطية. ط2 .مكتبة مدبولي. القاهرة. مصر 1996. ص-ص. 9-10.

إن الايديولوجيا أضحت في الفكر العربي المعاصر قدرا محتوما لا فكاك منه تقرأ من خلالها وتناقش وتحلل وتعالج قضايا الأمة المصيرية على المستوى التراثي التاريخي، وعلى المستوى الراهني والمستقبلي[1] كما صارت هي الأوعية الهامة الوحيدة التي يتاح من خلالها نقل الافكار السياسية، وصياغة الدوافع والاتجاهات والنظم السياسية[2].

– لمفهوم الايديولوجيا اكثر من استعمال ، وهذه الاستعمالات ترتبط بالمنطق الفكري الذي يستعمله المعتقد لهذه الايديولوجية ، ومن هذه الاستعمالات نجد[3]:

* استعمال القرن الثامن عشر لمفهوم الايديولوجية، حيث كانت تعني الافكار المسبقة الموروثة عن العهود السابقة وما تميزت به من جهل واستعباد للفرد واستغفال له، حيث ميز هذا العصر التقليد، والذي يقابله استعمال العقل الذي يكشف عن البديهيات، فهو عقل لا يختلف بين الفرد والجماعة، ينظر الى الايديولوجية من منطلق العقل الفردي.

* استعمال الفلاسفة الألمان مثل هيغل والرومانسيين بوجه خاص، حيث تعني الايديولوجية منظومة فكرية تعبر عن الروح التي تحفز حقبة تاريخية الى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام ، فينظر الى الايديولوجية انطلاقا من التاريخ كخطة واعية بذاتها.

* استعمال نتيشه، حيث تعتبر الايديولوجية جملة الأوهام ومجموعها، وكذلك التعديلات والحيل التي يعاكس بها الانسان باعتباره ضحية قانون الحياة، فينظر الى الايديولوجية انطلاقا من االحياة كظاهرة عامة تفصل عالم الجماد عن عالم الأحياء.

---

1) سعيد شبار. النخبة و الايديولوجيا والحداثة . دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع .ط1. بيروت 2005 .ص 43.

2) محمدأحمد اسماعيل علي. الايديولوجية العربية والتنمية المجتمعية. مجلة الوحدة. العدد 75. السنة 7 .الكويت. 1990. ص87.

3) عبد الله العروي . استعمالات مفهوم الايديولوجيا . دفاتر فلسفية . نصوص مختارة (الايديولوجيا) ط2 . إعداد وترجمة . محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي . العدد 08 . دار توبقال للنشر . الدار البيضاء . المغرب 2006 . ص 21.

* استعمال: سيغموند فرويد: حيث يعتبر الايديولوجية مجموعة الأفكار التي تنتج عن التعاقد – أين يبرز السلوك المعاكس لقانون اللذة والضروري لبناء الحضارة، فينظر الى الايديولوجية انطلاقا من اللذة وهي ميزة الحيوان، وبالتالي ميزة الإنسان الأولى.

مفهوم الإسلام السياسي:

حسب الموسوعة الحرة فإن هذا المصطلح سياسي وإعلامي وأكاديمي استخدم لتوصيف حركات تغيير سياسية تؤمن بالإسلام باعتباره "نظاما سياسيا للحكم" ويمكن تعريفه كمجموعة من الأفكار والأهداف السياسية النابعة من الشريعة الإسلامية التي يستخدمها مجموعة من "المسلمين الأصوليين"الذين يؤمنون بأن الإسلام ليس عبارة عن ديانة فقط وإنا عبارة عن نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي يصلح لبناء مؤسسات دولة وتعتبر دول مثل إيران، السعودية، نظام طالبان السابق في أفغانستان، السودان والصومال أمثلة عن هذا المشروع مع ملاحظة أنهم يرفضون مصطلح إسلام سياسي ويستخدمون عوضا عنه مصطلح الحكم بالشريعة أو الحاكمية الإلهية[1].

كما يعرف هذا المفهوم بأنه مصطلح سياسي إعلامي يطلق على الأحزاب السياسية التي تعتبر الإسلام نظاما سياسيا للحكم، وهي تشكل مسيرة لجماعة كبيرة من المسلمين يجتمعون في هيئة لها نظام خاص، يؤمنون في أعماق قلوبهم بالإسلام وشعائره ونظمه وقوانينه، ويعملون في حدود فهمهم وطاقتهم على تطبيق تعاليم الإسلام في حياتهم اليومية، وما يميز حركات الإسلام السياسي هو إلحاحها في اعتبار الإسلام منهج حياة، ثم تركيزها على الجوانب السلوكية والأخلاقية للأفراد والمجتمعات[2].

يعتبر الإسلام السياسي أو الحركات الإسلامية من المفاهيم التي تعرف تضخما مصطلحاتيا،كما يرى بذلك **فرونسوا بورغا** حيث يشير إلى أن مفهوم الحركات الإسلامية هو المصطلح الأكثر استعمالا من كل الأطراف، وهو مفهوم شامل يحيط بالظاهرة كلها وليس جزءا منها، ويطلق مصطلح "الحركات الإسلامية" على الحركات التي تنشط على حد سواء،

---

1) إسلام سياسي، ويكيبيديا ضمن موقع : http//ar.wikipedia.arg/wiki

2) حسن طوالبة. العنف والإرهاب من منظور الاسلام السياسي (مصر والجزائر نموذجا) ط1. عالم الكتاب الحديث. عمان1995 ص86.

و تنادي في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسية الاجتماعية الأخرى التي ترى أنها قصرت في امتثال تعاليم الإسلام أو خالفتها[1].

ويعرف الشيخ **راشد الغنوشي** الحركة الإسلامية بأنها جملة من النشاط المنبعث بدوافع الإسلام لتحقيق أهدافه، وتحقيق التجدد المستمر له من اجل ضبط الواقع وتوجيهه[2] أي تتمثل في جملة الجهود الجماعية و الفردية التي يقوم بها عشرات الآلاف من الرجال والنساء المؤمنين برسالة الإسلام في كل أرجاء المعمورة من اجل هداية البشر إلى الله سبحانه وتعالى وتنوير القلوب بنور الربانية، وذلك عبر الكفاح المتواصل الفردي والجماعي ضد اندفاعات النفس صوب الهبوط وإعادة صياغتها حسب تعاليم وقيم رسالة الإسلام.

_ و يرى عالم الاجتماع الفرنسي "**أوليفيه روا Olivier Roy** بان حركات الإسلام السياسي هي عبارة عن حركات اجتماعية سياسية تقوم على مقاربة الإسلام بوصفه إيديولوجيا سياسية بمقدار ما هو دين، و البرهان على ذلك هي تلك المواجهة التي يطرحها الإسلاميون بانتظام بين فكرهم من جهة وبين الإيديولوجيات الأخرى الكبرى وليس الأديان الاخرى في القرن العشرين (الماركسية, الرأسمالية, القومية, الفاشية)[3].

يتهم خصوم الجركات الاسلامية هذه الحركات بأنها تحاول بطريقة أوباخرى الوصول الى الحكم والاستفراد به، وبناء دولة دينية ثيو قراطية وتطبيق رؤيتها للشريعة الاسلامية، وتلقي فكرة تطبيق الشريعة الاسلامية بحذافيرها في السياسة عدم قبول من التيارات اللبيرالية والحركات العلمانية، فهي تريد بناء دول علمانية محايدة دينيا، وان تكون مسالة اتباع الشريعة الاسلامية أو غيرها من الشرائع شأنا خاصا بكل فرد في المجتمع لا تتدخل فيه الدولة.

---

1) François Burgat. L'islamisme au Maghreb. La voix du sud. Karchaba. paris 1988.p13.

2. ibid. ص21.

3) أوللیفیة روا . تجربة الاسلام السياسي . ط2 .ترجمة نصيرة مروة . دار الساقي . بيروت .1996 .ص50.

- ورغم الانتقادات والحملات الأمنية ضدها تمكنت حركات الاسلام السياسي من التحول الى قوة سياسية معارضة في بعض بلدان غرب آسيا وبعض دول شمال افريقيا، كما نجحت بعض الاحزاب الاسلامية في الوصول للحكم في بعض الدول العربية مؤخرا مثل مصر وتونس والمغرب وحركة حماس في فلسطين.

السلطة:

يعرفها "**تاننبوم**" بأنها "الحق الرسمي" الذي يمتلكه شخص ما انطلاقا من منصبه ومكانه، ويمكنه من إصدار الاوامر للأشخاص الذين هم دونه في المستوى التنظيمي[1].

ويعرفها القاموس الانجليزي في علم الاجتماع بأنها تلك العلاقة الاجتماعية التي يكون فيها الفرد قادرا من خلالها قادرا على ممارسة ارادته على الآخرين،على الرغم من وجود مقاومة لذلك، ويعتبرها "**تال كوت بارسونز**" و"أنتوني جيدنز" وغيرهم القدرة التحويلية عند الافراد للتدخل والتأثير في نسق معين، بغية تغييره على النحو المرغوب فيه[2].

أما السياسة فيقدم "**ماكس فيبر max weber** مفهوما معقولاعنها، اذ يقول أنها السعي للحصول على السلطة، أو التأثير على توزيعها، سواءا كان ذلك بين التنظيمات السياسية كالدول مثلا، أو بين مجموعة من الافراد داخل نفس النسق[3].

وكثيرا مايختلط مفهوم السلطة (pouvoir) مع مفهوم القوة (Autorité) فالثانية شكل من أشكال الأولى، فيكون مثلا للشخص سلطة عندما يصبح من الممكن الحصول عليها، دون اللجوء الى وسائل التهديد البدني[4].

---

1) Arnold .s. Tannembaum . psychologie social de l'organisation industrielle traduit del'anglais par M.Ferineau . édition Hommes et Technique. 2 =eme Tirage. France .1973 . p03.

2) Steve Bruce and steven yearly . the sage dictionary of sociology . first publication .london . 2006 . p24.

3) Ibid p 235.

4) **Marie jeorge filleau et clotilde Marquer Ripoull.les théories de l'organisation et de l'entreprise . Ellipses . France .1999.p174.**

تعد السلطة والقوة مفهومين أساسيين في علمي الاجتماع السياسي والتنظيمي، ولأهمية هذين المفهومين في الحقل السياسي تداخلت معانيها عند كثير من المحللين، فالبعض منهم قد اتفق على ان القوة في العرف السياسي هي القدرة على التأثير في الانشطة الاجتماعية للآخرين، وان ممارسة القوة قد تولد بالضرورة بعض اشكال المقاومة، ومن هذا المنظور فان أفعالنا الإجتماعية.

او سلوكنا الاجتماعي هو ممارسة للقوة، وتحتوي كل علاقة اجتماعية على معادلة القوة، وكل نسق اجتماعي او جماعة اجتماعية ما هو الا تنظيم لها، فعلاقة القوة بين الافراد والجماعات انما تقوم على عدم التكافؤ في المكانة والهيبة والتأثير وما يرتبط بكل ذلك من سلطة.

ويرتبط معنى القوة بمعنى المهارة والكفاءة والخبرة والذكاء الذي يتمتع بها صاحب سلطة في اصداره قرارات تخص جماعة اوعلاقات اجتماعية، كما تتصف تلك القرارات بإلزامية التطبيق بما تتضمنه من معنى القدرة على اقناع الآخرين بتطبيق تلك القرارات، اي أن القوة التي يمارسها الحاكم على المحكوم أو أي شخص على شخص آخر تحمل معنى القدرة على تأثير الأول في الثاني[1].

1) مختار جعيجع . استراتيجية التنظيمات الاسلامية وأنشطة الشباب السياسية . دراسة ميدانية . حركة مجتمع السلم نموذجا .أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع . جامعة الجزائر 2 . السنة الجامعية 2011 -2012 . ص 106.

5-المقاربة النظرية:

تعتبر المقاربة النظرية مرحلة هامة واساسية في اي بحث سوسيولوجي بحيث يمكننا من خلالها اسقاط نظرية او عدة نظريات على موضوع بحثنا, وذلك لان اي ظاهرة يمكن دراستها من عدة زوايا، والنظرية التي تبنى عليها المقاربة كإطار للتفسير، انما تتحدد بطبيعة موضوع البحث المعني بالدراسة.

والمقاربة السوسيولوجية كما يحددها "**جاك هارمان Jacque Harmand**" هي" انموذجيات نظرية، مفاهيم مفتاحية، نتائج بحث قيمة، تشكل في مجموعها عالما مألوفا للتفكير لدى الباحثين في فترة محددة من تطور تخصص علمي معين"[1].

من بين المقاربات التي نستعيرها في دراستنا هذه , مقاربة كارل نهايم ونظريته الشهيرة حول الاديولوجيا واليوتوبيا، حيث ركز فيها على بناء الفكر وانماطه في علاقاته التبادلية والجدلية بالبناء الاجتماعي، وسنحاول تبيئة محتوى النظرية واسقاطها على البناء الفكري والايديولوجي للتيار الاسلامي وتصوره للحقيقة الاجتماعية الكلية، أو الواقع الاجتماعي الكلي.

ويعتبر "**كارل مانهايم [1983-1947]** مؤسس علم الاجتماع المعرفة، أكبر دارس لموضوع الإيديو لوجيا، فيربطها بالمجتمعات الحديثة المنقسمة الى طبقات، واعتبر المجتمعات القديمة في غنى عنها بحكم غياب الصراع، وعدم حاجة الطبقات القديمة لرؤية فكرية تحدد هويتها وماهيتها، بعكس الفيلسوف الفرنسي التوسير الذي يرى تلازم وجود الجماعات وحاجتها للايديولوجيا، وقد أغنى مانهايم المفهوم بدراسة "الايديولوجيا واليوتوبيا" ميز فيه ما بين المعنى الجزئي والمعنى الكلي للايديولوجيا، ويقصد بالأول التزييف والكذب

1) جاك هارمان. خطابات علم الإجتماع في النظرية الإجتماعية. ترجمة: العياشي عنصر. المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة. ط1. الأردن 2010. ص16.

المقصود وغير المقصود عند الفرد ولأسباب شعورية ولا شعورية، أما المعنى الكلي فيقصد به الإطار الفكري العام لطبقة أو لمرحلة فكرية معينة*.

واعتبر إنجاز **مانهايم وماكس فيبر** أكبر تحد للمادية التاريخية، وراهن الفكر الغربي عليهما ليكونا بديلا للماركسية في تفسير المجتمع والتاريخ لإصلاح الواقع قبل حلول كارثة الثورة والتغيير، واستعمل شبكة مفاهيم معقدة لتفسير وجهة نظره تفسيرا إجرائيا، أما مقدار نجاحه في ذلك فقضية أخرى، وطرح عدة مفاهيم جديدة منها مفهوم العقلانية بدلا من النسبية، بمعنى أن كل عناصر المعنى في وضع ما مرتبطة ببعضها الآخر.

–يرى "**مانهايم**" أن البناءات الفكرية للجماعة تعبر عن تصورها للحقيقة الاجتماعية في الوقت الذي ترتبط فيها هذه الأفكار والتصورات بالواقع الاجتماعي للجماعة.

– ينسحب هذا الربط بين البناءات الفكرية والواقع الاجتماعي ليشمل صحة ومصداقية المعرفة، فكل جماعة تعيش ظروفا تاريخية خاصة، وبالتاي لها طريقتها الخاصة في رؤية العالم، وبهذا تتشكل منظورات متعددة، يمثل كل منها منظورا خاصا وجزئيا للحقيقة، تتباين هذه النظرات بتباين الجماعات وظروفها التاريخية، بما في هذا التباين من ظروف طبقية في البناء الاجتماعي[1].

خصوصية هذه البناءات الفكرية لارتباطها بالظروف الخاصة بالجماعة أو الطبقة يجعل منها إيديولوجيا وليس علما، فالعلم يتم بناؤه على اسس منهجية، متقنة، صحيحة ودقيقة، مستقلة عن الاوضاع الطبقية أو واقع الجماعة.

يركز "**كارل مانهايم**" في بحثه على أهمية ارتباط البناء الفكري بالوضع الطبقي، إذ تمثل الطبقة في المجتمعات الحديثة الوحدة الاجتماعية الظاهرة والمحددة والاكثر استمرارية

***) كارل مانهايم ، ولد في هنغاريا ، تعلم فيها ثم في ألمانيا فباريس وأخيرا أنهى دراسته في ألمانيا تأثر بكتابات ماركس وماكس فيبر ، من أهم مؤلفاته " الإيديولوجيا واليوتوبيا " .**

1) ابراهيم عيسى عثمان. الفكر الاجتماعي والنظريات الكلاسيكية في علم الاجتماع . ط1 . دار الشروق للنشر والتوزيع. عمان. الأردن .2009 .ص 234.

وقوة ، فللوضع الطبقي الأثر الأكثر وضوحا في تشكيل أفعال وأفكار الفرد ، يرجع "مانهايم" في هذا ولو جزئيا الى إفتراض ماركس بأن الوجود يقرر أساسا الوعي ، وبهذا فمن المنطق القول بأن فكر الانسان المنتمي الى طبقة اجتماعية يعكس الوضع الطبقي الذي ينتمي اليه، تعبر هذه العلاقة في أساسها عن نوع من العلاقة الحتمية بين الوجود و البناءات الفكرية ولكن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون مطلقة أو كلية وذلك لأسباب منها أن الناس يأولون الواقع بأبعاده التاريخية بطرق مختلفة[1].

يشير "**مانهايم**" الى أن الإيديولوجيات فهمت ايضا أنها طريقة للتمييز بين الكذب المتعمد وبين المغالطات التي تحدث للإنسان بسبب أوضاعه السياسية أو الاجتماعية أو لكونه ضحية لتصورات فكرية مضللة مخادعة، فالإيديولوجيات بهذا المعنى تدل على ظاهرة تقع مباشرة بين الكذب البسيط من جهة والخطأ الناتج عن جهاز مفاهيمي مشوه أو أسيئ من جهة أخرى، وهو يشير إلى مجال أخطاء ذات طبيعة سيكولوجية تختلف عن الخداع المتعمد لكونها غير مقصودة، ولكنها تنجم بصورة حتمية ودون معرفة بقيامها عن عوامل سببية معينة[2].

وقد أرخ " **مانهايم** " للسيرورة التاريخية التي مر بها مفهوم الإيديولوجيا والتي جعلت منه وصيرته برؤية ازدرائية بعد أن كانت فكرة علمية يراد منها دراسة الأفكار وتقييمها، ويشير "مانهايم" الى أن تاريخ مفهوم الإيديولوجيا منذ نابليون حتى الماركسية، وعلى الرغم من التغيرات في محتواه احتفظ بالمعيار السياسي نفسه للحقيقة والواقع[3].

يرى "مانهايم" عدم انفصال البناءات الفكرية وتطورها عن الواقع التاريخي وتطوره علما أن حقيقة الواقع التاريخي عقلية وليست مادية، فاختيار بناءات فكرية يشكل كل منها

---

1) ابراهيم عيسى عثمان.مرجع سابق. ص من 235 – 236.

2) كارل مانهايم. الإيديولوجيا واليوتيبا. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة. ترجمة. محمد رجا الدريني .ط1.شركة المكتبات الكويتية 1980 . ص134.

3) كارل مانهايم . نفس المرجع ص 145.

منظورا لا يحقق أحكام صح أو خطأ، وكإيديولوجية تجمع أحكاما واقعية وأخرى قيمية وتأويلات تاريخية، يعتمد للأخذ بها على تقبل فلسفة خاصة، فالليبرالية تفترض وجود منطق عالمي يسمح ببناء مثال يمكن تحقيقه، يشمل هذا التصور المثالي افتراض حرية الإنسان من خلال أحكام واقعية توظف نحو الغاية المثال.

لتقييم هذه النظم الفكرية يقترح " **مانهايم** " لهذا الغرض معايير تجمع بين البراغماتية والتاريخانية والنسبية، ويتوصل الى أن أكثر هذه النظم الفكرية مصداقية هي تلك التي تسمح بدمج وتكامل الخبرة الكلية لعصر أو زمن يتعالى الانسان بها ويتجاوز الماضي، وخبرات الجماعات الطبقية، وتنطوي في الوقت نفسه على توجه مستقبلي[1].

حسب "**كارل مانهايم**" يمكن للبناء الفكري أو الإيديولوجيا أن تساهم في تطوير وبلورة حقيقة الواقع، دون أن تتعالى عن الحقيقة الكلية للواقع أو تزييف للواقع، كما يمكن أن تتضمن الإيديولوجيا مفاهيم غيرواقعية، بعيدة عن حقيقة الواقع كأن تمثل منظورا خاصا متحيزا يشكل رؤيا خاصة لجماعة أو طبقة غير موجهة للمجتمع ككل، أما الجانب البراغماتي الذي يقوم على أسس علمية المتشكلة في الإيديولوجيا والفكر عامة، وغير القادر على استيعاب هذه وفهمها، فإنه يعجز عن ربط الفكر بالفعل[2].

في منهجية الدراسة:

سعيا منا من أجل أن تتوافق وتتلائم المناهج المستعملة في هذه الأطروحة بشكل منطقي ومتناغم مع ما تتطلبه العدة المعرفية لتقليب النظر العلمي في الموضوع المدروس والإشكالية المحورية طيلة مراحل البحث، دونما أي انزياح معرفي أو إنعطاف منهجي عن أرضيته التأسيسية ووجهته المنشودة موضوعا وتحليلا ومن ثم اعتمدت الدراسة على مناهج وتقنيات في بناء معمارها النظري، مستندة في ذلك على أدبيات المناهج والبحوث العلمية في مجال العلوم الاجتماعية، والتي قد تسعفنا عند تطبيقها على موضوع البحث في الحصول

1) ابراهيم عيسى عثمان . مرجع سابق . ص 237.

2) المرجع نفسه. ص 238.

على دلالات سوسيولوجية وخلاصات ابستمولوجية تجيب عن اشكالية نخبة الإسلام السياسي في الجزائر وعلاقتها بالسلطة، وعليه فإن منهجية الدراسة قامت على:

6-المناهج النظرية:

تطلب الرهان على النجاح في تفكيك وتحليل إشكالية الدراسة بأسلوب أكاديمي، التوسل بالمنهج النسقي كمنهج أساسي لدراسة نخبة الإسلام السياسي في الجزائر وحجم تأثير فعلها الديني والسياسي في النسق السياسي الجزائري، مع إعتماد المنهجين التاريخي والوصفي كمنهجين ثانويين، بإعتبار أولي يتأسس على ارتباط جزء مقدر من الموضوع بالماضي، واندراجه ككل في اطار التاريخ السياسي الرهن، بينما يمتلك الاعتبار الثاني لأساسه المنهجي، لكون الظاهرة المدروسة تشغل حيزا من رهان الواقع الحالي بكل تجلياته وتناقضاته.

تقنيات البحث:

علاوة على إعتماد المناهج النظرية، وظفت الأطروحة بشكل أساسي تقنيات تحليل المضمون والمقابلة والملاحظة بالمشاركة، وذلك ضمن قناعة أساسية تؤمن بمقاربة النزول الى ميدان الدراسة من خلال مقابلة عينة فاعلة من نخبة الإسلام السياسي في الجزائر على تنوع واختلاف مشاربه، وكشف رؤاهم وتصوراتهم فيما يخص إشكالية الدراسة وفرضيتها الرئيسية.

7-الدراسات السابقة:

ما كتب ويكتب عن الإسلام السياسي باللغة العربية وباللغات الأجنبية، أكثر من أن يحصى، ومحاولة الإطلاع عليه في كليته شبيهة برحلة أبدية لا قرار لها، ومن ثم كان انتقاءنا للدراسات السابقة التي تناولت موضوع بحثنا، ينصب على معيار التقارب والتخصص الأكاديمي الذي أجريت فيه هذه الدراسات والأبحاث وهي رغم كثرتها وتنوعها، فقد اخترنا بعضا منها، كما سنورده فيما يلي:

الكتب:

- **راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، ط1، منشورات قرطبة، 2003.**

في هذا الكتاب يرى الباحث أن مسألة التغيير السياسي تشكل هاجسا مقلقا إلى أبعد الحدود لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة نتيجة تعقد التحديات الداخلية والخارجية التي تواجه الحركات الإسلامية، كما يعتبر أن التغيير يجب أن يكون وسطيا في منهجه الذي هو منهج الإسلام، ولا يكون عبر الوسائل العنيفة والأعمال المسلحة لأنها لا تجر وراءها إلا الخيبات والويلات وشماتة الأعداء.

- **مصطفى الطحان، تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، ط2، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1997.**

في هذا الكتاب يقوم المؤلف باستعراض أهم الحركات الإسلامية العاملة في الميدان، والعلاقات التي تدور بينها، والتي تتأرجح بين السوء والتشكيك والنقد العنيف الذي توجهه الحركات الإسلامية لبعضها البعض، كما يدعو في الأخير إلى التمييز بين "التعددية" التي تثري وتغني العمل الإسلامي، وبين عصبية التحزّب التي تجعل بأس المسلمين بينهم شديد، فتستنزف طاقاتهم في صراعات داخلية تجعلهم أشداء على أنفسهم، رحماء على الأعداء.

- **فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، دار العالم الثالث، 1994.**

في هذا المرجع، يستعرض الكاتب الغربي أهم المصطلحات التي تستخدم في التعبير عن الحركات الإسلامية، ومن بينها: الأصولية، التشدد الإسلامي، التقليدية، الخومينية، التطّرف، العنف،... إلخ، كما يقوم بدراسة تحليلية لمصطلح الإسلام السياسي الذي يطلقه هو على الحركات الإسلامية، ويتعرض لأهم التجارب السياسية الإسلامية في البلاد العربية كالجزائر وتونس والمغرب ومصر وسوريا...إلخ.

***William ruff (ed). Islam and the political economy of meaning. Croom Helm. London. 1987.**

يتناول هذا الكتاب مسار الحركة الإسلامية، وكيف أنها أصبحت من أقوى الحركات السياسية، وخاصة حركة الإخوان المسلمين في مصر، بحيث اعتبرها الحركة الجماهيرية الحقيقية الوحيدة في العالم العربي.

***Joon, U, Nelson, Accent to power, political the urban in developing nation preston (New York : University press, 1979).**

يشرح هذا المؤلف أسباب الصراع بين التيار الإسلامي والتيار العلماني حول شكل الحكم وأن كل تيار يرى تغيير تركيبة الدولة بالشكل الذي يخدم مصالحه، كما يتحدث الكتاب عن التكتلات داخل التيار الإسلامي بسبب اختلاف وجهات النظر فيما بينهم.

الدراسات الأكاديمية العربية:

1*أحمد حسين حسن حسانين، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني المصري "دراسة في استراتيجية بناء النفوذ والتغلغل الفكري 1957-1995، رسالة ماجيستير في علم الإجتماع، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، 1999.

قام الباحث بدراسة موضوع الجماعات السياسية الإسلامية المصرية واستراتيجية نفوذها وتغلغلها، بغض النظر عن انتماءاتها كفصائل محددة في التيار الإسلامي السياسي في مصر، وقد صيغت إشكالية البحث في شكل تساؤلات أساسية منها:

-ماهي أهم التحولات البنائية والإقتصادية والإجتماعية والسياسية التي خيّرها المجتمع المصري في الربع الأخير من القرن 20 (1975-1995)؟ وهل ثمة انعكاسات لهذه التحولات على نشاط وفاعلية مؤسسات المجتمع المدني في مصر خلال هذه الفترة؟ وهل ثمة انعكاسات لها على نشأة وتطور فاعلية بعض جماعات الإسلام السياسي من ناحية وجودها في المؤسسات المدنية من ناحية أخرى؟ ما هي طبيعة العلاقات بين الجماعات السياسية الإسلامية ومؤسسات المجتمع المدني في مصر؟

أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة يمكن تلخيصها فيما يلي:

-إنّ أي استراتيجية تتبناها هذه الجماعات هي نابعة عن خلفياتها الإيديولوجية والسياسية، فضلا عن آراءها الفقهية.

-تستخدم هذه الجماعات القنوات الشرعية والرسمية المتاحة بهدف إحداث التغيير التدريجي والعمل وفق الأساليب التي يستخدمها النظام نفسه وآلياته، وتتدخل في الرسميات لتمارس نشاطها أمام نظره.

-بعضها الآخر يلجأ إلى العنف يريد التغيير من الأعلى فقط.

-استنتج الباحث أيضا أن جماعة الإخوان المسلمين قد تبنت منذ سبعينات القرن الماضي وإلى غاية نهاية التسعينات استراتيجية متطورة وثرية للغاية في العمل السياسي والإجتماعي بحيث أصبحوا جزءا من النسيج الطبقي للسلطة البورجوازية السائدة في المجتمع.

2* **عبد الله محمد حسنين شلبي، الحركات السياسية الإسلامية المصرية [1970-1977]، أطروحة دكتوراه في الآداب، قسم علم الإجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، 1994.**

سعت هذه الدراسة إلى فهم ظاهرة انبعاث الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة في المجتمع المصري فهما سوسيولوجيا يتجاوز التناول الجزئي والمبستر لهذه الظاهرة، أي تقصّي الجذور القريبة تاريخيا لنشأة الحركة الإسلامية المعاصرة، وأنماط وجودها والشروط الموضوعية لهذا الوجود في السياقين الإقليم العربي والمحلي المصري، وانطلق الباحث في دراسته من تساؤلات الإسكالية، وهي:

-ماهي أنماط الفعاليات الإسلامية المعاصرة في الربع الأخير من القرن الماضي وعلاقتها بالقوى الإجتماعية المحلية والإقليمية والدولية الكامنة وراء تنامي هذه الظاهرة؟

-ماهي الإستراتيجية المعتمدة لتغيير واقع المجتمع الراهن وبناء المجتمع المسلم والدولة المسلمة؟

* تمثلت أهم نتائج هذه الدراسة فيما يلي:

-تعتمد الجماعات السياسية الإسلامية على سلطة النصوص الدينية وسلطة السلف الصالح في تشخيص الواقع الراهن والحكم عليه، وفي رسم صورة المجتمع المنشود، وهي تؤمن بحاكمية مصادر النصوص وانفرادها بالمرجعية استنادا إلى الإيمان والثقة المطلقة في مصادر النصوص وعصمتها.

-تسيطر فكرة (التراجع) التاريخي وتقهقر التقدم عبر التاريخ على نظرة هذه الجماعات للتطور التاريخي، وأن الإيمان والتقدم والخيرية في رأيها كلها في تقهقر بمرور الزمن... ولذا فهي تعيش في الماضي، أي في عزلة، كما تعيش في قراءة كتب التراث بحثا عن أجوبة لتساؤلات ذات صياغة مغلوطة بخصوص الحاضر، فإذا بها تعيد إنتاج إشكاليات الماضي تجاوزها المجتمع بحكم نواميس التطور.

-ليس لها تفسير دقيق لأزمة المجتمع المصري، بل لها تصورات عامة فقط عن مخالفة الواقع لأحكام الشريعة وتغييب الحاكمية الإلهية.

-تروج الجماعات السياسية الإسلامية في مشروعها لمفهوم الدولة العضوية، التي لا تتميز فيها السلطة عن المجتمع، والتي لا تعترف بأي نوع من التعددية..، تحرّم الديمقراطية باعتبارها فلسفة وضعية، ولا تؤمن بالتعددية الحزبية، وتسمح فقط بحزب واحد هو حزب الله، حزب الجماعات الإسلامية.

-يقترن تصوّر الجماعة للدولة الإسلامية بنزعة أممية قوية تعتبر الإسلام وطنا وجنسية، كما تقترن صورتها للدولة بنزعة عدوانية تقوم على الإستيلاء، وتعتمد على العنف وتمجدّه، وهو في حسبانها جهاد مقدّس.

3* أحمد محمود السيد البسيوني، المشروع الإجتماعي للتيار الإسلامي في المجتمع المصري، تحليل بنائي تاريخي للفترة [1952-1990]، رسالة دكتوراه، قسم علم الإجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1995.

تتركز إشكالية هذه الدراسة حول تعاظم التيار الإسلامي واستمراره على الرغم من سنوات القهر والحصار له إلى فترة التسعينات، ورغم ذلك استطاع أن يتغلغل في العديد من مؤسسات الدولة ويخترقها، وبالرغم من التضحيات الجسيمة التي قدمها، فإنه استطاع أن يبني أطرا فكرية أمام عجز الدولة عن ذلك، خصوصا وأن النخبة الحاكمة فشلت في بناء مشروعها القومي الحضاري ولم تحل المشكلات الجوهرية في المجتمع كالمتعلقة بالعدالة الإجتماعية والديمقراطية الحقيقية والحريات السياسية الفاعلة، ولا استطاعت أن تحقق اكتفاءا ذاتيا وتجنب التبعية للخارج، ولكن التيار الإسلامي قد ساهم أيضا في بعثرة كل الجهود والمشاريع التي تطرحها السلطة من جهة ثانية..، وهذا ما ساهم في تكريس المزيد من أزمات مصر والمصريين حاضرا ومستقبلا كما يرى الباحث.

-ضمّت إشكالية الدراسة عدة تساؤلات رئيسية، منها:

* هل هناك علاقة بين قهر النظام السياسي للتيار الإسلامي وراديكالية أو تطرف المشروع الإجتماعي لهذا التيار؟

* هل هناك علاقة بين وضوح المشكلات والقضايا المجتمعية وبين قدرة التيار الإسلامي في مصر على بلورة حلول واضحة لتلك المشكلات؟

* هل هناك علاقة بين التنوع أو انشقاق التيار الإسلامي إلى فصائل متعددة وتنوع وضبابية وتفتت المشروع الإجتماعي للتيار الإسلامي ككل؟ أم أن هناك قدرا من الملامح المشتركة لمشروع تلك الفصائل؟

– أهم نتائج الدراسة تتمثل فيما يلي:

*ما يميّز التيار الإسلامي في مصر هو محاولته المرور بأربعة مراحل تطورية نموذجية للتيار الإسلامي تتلخص في: الدعوة والتنظيم والحركة والتمكن، وإذا نجح في مروره بالمراحل الثلاثة الأولى، فإنه عجز عن الوصول إلى المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة التمكن أو قيادة المجتمع بالمفهوم العلماني أو الإستخلاف بالمفهوم الإسلامي.

*أثبتت الدراسة أن التيار الإسلامي كان قاسما مشتركا بين التحولات الأساسية التي مر بها المجتمع المصري بين 1952–1990، فلم يكن انعكاسا لتلك الفترة فحسب، بل مؤخرا في العديد من تلك التحولات.

*وصل المشروع الإجتماعي للتيار الإسلامي خلال الثمانينات إلى مرحلة أكثر نضجا من تلك المرحلة التي عاشها خلال الخمسينات والستينات.

*للتيار الإسلامي عناصر قوة، كما له نقاط ضعف، وفيه خصائص التفرّد والتميّز مثلما يملك خطوط التماس مع بعض الأطر الفكرية لقوى سياسية واجتماعية أخرى في المجتمع المصري.

الدراسات الأكاديمية المحلية:

1*عروس الزبير، التيارات الإسلامية واتجاهاتها في الجزائر، دراسة في الخطاب وأشكال التنظيمات الجمعوية ذات التوجهات الدينية، رسالة دكتوراه دولة في علم الإجتماع، قسم علم الإجتماع، جامعة الجزائر، 2006.

يدور ملخص إشكالية هذه الدراسة حول موضوع التنظيمات الجمعوية ذات التوجهات الإسلامية وخطابها المتعدد والمتنوع، وتحاول في نفس الوقت أن تكشف المسار المتزامن للفعل الإجتماعي بأبعاده الثلاثة السياسي والإقتصادي والإجتماعي، من جهة والدين الإسلامي من جهة ثانية، وتتبع مسارهما تاريخيا في الجزائر، مركزة بالدرجة الأولى على فترة ما بعد سنة 1989 التي تعتبر نقطة بداية لانبعاث جديد لتلك الجمعيات وباختصار سعت الإشكالية إلى معالجة تلك التنظيمات الموسومة بالتيار الإسلامي، والتي تسربلت بالدين ووظفته سياسيا باعتمادها على خطبها، لذا اهتمت هذه الدراسة بتحليل تلك الخطب التي ساهمت في انتشار تلك الجمعيات انتشارا سريعا.

تمخضت هذه الدراسة عن نتائج سوسيولوجية هامة تتعلق بالفعل الإجتماعي الديني والجمعيات التي تمثله أهمها:

*أن توظيف الدين في الفعل الإجتماعي وأشكال نشاطه المتعددة ظاهرة طبيعية متداخلة بنائيا من الناحية التاريخية والسوسيولوجية في نسيج المجتمع الجزائري وليست وافدة عليه، ولا يمكن فهم هذه الظاهرة إلا من خلال العمق التاريخي للمجتمع الجزائري، وأن تجاهل السياسات الفاشلة والمتعثرة لتقاليد المجتمع وذاكرته التراثية قد دفع إلى إعادة إنتاج الفعل الديني في سلوك الجزائريين وتفكيرهم.

*تتميز التيارات الإسلامية في الجزائر بخصوصيات عن مثيلتها من التيارات في المجتمعات الأخرى، ويرجع ذلك إلى اختلاف مسيرتها التاريخية وتجربتها المتميزة واستنتج الباحث بأن هذه الحركات لم تكن مؤشرا من مؤشرات أزمة المجتمع أو تناقضاته كما يعتقد، بل بالعكس كانت محاولة للخروج منها، وتعد أهم مكوّن من مكوّنات الجسم الإجتماعي في الجزائر، ويعترف بدورها الإيجابي (لاسيما الجمعيات الخيرية) في عملية الإصلاح والتكافل الإجتماعي.

2*مختار جعيجع، استراتيجية التنظيمات الإسلامية وأنشطة الشباب السياسية دراسة ميدانية، حركة مجتمع السلم نموذجا، أطروحة دكتوراه علوم في علم الإجتماع، جامعة الجزائر -2-، السنة الجامعية 2011، 2012.

انطلقت هذه الدراسة من إشكالية صيغت للإجابة على تساؤلات أساسية يتعلق بعضها بالإستراتيجية السياسية والتنظيمية التي تبنتها حركة مجتمع السلم من أجل تحقيق أهدافها، وتحاول التعرف على دوافع الشباب التي دفعتهم إلى الإنخراط في مثل هذا التنظيم الإسلامي؟ وكيف لعبت العلاقات غير الرسمية بين أعضاء هذا التنظيم في تفعيل أنشطته داخل مؤسساته الرسمية؟ واستلزمت هذه التساؤلات وغيرها الإجابة عنها بوصف هذه الظاهرة وتحليلها وتفسيرها، وقد استعانت هذه الدراسة بعدة مناهج ونماذج تحليلية ونظريات سوسيولوجية على اعتبار أن هذه الظاهرة من أكثر الظواهر الإجتماعية تعقيدا، أي أنها تأخذ نطاقا واسعا في المجتمع، ولها أبعاد عدة: دينية سياسية ثقافية تاريخية فهي تشمل جماهير واسعة من المجتمع ولاسيما الشباب.

أما أهم نتائج الدراسة فيمكن تلخيصها فيما يلي:

*وجود علاقة سوسيولوجية بين الديني والسياسي في إنشاء التنظيمات السياسية وقيادتها، وكيفية تعاملها مع الأزمات الإجتماعية، حيث كشفت أن الأزمات والمشكلات الإجتماعية الكبرى حينما تعصف بمجتمع ذي ثقافة دينية غالبة تلجأ صفوته الدينية إلى هذا المخزون الثقافي الديني لتوجيه الفعل السياسي، ومعنى ذلك أنها تسعى منذ البداية إلى بناء استراتيجية في قيادة المجتمع لمواجهة أزمة اجتماعية أو خطر محدق به.

وغالبا ما يكون الخطاب الديني، أي الذي يعتمد على مرجعية دينية، أهم وسيلة يستخدمها هؤلاء لتحريك شعورهم الجماعي، ومن ثم تقوم بتوحيدهم من أجل تحقيق هدف واحد يشترك فيه المجتمع ويتفق عليه بشكل صريح أو ضمني، ومن هنا يعاد بناء علاقات بين الأفراد في شكل جماعة موحدّة ذات بناء متماسك يتفق الجميع على جملة مبادئ أساسية، ولكنها تتجه

غالبا صوب قطب واحد هو قائد أو زعيم كاريزماتي أو مجموعة قيادية موحدة، يتميز هؤلاء بالهيبة والقدرة على تبليغ الخطاب وإقناع الآخرين به، والذي يكون عادة مرتبطا بالسياق الإجتماعي والزمني الذي يوجد فيه أفراد تلك الجماعة.

3*ميمون محمد، الممارسة الديمقراطية من منظور الأحزاب الإسلامية في الجزائر – دراسة ميدانية لعينة من مناضلي حركة مجتمع السلم بولاية الشلف، رسالة ماجيستير، قسم علم الإجتماع، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2007-2008.

ينطلق مضمون إشكالية هذه الدراسة من فكرة نشوء ظاهرة الحركات الإسلامية كجماعة سياسية، والتي كان لخا حضور اجتماعي وسياسي متصاعدا منذ تسعينات القرن الماضي، وبرزت على أنها تنظيمات قادرة على تجاوز الأزمات بتحريك مشروعها الإسلامي.

هذه الحركات التي تستند على المرجعية الإسلامية فضلا عن التراث الفكري التاريخي المبلور للهوية الوطنية، لكن تنوع هذه الحركات طرح أيضا تنوعا في إيديولوجياتها، وحسب مضمون خطاباتها تتفق على فكرة واحدة، وهي أنها جاءت كبديل للنظام السياسي السابق الضعيف والفاشل، وبإمكانها إدارة المجتمع وحل مشكلاته الراهنة من خلال إعادة إحياء العقيدة والأخلاق الإسلامية والطموح إلى إقامة دولة إسلامية.

واستنتج الباحث استنتاجا هاما وخطيرا، حيث يرى بأن السلطة هي التي دعمت حركة حمس وأدخلتها الميدان السياسي دون استعداد يذكر وتحت ضغط أجبرها على الإنسياق مع ملابسات وتداعيات إلغاء انتخابات 1991، حيث قبلت هذه الحركة التعاطي مع الخارطة السياسية التي فرضها النظام، وقد دخلت الممارسة بعد أن تخلت عن جمعية الإرشاد والإصلاح، وقد اختيرت من طرف النظام السياسي لتمثيل التيار الإسلامي في دائرة السلطة كقوة سياسية تسخر ضد التيار العلماني، وهكذا قبلت بشكل سلبي آراء السلطة ودخلت في صف الطاعة كطرف مسعف للنظام السياسي آنذاك.

الفصل الثاني: النخبة في التراث السوسيولوجي

1. نظرية النخبة عند "فلفريدو باريتو"
2. نظرية الطبقة السياسية الحاكمة عند "غيناتو موسكا"
3. نظرية ماكس فيبر حول النخبة
4. نخبة الأوليغارشية عند "روبرت ميشلنر"
5. نخبة السلطة عند "سي رايت ميلنر"
6. نظرية النخبة عند "توماس بوتومور"
7. نظرية النخبة العسكرية

1-نظرية النخبة عند "فلفريدو باريتو": [1848 – 1923]

تبنى **باريتو** في بداية حياته الفكرية والسياسية توجهات ومواقف ليبرالية، حيث كان من المدافعين عن الأطروحات المحافظة وتجلّى ذلك في مساندته الرسمية **لموسوليني** زعيم الفاشية في إيطاليا آنذاك، كما تميز بنظرة فلسفية اجتماعية متشائمة، معارضا كل الإيديولوجيات وموجّهاً نقداً لاذعاً للأوساط المثقّفة.

أما تنظيره حول النخبة فقد حمله كتابه "مقالة في العلم الإجتماعي" الصادر سنة 1916 حيث عرض نظريته حول أفعال الإنسان التي قسمها بين منطقية يستخدم فيها الإنسان وسائل مناسبة لغاياته، وغير منطقية تختلف فيها الغاية الحادثة فعلاً وواقعاً عن الغاية المقصودة من قبل الفاعل.

درس "**باريتو**" موضوع النخبة في أغلب مؤلفاته، وقد جاءت أفكاره مجتمعة في كتابه "موسوعة علم الإجتماع في الأعمال الكاملة لـ "باريتو" حيث تعرّض إلى السمات المميّزة للنخبة الإجتماعية مؤكداً على ضرورة. بل وحتمية وجود النخبة في كل المجتمعات البشرية التي تجاوزت مرحلة بدايتها، مؤكداً على أنّ النخبة هي نتاج للتفاوت الإجتماعي للناس [1].

يمثل "**باريتو**" الإتجاه السيكولوجي في تحليله لمفهوم النخبة، حيث يعرّف النخبة انطلاقاً من المقومات والخصائص السيكولوجية التي تحوز عليها، وعلى الصعيد الإجتماعي، يقسّم باريتو المجتمع إلى قسمين هما:

أقليّة تحوز على السلطة والنفوذ وتماسهما، وأغلبية خاضعة لهيمنة هذه الأقلية التي تتميّز بتفوقها في المجتمع بمختلف تشكيلاته الإجتماعية، وضمن هذا التوجه يقرّر "باريتو" أنّ

1) عمر أوذاينية، الخلفية الإجتماعية والثقافية للنخبة الجزائرية، دكتوراه دولة في علم الإجتماع السياسي، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2007 / 2008، ص 20.

تفوّق النخبة يعود إلى خصائصها السيكولوجية التي يمكن لها من فرض سيادتها وهيمنتها، و"قد تأثّر اقتراب باريتو للنخبة بعاملين هما: [1]

*خلفيته كعالم اجتماعي، أكدّت الطابع العلمي للبحث الإجتماعي وضرورة استخدام المنهج التجريبي.

*تصنيفه كعالم إجتماع غلبت عليه التحليلات النفسية، حيث أعطى الأولوية لما سمّاها بالعواطف من جهة والرواسب والمشتقات من جهة أخرى، كعناصر فاعلة في حفظ توازن النسق الإجتماعي.

-النخبة لدى "**باريتو**" ليست نتاجاً لفعالية تاريخية اقتصادية كما يراها كارل ماركس ولا تستند في قوتها إلى قدراتها التنظيمية مثل ما ذهب إليه موسكا وميتشل، بل هي نتاج لما يسمّيه "باريتو" بالرواسب، والتي تعني حسبه الخصائص السيكولوجية التي يتمايز من خلالها أفراد المجتمع، ويحرص "باريتو" على استخدام المفهوم السيكولوجي عن الرواسب لوصف الميول الفطرية القيادية عند الإنسان[2].

-يصنف "**باريتو**" الرواسب إلى مجموعتين: تتمثل المجموعة الأولى في رواسب التأمل والتفكير، وتتمثّل الثانية برواسب البقاء والنظام والإستقرار، ويوضّح أنّ هذه الرواسب تؤّهل بعض أفراد المجتمع للوصول إلى مرتبة النخبة وممارسة السلطة بينما تفتقد الأغلبية الكبيرة في المجتمع إلى ذلك، ويقرر "باريتو" في الوقت نفسه العلاقة بين نمط الحكم ونوعية الرواسب، فالنوع الأول من الرواسب القائم على التأمل والتفكير يمكّن النخبة من الحكم عن طريق الإقناع والترغيب، ويرتكز على بناء التصورات والإيديولوجيات للسيطرة على

---

1) حسين الخطاب، الإتجاه السيكولوجي لدى باريتو في تحليله للنخبة، ورقة بحث متاحة على الرابط التالي:
http : //HKbraveheart.Maktoobblog.com/2515

2) محمد بن حينيتان، النخب السعودية: دراسة في التحولات والإخفاقات، سلسلة أطروحات الدكتوراه (48)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 37.

الجماهير، أما النوع الثاني من الرواسب القائم على البقاء والنظام والإستقرار فينتج نخبة مستبدة تحكم بالقوة والهيمنة وتعمل على استخدام أساليب القمع والتسلّط والترهيب[1].

-إنّ مصدر قوّة النخبة عند "**باريتو**" يعود إلى الصفات والخصائص الشخصية، أو ما يطلق عليها مفهوم "الرواسب"، وهو بذلك يذهب عكس التحليل الماركسي الذي يرى ارتباط قوة النخبة الحاكمة بالأساس الإقتصادي، حيث يرى "**ماركس**" بأنّ الحياة السياسية لا يمكن أن تفهم أو تفسر إلا بالإقتصاد، فالإقتصاد كبنية تحتية هو العامل المحدد للبنية الفوقية، أي أنّ الدولة وبناءها ماهي إلا انعكاس للعملية الاجتماعية التي تحركها قوى الإنتاج وعلاقاته.

-تسعى النخبة حسب "**باريتو**" إلى توظيف تفوقها ونجاحها الاجتماعي في ممارسة السلطة على المجتمع وقيادته، ومن خلال سعيها يصل جزء منها إلى الحكم ويسمى "النخبة الحاكمة" وهم أفراد النخبة الذين يمارسون السلطة السياسية، أمّا الجزء الذي يبقى خارج السلطة منها يسمى "النخبة غير الحاكمة" وهم وإن كانوا لا يمارسون السلطة السياسية مباشرة فإنهم يحملون رواسب النخبة الحاكمة، كما أنهم مؤهلون للإرتقاء إلى مصاف النخبة الحاكمة مع مرور الزمن، وهذا ما سمّاه "باريتو" بـ "دوران النخب".

-يحدد "**باريتو**" دورة النخب بأنها الحركية التي تحدث عند الإنتقال من مجموعة اجتماعية إلى أخرى، وينتج عن هذه الحركية أن أعضاء المجموعة الجديدة يجلبون معهم اتجاهات وآراء وعواطف المجموعة الأصلية القادمين منها، كما يجلبون بعض القدرات المكتسبة فيها، لذلك فإنّ إعطاء اسم دورة النخب لهذه الظاهرة في حالتها الخاصة قائمة على أساس التفريق بين مجموعتين أساسيتين في المجتمع هي "مجموعة النخبة" وباقي السكان، أي أن هناك بعض العناصر من الفئات الدنيا في المجتمع تستطيع أن تنتمي إلى النخبة نتيجة بعض

1) كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، 1987، ص 77.

سمات التفوق التي تكتسبها هذه العناصر، والتي تصبح في نفس الوقت ضرورية لأعضاء النخبة [1].

وفي تناوله لدورة النخب، يقلّل "باريتو" من شأن الجماهير وعدم فعاليتها التاريخية، واصفا إياها بالعجز والضعف وعدم القدرة على التنظيم، وهذا ما يمكّن النخبة الحاكمة من تحقيق أهدافها، حيث تبقى الجماهير خارج دائرة الفعل السياسي الذي يشكل ممارسة نخبوية بامتياز.

-لعلّ من بين الانتقادات التي وجّهت لنظرية "باريتو"، هي تمييزه المطلق بين النخبة الحاكمة والجماهير، فهو ينظر إلى النخبة وكأنّها فوق المجتمع وليست نابعة منه، في حين أن النخب هي نتاج لتطور مجتمع معيّن في اتجاه محدّد.

كما ركّز "باريتو" على دور العوامل النفسية في تبدل وتغير بنية النخب مهملا العوامل الأخرى التي لا تقل أهمية عن العوامل النفسية كالعوامل التاريخية والاجتماعية ودورها في تشكيل النخب وتبدلها، وكذلك في بناء السلطة وتوزعها، كما أن الاعتماد على تحديد مفهوم النخبة وفقا لخصائصها السيكولوجية يحيلنا إلى التساؤل عن النخب التي تقوم على معطيات الولاء للعائلة الحاكمة أو الحاكم العسكري أو العرق أو الطائفة الدينية، وكذلك وصول بعض الأفراد إلى الحكم وهم لا يملكون أي خبرة سياسية أو فكرية، ولكن الظروف الاجتماعية والتكوينات التقليدية للمجتمع هي التي بوأتهم مراكز مرموقة في النسيج الاجتماعي.

1) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 43.

2- نظرية الطبقة الحاكمة عند غيناتو موسكا: [1858 – 1941]

يعتبر "**غيناتو موسكا**" من رواد التحليل النخبوي كما هو الشأن مع "باريتو"، ويقيم نظريته على جملة من المبادئ العامة المشتركة بين مختلف الأنظمة السياسية، والمتمثلة في ضرورة وجود طبقة سياسية داخل النظام السياسي، وهذه الطبقة هي التي تتولى تسيير شؤون المجتمع وقيادته عبر القيام بأداء الوظائف الضرورية والحيوية لبقاء المجتمع واستمراره.

يؤكد "موسكا" ضرورة وحتمية وجود نخبة أو طبقة حاكمة، وهذا انطلاقا من استقراء التاريخ الذي يبين عدم قدرة الفرد ممارسة الحكم بمفرده، وهذا يصدق على كل الأنظمة السياسية السابقة والمعاصرة، ففي النظام الملكي مثلاً، لا يمكن لشخص أن يحكم بمفرده، وبدون مساعدة جهاز الموظفين، أي بدون طبقة سياسية حاكمة [1].

تدور نظرية "**غيناتو موسكا**" حول النخب في مجال تفسير الحركة السياسية للسلطة والإدارة النخبوية في المجتمع، وقد ظهرت نظريته النخبوية في كتابه المشهور "الطبقة الحاكمة" وفي صفحات هذا الكتاب يعرّف النخبة بأنّها: "هي الأقلية المنظمة نسبياً التي تحكم الأكثرية غير المنظمة، بفعل قدراتها التنظيمية المتفوقة المؤزّرة برصيدها الثقافي، وتتمتع هذه النخبة بالإمتيازات الاقتصادية والسياسية التي تؤهلها لإرتقاء مكانة عالية في المجتمع [2].

يلاحظ من التعريف الذي قدّمه "**موسكا**" أنّ النخبة تتميز بـ:

*القدرة التنظيمية مقابل قلة القدرات التنظيمية لدى الجماهير.

*النخبة هي فئة أقلية مقابل الأكثرية التي تعني فئات المجتمع الأخرى.

---

1) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 28.

2) مولود سعادة، النخبة والمجتمع: تجدّد الرهانات، الباحث الإجتماعي، العدد 95، سبتمبر 2010.

*امتلاك النخبة لرؤوس أموال ثقافية ورمزية تنعدم عند غيرها من الفئات الاجتماعية المكونة للنسق الاجتماعي.

**** تمتع النحبة بالامتيازات السياسية و الاقتصادية***

ويرى "**موسكا**" في هذا السياق، أنّه كلما كبرت واتسعت الطبقة السياسية الحاكمة، كلما ضعف تنظيمها وتضاءل تماسكها، وكلما قلت عددياً ازداد تماسكها وقوي تنظيمها، ولذا فإن مقارنة "**موسكا**" بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة تؤسس من منظور قلة منظمة تعرف ما تريد في كثرة غير منظمة لا تعرف ما

تريد[1] وعليه يقرّر "**موسكا**" بأن صغر حجم النخبة، وبساطة وسائل الإتصال المتوفرة لديها، يمنحانها القدرة التنظيمية العالية، وهذا بدوره يمكنها من وضع السياسات واتخاذ القرارات بسرعة ونجاعة وفاعلية، ويتيح لها الإستجابة الفورية للظروف المتغيرة على أساس من وحدة التضامن في أقوالها وأفعالها، وعلى خلاف ذلك فإن الأغلبية غير المنظمة تضّم جماعات واسعة جدّا ليس لهم هدف مشترك أو نظام اتصال معروف أو سياسات متفق عليها[2].

يتفق "**موسكا**" مع "**باريتو**" في تقسيم المجتمع إلى طبقتين أساسيتين، طبقة حاكمة وطبقة محكومة، ويضيف على هذا التعريف أساس تميز الطبقة الأولى عن الطبقة الثانية والمتمثل في قوة التنظيم ووجود دافع وهدف معين تسعى إليه.

غير أنه يخالف "باريتو" في النظر إلى الجماهير، حيث يرى "**موسكا**" أنّ النخبة الحاكمة تعتمد على تأييد الجماهير ورضاها، وهذا يعني الأخذ بأهمية الإعتبارات الديمقراطية لدى

1) إبراهيم خليل أبراش، علم الاجتماع السياسي، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، على الرابط التالي:

http://socio-kech.blogspot.com/2012/05/blogpost-5196.html

2) كمال المنوفي، مرجع سابق، ص 75.

النخبة السياسية، وهذا ما رفضه "باريتو" الذي أكدّ على القطيعة الواضحة بين النخبة والجماهير [1].

–تناول "**موسكا**" كذلك في سياق نظريته عن فكرة تجديد الطبقة السياسية الحاكمة، حيث يرى أن القاعدة العامة في انتقال سلطة الطبقة السياسية تتم وفق ديناميكية داخلية ضمن أعضاء هذه الطبقة، غير أن حالة الاستثناء هي التي تؤدي إلى تغيير شامل لها، وعليه يشير "**موسكا**" إلى أن التجديد الكلي للطبقة السياسية الحاكمة يتم بفعل التحولات الكبرى والغزوات والحروب والثورات، ويلاحظ أن كل العصور والأحقاب التاريخية قد عرفت أشكالا متعددة لهذا النوع من التجديد، ولتأكيد فكرته هذه قام باستقراء تاريخي لعدة أحداث معروفة أدت إلى تبديل شامل "للطبقة الحاكمة" وقد انتهى إلى أن التجديد السريع والكلي للطبقة الحاكمة حدث بالفعل مرات عديدة في مراحل تاريخية مختلفة ومثال ذلك الغزوات البربرية التي تستولي على الحكم في البلد المحتل [2].

كما تناول "**موسكا**" في كتابه "نظرية الطبقة السياسية" ظاهرة تعدد القوى السياسية التي يعتبرها أهم مميزات الحضارات العصرية المتقدمة، وهي إحدى الركائز التي يتم بواسطتها الحفاظ على التوازن الإجتماعي، وفي ظل تعدد هذه القوى –**حسب موسكا**– يتم الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية والإدارية والاقتصادية التي لا يجب أن يستغلها أو يستولي عليها القادة السياسيون للدولة [3].

بالإستناد إلى نظرية النخبة أو الطبقة السياسية الحاكمة، يتضح لنا أنه لا يمكن فهم الظاهرة السياسية إلا من خلال فهم وتحليل البنية الاجتماعية القائمة على افتراض وجود

---

1) Puppo Alberto, Gaenato Mosca et la théorie de la classe politique, Revue Francaise, N° 22. Février 2005, p 17.

2) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 33.

3) عمر أوذاينية، المرجع نفسه، ص 34.

جماعة صغيرة تسيطر على المجتمع والدولة وتتركز فيها القوة، ومن ثمّ تتشكل الظاهرة السياسية وتتحدّد أبعادها، وعليه فإنّ التحليل العلمي لابد أن ينصب على هذه الجماعة ويعتبرها المدخل الأنسب لفهم وتحليل العملية السياسية والنظام السياسي في مجمله، وبذلك تختلف نظريات النخبة عن باقي النظريات الأخرى في حقل السياسة المقارنة مثل البنائية الوظيفية والنظم وصنع القرار... إلخ، حيث أن هذه النظريات تنطلق من التسليم باستقلالية الظاهرة السياسية وإمكانية فهمها وتحليلها بالاعتماد فقط على بنيتها الداخلية وتفاعلاتها الذاتية وطبيعة العلاقة بين مكوناتها.

على الرغم من إسهامات "**موسكا**" في وضع إطار منهجي للتحليل النخبوي، إلا أن نظريته لم تسلم من النقد، ومن بين ما وجّه لها من انتقادات هو تمييزه بين الطبقة السياسية الحاكمة والجماهير من خلال عدة معايير، إذ تمثل الطبقة الحاكمة في نظره أقلية منظمة تتألف من أفراد متفوقين لهم تأثير قوي في المجتمع الذي يعيشون فيه، ويبرز سمات هذا التفوّق عند أعضائها في قدرتهم على الحكم، وتأثيرهم في القرارات التنفيذية التي تستهدف التحكم في الجماهير، هذه الأخيرة التي يعترف لها بتأثير نسبي رغم كثرتها العددّية لأنها غير منظمة ولذلك يسهل حكمها واستخدام بعض عناصرها البارزة لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة في مناصب محددة تلعب من خلالها دور الوسيط بينها وبين الجماهير، وتمثل هذه الطريقة أسلوباً للحفاظ على السلطة وإقامة جسور وعلاقات مع سائر فئات المجتمع الأخرى[1].

3-نظرية النخبة عند ماكس فيبر:

يعتبر العالم والمفكر الألماني "**ماكس فيبر**" من أشهر الباحثين في حقل السوسيولوجيا والسياسة والإقتصاد والإدارة، وله دور ملحوظ في تطوير نظريات علم الإجتماع السياسي

1) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 35.

والديني، بحيث ما تزال أفكاره ونظرياته ومقارناته في هذه المجالات توفر نقطة الإنطلاق في كل بحث أو نقاش علمي أو سياسي.

يعدّ "**ماكس فيبر**" من بين المفكرين الذين حاولوا التوفيق بين الدراسة العلمية للسياسة والرغبة الجامحة في ممارستها والانخراط في معاركها وتدبير شؤون السلطة، كان يتملكه دائما حلم ميكيافيلي وهو أن يكون رجل دول، بحيث انخرط " **فيبر**" في العمل السياسي المحض وأصبح معارضاً سياسياً للإمبراطور غليوم الثاني وعضواً فاعلاً في الحزب الإشتراكي الديمقراطي الألماني، كما شارك بعد الحرب العالمية الأولى كعضو في الوفد الألماني لمؤتمر السلام الذي انعقد في فرساي عام 1919، كل هذا جعل حياته حبلى بالتجاذب والصراع بين اهتماماته السياسية وبين التزاماته العلمية والأكاديمية [1].

إسهامات **فيبر** في مجال علم الإجتماع السياسي متنوعة ومتعددة، بحيث إن قارئ فيبر يقف عند كتبه التي تُظهر إطّلاعه الواسع والدقيق والمتنوع، يظهر ذلك جلياً في مؤلفاته القيّمة مثل "الإقتصاد والمجتمع"، "العالم والسياسي"، "الأخلاق البيروتستانية وروح الرأسمالية"، وهذه المؤلفات لا تزال تعتبر الإطار المرجعي للكثير من المتخصصين في مجال السياسة عموماً.

-صنّف "**ماكس فيبر**" الأنظمة السياسية التي عرفتها البشرية من حيث المبادئ التي تقوم عليها السلطة إلى ثلاثة نماذج هي:

1)السلطة القائمة على السيطرة العرفية أي القائمة على قداسة الأعراف السائدة وشرعية من وصلوا إلى السلطة بهذه الطريقة.

1) ماكس فيبر، الدولة والعنف المشروع، ورقة بحث متاحة على الرابط التالي:

http : //www.ssnpstudents.com/wp/wp.content/uploads/2015/02.

2)السلطة القائمة على السيطرة المدنية: أي القائمة على التسليم بالقيمة الشخصية لرجل يتميز بقدرته وكفاءته وأخلاقه العالية.

3)السلطة القائمة على السيطرة الشرعية: وهي قائمة على الإعتقاد بصحة شرعية الرؤساء المعينين طبقا للقانون.

-بالنسبة للنموذجين الأولين فإنهما يعودان إلى الحضارات القديمة والديكتاتوريات القديمة وبعض بقاياها التي مازالت قائمة، أما النموذج الثالث وهو الذي ركّز عليه فيبر في دراسته فيقصد به طبيعة العلاقات التي تربط السلطة الشرعية بالأجهزة البيروقراطية ودور هذه الأخيرة في تسيير الأجهزة الإدارية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، ومدى مساهمتها في تنفيذ القرارات السياسية، وينتهي إلى مجموعة من الملاحظات المتعلقة بطبيعة الدور الذي تلعبه هذه الفئة في أحد المجتمعات الأوروبية بأن هؤلاء هم بروتستانت كلما كان هناك تعدد الديانات والمذاهب، أي في إطار الحضارة الأوروبية المسيحية أساساً [1].

يلاحظ أن "فيبر" لم يكتف بتصنيف أنماط مشروعية السلطة، بل تعدى ذلك تحليلها وأثرها على تنظيم نماذج السلطة السياسية، حيث أن كل نوع من أنواع السلطة يتميز بخصائص ومقومات تميزه عن غيره، وكل نوع يقابله تنظيم سياسي معين ومميز يحدّد أشكال العلاقة بين الحاكم والمحكومين والقواعد الإدارية والوضع الاقتصادي والديني والصراع من أجل القوة والسلطة والنفوذ.

-بالنسبة لخصائص السلطة التقليدية عند فيبر تكمن فيما يلي:

*شكل من أشكال الهيمنة، يرتكز على الاعتقاد بطهارة وقدسية التقاليد المتوارثة والملائمة لمختلف الأزمنة، بحيث أن شرعية السلطة فيها تستمد من المكانة الاجتماعية لممارسي السلطة ذاتها.

1) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 36.

*وجود حرية تامة في عدم استخدام القوانين والقواعد الصارمة.

*الجهاز الإداري للزعيم يتكون من الحاشية، أفرادها العائلة، الأقارب والأصدقاء وأصحاب المكانة، أما الولاء الشخصي للفرد المخلص يكون للرئيس وليس للدور الوظيفي الذي يقوم به.

*الإيمان بمشروعية كل الممارسين للسلطة عبر هذه الوسائل.

-أمّا عن النموذج المثالي للسلطة التقليدية الذي يقدّمه فيبر فيتمثل في:

*الحكم المونارشي أو العائلة الحاكمة، وكل أشكال الحكم الملكي السابق على الثورة الفرنسية.

*نظام حكم السادة في المجتمع الإقطاعي.

*نظام حكم الحكماء في المجتمع البدائي.

-خصائص ومقومات السلطة الكاريزمية: تتمثل في:

*شكل من أشكال الهيمنة، يرتكز على الخضوع لصفات وخصائص شخص الزعيم، وهي صفات خارقة، استثنائية، مقدّسة ونموذجية.

*قدرة الشخص على التأثير الواضح والمميز على الأفراد العاديين، وقد تكون هذه القدرات ذات أصل إلهي كما نجدها عند الأنبياء والأشخاص القادرين على إشفاء الناس بالمعجزات الخارقة أو قد ترتبط بصفات استثنائية باهرة كما نجدها عند الحكماء وقادة الحروب والخطباء.

*شرعية هؤلاء الأشخاص مطلقة، واجبة ومقدسة.

*الأتباع والمريدون يستمدون قوتهم وسلطتهم من سلطة القائد الكاريزمية وليس من المبادئ والقواعد القانونية المجردة، ويتم اختيار الجهاز الإداري طبقا لنمط الإخلاص والولاء الشخصي.

*الجهاز الإداري للقائد الكاريزمي لا يقوم على نظام الخبرة والكفاءة، بل على المميزات الإجتماعية للأفراد.

-أما عن النموذج المثالي للسلطة الكاريزمية فيصنفه فيبر في: الأمير، البطل (قائد الحرب)، النبي، الساحر، المنقذ... إلخ.

-النوع الثالث من السلطة وهو محور اهتمام فيبر يتمثل في السلطة العقلانية القانونية، والتي يعتمد فيها على تحليل العلاقة بين ظهور الرأسمالية الحديثة ونمو السلطة العقلانية وتطورها، واتجاهها نحو التخلص من جميع المشاعر والنزعات اللاعقلانية للديانات، ويمكن تحديد خصائص هذه النمط من السلطة على النحو الآتي:

*مشروعية هذه السلطة تتم من خلال ممارسة القوة ذات الطابع السياسي والقائمة على الإعتقاد بشرعية القواعد القانونية ذات الصفة اللاشخصية.

*الإمتثال والخضوع يتم بناءاً على قواعد معيارية.

*ممارسة السلطة تقوم على ربط تنظيم الوظائف والأدوار بالقواعد والتخصّص والكفاءة وتقسيم العمل.

*نموذج السلطة بيروقراطي يستهدف إلغاء الطابع الشخصي من حيث توزيع المهام والأدوار أو طرق أدائها أو تقييمها بيروقراطيا.

يتمثل النموذج المثالي للسلطة العقلانية – القانونية في:

*دولة القانون.

*الدولة القومية.

*نظام مؤسساتي وبيروقراطي.

إن السلطة البيروقراطية عند فيبر تقوم على جملة من المبادئ تعتمد عليها للقيام بوظائفها، وتتمثل في الكفاءة والإختصاص والنظام السلمي للمراتب وطرق انتماء الموظفين وترقيتهم ومراقبتهم ودفع رواتبهم... إلخ.

ويمكن وصف هذه المبادئ بإيجاز فيما يلي: [1]

1.وجود خدمات محدّدة تتطلب وجود كفاءات محدّدة تحديدا دقيقا من القوانين والأنظمة وتقسيم الوظائف بشكل معيّن.

2.حماية الموظفين في ممارستهم لمهامهم بفضل مجموعة من الأنظمة.

3.نظام مراتب الوظائف المتميزة بالنزعة نحو مركزية السلطة مع إمكانية ترقية الموظفين بانتقالهم من منصب أدنى إلى منصب أعلى في نظام سلم المراتب.

4.يتم اختيار الموظفين بناءا على مقاييس دقيقة كالمؤهلات الجامعية والعلمية وتنظيم المسابقات لإنتقاء العناصر ذات التكوين الأكثر تخصصا من بين المترشحين.

5-حصول الموظف على أجر منتظم تبعا لنظام المراتب الداخلي للإدارة.

6-حق السلطة العليا في مراقبة عمل موظفيها واتخاذ الإجراءات اللازمة.

7.إمكانية ترقية الموظفين على أسس موضوعية معروفة.

8.الفصل بين الموظف والوظيفة التي يشغلها بفعل فصل ملكية المنصب والوسائل الموجودة فيه.

---

1) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 37.

البيروقراطية كبناء اجتماعي متسلسل تعني حسب فيبر إدارة التنظيمات الضخمة بكيفية سليمة وبكفاءة وفعالية وبطريقة غير شخصية، وهي الوسيلة الوحيدة القادرة على تحويل العمل الجماعي إلى عمل اجتماعي معقول ومنظم، مما يشجع التنظيم العقلاني في الحياة.

-الأفكار السياسية الفيبرية: [1]

تتبع أصالة التحليل السوسيولوجي للسياسة عند **فيبر** في أعماله الأكاديمية الأصيلة بحيث كان أول من اعتبر أن الظواهر السياسية وقائع خاصة لها منطقها الخاص، وتمر بتاريخ خاص بها أيضا، معنى ذلك أن السياسي لا يفسر بعلاقات الإنتاج أو بتقسيم العمل، كما هو الحال في النماذج العامة عند **كارل ماركس وإيميل دور كايم**، بل إنه يجد من الآن فصاعدا محدداته الخاصة في ذاته، وانطلاقا من فيبر صار مطلوبا من علم الإجتماع التاريخي عرض حقيقة الظواهر السياسية بالإستناد إلى مادية سياسية أو عسكرية تبين أنها قوية قوة المادية الإقتصادية.

ليست وسائل الإنتاج –**حسب فيبر**– هي التي تؤثر لوحدها في تغير الأنظمة الإجتماعية، بل إن وسائل الإدارة تؤثر بالقوة ذاتها أيضا، لذلك اهتم فيبر، قبل كل شيء، بطبيعة وقائع السيطرة والخضوع والسيادة والقدرة أو السلطة، وصاغ تاريخ المجتمعات من خلال إبراز تغيّر نمط الحكم، بحيث فسر الإقطاعية مثلا بنوع معين من ضبط الوسائل المادية للسيطرة، وبالملكية الخاصة لأدوات العنف ووسائل الإدارة.

تشكل السياسة عند **فيبر** كمدخل إنساني تاريخي مدخلا أساسيا لتحقيق مناهج خاصة تتمثل في الشعور بالعظمة والقوة والإستقواء على الآخرين وممارسة التأثير عليهم من جهة،

1) ماكس فيبر، الدولة والعنف المشروع، ورقة بحث متاحة على الرابط التالي:
http : //www.ssnpstudents.com/wp/wp.content/uploads/2015/02.

والمشاركة في السلطة قصد المساهمة في صناعة التاريخ من جهة أخرى، فالسياسة ليست فعلا عقلانيا بالضرورة بل ممارسة تقوم على الصدق والحماسة والانفعال القوي.

وفقا لتنظيرات "**ماكس فيبر**"، يكون النظام الحاكم شرعيا عند الحد الذي يشعر مواطنوه أن ذلك النظام صالح ويستحق التأييد والطاعة [1] وأحد مصادر الشرعية السياسية لنظام الحكم ما يسميها فيبر العقلانية القانونية الداعية إلى اعتماد قواعد مقننة لتحديد واجبات وحقوق منصب الحاكم ومساعديه وطريقة شغل المناصب وإخلائها وانتقال السلطة وتداولها وممارستها، وهو تحديد واضح ومفصل للحقوق والواجبات يجعل مبادرات الحكم قابلة للتوقع لأنها مشروطة في أصولها وفي نتائجها بشبكة من القوانين المعروفة والمتفق عليها، ووصف **صموئيل هينغتون** هذه العملية بأنها مسار تكتسب فيه المؤسسات والمعاملات القانونية استقرارا وقيمة لذاتها [2].

وعليه، فإن مأسسة العملية السياسية تعني احتواء عملية صنع واتخاذ القرارات السياسية ضمن إطار المؤسسات السياسية، مما يسهل على النظام السياسي اكتساب قدر يعتد به من الشرعية السياسية، كما أن التنظيم المؤسس للعملية السياسية يساهم في تمكين المبادئ والقيم الديمقراطية للممارسة السياسية.

4-نظرية النخبة الأوليغارشية عند روبرت ميشلز [1876-1936]:

ينتمي **ميشلز** إلى المدرسة الإجتماعية النخبوية التي تضم كلا من باريتو وموسكا، وهو يعتبر أن كل الأنظمة السياسية هي بطبيعتها أوليغارشية، وأن الديمقراطية هي شكل الحكم الأصعب عند وضعها حيّز الممارسة الفعلية.

1) Am. Henderson and Talcatt parsons. MAX weber the théory of social and Economic organization. New york oxford univ press. 1947. P.p 120-126.

2) Samuel P Huntington. Political order in changing societies, New Havern, ct : YALe unin press, 1968, p 24.

ففي رده على باريتو وموسكا، أضاف **ميشلز** مساهمة أصلية بمقاربته المبادئ الديمقراطية لواقع التنظيمات النقابية والسياسية ولم يتوقف عن اعتبار أن كل تنظيم يعادل أو يساوي "أوليغارشية" بحكم مشاركته في مؤتمرات الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني بين 1903 – 1905، وبعد مغادرته سنة 1907، وصف ميشلز تطوره السياسي في الإنتقال من اليسار إلى اليمين لينشر عدة مقالات في مجلة ماكس فيبر.

اهتم "**ميشلز**" بنظرية النخبة أو الصفوة، وهي نظرية سياسية تدعو إلى إقامة نظام سياسي هو ما يسمى "علم النخبة" أو النخبة الحاكمة، على أساس أنه الشكل الوحيد الممكن في العصر الحديث، وقد ذاعت نظرية النخبة في نهاية القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، بتأثير تطور الفكر السياسي والاجتماعي في ذلك الوقت، حتى أصبح روبرت ميشلز الشارح الأكبر لها، وهي تقترح ضرورة التسليم بأن في كل مجتمع فئتين:

فئة عبارة عن النخبة أو الصفوة وهي قليلة العدد، وهي التي تتولى الحكم، وفئة كبيرة العدد وهي الفئة المحكومة، و"لقد برّرت هذه النظرية وجود النخبة الحاكمة وأكسبتها شرعية على أساس أنها نتاج طبيعي لبناء القوة في أي مجتمع، وأن الصراع السياسي مصدره الخلافات التي يمكن أن تنشأ بين النخبة الحاكمة والنخب الأخرى" [1].

أودع "روبرت ميشلز" نظريته في النخبة في كتابه الشهير "الأحزاب السياسية politique parties" [2] الذي أصدره عام 1911، وكان **ميشلز** تلميذا لكل من باريتو وموسكا، وقد انطلق من أعمالهما ولبناء نظريته الجديدة عن النخبة، وحذا حذوهما في النظر إلى النخبة على أنها أقلية تحكم الأكثرية في أي مجتمع، وهي نتاج طبيعي لبناء القوة في أي مجتمع.

1) إمام عبد الفتاح إمام، القانون الحديدي للأوليغارشية، مجلة العربي، العدد 482، الكويت، يناير 1999.

2) Robert Michels, of political parties : A sociological study of the oligarchical tendencies. Kitchen, Batoch books, Canada, 2001.

وضمن هذه الرؤية، يرى **ميشلز** أن التنظيمات الإجتماعية تتطلب وجود نخبة أو قيادة لعدة أسباب، أهمها: ضرورة تقسيم العمل، وتعقد الأعمال الإدارية، والحاجة إلى المعرفة المتخصصة، وأخذ بعين الاعتبار أسباباً بيئية مثل حجم التنظيم، وصعوبة الإتصال بين الرؤساء والمرؤوسين، والحاجة إلى سرعة اتخاذ القرار، وأشار أيضا إلى حاجة المرؤوسين لزعامة قوية وثابتة وقادرة على قيادتهم، وهذه العوامل بمختلف تجلياتها أدت إلى تمركز القوة تنظيميا في أدي نخبة من القادة والمنظمين والإداريين بوصفهم يمتلكون صفات ذاتية استثنائية تعزز سلطتهم داخل التنظيم [1].

في تناوله لعلاقة النخبة بالديمقراطية يقرر ميشلز فكرة استحالة تحقيق الديمقراطية في المجتمع، وهو يستخدم مصطلح "وهم الديمقراطية للتعبير عن هذه الفكرة، أي أن هناك ظاهرة عامة تسود التنظيمات السياسية والنقابية وهي أن الديمقراطية لابد أن تتحول إلى أوليغارشية، وبالتالي فإن قيام الديمقراطية مستحيل ذلك لأن التنظيمات السياسية، في رأيه، قد تنشأ نشأة ديمقراطية قائمة على المساواة، لكنها تتحول بمرور الوقت إلى تنظيمات خاضعة لحكم قلة من الأفراد يتحكمون في مواردها لخدمة أغراضهم الخاصة، تقوم هذه الأقلية بخطف السلطة والإنفراد بها والمحافظة عليها ضمن مظاهر ديمقراطية شكلية يخدع فيها المجتمع بمختلف فئاته وتكويناته، ومن هذه الزاوية يرى "ميشلر" أن مختلف المظاهر الديمقراطية من انتخابات واقتراع وتمثيل نيابي هي مظاهر خادعة في جوهرها وهي تخفي في طياتها حكم نخبة أو أقلية تنفرد بالسلطة وتهيمن على مقادير الحياة السياسية والإجتماعية.

–ومن أجل مزيد من الدقة والموضوعية في تحديد مقولاته النخبوية، أجرى "ميشلز" دراسة أمبريقية تحليلية للأحزاب الاشتراكية في أوروبا، ولا سيما الحزب الألماني الديمقراطي

1) وفاء سعد الشربيني، تكوين النخبة السياسية الحاكمة في مصر [1970 – 1986]، رسالة دكتوراه، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1996، ص 25.

الإشتراكي الذي كان يعد أوسع أحزاب الطبقة العاملة في ألمانيا، وانتهى إلى أنه ليس من الغريب أن تكون الأحزاب المحافظة ذات طابع استقراطي وأوليغارشي، ما دامت أنها لا تلتزم التزاما واضحا بمصالح الجماهير، ومعنى ذلك أن هناك نخبة معينة تميل إلى التحكم في التنظيمات السياسية، مبتعدة بذلك عن تحقيق الديمقراطية الحقة [1].

يستخدم "ميشلز" مفهوم "القانون الحديدي للأوليغارشية" وهو قانون خاص بالتنظيمات الإجتماعية والسياسية، ووصفه بالحديدي لأنه لا استثناء فيه بل ينطبق على التنظيمات السياسية بصرامة تامة.

إنّ الإضافة الأصلية التي قدمها "ميشلز" تتمثل في حتمية القانون الحديدي للأوليغارشية القائم في المجتمعات الديمقراطية، وكذا أوليغارشية الحزب الواحد الحاكم في الأنظمة الشيوعية آنذاك، أو ما تبقى منها حاليا، ذلك أنه في كل الحالات يكون الحكم في نهاية المطاف لأقلية قليلة في كلا النظامين ومن ثمة يترتب ضمنيا على هذه الحتمية أن ما ذهب إليه ماركس في أن وصول حزب الطبقة البروليتارية إلى الحكم سيؤدي حتما إلى تعميم المشاركة السياسية والممارسات الديمقراطية في شتى مناحي الحياة اليومية للمواطنين سوف لن يتحقق أبدا، وأن ذلك ضرب من الخيال التاريخي، لأن واقع الأحزاب الإشتراكية ليس إلا أقلية متسلطة لا تختلف في واقع الأمر عما يحدث في الديمقراطيات الرأسمالية الغربية [2].

يعتقد "ميشلز" أن هناك أسبابا كثيرة تميل بالتنظيمات السياسية في المجتمع، ومنها النظام الديمقراطي، إلى التحول إلى الأوليغارشية، ومن أهم هذه الأسباب يمكن ذكر البعض منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر وهي: [3]

1) إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق.
2) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 44.
3) إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق.

أولاً: أنّ حجم التنظيمات وتعقّدها يستدعي وجود وظائف متخصصة مما يجعل من المستحيل على الأعضاء العاديين، أو أفراد الشعب في حالة الديمقراطية "أو أعضاء أي تنظيم متابعة ومراقبة "المتخصصين" الذين يتخذّون القرارات الرئيسية في الحزب أو التنظيم بمبادرة شخصية منهم، بحيث يقفون على مجريات الأمور بطريقة مباشرة.

ثانياً: إذا كانت هناك ميول شخصية غريزية لدى الإنسان تدفعه إلى أن يحرص على أن ينقل ممتلكاته الخاصة إلى الورثة الشرعيين، فإن هناك تلك الميول نفسها التي تدفعه أيضا إلى نقل السلطة السياسية التي يتمتع بها أبنائه من بعده، وعلى الرغم من أن هذه غريزة في الإنسان، فإنها تنمو وتتطور وتتدّعم من خلال النظام الاقتصادي الذي يقوم على الملكية الخاصة.

ثالثاً: إذا كانت الديمقراطية تعني مشاركة الشعب في الحكم، أي مساهمة كل أعضاء التنظيم السياسي في إصدار القرارات فإن مشاركة هؤلاء الأعضاء مستحيلة بعد أن أصبحت الدولة الحديثة هائلة العدد، معقدة التركيب، ذات تنظيمات سياسية ضخمة، وفضلا عن ذلك، فإن المشكلات السياسية نفسها، قد وصلت إلى درجة من التعقيد يصعب على المواطن العادي تتبعها، بل تحتاج معرفتها إلى تخصص وخبرة ومعرفة وإطلاع واسع ودراية ليست متوافرة لدى الغالبية العظمى من الشعب.

رابعاً: لدى الإنسان ميل غريزي يدفعه إلى السعي نحو امتلاك السلطة والقبض على مقاليدها، وما إن يتسنى له ذلك، فتتاح له فرصة الحصول على السلطة حتى يسعى إلى تدعيمها بشتى الطرق، ومن هنا فإنه إذا كانت الديمقراطية تتطلب وجود تنظيم سياسي، فإن هذا التنظيم السياسي سوف يتحول في الحال إلى الأوليغارشية، ويؤكد "**ميشلز**" أن هذا الإستنتاج يرقى إلى مرحلة القانون السوسيولوجي، وهو قانون لا يسمح بأي استثناء، كما أنه صارم في انطباقه على الظواهر الاجتماعية.

خامساً: أن الناس كما يقول "**ميشلز**" لديهم حاجة سيكولوجية داخلية تدفعهم إلى أن يصبحوا منقادين بواسطة قائد، وهكذا نراه ينظر إلى جماهير الشعب على أنها ذرات غير منتظمة، عاجزة عن الفعل الجمعي ما لم تقدها الأقلية النشطة، وهو بذلك لا يصف جماهير الناس بالفتور واللامبالاة فحسب، بل أيضا بالميل إلى الإنطواء تحت لواء قائد قوي وتوقيره، بل إضفاء القدسية عليه أحياناً.

5-نظرية النخبة عند سي رايت ميلز:

يعد عالم الإجتماع الأمريكي "**سي رايت ميلز**" **C.Wright Mills** من أعلام اليسار الجديد في أمريكا في منتصف القرن العشرين، وله العديد من المؤلفات في نقد المجتمع والسياسة وبناء القوة في أمريكا ومنها:

*ذوو الياقات البيضاء: الطبقات الوسطى الأمريكية White Coller : The American Middle classes (1951)

*صفوة القوة The power Elite (1956)

*الخيال السوسيولوجي The Socialogical imagination (1959)

*الماركسيون The Marxists (1960)

توضح لنا سوسيولوجيا "**رايت ميلز**" كيف يتم التعامل مع النظريات السياسية الليبرالية والديمقراطية بمنظور نقدي لا يكتفي بالإقتصار على الفكر السياسي باعتباره نظرية، بل يتعدى ذلك إلى الفحص السوسيولوجي لكيفية عمل النظرية السياسية في الواقع، والشروط الاجتماعية والاقتصادية التي تمارس في إطار الديمقراطية الحديثة، ويعد كتابه "ذوو الياقات البيضاء" من أهم مؤلفاته، إذ يتناول أوضاع الطبقة الوسطى الأمريكية في منتصف القرن العشرين، وبتناوله لهذه الأوضاع من كافة النواحي الإقتصادية والاجتماعية والسياسية فهو يقدم نقداً للسياسة الأمريكية في النظرية وفي الممارسة [1].

من خلال دراسته لمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية، ربط "**رايت ميلز**" بين النخبة وقدرتها على التحكم بموقع إتخاذ القرار، فهي نتاج للبناء المؤسساتي للدولة، وقد وجد أن هناك ثلاث

1) أشرف حسن منصور، بروليتاريا المكاتب: رايت ميلز والطبقة الوسطى الأمريكية، الحوار المتمدن، العدد 1791،/ 10-01-2007.

مؤسسات هي المتحكمة في أمريكا، وهي المؤسسة العسكرية والمؤسسة السياسية، والشركات الكبرى، وهذا معناه أن النخبة تتشكل من أولئك الذين يشغلون مواقع قيادية في هذه المؤسسات.

يركز "ميلز" Mills C.W في تحليله لمفهوم النخبة على العوامل الإقتصادية والاجتماعية وذلك على خلاف ما ذهب إليه كل من باريتو وموسكا، ويقارن "**ميلز**" بين مفهوم النخبة ومفهوم القوة، حيث يعتبر أول من استخدم مفهوم "نخبة القوة" Power Elite عام 1956 للدلالة على العلاقة المتينة التي تجمع بين النخبة ومختلف أشكال القوة في السياسة والاقتصاد والعسكر، وبعبارة وجيزة فإن النخبة تستلزم في جوهرها حيازة القوة وامتلاكها وممارستها [1].

وبناءاً على هذه الرؤية، يعتبر "**ميلز**" النخبة بأنها تشكيل اجتماعي من هؤلاء الذين يحتلون مواقع القوة والنفوذ في الدوائر العليا من النظم الرئيسية في المجتمع مثل: كبار قادة الجيش، وكبار رجال رأس المال، وكبار رجال السياسة والإقتصاد [2] وهذا يعني أن "ميلز" يرفض الإتجاه السيكولوجي في تفسير النخبة، ويركز على أهمية العوامل الموضوعية والإقتصادية والسياسية التي تؤثر في بناء النخب.

نخبة القوة عند "**سي رايت ميلز**" هي الطبقة التي تحكم وتمتلك القوة وتمارس السلطة، كما أنها هي الطبقة التي تستحوذ على معظم ثروة ونفوذ المجتمع وهي تتكون بصفة عامة من كبار الأغنياء، وهم كبار الموظفين التنفيذيين في الشركات المتحدّة، أو الشركات المندمجة وأصحاب الأسهم، وكبار المسؤولين في الحكومة الفيدرالية والحكومة المحلية، وكبار قادة الجيش على مستوى الولايات، ويلاحظ "**ميلز**" في هذا السياق أن هذه النخب لا تتخلّى عن مراكز قوتها وتعمل على تدوير ذاتها فهي في ديناميياتها تتحرك من مركز قوة إلى آخر دون

1) C.Right Mills. L'élite du pouvoir. Maspero, paris, 1969.

2) C.Wright Mills, power Elite, oxford university press, London, 1956.

أن تفقد هيبتها أو سلطتها، فهي في حراك دائم من مراكز السياسة إلى مراكز الإقتصاد، ومن الإقتصاد إلى الحكومة، ومن الحكومة إلى المعرفة، ومن الجيش إلى الإقتصاد وهكذا دواليك.

-من خلال "**ميلز**" يتضح لنا أن هذه النخب تقوم بعملية الحراك ضمن دائرتها الخاصة وداخل مجال التعاون والتنسيق فيما بينها التي يتم تفعيله بناءا على عقد التحالفات وتشكيل التكتلات وبناء العلاقات الاجتماعية كالمصاهرة والصداقة وما إليها، ومن ثمّ تعمل على تعزيز ذاتها والإحتفاظ بالمكانة الإجتماعية والثروة والنفوذ.

-اعتمد "**ميلز**" المنهجية الأمبريقية في دراسته للنخب في الولايات المتحدة الأمريكية، التي ساعدته في الكشف عن الآليات والميكانيزمات التي تتحّد فيها النخبة مع القوة للتحكم في إتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية في المجتمع، وقد وجد عبر دراسته أن هناك ثلاث مؤسسات فقط هي التي تحكم أمريكا، وهي: المؤسسات العسكرية، والسياسية والشركات الإقتصادية الكبرى، وقدّم "ميلز" في كتابه "نخبة القوة" تحليلا سوسيولوجيا معمقاً عن كل مؤسسة.

أ- نخبة المؤسسة السياسية:

حلّل "**رايت ميلز**" التركيبة البشرية للنخبة السياسية الأمريكية وتعرض إلى كيفيات ممارستها للسلطة، وكيفية اتخاذها للقرارات باسم المجتمع الأمريكي وعمليات انتقائها لأعضاء هذه النخبة، ومدى مساهمة كل من أعضاء النخبة الإقتصادية والنخبة العسكرية في تشكيل نواة النخبة السياسية التي تلتف حولها الطبقة الرأسمالية وتنسج فيما بينها العلاقات المتنوعة والمتعددة التي تهدف في نهاية المطاف إلى حماية مصالحها كطبقة سائدة واعتبار أنها تجسّد مصلحة المجتمع الأمريكي بكامله، وبهذا الصدد يقول "سي رايت ميلز" "بأنّ مجموعة من الرجال هي المسؤولة اليوم عن كل القرارات التنفيذية المتخذة باسم

الولايات المتحدة الأمريكية، فحوالي 50 شخصاً يشكلون القطاع التنفيذي للحكومة منهم الرئيس ونائب الرئيس، أعضاء الديوان، وقادة الإدارات الرئيسية والمكاتب والوكالات واللجان وأعضاء المكتب التنفيذي للرئيس..." [1].

إنّ المناصب الأساسية والإستراتيجية ذات الوزن الدبلوماسي والثقل السلطوي في المجتمع الأمريكي وهي كاتب الدولة للخارجية، كاتب الدولة للخزينة، وكاتب الدولة للدفاع فهي مشغولة من قبل ممثلي أكبر ديوان قانوني للبلاد بنيويورك والذي يتولى مهمة إدارة الأعمال الدولية لحساب بنوك "**مورقان روكفلير**" ومن قبل مسيّر مؤسسة "**ميدل آست**" الذي كان متصرفا لمجموعة تضمّ حوالي عشرين مؤسسة، ومن قبل رئيس سابق لأحد كبريات المؤسسة الصناعية الأمريكية، التي تحتل الصدارة في ميدان إنتاج العتاد الحربي والعسكري في الولايات المتحدة الأمريكية، كما تضم النخبة السياسية أيضا أربعة أعضاء من أثرياء المؤسسات يشغلون مناصب في الديوان وآخران من مؤسسة "جنرال موتورز" [2].

أما الفريق الثاني في النخبة السياسية فيتكون من ديوان صغير يستخدم أعضاؤه لمضاعفة الفريق الأول، ويقومون بأغلب الوظائف الإدارية الحكومية، ويتشكل من اثنين وثلاثين عضوا منهم واحد وعشرون عضوا جديدا أدخلوا لأول مرة للعمل في الحكومة لتولي مناصب مديرين مركزيين ومفوضي الوكالات والأقسام واللجان والكثير منهم لم يشغل أيّة وظيفة سياسية ولم يعمل في الحكومة قبل الوصول إلى منصبه الحالي.

