

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم الاجتماع

رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الديني

# دور المؤسسة الدينية الرسمية في ترسيخ إيديولوجية الدولة

## دراسة مقارنة بين الجزائر والمغرب

تحت إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد العزيز راس مال

من إعداد الطالب:

رزيق حميشي

السنة الجامعية 2016 - 2017

## كلمة شكر

أُتوجه بشكري الجزيل والخالص إلى  
الأستاذ الدكتور عبد العزيز راس مال  
على التوجيهات القيمة ، و لا يفوتني أن  
أُقدم بشكري وامتناني إلى كل أساتذة  
علم الاجتماع الديني وإلى كل من ساهم  
في إتمام هذا العمل المتواضع.

وشكراً

# إهداء

إلى زوجتي الحبيبة التي أنارت دربي  
إلى والداي العزيزين والغاليين على قلبي  
إلى كل أفراد عائلتي حسينة، مليكة و رشيد  
وعائلتيهما ورفيق.

أهدي ثمرة هذا العمل.

# فهرس المحتويات

كلمة شكر

إهداء

مقدمة.....أ، ب، ت.

## الباب الأول: الإطار النظري والمنهجي

### الفصل الأول: الإطار المنهجي

تمهيد.....07

1- الإشكالية.....08

2- فرضيات الدراسة.....11

3- تحديد المفاهيم.....11

4- أسباب اختيار الموضوع.....21

5- أهداف الدراسة.....21

6- الدراسات السابقة.....22

7- الاقتراب النظري.....26

8- المنهج.....35

9- تقنية الدراسة.....36

خلاصة الفصل.....36

## الفصل الثاني: الدين والدولة

تمهيد..... 38

### I - الدين و الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر

1- إشكالية الدين و الدولة..... 39

2- حول حقيقة الجدل بين الدين و الدولة..... 46

### II - نماذج من الفكر العربي المعاصر

1- الدين و الدولة في فكر برهان غليون..... 52

2- الدين و الدولة في فكر محمد أركون..... 62

III - مكانة الدين في الدساتير العربية..... 71

1- التشكل التاريخي للنظام الدستوري في الدول العربية..... 72

2- فكرة الدستور و الدين..... 73

3- الدين و الدولة في الدساتير العربية..... 75

4- العلاقة بين التشريع الإسلامي و القانون الوضعي..... 77

5- الإسلام و نظام الحكم من خلال الدستور..... 79

6- في مبدأ التوحيد بين الدين و الدولة (الإسلام دين الدولة):..... 81

خلاصة الفصل..... 84

## الفصل الثالث: التطور التاريخي للمؤسسة الدينية في المجتمع المغربي

- تمهيد.....87
- I - التقسيم المجالي في المجتمع المغربي بين الحضر والريف.....88
- II - التنظيم الديني في الجزائر خلال العهد العثماني بين بلاد الحضر وبلاد الريف
- 1- التنظيم الديني في بلاد الحضر.....90
- 2- التنظيم الديني في بلاد القبائل السائبة/ بلاد السبية.....99
- III - التطور التاريخي للمؤسسة الدينية في مغرب ما قبل الحماية (الأيالة السعدية والعلوية).
- 1- مسألة البيعة: Allégeance.....107
- 2- الشريفة CHARIFISME.....111
- 3- المكانة الاجتماعية و السياسية للشرفاء.....112
- 4- العلماء: وظائفهم و علاقتهم مع السلطان الشرفاوي (السعدي و العلوي).....115
- 5- الزوايا و علاقتها بالسلطان المخزني.....119
- 6- جامع القرويين و أصول الإيديولوجية السلفية المغربية.....129
- IV - مقارنة بين الواقع الديني للجزائر و المغرب خلال الفترة ما قبل الاستعمار (الأيالة العثمانية في الجزائر و الأيالة الشريفة السعدية والعلوية في المغرب).....134
- خلاصة الفصل.....137
- ## الفصل الرابع: السياسة الدينية الفرنسية الفرنسية في الجزائر والمغرب
- تمهيد.....140

## I - السياسة الدينية الفرنسية في الجزائر.....141

1- إنهاء الوظيفة الاجتماعية و الثقافية لمؤسسة الأوقاف.....143

2- إيقاف الوظيفة الإيجابية للزوايا.....146

3- القضاء على المرجعية الدينية و تأسيس إكليروس رسمي مراقب.....151

4- تضيق الخناق على مؤسسة القضاء الإسلامي و التحديد من أدوارها.....154

5- التدخل في الحياة الدينية للأفراد و الجماعات.....155

6- جمعية العلماء المسلمين في مواجهة الطرقية والإكليروس الرسمي للإدارة الفرنسية.....156

## II - السياسة الدينية في مغرب الحماية.....161

1- الظهير البربري و إقصاء الشرع الإسلامي.....161

2- الزوايا و الطرق الصوفية و مهادنة الاستعمار.....164

3- القرويين و الصراعات السياسية في مغرب الحماية.....168

4- السلفية الوطنية بين الاستعمار و مواجهة الطرقيين.....171

## III - مقارنة بين الجزائر والمغرب خلال الفترة الاستعمارية.....176

خلاصة الفصل.....182

## الفصل الخامس: المؤسسة الدينية والدولة الحديثة في الجزائر والمغرب

تمهيد.....186

### I - المؤسسة الدينية والدولة الحديثة في الجزائر

1- موقع الإسلام في الدولة الحديثة.....187

2- جمعية العلماء المسلمين و المؤسسة الدينية.....191

3- المؤسسة الدينية و الخيارات الإيديولوجية للدولة الجزائرية.....196

4- المؤسسات الدينية للدولة الجزائرية الحديثة.....205

### II - المؤسسة الدينية والدولة الحديثة في المغرب

1- الإسلام في المغرب و محاولة بناء الدولة - الأمة (ثنائية الملكية و الإسلام)..217

2- الشرعية الدينية و التاريخية للسلطة في المغرب ( الإيديولوجية الدينية و الإيديولوجية السياسية للدولة الحديثة).....222

3- المؤسسات الدينية في دولة الاستقلال و تعزيز حضور الدولة.....228

### III - حركات الإسلام السياسي في الجزائر و المغرب (العوامل و المحددات)

1- العوامل والمحددات.....241

2- المؤسسة الدينية و حركات الإسلام السياسي (المعركة الإيديولوجية).....246

خلاصة الفصل.....254

## الباب الثاني: الإطار التطبيقي

### الفصل السادس: دور المؤسسة الدينية الرسمية في تكريس إيديولوجية الدولة

- تمهيد.....257
- 1- العينة.....257
- 2- مأسسة الدين والهيمنة الإيديولوجية للدولة.....258
- 3- استنتاج أول.....284
- 4 - الصراع حول الدين في الحقل الديني وأهدافه السياسية.....287
- 5- استنتاج ثاني.....312
- 6- تحليل مقارن ( الجزائر والمغرب ) بين مأسسة الدين والصراع حوله.....314
- 7- الاستنتاج العام.....317
- خاتمة.....321

قائمة المصادر والمراجع

مفصلة

## مقدمة:

لقد كان الدين ولا يزال إلى اليوم الموضوع الذي يستلهم فكر كل النخب الوطنية بجميع تياراتها واتجاهاتها وميولاتها السياسية والإيديولوجية، سواءً كانت هذه النخب علمانية أو يسارية أو دينية إسلامية.

ولقد كان للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الاستثنائية التي مرت بها الجزائر والمغرب في بروز العديد من الصراعات النخبوية السياسية وصراعات اجتماعية تحمل أبعاداً إيديولوجية.

وقد ارتبط قيام الدولة الحديثة في الجزائر والمغرب بالدين الإسلامي أين كان هذا الأخير المرجعية الأولى والأخيرة لهذه الدولة في بناء شرعيتها وتبرير سياساتها وتوجهاتها، بموجبه أصبح الدين الإسلامي في الجزائر والمغرب من الخيرات والثروات الرمزية التي ينبغي على الدولة تأميمها، حالها حال الثروات المادية التي تسعى الدولة إلى تأميمها بعد استرجاعها من أيدي الاستعمار الفرنسي.

وأصبح الدين الإسلامي منذ السنوات الأولى من الاستقلال موضع ارتكاز واهتمام كبيرين للدولة، لذلك ارتأت هذه الدولة تقمص دور حامي الدين باعتباره إرث ثقافي للمجتمع، والقيام بمأسسته في إطار مؤسسات دينية رسمية للدولة تعمل تحت وصاية وزارة الأوقاف ثم بعد ذلك وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، التي تأسست مباشرة مع تأسيس أول حكومة جزائرية مستقلة. هذه الوزارة تهتم بكل القضايا المتعلقة بأمر الدين والأوقاف أو ممتلكات الحبوب، لتوسع من نطاق صلاحياتها مع مرور السنوات والعقود خاصة مع انتشار التعليم الديني والتعليم الأصلي.

بينما اكتفى الملك في المغرب بالاحتفاظ بالامتيازات التاريخية التي تضمن له الحفاظ على نظام الحكم السياسي، وذلك بإعادة إحياء الطقوس التقليدية للملكية المغربية التي تركز على الشرعية الدينية في تكريس نظامها السياسي.

ولكن ما يهمنا في دراستنا هذه هو الاستخدام الإيديولوجي لهذا الدين في سبيل تحقيق الغايات السياسية للدولة الحاكمة، وكيف يتم توظيف هذه المؤسسة الدينية كجهاز إيديولوجي للدولة، تعمل على تلقين الأفراد ثقافة وإيديولوجيا الطبقة المسيطرة على الحكم من أجل توجيه هذا المجتمع وفق أهداف معينة. ولقد ارتأينا إلى تقسيم دراستنا إلى بابين رئيسيين :



الباب الأول يتمثل في الإطار النظري والمنهجي، أما الباب الثاني فيتمثل في الإطار التطبيقي للدراسة، وينقسم الباب الأول إلى خمس فصول نظرية أساسية، نبدأها بالفصل الأول الذي يمثل الإطار المنهجي وفيه سوف نقوم بطرح إشكالية الدراسة حول موضوع المؤسسة الدينية الرسمية ودور هذه المؤسسة في تكريس إيديولوجية الدولة ( الطبقة الحاكمة)، نستخرج بعد ذلك عدة تساؤلات رئيسية تحتوي على استفسارات عديدة حول واقع الدين والدولة في الجزائر والمغرب عبر المؤسسة الدينية الرسمية التي هي تلك المؤسسة التي تتبناها الدولة بشكل رسمي، هذه التساؤلات سوف تدور حول الدور الإيديولوجي الذي تقوم به هذه المؤسسة في سبيل تلقين الأفراد إيديولوجيا الطبقة المسيطرة وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج القائمة، لنخرج بفرضيتين رئيسيتين هما:

- تؤدي عملية مأسسة الدين الإسلامي في إطار المؤسسة الدينية الرسمية إلى تكريس الهيمنة الإيديولوجية للطبقة المسيطرة في المجتمع.

- يهدف الصراع القائم داخل الحقل الديني السياسي حول الدين بين الدولة وحركات الإسلام السياسي إلى امتلاك السلطة السياسية.

ولإثبات صحة الفرضيتين ارتأينا إلى تبني الاقتراب النظري الماركسي في تحليل الظاهرة الدينية، وقد اعتمدنا النظرية الماركسية الكلاسيكية والجديدة، أي من ماركس إلى ألتوسير، هذا الأخير ركز على الأجهزة الإيديولوجية للدولة، واعتبر المؤسسة الدينية جهاز من هذه الأجهزة الإيديولوجية.

وقد فرضت علينا طبيعة هذا الموضوع، الاستناد إلى عدة مناهج سوسيولوجية لنستخدم المنهج الوصفي لوصف الظاهرة، والمنهج التاريخي لتتبع التطور التاريخي للمؤسسة الدينية، ثم المنهج المقارن من خلال القيام بتحليل مقارن دور هذه المؤسسة الإيديولوجي والسياسي في الجزائر والمغرب.

كما سوف نعتمد على تقنية تحليل المحتوى وذلك لحاجة مثل هذه الدراسة إلى مثل هذه التقنية، لنقوم باختيار عينة تشمل كتابين يتعرضان لهذه الظاهرة في الجزائر والمغرب وهما: الإسلام والدولة في الجزائر في النصوص الرسمية 1969-2002 للهادي شلبي، وكتاب الملكية والإسلام السياسي في المغرب لمحمد الطوزي.

أما الفصل الثاني سوف نخصه لموضوع الدّين والدولة وطبيعة الإشكال والجدل القائم على هذا الموضوع، لنستند إلى نموذجين عصريين في الفكر السوسولوجي حول هذا الموضوع، يتمثلان في نموذجي برهان غليون و محمد أركون في الدّين والدولة.

لننتقل إلى الفصل الثالث الذي من خلاله سوف نتطرق إلى التطور التاريخي للمؤسسة الدّينية في المجتمع المغاربي، أما الفصل الرابع فقد سوف نخصه للسياسة الدّينية الفرنسية في الجزائر والمغرب. لنختم الباب الأول بالفصل الخامس المتعلق بالمؤسسة الدّينية في الدولة الحديثة، أي دولة ما بعد الاستقلال، الذي تزامن معه استحداث هذه المؤسسة في إطار تنظيمي حدائي ورسمي، تتناغم أدوارها مع توجهات الدولة الحديثة، الأمر الذي سيؤدي فيها بعد إلى ميلاد ردود أفعال قوية لحركات الإسلام السياسي المناهضة للنظام السياسي.

وفي الأخير، وفي الفصل السادس وهو يمثل الإطار التطبيقي للدراسة فيها سوف نطبق تقنية تحليل المحتوى على عينة تحتوي من كتابين ارتأينا إلى اختيارهما قصدياً نظراً لأنهما يخدمان اتجاه دراستنا، وسوف يمكننا من الإجابة على مجمل التساؤلات التي سبق وطرحناها في الإشكالية، لنختم هذه الدراسة بجملة من التحليلات الكمية والكيفية للمعطيات، والخروج بمجموعة من الاستنتاجات.

# الباب الأول

## الإطار المنهجي و النظري

## الفصل الأول: الإطار المنهجي

تمهيد

- 1- الإشكالية
- 2- فرضيات الدراسة
- 3- تحديد المفاهيم
- 4- أسباب اختيار الموضوع
- 5- أهداف الدراسة
- 6- الدراسات السابقة
- 7- الاقتراب النظري
- 8- المنهج
- 9- تقنية الدراسة

خلاصة الفصل

**تمهيد:**

يعتبر الإطار المنهجي في البحوث السوسيولوجية من الفصول الأكثر أهمية، ذلك نظرا لأهمية الخطوات المنهجية في توجيه البحث وسيرورته، إذ كلما كانت محددة وواضحة كانت النتائج كذلك، ولهذا خصصنا هذا الفصل لتبيان العمليات المنهجية المرتبطة بالدراسة، من إشكالية وفرضيات إضافة إلى المناهج والتقنيات المستخدمة في الدراسة وكيفية تطبيقها.

## 1- الإشكالية:

تتمثل النشاطات المتعددة التي تقوم بها المؤسسة الدينية في ربط علاقات وظيفية مع باقي المؤسسات في المجتمع كالأُسرة والتربية والتعليم والسياسة، نظراً لدورها الرائد، سيما من الناحية الاجتماعية، وهذا ما جعلها حلقة تواصل في السياق المؤسسي خاصة على مستوى الأطراف الفاعلة في المجتمع.

فهذا الدور الرائد للدين في المجتمعات الإسلامية يتجلى واضحاً في عمل المؤسسة الدينية من وزارة الشؤون الدينية ومساجد ومدارس قرآنية وجمعيات دينية ومجالس للفتوى. فالمؤسسة الدينية تلعب دوراً حيوياً وفعالاً في العديد من المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، سواءً بناهياً أو وظيفياً أو رمزياً في تحقيق الأهداف التي يسير عليها النسق الاجتماعي.

ينصب اهتمامنا في هذه الدراسة السوسيولوجية على السياسة الدينية للدولة في الجزائر والمغرب أو بالأحرى الكيفية التي توظف بها الدولة الإسلام الرسمي الممثل عن طريق المؤسسة الدينية الرسمية. وبالتالي فاقترابنا هذا يأخذ الطابع " الانتشاري التوسعي " الخاص بدور المؤسسة الدينية السياسي الإيديولوجي داخل جهاز الدولة الحديثة.

إن افتراضنا أن الدين كإيديولوجيا تستخدمه الطبقات المسيطرة لتحقيق غايات وأهداف معينة، و المؤسسة الدينية من حيث الأدوار الاجتماعية والسياسية المنظمة التي يتولى القائمون عليها من المتخصصين في الدين، كجهاز إيديولوجي للدولة، من خلال الطرق التي توظف بها الدولة في الجزائر والمغرب هذه المؤسسات الدينية كأجهزة إيديولوجية لها، تلك الوظيفة التي تجعل من المؤسسات الدينية بنظر " ألتوسير " أجهزة الدولة الإيديولوجية" و التي مفادها أن كل إيديولوجيا لا تتحقق إلا داخل الأجهزة الإيديولوجية للدولة، فهي تعمل على إنضاج وتلقين الإيديولوجيا المسيطرة وعلى إعادة إنتاج علاقات السيطرة والتبعية الإيديولوجية بهدف تحقيق الهيمنة على الأفراد والجماعات،<sup>1</sup> ولهذا سوف نبحث عن الكيفية التي تعمل بها هذه المؤسسات على نشر قيم وإيديولوجية الدولة بهدف التأثير على الأفراد الذين ينتمون إليها أو يتعاملون معها، والمحافظة على النظام داخل المجتمع.

لقد دفع العجز الذي لازم المؤسسة الدينية الرسمية في الجزائر والمتمثلة في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بمختلف هيكلها، ووزارة الشؤون الإسلامية في المغرب بمختلف مؤسساتها، بالعديد من الفاعلين الدينيين إلى التشكيك في مصداقيتها في توفير وتقديم الإجابات الضرورية على الكثير من الأسئلة المتعلقة بالحياة الدنيوية

<sup>1</sup> Louis Althusser, Idéologie et appareils idéologique d'Etat, in la pensée, n°151, 1970, pp 5-6

والدينية، وفي قدرتها التفسيرية التي يستند فيها علمائها إلى المذهب المالكي، وتزامن هذا التشكيك مع بروز حركات الإسلام السياسي التي بدورها تملك قدرة تفسيرية منافسة،<sup>1</sup> ولهذا سوف نبحت في الإشكالية التي واجهها النظام السياسي في البلدين والطرق التي اعتمد عليها لإعادة النظر في الطريقة المناسبة والفعالة لخلق وسائل جديدة أو بالأحرى وسائل جديدة، لمواجهة هذه الحملات المناهضة، وإعادة تفعيل وسائل موجودة تجعل جسر اتصال وعبور بين هرم الدولة وكل الأوساط الاجتماعية حتى الدنيا منها.

الأمر الذي أدى بنا إلى التساؤل حول هذه المؤسسات الدينية التي تنتشر في هذين البلدين، إن كانت على تلك البراءة النظرية والعملية التي تقدمها للأوساط الاجتماعية، وإن كانت مخترقة فعلا سلطويا، وما إذا كانت البنية الهرمية التي تشكلها من الداخل تهدف إلى تأطير المجتمع الذي تعمل فيه من خلال إسلام رسمي معترف به من قبل الدولة، ولهذا سوف نهتم بتلك القراءة للإسلام من طرف المؤسسة الدينية الرسمية والهدف من هذه القراءة، وكيف أصبح تصور الإسلام لا يخرج عن إطار هذه المؤسسات التابعة للدولة.

فالباحث يتساءل عن عدم اكتفاء هذه المؤسسات الدينية بشرعيتها التاريخية السنديّة والرمزية " كجامعة القرويين " مثلا وعن سبب لجوئها إلى القوة المادية للدولة، وبالتالي فثمة علاقة خفية نود تحليلها من خلال هذه الدراسة، من خلال تتبع مسار تطور هذه المؤسسات وتحولها التدريجي إلى مؤسسات دينية رسمية للدولة ترضى بالمهام الإيديولوجية التي أوكلت إليها.

ولكن هذا التحليل لا يكون إلا بالرجوع إلى الدولة العربية الحديثة ذات الطابع " السلطاني " التي كان تبلورها وتشكلها لازما لإعادة مأسسة المجتمع من جديد والقوى التي تعمل داخله بناءً على استراتيجيات عديدة، ولفهم تطور هذه المؤسسات الدينية الرسمية في الجزائر والمغرب افترضنا ربط هذه المؤسسات بالدولة العربية الحديثة والتسليم بأنها نتاج حدثي أنتجته الدولة لتأطير الدين، بقراءة ما توظفها لصالحها، ولهذا سوف ينصب اهتمامنا في تحليل دور الدين الإيديولوجي من خلال هذه المؤسسة التي اتخذتها الدولة للدين بحصره في هيئة رسمية أنتجت الأدلجة الحالية للدين، وأصبحت المؤسسة الدينية الرسمية بالمنظور الذي نراها بها اليوم.

وفي هذا السياق سوف نبحت في الأسباب التي دفعت الدولة في كل من الجزائر والمغرب بعد الاستقلال مباشرة إلى هيكلية الحقل الديني وتنظيمه، والأهداف التي من أجلها تحتكر وزارة الشؤون الدينية في الجزائر منذ 1962 عبر مختلف هياكلها الخيرات الرمزية ذات البعد الإيديولوجي، من بينها الفتوى وتأويل النصوص الدينية والخطب

<sup>1</sup> Mohamed Tozy .Monarchie et Islam politique au Maroc, 2eme Edition, Presses des sciences Politiques, Paris, 1999, pp,75-78 .

على كل أشكالها وتبني إسلام رسمي للدولة، " الأرثوذكسية الدّينية "، وتحليل الهدف من التوحيد الكامل لخطاب المؤسسة الدّينية الرسمية.

كما عملت الملكية في المغرب منذ الاستقلال سنة 1956 على استثمار المرجعية الدّينية واستخدام جميع الرموز الدّينية وتأويل النصوص بطريقتها الخاصة بها، وسعت الدولة بالمغرب إلى ضبط الحقل الدّيني وذلك عبر تأطيره بجملة من المؤسسات الدّينية وضبط وتحديد المهام الإيديولوجية والأدوار الخاصة بالعلماء في تدبير المقدس اليومي، وبالتالي القيام بعملية مأسسة وظيفة العلماء.<sup>1</sup>

و يكون ذلك مع افتراضنا أن الدور القيادي للمؤسسة الدّينية الرسمية كجهاز إيديولوجي للدولة ارتبط وتعزز من خلال الشروط الخاصة التي مرت بها الجزائر في مرحلة معينة من تاريخها، حالها حال المغرب والعديد من الدول المتواجدة في ظروف تاريخية اجتماعية وسياسية واقتصادية مماثلة، كجهود بناء الدولة الوطنية والتنمية الاجتماعية والاقتصادية، والحاجة إلى التعبئة الجماهيرية في اتجاه النهوض بهذا المشروع، وذلك بمحاولة إيجاد أو فرض وحدة مقدسة بين مختلف الطبقات الاجتماعية تحت قيادة طبقة سياسية موحدة.

إن تركيزنا على موضوع " دور المؤسسة الدّينية الرسمية في ترسيخ إيديولوجية الدولة " يرجع إلى ما تميزت به الجزائر والمغرب من صراعات فكرية وإيديولوجية عديدة، وتساعد تدريجي لحركات الإسلام السياسي مغتمة فرصة تدهور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في البلدين، وذلك بعد فشل كل المشاريع التنموية الوطنية الرامية إلى تهدئة الأوضاع، وكان للمؤسسة الدّينية بعض الأدوار داخل هذا الصراع، وخاصة ذلك الاصطدام مع هذه الحركات السياسية ذات الطابع الديني بعد اتهام هذه الأخيرة للأولى بالعمالة للدولة.

ومن خلال ما سبق يمكن طرح التساؤل الرئيسي التالي:

- فيما يتجسد الدور الذي تقوم به المؤسسة الدّينية الرسمية في سبيل تكريس إيديولوجية الدولة؟

**وتساؤلات أخرى عديدة:**

- ماهي الطرق والوسائل التي يستخدمها النظام السياسي في الجزائر والمغرب من أجل هيكلية وتنظيم الحقل الديني؟

<sup>1</sup> Ibid, pp 102-103.

- كيف يتم توظيف المؤسسة الدينية لشرعنة احتكار الحكم ولتبرير الخيارات والتوجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟
- إلى أي مدى يستخدم الإسلام الرسمي عبر المؤسسة الدينية الرسمية لمواجهة حركات الإسلام السياسي المناهضة للنظام القائم؟
- كيف يمكن تحليل العلاقة بين السلطة والمؤسسات الدينية بمختلف أشكالها؟ هل علاقة احتواء أم إخضاع؟ أو هي علاقة تبادل المصالح الرمزية والمادية؟

## 2- فرضيات الدراسة :

- تؤدي عملية مأسسة الدين الإسلامي في إطار المؤسسة الدينية الرسمية إلى تكريس الهيمنة الإيديولوجية للطبقة المسيطرة في المجتمع.
- يهدف الصراع القائم داخل الحقل الديني السياسي حول الدين بين الدولة وحركات الإسلام السياسي إلى امتلاك السلطة السياسية.

## 3- تحديد المفاهيم:

### 3-1- الدين:

إنّ المعتقدات الدينية هي من التنوع والتعدد والتباين بحيث لا يستطيع الباحثون والدارسون إعطاء تعريفاً واسعاً جامعاً مانعاً للدين. وقد يعرف أتباع ديانة ما معتقدتهم الديني بأنه "الإيمان بقوة علوية سامية تأمر الناس بقيم أخلاقية وأنماط سلوكية معينة ، وتبشرهم أو تنذرهم بحياة أخرى. لكن مثل هذا التعريف قد لا يصدق على جميع المعتقدات الدينية في العالم.

ولتفادي الوقوع في منزلقات التحيز الثقافي، فإنه يستوجب استثناء بعض الخصائص التي لا تشترك فيها الديانات كافة. وينبغي، أول الأمر عدم المطابقة بين الدين والوحدانية، أي الإيمان بإله واحد.

فهناك بعض المعتقدات الدينية الشائعة اليوم تؤمن بما هو أكثر من إله واحد ، كما أن ديانات أخرى لا تتضمن مفهوم الألوهية الشائع في معتقدات أخرى. من جهة أخرى ، فإنه يستوجب تجنب الربط بين الدين من ناحية والتعليمات والتوجهات الأخلاقية التي تحدد أنماط السلوك البشري من ناحية أخرى.<sup>1</sup>

**وانطلاقاً مما سبق يمكن تحديد الدين وفق مايلي:**

ورد مفهوم الدين في كتاب "الأشكال الأساسية للحياة الدينية" لـ "إميل دوركهايم" بأنه "نسق موحد من المعتقدات والممارسات ذات الصلة بأشياء مقدسة، بمعنى أنها أشياء متفردة ذات حرمة - معتقدات وممارسات تتوحد في مجتمع أخلاقي واحد يسمى دار العبادة ، أفرادهم أتباع هذه الدار".<sup>2</sup>

ويعرف "دوركهايم" الدين عن طريق الفصل بين ماهو "مقدس" من جهة ، وما هو "مدنس" من جهة أخرى ويتعامل الناس مع الأشياء والرموز المقدسة بمعزل عن جوانب الحياة الروتينية اليومية التي تدخل باب المدنس.<sup>3</sup>

أما الدين بالنسبة "لماكس فيبر" فهو "نوع خاص من أشكال العمل الجمعي أو الطائفي ، يستوجب دراسة الظروف الخاصة به والنتائج التي يفضي إليها. بداية، لا يتناول "فيبر" الأديان باعتبارها نظاماً من المعتقدات، إنما يعتبرها أنساقاً لتنظيم الحياة، منظومات استطاعت أن توحد من حولها جموعاً كبيرة من المؤمنين بشكل خاص.<sup>4</sup>

أما "ماركس" فأعطى مفهوماً للدين بأنه "وعي معكوس للعالم ، وهو النظرية العامة لهذا العالم وموسوعته الكلية ومنطقه في صورة شعبية ونخوته الروحانية ( Enthousiasme ) ، وهو عقاب أخلاقي للإنسان وعزائه وتبريره الكوني، ولذلك فالدين عند ماركس هو "الانجاز الرائع للكائن البشري" لأن الإنسان بنظره هو الذي ينتج الدين وليس الدين هو الذي ينتج الإنسان .

<sup>1</sup> أنطوني غيدنز . علم الاجتماع، تر:فايز الصياغ، ط4، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2001، ص 569.

<sup>2</sup> جون سكوت . علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، تر: محمد عثمان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص 203.

<sup>3</sup> أنطوني غيدنز، مرجع سابق، ص 580.

<sup>4</sup> دانيال هيرقيه ليجيه وجان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، تر: درويش الحلوجي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005 ، ص 92.

ويعرفه أيضاً بأنه " حصرة الخالق المضطهد المظلوم، وروح عالم بلا قلب، كما أنه بمثابة روح الظروف الاجتماعية التي استبعدت منها الروح، فالدين هو أفيون الشعوب ". ولهذا فالإلغاء الدين عند " ماركس " الذي هو سعادة وهمية للشعب وهو مطالبة فعلية بتخلي الشعب عن هذه الأوهام الخاصة بوضعه، ذلك يعني المطالبة بأن يتخلى عن واقع يحتاج فعلاً إلى الأوهام التي يجسدها بحد ذاته.<sup>1</sup>

ويعرفه " كليفرود غرتز " بأنه " نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة وانتشار واستمرار دائم عند الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود ، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد " ويعني هذا التعريف الخماسي ذو الصيغة المعقدة أن الرموز المقدسة المرتبطة فيما بينها تعمل على إدماج إيتوس ما، بمعنى مجموع من الطبائع والدوافع القوية المنتشرة والدائمة مع نظرة معينة إلى العالم، أي مجموع التصورات حول النظام العام للوجود والدين ، بهذا المعنى يربط الصورة الجوهرية للحقيقة بمجموعة من الأفكار المتناسكة حول الكيفية التي ينبغي على الإنسان العيش وفقها موقفاً بذلك بين الأنشطة البشرية وصورة النظام الكوني فوق مستوى الوجود البشري.<sup>2</sup>

ومن خلال الدراسات والأبحاث التي قام بها " غرتز " حول الدين في المغرب حيث ربط بين الدين الحضري والريفي، وأكد على أنهما يتعايشان في نسق ثقافي واحد ، يسمح بوجود تفاعل دائم ومستمر بين القبائل والمدن التي هي من نتاج القبائل والتي بدورها ساهمت في تشكيل المشهد الحضري بالمغرب الإسلامي، وقد رجح " غرتز " بروز عبادة الأولياء والقدّيسين والصلحاء في المغرب إلى تهميش دور العلماء دينياً وسياسياً في المدينة، والتشدد الأخلاقي تجاه الأشخاص والعدوانية أدى إلى تأسيس نوع من الدين يسمى " الدين الريفي " الذي مع مرور الزمن يسيطر على جميع المناطق الريفية ليمتد إلى المناطق الحضرية.

بينما اعتبر " غيلنر " أثناء توجهه إلى دراسة الدين الحضري في المغرب، أن هذا النوع من الدين هو دين المعاصرة والتنمية ، الذي يمتاز بالتركيز على النصوص المكتوبة والتي برأيه جعلته ديناً، متزناً وصارماً. والسمة التي يمتاز بها الدين الحضري هي التوجه المباشر إلى النصوص عكس الدين الريفي الذي سيطرت عليه الأمية القبلية، هذه الأخيرة طالما شجعت الخبرات العاطفية التي تميل إلى تقديس الأشخاص والأماكن.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 18-19.

<sup>2</sup> عبد الغني منديب. الدين والمجتمع دراسة سوسولوجية للدينين بالمغرب، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص 55.

<sup>3</sup> Mohamed Elayadi et d'autres, L'islam au quotidien-Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc, édition prologues, CASABLANCA, 2007, pp86-87.

ومن جهة نظر العلمانية فان الدين لله و الوطن للجميع ولا ضرورة لتدخل الدين في شؤون الدولة.

كما يعرف الدين بأنه " منهجاً في الحياة تتبعه كل جماعة أو يرتضيه كل مجتمع، على اعتبار أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين طبيعة النظام الاجتماعي وطبيعة التصور الإعتقادي . بل هناك ما هو أكبر من الارتباط الوثيق فهناك الانبثاق الحيوي أو انبثاق النظام الاجتماعي من التصور الإعتقادي، أي أن الأنظمة الاجتماعية قديمها وحديثها في المجتمعات المتباينة صادرة أساساً من التصور الإعتقادي لكل مجتمع".<sup>1</sup>

فالتصور الإعتقادي ما هو إلا دين المجتمع الذي يتصور حقيقة الإنسان ووضعه وغاية وجوده في الحياة، ثم يتجه على هذا الأساس إلي تصور الوسائل التي يمكن استخدامها لتحقيق غايته في الحياة. فالدين حدد العلاقة بين أفراد المجتمع ومنظماته وفي ضوء ذلك يتحدد كل نشاط بشري بما فيه مشاعر الأفراد وأخلاقهم وعبادتهم وشعائرهم وتقاليدهم.<sup>2</sup>

### 3-2- الحقل الديني:

تمثل الحقول فضاءات مركبة بالمواقع، تلك الخاصة بالفاعلين الذين يعملون في حقول القوة، حيث تتوقف ميزاتهم على موقعهم في هذه الفضاءات والتي يمكن تحليلها بمعزل عن مميزات من يحتلونها. وتوافق بنية الحقل (حالة صلة عنف بين الفاعلين أو المؤسسات المتورطة في الصراع من أجل الموقع المسيطر في الحقل)، ويتعلق الأمر بملكية احتكار السيطرة بوصفها تمنح سلطة تغيير أو الحفاظ على تقسيم رأس المال. فالمواقع هي التي تجعل من الفاعلين يتواجدون اجتماعياً في حقل معين ولذلك لا يكون قبولهم داخل أي حقل وداخل اللعب إلا على أساس مقاييس ومعايير معترف بها من طرف هذه الأخيرة والمتمثلة في امتلاك مختلف أشكال الرأسمال التي هي رهانات وغايات الحقل، هذا من جهة ومن جهة أخرى فهذا التواجد الاجتماعي يكون تبعاً لتسجيلهم على شكل مواقع بفعل التعلم أو الممارسة البسيطة المنتظمة ولكن بكيفية تكون مفروضة ومطلوبة من طرف الديناميكية الخاصة بالحقل. فالحقول الاجتماعية، كما حددها "بورديو"، ليست بنيات مجمدة، ولكنها تشتغل وفق قوانين عامة للحقول. وبالتالي فالحقل هو كل لحظة مميزة بعلاقات القوة الناتجة

<sup>1</sup> عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، ط2، سلسلة دراسات في المجتمع العربي السعودي، المملكة العربية السعودية، 1990، ص ص35-37.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 36.

عن الصراع، إما لحماية توجه الحقل (دفاع الأرثوذكسية)، أو لمحاولة تدمير النظام القائم من أجل تغيير تنظيم الرأسمال المحدد للحقل.<sup>1</sup>

ويتميز الحقل الديني السياسي بطابعه التراتبي، المغلق والمركز. وبتعبير آخر فهو حقل مكون من عدة مكونات أهمها: الدولة، العلماء، الجمعيات الدينية المشكلة للحركة الإسلامية.<sup>2</sup>

و تلعب الدولة دوراً مركزياً داخل هذا الحقل، فهي تستفرد بتعبئة الرموز والدلالات الدينية تعبئة شبه كلية، كما أنها تحدد تبعاً لهيمنتها ونفوذها الرمزي بالأساس المكانة التي يحتلها باقي الأطراف الأخرى (الفاعلين الآخرين داخل هذا الحقل).<sup>3</sup>

### 3-3- المؤسسة الدينية:

إن لفظ " المؤسسة " institution" الذي ورد في القواميس اللغوية الميسرة باللغتين الفرنسية والإنجليزية يعني بنية تنظيمية ذات أصل بشري<sup>4</sup>

أما سوسيولوجياً فهي تدل على " بنية اجتماعية أو على منظومة من العلاقات الاجتماعية، تتسم بدرجة عالية من الاستقرار".<sup>5</sup>

وعرفها "ماكس فيبر" على أنها " تركيب بيروقراطي وظيفي يحتوي على مجموعة من القواعد والإجراءات التي تحدد شكل المؤسسة في كل مكتب وفي كل منظمة بالإضافة إلى وجود هيكل تركيبى معين يحدد العلاقات وتدفقات السلطة و حدود كل قسم".<sup>6</sup>

<sup>1</sup> ستيفان شوفاليه وكريسيان شوفيري. معجم بورديو، تر: الزهرة إبراهيم، ط1، الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص ص147-151.

<sup>2</sup> Mohamed Tozy. Monopolisation symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc, Edition de centre national de la recherche scientifique, Paris, 1979, pp 219 – 243.

<sup>3</sup> Ibid .p243.

<sup>4</sup> مجموعة من الباحثين، حراسة الإيمان- المؤسسات الدينية، ط3، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الإمارات العربية المتحدة، 2011، ص26.

<sup>5</sup> نفس المرجع، ص 27.

<sup>6</sup> أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الإدارية، مطبعة النهضة العربية، مصر، 1984، ص165.

وتعرف المؤسسة الدينية على أنها " نسق من المعايير أو الأدوار الاجتماعية المنظمة يتولى القائمون عليها من المتخصصين في الدين توفير وتقديم الإجابات الضرورية على كثير من الأسئلة النهائية المتصلة بالحياة الدنيوية و الدينية. وذلك بالإضافة إلى الثقافة الدينية التي تحيط المتدينين علماً بماهية العلاقة بين ما هو غيبي مقدس وبين الإنسان، كذلك تحديد المقصود بالمقدس وما هي العلاقة الملائمة التي ينبغي أن تقوم بين المقدس".<sup>1</sup>

وتمتاز مثل هذه المؤسسات الدينية بطبيعة اجتماعية خاصة، حيث تتخذ لنفسها مجموعة أو نسقاً من العادات والأعراف والتقاليد الدينية ومستويات السلوك والصور التنظيمية والأدوار المتصلة بصفة أساسية بالذات الغيبية (المعبود)، وما إلى ذلك من أنماط السلوك التي ينصب اهتمامها وتبرر وجودها على كل ما هو مقدس، وهذا النسق الاجتماعي للدين يلتزم به المتدينون داخل المؤسسة وخارجها.<sup>2</sup>

و تعرف المؤسسة الدينية على أنها وحدة تركيبية أو بناء داخل النسيج الاجتماعي ككل تلعب دوراً حيوياً وهادفاً، هذا الدور قد تؤديه المؤسسة في إطار رسمي مهيكّل للقواعد و القوانين مما يجعل من الأفراد الذين ينتمون إليها يلتزمون بحدود المسؤوليات والوظائف والمهام المخولة لهم وممارستها بشكل طبيعي وفي إطار من النظام والانتظام، الذي يمكن المؤسسة الدينية من أداء رسالتها ذات الأبعاد المختلفة على الوجه الأفضل.<sup>3</sup>

وتعرف أيضاً " بأنها " التنظيم العملي للمجال الديني".<sup>4</sup>

وهي أيضاً " تلك المؤسسة الدينية التي تتبناها الدولة بشكل رسمي".<sup>5</sup>

ومن خلال ما سبق يمكن تعريف المؤسسة الدينية الرسمية إجرائياً بأنها ذلك النوع الخاص من المنظمات التي لا تهدف إلى الربح المادي فهي لا تنتج خيارات اقتصادية مادية بل منتجات رمزية مجردة سماها "بورديو" أعمال الخيرات والنجاة وتكمن رسميتها في تكاليفها من طرف سلطة الدولة، باعتبارها تخضع لإرادتها ومراقبتها بالانفراد بتنظيم وتسيير الشعائر الدينية والعناية بشؤون المساجد، الأئمة، الإفتاء، الدعوة ونشر الثقافة الدينية.

<sup>1</sup> عبد الباقي زيدان، علم الاجتماع الديني، مكتبة غريب، مصر، 1981، ص 215.

<sup>2</sup> نفس المرجع.

<sup>3</sup> عبد الهادي الجوهري، قاموس علم الاجتماع، ط 5، الكتب الجامعي، مصر، 2006، ص 128.

<sup>4</sup> مجموعة من الباحثين، مرجع سابق، ص 27.

<sup>5</sup> نفس المرجع، ص 5.

## 3-4 - الإيديولوجيا:

إن مفهوم الإيديولوجيا ابتكره "ديستوت دي تراسي" "Destutt de Tracy" في نهاية القرن الثامن عشر ليشير إلى علم جديد، علم الأفكار الذي يمكن أن يكون انتقاد "الدِّين وما وراء الطبيعة، بينما أنشأ ماركس فيما بعد نسخة نقدية أكثر واقعية، وأصبحت فيها الإيديولوجيا نوعاً من الوعي الزائف الذي يخفي اختلاف المجتمع، والذي أسهم أيضاً بإعادة هيكلة النظام. وهكذا انضمت الكلمة بفضل ماركس إلى مناقشات علم الاجتماع.<sup>1</sup>

وتعتبر الإيديولوجيا كلمة دخيلة على جميع اللغات الحية، وتعني لغوياً، في أصلها الفرنسي "علم الأفكار"، لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وأعطوها معنى آخر، ثم رجعت إلى الفرنسية، فأصبحت كلمة دخيلة حتى في لغتها الأصلية.<sup>2</sup>

و يرى "ماركس" أن مفهوم الإيديولوجيا بأنه "الوعي الخاطئ الذي ينجم عن الموقف الطبقي للأفراد الاجتماعيين. إذ يظهر لهم واقع العلاقات الاجتماعية محرفاً بسبب مصالحهم وبصورة أعم بسبب وجهة النظر المتحيزة التي يفرضها عليهم موقعهم في نظام الإنتاج".<sup>3</sup>

وتنقسم الإيديولوجيات إلى قسمين: إيديولوجيا جزئية، تقتصر على الجوانب السيكلوجية البحتة حين تركز على تصورات أو مواقف تثير الشكوك من ناحية الخصوم أو أصحاب التصورية المضادة. وتستخدم الكلمة للإشارة إلى قطاع خاص من الفكر، وليس للفكر كله أو الواقع التصوري برمته بمعنى؛ أن الإيديولوجيا تكون "جزئية" حين تقتصر على مجموع الأفكار والاتجاهات الخاصة بجزء من الواقع الاجتماعي الكلي .

أما النوع الثاني فهي الإيديولوجيا الكلية التي تقوم على أسس منطقية وعقلية، استناداً إلى ما يميز اتجاهات التفكير الكلي السائدة في روح العصر أو وعي الطبقة.<sup>4</sup>

وأعطى "غرامشي" بعداً جديداً لمفهوم الإيديولوجيا حيث يعتبرها أنها كانت أكثر من تصور للعالم أو نظام فكري، فهي مثل الدِّين، ذات قدرة على إشارة المواقف الواقعية وإعطاء توجيهات محددة للفاعل. وأصبحت

<sup>1</sup> جون سكوت، مرجع سابق، ص 66.

<sup>2</sup> عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1995، ص 29.

<sup>3</sup> ريمون بودون وفرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حدّاد، ط 1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 84.

<sup>4</sup> إسماعيل قباري، علم الاجتماع والإيديولوجيات، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 1979، ص 22 - 23.

الطبقات الاجتماعية في الإيديولوجيا مدركة لوضعها ودورها التاريخي، وأنها داخل وبجانب الإيديولوجيا، لذلك يمكن لفئة أن تمارس السلطة على فئة أخرى. وبهذا أشار "غرامشي" إلى قدرة فئة على تأمين التحام الطبقات وتجانسها، فالإيديولوجيا تأثير توحيدي يقوم على قدرتها على كشف الإرادة الحرة للناس. بالتالي فإن هيمنة الآراء في العالم هي العنصر الأساس في كل الحياة السياسية، لأن لها القدرة على أن تصبح الوعي السائد للجماهير.

بينما يرى "ألتوسير" أن المهمة الأساسية للإيديولوجيا هي "استجواب الأشخاص لتظهرهم تابعين يقبلون دورهم الثانوي في النظام، أو يقاومونه، الهدف من الإيديولوجيا هو أن تحقق السيطرة لتحويل الأفراد إلى مؤيديين، من خلال إمدادهم بالمفاهيم والصور المترابطة التي تساعدهم على فهم مكانتهم الاجتماعية".<sup>1</sup>

ويعرف "عبد الله العروي" إيديولوجيا (أدلوجة) أشياء ثلاثة: أولاً ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاساً محرفاً بتأثير لا واعٍ من المفاهيم المستعملة، ثانياً نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحياناً يمتنع تحليله، ثالثاً نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كلياً في المجتمع الذي استعارها ولكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر. بعبارة أدق أنها تلعب دور الأنموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد هذه.<sup>2</sup>

### 3-5- الدولة:

يرى "ماكس فيبر" بأن "الصفات الشكلية المميزة للدولة اليوم وجود نظام إداري قانوني يمكن تغييره عن طريق لوائح، توجه هيئة الإدارة (بصورة منظمة أيضاً من خلال لوائح) تبعاً لها ممارسة أفعال التنظيم التي تقوم بها، والتي تنفذ ليس فقط بالنسبة لأعضاء التنظيم - الذين يكون معظمهم منتبهاً إليه بحكم الميلاد، ولكن في المجال الأوسع بالنسبة لكل فعل يحدث في المنطقة الخاضعة لسلطتها (أي باعتبارها مؤسسة مكانية)."<sup>3</sup>

و تعتبر صفة احتكار الدولة لسلطة العنف وكذلك صفة "الهيئة العقلانية" و "المؤسسة" المتصلة من أهم الصفات الجوهرية التي يتصف بها وضع الدولة الحالي.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 23.

<sup>2</sup> عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ط1، المركز القومي للترجمة، 2011، ص 199.

<sup>3</sup> ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر: صلاح هلال، ط1، المركز القومي للترجمة، 2011، ص 95.

<sup>4</sup> نفس المرجع.

و بالنسبة إلى " فيبر " ، فإن الدولة تدّعي احتكار الاستخدام الشرعي للقوة المادية ضمن منطقة معينة، بينما كان التحكم باستخدام القوة ضرورياً فإن استخدامها يكون فعلاً فقط في حال اعتبارها مبررة من قبل المحكومين، تشتق الشرعية من التقليد أو من القيادة الكاريزمية، و لكنها تنشأ تصاعدياً من السلطة الشرعية العقلانية التي يمارسها البيروقراطيون ويحدّد القانون واجباتهم ومسؤولياتهم .

أما " ماركس " و " أنجلز "، فيعتبران الدولة بأنها أداة للطبقة الحاكمة وفي كتاب *manifeste communiste*، حيث أعلنوا فيه بأنّ الدولة الحديثة ليست إلا لجنة لإدارة شؤون البورجوازية .<sup>1</sup>

و يعرف " عبد الله العروي " الدولة بأنها " تعني المجتمع السياسي، مبنية على أدلوجة وعلى جهاز. تجسد الأدلوجة مفهومي الشرعية والإجماع، يتكون الجهاز من البيروقراطية المدنية ( القلم ) و العسكرية ( السيف ). و تتمثل أخلاقيات الدولة في تحليل الأدلوجة، أي شروط تحقيق الشرعية والإجماع، أما اجتماعات الدولة هي وصف عملية تكوّن البيروقراطية، أي دراسة حركة العقلنة .<sup>2</sup>

### 3-6- حركات الإسلام السياسي:

إنّ دراسة حركات الإسلام السياسي بهذا المفهوم سوف يركز على كونها مؤثرة في المجتمع، لها أهدافها واستراتيجياتها، وتتأثر بالظروف المحيطة بها، فهي جزء من الصراع الاجتماعي والسياسي ولكنها تستعمل اللّغة الرمزية الدنيوية وترتكز على مخزون ثقافي يطغى عليه الدّين، غير أنها تبقى كائن اجتماعي متولد من رحم المجتمع، وهذا ما يذهب إليه " عبد اللطيف الهرماسي " بقوله : " الحركات الإسلامية حركات اجتماعية تخضع لقانون التطور، تحمل خصوصيات المجتمعات التي نشأت فيها، تتأثر بيئتها وتعمل فيها، وهي كذلك حركات تفنقر إلى التجانس في مرجعيتها ومن الضروري التعامل معها علمياً و لما لا سياسياً على هذا الأساس " .<sup>3</sup>

<sup>1</sup> جون سكوت ، مرجع سابق ، ص ص 190 - 200 .

<sup>2</sup> عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2011، ص 210.

<sup>3</sup> عبد اللطيف الهرماسي، الحركات الإسلامية في المغرب العربي - عناصر أولية لتحليل مقارن ، منقولاً عن مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية - دراسات في الفكر والممارسة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 298.

و يشير " محمد ظريف " بأن حركات الإسلام السياسي تلتقي بثلاث خصائص وهي:<sup>1</sup>

1 - بأنها جميعها تعطي الأولوية لمسألة السلطة سواء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، وهي بهذا قد أحدثت قطيعة مع الإسلام السنّي الذي كان يوصي بضرورة الخضوع للحاكم ولو لم يلتزم أحكام الشرع حفاظاً على وحدة الجماعة.

2- ترفض المنظومة السياسية والقانونية الغربية، وترى أن البديل يتمثل في إقامة دولة الخلافة الإسلامية المحتكمة إلى العقيدة.

3- تولي اهتماماً خاصاً للمسألة التنظيمية، وتتخطى حدود التنظير والدعوة إلى تأسيس تنظيمات تؤطر دعوتهم كـ " أبي الأعلى المودودي " و " حسن البنا " و " سيد قطب " ، حيث يرى " محمد ظريف " بأن المزوجة بين التنظيم والتنظير هي التي تمنح حركات الإسلام السياسي ديناميكية.

ومن خلال هذه الخصائص يعرف " محمد ظريف " حركات الإسلام السياسي على أنها " تلك الجماعات التي لا تقيم تمييزاً في تصوراتها وممارستها بين الدّين و السياسة، وهي بهذا تقوم بتسييس الدّين و تديين السياسة " .

بينما يذهب " محمد الطوزي " على أن حركات الإسلام السياسي بشكل عام، هي حركات اجتماعية، تتميز بالتعدد والاختلاف، بل بالتناقض والصراع. ورغم علاقات التأثير والتأثر التي تجمع بين هذه الحركات على مستوى العالم الإسلامي، إلا أن هذا لا يمنع كون كل حركة اجتماعية تستمد منطقتها وأسباب نموها من تطور المجتمع الذي تنتمي إليه. لهذا نجد تنوعاً في أشكال تنظيم هذه الحركات، وفي المواقف السياسية التي تعبر عنها، وفي القواعد الاجتماعية التي تعتمد عليها، وفي أساليب العمل التي تعتمدها.

وقد تعرف التمايز والاختلاف نفسه، أي قد تتجانبها تيارات واتجاهات مختلفة ومتصارعة، كما هو الشأن في المغرب حيث تشكل الحركة من مجموعة من الجمعيات والجماعات الدّينية<sup>2</sup> .

<sup>1</sup> محمد ظريف، الإسلام السياسي في الوطن العربي، ط2، منشورات المجلة المغربية لعلم الإجماع السياسي، نوفمبر، 1992، ص5.

<sup>2</sup> Mohamed Tozy, Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico religieux au Maroc, op, cit, pp219 – 243.

فيما يعرف " فرنسوا بورجا François Burgat " مصطلح الإسلام السياسي بأنه " اللجوء إلى مفردات الإسلام الذي تقوم به الطبقات الاجتماعية التي لم تستفد من مظاهر التحديث الايجابية والتي تعبر عن طريق مؤسسات الدولة أو في الغالب ضدها عن مشروع سياسي بديل لسلبيات التطبيق الحرفي للتراث الغربي " .<sup>1</sup>

#### 4- أسباب اختيار الموضوع:

إنّ من أهم الأسباب الذاتية التي أدت إلى دراسة هذا الموضوع ما يلي:

##### 1- الأسباب الذاتية:

- وجود ميل معرفي نحو الموضوع، الذي يتعلق بالدين والدولة في الجزائر والمغرب.

##### 2- الأسباب الموضوعية:

- الأهمية والمكانة التي أصبح يحتلها موضوع الدين الإسلامي والمؤسسات الدينية في الوقت الراهن في ظل انتشار الصراعات الدينية والمذهبية وتفعيل دور المؤسسة الدينية في مواجهة المذاهب المتطرفة وانتشار مفاهيم جديدة برزت في الساحة الإعلامية مثل: الإسلام السياسي، الإسلاموفوبيا والاسلاموية... الخ

- ارتباط مختلف الأدوار التي تقوم بها المؤسسة الدينية بجهاز الدولة، واستمرار هذه العلاقة منذ حقبات تاريخية متواصلة.

- عودة موضوع الدين بقوة، حيث أصبح الحديث ليس فقط متعلقاً بطبقة معينة من المجتمع، إذ تعدى هذا الموضوع ليصبح أكثر انتشاراً في الأوساط الاجتماعية.

- تعدد الخطابات الإيديولوجية التي تعلنها وزارة الشؤون الدينية المناهضة لكل أنواع المذاهب الدخيلة على المجتمع سواءً في الجزائر أو في المغرب.

##### 5- أهداف الدراسة:

إنّ قبل القيام بأي عمل يجب تحديد الهدف من ورائه، وفي البحث العلمي فإن تحديد الأهداف من الأولويات التي يجب أن تتم قبل بدء مختلف الخطوات، وعليه فإن الباحث حدّد مجموعة من الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها من خلال الدراسة وهي كما يلي:

<sup>1</sup> محمود مصطفى، الإسلام السياسي والمعركة القادمة، مطبوعات أخبار اليوم - قطاع الثقافة، القاهرة، ص 70.

- 1- الكشف عن واقع المؤسسة الدينية في الجزائر و في المغرب.
- 2- إبراز الأسباب والخلفيات التي تؤثر على الأدوار الاجتماعية والسياسية للمؤسسة الدينية.
- 3- الكشف عن طبيعة العلاقة التي تربط المؤسسة الدينية بالدولة الحديثة.
- 4- معرفة موقع الدين/الإسلام في جهاز الدولة الحديثة بالتطرق إلى المنظومة القانونية والدستورية وموقع التشريع الإسلامي في القانون الوضعي الراهن.

## 6- الدراسات السابقة:

### 6-1- دراسة عمران حنفي تحت عنوان " المؤسسة الدينية وصراع الأدوار "

تناولت الدراسة دور المؤسسات الدينية في العالم الإسلامي والصراع الموجود بين السلطة السياسية وهذه المؤسسات من جهة، وبين المؤسسة الدينية ومختلف المؤسسات الأخرى، حيث مرت المؤسسات الدينية في تاريخ الإسلام لعدة أطوار، وقد تعرض الفقهاء إلى ضغوط كثيرة .

إلا أن بعضها لم تعش بمستوى الرسالة رغم أنها انطلقت لتحفظ تعليمها، فكان أن غيرت وبدلت وانحرفت عن النهج الحق. وبينما دفع العديد من علماء الأمة حياتهم ثمناً للاستقامة والنزاهة، وقع آخرون فريسة لنقاط الضعف وعوامل الإغراء أو الفهم المتجزئ للإسلام.

توصل الباحث في هذه الدراسة إلى أن المعالجة محاولة لتفسير ذلك الاتجاه في التفكير والسلوك الذي سارت عليه بعض المؤسسات الدينية. فالفكرة لا تبدو فاعليتها في الواقع، ولا يمكن أن توصف بالوجود، ذلك أن الوجود هو الفعل. وأن الإنسان لا يعيش خارج الفعل والانفعال، وما الفكرة إلا المقدمة التي لا بد منها للفعل والممارسة، ونحن لا نقيم أي فكرة إلا من خلال آثارها الواقعية، فيكون الواقع - الوجود الموضوعي - هو المحك الرئيسي لأفكارنا. وإسلام - إضافة إلى قدسية - لا يخرج عن كونه فكرة لا بد أن تكتشف مصداقيتها في أرض الواقع، وربما تأكده هذه المقولة الآن الأكثر من ذي قبل نظراً لما يحتاجه واقعنا اليوم من وجود العقل العملي، العقل الذي يتجاوز النظرية إلى الممارسة والعودة إلى إنجازات.

وإذا رجعنا إلى تراثنا الفقهي وجدنا أن الشق الكبير من الفقهاء، وخصوصاً بعض القائلين على رأس المؤسسة الدينية قد رفع شعار : " الإسلام علاقة بين الإنسان وربه " ، ومن هنا وفي ظل تكريس الفهم الخاطئ للمفاهيم، فإن المسلم الحقيقي هو الذي يتوارى في المساجد يقتل وقته في الأوراد وربما تجاوز ذلك إلى تجاوزات الصوفية

طلباً للحلول الإلهية. وأمام سيادة هذا المفهوم للإسلام نشأ الرفض العنيف لأي محاولة تجديد مفهومية حتى يكون في مستوى التحدي الحضاري القائم اليوم، وكانت طلائع ذلك الرفض متمثلة في فقهاء السلطة.<sup>1</sup>

وكثيراً ما أسهمت المؤسسة الدينية في غرس ذلك اللون من التفكير المتجزئ للإسلام، ولم يكن نجاحها في ذلك إلا لما تركزه من هيمنة معنوية على الجماهير .

كما أن المفهوم " الكنسي " للإسلام الذي كرسته بعض المؤسسات الدينية في الوطن الإسلامي قد شكل ولا يزال عقبة أمام حركات التصحيح الإسلامية. وهذا ما يسمح لنا بالقول في غير حرج بأن تلك المؤسسات المنتشرة في وطننا متحالفة، بقصد أو دون قصد، عملياً مع الأنظمة الفكرية أو السياسية السائدة، هذا فضلاً عن التحالف العضوي من أجل تمييع نفس ثوري يؤمن بالإسلام كمنهج حياة.<sup>2</sup>

## 6-2- دراسة لمجموعة من الباحثين من مركز المسبار للدراسات والبحوث تحت عنوان " حراسة الإيمان - المؤسسات الدينية ":

تم تعريف المؤسسة الدينية من خلال هذا الكاتب، تلك المؤسسة الدينية التي تتبناها الدولة بشكل رسمي ، ووفق مقدمة رئيس مركز المسبار السيد الأستاذ : " تركي الدخيل " ، فان الكتاب جاء في ظل حالات متقلبة شهدتها المؤسسة على طوال تاريخها، وبخاصة في عصرنا الحديث، العصر الذي ثار الحديث فيه عن أزمة المؤسسة الدينية وعن إشكالات دورها ومهمتها، وعن التحديات الجديدة، وبخاصة الدينية، تجاهها والتي لا تبدأ من الحركات الدينية الصاعدة منذ عشرينيات القرن العشرين، كما لا تنتهي بالفصائيات الدينية والزخم الديني والدعوة على شبكة الأنترنت وتحديات جديدة لم يكن للمؤسسة الدينية التقليدية علم بها فيما سبق.

ويقدم الباحث التونسي " عبد الحق الزموري " في دراسته المعنونة " المؤسسة الدينية في تونس القرن الثامن عشر " علاقة المؤسسة الدينية في تونس تلك المرحلة التاريخية، بالمؤسسة السياسية، والأدوار التي قامت بها على عتبة الحدثة وقيام الدولة الوطنية، متسائلاً في الآن نفسه عن مدى توصل السلطة إلى تدجينها واستتباعها أو مدى حفاظها على استقلاليتها وتأثيرها المباشر في الأحداث، كاشفاً عن بعض الخلفيات التاريخية المهمة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عمران حنفي، المؤسسة الدينية وصراع الأدوار، مجلة العالم، العدد 61، بيروت، جوان 1985، ص 64.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 67.

<sup>3</sup> مجموعة من الباحثين، مرجع سابق، ص 133.

ويتتبع الباحث الجزائري " د. بومدين بوزيد " في دراسته " المؤسسة الدينية و الأصولية الجزائرية " ، واقع تلك المؤسسة، محللاً طبيعتها، و صراعها مع الحركة الإسلامية التي برزت مع بداية الثمانينات في القرن العشرين، وكيف صار منبر المسجد ساحة حاولت الجماعات الدينية افتكاكها من علماء دين، اعتبرتهم رسميين ومغربين لمعنى النص الديني، في صالح إيديولوجية السلطة، واشتد الصراع أكثر في زمن التسعينات، حين كفر أئمة المساجد، وطال القتل أرواحهم، ويرى الباحث انه خلال هذا الصراع على التأويل كان العنصر الديني قيمة توظف في سياق الفعل السياسي والثقافي، حيث تشكلت في الجزائر هوية دينية مميزة تم تكريسها في مواجهة العنفية الجهادية، يمكن دعوتها "مالكية أشعرية" و أحيانا "صوفية" في مواجهة الجهادية.<sup>1</sup>

ونظراً لندرة الكتب حول المؤسسة الدينية في العالم العربي ، يقدم "علي طه" قراءته لكتاب الدكتور محمد سليم العوا " حول " أزمة المؤسسة الدينية " وكما يلاحظ طه، فقد اكتفى كاتب الكتاب بقراءة تجربة المؤسسات الدينية في مصر دون غيرها، و ليس كما يشير عنوان الكتاب لعمومية وشمول محتوياته، رغم ما يحتويه من قضايا مهمة يشير لها الباحث في عرضه.

### 6-3- دراسة أحمد بن عده تحت عنوان " الخطاب الإيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية":

تم التوصل في هذه الدراسة إلى أن الصراع من أجل السيطرة على الرأسمال الرمزي قصد تسيير شؤونه واحتكاره، من طرف مختلف القوى المتصارعة لما له من وزن ضخم في تحديد عمليات السيطرة على الخيارات المادية والرمزية لمجتمع ما.

وقد لجأت الدولة الوطنية إلى الدين الإسلامي لما له من قدرة على تعبئة الجماهير العريضة من أجل مهام البناء الاقتصادي والاجتماعي التي تتطلب تضافر الجهود والالتفاف حول القادة، لما له من القدرة كذلك على تأجيل الصراعات ومنعها وإضفاء المزيد من المشروعية على السلطان وخياراته.

كما تم استنتاج أن المهام التي تسخر لها الأجهزة الإيديولوجية للدولة ومنها المؤسسة الدينية الرسمية، والتي يعتبر خطاب مجلة الأصالة جزء من خطابها الإيديولوجي العام هو إعادة إنتاج علاقات الإنتاج. وينتمي خطاب الأصالة كجزء من خطاب الإيديولوجيا العام للمؤسسة الدينية الرسمية، إلى نفس الإيديولوجيا المسيطرة بحيث يتم ملاحظة التطابق والالتحام أو التقاطع بينهما في الكثير من المواضيع مثل: صورة أو ملامح المجتمع المثالي

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 173.

عبر محاولات التركيب بين الخيارات الثقافية والاقتصادية حيث يوفر التصنيع القوة المادية الاقتصادية ويجسد الإسلام الروح والأصالة.<sup>1</sup>

#### 6-4- دراسة بن حليمة محمد تحت عنوان "المؤسسة الدينية الحديثة في الجزائر":

تم التوصل في هذه الدراسة إلى أن المؤسسات الدينية التقليدية، هي مؤسسات اجتماعية موجهة لإرضاء حاجة اجتماعية تماما مثل بقية المؤسسات الاجتماعية الأخرى، فهي مثل القضاء، الإدارة، الأمن، التربية وغيرها، والعلاقة بين هذه المؤسسات والمؤسسة الدينية الحديثة هي علاقة تخصص قبل كل شيء من خلال خصوصيتها ومهمتها، غير أن العلاقة بصفة عامة تكاملية وليست تصادمية، كما لا ينبغي لمؤسسة اجتماعية أن تخرج عن وظيفتها لتؤدي مهام مؤسسة أخرى، ولا حتى أن تدخل إحدى المؤسسات في صراع مع مؤسسة أخرى أو معها جميعا، مثلما في الجزائر خلال ثمانينات، حيث أصبح المسجد معاديا لمختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى، وكانت هذه الأخيرة تقصي المسجد وتخرجه من دائرة الاعتبار مما أدى إلى اختلال توازن المجتمع، فخرج المؤسسة الدينية التقليدية عن بقية مؤسسات الدولة لم يكن حدثا اعتباطيا لا سبب له، وإنما كان من أهم أسباب تلك الظاهرة وتهميش هذه المؤسسة الدينية خاصة المسجد. وقد عملت وزارة الشؤون الدينية في العشرية الأخيرة إلى رد الاعتبار للمؤسسة الدينية التقليدية، وإرجاعها لتقوم بدورها داخل المجتمع، ومحاولة إقناع القائمين عليها بأنهم جزء لا يتجزأ منه، ومحاولة إقناع القائمين على بقية مؤسسات الدولة بفتح الباب ليلتحق المسجد على رأس هذه المؤسسات بالمجتمع.<sup>2</sup>

ومن خلال هذا فان دار الإمام الأحمدي كمؤسسة دينية حديثة وظيفتها السامية والتي جاءت وفق مرسوم الإنشاء هي تكوين الإطارات الدينية المختلفة، فهي تقوم على مدار السنة بالرسكلة، التقويم والتكوين، كما تقوم بعملية تربية وثقافية ودينية تتمثل في تنشيط وتنظيم الندوات، الملتقيات، المحاضرات، اللقاءات، والأيام الدراسية.

كما تم التوصل من خلال هذه الدراسة أن الخطاب الرسمي الذي تتبناه السلطات الرسمية كوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تعمل على ترسيخه في أذهان الإطارات الدينية عبر المؤسسات الدينية المختلفة، على شكل خطاب موحد يعمل على توحيد المواطنين، وضرورة الحفاظ على الخطاب الديني وتلقيته من كل دنس، خاصة أمام

<sup>1</sup> أحمد بن عدو، الخطاب الإيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2004-2005، الجزائر، ص 264-266.

<sup>2</sup> محمد بن حليمة، المؤسسة الدينية الحديثة في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2008-2009، الجزائر، ص 115-116.

الحملات التشويهية التي ظلت ولا تزال تلاحق الإسلام، ومهمة تطهير الخطاب الديني من الإيديولوجيات المتطرفة تدخل ضمن أولويات المؤسسات الدينية.<sup>1</sup>

### 7- الاقتراب النظري:

يحدّد الدارس مدخله في الدراسة، فيحدد ما إذا كانت دراسة وصفية أو تحليلية، وهنا يجب أن يستعين الباحث بنظرية معينة، التي ستشكل إطاره المرجعي في عملية التفسير، وبالتأكيد فإن الإحاطة بالنظرية يعتبر أحد ركائز التفسير الصحيح، وهي هامة وإنسانية لا بد من توافرها.<sup>2</sup>

وكون دراستنا مخصصة للمؤسسة الدينية، من خلال التطرق إلى واقع هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية وتطورها في الجزائر وفي المغرب ودورها السياسي، في ظلّ الدولة الحديثة مع التطرق إلى التدخل المستمر للدولة في هذه المؤسسة وتوظيفها كجهاز من أجهزة الدولة الإيديولوجية .

ومن أجل وضع هذه الانشغالات المعرفية في إطار نظري، والتعبير عنها من زاوية علمية موضوعية، حاولنا أن نتبنى الاقتراب الماركسي، انطلاقاً من كارل ماركس وصولاً إلى ألتوسير حيث اعتمدنا على مفهومه للأجهزة الإيديولوجية للدولة، كما ركزنا في اقتربنا أيضاً على الهيمنة الإيديولوجية التي تحققها الدولة بتوظيف الدين كإيديولوجيا.

ولقد استندنا إلى مجموعة من المفاهيم للتحليل الماركسي للدين.

### 7-1 المفاهيم المتعلقة بالتحليل الماركسي للظاهرة الدينية :

#### • الدين كإيديولوجيا *la religion comme Idéologie* :

يصف " ماركس " الدين في دراساته له جزء من مشروع أكبر عن العلاقة بين الفوارق الاجتماعية والعالم المادي ولهذا لا يمكن فهم التحليل الماركسي للدين دون العودة أولاً إلى رؤية ماركس لأساس العلاقات الاجتماعية وعملية السلطة .

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 158.

<sup>2</sup> عبد الله عبد الغاني غانم، قراءات وتطبيقات في طرق البحث الأنثروبولوجي، ط1، المكتب الجامعي الحديث، مصر،

2004، ص 100 .

فمن المنظور الماركسي فإن المجتمع المعاصر محكوم بالعلاقات الاقتصادية وبالتالي مبني على التفاوت بين هؤلاء الذين يتحكمون في الموارد الاقتصادية أولئك الذين لا يتحكمون فيها، وقد استخدم ماركس عبارة " إمكانية التحكم في وسائل الإنتاج " من أجل الإشارة إلى التحكم في المنتجات المادية وهذا التحكم هو أهم مصدر اجتماعي للقوة أو عدمها وبالتالي التحكم بوسائل الإنتاج يعني التحكم بالآخرين، ويمثل هؤلاء الذين يعملون ( الطبقة العاملة )، في عالم رأسمالي تتواجد فيه طبقة مستغلة يقومون بإنتاج الثروات للطبقة الحاكمة.

ويركز التحليل الماركسي للدين انطلاقاً من أهمية التقسيم الاجتماعي من خلال الصراع القائم بين الطبقة العاملة والطبقة الحاكمة وبتحكم هذه الأخيرة في الأولى اقتصادياً. ولهذا يرى ماركس أن للدين دوراً محدداً في عملية القمع والاستغلال، وأكد بأن الدين ليس شيئاً سيئاً في ذاته ولكنه يساعد في تسهيل عمليات الاستغلال وذلك ما يفعله الدين من خلال تغطية للحقائق الاقتصادية والسياسية القائمة. فلولا الدين لرأت الطبقة العاملة استغلالها بشكل أوضح، وعلى هذا النحو إيديولوجية الدين وعياً زائفاً يقدم الحقائق بشكل مشوه، ولأن هناك أدياناً كثيرة تهتم بتقديم العالم حيث تعد العلاقات الاجتماعية ليست طبيعة فحسب، ولكنها من " وحي الإله " أو مقدرة من عند الإله ونجد الدين هو الذي يقوم بالدور الذي يبقى هؤلاء المقموعين راضيين بقمعهم.<sup>1</sup>

وفي هذا السياق يعتبر التحليل الماركسي الإيديولوجيا مفهوماً محورياً، خاصة لأن الدين غالباً ما يعمل بطريقة إيديولوجية، وفي هذا الأساس تشير الإيديولوجية إلى الاستخدامات السياسية للدين لوصف كيف تعد الممارسات والأفكار الدينية جزءاً من علاقات فرض السلطة بشكل حتمي.<sup>2</sup>

ولهذا يعتمد التحليل الماركسي في استخداماته على مصطلح الإيديولوجيا لوصف الجانب السياسي الغامض من الدين، أي أن الدين في مختلف وظائفه هو الإيديولوجيا عندما يقوم بتغطية عدم المساواة الاجتماعية، ويلبسها لباساً شرعياً، أي يجعلها كواقع شرعي ومشروع يتقبله المستضعفون، أي يصبغ الدين علاقات فرض السلطة بصبغة شرعية، ويضع قاعدة تقوم على طبيعة سيطرة مجموعة على أخرى الأمر الغير قابل للاستفسار وبناءاً على هذا الأساس، يرى التحليل الماركسي أن الدين ليس السبب الفعلي للمعاناة الاقتصادية والاجتماعية، فهو ليس ضاراً بذاته، ولكنه يعتبر أحد الأعراض المرضية للمجتمع، ويستخدم بواسطة الطبقة الحاكمة (الدولة) كوسيلة لتغطية المشكلات التابعة من عدم المساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

<sup>1</sup> مالوري ناي، الدين الأسس، تر: هند عبد الستار، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص ص 90 - 92.

<sup>2</sup> Ernest Mandel, Introduction au Marxisme, Edition, n°3, La Brèche, France, 1983, pp 26 -28.

ومن خلال ما سبق يعتبر التحليل الماركسي الدّين إيديولوجيا، مقارنة يمكن الاستفادة منها في تحليل الظاهرة الدّينية، وذلك بتحليل أدوار الدّين السياسية فهي تمدنا بوسائل قوية للتفكير التي من خلالها تكون التعاليم الدّينية والممارسات والطقوس والمؤسسات الدّينية جزءاً من التبرير السياسي للعلاقات غير المتكافئة وتضفي طابع الشرعية عليها، ولكن يمكن الاستفادة من هذه المقاربة من خلال تتبع طرق بعض الفاعلين الاجتماعيين وأنشطتهم الدّينية داخل المجالات السياسية في مواجهة بعض الاختلافات الطبقية، أو بعض الأحيان دعمها.<sup>1</sup>

### • الصراع Conflit:

من خصائص الصراعات أنها توجد في صميم الحياة الاجتماعية، وتتميز بشدتها ودرجة وعي الفاعلين الذين يشاركون فيها، وطبيعة وبنية رهاناته. وتقوم الصراعات أساساً على توزيع الثروات، أو الوصول إلى السلطة وترويج الأفكار ( الدّينية والإيديولوجية ) أو تحويل القواعد، ولهذا تقوم في بعض الأحيان على مستوى كبير من الحدة والعنف.

وغالباً ما يأخذ الصراع شكل لعبة بين الفاعلين الاجتماعيين المتصارعين أين يمكن التمييز دائماً بين رابح وخاسر، وقد احتل الصراع تحت التحليل الماركسي من وجهة نظر منطوق الطبقات وعلاقات السيطرة أو الاستغلال.<sup>2</sup>

يميل التحليل الماركسي الذي يطبق نظرية الصراع إلى التأكيد على أهمية البنى في المجتمع، ويركز على قضايا السلطة والتفاوت والنضال انطلاقاً من مسلمة أن المجتمع يتألف من مجموعات متميزة تسعى إلى تحقيق أهدافها الخاصة ووجود هذه المصالح المنفصلة، يعني أن احتمال قيام الصراع بين هذه الجماعات يظل قائماً على الدوام، وأن بعضها يستفيد أكثر من غيره من استمرار الخلاف. ويميل التحليل الماركسي في رؤيته إلى الصراع إلى دراسة مواطن التوتر بين المجموعات المسيطرة والمستضعفة في المجتمع، ويسعى إلى فهم الكيفية التي تنشأ بها علاقات السيطرة والكيفية التي تستمر بها، ويركز التحليل الماركسي على الصراع الطبقي.

ويعتبر " رالف دارندورف " من المفكرين الماركسيين المعاصرين وقدم في كتابه "الطبقة والصراع الطبقي في المجتمع الصناعي" سنة 1959 تحليلاً ماركسياً لمفهوم الصراع، حيث استند إلى مفهوم السلطة كواقع اجتماعي، وذلك من خلال تناوله للصراع الاجتماعي ومعاينته لعنصر السلطة في المجتمع.

<sup>1</sup> مالوري ناي ، مرجع سابق، ص ص 92 - 95.

<sup>2</sup> جيل فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2005، ص 75.

فهو يرى أن المجتمع يحافظ على النظام بواسطة ما يعرف بالضغط القوية وقوة السلطة التي تفرضها بعض المواقع الاجتماعية في مجتمع ما على مواقع أخرى، وهذا التوزيع التفاضلي للسلطة هو العامل الحاسم في نشوء وتبلور الصراعات الاجتماعية.

فالتحليل الماركسي يقدم مفهوم الصراع على أساس وجود مواقع اجتماعية في المجتمع، تتمتع بأحكام ورؤى مختلفة للسلطة، وهذه المواقع الاجتماعية التي يشغلها بالطبع أفراد من المجتمع ويمارسون من خلالها أدوارهم من جهة هي التي تمتلك السلطة، ومن جهة ثانية فإن لهذا الموقع أحكاماً وتصورات مختلفة للسلطة وبالتالي ثمة تعارض فيما بينها، وهذا ما جعل مهمة التحليل الماركسي الاهتمام باستكشاف هذه الصراعات التي تنشأ بين هذه المواقع و أين تكمن.

وينظر " دارندورف " ينبغي البحث عن الأصل البنيوي للصراعات الاجتماعية في منظومة الأدوار الاجتماعية التي تكشف عن مواقع الهيمنة ومواقع الخضوع.

و لفهم بنية سلطة مهينة ومهين عليها، يجب البحث عن طبيعة الأدوار الاجتماعية التي يضطلع بها كلا الفريقين، وعليه فالمهمة الأولى لهذا التحليل في صياغة نظرية الصراع، تتمثل في تحديد أدوار السلطة المختلفة في المجتمع.<sup>1</sup>

ونستفيد من مفهوم الصراع في دراستنا هذه من منظور الصراع القائم ليس فقط الصراع على الثروات المادية، وإنما الصراع أيضاً على الرموز الدينية لامتلاكها، وتوظيفها إيديولوجياً بين مختلف الأطراف الفاعلة داخل البنية الاجتماعية، وذلك من أجل فرض الهيمنة .

### • الهيمنة Hégémonie:

يأخذ " ماركس " و " غرامشي " قاعدة في التحليل، وهي أنّ الجماعات الاجتماعية مقسمة وأنّ أكثر المجتمعات تضم مجموعة صغيرة من الصفوة السائدة التي تمارس سلطتها وتحكمها بالآخرين، وقد تبنى هذه السلطة على نوع من القوة الغاشمة، كما قد يكون لها أساس اقتصادي ومن ثم استغلالي.

غير أن " غرامشي " يذهب إلى أبعد من منظور " ماركس " بشأن الطرق التي يمكن أن تعمل من خلالها الإيديولوجيا في الصراع الطبقي، فبالنسبة لـ " غرامشي "، تعد العلاقة بين اختلافات القوة والأشكال الثقافية،

<sup>1</sup> أنتوني غدنز، علم الاجتماع، مرجع سابق، ص75.

وينطبق بالأساس على دراسة الدين، الذي هو ببساطة إيديولوجيا الدولة التي تغطي على السلطة لمسة الشرعية، ولكن هذه السلطة تستلزم إذعاناً لها، ويتحقق هذا الإذعان عن طريق جعل علاقات فرض السلطة تبدو "طبيعية" وكأنها جزء من الممارسة اليومية الثقافية.

ومفهوم الهيمنة هو المفهوم الأساسي لتحليل الماركسي الذي استند عليه "غرامشي" بشأن ديناميكية السلطة، مشيراً بذلك إلى الوسائل المعقدة التي من خلالها، يقبل المحكومون ويشعرون أن لهم حصة في السلطة التي تستغلهم وتتحكم بهم. وفيما يخص الكيفية التي تعمل بها الهيمنة، فيذكر "غرامشي" وجود بعض الأشكال الثقافية التي تفرضها الصفوة السائدة، والتي يطلق عليها لفظ "مفضلة" أو "سائدة"، ولكن ذلك لا يحدث إلا في إطار وجود عملية قبول وإذعان من خلالها تميل الطبقات الدنيا إلى استيعاب إيديولوجية الثقافة السائدة، وتتصرف كما لو كانت هذه الثقافة هي ثقافتها الخاصة.<sup>1</sup>

ورغم ظهور أشكال بديلة من الثقافات إلى جانب ثقافة الإيديولوجيا المسيطرة، إلا أنها تتركز دائماً في أسفل الترتيب، وهذا ليس نتيجة فرض مباشر من أعلى الهرم الاجتماعي إلى أدناه للهيمنة الإيديولوجية من جانب الطبقة الحاكمة، وإنما تحدث الهيمنة بواسطة العلاقات السياسية التي هي عبارة عن عملية صراع تقوم من خلالها الجماعة الحاكمة بالتفاوض مع الطبقات الدنيا التي تفرض وجهات نظرها الثقافية ومعاييرها وممارستها على الطبقات الدنيا بالقوة وبوسائل أخرى كالتعليم، وهكذا تصبح الثقافة المسيطرة إيديولوجيا بطريقة تشبه تماماً ما تحدث عنه ماركس.<sup>2</sup>

ولكن هذا المنظور ينطبق أيضاً في محاولة فهم ممارسة الدين في عالمنا المعاصر، أين انتشار القوة والتأثير الغربي خاصة الأمريكي تزامن معها انتشار المسيحية من خلال عولمة الكنائس المسيحية بتنوعها وبالتالي أصبح الدين المسيحي جزءاً من ثقافة القوة والدين المسيطر في نظر الكثير رغم وجود أديان بديلة تصارعه.

وغالباً عند فرض إيديولوجيا معينة يحمل في طياته مفهوم الصراع أو يمكن أن تلد الهيمنة هيمنة مضادة، ولذلك فإن فكرة السيطرة عند "غرامشي" هي وسيلة لتحليل الصراعات بين الدين والإيديولوجيا في سياق ثقافي، وهي تركز على استخدام أشكال متنوعة من الثقافة بما في ذلك الدين كوسيلة لتحقيق أمرين هما التأكيد على القوة،

<sup>1</sup> مالوري ناي، مرجع سابق، ص 95-96 .

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 96-102 .

أو مقاومة هذه القوة، ويكون بذلك الدين مثلاً جزءاً من استخدام القوة، كما يمكن أن تصبح الهيمنة شأنها شأن الإيديولوجيا الدينية وسيلة من خلالها يرضى المحكمون عن العلاقات غير المتكافئة.<sup>1</sup>

وفي هذا السياق تعمل الإيديولوجيا المسيطرة والطبقة المسيطرة سياسياً من خلال إدماج الأعضاء الفاعلين داخل البنية الاجتماعية على تماسك وانسجام تلك البنية وهذا يعني السيطرة الطبقة.

وبهذا المعنى تصبح الإيديولوجيا في تكوينها اجتماعية مهيمن ومسيطر عليها من طرف مجموع التصورات والقيم والمعتقدات الدينية، وبهذه الوسيلة تضمن بقاء واستمرار الهيمنة الطبقة، فهي (إيديولوجيا دين) مُسيطر عليها من طرف ما يمكن أن يسمى الطبقة المهيمنة.

وفي هذا المنظور يصبح الدين إيديولوجيا تهيمن عليه الطبقة الحاكمة (الدولة) وتفرضه على الفاعلين الآخرين الخاضعين لهذه الطبقة باعتبارهم لا يتمتعون بالقوة اللازمة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، ويكون الاستخدام أو التوظيف الإيديولوجي للدين الذي تنتبها الطبقة المهيمنة هو التوظيف الذي لا يقبل بوجود استخدامات أخرى منافسة، وإن وجدت فإنها لا تشكل أي خطر على الإيديولوجية الدينية المهيمنة.<sup>2</sup>

### • البنية الفوقية والبنية التحتية La superstructure et l'infrastructure

يرى ماركس أن بنية كل مجتمع مكونة من مستويات منفصلة بتحديد خاص البنية التحتية أو القاعدة أو الأساس الاقتصادي (وحدة القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج).<sup>3</sup>

- البنية الفوقية تحتوي على المستويين القانوني، السياسي (الحقوق والدولة) والإيديولوجي (مختلف الإيديولوجيات الدينية القانونية السياسية).

فإذا كانت البنية السياسية - القانونية تمثل الشكل الذي يقع فيه الصراع الطبقي، فإن البنية الإيديولوجية تمثل الشكل الذي يصبح فيه الناس واعيين بذلك الصراع.

إن مختلف ميادين الفكر البشري تكون كلية، فالبنية العقائدية للمجتمع تقابلها البنية المادية إلا أن التقابل لا يعني التفرقة المبدئية بين البنيتين، لذا تمثل بنية أي مجتمع كبنيان يحتوي على قاعدة (بنية تحتية)، يقوم

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 102.

<sup>2</sup> N. Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales, Maspero, Paris, 1970, p227.

<sup>3</sup> F. Jukubowski, Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire, EDI, Paris, 1976, p169.

عليها مستويين البنية الفوقية هو تشبيه يوحى بصورة مفادها، إنَّ المستويات العليا لا يمكنها أن تقوم وحدها إن لم تكن مرتكزة فوق قاعدتها بالذات .

ومن خلال هذا الارتباط الوثيق بين البنية التحتية والفوقية يمكن القول أن الأولى هي المحددة للثانية.<sup>1</sup>

يتولد البناء الفوقي على الأساس الاقتصادي ويزول معه، إذ تتولد الأفكار السائدة في مجتمع معين من نموذج ملكية وسائل الإنتاج التي تسيطر فيه، ليس البناء الفوقي مجرد تراكم أفكار سياسية - تشريعية - فلسفية - دنيوية، ذلك لأن هذه الأفكار رابطاً داخلياً، فهي تعكس نفس الأساس الاقتصادي. وهكذا تكون البنية التحتية وهي الأساس والبنية الفوقية كلاً عضويًا، فالبناء الفوقي مرتبط ارتباطاً وثيقاً في جميع أجزائه بالبنية التحتية، وتكون وحدة الأساس البناء الفوقي محتوى التحليل الماركسي.

يطبع وجود الدولة في المجتمعات الطبقيّة جميع حياة البناء الفوقي بطابع خاص فهو عضوها المنظم، وهو الذي ينظم التعليم الطبقي، ويتولد البناء الفوقي عن الأساس الاقتصادي، ولا يعني هذا أنه يكتفي به وأنه سلبي محايد لا يهيمه مصير الأساس الاقتصادي، ومصير الطبقات وطابع النظام الذي يوجد فيه، بل هو على العكس، لا يكاد يظهر إلى الوجود قوة هائلة نشيطة، تساعد أساساً على التبلور والتوطد، فتتخذ جميع الإجراءات لمساعدة النظام الجديد للقضاء على الأساس الجديد والطبقات القديمة وتصفيتهما.<sup>2</sup>

ولهذا تعمل دائما البنية الفوقية (الإيديولوجيا والدِّين) لتكريس البنية التحتية القائمة أو الأساس الاقتصادي القائم من خلال تبريره وتفسير طبيعة قيامه، وشرعنة ومحاولة الإبقاء عليه.

### • الأجهزة الإيديولوجية للدولة les appareils idéologiques d'Etat

يركز " ألتوسير " على وجهين من أوجه الإيديولوجية:<sup>3</sup>

أولاً : كيفية فرض نظام الحاكم وثانياً : كيفية عمل الإيديولوجيا على مستوى الفرد، فبالنسبة إلى " ألتوسير " تعتبر الإيديولوجيا وسيلة لرؤية الحقائق الأخرى، معنى ذلك أن الإيديولوجيا وهم مضلل رغم أنها تشير ضمناً إلى الحقيقة.

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> جورج بوليتزر وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، تر: شعبان بركات، ج 2، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص ص75 - 78.

<sup>3</sup> مالوري ناي، مرجع سابق، ص ص103 - 104.

ينطلق "التوسير" من أن هناك نوعين من أجهزة الدولة التي تمكن الطبقة الحاكمة من ممارسة سلطتها وهما: جهاز القمع الشرعي ويضم مؤسسات الجيش والشرطة والسجون والمحاكم والحكومة ذاتها، وتعمل مكونات هذا الجهاز معاً من خلال فرض القوة أو التمهيد بممارسة العنف.

وكذلك جهاز الدولة الإيديولوجي الذي يعتبر أكثر انتشاراً وأكثر تغييراً، وقد ضرب التوسير أمثلة على أشكال إيديولوجية لجهاز الدولة مثل مؤسسات التعليم، المؤسسات الدينية، ومؤسسات الإعلام، فبالنسبة لـ "التوسير" تعد المؤسسات الدينية المنظمة وسيلة ضمن وسائل عدة يمكن من خلالها تذيب السيطرة الإيديولوجية للدولة.<sup>1</sup> إن الدولة هي التي تضمن استمرار شروط آليات الاستحواد التي تميز الرأسمالية وطبيعة العلاقات الاقتصادية فيها، ويرأى "التوسير" و "لازانتزاس" فهما ينظران إلى الدولة باعتبارها مركز التشكل الاجتماعي والوجود المستمر لعلاقات الإنتاج الرأسمالية، وتقوم الدولة بتحقيق دورها كما ذكرنا سابقاً بطريقتين إما باللجوء إلى القوة في الحالات المستعصية من خلال "أجهزة الدولة القمعية" ولكن في غالب الأحيان لا يكون ضرورياً لأن أجهزة الدولة الإيديولوجية تعمل بقدر عالٍ من الكفاءة لضمان رضوخ أفراد المجتمع إلى ما تمليه عليهم البنية الكامنة وعمل ما هو مطلوب منهم.

وعليه وبتحليل القانون والدين والدولة والإيديولوجيا يمكن من خلاله إظهار وجهة نظر الممارسة والإنتاج وإعادة الإنتاج من جهة أخرى، وفي هذا السياق فإن علاقات الإنتاج مضمونة من خلال ممارسة سلطة الدولة داخل أجهزة الدولة، بمعنى الجهاز التعسفي للدولة من جهة والأجهزة الإيديولوجية للدولة من جهة أخرى.<sup>2</sup>

فجهاز الدولة لا يساهم فقط في إعادة إنتاج ذاته وإنما يضمن من خلال القمع، ابتداءً من القوة المادية إلى الأوامر والقوانين الإدارية حتى الرقابة المفتوحة أو المقننة، تلك التي هي الشروط السياسية لعمل الأجهزة الإيديولوجية للدولة، فهي بالتالي تعمل بجزء كبير على إعادة إنتاج علاقات الإنتاج تحت غطاء الجهاز القمعي للدولة مع الدور الذي تقوم به الإيديولوجيا المسيطرة للطبقة المسيطرة التي بيدها حكم الدولة.<sup>3</sup>

وهذه الأجهزة هي كلها مؤسسات لضمان تحقيق شروط وجود الدولة التي ذكرناها من قبل، وهي تشمل إلى جانب أجهزة الدولة المعروفة كالمؤسسات التعليمية والمؤسسات الدينية، وهي مؤسسات عادة ما تعتبر في عداد المؤسسات الخاصة، وتعمل على ضمان استمرار النظام الرأسمالي.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع.

<sup>2</sup> إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، الكويت، 1990، ص 223.

<sup>3</sup> Louis ALTUSSER, op, cit, ,pp 4 -16.

<sup>4</sup> إيان كريب، مرجع سابق ، ص 224.

ولهذا يرى التحليل الماركسي أنّ المهمة الأساسية للإيديولوجيا بما فيها الدّين والمؤسسات الدّينية، هي استجواب الأشخاص لتظهرهم تابعين يقبلون دورهم الثانوي في النّظام أو يقاومونه، ويكون بذلك الهدف هو تحقيق السيطرة لتحويل الأفراد إلى مؤيدين من خلال إمدادهم بالمفاهيم والصور المترابطة التي تساعد على فهم مكانتهم الاجتماعية.<sup>1</sup>

وصف " ألتوسير " الأجهزة الإيديولوجية للدولة ( الأسرة، المدرسة، المؤسسة الدّينية ) وإسهامها في إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية الاستغلالية، وتقوم إيديولوجية الدولة على جعل الأفراد موضوعات باعتبارها إيديولوجيا مادية.<sup>2</sup>

ولهذا تنهيكل الإيديولوجيا حسب " ألتوسير " من خلال حضورها الاجتماعي عبر مختلف الأجهزة لتؤدي وظيفتها في حفظ مكانتها وسيطرتها.

وتعتبر المؤسسات التي تتبناها الدولة عناصر للجهاز الإيديولوجي للدولة التي تضمن للإيديولوجيا المسيطرة الانتشار والنوعية عبر فئات المجتمع، وهو مفهوم جامع يقصد به إضفاء الطابع المؤسساتي، ويتعلق بالوظيفة الأساسية للإيديولوجيا، وهي إعادة إنتاج النظام، وتدريب الأفراد على القواعد التي تحكم النظام.<sup>3</sup>

ومنه فإن الإيديولوجيا تتجلى بصفقتها أفكاراً ومؤسسات فعلية تقوم بوظيفة هيمنة الدولة، وهي نظرة تحليلية متطورة للنظرة الماركسية قصد توسيع مستوى انتشار الإيديولوجيا، ومن خلال هذه النظرة سوف نرى كيف أن الدولة أنشأت مؤسسات دينية لتتحدد مع إدارتها، وكيف تمكنت هذه المؤسسات من توفير بعض الأدوات الأيديولوجية التي يمكن من خلالها إلباس القوة، وكيف تمكنت أيضاً هذه المؤسسات الدّينية في أن تدخل في أدوات الدولة القمعية بشكل فعلي، وكيف تمثل كأنها أداة لتنفيذ القانون بالقوة، وفيها نذكر الإيديولوجية الدّينية كشكل من أشكال الإسلام تتداخل إلى حدّ كبير مع نظام السلطة.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> جون سكوت ، مرجع سابق، ص 68 .