أما الفريق الثالث في النخبة السياسية فهم أولئك الذين يشغلون مناصب القيادة التنفيذية، وهم من المستشارين القانونيين والإطارات العليا والمالية، والذين أثبتوا لمن هم أعلى درجة منهم بأنه يمكن الإعتماد عليهم في إنجاز المهام الإقتصادية والسياسية والعسكرية [3].

---

1) C.Wright Mills, l'élite du pouvoir, Maspers, paris, 1969, p 237.

2) C.Wright Mills, op cit, p 239.

3) C.Wright Mills, ibid, p 176.

ب- نخبة المؤسسة العسكرية:

أكد "**رايت ميلز**" في كتابه نخبة السلطة على الأهمية المتزايدة للنخبة العسكرية ومدى تأثيرها في الأحداث ودورها المتعاظم في إتخاذ القرارات المؤثرة في حياة المجتمع الأمريكي، يقول "ميلز" بخصوص هذه الفكرة "إنّ أولئك الذين يتحكمون في وسائل العنف بأمريكا يتمتعون باستقلالية معتبرة وبتأثير كبير في السياسة والإقتصاد، فبعض العسكريين المحترفين ابتعدوا عن الدور العسكري من أجل الدخول إلى الحياة الواسعة للمجتمع الأمريكي، وآخرون مع بقاءهم عسكريين يؤثّرون بنصائحهم ومعلوماتهم وأحكامهم على القرارات، وهم بذلك يلعبون أدواراً هامة في المسائل الإقتصادية والسياسية، وحتّى في المجالات التربوية والعلمية سواء أكانوا في زيّهم العسكري أو في ثياب المدنيين [1].

وفي نفس السياق يشير **ميلز** إلى دور الجيش وتركيبته البشرية كجهاز مؤثر وكنخبة اجتماعية، مشيراً إلى أنّ الجيش الدائم في الدولة الحديثة أصبح يحتكر العنف، وأصبح قوياً بشكل كافٍ يسمح له بالسيطرة على كل المجتمع.

إنّ الجيش يحفظ بتمييز مطلق بين الضباط ورجال الفرق، ويوظف مجموعة من الضّباط بصفة عامة من الفئات الإجتماعية المسيطرة من السكان المدنيين، أو تلك التي تحافظ على مصالح هذه الأخيرة، ومن هنا فإنّ توازن القوى داخل الفئات السائدة يبرز في إطار الجيش الدائم [2].

أما بخصوص نمط قادة الجيش فيلاحظ "**ميلز**" أنه منذ الحرب العالمية الثانية، طرأت تغييرات جذرية في المستخدمين على مستوى القمة بين المدنيين والعسكريين، إلاّ أنّ النمط البشري لم يتغير كثيرا، فمنصب كاتب الدولة توالى عليه سياسيون، رجال أعمال، جنرال،

1) C.Wright Mills, op cit, p 176.

2) C.Wright Mills, op cit, p 191.

إطار مصرفي بمؤسسة كبرى، وفي مقابل هؤلاء يجتمع المجلس العسكري المشكّل من أربعة ضباط، وتليهم المجموعات الأخرى، وغالباً ما يكون كاتب الدولة للدفاع هو الناطق الرسمي لدى الكونغرس، دون أن يكون له تأثير فعلي على الجيش من الداخل، ويلاحظ "ميلز" في السياق نفسه أن سلطة العسكريين تزداد باستمرار وتتدعم خاصة كلما كانت صراعات بين المدنيين، غير أنّه توجد من ضمنهم مجموعات مرتبطة بأشكال مختلفة بالمجموعات والفئات السياسية المدنية تبرز هذه العلاقات وتتدعم عندما تتحول الضغوط المختلفة إلى خلافات سياسية [1].

ما يميّز العسكريين كنخبة أقلية هو ذلك التضامن الداخلي المتين، فهم لا يناضلون من أجل البقاء فحسب، بل يتعاضدون باستمرار كأعضاء سائدين لنخبة السلطة، وفي هذه الحالة حسب "ميلز" فإنّ قضيتهم ليس البقاء وإنّما تعزيز قوتهم وتثبيت قدم لهم في السلطة، وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدّل على تعاظم دور النخبة العسكرية في كل القرارات السياسية في المجتمع وكيفيات تأثيرها على مختلف القرارات السياسية الهامة التي يبدو أنّها من صنع مدنيين، وما الدور الذي تلعبه المؤسسة العسكرية في دول العالم الثالث والجزائر مثال على ذلك، إلاّ دليل قاطع على تحكمها في قواعد اللعبة السياسية والسيطرة على مفاصل المجتمع.

جـ- نخبة الشركات الإقتصادية الكبرى:

تضم النخبة الإقتصادية رؤساء المؤسسات وأثريائها، وكبار المقاولين والإطارات العليا المسيّرة في المجتمع الأمريكي، ويتعرّض "ميلز" في كتابه "نخبة السلطة" " l'élite du pouvoir" إلى الأصل الإجتماعي لأعضاء هذه النخبة ويثبت أنه تتميز هذه الفئة الإجتماعية عن غيرها تمييزا جليّا، إذ أن تطوراتها في الماضي بقي مستمرا إلى الآن، فأعضاء هذه النخبة لم يكونوا من الريفين الذين نزحوا إلى المدن، ولا من المهاجرين ولا حتى

1) C.Wright Mills, ibid,p- p 196 – 198.

من أبناء المهاجرين، بل ولدوا في عائلات ارستقراطية من الطبقات العليا والطبقات العليا المتوسطة، ولا يزالون ينتمون إلى فئات اجتماعية متعالية، ولا يشكّل فيها المسيّرون ذو الأصول العمالية إلا ما نسبته 2,5 % من مجموع المسيّرين [1].

تناول "**ميلز**" حراك النخبة الإقتصادية، وتدرجها الهيراكي، من خلال تعرّضه للوظائف والمهام التي تقلدها المسيّرون وكبار مسؤولي الشركات الإقتصادية الكبرى أثناء مراحل حياتهم المهنية في مؤسساتهم الحالية كإطارات سامية، فوجد أن ما نسبته 44 % منهم قد اشتغلوا في عدة دوائر داخل المؤسسة، أما ما نسبته 24 % فبدؤوا حياتهم العملية كأعوان أو عمّال ترقوا إلى مناصب القيادة في المؤسسة، وفي هذا الصدد يقول:

".... يجب أن نحتاط عن تأويل ذلك، فظاهرة الاشتغال بعمل متواضع لا يعني شيئا لذاته، إذا ما أخذنا بعين الإعتبار وسط تكوين المسيّرين، إذ أنّ القيام بدور الإداري أو العامل لمدّة محددّة من أجل فهم حياة رجل الأعمال يستعمل كوسيلة تربص لدى بعض العائلات والمؤسسات، وفيما عدا ذلك فإنّ المسيّرين يبدأون اختصاصهم في المؤسسة وخاصة مناصب التسويق قبل وصولهم إلى مستوى قيادة المؤسسة..." [2].

يخضع التدرج والترقية داخل النخبة الإقتصادية وفقا لمعايير ظاهرة كالتجربة والكفاءة والإنتقاء. فالتجربة العملية تشكل عاملا جوهريا من شأنه أن يتيح للمسيّر تبوّء مناصب قيادية عليا والتي تتطلب توفر مهارات من مستوى عال وتحكم رفيع المستوى، و"في هذا المجال درس "ميلز" كيفية توظيف وتكوين الإطارات في المؤسسات الصناعية الكبرى في أمريكا كما يشير إلى أن معايير الترقية للإطارات العليا تبدو مثيرة للغاية، حيث عند الإطلاع على برامج التوظيف والتكوين في المؤسسات الكبرى تعكس بوضوح معايير وأحكام الذين نجحوا، وكيف يهتمون بنخبة مسيري المستقبل، وكيف يبذلون الجهود بحصر الإطارات

1) C.Wright Mills, op cit, p p 191 – 192.

2) C.Wright Mills, op cit, p 137.

الشابة التي يمكن أن تترقى طيلة العشر سنوات المقبلة، وما يتطلبه ذلك من توظيف لعلماء النفس لاكتشاف الإمكانيات الفعلية والقدرات الإحتياطية لهذه الإطارات بالإضافة إلى تنظيم دروس لها واللجوء إلى أفضل الجامعات وإنشاء معاهد وبرامج خاصة من أجل تكوين مسيري الغد، وهذا ما يؤكد الفكرة القائلة أن أحد الوظائف الأساسية للنخبة الحالية هو انتقاء عناصر نخبة المؤسسة الكبرى في المستقبل" [1].

تحظى النخبة الإقتصادية التي تضم كبار المسؤولين والمسيرين للمؤسسات الصناعية الكبرى، وكذا كبار المقاولين ورجال الأعمال بامتيازات اجتماعية كثيرة فبالإضافة إلى المداخيل والأرباح الكبيرة التي يجنونها، تزداد أسهمهم بشكل مطرد في مؤسساتهم أو في مؤسسات أخرى، ناهيك عن ما يملكون من عقارات وأموال عينية، وهو ما يجعل مساحة نفوذها تتزايد بشكل كبير، مؤثّرة بذلك في القرارات المصيرية والقضايا ذات الثقل السياسي الكبير، والأهمية الاجتماعية البينّة.

يمكن القول أن مسيري ومسؤولو الشركات الكبرى في المجتمع الأمريكي يشكلون نخبة للسلطة الاقتصادية الأمريكية، وهي نخبة يتشابه أعضاؤها أو المنتمون إليها في أصولهم العائلية ومنحدراتهم الاجتماعية والتكوين العلمي والثقافي والإيديولوجي وكذا الإمتيازات الاجتماعية.

رغم الإسهامات الفكرية لنظرية "**سي رايت ميلز**" في التنظير النخبوي، إلا أنها لم تسلم من الإنتقادات التي طالتها، ومن بين ما وجّه لهذه النظرية من نقد هو إنكار "ميلز" لدور الجماهير الشعبية في الأحداث الهامة وفي صناعة التاريخ ككل، وذلك من خلال رفضه لتأثيرها من خلال الإنتخابات ووسائل الإعلام ومختلف الطرق الأخرى، كما فسّر "ميلز" وحدة نخبة السلطة وتماسكها بالتخوف من النخب المضادة والجمهور وبالصراع العالمي

1) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 57.

الذي انشغلت به الولايات المتحدة الأمريكية من جهة وبوحدة الأصول الاجتماعية أو تشابهها من جهة أخرى.

كما أبعد "**ميلز**" مفهوم الطبقة الحاكمة التي لا تساهم في صنع القرارات السياسية التي هي من صنع نخبة السلطة وحدها، مما أبعد معه دور النخبة المعارضة وأهميتها وتأثيرها في مختلف المجالات السياسية والإقتصادية والعسكرية [1].

6-نظرية النخبة عند توماس بوتومور:

ركزّ الرّواد الأوائل مثل "موسكا" و"باريتو" و"ميشلز" على مفهوم النخبة الواحدة التي تأخذ مكانها في قمة البناء الاجتماعي، وتهيمن على مصادر السلطة والقوة والنفوذ وتتحكم في ممارستها، وتلعب دورا أساسيا في الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية وحتى الفكرية، ولكن التطورات التي شهدها علم الاجتماع السياسي وبخاصة الأبحاث والدراسات التي أجريت في مجاله، أكدت على وجود أنساق متعددة من النخب في كل حقل من حقول الحياة الاجتماعية في مجال السياسة والثقافة والفكر والاقتصاد، ووفقا للمجالات السابقة الذكر، صار بوسعنا الحديث عن نخبة تكنوقراطية، ونخبة دينية، ونخبة نقابية، وحتى نخبة ريفية.

ويعدّ "توماس بيرتون بوتومور T.B Bottomore" صاحب كتاب "الصفوة والمجتمع L'élite et la societé" من أبرز المفكرين الذين تحدثوا عن تعدد النخب في المجتمع الأمريكي، مشيرا في مؤلفه السابق إلى الأنماط النخبوية الثلاثة التي تلعب دورا حيويا ونشيطا في تسيير مجرى الأمور داخل المجتمع الأمريكي حيث يقول: "من بين الفئات

1) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 63.

الإجتماعية التي ارتفعت إلى مراتب الأهمية في التغيّرات الإجتماعية والسياسية الهائلة في القرن العشرين ثلاثة نخب: المفكرون، مديرو الصناعات، وكبّار الموظفين الحكوميين" [1].

النخبات الثلاثة عند "توماس بوتومور" هي النخبة الفكرية، والنخبة التكنوقراطية والنخبة السياسية، ويتعرض "بوتومور" إلى سمات وخصائص كل نخبة، بالإضافة إلى أصولها الاجتماعية ومساراتها المهنية.

بالنسبة للفئة الاجتماعية التي تمتهن الفكر والإبداع، والتي يسميها "بوتومور" نخبة المفكرين تعود أصولها الاجتماعية إلى الجامعات التي تعتبر إحدى الفضاءات الاجتماعية الهامة في المجتمعات الحديثة، والتي من خلالها، يتمكن الأفراد ذوو المواهب والمهارات الإرتقاء إلى مراكز أكثر أهمية، وبناءا على ذلك فإن النخبة الفكرية هي متعددة المشارب، بحيث قد ينتمي إليها أفراد الطبقة الوسطى، كما يمكن أن تضم أفراد الطبقة العليا، كما يمكن للمفكرين أن يشغلوا سلطة سياسية، وقد يشكلون نخبة مضادة للسلطة السياسية، يضاف إلى ذلك كله اختلافها الكبير حول المسائل الثقافية والسياسية.

أما بالنسبة لمديري الصناعات أو النخبة التكنوقراطية، فيراها "توماس بوتومور" بأنها تتسم بالترابط والتلاحم بين أعضائها، مما يجعلها تشكل وحدة اجتماعية موحدة، "فالمديرون وبشكل خاص الفئة العليا منهم يشكلون فئة رسمية هامة في المجتمعات الصناعية وهم نخبة بمعنى أنهم يتمتعون بصيت عال ويتخذون قرارات اقتصادية هامة، كما أنهم في تثبيت متزايد لوضعهم كفئة رسمية، لكنهم ليسوا مستقلين عن طبقة أصحاب الممتلكات العليا وليسوا في صيرورتهم طبقة جديدة حاكمة" [2].

---

1) توماس بيرتون بوتومور، الصفوة والمجتمع، ترجمة جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1972، ص 72.

2) توماس بوتومور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة الدكتور محمد الجوهري وآخرون، دار الجبل للطباعة، القاهرة، 1972، ص ص 90 – 91.

النخبة الثالثة عند "بوتومور" هي كبار الموظفين الحكوميين ورجال الدولة التابعين للسلطة السياسية، وحالهم في ذلك هو نفس حال مديري الصناعات في ارتباطهم الوثيق بالطبقات العليا في المجتمع، ولا يكون مدى تأثيرهم في السياسة العامة وفقا لحظوظ أغراضهم الخاصة كنخبة قوة صاعدة بقدر ما هو خدمة لمصالح الطبقة التي ينتمون إليها.

ما يلاحظ على عرض "بوتومور" للأنماط النخبوية الثلاثة، هو أنه رغم اعترافه بوجود تعدد نخبوي حسب المجال التي تنشط فيه كل نخبة، إلا أنه يجعل منها كلها تدور في تلك النخبة السياسية الحاكمة، فلا المفكرون ولا مديرو الصناعات ولا كبار الموظفين الحكوميين ورجال الدولة يمكن اعتبارهم متنافسين على مراكز النخبة الحاكمة ومواقع نفوذها وسيطرتها. كما أن كل منها ليست من التماسك والتضامن الداخلي بمكان حتى تمنح لنفسها الإستقلالية عن مجال النخبة السياسية الحاكمة.

في تناوله للنخبة وعلاقتها بالطبقة السياسية الحاكمة، يميّز "بوتومور" بين الطبقة السياسية، وهي التي تضم جميع الأحزاب السياسية والفاعلين السياسيين الذين يدخلون في صراع وتنافس في سبيل الحصول على القيادة السياسية، وبين النخبة السياسية الحاكمة، وهي التي تشكّل فئة صغرى تتحكم في قواعد اللعبة السياسية وتتولى زمام تسيير أمور المجتمع.

"أما تعيين أعضاء الطبقة السياسية، فهي تضم "النخبة السياسية" لكنها قد تضم أيضا النخبات المضاءة المؤلفة من قادة أحزاب سياسية ليست في الحكم وممثلي مصالح أو طبقات اجتماعية جديدة "كقادة النقابات مثلا"، وفئات من رجال الأعمال ورجال الفكر هم فاعلون في حقل السياسة، فالطبقة السياسية إذن تتألف من عدد من الفئات الإجتماعية التي قد تدخل في درجات متفاوتة من التعاون والتنافس والصراع فيما بينها" [1].

1) توماس بوتومور، مرجع سابق، ص 20.

ومن جهة أخرى يذهب "بوتومور" في تناوله لسبل تقوية الطبقة الحاكمة، والتي تتضمن تجميع أنواع القوى المختلفة الإقتصادية والعسكرية والسياسية في يد الطبقة الحاكمة، وأن الواقع في معظم المجتمعات هو تكون الطبقة الحاكمة يكون انطلاقا من امتلاكها القوة الإقتصادية [1]، كما يشير "بوتومور" إلى أنه بمساعدة مفهومي الطبقة الحاكمة والنخبة السياسية يمكن لنا التمييز بين المجتمعات التي فيها طبقة حاكمة وفي الوقت نفسه نخب تمثل مجالات معيّنة من مصالحها، والمجتمعات التي ليس فيها طبقة حاكمة، بل نخبة سياسية أوجدت سلطتها بالسيطرة على الإدارة أو على القوة العسكرية [2].

7-نظرية النخبة العسكرية:

تعتبر النخبة العسكرية ذات دور فعال ومكانة هامة ورئيسية ضمن نخبة السلطة الحاكمة في كل الأزمنة، ولا سيما في المجتمعات الحديثة، وبالأخص مجتمعات العالم الثالث، حيث يتحكم الجيش في مفاصل الدولة باعتباره مصدر القوة التي تحتكر العنف المشروع المنظم والعقلاني والمحتكر، ومن ثم فهو محور وسائل القرار والتسيير.

وقد اهتم منظرّو المدارس النخبوية بالدور السياسي الذي يلعبه الجيش الذي بإمكانه ترجيح الكفّة بين الأطراف المتصارعة حول السلطة، وعلة رأسهم "غيناتو موسكا" الذي أشار إلى الذور الذي تلعبه نخبة الجيش باعتبارها أقلية، تمارس عملية الضبط السياسي، على الأغلبية من خلال تتبعها لأساليب ممارسة السلطة واحتكار مساحات النفوذ داخل المجتمع[3].

كما أبرز "ماكس فيبر" أهمية الصراع من أجل السيطرة على وسائل الحكم، فهو ينظر إلى التاريخ الأوروبي، منذ عهد الإقطاع على أنه استعراض للتنافس بين الحكام، من أجل

---

1) توماس بوتومور، المرجع نفسه، ص 28.

2) توماس بوتومور، المرجع السابق، ص 45.

3) د. جمال أبو شنب، الصفوة العسكرية والتنمية السياسية في دول العالم الثالث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، ص 37.

السيطرة على الوسائل المادية والعسكرية التي كانت موزعة نسبيا في المجتمع الإقطاعي، ومن خلال هذه الفكرة، تظهر أهمية المؤسسة العسكرية باعتبارها مصدر من مصادر القوة والسلطة في المجتمع، مما قد يجعل السيطرة على هذه المؤسسة أو وسائلها، مصدر لامتلاك السلطة في المجتمع [1].

أما "سي رايت ميلز" فقد أشار إلى القادة العسكريين كنخبة اجتماعية ضمن نخب القوة في المجتمع الأمريكي [2] مرجعا دور الجيش في المجتمع انطلاقا من تضامن أفراده وبعده النظامي، حيث أنّ شغل المناصب العليا في الجيش يعطي لصاحب المنصب دورا في السلطة داخل المجتمع، لكن ليس بشكل فردي، بل بالتوافق نخب القوة الأخرى في المجتمع وهي النخبة السياسية ونخبة الشركات الاقتصادية الكبرى [3].

وقد كان تفسير ماكس فيبر، لأنماط الشرعية من بين أهم الخلفيات النظرية التي ارتكز عليها في إبراز دور النخبة العسكرية من خلال طرحه للنموذج الكاريزمي للسلطة، القائم على الولاء لفرد أو لجماعة معينة، بناءا على تميّزه أو تميّز الجماعة، وهي أحد أشكال سيطرة الجيش على السلطة، التي غالبا ما تقترن فيها الكاريزما بالدور البطولي لقائد الجيش أو المؤسسة العسكرية بصفة عامة [4]، ويرتبط النموذج الكاريزمي، في شرعية الحكم بالجيش نظرا للظروف التي تسبق هذا النوع من الحكم، وخاصة الحروب والأزمات، التي يبرز فيها دور الجيش بعد الإنتهاء من الحرب، كحروب التحرير مثلا [5].

---

1) إسماعيل علي سعد، نظرية القوة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1998، ص 79.

2) C.Right Mills, L'élite du pouvoir, op cit, p 283.

3) اسماعيل علي سعد، مدخل إلى علم الإجتماع السياسي، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 1989، ص – ص 173 – 174.

4) برو فيليب، علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص – ص 69 – 70.

5) اسماعيل علي سعد، نظرية القوة، مرجع سابق، ص 174.

تتبع أهمية ووظيفة النخبة العسكرية انطلاقا من كونها مهيكلة مؤسساتيا وفق نسق بيروقراطي، حيث توجد هياكل عمودية، وأخرى أفقية تساعد على سير وتنفيذ العمل فيها، ومن خلال توزيع العمل بين أجهزتها والتنسيق الكبير بين أجهزتها المختلفة، وتعمل على تحقيق أهداف المؤسسة العسكرية التي تعد جزءا من الأهداف العامة للمجتمع [1].

ومن الناحية الاجتماعية، ترجع أهمية النظم العسكرية، في قيام جماعاتها، وهياكلها القتالية المنظمة، في الدفاع عن الوطن من مختلف الأخطار، والتهديدات الخارجية التي يمكن أن يتعرض لها، وكذلك في حفظ الأمن الوطني، من أي خطر داخلي قد يهدد استقرار النظام وأمن المجتمع [2].

كما أن النظم العسكرية، هي جزء لا يتجزأ من المجتمع الكلي، الذي يتشكل من أنساق أخرى، حيث أن ممارسة المؤسسة العسكرية لوظائفها، لا يتم دون علاقة بالنظم المجتمعية الأخرى، وخاصة تلك السياسية والاقتصادية، حيث تشكل هذه النظم الثلاثة علاقة تكاملية وهي نفس الفكرة عند "سي رايت ميلز" عند دراسته لنخبة القوة في المجتمع الأمريكي [3].

أما عن أشكال حكم النخب العسكرية فيمكن تصنيفها إلى ثلاث نماذج: [4]

*النموذج الأول ويكون فيه الجيش تحت تصرف السلطة الشرعية، ويعمل على حماية الوطن والنظام.

*النموذج الثاني ويكون فيه الجيش متغير هام في صناعة القرار، حيث يفرض وجهة نظره، وتقزيم دور السلطة المدنية في صناعة القرار.

1) د. إحسان محمد الحسن، علم الاجتماع العسكري، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 70.

2) د. إحسان محمد الحسن، المرجع نفسه، ص – ص 73-74.

3) د. إحسان محمد الحسن، المرجع السابق، ص 75.

4) نور الدين زمام، القوى السياسية والتنمية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، الجزائر، 2003، ص 277.

*النموذج الثالث ويكون فيه الجيش هو المتحكم الوحيد في العملية السياسية.

يسود النموذج الأول في المجتمعات المتقدمة التي تتوفر بها أجواء الديمقراطية والشفافية والحكومة الرشيدة، بينما يسود النموذجان الثاني والثالث في الدول النامية ونجد النموذج الثالث سائدا بكثرة في الدول الإفريقية ودول أمريكا اللاتينية في الفترات السابقة.

وباعتبار النخبة العسكرية في دول العالم الثالث شكل من أشكال التحول الاجتماعي ومركز ثقل للسلطة السياسية، فإن تناولها من قبل المفكر المصري أنور عبد المالك [1] يوضّح لنا دور الجيش كنخبة اجتماعية في السلطة ضمن المجتمعات الحديثة، ومكانة الجيش في الدولة الحديثة وكذا وظائفه ضمن أجهزة السلطة.

كان أنور عبد الملك من بين المفكرين القلائل الذين وجهوا النقد إلى تجربة الحكم العسكري بعد ثورة 23 يوليو 1952، خصوصا في كتابيه "الجيش والحركة الوطنية" الصادر عام 1962، و"المجتمع المصري والجيش" الصادر عام 1963، وفي عام 1963 نشر مقالا بعنوان "الاستشراق في أزمة" ربط فيها بين دراسات بعض المستشرقين والاستعمار [2].

وفي نقده لتجربة الحكم العسكري كان يتركز على النمط السلطوي المركزي الذي تمارسه نخبة الجيش، "ويتميز النمط العسكري السلطوي بتحالف بين الجيش، والمدنيين، من

1) أنور اسكندر عبد الملك [23 أكتوبر 1924 – 17 يونيو 2012] كاتب صحفي ومفكر يساري مصري من مواليد القاهرة، والده قاد منظمة اليد السوداء، التي اعتبرت بمثابة التنظيم السري لحزب الوفد المصري خلال ثورة 1919، حصل على ليسانس الأدب في الفلسفة عام 1954 من جامعة عين شمس، ثم سافر إلى فرنسا ليواصل دراسته للفلسفة وعلم الاجتماع وحصل على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع ودوكتوراه الدولة في الآداب من جامعة السوربون بفرنسا، وبعد عودته إلى مصر، انشغل بالتطورات التي حدثت في المجتمع المصري بعد ثورة يوليو / جويلية التي قادها تنظيم الضباط الأحرار، وكانت نتيجة انشغاله بهذه التطورات تأليفه لكتاب حول الجيش والمجتمع المصري، وهو الكتاب الذي أعجب به كثيرا الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، كما له مؤلفات أخرى.

2) محمد شعير، أنور عبد الملك بين الوطنية والتطلع إلى الشرق، جريدة الأخبار اللبنانية، 19-06-2012.

البيروقراطيين خاصة، وهذا بسبب سعي الجيش إلى اكتساب التأييد من خارج المؤسسة العسكرية" [1].

يؤكد الدكتور أنور عبد الملك على أهمية ومكانة الجيش كنخبة اجتماعية لها دورها ومكانتها الهامة والرئيسية ضمن السلطة الحاكمة في كل العصور وخاصة في المجتمعات الحديثة، التي يزداد دور الجيش فيها باعتباره القوة التي تحتكر العنف العقلاني المنظم والمحتكر.

وعليه، فإن الجيش يحتل مكانة أساسية ضمن الدولة الحديثة لما يمثله من تمركز وحصر للقوة الفعالة بين أيدي الدولة، وما لهذا من دلالات لقيام كيان الدولة الوطنية الحديثة، حيث يتولى الجيش حماية وصيانة التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية الوطنية التي تستجيب للإرادة المشتركة للجماهير الشعبية وللطبقة السياسية معا، وهذا ضمن منظور مشروع وطني يضمن العيش للمجموعة الوطنية والاستمرار في التطور والنمو [2].

وقد يكون للجيش دور سياسي، بتفويض من الحكام المدنيين، وفق مبدأ المصلحة المتبادلة، حيث إن لكل سياسي أو حاكم مجموعة من القادة العسكريين الذين يعتمد عليهم في تثبيت سياسته، وأركان حكمه، حيث أن السياسي لا يمكنه تحقيق الاستمرارية والاستقرار في حكمه دون دعم أو مساندة الطرف العسكري، كما أن العسكري يعتمد في نفس الوقت على السياسي، في البقاء في منصبه، وضمان استمرارية هيبته وقوة المؤسسة العسكرية [3].

يرى الدكتور أنور عبد الملك بأن طبيعة علاقات الجيش مع المجتمع، تجعله يحتل مركز الحاسم في السلطة في جميع الأنظمة في العالم، مع اختلاف في الكثافة، والخصوصية

1) نور الدين زمام، مرجع سابق، ص – ص 277 – 278.

2) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 77.

3) د. إحسان محمد الحسن، علم الاجتماع العسكري، مرجع سابق، ص – ص 92 – 93.

والفعالية، مما تساعد على إلقاء الأضواء على السير الجدلي للتطور الاجتماعي المعاصر في وقت أخذت ظاهرة توازن القوى بعدها العالمي.

ومن خلال ذلك يقرر "أنور عبد الملك" أن أهمية الجيش ودوره المركزي في الأمة تبرر بوضوح لدى مختلف المجتمعات المعاصرة، وخاصة البلدان السائرة في طريق النمو، وفي هذا المجال يتعرض إلى تحليل نماذج حية من تدخل الجيش في الحياة الوطنية في مختلف أوجهها، وخاصة تحديد طبيعة النظام السياسي في حد ذاته، فيحلل كيف تحالف الجيش مع الحركة الشعبية التي توصلت إلى إقامة نظام اشتراكي في الشيلي برئاسة أليندي، كما يضرب أمثلة من إفريقيا في أنغولا والموزنبيق وغيرها مبرزا كيفيات تحول هذه الجيوش إلى قوات عسكرية للتحرير الوطني ضد الاستعمار واللمبريالية.

إن الجيش هو وسيلة العنف المعقلنة، أي تشكل النواة العميقة لجهاز السلطة عبر التاريخ الطويل للمجتمعات البشرية، والجيش كبقية المؤسسات الاجتماعية الأخرى يتأثر بالتطور التاريخي للمجتمع معين في إطاره الجغرافي السياسي المحدد [1].

1) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 79.

الفصل الثالث: المسار التاريخي للنخبة الجزائرية

1. البنية الاجتماعية والثقافية في جزائر ما قبل الاستعمار
   أ) نمط الإنتاج السائد في دول المغرب العربي
   ب) الارستقراطية القبلية والتجارية
   ج) الاستعمار الفرنسي وتدمير البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري
2. تأثير المدرسة الفرنسية في تكوين النخب
3. دور الزوايا في تكوين النخب
4. نخبة الحركة الوطنية:
   4.1- التيار الإدماجي في خلفيته الثقافية
   4.2- التيار الاستقلالي
   4.3- التيار الإصلاحي
   4.4- التيار اليساري والشيوعي
5. نخبة جبهة وجيش التحرير الوطني:
   5.1- نخبة القيادة السياسية
   5.2- نخبة القيادة العسكرية
   5.3- نخبة الحكومة المؤقتة
6. النخبة الحاكمة بعد الإستقلال

تمهيد:

الحديث عن الصفوة في الجزائر، يحتّم علينا غالبا الرجوع إلى التاريخ السياسي والاجتماعي للجزائر، والذي في سياقه تشكلت كل الاتجاهات النخبوية بكل مكوناتها وإيديولوجياتها وحتى تناقضاتها في صياغة المشروع الاجتماعي الوطني، ومن أجل استكمال الصورة عن السيرورة التاريخية التي مرت بها النخبة الجزائرية في نشوئها، لابد من التطرق إلى أهم المراحل التي مرت بها، وقراءتها قراءة سوسيوتاريخية تساهم في كشف سماتها الاجتماعية وخلفياتها الثقافية.

1/ البنية الاجتماعية والثقافية في جزائر ما قبل الاستعمار:

أ) نمط الإنتاج السائد في دول المغرب العربي:

يعتبر نمط الإنتاج ما قبل الرأسمالي الذي كان سائدا قبل التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي أحدثتها الثورة الصناعية محل جدل وخلاف مع ما كان موجودا في المجتمعات الأوروبية وغيرها من المجتمعات، ففي أوروبا كان نمط الإنتاج قائم على نظام الإقطاع الذي يمتلك فيه السيد الأرض كوسيلة أساسية للإنتاج، ويقوم من خلال ذلك باستغلال الأقنان في خدمة الأرض، مقابل تعويض من المنتوج المستخلص منها، ولكي يتسنى للأسياد السيطرة، لا يحق لغيرهم حمل السلاح، أما نمط الإنتاج الآسيوي فهو يقوم على قاعدة اقتصادية اجتماعية للجماعات القبلية الريفية والقروية التي تمتلك الأرض بصفة جماعية وتتقبل سيطرة ملكية دينية بمساعدة رجال الدين الذين لهم دور ريادي وتقني في إنجاز الأشغال الكبرى المنتجة وغير المنتجة التي تقتطعها من الفائض المحقق من قبل هذه

القبائل من جهة وتستحوذ على جزء هام للاستهلاك، وللتسليح، من أجل الحفاظ على النظام القائم واستمراره وثباته [1].

أما بخصوص مجتمعات المغرب العربي، فقد عرفت نمط إنتاجي ما قبل رأسمالي على غير فحو ما عرفته أوروبا ودول آسيا، حيث كان نمط الإنتاج يقوم على بنية قبلية متماسكة وقدرات حربية للسكان تشمل كل الأشخاص، وهو صورة مطابقة للتنظيم القبلي العربي الذي جاء مع الإسلام من الشرق.

"إن أساس الملكية الخاصة للأرض يشكل الإستثناء، ويتّخذ شكلين رئيسيين:

الملكية المشاعية العائلية، وأملاك العرش (الخاصة بالقبيلة) وترتبط مشاعيتها حسب أهمية قطعان الماشية والحاجة إلى الأعلاف، والإنتقال للبحث عن الكلأ والماء، في حين أن المزارعين أصحاب الأراضي المسقية على ضفاف الأودية والينابيع خصوصا في الشمال وفي الهضاب العليا وفي الواحات، حيث أن الأرض هي ملك أو وقف عام أو خاص لا يجوز التصرف فيها أو التنازل عنها، إنها تستّغل جماعيا على مستوى الإنتاج والإستهلاك معا [2].

عند دراسة أوجه النشاط الإقتصادي والحياة الإجتماعية للجزائر العثمانية يلاحظ الطابع الزراعي والرعوي الذي تمركز أساسا في الأرياف وأطراف المدن، هذا في حين أن الحواضر تكاد تنفرد بالنشاط الحرفي لولا وجود قدر قليل من نشاط حرفي متواضع يهدف إلى تلبية الضرورات المنزلية ويقوم على الإكتفاء الذاتي في الأرياف [3].

---

1) Kaid Ahmed, les contradictions de classes et les contraditions aux masses. ENAP, Alger, 1970, p

2) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 184.

3) د. محمد كحلي، الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للجزائر خلال العهد العثماني 1707-1827 م. منتدى تاريخ الجزائر. قسم التاريخ. كلية الآداب و العلوم الانسانية. جامعة جيلالي اليابس. سيدي بلعباس

لقد هيمن النشاط الاقتصادي في الأرياف الجزائرية وبخاصة النشاط الزراعي والرعوي، وفيما يخصّ أشكال الإنتاج، فإنها كانت موزعة على أربعة مجالات طبيعية تتمثل في المرتفعات الجبلية والتلال والسهوب وأطراف الحواضر، وهي تشكّل في مجملها كُلاً إجتماعياً واقتصادياً يميّز الريف الجزائري وامتداداته التابعة للحواضر.

بالرغم من تنوع هذه المناطق التي تنتحل هذا النمط من العيش فإنّ الإنتماء إلى الجماعة العمرانية Communauté يشكّل الشرط الضروري لاستمرار الحياة الإجتماعية، ففي كنف هذا التجمّع تتحقق ملكية العضو لشروط العمل والإنتاج، أي أنّ إنتماء الفرد للجماعة شرط تحقيق وجوده فهي تتوسط العلاقة فيما بينه وبين الأرض ووسائل العمل، وهكذا فإنّ العائلة الممتدة تشرف في المرتفعات الجبلية وبشكل نسبي على الملكية الصغيرة التي تعتبر مجالها واضحا، كما تمثل الأسرة النووية (الصغيرة) وجودها ضمن العائلة الممتدة، وتعتبر "التويزا Touiza" أكثر أشكال التضامن القروي شهرة، ومن أجل تأمين إعادة إنتاجها فإن الأسرة تضيف إلى أنشطتها المعروفة بعض الصناعات الحرفية المرتبطة باستغلالها والتي أحيانا ما يوجه بعضها نحو السوق، أما الملكية غير المنقولة التي تتحقق من خلال الهبة أو الميراث فرغم كونها ملكية خاصة، إلا أنها تبقى تتدرج تحت استحواذ العائلة [1].

ب) الأرستقراطية القبلية والتجارية:

كنا قد أشرنا سابقا إلى أن وضعية الأراضي الزراعية في الجزائر خلال العهد العثماني كانت تتصف بمظاهر الصراع الخفي والاحتكاك المستمر بين أسلوبين من الإنتاج، ونمطين من المعيشة مختلفين، أحدهما يرتكز على الإرتباط بالأرض وحيازتها والآخر يمتهن الرعي والعزوف عن خدمة الأرض، وكان غالبية السكان مندمجون في مجموعات قبلية، حيث

1) محمد مكحلي، مرجع سابق.

كانت القبيلة محددا للإنتماء الاجتماعي بوصفها أحد البنى التقليدية المكونة للبناء الاجتماعي السائد آنذاك.

تعيش المجموعات القبلية من اقتصاد كفافي يعتمد أساسا على الزراعة والاقتصاد الرعوي، مع وجود نظام الاقتطاع، وهو تفويض السلطة المركزية لممثليها (القياد والأعوان) للإستفادة من الضرائب التي يجلبونها كتعويض لهم عن الخدمات التي يقومون بها، والمستفيد من الإقتطاع في هذا النظام يتسلم تفويضا مؤقتا لفرض الضرائب على مجموعة قبلية معينة دون المساس بحق الملكية الفردية والجماعية للأراضي التي تبقى في ملكية الفلاحين، ودون التدخل في الحياة السياسية والإدارية التي تبقى في اختصاص المؤسسات القبلية، كما أن الفرد بانتمائه لقبيلته وتنظيماتها القرابية، فإنّ نظام الإقتطاع لا يمسه بشكل مباشر، بل يفرض على المجموعة القبلية ككّل [1]، وبناءا على خصائص نظام الإقتطاع الذي كان سائدا في دول المغرب العربي، فهو يختلف عن النظام الإقطاعي في أوروبا، حيث كان المستفيد من الإقطاع يتسلّم أيضا السلطة السياسية التي كان يمارسها بشكل استبدادي على الفلاحين العاملين تحت إمرته، وكان يمتلك أيضا الأراضي ولو بشكل محدود لأنّ الفلاحين كانوا يستفيدون جزئيا من المحصول الزراعي قبل عملهم.

إن متانة النظام القبلي في المغرب العربي هي التي حالت دون تطوّر نظام الإقتطاع إلى نظام إقطاعي، وذلك عكس ما حدث في أوروبا، حيث اندثرت القبيلة في بداية القرون الوسطى وبقي الفرد معزولا مضطرا للإحتماء بمظلة النبلاء لتوفير أمنه، وعلى العكس تماما فقد بقيت وظيفة الأمن والدفاع بالمغرب العربي من اختصاص القبائل، وهذه الوظيفة هي في آن واحد سبب ونتيجة للتلاحم القبلي، ولم تكن داخل القبيلة سلطة شخصية باستثناء سلطة الرؤساء والممثلين الذين يتم اختيارهم بشكل ديمقراطي وحسب قوانين وأعراف القبيلة، كما أن

1) عبد اللطيف بن أشنهو، تكون التخلّف في الجزائر، ترجمة مجموعة من الأساتذة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979، ص 26.

حمل السلاح كان معمما وشرطا للإنتماء القبلي، ولم يكن من تخصص فئة في حد ذاتها أو طبقة معينة، كما كان عليه الأمر في أوروبا الإقطاعية حيث أسسّت طبقة الأسياد سلطتها على وظيفتها العسكرية.

أما عن الأرستقراطية التجارية فقد كانت تضم تجار القوافل المتجهة نحو إفريقيا والعالم العربي، عن طريق الذهب، أو عن طريق الملح المعروفين، وكان هؤلاء التجار في حاجة إلى السلطة السياسية في الدولة من جهة، وفي حاجة إلى قادة القبائل من جهة أخرى، وكل من هاتين الفئتين لم يوجد لديها مانع من المشاركة في ممارسة التجارة مع هؤلاء التجار، غير أنّ قانون شرف القبيلة يلزم الزعيم على أن يستفيد أعضاء القبيلة من الإمتيازات مهما كانت مادية أو معنوية.

كانت الأرستقراطية التجارية تتمتع بحضوة لدى السلطة السياسية، والتي كانت تتفاوض معها من أجل المصلحة الجماعية ومسائل الأمن ونقل أخبار القبائل والجماعات السياسية المنافسة الأخرى التي كانت الأسواق المحلية أو الجهوية المجال المفضل لديها لربط وضبط العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المفيدة للسلطة الحاكمة وللقبائل.

ج) الاستعمار الفرنسي وتدمير البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري:

كان احتلال الجزائر العاصمة سنة 1830 نقطة انطلاق التفكيك النمطي للبنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري، وإعادة تشكيل البناء الاجتماعي وفقا للنظرة الفرنسية، وذلك من خلال سنّ ترسانة من القوانين والإجراءات، وكان أولها سياسة الاستيطان من خلال إنشاء قاعدة سكانية لتدعيم الوجود الفرنسي، بقاعدة مدنية تؤازره في تدمير البنيات الاجتماعية والثقافية، "وفي مرحلتي الإستيطان [1830-1870]، [1870-1900]، تمثلت استراتيجية العسكريين في استجلاب أوروبيين واقتطاع الأراضي اللازمة لإقامة مستعمرات فلاحية على أراضي الجزائريين من المقاومين للإستعمار، بتهجيرهم أو نتيجة الإبادة

الجماعية التي تعرضّت لها بعض المناطق الجزائرية فأبيدت قبائل برمتّها، وقبيلة العوفية شاهدة على ذلك [1].

وقد عملت الإدارة الإستعمارية على سنّ ترسانة من القوانين لفائدة المستوطنين الذين كان من بينهم شخصيات معارضة لنظام الحكم في الوطن الأم (فرنسا) الذين أجبروا على الإقامة في الجزائر أو اختاروا عن طواعية الذهاب إلى الاستثمار في الجزائر على حساب الجزائريين [2].

ساعد الاستيطان الأوروبي في الجزائر في جوانبه الاجتماعية والثقافية على تهديم مرتكزات بنية المجتمع الجزائري في جعل غالبيته العظمى التي تتشكّل من الفقراء أو المفقرين، كما قضى الإستعمار على النخب التقليدية المقاومة للإستعمار بالنفي والقتل والتشريد، ولكنه لم يقض نهائيا على السلطات السياسية القائمة آنذاك واكتفى بإعادة هيكلتها، حيث أبقى على العائلات المالكة وعلى القيادات العشائرية والقبلية، ومجمل القول هو أن سياسة الاستعمار أدّت إلى بروز تحوّلات اجتماعية واقتصادية كبرى، حيث تمّ تقويض البنية الاجتماعية كلّها، وتحطيم النظم الإقتصادية والاجتماعية التقليدية، ومن هنا تبلورت ثنائية اجتماعية وثقافية بين مجتمعين متغايرين في كل شيء وفي الواقع المعيشي نتيجة شكل وطبيعة هذه السلطة المسيطرة بآلياتها السياسية والقانونية، سيطرة عسكرية أولاً، ثم قانونيا بفرض ترسانة من التشريعات الاستعمارية التمييزية للإستيلاء على المرتكزات الإقتصادية للشعب الجزائري متمثلة في الأراضي والجبال ومنابع المياه والمراعي في شمال البلاد وجنوبها.

2/ دور المدرسة الفرنسية في تكوين النخب:

1) عبد اللطيف بن أشنهو، مرجع سابق، ص 297.

2) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 195.

كما يحدث عادة في الحروب، فإن الحرب الفرنسية – الجزائرية كانت بمثابة المناسبة التي سمحت لحضارتين مختلفتين بالتعارف والإحتكاك، وبالنسبة للمجتمع الجزائري على وجه الخصوص فقد كان لهذا الإحتكاك شأن عظيم.

لم تكن الحملة الفرنسية حدثا عسكريا فحسب تمثّل في الإنحدار السريع للجيوش التركية – الجزائرية ولم تكن الحملة حدثا سياسيا فقط تجسد في الانهيار شبه الآلي للدولة التركية، وإنما كانت الحملة أساسا حدثا ثقافيا وحضاريا أخذ بالنسبة للجزائريين شكل الصدمة الحضارية وهذا ما يذهب إليه الأستاذ أبو القاسم سعد الله الذي يؤكد بأن ما وقع سنة 1830 في الجزائر ليس احتلال فرنسا للجزائر، بل هو احتلال العصر الحديث للعصر الوسيط أو احتلال التقدم للتخلّف [1].

كان للحركة الاستعمارية بالجزائر مظهران، تمثّل الأول في الاستيلاء المباشر والمصادرة الشاملة للأراضي الفلاحية عن طريق القوة واستعمال السلاح، أي ما اصطلح على تسميته بالغزو العسكري، بينما اعتمدت هذه الحركة الإستعمارية، المدرسة كوسيلة لتحقيق الغزو الفكري للشعوب، فبعد أن انتهى دور السيف، جاء دور المحراث (استعمار الأرض) والكتاب لأداء دورهما في المؤسسة الإستعمارية، وأصبح الاستعمار السلمي هو الحل الأنسب لتفادي الصدام مع الشعب الجزائري الذي عزم على الصمود والمقاومة، وكذلك للتقليل من ضخامة التضحيات المادية والبشرية على حدّ سواء التي فرضها الغزو المباشر أي العسكري، والحقيقة أن المستعمرين (بكسر الراء) لا يرون اختلافا في هذين الطريقين "غزو الأرض وغزو الأفكار" لأنّ كلاهما يكمّل الآخر فالغزو الثقافي هو تدعيم واستمرار للغزو العسكري[2].

1) انظر: جمال غريد، الجزائر ثنائية المجتمع وثنائية النخبة، ضمن كتاب النخب الاجتماعية حالة الجزائر ومصر، تحرير: د. عروس زوبير، د. أحمد زايد، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005، ص 70.

2) عطا الله فشّار، النخبة الجزائرية: جذورها، تطورها، اتجاهاتها [1914-1954]، أطروحة دكتوراه دولة في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، 2009، ص 80.

لقد كان على التعليم الفرنسي في الجزائر، في رأي منظريه، أن يؤدي دورا هاما في التأثير الفكري والروحي على الأهالي، إذ كان عليه –من ناحية– أن يمنح الشرعية للغزو العسكري ويضمن –من ناحية أخرى– استمرار النتائج السياسية لهذا الغزو والمتمثلة في فرض السلطة على المجتمع الجزائري، وكما قال "أومال" فإنّ افتتاح مدرسة وسط الأهالي هو أكثر جدوى في تهدئة البلاد من فيلق كامل من الجيش [1]، وعليه، فليس من الغريب أن يكون موضوع النخبة إحدى المهام الرئيسية للمدرسة الفرنسية في الجزائر، وخاصة النخبة ذات المستوى المتوسط التي أوكلت لها مهمة بثّ الدعاية للنفوذ الفرنسي وتدعمه بالجزائر، والنخبة متوسطة التعليم هذه، كانت تتكون أساسا من الجزائريين المتلحقين بقسم المعلمين بمدرسة بوزريعة.

يرى المؤرخ الجزائري الراحل أبو القاسم سعد الله أنه عندما انهارت القبائل والأسر الأرستقراطية والمتنفذّة التي كانت تلعب دور الوسيط بين المجتمعين الجزائري والفرنسي، فكرت الإدارة الإستعمارية في استبدالها بنخبة جديدة تكوّنها هي على طريقتها الخاصة (كانت النخبة السابقة تسمى بالنخبة التقليدية أو المحافظة). ونظرا لتقلص عدد المعاهد في الجزائر بعد الإحتلال الفرنسي وتشريد ونفي أصحاب الرأي والتأثير السياسي، أفرغت الجزائر من طبقتها التي يمكنها أن تلعب الدور الرئيسي في الحفاظ على الكيان الوطني والقيم الثقافية والوجود السياسي مثل ما وقع في المغرب وتونس.

ويرى بعض الفرنسيين أن الجزائر لم تكن فيها طبقة وسطى قبل الإحتلال وليس لها كيان ثقافي وذلك لإعطاء الطابع الشرعي لوجودهم في الجزائر، وأن هذه الطبقة لم تتكون إلاّ في

1) **Pervillé (G), les étudiants Algériens de l'université Française, casbah ed, Alger, 1997, p 16.**

العهد الفرنسي، ويرى فريق آخر على أنه كان للجزائر عند الإحتلال وقبله بورجوازية قوية مكوّنة من عناصر ثقافية وتجارية وسياسية [1] .

ويتصل موضوع النخبة الجزائرية إتصالا قريبا بمشكلة البورجوازية وقضية وجودها أو إختفائها قبل الإحتلال، وهي قضية محل جدل وسجال واختلاف، وقد كان المثقفون المعربون –كما يرى بذلك محمد الميلي– يترددون على معاهد التعليم الديني في العالم العربي وخاصة في جامع الزيتونة بتونس وجامع القرويين بالمغرب، وإلى جانب ذلك كانت هناك عناصر تتابع تعليمها بجامع الأزهر والحجاز وبلاد الشام، ويصنّف محمد الميلي هؤلاء إلى قسمين كبيرين: المثقفون الذين نشؤوا في ظل الزوايا الطرفية وظلوا يشتغلون في ظلها، والمثقفون الذين ترددوا على معاهد الزيتونة والقرويين والأزهر وكذلك في الحجاز والشام [2].

وبالرغم من وجود الموظفين الأوروبيين، فقد كانت الإدارة الفرنسية تحتاج إلى الجزائريين لتوظيفهم في الوظائف التي لا يمكن أن يملأها غير المسلمين كالدين والقضاء، إلى جانب ذلك فإنه ليس كل الأوروبيين يعرفون اللغة العربية للتحدث مع السكان الجزائريين، ومن هذه المنطلقات قامت فرنسا بفتح المدارس وانتهاج سياسة تعليمية تخدم مصالحها فقط وأبلغ شال على ذلك هو وجود نوع آخر من المدارس للأوروبيين هي المدرسة البسيطة والإبتدائية، أو بالأحرى كانوا يريدون للجزائريين تعليما بسيطا وضعيفا لا يهدد مصالح الأوروبيين ووجودهم كأقلية داخل أغلبية رافضة لها وكانت هذه السياسة التعليمية ضمن أهداف السياسة الموجهة

1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية [1900–1930]، الجزء الثاني، ط2، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1977، ص 70.

2) محمد الميلي، الجزائر والمسألة الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد 40، ص 41.

لترسيخ أسس الوجود الفرنسي في الجزائر، لأنّ محاولة فرنسا فرنسة الجزائريين في لغتهم وظروف حياتهم، وكذا محاولة غرس الوطنية الفرنسية في عقولهم كان موجها لهذه الغاية [1].

كما كان من دعائم هذه السياسة التعليمية هو حصر هذا التعليم وإتاحته أمام أقلية صغيرة محدودة من المجتمع، تكون وفيّة للإدارة الفرنسية، ومن هنا تمّ فرض قيود صارمة وشديدة على قبول التلاميذ الجزائريين في المدارس التي فتحتها السلطات الفرنسية، بحيث كان من أحد المبادئ الأساسية في التعليم الإستعماري هو الحرص كل الحرص على أن لا يتحول ذلك التعليم إلى أداة يستغلها "المشاغبون" لإحداث الاضطرابات في المجتمع [2]. فالإستعمار أراد من سياسته التعليمية هذه، تكوين نخبة مزّيفة من المثقفين مقطوعة عن قاعدتها الشعبية بحيث يشعر أولئك المثقفون بأنهم غرباء بين ذويهم، كما كان الاستعمار نفسه غريبا عن الشعب الجزائري وأرضه، ومن هنا تتقطع صلة المثقفين بأبناء شعبهم ومجتمعهم ويتنكرون للتقاليد العربية الإسلامية [3].

وبخصوص تصور المعلمين الفرنسيين لمهمتهم في الجزائر، تشير بعض المصادر إلى أن الدفعة الأولى من الأساتذة والمعلمين الذين استقدمتهم الإدارة الفرنسية إلى الجزائر، كانوا يؤدون واجبهم التعليمي بحماس تبشيري كان له أثر لا يمكن إنكاره، وكان أبناء الأعيان من

1) عطاء الله فشار، مرجع سابق، ص-ص 83-84.

2) أحمد طالب الإبراهيمي، من تصفية الإستعمار إلى الثورة الثقافية(1962-1972).ترجمة حنفي بن عيسى .الدار الوطنية للكتاب.الجزائر.1999.ص16

3) أحمد طالب الإبراهيمي، مرجع سابق.ص17

الجزائريين الذين يرتادون هذه المدارس الفرنسية يعتبرون من الناحية الفكرية كأنهم رهائن لدى هؤلاء المعلمين [1].

ويصنف محمد الميلي المفرنسيين أو المثقفين بالمدارس الفرنسية إلى ثلاثة أصناف [2]، هذه الأصناف التي ارتسمت معالمها أكثر مع بداية القرن العشرين:

-الصنف الأول وهو صنف المتعلمين الذين استفادوا من فرص التعليم الفرنسي وإن بدرجات متفاوتة لكنهم ظلوا متشبثين بمظاهر الشخصية الوطنية حريصين على عدم الإنفصال عن قاعدتهم الاجتماعية، ويشمل هذا التمسك بالشخصية العربية الإسلامية مظاهر مختلفة اجتماعية وفكرية وسياسية أحيانا أخرى، تجسد تمسكهم بالمظاهر الاجتماعية الأصلية في الحفاظ على طابعهم العربي الإسلامي في لباسهم وسلوكهم داخل المدرسة الفرنسية وخارجها، بينما تجسد تمسكهم الفكري والسياسي في تأييد الحركات الإصلاحية الدينية، أي تأييد سياسي وطني.

-الصنف الثاني وهو الصنف الذي يضم أولئك الذين خدموا الإدارة الفرنسية بروح "العمالة" ووقعوا في فخاخ الإغراء الاستعماري بمختلف أشكاله وانبهروا بمظاهر الحياة الفرنسية.

-أما عن الصنف الثالث فيضم أولئك الذين راهنوا على "الفرنسية" واقتنعوا بضرورتها وإمكانياتها، وقد تجنّسوا بالجنسية الفرنسية وتخلوا عن أحوالهم الشخصية -حسب الفقه الإسلامي- أو ما اصطلح على تسميتهم بالإدماجيين.

---

1) Mohamed chérif Sahli, Décoloniser l'histoire, Maspéros, paris, 1967, p-p 113, 114.

2) محمد الميلي، مرجع سابق، ص 39.

–ويرى الدكتور والباحث أبو القاسم سعد الله بأن النخبة الجزائرية كانت قد تكونت في المدارس الثانوية الفرنسية العربية التي أنشئت بعد 1850 وغيرها من المعاهد الفرنسية التي منحت النخبة مدخلا إلى الثقافة الأوروبية [1] إلا أن ظهور هذه النخبة الجديدة لم يتبلور إلا في مستهل القرن العشرين، وكانت قسنطينة والجزائر العاصمة وتلمسان وبجاية... وغيرها مراكز للنشاط الصحفي، وعدد آخر من هذه الجمعيات كان يؤدي وظيفة المدرسة.. [2]

لقد كان هجوم الاستعمار على التعليم العربي الإسلامي بالجزائر بمثابة التأثير على آخر البنى التي يقوم عليها المجتمع الجزائري، ومن ثمّ فإن هذه الأرضية المتمثلة في التعليم متكون آخر جبهة لمقاومة المجتمع ضد توغل الاستعمار في هذه المرحلة ((قبول الجزائريين بالتعليم الفرنسي بعد هزيمة المقراني عام 1871 م))، كما كانت الجبهة الأولى التي ستظهر من خلالها الصيغ الجديدة للمقاومة السياسية مع بدايات القرن العشرين، والتي سوف يتمحور حولها النضال الوطني فيما بعد [3].

أما بخصوص أثر المدرسة الفرنسية على المجتمع الجزائري، وبالأخص المعلمين الفرنسيين، فيذهب الباحث والمؤرخ أبو القاسم سعد الله إلى القول بأن المدرسة الفرنسية ساهمت في إيجاد نخبة جزائرية تسير وفق أهدافها وتسعى لإنجاح مخططاتها، كما أن واقع المدرسة الفرنسية الإجتماعي كان قويا على جماعة النخبة، فقد استطاعت أن تجعل منهم فئة متميزة داخل المجتمع الجزائري تعيش بين قاب قوسين أو أذى منه، فلا هي جزائرية بثقافتها وفكرها ولا هي فرنسية بعرقها وجنسها، ومن هنا وقعت عرضة لازدراء المجتمع الجزائري الذي اعتبر كل متعلم بالمدارس الفرنسية مرتدا عن دينه وأحواله الشخصية، لأن المفتين من الجزائريين قد اعتبروا باسم الدين، بأن التجنيس يساوي التخلي عن الدين

1) د. أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية [1900–1930]، مرجع سابق، ص 79.

2) أبو القاسم سعد الله، نفس المرجع، ص 160.

3)Abd Kader Djeghloul, M'hamed Ben Rahal et la question de l'instruction des Algériens, « huit études sur l'Algérie. CRASC, oran, p 74.

الإسلامي، فالجزائريون الذين قبلوا بالتجنيس كانوا يسمون بالمرتدين، وكانوا يعاملون بدون احترام، ومن تمّ اعتبر جماعة النخبة أنفسهم "خارجين عن القانون" بالنسبة إلى كلا المجموعتين: الجزائرية والفرنسية [1] وللخروج من هذه الدائرة الضيقة، كانت هذه النخبة تدعو إلى التقارب والتفاهم بين المجموعتين، ونادت كذلك بالزواج والمصاهرة بين الطائفتين وتبني الجزائريين لطرق وأساليب الحياة الفرنسية، ولم تكثف هذه النخبة بتبني أفكار الغرب ووسائل عيشه وطريقته في العمل، وثقافته الغربية، بل أرادت أن تحول المجتمع الجزائري إلى مجتمع أوروبي، ونظرا لتعليمهم الفرنسي الذي تلقوه في المدارس الفرنسية، فقد شعروا بأنهم انفصلوا تماما عن بقية المجتمع الجزائري الذي كان غريبا عنهم، لقد كانوا يشعرون بعقدة الكمال بالنظر إلى المجتمع الجزائري، ولكنهم كانوا يشعرون بعقدة نقص بالنظر إلى المجتمع الفرنسي [2].

وقد وصف فرحات عباس في كتابه "الشاب الجزائري" التأثير الذي مارسته المدرسة الفرنسية على سلوكه وطريقة تفكيره حيث يقول في أحد صفحات كتابه "حين كنت أبلغ من العمر اثنى عشر سنة كنت أعدو في الحقل حافي القدمين دون أن أسمع كلمة واحدة من الفرنسية، لا فرق في ذلك بيني وبين راعي الماشية في قريتنا، واليوم بفضل المدرسة صرت قادرا على بناء أسرة وتربية أولادي، كما صرت قادرا على أن أعيش وأموت من أجل وطني"[3].

لقد كانت هذه النخبة تعتبر نفسها أقلية ممتازة ومحظوظة، تقع فوق الجميع، أي فوق الأغلبية الساحقة من المجتمع الجزائري والمكونة أساسا من الفلاحين الجهلة والمرابطين الخرافيين والعلماء الرجعيين والأعيان المستسلمين [4]، وإذا كان دخول الميدان السياسي

---

1) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائر، ج3، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 194.

2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية [1900-1930]، مرجع سابق، ص 187.

3) Ferhat Abbas, le jeune Algérien, la jeune parque, paris, 1931, p 91.

4) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية [1900-1930]، مرجع سابق، ص 185.

بالنسبة للمثقفين الجزائريين مع نهايات القرن التاسع عشر ما يزال أمرا بعيدا، فإن التعليم الفرنسي المفتوح للشباب الجزائريين قد أنتج متعاونين مخلصين مع الإدارة الإستعمارية أدوا دورا هاما في التأثير على الأهلي، وكان من بين هؤلاء المتخرجين من التعليم الإستعماري مترجمون عسكريون ساعدوا الغزاة في اختراق المجتمع الجزائري، وصار بعضهم –فيما بعد– من كبار ملاّك الأراضي وكان منهم ضباط في الجيش ومدرسون [1].

بالنظر إلى السمات الاجتماعية والثقافية للنخبة المتخرجة من المدرسة الفرنسية يمكن القول أن الإيديولوجية الاستعمارية استطاعت التغلغل في فراغ المجتمع الجزائري بواسطة التعليم، "فقد كانت المدرسة الجمهورية التي أسسها "جول فيري" تنشر بين الشباب الجزائريين القيم الوطنية والمدنية الفرنسية التي سوف تمثلها –حسب الإيديولوجية الاستعمارية الجمهورية– إلى الوصول بالإنسان الأهلي لأن يكون عارفا بالقراءة والكتابة، لكي يصير مواطنا يدافع عن حقوقه ومصالحه، وليس بمجرد رعية للسلطة الحاكمة، وخاضعا للأقوياء"[2].

وبالرغم من تبني خرّيجي المدرسة الفرنسية للنموذج الغربي في طريقة التفكير والسلوك، وطرحهم للأفكار المنادية بالمساواة والتسامح والتقارب والعدالة والمواطنة الفرنسية والفرنسة والتجنّس وغيرها، إلا أنها لم تلق ترحيبا في الوسط الأوروبي المثقف، الذي اعتبر هذه النخبة بمثابة الخطر الحقيقي والعدو اللدود للسياسة الفرنسية الاستعمارية، ومن هنا وجدت هذه الفئة نفسها بين قطبي رحى، فمن جهة اصطدموا بعدم تفهم وجمود إخوانهم اتجاههم، ومن جهة ثانية كانوا عرضة وهدفا الوسط المثقف الفرنسي.

لقد كان رهان الصراع بين الأوروبيين والمثقفين الجزائريين هو تحرير الجماهير الجزائرية كما يقول علي سراد، من التخلف والاستغلال والاستبعاد ورفعهم عن طريق التعليم إلى

---

1) Mohamed Chérif, op, cit, p 190.

2) Pervillé (G), op, cit, p 23.

مستوى المواطن الفرنسي فالأوروبيون كانوا يخافون من هؤلاء المثقفين الذين أرادوا الرواد الطلائعيين لشعبهم، بحيث أن مجموعة هؤلاء المثقفين قد لعبت دور المحامي للقضية الجزائرية بإعلانها الحرب ضد الظلم والطغيان والجهل والفقر والتخلّف، وهذه صفات كلها رافقت الشعب الجزائري منذ التسلط الاستعماري عليه، وبالرغم من آرائهم وأفكارهم العلمانية وتسامحهم وثورتهم ضد التعصب والأنانية، فإن أعضاء هذه النخبة كانوا قد اتهموا من قبل خصومهم باعتناق القومية الإسلامية وبكونهم فتيانا أتراكا، وبكونهم مستغلين للمشاعر الدينية لدى الجماهير الجزائرية [1].

واعتبر الوسط الأوروبي الجزائريين المتعلمين بمثابة زعماء وطنيين بإمكانهم تجنيد شعبهم وقيادته إلى المواجهة مع الإستعمار، ومن هناك أصبحوا ملاحقين من طرف الأوروبيين بلا رحمة ولا هوادة لأنهم الأعداء الحقيقيون لفرنسا [2] وقارن بعض الأوروبيين هذه النخبة بجماعة "تركيا الفتاة" وجماعة "مصر الفتاة" في الطموح والآمال في توليّ الزعامة السياسية، فقد وصفوهم بأنهم فخورين واعون بدورهم يحملون معهم أفكار سيئة، غير راضين بالحالة التي هم فيها، طموحون حالمون بدور هام في شؤون بلادهم [3].

1) عطاء الله فشار، مرجع سابق، ص 96.

2) د. أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ص 195.

3) المرجع نفسه، ص 185.

3/ الزوايا والنخب:

الحديث عن الزوايا هو حديث بالدرجة الأولى عن التصوف والطرق الصوفية باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الموروث الإسلامي في بعده التقليدي والمحافظ، ولأن كانت الزاوية كمؤسسة دينية اجتماعية وتربوية في آن واحد، فإن الأدوار الموكلة لها تغيّرت بتغيّر الظروف المؤسساتية والاجتماعية والسياسية التي عرفتها الجزائر عبر فترات تاريخية مختلفة.

عرفت الجزائر التصوف منذ زمن بعيد –حسب محمد الميلي– ولكن العلماء أنكروا عليهم وكفّروهم فلم يكن يومئذ شأن للصوفية إلى أن جاءت الدولة المأمونية فنشرت المعارف ونصرت الفلسفة وظهر في الصوفية رجال ارتفع صيتهم في الآفاق ولكن لقوة نفوذ الدولة لم يتمكنوا من السيطرة على العامة حتى سقطت الدولة المأمونية وخلفتها دولة تنازع أمراؤها أمرهم بينهم فضعف سلطانهم وعلت كلمة الصوفية فمثّلوا أدوارهم مع العامة وكان ذلك مبتدأ انحطاط الجزائري في المغرب دينيا وسياسيا [1].

ومن مشاهير الصوفية التي عرفتهم الجزائر أبو مدين شعيب دفين تلمسان المتوفى سنة 591 هـ، ومحي الدين بن عربي الأندلسي دفين دمشق المتوفى عام 638 هـ، ومنهم أبو الحسن الشاذلي نسبة إلى الشاذلية قرية بتونس توفي بأرض الحجاز سنة 655 هـ وغيرهم من المشايخ [2]، ولعل من أهم الطرق الصوفية في الجزائر نجد:

القادرية، الرحمانية، التيجانية، الدرقاوية، الشاذلية، السنوسية، الطيبية، العيساوية [3].

عرفت الجزائر الزوايا بداية من القرن الخامس الهجري، وحسب دراسة للأستاذ مأمون القاسمي منشورة على موقعه بالإنترنت، فإن الزوايا تطورت بشكل كبير خلال القرن العاشر

---

1) محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص 347.

2) المرجع نفسه، ص 347.

3) للإطلاع أكثر على الموضوع يمكن الرجوع إلى: مختار الطاهر فيلالي، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، ط1، دار الفن للطباعة، باتنة.

الهجري، بعد سقوط الأندلس، وامتداد الأطماع الأوروبية إلى السواحل الجزائرية، حيث صارت الزوايا أطرا لمحاربة هذه الأطماع والدفاع عن الشخصية الجزائرية، حيث يؤكد الباحث في الثقافات الشعبية الأستاذ عمر بن عيشة أن الزوايا تنشط في أوقات الأزمات، عندما يكون كيان المجتمع مهدد، لهذا نجد دور الزوايا يتعاظم إبان المقاومات المختلفة التي مرت على الجزائر من الغزو الإسباني إلى الإحتلال الفرنسي فنجدها مثلا تنتشر بشكل كبير في منطقة القبائل بعد الإحتلال الإسباني لمدينة بجاية لهذا عرفت بلاد القبائل ببلاد أزواوين لأنها شهدت قيام إحدى أقدم الزوايا [1]. كما تشير المصادر التاريخية أن زاوية أبي زكريا الزواوي التي أسسها الشيخ أو زكريا يحي بن أبي علي المشتهر بالزواوي، قد تولى التدريس بها الشيخ أبي مدين شعيب وقد كان لهذه الزاوية الدور الكبير فيما بعد في محاربة حركة التنصير التي باشرها الآباء البيض في منطقة القبائل خلال الاستعمار الفرنسي، ويؤكد الأستاذ بن عيشة أن الدولة العثمانية هي التي قضت على الزوايا الأصلية وابتدعت زوايا الشعوذة سليلة المذاهب القادمة من تركيا، وهو نفس الإتجاه الذي سعت فرنسا إلى تكريسه بعد أن اكتشفت الأهمية المتعاظمة للزوايا ووقوفها في وجه حملتها الاستعمارية، فعملت كل ما بوسعها لتحطيمها وتكسيرها من خلال إنشاء زوايا موالية لها عملت على تكريس الشعوذة ونشر الجهل والخرافات، حيث كانت تقول للناس أن الاستعمار قدرا مفروضا من الله، لن ترفعه إلا إرادة الله، ومع إدراك فرنسا لأهمية الزوايا، فقد عملت ما في وسعها لاستغلالها من أجل مصالحها، حيث يذكر أحد الفرنسيين وهو "ايفوان توران" أن فرنسا وجدت صعوبة كبيرة لإقناع الأهالي بالانضمام إلى المدارس التي أنشأتها، لأن الزوايا التي كانت تمارس التعليم الأهلي أقنعت السكان بأنها "مدارس النصارى" فقادت ضدها حملات شعبية منها انتفاضة 1871 م التي مست كل من برج بوعريريج ومازونة وبجاية [2].

---

1) بوابة الشروق نقلا عن موقع الشروق أولاين على الرابط التالي:

http://www.echoroukonline.com/ara/arlicles/89176.html

2) المرجع نفسه.

وتذكر دراسة الأستاذ مأمون القاسمي أن الزوايا كان لها الدور الكبير في تجنيد الناس ضد المكاتب العربية الموالية للإدارة الفرنسية، فكان أن ابتكرت الزوايا في القرن التاسع عشر أسلوب الحرب النفسية التي حمت المذهب السنّي والتربية الصوفية التي كان لها أكبر الأثر من الجانب النفسي والمعنوي والثقافي في تجنيد الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي، وبعض الزوايا كانت مراكز للثورة ضد فرنسا ومقرا لجمع المال والسلاح وقواعد خلفية للمجاهدين، زيادة على كونها مراكز لتنظيم شؤون المواطنين، وهكذا عجزت الإدارة الفرنسية في الإستيلاء على زمام أمور الجزائريين، لهذا فليس من غريب الصدف أن يكون كبار قادة الثورة ونخبتها كلهم مرتبطين بالزوايا أو خرّيجي الزوايا من أمثال عميروش، العقيد شعباني، مصطفى بن بولعيد، حسين آيت أحمد وغيرهم.

بعد الاستقلال عملت الدولة الوطنية على تهميش الزوايا نتيجة للخيار الاشتراكي الذي عارضه شيوخ الزوايا، فاتهمها الرئيس السابق الراحل أحمد بن بلة بالليبرالية، فكانت بداية القطيعة بين الزوايا والسلطة السياسية في البلاد، حيث يشير الباحث سعيد جاب الخير [1] في هذا الصدد إلى أن السلطة عملت على مصادرة أملاك الزوايا والطرق الصوفية بعد الاستقلال، بل تمّ هدم بعضها، كما تمّ تغييب البعد الصوفي للهوية الجزائرية وتراث الطرق الصوفية من برامج التعليم ومؤسسات الإعلام والتنشئة الاجتماعية، إضافة إلى تشويه صورة التصوف في البرامج والأبحاث الجامعية، ومنعت الدولة نشاط الطرق الصوفية، بل وسجن بعض شيوخها مثل الشيخ المهدي بن تونس والد الشيخ خالد بن تونس، الشيخ الحالي للطريقة العلاوية في الجزائر، وقد عمل الرئيس الراحل هواري بومدين كل ما بوسعه لتهميش وتحييد الزوايا عن مراكز القرار السياسي، رغم أن العديد من قادة الدولة الفتية يومها كانوا خريجي زوايا، مرتبطين بها بمن فيهم بعض ضباط الجيش الوطني الشعبي بحكم تاريخهم العائلي، حيث يذكر جاب الخير أن "سيدي عبد المجيد بن حملاوي رحمه الله شيخ الزاوية

1) نقلا عن موقع: الشروق أونلاين، مرجع سابق.

الرحمانية في تلاغمة، وهي الزاوية التي درس فيها الرئيس الراحل هواري بومدين خيّره الرئيس بومدين بين الاستمرار في الجيش أو قطع علاقته بالطرق الصوفية، فاختار أن يخرج من الجيش ولا يقطع علاقته بالتصوف، وقد ذهب الرئيس بومدين إلى أبعد من ذلك حين وضع رموز الحركة الصوفية وشيوخ الزوايا تحت الرقابة، وقام بإدخالها تحت دائرة النظام الأصلي، وقال يومها في إحدى خطبه "اتركوا الزوايا لي، أنا أعرف كيف سأتعامل معها" فكانت بداية إعادة صياغة أسلوب جديد للسلطة في تعاملها مع الزوايا.

ومع مجيء الرئيس بوتفليقة إلى السلطة، انفتح المجال أمام الزوايا والطرق الصوفية، حيث أصبحت لهم حرية العمل في إطار القوانين السارية في البلد، وخلال العشرية الدموية، طان للطرق الصوفية في الجزائر دورا لا يمكن إنكاره في الدعوة إلى وقف العنف وحقن دماء الجزائريين، حيث يؤكد الصوفية على حرمة الإقتتال بين المسلمين مهما كانت الأسباب والعناوين والشعارات المرفوعة لتبرير ذلك.

وقد أشار الباحث عمر بن عيشة [1] في دراسة له قيد الإنجاز حول تاريخ الزوايا في الجزائر إلى أنّ "الفضل يعود إلى الرئيس بوتفليقة في ردّ الاعتبار للزوايا سنوات الستينات وبالضبط عام 1967 م عندما وقع خلاف داخل القيادة الجزائرية في كيفية استخدام الزوايا لاستقطاب إفريقيا، فأشار بوتفليقة حينها على الرئيس الراحل هواري بومدين إلى أن يدخل القارة السمراء من بوابة التيجانية، لأنها تضم أغلب القادة الأفارقة، وقد ظهر هذا التأثير عند وفاة أحد شيوخ التيجانية في السنغال عام 1983، وهو جزائري شيّع ودفن في الجزائر في جنازة كبيرة حضرها أكثر من 3 آلاف إفريقي، جاؤوا خصيصا لهذا الغرض فوقع يومها نقاش في كيفية الإستفادة من هذا الإرث والتراث، ليعقد اجتماع بهذا الشأن جمع كلا من الرئيس السابق الشاذلي بن جديد والجنرال لكحل عياط والجنرال الراحل العربي بلخير واتفقوا على تثمين هذا الإرث.

1) موقع الشروق أون لاين: www.echoroukonline.com

الجدير بالذكر أنه، رغم أن شيوخ الزوايا نادرا ما يقبلون التعامل مع قادة الأحزاب والحركات الإسلامية، إلا أن قادة الحزب المحظور "الفيس" حاولوا مغازلة شيوخ الزوايا للحصول على الثقل الشعبي، حيث حاول عباسي مدني أن يحصل على بركة زاوية بالكبير في أدرار لكن مولود حمروش عمل على قطع الطريق أمامه عن طريق شيخ زاوية من وهران، كانت تربطه علاقة قرابة مع أحد النافذين في الحكومة الذي أوفده في مهمة إقناع شيخ زاوية بالكبير للحيلولة دون استقبال عباسي الذي عاد أدراجه خائبا، بعد أن قال له الشيخ "أهلا بك للضيافة، لكن ممنوع الحديث في السياسة" وبعد الأزمة الدموية أدركت النخبة الحاكمة أنها مدعوة لإعادة النظر في دور الزوايا فقامت بردّ الإعتبار للإرث الصوفي[1].

بعد التسعينات تمّ ردّ الاعتبار للزوايا، ورفع الخطر السياسي على نشاطاتها، فظهرت الجمعية الوطنية للزوايا في 1991-1992، ليظهر بعد ذلك الإتحاد الوطني للزوايا في عام 2003، والذي كان له الدور الحاسم في حشد الدعم للرئيس بوتفليقة في انتخابات 2004، حيث وفقا لدراسة نشرتها مجلة ليكسبرس الفرنسية Expresse في 2008، أقرّت أن الزوايا في الجزائر أكثر تأثيرا من المخابرات وكان لها الأثر الأكبر في إيصال بوتفليقة إلى كرسي المرادية.

يمكن القول، بأن الزوايا والطرق الصوفية، ونخبتها وهي نخبة للعوام، لا تمارس الفعل السياسي، وإنما هي أداة للفعل السياسي، تستغلها السلطة في تمرير مشاريعها السياسية، كما أنها مهادنة ومسالمة للنظام الحاكم وليست لها أي طموحات سياسية أو رؤى بديلة عن تلك التي ينتهجها النظام السياسي القائم، مما يجعل هذا الأخير يدعم دمتّها المالية ومواسمها وطقوسها المختلفة كالزردة والولائم وغيرها، بهدف المحافظة على ولائها.

1) المرجع نفسه.

4-نخبة الحركة الوطنية:

أصبح الجزائريون منذ بدايات القرن العشرين يتطلعون إلى الخروج من حالة الإنكفاء على الذات ويطمحون إلى لعب دور في تقرير مصيرهم في الجانب الاجتماعي والثقافي والسياسي، ولكن إلى غاية 1906 لم تجتمع العوامل التاريخية وعناصر الوعي الكافية لتبلور مثل هذا الطموح في الواقع، ثم كانت الانعطافة بعد هذا التاريخ، حيث ظهرت روافد تغذي وعي النخبة الجزائرية –التي هي نتاج التعليم الفرنسي– من خلال المواجهة اليومية مع قانون الأهالي والتجنيد الإجباري والإدماج، يضاف إلى ذلك بروز ملامح تشكّل طبقة وسطى بين البورجوازية التقليدية والأغلبية الساحقة من عامة أفراد المجتمع الجزائري، وكانت ميزة هذه الطبقة الوسطى هي أنها تكسب قوتها بواسطة الوظيفة والحرفة، وكانت تضم التجار والموظفين في الإدارة العامة والمعلمين "يقول الشريف بن حبيلس في تعريف هذا النوع الجديد من النخبة الجزائرية: إن النخبة هي هذه المجموعة القليلة من الشباب الجزائري الذين تعلموا في الجامعات الفرنسية تعليما جاد، والذين يطلق عليهم أحيانا لقب "الشبان الجزائريون" يوجدون اليوم في وظائف متنوعة كالطب والقضاء والتعليم" [1].

شهدت السنوات العشرين الأولى من القرن الـ 20 بروز معطيات اجتماعية واقتصادية جديدة، مما فتح المجال لبروز نخبة جديدة متنوّرة تخرّج معظمها من معاهد التعليم العام الاستعماري، انتهجت خطا جديدا في التعامل مع الإدارة الفرنسية، فكانت تندّد وتعترض على المشاريع الاستعمارية والوضع القائم المفروض من طرف الإدارة الفرنسية، ومن هنا تبلور النضال السياسي الجزائري ضد المشروع الاستعماري، ولا سيما في فترة ما بين الحربين العالميتين، وهو ما جسدته تصورات ومطالب النخبة الجزائرية، سواء كانت معرّبة أو مفرنسة، ومن هنا، فإنّ الحركة الوطنية الجزائرية كانت تضّم تحت لوائها أربع اتجاهات أساسية هي كالتالي:

---

1) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ط2، دار الفكر، دمشق، 1984، ص-ص 34-35.

1-التيار الإدماجي.
2-التيّار الاستقلالي.
3-التيار الإصلاحي.
4-التيار اليساري والشيوعي.

4-1- التيار الإدماجي وخلفيته الثقافية:

يعتبر هذا التيار ونخبته فئة أقلية من الجزائريين الذين كونّوا وضعيات اجتماعية متميزة في إطار النسيج الإجتماعي الجديد الذي تشكلت ملامحه وحدوده ضمن البنية الاجتماعية الاستعمارية، وبفضل التحاق هذه الفئة بمعاهد التعليم الفرنسي من جهة، وانتمائها لطبقة الأعيان والبورجوازية الصغيرة، تمكنت من تحقيق حراك اجتماعي سمح لها بنوع من الشرقية في السلم الاجتماعي، ولذلك كان هذا التيار مناديا بالإندماج الكلي. أو الإندماج مع الاحتفاظ بالإطار القانوني الإسلامي فيما يتعلق بالأحوال الشخصية لا غير، ومطلب الإندماج في الأمة الفرنسية مؤشر يبين لنا مدى تأثير المدرسة الفرنسية ومضمونها الثقافي والإيديولوجي.

"إن أصحاب هذه المطالب الإندماجية ظهروا كفئة قد ترعرعت عما يمكن تسميته بالعلائلات الكبرى المتعاملة مع الإستعمار، بسبب ثرائها النسبي مثل رجال الأعمال، بائعي الجملة، صانعي الزيوت والملاكين وبعض المثقفين والأطباء والمحامون والصيادلة والأساتذة القليلين جدّا، ولكنهم يدعّمون النخبة الجديدة" [1].

من أبرز نخبة هذا التيار نجد فرحات عباس الصيدلي المفرنس لغة وثقافة، وكذلك الأمير خالد، حفيد الأمير عبد القادر، والذي كان ضابطا في الجيش الفرنسي، بالإضافة إلى عناصر أخرى لا يسع المقام إلى تناولها كلها.

1) عمر أوذاينية، مرجع سابق، ص 209.

وبالعودة إلى المضمون الإيديولوجي لهذا التيار، فإن للمدرسة الفرنسية –كما أشرنا إليه سابقا– دور كبير في بلورة هذا الإتجاه، من خلال تأثيراتها الثقافية المترامية الأبعاد، وقد ذكر المفكر الراحل مالك بن نبي في مذكراته، "بأنّ الأساتذة الفرنسيين، من جهة عامة كانوا يصبّون في نفوس طلبتهم محتوى ديكارتيا يبدّد ذلك الضباب الذي تمت فيه العقلية الميتولوجية التي تتعاطف مع الخرافات النامية في الجزائر" [1].

في كتابه الموسوم "الشاب الجزائري" ينقل لنا فرحات عباس * صورة عن نفسه وتمثلاته للواقع الجزائري آنذاك، وذلك يبدو جليا في قوله "إنني بصراحة لا أملك سوى قدرا محدودا من الثقافة العربية، وهذا الأمر يصدق أيضا على أغلب زملائي، فجيلا ليس مدينا للثقافة العربية، وإنما للفكر الفرنسي الذي هو أساس حياتنا المعنوية، وإضافة إلى ما ورثناه من تقاليد آبائنا فإن روح الكتّاب الفرنسيين حملت إلينا التفسير العلمي والعقلاني لهذه المعتقدات، ورغم كل هذا ظلّ الإسلام هو عقيدتنا الخالصة التي تعطي معنى للحياة، كمل ظلّ الإسلام هو وظننا الروحي" [2] وفي وصفه للتأثير الذي مارسته المدرسة الفرنسية على سلوكه وطريقة تفكيره، ينقل لنا صورة بليغة بقوله "حين كنت أبلغ من العمر اثني عشر سنة، كنت أعدو في الحقل حافي القدمين دون أن أسمع كلمة واحدة بالفرنسية لا فرق في ذلك بيني وبين راعي الماشية في قريتنا، واليوم بفضل المدرسة صرت قادرا على بناء أسرة وتربية أولادي، كما صرت قادرا على أن أعيش وأموت من أجل وطني" [3].

يعتبر فرحات عباس من أكبر مناصري الإندماج في فرنسا، وحوله تشكلت نواة هذا التيار، وقد عبّر عن هذا سنة 1936 حيث كتب في صحيفة الجمهورية ما مؤداه "لو كنت

---

1) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، مرجع سابق، ص 65.

***) فرحات عباس مواليد أكتوبر 1899 بالطاهير، جيجل، توفي في 23-12-1985، رئيس الحكومة الجزائرية المؤقتة من 19-09-1958 إلى غاية 24-08-1961.**

2) Abbas Ferhat, le jeune algérien, la gaune parque, paris, 1931, p 89.

3) Abbas Ferhat, op, cit, p 91.

قد اكتشفت أمة جزائرية لكنت وطنيا ولم أخجل من جريمتي، فلن أموت من أجل الوطن الجزائري، لأن هذا الوطن غير موجود، لقد بحثت عنه في التاريخ فلم أجده وسألت عنه الأحياء والأموات وزرت المقابر دون جدوى"

وقد أسس فرحات عباس حركة أصدقاء البيان والحرية في مارس 1944، وكان يدعو إلى قيام جمهورية جزائرية مستقلة ذاتيا ومتحدة مع فرنسا، ثم أسس بعد ذلك الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، وكان موقفه في البداية معاديا للثورة التحريرية، حيث كتب في صحيفة الجمهورية "إن موقفنا واضح ومن دون أي إلتباس، إننا سنبقى مقتنعين بأن العنف لا يساوي شيئا..." [1].

وفي أفريل 1956، حل فرحات عباس حزبه وانضم إلى صفوف جبهة التحرير الوطني في القاهرة، وبعد مؤتمر الصومام عُيّن عضوا في المجلس الوطني للثورة الجزائرية. وقاد وفد الجزائر في مؤتمر طنجة المنعقد بين 23-30 أفريل 1958، ثم عين رئيسا للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية (19-9-1958 -أوت 1961).

بقي التيار الإدماجي موجودا ضمن الهياكل الإدارية الاستعمارية، وانضم البعض منهم إلى الحزب الشيوعي، والبعض الآخر إلى الثورة التحريرية، وبقي نفر كبير من هذا التيار متمسكا بمطالب الإندماج في الأمة الفرنسية، وما تأييدهم للسياسة القمعية الفرنسية في الجزائر لأكبر دليل على ذلك، وسيجدون لهم في جزائر ما بعد الإستقلال قدم ثبوت جعلتهم يتبوؤن مناصب داخل أجهزة الدولة بحكم تكوينهم وخبرتهم التي حصلوا عليها من جرّاء اشتغالهم في الإدارة الفرنسية.

4-2- التيار الاستقلالي:

1) صحيفة الجمهورية، العدد 46، بتاريخ 12 تشرين الثاني/نوفمبر 1954.

يعتبر التيار الاستقلالي البوصلة التي كانت توجه الحركة الوطنية في مجموعها من خلال نضالها المستميت داخل التراب الوطني وخارجه، لكونها تعبر عن التطلعات العميقة للشعب الجزائري ككل، وهو ما جعل التنظيمات والأحزاب التي أسستها نخبة هذا التيار إلى الحل ومطاردة مناضليه من طرف أجهزة القمع الاستعمارية وتعرض قياداته إلى السجن والنفي.

لقد ارتفع مطلب حق الجزائر في الاستقلال السياسي منذ عشرينات القرن الماضي، وتأكد خاصة بعدما تحولت وعود فرنسا بالنظر في المسألة الجزائرية بعد انتصار الحلفاء على دور المحور وارتكاب فرنسا لمجازر الثامن ماي 1945، فقد طرحت فكرة الاستقلال من طرف حركة نجم شمال إفريقيا، ثم أعيد طرحها لدى حزب الشعب الجزائري، فحركة انتصار الحريات الديمقراطية.

"تكوّن هذا التيار أساسا من تشكيلة اجتماعية تضم عمال جزائريين في المهجر، ممن كانت لهم خبرة في الممارسة النقابية بسبب احتكاكهم بالإتحاد العام للشغل بفرنسا الذي كان اشتراكيا خالصا، كما عايش هؤلاء الممارسات السياسية الديمقراطية في الأحزاب السياسية الفرنسية على وجه الخصوص، وخاصة الحركات اليسارية، ظهروا في خضم انتصار الثورة الروسية وظهور الحزب الشيوعي الفرنسي، ولكن العنصر الأكثر تأثيرا هو الاضطهاد الاستعماري والقمع البوليسي التمييزي المسلط على الجزائريين، حيث كان عاملا جوهريا في نشأة هذه الحركة السياسية بالمهجر بزعامة نجم شمال إفريقيا برئاسة الحاج علي عبد القادر، عضو اللجنة المركزية لحزب الدفاع عن المصالح الأدبية والمالية والاجتماعية لمسلمي شمال إفريقيا برئاسة أحمد جفال وأحمد بن الغول ومصالي الحاج وشارك فيه مناضلون من تونس والمغرب الأقصى، ثم أصبح المشروع منظمة جزائرية محضة وتزعمه الحاج مصالي (أحمد بن أحمد مصالي) ليرتبط اسمه بعد ذلك بالحركة الاستقلالية في الجزائر [1] .

1) محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، مطبعة اتحاد الكتاب، دمشق، 1999، ص 29.

يعتبر مصالي الحاج * زعيما وطنيا جزائريا، وهو أحد المطالبين بالاستقلال منذ عشرينات القرن الماضي، وقد لقب بـ "أبو الأمة لتمسكه بالمطلب الاستقلالي تم تجنيده في الحرب العالمية الأولى، ثم استقر في فرنسا حيث أسس مع إخوانه حزب نجم شمال إفريقيا ثم حزب الشعب الجزائري في 11 مارس 1937، تعرّض للسجن عدّة مرات في فرنسا والجزائر، كما نفي إلى برازافيل عام 1945، وبعد حلّ حزب الشعب الجزائري، أسس حركة انتصار الحريات الديمقراطية في نوفمبر 1946، متمسكا دائما بخط الاستقلال، وقد عرف بعبارته الشهيرة: هذه الأرض الجزائرية ليست للبيع.

تلخصت المطالب الأساسية للتيار الاستقلالي على المستوى السياسي في ثلاث عناصر هي[1]:

*الاستقلال الكامل.

*جلاء الجيش الفرنسي.

*إنشاء جيش وطني.

لقد مثّلت المسألة الوطنية الجزائرية جوهر النضال الذي تبناه هذا التيار في صراعه ضدّ الاستعمار الفرنسي، فمن خلال طرحه لمطلب الاستقلال الكامل للجزائر وجلاء الفرنسيين عنها، وفكرة العروبة من خلال المناداة بالتعليم العربي والسعي إلى تجسيد الاستقلال حتى على المستوى الاقتصادي والاجتماعي. كل هذه الخصائص التي تميز بها هذا التيار وجدت لها صدى عند غالبية السكان الجزائريين الذين كانوا من الفلاحين والعمال في الأوساط الحضرية وشبه الحضرية، وسيكون لنخبة هذا التيار فيما بعد دور كبير في تفجير الثورة المسلحة وقيادة العمل المسلح نحو الاستقلال واستعادة السيادة الوطنية.

***) مصالي الحاج ولد بمدينة تلمسان في 16 ماي 1898 من أب إسكافي تركي الأصل، وتوفي بالعاصمة الفرنسية باريس في 3 جوان 1974 ودفن بمقبرة الشيخ السنوسي بمسقط رأسه.**

1) محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، مرجع سابق، ص 40.

4-3- التيار الإصلاحي:

اتخذ هذا التيار عدة أشكال تنظيمية لمقاومة النظام الإستعماري، مثل النوادي كنادي الترقي والمساجد والصحف على غرار البصائر، الشهاب، وكانت جمعية العلماء المسلمين هي الأم الحاضنة لمثل هذه النشاطات.

"إن اللبنة الأولى لتأسيس "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت سنة 1913 م، وذلك عندما كان الإمام ابن باديس مقيما بالمدينة المنورة مع العلامة الشيخ البشير الإبراهيمي، وكانا يقضيان أغلب وقتهما في البحث عن الوضع المتردي للجزائر، والتفكير في آليات النهوض بالمجتمع الجزائري، وهذا ما بيّنه البشير الإبراهيمي مؤكدا على أن تلك الليالي من عام 1913 م هي التي وُضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين والتي برزت عام 1931 م" [1].

ويذهب الدكتور عمار طالبي إلى القول بأن هذا التيار جاء نتيجة التدهور الذي عرفته ليس الجزائر فحسب على يد الاستعمار المباشر، ولكن شمل وضعية العالم الإسلامي ككل، إذ تبين أن التحدي الحضاري الأوروبي تحول إلى هيمنة سياسية عسكرية مباشرة، وأن لا جواب إلا من خلال النضال السياسي والتحزّب والتنظيم العسكري، فكان بروز الحركات الوطنية في تركيا، مصر، العراق وبلاد المغرب، حركات علمية تحررية لكنها مشتتة، ويمكن تحديد الفترة منذ 1919 م إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية بأنها الفترة التي طبعت بطابع الحركات الوطنية التحررية وأعطتها قوتها الدافعة ومضمونها التحرري [2].

تشكل هذا التيار أساسا من البورجوازية الحضرية والريفية والتقليدية التي ظلت مرتبطة بقيمها الثقافية العربية الإسلامية رغم محاولات التشويه والتزييف والقمع الثقافي وبث الفكر الخرافي والقدري في أوساط الشعب من قبل أبواق الإستعمار، وظهر هذا التيار بزعامة

1) د. دراجي زروخي، الأبعاد الفلسفية للنظام التربوي عند جمعية العلماء المسلمين، ط1، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية، 2015، ص11.