<sup>2</sup> جون سكوت، خمسون عاماً اجتماعياً أساسياً - المنظرون المعاصرون، تر: محمود محمد علي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص 34.

<sup>3</sup> مالوري ناي، مرجع سابق ، ص ص 104 - 105 .

<sup>4</sup> نفس المرجع، ص 105 .

## 8- المنهج :

إنّ طبيعة وأهداف الموضوع ستوضح المسار الخاص الذي سيتبعه الباحث، ونظراً لطبيعة الموضوع ووجود تداخل بين مستوياته العلمية والعملية واستعصاء التحليل وفقاً لمنهج واحد فقط، بالتالي فرض علينا موضوع الدّراسة الاعتماد على:

**8-1- المنهج التاريخي:** يقوم هذا المنهج على " فهم الحاضر بدراسة خلفيته التاريخية والدور الذي لعبته الأحداث في الماضي، ويحاول إيجاد العلاقة بين أحداث الماضي ووقائع الحاضر المشابهة لها وذلك بهدف الوصول إلى تعميمات تفسر أحداث الماضي وتنطبق على الحاضر".<sup>1</sup>

وقد تم توظيف هذا المنهج لتتبع مسار المؤسسة الدّينية عبر تطورها في الجزائر والمغرب والوقوف على الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي ساهمت تاريخياً في تحديد مختلف الأدوار الاجتماعية والسياسية للمؤسسة الدّينية.

**8-2- المنهج الوصفي التحليلي:** ويتضمن هذا المنهج دراسة الحقائق الراهنة المتعلقة بطبيعة ظاهرة أو موقف أو مجموعة من الأفراد أو مجموعة من الأحداث أو مجموعة من الأوضاع، ولا تقتصر الدّراسة الوصفية على معرفة خصائص الظاهرة بل تتجاوز ذلك إلى معرفة المتغيرات والعوامل التي تتسبب في وجود الظاهرة.<sup>2</sup>

وما قد يميز هذا المنهج أنه يستمد معلوماته من واقع الظاهرة وهو يصفها كما هي، مما يسمح لنا بالاعتماد عليه لوصف ومن ثم تحليل الظاهرة محل الدّراسة.

**8-3- المنهج المقارن:** تم توظيف هذا المنهج لتحديد الاختلاف والتشابه بين واقع المؤسسة الدّينية في الجزائر والمغرب، والظروف المحيطة بها خلال حقبات تاريخية مختلفة والمحددة في كل مرة للأدوار الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية لهذه المؤسسة، ومن خلال اعتمادنا لهذا المنهج ارتأينا أيضاً إلى تبيان التدخل القسري للدولة في هذه المؤسسات وتوظيفها بطريقة متواصلة في سبيل التبرير والشرعة والتعبئة والتوجيه.

<sup>1</sup> رشيد زرواني، منهجية البحث في العلوم الاجتماعية، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2004، ص ص 104-105.

<sup>2</sup> فوزي غرابية وآخرون، أساليب البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ط3، دار وائل، عمان، 2002، ص33.

## 9- تقنية الدراسة :

**تحليل المحتوى:** يعتبر تحليل المحتوى " تقنية غير مباشرة للتقصي العلمي على المواد المكتوبة، المسموعة أو المرئية والتي تصدر عن الأفراد والجماعات حيث يكون المحتوى غير رقمي، ويسمح بسحب كمي أو كمي بهدف التفسير والفهم والمقارنة ".<sup>1</sup>

ويوفر تحليل المحتوى مستوى كبير من الدقة والتعمق للباحث، ويسمح بفضل أدواته المتعددة من الإجابة عن متطلبات الصرامة المنهجية، والمتمثلة في طرق التحليل الكمي وطرق التحليل الكيفي، فالأولى هي تحليل عدد أكبر من المعطيات الأولية، وتكون أولية في التحليل لأنه من خلالها يعرف الباحث عدد التكرارات لكل متغير، أما الثانية فتتميز بالدقة نظراً لقلّة عدد المعطيات المركبة والمفصلة، وتكون هذه المعطيات قاعدية لأنه من خلالها يعرف الباحث حضور أو غياب بعض الخصائص بطريقة تكون فيها بعض عناصرها تركز على بعضها البعض.<sup>2</sup>

وقد تم استعمال هذه التقنية لتحليل محتوى كتابين ( الإسلام والدولة في الجزائر في النصوص الرسمية، 1962-2002، وكتاب الملكية والإسلام السياسي في المغرب)، والكشف عن خلفيات الظاهرة محل الدراسة وجانبها الخفي انطلاقاً من تحليل محتوى هذين الكتابين.

## خلاصة الفصل:

لقد حددنا المعالم الرئيسية والخطوط العريضة للخطوات المنهجية التي نتبعها في مسار دراستنا هذه، من منهج وأدوات وتقنيات منهجية، ولكن لن نخوض في تطبيق هذه الأدوات المنهجية إلا بعد التطرق إلى الأدبيات الخاصة بموضوع دراستنا هذه، وذلك في الفصول النظرية اللاحقة، التي من خلالها نتطرق إلى كل ما يتعلق بالمؤسسة الدّينية وعلاقتها مع الدولة.

<sup>1</sup> موريس أنجريس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية ، تر: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبّة للنشر، الجزائر، 2013، ص218.

<sup>2</sup> Raymond Quivy et Luc Van Compenhoudt, Manuel de recherche en science sociales, Dunod, Paris, 2011, p207.

## الفصل الثاني: الدين والدولة.

تمهيد.

### I - الدين و الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.

1- إشكالية الدين و الدولة.

2- حول حقيقة الجدل بين الدين و الدولة.

### II - نماذج من الفكر العربي المعاصر.

1- الدين و الدولة في فكر برهان غليون.

2- الدين و الدولة في فكر محمد أركون.

### III - مكانة الدين في الدساتير العربية.

1- التشكل التاريخي للنظام الدستوري في الدول العربية.

2- فكرة الدستور و الدين.

3- الدين و الدولة في الدساتير العربية.

4- العلاقة بين التشريع الإسلامي و القانون الوضعي.

5- الإسلام و نظام الحكم من خلال الدستور.

6- في مبدأ التوحيد بين الدين و الدولة (الإسلام دين الدولة):

خلاصة الفصل.

**تمهيد:**

يسجل الدّين الإسلامي حضوراً متجدداً في ميدان العلاقات الاجتماعية والسياسية في البلاد العربية المعاصرة، كفاعل كبير في صوغ مشهدها العام، و في توليد ديناميكيات جديدة فيها، و هذا رغم النظرة الدونية للدّين الإسلامي بوصفه مجرد عقيدة لا تفعل أكثر من أن تزود معتنقيها بالإيمان، و بذلك فهو لا يتعدى نطاق الأحوال الشخصية، ولكن الواقع يقول غير ذلك، لقد أصبحت السياسة لم تعد تملك أن تعبر عن نفسها في المجتمعات العربية بمعزل عن الدّين، سواءً كان ذلك تعبيراً كلياً أو توظيفاً جزئياً، هذا الأمر لم يعد يتعلق بأولئك الذين بنوا فكرهم في الدّين و الدولة اعتباراً من الصلة بينهم، على ما هو عليه الأمر في حالة الإسلاميين، بل حتى أولئك الذين أتقنوا فك تلك الصلة دفاعاً منهم عن دهرية السياسة.

## I- الدِّين و الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر:

## 1- إشكالية الدِّين و الدولة:

تعتبر قضية الدِّين و الدولة من أكثر القضايا إلحاحاً في الطرح و المناقشة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر اليوم، و من أبرزها تداولاً في الخطابات الإسلامية المعاصرة، و ما يجعل منها قضية الساعة هو ذلك التجاذب التاريخي بين التيارات الفكرية الإسلامية و مقارباتها التحليلية التاريخية فيما بينها حول النظر لبيعة الخلافة ثم الدولة الإسلامية في صورتها التاريخية أو بالشكل الذي ينبغي أن تكون عليه اليوم، إذ ما كانت إمامة شرعية أم أداة تنظيم إجرائية أم تجسيد لقيم جماعية مشتركة، هذا جانب، و بينها و بين التيارات العلمانية و كيف يجب أن تكون عليه الدولة الوطنية اليوم، أي الأطروحة التي تتعرض إلى علاقة الدِّين بالدولة الوطنية الحديثة، فهل الدِّين هو النظام المؤسس لهذه الدولة التي لا يمكن أن تتواجد خارج نطاق هذا الدِّين؟ أم العكس، أي الدولة هي التي تؤسس لهذا الدِّين الذي لا هوية له خارجها، أو بأكثر وضوح هل في الإسلام نظام حكم واضح بيّن محدد ينبغي إتباعه و تطبيقه عبر الزمان و المكان و عند كل المجتمعات التي تدين الإسلام؟ أم أن التجربة الإسلامية المبكرة خضعت لما هو دنيوي مدني و من تدبير العقل البشري؟

\* هناك مقاربات فكرية و إيديولوجية قد شكلت فيما بينها الخطاب الإسلامي في المسألة السياسية و في الدِّين و الدولة المعاصرة و يمكن تحديدها فيما يلي:<sup>1</sup>

1- المقاربة الفكرية التي تحصر نموذج الدولة الإسلامية في أشكالها التاريخية (دولة الخلافة و الدولة السلطانية) استناداً إلى المرجعية الفقهية الوسطية.

2- مقارنة فكرية تدرج ضمن الخطاب الذي يسعى إلى أسلمة الدولة الوطنية الحديثة بإضفاء الشرعية الدِّينية عليها بتصويب هياكلها و منظوماتها القيمية التشريعية.

<sup>1</sup> رضوان السيد، الإسلام المعاصر، ط1، دار العلوم العربية، بيروت، 1986، ص 40 .

3- مقارنة فكرية تتبنى إيديولوجية الدولة الحديثة و نمط العقلنة السياسية التي تقوم عليها من منطلق تصوّرها

الإجرائي الأداة الذي لا يتناقض مع المرجعية الإسلامية، بل يقبل شتى المقاربات القيمة.<sup>1</sup>

يعود تعدد الخطابات الإسلامية المعاصرة في القضايا السياسية و إلى تنوعها و في أحيان كثيرة تناقضها فيما

بينها إلى طبيعة المشكلة في التاريخ الإسلامي و إلى حساسيتها، خاصة في الإسلام السنّي الذي تعددت فيه

الصراعات التي أدت إلى الفرقة و الفتن و عرفت صراعات كثيرا ما كانت دموية، و ذلك منذ تاريخه المبكر،

و بالتالي فالإسلام السنّي يعد من أضعف المذاهب الإسلامية اهتماما بقضية الدّين و الدولة، و أزهدهم فيها

مقارنة ببعض المذاهب الأخرى كالشيعة، و ببعض الفرق الإسلامية كالخوارج الذين يعتبرون المسألة السياسية

هي ركن الزاوية في كل فهم للإسلام، و تطوّرات تطبيقاته التاريخية، فقد نالت نظرية الإمامة مركزا محوريا في

خطاباتهم طيلة أربعة قرون كاملة من تاريخ الفكر الإسلامي السياسي، بخلاف خطاب أهل السنة و الجماعة

الذي كان يرى بأن الأولوية للمسائل المركزية و هي تطبيق الشريعة، و متابعة الدعوة و الجهاد، فالمحافظة على

الوحدة الإسلامية و غيرها من المبررات التاريخية حالت دون التعرف على حقيقة المشكلات و تفسيراتها الشرعية

و الواقعية التي هي ضرورية في هذا العصر الذي فرضت القضية السياسية و قيام الدولة نفسها على الخطاب

الإسلامي المعاصر، علاوة على هذه المبررات التاريخية فإن النصوص الإسلامية الأساسية، التأسيسية (القرآن

و السنّة) المتعلقة بالشأن العام و منه الشأن السياسي (الدولة أو الخلافة)، قليلة جدا و تحديداً النصوص القرآنية

التشريعية<sup>2</sup>. و ما هو موجود منها لم يحظى بالدراسة المعمّقة المتخصصة و خاصة عند القدماء، و هي في

الغالب نصوص عامة متعددة الدلالات في معظمها مقيّدة و محدّدة بالإطار العام المنبثق عن التصور

الإسلامي للقيم منها القيم السياسية و الأخلاقية كالشورى و العدل و المساواة... و بضوابط المصلحة العامة

<sup>1</sup> نفس المرجع.

<sup>2</sup> لؤي محمد عبد الباقي، جذور الفكر السياسي الإسلامي و مراحل تطوره، ط1، دار القلم، بيروت، 2004، ص 27.

و الخاصة كما تحددها الشريعة الإسلامية ضمن الإطار نفسه.<sup>1</sup> على العكس تماما، فالنصوص المتعلقة بالحياة الإسلامية الأخرى كالعبادات و المعاملات و الأحوال الشخصية، فهي مسائل عملية أكثر تحديداً و أقل اختلافاً في المفهوم و التأويلات بين مفكري الإسلام و علمائه و فقهاءه، هؤلاء اعتبروا القضايا السياسية و أمور الخلافة من المباحث التي لا تتجزأ من مباحث الفقه الإسلامي العام، إذا ما استثنينا مباحث علماء الكلام حول الإمامة، و حتى هؤلاء كان طرحهم لها طرحاً انفعالياً يدخل في سياق رد الفعل على الشيعة لاعتبارهم أنفسهم الأحق بالإمامة و الخلافة، و بالتالي فالطابع الغالب على مثل هذه المباحث كان تحت تأثير الطلب إما تبريراً لواقع معين أو إبطالا لموقف الخصم، و لذلك لم تجد مباحث المتقدمين من المسلمين و خطاباتهم في هذا الباب صدقاً فكرياً مؤثراً في الحياة السياسية الإسلامية إلا في وقت متأخر جداً من العصور الحديثة و تحد تأثير الآخر أيضاً.<sup>2</sup>

إذن هذه العوامل مجتمعة مع غيرها مما لا يتسع المجال لذكرها كلها، كانت في العديد من الأحيان، و في وقت ما من التاريخ الإسلامي أن تكون سبباً في تجاوز هذه القضايا السياسية الشائكة و ذلك من خلال البحث و النقاش، تفادياً للفتنة، فقد حصل ذلك في ظل أنظمة ملوكية استبدادية مارست التضييق على الكلام في السياسة و علومها، و لكن في الأخير كانت كل هذه العوامل سبباً في تهيئة المناخ في وقت آخر لخلق التمايز بين وجهات النظر و تعدد الآراء و تنوع الخطابات بين المذاهب الإسلامية و الفرق و الطوائف إلى درجة أن برزت معها الصراعات و الانقسامات و حتى الفتن.<sup>3</sup>

فموضوع الدِّين و الدولة كفرع من مباحث الخلافة و الإمامة و ما يتعلق بهما و ما يترتب عليهما من قضايا ذات الطابع السياسي من ضمن نظام الحكم اعتبرت من منطقة الفراغ (العفو) المسكوت عنها بالنص الصريح،

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق.

<sup>2</sup> نفس المرجع.

<sup>3</sup> عبد الوهاب الأفندي، الحركات الإسلامية و أثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، ص 10.

و كل الذي يدخل في هذه المنطقة عند علماء الإسلام و فقهاءه هو محل نظر عقلي و اجتهاد قد يكون محل اختلاف، (المسألة السياسية كلها أو جلها مسألة اجتهادية ضنية و هي بذلك تقتضي اجتهادًا متجردًا في كل عصر تتحقق به مصالح أهله)<sup>1</sup>.

قد تتعدد فيه الآراء و تكثر فيه الاجتهادات، و لعل في سكوت النصوص الإسلامية و عدم تفصيلها في الشأن السياسي إنما الهدف منه في الواقع أن الأمر يدخل في قضايا الاجتماع الإنساني التي يحكمها التغيّر و الحراك الاجتماعي، و لا تستقر على حال، فترك الأمر مفتوحا للمسلمين أفرادا و جماعات يختارون في كل زمان ما يصلح و ما يتناسب مع كل عصر و ظروفه.

من خلال ما سبق، يمكن طرح العديد من التساؤلات العميقة حول إشكالية الدّين و الدولة و العلاقة بينهما و هي كالتالي:

- هل يوجد في الإسلام نظام سياسي متميز عن باقي الأنظمة السياسية و خاصة منها الغربية؟
- كيف تتم الخلافة الإسلامية؟ و هل هي قضية نصية أم قضية عرفية؟
- كيف يتم التعامل مع قضية الدّين و الدولة عبر الحقب التاريخية التي مرت على المجتمعات الإسلامية في ظل غياب نصوص تشريعية قرآنية واضحة؟
- هذه التساؤلات تفرض نفسها اليوم في الخطاب العربي الإسلامي، و أصبحت أكثر طرحا من أي وقت مضى، و لعل عودة هذه القضايا للنقاش مجدداً مع نهاية القرن 19م و إلى اليوم، إنما يرجع إلى عدة أسباب و متغيّرات شهدها العالم العربي و الإسلامي كان لها الأثر القوي بسبب العديد من الأحداث المهمة التي هزت و غيرت من بني المجتمع و بعض معتقداته التاريخية و مسلماته الفكرية نذكر منها:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط1، دار الشروق، مصر 1989، ص 114.

<sup>2</sup> ABDALLAH Laraoui, Islamisme, modernisme, libéralisme, esquisses critique, centre culturel Arb, Casablanca, 1997, p 98.

1- الإيديولوجية الإصلاحية النهضوية الأولى الناتجة عن الاحتكاك المباشر مع الحضارة الغربية الحديثة، و سيطرت التساؤلات في خطاباتها حول إمكانية إقامة دولة على النموذج الأوروبي دون مخالفة الشريعة، و تحقق هذا الخطاب الإيديولوجي النهضوي بواسطة البعثات الطلابية إلى أوروبا التي تعرفت عن قرب على بعض جوانب التقدم في أوروبا خاصة منها المتعلقة بالسياسة<sup>1</sup>

2- ظهور أول دولة علمانية في العالم الإسلامي في تركيا بزعامة مصطفى كمال أتاتورك (1881-1938م) في سنة 1923 م و بعدها سقوط الخلافة رسميا في 03 مارس 1924م و عنها مباشرة تولد السؤال لدى المفكرين المسلمين حول الخلافة الإسلامية إذ ما كانت ضرورة شرعية.

3- إطلاع المفكرين العرب على الأنظمة السياسية الحديثة و منها الأنظمة الشمولية ذات الطابع الإيديولوجي (الماركسية)، فتبادر السؤال إلى بعض المفكرين العرب و المسلمين إن كان من الممكن إيجاد نظام سياسي قائم على التعاليم و التوجيهات الدينية يشبه الأنظمة الإيديولوجية، و قد ظهر هذا جليا عند الكثير من المفكرين العرب و المسلمين الذين قارنوا بين الإسلام و هذه الأنظمة، مثل مصطفى السباعي في كتابه "اشتراكية الإسلام في 1959" و كتب عباس محمود العقاد " الديمقراطية في الإسلام" ... الخ.

4- بروز خطاب عربي علماني صريح في الربع الثاني من القرن 20م لدى نخبة من المثقفين العرب و في العلن، لا في الدفاع عن الفصل بين الدين و الدولة فحسب، بل و بالدفاع عن الحضارة و الثقافة الغربيةتين و الهجوم على حضارة الإسلام بحددة و استفزاز<sup>2</sup> و منهم على سبيل المثال سلامة موسى، شبلي الشميل.

5- ظهور حركة الإخوان المسلمين في 1928م و طرح زعيمها حسن البنا لفكرة الإسلام دين و دولة لأول مرة و هو ما سخن الأوضاع و مهد بالتفكير للوجهة الإسلامية و العلمانية معا.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عماد الدين شاهين و آخرون، الحركات الإسلامية و أثرها على الاستقرار السياسي بالعالم العربي، ط1، مركز الإمارات للدراسة و البحوث الإستراتيجية، الإمارات العربية المتحدة، 2002، ص 92.

<sup>2</sup> عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص 151.

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص ص 66-67.

و أفرزت كل هذه العوامل تعدد الأطروحات و اختلاف الآراء و تنوع الخطابات الإسلامية المعاصرة، كون المسلمين تابعين بطبيعة الحال للمركزية الغربية و مفاهيمها الجديدة التي لم يألفها القاموس الإسلامي، و لم يتخلص المسلمين من الحثييات التاريخية و الاجتماعية التي أنتجتها حضارتهم.

فإذا كانت النصوص الدينية الشرعية بما تمثله من أحكام و حدود هي التي تشكل بمجموعها الشريعة الإسلامية، و هي المصدر و المرجع الوحيد لكل سلطة بما فيها سلطة الحكم، منها تستمد الشرعية و عليها المعول فيما يصدر من قوانين و منظومة الحلال و الحرام و الأوامر و النواهي و الوصايا ... بعبارة واحدة هي دستور الدولة.<sup>1</sup>

لكن المشكلة المطروحة في قضية الدين و الدولة في الفكر الإسلامي ليست في النصوص ذاتها، و إنما يعود إلى مشكلة الخلط و عدم التفريق بين الملزم و غير الملزم.

و من هنا عدم التفريق في الخلافة رمز الدولة أو السلطة بين المضمون الموضوعي و بين الشكل. فقد أسهمت النصوص و رغم قلتها من حيث المحتوى في وجوب أن تنشأ حكومة أو سلطة تمارس الحكم بمنهاج الإسلام، أما من حيث الشكل أو النسق المعين فلا وجود له لا في النصوص و لا حتى في تاريخ الإسلام، ذلك أن التاريخ أفرز أنساقا و أشكالاً متعددة للسلطة مختلفة في الجملة و التفصيل.<sup>2</sup> ولو أن البعض حاول أن يستنتج شكل الدولة و مضمونها و نظريتها من كتابات الفقهاء و المؤرخين "كالماوردي و الغزالي و ابن تيمية و ابن جماعة، و حتى من نظرية ابن خلدون في الدولة و الدين ... " غير أن تلك الأعمال و الاجتهادات رغم أهميتها

<sup>1</sup> محمد سعيد طالب، الدولة العربية الإسلامية (الدين و الدولة) طأ، دار الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، 1997، ص 150.

<sup>2</sup> عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص و التاريخ)، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 20.

وقيمتها العلمية، إلا أنها لا تناقش إلا الجانب الفقهي من المفاهيم العامة للخلافة<sup>1</sup>. هذا باستثناء النظرية الخلدونية في الدولة أو التي لم ينقطن إليها أو لم يهتم بها الكثير إلا في وقت متأخر من هذا. فالملاحظ أن الكثير من هذه الاجتهادات في الدولة و الخلافة في الإسلام، و في أقصى الحالات كانت تقدم نصائح و توجيهات أخلاقية للدول القائمة ضمناً لاستقرار حكم الخليفة أو الملك و المحافظة على مصالحه، فهي في غالب الأحيان كانت تهدف إلى أن تحافظ على أمر كان قائماً و تبحث عن الشرعية بدعوى المحافظة على الوحدة الإسلامية، و في هذا برزت على السطح في وقت ما من التاريخ الإسلامي السياسي بعض المسائل الفرعية و كثرة النقاش فيها و بجدية أحياناً منها: مصادر شرعية الخليفة أو أمير المؤمنين أو السلطان ... و فيها تم التساؤل عن حدود صلاحياته بين النسبية و المطلقة.<sup>2</sup>

يتبين من كل هذا أن الإشكال القائم و الجدل الدائر في الواقع العربي المعاصر و الإسلامي عموماً في قضية (الدِّين و الدولة) هو جدل بين أطروحتين بارزتين في المجال الدِّيني السياسي العربي الإسلامي، ترى الأولى بوجود فك الارتباط بين الدِّين و الدولة أي بين الدِّيني و السياسي ، و في دفاعها عن ما تبرر به دعواها تبحث في النصوص و التاريخ ما تستعمل به الحجة و الشرعية (على أن الدولة سلطة زمنية بالطبيعة و الضرورة)، بينما ترى الأطروحة الثانية بوجود الوحدة بين الدِّيني و السياسي و هي تلجأ كسابقتها إلى الأسانيد الشرعية و التاريخية في دفاعها عن مقالتها (على اعتبار أن الدولة أو السلطة جزء لا يتجزأ من الدِّين و الشريعة عموماً)، هذا ظاهر الإشكالية، أما باطنها و حقيقتها فإن كل منهما ينطلق من خلفية معينة: الأولى علمنة الدولة و الثانية تطبيق الشريعة، و لا يمكن فهم حقيقة الصراع ما لم يرجع إلى المشكلة الأصلية التاريخية و هي الصراع على السلطة و حق الشرعية فيها، فالمشروع السياسي الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين لم يقده منطلق محاولة الوصول للسلطة لإعادة السيادة للأمة التي اغتصبها الاستعمار و اغتصبها النخب

<sup>1</sup> محمد سعيد طالب، مرجع سابق، ص 151.

<sup>2</sup> رضوان السيد، الجماعة و المجتمع و الدولة، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 2007، ص 33.

المغترية، بل قادة منطق ضرورة الوصول للسلطة من أجل استعادة المشروعية بتطبيق الشريعة<sup>1</sup> فالإشكالية كانت و لا تزال واحدة، فكما ظهرت في الخطاب الإسلامي الكلاسيكي على شكل فرق كلامية و طوائف دينية كالخوارج ، والمعتزلة ... حول مسألة الكفر و الإيمان فها هي اليوم تتمظهر في شكل أزواج أخرى (حدثيين و أصوليين) أو (علمانيين و إسلاميين) أو (ديمقراطيين و شموليين)<sup>2</sup> و غيرها من الأزواج الفكرية و الثنائيات المعرفية و هي كثيرة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، او كما سماها محمد جابر الأنصاري في كتابه الفكر العربي و صراع الأضداد، بصراع الأضداد.

و كما ذكرنا سابقا هذا الإشكال في الدِّين و الدولة بين دعاة للفصل و دعاة آخرين للوصل، لم يمنع من بروز تجارب في الواقع العربي الإسلامي، و ظهور أنظمة سلطوية جعلت من الدِّين الركيزة الأساسية في مفهوم نظامها الداخلي، و جعلت من الإسلام الحامي لمشروع الدولة في الميادين الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية، و كان الإسلام الشعار الذي تتغنى به الأنظمة السياسية العربية و الإسلامية المعاصرة، و إن كان ذلك بشكل ظاهري لأن هذا الشعار يحمل في طياته الشرعية و التبرير لتتمكن هذه الأنظمة من مواجهة الأوساط الاجتماعية.

## 2- حول حقيقة الجدل بين الدِّين و الدولة:

إن الاعتقاد السائد بان الجدل القائم حول قضية الدِّين و الدولة في العالم العربي إنما طبيعته ثقافية و فكرية، و إن الفاعلين في هذا الجدل يحسبون من عداد المثقفين و الباحثين من كل الأطراف التي سبق و أن ذكرناها سابقا من إسلاميين و علمانيين، أو حدثيين و أصوليين ... الخ، و لا يمكن ملاحظة تدخل السياسيين أو الممارسون إلا في مراحل معينة و في مناسبات معلومة.

<sup>1</sup> رضوان السيد، أزمة الفكر السياسي العربي، ط1، بالاشتراك مع عبد الإله بلقزيز، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 28.

<sup>2</sup> عبد الإله بلقزيز، الإسلام و السياسة (دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2001، ص ص 39-40.

يعود عبد الإله بلقزيز إلى حقيقة هذا الجدل و يصفه بأنه سياسي في المقام الأول، و هذا حتى و عن تدرع بمقدمات و مفردات فكرية، أو خاص أمره مثقفون، و هذا لا ينطبق حصرياً على ما يكتب و ينشر من آراء الصحافة، أو ما يقال للناس في الخطب الدينية و السياسية من مواقف<sup>1</sup>. و إنما يتعدى ذلك ليشمل كل ما يتم التعبير عنه في ميدان المناظرة الفكرية ذاتها، و ذلك باختلاف صيغها، سواء السجالية بين التيارات الفكرية الواعية، أو في صيغتها الجامعية الأكاديمية، فسائر هذه التعبيرات الفكرية عن الموضوع ليست كافية للتغطية على طبيعته و خلفيته السياسيتين أو التغطية على المضمون السياسي للأفكار المعبر عنها "نظرياً" من قبل المثقفين.<sup>2</sup>

و يعود نفس المتحدث (عبد الإله بلقزيز) ليشبه الجدل القائم حول الدِّين و الدولة في عصرنا هذا بين أنصار الدولة العلمانية العربية و الحركات الأصولية، بذلك الجدل الذي نشب بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان، و ما دعي في التاريخ العربي الإسلامي الوسيط بـ "الفتنة الكبرى" الصراع الذي بلغ أشد درجاته بين علي و معاوية في "صفين" و ما أعقب ذلك، فالحقيقة أن جوهر الصراع كان سياسياً بامتياز، و هو الصراع على السلطة بين علي، ثم الحسين و معاوية و من ورائهم جميعاً الهاشميين و الأمويين، فقد عبر ذلك الصراع عن نفسه "سياسياً و دموياً".<sup>3</sup>

و لكن الفرق بينهما أن العلمانيين و الإسلاميين عبروا عن أنفسهم في الشكل الخارجي فكرياً و عقدياً من خلال الفرق و المذاهب و التيارات الفكرية و الإيديولوجية، و خير دليل على ذلك أنه ليس باستطاعة أي قارئ فهم الكثير مما يكتب حول موضوع الدِّين و الدولة من قبل الإسلاميين و العلمانيين دون العودة به إلى جوهره السياسي، الصراع على السلطة، و بهذا تكون السياسة قد صدرت مشكلاتها حسب بلقزيز إلى حقل الثقافة

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق ، ص 30.

<sup>2</sup> نفس المرجع ، ص 31.

<sup>3</sup> نفس المرجع السابق، ص ص 31-32.

و الفكر، و استعارت هذا الحقل للتعبير عن نفسها، و بالحديث عن إعادة الإنتاج فعلى المعاصرين حسب نفس المتحدث الاستفادة من درس الفرق و المذاهب، و من درس "الفتنة الكبرى" لتجنب إعادة إنتاج "فتنة فكرية" و حرب أهلية فكرية جديدة...<sup>1</sup>

فالموقف من الدعوة العلمانية و الصراع الذي يدور في الفكر العربي المعاصر هو في موضوعه جدل حول طبيعة أنماط العلاقة بين الدّين و الدولة، أو بين الدّين و السياسة، فالعلمانيون هم كل أولئك الذين أبطلوا الصلة بين هذين الحدين، و فكوا الارتباط بينهما على جميع المستويات الممكنة، و هذا تذرعا أن المجال السياسي و الدولة كجزء منه هو مجال زمني على وجه الطبيعة و الضرورة، خلفية تشترط أن بناء الدولة لا يكون إلا بالاستناد إلى قواعد و مبادئ وضعية غير مفارقة أو متعالية. في المقابل يكتفى "بالأصوليين" كل أولئك الذين يقرؤون تلك العلاقة بوصفها علاقة تلازم بل ممتعة عن أي لون من ألوان الفصل على خلفية الافتراض أن السياسة باب من أبواب الشريعة و حرمة دينية ضد أي انتهاك وضعي.<sup>2</sup>

و يضيف عبد الإله بلقزيز في هذا الجدل صاحب أنه عثر على مفارقات مثيرة لدى الفريقين، ففيما يتحدث العلمانيون عن وجوب إقرار دولة قائمة على قوانين وضعية بعيدة عن أي تشريع ديني، كأن المجتمعات العربية و الإسلامية تعيش على كنف الدولة الدينية على مثال دولة الكنيسة التي أوجبت قيام نقيضها في أوروبا النهضة، و يتحدث الأصوليون عن وجوب إخضاع الدولة للدّين و إقامتها على أركان الشريعة و كأن هذه المجتمعات أمام دولة علمانية حقيقية على مثال الدولة الحديثة في أوروبا تتغذى مفارقة الاتجاه الأول كونه يتمثل نموذجا مرجعيا خارجيا (الدولة الحديثة في أوروبا و في فرنسا بالذات) من خلاله يفكر أصحاب هذا الاتجاه في المجال السياسي العربي اليوم، دون الانتباه إلى خصائصه، أو إلى مكانة الدّين في الحياة العامة، و تتغذى عند الاتجاه الآخر كون أصحابه يفكرون في مثال للدولة لم يتحقق حتى في الإسلام الأصل، و يتمثلون من خلاله المجال

<sup>1</sup> نفس المرجع.

<sup>2</sup> نفس المرجع ، ص ص 32-33.

السياسي المعاصر، فجوهر المفارقة بين الفريقين نلخصه في قول عبد الإله بلقزيز "و لو أردنا أن نلخص جوهر المفارقة لدى الفريقين، فإننا نقوم أن كلا منهما يفكر في الصلة بين الدِّين و السياسة تفكيراً لا تاريخياً، فيذهب أحدهما إلى تصورهما علاقة انقطاع كامل متجاهلاً التاريخ المعاصر، فيما يذهب الثاني إلى اعتبارها علاقة اتصال كامل متجاهلاً التاريخ الفعلي لتلك العلاقة في الماضي"<sup>1</sup>

و لتقصي الأوجه التاريخية و الملابس المختلفة لنشكل مجال سياسي في الإسلام تطالع عبد الإله بلقزيز ثلاث حقائق رئيسية: أن النصوص الدِّينية لم ترسم شكلاً للنظام السياسي و لا حددت آليات عمل الاجتماع السياسي للمسلمين، فالملاحظ أنه يوجد غياب تشريع ديني للمجال السياسي، فرغم ما يحفل به النص القرآني من تشريعات مختلفة للاجتماع الإسلامي في مختلف الميادين و المستويات إلا انه لا يكن العثور على شيء من ذلك فيما اختص بحقل المعاملات السياسية، فما عدا النص القرآني " و أمرهم شورى بينهم"<sup>2</sup> و الأمر القرآني " و شاورهم في الأمر"<sup>3</sup> لا يوجد ثمة نصوص تقطع بشكل واضح النظام السياسي، أو بطبيعته أو بالعلاقات فيه بين الحكام و المحكومين، و يمثل هذا الفراغ و الشرخ في غياب تشريع قرآني في المسألة السياسية واحداً من الأسباب التي هيأت مناخاً للانقسام و الصراعات الطاحنة، و هذا لعدم وجود ضابط نصي قرآني يكون مرجعاً يؤول إليه أمر المختلفين على سبيل الاحتكام، و لكن هذا الفراغ حمل على ممارسة فعل الاجتهاد لوضع قوانين و نظم و قواعد، ذلك أيضاً لم يكن مانعاً على إقامة دولة، و لا من تأسيس فقه للسياسة واكب الدولة إياها بالتبرير و التنظير.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 33-34.

<sup>2</sup> سورة الشورى، الآية 38.

<sup>3</sup> سورة آل عمران، الآية 148.

<sup>4</sup> عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص ص 35-36.

و أصبح بذلك المرجع الوحيد للمسلمين في المجال السياسي هو التجربة النبوية في "دولة المدينة"، و تجربة الخلافة الراشدة في ما بعد، غير أن الدولة التي جرت إقامتها على عهد النبي و الخلفاء، لم تقم على أسس دينية بأي من المعاني التي تفهم من عبارة "الدولة الدينية".

فبتحليل نظام الدولة التي أسسها النبي في المدينة، يجزم بأنها كيان سياسي كان منذ البدء قائماً على رابطة مدنية و ليس على رابطة دينية، أو على الأقل قام على "عصبية سياسية" و ليس على عصبية الدِّين، و بالتالي فقد كانت دولة المدينة لهذا المعنى دولة "مواطنين" يجمعهم الانتماء إلى كيان اجتماعي و سياسي مشترك، و لم تكن دولة المؤمنين حصراً، و خير دليل على ذلك ما ورد في "دستور" هذه الدولة "الصحيفة"<sup>1</sup> حيث جرى "التعاقد" المكتوب بين الرسول و الذين معه و بين سائر الجماعات و الملل المكونة للاجتماع السياسي في المدينة و لم يجر التمييز في هذا التعاقد بين مؤمن و غير مؤمن برسالة الإسلام، فالولاء هنا هو ولاء سياسي مدني، ولاء للدولة لا للدِّين.<sup>2</sup>

و قد عرف هذا المضمون المدني إعادة إنتاج في عهد الخلفاء الراشدين، و في عهد دول السلالات (من الأمويين إلى العثمانيين)، إذ خلال كل هذه الحقب التاريخية التي مرت بها المجتمعات الإسلامية، ظلت الدولة دولة سائر رعاياها الذين يقدمون لها الولاء مؤمنين كانوا أو غير مؤمنين، و الشاهد على ذلك أن الدولة أقرت الاعتراف بملل أخرى و جماعات دينية أخرى، و ذلك بانتمائها إلى دولة الخلافة مقابل دفع ضريبة اقتصادية تعبيراً عن الانتماء و الولاء، و بذلك فالدولة الدِّينية في الواقع لم يعرف لها وجود في تجربة الإسلام، إسلام الأصول، و إسلام ما بعد الخلافة الراشدة، بأي شكل من أشكال الشرعية، فمنذ تأسيس أول دولة في كنف الإسلام تحققت أولى أشكال استقلال المجال السياسي عن المجال الديني.

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 43-44.

<sup>2</sup> نفس المرجع السابق.

و الملاحظ أن هذا النموذج النبوي في بناء الدولة اكتسب صفة القداسة مع مرور الحقبات التاريخية باعتباره ثمرة عمل نبوي، و جعل منه مرجعا لدى الفقهاء و لدى كل من فكر في المسألة السياسية من باب ارتباطها بالعقيدة.

و لكن ذلك لم يمنع السلطة و الأنظمة السياسية في الإسلام من إبطال العمل بالشورى التي هي من صميم الشرع، ثم الحكم بما قضت به عصبية النسب لا عصبية الدِّين، و استعارة النظام السياسي و الإداري غير "الإسلامي" و تكريسه صيغة رئيسية للدولة على ما فيه من غربة عن القضاء الديني و القيمي للإسلام.<sup>1</sup>

و قد نشأت في موازاة لهذا الانفصال بين السياسي و الديني، إيديولوجية تبريرية التمسّت كل الذرائع للخلافة على ما كان لدى أصحابها (الفقهاء) من شعور بانحراف عن الدين، و كان لسان فقهاء دولة الخلافة أن الدولة من الضرورات التي توجبها الحاجة إلى الوحدة ضد الفتنة التي هي "أشد من القتل" و أن المسلمين لم يبق لهم خيار أمام تحدي الانشقاق و الانهيار إلا قبول دولة الخلافة على علاتها و عيوبها، و بين تطويقها بالشروط الشرعية، و هكذا اجتمعت كل الأسباب و العوامل التي خلفت حالة من التمايز و التباعد و الانفصال بين الدِّين و السياسة، بين الممكن و الواجب.

و يمكن تمييز وجه من أوجه الاتصال بين المجالين من خلال هذه التجربة الإسلامية، حتى و عن كان في حقيقة الأمر شكليا إلى حد بعيد، دولة تحتاج إلى بناء شرعيتها أمام مواطنيها فتتوسل بالدِّين و تتوسط به مع الرعايا و تجند الفقهاء لأداء دور الشرعية، الأمر الذي يوضح لنا جليا الفرق الكبير بين الدولة الدِّينية على مثال ما كان في أوروبا القروسطية، و بين دولة لا تجد إلا الدِّين سبيلا لإقرار شرعيتها، و بذلك فالدِّين هنا ليس قواما و ركيزة أساسية للدولة و لا مرجعا تشريعا لها، و إنما ليس أكثر من مجرد أداة وظيفية للاستعمال الإيديولوجي

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 45-47.

الذي تتأتى به شرعيته السلطة السياسية، هذا الواقع الذي مازال يحصل في دول العرب الحديثة، فينجم عنه خلط في الوعي بين الدولة الدينية و بين استعمال الدين في بناء شرعية السلطة.<sup>1</sup>

## II - نماذج من الفكر العربي المعاصر:

### 1- الدّين و الدولة في فكر برهان غليون:

يرجع "برهان غليون الطرح" الهائل من العلوم و التفسير و التوحيد و الفقه و الكلام و الفلسفة و التصوف و الأدب و الموسوعات التاريخية و الفنية، التي تركت في الحقبة الوسيطة إلى الدين الإسلامي الذي كان سببا رئيسيا في ميلاد حضارة المجتمع العربي التي هي حضارة الروح بامتياز، و بالتالي فالعصر الوسيط كان عصر اكتشاف النفس و الروح كمبدأ فاعل و خالق كمواطن للتوظيف الاجتماعي و السياسي و الثقافي و مركز للتعبير و التنظيم و الإبداع و الخلق.<sup>2</sup>

هذا و لان الدّين بصفة عامة و الإسلام بصفة خاصة حسب غليون يتجاوز معناه السياسي أو الاجتماعي ليعادل نزعا من التأسيس الأنطولوجي، أين الدّين يطرح ذاته كضرورة وجودية تغذي الجانب الروحي للإنسان الذي ليس بإمكانه أن يحيا بجسد دون روح الذي تمثله العقيدة.

إن هذا التخصيص و الامتياز الذين حضى بهما الدّين الإسلامي عند غليون يعطي له ميزة عن كل من اليهودية و المسيحية، إذ بعد تحقيق القطيعة مع اليهودية و انهيارها على المسيحية، و تحول المسيحية بعد ذلك إلى كنيسة أفسح المجال أمام الدّين الإسلامي كي يمنح الروح إمكانية التحول إلى حضارة و تحول الحضارة إلى حضارة عالمية مبنية على الأخلاق و القيم التي تتجاوز القبيلة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 48.

<sup>2</sup> برهان غليون، نقد السياسة الدولة و الدين، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2007، ص 484.

<sup>3</sup> نفس المرجع السابق، ص 490.

و يضيف غليون أن مصدر الأصالة و التجديد في الإسلام بالمقارنة مع الأديان الأخرى التي سبقتة، و منبع التوتر الخالق و المبدع فيه هو نتيجة لرفض الخلط بين عالم المقدس و عالم الأرض، عالم الوحي و عالم العقل و بين الأرض و السماء و تعظيم الخالق و مقاومة كل أنواع الشرك أو التشبيه أو التشبه بالخالق.<sup>1</sup> و بهذا يكون الإسلام بالإضافة إلى تميزه عن الديانتين اليهودية و المسيحية فقد فصل بين الدِّين و الدنيوي و تباعد الأول عن الثاني و لم يختلط به.

إن ميلاد النبوة كحركة ثورية في البلاد العربية و كان الرسول هو القائد الروحي، و السياسي و العسكري لهذه الحركة، و كان يجمع مهام الهداية و الرعاية و الحرب في آن واحد، و هذا باعتباره الوسيط بين السماء و الأرض، أي هو حاصل جمع الدِّين و السياسة، هذا ما يفسر عند غليون سبب غياب الدولة لحظة القيادة النبوية، و بروز ما يسمى بالأمة، فهي بمثابة مرحلة التأسيس الانطولوجي، فالدولة كإطار للتنظيم و الانتظام الأخلاقي العام لم يكن في هذه المرحلة شيئاً آخر غير الإسلام أي الدِّين بحد ذاته، و هذا هو مصدر الشرعية التاريخية للنبوة و تفوقها على السياسة أو الدولة القهرية كما كان ينظر إليها، و كان تمارس في أرض الواقع، بيد أن هذه الحالة استثنائية و سياسية كاملة من حيث هي دين، مرهونة بوجود الرسول الذي كما ذكرنا سابقاً يقوم بدور الوساطة بين السماء و الأرض، و مهمة الاتصال بالوحي الذي يجعل الجماعة مسيرة مباشرة من قبل القدرة الإلهية.<sup>2</sup>

و لهذا فحسب غليون فالقرآن نادى المسلمين دائماً باسمهم كأمة أي كشعب قائم بنفسه و دينه، أي كشعب قائم بنفسه و دينه و عقيدته و ليس بالدولة، و جعل وسيلتهم لتحقيق أمر الله، الجهاد الأكبر و الأصغر باعتباره

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 102.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 100.

عملا مستمرا اجتماعيا و تربويا و فكريا و سياسيا و عسكريا معا ينطبق على سلوك الفرد و الجماعة في الوقت نفسه.<sup>1</sup>

و لهذا فيعد النموذج القيادي النبوي عند برهان غليون نموذجا تأسيسا لوجود مسلمين كأمة و جماعة، فهو النموذج الذي سبق الدولة، أي مرحلة ما قبل قيام السياسة كحقل أو ك مجال، لان الدولة كمفهوم لم يتطرق إليه القرآن و لم يتحدث عنه، و لم يكن هناك أي حديث عن دولة ككيان إسلامي أو مسلم، و من ثم يمكن استبعاد أي نوع من الشرعية الدِّينية أو النصية و عن أي حديث عن الدولة الإسلامية و حتى عن الدولة بشكل عام.<sup>2</sup>

و يفهم من منظور غليون لعدم وجود دولة أثناء المرحلة النبوية مع غياب التطرق النصي القرآني لهذا المفهوم، في مقابل ذلك حضور مفهوم "الأمة" الذي هو مفهوم شامل و جامع و عابر يتجاوز مفهوم الدولة، يحمل كل المعاني العقائدية و القرآنية، أن الأطراف التي تسعى إلى التذرع و التحجج بضرورة إقامة دولة دينية قائمة على أسس تشريعية قرآنية، لا تملك الشواهد و الأدلة سواء كانت نصية أو تاريخية.

فالمسلمون في ظل اللحظة النبوية كانوا يعيشون في جو المشاركة في ظل ملحمة إلهية، و بعد انتهاء هذه اللحظة و وفاة الرسول لم تطرح بين المسلمين مشكلة السلطة السياسية و السلطة الدِّينية، و لكن طرحت مشكلة خلافة الرسول مع مراعاة انتهاء النبوة و استمرارها فقط عبر القرآن، و قد تجسد ذلك في أرض الواقع بانتصار الدولة الأموية التي رسمت الحدود البنيوية للتجربة الإسلامية الدِّينية و الدنيوية، و كانت أول هذه الحدود هو غياب السلطة الروحية الواحدة و المنظمة و المحتكرة للتعامل بالدِّين، و كان من نتيجة ذلك تحرر الفكر الدِّيني من سيطرة سلطة دينية، و ظهور إمكانية تأسيس تعددية مذهبية و طرقية و فقهية معا، و تأكدت بعد ذلك حرية الاجتهاد الفردي و حرية التأويل الدِّيني، و يدخل كل هذا في إطار الشرعية الدِّينية.

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 97.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 60.

ارتبط ميلاد الدولة حسب غليون بأخطر أزمة عاشها الإسلام في كل تاريخه، و ذلك بالرغم من تجمع عوامل الدولة عبر مسيرة الجهاد في سبيل الله، فهي لم تتحقق تلقائياً من التقاء عناصر القوة المسلحة و الشريعة و الجماعة و تحولها الطبيعي من أدوات رسالة إلى أدوات سلطة، ولدت مع ما نسميها بالفتنة الكبرى و نمت من خلال الصراع و الانقسام داخل الدِّين و الوعي الإسلامي نفسه فتنة سببت حرب دامية، كانت فقرتها الأولى مقتل عثمان بن عفان على أيدي الأمصار المنطلقين من مصر و العراق، و فقرته الثانية و هي الأزمة الحقيقية التي سوف تضع وجهها لوجه علي بن أبي طالب و معاوية بن أبي سفيان.<sup>1</sup>

لم تكن الفتنة صراعاً بين نخب مختلفة التكوين و المصالح، و إلا لكانت صراعاً سياسياً على السلطة لقد كانت تجسيدا لأزمة الضمير الإسلامي ذاته، في بحثه عن رؤية جديدة دينية على أساس المعطيات الكبرى التي خلقتها الإمبراطورية، و قد كانت بهذا المعنى فتنة، و لم تكن حرباً أهلية تقليدية، فهي النتيجة الطبيعية لانعدام القرار و غياب الرؤية و إمكانية الاختيار، و بالتالي ولدت الدولة من إعادة ترتيب القيم الإسلامية على حساب تراجع الأسبقية لإسلام التبشير و الهداية المنزهة، ولدت كما سيمسها السلف دولة "عضوضاً"، أي سلطاناً سياسياً قائماً على القوة و القسر في تجميع العباد، أكثر من اعتماده على تفجير ينابيع التضحية و الإيمان في قلوبهم، و غاياته رعاية المصالح الدنيوية مهما كانت الأدوات الشرعية و القانونية التي يستخدمها.<sup>2</sup>

ركز برهان غليون على قضية الدولة القهرية في التاريخ العربي الإسلامي، فيرى أن هذا النموذج اتخذ أشكالاً مختلفة حسب مراحل هذا المجتمع و تقدمها في الزمن، كما أصبح الإسلام شعار يلصق بالدولة فتصبح الدولة إسلامية أو يلصق بالملك أو السلطة، و بذلك تحولت العلامات أو الكلمات إلى أطر مغترية عن دلالاتها الأولى.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص ص 60-64.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص ص 79-80.

<sup>3</sup> محمد خالد الشيباب، جدل الدين و الدولة في الفكر العربي المعاصر، دراسات العلوم الإنسانية و الاجتماعية، المجلد 38، العدد 3، 2011، ص 892.

لقد عرفت الدولة ميلادها حسب برهان غليون " لأن النبوة ليست حالة دائمة و لا عادية، و لا يمكن أن تكون إلا لحظة استثنائية في التاريخ، لحظة أنتجت أمة و رمتها في لجة الصراع المصيري لتمتحن إرادتها و قدرتها على الاستمرار"<sup>1</sup>، و مع هذه الولادة فقد تحول مركز الثقل من العقيدة إلى الجماعة بوصفها قيمة دينية، و من الدعوة إلى تنظيم الحياة الدنيوية، و خرجت الدعوة إلى دائرة التاريخي و الزمني و الممكن، فنشأت بذلك السياسة بالمعنى الحرفي للكلمة في الإسلام.

و لم يكن الهدف من الإسلام هو بناء الدولة، و لكنه حاملا بما هو هداية مثل كل العقائد و الأديان الكبرى، لا محالة اجتماع مدني، و هو اجتماع مدني يتجاوز العصبية العائلية و القبليّة ليؤسس لعلاقة قرابة محليا أي لتضامن عام و شامل واع و عقلي، و لهذا فإن الدولة التي جاءت مع الدِّين الإسلامي من خلال التجربة الإسلامية، فهي عبارة عن تعبير ظرفي و مرحلي عن تطور الاجتماع المدني الإسلامي، و نمو مشاكله و تناقضاته و حاجاته المختلفة للضبط الداخلي و التنظيم، و هي تمثل الأسلوب الذي حاول فيه أن يحل بعض المشاكل التي تعترضه، و لذلك فإن هذا الاجتماع المدني الإسلامي الذي يتغذى من الاعتقادات و المبادئ التي أنتجها الإسلام، لا يرتبط بدولة واحدة أو بنمط واحد للدولة و لكنه مبدع لدول عديدة، كما كان عليه الحال في التاريخ الإسلامي، و لا تشق الدولة نفسها من نظرية جاهزة دينية أو مدنية، بقدر ما هي نتاج لحركة تاريخية، بما في ذلك حركة انتشار الدِّين و تحقيقه الزمني، و بذلك فالدولة حسب برهان غليون هي الطريقة التي تتمفصل بها عناصر السلطة العقيدية و التنظيمية و العملية الزمنية و الروحية، و نظم الرمزية العامة و السلطات التشريعية و القضائية و التنفيذية، فهي كجهاز يمثل التجسيد التاريخي الخاص لهذا التمهصل.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> سمير أمين، برهان غليون، حوار الدولة و الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1996، ص 118.

<sup>2</sup> برهان غليون، مرجع سابق، ص 88.

عرف التاريخ الإسلامي ألوانا عديدة من حيث القيم التي كانت تحكم الدولة التي عرفتها المجتمعات الإسلامية، و ذلك لاختلاف الدول بحد ذاتها و الحقبات التاريخية التي نشأت فيها، فقد عرف التاريخ الإسلامي دولة تتوسل العدل أحيانا و تسعى لأن تكون أمينة في ممارستها الأخلاق الدِّينية و متطلباتها، و في أحيان أخرى كانت دولة طغيان لا مثيل له، و دولة قوة مادية محضة و استيلاء، أو دولة غزو في مرحلة من مراحلها، و لكن هذا الاجتماع المدني ليس العقيدة الدِّينية و لا ينبغي أن يخلط بها بالرغم من أنه من نتائجها التاريخية و الاجتماعية، فهي دولة المجتمع الإسلامي التاريخي المعبرة عن مشاكله و أزماته.<sup>1</sup>

إن لبث الإسلام لنوع من "الروح العلمانية" أي الروح الوضعية الموجهة نحو الاهتمام الحقيقي بالعالم الخارجي المادي و الواقعي، و رفض الزهد و الانعزالية، كان سببا في توجيه الكفاح من أجل تماهي الدولة مع الشريعة و الذي أصبح هو جوهر الإسلام و حقيقته، و لكن سيرورة التحول من العقيدة إلى العالم الخارجي الواقعي بالكيفية التي تمت بها في المجتمعات العربية، أعاقت نمو السياسة بوصفها حقا و مجالا للممارسة البشرية تقع بين العقيدة و استخدام القوة، و حولتها إلى نقطة مركزية للصراع السياسي حول الدولة، إلى درجة انه تم اختزال السياسة في الدولة، و أصبحت الدولة بذلك مركز الصراع السياسي، حيث صارت كل الأطراف المتصارعة فيما بينها تعمل على تبرير مقاصدها السياسية و ذلك إما بالرجوع إلى العقيدة و العمل على مطابقة خطاباتها مع ما يوجد في الشريعة، أو العمل على إبعاد الدِّين عن الدولة و اعتبار هذا الإبعاد شرطا لبلوغ المجتمعات العربية فضاء الحداثة و دولة المواطنة في مرحلة مقاومة ضد الاستعمار، و تشكل الدولة العربية الراهنة.<sup>2</sup>

و لهذا سعى برهان غليون إلى تأسيس مجال سياسي عربي جديد تتحدد فيه علاقة الدِّين بالسياسة، و طرق ممارستها في المجتمع و الدولة، و يؤكد أن الدولة في الإسلام لم تكن من مقاصده، و إلا لما كان ديننا، فهي

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 89.

<sup>2</sup> محمد خالد الشباب، مرجع سابق، ص ص 892-893.

بالتالي أحد منتجاته الجانبية و الحتمية<sup>1</sup>، ففي التجربة الإسلامية لم يكن أي سعي أو طموح لبناء سلطة هي في الوقت نفسه دينية و زمنية، فما حصل للإسلام في الحقيقة هو نفس ما حصل من قبل للمسيحية التي كانت هي أيضا في البداية دين هداية و تبشير و انتهت إلى كنيسة و دولة، و حسمت المعركة في المسيحية الوسيطة لصالح الكنيسة ضد الدولة، قبل أن تتحقق في الحقبة الحديثة المتأخرة فكرة الفصل و التمييز المطلق بين سلطة الدولة السياسية و سلطة الدِّين الروحية تكريسا لانتصار الدولة من جديد، و حسم الأمر في فترة قصيرة جدا لصالح الدولة، و لكن في الإسلام لم تتوفر نفس الشروط و الظروف لإنتاج ما تم إنتاجه في النموذج الغربي (بين المسيحية و الدولة الحديثة)، هذا نظرا لغياب السلطة الدِّينية المتميزة في الإسلام، فتأسيس الدولة أو بالأحرى هذا الانتصار في بلوغ قيام الدولة لم يؤد إلى فصل الدِّين عن الدولة، و لكن ساهم بالعكس في إلحاق الدِّين كليا بها و جعله شعارا من شعاراتها و أداة من أدواتها.<sup>2</sup>

و قد أجبر الدِّين الإسلامي حسب غليون بدوره أيضا بعد انقسامات و صراعات داخلية بين العديد من التيارات و الجبهات من علماء و قراء و حملة الكتاب، على الارتباط نهائيا بالدولة و الاحتماء بها ليحافظ على الحد الأدنى من وجوده، فالدولة التي نشأت كإنتاج جانبي للدِّين، كادت أن تبتلع هذا الأخير و تخضعه نهائيا لمنطق مصالحها الذاتية، أي تنمية القوة و تعظيمها، و أصبحت الدولة (أي سلطان القوة المدنية الخام) في تاريخ الإسلام، هي الشرط اللازم لوجود الدِّين، لذلك اختلطت المفاهيم و الأمور بعد ذلك، لتعكس السياسة في مرآة العقل دينيا، و تصبح السياسة إمامة، و تصبح الإمامة موضوعا فقهيًا، و هذا بإجماع الفقهاء، ليصبح نصب الإمام واجبا شرعيا يرتبط بالإيمان و لا يصح هذا الإيمان من دونه، ليتطابق مفهوم الإسلام كدين و عقيدة مع مفهوم المسلمين كجماعة مدنية، و قد أدى انتصار التأويل السياسي في التاريخ الإسلامي حسب غليون إلى

<sup>1</sup> نفس المرجع.

<sup>2</sup> برهان غليون، مرجع سابق، ص 83.

توحيد متزايد للدِّين و الدولة من جهة، و للسياسة و الجماعة من جهة ثانية ، لتصبح السياسة قضية دينية و فقهية بقدر ما أصبحت العبادة مدنية، و أصبحت الدولة قهرية بقدر ما صار الدِّين أخلاقية حرة و إيمانا فرديا.<sup>1</sup>

فمنذ الخلافة الأموية و حتى نهاية الخلافة العثمانية كان النمط السائد هو نمط الدولة السلطانية التي تميز بدقة بين مهام السلطة الزمنية و مهام السلطة الدِّينية الموكلة للعلماء ثم لدار الإفتاء و لشيخ الإسلام فيما بعد، و لا ينجم عن أن السلطان هو الذي يعين شيخ الإسلام الدمج بين السلطة الزمنية و السلطة الدِّينية، بل بالعكس تماما إنه يعني أن السلطة الزمنية هي السلطة الوحيدة ذات السيادة ، و أنها هي التي تتحكم بالسلطة الدِّينية و تستخدمها لتحقيق غاياتها وأهدافها، و هذا هو منطلق الثورة السياسية الحديثة التي بدأها "ميكافلي" في إيطاليا النازعة إلى الخروج من القرون الوسطى و من سيطرت الكنيسة الشاملة على الحياة الدِّينية و الدنيوية.<sup>2</sup>

لقد كان لميلاد الدولة في المجتمع العربي على علاقة مباشرة مع التحولات التاريخية التي أخذت السير في الاتجاه الدنيوي، و مع وفاة الرسول و نهاية النموذج النبوي تم الابتعاد في الزمن و مع الظروف التاريخية عن هذا النموذج، لكن هذا الأمر لم يمنع من تخزين هذا النموذج على مستوى الوعي، ليشكل بعد ذلك خطا متوازيا و لصيقا بالدولة، ففي الحقيقة، إن تاريخ الدولة العربية حسب غليون لم يكن دينيا، و هذا مهما كان الطابع الدِّيني الذي اتخذته السلطة خلال حقبات هذا التاريخ، فعند البحث عن هذا الطابع ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار الإطار العام لممارسة السلطة و شروط و ظروف تلك الممارسة، فالدولة هي مؤسسة اجتماعية تأخذ شرعيتها من قدرتها على تجاوز النزعات التي يزر بها المجتمع المدني، و بالتالي فطابع الدولة هي دائما زمنية.<sup>3</sup> تبني شرعيتها على قيم زمنية وضعية، فالمسألة إذن لا تتعلق بنظرية و عقلية أو تاريخية، إنما تتعلق بتعيين الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها المجتمع و السياسة على السواء.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> برهان غليون، نفس المرجع، ص 83.

<sup>2</sup> سمير أمين، برهان غليون، مرجع سابق، ص 118.

<sup>3</sup> برهان غليون، مرجع سابق، ص 82.

<sup>4</sup> برهان غليون، المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص 27.

و بالتالي فإنشكالية الدولة في الفكر العربي المعاصر حسب غليون هو غياب مفهوم السياسة عند الحركات العلمانية، كنشاط متميز عن الدولة أو عن الصراع من أجل السلطة و غياب مفهوم الدولة، أو ضعف الاشتغال عليه من قبل الحركات الإسلامية.

و للخروج من هذا الصراع يراهن برهان غليون على الديمقراطية، و بتطور الممارسة و التقاليد التي سترسيها هذه الأخيرة في المجال السياسي و الدِّيني، ستزول الحاجة إلى هذا التقاسم الفصامي لمصدري الشريعة الممكنين في الاجتماع السياسي العربي.<sup>1</sup>

فبنظر غليون، يعمل الإسلامي على ثلاث مقومات أساسية و هي العودة إلى الماضي، و الشمولية التي تربط القيم الروحية مع القيم السياسية و الاجتماعية و الشرعية، و أخيرا الدعوة النضالية التي تجعل من الماضي على علاقة وطيدة مع إرادة التغيير و الجهاد من اجله.<sup>2</sup>

و من خلال هذه المقومات يمارس الإسلامي تقبلاته الأساسية بين الماضي الإسلامي و الحاضر الغربي "و الجاهل" و بين الشمولية الدينية و قصور الشرعية العصرية، و بين الجهاد كبديل عملي للواقع الفاسد. و يعمل العلماني بمنطق غير مغاير حسب غليون، في إطار إبعاد الدِّين و عزله عن الدولة بكل محيطها و مؤسساتها، و لكن ذلك ذي بغير جدوى و لا فعالية في ظل غياب الكنيسة في المجتمع العربي.

و لهذا فالعلمانية التي يطالب بها في الوطن العربي فهي علمية أسقطت حرفيا من التجربة الأوروبية، و تم الغلو فيها في الوطن العربي إلى أبعد الحدود، لأنه حسب غليون العلمانية بحد ذاتها " لا تفترض و لم تفترض في أي مكان فصل الدِّين عن السياسة أو المعارضة في قيمها، فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر إلا عن معتقدات

<sup>1</sup> برهان غليون، النظام السياسي في الإسلام، ط1، دار الفكر، دمشق، 2004، ص 72.

<sup>2</sup> برهان غليون، المسألة الطائفية، مرجع سابق، ص 27.

المجتمع و إيمانه و إلا أصبحت بذلك نфия لهويته الوطنية، فهي في الحقيقة التمييز بين مهام رجال الدِّين و مهام رجال الدولة، و تحديد الصلاحيات بينهم".<sup>1</sup>

و يقترح غليون في الأخير الحل للخروج من هذا المأزق بين أولئك المنادين بالدولة الدِّينية و أولئك المنادين بالدولة المدنية (العلمانية)، هو في الدولة الديمقراطية فهي التي تمهد المصالحة بين الدِّين و الدولة، فالخطر الأكبر حسب غليون لا يتأتى من ارتباط الدِّين بالسياسة، سواء على الدِّين أو السياسة، و إنما في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة و إلغاء الفعل العقلي النقدي فيها سواءً حصل ذلك بعد استلام السلطة باسم دولة الله أو قبل ذلك داخل حزب الله.<sup>2</sup>

و هذا لأن الديمقراطية فرضية تبنى على مبدأ السيادة الشعبية، مبدأ قادر على حل هذا التناقض الحقيقي في القيم، لأن التعصب الدِّيني الذي تهتم به الحركات الدِّينية و الإستيلاء الأجنبي الذي يقدمه البعض الآخر لتفسير نشوء الفكر العلماني لا يستطيع أن يقدم تفسيراً مقبولاً لما تشهد المجتمعات العربية من تحولات جديدة و عميقة سياسية و اجتماعية، لكن مرجعية القياس هنا هي تاريخ المجتمعات البشرية بما ينطوي عليه من تغيرات و ارتباطات في حركته فتمت ضعفت هذه العقيدة الاجتماعية أو تحللت فقد المجتمع رؤيته المشتركة للأمر، و فقدت المفاهيم المستخدمة نفسها في السياسة و الدِّين و المجتمع معانيها المشتركة و صار التفاهم بالتالي مستحيلاً.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> برهان غليون، نقد السياسة الدولة و الدين، مرجع سابق، ص ص 300-333.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص، ص 385-386.

<sup>3</sup> رشيد بوسعادة، الإمام و المسجد بين الدين و السياسة (دراسة ميدانية حول الخطاب المسجدي في الجزائر)، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2006-2007، ص 73.

## 2- الدِّين و الدولة في فكر محمد أركون:

يرى أركون أن للحدس الأنطولوجي أهمية كبرى في تشكل الوعي، حيث يتم فيها اندماج بين الثقافة الخاصة و العقل الدِّيني، ذلك أن المعرفة العاطفية الشعورية شغلت كيان هذا العقل و جعلته يرتبط بواقعية أنطولوجية يلتمسها الوعي.<sup>1</sup>

و يركز أركون على الدعامة الأنطولوجية التي يتأسس عليها الفكر الدِّيني بصفة عامة حال الدِّين الإسلامي هو حال كل ديانات التوحيد كاليهودية و المسيحية، يتميز بنوع من الضرورة الأنطولوجية أو التأسيس الأنطولوجية التي تشكل تاريخية الفكر الدِّيني، فالبيان اللغوي و اللغة القصصية و الرمزية التي جاء بها القرآن مكنت من مزج بشكل لا يضاهاي بين لغة دينية و لغة عادية أي لغة الحياة اليومية، و تمكن أيضا القرآن من إدخال بعد ديني جديد يتمثل في إله حي خالق، هذا كله مكن من تأسيس سلسلة من العلاقات الشخصية بين الخالق و مخلوقه، هذه الحالة تمثلت أيضا في الديانتين اليهودية و المسيحية.<sup>2</sup>

يرى أركون أن الموقف الدِّيني يتميز بمعطى الوحي أو الوحي دون تساؤل أو نقاش و هو متعال و آت من الله، و قد شكلت العقائد و القوانين المشتقة من الوحي سياجا دوغمائيا أو عقائديا مغلقا ينحصر العقل داخله، و أصبح رجال الدِّين و الفقهاء هم المؤهلون فقط لاستخدام هذا العقل الذي تمارسه السلطة العقائدية و كل مؤمن يستبطن بأعمق معاني الكلمة لهذه الرؤيا للأشياء و تتحول هذه الرؤيا إلى ممارسة يومية بواسطة الشعائر و الطقوس، لتصبح بعد ذلك عادة متجسدة في الإنسان لا يمكن التخلص منها بسهولة، لأنه أصبح جزءا لا يتجزأ عن طريق العادة و التكرار.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، تر، هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 266.

<sup>2</sup> محمد خالد الشباب، مرجع سابق، ص 895.

<sup>3</sup> محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، بيروت، 1996، ص 72.

و بعد تشكل المدونة النصية اللغوية في الدِّين الإسلامي و ذلك بصفة رسمية متجسدة في المصحف أخذ المسلمون يفسرونه و يستخرجون منه لاهوتا شكل بالنسبة إليهم منظومة أخلاقية مرجعية يعودون إليها، و هذا ما جرى للمسيحية إلى حين مجيء الثورة الفرنسية.

و لهذا فمن وجهة نظر أركون فإن مرحلة التأسيس للدِّين الإسلامي جاءت مع محمد رسول الله بوصفه "رجل دين و إنسان يحب التفكير و التأمل"، و قد تمكن بواسطة قوة الخطاب الديني المكثف في القرآن من اختراق ذلك المجتمع القديم بكل بناه و مؤسساته التقليدية المعروفة من عادات و تقاليد و قيم و دين و ثقافة، و أن ينقله في عملية ذات نمط تاريخي إلى مرحلة نوعية هي إقامة مدينة "دولة" أو دولة المدينة، و قد استطاعت هذه الدولة نموذج الدولة الإثنية فيها، ثم نموذج الدولة الإمبراطورية الرومانية بعد تشكل الخلافة، أن تدخل البعد الديني الداعم لها و المتمثل في الوحي القرآني<sup>1</sup> نتجت عنه حضارة انفتحت على العالم كله.

و في حديثه عن العلاقة بين الدِّيني و الدنيوي في المجال الإسلامي يرى أركون أن الإشكال النظري الذي طرحته إعادة إنتاج النموذج (إنتاج تجربة مكة و المدينة) لم يحل أبدا في الإسلام بالشكل المشروع من وجهة نظر تيولوجية، فلقد كانت السلطة على مدار التاريخ الإسلامي حسب أركون كانت سلطة زمنية موجهة من قبل السلطة الدِّينية.

و كانت البداية من تجربة النبي، التجربة التي ارتبطت بقوة الخطاب الديني المكثف في القرآن<sup>2</sup> و الذي كان يتمتع بالأولوية، ثم تليها تجربة الخلافة الراشدة بعد وفاة الرسول و التي عرفت استمرار التجربة النبوية، أي أن خلال هذه الفترة لم يحدث الانفصال باعتبار أن الخلافة الراشدية مؤسسة دينية راشدة، أي مهدية و هادية و ذات صلاح ديني، فهي تشترك مع اللحظة النبوية في أنهما معا يفكران و يشغلان بمفهوم الأمة و ليس

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 49.

<sup>2</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، مرجع سابق، ص 266-267.

بمفهوم الدولة، و بالتالي الانخراط المباشر في العمل السياسي للنبي القاضي بتوحيد العرب، و هو الأمر الذي كان تتطلبه اللحظة النبوية.<sup>1</sup>

يضيف محمد أركون أن إنجاز الدولة ببعديها الدِّيني و السياسي في المدينة عبر إحداث نهضة عربية دينية اجتماعية و سياسية، بدايتها عربية لتصل في النهاية إلى قيمة العالمية، أي نهضة عربية يقوم بها العرب في البداية لتشمل في مسارها الناس جميعاً، هذه السمة التي كانت تمتاز بها أيضاً الخلافة الراشدية باعتبارها استمرارية و همزة وصل مع اللحظة النبوية، أين كانت الممارسة السياسية تبنى و تتأسس على القاعدة الدِّينية، إلا أن التاريخ الإسلامي اللاحق حسب أركون اتخذ منحى مختلفاً كلياً و معاكساً، و كان قيام الدولة الأموية بمثابة اللحظة الحاسمة في التاريخ الإسلامي أين حدثت قطيعة مع اللحظة النبوية، و الممارسة السياسية القائمة على القاعدة الدِّينية، و قد بدأت مرحلة سمتها الأساسية استخدام الرأسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام رمزي أرثوذكسي و فرضه.<sup>2</sup> دين رسمي لأنه نتاج خيار سياسي اتخذته الدولة، و أرثوذكسي لأن الفقهاء المعتمدين رسمياً من قبل السلطة هم الذين وضعوا لاحقاً "التشريعات" بالاستناد إلى تفسيراتهم الخاصة للنص الديني استنباط الأحكام منه و وضعها موضع للتطبيق، فيقول أركون عن الخلفاء الأمويين أنهم "راحوا يخلفون رداء الشرعية الدِّينية على السلطة، و قد تم ذلك بمساعدة رجال الدين الذين ابتدئوا في تشكيل علم لاهوت رسمي"<sup>3</sup> و هو ما يترتب عليه توظيف النص القرآني بشروحاته الجديدة في السلطة السياسية، و استخدامه في تصفية الحاكم لخصومه السياسيين تحت حجة مخالفتهم للنص الدِّيني، لكن اخطر التشوهات و الانحرافات الإيديولوجية في الإسلام هي تلك التي ترافقت مع استخدام النص الدِّيني في الصراعات السياسية و الاجتماعية التي شهدتها المجتمع العربي و الإسلامي بعد وفاة الرسول مباشرة، حيث جرى تفسير

<sup>1</sup> محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، مرجع سابق، ص 129.

<sup>2</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، مرجع سابق، ص 63.

<sup>3</sup> محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، مرجع سابق، ص 90.

النص من كل فئة بما يخدم مصالحها، و استخراج الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية التي تبرر لها مواقفها و تصرفاتها.

لقد ركز أركون على مفهوم السيادة العليا، ذلك المفهوم الذي انبثق من الأدوات اللغوية المستخدمة في القرآن و الخطاب القرآني المكثف الذي يكرس سيادة الرسول أو هيئته من خلال التدخل المستمر لله في التاريخ، هذه السيادة العليا الرمزية تحتاج لكي تترسخ إلى عامل الوقت و التكرار و الشعائر و الطقوس و عملية طويلة من استبطان الصيغ الأدبية و الفنية على أساس أنها معايير متعالية لا بشرية، و يكون استبانها من قبل أعضاء الجماعة التي تنتج التراث و ينتجها التراث بدوره، ففي البداية كانت السيادة العليا تتجسد في سيادة النبي أو هيئته التي كانت واضحة حسب أركون من خلال حضوره الشخصي (الكاريزم Charisme) و عمله التاريخي المحسوس من جهة، ثم بواسطة البنية البلاغية و التركيبية و المعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى.<sup>1</sup>

و لكن و بعد وفاة الرسول تفرغت السيادة المبلورة إلى قسمين أو عمليتين متميزتين هما: القرآن ثم الحديث، أما الدولة من جهتها استخدمت هذا الجانب من السيادة العليا (سيادة النصوص للقرآن و الحديث) و تستعين به لكي تمارس سلطة سياسية و ثقافية راحت تسيطر بدورها على العملية الأولى التي أدت إلى تشكيل التراث الكتابي الإسلامي المقدس (قرآن و حديث).<sup>2</sup>

يرى أركون أن "الاجتهاد" الذي هو فعالية منهجية و ثقافية قام بنقل المشروعية أو السيادة العليا على التسامي الرمزي للتاريخ إلى السلطة القانونية و القسرية للشريعة، حيث عملت كل القوى الفاعلة و المسببة لهذا الانتقال أو التحول من مرحلة الانبثاق و الظهور إلى مرحلة تشكل الدولة المركزية الرسمية تتمثل في المخيال الاجتماعي، و بالبحث عن عقلنة براغماتية لتسيير أمور الدولة في آن واحد، أما مرحلة تأسيس الدولة

<sup>1</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية- تر: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص ص 164-165.

<sup>2</sup> نفس المرجع.

و ترسيخها منذ ظهور الدولة الأموية في عام 661 م يصنع بشكل نهائي و لا رجعية فيه مضامين السيادة العليا و آلياتها أو وظائفها موضع الاعتماد على التطور الثقافي و التاريخي.<sup>1</sup>

لقد أبان الصراع الذي جرى بين المفاهيم التقليدية و الآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة، و بين الرؤيا الجديدة التي أسسها القرآن من جهة أخرى، عن مدى مقاومة التاريخ الدنيوي لهذه الرؤية الجديدة و ضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامي الوجود البشري، و جعله متعاليا، و الدليل على ذلك حسب أركون هو مقتل عثمان و علي و قبلهم عمر بن الخطاب، فهو رسوخ لظاهرة العنف الجذري و الأولي السائدة في المجتمعات البشرية كافة. و هذا يبين محدودية السيادة العليا و وظيفتها بالصيغة التي حاولت الأديان أن تفرضها بها، على الرغم من الوجود الحقيقي لهذه السيادة و دون التقليل من أهميتها لأنها دائما في النهاية غير كافية أو غير مطابقة، لأن المجتمعات البشرية تتشكل أساسا على أنظمة غير عادلة، و أنظمة لا مساواة فرضت عن طريق العنف.<sup>2</sup>

فحسب أركون فإن الدولة التي أسسها الأمويين و من بعدهم العباسيين هي وليدة العنف الدموي المحض، و هذا هو الحدث الهام المستجد الذي حصل فيه نوع من القلب أو العكس للمراتب الأخلاقية، الروحية التي كانت سائدة في زمن النبي، هذا الترتيب المتمثل بالمعادلة التالية: سيادة عليا/ سلطة سياسية. أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف و استخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي و السياسي المثبت و المرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة، و بطبيعة الحال فإن الدولة بصفتها قوة ضبط و إكراه قسري استخدمت ذروة السيادة العليا كمرجع ضروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقية، لأن السيادة العليا التي كانت قد تأسست عند النبي تحققت بفضل الشخصية الكاريزمية التي كان يتمتع بها، و لكن في زمن الدولة أو السلطة السياسية، أصبحت هذه الأخيرة هي التي تتلاعب

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 166.

<sup>2</sup> نفس المرجع ، ص 167.

بالسيادة العليا للنصوص و تحولها لصالحها و جعلها تقول كل ما يبرر وجودها و يرسخ شرعيتها، و أصبحت تفرض انتساب الناس إليها عن طريق القوة.<sup>1</sup>

هذا الأمر بالذات دفع أركون إلى التركيز على الإيديولوجيا التي تفرض بالقوة صورة معينة عن السلطة الشرعية و ذلك بواسطة تمويه المنشأ الحقيقي التاريخي للدولة و تزييفه، و هنا نأمل الوظيفة الحقيقية الإيديولوجيا في تشويه العملية الحقيقية لمجرى التاريخ من أجل المحافظة على تأييد الشعب لصورة منمذجة و مثالية عن الشرعية، و من هنا يفهم السبب في اختلاف التركيبات الإيديولوجية عن الخطاب النبوي الهادف إلى التدمير و في هذا إشارة إلى ترميز الوجود البشري، و عن الخطاب العقلاني الهادف إلى إنجاز أو تحقيق المعرفة الموضوعية، و عندئذ يفهم أيضا مسؤولية الدولة القائمة على العنف و القوة في تحويل الرموز المنفتحة للدِّين لصالحها، أي تحويلها النظام القسري لما يدعى بالدِّين الأرثوذكسي (المستقيم أو الصحيح) و ما عداه فهرطقات و أضاليل، إن الأرثوذكسية بنسختها السنية و الشيعية حسب أركون ليست شيئا آخر غير الدِّين الرسمي الناتج عن التعاضد و التضامن بين أغلبية من يدعون بالعلماء (رجال الدين) و بين الدولة.<sup>2</sup>

فحسب أركون تتدرج جميع النظريات التي بلورها الفقهاء من أجل الرد على حاجيات الدولة الرسمية و تلبية طلباتها في النشاطية الإيديولوجية في الفكر الإسلامي، على الرغم من أن هذه النظريات تأثرت بالنموذج الأعلى للسيادة العليا بالصورة التي عرضت فيها و استتبطت من خلال النصوص الأساسية التي يدعيها التراث، أي القرآن و الحديث و نهج البلاغة و الخطابات المتنوعة المجموعة في الخلاصات الفقهية و الأنطولوجيات.<sup>3</sup>

و لهذا يؤكد أركون على أهمية التفريق و التمييز بين السلطة السياسية زمن النبي و وضعه تشريعات تستجيب لحاجات محددة يتطلبها الواقع و بين إدعاءات الفقهاء لاحقا بأن النبي قد أسس دولة دينية استكمل الخلفاء

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص ص 167-168.

<sup>2</sup> نفس المرجع.

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص ص 168-169.

الراشدون بنائها و تطويرها بعد ذلك، فما يركز عليه أركان هو أن السلطة السياسية على مدار التاريخ الإسلامي كانت دوما بحاجة إلى إسباغ المشروعية الدِّينية من اجل ممارسة سلطاتها السياسية و فرض القوة من أجل ترسيخها و تجسيدها في الواقع، الأمر الذي يختلف تماما في مفهوم الأمة زمن اللحظة النبوية و ما تلاها زمن الخلافة الراشدة أي كان هناك غياب كلي لمفهوم الدولة التي تأسست على العنف و القوة و القمع.

لقد أخضع الدِّين بنظر أركان إلى السياسة منذ التاريخ القديم إلى يومنا هذا في عهد الدول الحديثة، وليس العكس، و هذا الإخضاع الذي تعرض له العامل الدِّيني من قبل العامل السياسي في التاريخ الإسلامي عرف بدايته منذ التجربة الأموية، و ما يتعلق بالانفصال الدِّيني عن الدنيوي من منظور أركان، يدخل في إطار ما يسمى دين التنزيه و التعالي، و من ثمة لا يمكنه أن يكون دين دولة على اعتبار أنها زمنية و دنيوية، بينما هو سماوي و إلهي.<sup>1</sup>

و هكذا يرفض أركان القول بأن الإسلام لم يعرف التفريق بين الروحي و الزمني أو بين الدِّيني و الدنيوي، بالفعل إن الإسلام لم يعرف في تاريخه تفكيرا فلسفيا بطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم، إلا أن ذلك لا يعني "أن العلمنة لم تعش حياتنا أو لم تعرف في بيئات الإسلام".<sup>2</sup>

فقد وجدت المجتمعات الإسلامية تجارب معمقة يمكن لنا أن نصفها بالعلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل درجة الوعي الواضح بذاتها، و لم تلق يوما من الأيام لها التنظير.<sup>3</sup> فتجربة مكة و المدينة التي عاشها النبي "انطوت على معطيات من نوع ديني و معطيات من نوع دنيوي، خاصة بأعمال قائد لجماعة محدودة في مجتمع محدد، و لذلك فإن الخط لبن الزمني و الروحي الذي يعاب به الإسلام ليس عائدا إلى الإسلام كإسلام و إلى طبيعته

<sup>1</sup> محمد أركان، العلمنة و الدين الإسلام المسيحية الغرب، مرجع سابق، ص 70.

<sup>2</sup> محمد أركان، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء، 1996، ص

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص 277.

الجوهرية و الأزلية، و إنما راجع إلى المجتمعات الإسلامية التي حسب قول أركون "أن تولد فكرا نقديا تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب"<sup>1</sup>

فحسب أركون أصبحت مسألة العلمنة تشغل المسؤولين في شتى قطاعات المجتمع، لكن عندما يبحث هؤلاء المسؤولون عن إطار فكري يتيح إعطاء الحلول للمشاكل المطروحة يوميا ، فإنهم يلاحظون أن هذا الإطار النظري الفكري غائب تماما في هذا المجال، و لهذا يؤكد أركون أن مهمة الإسلاميات التطبيقية في أن تؤسس للإطار النظري و الفكري الذي يتيح مواجهة كل الصعوبات و المشاكل المعاشة حتى الآن بشكل تجريبي و محسوس، لكن غير منظر لها.

و نظرا لغياب هذا الإطار النظري، الفكري الذي ينبع من عمق المجتمعات العربية و من واقعها المعاش، و من تاريخها العميق، الأمر الذي دفع بالعديد بالتنظير استنادا إلى أدبيات و أطر أو أسس فكرية أجنبية أو بالأحرى مستوردة لا تمت بأية صلة بواقع المجتمعات العربية و الإسلامية، الأمر الذي دفع أيضا بمسؤوليين إلى القيام بمحاولات جريئة في ممارستها، و ذلك بتطبيق مناهج مستوردة من الغرب، أي علمنة غربية محضة في مجتمعات عربية تختلف دينيا و ثقافيا و سياسيا و خاصة تاريخيا.

و استشهد أركون بتجربتين تاريخيتين لتبيان أهمية المسألة المطروحة أي مسألة العلمنة، و هما التجربة التركية بقيادة كمال أتاتورك الذي قام بثورة علمانية حقيقية في بلد كان و لا يزال متشددا في إسلامه.<sup>2</sup>

و التجربة الثانية هي التجربة اللبنانية التي كانت تنظر في العلمنة الحل الوحيد للخروج من أزمة التوترات الطائفية التي أدت إلى أحداث مأساوية.

و من خلال التجريبتين ذهب أركون إلى أن التجربة التركية في الواقع لم تكن إلا "كاريكاتيرا" للعلمنة رافقته بعض التطرفات، و لكن في الحقيقة الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة الذي دوخته، ما يفسر العودة الدّينية العنيفة

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 280-295.

<sup>2</sup> نفس المرجع السابق، ص 277.

و السريعة في نفس الوقت بدءا من 1940 أين راح التيار الإسلامي يسترجع مواقعه و بقوة بدءا من هذا التاريخ، أما التجربة اللبنانية لم تزد الأمور إلا تفاقمًا و تضايقا، حيث بعد إقرار فصل التعليم بين الطائفتين المتصارعتين (الإسلام من جهة و المسيحية من جهة مقابلة) ازداد التعصب و التطرف بين الطائفتين خاصة بسبب التعليم الذي غرس أفكار الحقد و عدم تقبل الآخر.<sup>1</sup>

و هكذا يلاحظ أركون أنه ينبغي الأخذ بعين الاعتبار مسألة الإطار الاجتماعي الثقافي الذي يمارس فيه تأمل حقيقي وفعال فيما يخص العلمنة، لكي يصبح تأمل كهذا ممكن الوجود في الناحية الإسلامية فإنه يبدو ضروريا طرح المشكلة بكل أبعادها، و باستقلال كامل عن استراتيجيات السيطرة التي توجه هذه الفئة أو تلك، و بالتالي ينبغي طرح المشكلة في مكانها المناسب، أي ضمن إطار الصراع الاجتماعي السياسي الذي ينشب في كل المجتمعات الإسلامية بين المحافظين و التقدميين، ففي كل مكان من هذه المجتمعات يلاحظ تشكل و ارتسام هوة كبيرة بين الجناح الناهض الذي يقبل كل الإصلاحات الجذرية، و جناح آخر أصولي يقف في وجه كل تغيير و يرفضه متذعرا لذلك بأسباب دينية، و لهذا نجد هذه المجتمعات العربية الإسلامية في مواجهة إشكالية عامة لا يمكن للإسلام بعد اليوم أن يتجاهلها أو يخفيها إذا ما أراد أن يستمر في الوجود في مجتمعات دخلت مرحلة التحديث و التغيير من تجارب داخلية تراعي الأطر الاجتماعية و الثقافية و السياسية و التاريخية لها.<sup>2</sup>

و لهذا يراهن أركون على الدولة العلمانية، فهذه الأخيرة إن كانت عند برهان غليون قد انتهت عند مأزق، فإنها عند أركون موضع رهان، و رفضه أن تكون العلمانية هي المأزق العقيدي و السياسي للدولة العربية، إنما يأتي من اعتقاد أركون بأن تسليح الدولة بعقيدة وضعية خاصة و علمنتها يتيح للأمة توحيد و عيها بذاتيتها و اندماجها، و بذلك يرفض المبالغات و التطرفات التي يقع فيها الكتاب الإسلاميون المعاصرون عندما يتحدثون عن مسألة الدولة العلمانية، و يشدد أركون على قضية خلع القداسة و التعالي على القوانين البشرية السائدة في المجتمعات

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 278.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 279.

العربية الإسلامية منذ التاريخ الأول للإسلام، و هو تقديس يتخذ له أحجاما ضخمة من قبل الحركات الأصولية اليوم، و يشكل واحد من المعضلات الكبرى في تلخيص العقل الإسلامي من أثاره السلبية.<sup>1</sup> فالمجتمعات العربية لا تزال تخضع لعقائد و ممارسات و تقاليد قديمة جدا، و لذلك يحاول أركون دمج مفهوم العلمانية في العامل الدِّيني في الدِّراسة و ليس إهماله.

ينظر أركون إلى التاريخ بكليته ضمن هذا المنظور و بالتالي السير نحو إمكانية تعبيد الطريق و تمهيدته نحو ممارسة علمانية إسلامية، و ذلك بمراعاة على ضوء التحديد المعايير التي تحدثنا عنها في إطار مسألة العلمنة، و بعدها يمكن للعلمنة أن تنتشر في المجتمعات التي اتخذت الإسلام دينا، من أجل رفع ذلك العيب الذي لطالما ألصقه الغربيون بالإسلام أو على المجتمعات الإسلامية، خلطها بين الزمني و الروحي، بين الدنيوي و الدِّيني، رغم أن العيب حسب أركون ليس راجعا إلى الإسلام كإسلام أو إلى طبيعته الجوهرية و الأزلية، ذلك لأن الإسلام و المسيحية كلاهما يشتغل بالطريقة نفسها، و إنما هو عائد إلى أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف أن تولد حتى الآن فكريا نقديا كبيرا تجاه تراثها الخاص كما أشرنا إلى ذلك سابقا كما فعل الغرب، لأن بنظر أركون عمل كهذا لا يوجد في الإسلام، أو بالأحرى انه يكاد يشرع في الوجود.<sup>2</sup>

### III - مكانة الدين في الدساتير العربية:

عرفت الدول العربية حركة دستورية و قانونية بمعناها المعاصر منذ منتصف القرن 19م ابتداء من الدستور التونسي سنة 1861 و الدستور العثماني سنة 1876 هذه الحركة ازدادت انتشارا و قوة في بداية القرن 20م، فالتعدد من الدساتير العربية عرفت ميلادها ما بين الحربين العالميتين الأولى و الثانية، انطلاقا من الدستور المصري سنة 1923م و اللبناني في 1926م، و الدستور العراقي في 1925 و السوري سنة 1930م،

<sup>1</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، مرجع سابق، ص 64.

<sup>2</sup> محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 295.

هذه الحركة في التشريع الدستوري المعاصر تنتهي مع حصول الدول العربية الأخرى على الاستقلال مباشرة حين قامت بتشريعات دستورية على النموذج المعاصر.

إن مسألة موقع الدّين عموماً و الدّين الإسلامي خصوصاً في النظام الدستوري الجديد القائم لم تكن غائبة في أذهان مهندسي هذه الدساتير العربية، تختلف على مستويات عديدة، و لكنها تتشارك في نقطة واحدة و هي: مرجعيتها للدّين الإسلامي.

جميع النصوص الأساسية باستثناء النصوص التشريعية اللبنانية تستند في مرجعيتها إلى الدّين الإسلامي و ذلك بطريقة صريحة و واضحة (الإسلام هو دين الدولة)، و جميع هذه الدساتير تؤكد أن التشريع الإسلامي هو مصدر التشريع الوضعي.

يتركز تحليلنا هذا حول التأثير الذي يمارسه الدّين الإسلامي في القانون الدستوري المعاصر في البلدان العربية. إن الحديث عن الدّين و الدستور في البلدان العربية تتغير المفاهيم، و لهذا تبين أنه من الضروري إعطاء أكثر مجال للتوضيح حول ميلاد الفكرة الدستورية في هذه الدول و ذلك بتدقيق مفهومي الدّين و الدولة

## 1- التشكل التاريخي للنظام الدستوري في الدول العربية:

فكما أشرنا سابقاً أنه في منتصف القرن 19م انطلقت الحركة الدستورية، و ذلك جراء التأثير بالغرب و تسرب الأفكار الغربية أوربية في الفكر النخبوي العربي، و ثم التمييز بين ثلاث<sup>1</sup> مراحل من الحركة التشريعية الدستورية و هي كما يلي:

**المرحلة الأولى:** (1839-1915) و فيها عرفت الدولة العثمانية و المقاطعات العربية التابعة لها سلسلة من القوانين التي يمكن وصفها في إطار دستوري بداية بالقوانين الصادرة ما بين (1839-1856) التي آلت إلى

<sup>1</sup> ABDELFAH Amour, constitution et religions dans les Etats musulmans, Tunis, 1994, pp 30-31.

إنشاء دستور تونسي سنة 1861 إضافة إلى القانون الأساسي العثماني سنة 1876، هذين الدستورين تم اعتبارهما أولى الدساتير العربية المكتوبة.

**المرحلة الثانية: (1919-1945)** خلالها تم فرض العديد من الدساتير العربية في الشرق الأوسط منها الدستور المصري 1923، العراقي 1925، اللبناني 1926، السوري 1930، الكويتي 1938، هذه الدساتير كلها كانت تحت الهيمنة الفرنسية و الإنجليزية في هذه المنطقة.

**المرحلة الثالثة: (1945 إلى يومنا هذا)** فبعد استقلال الدول العربية تأسست دول حديثة اعتمدت دساتير و تشريعات قانونية مكتوبة، فمنذ ذلك الوقت لم تتوقف هذه التشريعات في التطور و التغيير و ذلك اعتبارا من الظروف الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية لهذه الدول.

في الوقت الراهن تبنت أنظمة الحكم في هذه الدول نصوصا قانونية لتنظيم الحكم فيها، هذا حتى و إن اختلفت التسميات constitution (دستور)، في الجزائر، المغرب، مصر، الكويت، البحرين، موريطانيا، السودان، سوريا، لبنان، تونس و اليمن، أو (statut fondamental) النظام الأساسي، في العربية السعودية و سلطنة عمان.