2) عمار طالبي، عبد الحميد ابن باديس، حياته وآثاره، دار الثقافة العربية للتأليف والطباعة والنشر، 1968، ص 28.

علماء الدين الإسلامي لتنقيته من الشوائب التي لحقت به، متجهة لمحاربة ظاهرة الطرفية ومظاهر الشعوذة والبدع والخرافات والأساطير، والتي ارتبط بعضها بالإستعمار ووظف لخدمته، وقد ارتكز هذا التيار على العامل الثقافي الوطني العربي الإسلامي كأساس لإعادة انبعاث الشخصية الجزائرية، وهو ما يلخصه شعار جمعية العلماء المسلمين الشهير: "الجزائر وطننا، العربية لغتنا، الإسلام ديننا".

من نخبة التيار نجد: الشيخان الجليلان عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي، الشيخ الفضيل الورتيلاني، العربي التبسي، مبارك الميلي، محمد توفيق المدني والقائمة تطول...

4-4- التيار اليساري والشيوعي:

لم تكن علاقة الماركسية بالجزائر مرتهنة بظهور الحزب الشيوعي في بداية العشرينات، حيث نجد الجذور الأولى لهذه العلاقة قد بدأت منذ زيارة كارل ماركس للجزائر سنة 1881 م وقضائه زهاء 72 يوما، غير أن موقفه من الجزائريين والإستعمار الفرنسي لم تخرج عن دائرة المركزية الغربية والنظرة الاستعلائية الأوروبية، وهو ما تؤكده رسائله التي كان يبعث بها إلى صديقه "أنجلز" وابنته "لاورا".

تعود جذور التيار الشيوعي بالجزائر إلى الإشتراكيين الفرنسيين الذين طردهم نابليون الثالث إلى الجزائر بعد انقلاب 2 ديسمبر 1872، وبعد تأسيسهم الحزب الشيوعي الفرنسي.

أسسوا فرعا له بالجزائر هو الحزب الشيوعي الجزائري، ولم يكن يضم في صفوفه إلا الأوروبيين، وفي عام 1936 تحوّل إلى كيان مستقل بمؤتمره التأسيسي بحي باب الوادي في جويلية 1936، ولكنه ظل على صلة وثيقة بالحزب الشيوعي الفرنسي ورهين لطروحاته [1].

ظل الحزب الشيوعي مترددا مع انطلاق ثورة التحرير في أول نوفمبر 1954 حيث تراوح موقفه بين الإقرار بحق الشعب الجزائري في التحرر وبين ولائه التقليدي لأطروحات الحزب الشيوعي الفرنسي الذي يرى أن حرية الجزائر لا تتحقق إلا ضمن الأمة الفرنسية، ومن هنا

1) Gilbery, op.cit, p 242.

كان بيان اللجنة المركزية للحزب الصادر بتاريخ 9 جانفي 1955 قد تضمن موقفا يؤكد على أن تطور الكفاح السياسي للجماهير الذي يفرض نفسه يستلزم إتحاد جميع القوى الوطنية الديمقراطية، فلا بد من ربط هذا الكفاح بحلفائنا الطبيعيين وبالإطار العالمي الذي توجد فيه بلادنا والتضامن مع الطبقة الشغلية ومع الشعب الجزائري وقد تطور موقف الحزب تدريجيا نحو دعم العمل المسلح خاصة بعد انضمام بعض عناصر الحزب إلى جبهة التحرير وبصورة فردية، الأمر الذي سيفضي إلى قرار الحزب بإنشاء جناح مسلح في شهر مارس سمّاه "مقاتلوا التحرير" خاصة بعد أن حلّ وزير الداخلية الفرنسي في شهر سبتمبر 1955 الحزب وأوقف صدور جرائده الثلاث: الجزائر الجمهورية، أسبوعية الحرية وجريدة الكفاح الاجتماعي.

بعد استقلال الجزائر سنة 1962، واتخاذها توجها اشتراكيا معلنا في دستورها، تمّ حظر الحزب الشيوعي بعد أقل من خمسة أشهر من إعلان الاستقلال، رغم أنه تمّ التساهل مع الشيوعيين ومنحهم إمكانية الإنضواء تحت راية جبهة التحرير الحزب الواحد في الجزائر حينها.

وبعد فترة من السبات أعاد الحزب الشيوعي بناء نفسه من خلال ظهور حزب الطليعة الإشتراكية PAGS بوصفه كيانا معبّرا عن تطلعات الطبقة العاملة، وسرعان ما سيجد الحزب نفسه منخرطا ضمن نظام الحزب الواحد معتبرا موقفه نتيجة حتمية للتطور الدياليكتيكي للقوى الاجتماعية في البلاد، ومن هذا المنطلق دعّم أفراد حزب الطليعة الاشتراكية الخطوات الاشتراكية التي اتخذها الرئيس الراحل بومدين وشكلّوا طيلة حكمه جزءاً من الجناح اليساري لجبهة التحرير الوطني، وقد عاد حزب الطليعة للتشكل من جديد سنة 1989 م بعد إقرار التعددية السياسية في ظل حكم الشاذلي بن جديد وكنتيجة لانتفاضة أكتوبر 1988 م [*].

***) للإستزادة حول الموضوع يمكن الرجوع إلى كتاب: محمد العربي الزبيري، المؤامرة الكبرى أو إجهاض ثورة، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1990.**

لم يشكل التيار الشيوعي واليساري في الجزائر قوة فعلية في الشارع الجزائري خاصة بعد صعود التيار الإسلامي ممثلا في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وبعد إيقاف المسار الإنتخابي سنة 1992 واندلاع الصراع بين القوى الإسلامية والنظام، أصبح حزب الطليعة لإشتراكية يدعو إلى توحيد كل القوى العلمانية للتصدي إلى ما سماه "الخطر الأصولي"، وحتى بعد تغيير الحزب لاسمه ليصبح الحركة الديمقراطية الاجتماعية، فقد ظل هاجسه المركزي هو رفض أي مصالحة مع التيار الإسلامي أو إدماجه في الحياة السياسية الجزائرية [1].

من نخبة هذا التيار نجد: عمار أوزقان، صادق هجرس، البشير حاج علي، الهاشمي شريف وغيرهم.

5- نخبة جبهة وجيش التحرير الوطني:

الحديث عن نخبة ثورية معارضة للنظام الإستعماري، هو في نهاية الأمر حديث عن نخبة الحركة الوطنية وعمليات المخاض التي اختمرت في كنفها، لتبرز هذه الفئة النخبوية ذات التوجه السياسي والعسكري في آن واحد، مؤمنة بحظ واحد، وهو أن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بها، وسنحاول بشكل موجز التطرق إلى نشأتها وخلفياتها الاجتماعية والثقافية.

5-1- نخبة القيادة السياسية:

إن جبهة التحرير الوطني كحركة سياسية عسكرية ثورية تهدف إلى تحقيق الإستقلال واستعادة السيادة الوطنية من خلال الكفاح المسلح والتنظيم والتأطير للجماهير الشعبية ضد الاستعمار الاستيطاني، وبناءا على ذلك فإن القائمين على هكذا تنظيم، كانوا على قدر من الخبرة والنضال السياسي والتكوين العلمي، الأمر الذي مكنهم من مواجهة أقوى دولة في الحلف الأطلسي آنذاك.

وكذلك: محمد عباس، نداء الحق، دار هومة، الجزائر، 2001.

1) يمكن الرجوع إلى ورقة بحث: الحزب الشيوعي الجزائري على الرابط الإلكتروني التالي:

http://ar.wikipedia.org/wiki

إن أعضاء اللجنة الثورية للوحدة والعمل المنبثقة عن المنظمة الخاصة بعد اكتشاف أمرها وتفكيك خلاياها على يد المخابرات الفرنسية وبعد الصراع الدائر بين دوائر التيار الاستقلالي من مصاليين ومركزيين والأمانة العامة والمكتب السياسي لحزب الشعب الجزائري، قد عجّل بالإنتقال إلى مرحلة الإعداد للثورة والإنطلاق في العمل المسلح في الفاتح نوفمبر 1954.

ما يلاحظ على نخبة القيادة السياسية لجبهة التحرير الوطني، أنهم أبناء الحركة الوطنية، وبشكل أكثر تحديدا هم مناضلو التيار الاستقلالي الذي تزعمه الحاج مصالي وقد تربت هذه النخبة في كنف حزب الشعب الجزائري، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية وتعلمت أبجديات الوطنية والنضال السياسي.

ومن هذه العناصر النخبوية نذكر على سبيل المثال لا الحصر التي شكلت النخبة التسعة، 6 أعضاء في الداخل و 3أعضاء في الخارج، كما هو موضح فيما يلي:

الأعضاء الستة المكلفون بالنسيق الداخلي:

-محمد بوضياف.

-مصطفى بن بولعيد.

-العربي بن مهيدي.

-رابح بيطاط.

-ديدوش مراد.

-كريم بلقاسم.

أما الأعضاء الثلاثة المكلفون بالخارج فهم:

-أحمد بن بلة.

-محمد خيضر.

-حسين آيت أحمد.

وما يلاحظ على هذه العناصر النخبوية، أنهم كلهم من قدماء المنظمة الخاصة ومن المركزيين الذين أيدوا العمل المسلح، كما أنهم كانوا أعضاء في الهيئة التنفيذية في المكتب السياسي لحركة انتصار الحريات الديمقراطية.

5-2- نخبة القيادة العسكرية:

الملحق التالي يبين لنا قادة الولايات وأعضاء قيادة الأركان لجيش التحرير الوطني من 1954 إلى 1962

الأسماء	الانتماء السياسي	الوظيفة قبل الإلتحاق	منطقة القيادة
-الشريف محمود	أحباب البيان	ضابط عسكري	أوراس النمامشة
-لعموري محمد	حركة الإنتصار	طالب بمعهد باريس	أوراس النمامشة
-أنواورة أحمد	حركة الإنتصار	عامل	أوراس النمامشة
-أعبيدي الحاج لحظر	حركة الإنتصار	فلاح	أوراس النمامشة
-الطاهر أزبيري	حركة الإنتصار	عامل	أوراس النمامشة
-زيغوت يوسف	حركة الإنتصار	حرفي أو مهني	شمال قسنطينة
-لخظر بن طوبال	حركة الإنتصار	محترف سياسي	الشمال
-كافي علي	حركة الإنتصار	طالب في الكتانية ثم الزيتونة	القسنطيني
-بوبنيدر صالح		عامل	الشمال
المدعو صوت العرب	حركة الإنتصار		القسنطيني
-بوصوف عبد الحفيظ	طالب بالكتانية	محترف سياسي	الشمال
		طالب بالأزهر الشريف	القسنطيني
-بوخروبة محمد (هواري بومدين)	أحباب البيان	طالب ثانوي	الولاية الخامسة قيادة الأركان
-ابن علي بودغن (لطفي)	أحباب البيان	عامل زراعي	
-بوحجر حدو (عثمان)	حركة الانتصار	محترف سياسي تاجر وسياسي	
-علي ملاح	طالب بالمعهد		الولاية السادسة
-حمودة أحمد بن	الباديسي	طالب بمعهد ابن باديس	الولاية الثالثة

عبد الرزاق (الحواس)		قسنطينة	
-محمد شعباني	بدون حزب	عامل	الولاية السادسة
	حركة الانتصار	حرفي أو مهني	
-محمد السعيد	حركة الانتصار	عامل	الولاية الثانية
-ولد حمودة	بدون انتماء	تاجر	الولاية الثالثة
عميروش	حركة الانتصار	سياسي	
-عبد الرحمان ميرة	حركة الانتصار	عامل سائق	
-أكلي محند أولحاج	حركة الانتصار	عامل في السكة الحديدية	الولاية الرابعة
-أوعمران عمر	حركة الانتصار	كاتب في البلدية	
-أدحيلس سليمان	طالب في الجامعة	طالب في الجامعة قسم	
-بوقرة أمحمد		الطب	
-زعموم محمد	أحباب البيان	معلم فرنسية	
الصالح	حركة الانتصار	تاجر	
-خطيب يوسف			قيادة الأركان
-قائد أحمد			
-منجلي علي			

5-3- نخبة الحكومة الجزائرية المؤقتة:

تعتبر الحكومة الجزائرية المؤقتة بتشكيلاتها الثلاثة، النواة التي جمعت حولها عناصر نخبوية متعددة الاتجاهات الفكرية والإيديولوجية، من التيار الإدماجي والتيار الإستعلالي وصولا إلى التيار العروبي والإصلاحي، وحتى بعض عناصر التيار اليساري والشيوعي، ومن الجدير بالذكر أيضا أن مؤسسات الثورة، هي الأخرى، جمعت عناصر نخبوية كانت بالأمس القريب تعلن العداء لبعضها بسبب اختلاف المنابع الفكرية والإيديولوجية، كما هو الحال في لجنة التنسيق والتنفيذ المنبثقة من مؤتمر الصومام 20 أوت 1996، وكذلك

المجلس الوطني للثورة الجزائرية، والذي سيسفر حله إلى تشكل الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية، والتي سنتعرض إلى تشكيلاتها ونخبتها حسب كرونولوجيتها الزمنية والتاريخية، كما يلي:

- تكونت أول حكومة مؤقتة للجمهورية الجزائرية في 19 سبتمبر 1958 بتونس واستمرت إلى غاية جويلية 1959، وكانت تتشكل من:

1-فرحات عباس	رئيسا للحكومة
2-كريم بلقاسم	نائبه ووزير القوات المسلحة
3-أحمد بن بلة	نائب ثاني للرئيس
4-لخظر بن طوبال	وزير الداخلية
5-عبد الحفيظ بوصوف	وزير الإتصال والأخبار
6-الدكتور الأمين دباغين	وزير الإتصال والأخبار
7-محمود الشريف	وزير التسليح
8-عبد الحميد مهري	وزير شؤون شمال إفريقيا
9-بن يوسف بن خدّة	وزير الشؤون الإجتماعية
10-أحمد توفيق المدني	وزير الشؤون الثقافية
11-الدكتور أحمد فرنسيس	وزير المالية
12-أمحمد يزيد	وزير الأخبار
13-محمد بوضياف	وزير الدولة
14-حسين آيت أحمد	وزير الدولة
15-محمد خيضر	وزير الدولة
16-رابح بيطاط	وزير الدولة

بعد ذلك أجرى المجلس الوطني للثورة تحويرا داخل الحكومة، وهذا بعد اجتماعه من 1959/12/10 إلى 1960/01/20 وتعيين لجنة مكونة من سعد دحلب وهواري بومدين

ومحمدي السعيد لتتولى هذه اللجنة الاستشارة وتقديم الاقتراحات لتكوين الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية مدتها من 1960/01/18 إلى أوت 1961 وتتشكل الحكومة كما يلي[*]:

1-فرحات عباس	رئيسا
2-كريم بلقاسم	نائبا ووزير للخارجية
3-أحمد بن بلة	نائب ثان للرئيس
4-محمد بوضياف	نائب الرئيس
5-لخظر بن طوبال	وزير الداخلية
6-عبد الحفيظ بوصوف	وزير الإتصال والاستعلامات
7-الدكتور أحمد فرنسيس	وزير المالية
8-عبد الحميد سهري	وزير الشؤون الاجتماعية
9-أمحمد يزيد	وزير الأخبار
10-محمدي السعيد	وزير الدولة
11-محمد خيضر	وزير الدولة
12-حسين آيت أحمد	وزير الدولة
13-رابح بيطاط	وزير الدولة

حذفت وزارة الحرب وأسندت هذه الحقيبة إلى لجنة وزارية مشتركة مكونة من ثلاثة: كريم بلقاسم، بن طوبال، وبوصوف عبد الحفيظ، أو ما يعرف بالباءات الثلاث، كما تكونت أيضا قيادة الأركان العامة لجيش التحرير الوطني من العقيد هواري بومدين والرائدين علي منجلي وقايد أحمد.

أما أعضاء الحكومة المؤقتة الثالثة فقد تشكلت بعد اجتماع أعضاء المجلس الوطني للثورة في أوت 1961، وضمّت الوجوه البارزة التالية:

***) للإطلاع على الموضوع أكثر يمكن الرجوع إلى:**

يحي بوعزيز، المرحلة الانتقالية للثورة الجزائرية، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1995.

أحمد مهساس، الحركة الوطنية الثورية في الجزائر، منشورات الذكرى الأربعين للإستقلال، الجزائر، 2002.

1-بن يوسف بن خدة	رئيس المجلس ووزير المالية
2-كريم بلقاسم	نائب الرئيس ووزير الداخلية
3-أحمد بن بلة	نائب رئيس المجلس
4-محمد بوضياف	نائب رئيس المجلس
5-محمدي السعيد	وزير الدولة
6-رابح بيطاط	وزير الدولة
7-محمد خيضر	وزير الدولة
8-حسين آيت أحمد	وزير الدولة
9-عبد الحفيظ بوصوف	وزير التسليح والاتصالات العامة
10-لخظر بن طوبال	وزير الدولة
11-سعد دحلب	وزير الشؤون الخارجية
12-أمحمد يزيد	وزير الأخبار

6- نخبة السلطة بعد الاستقلال:

يعتبر مجلس الثورة هو نواة السلطة الحاكمة في جزائر ما بعد الاستقلال، حيث كان بمثابة هيئة سياسية عليا التفت حولها الإطارات الوطنية، وبدأت تتشكل معها نواة النخبة الاقتصادية كوليدة للنخبة السياسية وكضرورة لعملية التنمية الوطنية.

إن هذه الفئة من النخبة هي التي ستتولى بالتدريج المسؤوليات في القطاع السياسي والإقتصادي والتجاري في الجزائر، كنتاج لعملية التنمية الوطنية التي أحدثت تحولات اقتصادية واجتماعية، غير أن تناول التطورات الأساسية التي عرفتها النخبة الحاكمة والوقوف على فهم توجهاتها الفكرية والسياسية باعتبارها صانعة للأحداث وموجهتها ومساهمة في التحولات الكبرى التي عرفها المجتمع الجزائري تستدعي دراسة أو بحثا بأكمله، ولا يسع المقام هنا لتناول كل الزخم الفكري الذي أثير حول إشكالية النخبة الحاكمة في الجزائر،

وعموما، فإن هذه النخبة التي كانت عبارة عن فسيفساء من تيارات إيديولوجية متعددة كإرث تاريخي للحركة الوطنية وللسياسة الاستعمارية فقد عرفت فترات تعايش، كما عرفت فترات تصادم وصراع، كما انقسمت هذه النخبة بين الولاء والمعارضة لنظام سلطوي قائم على العصب والزمر، بفعل تهميش العديد من العناصر الفاعلة في المشهد السياسي الثوري بعد الاستقلال.

الفصل الرابع

الفصل الرابع: جدلية الدين والسياسة

1. نحو سوسيولوجيا سياسة للدين
2. في العلاقة بين الدين والسياسة
3. في مفهوم السلطة والدين
4. الدين والبناء السياسي
5. الدين وأسئلة الحداثة وما بعد الحداثة
6. النظريات الإسلامية الكبرى في الدين والسياسة:
   - 6.1- أهل السنة والجماعة
   - 6.2- الشيعة
   - 6.3- المعتزلة
   - 6.4- الخوارج
7. الحركات السياسية الدينية في العالم العربي الإسلامي
   - 7.1- الحركة الوهابية في السعودية
   - 7.2- الحركة المهدية في السودان
   - 7.3- الحركة السنوسية في ليبيا
   - 7.4- حركة الإخوان المسلمون في مصر
   - 7.5- الجماعة الإسلامية في باكستان

1-نحو سوسيولوجيا سياسية للدين:

يعتبر كل من مفهومي الدين والسياسة إحدى مقولات الوجود الاجتماعي الأكثر حضورا وتأسيسا لمظاهر الحياة الاجتماعية، وذلك بالنظر إلى الطابع السوسيوتاريخي للدين، حيث وجد مع وجود الإنسان، أما السياسة فكانت مع ظهور فكرة الإجتماع الإنساني، وكان تشكل الجماعات البشرية وحاجتها إلى العيش مع بعضها، مع وجود تناقضات وصراعات شعورية ولاشعورية في علاقاتها الإجتماعية، ضرورة استلزمت وجود قوة تتحكم فيها وتسيّر شؤونها وخلافاتها.

على طول فترات التاريخ وجد الإنسان نفسه بين دفتّي الدين والسياسة، سلطتان تتنازعان الفرد وتتقاسمان توجيهه والسيطرة عليه، واتسمت العلاقة بين هذه النظم بالتعاون والتبادل، كما اتسمت بالصراع والإقصاء، وسعي كل منها –أي الدين والسياسة– إلى احتلال أكبر قدر من مساحة النفوذ والتأثير، ومن هذا المنطلق، نجد أن تحليل السيرورة التاريخية للمجتمعات يولي بشيء بالغ الأهمية لعنصري الدين والسياسة، فمن ابن خلدون إلى سان سيمون وهيغل وكارل ماركس وماكس فيبر، إلى المفكرين المعاصرين سعت أدبياتهم إلى التنظير لعلاقة الدين والسياسة، سواء ما تعلق بالعلاقات ذات البعد السببي، أو تلك المتعلقة بالبعد الوظيفي، فالدين كما تناوله المفكرون الأوائل، لم يقتصر على كونه مجموعة من الطقوس والشعائر والرموز والعبادات التي تجعل الفرد يقيم علاقة مع كائن مرئي أو غيبي لإشباع حاجاته الروحية المستمدة من فطرته البشرية، ولكنه كان يمثل أيضا نسقا من الأفكار والمعاني والتصورات التي تؤسس الواقع وتفسره، ومن ثم كان الدين عاملا في تثبيت ودعم السلطة السياسية كما كان عامل مقاومة ورفض وتمرّد عن السياسة والسلطة.

كما أن تناول السياسة كمادة للتحليل والتنظير، كان يراعي المسافة التي تفصل بينها وبين الأطر الدينية، وبعبارة أخرى، تحديد المجال الذي يمكن أن تمارس فيه السياسة دون أن

تصطدم بمعايير وقيم المنظومة الدينية، ومن هنا نشأت نظريات العقد الاجتماعي والتشريعات والنظم القانونية.

يقول الجابري إن السياسة كفعل له محدداته وتجلياته، وهي فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوة بين طرفين، يمارس أحدهما على الآخر نوعا خاصا من السلطة هي سلطة الحكم، ومحددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلياته النظرية والتطبيقية الاجتماعية الطابع، تشكل بمجموعها قوام ما ندعوه "العقل السياسي" فهو عقل لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، وهو سياسي لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم أو بيان كيفية ممارستها [1].

أما "ابن خلدون" مؤسس علم العمران البشري، فهو أول من وضع أسس سوسيولوجيا سياسية للدين، إذ نجده في تحليله لنشوء الدول والحضارات يحث من جهة على العودة إلى الموقع السياسي للدين، ومن جهة أخرى، تحديد الدور المنوط به في قيام السلطة السياسية، ويوظف "ابن خلدون" أحد مفاهيمه المحورية في التحليل والتنظير وهو العصبية، حيث يقرر أن قيام النظام السياسي والفوز بالرياسة والحفاظ عليها مشروط بالعصبية التي تبدو فعلا عصب السببية التاريخية، كما يؤكد على أن الدعوة الدينية لا يتم نجاحها ما لم تشد عضدّها بقوة سياسية تمكّن لها في أرض الواقع، ويعود "ابن خلدون" باستمرار إلى هذه الفكرة بشرحه للحديث النبوي: "ما بعث الله نبياً إلاّ في مَنْعَةٍ من قومه" [2].

يمكن القول أن الدين عبارة عن مجموعة المبادئ والقواعد العامة أو مجموعة من المفاهيم والقيم التي توجه العقل البشري العام نحو التفكير السليم، وتنظم الجهد المجتمعي وفقا لقواعد

---

1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، أكتوبر 1995، بيروت، ص 07.

2) جورج لابيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، تعريب: موسى وهبة، شوقي الدويهي، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1980، ص-ص 91-99.

المصلحة العامة، وتزكي النفس وتهذبها من أجل تقليل منسوب التوحش لديها، وتخفيف حدّة حب الذات عند الأفراد حتى تستقيم الحياة الاجتماعية، أما السياسة فهي عبارة عن حسن التدبير وفن إدارة التجمعات البشرية بما يحقق مصلحتهم العامة، ومعيار حسن التدبير وحسن الإدارة العامة مردّه إلى الإلتزام بمعايير العدالة المشتقة من القواعد والمبادئ العامة التي تمّ ترسيخها في الضمير الإنساني والعقل الآدمي عبر الأديان والرسل والأنبياء، وعبر أقوال الحكماء والعلماء والفلاسفة، حيث لا يمكن لأي مجتمع الإستغناء عن مرجعية ثقافية عليا، يتم الإحتكام إليها والإذعان الجمعي لمقتضياتها، ولكل مجتمع ثقافته ومرجعيته وحضارته المستمدة من سجلّه التاريخي الممتد عبر الزمن.

إن اهتمام السوسيولوجيا السياسية للدين هو بحث سبل وآليات تفعيل القيم الدينية في ترشيد وعقلنة الفعل السياسي، وكذا تفعيل نسق المنظومة الدينية في إنجاح الأهداف السياسية.

2-في العلاقة بين الدين والسياسة:

تشكل العلاقة بين الدين والسياسة قضية مهمة في الفلسفة السياسية، على الرغم من إتفاق الآراء بين المنظرين السياسيين على حق حرية الرأي، وعلى الحاجة إلى نوع من الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية، ومنع هيمنة إحداهما على الأخرى.

يرى **ميكافيللي** [1469-1527] أن السياسة أداة غير أخلاقية، ومن هنا لم ير ما يضير من وضع الدين تحت سيطرة الدولة، ما دامت الغاية في رأيه تبرر دائما الوسيلة، فالدين في منظور ميكافيللي مؤسسة تديرها الدولة والمجتمع، وأن على الحكام استغلال الدين حسب الطرق المتاحة ما دام بأجمعه تحت سيطرة الدولة [1].

أما المفكر السياسي **الفرنسي مونتيسكيو** [1689-1755] فيرى أن الدين يخدم الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي من خلال مساندته لفكرة إطاعة الحاكم واستئصال فكرة

1) **Séparation of religion and politics : http://www.metimusta.net/events/religion-politics.polf**

الاستقلال، وانطلاقا من هذا الفهم، يفضّل مونتيسكيو أن يكون وثنيا على أن يكون ملحدا، والعقيدة الدينية السيئة أفضل من أن لا تكون هناك عقيدة، وعليه يقرر أن فائدة الدين للمجتمع إنما تأتي لكون الدين دوغمائي ثابت، وهذه الصفة تؤدي إلى الاستقرار الاجتماعي، وأن فائدة الدين الاجتماعية ليست لواقعيتها بل لاستخدامها [1].

في تاريخ العلاقة النظرية بين الدين والسياسة على الصعيد الغربي، ظهر إتجاه ذو نزعة دينية يعلن السمو المطلق للدين على السياسة، وكان رواد هذا الإتجاه غالبا من المصلحين الدينيين مثل: لوثر كينغ وكالفن صاحب المذهب المعروف بالكالفينية حيث نجد أن "لوثر" [1483-1564] فرق بشكل واضح بين ما هو سماوي وبين ما هو أرضي، حيث يرى أن السلطة أمر ضروري لأن الناس فئتان، فئة تنتمي إلى مملكة الله، وأخرى تنتمي إلى مملكة الأرض، فالذين ينتمون إلى مملكة الله ليسوا بحاجة لأية سلطة وعليهم الإكتفاء بالروح القدس والإيمان الذي يعمر قلوبهم، أما الآخرون وهم الغالبية، فمعرضون للخطيئة، ولابد لهم من سلطة تقودهم نحو الخير العام، ولابد لهذه السلطة من قوة مسلحة حتى يتسنى لها ممارسة مهامها لأنها تنفذ أوامر الله، فما الحاكم إلا أداة للإنتقام الإلهي ممن يخطئون من البشر، وبالتالي لم يقبل "لوثر" بالدولة الكنيسة، لأن الكنيسة ليست إلا سلطة روحية، وليس لها أن تخرج من هذا النطاق [2].

أما "كالفن" [1509م-1564م] فميّز بين الأشياء الروحية المعرفة من قبل القدرة الإلهية الموجودة في الكتاب المقدس، وبين تلك المتعارف عليها بين البشر في عالمهم الأرضي، لكن الحرية الروحية يمكن أن تكون موجودة إلى جانب الخدمة المدنية، وهنا يظهر الفرق واضحا بين "كالفن" و"لوثر" فإذا اعتبر هذا الأخير أن الحياة السياسية شيئا فشيئا غريبا عن روح الإنجيل، فإن "كالفن" عبّر عن مدى وضاعة أهداف المجتمع المدني، لكن ذلك ليس من شأنه أن يجعلها غير ذات أهمية بالنسبة للمسيحي، وفي المجال الإقتصادي، فإن

---

1) op.cit.

2) عبد الحكيم أبو اللوز، العلاقة بين الدين والسياسة، إيلاف يومية إلكترونية، العدد 4533، 19-10-2013.

"كالفن" لا يحتقر الأعمال اليدوية والجسدية، بل يعطي أهمية للصناعة، ويعتبرها ظاهرة من الظواهر الإلهية، كما يرى أن الحياة العامة هي ضرورية ولها قيمة في حد ذاتها [1].

عاد الجدل حول العلاقة بين الدين والسياسة في أوروبا في الأيام الأخيرة للإمبراطورية البيزنطية، حيث حاولت الكنيسة الكاثوليكية أن تكون لها السطوة في الموافقة على تعيين الملوك والحكام أو خلعهم، وقد حاولت ذلك فعلا، مثلما حدث في حالة الملك هنري الثامن ملك انجلترا، وبعد صدامات وحروب، أضحت الكنيسة تابعة للحكم وليس العكس، وخير دليل على ذلك ما نشهده في بريطانيا اليوم، فالملكة هي رئيسة الكنيسة الإنجليزية، ورئيس الوزراء البريطاني هو من يعيّن أعلى منصب ديني في إنجلترا وهو أسقف "كافتربري".

الحديث عن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة على الصعيد العربي الإسلامي يعد قضية إشكالية جدلية بل يعدّ من الإشكالات العصية في الفكر السياسي، ذلك أن تحديد الموقف من هذه العلاقة كان الأساس في تصنيف عدد من التيارات الفكرية كل بحسب توجهه وميوله في رؤية الإشكالية، فالمستقر في تصورات الإسلاميين هو اعتبار السياسة جزءا من الدين، وأن الإسلام دين ودولة، بينما تقوم مقولة العلمانية المركزية على ضرورة الفصل بين الدين والسياسة.

في التاريخ الإسلامي بدأ هذا الصراع والإصطدام بين الدين والسياسة بعد وفاة الرسول وبدأ عصر الخلفاء وما بعده، أي منذ تكوين بدايات الدولة كجهاز سياسي وإداري منظم، وكان التبرير الديني يشير عن وجود السياسي ويمنحه مشروعية، في حين أن السياسي مغرق بفساده ودنيوته [2]، ومن يتعمق في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي في جزئية العلاقة بين الدين والسياسة يتضح له بأن هذه الإشكالية قد تكون جديدة نسبيا، وتحديدا في نهاية

---

1) عبد الحكيم أبو اللوز، نفس المرجع.

2) عبد الوهاب العمراني، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، رأي اليوم "صحيفة إلكترونية" بتاريخ: 2014/10/06.

الربع الأول من القرن العشرين عندما نشر العالم الأزهري علي عبد الرازق كتابه الشهير "الإسلام وأصول الحكم" عام 1925، وقد اتهم بالعلمانية وتبرير أفكار مستحدثة.

ذهب علي عبد الرزاق في كتابه إلى أن الخلافة ليست من الدين، وأنها لم تكن يوما واجبا شرعيا، وإنما هي نوع تاريخ المسلمين، وعليه فإنهم ليسوا ملزمين بالتقيد بها وبإمكانهم تعويضها بنظم الحكم وأشكاله التي أنتجتها العقول البشرية وأثبتت التجارب أنها خير أصول الحكم [1].

ويؤكد الشيخ علي عبد الرزاق على أن الخلافة لو كانت من أصول الإسلام لما اختلف عليها القوم، ولما ترك النبي المسلمين في حيرة من أمرها واختلاف على من يليها وينتقد عبد الرازق العرب الأقدمين لغلقهم الباب أمام دراسة علم السياسة والإجتهاد في أمور الحكم، فيتساءل "فما لهم قد وقفوا حيارى أمام ذلك العلم وارتدوا دون مباحثه حسيرين؟ ما لهم أهملوا النظر في كتاب الجمهورية لأفلاطون، وكتاب السياسة لأرسطو، وهم الذين بلغ من إعجابهم بأرسطو أن لقبوه بالمعلم الأول؟" [2].

هكذا ظل الفكر السياسي عند المسلمين حبيس القيم والمبادئ والحقوق التي اكتسبتها الخلافة وتطورت معها عبر الزمن حتى غدت حقائق ثابتة في عقول المسلمين، "ومن ثناياها نبتت الفكرة الشائعة بأن الإسلام دين ودولة، وغدت فكرة إدماج السلطتين الزمنية والدينية وكأنها من حقائق الإسلام الثابتة المقررة، وانطوى الفكر السياسي عند المسلمين على هذه الفكرة لا يتحول عنها عازفا عن البحث فيها أو استقراء حقيقتها، وأصبحت الخلافة الإسلامية وكأنها من حقائق الإسلام الكبرى...." [3].

1) علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996، ص 113.

2) د. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، مطبوعات الشعب "نسخة إلكترونية".

3) د. محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق، دراسة ووثائق، المؤسسة العربية للنشر، 2000، ص35.

هذا الجدل حدث أيضا من قبل في أوروبا بعد إزاحة دور الكنيسة وطبقة النبلاء معلنة ولادة الفكر الليبرالي والنهج العلماني وتنامي الديمقراطية التي أخذت قرون طويلة، واستمرت أثناء وبعد الثورة الفرنسية، وفي ظل معطيات تاريخية لواقع الكنيسة، ودور رجال الدين في حياة شعوب القارة الأوروبية.

نشأت العلمانية كنظرية فكرية تحسم العلاقة بين الدين والسياسة، لتنص على أن السياسة ميدان لا يتدخل فيه الدين، وعلى أن الدين تعبير خاص عن علاقة مع الغيبيات، ولا صلة لذلك بالسياسة ومكوناتها.

3-في مفهوم السلطة والدين:

في الواقع عندما نقف أمام موضوع علاقة الدين بالسلطة، إنما نقف أمام إشكالية يصعب النظر إليها من زاوية واحدة، بل لابد أن يتم تناولها من زوايا متعددة حتى نستطيع إلقاء الضوء الكاشف لكل الخفايا، والملابسات التي تحيط بعلاقة الدين والسلطة السياسية، ولإن سادت نظرية التفويض الإلهي لقرون كانت فيها الكنيسة مصدرا لشرعية السلطة السياسية ومباركتها على الصعيد الأوروبي، وشرعية السلطة السياسية بناءاً على النصوص القرآنية كما كان عليه الحال في العهد الأموي والعباسي، فإن هذه الرؤية لم يعد لها ما يبررها بعد رسوخ نهج الحداثة وتغلغلها في النسيج الإجتماعي والسياسي.

إن الدين في الأصل هو الإرتباط عن طريق الإيمان بقوة غيبية لا يستطيع الإنسان إدراكها، ولا يجد سبيلا للإنفلات منها لعلاقتها بالوجدان وبالعقل الموجهين للممارسة اليومية تجاه الطبيعة والكون والمجتمع.

فالدين يتخذ إذن مستويين، المستوى الأول يتضمن إخلاص العبادة لله المنتج للحرية وهو الذي يعمل على تحقيق كرامة الإنسان، والمستوى الثاني وهو الذي يتحول فيه الدين إلى

وسيلة لسلب الحرية وإهانة الإنسان بكافة الوسائل وذلك بفعل التحريف والأدلجة والتوظيف السياسية [1].

أما السلطة السياسية فليست قدرا من الله، وليست وحيا منه، أو تكليفا منه، لأنها من صنع البشر، ولذلك فنشأتها أو زوالها أو استمرارها رهين بالشروط المفرزة لها والتوازنات المطلوبة لوجودها، ولذلك علاقة بالتراتب الاجتماعي والصراع الطبقي الذي يمثل الجسم الاجتماعي برمته، وبناءا على ذلك فالسلطة وممارستها وأدوارها إنما هي إفراز لواقع معين، وهو واقع متبدل ومتحول تبعا لتبدل وتحول التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية المتجسدة في البنيات التحتية والبنيات الفوقية للمجتمع.

إننا إذا قمنا بقراءة الدين، وقراءة السلطة السياسية التي تعني إدارة البشر وتدبير شؤونهم، سيتبادر إلى أذهاننا بأن الدين لله، وأن السلطة السياسية للبشر، وأن العلاقة الدينية هي علاقة بين الفرد وربه، وأن العلاقة السياسية هي علاقة جماعية تهدف إلى تقرير النظام السياسي، وتطبيق الخيارات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية"، إلا أن كل منهما يستهدف الإنسان ويلتقيان في وجدانه وعقله وسلوكه وهذا الإلتقاء هو الذي يقود إلى وجود إنسان متدين يمارس السياسة أو إنسان سياسي يتقمص رداء الدين... [2].

وعلى العموم فإن التوجهات الدينية ليست موحدة في نظرتها للمشاركة في العملية السياسية، فهناك توجه محافظ لا يحبذ أن يكون للمؤسسة الدينية دورا في العملية السياسية مباشرة، كون هذا الدور قد يحرّف المؤسسة عن توجهاتها الأساس ويجعل منها أداة للحكم، وبالتالي تتحمل المسؤولية عن الإنتهاكات غير الإنسانية التي قد تمارسها سلطة الدولة ضد المواطنين، وهذا التوجه يمثله تيار السلفية العلمية.

أما التوجه الثاني فيؤمن بضرورة دخول الدين ورجاله المعترك السياسي بغية رفع الحيف وشجب المظالم عن الناس من خلال التصدي للحاكم المستبد، لذلك كان من المبادرين

1) محمد الحنفي، الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن، العدد 880، 30-06-2004.

2) محمد الحنفي، نفس المرجع.

لإنشاء الأحزاب ذات التوجه الديني لمناوئة السلطة السياسية المستبدة والمشاركة في العملية السياسية، وهو توجه تمثله الأحزاب والحركات الإسلامية المعتدلة التي تؤمن بمسألة العمل السياسي السلمي.

أما التوجه الثالث الموغل في الغلو والتطرف فيدعو للتكفير والقتل والإرهاب كأسلوب لفرض تعاليم الدين واستلام السلطة السياسية لتطبيق الشريعة الإسلامية على سائر البشر، والمخالف لهذا الإتجاه يتم هدر دمه. يمثل هذا التوجه الجماعات الجهادية والحركات الإرهابية المتطرفة مثل تنظيم القاعدة، وتنظيم داعش.

في استقرائنا لعلاقة الدين بالسلطة، سنحاول التطرق إلى كتابين جديرين بالإطلاع حول هذه العلاقة، الكتاب الأول هو الدين والسلطة [1] لمؤلفه محمد شحرور، والكتاب الثاني هو "الإسلاميون بين الدين والسلطة" لمؤلفه إدريس الكنبوري [2].

يعتبر "محمد شحرور" أصول الفقه التقليدية قد استنفذت قدرتها على إنتاج أحكام صالحة لهذا الزمن، فضلا عما يأتي من مستقبل الأيام، وهو لم يكتف بنقد أصول الفقه أو المنظومة الفقهية عموما كما هو الحال في مشاريع أخرى كمشاريع محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وعابد الجابري، والتي تعدت نقد المنظومة الفقهية إلى نقد النص الديني ذاته، وإنما عمل جاهدا على محاولة بناء أصول فقه جديدة.

في تناوله لجدلية الدين والسلطة في الإسلام عرض "محمد شحرور" الكثير من المصطلحات التي تشكل هذه الجدلية من مثل: الدين والدولة والأمة، والسلطة وأنواعها والفطرة والرشد والفتي، كما تطرق إلى الطغيان وأقسامه، كل ذلك ليصل إلى نتيجة أن الدولة الدينية غير صالحة لإدارة الحياة، بل مؤدية إلى "دولة الطغيان" التي تتحكم في

1) محمد شحرور، الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي، بيروت، 2013.

2) إدريس الكنبوري، الإسلاميون بين الدين والسلطة، منشورات طوب بريس، الرباط، 2013.

"المستضعفين في الأرض، والتي استعار لها مصطلحات دينية من القرآن في توصيف سلطاتها الثلاث: فرعون السلطة السياسية، هامان: السلطة الدينية، قارون: السلطة المالية [1].

أما الباحث إدريس الكنبوري فقد تناول في كتابه التحول التاريخي الكبير الذي تعرّض له الإسلام في العصر الحديث وهو سعي الحكام إلى القضاء على سلطة العلماء في مرحلة ما بعد الاستعمار في البلدان العربية، وهو العامل الذي ساعد على ظهور الحركات الدينية الإسلامية، لسدّ فراغ لم يكن مقبولا أن يظل شاغرا.

يرى الباحث أن النقاش حول الإسلام عموما، وحول موقعه من الدولة على وجه التحديد قد أُريد له الغياب منذ ميلاد هذه الدولة الحديثة في مرحلة ما بعد الإستعمار، حيث يقول: "لقد نشأت الدولة العربية الحديثة على عجل، وارتبط ذلك الإستعجال بهدفين أساسيين: الهدف الأول هو الإسراع في رسم الحدود السياسية بشكل لا يتم المساس بها لاحقا، والهدف الثاني هو الحيلولة دون صعود أو إشراك أي قوى اجتماعية / سياسية في السلطة، لا سيما علماء الدين" [2].

وبخلاف الدولة في أوروبا، التي حصل حولها الإجماع، ونتجت عن توافق بين مختلف التيارات، بقيت الدولة العربية الحديثة تعبير عن مصالح فئة معينة، ولذلك ظلت هوية هذه الدولة محل صراع طيلة العقود الماضية، وهذا هو السبب في ظهور قوى سياسية تحاول كل منها الإنتصار لهوية معينة للدولة، ما بين دولة اشتراكية أو دولة ليبرالية أو دولة إسلامية، بحيث لم يكن الصراع حول سياسات الدولة، بل حول هوية الدولة وشرعيتها.

لقد أدت مأسسة الدين تحت كنف الدولة وفي ظل توجيهها إلى نشوء نخبة دينية خاصة بالسلطة السياسية، عبر خلق مؤسسات دينية تحت مراقبتها، فأدى ذلك إلى ظهور ما يسمى بالإسلام الرسمي الذي هو دين الدولة، والإسلام المعارض لإسلام الدولة وهو ما تعبر عنه حركات الإسلام السياسي.

---

1) محمد شحرور، المرجع السابق.

2) إدريس الكنبوري، مرجع سابق.

4-الدين والبناء السياسي:

البناء السياسي سواء كان حزبا سياسيا أو هيئة حكومية أو منظمة دولتية هو إفراز لمجموعة التصورات والأفعال والإتجاهات للمجموعة الاجتماعية، أو هو تجسيد للثقافة الاجتماعية السائدة في المجتمع بصورة ما، وتقدم النظريات الاجتماعية على تباينها وصفا وتحليلا للواقع السياسي أو البنية الفوقية للمجتمع.

تسعى الأنساق السياسية إلى صياغة رؤية واضحة لبناء الدولة والمجتمع، وتستند غالبا إلى منظومة القيم الدينية في تجسيدها لمشاريعها وإصلاحاتها، إدراكا منها أن للدين سلطانا لا شعوريا على الجماهير بحيث يجعلها تستجيب لدعوات محاطة بسياج الدين، وأن القيم الدينية الأصلية ذات الطابع المدني لا تسمح بهدر الموارد الطبيعية والبشرية، كما أنها منطلقات اجتماعية لبناء الدولة والمجتمع الفاضلين.

إذا كان البناء السياسي في النظم الغربية المتقدمة، مدعما بآليات شاملة تقر له مجالا خاصا، ويعرف أقصى درجات الديمقراطية، فإنه على العكس تماماً في الدول النامية، حيث تسود النظرة التسلطية ويغيب مبدأ التداول على السلطة، وتمارس السياسة باسم القبيلة والعشيرة والطائفة وهي نماذج تتنافى مع مفهوم الدولة الوطنية والحداثة السياسية.

وعليه، فإن للدين مجاله ومساحاته الاجتماعية في الديمقراطيات الناضجة، ولكنه يوظف لاعتبارات مصلحية وإيديولوجية في دول العالم الثالث، فمن جهة توظفه السلطة لإضفاء مشروعية على ممارستها وبرامجها، ومن جهة أخرى، تتخذه المعارضة مطية للوصول إلى السلطة وتعبئة الجبهات الاجتماعية.

إن الجدل الفكري والسياسي حول علاقة الدين بالبناء السياسي جاء نتيجة لعدة عوامل، والتي منها الاحتكاك بالحضارة الغربية والتيارات العلمانية والإيديولوجية الوافدة، وقد انبثق جراء ذلك تيارات من رحم المجتمع العربي تباينت مواقفها من سبل تحقيق النهضة والإقلاع الحضاري، فبعضها دعا إلى الإندماج في الحضارة الغربية بكل ميزاتها مثل طه حسين،

سلامة موسى..، وفي المقابل هناك تيار آخر يدعو إلى ضرورة التملك بقيم الإسلام وتعاليم الشريعة الإسلامية، لما في ذلك الجانب السياسي وعدم الفصل بين الدين والدولة كبناء سياسي.

ولا يزال هذا الجدل الفكري والسياسي قائما لحد الساعة بين مختلف التيارات الفكرية والنخب الاجتماعية في العالم العربي الإسلامي، كما أنه يشكل مادة دسمة لاهتمامات الدوائر البحثية والإعلامية والسياسية في الغرب.

يرى محمد عابد الجابري أن علاقة الإسلام بالبناء السياسي، لم تطرح قط في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى منتصف القرن التاسع عشر، حيث طرح بمضمون نجد أصوله في النموذج الحضاري الأوروبي، وأن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة كما نقلت إلى الفضاء العربي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم يتم تبيئتها تبيئة ملائمة في الواقع الفكري والحضاري كي تصبح معبرة بالفعل عن همومه وتطلعاته، وليس هموم الواقع الذي نقلت منه [1].

لطالما طُرح سؤال حول العلاقة بين التأخر المميز للشعوب العربية والإسلامية والعوامل السياسية، ويتبين للوهلة الأولى أن للعنصر السياسي حظه في ترسيخ الانحطاط، كما أن للسلطة السياسية نصيبها الكبير في ترسيخ مشهد التخلف بتعميق الهوة، بينها وبين فئات المجتمع، وباعتمادها على الاستبداد والتسلط لضمان استمراريتها فأهملت الشأن المدني العام[2].

إن مفكرا من طراز الأفغاني قد فهم جدلية الزمني والديني، وعلاقة الثقافي والديني بالسياسي، حيث يرى أن المشروع الإصلاحي يجد مفتاحه في السياسة وفي طبيعة البناء

1) محمد عابد الجابري، في الدين والدولة، مجلة مواقف، عدد 28، 2004، ص 7.

2) جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار للنشر، بيروت، 1979، ص-ص 216-217.

السياسي بنحو خاص، إلا أن تاريخية دعوته ومرجعية إصلاحه كانت تخص مجالا إسلاميا معينا وهو مسلمي الهند، فتجربته هي حصيلة ميدان ثقافي آخر [1].

كل الأطروحات التي تناولت الدين والدولة سواء من المصلحين الإسلاميين كالأفغاني ومحمد عبده، أو القريبين من الفكر الليبرالي كالكواكبي وقاسم أمين ولطفي السيد، انتهت باختلاف مرجعياتها النظرية إلى الإنحسار والإندثار على المستوى العملي، رغم محاولتها عقلنة الدين وإظهار مضامينه من احترام الحريات وتأكيد الملكية الفكرية وحقوق المرأة وتقديس العلم وتحقيق العدالة والمساواة [2].

إن كل التيارات سواء كانت سلفية أو علمانية، في الحقيقة تتقارب في العمق أكثر مما تتباعد في الظاهر، لأن قاسمها المشترك كان دائما هو النظر إلى الغرب كنموذج للتحديث والتقدم "إنها تيارات اهتمت بنفس القضايا والتي تمثلت أساسا في التعليم، اللغة، المرأة والأسرة" [3].

5-الدين وأسئلة الحداثة وما بعد الحداثة:

يشير مصطلح الحداثة إلى مرحلة تاريخية طويلة نسبيا، بدأت إرهاصاتها في أوروبا منذ أواخر القرن السادس عشر، وتميزت في القرن السابع عشر بسلسلة من التغيرات الكبيرة والعميقة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وشملت بشكل متداخل ومتفاعل عمليا مجالات البحث والمعرفة العلميين والتطبيق التكنولوجي وأشكال ومؤسسات الحكم السياسية والمدنية والتشريعية والقانون والمعاملات التجارية، وذلك في إطار عمليات بناء الدول القومية وتزايد سلطاتها مع تزايد مساحات الحرية والمسؤولية الفردية أيضا.

1) عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، ط3، دار الحقيقة، بيروت، 1979، ص 40.

2) برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986، ص 52.

3) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 349.

مثلت الحداثة الظافرة في أوروبا، قدرا تاريخيا جديد زحزح المقدس الديني عن المركز وبوأ الإنسان مركز دائرة المعرفة والفعل والقيم [1] وبذلك مثلت الحداثة حركة تاريخية صاحبتها تمظهرات مختلفة في مجال الفلسفة والثقافة والإقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع وكمثال، مثلت نظرية هنري فورد إحدى خصائص الحداثة في مجال الإقتصاد، أما في مجال علم الإجتماع فهناك تجاوز لمرحلة التقليد إلى مرحلة التجدد وإيجاد مجتمع صناعي، وفي الثقافة كان هناك ظهور لنوع من النخبوية، أما في الفلسفة فبرزت نزعة مادية ودنيوية طبيعية.

تعتبر العلمانية الوليد الأبرز للحداثة، حيث يفتقد الدين في إطار الحداثة مركزيته التي كان يتمتع بها في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية، وينعكس بصورة دساتير وتعاليم أخلاقية وشخصية، إن نظرة الحداثة للدين هي مجرد نظرة براغماتية نفعية، حيث يقتضي الإعتقاد بعلمنة الحياة الاجتماعية والسياسية بمثابة واحدة من مميزات النموذج الحداثوي والتفكير الليبرالي، أي الاعتقاد بأن الدين إما أنه لا يجوز أن يكون له وجودا أساسا، أو إن كان له وجود فلابد من أن يكون مرجعه أمرا شخصيا مؤطرا في إطار العبادات والأحكام الفردية، فلا يسمح للدين أن يكون مركز ثقل في الحياة السياسية والاجتماعية، بل لابد له أن يتموضع في إطار شخصي [2].

إن الوضعية كمنهج مميز للحداثة كانت ثورة في الواقع على الفلسفة والميتافيزيقا، ورفض الفكر اللاهوتي والمقدس، ومناهضة الاتجاهات الدينية والأحكام الأخلاقية، فالدين من وجهة نظر الوضعية هو جزء من التاريخ الذهني للإنسان لا غير، وليست له أية واقعية خارجية، ولذلك كان من أهم الوسائل التي استخدمتها الوضعية في حملتها ضد الدين كان التشكيك في صدقية القضية الدينية وفقدانها للمعنى.

1) أحمد الدلباني، الدين والحداثة: في ظاهرة الأصولية وعودة المقدس الديني، الديار اللندنية، 14 آب/أغسطس 2012، لندن.

2) رضا دولاري، الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة الكلمة، العدد 44، السنة الحادية عشر، صيف 2004.

إن حضور الدين في المجتمع العربي – الإسلامي هو غيره في المجتمعات الأخرى، وخاصة الأوروبية منها، أي تلك التي تخلصت بفعل ثوراتها المعرفية والسياسية والاجتماعية من هيمنة المقدس الديني وانسلخت من الفضاء العقلي والرمزي الذي ساد في العصور المسيحية الوسطى، فالإسلام بطبيعته التاريخية والراهنة كان دائما حاضرا في الفعل الاجتماعي والسياسي، ولذلك كانت الحداثة دائما مشبعة بالحمولة السياسية والإيديولوجية كونها نتجت في بيئة لها سياقها الخاص، وملابساتها الموضوعية والزمنية التي ساهمت في نشوئها وبلورتها.

إن اقتباس الحداثة في العالم العربي، الإسلامي، جعل النظم الحاكمة تهمش الدين باعتباره وعيا زائفا، ومعيقا للتغيير الاجتماعي والاقتصادي، وتقلص من مساحات حضوره في المجتمع وزحزحته عن مواقعه السابقة بعد أن كان مرجعا وسلطة وهوية، وهو ما أفضى إلى بلورة رؤى مادية وعلمانية ويسارية تحاول أن تصوغ نموذجا للدولة والمجتمع خارج أطره الهوياتية، وفضاءه المعرفي والإبستيمولوجي، دون الوعي بالشروط التاريخية والموضوعية لتبيئة الفكر الحداثي والنهضة العلمية.

لم تعرف المجتمعات العربية – الإسلامية الحداثة بمعناها العلمي والفكري كتلك التي عرفها الغرب المسيحي، وأتاحت له غزو العالم في العصر الحديث وتشكيل واجهته، وإنما تعرف عليها عند هذا الآخر الذي كان فاعلا مؤثرا في العالم من خلال الإستيطان والإستعمار، وشكلت نماذج عيشه وطرق تفكيره إشكالية مركزية منذ أكثر من قرنين من أجل التجديد الفكري والاجتماعي والسياسي على درب دخول العالم الحديث وامتلاك وسائل تطوره.

هكذا اتسمت الحداثة في عالمنا العربي – الإسلامي بالتشوه والتشويش والإستفزاز، نظرا لارتباطها بالاستعمار وبالقوى الأمبريالية، وأصبح تناولها يستدعي الجدل وافتراق المسارات

بين رؤية تمثل القطيعة مع الدين كمرجعية فكرية، وأخرى تنطلق من الدين كنظرية شاملة للتحديث في مجال السياسة والإقتصاد والإجتماع.

في الوقت الراهن، وبعد سقوط المعسكر الإشتراكي ونهاية الحرب الباردة وأفول الثنائية القطبية ظهرت حركة جديدة ضد الحرية والعقل، ولم تقف عند حدود الأدب والثقافة، بل تتعدى إلى الحقوق والأخلاق والسياسة والاجتماع والاقتصاد، وهذه الحركة هي التي تعرف اليوم بـ "ما بعد الحداثة".

وفي خضم هذه الحركة التي لا تعني نهاية الحداثة بل استمرارها ونقدها، جاءت محاولة مدّ جسور مع منظومة الدين وتفعيلها في عقلنة الحياة الاجتماعية والحد من طغيان النظرة المادية للحياة وتنشئة الإنسان، وإعادة النظر في حدود الحريات والنزعة العقلية المفرطة.

ولنا أن نتساءل عن عودة الدين وشغله لمساحات الرأي العام وفضاءات السياسة، وعلاقة ذلك بإفرازات الحداثة، وهو ما يتطلب دراسات في تفاعل هذه الأنساق وتأثرها فيما بينها.

6-النظريات الإسلامية الكبرى في الدين والسياسة:

تعتبر مسألة الحكم أو الإمامة مبحثا قديما في التراث الإسلامي، بل هي أول مسألة خلافية واجهت المسلمين بعد وفاة نبيّهم -صلى الله عليه وسلم-، كما يذكر الأشعري [1]، ويقول الشهرستاني بخصوص هذه المسألة أنه "ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان" [2]، وهي لا تزال لحد الساعة تصنع الجدل وتعيد التأسيس للفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

ولهذا سنحاول في هذا المبحث عرض نظرية الإمامة ببعديها الديني والسياسي بين شتى المذاهب والنظريات الإسلامية من أجل فهم هذه المسألة انطلاقا من سياقها السوسيوتاريخي

1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (الجزء الأول)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ص 39.

2) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل (3 أجزاء)، تحقيق أحمد فهمي محمد، ط1، دار السرور، بيروت، 1948، ج1، ص 16.

ومعطياتها الراهنة، من أجل استجلاء مواطن الغموض واللبس حول هذا الموضوع في إطاره الإسلامي.

6-1- أهل السنة والجماعة:

جاء في القاموس المحيط للفيروز آبادي أن الإمامة مصدرها الفعل: أَمَّ، إذ يُقال أَمَّ القوم أي تقدمهم، والإمام هو كل من أُئتُمَّ به من رئيس أو غيره [1].

وقد ورد لفظ "الإمام" في القرآن الكريم بصيغة الإفراد، وبصيغة الجمع في عدّة مواضع منها:

﴿ ۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾البقرة: 124

﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾ السجدة: 24

﴿ يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ ﴾الإسراء: 71

﴿ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴾ القصص: 5

﴿ وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾ ﴾ القصص: 41

يعتبر الماوردي [364 هـ – 450 هـ] أول من صاغ النظرية السياسية الإسلامية عند أهل السنة في كتابه "الأحكام السلطانية" حيث يقرّ بأن "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا..." [2]، أما ابن خلدون فيقول "وإذ قد بيّنا حقيقة هذا المنصب وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين، وسياسة الدنيا به تسمى خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإماماً [3] ويذهب محمد رشيد رضا إلى الرأي نفسه، فيعتبر أن "الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات لها معنى واحد" [4].

---

1) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء، دار الجيل، بيروت، د ت، ج 4، ص 78.

2) الماوردي، الأحكام السلطانية، د.ط، 1909، القاهرة، ص 3.

3) ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ط4، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة، 398 هـ، ص 199.

4) محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، مطبعة المناز القاهرة، 1341 هـ، ص 101.

مع أن الخلافة أو الإمامة في واقعها التاريخي، لم تكن متبلورة في شكل نظرية عند أهل السنة إلا أن المتأخرين منهم استطاعوا أن يضعوا لها مبررات فكرية، حيث يعتقد أهل السنة بأنّ الخلافة شأن من شؤون الدنيا، يتحقق بالإتفاق، وحيثما ورد الإتفاق وجبت البيعة وبأن حادثة السقيفة كانت نموذجا للشورى، ويستندون إلى قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ الشورى: 38 .

لا يشترط أهل السنة العصمة في الإمام، بل وأجازوا إمامة الفاسقين، وأوجبوا الطاعة مع الفسق، كما لا يشترط السنّة الأفضلية في الإمام، فقالوا بجواز تقديم المفضول على الأفضل، والواقع هو أن دعائم نظرية أهل السنة والجماعة في الحكم جاءت منافية تماما للنظرية الشيعية التي تثبت العصمة للإمام ولا تجيز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

مختصر القول، أن الإمامة عند السنّة نظريا هي منصب سياسي لحفظ الدين وتنفيذ أحكامه، لكن كما عرفها التاريخ الإسلامي فقد كانت حكومة الأمر الواقع رغم أنها كانت تحوز على شرعية ذات تبرير ديني لأصحاب السلطة.

6-2- الشيعة:

يعتقد الشيعة بنظرية الإمامة في باب الولاية السياسية بعد وفاة الرسول –صلى الله عليه وسلم– ولا يقتصر اعتقادهم في شأن الأئمة المعصومين منزلتهم على الأمة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى الاعتقاد بأنهم وارثون لكل شؤون النبي سوى تلقي الوحي التشريعي، وبناءا على هذا الإعتقاد فالأئمة يتمتعون بالولاية المعنوية والهداية الدينية وتبيين الحقائق الدينية بالإضافة إلى ولايتهم السياسية، وما دامو هم ورثة نبي هذه الأمة وأوصياؤه بالحق، فهم أفضل الناس بعده وأولاهم بالإمامة والخلافة.

ويشير ابن حزم في تعريفه للشيعة بقوله "ومن وافق الشيعة في أنّ علياً أفضل الناس بعد رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، وأحقهم بالإمامة وولده من بعده، فهو شيعي وإن خالفهم فيما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون، فإن خالفهم في ما ذكرنا فليس شيعيا" [1].

- **الإمامة عند الشيعة:**

الإمامة عند الشيعة هي خلافة الله وخلافة رسوله، ومنزلتها هي منزلة الأنبياء، وهي معقودة لأهل البيت دون سواهم، أي علي بن أبي طالب وأحفاده من بعده، "والإمام عند الشيعة يخلف النبي في سلطتيه الدينية والسياسية أي له صلاحيات الرسول –صلى الله عليه وسلم– في التشريع، والأحكام التي تصدر عنه هي أحكام إلهية وليست إجتهادية فهو يحلل حلال الله ويحرّم حرامه" [2].

ويشترط الشيعة العصمة على الإمام، أي أن الإمام كالرسول عليه أن يكون معصوما من الذنوب والأخطاء ومخصوصا بالعلم الإلهي لكي يكون حجة على العباد، وهاديا لهم، ومؤيدا من الله، وعالما بجميع ما يحتاج إليه الناس في أمور دينهم ودنياهم.

يرى الشيعة أن الإمامة واجبة بالنص، وأن الإمام منصوص عليه من الله ورسوله ويستدلون في ذلك بنصوص قرآنية من القرآن الكريم من مثل:

﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ﴾القصص: 68

﴿ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾البقرة: 124

﴿ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾ ﴾ الفرقان: 74

﴿ وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾ الأنبياء: 73

﴿ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾ ﴾ القصص: 5

﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُواْۖ وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ السجدة: 24

---

1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص 113.

2) أحمد محمود الصبحي، الزيدية، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1991، ص–ص 27–28.

فهذه الآيات تشير إلى أن الله هو الذي يجعل أو يختار الإمام أو الأئمة من الناس، أما عصمة الإمام فيستدل عليها الشيعة بالآية القرآنية التالية: ﴿ ۞ وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ١٢٤ ﴾ البقرة: 124

إذ قُيدت الإمامة (عهد الله) بعدم الظلم، والمعصية ظلم، وبالتالي يجب أن يكون الإمام معصوما من جميع المعاصي حتى ينال عهد الله أي الإمامة.

يمكن القول، أن الفكر السياسي الشيعي يقوم على الإعتقاد بوجود نصوص إلهية تنصب الإمامة لأهل البيت وتجعل ولايتهم السياسية أمرا إلهيا لا يستند في مشروعيته إلى آراء الأمة وبيعتها، كما أن الإمام هو خليفة رسول الله بالمعنى الواقعي لهذه الكلمة، أي خلافته في الجوانب المعنوية والعلمية والسياسية جميعها، على خلاف نظرة أهل السنة الذين يكتفون بمعناها اللغوي.

- **فرق الشيعة:**

على مرّ التاريخ تفرعت مجموعة من الفرق عن المذهب الشيعي بسبب اختلافهم حول الأطر الاعتقادية، وفيما يلي استعراض أهم الفرق الشيعية.

أ- الإمامية الإثني عشرية:

وهي الفرقة التي تعتقد بالنص على إمامة إثني عشر إماماً بعد الرسول، وتسمى أيضا بالجعفرية، أما الأئمة الإثني عشر فهم: [1]

-علي بن أبي طالب المرتضى

-الحسن بن علي المجتبى

-الإمام الحسين الشهيد

-علي بن الحسين السجّاد

-محمد بن علي الباقر

1ح صابري، تاريخ الفرق الإسلامية، المجلد 2، ص 29.

-جعفر بن محمد الصادق

-موسى بن جعفر الكاظم

-علي بن موسى الرضا

-محمد بن علي الجواد

-علي بن محمد الهادي

-الحسن بن علي العسكري

-الحجّة محمد بن الحسن المهدي وهو الإمام الغائب

ب- الكيسانية:

هي أحد الفرق التي ليس لها وجود في الوقت الحاضر، أما وجودها في الزمن الماضي، فمشكوك فيه، والمدّعى أن هذه الفرقة يمثلها المختار الثقفي وأتباعه، وأنهم كانوا يعتقدون بإمامة محمد بن الحنفية بعد الإمام الحسين وبعد ابن الحنفية ابنه هشام.

ج- الزيدية:

وهم من الفرق الشيعية التي آمنت بإمامة زيد بن علي بن الحسين بعد استشهاد والده الإمام السجّاد، وكان زيد بن علي قد دعا الناس إلى الكتاب والسنة ومجاهدة الظالمين والدفاع عن المظلومين [1] ولم يكن زيد يعتقد الإمامة في نفسه، ولم يكن صاحب مذهب فقهي، ولكن بعض أصحابه نسبوا إليه بعض العقائد.

د- النصيرية:

وهم إحدى فرق الشيعة الغلاة الذين يعتقدون بإمامة الإمام محمد بن نصير النميري.

هـ- الإسماعيلية:

هي إحدى الفرق التي تشعبت من المذهب الشيعي بعد الإمام جعفر الصادق معتقدين بإمامة ولده الأكبر إسماعيل أو حفيده محمد بن إسماعيل، وتسمى أحيانا في بعض البلدان

1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 292.

بالباطنية وذلك لاعتمادهم على المعاني الباطنية للنصوص الدينية كما تسمى بالسبعية وذلك باعتبار أنهم كانوا من الذين يعتقدون بسبعة أئمة من أئمة الشيعة، أو الحشيشية أو الملاحدة أو القرامطة وذلك باعتبار إتباع بعضهم لحمدان القرمطي، وقد تمكن الإسماعيليون من تأسيس الدولة الفاطمية بمصر عام 268 هـ.

و- الرافضة:

وقد سُمّوا بهذا الإسم لرفضهم أكثر الصحابة حيث يرفضون إمامة الشيخان أبي بكر وعمر كما يرفضون حكم بني أميّة، ويشتركون مع فرقة الإمامية الإثني عشرية في كثير من المبادئ العقائدية والمنطلقات الفكرية مثل عودة المهدي الإمام الغائب وعصمة الإمام... إلخ.

6-3- المعتزلة:

المعتزلة فرقة إسلامية تنتسب إلى واصل بن عطاء الغزال، تميزت بتقديم العقل على النقل وبالأصول الخمسة التي تعتبر قاسما مشتركا بين جميع فرقها، ومن أسمائها القدرية والوعيدية والعدلية، وقد سموا معتزلة لإعتزال مؤسسها مجلس الحسن البصري بعد خلاف معه حول حكم الفاسق، وهي فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي.

تُعرف المعتزلة بالأصول الخمسة الشهيرة التي لا يعد معتزليا من لم يقل بها وهي:

أولا: التوحيد:

ذهبت المعتزلة للقول بأن الله عز وجل لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر، بل هو الخالق للجسم والعرض والعنصر والجزء والجوهر، وأن شيئا من الحواس لا يدركه في الدنيا، ولا في الآخرة، وأنه لا يحصره المكان، ولا تحويه

الأقطار، بل هو الذي لم يزل ولا له زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حد وأنه الخالق للأشياء المبدع لها، وأنه القديم وأن ما سواه محدث [1].

ثانيا: العدل:

ومعناه في رأي المعتزلة أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيها، وأنه لم يأمر إلا بما أراد، ولم ينه إلا عما كره، وأنه وليّ كل حسنة أمر بها، بريء من كل سيئة نهى عنها، لم يكلفهم ما لا يطيقونه، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ومنعهم اضطراريا عن معصيته، ولكان على ذلك قادرا، غير أنه لا يفعل، إذ كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة البلوى [2].

ثالثا: الوعد والوعيد:

والمقصود به إنفاذ الوعيد في الآخرة على أصحاب الكبائر، وأن الله لا يقبل فيهم شفاعة ولا يخرج أحدا منهم من النار، فهم كفار خارجون عن الملة مخلدون في نار جهنم، يقول الشهر ستاني في هذا المقام: "واتفقوا أي المعتزلة على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض... وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا" [3].

رابعا: المنزلة بين المنزلتين

وهذا الأصل يوضح حكم الفاسق في الدنيا عند المعتزلة، وهي المسألة التي اختلف فيها واصل بن عطاء مع الحسن البصري، إذ يعتقد المعتزلة أن الفاسق في الدنيا لا يسمى مؤمنا

1) المسعودي مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط4، 3 أجزاء، المكتبة التجارية، القاهرة، 1964، ج3، ص 74.

2) المسعودي، مرجع سابق، ص 74.

3) الشهر ستاني، مرجع سابق، 63/1.

بوجه من الوجوه، ولا يسمى كافرا، بل هو في منزلة بين هاتين المنزلتين، فإن تاب رجع إلى إيمانه، وإن مات مصّرا على فسقه كان من المخلدين في عذاب جهنم [1].

خامسا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الأصل الخامس لأصول المعتزلة، وهو يتضمن بعدا سياسيا كما يتضمن بعدا دينيا، وهو واجب على كل المؤمنين على حسب استطاعتهم في ذلك، بالسيف فما دونه، وإن كان كالجهاد، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق، فقرروا وجوب ذلك على المؤمنين نشرا لدعوة الإسلام وهداية للضالين وإرشادا للغاوين كل بما يستطيع، فذو البيان ببيانه، والعالم بعلمه، وذو السيف بسيفه وهكذا، ومن حقيقة هذا الأصل أنهم يقولون بوجوب الخروج عن الحاكم إذا خالف وانحرف عن الحق.

هذا بالنسبة للأصول الخمسة للمعتزلة، أما عن فرقها فهي مثل الشيعة، خرجت من عباءتها عدة فرق، لعل من أشهرها: الواصلية، الهذيلية، النظامية، البشرية، المردارية، الهشامية... إلخ، ولا يتسع المقام هنا إلى التعرض إلى نشأة وأفكار ومعتقدات كل فرقة من الفرق السابقة.

6-4- الخوارج:

ينفرد الخوارج بالقول بضرورة إنتخاب الإمام بين عامة المسلمين لا شرط في ذلك إلا العلم بالكتاب والسنة، ولا فضل لعربي على أعجمي، ولا لقبيلة على أخرى ولا لأسرة على أخرى، ويجيزون الخلافة حتى للعبيد، وهم لا يعتبرون الإمامة واجبة شرعا، وإنما هي عندهم من مقتضيات الاجتماع البشري، ولذلك فهم يجيزون عزل الإمام وحتى قتله إذا ظلم واستبد [2].

---

1) المسعودي، المرجع السابق.

2) مصطفى التواتي، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، ط2، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص 107.

وقد ذهب "النجدات" وهي إحدى فرق الخوارج، نسبة إلى زعيمهم نجّدة ابن عمير إلى أن الإمامة ليست واجبة أصلا، وبإمكان الناس تنظيم أنفسهم بأنفسهم ومراعاة الحق فيما بينهم[1].

أما الأزارقة نسبة إلى نافع بن الأزرق الحنفي المتوفى سنة 60 هـ، فلم يكتفوا بتكفير مخالفيهم وإباحة دمائهم، بل تعدى ذلك إلى إباحة قتل أطفال مخاليفهم [2].

ولم يقتصر الخوارج على هذا فحسب، وإنما مارسوا على معاصريهم إرهابا نفسيا فجعلوا إلتزام الفرائض الدينية واجتناب المحرمات جزءا من الإيمان وحكموا بالتالي بالكفر أي بإهدار الدم على كل من تساهل فيها.

ما يلاحظ على حركة الخوارج هو ربط موقفهم السياسي بالدين، حيث جعلوا من قضية التحكيم المشهورة تاريخياً، وهي عملية سياسية، سلوكاً مخالفاً للدين بحجّة أن "لا حكم إلاّ لله" فكفّروا عليًّا ومعاوية وكل من شارك في التحكيم أو رضي به أو سكت عنه [3]، وعندما بايعوا أحد زعمائهم و"خرجوا" اعتبروا كل من لم يضم إليهم كافرا، واضعين الناس هكذا أمام ضرورة إتخاذ موقف من الأمويين، إما اعتبارهم مؤمنين وبالتالي تسويغ استيلائهم على السلطة بالقوة، وإما الحكم عليهم بالكفر وبالتالي وجوب خلع طاعتهم والخروج عليهم [4].

لا يزال فكر الخوارج متغلغلا في البنى الفكرية للتيارات المتطرفة والجهادية التي تكفّر الأفراد والمجتمعات وتستبيح دماءهم وأعراضهم، وكأنّ التاريخ يعيد نفسه ولكن تحت راية التعسّف والغلو والتطرّف والإرهاب.

7-الحركات السياسية الدينية في العالم العربي الإسلامي:

7-1- الحركة الوهابية في السعودية:

1) مصطفى التواتي، نفس المرجع، ص 107.
2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 305.
3) نفس المرجع، ص 306.
4) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 306.

الحركة الوهابية أو السلفية التوحيدية مصطلح أطلق على حركة إسلامية سياسية قامت في منطقة نجد وسط شبه الجزيرة العربية في أواخر القرن الثاني عشر هجري الموافق للقرن الثامن عشر ميلادي على يد محمد بن عبد الوهاب [1703-1792] ومحمد بن سعود حيث تحالفا لنشر الدعوة السلفية [1] وقد كانت بدايتها في الدرعية إذ أعلن محمد بن عبد الوهاب الجهاد فشّن سلسلة من الحروب وكانوا يسمونها بالغنزوات صادروا فيها أموال خصومهم من سكان شبه الجزيرة العربية، واعتبرت الحركة الوهابية هذه الحروب جهادا لإقامة دولة التوحيد والعقيدة الصحيحة وتطهيرا لأمة الإسلام من الشرك.

ونتج عن هذه الحروب قيام الدولة السعودية الأولى، فاستطاعت أن تصل إلى دمشق شمالاً وعمان جنوباً وذلك بعد خروجها عن الخلافة الإسلامية التي كانت تحت حكم العثمانيين.

في عام 1818 م حاصرت القوات المصرية بقيادة إبراهيم باشا ابن محمد علي باشا الدرعية عاصمة الدولة السعودية الأولى ودمرتها فيما عُرف بالحرب السعودية العثمانية، إلا أن الدولة السعودية تأسست من جديد في أوائل القرن العشرين تحت قيادة عبد العزيز بن سعود [1902-1953] مؤسس المملكة العربية السعودية [2].

جاءت تسمية "الوهابية" بهذا الإسم إلى مؤسسها محمد بن عبد الوهاب، والتسمية بحدّ ذاتها يرفضها أتباعها لاعتقادهم بأنّها دعوة دينية وليست حركة سياسية، وأن محمد بن عبد الوهاب لم يبتدع مذهباً جديداً لكنّه كان يدعو إلى ما كان عليه الصحابة والأئمة الأربعة من أتباع القرآن وسنة رسول الله في الإسلام، لهذا فإنهم يفضلون تسميتهم بالدعوة السلفية نسبة للسلف الصالح أو أهل السنة والجماعة باعتبارهم الممثّل الوحيد لأهل السنة بوجهة نظرهم.

1) ابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، نسخة إلكترونية، ص-ص 45-46.

2) السلفية الوهابية نقلاً عن موقع إسلام أون لاين على الرابط التالي:
http://www.islamonline.com

لكن مصطلح "وهابية" يبقى مستخدما بشكل كبير من قبل معارضيهم الذين يرفضون نسبتهم إلى "السلف" وبالتالي يجدون في نسبتهم لابن عبد الوهاب الطريقة الأفضل لتمييزهم في وسائل الإعلام، والكثير من المؤلفين يستخدمون المصطلح أيضا للتعبير عن الفكر أو المدرسة الإسلامية السلفية المنتشرة في شبه الجزيرة العربية والخليج العربي، "كما يستخدم مصطلح وهابية للإشارة إلى النظام السلفي الحاكم بالشريعة الإسلامية أو النموذج السلفي للدولة الدينية في السعودية" [1] ويرى المفكر رياض الصيداوي أن الحديث عن الوهابية فقط خطأ علمي وقد أعطاه مفهوم "الوهابية السعودية" وهي بذلك تعني التحالف التاريخي بين السلطة السياسية المالية ممثلة في ابن سعود والسلطة الدينية ممثلة في ابن عبد الوهاب [2].

يرى أتباع محمد بن عبد الوهاب أن منهجهم هو منهج أهل السنة والجماعة حيث اعتمدت أفكار ابن عبد الوهاب بشكل عام على إحياء فكر ابن تيمية وابن قيم الجوزية في نبذ العادات التي رآها الشيخان ملتبسة بالشرك والتي كانت منتشرة في الأوساط المسلمة وتنقية العقيدة الإسلامية المبنية على التوحيد الكامل لله.

يتبنى أتباع الوهابية فكرة الدولة الدينية، ويرون أن الدولة لابد أن تُحكم بالشريعة الإسلامية، ويطبقون ذلك من خلال بعض الآليات منها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث تأسست هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمملكة العربية السعودية الحديثة، وأتباعها هم طائفة من الموظفين المدنيين يجوبون الشوارع ويفرضون ما يعتبر في باقي البلدان الإسلامية بأنه أمر شخصي [3].

7-2- الحركة المهدية في السودان:

1) بولس رمزي، هذا هو نموذج الدولة الوهابية السعودية، الحوار المتمدن، العدد 2152، 06-01-2008.

2) رياض الصيداوي، الوهابية السعودية أخطر الحركات الدينية، الخبر الأسبوعي، صحيفة إلكترونية.

3) Glosse Cyril, The new Encyclopedia of islam, Rawan & Littlefield, 2001, pp 469-472.

يعود فضل تأسيس هذه الحركة إلى محمد المهدي بن عبد الله بن فحل [1843-1885] وهو زعيم سوداني وشخصية دينية قاد الثورة المهدية ضد الحكم التركي المصري في السودان، ونجح بتحرير مدينة الخرطوم وقتل الجنرال البريطاني تشارلز غوردون الحاكم العام للسودان في عام 1885، ثم قام بتحويل العاصمة من الخرطوم إلى مدينة أم درمان التي توفي بها في يونيو 1885 وما زال ضريحه موجودا بها [1].

تعاطف مع حركته مفكرون عرب وإسلاميون بارزون منهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[2].

خلفه الخليفة عبد الله بن محمد التعايشي والذي قاوم جيوش الإحتلال البريطاني إلى أن لقي حتفه بمعركة أم دبيكرات عام 1899 والذي شهد عودة الإحتلال البريطاني لحكم السودان بعد حكم وطني دام لأكثر من أربعة عشر عاماً.

1) محمد أحمد المهدي، ويكيبيديا على الرابط التالي:
http://ar.wikipedia.org/wiki

2) علي شلس، جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، دار الشروق، القاهرة، 1987، ص 122.

7-3- الحركة السنوسية في ليبيا[1]:

السنوسية حركة إصلاحية ذات طابع إسلامي توجد في ليبيا والسودان، تأسست في مكة عام 1837 من طرف السيّد محمد بن علي السنوسي المولود بمستغانم الجزائرية، وتأسست بليبيا عام 1843 بمدينة البيضاء، وتميزت هذه الحركة عن غيرها من الحركات الإصلاحية الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بوسائلها وأهدافها الأكثر عمقا وفعالية، ويرجع أصلها لسلالة الأدارسة الذين حكموا المغرب في القرن التاسع وعمّت مراكزها الدينية شمالي إفريقيا والسودان وجزر الرأس الأخضر، وبعض البلدان الإسلامية الأخرى، أما عن أبرز شخصياتها، فيمكن ذكرهم كما سيأتي فيما بعد:

*الشيخ محمد بن علي السنوسي [1787م-1859م] وهو المؤسس الأول للدعوة السنوسية، وتنسب السنوسية لجدّه الرابع، ولد في مستغانم بالجزائر، ونشأ في بيت علم وتُقى، وعندما بلغ سن الرشد تابع دراسته في جامعة مسجد القرويين بالمغرب، ثم أخذ يجول في البلاد العربية فزار تونس وليبيا ومصر والحجاز واليمن، ثمّ رجع إلى مكة وأسس فيها أول زاوية لما عرف بعد بالحركة السنوسية.

*الشيخ المهدي محمد بن علي السنوسي [1844-1902] خلف والده في قيادة الدعوة السنوسية وعمره اثنا عشر عاماً.

*الشيخ أحمد الشريف السنوسي ابن عم المهدي، عاصر هجمة الاستعمار الأوروبي على شمال إفريقيا وهجوم إيطاليا على ليبيا فاستنجد عام 1917 بالحكومة العثمانية فلم تنجده فغادر تركيا متوجها نحو دمشق عام 1923، لكن سلطة الإنتداب الفرنسية قامت بملاحقته عبر الصحراء ونجح في الفرار إلى الجزيرة العربية.

*الشيخ عمر المختار [1856 م-1931م] وهو المجاهد الليبي الذي قاد الجهاد ضد الاستعمار الإيطالي بليبيا وعمره سبعون عاما، ودامت مقاومته عشرين سنة إلى أن تمكن

---

1) منتدى شباب ليبيا على الرابط التالي:
http://www.libyanyoulhs.com/vb/T108520/

منه المستعمر الإيطالي، ونُفذ فيه حكم الإعدام في يوم أربعاء السادس عشر من سبتمبر عام 1931.

بلغت زوايا السنوسية الفرعية 121 زاوية تتلقى من زاويتهم الرئيسة التعليمات والأوامر في كل المسائل المتعلقة بتدبير وتوسيع أمر الدعوة السنوسية، وأقامت الحركة السنوسية أول جامعة إسلامية في ليبيا في مدينة البيضاء وكانت تحمل اسم المؤسس الأول محمد بن علي السنوسي.

انتشرت الدعوة السنوسية في إفريقيا الشمالية كلها، وقد امتدت زواياها من مصر إلى مراكش ووصلت جنوبا إلى الصحراء في السودان والصومال وغربا إلى الجزائر.

7-4- حركة الإخوان المسلمين بمصر:

الإخوان المسلمون إحدى الحركات الإسلامية المعاصرة التي نادت بالرجوع إلى الإسلام، وإلى تطبيق الشريعة الإسلامية في واقع الحياة. وقد وقفت متصدية لسياسة فصل الدين عن الدولة ومنابذة موجة المدّ العلماني في المنطقة العربية والعالم الإسلامي.

مؤسس هذه الدعوة هو الشيخ حسن البنا [1906-1949] ولد في البحيرة بمصر ونشأ نشأة دينية، كما تخرّج من دار العلوم بالقاهرة عام 1927، وعيّن مدرسا في إحدى مدارس الإسماعيلية وهناك بدأ نشاطه الدعوي بين الناس، وخاصة في المقاهي وبين عمال قناة السويس حتى إذا كان شهر ذو القعدة 1347 هـ/ أفريل 1928 تمّ تأسيس النواة الأولى من الإخوان [1].

انتقل الشيخ حسن البنا إلى القاهرة عام 1932 وأشرف على إصدار عدة جرائد أسبوعية مثل: أسبوعية الإخوان المسلمين، مجلة النذير، مجلة الشهاب... إلخ، وفي عام 1941 م تكونت أول هيئة تأسيسية للحركة ضمّت مائة عضو اختارهم الشيخ حسن البنا بنفسه.

1) راجع أكثر محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ، ط1، مطابع جريدة السفير، الإسكندرية، 1979.

في 23 يوليو/جويلية 1951 م قام مجموعة من الضباط المصريين بزعامة اللواء محمد نجيب بثورة ضد الحكم الملكي، وذلك بمؤازرة الإخوان، لكن الإخوان رفضوا بعد ذلك الإشتراك في الحكم إذ كان لهم رأي واضح في مناهج الثورة وخطها الإشتراكي، وقد اعتبر جمال عبد الناصر هذا الرفض نوعا من الوصاية على الثورة، ودخل الطرفان سلسلة من الجدل والخصومة تطورت حتى قامت الحكومة سنة 1954 م باعتقال الإخوان وتشريد الألوف منهم بحجة أنهم حاولوا الإعتداء على حياة جمال عبد الناصر في ميدان المنشية بالإسكندرية وأعدمت ستّة من قيادي الإخوان هم: عبد القادر عودة ومحمد فرغلي ويوسف طلعت وهنداوي دوير وإبراهيم الطيب ومحمود عبد اللطيف.

كما أعدم نظام جمال عبد الناصر المفكر الثاني في الجماعة وهو سيد قطب [1906-1966] الذي قضى في السجن عشر سنوات من سنة 1954 إلى غاية سنة 1964، وكان إطلاق سراحه بتدخل من الرئيس العراقي آنذاك عبد السلام عارف، لكنه ما لبث أن أعيد إليه مرة أخرى ليواجه حكما بالإعدام.

هناك العديد من الشخصيات الإخوانية التي ظهرت خارج مصر نذكر منها:

*الشيخ محمد محمود الصواف والذي كان مؤسسا ومراقبا عاما للإخوان المسلمين في العراق، له العديد من المؤلفات، كما كان له دور نشط في نشر الإسلام في إفريقيا بعد هجرته من العراق سنة 1959 م واستقراره في مكة.

*الدكتور مصطفى السباعي [1915 م-1964م] أول مراقب عام للإخوان المسلمين في سوريا، نال درجة الدكتوراه من كلية الشريعة بالأزهر عام 1949، قاد كتائب الإخوان إلى فلسطين سنة 1948 م، كما أسس كلية الشريعة بدمشق عام 1954 م وكان أول عميد لها، كما ألف قانون الأحوال الشخصية.

*الشيخ عبد اللطيف أبو قروة هو مؤسس فرع جماعة الإخوان المسلمين بالأردن بتاريخ 13 رمضان 1364 هـ الموافق لـ 1945/11/19 م، وهو الذي قاد كتيبة الإخوان في الأردن إلى فلسطين عام 1948.

أما بخصوص المنطلقات الفكرية والإعتقادية التي تقوم عليها حركة الإخوان فيمكن إيجازها فيما يلي: [1]

*يؤمن الإخوان بالإسلام عقيدة تحكم توجّهات المسلمين ومنهجاً شاملاً لكل جوانب الحياة، وينادون بإقامة الدولة الإسلامية التي تسعى لإعلاء كلمة الله في الأرض.

ويوضح الشيخ حسن البنا هذا المعنى بقوله: "الإسلام عبادة وقيادة ودين ودولة وروحانية وعمل وصلاة وجهاد وطاعة وحكم ومصحف وسيف لا ينفك واحد من هؤلاء عن الآخر" [2].

عدلت جماعة الإخوان المسلمين عن أسلوب المواجهة المباشرة مع أنظمة الحكم والتي كلفتها فقدان العديد من القيادات المؤثرة، وتعرضّ المنضوون تحت لوائها إلى التعذيب في السجون والمعتقلات، واختارت التغلغل في الأوساط المهنية والاجتماعية وحتى السياسية، من أجل احتلال ما يمكن من فضاءات المجتمع ونشر أفكارهم ومبادئهم.

7-5- الجماعة الإسلامية في باكستان: [3]

الجماعة الإسلامية أو أردو جماعت إسلامي باللغة البنغالية التي يتكلمها الباكستانيون هي جماعة إسلامية سنية ظهرت في باكستان، أسسها أبو الأعلى المودودي عام 1941 م، وهي ذات فكر مشترك ومنهج مطابق لنفس منهج جماعة الإخوان المسلمين.

أما مؤسس هذه الحركة فهو الشيخ أبو الأعلى المودودي، المولود عام 1903 م في مدينة أورنك آباد بولاية حيدر آباد أين درس فيها كل أطواره التعليمية.

---

1) للإطلاع أكثر يمكن الرجوع إلى كتاب: أنور الجندي، حسن البنا، الداعية الإمام المجدّد، دار القلم، بيروت.

2) جسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ط4، المكتب الإسلامي، بيروت، 1979، ص

3) نقلاً عن موقع إسلام أون لاين:

http://www.islamonline.com

شغل منصب رئيس تحرير جريدة "المسلم" التي كانت تصدرها جمعية العلماء في دلهي وكانت الإنعطافة الكبرى في حياته عام 1926، أين حصلت صدامات عنيفة بين المسلمين والهندوس، وقام الزعيم الهندي غاندي يتهّم الإسلام بأنه انتشر بالسيف وأنه دين عنف وإرهاب.

وبالنظر إلى الكتب التي ألفها المودودي، فيمكن القول أنها كانت تدور حول معالجة بيان مفهوم الجاهلية وكشف عوراتها، وكذا التنظير إلى مبادئ الإسلام الأساسية في الإجتماع والسياسة والإقتصاد، ونظرة الإسلام إلى الكون والإنسان والأخلاق.

الفصل الخامس: الإسلام السياسي في الجزائر
بين الفكر والممارسة

1ـ نشأة الفكر السياسي الإسلامي

2ـ الإسلام السياسي السني: الحركة والحزب

3ـ مسار الحركة الإسلامية الجزائرية

4ـ المكونات الرئيسية للإسلام السياسي السني

5ـ القضايا الإجتماعية من منظور الإسلام السياسي:

5ـ1ـ نموذج الحكم

5ـ2ـ قضايا المرأة

5ـ3ـ الحداثة

5ـ4ـ الإسلاميون والآخر

6ـ ما بعد الإسلاموية

1-نشأة الفكر السياسي الإسلامي:

يشكل الفكر السياسي الإسلامي أحد أبرز السياقات المهمة في المجتمعات العربية والإسلامية، خصوصا بعد وفاة النبي، واجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة رسول الله، حيث بادر المهاجرون بترشيح الصحابي الجليل أبي بكر، من جهة، ومن جهة أخرى، قدّم الأنصار سعد بن عبادة أحد رموزهم المعروفة للترشح للخلافة، ورجحت الكفة لصالح أبي بكر الصديق، ومن هذه الحادثة بدأت الانطلاقة الفعلية للفكر السياسي الإسلامي، والذي تمثل أساسا في طريقة تعيين واختيار حاكم شرعي فعلي يمثل الشعب والبلاد على أسس صحيحة بعيدة عن الاستبداد بالرأي أو محاولة التفرّد بالقرار، وهذا يمثل جوهر السياسة الشرعية بالمنظور الإسلامي.

الفكر السياسي الإسلامي هو ذلك النشاط العقلي الذي يضم الآراء والمبادئ والأفكار لمجموعة بشرية معينة هم المسلمين، منذ أن نشأ لهم مجتمع سياسي وتكونت للإسلام دولة منذ عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) حتى عصرنا الحالي، بما يعني أن هذا الفكر له مراحله وله تاريخ يشمل هذه المراحل ويضم الكتابات حول الأفكار والمبادئ والنظريات التي تخص حياة وأهداف المسلمين السياسية والقواعد التي تحكم وتنظم، وكل ما يطلق عليه سياسي ويخص المسلمين كأمة وكمجتمع سياسي، فهو حقل معرفي ينطوي على دلالات ابستمولوجية هي خلاصة مفهوم مركب من ثلاثة مفاهيم فرعية: الموصوف وهو الفكر والصفتان له: السياسي والإسلامي، وكل مفهوم منها تختلف تعريفاته بقدر ما تتشابه وتتنافر بقدر ما تتجاذب [1].

وعليه فإنه يبدو للوهلة الأولى أن عملية تعريف الفكر السياسي الإسلامي ليس عملية موضوعية بشكل مطلق، فهو كغيره من الحقول المعرفية الإجتماعية يصعب تحديده

1) الموسوعة الحرة: فكر سياسي إسلامي: http://ar.wikipedia.org/wiki/

وضبطه، لما يكتنف هذا التعريف من صعوبات، حيث نجد أن المفكرين الذين وضعوا أسس هذا الفكر تنوعت مجالات وميادين إبداعاتهم وتنظيراتهم، فقد كانوا فلاسفة وفقهاء ومحدثين.

يشكل القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم أحد أهم المصادر المهمة للفكر السياسي الإسلامي، والتي تستقى منها مبادئ ومفاهيم عديدة، ومن ضمنها مبدأ الشورى في جميع جوانب الحياة الإجتماعية والسياسية والفقهية، وعلى رأسها ما يتعلق بالجانب السياسي لأنه يختص بالمصالح العامة للمجتمع وتنظيم وإدارة شؤونه بما يحقق الاستمرارية والنهوض بالمجتمع.