## 2- فكرة الدستور و الدِّين:

لم تكن التشريعات القانونية الوضعية أو الدساتير الحديثة في الدول العربية فكرة مقبولة دائما بدون التدرج في تطبيقها، فنقل التاريخ في هذه المجتمعات و خاصة المكانة التي يحضى بها الإسلام داخل النظام الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي جعل العلاقة التي تربط الإسلام بفكرة الدستور الوضعي غالبا ما يسودها التوتر.<sup>1</sup> و استنادا إلى تحليل الأستاذ "صدوق بلقايد" حول مواقف الدول العربية من الدستور الوضعي يقيم العميد "عبد الفتاح عمور" النموذج الذي اعتمده الأستاذ بلقايد في تحديد العلاقة بين الدِّين و الدستور و اعتبره نموذجا متوافقا يتكيف مع وضعية المجتمعات العربية ذات الاعتقاد الإسلامي، و ينقسم إلى ثلاثة مواقف و هي كالآتي:

<sup>1</sup> IBID

**الموقف الأول:** يتضمن العدائية المطلقة للإيديولوجية الدِّينية لفكرة الدستور الوضعي، فقد تبنى هذا الاتجاه الإخوان المسلمون ثم بعد ذلك العديد من الجماعات و التيارات الدِّينية التي تردد شعار لا دستور غير القرآن، و هذا الموقف نلاحظه في موقف الدولة السعودية التي تمسكت بالقرآن كدستور للمملكة السعودية إلى غاية سنة 1992، و يظهر ذلك جليا في قول الملك فيصل سنة 1966 "دستور و لماذا؟ القرآن هو أقدم دستور و أكثر نجاعة و فعالية في العالم".

ففي أول مناسبة لإعلان عن أول نظام أساسي للحكم في السعودية صرح الملك فهد قائلاً: "دستورنا في المملكة هو كتاب الله المقدس و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم".

**الموقف الثاني:** هو موقف التبعية و المرجعية الغير مشروطة للإسلام و بالتالي فالدستور الوضعي لا يتمتع بمكانة تتعالى عن الدِّين، هذا الموقف تبنته أيضا المملكة السعودية و لكن تجسد ذلك بعد الإعلان عن أول نظام أساسي للحكم سنة 1992 بعدما كانت في بداية الأمر تتبنى الموقف الرفض للقانون الوضعي.<sup>1</sup>

**الموقف الثالث:** يتضمن تفعيل الدستور الوضعي، و عليه إدماج الجانب العقائدي في الدستور بطريقة تجعل أجهزة الدولة القائمة على الحكم مجبرة على الالتزام بالدِّين و لا تخرج شرعية هذه الأجهزة عن نطاق الدِّين، و عليه فإن الإسلام هو دين الدولة و التشريع الإسلامي أو الشريعة هي مصدر التشريع القانوني المدني، فهذه معادلات بنظر الأستاذ "عبد الفتاح عمور" تستخدمها أنظمة الحكم العربية لضمان تفعيل الدساتير الوضعية في هذه الدول، و لهذا غالبا ما تستخدمه هذه الأنظمة كوسيلة للتعبير عن سياسة دينية و في بعض الأحيان عن إيديولوجية دينية.

<sup>1</sup> IBID, pp 32-34.

## 3- الدّين و الدولة في الدساتير العربية:

تختلف العلاقة بين الدّين و الدولة في الدساتير العربية من دولة إلى أخرى، ففي الواقع ليس هناك علاقة معبر عنها علنا في التشريعات و النصوص القانونية، و لكن عند محاولة التعبير عنها و لو ضمنا لا يمكن تحديد طرفي المعادلة بطريقة واضحة تسمح بدراستها.

ميز الأستاذ عبد الفتاح عمور بين ثلاث مستويات تميز العلاقة بين الدّين و الدولة في الدساتير العربية و هي كالآتي:

أ- الدّين هو محور الدولة (دولة الإسلام): في هذا النموذج الدولة عبارة عن جهاز الهدف منه هو تحقيق العقيدة الدّينية الإسلامية و تجسيد سياسة دينية في المجتمع ذات مرجعية إسلامية، و بالتالي فالدولة هنا خاضعة لسيادة الدّين، فحكم الدولة لا يشرعن ولا يبهر إلا في إطار ديني، و بكلمات أدق ليس هناك أسبقية و لا أولوية و لا سيادة خارج عن الدين.<sup>1</sup>

يرى الأستاذ عبد الفتاح عمور في هذا النموذج عدم وجود إمكانية فصل الدّين عن الدولة، و لا وجود حتى لإمكانية التفاعل بينهما لأن الدّين هو الأصل و الأساس، في حين أن الدولة تقع في مستوى الآليات و الوسائل و تندرج دولة المملكة السعودية في هذا النموذج بامتياز، هذا بعد تردد طويل ليصدر النظام الأساسي للحكم في سنة 1992 الذي يكرس المرجعية الدّينية للإسلام و المذهبية للوهابية.

ب- الدولة التي أسست لدين الدولة: معظم الدساتير العربية أسست لعلاقة بين الإسلام و الدولة، و هذا من خلال تعريف الإسلام دستوريا، أو التأسيس لإسلام رسمي للدولة، فنجد في الجزائر في المادة (02) من الدستور الشكل التقليدي للنص القانوني "الإسلام دين الدولة" هذا الأمر ينطبق على العديد من الدول العربية كالمغرب، تونس، قطر، مصر، الأردن و غيرها.

<sup>1</sup> IBID, pp 35-41.

و لكن في الواقع المبدأ الذي يؤسس للإسلام -دين الدولة- أو التعريف بالدولة بأنها إسلامية هو مبدأ له حدود و تحفظات كثيرة، و هذا ما يلاحظ في النصوص التشريعية التي تليه خاصة فيما يتعلق في حرية الاعتقاد و حماية الأديان الأخرى.<sup>1</sup>

و لكن موقع الإسلام كدين للدولة العربية لا يلزم هذه الأخيرة تطبيق الشريعة الإسلامية (فالإسلام لا يحظى إلا بمكانة تشرفه كعقيدة الأغلبية، أو بالأحرى تضحية تكفيرية للدولة و ذلك لاستبعاد فكرة الشريعة الإسلامية في القانون الوضعي).<sup>2</sup>

و يضيف عبد الفتاح عمور في تحليله للعلاقة بين الدّين و الدستور في الدول العربية الإسلامية أن هذه الدول تعد فقط بالإسلام كدين للدولة، و لكنها تضع جهاز الدولة فوق كل شيء، و بالتالي إشباع مباشر لفكرة "الدولة تابعة للدين".<sup>3</sup>

ج- الدولة التي لم تصرح دستوريا عن الدّين: معظم الدساتير العربية صرحت علنيا بأن الدّين الإسلامي هو دين الدولة، و لكن أربعة من الدول العربية لم تضع الدين دستوريا و لم تعتبر الإسلام دين الدولة و هي: لبنان، سوريا، السودان و ليبيا.

فلبنان رسمت لنفسها منذ الاستقلال دولة متعددة الأديان و العقائد، و لهذا لم يكن هناك اعتراف بمكانة مميزة للإسلام باعتبار هذا البلد تتواجد فيه طوائف عديدة و خاصة منهم معتنقي المسيحية، أما سوريا، ليبيا و السودان فالوضع التي يتواجد فيها الإسلام دستوريا تختلف عن تلك التي يتموقع فيها في لبنان، و ذلك رغم غياب نصوص أساسية في هذه الدول تبين بوضوح على أن الإسلام هو دين الدولة.

<sup>1</sup> IBID, p 42.

<sup>2</sup> J.F.RYCX et G.Blanchi , référence a l'islam dans le droit positif en pays Arabes, pouvoirs, n° 12, 1983. pp 62-63.

<sup>3</sup> A.Amour, la place de l'islam dans les constitutions des Etats Arabe, modèle théorique et réalité juridique, in islam et droit de l'homme, ECONOMICA, 1994, pp 22-23.

فبظنر عبد الفتاح عمر فإن سوريا لم تضع الإسلام دين الدولة بسبب الإيديولوجية التي تحكم هذا البلد منذ سنة 1963، و هي العروبة اللائكية، و يعود أيضا السبب إلى الأقلية المسيحية المتواجدة على مستوى جهاز الدولة السورية و التي لم تفتح المجال ليصبح الإسلام دين الدولة بحجة أن هذا النوع من القرارات يهدد حقوق الأقليات الدينية.<sup>1</sup>

في الواقع النظام الدستوري المعتمد حاليا في الدول العربية يختلف عن النظام الإسلامي التقليدي و لكن من الضروري البحث عن مكانة الدّين الإسلامي في هذه الدول من خلال التشريعات القضائية و القوانين المعمول بها في شتى المجالات بدراسة العلاقة بين التشريع الإسلامي و القانون الوضعي من جهة و بين الدّين و السلطان السياسي من جهة أخرى.

#### 4- العلاقة بين التشريع الإسلامي و القانون الوضعي:

يمكن التمييز بين ثلاث مستويات أساسية:

**المستوى الأول:** التشريع الإسلامي (الشرعية) يهيمن كليا على النظام القضائي (القانون الوضعي).

تتأسس هذه الهيمنة من خلال التمييز بين القانون الإلهي (la loi divine) و القانون البشري، فالأول يجب أن يسيطر على الثاني لأنه شرعي و مشروع، يدخل في نطاق احترام الإرادة الإلهية المعبر عنها في الشريعة الإسلامية.

و انطلاقا من هذا المبدأ كل الأعمال الحكومية سواء كانت دستورية تشريعية أو ما يتعلق بالمعاملات القانونية يستلزم أن تتوافق و تتماثل مع مفاهيم الإسلام، لأن القانون الوضعي في هذا المستوى يتصف بالعجز لأنه بشري، أما القانون الإلهي يتضمن معايير سامية متعالية و مطلقة تعلق عن كل المعايير الأخرى، و من أبرز

<sup>1</sup> IBID.

الدول التي تطبق هذا النموذج القضائي العربية السعودية، إذ أن المادة (07) من النظام الأساسي " كتاب الله و سنة رسوله تحكم هذا النظام و جميع الأنظمة القائمة في الدولة".<sup>1</sup>

**المستوى الثاني:** التشريع الإسلامي مصدر للقانون الوضعي (المرجعية) معظم الدساتير العربية تتضمن نصوصا مرجعيتها القانون الإسلامي باعتباره مصدر قانون الدولة، و تختلف قوة هذه المرجعية من دولة إلى أخرى بالإضافة إلى التباين في الأشكال و النصوص المخصصة لهذا الغرض، فالشريعة الإسلامية هي مصدر من مصادر التشريع القانوني في الكويت أو المصدر الأساسي في التشريع في البحرين، هذا المبدأ الدستوري الذي يقر بأن التشريع الإسلامي هو مصدر من مصادر التشريع القانوني لا يلزم حسب العديد من المشرعين القانونيين المشرع أن يعتمد في وضعه للقوانين الحلول المقترحة في الإسلام.<sup>2</sup> و لكن دستوريا يفتح له (المشرع) إمكانية اللجوء إليه و في نظر العديد من رجال القانون فإن الصفة التابعة للدين بأنه دين الدولة أفرغت هذا المصدر من جوهره لأنه في الأخير عبارة عن مصدر لا يعني الاحتكام إلى التشريع الإسلامي كلية لكنه يفتح فقط إمكانية اللجوء إليه في بعض الحالات.<sup>3</sup>

**المستوى الثالث:** غياب العلاقة بين التشريع الإسلامي و القانون الوضعي دستوريا.

رغم أن العديد من دساتير دول المغرب العربي، (الجزائر، المغرب و تونس) تصرح دستوريا بأن الإسلام هو دين الدولة، إلا أنها لم تضع علاقة محدودة و دقيقة بين الشريعة الإسلامية و القانون الوضعي، نجد في الجزائر حضر لكل المؤسسات كل أنواع الممارسات التي تتعارض مع الأخلاق الإسلامية، و هذا التزام دستوري لكل مؤسسات الدولة في الجزائر، هذا باعتبار أن الشريعة الإسلامية هي مصدر قانون الدولة لكن في المقابل لم يتم

<sup>1</sup> S.JAHEL, présentation relative au statut fondamental du gouvernement du royaume d'Arabie Saoudite, texte publié in Recueil des constitutions des pays arabes, Bruylant, Bruxelles, 2000, p 39.

<sup>2</sup> A. Amour, constitution et religion dans les Etats musulmans, op , cit, p 55.

<sup>3</sup> IBID, p 56.

تفعيل آليات قضائية تراقب إسلامية القوانين في الدول المغاربية عموما، فالمجلس الإسلامي الأعلى لا يقوم بهذا الدور، و لا المجلس الدستوري لأنه في الحقيقة الشريعة الإسلامية و حتى قانون العرف لا يظهر جليا في معايير المرجعية في هذه الدول.<sup>1</sup>

و لهذا لا يوجد أي دستور في الدول المغاربية يتضمن نصوصا يمكن مقارنتها مع دساتير دول الخليج العربي أو حتى مصر، و التي تعتبر الشريعة الإسلامية مصدرا أساسيا للتشريع. و بنظر الأستاذ عبد الفتاح عمور فالقانون الوضعي في دول المغرب العربي ليس مع قطيعة بالواقع الاجتماعي، فالإسلام يسير طبيعيا و بطريقة عفوية كل المشاكل و الانشغالات و التطورات التي تعيشها شعوب هذه الدول.<sup>2</sup> إن صدى الشريعة الإسلامية و تواجدها في القانون الوضعي ظاهرة تشهد عن وجود قاعدة سوسولوجية لهذه المجتمعات المغاربية لا تستلزم تواجد الشريعة قانونيا و لا دستوريا لكي يتم الاحتكام إليها.<sup>3</sup>

## 5- الإسلام و نظام الحكم من خلال الدستور:

لقد تعددت المجالات التي يتدخل فيها الدّين ليصل إلى حدود التدخل في الوظائف العليا للدولة، و أهم وظيفة هي وظيفة الحاكم أو رئيس الدولة، و فيما يخص هذه المسألة فالمعادلات متباينة في الدستور الجزائري و التونسي بالإضافة إلى دساتير عربية أخرى تلزم إسلامية رئيس الدولة (confession musulmane)، أما حالة المغرب فنجد المادة (19) من الدستور المغربي تنص أن الملك أمير المؤمنين ( commandeur des croyants)، حامى الدين الإسلامي لأن أمير المؤمنين هو حفيد من أحفاد الرسول، و في هذه المسألة يري "Pierre Rondat" أن تحديد الإسلام كعقيدة للحكام أو للملك عبارة عن شرط غير ضروري و زائد عن اللزوم،

<sup>1</sup> T.LEROY, le constitutionalisme dans les pays du Maghreb, revue francaise de droit constitutionnel, n° 79 -03, 2009, pp 552-553.

<sup>2</sup> A.Amour, conctitution et religion dans les Etats musulmans, op , cit, p 65.

<sup>3</sup> IBID.

أو كما عبر عنه "ضربة سيف في الماء" حيث يقول: "في بلد يحتوي على أغلبية مسلمة، تحديد إسلامية الرئيس هو فعل زائد عن اللزوم لأن لعبة القوى الاجتماعية و السياسية تكون شاعرية تؤول إلى هذه النتيجة (حاكم مسلم)، و لكن قد يكون هذا القرار ضروري في نظرهم لأنه يعترف بالأغلبية المسلمة و يتضمن تقديرا لمبادئ الإسلام.<sup>1</sup>

انطلاقا من كل ما سبق يمكن القول أن مسألة الدّين في الدساتير العربية ليست واضحة المعالم، و لكن معالم التفكير التي حاولنا عرضها تسمح بمعرفة عن قرب خصوصية النموذج الدستوري القائم في العالم العربي. بالفعل فقد هيمن المصدر الغربي في القانون الدستوري لهذه الدول رغم التصريحات العلنية بالمرجعية للدّين الإسلامي، و لكن هذه الهيمنة الغربية لم تقص حضور الدّين في النصوص الأساسية لهذه الدساتير، و مع ذلك فقد عرفت هذه الدول منذ النصف الثاني من القرن 20 م محاولة قوية في إعادة أسلمة (ré-islamiser) النظام القضائي و حتى في الدول الأكثر تأثرا بالغرب، و هذا بناء على مشاريع دستورية إسلامية و تصريحات إسلامية لحقوق الإنسان قامت بها تنظيمات ذات توجه إيديولوجي إسلامي.

و في هذا نعود إلى الملاحظة التي قام بها الأستاذ عبد الفتاح عمور حول المرجعية إلى الدّين الإسلامي فهي بنظره تدرج في إطار علم الاجتماع القانوني أكثر مما تدرج في الجانب القانوني نفسه، لأن أولوية الدّين و المرجعية إليه تعبر عن قوة المجال الرمزي لهذه الشعوب في الحياة اليومية، و بالتالي أيبح الدستور لديهم عبارة عن مجرد واجهة لتباين تواجد دولة عصرية بمفهوم المواطنة العصرية و القوانين الضابطة لها.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> P.Rondot, l'islam et les musulmans d'haujourd'hui, Paris, 1958, cité dans T.LEROY, op , cit, p 59.

<sup>2</sup> A.Amour, la place de l'islam dans les constitutions des Etats arabes, op,cit, pp 24.25.

## 6- في مبدأ التوحيد بين الدِّين و الدولة (الإسلام دين الدولة):

يرى بعض مؤرخي الأفكار المعاصرين (عبد الله العروبي، محمد عابد الجابري، رضوان السيد، كمال عبد اللطيف) أن الدعوة ذات المنطلق الدِّيني تكون دائما "لتأصل الحق" و تبرير النهوض، أو تمكين السلطان السياسي، و بذلك يصبح الاستقواء بالدين سيفاً ذو حدين، فهو استدعاء دائم لاستخدام هذا السلاح في وجه من استخدمه.

إن أصل الاستخدام للدِّين حسب هؤلاء المفكرين استدخال "الآداب السلطانية" و منهم العديد من الفقهاء، التي كان مهامها في كل مراحل تاريخ السلطات الإسلامية تبرير للإمارة و السلطان باسم "حراسة الدِّين" من جهة و باسم "قوة" قاهرة و مستعلية مع الصفات الإلهية من جهة أخرى.

هذه الأدبيات تشبه الأدبيات الفارسية في الفقه السياسي، نص أردشير الذي نظر للدولة الفارسية قبل الإسلام حالها حال الدولة السلطانية في الإسلام ابتداءً من التجربة الأموية وصولاً إلى الدولة العربية الإسلامية الحديثة، حيث تشابكت النصوص الإسلامية و النص الفارسي معا في توليد خطاب ديني سياسي أو سياسي ديني وظيفته تمكين أهل الحكم باسم الدِّين و تقويتهم، و ذلك بالتماثل و التماهي مع صفات الإله الملك.

إن الدعوة القائمة التي تستدعي طاعة الرعية لحكم السلطان باسم القوة في الإيمان و إحياءات الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية، و التأويلات الناتجة عن هذين المصدرين، و استحداث تجارب التاريخ الما قبل إسلامي، هي سمة غالية و عامة في الآداب السلطانية، و إن اختلفت عن الآداب الفقهية في طبيعتها هذه الأخيرة ظلت تقييم "السياسات الشرعية" حيزاً متخيلاً و مفترضاً خارج نطاق الضرورة و الأمر الواقع، أي خارج حيز التاريخ الفعلي، بل إن ثمة ازدواجية يمكن قراءتها في نصوص من اجتمعت فيه صفات الفقيه و الكاتب الواعظ معا، كالماوردي في كتاب "النصيحة" من جهة و كتاب "الأحكام السلطانية" من جهة أخرى، و كالطرطوشي في تمييزه

بين السياسة الاصطلاحية من جهة و السياسة الشرعية من جهة أخرى<sup>1</sup>، و كابن خلدون في تمييزه بين الوازع السلطاني و العصباني من جهة و الوازع الدِّيني من جهة أخرى، ثنائيات سكنت و لا تزال تسكن حيز الذاكرة و المخيلة في الفكر السياسي الإسلامي، و كان لها التأثير المباشر في الفكر و الممارسة في كل مراحل التاريخ الإسلامي، فمن جهة نجد مقولة تسكن في الخيال و لا يمكنها تجاوز ذلك إلى الواقع، و من جهة أخرى نجد مقولة تتحرك في التاريخ و الواقع، الأمر الذي جعل عبد الله العروي يقول "بطوبى للفقهاء" فهذا الأخير الفقيه يتخيل نظاما إسلاميا شرعيا و يكرس في الواقع نظاما سلطانيا رعويا".

و إذا كانت حكمة هذا التكريس مردها الخوف من مخاطر "الفتنة" فإن الوظيفة الدِّينية التي هي أداة التكريس تضل موضوعا للإدعاء و الدعوة، و تظل الفتنة أو الحرب الأهلية بالمفهوم المعاصر و الخروج بالمفهوم التقليدي احتمالا قائما.

إن الإلحاح في الجمع بين الدِّين و الدولة كي يقوم و يستمر ببناء الدولة هو الذي سكره الآداب السلطانية التي عبرت عن الثقافة السياسية العربية و الإسلامية في جميع العهود، في عهود الدولة السلطانية كما في عهود الدولة الحديثة المعاصرة، هو إلحاح براغماتي وظيفي، و موحد لثنائية السلطة، كي لا يفلت الطرف الدِّيني فيها فتحدث صراعات و نزاعات طائفية بين كل أنواع التيارات و المذاهب الدِّينية.

و من خلال التعمق في التاريخ الإسلامي، و دراسة ظاهرة التوحيد بين الإسلام و الدولة و التغني بمبدأ الإسلام دين الدولة، نجد أن هذا التوحيد الوظيفي هو السبب الحقيقي و الأساس في الخروج باسم الدِّين، و لهذا فالعمل باسم التوحيد بين الدين و الدولة لم ينتج تاريخيا في تأمين سلامة السلطان السياسي، بل بالعكس تماما فقد كان سببا مباشرا في إطلاق معارضة تشكك و تواجه قوة السلطان نفسه.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> وحيد كوتراني، الفقيه و السلطان (جدلية الدين و السياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية و الصفوية - القاجارية)، ط4، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، قطر، 2015، ص ص 27-28.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 30.

و لكن حتى اليوم النخب العربية الحاكمة و حتى تلك التي تدعي العلمانية لم تستفد من الدرس التاريخي في حقيقة النتائج التي آلت إليها توحيد الدّين و الدولة، إذ مازالت السياسات الثقافية و الدّينية لدى العديد من هذه النخب الحاكمة تتطلق من الدّين، أو تشجع فرقا إسلامية "موالية" و تحارب فرقا أخرى "معارضة" و بالنظر إلى هذه الظواهر أن الفرق على مستوى المنهج و حركة التاريخ و احتمالاتها و منطقتها و صيرورتها بين الموالاة الإسلامية و المعارضة الإسلامية قليل جدا، فمبدأ التكفير و الهجرة الذي يدعوا إلى الخروج مبدأ قديم في التاريخ و التراث الإسلامي، و هو ما يعرف اليوم بمصطلح "المعارضة الإسلامية" مبدأ سيضل يستحضر ما دام الدّين رافعة للسلطة و السلطان، و ما دام أهل الدولة الحديثة لا يتقنون التمييز بين ما هو ديني و ما هو دنيوي.

و من كل ما سبق، فإن هذا "الدمج" أو "التوحيد" الذي يخيل لبعض دارسي الإسلام السياسي، لا يعتبر في حقيقة أمره تعبيرا إيديولوجيا عن "دعوة" أو "إدعاء"، ففي الواقع، إنه تعبير عن "دعوة" عندما يكون مشروع الدولة هو مشروع مطالبة باسم "حق" مطالب به، كما هو حال جل الفرق و الأحزاب الإسلامية التي طالبت في مراحل عديدة من التاريخ الإسلامي في حقها بخلافة أو سلطان أو ملك، و هم -أي هذا المبدأ- يعبر عن ادعاء عندما يكون أهل الدولة في نصاب السلطة أو الملك، فيذهبون مذهب تمكين "الحق" السلطوي السياسي على أنه حق إلهي.<sup>1</sup>

لقد كان المخرج الديمقراطي العلماني حلا لهذا الإشكال في التجربة المسيحية الأوروبية، و هو إشكال لا تزال المجتمعات العربية تعيش ملابساته و تناقضاته و ما يترتب عنها من صراعات و انزلاقات مذهبية و إيديولوجية. و لذلك لا مفر من توحيد الدّين بالدولة في هذه المجتمعات رغم الإلحاحات العلمانية بضرورة الفصل بينهما، لأن العلمانية الغربية لم تجد صداها داخل هذه المجتمعات، باعتبارها مستوردة، و لذلك فمن الضروري البحث عن آليات لتفعيل هذه العلمانية، و لكن بالأخذ بعين الاعتبار الخصوصية الثقافية الدّينية لهذه المجتمعات، أين

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص ص 26-31.

المجال العقائدي الدِّيني الرمزي يملك ثقلاً تاريخياً يستحيل إقصاءه من المعادلة بمجرد تطبيقات نماذج غربية و غربية.

### خلاصة الفصل:

إن القول بشعار العلمانية في الدولة العربية لا يبرر في الحقيقة شرعيته، و هذا عند المنادين به بافتراضهم أن الدولة و نظامها يسيران بنظام الدِّين و مرجعيته، و لكن في الحقيقة على الرغم من كل تلك الطقوس الدِّينية التي تجري إحاطة أمور الدولة و السياسة الرسمية لها، إلا أن الدولة تقوم في الواقع على أسس مدنية و وضعية محضة، و إلا يتمثل حضور العامل الدِّيني فيها شيئاً كبيراً يبرر الاعتقاد بتبعية السياسي للدِّيني، و بالتالي بالحاجة إلى علمنة تفصل بين مجاليهما.

تحتفظ الدول في البلاد العربية المعاصرة للدِّين ببعض أشكال للحضور، و ليس من شك في أن ذلك الحضور ليس إلا شكلياً فقط، و لا يتعلق بطقوس السلطة فقط، بل أوسع من ذلك بكثير، و يوجد تعبير في القوانين و الوقائع، فمعظم الدساتير العربية توجد فيها نصوص دستورية تتغنى بشعار الإسلام هو دين الدولة، و تذهب دساتير عربية إلى أبعد الحدود على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع.

فكما عرفنا من خلال تناولنا لهذا الفصل للجدال كان ولا زال قائماً حول الدِّين و الدولة في البلاد العربية، الجدل الذي بدأ منذ اللحظة الأولى من تأسيس الدولة الأموية، و نهاية بما يسمى " اللحظة النبوية و بعدها الراشدية" و أصبح الجدل بعد ذلك حول الدِّيني و الدنيوي، الروحي و الزمني، دين الله أو دين الدولة، و قد استمر هذا الجدل إلى يومنا هذا دون إقرار الحل لهذا "المأزق" كما سماه "برهان غليون"، الذي راهن على الدولة الديمقراطية التي تجمع الدِّيني و الدنيوي أو كما يرى أركون بأن الدولة العلمانية بصفاتها العربية الإسلامية هي رهان كفيل بإخراج هذه المجتمعات من هذا المأزق.

فأصبح الفكر العربي المعاصر اليوم بجميع نخبه و تياراته المتصارعة لا يمكن لها الحديث عن الدّين بمعزل هذه الدولة أو السياسة لأن التجربة الإسلامية و التاريخ الإسلامي فرضا هذا المنطق الذي لا ينفصل عن الواقع الاجتماعي و الثقافي و السياسي للمجتمعات العربية.

## الفصل الثالث: التطور التاريخي للمؤسسة الدينية في المجتمع المغربي.

تمهيد.

I - التقسيم المجالي في المجتمع المغربي بين الحضر والريف.

II - التنظيم الديني في الجزائر خلال العهد العثماني بين بلاد الحضر وبلاد الريف.

1- التنظيم الديني في بلاد الحضر.

2- التنظيم الديني في بلاد القبائل السائبة/ بلاد السبية.

III - التطور التاريخي للمؤسسة الدينية في مغرب ما قبل الحماية (الأيالة السعدية والعلوية).

1- مسألة البيعة: Allégeance.

2- الشرفية CHARIFISME.

3- المكانة الاجتماعية و السياسية للشرفاء.

4- العلماء: وظائفهم و علاقتهم مع السلطان الشرفاوي (السعدي و العلوي).

5- الزوايا و علاقتها بالسلطان المخزني.

6- جامع القرويين و أصول الإيديولوجية السلفية المغربية.

IV - مقارنة بين الواقع الديني للجزائر و المغرب خلال الفترة ما قبل الاستعمار (الأيالة

العثمانية في الجزائر و الأيالة الشرفية السعدية والعلوية في المغرب.

خلاصة الفصل.

تمهيد:

سوف نحاول في هذا الفصل التعرف على واقع المؤسسات الدينية في المجتمع المغربي (الجزائر و المغرب) تلك المؤسسات التي تساهم في تكريس تلك الإيديولوجية الدينية في أذهان الأفراد و الجماعات، و توهم أنها مستقلة عن الأفراد الذين أوجدوها، و لكن من خلال مسلكنا هذا سوف نبرز النظرة التي تبلور عبر التاريخ المفهوم العصري الجديد للمؤسسة الدينية، إذ أن المفهوم الشائع في كل المجتمعات الإسلامية، و بطبيعة الحال المجتمع المغربي يظهر عدم وجود كهنوت و لا وساطة بين الفرد وربه في الدين الإسلامي، و لكن من خلال تفسيرنا و بالتركيز على إيديولوجية الطبقة المهيمنة، سوف نحاول إبراز كيف أن في هذا المجتمع رغم عدم وجود وسطاء إلا انه لا يعني انعدام أي تنظيم ديني وثيق الارتباط بالحياة الاجتماعية للأفراد، وسوف نرى إن كان هذا التنظيم الديني يخدم الطبقة الاجتماعية المهيمنة أم العكس؟

سوف نرى كيف أن التنظيم الديني في الجزائر خلال الحكم العثماني، و المغرب خلال الأيالة الشريفة السعدية يتفاعل مع محيطه المباشر.

و سوف نرى أيضا كيف أن هذه الفترة قبل الاستعمار للمجتمع المغربي تميزت بتعاظم نفوذ القوى الدينية في المجتمع، و تأثيرها المتزايد حتى في المجال السياسي، نفوذ ارتبطت بتجذر التيار المحافظ داخل المجتمع، كرد فعل على بوادر تحولات اجتماعية و سياسية جديدة، و مما لا شك فيه أن في طليعة القوى الدينية التي حولها حركة المعارضة لهذه التحولات، و ما كانت تحمله معها من تهديد للنظام القديم، نجد الشرفاء و الزوايا في حين بقي العلماء يحكم طبيعة هذه الفئة متأرجحين في ولائهم بين الدولة و جاذبية التيار المحافظ.

و انطلاقا من كل هذا سوف نتمكن مع هذه الدراسة من معرفة الجذور التاريخية الاجتماعية للمؤسسة الدينية الرسمية.

## I - التقسيم المجالي في المجتمع المغربي بين الحضر والريف:

يمكن تمثيل المجتمع المغربي في ظل الحكم العثماني على شكل ثلاث مجالات أساسية<sup>1</sup>:

**المجال الأول:** يمثل مجال السلطان المركزي في المدن الكبرى و الذي يتركز على ثلاث أبعاد: البعد العسكري، التجاري و الديني، و في مثل هذه المجالات الحضرية تأسست سلالات حاكمة ذات طابع امتلاكي تعتمد هذه الأخيرة في الدفاع عن نفسها أو عند الاستيلاء على ميادين مجاورة لقبائل معفية من الضرائب.

**المجال الثاني أو الوسيط:** أي حول المدن و القبائل البعيدة تقطن قبائل أخرى محكومة من طرف أعيان و أشرف أو من طرف أعضاء السلطان المركزي و هذه القبائل محل استغلال شديد و ملزمة بدفع ضرائب جد ثقيلة.

**المجال الثالث:** هو ذلك المجال الذي يمثل الحدود الغير واضحة تقطنها قبائل ذات الثوران المنتظم و بالتالي فهي تشكل خطر دائم و مستمر على السلطان المركزي، و يمتد خطرها إلى مجال الدولة و إلى محاولة السيطرة على السلالات الحاكمة.

و من خلال الدراسات التاريخية تبين أن هناك من القبائل من تقبلت سلطة الدولة و البعض الآخر لم يتقبلها و لم يعترف إلا بالشرعية الدينية، و هناك فئة أخرى أو ثالثة لم تعترف بأي شرعية أي كان نوعها، دينية أو سياسية.

الشيء الذي جعل البعض، انطلاقا من مفهوم الانقسامية la ségmentarité يقدم المبدأ البنيوي للتنظيم الاجتماعي في المغرب كشجرة يمثل جذعها المجتمع نفسه و الأغصان تمثل أهم القبائل، أما البراعم فهي تشكل

<sup>1</sup>(E) Hermassi, Etat et société au Maghreb, Anthropos, Paris, 1975, p15.

العشائر، و لهذه الانقسامية قدرة على خلق التناقض والتضاد بين مختلف هذه الأجزاء، هذا التضاد يسبب غالبا في الانفصال و المعبر عنه في الكثير من الأعمال و الدراسات حول شمال إفريقيا.

و انطلاقا من هذا التقسيم يمكن التمييز بين، بلاد المخزن، (في المغرب الأقصى)، أي مناطق الحكم ومناطق السبية أو الانفصال أو التمرد أو العصيان أو الرفض.<sup>1</sup>

و مصطلح السبية حسب الهرماسي- يغطي نمطين أو شكلين من الانفصالية إحداهما مكانية و الأخرى زمانية.<sup>2</sup>

**الشكل المكاني:** يتعلق الأمر بجزء جغرافي لمنطقة ما نظرا لشدة الارتباطات بين العشائر، و صعوبة وسائل الاتصال زيادة على التآرجح بين أشكال حياة الترحال و الاستقرار، كل هذا ساعد تاريخيا على جعل جماعات سكانية مهمشة و في منأى عن السلطان المركزي.

**الشكل الزمني:** بمعنى رفض جهة هامشية السيطرة المركزية.

أما في الجزائر فإن هذا الفرق بين المركز و الهامش أو الأطراف يعبر عنه ببلاد الحضر أي المناطق التي كانت تابعة و خاضعة مباشرة للسلطة المركزية للدولة العثمانية، و بلاد التمرد والعصيان ، أي مناطق العصيان للسلطان العثماني و تمثلها أساسا الأوساط الريفية.

و يبرز هذا الفرق على مستوى الروابط الموجودة في الجزائر بين الديني و السياسي كلما انتقلنا من بلاد الحضر الخاضعة للسلطان المركزي إلى بلاد الريف السائبة، فأمام قوة الدولة العثمانية و قهرها، توجد هناك قوة أخرى مواجهة ترفض القهر و تطالب بالاستقلالية، فهي قوة ذات طابع ديني تأخذ من الإسلام دافعها و وسائلها.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>(M) Tozy, Monarchie et islam politique au Maroc, op, cit, 51.

<sup>2</sup> (E) Hermassi, op, cit, p47.

<sup>3</sup> IBID

## II - التنظيم الديني في الجزائر خلال العهد العثماني بين بلاد الحضر وبلاد الريف:

## 1- التنظيم الديني في بلاد الحضر:

يرجع دخول المذهب المالكي رسمياً إلى المغرب الإسلامي إلى سنة 776م<sup>1</sup> حيث كان سائداً في الجزائر قبل تولي خير الدين بربروس الحكم عام 1517م، و تأسيس حكم الإيالة Régence الذي ترتب عنه إرساء المذهب الحنفي لكنه لم يستطع فرضه على الجزائريين و إنما كان ذلك في إطار من الحرية و التسامح اللذان ميّزا هذا التعايش تحت سلطة خير الدين.

لم يكن للسلطات التركية آنذاك اهتمامات بالشأن الديني، و لم تكن هناك مجهودات خاصة بتولي الاهتمام أكثر بالممارسات الدينية، لكن يمكن القول أن اهتمامات الأتراك بالمشاكل الدينية مبني على النتائج العائدة على حكمهم و أمنهم و على استقرار دولتهم.<sup>2</sup>

و بذلك فرغم التسامح و التعايش بين المذهب المالكي و الحنفي إلا انه كان لمفتي الحنفي أكثر شأناً و رفعة من المفتي المالكي، خاصة و أن مفتي الجزائر الحنفي هو الذي يضفي المشروعية الدينية على الحاكم و الأول كما حصل ذلك عندما عين الجيش الانكشاري الذي على رأس الجزائر و ذلك عام 1710.

ينشط المجال الديني في المدن الحضرية المفتي الحنفي و هو في قمة الهرم الاجتماعي معين من طرف سلطان القسطنطينية ثم يليه المفتي المالكي معين من طرف ديوان الجزائر و يعين هذا الأخير بدوره المشرفين على مختلف المساجد، و لكل مفتي حق عزل مستخدميه التابعين للمساجد التي يشرف عليها.

<sup>1</sup>(M) Arkoun, la pensée arabe en occident musulman, in pour une critique de raison islamique, Maisonneuve et la rose, Paris, 1984, p312.

<sup>2</sup> (C) Chevalier, les trente premières années de l'Etat d'Alger (1510-1541), OPU, Alger, 1986, p69.

ويرى Boyer على كون المفتيين المالكيين أكثر عرضة للعزل و سوء المعاملة و حتى الموت هذا ما حصل فعلا مع المفتي "سيدي عبد الرحمان مرتضى" إثر أمر أصدره الداوي مصطفى بقطاش.<sup>1</sup>

### 1-1 - العلماء و مكانتهم الاجتماعية:

لم تكن فئة العلماء ظاهرة وليدة العهد العثماني و لا هي ميزة خاصة بالجزائر دون بقية العالم الإسلامي رغم أنها شكلت بالجزائر طبقة مميزة، محترمة لهذا تقرب منهم رجال السلطة و خشوا بأسهم لقوة تأثيرهم على الأهالي.<sup>2</sup>

و بما أن الطابع الغالب في ذلك العصر هو الطابع الديني العلمي، فلم يفصل بين الدين و العلم لان كلاهما يكمل الآخر، فحسب معيار ذلك العصر، فالعالم الحق هو الذي يكون عالما و فقيها في دينه قبل دراسة أمور دنياه.

لهذا فكلمة علماء تعني رجال الدين بالمعنى الأدق، لان الحياة الفكرية كانت دينية و صوفية في آن واحد. و لهذا فإن كلمة علماء تعني رجال الدين أو رجال الشريعة لأنها فئة تمثل أعضاء مجالس القضاء و المراكز الدينية و التعليمية، و رؤساء الطرق الصوفية و نقابة الأشراف.<sup>3</sup> فكان رجال الدين هم العلماء و كل محدث أو فقيه أو مفسر يعد في نظر المجتمع "عالما" و يلقب ب "سيدي فلان"<sup>4</sup>

و قد قسم أبو قاسم سعد الله العلماء خلال العهد العثماني إلى ثلاث أصناف، العلماء الموظفون و الفقهاء المستقلين لا صلة لهم بالمتصوفة، ثم العلماء المتصوفة ثم الولاية (المرابطين) هذا من الناحية العلمية، أما من الناحية الوظيفية فهم طبقتين، الطبقة الرسمية التي تشمل القضاء و المفاتي و المدرسين ثم الطبقة الملحقة بها

<sup>1</sup> (p) Boyer, la politique religieuse de Turcs, in revue de l'occident musulman et de la méditerranée, n°1, 1966, p 27.

<sup>2</sup> أبو سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، (1500-1830)، ج،1 ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ، 1989، ص 388.

<sup>3</sup> (A)Raymond, grandes villes arabes à l'époque Ottomane, Sindbad, Paris, 1985, p78.

<sup>4</sup> أبو قاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 481.

من رجال الزوايا و المتصوفة و سلالة الأشراف المنحدرة من سلالة الرسول(ص)، و هم على شكل مجموعات في كل الأحياء تحت رئاسة "نقيب الأشراف" و غالبا ما يكون تابعا لنقيب اسطنبول و قد تولت هذه الأخيرة وظائف دينية.<sup>1</sup>

يندرج ضمن فئة العلماء كما أشرنا إليه سابقا المفاتي و الأئمة و الخطباء و الوعاظ و المؤدبون و القائمون بشؤون المساجد، و خدام الأضرحة، إضافة على فئة الخوجات و المثقفون الأحرار و المرابطون الذين سيكون لهم دور بارز في ربط السكان بالسلطة العثمانية.

هذا و تنتمي فئة العلماء بالمدن إلى طبقة الحضر التي تأتي في المرتبة الثالثة في المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني، و هي لم تطمح إلى مناصب سياسية بل اكتفت بالمناصب الدينية و العلمية، إذ وجد بمدينة الجزائر وحدها سنة 1830 ثلاثمائة و سبعون موظف، أي نسبة 6% من السكان المقدرين ب 30000 نسمة<sup>2</sup> و غالبا ما يزكى أفرادها من طرف الأهالي لتولي هذه المناصب التي دفعت بالسلطة إلى جعلهم في موقف الوسطية بينها و بين الأهالي، هذا الدور كان يخضع للظروف الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع التي وضعت العلماء في مستويات مختلفة حسب دورهم في الوسائط، فعلماء المدن و مرابطيها كانت لهم وضعية مريحة مقابل حيادهم عن السياسة و إرضائهم للسلطة، فهم يترفعون عن علماء الريف و يعارضون توليهم الوظائف، و ظهر هذا جليا في قسنطينة و تلمسان في حين مدينة الجزائر كانت مفتوحة لكل و حتى الأجانب.<sup>3</sup>

أما بالريف فكان المرابط ينتمي إلى عائلة دينية، و يكون في دائرة ضيقة عن عالم الريف، يعمل على رعاية التعليم و القيام بدور المؤذن و الإمام، إضافة إلى الفصل في الخصومات و الإصلاح بين القبائل.<sup>4</sup>

اكتسبت فئة العلماء امتيازات بفضل توليها للتدريس و المهام القانونية و الشرعية لكنها أساءت لنفسها ببحثها

<sup>1</sup> (A) Raymond, op, cit, p 85.

<sup>2</sup> IBID, p 80.

<sup>3</sup> أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 398.

<sup>4</sup> نفس المرجع.

عن الغنى و المتعة، كما أنها تميزت بسمة بارزة و هي توريث الوظائف حيث احتكرت عائلات وظيفة ما لسنوات عدة اعتمادا على علاقة البنوة، الأخوة أو المصاهرة.<sup>1</sup>

فحسب Boyer فإن الباشاوات شديدي الحرص على أن تكون وضعية العديد من هؤلاء ميسورة من خلال تزويدهم بنصيب مما تجود به القرصنة و إغرائهم بالهدايا في الأعياد الدينية و تزويد أماكن الخطابة و المساجد بحبس ضخمة.<sup>2</sup> هذا مقابل حيادهم في المسائل أو القضايا العامة، و مباركة السلطان إلى جانب النشاطات الدينية البحتة، فإن العدالة و القضاء يستدعي المعرفة للقضاة المتخصصين في الأمور الشرعية و ما يتعلق بالقضايا الكبرى يسند إلى كبرى مهام الداي.<sup>3</sup>

هذا و حضيت هذه الفئة بالاحترام و التقدير من طرف المجتمع خاصة مع طلبتهم حيث كان أساس علاقتهم الاحترام المتبادل بينهم.

أما الريف فكان المرابط لا يتقاسم الظروف الصعبة مع القبيلة، فهو شخصية رئيسية يستمد نفوذه من نفوذ زاويته، و نظرا لهذا النفوذ الروحي بين الأهالي حرس أعا الغرب و القادة على ربط علاقات تعاون مع الأخذ بعين الاعتبار واقع الزاوية الاجتماعي و الاقتصادي و تلبية حاجياتها.

لذا نلمس تأثير المرابط جليا في الأحداث التي تمس القاعدة الشعبية و هو ما منحه احترام كبير بين الحكام و الأهالي، و قد فاق تأثيره تأثير الأغوات و القادة في بعض الحالات.<sup>4</sup>

<sup>1</sup>(A) Raymond, op, cit, p 80.

<sup>2</sup> (P) Boyer, op, cit, p 18.

<sup>3</sup> (Y) Bouabba, les Turcs au Maghreb central des 16 eme-19 eme siècles, SNED, Alger, 1972, p44.

<sup>4</sup> Louis Rinn, Marabouts et Khouan, étude sur l'islam en Algérie, A, Jourdan, Libraire –Editeur, Alger 1884, pp 114.15.

و ما يمكن قوله عن هذه الفئة هو أنها كانت نافذة السلطة الحاكمة على المجتمع و هذا من خلال الوظائف التي تقلدها من خلال مراتب الإفتاء، القضاء، الإمامة و غيرها من الوظائف الدينية التي تعد احد مجالات التعبير عن السلطة المحلية.

### 1-2- الوقف و دوره في الحياة الثقافية و الدينية:

يعتبر الوقف أحد مظاهر الحضارة العربية الإسلامية لأنه يستمد وجوده و استمراره من الأحكام الشرعية و من تكافل أفراد المجتمع استجابة لحاجة الفرد و المجتمع.<sup>1</sup>

و قد عرفت الجزائر هذه الظاهرة قبل مجيء العثمانيين، حيث أن الأوقاف تركزت في المدن قرب المناطق التي يدين سكانها بالولاء للزوايا و الطرق الدينية، و كان أغلبها وقف أهلي، تتقاسمها المؤسسات الدينية<sup>2</sup>. لان الوقف الأهلي كان الوسيلة التي يستخدمها الأهالي للحد من جور الحكام، و أطماعهم و هذا ما يبرز علاقة الحاكم و المحكوم، أما بالأرياف فكان أغلبها وقف خيري يعود مردودها لصالح المؤسسات الدينية و الثقافية و من زوايا و أضرحة.

إن نظام الوقف أوجد نوع من الوحدة الثقافية لأنه المورد الأساسي لهذه المؤسسات، فلا توجد مدينة أو قرية بالجزائر تخلوا منها أملاك ذات مردودية تنفق على المراكز الدينية و الثقافية، كما أنها تبقى أبدية لما عينت له، فلا يجوز بيعها أو استرجاعها.

هذا و يشرف على إدارة الحبوس مجموعة من الإداريين منهم الوكيل، عدلين أو مساعدين للقاضي الذي يعينها بنفسه، حتى يضيفان الشرعية للوثائق المتعلقة بالحبس، إضافة إلى الخدام ، هؤلاء الموظفون احتكرت عائلاتهم

<sup>1</sup> ناصر الدين سعيدوني، الوقف و مكانته في الحياة الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية في الجزائر أواخر العهد العثماني و بداية الاحتلال الفرنسي، دراسات تاريخية، عدد5، 1981، ص62

<sup>2</sup> ناصر الدين سعيدوني، دراسات تاريخية في الملكية و الوقف و الجباية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001، ص 61.

الوظائف المرتبطة بالوقف و أصبح لها نفوذها الخاص، خاصة بعدما وسع المجلس العلمي من صلاحيات القائمين عليها حتى أصبحت إدارة الأوقاف إحدى وسائل القوة المادية لهم و وسيلة متوارثة.<sup>1</sup>

كما تجدر الإشارة أن الوقف لم يقتصر على العنصر الذكري بل حتى النساء كن يحبسن أملاكهن، إذ يذكر "Boyer" انه وجدت 22 امرأة حبسن أملاكهن للمسجد الكبير، و هذا دليل على وعيها بأهمية الحبس للفائدة العامة، و دليل على تمتعها بوعي و مستوى ثقافي و لو كان أدنى، كما أن هذا كان تقريبا من الله.<sup>2</sup>

و قد شهدت هذه الظاهرة تطورا خلال هذه الفترة لاعتبارات سياسية و اقتصادية و يرجع تكاثر الوقف خاصة في القرن الثامن عشر ميلادي إلى فتاوى العلماء التي شجعت من زيادة الوقف خاصة على المذهب الحنفي و الروح الدينية و سياسة الحكام و تأثير رجال الدين المرابطين<sup>3</sup>. و شملت هذه الأحباس المساكن و الدكاكين و الفنادق و الأراضي الزراعية، و حتى الكتب كانت توقف سواء من طرف الحكام أو الأهالي.

فبالإضافة إلى تأثير فتاوى رجال الدين المرابطين على الأهالي و حثهم على وقف ممتلكاتهم، فيوجد هناك أمر آخر و هو محاولة الإفلات من الإجراءات التعسفية التي كانت تلجأ إليها السلطة في هذه الفترة من مصادرة الأراضي و الممتلكات، أو الرفع من قيمة الضرائب عليها في حالة لم يوقفها صاحبها، و هذا بطبيعة الحال بغرض سد الحاجة و العجز الذي كانت تعاني منه الميزانية في هذه الفترة.<sup>4</sup> و لقد أدى الانتشار الواسع و الزيادة في المداخل لهذه المؤسسة (الوقف) أدى بالمسؤولين في الأيالة إلى تنظيمها تنظيميا محكما بهدف المحافظة عليها و رعاية شؤونها، فكان أن انبثقت عن هذه المؤسسة عدة هيئات إسلامية منها:

<sup>1</sup>سعد الله، مرجع سابق، ص 227.

<sup>2</sup>(P) Boyer, la vie quotidienne à la veille de l'intervention française, Imp nationale, Monaco, 1964, p73.

<sup>3</sup>أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص 274.

<sup>4</sup>ناصر الدين سعيدوني، موظفوا مؤسسة الأوقاف بالجزائر في أواخر العهد العثماني، المجلة التاريخية المغربية، العدد 57-58، تونس، جويلية 1990، ص ص 175.176.

- مؤسسة أوقاف الحرمين الشريفين (مكة و المدينة)

- مؤسسة أوقاف الجامع الأعظم.

- مؤسسة أوقاف سبل الخيرات.

- مؤسسات أوقاف الأولياء و المرابطين.

- مؤسسة أوقاف أهل الأندلس.

- مؤسسة أوقاف الأشراف.

### 1-3- مؤسسة الإفتاء:

لقد أدت مؤسسة الإفتاء دورا كبيرا في الحياة الدينية و الثقافية و القضائية للمجتمع الجزائري خلال العهد العثماني، و هذا ليس بالشيء الغريب ليستوجب على الباحث أن يتمعنه و يتفحصه، إذ أن الديانة الرسمية للأية هي الإسلام كما أن الأتراك حين أسسوا قواعد نظام حكمهم في الجزائر أسسوه في الإطار العام للشريعة الإسلامية.

و عليها فقد كانت مؤسسة الإفتاء من المؤسسات المعروفة في تلك الفترة، و لا يمكن دراسة أي مؤسسة من المؤسسات في تلك الحقبة بمنأى عن مؤسسة الإفتاء، إذ كان المفتي -غالبا- احد أعضاء الهيئة المشكلة لكل من المؤسسات الأخرى، فقد رأينا كما سبق في دراستنا للوقف، فمؤسسة الأوقاف يتولى الإشراف عليها مجلس علمي، و المفتي فيها يعتبر أحد أعضائه الأساسيين.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ناصر الدين سعيدوني و المهدي بوعبدلي، الجزائر في التاريخ (العهد العثماني)، ج4، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،

و كذلك مؤسسة القضاء فرغم كونها تستمد تشريعاتها و أحكامها من الشريعة الإسلامية، إلا أنها كانت مزوجة الهياكل و الأحكام القضائية، فيها قاضي حنفي يمثل الأغلبية الحاكمة، و قاضي مالكي يمثل الأقلية المحكومة، و إلى جانبها يوجد مفتي حنفي و مفتي مالكي، و السبب في هذه الازدواجية يعود بطبيعة الحال إلى طبيعة القضايا التي تطرح على القاضي. و التي تستوجب معرفة غزيرة لعلوم الشريعة، و هو ما كان يفقد إليه أغلب القضاة خاصة في آخر العهد العثماني.<sup>1</sup> حتى أن مكانة المفتي بلغت من الأهمية الروحية و القانونية ما يجعل استئناف الحكم الصادر عن القاضي لديه بالشيء المسموح به، و يعتبر حكمه نهائيا لا رجعة و لا استئناف فيه.<sup>2</sup>

بل إن الفتوى أصبحت أكثر من ضرورة ملحة في مجتمع ينتشر الجهل و الأمية في أغلب طبقاته و فشت في أوساطه مظاهر و عادات غريبة عنه و عن قيم دينية.

و لكن النقطة التي يجدر الإشارة إليها هي أن الإفتاء كمؤسسة دينية روحية فقد مصداقيته في أوساط الطبقة الاجتماعية أواخر العهد العثماني، عندما أصبحت وظيفته على حد تعبير خليفة حماس " عرضة للمزايدات و المناقشات بين العلماء و ذوي الجاه و السلطان بدل الكفاءة العلمية و النزاهة الأخلاقية".<sup>3</sup> خلاف ما كان تنتظره منه الأوساط الاجتماعية العلم و التفقه و الورع و التقوى بإصدار فتاوى دون خشية بطش السلطان، أمثال شيخ الإسلام عبد الكريم الفقون الذي أفتى بقتل اليهودي الذي تناول على الرسول رغم تمتعه بحماية السلطة المحلية بقسنطينة.

<sup>1</sup> وليام سبنسر، الجزائر في عهد رياس البحر، تر: عبد القادر زيادية، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 108.

<sup>2</sup> وليام شارل، مذكرات وليام شارل قنصل أمريكا (1816-1824)، تر: إسماعيل العربي، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1983، ص 48.

<sup>3</sup> أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16م-20م)، ج2، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1981، ص 86.

## 1-4- القضاء:

تعتبر مؤسسة القضاء من أهم المؤسسات التي تكتسي أهمية كبرى في المجتمعات الإسلامية، لأنها و بكل بساطة مؤسسة تتبنى المرجعية الدينية للإسلام و تستند عليه في إصدار الأحكام في مختلف قضايا المجتمع.

و لان الحكم العثماني في الجزائر في زمن الأيالة يركز على مبررات دينية أولية في شرعية سيادته على الجزائر، و لان الإسلام كان المبرر الأول و الأخير حسبهم في فرض حمايتهم على الجزائر، و الدافع الأول لتواجدهم في هذا البلد هو حماية الدين الإسلامي من كل المخاطر الخارجية خاصة منها الصليبية.

و لتكريس هذه السيادة استوجب على الدايات العثمانية إرساء مؤسسات اجتماعية و دينية و سياسية من خلالها يتم ضبط المجتمع الجزائري، و من هذه المؤسسات هي مؤسسة القضاء.

تأتي وظيفة القضاء بعد الفتوى من حيث الأولوية، لأنها وظيفة سياسية دينية فقد كان وضع القاضي أهم من وضع المفتي ، لذا بعض الفقهاء كانوا يعتذرون عنها خوفا من عدم التمكن من ممارستها أو لخطورتها، وهذا الأمر كان متواجدا منذ العهد العثماني، فابن الفلون مثلا كان متحفزا من هذه الوظيفة باعتبارها تخدم الحكام و أولياءهم و قد رفضها أيضا قبله عمر الوزان.<sup>1</sup> و كان كذلك هذا المنصب ملاذ للعلماء و الفقهاء الآخرين، و كان مدعاة للتنافس بينهم لان مصدر الجاه و النفوذ و أكل أموال الغير و خاصة و أن أغلبهم كان جاهلا بالأحكام الدينية، و بما أن العثمانيين أحناف، فمن البديهي أن يتخذوا لهم قاضيا حنفيا من أهل مذهبهم بعدما أخذوا مفاويز الحكم في الجزائر التي كان قاضيا مالكيًا.<sup>2</sup>

كانت ولاية القاضي غير محددة زمنيا، و ذلك تجنباً لتولي غير المؤهلون هذا المنصب، و كان الهدف الرئيسي لإرسال القاضي إلى الجزائر هو كسب الثروة، حيث كانت الرشوة الطريق المشاع لدى الكثير من القضاة في الفترة العثمانية، هذا الأمر حال دون توريث هذا المنصب لأسرة معينة، عكس الوظائف الأخرى.

<sup>1</sup> أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، مرجع سابق، ص394.

<sup>2</sup> نفس المرجع.

و قد كانت صلاحيات القاضي تقتصر على الفصل في القضايا حسب ما تقتضيه الشريعة، و لا تتعدى ذلك حيث لا يسمح له بالتدخل في السياسة، و يمكن له إصدار حكمه بدون حضور المتخاصمين و لا يسمح له بترك منصبه إلا بأمر من الداي الذي كان يتدخل في بعض القضايا التي هي من اختصاص القاضي و هذا باستدعاء الفقهاء إذا كانت ذات خطورة.

و لذلك أصبح في الجزائر قاضيين في كل مدينة رئيسية، واحد للمذهب الحنفي و الآخر للمذهب المالكي، و هما يشرفان على مجموعة من القضاة في مختلف الأقاليم.

أما الإنكشارية فكان لهم قاضي خاص بهم، بحيث لا يحضر أي أجنبي عند المحاكمة، و الشيء نفسه بالنسبة للإباضية التي كان لهم قضاتهم، أما الريف و خاصة المناطق البعيدة عن مركز السلطة كان القضاء فيها يوكل إلى الجماعة المتكونة من الأعيان أو على مرابط القبيلة.<sup>1</sup>

فالقاضي هو حاكم شرعي له دور هام في المحاكم التي تطرح فيها القضايا المتعلقة بالأهلي في مختلف الميادين، سواء كانت مدنية أو اقتصادية تخص المعاملات التجارية، كما انه يلعب دورا في توجيه الوظائف الدينية و الإشراف على الأوقاف و تعيين القائمين عليها، حيث يساعده في مهامه العديد من العدول.

## 2- التنظيم الديني في بلاد القبائل السائبة/ بلاد السبية:

و تشمل كل المناطق التي توجد في موقف العصيان للسلطان العثماني و أساسا الأوساط الريفية، لذا و قد التزم هذا الأخير سياسة خاصة تجاه مختلف الفئات المكونة لهذا المجال الكبير، و تتمثل هذه السياسة في العمل على تأمين المناطق التي تقع تحت السيطرة المباشرة، و الحفاظ على الأمن و الاستفادة من خلال الاستثمار في

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 399.

التأثير المتزايد للإخوانيات أو الزوايا و الطرق الصوفية عبر رجالاتها زعمائها من مرابطين نظرا لما كان للعامل الديني من أهمية قصوى.<sup>1</sup>

إن أول خطوة في هذا المجال كانت العمل على أن يتوسط أحد أحفاد المرابطين سيد عبد الرحمان بين عائلة عروج و عائلة سليم التومي المغتال، الأمر الذي تم بالتراضي التام، و لكن لم تكن الأمور دائما بهذه الدرجة من الانسجام، و يفهم على عكس ما هو موجود في بلاد الحضر الخاضعة للسلطان العثماني بان النشاط الديني و تأطيره بعيد عن كل سلطة مركزية يكون خلفها العثمانيون، بل بالعكس فإنه من تأطير الإخوانيات و الطرق الصوفية و الزوايا تحت رعايتها.

## 2-1- التصوف و الطرق الصوفية في الجزائر:

كان المبرر الأول لظهور العثمانيين في المشرق هو الدين، و كان تاريخهم في المغرب أساسه الدين، فلولا الحروب الصليبية التي شنتها أوربا الغربية بقيادة اسبانيا ضد الجزائر (و المغرب العربي عموما و الأندلس)، لما كان هناك مبرر لتدخل آل عثمان.

فقد كانوا في المغرب العربي و الجزائر خصوصا كما كانوا في آسيا الصغرى قرونا من قبل مدفوعين برغبة الجهاد و الحماس الديني للدفاع عن حدود الإسلام الغربية، و كانوا بالطبع يبحثون عن حلفاء لهم مؤيدين فوجدوهم في رجال الدين و خصوصا المرابطين.<sup>2</sup>

و هناك مبررات كثيرة لهذا التحالف أيضا أن الظروف السياسية و الاقتصادية و الدينية كانت تستوجب ذلك.

فتولى المرابطون قيادة الدفاع عن الأراضي الإسلامية و وجهوا الثورات بإصدار أوامر و تعاليم كما هو الحال في قيادة عبد الرحمان الثعالبي لأهالي مدينة الجزائر نحو الجهاد.

<sup>1</sup> (C) Chevalier, op, cit, p69.

<sup>2</sup> أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، مرجع سابق، ص 465.

فالتصوف انتشر في المدني قبل الأرياف و هكذا فإن الزوايا كانت في المدن قبل الأرياف، و لكن لم يصل الحال فضعت الإدارة المركزية و تعفنت الأوضاع و ساد الظلم و الفساد، لذلك انتقلت الزوايا إلى الأرياف فكانت منبع بث العلم و الفضيلة و معقل الجهاد، و من مشاهير الصوفية في الجزائر: أبو مدين شعيب دفين تلمسان 591هـ، و محي الدين بن عربي الأندلسي دفين دمشق المتوفي سنة 631هـ، و منهم أبو الحسن الشاذلي نسبة إلى شاذلية قرية بتونس توفي بأرض الحجاز سنة 655هـ، و غيرهم من المشايخ.

و قد شاع التصوف في الجزائر بفضل مدرسة عبد الرحمان الثعالبي و محمد بن يوسف السنوسي و احمد زروق و غيرهم من الشيوخ.<sup>1</sup>

و يتمتع التيار الصوفي بأسلوب حياة دينية يستخدم الشعائر و الاحتفالات الفردية و الجماعية من اجل أن يجعل الجسد و الروح يتواكبان و يساهمان في عملية تجسيد الحقائق الروحية.

لم تكن الحركة الصوفية في الأصل إلا وجهة سياسية<sup>2</sup> تزامن ظهورها مع ظهور طبقات متناقضة و متضادة في امة الإسلام، يرى "محمد أركون" أن أقرب الزبائن للصوفية هم أولئك الذين لا يستطيعون التوصل إلى امتيازات الطبقات الميسورة و قد تطورت العلاقة بين الصوفية و الطبقات الكادحة بعد القرن الحادي عشر ميلادي، و هذه العلاقة سمحت للصوفية بالارتباط مع الطبقات "المعارضة" الراضية للسلطة المركزية، ثم تطورت بعد ذلك بين القرنين 13 م و 19 م نحو الارتباط بالمرابطين أو الأولياء الصالحين، و بالقرويين أو سكان الأرياف و المناطق الجبلية الذين أصبحوا خارج نطاق السلطة في المغرب الكبير و بعد ذلك أصبحت الصوفية كنوع من الحركة الإخوانية.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 183.

<sup>2</sup> (A) Megherbi, le monde musulman de la naissance à la renaissance, les éditions du parti, Alger, 1977, p75.

<sup>3</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 155.

و المعروف عن الإخوانيات في المغرب الكبير هي ابتعادها عن محتواها الشرقي و تشبثها بالطابع المغربي البربري، و المقصد بذلك أن لا وجود للمنهج المثالي المتواجد في الشرق، فهي طرق تمتاز بحضور الطقوس الفلاحية و للمعجزات فهي بمثابة ديانة البسطاء المفتوحة على الخوارق، لأن معظم زبائنهم هم من الفلاحين و سكان الأرياف، لأن من خصوصية التجمع الإخواني أنه عمودي يكون أتباعها ليسوا بالضرورة أقرباء أو من نفس العائلة، و بذلك فإن الطريقة تعني "السييل أو المنهاج" أو قانون التجمع الذي يلزم الإخوان أو الأتباع الامتثال إلى أوامر الشيخ أو مؤسس الطريقة. و من خلال تعريفه للإخوانيات يركز "Augustin Berque" على صفتها المغربية البربرية المحولة على الواقعية الريفية التي تصبح مع الجيل الثاني مجرد جمعية مرابطين أو جماعة ملتفة حول أحفاد المؤسس<sup>1</sup>.

و من الملاحظ أن الجماعات الإخوانية تتعرض لحملة من التصدعات و الانشقاقات مع موت الشيخ المؤسس، و قد سجل التاريخ ذلك على كل من الرحمانية و القادرية و الدقاوية، إذ شبت خلفات بين المقدمين (جمع مقدم) و يمثل المقدم الدرجة الثانية بعد الشيخ المؤسس، و بذلك يحدث انشقاق و يعلن كل مقدم استقلاله بجماعة خاصة به، و هذا ما يترجم تلك المنافسات بين القبائل و العشائر التي تعبر عن نفسها بطقوس واحتفالات مختلفة، تميز كل تجمع إخواني عن البقية الأخرى، و محاولة اكتساب الرفعة و الشأن و المكانة السياسية.<sup>2</sup>

و من مميزات هذه الإخوانيات أنها توكل إلى شيوخ أو مرابطين الذين هم علماء على طريقتهم الخاصة، يحسنون القراءة و الكتابة بين سكان أميين في اغلب الأحيان، و من مميزاتهم أيضا الاندماج في جماعات سكانية ذات

<sup>1</sup>(A) Berque, *les capteurs du divin, Marabouts, Oulémas*, sans maison d'édition, Alger, 1951, p8.

<sup>2</sup> IBID, pp 8-9.

ثقافة شفوية محضة، و السكوت عن طقوس موسمية أو وثنية أو ضعيفة الطابع الإسلامي، و خاصة لعب دور الوسيط بين مختلف العشائر و العائلات أثناء الصراعات.<sup>1</sup>

و بذلك فإن شيوخ الزوايا أو أعلام الصوفيين، أو زعماء الإخوانيات اتخذوا استراتيجيات التعامل مع الحكم المركزي منذ شروعه في تطير جماعات سكانية بعيدة عن المركز في الأرياف و المناطق الجبلية و الحرص على استقلاليتها، فهذه الإستراتيجية تأخذ بعين الاعتبار موازين القوى المتغيرة بينهم و بين الحكم المركزي، فيفرضون خياراتهم بضعف هذا الأخير، ثم العودة على الليونة أو المرونة عندما تقتضي الضرورة ذلك.<sup>2</sup>

## 2-2- الطرق الصوفية و العلاقة مع السلطان العثماني:

عند الحديث عن المناطق السائبة، فذلك يعني بلاد الأرياف و المناطق الجبلية و الصحراوية، و تنقسم بلاد الريف إلى قبائل موالية للسلطان العثماني و يتمثل دورها في جمع الضرائب المقررة على الأهالي و مساعدة جيش السلطان في القضاء على حركات التمرد و العصيان التي كان تقوم بها بعض القبائل السائبة، و تتمتع القبائل الموالية للمخزن بمجموع من الامتيازات أهمها تلك التي تقضي بإعفائها من الضرائب.<sup>3</sup>

و تتمثل القبائل المتمردة في تلك القبائل المتواجدة في المناطق الجبلية و الصحراوية و التي سمح لها موقعها الجغرافي بأن تعيش شبه مستقلة عن السلطان المركزي و التي عرفت بالتمرد و العصيان المنتظم.

هذا بالإضافة إلى مجموع الأسرة الكبيرة المتواجدة في بجاية، جيجل و قسنطينة، فهي تتمتع بنوع من الاستقلالية، فهي أسر معظمها دينية كانت تقوم بدور الوساطة بين القبائل المتمردة و السلطان المركزي.

<sup>1</sup> (M) Arkoun, religion et société d'après l'exemple de l'islam, in pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve et la rose, Paris, 1984, p235.

<sup>2</sup> IBID, p 235.

<sup>3</sup> (A) Bouabba op, cit, p30.

و قد سجل التاريخ عدة انتفاضات للتجمعات الإخوانية، أشهرها تلك الانتفاضة التي قام بها الدرقاوية علي باي وهران و اتهام هذا الأخير بالتساهل مع رجال أعمال اليهود و إهمال مصالح المسلمين لصالح المصالح الأجنبية.<sup>1</sup> و إنقال كاهل الأهالي بشتى أنواع الضرائب التي لم يقرها الإسلام مثل الخرج و الغرامة.

و قد أدت عمليات جباية الضرائب التي قام جباة السلطان و الجنود المأجورين إلى انزلاقات خطيرة باستعمال العنف في الكثير من الأحيان، و ذلك قصد استدراك العجز المالي الرهيب الذي كانت تعاني منه الخزينة في أواخر الحكم العثماني بين (1800-1830)، حيث أدت إلى انتفاضات عديدة عمت أرجاء البلاد من انتفاضة القبائل سنة 1804 إلى انتفاضة الدرقاوة في شرق و غرب البلاد سنة 1804، و النمامشة في الأوراس في 1818 و التيجانية في الجنوب الغربي سنة 1818.<sup>2</sup>

و الملاحظ أن معظم الانتفاضات التي عمت مختلف أرجاء البلاد في أواخر العهد العثماني كانت بقيادة زعماء دينيين و مرابطين و شيوخ زوايا، أعادوا النظر و شككوا في مشروعية السلطات المحلية أو الجهوية و كذلك المركزية كالدايات، و لهذا كان الشغل الشاغل للسلطات هو ربح ثقة مرابطي القبائل و شيوخ الزوايا، كما يتعامل في بلاد الحضر بتقديم الهدايا و الحبس و يصل الأمر حتى إعفائهم من الضرائب إذا تطلب الأمر، و في مقابل هذه الهدايا يضمن المرابطين التواصل و التوسط بين السلطات المركزية و سكان الأرياف و المتمردين من خلال التفاوض على القضايا العالقة.<sup>3</sup>

و لكن بحكم التجاوزات من طرف الأتراك على بعض المرابطين استحالة المفاوضات في الكثير من الأحيان، فحسب "J.C. Vatin" فالانتفاضات التي قادها شيوخ الزوايا و المرابطين كانت حركات سياسية دينية ساخطة على السلطان المركزي، و لم تكن في الواقع معارضة و رفض المذهب المالكي للمذهب الحنفي.

<sup>1</sup> (A) Nouchi, (Y) Lacoste, prenant, l'Algérie passé et présent, éditions sociales, Paris, 1960, pp 184-185.

<sup>2</sup> IBID.

<sup>3</sup>(P) Boyer, op, cit, p 29.

و من خلال كل ما سبق، يمكن التمييز بين عدة سياسات دينية متباينة.<sup>1</sup> و ذلك ما صعب و عقد من اتخاذ قرارات موحدة، فالبايات تعتمد على فرض وجودها بحجم الأموال المدفوعة، و يختارون الضغوط المالية بخلاف الدايات فإن خياراتهم و توجهاتهم تعتمد على سلطتهم على المرابطين المستخدمين لدى القبائل، فهذا من الجانب التنظيمي، أما على مستوى التصور و التوجه يقول عبد الله العروي " لقد أضحى في بداية القرن التاسع عشر طابع الاغتراب و الضعف و العزلة يميز سلطان الدايات، و لم تكن الأقلية التركية المتوقعة على ذاتها تهتم بدخل البلاد إلا من خلال تواجد عسكري في خدمة جباية متزايدة النقل، أما سياسة الدعم لزعماء الإخوانيات و بناء المساجد لم يكونا قصد التربية و إنما لتهدئة الأوضاع...<sup>2</sup>

### III - التطور التاريخي للمؤسسة الدينية في مغرب ما قبل الحماية (الأيالة السعدية والعلوية):

إن من طبيعة كل مجتمع في العالم أن يقوم بالتعبير عن عاداته و تقاليده رمزيا كما كتب "كلود ليفي ستراوس" و "مارسيل موس"، و المجتمع المغربي يعتبر من المجتمعات التي تتميز بسخائها و وفرتها في حقل الخيال الرمزي ، فهو بذلك مجتمع ينتج الرموز و يروجها كما تروج السلعة ، و لقد كان الدين في المغرب احد العناصر الأساسية للوصول إلى السلطة ، و ذلك لن يكون إلا بالإسراع نحو امتلاك الرموز الهامة ، و في هذا الإطار لن يكون من الغريب أن يصبح تراكم الرأسمال الرمزي المكون أساسا من الشرف و البركة أحد الوسائل الأكثر نجاعة من اجل الهيمنة و النفوذ و البلوغ إلى السلطة.<sup>3</sup>

يجمع معظم علماء السوسيولوجيا و حتى السياسة الذين اشتغلوا على دراسة مغرب ما قبل الحماية ، أن المجتمع المغربي يتمتع بجهاز ثقافي محكم و بخرافات تشكل قاعدة للبحث السوسيولوجي في العناصر الرئيسية للثقافة

<sup>1</sup> IBID, p 49.

<sup>2</sup> (A) Laraoui, l'histoire du Maghreb, Maspero, Paris, 1970, pp 251-252.

<sup>3</sup> عبد الله حمودي ، الشيخ و المرید، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، تر: عبد المجيد جحفة، ط4، دار توبقال للنشر، المغرب، 2010، ص 75.

هذا المجتمع ، و هذه الخرافات ألقت ضوءا ساطعا على مركزية الأفراد كفاعلين اجتماعيين في النظام الاجتماعي المغربي ، و كشفت عن رؤية للحياة الدينية الثقافية و السياسية ، و رسمت بدقة قواعد التمايز الاجتماعي، و تقسيم العمل و الوصول إلى الموارد القيمة عبر سلسلة من الوسائط.<sup>1</sup>

و في تحليل للنسق الديني و السياسي في المغرب ما قبل الحماية ، الذي يلعب فيه دار الملك نقطة الارتكاز فيه، التي تتعلق حولها باقي مكونات هذا النسق (الخاصة، الأعيان، الشرفاء، العلماء، ممثلوا الأهالي الجيش). كل هذه المكونات تتصل بالمركز عبر ثلاث وسائل إجرائية تتمثل في التقرب و الخدمة و الهبة.<sup>2</sup>

و في ظل هذا النظام يتم توظيف القادة العسكريين من سلالات الأعيان التي تسيطر على البوادي، أو من العبيد المعتقين.

أما المهام الكبرى فتوكل إلى الأسر الحضرية التي تميزت في العلم أو التجارة أو خدمة الدولة ، أو تلك التي تتمتع بالنسب الشريف كالأسرة الحاكمة.<sup>3</sup>

و لهذا فالسلطة في المغرب قبل الحماية الفرنسية تعتمد في تكريس قدسياتها و التحكم في المجال الديني و السياسي على وسيلتين نافذتين و فعاليتين، **تتمثل الأولى** في استعمال الرموز الدينية ، و احتكار هذه الرموز الدينية لتبرير سلطتها المطلقة التيقراطية.

أما **الآلية الثانية**، فتمثل في قدرة السلطة بواسطة أجهزة المخزن على ترجمة المفاهيم السياسية ذات المرجعية الدينية إلى ممارسات حقيقية، و تحميلها معاني تتطابق و المرجعية الخاصة بالنظام المخزني.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> شازان نعومي وآخرون، الثقافات السياسية الديمقراطية في إفريقيا، في مصادر الديمقراطية، ثقافة المجتمع أم دور النخبة؟، دار الساقى، بيروت، 1994، ص 73.

<sup>2</sup> عبد الله حمودي ، مرجع سابق، ص ص 75-76.

<sup>3</sup> نفس المرجع.

<sup>4</sup> Mohamed Tozy, Monarchie et Islam politique au Maroc, op, cit, p 67.

و هذه الرموز تحتاج لكي تترسخ إلى عامل الوقت و التكرار و الشعائر و الطقوس.<sup>1</sup>

و الملاحظ أن نظام الحكم المخزني في مغرب الدولة الشريفة قبل الحماية الفرنسية لا تعتمد فقط في فرض هيمنته على العامل الديني بواسطة احتكار النصوص، و ذلك بخلق تصورات و أفكار واصفة للسلطان الخليفة بأنه ضل الله الذي يستظل به على الأرض، و ضمن هذه النصوص نصوص البيعة التي تلزم الولاء و الطاعة، فهي ليست وحدها كفيلة بضمان البقاء و الاستمرار، بل يعتمد على الإحاطة بمؤسسات سياسية و اقتصادية و اجتماعية و بالتالي التحول على ملكية مخزنية<sup>2</sup>

### 1- مسألة البيعة: Allégeance: يجمع العلماء أن البيعة عقد متساوي الأطراف يعقد بين المرشح للخلافة

الإسلامية و بين الأمة التي ينوب عنها نواب شبه طبيعيين يطلق عليهم إسم أهل الحل و العقد.

و بوصفها عقدا تستلزم البيعة شروطا و واجبات يقبلها الطرفان دونما إكراه أو استعمال القوة.<sup>3</sup>

و لتوضيح هذه الفكرة يرى عبد اللطيف أكنوش إتباع طريقة التحليل لمنهجين مترامين:

منهج سوسيولوجي تاريخي يتحرى من خلاله عن طبيعة الظروف و الأحداث التاريخية، أي الواقعية التي كانت تعقد بها البيعة، ثم منهج قانوني من وجهة نظر قانونية التي بموجبها تصنف البيعة في إطار النظرية الحقوقية للعقود، و من هذا تخلص وجهة النظر هذه على البنية الإيديولوجية للسلطة السياسية في المغرب القديم و الحديث على سواء. فالتاريخ الديني للمغرب مرتبط دائما بالتاريخ السياسي، فلا يمكن الحديث و التطرق إلى المسائل الدينية بمنأى عن السلطة السياسية و العلاقة القائمة بين هذين الحقلين في كل الحقب الزمنية

<sup>1</sup> محمد أركون، القدسى و التقافى و التغيير، مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامى، الفكر العربي المعاصر، العدد 39، ص 15-33.

<sup>2</sup> Mohamed Tozy, Monarchie et Islam politique au Maroc, op, cit, p 69.

<sup>3</sup> عبد اللطيف أكنوش، تاريخ المؤسسات و الوقائع الاجتماعية بالمغرب، إفريقيا الشرق، المغرب، بدون سنة النشر، ص 111.

وخصوصا منذ دخول الإسلام إلى بلاد المغرب، و العكس صحيح، أي أن السلطة السياسية القائمة أو القوى التي كانت تسعى للحكم في المغرب لطالما استخدمت الدين كسند أساسي لبلوغ السلطة و فرض الهيمنة.<sup>1</sup>

إن البيعة مسألة لطالما كان مصدرها الإسلام، فيشرح "ابن زيدان" البيعة يردها إلى فعلها، فهي عقد يتضمن التزام طاعة السلطان الجديد، يمضيه من بيدهم الحل و العقد و لهم كلمة مسموعة في الأمة، من وزراء و عمال و قضاة و أمناء و شرفاء و علماء و عدول و قادة الجنود.<sup>2</sup>

و تتضمن مرحلة توقيع أهل الحل و العقد على عقد البيعة و تمثل المرحلة الأولى، أما المرحلة الثانية فتتجلى في قيام النخبة الحضرية الأخرى، و الملاحظ أن مراكز التقرير فيما يخص البيعة تتكون من الدرجة الأولى من المدن المخزنية (مراكش، فاس، مكناس) مما يجعل بيعة القبائل تأتي متأخرة شيء ما عن بيعة السلطان.

و لهذا تسعى السلطة المركزية إلى ضم السلطة المحلية عبر تعزيز صلات المخزن بالقادة المحليين، كذلك العلاقة التي ربطت المخزن بالقائد ابن الغازي الزموري الذي مثل بيعة زمور عهد السلطان عبد الرحمان، كما بحث المخزن الفقهاء على مباركة الإمام، و باقي الزعامات المحلية على الاعتراف به و الذي لا يعترف به يكفر و يعد غير مسلم.<sup>3</sup>

و لهذا فإن أكثر المنتفعين بتمام البيعة في أحسن حال هو جهاز المخزن، و انحاء الكل يمنح مجالا واسعا لممارسة سلطانه و للتخلص من المواجهات الدائمة مع القبائل السائبة. و من كل هذا يدخل في الأذهان سؤال

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 112.

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن زيدان، العز و الصولة في معالم نظم الدولة، المطبعة الملكية، المغرب، 1962، ص 28.

<sup>3</sup> Abdallah LAROU, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1912-1930), François Maspero, Paris, 1977, p 72.

حول قيمة البيعة في إطار علاقة الحاكم بالمحكومين إذ كان الاختيار و التصيب من اختصاص المخزن، أو كانت التزكية من واجب نخبة أريد لها أن تمثل الأمة، و كان سواد الأمة مجرد تابع لا غير<sup>1</sup>

و يكون الجواب حسب عبد اللطيف أكنوش هو أن مؤسسة البيعة تلعب دورين أساسيين: أولهما في إطار العلاقة بين الإمام السلطان و الأمة، و ثانيهما في إطار الحاكمين أنفسهم.

ففي إطار العلاقة الأولى: تكون البيعة عبارة عن إعادة إنتاج مستمر لرمزية "بيعة الرضوان" التي عقدها المسلمون للرسول يوم "صلح الحديبية"، و بالتالي تكون البيعة فأل خير لإعلان حكم السلطان الجديد، الذي من خلاله يرجو الرعية أن يكون الحكم مطابقا لحكم رسول الإسلام، و بالخصوص و أن السلطان الشريف هو من أحفاد الرسول و ممثله الوجودي.<sup>2</sup>

أما في إطار العلاقة الثانية: أي بين الحاكمين أنفسهم ، فالبيعة تتمتع بالدور الكبير في تكريس و ترسيخ و تثبيت وضعية السلطان الجديد من خلال المنافسة التي يواجهها من إخوانه و أقربائه المحتملين.

فالعدد الأكبر من البيعات التي يتوفر عليها السلطان الجديد في مختلف جهات البلاد تترك هذا الأخير في وضعية مريحة في صراعه مع منافس لا يتوفر على نفس العدد من البيعات.

و لكن وجهة نظر و موقف الأستاذ "محمد لحبابي" الذي يرى قوة و سلطة كبيرتين لممثلي الأمة في عملية البيعة، و قد استند في موقفه هذا إلى الحدث التاريخي المتعلق بهذه المسألة، و هو مثال خلع السلطان المولى عبد العزيز سنة 1908 و بيعة المولى حفيظ مكانه.

و لكن هذا الموقف الذي يتخذه "محمد لحبابي" الذي أطلق عليه أنصار هذا الباحث "البيعة المشروعة" ليس بالموقف الذي يمكن بموجبه تعميم هذه الأطروحة، حسب الأستاذ "عبد اللطيف أكنوش" باعتبار أن حدث خلع

<sup>1</sup> عبد اللطيف أكنوش، مرجع سابق، ص 116.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 117.

المولى عبد العزيز في المغرب و تنصيب المولى حفيظ جاء في ظل تقلبات و عدة تغيرات عرفها المغرب، و هذا و هذا ما سمح ببروز أفكار إصلاحية و مستنيرة من خلالها حاول البعض وضع مشاريع "دستورية للبلاد". و حسب " عبد اللطيف أكنوش " دائما، هذه التقلبات جعلت السلطان يقبل بتنازلات ما أدى به إلى قبول اجتماعات "مجلس الأمة" ليستشير في الأمور الخطيرة المتمثلة في الحملات الاستعمارية الفرنسية لاحتلال مدينة الدار البيضاء بين (1894-1908).

و لكن في الأخير الميدان المتعلق باختيار السلطان و تنصيبه بقي مسدودا في وجه كل التغيرات.<sup>1</sup> و للعودة لتاريخ بداية تكريس البيعة كمبدأ للخلافة، فلم يتخذ لقب الخليفة إلا في عهد الدولة السعدية و بالضبط في عهد "محمد المهدي" بعد استيلائه على مراكش و يعتبر أول من اتخذ لقب الخليفة<sup>2</sup> و جاء بعد ذلك "المنصور الذهبي" قبل نهاية القرن السادس عشر و دعا كل إفريقيا الغربية لبيعته، و كانت مراكش العاصمة التي اتخذها الملوك السعديون و أصبحت بعد ذلك من المدن الرئيسية للمخزن، و أصبحت المركز الرسمي الذي يبايع فيه السلطان الجديد، و تميزت الفترة السعدية خاصة بسفك دماء المشكوك في عصيانهم و تمردهم، و توزيع المال على الجيش و الفقهاء و العلماء و حتى الفقراء و تعيين ولاية جدد على الأقاليم، و كانت تتم البيعة مباشرة أو كتابه<sup>3</sup>

و تتم البيعة عموما بحضور القضاة و الأعيان و العلماء، و كان ميثاق البيعة يتلى على جمع من الشخصيات و من ثم يتم التوقيع عليه و موافقته.

<sup>1</sup> نفس المرجع.

<sup>2</sup> احمد بن خالد الناصري، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج 5، تحقيق و تعليق أحمد الناصري، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 2001، ص 11.

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص 21.

و نظرا للصبغة الدينية التي تكتسبها البيعة باعتبارها عودة للجذور الأولى لها في عهد الرسول، كان لها الدور الكبير في التاريخ الديني السياسي للمغرب و بمثابة إيديولوجية استند إليها السلاطين السعديين و العلويين لتكريس شرعيتهم و لفرض هيمنتهم على الحكم في المغرب.

## 2- الشريفة CHARIFISME:

إن المهتمين بالتاريخ الديني و السياسي للمغرب يلقبون نظام الحكم السياسي فيه منذ عهد الدولة السعدية "بالأيالة الشريفة". فالسلطة السياسية المعتمدة على مفهوم الشرفاوية لم تظهر في المغرب إلا خلال نهاية القرن الخامس عشر و بداية القرن السادس عشر ميلادي.

فهو يعني نهاية الدوران السلالي حول الحكم و المنبعث من أصل قبلي.<sup>1</sup>

فخلافا لمسألة البيعة التي لا تشكل إدراك الجماهير الحضرية و القروية فيما يخص الشرعية، فالشريفة أو النسب الشريف فرض نفسه على عقول الجميع<sup>2</sup>، و ذلك منذ عصر الشيخ محمد السعدي و إلى جميع ملوك الأسرة العلوية، فالتحليل السوسيولوجي لهذه الخطوة الكبيرة التي قطعها المغاربة في توحيد أمتهم، يبين أنهم أصبحوا يشعرون بانتمائهم إلى وحدة تتجاوز القبيلة، و هو الانتماء "لآل البيت النبوي" و بالتالي إلى الإسلام الذي تشترك فيه جميع القبائل.

"الشريف" مفرد "شرفاء" أو "أشرف" كلمة تعني "السمو" و "العلو"، فالشريف هو الرجل الحر الذي ينحدر من أجداد ضاربين في المجد، الشيء الذي يجعله يطمح و يتوق لمكانة اجتماعية سامية في المجتمع، فرغم المساواة التي جاء بها الإسلام، إلا أن طبيعة المجتمع المغربي الذي يسوده الاعتقاد بان الكرامات و المزايا الحسنة تنتقل من الآباء لأبنائهم، جعلت من الفرق بين " أهل الفضل" المنتمين إلى الأصل الشريف و " الأراذل" الغير

<sup>1</sup> عبد اللطيف أكنوش، مرجع سابق، ص 102.

<sup>2</sup> عبد الله حمودي، مرجع سابق، ص 38.

المنحدرين من هذا الأصل، جعلت من هذا التمايز الاجتماعي حقيقة اجتماعية يؤمن بها المجتمع، و يعود ذلك إلى البنية القبلية للمجتمع المغربي و إيمانه بحقيقة و فكرة السلالات.<sup>1</sup>

فهذا الاعتماد على النسب الشريف بما يحمله من مضمون بيولوجي (الانحدار من السلالة النبوية)، و ميتولوجي (الإيمان ببركة الشريف)، و سياسي إسلامي (خلافة، جد كأول زعيم سياسي للأمة الإسلامية) يعد الذروة في الشرعية الدينية للحكم المغربي و أولويتها في تطوره التاريخي الذي لا زال مستمرا إلى بداية هذا القرن.<sup>2</sup>

و قد حظيت هذه الظاهرة الاجتماعية السياسية بكثير من الاهتمام من السوسيولوجيين و المؤرخين ، و السياسيين، و لكن الملاحظ في الأمر أن الدولة الشريفة نفسها بظاهرة الشرفاء و ذلك بهدف اخذ من هؤلاء الذين يطمحون لمراتب اجتماعية خاصة و مرموقة بالنظر إلى الامتيازات التي يتمتع بها الشرفاء في المغرب، فقد كان الاهتمام غير مجاني لان احتكار صفة الشريف و التمتع بها و الافتخار بها لها مكانة خاصة و حقوق تنسب إلى أصحاب هذا المركز، و هذا ما نلمسه في حقبة الدولة العلوية، أين اهتم كل من المولى "إسماعيل (1727-1672) و "سيدي محمد بن عبد الله" (1790-1757)، و المولى "سليمان" (1822-1792)، حيث قاموا بدعم مصداقية انتسابهم و صحته، و هذا لأنهم لم يحلوا بالمغرب إلا مع بداية القرن الرابع عشر ميلادي، و عكس الأدارسة المنتشرين في المغرب منذ القرن الثامن ميلادي الذين اختفوا في المغرب خاصة في عهد الدول البربرية أين استعصى بعد قيام الحركة الشرفاوية التمييز بين الشريف و المنتحل لنسب الشريف<sup>3</sup>

### 3- المكانة الاجتماعية و السياسية للشرفاء:

أفرز الواقع المغربي في تاريخه نوعان من الشرفاء و يمكن تمييز مكانتين متباينتين للشريف "الشريف المحلي" يتميز بتحركاته المحدودة على المستوى الإقليمي، و يعالج الأمور بالوسائل السلمية، و شريف ينفذ تحركاته على

<sup>1</sup> عبد اللطيف أكنوش ، مرجع سابق، ص 102.

<sup>2</sup> Mohamed Tozy, Monarchie et Islam politique au Maroc, op, cit, p 74.

<sup>3</sup> عبد اللطيف أكنوش ، مرجع سابق، ص 103.

مستوى واسع و شامل، و هو السلطان الخليفة الذي يلجأ إلى حمل السلاح في وجه الغزاة و حتى ضد القبائل السائبة الخارجة عن طاعة حكم المخزن المركزي.

و يرى "رايمون جاموس": " العرض و البركة" أن هذا العنف المادي الذي يستخدمه السلطان في وجه الأعداء و المرتدين هو مصدر للاستقرار و الأمن و توحيد للأمة<sup>1</sup>

و من الملاحظ أن خلال القرون الستة الأخيرة في المغرب، عاد الشرفاء ليحتلوا المكانة الأعلى في المجتمع، فبعد اختفائهم في ضل الدول البربرية التي حكمت البلاد كالمرابطين و الموحيدين و المرينيين، عاد الشرفاء من جديد لاكتساب الأهمية و المكانة، و تولي مقاليد الحكم في بداية القرن السادس عشر و عودة الشرفاء السياسية و الاجتماعية مرتبطة ارتباطا وثيقا بتنامي الحركة الصوفية، و تغلغلها في الأوساط الشعبية و انتشارها في البوادي، و ما يميز هذه الحركات الصوفية هي تبجيلها للرسول و آل البيت، و مع سياسة المرينيين تجسدت الشرفاوية من مجرد مفهوم صوفي خالص، إلى مفهوم ملموس و مجسد في أشخاص و مجموعات<sup>2</sup>

و لقد سمحت المكانة الاجتماعية المرموقة للشرفاء باحتلال الصدارة في سلم الترتيب الاجتماعي، بأن يصبحوا موضع تودد و تقرب و احترام من طرف الناس، و تجلّى هذا التقرب خاصة في ضل الدولتين الشريفيتين السعدية و العلوية، و ذلك بالحرص على ترسيخ مجموعة من الممارسات الدينية، و الطقوس الاحتفالية كالمولد النبوي الشريف و بإعداد سجل إحصاء الشرفاء في إطار دواوين "Hagiographie" و تعيين نقباء لهم، ولكن الأمر الذي يجسد تلك المكانة المرموقة، هي تلك الامتيازات المادية المتوارثة، فالشرفاء فئة اجتماعية معفية من

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 104.

<sup>2</sup> محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع و الدولة و الدين (1822-1792)، تر، محمد حبيدة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 258.

كل ما كان يفرض على العامة من خدمة عسكرية و أداء الوظائف و الكلف المخزنية، و أعفوا أيضا من دفع الأعرشار و ترك لهم صرفها على من يستحقها من بني جنسهم.<sup>1</sup>

و للحفاظ على هذه النفوذ في المجتمع، و استمرار الوضعية المتميزة للشرفاء، قام السلاطين بتعيين نقيب لهم أوكلت لهم مهام الوساطة بين السلطان و الشرفاء.

و العمل على حل النزاعات التي تنشأ بين الشرفاء أنفسهم بعيدا عن تدخل الجهاز المخزني و بالتالي فهي فئة شكلت دولة داخل دولة، و بمثابة أرستقراطية حقيقية، تتمتع باستقلال قضائي و امتيازات تضي عليهم صفة "الأرستقراطي"، كما يتمتعون عن مناقحة من لا يليق بمقامهم، و صيانتهم ولاية من لا يكافئهم النسب و لا يساويهم في الشرف.<sup>2</sup>

يتمحور الموقع الاجتماعي المركزي الذي عزز جانب الشرفاء في المغرب، هو تواجدهم في قلب الحركة الصوفية خاصة عبر تعاليم المدرسة الشاذلية الجزولية التي انتسبت إليها جل الطرق و الزوايا المغربية، و من المعروف أن مضمون التصوف الشاذلي الجزولية يتمحور حول تبجيل و تعظيم الرسول و ذريته، ما يجعل من هذا التصوف شريفي استنادا إلى مؤسسيه، و يظهر ذلك جليا في هيمنة الشرفاء و الإيديولوجية الشرفية على أكبر الطرق الصوفية تأثيرا في المجتمع كالوزانية و الدرقاوية في أواخر القرن الثامن عشر.<sup>3</sup>

و لكن القوة التي اكتسبها الشرفاء و خاصة بفضل مشاركتهم و قيادتهم للكثير من المقاومات و عمليات الجهاد ضد الغزاة الأيبيريين، ما جعل السلاطين بدءا من المرينيين يقومون بمحاولة ضبط أمور الشرفاء، و ربطهم

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 259.

<sup>2</sup> عبد الرحمن ابن زيدان، مرجع سابق، ص 73.

<sup>3</sup> محمد المنصور ، مرجع سابق، ص ص 259-260.

بالدولة عبر امتيازات مادية عديدة، و اجتهد السلاطين أيضا في التحقق من انساب الشرفاء لتفادي انتحال النسبة الشريفة.

يرى محمد المنصور أن من أهم المواقف التي سجلها التاريخ المغربي هو موقف المولى سليمان تجاه الشرفاء بإلغاء الحصانة التقليدية للشرفاء و المرابطون و إقدامه على التشكيك في نسبهم و إعطائهم آجال لتقديم حجج دامغة تنفي عنهم الشبهة، كما قام أيضا بتضييق الخناق عليهم ماديا و معنويا.<sup>1</sup>

لكن هذا الموقف له أسبابه السياسية و الاقتصادية و حتى الاجتماعية في نفس الوقت، لان النسب الشريف غالبا ما كان يساء استعماله لتكريس امتيازات اجتماعية قد تكون متعارضة مع الشرع و مع مصلحة الدولة و ينتج جماع فئة اجتماعية منحها التقاليد و المجتمع من الامتيازات ما جعل منها نخبة محصنة.<sup>2</sup>

#### 4- العلماء: وظائفهم و علاقتهم مع السلطان الشرفاوي (السعدي و العلوي):

تعتبر فئة العلماء الفئة التي يؤتمن عليها الشريعة، و الهيئة الوحيدة المؤهلة لتأويل نصوصها، فالعلم في المجتمعات الإسلامية التقليدية هو طريقة يتبعها الفرد لبلوغ الوجاهة و المكانة الاجتماعية، فالعلم "شرف ديني" بديل عن النسب الشريف الذي يخول لصاحبه مكانة اجتماعية، ولهذا فإن أهمية العلماء تمكنهم حتى من مراقبة الحكام و السلاطين و محاسبتهم.

فدور العلماء لا يتجلى بمبايعة السلطان و الاكتفاء بتزكيتهم، و لكن هذا الأخير غالبا ما يلجأ إلى هؤلاء العلماء في أمور الدين و الدنيا، و يظهر ذلك خاصة عند مواجهة الأمة قضايا مصيرية، فالعلماء و في الكثير من

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 264.

<sup>2</sup> عبد الرحمن ابن زيدان، مرجع سابق، ص ص 86-87.

الأحيان ما يقومون بإصدار فتاوى حول قضايا و مسائل سياسية و اجتماعية و دينية، دون استشارة مسبقة من السلطان، و يمارسون ضغوطات في الكثير من المناسبات على الحكام لاتخاذ القرارات المناسبة<sup>1</sup>.

فالاستقلالية النسبية التي يتمتع بها العلماء لعدم تبعيتهم لا تنظيميا و لا ماليا، أعطت لهم القدرة على التأثير، لأنه في الواقع رغم توظيف بعض العلماء في مختلف المناصب القضائية و حتى السياسية، إلا أن الكثير منهم لم يكونوا منتظمين في إطار هيئة واضحة المعالم تحكمها قوانين و أعراف محددة هذا ما جعل أمر احتوائهم و إخضاعهم من طرف المخزن بالأمر العسير.

أما على الصعيد المادي فقد كان العلماء يتمتعون بامتيازات مادية معتبرة لأنهم كانوا مستقلين نسبيا من الجانب المالي، باعتبارهم يتقاضون أجرهم من بيوت المال، و كانت الأعباس هي التي تتكفل بتسديد أجور أصحاب الخطط الشرعية، فقد كان العلماء يتلقون الهدايا من السلطان في المناسبات و ذلك لإغرائهم بإصدار فتاوى و اتخاذ مواقف مساندة للمخزن<sup>2</sup>.

و كانت الوظائف التي يشغلها العلماء تتمحور في ثلاث مجالات على الأقل و هي ما يرتبط بالعبادة كالإمامة و الخطابة بالمساجد، التعليم، الخطط الشرعية، و بالتالي فالوظيفة الأولى للعلماء و الفقهاء هي إمداد أماكن العبادة كالمساجد و الزوايا بالأئمة و الخطباء، و الذين بدورهم يقومون بوظيفة التدريس و التعليم، حفظ القرآن أولا و حفظ المتن ثانيا.

و لقد شغل العلماء مناصب أخرى إلى جانب التدريس و التعليم و هي القضاء و الفتوى و الحسبة، و كان السلطان هو الذي يتصرف بتعيين القضاة، و لكن القضاة كانوا يعينون بظهير سلطاني، و أيضا طالما أن الشكاوي المرفوعة ضد أحكامهم كانت توجه في الغالب إلى السلطان مباشرة، و يحتل القاضي مكانة مرموقة

<sup>1</sup> محمد المنصور ، مرجع سابق، ص ص 245-246.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 247.

ليس ضمن نخبة العلماء فقط بل على مستوى المجتمع برمته، و هذا لأن صلاحياته تمتد إلى مجالات أخرى عديدة إلى جانب الفصل في المنازعات منها تعيين العدول و عزلهم، و مراقبة نظام الأحباس و أئمة المساجد و المدرسين بمختلف الجوامع.<sup>1</sup> و لكن في الأخير تبقى سلطة القاضي الفعلية كانت دائما هينة.

و من بين الوظائف التي كان يشغلها العالم الفقيه هي وظيفة الفتوة، فهي عبارة عن وظيفة استشارية، لأنها في الأخير عبارة عن اجتهاد شخصي للمفتي لا يلزم القاضي و لا غيره، و بذلك بإمكان القاضي تجاوز فتوى المفتي إن شاء.

و لهذا فالعديد من السلاطين وجدوا في خطة الإفتاء مصدرا للصراع و النزاع بين القاضي و المفتي، و سببا للتناحر بين العلماء، لأن المتخاصمين في حالة لم ترضيهم أحكام القضاة، و في حالة التعارض بين حكم القاضي و اجتهاد المفتي يلجؤون مباشرة إلى الحاكم السلطان باعتباره القاضي الأول و المفتي الأخير للفصل في المظالم.<sup>2</sup>

و بالتالي فالإفتاء أصبحت مؤسسة رسمية ترعاها الدولة كما ترعى القضاة و غيرها من الولايات الشرعية، و أول مفتي رسمي عين بالمغرب كان من طرف السلطان السعدي محمد الشيخ عند أواسط القرن السادس عشر، و الملاحظ أن كلا من المولى سليمان و خلفه المولى عبد الرحمان، أوجدا القاضي و المفتي جنبا إلى جنب و أحيانا وجها لوجه، و هذا ما عقد الأمور و أصعب حل القضايا في الكثير من الأحيان.

#### 4-1- علاقة العلماء و السلاطين الشرفاويين: إن العلاقة بين الفقهاء و السلاطين دائما ما تكون

علاقة مصالح و إخضاع و في الكثير من الأحيان علاقات يشوبها الكثير من التوتر، و مغرب الأيالة الشريفة لم تخرج من هذا الإطار سواء في عهد السلاطين السعديين أو العلويين.

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 249-250.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص ص 250-251.

كما هو معروف أن ما يميز السلطان الخليفة الشرفاوي عن القبلي هو كونه لا يدافع و لا يتوفر عن دعوة دينية معينة، و كونه أيضا يتجاوز مصلحة القبيلة إلى مصلحة أشمل هو تقوية مصالحه السياسية التي تشمل كل القبائل، سياسية تقف في وجه كل من يهددها من فقهاء و شيوخ الزوايا.<sup>1</sup>

و قد سجل تاريخ المغرب العديد من الأحداث المهمة التي يتوجب الوقوف عليها، لأن من خلالها يمكن إبراز طبيعة العلاقة التي كانت تجمع بين السلاطين الشرفاوية و الفقهاء بوضوح.

فالسultan السعدي محمد الشيخ المهدي (1540-1556) قام بقتل الفقيه "عبد الواحد الونشريسي" الذي حرض سكان مدينة فاس بعدم مبايعة "محمد الشيخ المهدي" باعتبار أن بيعة السلطان الوساطي لازالت في أعناقهم، و لم يتردد نفس السلطان و لنفس الأسباب في إعدام الفقيه عبد الوهاب الزقاق و الخطيب علي حرزوز.

كما نجد حفيد هذا السلطان محمد المتوكل (1574-1577) يصدر بإعدام الفقيه أبي عبد الله محمد الأندلسي بسبب إشهاره بالفقهاء السنيين الرسميين.

و في نفس السياق الاحتكاري للسلطة السياسية الدينية، أمر السلطان السعدي محمد الآمون بإعدام الشيخ محمد علي الأغصاوي بعد رفض هذا الأخير بإصدار فتوى جواز العمل الخياني الذي قام به السلطان بتخليه عن مدينة العرائش للأسبان.<sup>2</sup>

و استمرت نفس الممارسات القهرية في عهد السلاطين العلويين، فقد قام المولى إسماعيل بخلع الإمام الخطيب العربي برذالة بعد الحملة الشرسة التي قادها هذا الأخير ضد المعتقدات الشعبية في المغرب، فبهذا الموقف بين السلطان المولى إسماعيل للفقهاء أنهم لا يحق لهم احتكار الخطاب الديني على صعيد الممارسات التعبدية، و أن إسلامهم الشرعي لا يعدو مرتبة عن الإسلام الشعبي، و قد قام بتأكيد هذا الموقف عندما اتهم القضاة

<sup>1</sup> عبد اللطيف أكنوش، مرجع سابق، ص 105.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص ص 105-106.

المغاربة بعدم الكفاءة و أمر بنقلهم إلى مكناس و سجنهم هناك و إعدام بعضهم، كما لم يتردد نفس السلطان في سجن العلماء الذين رفضوا الإفتاء بجواز إدماج العبيد في صف الجنديّة. و من كل هذا يتبين أن المولى إسماعيل كان يريد الشرعية اللامشروطة لقراراته السياسية الكبرى من قبل الفقهاء.<sup>1</sup>

لكن هذه السياسة الاحتكارية التي اتبعتها السلاطين السعديين و العلويين من بعدهم لم تسمح للعلماء بالمشاركة في الحياة السياسية المغربية، هذا ما انتبه إليه المولى سليمان حيث أمر بمنع زيارة القبور، و ذلك ليرضي الإسلام الشرعي و الفقهاء القائمين على دراسته، ما أدى إلى ثورة العديد من القبائل البربرية عليه، و حتى المولى عبد الرحمان (1822-1859)، ففي مدة حكمه استعاد الفقهاء المكانة التي تعترف لهم بها الأمة في الإسلام ، و هذا ما نلحظه في مواقف هذا السلطان بالرجوع إلى الفقهاء في كل مرة لإضفاء الشرعية على قراراته، و خاصة منها الحربية، أي الحركات التي كان يقوم بها ضد القبائل السائبة، فقد كانت الفتاوى التي تصدر عن الفقهاء تنعت القبائل "المحاربة" بقطاع الطرق.<sup>2</sup>

و من خلال كل ما سبق، فإن المواقف التي يتخذها السلاطين تجاه الفقهاء سواء بالاحتواء أو بالإخضاع و القهر هدفها الرئيسي و المنشود هو إضفاء الشرعية على القرارات و التوجهات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية.

## 5- الزوايا و علاقتها بالسلطان المخزني:

يعتبر موضوع الزوايا و الطرق الصوفية في المغرب من المواضيع التي أخذت حيزا كبيرا في مجال البحث في التاريخ الديني و السياسي للمغرب، فأصبحت الزوايا تشكل مجالا خصبا للباحثين في اختلاف تخصصاتهم سواء

<sup>1</sup> (A) Agnouché, « contribution a l'étude des stratégies de l'légitimation du pouvoir autour de l'institution califienne dans le Maroc musulman des Idrisides à nos jours », faculté de droit, Casablanca, 1985 (thèse d'Etat), pp 261, 262.

<sup>2</sup> (A) Laraoui, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1912-1930), op, cit, p 113.

السوسيولوجيا أو التاريخ و توجهاتهم الفكرية و الإيديولوجية، فالكثير منهم يسمي تاريخ المغرب "بتاريخ الزوايا" و لا يراد من هذا اللقب إلا إبراز الأدوار الحاسمة الاجتماعية و السياسية التي لعبتها هذه المؤسسات الدينية في تشكيل تاريخ المغرب، و لقد كان رجال التصوف المغربي فاعلين اجتماعيين و سياسيين في نفس الوقت لأنهم كانوا دائما في قلب المجتمع المغربي، لتوجيه سياسات دولة و ثقافته و تشكيل هويته.

ظهرت الزوايا في تاريخ المغرب كمراكز دينية و علمية بعد الرباط، و كلمة الرباط لغة من رباط يرابط بمعنى أقام و لازم المكان، و في اصطلاح الصوفية يطلق على شيئين: أولهما البقعة التي يجتمع فيها المجاهدون لحراسة البلاد و رد الهجمات التي يقوم بها العدو.<sup>1</sup> و الثاني هو المكان الذي يلتقي فيه المؤمنون الصالحون لعبادة الله و ذكره و التفقه في أمور الدين.

لقد غلب الجانب الحربي في الرباط على الجانب التربوي، و الزاوية مكان للتعبد و تلاوة القرآن و ذكر الله تطهير النفس و تهذيبها.

بعد القرن الحادي عشر ظهرت الزاوية بالمغرب و عرفت في البداية "دار الكرامة"، ثم أطلق عليها اسم " دار الضيافة" على ما بناه المرينيون من الزوايا.

انتشرت الزوايا بالمغرب مع حلول القرنين الرابع عشر و الخامس عشر طورها المرينيون من اجل إغناء الحركة العلمية إلى جانب جامعة القرويين بفاس.<sup>2</sup>

عرف التصوف المغربي منذ العهد المريني تحولات عميقة، و كان أبرزها انصهاره في الإيديولوجية الشريفة، و أصبح في الكثير من الأحيان مرادفا لتبجيل الرسول و آل البيت.

<sup>1</sup> القاسم الحادك، الزوايا و الطرق الصوفية في المغرب، مجلة الدراسات و البحوث الاجتماعية، ع1، جامعة الوادي، سبتمبر

2013، ص 60.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص61.

لقد تعددت العوامل التي كانت وراء هذا التحول الهام و الكبير و التي تم في الواقع عبر قرون عديدة، تداخلت فيها مختلف المعطيات الاجتماعية و التاريخية، و لكن يمكن التمييز من بين كل العوامل عاملين أساسيين كان لهما الأثر الكبير و النصيب الوافر في هذا التحول.

يتمثل العامل الأول في التطور الحاصل على الفكر الصوفي عموماً، سواء بالمغرب أو بالمشرق، فبعدما كان المتصوفة الأوائل يركزون اهتمامهم و همهم الوحيد هو التقرب إلى الله، أصبح الصوفية يميلون إلى التركيز على نموذج الإنسان الكامل "كما يتجلى في شخص النبي محمد"<sup>1</sup>، و بالتالي فإن هذا المنهج الجديد الذي أتى به المتصوفة جعل التقرب من الرسول هدفا لا يقل من التقرب إلى الخالق. أما العامل الثاني فيعلق مباشرة بالأوضاع الاجتماعية و السياسية التي كانت تعيشها المغرب منذ العهد المريني، و خاصة العجز السياسي و التفريط في أمور الجهاد و سقوط عدة مدن مغربية تحت الاحتلال كمدينة سبتة (1415)، و سقوط ما تبقى من الأندلس (1492).

إن هذا الارتباط الوثيق الذي أصبح يربط التصوف المغربي و الشرفية لم يكن إلا نتاج لهذه العوامل الاجتماعية و السياسية التي عرفها تاريخ المغرب منذ العهد المريني.

و يرى محمد المنصور أن هذه العوامل هيأت الأرضية الملائمة لتلاحم الإيديولوجية الصوفية و الشرفية إلى درجة أصبح معها من الصعب التمييز بينهما، خاصة بفضل الدور القيادي البارز الذي لعبه الشرفاء أثناء قيادتهم الحركات الجهادية ضد الغزاة الإيبيرين، مما زاد من أهميتهم و شعبيتهم في الأوساط الاجتماعية المغربية، و لقد تجسد التلاحم و الانصهار الكبيرين بالنسبة للإيديولوجيتين بشكل جلي في التصوف الشاذلي الجزولي الذي أصبح يدور في تبجيل الرسول و آل البيت.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> محمد المنصور، مرجع سابق، ص ص 265-266.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 266.

و إذا كانت الطرق الصوفية تشكل ظاهرة دينية يتم من خلالها تلبية الحاجيات الروحية للمريدين و الأتباع، فإنها تمثل في نفس الوقت ظاهرة اجتماعية، و من بين أهم الوسائل التي تتخذها مجموعات أو أسر في المغرب من أجل بلورة طموحاتها في المجالين الديني و الدنيوي معا.

و توجهات هذه الزوايا سواء السياسية أو الاجتماعية مرتبطة دائما بالمصالح المادية و المعنوية للمجموعة المرتبطة بها، و نلمس ذلك بكل جلاء و وضوح في الصراع الحاد و الكبير الذي يميز السلطان سليمان بالشرفاء و الزوايا بسبب تناحر المصالح.<sup>1</sup>

### 5-1- دور الزوايا السياسي:

يرى نور الدين الزاهي أن الزوايا لم تكن تتسم بالطابع السياسي كما أشرنا سابقا، لأنها كانت في البداية عبارة عن أماكن للعبادة و الزهد و تهذيب النفس، و كانت كذلك أماكن للضيافة و الكرامة، و لكن مع نهاية الدولة الواسطية و قيام الدولة السعودية، كانت البداية الرسمية لدخول الزاوية في النشاط السياسي و هذا يرجع إلى عدة أسباب أهمها امتداد أطماع الإيبيرين على بلاد المغرب بعد هزيمة المسلمين بالأندلس، و عجز المخزن الواسطي عن مواجهة هذه الأطماع بالجدية و الصرامة، و تقاعسه عن الجهاد و حماية الأوطان.<sup>2</sup>

قامت هذه المؤسسات الدينية بالدعوة إلى الجهاد و التعبئة العامة، و قد وجد هذا النداء صدى كبير في الأوساط الاجتماعية المغربية، و لقي استجابة واسعة لدى فئات كثيرة عندما قامت بحمل السلاح من أجل الدفاع عن الوطن، بالمقابل ضعف دور السلطة المركزية، ما ساعد في علو شأن شيوخ الزوايا الذين زاد احترامهم و تقديرهم من الفئات الشعبية التي ترى في هؤلاء الشيوخ قوة روحية يتوجب الاستناد إليها، هذا ما جعل شيوخ الزوايا

<sup>1</sup> نفس المرجع،

<sup>2</sup> نور الدين الزاهي، الزاوية و الحزب، الإسلام و السياسة في المجتمع المغربي، ط3، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011 مرجع، ص

يكرسون هذا الاعتقاد بسن طرق لزواياهم، ما زاد من قوة نفوذهم و ما أهلهم للوصول إلى القيادة السياسية و سجل التاريخ المغربي أن العديد من الزوايا كان نوات لقيام دول المغرب كالدولة السعدية.

حيث يرجع الفضل إلى الزوايا في مبايعة أول السلاطين السعديين "القائم بأمر الله"، إذ نجد معظم الزوايا خلال العهد السعدي موالية للسلطة المخزنية و قيام دولتهم كان تصحيحا للأوضاع التي كانت تتخبط فيها المغرب في عهد الوساطيين.<sup>1</sup> و من الأدوار السياسية للمتصوفة ما قام به "أبو حسون" الذي كان ينتمي إلى الزاوية الدلائية فكان يلقب بالسلطان فصار أميرا للجنوب كلها، و بعد ذلك جاء الدلائيون و اقتحموا السياسة و كان ذلك بعد وفاة الشيخ محمد بن أبي بكر الدلائي 1636م، و بروز بابها الواسع بعدما قام بتأسيس مدينة الدلاء و نصب نفسه ملكا على البلاد طالبا الناس بيعته و التزام طاعته، و كان ذلك سنة 1651.<sup>2</sup>

لقد ساهم هذا التطور الذي عرفته الزوايا بانئقالها إلى ممارسة العمل السياسي في انتشارها، و صار رجال التصوف أشخاص يهتمون بأمور الدين و العقيدة و التقرب من الله و تبجيل الرسول دون إهمال الأعمال الدنيوية المتمثلة في اهتمام التقاليد المحلية و اقتحام العمل السياسي و المشاركة في توجيه أنظمة الحكم المخزنية، و بالتالي أصبح من الضرورة الانخراط في زاوية معينة لأنها تمثل للأفراد و الجماعات سند اجتماعي و سياسي و حتى اقتصادي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> القاسم الحادك ، مرجع سابق، ص 61.

<sup>2</sup> محمد حجي ، موسوعة أعلام المغرب، ج4، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1996، ص ص 150-153.

<sup>3</sup> القاسم الحادك، مرجع سابق، ص 61.

## 5-2- علاقة الزوايا بالسلطة المخزنية:

لقد تعددت الأبحاث و الدراسات السوسولوجية و التاريخية التي تم إنجازها حول أهم الزوايا في المغرب، و علاقتها بالسلطة المخزنية من قبل باحثين مغاربة و أجنب، انطلاقا من هذه الأبحاث يمكن التمييز بين تصورين رئيسيين.<sup>1</sup>

**التصور الأول** يضع الزوايا كطرف فاعل في الصراع الاجتماعي و السياسي الذي يعرفه المجتمع، و هذا التصور يعطي الأولوية للبعد السياسي، و يؤكد حضوره القوي في العلاقة بين الزوايا و المخزن باعتباره المرجعية الأولى للزوايا.

فتزعم "Morsy Magali" أن الزوايا تتمثل على شكل مجموعات ضغط على الحكومة المركزية للمخزن خاصة في ضل تدهور الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية كما يرى "Michaux Bellaire" أن الزوايا تتبع إستراتيجية في علاقتها مع المخزن و تتبنى مشروع حركة سياسية من أجل الوصول إلى السلطة فحسبة داخل كل زاوية توجد نواة للسلطة.<sup>2</sup>

أما **التصور الثاني** فيمثله "عبد الله العروي" فهو ينفي تواجد الزوايا كطرف فاعل في الصراع الاجتماعي و السياسي، و لكن هذا التصور لا ينفي حضور السياسة في بنية الزاوية و لكن هذا الحضور يبقى رهينا بإرادة السلطان السياسية، و بالتالي فحسب عبد الله العروي فإن الزاوية لا يمكن أن تفرض وجودها أو تمارس مهامها لولا إرادة السلطان، و هذه المهام فوضها السلطان المخزني للزاوية هدفها الوحيد هو إضفاء الشرعية على السلطان و هذا بإشراكها في الوساطة مع القبائل و الأهالي و إسهامها في مبايعة السلطان.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 62.

<sup>2</sup> Michaux Bellaire, les confréries religieuses au Maroc, Archives Marocains, librairie ancienne Honoré, Paris, 1927, p 25.

<sup>3</sup> Abdallah Laraoui, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830- 1912 centre culturel Arabe, Casablanca, 1993, p, 14

فانطلاقاً من هذين التصورين يمكن ملاحظة أن الزاوية كانت دائماً تشكل علاقة مع السلطان المخزني فإن كان الأول يجعل الزوايا طرفاً في الصراع السياسي والاجتماعي، و طرفاً فاعلاً في العلاقة مع السلطة المخزنية، فإن التصور الثاني يجعل منها مجرد أداة يستخدمها المخزن لممارسة سلطته و إحكام قبضته على الكثير من المناطق.<sup>1</sup>

إن واقع العلاقة بين الزوايا و المخزن يضل واقعا معقداً يتغير باستمرار تحكمه مجموعة من التناقضات و لا يمكن استيعابه و تأطيره إلا وفق تصور جدلي يفرض الصراع كما يفرض الخضوع و التعاون.<sup>2</sup>

لقد عمل المخزن طوال تاريخه على إخضاع الزوايا، و قام السلاطين الشرفاويين السعديين منهم و العلويين على إدماج الزوايا ضمن سياسته قصد توظيفها كأدوات لترتيب سيطرته و تبريره، و قد خضعت هذه العملية لسيرورة طويلة الأمد، حيث حاول المخزن باستخدام جميع الطرق و الوسائل إلى إضعاف الزوايا تارة باللين و تارة أخرى بالواجهة، و انتهج لبلوغ هذا الهدف عدة استراتيجيات هدفت مجملها الدفع التدريجي بالزوايا نحو المجال الديني و الاقتصادي، و إضعافها سياسياً نظراً للنفوذ التي تتمتع بها سياسياً، لأنها تستمد قوتها من قوة القبائل.<sup>3</sup>

تبقى الزاوية الأداة الوحيدة القادرة على تنظيم الجماهير في المغرب، قصد ضبط الأمن و التصدي للهجمات الخارجية، فهي تؤسس و تظهر على الساحة السياسية المغربية عندما تضعف السلطة المركزية، ففي الكثير من الأحيان تتطلع الزوايا بقوة نفوذها السياسي إلى ممارسة السلطة السياسية العليا و منافسة السلطان المخزني كما وقع ذلك بالنسبة للزاوية الدلائية.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> القاسم الحادك ، مرجع سابق، ص 62.

<sup>2</sup> محمد حجاج ، الزوايا، المجتمع و السلطة بالمغرب (مقاربة سوسيو أنثروبولوجية)، فكر و نقد، السنة العاشرة، العدد 94، جانفي 2008، ص 50.

<sup>3</sup> القاسم الحادك ، مرجع سابق، ص 62.

<sup>4</sup> عبد اللطيف أكنوش، مرجع سابق، ص ص 107-108.

و من اجل تطويق الزوايا و الحد من خطرهما على المنافسة السياسية و التصدي إلى سلطتها الاقتصادية، عمد السلاطين السعديين منذ بداية عهدهم إلى فرض "ضريبة النايبة" على الجميع بما في ذلك الشرفاء و شيوخ الزوايا، فقد ذهب السلطان محمد الشيخ المهدي إلى حد انه صادر كل الودائع التي كانت في حوزة الزوايا منذ العهد المريني، و بعد ذلك جاء دور ابنه السلطان عبد الله الغالب بالله، الذي سلك طريقا ثنائيا تجاه الزوايا، إذ طبق سياسة المهادنة و التعايش السلمي مع الزوايا التي كانت تخضع خضوعا تاما للسلطة المخزنية، و التي بدورها أيضا تنفادى كليا انتقاد القائمين على أمور المسلمين رغم تهورهم و زندقتهم كزاوية "سيدي احمد أوموسى" بتازروالت و زاوية الشيخ أبي عمرو القسطلي، في حين انتهج نفس السلطان "عبد الله الغالب بالله" سياسة حديدية اتجاه الزوايا المعارضة للسلطة المخزنية كزاوية عبد الله بن حسين بتامصلوحت، و إتباع الزاوية الشراقية و صاحبها الجزائري الأصل احمد بن يوسف.<sup>1</sup> و على غرار السلاطين السعديين، انتهج السلاطين العلويين نفس السياسة تجاه الزوايا، فنجد هناك ست زوايا رئيسية تتقاسم التراب المغربي.<sup>2</sup> و هي زاوية تمكروت في بداية القرن 17 ميلادي و التي كان يسيرها كل من عبد الله بن حسين الركي و احمد بن إبراهيم الأنصاري، و الزاوية الدرقاوية التي أسسها مولاي علي الدرقاوي، و التي انتشر صيتها تحت تأثير شيخها مولاي العربي الدرقاوي، و كذلك الزاوية الوزانية التي أسسها الشريف الإدريسي عبد الله بن إبراهيم، بالإضافة إلى كل من الزاوية الشراوية و الزاوية الكتانية التي أسسها بن عبد الواحد الكتاني و أخيرا زاوية ماء العينين بالصحراء.

و الملاحظ أن هذه الزوايا كانت "موالية" للسلطان المخزني، و تتحدد علاقة الزوايا بالسلطة المركزية بعاملين البعد و القرب من هذه الأخيرة، فنجد العديد من الزوايا البعيدة و المتمركزة مثلا في الساورة و توات و شنقيط، فهي زوايا ليست تابعة بصفة كلية للسلطان، و يظهر ذلك من خلال تنازل هذا الأخير عن بعض السلطات

<sup>1</sup> احمد بن خالد الناصري، مرجع سابق، ج5، ص ص 26-31.

<sup>2</sup> عبد اللطيف أكنوش، مرجع سابق، ص ص 108-109.

و المهام الاجتماعية و السياسية، أما الزوايا التي تشكل أهمية اقتصادية و سياسية و إستراتيجية فيقوم السلطان العلوي بتدجينها و مخزنتها لتصبح مجرد دواليب إدارية في يد المخزن.<sup>1</sup>

بالإضافة إلى الوظائف الاجتماعية الهامة التي تقوم بها الزوايا في المغرب فهي أيضا تقوم بوظيفة التحكيم بين القبائل المتحاربة و بين المتصارعين على الحكم.

و أحسن مثال على ذلك الدور الذي قامت به الزاوية الشرقاوية و الزاوية الوزانية عند ثورة المولى يزيد على أبيه السلطان سيدي محمد بن عبد الله العلوي، عندما قامت بإصلاح ذات البين بين السلطان و ابنه الثائر، إضافة إلى دور الوساطة بين المخزن و القبائل السائبة، و خاصة أثناء الحملات التأديبية التي كان يقوم بها السلاطين العلويين ضد هذه القبائل، فقد وظفت أثناءها الزوايا للقيام بدور دبلوماسي، و إجبار القبائل التفاوض مع المخزن السلطاني، كالدور الذي قامت به الزاوية الوزانية في علاقة المخزن ببرابرة "زمور" و الزاوية العمرانية تجاه قبائل "نني مطير" و "أيت سرغوشن".<sup>2</sup>

يحدد عبد اللطيف أكنوش ثلاث عوامل في علاقة الزوايا للسلطان العلوي و تبعيتها له.<sup>3</sup>

**العامل الأول** متعلق بالامتيازات التي تمنح للزوايا فتمثل في "ظواهر التوقير و الاحترام" التي تتجدد خلال كل تتويج جديد لسلطان جديد، و هي عادة تنص على الإعفاء من الضرائب، و بالمقابل يتوجب على الزوايا أن تخضع لسلطة المخزن الروحية و أن لا تظهر منافستها أو عدائها للسلطان المخزني.

<sup>1</sup> Abdallah Laraoui, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830- 1912, op, cit, p137.

<sup>2</sup> عبد اللطيف أكنوش، مرجع سابق، ص 109.

<sup>3</sup> A, Agnouche, op, cit, p 270.

**العامل الثاني** يتمثل في تركية الشيخ الجديد للزاوية من طرف أتباع الزاوية، فهذه التركيبة لا تتم بصفة قانونية و نهائية إلا بقبول السلطان لهذا الشيخ الجديد، و بالنظر لهذا الموقف نلاحظ أن هذه التركيبة بمثابة سلاح للسلطان الشريف ضد أطماع و تطاولات الزاوية.

أما **العامل الثالث** و الأخير فهو يتعلق بالثروات و الموارد التي تستفيد منها الزاوية، فهذه الثروات المادية تبقى دائما شرعية في يد السلطان، و يتعلق الأمر بالزكاة و الخراج، فهي ضرائب تؤدي للسلطان الذي له الحق في أن يتنازل لصالح الزوايا.<sup>1</sup>

و يجدر الذكر أن الأملاك المحبسة في الزوايا التي تتميز عن الأملاك الشخصية لأعضاء الزوايا تبقى مراقبة من طرف المخزن عن طريق موظف مخزني يدعى "ناظر الأعباس" فهذا التدخل المخزني في الزوايا هو السر في المراقبة المستمرة للزوايا، و الحد من تطلعاتها.

و لهذا ارتأى "كليفورد غيرتز" إلى القول " لازمت تاريخ المغرب العلاقة الرهيفة بين سياسة الرجل المنفذ و ورع الرجل الصالح، إنها الجهد المتتابع بدون تراجع لأجل إتمام مهر القوة الحربية و فضيلة الولي بدون الوصول لحالة الفرقة.<sup>2</sup> و حسب عبد الله العروي، كثرت الأزمات التي انطبعت بها علاقة المخزن بالزاوية، و رغم ذلك فإن معظم الزوايا و منذ البداية قبلت الخدمة كتنظيم مخزني، فمعظمها كانت مخزنية، فلم تكن حسبه أبدا كقوة سياسية بقدر ما كانت آلية للإدارة المخزنية، فالمخزن عبارة عن زاوية، و الزاوية عبارة عن مخزن مصغر يمثل المخزن على المستوى المحلي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> IBID, pp 270.271.

<sup>2</sup> Clifford Geertz, Islam observed, religions development in Morocco and Indonesia, Yale university press, 1968, p33.

<sup>3</sup> Abdallah Laraoui, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830- 1912, op, cit, pp 145.146.

## 6- جامع القرويين و أصول الإيديولوجية السلفية المغربية:

جامع القرويين مدرسة فكرية عتيقة، و تعتبر في الوعي الشعبي و عند بعض المنقّفين المغاربة أقدم جامعة في العالم الإسلامي، و حتى في العالم، فبناء جامع القرويين يدخل في إطار التقليد الإسلامي الأصيل الذي كان يتبعه حكماء و أغنياء المجتمعات الإسلامية الذي بمقتضاه يقومون ببناء المساجد و المدارس و.<sup>1</sup>

و يجدر الذكر أن الجامع قد شيد من طرف سيدة تدعى "فاطمة الفهرية" موازاة مع تشييد أختها "مريم" لجامع آخر بعودة الأندلس بفاس، فبدأت عملية بناء مسجد القرويين سنة 245 هـ الموافق لسنة 859 م.

و تم الانتهاء منها سنة 306 هـ الموافق لسنة 918م. خضعت القرويين إلى توسيع و إضافات و إلى تجميل و تجهيز خلال كل الحقب التاريخية، تجهيز قامت به الأسر المتعاقبة على الحكم التي جعلت من هذا الجامع المركز الأساسي للحياة العلمية في المغرب.<sup>2</sup> كل هذا جعل من القرويين تلعب دورا كبيرا في المغرب لا الفكري فحسب بل و حتى السياسي و للاقتراب من الدور التاريخي للقرويين يمكن الاستناد إلى معطين أساسيين:

**المعطي الأول:** هو تلازم و ارتباط بين القرويين كمؤسسة علمية و مدينة فاس كمركز للثقافة الحضرية.

**المعطي الثاني:** فهو يتعلق بالامتيازات التي يحضى بها جامع القرويين من اهتمام و عناية الحكام في جميع مراحل تاريخه الطويل، الأمر الذي جعل مسيرته تكون خاضعة لسياسة هؤلاء الملوك و الأمراء.

فمن خلال هذين المعطين يمكن التمييز بين وجهين للجامعة، فمن جهة فهي مركز للثقافة الحضرية و معقل أساسي للمذهب المالكي، و من جهة أخرى نجد الجامعة تحتل مكانة متميزة في المنظومة السياسية العامة للمغرب، حيث نجد علماءها يقفون أنفسهم في المجال السياسي و ذلك بطرق مختلفة أهمها البيعة، حيث

<sup>1</sup> محمد العيادي، محطات في تاريخ المغرب الفكري و الديني، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، ب، س، ن، ص ص

15.16.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 16.

يكون موقف العلماء حاسما بين طالبي الحكم كما أن السلطان من جهته باعتباره أمير المؤمنين و أكبر العلماء، كان دائما يهتم بأمر القرويين.

و لذلك فإن القرويين ليست مجرد مؤسسة تعليمية بل هي تصنع جزءا كبيرا من تاريخ المغرب، باعتبارها قطب ثقافي لها وزنها على المستوى الفكري و الديني.

و قد مرت مؤسسة القرويين بأربع مراحل مهمة و أساسية و هي:<sup>1</sup>

**أ- المرحلة الأولى:** تمتد من القرن العاشر ميلادي إلى القرن الثالث عشر منه، و فيه كانت القرويين جزء من الثقافة الإسلامية العربية السائدة في ذلك الوقت في الشرق و الأندلس، و بالتالي لم تكن قد اكتسبت شخصيتها الثقافية المتميزة.

**ب- المرحلة الثانية:** و هي المرحلة ما بين القرن الثالث عشر و القرن الخامس عشر ميلاديين، و في هذه المرحلة استحكمت أن يطلق عليها اسم مدرسة فاس لتميزها عن باقي المراكز العلمية الإسلامية في الشرق و الأندلس نظرا لاكتسابها شخصيتها الثقافية.

**ج- المرحلة الثالثة:** و هي المرحلة التي تمتد من القرن الخامس عشر إلى بداية القرن العشرين، و هي المرحلة التي بنت فيها القرويين مرجعياتها النظرية و تأسيس مبادئها المنهجية، و لكن ما ميز هذه المرحلة توقف الإبداع و الاجتهاد النظري و الفكري، و غلبة التقليد رغم بعض المحاولات التي قام بها بعض السلاطين السعديين و العلويين من اجل الإصلاح.

**د- المرحلة الرابعة:** و هي مرحلة بداية القرن العشرين و التي سننترق إليها في الفصول اللاحقة.

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 16.19.

ما يهمننا في هذا الفصل بالذات هي المرحلة الثالثة (العهد السعودي و العلوي)، و تميزت القرويين طيلة هذه المدة بهيمنة الفقه و اهتمام الفقهاء الكبير بفقه العمل و النوازل على حساب فقه الأصول و الثقافة الموسوعية عامة، و يرجع سبب هذا التحول حسب عبد الله العروي في كتابه "أزمة المثقفين" إلى الأزمة الاقتصادية التي عرفت المغرب في القرن السادس عشر ميلادي، و تحول فاس من مدينة حضارية تجمع علماء حتى من تونس و الأندلس و الجزائر، إلى مدينة تهتم بثقافة المحيط البدوي المحلي، و ذلك ما أرغم النخبة المثقفة للقرويين إلى التحول إلى هيئة تعليمية في خدمة مجتمع بدوي غير قادر على استيعاب جميع عناصر الثقافة الحضرية.<sup>1</sup>

ففي البداية، أي بعد تأسيس القرويين كان العالم يتمتع بالاستقلالية إزاء السلطة و الذي كان يتلقى راتبه عن طريق الأحباس أو بعض الهدايا و الصلات أصبح بعد ذلك مجرد موظف ينتظر راتبه الشهري كغيره من الموظفين الإداريين، و قد عرف في المغرب "العالم مول الماندة" هذه المسألة التي شغلت اهتمام العديد من العلماء نظرا لأبعادها السياسية.<sup>2</sup>

إن هذا التحول الذي طرأ على القرويين في هذه الفترة بالذات، و هذا الركود الفكري و الثقافي الذي لازمها لفترة طويلة، و جعل منها مجرد مؤسسة تربية خاضعة لمراقبة الإدارة و سلطة المخزن، و هذا التحول لم يتوقف فقط على مستوى نظام تعليمها و محتوى ثقافتها، بل تجاوز ذلك ليؤثر على مستوى وزنها السياسي و علاقة علمائها بالمخزن، فقبل التنظيم كانت القرويين تتمتع بالاستقلال التربوي و المالي، و لذلك كانت بعيدة عن تدخل السلطان في شؤونها، و لم يكن إذن باستطاعة السلطان فرض تعبير محتوى التعليم أو التدخل في أحكام القضاء و العلماء المدرسين. فما كان يجمع العلماء بالمخزن هو علاقة توازن و تكافؤ و تضامن لان دور علماء

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 20.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 23.

القرويين هو أساسا حماية الشريعة، هذه الأخيرة هي الأساس الذي تقوم عليه سلطة الحاكم و بالتالي فهي علاقة تتعدى مستوى الخدمة إلى مستوى الائتمان المشترك على حماية الشريعة.<sup>1</sup>

ففي إطار التنظيم القديم للقرويين، كانت علاقة العلماء بالمخزن علاقة تضامن موضوعية تحكمها على المستوى التشريعي المبادئ المالكية فيما يخص دور الحاكم و وظيفة العلماء، و هذا باعتبار المكانة التي كان يحضى بها علماء القرويين فقد كانوا جزءا من الخاصة يعتبرون من أهل الحل و العقد يتدخلون في مسألة البيعة و اختيار السلطان و يتشاورون في قضايا السياسة و تدبير شؤون الرعية، و بالتالي فكان دور علماء القرويين السياسي دورا كبيرا و مهما و أحيانا خطيرا يصل إلى حد إقالة ملك و تنصيب ملك آخر مكانه، كما حدث في حالة عزل السلطان مولاي عبد العزيز و تنصيب السلطان مولاي عبد الحفيظ خلفا له.

و من المواقف الهامة التي تم تسجيلها في تاريخ المغرب خلال هذه الحقبة التاريخية لفقهاء القرويين.<sup>2</sup>

- جوابهم لمحمد بن عبد الله السعدي عند استعانتهم بالبرتغاليين خلال القرن السادس عشر ميلادي.

- معارضتهم لمحمد الشيخ في تسليم العرائش للإسبانيين في القرن السابع عشر ميلادي و مطالبتهم بتحرير بقية المناطق المحتلة كسبتة و مليلية في القرن 19 م.

- دعوتهم لتأييد الجزائر تأييدا مسلحا عند الاعتداء الفرنسي في القرن 19 م.

و من خلال هذه المواقف برزت القرويين كقطب فكري لها مواقفها السياسية و التي كان لها الوزن و التأثير الكبيرين في الكثير من المناسبات، و أحسن أمثلة على ذلك عندما وقف اليوسي من المولى إسماعيل موقف الجدل من أجل حرية حمل السلاح في القبائل و حرية العالم في أن لا يركن إلى الدولة إذا شاء، و كتب ذلك

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 24.

<sup>2</sup> فاطمة الجامعي الحبابي، جامعة القرويين و آفاق إشعاعها الديني و الثقافي، بيت آل محمد عزيز الحبابي، المغرب، 1996،

في رسالته الشهيرة المشتملة على حوار مع ملك المغرب و موقف محمد بن عبد القادر الفاسي من ذلك الملك أيضا موقف المحاور الثابت دفاعا عن حرية الذين اعتبرتهم الدولة عبيدا لها، و قام محمد عبد السلام جسوس بدور العالم المناضل في سبيل الحرية حتى استشهد في سبيلها.<sup>1</sup>

و لكن مع الركود الثقافي و الفكري الذي لازم القرويين في نهاية القرن الخامس عشر و بداية القرن السادس عشر، أدى ذلك إلى ظهور حركات الإصلاح الديني التي كانت تنادي بالعودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، و كما هو معروف فهذه الحركات غالبا ما تكون كرد فعل على وضعيات أزمة و تدهور في محاولة منها لتجاوز هذه الأزمات بحثا عن أسبابها و محاولة إيجاد حلول لها، و قد اشتهرت هذه الحركات الإصلاحية خاصة في عهد المرينيين.

أما في القرن الخامس عشر ميلادي و القرن السادس عشر ميلادي اشتهر في هذا الاتجاه كل من أبو العباس احمد بن احمد الشهير بالشيخ زروق، و الشيخ عبد الله الهبتي و فيها برزت أولى الحملات الإصلاحية "الوهابية" بالخصوص على ما آل إليه التصوف و فساد الطريقة فشملت دعوة العلماء و الصوفية و استنكار ما كان يرتكبه رجال العلم و الدين من مخالفات للشرع و بدع في الشعائر.<sup>2</sup>

و في بداية العصر العلوي انتصر لمذهب السلف الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد المسناوي الدلائي الذي دافع عن العقيدة الحنبلية في كتابه "جهد المقل القاصر في نصره الشيخ عبد القادر"<sup>3</sup>

إضافة إلى هذه الدعوات هناك محاولات رسمية قام بها العديد من السلاطين العلويين بدءا بالسلطان سيدي محمد بن عبد الله و انتهاء بالسلطان مولاي عبد الحفيظ، و هذا ما يمكن اعتباره بالسياسة الدينية للمخزن، فهذا التلاحم بين دعوات فقهاء القرويين و محاولات السلاطين من اجل الإصلاح الديني، هي بداية للتأسيس الفكر

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 55.

<sup>2</sup> محمد العيادي، مرجع سابق، ص ص 71.72.

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص 72.

السلفي المغربي، و لأجل كسر موجة التقليدي التي اتصفت به ثقافة القرويين، قام العديد من علماء الجامعة بإحياء الفكر الإصلاحى تأثراً بالتجارب السالفة الذكر، و أحسن مثال على ذلك الاتجاه الذي اشتهر به الشيخ محمد أكنون باعتباره نموذجاً مبكراً للعلماء المغاربة الذين ساهموا في صرح الفكر السلفي في المغرب قبل انتشار التأثير المشرقى لنفس التيار.

#### IV- مقارنة بين الواقع الدينى للجزائر و المغرب خلال الفترة ما قبل الاستعمار (الأىالة العثمانية

##### في الجزائر و الأىالة الشريفة السعدية والعلوية في المغرب:

انقسم المجتمع المغربي التقليدي إلى قسمين: المجتمع الحضري و المجتمع الريفي القبلي، يضم المجتمع الحضري كل المدن الكبرى و المتوسطة بالإضافة إلى المناطق القريبة من المركز، و تتميز بانتشار المؤسسات الدينية الحضرية كالمساجد و المدارس القرآنية و الكتاتيب و مؤسسات القضاء و الإفتاء، و تتميز أيضا هذه المدن و مؤسساتها الدينية بتبعيتها المباشرة للحكم المركزي سواء العثماني في الجزائر أو المخزن السلطاني في المغرب، غير أن ما يعطى الخصوصية للأرياف الجزائرية و المغربية هم انتشار الزوايا و الطرق الصوفية فيها بكثرة، و هذه المناطق بطبيعة الحال بعيدة عن الحكم المركزي، و غالبا ما كانت تتمتع بالاستقلالية في تسيير شؤونها الاجتماعية و الاقتصادية و الدينية و حتى السياسية.

فكانت الحضائر الجزائرية خلال الأىالة العثمانية تخضع بصفة مباشرة لسياسة الحكم المركزي في الميادين السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الدينية، و كانت جميع المؤسسات الدينية المتواجدة في هذه الحضائر كانت تسيير وفق مخططات الحكم المركزي، فالداي في الجزائر هو المسؤول العسكري و السياسي للبلاد، و القاضي الأعلى في أمور الحرب و السلم و المسؤول عن الضرائب و على التوظيف، فهو الذي يعين الموظفين و القائمين على هذه المؤسسات، من قضاة و مفاتي و علماء للدولة و أئمة مساجد، و بالتالي فهو يتمتع بصلاحيات غير محدودة. حاله حال السلطان المخزني الشرفاوي المغربي الذي هو أمير المؤمنين

و خليفة الله في الأرض، و ولي أمر المؤمنين و لذلك فهو العالم و المفتي و القاضي الأول للبلاد، فقراراته لا يمكن مناقشتها، فهو صاحب النسب الشريف الذي ينتمي إلى أهل البيت.

و بحكم المركز الذي يحظى به الداوي في الجزائر و السلطان الشرفاوي في المغرب، فقد كان هناك صراع دائم بينهم و بين العلماء و المرابطين و شيوخ الزوايا من اجل المركز و النفوذ باعتبار أن فئة المرابطين هم أيضا يتمتعون بقوة العلم و قوة القبائل التي كانت دائما السند لهذه الفئة، و لذلك تميزت العلاقة بين العلماء من جهة و المرابطين و الشيوخ من جهة أخرى، مع الحكام، بالخضوع تارة و التمرد تارة أخرى، فنجد العالم الفقيه في الجزائر يشغل منصب المفتي أو القاضي، و كان يتقاضى راتب من الحبوس، و يتلقى هدايا و هبات في العديد من المناسبات، و بمقابل ذلك يشترط عليه عدم التدخل في الأمور السياسية لأنها من اختصاص السلطان العثماني، و الإفتاء في صالح هذا الأخير و تبرير خياراته و أفعاله، هذه الخاصية كان يتميز بها أيضا العالم أو المفتي في المناطق الحضرية المغربية، فكما هو معروف فقد كان للسلطان المخزني السعدي و العلوي علماء و فقهاء، يقومون بمهمة الإفتاء لصالحه، و يبررون مواقفهم و يتلقون مقابل ذلك رواتب و هبات و هدايا و يحافظون بموجب ذلك أيضا على مكانتهم الاجتماعية المرموقة.

و لذلك نجد هناك علماء و فقهاء موظفون مرتبطين مباشرة بسياسة الحكم المركزي، و علماء متصوفة دعاة العلم، و علماء مستقلين لا صلة لهم بالتصوف. هذا من الناحية العلمية، أما من الناحية الوظيفية، توجد طبقة رسمية تشمل قضاة و مفاتي و مدرسين يمارسون مهامهم تحت وصاية الحكم المركزي، و طبقة ملحقة بها من رجال الزوايا و المتصوفة و سلالة الأشراف، و كانت العلاقة التي تربط بين هذه الفئة و السلطان المركزي العثماني أو المخزني (السعدي و العلوي)، علاقة خضوع التي تشمل العلماء الموظفون و القضاة و المفاتي الرسميين و المدرسين، و علاقة صراع و تنافس و تمرد التي تشمل شيوخ الزوايا و المرابطين.

و من هنا يمكن استخلاص المكانة الاجتماعية و الدينية و السياسية التي كانت تحضى بها الزوايا و شيوخها في الجزائر و المغرب، بقيادة المرابطين، فخلال هذه الفترة لم تكن يوما العلاقة بين الزوايا و الحكام صلبة و ثابتة على عقيدة التعاون، بل إن روابطها متبدلة و متغيرة حسب قوة الحكم المركزي و أحوال البلاد، فمن خلال دراساته حول الزوايا و أدوارها المتعددة الأوجه بين الديني و السياسي و الإيديولوجي و الاقتصادي، خلص "ميشوا بلير"<sup>1</sup> إلى انه في حالة وجود سلطة قوية، ينحصر دور الزوايا في أداء وظيفتها الدينية، أما في ظل حكم مترهل تقفز إلى المشهد السياسي، و عليه فتاريخ المغرب عند بلير يجسد في تناوب روابط التعاون و التنافس بين المخزن و الزوايا<sup>2</sup>.

و هذا الأمر ينطبق على وضعية الزوايا في الجزائر، حيث نجد أن شيوخ الزوايا و المرابطين قد وضعت فيهم الثقة التامة من طرف القبائل، حيث احتفظوا بالاستقلالية طيلة ثلاثة قرون في ظل الحكم العثماني، و هذا بعد فشل هذا الأخير في إخضاعها، فكانت الزوايا و القبائل التابعة لها في المناطق البعيدة و الجبال تمثل المناطق السائبة لا يتصرف فيها لا الأغا و لا الباي، بل يتصرف فيها المرابط و شيخ الزاوية، لان سلطتها ترتكز على الوقار و الوازع الديني و الأخلاقي، عكس سلطة القيادة التي تعتمد على القوة مثلها مثل السلطة المركزية بالمدينة.<sup>3</sup>

و لكن أوضاع البلاد و أحوالها تفرض في كل مرة تحالفات بين الحكم المركزي في الجزائر و المغرب مع هذه الزوايا، خاصة في ظل محاولات الغزو الأوروبية الأيبيرية (الإسبانية و البرتغالية) المتكررة، لتكون بهذا سلطة المرابطين و شيوخ الزوايا أهم السلطات التي اهتم بها و اعتمد عليها الدايات و السلاطين السعدية و العلوية لمواجهة الأطماع الخارجية، و استخدموها أيضا حتى لبسط نفوذهم و للتفاوض و في محاولة إخضاع القبائل

<sup>1</sup> Mohamed Houroro, sociologie coloniale du Maroc de Micheaux Bellaire, Afrique orient, Maroc, 1988, p112.

<sup>2</sup> IBID.

<sup>3</sup> أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، مرجع سابق، ص 210.

السائبة، و خير مثال على ذلك التحالف العثماني المرابطي ضد الأطماع الإسبانية سنة 1517، حيث قدمت القادرية و الرحمانية الدعم للأتراك، و خاصة أن صراعهم ضد الإسبان اتخذ صبغة دينية، من هنا يتضح لنا أن عامل الجهاد ضد العدو لعب دورا إيجابيا في تدعيم فكرة التحالف بين الطرفين، و خاصة أن الأتراك عندما جاؤوا إلى الجزائر حافظوا على خاصية المناصرين و الحماة للدين الإسلامي، و قام أيضا في المغرب السلطان عبد الرحمان بالتقرب من كبريات الزوايا لمحاربة التواجد المسيحي في شرق البلاد.

و لكن هذه العلاقة تتأزم و تتوتر خاصة مع فساد الحكام و السلاطين، فالزوايا في الجزائر تعلن ثورات في العديد من المناسبات على السلطان المركزي بسبب ضلاله أو نقص الاهتمام بهذه المناطق التي تتواجد فيها الزوايا، من نقص الدعم، غياب الهدايا و الهبات و أموال السلطان، أو تخاذل الحكام في بعض الأحيان في مواجهة الغزو الأجنبي كما حدث في المغرب مع تخلي السلطان السعدي محمد المأمون عن مدينة العرائش للإسبان.

و في الأخير فإن العلاقة بين الزوايا بالحكم المركزي تصبح علاقة خضوع مع سعي هذا الأخير إخضاعها و التدخل في شؤونها و مصالحها المادية و الروحية، و هذا إما قام به السلاطين العلوية في سعيها لإخضاع الزوايا و شيوخها.

### خلاصة الفصل:

إن من خلال مرورنا عبر الماضي، و عرضنا لمختلف التطورات التي طرأت على المؤسسات الدينية و إبراز طبيعة العلاقة التي كانت تجمع بين هذه المؤسسات و قاداتها مع الحكم المركزي سواء الإيالة العثمانية في الجزائر أو الشريفية السعدية و العلوية في المغرب، أمكننا بطريقة أو بأخرى معرفة طبيعة الصراع الذي كان يميز هذه العلاقة، صراع من أجل الرموز أو النفوذ أو الموارد، و لكن كل هذا الصراع أخذ صبغة دينية في تواصل و سيرورة رفض و مقاومة بين كل ما هو مركزي و ما هو بعيد عن المركز.

لقد قام القادة الدينيين من مرابطين و شيوخ الزوايا في هذين المجتمعين في قيادة هذا الصراع الديني، لأنهم و في كل مرة يشكون في شرعية السلطات المحلية كالقياد و الأعوان، أو السلطات الجهوية و المركزية كالسلطان المخزني و الدايات، و لكن ما يميز هذا الصراع أيضا هو تشدده و حدته كلما ابتعدنا في المناطق الريفية و الجبلية و الصحراوية (المناطق السائية)، و تنقص حدته كلما اقتربنا من المركز، و تصبح التبعية و الخضوع هي الخاصة الأولية لهذه العلاقة.

## الفصل الرابع: السياسة الدينية الفرنسية الفرنسية في الجزائر والمغرب.

- تمهيد.

### I - السياسة الديّنية الفرنسية في الجزائر.

- 1- إنهاء الوظيفة الاجتماعية و الثقافية لمؤسسة الأوقاف.
- 2- إيقاف الوظيفة الإيجابية للزوايا.
- 3- القضاء على المرجعية الديّنية و تأسيس إكليروس رسمي مراقب.
- 4- تضيق الخناق على مؤسسة القضاء الإسلامي و التحديد من أدوارها.
- 5- التدخل في الحياة الدينية للأفراد و الجماعات.
- 6- جمعية العلماء المسلمين في مواجهة الطرقية و الإكليروس الرسمي للإدارة الفرنسية.

### II - السياسة الدينية في مغرب الحماية.

- 1- الظهير البربري و إقصاء الشرع الإسلامي.
  - 2- الزوايا و الطرق الصوفية و مهادنة الاستعمار.
  - 3- القرويين و الصراعات السياسية في مغرب الحماية.
  - 4- السلفية الوطنية بين الاستعمار و مواجهة الطرقيين.
- ### III - مقارنة بين الجزائر والمغرب خلال الفترة الاستعمارية.

خلاصة الفصل.

## تمهيد:

إن الحاجة إلى إبراز ملامح الأوضاع السياسية و الاجتماعية و الثقافية الدّينية و الاقتصادية المغاربية إبان فترة الاستعمار الفرنسي تبدو أكثر من ملحة، لأن فهم التنازعات و الصراعات التي آلت إليها جميع النخب بما فيها الدّينية و السياسية حول بعض توجهات و خيارات دولة ما بعد الاستقلال، و هو ما سيكون أحد مفردات البحث في الفصل اللاحق من موضوع الدراسة، و فهم بعض الظواهر المهمة خلال الفترة التي تلت الاستقلال، و على رأسها المؤسسات الدّينية للدولة، مشروط بالتعرف إلى الأوضاع التي عاشها المجتمع الجزائري و نظيره المغربي على حد سواء طيلة فترة الحكم الاستعماري، و معرفة الترسبات التي أحدثتها هذه الأوضاع في نفسية الإنسان المغربي و محيطه الاجتماعي سياسات هذا الاستعمار.

و نظرا لأن دراستنا تتمحور حول المؤسسة الدّينية، فإن ذلك يستلزم تتبع الدور الذي لعبه الدّين الإسلامي كعنصر مهم في معادلة الصراع بين المستعمر الفرنسي و المجتمع المغربي، لأن أهميته في معادلة الصراع ضد المشروع الاستعماري أهمية حتمية، ذلك أنه من الصعب التفكير بأي إطار آخر غير الإسلام يمكن أن تجند فيه بشكل فعال المقاومة للغازي المسيحي، كما أن معرفة الاستراتيجيات الممارسة من طرف العنصر المهيمن في تلك المرحلة، و السياسات التي استخدمها في كافة مناحي الحياة المغاربية، الدّينية، الاجتماعية و الاقتصادية و غيرها ... بهدف الإخضاع، و كيف تولد عن ذلك كنتيجة منطقية و حتمية ردود أفعال من أعماق المجتمع المغربي بين المقاومة الثقافية الدّينية و المقاومة السياسية، إلى المقاومة العسكرية، مع ما لهذه الأخيرة من تنوع الأفكار و الأساليب و اختلاف في الرؤى اتجاه أساليب النضال ضد المستعمر الفرنسي يعد مهما للغاية.

لذا سنبرز الصورة التي كانت عليها الأوضاع في الجزائر و المغرب أثناء الاستعمار، و طبيعة السياسة التي انتهجها هذا الأخير للقضاء على المرجعية الإسلامية في الحياة اليومية، و كيف أثرت هذه الأوضاع و السياسات في تشكل النخب الإصلاحية كجمعية العلماء المسلمين في الجزائر، و السلفية الوطنية في المغرب، و كيف بلورت هذه النخب أفكارها تجاه هذا الغازي المستعمر.

### I - السياسة الدينية الفرنسية في الجزائر :

يتميز المجتمع الجزائري بأنه مجتمع تقليدي، و مع دخول الاستعمار الفرنسي و من الوهلة الأولى كانت هناك محاولات لإحلال مجتمع بديل محل ذلك المجتمع التقليدي، و لكن لن يتم ذلك إلا بإتباع أساليب و استراتيجيات منظمة لتمرير هذه الخطط و إنجاحها بكل الطرق.

لقد استندت السلطات الاستعمارية في الكثير من الأحيان على دراسات و أبحاث و توجيهات خبراء سوسيولوجيون و أنثروبولوجيون إستعماريون لتسهيل عملية النفوذ و إحكام السيطرة على المجتمع الجزائري، و كان هناك باحثين اجتماعيين يعملون كموظفين لدى الإدارة الاستعمارية الفرنسية أمثال "أوغسطين بيرك" و "جاك بيرك" و "مونتاني". و كانت العديد من دراساتهم مهياًة كمعلومات يستند عليها العسكريين من اجل التعامل بفاعلية مع واقع هذه المجتمعات، و تتمحور أبحاثهم حول الخصائص السلافية لسكان شمال إفريقيا و ظروف حياتهم و عاداتهم و تقاليدهم و عقائدهم الدينية.<sup>1</sup>

كما هو معروف فلكل خطة استعمارية فصولها و مراحلها و عناصرها من اجل إخضاع أي مجتمع من المجتمعات، فبعد القضاء على البنية التحتية و تفجير المجتمع الجزائري في المجال الاجتماعي و الاقتصادي تبدأ المرحلة الأكثر أهمية باعتبارها المرحلة التي تضمن الاستقرار و الاستمرار و هي معركة تصفية البناء

<sup>1</sup> الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر - الجذور التاريخية و الفكرية، ط1، مركز المسبار للدراسات و البحوث، الإمارات العربية المتحدة، 2012، ص 221.

الفوقي، أي الغزو الثقافي و الإيديولوجي، و ذلك بمحاولة التأثير على القيم الروحية و الرموز الثقافية من عادات و تقاليد و عقائد دينية و لغة (التجهيل في المجال الثقافي)، و إحلال مكانها قيم غربية (كولونيالية) على المجتمع الجزائري.<sup>1</sup>

استرشدت السلطات الفرنسية بالقاعدة التالية التي شرحها الأب " لندمان": " ليس ثمة مثال في تاريخ العالم لشعب اندمج في شعب آخر، أي أصبح متجانسا معه دون أن يكون قد تم التغلب عليه أولا في عقائده الدينية و حضارته"، فالسيطرة لن تكتمل بكل أبعادها بمجرد انهيار الهياكل الاقتصادية و الاجتماعية و ضعف القدرة على المقاومة، بل تكتمل مع التغلغل في المجال الديني و الثقافي.<sup>2</sup>

تميزت الفترة الممتدة من 1830 - 1880 فترة السيادة العسكرية و الإدارية و محاولة تثبيت الوجود الاستعماري بالقوة، و كان ذلك بالقضاء على العديد من المقاومات الرسمية و الشعبية، و كانت آخر ثورة كبرى واجهها الاستعمار الفرنسي سنة 1871م، لتشرع السلطات الفرنسية في تطبيق سياستها الاستعمارية باللجوء إلى أساليب و آليات أكثر نجاعة و فعالية لضمان ديمومتها و سيطرتها، و تتمثل هذه السياسة في السيطرة على الجبهة الدينية و الثقافية، و هذا ما عبر عنه ألفريد رامبو " الذي كان وزيرا للتعليم عام 1897 قائلا: " كان الغزو الأول قد تم بالسلاح و انتهى مع 1871 بانتزاع السلاح من بلاد القبائل ... و يتمثل الغزو الثاني في حمل الأهالي على أن يقبلوا بإدارتنا و بعدالتنا، و سوف يتحقق الغزو الثالث عن طريق المدرسة، إذ يجب أن تضمن السيطرة للغتنا و أن تدخل في أذهان المسلمين الفكرة التي نحملها عن فرنسا و دورها في العالم، و أن تحل محل الجهل و الأفكار المسبقة المنغلقة المفاهيم المدققة للعلم الأوروبي".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> رابح بلعيد، تاريخ الجزائر الحديث، كتاب رسالة الأطلس المسلسل، جريدة الأطلس، العدد 94 (من 15-21 جويلية 1996)، الجزائر، ص 10.

<sup>2</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 222.

<sup>3</sup> محمد الميلي، في ذكرى الاستقلال أولويات الاستعمار في القرن 19، جريدة الشروق اليومي، الجزائر، العدد 1425، 2005/07/09، ص 24.

فبعد عملية الإجهاز و التفكير للبنى التحتية (الاجتماعية و الاقتصادية)، تزامنت معها عملية تحطيم الأسس التي تقوم عليها البنية الثقافية (الأوقاف)، الأمر الذي سهل عملية الترسخ الاستعماري.

و لذلك فقد كان هناك عملية مزدوجة، عملية إضعاف و هدم للكيان الثقافي التقليدي القائم، و بالمقابل عملية متممة و هي التأسيس لنسق ثقافي جديد، بموجبه تترسخ قيم روحية جديدة في المجتمع الجزائري.<sup>1</sup>

و قد ارتكزت آليات التأسيس للنسق الديني و الثقافي الجديد على مجموعة من الأساليب منها:

### 1- إنهاء الوظيفة الاجتماعية و الثقافية لمؤسسة الأوقاف: يعتبر الوقف أو الحبس ظاهرة اجتماعية

دينية عرفها المجتمع الإسلامي منذ صدر الإسلام، و كان يشرف على الوقف مؤسسات دينية تتولى رعايته و تسييره، و يمكن عد الأوقاف المشهورة آنذاك من خلال الدارسين لها ولبتي سبق وذكرناها في الفصل السابق، أوقاف الحرمين الشريفين و أوقاف سبل الخيرات و أوقاف المساجد و الجوامع و الزوايا، أوقاف الأولياء و الأشراف و أهل الأندلس.<sup>2</sup>

تستغل أموال الوقف لأجل النفقة على الفقراء و رجال العلم و المدرسين كما تستغل أيضا لإنشاء أماكن جديدة للعبادة و التعلم كبناء المساجد و المدارس القرآنية، و بالتالي فقد كانت الأوقاف المصدر الأساسي و الوحيد لرعاية الخدمات الدينية و الثقافية في المناطق الحضرية، فقبل أن يقوم الاستعمار الفرنسي بمصادرتها كانت مؤسسة الوقف تشكل الوسيلة الاقتصادية الفعالة في تدعيم الحياة الاجتماعية للمجتمع الجزائري.

و لذلك لم يتوان الاستعمار الفرنسي منذ الوهلة الأولى في إصدار القرارات المتعلقة بمصادرة الأوقاف، فكان أول قرار يتعلق بالأوقاف صدر يوم 08 سبتمبر 1830 و نص أن للسلطات الفرنسية الحق في الاستحواذ على

<sup>1</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 222.

<sup>2</sup> أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي (1830-1954)، ج5، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 153.

أملاك موظفي الإدارة و بعض الأوقاف التابعة لمؤسسة أوقاف الحرمين، ثم توالى التشريعات لتسهيل عملية ابتلاع أملاك الأوقاف بطريقة تدريجية.<sup>1</sup>

و هذا ما جعل المفتي المالكي مصطفى الكبابي مؤيدا من أهل البلاد يقف ضد قرارين رسميين فرنسيين، الأول ضم الأوقاف الإسلامية إلى أملاك الدولة، و الثاني إدخال اللغة الفرنسية في المدارس القرآنية.<sup>2</sup> فبموجب القرار الأول أصبح الوقف لا يتمتع بصفة المناعة "Ordonnance" في أكتوبر 1844م، و أصبح كذلك يخضع لأحكام المعاملات المتعلقة بالأملاك العمومية، ثم توسيع صلاحياته بمرسوم 1858 الذي اخضع الأوقاف لقوانين الملكية العقارية المطبقة في فرنسا، و تم الاستيلاء بصفة كلية على أوقاف المؤسسات الدينية و بصفة نهائية سنة 1873 لصالح السلطات الاستعمارية الفرنسية.

لم يكن الهدف من ضم الأوقاف ماديا فقط، فحسب "أبو القاسم سعد الله" " الهدف كان سياسيا أيضا، و ذلك لأن العديد من العلماء و رجال الدين و المتقنين كانوا يعيشون من الأوقاف و بعيدين كل البعد عن أعين السلطة الحاكمة في تفكيرهم و تصوراتهم للحياة، فقد كانت مؤسسات الأوقاف خلايا سياسية و ثقافية و دينية و قلاعا تضم أصحاب الرأي المعادي للفرنسيين ".<sup>3</sup>

و بالتالي فكان هناك هدفين أساسيين: اقتصادي و هو الزيادة في رصيد الميزانية الفرنسية، و سياسي و هو السيطرة على أصحاب الرأي المضاد للوجود الفرنسي.<sup>4</sup> فمن خلال تحليل الهدف الثاني يظهر لنا جليا قوة شك الإدارة الفرنسية من رجال الدين و التخوف من كل ما هو ديني كان يشكل عنصر هام في أبرز التدابير و القرارات التي تتخذها الإدارة الفرنسية.

<sup>1</sup> أبو القاسم سعد الله، نفس المرجع السابق، ص ص 161-170.

<sup>2</sup> أبو القاسم سعد الله، أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر، ج2، طبعة خاصة، دار البصائر للنشر و التوزيع، الجزائر، 2007، ص 11.

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص 12.

<sup>4</sup> نفس المرجع.

و يبدو أن أصحاب هذه القرارات لم يفرغوا من أذهانهم حيثيات الثورة الفرنسية، و لو أنهم في الجزائر، و هذا ما ذهبت إليه "Y.DE Turin" و تأكده لنا في قولها: "إن الذين غزوا الجزائر عام 1830 قاموا بعمليات إسقاط على ما كانوا يعتبرونه "إكليسوس إسلامي" كل تلك الأحاسيس و الممارسات التي اتخذوها إزاء الإكليسوس الفرنسي باعتبار ذكريات الثورة لعام 1789 لا تزال حاضرة بالنسبة للعديد منهم، فعملية حجز أملاك الكنيسة في فرنسا ارتبطت بذكريات الشباب بالنسبة للعديد منهم، أما نتائجها فقد رافقتهم في الكبر، فقد أراد الثوار من خلال بيع أملاك الكنيسة الوصول أو إصابة قوة و ضمان عائدات للخزينة و بنفس الكيفية واجه أحفادهم مشكل الأملاك الدينية الإسلامية و أملاك الحبس و هم يتصورون أن نتائجها سوف تكون مماثلة لتلك التي عرفتها فرنسا متجاهلين مال تلك العائدات و الآثار المترتبة عن مثل هذا القرار لضم أملاك الحبس إلى أملاك الدولة."<sup>1</sup>

و أدى هذا القرار "قرار أملاك الوقف" إلى نتائج خطيرة على المجتمع الجزائري، فقد قيم " Alexis de Tocqueville" هذه النتائج من خلال تقريره عام 1847 و الذي قدمه رسميا عام 1848، انه كان بمثابة حالة مرضية خطيرة سيئة مرتبطة بأمور العبادة الإسلامية، إذ صرح في هذا التقرير قائلاً: "يمكنني القول دون خوف و أنا متيقن بأنه لن يعارضني أحد بأن شؤون العبادة الإسلامية -culte- قد أصابها مرض من جراء قرار غير عادل و غير سياسي، فهوت إلى حالة من البؤس غير مشرفة لنا و لكل الحضارة."<sup>2</sup>

و لكن من النتائج الغير منتظرة من طرف الإدارة الفرنسية، العودة القوية للزوايا، فرغم القضاء على التنظيم الديني في المدن و هياكله المالية، تعززت الزوايا باستقبال كل المعارضين و الرافضين و المتمردين الذين استرجعوا حرياتهم المفقودة في المدن من خلال توجيههم صوب الأرياف و المناطق البعيدة عن مراقبة الجيش

<sup>1</sup>(y) De-Turin, affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, Maspero, Paris, 1971, p113.

<sup>2</sup>(C) Bontems, Manuel des institutions Algérienne : la domination turque et le régime militaire (1518-1870), Cujas, Paris, tome 1, 1976, p 502.

الفرنسي، و هذا ما جعل السلطات الاستعمارية و ذلك بعد تفتنها لذات الأمر أن تتجه نحو الزوايا لمراقبتها عسكريا و سياسيا و ثقافيا و دينيا لأنها مركز الانتفاضات و معقل للمؤامرات بحضورها الدائم دينيا و سياسيا.

## 2- إيقاف الوظيفة الإيجابية للزوايا: و كما رأينا سابقا، فقد كانت الإخوانيات و الطرق الصوفية و الزوايا

أبرز ما كان يميز الحياة الدينية في الجزائر في فترة الحكم العثماني " ففي المدن و الأرياف عاش شيوخ التصوف يبثون عقائدهم و يعلمون مبادئ الدين و يلقتون الأتباع و المريدين الأذكار، فإذا اشتهر احدهم أسس مركزا يستقبل فيه الزوار و الأتباع و يعلم فيه الطلبة، و يتبرع الناس لهذا المركز فيكبر و يشتهر إسم المتصوف فيتسمى به ذلك المكان لصبح زاوية فلان.<sup>1</sup>

و على غرار الأدوار الدينية التي كانت تؤديها الزوايا و ذلك بترسيخ إسلام شعبي متجذر في الحياة الثقافية الجزائرية، فقد كانت فضاءً للتربية و التعليم، فهي تعدت ذلك لتلعب في العديد من المناسبات و الظروف التاريخية أدوارا سياسية و كفاحية، و بالتالي فقد كانت مؤسسة الزوايا في الجزائر مهد للثقافة الدينية للمجتمع الجزائري و شعلة للتربية و التعليم القرآني، و مركز للنضال و الكفاح الوطني ضد الاستعمار.

و لكن الكثير من هذه الزوايا تبعا لظاهرة التخلف التي عاشتها المجتمعات الإسلامية بعد عصر الانحطاط أي ما بعد الموحدين، ابتدعت عادات جديدة و ورثت طقوسا و ممارسات أقل ما يقال عنها قريبة إلى الوثنية و بعيدة عن روح الإسلام السني، كالمغلاة في تبجيل شيخ الطريقة أو الزاوية، و تجمعات الزردة و أفعال الدروشة و غيرها.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، مرجع سابق، ص 262.

<sup>2</sup> أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، مرجع سابق، ص 300.

فمع دخول الاستعمار الفرنسي الأراضي الجزائرية أظهرت بعض الدراسات و الإحصائيات قام بها باحثين فرنسيين رغم اختلاف التقديرات بين دارس و آخر، ففي عام 1884 أجرى "لويس رين" دراسة و أحصى الأرقام التالية:<sup>1</sup>

- بلغ عدد الطرق الصوفية في الجزائر 16 طريقة.

- بلغ عدد الزوايا 355 زاوية هامة.

- عدد الإخوان (أي أتباع و مريدي الطرق الصوفية) 169000 إخواني.

- بينما بلغ عدد السكان الإجمالي 2842000 نسمة.

و يأتي بعد لويس رين "ريبون و كوبولاني" في نهاية القرن 19، فقد أحصى عدد الطرق المنتشرة في الجزائر فكانت 23 طريقة، و أتباع يتجاوز عددهم 300000 إخواني.

كل هذه الإحصاءات و الدراسات و البحوث التي أنجزها دارسون كلناليون، تبين الاهتمام الكبير الذي توليه الإدارة الاستعمارية بالزوايا و الطرق الصوفية، و هذا الاهتمام ليس لشيء إلا من أجل إخضاعها، فالإستراتيجية التي تبنتها الإدارة الاستعمارية لمواجهة الزوايا تفرض عليها الإطلاع على توصيات و نتائج الدراسات التي أنجزها الجنرال "دي نوفو" ابتداء من 1845، و تأتي بعدها دراسات "شارل بروسلاز" و "هنري دوفرييه" ثم بعدها دراسات "لويس رين" و "ديبون" و "كوبلاني".<sup>2</sup>

قامت الإدارة الفرنسية بمحاصرة المؤسسات الدينية، و صادرت جميع الأوقاف التابعة لها، و قامت أيضا بتضييق الخناق على القضاء الإسلامي، و نفي العلماء الذين كانوا يمثلون تهديدا لها، أما ما تبقى من الأئمة و المفتيين، فقد تحولوا إلى متعاونين مع الإدارة الفرنسية و ذلك لسد فراغ رهيب و إشباع حاجات نفسية نتيجة

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 292.

<sup>2</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 229.

لآثار الفراغ الاجتماعي سببه التوغل الاستعماري في كل البنى الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية و الدينية للمجتمع الجزائري.<sup>1</sup>

و رغم طول فترة الإنهاك العسكري و سياسات التقتيل التي طبقها الاستعمار الفرنسي و التي دامت 70 عاما، و التي كان فيها الدور الكبير للزوايا والطرقية في المقاومة الثورية و انتهاء جل المقاومات، إما بالانهزام أو الاستسلام، إلا أن الإدارة الفرنسية غيرت سياستها تجاه الزوايا من سياسة المهاجمة العسكرية إلى سياسة العصا و الجزرة التي تجمع بين المراقبة و التشدد دون المهاجمة، و هو ما طبقته مع الرحمانية التي فرقها بعد القضاء على ثورة 1871 إلى ما يزيد عن 25 فرعا لا يعترف واحد منها بالآخر، و ما فعلته أيضا مع الطرق الدرقاوية و القادرية و الشاذلية.<sup>2</sup>

و كان هذا الأسلوب الأول الذي مارسه الإدارة الفرنسية مع الزوايا، و اتبعت أيضا أسلوب ثاني ألا وهو الاستمالة و الاحتواء مع بعض الزوايا، و هذا ما مارسه مع الكثير من الزوايا و الطرق كالتيجانية و الطيبية و بعض الفروع الرحمانية.

حيث قامت بدعمها و إعادة الاعتبار لشيوعها من خلال عرض الوظائف عليهم و السماح لهم بجمع أموال الزيارات، و منحهم الإقطاعات و منحهم الأوسمة، تزويج بعضهم بفرنسيات و خلع الألقاب عليهم.<sup>3</sup>

و الهدف من هذه الاستمالة هو امتصاص غضب و ثوران الزوايا و الحد من تهديدها و خطورتها باعتبارها قوة يدعمها الكثير من الأتباع و الأهالي، و كانت النتيجة التخفيف من حدة التمسك بالتعاليم الصارمة و أصبحت بالتالي أكثر انفتاحية على السلطات الفرنسية، و أدت إلى الانتقائية و الإيمان بالخرافات و التبجيل لأتباع

<sup>1</sup> الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية و مشروع المجتمع 1900-1940، رسالة دكتوراه، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2003-2004، ص 60.

<sup>2</sup> الطاهر مسعود، مرجع سابق، ص 230.

<sup>3</sup> نفس المرجع.

الطرق و الزوايا، و بالتالي فهذه المشاركة التاريخية التي جمعت الزوايا بالسياسة الفرنسية، أدت إلى إنتاج حقيقة ساخرة تنهي الحاشد الرئيسي و القوة الدافعة لحركات المقاومة التي تحضى بدعم ديني كبير في مكافحة الاستعمار. لينتهي دور الزوايا كمؤسسات دينية و اجتماعية و ثقافية متحررة من الارتباط بالمستعمر و كفضاء للممانعة الثقافية و العسكرية إلى أكبر مبرر للوضع القائم بمقولات دينية غارقة في القدرية و السلبية، و انتقل خطابها كما وصفه البعض " من خطاب مقاوم إلى خطاب مدجن و مهادن أكثر فيه المفردات التي تتحدث عن "المقدر" و "المكتوب" و أشكال كثيرة من الشعوذة الدجل"<sup>1</sup>

و بالتالي تحول تراث الزوايا من الفقه و الرباط إلى التميمة و الخرافة كما عبر عن ذلك "مالك بن نبي" و أصبح مدلول كلمة "المرابط" المشتقة من المرابطة و الاستعمار إلى مدلولات سلبية تتضح بكل معاني الدروشة و الاستسلام.

و على الرغم من هذه المتابعات الدقيقة من الإدارة الفرنسية و جهازها المخابراتي بمحاربة بعض شيوخ الزوايا و احتواء بعضهم و إغلاق بعض الزوايا و الحد من نشاطها الديني و الثقافي، و مصادرة أملاكها من الأوقاف و الحبوس، و إعطاء بعض الدعم المادي، و على الرغم من بروز بعض مظاهر الشعوذة و الخرافات و البدع المنافية لمبادئ الدين الإسلامي، إلا أنها في الأخير استطاعت أن تواصل نشاطها الثقافي و الديني.<sup>2</sup>

و عن هذا التدهور الذي آلت إليه الزوايا و الطريقة جراء السياسة الفرنسية اتجاهها عبر "Augustin Berque" في هذا الصدد: "حقا فإن المسيرة السياسية للمرابطين و التجمعات الإخوانية أمر يدعو للدهشة فبعد أن قدمتهم

<sup>1</sup> احمد حمدي، جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، سلسلة معالم، إشراف مصطفى ماضي، دار القصة للنشر، الجزائر، 2001، ص 72.

<sup>2</sup> يحيى بوعزيز، أوضاع المؤسسات الدينية خلال القرنين 19 و 20، مجلة الثقافة، عدد 63، جوان 1981، ص 22.

كتب كل من دونوفو و لويس رين و دبو و كوبولاني كأعداء ألداء لهيمنتها، فقد أصبحوا اليوم متهمين بتعزيزها و مناصرتها، أي الهيمنة<sup>1</sup>.

و لكن هذا التساؤل و الدهشة في نفس الوقت لـ "أوغوستين بيرك" أدت به الاعتراف بحقيقة الأمر حين يقول :  
" و قد أصبحت سياستنا حوالي -1900- تعتمد جهرا على رجال الدين، لقد استحوذنا على أبرزهم، لقد ساهموا ما بين (1914-1918) في عملية مسالمة الأذهان إلا أن هذا الأمر قد أنهكهم، و يمكن ملاحظة مع العشرينات 1920 إشارات التدهور في بعض الجهات أما في الثلاثينات 1930 فإن الظاهرة قد عمت<sup>2</sup>"

إلا أن السياسة الفرنسية آلت إلى الشروخ مع تفهقر سندها الرئيسي بعض من المرابطين و عودة إن لم نقل استمرار النشاط الديني و الثقافي للزوايا و لو في الخفاء و ظهور الحركة الإصلاحية الناشئة بقيادة جمعية العلماء المسلمين، و لكن الخطاب الطرقي ضل يساهم حسب "احمد حمدي" في "تشكيل الخطاب الإيديولوجي الجزائري، فمصالي الحاج أبو الحركة الوطنية كان في بداية حياته أحد مريدي الطريقة الدرقاوية، كما أن الطريقة ساهمت في تزويد الحركة الوطنية و كذلك الثورة المسلحة بعدد كبير من الإطارات و الكفاءات الشبانة المثقفة<sup>3</sup>.

جدول يوضح انخفاض عدد المنتمين إلى الطرق الصوفية:

| عدد المريدين و الأتباع | السنة          |
|------------------------|----------------|
| 300.000                | اواخر القرن 19 |
| 295.000                | 1910           |
| 190.000                | 1937           |

<sup>1</sup>(A) Berque, les captures du divin, Marabouts, Oulémas, sans maison d'édition, Alger, 1951, p15.

<sup>2</sup> IBID, p12.

<sup>3</sup> أحمد حمدي، مرجع سابق، ص 67.

## 3- القضاء على المرجعية الدينية و تأسيس إكليروس رسمي مراقب: لقد عمدت الإدارة الفرنسية منذ

بداية الاحتلال إلى إتباع أسلوبين في التعامل مع الفقهاء و العلماء و المؤسسات الدينية كالزوايا إلى أسلوبين:

الأسلوب الأول يتمحور في الإخضاع و تشديد المراقبة على المؤسسات الدينية من مساجد و مدارس قرآنية و زوايا، و يتم ذلك دون مهاجمتها أو استعمال العنف معها.

الأسلوب الثاني يتمحور الاستمالة و الاحتواء و إدماج العلماء في سياستها.

فمن خلال هذين الأسلوبين حاصرت الإدارة الفرنسية المرجعيات الدينية من علماء و رجال الدين، فمن لم يقبل الاندماج في السياسة التي تطبقها الإدارة الفرنسية أو من يمثل خطرا عليها يتعرض للنفي أو العزل أو التضيق، و أحسن الأمثلة على ذلك ما حصل لشيخ الإسلام ابن العنابي و القاضي عبد العزيز و الشيخ صالح بن مهنا و غيرهم.<sup>1</sup>

و في هذا السياق، تبين العداء للإسلام و لمؤسساته و لعلمائه و فقهاءه. فلا يمكن التحدث عن السياسة الدينية للإدارة الفرنسية و الخوض فيها دون الرجوع إلى المؤشرات الأولى لهذا العداء، فالملاحظ أن المعطى الديني في معادلة الصراع حاضر منذ عشية الاحتلال، فتصريحات بعض قادة الحملة الفرنسية تبين الخلفية الدينية لسياسة التوسع الاستعماري، فهي حسبهم معركة الصليب مع الهلال، و الإنجيل مع القرآن.

فظهر أول مؤشر لهذا الصراع بعد انهزام جيش الداوي و توقيع اتفاق الاستسلام و علق الصليب على ثلاث مآذن في مدينة الجزائر، و توالى ظهور المؤشرات مع مرور الوقت، فاخترتوا أجمل المساجد في العاصمة

<sup>1</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 233.

ليحولوها إلى كاتدرائية، و اعتبروا الجنود الموتى في الجيش الفرنسي شهداء للحضارة المسيحية، و استشهداهم سيوطد دعائم الدين المسيحي في الجزائر.<sup>1</sup>

و رغم الاتفاق الموقع بين الداوي و قائد الحملة "دي بورمون" الذي ينص على بقاء الدين الإسلامي معمولاً به و تكون ممارسته مكفولة، و لكن التعامل الفرنسي أكد على عكس ذلك.

لان هذا الاتفاق لم يكن سوى خدعة حرب لا غير كما وصفه "الحاكم العام كلوزيل". فالفرنسيون منذ البداية كانوا على وعي بان الزمن و التطور التاريخي كفيل بتجاوزه و هو ما صدقته بالفعل سلوكاتهم العدوانية تجاه كل ما يرمز للديانة الإسلامية.

و لكن للقضاء على المرجعية الدينية التقليدية و الأصلية للدين الإسلامي في الجزائر استوجب على الإدارة الفرنسية إتباع مجموعة من الخطوات الثابتة و المدروسة، و اتخاذ إجراءات أكثر صرامة، فكما تحدثنا سابقاً عن إتباع أسلوبين في المعاملة (المراقبة و الاحتواء)، ارتأت الإدارة الفرنسية إلى القيام بخطوة خطيرة و جريئة و هي إلغاء منصب مشيخة الإسلام التي كان يتولاها في الجزائر ابن العنابي و في قسنطينة محمد الفكون، و بذلك كان لهذه الخطوة أثارها السلبية على وحدة المرجعية الدينية في الجزائر في تلك المرحلة، فبعد أن كانت المرجعية الدينية للجزائريين مجسدة في شخص عالم أو هيئة علمية عليا قبل الاحتلال، أصبح الجزائريين بعد ذلك في مجتمع تعددت فيه احتمالات و إمكانيات تعدد المرجعيات الدينية.<sup>2</sup>

فقد قامت بعملية تصفية للمجال الديني من العلماء ذوي الكفاءة و المسؤولية (قضاة و مفتيين و أئمة) و أحلت بدلهم أشخاصاً أقل علماً و وعياً و نقاءً أخلاقياً ليتولوا الفتوى و القضاء و الإمامة، فكانت هذه البوادر الأولى لتأسيس إكليروس رسمي تحت مراقبة الإدارة الفرنسية.

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 232.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 234.

و لقد تجسد هذا في مرسوم 1850 و بموجبه يتم إنشاء ثلاثة مدارس في الوسط (بليدة أو مديّة)، الشرق، الغرب و تلقن تعليم تقليدي يشرف عليه رجال مختارون من طرف قادة المقاطعة بناء على علمهم و يتقاضون مقابل مشرف.

إلا أن هذا التأسيس للمدارس هدفه الأساسي هو إحداث منافسة فعالة للزوايا خاصة تلك التي توجد خارج مراقبة الإدارة الفرنسية، و هذا ما يعترف به " LE Duc d'Aumale " بهذه الكيفية نقل من التأثير السيئ للزوايا الواقعة خارج دائرة تحركاتنا المعتادة <sup>1</sup>.

و بعد التحفظات المسجلة و الحوصلة السلبية التي قدمها Alexis de Tocqueville بخصوص شؤون العبادة الإسلامية في الجزائر، و لإعادة تنظيم هذه الأخيرة بدأت القواعد الأولى لتأسيس إكليروس رسمي " محلف و مكون في مدارس خاصة كما أمر بذلك مرسوم 1850 بحجة منافسة الزوايا.

فيتم بناء على ذات المرسوم الطاقة المشرف على الإكليروس الرسمي إلى فئتين تخضع إلى عامل هرمي سلمي و هي فئة الموظفين الكبار التي تشمل مفتي المقاطعة يكون المسؤول الأول على مستوى شؤون العبادة، يليه مباشرة و تحت أوامره أئمة يقومون الصلاة و يشرفون على باقي النشاطات الدينية.

إضافة على فئة الموظفين الكبار، نجد هناك فئة الموظفين الصغار و أعضائها موزعين كما نشر عليه منشور 17 ماي 1851<sup>2</sup>، حسب أهميتهم من الأكبر إلى الأصغر، ففيهم المدرسين المكلفين بالتعليم العالي في مساجد الدرجة الأولى، الباش حزابين و هم مكلفين بالإشراف على قراءة القرآن، الباش مؤذن مكلف بشؤون النداء للصلوات الخمس في المسجد بالجزائر.

و قامت أيضا الإدارة الفرنسية بتقسيم المساجد و تصنيفها حسب معيار سلمي إلى خمسة أقسام:

<sup>1</sup>(Y) De Turin, op.cit., pp 111-112.

<sup>2</sup>(C) Bontems, op.cit., p 502.

- المساجد الرئيسية أو الدرجة الأولى.

- المساجد الواقعة في مدن ذات كثافة سكانية (من المسلمين) و بها منابر لإلقاء الخطب.

- مساجد ذات المنابر الأقل أهمية.

- مساجد دون منابر.

- مصليات صغرى.

و لا شك أن غاية الإدارة الفرنسية من هذا التحكم في شعائر الدين بتعيين أئمة خاضعين للمراقبة و مفت لا يفتي إلا لمصالحها (مفسد) و قاض منافق و مرتشي، كما يقول مالك بن نبي - هو أن يجعل من الإسلام صورة عجيبة من حياة أصحابه المستعمرين<sup>1</sup> و هو نفس ما أقر به لوشاتوليه سنة 1910 عندما قال "إن فرنسا قد اصطنعت في الجزائر إسلاما فريدا خاصا بها كما اصطنعت له رجالا من نوع خاص. و كل هذا الاصطناع جاء عن طريق اضطهاد المؤسسات الإسلامية ... و خلال ثمانين سنة اصطنعنا إسلاما فذا في العالم، بدون أوقاف و بمساجد إدارية... و قضاة موظفون و حج برخصة<sup>2</sup>.

#### 4- تضييق الخناق على مؤسسة القضاء الإسلامي و التحديد من أدوارها:

تعتبر مؤسسة القضاء من أهم المؤسسات التي كانت تمثل رموز السيادة للمجتمع الجزائري، و لكن هذه المؤسسة التي تحتكم في إصدار أحكامها إلى الدين و الشرع الإسلامي لم تتج من بطش الآلة التحطيمية للإدارة الفرنسية، و بدأ التدخل في شؤونها مبكرا و كان ذلك سنة 1834 عندما صدر قرار يعطي الحق للمتناقضين الجزائريين باستئناف الأحكام الصادرة من القضاة المسلمين أما مجالس الاستئناف الفرنسية.

<sup>1</sup> مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، ط5، دار الفكر للطباعة و النشر، دمشق، 1986، ص 117.

<sup>2</sup> أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1830-1954، ج4، ص 349.

و هذا لا يدل على بداية التعدي على صلاحيات و اختصاصات القضاء الإسلامي، و لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل توالى القرارات التي تحدد من مهامه لتحصّر اختصاصه في الأحوال الشخصية، بدءاً بإدماج القضاء الإسلامي في قضاء الميتروبول نهائياً.<sup>1</sup>

و ذلك بنزع الصلاحيات في قضايا الجرح و الجنایات بموجب المراسيم الملكية ( ORDONNANCES ROYALES) الصادرة في فيفري 1841 و سبتمبر 1842، ثم بعد ذلك يصدر مرسوم آخر في شهر سبتمبر 1885 يحضّر على القضاة المسلمين النظر في قضايا العقار و الملكية.<sup>2</sup>

و نتيجة لهذه السياسة، أصبحت مكانة القاضي و وظيفته و صورته تشوبها شكوك و عدم الثقة من المجتمع، و اهتزت بشكل مأساوي بعدما كانت وظيفة القاضي يتولاها أشخاص من ذوي الكفاءة و العلم و الفقه و التفقه في الإسلام و ممن يحضون بالاحترام تحولت غلى وظيفة يعهد بها أشخاص لا تتوفر فيهم أدنى هذه الصفات. و هذا كله أمر مقصود من الإدارة الفرنسية لان القضاء الإسلامي يعد احد المؤسسات البارزة ذات المرجعية الدينية الإسلامية، و من خلال هذا التهميش و التضيق للعديد من المؤسسات الدينية، يتراجع معها تأثير الدين في جميع مجالات الحياة الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية، فبعدها كان الإسلام و الشرع هو الضابط و الموجه للأفراد و الجماعات أصبح القانون الفرنسي هو الضابط الجديد و المأطر لحياة المجتمع الجزائري.