ولعل من المواضيع السياسية الأكثر تناولا في حقل الفكر السياسي الإسلامي، الدولة وأشكالها وطرق تسييرها، ويذهب الكثير من العارفين بالفكر الإسلامي إلى عدم وجود نصوص شرعية من الكتاب والسنة تبين طريقة معينة لإقامة الدولة أو الخلافة، ومن ضمن رواد هذا الأمر المفكر الإسلامي المعاصر الدكتور حاكم المطيري، والذي يرى بأنه لا دليل على أن النبي قد حدّد طريقة معينة لإقامة الخلافة من بعده، وإنما أوجب إقامة الخلافة وحدد طبيعة النظام السياسي في الإسلام التي تقوم على الشورى، مشيرا إلى أن القول بأن إقامة الخلافة عبادة كإقامة الصلاة، مجرد رأي لا دليل معتبر عليه من كتاب ولا سنة، فالخلافة فرض واجب كفروض الكفايات التي لا تعبد في طريقة أدائها، والصحابة هم أول من أقام الخلافة بعد عهد النبوة، وقد اجتمعوا في السقيفة، وتشاوروا فيها، وارتفعت أصواتهم، واختلفوا فيها حتى قيل (منّا أمير ومنكم أمير)، وحتى قال أبو بكر "إن العرب لا ترضى إلا بهذا الحي من قريش"، وعلى إثر ذلك لم يدّع أحد بأن النبي صلى الله عليه وسلم جعلها عبادة لا اجتهاد فيها، أو أنه حدد لهم طريقة للإختيار فيها [1].

1) د. حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، لبنان، 2008، ص 107.

وقد خلف مصطلح "الخلافة" جدلا واسعا بين الفقهاء والمفكرين على مر التاريخ الإسلامي، واعتمادا على موقف علماء الصحابة من تفسير هذا المصطلح الوارد في القرآن الكريم بأنه النيابة عن الله، ويمكن القول أن إمارة أبي بكر وعمر للجماعة، ومن ثمّ للمؤمنين كانت في حقيقة الأمر خلافة لله أو نيابة عنه في تنفيذ شريعته [1].

وقد كان ابن خلدون موفّقا أكثر من الفقهاء في تعريف الخلافة عندما عرفّها بأنها "نيابة عن صاحب الشرع في دراسة الدين وسياسة الدنيا، وتنطلق مهمة الإمام في حراسة الدين وسياسة الدنيا في الأصل من النبوة "الوحي" والبيعة "الملك"" [2].

أما في الفترة المعاصرة، فقد عرف الفكر السياسي الإسلامي تنوعا في الاتجاهات وتبلورا في المفاهيم، نتيجة جملة من العوامل والظروف التي كان يمر بها العالم العربي والإسلامي، فمع سقوط الخلافة الإسلامية وإعلان مصطفى كمال أتاتورك عن إلغائها في 03 مارس 1924، وإقامة جمهورية علمانية على أنقاضها في تركيا، وإحلال قانون مدني على غرار القانون المدني السويسري، مما أدى إلى حدوث ردود أفعال مختلفة على مستوى العالم العربي والإسلامي، تمخضت بتكوين وظهور الحركات والتيارات الإسلامية بكافة توجهاتها المختلفة، مع وجود عوامل مساندة ومساعدة كاحتلال فلسطين وهزيمة العرب أمام الكيان الصهيوني في عام 1967 م، وذلك إيذانا بفشل المشروع القومي العربي في مواجهة ذلك الكيان، كما ساهم الإغتراب الفكري والثقافي في المجتمعات العربية والإسلامية في إحياء الحركات والجماعات الإسلامية، إضافة إلى عوامل الإستبداد والفساد والظلم الإقتصادي، واستئثار الطبقة الحاكمة بثروات البلد وإحكام قبضتها عليها، كلها عوامل مهمّة أسهمت في بلورة معالم خطاب إسلامي معاصر تمثل فيما بات يّعرف بالحركات الإسلامية "الإحيائية"،

1) جمال جودة، الخلافة في صدر الإسلام، دراسة في الفكر السياسي والديني وتطوره في دولة الإسلام في مرحلة التكوين والنشأة، مجلة جامعة النجاح الوطنية للأبحاث، المجلة 18 (1)، 2004، ص 59.

2) نفس المرجع، ص-ص 69-70.

محاولة الدخول في المعترك السياسي والإجتماعي لإرجاع الأمة إلى أمجاد الخلافة الإسلامية التي كانت سائدة في العصور الذهبية للإسلام.

وفي مقابل هذا الوضع دارت في مصر خلال العشرينات مناقشات تتعلق بإشكالية الدين والدولة والإسلام والسياسة، تمثل ذلك من خلال كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق، وكتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين، لكن كتاب علي عبد الرازق أثار ضجّة أكبر من كتاب طه حسين بسبب اكتساب أهميته الفكرية من التوقيت السياسي الذي قدم فيه عام 1925 م، حيث كانت مصر والعالم الإسلامي مهمومة بمسألة الخلافة وشكلها، والتصور الجديد الذي يمكن أن يحل بديلا عن النمط السابق.

وخلاصة القول فقد ذهب علي عبد الرزاق إلى القول بتنافي العلاقة بين الإسلام والخلافة، وبأن الإسلام لا يعرفها كأساس من أسس الحكم [1] ولم تلق أطروحته رواجا كبيرا بين مختلف الشرائح الفكرية والسياسية الإسلامية في المجتمعات العربية والإسلامية، حيث عرفت ميلاد الكثير من الحركات والتيارات الإسلامية التي تعارض مثل هذه الأطروحات.

2/ الإسلام السياسي السنّي: الحركة والحزب:

يستخدم مصطلح الإسلام السياسي عادة أولئك غير المنتمين إلى البنية الحركية المطالبة بقيام وتكريس أنظمة سياسية ذات مصدر إسلامي، أو دون إسلامية بعبارة أخرى.

رغم أن مصطلح الدولة الإسلامية ذي الصلة بالإسلام السياسي ذاته هو محل تباين في أوساط المجتمعات المسلمة.

وقد أطلق مفهوم الإسلام السياسي من واقع التعاطي بالنّدية مع الحركات السياسية التي اتخذت لنفسها مسميات الحركات الإسلامية، وذلك في إطار دعوة صريحة منها لتمييز ذاتها

1) رفعت سيد أحمد، قرآن وسيف، من ملفات الإسلام السياسي، دراسة موثقة، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002، ص 38.

عن باقي مكونات المجتمع والأطر القائمة في مجتمعات المسلمين، بحيث انتهت معادلة التصنيفات وردود أفعالها بين الطرفين إلى بروز مصطلح الإسلام السياسي، والذي استخدمه غير الحركيين المسلمين للإشارة لمن اتخذوا مسمى الإسلاميين [1].

ومسمى حركة جماعة أو حزب هي الأكثر حضورا ورغبة من قبل هذه القوى السياسية للإشارة إلى ذاتها، وكلمة حركة تشير إلى التغيير، النمو والتفاعل الاجتماعي المتجدد، والجماعة رمز لترابط وتضامن الأعضاء فيما بينهم، في حين أن مفردة حزب المقصود بها هو تفسير القوى المشار إليها، أي لحمة النسيج الإجتماعي المترابط.

وتركز الحركات السياسية الإسلامية على هذه المسميات رغبة في تجنب الإصطلاح التاريخي المعروف بالفرق من قبل القرآن والأحاديث النبوية، والذي ورد فيه متن أو نص غير محل إتفاق فقهيا، والمشير إلى انقسام المجتمع الإسلامي إلى عشرات الفرق الضالة، ونجاة الفرقة الوحيدة من غضب الذات الإلهية [2].

إن نقطة البداية للتمييز بين المسارات المختلفة للنشاط الإسلامي يكمن في التمييز بين الإسلامية الشيعية والإسلامية السنّية – حيث يشكل السنّة أغلبية ساحقة، ما يزيد عن 80 بالمائة– من المسلمين.

لقد ظهر مفهوم "الإسلام السياسي" لأول مرة في أعقاب الثورة الإيرانية عام 1979، حيث تم اعتبار النشاط العنفي الشيعي التهديد الأكثر إقلاقا وإزعاجا، وفي واقع الأمر، بما أن المذهب الشيعي يمثّل الأقلية في الأمة الإسلامية، وبما أن الشيعة يمثلون بشكل نموذجي أقليات في الدول التي يجدون أنفسهم فيها، فإن النشاط الشيعي يتسم بالطائفية (يتعلق بالمجتمعات)، حيث يقوم بالدفاع عن مصالح المجتمع الشيعي بالنسبة للسكان الآخرين

1) قاسم محمد الحساني، مفهوم الإسلام السياسي ودوره في الوقت الحاضر، مجلة كتابات، نسخة إلكترونية، عدد 14 شباط 2014، ص 02.

2) نفس المرجع.

وللدولة ذاتها، وكذلك نظرا للدور السياسي الرائد الذي يلعبه الفقهاء والسلطات الدينية (العلماء)، ولهذه الاسباب فقد ظلّت الإسلامية الشيعية متحدة بدرجة ملفتة للنظر ولم تتشرذم إلى أشكال متصارعة من النشاط، كما هو الحال بالنسبة للإسلام السياسي السني.

انبثقت النماذج الرئيسية للتوجه الإسلامي السياسي من حركات *، نشأت هي نفسها بالأصل من خلال حركة الدعوة الإسلامية المجددة في فترة سابقة (تقريبا بين أعوام 1920 وحتى 1970) وعبّرت مبدئيا عن نظرة أصولية عامة، وما حدث هو أن عناصر من هذه الحركات الرائدة أصبحت مسيّسة بطريقة جعلتها تميّز بين النشاطين السياسي والديني وتركّز اهتمامها على الأول.

ولاعتماد نماذج تنظيمية (أوروبية بشكل رئيسي) مثل الحزب السياسي وأيضا تركيز طاقاتها على تحقيق النفوذ السياسي داخل الدول التي تعيش فيها وتعديل برامجها وخطابها بما يتلاءم مع ذلك الهدف [1].

وحسب تقرير "كرايسز جروب" **، فقد كان لهذا التطوّر نتائج هامة، ففي سعيها نحو النفوذ السياسي تأقلمت هذه الحركات مع محيطها السياسي المحلي، وبناءا على ذلك حاولت:

***) الحركة وجمعها حركات هي الكلمة التي تفضلها الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية وخاصة تلك التي استلهمت نموذج الإخوان المسلمين في مصر ومن أمثلة ذلك: حركة مجتمع السلم وحركة النهضة وحركة الإصلاح الوطني بالجزائر، وهناك أحزاب إسلامية أخرى تستخدم كلمة "الحزب" وأحيانا الجبهة كما تفعل الأحزاب القومية والعلمانية.**

1) تقرير كرايسز جروب: التقرير رقم 37 حول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، 2 مارس 2005.

****) كرايسز جروب international crisis group: هي منظمة دولية غير ربحية وغير حكومية تتمثل مهمتها في منع حدوث وتسوية النزاعات الدموية حول العالم من خلال تحليلات ميدانية، ومن خلال إسداء المشورة، تأسست عام 1995، وتعد من المصادر العالمية الأولى للتحليلات التي تقدمها للحكومات والمنظمات الدولية مثل: الأمم المتحدة والإتحاد الأوروبي... إلخ.**

*أن تميّز بين المجالات السياسية وغيرها (بما فيها الدينية) وسخّرت طاقاتها في بناء وجودها على المجال السياسي، وبهذا ساعدت على صياغة التمييز العصري بين هذه المجالات.

*أن تقبل بالأمة – الدولة كما في (الجزائر ومصر والأردن والمغرب وباكستان وتركيا وغيرها) ليس فقط كإطار لنشاطاتها الرئيسية بل لشرعيتها وبهذا تكون قد تخلت عن الآراء الأصولية التي ترفض شرعية الدولة عن طريق السعي للوصول إلى مجتمع المؤمنين الأكبر والأهم من الدولة [1].

*أن تتخلى عن الهدف الثوري بالإطاحة بالنظام القائم وتغييره بدولة دينية متطرفة لصالح استراتيجيات طالما دعت لإصلاحات دستورية، ولكنها في نفس الوقت قبلت بالوضع الدستوري القائم الذي يوفّر الإطار والقواعد الأساسية للنشاط السياسي.

على عكس القناعات الغربية الشائعة التي تساوي بين "الإسلام السياسي" والنظرة الأصولية غير الديمقراطية، فإن معظم التيارات السياسية في النشاط (الحراك) الإسلامي السياسي أثبتت قدرتها وميلها لتبني أو على الأقل لتقبل الأفكار العصرية الديمقراطية.

ولم يكن ذلك نتيجة لأي تطابق ضروري في الرأي بين الإسلام والمبادئ الديمقراطية على مستوى الأفكار المجرّدة، بقدر ما كان ثمرة لتطور فرضته ثلاثة متغيرات رئيسية: [2]

هدف المحافظة على وإذا أمكن زيادة النفوذ الإجتماعي والسياسي، الحاجة إلى التأقلم مع الخطاب السياسي في الدول المختلفة التي تحمل فيها هذه الحركات، والدروس السياسية المستوعبة من تجارب الماضي (بما في ذلك التجارب السلبية لردود أفعال الغرب على

1) انظر: أوليفيه روي، الإسلام المعولم، البحث عن أمة جديدة، نيويورك، 2004، ص-ص 62-65.

2) تقرير كرايسز جروب، التقرير رقم 37 حول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، مارس /آذار 2005، ص 06.

أسلوبهم السابق المناهض للديمقراطية والتجارب الإيجابية لمنظمات حقوق الإنسان ودفاعها عن الحقوق السياسية للإسلاميين).

3/ مسار الحركة الإسلامية الجزائرية:

3-1/ الجذور الأولى لنشأة الحركات الإسلامية:

لا يزال الإسلام السياسي كظاهرة سياسية واجتماعية يشغل بال المفكرين وعلماء الاجتماع والسياسيين والأكاديميين على سواء، فقد احتل حيزا كبيرا من الدراسات التي نشرت باللغة العربية وباللغات الأجنبية.

إن تتبع المراحل التي مر بها الإسلام السياسي وصار بمقتضاها مذهبا اجتماعيا وإيديولوجية سياسية تقضي بنا إلى تقصي العوامل والأسباب التي كانت وراء نشوء هذه الظاهرة، وتحديد الظروف السياسية والإجتماعية والثقافية التي ميزت العالم العربي والإسلامي مع نهاية القرن 19 وبداية القرن الـ 20.

بعد انهيار مؤسسة الخلافة وإلغائها من طرف كمال أتاتورك وإعلان قيام الجمهورية العلمانية، توالت أصوات العلماء ورجال الدين معارضة هذا التوجه وطالبت بعودة الخلافة كتعبير عن الوحدة السياسية للأمة الإسلامية [1]، كما أثار في هذا الوقت بالذات كتاب شيخ الأزهر علي عبد الرزاق بعنوان "الإسلام وأصول الحكم" جدلا كبيرا حيث اعتبر أن الخلافة هي مجرد مؤسسة سياسية من إنتاج السلف ولا تتمتع بأية قداسة، وأن الفصل بين السلطة والدين ليس منافيا للإسلام [2].

ذهب علي عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" إلى أن الخلافة ليست من الدين، وأنها لم تكن يوما واجبا شرعيا وإنما هي من تاريخ المسلمين، وعليه فإنهم ليسوا

---

1) **Abderrahim Lamchichi, L'islamique en question (s), L'Harmattan, Paris, 1998, p 29.**

2) **Mohamed Habri, L'islamique dans tous ses étais, Edition Rahma, Alger, 1992, p 15.**

ملزمين بالتقيد بها وبإمكانهم تعويضها بنظم الحكم وأشكاله التي أنتجتها العقول البشرية وأثبتت التجارب أنها خير أصول الحكم [1].

ثاني هذه العوامل هو الإستعمار الذي كان يخيم على العالم العربي والإسلامي، حيث عملت النخب المتعلقة على تقوية الشعور الديني والإحساس بالإنتماء إلى أمة ذات دين سماوي عالمي –الإسلام– وإلى حضارة رائدة تختلف عن حضارة المستعمر المادية وثقافته، بحيث يصبح التعايش مع هذا المستعمر أمرا مستحيلا والقبول به أو التعاون معه يعد كفرا بالدين وخيانة للوطن.

كما كان للتيار الإصلاحي السلفي وزعماءه مثل الأفغاني، محمد عبده، ورشيد رضا أثر في تنامي المد الإسلامي في العالم العربي والإسلامي، حيث دعوا إلى العودة إلى الإسلام الصحيح كما فهمه المسلمون الأوائل، واعتبروا أن كل مشاكل المسلمين الراهنة يمكن تجاوزها بالعودة إلى الإسلام [2].

لقد بدأ المنظرون الأوائل للإسلاموية يفكرون في طرق وأساليب بعث الإسلام في الحياة السياسية والاجتماعية، فجاءت أفكارهم وتصوراتهم لكي تصوغ المجتمع الذي يجب أن يشيد والدولة الإسلامية التي يجب أن تقام، فأسس الباكستاني أبي الأعلى المودودي الجماعة الإسلامية بباكستان، كما أسس حسن البنا حركة الإخوان المسلمين في مدينة الإسماعيلية بمصر عام 1928 والتي ستتفرع عنها جل التنظيمات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي فيما بعد.

هذه الحركات التي تتخذ من الإسلام منطلقا فكريا ومرجعية سياسية، جعلت من إقامة الحكم الإسلامي، والدولة الإسلامية ركنين أساسيين من أركان الإسلام على نحو ما يصبغ

1) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الجنوب للنشر، تونس، 1996، ص 113.

2) عبد الرحيم بوهاها، الإسلام الحركي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، أكتوبر، 2006، ص 36.

الشرعية على إيديولوجيتها، ففي كتاب "الحكومة الإسلامية" يقول المودودي "إن سبيل من أراد إصلاح العالم الإسلامي ليس الوعظ والإرشاد وحده، بل تلزمه قوة سياسية لتحقيق الفكر وإخراجه إلى حيز التنفيذ" [1].

أما حسن البنا، فيرى شمولية الإسلام وصلاحيته في كل زمان ومكان ومن هذين الركنين، انطلق تنظيره لنموذج الدولة الإسلامية، يقول "من خصائص هذه الرسالة، أنها سعت شؤون الدنيا والآخرة فكانت دينا ودولة، ومادة وعملا، وثقافة وشرعة، وقانونا ونظاما كاملا دقيقا نافعا للفرد وللأمة وللدولة وللعالم" [2].

لقد اعتبر حسن البنا أن الحكومة الإسلامية، ركن من أركان الإسلام ومنه انطلق الإخوان عبر مختلف بلاد العالم العربي والإسلامي إلى إقامة هذا الركن، وعن خصائص الإسلام في وصف البنا نجده يتحدد بمعالم كبرى يقول البنا:

-الإسلام نظام شامل متكامل بذاته وهو السبيل النهائي للحياة بكافة نواحيها.

-الإسلام قائم على مصدرية الأساسيين، ما جاء به الوحي في القرآن وحكمة الرسول في الحديث.

-الإسلام قابل للتطبيق في كل مكان وزمان [3].

إن جل الحركات والتنظيمات الإسلامية الموجودة اليوم في العالم العربي والإسلامي، سواء كانت معتدلة أو متطرفة، إنما خرجت من معطف الإسلام السياسي الذي تأسست أولى دعائمه على يد كل من المودودي، حسن البنا، وسيد قطب.

---

1) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ت، ص 36.

2) حسن البنا، أحاديث الجمعة، منشورات العصر الحديث، بيروت، لبنان، ط3، 1972، ص 157.

3) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، دار القرآن، بيروت، 1974، ص 272.

3-2- الحركة الإسلامية في الجزائر أثناء الإحتلال:

يذهب البعض إلى أن الإسلاميين الجزائريين ليسوا بالظاهرة الجديدة، وليسوا بوليدي اليوم، أو نتاج حركة الإخوان المسلمين بمصر، أو سقوط نظام الشاه في إيران، بل إن ماضيهم يرجع إلى أول مقاومة فريدة من نوعها في العالم الإسلامي قادها الأمير عبد القادر منذ 1830، أي غداة الغزو الإستعماري الفرنسي للجزائر، هذه المقاومة كانت من صلب العمل الإسلامي الأصيل [1].

وعلى غرار مقاومة الأمير عبد القادر ظهرت مقاومات أخرى في أماكن متفرقة من ربوع الوطن في شكل انتفاضات وثورات شعبية مثل ثورة الشيخ بوعمامة، ثورة المقراني والحداد، مقاومة لالا فاطمة نسومر... إلخ، والقاسم المشترك بينها هو أنها قامت على أساس ديني تمثل في محاربة الإستعمار الذي احتل أرض الإسلام فكانت حربها جهادا ضد هذا المستعمر.

أما المنبع الثاني للحركة الإسلامية الجزائرية فهو بدون منازع جمعية العلماء المسلمين ممثلة في مؤسسها الشيخ عبد الحميد بن باديس ورفيق دربه الشيخ البشير الإبراهيمي وقد لعبت الجمعية دورا بارزا في تنقية الدين الإسلامي مما علق به من بدع ومنكرات وحاربت عمليات التبشير الإنجيلية التي كان يقودها قساوسة المستعمر، إلى جانب وقوف الشيخين ضد مظاهر ما يسميه الباحثون بالإسلام الشعبي، ومن مظاهره الظاهرة الطرقية (الصوفية) بكل ما فيها من التفاف حول الزوايا ومقامات الأولياء ومظاهر التبرك.

رموز الإصلاح الديني في المشرق كالأفغاني ومحمد عبده كان لها أثرها في فكر وتكوين النخبة الدينية التي تكونت في معاهد الشرق كالأزهر والزيتونة والمدينة المنورة، حيث عادت إلى أرض الوطن وقد تشبعت بهذا الفكر الحركي الديني وعملت على نشره فمنهم من مثل

1) أحميدة عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، دار الحكمة، الجزائر، 1992، ص 134.

التيار السلفي الوهابي مثل: ابن باديس والطيب العقبي ومنهم من مثل التيار الإخواني مثل الشيخ السليماني والفضيل الورتيلاني [1].

كما أن الإسلام كان حاضرا في كل برامج أحزاب الحركة الوطنية التي قامت على ضمير ديني، وكان الإسلام ضمن المطالب الأساسية لاسترجاع الجزائر هويتها بعد الإستقلال [2].

بعد وفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس عمل خليفته البشير الإبراهيمي على تعميق العلاقة بين جمعية العلماء والحركات الإسلامية في العالم العربي وقادتها، ومن بين هؤلاء الشيخ العالم الباكستاني أبي الأعلى المودودي الذي كان يصفه الإبراهيمي بأنه أمير الجماعة الإسلامية في باكستان [3].

العلاقة بين حركة الإخوان المسلمين في مصر والجزائر توطدت أكثر بعد أن سافر الشيخ الفضيل الورتيلاني والشيخ الحاج السليماني إلى القاهرة وأسسا بها مكتبا لجمعية العلماء المسلمين، حيث تولى الشيخ الورتيلاني في مهمة الإشراف على الطلبة الجزائريين بالقاهرة، وهو ما جعله يقوم بتسريب عناصر منهم ولا سيما المتشبعين بالفكر الإخواني للإلتحاق بثورة نوفمبر 1954 [4].

إن النخبة الدينية التي كانت تسهر على نشاط الجمعية بالقاهرة ومن خلال احتكاكها بتجربة الإخوان هناك وإطلاعها على مجهودات حسن البنا المجمعة في كتاب "حديث الثلاثاء" بالإضافة إلى كتابات مصطفى مشهور، فتحي يكن، سيد قطب، جعلها تقوم

1) عروس زبير، تاريخ التيارات الدينية واتجاهاتها المعاصرة في الجزائر، رسالة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 2005، ص 112.

2) زبير عروس، نفس المرجع، ص 108.

3) أحميدة عياشي، مرجع سابق، ص 141.

4) زبير عروس، المرجع السابق، ص 126.

بتأسيس أول تنظيم حزبي إخواني في الجزائر سنة 1947 وهو حزب الوحدة الوطني الذي أسسه الشيخ الحاج السليماني [1].

جمعية العلماء التي انضمت إلى الثورة التحريرية في 1956 كأفراد وليس كتنظيم، بارك قادتها ومنهم البشير الإبراهيمي الثورة معتبرين إياها جهادا في سبيل الله والوطن، كما كان الإسلام حاضرا في بيان أول نوفمبر 1954، ووسيلة كبرى في تعبئة المجاهدين والشعب الجزائري برمته في مجابهة الإستعمار الفرنسي.

3-3- الحركة الإسلامية في الجزائر بعد الإستقلال:

العلاقة بين النظام السياسي والحركة السياسية في الجزائر بعد الإستقلال تميزت بالتجاذب والتذبذب، ثم تطورت هذه العلاقة بحسب حاجة السلطة وقوة الحركة، فقد اتجه النظام الحاكم بعد الإستقلال إلى التخلي التلقائي عن مكاسب الحركة الوطنية، وذلك بحضر الأحزاب السياسية والجمعيات الثقافية واضعا بذلك حدا لاحتمالات بروز المنافسة من خارج نطاق الحكم [2].

إن إشكالية من يتولى الحكم في الجزائر ما بعد الإستقلال بين المدني والعسكري، ومأزق المنهج المتبع في تحديث المجتمع وإحداث تنمية شاملة، أبرزت جناحا إصلاحيا منحازا للسلطة وجناح آخر احتجاجي معارض متمثلا في البشير الإبراهيمي، أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني والشيخ العرباوي [3].

أسس هذا الجناح جمعية القيم التي كانت مكانا للإحتجاج باسم الإسلام، حيث تأسست في فيفري

---

1) المرجع نفسه، ص 128.

2) انظر رياض حاوي، الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي ضمن موقع www.chihab.net

3) توفيق الشاوي، جريدة السلام، 15 ماي 1991.

1963، وترأسها الهاشمي تيجاني، وكان هدفها تربويا وثقافيا كما كانت تنهل من مذهب الإخوان المسلمين [1].

ولكن النظام الحاكم سرعان ما ضاق بنشاط الجمعية، وقام بحلها في أعقاب تقديم هذه الأخيرة مذكرة للسفارة المصرية في الجزائر احتجاجا على إعدام سيد قطب رحمه الله، حيث اعتبر النظام الحاكم آنذاك هذا العمل تدخلا في شؤون دولة أجنبية.

إلى جانب الإتجاه السلفي، كان إتجاه البناء الحضاري الذي مثل رمزيته المفكر الراحل مالك بن نبي الذي أدخل مفاهيم وأفكار جديدة إلى ميدان الحركة الإسلامية كالإصلاح والثورة والحضارة، وقد برز تيار الجزأرة *، في الجامعة وذلك عن طريق توجيه الشباب الجامعي كي يكون لهم وعي متقدم ويشكلون رأس العملية التغييرية في المجتمع الحديث، وكان خطاب هذا الإتجاه الذي يعتبر الدكتور بوجلخة والدكتور محمد السعيد أحد قادته يستند إلى ميراث جمعية العلماء وما تمثله من رصيد ثقافي واجتماعي، وكذا الجهود الفكرية التي بذلها مالك بن نبي والتي صدرت في سلسلة مشكلات الحضارة ولا سيما كتابه الأول "شروط النهضة" الصادر عام 1948 بالإضافة إلى أدبيات سيد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي.

منذ ديسمبر 1968 بدأ تحت رعاية المفكر الإسلامي مالك بن نبي تنظيم أول ملتقى للفكر الإسلامي، والتي كان لها الدور في إتساع رقعة المد الإسلاموي وانتشار الصحوة الإسلامية، فبدأ ظهور الحجاب "كما تأسست مساجد ومصليات جامعية جديدة بمبادرات

1) Abderrahim Lamchichi, Géopolitique de l'islamique l'Harmattan, Paris, 2001, p 31.

***) هذه التسمية أطلقت عليهم من طرف الراحل محفوظ نحناح في أواسط الثمانينات.**

تطوعية من بعض الأفراد والجماعات، ثم تحول هذه الأخيرة إلى جمعيات دينية تعمل على طلب المساعدة في تشييد المساجد كفعل خيري، وترغيب المشاركة فيه" [1].

هناك من يرى أن الإتجاه الإخواني لم يظهر على الساحة السياسية كفكر مستقل ذو دلالة احتجاجية إلا مع بداية السبعينات [2]، ففي عام 1976 جرت مناقشات حول مشروع جديد لتعديل الميثاق على نحو يتعارض مع بعض قواعد الشريعة الإسلامية وخاصة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية وقانون الأسرة، ومن هنا فقد ظهرت المعارضة العلنية بقيادة محفوظ نحناح لاختيار النظام الحاكم حيث ظهر للوجود تنظيم ناشئ يسمى الموحدون وقد أصدر بيانا بعنوان إلى أين يا بومدين؟ الأمر الذي اقتاده إلى السجن وحكم عليه بالسجن لمدة 15 عاما، أمضى منها 5 أعوام وأفرج عنه عام 1981 بعفو شامل من الرئيس السابق الشاذلي بن جديد [3].

وبذلك يمكن القول أن التشكيل الفعلي لجماعة الإخوان المسلمين بالجزائر تأخر إلى مطلع الثمانينات، وتحدد بعض المصادر الإنطلاقة الرسمية لعمل محفوظ نحناح ومحمد بوسليماني تحت مظلة جماعة الإخوان المسلمين، وجناح التنظيم الدولي بالتحديد مع عودة الشيخ بوسليماني من تونس التي شارك فيها في أشغال مؤتمر حركة الإتجاه الإسلامي مطلع الثمانينات بقيادة الشيخ راشد الغنوشي الذي عرض على الشيخ بوسليماني الإرتباط الرسمي بتنظيم الإخوان الدولي، فكانت الموافقة والإستجابة [4].

---

1) Ahmed Rouadja, les fréres et la mosqué, Kartala, Paris, 1990, p 91.

2) زبير عروس، في بعض قضايا المنهج وتاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر، نقد .العدد الأول، أكتوبر – جانفي 1992، ص 07.

3) انظر: أحمد فايق دلول، باحث في شؤون الشرق الأوسط ضمن موقع إخوان أولاين. www.ikhwanonline.com

4) راجع في هذا الصدد: رياض حاوي، ضمن موقع www.chihqb.net .

الجناح الثالث للحركة الإسلامية المعاصرة هو ذلك الذي كان يقوده الشيخ جاب الله والذي يرجع نشأته الأولى إلى 1976، أي عشية إلتحاق هذا الأخير بكلية الحقوق بمدينة قسنطينة، عندما بادر مع نفر من الشباب بتأسيس تنظيم عرف بإسم الجماعة الإسلامية.

ويصر الشيخ عبد الله جاب الله على أنه أول من رفع شعار الإخوان المسلمين في الجزائر، وعلى حد تعبيره "نحن أول من عرف بهذا الإسم ومن سجن بسببه" [1].

كانت علاقات الشيخ جاب الله وطيدة ببعض الأساتذة الإسلاميين من إخوان سوريا، ولذلك عرف في بداياته الدعوية بتبنيه لأطروحة سيد قطب على المستوى الفكري وكتابات سعيد حوى –منظر الإخوان السوريين– لكن بروز خطاب جديد في أواسط الثمانينات يمثل الإخوان أيضا في وسط الجزائر بعد خروج محفوظ نحناح وبوسليماني من السجن أدى إلى تنافس بين الجناحين، ورغم جهود بوسليماني في توحيد الصفوف التي كان من ثمارها أن حدثت مصاهرة بين الشيخ بوسليماني والشيخ جاب الله تمهيدا للمصاهرة التنظيمية، إلا أن الوحدة التنظيمية لم تتم.

3-4- الحركة الإسلامية بعد أكتوبر 88:

لقد انفجرت أحداث أكتوبر 1988 المأساوية التي جاءت بدستور 23 فيفري 1989 "فقد كان ترسيخ دولة القانون إحدى انشغالات الرئيس الأسبق الشاذلي بن جديد، حيث لم يتوقف منذ أحداث أكتوبر 88

عن التعبير عن إرادته في دعم البلاد، بمؤسسات دستورية قائمة على التعددية السياسية" [2]، وفي هذه التاريخ بالذات بادر إخوان الجزائر بالدعوة إلى إنشاء رابطة الدعوة الإسلامية

---

1) الندوة التي أعقبت تأسيس حركة النهضة في سبتمبر 1990.

2) El Hadi chalabi, Crise de la démocratie ou crise du systéme politique en Algérie, NAqd, N° 06, 1994, p 54.

التي تضم كل أطياف التشكيل الإسلامي في الجزائر تحت رعاية الشيخ أحمد سحنون، كما أسست جماعة نحناح جمعية خيرية أسمتها الإرشاد والإصلاح، وأسس جناح جاب الله جمعية النهضة، وفيما يلي أهم حركات الإسلام السياسي الجزائرية التي انبثقت عن التعديل الدستوري في فيفري 1989:

الجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS):

هي حركة إصلاح إسلامية سلفية في مجملها تأسست عام 1989، فدعت إلى تحكيم الإسلام في شتى مجالات الحياة، ورأت ضرورة إلزام رئيس الدولة بتطبيق الشريعة الإسلامية طالما أنه يحكم شعبا مسلما كما شجبت تعيين نساء وعناصر مشبوهة في القضاء، ودعت إلى التوجيه الإسلامي للإقتضاء، وترفض الإختلاط في المؤسسات [1].

"لقد أرادت الجبهة الإسلامية للإنقاذ كحزب جماهيري وقوة شعبية جارفة أسلمة كل مظاهر الحياة بدءا من أساليب المعيشة والسلوك والثقافة [2]، فدعت إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية، وهو ما جعلها تصطدم في دعوتها مع العلمانيين والوطنيين الذين اعتبروا هذه الدعوات هي "عودة بالذات إلى العصر الوسيط وإلى القرون المظلمة" [3].

استنادا إلى تأكيد أحد الباحثين "من أن جبهة الإنقاذ الإسلامية بتركيبتها الحالية، تعد الوريث الشرعي لتاريخ طويل من المعارضة الإسلامية بشقيها الإصلاحي والراديكالي" [4].

---

1) انظر صيد الفوائد، http://www.saaid.net

2) Said chikhi, L'islamique sous le regard du commissaire du peuple à la modernité, NAqd, N° 04, Janv-Mars 1994, p 79.

3) Mohamed Charif, islam et liberté, le malentendu historique, edition casbah, Alger, 2000, p 31.

4) نيفين عبد المنعم مسعد، جدلية الإستبعاد والمشاركة، في: مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 247.

يمكن القول أن بوادر ظهور جبهة الإنقاذ تعود إلى تلك الأحداث المتتالية لعقد الثمانينات من القرن العشرين، حينما تصاعدت أعمال العنف في الجزائر من جانب الإسلاميين مع ما شهدته الساحة الجزائرية أواخر عام 1982 م من بوادر التمرد المسلح لإقامة الحكومة الإسلامية، هذا التمرد الذي قاده مصطفى بويعلي [*]، الذي عدّ مؤسسا للحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر، والتي مثلت –آنذاك– أقصى الحركات الإسلامية عنفا في مواجهة السلطة، حتى القضاء عليه فيما بعد عام 1987م، ومع المحاولات المتكررة للنظام السياسي لاحتواء هذا التيار المتشدد، ظهرت تيارات أخرى انتهجت أسلوب العنف أيضا مثل جماعة النهضة بزعامة عبد الله جاب الله، وعلى إثر ذلك اضطر النظام السياسي الجزائري عام 1989 م، وتحديدا بعد اضطرابات عام 1988م، إلى إقرار بعض الإصلاحات السياسية عن طريق صدور دستور فيفري 1989م، الذي نصت المادة (39) منه على أن حريات التعبير والجمعيات والتجمع مضمونة للمواطنين، إلى جانب ما نصت عليه المادة (40) من الحق في إنشاء جمعيات ذات طابع سياسي معترف به [1].

لقد تمّ الإعلان عن تكوين جبهة الإنقاذ رسميا في 1989/02/18 م، وسط اجتماع كبير ضمّ مجموعة من الدعاة والعلماء ووعاظ المساجد وأساتذة الجامعات، الذين اتفقوا على هدف محدد لها هو إقامة الجمهورية الإسلامية في الجزائر دون الإتفاق على التفاصيل، كما اتفقوا على مبدأ القيادة الجماعية وتعيين عباسي مدني ناطقا باسم الجبهة والداعية بن عزوز زبدة نائبا له، وفي 1989/09/13 م صدر بيان الإعتراف بالجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجريدة الرسمية، وعدّت أول حزب ذي إتجاه ديني تمنح له الشرعية القانونية [2].

***) للتعرف على شخصية مصطفى بويعلي أكثر: يمكن الرجوع إلى قسم الملاحق.**

1) إسماعيل قيرة وآخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص 164.

2) اسماعيل قيرة و اخرون.مرجع سابق، ص 166.

لقد شهدت الجبهة الإسلامية للإنقاذ انقساما بين ثلاثة تيارات أساسية هي: [1]

أولا: التيار المتشدد:

يمثله علي بلحاج الذي يميل إلى اعتناق التشدد، حيث رفع شعار (الإسلام هو الحل)، وهو تيار شمولي راديكالي لا يخشى المواجهة مع الدولة سواء بأسلوب العصيان المدني أو استعمال القوة.

ثانيا: التيار الإصلاحي:

مثله عباسي مدني، الذي حاول التوفيق بين التيارات المتعددة داخل الجبهة، كما نادى ببناء دولة إسلامية في الجزائر، وذلك بتصعيد النضال الجماهيري في إطار الصراع مع السلطة بواسطة الإحتجاج والمظاهرات، ولكن بأسلوب براغماتي، وهو ما يعبّر عنه بالأسلوب العقلاني داخل الجبهة.

1) خيري عبد الرزاق الخفاجي، أزمة الحكم في الجزائر، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم السياسية جامعة بغداد، 1999، ص 154.

ثالثا: تيار الجزأرة:

مثله المثقفون المتأثرون بالثقافة الفرنسية، أمثال محمد سعيد، عبد القادر حشاني، وهو التيار الأكثر سياسة واقعية واعتدالا.

تميزت تيارات الجبهة الإسلامية للإنقاذ بغياب رؤى واضحة حول بعض المسائل لاسيما مسألة الديمقراطية والتعددية، الأمر الذي أدى إلى اختلافها، ففي الوقت الذي وجدت قبولا لدى عباسي مدني إلى جانب تأكيده على ضرورة ثبات والتزام الجبهة بها ورفض العنف كوسيلة للوصول إلى الحكم، أصر علي بلحاج على رفضها، مطلقا عليها مصطلح السّم الديمقراطي [1]. وهذا يعني تحوّل الصراع الى ما بين تيارات الحركة الإسلامية لا سيما الجبهة الإسلامية للإنقاذ المحظورة، أي أن النظام نجح في تفويض قوة الجبهة باختراقها من الداخل وتقليل دورها في الساحة السياسية الجزائرية، ورغم انقسام الجبهة الواضح هذا، إلا أنها –آنذاك– مثلت الصوت الإسلامي السياسي الأكثر جماهيرية وشعبية في الجزائر من خلال فوزها بأول انتخابات نيابية تشهدها الجزائر لعام 1991 م، بل أنه ورغم حلها بعد ذلك إلا أن شرعيتها الشعبية لم تهتز بل بالعكس [2].

حركة مجتمع السلم:

هي ثاني أكبر القوى الإسلامية في الجزائر، والتي نشأت كحزب عام 1991م، وكان أول إطار قانوني لها تحت راية (جمعية الإرشاد والإصلاح)، التي تأسست في 1988/11/12م بعدما انتقلت الحركة من العمل السري الذي بدأ قبل السبعينات، مستندا في مرجعيته إلى منهج جماعة الإخوان المسلمين العالمية، إلى مرحلة العمل العلني في منتصف السبعينات

1) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 268.

2) غسان عبد الله، الجزائر بعد تعيين اليمين زروال رئيسا للجمهورية، فشل المشروع السياسي، مجلة الأمان، العدد 90، فيفري 1994، ص 14.

بمعارضة صريحة وعملية لنظام هواري بومدين باسم تنظيم (جماعة الموحدين)، بقيادة محفوظ نحناح الذي دعا إلى العمل الإصلاحي الإسلامي، وتجنب الصدام مع السلطة محاولا فتح باب الحوار معها إلى جانب التنسيق مع كافة القوى والفعاليات الإسلامية [1].

وبمقتضى دستور 1996 م، واستنادا للقانون الخاص بالأحزاب السياسية الصادر في 1997/03/06 م، تغير اسم الحركة ليصبح: حركة مجتمع السلم، كما غيبت أي إشارة منفردة لمرجعيتها الإسلامية في مشروع برنامجها السياسي الجديد، الذي قدم بعد صدور القانون لتعوض بالثوابت الوطنية كمرجعية فكرية لها [2].

كان شعار الحركة العلم والعدل والعمل، أما ثوابتها فهي الإسلام واللغة العربية والإنتماء للأمة الإسلامية والنظام الجمهوري، فالشيخ نحناح كان يرى أن العربية جزء من الشريعة الإسلامية، حيث تعتبر اللغة العربية هي وعاء الإسلام [3].

اتسم محفوظ نحناح بميله إلى التدرج في الوصول إلى السلطة، وإلى طمأنة القوى الليبرالية من المشروع الإسلامي [4]، فنحناح اختلف عن عباسي مدني في طريقة تحقيق هدفه (سواء في إقامة الدولة الإسلامية أو في خروج الجزائر من أزمتها المستعصية)، ففي الوقت الذي رأى فيه عباسي مدني أن تحقيق ذلك يتطلب بتغيير شامل ومنهجي، وجد نحناح أن السبيل الأمثل لذلك لا يتم إلا عن طريق الحوار والإقناع واحترام الرأي والتعددية، وقد

1) أحمد مهابة، الإنتخابات الجزائرية من الذي كسب الرهان، مجلة السياسة الدولية، عدد 129، جويلية 1998، ص 144.

2) اسماعيل قيرة وآخرون، مرجع سابق، ص 168.

3) عبد العالي رزاقي، الأحزاب السياسية في الجزائر، خلفيات وحقائق، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، رغاية، الجزائر، 1990، ص 112.

4) رياض الصيداوي، الإنتخابات والديمقراطية والعنف في الجزائر، المستقبل العربي، عدد 245، جوان 1999، ص 38.

شاركت حركة مجتمع السلم في كل الإستحقاقات الإنتخابية منذ تأسيسها، وعرفت عدة انقسامات داخل صفوفها بعد وفاة زعيمها الشيخ محفوظ نحناح في عام 2003.

-حركة النهضة:

وهي الحركة التي تزعمها عبد الله جاب الله، والتي استندت في مرجعيتها لمدرسة الإخوان العالمية لغاية منتصف الثمانينات، حيث أضاف جاب الله بعد ذلك إلى أدبيات الحركة مصطلحا جديدا هو "الإخوان المحليين" مقابل لفظة الإخوان العالميين، وقد انفصل رئيس الحركة بداية عام 1999 م نتيجة خلافات حول ديمقراطية العمل داخل الحركة من جهة والمشاركة في السلطة من جهة ثانية، ليؤسس حزبا جديدا باسم حركة الإصلاح الوطني [1]، ولكنه لم يكتب له الإستمرار مع هذا الحزب ليؤسس حزبا جديدا هو جبهة العدالة والتنمية.

-حركة التضامن الإسلامي الجزائري:

وهي الحركة التي تشكلت بعد حل جبهة الإنقاذ عام 1992 م، بقيادة أحمد سحنون ويوسف بن خدة، وضمت كل من رابطة الدعوة الإسلامية، وحزب الأمة، وحزب الجزائر المسلمة والمعاصرة، إلا أن هذه الحركة الجديدة عجزت عن ملأ الفراغ الروحي بدلا عن جبهة الإنقاذ [2].

-رابطة الدعوة الإسلامية:

وهي الرابطة التي تزعمها الشيخ أحمد سحنون، لتدعو إلى تدعيم الإسلام وتكريسه نظاما في الجزائر، وتركيز هذا النشاط في مجال توجيه عدد من البرامج المتنوعة [3].

4/ المكونات الرئيسية للإسلام السياسي السني:

1) إسماعيل قيرة وآخرون، مرجع سابق، ص-ص 169-170.

2) هدى ميتكيس، توازنات القوى في الجزائر، إشكاليات الصراع على السلطة، المستقبل العربي، العدد 172، حزيران 1994، ص 36.

3) نفس المرجع، ص 36.

كانت الاتجاهات والتيارات المختلفة للعمل السياسي السني، التي يمكن بل ويجب الفصل والتمييز بينها اليوم، كانت عادة متداخلة ومتشابكة حتى العقد الماضي، وقد حققت الفروق التي كانت تتوحد تحت مظلة تعاليم وغايات مشتركة اليوم نقطة بداية جديدة، وتحولت الانشقاقات إلى خيارات استراتيجية لا مناص عنها تحت ضغوط الأحداث وفي ضوء التجارب، ولذلك كان لابد للتصنيفات أن تتطور وتتأقلم مع ما يستجد من أحداث، وعلى ضوء تعقيدات الظروف المحلية والملابسات الناتجة عنها يمكن تمييز ثلاثة تيارات رئيسة للإسلام السنّي * المعاصر:

-**أولها:** هو التيار الإسلامي السياسي، بمعنى أنه يشتمل على حركات تعطي الأولوية للعمل السياسي على الخطاب الديني والسعي للسلطة بواسطة وسائل سياسية وليس بالعنف وبشكل خاص تنظيم كأحزاب سياسية، والمثال الرئيسي هو الإخوان المسلمين في مصر وفروعهم المختلفة وخاصة في الأردن والجزائر. وهناك أشكال أخرى من التوجه الإسلامي السياسي مثل الجماعة الإسلامية في باكستان وحزب العدالة والترقي في تركيا وحزب العدالة والتطور في المغرب، وهي جميعها نتاج تطورات خارجية ومستقلة عن تاريخ الإخوان المسلمين.

-**التيار الثاني** هو النشاط التبشيري المتجدد والأصولي في آن واحد، وتتجنب حركات هذا التيار النشاط السياسي المباشر وهي لا تسعى للسلطة ولا تصنف نفسها كأحزاب سياسية، بل تركز على النشاط التبشيري كالدعوة لتثبيت أو إحياء الإيمان وتحافظ على تماسك مجتمع المؤمنين (أي الأمة) عن طريق المحافظة على النظام الأخلاقي المبنية عليه، والمثال الرئيسي اليوم هو الحركة السلفية التي ولدت في العالم العربي ثم انتشرت في جميع أنحاء

***) يشكل السنّة غالبية المسلمين في العالم، أي ما بين 80 % إلى 90 % منهم، وتنتمي البقية إلى تفرعات للشيعة المنافسة وهي المهيمنة في إيران وذات أغلبية في أذربيجان والبحرين والعراق، وكعقيدة لأقليات هامة في لبنان والكويت والسعودية وأفغانستان وباكستان والهند.**

العالم، ومثال آخر هو جماعة الدعوة والتبليغ التي ولدت في الهند عام 1926 م وانتشرت في العالم، وهي حركة مهمة، ولكنها في السنوات الأخيرة تراجعت أمام الحركة السلفية.

-**التيار الثالث** هو تيار الجهاديين وهم نشطاء ملتزمون بالعنف لأنهم -في نظرهم- معنيون بما يعتبرونه دفاعا عسكريا، (أو في بعض الحالات لتوسيع دار الإسلام أي المنطقة التي خضعت تاريخيا للحكم الإسلامي) عن الأمة ضد الكفار [1] وضمن هذه الفئة يمكن تمييز اتجاهين رئيسيين هما:

*السلفية الجهادية المؤلفة من أناس ذوي نظرة سلفية وتمت تعبئتهم كمتطرفين وتخلوا عن النشاط المسالم الذي تتبعه الدعوة لينضموا إلى صفوف الجهاد المسلح.

*القطبيون وهم نشطاء تأثروا بالفكر المتطرف لسيد قطب المصري [1906-1966]، وكانوا في البداية مهيأين لشن الجهاد ضد "أقرب عدو" وهو الأنظمة المحلية التي وصفوها بالكفر وخاصة في مصر، وذلك قبل التوجه إلى الجهاد في العالم الخارجي ضد "العدو البعيد" وخاصة اسرائيل والغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية.

-إن كل هذه التيارات المختلفة من العمل الإسلامي السياسي والتبشيري (الذي يقوم بالدعوة) والجهادي، وجدت أو أوجدت لها أرضية خصبة ومجال حيوي في الجزائر، مما جعل الحركة الإسلامية الجزائرية، لا تعرف لونا إيديولوجيا واحدا، وإنما تعددت بتعدد هذه التيارات والإتجاهات، وهو ما سنعرضه بشيء من الإيجاز فيما يلي:

*التيار الإسلامي السياسي مثلته تنظيمات رئيسية كان لها تأثير وتأطير بالغ الأهمية في الساحة الدعوية بالجزائر وهي: [2]

1) انظر ملخص كرايسز جروب بعنوان: التوجه الإسلامي في شمال إفريقيا 1.

2) الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر، الجذور التاريخية والفكرية، ط1، مركز المسار للدراسات والبحوث، الإمارات العربية المتحدة، 2012، ص 210.

- جماعة الإخوان المسلمين، بقيادة الشيخ محفوظ نحناح .
- جماعة البناء الحضاري بقيادة مالك بن نبي ثم محمد بوجلخة ومحمد سعيد.
- الجماعة الإسلامية ثم حركة النهضة بقيادة سعد عبد الله جاب الله.
- الجبهة الإسلامية للإنقاذ بقيادة عباسي مدني وعلي بلحاج.

أما عن الأحزاب الإسلامية التي تمثل هذا التيار فيمكن سردها على النحو الآتي:

- حركة مجتمع السلم بقيادة الدكتور عبد الرزاق مقري.
- حركة النهضة بقيادة مدني ذويبي.
- حركة الإصلاح الوطني بقيادة فيلالي غويني.
- جبهة العدالة والتنمية بقيادة الشيخ عبد الله جاب الله.
- جبهة التغيير بقيادة عبد المجيد مناصرة.
- حزب البناء الوطني بقيادة أحمد الدان ويوسف بلمهدي.
- جبهة الجزائر الجديدة بقيادة جمال بن عبد السلام.
- حزب العدل والبيان بقيادة نعيمة صالحي.
- تجمع أمل الجزائر بقيادة عمار غول.
- التيار الثاني هو التيار السلفي الأصولي، والذي تعود مرجعيته الفكرية للسلفية الوهابية ذات المنشأ المشرقي السعودي، حيث تجد الحركة السلفية الجزائرية في العودة للسلف الصالح السبيل الوحيد للخلاص من البدع والتمذهب والفرقة الدينية..." [1].
- ومن أهم رموزه نجد: الشيخ محمد علي فركوس، الشيخ عبد المالك رمضاني، الشيخ العيد شريفي، الشيخ لزهر سنيقرا... وغيرهم.
- التيار الثالث وهو التيار الجهادي، والذي ظهر بداية في الثمانينات بقيادة مصطفى بويغلي، ثم عرف أوّج نشاطه في سنوات التسعينات، وإلى غاية اليوم، ومن أهم التنظيمات الجهادية التي مالت إلى استخدام العنف في مواجهة النظام السياسي نجد:

1) محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد بن باديس، السلفية والتجديد، ط2، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2012، ص 77.

- جماعة أنصار مصطفى بويعلي: والتي تعود لمؤسسها مصطفى بويعلي الذي واجه النظام الجزائري لمدة خمس سنوات حتى قبض عليه عام 1987 م، ومن أهم أنصارها عبد القادر شبوطي[1].
- الجيش الإسلامي للإنقاذ بقيادة مدني مرزاق والذي عدّ الجناح العسكري للجبهة الإسلامية للإنقاذ المحظورة.
- الحركة الإسلامية المسلحة، يقودها الشيخ عبد القادر عبابدة، وهي الأخرى عدّت جناح عسكري لجبهة الإنقاذ.
- جماعة الأفغان، وتضّم الجزائريين العائدين من أفغانستان، وهم يمارسون العنف بصورة مستقلة عن التنظيمات الأخرى.
- جماعة التكفير والهجرة، وهم أقلية تفضل أسلوب العنف بوصفه الأسلوب الوحيد في التعامل مع النظام السياسي والمجتمع.
- الجماعة الإسلامية المسلحة G.I.A، وهي أكثر التنظيمات دموية، ومن أبرز قادته جمال زيتوني، ومن رحمه خرجت الجماعة السلفية للدعوة والقتال، والتي أعلنت انضمامها لتنظيم القاعدة، وأسست فرعا لها سمي بتنظيم القاعدة في المغرب العربي.

5/ القضايا الإجتماعية من منظور الإسلام السياسي:

5-1 نموذج الحكم:

تعتبر مسألة الدولة ونموذج الحكم من أهم المسائل التي تدخل في طبيعة وتركيبة الخطاب الإخواني، إذ أن إقامة الدولة المنشودة وإنجاز المشروع الإسلامي هو أقصى اهتمامات الإخوان في كل قطر من الأقطار العربية والإسلامية ولذا لم تكن تصورات الإخوان لنموذج الدولة إلا امتدادا لتصورات الآباء المؤسسين للفكر الإخواني، أو تعديل لها

1)الطاهر سعود.مرجع سابق.ص218

وإعادة إنتاج لصياغتها، "الأمر الذي جعل القيادات الإسلامية في مختلف الدول العربية والإسلامية تحاكي تجربة الحركة الأم في مصر" [1].

إن مسألة الحكم في الفكر الإخواني الجزائري كانت في البداية تنصب على إحياء مؤسسة الخلافة، وذلك بقلب نظام الحكم القائم وإقامة الدولة الإسلامية، فقد كانت أهدافها الكبرى [2]:

-السعي لإقامة الدولة الإسلامية الجزائرية.

-العمل على استرجاع الخلافة الإسلامية.

-الجهاد لتكون كلمة الله هي العليا.

هذه التمثلات لدى إخوان الجزائر في بداية مسارهم مع الحركة الإخوانية تعكس بوضوح إعادة نفس التصورات، التي صاغها كل من البنا والمودودي وسيد قطب، أما عن نموذج الدولة الإسلامية فإنه يبقى دون هيكلة ودون مؤسسات مستوحاة من النظام الإسلامي نفسه، وهو ما أدى إلى مراجعات عديدة لدى الجيل الجديد للإخوان.

أما عن أركان الدولة فيرى الشيخ جاب الله أن الدولة الإسلامية المنشودة إقامتها تقدم على ركنين أساسيين [3]:

الركن الأول: التزام الدول بالإسلام كمرجعية أولى فيما تتبناه من سياسات وتسنه من قوانين، أو تضعه من برامج.

الركن الثاني: رضا الشعب عن سلطته، أي أن يختار الشعب ممثليه عن طريق الإنتخابات.

1) رسلان شرف الدين، الدين والأحزاب الدينية، الوحدة، العدد 1992، 96، ص 62.

2) عز الدين جرافة، الحركة الإسلامية في الجزائر، دار مرابط للنشر، ط1، برج الكيفان، الجزائر، 2009، ص 27.

3) د. أحمد بن يوسف، الجزائر سنوات الدم والمحراب، دار قرطبة، المحمدية، الجزائر 2008، ص 49.

هذه المزاوجة بين تبني آلية الإنتخابات ورضا الشعب التي تعتبر أحد سمات النظام الديمقراطي والإلتزام بخط الإسلام في كل سياسات وقوانين وبرامج الدولة تحيلنا إلى الهوية الإسلامية للدولة المنشودة، إذ أن هويتها تبرز من خلال القوانين التي تشرعها أو المواقف التي تتخذها مستلهمة ذلك من النص الشرعي.

إن الهوية الإسلامية كمفهوم ثقافي هي بتعبير محمد أركون تعني مجالا عاما يخص مختلف الاثنيات التي اعتنقت الإسلام بلغاتها المختلفة ومدارسها المنهجية المتعددة [1].

إن إقامة الدولة الإسلامية عند الشيخ جاب الله تعتبر واجبا شرعيا عملا بالقاعدة الفقهية "مالا يقوم الواجب إلا به فهو واجب"، ولأن تطبيق الإسلام كاملا غير منقوص واجب كان وجود الدولة أمرا واجبا، يقول الشيخ جاب الله: "إن معظم جوانب الإسلام لا يجد سبيلها إلى التطبيق إلا بوجود دولة لها من الرهبة والإحترام في النفوس، ومن القدرة والسطوة بما تملك من وسائل وإمكانات مما يجعل السبيل إلى احترام جميع أحكام الدين متيسرا والطريق إلى تطبيقها وإقامتها ممكنا والله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" [2].

وإذا كان إقامة الدولة واجبا من أجل تطبيق شريعة الإسلام، فإن العمل السياسي – حسب جاب الله– هو الآخر يكتسب صبغة شرعية والشرعية هنا ليس المقصود بها الشرعية القانونية، وإنما الشرعية المستقاة من الدين الإسلامي، مبرزا في السياق ذاته أهداف العمل السياسي الإسلامي في ثلاث نقاط كبرى [3]:

-إحياء مجد الإسلام بتصحيح أركانه في النفوس وفي واقع الحياة.

-إقامة ما يمكن من أحكام الشريعة ومبادئها.

---

1) Mohamed Arkoun, Louis Gardel, L'islam hier–demain, Ed Bucket, Paris, 1978, p 199.

2) عبد الله جاب الله، شرعية العمل السياسي، دار المعرفة، بولوغين، الجزائر، 2002، ص 17.

3) عبد الله جاب الله، نفس المرجع، ص 299.

–تحسين مستوى المركز القانوني للحركات الإسلامية ورفع العراقيل التي تقف أمامها بما يحسن من مستوى أدائها.

وبالرغم من أن الأنظمة العربية أدرجت الإسلام ضمن توجهاتها وأساليبها في إدارة بلدانها، إلا أن ذلك "لم يمنع الحركات الإسلامية من الإحتجاج ضد تهميش "الإسلام في الحياة السياسية والإجتماعية" [1].

وحول طبيعة السلطة، فإن الشيخ جاب الله يربطها في علاقة ثلاثية مع الأمة والدين، فالأمة بحاجة إلى سلطة، والسلطة لابد أن تكون متدثرة برداء الدين وتعاليمه، فالأمة حسب جاب الله لا يمكنها القيام بواجبات الدين وتطبيق أحكامه في الحياة إلا إذا كانت صاحبة السلطة: "فالسلطة ضرورة من ضرورات حفظ الدين، وفي الوقت نفسه هذه السلطة عليها أن تكون منضبطة بأحكام الدين وإلا كانت سلطة قهر واستبداد" [2].

إن نمط الدولة الحديثة المنتشرة في كل الدول العربية والإسلامية هو الذي سمح للإسلاميين بالتواجد ضمن الساحة السياسية والتعبير عن أفكارهم وصياغة مشاريعهم المتعلقة بالحكم والسياسة، ولعل أهم ما يعيبه الإسلاميون على مؤسسات الحكم القائمة هو احتكارها للسلطة وتضييقها لمساحة الحريات واعتدائها على مقومات الأمة وشخصيتها، في حين ترى الأنظمة القائمة والتي في معظمها ليبرالية، أن الإسلاميون يسعون إلى الحكم من أجل تطبيق النموذج التيوقراطي بدلا من إرساء قواعد الديمقراطية.

5-2 قضايا المرأة:

1) جيل كيبل، يوم الله: الحركات الأصولية في الأديان الثلاثة، ترجمة: نصيرة مروة، دار قرطبة، قبرص، 1992، ص 12، 13.

2) عبد الله جاب الله، مرجع سابق، ص 75.

برزت فكرة حقوق المرأة في العالمين العربي والإسلامي ضمن المشروع التحديثي العلماني الذي نادى به المفكرون الحداثيون العرب في نهاية القرن 19 أمثال الطهطاوي، طه حسين، قاسم أمين، وكان محمد علي أول حاكم مصري وعربي من يقود نموذج التحديث وتأسيس الدولة المدنية القائمة على الدستور والحريات.

هذه المسألة عرفت تباينا في المواقف بين الأصوليين الذين رأوا أن بقاء المرأة في المنزل حفظ لها وصون لأخلاقها، وبين الحداثيين الذين دعوا إلى مشاركة المرأة في الحياة السياسية وذلك على قدر طاقتها وقدراتها [1].

موقف الرواد الأوائل للفكر الإخواني من قضية المرأة هو نفسه موقف السلفية، حيث نادى كل من البنا وسيد قطب والمودودي، إلى لزوم المرأة لبيتها لأنه المجال الخاص الذي يجب أن تكون فيه وليس لها أن تدخل إلى المجال العام الذي هو ميدان الرجال بامتياز، يقول المودودي بخصوص هذه المسألة: "إن القاعدة الرئيسية في نظام الإجتماع الإسلامي هي أن دائرة عمل المرأة هي البيت، وليس الإذن بخروجهن منه إلا رخصة وتسيرا، فيجب أن لا يحمل على غير معانيه ومقاصده" [2].

لكن الإخوان في الفترة المعاصرة نتيجة المراجعات والتعديلات التي عرفتها مسيرة بناء فكرهم، لا يرون ضيرا في خروج المرأة إلى العمل ومشاركتها في الحياة السياسية مع ضرورة التقيد بآداب الحشمة والحياء والحجاب الشرعي، وفي هذا الشأن يقول أحد رموز الفكر الإخواني في الجزائر الذي ينتمي إلى الفترة المعاصرة: "إن الإسلام مثلما خاطب الرجل

1) د. محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني، بيروت، ط1، 1994، ص 72.

2) أبو الأعلى المودودي، الحجاب، تعريب: محمد كاظم السباق، دار الفكر الإسلامي، مصر 1957، ص 289.

وخاطب المرأة وحمل كلاهما مسؤولية الإلتزام بالعمل الإسلامي مع ضرورة تقييدها بشروط الحشمة والحياء" [1].

تعتبر قضية المرأة في الجزائر من بين القضايا الخلاقية بين الإسلاميين وغير الإسلاميين" فدائما ما يتهم الإسلاميون بأنهم يسعون إلى سلب حقوق المرأة السياسية والمدنية، ومنعها من المشاركة في الحياة العامة والتعامل معها بدونية شديدة، ومن ناحيتهم يدافع الإسلاميون عن موقعهم مؤكدين احترامهم لحقوق المرأة في إطار المرجعية الإسلامية"[2].

يرى أحد قادة التيار الإخواني في الجزائر وهو الشيخ جاب الله أن العقبة الكبرى الواقعة في تطوير العمل السنوي هي عقبة العادات والتقاليد "فالناس لا يزالون ينظرون إلى المرأة على أنها كلها عورة، وأن أكثر ما يهم الرجل منها هو جسدها" [3].

وعلى هذا الأساس يقترح الشيخ الداعية والفقيه السياسي جملة من النقاط من شأنها أن تساهم في النهوض بدور المرأة في إنجاح المشروع الإسلامي، من هذه النقاط نذكر:

-دفع المرأة لاحترام الأحكام الشرعية في لباسها وعملها وعلاقاتها.

-مراعاة الآداب الإسلامية في تعليم المرأة وتوظيفها لصيانتها من الإستغلال والتبذل.

-تشجيع المرأة صاحبة الكفاءة والمقدرة على تحمل المسؤوليات المناسبة لها.

-تشجيع المرأة على المشاركة في الحياة السياسية [4].

1) عبد الله جاب الله، الإنتخابات بين الأمل والتغيير وعقبة التقصير والتزوير، د.ن.

2) نذير مصمودي، بعد الرصاص الإسلاميون والأسئلة الساخنة، الشروق للإعلام والنشر، الجزائر 2010، ص 78.

3) د. أحمد يوسف، مرجع سابق، ص 142.

4) عبد الله جاب الله، استراتيجية الإصلاح والبناء، دار المعرفة، الجزائر، 1997، ص 69-68.

أما عن أهم البرامج التي يتضمنها مشروع الإخوان ورؤيتهم لقضية المرأة فيمكن إيجازها فيما يلي [1]:

- أخلاق المرأة في سائر العلاقات ولا سيما العلاقات الزوجية والأسرية.
- فقه النساء "في كل الأمور الخاصة بالنساء".
- محاربة العادات الضارة في التغذية والتهندم.
- دور المرأة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- بر الوالدين.

ولعل السمة البارزة في هذه البرامج هو تركيزها المفرط على الجانب الأخلاقي وإعطائها أهمية قصوى للجانب الفقهي والتشريعي على حساب المجال السياسي والاجتماعي، كما أن النشاط السياسي للمرأة في الحرية الإسلامية الجزائرية لم يبلغ إلى المستوى الذي ينبغي أن يصل إليه، وهو ما يذهب إلى الدكتور يوسف القرضاوي باعتباره مرجعية عليا للإخوان في الفترة المعاصرة، حيث يرى أنه "لم تظهر إلى اليوم قيادات إسلامية نسائية قادرة –وحدها– على مواجهة التيارات العلمانية والماركسية بكفاءة واقتدار" [2].

5-3 الحداثة:

التطورات العلمية والفكرية والصناعية التي حدثت في أوروبا، وغيرت مجتمعاتها تغييرا جذريا، اصطدم بها العالم العربي والإسلامي وجعلته في حيرة واغتراب عنها مما أفرزته من نتائج وآثار، هذه التطورات التي يطلق عليها اسم الحداثة.

1) عبد الله جاب الله، نفس المرجع، ص 70.

2) د. يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مكتبة رحاب، الجزائر أفريل 1990، ص 64.

هذه الحداثة كما يقول Francois Burgat أفرزت أفكارها وقيمها الخاصة بالمناخ والثقافة الغربيتين التي وجدت فيهما، فكانت بذلك خارج النظام الرمزي للإسلام [1].

في تناولنا لمسألة الحداثة السياسية، نركز على تناول مفهومين بارزين يعتبران أحد سمات الحداثة، المفهوم الأول هو العلمانية أما المفهوم الثاني فهو الديمقراطية.

اللائكية أو العلمانية لا تعني قطعا الإلحاد، وإنما تعني الفصل بين المؤسسات السياسية والإجتماعية من جهة، والدين من جهة ثانية، "حتى تصبح شؤون المجتمع تدار من طرف المجتمع نفسه الذي يسترد كامل الحرية في تكييف أموره بحسب موازين القوى الإجتماعية المتصارعة فيه [2].

فإذا كان العلمانيون واليساريون قد تعاملوا مع الدين كتراث يمكن تجاوزه، وعملوا على إزاحته من طريق الحداثة والتنمية فإن الأصوليين الإسلاميين استندوا لدين لتحقيق التطور والعدالة الإجتماعية، "وإذا كانت إشكالية الفصل بين الدين والدولة، أي الفصل بين إدارة المقدس sacré من جهة وإدارة الدنيوي profane من جهة أخرى قد أخذت معناها وجذورها في الثقافة الغربية، فإنها لا تزال محل جدل وخلاف بين الإسلاميين والليبراليين في العالم العربي" [3].

إن الحداثة السياسية التي تعني بروز نطاق مستقل للسياسي منفصل عن الديني، ويتجسد ذلك في دولة القانون الحديثة، الديمقراطية البرلمانية، وحقوق الإنسان، أفرزت أشكالا رافضة لها ولبعض قيمها، ولعل أهم خصم للحداثة ونهجها هم الإسلاميون، حيث يرفضون رضا حاسما العلمانية التي تنادي بفصل الدين عن الدولة، وذلك "لأنهم كما يقول –أوليفيه روا–

---

1) Francois Burgat, L'islamism en face, Ed la decouvert, Paris 1996, p 279.

2) مصطفى التواتي.مرجع سابق.ص 41.

3) Abdellah Laroui. Islamsime, Modernisme, Libéralisme, Equisses critique, Centre culturel, Casablanca, 1997, p 153.

يطرحون مسألة السياسي انطلاقا من المبدأ القائل أن الإسلام فكر شامل وكلي، فالإسلام عندهم دين ودولة، وشريعة وحياة" [1].

وإذا كان الموقف السلفي هو مع فصل الدين عن السياسة بطريقة غير مباشرة إذ يرفضون الخوض في الجدال السياسي مكتفين بالدعوة والتدين الذاتي، فإن الإخوان لا يقبلون بهذه التسوية إزاء الحداثة الغربية، وفصل الدين عن السياسة يعني لهم فصله عن الحياة برمتها.

وعلى طول التاريخ الغربي نجد أن السلطات السياسية قد اشتغلت دائما بتنظيم الحياة الدينية في دولها، كما يذهب إليه برهان غليون "في أن المفتي أو المختص الأول في القانون الإسلامي إنما كان يعين من طرف الحاكم أو الرئيس" [2].

ممارسة الأنظمة الحاكمة الوصاية على الدين ومؤسساته المختلفة مع تطبيقها للنموذج العلماني، جعلها في نظر الإسلاميين خصما للدين، مما جعل هوة الخلاف بين السلطة القائمة والإخوان تتسع دوما، دون الوصول إلى وفاق تام.

أما فيما يخص الديمقراطية التي تعني: حكم الشعب، بالشعب وللشعب، أي أن السلطة تكون في فئات الشعب كله، دون أن تستحوذ عليها فئة قليلة بهدف تحقيق العادلة الإجتماعية وتحسين المستوى

الإقتصادي" [3]، فإن الإخوان يأخذون بها وينزلون عند آلياتها التي من أبرزها الإنتخابات والتداول على السلطة، وفصل السلطات، ولعل ما يعلنه الشيخ محمد الغزالي من تأييد للديمقراطية يوحي بالتعامل البراغماتي للإخوان مع مبادئ الديمقراطية والإستفادة منها في تحقيق مشروعهم الإصلاحي، يقول الغزالي: "النظام الديمقراطي من أرشد النظم وأحسنها،

---

1) أوليفيه روا، مرجع سابق، ص 13.

2) Burhan Ghalioun, Islam et politique : la modernité trahie, Ed casbah, Tom1, Alger, 1997, p 191.

3) أحمد عبد القادر الجمال، النظم الدستورية العامة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1953، ص 162.

وأنا أحترم هذا النظام لأنه يحترم حقوق الإنسان، ولأنه يرفض الإكراه ونحن نرفض الإكراه ولو في الدين" [1].

أما الشيخ جاب الله فيعتبر أن الديمقراطية التعددية اليوم هي أرقى ما وصل إليه الفكر السياسي البشري، داعيا إلى الإستفادة منها بشكل إيجابي دون أخدها جملة، يقول الشيخ جاب الله: إن الديمقراطية الغربية وإن كان لنا عليها كإسلاميين الكثير من المآخذ منها أننا نرفض مبدأ فصل السياسة عن الدين ونرفض الإباحية في الأخلاق، لما في ذلك من تعارض صارخ مع أحكام الدين، إلا أننا نكبر طريقة تنظيم السلطات والإعتراف بحق الشعب في اختيار حكامه وممثليه" [2].

يمكن القول أننا أمام تسقيف للخطاب حول أفكار وقيم الآخر المختلفة فكريا وعقائديا، والإستفادة بطريقة براغماتية من نماذجه، وهو ما يؤدي إلى استقرار إيديولوجي نسبي يأخذ في الحسبان معطيات الساحة الدولية والظروف الي يتواجد ضمنها الإخوان، "ولا سيما إزاء قضية الديمقراطية بسبب مواجهة ضغوط واضطهادات وعدم انفتاح المجال لتعدد الإختيارات"[3].

5-4 الإسلاميون ونظرتهم للآخر:

يقصد بالآخر هو الذي يكون أحد طرفي الخلاف حول فكرة أو قضية ما أو رأي من الآراء، وهناك الآخر المحلي الذي يشاركنا نفس المناخ الفكري والإنتماء الثقافي والمعتقد الديني، والآخر الأجنبي الذي يختلف عنا فكريا وعقائديا.

---

1) محمد الغزالي، مرجع سابق.

2) عبد الله جاب الله، المنهج السياسي في التغيير الإجتماعي، دار المعرفة، الجزائر، 2006.

3) د. محمد فتحي عثمان، التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة، المستقبل الإسلامي، العدد 2، الجزائر، نوفمبر 1991.

هذه أشهر تصنيفات الآخر لدى الإسلاميين، وتأخذ العلاقة مع هذا الآخر سمة النزاع أو التعاون بناءا على الصورة التي يحملها كل طرف في مخياله الإجتماعي وطبيعة الظروف التي يمليها الواقع، ونحن لا نبحث هنا عن صورة الذات الإسلامية لدى الآخر، وإنما صورة الآخر في مخيال الأنا الإسلامية، وكلتا الصورتين ناجمتين عن تراكمات في الوعي واللاوعي لدى كل طرف.

إن هذا الآخر المختلف عقائديا وفكريا، لم تتوانى مؤسساته الثقافية ووسائل إعلامه المكتوبة والمرئية والمسموعة في ترويج صورة مشوهة عن الإسلام "بما يمثله من تطرف في العقيدة وإرهاب في العمل السياسي وثقافة مناهضة للغرب في المجال الفكري" [1].

إن أهم نقطة تحدد موقف الإسلاميين من الغرب، والذي في عمومه هو موقف غالبية المسلمين، هي الديانة، فهذا الغرب المسيحي واليهودي في معتقداته ينتمي إلى ثقافة وحضارة كانت على طول التاريخ في صدام مع الحضارة الإسلامية، أو ما يعبر عنه الإسلاميون بالصراع بين الحق والباطل، أو بين الإيمان والكفر، وعلى هذا الاساس فإن الإسلاميين لا يرون ضرورة في التعامل مع هذا الغرب، إلا فيما كان في الميدان التجاري أو الإقتصادي أو بعض الإتفاقيات السياسية.

الحديث عن الآخر الأجنبي أي الغرب هو حديث بالدرجة الأولى عن أمريكا التي تقود الغرب وتتزعم لوائه، وأمريكا في نظر الإخوان هي موطن الشر والشيطان الأكبر الذي يكيد لكل شعوب المعمورة من أجل خدمة مصالحها وأغراضها متسترة بدعاوى الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهنا نورد مقطعا من الكلمة التي ألقاها الشيخ جاب الله في المؤتمر التاسع لمنظمة المؤتمر الشعبي الإسلامي العالمي، إذ يقول: "... أي منطق هذا الذي يحكم سياسة أمريكا في العراق، أفلا يعذر العلماء وسائر المفكرين النزهاء إذا قالوا بأن الشر أصيل في أمريكا؟

1) د. فاروق عمر فوزي، نشأة الحركات الدينية السياسية في الإسلام، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن ط1، 1999، ص 9.

وأن حديث الديمقراطية وحقوق الإنسان حديث خرافة، وقد بات أمرهم مفضوحا لدى الرأي العام عامة والعربي خاصة..." [1].

من بين القضايا الأخرى التي تحدد موقف الإخوان بصفة عامة من الغرب هي القضية الفلسطينية وموقف الدول الغربية الداعمة لدولة إسرائيل، حيث يتهم الإخوان الغرب بالتواطؤ مع الكيان الصهيوني على حساب الشعب الفلسطيني، معلنين وقوفهم ونصرتهم إلى جانب فلسطين نظرا لتواجد مدينة القدس بها، ذات الأهمية الكبيرة في الضمير الجمعي الإسلامي.

وعندما قام وفد صحفي جزائري بزيارة لإسرائيل، كان موقف إخوان الجزائر منها قاسيا "حيث اعتبرت هذه الزيارة خيانة لقيم الشعب الجزائري ولمبادئه وثوابته" [2]، والخيانة ليست بالجريمة التي تغتفر في العرف الجزائري أو التي يمكن التغاضي عنها.

أما موقف الإخوان من الآخر المحلي، أي العلمانيون واليساريون والشيوعيون، فإنه ينحى نحو التشدد أحيانا، والتسامح والمرونة في أحيان أخرى، وحرب البيانات والتصريحات هي وسيلتها في ذلك إيمانا منهم بحرية الإختلاف في الرأي، ولكن الإخوان يسعون دوما إلى التغلغل والإنتشار بين الأوساط الطلابية والشعبية من أجل اكتساح الساحة الإجتماعية باعتماد خطاب شعبوي قائم على التحسيس والتوعية.

في غمرة ما حققه الإسلاميون من انتصارات بعد ثورات الربيع العربي في كل من تونس ومصر والمغرب، يسعى الإسلاميون الجزائريون إلى استقطاب الجميع فاعلنوا الإنفتاح على باقي التيارات الأخرى" كما أعلنوا استعدادهم للدخول في تحالفات مع غير الإسلاميين

1) كلمة الشيخ جاب الله في المؤتمر التاسع لمنظمة المؤتمر الإسلامي الشعبي العالمي المنعقد ببغداد في 12-14- سبتمبر 1999.

2) عبد الله جاب الله، آراء ومواقف للتاريخ، مرجع سابق، ص 195.

لتحقيق نجاحات في التشريعات المقبلة" [1]، إيمانا منهم أن المستقبل اليوم يصنعه الإسلام المعتدل الذي تصدره تركيا والذي يلقى القبول والإحترام من طرف الغرب.

6- ما بعد الإسلاموية:

الـ "ما بعديات" باب مهم في فهم التاريخ، وفي تتبع التحولات الفكرية والسياسية وتشير كلمة "ما بعد" إلى إنتهاء توجهات معينة دونما النجاح في تأسيس غيرها، أو إلى تحولات عميقة داخل ظاهرة فكرية واجتماعية تنبئ بتطورها على نحو مغاير لأصول تكوينها، ولذلك نجد إنتشار العديد من المصطلحات على هذا النحو مثل: ما بعد الحداثة، ما بعد الحرب الباردة، ما بعد الإسلاموية ..... إلخ.

وهذا المصطلح الأخير استخدمه المحللون الغربيون للإشارة إلى نهاية التوجه الإسلامي القائم على التغيير بالعنف، وبداية مرحلة جديدة اتجه فيها الإسلاميون إلى الإنتخابات وآليات ومؤسسات الحداثة بديلا عن الرصاص مثلما يذهب إلى ذلك عالم الإجتماع الفرنسي "أوليفيه روا – Oliver Roy"، وفي نفس السياق نجد أن عالم الإجتماع إيراني الأصل أمريكي الجنسية "آصف بيات – Asef Bayat" يقصد من وراء استخدامه لمفهوم "ما بعد الإسلاموية" الوضعية التي تتاكل فيها شرعية وجود الحركات الإسلاموية، سواء تلك التي تنشط في المعارضة أو السلطة، مما يدفعها إلى تجديد نفسها ومراجعة أصولها الفكرية وبنية مشروعها الفكري والسياسي.

استخدم كل الباحثين مفهوم "ما بعد الإسلاموية" في وصف تحولات الحركات والتنظيمات الإسلامية، وقد ركز "بيات" على البعد السوسيولوجي، أي التحول من الحركات الجماهرية ذات الإطار البنيوي والإيدولوجي الثابت والقادر على التعبئة وذات أهداف طويلة الأجل إلى مرحلة تبرز فيها حركات يقودها الشباب بالأساس ذات بيئة رخوة ترفع مطالب تتعلق بالذات

1) فاطمة الزهراء، حمادي، جريدة الفجر، العدد 3432، بتاريخ 2012/01/21.

وبالكرامة والحقوق والمطلب الديمقراطي بالأساس، وهذه كما ذكر "بيات" ليس ضد الإسلام ولا هي علمانية بالضرورة، بل تعيد تعريف المشروع الإسلامي وتنقذه وتطور أجنداته وديناميا ته وقد تتلاقى أو تفترق مع الحركات القديمة، كما تتنوع فيها صيغ التدين وصوره، أما "أوليفيه روا" فقد ركز على الإنتشار الأفقي المجتمعي للحركات القديمة وتغييرها نمط السلوك اليومي في بعض جوانبه في المجال العام ليكون أقرب للتعبير الديني، مع فشلها في خلق نموذج سياسي وإقتصادي بديل ومتمايز[1].

يعمل "آصف بيات – Asef Bayat" أستاذا لعلم الإجتماع ودراسات الشرق الأوسط بجامعة إلينوي – غريان شامبيني بالولايات المتحدة، واقترب من ظاهرة "الربيع العربي" عبر مفهوم "اللاحركات الإجتماعية غير السائدة" حيث ينظر إلى ديناميكيات الحركة الداخلية لمجتمعات الشرق الأوسط غير المنظبطة في حركات منظمة باعتبارها الأساس الذي تبنى عليه التغيرات الإجتماعية الكبرى مثل الثورات عبر التراكم، وقد تواكبت هذه اللاحركات في شكل انتفاضات الشارع العربي السياسي التي أطاحت بنظم سياسية كاملة ومن هنا اعتبر أن الربيع العربي هو تعبير عن لاحركات ما بعد إسلاموية[2].

لا يمكن فهم تحولات الإسلام السياسي المشار إليها إجمالا ب' ما بعد الإسلاموية'، دونما تحديد لنقضيها المنطقي، وهي ايديولوجيا الإسلاموية التقليدية، ويرى "بيات" أن اهتمام الإسلاموية الرئيسي يتمثل في بناء مجتمع إيديولوجي تتحقق فيه مثل الإسلام المتصورة وأن السيطرة على الدولة هي الطريق الرئيسي لتحقيق هذه الغاية، لأنهم يعتبرون الدولة هي المؤسسة الأقوى والأقدر على إقامة "الخير" ومحو "الشر" من مجتمع المسلمين، وبالتالي يؤكد معيار الإسلاميين ومنظورهم التشريعي على التزامات الناس أكثر من كونهم مواطنين

1) هبة رؤوف عزت، ما بعد الإسلاموية: نظرة نقدية، مجلة الديمقراطية، مركز الأهرام، عدد 549 جويلية 2016 ، ص 02.

2) Asef Bayat. Revolution in times. New left Revinw. N80. March. April 2013. http://newleftreview.org/11/80.

ذوي حقوق، وبالطبع يتنوع الإسلاميون في أدواتهم وسبل تحقيق هذه الدولة وذلك المجتمع بين الإصلاحي السلمي والثوري العنيف، وبعد انكسار أغلب الحركات الإسلامية المسلحة، توجه الإسلاميون لتكوين إسلاموية انتخابية تعلن إيمانها بالديمقراطية كأداة للمشاركة السياسية، وبالرغم من أن التحليل الحداثي للظاهرة الإسلاموية يربطها بالتعبير عن التقليدية والسلفية الفكرية، نجد أن أغلب المنتمين إلى هذه الحركات من ذوي مشارب وخلفيات مهنية حداثية، حيث تغلغلت هذه الحركات في بنية الطبقات الوسطى المدينية، ووقفت على التضاد من المؤسسات الدينية التقليدية خاصة فيما يتعلق بتفسيرها للرؤية السياسة للدين[1].

أما "أوليفيه روا" فنجده يواصل إنطلاقا من طروحاته السابقة، في كتابة: الإسلام المعولم، البحث عن أمة L'islam mondialisé، تتبعه للتحولات التي تشهدها الحركات الإجتماعية ذات النزعة الإسلامية العاملة داخل البلدان الإسلامية أو المنتشرة في الأقطار الأوروبية، ويرى الباحث أن التطورات الجديدة التي شهدها المشهد العام لهذه الحركات تعزز الفرضيات التي دافع عنها في دراسته السابقة حول فشل الإسلام السياسي*، فالتحولات التي تعيشها هذه الحركات إنما هي مؤشر آخر على العلمنة التي يسير في اتجاهها المحيط الإسلامي، ذلك أن المجهودات المبذولة لإعادة أسلمة الأفراد لا يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى المزيد من العلمنة و يتمثل أهم مفصل في هذا التحول في الفصل المتزايد بين الدين و الثقافة الذي يتحقق عبر ما يشكل نقاط الارتكاز في عمل وخطاب النزاعات الإسلامية الجديدة وهي[2]:

- تحقيق القواعد الدينية على الصعيد الشخصي.

---

1) محمد مسعد العربي، الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، مركز الجزيرة للدراسات: 2016/07/18 على الرابط التالي: http://studien .Aljazeera.nte

***) Olivier Ray. The Faileur of political Islam. Harvard univercity. Presse 1996.**

2) Olivier Ray. L'islam mondialisé : Recherche d'une nouvelle nation, ed seuil. Paris-2002. P42.

- هدم المرتكزات الثقافية التي تقوم عليها العقائد الأخرى بما فيها العقائد الإسلامية القديمة.

وبما أن الحركة الإسلامية لا تمثل كل الحساسيات الإسلامية في المجتمع الإسلامي، فقد تزامن طفور نخبها مع نشأة وجهات نظر أخرى مخالفة تسعى هذه المرة إلى تحرير الدين من السياسة، والتعبير عن الذات في صيغة غير سياسية، عبر المطالبة بمجالات دينية مستقلة وقد تبنت هذه الآراء فئات جديدة متخرجة من مؤسسات التعليم الدينية الخاصة غير تابعة لا للحركات الإسلامية ولا للدولة ولا للمؤسسات التقليدية التابعة لها[1].

من بين مظاهر النزعة الإسلامية الجديدة – حسب أوليفيه روا – هو الخطاب المتبلور في الغرب، المتمحور حول موضوع الأخلاق والروحانيات، والمشتغل على تنمية المدارك الذاتية للفرد، والهادف إلى بناء المجتمع الإسلامي إنطلاقا من مقولتي الكمال والكرامة، عن طريق أسلوب يروم استبطان القيم الذاتية، كالصبر وضبط النفس ومقاومة الشدائد، فليس الإلتزام في صلب هذا الخطاب مجرد قيام بالواجب أو تجنبا للمنكر، بل هو امتنان للإيمان الروحي العميق المتأصل في عمق الروح، إيمان لا يستمد مشروعيته من أي تقليد اجتماعي، بل من الاعتناق والالتزام الخالصين[2].

في الواقع، تريد الاتجاهات المعبرة عن هذا الخطاب تغيير معنى الالتزام بالواجبات الدينية عند الأفراد، مع الحفاظ عليها من حيث كثافة الإقبال على أدائها، إذ يعبر الاحترام الصارم للتعاليم والفرائض الدينية عن الإخلاص الذاتي لله، وعن عمق الخضوع له وطاعته، فالإيمان لا يكون كاملا إلا عند تحقق هذا المعنى في الأعمال العبادية أولا، ثم عند ترجمتها في الأبعاد الإجتماعية للتدين ثانية، وفي ذلك مسافة غير هينة من المعنى الذي يكون فيه

1) ibid. P42.

2) Olivier Ray. L'islam mondialisé. Op.cit. P 80.

الالتزام مجرد تطبيق لمدونة جاهزة من الحلال والحرام، أما طرق التعبير عن هذه المعاني فيتراوح بين الأسلوب ذي المسحة الفلسفية أو ذي الملمح العاطفي[1].

وعليه يمكن القول ان عمل – أوليفيه روا – انصب على رصد التحولات التي يجسدها بزوغ الإسلام الأوروبي، ودعاة من المفكرين المسلمين الداعين إلى دمج الجاليات الإسلامية في محيطها الأوروبي.

1) ibid. p-p 103-104.

الجانب الميداني
للدراسة

الفصل السادس: مجتمع الدراسة

1 تقديم ميدان الدراسة
2 تقنيات جمع البيانات ومجالات الدراسة
3 بناء شبكة التحليل
4 خصائص مجتمع البحث

1- تقديم ميدان الدراسة:

مفهوم الحركة الإسلامية هو تعبير عن الحركات والقوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجا حياتيا، مستخدمة بذلك العمل السياسي القائم على المشاركة السياسية في السلطة، وهناك من يطلق عليها: حركات الإسلام السياسي، وهناك الرافضون لهذا المصطلح، كونه وضعه خصوم الإسلام لتفتيته وتقسيمه تاريخيا أو مذهبيا كالإسلام الراديكالي والإسلام المتفتح..... إلخ حسب الشيخ يوسف القرضاوي[1]، أو اختزالا للإسلام بالسياسة[2]، ويعتبره محمد العشماوي تسييس للدين، وتديين للسياسة[3].

أما المؤيدون لمصطلح "الإسلام السياسي" من الإسلاميين، فهم يعتبرون الإسلام في شقه السياسي جزء من النظام الإسلامي الشامل، وأن مبدأ "دع ما لله لله ..... وما لقيصر لقيصر" يعتبر شذوذا عن طبيعة الإسلام كدين شامل للحياة والآخرة[4].

هناك من يسمي الحركة الإسلامية "بالحركة الأصولية"، لكن مصطلح "الأصولية" في اللغة العربية كرمز لم يطلق على جماعة معينة ذات مبادئ وأصول ومواقف متميزة إلا في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، وهذا المصطلح ليس وليد البيئة العربية الإسلامية، وإنما ظهر أولا في الغرب وفي لغته، ثم انتقل إلى اللغة العربية حاملا معه تجربة الغرب وهمومه وملابساته، فأول ما ظهر في فرنسا كان يعني مواقف عامة لمجموعة من المسيحيين الكاثوليكيين الذين دأبوا على التمسك بالماضي ونقض كل جديد، وعدم القدرة على تكييف عقيدتهم مع ظروف الحياة وتطوراتها الجديدة في فرنسا[5].

---

1 – رضوان السيد، الإعلام السياسي والأنظمة العربية، شؤون الأوسط، عدد 41، 1995.

2 – محمد عمارة، الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي .2003، ص 04.

3 – محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ط 4، مدبولي الصغير، القاهرة 1996، ص 22.

4 – رضوان السيد، المرجع السابق.

5 – جمال شاكر البدري، السيف الأخضر، الأصولية الإسلامية المعاصرة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق 2007، ص 198.

ينطلق بعض الباحثين في نظرهم للحركة الإسلامية على أنها حركة إجتماعية تسعى إلى التغيير وأنها ذات طابع خاص نابع من طبيعة المرجعية الإسلامية التي تستند إليها بكل ما لذلك من دلالات وانعكاسات على الفكر والممارسة[1]، وتتخذ هذه الحركة الإجتماعية السياسية من المنهج الإسلامي في السياسة والحكم منهجا لها من أجل الوصول إلى تحقيق الدولة الإسلامية التي يقوم نظامها على التصورات الإسلامية عن الكون والحياة والإنسان.

فكونها حركة اجتماعية، يعني جهد جماعي ومطلب مشترك بين جماعة من الناس، يعملون بوعي واستمرار على تغيير بعض أو كل أوجه النظام الإجتماعي والسياسي القائم، ونسق القيم الذي يدافع عنها ذلك النظام، ولكي يصلوا لتحقيق هذا الهدف يمرون بعدة مراحل تبدأ بحالة من القلق والتوتر الجماعي غير المنظم لتنتهي بتكتيل صفوف ووعي القائمين بالحركة وتوجيههم نحو هدف محدد، وهو تغيير النظام الإجتماعي والسلطة السياسية القائمة، وعندئذ تتحول الحركة الإجتماعية إلى نظام[2].

أما كونها حركة سياسية كأحد أوجه مفهوم الحركة الإجتماعية، فهي تعني ذلك المطلب المشترك لجماعة من الناس يعملون بشيء من الإستمرار لتحقيق أو تطوير بعض أوجه النظام السياسي القائم في ظل مجموعة من الأفكار التي توضح عدم الرضا عن الوضع القائم وتبرر الحاجة إلى التغيير وتصف الطريق إلى العلاج[3].

تشترك الحركة الإسلامية في الجزائر مع بقية الحركات الإسلامية في الوطن العربي في صفات متعددة، حيث تتميز بشعبويتها وقدراتها التعبوية على إختراق كافة الشرائح الإجتماعية والإقتصادية، ويرجع ذلك إلى تراجع دور الدولة الوطنية في الحفاظ على المنظومة الأخلاقية التي يجب أن تسود وتتحكم في المجتمع، فضلا عن تراجع قرارها

1 – وليد محمد سالم، المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية العربية المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 2014، ص 27.

2 – المرجع نفسه، ص 26.

3 – وليد محمد سالم، المرجع السابق، ص 26.

وهيمنتها لصالح قوى خارجية أجنبية داعمة، وعليه، فقد أخذت الحركة الإسلامية من الدين كمحرك لإنقاذ الدولة وجهازها السياسي، وبالتالي أصبحت المرجعية الدينية علامة إجتماعية وثقافية وسياسية، وأخذت الدلالات والتعابير الدينية توظف من أجل توطيد جماعي للهوية، مما جعل المسيرة الدينية تفقد طابعها العفوي لتصبح مسيرة يشوبها العنف من أجل التغيير، ولم تكن أغلب الحركات الإسلامية في الجزائر تنشأ باعتبارها جماعات سياسية، وإنما وصفت بأنها جماعات دعوية تتبنى العمل لإعادة المنهج الإسلامي إلى واقع الحياة، وكانت الدول التي تسمح للإسلاميين بالممارسة السياسية كانت تسعى بالأساس إلى ضبط مستوى تفوقها وانتشارها ومدى تحركها في الانتخابات إلى حد معين، وكان ظهور الحركة الإسلامية في الجزائر كقوة سياسية مع بداية الثمانينات يتسم بالتأليف بين استراتيجية أخذ السلطة واستراتيجية المجابهة العنيفة، وكان الربط بين النخبة الإسلامية والجماهير هو الوسيلة الأفضل للحركات الإسلاموية لفرض نفسها على المسرح السياسي الوطني كقوة معارضة أساسية[1].