#### 5- التدخل في الحياة الدينية للأفراد و الجماعات:

بدأ العمل في الجزائر سنة 1907 بمبدأ العلمانية أو فصل الدين عن الدولة "Laïcisation" و بموجبه تقوم الجمعيات الحرة بالإشراف على المرافق الدينية و أملاك المؤسسات الدينية و شؤون العبادة، و لكن هذه العلمنة

<sup>1</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 227.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 228.

التي جاء بها القانون الفرنسي طبقت فقط على النصارى و اليهود الذين استقلوا في تدبير شؤون دينهم بعيدا عن مراقبة و تدخل الإدارة الفرنسية، و استثنت الدين الإسلامي و بقيت شؤونهم الدينية (المسلمون) تحت إشراف إدارة الشؤون الأهلية الفرنسية.<sup>1</sup>

هذه الوضعية أظهرت حقيقة تخوف الإدارة الفرنسية من استقلال الأفراد و الجماعات في المجتمع الجزائري، و نقصد بهم الأهالي في إدارة و تدبير شؤونهم الدينية، و بالتالي بقيت الحياة الدينية مراقبة بدقة، و أصبح كل ما يتعلق بالمعنى الديني يخضع للمراقبة المجرية للإدارة الفرنسية، و حتى الجمعيات الخيرية التي تمكنت من الحصول على رخص للتأسيس و مزاوله النشاطات، إلا أن تحركاتها حوصرت و حددت و أوكلت لها أدوار اجتماعية بحتة خالية من كل صبغة دينية، فاهتمت هذه الجمعيات بأمر الفقراء و المساكين، و تم منعها من التدخل في القضايا التي تديرها الشؤون الأهلية، و كما ذكرنا آنفا أن الأئمة يتم تعيينهم من طرف المشرفون على الشؤون الأهلية و بالطبع تحت مراقبة الإدارة الفرنسية، فحتى الخطب المعدة ليوم الجمعة تكون مقننة و مبرمجة و لا حرية للخطباء فيها، فهي مكتوبة من قبل المستشرقين الفرنسيين، و هي مكرسة لإيديولوجية التتويم و التخدير و التفكير السلبي الذي يرى في الاستعمار مكتوب و قدر يجب تقبله و التعايش معه، فلا حديث إلا عن الآخرة و الموت، و التسليم و الولاء للفرنسيين.<sup>2</sup>

#### 6- جمعية العلماء المسلمين في مواجهة الطرقية و الإكليروس الرسمي للإدارة الفرنسية:

تأسست جمعية العلماء المسلمين سنة 1931، و لكن هذا التأسيس تحقيق بفضل سلسلة من اللقاءات و الحوارات عبر (الشهاب) و ذلك منذ سنة 1924 بعد الاقتناع بضرورة الدعوة لتوحيد الجهود و الانتقال نحو عمل جماعي أكثر تنظيما و فاعلية بفضل العديد من المثقفين و علماء في الدين أهمهم "عبد الحميد ابن باديس" الذي يعتبر من رموز الجمعية الجدد (العلماء الشباب)، الذي تلقى تعليمه و دراساته بالزيتونة و أنهاها

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 234-235.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 235.

هناك عام 1911، و عاد إلى قسنطينة حاملا مشروعا إصلاحيا بدأه بالتعليم و الوعظ.<sup>1</sup> و لقد شكل محور استقلال شؤون العبادة الإسلامية أحد أهم مطالب جمعية العلماء منذ ظهورها، فهي جاءت لتمثيل "الإسلام الحقيقي" من جديد بعد أن أصبحت فئة المرابطين منحازة إلى السياسة الفرنسية جهارا، و بعد أن أظهر الموظفون الرسميون القائمين عن شؤون العبادة "الإكليروس" جهلهم و فشلهم.

و بالتالي عملت جمعية العلماء المسلمين على افتكاك المشروع الدينية، و ذلك بمحاربة الطرقية، لأنها حسبهم لا تمثل "الإسلام الصحيح" بل هي التي تمثلها حالها حال كل طائفة دينية تشكل ما يدعى بالأرثوذكسية الدينية أي الخط المستقيم و الصحيح و ذلك لأجل فرض إيديولوجيتها و فكرها الديني في المجتمع الجزائري، فحسب "أركون" يعود هذا الأمر إلى الوظيفة الإيديولوجية للدين إذ يقول " فالدين يقع حتما في خدمة الفاعلين الاجتماعيين الذين يتوزعون على الفئات المتنافسة من اجل ضمان السيطرة على الأملاك الرمزية التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو ممارستها بدونها"<sup>2</sup>

لقد شكل الهدف الاستراتيجي برنامج عمل الجمعية لأكثر من عقدين من الزمن، و في هذا المجال قام العلماء بعمل ذي طبيعة مزدوجة، اتجه الأول نحو تصفية الفضاء الديني و الثقافي للمجتمع الجزائري من القيم السلبية التي رآها العلماء نبضا لعقيدتهم و فكرهم الإصلاحية منافية للقيم الدينية الإسلامية الصحيحة، و معنية لتقدم المجتمع الجزائري، من هذا المبدأ حاربوا الخرافات و اتهموا الطرقية و المرابطة و الزوايا بالممارسات المنحرفة، و اتجه العمل الثاني في مجابهة الاستعمار و سياسته العدائية تجاه الرموز الدينية و الثقافية الجزائرية، فاتجهوا نحو التأسيس لفضاء ثقافي جديد يصل المجتمع الجزائري بمقتضيات المستقبل، و في هذا الصدد طالب العلماء بحرية تعليم اللغة العربية و تأسيس النوادي و المدارس، و بفصل الدين عن الدولة، و هذا ما جعل البعض يتهمهم باللائكية، لكن غرض جمعية العلماء ليس سوى فصل الدين عن الدولة التي يسيرها الفرنسيون (الإدارة

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 259.

<sup>2</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 101.

الفرنسية)، لان كما ذكرنا أنفا قانون 1907 نص على فصل الشؤون الدينية عن الدولة الفرنسية لتتولى إدارتها جمعيات يشكلها أتباع كل ديانة، غير أن هذا المبدأ لم يطبق على الدين الإسلامي، و هذا ما رفضته جمعية العلماء المسلمين، و دعت إلى تولي المسلمين الجزائريين إدارة شؤونهم الدينية مثل غيرهم من الكاثوليك و اليهود.

و للعودة إلى الصراع الديني و الإيديولوجي بين جمعية العلماء المسلمين و أنصار الإسلام التقليدي الذين عارضوا بشدة الفكر الإصلاحى، ما جعل ابن باديس يتصدى لهذه المناقشات و الاتهامات بالوهابية، عبر الصحافة فكتب متسائلا في مقال عام 1933 "عباويون ثم وهابيون ثم ماذا؟ لا ندري والله".

فالصراع الإيديولوجي مع الزوايا و الطريقة بدأ مبكرا، و كان الطيب العقبي أبرز الشخصيات التي أعلنت الحرب علنية على الزوايا، فالطيب العقبي برجوعه سنة 1920 ممثلا بالدعوة الوهابية فكرا، مختلطا بمزاج شخصي تائر، كان شديدا في دعوته إلى الصلاح دون المراعاة للظروف السائدة، فكان يفضل المجابهة المباشرة على التخيير الهادئ و السلمى.<sup>1</sup>

ففي درس من دروسه بنادي الترقى صرح قائلا و تشبيها و في محضر الشيخ القاسمي و بن علوة: " و لن ترض عنك اليهود و النصارى و لا شيوخ الطرق حتى تتبع ملتهم" فكانت بداية إعلان لصراع قائم على التناحر و المهاترة اللفظية<sup>2</sup>

استعملت في هذا الصراع شتى الوسائل من أشكال التنظيم و وسائل الاتصال مثل جمعية أهل السنة يوم 15 سبتمبر 1932 و الصحافة الخاصة الهجائية التي أنشأت لذات الغرض مثل صحيفة "المعيار" التي صدرت

<sup>1</sup> الزبير عروس ، جماعات التيار السلفى في الجزائر، مسارها التاريخى و واقع تجربة تنظيماتها المسلحة، مخبر الدين و المجتمع، غير منشورة، ص 25.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 26.

في 18 ديسمبر 1932، و تمثل المحافظين، الجحيم و هي الصحيفة التي صدرت في 30 مارس و مثلت في 1933 أهل التغيير الجانح.<sup>1</sup>

و من جهة أخرى فالحضور القوي على المستوى الشعبي للجمعية و امتدادها الجغرافي في الجزائر، قسنطينة، تلمسان، لم يمر دون الاصطدام مع الإدارة الفرنسية، فأصدار سلسلة طويلة من القوانين و الإجراءات الاستثنائية ( منشور ميشال 1933، قرار رينيه 1935، قرار 08 مارس 1938 ...)، و الممارسات الاستعمارية التعسفية و المضايقات المتكررة يبين مدى الخطر الذي كانت تشعر به الإدارة الفرنسية اتجاه نشاط العلماء.<sup>2</sup>

إن الشعارات التي كان يرفعها العلماء "الإسلام ديني و العربية لغتي و الجزائر وطني"، و نضالهم لأجل ترسيخها عبر نشاطهم الإصلاحية و التعليمي، و الموضوعات التي عليها النخبة الإصلاحية بينت أن فصل العمل السياسي كان موقفا استراتيجيا يهدف إلى الإحياء الثقافي للمجتمع الجزائري، و لكن العمل الميداني و الاحتكاك بواقع المجتمع الجزائري تحت وطأة الاستعمار الفرنسي، و ضرورة النضال يختلط فيها الثقافي و السياسي (إشكالية الهوية و القومية الجزائرية)، جعل الجمعية تنزلق تدريجيا نحو العمل السياسي، كما أكد ذلك علي مراد، نحو فضاءات بعيدة عن نظيرتها في العمل، أي إلى الميدان السياسي تحديدا.<sup>3</sup>

إن المقولات ذات الزخم الثقافي تحمل في طياتها مدلولات ذات مغزى سياسي، و الترويج لهذه المقولات "فكرة الأمة الجزائرية"، "الجنسية القومية"، الشخصية الجزائرية" و " الكيان الجزائري"، جعل المستعمر الفرنسي يعبر عن شعور عدم الارتياح لأنه ينظر إليها على أنها تعبير عن شعور معاد للفرنسية، و هذا ما عبر عنه ابن باديس في حوار فكري سياسي يعكس حجم و حدة الاختلاف بين النخبة الإصلاحية و النخبة الحداثية الاندماجية حول قضية اندماج الأمة الجزائرية في الكيان الفرنسي، فقد تصدى ابن باديس باسم الجمعية لقضية

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 26-27.

<sup>2</sup> محمد خير الدين، مذكرات الشيخ خير الدين، ج1 (المؤسسة الوطنية للكتاب، دت)، الجزائر، ص ص 110-120.

<sup>3</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 265.

التجنيس (Naturalisation) التي كانت مطروحة بحدّة من طرف النخبة الاندماجية بقيادة فرحات عباس، بفتوى شهيرة بحرمة التجنيس و اعتبر ذلك بمثابة الكفر و الارتداد عن الإسلام، يقول ابن باديس "...إننا نحن ففتشنا في صحف التاريخ و فتشنا في الحالة الحاضرة فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة ... و لهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال و لها وحدتها الدّينية و اللغوية، و لها ثقافتها الخاصة و عوائدها و أخلاقها ... ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست فرنسا، و لا يمكن أن تكون فرنسا، و لا تريد أن تصير فرنسا، و لا تستطيع أن تصير فرنسا و لو أردت، بل هي بعيدة عن فرنسا كل البعد في تاريخها و في أخلاقها و في عنصرها و في بينها لا تريد أن تندمج".<sup>1</sup>

و في هذا الاتجاه يلتقي و يقترب الخطاب الإيديولوجي الإصلاحى من الخاطب الوطني الذي كانت تروج له سياسة أخرى منذ 1926، كتلة نجم شمال إفريقيا و وريثها حزب الشعب الجزائري بقيادة مصالي الحاج، و هناك أيضا يمكن ملاحظة التلازم الذي يمكن أن يحدث بين السلفية و الوطنية.

و من خلال ما سبق لاحظنا ذلك الصراع الدّيني و الثقافي و الفكري الذي يحمل في طياته صراعا إيديولوجيا، من خلاله تسعى كل طائفة فرض توجهها في الأوساط الاجتماعية للمجتمع الجزائري، فهذا الصراع مع الطرفين من جهة و الفرنسيين من جهة أخرى، و حتى في الميدان السياسي و المجابهة مع الاندماجين، اختلف في طريقة التعامل معه بين قيادي و أعضاء الجمعية، بين عبد الحميد بن باديس الذي يمتاز بمنهج اللين و التدرج في تغيير حالة الوعي الدّيني العام في المجتمع و الطيب العقبي صاحب المنهج الدعوي الصريح و الجانح في عملية التغيير، و عبد القادر القاسمي الذي كان يجمع بين المحافظة و السلوك الحداثي. هذا الاختلاف في المنهج داخل الجمعية و تجسد تجسيدا عمليا بعد استقالة العقبي من عضوية الجمعية، و كان يبحث في الوقت ذاته عن تنظيم يتناسب و فكره، و جاءت فرصته بمناسبة انعقاد المؤتمر الإسلامي في 07 جوان 1936 م في الجزائر العاصمة، نتج عنه تنظيما سمي "شباب المؤتمر الإسلامي" بمبادرة و بإرشاد مذهبي للشيخ الطيب

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 266.

العقبي، و عدا هذا التنظيم يقوم بنشاط موازي لجمعية العلماء هذا ما أثار حفيظة رجال الإصلاح المتدرجين في عملية التغيير.<sup>1</sup>

## II - السياسة الديّنية في مغرب الحماية:

يتمحور الفصل الأول من معاهدة فاس المؤرخة بتاريخ 30 مارس 1912، و المتعلقة بتنظيم الحماية في المغرب، حول قيام السلطات الفرنسية بجملة من الإصلاحات اللازمة في الميادين الإدارية، و القضائية و التعليمية و الاقتصادية و المالية و العسكرية، و لكن ينص هذا الفصل من المعاهدة على عدم المساس بالمكانة الديّنية و التقليدية للسلطان العلوي، و كذا بممارسة شعائر الدين الإسلامي و المؤسسات الديّنية.

غير أن سلطات الحماية تصرفت بكل حرية إزاء هذا الفصل من المعاهدة، و قامت بتفسيره بما تقتضيه مصالحها السياسية و مصالح رعاياها في المغرب، حيث قامت بإقصاء الإنسان المغربي من حقل الحريات العامة، و التآطير السياسي و القانوني لبرابرة الجبال و البوادي، و هذا بمثابة مس خطير بالسلطة السياسية، الديّنية للسلطان كما اعتبره المغاربة<sup>2</sup>

### 1- الظهير البربري و إقصاء الشرع الإسلامي:

لقد تم التآطير القانوني و السياسي و حتى الديّني للبادية البربرية في المغرب عبر إصدار عدة تدابير تتعلق بالقانون العرفي و القضاء، و بالتالي فقد قامت السلطات الفرنسية بعزل العالم البربري و استعماله سياسيا عندما تدعو الضرورة لذلك، لان هذا العالم البربري يمكنه مستقبلا لعب دور "الوزن المضاد" لحركة محتلمة تقوم بها

عروس الزبير، مرجع سابق، ص 25.<sup>1</sup>

<sup>2</sup> عبد اللطيف أكنوش، مرجع سابق، ص 130.

برجوازية المدن أو السلطان ضد مصالح الحماية الفرنسية، و من أبرز عناصر هذه السياسة إصدار ظهير 16 ماي 1930 المعروف بالظهير البربري.<sup>1</sup>

تدور الفكرة القائلة بتواجد عنصرين بشريين متضادين في المغرب "البربري الصالح" و "العربي الفاسد" فهذه الفكرة قديمة في الفكر الاستعماري و لكنها مستوحاة من الكتابات الخلدونية، و كانت هذه الفكرة وراء السياسة الاستعمارية تجاه العالم البربري التي رفعت منذ البداية شعار "احترام الأعراق البربرية" و لكن بعيدا عن كل الأخلاق المثالية.

و بموجب هذه السياسة قامت السلطات الفرنسية استصدار ظهير سبتمبر 1914 القاضي باحتكام القبائل البربرية إلى القوانين التقليدية و الأعراف في إدارة شؤونها و يكون ذلك تحت مراقبة السلطات العمومية.<sup>2</sup>

وهذا النوع من القرارات الغرض منها فصل منطقة البربر عن المناطق الحضرية المغربية، و عزل الإنسان البربري عن الإنسان العربي و ذلك من أجل إقصاء الشرع الإسلامي من الحياة اليومية في المغرب.

و قد رفض المولى يوسف (1912-1927) سنة 1927 اتخاذ قرار بعدم تطبيق الشرع الإسلامي على هذا النوع من القبائل، و هذا بمقتضى نص رسمي، و ذلك لأنه أدرك أن هذا القرار هو بمثابة خلع لإمارة المؤمنين في المغرب التي تجبره أولا و أخيرا بتطبيق الشرع على جميع رعاياه.<sup>3</sup>

و بعد ذلك استصدرت سلطات الحماية ما سمي بالظهير البربري في 16 ماي 1930 أي في عهد محمد بن يوسف (1927-1961)، و ينص الفصل الأول من هذا الظهير على منح الجماعات "القبائل البربرية كل الاختصاصات الجنائية التي كان يتمتع بها قواد المخزن، أما الفصل الثاني فينص على إنشاء محاكم خاصة سميت "المحاكم العرفية" و التي اقتصت بالشؤون المدنية و التجارية و العقارية، و كل ما يتعلق بالأحوال

<sup>1</sup> A. Agnouche, op, cit, pp 275-285.

<sup>2</sup> عبد اللطيف أكنوش، مرجع سابق، ص ص 130-132.

<sup>3</sup> نفس المرجع.

الشخصية و الميراث، أما الميدان الجنائي فقد ألحق بالمحاكم الفرنسية بمقتضى الفصل السادس من هذا الظهير.<sup>1</sup>

ظهرت السياسة العدائية الفرنسية ضد الدين الإسلامي و اللغة العربية في المغرب منذ البداية، من خلال تعليمات المقيم العام الفرنسي الجنرال ليوتي (1912-1925) إلى ضباط المخابرات و رؤساء المناطق العسكرية و المدنية المغربية، و في إحدى تعليماته الصادرة بتاريخ 1921/06/16 ما نصه "ليس علينا أن نعلم العربية لمجموعات من الناس استغنوا عنها دائما ( في إشارة إلى البربر )، إن العربية عنصر أسلمة لكونها لغة القرآن، أما مصلحتنا فتفرض علينا أن نجعل البربر يتورطون خارج إطار الإسلام، و من الوجهة اللسانية علينا أن ننزع إلى المرور مباشرة من البربرية إلى الفرنسية، و لهذا نحتاج إلى عارفين بالبربرية ... كما يلزم خلق مدارس فرانكو-بربرية، حيث نعلم البربرية للبربر الشباب".<sup>2</sup>

و لهذا شرعت السلطات الفرنسية المحتلة بوضع الظهير البربري موضع التنفيذ، و اتخذت مجموعة من الإجراءات منها: تصعيد نشاط الإرساليات التبشيرية، الزيادة من أعداد المبشرين من القساوسة و الرهبان (أكثر من 1000 شخص)، عدد لم يسبق له مثيل منذ احتلال المغرب عام 1912، و قامت بإنشاء المدارس و دور الأيتام في مناطق البربر، و بحجة التعليم العصري، أجبرت السلطات الفرنسية أهل هذه المناطق إرسال أبنائهم إلى المدارس التبشيرية، و من جهة أخرى قامت بتعيين العديد من الرجال المتعصبين و الحاقدين على الإسلام في الوظائف الإسلامية مثل العدلية الإسلامية و مكتب المطبوعات العربية، و التعليم الإسلامي و الوثائق التاريخية ليمارسوا نشاطهم من خلال مواقعهم في هذه المؤسسات. و قامت بمنع علماء الدين و الوعاظ

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 133.

<sup>2</sup> محمد علي داهش، دراسات في تاريخ المغرب العربي المعاصر، مركز الكتاب الأكاديمي، المغرب، ب س، ن، ص 23.

المسلمين من تأدية مهامهم في المساجد أو إلقاء المحاضرات الدينية، و قامت أيضا بتخصيص الكثير من إيرادات الأوقاف الإسلامية إلى جانب مبالغ مالية ضخمة من ميزانية الدولة المغربية لتصعيد حركة التبشير.<sup>1</sup>

إن استصدار مثل هذه القرارات و الظواهر الخاصة بالبربر، تهدف على إقصاء الدين الإسلامي من الممارسات اليومية للأفراد و الجماعات في المغرب، و هذا بعدم الاحتكام إلى الشرع الإسلامي، و إخراج البربر عن هذا الدين، و زرع الشقاق بين العنصر العربي و العنصر البربري، فقد أوضح "جودي فروي ديمونين" و هو احد منظري السياسة الفرنسية بقوله: "لا بد أن نستعمل لفائدتنا العبارات القديمة، فرد تسد إن وجود العنصر البربري هو آلة مفيدة لموازنة العنصر العربي، و يمكننا أن نستعمله ضد المخزن نفسه". و في نفس الصدد كتب احد موظفي السلطات الفرنسية ما نصه "يجب أن نحذف تعليم الديانة الإسلامية في مدارس البربر، و يجب أن نعلم البربر كل شيء ما عدا الإسلام".<sup>2</sup>

و هكذا نلاحظ أن الظهير البربري قد كرس العرف و أقصى الشرع الإسلامي، و هذا يتناقض تماما مع مقتضيات الفصل الأول من معاهدة الحماية و الذي سبق الإشارة إليه، كما تعني نهاية أهم سلطات الخليفة، أمير المؤمنين، أي تطبيق الشريعة، و هكذا و لأول مرة تصبح "السيبة" مؤسسة معترف بها قانونيا.<sup>3</sup>

## 2- الزوايا و الطرق الصوفية و مهادنة الاستعمار:

لقد أدى فقدان الزوايا لقاعدتها الأساسية التي نشأت لأجله جراء ما تعرضت له من تدخلات المخزن، و مسلسل الإخضاع الذي طبقه هذا الأخير لجل الزوايا و الطرق الصوفية بتبني جملة من الإجراءات التي تهدف إلى احتوائها، إلى اختيار الزوايا الطرف الأقوى في معادلة المخزن و الاستعمار الفرنسي، فكانت إلى جانب هذا الأخير، و بذلك انتقلت الزوايا من الوصاية المخزنية إلى وصاية حماية السلطات الفرنسية للحفاظ على نفوذها

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص ص 29.30.

<sup>2</sup> عبد الوهاب بن منصور، محمد الخامس و الظهير البربري، مجلة دعوة الحق، العدد 282، الرباط، 1991، ص 58.

<sup>3</sup> A, Agnouche, op, cit, p 281.

و امتيازاتها، و شاركت في تكريس الأوضاع الجديدة و إقناع أتباعها بضرورة الخضوع لسلطات الحماية و العمل على تفكيك وحدة المقاومة، و الدليل على ذلك فقد كانت بعض الزوايا سباقة إلى طلب الحماية القنصلية قبل توقيع عقد الحماية بكثير، و أحسن مثال على ذلك " شريف وزان" الذي أعلن عن حمايته الفرنسية منذ 1884.<sup>1</sup> و ذلك بعد فقدان نفوذه التي كانت تشمل جل المناطق الشمالية للمغرب، و فقدانه لمكانته داخل البلاط المخزني بعد حرب 1859-1860 ضد اسبانيا، و بذلك تقلصت نفوذ زاويته و تقلصت مداخيلها، و كان عليه أن يتحالف مع الفرنسيين و تلتقي مصالحهم مع مصالحه و تحول بالتالي إلى أداة لخدمة السياسة الفرنسية.

و لقد بادرت الزوايا منذ الوهلة الأولى إلى الوصاية السياسية للسلطات الفرنسية كضرورة حيوية و خاصة بعد فقدان المخزن لهيبته، و لم يتوانى شيوخ الزوايا في التعامل مع المستعمر و تبني مخططاته و سياساته طيلة فترة الحماية.<sup>2</sup>

و لهذا بعد نجاح مهمة السلطات الفرنسية في استمالة المؤسسة المخزنية إلى جانبهم، لم يبق في المغرب من يرمى المقاومة و ينظمها سوى القبائل المؤطرة من طرف شيوخ الزوايا و الطرق الصوفية الذين كانوا لوحدهم في المجتمع القبلي إلى جانب عدد قليل من الزعماء القبليين، لأنهم كانوا يتمتعون بمكانة خاصة و قدرة على التأطير و الإقناع و التعبئة مما جعلهم مؤهلين للتدخل في وقت التهديد الخارجي.<sup>3</sup>

و قد وضعت السلطات الفرنسية في المغرب كل النخب و خاصة منها زعماء الزوايا و الطرق الصوفية أما إشكالية معقدة بين الانصياع لأوامر السلطات و قبول الوصاية أم خيار المواجهة، و هذا ما ساهم في بروز جدل كبير بين شيوخ و زعماء الزوايا أدى إلى انقسام واضح بينهم، بين من رأى مجابهة الاستعمار الفرنسي

<sup>1</sup> القاسم الحادك، مرجع سابق، ص 67.

<sup>2</sup> نفس المرجع.

<sup>3</sup> نفس المرجع.

و التوجه نحو الجهاد ليس بالحل نظرا لغياب ظروف و شروط الجهاد ، و اعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن دعاة الجهاد مجرد مثيرين للفتنة و خارجين عن الشرع ما دام أن الجهاد لا بد أن يكون تحت راية السلطان و بأمره، و مثل هذا الاتجاه، الزاوية الوزانية و الناصرية و الشرقاوية و الزاوية الدرقاوية الأم، أما الاتجاه الآخر الذي مثلته الزاوية الدرقاوية فقد رأى أن الحماية الفرنسية ليست إلا شكل من أشكال الغزو الاستعماري، و الذي هو امتداد للحروب الصليبية النصرانية المسيحية ضد الإسلام، و لذا يتوجب إعلان الجهاد للتصدي لهم و الوقوف في وجههم باعتبارهم قاموا بانتهاك أرض الإسلام، و لهذا فقد نظمت الزاوية الدرقاوية الجهاد و أعلنت التعبئة و أطرت المجاهدين للوقوف في وجه الغزو الفرنسي، و إن كان الجهاد قد نظم بإمكانيات محدودة لم تكن كافية لعرقلة تقدم الغزو، إلا أنها تبنت خيار المقاومة و إعلان الجهاد في ظل غياب مؤسسات مركزية تدعمها، فاعتمدت على وسائلها الخاصة و إمكانياتها الذاتية المحدودة.<sup>1</sup>

و من خلال هذين الموقفين المتباينين اللذان تبنتهما الزعامات و الشيوخ الصوفية، كانت تتحكم فيها عدة عوامل و خاصة تلك العوامل المتعلقة بالمصالح المادية و الروحية للزاوية، و الطمع في الامتيازات و نيل المكانة و الخطوة تدعيما و توسيعا لنفوذها المادي و المعنوي، كما أن تبريرات هذه الزعامات لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تخفي الدوافع الحقيقية لموقف هذه الزوايا و النابعة أصلا من رغبتها في حماية مصالحها من ضغوطات و إجراءات الوجود الفرنسي، خاصة أن هذه الزوايا كانت عبارة عن مؤسسات "إقطاعية" تتوفر على أراضي و عقارات و مداخيل مالية مهمة.<sup>2</sup>

فهذه الزوايا الحضرية المتواجدة في المدن الكبرى و المتوسطة التي تتوفر على مصالح مادية معتبرة مهددة و بصفة مباشرة بأي إجراء من الإجراءات الذي تتخذه سلطات الحماية الفرنسية سعيا لتجريدهم منها أو على

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق.

<sup>2</sup> بن طالب علي، الزاوية و الحزب العلاقة الجبائية، المناهل، الجزء الأول، العدد 80-81، مطبعة دار المناهل، الرباط، 2007، ص 186.

الأقل مزاحمة شيوخها و مريدها في الأدوار المختلفة التي كانوا يقومون بها، هذه العوامل كلها جعلت من الزوايا تزدن تبعا و خضوعا لسلطات الحماية.

يرجع "جورج دراك G.Drague" المواقف المتباينة للزوايا المغربية من الغزو الاستعماري إلى اختلاف المصالح بين النخب السياسية و الدينية المسيرة لهذه المؤسسات الدينية الضخمة حسب مناطق تواجدها، فقد تبنت الزوايا التي تتواجد في المناطق المنبسطة سياسة إيجابية إزاء الحماية، في حين قاومت الزوايا التي تتواجد في المناطق الجبلية و أعلنت الجهاد ضدها.<sup>1</sup>

و يعتبر دائما جورج دراك أن السلطات العسكرية الفرنسية استفادت كثيرا من مسلسل الاحتواء و الإخضاع الذي تبناه السلاطين العلويين طيلة قرنين من الزمن تجاه الزوايا و الطرق الصوفية، و هذا المسلسل جعل نشاطات الزوايا تقتصر على الميادين الدينية فقط دون المجالات السياسية.<sup>2</sup>

فمهما كانت الأسباب الكامنة و الخفية وراء هذا الموقف المساند للغزو الفرنسي، ففي الأخير تحول شيوخ الزوايا و الزعامات الدينية مجرد أدوات و وسائل سهلت من عمليات التغلغل الاستعماري الفرنسي في المغرب، و قامت بدور الوساطة في تخفيف العداء الذي كانت تكنه القبائل المغربية تجاه القوات الفرنسية، الأمر الذي أثر كثيرا على وحدة و تماسك العديد من المقاومات التي أعلنت من طرف الزوايا الأخرى.

إن الموقف القدري الذي رآه شيوخ الزوايا مثل " شريف وزان " و شيخ الناصريين و الشرقاويين في الهجوم الاستعماري جعلهم يعملون على إقناع مختلف القبائل بضرورة و حتمية الخضوع للمخزن الفرنسي، و أحسن

<sup>1</sup> George Drague, *esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Peyronnet, Paris, 1951, p 84.

<sup>2</sup> IBID.

مثال على ذلك مساندة الشيخ الناصري " أحمد بن أبي بكر " للفرنسيين منذ البداية، حيث بادر في جوان 1914 إلى توجيه رسالة إلى المقيم العام الفرنسي الجنرال ليوطي يهنئه فيها بمناسبة احتلال تازة.<sup>1</sup>

موقف الزاوية الناصرية الموالي للفرنسيين لا يمكن فهمه إلا بالأخذ بعين الاعتبار أن هذه الزاوية كان أتباعها من السكان الرحل و نصف الرحل و السكان المستقرين الذين يعتمدون على موارد معيشية محدودة، و هي عوامل و ظروف اقتصادية تحكمت في مواقفهم إلى حد بعيد.

و هكذا فإن السياسات المخزنية التي طبقتها السلاطين خاصة منهم العلويين قبل قرنين تجاه الزوايا حصد ثمارها المخزن الفرنسي، و ذلك بتقديم خدمات و تسهيلات لهذا الأخير، بعدما كان دور الزوايا في السابق خدمة المخزن السلطاني المغربي و مساندة قراراته و تركيتها.

### 3- القرويين و الصراعات السياسية في مغرب الحماية:

لقد سجل تاريخ المغرب العديد من المواقف السياسية التي كان روادها علماء و فقهاء، و هذا نظرا لموقفهم المهم في المجتمع المغربي، و لقد تباينت هذه المواقف بين مساند و سائر في ركب السلطة السياسية لتبرير مواقفها كيفما كانت، و معارض لآرائها و مواقفها غير المنسجمة مع مصلحة الأمة و لو عرضهم ذلك إلى المحنة.

و قد اختص علماء القرويين في سياق المعارضة من اجل المصلحة العامة بحصة الأسد من المواقف المضادة تجاه السلطة، و هذا بحكم ما تمتعوا به من سلطة دينية و سياسية جعلت السلاطين دائما ما يتجهون بين تقادي معارضتهم أو اختيار القضاء عليها.<sup>2</sup>

فبحكم الموقع الذي يتمتع به علماء القرويين في المجتمع، كان من مسؤولياتهم أن يدافعوا عن حرمة بلاد المغرب تجاه أي غزو و خاصة ضد أطماع الغزو الأوروبي، و تصاعدت صلابة مواقفهم مع تصاعد حدة

<sup>1</sup> القاسم الحادك، مرجع سابق، ص 68.

<sup>2</sup> محمد العيادي، مرجع سابق، ص 91.

أطماع الأوربيين لتصل إلى مطلع القرن العشرين إلى الوضوح شبه التام ضد التدخل الفرنسي، فواجهوا على سبيل المثال مقررات مؤتمر الجزيرة الخضراء، و لعبوا أدوار واضحة في الإطاحة بالسلطان عبد العزيز و تعويضه بأخيه عبد الحفيظ، ثم في تأزيم وضعية هذا الأخير لما عجز الالتزام بشروط بيعته و دعوا علانية إلى الجهاد و مواجهة الاحتلال في أكثر من مرة.

و قد تزايد اهتمام رجال القرويين بالسياسة مباشرة مع توقيع معاهدة الحماية سنة 1912، و تطورت بالتدرج مواقفهم من السلطات الدخيلة إلى أن وصلت مستوى المواجهة العلنية.<sup>1</sup>

لقد اجمع علماء القرويين منذ الوهلة الأولى على مواجهة الغزو الفرنسي و ذلك منذ أن شاع نبأ فرض معاهدة الحماية على المغرب في مدينة فاس، حيث اندلعت انتفاضة شارك فيها بعض الجنود المغاربة المنشقين إلى جانب السكان، في مهاجمة الفرنسيين من مدنيين و عسكريين، و قد عرفت انتفاضة أفريل في بعض الأدبيات الفرنسية باسم "الأيام الحمراء" تارة و باسم "أيام فاس الدامية" تارة أخرى. حيث أثبتت التقارير السرية للحماية أن علماء القرويين كانوا من وراء تمرد الجيش المغربي على ضباطه، و من وراء تأجج الانتفاضة، و قد كان لهذا الحدث جانب الصور المسبقة و القصدية للفرنسيين عن الإسلام، فيما كانوا يسمونه التعصب الإسلامي من وراء المواقف التي اتخذتها سلطات الحماية منذ البداية من القرويين، لتجعل منها قضية دينية مثلما هي قضية جامعية، بل هي دينية أكثر منها جامعية، و جعلت "ليوطي" أول مقيم عام بالمغرب ينعت هذه المؤسسة "بالبيت المظلم" عاجزا عن إخفاء حقه على رجاليتها الذين أقضوا مضجعه و دفعوا به إلى إعلان خوفه من مقدرتهم على تحطيم نفوذ فرنسا بالمغرب بقوله "لا أخاف على وضعيتنا إلا من أصحاب هذه الجلايب و البرانص الذين

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 91-92.

يترددون على القرويين ليلتحق الطلبة حولهم فيبتوا فيهم من روحهم الإسلامية المتعصبة قبل أن يلقنهم دروسا في الشريعة الإسلامية<sup>1</sup>

و لهذا فقد كانت جامعة القرويين تمثل تهديدا بالنسبة للوجود الفرنسي في المغرب، و أصبحت بمثابة مشكل للسلطات الفرنسية في التعامل مع رجالاتها، و على إصلاحها و تباين وجهات النظر بين موقفين، أحدهما دعا إلى ترك القرويين تسير في طريق التلاشي و الفناء مع الزمان، مع الحفاظ على المظهر الخارجي للمؤسسة، و كان أنصار هذا الموقف في الغالب من المبشرين و من غلاة المستعمرين.

أما الموقف الثاني فقد تبين من منطلق سياسي مصلحي ضيق، ضرورة إصلاح القرويين و عصرنتها جزئيا لقطع الطريق أمام أي إصلاح حقيقي ينطلق من داخل المؤسسة نتاجا لدعوات رجالها و مجهوداتهم من اجل ذلك، و ردد أصحاب هذا الموقف باستمرار شعار "إذا لم نعمل على تطورها (القرويين) فإن ذلك التطور سيتم بدوننا و ضدنا".<sup>2</sup>

وهكذا و رغم تحكم سلطات الحماية الفرنسية على مصير المغرب و شعبها، إلا أن قضية القرويين دوختها ما جعلها تلجأ إلى ادعاءات واهية من باب أن أمر القرويين لا يعنيه بقدر ما يعني المغاربة المسلمين.

فقامت السلطات الفرنسية بعد تفكير عميق بوضع اليد على هذه المؤسسة و توجيه طلابها حسب مصلحة السياسة الفرنسية، حيث تبنت فكرة إصلاح بشكل محدود و متواضع يمكن من التدخل في شؤونها، و يعلق الطريق في أي توجه مخالف لمصالح فرنسا، و استعمل المقيم "ليوطي" إلى جانب تبني هذا النوع من الإصلاح مجموعة من وسائل التحكم في القرويين و أهلها من بينها:<sup>3</sup>

- إلحاق التعليم العالي بوزارة الأوقاف و مراقبته عن طريقها بشكل خفي.

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص ص 92-93.

<sup>2</sup> عبد الهادي التازي، جامع القرويين المسجد و الجامعة بمدينة فاس، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972، ص 743.

<sup>3</sup> محمد العيادي، مرجع سابق، ص ص 94-96.

- فتح مجال التعاون مع العلماء الذين لم يكونوا رافضين للتعامل مع السلطات الفرنسية مثل أبي شعيب الدكالي و محمد بن الحسين الحجوي.

- الإكثار من الصلات لاستمالة العلماء و الطلبة.

- التنسيق مع المخزن من خلال شخصية محمد بن الحسن الحجيوي لمحاولة إصلاح القرويين، و لاحظت السلطات الفرنسية أن من الحكمة السياسية أن لا تقدم الحماية على تغيير التعليم التقليدي بالقرويين لتفادي العواقب التي قد تتجم على ذلك، و الاكتفاء بتحسين رواتب الأساتذة من الأعباس، و تم الاقتصار على محاولات استمالة العلماء بواسطة الصلات و الرواتب.<sup>1</sup>

فجامعة القرويين كمؤسسة دينية و تعليمية، شاركت في مختلف أشكال الصراع و الخلاف السياسي في مغرب الحماية، و لكن تأثيرها تراجع تدريجيا أثناء و بعد الحرب العالمية الثانية و مع بروز الحركة الوطنية المغربية المطالبة بالاستقلال، دون أن نغفل أن القرويين كانت مهد الحركة الوطنية، حيث أصبح الراتب هما أساسيا لدى العديد من علمائها، و هذا ما ألهاهم عن مهمتهم الحقيقية، كما أقر بذلك بعضهم بقوله: "لقد كنا أحرارا ألا نخاف في الصدع بالحق لومة لائم حتى حلت الحماية و صارت تمنحنا في كل شهر حزمة من الدراهم، فإذا نزلت نازلة استحيينا من هذه الحزمة و خفنا من انفلاتها من أيدينا، فنسكت أو نفتي تبعا لمصلحة الدرهم..."<sup>2</sup>

#### 4- السلفية الوطنية بين الاستعمار و مواجهة الطرفين:

كثرت التساؤلات و الإشكالات التي تطرح حول دراسة السلفية و الدور الذي لعبته و تلعبه في الحياة الدينية و الفكرية و الاجتماعية و السياسية، فالسلفية هي ذلك التيار الذي يحاول إصلاح حال الأمة في دينها و دنياها، و ذلك بالرجوع إلى نهج السلف الصالح و إلى عهد الإسلام الذهبي، و بهذا المعنى تشكل السلفية موقفا يقتضي

<sup>1</sup> نفس المرجع.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 125.

العودة إلى المبادئ الإسلامية الأصل التي أتى بها القرآن الكريم و السنة النبوية، فهي بذلك شكل من أشكال الإصلاح سواء كتلك التي عرفها الفكر الإسلامي مع ابن تيمية (أوائل القرن 14)، و حركة محمد بن عبد الوهاب بالحجاز في القرن 18 م، أو كغيرها من محاولات الإصلاح التي كان هدفها تطهير المجتمعات الإسلامية و الدين الإسلامي من البدع و الخرافات (بالرجوع إلى الأمور الأساسية في الإسلام). و لهذا يستوجب علينا القيام بربط هذه الحركة السلفية بهذه المرحلة (الكولنيالية) و ذلك على ضوء الدور الحقيقي الذي لعبته و ارتباطها العضوي مع الحركة الوطنية.<sup>1</sup>

و في فصلنا هذا، لا نركز على البنية الإيديولوجية و المنهجية للسلفية المغربية، بقدر ما نركز على السلفية بإرجاعها إلى بنيتها التاريخية المحددة، و هي بنية النضال ضد الاحتلال الاستعماري، و هذا يعني بنية النضال الوطني و الحركة التي قادت هذا النضال، و بهذا المعنى تكون السلفية المغربية الحركة التي شكلت عنصر وعي و إحدى الأدوات لتعبئة الأمة ضد الوجود الاستعماري في الأراضي المغربية.

فإذا كانت السلفية المغربية قد لعبت دورا متميزا في بلورة الفكر المغربي الوطني و توجيهه، و إذا كانت أيضا جذورها ترجع إلى ابن تيمية، فإنها مع الوهابية، و خاصة مع الأفغاني و عبده، ستتخذ بعدا جديدا لتصبح شكلا إيديولوجيا لحركة فكر ديني و اجتماعي سياسي واسع عرف هيمنة بالمغرب طيلة مرحلة الكفاح الوطني ضد نظام الحماية، ففي أوائل القرن العشرين انتقلت السلفية من المشرق إلى المغرب، و ازدهرت فيه عن طريق دروس الشيخ أبي شعيب الدكالي (توفي سنة 1937)، و دروس بن العربي العلوي (توفي سنة 1964).<sup>2</sup> و منذ ذلك الحين لعبت السلفية المغربية دورا خاصا في توجيه و تشكيل الفكر الوطني، و قد ساعدت عدة عوامل منها خيانة بعض مشايخ الطرق، خاصة إبان الحرب الريفية التي خاضها عبد الكريم ضد الجيوش الاستعمارية في

<sup>1</sup> جمعية البحث في الآداب و العلوم الإنسانية، دراسات مغربية، ط2، المركز الثقافي العربي للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، 1987، ص ص 183-186.

<sup>2</sup> نفس المرجع السابق، ص 187.

شمال المغرب، هذه العوامل وجهتها على بسط نفوذها في صفوف الجماعات الأولى، و التي سيؤدي تطورها فيما بعد إلى العمل السياسي المباشر ابتداء من سنة 1934، و كان تأثير السلفية على الجيل الأول إلى حدود قيادة هذا الأخير إلى الكفاح الوطني، إلى درجة لا يمكن معها كما يقول علال الفاسي: "لمؤرخ الحركة الاستقلالية في المغرب أن يتجاهل هذه المرحلة (يقصد المرحلة السلفية) العظيمة ذات الأثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية ببلادنا".<sup>1</sup>

و لهذا فجل الكتابات التي اهتمت بهذه الظاهرة (السلفية) في المغرب تصنف السلفية في إطار "البذور الأولى" أو "المؤثرات" التي لعبت دورا رئيسيا في بلورة الوعي الوطني، و بالتالي لا يمكن معالجتها دون التعرض لأحد مكوناتها الأساسية كظاهرة دينية و وطنية في الوقت نفسه.<sup>2</sup>

و هذا ما دفع علال الفاسي (الذي جسد هو ذاته هذا التركيب المزوج بين السلفية و الوطنية) إلى القول سنة 1947، أي في وقت كانت الحركة الوطنية قد بلغت فيه رشدها: "و مهما يكن مقدار التطور الذي حصل في نظرتنا المدنية للأشياء، و مهما يكن مقدار النجاح الذي سنحصل عليه في تطبيق برامجنا بعد الاستقلال، فالذي لا شك فيه هو أن السلفية عملت عملها في تسيير ألتنا النفسية و توجيه تفكيرنا نحو هذا التجدد المنشود في جميع مظاهر حياتنا، و نحو هذا التحرر الذي طبع حركتنا و صوب الوحدة العربية التي لم تزل مطامح آمالنا، و نحو الروح الديمقراطية التي تسيطر علينا".<sup>3</sup>

#### 4-1- السلفية الوطنية في مواجهة الطريقة:

تشكل السلفية طريقة طرح أو تناول تعتمد على بعض المبادئ السنية، و تأخذ صبغتها الإيجابية في مواجهة البدع و الخرافات، و هي طريقة تهدف أساسا إلى تحرير الأفراد و الجماعات من كل تواكل و خنوع، و تقوية

<sup>1</sup> علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ط6، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص 154.

<sup>2</sup> جمعية البحث في الآداب و العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 187.

<sup>3</sup> علال الفاسي، مرجع سابق، ص 158.

روح المبادرة لديهم، لذلك كانت دائما شديدة المعارضة للطرقية و للفكر الخرافي بصفة عامة، و هذه الخاصية لا تنفرد بها السلفية المغربية، بل هي ما توحدت فيه كل من السلفية و الوطنية بالمغرب.<sup>1</sup>

و قد وردت شهادات في تقارير صادرة عن مركز تكوين المراقبين المدنيين لإدارة الحماية بالمغرب سنة 1936. و هو تقرير عن الحركة الوطنية في المغرب آنذاك:

" كلما خفت مقاومة الوطنيين للظهير البربري و تخلفت إلى المستوى الثاني، كلما احتدت الانتقادات الموجهة ضد طابع تعاليم الطرقية الخارج عن مبادئ الإسلام الصحيح خاصة منها أحماشة و عيساوة المتطرفتين..."، فبقدر ما كانت مقاومة السلفيين الوطنيين للظهير البربري، فإنها توازي شدة مقاومتهم للطرقية، و هذا لا يدل إلا على أهمية مقاومة هذه الأخيرة.<sup>2</sup>

ففي بداية الثلاثينات من اجل فضح الفكر الطرقي تطوع علال الفاسي لإلقاء دروس بفاس تركزت حول السيرة النبوية، و التركيز بالضبط على هذا المحور دلالاته في فهم طبيعة الإشكالية السلفية، فطبيعة الحال لم يكن الرجوع إلى ذكر السيرة النبوية بمثابة غاية لعالل الفاسي، بقدر ما هي وسيلة استخدمها هذا الأخير للمتبعين لهذه الدروس ( من شباب و حرفيين و تجار صغار) على نبذ التواكل و الخنوع اللذين كانا يبيئهما الفكر الطرقي، فمثل هذه المواقف ستتخلل نضالات الحركة الوطنية طيلة مرحلة الكفاح الوطني، و من خلال هذه المواقف المذكورة التي وجهتها كتلة العمل الوطني في بداية 1936 إلى السلطات تطالب فيها بمنع عيساوة و بتطبيق الظهير السلطاني الذي قد صدر في حق هذا الاتجاه، و في نفس السنة أيضا، و بمناسبة عيد

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 156.

<sup>2</sup> جمعية البحث في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 190.

المولد النبوي، وزعت الحركة الوطنية ما يزيد عن 3000 نسخة من خطبه المولى سليمان الذي تولى عرش المغرب من (1792 إلى 1822) تحت عنوان "من أجل انتصار السنة و محاربة الطرق التي هي في ضلال"<sup>1</sup> هذه المبادرة لقيت الكثير من الترحاب لدى العديد من السلفيين و الوطنيين، حيث ورد أنذاك تعليق في "المغرب الجديد" (الدورية التي كان يصدرها الوطنيون أنذاك بتطوان) بقلم محمد بليفي الناصري يشيد فيه بالانطباع الطيب الذي خلفه توزيع الخطبة، و الذي كما قال يدل "على تطور الفكر في وطننا العزيز، و قدرته على تقبل كل ما هو صحيح في حدود الشريعة الإسلامية و يدل على أن هذا الفكر مشبع بالمبدأ للسلفية الصحيحة"<sup>2</sup>. و على هذا النهج نفسه كانت تطالب الجرائد الوطنية بين الفينة و الأخرى، العلماء أن يركزوا في خطب الجمعة على محاربة "ممارسات الطرق و تعاليمهم الضالة".

يجيب الورطاسي في كتابه (المطرب في تاريخ شرق المغرب) عن الأسئلة الأساسية التي كانت تطرح بسبب موقف النخبة من الزوايا و الطرقية، فيجيب أن النخبة الوطنية لم تكن ضد أولياء الله و لكنها عملت على تصحيح مفاهيم الزوايا و الأضرحة بصفة عامة و أصحاب القباب بصفة خاصة نظرا لأنها استغلت من طرف فقهاء الاستعمار، و عمد هؤلاء إلى تحويلها إلى موضوع يحاربون من خلاله مفاهيم السلفية الحق، و من جهة ثانية فإن محاربة النخبة للزوايا كانت تهدف تعليم الناس أن الزاوية و هدفها الوجودي هو نشر الإسلام بين الطلبة و تربية العامة على الأخلاق الفاضلة، أما فيما يخص مهاجمة الزوايا فيجيب الورطاسي بتبريرات أن الزاوية أولا انحرفت عن المفاهيم الإسلامية الجوهرية، و ثانيا لأنها أصبحت وسيلة من وسائل إثبات قدم الاستعمار و تثبيتها.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع.

<sup>2</sup> نفس المرجع السابق.

<sup>3</sup> نور الدين الزاهي، مرجع سابق، ص ص 84-85.

و يقول الورطاسي في حوار له مع احد شيوخ الزاوية الدرقاوية بالشرق: " و أخيرا أقول لكم أن الزوايا ستختفي عندما يجد الجد لحمل السلاح في وجوه الكفار أردتم ذلك أم لم تريدوا فكونوا على حذر من التورط مع المستعمر، فالعاقبة وخيمة"<sup>1</sup>. و بهذا الإنذار المباشر يختم الورطاسي حديثه المطول عن النخبة السلفية الوطنية و الزوايا محاولا تبيان أن أساليب مواجهة الزوايا لأضرحة متنوعة أيام فجر الانبعاث الوطني.

### مقاومة الظهير البربري:

إن الظهير البربري الذي أصدرته سلطات الحماية بتاريخ ماي 1930، و الذي تحدثنا عنه سابقا، يتوج في الواقع سياسة التفرقة التي دشنها ليوطي سنة 1914، فمضمون هذا الظهير يحيل على المحاكم الفرنسية التحكيم في الجنايات الواقعة في "البلاد البربرية" مهما كانت جنسية مرتكبيها، فقد أدى هذا الظهير إلى أحداث عديدة، و كانت هناك رد وطني اتخذ أشكالا سياسية و دينية في الوقت نفسه من تجمهرات بالمساجد ثم الشوارع و إمضاء عرائض، و تكوين الوفود لتتقدم بمطالب إلى السلطات، و إضراب عام و مظاهرات، هذا التداخل بين الدّيني و السياسي يلاحظ أيضا من خلال وحدة الدفاع و النضال من اجل الوحدة الوطنية، الذي اتخذ شكل دافع النضال من اجل الوحدة الدّينية، و إبقاء القضاء الشرعي و السلطة الشرعية و تعميم السياسة على كل بلاد المغرب و مجتمعه.<sup>2</sup>

### III - مقارنة بين الجزائر و المغرب خلال الفترة الاستعمارية:

لقد أثارت مؤسسة الزوايا الكثير من السوسيولوجيين و الانثروبولوجيين سواء في الجزائر أو في المغرب، و حاولوا أن يتعرفوا من خلالها على دور الزوايا خلال هذه الحقبة و العلاقة التي كانت تربطها بالاستعمار الفرنسي. ففي الجزائر كانت الزوايا مهدا للمقاومات الشعبية الأولى ضد الاستعمار، فمنذ سقوط القوات الرسمية

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 86.

<sup>2</sup> جمعية البحث في الآداب و العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 191.

بقيادة الداى على يد الجيوش الفرنسية، و توقيع اتفاق الاستسلام، أصبحت الزوايا الحامل الأول لمشعل المقاومة و الثورات، حيث أن معظم زعماء الثورات ما بعد 1830 كان وراءه شيخ طريقة أو مرابط زاوية، و كان معظم زعماء تلك المرحلة إما شيوخ زوايا أو منتسبي طريقة، و لكن الإدارة الفرنسية اتجهت مباشرة إلى الاهتمام بهذه المؤسسات الدينية، لأنها عرفت منذ البداية أن الزوايا كانت تمثل تهديدا للوجود الفرنسي في الجزائر، و قد مارست عدة طرق و اتبعت عدة أساليب من اجل التحديد من خطرها، و لكنها في الأخير ركزت على أسلوبين رئيسيين: الأول المراقبة و التشدد دون المواجهة، كما فعلت مع الرحمانية و الشاذلية و القادرية، و أسلوب ثاني هو الاستمالة بالتقرب إلى شيوخها من خلال عرض الوظائف عليهم، و منحهم الإقطاعات و الأوسمة كما فعلت مع الزوايا و الطرق التيجانية و الطيبية.

كما اتجهت هذه الطرق و الزوايا إلى الانتقائية و الإيمان بالخرافات و التدجيل و القدرية، و ذلك بالتسليم و الخضوع للمستعمر الفرنسي، و ربطه بقدر الله و مكتوبه، و بالتالي ارتأت في الأخير إلى مهادنة و مسالمة المستعمر من اجل الحفاظ على مصالحها و نفوذها الاجتماعي و الاقتصادي.<sup>1</sup>

أما في المغرب فقد مرت الزوايا بنفس الظروف خلال الحماية الفرنسية، فأغلب المغاربة و بمختلف شرائحهم الاجتماعية كانوا منضمين إلى الطرق حيث كانت تعتبر انعكاسا لهويتهم الشخصية و الاجتماعية (طرق النخب/طرق عامة)، و الثقافية حيث ارتبط الحضريون بضرورة الانضمام إلى الطرق، عكس القرويين و البدو الذين كانت الزوايا بالنسبة إليهم تعبيرا عن خصوصية اجتماعية و إثنية، و أمام هذه الظاهرة المتعددة الأوجه فإن السلطات الاستعمارية انتهجت سياسة تميزت بخصائص تتسم بعدم التدخل، و اللعب على خلافات الزوايا و الطرق، ثم منح الامتيازات كمنح ظهائر التوقير و استغلال نفوذ شيوخ الزوايا.

<sup>1</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 231.

فبعد مسلسل الإخضاع في نهاية القرن التاسع عشر الذي قام به السلاطين العلويين على الزوايا و خصوصا منها ذات النفوذ الواسع مثل الوزانية و الناصرية و الشرقاوية، و ذلك بتبني المخزن لسلسلة من الإجراءات الهادفة لاحتوائها، و أصبحت بالتالي عبارة عن مؤسسات مخزنية بعد الحد من نفوذها السياسي و الدّيني، مهمتها تمثيل المخزن في مناطق نفوذها و حماية مصالحه و الدفاع عنها مقابل تمتعها بامتيازات متنوعة (هبات، عقارات، إعفاءات ضريبية)، و مع هذا الوضع تحول رجال الزوايا من رجالات علم و تصوف إلى إقطاعيين مهمهم الأساسي هو الحفاظ على امتيازاتهم و جمع الأموال و مراكمة الثروات.<sup>1</sup> و لكن بعد ضعف المخزن و عجزه كان من الطبيعي أن يبحث بعض شيوخ الزوايا و رجالاتها عن سلطة داعمة أخرى تحافظ على مكتسباتهم و تدعم طموحاتهم، فكان بذلك انتقالهم من الوصاية المخزنية إلى وصاية و حماية السلطات الفرنسية، فقد أدرك هؤلاء مبكرا ضرورة البحث عن موطن قدم لهم في العهد الجديد ضمانا لاستمرارية امتيازاتهم و حفاظا عليها، فرحبوا بالمشروع الاستعماري و دعموه و أقتنوا أنصارهم و أتباعهم بإيجابياته و مزاياه.<sup>2</sup>

كما اعتمدت السلطات الفرنسية سياسة تجاه الزوايا و الطرق الصوفية في المغرب بشكل كبير على الرصيد الذي راكمته من تجربتها في الجزائر، فقد جعل صمود بعض الزوايا و تأطير زعمائها للعديد من الثورات بالجزائر السلطات الاستعمارية تخشى من أن تلقى من الزوايا و الطرق في المغرب نفس ما لقيته من نظيرتها في الجزائر، لأن هذه الأخيرة و إن هادن البعض منها الاستعمار الفرنسي، و كرس نفوذها الروحي لخدمة المستعمر كالطريقة التيجانية، فإن البعض منها كان وراء العديد من الثورات التي عرفتها الجزائر طيلة خمسين عاما الأولى من استعمارها كالطريقة القادرية.

<sup>1</sup> القاسم الحادك، مرجع سابق، ص 66.

<sup>2</sup> نفس المرجع.

كما اتجهت العديد من الزوايا و الطرق الصوفية في المغرب إلى الانتقائية و القدرية و الإيمان بالبدع و الخرافات كمنظيرتها في الجزائر، و أصبحت تفسر ظاهرة الاستعمار بأنها ضرب من القدر و لا مجال لمحاربتها، الموقف الذي أدى إلى استنكار العديد من الجهات.

إن الموقف السلبي للزوايا تجاه المستعمر و ميلها إلى مهادنته من اجل حماية نفوذها و الحفاظ على مزاياها، و اتجاهها نحو البدع و الخرافات، أدى إلى ردود فعل قوية من جميع الجبهات خاصة تلك التي مثلها الحركة الوطنية في الجزائر و المغرب، و نخص بالذكر الحركة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين في الجزائر بقيادة عبد الحميد ابن باديس، و الحركة السلفية الوطنية و الإصلاحية التي مثلها علال الفاسي و الورطاسي في المغرب. فالملاحظ أن ردود الفعل هذه و ظهور نخب وطنية و حركات إصلاحية جاءت بعد استسلام الزوايا و مهادنتها الاستعمار، و اتجاهها نحو البدع و الخرافات، فهذه الحركات الإصلاحية (جمعية العلماء المسلمين، السلفية المغربية)، ظهرت في هذه الفترة و بالضبط لمحاربة جبهتين، جبهة الزوايا و الطرق الصوفية من جهة و سلطات الحماية من جهة أخرى، ففي الجزائر لم يتوان الشيخ عبد الحميد ابن باديس في محاربة كل الطرق و الوسائل التي كانت تتخذها الطرق و الزوايا للإسلام، فالطيب العقبي مثلا و الذي هو احد المؤسسين الأوائل لجمعية العلماء المسلمين و المنشقين عنها بعد ذلك، اتخذ طريقة المجابهة المباشرة مع شيوخ الزوايا و الطرق في الجزائر، حيث أعلن ذلك في احد خطبه كما ذكرنا ذلك سابقا عندما قال: "و لن ترضى عنك شيوخ الزوايا و الطرق حتى تتبع ملتهم"، و بذلك يكون قد أعلن الحرب على هذه المؤسسات الدينية ذات الامتداد التاريخي و الشعبي.

و في المغرب قام علال الفاسي بإلقاء العديد من الدروس في فاس و التي كان الهدف منها فضح الزوايا و الطريقة، كما يقوم الورطاسي بتهديد هذه المؤسسات في حوار مباشر له مع احد شيوخ الزوايا، و خاصة بعد خيانة هذه الأخيرة مع شيوخها لثورة الريف التي خاضها عبد الكريم ضد الجيوش الاستعمارية في شمال

المغرب، و انحراف الزوايا عن تعاليم الإسلام الصحيحة، و أصبحت بذلك وسيلة استخدمها المستعمر لتثبيت وجوده في المغرب.

كما تميزت هذه الفترة بمواجهة الحركات الإصلاحية في الجزائر و الحركة السلفية الوطنية في المغرب لسياسات و دسائس السلطات الفرنسية، حيث مباشرة بعد احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830، بدأت بالعدوان على الهوية العربية و الإسلامية، و قد كان رجال الكنيسة يأملون عبر الاحتلال القضاء على الإسلام و المسلمين أو تحويلهم إلى حظيرة المسيحية، و خير مثال على ذلك اصطحاب قائد الحملة الفرنسية الجنرال "بورمونت" لسته عشر قسيسا، و صرح بعد احتلال مدينة الجزائر قائلا "إنكم أعدتم معنا فتح الباب للمسيحية في إفريقيا، و نأمل أن تتبع قريبا الحضارة التي انطأفت في هذه الربوع".<sup>1</sup>

و بدأ الهجوم على الإسلام و العربية انطلاقا من مؤسساتها الثقافية و الدينية، بحيث بمجرد القضاء على اللغة العربية التي هي وعاء الدين الإسلامي، يتم مباشرة القضاء على الدين الإسلامي، و عليه قامت سلطات الاحتلال بالقضاء على المؤسسات التعليمية و الدينية.

كما قامت السلطات الفرنسية بفصل منطقة القبائل الصغرى عن بقية البلاد، ثم قام الجنرال "بيجو" بإنشاء إدارة مستقلة في منطقة القبائل الكبرى عام 1853، و كان ذلك محاولة لعزل البربر عن بقية أنحاء البلاد، و مهدت للإرساليات التبشيرية للعمل فيها و نشر دعواتها المزيفة للحقائق التاريخية عن ما دعته الأصول الأوروبية المسيحية للبربر، و أن العروبة و الإسلام دخيلان عليهم، و كان كل هذا من اجل التمهيد لعملية الإدماج التي أرادها الفرنسيون من الجزائر، و محاولة ربطها بما يسمى العائلة الفرنسية، و اعتبارها ملكية فرنسية، و ذلك بموجب قرارها المعروف (Senatus consulte) الذي نص على " أن جميع الجزائريين هم رعايا فرنسيون،

<sup>1</sup> أحمد مالكي، الحركات الوطنية و الاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص 158.

و يحق لهم الحصول على الجنسية الفرنسية شريطة أن يتنازلوا عن الاحتكام إلى قانون الأحوال الشخصية الإسلامي<sup>1</sup>

و لقد لقي هذا القرار ردة فعل قوية، حيث هبت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لمواجهة هذا القرار، و أكد ابن باديس " ... و إننا نعلن لخصوم الإسلام و العربية أننا عقدنا العزم على المقاومة المشروعة..."<sup>2</sup>

و لقد طبقت السلطات الفرنسية نفس السياسة اتجاه العروبة و الإسلام في المغرب من خلال الجهود التعليمية و التبشيرية المدعومة بكل الإمكانيات الكنسية، و جاء التركيز على البربر كما فعلوا في الجزائر لأهداف مرحلية و مستقبلية تخدم الأهداف الاستعمارية، و تكرست السياسة الفرنسية في إصدار مجموعة من الظواهر أبرزها الظهير البربري في 16 ماي 1930 القاضي بفصل قسم من المسلمين المغاربة عن القضاء الشرعي، و تحويل المسائل القضائية في مناطق البربر إلى المحاكم الفرنسية، و هذا بناء للمخطط التقسيمي بين العرب و البربر و محاولة إخراج البربر من حظيرة الإسلام و العروبة.<sup>3</sup>

و لقد لقي هذا القرار ردود فعل قوية كتلك الردود الفعلية التي عرفها قرار تجنيس الجزائريين بالجنسية الفرنسية، و قادها علماء الدين و المثقفون و الأعيان و الصناع و الشباب في العاصمة فاس، و خاصة السلفية الوطنية بقيادة علال الفاسي الذين رفعوا مطالبهم للسلطات الفرنسية " بتكوين قضاء موحد لجميع المغاربة"، و لا يريدون إلا الإسلام و تطبيق الشريعة الإسلامية، و طالبوا بقضاة شرعيين و محاكم شرعية إسلامية.<sup>4</sup>

و من خلال هذه المواقف التي عرفتها الجزائر و المغرب بفضل الحركات الإصلاحية المتمثلة في جمعية العلماء المسلمين و السلفية الوطنية، نلاحظ أن الحركة الوطنية و النخبة في هذين البلدين منبعا للدين

<sup>1</sup> محمد علي داهش، مرجع سابق، ص ص 18-20.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 21.

<sup>3</sup> أمحمد مالكي، مرجع سابق، ص 190.

<sup>4</sup> محمد علي داهش، مرجع سابق، ص ص 31.32.

الإسلامي ذو التوجيه المذهبي الإصلاحى و السلفى، برزت هذه الحركات فى ظل ظروف استعمارية قاهرة تهدف إلى القضاء على الإسلام، و مواقف سلبية تجاه المستعمر تبنها شيوخ الزوايا و الطرقيين.

و بالتالى فالفكر الإصلاحى انتعش فى الجزائر و المغرب عكس المشرق أين تعرضت الإصلاحية الإسلامية فى التبدى و الإزاحة، فى المغرب العربى (الجزائر و المغرب) نشأ نوع من التلازم المميز بين الخطاب الإصلاحى و بين المشروع السياسى فى صورة تلازم بين السلفية و الوطنية، فلم ينشأ المشروع الوطنى على أنقاض المشروع الإصلاحى، و لا هو أتى قطيعة معه، بل نشأ فى رحمه، و على قاعدته الفكرية، ليمثل استمرارا له و ليمثل أكثر من ذلك حاملا اجتماعيا من فكرة نخبوية إلى فكرة جماهيرية قابلة للانتشار على أوسع نطاق.

غير أن ما لا نجده فى الجزائر غياب مراجع دينية ذات كفاءة علمية شرعية و واقعية، و ذات امتداد و حضور شعبى فاعل، و افتقاد هذه المراجع له آثار سلبية حتى المجتمع الجزائرى خلال الاستعمار و لا يزال يجنيها حتى اليوم، فى المغرب نجد جامعة القرويين و علمائها يمثلون المرجعية الدينية و السند الرسمى فى الإفتاء، فى الجزائر نجد الأفراد و الجماعات يعيشون فراغا رهيبا فى هذا الصدد، فلا غرابة بعدها أن نجد أفراد المجتمع ينهلون الأفكار و الفتاوى من مصادر بعيدة عن واقع و ظروف المجتمع الجزائرى.

### خلاصة الفصل:

استمرت هذه الحركات الدينية السياسية الراضة و الساخطة مع الاستعمار الفرنسى، و خاصة مع المقاومة التى أظهرتها فى البداية الزوايا و الطرق الصوفية، و لكن فى الأخير و مع اهتمام المستعمر بها و بآليات تحركها، سارع إلى تحطيمها بمختلف الوسائل، إما بالمحاصرة أو التطويق أحيانا، و إما باحتوائها و استمالتها أحيانا أخرى، بالتقرب إلى شيوخها بالامتيازات و الإقطاعات و الهبات و الهدايا.

و بالرغم من التحول الكبير الذي طرأ على البنيات التقليدية جراء قانون *senatus consulte* في 1863، و الظهير البربري 1930، و تحطيم و إخضاع الإخوانيات الكبرى او تدجينها، فظهر بعد ذلك غياب وسطاء دينيين مستقلين يمتلكون شعيرة دينية، لكن الوضع لم يستمر كذلك و خاصة بعد نجاح الإصلاح في شكله الإخواني في الجزائر و السلفي في المغرب، في غرس إيديولوجية و محاربة الأفكار الانتقائية و القدرية لشيوخ الزوايا و المرابطين، و بالتالي أصبح الإصلاح ظاهرة حضرية، اكتسب شرعيته الدينية مكنته من تنظيم الحركة الوطنية و المقاومة فيما بعد دون اتصال أو احتكاك مباشر مع المستعمر، و ذلك بتعلم اللغة العربية و محاولة فصل الدين عن الدولة (استقلالية شؤون العبادة الإسلامية) الاستعمارية.

فالبرغم من القوة القهرية التي فجرت القاعدة المادية للعائلات الدينية التقليدية و إخضاع العديد من الزوايا، و تأسيس إكليروس رسمي لأجل تبرير الهيمنة الاستعمارية، إلا انه لا الحكم المركزي للسلطان العثماني، و لا قوة السلطان المخزني الشرفاوي السعدي أو العلوي، و لا الدولة الاستعمارية بعدهم، تمكنوا من كبح جماح مختلف المقاومات الدينية أو تدجينها نهائيا في الجزائر و المغرب.

إن الفترة الطويلة التي قضاها الشعب الجزائري تحت وطأة الاستعمار الفرنسي، قرن و ربع من الاستعباد، سبقتها ثلاثة قرون من الاستعباد التركي، أحدثت ما يشبه القطيعة بين الجزائريين و بين الممارسات السياسية و الدينية، مما أنتج عجزا مزمنا أو قلة خبرة جزائرية في مجال الحكم و الدين و العديد من الميادين، عمقت هذا العجز الممارسات الفرنسية من خلال القضاء على كل المؤسسات الدينية و الاجتماعية و الاقتصادية، و تحطيم البنى التقليدية للمجتمع الجزائري، فالمجتمع الجزائري كما ذهب إلى ذلك الهرماسي قد "حطم النخب القائمة و أزاح الزعامات التقليدية الوسيطة، و أنهى جميع الرموز التي يمكن أن تذكر بالسيادة الجزائرية".

و هي الحالة التي لم تشهدها دول الجوار المغاربية (تونس، المغرب) رغم وقوعها تحت وطأة الاستعمار الفرنسي، إذ أبقى على مؤسسات الحكم المركزي التقليدية (سلطة الملك في المغرب).

حقيقة لقد عمل على إضعافها لكنه لم يقدم على إلغائها، و هو ما أتاح الاستمرارية لدى المغاربة في الحكم حتى و إن كان شكليا.

## الفصل الخامس: المؤسسة الدينية والدولة الحديثة في الجزائر والمغرب

تمهيد.

### I - المؤسسة الديّنية والدولة الحديثة في الجزائر

- 1- موقع الإسلام في الدولة الحديثة
- 2- جمعية العلماء المسلمين و المؤسسة الديّنية
- 3- المؤسسة الديّنية و الخيارات الإيديولوجية للدولة الجزائرية
- 4- المؤسسات الديّنية للدولة الجزائرية الحديثة

### II - المؤسسة الديّنية والدولة الحديثة في المغرب

- 1- الإسلام في المغرب و محاولة بناء الدولة - الأمة (ثنائية الملكية و الإسلام)
- 2- الشرعية الديّنية و التاريخية للسلطة في المغرب ( الإيديولوجية الديّنية و الإيديولوجية السياسية للدولة الحديثة)
- 3- المؤسسات الديّنية في دولة الاستقلال و تعزيز حضور الدولة

### III - حركات الإسلام السياسي في الجزائر و المغرب (العوامل و المحددات)

- 1- العوامل والمحددات
- 2- المؤسسة الديّنية و حركات الإسلام السياسي (المعركة الإيديولوجية)

خلاصة الفصل

## تمهيد:

إن الحديث حول المسألة الدينية يقودنا إلى الحديث لا محالة عن المسألة الإيديولوجية في سياق بحثنا المتعلق بالمؤسسة الدينية في الجزائر و المغرب، ذلك أن الدين مثلما هو ممارسة سلوكية (عبادات معاملات) هو أيضا منظومة فكرية و تصورية، و نسق من المعتقدات و المفاهيم و الأفكار التي تحدد و تضبط هذه الممارسة السلوكية في أبعادها الاجتماعية و الثقافية و السياسية، و تصبغ عنها أو تنزع عنها صفة المشروعية، و من هذه الزاوية بالذات يقترب الدين من الإيديولوجيا.

في فصلنا هذا سوف نتناول الدين و المؤسسة الدينية في الجزائر و المغرب في الفترة الأكثر حساسية و تحولا و نقاشا، فيها ازداد الاهتمام بمسألة الدين و المؤسسة الدينية، مجتمعا و دولة، أثرت خلالها نقاشات كبيرة بين النخب المختلفة (يسارية، أصولية) حول أهمية الدين داخل جهاز الدولة خاصة مع تبني شعار الدولة الوطنية في البلدين، و كيف كان الدين يعمل كورقة أساسية راهنت عليه الدولة من جهة، و النخب الأخرى بشتى أطرافها من جهة أخرى، سوف نتطرق إلى العامل الديني من المنظور السوسيو ديني-سياسي، كآلية يتم من خلالها البناء و التعبئة الجماهيرية بمجموعة من المراسيم و القوانين و الظواهر كتعبير عن قوة الدولة في البلدين، بعدها سوف نتطرق إلى أهم المؤسسات الدينية التي توجد داخل الحقل الديني، و كيف كان لهذه المؤسسات الدور الكبير في التعبئة و التوجيه و التأطير الشعبي لشرعية النظام السياسي، و تبرير اختياراته الإيديولوجية، ثم نعود في الأخير إلى ردود الفعل القوية التي مارسها حركات الإسلام السياسي في الجزائر و المغرب، نتيجة هذا التوظيف و الاحتكار القسريين للدين و الحقل الديني، و ما قامت به المؤسسة الدينية في سبيل مواجهة هذه الحركات الدينية و الحد من خطورتها.

## I - المؤسسة الدينية والدولة الحديثة في الجزائر:

## 1- موقع الإسلام في الدولة الحديثة:

كان موضوع الدين من أهم المواضيع الحاضرة بشكل أو بآخر في مستوى النقاش على الساحة السياسية و الثقافية و الاجتماعية في الجزائر بعد الاستقلال، ففي الوقت الذي كان الرئيس بورقيبة في تونس خلال منتصف الخمسينيات و بداية ستينيات القرن الماضي يقوم بحملة شرسة في سبيل محاولة عصرنة الدين الإسلامي و تحديثه من خلال إجراءات تصفية المؤسسة الوقفية، و إرساء القانون الوضعي و إقصاء المحاكم الشرعية و تصفية مؤسسة الزيتونة التقليدية باعتبارها قاعدة للفكر المحافظ، لأنها تملك رؤية تقليدية و سكونية للإسلام، كان موقف الدولة الجزائرية الجديدة من الدين موقفا إيجابيا، و لو كان ذلك على الصعيد الأفقي أو الشكلي.

حيث كان تعامل النخبة الحاكمة في الجزائر عشية الاستقلال مع موضوع الدين الإسلامي يبدو أكثر تحفظا و حذرا، حيث لم نشهد ذلك التعاطي مثل الحالة التونسية، باستثناء حالة تعاملها مع الحركات المرابطية و الطرقية و التي كانت وجها من أوجه الإسلام التقليدي الموروث، أين كان موقف السلطة الحاكمة إزاءها عنيفا و معاديا، و هذا بسبب استسلامها للمستعمر الفرنسي، و ارتمائها في أحضانها و مهادنتها له.

فالدور السلبي لبعض الجمعيات المرابطية و الطرقية إبان فترة السيطرة الاستعمارية جعل قادة الثورة و الممثلين الجدد للسلطة للدولة الجزائرية الحديثة، ينظرون بلا تعاطف إلى الخرافات و الخزعبلات التي يؤمن بها رجال الدين الرجعيون، و يعتبرونها معيقة لمسيرة الجزائر المستقلة نحو الاشتراكية، و أصبحت بذلك هذه المرحلة الجديدة بمثابة الثأر من التاريخ، حيث قامت السلطة الجديدة بتأميمات شاملة للزوايا و المرابطين و تم الاستيلاء

على ممتلكاتهم و وضعت في خدمة الإصلاح الزراعي، و بالتالي كان موقف الدولة قريبا من موقف الحركة الإصلاحية التي كانت السابقة لمحاربة الطريقة منذ العشرينات و ناضلت لإسلام خالي من الخرافة و الدروشة.<sup>1</sup> و نظرا للوعي بالقواعد الأساسية للمجتمع الجزائري، و بالمكانة المركزية التي يحتلها الدين الإسلامي داخل هذا المجتمع، دفع بالسلطة الحاكمة إلى ترجمة هذه المكانة مباشرة في دستورها السياسي، معلنا دخول الإسلام في الإيديولوجيا السياسية، هذه الأخيرة تسمح للسلطة الحاكمة بإظهار نية في الإشادة بالإرث الثقافي مما يعبر عن إرادة قوية في اقتناء المزيد من الشرعية تضاف إلى الشرعية الثورية، و الاستفادة بطريقة غير مباشرة من مزايا الإيديولوجية الدينية التي تعمل على تحقيق حد أقصى من الإجماع.

و لهذا سارت العديد من المبادرات في اتجاه تثمين المكون الديني الإسلامي للشخصية الجزائرية، دشنتها أول حكومة جزائرية تشكلت في 27 سبتمبر 1962، جاءت محتوية على وزارة مهمة بالقضايا الدينية هي وزارة الحبوس التي عهد بها لعضو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أحمد توفيق المدني، كما أن أول دستور للبلاد هو دستور 1963 نص على أن الإسلام دين الدولة في المادة 04 منه، و اشترط في من يتولى منصب رئاسة الجمهورية أن يكون مسلما في المادة 39، كما نص الدستور على الدور الذي لعبه الإسلام كقوة فعالة ضد محاولات النظام الاستعماري تجريد الجزائريين من هويتهم و شخصيتهم الإسلامية.<sup>2</sup>

و هكذا يصبح موضوع الدين الإسلامي و المعطى الديني في موضع العناية داخل معادلة الدولة الجديدة، و يتأكد ذلك مباشرة بعد طرح موضوع الجنسية الجزائرية، ليأتي التشريع الجزائري مؤكدا محورية البعد الإسلامي في تحديدها، حيث شدد المشرع في قانون الجنسية لسنة 1963 على أن "الجنسية الفعلية لا يمكنها أن تكون

<sup>1</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص ص 312-313.

<sup>2</sup> نفس المرجع السابق، ص ص 313-314.

سوى الانتماء إلى المجتمع الإسلامي" لأن صفة "جزائري" تشير تبعا لهذا القانون إلى كل شخص ينحدر في أصوله من جهة الأب على الأقل من أبوين ولدا في الجزائر و خضعا للقانون الإسلامي.<sup>1</sup>

لتفسير بعد ذلك العديد من المبادرات و الإجراءات الأخرى في اتجاه المرجعية للدين الإسلامي و الاهتمام بالمعطى الديني الموروث، لتعترف الحكومة الجزائرية في جانفي 1963 بالأعياد الدينية رسميا، و جعلت صيام شهر رمضان و دفع الزكاة من الواجبات الوطنية، و وضعت إجراءات منع بيع الكحول و استهلاكه موضع التنفيذ، كما اهتمت الوزارة الوصية بالشأن الديني و نشر الفكر الإسلامي، و في هذا الصدد قامت بإصدار "مجلة المعرفة" بداية من شهر ماي 1963 إلى غاية صيف 1965. في حين تم إدراج اللغة العربية في التدريس إلى جانب إدخال بعض البرامج الدينية في المنظومة التعليمية.<sup>2</sup>

و لكن هل كانت هذه المبادرات و الجهود و غيرها منبعثة من قناعة رسمية بجدوى تثمين عناصر الهوية الجزائرية و من بينها الإسلام؟ أم هي مناورات لتكريس الشرعية تدخل في إطار الصراع على السلطة بين النخب المختلفة؟

و في هذا الصدد يرى محمد أركون أن السلطة الجزائرية الجديدة أرادت أن تعتمد في آن واحد على تأكيد انتمائها الحماسي البالغ للعالم العربي (أو للعروبية)، ثم التأكيد بشكل لا يقل قوة على انتمائها للإيديولوجيا الإسلامية (أكثر بكثير من انتمائها للإسلام)، و بنظره (أركون) يمكن تفسير هذا الموقف أو السلوك أو رؤية الأشياء و فرضها من قبل السلطة الجديدة بمثابة رد فعل محتوم ضد الفترة الاستعمارية أكثر مما هو عبارة عن تحمل مسؤولية الواقع الجزائري للنواحي الاجتماعية و الثقافية و التاريخية بشكل جاد و متوازن.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أحمد رواجية، الإخوان و الجامع، استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر، تر: خليل أحمد خليل، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993، ص6.

<sup>2</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 314.

<sup>3</sup> محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، مرجع سابق، ص ص 18-19.

و يضيف أركون انه ينبغي الأخذ بعين الاعتبار التفاوت الكائن بين التصور القسري للدولة و المجتمع الجزائري بعد الاستقلال كرد فعل للاستعمار، و بين التطور الطبيعي لمجتمع يستخدم قواه و إمكانياته الداخلية من أجل صنع تاريخه الخاص، و هذا التطور حسب أركون ينبغي أن يتم بمنأى عن كل الضغوطات الخارجية، الإيديولوجيا الاستعمارية من جهة ثم الإيديولوجيا العروبية القومية المبالغ فيها من جهة أخرى و المقصودة بها الإيديولوجية الناصرية (الإيديولوجيا التي انتصرت بحلول جمال عبد الناصر)، ثم ينبغي أن يتم بمعزل عن إيديولوجيا إسلام معين متصور على أنه دعامة للمقاومة ضد الإمبريالية الاستعمارية، و لهذا فإن هذه الحالة التي آلت إليها الدولة الجزائرية الجديدة هي نتاج قوى خارجية أكثر مما هي نتاج القوى الخاصة بالمجتمع الجزائري نفسه، و هذا بتعددته الاجتماعية و التاريخية التي تشكلت مع دخول الظاهرة الإسلامية و العربية.<sup>1</sup>

ويرى "المنصف وناس" في ذات الصدد أن الرعاية الرسمية للدين و القضايا المتعلقة به لم تكن سوى وسيلة لتحسين المظهر، بغرض تدعيم النفوذ و الظهور أمام الجماهير بمظهر الراعي للدين و الحارس له، أو على الأقل غير المصادم له، وهذا للفضل الذي يعود لهذا الدين الإسلامي أثناء لعبه دورا بارزا طيلة فترة التواجد الاستعماري، في تثبيت الشعب الجزائري للتصدي للغزو الاستعماري الفرنسي، و لما شكله و يشكله المخزون الديني و الرمزي في الشعور و اللاشعور الجزائري " فقد كان الإسلام في مرحلة التحرر الوطني هو الوطن و الهوية و اللغة و الانتماء العميق إلى الجزائر".<sup>2</sup>

و لكن بعد الاستقلال أصبح ذلك الدين الإسلامي نتيجة لحدة التنافس على السلطة بين النخب التي قادت الثورة، أصبح مجال للصراع و وسيلة للاستخدام السياسي و التوظيف الإيديولوجي بعدما كان رمزا للوحدة الوطنية، و روح الشخصية الجزائرية و جوهر هويتها في ظل التواجد الاستعماري.

<sup>1</sup> نفس المرجع.

<sup>2</sup> وناس المنصف، الدولة و المسألة الثقافية في المغرب العربي، سراس للنشر، تونس، 2001، ص 114.

و في هذا السياق يرى الباحث "بلقاسم بن زنين" أن الإسلام و العروبة أصبحا من بين أهم العناصر التي تم تسييسها و احتكارها من طرف الدولة، و هكذا أصبح الإسلام مرجعية و دعامة للسلطة الحاكمة في محاولة تدعيم شرعيتها، الهدف منه خلق إجماع (Consensus) وطني و شعبي في سبيل بناء الدولة الوطنية.<sup>1</sup>

و هكذا استلهم جميع هؤلاء الفاعلون الاجتماعيون (النخب المتصارعة على الحكم) تلك القيم و الدلالات الموجودة في الإسلام، و وظفوها من أجل تعزيز مكانتهم في المجتمع بقربهم أو بعدهم عن السلطة تبريرا و إقناعا بإيديولوجيات و مشاريع و خيارات، أو شرعنة لمصالح متضاربة بين الأفراد و الجماعات، بهذه الحماسة و الاتجاه إلى درجة أصبحت على حد قول ناصر أبوزيد "النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول و الأخير بالنسبة لكل القوى الاجتماعية و السياسية هذا من جهة، و من جهة أخرى ظل تأويل النصوص يدور دائما و عين الفكر و عقله، على اتجاه السلطة السياسية تأييدا أو معارضة، و بذلك انحصرت حركة العقل بين قطبين إحداهما النص الديني و ثانيهما السلطة السياسية"<sup>2</sup>

## 2- جمعية العلماء المسلمين و المؤسسة الدينية:

وجدت جمعية العلماء المسلمين نفسها عشية الاستقلال مجردة من هيكلها التنظيمي الجماعي، الأمر الذي جعل العلماء مبعدين عن عملهم الإصلاحية، و مبعدين إلى الصف الأخير في إدارة شؤون الدولة الحديثة، و هذا نتيجة الردود الفعلية الاستعمارية العنيفة و الانتقامية بحل الجمعية و وضعها تحت طائلة المصادرة أو الخلق و التجميد، بسبب انخراط جمعية العلماء المسلمين في العمل الثوري، زيادة على ذلك فإن الوضعية التي يتواجد فيها العلماء عشية الاستقلال تعزو إلى إخضاع الجمعية لسيطرة سياسيو جبهة التحرير الوطني، و عدم ملاءمتهم للقيام بأنشطة سياسية نظرا لطبيعتهم الدينية و الثقافية، كما يرى ذلك "مايكل وليس" أو كما يرى "مالك

<sup>1</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 315.

<sup>2</sup> نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل "سلطة السياسة و سلطة النص"، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص

بن نبي" في جهده النقدي لتيار العلماء، أنهم (العلماء) في ضعف كبير للإحاطة بآليات الصراع الفكري رغم أنهم كانوا نماذج على جانب خلقي عظيم، و الدليل على ذلك ارتباطها الدائم ببعض القيادات السياسية الجزائرية كمحمد الصالح بن جلول في الثلاثينيات، ثم فرحات عباس بعد ذلك، أين كان العلماء غالبا ما يتنازلون ويرضون بدور التابع، الأمر الذي أدى أحيانا إلى وقوع القيادات ضحايا لبعض المؤامرات الحزبية والاستعمارية.<sup>1</sup>

في المقابل حافظت بعض الحساسيات الإيديولوجية و السياسية الأخرى على حيويتها التنظيمية، و بقيت تعمل بأساليبها الخاصة للنفوذ داخل أجهزة الدولة و التموقع فيها.

لقد سرى قرار الحل الرسمي الذي تعرضت له جمعية العلماء المسلمين إبان الثورة حتى بعد الاستقلال و هذا استنادا إلى قرار المنع الذي أطلقته السلطة الحاكمة بقيادة بن بلة و بومدين بحجة عدم فسح المجال لغير الجمعية لممارسة هذه النشاطات، لأن السماح للجمعية باستعادة عملها الإصلاحي هو السماح لغيرها للقيام بعمل مماثل، إضافة إلى ذلك وجود وزارة للأوقاف يمكنها الاهتمام بالعمل الثقافي و الديني و بكل ما يتعلق بالقضايا الدينية و ذلك تحت رعاية و إشراف الدولة الكامل، لأن شكل النظام السياسي و طريقة تسيير الدولة باعتماد حزب طلائعي وحيد ينفي كل تعدد تنظيمي، سواء أكان سياسيا أو ثقافيا أو دينيا.<sup>2</sup>

و لكن رغم ذلك، وقع اختيار النخبة الحاكمة للخطاب الإصلاحي الباديسي الاختيار الذي كانت له مبرراته التي اقتضتها الضرورة و الواقع آنذاك في تسيير المجتمع، خاصة بفضل المشروعية الدينية التي افكتتها جمعية العلماء المسلمين، و الرأسمال الفكري و الخلفي المتراكم لها منذ 1930، و النقائنها مع قادة الثورة و ممثلي السلطة الحاكمة للدولة الجديدة في محاربتهم و مواجهتهم للطرقية و المرابطين الذين ارتموا في أحضان الاستعمار.

<sup>1</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص ص 322، 324.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 325.

و على هذا الأمر، كانت جميع طواقم العمل التي مرت على الإدارة التنفيذية بالجزائر كان ضمن أعضاء حكومتها شخصيات بارزة تشبعت بفكر جمعية العلماء المسلمين، هذا التلازم و التوافق عرف بدايته منذ صائفة 1962 حين طرح نقاش على الساحة السياسية حول لائكية الدولة في الجزائر و فصل التعليم الديني و شؤون العبادة عن الدولة و هذا ما تبناه الحزب الشيوعي الجزائري، ليكون الرد مباشرة على لسان أعضاء جمعية العلماء الجزائريين حين بادر الشيخين السبوكي و عبد الرحمان شيبان إلى توجيه نداء للشعب الجزائري يدعونه فيه إلى التمسك بدينه و إحباط هذه الدعوة، و كان ذلك في بيان 22 أوت 1962م الراض بكل قوة فصل شؤون العبادة عن الدولة رغم أن هذا المطلب كان أساسيا أثناء الحقبة الاستعمارية، يندرج ضمن القاموس النضالي للجمعية، هذا الاختلاف في الرؤى، و في مرحلته المبكرة اعتبره البعض شهادة لإقصاء أي ناقد و معارض ينادي بفصل الإسلام عن الدولة الجزائرية في الحياة السياسية، و اعتبره البعض الآخر وفاء لقيم نوفمبر، و لم يعد بعدها النقاش حول المسار و الاتجاه الذي يجب اختياره و إنما أصبح الهم الأكبر ضمن الفراغ الذي تركته السلطات الفرنسية بعد رحيلها في الكثير من الإدارات و المؤسسات هو بناء الدولة الجزائرية و تعزيزها. و سيكون ذلك لا محالة بالاستفادة من الإرث الثقافي الديني للتيار الإصلاحية، و ذلك باعتباره الإيديولوجية الوحيدة ذات التمرکز العميق و القبول الواسع لدى الأوساط الاجتماعية، و الأداة الفعالة يتمتع بالشرعية التاريخية في المجال الديني.<sup>1</sup> و لهذا أصبح الفكر الإيديولوجي الإصلاحية نواة بناء دولة أمة Etat nation centralisée لما له من رصيد تاريخي و جماهيري و قدرة على التعبئة الإيجابية، ليعلن عن الإسلام دينا رسميا أو دولا للدولة الجزائرية المستقلة و ذلك بداية من دستور 1963 مرورا بدستور 1976، 1989، 1996، وصولا إلى غاية التعديلات الأخيرة سنة 2008، 2005 و 2016.

<sup>1</sup> تكوك تواتي، علاقة الخطاب المسجدي بالانتمية، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، 2012-2013، ص ص 46.45.

و لكن هذه الدسترة أو الدولة للدين الإسلامي في الجزائر لم تكن سببا مقنعا كفيلا بتجنيد علماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كلهم للدخول في مركب الدعاية لمشاريع الدولة، و توجهاتها الإيديولوجية، فهناك من قبل هذا الدور و هناك من رفضه لأسباب عديدة و فئات شخصية معينة.

و أثناء تتبع المواقف التاريخية لجمعية العلماء المسلمين إزاء هذه التعبئة، نجد أنها اتجهت في البداية إلى وجهة عدم مصادمة النظام، و محاولة التعاون معه، خاصة في ظل عدم وضوح معالم الدولة الجديدة، لذا نجد رئيس جمعية العلماء المسلمين الشيخ الإبراهيمي بمجرد عودته من المنفى، يتجه نحو هذا الموقف، حين صرح في أول صلاة جمعة يوم 02 نوفمبر 1962 من منبر مسجد كنتشاوة بعد أن تم استرجاعه، حيث حولته الإدارة الاستعمارية إلى كاتدرائية إبان الاستعمار، صرح قائلاً: "إن حكومتكم الفتية منكم، تلقت تركة مثقلة بالتكاليف و التبعات في وقت ضيق لم يتجاوز أسابيع فأعينوها بقوة، و انصحوها فيما يجب فيه النصح بالتي هي أحسن"<sup>1</sup> و يعارض كل موقف يدعو إلى تشتيت هذه الأمة: "نعود الله و نبيراً إليه من كل داع يدعو إلى الفرقة و الخلاف، و كل ساع يسعى إلى التفريق و التمزيق، و كل ناعق ينعق بالفتنة و الفساد".<sup>2</sup>

و لكنه في نفس الوقت يضع حدودا للسلطة الحاكمة داعياً لها بضرورة أن تستلهم من تعاليم الإسلام و روحانيته.<sup>3</sup>

كما اتجهت نحو هذا الموقف نخبة أخرى من التيار الإصلاحية، و كان اتجاهها ينصب إلى أبعد من التأييد اللفظي، حيث التف بعض العلماء حول السلطة الحاكمة الجديدة مشكلين ظاهرة ما يسمى فيما بعد الإسلام الرسمي، و قد تجسد هذا الموقف بالذات حين أصبح أحمد توفيق المدني أول وزير للأوقاف في أول حكومة

<sup>1</sup> محمد البشري الإبراهيمي، في قلب المعركة، تصدير، أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الأمة، الجزائر، 1997، ص 244.