تطورت حركات الإسلام السياسي في الجزائر بسبب التحولات السياسية التي مرت بها البلاد، وتوافر هامش من الحرية بعد التحول نحو التعددية الحزبية، وخرجت من نطاق العمل الدعوي والتلقين الديني إلى السعي نحو تكوين قاعدة شعبية تمكنها من الوصول للسلطة، مستخدمة في ذلك الخطاب الديني لإقناع الناخبين بمصداقية برامجها الإنتخابية، وتمثلت الحركات الإسلامية التي واكبت التطور في ثلاث حركات إسلامية أساسية هي تنظيم الإخوان المسلمين الجزائريين، وتنظيم حركة الجزأرة أو الاتجاه الحضاري، والحركة السلفية وقد تأثرت هذه الحركات الثلاثة في تطورها بموجة الصحوة الإسلامية التي كان يعيشها العالم العربي والإسلامي آنذاك، فقد انطلق إخوان الجزائر من التجربة المصرية، وانطلق تنظيم الجزأرة من تجربة ودور جمعية العلماء المسلمين التاريخي في الثورة الجزائرية وما بعد

1 – مسعود بوجنون، الحركة الإسلامية الجزائرية، سنوات المحن المشؤومة، ترجمة: عزيزي عبد السلام، دار مدين للنشر، الجزائر 2002، ص 120.

الإستقلال، أما الحركة السلفية فقد نبعت وتأثرت بالحركة الوهابية في المملكة العربية السعودية[1].

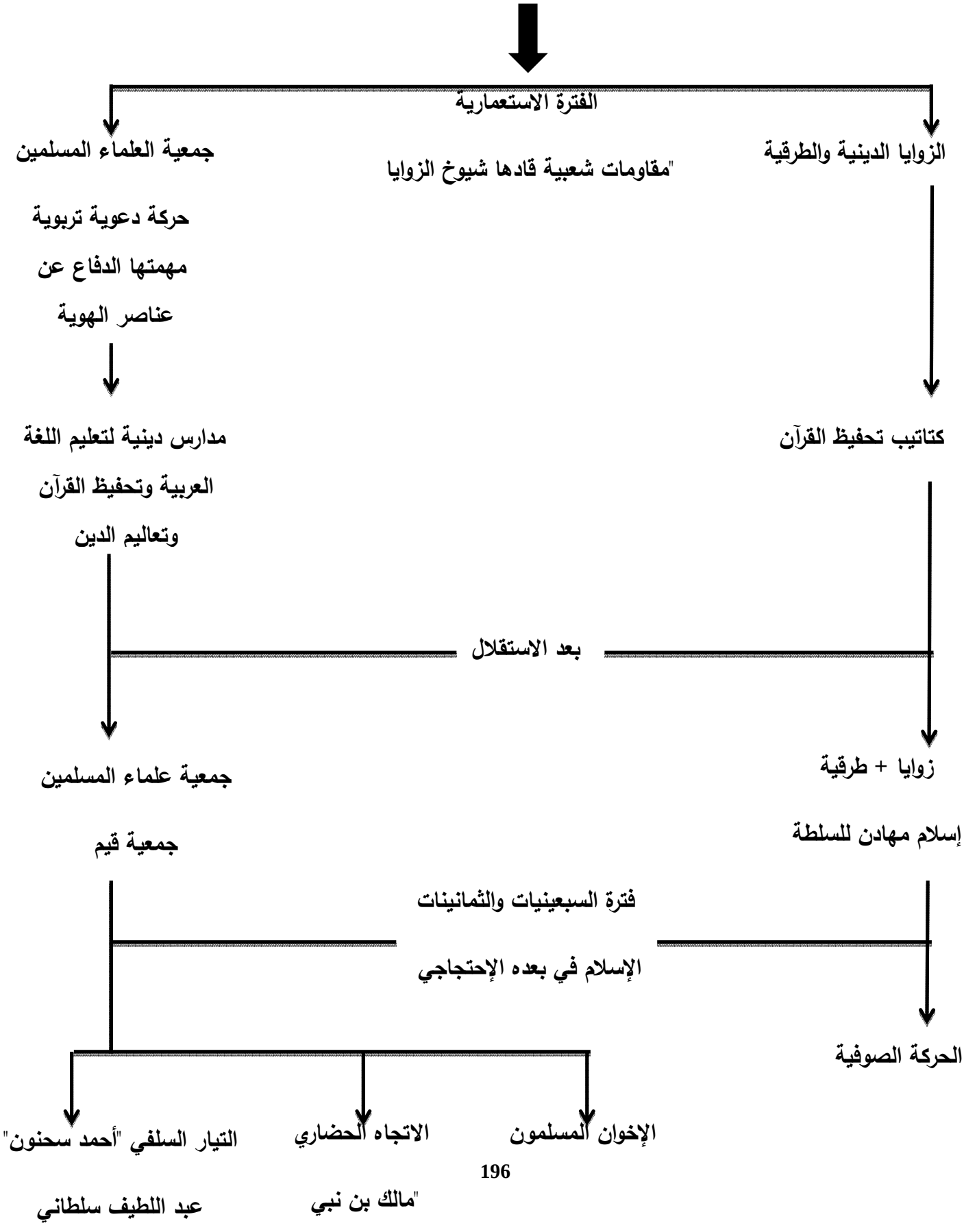
وقد أدى التنافس بين مشايخ وقيادات الحركة الإسلامية في الإنتخابات التشريعية والبلدية إلى نتائج غير مرضية، انعكست سلبا على نشاط الحركة الدعوي والتربوي، وبذلك تكون قد تفرغت من محتواها الأصلي في النشاط الدعوي والتربوي إلى العمل بالسياسة، وتحولت في معظمها إلى أحزاب سياسية صرفة[2].

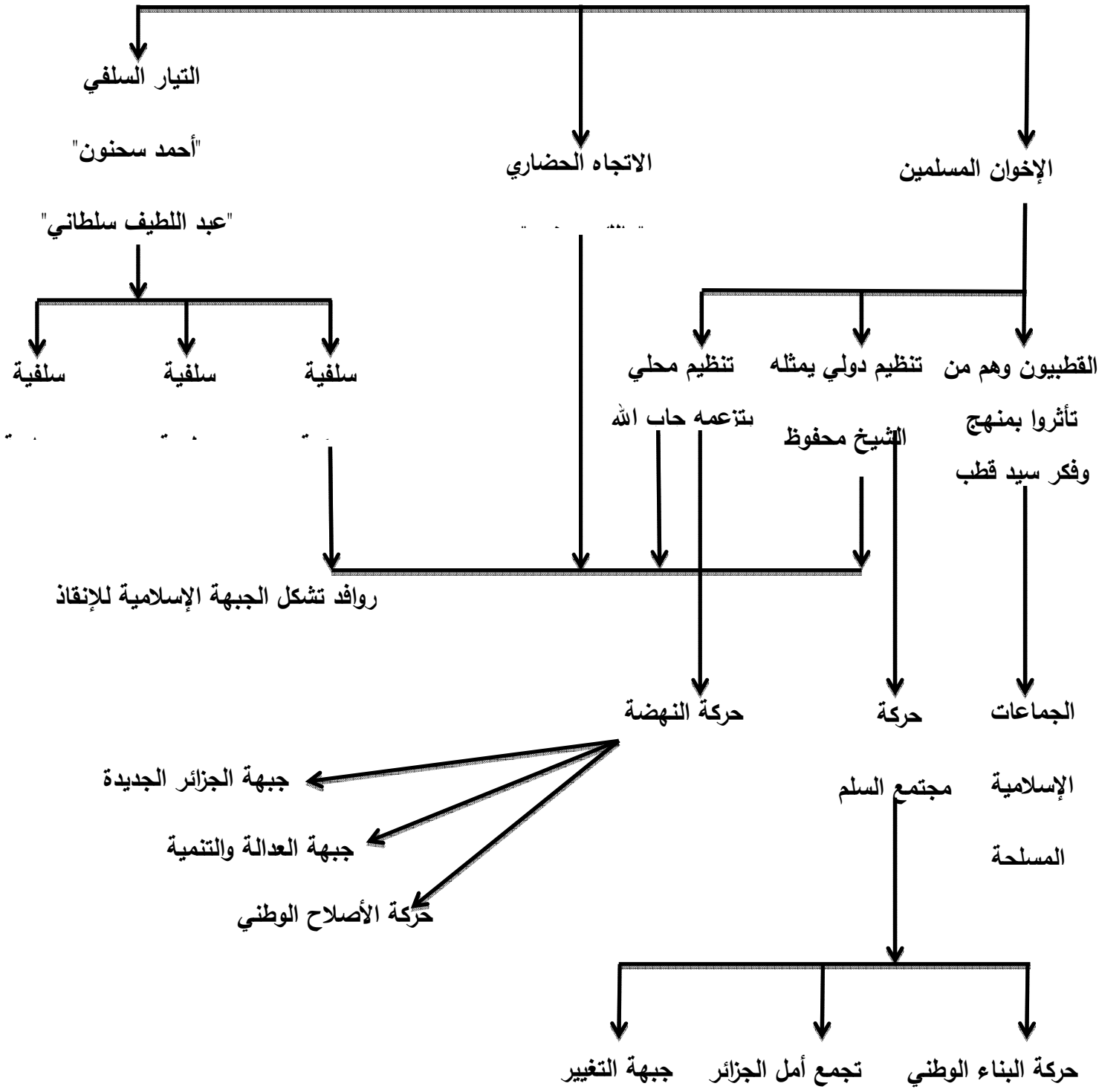
وفيما يلي مخطط هيكلي يبين تمفصل وتوزع التيارات والتنظيمات ذات المرجعية الإسلامية في الجزائر:

1 عبد الوهاب دربال، الديمقراطية بين الإدعاء والممارسة، دار قرطبة، الجزائر، 2007، ص 150.

2 المرجع نفسه، ص 23.

الشكل 01: مخطط هيكلي لتوزع الحركات والتيارات الإسلامية بالجزائر
الإسلام مكون جامع وإطار هوياتي للمجتمع الجزائري شعبا ودولة




التيار السلفي
"أحمد سحنون"
الاتجاه الحضاري
الإخوان المسلمين
"عبد اللطيف سلطاني"
سلفية
سلفية
سلفية
تنظيم محلي
تنظيم دولي يمثله
القطبيون وهم من
بتزعمه حاب الله
الشيخ محفوظ
تأثروا بمنهج
وفكر سيد قطب
روافد تشكل الجبهة الإسلامية للإنقاذ
حركة النهضة
حركة
الجماعات
الإسلامية
المسلحة
جبهة الجزائر الجديدة
مجتمع السلم
جبهة العدالة والتنمية
حركة الأصلاح الوطني
حركة البناء الوطني
تجمع أمل الجزائر
جبهة التغيير

2-تقنيات جمع البيانات ومجالات الدراسة:

لاشك أن أي باحث في العلوم الاجتماعية يواجه صعوبات عدة ومتنوعة حينما يشرع في دراسة موضوع يتعلق بواقع اجتماعي محدد، ولا سيما في علم الاجتماع الذي يعتبر البحث فيه مغامرة ومخاطرة وجرأة في آن واحد، خاصة في الجزائر حيث يصادف الباحث مشكلات عويصة تتعلق بجمع البيانات والمعطيات المتعلقة بظاهرة ملموسة في الواقع يريد دراستها، فبالإضافة إلى تعقد الظاهرة الاجتماعية التي تعد من أصعب المواضيع العلمية، كما أثبتها كثير من المنظرين السوسيولوجيين، يكتشف الباحث فضلا عن ذلك عراقيل مباشرة من قبل كثير من المؤسسات عن قصد أو بدونه والتي تملك الوثائق والبيانات اللازمة للبحث من ناحية، وأحيانا يواجه امتناعا صريحا عن التعاون معه من قبل أولئك المعنيين بالظاهرة المدروسة.

إعتمدت هذه الدراسة على نوعين من مصادر جمع المعلومات: الأولى معلومات نظرية وثائقية، تتعلق بما تم تناوله بشأن الإسلام السياسي ومساراته وإشكالاته الإبستمولوجية والسياسية، والثانية معلومات حقلية ميدانية جمعت عن طريق المقابلة بالدرجة الأولى، واستخدمت تقنية المقابلة مع عينة فاعلة في المشهد السياسي الإسلامي، حيث تعتبر من أسست هذه المشهد، وتزعمت وتسيدت على مجاله.

اختيار تقنية البحث أو مجموعة تقنيات ليس أمرا اعتباطيا أو ارتجاليا في العرف المنهجي، ذلك أن تقنية البحث إنما تتماشى أساسا مع منهج الدراسة، وطبيعة الموضوع المدروس، فكل منهج يتماشى مع تقنيات معينة، ينصح باستعمالها من أجل جمع المعطيات والبيانات التي لها صلة مباشرة بموضوع البحث، حيث تقول "مادلين غرافيتز" في هذا الشأن "إن كل بحث أو تطبيق ذي علمية في العلوم الإجتماعية كما في العلوم عامة، يجب أن

يشمل استعمال طرائق إجرائية دقيقة ومحددة جيدا، قابلة للنقل، قابلة للتطبيق الأمبريقي ملائمة لنوع المشكلة ولظواهر موضوع البحث"[1].

من بين تقنيات البحث المطبقة في هذه الدراسة، نجد الملاحظة والتي تعتبر من التقنيات الأساسية في العلوم الإجتماعية والإنسانية بصفة عامة، وعلم الإجتماع بصفة خاصة، حيث لا غنى عنها بالنسبة للباحث إذ بواسطتها يقوم بجمع وتصنيف المعطيات والمعلومات والوقائع التي تم معاينتها في الحقل الإجتماعي.

يقول"تيودور كابلوف" "من بين جميع تقنيات البحث المستعملة في علم الإجتماع، فإن الملاحظة هي الأكثر أهمية على الأرجح والأكثر إهمالا أيضا في الآونة الأخيرة..... إنه من الصعب تحليل دراسة سلوك جادة من دون أن تلعب الملاحظة أي دور"[2].

لقد طبقت هذه التقنية من خلال اهتمامنا ومتابعتنا للظاهرة الإسلاموية على امتداد فترة زمنية طويلة نسبيا، حيث كنا من المتابعين للشأن السياسي الإسلامي عبر ما يكتب وما يقال في الصحافة ووسائل الإعلام ومواقع التواصل الإجتماعي، وكذا أفعال وردود أفعال نخبة التيار الإسلامي إزاء بعض القضايا، سواء فيما تعلق بالقضايا ذات البعد الديني الإسلامي، أو تلك المتعلقة بالبعد السياسي والإجتماعي .

تم الإستعانة في هذه الدراسة بتقنية المقابلة كتقنية بحث أساسية نظرا لطبيعة الموضوع من جهته، وحساسيته من جهة أخرى، "فالمقابلة هي تقنية مباشرة تستعمل من أجل مساءلة الأفراد بكيفية منعزلة، لكن أيضا وفي بعض الحالات مساءلة جماعات بطريقة نصف موجهة تسمح بأخذ معلومات كيفية بهدف التعرف على الأشخاص المبحوثين"[3].

---

1 مادلين غرافيتز،مناهج العلوم الاجتماعية ،ج1،ترجمة سام عمار ،المركز العربي للتعريب و الترجمة و التأليف و النشر ،ط1، دمشق ،1993،ص11.

2 تيودور كابلوف: البحث السوسيولوجي ،ترجمة ،نجاة عياش ،دار الفكر الجديد ،بيروت،1979 ،ص123 .

3 موريس انجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية ، ترجمة : "بوزيد صحراوي، كمال بوشرف ،سعيد سبعون ،دار القصبة للنشر ، الجزائر ، 2004،ص197.

في هذه الدراسة استعملنا نوعان من المقابلة: مقابلة استكشافية ومقابلة شبه موجهة، وهي المقابلة النهائية التي أجريت مع المبحوثين.

المقابلة الاستكشافية:[1]

تعتبر في نظر "ريمون كيفي" و"لوك فان كمينهود" إحدى طرق ومراحل البحث، فهي مرحلة الإستكشاف والأفكار التي تنبثق، ومرحلة الإحتكاكات الإنسانية الأغنى بالنسبة للبحث، وتهدف المقابلات الإستكشافية إلى الإجابة عن الأسئلة التي ترد ذهن الباحث في أول البحث ومنها:

- مع من يفيد إجراء المقابلة ؟
- ماهي مقومات المقابلة وكيف نجريها ؟
- كيف نستغلها حتى تتيح قطعا مع الأحكام والأفكار المسبقة ؟

المقابلة شبه الموجهة: L'entretien demi –directi[2]

هذا النوع هو الأكثر استعمالا في البحث الإجتماعي، هي شبه موجهة بمعنى أنها ليست مفتوحة تماما، ولاهي محصورة بعدد من الأسئلة الدقيقة، أي أن الباحث يجتهد فقط في إعادة تركيز المقابلة على الأهداف الموضوعة كلها ابتعدت عنها.

عند استعمال تقنية المقابلة ليس الهدف هو البحث عن التمثيل، لأننا في هذه الحالة نقوم باستعمال تقنية الإستمارة التي هي ملائمة لذلك، كما أن اختيار تقنية المقابلة أو الإستمارة يكمن أساسا في نوع المعطيات المراد البحث عنها"[3].

إن استخدام هذه التقنية مع قيادي ونخبة التيار الإسلامي بالجزائر، يرجى من وراءه ضبط مسار الظاهرة المدروسة من خلال المعطيات والبيانات المتوخى تحصيلها، وذلك من

---

1 ريمون كيفي ،لوكفان كمبنهود ،دليل الباحث في العلوم الاجتماعية ، ترجمة ، عبد الله الجباعي ،جامعة صيدا ،لبنان ، 1996 ، ص.ص.86.87.

2 موريس أنجرس،مرجع سابق،ص.ص.230.231.

3 .Alain dlanck et Anne gottman.l'enquéte et ses méthodes.éd nathan.paris.1992.p40.

أجل فهم مسألة معينة مطروحة في الإشكالية، وتسمح لنا المقابلة كذلك بتحليل المعنى الذي يعطيه الفاعلون لممارستهم، وللأحداث التي يواجهونها، ويدخل في ذلك تفسيراتهم للأوضاع الصراعية وغير الصراعية، وقراءاتهم لتجاربهم الخاصة، فخلال المقابلة وبعدها، الحقيقة التي ستظهر هي ليست حقيقة الباحث أو المبحوث، وإنما حقيقة البحث المشترك، أو حقيقة الظاهرة التي نبحث ونتقصى عنها[1].

تم بناء دليل المقابلة على مجموعة من المؤشرات الناجمة عن تفكيك مكونات وأبعاد متغيرات الفرضيات، وقد توزعت الأسئلة على أربعة محاور كالآتي: بيانات شخصية – المقولات الإيديولوجية للتيار الإسلامي – غياب شروط بناء النخب – موقف نظام الحكم من النخب.

تم تحوير مؤشرات الفرضيات ضمن أسئلة مفتوحة، والتي تعني عدم تقييد المبحوثين بإجابة معينة، وإنما تترك لهم كامل الحرية في إعطاء إجاباتهم[2]، كما أن الأسئلة من النوع المفتوح هي غالبا لا يمتنع المبحوثون عن الإجابة عليها، لأنها لا تقيدهم نسبيا في إختيار الإجابة كما هو الحال مع الأسئلة المغلقة[3].

التقنية الثالثة التي طبقت في هذه الدراسة هي تقنية تحليل المحتوى والتي يعتبرها "موريس أنجرس" كتقنية تصدر عن أفراد أو جماعات أو تتناولهم، والتي يعرف محتواها بشكل غير رسمي[4].

1.Louis schorderet.la technique de l'entretien.chotard et assicies éditeurs.paris.1997.p178

2 Patrick champagne et autres.initiation à la pratique sociologique.édition bordas.paris.1989.p188

3.تيودور كابلوف.مرجع سابق.ص187

4 .موريس أنجرس.مرجع سابق.ص218

أما تحليل المحتوى حسب Berelson Bernard، فهو تقنية بحث تستخدم في الوصف الموضوعي المنتظم والكمي للمحتوى الظاهر من عملية الإتصال، ولكونه تقنية، فإن غرضه هو اكتشاف الحقائق الخفية التي توجد من وراء الخطاب[1].

تساعد تقنية تحليل المحتوى الباحثين إلى حد بعيد في استكشاف الأفكار غير المصرح بها، أو تلك المسكوت عنها، وذلك من خلاله تحليله لبنية الخطاب أو محتوى العملية الاتصالية، حيث يهدف تحليل المحتوى إلى تبيين الدوافع والأهداف التي يرمي إليها الكاتب أو المتحدث من محتويات كتاباته أو أحاديثه، ومعرفة مدى تأثير محتوى مادة الإتصال على أفكار الناس واتجاهاتهم[2].

فالتحليل الكيفي للبيانات يهدف إلى إبراز الصور والرموز والأساطير وكذا التمثلات والتصورات والأحكام القيمية التي تصدر عن المتحدث أو المبحوث[3]، كما أن هناك فرق بين تحليل الخطاب وتحليل المحتوى، فالأول يهتم بدراسة ومقارنة البنيات الشكلية للغة، أما تحليل المحتوى فيدرس ويقارن معاني الخطاب من أجل توضيح أنماط التمثلات والتصورات التي ينتجها هذا الخطاب[4].

أما عن مجالات الدراسة فيمكن إيضاحها كما يلي:

بالنسبة للمجال المكاني، فقد أجريت الدراسة داخل الجزائر، بحكم أن فضاء الظاهرة المدروسة ينتمي إلى الحيز الاجتماعي للمجتمع الجزائري، فضلا عن كون الدراسة تتناول حركة إسلامية جزائرية محلية بكل خصوصيتها، وقد تم اختيار مدينة الجزائر بالذات، لكونها تمثل العاصمة السياسية للبلاد، والتي تعرف نشاط سياسي بشكل يومي ومستمر، كما أنها

..jean de binville.l'analyses de contenu des medias.de boeck université.bruxelle.2000.p 09.1

1-A.z.badawi.a dictionary of the social sciences.librairie du liban.beirut.s.d.p83

2-André guillet.l'entretien:technique et pratique.armand colin.6ém édition.paris.2005.p80

3-Alain dlancket.anne gottman.op.cit.p-p91-92

دائرة استقطاب للنفوذ والسلطة ومركز لتسيير شؤون البلاد، ويتخذ قادة ورموز التيار الإسلامي من مدينة الجزائر العاصمة مكان إقامة دائمة حتى تكون قريبة من المشهد السياسي ومتفاعلة معه، فضلا عن تواجد المقرات الوطنية للأحزاب الإسلامية بالجزائر العاصمة.

فيما يخص المجال الزماني للدراسة، فرغم تطرقنا للسيرورة التاريخية للحركة الإسلامية بالجزائر في الجانب النظري، إلا أن إشكالية الدراسة وفرضياتها تعالج باهتمام الفترة الزمنية التي تراجع فيها حضور الفعل الديني والفعل السياسي لدى نخبة تؤمن بالعمل السياسي انطلاقا من تأصيله وفق مرجعية اسلامية، وهي الفترة التي يمكن أن نؤرخ لها مع بداية الأزمة الأمنية في الجزائر، وإلغاء المسار الإنتخابي، ودخول المجتمع الجزائري بكافة شرائحه في دوامة ما كان يعرف بالإرهاب.

المجال البشري للدراسة نعني به عينة الدراسة أومجتمع البحث الذي تدور في فلكه الظاهرة المراد دراستها، وعليه، وبالنظر لموضوع بحثنا المعنون بـ "نخبة الإسلام السياسي في الجزائر وعلاقته بالسلطة" فإننا قمنا بإنتقاء مفردات عينة فاعلة من نخبة التيارات الإسلامية ذات التوجه السياسي، باعتبار أن هناك تيارات إسلامية أخرى، منها ماهو منشغل بالروحانيات، ومنها ماهو منشغل بعلوم القرآن والعقيدة، كما استبعدنا التيارات الإسلامية التي تقول بأن سبيل التغيير لا يتم إلا بالعنف المسلح والذي يطلقون عليه "إسم الجهاد".

وعليه فإن هناك تياران إسلاميان يتخذان من العمل السياسي السلمي وسيلة للتغيير والإصلاح، وآلية للمشاركة في الحياة السياسية، وهذان التياران هما تيار الإخوان المسلمون وتيار السلفية الحركية أو الحزبية.

بالنظر إلى إشكالية بحثنا التي تقوم على مقاربة الظاهرة كواقع في سيرورة، فإن مجتمع البحث المستهدف في الراسة ضم نخبة فاعلة، وقياديين من التيار الإسلامي بمرجعيته الإخوانية أو السلفية الحركية.

وفي اختيارنا للمبحوثين اعتمدنا على المعايير التالية:

- أن يتكون المبحوث من الأعضاء المؤسسين لجعل الدعوة الإسلامية في طابعه السري، ولاسيما في فترة الأحادية الحزبية.
- أن يكون المبحوث ممن عايش مرحلة التنظيم الإسلامي السري، ويكون قد تعرض لمضايقات النظام الحاكم أو السجن.
- أن يكون المبحوث ممن كان لهم دور مرحلة العمل السياسي العلني، لاسيما بعد أحداث أكتوبر 1988.
- أن يكون المبحوث يحتل مناصب قيادية عالية ضمن الهرم الإداري والتنظيمي للحركات أو الأحزاب الإسلامية.

3) شبكة التحليل:

إن تحليل بيانات الدراسة الكيفية عملية مستمرة، تبدأ مع الدخول إلى الحقل الميداني وتستمر بعد الخروج منه، إذ أن ما نلاحظه في الميدان يتساوى في أهمية مع ما نتعلمه أو نسمعه من المبحوثين، فإذا كان التحليل الكمي يهدف في الأساس إلى قياس الظاهرة موضوع الدراسة، وقد تكون هذه القياسات من الطراز الترتيبي مثل "أكثر من" أو "أقل من"، أو عددية باستعمال الحساب مثلا.

فإن التحليل الكيفي للبيانات يهدف في الأساس إلى فهم الظاهرة موضوع الدراس، وعليه ينصب الاهتمام هنا أكثر على حصر معنى الأقوال التي تتم جمعها أو السلوكات التي تمت ملاحظتها، لهذا يركز الباحث على دراسة الحالة أو دراسة عدد قليل من الأفراد، فعندما يحاول الباحث معرفة أطوار تعلم الطفل، أو الأحداث التي طبعت عشرية زمنية، أو تصورات الحب في بلدان مختلفة، فإنه يستعين في ذلك بالمناهج الكيفية[1].

إضافة إلى ما تقدم، فإن الظواهر الإنسانية والإجتماعية، ومهما كانت دقة القياسات الكمية المستعملة في قياسها، ستظل محتفظة ببعدها الكيفي لدى مجموعة بشري ما، فعندما يتحدث المرء مثلا، عن درجة الرضا عن العمل، أو درجة النزعة المحافظة أو الإزدهار في دولة ما، وهي كلها ظواهر لها قياسات حسابية، فإن المصطلحات المستعملة هي من طبيعة

1- موريس أنجرس، مرجع سابق، ص ص 100 – 101.

كيفية، وتعود إلى حقائق إنسانية لا تستجيب أبدا للقياسات الكمية التي تمت تهيئتها من أجل ذلك، فالرضا والنزعة المحافظة والإزدهار مصطلحات تشير أصلا إلى تقدير الواقع، ويبقى الحساب ليس أكثر من مجرد تكميم[1].

أثناء تحليل المحتوى نقوم بإعداد فئات التحليل، أو ما يسمى بالتفيئة، للتمكن من جمع المعطيات ذات الدلالة والمعنى والصلة المتينة بإشكالي البحث وفرضياته.

المؤشرات والأبعاد التي تعبر عن الإشكاليات والفرضيات، والتي تم صياغتها في أسئلة تتطابق إلى حد بعيد مع فئات تحليل المحتوى التي نحن بصدد بنائها، إن هذا النوع من التحليل هو: تحليل محتوى كمي فئوي يرتكز على إحتساب ومقارنة تكرارات بعض الخصائص المصنفة مسبقا في فئات ذات دلالة[2].

تعتبر فئات التحليل بمثابة عناصر دالة في الوثائق التي نريد تسجيلها، وقبل تثبيتها نهائيا، يمكننا أن نستعين أولا بالإطلاع على الفئات المستعملة عادة لتحليل المحتوى، لكي نكون فكرة عما هو ممكن استخلاصه من وثيقة ما، نلجأ إلى الأصناف الستة الموالية من الفئات، والتي تستخدم عادة في تحليل المحتوى[3]:

1) المادة أو المواضيع المعالجة مثل برنامج معين.
2) اتجاه الإتصال: أي كل موقف من مواقف مؤلف أو مؤلفي الوثيقة بالنسبة للمواضيع: هل هو مؤيد، غير مؤيد، لا يرى فرقا؟ ماهي المواقف المأخوذة فيما يخص كل موضوع.
3) الوسائل: أي ما الذي يقترحه المؤلف أو المؤلفون من طرف عمل لبلوغ هذه القيمة أو تلك؟ تهديد، إقناع، قوة، حوار ... إلخ.

1- Jean Pierre Deslauriers, Recherche qualitative, guide pratique, Montréal, Mc Graw-Hill, p:142.

2- موريس أنجرس، مرجع سابق، ص 266.

3- المرجع نفسه، ص 281

4) الفاعلين أو شخصيات الإتصال، أي الإطلاع على خصائصهم الاجتماعية، السن، الجنس، الديانة، الأصل العرقي، التمدرس، مجموعة الإنتماء، الأصل الاجتماعي... إلخ.
5) المراجع: أي ما يميز مصدر تواجد الإتصال، بعبارة أخرى، ماهي طبيعة الإتصال الذي نريد معالجته.

وحدات الدلالة:

تسمح الفئات المختارة بأخذ وحدات الدلالة (المعني) من الوثائق، أي أخذ مقطع من مقاطع الإتصال[1]، ووحدات الدلالة نقصد بها الأفكار أو الموضوعات التي يعاد تكرارها خلال إجابات المبحوثين، لأن ما يهمنا هو التفاصيل العميقة والتفسيرات التحليلية والخروج بنتائج نجد فيها إجابة على سؤالنا البحثي.

بعد تحديد وحدات الوثف والدلالة في كل مقطع من مقاطع الإتصال مع المبحوثين، نقوم بحساب تكرار هذه الوحدات ذات الدلالة، بحيث تصبح بصدد تحليل المحتوى بطريقة كمية عن طريق الجداول التكرارية البسيطة.

4) خصائص مجتمع البحث:

لا تسعفنا الدراسات والأبحاث الأكاديمية التي تناولت الحركة الإسلامية كثيرا في معرفة الخصائص السوسيولوجية والبنيوية ذات الطابع النخبوي، لذا نسعى من خلال التطرق إلى خصائص هذه العينة الفاعلة في حقل التوجه السياسي الإسلامي إلى إعطاء صورة محددة وواضحة عن بعض أفراد نخبة التيار السياسي الإسلامي، مع الإشارة إلى ندرة الدراسات التي تناولت بنية التيار الإسلامي الجزائري من الداخل.

سنحاول القيام بوصف كمي وكيفي لمجتمع البحث المستهدف بالدراسة وذلك من خلال التطرق إلى المؤشرات التالية:

- متغير السن
- النوع الاجتماعي
- الحالة العائلية
- النمط الاجتماعي للأسرة
- المنحدر الاجتماعي
- الوظيفة الأصلية

1- موريس أنجرس، مرجع سابق، ص 279.

- المؤهل العلمي
- التخصص الأكاديمي
- التكوين اللغوي

الجدول رقم (01) يبين لنا الخصائص العامة لمجتمع البحث:

الرقم	المبحوث	السن	النمط الاجتماعي للأسرة	المنحدر الإجتماعي	الوظيفة الأصلية	المؤهل العلمي	التخصص الأكاديمي	التكوين اللغوي	الإنتماء الحزبي
01	عبد الله جاب الله	60	متدينة، مثقفة، محافظة	قرية (سكيكدة)	الدعوة خطيب في مسجد	ليسانس حقوق + دراسات عليا في الشريعة بالمملكة العربية السعودية	القانون + الشريعة الإسلامية	ازدواجي اللغة	– مؤسس الجماعة الإسلامية في السبعينات. – مؤسس حركة النهضة، حركة الإصلاح الوطني، جبهة العدالة والتنمية
02	عبد القادر بوخمخم	75	متدينة، محافظة	قرية (سكيكدة)	أستاذ جامعي	ماجستير	علم المكتبات	أحادي اللغة	– عضو قيادي ومؤسس في الجبهة الإسلامية للإنقاذ.
03	بوجمعة عياد	70	متدينة، محافظة، عائلة ثورية	قرية (المدية)	الدعوة صاحب دار للنشر	عصامي التكوين	/	أحادي اللغة	– مؤسس جماعة الموحدين في السبعينات مع الشيخ محفوظ نحناح، كما أسس معه حركة حماس في 1990.
04	أحمد بن محمد	67	متدينة، مثقفة، محافظة	مدينة كبرى (باتنة)	أستاذ جامعي	شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون	الإقتصاد	متعدد اللغات	– مؤسس حزب الجزائر المعاصرة. – مؤسس رابطة الدعوة الإسلامية مع شخصيات أخرى. – مؤسس حركة التضامن الإسلامي.
05	الهاشمي سحنون	58	متدينة، محافظة	مدينة كبرى (العلمة)	إمام + داعية	ليسانس	الحقوق والعلوم القانونية	أحادي اللغة	– عضو مؤسس وقيادي سابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

06	أحمد ميراني	68	محافظة، أرستقراطية، متدينة	قرية	– تاجر – مدير فرعي برئاسة الحكومة – وزير سابق	لم يذكر	/	ازدواجي اللغة	– عضو مؤسس وقيادي سابق في الجبهة الإسلامية للإنقاد.
07	أبو جرة سلطاني	68	متدينة	قرية (تبسة)	– أستاذ جامعي – وزير سابق	ماجستير	الأدب العربي	ازدواجي اللغة	الرئيس السابق لحركة مجتمع السلم.
08	عز الدين جرافة	63	متدينة مثقفة	مدينة كبرى(سكيكدة)	– أستاذ جامعي – برلماني سابق	دكتوراه	– رياضيات – علوم سياسية – مناجمنت	متعدد اللغات	– عضو في الجماعة الإسلامية في السبعينات. – عضو قيادي في حركة النهضة. – صاحبة مبادرة التكتل الإسلامي وتحالف الجزائر الخضراء.
09	فاتح ربيعي	52	متدينة، مثقفة، محافظة	مدينة كبرى (قسنطينة)	– أستاذ جامعي – نائب برلماني	دكتوراه	الشريعة الإسلامية	ازدواجي اللغة	– الأمين العام السابق لحركة النهضة.
10	مدني ذويبي	58	متدينة، مثقفة،	مدينة كبرى (العلمة)	أستاذ التعليم الثانوي	شهادة الدراسات المعمقة + شهادة الكفاءة الأستاذية من جامعة بروكسل بلجيكا	الهندسة والصناعة الميكانيكية	ازدواجي اللغة	– الأمين العام لحركة النهضة.

1.4. متغيرات: السن، النوع الاجتماعي، الحالة العائلية:

جدول رقم (02) يبين توزع مجتمع البحث حسب متغير السن

رقم المبحوث	السن
1	60
2	75
3	70
4	67
5	58
6	68
7	60
8	63
9	52
10	58

بالنظر إلى معطيات متغير السن المؤشر عليها في الجدول السابق، نلاحظ أن معظم قيادي التيار الإسلامي بالجزائر قد وصلوا إلى مرحلة الشيخوخة، حيث تتراوح أعمارهم بين سن 52 كأدنى حد وسن 75 كأقصى حد، ويقدر متوسط العمر في مجتمع البحث بـ 63.1 سنة، وهو معدل يعكس لنا بصورة جلية ظاهرة الشيخوخة القيادية، والتي لا يمثل فيها التيار الإسلامي الجزائري حالة استثنائية، بقدر ماهي حالة مشابهة في الدول المجاورة مثل: تونس، المغرب ومصر.

ظاهرة الشيخوخة القيادية لا يمكن اعتبارها من الأعراض المزمنة الخاصة بالتيار الإسلامي وحسب، بل يمكن ملامستها في كل بنى المجتمع ومؤسساته وهياكله، حيث نلاحظ أن السمة الغالبة لرجال الإدارة العليا والمسؤولين والقادة ورؤساء الأحزاب وصناع القرار أن يكونوا من كبار السن والمعمرين, وفي بعض المؤسسات ثقافة سائدة وهي أنه لا يصلح للقيادة إلا كبار السن وأصحاب الشعر الأبيض والخبرة الطويلة.

متوسط عمر البحث يبين لن ذلك أننا أمام نخبة ناضجة اجتماعيا، ولها رصيد لا يستهان به من الخبرة السياسية، لكونها باشرت العمل السياسي سواء في الفترة السرية أو فترة التعددية الحزبية لمدة قاربت ثلاث عقود من الزمن، كما كان لها إحتكاكها المباشر أو غير مباشر مع السلطة الحاكمة، وعليه فإن هذه النخبة تستعمل ما تملكه من رؤوس أموال رمزية ومادية وثقافية وخبرات سياسية في صياغة رؤى وتوجهات الحركات أو الأحزاب التي يتولون زمام الأمور تسييرها.

تتشكل نخبة التيار الإسلامي ظاهريا من جيلين، في إنتظار بروز الجيل الثالث من أبناء الحركة الإسلامية وتسيده للمشهد السياسي برؤى وصياغات تجديدية، قد تتعارض مع رؤى وأفكار الأباء المؤسسين، أما الجيلين اللذين عنيناهما فهما جيل الثورة أو جيل نوفمبر وجيل الإستقلال.

الجيل* الأول يمثله كل من الشيخ جاب الله والشيخ عبد القادر بوخمخم والشيخ بوجمعة عياد، وهذا الجيل فتح عينيه على الثورة وعاش مرحلة ما بعد الإستقلال وما عرفته مرحلة بناء الدولة الوطنية وتحديث المجتمع والتناقضات التي صاحبت هذه الفترة، يضاف إلى ذلك التوجه الإشتراكي للسلطة الحاكمة وسيطرة الشيوعيين والمفرنسين على دواليب الحكم، كل ذلك جعل أبناء هذا الجيل يقومون بدور فعال في مواجهة هذه التناقضات، وتأسيس ما سمي بالصحوة الإسلامية، أو إعادة إحياء الإنتماء الإسلامي للأمة الجزائرية، وكان هذا الجيل أول من تشرب الفكر الإخواني الوافد من مصر وسوريا، والعمل على ترويجه واعتناقه واتخاذه منهجا للإصلاح والتغيير والمقاومة، ومن رموز هذا الجيل أيضا نذكر: الشيخ أحمد سحنون، الشيخ عبد اللطيف سلطاني، عباسي مدني، الشيخ عمر العرباوي، الشيخ مصباح الحويذق، الشيخ محفوظ نحناح... إلخ.

***- مفهوم الجيل كما جاء في دراس كارل مانهايم Karl Manhaim, le problème des génération ضمن كتاب: ناصر جابي. الجزائر: الدولة والنخب، منشورات الشهاب، باتنة، 2008.**

أما الجيل الثاني فهو الذي ولد في أجواء الإستقلال وفتح عينيه على الصحوة الإسلامية وصدامات الإسلاميين مع السلطة وصراعاتهم مع الشيوعيين واليساريين في مقاعد الجامعة.

هذا الجيل يمثله على سبيل المثال جهيد يونسي، فاتح ربيعي، يزيد بن عائشة، أحمد بن عبد السلام... إلخ، والذي أخذ مبادئ العمل السياسي الإسلامي وتشرب الفكر الإخواني في الجامعات بواسطة الجيل الأول، وتتلمذ على يديه، وكان من أتباعه ومؤيديه في زمن السرية، أما الشرعية القيادية في زمن السرية فكانت ترتبط بمدى ما تعرض له القادة الإخوان من سجن ومتابعات قضائية من طرف النظام الحاكم، مما جعل الطاعة والولاء لهؤلاء القادة جزءا لا يتجزأ من النضال السياسي الإسلامي.

يؤشر متغير السن في المدلول السوسيولوجي عن طبيعة الجيل الممارس لفعل إجتماعي ما، فسن الرشد السياسي الذي تعكسه مفردات مجتمع البحث بتنوع أجياله، هو مفهوم إجتماعي، لأنه يطرح مسألة كفاءة الجيل الذي يجد معناه ودلالته ضمن سياقاته الاجتماعية، وهو ما يلخصه المثل الشعبي في مجتمعنا الجزائري: "الذي سبقك بليلة سبقك بحيلة" هذا المثل يختزل بدون شك ميراث الجماعة الاجتماعية وتمثلاتها ومجمل تصوراتها ومعتقداتها.

أبرزت المقابلات التي أجريت مع نخبة التيار الإسلامي، أننا أمام أفراد متزوجين ولهم أسر يعولونها، وهو مؤشر على الاستقرار والإنضباط لهذه النخبة في حياتها الاجتماعية، وكذلك حجم المسؤوليات والإلتزامات التي يتحملونها وسعيهم للتوفيق بين الحياة السياسية والحياة الشخصية.

وعموما يمثل الزواج من وجهة نظر سوسيولوجية ظاهرة اجتماعية، تتماشى والبراديغم الثقافي للمجتمع، أي بمعنى أن الزواج ظاهرة اجتماعية تجد ارتباطها بما هو ثقافي أكثر بما هو قانوني، ولذلك نجد المخيال الاجتماعي الجزائري يحمل الكثير من النعوت السلبية

المهينة عن العزوبية، مما يجعل هذه الأخيرة ظاهرة أنومية توقع صاحبها تحت مجموعة طائلة من القواعد الإحتياطية وفق مدخلات النسق الثقافي للمرجعية الدينية التي تظل تحتفظ بقاعدة "شراركم عزابكم"، أو كما جاء في معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم". ومن جهة أخرى يمثل الزواج سياجا قانونيا وانضباطيا، يعفي صاحبه من الحيطة والحذر الإجتماعيين، كما يمنح الجماعة الاجتماعية اطمئانا يتماشى وتمثلاتها عن المتزوج، من حيث أنه أكثر الأفراد استقرارا وإلتزاما ومسؤولية بفضل القيم التي يمنحه إياها الزواج.

ويمكن إضافة ملاحظة أخرى تتعلق بالٱقبال على الزواج أو المساعدة عليه، وهو دور العامل الديني في تشجيعه على الإنتساب إلى هذه الظاهرة (الزواج) والأدلة والشواهد عديدة في الأحاديث النبوية، من بينها قول الرسول عليه الصلاة والسلام: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج..."[1] وقوله: "... وإذا تزوج العبد فقد كمل نصف الدين، فليتق الله في النصف الباقي"[2]. إلى غيرها من الأحاديث.

فيما يخص النوع الاجتماعي، يمكن القول أننا أمام نمط قيادي ذكوري بإمتياز، وهذه الميزة تتميز بها كل الحركات والأحزاب الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، حيث لم تبرز إلى غاية اليوم قيادات نسائية على رأس التيار الإسلامي، وهذا يرجع لصورة المرأة في مخيال الإسلاميين، حيث تبقى المرأة قرينة للفتنة والإغراء، ويشترط فيها دائما الإحتشام في التهندم وتجنب الإختلاط، رغم دعوات الإسلاميين في الوقت الحاضر لتصحيح هذه الصورة، كما يرفض معظم الإسلاميين تولية المرأة أمور الرجال عملا بالحديث الذي ينسبوه إلى الرسول "عليه الصلاة والسلام" لعن الله قوما ولوا أمرهم لإمرأة".

ما يلاحظ كذلك في النسق الاجتماعي الجزائري برمته، هو تصدر العنصر الذكوري مشهد الممارسة السياسي، وهو ما يعني من الناحية السوسيولوجية أننا مجال سياسي ذكوري بدون منازع، فرغم تفوق العنصر الأنثوي في المستوى التعليمي وتحقيقه لحراك اجتماعي

1- سلسلة الأحاديث الصحيحة للإمام ناصر الدين الألباني.

2- المرجع نفسه.

ومهني ناجح، إلا أن ذلك لم يشفع له من ممارسة النشاط السياسي لإعتبارات اجتماعية وثقافية لا تزال تسيطر على ذهنية المجتمع الجزائري، ويشير في هذا الصدد الباحث السوسيولوجي ناصر جابي إلى أن المجتمع الجزائري، وإن كان قد سمح للمرأة عموما تحقيق بعض المكاسب، خصوصا التعليمية منها، فإنه لا يزال يحاصرها في جوانب أخرى عديدة، يعتبر المجال السياسي واحد من تلك الجوانب[1].

2.4. النمط الاجتماعي للأسرة:

تعتبر الأسرة بالمفهوم السوسيولوجي الجماعة الأولية التي ينتمي أو إنتمى إليها الفرد، فهي نسق أساسي ضمن أنساق المجتمع، والتي تبنى فيها الشخصية القاعدية أو الأساسية للفرد، وقد قمنا باقتراح مؤشرات سوسيو–اقتصادية، وأخرى ذات بعد ديني ثقافي من أجل رسم صورة واضحة الملامح عن الأنماط الاجتماعية للأسر التي تنتمي إليها نخبة التيار الإسلامي بالجزائر، وقد حصلنا بعد تفريغ البيانات المتاحة على الجدول التالي:

جدول رقم (03) يبين لنا توزع مجتمع البحث حسب خاصية الأسرة*

نمط الأسرة	التكرار	التكرار النسبي
متدينة	10	33/10
محافظة	07	33/07
مثقفة	05	33/05
أرستقراطية	01	33/01
ميسورة الحال	10	33/10
فقيرة	–	–
المجموع	**33**	**1**

1– يمكن الرجوع إلى كتاب: عبد الناصر جابي، مواطنة من دون استئذان، منشورات الشهاب، باتنة، الجزائر، 2006.

***– تجدر الإشارة إلى أننا تركنا للمبحوث الحرية في توصيف أسرته، أي أنه من بين البدائل المتاحة للإجابة، يمكن للمبحوث أن يجيب على أكثر من ثلاث إجابات.**

بناءا على المؤشرات السوسيو–اقتصادية الواردة في الجدول السابق، نلاحظ أن الغالبية العظمى من أسر نخبة التيار الإسلامي هي أسر ميسورة الحال، وهو ما تمثله أعلى نسبة في الجدول 33/10، في حين نجد أن الذين ينتمون إلى أسر ارستقراطية، يمثلون نسبة ضئيلة جدا، قدرت في الجدول السابق بـ 33/1، في حين نسجل انعدام أسر متوسطة الدخل أو أسر فقيرة.

أما بالنسبة للمؤشرات ذات البعد الديني الثقافي، فإننا نسجل تقارب في النسب بين صفة الاسرة المتدينة والأسرة المحافظة والأسرة المثقفة، وهو ما تشير إليه معطيات الجدول على التوالي بنسب: 33/10، 33/07، 33/05، لدرجة أنه يمكن القول أن هناك علاقة وطيدة بين الصفات الثلاثة، لاسيما صفة التدين والمحافظة، فكل أسرة متدينة هي بالضرورة محافظة، ولا تكون الأسرة محافظة إلا إذا كانت على قدر مستوى إلتزامها بالتعاليم الدينية، ولا تتحقق هذه الأخيرة ما لم تكن الأسرة مثقفة، لاسيما في جانب أحكام الشريعة الإسلامية، ومن بين مميزات الأسرة المتدينة المحافظة والتي ينتمي إليها الإسلاميون نجد مايلي:

– الحرص على أداء الصلوات الخمس في جماعة أو في المساجد
– الحرص على أداء مناسك العمرة والحج
– تحريم القروض البنكية ووصفها بالربا وعدم اللجوء إليها
– التمسك بالزي الإسلامي رجالا ونساءا كتعبير عن الخصوصية الهوياتية
– نزعة التدين وثقافة دينية عالية
– عبارات التحية والشكر هي في غالبيتها عبارات إسلامية
– إنتقائية في اختيار الأصدقاء وبناء علاقات المصاهرة والزواج

وعموما يمكن القول أن الأسرة الجزائرية في الآونة الأخيرة باتت تميل نحو هذه الصفات، حيث تظهر هناك نزعة قوية للتدين، لاسيما مع قرب المناسبات الدينية كشهر رمضان، وموسم الحج، ورأس السنة الهجرية وعاشوراء، والمولد النبوي الشريف وغيرها.

3.4. المنحدر الاجتماعي والأصل الجغرافي:

جدول رقم (04) يبين توزع أفراد مجتمع البحث حسب منحدراتهم الاجتماعية وأصولهم الجغرافية

الرقم	المبحوث	المنحدر الإجتماعي	الأصل الجغرافي
01	عبد الله جاب الله	قرية	سكيكدة
02	عبد القادر بوخمخم	قرية	سكيكدة
03	بوجمعة عياد	قرية	المدية
04	أحمد بن محمد	مدينة كبرى	باتنة
05	الهاشمي سحنوني	مدينة كبرى	العلمة
06	أحمد مراني	قرية	لم يذكر
07	أبو جرة سلطاني	قرية	تبسة
08	عز الدين جرافة	مدينة كبرى	سكيكدة
09	فاتح ربيعي	مدينة كبرى	قسنطينة
10	مدني ذويبي	مدينة كبرى	العلمة

من أجل استكمال الصورة التي نحاول رسمها عن نخبة التيار الإسلامي بالجزائر، وانطلاقا من الجدول السابق، فنحن أمام منحدرات اجتماعية متنوعة بين القرية والمدينة، حيث ينحدرون من أصول اجتماعية متواضعة، عائلات ذوي أصول عمالية أو من صغار الحرفيين أو من أصول ريفية فلاحية، إذ يمكن القول أنهم أبناء الشرائح الاجتماعية الضعيفة، لكنهم تمكنوا من تحقيق حراك اجتماعي ومهني من خلال الحصول على مستوى تعليمي عالي مكنهم من الإندماج في الحياة المهنية من جهة، والإنخراط في الحياة السياسية من جهة أخرى، وكانت هذه إحدى نتائج سياسة التنمية التي عملت على توسيع فرص

التعليم أمام أبناء الشرائح الاجتماعية الضعيفة بفضل سياسة التعليم الإجباري والمجاني المطبق في الجزائر بعد الإستقلال[1].

كما يلاحظ من خلال الجدول السابق أن معظم قيادي التيار الإسلامي ينحدرون من ولايات الشرق الجزائري، وهذه المنطقة من الوطن معروفة بثقلها التاريخي وإرثها النضالي، سواء في زمن الحركة الوطنية أو زمن الثورة، حيث ينحدر منها الكثير من رموز ثورة التحرير مثل: ديدوش مراد، العربي بن مهيدي، مصطفى بن بولعيد، يوسف زيغود... إلخ وهي أسماء لها ثقلها التاريخي ووزنها الوطني في الذاكرة الجمعية للجزائريين، كما تعتبر منطقة الشرق الجزائري مسقط رأس أعلام جمعية العلماء المسلمين، ولاسيما مدينة قسنطينة (مسقط رأس الإمام ابن باديس) لما فيها من مدارس ومعاهد دينية اهتمت بتدريس القرآن وأصول الشريعة، أضف إلى ذلك ارتباط أسماء أعلام جمعية العلماء المسلمين بأصولهم الجغرافية مثل العربي التبسي (تبسة)، المبارك الميلي (ميلة)، الفضيل الورثيلاني (بني ورثيلان).

يمكن القول أن هناك دلالة سوسيولوجية تتفق مع ظاهرة مناطقية الترشيحات للوظيفة السياسية، والتي أشار إليها الباحث الجزائري عبد الناصر جابي في كتابه[2]: الوزير الجزائري –أصول ومسارات– حيث يشير إلى وجود جهويات قوية سياسيا في إنتاج الوظيفة السياسية في بلادنا، تتقدم هذه الجهويات مناطق الشرق الجزائري، في حين يصف مناطق أخرى من القطر الجزائري: بالخمول السياسي "كمناطق الوسط والجنوب خصوصا".

1– العياشي عنصر، النخب الصناعية في الجزائر ضمن كتاب: النخب الاجتماعية في مصر والجزائر، مرجع سابق، 324.

2– عبد الناصر جابي، الوزير الجزائري– أصول ومسارات–. منشورات الشهاب.الجزائر، 2011.

3.4. الوظيفة الأصلية:

جدول رقم (05) يوضح توزع المبحوثين حسب وظائفهم الأصلية

الوظيفة الأصلية	التكرار
إمام	03
داعية	03
أستاذ جامعي	06
وزير سابق	02
برلماني	02
المجموع	**16**

تناول الوظيفة الأصلية لنخبة التيار الإسلامي يحيلنا إلى تناول مفهوم الطبقة الوسطى التي ينتمون إليها، والتي تعرضت للإفقار في السنوات الأخيرة، ولاسيما بعد العشريتين السوداء والحمراء.

هذه الطبقة الوسطى تضم المهنيين والجامعيين والأطباء والإطارات العليا التي تبحث عن حصتها من الريع الوطني والإستفادة من فرص الترقية الاجتماعية، تتحدد هذه الطبقة بمؤشرات اقتصادية معينة مثل مستوى الأجور ومصادر الدخل الإضافي وفرص الإدخار، وكذا ملكية السيارة والسكن.

تاريخيا، ولدت الطبقة الوسطى في الجزائر في أحضان القطاع العام، وخاصة خلال مرحلة الرهان على التصنيع السريع، حيث كانت الحاجة الماسة إلى مسيرين ومهندسين لترجمة المشروع، إلا أن الاقتصاد الجزائري تعرض لأزمة ابتداءا من عام 1986، بعد إنهيار أسعار النفط وتفاقم المديونية الخارجية وسيطرة السياسة على الاقتصاد، مما دفع السلطة إلى القيام بسلسلة من الإجراءات منها تحرير السوق وخوصصة القطاع العام، هذه الإجراءات

أدت إلى إعادة الاستقرار على مستوى الاقتصاد الكلي، غير أن أزمة اجتماعية تفجرت وطالت الطبقة الوسطى بشكل خاص، وهددتها بالنزول إلى مستوى الطبقات السفلى.

هناك حدس سوسيولوجي يؤشر على عدم رضى من طرف هذه النخبة في أنساقها المهنية الأصلية، تترجمه الرغبة في الحركية الاجتماعية من خلال الإنخراط في مسار الفعل السياسي الذي من شأنه أن يصحح أوضاعها ويساهم في ترميم مكانتها الاجتماعية.

هناك ملاحظة أخرى يمكن إضافتها هو أن الكثير من أفراد هذه النخبة لم يعد ينتمي إلى الطبقة الوسطى، وإنما إلى البورجوازية الجديدة التي تشكلت في الآونة الأخيرة، أو هي لا تزال في طور التشكل.

هذه البرجوازية ذات الطابع الحضري والتجاري تنامت بفعل سياسة التحرير الاقتصادي والترويج لإقتصاد السوق دون قيد أو شرط، مما أدى إلى ظهور فاعلين اقتصاديين–سياسيين، ينتمون إلى ما يعرف اليوم بـ "رجال الأعمال الجدد"، حيث نجد من يملك شركة مقاولتية وهناك من يدير فنادق وشركات تصدير واستيراد، بالإضافة إلى كون البعض يملك قنوات تلفزيونية وجرائد و... إلخ، وخير مثال على ذلك الشركة العالمية للإستيراد والتصدير بين ماليزيا والشرق الأوسط، والتي يديرها بن عزوز زبدة، القيادي السابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ ونائب رئيسها السابق، كما أن أبناء الشيخ عباسي مدني يعتبرون من كبار التجار في قطر والشرق الأوسط.

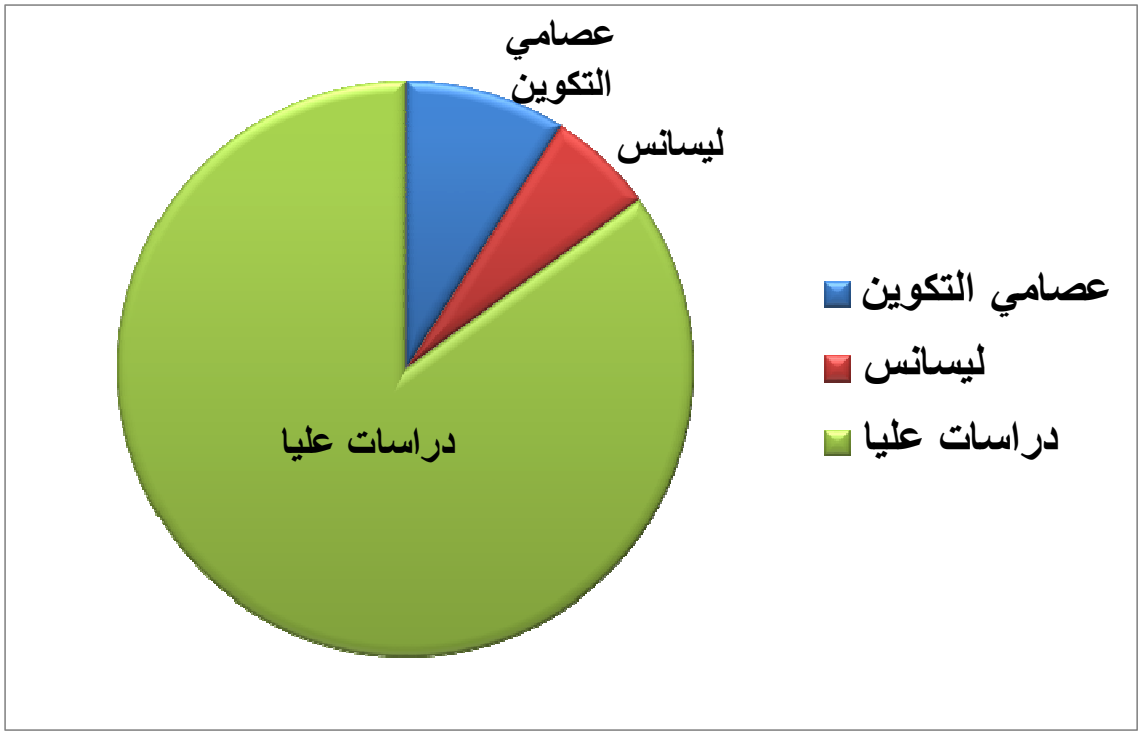
4.4. المؤهل العلمي:

جدول رقم (06) يبين توزيع المبحوثين حسب مؤهلاتهم العلمية

المؤهل العلمي	التكرار
عصامي التكوين	02
ليسانس	02
شهادة الدراسات المعمقة	01

ماجستير	03
دكتوراه	03
المجموع	**11**

دائرة نسبية لتوزيع المبحوثين حسب المؤهل العلمي



تشير معطيات الجدول السابق إلى أن نخبة الإسلاميين الجزائريين تتمتع بمستوى تعليمي عالي، حيث نجد أن الثلثين من مجموع أفراد مجتمع البحث المدروس تابعوا تعليمهم في الجامعة، وتحصلوا على شهادات عليا مثل الماجستير والدكتوراه، وشهادة الدراسات المعمقة.

كما أن أفراد هذه النخبة، منها ماهو منتوج جزائري صرف، أي تخرج من الجامعات والمعاهد العليا بالجزائر، مثل جامعة قسنطينة، جامعة الجزائر، ومنها من تخرج من جامعات أجنبية كجامعة السوربون والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ومعهد بروكسل ببلجيكا... إلخ. إن هذه النخبة –حسب أوليفيه روا– لا يعتبر أفرادها رجال دين، وليسوا خريجي المعاهد

الدينية، وإنما تلقوا تربيتهم السياسية في الحرم الجامعي، ومعاهد التعليم العالي، حيث كانوا يجاورون الماركسيين الملتزمين[1].

غالبية الإسلاميين يتمتعون بمستوى عال من التعليم والتحكم اللغوي، ودرجة لا يستهان بها من الكفاءة والخبرة السياسية، وهو ما أهلها لتبوء مكانة هامة ضمن نخبة المجتمع نظرا لما تملكه من رؤوس أموال ثقافية وفكرية، وليس غريبا إذا قلنا أن الحركة الإسلامية في الجزائر هي حركة جامعية أو حركة الأنتلجنسيا بإمتياز، فالتيار الإسلامي بالجزائر إنما بدأ وانتشر من الجامعة لينتقل بعد ذلك إلى الفضاءات الاجتماعية الأخرى[2].

5.4. التخصص الأكاديمي:

يتوزع المبحوثون الذين شملتهم هذه الدراسة حسب التخصص الأكاديمي الذي تابعوه خلال مسارهم التعليمي والجامعي كمايلي:

- الحقوق والعلوم القانونية.
- علم المكتبات.
- الشريعة الإسلامية.
- الاقتصاد.
- الإدارة والمناجمت.
- الرياضيات.
- الأدب العربي.
- الهندسة والصناعة الميكانيكية.

تدلنا خارطة التخصصات العلمية المتعلقة بمبحوثينا أنهم من دوائر معرفية مختلفة (أدبية وتقنية)، وهذا يؤشر كذلك على أنه ليس هناك تخصصا علميا يحظى بالإمتياز الاجتماعي والمهني، على الرغم من قدسية البعض منها كالطب مثلا، إلا أنها تبقى كغيرها

1- أوليفيه روا، مرجع سابق، ص 13.

2- يمكن الرجوع إلى دراستنا: الإخوان المسلمون في الجزائر –من الوحدة إلى الإنشطارية الحزبية- رسالة ماجستير في علم الاجتماع، جامعة الجزائر 2، 2011، ص 75.

من التخصصات في منظومة تقسيم العمل الاجتماعي، لا تؤدي وظيفة الإدماج والإطمئنان المهني لكثير من منتسبيها.

6.4. التكوين اللغوي:

الجدول رقم (07) يوضح لنا توزع المبحوثين حسب تكوينهم اللغوي

التكوين اللغوي	التكرار	التكرار النسبي
– أحادي اللغة "اللغة العربية"	03	10/03
– ازدواجي اللغة (عربية + فرنسية)	05	10/05
– متعدد اللغات	02	10/02
المجموع	**10**	**1**

يلاحظ من الجدول أعلاه، أن معظم أفراد نخبة التيار الإسلامي يحسنون التكلم بأكثر من لغة، وهذا بديهي بالنظر إلى مستواهم المعرفي والعلمي، كما يمكن رصد ملاحظة على قدر من الأهمية، وهي أن بعض أفراد هذه النخبة كانت لغة تكوينهم العلمي الأساسية هي اللغة العربية، والبعض الآخر كانت لغة تكوينهم العلمي الأساسية هي اللغة الفرنسية. هذا يدل على أن هناك من مستهم سياسة التعريب، لاسيما تخصصات العلوم الإنسانية والإجتماعية، في حين احتفظت التخصصات التقنية كالرياضيات والفيزياء بلغة التكوين الفرنسية في الطور الجامعي.

يفضل أفراد النخبة الإسلامية اللغة العربية في استعمالاتهم اليومية، مع التحفظ بشأن اللغة العربية المستعملة في التواصل، حيث نادرا ما تستعمل اللغة العربية الفصحى سواء كان ذلك من العامة أو من المثقفين، ويبقى استعمال الفصحى يخضع لمبدأ التحيين الذي تفرضه المواقف، وهذا الواقع اللغوي يكاد يكون نقطة تشابه في جل المجتمعات العربية.

ولعل اللافت للإنتباه في المجتمع الجزائري، هو أن اللغة تتجاوز كونها أداة للتواصل فحسب، وإنما تشير إلى هوية وإنتماء ونمط تنشئة، ولا يخفى علينا الصراع بين النخبة

المثقفة الذي تجسده ثنائية: معرب – مفرنس، أو أصولي – حداثي، وهذ الواقع بكل انقساميته تكرس أكثر مع جزائر الإستقلال، مع الإشارة إلى كون تكلم لغة أجنبية في الجزائر –وبخاصة اللغة الفرنسية– يعبر في مجتمعنا عن سلطة رمزية للمتكلم بها، ووسيلة استعراض اجتماعي كبير بين المرسل والمرسل إليه.

الفصل السابع:
مدى واقعية وفعالية ايديولوجيا النخبة الاسلامية

1. خصوصية الحركة الإسلامية الجزائرية.
2. مسألة الهوية والتعددية في فكر الإسلاميين.
3. بين سلطة التراث والسلف الصالح و تحديات الواقع الاجتماعي.
4. الثقافة السياسية لنخبة الإسلام السياسي.
5. انحسار الفعل الديني لحساب الفعل السياسي.

1/ خصوصية الحركة الإسلامية الجزائرية:

إنّ خصوصية أي حركة اجتماعية، إنما تنبع من خصوصيات ومميزات المجتمع الذي توجد فيه، و الفضاء الذي في داخله يتشكل مسار فعلها الاجتماعي والسياسي، وعليه فإنّ كل حركة إسلامية هي ابنة بيئتها، بكل ايجابياتها وسلبياتها، حيث تؤثر وتتأثر بالأنساق المعرفية التي تحدد وجودها وانتمائها.

وبالنسبة للحركة الإسلامية بالجزائر ذات التوجه السياسي، فإنّ العينة الفاعلة التي أجريت معها مقابلات البحث، تكاد تتفق في معظمها على أنّ هناك بعض الخصوصيات التي تميّز الحركة الإسلامية في الجزائر عن غيرها من الحركات الإسلامية، وعن ملامح هذه الخصوصيات، يمكن لنا أن نستعين بالجدول التالي الذي يبين لنا بعض السمات التي وردت في أجوبة المبحوثين.

جدول رقم (08) يبين خصوصيات الحركة الإسلامية الجزائرية حسب تصورات المبحوثين

الخصوصيات	التكرار	التكرار النسبي
- استنادها إلى ميراث جمعية العلماء المسلمين ومبادئ أول نوفمبر.	5	5/13
- لا توجد في الجزائر أقليات ولا أديان أخرى.	3	3/13
- أنشئت في أساسها على بعد وطني.	2	2/13
- الانقسام والتشرد وظهور زعامات صغيرة.	2	2/13
- ليس هناك خصوصية لأن المعطيات في العالم العربي الإسلامي تتشابه.	1	1/13
المجموع	13	1

يلاحظ من خلال الجدول السابق، أنّ هناك إجماع شبه كلّي من طرف نخبة التيار الإسلامي حول فكرة استناد الحركة الإسلامية الجزائرية في خطابها ونضالها إلى الميراث الفكري والتربوي لجمعية العلماء المسلمين، وتطعيمه سياسيًا بمبادئ أول نوفمبر والثورة التحريرية، وهو ما يقوله معظم الفاعلين في الحقل السياسي الإسلامي، يقول أحد الفاعلين "ما يميّز الحركة الإسلامية الجزائرية هو أنها أنشئت منذ تأسيسها على أساس بعد وطني وبأهداف وطنية محضة، وأبلغ مثال على ذلك جمعية العلماء المسلمين، فالحركة الإسلامية بالجزائر هي حركة وطنية بامتياز، وليست دخيلة على المجتمع الجزائري، أو مستوردة من الخارج"[1].

ويقول فاعل آخر بأنّ "ما يميّز الحركة الإسلامية الجزائرية هو استلهامها الكبير من مبادئ ثورة نوفمبر المجيدة، و فكر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"[2].

صحيح أن الحركة الإسلامية بالجزائر، من الحركات السياسية، التي نشأت على ضفاف أفكار الإخوان المسلمين في مصر وسوريا، وأفكار الجماعة الإسلامية في باكستان، و استندت في مرجعيتها الفكرية والإيديولوجية إلى أدبياتها، وجهود الإصلاحيين الأوائل، إلاّ أنّها حافظت على أن تكون امتدادًا نوعيا لتلك الحركات والجهود الإصلاحية والإسلامية، وهذا الامتداد النوعي نابع من خصوصية المكان ببعديه التاريخي والجغرافي، وما يحيط به من ملابسات تختلف بعض الشيء، عمّا واجهته الحركة الأم (حركة الإخوان المسلمين)، فالحركة الإسلامية الجزائرية, كانت تطرح نفسها أمام مشروع تحديثي إلحاقي في صيغته الاشتراكية وهو مشروع كان في نظر النخب الإسلامية يستلب ذاتية المجتمع الجزائري الثقافية والدينية ويعبّر عن طرح علماني مستفز، أذكى شرارة الإسلام الشعبي، مما ألجأ رموز التيار الإسلامي أنّ تقدّم نفسها، بصيغة احتجاجية، أدّت إلى التصادم الحاد مع إيديولوجية السلطة الحاكمة.

1 مقابلة مع الدكتور عز الدين جرافة بتاريخ 16-09-2016. وهو أحد القياديين التاريخيين في الجماعة الإسلامية سابقا وحركة النهضة حاليًا، و صاحب مبادرة التكتل الإسلامي وعضو مؤسس في تحالف الجزائر الخضراء.

2 مقابلة مع الدكتور أحمد بن محمد بتاريخ 08-09-2016، وهو أحد رموز المعارضة الإسلامية في الجزائر، ومؤسس حزب الجزائر المسلمة والمعاصرة.

اللجوء إلى تراث جمعية العلماء المسلمين ومبادئ أول نوفمبر، كمرجعية فكرية وقاعدة نضالية هو مؤشر نحو البحث عن مرجعية محلّية، بعد اقتناع النخب الإسلامية بعد سلسلة من المراجعات والموازنات، أنّ الحركة الإسلامية يجب أن تمارس نضالها ضمن المجتمع الذي تنتمي إليه، لا من خارجه، ولذا سعت إلى تبيئة الأفكار الإسلامية الوافدة من المشرق بالخصوص، وجزأرتها بإعطاءها محتوى محلي ووطني.

كذلك من خصوصيات الحركة الإسلامية الجزائرية، حسب تصورات المبحوثين، هو خلّو المجتمع الجزائري من تعدّد الطوائف الدينية والعرقية، كما يخلو من وجود الأقليات، بعكس المجتمعات العربية المشرقية، التي تختص بهذه الميزة، يقول أحد الفاعلين في هذا الشأن "ما يميز تيارات الحركة الإسلامية في الجزائر هو عدم وجود أقليات ولا أديان أخرى، ممّا يجعل مذهبها على العموم واحد"[1].

تنفرد الحركات الإسلامية المغاربية بشكل عام، و منها الجزائرية، بخاصيتين، الخاصية الأولى: أنّه لا يوجد عندهم أجندة سرية، فهي مجتمعات منفتحة إلى حدّ كبير على جميع المدارس والمذاهب الفكرية والدينية، كما أنّها مجتمعات تتميز بتجانس إسلامي شبه كامل إذ لا يوجد فيها غير المسلمين، إلاّ بنسبة ضئيلة جدًا، كما لا توجد هناك مذهبية ولا طائفية داخل الديانة الإسلامية، و من ثمّ فالحديث عن الإسلام لا يحمل معه شبهة أو حساسية موقف دفاع عن جماعة معيّنة، أو هجوم مبطن على جماعات أخرى، وهي حالة تختلف عن المشرق الذي تتعدّد فيه الديانات والمذاهب في داخل كل دين، وبالتالي، هناك باستمرار أجندة أخرى واعية، أو غير واعية.

أمّا الخاصية الثانية، فهي تمكنها من تحرير فكرها وإيديولوجيتها من هيمنة الرموز القديمة والحديثة، دون أن يعني ذلك النيل من مكانتها، فتعاملت مع ميراث الحركة الإسلامية بوصفه ميراثًا بشريًا، لا على أنّه الحقيقة الإسلامية المطلقة، وهذا التوجّه أفادها في تناول المشكلات الاجتماعية والاقتصادية لمجتمعاتها بروح المشاركة، وابتعدت تدريجيا عن تناول المسائل العقدية والأخلاقية، واتجّه اهتمامها إلى القضايا الاجتماعية والاقتصادية التي تمّس مباشرة معاش الناس وهمومهم الاجتماعية المتزايدة يوميًا.

---

1 مقابلة مع الأستاذ أبو جرة سلطاني بتاريخ 25- 08- 2016، قيادي في حركة مجتمع السلم ورئيسها السابق، كما أنّه وزير سابق وعضو في التحالف الرئاسي السابق.

وتعتبر حركة النهضة التونسية رائدة في هذا التوجه، كما تشاركها في هذه القناعات معظم الأحزاب الإسلامية الناشطة في الجزائر، وهو مؤشر على براغماتية هذه الحركات وتأثرها بالأفكار العلمانية ودورها في بناء المجتمعات المستقرة سياسيًا، والقادرة على توفير مظلّة المواطنة للجميع من دون تمييز بسبب العرق أو الدين، دون أن يعني ذلك تخلّي هذه الحركات أو قطيعتها مع جذورها العقائدية والإيديولوجية.

بالنسبة لبعض الفاعلين الآخرين، هناك خصوصيات ميّزت الحركة الإسلامية عن غيرها في المجتمعات العربية، وهي تزايد مساحات الخلاف بينها وتزايد انقساماتها وتشرذمها، بدل تخندقها في صف واحد، إنّ هذا ما يصفه أحد المبحوثين بقوله "خصوصية الحركة الإسلامية بالجزائر، أنّها تعجلّت قطف ثمار الدعوة قبل أوانها، ولم تكن تمتلك إستراتيجية واضحة المعالم عند ما قررّت دخول المعترك السياسي، لأنّ هناك جملة من الأحداث المتسارعة دفعت بها إلى قلب المواجهة، دون أن يكون لها النضج الكافي للعمل السياسي"[1].

ويقول قيادي بارز آخر بهذا الصدد "أنّ الحركة الإسلامية تسير يوما بعد يوم إلى الانقسام والتشرذم الذي اتسعت هوّته، بفعل ظهور زعامات صغيرة سيطر عليها حب الظهور والاستئثار بالذات على حساب المشروع الإسلامي..."[2].

إنّ عرض الإجابات السابقة، الصادرة عن قياديين وزعماء للتيار الإسلامي، لا ينبغي أن يمر دون ملاحظات حول بنية التصورات والتمثلات الاجتماعية التي تحملها هذه النخبة عن نفسها وعن الآخر وعن الواقع في كليته الشمولية، إنّ وصف "زعامات صغيرة" يؤشر على أن هناك في المقابل زعامات كبيرة، كان لها فضل السبق التاريخي في تزعّم المعارضة في بعدها الإسلامي، ومن خلال ذلك، فالزعامة والقيادة، سوسيولوجيا توحي بوجود شرعي للمكانة الاجتماعية، و التي توحي بوجود تراتب اجتماعي ذو عمق ثقافي وديني.

---

1 مقابلة مع الشيخ بوجمعة عيّاد بتاريخ 25- 04- 2016. أحد معارضي نظام بومدين و مؤسس جماعة الموحدين مع الراحل محفوظ نحناح ، كما كان عضوا مؤسسا في حركة حماس التي عارض توجهاتها سنة 1992 و أعلن خروجه منها سنة 1994 ، متفرغا للدعوة و الإصلاح.

2 مقابلة مع الشيخ عبد الله جاب الله بتاريخ 20- 09- 2012 . أحد الرموز الفاعلين في المعارضة الإسلامية في فترة الحزب الواحد و المرحلة التعددية , و له مؤلفات عديدة و إسهامات في التنظير للحركة الإسلامية.

إنّ التراث البورديوي (نسبة إلى بيار بورديو 1930- 2002) عالم الاجتماع الفرنسي المعروف بغزارة إنتاجه المعرفي، يسعفنا في فهم المكانة الاجتماعية القائمة على الرأسمال الرمزي، يقول "بورديو" في كتابه "الرمز والسلطة" ".... تاريخ تحوّل الأسطورة إلى دين (إيديولوجيا)، لا يمكن أن يفصل عن تاريخ تكوّن ثلّة من المنتجين المختصين في شؤون الخطاب والشعائر الدينية، وأعني تاريخ تقسيم العمل الديني، الذي شكّل بدوره بعدًا من أبعاد نموّ تقسيم العمل الاجتماعي، وبالتالي التقسيم الطبقي، الذي يؤدي من بين ما يؤدي إليه إلى أن يسلب أولئك الذين ليسوا رجال دين أدوات الإنتاج الرمزي...."[1].

وعليه فإنّ المكانة الاجتماعية كظاهرة سوسيولوجية تشّكل في مجموعها الأبعاد والمؤشرات التي تتداخل بقيمتها في تشكيل مكانة الأفراد وتراتبهم الاجتماعي، فالبنيات الاجتماعية بمعاييرها وقيمها، تتنافس على حجز المكانة الاجتماعية لأفرادها تماما، كما تفعل الأنساق المهنية عندما تفتح باب الترشح للتقدم إلى امتحان ما بغية الانتساب إلى وظيفة أو سلك مهني معين، "إنّ تحقيق الذات أو التأكيد الفردي للذات يكتسي في الميدان الاجتماعي بعدا عدوانيا، وحتى لو أنّ هذا البعد كان كقاعدة عامة يلمح به ويقنن بعناية، فإنّ وجوده اجتماعيا هو وجود في وجه الغير"[2].

مثال على ذلك، أنّ المرشح لعمل ما يوظّف بناءًا على مفاضلة بينه وبين منافسين آخرين له وهذا هو حال الموظف الكبير الذي يرغب بإظهار تفوق وجهات نظره لدى أتباعه أو إدارته التسلسلية، لذا فإنّ دينامية الصراعات والانقسامات التي تعرفها الأحزاب الإسلامية في الجزائر تدخل في نسخ طموحاتهم عن الطموحات التي تبنّاها بعض أمثالهم.

من بين مجموع الأحزاب السياسية المتواجدة على الساحة السياسية بالجزائر، نجد ما يقارب أربعة عشر حزب (14) محسوب على التيار الإسلامي، إنّ هذه التعددية في إطار المرجعية الإسلامية، يمكن اعتبارها حالة باثولوجية مرضية، بحيث أنّ معظم الأحزاب الإسلامية نشأ عن طريق الانقسام والصراع الداخلي، بما يوحي عن عجز نخبتها عن ضبط واحتواء تناقضاتها الداخلية.

1 بيار بورديو. الرمز والسلطة. ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي. دار توبقال للنشر. ط3. المغرب. 2007، ص54.
2 برو فيليب ، مرجع سابق، ص 250.

بالرجوع إلى النظام الداخلي الذي يحدّد سير وعمل الأحزاب الإسلامية، نجد أنّ هناك نموذجان من الأجهزة القيادية:

جهاز قيادي جماعي يمثله: المكتب الوطني، مجلس الشورى، هيئة الترشيد.

جهاز قيادي فردي يمثله: الأمين العام، أو رئيس الحزب أو الحركة.

أما طبيعة القيادة في الأحزاب الإسلامية فهي تميل إلى القيادة الجماعية أكثر من ميلها إلى القيادة الفردية، نظرا للصلاحيات الواسعة التي يخولها نظامها الداخلي للأجهزة التنفيذية الجماعية، وعلى رأسها مجلس الشورى الوطني، كما أنّ طبيعة القيادة الجماعية تقتضي وجود عدّة ناطقين باسم الحزب.

ما يؤجّج منطق الانقسام داخل الأحزاب الإسلامية هو الرغبة والطموح لدى النخبة القيادية في الاستحواذ على أكبر نصيب من علاقات القوة الداخلية التي تحكم التوزيع الحقيقي لسلطة اتخاذ القرار، وغالبا ما تسعى القيادات الفردية إلى تأكيد ذاتيتها واستقلاليتها من خلال امتلاك هامش مناورة يسمح لها بتعزيز مكانتها لدى الأتباع وضمان ولائهم، أما الأجهزة التنفيذية الجماعية فإنها تستعمل الصلاحيات التي يخولّها لها النظام الداخلي في حصر نفوذ الزعيم والحدّ من سلطته و هيمنته على مؤسسات الحزب أو الحركة.

هذا المنطق من الصراع والتنافس، ينجم عنه اختلاف في الرؤى، وحساسية في التوجهات وبزيادة حدّته، فإنّه يعكس صورة تمثيلية لحزب ممزق داخليا، سرعان ما تنقسم نخبه و تؤسس أحزاب جديدة.

إنّ البعد التاريخي لعلاقة الديني بالسياسي في الأحداث الاجتماعية التي مرت بها الجزائر يبين لنا سيرورة نشأة التنظيمات السياسية وقيادتها، وكيفية تعاملها مع الأزمات الاجتماعية حيث تكشف أنّ الأزمات والمشكلات الاجتماعية الكبرى حينما تعصف بمجتمع ذي ثقافة دينية غالبة، تلجأ صفوته الدينية إلى هذا المخزون الثقافي الديني لتوجيه الفعل السياسي، ومعنى ذلك أنها تسعى منذ البداية إلى بناء إستراتيجية في قيادة المجتمع لمواجهة أزمته الاجتماعية أو خطر محدق به"[1].

1 مختار جعيجع، مرجع سابق. ص 514.

ففي حالة الجزائر، أخذت علاقة الديني بالسياسي في حقلها السياسي علاقة جدلية متواجدة في سياقات زمنية ومكانية واحدة، تأخذ صفة التوافق والتعاون أحيانا أو التناقض والنزاع في أحيان أخرى، و قد تتجه في اتجاهين متعاكسين:

الأول: من السياسي إلى الديني: أي أنّ الذي ينشط سياسيا غالبا ما يحاول توظيف رموز الدين لتبرير أفكاره الإيديولوجية ومخططاته السياسية (مثل فكرة أسلمة الاشتراكية خلال السبعينيات) بمعنى أنه يلجأ إلى توظيف الدين لتفعيل نشاطه السياسي، لاسيما إذا كان في السلطة الحاكمة ولكنه لا يتحول إلى رجل دين بل يحتفظ بوظيفته السياسية.

الثاني: من الديني إلى السياسي: أي أنّ الذي ينشط دينيا غالبا ما يسعى إلى توظيف المفاهيم السياسية وقضاياها في محاولة إصلاح المجتمع أخلاقيا وثقافيا ولغويا (بما فيها أسلمة السياسة وأخلقة المجتمع) وهنا غالبا ما تتسم شخصيته بوجهين متلازمين: أحدهما ديني أي يعتمد على المرجعية الدينية، والثاني يوظف المفاهيم السياسية والأفكار العالمية غير الدينية شريطة أن لا تتعارض مع مفاهيمه الدينية، وكل ذلك إنما هو حالة من حالات الحراك الاجتماعي السياسي والديني[1].

رغم الخصوصيات التي أشرنا لها سابقا، و التي تخص الحركة الإسلامية الجزائرية، إلاّ أنها تبقى على إطار كبير من التشابه مع الحركات الإسلامية في الوطن العربي لا سيما في منطلقاتها الفكرية ومبادئها الإيديولوجية، وكذا تشابه مناخ الحريات والحقوق السياسية في معظم البلدات العربية، بالإضافة إلى الاقتباس من فكر وأدبيات مدرسة الإخوان المسلمين العالمية.

يقول أحد الفاعلين: ليس هناك خصوصية للحركة الإسلامية الجزائرية، لأنّ المعطيات في العالم العربي والإسلامي متشابهة إلى حدّ كبير، كما أنها لاقت نفس المشاكل مع أنظمتها الحاكمة[2].

وعموما: تشترك الحركات الإسلامية في العالم العربي في عدّة أصول ومبادئ إيديولوجية نذكر منها[1]:

---

1 مختار جعيجع.مرجع سابق، ص 515.

2 مقابلة مع الشيخ الهاشمي سحنوني بتاريخ 18- 06- 2016. و هو أحد القياديين البارزين و المؤسسين في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، المحظورة سياسيا.

- إنّ الإسلام منهج حياة كامل ينظر إلى الحياة الشخصية للأفراد، وإلى الحياة الاجتماعية وكذلك إلى نظام الحكم.
- إنّ التغرب، أي التقليد الأعمى للنماذج الغربية والطروحات العلمانية، هو السبب الكامن وراء التخلف الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في المجتمعات الإسلامية، وعلى الرغم من أنّ هذه الرؤية ترفض التغرب والعلمانية، إلاّ أنّ الإسلاميين لا يعارضون الاستفادة من العلم والثقافة طالما أنّها لا تتنافى مع المعتقدات والقيم الإسلامية.
- إنّ النصوص المقدّسة، وخاصة القرآن الكريم هي أفضل مصادر الإلهام لتعبئة الجماهير.
- أقدمت هذه الحركات على تنظيم الأنصار والمؤيدين وتعبئتهم على أساس أحزاب و حركات سياسية.

2/ تمثلات الإسلاميين عن الهوية و التعددية الثقافية:

علينا أن نشير أولا أنّ مفهوم الهوية من الأمور التي يلفها الكثير من الغموض وعدم الدقة بالرغم من الجهد المعرفي المكثف حولها، كما يتعدد فهم وتصوّر الهوية عند الأفراد لاعتبارات عديدة، ذات علاقة بأسئلة الخصوصية الثقافية وإكراهاتها على مستوى الإنصاف وحقوق الإنسان على تعدد تراتباتها على المستوى الفردي والجماعي.

وفي الفترة المعاصرة، شكّل الحديث عن هوية المجتمع وانتمائه الثقافي، مساحة كبيرة من الخلاف والصراع بين الأصوليين العلمانيين، أو بين المحافظين والحداثيين، واختلاف وجهات النظر حول المسافة التي يجب أن تبقى بين الذات "الأنا" والآخر والحؤول دون ذوبان ماهية الإنسان و مجتمعه في كيانات ثقافية أخرى.

إنّ تمثلات الإسلاميين عن هوية الأنا، وعن هوية الآخر، في دراستنا هاته، مؤشر على تفكيك الرؤية النمطية التي تتشكل في ثنائية "مسلم – كافر" على الأقل نظريا، إن ذلك ما تعززه الأفكار التي وردت في أجوبة عيّنة مبحوثينا، كما هي مبينة في الجدول التالي:

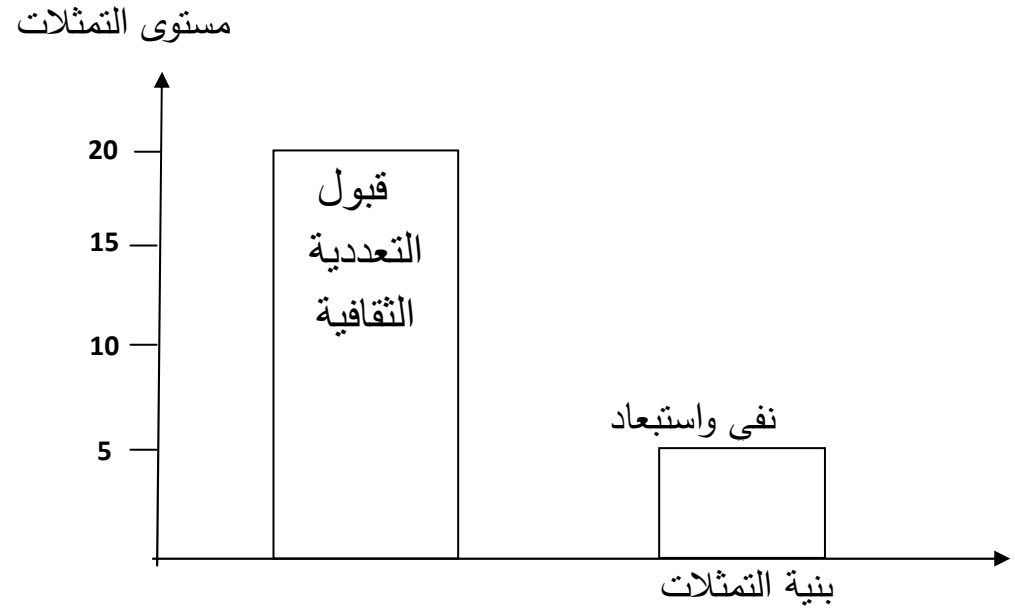
---

1 مسعود أسد اللهي. الاسلاميون في مجتمع تعددي ، ترجمة: دلال عباس. الدار العربية للعلوم. بيروت .لبنان.2004 .ص-ص 21- 22.

جدول رقم (09) يتضمن تمثلات الإسلاميين عن الهوية والتعددية الثقافية:

تمثلات الهوية و العددية الثقافية	التكرار	التكرار النسبي
– القبول بحقيقة التعددية و النوّع في الاجتماع الإنساني.	6	6/20
– الإسلام ينص على احترام الإنسان و صيانة حقوقه الأساسية.	50	5/20
– الانفتاح و التواصل مع الثقافات الإنسانية.	3	3/20
– التعددية و الاحترام المتبادل .	2	2/20
– الحوار و التعايش مع كل التيارات الأخرى.	2	2/20
– نفي و استبعاد الآخر حتى داخل التيارات الإسلامية نفسها.	2	2/20
المجموع	20	1

والرسم البياني التالي يوضح لنا بصورة جلية تموضع تصورات المبحوثين عن مسألة الهوية والتعددية الثقافية:



انطلاقا من المعطيات السابقة، وبوجود اتّجاه عام يؤكد التنوع الإنساني والتعددية الثقافية في نظر النخبة ذات التوجه الإسلامي، هو مؤشر على الانفتاح والاعتدال وعلى نوع من المرونة الفكرية –في جانبها النظري–، حيث يؤكد معظم المبحوثين أنّ المرجعية الإسلامية التي يعتمدونها، وخاصة في مصدريها الأساسيين القرآن والسنة النبوية، تحثّ على التعاون والتعارف على الآخر وقبول العيش معه، ولنا أن نستشهد بما يقوله معظم الفاعلين حول هذه الفكرة: "إنّ الحركة الإسلامية في مرحلة التأسيس توجهت نحو الدفاع عن مقومات الهوية أما اليوم فهناك تحوّل نحو الانفتاح و قبول التعايش مع كل التيارات الأخرى، بل كان التيار الإسلامي هو المبادر والاعتماد على لغة الحوار كآلية للخروج من دائرة الانتماء الإيديولوجي...."[1].

ويقول ناشط سياسي آخر "بأنّ التيار الإسلامي هو الذي أصبح اليوم منفتحا أكثر على الآخر أكثر من انفتاح الآخر عليه....."[2].

تعتبر النزعة نحو الانفتاح والاعتدال وقبول التعايش مع الآخر مفهوما جديدا دخل قاموس الإسلاميين، ذلك أنّ جُلّ خطا بتهم، كانت تهدف إلى إقامة الدولة الإسلامية والمشروع الإسلامي للحكم، ولم تكن تصوراتهم لهذه الأنساق السياسية إلاّ امتدادا لتصورات الآباء المؤسسين للفكر الإخواني، حيث احتلت مسألة الحكم وهوية الدولة والمجتمع حيّزا كبيرا من خطاب الحركة الإسلامية، رغم عدم امتلاكها الحضور المحدد على مستوى النص القرآني والسنة النبوية فقد سعى إسلاميو الجزائر في بداية مسارهم الحركي والسياسي إلى إحياء مؤسسة الخلافة، وذلك بقلب نظام الحكم القائم وإقامة الدولة الإسلامية، فكانت أهدافهم الكبرى تتمثل في:[3]

- السعي لإقامة الدولة الإسلامية الجزائرية.
- العمل على استرجاع الخلافة الإسلامية.
- الجهاد لتكون كلمة الله هي العليا.

1 مقابلة الأمين العام لحركة النهضة، الأستاذ مدني ذوبي بتاريخ 18- 09- 2016.

2 مقابلة مع الدكتور أحمد بن محمد بتاريخ 08- 09- 2016.

3 عز الدين جرافة، الحركة الإسلامية في الجزائر مسيرة ومراجعات من خلال تجربة حركة النهضة. ط1، دار بن مرابط للنشر، برج الكيفان. الجزائر.2009. ص 27.

فالدولة الإسلامية، هي دولة ذات هوية موحدة وثقافة نمطية، تلغى فيها كل الخصوصيات والتعدديات، فالهوية الإسلامية كمفهوم ثقافي هي بتعبير محمد أركون تعني مجالاً عامًّا يخّص مختلف الإثنيات التي اعتنقت الإسلام بلغاتها المختلفة ومدراسها المنهجية المتعددة[1]، أما عن نموذج الدولة الإسلامية فإنّه يبقى دون هيكلة و دون مؤسسات مستوحاة من النظام الإسلامي نفسه، وهو ما أدّى إلى مراجعات عديدة لدى الأجيال الجديدة للتيار الإخواني بالجزائر.

مسألة الهوية والتعددية في المجال الإسلامي المعاصر تحيلنا إلى مفهوم الدولة المدنية أو الدولة الوطنية L'état – Nation في مقابل الدولة الدينية ذات الحكم التيوقراطي، فالإسلاميون اليوم تبنوا دعوة إرساء الدولة المدنية، ولكن في إطار المرجعية الإسلامية، متخلين بذلك – مرحليا– عن إستراتجيتهم الأولى والأساسية وهي إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، أمّا عن خصائص الدولة المدنية الإسلامية فتعتبر الشريعة الاسلامية مصدر أساسي في التشريع[2].