<sup>2</sup> نفس المرجع.

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص 241.

جزائرية، و التي أطلق عليها آنذاك وزارة الحبس في 27 سبتمبر 1962، ثم بعد ذلك موقف الشيخ حماني الذي يستولي فيما بعد رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى و هو هيئة حكومية رسمية تأسست سنة 1966. و لقد تكرست هذه المواقف الموالية للسلطة الحاكمة لترسم مسار العديد من علماء الجمعية، خاصة و أن هذا المسار مهد الطريق أمام آخرين من الجيل الثاني لجمعية العلماء المسلمين ليلتحقوا بالسلك الديني الرسمي و يتدرجوا في سلمه (Hiérarchie) أمثال عبد الرحمان شيبان الذي أصبح في ثمانينات القرن الماضي وزيرا للشؤون الدينية.

لكن هذا الموقف التعاوني المتخذ من بعض رموز الجمعية، كخيار وقائي للتعامل مع النظام لم يعمر طويلا، بل ارتأى البعض الآخر من رموز الجمعية الأوفياء للخط الباديبي إلى الخروج عن صمتهم، و إنهاء مرحلة الطاعة و المهادنة لتدشين مرحلة جديدة من النقد و الاحتجاج، و معارضة مسلكيات السلطة الحاكمة، و هذا نظرا إلى الدور التهميشي الذي يحضى به الإسلام في نظرهم، و لم يحظى سوى بمكان ضيق في خطاب التعبئة الرسمي، و قد مثل هذا الاتجاه كل من عبد اللطيف سلطاني، أحمد سحنون، عمر العرياوي و حمزة بوشوكة إضافة إلى محمد خير الدين الذي استقال من عضوية أول برلمان جزائري و اعتزل السياسة.<sup>1</sup> هؤلاء توجهوا نحو ميادين الوعظ و الخطابة و التعليم و بعض الأعمال الحرة.

غير أن هذا الموقف الاحتجاجي و المعارض للسلطة الحاكمة كرسه فيما بعد الرمز القيادي صاحب الوزن التاريخي، الشيخ البشير الإبراهيمي الذي وجه نقدا حادا لنظام أحمد بن بلة عشية انعقاد المؤتمر الحزبي لجهة التحرير الوطني، و الاستعداد للإعلان عن ميثاق الجزائر كوثيقة أساسية و مرجعية تحدد معالم مشروع المجتمع، و الدولة الجزائرية.

<sup>1</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص ص 327-328.

و لهذا فقد اختار الإبراهيمي نقد السلطة الحاكمة و الاحتجاج على خياراتها الإيديولوجية ليتعرض الإبراهيمي إلى وضع الإقامة الجبرية المحروسة (Résidence surveillée)، و قطع راتبه الشهري الرمزي، و تعرضه لحملة إعلامية شرسة من قبل الاتحاد العام للعمال الجزائريين التي سمتهم (أصحاب الاحتجاج) "علماء السوء" (les ulémas du mal)<sup>1</sup>.

و نلاحظ من خلال هذه الإجراءات القمعية من طرف السلطة ضد الإبراهيمي لم تفلح في إسكات صوت المعارضة و الدليل على ذلك معارضة عبد اللطيف سلطاني في خطبة الجمعة ليوم 26 مارس 1965 من مسجد كتشاوة دعوة الرئيس أحمد بن بلة المرأة الخروج إلى الشارع، و صرح عن ذلك قائلا: "... عارضته في قضية خروج المرأة المسلمة إلى الشارع مع خروجها عن الآداب الإسلامية ... فقد دعاها لذلك و رغبها فيه و حثها عليه في خطاب ألقاه من شرفة نادي الترقى في العاصمة... فأحدث بهذا ثلثة في بناء الأسرة ... فعارضته بخطبة يوم الجمعة... كان موضوعها هو المرأة و مكانتها في الإسلام"<sup>2</sup>

هذا الموقف تجسد أيضا في موقف جمعية القيم برئاسة الشيخ الهاشمي التيجاني و معاضدة الشيخ عبد اللطيف سلطاني، أحمد سحنون و الشيخ مصباح منذ فيفري 1963 أين تأسست هذه الجمعية ذات الطابع التربوي و الثقافي التي أخذت على عاتقها مهمة الدفاع عن القيم الإسلامية المهددة منذ الاستعمار الفرنسي.

### 3- المؤسسة الدينية و الخيارات الإيديولوجية للدولة الجزائرية:

بغض النظر عن الاختيارات المذهبية التي كانت تريد الدفع بالجزائر في طريق مجتمع اشتراكي، فإن أولى الإنجازات و النجاحات "النسبية" في الميدان الاقتصادي و الاجتماعي قد تحققت، هذا بالرغم من الصعوبات الجمة التي عرفت تلك المرحلة الانتقالية من تخلف و فقر و أمية ... الخ، فأولى الخيارات الإيديولوجية

<sup>1</sup> SEVERINE Labat, les islamistes Algériens entre les urnes et les maquis, Edition du seuil, 1995, p 21.

<sup>2</sup> أوصديق فوزي بن الهاشمي، محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر، 1962-1988، ط1، دار الانتفاضة للنشر و التوزيع، الجزائر، 1992، ص ص 25-26.

الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية هي الإيديولوجية الاشتراكية، حيث قامت سلطة بن بلة بمصادرة الملكيات الكبيرة للأراضي التي استحوذ عليها المعمرون الأوروبيون و الإقطاعيون الجزائريون المتحالفون مع النظام الكنيالي، و تم توزيعها على صغار الفلاحين و المعدمين، كما تم اعتماد أسلوب التسيير الذاتي العمالي بعد إثبات نجاعة هذا التسيير، الذي كان على عاتق الفلاحين و العمال الجزائريين الذي تكلفوا بمهمة إدارة الزراعة و الصناعة في غياب يد عاملة أجنبية مؤهلة، و انعدام سلطة تشرف على تسيير العمل، و قد عمدت الدولة إلى استعادة جميع البنوك و المناجم و الموانئ و السكك الحديدية ... الخ.

ولكن ما هو دور الإسلام و المؤسسة الدينية في تبرير هذه الاختيارات الإيديولوجية (الاقتصادية و الاجتماعية)؟ و هل نجحت هذه المؤسسة الدينية في إقناع الأوساط الاجتماعية بضرورة هذه الاختيارات في بناء دولة حديثة؟ أم أنها فشلت في هذه المهمة التي أقل ما يقال عنها شديدة الصعوبة في ظل تواجد أصوات معارضة لهذه الاختيارات.

**أ- المرحلة البنيلية:** كان الرئيس بن بلة على مستوى كبير من اليقين من سياسته الاشتراكية و توافقه للإسلام، فبنظره (بن بلة) الإسلام لم يكن ليبري أي تناقض مع مبادئ الاشتراكية، بل بالعكس من ذلك تماما، فقد كانت شعارات العدالة الاجتماعية و المساواة من صميم الإسلام و طموح الشعب و هدف القيادة، و لقد كان لتوفيق المدني دورا بارزا في الدعاية الدينية لتبرير اختيارات حكومة بن بلة الاشتراكية، فقد كان وزيرا للأوقاف لا لشيء سوى انه كان يحمل نفس قناعات الرئيس بتطابق الإسلام و سياسات التأميمات مصرحا سنة 1963: "أن الإسلام ديانة اشتراكية و دين العدالة و أن الدولة التي أسسها الإسلام في عهد النبي محمد كانت أول دولة اشتراكية، و أولى سياسات التأميمات كانت تحت قيادة النبي".<sup>1</sup> و في هذا السياق قامت وزارة توفيق المدني

<sup>1</sup> مصطفى راجعي، التدين و ثقافة النمو في الجزائر، دراسة مسحية، أطروحة دكتوراه في علم اجتماع التنمية، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، 2009-2010، ص 60.

بتعبئة عامة للمساجد في الوطن من خلال خطبة الجمعة لتقديم التبريرات الدينية للخطوات الاشتراكية.<sup>1</sup> خطاب مساند شكلت ملامحه أيضا الحملات الإعلامية و الدعائية للسلطة عبر وسائل الإعلام الرسمية، و كذلك عبر تظلمات الرئيس بن بلة في العديد من المناسبات و المؤكدة على خصوصية الاشتراكية الجزائرية و إسلاميتها، فهو لم يمل من التأكيد في تصريحاته العديدة "بأننا نتبنى التحليل الاقتصادي الماركسي لأننا نعتقد أنه النظام الأوحد الشرعي لتطوير اقتصاد بلادنا، لكننا لا نتبنى الإيديولوجية الماركسية لأننا نحن الجزائريين مسلمون عرب"، أما فيما يخص الاشتراكية الجزائرية يقول: "هي ذاتها الاشتراكية الماركسية في تحليلها الاقتصادي، لكن تختلف عنها جذريا في تحليلها النظري فيما يتعلق بالنظرية المادية ... إننا عرب و مسلمون و إننا مؤمنون ... و في هذه النقطة بالذات تختلف اشتراكيتنا عن غيرها من الاشتراكيات".<sup>2</sup>

و لكن رغم كل المحاولات في الإقناع لم تشفع في بروز جهات مشككة في مصداقيتها على اعتبار أن الرئيس الذي يتغنى بالاشتراكية الإسلامية لم يكن يخفي في الكثير من الأحيان تأثره و تحمسه لبعض التجارب السائدة في الدول الاشتراكية و الشيوعية، و خاصة في طبعها الكوبية و اليوغوسلافية، و ذلك أيضا لأن الرئيس يعتمد كليا في استشاراته على مجموعة من اليساريين أمثال التروتسكي اليوناني رابيتس و المصري لطف الله سليمان، و الجزائري محمد حربي.<sup>3</sup>

و لهذا فيمكن القول أنه لم تفلح الاشتراكية الإسلامية و لا المؤسسة الدينية في إسكات هذه الأصوات المعارضة سواء تلك المتعلقة بالشروع الحاصل بين قادة الثورة أو تلك المعارضة التي وجدت ضالتها في الإسلام كأداة أيديولوجية فعالة للنضال و الاحتجاج ضد بعض مسلكيات هذا النظام و اختياراته الكبرى حول الدولة و المجتمع.

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 61.

<sup>2</sup> ميلود سفاري، الصراع بين الدين و الإيديولوجيا في الجزائر غداة الاستقلال، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 1، قسنطينة، 1990، ص 28.

<sup>3</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 319.

و في ضل فشل أول تجربة تعبوية و دعائية للدولة الجزائرية الحديثة، باختياراتها الإيديولوجية و تعبئتها الدينية إيديولوجيا، يقودنا إلى موقف أحد أبرز المثقفين المتأثرين بالموروث الثقافي الغربي، مصطفى الأشراف الذي تصدى لفكرة تبني الدين في برنامج الجبهة عشية مؤتمر طرابلس محتجا: " بأن الإسلام يحمل في ذاته ثقل القيم الخاصة بحضارة ريفية قديمة و يمكن أن يلعب دمج في الإيديولوجية السياسية دور الكابح لتحديث البلد، و أن القوى المحافظة سوف تستند ... إلى الدين لتأييد عادات رجعية بما يخص العائلة و وضع المرأة و العلاقات في المجتمع"<sup>1</sup>

**ب. المرحلة البومدينية:** أما المرحلة البومدينية التي تبدأ من عشية الانقلاب في 19 جوان 1965 أو ما سمي بالتصحيح الثوري إلى ديسمبر 1978 و قد تميزت هذه الفترة بالإصرار الكبير على تطبيق قيم العدالة و المساواة الاجتماعية، و ذلك استنادا إلى بعض مدلولاتها في الأدبيات الماركسية، فإذا كان تطبيق الاشتراكية قد اتخذ مع بن بلة طابع التسيير الذاتي فإنه مع بومدين سينطلق من شعار الثورات الثلاث (الصناعية و الزراعية و الثقافية) و التأميمات الكبرى، و من شعار تحقيق المجتمع الاشتراكي. في هذه المرحلة استمرت المؤسسة الدينية في القيام بمهمتها التبريرية، فقد تولى وزارة التعليم الأصلي و الشؤون الدينية بقيادة مولود قاسم نايت بلقاسم ليؤدي نفس دور الدعاية و التبرير و الشرح لعملية التحديث الاشتراكي الراديكالي تحت عنوان الثورة الاشتراكية (الزراعية و الصناعية و الثقافية).

و لكن قد ما يميز هذه المرحلة عن سابقتها هو التوظيف الدائم للإسلام، و بشكل أكثر كثافة بهدف خلق إجماع وطني و شعبي حول اختيارات بومدين الاشتراكية، و لهذا الغرض تم حشد و تعبئة الرموز و المؤسسات و الشخصيات الدينية لتحقيق الالتفاف اللازم حول مشروع تنمية البلاد في ظل الأنموذج الاشتراكي.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 317.

<sup>2</sup> وناس المنصف، مرجع سابق، ص 104.

و قد كانت السلطة الحاكمة في هذه المرحلة تعتبر نفسها بمثابة الحارس للدين، و في هذا السياق تم إلحاقه بأجهزتها، و قد كان هذا الإجراء أساسيا يضمن سيطرتها على الحقل الديني (le champ religieux) كبعد هام من الحقل الثقافي الذي ترغب السلطة أيضا السيطرة عليه و توجيهه وفق خيارات و أهداف معينة، و لهذا أصبحنا أمام محاولة مأسسة (institutionnalisation) للدين من خلال امتلاك دين للدولة الجزائرية، يهتم بقضايا مجموعة من رجال دين رسميين (clergé) مكونين في معاهد لهذا الغرض.<sup>1</sup>

و لهذا أصبحت الدولة تحتكر تمثيلية الدين و تقوم بتقديم قراءاتها و تأويلاتها الخاصة له، بهدف نشر و تعميم الاختيارات الكبرى، و إضفاء نوع من المشروعية لهذه الاختيارات الإيديولوجية، و خاصة بفصل هيكله و تهيئته و إدارة الحقل الديني و إنشاء مؤسسات تابعة له كالمجلس الإسلامي الأعلى، وزارة التعليم الأصلي و الشؤون الدينية، و بموجبها أصبحت المؤسسات الدينية و على رأسها مؤسسة المسجد قناة من قنوات السلطة السياسية و الإيديولوجية، خاصة و أن المنبر و الخطاب المسجدي عبر خطب الجمعة، و بفضل أئمة مكونين لذات الغرض أصبحا لا محالة وسيلة هيمنة أساسية على المجتمع، و ذلك فلا غرابة في أن يتوجه النظام الحاكم في هذه المرحلة المهمة في تاريخ الجزائر المستقلة، إلى خلق توافق و تناغم قويين و متلازمين بين مشروعه الاجتماعي ذي الطبيعة الشعبوية، و متطلبات استرجاع الهوية الوطنية و التي يعد فيها الإسلام أحد مكوناته الأساسية هذا من جهة، و من جهة أخرى التوجه المباشر و الصريح نحو تجسيد قوي في الميدان لتلك الخيارات الإيديولوجية الاشتراكية في المجالات الثقافية و الاقتصادية و الاجتماعية.<sup>2</sup>

و نظرا لامتلاك الدولة للدين و تأميمه، فهي بالتالي كما ذكرنا سابقا تمتلك قراءات و تأويلات خاصة بها توظفها في عملها، و من بين الاقتباسات الدينية التي يستوجب علينا ذكرها، نزع الملكية الفردية و تحويلها إلى ملكية جماعية أو عمومية كما عرفت آنذاك " بالحمى " حيث أن عمر بن الخطاب كان من السابقين للقيام بهذا

<sup>1</sup> SERVINE Labat, op,cit, p 67.

<sup>2</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص ص 362-363.

الإجراء، حيث أن "الحمى" معناها الحماية التي تخصص مداخيلها للفقراء، كما عكست العديد من خطابات الرئيس بومدين انحياز حماسي غير مسبوق إلى التفسيرات الإسلامية للاشتراكية، ففي إحدى أحاديثه مع الطلبة في 18 جويلية 1972، في إطار حملة لدعم الثورة الزراعية الرئيس بومدين إلى استخدام أحاديث نبوية مشهورة تستخدم لتبرير الاشتراكية، حيث صرح قائلاً: "لا أظن أن الإسلام يشكل عائقاً في وجه التقدم و التطور ... الإسلام يقول إن الناس سواسية كأسنان المشط، ليس هناك أيضاً أي نص ديني يمنع تطبيق الثورة الزراعية على العكس هناك نص يقول صراحة أن الناس شركاء في ثلاثة "النار أي الطاقة، و الكلاً أي الأرض و الماء... الإسلام ليس أفيون الشعوب".<sup>1</sup>

و في إطار الثورة الثقافية في هذه المرحلة، قام مولود قاسم نايت بلقاسم وزير التعليم الأصلي و الشؤون الدينية، بإعلان حرب على الطرقية و المرابطين، حيث كان دائماً يسخر من الزوايا، و في إحدى مقولاته المشهورة يقول: "و هل من التراث تلك الدرابيك حول المزارات التي يتزاحم فيها مثل البازارات من سيدي عمار أو سيدي زمار و في زوايا تشبه حانة خمار، و تجازي الإسلام جزاء سنمار و ما يصاحب ذلك من اختلاط و حيوانية و شهوات و حركات بهلوانية"<sup>2</sup>

و من خلال ما سبق يمكن قياس درجة الحماسة القوية التي تمتعت بها الثورات البومدينية الثلاث (الثقافية و الزراعية و الصناعية)، و التوظيف الكثيف للإسلام و المؤسسة الدينية بقيادة وزارة التعليم الأصلي و الشؤون الدينية، و الاستخدام اللامتاهي للنصوص الدينية في سبيل تكريس الإيديولوجية الاشتراكية، و لا يمكن إيجاد مبرر لهذه المواقف سوى في إطار الاحتكار الغير مشروط للسلطة و الدين.

و لكن في الواقع هذا الربط و المزوجة بين الاشتراكية و الإسلام، لم تفلح في إسكات أصوات المعارضة من كل التيارات، اليسارية الشيوعية أو الأصولية الإسلامية، حال السياسة البومدينية، هو نفسه حال سابقتها البنبلية،

<sup>1</sup> مصطفى راجعي، التدين و ثقافة النمو في الجزائر، مرجع سابق، ص 65.

<sup>2</sup> نفس المرجع السابق، ص 67.

حيث من جهة توجد أصوات معارضة متعالية من اليسار بين الشيوعيين الذين يعطون الأولوية للعناصر المادية، حين يتهمون الإسلام بالرجعية و يعتبرونه عاملا من عوامل الركود و التخلف الاجتماعي، و من جهة أخرى معارضة إسلامية تتهم السلطة الحاكمة بالاستعمال المحدود للإسلام في إطار المشروعية، و ضيق الخناق عليه للتفاعل في جميع المجالات، و كان حجة الإسلاميين الانتشار الرهيب للفساد الأخلاقي في المجتمع رغم الإجراءات التي قامت بها الحكومة في سبيل محاربة هذا الفساد.

**ج. مرحلة الثمانينات:** أما في مرحلة الرئيس الشاذلي بن جديد الذي تقلد منصب الرئيس بعد وفاة بومدين قام الرئيس بتحويل وزاري في 08 مارس 1979، تم على إثره تعيين عبد الرحمان شيبان على رأس وزارة الشؤون الدينية إلا أن الوزارة لم تعد مرتبطة مباشرة برئاسة الجمهورية كما كانت عليه في السابق، و الملاحظ انه في هذه المرحلة و مع تعيين عبد الرحمان شيبان على رأس وزارة الشؤون الدينية، عودة إلى الاستجداد بالفكر الإصلاحية لتسيير الشؤون المتعلقة بالدين و أموره، حيث عرفت هذه الوزارة إصلاح شامل و عميق يتماشى مع الخيارات الأساسية الاقتصادية الجديدة، و أصبح دور المؤسسة الدينية بقيادة الوزارة الوصية في توجيه الأوساط الاجتماعية وفق ما ينسجم مع السلطة و اختياراتها، مهمة تزداد صعوبة يوما بعد يوم، خاصة في بروز حركات اجتماعية تغييرية تطالب بالتغيير الراديكالي للوضع القائم، و برزت فئات من الشباب ذات التوجه الإسلامي إلى أهمية المنابر المسجدية و خطورتها في توجيه الرأي العام، فاخترقت ربما لأول مرة هذه المؤسسة و عششت بداخلها، و بذلك انفلتت المؤسسة المسجدية إن صح القول من يد الوزارة الوصية، لتصبح بين أيدي حركات مناهضة تطالب ببناء دولة ترتبط بتاريخانية الدين و المؤسسة الدينية، مع رفض كل الأشكال الأخرى الحديثة للدولة و حتى الدعوة إلى تهديمها، الأمر الذي خلق التباعد بين مصادر تغذية المجتمع المدني و تنمية الدولة، و تزايدت الحركات الراضية من كل الجبهات مؤشرة بدخول الجزائر لمرحلة جديدة و خطيرة سياسيا في إطار الصراع السياسي على السلطة، اقتصاديا مع ظهور بوادر الأزمة الاقتصادية في هذه المرحلة و بالذات سنة

1986م، و اجتماعيا، الشرخ الكبير داخل الأوساط الاجتماعية و مخلفات الأزمة الاقتصادية العالمية، و حتى دينيا في إطار الصراع على الدين أو بالأحرى على احتكاره.<sup>1</sup>

**د. مرحلة التسعينيات:** مع إعلان انفتاح الجزائر السياسي نتيجة لانقضاء أكتوبر 1988 التي قادها شباب يطالب بالتغيير، أقدمت الجزائر مباشرة إلى تغييرات سياسية بظهور أحزاب سياسية جديدة، عكس ما كان معمول به منذ الاستقلال بالاعتماد على الأحادية الحزبية، و تغييرات اقتصادية بتوجه الجزائر نحو اقتصاد السوق و التعامل الحر، في ظل تدني رهيب في أسعار البترول، خلقت تغييرات اجتماعية تفاقمت فيها أزمة البطالة، و ازدياد الفقر، و ضعف القدرة الشرائية نتيجة ارتفاع أسعار المواد الأساسية.<sup>2</sup> و تغييرات دينية نتيجة تصاعد الحركات الإسلامية، و من خلالها أخذ الخطاب الديني في جوهره صبغة الصراع الفكري و المذهبي، و أصبحت بهذا المؤسسة الدينية في دور المواجهة وظيفية قديمة تاريخيا في جوهرها، و جديدة ظاهريا نظرا لبروزها على الساحة، و فيها تم إعادة تأسيس جمعية العلماء المسلمين على يد الشيخ أحمد حماني في ماي 1991، و في أقل من شهر تأسست الجمعية الوطنية للزوايا في جوان 1991 امتدادا لاتحاد جامعة الزوايا الطرقية، لكن الخطر جاء من بروز الاتجاه السلفي بشقيه العلمي الذي شكك في الكفاءة العلمية لرجال الدين "التقليديين" و الجهادي الذي اختار المواجهة المسلحة المباشرة.<sup>3</sup>

و أصبح في هذه المرحلة المسجد المؤسسة الدينية الرسمية التي وقعت ضحية لتفكك آليات الدولة و المجتمع المدني، فبعدها كان منبره يتقاني في تبرير الإيديولوجية السياسية و الدينية و الاقتصادية للسلطة الحاكمة، أصبح يرفع دعوات "التمرد" و "التخريب" و تدمير دولة لبناء دولة قائمة على أسس مغايرة.

<sup>1</sup> عبد العزيز خوجة، الخطاب الديني و أزمة المرجعيات في الجزائر - مجلة الواحات للبحوث و الدراسات، العدد 3، الجزائر، 2008، ص 09.

<sup>2</sup> علي الكنز، حول الأزمة، 5 دراسات حول الجزائر و العالم العربي، دار بوشان للنشر، الجزائر، 1996، ص ص 70-77.

<sup>3</sup> عبد العزيز خوجة، مرجع سابق، ص 09.

و لكن سرعان ما تفتنت السلطة إلى خطورة استغلال المساجد للخطاب المعادي للدولة الوطنية، ما جعلها تسن قوانين صارمة تنظم بها دور العبادة عامة و المساجد خاصة، و قد بينت هذه المرحلة أهمية المؤسسة الدينية و دورها الاستراتيجي في توجيه الأوساط الاجتماعية، الموضع الذي خصصنا له مبحثا خاصا في موضوع بحثنا هذا.

**هـ. الألفية الجديدة:** و هي مرحلة تاريخية شهدتها الدولة الجزائرية بقيادة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة حيث أوكلت الوزارة (وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف) إلى عبد الله غلام الله، و الذي اتسمت سياسته بأولوية استرجاع المسجد إلى سلطة الدولة، و أوكلت له وظيفة العمل على محو آثار المأساة الوطنية و تحقيق مشروع السلم و المصالحة الوطنية التي أتى بها الرئيس بوتفليقة من خلال قانون الوئام المدني سنة 2004 و المصالحة الوطنية في 2009، و كانت منابر المؤسسات المسجدية الصوت المباشر لنشر الإيديولوجية الجديدة التي أتت بها السلطة الحاكمة، و قد جندت كل المؤسسات الدينية لذات الغرض، و ذلك باستخدام كل المبررات الدينية لتدعيم هذه الإيديولوجية في الأوساط الاجتماعية، الأمر الذي ساهم في تجنيد المجتمع المدني و إعادته لوحده في مواجهة الاستنزاف الاقتصادي و الاجتماعي و السياسي الذي حدث للدولة الوطنية الجزائرية.<sup>1</sup>

و لم تكن المؤسسة الدينية الرسمية المتمثلة خاصة في المسجد الوحيدة التي استجابت لهذا المشروع، و لكن السلطة الحاكمة عولت أيضا على التيار السلفي الإصلاحي الموالي لها، و على التيار الطريقي الصوفي المتمثل في دور الزوايا التي تحظى بالثقافة شعبي كبير، و من أهم الإجراءات التي اتخذها وزير الشؤون الدينية مؤخرا ضد بعض الأئمة الرافضين الوقوف للنشيد الوطني بحجة أن هذا الوقوف مرفوضا دينيا و أصدروا فتوى بحرمة هذا السلوك المخالف للإسلام، و الذي صنف حسبهم بالبدعة، هذا الموقف رد عليه الوزير الذي قام بفصل

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 10.

هؤلاء الأئمة و التذكير بوجوب احترام قوانين الجمهورية و المذهب المالكي و الإباضي و الحفاظ على قراءة الصحف برواية ورش و قراءة صحيح البخاري و الحزب الراتب، و تقديم الدروس الخاصة بالفقه في المساجد.<sup>1</sup> و لهذا فلا وجود لإسلام مخالف لإسلام الدولة الرسمي، و لا فتوى غير الفتاوى الرسمية، و لا مذهب غير المذهب المالكي.

#### 4- المؤسسات الدينية للدولة الجزائرية الحديثة:

ظهرت المؤسسات الدينية في الجزائر منذ القرن الأول الهجري، السابع ميلادي، عندما وصل الإسلام على أيدي الفاتحين الأوائل، و يعتبر المسجد أولى هذه المؤسسات، ثم ظهرت بعد ذلك مؤسسات أخرى، مثل الزوايا و المدارس القرآنية و الجمعيات الدينية سواء ذات الطابع الاجتماعي أو التربوي الديني، وفي العصر الحديث ظهرت مؤسسات التكوين الديني من جامعات و معاهد إسلامية، و المجلس الإسلامي الأعلى، و وزارة الشؤون الدينية و مديرياتها الولائية. و لقد قامت السلطة الحاكمة بعد الاستقلال مباشرة بضم الأوقاف أو الحبس إلى أملاك الدولة الجزائرية و ذلك بمقتضى مرسوم رقم 64-283 المؤرخ في 17 سبتمبر 1964.<sup>2</sup> و تم على إثره تسليم إدارة و تسيير كل الأملاك الحبسية إلى وزير الأوقاف، و بهذا الإجراء قامت السلطة الحاكمة للتأثر من أكبر عملية (سطو) عرفها المجتمع الجزائري لأقدم مؤسسة دينية، هذا "السطو" قامت به الإدارة الفرنسية إبان الاستعمار القاضي بضم الوقف إلى أملاك الإدارة الفرنسية.

يضم الحقل الديني في الجزائر العديد من المؤسسات الدينية القديمة منها تاريخيا و المستحدثة منها بعد الاستقلال و هي كالآتي:

<sup>1</sup> محمد بغداد، الإعلام الديني في الجزائر "الخطاب و الهوية"، دار الحكمة، الجزائر، 2010، ص 69.

<sup>2</sup> الجريدة الرسمية، 1964/10/17، عدد 06، ص 58.

## 4-1- وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف:

تعد وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف أكبر مؤسسة دينية في الجزائر، تم إنشاؤها مباشرة بعد الاستقلال، و تعتبر هذه الوزارة إحدى أقدم الوزارات المحدثّة بعهد الاستقلال مباشرة و بالتالي فهي أداة الدولة و وسيلتها في توجيه الأفراد و الجماعات في المجتمع الجزائري خاصة فيما يتعلق بالإيديولوجية الدينية، و تجسدت هذه الوزارة في دساتير الدولة و قوانينها و موثيقها التاريخية، و لقد اكتسبت وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف أهميتها في الدور الأساسي الذي تقوم فيه في التعبئة الإيديولوجية، و التغذية الروحية للمجتمع الجزائري، و الملاحظ هو تغيير تسمية الدائرة الوزارية مرات عديدة.

- وزارة الأوقاف بموجب أحكام المرسوم رقم 65-207 الصادر في 1965 و المتضمن الإدارة المركزية لوزارة الأوقاف.<sup>1</sup>

- لتتغير التسمية عام 1971 لتصبح وزارة التعليم الأصلي و الشؤون الدينية بموجب أحكام المرسوم رقم 71-299 المؤرخ في 31 ديسمبر 1971.

- و احتفظت الوزارة بهذه التسمية لتتغير ثانية سنة 1980 لتصبح وزارة الشؤون الدينية و ذلك بإلحاق التعليم الأصلي بوزارة التربية بموجب مرسوم رقم 77-139 المؤرخ في 24 شوال 1397 الموافق لـ 08 أكتوبر 1977 المتضمن إلحاق التعليم الأصلي بوزارة التربية، تعهد إلى وزارة التربية جميع الصلاحيات التي كانت تمارسها وزارة التعليم الأصلي و الشؤون الدينية فيما يخص "التعليم الأصلي" و ذلك بموجب أحكام المرسوم رقم 80-31 الصادر عام 1980.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> الجريدة الرسمية، 1965/08/27، عدد 71، ص ص 1018-1019.

<sup>2</sup> الجريدة الرسمية، 1980، رقم 80-31، ص 215.

و احتفظت الوزارة بهذا الاسم إلى غاية سنة 2000 حيث أضيفت لها "الأوقاف" جديد للتسمية الرسمية للدائرة الوزارية بعد حذفها لمدة 35 سنة و السبب هو أهمية المجال الوقفي في النشاط الاجتماعي للوزارة مما استلزم إعادة الاسم من جديد للواجهة.

تتمثل المهمة العامة لوزارة الشؤون الدينية في العمل على تطبيق سياسة الدولة في المجال الديني بضبط الخطط و البرامج الخاصة بوزارة الشؤون الدينية بما ييسر إقامة الشعائر الدينية و يصون القيم الروحية و يدرأ أخطار الانغلاق و التطرف و يحفظ مقومات الشخصية الحضارية الجزائرية و يزكي التعلق بها، كما يقوم الرجل الأول على هذا القطاع وفق المراسيم التي تحدد مهامه بتهيئة الأجيال القادمة لمعرفة الإسلام معرفة كاملة و صحيح في بعده الديني و الحضاري باعتباره المقوم الأساسي للشخصية الجزائرية، كما يستطيع الوزير القيام بأي عمل أو دراسة قصد دعم القيم الجوهرية.

و باعتبار أن وزارة الشؤون الدينية مؤسسة دينية كبيرة، و ذلك لأن عملها ذو بعد استراتيجي قريب و بعيد المدى يهتم بالفرد و المجتمع و الدولة لذلك نجد العديد من الفروع التراتيبات البيروقراطية التي تسهر على تنفيذ سياسة وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف و التي أيضا صاغت ظروف تاريخية ما سواء كانت حضارية تربوية تعليمية أو أمنية أو إدارية تتعلق بالعقلانية في العامل مع الظروف المختلفة.

#### 4-2- المجلس الإسلامي الأعلى:

يعتبر المجلس الإسلامي الأعلى ثاني مؤسسة دينية على المستوى الوطني تم تأسيسه سنة 1966 كهيئة تابعة لوزارة الشؤون الدينية يقوم بعمل إداري و تقني و العمل في مجال الاجتهاد الذي يقتضيه الإسلام، و هذا في ظل القضايا و المسائل المتعلقة به و المرتبطة مباشرة بالتحويلات الثقافية و الاجتماعية و حتى الاقتصادية و السياسية منها، و حسب المرسوم التنفيذي رقم 45-66 المؤرخ في 18 فيفري 1966 المتضمن تأسيس مجلس

إسلامي أعلى و المتمم بالمرسوم التنفيذي رقم 80-120 المؤرخ في 12 أفريل 1980 المتضمن تأسيس مجلس إسلامي أعلى.<sup>1</sup>

و هذا لأن وزير الشؤون الدينية كان مرتبطا برئاسة الجمهورية عام 1977، و كان المجلس الإسلامي الأعلى بمثابة مستشار الوزير و بواسطته مستشار مباشر للحكومة فيما يخص الشؤون الدينية، و قد تغير الوضع مع التحوير الوزاري الذي قاده الشاذلي بن جديد عام 1979م، بموجبه لم يعد وزير الشؤون الدينية مرتبطا برئاسة الجمهورية و ترجم ذلك في المهام الجديدة التي كلف بها المجلس الإسلامي الأعلى بموجب المرسوم التنفيذي الذي ذكرناه سابق،

و لكن بتعديل الدستور عام 1989 تم فيه الارتقاء مجددا من هيئة تابعة لوزارة إلى مؤسسة دستورية تابعة لمؤسسة رئاسة الجمهورية.<sup>2</sup> حيث جاء في الفصل الثاني المتعلق بالمؤسسات الاستشارية في المادة 161 التي نصت على ما يلي:

- يؤسس لدى رئيس الجمهورية مجلس إسلامي أعلى.
- المجلس الإسلامي الأعلى يعين رئيسه من بين أعضائه.
- يتكون المجلس الإسلامي الأعلى من 11 عضو يعينون من طرف رئيس الجمهورية و من بين شخصيات دينية.

كما أكد دستور 1996 هذا التوجه و نص في المادة 171 على ما يلي:<sup>3</sup>

- يؤسس لدى رئيس الجمهورية مجلس إسلامي أعلى يتولى على الخصوص ما يلي:
- الحث على الاجتهاد و الترقية.

<sup>1</sup> الجريدة الرسمية، 1980/04/12، عدد 16، ص 649.

<sup>2</sup> دستور 1989، الجريدة الرسمية رقم 12، الصادرة بتاريخ 12 نوفمبر 1989.

<sup>3</sup> الجريدة الرسمية رقم 76 الصادرة بتاريخ 08 ديسمبر 1996.

- إبداء الحكم الشرعي فيما يعرض عليه.
- رفع تقرير دوري على نشاطه إلى رئيس الجمهورية.
- و بينت المادة 172 من الدستور نفسه على أن المجلس الإسلامي الأعلى يتكون من 15 عضو منهم الرئيس يتم تعيينهم من طرف رئيس الجمهورية.
- يهدف المجلس الإسلامي الأعلى من خلال المرسوم الرئاسي رقم 98-33 الصادر في 24 جانفي 1998 المتعلق بالمجلس الإسلامي الأعلى<sup>1</sup>، يبين في المادتين الثانية و الثالثة الأهداف الأساسية للمجلس هي:
  - تطوير كل عمل من شأنه أن يشجع و يرقى مجهود التفكير و الاجتهاد.
  - جعل الإسلام في مأمن من الحزازات السياسية.
  - التذكير بمهمة الإسلام العالمية و التمسك بمبادئه الأصلية إذ هي تتسجم تماما من المكونات الأساسية و الطابع الديمقراطي و الجمهورية للدولة.
  - التكفل بكل المسائل المتصلة بالإسلام التي تسمح بتصحيح الإدراكات الخاطئة، و إبراز أسسه الحقيقية و فهمه الصحيح.
  - التوجه الديني و نشر الثقافة الإسلامية من أجل إشعاعها داخل البلاد و خارجها.
- و يتفرع المجلس الإسلامي الأعلى إلى (04) أربعة لجان يرأس كل واحدة منها عضو من أعضاء المكتب الذي يتكون من (07) سبعة أعضاء (رئيس المجلس، 03 نواب، كاتب عام ، مساعد ، أمين صندوق ، (المادة 04) و هذه اللجان هي:
- لجن الفتوى و التوجيه، و هي المؤهلة دينيا لإصدار فتاوى و توجد تحت الرعاية المباشرة لرئيس المجلس الإسلامي الأعلى، و تصدر هذه الفتاوى في الجريدة الرسمية.
- لجنة التعاليم الإسلامية و حفظ القرآن.

<sup>1</sup> الجريدة الرسمية رقم 04. 98-33 الصادرة في 24 جانفي 1998.

- لجنة إحياء التراث الإسلامي.

- لجنة العلاقات الخارجية.

#### 4-3- المعاهد التعليمية الدينية:

تحظى هذه المؤسسات بأهمية قصوى نظرا إلى أهمية المهام الموكلة إليها في تكوين الأشخاص كإطارات ناجعة في أداء الوظائف الدينية على مختلف المستويات و جميع القطاعات التابعة لوزارة الشؤون الدينية و الأوقاف كما أن هذه الأخيرة ليست وحدها المعنية بإعداد مثل هذه الكفاءات و إنما وزارة التعليم العالي و البحث العلمي، و من بين أهم المؤسسات التي تقوم بمهام تكوين الإطارات الدينية:

أ- **المعاهد الإسلامية لتكوين الإطارات الدينية:** وهي مؤسسات دينية رسمية تقوم بوظيفة التعليم و تكوين إطارات قطاع الشؤون الدينية، و تتواجد في الجزائر سبعة (07) معاد دينية، مهامها تكوين أئمة و خطباء و أئمة الصلوات الخمسة و معلمي القرآن الكريم و تزويدهم بالمعارف و المهارات الضرورية لأداء وظائفهم داخل المساجد، يتم الالتحاق بها عن طريق مسابقات وطنية في تخصصات حسب المستوى التعليمي، و درجة حفظ القرآن، و تتحدد شروط الالتحاق بهذه المعاهد و نظام الدراسة فيها بموجب المرسوم التنفيذي رقم 02-140 الصادر في 16 أبريل 2002 المتمم للمرسوم التنفيذي رقم 92-124.<sup>1</sup> و تتواجد هذه المعاهد في كل من ولايات: بسكرة، أدرار، ميلة، تيزي وزو، غيليزان، سعيدة و الجزائر العاصمة.

ب- **المؤسسات الجامعية الإسلامية:** و هي المؤسسات الجامعية أو الجامعات المختصة في العلوم الإسلامية مثل جامعة الأمير عبد القادر أو كليات جامعية يتواجد فيها نفس هذا التخصص الديني مثل كليات وهران، الجزائر العاصمة، باتنة و معهد أدرار للعلوم الإسلامية و معهد العلوم الإسلامية بالبويرة، حيث تقوم هذه المؤسسات بتأطير الطلبة على مستوى عال في العلوم الدينية، و تهدف إلى إبراز التراث الإسلامي و مدى

<sup>1</sup> الجريدة الرسمية، عدد 28، رقم 02، 140 المتمم لـ 92-124، ص 13.

تجدده و مواكبته للعصر، كما أن أغلبية خريجي هذه المؤسسات توجه للعمل ضمن قطاعات وزارة الشؤون الدينية أو في المحيط الذي تلقت فيه تكوينها.

#### 4-4- المركز الثقافي الإسلامي:

و هي مؤسسة عمومية ذات طابع ديني، تتمتع بالشخصية المعنوية و الاستقلال المالي تحت وصاية الوزير المكلف بالشؤون الدينية تتكفل بترقية الثقافة الإسلامية، و قد استحدثت هذه المراكز الإسلامية الثقافية بموجب المرسوم التنفيذي رقم 07-72 في 21 مارس 1972.<sup>1</sup>

و تتواجد أبرز المراكز الثقافية الإسلامية في وهران 1974، تلمسان 1979، الشلف 1991، الأغواط 1991، باتنة 1991، عنابة 2001، برج بوعرييج 2002، الجلفة 2003، مستغانم 2003 و معسكر 2003.

و بموجب المادة رقم 08 من المرسوم 01-316 يقوم المركز الثقافي الإسلامي بالمهام التالية:

- وضع برامج و مخططات العمل المتعلقة بتنظيم المحاضرات و الندوات و التظاهرات المختلفة و الأيام الدّراسية و الملتقيات الجهوية و الوطنية و الدولية.
- بعث الثقافة الإسلامية و توسيعها و نشرها.
- القيام بالملتقيات المتعلقة بالفكر و التراث الإسلاميين.
- تشجيع البحوث و الدّراسات الإسلامية المتخصصة في مختلف العلوم الإنسانية.
- إحياء الأعياد الدينية و الوطنية بالتنسيق مع الهيئات المعنية.

<sup>1</sup> الجريدة الرسمية، العدد 12، رقم 07-72 - 1972، ص 343.

## 4-5-المساجد:

من خلال المادة رقم 01 من المرسوم التنفيذي رقم 91-81،<sup>1</sup> يعرف المسجد بأنه بيت الله يجتمع فيه المسلمون لأداء صلواتهم و تلاوة القرآن و الاستماع إلى ما ينفعمهم في أمور دينهم و دنياهم.

و هو أيضا " مؤسسة اجتماعية ينشأها المجتمع المسلم بهدف تأهيل النشء للحياة الاجتماعية المنضبطة بقيم الإسلام و مبادئه"<sup>2</sup> و من خلال هذه التعاريف فمؤسسة المسجد تحمل على عاتقها القيام بدور الأمة الروحية و التربوية، و العلمية و الثقافية الاجتماعية، و تحدد المادة 03 من المرسوم التنفيذي رقم 91-81 أن المساجد ثلاثة أنواع هي:<sup>3</sup>

أ- المساجد الأثرية: و هي تلك المساجد التي صنفت بقرار بين وزير الشؤون الدينية و الهيئات المكلفة بحماية الأماكن والآثار التاريخية، باعتبارها مساجد لها مميزاتها التاريخية و أثرها الحضاري.

ب- المساجد الوطنية: و هي المساجد الكبرى ذات الهندسة المعمارية المصنفة بقرار من وزير الشؤون الدينية.

ج- المساجد المحلية: هي التي لا تصنف ضمن النوعين السابقين، و هذا النوع من المساجد هو الأكثر انتشارا في كل المدن و القرى.

و من أهم وظائف المسجد:

بحسب المرسوم التنفيذي رقم 91-81 الصادر سنة 1991، تم تحديد وظائف المسجد التالية:<sup>4</sup>

أ- الوظيفة الروحية: يضطلع المسجد بوظيفة روحية تعبدية تتمثل في إقامة الصلاة ، تلاوة القرآن، ذكر الله و تسبيحه، بموجب المادة 18 من المرسوم التنفيذي 91-81.

<sup>1</sup> الجريدة الرسمية، العدد 16، رقم 91-81، مارس 1991، ص 535.

<sup>2</sup> مراد زعيمي، مؤسسة التنشئة الاجتماعية، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2007، ص 109.

<sup>3</sup> الجريدة الرسمية، مرجع سابق، ص 536.

<sup>4</sup> نفس المرجع، ص ص 537-538.

ب- الوظيفة التربوية التعليمية: حسب المادة 19 من ذات المرسوم تتمثل الوظائف التعليمية التربوية للمسجد

فيما يلي:<sup>1</sup>

- إعطاء عموم الناس دروس في الأخلاق و التربية الدينية.

- تنظيم مسابقات في حفظ القرآن، و ترتيله، و حفظ الحديث الشريف و فهمه.

- إعطاء الأميين دروس في القراءة و الكتابة.

- تعليم الناس أمور الدين من القرآن، و السنة الخاصة بتنظيم الحياة اليومية و تقويم السلوك.

- العمل على ترقية الكتاتيب إلى أقسام و مدارس للتعليم القرآني.

ج- الوظيفة الثقافية: تحدد المادة 20 من نفس المرسوم (81-91) وظائف المسجد الثقافية و هي كما يلي:<sup>2</sup>

- تنظيم أيام ثقافية مسجدية تتمثل في مسابقات ثقافية إسلامية، معارض للكتاب الإسلامي و الخط العربي

و العمارة الإسلامية، إضافة إلى إقامة الاحتفالات بالأعياد و المناسبات الدينية و الوطنية.

د- الوظيفة التوجيهية الإصلاحية: تنص على هذه الوظيفة المادة 21 من المرسوم التنفيذي 81-91 و تكون

عن طريق:

- تبليغ أحكام التربية الإسلامية في مختلف مجالات الحياة.

- دروس الوعظ و الإرشاد.

- إصلاح ذات البين بين المواطنين.

- ترشيد الزواج و الولائم.

- محاربة الآفات الاجتماعية.

- العمل على الحفاظ على الوحدة الدينية للجماعة، و تماسكها و حمايتها من الخلافات.

<sup>1</sup> نفس المرجع.

<sup>2</sup> نفس المرجع.

هـ - الوظيفة الاجتماعية: تنص المادة 22، للمسجد وظيفة اجتماعية تتمثل في:<sup>1</sup>

- تنشيط الحركة الوقفية و تنشيط استثمارات الوقف.

- الحفاظ على المساجد و حرمة أملاكها.

- ترشيد أداء الزكاة جمعا و حرفا.

- تقديم مساعدات للأرامل و الأيتام و العجزة و المعوقين و الفقراء و المساكين و لأبناء السبيل.

- المساهمة في حل المشكلات الاجتماعية مثل تيسير الزواج للشباب و رعاية اليتامى و مساعدة

المحتاجين و المتكونين.

- محاربة المحرمات و الانحرافات و الآفات الاجتماعية و أسبابها.

و بموجب المادة 30 يمكن إقامة توأمة بين المساجد من أجل:<sup>2</sup>

- التبادل الثقافي الإسلامي.

- التضامن المادي و المعنوي.

- توحيد الرؤية لمواجهة الانحرافات العقائدية و الفكرية و الاجتماعية.

و بمقتضى المرسوم التنفيذي رقم 91-82 الصادر في 23 مارس 1991،<sup>3</sup> و الهدف من إنشائها هو تفعيل أكثر

لرسالة المسجد، و توحيد الرؤية للرسالة المسجدية.

#### 4-6- الزوايا:

الزوايا مؤسسة دينية أساسية و مهمة في تاريخ الجزائر، حيث كان لها دور و وظيفة حاسمة في الوجود

الجزائري عبر القرون، و تمثل هذا الدور و هذه الوظيفة في تأثيرها في مختلف مناحي الحياة سواء الاقتصادية،

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 538.

<sup>2</sup> نفس المرجع.

<sup>3</sup> الجريدة الرسمية، العدد 16، رقم 91-82، مرجع سابق، ص 539.

الاجتماعية، الثقافية، السياسية و حتى العسكرية الجهادية، لذا كان الاهتمام بها و بتاريخها يدخل ضمن التاريخ للثقافة و المجتمع الجزائريين، و لإبراز أهم معالم تأثيراتها و أدوارها و حتى وظائفها، و لكن مفهوم الزاوية الذي بدأ يتشوه و يختفي في العقود الأخيرة جراء مختلف التغييرات الثقافية و الاجتماعية الحاصلة في المجتمع الجزائري، و بناء على ذلك يمكن تحديد مفهوم الزاوية كما صاغه المؤرخون للثقافة الجزائرية، حيث يعرفها الطاهر بونابي بأنها: "بناء ذات طابع ديني و ثقافي، يقيم فيها الشيخ الصوفي يؤدي صلواته الخمس، يعتكف فيها للعبادة و الأوراد، يخدمه متطوعون نذروا أنفسهم لخدمة الزاوية".<sup>1</sup>

و يعرفها يحيى بوعزيز على أنها: "عبارة عن مجمعات من البيوت و المنازل المختلفة الأشكال و الأحجام تحتوي على بيوت للصلاة كمساجد و غرف لتحفيظ القرآن و تعليم العلوم العربية الإسلامية، و أخرى لسكن الطلبة و طهي الطعام و تخزين المواد الغذائية".<sup>2</sup>

فالزاوية مجمع عمراني مبني أساسا لأداء وظيفة دينية، و حتما تختلف عن المسجد أو عن أي مؤسسة دينية أخرى، لكنها لها بعض وظائف المسجد و تزيد عنها، أن للزاوية شيخ هو قطب الرجي و المركز الذي ترتكز عليه وجود الزاوية، كما أنه يستقطب مردين للطريقة في الأذكار و الأوراد التي يلهج بها، كما أن أهم وظيفة يؤديها في مجال الدين و التدين هو تحفيظ القرآن و بعض الأحكام الفقهية التي يحتاجها عموم الناس، و يقوم بعض مشايخ و علماء الزوايا يقيمون حلقات للعلوم العربية و الشرعية كالتفسير و أصول الفقه المالكي.

فالزاوية في الجزائر لم تظهر إلا في اللحظات الأخيرة من الدولة الزيانية و هذا لما كان لها من قدرة على الضبط و التنظيم و ارتباطها الوثيق بمفاهيم شديدة الحساسية في مجتمعات شمال إفريقيا ألا و هي العائلة و القبيلة، كما اكتسب مشروعية أقرب إلى المشروعية الثورية التي اعتنقتها النخبة السياسية في مرحلة الستينات،

<sup>1</sup> الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 06 و 07 الهجريين، دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2004، ص 223.

<sup>2</sup> يحيى بوعزيز، مرجع سابق، ص 49.

و حافظت على مكونات الشخصية و الهوية الجزائرية، و هذا ما أكد عليه عبد الله العروي حيث أن الزوايا بنظره لعبت دورا هاما في التشكيلة الاجتماعية و التعليمية و التربوية و التضامنية كمؤسسة فقهية و عقائدية تقوم بتعليم اللغة العربية و علوم الدين و البعض من الحرف و الصناعات، كما تعتبر الزوايا الصوفية و الفقه المالكي من الممارسات الدينية الرسمية لها.<sup>1</sup>

و بالتالي فالزوايا لم تكن خارجة عن نطاق النسيج الاجتماعي المغاربي.

لم يكن حال الزوايا إلا كحال المسجد، إذ أنها تعرضت بعد الاستقلال لفترة طويلة من الإهمال و التهميش، و كان ذلك منذ المرحلة البومدينية، و السبب في ذلك يعود إلى التحالف و التحامل الذي كان على الزوايا بعد الاستقلال مباشرة بسبب اتهامها بمهادنة المستعمر، إضافة إلى ذلك أن معظم وزراء الشؤون الدينية تلقوا تعليمهم من طرف جمعية العلماء المسلمين أمثال التوفيق المدني الذي كان أول وزير للأوقاف، و حتى مرحلة الشاذلي عرفت الزوايا للتهميش و العزل، و لكن عرفت عودة إلى الساحة و النشاط بعد فوز الجبهة الإسلامية للإنتقاذ بالانتخابات المحلية، حيث عقد في ماي 1991 أول ندوة وطنية حول الزوايا كما كانت هذه الندوة بعد سبعة أشهر من الانتخابات التشريعية التي جرت دورتها الأولى عام 1992، و عليه كان اللجوء إلى الزوايا من قبل الدولة للاستجداد بها و الحد من الإسلام السياسي الذي عرف بروزا قويا في الحقل الديني المضاد، و عرفت هذه الندوة مجيء 500 مندوب من الزوايا.<sup>2</sup>

و قد تجسد هذا التحالف الجديد بدعوة رئيس الاتحاد الوطني للزوايا محمود شعلال في فيفري 2008 إلى تبني المقررات التي سيخرج بها الملتقى الوطني للطرق الصوفية المقرر في أبريل 2008، و هي الدعوة إلى تعديل الدستور من أجل إتاحة فرصة ثالثة لرئيس الجمهورية كي يعاد انتخابه، لأنه حسب نظره الرئيسي الاعتبار

<sup>1</sup> MOHAMMED EL. AYADI et d'autres, OP, cit . pp 86-87.

<sup>2</sup> جورج الراسي، الدين و الدولة في الجزائر "من الأمير عبد القادر إلى سي عبد القادر"، الجزائر، دار القصة، 2009، ص ص 215-213.

للقرآن الكريم، و لتعليمه و تعليم المبادئ الإسلامية، كما أعاد للزوايا بريقها و أحيا دورها الديني و الاجتماعي و الأخلاقي.<sup>1</sup>

## II - المؤسسة الدينية والدولة الحديثة في المغرب:

### 1- الإسلام في المغرب و محاولة بناء الدولة - الأمة (ثنائية الملكية و الإسلام):

لقد خرجت الملكية المغربية من فترة الحماية قوية بفضل شرعية سياسة مزدوجة شرعية تاريخية دينية ظهر مفعولها في صراع الملك مع سلطات الحماية الفرنسية، و شرعية نضالية اكتسبها الملك من رفضه الخضوع للمحتل و نضاله ضده.

في مقابل قوة الملكية خرجت الحركة الوطنية المغربية منهكة نتيجة التشتيت الذي أصابها و عدم تكتل كل قواها السياسية في إطار تنظيم موحد، خاصة الانشقاق الذي تعرضت له سنة 1937م، نتيجة التمايز المذهبي و الثقافي بين زعمائها.

و تعتبر فترة 1955-1962 فترة البحث عن شكل و محتوى السلطة التأسيسية التي من شأنها رسم شكل الدولة السياسي و فلسفتها السياسية، و بعد أن ضمنت الملكية احتكار هذه السلطة التأسيسية بعد الاستقلال مباشرة، شرعت ابتداء من سنة 1962م في تسطير القواعد الدستورية الأساسية للملكية، و لكن الملاحظ أن هذه القواعد سوف يطغى عليها نوع من الرجوع إلى التراث الإسلامي السياسي التاريخي منه و النظري- الفقهي، و الذي سوف يعطي للملكية مكانة متميزة بين المؤسسات الدستورية الأخرى، و بالتالي يمكن أن نتساءل: كيف استطاعت الملكية احتكار السلطة التأسيسية؟ و ما هي الدعامة التي استندت إليها للقيام بعملية التأسيس؟ و ما

هي مكانة الإسلام في الدولة الأمة التي تبنتها السلطة الملكية بعد الاستقلال؟

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 861.

لقد كان تاريخ 18 نوفمبر 1956 أول تاريخ يتطرق فيه العاهل المغربي و لأول مرة لمسألة السلطة التأسيسية، غير أنه لم يتوان في مرات سابقة عن إعرابه عن نيته في خلق "ملكية دستورية".<sup>1</sup>

و لم ينتظر الملك محمد الخامس إلا سنتين فقط لينشر في الجريدة الرسمية تصريح بمثابة برنامج حاول من خلاله الملك رسم الخطوط العريضة للنظام السياسي و قد جاء في التصريح ما يلي: "تتشخص السيادة الوطنية في شخص الملك فهو ضامنها و حارسها الأمين"، و "سنقوم بإنشاء ملكية دستورية تتطابق مع المصلحة العليا للبلاد و تتماشى مع طبيعته الخاصة، نظام يمكن من خلق ديمقراطية حقيقية مستوحاة من روح الإسلام و من تطور بلادنا، و مترجمة لإرادتنا في إشراك شعبنا تدريجيا في تدبير و مراقبة أمور الدولة".<sup>2</sup>

و من خلال تصريحات الملك يرى عبد اللطيف أكنوش إشارة إلى اعتماد ملكية دستورية و لكن تحظى بمرجعية للدين الإسلامي، و بالتالي إشارة صريحة مباشرة إلى استمرار الملكية إلى جانب الإسلام، و إقصاء كلي للإيديولوجية الشيوعية المناهية و الرفضة لتدخل الدين في بناء الدولة الوطنية.

و مع وعود الملك القاضية بإنشاء دستور للدولة ينظم السلطات، برزت إلى الساحة موقف زعماء النخبة الوطنية الرفضة لهذا النوع من "الدستور" الذي سوف يكون من اختصاص الملك، عوض أن يكون دستورا نخبويا أو انتخابيا من طرف الشعب، و مثل هذا الموقف كل من عبد الهادي بوطالب عن "حزب الشورى و الاستقلال" و السيد المحجوبي أحرسان عن "الحركة الشعبية".

تميزت فترة 1956-1962 بتحريك الملكية كل القوى، و لكن مع اعتلاء الحسن الثاني على العرش المغربي، قام مباشرة بإصدار "قانون أساسي للملكية" في صيف 1961، و عن كان هذا النص لا يرقى لمرتبة الدستور من الناحية الشكلية، أي بمقتضى المعيار الشكلي، فهو دستور إذ ما نظرنا إليه من الناحية المادية، أي بمقتضى المعيار المادي فالقواعد و المبادئ التي ينص عليها لم تكن قواعد مناسبات عابرة بل كان الملك

<sup>1</sup> A Agnouché, op, cit, p353.

<sup>2</sup> عبد اللطيف أكنوش، مرجع سابق، ص 148.

المشرع يهدف إلى وضعها إلى التأسيس القانوني للدولة المغربية و جعلها المصدر الأساسي لكل إنتاج قانوني مقبل، فالفصل الأول من هذا القانون الأساسي ينص على أن المغرب مملكة عربية إسلامية، و أنه في طريق تأسيس نظام الملكية الدستورية، و يجعل الفصل الثاني من الإسلام "دين الدولة الرسمي" كما يؤكد الفصل الثالث من العربية "اللغة الرسمية و القومية للبلاد".<sup>1</sup>

أما الفصل الرابع فيقول: "يكون المغرب داخل حدوده مجموعة واحدة موحدة و يعد العمل على استكمال الوحدة الترابية للبلاد واجبا وطنيا".

و بهذا يكون المصير السياسي للمؤسسة الملكية مرتبطا بالدين الإسلامي، كما كان في الماضي، و ما على قانون أساسي كقانون جويلية 1961 إلا أن يكرسه، هذا التكريس سوف يصبح نهائيا و دستوريا، شكليا و ماديا في دستور 1962 و الدساتير التي سوف تليه.

إضافة إلى هذه الدسترة المادية للدين ارتبط الخطاب الإيديولوجي للمؤسسة الملكية بالدين الإسلامي، و يجعل من الاثنين -الملك و الإسلام- رمز الوحدة المغربية في إطار مجتمع يتطلع إلى الوحدة القومية دون أن يصلها كليا، و تترجم العلاقة الوطيدة للملكية بالإسلام لضمان استمرارية الدولة الخلافة أي الخلافة الإسلامية.

كتب مولاي احمد العلوي في جريدته "صباح الصحراء" في 06 سبتمبر 1984 ما يلي: "الملك في المغرب ترتكز على التاريخ و الدين و التقاليد و العادات، فهي تترجم نظام سلوكنا و أخلاقياتنا، و خاصياتنا و ذاتنا، فقد أسسها مولاي إدريس الأول سنة 788م فهي إذن جزء لا يتجزأ من تاريخنا، إذ تمثل الشكل السني الأوثوقسي للدولة الإسلامية ... فالدستور الإسلامي ملكي أساسا و ذلك منذ أن أصدر النبي دستور "دولة المدينة" (أي وثيقة الإخاء) في السنة الأولى من الهجرة، فبالنسبة للإسلام، لا يمكن للدولة أن تكون (في شكلها و مضمونها)

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 151.

إلا ملكية، و تصح هذه المقولة أكثر بالنسبة للمغرب... يمكن إذن أن نقول بأن المغرب دخل التاريخ من باب الملكية".<sup>1</sup>

فلا يمكن في جميع الأحوال مقارنة الملكيات الأوروبية (الإنجليزية و السويدية) بالملكية المغربية، لأن هذه الأخيرة حكمت فعلا، و تستمر في الحكم الفعلي للبلاد، هذا ما أكده الملك الحسن الثاني في كتاب "التحدي" عندما ألح على حاجة الشعب المغربي إلى ملكية شعبية، إسلامية و حاكمة، لأن الشعب المغربي لن يفهم أبدا غياب الملك عن الحكم الفعلي.<sup>2</sup>

هنا يتحدث الحسن الثاني عن حكم فعلي مورس ماضيا و يمارس حاضرا في إطار دولة عصرية، لذلك وجب إنشاء إطار سياسي و مؤسساتي ملائم لروح العصر.

فقد كرس الدستور المغربي منذ 1962 القانون الخلافي و الممارسة السياسية التاريخية للسلطين المغاربة (إمارة المؤمنين، البيعة، قداسة الخليفة، الدين الإسلامي و الحفاظ عليه).

صرحت الدساتير المغربية في ديباجها بأن المغرب "مملكة إسلامية ذات سيادة كاملة"، فالفصل السادس من الدستور المغربي يؤكد على أن "الإسلام دين الدولة، و الدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شعائره الديّنية" و الشعائر الديّنية المقصودة هنا هي الإسلامية، المسيحية و اليهودية، و على هذا المستوى نصادف الوظيفة التراثية للخليفة بحمايته "لأهل الذمة" لأن الديانة المسيحية و الديانة اليهودية من الديانات الكتابية يعترف بها الإسلام، أما الفصل السابع يضيف بأن شعار المملكة هو: الله، الوطن، الملك، و الفصل 19 من الدستور يعطي للقانون الخلافي قوته الدستورية بأن "الملك (هو) أمير المؤمنين، الممثل الأعلى للأمة و رمز وحدتها و ضامن استمرار الدولة، يسهر على احترام الإسلام و الدستور".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص ص 151-154.

<sup>2</sup> HASSAN 2 Roi du Maroc, le défi, Paris, 1977, p 154.

<sup>3</sup> عبد اللطيف أكنوش، مرجع سابق، ص ص 155-157.

و بالتالي يقوم الملك بممارسة مهمة ثلاثية: دينية و وطنية وسياسية ، فهو يسهر على احترام الإسلام، و يضمن استقلال الوطن، و يسهر على احترام الدستور، و من هذا المنطلق تكون للملك سلطة كاملة و عاملة تمكنه من قول و فعل كل شيء، ما عدا أن يجعل من المغرب جمهورية شعبية، أو ينبذ الإسلام كدين للدولة، و ذلك لارتباط الإسلام بالملكية.

و من خلال ما سبق، فإن الملك يكون صاحب مراقبة عامة على كل أجهزة الدولة بدون استثناء، و من هنا يتساءل الباحث كيف يعقل أن يعطي لهذه الأجهزة حق مراقبة الأعمال الملكية في الوقت الذي يقر فيه بأن الملك هو المراقب الأعلى، و ذلك طبقا لمقتضيات الفقه الإسلامي في مجال السياسة، و كذا طبقا للدستور المغربي، و ذلك في الميدان الديني و السياسي و الإداري.

و في هذا عودة إلى الخطاب الملكي الذي ألقاه العاهل أمام البرلمان في 13 أكتوبر 1978 حيث قال: "فالمؤمنون هم أولئك الذي حملوكم مسؤولية التعبير عن إرادتهم، فمن كتاب الله تعالى يمكن أن نستنتج أن كل من حمله الله مسؤولية تشريعية تنفيذية يجب أن يخضع للمراقبة، مراقبة الله أولاً، و مراقبة الذي حمله الله مهمة القيام بأمور الأمة الإسلامية، و أخيراً مراقبة الناخبين"

و لهذا فقد كانت مكانة الإسلام مركزية في نظام الحكم المغربي، أو بالأحرى الملكية المغربية، لأن هذه الأخيرة ولدت مع الإسلام في المغرب، و مارست الحكم بالإسلام، و لا يمكن أن تستمر بالحكم إلا بالإسلام، لأن الإسلام هو جوهرها و مبررها و السند الذي تلجأ إليه دائماً الملكية لممارسة سلطتها على المجتمع المغربي، لأن في مثل هذه المجتمعات ذات التراث الإسلامي الذي يتمتع بثقل تاريخي كبير لا يمكن تصور ملكية خارجة عن نطاق الدين، و لهذا فلا غرابة أن يحظى الدين الإسلامي بهذه المكانة المرموقة و العمل على دولنته و دسترته، و احتكاره، لأن الإسلام يربط حاضر المجتمع المغربي بماضيه، ماض و تاريخ حملت الملكية فيه راية الإسلام، و كان شعار المملكة و خطابها الإيديولوجي، و بالتالي فلا مفر من ملكية معاصرة مصاحبة للدين الإسلامي.

## 2- الشرعية الدينية و التاريخية للسلطة في المغرب ( الإيديولوجية الدينية و الإيديولوجية السياسية للدولة الحديثة):

يعتبر الإطار السلفي السائد في المغرب بقيادة علال الفاسي رائد السلفية التجديدية، و مؤسس حزب الاستقلال، و رائد الحركة الوطنية المغربية، الموجه العام للتغيير في المغرب المستقلة، و كطريقة لإضفاء الشرعية على التغيرات الممكنة في المغرب المعاصر، فقد كانت للسلفية النهضوية الإصلاحية المنطلقة من الشرق صدى واسع في الأوساط الثقافية الدينية و السياسية، و بين الزعيم علال الفاسي دور السلفية الجديدة في الحقل السياسي و الديني المغربي، و ذلك عبر تحولها من سلفية دينية المضمون إلى حركة وطنية سلفية الإطار و لكن لبرالية المضمون.<sup>1</sup>

فالمغرب تمتلك مرتكزات تاريخية ضاربة في عمق المجتمع المغربي، و يستند إليها النظام الملكي في الدولة الحديثة، و ذلك بجمعه بين التقليدية و الحداثة و يجمع بين التراث الإسلامي و الحداثة الغربية التي تتعايش لتكتسب الديمقراطية المغربية طابعا مختلطا و أحيانا متناقضا.<sup>2</sup>

ينشأ من هذا التضارب إيديولوجيتين يتبناها النظام، الأولى فوق الدستور و هي الإيديولوجية الملكية، و الثانية ديمقراطية تحملها الأحزاب السياسية إضافة إلى جمعه بين نمطين من الشرعية، الشرعية الأولى: مرتبطة بالخلافة أي الشرعية الدينية، و التي تعرف بالشرعية الضمنية و الشرعية التعاقدية، حيث يمثل المغرب النموذج الذي جمع بين هاتين الشرعيتين و التي نجح فيها، حيث نجح "العلويين" في مشروعهم السياسي بإبراز انحذارهم من فرع نسبي واحد "الشرفاء" و دعموا موقفهم عبر بيعة العلماء لهم.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> فخر الدين ميهوبي، إشكالية بناء الدولة في المغرب العربي، دراسة في تطور دولة ما بعد الاستعمار، ط1، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، 2014، ص 105.

<sup>2</sup> عبد السلام نوير، قضايا التحول الديمقراطي في المغرب، في، منسبي أحمد، التحول الديمقراطي في دول المغرب العربي، مركز الدراسات السياسية و الإستراتيجية، القاهرة، 2004، ص 89.

<sup>3</sup> محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع و الدولة في المغرب العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1999، ص 40.

أما الشرعية الثانية: فهي مستوحاة من الديمقراطية الليبرالية لمحاولة بناء نظام إداري عصري، و قد حاولت الملكية تدعيم هذه الشرعية بمصدر آخر من خلال إسباغ مظاهر العقلانية القانونية التي تهدف لزيادة فعالية النظام، هذا الصنف من الشرعية ذات المصادر المختلفة تعطي الملك مكانة لا تعادلها مكانة أخرى، ليس داخل المؤسسات فقط بل فوقها أيضا فهو يستند إلى هذا الجهاز الإيديولوجي الذي يؤكد الوحدة و الإجماع و الالتحام بين الشعب و الملك.

و لكن ما هي مكانة الدين الإسلامي في تبرير هذه الشرعية؟

يكتسب النظام السياسي المغربي الطابع الديني، و أصبح يعرف اليوم من الباحثين الأنثروبولوجيين، و علماء الاجتماع و السياسة و التاريخ في خطوطه العريضة، حيث قاموا بوصف هذه الصبغة الدينية التي تكتسبها الملكية المغربية، و وضعوا الجوانب و العناصر الأساسية لها.

فالسند الشريف النبوي (l'ascendance prophétique) و البيعة (allégeance) هما المبدآن الأساسيان اللذان يعملان على إضفاء الشرعية للملكية في الإسلام، فقد اجتمع المبدآن بطريقة مستمرة و متواصلة في الحكم الملكي المغربي منذ ظهور السلالات الشريفية فيها في القرن السادس ميلادي، بعد اختفاء السلالات ذو الأصول القبلية، التي أسست لأول سلالة شريفية إدرسية في المغرب.<sup>1</sup>

و بمقابل هذا السند الشريف النبوي الذي هو في الواقع عامل وراثي، فإن البيعة خاصة تمتلكها الملكية المغربية، توظفها في كل مرة لتجديد الهيمنة على القوى الاجتماعية و السياسية و السيطرة على الحكم.

ترتكز الملكية المغربية في بناء مشروعيتها و لتبرير وجودها و حكمها على مبادئ و أسس دينية و فكرية و سياسية، و لتبرير هذا الاحتكار ترتكز أساسا على المرجعية للدين الإسلامي.

<sup>1</sup> ABDALLAH Laraoui, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830- 1912, op, cit, p 80.

توجد قناعات عديدة في المجتمع المغربي، و لكن القناعة التي تفرض نفسها داخل الأوساط الاجتماعية، هي أن الأفكار التي تجد أصلها في الدين أو يختلق لها هذا الأصل، تكون أقوى و أقدر على الإنغراس في المجتمع، و أسهل للتسليم لها داخله، لذلك يوجد دائما تأكيدا مقصودا من قبل الملكية المغربية على مرجعيتها للإسلام، و ذلك في الدساتير المغربية التي بدأ إصدارها منذ 1962، و التي تصرح "المملكة المغربية دولة إسلامية"، و في الفصل السادس كما سبق و ذكرنا "الإسلام دين الدولة"، كما أن الدوائر تشدد على موقع إمارة المؤمنين في بنية الدولة المغربية، إذ أن الملك "أمير المؤمنين و الممثل الأعلى للأمة، و هو حامي حمى الدين"<sup>1</sup> و بقدر ما تحرص الملكية على استحضار هذا المرجع الأساسي مراعاة لإسلامية المجتمع المغربي، و ذلك قصد اكتساب و تثبيت مشروعية دائمة و مستمرة، تتصدى لكل الأطراف المعارضة، بقدر ما يتم الاستناد على الإسلام كمبرر لسلوك و أداء السلطة و توجهاتها في المجالات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية.

و لهذا يلاحظ وجود إحالات دستورية و سياسية بشكل مكثف على المرجعية الإسلامية بهدف تصويغ احتكار و هيمنة دائمين، ففي استجواب للملك الحسن الثاني قال: "... أما عندنا نحن المسلمون فإن أمير المؤمنين يستمد مأموريته من الله ... و الملك يحظى باحترام الجميع، و جاء في حديث نبوي "إذا مررت بأرض ليس فيها سلطان فلا تدخلها، إنما السلطان ظل الله و رمحه في الأرض" أي أن أمير المؤمنين هو الظل الذي يحتمي به كل ضحايا الظلم، و هو الرمح الذي يدافع عن الحق و يحارب الضلال"، و في استجواب آخر يقول: "المغرب ليس بلدا علمانيا، إنه ملكية الإسلام فيها هو دين الدولة، و هذا الإسلام حاضر في حياتنا اليومية، و بموجب السلطات التي يخولها إليّ الدستور، فإنني أسهر على استمراره".<sup>2</sup>

فالملك إذن هو ظل الله في الأرض يستمد مأموريته من الله و يسهر على "استمرار الدين" إن الملك هو أمير المؤمنين، يلزمه سلطات واسعة و حضور دائم و قوي في جميع الميادين، إذ "ال خليفة" هو مصدر التشريع

<sup>1</sup> MOHAMED Tozy, *monarchie et islam politique au Maroc*, op, cit, 03, Maroc, p70.

<sup>2</sup> IBID, pp, 79-80.

الأسمى، كما أن "الاستمداد المباشر من الله يلغي دور و جدوى المؤسسات و الهيئات التمثيلية، و لهذا فالولاء لأمير المؤمنين لا يمكن أن يكون مزدوجاً أو متقاسماً، و تعمل الأجهزة و القنوات الرسمية و الغير رسمية للملكة المغربية على طبع علاقة المجتمع بالدولة، بطابع الواجب الديني و للالتزام العقدي، و تجتهد هذه الأجهزة في حصار أو إلغاء كل نقاش يضع محل الشك مشروعية و مضمون و سلطان الملك.<sup>1</sup>

ن التوظيف المكثف للرموز و الدلالات الدينية و الأسماء و الألقاب (أمير المؤمنين، الخليفة، الأمة) الأعياد و المناسبات الدينية، دعاء الجمعة و الصلوات، كل هذا التوظيف يرمي إلى شرعنة احتكار السلطة و تمرير ذلك بواسطة الحديث عن مشروعية "la légitimité" الملكية كنظام سياسي قائم و ممارساته، هذا يستلزم أنه بمجرد التسليم بأحقية الملكية في ممارسة السلطة، تلغى بعد ذلك أي مناقشة حول مضمون و حدود سلطة الملك، و هذا ما يتم تكريسه من خلال طقوس البيعة و حفل الولاء، و فيها عزل لكل محاولة تهدف لجعل تمثيلية الملك مسألة تعاقد مشروطة.

و الدارس للتاريخ الإسلامي يتنبه مباشرة إلى وجود تبرير دائم للاستبداد بداعي سمو المهمة الموكلة " للخليفة"، و رضى العلماء بحكم المستولي بالقوة على السلطات، و لكن بالوقوف عند النموذج النبوي و الخلافة الراشدة يكشف جليا حقيقة الانزلاق الذي أصاب الدولة و الأمة في طبيعة العلاقة المتبادلة بين الحاكم و المجتمع، و من ثم ترتكز المرجعية الإسلامية على مشروعية الحكم من زاويتين، شرعية التولية (شرعية من يتولى الحكم)، أي المبايعة، و شرعية مضمون هذه التولية أي شرعية بم يحكم (العدل و الشريعة).

و إذا كان هذا هو الأصل الذي يستند إليه في المغرب، فإن الملكية المغربية، توظف مقولات، و تتسج قراءات خاصة لنصوص "الطاعة" بغية الترسخ المزدوج لمشروعية الحكم السياسي و ممارساته من جهة، و احتكاره من جهة أخرى.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> IBID, p, 102.

<sup>2</sup> IBID, p, 112.

و لهذا فإن كل عناصر الشرعية التقليدية التي وجدتها الملكية في الإسلام، خدمت الملكية المغربية بعد الاستقلال في إعادة إنتاج هذا النظام الملكي، لأن مسألة الحكم في المغرب بعد الاستقلال كانت مقدمة المسائل والقضايا السياسية التي تولدت، و لهذا تسارعت الملكية المغربية في إعادة نمذجة هذه الشرعية التقليدية حتى قبل تبني الدستور الوضعي، و ذلك لمواجهة الحركة الوطنية المعارضة التي بدورها كانت تستخدم نفس السلاح الذي اعتمده الملكية، ألا و هو سلاح الدين.

و قد تم تقديم تعريف للملكية المغربية بأنها ملكية ( تيوقراطية) "Monarchie théocratique" و وظف هذا التعريف في الخطاب الإيديولوجي، ذلك ما نلمسه في تصريح "الحسن الثاني" قائلا: "الدولة في المغرب ملكية تيوقراطية، أين السيادة الروحية للرسول هي السلطة الزمنية و الروحية للمسلمين، فالدولة في المغرب مسلمة ليس فقط لأنها تعتنق الدين الإسلامي، و لكن لأنها لا يوجد لها تعريف خارج نطاق الإسلام، الذي يشكل سبب وجودها"<sup>1</sup>

و لهذا فإن كل الدساتير التي توالفت على المغرب منذ 1962، تؤكد هذا الجانب خاصة في الفصول التي سبق و ذكرناها (الفصل السادس، الفصل التاسع عشر، الفصل الثالث و العشرون).

ففي خطاب صرح به الملك الحسن الثاني في 18 نوفمبر 1962 يعرف الدستور قائلا: "هذا الدستور و قبل كل شيء تجديد للعقد المقدس الذي وحد دائما الشعب المغربي و الملك، و هو أيضا شرط من شروط نجاحنا".<sup>2</sup>

لقد كان اللجوء الدائم إلى الدين كإيديولوجيا للصراع من طرف الملكية المغربية، يدخل في عملية إعادة إنتاج النظام السياسي، فمكانة الملك في هذه العملية "كأمير المؤمنين" يدخل في جزء مهم من النشاطات و الأعمال التي قد تركزت في المجال الديني و تقليد الملتقيات الدينية التي يترأسها الملك داخل القصر بحضور العلماء، دشنت قبلا في عهد السلطان محمد بن عبد الله في القرن 18م، و استمرت مع سلاطين المغرب في القرن 19

<sup>1</sup> IBID, pp, 90-92

<sup>2</sup> IBID, p95.

و 20 م، قد تجددت مع الملك الحسن الثاني في منتصف ستينيات القرن الماضي، و ابتداء من هذا التاريخ أصبح شهر رمضان موعدا مقدسا للمحاضرات الدينية، يرأسها الملك نفسه و ذلك بحضور مجموعة من العلماء (les ulémas).

فهي مناسبة لإحدى المحاضرات الدينية التي يستغلها الملك لعرض الخطوط العريضة لسياسته الدينية، زيادة على ذلك يستغل فيها الملك الحسن الثاني ليتكلم و لأول مرة "كعالم" ليشرح الحديث الأكثر تداولاً بين العلماء في أمور السياسة، "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، و إن لم يستطع فبلسانه، و إن لم يستطع فبقلبه، ذلك أضعف الإيمان".

هذه القراءة التي وظفها الملك للحديث النبوي كرست سيادة الدولة في كل الميادين من خلالها وضع معالم لحدود النشاط الخاص بالعلماء في المجتمع المغربي الجديد، و وضع أيضا حدا لمشكل الصرامة الأرثوذكسية و دعى إلى قراءة تمتاز بالليونة، تتكيف مع النصوص الدينية.

ليعلن الملك ليعلن الملك خلال ستينيات القرن الماضي إجبارية الصلاة في المؤسسات التعليمية، ثم بعد ذلك (1968) يعلن عن إنشاء مدارس قرآنية مع إبراز أهميتها في تربية النشء على الثقافة الإسلامية لتستمر هذه السياسة الدينية للملك في السبعينيات القرن الماضي بمراجعة النظام التعليمي و تكريس الدين الإسلامي في كل المؤسسات التعليمية.<sup>1</sup>

من خلال هذا التداخل بين الزمني و الروحي، أو بين الديني و الدنيوي في المغرب الحديث، يمكن تحليل عملية الشرعنة "légitimation" التي تعتمد عليها الملكية المغربية فيما يلي:

**المرحلة الأولى:** تبدأ من تبني الدستور عام 1962 و تنتهي مع بداية الثمانينات، خلال هذه المرحلة وظفت إمارة المؤمنين لمعارضة التيارات المناقصة الداعية إلى إضعاف سلطة الملك، خصوصا المطالبة بتأسيس ملكية تشبه تلك الموجودة في بريطانيا، فهي موجودة و سائدة و لكنها في الواقع ليست حاکمة، و لهذا فكان الدستور

<sup>1</sup> IBID, pp, 98-99.

الصادر سنة 1962 قد أجاب مباشرة على هذه المسألة في المادة 19 حين أعطيت امتيازات و صلاحيات و خاصة سلطات واسعة لشخص الملك، تماشياً مع مبدأ وحدة الحكم، و قد تجسد هذا الامتياز مع تعيين الملك لكل القائمين على المؤسسات الدستورية.<sup>1</sup>

**المرحلة الثانية:** تبدأ مع الثمانينات من القرن الماضي و تمتد إلى يومنا هذا مع الملك محمد السادس، أين "إمارة المؤمنين وظفت الدين لمواجهة التيارات الدينية التي تطمح الدخول في الحقل السياسي اعتماداً على قاعدة "القراءة الانتقائية للإسلام" "interpretation sélective de l'islam" هذا التأويل يتعارض أو يتصادم مع التوجهات الدينية العامة للملكية في المغرب، الموضوع الذي سنتعرض إليه بالتفصيل في الفصل الميداني. و القاسم المشترك بين هاتين المرحلتين هي تغذية الشرعية الدينية للملك، لأن إمارة المؤمنين يتوجب عليها تسيير المجال السياسي تارة، و التحكم في المجال الديني تارة أخرى، هذا التوظيف المزوج يؤكد الجمع بين الديني و السياسي على مستوى الدولة الحديثة في المغرب، أي الملكية من جهة و التمييز بينهما على مستوى الفاعلين الدينيين و السياسيين الآخرين من جهة أخرى.

### 3- المؤسسات الدينية في دولة الاستقلال و تعزيز حضور الدولة:

ارتبطت العلاقة بين الإسلام و الدولة المغربية في معظم الحالات بأحداث سياسية أو اجتماعية مؤثرة، و لقد مرت هذه العلاقة في عقود الاستقلال بمجموعة من المحطات و الأطوار، و لقد ورثت الدولة المغربية المستقلة في المغرب مجموعة من التناقضات الفكرية و النظرية التي كانت مجموعة في زمن الحماية الفرنسية، لهذا لم تنطلق هذه الدولة في مقاربتها للشأن الديني من تصور نظري و خط مذهبي واضح للموضوع الديني، و قد تجاوبت مع الظروف الموضوعية و التطورات الميدانية بأشكال مختلفة، و كان المجال الديني في عهد محمد

<sup>1</sup> IBID, p100.

الخامس قد عانى من الارتجال و الانقسام في الرأي بين الفاعلين الدينيين، و قد تم تجاوز هذه الوضعية نسبيا في عهد الحسن الثاني.<sup>1</sup>

و لقد تجسدت المؤسسات الدينية في المغرب بعد الاستقلال، و خاصة بداية من الستينيات من القرن الماضي أساسا في وزارة الشؤون الإسلامية و المساجد و رابطة علماء المغرب و التعليم الديني و الزوايا و الطرق الصوفية.

و من أشهر الأزمات التي واجهتها الدولة المغربية في محاولة لتعزيز حضورها في المجال أو الحقل الديني، و العمل على تأهيله بعد الاستقلال هي أزمة "جامع القرويين" سنة 1960م، عقب وضع الدولة مشروعا لتوحيد التعليم و إحقاق القرويين بجامعة محمد الخامس الحديثة النشأة، و تعيين مدير لها خارج مجلس العلماء، الأمر الذي قوبل بالرفض جملة و تفصيلا من طرف علماء المملكة، و قد كشفت هذه الدولة على رؤيتين في تدبير الشأن الديني، رؤية عصرية وراها نخبة عصرية، و رؤية تقليدية وراها علماء تقليديون، رغم أنه ضمنا كانت الأزمة تحتوي على صراع خفي داخل الدولة بين هذه الأطراف.

و من أهم المحاور التي ظهرت عند اختيارات الدولة المغربية في تعزيز حضورها في الحقل الديني، وزارة الشؤون الإسلامية، التعليم، العلماء و المساجد، ثم الحركات الإسلامية التي سنخصص لها مبحثا كاملا، و قد عملت الدولة في المغرب منذ الاستقلال على التحكم في هذا الحقل لتجنب تركه بدون حاكم فعلي، و ذلك من خلال تأطيره بمجموعة من المؤسسات الدينية و هي كما يلي:<sup>2</sup>

### 3- 1 - وزارة الشؤون الإسلامية: بالرغم من الدور الوطني و السياسي الكبيرين التي حضي بها الإسلام

في مواجهة الاحتلال إلا أن أول حكومة نصبها محمد الخامس بعد الاستقلال و بالضبط سنة 1955م، لم تهتم

<sup>1</sup> أحمد جبرون، إشكالية الوظيفة الدينية في الدول المعاصرة، قراءة في تجربة تأهيل الحقل الديني بالمغرب، مجلة الدراسات المستقبلية، مرصد 4، الإسكندرية، 2011، ص ص 6-7.

<sup>2</sup> نفس المرجع السابق، ص 08.

بموضوع الإسلام من خلال تشكيلتها الوزارية و وظائفها، حيث بقيت الاختصاصات الإسلامية قبل إحداث وزارة خاصة بها موزعة بين وزارة الأوقاف (الأوقاف) و وزارة العدل، و لقد تم نقل التعليم الديني و القائمون بالوظائف الدينية إلى وزارة الشؤون الإسلامية بعدما كان الإشراف على هذه الوظائف من اختصاص وزارة الأوقاف.<sup>1</sup>

تصنف وزارة الشؤون الإسلامية ضمن وزارات السيادة، لذلك فهي تحظى بأهمية خاصة داخل بيئة النظام السياسي المغربي، باعتبارها تمثل القناة المركزية لتصريف السياسة الدينية بالمغرب، و بالتالي فوزارة الشؤون الإسلامية هي مجرد سلطة مواكبة و أداة للتنفيذ، و قد تم إحداث وزارة الشؤون الإسلامية لأول مرة في حكومة 1961 و أسندها العاهل الحسن الثاني إلى الزعيم السلفي و زعيم الحركة الوطنية علال الفاسي و هو الذي وضع مشروعها السياسي و قانونها الأساسي.

و قد جاء إنشاء وزارة الشؤون الإسلامية بنظر علال الفاسي كرد سياسي و برنامجي على جبهتين، الأولى هي جبهة الصوفيين و الطرقيين و التي وصفها بالفئة الجامدة التي لا تفهم حقائق الدين، و جبهة العلمانيين المتأثرة بطريقة عمياء بالغرب جاهلة أمور الإسلام و غاياته.<sup>2</sup>

و من بين ما نص عليه ظهير 1961 إنشاء هيئة للإفتاء من كبار العلماء المغاربة تتكفل بالإجابة عن الأسئلة التي ترد عليها من مختلف جهات المملكة و تساعد الوزارة في إعداد الرأي متى طلب منها ذلك، كما أن الفتاوى التي تصدر عن هذه الهيئة تكون لها صبغة دينية صرفية و لا يكون لها أي تأثير على القوانين المعمول بها.

و بعد سنتين من إحداث هذه الوزارة تم مزجها مع وزارة الأوقاف لتصبح التسمية بعد ذلك وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ليستقر الوضع على مستوى الوزارة لمدة ثلاثة عقود تقريبا و لم تستقد من أي تطور قانوني و مؤسساتي، إلى غاية 08 نوفمبر من سنة 1993 أين صدر ظهير جديد يحدد اختصاصات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية.

<sup>1</sup> الظهير الشريف، الجريدة الرسمية، العدد 2309، 10 جانفي 1958، المغرب، ص 81.

<sup>2</sup> أحمد جبرون، مرجع سابق، ص 10.

و من خلال هذا الظهير تم التأكيد على ثلاث أهداف رئيسية، أداء رسالة الأوقاف و المحافظة عليها، و الحفاظ على القيم الإسلامية و سلامة العقيدة و خاصة الحفاظ على وحدة المذهب المالكي، و التكوين و التأطير و الدراسات الدينية، ليرز هذا الظهير تعاضم الاهتمام الرسمي بالأوقاف حيث أصبحت أولوية للوزارة، كما لم يتم التغاضي خاصة على جانب مهم و هو احتكار الدين و الممارسات الدينية، و لكن مع إحداث مصلحة خاصة لفتح الحوار مع الحركات الإسلامية.<sup>1</sup>

و قد ترجم هذا الظهير في طياته إشارات قوية أعربت عن توجهات الدولة المغربية في عقدي الثمانينات من القرن الماضي في المجال الديني، و كشفت بشكل واضح عن تنامي الوعي الرسمي بالخصوصية المذهبية للمملكة على مستوى العقيدة و الفقه و دورها الإيجابي على الاستقرار الروحي للمغرب، فقد جعل هذا الظهير من الوزارة و لأول مرة أداة للحفاظ على سلامة العقيدة، و الحفاظ على وحدة المذهب المالكي، هذا بعدما كان ميل الدولة سلفيا في السنوات الأولى من الاستقلال، و عدم الاهتمام الكبير بأمور المذهب.

حيث لم تهتم الحكومة المغربية الأولى في عهد الملك محمد الخامس بقطاع الشؤون الإسلامية و لم تخصصه بوزارة، حيث تركته على النحو الذي كان عليه في فترة الحماية، و لكن مع بداية عهد الحسن الثاني، عرفت هناك خطوات أولى في تأهيل الحقل الديني و قطاع " الشؤون الإسلامية " و كان ذلك لاعتبارات ثقافية و سياسية إلا أن بنيته القانونية بقيت جامدة خلال أربع عقود كاملة، غير أنها كانت مستقرة و ذلك بالرغم من الصراعات الإيديولوجية التي كانت قائمة بين النظام الملكي مع المعارضة اليسارية طوال هذه العقود.

و من بين النجاحات التي حققتها وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، حتى و إن كانت هذه النجاحات نسبية، إلا أنها شجعت ميول الأسلمة داخل المجتمع المغربي، أو على الأقل لم تكن عائقا أمامها، و قد ساهمت هذه السياسة إلى جانب تحولات عميقة شهدتها المجتمع المغربي المرتبطة أساسا بالنمو الحضري و الانتشار النسبي للتعليم، و لكن أهم نجاح حقيقته هو حراسة المذهب المالكي و المجتمع المغربي من المذاهب الدخيلة التي تهدد

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق.

وحدة و كيان المجتمع و الدولة، و يعتبر ظهور 1993 القاضي بفتح حوار مع الحركات الإسلامية، ترجمة ملموسة لهذا الدور الإيديولوجي.

و لقد تركزت هذه الجهود خاصة في الفترة الأخيرة من عهد الحسن الثاني، أي نهاية التسعينات و بداية عهدة محمد السادس، حيث تميزت بالعمل على تكريس الخصوصية المذهبية، و تطوير العلاقة مع الإسلاميين و محاورتهم، و عقدت لهذا الغرض مؤتمرا دوليا أطلق عليه "الجامعة الصيفية للصحة الإسلامية" انعقدت دورته الأولى سنة 1990، بحضور قيادات إسلامية محلية و عالمية أبرزها "راشد الغنوشي" (النهضة التونسية) و محفوظ نحاح (حركة مجتمع السلم الجزائرية).<sup>1</sup>

**التعليم الديني:** يتم العمل على ضبط و إنتاج العلماء من خلال مجموعة من المؤسسات أو القنوات، و قد كانت هذه المؤسسات تركز سياسة تأهيل الحقل الديني في عهد الحسن الثاني، و ذلك بهدف تكوين مواطن أصيل معتز بهويته الدينية و منفتح على العصر و قيم الحداثة، و قد جندت العديد من المؤسسات الدينية للقيام بدورها الديني و التنموي في المغرب المستقلة نذكر منها:

**3-2- جامعة القرويين:** و قد لعبت جامعة القرويين أدوارا حاسمة في تاريخ المغرب لذلك ضلت هذه المؤسسة التقليدية بما تملكه من رصيد تاريخي و رمزي، توظيف في مجال التأطير الديني الرسمي، و قد قامت عدة أطراف بمحاولات عديدة لإصلاح الجامعة العتيقة، كمحاولة الفقيه محمد بن الحسن الحجوي، كما سعى النظام المخزني في زمن الحماية إلى إدخال إصلاحات عليها بموجب ظهور 1931، و التي لم تثمر نجاحا باستثناء إزالة الطابع الشخصي لعملية التعليم و التلقي، و استبدالها بإجازة رسمية.<sup>2</sup>

و بحكم المكانة الرمزية الكبيرة التي تحظى بها جامعة القرويين لدى المغاربة قديما و حديثا، تسارعت الدولة المغربية بمجرد حصولها على الاستقلال إلى القيام بإصلاحات تعيد تنظيم الجامعة كغيرها من الجامعات، رغم

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص ص 10-13.