هذه المزاوجة بين نموذج الدولة المدنية وآلياتها المعروفة كالديمقراطية والانتخابات وبين الإسلام كمرجعية سياسية واقتصادية لهذه الدولة يحيلنا إلى مفهوم التثاقف Acculturation والذي يعني تمثل جماعة ما لسمات ثقافية خاصة بجماعة أخرى.

يمكن القول أن ممارسة الفعل السياسي لدى نخبة التيار الإسلامي في الجزائر، والتخلي عن شعار الدولة الإسلامية مؤشر على انخراطهم في سلك الحداثة والدولة الوطنية، لا سيما بعد اقتناعهم بأنّ الإسلام هو دين الدولة، كما هو دين الجزائريين، و الدولة ليست حاملة لقيم متناقضة مع قيم الدين التي يدعو إليها الإسلاميون[3].

ينمو التيار الإسلامي بالجزائر على امتداد فترة زمنية تفوق الـ 40 سنة، ومن البديهي أن تكون بعض المفاهيم والتصورات قد تطورت، ومن بينها مفهوم الدولة وطبيعتها و الموقف من الديمقراطية والعلمانية، ومن التعددية الثقافية، وهذا بالنظر لتغير الظروف التاريخية والمعطيات السياسية، وعليه يمكن رصد توجّه جديد للإسلاميين، تحّولوا بمقتضاه

---

1 .محمد أركون.

2 مقابلة مع القيادي السابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ: الشيخ عبد القادر بوخمخم بتاريخ 18- 09- 2012.

3 نذير مصمودي، مرجع سابق .ص 72.

من جماعة إسلامية موحدة كانت تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية كمطلب أولي إلى أحزاب سياسية متعددة تؤجل تطبيق الشريعة وتطالب باحترام الحريات السياسية والخصوصيات الثقافية وتشجيع التعددية الحزبية وإقامة الدولة المدنية القائمة على الدستور والانتخابات وهي قضايا ليست من التراث الإسلامي في شيء.

هذا التوجه تبلور جليا مع استفادة الإسلاميين من جوّ الديمقراطية والتعددية السياسية التي كانت سببا في وجودهم، فرغم بقاءهم محافظين على هويتهم السياسية كإسلاميين، إلاّ أنّ هذا التوجه قد يؤدي بهم في نهاية المطاف إلى المطالب نفسها التي يطالب بها الليبراليون والعلمانيون من فصل الدين عن الدولة نهائيا وتبني العلمانية وآليات الديمقراطية الغربية والانتهاء من أسطورة الشورى ذات المحتوى السياسي الفارغ "[1].

نحن أمام مؤشر براغماتية الإيديولوجية الإسلامية، فرغم توظيف نخبة التيار الإسلامي للدين سياسيا، إلاّ أنهم يدركون أهمية نهج الحداثة ورسوخها في مؤسسات الدولة، وبناءا على ذلك فلم يعلنوا أنّ أولوياتهم هي تطبيق الشريعة، بل أنّ غايتهم هي دولة الحريات، دولة مدنية يُحترم فيها التنوع الثقافي والعرقي والديني والمذهبي.

هذا الانتقال من الطوباوية والمثالية إلى الواقعية النسبية في بنية المقولات الإيديولوجية للتيار الإسلامي يترجم لنا حسب –كارل مانهايم– العلاقة الحتمية بين الوجود والبناءات الفكرية، حيث أنّ البناء الفكري للجماعة إنّما يعبر عن تصورها للحقيقة الاجتماعية في الوقت الذي ترتبط فيه هذه الأفكار والتصورات بالواقع الاجتماعي للجماعة، فكل جماعة تعيش ظروفا تاريخية خاصة وبالتالي لها طريقتها الخاصة في رؤية العالم، ومنظورها في تصور الحقيقة الاجتماعية الكلية. تتباين هذه المنظورات بتباين الجماعات وظروفها التاريخية، وعليه فإنّ منظور التيار الإسلامي إنّما تشّكل في بنيته الإيديولوجية والفكرية في ظل ظروف تاريخية معينة، وواقع اجتماعي هو الآخر كان له خصوصيته، بحيث أصبحت فيه المقولات الربانية كالحكم الإلهي والعدل والمساواة و تطبيق الشريعة مصدر إلهام وتعبئة للجماعة الإسلامية ومنظورا فكريا لتصور الواقع الاجتماعي.

1 شاكر النابلسي، أشئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي.ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.2005.ص 159.

وحسب – كارل مانهايم– فإنه يمكن للبناء الفكري أو الإيديولوجيا أن تساهم في تطوير وبلورة حقيقة الواقع، دون أن تتعالى عن الحقيقة الكلية للواقع أو تزييف للواقع، كما يمكن أن تتضمن الإيديولوجيا مفاهيم غير واقعية، بعيدة عن حقيقة الواقع، كأن تمثّل منظورا خاصا متحيزا يشكل رؤيا خاصة لجماعة أو طبقة، وغير موجهة للمجتمع ككل، وفي هذه الحالة تصبح أقرب إلى اليوتوبيا والمثالية أكثر من قربها إلى الواقعية والنسبية[1].

تناقش مسألة الهوية وتجلياتها الثقافية بما تتضمنه من ارتباط بالتاريخ والتراث والذاكرة الجمعية انطلاقا من مبدأ الحرية التعايش، في إطار الحق في الاختلاف والتنوع، أي أنّها إقرار واعتراف بوجود النوع الاجتماعي.

إنّ إدارة التنوع في الدول التي تتمتع بنسيج اجتماعي غني دينيا وثقافيا وإثنيا، تستدعي الاعتراف بتعدد الهويات الفردية و الجمعية على حد سواء، و يعتبر مبدأ المواطنة أنجع سبيل في التعامل بين المكونات المجتمعية من دون تمييز على أساس الدين أو المذاهب أو العرق، كما أنّ المواطنة تساهم في المواءمة بين الهويات الفرعية وهوية المجتمع وضعها من التصادم السياسي الذي يترك داعيات اجتماعية تؤثر في الانسجام العام.

لم تقدم الحركات الإسلامية في العالم العربي حلولاً حول الأزمات التي تطرحها التعددية السياسية والثقافية، و موقع الأقليات في أجندتها، فاستندت في طروحاتها إلى المرجعية الدينية .لذا نجد أنّ الأدبيات الإسلامية التي تناولت إشكالية المواطنة يفتقد خطابها لمقوماتها الأساسية حيث يغلب عليها إطار الوحدة والأمة بمفهومها الإسلامي لذلك قلّما نجد في الخطابات السابقة لتيار الإسلام السياسي حضور الآخر المحلي المختلف اثنيا أو مذهبيا.

غير أنه كثرت في الفترة الأخيرة مساهمات الإسلاميين في الكتابة عن المواطنة، وكأنهم في حالة دفاع جماعي لتبرئة الإسلام من تهمة اللامساواة بين المواطنين غير المسلمين وحاول بعضهم الاجتهاد والتجديد في هذا الميدان الذي لم يهتم به الفقه السياسي الذي اهتم بكل صغيرة و كبيرة في حياة الإنسان المسلم، حتى طريقة دخوله الحمام، ولكنّه أهمل هذه القضايا السياسية الحيوية، وقد يكون السبب تجنب الاحتكاك بالسلطان والابتعاد عن ما يقع في سلطته المطلقة، ومن بين الإسهامات الهامة، كتاب راشد الغنوشي بعنوان

1 كارل مانهايم . الإيديولوجيا و اليوتوبيا. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة. مرجع سابق ص 145.

"حقوق المواطنة، وضعية غير المسلم في المجتمع المسلم" وهو يؤكد أنّ حق المواطنة في دولة الإسلام مضمون لكل من يرغب فيه ويتعهد بمقتضياته، وكثيرا ما يواجه الإسلاميون سؤال إمكانية أن يتولى غير المسلم رئاسة الجمهورية مثلا في حالة قيام دولة إسلامية. ويقدم الغنوشي اجتهادا أو تبريرا حول أحقية الذمي في تقلد مناصب سيادية أو تلك المناصب التي تمس بصورة مباشرة هوية الدولة أو طبيعتها الإسلامية، إذ يقول بأنّ السبب يرجع إلى أنّ الوظائف في الإسلام ليست حقوقا للمواطنين، وإنّما هي أعباء وتكاليف[1].

طرح إسلاميون معاصرون سؤال: مؤمنون أم مواطنون؟ مرتبطا بالحديث عن طبيعة النظام السياسي الذي يقبل به المسلم الحديث، ويرون أنه يمكن تجسيده في دولة قومية مركزة على قيم حقوق الإنسان التي أصبحت عالمية، وفي إمكان المسلمين تطوير هذه المنظومة من خلال إدخال مفاهيم القسط والإحسان، وخلافة الإنسان على الأرض والإعمار، وحمل الأمانة وغيرها من المفاهيم المطورة ولكن مثل هذه الدولة عليها التقليل من دورها الديني، فهي مؤسسة – كما كتب أحد الإسلاميين المعاصرين– يجب أن لا تدعي لنفسها الحق في هداية مواطنيها إلى أي شيء خارج صلاحيتها الجغرافية و الزمانية، ولا تؤمن بأنّ من واجبها الحديث عن إنقاذ الإنسان من العقاب الأخروي[2].

وحاول إسلاميون آخرون التخلص تماما من فكرة أهل الذمة وإخراجها من الفكر السياسي الإسلامي، وطالب البعض بعدم ترحيلها إلى عصور حديثة، لأنّ الظروف التي استوجبتها في الماضي لم تعد قائمة، فقد كانت حالة تاريخية طارئة غير قابلة للاستدامة والتأبيد، و يرون معالجة ظاهرة غير المسلمين في الدولة الإسلامية مباشرة، ودون الحاجة إلى تأصيل الفكرة ففي التسعينات من القرن الماضي، أصدر الإخوان المسلمون بيانا بتاريخ 30– 04– 1995 أكد على مبدأ المواطنة في التعامل مع الأقباط، ويعتبرهم شركاء في الوطن وإخوة في الكفاح الوطني الطويل، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي وفي نفس الاتجاه، أصدر أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين إعلانا للمبادئ، اهتم فيها بحقوق غير المسلمين في أي دولة إسلامية مستقبلا، وفيه إقرار

1 إبراهيم حيدر علي. جدل العقيدة و المواطنة في دولة إسلامية متعددة الثقافات .مجلة الدين و المجتمع . السنة الأولى. الجزائر. 2015. ص 133.

2 برويز منصور، نشرة إسلام21، العدد 12. أفريل .2000. ص 02.

بالمساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين، بحيث يتمتعون جميعا بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور وينظمها القانون[1].

3/ بين سلطة التراث و السلف و سلطة الواقع الاجتماعي:

من الثغرات الخطيرة في الحركة الإسلامية، عزوفها عن الاهتمام بشؤون الفكر المنهجي وإهمالها مسألة التأصيل النظري، لذلك فإنّ معظم القراءات المميزة للتراث العربي والإسلامي لم تأن من التراثيين، ولا من الإسلاميين، وإنّما مثلتها المدرسة العلمانية النقدية وهو ما نلمسه في أعمال محمد أركون و عبد الله العروي، والجابري و فؤاد زكريا وغيرهم، وفي الجزائر، لم تنتج الحركة الإسلامية أدبياتها المحلية بقدر ما كانت تستلهم ما ينظر عند الحركات الإسلامية الأخرى في الأقطار العربية، وهي كلها تشترك في نقطة أساسية تتمثل في عدم تجاوز تجربة السلف واتخاذها منطلقا ومرجعية، مع إقرارهم بأنّها تحتاج إلى اجتهاد وتطوير حتى تتماشى مع طبيعة المرحلة الراهنة، ونورد هنا مقطع عريض مما يقوله أحد الفاعلين الإسلاميين:

« نعم التراث العربي الإسلامي هو تراث غني جدا في مختلف المجالات، و خاصة ما صدر منه في العصر الذهبي، لكنه يحتاج إلى قراءة واعية ومبصرة، وبخاصة إذا أردنا إسقاطه على واقعنا المعاصر بكل تناقضاته، فمن المعلوم أنّ المسلمون الأولون كانوا قد اجتهدوا في استنباط حلول لواقعهم و ما استجد فيه من مشكلات، وقد استطاعوا أن يجدوا حلولا مناسبة لكل المشكلات التي اعترضت سبيلهم بشكل من الأشكال ، وذلك انطلاقا من تلك النصوص الشرعية القطعية وغير القطعية من دون أن يعتبروا ذلك دينا جديدا أو تجديدا.... وأعتقد بأنّ المطلوب اليوم من مجتمعاتنا العربية المعاصرة ومنها الجزائر ليس هو نقل تلك التجربة بحذافيرها ...، ولكن على العلماء والمفكرين أن يجتهدوا في إيجاد الحلول المناسبة لمشكلات زمانهم و عصرهم ، وبالأخص للمشكلات التي تواجه بلدهم، وذلك وفق منطوق العقيدة والشريعة و وفق مقاصدهما ....»[2]

1 أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ. دار الشروق. القاهرة، 1991، ص37.

2 مقابلة مع القيادي البارز في حركة النهضة: الدكتور عز الدين جرافة.

يمثّل التراث حضورا قويا في الخطاب الإسلامي، ويعتبر سلطة تمارس قهرا خارجيا على المنتسبين للتيار الإسلامي، السلفي منه والإخواني، لدرجة يصعب فيها وضع الحدود و ترسيمها بين الديني والفكر الديني.

ينتمي الديني إلى البعد التاريخي الذي يركز على الماضي أمّا الفكر الديني فينتمي إلى البعد العقلي الذي يركز على الحاضر والمستقبل، ومن هنا تتحدد السلطة الدينية في الإسلام بين قوسي النص والاجتهاد، فإذا كان النص ذو مصدر إلهي متعالي، فإنّ تأويله وتفسيره إنّما ينتمي إلى السياق البشري، أي أنّه ينطق بما يفهمه ويؤوله العقل الإنساني ولا يخفى علينا أنّ كثيرا من القضايا الكبرى التي مثّلت نقاط تماس واختناق في واقع العمل الإسلامي المعاصر وأدّت إلى قصور المراجعات وإلى الاختلافات، كانت بسبب نقولات كثيرة من كتب التراث وتفسيرها وفق ما تراه فصائل الجماعات الإسلامية المتعددة وبالذات السلفية منها.

إنّ التراث هو النتاج الفكري والوجداني السابق الذي خلّفته لنا الأجيال المتعاقبة منذ عهد الدولة الإسلامية الأولى إلى عصور الإسلام الزاهية من أقوال ومرويات ومراجع وكتب وهو في حقيقة الأمر لا يعدو كونه نقولات ونصوص للسلوك الإدراكي للسلف والذي خضع لتفاعل مستمر في علاقة ثابتة مع الواقع الذي دائما ما يخلق نماذج معددة من التصورات ولكن ما الذي يحوّل هذا التراث أو فكر السلف بما يمثله من مخزون ثقافي ومنظومة رمزية ومعرفية إلى سلطة مضاعفة إلى الحدّ الذي لم يعد يمارس فيه هذا الجيل، وربما حتى الأجيال اللاحقة. سلطتها المستقلة في التفكير عن رشد ووعي لحركة عصرها؟

إنّ هذا السؤال يحيلنا إلى الجدلية الثنائية في فكر الإسلاميين الماضي والحاضر، أيّهما الأصل، وأيّهما الفرع؟ يجيبنا نصر حامد أبو زيد بأنّ العلاقة الجدلية تعني التفاعل الدائم والحركية المستمرة التي تجعل الحديث عن طرف ساكن أمرا مستحيلا إلاّ على سبيل الغرض والتصور، ومع ذلك فالفروض والتصورات هي أساس البحث والدرس، والشروط الأولية لعملية الفهم، لكن الفكر الديني يهدر تلك العلاقة الجدلية، ويجعل للماضي أولية وجودية ومعرفية بحيث يصبح هو الجوهر الثابت وتتحول علاقة الحاضر به إلى علاقة تبعية وخضوع، أشبه بعلاقة العرض بالجوهر، وإذا كانت علاقة الأعراض بالجواهر تميل

في بعض صياغتها التراثية إلى أن تكون علاقة فاعل، من حيث حاجة كل منهما إلى الآخر للتعين والظهور[1].

يشغل التراث ساحة كبيرة من النموذج المعرفي للإسلاميين، أو ما نعبّر عنه سوسيولوجيا بـ "البراديغم" أو النموذج الإدراكي، والذي يعرّفه الفيلسوف "كوماس كوهن" بأنّ البراديغم هو وسيلة لرؤية الأشياء وطريقة تمثّل للواقع في الذهن البشري، بمعنى أنّه نموذج ذهني مترابط لرؤية الحقيقة، قائم على قواعد محددة تجيب في الأخير عن الأسئلة المطروحة.

المقصود بالنموذج الإدراكي للإسلاميين هو ذلك الإطار الذي تنظر به الحركة الإسلامية إلى الواقع والخريطة المعرفية التي تدرك من خلالها العالم الخارجي وتفهمه، وفي هذا النموذج يبدو جليا حضور التراث كعلاقة مطلقة وثابتة مع الواقع الاجتماعي، مما أنتج ظاهرة سلفية واسعة النطاق، وينبع هذا الاهتمام من كونه – أي التراث– يمثل مرحلة تاريخية مهمة كانت أمة الإسلام فيها هي الغالبة، ويعمق التراث علاقة الانتماء الديني للجماعات الإسلامية، لاسيما السلفية منها، أو بعبارة أخرى يتوسع مفهوم الولاء الذي ينبع من أننا سنجد الحلول لكل مشاكلنا بالرجوع إلى هذا التراث أو ما أنتجه لنا السلف، لأنّه لن يصلح آخر الأمة إلاّ بما صلح به أولها حسب ما أقرّه الفقهاء كمورثين ومنتجين لهذه السلطة الدينية، وأنّه يصلح – أي التراث – لأن يكون أساسا لخلق بناء فكري وإطار للتعامل مع مجموعة المتغيرات بصورة جديدة، هي في حدّ ذاتها صورة زاهية وواضحة لأنّها ملتزمة بأقوال السلف الصالح الذين بلا شك لديهم قبول جماهيري.

وعليه حسب نصر حامد أبو زيد فإنّ الفكر الديني للعلاقة بين الماضي والحاضر لا تقارب هذه التخوم، إنّ الماضي هو الأساس والحاضر يجب أن يشكله، وإذا ابتعد الحاضر عن صورة الماضي صار منحرفا وجاهلا وضالا، من هنا يسعى الخطاب الديني السلفي إلى إعادة صياغة الحاضر وفقا لصورة الماضي، ولأنّ هذا حلم مستحيل تسيطر على هذا الخطاب الوضعية الإنشائية، ويعتمد على آليات ذهنية ذات طبيعة ديماغوجية، ويتحول

1 نصر حامد أبو زيد. نقد الخطاب الديني . ط4، مكتبة مدبولي، القاهرة 2004. ص 156.

المفكر السلفي إلى ما يشبه بعض أنبياء العهد القديم، يصب اللعنات على الناس والمجتمع، ويتوعدهم بالويل والثبور وعظائم الأمور[1].

يتكئ إسلاميو الجزائر كغيرهم من الإسلاميين على نظرية المؤامرة، أي التفسير التآمري للتاريخ، بتصوير الغرب والأنظمة العربية الموالية له، دائم التآمر على الإسلام والمسلمين مما جعلهم ينصرفون عن دراسة التراث وتمحيص مسوغاته وشرعيته الوجودية، والسعي نحو السلطة، بهدف التمكين للموروث الإسلامي، وفي هذا الصدد يعترف أكثر من فاعل في حقل العمل السياسي الإسلامي بهذا المعطى الراهن ذو الطبيعة التاريخانية، يقول أحمد مراني وزير سابق وقيادي في الجبهة الإسلامية للإنقاذ المخطورة بأنه "لما كان هدف الإسلاميين هو الوصول إلى الحكم ، فهم لم ينتجوا فكرا، ولا بحوثا حول التراث، وإنّما كان همّهم الأول والأساسي هو الوصول إلى السلطة"[2].

ويضيف قيادي آخر بأنّ " المستشرقون في الغرب لمّا أدركوا قيمة التراث، قاموا بدراسته وتمحيصه وقراءته قراءة واعية ومبصرة، أمّا الإسلاميون فاشتغلوا بالسياسة والكرسي وأهملوا التراث، رغم أنه يعتبر مرجعيتهم الأساسية"[3].

إنّ هذا العزوف عن دراسة وتمحيص التراث بما هو دليل على عجز التنظيم الإسلامي لمستجدات الواقع الاجتماعي يعود بالدرجة الأولى إلى كون الفكر الإسلامي الحديث فكر إيديولوجي محض، فليس هناك حركة كشف علمي يستند إليها، بوضعها خلفية منهجية، و لرؤية فلسفية تحكم بناء نسقه النظري، كما أنّه من حيث الرافد يلي عصورا من الانحطاط مرّت بها الثقافة العربية الإسلامية، فكان في معظم جوانبه استمرارا لمحتواها التقليدي السلفي، ممّا حدّت من قدرته وفعاليته في انجاز التغيير المنشود، كما لا يمكن أن نعزل تشكل الماهية المعرفية للفكر الإسلامي الحديث عن وضعية التأخر التاريخي التي يعرفها العالم العربي والإسلامي، فلم يكن هذا الفكر إفرازا لمعاناة وتململ داخلي، بل كان استلهاما من معطى ثقافي خارجي، هو ثقافة الغرب وفكره.

---

1 نصر حامد أبو زيد. مرجع سابق. ص 156.

2 مقابلة مع الوزير السابق أحمد مراني " قيادي سابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

3 مقابلة مع الشيخ هاشمي سحنوني أحد المؤسسين و القياديين في الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

لقد شكلت صدمة الحداثة والتفوق الغربي والنظرة الاستعلائية الفوقية المركزية الطريق نحو اللجوء إلى التراث والتحصّن به كآخر نقاط الدفاع عن الوجود والانتماء إلى ثقافة وحضارة مغايرتين، فكان الفكر الإسلامي أو الإيديولوجيا الإسلامية عبارة عن ردّة فعل من أجل النهوض واللحاق بهذا الغرب المتطور.

يشير "كارل مانهايم" إلى أنّ الإيديولوجيا فُهمت أيضا على أنّها طريقة للتمييز بين الكذب المعمّد وبين المغالطات التي تحدث للإنسان بسبب أوضاعه السياسية أو الاجتماعية، أو كونه ضحية لتصورات فكرية مضلّلة ومخادعة، فالايديولوجيا بهذا المعنى تدّل على ظاهرة تقع مباشرة بين الكذب البسيط من جهة، والخطأ الناتج عن جهاز مفاهيمي مشوّه أو سيّء من جهة أخرى، وهو يشير إلى مجال أخطاء ذات طبيعة سيكولوجية، تختلف عن الخداع المتعمّد لكونها غير مقصودة، ولكنها تنجم بصورة حتمية ودون معرفة بقيامها، عن عوامل سببية معينة[1].

إنّ اختيار بناءات فكرية – حسب كارل مانهايم- يشّكل كل منها منظورا لا يحقق أحكام الصح أو الخطأ، وكإيديولوجية تجمع أحكاما واقعية وأخرى قيمية وتأويلات تاريخية، يعتمد الأخذ بها على تقبل فلسفة خاصة، فالليبرالية- مثلا – تفترض وجود منطق عالمي يسمح ببناء مثال يمكن تحقيقه، يشمل هذا التصور المثالي افتراض حرية الإنسان، من خلال أحكام واقعية توظف نحو الغاية المثال.

لتقييم هذه النظم الفكرية يقترح- كارل مانهايم – لهذا الغرض معايير تجمع بين البراغماتية والتاريخانية والنسبية، ويتوصل إلى أنّ أكثر هذه النظم الفكرية مصداقية هي تلك التي تسمح بدمج وتكامل الخبرة الكلية لعصر أو زمن يتعالى الإنسان بها ويتجاوز الماضي، وخبرات الجماعة الطبقية، و تنطوي في الوقت نفسه على توجّه مستقبلي[2].

بناءا على ما قدمه – كارل مانهايم – من إثراء حول الإيديولوجيا، فإننا نسجّل بعض الملاحظات حول إيديولوجية التيار الإسلامي، وهي كإيديولوجية نابعة من التراث وتتضمن أحكاما واقعية وأخرى قيمية وتأويلات تاريخية، ومن هذه الملاحظات ما يلي:

---

1 كارل مانهايم. مرجع سابق. ص 134.

2 إبراهيم عيسى عثمان. مرجع سابق. ص237.

- الاهتمام بالعلم والدراسة وبالأخص في الفقه والحديث، والخروج بأفكار نصوصية لا تعنى باكتشاف خبرات السلف ودلالاتها، بل تُعنى بجمع الأدلة ومذاكرتها فقط.
- اعتبار أنّ شرعية وجود الحركة الإسلامية هي مفهوم الاتصال بالناس ونشر الدعوة.و أنّ شرعية السلطة الحاكمة كذلك تستمّد من نشرها للإسلام وممارستها لذلك، وإلاّ اعتبرت سلطة غير شرعية مقصّرة في حق الدين.
- النظرة إلى الحياة الدنيوية بأنها معاناة. وأنّ الإنسان سيدخل في امتحان عسير لإثبات قدرته على أنّه مؤمن، وعلى هذا النوع فإنّ ممارسة الحكم نوع من الاختبار والمحنة والخضوع للحاكم الظالم محنة كذلك، وبما أنّ السلطة ضرورة وحقوق، ورغم أنّها تنبع من مفهوم الطاعة إلاّ أنّه لا طاعة لما هو مخالف للتراث، فمخالفة التراث تعني مخالفة الإسلام، وهو ما يفسّر حالات التصادم والصراع التي حدثت بين الحركات الإسلامية وأنظمتها.
- الإيديولوجية الإسلامية لا تقبل إلاّ أن تكون مؤسسة على سيادة مبدأ الأخلاق وقيم ومبادئ السلف، حتىّ في النموذج السياسي للدولة، فتنظر له الحركات الإسلامية بأنّ ما ينطبق على المواطن ينطبق على الحاكم.
- غرس مفهوم الاستعلاء الديني بين الجماعات الإسلامية و بعضها، وبين الجماعات وغيرها من الناس، باعتبار أنّ مقدار الاتصال بالتراث هو المقدار الذي يحدّد أقرب الجماعات إلى الحق، أو التصور الإسلامي الذي ينبغي أن يكون سائدا.

وعلى هذا درجت التقاليد الإسلامية على أن تنظر للتراث بأنّه مجموعة من النصوص المتداولة التي تركها السلف، ولكن هذا التراث كان يجب أن يُفهم على أنّه مرادف للتصور البشري ونموذج من نماذج الوجود والتطور الإنساني، لا كما تفهمه التيارات الإسلامية، بأنّه الفهم الأحسن لنصوص الإسلام عند الأولين، فجعلت من إحياء التراث الإسلامي قضيتها الأساسية وركزت عليه من خلال الفقه السياسي أو الوظيفة السياسية، وألغت عنصر الزمان وكان من المفترض أن تسعى لإدارة التراث في إطار أكثر اتّساعا، أو بمعنى آخر، في إطار الحركة الإنسانية، حيث يعبّر النص عن التقاء بين ماضٍ وحاضر ومستقبل.

تحظى الدراسات التراثية العربية الإسلامية باهتمام متزايد في إطار إعادة بناء وتجديد إشكالية الفكر العربي المعاصر، وهي دراسات يشّكل فيها الإسلاميون بمختلف توجهاتهم

الغائب الأكبر. على أنّ ما تجدر ملاحظته هو المنظور الجديد لمعالجة التراث العربي الإسلامي، والذي تتّسم قراءاته بالطابع النقدي والمعرفي على مستوى المناهج والرؤى . ورغم اختلاف منطلقات قراءة التراث . إلاّ أنّها تهدف كلّها إلى إنتاج فكر نقدي جديد يريد أن يقتحم قداسة الماضي من أجل مواكبة قضايا العصر.

إنّ بروز مثل هذه الدراسات التراثية يؤشر سوسيولوجيًا عن تشّكل ظاهرة معرفية أو هي في طور التشكل، ذلك أنّ التراث بوصفه معرفة مستحدثة متحركة في ذهاب وإياب بين الماضي والحاضر، واستشراف المستقبل، أصبح مسألة مصيرية بالنسبة للواقع العربي الراهن، ممّا يتطلب مقاربته إبستمولوجيا حتّى يتسنّى لنا قراءته قراءة واعية وممحّصة.

ويعتبر كل من المفكران محمد أركون [1928 – 2010]، ومحمد عابد الجابري [1936– 2010] من الذين كان لهم السبق في المقاربة الإبستمولوجية لمفهوم التراث، من خلال مشروعين نقديين هدفا إلى رصد حالة التأزم والانحباس التي يمرّ بها الفكر العربي المعاصر، حيث بات رهينًا لتحديات الحداثة المعاصرة، لا يقوى على معالجة إشكالياتها وبالتالي عاجزًا عن التجدّد، بل إنّه بات قانعا بتكرار إنتاج متقادم صنعته أنظمة فكرية ومعرفية استجابت لوقتها، يرجعها الجابري إلى عصر التدوين (القرن الثامن الميلادي) ففي مشروعه العلمي عكف عن دراسة العقل العربي دراسة تحليلية نقدية من حيث تكوينه وبنيته فيلاحظ أنه بلاغي مطنّب وتكراري وعرفاني، أهمل روح التحليل والنقد، فتردى عن فكره العقلاني "العالمي" آنذاك، ثمّ يرصد تجلياته في ميداني السياسة والأخلاق، أمّا "محمد أركون" فقد قام بنقد "العقل الإسلامي" ويرى بأنّ الدراسات الإسلامية التراثية هي بأمسّ الحاجة إلى تجديد مناهجها، تجاوزا لطريقة المستشرقين الكلاسيكية، وإنتاج ثنائية – الميثي– الإيديولوجي.

وتتمثل نقطة الالتقاء بين المشروعين النقديين للتراث في اتفاقهما حول فكرة أنّ الفكر العربي الإسلامي المعاصر مغلق في قوالب ثقافة ونظم فكر قديمة، تشّكلت في فضاء "عقلية قروسطية" أضحت متجاوزة في حدود واسعة، علاوة على أنّه استقطبته نوايا وأغراض سياسية – إيديولوجية– خضعت لمصالح وحقب مختلفة. فهذه المحدّدات والبواعث مقبولة في حدود محطات محتومة، تغيّرت حسب الظروف والضرورات، إلاّ أنّ دوامها انتهى إلى بلورة "بنية فكرية"يغلب عليها" الميثي – الإيديولوجي"، ومن هنا دعوة هذان المفكران إلى

تصحيح هذا المنظور الخاطئ، فكانت دعوتهما إلى نقد كل من: العقل الإسلامي عند أركون ونقد "العقل العربي" عند الجابري.

يجتهد المفكران في تفكيك التراكمات الثقافية الموروثة، ثمّ إعادة تعريف شروط جديدة تسمح بممارسة تفكير نقدي متفتح على مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة.

كرّس الجابري[1] معظم مؤلفاته للدراسات التراثية بمختلف أشكالها الثقافية والفكرية والفلسفية والحضارية، ثمّ مفصلها بالمعاصرة، قد جعل مركز اهتمامه عصر التدوين (القرن الثامن الميلادي). إلى النهضة العربية الحديثة، حيث درس خطاباتها مع نقده للعقل العربي الرباعي. إضافة إلى دراساته الهادفة إلى إعادة بناء الفكر العربي المعاصر، وبالتالي نجد أنفسنا أمام مشروع طموح، يريد أن يغطي حقولا عربية إسلامية واسعة، مع الحرص على وحدة في الرؤية و الهدف فمن خلال تحقيقاته التاريخية يهدف مشروعه إلى اقتناص العناصر الحية العربية الإسلامية، وبالخصوص العقلانية منها (ابن رشد مثالاً) قصد إعادة استثمارها في بناء فكر جديد يواكب المعاصرة ولو تطلّب الأمر القطيعة مع بعض أشكال الماضي.

يفسّر الجابري الماضي تفسيرًا إبستيمولوجيا واعيا، ويتّخذ منه موقفا تاريخيا نقديا، فيرتبه في منظور التاريخ قصد تخطيه بحكم حركة التقدم، فهو يؤمن بطريقة التفكير المعرفية العقلانية، والتي تفضي إلى الانخراط في الحداثة بمختلف أشكالها: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية....الخ، و يكون من مزاياها تفادي الاستلاب الغربي.

---

1 يمكن الرجوع إلى المؤلفات الرئيسية التي تضمّنت المشروع العلمي النقدي للجابري و هي:

- نحن و التراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. دار الطليعة. بيروت. ط1.1980.

- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية. دار الطليعة . بيروت. ط1 . 1982.

- نقد العقل العربي: 1. تكوين العقل العربي. دار الطليعة . بيروت. ط1. 1984.

- نقد العقل العربي: 2. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط1. 1986.

- العقل السياسي العربي: محدداته و تجلّياته، المركز الثقافي العربي . بيروت .ط2. 1981.

- العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت. ط1. 2001.

يركّز "الجابري" على الجانب الإبستيمولوجي العقلاني الذي يمارس من داخل الثقافة العربية الإسلامية وعليها بعملية النقد والمراجعة، ويرى أنّ هذا من شأنه أن يضمن استقلاليتها، و يتأتّى له معالجة القضايا العربية بدون تقوقع، كمعالجة مشكل "الهوية" أي العلاقة مع الآخر.

من خلال منتجاته البحثية حول مسألة التراث، يجتهد الجابري في تحديد معايير جديدة بغية إنشاء "عقل عربي إسلامي" يتوافق مع أنساق وأنظمة الفكر الحديث، منطلقا من روح نقدية تخدم أغراض معرفية، فبعد تحليله الخطابات العربية المعاصرة، يستنتج الجابري أنّه رغم المكتسبات التي حقّقتها النهضة العربية الحديثة، ما يزال العمل ناقصا ما لم يتّسم بنقد وسيلة الإنتاج والتفكير نفسها، ألا وهي العقل العربي. فمشروعه "نقد العقل العربي" جريء من ناحية تفكيك أنظمة الثقافة العربية والدعاوي المدافع عنها، كما أنّ القراءات النقدية التي طبقها على التراث الفلسفي العربي الإسلامي خصوصا، أسفرت عن تناقصات إيديولوجية ومعرفية أضمرت العقلانية العربية، وأدت في آخر التحليل إلى تأسيس أزمة في الثقافة العربية الإسلامية. أمّا في الفترة الحديثة والمعاصرة، فيلاحظ أن الحضور الإيديولوجي قد نشط مع انطلاق النهضة العربية الحديثة، بمعنى هيمنة أسلوب العمل الواقعي– البراغماتي على حساب تحليل الواقع العربي.

بالمقابل يصّنف "محمد أركون" مثقفا حداثيا، سواء في رؤيته وتصوراته، أو في منهجياته التفكيكية وتطبيقاتها النقدية. يهدف مشروعه الجريء[1] إلى محاولة تجديد الفكر الإسلامي ويجعل انطلاقه من ميدان علمي اعتمده يطلق عليه اسم "الإسلاميات المطبقة".

---

1 من أجل فهم المشروع النقدي لمحمد أركون يمكن الرجوع إلى بعض مؤلفاته من مثل:

- **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم ، ترجمة : هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت.1998.**
- **ابن رشد: رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير. المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب . الكويت.1999.**
- **لقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت.2001.**
- **La pensie arabe . 6 édition.col «Que sais–je ?».P U F.2003.**
- **L'islam, hier – demain . ed Buchet– chastel. Paris .1988.**
- **L'islam:morale et politique . ed Desclée de brower.1989.**
- **Lectures du caran . les edition de la méditerranée . Tunis.1991.**

يعني هذا الميدان في تصور أركون تمثّل وهضم العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة وتطبيقها على الحقول العربية الإسلامية، ويرتكز في منطلقاته على حق ممارسة النقد والاجتهاد في الظاهرة الدينية والخطابات الإسلامية، وفق روح الإسلام التي تحثّ على البحث مع الاستفادة من منهج التاريخ المقارن للأديان، وذلك بتموضعه في منظور علمي متفتح على الفكر الحديث.

ينطلق تدخل "محمد أركون" في الحقل الإسلامي بإعادة النظر في منهجيات الإسلاميات الكلاسيكية (خطاب الغرب حول الإسلام)، وما يعيبه عليها هو أنّها ركّزت في دراستها على الدولة والكتابة والثقافة العلمية والدين الرسمي على حساب أشكال أخرى من التفكير والتعابير في حياة المجتمعات الإسلامية.

في هذا الاتجاه، ينتقد "أركون" منهجيات العلم الوضعي الذي غاب في مكانة العقل، مهملا الجانب الروحاني للإنسانية، وفي سبيل تحديث المجتمعات العربية الإسلامية يشترط إدخال حداثة فكرية تلقح تراثها وتؤهلها لصناعة حضارة مزدهرة على غرار "العصر الذهبي" الذي يمجّده أركون كثيرًا، ومن جهة أخرى تأخذ "الحداثة الفكرية" على عاتقها مهمة إعادة قراءة وإعادة كتابة تاريخ المجتمعات الإسلامية و إنتاج معرفة جديدة تستجيب لمتطلبات و حاجات الواقع العربي الراهن.

4- الثقافة السياسية لنخبة الإسلام السياسي:

تحظى دراسة الثقافة السياسية باهتمام كبير في علم السياسة المقارن، وعلم الاجتماع السياسي، وهي تتعدى كونها مفهوما فعالا فحسب، وإنما أيضا تعتبر مدخلا رئيسيا لفهم أصول نشأة الديمقراطية واستمراريتها.

الثقافة السياسية كما يعرفها علم السياسة المقارن بمجموعة المعتقدات والمواقف والقيم والمثل والعواطف والتقييمات المهيمنة عند شعب حول النظام السياسي في وطنه، ودور الذات في ذلك النظام، وقد تمّ تصنيف عناصر الثقافة السياسية في ثلاثة أنماط من التوحيد: توجيه معرفي يشتمل على معرفة النظام السياسي والمعتقدات بشأنه، توجيه عاطفي يتضمن

إثارة العواطف حول النظام السياسي، وتوجيه تقييمي يتضمن الإلتزامات بالقيم والأحكام السياسية [1].

من خلال المقابلات التي أجريت مع فاعلين في التيار السياسي ذو المرجعية الإسلامية، نحاول رصد مؤشرات الثقافة السياسية وتمثلاتها عن هذه النخبة، حيث تفيدنا المعطيات الأمبريقية بالجدول التالي:

جدول رقم (10)

مؤشرات الثقافة السياسية	تكرار
إقرار مبدأ التعددية السياسية الحزبية	2
مبدأ التداول على السلطة	3
الشعب هو مصدر السلطة	3
تكريس الديمقراطية	5
بناء دولة المؤسسات	2
ثقافة عقائدية موجهة	2
المجموع	17

بالنظر إلى إجابات المبحوثين، هناك تحوّل جذري في المفاهيم والتصورات حول الديمقراطية والممارسة السياسية، إذا ما قورنت بتلك المفاهيم التي صاغها الآباء المؤسسون للإسلام السياسي على غرار حسن البنا، وسيد قطب وتقي الدين النبهاني، حيث لم تكن الديمقراطية مطلبا جماهيريا، بقدر ما كانت نظام كفر مخالف للعقيدة الإسلامية، وبذات الرؤية يعتقد علي بلحاج والهاشمي سحنوني وغيرهم... لا يمكن الحديث عن رؤية إسلامية

1 لاري دايموند، مصادر الديمقراطية، ثقافة المجموع أو دور النخبة، ترجمة: سمية فلو عبود، ط1، دار الساقي، بيروت، 1994، ص 16.

للديمقراطية بعيدا عن تداعيات الأحداث وتناقضها وتصارعها، باعتبار أن الثقافة السياسية هي في نهاية المطاف فرع من الثقافة العامة للمجتمع، وهي عموما تمثل محصلة تفاعل الخبرة التاريخية والوضع الجغرافي والمعتقدات الدينية، والظروف الاقتصادية والإجتماعية لبلد ما.

إن الثقافة السياسية بتعبير "المنوفي" تتعلق بنظرة المواطن إلى السلطة، والتي تعد مسؤولة بدرجة كبيرة عن شرعية النظام القائم، فالثقافة السياسية تؤثر في علاقة المواطن بالسلطة من حيث تحديد الأدوار والأنشطة المتوقعة من السلطة، ومن حيث طبيعة الواجبات التي يتعين على المواطن القيام بها، كما أن الثقافة تتضمن التفاصيل الخاصة بهوية الفرد والجماعة [1].

بناءا على ما سبق نسوق ما يقوله الفاعلون الإسلاميون عن هذا التحول في البنية المفهومية للديمقراطية وما يترتب عنها من عملية إنتاج وإعادة إنتاج معنى الثقافة في بعدها السياسي، يقول أبو جرة سلطاني: كانت ثقافة نخبة الحركة الإسلامية ثقافة عقائدية موجهة في السابق، ولكن التجارب علمتها أنها بهذه الثقافة تصلح للدعوة ولا تصلح للدولة، وأن على النخب الإسلامية أن تنتقل من فقه الجماعة إلى فقه المجتمع، ومن دال الدعوة إلى دال الدولة، وهي مسألة فرضها واقع التحولات المتسارعة في العالم الإسلامي كله، وصارت الحركة الإسلامية أكثر واقعية" [2].

أما الدكتور أحمد بن محمد، أحد أقطاب المعارضة في شقها الإسلامي، فيقول "بأن التيار الإسلامي بالجزائر أصبح اليوم أكثر وعيا بالمعطيات الراهنة على الصعيد الوطني

1 كمال المنوفي، الثقافة السياسية للفلاحين المصريين، دار ابن خلدون، بيروت، 1980، ص 14.

2 مقابلة أجريت مع الوزير السابق ورئيس حركة مجتمع السلم السابق أبو جرة سلطاني.

والدولي، وأن معادلة التنمية السياسية تقتضي إشراك جميع الفاعلين دون إقصاء، من أجل تكريس ديمقراطية نزيهة" [1].

أما رئيس حركة النهضة "مدني ذويبي"، فيعلن عن هذا التطور الفكري الذي عرفته الحركة الإسلامية، إيمانا منها ووعيا بالمعطيات الجديدة التي أفرزتها الساحة السياسية معتبرا "أن الحركة الإسلامية في مرحلة التأسيس توجهت نحو الدفاع عن الهوية، لأنها تزامنت مع المشاريع الإيديولوجية الكبرى كالإشتراكية والشيوعية، أما اليوم فهناك تحول نحو الانفتاح وتكريس الديمقراطية كوسيلة لحكم البلاد، باعتبار أن الشعب هو مصدر السلطة، وما يهمنا هو إقرار مبدأ التداول على السلطة" [2].

من خلال إجابات المبحوثين، يمكن القول إننا أمام رؤية واعية بالمعطيات السياسية الراهنة، ومدركة لحجم التحديات والمسؤوليات المنوطة بها، كما أنها تدرك جيدا أنها ليست وحدها في الساحة السياسية لترويج مشروعها الإجتماعي، بل تنافسها في ذلك التيارات الوطنية والديمقراطية واليسارية.

-من الناحية السوسيولوجية، نحن أمام نزعة براغماتية، استفاد الإسلاميون من مناخ الإنفتاح السياسي الذي عرفته الجزائر، في إعادة هيكلة وتنظيم صفوفهم، كما استفادوا من تجربة الجبهة الإسلامية للإنقاذ المحظورة، ودخولها في مواجهة غير متكافئة مع النظام وتبنيها منهج المطالبة والمغالبة، الأمر الذي أدى إلى اندثارها من الحياة السياسية، وهو ما جعل تيارات العائلة الإسلامية الأخرى تقوم بتخفيض سقف خطابها والميل إلى الإعتدال والتسامح واللطف والفعالية والمشاركة كمجموعة من القيم والتوجهات السياسية ذات الطابع الديمقراطي، وهي كلها قيم وتوجهات جديدة كانت على حساب استراتيجيتهم الأولى كإسلاميين، وهي أقامة الدولة الإسلامية.

1 مقابلة أجريت مع الدكتور أحمد بن محمد.

2 مقابلة مع الأمين العام لحركة النهضة مدني ذويبي.

هذه المراجعات التي أخذت طابع المرونة والإعتدال الفكري ناجمة أساسا من اعتقاد النخب الإسلامية أن القبول بدخول اللعبة السياسية هي أن السياسة هي في نهاية المطاف احتلال يومي مطرّد، وإن كان جزئيا للمساحة الممكنة والمتوفرة، وعلى أرضيتها وأرضية احتلالها وكسب أمتارها، يمكن صياغة وإعادة صياغة الخطاب، في حين أن مبدأ كل شيء أو لا شيء هو من قاد الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى معركة غير متكافئة وسابقة لأوانها [1].

يراهن الإسلاميون في الجزائر على تمسك نظام الحكم بالتعددية السياسية ودعمها من خلال اعتماد الأحزاب، وحرصوا على أن يكون أداؤهم في البرلمان وفي المجالس المنتخبة في إطار دعم هذه التعددية، وهو ما يفسر ميلهم إلى الإعتدال وتجنب الصدام المباشر مع السلطة، مؤدين بذلك دور المعارضة الإيجابية والسلبية بهدف تحقيق المصلحة العامة.

ورغم الإنجاز المحدود الذي حققته النخب الإسلامية المشاركة في الفعل السياسي المؤسساتي، إلا أن ذلك لم يثنها عن مواصلة مشاركتها السياسية في مختلف الإستحقاقات الإنتخابية، وهذه الأخيرة حققت لها نتيجتين مهمتين، الأولى هي كسب ثقة السلطة بسبب انتهاجها خط الإعتدال والمعارضة السلمية، والثانية هي كسب المزيد من الأنصار بين المواطنين بسبب إثارتهم لقضايا ترتبط بالشريعة الإسلامية مثل: منع استيراد الخمور وبيعها، قانون الاسرة، ومشاريع صناديق الزكاة.

أما عن القضايا السياسية التي أثارها نواب التيار الإسلامي في البرلمان، فقد تضمنت قضايا الحريات ومباشرة الحقوق السياسية على نحو ديمقراطي وبدون قيود، ومنها السماح لأعضاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالعودة إلى النشاط السياسي، والدفاع عن حقوق الإنسان ومناهضة صور التعذيب وإلغاء قوانين الطوارئ.

1 أحميدة عياشي، الإسلاميون في مواجهة أنفسهم، الجزائر نيوز، العدد 2484/15-03-2014.

كما تحالف نواب إسلاميون مع نواب الأرسيدي تحت قبة البرلمان استنساخا لتجربة تحالف الإخوان مع حزب الوفد في البرمان المصري، وأيدوا حزب جهة التحرير الوطني في مشروع تجريم الإستعمار، ويمكن أن تضاف إلى هذه التجربة انضمام حركة مجتمع السلم إلى التحالف الرئاسي عام 2004 م.

في ظل التحول الديمقراطي المأمول في أعقاب ثورات الربيع العربي، لا يزال السؤال مطروحا بإلحاح، وهو حقيقة إيمان الحركات الإسلامية بالتداول السلمي للسلطة مع منافسيهم، أي إقرارهم لغيرهم بحق مماثل لحقهم في الإختيار والتعبير والحكم والمعارضة، في إطار نظام ديمقراطي مبني على القبول بالتعددية السياسية والثقافية، ولذا كان السؤال دائما يتمحور حول ما إذا كان الإسلاميون يقبلون بالإلتزام المستمر بنظام كهذا، أم أن القبول بالديمقراطية وشعاراتها مجرد طريق يسلكونه لنيل الغلبة والسلطان؟

سؤال يفضي بدوره إلى وضع مبدأ الشورى الي يدعو إليها الإسلاميون موضع تساؤل وبحث، في مدى تحقيقه الحد الأدنى من متطلبات وفضائل الديمقراطية كحرية الرأي والتعبير والتعددية في إطار المجتمع الواحد، وكذا محافظة الإسلاميين في حالة وصولهم إلى الحكم على الحد الأدنى من الغرض التي تحققت لعامة الناس في ظل النخب العلمانية، التي ورثت الحكم عن الإستعمار، أو وصلته عن طريق التغلب [1].

هذا الجدل كان زادا لكثير من الكتاب والمحللين المعارضين للتيار الإسلامي انطلاقا من تجربة الحكم الإسلامي في إيران والسودان، ومشاركة الإسلاميين في السلطة في بلدان أخرى كاليمن والكويت، وتجربة الإسلاميين في مرحلة ما بعد الربيع العربي في تونس ومصر والمغرب، ويوم أجهضت المؤسسة العسكرية الديمقراطية الوليدة في الجزائر عام 1992 م، فقد كان المبرر الوحيد للانقلاب العسكري هو الإرتياب في جاهزية جبهة الإنقاذ، الحزب

1 جون ووتر بوري، إمكانية التحرك نحو الليبرالية السياسية في الشرق الأوسط في كتاب، غسان سلامة (محرر)، ديمقراطية من دون ديمقراطيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص-ص 75-106.

الإسلامي الفائز في الإنتخابات إحترام اللعبة الديمقراطية، وقد وجدوا في خطابات علي بلحاج، الرجل الثاني في الجبهة الذي وعد بإلغاء الدستور وتطهير الحياة السياسية ممن أسماهم ببقايا الإستعمار إذا فازت الجبهة، خير مبرر لقرارهم بإلغاء الديمقراطية الوليدة.

ونجد مثل هذا المبرر يتكرر في كل دولة يتمتع فيها الإسلام السياسي بوجود حركي فاعل ومع هذا فإننا لا نجزم بصورة عفوية ومباشرة نفي القناعات الديمقراطية لدى نخبة التيار الإسلامي، فإذا كان التنظير الفكري، كما الممارسة السياسية للإسلاميين لا تعطي دليلا مؤكدا عن توافقهم على ممارسة السلطة بالصورة التي يتطلبها النظام الديمقراطي، فإنه في الوقت ذاته، لا يسعفنا التنظير المضاد، أو ممارسات الأنظمة الحاكمة ذات الجوهر التوتاليتاري والواجهة التعددية، بإعطاء أدلة كافية على نفي الديمقراطية عن الإسلاميين كسبيل للحياة والعمل السياسي، انطلاقا من قاعدة أن من لا يؤمن بشيء، لا يمكنه نفيه عن الآخرين، فإذا كانت الأنظمة العربية الحاكمة في مجملها لا تؤمن بالديمقراطية إلا وفق ما تقتضيه ترتيبات السلطة والنفوذ، أي ممارستها كآلية، وليس اعتناقها كثقافة وكإيديولوجية، فإن ليس بإمكانها نفيها عن نخبها المعارضة.

يضاف إلى ذلك أن الحديث عن جماعات إسلامية في بلدان متعددة، هو حديث عن ظروف مختلفة واجتهادات مختلفة، وبصورة خاصة عن خلفيات اجتماعية مختلفة، علما أن الممارسة السياسية هي أكثر القنوات تعبيرا عن معطيات المجتمع وثقافته الخاصة، ومن هنا فإن الإشتراك في تبني الإسلام كقاعدة للعمل السياسي من جانب عدد من التنظيمات والأحزاب ليس دليلا على وحدة المشروع أو تطابقه، فهذه مشروعات مختلفة تقوم على قاعدة تتحمل التباين تبعا للإختلاف في الإجتهاد والإختلاف في المعطيات الموضوعية، ووفقا للعرف السوسيولوجي، فإنه من الصعب جدا قبول الأحكام المطلقة والتعميمية حول تبني الديمقراطية أو نفيها، سواء أطلقها مؤيدو التيار الإسلامي أو معارضوه، وتبقى وحدها

الممارسة الفعلية للديمقراطية في الحقل الإجتماعي والسياسي كثقافة، وكمجموعة موقف وقيم ورموز، هي الكفيلة بإعطاء صورة واستنتاجات عن هكذا واقع.

يمكن القول بأن نخبة الإسلام السياسي في الجزائر، مدعوة، كغيرها من النخب الإسلامية الأخرى ومطالبة بالإحاطة بالعديد من الأفكار والرؤى بشأن ما يتطلبه الواقع الجديد للحركات الإسلامية في ظل التحول الديمقراطي، وعليه فإن هناك ضرورة ملحة للإرتقاء بمستوى فكرها وممارستها، وعدم الإكتفاء بالإقرار بآليات التحول الديمقراطي من تنافس سياسي نزيه وتداول للسلطة واحترام الدساتير والتنوع والاختلاف، أو ما يسمى بالفهم الأداتي للديمقراطية، وعليه فهي مطالبة باستيعاب التعريف والماهية الفلسفتين للديمقراطية ومركزية مسألتي الحرية والمساواة بمعناهما الفلسفي أيضا، باعتبار أن الديمقراطية كما يقول المفكر عزمي بشارة ليست لها هوية دينية، ولذلك فإن الإسلاميين مؤهلون مثل غيرهم للمساهمة في التحول الديمقراطي، شريطة أن يستوعبوا في فكرهم وممارساتهم المقتضيات الفكرية والعملية للديمقراطية.

إن ما يؤشر على تلاشي الرؤية المعادية للديمقراطية عند الإسلاميين، هو هذا التحول في الموقف تجاه الدولة ومؤسسات الدولة الحديثة، كإحدى إفرازات نسق الحداثة، ذو الطبيعة الكونية، يتجلى ذلك جليا في موقف إحدى المرجعيات الفقهية للإخوان المسلمين ممثلة في الشيخ يوسف القرضاوي الذي يرى أن الديمقراطية في جوهرها لا تختلف عن الإسلام، وهي اختيار الناس لمن يحكمهم، وأن الذين يقولون أن الديمقراطية كفر وإلحاد يحكمون عليها دون بصيرة.

أما الشيخ راشد الغنوشي، زعيم التيار الإسلامي بتونس فيرى بأن الديمقراطية هي آلية تضمن للشعب سيادته على النظام السياسي، وهي نظام تجعل السلطة للشعب، وتجعله يمارس الضغط على الحكام الذين انتخبهم، والانتخاب الحر هو جوهر هذه الآلية، وهو من

يوجد التعددية واستقلال القضاء، وكل ذلك يتم عبر رأي الناخب وعن طريق صناديق الإقتراع.

ويرى "الغنوشي" بأن ديننا لا يمنع الأخذ بكل ما يقرّه العقل وتثبته التجربة، ويرى بمن يرفض الديمقراطية بأنه وريث سنوات الاستبداد منذ انتهت دولة الشورى في القرن الأول [1].

أما الشيخ "عبد الله جاب الله" فيعتبر أن الديقراطية التعددية اليوم هي أرقى ما وصل إليه الفكر السياسي البشري، داعيا إلى الإستفادة منها بشكل إيجابي دون أخذها جملة، يقول الشيخ جاب في هذا السياق: "إن الديقراطية الغربية وإن كان لنا عليها كإسلاميين الكثير من المآخذ، منها أننا نرفض مبدأ فصل السياسة عن الدين ونرفض الإباحية في الأخلاق، بما في ذلك من تعارض صارخ مع أحكام الدين، إلا أننا نكبر فيها طريقة تنظيم السلطات والإعتراف بحق الشعب في اختيار حكامه وممثليه" [2].

رغم التناقض الجزئي الملاحظ في المواقف السابقة الذكر، إلا أنه يمكننا القول بأننا أمام تسقيف الخطاب حول أفكار وقيم الآخر المختلف عنا فكريا وعقائديا، والإستفادة بطريقة براغماتية من نماذجه، وهو ما يؤدي إلى استقرار إيديولوجي نسبي يأخذ في الحسبان معطيات الساحة الدولية والظروف التي يتواجد فيها الإسلاميون، ولا سيما إزاء قضية الديمقراطية، التي لم تعد مطلبا جماهيريا فحسب، وإنما صارت مما تقتضيه الحياة المعاصرة كأسلوب نمطي يضمن إدارة التنوع البشري في كافة مكوناته.

وبين الرأي ونقيضه في الموقف الإسلامي للديمقراطية نجد المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي يجمع في ذاكرته الثقافية التزاوج العربي والفرنسي والرؤية الثقافية والحضارية ومفاهيم

1 ناصر عمران الموسوي، الديمقراطية في منظور الإسلام السياسي، الحوار المتمدن، العدد 3910/ 13-11-2012.

2 عبد الله جاب الله، المنهج السياسي في التغيير الإجتماعي، دار المعرفة، الجزائر، 2006، ص 54.

الديمقراطية والاستشراق يلخص لنا العلاقة بين الإسلام والديمقراطية في إحدى محاضراته، حيث يقول:

"إن التعريف التقليدي للإسلام والديمقراطية قد يستنتج منهما عدم وجود علاقة، من حيث التاريخ والجغرافيا، منبها في ذات الوقت على تفكيك المصطلح عن محموله التاريخي، وإعادة تعريف الديمقراطية في ابسط أشكالها تحريرا من قيودها اللغوية والإيديولوجية تعطي مفهوما مختلفا، وعليه ينبغي أن ننظر إلى الديمقراطية من ثلاث زوايا: هي الديمقراطية كشعور نحو الأنا، والديمقراطية كشعور نحو الآخر، والديمقراطية كمجموعة من الشروط الاجتماعية والسياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور لدى الفرد.

إن هذه الشروط ليست من وضع الطبيعة أو من مقتضيات النظام الطبيعي كما ترى بذلك الفلسفة الرومانتيكية في عهد جون جاك روسو، بل هي خلاصة ثقافة معينة وتتويج لحركة الإنسان في تقديره لنفسه وتقديره للآخرين، ويرى "مالك بن نبي" أنه بالإمكان التوصل إلى نظام ديمقراطي إسلامي يجمع محاسن الديمقراطية ويتجنب مثالب العلمانية، ويؤكد بن نبي أن في الإسلام ديمقراطية، لا في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه إشعاعها، وإنما في زمن تخلقها ونموها في المجتمع [1].

إذا نظرنا إلى الإسلام السياسي كتيار واسع يضم تنظيمات وجماعات عمل مختلفة باختلاف عقيدتها السياسية، فيمكن القول أنه تيار يتأثر بالتكوين الثقافي والإجتماعي للبلد الذي تنشط فيه.

هذه المؤثرات ترتبط عادة بالتاريخ الإجتماعي أو السياسي الخاص بهذا البلد.

وعموما، يمكن تقدير قابلية أي جماعة أو تيار للإلتزام بنمط معين في العمل السياسي الديمقراطي بناءا على توفر ثلاث عوامل أساسية:

1 ناصر عمران الموسوي، مرجع سابق.

العامل الأول: الثقافة السياسية والتي تتمثل عناصرها في مجموعة القيم والإعتقادات والتوجهات السياسية، ومن بينها: الاعتدال والتسامح واللطف والفعالية والمعرفة والمشاركة ولغة الحوار، واحترام الرأي المخالف.

العامل الثاني هو الكفاية الإجتماعية، والتي تظهر في طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة فكلما كان المجتمع مستغنيا عن الدولة، قادرا على حل مشكلاته بنفسه، كانت الديمقراطية أقرب منالا وأقوى في الصمود أمام المطامح الفردية لمن يملكون القوة والنفوذ، أما إذا كان المجتمع معتمدا بكله على الدولة، فإن التوازن سيكون راجحا لمصلحة القابضين على أزمتها، وسيكون في وسعهم الانقلاب على الشعب في أي وقت شاؤوا، يقول علي أبي طالب "أحسن إلى من شئت تكن أميره، واحتج إلى من شئت تكن أسيره، واستغن عمن شئت تكن نظيره" ولا توجد فروق حقيقية بين تيار إسلامي أو علماني أو ديمقراطي، فالإنسان هو الإنسان حين يملك القوة المطلقة.

العامل الثالث يتمثل في المشاركة الشعبية، فالمجتمعات التي يشارك جمهورها بفاعلية في الحياة السياسية أقدر على تطوير نظام يعتمد الفصل بين السلطات والمحاسبة والتداول السلمي للسلطة، وهذا ما نراه عادة في البلدان التي شهدت ثورات شعبية. فالحكومات هنا مضطرة إلى مراعاة المزاج الشعبي. بخلاف البلدان التي لا يشارك جمهورها في الحياة السياسية بنشاط لأي سبب من الاسباب، فمثل هذه البلدان تمثل احتمالا أكبر لظهور الإستبداد والميول السلطوية في الجماعات السياسية، أو انقلاب الانظمة الديمقراطية إلى الإستبداد.

السلطة السياسية في البلدان العربية متشابهة إلى حد كبير، وتجربة التاريخ القريب تعطي أدلة قوية على أن الإسلاميين –الذين نادرا ما أتيحت لهم فرصة السلطة منفردين أو مشاركين– لم يكونوا أسوأ من غيرهم في ممارسة السلطة، كما أن محاولات الإسلاميين في

الوصول إلى السلطة، لم تكن شذوذا عن الأعراف الجارية في العالم الثالث، فقد استخدموا الجيش مثل غيرهم، واستخدموا صناديق الاقتراع مثل منافسيهم.

خلاصة القول أن الممارسة السياسية لا تعبّر عن الإيديولوجيا، إلا بقدر ضئيل يصعب الاستدلال به في الحكم على هذه الإيديولوجيا، ولذا فإن الحكم بعجز الإسلاميين عن التزام قوانين اللعبة السياسية والتقيد بمبادئ الممارسة الديمقراطية قابل لأن ينسحب على كل فريق آخر، باعتبار أن توجهات الجماعة البشرية تنتمي لبيئتها وتتأثر في سلوكها السياسي بمعطياته.

5-انحسار مساحة الفعل الديني والفعل السياسي:

شهدت السنوات الأخيرة تراجعا واضح المظاهر والمؤشرات في مسيرة الحركة الإسلامية في البلدان العربية والإسلامية بصفة عادية وخاصة وجودها الفعلي على صعيد الفعل الديني الدعوي والفعل السياسي الإصلاحي التغييري، وهي التي كانت قبل ثلاث عقود من الزمن تقريبا تعيش مرحلة الصعود والانتشار، حيث شكلت مادة دسمة لتناولها من حيث العوامل والمتغيرات والأسباب الواقعية التي ساهمت في بروزها كظاهرة أطلق عليها الصحوة والإحياء الإسلامية.

واليوم وهي تتعرض كأية ظاهرة سياسية واجتماعية لحالة من التراجع بعد هذا الصعود فإن المساءلة السوسيولوجية تتقصى عوامل هذا التراجع وتفكك مؤشراته الملحوظة، بناءا عن تصورات الفاعلين الإسلاميين أنفسهم، وربطها بسيرورة الواقع الاجتماعي للظاهرة. وكما تذهب إليه السوسيولوجيا الألمانية، فإن الحركات السياسية تكون ثورية في مرحلة الصعود، ومحافظة في مرحلة الاستقرار في موقع السلطة، وميالة إلى السوداوية والتشاؤم في حالات الانهيار أو الأفول أو الهبوط، ويكاد يكون هذا المنحى بمثابة قانون تاريخي لصعود وهبوط الحركات السياسية.

الإسلام السياسي كظاهرة سياسية، يمكن مقاربته عمليا وإجرائيا عبر التمييز بين ثلاث مستويات هي الدعوة والحركة والتنظيم على ما بينهم من تداخل وتشابك، فالدعوة واجب فردي في الأساس يفترض أن يمارسه كل مسلم قولا وعملا، وهو يتحول إلى حركة وتيار حين ينتقل –أي واجب الدعوة– من قناعة فردية إلى سلوك جماعي، وهذا ما نسميه التعبير الاجتماعي للحركة أو الجسد الاجتماعي. وهو الرصيد المتدين الذي يعتبر المجال الحيوي أو المعين الذي تتشكل منه الحركة في مستواها الثالث والذي يظهر للوجود حين تحاول الحركة الإنتقال بالدعوة محاولة تجسيدها في إطار دولة ونظام سياسي، ومن ثم تصبح الحركة الإسلامية هي الجماعات والتنظيمات الإسلامية التي تمثل التعبير السياسي عن هذه الحركة الشعبية أو المجتمعية، فالحركة الإسلامية إذن هي التيار الشعبي والاجتماعي الذي ينطلق من فهم معين ومحدد للإسلام كدعوة، ويريد تحويله أو تجسيده في دولة ونظام سياسي محدد على الأقل في المرحلة الأولى عبر مجموعة من الوسائل والأدوات المختلفة التي يراها تدور في إطار المشرعية الإسلامية [1].

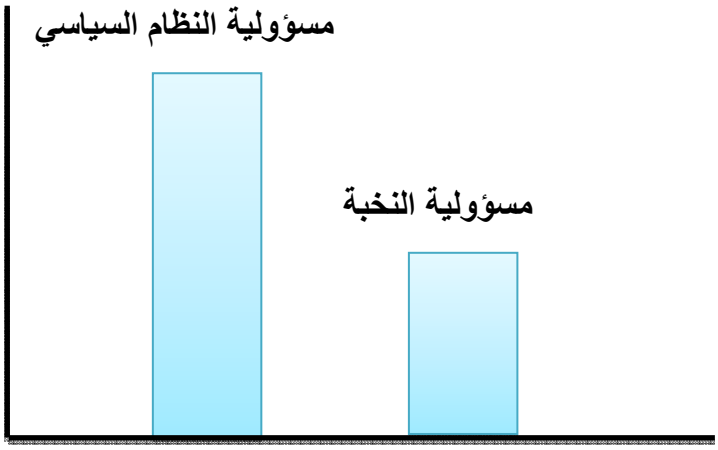
إن العينة الفاعلة من نخبة الإسلام السياسي في الجزائر، التي أجريت عليها الدراسة، تعترف بوجود مؤشرات التراجع الذي تشهده الحركة الإسلامية، دون تقديم مجهود نظري أو تفسير علمي، لهذه المعيقات التي تحد من ديناميكية فعلها الديني والسياسي، ولعل أهم نقطة إلتقاء في إجابات المبحوثين هي التفسير السياسي لتقلص وانحسار أدائهم كنخبة حامل لمشروع إصلاحي وتغييري، وعموما، فإننا نجد أنفسنا أمام اتجاهين رئيسين حسب البيانات المجمعة من ميدان الدراسة.

–الإتجاه الأول، وهو الغالب، والذي يحمل مسؤولية العجز النخبوي في تحقيق الإصلاح والتغيير المنشود إلى بنية النظام السياسي ودوره في تقليص الفعل الديني والسياسي المعارض لايديولوجيته.

1 د. حامد عبد الماجد، الحركة الإسلامية والأنظمة العربية، مركز الإعلام العربي، القاهرة، 1993، ص–ص 9–13.

-أما الإتجاه الثاني وهو بنسبة أقل، يحل مسؤولية التراجع وانحسار مساحة الفعل الديني والدعوي والسياسي إلى النخبة، باعتبارها لم تكن تحوز على نظرة مستقبلية للقضايا السياسية والإجتماعية، بالإضافة إلى افتقارها إلى رصيد فكري وتنظيري، يمكنها من مجابهة التحديات التي تواجهها من خلال فقه الخبرة التاريخية بصدد سنن التغيير والإصلاح في الحركات السياسية والإجتماعية المختلفة.

شكل رقم (03): أعمدة بيانية توضح تمثلات المبحوثين حول أسباب تراجع الفعل الديني والسياسي



بالنسبة للإتجاه الأول، هو ما تظهره لنا إجابات بعض الفاعلين في التيار الإسلامي، حيث يقول أحدهم: " للأسف، فقد كان تأطير المجتمع وتوعيته وتكوينه في السابق هو جهد خالص للحركة الإسلامية، ولكن ردة الفعل العنيف للسلطة شل هذه الحركة الدعوية، حيث حارب الفكر المعتدل وضيق على العمل الدعوي والخيري، في الوقت الذي سمح لأصحاب الفكر الآخر الذي يروج له الحاكم بالنشاط والتحرك، فكان هناك فراغ بكل أبعاده، التربوية والإجتماعية....

إن ما قدمته النخبة الإسلامية كفكر يبقى مجهودا متواضعا، لكن الفكر البنائي يكون عندما تكون هناك بيئة سياسية سليمة ومتفتحة، أما وكل شيء معلب ومغلق، فلا يمكن أن يكون هناك اجتهاد فكري..." [1].

ويقول قيادي آخر بأن "هناك العديد من الموانع السياسية والمؤسساتية التي تكاتفت مجتمعة من أجل تضييق مساحة الدعوة والعمل الخيري وتقليص دور المسجد، كما أن السلطة تراقب الحقل الديني وتضعه تحت وصايتها، ولا تسمح بالخطابات الدينية التي ترى أنها تتناول الظلم والحيف والفساد، وأما عن عدم تقديم نخبة الإسلاميين لفكر بنائي يصلح لأن يكون مطروحا في الساحة السياسية والاجتماعية فيجيب بأن الإسلاميين أفضل مما يقول عنهم خصومهم وأقل مما يقولونه عن أنفسهم" [2].

هي الرؤية التفسيرية ذات البعد الإقليمي، تجد امتدادا لها في تبرير ديني آخر، ولكنه يكتسي بعدا إقليميا وكونيا، بتصوير القوى الأمبريالية والدول العظمى، الحاجز الذي يقف وراء إفشال وتهرئة الحركة الإسلامية، باعتبارها تمثل آخر حصون الدفاع عن مقومات الأمة الإسلامية، ومن هنا توظف هذه الرؤية الصراع الديني ذو الطبيعة التاريخانية، وهو ما عرف "بالحروب المقدسة" أو الحروب الصليبية، هكذا خطاب نجده في إجابات الفاعلين الإسلاميين مثقلا بهذه المفاهيم الدينية والتاريخية، مما يوحي بصورة عن تمثلات الأنا الإسلامية وتمثلات الآخر، ناظرا ومنظورا إليه، يقول قيادي سابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ.. إن العالم العربي والإسلامي يخطط له الأمريكان والقوى الأمبريالية، وما زالو هم الذين يضعون المخططات، التي تضعف التيار الإسلامي في البلدان العربية والإسلامية، لأنه يمثل صمام الأمان، ومعقل النهضة للأمة الإسلامية، أما عن تراجع رموز التيار

1) مقابلة مع الأمين العام لحركة النهضة، الأستاذ مدني ذويبي.

2) مقابلة مع الدكتور أحمد بن محمد أحد أقطاب المعارضة الإسلامية بالجزائر.

الإسلامي في تأطير موجات التدين الجديدة التي يقبل عليها الشباب، فإنه يرجعها إلى سببين:

السبب الأول: وهو نظام الحكم وتقليصه لدور المساجد في الدعوة، وجعلها أماكن لإقامة الطقوس والشعائر الدينية، أما السبب الثاني فهو أن الفتنة التي وقعت في الجزائر، ساهمت بشكل كبير في جعل الشباب يفقد الثقة في الدعاة والمساجد، باعتبار أن من الإرهابيين والقتلة من كانوا أئمة وخطباء ودعاة في المساجد" [1].

وفي نفس السياق الذي يذهب إليه مؤيدو فكرة دور الأنظمة الحاكمة في انحسار الفعل الديني والسياسي، نورد مقطعا من مقابلة أحد الفاعلين الإسلاميين، مجتهدا في تشريح هذا الغياب الفكري والتنظيري لنخبة الحركة الإسلامية، حيث يقول القيادي الدكتور عز الدين جرافة ما مفاده أن "النخبة الفكرية في الجزائر هي غائبة تماما عن مسرح الأحداث الوطنية، وذلك في مختلف المجالات، وهي في عمومها ليست فاعلة بل مفعول بها، وهي لذلك لا تصنع الأحداث بقدر ما تنتقدها، تماما كما يفعل المتفرجون على مقاعد مدرجات الملاعب، وما يعرف بنخبة الحركة الإسلامية في الجزائر، فإنها تعيش نفس الغربة أو الوضعية حيث غابت الحرية الفكرية والسياسية، وتراجع النقد الذاتي، وتحولت أغلب تلك الأحزاب السياسية إلى مجرد هياكل صنمية تسجن الطاقات والكفاءات ولا تستفيد منها إلا في حدود ضيقة جدا بما يخدم توجهات القيادة ويخدم الزعيم... ولذلك غاب الطرح الفكري المتميز وغابت معه الدراسات حول مجمل القضايا التي تخدم المجتمع وتساعد على تطوره، وظهر في الواقع تصحرا سياسيا واجتماعيا شاملا... [2].

إن التعقيب على ما سبق، يلزمنا استعارة ما يقوله المفكر اللبناني رضوان السيّد، انطلاقا من خلفية تفسيرية من العلوم الإجتماعية ومن منظور التحليل السوسيوسياسي، حيث ينطلق

1) مقابلة مع الشيخ هاشمي سحنوني، قيادي ومؤسس سابق بالجبهة الإسلامية للإنقاذ.
2) مقابلة مع الدكتور عز الدين جرافة، قيادي في حركة النهضة وبرلماني سابق.

من مسلمة مركزية، يؤكد فيها على استحالة إمكان استبعاد الإسلام من دائرة التأثير الإجتماعي والسياسي، ويأتي هذا التأكيد في سياق الحديث عن كل تلك الردود الغربية الداعية إلى إعادة النظر في مناهج التعليم بالعالم العربي والإسلامي، والتي تزعم أن المدارس والمناهج الإسلامية تفرخ أصوليين يهددّون المصالح الغربية وأمن واستقرار الولايات المتحدة الأمريكية... [1].

كان هذا الإهتمام الغربي والأمريكي خاصة بالمناهج التعليمية العربية والإسلامية مثار نشوب حرب بيانات داخل الكيان الإسلامي، وهو ما تجلى في تلك المؤتمرات والملتقيات الدولية التي جمعت كل أطياف ومكونات المجتمع الإسلامي، ما بين معترض على ضرورة الإصلاح التعليمي لاعتباره فرض من الخارج، وما بين داع إلى تغيير منهجي يغض النظر عن الدعوات الغربية لذلك.

ويؤكد رضوان السيد في هذا السياق أنه لا يمكن تجاوز حركات الإسلام السياسي الممثلة في كل من الإحيائيين والسلفيين، الذين يعدّون نتاج من نتاجات العقود الأخيرة من القرن العشرين، السياسية والاقتصادية والدينية والإجتماعية، وليسوا فقط نتاج رد فعل عن الأنظمة العربية أو هجمات الولايات المتحدة الأمريكية [2].

في تناوله تحليل مشهد ما بعد الربيع العربي، يشير رضوان السيد إلى أن الإسلاميين حرموا طويلا من احتلال مواقع مؤثرة في مؤسسات الدولة، ولديهم ما هو بين خوف وشك، وكراهية للدولة ودوائرها المختلفة، كما سيطرت عليهم لفترة طويلة فكرة أسلمة هذه الدولة، دون أن يدركوا الإختلافات الجوهرية بين الدولة الحديثة ونموذج الدولة في التجربة التاريخية الإسلامية، وهو ما يعني أننا أمام توجهات متدافعة من حيث علاقة الإسلاميين بالدولة، وما

1) رضوان السيّد، الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، ص-ص 8-9.

2) رضوان السيد، المرجع نفسه، ص 10.

يفاقم من هذا التدافع هو أن تسلم الإسلاميين لمقاليد الحكم يتم في ظروف انتقالية يشوبها القلق والإنتظار [1].

وفي سياق تناوله للتأثير الغربي والأمريكي في منطقة العالم العربي والإسلامي، يذهب رضوان السيد إلى القول بأن القراءة الجديدة لعلاقة العالم العربي – الإسلامي بالغرب توحي بأن هناك تغييرا في الأولويات لهذا الغرب، بمعنى تراجع أهمية العالم العربي – الإسلامي لصالح اهتمام أكبر بحوض "الباسفيك".

بالعودة إلى الإتجاه الثاني الذي أفرزته إجابات المبحوثين، والقائل بمسؤولية النخبة ذات المرجعية الإسلامية في تحمل تقلص مساحة الوظيفة الدعوية وضالة تأثير الفعل السياسي. نجد أن شخصيات وقيادات بارزة في حقل التوجه السياسي الإسلامي على غرار الشيخ عبد القادر بوخمخم، والشيخ بوجمعة عياد والشيخ سعيد مرسي، والدكتور عز الدين جرافة * تتفق على أن من بين المآخذ الموجهة للحركة الإسلامية المعاصرة، إنما هو تخليها عن عملية التأطير والتوجيه والإرشاد للشباب المتدين في الجزائر، ولا سيما في مرحلة ما بعد التعددية الحزبية المزعومة التي انطلقت في بداية تسعينات القرن الماضي، بحيث وجد هذا الشباب نفسه وجها لوجه أمام التحديات المعاصرة، وما أفرزته الممارسات الطائشة لهذا الفصيل أو ذاك من إكراهات واقع تتجاوز الأفراد [2].

ومن المعلوم أن أي حزب سياسي يتطلع نحو قيادة المجتمع والدولة يحتاج في جملة ما يحتاج إليه من كوادر نضالية كفؤة ومتميزة وتتمتع بمواصفات أخلاقية عالية، وهو ما يجعل موضوع الإهتمام بالشباب من أولوية الأولويات، فما بالنا عندما نتحدث عن أحزاب ذات

1) عبد الحاج، صحيفة العرب، العدد 9341، لندن، بتاريخ: 05-10-2013، ص 06.

***) نظرا للوحدة الشكلية في إجابات المبحوثين حول الفكرة، أخذنا مقطعا واحدا تجنبا للتكرار.**

2) مقابلة مع الشيخ بوجمعة عياد أحد مؤسسي جماعة الموحدين وحركة مجتمع السلم مع الشيخ الراحل محفوظ نحناح.

مرجعية إسلامية اعتمدت منذ نشأتها الأولى على عنصر الشباب المتدين، وفي مقدمتهم طلاب المعاهد والجامعات وحتى طلاب الثانويات..." [1].

نحن إذن أمام انزلاق خطير على طريق الممارسة الحزبية، فحرفت المسيرة الإسلامية عن وجهتها المعلنة وعن خطها الأصيل، ثم تخلت عن مرجعيتها الإسلامية، لا سيما في بعدها الفكري، وهكذا جاءت فكرة الزعامات والإنتصار للأشخاص والأحزاب على حساب المشروع الإسلامي والوطني الكبير، فساهمت بدورها في إعطاء النموذج السيء على مستوى الواقع العملي والميداني، وهو الشيء الذي أحدث تنافرا وتباعدا بين القيادات الحزبية وقواعدها النضالية، وفي مقدمتهم شباب المساجد وخريجّو الجامعات...." [2].

يمكن القول أننا أمام تمدّد في الوظيفة السياسية على حساب تآكل مساحات الوظيفة الدعوية ورمزية الفعل الديني، حيث وجدت الحركة الإسلامية نفسها أمام وتيرة متسارعة من الأحداث خاصة بعد ثورات الربيع العربي التي صاحبها الصعود القوي للشباب على واجهة الأحداث، وهو العنصر المتحرر من الماكينة التنظيمية التقليدية، والمتدفق نحو الثورات الشعبية التواقة إلى الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، والتمرد على الأمر الواقع الذي فرضته الأنظمة الحاكمة.

استقراء مؤشرات واقع التيار الإسلامي بالجزائر يحيلنا إلى فهم بعض الأسباب التي كانت وراء تراجع هذا التيار ومحدودية فعاليته، ولعل من بينها طبيعة القيادة التي تتميز بالإحتكار في فئة معينة هي فئة الأعضاء المؤسسين والقياديين، ووجود أجهزة قيادية جماعية مقابل وحدة القيادة، كان عاملا حاسما وراء انشطار الأحزاب الإسلامية على نفسها وبروز كيانات جديدة بنفس الخطاب والتنظيم والمرجعية، وهو ما انعكس سلبا على موقع هذه النخبة داخل البناء السياسي للمجتمع، ورهن دورها في تحقيق وإنجاز الإصلاح والتغيير، وأصبحت

1) مقابلة مع الدكتور عز الدين جرافة، برلماني سابق وقيادي في حركة النهضة.

2) مقابلة مع الشيخ عبد القادر بوخمخم، قيادي سابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

العلاقات السائدة بينها يغلب عليها طابع التشنج والحساسية المفرطة، كل ذلك أدى إلى تغيير استراتيجيتهم السياسية في تحقيق أهدافهم بسبب بروز أحزاب إسلامية جديدة منافسة.

يمكن إرجاع تعدد الأحزاب الإسلامية التي كانت جراء عمليات انشطارية تعرضت لها الحركات الأم بعد سلسلة من الصراعات والإنقسامات الداخلية إلى عامل طغيان الزعامة والإستئثار بالقيادة عند بعض قادتها، ورغبة وطموح كل عضو من أعضاء النخبة في تولي الزعامة بما يقتضيه مبدأ التداول على السلطة.

كما يمكن إرجاع تعدد الأحزاب الإسلامية إلى بروز تيار تجديدي نخبوي داخل التيار الإسلامي لا يؤمن بالكاريزما بقدر ما يؤمن بالفعالية السياسية، ومن ثم عمل هذا التيار التجديدي على إيجاد فضاءات أخرى (تأسيس أحزاب) تحقق الإستقلالية عن الزعامة الكاريزماتية، وتساهم في إعادة إنتاج المكانة السياسية والإجتماعية بما تملكه هذه النخبة من رؤوس أموال مادية أو ثقافية.

ولعل أهم نتيجة سلبية نجمت عن هذه التعددية ذات المرجعية الإسلامية هي تفكيك الوعاء الإسلامي وتشتت أصوات هيئته الناخبة، وما نتائج الإستحقاقات الإنتخابية الأخيرة إلا أبلغ مثال على ذلك.

يقودنا ما سبق إلى الإستنتاج بأن الشعبية التي كان يستحوذها التيار الإسلامي في السابق قد تقلصت إلى حد كبير، لا سيما إذا سلمنا بفكرة فشل نخبته في تمثيل الإسلام السياسي تمثيلا يقنع المواطن، وهي التي لم تخرج من دائرة صراع إلا لتدخل في أخرى، وهو عامل كرّس تفرقهم وضعفهم وجعل إمكانية توحدهم في إطار تنظيم موحد أمرا مستبعدا، رغم العديد من المبادرات لجمع كل تيارات العائلة السياسية الإسلامية تحت راية واحدة.

عندما يتعلق الأمر بمدى التماسك والإنسجام السائدين بين نخبة الإسلاميين كمجموعة سياسية واجتماعية، فالنتائج تبرز أن هناك شعور ضعيف لدى هذه النخبة بوجود هوية

سياسية جمعية متميزة، حيث أن هناك نسبة معتبرة منهم تعترف بأن الإخوان في الجزائر منقسمون على أنفسهم إلى زمر وعصب متناحرة يغيب عنها روح التضامن والشعور بالوحدة والإنسجام كمجموعة ذات سمات ومصالح متماثلة، بينما يذهب اتجاه آخر إلى أن الوحدة لا يمكن أن تتم إلا إذا سعت هذه النخبة إلى التخلي عن عقدة الزعامة والاستئثار بالقيادة على حساب الآخرين [1].

وبناءا على ما سبق، فإنه يبرز جليا ضعف الشعور بهوية جمعية تميّز الإخوان باعتبارهم فئة ذات مشروع اجتماعي واحد، فالإنقسامات الموجودة على أرض الواقع تعكس بوضوح الإنقسامات الموجودة على مستوى التصورات، والتي لها دور كبير في تكوين الشعور بوحدة المصالح والأهداف والغايات.

وفي ظل الظروف الإجتماعية والسياسية الراهنة تبدو فرص تكوين الوعي الجمعي الإسلامي بالهوية السياسية المشتركة متاحة، ولكن نسبة تحقيقها تبقى ضئيلة، مما يجعل من المستبعد تكتل الإسلاميين الجزائريين في شكل التنظيم الموحد المعبر عن الكيان الإسلاموي الواحد بسبب تزايد انقسام الذات الإسلاموية (islamik) إلى ذوات متعددة، كل ذات مستقلة في تنظيم خاص بها.

وبالنظر إلى تجربة الإسلاميين في الجزائر، نجد أن البعض منهم قد انتهى مساره بفعل العنف والصدام مع النظام ونخبته الحاكمة، واختار البعض الآخر الدخول إلى معترك السياسة الذي كان على حساب إهمال ميدانهم الأول وهو الدعوة، فالإسلاميون الذين شاركوا في الحكم لم يكن أداؤهم مختلفا عن غيرهم وحتى الذين لم يدخلوا الحكومة وتمسكوا بخط المعارضة لم يقدموا مقترحات واقعية واكتفوا بتكرار خطاب شكلي يفتقر إلى مؤشرات أمبريقية تبرز مصداقيته.

1 يحي شريفي، مرجع سابق، ص 111.

نحن أمام أزمة بنيوية وفكرية تجلت في الجمع بين الوظيفة السياسية والوظيفة الدعوية في تنظيم واحد، والعجز عن إيجاد علاقة التمايز والتوازن والتكامل بينهما، وكان من نتائجها قصور في استيعاب التدين العام وتأطير الحراك الشعبي وتبني قضايا الهوية والمواطنة والثوابت باقتدار.

وفي كتاب النقد الذاتي للحركة الإسلامية للدكتور عبد الله النفيسي والدكتور حامد قويسي، يعتبر النقد من الشروط الموضوعية الأساسية لإمكانية التجدد الفكري والتنظيمي والسلوكي الذي يضمن فاعلية الممارسة لنخبة الحركة الإسلامية، ومنها تأسيس العقل المفكر لها، والذي لا يغرق في الإجراءات والإداريات الوقتية والروتنية، بل يتطلع إلى نقلاتها النوعية، واستشراف سيناريوهاتها المستقبلية، والتخطيط العلمي لإدارة صراعاتها المصيرية وتدافعاتها الوجودية.

إن التيار الإسلامي الذي بدا في لحظة من اللحظات أن الأمة أناطت به مهمة الإصلاح والتغيير وراهنت عليه في مواجهة المشروع الصهيوني والتحدي الغربي من جهة واستبداد الأنظمة المتسلطة من جهة أخرى يعاني من أزمة شاملة ومعقدة تعيقه عن القيام بهذا الدور، ولعل من أبرز مؤشرات التراجع هو كيفية تعامل نخبته مع قائمة التحديات التي تواجهه وتجعل من أدوارها ومسيرتها الإصلاحية والتغييرية في الوقت الحالي على الأقل موضع مراجعة وتساؤلات حقيقية وجادة في العديد من الأوساط البحثية العلمية، ناهيك عن تلك المتصلة بصناعة القرارات الإستراتيجية، وحسب الدكتور حامد قويسي والدكتور عبد الله النفيسي فإن أهم التحديات التي تواجهها نخبة الحركة الإسلامية يمكن التطرق إليها كالآتي:

التحديات الأساسية التي تواجه الحركة الإسلامية ومنهجية التعامل معها:

تنبع هذه التحديات من مستويات ثلاثة متفاعلة أولها يتعلق بالإطار الدولي والإقليمي الذي يحيط بالحركة وبعض هذه التحديات يواجه الحركة الإسلامية كما يواجه غيرها من

الجماعات التي تؤكد على قضية الهوية والتمايز الحضاري والعقيدي عن الحضارة السائدة والمهيمنة. وثانيهما: يتعلق بالسياق المجتمعي للأمة أو المجال الحيوي للحركة، وثالثهما: يتعلق بطبيعة الحركة الإسلامية ذاتها وخصائصها وبنيتها وممارستها.

كما تتجسد هذه التحديات عبر مجموعة من السياسات يمكن أن نوجزها في نقاط مركزة ومؤشرات واضحة لى النحو التالي:

التحدي الأول: التحديات النابعة من البيئة الدولية والإقليمية والنظمية ويمكن إجمالها في أربعة تحديات رئيسية على النحو التالي:

التحدي على مستوى الخضوع للهيمنة الأمريكية الغربية:

أضحى هذا التحدي واضحا وماثلا للعيان بحيث غدا من المتفق عليه بين غالبية الباحثين أن القرار الاستراتيجي العربي والإسلامي أصبحت تحدده الولايات المتحدة الأمريكية في معظم القضايا المصيرية والقضايا الأساسية، قضية الصراع مع الكيان الصهيوني مثال بارز، كما أن ملف الحركة الإسلامية واستراتيجية التعامل معها يعد أحد هذه الملفات الأساسية المدرجة في علاقة معظم الأنظمة العربية مع الولايات المتحدة الأمريكية التي تعتبرها إجمالا من أقوى التهديدات للهيمنة والمصالح الأمريكية في المنطقة.

2-التحدي على مستوى التسوية السياسية مع الكيان الصهيوني:

والذي يمتلك رؤية واستراتيجية ثابتة للتعامل مع قضايا المنطقة وهو يدرك على نحو واضح أن عدوه الحقيقي هو الحركة الإسلامية ذات الإمتداد الشعبي، والذي يطالع مقررات قمة شرم الشيخ وما كتبه بيريز يجد ذلك ماثل بوضوح؛ حيث يعتبر الحركة التي توصف بالإرهابية والأصولية هي العدو المشترك لإسرائيل والأنظمة الحاكمة في المنطقة، ولعل ممارسات السلطة الوطنية الفلسطينية مع حركة حماس والجهاد الإسلامي عبر ما يسمى بالتنسيق الأمني من الأمثلة الواضحة في هذا الصدد.

3-التحدي على المستوى السياسي الداخلي أي موقف الأنظمة السياسية الحاكمة من الحركة الإسلامية: تعتبر الأنظمة السياسية الحاكمة بتفاوت بينها في "الدرجة" الحركة هي النقيض الأساسي و"العدو الرئيسي" لها في الوقت الحالي؛ ولذلك فإن وجودها الاجتماعي والسياسي يتراوح بين "الحظر القانوني" و"السماح الفعلي المحسوب". وما بينهما تكون ممارسة المعادلتين السابقتين حيث تعتبر الأداة الأمنية في غالب الأحيان هي أداة التعامل معها عبر حصار أمني تتمثل مفرداته في عمليات القبض والإعتقال والإجهاض وشل الفاعلية، ويعد "مجلس وزراء الداخلية العرب" المؤسسة العربية التنسيقية الأساسية في هذا الصدد.

4-التحدي الفكري والمعلوماتي النابع من الإطار الدولي:

يعتبر التنميط والأمركة أحد مظاهر العولمة وجوانبها والنقيض لفكرة العالمية ولو في أحد أهم مستوياتها وهي أحد مرتكزات الحركة، ومن آثارها إضافة إلى عملية التنميط تذويب الهوية والوطنية والقومية، وفي نفس الوقت إبراز منطق الأقليات الإثنية والدينية الأمر الذي يمثل تحديا من نوع آخر للحركة يتطلب نوعا محددا من الاستجابة.

كما أن الثورة الاتصالية تفرض تحديا من نوع آخر يتعلق بمدى إمكانية استمرارية فكرة السرية في فقه الحركة وممارساتها مما يفرض مراجعة جذرية لها بحيث تصبح العلنية هي الأصل. وكذا فرض الثورة المعلوماتية تحديا آخر يتعلق بـ"نوعية المعلومة". و(إمكانية السيطرة عليها أو احتكارها، وكذلك مضمون المعلومة ذاته ومن يحدده ويمتلكه... إلخ).

المستوى الثاني: التحديات النابعة من السياق المجتمعي الذي تعمل فيه الحركة ويمكن تقسيمها لأربعة كالتالي:

1-حقيقة مدى شعبية الحركة الإسلامية وتراجعها:

لم يثبت حتى الآن بشكل علمي أن قطاعات واسعة من الرأي العام في الأمة قد وصلت إلى قناعة فعلية باعتبار الحركة وما تقدمه هو البديل المطلوب للاستجابة لاحتياجاتها أو هو الممكن للاصلاح والتغيير، والمؤشرات المتوفرة بهذا الصدد –من خلال العمليات الانتخابية– حتى الآن تدل على أن الحركة تحوز في أحسن الأحوال من 20 %– 25 % من تعاطف قطاعات الأمة، بالطبع نحن لا نعول كثيرا على صدقية الانتخابات كمؤشر ومعيار نتيجة ما يشوبها من تزوير منظم في معظم الأنظمة العربية والإسلامية –ولكنها قد تكون المقياس المتاح على المستوى الشعبي العام حتى الآن، وعلى أية حال فإنه لا يمكن أن يتم إصلاح أو تغيير على اساس الاهتمام والتعاطف فقط، كما أن المراهنة على مواقف ثابتة للرأي العام أو خصائص دائمة أمر تعوزه الأدلة العلمية.

2–نخبوية الحركة الإسلامية وتآكلها:

تعد الحركة الإسلامية قوة منظمة في مجتمعاتها إلا أنها بـ "مقاييس الكم والوضع" ما تزال نخبة محدودة مركزة في طبقات اجتماعية وفئات اجتماعية، ووسائط ثقافية محددة، وهذه ذات سمات معينة من حيث خصائصها وقدرتها على التغيير، وأيضا من حيث الإمكانات والفعالية، وقطاعات واسعة من هذه النخبة مستوعبة وموظفة فعليا لصالح مشاريع أخرى قد تكون منافسة أو مناقضة للحركة الإسلامية، كل ذلك ينبي عليه أنها بإجمال تعاني من ضعف حقيقي لا يمكنها من الاستجابة المطلوبة.

3–اعتبار الحركة جزء من المشروع التحديثي للدولة المتغربة في المنطقة:

يعتبر هذا التحدي من طبيعة مختلفة حيث ينظر للحركة الإسلامية أنها جزء مهمش من بنية "الدولة المحدثة" ومن النخبة التحديثية المرتبطة بها ومع ذلك تختلف معها وتعارضها ولا تقدم بديلا عنها في نفس الوقت. فهي لم تثبت ولم تتأسس في مؤسسات الأمة أو تعتبر امتدادا لها أو بقاياها كالمساجد والأوقاف، والجامعات الدينية التقليدية الممثلة لرمزية الفكرة

الإسلامية مثلا، والتي ترتبط بها جماهير الأمة تلقائيا، كما أنها لم يقدم للأمة مشاريع تتواصل مع أبنيتها الأصيلة والطبيعية فهي موجودة أساسا في القطاعات المحدثة، والأبنية التحديثية من مؤسسات الدولة الحديثة التي تعاني انصرافا حقيقيا من قاعدة الأمة عنها وفق القائلين بهذه الحجة.

4-عدم القيام بالدور الريادي أو القائد في المجتمع:

قدمت الحركة الإسلامية نفسها باعتبارها قيادة للإصلاح وللتغيير في مجتمعاتها وفق شعارات عامة فضفاضة، وكانت هناك درجات من القناعة بذلك في بعض المجتمعات العربية والإسلامية. وقد بدأت الظاهرة تتبلور في العقدين الأخيرين التي جربت فيها الحركة ولو جزئيا عبر درجات مختلفة من المشاركة أو المغالبة لم تنجح الحركة فيها في تقديم نماذج واقعية حقيقية للإصلاح وللتغيير المأمول منها، وحتى الحالات التي كانت تقدم باعتبارها نماذج لنجاحات الحركة الإسلامية على مستوى الدولة مثل أفغانستان، السودان، وإيران فإن الخلافات والصراعات والتراجعات الحالية فيها في الوقت الحالي لا تحتاج إلى كبير توضيح أو بيان، للحركة الإسلامية المشاركة في العمل السياسي من يطالع حتى تقييماتها الذاتية لذلك لابد أن يقدر قبض الريح الذي خرجت به.

المستوى الثالث: التحديات النابعة من داخل الحركة الإسلامية يمكن إجمالها في سبعة متغيرات أساسية هي:

1-غياب "الرؤية" والمشروع السياسي الإصلاحي والتغييري:

تعاني الحركة الإسلامية بداية من عدم وجود رؤية منهجية واضحة ومحددة على درجة من النضج للتعامل مع السلطة السياسية الحاكمة والمجتمع المحكوم، كما أنها لا تمتلك مشروعا سياسيا إصلاحيا أو تغييريا، وفي هذا الصدد يمكن أن نميز علميا بين أمرين أولها:

الفعل الإصلاحي والتغييري من ناحية، والرؤية الحاكمة له والمحددة لمسارته والمنظمة لاتجاهاته من ناحية أخرى، فلا يمكن أن ينكر محلل جاد أن هناك بدرجة من الدرجات أفعالا حضارية وإصلاحية وسياسية تقوم بها الحركة الإسلامية، ولكن الإشكالية أنها لا تنبع من رؤية محددة ومن ثم فلا تصب في النهاية في خدمة أهداف واضحة ومحددة، بل إن هذا الغياب يجعل من طاقاتها للمفارقة موظفة في أهداف ومشاريع مناقضة ولتبرير سياسات معادية للحركة الإسلامية ذاتها.

التمييز من الناحية العلمية بين المشروع السياسي المتكامل من ناحية، والبرامج الانتخابية التي تحوزها الحركة الإسلامية في معظم الأقطار التي مارست فيها العمل السياسي والنقابي، ولذلك يجب أن تتحلى الحركة الإسلامية بشجاعة الاعتراف بأنها لم تقدم حتى الآن مشروعا سياسيا متكاملا للإصلاح وللتغيير على المستوى العالمي أو في أي قطر من الأقطار سوى بعض الشعارات العامة والفضافاضة –وبغض النظر عن مبررات ذلك وبعضها قد يكون مقبولا وبعضها ممالا يمكن قبوله، الأمر الذي يجعل من قول البعض بعدم وجود "المشروع السياسي الإسلامي" يترجم نوعا من الصدقية في النقد، ولا يعني ذلك أنه ليست هناك أفكارا عامة حول الرؤية السياسية معظمها مستمد من تراث الحركة ويحتاج مراجعة حقيقية ولنضرب مثلا سريعا بمسألة المرحلية التي تنطلق منها بعض جماعات الحركة في بعض رؤاها التي تتحدث عن ثلاثة مراحل: مرحلة الدعوة والتربية، ثم إيجاد البدائل، ثم التمكن من السلطة، فهي بإجمال ليست واقعية نظريا إلا إذا كانت الحركة تمتلك الساحة والظروف المتاحة وهو أمر غير متحقق كما نشاهد، بل إن الحركة ذاتها لم تحافظ على خطوط هذه المراحل في ممارساتها لاحقا. والخلاصة أن الحركة الإسلامية بإجمال لم تضع مشروعها (الإصلاحي والتغييري السياسي بلغة محددة وواضحة صالحة للإستجابة للتحديات التي تعيشها في الوقت الراهن حتى اليوم).

2-الأزمة القيادية داخل الحركة الإسلامية:

لا تخرج معظم القيادات الحالية للحركة الإسلامية في معظم مستوياتها عن خصائص للقيادات الحاكمة في الأنظمة العربية والإسلامية التي تعارضها؛ حيث تتصف كليهما بسمات وخصائص مشتركة وتعاني عدة أزمات متقاربة منها ما تتعلق من ناحية أولى بشرعية وصولها للقيادة ومن ناحية ثانية: بأحقية وجدارة استمراريتها فيها، ومن ناحية ثالثة: تتعلق بشرعية الإنجاز الذي تحققه وكفاءة الأداء في الأدوار التي تقوم بها... إلخ، فهي قيادات مؤبدة في مواقعها، وليس هناك من طرق محددة وواضحة لتداول القيادة داخل الحركة، كما أن معظم القيادات تنتمي إلى الجيل المؤسس ولم تنتقل القيادة بعد إلى أجيال أخرى حتى يتم اختبار مدى مؤسسية الحركة، كما أن غالبية القيادات وصلت إلى مواقعها وتستمر فيها غالبا بطرق أقرب إلى التغلب منه إلى الشورى الحقيقية، كما أن هذه القيادات في غالبها لا تمتلك مؤهلات القيادة، كما غابت عن ممارساتها الأدوار المفترض أن تقوم بها أية قيادات لحركة إصلاحية أو تغييرية، وقد نتج عن ذلك وجود أزمة في التواصل بين القواعد والقيادات، وبالتالي فإن التساؤلات المطروحة بصدد مستقبل القيادة داخل الحركة الإسلامية يمثل تحديا حقيقيا خاصة بصدد التحول من نمط "القيادة" إلى "الرئاسة"، ومن الشرعية المستندة إلى "الخبرة التاريخية"، ومعايشة لحظة التأسيس... إلخ، إلى الشرعية المرتبطة بـ "الإنجاز الفعلي" للحركة، والإلتزام ببناء مؤسسات شورية حقيقية وليست شكلية وورقية على النمط الذي تقيمه الأنظمة الحاكمة في العالم العربي والإسلامي وبلدان العالم النامي.

3-التحدي التنظيمي والإداري داخل الحركة الإسلامية:

وهو تحدي يعبر عن أزمة حقيقة ساهمت في صنعها عوامل واقعية –ليس هنا مجال التعرض لتحليلها– وهي أزمة ذات مستويات متعددة جوهرها تحول الحركة إلى حالة إدارية

تنظيمية بحيث ابتلع الجانب التنظيمي بقية الجوانب الأساسية في ممارسات الحركة، فإذا أضفنا إلى ذلك وجود حالة من "الجمود التنظيمي" في أبنيتها، مما أدى إلى ضعف حلقات الاتصال بين المستويات المختلفة داخل إطارها التنظيمي، وكذلك ضعف عملية التماسك الداخلي والمعاناة من أمراض المركزية المفرطة، بالإضافة إلى تقليدية أساليب العمل داخل تنظيمات الحركة وعدم تطورها وفق المتغيرات المعاشة... إلخ، الأمر الذي يعني في التحليل الأخير عدم وجود "تقاليد مؤسسية" داخل الحركة لصالح الفردية والشللية في بعض الأحيان، ناهيك عن (عدم تحديد العلاقة بين حجم التنظيم وحجم الحركة، ووظيفته في إطار الحركة... إلخ).

هذا التحدي التنظيمي والإداري بالغ الأهمية لأن العامل التنظيمي والإداري أداة نقل المشروع عبر الحركة إلى أرض الواقع العملي والفعلي.. وبالتالي فإن وضعيته هذه أضعفت إلى حد كبير مقدرة الحركة على الاستجابة للتحديات المختلفة.

4-تناقض الرؤى داخل الحركة الإسلامية بصدد أهدافها وأساليبها في الإصلاح والتغيير:

إذا كانت ظاهرة الأجيال طبيعية تعرفها كل المجتمعات والجماعات البشرية ومنها بالطبع الحركة الإسلامية كتيار مجتمعي؛ ولا تتعلق الأزمة هنا بوجود الأجيال من عدمه بل بطبيعة العلاقة بينها ويحسب للحركة الإسلامية أنها حركة متواصلة الأجيال حيث يمكن على الأقل الحديث عن عدة أجيال داخل بنيتها تختلف باختلاف البلدان، والمشكلة لا تتعلق بوجود صراع جيلي داخل الحركة على القيادة أو خلافه مما تروج له بعض الدراسات غير المتعمقة، ولكن الإشكالية تكمن في أن هذه الأجيال تحمل ما هو أعمق وأكثر خطورة على مستقبل الحركة ذاتها وهو مجموعة من التصورات المختلفة والرؤى المتناقضة وغير المتناسقة عن ملامح الإصلاح والتغيير، كما تحمل الكثير من الرؤى المختلفة في تصور

طبيعة الصراع والتحديات التي تواجه الحركة، ومن ثم أساليب التعامل معها والاستجابة لها، وهكذا يوجد داخل الحركة الواحدة حركات وجماعات متفاوتة في درجات إلى حد التناقض في بعض الأحيان.. وهذا التحدي قد يخفت تحت ضغوط التحديات الخارجية الواقعة على جسد الحركة، ولكنه موجود على كل الأحوال، ويمكن أن يظهر في لحظات تاريخية، ويتفجر في سياقات معينة ويكون من الخطورة بمكان إذا ما قدر أن تصل الحركة بوضعيتها تلك إلى السلطة في لحظة تاريخية معينة في بلد من البلدان الأمر الذي يعني التقاتل والتصارع والتنازع على نحو ما هو مشاهد في بعض التجارب حاليا.

5-انخفاض نوعية، ومستوى جودة في الأجيال الجديدة داخل الحركة:

الأجيال الجديدة التي تم ضمها أو تجنيدها للعمل في إطار الحركة الإسلامية في سنوات العقد الأخير خاصة تعاني -كما يظهر في العديد من المؤشرات- من مشكلات حقيقية لا تكمن فقط في تراجع الناحية الكمية الواضح- ولكن إضافة إلى ذلك فإن نوعية ومستوى العضوية الجديدة هو الآخر يشهد انخفاضا وتراجعا حقيقيا ربما يرجع ذلك إلى عدم وضوح الأسس التي يتم عليها التجنيد، والتصعيد، وعدم تطور البرامج التربوية، الأنشطة وملائمتها، وكذلك عدم فعالية الأشكال التنظيمية للحركة التي يتم من خلالها تنفيذ هذه البرامج والأنشطة عمليا، والتي تحتاج بشكل جاد إلى المراجعة والتجديد بالطبع فإن ذلك يتم في سياق مجتمعي في المجتمعات العربية والإسلامية يتجه نحو الإنحدار العام.

6-غياب أو عدم احترام التخصص داخل الحركة:

تبدي الحركة الإسلامي في أدبياتها النظرية احتراما كبيرا لمسألة التخصص إلا الممارسة داخلها حتى في الأنشطة التي تعتبر بطابعها تخصصية لا تعرف واقعيا أدنى درجات احترامه، ورغم أنها حفلت بالكفاءات المتميزة في معظم المجالات الفكرية والعملية إلا أنها كما يبدو من ضحالة خطابها السياسي والإعلامي والتربوي، وكما يظهر في فقر الأدبيات

الجادة الصادرة عنها تشهد تراجعات ملحوظة على هذا الصعيد، فقد سيطر على معظم جماعاتها العقل الإجرائي والبيروقراطي المجدب، وأصبحت حركة طاردة للكفاءات الحقيقية من أبنائها تحت حجج وعناوين مختلفة وفي ظل تبريرات فضفاضة كثيرة، وهكذا تفقد الحركة بعضا من أخلص ..... لصالح بقاء طبقات من العملات الرديئة ومن ذوي الكفاءات المنخفضة الذين يجيدون عن المطاوعة والملاوعة لا المناقشة والمحاججة، وممن يعرفون طريقة وفن إمساك العصا من المنتصف، واختلاق مبررات الحكمة الخفية الكامنة وراء كل تصرفات القيادة ولو كانت أخطاؤها بالغة بينة واضحة للعيان، وهم صنف من البشر موجودين في كل الأنظمة والحركات ولكن الإشكالية في وجودهم المؤثر في بض جماعات الحركة الإسلامية التي تريد الإصلاح والتغيير في مجتمعاتها الأمر الذي يقعدها عن مواجهة التحديات فتصبح مسئولة عن إصلاح البيت من الداخل قبل المنادة بإصلاح المجتمع والحكم.

غياب القيادات الفكرية المرجعية داخل الحركة:

تعاني الحركة الإسلامية اليوم نقصا كبيرا من ذلك الجيل القائد على المستوى الفكري والمرجعي داخل الحركة الأمر الذي عبر عنه البعض بأن الحركة أضحت جسدا كبيرا ليس له رأس وبالأصح ليس له عقل فكري قائد ناضج ومجمع على مستوى الجسد الكبير، وإن كنا نرى أنه قد فات زمن المرجعيات الفردية الفذة المجتهدة وأصبحت الحركات الإصلاحية والتغييرية توجده عبر مؤسسات ومراكز متخصصة للبحث والتفكير المستقبلي وهو ما لم تعرفه والتجارب التي حاولتها لم تستطع أن تثبت جدارتها أو قدرتها على الصمود والبقاء ناهيك عن الإنتاج والإبداع الحركة، ومن ثم أخذت عوامل التآكل تفعل فعلها في الحركة دون أن تقوم بتعويض حقيقي لصالح الكيان.

تتفاعل هذه التحديات وتتجلى في الكثير من المظاهر التي تلخصها الحالة الصراعية الفعلية فما هي الصورة الواقعية التي يدار بها الصراع حاليا، وما هي الاستجابات التي

تواجه بها التحديات، وإلى أي مدى تتناسب معها ومع طبيعة الأهداف وإلى أي مدى تعتبر الحركة الإسلامية مؤهلة لمجابهة هذه التحديات؟ نذكر بإيجاز سيكون تفصيله في الجزء الثاني من الدراسة إن الواقع الحالي –كما ظهرت بعض مؤشراته– يمكن وصفه بأنه "هدر الإمكانية"؛ فعلى مستوى الممارسة هناك "هدر لإمكانية نجاح الحركة"، ولا يخدع المحلل الجاد بعض النجاحات الجزئية عن الصورة الكلية والواقع المتراجع، فإجمالا تمارس الحركة الانكماش في مواجهة هذه التحديات عندما تزداد حدتها، وتعيد تمددها عندما تخفت عليها الضغوط بحركة منعكسة طبيعية لا تتغايا هدفا واضحا ولا خطة عملية، كما أن الممارسات تشهد تخبطا حقيقيا على كافة المستويات، ولعل نقطة البداية هي التشخيص السليم للواقع وإيجاد الوعي الحقيقي العلمي بطبيعة المنطق الصراعي المواجه للحركة، والتحديات لكي تستجيب لها عمليا، وتحدد أشكالها ووسائلها المختلفة.

الفصل الثامن
أثر الظروف السياسية والمؤسساتية على الفعل النخبوي

1. إيديولوجية السلطة وصناعة النخب
2. النخبة بين عصبوية الدولة وغنائمية الإقتصاد
3. في انهيار الجبهة الإجتماعية وتراجع منطق المواطنة
4. مستقبل الإسلام السياسي في الجزائر

1-إيديولوجية السلطة وصناعة النخب:

إذا أمعّنا النظر في أسلوب الحكم في الجزائر، فإننا نجده يمارس ومنذ الاستقلال بعيدا عن القواعد الدستورية وآليات الحكم وممارسة السلطة، ومن ثمة، يبدو النظام السياسي فقيرا من حيث التنظير الفكري ودرجة المأسسة فيه، يتضح ذلك جليا في وصف رئيس الحكومة الاسبق مولود حمروش للنظام السياسي الجزائري، بأنه بدون لون سياسي، وهو وصف من أحد أبناء النظام السياسي نفسه.

-في نفس السياق، هناك اتجاه عام لدى النخب المعارضة، ومنها عينة مبحوثين التي شملت نخبة التيار الإسلامي، ترى بأن النظام السياسي الجزائري لا يستند إلى أي إطار فكري أو إيديولوجي "ولا تلعب فيه المؤسسات دورها الكامل وصلاحيتها المنوطة بها" في حين هناك نسبة ضئيلة جدا، من تنافح عن هذا النظام وعن المكاسب التي حققّها، مستندة في ذلك إلى المشاريع التنموية، دون الغوص في جوهر وطبيعة نمط الحكم وآليات ممارسة السلطة.

-إنّ ما وضعه باحثون ومنظرون في وصف النظام السياسي الجزائري وإيديولوجية السلطة الحاكمة، يتفق إلى حد بعيد مع ما ورد في إجابات مبحوثين، كمؤشر عن الوعي السياسي والثقافة السياسية لدى النخب الإسلامية حول طبيعة نظام الحكم، ويتضح ذلك جليا من خلال عرض أبرز المواصفات التي وردت في المقابلات التي أجريت مع فاعلين وقياديين في التيار الإسلامي، ويقول أحد الفاعلين في وصف النظام السياسي الجزائري "بأنه يفتقر إلى الفكر كما يفتقر إلى مشروع وأنه بكل بساطة مجموعة عصب وزمر وعائلات متناحرة، رغم اتفاقها على طرد كل من يهدّد امتيازاتها" [1].

ويصفه آخر "بالقول أن النظام السياسي الجزائري منذ الرئيس الراحل هواري بومدين وإلى غاية اليوم لا يملك رؤية ولا منهاج ولا فكر، وإنما يملك سلطة وشعارات" [2].

---

1) مقابلة مع القيادي والمعارض الإسلامي الدكتور أحمد بن محمد.

2) مقابلو أجريت مع أحمد مراني، وزير سابق وقيادي سابق بالجبهة الإسلامية للإنقاذ.

يصنف النظام السياسي الجزائري ضمن نمط الدولة الباتريمونيالية والنيوباتريمونيالية، والتي تقوم على نظام من القيم والعلاقات يعتمدها هذا النظام ليحافظ على نفسه ويجددها، أين تسود فيها خصائص سلبية تشوه نمط الحكم وطريقة إدارة شؤون الدولة.

وهناك عدة تصنيفات لطبيعة نظام الحكم في الجزائر، فنجد مثلا الباحث منعم العمار يصنّف النظام الجزائري بأنه أقرب إلى النظام السلطوي، باعتماده على مبدأ شخصنة السلطة ونظام الحزب الواحد، كما يصنف الباحث التونسي عبد الباقي الهرماسي النظام الجزائري بأنه نظام تعبوي، حيث ينظر هذا النمط إلى الحكومة على أنها سلاح تنظيمي يهدف إلى إعادة تنظيم المجتمع، وبالتالي نظام جديد من الولاءات، كما يتم تعبئة الجماهير لاستخدامهم كوسيلة لدعم قرارات النظام ومساندة مختلف برامجه [1].

ترتبط النيوباتريمونيالية بمفهوم الدولة الغنائمية، يعود أصل هذا المفهوم الأخير إلى عالم الإجتماع ماكس "فيبر" الذي ميّز بين فئتين من نظام الحكم: نظام الحكم الرأسمالي الحديث الذي يقوم على العقلانية الإقتصادية الرأسمالية، ويستمد مشروعيته من الإقتراع العام ويدار من قبل جهاز دولة (بيروقراطية) محايد ومستقل نسبيا عن الحاكم، يبنى ويعمل على أساس قواعد وأنظمة مكتوبة وتطبيق على الجميع، ونظام تقليدي بمعنى غير النظام الرأسمالي "الغربي" تستند المشروعية فيه إلى التقاليد، حيث تؤول السلطة فيه إلى الحاكم بالوراثة، ويديره جهاز دولة ولاؤه للحاكم ويتم اختياره على أساس العلاقات والمصالح والمعايير الذاتية – الشخصية، ولا يعمل وفق أنظمة دستورية وإجراءات عامة مكتوبة [2].

يسمي "فيبر" هذا النظام الثاني بالباتريمونيالي "Patrimonial"، ويترجم عادة إلى العربية بالنظام الإرثي (الوراثي، المتوارث)، وفي أقصى حالات النظام الباتريمونيالي، أي عندما تبلغ فردية النظام حدودا متمادية جدّا، مقترنة بمستوى مفرط من استخدام القوة والتسلّط

1) منعم عمار، "الجزائر والتعددية المكلّفة"، من مؤلف: الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والإجتماعية والإقتصادية والثقافية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 46.

2) أديب نعمة، الدولة الغنائمية والربيع العربي، دار الفارابي للنشر، ط1، بيروت، ماي 2014، ص 105.

على المواطنين، تتفوق على قوة التقاليد في تأسيس واستمرارية شرعية الحكم، نكون إزاء ما يسميه "ماكس فيبر" بالنظام السلطاني Sultanic regime في استعارة من النظم الإستبدادية – السلطانية التي عرفها الشرق والغرب، وهو حالة خاصة من النظام الباتريمونيالي (الإرثي).

تتمثل إحدى أهم سمات هذا النوع من النظم / الدول (الإرثية والسلطانية) في التباس الحدود بين المجالين العام والخاص، فالحاكم يتعامل مع الدولة وجهازها كجهاز مملوك له يمكن أن يتصرف به شخصيا كما يشاء [1].

كما يمتاز النظام الباتريمونيالي أو الإرثي بكون مصدر شرعية النظام هو التقاليد والوراثة* ممزوجا بالقوة، أقلّه في مراحل تأسيس سلطة السلالة الحاكمة، بدل الشرعية المستمدة من الإنتخابات.

كما أنّ مؤسسات الدولة تدار من خلال جهاز تابع مباشرة للحاكم أو الرئيس، الذي يقوم بتعيين أعضائه ورجال دولته على أساس معايير الولاء والقرابة... إلخ، وحيث أن هذا الجهاز لا يسير وفق قواعد ونظم وإجراءات ديمقراطية وشفافة.

إذا كانت الباتريمونيالية أو الإرثية بالخصائص الذي ذكرت سلفا، هي الصيغة السائدة للدولة في المراحل السابقة على تشّكل الدولة الرأسمالية المدنية الحديثة، سواء كان ذلك في الإقطاعيات الأوروبية، أو النظم الآسيوية، فإنّ النيوباتريمونيالية New-Patrimonatisme أو الإرثية المحدثة والتي يعود استخدامها إلى عالم الإجتماع Shmuel Einsenstadt في كتابه: "Traditional Patrimonialisme and Modern Néo-patrimonialisme عام 1973، فهي تحتفظ بجانب أساسي من السمات التي سبقت الإشارة إليها في تعريف "الإرثية" بحسب التحديد الفيبري ضمن قالب معاصر، يستعيد شكل الدولة الحديثة.

---

1) أديب نعمة، مرجع سابق، ص 106.

***) يلاحظ هذا جليا في النظام السياسي الجزائري، حيث لا يزال جيل الثورة متمسكا بزمام السلطة باسم الشرعية الثورية وأسبقية النضال والكفاح.**

إنّ ما نطلق عليه بالنيوباتريمونيالية أو الإرثية المحدثة على صفة النظام السياسي الجزائري، لا تكون نموذجا مثاليا "ideal type"، بل نموذجا مركبا (مختلطا – هجينا) للسيطرة، يقوم أيضا على التباس الحدود بين العام والخاص، ولكن خلافا للنموذج الإرثي التقليدي حيث يرتبط هذا الإلتباس بالتقاليد الموروثة، فإنه في الإرثية المحدثة يتمفصل على نقيضه، أي على نظام يسيطر فيه النموذج القانوني – العقلاني،... الدولة الإرثية المحدثة لا تقوم على شرعية جوهرية نابعة من التقاليد وراسخة فيها، كما هي الحال بالنسبة إلى الدولة الإرثية أو الباتريمونيالية ولكنها تقوم على مزيج من اللجوء إلى القوة والرعاية / الزعامة – الولاء (Patronage) ويشبه هذا الوضع في البلدان الإفريقية اليوم ما يسميه "فيبر" النظم السلطانية التي هي نظم إرثية لا تستمد شرعيتها من التقاليد، وحيث تسود ممارسة اعتباطية لا تشكل التقاليد أيضا إطارا مقيدا أو ناظما لها [1].

في الحالة الجزائرية، أفضى استيلاء جيش الحدود على السلطة عشية الإستقلال إلى ولادة تناقض رئيسي في الحكم يظل مستمرا إلى غاية اليوم، حيث تظهر السلطة كسلطة ذات ثنائية قطبية وعلى أساسها تتشكل عصب متعارضة كل منها يسعى للسيطرة على الحكم في الدولة [2]. ويرى هواري عدّي أنه في الخطاب الرسمي، من الصعب إدراك الإستقطاب الثنائي الحاصل، لأنّ السلطة الشرعية للجيش ليست مؤسسية، ولا دستورية، وبالتالي هناك فجوة بين الخطاب والواقع، في الخطاب الرسمي ومؤسسات الدولة، وبين تأثير الشبكات غير الرسمية في عملية صنع القرار في مختلف المستويات البيروقراطية للدولة [3]، وفي موضع آخر يستنتج الباحث أن "الدولة موجودة في بعدين: الأول مرئي ورسمي تحترم

1) أديب نعمة، مرجع سابق، ص-ص 110-111.

2) محمد حليم ليمام، الفساد النسقي والدولة الإستبدادية، حالة الجزائر [1962-2016]، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر -3- أفريل 2016، ص 168.

3) Lahouari Addi. Army ,state and nation in Algeria,op.cit. p 180.

فيه القوانين، والآخر غامض، خفي عن الرأي العام، وموجه بواسطة التغير في ميزان القوى التي يكون باستطاعتها الظهور فقط [1].

تدفع طبيعة السلطة المزدوجة وآليات الحكم في الجزائر إلى التساؤل حول منطق النظام وكيف يتعامل مع محيطه، وآليات إنتاج وإعادة إنتاج نخبه، الحاكمة منها، وتلك التي تعارض توجهاته، والطريقة التي يدير بها الثروة، هذه الأخيرة تلعب دورا حاسما في رسم حدود العلاقات القائمة بين النظام السياسي ومختلف النخب.

إن العوامل التي واكبت تكوين الدولة والنظام السياسي ساهمت في بروز هذه النزعة الإرثية التي اكتسبتها القيادة السياسية في سياق هيمنتها على المجال السياسي، وترسيخ تلك الهيمنة بواسطة البقرطة والريع النفطي، وهي عوامل بمثابة مفاعيل أدت إلى منع تطور مجال عمومي، والحؤول دون قيام مجتمع نخبوي قائم على الإبداع والإبتكار والتنافسية.

هناك جملة من المواصفات التي تطلق على الأنظمة العربية والعالم ثالثية، مواصفات تعبّر عن طبيعة هذه الأنظمة، ينتمي بعضها إلى الحقل السياسي المباشر "ديكتاتورية، تسلطية، شمولية، دولتية، عسكرية، أمنية..."، ويرجع بعضها إلى السياسي التاريخي "استبدادية" أو السياسي الإقتصادي "ريعية..."، ويغلب بعضها البعد الإجتماعي "البطريركية، الأبوية، القبلية، العشائرية، العائلية، الطائفية..." كما يوجد تصنيف يركز على البعد المتعلق بإدارة الدولة "فردانية، شخصنة، فاسدة، زبائنية...".

وتنقل هنا تصورات مبحوثينا حول أهم المواصفات التي يتسّم بها النظام السياسي الجزائري، بناءا على ممارساته للسلطة في الفضاء السياسي والاجتماعي، وفي هذا الصدد يشير القيادي الإسلامي الدكتور عز الدين جرافة إلى أن النظام السياسي الجزائري لا يحمل إطارا فكريا وإيديولوجيا واضحا، ولايتقيد بأية إيديولوجية مهما كان لونها ومصدرها، حتى من الناحية النظرية، فهو لم يتقيد في مرحلة من مراحله بمرجعية محددة وثابتة، بل كان يأخذ من

1) محمد حليم ليمام، مرجع سابق، ص 168.

هذا ومن ذاك، ولحد الآن، لا يمكن لأحد أن يصنف النظام السياسي الجزائري لا ضمن الأنظمة الرئاسية ولا ضمن الأنظمة البرلمانية، كما أنه لا هو إسلامي ولا هو علماني، ويبدو بأن كل هذا كان مقصودا ويمكن اعتباره عرفا من أعراف أصحاب القرار" [1].

ويقول معارض إسلامي آخر في سياق تعرضّه لايديولوجية السلطة في الجزائر، بأن النظام السياسي الجزائري تلبس بكل الألبسة، من اشتراكي إلى ليبرالي، ثم لا هذا ولا ذاك، إنه نظام زمر وعصب يستخدم كل السبل والوسائل من أجل فرض رؤيته وإعادة إنتاج نفسه[2].

ويصفه آخرون بأنه نظام مصلحي زبوني مبني على أساس العصب والزمر، ويحتل فيه العسكر السلطة الخفية التي تحتكر القوة والنفوذ وصنع القرار[3].

بناءا على ما ورد في خطاب مجتمع البحث، فإن ايديولوجية السلطة في الجزائر وطبيعة الحكم تنسب إلى نظام سياسي يتصف بكونه نظام مصلحي، زبوني، بريتوري ويمثل فيه الجيش السلطة الفعلية"، كما يوصف أيضا بأنه نظام تسلطي، دولتي، أمني، فرداني، مشخصن، رعوي وزبائني وفاسد.

وسنحاول، من وجهة نظر سوسيولوجية تحليل بنية وسمات هذا النظام، من خلال الخصائص التي عرضت سلفا، من أجل فهم مدى وقوف طبيعة وتركيبة هكذا نظام في كبح مسار الفعل النخبوي في عملية التحديث والتنمية.

يصطلح على الدول التي يسيطر فيها الجيش بلفظ الدولة البريتورية Praetorian state خلافا للدولة المدنية التي تزيد فيها درجة المأسسة وترتفع فيها نسبة المشاركة السياسية، وأخذا بالتبريرات التي يفسر بها علماء السياسة ظاهرة الفساد، فإن الأنظمة التي تفتقد للمؤسسات وتتميز بضعف المشاركة هي أنظمة يستوطن فيها الفساد دول فاسدة

1) مقابلة مع الدكتور عز الدين جرافة، قيادي إسلامي وبرلماني سابق.

2) مقابلة مع الأمين العام لحركة النهضة، الأستاذ مدني ذويبي.

3) مقابلة مع الشيخ الهاشمي سحنوني، قيادي ومؤسس سابق في الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

بالمعنى "الميكيافيلي"، تهيمن عليها شتى أنواع الإنحراف والعنف، وهذا هو حال الأنظمة "البريتورية" التي تحكمها أنظمة تستولي على الحكم بالقوة، وتوظف العنف لخدمة مصلحة الفئة الحاكمة، فتلغي مبدأ الإجماع وتعلي مبدأ الإكراه [1].

تمّ تطوير نظرية الدولة البريتورية على يد آموس برلموتر Amos Perlmutter ومصطلح "بريتورية" مشتق من ممارسات الحرس الإمبراطوري في الدولة الرومانية عندما أصبح ينصب ويعزل الأباطرة حسب مشيئته، أما "البريتورية" Praetorianisme، فهي نزعة الجيش للتدخل وفرض نفسه من أجل السيطرة على النظام السياسي، في الدولة البريتورية يلعب العسكر دورا مهيمنا على المؤسسات الحكومية وفي عمليات صنع السياسة إنها الوضعية التي تسعى فيها الطبقة العسكرية إلى ممارسة السلطة باستقلالية، عن طريق القوة أو التهديد باستخدامها، وفي هكذا وضعية، تتعرض النخب إلى التهرئة والإقصاء من خلال محاربتها في موارد رزقها، ويصبح الفعل النخبوي الهادف إلى التغيير والتنمية يشوبه العجز وقلة الفعالية الاجتماعية، ما دام النسق الاجتماعي برمته خاضع لسلطة أحادية تحتكر المجال السياسي ومصادر القوة والنفوذ.

إن تصنيف النظام السياسي الجزائري ضمن الأنظمة البريتورية، طرح حديث، اعتمده في الأول "كليمنت مور هنري Clement Moore Henry"، مع روبرت سبرينغورغ وتبناه محمد حشماوي ورشيد تلمساني، للتأكيد على هيمنة العسكر على العملية السياسية ومخلفات ذلك على البناء الوطني وعملية الإنتقال الديمقراطي [2].

---

1) محمد حليم ليمام، الفساد النسقي والدولة الاستبدادية، مرجع سابق، ص 154.

2) للإستزادة حول الموضوع يمكن الرجوع إلى:

-Clement Moor Henry and Robert Springborg, globalization and the politics in the middle east, Cambridge university press, 2001, p 20 and p 134.

-Mohammed Hachemaoui, la corruption politique en Algerie : l'envers de l'autoritarisme, Esprit, 2011, p 113.

-Rachid Telemcani, Emergence du pouvoir prétorien : présidence de la République et jorce de la securité, El watan, 3-11-2013.

الأدبيات التي تناولت المؤسسة العسكرية في الجزائر ومسار التحول الديمقراطي أسهبت كثيرا في الربط بين مؤسسة الجيش وعملية وقف المسار الإنتخابي، حتى أضحى الحديث عن دور الجيش في الحياة السياسية مقترنا، بل ويكاد ينحصر في هذا الحدث الذي وإن كان أبرز وأعنف مظهر من مظاهر تدخل الجيش في الحياة السياسية، فإنه بالتأكيد ليس المظهر الوحيد ولا السابقة الأولى في هذا المجال، كما أنه لم يكن أيضا آخر مشهد من مشاهد الوصاية العسكرية على الطبقة السياسية.

كنا قد أشرنا في الفصل النظري عن تناول سي رايت ميلز للقادة العسكريين كنخبة للسلطة مبرزا أهميتها المتزايدة ومدى تأثيرها في الأحداث ودورها المتعاظم في إتخاذ القرارات المؤثرة في حياة المجتمع وعن دور الجيش وتشكيلته البشرية كجهاز مؤثر وكنخبة اجتماعية يقول "ميلز": لقد أصبح الجيش الدائم في الدولة الحديثة يحتكر العنف، وأصبح قويا بشكل كافي يسمح له بالسيطرة على كل المجتمع... إن الجيش يحفظ بتمييز مطلق بين الضباط ورجال الفرق ويوظف مجموعة من الضباط بصفة عامة من الفئات الإجتماعية المسيطرة من السكان المدنيين، أو تلك التي تحافظ على مصالح هذه الأخيرة، ومن هنا فإن توازن القوى داخل الفئات السائدة تبرز في إطار الجيش الدائم [1].

في تسعينات القرن الماضي كتب باحثون أوروبيون وأمريكيون عن دور المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية الجزائرية، فنجد مثلا الباحث الفرنسي "جون فرانسوا داغوزان" يصف ذلك قائلا "في أي بلد من بلدان المغرب، حتى في ليبيا لا يلعب الجيش دورا أكثر أهمية في الحياة السياسية من الدور الذي يلعبه في الجزائر" [2]، أما بالنسبة للكاتب الأمريكي "ويليام كوانت" فإن الجيش الجزائري يشكل نمطا خاصا به في علاقته بالسلطة، لا يشبه الأنماط التي سادت في أمريكا اللاتينية ولا شبه القارة الأيبيرية ولا التجربة التركية [3].

---

1) C.Right Mils, op, cit, p 191.

2) Jean Francois Daguzan, le dernier rempart ? ed publisud, Paris, 1998, p 21.

3) william B, Quandt. Société et pouvoir en Algérie, casbah ed. Alger, 1999. P 203.

من بين خصائص المؤسسة العسكرية الجزائرية، فضلا عن الخصائص العامة التي تميّز الجيش عن غيره من البنى الأخرى المكونة للدولة، وهي خصائص مشتركة بين كل الجيوش، هو أن الجيش الجزائري سابق عن وجود الدولة الجزائرية، يقول رشيد تلمساني في هذا الصدد: "الجيش هو الذي أنشأ الدولة في الجزائر، بينما من المفروض أن الدولة هي التي تنشئ الجيش" [1]، كما ينسب للجيش الجزائري مساهمته الفعالة في التنمية الإقتصادية والإجتماعية للبلاد طيلة العقدين الأولين للإستقلال، حيث ساهم أفراد الجيش بصفة مباشرة في إنجاز المشاريع الإقتصادية، لا سيما تلك المتعلقة بإنجاز البنى التحتية من طرق وجسور وسدود [2] .

سوسيولوجيا، وعندما يشكل العسكريون أقلية حاكمة، فإنهم لا يناضلون من أجل البقاء فقط، بل يتعاضدون ويتضامنون باستمرار كأعضاء سائدين لنخبة السلطة، وفي هذه الحالة فإن قضيتهم ليست البقاء ولكن لتعزيز قوتهم، وهذا تأكيد آخر على تعاظم دور النخبة العسكرية في كل القرارات الأساسية في المجتمع، وكيفيات تأثيرها على مختلف القرارات السياسية الهامة التي يبدو أنها من صنع مدنيين، ومن ثم يتضح لنا جليا محددات الدخول إلى الوسط النخبوي الفاعل، الذي يستند كثيرا إلى العلاقة التي تربطه بالكيان العسكري وكبار قادته، وهذه العلاقة هي التي تحدد نجاح أو تعثر النخب في إنجاز مشاريعها وأفكارها.

لا يوصف النظام السياسي الجزائري بالنيوباتريمونيالية والبريتورية فحسب، هناك أيضا جملة من الخصائص منها الزبونية فيما يتعلق بالبعد المتعلق بإدارة الدولة، كما يوصف بالدولتية، التسلطية، الأمنية عندما يتعلق بالحقل السياسي المباشر، أما من الناحية السياسية – الإقتصادية فيمكن القول بأنه نظام ريعي رعوي غنائمي، وسنحاول التطرق إلى هذه

1)Rachid Tlemcani, élections et élites en Algérie, Chihab édition, Alger, 2003, p 34.

2) الذكرى الرابعة والثلاثون للخدمة الوطنية، مجلة الجيش، العدد 477، أفريل 2003، ص-ص 6-7.

الخصائص البنيوية، مبرزين دورها في كبح الفعل النخبوي الهادف من أجل تحقيق التنمية الموعودة والتغيير المنشود.

يعتبر الفساد ومنه الدولة الفاسدة أكثر المصطلحات استخداما في وصف زبائنية النظام السياسي، وهو في الأساس وصف للحكام أنفسهم، ينسحب على النظام والدولة بحكم انتشار ممارسة الفساد في النظام ومؤسساته، يقصد بالفساد عادة تحقيق منفعة غير مستحقة بشكل غير مشروع ومن خلال الإلتفاف على الإجراءات والقوانين أو مخالفتها، ومن تجلياته الأكثر شيوعا الرشوة والحصول على منافع مادية واقتصادية من خلال استغلال المنصب العام، وعقد الصفقات خلافا للقانون أو تحايلا عليه، بغرض الحصول على منافع غير مستحقة وغير قانونية... إلخ [1].

يشكل الفساد بكل تجلياته الوجه البشع للسلطة والإدارة الذي يتعامل معه المواطن بشكل يومي ويكون منظورا وواضحا بالنسبة إليه، لذلك فإن المطالبة بالقضاء على الفساد كان على الدوام أحد أكثر المطالب شعبية وتكرارا، بما في ذلك المطالب التي رفعت أثناء الحراك الأخير في البلدان العربية، نظرا للطابع البسيط والمباشر لمفهوم الفساد عند عموم الناس.

غالبا ما تراهن النخب في نضالها ومعارضتها على محاربة الفساد وتطويقه، فالفساد هو ظاهرة وهو نتيجة لواقع الأنظمة العربية التسلطية وليس سببا لطبيعتها هذه.

على هذا الأساس لا يعتبر الفساد عنصرا مفسرا للوضع الذي ساد خلال العقود الأخيرة في البلدان العربية ولازدهار أشكال التسلط وغياب الديمقراطية والفشل التنموي والإقتصادي وتراجع دور النخب وتعرضها للتهميش والإقصاء، كونه لا يحمل مضامين قوية في ما يتعلق بالبدائل خارج إيحاءاته الأخلاقية، ومسألة الإلتزام بالقانون من حيث هو عمل إجرائي بالدرجة الأولى[2].

---

1) أديب نعمة، مرجع سابق، ص 101.

2) أديب نعمة، مرجع سابق، ص 102.

في التصور العام، تبدو ظاهرة الفساد تعنى بالدولة الريعية والاستبدادية حصريا، أو الدولة بما هي قطاع عام، إلا أن هذا غير صحيح، فالفساد موجود في الدول الديمقراطية أيضا، إلا أنه أكثر فجاجة في الدولة غير الديمقراطية لعدم وجود ضوابط وقيود على الحكام ولغياب المحاسبة، وأحيانا لوجود موارد ريعية يمكن الإستحواذ عليها من خارج آليات الإنتاج نفسها، لقد تحول الفساد إلى ظاهرة عضوية في النظام النيوليبرالي المعولم مع تضخم الإقتصاد المالي وانفصاله عن الإقتصاد الحقيقي.

كما أن الشركات العالمية العملاقة هي أحد مصادر الفساد العالمي الأكثر أهمية وتأثيرا بحكم الحجم الهائل للثروات التي تتحكم بها، وفي حقيقة الأمر يصعب تصور إمكان وجود فساد فعلي في العالم الثالث "المقصود هنا فساد على مستوى سياسي واقتصادي عال وبمبالغ كبيرة" دون الشركات والمؤسسات العالمية التي غالبا ما تكون إدارتها شريكا كاملا في النشاط الاقتصادي وفي الصفقات السياسية الاقتصادية في هذه البلدان [1].

تتداخل مختلف العوامل لتشكل بيئة الفساد بشتى أشكاله، ففي الدولة التي تشهد أزمات سياسية أو اقتصادية، يطفو الفساد إلى السطح، ويصير واحدا من مكوناتها، حيث يصبح للممارسات غير المشروعة من المبررات ما يجعلها مألوفة لدى الجميع، حكاما ومحكومين، وعليه فإن التحليل هنا لا يتعلق بظاهرة عرضية – استثنائية، بل يتركز حول الفساد البنيوي الذي يأخذ شكل نظام موازٍ للنظام السياسي والإجتماعي القائم يشمل المستويات كلها، في القمة والقاعدة معا، وبفعل ما ينتج من نظام الفساد، تبدو الأوضاع طبيعية، بعد أن تسيطر ثقافة الفساد، وتسود القنوات غير المشروعة وتصير رسمية في مطلق الأحوال، بما يساهم في تعطيل القنوات والوسائل المشروعة في العمل السياسي والإقتصادي، فتكون مؤسسات الدولة وأنظمتها غير قادرة على الإستجابة وعلى ملائمة الأوضاع المستجدة.

---

1) المرجع نفسه.

يؤثر الفساد مباشرة في عناصر البيئة السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، كما يبرز من خلال علاقات تبادلية عكسية بين الظاهرة ومستوى النمو، ويؤدي ضعف فاعلية النظام السياسي إلى نمو الفساد والعكس صحيح [1].

ففي البلدان النامية التي أصبح الفساد فيها قاعدة للحكم، تعرف النخب تقهقرا ملحوظا، بالرغم من امتلاكها لموارد رمزية ومعرفية، لأن الفساد يشكل حائلا يقف ضد فعالية النخبة، والسعي نحو تدجينها وترويضها بشتى السبل.

يعتبر الإنتشار الواسع للرشوة في البلد المعني وعلى مختلف مستويات الإدارة تعميما للفساد، ويمكن اعتبار أحد أشكال إعادة التوزيع بين الفئات الإجتماعية لمصلحة الموظفين والوسطاء، وعندما تنتشر هذه الممارسة على نطاق واسع، يجب الظن بأن ذلك يجري بعلم وقبول قادة النظام، لا بل قد يكون أحد الأشكال الواقعية لشبكات الأمان للموظفين خصوصا، لتعويض الرواتب المتدنية وزيادة مستوى الدخل والرفاه بما يعوض جزئيا الجمود في الحراك الإجتماعي الصاعد لدى بعض الفئات.

تشكل الزبائنية من منظور شكل الإدارة وطرق عملها، أحد أشكال وتجليات فساد الدولة وخروجها على إجراءاتها وأنظمتها، والزبائنية أو الزبونية بمصطلح آخر، هي المحاباة وتعيين الأقارب والموالين في المناصب العامة أو الخاصة، وتفضيلهم على غيرهم من منافسيهم في التعاقدات المختلفة من غير حق، واستخدام الصلات والعلاقات الخاصة والشخصية بدلا من احترام الأنظمة والقوانين وانتشار الواسطة piston وما إلى ذلك من ممارسات.

يمكن اعتبار الزبائنية كإحدى وسائل تعميم الفساد وتوزيع الريع الناجم عنه، من أجل تقوية الريع السياسي وتجديد الولاء "توظيف المحاسبين في أجهزة الدولة" وهي إحدى وسائل توزيع الريع الإقتصادي أو المالي أو السياسي، كما يمكن استخدامها لتكون شكلا من أشكال

1) محمد حليم ليمام، ظاهرة الفساد السياسي في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011، ص 177.

الثورة المضادة، أو آلية تشكيل القوى المضادة للتغيير والثورة. وهي تشكل تجسيدا متطرفا للممارسات النفعية ولفلسفة الفصل بين السياسة والأخلاق "غير أن ثمة فساد ممنهج يمكن أن تلجأ إليه النخب السياسية أو الاقتصادية الحاكمة أو صاحبة القرار في مجالها، بالتالي لا تعود المسألة أخلاقية، أو فردية أو قانونية، بل تصبح مسألة نهج مقصود لتشكيل العلاقات المجتمعية ومنظومة القيم والتعاملات على نحو معين وبما يخدم أهدافا بعينها.

إذا نظرنا إلى النظام السياسي من بعد اقتصادي، يمكن وضع النظام السياسي في الجزائر في خانة الدولة الريعية أو النظام الريعي الذي يدخل من باب الإقتصاد، ولكنه يتجاوزه إلى الإجتماع والسياسة.

الريع في الإقتصاد هو ذاك العائد (الدخل) الذي ينتج من وضعية من يحصل عليه بحكم ملكيته، أو موقعه، أو أفضلية يتمتع بها من دون انخراطه المباشر في عملية الإنتاج، ويعتبر الريع العقاري من الأمثلة التقليدية على هذا النظام، على شكل بدلات إيجار وعائدات تأجير الأراضي الزراعية، وكذلك السماح باستثمار النفط والموارد المنجمية، والفوائد المصرفية... إلخ وكذلك يمكن أن يؤدي احتلال شخص أو جهة موقعا مؤثرا في بلد ما إلى القدرة على الإستفادة من هذا الموقع لتحقيق منافع جديدة كليا، أو منافع تفوق ما هو مفترض بحسب المنطق الإقتصادي البحت، من خلال إجراءات احتكارية أو ملكية حقوق، أو من خلال التحكم، بالإجازات أو الإجراءات، أو فرض المشاركة بالأعمال أو الأرباح، أو الدخول كشريك مباشر في ملكية المشروع.

بناءا على ما سبق، فإن النظام الريعي هو الذي يلعب الريع فيه دورا حاسما في اقتصاده وموارده، وتستخدم فيه السلطة على نحو ريعي، وتشكل الدول النفطية المثال الأكثر جلاءا، وكذلك يشكل القطاعان العقاري والمالي مجالين رئيسيين للريع إلى جانب القطاع الإستخراجي، غير أن السؤال الأهم هو كيف تساهم الدولة الريعية في تقويض السلطة الرمزية والمعرفية للنخبة، وتحدّ من فعاليتها وقدرتها على تحقيق التغيير والإصلاح؟.

يتجاوز مفهوم الدولة الريعية البعد الإقتصادي، ليشمل أبعادا أخرى من وظائف الدولة ومجالاتها، ومن العلاقات المجتمعية، ويستخدم تعبير الدولة الريعية أيضا للإشارة إلى نمط العلاقات النفعية – المادية الذي يسود بين الحاكم والرعايا، فالدولة تجبي الريع لزيادة ثروة الحكام، وتوزع حصة منه على الرعايا بحسب درجة القرابة والصلة والولاء مع مركز القرار أو الحاكم، أو بما يخدم تأمين استقرار الحكم وتجديد السلطة من خلال ضمان ولاء المنتفعين من التوزيع.

انطلاقا من هذه السمة الريعية، الاقتصادية والسياسية، يمكننا فهم اندماج بعض النخب في فلك السلطة ومؤازرتها والإنتفاع من مواردها، بينما تتعرض نخب أخرى إلى التهميش والإقصاء وحتى تهرئتها من خلال محاربتها في موارد رزقها.

ينطبق هذا الوضع بكل تجلياته على مجتمع البحث الذي أجريت عليه الدراسة، وهي نخبة التيار الإسلامي، ونفهم من خلاله اصطفاف أحزاب وقيادات إسلامية في جناح السلطة، بعدما كانت في الأمس القريب من أشد معارضيها، وانتقال قيادات أخرى من السلطة التي كانت تغرف من مواردها إلى صف المعارضة، والأمثلة عديدة عن دور الريع في تموقع النخب وبحثها عن سبل ترميم المكانة الاجتماعية واحتلال مساحة معتبرة من النفوذ و العلاقات الزبائنية.

يقوم النظام الريعي بالضرورة على وجهين: جبائي وتوزيعي، يستخدم التوزيع لإعادة إنتاج علاقات الولاء والتبعية، واستبعاد إمكان بناء علاقات مواطنة قائمة على الحق والرقابة والمساءلة، إن فكرة الريع/التوزيع هي نقيض فكرة العمل المنتج/الضريبة من حيث هما شكلان لعلاقة الحاكم بالمحكوم، حيث الضريبة ركن من أركان النظام الديمقراطي والمساءلة في الدولة المدنية الحديثة، أما توزيع حصص من الريع على الرعايا فهو عكس ذلك، الضريبة تشكل أساس حق المواطن في ممارسة الرقابة والمساءلة على الحاكم، وتوزيع حصة من الريع يجدد تبعية الرعايا للحاكم. ويعتبر توزيع المنافع على نطاق واسع وبشكل ممأسس،

بمثابة تعميم للسلوك الريعي في المجتمع، ما يعني أن المواطن بإمكانه الحصول على منافع لقاء ولائه أو انتمائه الضيق، أو انتمائه العام للدولة، دون أن يبذل جهدا محددا لقاء ذلك [1].

يعتبر ارتفاع العائدات النفطية في الجزائر مؤشرا واضحا عن حجم التداخل بين الإقتصادي والسياسي، حيث أن كل المخططات والبرامج التنموية جرت في سياق هذا التداخل، والذي أدى إلى تقوية شبكات الرعاية والزبونية، وإذا اعتبرنا هذه الأخيرة متلازمات لأنماط إنتاج متمفصلة ومصاحبات سلوكية لمرحلة من التحول، فإن منافعها قد ظهرت على النخبة الحاكمة بشكل جلي [2].

إن هذا التداخل بين السلطة والثروة هو ما أفرز انتظام النهب. حسب تعبير لويس مارتيناز بواسطة الشبكات الزبائنية والرعوية، من طرف الزمرة الحاكمة وحاشيتها في السلطة، في ظل التوجه الإستهلاكي، وما صاحبه من استثمارات بالغة التكليف في مشاريع تزيينية، ومراكز ترفيهية باذخة[3].

أيضا من المواصفات الأخرى التي تنسب إلى النظام السياسي الجزائري هو أنه نظام دولتي أمني، ويقصد بالنظام الدولتي أنه تتمتع فيه الدولة وجهازها بدور أساسي في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بما يتجاوز الدور المتعارف عليه الذي تقوم به الدولة في نموذج الديمقراطيات الليبرالية من النمط الأوروبي.

فالنظام الدولتي يمكن أن تكون له مسحة اشتراكية، إذا تضمن دورا كبيرا للدولة في النشاط الاقتصادي على حساب آليات السوق مصحوبا بشعارات وأهداف اجتماعية وممارسات توزيعية، يوصف النظام السياسي أيضا في هذه الحالة بأنه تدخلي، سواء من

---

1) أديب نعمة، مرجع سابق، ص-ص 94-95.

2) الاستزادة حول الموضوع انظر: عبد الحميد براهيمي، في أصل الأزمة الجزائرية [1953-1999]، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

-حيدوسي غازي، الجزائر: التحرير الناقص، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1997.

3) غازي حيدوسي، مرجع سابق، ص 59.

خلال التخطيط المركزي أو من خلال الدور الاقتصادي في إنتاج السلع والخدمات، أو التقييد التشريعي والتنظيم المقيّد للسوق[1].

تمتّد الدولتية خارج نطاق الاقتصاد لتشمل السياسة والإجتماع، يبدو ذلك جليا عندما تعتمد النخب الحاكمة على الدولة وجهازها في إعادة إنتاج سلطتها وحكمها.

ومن هنا تعمد إلى تقليص دور ومهام النخب الفاعلة، صاحبة الرؤى الإصلاحية والمشاريع التغييرية، وبناءا على هذه الجدلية، فإن النخبة – نخبة التيار الإسلامي المعنية بالدراسة– تجد نفسها أمام جهاز له دور كبير في إدارة المجتمع وفي إعادة إنتاج السلطة. وكذلك في إعادة إنتاج نفسه كجهاز بيروقراطي بصفته أداة سيطرة الحاكم وحاشيته.

أما وصف النظام السياسي بالأمني، فيحيل في جانب منه إلى التحولات التي طرأت على دور المؤسسة العسكرية نفسها والتوازن بينها وبين الأجهزة الأمنية، وعلاقتهما بالسلطة وبالنخبة الحاكمة أو الحاكم.

وما يجدر الإنتباه إليه هو أن الحكام القادمين من المؤسسة العسكرية، بما فيها من خلال الإنقلابات، عملوا بشكل منهجي على إضعاف المؤسسة العسكرية تلافيا لإمكان تكرار الانقلابات، وتم تحويل جانب أساسي من دورها الداخلي إلى الأجهزة الأمنية التي هي أكثر طواعية في يد الحاكم، أو تحويل وظائف الجيش نفسه أو بعض فرقه من وظائف الحماية الخارجية إلى وظائف الحماية الداخلية للنظام، أي تحوله من وظائف عسكرية دفاعية إلى وظائف أمنية[2].

في الجزائر، تجاوزت دولة المخابرات أو "السلطة البريتورية" وبشكل كبير حدود المجال العسكري منذ 1965، وصارت تمسك بكل خيوط الحركة ، وفي كل أوجه النشاط

---

1) للإستزادة حول الموضوع يمكن الرجوع إلى:

–محمد عبد الباقي الهرمامي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

–موريس إدوارد وآخرون، النفط والإستبداد: الإقتصاد السياسي للدولة الريعية، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد، 2007.

2) أديب نعمة، مرجع سابق، ص 91.

المختلفة، في مقدمتها الشؤون السياسية والاقتصادية، لقد تغلغل الجهاز في مسام الجسم الدولاتي، يصطفي رؤساء الدولة وأعضاء الحكومة، كما يدير مجمل العمليات المالية الخارجية الكبيرة، ومن أجل ضمان السيطرة والرقابة على القرارات المهمة، سيطرت أجهزة الأمن المرتبطة بمكتب الرئيس على المراكز الاستراتيجية في الدولة، حيث أناط لها مهمة تعيين الوزراء والأمناء العامون، والمدراء المركزيين في الوزارات المهمة، ومسيري الموارد المالية، ورؤساء كبرى الشركات الوطنية، والسفراء والملحقين العسكريين وكذا الوسطاء الماليين والتجاريين في الخارج[1].

تحدث رئيس الحكومة الأسبق بلعيد عبد السلام عن الأمن العسكري ولاحظ بأنه كان يمثل بالنسبة للرئيس بومدين نظام سياسي موازي، بواسطة أعوانه صار تنظيما متواجدا في كل مكان، إن الأمن العسكري ليس مجرد ضباط يقومون بالاستعلام كما هو الشأن في إطار الدفاع الوطني الكلاسيكي، ولكن لديه بنيات تعمل كتنظيم مؤطر لكل مجالات النشاط في البلاد، إنه نظام يتلقى المعلومات ويقوم بنشرها، بعض القلاقل والإشاعات التي تصدر بطريقة منتظمة، لم تكن صدفة في نظر البعض[2].

لقد تمكن جهاز المخابرات من الدولة وأصبح يشكل بالفعل، دولة في صلب دولة، لا سيّما بعد دخول البلاد أزمة عنف سياسي مسلح وانفراد المؤسسة العسكرية* بإقرار الحل الأمني. تغولت مديرية الاستخبارات الأمنية، وتستمر في ممارسة عملها كنظام سياسي موازي، تقوم بتعيين إطارات الدولة، وتراقب الشخصيات السياسية والفكرية، وتتحكم في

---

1) انظر: غازي حيدوسي، مرجع سابق، ص 25. Hachemaoui, op. cit, p 124

2) Mahfoud Bennoune et Ali Al-kenz, le hasard et l'histoire : Entretien avec Belaid Abdesselam, ed ENAG, Alger, 1990 (2 tomes).

***) سمع اعتلاء ليامين زروال رئاسة الجمهورية عام 1994، -حسب وليام زرتمان- بتقوية شوكة ضباط الجيش الفرنسي (دفعة 1958) وعلى رأسها الجنرال خالد نزار والجنرال محمد لعماري، في نهاية الثمانينات سيتمكن الأمن العسكري من التموقع من جديد، وفي نظره فإن هذا الجهاز ليس طبقة وسطى، بل طبقة عليا من أصحاب الامتيازات البريتورية.**

الأحزاب السياسية ووسائل الإعلام العمومية والخاصة، وهي لا تزال برأي سعيد سعدي، في صلب السلطة، من دون الخضوع لأحكام الدستور، متمتعة بمصادر لا حدود لها[1].

خلاصة القول مما سبق، هو أن ما أشرنا إليه من سمات ومواصفات للنظام السياسي، ينتج عنها تضييع الحدود بين المجالين العام والخاص، والذي يفضي بدوره إلى ثلاث سمات رئيسية يمكن اختصارها على النحو الآتي:

-شخصنة السلطة.

-إمكانية تحويل الموارد السياسية إلى موارد اقتصادية والسلطة إلى ثروة والعكس.

-التباس الحدود بين السياسي والإداري في عمل الدولة وأجهزتها.

-كما أنها تتميز بوجود تمايز ضعيف بين القطاعات السياسية والإدارية والاقتصادية والأسرية والدينية.

في مثل هكذا ظروف وسمات، تجد النخبة نفسها أمام خيارين: الذوبان في مشروع السلطة وفق سياسة الاحتواء مقابل البقاء. أو اختيار صف المعارضة، وأية معارضة؟، فحتى مجال المعارضة تمّ تحديد أطره وحدوده من قبل السلطة نفسها من أجل إضفاء واجهة ديمقراطية ذات محتوى سياسي فارغ.

2/النخبة بين عصبوية الدولة وغنائمية الاقتصاد:

إذا كان لنا أن نفهم الدولة في الحاضر، فإن ذلك لا يتم إلا إذا تعرفنا على القوى التي شكلت الدولة والمجتمع، فما من شك أنه إذا انطلقنا من تعريف الدولة بأنها مجموعة من الأجهزة المركزية تمارس سلطتها -من خلال مجموعات من الموظفين- وفقا لمبدأ السيادة على إقليم معين تحتكر في داخله الاستخدام الشرعي لوسائل القهر الذي يمكنها من أن تكون سلطة في ما يتصل بصناعة القوانين وتطبيقها.

1) رشيد تلمساني، الجزائر في عهد بوتفليقة: الفتنة الأهلية والمصالحة الوطنية، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، بيروت، أوراق كارنيغي، العدد (كانون الثاني/ يناير 2008)، ص 17.

والدولة بهذا المعنى هي مجموعة من المؤسسات التي تقف على رأس مجتمع مدني، ولكنها لا تنفصل عنه، بل تمتد بأطرافها داخله، ويمتد هو بدوره بأطرافه في داخلها، إن الدولة هي القوة الضابطة للمجتمع ونخبه، والمسيرة لمختلف العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية التي يتم بناءها في النسق الاجتماعي الكلي، ولكنها –أي الدولة– هي نفسها نتاج له ولبيئته التي يعمل فيها ويتفاعل معها، فالدولة –كمجموعة من الأجهزة وكسلوك له أهدافه وتوقعاته وقدراته– ما هي إلا نتاج تاريخي للبناء الاجتماعي، وهي في نفس الوقت فاعل فيه، ولا يمكن فهم أحدهما بمعزل عن الآخر[1].

إن تحليل هذا الشكل الجديد من الدولة في دول العالم الثالث، نظرا لتميزها بالعصبوية والغنائمية –يطرح إشكالات نظرية، ذلك أن الدولة في هذا النموذج تتداخل فيها الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الدينية، إن غياب الاستقلالية وعدم التداخل بين البنى المؤسسة للدولة والمجتمع، من شأنه أن يسعفنا في فهم تلك العلاقات التي تنشأ بين الدولة ونخبها، ولماذا تندمج نخب بعينها، في الوقت التي تتعرض فيه نخب فاعلة أخرى إلى الاستبعاد والتهميش.

إن جدلية الاستبعاد والاندماج التي تحكم علاقة الدولة بالنخب هي ما نحاول السعي إلى تفكيك مؤشراتها، من خلال الوقوف على خطاب نخبوي لتيار اجتماعي عريض – المقصود هنا نخبة التيار الإسلامي المعنية بالدراسة– وتحليل مكوناته وأبعاده، من أجل فهم ومقاربة دور العامل الاقتصادي (الغنيمة أو الريع) في رسم حدود العلاقات الناشئة بين الدولة ونخبها.

يقول في هذا الصدد أحد قدامى التيار السياسي الإسلامي بأن "علاقة النخب بالدولة تحددها جملة من المعايير والترتيبات التي تضعها السلطة الحاكمة وتستعين بها في نسج علاقاتها مع النخبة، ومن بين هذه المعايير نجد ثنائية الاستفادة من الريع وتقديم الولاء،

1) "الدولة ودورها في النشاط الاقتصادي العربي"، ندوة للمعهد العربي للتخطيط، الكويت، دار الرازي، بيروت، 1991، ص 11.

وهذه العلاقات ليس عقلانية وموضوعية، بقدر ما تسيطر عليها القيم الذاتية والفردانية وتغليب المصلحة الشخصية على المصلحة العامة"[1].

ويقول فاعل إسلامي آخر في نفس السياق بأن علاقة الدولة الجزائرية أو بالأحرى السلطة الحاكمة بالنخبة لا تتعدى كونها علاقة ذات طبيعة مصلحية أو توظيفية أو استغلالية، فالسلطة لا تهتم بالنخبة إلا من أجل سد فراغات مؤسساتها وبعض المواقع التي لا تريد التفريط فيها في هذه الإدارة أو تلك، ولذلك فهي لم تهتم يوما بشخصيات هؤلاء الإداريين "الذين يحلو لها أن تسميهم تقنوقرط" ولا يهمها مدى تحليهم بالصدق والمصداقية بقدر ما تحرص على ولائهم لها وتفانيهم في خدمتها، وفي مقابل ذلك، فإن جل نخبتنا الفكرية لا تحرص سوى على حيازة وظيفة معينة في مؤسسة من مؤسسات الدولة والمجتمع، أما بقية الإهتمامات، فهي ليست من أولوياتها، وهي في غالبيتها مستعدة نفسيا ومعنويا لتنفيذ كل ما يطلب منها، حتى ولو تعارض ذلك مع قناعاتها الفكرية والسياسية، ما دام ذلك يقابله راتبا مهما وترقية محتملة وامتيازات خاصة" [2].

التناول السوسيولوجي لعصبوية الدولة وعلاقتها بالعامل الاقتصادي في الجزائر يحتّم علينا غالبا مقاربة تاريخانية للمفهوم، كون الدولة نشأت من تناقضات اجتماعية وسياسية وثقافية موروثة عن الجزائر المستعمرة، وجاءت الدولة منذ الاستقلال لتفرض نفسها على مجتمع منهك ومحطم جراء الهيمنة والاستغلال الاستعماري، إضافة إلى حرب التحرير وهذا تحت مبرر التحديث والتطوير وهما المهمتان الأساسيتان للدولة، وسيظهر لاحقا أن النتائج لم تكن في مستوى الأهداف ولا حتى في مستوى الوسائل المستخدمة ولا الجهود المبذولة، فعوضا أن نشهد تنمية مجتمعية عن طريق الدولة، شهدنا نموا للدولة ذاتها ولهياكلها وصلاحياتها على حساب المجتمع، دولة تختلف عن المفهوم الحديث للدولة على الرغم أنها أخذت منها بعض الهياكل وأنماط التنظيم.

1) مقابلة مع الشيخ بوجمعة عياد، أحد مؤسسي جماعة الموحدين وحركة حمس مع الشيخ الراحل محفوظ نحناح.
2) مقابلة مع القيادي الإسلامي الدكتور عز الدين جرافة، معارض وبرلماني سابق.

على المستوى المؤسساتي تم تبني مبدأ فصل السلطات (القانونية والتشريعية والتنفيذية)، لكن عمليا، تمارس السلطة الفعلية خارج الهياكل والمؤسسات الرسمية الظاهرة، داخل بعض الدوائر الضيقة، والمجموعات غير الرسمية والتي تشمل عناصر من مصالح الأمن وقيادة الجيش وبعض الدوائر في الدولة، واحتكرت الدولة أغلب وسائل الإنتاج والتبادل، أما المجال السياسي، ولغاية اليوم يظل تحت رقابتها، ولا زالت تحدّد اتجاهات تطوره وهامش التعبير فيه، وبذلك تلعب الدولة دورا أساسيا في تشكيل المجتمع، غير أنه وبالمقابل فإن فعل الدولة هذا يتم في مجتمع تكونه جماعات ونخب بطموحات ومصالح تعكسها ممارسات سوسيولوجية مستقاة من مرجعيات ثقافية متنوعة "دينية، ثقافية، يسارية..." وهذا الأمر هو الذي يجعل الدولة في الجزائر مكانا دائما للصراع بين مختلف القوى والنخب والعصب ذات مصالح متناقضة توظف مواقعها داخل الأجهزة ضمن استراتيجية تنسجم مع مصالح كل فئة، ذلك أن الدولة هي مصدر التراكم والامتيازات ونقطة إلتقاء كل الطامحين إلى الريع، وهذا ما يجعل التحكم في الدولة مسألة أساسية قد تجعل من الصراع بين العصب والنخب يأخذ طابعا عنيفا قد يصل إلى الدموية.

انطلاقا من نظام دولتي، سلطوي أساسا، نجده –في الحالة الجزائرية– نظام يتحكم في المجتمع في مختلف الجوانب، ومنه في آليات إنتاج وإعادة إنتاج النخب التي تخدم أهدافه ومشاريعه وأجندته المستقبلية، فالعلاقات الإجتماعية تنطلق من الدولة وحولها، كما أن الإختلالات الاجتماعية الجديدة مردّها أساسا إلى طبيعة العلاقة السياسية أي العلاقة مع الدولة، وهي علاقة لها إشكالاتها المنهجية التي يطرحها اقتصاد نشأ ضمن هذه الصيرورة.

إن دولنة الإقتصاد، أو ما نسميه بالدور المركزي للدولة في الإقتصاد بحكم امتلاكها أو تدخلها في عمليات الإنتاج والتبادل الأساسية، مؤشر على تحكمها في رأسمال العلاقات الإجتماعية التي تنشأ بينها وبين مختلف النخب، حيث نجد أنفسنا أمام إقتصاد أسير للسياسة وللسلطة السياسية، هذه الأخيرة تعتمد على الموارد الإقتصادية من أجل تأطير الفعل

النخبوي الرامي إلى الإصلاح والتغيير، وكسب التأييد والولاء من خلال خلق شبكة زبائنية ورعوية، إن احتكار الدولة للنظام النقدي والمالي مكنها من استخدام الإقتصاد والمؤسسات المالية لمحاولة تخفيف التناقضات الإجتماعية والسياسية التي تحرّك المجتمع وتهدّد استقرار النظام.

إن ما نذهب إليه هنا، يتفق إلى حد بعيد مع اتجاه مبحوثينا وتصوراتهم للعلاقة الموجودة بين الدولة والنخب، والتي تلعب فيها الغنيمة أو الموارد الإقتصادية دورها الحاسم والفعّال، نحن أمام ما يشبه عقد اجتماعي ضمني يسيّر علاقة الدولة بالمجتمع ونخبه، كانت فيه النخبة –في معظم الأحيان– براغماتية حيث اكتفت بإشباع بعض طموحاتها الأساسية كالاستفادة من حصص الريع وتحقيق ترقية اجتماعية معتبرة، في حين تسهر الدولة على دوام العقد، وذلك بالسعي إلى أن لا تصل الفجوة بين تطلعات النخبة والواقع إلى الحد الذي يفرض إعادة النظر في طبيعة السلطة السياسية.

يقول الشيخ عبد الله جاب الله في إحدى لقاءاتنا معه بأن الحديث عن علاقة تكامل واستقطاب بين الدولة أو السلطة الحاكمة ونخبها المثقفة هو مجرد حبر على ورق، حيث لا مجال للحديث عن دور النخبة في إصلاح المجتمع وقيادته نحو مستقبل أفضل، بالنظر لسياسة السلطة في تعاملها مع النخب ومنهج الكيل بمكيالين وازدواجية الخطاب، وهو ما فتح الباب واسعا أمام الإنتهازيين والوصوليين لينشروا الفوضى الفكرية والسياسية على نطاق واسع من خلال التعدي على قيم المجتمع وثوابت الأمة بدون رقيب ولا حسيب"[1].

في نفس الاتجاه يذهب وزير الدولة السابق ورئيس حركة مجتمع السلم بين [2003–2013] بأن العلاقة بين الدولة والنخب ضعيفة التكامل والاستقطاب، لأن طريق الوصول إلى المواقع الحسّاسة في الدولة لا يتم غالبا على أساس الكفاءة، إنما له طرق أخرى معروفة...."[2].

1) مقابلة مع أحد رموز التيار الإسلامي وقطب من أقطاب المعارضة، الشيخ عبد الله جاب الله.

2) مقابلة مع الأستاذ والوزير السابق أبو جرة سلطاني.

يمكن تفسير عوامل نشوء هذه العلاقة وسماتها –انطلاقا من الإقتصاد الغنائمي– بمخرجات السياسة الاقتصادية والبقرطة* اللتين أقرتهما السلطة منذ الاستقلال، وشكلتا عاملا رئيسيا في تكريس اتجاه الدولاتية، سعيا منها لغلق الباب أمام فئات مجتمعية مدنية قادرة على قلب معادلة الحكم، لقد تحكمت الإعتبارات السياسية في قرار تدخل الدولة في الإقتصاد، وهي اعتبارات فرضها المنطق الأبوي للسلطة، والذي سيؤدي في كل الأحوال إلى توطيد دعائم الدولة الاستبدادية، ولعل من أهم عواقب البقرطة هو فشل الدولة في إنجاز وعودها التنموية، ونشوء قطاع خاص مستقل وخفي هو صنيعة الدولة ذاتها، حيث أصبح شغل أصحاب رؤوس الأموال هو البحث عن علاقات دعم وتوظيف لأجهزة الدولة من خلال الإستئثار بالصفقات والامتيازات.

لقد لعبت الدولة في بلدان ما بعد الاستقلال دورا حاسما في مجال تشكيل الأوضاع والعلاقات الطبقية في مجتمعاتها، فعندما تسيّر الدولة وتقود عملية التراكم، كما هو الحال في الجزائر فإنها تصبح عاملا لإرساء علاقات سيطرة وعلاقات طبقية جديدة[1].

باحثون كثر درسوا تطور القطاع الخاص في الجزائر وتطرقوا لعلاقة الدولاتية بالقطاع الخاص، نجد مثلا عالم الإجتماع الراحل الجيلالي ليابس[2] يحلل مسار تطور القطاع الخاص وتمفصله مع القطاع الدولاتي، وكذلك وزير الاقتصاد السابق غازي حيدوسي[3]، حيث أشار إلى إمكانية تفسير الاستثمار في الصناعة وفي قطاع التعمير

***) يعني مصطلح البقرطة Bureau cratization لدى نزيه الأيوبي شيئين: النمو البيروقراطي، أي التوسع في الهيئات العامة، وفي عدد الوحدات الإدارية والأفراد، بالإضافة إلى ازدياد الإنفاق العام، بما في ذلك على وجه الخصوص الأجور، والتوجه الذي يهيمن فيه العنصران الإداري والفني على العنصر الاجتماعي، فهي الميل الذي ينحو بقوة اتجاه المركزية والترانبية والسيطرة، انظر: نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط. ترجمة: أمجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص 586.**

1) محمد عبد الباقي الهرماسي: مرجع سابق، ص 76.

2) Djilali Liabes, capital privé et patrons d'industrie en Algérie 1962-1981, CREA, 1984.

3) Ghazi Hidouci, Algérie : la libération inachevée, la découverte, Paris, 1995.

والأشغال العمومية كعملية لرسكلة رؤوس أموال مشكوك فيها، حيث يوحي ذلك بوجود تضارب في المصالح بين الاحتكارات الخاصة وأعوان القطاع العام وبين الإدارة المحلية أو المركزية، وجود رأسمال من العلاقات ضروري، طالما أن الاحتكار الخاص أو الرأسمال المضاربي لا يمكنه العمل بدون شبكات زبائنية، وبدون ممارسة الرشوة، والإختلاس أو الإحتيال[1].

إن المنظور السوسيولوجي يرفض التفسيرات الشعبوية البسيطة والسطحية، فهو على العكس من ذلك، يهدف إلى الغوص في جوهر وبنية الظواهر، فهو ينظر إلى الفساد النسقي، ليس كحالة باثولوجية وحسب، بقدر ما أنه فعل سياسي له محدداته وتجلياته، فعندما يشوّه النظام السياسي آليات السوق الرأسمالية، فهو يبقي سيطرة الدولة على النشاط الإقتصادي، ويقوم باقتطاع الريع غير المبرر من خلال الفساد، وهو بهكذا ممارسات وسلوكيات، يعطّل الشفافية والعقلانية، ويرفض الديمقراطية ومبادئ الحكم الرشيد بحكم تشبثه بالسلطة وشخصنة المؤسسات.

إنها دولة عصبوية تتعامل مع الواقع المعاصر ومتطلبات النمو الاقتصادي من منظور الماضي الذي انقضى، وباستخدام مفاهيم ووسائل عمل وممارسات وثقافة لا تتناسب مع الرأسمالية المعاصرة، حيث تفضّل العصب والزمر التي تمسك بمقاليد السلطة الفساد والريع السريع وانبطاح النخب وولائها، على العقلانية الرأسمالية والسوق الحرة الصحيحة والحكم الرشيد، والحوكمة الديمقراطية والتداول على السلطة، أي باختصار، الدولة الراهنة هي مجرد استمرار للدولة التقليدية الباتريمونالية السابقة، أي أنها نظام ماضوي لا يزال يتحكم بالحاضر ولا سيما بالنشاط الإقتصادي، على الرغم من بعض التعديلات الشكلية.

لتوصيف هذه الحالة، يمكننا أن نستعير مفهوم الرأسمالية الغنائمية الذي يعود استخدامه إلى عالم الإجتماع أوليفر شلومبرغر Oliver Schlumber في دراسته عن

1) رشيد تلمساني، مرجع سابق، ص 42.

الإصلاح الاقتصادي والنظام الإقتصادي في العالم العربي "عام 2004" شملت دراسات حالة لأربعة بلدان عربية هي مصر والأردن والجزائر والإمارات العربية المتحدة.

تقوم مقاربة "أوليفر شلومبرغر" على اعتبار الرأسمالية الغنائمية بصفتها نظاما رأسماليا فرعيا "باتريمونياليا" يتميز بسيطرة السلطة السياسية على الفعالية الاقتصادية بمعنى أولوية السياسي على الاقتصادي، حيث الثاني في خدمة الأول (وهو بهذا المعنى ريعي)، في حين أن الأمر معكوس في الرأسماليات المركزية الغربية، وحيث للمستوى الاقتصادي هامش من الاستقلالية النسبية محسوس تجاه السلطة السياسية وجهاز الدولة[1].

يوصف اقتصاد الرأسمالية الغنائمية بأنه مزيج من اقتصاد السوق الرأسمالي ومن خصائص اجتماعية وسياسية إرثية، وينتج من ذلك، من الناحية الاقتصادية اختلاف في النتائج بعيدة المدى للأداء الاقتصادي، يجعلها أقل فعالية من اقتصاديات السوق الرأسمالية المركزية، ولهذا يصعب أن تنجح الدولة الغنائمية في تحقيق التنمية، وهي ليست دولة تنموية، كما يتميز –الإقتصاد الغنائمي– على مستوى الأداء الميكرو اقتصادي بنمطه الخاص المختلف عن عقلانية المشروعات الرأسمالية في اقتصاديات المركز، حيث تتدخل في الحالة الغنائمية عناصر أخرى من خارج دائرة العقلانية الإقتصادية في هذا الأداء، وهو ما نعبّر عنه في الفهم الشائع بالفساد والمحسوبية، وما يفرضه السياسيون على رجال الأعمال بأشكال مختلفة... إلخ، فالاقتصاد الغنائمي هو نموذج فرعي للإقتصاد الرأسمالي يميز النظم السياسية غير الديمقراطية، حيث تطغى السمات غير النظامية في التفاعل الاجتماعي على التنظيم المجتمعي[2].

دولة ريعية مثل الجزائر ذات اقتصاد غنائمي يظل الريع النفطي منذ تأميم المحروقات، والفورة النفطية في السبعينات وبداية الألفية الثالثة، علّة "مرض" الاقتصاد

1) أديب نعمة، مرجع سابق، ص 133.

2) المرجع نفسه.

الوطني بنظر المراقبين، والذين يرون أن اعتماد البلد على صادرات بترولية بنسبة 98 % جعل الدولة في تبعية مطلقة للبترودولار.

تتميز مثل هذه الدولة التي يطلق عليها "دولة نفطية petro-state" بتعبير "تيري لين كارل" بالتوزيع السياسي للريوع، والإعتماد المالي على البترودولار، الذي يوسّع صلاحيات وواجبات الدولة، في الوقت الذي تضعف فيه فاعلية النخب وانجازاتها على صعيد الإصلاح والتغيير.

على الرغم من أن الدولة ليست مسؤولة عن الطابع الأخلاقي للمجتمع، لكن الفساد المالي والمؤسسي أنتج طبقة طفيلية تعيش من مال الشعب، ذلك ما تنتجه سياسة تزاوج المال بالسياسة في غياب حدود فاصلة بين المال العام والمال الخاص، ويعد ذلك في حد ذاته مصدرا للقلق سياسيا واجتماعيا، وهو وضع ما فتئت النخبة –نخبة الإسلام السياسي المعنية بالدراسة– تدعو إلى استدراكه وتندد بخطورته.

ثمة ظاهرة جديدة نسبيا في النسيج الإجتماعي الجزائري، وهي تنامي البرجوازية الطفيلية، والتي تريد الإستفادة القصوى من ثمار "الإنفتاح" اقتصاديا، وتعزيز مواقعها، وأن ينعكس ذلك بمواقع لها في السلطة السياسية، من أجل تأمين مصالحها على صعيد السلطة والبناء الفوقي عموما، وهو ما يلاحظ بصورة جلية في الإنتخابات التشريعية بالجزائر، والتشريعيات القادمة (ماي 2017) ستشهد سباقا محموما لتوظيف المال في السياسة، أو ما يصطلح عليه عند الجزائريين بـ "الشكارة"[1].

تستدعي هذه الظاهرة بعض الملاحظات الضرورية لتبيان الصراع المحموم الذي تخوضه الأقلية الاحتكارية والبورجوازية الطفيلية لتحويل هيمنتها الاقتصادية المتنامية إلى

1) محمد مسلم، جريدة الشروق اليومي، العدد 5336.

هيمنة سياسية عبر وسائل مختلفة، وفي مقدمتها المشاركة النشيطة في كل الإنتخابات التشريعية، أو تمويل الحملات الإنتخابية المتعلقة بالرئاسيات[1].

وإحراز "نصر" في هذه الإنتخابات يتجلى بعدد المقاعد، وتوظيف ذلك لضمان شرعية إضافية على نشاطاتها وثرواتها.

–نظريا، يمكن القول أن عملية الصراع والتناقضات الحاصلة في البنية الطبقية لا تجري فقط بين الطبقة المهيمنة وبين الطبقات النقيض، بل يمكن أن ينشأ الصراع وتحتدم التناقضات بين فئات النخبة المسيطرة حول كيفية توزيع فائض القيمة [بأشكاله المختلفة: الربح، الريع، الفائدة،... إلخ] بين عدة شرائح من الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، وإذا ما بحثنا في مسار الاستقطابات الطبقية الاجتماعية الملموسة في بلادنا فإنه يمكن القول أن حصيلة السنوات الأخيرة بينت تفاقم التفاوتات الإجتماعية وتعمق الفرز الطبقي والاجتماعي وتعود أسباب ذلك إلى العلاقات الإجتماعية وفي مقدمتها علاقات الملكية وبنية السلطة التي أفرزت هذه الأوضاع، وفي مقدمتها تقهقر الطبقة الوسطى والتي تضم فئات سوسيو مهنية وشرائح اجتماعية مختلفة وتدهور مستوى معيشتها، في الوقت الذي تتمركز الثروة في دائرة نخبة السلطة وحاشيتها، فما جرى ويجري من استقطاب ليس قدرا محتوما، بل هو نتاج بنية السلطة ومنظومات علاقات الإنتاج السائدة، وأيضا بنية الإقتصاد وطبيعته الريعية والأحادية الجانب.

فعلى خلفية تعاظم الريوع النفطية "قبل الأزمة المالية وانهيار أسعار البترول" تنامت سمات الطابع الريعي والخدماتي والتوزيعي للاقتصاد الغنائمي، والتي وظفتها النخبة السياسية في توسيع شبكة "الزبائنية" الاقتصادية– الاجتماعية – السياسية، وتطوير آليات الإستيعاب والسيطرة على مختلف النخب. من خلال شراء ذمم وموالاة بعض النخب وإقصاء واستبعاد

1) ساهم رجال الأعمال المنضوين في منتدى رؤساء المؤسسات في مساندة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة لعهدة رابعة حيث وافق رجال الأعمال على رفع حجم الأموال لدعم حملة الرئيس المترشح في أفريل 2014، ووقعوا كتابيا على دفع مبلغ مالي ضخم.

نخب أخرى ترفض سياسة الاحتواء مقابل البقاء، وقد استفادت بعض النخب بدرجات متفاوتة من هذه الطبيعة المزدوجة للإقتصاد الجزائري، كما نمت في إطار ذلك نخبة بيروقراطية متموضعة في الشرائح البيروقراطية الحكومية والسياسية والعسكرية والأمنية العليا التي تنحدر في الأساس من الفئات الوسطى والفقيرة.

إن نقطة تكوين هذه النخبة حدثت جراء حيازتها لجهاز الدولة، أي أنها تملك الدولة من خلال حيازتها أجهزتها.

نحن إذن أمام خريطة جديدة من علاقات القوى الطبقية والاجتماعية. تشكلت تحت تأثير الريع النفطي ومخرجات الإقتصاد الغنائمي، وما تركه من تفاعلات على مستوى النخب الإجتماعية، حيث تعززت مواقع بعضها اقتصاديا وسياسيا، في حين غيبت نخب أخرى من مشهد الحراك والتفاعل الإجتماعي، وبغياب مجال مستقل لتكوين النخب يجعلها مستقلة نسبيا عن ايديولوجية السلطة والريع البترولي، فإن الشروط العقلانية والموضوعية لبناء النخب تنتفي تقريبا.

بالرجوع إلى ما أشرنا إليه سالفا وهو ظاهرة تنامي البورجوازية الطفيلية، وما صاحبها من مظاهر الثراء السريع دون توفر شروط التراكم الرأسمالي، يمكن القول أننا أمام تسييس متعاظم لقطاعات من هذه "البورجوازية الجديدة"، ويمكن ملاحظة هذه الإتجاهات بالعين المجردة، فنظرة سريعة على الأحزاب الحاكمة والبرلمان تبين أنهما أصبحا الساحة الأساسية للنشاط السياسي للرأسماليين الجدد، ويبدو أن "رجال الأعمال هم إحدى الفئات التي تشهد معدلا مرتفعا للتسييس في مجتمعنا الراهن. ففي الوقت الذي تستمر بعض الفئات الإجتماعية في الإنسحاب من السياسة، يلاحظ في ذات الوقت كيف ينشط الرأسماليين الجزائريون[1] في

1) الرأسماليون الجزائريون أو ما يطلق عليها بـ "الأقلية الإحتكارية في الجزائر" فإلى جانب يسعد ربراب يتمثل ملياردييرات الجزائر في: علي حداد، صاحب مجمع حداد للأشغال العمومية ETRHB HADDAD، جيلالي مهري صاحب مجمع المستثمرين في المغرب والشرق الأوسط (GIMO)، كريم كونينف صاحب مجمع الصناعات الغذائية (HCC)، محمد العيد بن عمر صاحب "مطاحن عمر بن عمر"، عبد المجيد كرار صاحب مؤسسة للأدوية واستيراد المنتجات الصيدلانية biopharme، محي الدين طحكوت صاحب شركات النقل الجامعي والحضري واستيراد وتوزيع

الإلتحاق بالأحزاب المتنفذّة، وإن بمستويات متفاوتة ترتبط بموقع الحزب المعني بصناعة القرار –حزبي الأفلان والأرندي على سبيل المثال– والإستحواذ على مناصب فيها، هذا بالإضافة إلى خوض معارك شرسة من أجل انتزاع مقاعد في البرلمان، وعملية التسييس هذه لا تقتصر فقط على زيادة أعداد رجال المال والأعمال في غرفتي البرلمان، ولكن على احتلالهم ولأول مرة مناصب هامة فيها.

الجديد في الموضوع، هو أن بعض "رجال الأعمال الجدد" لا يدخلون الأحزاب المتنفذة اليوم من أجل تحقيق مصالح شخصية فحسب، فقد تجاوزوا ذلك، بل إنهم –وهذا هو الأهم– يريدون التأثير على السياسات العامة باعتبارهم "شريحة" موحدة الأهداف والمصادر بغرض تكييفها لنمو رأسمالية من طراز خاص، رأسمالية ريعية وطفيلية وفاسدة ونهابة في آن واحد، فالرأسمالية العائدة اليوم بعد سنوات العشريتين السوداء والحمراء، وجدت في انتظارها دولة شديدة التضخم، تسيطر على جانب هام من الإقتصاد، لم تفلح كل الشعارات الليبرالية في إخفائه، وهي دولة لا يتأتى لكثير من رجال الأعمال "النمو والإزدهار" إلا بالتجارة والعمل معها.

لقد اعتبرت خيارات "أصحاب المال والأعمال" الخاصة بمساندة الرئيس ماليا ومعنويا، مرحلة مفصلية في مسيرة نظام الحكم، إذ أن هناك من يحاجج قائلا إن النظام صارت لديه ميول أوليغارشية، إنه "نظام أوليغارشي"، وأن الحكومة المعينة بعد رئاسيات 2014، ومختلف القرارات الصادرة عن الجهاز التنفيذي هي إملاءات فرضها أصحاب المال، وكل ذلك يعكس بوضوح قوة الأقلية الإحتكارية، وهيمنتها على الدولة، تماما مثل الحالة الروسية، لقد صرّحت زعيمة حزب العمال لويزة حنون بذلك قائلة: "منذ انتخابات

المركبات، عبد الرحمن بن حمادي صاحب شركة "كوندور" للمنتجات الإلكترونية والكهرومنزلية، عبد الوهاب رحيم رئيس مجمع "داحلي" ومالك مركز "آرديس" التجاري. انظر: الموقع الإخباري "الجزائر فوكيس" والقائمة أوردها بتاريخ نوفمبر 2014.

2014، صارت الدولة متصدعة وأكثر هشاشة بسبب ممارسات الأغنياء الجدد..... رئيس هؤلاء هو مقاول في الأشغال العمومية (تقصد علي حداد)، يتصرف كرئيس للجمهورية..

.... يقود البلاد بتصرفاته وتصرفات زمرته من الأوليغارشيا، إن تصرفاتهم لا تختلف عما تفعله المافيا الروسية المتحكمة في دواليب الدولة والإقتصاد، وتسكت بواسطة الإغتيالات كل من ينتقدها أو يحقّق في جرائمها[1].

يتفق رأي رئيسة حزب العمال مع ساسة ومحللين آخرين، يرون أن هناك مؤشرات تظهر مدى نفوذ "الأقلية الإحتكارية" أو "الرأسماليون الجدد" في الدولة، والتهديدات الخطيرة التي تشكلها على حاضر ومستقبل البلد.

لكن المشكلة الأعظم تكمن في دورها في استدامة الفساد، وتهرئة النخب وإقصائها من ساحة الفعالية الإجتماعية والإنسانية، لأن جشع تلك الأقلية في ظل استمرار "الوضع الجاثم" صار منذ فترة أحد عوامل الإنتقال من الدولة التسلطية إلى نوع من الدولة الفاجرة Etat delinquent، عماد السلطة فيها "الأوليغارشية الثرية"[2].

3/في انهيار الجبهة الاجتماعية وتراجع منطق المواطنة:

سارت معظم البلدان العربية، والجزائر مثال على ذلك، في مسارات إصلاح تحرير اقتصادي وفق المذهب النيوليبرالي المعولم، وغالبا بتأثير أو ضغط مباشر من المؤسسات المالية الدولية ومنظمة التجارة العالمية والدول المانحة، دون أن تخضع هذه التوجهات لتقييم حقيقي من وجهة نظر المصالح الوطنية ولجهة مدى ملاءمتها لوضعية البلدان المعنية ومستوى التنمية فيها، وحصل تقلص عام في دور الدولة الاجتماعي، ولا سيما في مجال الحماية الاجتماعية، وسياسات الدعم، وتوفير فرص العمل، وهو ما أدى إلى تزعزع استقرار الجبهة الإجتماعية الداخلية، التي ما فتئت تعرف موجة متواصلة من الاحتجاجات والثورات، وآخرها ما عرف بانتفاضات الربيع العربي.

---

1) جريدة الخبر، بتاريخ 08-05-2015.

2) محمد حليم ليمام، الفساد النسقي والدولة الإستبدادية، مرجع سابق، ص 236.

بالإضافة إلى الأسباب السابقة ذات البعد الاقتصادي والاجتماعي، هناك أسباب أخرى ذات طابع سياسي، كان لها دورها في انهيار الجبهة الاجتماعية ومختلف النخب الفاعلة في الفضاء الاجتماعي والسياسي، ومن بين هذه الأسباب يمكن ذكر النقاط التالية:[1]

-تزايد الضغط السياسي على الحريات العامة والفردية، وتقييد العمل السياسي والنقابي، وانتهاك الحقوق، والإحساس بالتمييز... إلخ، وغيرها من المسائل التي تنمي حالة الإعتراض والغضب الكامن بين الناس إزاء نظام الحكم والحاكم.