<sup>2</sup> محمد العيادي، محطات في تاريخ المغرب الفكري و الديني، مرجع سابق، ص 98

مقاومة عدد من العلماء لهذه الإصلاحات، و يعتبر ظهير سنة 1963 أول خطوة استهدفت إصلاح القرويين بعد الاستقلال حيث جعل منها جامعة تشبه سائر الجامعات الأخرى التابعة لوزارة التربية الوطنية، و بموجب هذا الظهير تتولى القرويين تكوين مختصين في الثقافة الإسلامية و اللغة العربية و إنعاش البحث العلمي في مجال الدين و اللغة العربية، و قد تم إدخال كليات جديدة وفق النظام الجديد، و هي كلية الشريعة و كلية اللغة العربية بمراكش و كلية أصول الدين بتطوان.

لقد وقف علماء القرويين منذ بروز البوادر الأولى لهذه الإصلاحات، و وقفوا وقفة الرفض لسعي الدولة المغربية لتأهيل القرويين و تنظيمها بناء على حاجيات هذه الدولة، و لقد نظر العلماء إلى خطوات النخبة العصرية الخارجة عن هيئة العلماء الرامية إلى "إصلاح" الجامعة تطاولا غير مقبول، لتتدلع حرب باردة بين الفئتين انكشفت في عهد محمد الخامس، على هامش الاحتفال بالذكرى الألفية لإنشاء القرويين حيث رفض العلماء حضور الحفل إلا بعد تدخل الملك، و قد انتفض العلماء ضد هذه الإصلاحات حتى في عهد الملك الحسن الثاني<sup>1</sup> و استدعت تحركاتهم تدخل هذا الأخير الذي أقر بأن تكون القرويين جامعة مستقلة بكلياتها.

لقد كان الصراع حول القرويين في الواقع بين منطق الدولة الحديثة الهادف إلى الهيمنة و السلطة، و بين روح الدولة التقليدية التي كان فيها علماء القرويين يتمتعون في ظلها بالحرية الدينية و السياسية، رغم أنه في الظاهر يتبين أن الصراع بين نخبتين عصرية و تقليدية حول النفوذ، و لكن في الأخير و رغم كل محاولات الصمود التي أبدتها و وقفها علماء القرويين، إلا أن الغلبة في الأخير كانت للدولة الحديثة و لمنطقها، و من ثم سلبت منهم كل الإمتيازات التاريخية، و في مقدمتها الاستقلالية الإدارية و المالية و التربوية، لتتحول جامعة القرويين

<sup>1</sup> محمد الطوزي، الإسلام و الدولة في المغرب العربي، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، العدد 14/13 (سنة 1992/1991)، ص 28.

إلى مجرد "معهد فني" في خدمة الدولة الحديثة، يمدّها بالإطارات الدّينية التي تحتاجها في مختلف الميادين (التعليم، العدالة، التوثيق).<sup>1</sup>

**3-3 دار الحديث الحسنية:** تأسست دار الحديث الحسنية بموجب مرسوم ملكي صدر في أوت 1968، بهدف إنماء التعليم العالي و القيام بالبحث في ميدان العلوم الإسلامية، و جاء تأسيس هذه الدار عقب خطاب الملك الحسن الثاني أمام عدد من المشاركين في الدروس الحسنية، و لقد حظيت المؤسسة بوضع خاص، فلم تلحق بوزارة التعليم و لا الثقافة و لا الأوقاف و الشؤون الإسلامية، و لكنها من اختصاص وزير الشؤون الإدارية و الأمانة العامة للحكومة، و مالية تتبع ميزانية القصر الملكي، و منذ تأسيسها ساهمت في تخريج و إنتاج العديد من العلماء و الإطارات الدّينية، لكن سرعان ما دخلت الدار في انزلاقات خطيرة، و ذلك على عديد من المستويات منها ما هو هيكلي كاستيعاب و توظيف الخريجين حيث انتشرت في صفوفهم البطالة، ثم اندماج عدد من الخريجين و تعاطفهم مع حركات الإسلام السياسي، مما اجبر الدولة على توقيف مناقشة العلمية فيها سنة 1981، و التضييق عليها خاصة بعد إنشاء الخريجين لرابطة على شكل رابطة علماء المغرب، و لم يرفع هذا الحظر إلا في نوفمبر من سنة 1984 حيث استؤنف فيها مناقشة الرسائل.<sup>2</sup>

**3-4- التعليم العتيق:** يقصد به الكتاتيب القرآنية التي تهتم بتعليم القراءة و الكتابة للأطفال، و تحفظهم القرآن، تنتشر غالبا في الأرياف، و تتخذ في معظم الأحيان إحدى غرف المسجد أو الجامع مكانا للدرس و التعليم، بالإضافة إلى مجموع المدارس و المعاهد الشرعية التي تتكفل بتعليم اللغة و الفقه و المتون للطلبة بعد حفظهم للقرآن، و ذلك بالاستعانة بشيوخ مشهود لهم بالعلم.

لقد تزامن اهتمام الدولة بالتعليم العتيق مع اهتمامها بإصلاح جامعة القرويين، و هذا نظرا لانقطاع هذا النوع من التعليم عن التعليم العصري انقطاعا تاما، و لكن الإصلاحات التي ألحت عليها الدولة لم تكفل بالنجاح لعدم

<sup>1</sup> أمحمد جبرون، مرجع سابق، ص 14.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 15.

قدرة المدارس و الجامعات الحديثة استيعاب خريجي التعليم العتيق من جهة، و من جهة أخرى تباين المضامين و البرامج التعليمية بين المدارس العتيقة التي تمتاز بالتعليم التقليدي و الجامعات الحديثة. و مع ظهور تحديات جديدة خلال أواخر القرن العشرين و بداية القرن الواحد و العشرين و بروز حركات إسلامية منافسة في التفسير و التأويل، تسعى إلى توسيع نطاق طموحها إلى المجال السياسي، زاد من اهتمام الدولة في المغرب على الاهتمام بقطاع التعليم العتيق، و هذا رغم فشل العديد من المحاولات التي قام بها الملك الحسن الثاني في الوصل بين التعليم التقليدي بالتعليم العصري، و لهذا قام نفس الملك الذي أحس بأهمية هذا النظام التعليمي التقليدي الأصيل في المغرب في تكوين شخصية مغربية إسلامية أصيلة بعيدة عن كل أنواع الإنحرافات المذهبية، حيث أمر بإعادة تفعيل هذا النظام في جامع القرويين و أمر بتأسيس مدارس على نفس طراز مدارس و معاهد التعليم العتيق بمسجد الحسن الثاني.<sup>1</sup>

**3-5- رابطة علماء المغرب:** تميزت العلاقة بين العلماء و الدولة في المغرب بمجموعة من التحولات بين القرب و البعد من الدولة، و لقد مرت هذه العلاقة بمرحلتين أساسيتين، مرحلة رابطة علماء المغرب، و هي مرحلة التحكم عن بعد و هي مرحلة امتازت بلحظات عدم التجاوب و سوء التفاهم بين العلماء و الدولة، و مرحلة التوظيف المباشر بهدف تطوير العمل الديني الرسمي، و فيها تم إنشاء المجالس العلمية العليا و الإقليمية و الرابطة المحمدية للعلماء.

يرى ولد قابلية أنه منذ الاستقلال عرف المغرب صيرورة بروز نخبة دينية أدت بها جملة من التحولات إلى التهميش نتيجة ظهور نخب عصرية تهدف إلى فرض نفسها كنخبة بديلة غيرت التي كانت قائمة.

اكتسبت نخبة من العلماء بالمغرب زعامة و كاريزمية واضحة، أمثال علال الفاسي و عبد إبراهيم، إلا انه سرعان ما بدأ علماء الدين بالمغرب يفقدون دورهم ضمن النخبة التي أضحت تتشكل من خريجي المدارس

<sup>1</sup> محمد الطوزي، الإسلام و الدولة في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 100.

و المعاهد العصرية، خصوصا الغربية منها، و هذا بالرغم من احتفاظ بعض العلماء بمواقفهم المهمة في صفوف بعض الأحزاب السياسية المغربية، أمثال أبو بكر القادري و مولاي العربي العلوي بحزب الاستقلال و الحبيب الفرقاني بحزب الاتحاد الوطني.

و عندما لاحظ علماء الدين بالمغرب صيرورة التهميش الذي أصابهم، عقدوا مؤتمرا و أحدثوا رابطة لهم تسعى لإعادة إحياء وظيفتهم في الدعوة و تمكين موقعهم ضمن الوظيفة العمومية، و هكذا شكلت هذه الرابطة جماعة ضغط لها دورها في تحديد الخط الديني للدولة المغربية.

و قد تأسست جمعية رابطة علماء المغرب بعد سنوات قليلة من الاستقلال، و بالضبط سنة 1961، كشكل من أشكال التكيف مع دولة الاستقلال، و لجمع كلمة العلماء و توحيد صفوفهم لمواجهة التحديات الدينية المستجدة، و ساهمت أزمة القرويين بشكل كبير في البحث عن سبيل النهوض بالعلماء، الأمر الذي دفعهم للتكفل في إطار مدني.<sup>1</sup>

و قد ساهمت رابطة علماء المغرب منذ تأسيسها في توجيه السياسة العمومية خاصة التي لها علاقة بالمجال الديني، و قد سجلت مواقف قوية إزاء عدد من القضايا، و كانت صحيفة "الميثاق" لسان حال الرابطة من خلالها يتم التعبير عن آراء و جهات النظر لدى العلماء الخاصة بالشأن العام.

و لهذا فإن رابطة علماء المغرب نشأت نتيجة واقع موضوعي، و تزامنت جميع ممارسات الرابطة مع مناسبات مختلفة، حيث لم تخف نقدها الدائم للسلطة و معارضتها لعدد من سياسات الدولة، رغم أن هذه الأخيرة فسحت لها المجال و لم تضايقها إذ كان أعضاء الرابطة يتمتعون بالحرية التامة في القول و الفعل سواء داخل المساجد أو خارجها في وسائل الإعلام، و لا وجود لتفسير منطقي و موضوعي لليونة الدولة تجاه الرابطة، إلا بكون هذه الأخيرة قامت بالتركيز للمشروعية الدينية للنظام الملكي، و ابتعادها عن الشأن السياسي الحزبي، و استمرت هذه العلاقة بين الرابطة و الدولة إلى غاية سنة 2003.

<sup>1</sup> أحمد جبرون، مرجع سابق، ص 17.

**3-6- من رابطة علماء المغرب إلى الرابطة المحمدية لعلماء المغرب:**

في خطاب للملك المغربي في أبريل 2004، أمام المجلس العلمي الأعلى و المجالس العلمية المحلية بالدار البيضاء أعلن الملك عن مشروع تحديث رابطة علماء المغرب و تغيير إسمها إلى "الرابطة المحمدية لعلماء المغرب" و لكن تأخر القانون المنظم لها حتى 14 فيفري 2006، و فيها أراد الملك و ظهره إعطاء دعامة إضافية للقيام بوظيفة التأطير في إطار "الإستراتيجية المندمجة و الشمولية" لتأهيل الحقل الديني في المملكة المغربية.

و قد اعتبرت الرابطة المحمدية لعلماء المغرب "مؤسسة ذات نفع عام" و هذا ما حولها مجموعة من الامتيازات، و في مقدمتها تلقي التمويلات الأساسية من الدولة. و لقد اهتمت الرابطة أكثر بالمجال العلمي و الثقافي، حيث أسست مركز الدراسات و الأبحاث و إحياء التراث، و الذي بدوره أصدر مجموعة مهمة من النصوص التراثية المغربية في العلوم الإسلامية بالإضافة إلى مجموعة مهمة من الأبحاث و الدراسات في سلسلات مختلفة (مالكيات أعمال، ندوات)، بالإضافة إلى مجلة الإحياء و الجريدة الإلكترونية "ميثاق الرابطة".<sup>1</sup>

**3-7- المجالس العلمية:** أعلن الملك الحسن الثاني في فيفري 1980 عن إنشاء المجلس العلمي الأعلى، و كان ذلك نتيجة تراجع المكانة الإصلاحية للعلماء، و لقد خاطب الملك العلماء قائلاً: "إنكم حضرات العلماء أصبحتم غائبين عن الميدان اليومي في المغرب، بل يمكنني أن أقول أنكم أصبحتم غرباء، ذلك و ليس من تلك الغربية التي يقال فيها و طوبى للغرباء، فهذه الغربية نؤدي ثمنها جميعا ... لأنه أصبح الإسلام و تدريس الإسلام في الجامعات أو في المدارس الثانوية لا يعدو أن يكون دروسا لتعليم نواقض الوضوء و مبطلات الصلاة".<sup>2</sup>

لقد كان لهذا الغياب الميداني للعلماء داخل المجتمع المغربي دفعا للدولة لإنشاء المجالس العلمية سنة 1981، و قامت بتحفيز هؤلاء العلماء ماديا و معنويا في سبيل مواجهة الحركات الإسلامية المتشددة التي أصبحت

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 30.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 18.

تعرف صدى كبيرا داخل المغرب، و بموجبها انطلقت تجربة المجالس العلمية الإقليمية ابتداء من سنة 1981 بستة مجالس ليرتفع العدد إلى أربعة عشر مجلس في نفس السنة، من خلالها دفعت الدولة بالعلماء للتواجد ميدانيا لأجل الإبقاء على وحدة البلاد عقائديا و مذهبيا، غير أن مستوى التحدي الذي رفعته الدولة بقيادة الملك الحسن الثاني لم يؤول إلى نتائج المرجوة، نظرا لضعف عزيمة العلماء التي تم الاستعانة بهم.<sup>1</sup>

و نظرا للخمول الذي طرأ على المجالس العلمية التي أحدثتها الحسن الثاني، قام الملك محمد السادس بإعادة هيكلتها و تنظيمها في أبريل 2004 بواسطة ظهير 22 أبريل 2004، و قد جعل منها هذا الظهير من المجالس العلمية مؤسسات قوية مركزيا و محليا، من حيث الأجهزة المسيرة، و الانتشار و الاختصاصات، ليكون ردا عمليا و فعالا على جملة من التحديات في القرن 21م، و في مقدمتها مواجهة التطرف الديني و المذهبي.

### 3-8- المساجد من الاستقلالية إلى التبعية: لم تستطع المساجد في مغرب الاستقلال أن تحافظ على

استقلاليتها المادية و المعنوية، و لم تكن هناك أي ظواهر خاصة بالمساجد إلا بما يتعلق بتدبير الأحباس، و بقيت المساجد على هذه الوضعية إلى غاية الثمانينات من القرن الماضي، و بالضبط في سنة 1984م، حين صدر أول قانون ينظم شؤون المساجد، و ذلك في سبيل الحد من الانتشار العشوائي للمساجد، و قد تجلت وسائل التنظيم إما من خلال التصاميم التوجيهية الحضرية، و وضع إطار صارم لبناء المساجد أو من خلال إخضاع بناء المساجد لموافقة وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، و ابتداء من أكتوبر 1984، تدخلت وزارة الداخلية إذ تصريح بناء المسجد أصبح يمنح من طرف الوالي، و بذلك أصبحت المساجد خاضعة لرقابة وزارة الداخلية لتجنب توظيفها و استغلالها من طرف الحركات الإسلامية، كما أنه تم التشديد على مواعيد إغلاق و فتح المساجد، و تم توجيه خطبة الجمعة و معها الخطباء.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق.

<sup>2</sup> الجريدة الرسمية المغربية، الظهير الشريف المتعلق بالأماكن المخصصة لإقامة شعائر الدين الإسلامي، رقم 84-15، 01 أكتوبر 1984.

و قد استهدفت الدولة المغربية من خلال تدخلها الكثيف في قطاع المساجد أمرين إثنين:

- مواجهة الحركات الإسلامية المذهبية التي بدأت تتصاعد في الحقل الديني للمملكة.

- تعزيز حضور الدولة في المجال الديني و سحب مؤسسة المسجد من سلطة الجماعة التي تبادر في إنشاء المؤسسات المسجدية و تسييرها.

**3-9- الزوايا:** تعد الزوايا و الطرق الصوفية شكلا تنظيميا من بين التنظيمات الدينية التقليدية التي لها

تاريخ عريق في المجتمع المغربي، و يبرز دور مؤسسة الزوايا و يتراجع بحسب الظروف السياسية و الاجتماعية السائدة، الأمر الذي أدى بالعديد من الباحثين إلى اعتبار تاريخ المغرب هو تاريخ الزوايا و التيار الصوفي بمختلف تعبيراته.

و يمكن التمييز بين أطروحتين بارزتين عن طبيعة العلاقة بين الدولة المغربية المتمثلة في المخزن و الزوايا، و كما ذكرنا في الفصل السابق:

- **الأطروحة الأولى** هي وطنية و التي مفادها أن الزوايا عبارة عن مؤسسة خاضعة للمخزن و أن وجودها رهين بوجود السلطة المخزنية، و دورها مرتبط بحاجة السلطان إلى هذا الدور لتفعيل سياسته الدينية و يمثل هذا الأطروحة عبد الله العروي.<sup>1</sup>

- **الأطروحة الثانية** و هي الأطروحة الأجنبية، مفادها أن الزوايا مناهضة للمخزن، و مجمل العلاقة بين الجانبين محلها الصراع و التجاذب، و يمثل هذا الاتجاه كل من Morsy Magali و Michaux Bellaire<sup>2</sup> و قد اختلفت طريقة تعاطي الدولة المخزنية المغربية مع الزوايا حسب طبيعة العلاقة و موازين القوى التي تفرضها الظروف السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية للمجتمع المغربي، و ذلك بإتباع إستراتيجية الاحتواء

<sup>1</sup> Abdallah Laraoui, , les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830- 1912 , op, cit, pp 19.20.

<sup>2</sup> Michaux Bellaire, op, cit, p 28.

بالقرب إلى شيوخ الزوايا و محاولة استقطابهم، و إعفائهم خاصة من الضرائب، أو إتباع إستراتيجية المواجهة محاولة اقتلاع المخزن للزوايا من جذورها، و قد كانت هذه الطريقة الغالبة خاصة أثناء الحكم العلوي، الذي تبنى التيار الوهابي كمذهب رسمي للدولة و حارب الزوايا بكل تعبيراتها.

و عن دور الزوايا في الحقل الديني للدولة المغربية الحديثة، فيتعدد المشهد الصوفي الحديث مكونا من عدد من الزوايا، البوتشيشية و الكتانية و العلوية و الريسونية، و تختلف هذه المكونات باختلاف توجهاتها السياسية و طرقها التربوية و مرجعياتها العقديّة و أنماطها التربوية.

و أكثر الزوايا المغربية ميلا للسياسة هي الزاوية الكتانية، و قد خرجت هذه النوايا إلى الملأ في سنة 1984 عندما سعت في الانتخابات البرلمانية في نفس السنة، و قامت بتقديم مرشحين لها، و قد اتبعت الزاوية الريسونية نفس المنهج عندما قدمت مرشحين لها في انتخابات 1997م.

و لكن الملفت للانتباه، هو الاهتمام الذي أصبحت تحظى به الزاوية البوتشيشية منذ أربعة عقود، التي أصبحت تفرض نفسها على الدارسين و المتتبعين، و يعود ذلك الانتشار المتزايد لها داخل المغرب و خارجه، حتى أن مريديها و حسب بعض الإحصائيات يفوقون المائة ألف مريد، و تحرص الزاوية البوتشيشية منذ الاستقلال على إحياء أنشطة و تجمعات كبيرة و احتضان جامعة صيفية بمقرها في مدينة مداغ بالشمال الشرقي المغربي، أين يتواجد مقرها الرئيسي، و يمكن رصد مد الزاوية المتزايد في عدد من المؤسسات و الجامعات المغربية من خلال إشراف بعض إدارات الزاوية على وحدات البحث و التكوين في التصوف، كما هو الشأن لوحدة الخطاب الصوفي في كلية الآداب بالرباط التي يؤطرها مريد الزاوية المفكر الدكتور طه عبد الرحمان، و إذا كانت الزاوية البوتشيشية تتأى عن العمل السياسي، إلا أنه في الآونة الأخيرة قامت هذه الزاوية بتسجيل موقف سياسي رافض لمذكرة الشيخ عبد السلام ياسين الموجهة للملك محمد السادس، و بينت دعمها للنظام الملكي المغربي، و في المقابل تتوجه الدولة في المغرب إلى تقديم دعمها الكبير للزوايا و للنشاط الصوفي و ذلك عبر تجديد ظواهر التوقير للشرفاء، و إصلاح و إعادة هيكلة الأضرحة، بالإضافة إلى التخليد الرسمي لبعض المواسم الدينية، و قد

تكرس هذا التوجه الداعم للتيار الصوفي بعد تفجيرات 16 ماي 2003<sup>1</sup>. و تصاعد التيار السلفي الوهابي، و بموجبه تم تعيين أحد أبناء و مريدي الزاوية البوتشيشية على رأس وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية الدكتور أحمد توفيق.

### III - حركات الإسلام السياسي في الجزائر و المغرب (العوامل و المحددات):

لا يمكن لظاهرة اجتماعية مهما كان نوعها (دينية، سياسية، اقتصادية، ثقافية) أن تتشكل و تنمو داخل المجتمع بمعزل عن الظواهر الأخرى، فكل ظاهرة تتشكل و تتطور وفق محددات و ظروف تاريخية معينة، و حركات الإسلام السياسي ظاهرة لا تخرج عن هذا النطاق، و بالتالي لا يمكن دراستها بعيدا عن المحددات و العوامل التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في ظهورها و انتشارها، على المستويين الخارجي و الداخلي، و لهذا سوف نتعرض في مبحثنا هذا إلى الأسباب التي ساهمت في بروز هذه الحركات، دون أن نهتم بالجوانب المتعددة التي تحيط بهذه الظاهرة، و سوف نتعرض أيضا إلى الآثار التي استجبت تحرك المؤسسة الدينية الرسمية في الجزائر و المغرب في اتجاه هذا الغليان الإسلاموي قصد احتوائه و تدجينه أو في اتجاه آخر يتمثل في صد هجمات هذه الحركات المتتالية.

#### 1- العوامل والمحددات:

##### 1-1- المحددات الخارجية: لم تكن الجزائر و المغرب بمعزل عن تأثير العوامل الخارجية التي ساهمت في

تطور هذه الحركات الإسلامية و من بين هذه العوامل:

- تأثير المراكز الإسلامية و هي ثلاثة مراكز رئيسية، المركز المصري (الإخوان المسلمين) و المركز السعودي (الرابطة الإسلامية السعودية) و المركز الباكستاني.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> أبو إدريس إدريس، علاقة الدولة المركزية بالزوايا، مجلة أمل، العدد 19-20، السنة السابعة، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 2000، ص 92.

<sup>2</sup> OLIVIER Roy, l'échec de l'islam politique, Edition du Seuil, Paris, 1992, p 143.

و لقد كان لحركة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر سنة 1927 على يد "حسن البنا" و التي تشكلت لملاً الفراغ الذي أصبح يعاني منه المجتمع الإسلامي بعد اختفاء الدولة العثمانية، كان لها أثر كبيراً و عميقاً في بروز حركات إسلامية عديدة في جميع البلدان العربية، التأثير الذي أتى بفكرة التنظيم الدولي الذي يحمل الرموز و الشعارات و المنهج في التعامل مع السلطة، و يرتكز المركز السعودي في تأثيره على الموارد المالية التي مصدرها الطاقة، و عليه قامت المملكة السعودية بإنشاء رابطة العالم الإسلامي سنة 1962، ثم منظمة المؤتمر الإسلامي 1971، ثم المجلس العالمي الأعلى للمساجد الذي يتولى تقرير تمويل المساجد في مختلف أنحاء العالم، أما المركز الباكستاني فيمثله "أبو الأعلى المودودي" الذي أسس الجماعة الإسلامية سنة 1947م. بالإضافة إلى تأثير الثورة الإيرانية بقيادة " آية الله الخميني" التي تعتبر حدثاً أساسياً في التاريخ الإسلامي المعاصر، حين تحققت أول ثورة على الحكام، و استقطبت هذه الثورة إجماعاً إسلامياً، و استطاعت أن تجسد بعض طموحات الشباب في إمكانية قيام دولة إسلامية في بلدانهم، و تراجع المد القومي العربي بعد الهزيمة التي منيت بها الأنظمة العربية خاصة النظام الناصري في 1967م، الأمر الذي أعطى فرصة للتيار الإسلامي و المتمثل خاصة في الإخوان المسلمين في المشرق العربي (و الذي لم يكن لهم وجود في المغرب العربي قبل السبعينات على الأقل كتنظيم) حيث كان مقموعا سياسياً، و أعلن رفع الحصار على نفسه و إعلان إفلاس جميع الإيديولوجيات و ضرورة الرجوع إلى الإسلام الذي هو الطريق إلى الخلاص.<sup>1</sup> و لكن العامل المهم في كل هذه العوامل الخارجية التي أثرت في نشوء الحركة الإسلامية في الجزائر و المغرب هو إخفاق مشاريع الحركة

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، الحركات الديّنية و الجماعات السلفية في المغرب، في كتاب إسماعيل صبري، عبد الإله و آخرون "الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص 230.

الوطنية و القومية العربية، و اندلاع عدد من الصراعات منذ حروب الاستقلال إلى غاية التدخل العسكري للغرب في الخليج.<sup>1</sup>

**1-2- المحددات الداخلية:** و تتمثل على العموم في السياسات المنتهجة وطنيا و التي تتسم بالإرتجال السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي، و تخلف السياسات التعليمية التي تتميز بالتوجهات الإيديولوجية أو الشعبية كما سماها محمد أركون، أكثر منها ثقافية فكرية، الاختيارات الاقتصادية التي أجهزت على حلم الطبقات الوسطى في الحراك الاجتماعي، و عمقت من الهوة الطبقية داخل المجتمع، و السياسة التي قيدت المجتمع المدني بتقليص فرص المشاركة السياسية و بتسديد نوع من الحركات الإسلامية لمقاومة الإيديولوجيات اليسارية الماركسية.

ففي الجزائر بعد انهيار الإيديولوجية الشعبية نتيجة تراجع النظام السياسي و تقادم الأوضاع الاقتصادية و بروز مجموعة من التناقضات الاجتماعية و مظاهر الحرمان، ترتب عنها نزع المشروع التاريخية و المرتكزات المؤسساتية و الإدارية للسلطة، التي أصبحت مرادفة للتسلط و البيروقراطية.

إلى جانب تراجع الإيديولوجية الشعبية و انهيار الشرعية الثورية، ساهم عامل توظيف الدين من طرف السلطة في انتشار الحركات الإسلامية، فالأخذ بالإيديولوجية الاشتراكية و قبولها في المجتمع أجبر السلطة على إيجاد طريقة لفرض هذا المنحى، و كان لها توظيف الدين باعتباره عاملا أثبت قوته خلال المراحل التاريخية التي عرفت الجزائر، و احتكار الدولة للحقل الديني و رفع شعار الإسلام دين الدولة في كل الدساتير الجزائري منذ

<sup>1</sup> فوزي بوخريص، موقع الحركة الإسلامية داخل الحقل السياسي الديني في المغرب، مقارنة سوسولوجية لمواقف الطلبة من الحركة الإسلامية، إضافات، العدد 06، 2009، المغرب، ص 91.

الاستقلال، هذا الاحتكار للدين من طرف السلطة و توظيفه في خدمة توجهات سياسية اقتصادية معينة جعل النتائج التي تطمح إليها السلطة تسير في الاتجاه المعاكس.<sup>1</sup>

كما كانت البيئة الاقتصادية هي الأخرى في فترة السبعينات و الثمانينات أرضية خصبة لانتشار الحركات الإسلامية، نظر للأزمة الاقتصادية و ما خلفته من أزمات اجتماعية ناتجة عن الخيارات التنموية التي تبنتها الجزائر.

إلى جانب كل هذه العوامل هناك عامل ثقافي أعطى الدافعية للحركات الإسلامية خاصة فيما يتعلق بالهوية، أين يلعب الإحساس المتنامي بهوية محددة أو التشتت بين عدة هويات دورا في انتشار أو محدودية الحركات الإسلامية، حيث ورثت الدولة الجزائرية مجموعة من التناقضات و طفى إلى السطح صراع ثقافي بين التيار المعرب و التيار المفرنس، هذا الصراع بين النخبتين و التشتت الثقافي و عدم استقرار المجتمع على هوية ثقافية واحدة تساعد على بروز الحركات الإسلامية، هذا ما أشارت إليه الباحثة "Khaoula Taleb Ibrahim" من معهد دراسات اللغة العربية بجامعة لندن، أن ظهور التيار الإسلامي راجع إلى الفراغ الثقافي و مشاكل الهوية الذي حاول قادة التيار الإسلامي ملأه، باعتبار أن الإسلام كعقيدة سماوية راسخة في الوجدان الجزائري يمكنه حسم مثل هذا التشتت و الانقسام و أنها الهوية الأجدر بالانتماء إليها خاصة و أن جميع الأطراف بما فيها البربر مسلمون.<sup>2</sup>

أما في المغرب فبحكم الموقع المتميز الذي تحتله المؤسسة الملكية التي تتحكم في كل المؤسسات، استنادا إلى الشرعيتين الدينية و التاريخية التي يتمتع بها الملك أمير المؤمنين، هذه الشرعية تكرست مع الإسلام، داخل المؤسسات و فوقها، و بالتالي فشرعية النظام السياسي غير مطروحة تقريبا في المغرب، و لكن على مستوى

<sup>1</sup> حكيم بن حمودة، الجزائر بين تسلط الدولة و العنف الأعمى للحركات الدينية، في كتاب، سمير أمين، المجتمع و الدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة، ج4، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1998، ص 83.

<sup>2</sup> أحمد مصطفى العملة، أحداث الجزائر و انعكاساتها على المغرب العربي، السياسة الدولية، العدد 106، القاهرة، 1991، ص

السياسات الدينية شأنها شأن الجزائر، حيث عمدت الدولة في المغرب بعد الاستقلال إلى ضبط المجال الديني من خلال بلورة مجموعة من قنوات الضبط تشمل العلماء باعتبارهم فاعلين مركزيين في مجال الدعوة سواء على مستوى التحكم في إنتاجهم أو على مستوى توجيههم أو مراقبتهم.<sup>1</sup>

و لكن رغم هذا التدبير للشأن السياسي و الديني إلا أن ذلك لم يمنع من بروز حركات إسلامية احتجاجية.

لقد كان للسياسات الاقتصادية التي تبنتها الدولة المغربية منذ الاستقلال (المخطط الخماسي 1960-1964) و المخطط الثلاثي (1965-1967)، و القائمة على الباب المفتوح و تشجيع الاستثمارات الغربية و القطاع الخاص و كف يد الدولة عن لعب الدور الاقتصادي لصالح الطبقات الاجتماعية الكادحة، ازدادت معدلات التدهور في البنية الاقتصادية و كان لها آثار سلبية على المستوى الاجتماعي، بازدياد عدد الفقراء و تدهور مستويات المعيشة.<sup>2</sup>

إضافة إلى كل هذا لقد كان للمؤسسات التعليمية و الجامعية منها على الخصوص الدور المهم في بلورة الحركات الإسلامية الاحتجاجية، و لهذا فإن الكليات و المعاهد العلمية و التقنية في المغرب كما في باقي المجتمعات العربية الإسلامية بدل أن تنتشر الفكر الحدائثي و العقلاني باعتبارها نموذجا للمؤسسات العصرية، بدأت تنتج أطرا و قواعد تحمل مشروعا، إذا لم يكن تقليديا على مستوى المضمون، فهو على الأقل تقليدي على مستوى الشكل.

هذا يقودنا إلى قول الباحث عبد الباقي الهرماسي في معرض حديثه عن تجربة الإسلام الاحتجاجي في تونس: "لقد كان نظام التعليم و التوترات التي شهدتها منذ قرن، نواة تموضعت فيها الأفكار الأساسية لنزعه الالتزام الإسلامي الحديث، و كانت الحركة مدينة له بزعمائها و بقاعدتها الاجتماعية".

<sup>1</sup> محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب، مقارنة وثائقية، مطبعة دار المعارف الجديدة، المغرب، 1992، ص 49.

<sup>2</sup> أحمد مصطفى العملة، مرجع سابق، ص 117.

القول نفسه ينطبق على تجربة الحركة الإسلامية في المغرب، حيث نجد أن أهم زعامات هذه الحركة هي إطارات ذات مستوى أكاديمي عال (أساتذة جامعيون، مفتشون في التعليم) بالإضافة إلى أن القاعدة المهمة للحركات الإسلامية و المشكلة أساسا من الشباب تتواجد في الجامعة، الاستنتاج نفسه نجده أيضا عند الباحث ديل إيكلمان الذي يذهب إلى حد الربط السببي بين ظاهرة الإسلام السياسي في العالم العربي و انتشار التعليم الجامعي فيه.<sup>1</sup>

## 2- المؤسسة الدينية و حركات الإسلام السياسي (المعركة الإيديولوجية):

ظهرت بوادر الصراع الإيديولوجي بين المؤسسة الدينية الرسمية و الحركات الإسلامية في الجزائر مع سبعينيات القرن العشرين، و مع تتبع طبيعة هذا الصراع و محاولة فهمه نجد أن المسجد أو بالأحرى "منبر المسجد" أصبح ساحة لهذا الصراع الإيديولوجي، حين حاولت الحركات الإسلامية تخلص هذه المؤسسة من علماء الدين الذين اعتبرتهم رسميين و مغيرين لمعنى النص الديني، لصالح إيديولوجية الدولة الحاكمة، و لقد احتدم هذا الصراع خلال التسعينيات مع تنامي هذه الحركات الدينية، و تصعيدها إلى حد تكفير أئمة المساجد، و إباحة دمائهم، و لقد اتخذت الدولة استراتيجيات للمواجهة عبر المؤسسة الدينية منها:

### 2-1- استقطاب و احتواء بعض الإطارات: لقد كان للعمل الدعوي الذي كان تقوم به الحركات الإسلامية

على مستوى خط الجامعة من جهة، و على خط المجتمع العام من جهة ثانية، رد فعل قوي للسلطة الحاكمة في الجزائر، و تحت ضغط النقد الذي مارسته هذه النخب الإسلامية على السلطة بحجة إساءة هذه الأخيرة للدين الإسلامي، جاء رد فعل السلطة الحريصة على الظهور بمظهر الراعي للدين و الحارس له و بطريقة سريعة و خاصة، حيث ارتأت إلى إحداث التوازن المطلوب تبعا لإستراتيجية الدمج و الاستيعاب تارة و إلى إستراتيجية الإخضاع تارة أخرى.

<sup>1</sup> فوزي بوخريص، مرجع سابق، ص ص 92-93.

حيث أطلقت منذ بداية السبعينيات تحت رعاية وزارة الشؤون الدينية و التعليم الأصلي حملة واسعة على ما سمي "انحطاط الأخلاق" لتنبه الرأي العام الجزائري إلى خطورة السلوكات الإباحية و العادات الفاسدة التي نفذت إلى المجتمع من الغرب، و استمرت هذه الحملة في صورة عمل توعوي أطلقتته التلفزة و الإذاعة و بعض وسائل الإعلام المكتوبة (مقابلات، طاولات مستديرة ..) و في صورة عمل ميداني شنته شرطة الآداب باسم تطهير المحيط و المحافظة على سلامة البيئة الاجتماعية<sup>1</sup>.

و قد مرت عملية احتواء المؤسسة الدينية الرسمية بمراحل عدة و تبعا لإستراتيجية الإخضاع، و حتى تحافظ الدولة على احتكارها الكلي للحقل الديني اعتمدت التضييق على بعض الشيوخ، فعبد اللطيف سلطاني سيختار تحت الضغط، التخلي الطوعي عن الإمامة و الخطابة في مسجد ابن فارس 1971، أما الشيخ مصباح الحويذق فإنه أصبح محور استقطاب إسلامي، و حول المسجد الكبير بالحراش حيث يشرف على الخطابة و التدريس إلى نقطة التقاء و نشاط مكثف للإسلاميين، و لكن جرأة الشيخ و خطابه النقدي لتوجهات السلطة كلفه في الأخير بعد سلسلة من التهديدات و الاستنطاقات، العزل و الإبعاد عن الإمامة في بداية السبعينات من القرن الماضي، ثم النفي بأمر من وزارة الداخلية إلى الأغواط و منعه من دخول المدن الكبرى في الشمال و كذلك منعه من الخطابة.<sup>2</sup>

و مرت أيضا عملية الاحتواء عبر ضم بعض إيطاراته و نذكر على سبيل المثال عناصر من حلقة مالك بن نبي مثل رشيد بن عيسى أحد أتباع بن نبي و عضو سابق في مكتب في عهد وزير الشؤون الدينية السيد مولود قاسم نايت بلقاسم، بالإضافة إلى حمودة عبد الوهاب الذي أوكلت له بمباركة وزارة الشؤون الدينية الاعتناء بتنظيم الملتقيات حول الفكر الإسلامي بعد استرجاعه من أيدي الجامعة و مالك بن نبي، و عمار طالبي الذي

<sup>1</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 388.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 389.

أصبح رئيس جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، زيادة على هؤلاء الدكتور أحمد عروة الذي عرف بدروسه الدينية التي تبث على مختلف وسائل الإعلام المقروءة و المسموعة و المرئية.<sup>1</sup>

## 2-2- إعادة هيكلة المؤسسات الدينية: قامت الدولة الجزائرية في سبيل مواجهة حركات الإسلام

السياسي، بتشجيع المؤسسة الدينية الصوفية الطرقية، و التركيز على مسائل التسامح و الحوار و خطر التكفير، و وجوب طاعة أولى الأمر، كما استقلت هيئة المجلس الإسلامي الأعلى منتصف التسعينيات من القرن الماضي عن وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف، و صارت تابعة مباشرة لرئاسة الجمهورية، و اهتمت الدولة بتكوين الأئمة و توسيع تخصص الدراسات الإسلامية و الفقهية في الجامعات الجزائرية، كما اهتمت بالأئمة الذين يعينون في فرنسا على اعتبار أن المعارضة الإسلامية أكثر نشاطا في المهجر، و قد كانت مؤسسة المسجد أهم المؤسسات الدينية التي تنشط من خلالها الحركات الإسلامية، و لهذا سارعت الدولة الجزائرية إلى تقنين هذه المؤسسة الدينية و تأميمها نظر للخطورة التي يمثلها المسجد تحت أيدي هذه الحركات الدينية.

## 2-3- إصلاح المساجد و احتوائها: لقد كان المسجد من أهم المجالات التي تؤرخ لميلاد الحركات

الإسلامية من جهة، و من جهة أخرى لارتباطها به في سيرورة نموها و تطورها، و بنظر "بورغا" يعتبر المسجد "الإطار الأول الذي يتم فيه تكوين الخطاب الإسلامي، و أول وعاء يستقبله، كان المسجد يقوم بدور المخبأ الذي يحميهم عندما كانت تتم صياغة الخطوات الأولى في طريق النضال"، و لقد استخدمت جمعية القيم التي تعبر النواة الأولى للحركة الإسلامية في الجزائر المساجد منذ البداية كفضاء للعمل و الحركة في نشاطها الثقافي و الديني، و ذلك بإرسال خطباء و وعاظ و مرشدين إلى المساجد أمثال السلطاني، الحويذق، العرياوي، سحنون، حيث استخدم هؤلاء المسجد ميدانا لمواجهة النظام و الاعتراض على بعض مسلكياته.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> محمد أمين العالم، الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، الثقافة الجديدة، القاهرة، 1988، ص 160.

<sup>2</sup> فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي - صوت الجنوب - قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا، تر: لورين فوزي زكري، ط2، دار العالم الثالث، القاهرة، ص ص 108-109.

و لكن الدولة التي احتكرت كل المؤسسات و قامت بتوجيه الرأي العام (حزب واحد، صحافة و وسائل إعلام، منظمات جماهيرية، نقابة) لم يبق لها إلا المسجد كفضاء يمكن احتواء الانقضاض عليه، لهذا حرصت على استعادة الحقل الديني، و عدم ترك المجال مفتوحا لقطب معارض بإمكانه التشكل، و بعد أن أدركت خطورة هذه الفضاءات إذا لم توضع تحت رقابتها الصارمة، إلى تبني إستراتيجية مزدوجة تقضي من جهة بالوضع التدريجي للآليات القانونية و العملية لبسط نفوذها على المسجد و إلحاقه بسلطتها ليصبح أحد قنواتها السياسية الإيديولوجية مثل باقي المؤسسات، و من جهة ثانية بإعادة استخدام الحقل الديني من خلال إعادة هيكلة المؤسسات التي تقوم بتكوين الأئمة، و بناء مساجد رسمية جديدة، و رقابة المساجد الأخرى، و قامت الدولة بتعبئة جهاز الأئمة بعدما أصبحوا عبارة عن موظفين.<sup>1</sup> و لمأ الفراغ القانوني جاء المرسوم رقم 88-50 المؤرخ في 13 مارس 1988 و المتعلق ببناء المساجد و تنظيمها و تسييرها يقضي:

- إن المسجد وقف عام سواء بنته الدولة أو بناء الأفراد.
- لا يسمح للأفراد أن يبنوا المساجد إلا بعد التأسيس القانوني للجمعية التي تتكفل بذلك (المادة 05) و قد تم مع صدور قانون الجمعيات سنة 1987 إنشاء ما يقارب 7800 جمعية دينية.
- لا يسمح ببناء أي مسجد إلا بعد الحصول على رخصة للبناء تعهدها السلطات المختصة.

## 2-4- تنظيم المؤتمرات الإسلامية: خصص المؤتمر الثامن عشر للفكر الإسلامي في 10 جويلية 1984

الذي نظمته وزارة الشؤون الدينية "للصحة الإسلامية" و قد دعي لهذا الملتقى مختلف الشخصيات الدينية و الجامعية من بينها أشهر الأسماء التي عرفت بتعاطفها مع حركات الإسلام السياسي.

لقد تحولت هذه الملتقيات بعد الزخم الذي أحدثته و نظرا لحرص الدولة على الهيمنة على الحقلين الثقافي و الديني و منع أي منافسة عليهما، و بعد تأميمها تحولت إلى جامعة شعبية متنقلة، و لأن هذه الملتقيات التي

<sup>1</sup> الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 398.

لم تكن محصورة في النشاط الرسمي البحث، أتاحت فرصة أكبر لأن يحتك الجمهور الجزائري بالمتقنين و عامة مع رموز الفكر الإسلامي و يتعرف عليهم، و من خلالهم إلى أكبر القضايا التي كان يطرحها الفكر الإسلامي في تلك الفترة على ساحة البحث و الدراسة، كما أسهم المناخ الثقافي المنبثق من هذه الملتقيات في توسيع الأفق الفكرية للنخب الإسلامية، و فتح المجال أمام مناصلي الحركة الإسلامية للتعرف أكثر على أطروحات رموز الفكر الإسلامي الذين كانوا يحضرون هذه الملتقيات، إلى جانب عدد كبير من المفكرين و المستشرقين و رجال الدين، الأمر الذي أسهم في إنضاج الصحوة الإسلامية و تحويلها من حالة نخبوية إلى حالة جماهيرية عامة.

أما في المغرب، فبعد سنة واحدة من أحداث 16 ماي 2003 الإرهابية بالدار البيضاء تم وضع سياسة دينية مغربية جديدة رسم خطواتها العريضة خطاب الملك محمد السادس في 30 أبريل 2004، حيث أعلنت الدولة المغربية لأول مرة عن سياستها الدينية بشكل رسمي و واضح، و بموجبها جندت كل المؤسسات الدينية الرسمية في المغرب لمواجهة موجة حركات الإسلام السياسي، فقد حددت السلطة المكلفة بالدين داخل الدولة الأسس المذهبية و العقائدية و السلوكية لهذه السياسة، و شرعت الوزارة الوصية في تطبيقها عبر العديد من الإجراءات التي تنوعت بين إصدار قوانين و تنظيم تكوينات، و استضافة مؤتمرات، و تشكيل مؤسسات جديدة في سبيل القيام بدور المواجهة، مما كان يوحي بالقطع مع ما كان سائد قبل هذه الأحداث.<sup>1</sup>

فمنذ سنة 2004 قامت الدولة في المغرب بوضع السياسة الدينية و واصلت عملية تقنين الدين عبر ثلاث مستويات متداخلة، العقيدة، الطقس الديني و التنظيم، فقد أصبحت الدولة تعتمد في ترسيخ هويتها الدينية على تقليد ديني عام متكون من عناصر ثلاثة: العقيدة الأشعرية، المذهب المالكي و السلوك الصوفي.

<sup>1</sup> عبد الحكيم أبو اللوز، التشابك الصوفي السلفي في السياسة الدينية الرسمية و أثره على الحقل الديني في المغرب، في الثقافة و دراسة الشرق الأوسط، أعمال المؤتمر العربي التركي للعلوم الاجتماعية، المجلد الأول، معهد الدراسات الإستراتيجية، تركيا، 2011، ص 13.

و لقد كانت الحاجة إلى الاستقرار و الاستمرارية التي أصبحت تهددها حركات الإسلام السياسي، السبب في إنتاج عملية التقنين داخل وضع يتسم بالصراع الإيديولوجي الداخلي، الذي اتخذ أشكالا أكثر وضوحا بعد أحداث 16 ماي 2003، و ما نتج عنها من تساؤلات حول مضامين العقيدة الرسمية، و مدى القدرة على تفسير مضامين الطقوس التقليدية، و جعلها مناسبة للأوضاع الجديدة، و قد تمكنت الدولة في المغرب بواسطة خطابها الديني الإيديولوجي، و الدعاية و استغلال كل أجهزة البث الإيديولوجي الخاضعة لها، تمكنت من تمرير مسلماتها العقائدية و المذهبية، و تمكنت أيضا من فرض رقابة على إنتاج الخطاب الديني المبتوث عبر المساجد و دور العبادة الأخرى، بواسطة أجهزة متعددة، و لمواجهة أنماط الخطاب الديني المشرقي المختلف الذي تبثه قنوات تلفزيونية مشرقية، قامت بإطلاق قناة محمد السادس للقرآن الكريم.<sup>1</sup>

غير أن الدين السائد في المجتمع المغربي يبقى مقاوما للسياسة الدينية الجديدة، لأن السوق الديني الشعبي في المغرب يتلقى قناعاته و تشنتته من مصادر متعددة تبقى التعدد هو الصفة الملازمة له.<sup>2</sup>

و لهذا أقامت وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية المغربية بعملية التعبئة في صفوف رجال الدين المغاربة (الرابطة المحمدية، المجلس العلمي الأعلى، المجالس العلمية المحلية، مجلس الإفتاء الخاص بالجالية)، و عملت على إيجاد رجال تنفذ بفضلهم السياسة الدينية الجديدة.

مع وعي الدولة في المغرب وجود تعدد في الحقل الديني، و رغم تشبثهم بالخط الديني الرسمي و إقرارهم على ضرورة محاربة "الحركات الإسلامية المنافسة" إلا أنها تتعامل مع هذا التفاوت في الخطاب الديني الرسمي.

و لقد عملت مندوبيات وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية الموجودة في مختلف أرجاء المغرب كأداة لتنزيل البعد المعياري للسياسة الدينية، و بفضلها تجد الوزارة نفسها مضطرة للتعايش مع القوى الدينية المختلفة، و منها التيارات الإسلامية التي ضلت تعمل بشكل حر إلى غاية إغلاق مقراتها سنة 2008 عندما صرح وزير الأوقاف

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 14.

<sup>2</sup> MOHAMMED El Ayadi et d'autres, l'islam au quotidien, op, cit, p 135.

بأن إغلاق دور القرآن "يأتي لحماية المواطنين من الأفكار التي باتت تتعارض مع الثوابت الدينية للمغاربة مع وحدتهم المذهبية، و يقصد بها الثوابت الدينية القائمة على المذهب المالكي و العقيدة الأشعرية و التصوف السني.<sup>1</sup>

إن الحفاظ على الوحدة المذهبية و الدينية هي التي تبرر احتكار الدولة للتمثيلية الدينية، و بالتالي لا يمكن السماح بوجود جهة تمتلك قراءة خاصة للدين قد تمس بالمذهب الجامع للمغاربة، و خاصة جماعة العدل و الإحسان التي ينظر لها الأستاذ عبد السلام ياسين، و التي تمثل الاتجاه الاحتجاجي الرفض، إضافة إلى حركة التوحيد و الإصلاح التي تم إدماجها فيما بعد سياسيا، و يتم هذا الاحتكار عبر عدد من الآليات:

أ- آلية احتكار الفتوى: تمثل المبادرة التي تقدم بها الملك محمد السادس في خطابه أمام المجلس العلمي الأعلى عام 2004، الذي أعلن من خلاله عن إنشاء هيئة للإفتاء و وضع الخطوط العريضة لهذه الهيئة، هذا الحرص لا ينم إلا على تأكيد الحفاظ على الثوابت الوطنية كالملكية و المذهب المالكي، و بذلك أصبحت المؤسسة الملكية عبر مؤسسة الفتوى تحتكر مجال الإفتاء باعتباره مجالا محفوظا و معه تحييد باقي العلماء الموجودين في الحقل الديني و المشتغلين خارج المجال الرسمي، و نزع الشرعية عنهم، أو محاولة نزعها، و في هذا رد فعل قوي للمؤسسة الملكية عبر المؤسسة الدينية على الحركات الإسلامية المنافسة في إصدار الفتوى.<sup>2</sup>

ب- مراقبة أماكن العبادة: و قد كانت السياسة الدينية المتبعة منذ منتصف الثمانينات من القرن الماضي، أين حاولت الدولة عبر وسائل مختلفة التحكم في استخدام و انتشار المساجد، و قد تجلت هذه الوسائل بإخضاع بناء المساجد لموافقة وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، و هذا للحد من الانتشار الكبير للمساجد الفوضوية التي يستغلها قادة الحركات الإسلامية كفضاءات واسعة لتمرير خطاباتها الدينية المناهضة للخطابات الرسمية.

<sup>1</sup> عبد الحكيم أبو اللوز، مرجع سابق، ص 17.

<sup>2</sup> أمحمد جبرون، مرجع سابق، ص 29.

ج- **ملتقيات الصحوة الإسلامية:** اختارت الدولة في المغرب عوض خيار المواجهة مع التيارات الإسلامية، إستراتيجية تبني المد الإسلامي، و كان تأسيس الجامعة الصيفية للصحوة الإسلامية و التي تقام بشكل دوري بمثابة خطوة هامة و إستراتيجية لاستقطاب كل العاملين في الحركة الإسلامية، كما حدث مع جماعة العدل و الإحسان عندما دعيت بصفة رسمية عن طريق مجلس إرشادها لحضور الدورة الخامسة للمنظمة تحت عنوان "حقوق المرأة و واجباتها في الإسلام" و كذا تنظيم عدد من الندوات و الملتقيات كندوة البيعة و الخلافة في الإسلام عبر مناسبتين سنة 1985 و 1994، أبرز وجه لمحاولات الاستيعاب و الاستقطاب، و قد أثرت هذه الظاهرة (الاستقطاب) على الأداء العام للوظائف الأساسية للحركة الإسلامية المعتدلة، و في مقدمتها وظيفة الدعوة، فأغلب القادة الذين تم إحقاقهم "بالحقل الديني" من الطاقات النوعية القادرة على ممارسة الدعوة و قيادتها، و لهذا مع توظيف هذه الرموز الدعوية و الحركية للحقل الديني أفقدت الحركة الإسلامية المعتدلة طاقة إصلاحية نوعية و مؤثرة.<sup>1</sup>

د- **إعادة إحياء المقوم الصوفي:** و يظهر ذلك جليا عبر الاهتمام المتزايد بالزوايا و الإسلام الصوفي، و ذلك نتيجة لاعتبارات داخلية و خارجية، و لعل أهم هذه الاعتبارات هو انتشار الفكر الوهابي المتطرف، و تضاعف عدد العمليات الجهادية في السنوات الأخيرة، لذلك عملت الدولة في المغرب على إدماج الزوايا في السياسة الدينية للدولة في سبيل مواجهة المد السلفي، و كان تصويب السيد أحمد التوفيق على رأس وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية المرتبط بالزاوية البوتشيشية يعد بمثابة الإعلان الرسمي عن القطيعة مع الإسلام الوهابي.<sup>2</sup> و تشكل رسالة الملك محمد السادس الموجهة إلى المشاركين في اللقاء الأول العالمي للمنتسبين إلى التصوف المعروف بسبيدي شكير، و المنعقد في سبتمبر 2004 بمراكش حدثا بارزا و انطلاق رسمي لانخراط الزوايا و الصوفية في مجال التأطير الديني.

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 40.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 33.

و لقد اقتصر دور وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية القائمة عمليا على تنفيذ مشروع تأهيل الحقل الديني على استنهاض الحركات الصوفية و حثها على العمل و النشاط و دعوتها الصريحة إلى العودة إلى ميادين التربية و التأطير الثقافي للمواطن المغربي.

### خلاصة الفصل:

لقد كان للدين و المؤسسة الدينية في الجزائر و المغرب الدور الكبير في التعبئة و التوجيه و التأطير، لقد عرفنا المكانة التي كان يحظى بها موضوع الدين بعد الاستقلال في البلدين، فإذا كان موضع نقاش في الجزائر بين النخب سواء الدينية أو السياسية حول الحاجة إليه في أمور الدولة أو عدم الحاجة إليه، فإنه لم يكن أبدا موضع نقاش في المغرب الاستقلال، لأن الملكية المغربية تستمد أساسا شرعيتها من المرجعية الدينية، و لكن الملفت للانتباه هو هذا التوظيف الدائم و المستمر للرموز الدينية، و تجنيد المؤسسة الدينية المتواصل في سبيل كسب الشرعية داخل الأوساط الاجتماعية، و لهذا نجد الدولة في الجزائر عملت منذ البداية على مأسسة هذا الدين ثم تقنينه، لتبسط نفوذها عليها و تحتكره، الأمر نفسه حدث في المغرب بعد أن أجهت الملكية المغربية على الدين و احتكرته، ثم لتقوم بعد ذلك بمجموعة من التدابير لهيكله الحقل الديني بهدف شل حركة القوى الدينية التي بإمكانها تنصيب نفسها كمنافس مباشر، لكن في الأخير، كما لاحظنا أدى الأمر بطريقة حتمية إلى بروز حركات دينية مناهضة و رافضة لهذا الإحتكار و ذلك بعد أن استغلت الظروف الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية الملائمة.

الباب الثاني

الأطار التطبيقي

## الفصل السادس: دور المؤسسة الدينية الرسمية في تكريس إيديولوجية الدولة.

تمهيد

1- العينة

2- مؤسسة الدين والهيمنة الإيديولوجية للدولة

3- استنتاج أول

4 - الصراع حول الدين في الحقل الديني وأهدافه السياسية

5- استنتاج ثاني

6- تحليل مقارن ( الجزائر والمغرب ) بين مؤسسة الدين والصراع حوله

7- الاستنتاج العام

خلاصة الفصل

**تمهيد:**

سنحاول من خلال هذا الفصل التطرق إلى الجانب التطبيقي من دراستنا هذه، وذلك من خلال تحليل ودراسة مؤلفين، الأول للهادي شلبي، والثاني لمحمد الطوزي، باعتبارهما عينة من مجتمع البحث، باستعمال تقنية تحليل المحتوى، وهما كتاب: الإسلام والدولة في الجزائر في النصوص الرسمية ( 1962 - 2002)، وكتاب الملكية والإسلام السياسي في المغرب، لنتطرق في الأخير إلى تحليل مقارن بين الجزائر والمغرب من خلال هذين الكتابين، وإلى النتائج التي توصلنا إليها من خلال التحليل.

**1- العينة:**

لقد حملت العديد من المؤلفات في طياتها، المواضيع ذات الصلة بدراستنا، ومدى تعلقها بمفهوم المؤسسة الدينية وعلاقتها بالدولة وإيديولوجيتها، خصوصا تلك المواضيع المتعلقة بالدين والدولة في الجزائر والمغرب، والتي أخذت حيزا كبيرا في الكتب المتاحة لدينا، لما لها من أهمية، من حيث تعلقها وأهميتها في الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية والإستراتيجية.

وقد حاولنا من خلال ملاحظتنا التحليلية المعمقة للعديد من الكتب المتاحة لدينا والمتعلقة بموضوع دراستنا، التركيز على أهم المؤلفات التي أفردت لموضوع المؤسسة الدينية وعلاقتها بالدولة، أو المواضيع المتعلقة بالمؤسسة وأدوارها السياسية المختلفة في الجزائر والمغرب، رغم صعوبة حصر ذلك، وذلك لما تتميز به هذه المؤلفات المتاحة من تشعب، وتنوع في دراسة القضايا، والمسائل المحيطة بالدين والدولة والمؤسسة الدينية في المؤلف الواحد، وسنحاول أن نبرز كل ذلك من خلال قيامنا بعملية الانتقاء، والاختيار في هذه المؤلفات، ارتأينا أن نختار مؤلفين لإجراء تحليل محتوياتها والمتعلقة بالدين والمؤسسة الدينية والعلاقة مع الدولة، والممثلة لإشكالية البحث، وفرضياته، فعينة البحث هي عينة قصدية، ومختارة من طرف الباحث، لأنها خاضعة لطبيعة الموضوع .

## 2- مأسسة الدين والهيمنة الإيديولوجية للدولة:

Islam et Etat en Algérie dans les textes officiels (1962- 2002)Elhadi Chalabi, Instances Editions

2-1- **التعريف بالهادي شلبي** : هو أستاذ في الحقوق في جامعة ليون الفرنسية، وباحث في URASC في وهران في مخبر العلوم الاجتماعية والعالم العربي، فهو كاتب في مجلة " النقد " الجزائرية المتخصصة في الدّراسة و النقد الاجتماعي ، ومن أهم مؤلفاته:

- Droit Etat et pouvoir de l'Algérie coloniale a l'Algérie indépendante revue naqd juin 1992.

-Quel droit pour quelle administration ? L'instance revue critique de droit Algérien n° 3 instances Editions.

- Islam Etat en Algérie dans les textes officiels (1962 - 2002) instances éditions.

ينتظر شلبي إلى موضوع الدين والدولة في الجزائر من خلال النصوص القانونية الرسمية من سنة 1962 إلى 2002، يعتمد تحليل شلبي لعلاقة الدين والدولة في الجزائر من خلال إبراز مكانة الإسلام والمؤسسة الدينية، ووزارة الشؤون الدينية والأوقاف، والتعليم الديني والأصلي والتربية الدينية والثقافة الدينية في الدولة الجزائرية استنادا إلى النصوص القانونية الرسمية في الدساتير الجزائرية منذ الاستقلال ( دستور 1963 ,1989,1996) وعليه اعتمد الكاتب على تسليط الضوء على أهم المحطات التاريخية التي عرفت بروز الدين الإسلامي كموضوع نقاش بين النخب الوطنية سواء كانت نخب دينية أو يسارية وعلمانية. ومن خلال هذه الحقب الزمنية التي مرت بها الجزائر بعد الاستقلال يبرز لنا الكاتب موقع الإسلام في جهاز الدولة الجزائرية، وموقع وزارة الشؤون الدينية بين مختلف الوزارات الأخرى من خلال الوزراء والشخصيات التي مروا عليها منذ الاستقلال، وإبراز دور هذه المؤسسة الدينية في توجيه التعليم الديني والمؤسسات الدينية التابعة لها في إطار يتناغم مع توجهات الدولة الإيديولوجية.

- ينقسم هذا الكتاب إلى بابين رئيسيين: الباب الأول تحت عنوان - ترجمة الإسلام والدولة من خلال النصوص القانونية الرسمية- والباب الثاني تحت عنوان - التاريخ الزمني للنصوص القانونية- ينقسم الباب الأول إلى فصلين رئيسيين، وفيه يتطرق الكاتب في الفصل الأول إلى الإطار القانوني والسياسي للإسلام، وينتقل بذلك من تحليل نشأة وزارة الحبوب إلى نشأة وزارة الداخلية والتربية الوطنية، وتحليل العلاقة التي تربط بين هذه الوزارات الثلاثة، من خلال اشتراكها في بعض الأدوار حيث تتقاسم وزارة التربية ووزارة الشؤون الدينية، التعليم الديني والتربية الدينية، كما تشترك وزارة الداخلية ووزارة الشؤون الدينية الدور التنظيمي والمراقبة للمقدس الديني والممارسات الدينية.

كما يتطرق الكاتب إلى التنظيم الإداري لوزارة الحبوب بعد الاستقلال، والظروف التي من خلالها تم تأسيس المجلس الإسلامي الأعلى سنة 1966، أي مع بداية الدولة في تكريس حضورها القوي في الحقل الديني، وبروز البوادر الأولى في محاولتها السيطرة على الدين والفتوى الدينية، وذلك ابتداء من تأطيره داخل مؤسسات دينية رسمية تابعة للدولة تعمل تحت تصرفها، ويقوم على شؤون هذه المؤسسات مجموعة من الشخصيات الدينية التي تم استقطابها وتوظيفها في إطار رسمي يسمح للدولة بمراقبتها بصفة دائمة ومتواصلة، و ثم ينتقل تدريجيا إلى تحليل دور أكبر مؤسسة دينية رسمية في الجزائر المتمثلة في وزارة الشؤون الدينية، دورها الذي يتمحور في توجيه التعليم الديني والتعليم الأصلي، ويبرز دور الإدارة المركزية والوزارة الوصية في مراقبة هذا التعليم وتوجيهه وفق إيديولوجية النظام السياسي.

إضافة إلى مراقبة العبادة وأماكنها، ونتائج هذه المراقبة المستمرة للمؤسسة الدينية الرسمية وخاصة مؤسسة المسجد، المراقبة التي من خلالها آلت الدولة تدريجيا إلى مأسسة ودولنة الدين واحتكاره، ووضعه في إطار لا يمكن تصوره خارج إطارها.

أما الفصل الثاني من هذا الباب الذي يحمل عنوان - الدولة و معايير الممارسة القانونية- فيه يتحدث الباحث عن موقع التشريع الإسلامي في المنظومة القانونية الوضعية للدولة الجزائرية.

ويبرز من خلال هذا الفصل المرجعية للشريعة الإسلامية في التشريع القانوني الوضعي الخاص بالقضاء، ثم يربط العلاقة بين المشرعين و السلطة السياسية و دور هذه العلاقة في إنتاج القوانين و أحكام القضاء.

أما الباب الثاني فقد خصصه الكاتب - للترتيب و التسلسل الزمني التاريخي للنصوص القانونية الخاصة بالإسلام و المؤسسات الدينية منذ 1962 إلى سنة 2002- و هذه النصوص كلها متعلقة أساسا بالإسلام

ووزارة الشؤون الدينية و التعليم الديني و الأصلي، ليختم الكتاب بملاحق حول ملتقيات الفكر الإسلامي من سنة 1968 الى 1986.

إن اللجوء إلى معرفة العلاقة بين الإسلام والدولة انطلاقا من النصوص القانونية الرسمية تسمح بنظر الهادي شلبي بمعرفة المجتمع وقوانينه، وتسمح كذلك بمعرفة مرجعية الدولة في المعتقد الديني<sup>1</sup>.

هذا الكتاب يبرز العلاقة بين الإسلام و الدولة في الجزائر ما بعد الاستقلال أي الدين و الدولة الحديثة، و كذلك يبين درجة الاهتمام بموضوع الدين داخل جهاز الدولة الجزائرية دستوريا، و كيف عملت هذه الدولة على توجيه المجتمع الجزائري من خلال دولنة و مأسسة هذا الدين.

## 2-2 - التحليل الكمي:

جدول رقم (1) يوضح الفئات المحورية المتعلقة بتنظيم الدولة للمؤسسات الدينية والحقل الديني:

| رقم الوحدة | الفئات   | التكرار | النسبة |
|------------|--|---------|--------|
| 01         | <ul style="list-style-type: none"> <li>- من وزارة الحبوس إلى التعليم الأصلي</li> <li>- من الشؤون الدينية إلى وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف</li> <li>- الاهتمام بالممتلكات الدينية والرمزية</li> <li>- لتسيير الدين استوجب استحداث وزارة</li> <li>- التأطير السياسي الإداري لوزارة الشؤون الدينية</li> <li>- تتوقف صلاحيات وزارة الحبوس عند حدود الأملاك الدينية</li> <li>- رغم تعلق العديد من المسائل بالقواعد الدينية إلا أنها من صلاحيات الدولة</li> <li>- يعمل المجلس الإسلامي الأعلى ووزارة الشؤون الدينية تحت تصرف الدولة</li> <li>- الصلاة، الحج والصوم تتحكم فيها وزارات أخرى أكثر من</li> </ul> | 28      | 31.82% |

<sup>1</sup> Elhadi chalabi, islam et Etat en Algérie dans les textes officiels,( 1962- 2002), instances Edition, p 34.

|  |  |   |  |
|--|--|---|--|
|  |  | <p>وزارة الشؤون الدينية</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- العبادات الدينية أصبحت مراقبة من طرف وزارة الداخلية</li> <li>- تحديد دور وزارة الشؤون الدينية ونشاطاتها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر</li> <li>- لا يمكن للوزارة الوصية القيام بهذه النشاطات بدون الإرادة القوية للدولة</li> <li>- نحن أمام دولة جزائرية توظف أو تؤسس للدين</li> <li>- وزارة الحبوب ثم الشؤون الدينية هي بنية إدارية فحسب</li> <li>- الوزارة الوصية تقوم بنشاطات تعبر عن امتداد للسلطة الحاكمة</li> <li>- تسهر الوزارة الوصية على تطبيق المراسيم الوزارية الخاصة بالأمر الديني</li> <li>- أصبحت وزارة الشؤون الدينية تطبق نفس قواعد الوزارات الأخرى</li> <li>- التركيز من طرف الدولة على المسائل الدينية</li> <li>- أول مؤتمر إسلامي يتم تنظيمه، تحدث عن الإسلام والفلسفة السياسية</li> <li>- اختيار وزير الشؤون الدينية يخضع لضرورة سياسية</li> <li>- تأطير ما يسمى ملتقيات الفكر الإسلامي</li> <li>- إحياء الإيديولوجية الدينية مع عملية التعريب</li> <li>- وزير الشؤون الدينية هو عضو للمكتب السياسي FLN</li> <li>- إصدار مراسيم وزارية للتوجيه الديني والتعليم القرآني</li> <li>- وجود إرث مخزني في تأطير الدين داخل إدارة الوزارة الوصية</li> <li>- الاهتمام بتنظيم وهيكلية التعليم الأصلي والمدارس القرآنية</li> <li>- تنظيم المؤسسات الدينية وهرمية موظفيها إدارياً</li> <li>- تعيين الإدارة الأئمة، المدرسين ومفتشي وزارة الشؤون الدينية</li> </ul> |  |
|  |  | <ul style="list-style-type: none"> <li>- احتكار الخطاب السياسي حول الدين من طرف الدولة</li> </ul>   |  |

|               |           |   |           |
|---------------|-----------|---|-----------|
| <p>21,59%</p> | <p>19</p> | <p>02</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- تبرير هذا الاحتكار بحماية الإسلام</li> <li>- إنشاء المعاهد الإسلامية منذ 1981</li> <li>- هذه المعاهد عمومية ذات طابع إداري</li> <li>- يتم تعيين الإطارات الدينية لهذه المعاهد من الوزارة الوصية</li> <li>- تعيين الأئمة والوعاظ</li> <li>- تعيين إطارات المعاهد الإسلامية في المساجد</li> <li>- تعيين هذه الإطارات في المدارس التعليمية لغرض التعليم الديني</li> <li>- مراحل التكوين للإطارات تكون مراقبة</li> <li>- تحديد المهام الإيديولوجية للإمام في المسجد</li> <li>- مأسسة الدين ودولنته واحتكاره</li> <li>- هيمنة الدولة تترجم مبدأ حماية الدين والأمة</li> <li>- تحديد مهام ووظائف مؤسسة المسجد</li> <li>- مراقبة المساجد من طرف الدولة</li> <li>- إعادة هيكلة المساجد وتأميمها لمواجهة الحركات الإسلامية</li> <li>- تحديد مفهوم المسجد كمكان للعبادة خارج نطاق السياسة</li> <li>- السياسة لا ترتبط بتاريخ المسجد</li> <li>- المديریات على مستوى الوطن تهتم بمراقبة نشاطات الأئمة ووظائفهم</li> <li>- تنظيم الشعائر الدينية والعبادات</li> </ul> | <p>03</p> |
| <p>11.36%</p> | <p>10</p> | <ul style="list-style-type: none"> <li>- المجلس الإسلامي الأعلى يكرس سياسة الوزارة والدولة</li> <li>- يعتبر المجلس الإسلامي الأعلى وسيلة دفاع إيديولوجية</li> <li>- تعيين أعضاء المجلس الإسلامي من طرف رئيس الدولة</li> <li>- موظفون وإطارات من تخصصات أخرى غير الإسلام هم أعضاء للمجلس</li> <li>- اعتماد المجلس الإسلامي الأعلى كهيئة استشارية بعد 1989</li> <li>- كل أعضاء المجلس يعينون من طرف رئيس الجمهورية</li> <li>- تحديد القواعد العامة وتنظيم المجلس دستورياً</li> </ul>  |           |

|        |    |  |    |
|--------|----|--|----|
|        |    | <ul style="list-style-type: none"> <li>- هيمنة السياسة في تعيين أعضاء المجلس الإسلامي الأعلى</li> <li>- اهتمام المجلس الإسلامي الأعلى بالتعليم</li> <li>- يهتم المجلس الإسلامي الأعلى بالتقارير والبرامج التعليمية الدينية</li> </ul>  |    |
| 35.23% | 31 | <ul style="list-style-type: none"> <li>- دور المساجد في تحسين أفراد المجتمع وتربيتهم على أخلاق إسلامية</li> <li>- وجود ممثلين دائمين عن وزارة الشؤون الجينية في إصلاح التعليم</li> <li>- تحديد التعليم الأصلي على المدارس القرآنية</li> <li>- المدارس القرآنية تخضع مباشرة لوزارة الحبوس</li> <li>- مستخدمى التعليم الأصلي هم خارج الوظيف العمومى بعد الاستقلال</li> <li>- تنظيم التعليم الأصلي بعد 1964</li> <li>- التعليم الدينى يكون تابع لوزارة الحبوس</li> <li>- يكون التعليم فى المدارس القرآنية المعتمدة</li> <li>- تعليم القرآن وفتح المدارس القرآنية يكون بترخيص من الوزارة الوصية</li> <li>- الترخيص يكون بموافقة التعليم الدينى لإيديولوجية الدولة</li> <li>- التعليم الإسلامى الأعلى يكون فى المساجد حسب المعايير التقليدية</li> <li>- إنشاء المعاهد الإسلامية لتطوير التعليم الدينى</li> <li>- إنشاء 12 معهد إسلامى سنة 1968</li> <li>- إنشاء 09 معاهد إسلامية تكميلية</li> <li>- الاهتمام بالتعليم الدينى سنة 1968</li> <li>- انتشار الثقافة الإسلامية فى الإدارات الجزائرية</li> <li>- اعتماد الإطارات الدينية فى الإدارات وإدماجها فى الوظيف العموم</li> <li>- إجبارية اللغة العربية والثقافة الإسلامية</li> <li>- إطلاق شهادة الأهلية بعد 1968</li> </ul> | 04 |

|      |    |   |
|------|----|---|
|      |    | <ul style="list-style-type: none"> <li>- إدماج التعليم الأصلي مع بداية السبعينات في الشؤون الدينية</li> <li>- هيمنة الإدارة على التعليم الديني</li> <li>- هذه المكانة للتعليم الديني تدل على حركية الوزارة الوصية كهيئة تنفيذية للدولة</li> <li>- تطور التعليم الديني بعد 1968 يعود إلى اهتمام الدولة والحكومة</li> <li>- إتباع هذا التعليم بسياسة الدولة الجزائرية</li> <li>- ضمان التعليم الديني بعد 1968 يعود إلى اهتمام الدولة والحكومة</li> <li>- أصبح الدين في كل سنوات التعليم في المدارس التربوية</li> <li>- البرامج الدراسية ترافق دائماً تربية دينية وسياسية</li> <li>- المدارس التعليمية أصبحت أجهزة الدولة الإيديولوجية</li> <li>- التعليم يكون بإتباع منطق الطبقة المهيمنة</li> <li>- يحقق التعليم والتربية الدينية الانسجام والوحدة الوطنية</li> <li>- مراقبة أسلمة التعليم والتربية بما يوافق إيديولوجية الدولة</li> </ul> |
| 100% | 88 | المجموع   |

نلاحظ من خلال الجدول رقم (01) أن الوحدة (4) المتعلقة بالبعد التنظيمي الخاص بالتعليم الديني تملك نسبة 35.23% وهي أعلى نسبة لتبين هذه النسبة درجة اهتمام الدولة بالتعليم الديني وذلك من خلال إنشاء معاهد ومراكز وجامعات خاصة بالتكوين والتعليم الدينيين، لتليها الوحدة رقم (1) بنسبة 31.82%، والمتعلقة بالجانب التنظيمي لوزارة الشؤون الدينية واهتمام الدولة بهذه الوزارة الخاصة بالمعطي الديني، أما المرتبة الثالثة فهي للوحدة رقم (02) بنسبة 21.51% والخاصة بتعيين الإطارات الدينية وتنظيم العبادات عبر تكوين الإطارات الدينية في معاهد التكوين، وتكليفهم بتنظيم شؤون العبادات، لتلي الوحدة رقم (03) بنسبة 11.36% والمتعلقة بالمجلس الإسلامي الأعلى كمؤسسة دينية رسمية ولكن دورها ليس بنفس دور المؤسسات الدينية الأخرى التي تشرف عليها وزارة الشؤون الدينية، وهذه النسب كلها تمثل البعد التنظيمي الذي من خلاله تنظم وتؤسس الدولة للدين الإسلامي وذلك بإنشاء مؤسسات دينية رسمية، وتنظيمها من خلال قوانين ومراسيم.

### جدول رقم (2) يبين الفئات المحورية المتعلقة بأهداف الدولة من مأسسة الدين:

| رقم | الفئات | التكرار | النسبة |
|-----|--------|---------|--------|
|-----|--------|---------|--------|

|        |    | الوحدة   |    |
|--------|----|--|----|
| 60.98% | 25 | <p>- يهدف مؤسسة الإسلام كإسلام الدولة إلى مراقبة عن قرب للدولة على المجتمع</p> <p>- احتكار الإسلام ضمان لهيمنة واستيلاء الدولة على المجتمع</p> <p>- الدين لا يؤدي إلا إلى تكريس الاختيارات السياسية</p> <p>- أسلمة المجتمع لا يستهدف التحضر ولكن الإخضاع والهيمنة</p> <p>- يستخدم الإسلام كوسيلة للسيطرة على المجتمع</p> <p>- استخدام الإسلام من قبل الدولة لغايات وأهداف الدولة</p> <p>- المؤسسة الدينية أصبحت وسيلة دعاية لسياسة الدولة</p> <p>- الهدف من تنظيم هذه المؤسسات الدينية هي دولتها وجعلها إدارية</p> <p>- فرض تصور معين للدين والممارسات الدينية من طرف الدولة</p> <p>- البحث عن الانسجام الاجتماعي عن طريق مؤسسة الإسلام</p> <p>- إرادة الدولة من الأسلمة هو الضبط الاجتماعي عن طريق الإسلام</p> <p>- هذه الأسلمة تتحقق بالمؤسسات الدينية الخاضعة للوزارة الوصية</p> <p>- الهيمنة على الحقل الديني والسياسي</p> <p>- الاستيلاء على الأماكن الخطيرة</p> <p>- احتكار الدولة للإسلام للمواجهة السياسية</p> <p>- تأمين وامتلاك المساجد كأماكن خطيرة</p> <p>- تحقيق مهمة الحد من خطورة المساجد</p> <p>- تعريف المسجد كمكان لعبادة الله</p> <p>- تأطير وتوجيه المؤسسات الدينية وفق إيديولوجية الدولة</p> <p>- تحقيق رهان توجيه المجتمع</p> <p>- تحويل المسجد من مكان للعبادة إلى إدارة للدولة</p> <p>- تحويل السلطات الدينية في خدمة السلطات السياسية والإدارية</p> | 01 |

|        |    |  |    |
|--------|----|--|----|
|        |    | <ul style="list-style-type: none"> <li>- تحويل المؤسسات الدينية من أماكن لله إلى أماكن للدولة</li> <li>- لا يمكن للمؤسسة الدينية أن تعمل خارج نطاق الدولة</li> <li>- تحديد الممارسات الدينية</li> </ul>  |    |
| 39.02% | 16 | <ul style="list-style-type: none"> <li>- ارتبط مفهوم الهوية الوطنية بالهوية الدينية</li> <li>- الجزائر تعتمد على التشريع من الإسلام</li> <li>- تحديد موقع الإسلام هي مهمة رئيس الدولة والوزارة الوصية</li> <li>- المرجعية للإسلام تبدو أكثر فعالية من المرجعيات الأخرى</li> <li>- مصدر القيم هو دين الآباء</li> <li>- الدين والأخلاق والقانون مترابطة</li> <li>- التأكيد على الهوية العربية الإسلامية</li> <li>- استثمار الإسلام انطلاقاً من حاجات السلطة الاستمرارية</li> <li>- الإسلام هو المرجعية المستمرة لشرعية السلطة</li> <li>- الإسلام يدخل في الخطاب الإيديولوجي</li> <li>- اعتماد القضاء الجزائري على التشريع الإسلامي</li> <li>- هيمنة الدين على التعليم مع بداية السبعينات</li> <li>- احتكام الدولة للإسلام هو مطلب اجتماعي</li> <li>- ترجمة المرجعية للإسلام في التعليم والقضاء</li> <li>- المعايير الإسلامية تجيب عن الفراغ القائم في إنتاج القيم الوضعية</li> <li>- حتى المبادئ الاجتماعية تفسر دينياً من طرف الوزارة الوصية</li> </ul> | 02 |
| 100%   | 41 | المجموع  |    |

نلاحظ من خلال الجدول رقم (02) الخاص بالفئات المحورية المتعلقة بأهداف الدولة من مؤسسة الدين، أن الوحدة رقم (01) تحتل المرتبة الأولى بنسبة 60.98%، فهي نسبة تبين الهدف الحقيقي من مؤسسة الدولة للدين الإسلامي وهو تحقيق الهيمنة الإيديولوجية، لتليها الوحدة رقم (02) في المرتبة الثانية والمتعلقة بالأهداف الإيديولوجية الأخرى المتعلقة بالمرجعية للإسلام في التشريع القانوني والقضائي، ومن خلال هذه النسب يتبين لنا أن الدين والمؤسسات الدينية كوسائل إيديولوجية للسيطرة على المجتمع.

## الجدول رقم (03) يوضح المراسيم والقوانين الخاصة بالشأن الديني في الجزائر من 1962 إلى 2002.

| النسبة المئوية | المراسيم/النصوص القانونية الخاصة بالدين | السنة |
|----------------|---|-------|
| 0.48           | 3                                       | 1962  |
| 2.09           | 13                                      | 1963  |
| 2.09           | 13                                      | 1964  |
| 1.45           | 09                                      | 1966  |
| 0.48           | 03                                      | 1967  |
| 2.73           | 17                                      | 1968  |
| 1.77           | 11                                      | 1969  |
| 2.25           | 14                                      | 1970  |
| 2.57           | 16                                      | 1971  |
| 1.77           | 11                                      | 1973  |
| 3.22           | 20                                      | 1974  |
| 1.29           | 08                                      | 1976  |
| 1.45           | 09                                      | 1977  |
| 0.48           | 03                                      | 1978  |
| 1.45           | 09                                      | 1979  |
| 2.73           | 17                                      | 1980  |
| 2.89           | 18                                      | 1981  |
| 2.41           | 15                                      | 1982  |
| 1.61           | 10                                      | 1984  |
| 0.64           | 04                                      | 1885  |
| 4.18           | 26                                      | 1986  |
| 3.54           | 22                                      | 1987  |
| 1.45           | 09                                      | 1988  |
| 2.25           | 14                                      | 1989  |
| 1.61           | 10                                      | 1990  |
| 1.77           | 11                                      | 1991  |
| 3.22           | 20                                      | 1992  |
| 2.73           | 17                                      | 1993  |
| 4.66           | 29                                      | 1994  |
| 1.29           | 08                                      | 1995  |
| 3.77           | 21                                      | 1996  |

|      |     |         |
|------|-----|---------|
| 3.05 | 19  | 1997    |
| 7.56 | 47  | 1998    |
| 2.73 | 17  | 1999    |
| 5.63 | 35  | 2000    |
| 6.75 | 42  | 2001    |
| 8.36 | 52  | 2002    |
| %100 | 622 | المجموع |

المصدر : Elhadi chalabi, Islam et Etat en Algérie dans les textes officiels, instances Editions.

نلاحظ من خلال الجدول رقم (03) أن القوانين المتعلقة بالشأن الديني تتزايد بشكل ملفت للانتباه منذ الاستقلال حيث في البداية لم يكن هناك تقنين مكثف للشأن الديني، إذ سجلنا نسبة 0.48% في سنة 1962، ليتزايد إصدار القوانين مع مرور السنوات والعقود، خاصة في التسعينيات، أين سجلنا سنة 1994 نسبة 4.66% ونسبة 7.56% سنة 1998، وهذه النسبة المرتفعة مقارنة بسابقتها سببه الوضعية السياسية والدينية التي آلت إليها الجزائر خلال التسعينيات من القرن الماضي جراء الصراع مع الحركات الإسلامية الذي أدى إلى صراعات دامية، ليزداد التقنين المتعلق بالشأن الديني مع مرور السنوات وازدياد رغبة الدولة بتنظيم وتأطير ومراقبة المؤسسات الدينية، إذ سجلنا نسبة 8.36% وهي أعلى نسبة في سنة 2002، النسبة التي تبين التأطير والتنظيم الكبيرين للدولة على الدين والمؤسسات الدينية، لتجنب أي نوع من أنواع الانزلاقات الممكنة.

الجدول رقم (04) يوضح تاريخ انعقاد ملتقيات الفكر الإسلامي والفئات السوسيو مهنية المتعلقة بالمشاركين

| المجموع | النسب<br>المئوية | العدد | الفئة<br>السوسيو مهنية<br>للمشاركين | مكان<br>انعقاده   | فترة انعقاده                                    | ترتيب الملتقى                                  |
|---------|------------------|-------|-------------------------------------|-------------------|---|--|
| %2.40   | 1.92%            | 04    | أساتذة جامعيين                      | الجزائر           | من 24<br>ديسمبر<br>1968 إلى<br>01 جانفي<br>1969 | الملتقى الأول<br>للتعرف على<br>الفكر الإسلامي  |
|         | 0.48%            | 01    | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |                   |   |  |
|         | /                | /     | مهن أخرى                            |                   |   |  |
| %2.88   | 2.88%            | 06    | أساتذة جامعيين                      | مفتاح-<br>الجزائر | من 27<br>جويلية إلى<br>02 أوت<br>1969           | الملتقى الثاني<br>للتعرف على<br>الفكر الإسلامي |
|         | /                | /     | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |                   |   |  |

|       |       |    |                                     |          |                                       |  |
|-------|-------|----|-------------------------------------|----------|---------------------------------------|--|
|       | /     | /  | مهن أخرى                            |          |                                       |  |
| %1.44 | %0.96 | 02 | أساتذة جامعيين                      | الجزائر  | ديسمبر<br>1969                        | الملتقى الثالث<br>للتعرف على<br>الفكر الإسلامي |
|       | %0.48 | 01 | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |          |                                       |  |
|       | /     | /  | مهن أخرى                            |          |                                       |  |
| %7.70 | %4.33 | 09 | أساتذة جامعيين                      | قسنطينة  | من 10 إلى<br>19 أوت<br>1970           | الملتقى الرابع<br>للفكر الإسلامي               |
|       | %3.37 | 07 | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |          |                                       |  |
|       | /     | /  | مهن أخرى                            |          |                                       |  |
| %6.73 | %2.40 | 05 | أساتذة جامعيين                      | وهران    | من 20<br>جويلية إلى<br>01 أوت<br>1971 | الملتقى الخامس<br>للفكر الإسلامي               |
|       | %4.33 | 09 | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |          |                                       |  |
|       | /     | /  | مهن أخرى                            |          |                                       |  |
| %4.33 | %3.37 | 07 | أساتذة جامعيين                      | الجزائر  | من 24<br>جويلية إلى<br>10 أوت<br>1972 | الملتقى السادس<br>للفكر الإسلامي               |
|       | %0.96 | 02 | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |          |                                       |  |
|       | /     | /  | مهن أخرى                            |          |                                       |  |
| %3.84 | %0.96 | 02 | أساتذة جامعيين                      | تيزي وزو | من 10 إلى<br>20 جويلية<br>1973        | الملتقى السابع<br>للفكر الإسلامي               |
|       | %2.40 | 05 | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |          |                                       |  |
|       | %0.48 | 01 | مهن أخرى                            |          |                                       |  |
| %4.32 | %1.92 | 04 | أساتذة جامعيين                      | بجاية    | من 25<br>مارس إلى<br>05 أبريل<br>1974 | الملتقى الثامن<br>للفكر الإسلامي               |
|       | %1.92 | 04 | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |          |                                       |  |
|       | %0.48 | 01 | مهن أخرى                            |          |                                       |  |
| %1.92 | %0.96 | 02 | أساتذة جامعيين                      | تلمسان   | من 10 إلى<br>19 جويلية<br>1975        | الملتقى التاسع<br>للفكر الإسلامي               |
|       | %0.96 | 02 | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |          |                                       |  |
|       | /     | /  | مهن أخرى                            |          |                                       |  |
| %2.88 | %1.44 | 03 | أساتذة جامعيين                      | عنابة    | من 10 إلى<br>19 جويلية<br>1976        | الملتقى العاشر<br>للفكر الإسلامي               |
|       | %1.44 | 03 | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |          |                                       |  |
|       | /     | /  | مهن أخرى                            |          |                                       |  |

|       |       |    |                               |         |                              |                                   |
|-------|-------|----|-------------------------------|---------|------------------------------|-----------------------------------|
| %2.40 | 1.44% | 03 | أساتذة جامعيين                | ورقلة   | من 06 إلى 15 فيفري 1977      | الملتقى الحادي عشر للفكر الإسلامي |
|       | 0.96% | 02 | إطارات سامية في مؤسسات الدولة |         |                              |                                   |
|       | /     | /  | مهن أخرى                      |         |                              |                                   |
| %3.84 | 1.92% | 04 | أساتذة جامعيين                | باتنة   | من 07 إلى 14 سبتمبر 1978     | الملتقى الثاني عشر للفكر الإسلامي |
|       | 1.92% | 04 | إطارات سامية في مؤسسات الدولة |         |                              |                                   |
|       | /     | /  | مهن أخرى                      |         |                              |                                   |
| %4.32 | 2.88% | 06 | أساتذة جامعيين                | تمنراست | من 30 أوت إلى 08 سبتمبر 1979 | الملتقى الثالث عشر للفكر الإسلامي |
|       | 1.44% | 03 | إطارات سامية في مؤسسات الدولة |         |                              |                                   |
|       | /     | /  | مهن أخرى                      |         |                              |                                   |
| %4.80 | 1.92% | 04 | أساتذة جامعيين                | الجزائر | من 31 أوت إلى 07 سبتمبر 1980 | الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي |
|       | 2.88% | 06 | إطارات سامية في مؤسسات الدولة |         |                              |                                   |
|       | /     | /  | مهن أخرى                      |         |                              |                                   |
| %5.77 | 1.92% | 04 | أساتذة جامعيين                | الجزائر | من 01 إلى 07 سبتمبر 1981     | الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي |
|       | 3.37% | 07 | إطارات سامية في مؤسسات الدولة |         |                              |                                   |
|       | 0.48% | 01 | مهن أخرى                      |         |                              |                                   |
| %4.32 | 1.44% | 03 | أساتذة جامعيين                | الجزائر | من 27 جويلية إلى 03 أوت 1982 | الملتقى السادس عشر للفكر الإسلامي |
|       | 2.88% | 06 | إطارات سامية في مؤسسات الدولة |         |                              |                                   |
|       | /     | /  | مهن أخرى                      |         |                              |                                   |
|       | 4.81% | 10 | أساتذة                        | قسنطينة | من 19 إلى                    | الملتقى السابع                    |

|        |       |     |                                     |         |                                |   |
|--------|-------|-----|-------------------------------------|---------|--------------------------------|---|
| %9.14  |       |     | جامعيين                             |         | 26 جويلية<br>1983              | عشر للفكر<br>الإسلامي                   |
|        | %4.33 | 09  | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |         |                                |   |
|        | /     | /   | مهن أخرى                            |         |                                |   |
| %6.73  | %3.85 | 08  | أساتذة<br>جامعيين                   | الجزائر | من 10 إلى<br>16 جويلية<br>1984 | الملتقى الثامن<br>عشر للفكر<br>الإسلامي |
|        | %2.88 | 06  | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |         |                                |   |
|        | /     | /   | مهن أخرى                            |         |                                |   |
| %11.12 | %4.81 | 10  | أساتذة<br>جامعيين                   | بجاية   | من 08 إلى<br>16 جويلية<br>1985 | الملتقى التاسع<br>عشر للفكر<br>الإسلامي |
|        | %5.83 | 11  | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |         |                                |   |
|        | %0.48 | 01  | مهن أخرى                            |         |                                |   |
| %9.62  | %6.25 | 13  | أساتذة<br>جامعيين                   | سطيف    | من 02 إلى<br>09 سبتمبر<br>1986 | الملتقى العشرين<br>للفكر الإسلامي       |
|        | %3.37 | 07  | إطارات سامية<br>في مؤسسات<br>الدولة |         |                                |   |
|        | /     | /   | مهن أخرى                            |         |                                |   |
| %100   |       | 208 | المجموع                             |         |                                |   |

- 2002 Elhadi chalabi, Islam et Etat en Algérie dans les textes officiels المصدر :  
(1962), instances Editions

لقد كانت هناك ديناميكية وحماسة كبيرتين أحدثتهما مالك بن نبي في الوسط الجامعي من خلال ندواته الأسبوعية، ولم يكتف مالك بن نبي بالندوات إذ امتد نشاطه ليكون انعكاس كبير على مسار الصحوة الإسلامية في الجزائر، حيث قام في شهر ديسمبر 1968 بتنظيم الملتقى الأول للتعرف على الفكر الإسلامي في ثانوية عمارة رشيد ب بن عكنون بمشاركة رشيد بن عيسى وعبد الوهاب بن حمودة، ولم يكن هناك موضوع دقيق كما في الملتقيات اللاحقة، والملاحظ من خلال الجدول أن نوعية المدعوين للملتقيات هي إطارات تابعة لمؤسسات الدولة في التعليم العالي والثقافة والعدالة، ولا وجود لمفكرين أحرار خارج نطاق مؤسسات الدولة، فبعد فترة وجيزة فقط نظم الملتقى الثاني بمفتاح في أواخر جويلية وبداية أوت سنة 1969 ثم الملتقى الثالث المنعقد في بوزريعة

في نهاية 1969 ، وقد شارك في هذه الملتقيات الثلاثة نخبة من الأساتذة الذين استجابة لدعوة مالك بن نبي، لكن عددهم كان محدودا تبعا لمحدودية الإمكانيات المادية المتاحة، ونظرا للزخم الذي أحدثته هذه الملتقيات، ونظرا لحرص الدولة الدائم على الهيمنة على الحقلين الديني والثقافي ومنع أي منافسة عليها مهما كان نوعها أو اتجاهها، سوف يتم بعد ذلك وانطلاقا من هذا المبدأ تأميم هذه الملتقيات من طرف الدولة بحجة التطوير والتحسين، هذا من الظاهر، ولكن ضمنا احتكار كل ما هو ديني، حيث ستتولى وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي الإشراف على تنظيمها وتعميمها بدءا من سنة 1971، بعد الملتقى المنظم سنة 1970 ستتكفل الوزارة بجميع الملتقيات التي أصبحت تتعقد مرة كل سنة في مدينة من المدن الكبرى، وتدمم لفترة تتجاوز الأسبوع يجتمع من خلالها ما يراقب 2000 من الأساتذة والطلبة يتدارسون فيها موضوعا من المواضيع الكبرى.