-التقلص المستمر في دائرة المشاركين في القرار، بما في ذلك داخل قوى النظام نفسه، والميل المتزايد إلى احتكار السلطة وحصر القرار الفعلي بيد الشخص والدائرة الضيقة من العائلة والمساعدين والإستبعاد المتزايد لفئات كانت حتى وقت قريب تشارك نسبيا في القرار، وفي المنافع، أو تتوقع وتأمل أن تتمكن من المشاركة فيها.

عندما يقترن مسار احتكار السلطة وتضييق دائرة القرار بشكل تصاعدي، مع انسداد أي أفق للتغيير من داخل النظام ومن ضمن آلياته، يكون الوضع قد وصل إلى مستوى متقدم من التأزم، لا من وجهة نظر الفئات النخبوية فحسب، بل يشمل ذلك فئات وشرائح اجتماعية واسعة من الجبهة الإجتماعية، تفقد الأمل بالقدرة على تعديل النظام أو توسيع هامش المشاركة ولو قليلا، بحيث تتمكن من تأمين الحد الأدنى من مصالحها ومقتضيات وجودها.

في استقصائنا لوضع الجبهة الإجتماعية بالجزائر وتداعيات انهيارها، اعتمدنا على ثلاث مؤشرات رئيسية، وظفت أثناء استجوابنا للمبحوثين، وتمثلت هذه المؤشرات فيما يلي:

1-هامشية المجتمع المدني وضعف الأحزاب السياسية.

2-عدم فعالية المشاركة السياسية.

3-فشل نموذج الدولة الوطنية.

---

1) انظر: أديب نعمة، مرجع سابق، ص 39.

عبد الحميد براهيمي، في أصل الأزمة الجزائرية، مرجع سابق.

بخصوص المواقع الهامشية التي يحتلها المجتمع المدني، ومن خلال تحليل محتوى المقابلات التي أجريت مع مجتمع البحث، يتضح لنا بأن الحركة الجمعوية والمجتمع المدني في الجزائر يتميز بما يلي:*

-مجتمع مدني مهمّش لا يؤثر في الحياة السياسية والإجتماعية.

-ليس هناك في الجزائر مجتمع مدني قوي ولا معارضة قوية ولا نخبة فعّالة.

-في الجزائر نحن أمام مجتمع مدني مغشوش ومزيف، وهو من صنع السلطة لاستعماله في وقت الحاجة.

-المجتمع المدني الفاعل هو الذي ينشأ بقناعات وليس بقرارات.

-ضعفت الحركة الجمعوية لأنها تحزّبت، وانطوت تحت مظلات حزبية متعددة

-المجتمع المدني عندنا عبارة عن منظمات نفعية لا تعمل لصالح استقلالية المجتمع عن الحكومة وجهازها التنفيذي.

-لا تتمتع أي جمعية أو مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني بدور ريادي في المجتمع بحيث تستطيع من خلاله صناعة رأي عام أو الدفاع عن مصالح وحقوق فئة معينة من المجتمع.

-أما بخصوص العوامل والأسباب التي تقف وراء عدم فعالية المشاركة السياسية، وعزوف المواطن عن العمل السياسي، فإنه يمكن استنباط أهم الأفكار الواردة في أجوبة مبحوثينا في النقاط التالية:

--ترجع عدم فعالية المشاركة السياسية لكون الإصلاحات التي باشرتها السلطة لم تكن بإرادة حقيقية، لأنها انتهجت دائما سياسة الهروب إلى الأمام.

-العمل السياسي ليس رهان بالنسبة للمواطن لأن السلطة أفسدته.

***) تمّ استخراج هذه المواصفات من محتوى المقابلات التي أجريت مع مجتمع البحث.**

-استقال المواطن من العمل السياسي لأنه جرّب السلم والإنتخابات والقوة والسلاح والمشاركة والمقاطعة والصمت والإحتجاج والتصويت والعزوف فوجد أن النتيجة واحدة.

-انغماس الجماهير في الهموم الفردية واليومية أنستها الإنشغال بعالم السياسة.

-الإنتخابات المزورة والوعود الكاذبة هي وراء العزوف السياسي للمواطنين.

-ممارسات سلطوية قروسطية وغياب الثقة بين الدولة والمواطن من بين أهم أسباب ضعف المشاركة السياسية للمواطنين.

-اليأس والقنوط من جدوى العمل السياسي ما دام للسلطة وعاء إنتخابي مضمون "شرطة، درك، جيش....".

نظريا، يفترض أن يكون المجتمع المدني أحد الفعاليات الأكثر تأثيرا في عملية التحول الديمقراطي إن لم يكن أهم الفعاليات عن الإطلاق، ويرد ذلك إلى الخصائص الملازمة لتنظيمات المجتمع المدني، التي تنبثق من عمق المجتمع، بصفة تلقائية، وتوفرها على الإقتناع الذاتي، والقدرة على المبادرة بطريقة طواعية، وقد عرفت الساحة السياسية الجزائرية مفهوم المجتمع المدني في النصف الثاني من القرن العشرين لتأخذ تطبيقاته خصائص اللحظة التاريخية التي ظهر فيها بتشعباتها السوسيولوجية والفكرية، وتلقفت بعض القوى الإجتماعية والسياسية هذا المفهوم وتبنت أطره التنظيمية الجديدة وخطابه الفكري بعد إقرار التعددية السياسية والحزبية.

في الجزائر، يلاحظ جليا أن حراك الجمعيات هو رجع صدى للحراك الحزبي، ولما كان الحراك الحزبي منمط ومندمج ويعبر عن صيغة اقصائية لوجود أية طبقة سياسية معارضة بالمعنى الحقيقي، فإن الحراك الجمعياتي الذي يترجم حركية النخب وفاعليتها، لن يحقق مساهمة حقيقية في بناء مشروع المجتمع، إذا بقي رهان الجمعيات على الأحزاب، ومن ملامح الاختلال في أداء الأحزاب السياسية والجمعيات، التداخل وثنائية الجمعيات

السياسية الحزبية والأحزاب الجمعوية، حيث العلاقة الزبائنية قائمة على المصلحة بين من يدفع ماليا وينتفع سياسيا.

لقد أدمجت جل الجمعيات والمنظمات الجماهيرية في أحيان كثيرة في السياق العام للخطاب السياسي غير المؤسس، والذي يتبنى أطروحات السلطة، ولا يقدم خطابا مبنيا على البرامج، وهو ما أدى إلى استيعاب كثير منها من طرف الأحزاب وجعلها أبواقا للتسويق السياسي والتعبئة السياسية في مناسبات عديدة.

إن هذه الجمعيات والمنظمات الجماهيرية التي كانت تشكل المدارس الأولى لتكوين الإطارات وتخريج الكوادر لم تعد تلعب ذات الدور في المرحلة الأخيرة، كونها أصبحت مجرّد أدوات تستخدم في الإستحقاقات السياسية، والتساؤل المحرج للسلطة السياسية في الجزائر:

هل نحن أمام مجتمع مدني؟ أم مجتمع سلطة مهيمن عليه؟[1]

بناءا على ما سبق نحن أمام ما يمكن تسميته بالزبائنية السياسية التي تبرز كمعطى انثروبولوجي وسياسي يهيمن على الحياة السياسية المحلية، وتظهر في مؤسسات المجتمع السياسية والإقتصادية والإجتماعية والدينية الجزائرية، حيث تمّ الإستحواذ على المجتمع المدني وترويضه، بمعنى دولنته، من طرف الدولة بجعله متغيرا تابعا للعمل الحكومي السلطوي، إن هكذا ممارسات هي في نفس الوقت تأطير وتقييد لحرية النخب وإغلاق للمنافذ في طريق الإبداع والإبتكار والتنافسية.

ومما يجدر ملاحظته في هذا السياق أيضا، هو أن الظاهرة الحزبية في الجزائر قد تم إفراغها من محتواها، حيث أن الإنفتاح السياسي لم يفض إلى ترسيخ ونضج في العمل الحزبي. إن انغلاق النظام السياسي، وتشبثه بفكرة السلطة المركزية غير القابلة للتداول أو الإستحواذ جعل من الأحزاب السياسية تتنافس فقط على جزء من السلطة عادة ما تكون سلطة محلية أو نيابية دون التنافس على السلطة المركزية.

1) بوحنية قوي، المجتمع المدني الجزائري: كثرة في العدد وعقم في الحراك، مجلة اتحاد الإذاعات العربية، العدد 4، 2011، تونس، ص 52.

يمكن اعتبار المواقع الهامشية التي لا يزال يتموضع فيها المجتمع المدني بالجزائر نتيجة حتمية أفرزتها عوامل موضوعية، وعلى رأسها المنهجية والسياسة التي انتهجتها الدولة في التعاطي مع الجمعيات والعمل الجمعوي والحزبي بشكل عام، إذ يلاحظ أن تعاطي السلطة معها يتسم بالإرتجالية والمناسباتية، حيث لا توجد سياسة واضحة لدى الدولة تقوم على إشراك كل المؤسسات الشعبية والمنظمات الجماهيرية في تدبير الشؤون المحلية، وبالتالي المساهمة الفعلية في السياسات العامة للدولة.

إن تكاثر الأحزاب والجمعيات غداة إعلان فتح المجال السياسي لم يساهم في حل مشكلة التمثيل، بل زاد إجراءات العمل السياسي الديمقراطي تعقيدا، وترتّب على ذلك توطين الفساد السياسي بمختلف أشكاله، التشريعي منها والحزبي، وتأجلت معه فرصة تعزيز الديمقراطية[1].

بخصوص غياب المشاركة السياسية وعزوف المواطن عن العمل السياسي، يجمع معظم المبحوثين على وجود علاقة ارتباطية بين العزوف والظروف السياسية والمؤسساتية السائدة، فالدول التي تكون فيها المشاركة السياسية فعالة وذات قاعدة واسعة، تعرف فسادا سياسيا محدودا (عرضيا)، باعتبار أن المشاركة تهدف إلى التأثير في العملية السياسية، وتعد أداة رئيسية وحقيقية لممارسة الرقابة الشعبية على السلطة في إطار النظام الديمقراطي القائم على مبدأ الفصل بين السلطات وحكم القانون[2]، أما في الأنظمة المغلقة، حيث تكون المشاركة ضعيفة وغير مؤثرة، فإن ذلك يؤدي حتما إلى انتشار الفساد السياسي، فالدول التي تعرف أزمة مشاركة سياسية (ضعف القنوات الرسمية للمشاركة مثل الأحزاب السياسية، وتقييد منظمات المجتمع المدني، والتلاعب بنتائج الإنتخابات، وطغيان أعمال الإحتجاج

1) محمد حليم ليمام، الفساد السياسي في الجزائر، مرجع سابق، ص 146.

2) محمد تامر كامل، إشكاليتا الشرعية والمشاركة وحقوق الإنسان في الوطن العربي، المستقبل العربي، السنة 22، العدد 251، كانون الثاني/يناير 2000، ص 119.

–برو فيليب، علم الإجتماع السياسي، مرجع سابق، ص 301.

الجماعي والعنف... إلخ)، يسود فيها التلاعب بالموارد العامة، وتتداخل المصالح بين الساسة ورجال الأعمال، فما دامت المحاسبة غير فعالة، فإن العقاب بدوره يختفي[1].

إن شكلية المشاركة تقود إلى العزوف السياسي وعدم الشعور بالمسؤولية، وترك عملية صنع القرار للنخبة الحاكمة وحدها، ومن ثم فلن تكون هناك رقابة شعبية على المؤسسات والأجهزة الحكومية، عكس المشاركة الفعلية التي تقود إلى رفع درجة الوعي السياسي، وشيوع مبدأي الرقابة والمحاسبة بين المواطنين والنخبة، وخضوع الحاكمين لهذا المبدأ، وهو ما يقلل من فرص الفساد السياسي[2].

في الجزائر، يعتبر المواطن أكثر وعيا من الطبقة السياسية، إذ أنه يدرك أن مشاركته في الإنتخابات تعتبر شكلية، ما دامت النتائج محسوسة سلفا، كما أنه يميز بين تلك الأحزاب التي تكتسب قوتها ورهاناتها بفعل الدعم الذي تمنحه لها السلطة الحاكمة، وأحزاب المعارضة التي تتسم بالضعف البنائي وقلة الفعالية الإجتماعية، وذلك بسبب المشكلات البنيوية التي تعانيها التنظيمات السياسية ببلادنا، وهذه من بين العوائق التي تحول دون نمو ثقافة سياسية مواطنة، وظهور نخب سياسية متمرنة على الممارسة السياسية العصرية التأسيسية الخاضعة لضوابط موضوعية تحدّدها المصالح العامة للدولة، لذا تشهد البلاد انقسامات لدى النخب السياسية، الإعلامية والمثقفة، كما أن هناك تواصلا في إفقار الحياة السياسية ومصادرة الحريات واستخدام العنف بشتى أشكاله، للحفاظ على علاقات الجهوية وشبكات الزبونية.

حاليا، تأخذ إشكالية المشاركة السياسية والعزوف السياسي لدى المواطن أوجها عديدة، تعبر عنها مجموعة من المؤشرات هي:[3]

1) محمد حليم ليمام، ظاهرة الفساد السياسي في الجزائر، مرجع سابق، ص 35.

2) المرجع نفسه.

3) محمد حليم ليمام، الفساد السياسي في الجزائر، المرجع السابق، ص-ص 139-140.

أ-انحسار المشاركة السياسية، واقتصارها على المشاركة في الإنتخابات: أصبحت المشاركة موسمية وظرفية، ترتبط بالمواعيد الإنتخابية، حيث يظل التصويت الشكل المهيمن على أشكال المشاركة الفعلية الأخرى، فالملاحظ أن حجم المشاركة الفعلية تقلص بشكل ملحوظ، وتتم تسجيل نسبة عالية من المواطنين المقاطعين للتصويت.

ب-بروز المقاطعة وعدم الإكتراث بالإنتخابات: مقاطعة الإنتخابات مؤشر مهم يدل على ضعف حجم المشاركة في الحياة السياسية واتساع نسبة المقاطعة التي لم تهبط إلى ما دون 25 % منذ أول انتخابات تعددية عام 1990، وهو ما يعني عدم اكتراث فئة معتبرة من الجزائريين، وعليه، صارت المقاطعة هاجسا حقيقيا للسلطة عند إعلان تنظيم الإنتخابات.

من هذا المنطلق، هناك إجماع بيّن من طرف المراقبين على أن فئة عريضة من المواطنين لم تعد تقتنع لا بالإنتخابات، ولا بالمرشحين لها، وبالتالي فقدت عملية الإنتخابات دورها في التغيير والمحاسبة. ولا تفسّر المقاطعة بضعف مستوى التعليم لدى الناخبين أو بظروفهم المادية، كعناصر للتأثير كي يبتعدوا عن المشاركة في الإنتخابات، بل على العكس من ذلك، توجد نسبة مشاركة أكبر في المدن الداخلية والقرى المهمّشة، على الرغم من ارتفاع نسبة الأميّة فيها، وصعوبة ظروفها الأمنية والمعيشية، يمكن أن تفسر هذه الوضعية بسيطرة شبكات الولاء القبلية في الإنتخابات على المرشحين والناخبين ككل، وهو ما يقلل من فعالية المشاركة في الحياة السياسية، ويقلل من ممارسة الناخبين الرقابة على المرشحين المنتخبين.

هناك مؤشر آخر على انهيار الجبهة الإجتماعية الداخلية والتي تعتبر منبع وقاعدة نشوء النخب وتكونها، وهذا المؤشر يتمثل في فشل نموذج الدولة الوطنية Etat-Nation حيث تشكل الأسئلة المتعلقة بمفهوم الدولة الوطنية الحديثة مثار جدل وخلاف في الفكر العربي الراهن.

أين يعتبر اتجاه عريض أن الأمة العربية لم تصل بعد إلى مستوى مفهوم وفلسفة الدولة الحديثة في الغرب، رغم اتفاق المدارس الفكرية على أن الدولة العربية القائمة، تمتلك أدوات الدولة الشكلية، لكنها تفتقد لمضمون الدولة الحديثة أو التقليدية، فإن كانت الدولة العربية الحديثة تمتلك عناصر تشكل الدولة: الجغرافيا والسكان والسلطة، وربما السيادة، فإنها لا تمتلك لمظاهر مضمون بقاء الدولة: المجتمع المدني المعاصر، الديمقراطية، المواطنة، حقوق المرأة، الإنتقال السلمي للسلطة، حقوق الإنسان، التنمية الإقتصادية... إلخ.

إن إعادة قراءة مشهد الدولة الجزائرية ضمن المنهج الوظيفي السلوكي الذي يتبنى مقولة أن تغييب أي وظيفة من وظائف الدولة التقليدية أو الطبيعية، خاصة السلوك الوظيفي المرتبط بالمجتمع، يؤدي إلى إلغاء مفهوم الدولة من الأساس، فحينما تغيّب الدولة القائمة حاليا دور المجتمع المدني، وتعمل على تفكيكه وإعادة تشكيله وفق مصالح ضيّقة لا تلبي الصالح العام، وبما يخدم مصلحة استمرارية السلطة، فهي –أي الدولة– تلغي وظيفة المجتمع السياسية التقليدية والمتمثلة في تداول السلطة والمراقبة والمحاسبة. كما تلغي أيضا الوظيفة الإقتصادية للمجتمع، وبالتالي تلغي بشكل مباشر وظائفه الإجتماعية ودوره في إنتاج قيم مجتمعية تخدم تشكيل الثقافة الجامعة للدولة، ويحل مكانها ثقافة سلطوية فئوية من إنتاج النظام أو السلطة المقيّدة لحرية المجتمع.

من هنا يغيب دور المواطنة الفاعلة عن لعب دور مؤثر في مكونات السلطة، في ظل غياب مفهوم فلسفة الدولة، ويصبح المواطن مجرد رعية، بالفلسفة الدينية والسياسية، فيغدو الفرد، ثم المجتمع، عبئا على السلطة، وبالتالي الدولة، فتحاول السلطة أن تتخلص من هذا العبء –المجتمع– من خلال خلق طبقات اجتماعية واقتصادية متفاوتة.

وتواجه الدولة الوطنية المعاصرة سلسلة معقدة من الأزمات البنيوية الخانقة، من بينها أنها تمثل في الغالب الأعم نموذج سلطة لا دولة، حيث اختزلت مفهوم الدولة وأدوارها في سلطة سياسية تمثل العائلة الحاكمة أو الحزب الحاكم، وينبثق عن السلطة حكومة غير

منتخبة، على الأغلب، وظيفتها تطبيق القوانين وحفظ النظام الحاكم وتقييد الحريات، في حين نجد أن مفهوم الدولة الوطنية يرتكز على أركان الشكل والمضمون والسياق التاريخي والموضوعي، فالدولة المدنية يجب أن تبدأ بدستور جمعي شامل وقواعد قانونية راسخة تنظم الكيان الكلي للدولة، وتنشئ دولة مؤسسات على مبدأ التخصّص، ويتم الفصل بين السلطات التقليدية، وخلق مؤسسات مدنية فاعلة للنهوض بمستوى الوعي السياسي والإجتماعي، وإعلاء دور الإعلام في صناعة الثقافة الوطنية الجامعة للمجتمع برمته.

-إن فشل نموذج الدولة الوطنية، يمكن مقاربته وفق "جويل مغدال Joel Migdal بأنها تلك الدولة العاجزة عن تنمية مجتمعها وتحقيق مصالحه، وهي في هذا تتخذ موقفا عدائيا منه وتناهض تنظيماته المدنية وأحزابه السياسية ونخبه الفاعلة.

كما تنزع الدولة في هذا النموذج نحو تكريس الروابط الرأسية القائمة على القبيلة والعشيرة والدين والإنتماءات الإثنية الأخرى، مما يخلق مجتمعا ضعيفا تتكرس فيه الإخفاقات الإقتصادية والسياسية والإجتماعية والثقافية، وينتشر فيه الفساد والمحسوبية ويعمل الأفراد لمصالحهم الشخصية وتوزع المنافع والخدمات في ضوء انتماءات الأفراد الإثنية ودرجة قربهم من مركز السلطة أو الماسكين بها[1].

يتوافق الطرح السابق مع الإتجاه العام للمبحوثين في تقييمهم للواقع السياسي والإجتماعي في الجزائر، وهو ما يعبّر عنه أحد الفاعلين النشطين في حقل التوجه السياسي الإسلامي في قوله "أن الواقع الجزائري هو واقع متأزم اقتصاديا واجتماعيا ومتصحر ثقافيا وسياسيا.

وهو يعرف انسدادا شبه كلي على مختلف الأصعدة بسبب غياب الحكامة في التسيير وضعف في الأداء وغبش في الرؤية الاستراتيجية وعدم تكامل للقوى الفاعلة في المجتمع فيما بينها، الغياب شبه الكلي لمناخ الحريات وفقدان المواطن لحقوق المواطنة وغياب سلطة

1) مي مجيب مسعد، الأقباط ومطالبهم في مصريين التضمين والاستبعاد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص 79.

الرقابة على السلطة التنفيذية، إضافة إلى تهميش الكفاءات وإقصاء الرأي الآخر، وقد تحالفت جميع هذه الخطايا لتنتج جوا عاما هيمنت عليه الفوضى وطبعه الفساد الشامل الذي طال مختلف مؤسسات الدولة والمجتمع[1].

إلى جانب العوامل السابقة ودورها في فشل نموذج الدولة الوطنية، يظهر مفعول القبيلة كأحد عناصر الفهم الرئيسية التي يمكن الإستعانة بها في فهم مسار بناء الدولة وتشكلها، وقد كشفت الأحداث المختلفة في الجزائر ثقل البنى التقليدية وحضورها بشكل غير مسبوق في الساحة، لا سيما أحداث منطقة القبائل في 2001، وأحداث بريان بغرداية في 2012، وهو ما ألجأ السلطة إلى إعادة الإعتبار للبنى القبلية وتوظيفها أكثر من ذي قبل.

في الجزائر، لا تزال العشائر والقبائل أو "العروش" بتعبير الجزائريين، تقوم بدور كبير في الحياة السياسية، حيث تعد ركائز أساسية في علاقة الدولة بالكيانات الإجتماعية التقليدية، ويتجلى تكريس الهويات التقليدية "العشائرية والمناطقية" من خلال عمل مؤسسات الدولة الحديثة ضمن أطر تقليدية، فالدولة طوعت هذه الجماعات لتعمل في مصلحتها وليس ضدها من خلال العطايا والامتيازات التي تحصل عليها، الأمر الذي أدى إلى أن تقوي هذه البنى التقليدية صلاتها بالدولة وربط مصلحتها بها.

وعلى الرغم من عمليات التحديث والتأثيرات الخارجية، عملت الدولة على إعادة إنتاج النظام القبلي وتبني إيديولوجية قبلية بما يتلاءم ومصلحة النظام السياسي القائم، في الوقت الذي تعرف فيه النخبة المتنورة ضعفا ملحوظا وتهميشا مقصودا.

ورغم سعي النظام السياسي الحاكم في الجزائر من خلال سياساته التنموية، التعبير عن وطنية الدولة، وأن جميع المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات، ولا يوجد من سبب يفرقهم عن بعضهم البعض، كالعامل القبلي، كان هذا في خطاب الحزب الواحد، لكن، في

1) مقابلة مع القيادي الإسلامي الدكتور عز الدين جرافة.

الممارسة، ظل العامل القبلي/الجهوي ذو مفعول قوي جدا. استطاعت الدولة إدارة القبلية والتضامنات الجماعية، وبعض الأحيان، توظيفها

ومراقبتها، ومنذ ولوج البلاد مرحلة التعددية، سيعرف المعطى القبلي منحى آخر، إنها مرحلة القبلية السياسية[1] *.

غير أنه ينبغي أن تفهم القبيلة في سياق الظروف السياسية والإقتصادية والإجتماعية القائمة، حيث إن إعادة بناء البنى التقليدية (القبلية، العروش، الزوايا...)، ظروف صاحبت تشييد الدولة، وأخرى رافقت الإصلاحات بعد 1989.

في كل الأحوال، إن طغيان ثقافة قبلية – بدوية لدى النخب كما لدى الأفراد، يعكس أزمة الدولة والنخب والمجتمع في الجزائر. فقر مؤسساتي، وتفقير للمجتمع ولّد نوعا من الإغتراب لدى الكل. في ظل هذا الواقع لا يمكن إطلاقا الحديث عن قيام دولة حديثة، في ظل التمسك بالإنتماءات والتضامنات القبلية. إن واحدة من علامات ضعف الدولة هو ارتكاز الدولة على العصبيات القبلية.

4/مستقبل الإسلام السياسي في الجزائر:

حينما ننظر إلى الواقع العربي وموقع الحركات الإسلامية فيه، تبدو الحركة الإسلامية في الجزائر، رغم سبقها في كثير من الأطروحات الفكرية والممارسات السياسية التي تعد اليوم توجهات تجديدية في الساحة الإسلامية، وكأنها متأخرة عن ركب مثيلاتها في البلدان العربية الأخرى، فالأحزاب الإسلامية وصلت إلى الحكم في البلدين الشقيقين في تونس والمغرب، ولا يزال الحراك مستمرا بكثير من العنف واللإستقرار في بلدان ما عرف بـ "الربيع

---

1) محمد حليم ليمام، الفساد النسقي والدولة الاستبدادية، مرجع سابق، ص 192.

***) يقصد بالقبلية السياسية حسب خلدون حسن النقيب كشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي يختلف عن القبيلة العادية، في أنه يتحول إلى حكم للعناصر الإيديولوجية في توزيع السلطة السياسية (انظر: خلدون حسن النقيب، صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت، دار الساقي، بيروت، 1996، ص 19).**

ويمكن ملاحظة تجليات القبلية السياسية في بلادنا من خلال قوائم الترشيحات في الجلفة مثلا أو ولايات الشرق، يضاف إلى ذلك منطقة وداي ميزاب بولاية غرداية.

العربي"، غير أننا حينما نتفحص موازين القوة القائمة في كل هذه الدول لا نجدها مختلفة عما هو موجود في الجزائر، وأن الثورات العربية لم تحقق إنجازاتها بعد في أي بلد من هذه البلدان، وأن القوى النافذة، أو ما يسمى الدولة العميقة تعاود بناء نفسها في كل من تونس وليبيا ومصر ولم تخرج من الحكم إطلاقا في المغرب، وقد حدثت انتكاسات مثل ما وقع في الجزائر بعد ربيع 5 أكتوبر 1988 أو أسوأ من ذلك.

يكمن الإسلام كدين وثقافة في عمق المجتمعات العربية، ويعد أهم تشكيلاتها الثقافية، حتى أن صياغة الأفكار القومية بداية القرن المنصرم، لم تستطع أن تستثني أجزاءا عديدة من المكون الديني في خطابها الفكري والسياسي، وهذا أظهر التباسا واضحا في صياغة المفهوم العربي لأفكار القومية والدولة والثقافة، وعليه جاءت محاولات ترسيخ مفهوم القومية والدولة والمواطنة مرتبط بالإسلام، وهذا بعكس ما ذهب إليه الأتراك في بناء قوميتهم الخاصة.

في الجزائر، يوصف الإسلام بأنه فاتح ومكافح، مجاهد ضد الاستعمار، رمزه الحديث عبد القادر الجزائري، الأمير الديني والأمير السياسي العسكري[1]، ومن هنا كان حاضرا في أدبيات الحركة الوطنية، وبيان أول نوفمبر 1954، ودساتير الدولة الجزائرية بعد الإستقلال.

هناك تداخلات عميقة ما بين الإسلام والسياسة، عززها وساعد على نموها الثقافة العربية والتي تدين الغالبية العظمى من أصحابها بالديانة الإسلامية، وقد استخدم الدين في تشكيل تلك الثقافة منذ عصر النبي محمد –صلى الله عليه وسلم–، وأصبح ارتباط العرب بالتكوين الثقافي – الديني والإسلامي عاملا هاما تستند إليه معظم التشكيلات السياسية اللاحقة.

1) خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص 265.

عموما لا يمكن فهم مستقبل حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية بصفة عامة، والجزائر بصفة خاصة، بمعزل عن دراسة طبيعة الدول العربية وأنظمتها السياسية، والتفاعلات الجارية بين تلك الأنظمة ومحيطها الإقليمي والدولي.

فالأنظمة السلطوية العربية المنبثقة من رحم الظروف الخاصة لمحاربة الاستعمار، فقدت مع الوقت صلاحيتها وشرعيتها كما يرى بذلك عالم الإجتماع الجزائري هواري عدي، وهي أنظمة ظلت تحافظ على بقائها في الحكم عن طريق العنف وريع النفط أو الدعم المالي للغرب، وقد أدت هذه الأنظمة دورها المتمثل في إنشاء سلطة مركزية توحد الأمة سياسيا، لكن القادة عجزوا عن تصور المرحلة اللاحقة، أي مرحلة الإشراك الشرعي لمختلف المجموعات الإجتماعية في مؤسسات الدولة. ومن بين هذه المجموعات الاجتماعية نجد التيار الإسلامي الذي يعتبر بحق تيارا عريضا لشرائح اجتماعية واسعة.

ويضيف هواري عدي في نفس السياق بأن صورة الإسلاميين تغيرت، ولم تعد الجماهير تنظر إلى الأنظمة بوصفها دروعا ضد العنف الإسلامي، بل إن الرأي العام الوطني بما فيه الطبقات الوسطى بات ينظر إلى الإسلاميين بوصفهم ضحايا خاصة في تونس ومصر والجزائر، كما أن خطاب الإسلاميين قد تغير وبات يتخذ من حقوق الإنسان واحترام التعددية والديمقراطية مراجع له. كما حرص خطابهم على إدانة العنف والمناداة بالتغيير السلمي والحوار الهادئ، وتبني آليات الديمقراطية الحديثة.

غير أن المقاربة العلمانية التي يتبناها اللائكيون والفرونكفونيون ترى أن جماعات وحركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية ككل أو في الجزائر بنحو خاص تتفق جميعا على الخطوط العريضة لمشروع الإسلام السياسي، والذي يتلخص جوهره، في توظيف البعد الديني في الحقل السياسي، وإقامة الأمة الإسلامية على الأرض العربية الإسلامية، وهذه الخطوط لا يمكن تصورها في ظل المعطيات التي تعيشها المنطقة العربية والإقليمية والدولية، فبرغم الضعف الذي مرت به الدولة الوطنية، إلا أنها راكمت العديد من برامج

الانطواء نحو القطرية، وابتعدت كثيرا عن مفهوم الأمة، وأصبح الوطن بما يعنيه من هموم اجتماعية واقتصادية متفوقا بدرجات كبيرة على الهموم القومية أو الإسلامية.

تجعل النخبة العلمانية من مسألة البرنامج وعدم امتلاك آليات الدولة الحديثة في التصور الإسلامي الحجة الكافية، والتبرير الموضوعي لإقصاء الفاعل الإسلامي من ساحة تدبير الشأن العام، فالحركة الإسلامية في منظورها هي حركة احتجاج اجتماعي تستهدف الشرائح الاجتماعية المسحوقة، حيث تستغل مخزون الغضب الاجتماعي المتراكم عندها، نتيجة اليأس والإحباط من شروط الواقع التي لا تفي بأي تسوية لأوضاعها المتردية.

وهي لا تمتلك –أي نخبة التيار الإسلامي– أي برنامج اقتصادي وسياسي يمكّن البلاد من الخروج من أزمتها الراهنة.. في حين تتميز النخبة العلمانية – كما تروّج لذلك في خطابها – بالرؤية العامة التي تؤطر البرنامج، كما تمتلك البرنامج التفصيلي الذي يؤطر مختلف نشاطات تدبير الشأن العام، بل تمتلك أيضا الإجراءات الإحتياطية والإحترازات التي يلزم أن ترافق كل مشروع طموح يراد له أن يقود البلاد.

وفي تفسيرها للظاهرة الإسلامية أو الفاعل السياسي الإسلامي، تجنح غالب المقاربات العلمانية إلى اعتبار العامل الإجتماعي هو المحدد لتفسير الظاهرة، باعتبارها حركة أصولية ماضوية استطاعت أن تقوي عناصر خطابها بمضمونين أساسيين:

أولا: التركيز على المضامين الدينية، وبالتالي استثمار الرصيد العاطفي لدى الجماهير.

ثانيا: التركيز على البعد الإجتماعي، وتأطير الشرائح الإجتماعية الفقيرة والمهمشة والمنبوذة، حيث يستثمر الفاعل الإسلامي السياسي رصيد الغضب المتراكم، ومخزون اليأس والإحباط المركز في لا شعور الفئات المسحوقة، وتراكم كل ذلك في رصيدها لكسب المعركة السياسية.

والواقع أن الطرح العلماني لا يحسن بهذه المقاربة فهم الظواهر الإجتماعية، فلقد أثبتت المعاينة الواقعية لمسار تطور الحركة الإسلامية، وخاصة في هذا البلد، أنها حركة نخبة مثقفة متعلمة، منشغلة بهموم الذات الجزائرية ووضعيتها في السلم الحضاري، وتأسيس نضالها انطلاقا من مقوماتها الثقافية ورصيدها التاريخي، فهي حركة نشأت في بيئة جزائرية إسلامية لها أصولها التاريخية، وهي في نفس الوقت لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تنظر إلى هذا البلد خارج تجربته التاريخية، ولا يمكنها أن تلغي الرصيد المرجعي الثقافي ونظام القيم الذي يشكل النسيج الإجتماعي الجزائري.

وبرأي المفكر رضوان السيد، فإن الإسلامية الجديدة استطاعت خلال العقود الماضية إجراء تحولات ضخمة في فهم الدين وعلاقاته الإجتماعية والدولية والعالمية، ويرى أنه من خلال تلك التحولات صار الإسلاميون حاجة، وأحيانا ضرورة في بعض المجتمعات العربية والإسلامية بالمعاني الأخلاقية والإجتماعية والسياسية[1].

ويخلص الباحث إلى تسجيل موقف من مسألة الإسلام السياسي، فيرى أن له مستقبلا في المجتمع، إن لم يكن في السلطة، وذلك لأسباب أربعة، الأول: تأسسه على فكرة أو عقيدة استعادة الشرعية التي حظيت بوزن مضاعف بسبب تضاؤل الشرعية الأخرى: شرعية الدولة الوطنية العربية.

الثاني: اكتسابه مشروعية وثقة بنفسه وفي النظر العام بالفوز بالإنتخابات.

الثالث: صلابة تنظيماته العقدية رغم افتقاره للقيادات الكارزماتية.

الرابع: تمكنه من القيام بعمليات تحويل مفهومية في قلب الدين، ارتبطت به، وارتبط بها.

ويصعب إخراجه وإخراجها من يقين العامة وبعض الخاصة[2].

---

1) رضوان السيد، ندوة "مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر 2012.

2) ندوة مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، مرجع سابق.

أما الكاتب الأمريكي "جراهام فولر" فيرى بأن الإسلاميين استطاعوا أن يملأوا فراغا كبيرا في العالم الإسلامي، لأنهم قد استجابوا لحاجات ملحة وواجهوا واقعا معقدّا، وطرحوا حلولا لمشكلات عويصة، وتحملوا وظائف وأعباء جسيمة جعلت أوطانهم ترى فيهم الخلاص والمنقذ والمستقبل، هكذا أصبح الإسلام الحل الوحيد المطروح بعد فشل كثير من المبادئ والأفكار في العالم الإسلامي من تغريب وعلمانية وشيوعية وقومية.

ومن أهم ما قام به الإسلاميون –حسب الكاتب– أنهم عرّفوا الأمة بهويتها، التي تجمع بين المحلية والعالمية وبين القومية والعرقية وبين الأصالة والمعاصرة، وسعوا من الناحية الفكرية لتجديد الإسلام من تقاليد الماضي العتيقة، ولهذا طرحوا أنفسهم بديلا لطائفة العلماء التقليديين، وصاروا حربا لهم وللحكومات الفاسدة التي ساندوها بفتاواهم وخطبهم.

وسعى الإسلاميون لإعادة صياغة الفكر الغربي المعاصر ونظمه من وجهة نظر إسلامية وآمنوا بالدفاع عن الحريات والديمقراطية وحقوق الإنسان، خاصة لأنهم كانوا أول ضحايا غيابها، وطالبوا بحرية العمل السياسي وتكوين الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني، وطالبوا بأن تكون للمرأة حقوقها ومكانتها، ويخلص إلى أنه يمكن القول بأن الإسلاميين ليسوا أعداء للفكر الغربي وما فيه من محاسن كالديمقراطية بل لعلهم يكونون جسرا لتعديل النموذج الغربي للديمقراطية وجعله أكثر ملائمة لظروف العالم الإسلامي.

غير أنه، وبالنظر إلى الشأن الداخلي والوضع الذي يتواجد به الإسلاميون، نجد أن التصوف أو الإسلام الصوفي صار مطلبا لأكثر من نظام سياسي سلطوي، يستمد منه شرعيته الدينية، ويحتوي به منافسيه من أتباع الإسلام السياسي، وفي الوقت نفسه يقدم من خلاله للغرب صورة عن إسلام منفتح معتدل لا يتدخل في السياسة، ففي الجزائر التي ينتشر فيها التصوف، وتضع فيها الطرق الصوفية والزوايا نفسها في خدمة النظام السياسي، يلاحظ جليا الإستعانة بتوظيف "الإسلام الصوفي" المهادن في الإنتخابات التشريعية والرئاسية، وفي الاستفتاءات التي تجريها السلطة.

لا سيما في ظل العلاقة التي يطبعها التشنج والتوتر وحتى العداء، بين التصوف والإسلام السياسي.

وما تجدر الإشارة إليه هو هذا الحراك والتوجه نحو الذوبان والتوحد داخل التيار الإسلامي في الآونة الأخيرة، وهو حراك توج بإعلان عدد من التحالفات والقرارات الوحدوية بين مكونات هذا التيار، بما اعتبرته قيادات الصف الإسلامي خيارا استراتيجيا فقد تكتلت كل من حركة النهضة، والعدالة والتنمية وحركة البناء الوطني في تحالف واحد، كما اتحدت جبهة التغيير مع حركة مجتمع السلم في حزب واحد، وتراهن هذه الأحزاب على تسويق مشروع الوحدة، إعلاميا وسياسيا، زيادة على نواياها في زيادة حصتها في المجالس المنتخبة وخصوصا الوطنية، وتمكين نخبها وقياداتها من ترقيات اجتماعية ومالية، وفي حال تمكنت أحزاب التيار الإسلامي من المشاركة في الإنتخابات بقوائم مشتركة وقدمت مرشحين على مستوى من الكفاءة، عليها أن تواجه تحدي تجنيد الناخبين للتصويت في ظل إستقالة المواطنين وعمليات التيئيس من العمل السياسي وتشوه صورة المنتخبين الوطنيين الحاليين المتهمين بالابتعاد عن قضايا الشعب ناهيك عن توجه السلطة للإبقاء على هيمنة أجهزتها الحزبية واحكام قبضتها على المؤسسات المنتخبة واستمرار العمل بنظام "الكوطات" كل هذا سيصعب من مهمتها في الأيام القادمة.

خلاصة
واستنتاجات

خلاصة واستنتاجات:

حاولنا بعد هذا العرض والتحليل، الاقتراب أكثر من واقع الظاهرة المدروسة، والتي مثّلت في دراستنا نخبة الإسلام السياسي وعلاقتها بالسلطة، والتعمق في فهم ظاهرة تراجع دور النخبة وضآلة تأثيرها من خلال بحث حالة الجزائر، ولإدراك القيمة المضافة للبحث، لابّد من التعرّف على النتائج التي توصّلت إليها الدراسة.

انطلقت الدراسة من إشكالية مركزية تدور حول ماهية العوامل التي تقف وراء تراجع حضور الفعل الديني والسوسيوسياسي لنخبة الإسلام السياسي وضآلة حجم تأثيرها في الحياة السياسية والنقاش العام بالجزائر الراهنة، كما تأسّست الهندسة النظرية لفرضيات الأطروحة انطلاقا من فكرة مركزية تتبني على تأثر مركز نخبة الإسلام السياسي وموقعهم الاعتباري والرمزي الذي كانت تتمتع به، وتراجع حضور فعلها الديني والسياسي في بُنى المجتمع ومؤسسات الدولة.

لم يكن بالمقدور مقاربة هذه الإشكالية وبحث فرضياتها، قبل العودة إلى نظريات التراث السوسيولوجي الكلاسيكي منه والمعاصر التي قاربت مفهوم النخبة وربطها بالجانب الفكري والجانب السياسي، كما استلزمت الضرورة المنهجية التطرق إلى المسار التاريخي للنخب الجزائرية، من أجل فهم أوسع لعوامل تشكّلها ونشأتها، وكذا تناول جدلية العلاقة بين الدين والسياسة، باعتبار أنّ العيّنة الفاعلة التي أجريت عليها الدراسة تزاوج بين هذين المتغيرين.

وانطلاقا من إجراءات تحليل وتفكيك معطيات الدراسة الميدانية، فقد سمح لنا استقراء هذه المعطيات، بالتوصل إلى النتائج الآتية:

- ❖ سعت هذه الدراسة إلى معرفة الخصائص السوسيولوجية والبنيوية ذات الطابع النخبوي الخاصة بعينة فاعلة في حقل التوجّه السياسي الإسلامي، بناءًا على مجموعة من المؤشرات تمثّلت في: السن، النوع الاجتماعي، الحالة العائلية، النمط الاجتماعي للأسرة، المنحدر الاجتماعي، الوظيفة الأصلية، المؤهل العلمي، التخصص الأكاديمي، التكوين اللغوي.
- ❖ بالنظر إلى معطيات متغير السن، نلاحظ أنّ معظم قيادي التيار الإسلامي قد وصلوا إلى مرحلة الشيخوخة، حيث تتراوح أعمارهم بين سن 52 كأدنى حد وسن 75 كأدنى حدّ، ويقدر متوسط العمر في مجتمع البحث ب 63.1 سنة، وهو معدل يعكس لنا بصورة جلية ظاهرة الشيخوخة القيادية، والتي لا يمثل فيها التيار الإسلامي بالجزائر حالة استثنائية بقدر ما هي حالة مشابهة في الدول المجاورة مثل: تونس،المغرب، مصر.

ويؤشر متغير السن في المدلول السوسيولوجي عن طبيعة الجيل الممارس لفعل اجتماعي ما، فسن الرشد السياسي الذي تعكسه مفردات مجتمع البحث بتنوع أجياله، هو مفهوم اجتماعي لأنّه يطرح مسألة كفاءة الجيل الذي يجد معناه ودلالاته ضمن سياقاته الاجتماعية.

- ❖ فيما يخص النوع الاجتماعي، يمكن القول أنّنا أمام نمط قيادي ذكوري بامتياز، وهذه الميزة تتميّز بها كل الحركات والأحزاب الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، كما يلاحظ في النسق الاجتماعي الجزائري برمّته، تصدّر العنصر الذكوري مشهد الممارسة السياسية، وهو ما يعني من الناحية السوسيولوجية أنّنا أمام مجال سياسي ذكوري بدون منازع.
- ❖ بناءًا على مؤشرات سوسيو- اقتصادية، وأخرى ذات بعد ديني – ثقافي، تنتمي مفردات مجتمع البحث إلى أسر ميسورة الحال، وهي أسر يمكن وصفها بالمتدينة والمحافظة حيث يتضح ذلك المنحنى التصاعدي لنزعة

التدين، لاسيّما مع قرب المناسبات الدينية كشهر رمضان، وموسم الحج، ورأس السنة الهجرية، وعاشوراء والمولد النبوي الشريف....الخ.

- ❖ بالنسبة للمنحدر الاجتماعي، نحن أمام منحدرات اجتماعية متنوعة بين القرية والمدينة، حيث ينحدرون من أصول اجتماعية متواضعة،عائلات ذوي أصول عمالية أو من صغار الحرفيين أو من أصول ريفية فلاحية، إذ يمكن القول بأنهم أبناء الشرائح الاجتماعية الضعيفة، لكنّهم تمكنوا من تحقيق حراك اجتماعي ومهني من خلال الحصول على مستوى تعليمي عالي مكنهم من الاندماج في الحياة المهنية من جهة والانخراط في الحياة السياسية من جهة أخرى.

تتمتع نخبة الإسلام السياسي بالجزائر بمستوى تعليمي عالي، حيث يحوز الغالبية منها على شهادات عليا كالماجستير والدكتوراه، وعلى درجة من التحكم اللغوي وتنوعه، كما تتنوع خارطة التخصصات العلمية التي ينتمي إليها أعضاء هذه النخبة.

- ❖ تعتبر الحركة الإسلامية بالجزائر من الحركات السياسية التي نشأت على ضفاف أفكار الإخوان المسلمين في مصر وسوريا، وأفكار الجماعة الإسلامية في باكستان، واستندت في مرجعيتها الفكرية والإديولوجية إلى أدبياتها وجهود الإصلاحيين الأوائل، إلاّ أنّها حافظت على أن تكون امتدادا نوعيا لتلك الحركات والجهود الإصلاحية والإسلامية، وهذا الإمتداد النوعي نابع من خصوصية المكان ببعديه التاريخي والجغرافي، وما يحيط به من ملابسات تختلف بعض الشيء عمّا واجهته الحركة الأم (حركة الإخوان المسلمين).
- ❖ تبنّى إسلاميو الجزائر اليوم دعوة إرساء الدولة المدنية، ولكن في إطار المرجعية الإسلامية، متخلّين بذلك –مرحليا– عن إستراتيجيتهم الأولى

والأساسية وهي إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، أمّا عن خصائص الدولة المدنية ذات المرعية الإسلامية، فهي دولة تستمد شرعيتها من الشعب، وتكون الشريعة الإسلامية مصدر أساسي في التشريع.

- ❖ يشغل التراث مساحة كبيرة ضمن النموذج المعرفي للإسلاميين، أو ما نعبر عنه سوسيولوجيًا بـ "البراديغم" أو النموذج الإدراكي، ويقصد بالنموذج الإدراكي للإسلاميين هو ذلك الإطار الذي تنظر من خلاله إلى الواقع والخريطة المعرفية التي تدرك به العالم الخارجي وتفهمه، وفي هذا النموذج يبدو جلّيا حضور التراث كعلاقة مطلقة وثابتة مع الواقع الاجتماعي، ممّا انتج ظاهرة سلفية واسعة النطاق، وينبع هذا الاهتمام من كونه –أي التراث– يمثل مرحلة تاريخية مهمّة كانت أمّة الإسلام فيها هي الغالبة.
- ❖ بالنسبة للثقافة السياسية لنخبة الإسلام السياسي، يراهن الإسلاميون في الجزائر على تمسّك نظام الحكم بالتعددية السياسية ودعمها من خلال اعتماد الأحزاب، وحرصوا على أن يكون أدواؤهم في البرلمان وفي المجالس المنتخبة في إطار دعم هذه التعددية، وهو ما يفسّر ميلهم إلى الاعتدال وتجنّب الصدام مع السلطة، مؤدين بذلك دور المعارضة الإيجابية والسلمية بهدف تحقيق المصلحة العامة.
- ❖ شهدت السنوات الأخيرة تراجعا واضح المظاهر والمؤشرات لنخبة الحركة الإسلامية وخاصة وجودها الفعلي على صعيد الفعل الديني الدعوي والفعل السياسي الإصلاحي والتغييري، وهي تتعرض –كأي ظاهرة سياسية واجتماعية– لحالة من التراجع والانزواء، لعلّ من أبرز مظاهرها هو تمدّد في الوظيفة السياسية على حساب تآكل مساحات الوظيفة الدعوية ورمزية الفعل الديني.

❖ أما عن الظروف السياسية والمؤسساتية والتي تحّد من دور النخبة وتساهم في ضآلة تأثيرها في الحياة السياسية، فيمكن إيجازها فيما يلي:

- في ظل نظام سياسي بريتوري، دولتي، ريعي، نيوباتريمونيالي، زبائني، تقل فرص الإبداع والابتكار والتنافسية لدى النخبة باعتبارها صاحبة مبادئ وأفكار ورؤى تغييرية ومشاريع إصلاحية، بسبب التسييس المفرط لكل مجالات وأنشطة الحياة الاجتماعية، واقتحام السياسة لكافة الميادين.
- إن السمات والمواصفات السابقة للنظام السياسي ينتج عنها تضييع الحدود بين المجالين العام والخاص، والذي يفضي بدوره إلى ثلاث سمات رئيسية يمكن اختصارها على النحو الآتي:

- شخصنة السلطة.
- إمكانية تحويل االموارد السياسية إلى موارد اقتصادية والسلطة إلى ثروة وبالعكس.
- التباس الحدود بين السياسي والإداري في عمل الدولة وأجهزها.
- كما أنها تتميز بوجود تمايز ضعيف بين القطاعات السياسية والإدارية والاقتصادية والأسرية والدينية.

- في نمط الدولة ذات الطابع العصبوي والغنائمي، أين تتداخل الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والدينية والسياسية، يمكن لنا فهم تلك العلاقات التي تنشأ بين الدولة ونخبها، ولماذا تندمج نخب بعينها، في الوقت الذي تتعرض فيه نخب فاعلة أخرى إلى الاستبعاد والتهميش.

وانطلاقا من نظام دولتي، سلطوي أساسا، نجده في الحالة الجزائرية نظام يتحكم في المجتمع في مختلف الجوانب، ومنه في آليات إنتاج وإعادة إنتاج النخب التي تخدم أهدافه ومشاريعه وأجندته المستقبلية، فالعلاقات الاجتماعية تنطلق من الدولة وحولها، كما أنّ الاختلالات الاجتماعية الجديدة مردّها أساسا إلى طبيعة

العلاقة السياسية، أي العلاقة مع الدولة، وهي علاقة لها إشكالاتها المنهجية التي يطرحها اقتصاد نشأ ضمن هذه الصيرورة.

- أخيرا وليس آخرًا إنّ أزمة النخب في الجزائر، إنّما هي انعكاس لأزمة الدولة وأزمة المجتمع، وهي تشكل في كلّها مجموعة أزمات بنيوية معقدة تم من خلالها إعادة هيكلة الدولة الاستبدادية، وذلك بواسطة تحالف السلطة والعصبية والمال.

خاتمة

خاتمة:

في مجتمع لا يزال يبحث عن سوسيولوجيته، وبالنظر إلى واقع النخب في الجزائر بصفة عامة، ونخبة التيار الإسلامي بنحو اخص، يمكن القول أنّه ومنذ أكثر من 30 سنة، لم يعد للنخبة دور بالجزائر بسبب الظروف والملابسات التي لازمت الدول المستقلة حديثًا، والتي جاءت عقب الاستعمار الذي كانت ترمي خلاله إلى فكرة واضحة وهدف واضح تتقاسمه كل النخب وهو الوطن والحرية، غير أنّ فكرة النخبة بدأت تتميع بعد الاستقلال، في مؤسسات خاصة لها علاقة مباشرة بالسياسة، التي امتصّت الاختلاف والتعدد والتنوع ولم تترك للآخر فرصة الفصح عن ذاته ومجاله– أي النخبة – ممّا ساهم في تراجع المجال الثقافي والاجتماعي، لأنّ الهيمنة كلها كانت ولا تزال لكل ما هو سياسي.

وفي رأينا أن تلاشي دور النخب الإسلامية وغيرها من النخب، وضآلة تأثيرها في الحياة السياسية بالجزائر الراهنة، يعود بالدرجة الأولى إلى الحصار المفروض عليها، جرّاء سطوة السياسي على بقية المجالات، هذا من جهة .ومن جهة أخرى، ما يعكسه واقع بعض النخب، والذي يصفه "إدوارد سعيد" ب "خيانة المثقف"، لأنّ المثقف الذي كان منحازا لعقيدة أو إيديولوجية معينة، ارتمى في جوّ من الموالاة، لأجل سياسة ظرفية ومناسباتية لا تخدم المفهوم الحقيقي للنخبة، ممّا أدّى إلى ظهور نوع من اللامسؤولية والانصراف عن هموم الوطن والمواطن، و هو ما نجم عنه انهيار الصورة المثالية للنخبة وانزوائها في الساحة الاجتماعية والسياسية.

لا نزعم أنّ هذه الدراسة، قد تطرقت إلى كل خفايا موضوع الدراسة، واستوفت جميع جوانبه، لكنّها على الأقل سعت إلى فهم إشكالية معاصرة تخص أحد نماذج النخب الفاعلة في الجزائر وهي نخبة التيار الإسلامي، من أجل الوقوف على أبرز العوامل التي تقف وراء قصور ولا فعالية النخب بالجزائر، ورغم ما يعتري هذه الدراسة من نقائص، فإنّنا نأمل أن تكون بداية لدراسات مستقبلية أكثر اتساعا وأكثر شمولا.

قائمة المراجع

قائمة المراجع:

I. المصادر باللغة العربية:

1- الكتب:

1. ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل.دت
2. ابن خلدون عبد الرحمان.المقدمة ط4. دار الباز للنشر والتوزيع .مكة .398 هـ .
3. ابن منظور. لسان العرب. المجلّد الأول. دار صادر. بيروت. 2003.
4. ابراهيم جابر السيد. قاموس علم الاجتماع وعلم النفس. ط4. دار البداية ناشرون وموزعون. عمّان. الأردن.2013.
5. إبراهيم عيسى عثمان. الفكر الاجتماعي والنظريات الكلاسيكية في علم الاجتماع. ط1. دار الشروق للنشر والتوزيع. عمان. الأردن.2004.
6. أبو الحسن الأشعري. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. الجزء الأول. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. ط2. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. 1962.
7. أبو الفتح الشهرستاني. الملل والنحل (3 أجزاء). تحقيق: أحمد فهمي محمد. ط1. دار السرور. بيروت. 1948.
8. أبو القاسم سعد الله. الحركة الوطنية الجزائرية (1900-1930). الجزء 2. ط2. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة. 1977.
9. أبو القاسم سعد الله. الحركة الوطنية الجزائرية. ج3. ط3. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر.1989.
10. أبو القاسم سعد الله. تاريخ الجزائر الثقافي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. 1998.
11. أبي الأعلى المودودي.الحجاب. تعريب: محمد كاظم السباق. دار الفكر الإسلامي. مصر. 1957.
12. أبي الأعلى المودودي. الحكومة الإسلامية. تر: أحمد ادريس. ديوان المطبوعات الجامعية. دت.
13. إحسان محمد الحسن.علم الاجتماع العسكري. ط1. دار الطليعة. بيروت. 1990.
14. أحمد أمين. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. دار الكتاب العربي. بيروت. د ت

15. أحمد بن يوسف. الجزائر سنوات الدم والمحراب. دار قرطبة. المحمدية. الجزائر.2008.
16. أحمد زكي بدوي. معجم المصطلحات السياسية والدولية. دار الكتاب المصري. القاهرة. 1989.
17. أحمد عبد القادر الجمال. النظم الدستورية العامة. دار النهضة العربية. القاهرة. 1953.
18. أحمد كامل أبو المجد. رؤية إسلامية معاصرة:إعلان مبادئ. دار الشروق. القاهرة. 1991.
19. أحمد طالب الإبراهيمي. من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية. تر: حنفي بن عيسى. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1986.
20. أحمد محمود الصبحي. الزيدية. ط3. دار النهضة العربية. بيروت. 1991.
21. أحمد مهساس. الحركة الوطنية الثورية في الجزائر. منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال. الجزائر. 2002.
22. أحميدة عياشي. الإسلاميون في الجزائر بين السلطة والرصاص. دار الحكمة. الجزائر. 1992.
23. إدريس الكنبوري. الإسلاميون بين الدين والسلطة. منشورات طوب بريس. الرباط. 2013.
24. أديب نعمة. الدولة الغنائمية والربيع العربي. ط1. دار الفارابي للنشر. بيروت.2014.
25. إسماعيل علي سعد. مدخل إلى علم الاجتماع السياسي. ط1. دار النهضة العربية. بيروت. 1989.
26. إسماعيل علي سعد. نظرية القوة. دار المعرفة الجامعية. القاهرة. 1998.
27. إسماعيل قيرة وآخرون. مستقبل الديمقراطية في الجزائر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2002.
28. الفيروز آبادي. القاموس المحيط. تحقيق: محمد مصطفى أبو العلاء.دار الجيل. ج4. بيروت. د ت.

29. الماوردي. الأحكام السلطانية. د ت. د ط. القاهرة. 1909.
30. المسعودي. مروج الذهب و معادن الجوهر. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. ط4. 3 أجزاء. المكتبة التجارية. القاهرة. 1964.
31. الطاهر سعود. الحركات الإسلامية في الجزائر: الجذور التاريخية والفكرية. ط1. مركز المسار للدراسات والبحوث. الإمارات العربية المتحدة. 2012.
32. أمين الساعاتي. تبسيط كتابة البحث العلمي من البكالوريوس إلى الماجستير وحتّى الدكتوراه. ط1. المركز السعودي للدراسات الإستراتيجية. جدّة. السعودية. 1991.
33. أنور الجندي. حسن البنا: الداعية والإمام المجدّد. دار القلم. بيروت. 1986.
34. أوليفيه روا. الإسلام المعولم. البحث عن أمة جديدة. نيويورك. 2004.
35. أوليفيه روا. تجربة الإسلام السياسي. تر: نصيرة مروة. دار الساقي. بيروت. 1996.
36. برهان غليون. مجتمع النخبة. معهد الإنماء العربي. بيروت. 1986.
37. برو فيليب. علم الإجتماع السياسي.تر: محمد عرب صاصيلا. ط1. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. 1998.
38. بيار بورديو. الرمز والسلطة. تر: عبد السلام بن عبد العالي. دار توبقال للنشر. ط3. المغرب. 2007.
39. توماس بوتومور. الصفوة والمجتمع. تر: جورج جحا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط1. بيروت. لبنان. 1972.
40. توماس بوتومور. الصفوة والمجتمع. دراسة في علم الاجتماع السياسي. تر: محمد الجوهري وآخرون. دار الجيل للطباعة. القاهرة. 1972.
41. تيودور كابلوف. البحث السوسيولوجي. تر: نجاة عياش. دار الفكر الجديد. بيروت. 1979.
42. جاك هارمان. خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية. تر: العياشي عنصر. الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة ط1. الأردن.2010.
43. جمال أبو شنب. الصفوة العسكرية والتنمية السياسية في دول العالم الثالث. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. 1998.

44. جمال شاكر البدري. السيف الأخضر. الأصولية الإسلامية المعاصرة. صفحات للدراسة والنشر. دمشق. 2007.
45. جميل حمداوي. سوسيولوجيا النخب: النخبة المغربية نموذجا. ط1. شبكة الألوكة. المغرب. 2015.
46. جورج لابيكا. السياسة والدين عند ابن خلدون. تعريب: موسى وهبة. شوقي الدويهي. ط1. دار الفارابي. بيروت. 1980.
47. جورج قرم. تعدد الأديان وأنظمة الحكم. دار النهار للنشر. بيروت. 1979.
48. جون سكوت. علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية. تر: محمد عثمان. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ط2. بيروت. 2013.
49. جيل كيبل.يوم الله. الحركات الأصولية في الأديان الثلاثة. تر: نصيرة مروة. دار قرطبة. قبرص. 1992.
50. حاكم المطيري. الحرية أو الطوفان. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط2. بيروت. 2008.
51. حامد عبد الماجد. الحركة الإسلامية والأنظمة العربية. مركز الإعلام العربي. القاهرة. 1993
52. حسن البنا. مذكرات الدعوة والداعية. ط4. المكتب الإسلامي. بيروت. 1979.
53. حسن البنا .أحاديث الجمعة. ط3. منشورات العصر الحديث.بيروت. 1972.
54. حسن البنا. رسائل الإمام الشهيد. دار القرآن. بيروت. 1974.
55. حسن طوالبة. العنف والإرهاب من منظور الإسلام السياسي. (مصر والجزائر نموذجا) ط1. عالم الكتاب الحديث. عمان. 1995.
56. حسين عبد الحميد رشوان. الدين والمجتمع. دراسات في علم الاجتماع الديني. مركز الإسكندرية للكتاب. مصر. 2004.
57. حسين فوزي النجار. الإسلام والسياسة. مطبوعات الشعب. نسخة إلكترونية.
58. حيدر إبراهيم علي. التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1999.

59. جيدوسي غازي. الجزائر : التحرير الناقص. تر: خليل أحمد خليل. دار الطليعة. بيروت. 1997.
60. خلدون حسن النقيب. صراع القبيلة والديمقراطية : حالة الكويت. دار الساقي.بيروت.1996.
61. خليل أحمد خليل. سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر.ط1. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.بيروت.2015.
62. دراجي زروخي. الأبعاد الفلسفية للنظام التربوي عند جمعية العلماء المسلمين.ط1. دار صبحي للطباعة والنشر.بغداد .2008..
63. ديتكين ميتشل. معجم على الاجتماع . تر: إحسان محمد الحسن. دار الرشيد للنشر. بغداد.1980.
64. زوبير عروس. أحمد زايد. النخب الاجتماعية (حالة مصر والجزائر). مكتبة مدبولي. القاهرة.2005.
65. راشد الغنوشي. الحركة الإسلامية ومسألة التغيير. دار قرطبة للنشر والتوزيع.2003.
66. رشيد تلمساني. الجزائر في عهد بوتفليقة: الفتنة الأهلية والمصالحة الوطنية. مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي. بيروت.2008.
67. رفعت سيد أحمد. قرآن وسيف. من ملفات الإسلام السياسي دراسة موثقة. ط2. مكتبة مدبولي. القاهرة.2002.
68. رضوان السيد.الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية.
69. ريمون كيفي. لوك فان كمبنهود. دليل الباحث في العلوم الاجتماعية. تر: عبد الله الجباعي. جامعة صيدا. لبنان.1996.
70. سعيد شبار. النخبة والإديولوجيا والحداثة. ط1. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت.2005.
71. شاكر النابلسي.أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي.ط1. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت.2005.

72. فاروق عمر فوزي. نشأة الحركات الدينية السياسية في الإسلام. الأهلية للنشر والتوزيع.عمان. الأردن.1999.
73. فرانسوا بورجوا. الإسلام السياسي صوت الجنوب. تر: لورين زكري. دار العالم الثالث.تونس 1994.
74. عبد الحميد براهيمي. في أصل الأزمة الجزائرية (1958-1999). مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.2001.
75. عبد الرحيم بوهاها. الإسلام الحركي. دار الطليعة. بيروت. أكتوبر 2006.
76. عبد الله العروي.الإيديولوجية العربية المعاصرة. تر: محمد عيتاني. ط3. دار الحقيقة.بيروت 1979.
77. عبد الله العروي. مفهوم الإديولوجيا. ط5. المركز الثقافي العربي. بيروت.1993.
78. عبد الله العروي. استعمالات مفهوم الايدولوجيا. دفاتر فلسفية (نصوص مختارة) ط2. ترجمة وإعداد محمد سبيلا. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء.المغرب.2006.
79. عبد الله جاب الله. المنهج السياسي في التغيير الاجتماعي.دار المعرفة. الجزائر.2006.
80. عبد الله جاب الله. آراء ومواقف للتاريخ. دار الحكمة. الجزائر.2004.
81. عبد الله جاب الله. شرعية العمل السياسي. دار المعرفة. بولوغين. الجزائر.2002.
82. عبد الله جاب الله. الانتخابات بين الأمل والتغيير عقبة التقصير والتزوير. د ت.
83. عبد الله جاب الله. استراتيجية الإصلاح والبناء. دار المعرفة. الجزائر. 1997.
84. عبد الله النفيسي. حامد قويس. النقد الذاتي للحركة الإسلامية. مكتبة العالم الحديث. د ت.
85. عبد العالي رزاقي. الأحزاب السياسية في الجزائر خلفيات وحقائق (الجزء الأول). المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. رغاية. الجزائر. 1979.
86. عبد اللطيف بن أشنهو. تكون التخلف في الجزائر. ترجمة مجموعة من الأساتذة. الشركة الوطنية للنشر والتزيع.الجزائر.1979.

87. عبد المنعم عمار. الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ط2. مركز دراسات الحدة العربية. بيروت. 1999.
88. عبد الناصر جابي. الدولة والنخب. منشورات الشهاب. باتنة.2008.
89. عبد الناصر جابي. مواطنة من دون استئذان. منشورات الشهاب. باتنة. 2006.
90. عبد الناصر جابي. الوزير الجزائري. أصول ومسارات. منشورات الشهاب. باتنة.2011.
91. عبد الوهاب بن خليف. المدخل إلى علم السياسة. دار قرطبة. المحمدية. الجزائر. 2010.
92. عبد الوهاب دربال. الديمقراطية بين الإدّعاء والممارسة. دار قرطبة. الجزائر. 2007.
93. عز الدين جرافة. الحركة الإسلامية في الجزائر. دار مرابط للنشر. ط1. برج الكيفان. الجزائر.2009.
94. علي حرب. أوهام النخبة. ط2. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1998.
95. علي شلس. جمال الدين الأفغاني بين دراسيه. دار الشروق. القاهرة. 1987.
96. علي عبد الرزاق. الإسلام وأصول الحكم. دار الجنوب للنشر. تونس. 1996.
97. عمار طالبي. عبد الحميد بن باديس. حياته وآثاره. دار الثقافة العربية للتأليف والطباعة والنشر. 1968.
98. عقيل حسين عقيل. فلسفة مناهج البحث العلمي. مكتبة مدبولي. القاهرة. 1999.
99. غسان سلامة. ديمقراطية من دون ديمقراطيين. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1995.
100. لاري ديموند. مصادر الديمقراطية ثقافة المجموع أم دور النخبة. ترجمة سمية فلوعبود. ط1. دار الساقي. بيروت. 1994.
101. كارل مانهايم. الإيديولوجيا واليوتوبيا. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة. تر: محمد رجا الدريني. ط1. شركة المكتبات الكويتية. 1980.
102. كمال المنوفي. الثقافة السياسية للفلاحيين المصريين. دار ابن خلدون. بيروت. 1980.

103. كمال المنوفي. أصول النظم السياسة المقارنة. شركة الربيعان للنشر والتوزيع. الكويت. 1987.
104. مادلين غرافيتز. مناهج العلوم الاجتماعية. ج2. تر: سام عمار. المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر. ط1. دمشق. 1993.
105. مالك بن نبي. مذكرات شاهد القرن. ط2. دار الفكر. دمشق. 1984.
106. مجدي حماد وآخرون. الحركات الإسلامية والديمقراطية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2001.
107. محمد أركون. قضايا في نقد العقل الديني. كيف تفهم الإسلام اليوم؟. تر: هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 1998.
108. محمد أركون. ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. 1999.
109. محمد أركون. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. تر: هاشم صالح دار الطليعة. بيروت. 2001.
110. محمد بن حنيتان. النخب السعودية. دراسة في التحولات والإخفاقات. سلسلة أطروحات الدكتوراه (48). مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.
111. محمد الدراجي. الشيخ عبد الحميد بن باديس. السلفية والتجديد. ط2. دار الهدى. عين مليلة. الجزائر. 2012.
112. محمد السويدي. علم الاجتماع السياسي. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. د ت.
113. محمد الشيخ. المثقف والسلطة. دار الطليعة. بيروت. 1991.
114. محمد العربي الزبيري. تاريخ الجزائر المعاصر. مطبعة اتحاد الكتاب. دمشق. 1999.
115. محمد العربي الزبيري. المؤامرة الكبرى أو إجهاض الثورة. المؤسسة الجزائرية للطباعة. الجزائر. 1990.
116. محمد الميلي. تاريخ الجزائر في القديم والحديث. ج2. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1989.

117. محمد حليم ليمام. ظاهرة الفساد السياسي في الجزائر. ط1. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2011.
118. محمد سعيد رضا. الخلافة أو الإمامة العظمى. مطبعة المنار. القاهرة. 1341 هـ.
119. محمد سعيد العشماوي. الإسلام السياسي. ط4. مدبولي الصغير. القاهرة. 1996.
120. محمد شحرور. الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية. دار الساقي. بيروت. 2013.
121. محمد عابد الجابري. نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط1. دار الطليعة. بيروت. 1980.
122. محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية. ط1. دار الطليعة. بيروت. 1982.
123. محمد عابد الجابري.1. نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي. ط1. دار الطليعة. بيروت. 1984.
124. محمد عابد الجابري. 2. بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط1. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1986.
125. محمد عابد الجابري. 3. العقل السياسي العربي. محدداته وتجلّياته. ط2. المركز الثقافي العربي. بيروت. 1991.
126. محمد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية. ط1. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2001.
127. محمد عباس. نداء الحق. دار هومة. الجزائر. 2001.
128. محمد عمارة. الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية. أبوظبي. 2003.
129. محمد عمارة. الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق. دراسة وثائق. المؤسسة العربية للنشر. بيروت. 2000.
130. محمد كاسل ضاهر. الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ط2. دار البيروني. بيروت. 1994.

131. محمود عبد الحليم. الإخوان المسلمون. أحداث صنعت التاريخ. ط1. مطابع جريدة السفير. الإسكندرية. 1979.
132. مختار الطاهر الفيلالي. نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني. ط1. دار الفن للطباعة. باتنة.
133. مسعود أسد اللهي. الإسلاميون في مجتمع تعددي. تر: دلال عباس. الدار العربية للعلوم. بيروت. 2004.
134. مسعود بوجنون. الحركة الإسلامية الجزائرية سنوات المحن المشؤومة. تر: عزيزي عبد السلام. دار مدين للنشر. الجزائر. 2002.
135. مصطفى التواتي. التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام. ط2. دار الفارابي. بيروت. 2003.
136. مصطفى الطحان. تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية. ط2. دار التوزيع والنشر الإسلامية. القاهرة. 1997.
137. موريس إدوارد وآخرون. النفط والاستبداد: الاقتصاد السياسي للدولة الريعية. معهد الدراسات الإستراتيجية. بغداد. 2007.
138. موريس أنجرس. منهجية البحث في العلوم الإنسانية. تر: بوزيد صحراوي. كمال بوشرف. سعيد سبعون. دار القصبة للنشر. الجزائر. 2004.
139. محمد عبد الباقي الهرماسي. المجتمع والدولة في المغرب العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1999.
140. مي مجيب مسعد. الأقباط ومطالبهم في مصر بين التضمين والاستبعاد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2012.
141. نبيل محمد توفيق السمالوطي. الدين والبناء الاجتماعي. ط1. دار الشروق. جدة. المملكة العربية السعودية. 1981.
142. نذير مصمودي. بعد الرصاص: الإسلاميون والأسئلة الساخنة. الشروق للإعلام والنشر. الجزائر. 2010.
143. نزيه الأيوبي. تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط. تر: أمجد حسين. المنظمة العربية للترجمة. بيروت. 2010.

144. نصر حامد أبوزيد. الإمام الشافعي وتأصيل الإيديولوجية الوسطية. ط2. مكتبة مدبولي. القاهرة. 1996.
145. نصر حامد أبوزيد. نقد الخطاب الديني. ط4. مكتبة مدبولي. القاهرة. 2001.
146. نور الدين زمام. القوى السياسية والتنمية. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. الجزائر. 2003.
147. وليد محمد سالم. المشاركة السياسية للحركة الإسلامية في النظم السياسية العربية المعاصرة. دار النهضة العربية. بيروت. 2004.
148. يحي بوعزيز. المرحلة الانتقالية للثورة الجزائرية. منشورات المتحف الوطني للمجاهد. الجزائر. 1995.
149. يوسف القرضاوي. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة. مكتبة رحاب. الجزائر. 1990.

2- مجلاّت ودوريات:

150. إبراهيم حيدر علي. جدل العقيدة والمواطنة في دولة إسلامية متعددة الثقافات. مجلة الدين والمجتمع. السنة الأولى. العدد الأول. الجزائر. 2015.
151. إدريس لكريني. النخبة السياسية وأزمة الإصلاح في المنطقة العربية. مجلة الديمقراطية. مؤسسة الأهرام. مصر. العدد 25 يناير 2007.
152. أحمد الدلباني. الدين والحداثة: في ظاهرة الأصولية وعودة المقدس الديني. جريدة الديار اللندنية. لندن 14 آب / أغسطس 2012.
153. أحمد مهابة. الانتخابات الجزائرية من كسب الرهان؟ مجلة السياسة الدولية. عدد 129. جويلية 1998.
154. أحميدة عياشي. الإسلاميون في مواجهة أنفسهم. الجزائر نيوز. العدد 484. بتاريخ 2012.03.15.
155. أشرف حسن منصور. بروليتاريا المكاتب : رايت والطبقة الوسطى الأمريكية. الحوار المتمدن. العدد 1791/ 2007.01.10.
156. إمام عبد الفتاح إمام. القانون الحديدي للأوليغارشية. مجلة العربي. العدد 482. الكويت. يناير 1999.

157. برويز منصور. نشرة إسلام 2. العدد 12. أفريل 2000.
158. بوحنية قوي. المجتمع المدني في الجزائر: كثرة في العدد وعقم في الحراك .مجلة إتحاد الإذاعات العربية. العدد 4. تونس 2011.
159. بولس رمزي. هذا هو نموذج الدولة الوهابية السعودية. الحوار المتمدّن. العدد 2152/ 2008.01.06.
160. توفيق الشاوي. جريدة السلام. بتاريخ 1991.05.15.
161. الذكرى 34 للخدمة الوطنية. مجلة الجيش. العدد 477. أفريل 2003.
162. جريدة الخبر بتاريخ 2015.05.08.
163. جمال جودة. الخلافة في صدر الإسلام. مجلة جامعة النجاح الوطنية. المجلد 18 (1).2004.
164. رسلان شرف الدين. الدين والأحزاب الدينية. الوحدة. العدد 1992.96.
165. رضا دولاري. الحداثة وما بعد الحداثة. مجلة الكلمة. العدد 44. السنة الحادية عشر. صيف 2004.
166. رضوان السيد. الإسلام السياسي والأنظمة العربية. شؤون الأوسط. عدد 41. صيف 1995.
167. رياض الصيداوي. الانتخابات والديمقراطية والعنف في الجزائر. المستقبل العربي. عدد 245. جوان 1999.
168. زوبير عروس. في بعض قضايا المنهج وتاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر. مجلة نقد. العدد الأول. أكتوبر- جانفي 1992.
169. عبد الحاج. صحيفة العرب. العدد 9341. لندن/ 2013.10.05.
170. عبد الحكيم أبو اللوز. العلاقة بين الدين والسياسة. مجلة إيلاف الالكترونية. العدد 4533/ 2013.10.19.
171. عبد لوهاب العمراني. إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة. رأي اليوم. صحيفة الكترونية. بتاريخ 2014.10.06.
172. غسان عبد الله. الجزائر بعد تعيين الياسين زروال رئيسا. فشل المشروع السياسي. مجلة الأمان. العدد 90. فيفري 1994

173. كوليت أسمال. مظاهر خصوصية النخبة السياسية. المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي. العدد 1989.10.09.
174. محمد أحمد إسماعيل علي. الإيديولوجية العربية والتنمية المجتمعية. مجلة الوحدة. العدد 75. السنة 7. الكويت.1990.
175. محمد ثامر كامل. إشكاليتا الشرعية والمشاركة وحقوق الإنسان في الوطن العربي. المستقبل العربي. السنة 22. العدد 251. كانون الثاني/ يناير 2000.
176. محمد شعير. أنور عبد الملك بين الوطنية والتطلع إلى الشرق. جريدة الأخبار اللبنانية. 2012.06.19.
177. محمد شطب عيدان المجمعي. النخبة السياسية وأثرها في التنمية السياسية. مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية. السنة 1. المجلد1. العدد 2009.4.
178. محمد الحنفي. الدين السياسي ونقد الفكر الديني. الحوار المتمدن. العدد 880/ 2004.06.30.
179. محمد الميلي. الجزائر والمسألة الثقافية. مجلة المستقبل العربي. العدد 40.
180. محمد عابد الجابري. في الدين والدولة. مجلة مواقف. عدد 28. 2004.
181. محمد مسلم. جريدة الشروق اليومي. العدد 5336.
182. محمد فتحي عثمان. التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة. المستقبل الإسلامي. العدد 2. الجزائر. نوفمبر 1991.
183. مولود سعادة. النخبة والمجتمع. تجدّد الرهانات. الباحث الاجتماعي. العدد 95. سبتمبر 2010.
184. ناصر عمران الموسوي. الديمقراطية في منظور الإسلام السياسي. الحوار المتمدن. العدد 3910 بتاريخ 2012.11.13.
185. فاطمة الزهراء حمادي. جريدة الفجر. العدد 3432 بتاريخ 2012.01.21.
186. قاسم محمد الحساني. مفهوم الإسلام السياسي ودوره في الوقت الحاضر. مجلة كتابات. عدد 14. شباط/ فيفري 2014.
187. هبة رؤوف عزت. ما بعد الإسلاموية: نظرة نقدية. مجلة الديمقراطية. مركز الأهرام. عدد 549. جويلية 2016.

188. هدى ميتيكس. توازنات القوى في الجزائر. المستقبل العربي. العدد 172. حزيران 1994.
189. صحيفة الجمهورية. العدد 46 بتاريخ 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 1954.

3- الأطروحات والرسائل العلمية:

190. أحمد حسين حسن حسانين. الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني المصري. دراسة في إستراتيجية بناء النفوذ والتغلغل الفكري (1957-1995).رسالة ماجستير في علم الاجتماع. جامعة عين شمس. كلية الآداب. قسم علم الاجتماع. 1999.
191. أحمد محمود السيد البسيوني. المشروع الاجتماعي للتيار الإسلامي في المجتمع المصري. تحليل بنائي تاريخي للفترة (1952- 1990). رسالة دكتوراه قسم علم الاجتماع. كلية الآداب. جامعة عين شمس. 1995.
192. خيري عبد الرزاق الخفاجي. أزمة الحكم في الجزائر. أطروحة دكتوراه. كلية العلوم السياسية. جامعة بغداد. 1999.
193. زوبير عروس. تاريخ التيارات الدينية واتجاهاتها المعاصرة في الجزائر. أطروحة دكتوراه دولة في علم الاجتماع. جامعة الجزائر.2005.
194. عبد الله محمد حسنين شلبي. الحركات السياسية الإسلامية المصرية (1970-1977). أطروحة دكتوراه في الآداب. قسم علم الاجتماع. كلية الآداب. جامعة عين شمس. القاهرة.1994.
195. عمر أوذاينية. الخلفية الاجتماعية والثقافية للنخبة الجزائرية. أطروحة دكتوراه دولة في علم الاجتماع السياسي. جامعة الجزائر.2008/2007.
196. عطاء الله فشّار. النخبة الجزائرية: جذورها- تطورها- اتجاهاتها.(1914-1954). أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر. جامعة الجزائر. 2009.
197. محمد حليم ليمام. الفساد النسقي والدولة الاستبدادية. حالة الجزائر (1962-2016). أطروحة دكتوراه علوم في العلوم السياسية والعلاقات الدولية. جامعة الجزائر-3- 2016.

198. مختار جعيجع. إستراتيجية التنظيمات الإسلامية وأنشطة الشباب السياسية. دراسة ميدانية حركة مجتمع السلم نموذجا.أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع. جامعة الجزائر-2- 2012/2011.

199. ميمون محمد. الممارسة الديمقراطية من منظور الأحزاب الإسلامية في الجزائر. رسالة ماجستير في علم الاجتماع. جامعة الجزائر. 2007/ 2008.

200. فضيل حضري. تشكل النخبة الدينية في الجزائر. أطروحة دكتوراه علوم في علم الاجتماع. جامعة أبو بكر بلقايد. تلمسان. 2012.2013.

201. وفاء سعد الشربيني. تكوين النخبة السياسية الحاكمة في مصر (1970-1986). أطروحة دكتوراه كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة القاهرة.1996.

202. يحي شريفي. الإخوان المسلمون في الجزائر: من الوحدة إلى الانشطارية الحزبية. رسالة ماجستير في علم الاجتماع. جامعة الجزائر.2011.

4-منتديات ومواقع وموسوعات:

موسوعة

203. إسلام سياسي ويكيبيديا:

http://Ar.WiKipedia.org/WiKi.

204. حسين الخطاب. الاتجاه السيكولوجي لدى باريتو في تحليله للنخبة على الرابط:

http://HKbravejeart. Maktiibblog.com/2515.

205. إبراهيم خليل أبراش. علم الاجتماع السياسي. جامعة القاضي عياض. لكلية الآداب والعلوم الإنسانية. مراكش على الرابط:

http://Socio.kech.blogspot.com/2012/05/blogspot-5196.html.

206. ماكس فيبر. الدولة والعنف المشروع. على الرابط الإلكتروني:

http://www.ssnpstudents.com/wp/wp-content/uploads/2015/02.

207. محمد كحلي. الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للجزائر خلال العهد العثماني(1707-1827). منتدى قسم التاريخ. جامعة جيلالي اليابس.مستغانم.

208. موقع الشروق أون لاين:

http://www.echoroukouline.com

209. Separation greligion and politics :http://www.netinuste.net/events/religin/Pdf.

210. موقع إسلام أون لاين / موقع إخوان أون لاين.

211. الموسوعة الحرة: فكر سياسي إسلامي:

http://Ar.wikipedia.org/wiki

212. تقرير كرايسز جروب: التقرير رقم 37 حول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.2 مارس 2005.

213. رياض حاوي: الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي موقع:

www.CHHAb. net

214. كلمة الشيخ جاب الله في المؤتمر التاسع لمنظمة المؤتمر الإسلامي الشعبي العالمي المنعقد ببغداد في 12- 14 سبتمبر 1999.

215. محمد سعد العربي. الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي. مركز الجزيرة للدراسات 2016.07.18. على الرابط التالي:

http://studies.Algazeera.net

216. الدولة ودورها في النشاط الاقتصادي العربي. ندوة المعهد العربي للتخطيط. الكويت. دار الرازي. بيروت. 1991.

217. مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي. ندوة مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. نوفمبر.2012.

II. مراجع اللغة الأجنبية:

218. Guilleman Bernard. Elite in (encyclopoedia universalis) Vol 8 (S.A1999).France.

219. Guy Roche.introduction à la sociologie génèrale : le changement social. Sdition HMH. Paris. 1968.

220. The oxford english Dictionary. Vol 11/. Oxford university press.Great Britein. 1969.

221. Akoun Andrés et autres. Le Robert. Dictionnaire de sociologie. Les presses de mama. France.1999.

222. Madleine Gravity. Lexique des sciences sociales.Dalloz. Paris.1983.

223. Françoit burgat.l'islamisme au Meghreb ; la voix du sud. Karchaba.Paris.1988.

224. Arnold.S. Tannembaum. Psychologie social de l'organisation industrielle. Traduit de l'anglais par :M. ferineau. Edition Hommes et Technique 2 eme tirage. France 1973.

225. Steve Bruce and Steven Yearly. The sage dictionary of sociologie. Frirst publication . London.2006.

226. Marie george Filleau et clotide Marquer Ripoull. Les théoriés de l'organisation et de l'entreprise. Ellipes. France.1999.

227. William Ruff (ed). Islam and the political économy of meaning. Ed : crom helm. London.1987.

228.Joon.u. nelson.Accent to power. Political the urban in developing nation preston (New York : university press 1979.

229.Am.Henderson and Talcott parsons. Max weber. The théory of social and economic organization. New York Oxford university press 1947.

230.Samuel.P. Humtington. Political order in changing societies new Havern. YAIE University press.1968.

231.Robert Michels. Of political parties : A sociological study of ologardrical tendencies. Kitchen. Batoch books. Canada 2001.

232.C.Right Mills. l'élite des pouvoir. Maspérs. Paris.1969.

233.C.Wright Mills. Power élite. Oxford university press. London.1956.

234.Kaid Ahmed. Les contradictions de classes et les contr-adiction aux masses. ENAP. Alger.1970.

235.George Pervillé. Les étudiants Algériens de l'université française. cashah éd. Alger.1997.

236.A.Z. Badawi.A Dictionary of the social science. Librairie du liban. Beirut.S.D.

237.André Guillet. l'entertien : technique et pratique. Armand colin. 6eme édition. Paris.2005.

238.jean piérre Deslauriers Recherche qualitative. Guide pratique. Montr&al MC graw-hill.

239.Mohamed Arkoun.la pensée arabe 6eme édition. Col "que sais- je !"Puf 2003

240. L'islam : hier(demain. Ed Buchet. Chastel. Paris.1988.

241. L'islam : morale et politique. Ed Desclée de brower. Paris.1989.

242. Lectures du coran. Les éditions de la méditerranée.Tunis. 1991.

243. Clement Moor Henry and Robert spring barg. Globalisation and the politics in the middel east. Cambaridy. University press. 2001.

244. Mohammed Hachmaoui .la corruption politique en Algérie : l'envers de l'autoritarisme. Ed esprit 2011.

245. Rachid Tellemcani. Emergence du pouvoir prétorien : présidence de la république et force de la sécurité. El-watan 3.11.2013.

246. Jean François Daguzan.le dernier rempart ! éd publisud. Paris.1998.

247. William.B. Quandt. Sociétè et pouvoir en Algérie. Casbah éd Alger.1999.

248. Rachid Telemçani. Elections et élites en Algérie. Chihab éd Alger 2003.

249. Makfoud Bennoune et Ali Al-kenz.le hasard et l'histoire : entretien avec Belaid Abdessalam.éd ENAG. Alger.1992.(2 tomes).

250. Djilali Liabes.capital privé et patron d'industrie en Algérie (1962-1982). CREA.1984.

251. Ghazi Hidouci. Algérie : la libération inachevée.la décauverte.Paris.1995.

252. M'hammed Boukhoubza.Rupture et transformation social en Algérie. O.P.U. Alger 1980.

253. Addi Lahouari. l'impasse du populisme : l' Algérie collectivité politique et état en construction.ENAL. Alger 1990.

254. Mohamed Harbi.le FLN mirage et réalité : des origines a la prise du pouvoir (1945-1962). Jeun afrique. Paris .1985.

255. Puppo Alberto. Gaenato Mosca et la théorie de la classe politique. Revue française. N :22. Fevrier 2005.

256. Mohamed Arkan. Louis Gardel. l'islam : hier- demain. Ed Buchet. Paris.1978.

257. François Burgat. l'islamisme en Face.éd la découverte. Paris.1996.

258. Abdellah Laroui.l'islamisme. Modermosme. Libéralisme. Equisses critique. Centre culturel. Casablanca.1997.

259. Burhan Ghalioun. islam et politique : la modernité trahié. Ed casbah. Tome 1. Alger. 1997.

260. Acef Bayat. Revolution in bud times. new left Reviow.N ;80. March. April.2013.

261. Olivier Roy. The failure of political islam. Harvard universsity press.1996.

262. Olivier Roy. l'islam mondialisé : Recherche d'une nation. Ed : seuil. Paris.2002.

263. Alain Dlanck et Anne Gotman. l'enquéte et ses méthodes ed nathan.Paris 1992.

264. Louis Schorderet. La technique de l'entretien. Chotard et associes éditeues. Paris 1997.

265. Patrick champagne et autres. Initiation a la pratique sociologique. Edition bordas . Paris.1989.

266. Jean de Binville. l'analyse de contenu des médias. De Boeck université. Braxelles. 2000.

267. Mohamed chérif sahli. Décoloniser l'histoire. Maspéros. Paris.1967.

268. Abdkader Djeghloul. M'hamed ben rahal et la question de l'instruction des Algériens :"huit études sur l'Algérie. Crasc. Oran.

269. Ferhat Abbas. Le jeune Algérien. La geune parque. Paris. 1931.

270. G lasse Cyril . The new encyclopendia of islam. Rowan /littelefield.2001.

271. Abderrahim Lamchichi. l'islamisme eu question (3). l'Harmattan.Paris.1998.

272. Mohamed Harbi. l'islamisme dans tous ses états. Edition Rahma. Alger.1992.

273. Abderrahim Lamchichi.géopolitique de l'islamisme. l'Harmattan. Paris 2001.

274. Ahmed Rouadja. Les fréres et la mosqué. Kartala. Paris.1990.

275. El Hadi chalabi. Crise de la démocratie ou crise du système politique en Algérie. NAQd . N :06.1994.

276. Said chikhi.l'islamisme sous le regard du commissaire du peuple a la mpdernité. Naqd. N :04. Jauv vurs 1994.

277. Mohamed charif. Islam et liberté : le malentendu historique éd. Casbah . Alger 2000.

الملاحق

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله. بوزريعة
قسم علم الاجتماع

دليل المقابلة

يسرنا أن نضع لدى سيادتكم هذا الدليل الذي يتضمن مقابلة بحث خاصة بأطروحة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع السياسي تحت عنوان: نخبة الإسلام السياسي في الجزائر وعلاقتها بالسلطة، فنرجو أن تتكرموا علينا بشيء من وقتكم لإنجاز هذه المقابلة، ملتمسين منكم الجدية والموضوعية في كل ما تدلون به، والله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه، دمتم ذخرا وفخرا للجزائر والسلام عليكم.

الأستاذ الباحث: شريفي يحي

المحور الأول: البيانات الشخصية

1. السن:
2. الحالة العائلية: متزوج ☐ مطلق ☐ أرمل ☐
3. النمط الاجتماعي للأسرة: متدينة ☐ مثقفة ☐ محافظة ☐ أرستقراطية ☐
4. الوضع المادي للعائلة: ميسورة الحال ☐ متوسطة ☐ فقيرة ☐
5. المنحدر الاجتماعي: قرية ☐ مدينة كبيرة ☐ ريف ☐
6. الوظيفة الأصلية:.....
7. المؤهل العلمي: ليسانس ☐ ماجيستر ☐ دكتوراه ☐ خرى:

اذكرها.....

8. التخصص الأكاديمي: .....
9. التكوين اللغوي: أحادي اللغة ☐ مزدوج اللغة ☐ متعدد اللغات ☐

المحور الثاني: العلاقات بين البناء الأيديولوجي والواقع.

10. هل للحركة الإسلامية في الجزائر خصوصية معينة تميزها عن باقي الحركات الإسلامية الأخرى؟ وماهي برأيكم ملامح هذه الخصوصية؟
11. يقال أن تفكير التيار الإسلامي ينطوي في جوهره على استبعاد ونفي الآخر. ما مدى صحة هذا القول؟
12. ما هو ردكم على الاتجاه الذي يرى أن ثقافة نخبة الحركة الإسلامية ثقافة عقائدية موجهة، وأن وجود الإسلاميين في الحكم سيرهن الإبداع والتعددية الفكرية؟
13. لماذا لم تقدم نخبة الإسلام السياسي في الجزائر فكرا بنائيا يصلح لأن يكون مطروحا في الساحة الفكرية أو السياسية؟
14. معظم القراءات المميزة للتراث العربي الإسلامي لم تأتي من الإسلاميين، بما تعلل ذلك الغياب عن ميدان مهم مثل التراث الذي يعتبر الإطار المرجعي لنخبة التيار الإسلامي؟
15. لماذا تراجع تأطيركم لموجات التدين عند فئات وشرائح اجتماعية واسعة من الشباب؟

المحور الثالث: الظروف السياسية والمؤسساتية وأثرها على عمل النخبة.

16. برأيكم هل يحمل النظام السياسي في الجزائر اطارا فكريا و ايديولوجيا واضحا ؟
17. ماهي الاليات التي تحكم العلاقة بين الدولة و النخب؟و ما مدى اشراك الدولة للنخب في المشاريع التنموية؟
18. ما الذي يفسر تغلغل فئة البورجوازية في بنية الدولة و سيطرتها على مصادر القرار؟
19. كيف تقيمون مناخ الحقوق و الحريات السياسية في الجزائر؟
20. هل يمكن الحديث عن مجتمع مدني فاعل في الجزائر؟
21. ما الذي يعيق تحقيق انتقال ديمقراطي يكرس الارادة الشعبية؟
22. في الجزائر الراهنة,لم يعد الشعب يقتنع بفكرة حزب اسلامي أو علماني أو ديمقراطي, هل هو اخفاق النخب؟ أم سقوط و نهاية الرؤى الايديولوجية؟