**2-3- التحليل السوسولوجي:** من خلال تحليل كتاب الإسلام و الدولة في الجزائر من خلال النصوص القانونية الرسمية (1962 - 2002)، تبين لنا أن أهم المواضيع التي زامنت قيام الدولة الحديثة في الجزائر، تلك المتعلقة بالنظام السياسي، و النظام الاقتصادي و تنظيم المجال الديني، فرغم أن الإسلام لم يفصل في نصوصه الدينية التي يتضمنها القرآن موضوع الدولة و قيامها في الإسلام، إلا أن المجتمع الجزائري على غرار المجتمعات الإسلامية الأخرى، تبنى مبدأ "الدولة الحديثة" بأنظمتها السياسية و الاقتصادية و الثقافية الموافقة و المنسجمة مع تصورات الدين الإسلامي، و لهذا أصبح الإسلام في الدولة الجزائرية مطلب اجتماعي فرضه ثقله التاريخي داخل المجتمع، حيث كان الإسلام روح الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي، أو كما يقول عبد الرحمن شيبان: "اللجوء إلى الإسلام كمرجعية دينية هو تحقيق لمطلب جماهيري"<sup>1</sup>، و لهذا ارتأت الدولة منذ الاستقلال إلى تبني شعار "الإسلام دين الدولة الجزائرية" لان طبيعة المجتمع الجزائري، و موروثه الثقافي الإسلامي يجعل من الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للتشريع القانوني،

و بمعنى آخر ، فهي مطالبة صريحة بتأسيس " لأمانة مؤمنين " أو " لدولة إسلامية" سواء كان الأمر يتعلق بالجانب المؤسساتي أو التسيير، هذا تجنبنا أو تخوفا من خطر الحداثة الغربية على الإسلام .

خصوصا مع خروج المجتمع الجزائري من هيمنة و استضعاف الدولة الاستعمارية الفرنسية و نظامها الامبريالي، و يكون الأمر بهذا النحو كنوع من " الثأر من الاستعمار الذي أقصى الدين الإسلامي كليا من

<sup>1</sup> IBID, p 43.

الحياة اليومية "، فالاستعمار الفرنسي الذي كان هدفه إخراج الشعب الجزائري عن الإطار الإسلامي، ليكون الرد على ذلك بعدم الخروج عن هذا الإطار، و لكن هذا الظرف تم استغلاله من طرف النخبة الحاكمة لتوظيف هذا الدين لتحقيق الهيمنة الإيديولوجية في جميع المجالات.

إن هذا المطلب الجماهيري " أن تكون الدولة مرجعيتها إسلامية " أو الدين الإسلامي هو دين الدولة في الواقع ما هو إلا حجب لحقيقة الواقع و الأوضاع القائمة، لأن الدولة كجهاز قائم بمجموعة من القوانين و النظم و المؤسسات، ليس لها دين، و لا يمكن لها ذلك ، وهذا المنطق ينطبق على جميع الديانات بما فيها الإسلام، وجميع الدول و الأنظمة بما فيها الدولة في الجزائر، و لهذا فهي لا تمثل استثناءا بتبنيها أرمدة من القوانين الخاصة بتأطير و تنظيم الدين و المؤسسات الدينية منذ الاستقلال، وهذا إلا إذا أراد المجتمع الجزائري تحويل جهاز الدولة إلى " كنيسة" لتسيير الشعب كرعية أو كمؤمنين .

و رغم قدم الديانات بما فيها الإسلام، إلا انه في الواقع لا وجود " لدولة دينية "أو "دولة إسلامية " و بالقيام بمقارنة بسيطة بين أجهزة الدولة، نجد أن جميع هذه الأجهزة في العالم تتشابه إلى حد كبير في تسييرها للمجتمعات.

فالدولة هي مجموعة من المؤسسات، و الأجهزة، و الهرمية، و التسيير، و القوانين، و الإجراءات، و العلاقات، و علاقات القوى، فلا يوجد بتاتا مكانة للدين و الإلهية، و القداسة و الإيمان و الروحانية و الأخلاق المثالية، فالدولة بالتالي هي حقول للصراعات السياسية و هي بذلك مجموعة أفراد متنافسين على المصادر المادية و الرمزية.

وحتى إن كانت الدولة تتبنى مجموعة من الطقوس الدينية و العبادات، كما قامت الدولة في الجزائر بتبني مرجعيتها في الإسلام، و تمثلها كحامي للدين الإسلامي من كل أنواع الانزلاق و الانحرافات، إلا أنها في الأخير شكلية ظاهرية، لأن الدولة لاثيكية في الواقع، فهي لا تفرض على أفرادها الإيمان أو الصلاة ولكن ببساطة تطلب و تفرض احترام القوانين و القواعد القائمة، هذا الطرح يدفعنا إلى العودة إلى قول شلبي أن " الهدف الحقيقي من مرجعية الدولة للدين الإسلامي في الجزائر هو إظهار الاهتمام بالإسلام للسيطرة على كل

الحقول الدينية والسياسية والقضائية"<sup>1</sup>، وبضيف قائلا " إن التعبيرات والنداء للمرجعية للإسلام ماهي إلا تغطية لايدولوجيا سياسية وراء إيديولوجية دينية "<sup>2</sup>.

لقد تحدث شلبي عن صراع النخب الوطنية الجزائرية حول بنية الدولة الجزائرية، و حول موضوع الدين، نخبة علمانية من جهة و دينية من جهة أخرى، ولكن في الواقع هدف النخبة الدينية الذي مثلته الشخصيات الدينية لجمعية علماء المسلمين، ثم بعدها الحركات الإسلامية ذو التوجه السياسي، بعد إصرارها على دسترة الإسلام، أو تبني الإسلام كدين للدولة، إنما كان الهدف الخفي هو الرغبة في اكتساب سند قانوني ودستوري لدحض كل أنواع النماذج الأخرى من التفكير، والمشاريع و الممارسات و القوانين التي لا تتماشى مع الشريعة الإسلامية، لأنه في الواقع الصراع يكمن بين إيديولوجيتين، الإيديولوجية الدينية من جهة والإيديولوجية اللائكية من جهة أخرى، وبمعنى أوضح، هو صراع بين النموذج الإسلامي والنموذج الغربي.<sup>3</sup>

و مع ملاحظة العديد من القوانين الرسمية، المنظمة للممارسات الدينية و المؤطرة للمؤسسات الدينية في الجزائر منذ تبني أول دستور جزائري بعد الاستقلال، لاحظنا توالي إصدار القوانين و تعددها خلال العقود الأخيرة، وكان عدد هذه المراسيم يزداد سنويا، ما يبين رغبة الدولة في السيطرة على المجال الديني و إقصاء كل ما يمكنه أن يهدد الوحدة المذهبية الإرث المالكي.

ولكن مع التعمق في حقيقة هذا التقنين للدين الإسلامي في الجزائر، أو في أي دولة إسلامية أخرى، فيلاحظ أن الدين في الواقع لا يمكن أن يؤسس للدولة الحديثة القائمة على التصور العلماني، فبنظر شلبي " ظهور الإسلام في النصوص الرسمية للدولة ليس كافيا لإظهار الدين كعامل محدد وموجه لخيارات الدولة" " لأنه في الواقع، التشريع القانوني لا يعتمد إلا على القوانين الوضعية الفرنسية"<sup>4</sup>، لأن طبيعة الدين تختلف عن طبيعة الدولة، و الدليل على ذلك عدم تطرق النصوص القرآنية إلى القواعد المنظمة و المؤسسة للدولة، وعدم قيامها لا في اللحظة النبوية و لا في فترة الخلافة، لأن الدين و تعاليمه يؤسس لمجموعة من المعايير المقدسة فهي لا تخضع للعقل و الواقع الإنساني، و لا يمكن لهذه المعايير المقدسة أن تكون محل انتقاد أو نقاش، مهما كانت

<sup>1</sup> IBID, p 44.

<sup>2</sup> IBID.

<sup>3</sup>IBID, p 16.

<sup>4</sup> IBID, p 44.

الظروف التاريخية أو مهما كانت الحاجات التطورية للمجتمع، فالدين لا يقبل الخضوع للتجربة الإنسانية البسيطة، وبالتالي فهو فوق كل المعايير.

في المقابل فإن الدستور و القوانين معايير من إعداد التجربة الإنسانية. فهي تتغير حسب الحاجات المتغيرة للأفراد والجماعات، فطبيعتها تقبل التغير والمراجعة من طرف الفاعلين السياسيين داخل الحقل السياسي للدولة، فهي لا تسمح بإعادة مراجعتها فقط بل إنها تتطور أيضا في هذا المسار.

تقوم الطبقة المسيطرة بترجمة الدين بالطريقة التي تتناغم وإيديولوجيتها المسيطرة، وفي الجزائر عندما قامت الدولة بالجمع بين الدين والسياسية إنما هي محاولة لتغطية النظام السياسي والاقتصادي القائم، ومحاولة منها أيضا من خلال تبنيتها المرجعية الإسلامية في التشريع إلباس هذه القوانين المؤسسة للدولة بنوع من القداسة أو الشرعية الدينية، وإضفاء القداسة على الدولة بحد ذاتها مثلها مثل الدين، فهدف الطبقة المسيطرة هو منع إعادة النظر أو التشكيك في أنظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة.

إن اقتضاء اللجوء إلى الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع القانوني يعني الرغبة في تحويل الدولة إلى كنيسة، وهذا الأمر في الواقع لم ينجح أبدا لا في العالم ولا في الدول العربية الإسلامية الأخرى لأن القواعد التي تأسس عليها الدولة هي تلك المتمثلة في علاقات القوى التاريخية بين مختلف الطبقات الاجتماعية، وذلك العقد السياسي المبني على اللعبة السياسية.

إذا كانت على مؤسسات الدولة أن تلغى في الجزائر كل القوانين التي لا تتوافق مع التصورات الدينية فإنه ليس من الضروري إذن أن تحاول هذه المؤسسات التأسيس لنظام إضافي من القوانين التي تتوافق مع التعاليم الإسلامية لأن القوانين الوحيدة التي يجب الاستناد إليها هي النصوص الدينية المتواجدة في القرآن الكريم، فهي التي تمتلك الشرعية.

وبالعودة إلى دور المؤسسة الدينية الرسمية في بلورة إيديولوجية الطبقة الحاكمة للدولة، فيمكن تمييز هذا الدور من خلال التعاون والتضامن وتبادل المصالح بين الدولة ومجموعة من الرجال الدين والعلماء المشرفين على المؤسسات الدينية الرسمية، وذلك عبر تحديد الدولة لمهام هؤلاء العلماء وتحديد وظائف وأهداف كل مؤسسة دينية عبر قوانين ومراسيم وزارية، ولكن الملفت للانتباه أن هذا التعاون دائما ما يؤول للفشل وقد بين تاريخ الجزائر المستقلة ذلك بفشل كل المشاريع التنموية الاقتصادية في ظل النظام الاشتراكي أو بالأحرى الإيديولوجية الاشتراكية. ورغم إقحام العلماء والشخصيات الدينية والمؤسسات الدينية الرسمية وخاصة مؤسسة المسجد عبر

خطابات الأئمة التي كانت تنادي بالنهج الاشتراكي بوصفها اشتراكية إسلامية إلا أنه في الأخير لم تسكت هذه الدعاية أصوات المعارضة الإسلامية التي طالما شككت في شرعية هذه الأنظمة، وفي هذا الصدد يقول شلبي " لقد كان الخطاب الإيديولوجي منذ الستينيات من القرن الماضي، يركز على فشل الأنظمة السياسية القائمة، وهذا بالاستناد مباشرة إلى النصوص القرآنية بدون أي وساطة"<sup>1</sup> و لم تغلح هذه الدعاية للنهج الاشتراكي في إنجاح الاشتراكية في الجزائر، و هذا دليل واضح أن مهنة الدولة ليس التدخل في المجال الديني و إقحام المؤسسات الدينية و القائمين على شؤونها في سبيل الدعاية لأي نوع من أنواع الأنظمة، لان مهمة الدولة الحقيقية هي تسيير الحياة الاجتماعية المشتركة للأفراد، و تأسيس السلطة العامة، و تأسيس القضاء و الأمن و التضامن الاجتماعي.

و في المقابل الفقهاء و القائمين على شؤون المؤسسات الدينية ليسوا مؤهلين للتدخل في المجالات المخصصة للدولة، لا الدولة و لا علماء الدين، ليس بإمكان أي طرف التدخل في شؤون و خصوصيات الطرف الآخر.

فأي مجتمع لا يؤسس للتمييز بين الديني و السياسي، أو الفصل العقلاني بين الدين و الدولة، فان هذا المجتمع يغرق تحت هيمنة الاستبداد السياسي من جهة، و الاستبداد الديني من جهة أخرى، و في هذه الحالة يبقى أفراد الطبقات الكادحة هم المستضعفين و الخاسرين الحقيقيين، لأن هؤلاء الأفراد يصبحون مستضعفين من الأنظمة السياسية من جهة، و من الأنظمة الدينية من جهة أخرى.

و التجارب التاريخية تثبت حقيقة هذا الطرح السوسيولوجي، لقد أدى التحالف و التضامن بين الكنيسة الكاثوليكية و الأنظمة السياسية في أوروبا خلال القرن الوسطي، إلى استضعاف الطبقات الكادحة، التي عاشت تحت استبداد الأنظمة السياسية الأوروبية القروسطية، من قمع للحريات الفردية و السياسية، و تأسيس لنظام العبودية، هذا من جهة، و من جهة أخرى، عانت هذه الطبقات الكادحة من استبداد النظام الديني الذي فرضته الكنيسة الكاثوليكية، من محاربة كل أنواع المعتقدات الأخرى، إلى قتل كل أنواع التفكير العلمي المنطقي التطوري، و كان مآل المجتمعات الأوروبية في تلك الحقبة، الانهيار و الظلمات في جميع مجالات الحياة.

هذه التجربة لا تختلف في الواقع عن التجربة الإسلامية في هذا المجال، فلقد كان لأول إعلان عن تأسيس دولة باسم الدين الإسلامي، و هي الدولة الأموية، الإعلان الحقيقي عن كل أنواع العنف و القمع و الاستضعاف،

<sup>1</sup> IBID,p 10.

و قد بين التاريخ الإسلامي حقيقة الجمع بين الدين و الدولة، أو حقيقة تأسيس دولة باسم الدين و ما آل هذا الجمع بين الدين و الدولة، أو حقيقة تأسيس دولة باسم الدين و ما آل إليه هذا الجمع من حروب و صراعات مذهبية و سياسة.

و لا نستثنى في الواقع التجربة الجزائرية من تجارب الدول العربية و الإسلامية الأخرى في فترة تأسيس الدولة الحديثة بعد الاستقلال، فقد كان إعلان الدولة الجزائرية الحديثة، و تبنى الإسلام في أول دستور جزائري، و في الدساتير التي تلتها، إعلان لقيام نظام سلطاني، استبدادي، و دكتاتوري، و لقد أدى أول انفتاح للدولة الجزائرية على التعددية السياسية، إلى إجابة عنيفة، ورد فعل اجتماعي عنيف قامت به الأوساط الاجتماعية الفقيرة في الجزائر سنة 1988م، ليؤول الأمر إلى العنف و التصفية الجسدية خلال التسعينيات.

ومن خلال هذا الوصل بين الدين و الدولة ، أو إقحام المؤسسات الدينية في التعبئة الجماهيرية للخيارات السياسية، يمكن الخروج بتصويرين محتملين:

**التصور الأول:** أن الدولة تخضع لرجال الدين و يعني ذلك أن الحكومة تعمل تحت وصاية رجال الدين، كجمهورية إيران، أين النشاطات الحكومية تكون برخصة من رجال الدين و العلماء، هذا التصور في الحقيقة غير ممكن، لان رجال الدين و الفقهاء ليسوا مؤهلين سياسيا، و لا اقتصاديا و لا قانونيا، لان منطق الدولة يختلف عن منطق الدين.

**التصور الثاني:** أن الدين، و رجال الدين و الفقهاء و المؤسسة الدينية و المؤمنون يخضعون كلهم لمنطق نظام الدولة، و ينطبق هذا الأمر على الدولة في الجزائرية و النظام الملكي المغربي، أين الملك هو الذي يقوم بتحديد المعايير، كما تقوم الدولة في الجزائر عبر وزارة الشؤون الدينية بتنظيم و تأطير و مراقبة أمور الدين و شؤونه.

كل جماعة دينية تتدخل في أمور السياسية ، فإنها تقيد نفسها بخصامات و صراعات مذهبية عقيمة لا متناهية، و كل دولة تتدخل في نقاشات دينية، فهي تضيع طاقاتها و منابعها التي يجب استغلالها في المجالات الأخرى التي تلبى الحاجات المادية للمجتمع.

و كل فاعل اجتماعي بما فيها الدولة، يزعم الدفاع عن المصلحة العامة، كمزاعم الدولة الجزائرية في حماية الإرث الثقافي الديني و المحافظة على الوحدة الوطنية و الهوية و اللغة، ولكن في الواقع فان الدولة كفاعل

اجتماعي لا تخدم إلا المصالح الخاصة بها، حالها أي فاعل اجتماعي آخر، كحركات الإسلام السياسي، لأنه في الواقع، أي فاعل اجتماعي عندما يتفطن لعدم عقلنة مزاعمه و مطالبه يحاول إلباس هذه المزاعم و المطالب الشرعية الدّينية، و لهذا فلا وجود لفاعل اجتماعي موضوعي و حيادي و منصف، فمهما كانت صفته، دولة أو حركات إسلامية، أو يسارية، كلها تندرج ضمن الصراعات القائمة في المجتمع، تتنافس و تتصارع فيما بينها بطريقة مستمرة و متواصلة.

توجد في الجزائر عوامل محددة للعلاقة بين الدّين و الدولة، و هذه العوامل تضع تحدي أمام الدولة الجزائرية في إعادة تنظيم و إعادة هيكلة الحقل الدّيني لخلق علاقة جديدة بين الدّين و الدولة.

ما كان يميز العلاقة بين الدّين و الدولة في الجزائر هو نتاج عوامل داخلية في المجتمع تتحكم في هذه العلاقة ديناميكية داخلية على مستوى المجتمع، و لكن منذ نهاية سبعينيات القرن الماضي نجد هذه العلاقة التقليدية تتواجه مع تحديات جديدة، هذه التحديات تنامت مع تصاعد و بروز الاسلاموية الشمولية التي أصبحت عابرة للدول و المجتمعات مع عولمة جديدة للحركة الإسلامية (Globalisation de la mouvance islamiste) وفي هذا الصدد يعود شلبي إلى التأثير الذي مارسه نجاح الثورة الإيرانية على التصاعد الإسلامي في جميع البلدان الإسلامية،<sup>1</sup> هذا الأمر حث الدولة في الجزائر للبحث عن حلول و إجابات ليس فقط من داخل المجتمع، و لكن حتى خارجه باعتبار أن هذه الحركات الإسلامية أصبحت عالمية لا محلية.

تزامن انفجار الحقل الدّيني و السياسي في الجزائر على المستوى الداخلي في بداية تسعينيات القرن الماضي أيضا مع تحرير المجال السياسي و فتح المجال أمام التعددية السياسية الحزبية، و إمكانية إنشاء كل أنواع الجمعيات بما فيها الدّينية، الأمر الذي أدى لا محالة إلى تعددية مذهبية و دينية، تجاوزت الطابع الدّيني أو الخصوصية الدّينية للمجتمع الجزائري الذي يستند أساسا إلى المذهب المالكي.

وعلى النطاق تبنت حركات إسلامية إيديولوجية عديدة ومختلفة تجاوزت فيها الخطابات تلك الحدود التي تؤسس العلاقة بين الدّين والسياسية. ولهذا فالتعددية المنهجية عامل من أهم العوامل التي طالما شكلت تحديا صعبا أمام الدولة في الجزائر.

<sup>1</sup> IBID, pp, 7-8.

إن إرساء الدين الإسلامي وفي مجتمع إسلامي كحال المجتمع الجزائري، وخاصة مع معرفة النقل الوجداني لهذا الدين والمكانة التي يحضى بها داخل المجتمع الجزائري جعلت منه ( الدين ) محل انتقال وتبديل على مستوى الميدان الإيديولوجي بمعنى أن قداسية الدين الإسلامي في المجتمع الجزائري وتقله التاريخي جعل منه موضوع لكل أنواع التأويلات والأدلجة والتعبئة السياسية، فهو مصدر للشرعية وأحيانا مصدر للعنف، وهذا العامل يمثل تحدي حقيقي للدولة الجزائرية، في إعادة صياغة العلاقة بين الدين والدولة.

ولكن هناك سؤال وجيه يدفع الباحث إلى طرحه حول هذه العلاقة بين الدين والدولة، وهو هل يكفي أن تجعل الدولة من الدين الإسلامي مرجعية أساسية لقول أن هذه الدولة ليست علمانية؟

لقد تبنى الدستور في الجزائر الإسلام كمرجعية أساسية، كدين الدولة ولهذا نجد أن الدستور يقر بأن الدولة الجزائرية دولة مسلمة وأن الإسلام هو دين الشعب الجزائر ونجد أيضا أن " الإسلام هو دين الدولة".

من خلال هذه المرجعية يمكن الخروج بالعديد من الملاحظات منها:

- الدستور يتبنى الإسلام كدين ولكن ليس كمصدر للتشريع القانون.

- المشرع يتعامل مع الدين الإسلامي ببعده علماني لا تكي، بمعنى آخر يتعامل معه ليس كمجموعة من القواعد والمعايير التي تدير وتحكم النظام السياسي.

- يضع الدستور الدين في خدمة الدولة لأن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة.

ولكن هذا الموقع للإسلام كدين رسمي للدولة لا يقصي الطابع العلماني للدولة في الجزائر، لأن أسس العلمانية تضي قيمة مطلقة للدولة بموجبها تخضع كل العناصر الأخرى لسلطتها، و في هذا يقول شلبي: " هناك دلالات تبرز لائكية الدولة في الجزائر سواء في التنظيم القضائي أو الإداري للدولة".<sup>1</sup>

- لقد عاشت الجزائر مرحلة مهمة لا يجدر بالباحث المرور عليها دون ذكرها والنتائج التي ترتبت عليها، وهي مرحلة ما بعد الاستقلال، أي في عهد الرئيس بن بلة وعهد الرئيس بومدين. وخلال هذه المرحلة بالذات (الستينات والسبعينات من القرن الماضي )، كان هناك قرار بمنع أي تأسيس أو إنشاء جمعية أو حزب سياسي ذو مرجعية دينية، وكان ذلك في ضل الأحادية الحزبية وفي ضل احتكار الدولة للإسلام . وهذا القرار بالذات

<sup>1</sup> IBID, p42.

يبين الاتجاه الحقيقي للدولة، التي تأسست علي المبادئ اللاتينية، لأن الدولة تتأسس على حكم علماني الذي يسير علاقاته مع المحكومين كمواطنين خارج نطاق كل الاعتبارات الإثنية والدينية، والرابط المشترك بين جميع هؤلاء المواطنين يتواجد في مبدأ " الجنسية الجزائرية".

ولهذا فإن الدولة الحديثة في الجزائر، وبالرغم من مرجعيتها للدين للإسلامي إلا أن حكمها السياسي يتميز بعلمانيته يضع العامل الديني في نطاق الأحوال الشخصية، هذه المقاربة تفرض علينا القول بشعار " الدين لله والوطنية للجميع".

وفي هذا السياق، يمكن في الحقيقة القول بعلمانية الدولة في الجزائر منذ الاستقلال، وذلك بالرغم من المكانة التقى يحضى بها الإسلام دستوريا، وهذا الطابع العلماني للدولة يكرس مبدأ المواطنة، ولهذا نلاحظ أن ذلك القرار الذي يمنع تأسيس أي جمعية أو حزب ذو مرجعية دينية في عهد بومدين وسابقه بن بلة يجيب عن ذلك المعيار القاضي بأن الدين شأن يخص الفرد ولكنه لا يخص الحقل السياسي، ولكن هذا القرار بطبيعة الحال ينطبق علي الأفراد والجماعات داخل المجتمع الجزائري، ولا ينطبق على الدولة باعتبارها تبنت الإسلام دستوريا. وهي المكلفة بحمايته من كل أنواع الانحرافات و الانزلاقات، وهذا القرار الذي يمنع تأسيس جمعيات دينية وأحزاب سياسية دينية (حتى أحزاب سياسية أخرى) لا يعبر إلا على الطابع الاحتكاري للدولة على الحقلين السياسي والديني، وهيمنتها الإيديولوجية داخل المجتمع. فهذا الإسلام دستوريا يخدم مصالحها وهيمنتها يظهرها إلى المجتمع دولة إسلامية ولكن يخفى الطابع العلماني لهذه الدولة من الداخل، وبالتالي مأسسة الإسلام هي إستراتيجية للهيمنة.

- ومن بين المؤشرات التي تضحى الطابع العلماني للدولة الجزائرية هو إنشاء المؤسسات الدينية الرسمية وفي مقدمتها وزارة الشؤون الدينية والأوقاف.

وذلك مع تأسيس أول حكومة جزائرية مستقلة، هذه الوزارة التي تعتبر أكبر مؤسسة دينية في الجزائر تضم إلى جانبها باقي المؤسسات الأخرى ( المساجد المدارس القرآنية، الكتاتيب، إضافة إلى مراقبة نشاط الزوايا) تعتبر الإسلام دين لا غير ( تنزع عنه الطابع السياسي )، هذه المؤسسة أنشأت حسب مزاعم الدولة لتجسد بعد (العبادة فقط) على الدين، و إقصاء الطابع السياسي له، و تسهر وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف على حماية الأمن الروحي للجزائريين و عبادتهم، إضافة إلى المجلس الإسلامي الأعلى، الذي كلف بمهام تكريس المبادئ الروحية للشعب الجزائري، إضافة إلى المبادئ الأخلاقية و التاريخية للأمة، و الحفاظ على وحدة الدين

و المعتقد و الإرث المالكي، و يسهر المجلس الإسلامي الأعلى أيضا على تجسيد المبادئ الإسلامية الحقيقية التي يتضمنها القرآن و السنة، سواء فيما يخص شؤون العبادة أو شؤون المجتمع.

يظهر من خلال ما سبق، أن آليات التسيير التي تأسس للفصل بين الحقل الديني و الحقل السياسي، تركز حول عدة قانونية استلهمت من القانون الفرنسي، و لكن فإذا كانت الأمور واضحة على مستوى التسيير، فإن الأمور على مستوى الشرعية بقيت غير واضحة، و على هذا الأساس يستوجب علينا التساؤل حول طبيعة هذه العلمانية التي تبنتها الدولة الجزائرية، لأنها تؤسس لمفارقة في هذا المجال .

تطور احتكار الدولة في الجزائر للحقلين الديني و السياسي، و مر عبر مرحلتين أساسيتين :

**المرحلة الأولى:** هي مرحلة إنشاء أول دستور جزائري في 1963م و تنتهي في أواخر الثمانينات، خلال هذه المرحلة، كرست الدولة جهودها على دسترة و مؤسسة و دولنة و احتكار الإسلام لمواجهة الاتجاه اليساري الشيوعي و الاتجاهات العلمانية التي كانت تطالب بدولة علمانية جزائرية تركز على الأسس القانونية الوضعية، لا على الأسس الدينية الرجعية، و كانت الإجابة الأولى لهذه التيارات هي تبني الدولة للدين الإسلامي كدين الدولة، لإسقاط أي محاولة لتأسيس علمانية حقيقية لأنه في الحقيقة الدولة الجزائرية علمانية من الداخل فقط، و كان هذا الإجراء (دسترة الدين ) يرمي إلى إضفاء الشرعية على هذا النظام السياسي، لأنه في الواقع لا وجود لشرعية أخرى غير الشرعية الدينية، لإضفاءها على كل الخيارات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية، رغم وجود شرعية ثورية تخص بها الطبقة الحاكمة، في هذه المرحلة إلا أن هذه الأخيرة لا يمكنها لوحدها أن تخلد الدولة و الطبقة الحاكمة في ضل تواجد طبقة سياسية أخرى علمانية المبدأ تحضي بنفس الشرعية الثورية.

**المرحلة الثانية:** تبدأ مع نهاية الثمانينات أي مع التعددية السياسية و التسعينيات، و فيها الدولة كرست جهودها لمواجهة التيارات الإسلامية التي دخلت الحقل السياسي، تحت قاعدة تأويل حقيقي و صحيح للإسلام و كانت هذه الحركات الدينية تنادي بتوجهات دينية عامة في الحكم.

و لكن رغم هذه الصراعات، و الاهتزازات التي واجهت الدولة في الجزائر إلا أن المهيمن الإيديولوجي الوحيد في كلت المرحلتين هي الدولة، و ذلك بدعم من شرعية دينية، جعلت من اليساريين في السبعينات و قبلها في الستينيات كفارا من وجهة نظر دينية، و جعلت من الحركات الإسلامية في نهاية الثمانينات و التسعينيات، متطرفين و خارجين عن الدين من وجهة نظر مذهبية.

هذا الاستخدام الثنائي لمفهومي الدين و الدولة في الجزائر يؤكد الجمع و الوصل بين الدين و السياسي على مستوى الدولة و لكن من الخارج أي الوجه الذي تظهر به الدولة للمجتمع، و الفصل بين هذين المفهومين من الداخل، و كذلك فيما يتعلق بالفاعلين الآخرين أي بمعنى آخر منع الدولة استخدام الدين في السياسة بالنسبة للفاعلين الآخرين.

يقدم الدستور الجزائري ثلاث دلالات رئيسية للدولة ، فهو يكرس أولاً أولوية الشرعية الدينية، و يصر على عدم الفصل بين الوظائف الدينية و الزمنية بالنسبة للدولة ثانياً، و أخير يؤسس للمرجعية الإسلامية للنظام السياسي الجزائري.

هذه الدلالات الثلاثة تتوافق وتخدم هدف واحد رئيسي هو: دولة الدين " Etatisation de la religion"، وبمعنى آخر تجعل من الدين عنصر هام وقاعدي في بنية الدولة، إضافة إلى ذلك، فإذا كان الدين وبتأويلاته يخدم مصالح الدولة، فتقوم الدولة بالاستناد إليها، أما إذا كانت بعض التأويلات تتناقض مع مصالحها تقوم الدولة بتجاوزها تحت قراءة لينة وتسامحية للإسلام، وفي هذه الحالة فالقانون الوضعي هو الذي يتجاوز الشريعة.

ويستخدم أيضا الإسلام لتسير بعض المؤسسات لإظهار الصبغة الدينية علي مؤسسات الدولة إضافة إلى استعمال حجة الحفاظ على وحدة الأمة الجزائرية التي لا يمكن أن تكون خارج نطاق الدين الإسلامي والمذهب المالكي هذا كله لتبرير احتكار الدولة في تمثيل الإسلام، هذا الاحتكار يقصي كل القراءات الأخرى التي بإمكانها أن تتعرض وتهدد القراءة الرسمية للإسلام، وفي هذا الصدد يقول شلبي: " نحن أمام دولة توظف وتؤسس للدين، وتستثمره وفق حاجاتها وغاياتها".<sup>1</sup>

إن إدماج الدين في الجزائر داخل بنيات الدولة يقع علي المستوي السياسي وتجسده وزارة الشؤون الدينية والأوقاف التي تشغل موقعا في بنيات الدولة، هذه الوزارة الوصية على الدين تعمل علي تسيير المساجد والمدارس القرآنية ومراكز أو معاهد تكوين للإطارات الدينية ومراكز التربية الدينية التي تحضي بدعم الدولة. كما تقوم هذه الوزارة بمهمة التوجيه الديني والدعاية للدين الرسمي الذي تتبناه الدولة، بالإضافة إلى تعيين الوعاظ والمرشدين الدينيين والأئمة ومسؤولوا المدارس القرآنية.

<sup>1</sup> IBID, 60.

والملاحظ أن هذه المكانة التي تحضي بها وزارة الشؤون الدينية في جهاز الدولة الجزائرية ليست من باب الصدفة، ولكن هي إستراتيجية اتبعتها الدولة من خلالها جمعت كل الشخصيات الدينية والعلماء والفقهاء والإطارات الدينية في مؤسسة واحدة وهي وزارة الشؤون الدينية والأوقاف. ذلك لاستقطاب كل هذه الشخصيات وتوظيفها في إطار رسمي يتماشى وتوجهات الدولة. لتجنب انفلات أي من هذه الشخصيات المؤثرة داخل المجتمع من قبضها، والتي من مقدورها تمثيل خطر على مصالحها. والهدف من وزارة الشؤون الدينية حسب شلبي هو تأسيس لإسلام الدولة، الأمر الذي يسمح بمراقبة المجتمع عن قرب من طرف الدولة.<sup>1</sup> وأحسن مثال على ذلك إجهاز الدولة منذ السنوات الأولى من الاستقلال على بعض الشخصيات الدينية المهمة آنذاك خاصة إطارات جمعية العلماء المسلمين.

\* وفي هذا الإطار ارتأت الدولة إلى الاستيلاء على أماكن الخطر، هذا عندما أصبح الإسلام في الجزائر يأخذ أبعاد أخرى تجعله وسيلة للصراع والمواجهة مع الدولة ( الحركات الإسلامية). حيث أصبحت الدولة تلجأ إلى المفاهيم والتعابير الإدارية لتضيفها على الممارسات الدينية وأماكن العبادة.

فإذا كان المسجد كمؤسسة دينية بنضر شلبي موضع رهان. هذا لأنه كان ولا يزال دائما موضع نقاش. قامت الدولة مباشرة بمراقبة هذه المؤسسة عبر تعيين الأئمة ومراقبة بناء المساجد عبر الحصول على ترخيص.

لقد كانت مؤسسة المسجد حسب شلبي موضع تنظيم وهيكله منذ 1988، مع رغبة الدولة الملحة في استرجاعها لأنها كانت دائما موضع استغلال من طرف الحركات الإسلامية المعارضة للنظام السياسي.

ولهذا قامت الدولة بترتيبها إلى مساجد تاريخية ومساجد وطنية ومساجد محلية، وقامت عبر مرسوم قانوني سنة 1991 بتعريف المسجد " ببيت الله يلجأ إليه المؤمنون لأداء الصلوات وقراءة القرآن كتاب الله والاستماع إلى ما ينفعهم في الدين والدنيا"

وقد توالى حسب شلبي النصوص القانونية التي توسع من التعاريف الإدارية للدين ليصبح أيضا المسجد بالنسبة للدولة مؤسسة دينية مكلفة بالمهام الروحية والاجتماعية والتعليم والتربية، وتكريس الشريعة الإسلامية في مختلف مجالات الحياة.

<sup>1</sup> IBID, pp,65- 70.

هذه المراسيم القانونية التي تجعل من مؤسسة المسجد مجرد مكان للعبادة إنما الهدف منها الهيمنة على هذه المؤسسة واحتكار استعمالها بالنسبة للدولة فقط و ما تمليه قوانينها.

هذه اللجوء إلى إصدار القوانين لتأطير و تنظيم المساجد و تحديد مهامها يجعل من المجال الديني في الواقع، يتموقع داخل مجال الدولة الإداري، و يجعل المجال الديني تحت تصرف الدولة، و يجعل كل السلطات الدينية في خدمة السلطات السياسية و الإدارية.

فالتعريف القانوني للمسجد "بأنه بيت الله" لا يعني شيء، لأنه في الأخير أصبح ملكية الدولة، أي بمعنى آخر "بيت الله أصبح مؤسسة ملحقة، مثلها مثل المؤسسات الأخرى للدولة، بموجبها يصبح الإسلام، لا يمكن تصوره و لا ممارسته خارج قرارات و إرادة الدولة.

و لهذا عمدت الدولة في الجزائر توظيف الأئمة الرسميين الذين تكونوا في المعاهد الدينية الرسمية للدولة، و قامت بتنظيم العبادة و ممارستها، و الهدف من كل هذا هو تأميم الدين و مأسسته و دولنته، لتكريس الهيمنة الإيديولوجية على المجتمع، و فرض منطق و إيديولوجية الطبقة المسيطرة (الحاكمة) على المجتمع ليصبح بالتالي دور الدولة في الجزائر يمتد من تأميم و دولة العناصر المادية من ممتلكات إلى تأميم العناصر الرمزية و المعنوية المجسدة في الدين الإسلامي ليتحقق في الأخير المنظور الماركسي أن الدين هي إيديولوجيا تستخدمه و توظفه الطبقات المسيطرة للسيطرة على الطبقات المنتجة، و يتحقق أيضا هدف الدولة انطلاقا من المنظور الماركسي في العلاقة بين البناء الفوقي و البناء التحتي، فالدولة عندما سيطرت على البنية التحتية للدين من مساجد ، و مدارس قرآنية و زوايا، و كتاتيب، و وزارة، سيطرت على البناء الفوقي المتمثل في الرموز الدينية، و القراءة للدين، ليكون الهدف في الأخير من عقلنة الإسلام في إطار مؤسسات دينية هو توجيهه نحو السياسة، وبالتالي يصبح احتكارا للدولة، ليكون رهانا في يدها، لان الإسلام يكرس شرعية الدولة التي تعرف عجزا في مؤسساتها وتوجهاتها وخياراتها، ليصبح الإسلام عنصر أساسي في مفهوم الدولة الحديثة في الجزائر ومتعلق بها.

### 3- استنتاج أول:

يعتبر كل دين بمثابة مرجعية أخلاقية و معيارية للمبادئ و السلوكات يستخدمها الأفراد و الجماعات بطريقة أحيانا تسهل من التطور السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي، و أحيانا أخرى تعرقل هذا التطور، و لكن للدولة دور كبير في تعبئة الجماهير نحو بناء دولة وطنية قائمة على تطوير هذا المجتمع في جميع المجالات،

و لهذا فإذا كانت هناك إرادة سياسية من طرف الدولة في تطوير المجتمع، فالدين في الواقع لا يعرقل هذا التطور، وإذا كان هناك انهيار اقتصادي و اجتماعي والثقافي فان الدين لا يمكنه في كل الأحوال إنقاذ هذا المجتمع.

ولكن في الواقع هذه الملاحظة التحليلية معقدة، ومتناقضة لأن الدين مهما كان مصدره أو نوعه، له تأثير مباشر على التطور السياسي والاقتصادي والثقافي، ولكن موازاة مع ذلك فالدين لا يمثل عنصر محدد في هذه العملية. وحسب العديد من التجارب التاريخية فكل مرة يصبح الدين اغتراب أو إهمال للواقع والحقيقة بالنسبة للأفراد والجماعات، يتحول هذا الدين إلى عنصر معرقل لعملية التطور أو يسهل عملية الانهيار. فأى مجتمع يعيش أفراده تحت هيمنة الدين كإيديولوجية وكحالة اغتراب وحتى إن لم يكن هذا الدين هو مصدر هذا الاغتراب يصبح هذا الدين لا محالة معرقل للتوجهات الاقتصادية والسياسية والثقافية .

ولهذا ففي إطار هذا التوظيف والاستخدام للدين الإسلامي في الجزائر من طرف جهاز الدولة كإيديولوجيا لفرض الهيمنة لصالح الطبقة المسيطرة كان مآل كل تلك المشاريع التنموية التي تبنتها الدولة الوطنية الفشل.

ومن خلال هذا الموقف يتبين لنا أن كل مجتمع يخضع فيه الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي لهيمنة الدين إضافة إلى إيمان الأفراد والجماعات بسيادة وأولوية الدين المقدس على هذه المجالات فان هذا المجتمع لا محالة يعيق نفسه بنفسه في مسعاه لتحقيق أهدافه.

فالخضوع للهيمنة الإيديولوجية والمقدس يعنى قبول المجتمع تهميش واقعه الاجتماعي إلى حد التناقض معه لأنه في هذا السياق يعنى الامتثال إلى حجب الحقيقة والواقع الموضوعي، ولكن في المقابل إذا استفاد العقل والواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من السيادة والأولوية مقارنة بالمقدس الديني فان ذلك يكون أكثر توجهها نحو تحقيق التطور.

وفي هذا الإطار فان الدين ليس هو المحدد والموجه الحقيقي لهذا التطور ولكن هي السياسية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تتبعها الدولة .

ولتحقيق هذا التطور يستلزم التحديد من استخدام الدين كمبرر للمشاريع و الإيديولوجيات والتوجهات.

وعلى هذا النحو يمكن تفسير فشل جميع المشاريع الوطنية في الجزائر لتعلق هذه المشاريع التنموية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بطريقة وجدانية مفرطة بمفهوم الإيديولوجيا الدينية.

ولكن في المجتمع الجزائري حاله حال كل المجتمعات الإسلامية الراهنة أين يحتل الإسلام مكانة إستراتيجية في الأوساط الشعبية من حيث العبادة والطقوس ثقافيا ولغويا فليس بإمكان الدولة عزل هذا الموروث الثقافي حيث من الممكن الاستفادة منه في المشاركة الاجتماعية والسياسية بالسماح لهذه الشعوب الاستقواء بالدين الإسلامي في سبيل تحقيق هذا التطور المنشود في بناء الدولة الوطنية.

ويمكننا في الأخير ومن خلال تحليلنا لاستخدام الدولة للدين كمرجعية أساسية وتوظيفه بطريقة مستمرة ومتواصلة بالنظر إلى عدة ظروف ومعطيات تاريخية تدخل في نطاق الخصوصية الثقافية للمجتمع الجزائري، ونستخلص منها:

- الحماسة الدينية المفرطة للشعب الجزائري كباقي الشعوب المغاربية والعربية الإسلامية، هذه الحماسة الدينية سهلت بدورها تحول الإسلام إلى إيديولوجيا شعبية وشمولية تسمح بحضور الإسلام في كل الأزمنة والأمكنة وفي كل المجالات، وفي هذا الإطار أصبح التفكير العقلاني الحر أو أي انتقادا مجدد يعتبر تفكير مشكوك فيه يستهدف الدين بحد ذاته، ولهذا فهذه الهيمنة الإيديولوجية بواسطة الدين تلغي آليا عمليات التفكير العقلي والواقعي.

- يبني المجتمع الجزائري حاله حال المجتمعات الإسلامية الأخرى على منطلق الأولوية والأسبقية "للمقدس الديني" بموجب هذا المنطق أصبح الواقع الزمني الدنيوي أقل تقديرا. الأمر الذي وجه معظم النخب المثقفة في المجتمع الجزائري إلى إهمال أو إلى حد إقصاء التفكير بالأوضاع القائمة. وتعويض ذلك التفكير الموضوعي بإيديولوجيا دينية مهيمنة.

- وجود تصور معين للإسلام آل إلى إقصاء ومنع أي تصور آخر له.

- حولت الطبقة المسيطرة على الحكم بمساندة العديد من العلماء ورجال الدين الإسلام إلى إيديولوجية معقدة وجامدة في سبيل تكيفها مع الأنظمة الاستبدادية والسلطانية ولهذا كانت جميع الأنظمة السائدة سواء في الجزائر أو غيرها من البلدان العربية الإسلامية أنظمة استبدادية، ولضمان استمرارية هذه الأنظمة السياسية قامت هذه الأخيرة بتوظيف الدين سياسيا، لان الهيمنة الإيديولوجية بواسطة الدين تسمح بشرعنة الغاء مبداء الحريات الفردية و التفكير المعارض و النقدي.

و مع اكتفاء هذه المجتمعات بالكتاب المقدس (القرآن) الذي هو كلام الله المقدس، أصبح الإسلام نظام من التفكير، شمولي و نهائي و مغلق في نفس الوقت، و أصبح الإسلام هو المرجعية الوحيدة و المصدر الوحيد للمعرفة السياسية و التشريع و الثقافة، هذا الاكتفاء أدى إلى انغلاق هذه المجتمعات، الأمر الذي ساعد الأنظمة السياسية القائمة فيها باستغلال هذا الظرف الذي يعتبر عامل رئيسي و عنصر فاعل و فعال لفرض الهيمنة الإيديولوجية باسم الدين الإسلامي.

و الدليل على هذا الانغلاق، هو أن بعض التيارات الإسلامية، أو بعض حركات الإسلام السياسي المعتدلة، تزعم مساندتها للديمقراطية، و حقوق الإنسان، شرط أن لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، هذا يعني أن هذه الحركات الإسلامية لا تتقبل إلا الشريعة الإسلامية .

و في هذا السياق فإن الهيمنة الإيديولوجية بواسطة الدين بمثابة عزل أو بالأحرى إقصاء لكل أنواع التفكير والتظير وتصبح المشاريع التنموية في شتى المجالات مجرد شعارات تعبوية تهدف إلى استمرار نظام سياسي معين.

#### 4 - الصراع حول الدين في الحقل الديني وأهدافه السياسية.

**Monarchie et islam politique au Maroc, presse sciences politique, Paris, 1999.**

محمد الطوزي، عدد الصفحات 319.

#### 4-1- التعريف بمحمد الطوزي:

محمد الطوزي هو أستاذ في العلوم السياسية في كلية الحقوق في الدار البيضاء المغربية، ولد في 19 جويلية 1956 بالدار البيضاء، فهو معروف خصوصا بأطروحته المشهورة في دكتوراه دولة تحت عنوان:

Champ et contre champ politico-religieux au Maroc.

الحقل و الحقل الديني السياسي المضاد، تحت إشراف الفرنسي "إتيان برونو".

يعتبر الطوزي باحث في علم الاجتماع الديني، و باحث في النظم السياسية في العالم العربي، و خصوصا اهتمامه بالقضايا المتعلقة بالدين و السياسة و الإسلاموية أو الحركات الإسلامية في المغرب الحديث،

و الأنثروبولوجيا المتوسطة، إضافة إلى كل هذا فهو مستشار لدى العديد من المنظمات الدولية، و منذ 2013 أصبح مدير لمؤسسة التسيير الاقتصادي في الرباط. و من أهم مؤلفاته:

1- 1-champ et contre champ politico-religieux au Maroc, thèse d'Etat en sciences politique, université de Aix Marseille, sous la direction de Bruno Etienne, 1984.

2 - Penseurs Maghrébines contemporains, Eddif, Casablanca, 1993.

3- Monarchie et islam politique au Maroc, presses de sciences politiques, Paris, 1999.

4- La maison d'Illigh et l'histoire sociale de Tazerwalt, Smer, Rabat, 2004.

5- La méditerranée des anthropologues, fractures, filiations, contigüités, Paris, 2005.

6- L'islam au quotidien, enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc, Marsam/prologue, Rabat, 2007.

يندرج كتاب "الملكية و الإسلام السياسي في المغرب" في إطار السوسيولوجيا الدينية و السياسية و التاريخية، من خلاله يحلل محمد الطوزي الأسس التي تركز عليها الثقافة السياسية المغربية، هذه الأسس تسمح لنا بمعرفة الطرق التي يعمل من خلالها المجتمع المغربي و التي من خلالها عرف تدريجيا تأسيس عالمه السياسي، و أسس علاقاته مع النظام السياسي الملكي، و هذا مع الأخذ بعين الاعتبار قدرة النظام المغربي في تسيير و بطريقة فعالة مجموعة من التصدعات داخل المجتمع، ليصل الكتاب إلى تقييم للإصلاحات التي أجراها الملك في بداية تسعينيات القرن الماضي لبلوغ الانتقال السياسي الراهن.

• يركز الكتاب حول ثلاثة محاور رئيسية للبحث و التحليل و هي:

- التحليل التاريخي لظهور و بروز النظام المخزني و نشر ثقافة الاستبداد و الاستعباد ( autoritarisme et servitude)، ثم تحليل النموذج الذي يعمل من خلاله الحقل الديني السياسي في المغرب، و أخيرا تقييم شامل لعناصر القطيعة و الاستمرارية حول الانتقادات و الهجمات الدينية و السياسية التي يتعرض إليها النظام الملكي التقليدي، و ذلك عبر دراسة الحركات الإسلامية في المغرب.

إن التحليل التاريخي لبروز النظام المخزني و طريقة عمله، حث محمد الطوزي لتوضيح آليات الهيمنة التي تؤول إلى لعبة سياسية معقدة تركز على أساليب تقليدية للهيمنة، بتوظيف المفاهيم الحديثة الخاصة بالمؤسسات، و مفاهيم أخرى تقليدية و حديثة و المزج بينهما "كالرعية و المواطن"، ثم تحليل الطريقة التي يعمل بها الحقل الديني السياسي الذي يلعب فيه الدين الإسلامي و المرجعية الإسلامية دورا أساسيا في توفير الرموز و المرجعية الرمزية و إستراتيجية الشرعة.

تتأسس العلاقة بين الدولة و التعبيرات الدينية المنافسة في المغرب على علاقة غامضة، فكل فاعل اجتماعي سياسي يطور إستراتيجية خاصة به تتجاوز وفق مصالحه الخاصة، و الملك يستخدم هذه الرموز الدينية لكسب الشرعية لنظامه السياسي، و بالتالي الشرعية أصبحت دينية، و نظرا لموقعه كأمر مؤمنين فإنه لا يقبل أبدا الاعتراف بالفاعلين المنافسين، و التعبيرات أو الرموز المنافسة في الإسلام، لأن ذلك يقوده إلى الاعتراف بانشقاق داخل المجتمع، هذا الانشقاق بذاته يهدد مرجعيته الدينية التي يحتكرها لنفسه، و يضعف شرعيته الشريفة، و على مستوى آخر تركز الإدارة مهامها في المراقبة و الضبط و تضيق الخناق على كل الحركات ذات المرجعية الدينية، عبر تكوين علماء و رجال دين و فقهاء رسميين و مراقبة بناء المساجد.

يتعمد الملك حسب الطوزي على ثلاث سجلات أساسية أثناء تكريسه للشرعية الدينية و هي: سجل المناقب للشرفاء أحفاد الرسول، السجل القضائي و السجل الفقهي الديني، (registre hagiographique, registre juridique, et le registre théologique)، و يوظف الملك هذه السجلات على اتجاهين: الاتجاه السياسي حيث يقوم بإضعاف سلطة العلماء و رجال الدين و المحافظة على التعددية الدينية و المذهبية، ثم الاتجاه المذهبي و ذلك باحتكار تأويل الدين و تقديس الأشخاص المنحدرين من الرسول و الشرفاء و تعتبر عملية إعادة إنتاج البيعة التقليدية (allégeance traditionnelle) عنصر مؤسس للنظام السياسي المغربي الحديث، حيث سمح بتقليص المجال للقانون الوضعي و جعل منه مجرد قانون مؤسساتي شكلي يحضى فقط بشرعية تاريخية، أما فيما يخص الفاعلين السياسيين و الدينيين الآخرين لا يمكنهم الدخول في الحقل الديني و السياسي إلا من خلال تقبلهم لقواعد اللعبة، أي بمعنى آخر تقبل شكل النظام الملكي المغربي الذي يحظى بدوره بنفس مكانة الدين، و يصبح بذلك نظام مقدس لا يمكن التعرض إليه و لا مناقشته، و عليه فإن شخص الملك مقدس و لا يمكن التعرض إليه و لا انتقاده، و قراراته لا يمكن متابعتها قضائيا، فهي أعلى و أسمى من المعايير التي أنتجتها الدولة (قرارات الملك أسمى من القانون الوضعي)، و على هذا النحو، آلت كل المشاريع الإصلاحية العديدة و المتتالية التي قام بها الملك منذ تسعينيات القرن الماضي القاضية للتأسيس للتناوب السياسي إلى

الفشل، بسبب هذا المعنى الخاص الذي تأسس عليه النظام الملكي (المخزني)، مع إرجاع أسباب هذا الفشل إلى ذلك التوزيع السيئ للأدوار و الحقائق الوزارية لا غير، فالحركات الإسلامية في مشاركتها السياسية أنتجت فاعلين سياسيين يبحثون قبل كل شيء عن موقع داخل المصادر المادية و الرمزية العديدة للملكية و الاستفادة منها، و أصبحت تنتهج نفس أساليب الملكية في بحثها عن امتلاك السلطة السياسية، و لهذا اتضحت الاستراتيجيات التي تتبعها مختلف الجماعات من أحزاب سياسية و جمعيات و نخب مثقفة و حتى القبائل، هذه الإستراتيجيات تتراوح بين التقرب من القصر الملكي مولد السلطة والتأثير بين السياسي والاجتماعي، والعصيان والتمرد للتعبير عن الرفض السياسي و الديني للنظام الملكي.

و لهذا تتبع الملكية إستراتيجية التنظيم و التهيئة للحقلين الديني و السياسي من خلال المراقبة في الأماكن المجاورة و أماكن العصيان و التمرد، و ذلك مع البحث عن آليات هذه الديناميكية، و من خلال هذا الأسلوب الذي تنتهجه الملكية، نفهم قدرة المخزن في التكيف مع كل الظروف و الأوضاع، و احتواء أو استمالة كل المقاومات التقليدية و الحديثة و إخضاعها، من علماء و رجال الدين، و مثقفون عصاة و متمردين و نقابات، جماعات محلية لجعلها النظام الملكي في الأخير حليفة له.

و في الأخير يقدم لنا محمد الطوزي تقييم شامل لعناصر القطيعة و الاستمرارية، في الانتقادات الدينية و السياسية التي يتعرض لها النظام الملكي المغربي، عبر دراسته للحركات الإسلامية المغربية، و فيها يذكرنا الطوزي أولاً أنه كباقي الدول العربية، هذه الحركات الدينية بخصائصها السوسولوجية (شباب متدرسين و حضريين) تمكنوا تدريجياً من اكتساب القدرة الفقهية التفسيرية (compétence exégétique) للقرآن، مع القيام بعملية القطيعة مع المذاهب الأخرى، و يرى الطوزي أن تنامي و تصاعد هذه الحركات الإسلامية ظاهرة تزامنت مع أزمة الدولة الحديثة، هذه الحركات تطالب بإعادة صياغة المفاهيم الدينية و السياسية الخاصة بالدولة الحديثة في الإسلام، مع المطالبة بالتغيير و انتقاد القدرة التفسيرية الفقهية للعلماء الرسميين، و انتقاد احتكار الملكية لهذا التفسير.

ليلاحظ الطوزي من خلال هذه الدراسة للحركات الإسلامية، تطور الأفكار الإيديولوجية للإسلاميين، و التي أصبحت تعالج مسائل و قضايا مهمة، تلك القضايا المتعلقة بالديمقراطية و التعددية و المشاركة السياسية ليخصص بذلك العديد من صفحات هذا الكتاب لدراسة الحقل الإسلامي، و ذلك بدراسة جماعة العدل و الإحسان و جماعة الإصلاح و التجديد و جماعة التبليغ، و من خلال هذه الدراسة قام الطوزي بتحديد مكانة

هذه الحركات الإسلامية في الحقلين الديني و السياسي و العلاقة التي كانت تجمعها مع النظام الملكي بين الاحتواء و الإخضاع.

ليتبين في الأخير أن الحركات الإسلامية لم تحدد من الصلاحيات الواسعة و الممتدة للملك، و لكن العكس من ذلك تماما، و إنما دفعت هذا الأخير إلى إعادة هيكلة و تنظيم الحقلين الديني و السياسي، و توسيع مجال الهيمنة و السيطرة في سبيل تقليص ثقل هذه الحركات داخل هذين الحقلين.

- جدول رقم (05) يوضح الفئات الفرعية المتعلقة بالأبعاد الإيديولوجية والسياسية والتنظيمية:

| رقم الوحدة | فئات التحليل   | التكرار | النسبة |
|------------|--|---------|--------|
| 01         | - التأطير، التنظيم والمراقبة<br>- التربية والتعليم الديني<br>- الدستور والظواهر الملكية<br>- المؤسسات الدينية ( وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المجلس الأعلى للعلماء، المجالس الفرعية، المساجد)  | 19      | 5.81%  |
|            |  | 17      | 5.20%  |
|            |  | 22      | 6.73%  |
|            |  | 25      | 7.65%  |
| 02         | - المرجعية للإسلام<br>- الشرعية الدينية  | 28      | 8.56%  |
|            |  | 18      | 5.50%  |
| 03         | - تكريس تقليد البيعة<br>- تكريس السند الشريف<br>- النشاط داخل الحقل السياسي<br>- منع إنشاء أحزاب سياسية ذات مرجعية دينية<br>- الصراع مع حركات الإسلام السياسي<br>- تكريس مبدأ إمامة المؤمنين<br>- دور مؤسسة المخزن<br>- تكريس مبدأ الطاعة لولي الأمر | 31      | 9.48%  |
|            |  | 29      | 8.87%  |
|            |  | 15      | 4.59%  |
|            |  | 10      | 3.06%  |
|            |  | 35      | 10.70% |
|            |  | 15      | 4.59%  |
|            |  | 30      | 9.17%  |
| 33         | 10.09%   |         |        |
| المجموع    | 327  | 100%    |        |

- جدول رقم (06) للفئات المحورية المتعلقة بأهداف الصراع بين الملكية والحركات الإسلامية:

| رقم الوحدة | فئات التحليل               | التكرار | النسبة |
|------------|----------------------------|---------|--------|
| 01         | - الهيمنة على الحقل الديني | 18      | 15.38% |

|             |        |            |                                     |    |
|-------------|--------|------------|-------------------------------------|----|
| 40.17%      | 11.97% | 14         | - احتكار الرموز الدينية             |    |
|             | 12.82% | 15         | - تضيق الخناق على الحركات الإسلامية |    |
| 59.83%      | 23.93% | 28         | - المحافظة على استمرار الدولة       | 02 |
|             | 35.90% | 42         | - الهيمنة على الحقل السياسي         |    |
| <b>100%</b> |        | <b>117</b> | <b>المجموع</b>                      |    |

• من خلال تحليل كتاب الملكية والإسلام السياسي في المغرب يتبين أن تاريخ الفكر الديني و السياسي للمغرب يبرز الارتباط الدائم و المستمر بين الدين والدولة، و السبب في ذلك أن كل من هذين المفهومين يحملان نفس الدعوة و الوظيفة، و كذلك لأن كل من الدين و الدولة يظهران في الواقع كنموذجين للتنظيم بإمكانهما التواجد معا، و العمل في نفس السياق، و لهذا فالدين و الدولة يتشاركان نفس المصير باعتبارهما مفهومين يعملان في نفس المجال أو المحيط الجغرافي و الاجتماعي و الثقافي، فكل من الدين و الدولة مفهوم يتضمن تعريف خاص به، و وصفا خاصة بطريقة التنظيم و الممارسة حول تنظيم أو بناء حياة المجتمعات، فالدين و الدولة هما مصدران للقواعد و المبادئ و قواعد المنهج، توفر للأفراد فرصة للاندماج داخل كتلة اجتماعية أوسع، و لكن بحدود محددة و بوضوح، و هذا بشرط أن يتقبل هؤلاء الأفراد سلطة و مشروعية كل من الدين و الدولة.

و في هذا الإطار ليس من الغريب اعتبار الدين و الدولة بأنهما يسيران في نفس الحركة، فهذا الطموح الذي يسعى من جعل كل منهما مصدر للشرعية و لمبادئ التنظيم الاجتماعي يمكنه في الواقع توجيه هذا الميول إلى التنافس و الصراع الإيديولوجي، فالظروف و الأحداث التاريخية أظهرت ذلك في الكثير من المناسبات.

و لهذا لا يمكن اعتبار أن الدولة الحديثة نشأت غالبا بالصراع على الدين، فالدولة و الدين هما مفهومين واقعين يرتبطان بعلاقة تمتاز بالليوننة و الديناميكية و الصراع و في بعض الأحيان بالتوتر.

إن مسألة الدين و المؤسسة الدينية و الدولة في المغرب تحضى باهتمام خاص، لأن الدولة الجديدة المعاصرة و المستقلة في المغرب، تأسست عبر تكريس المؤسسة الملكية التي جعلت من وحدة و الارتباط الديني و السياسي مصدر لشرعيتها، و هذا بعد إعادة تفعيل كل المصادر التاريخية و الدينية و الثقافية المؤسسة للدولة في المغرب، فالنظام السياسي المغربي بعد الاستقلال سيكون بذلك الملكية التيقراطية ( monarchie théocratique ).

تحدد المادة 19 من الدستور المغربي الوظيفة الرمزية لأمير المؤمنين (commandeur des croyants) و بدون أي شك تتمثل الخاصية الأساسية للنظام المغربي فيما يخص هذا الموضوع هي "الملك" أمير المؤمنين، الممثل الأسمى و الأعلى للأمة، و رمز وحدتها و ضامن خلود و استمرارية الدولة يسهر على احترام الإسلام و الدستور، فهو حامي لحقوق و حريات المواطنين، يضمن استقلال الأمة و كمال الوحدة الجغرافية للمملكة.

فباعتباره أمير المؤمنين، فحكم الملك يستوجب عليه السهر على حماية الإسلام و معايير و قيمه، و بالتالي فالدين يظهر هنا و بوضوح كسجل يتأسس عليه النظام الملكي، و مصدر مشروعيته الركيزة المؤسساتية التي تأسست عليها الدولة الملكية، و وظيفة أمير المؤمنين بذلك تركز الوحدة و الإدماج و المزج العميق و العضوي بين السياسي و الديني في شخص الملك على مستوى الصلاحيات و السيادة، و لهذا فالفصل بين الدين و الدولة لا يمكن الحديث عنه لأن الملك هو الذي يملك الحكم الديني و الزمني، و لهذا فوضع الحدود بين الدولة و الدين لا يمكن ضبطها لأنها في هذه الحالة غامضة قابلة للتأويلات المتناقضة.

و لكن في المقابل يوجد هناك فصل بين الديني و السياسي و لكن خارج صلاحيات الملك أمير المؤمنين، و الدستور المغربي يشهد على ذلك و الممارسة تؤكد على هذا الطرح، و الدليل على ذلك هو القانون الجديد حول الأحزاب السياسية و ذلك بمنع تأسيس أو تشكيل أي حزب سياسي ذو مرجعية دينية.

فإذا كان الملك أمير المؤمنين، هو الذي يجسد الدولة و الوحدة بين المقدس و المندس، أو بين الديني و الزمني فإن كلا المجالين مع ذلك موجود بطبيعته الخاصة به تظهر متميزة عن طبيعة المجال الآخر، و هذين المجالين يملكان نقاط التقاء و مراكز تفاعل بينهما، و لكن في مناطق متميزة بين الممارسات و المؤسسات المختلفة.

و لهذا فالدولة في المغرب لا تسير وفق نموذج غامض بين الديني و السياسي، و لكن الحدود بينهما إن كانت غير واضحة لا تعني إلا ضرورة الجمع بينهما لإضفاء المشروعية على نظام الملك أمير المؤمنين.<sup>1</sup>

يرتبط الديني و السياسي بعلاقة قرب و بعد في الوقت ذاته، الدولة و الدين يمتزجان في شخص الملك، و مع ذلك فالارتباط الموجود بينهما في هرم الدولة يدعو التفكير حول طبيعة الارتكاز المؤسساتي و خصوصا حول النتائج السياسية الناتجة عن هذه العلاقة، لأنه في الواقع العلاقة التي تربط بين الدين و الدولة توول دائما إلى

<sup>1</sup> Mohamed Tozy, monarchie et islam politique au Maroc, op, cit, pp, 74-76

نتائج، و هذا ما نلاحظه جليا على مستوى الوظائف التي تقوم بها المؤسسات الدينية و المؤسسات الملكية في المغرب.

و يمكن من خلال تحليل للعلاقة بين الديني و السياسي أو بين الدين و الدولة في المغرب التمييز بين ثلاث مستويات في النظام المغربي، أو ثلاث نقاط التقاء بين الديني و السياسي، و كل مستوى له أبعاده و حدوده و وظيفته و دوره، و كل هذه المستويات تمتاز بالليوننة، و تتغير حسب الظروف، و من خلال كل ظرف يتم إعادة رسم الحدود و تحديد العلاقة بين الدين و الدولة.

**المستوى الأول:** هو المستوى المؤسساتي<sup>1</sup>، يجعل من الدين مصدرا لشرعية الدولة، فوظيفة أمير المؤمنين هي تجسيد الدولة، أما **المستوى الثاني** فهو إيديولوجي<sup>2</sup>، يجعل من الدين المرجع السوسيو ثقافي ينتظم و يتأسس حوله الحقل الديني السياسي، أين المعيار الديني يصبح عنصر قاعدي و قيمة معبئة من خلالها تتم المواجهة و التنافس مع القوى السياسية المعارضة نحو السباق لممارسة الحكم، أما **المستوى الثالث** فهو إداري<sup>3</sup> يبرز مسؤولية و قدر الدولة في مراقبة و تسيير و تنظيم الشأن الديني.

و من خلال ما سبق، ما هي السياسة العامة في التسيير التي أعدتها الدولة في المغرب لخدمة و حماية الإسلام الرسمي و مؤسساته الدينية الرسمية؟

لقد عمل محمد الطوزي حول هذه الوضعيات و الحجج في كتابه الملكية و الإسلام السياسي في المغرب، مؤكدا على بنية هذه المستويات و الأبعاد الثلاثة، و وقع اختياره في الواقع على دراسة الأبعاد السياسية و الإيديولوجية و التنظيمية و التشريعية القانونية حول العلاقة بين الدين و الدولة، و قدم من خلال دراسته هذه توضيح دقيق و مفصل حول الركيزة أو الأساس الذي تتأسس عليه هذه العلاقة و تتبني عليه في الماضي و الحاضر، و كانت حجته الأولى في ذلك "الملكية، الدين و إعادة إنتاج التقليد السياسي المغربي" و وصف الطوزي أيضا كيف أنه بعد الاستقلال، قامت الملكية المغربية بإعادة إحياء و إنعاش "revitaliser" التقليد التيقراطي لتكريس حكمها و الهيمنة على المكانة المركزية في عملية تشغيل النظام السياسي المغربي، إذ أن الدين أصبح بوضوح

<sup>1</sup> IBID, p 80.

<sup>2</sup> IBID, 77.

<sup>3</sup> IBID, pp, 99-101

معبأ كمصدر أساسي للشرعية في تأسيس الدولة المعاصرة، هذا المصدر أصبح بعد ذلك محدد لكل تطورات النظام المغربي و خاصة مع تحديات المرحلة الديمقراطية.

و في لحظة أخرى، يمكن النظر في "موروث التقليد الملكي" في العلاقة بين الدين و الدولة، فالمغرب المستقل يمكن اعتباره في الواقع كوصي على موروثين سياسيين "المخزن و بنية الدولة الحديثة" التي أسسها نظام الحماية protectorat، و لكن التحليلات كلها كما يقول الطوزي أهملت العلاقة بين الدين و السياسي في موروث الدولة الناتجة عن نظام الحماية التي أخضعت الدين للحكم السياسي الزمني للدولة الحديثة.

تاريخيا بالنسبة لمحمد الطوزي، الجديد في السياسة الدينية للدولة تتضمن العقلنة، و إعادة تحديث مجال تسيير الدين، و الإرادة الملحة في ممارسة خيارات الدولة في المجال الدين، فالدولة المغربية مازالت حاليا تستند إلى هذا الموروث التاريخي (الدين و السياسي)، و ذلك بالتدخل مباشرة في تنظيم و تأطير الممارسات الدينية.

و في هذا السياق يمكن الالتفات إلى نقطة مهمة و هي الأصولية في الدولة المغربية (fondamentalisme) و المفهوم "أصولية الدولة" (fondamentalisme d'Etat) مفهوم بلوره و طوره الملك الحسن الثاني، ليبين الطوزي من خلال هذا المفهوم أن المرجعية للدين الإسلامي كإيديولوجيا سياسية بعد الاستقلال، ظهرت في ظروف تميزت بتصاعد رهانات الحكم بين القصر الملكي و قوى المعارضة اللاتيكية بعد أحداث 1965، و مطالبة هذه الأخيرة (المعارضة اللاتيكية) بدستور علماني، و ملكية سائدة و لكن غير حاكمة، و منذ ذلك الوقت أصبحت الدولة في المغرب تتبع سياسة الأسلمة "politique d'islamisation" خصوصا في ميدان التعليم بإعطاء الدين وظيفة سياسية في الصراع الإيديولوجي بين الملكية و خصومها من وطنيين اشتراكيين شيوعيين في ستينات و سبعينات القرن الماضي، و حركات الإسلام السياسي في التسعينيات من نفس القرن، فالدين كإيديولوجيا للصراع تظهر في تأسيس الحقل الدين السياسي المغربي بعد الاستقلال.

و لكن محمد الطوزي سلط الضوء أيضا حول التطورات التي عاشتها الدولة في المغرب بعد الاستقلال، و بعلاقتها مع الدين خصوصا "التوزيعة" "la donne" الجديدة الدينية السياسية التي جعلت من "خصوم الماضي" "الحلفاء الرئيسيين" في الحاضر للملكية المغربية في لحظة أصبحت فيه الإسلاموية الإيديولوجيا الأساسية في الاحتجاج.

و ما يمكن ملاحظته من خلال العقود الماضية (الستينات، السبعينات، الثمانينات و التسعينات) من القرن الماضي هو ظهور طرق جديدة في الفكر و الممارسة الدينية و السياسية للملكية المغربية، و يمكن تحديد

خاصيتين، الأولى أنه رغم المطالبة المستمرة للفصل بين الديني و السياسي إلا أن مكانة و وظيفة الملك أمير المؤمنين بقيت مركزية و لا يمكن نقاشها، أما الخاصية الثانية التسيير المنظم و المراقب للشأن الديني مع الرغبة بتصحيح بعض الثغرات و النقائص التي لم ينتبه إليها النظام الملكي، لإعطاء أكثر قوة و تناغم بين رجال الدين التابعين للدولة و المؤسسات الدينية من الخيارات الديمقراطية للملكية المغربية.

و من خلال المستويات الثلاث الرئيسية (المستوى المؤسساتي، الإداري، الإيديولوجي) و حتى السياسي، التي تركز عليها العلاقة بين الدين و الدولة في المغرب، نفهم أيضا العلاقة الديناميكية التي تربط المستويات الثلاث الرئيسية، و كيف أن الدين كمصدر لشرعية النظام السياسي يساهم في بناء الحقل الديني السياسي، و يصبح بذلك "إيديولوجيا للصراع" لتضييق الخناق على المعارضة و حلها، و إدخال أو إدماج الكتل الموالية، و بذلك أصبح الدين المرجعية الأساسية و الدائمة و المستمرة للملكية المغربية، حيث أصبح الإسلام اليوم موجه التعبئة الجماهيرية في المغرب، و مقنع للقوى السياسية الأخرى التي عرفت استمداد القوة و الطاقة الموجهة من الإسلام.

و النتيجة من كل سبق، هو تسيير الدولة للشأن الديني الذي أصبح موضوع سياسة دينية متكاملة تجيب عن هدفين أساسيين الأول عدم ترك الشرعية الدينية للملكية تتعرض لهجمات المعارضة، و الهدف الثاني المساهمة في تطوير و بلورة إسلام متفتح و معتدل يتكيف مع الخيارات الديمقراطية للدولة في المغرب.

و من خلال القراءة المعمقة في الدستور المغربي، انطلاقا من المادة 19، تكمن صلاحيات الملك في العلاقة بين الشأن الديني و الشأن السياسي، فهي تتعلق "بالنظام السياسي" و "الحقل الديني" و "استمرارية الدولة" و بطريقة معينة تعكس المستوى الإيديولوجي و السياسي و الإداري التنظيمي و المؤسساتي، تلك المستويات التي تركز عليها العلاقة بين الدين و الدولة.

و من خلال تحليل هذه الصلاحيات التي يتمتع بها الملك يمكن التمييز بين ثلاث دلالات رئيسية حول مؤسسة أمير المؤمنين و هي أنها تركز أولا أولوية و أسبقية الشرعية الدينية، و تصر على عدم التمييز أو الفصل بين الوظائف الدينية و الزمنية للملك، و تؤكد أخيرا على المرجعية الإسلامية للنظام السياسي المغربي، و هذه الدلالات الثلاثة تلتقي كلها عند هدف واحد و هو "دولنة Etatisation" الدين الإسلامي، و بطريقة أخرى تعمل هذه الدلالات على جعل الدين الإسلامي العنصر الأساسي في بنية الدولة.

و الملاحظ من خلال هذا التحليل أنه من جهة عندما تكون بعض النظم الدينية تخدم مصالح الدولة فهي يتم تبنيها بطريقة آلية، و عندما تكون هذه النظم في تناقض مع مصالح الدولة يتم تجاوزه باسم القراءة اللينة و التسامحية للإسلام، التي تتكيف مع كل الظروف، و في هذه الحالة فإن القانون الوضعي للدولة هو الذي يتجاوز الشريعة الإسلامية، أي يستند النظام السياسي للقانون الوضعي عوض الشريعة الإسلامية، و لهذا أصبح الإسلام يستخدم كوسيلة تسيير المؤسسات الدستورية إضافة إلى أنه على مستوى أمير المؤمنين لا يوجد هناك أي تمييز أو فرق بين الدين و السياسة، لأنه في هذه الحالة ليس من الضروري وضع حدود بينهما نظرا لأن الثنائي (الدين و ملكية) يستوجب عليهما خدمة الدولة في إطار وحدة الأمة المغربية.

ليتجه محمد الطوزي لوضع حدود لوظيفة الثنائي "الإسلام/الملك" " كقطب لمرجعية يتموضع و يتموقع حولها مجموع الفاعلين الدينيين و السياسيين"<sup>1</sup>، فهذا الثنائي يمثل البنية التاريخية للنظام المغربي، و يبرز خصوصا الدور المستحق في الماضي للزوايا كوسيط في المجال الديني السياسي، و لكن مساهمة هذه الزوايا في هذا الحقل يبرز عناصر التغيير و التحول التي تتجه حاليا إلى إعادة هيكلة عميقة للحقل الديني السياسي، هذا مع حدوث تطور في عناصر الشرعية الملكية أي بمعنى أوضح، تغير في الكاريزما الخاصة بشخصية الملك و بروز عناصر أخرى تعمل على إضفاء الشرعية خاصة على الجبهة الاجتماعية التي تتواجد حاليا في موقع تحدي بالنسبة للملكية، في ظل مجال ديني مغربي يمتاز بالشمولية و الانشقاق على مستوى الحركة الإسلامية و التعددية المذهبية.

لقد كان لنتامي حركات الإسلام السياسي كظاهرة اجتماعية أثرا عميقا في الحقل الديني السياسي في المغرب، كما كانت أيضا للعوامل الخارجية أثرها الخاص، فالإسلام أصبح يأخذ صورة و نموذج جديد، و بعض هذه النماذج أصبحت أكثر قلقا و خطورة، و كان لحركة و نجاح بعض الأحزاب السياسية ذات المرجعية الدينية سببا في إعادة الطرح الكثير من التساؤلات و الانفتاح الديمقراطي، لأن المرحلة الانتقالية التي تعيشها الملكية المغربية و تستلزم أن يتماشى هذا الانتقال مع علاقات دينية و سياسية جديدة، ما يدفع اليوم إلى التفكير حول القاعدة التي ترتكز عليها العلاقة بين الدين و الدولة، و إما إذا كان الطرف الجديد بإمكانه تغيير أو بالأحرى قلب العلاقات البنوية بين الشأن الديني و الشأن السياسي في المغرب.

<sup>1</sup> IBID, p 130.

لقد أصبح اليوم موضوع العلاقة بين الدين و السياسة موضوع أساسي يحظى بالأهمية القصوى في النقاشات العامة، بنفس مرتبة المسائل المتعلقة بالديمقراطية و التطور من قبل فاعلين سياسيين و مسؤولين حكوميين و باحثين و مثقفين الذين لم يسبق لهم أن عبروا علنية فيما يخص المسألة الدينية، حال هؤلاء حال الفضاء الإعلامي الذي يبرز كساحة لهذه النقاشات، إذ أنتج تطور الظروف و الأحداث ملفات و مقابلات مخصصة للحقل الديني لتصبح بعد ذلك المقاربات و المفاهيم و النظريات الخاصة بالمجال الأكاديمي للبحث في العلوم الاجتماعية، لغة مشتركة يتحدث بها وسائل الإعلام و الفاعلين السياسيين.

لقد أصبح تصاعد حركات الإسلام السياسي و الثقل الذي أصبح تتمتع به هذه الحركات الدينية داخل الحقل الديني و السياسي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، تضع حدودا جديدة للعلاقة بين الديني و السياسي.

و انطلاقا من المبادئ "المقدسة" التي تربط الدين بالعالم، و بين هوية المذهب و الدولة، قام الإسلاميون بإعادة تحديث المذهب الكلاسيكي "للخليفة" و أعطوا لنظرية "الحكم في الإسلام" حضور جديد و صورة جديدة في النقاشات السياسية في المغرب، الأمر الذي أجبر الطبقة السياسية للقيام بردود أفعال ما جعل الملكية تؤكد على هويتها الدينية، لتبلور سياسة دينية جديدة في تنظيم و تسيير المجال الديني.

و باعتباره فاعل في الحقل الديني السياسي، يؤكد الملك أمير المؤمنين سيادته في الحقل الديني، و يلح على امتلاكه و استيلائه على الحكم السياسي و الديني يتوحدان في شخص الملك.

و مع تواتر الخطابات الملكية المخصصة لعرض "الإستراتيجية الشاملة و المتعددة الأبعاد" لسياسة الدولة في الميدان الديني، أصبحت وظيفة المؤسسة الدينية و على رأسها وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف هي تجسيد أبعاد هذه السياسة الدينية و التي أصبحت إستراتيجية في برنامج الحكومة المغربية.

و مع بروز التطرف الديني الراديكالي في المغرب، عملت الدولة في المغرب على منع إنشاء أو تأسيس أي حزب سياسي ذو مرجعية دينية مع تأكيد الملك على موقعه المهيمن كفاعل السياسي الوحيد الذي يجسد الحكم السياسي و الديني، مع التذكير في كل مرة عبر الخطابات الملكية على أن السياسي و الديني يجتمعان في شخص الملك أمير المؤمنين.

في حين تتجه حركات الإسلام السياسي إلى التشكيك في السياسة الدينية للدولة التي تؤكد على سيادة الملك سياسيا و دينيا، حيث عبرت هذه الحركات عن آراء و مواقف متباينة تجاه الملكية و طبيعة الدولة في المغرب.

تعتبر حركة "العدل و الإحسان" من الحركات المقاومة للعبة السياسية في المغرب (لعبة الشرعية) و قد بقيت الحركة ودية لمذهب زعيمها عبد السلام ياسين ، الذي يعتبر النظام السياسي المغربي نظام جائر و مستبد (pouvoir tyrannique) (ملك الجبر)، و لهذا يستوجب عليه أن يزول ليسمح بعد ذلك بظهور "خلافة ثانية" بحسب السنة النبوية، حيث يؤكد عبد السلام ياسين على ضرورة إفساح المجال لظهور خلافة ثانية وفق المسار النبوي لأنه امتياز سوف تحظى به الأجيال في المستقبل لا محالة.

في المقابل تعارض بعض الحركات الإسلامية الأخرى طرح عبد السلام ياسين حول "الملكية" لأنها بنظرهم شرعية، و أن الإسلام في الدستور هو دين الدولة و رئيس هذه الدولة هو أمير المؤمنين، و مضمون الدولة الدينية تؤكد مع القوانين، و يبقى المجال للوعظ و الإرشاد الدينيين في المجتمع، و العمل السياسي على مستوى المؤسسات لفرض هذا الإرشاد الديني في ظل إستراتيجية أين امتلاك المبادئ التقليدية للشرعي الملكية تتجه نحو شرعنة العمل السياسي للإسلاميين في الحقل السياسي الذي سوف يستقل عن الحقل الديني و الدخول في هذا الحقل يمر عبر البيعة بالنسبة للملكية، و عبر الارتباط بالهوية الإسلامية للدولة، تلك هي المواضيع التي اهتم بها الخطاب الإسلامي الاندماجي خصوصا في أواخر تسعينيات القرن الماضي.

إن امتلاك المبادئ الأساسية للشرعية الملكية هي أيضا موقف تبنته الأحزاب الكلاسيكية في النقاش العام حول مسألة العلاقة بين الديني و السياسي، في حين تبقى العلمانية ليست إلا مطلب أقلية تقع على هامش هذا النظام "قطب الملكية/الإسلام بمثابة المرجعية التي من خلالها يتحدد الفاعلين السياسيين الآخرين"

و تنامي حركات الإسلام السياسي في المحيط السياسي للمغرب و دخول هذا التيار في حقل الصراع و التنافس يقوي هذا القطب و يجسد بطريقة لا يمكن مقاومتها نموذج الملك أمير المؤمنين الذي يجسد بنفسه العلاقة بين الديني و السياسي.

يعتبر بعض الإسلاميين في المغرب الثنائية الملكية/الإسلام أنها تشرعن عن الحضور السياسي للإسلاموية داخل الحقل السياسي و تعطي لمشروع الدولة الإسلامية ركيزة مذهبية و شرعية، أما بالنسبة للطبقة السياسية الغير إسلامية (علمانية) في المقابل، فإن ثنائية الملكية/الإسلام تبقى معطى ذو أهمية قصوى على مستوى هوية الدولة المغربية فقط، و كذلك حجة أساسية ضد "الاستخدام السياسي للدين" لأنه يتضمن احتكار الملك كأمر المؤمنين لهذا المجال و إقصاء كل القوى السياسية الأخرى.

أما بالنسبة للملكية فتمنح إماره المؤمنين يضمن سيادة و أولوية الحكم الملكي في المجال الديني و كذلك في المجال السياسي، كما يفرض هذا النموذج سلطة الملك كعاهل لرجال الدين و كإمام للعلمانيين.

يوجد هناك ثلاث جوانب حول العلاقة بين الدين و الدولة:

- الملكية، الدين و تقليد الشأن السياسي.
- الدولة و الدين، وراثة التقليد الملكي.
- من أصولية الدولة إلى فصل المجالين الديني و السياسي.

#### 4-1- الملكية: الدين و تقليد الشأن السياسي:

أصبحت الطبيعة الدينية للحكم الملكي المغربي معروفة اليوم بخطوطها العريضة، حيث العديد من الأنثروبولوجيين و علماء الاجتماع و السياسة و التاريخ يوصف جميع جوانبه الأساسية التي يركز عليها.

يعتبر النسب الشريف و البيعة مبدئين الأساسيين للشرعية للحكم في الإسلام، و قد اجتمعا هذين المبدئين بطريقة مستمرة و متواصلة في نظام الحكم الملكي المغربي منذ ظهور السلالات الشريفة في المغرب في القرن 06 بعد زوال السلالات ذوات الأصول القبلية التي أزاحت السلالة الشريفة الإدريسية الأولى في المغرب.

و على عكس النسب الشريف الذي هو في الواقع وراثي بالنسبة للنسب النبوي، فإن البيعة خاصة بمالك زمام الحكم، فالمبدأ الأول (النسب الشريف) يتعلق بالعائلة السائدة التي تحكم، بينما المبدأ الثاني (البيعة) في المقابل لا يتعلق إلا بالملك الذي يحكم.

و بعد الاستقلال هذا النوع من الشرعية التقليدية للحكم في الإسلام أصبحت تخدم مرجعية لإعادة إنتاج تقليد "retraditionalisation" النظام السياسي المغربي، لأن مسألة الحكم كانت محل الصراع و التنافس السياسي التي تولدت بعد الاستقلال مباشرة. لأن اتجاه الحركة الوطنية كان لإرساء نظام سياسي حدائي مع ملكية دستورية و مؤسسات ديمقراطية.

و في المقابل كان موقف الملكية يتبلور حول تكريس النظام الملكي و سيادة و هيمنة الملك على النظام السياسي الحديث، و لهذا كان اللجوء إلى المرجعية الدينية في هذا الجدل حول طبيعة النظام لم يكن ملك و احتكار الملكية فقط، و لكن الشأن الديني أصبح أيضا سلاحا يستخدم من المعارضة الحدائية.

و قبل تبني الدستور في المغرب، الملكية كانت تعرف بملكية تيوقراطية، و الخاطبات الإيديولوجية للملك هي المرجعية التي تحدد مفهوم هذه الملكية و الأحكام القضائية في المغرب تكون باسم هذه الملكية التيقراطية، و هذا ما نلمسه من خلال قول الملك الحسن الثاني: "الدولة في المغرب هي ملكية تيوقراطية و فيها الرسول هو الزعيم الروحي و الزمني للأمة الإسلامية، فالدولة المغربية مسلمة ليس فقط لأنها تعتنق و تمارس الدين الإسلامي، و إنما لأنها لا تعرف إلا في نطاق الإسلام، الذي يشكل سبب وجودها".

لقد توالى الدساتير على المغرب و كلها أكدت على هذا الجانب (التيوقراطي) و خصوصا في المواد 6-19-23.

فالمادة 06 "الإسلام هو دين الدولة يضمن حرية ممارسة المعتقد".

المادة 19: "الملك أمير المؤمنين الممثل الأعلى للأمة و رمز وحدتها، ضامن بقاء و استمرارية الدولة، يسهر على احترام الإسلام و الدستور، هو حامي الحقوق و الحريات، من أفراد و جماعات، يضمن استقلال الأمة و كمال أراضي المملكة و حدودها".

أما المادة 23: "شخص الملك مقدس و لا يمكن التعرض إليه"

الحجة الدينية هي أيضا موظفة و مستخدمة من قبل المعارضة السياسية التي نجدها في شخصية العلماء الاحتجاجيين، فيما يتعلق بتبني أول دستور مغربي، يجد مولاي العربي العلوي آخر ممثل للعلماء الكلاسيكيين و سيد الفكر السلفي الوطني، أنه لا حاجة لأي دستور وضعي في المغرب لأن بنظره الشريعة الإسلامية هي القانون الأعلى، و لا حاجة أيضا لأي جمعية تشريعية، لأنها تتجسد في شخصيات العلماء حماة الشريعة و القانون الإسلامي الأعلى.

في خطاب ألقاه الملك في 18 نوفمبر 1962، يعرف الملك الدستور بالكلمات التالية: "هذا الدستور قبل كل شيء هو تجديد للعهد المقدس الذي وحد دائما بين الشعب و الملك و هو شرط نجاحنا".

إن المرجعية للدين الإسلامي كمصدر للحكم و وسيلة للتسيير، تدخل في إطار عملية إعادة إنتاج المخزن التقليدي، هذا الأخير له جذوره كما سبق و عرفنا ذلك في الفصول النظرية، في عملية تقليد طويلة للسلطان في المغرب، هذا الحكم السلطاني تثبت في تاريخ طويل للحكم في البلدان الإسلامية، في الوقت الحاضر قام الدستور الوضعي بتخليد هذا التقليد و خصوصا عبر مكانة الملك كشخصية مقدسة، و كأمر مؤمنين مهما كان

الوضع، فالقانون الأعلى المسجد في الدستور المغربي في سنة 1962، هذه المبادئ الخاصة بالشرعية الدينية التقليدية لا تلقي فعاليتها السياسية إلا في عملية إعادة إنتاج و تقليد النظام السياسي الذي بدأ مع دولة "الاستثناء" (1965-1970) و فرض نظام ملكي كنظام مطلق.

يتمثل في الوقت الحاضر السجل الديني الذي تم بسطه من قبل الملكية كإستراتيجية دفاع ضد المعارضة المسلمة بالإيديولوجيات الاحتجاجية اللائكية، ففي هذا الإطار يتم تحديث مفهوم البيعة و إمارة المؤمنين هذه المفاهيم التي تنتمي إلى مذهب "الحكم في الإسلام" و لهذا يتم تحديثها من خلال ممارسة الحكم من طرف الملك و كذلك الخطابات الإيديولوجية للملك حول الحكم الملكي.

إن مفهوم البيعة يعني العلاقات التاريخية بين الشعب (الرعية) و الملوك (السلطين) في المغرب، فالبيعة إجراء أساسي لشرعية الملكية، فهي في هذا السياق قد استعملت و وظفت كوسيلة لإعادة إنتاج تقليد النظام السياسي الذي أعاد رسم العلاقة بين الملك و رعيته، فالبيعات (les allégeances) المتتالية للنبل و الأشراف و العلماء أخذت دلالاتها في هذه العملية المتعلقة بإعادة إنتاج التقليد السياسي، أين بيعة "واد الذهب" في 14 أوت 1979، هي تعبير قوي "في هذا السياق الخاص لتشكيل قواعد تعاقدية للحكم، فيها تثبتت مضمون و أساليب الممارسة السياسية إلى درجة يصبح الملك لا يملك أي خصوم في الحقل الديني السياسي، إضافة إلى كل هذا فإن النموذج الديني حاضر أيضا عبر ممارسات عديدة أكثر دلالة و تعبير في إعادة إنتاج التقليد السياسي، لأن تبني القرآن الكريم كسلاح للهيمنة السلمية كتوظيف الأسماء الأساسية لمعارك الرسول (أحد، بدر) و تسميتها على المعارك التي يقودها الجيش الملكي هي بمثابة عملية إرساء و تثبيت الشأن السياسي داخل الشأن الديني الذي يقوده و ينظمه و يهيكله الملك أمير المؤمنين، فعل أساسي في عملية إنتاج تقليد النظام السياسي المغربي، إضافة إلى وجود أحداث أخرى ذات مرجعية دينية أصبحت مع مرور الزمن مقبولة من طرف طبقة سياسية ضعيفة كإعادة إنتاج "الشفاعة" و تفعيل بعض الوظائف التقليدية للأشراف و النبلاء (كشفاعة أشراف كيتوني في صالح العفو على رئيس التحرير في جريدة العالم) كلها أدلة و مظاهر معبرة عن عملية إعادة إنتاج التقليد السياسي للنظام المغربي.

أصبحت إمارة المؤمنين مبدأ يسجل في الدستور المغربي في إطار تعريف المملكة، مبدأ يعمل بنفس منطق إرساء و تثبيت الملكية في نموذج "الخلافة"، و لم يكن بروز التيارات الإسلامية في المحيط السياسي إلا كرد فعل على عملية إنتاج التقليد السياسي للنظام المغربي، و مركزية شخص الملك في النظام السياسي تكرست مع توسيع نطاق حكمه، و في هذا السياق يمكن ذكر الخطاب الملكي الذي ألقاه الملك الحسن الثاني أمام البرلمان

في 13 أكتوبر 1978 و فيه يقول لأعضاء البرلمان: " أعمالكم و تحركاتكم ستقيم من طرف الله و رسوله، ذلك يعني ممثل رسوله في الأرض الذي هو المسؤول الأعلى في البلاد، و هكذا يتأكد ما كنت دائما أقوله لكم، سواء كنتم حكم تنفيذي أو حكم تشريعي، و هذا إن كان من الضروري الفصل بين هذين الحكامين، هذا الفصل في جميع الحالات لا يعني المسؤول الأعلى... فالمراقبة التي كلفني الله بالقيام بها باعتباري خليفة لرسوله ضرورية و أساسية ليس فقط على الحكم التنفيذي و لكن حتى على الحكم التشريعي".

#### 4-2- الدين و الدولة والإرث الملكي المغربي:

يعتبر المغرب المستقل " وارث لموروثين سياسيين" المخزن و بنية الدولة الحديثة التي أنتجها نظام الحماية، و لقد كان للتحليلات السوسيولوجية المخصصة للمغرب السياسي و الديني، التي أرست لهذه الخصوصية المغربية في العالم العربي، الدور في التأكيد على الاستمرارية التي تمثلها الملكية في هذا الموروث "حكم مصدره الدين"، و لكن في المقابل يرى الطوزي أن هذه التحليلات أهملت العلاقة بين الدين و السياسي في موروث الدولة الناتجة عن مرحلة الحماية، حيث أنتج نظام الحماية علاقة جديدة بين الدولة و القوى الدينية التي تبناها و كرسها النظام السياسي المغربي بعد الاستقلال.

فالزوايا و رابطة علماء المغرب على غرار القبائل كلها فقدت الاستقلالية و المكانة الاجتماعية التي كانت تضعها ضد الحكم المركزي، ذلك الموقع الذي تميزت به جميع هذه المؤسسات قبل الحماية الفرنسية، حيث تتمثل العلاقة بين الدين و السياسي تحت الحماية بإخضاع الدين للحكم الزمني للدولة، و قد ورث النظام السياسي للمغرب المستقل هذا التقليد أين بلور فلسفته الخاصة بعلاقته مع الدين بإخضاعه لسيادته. على غرار النظام الأوروبي القديم، التقليد الملكي في المغرب لا ينتهج الطرق و الوسائل العدائية تجاه رجال الدين و العلماء رغم الاختلاف بين هؤلاء العلماء و الحكم الزمني للدولة حول المذهب، و لهذا تقوم الدولة في المغرب بمراقبة العلماء، و كذلك إتباع سياسة دينية مكشوفة على المجتمع، هذه السياسة الدينية تتماشى مع التغيرات السياسية و الدينية العامة التي تعيشها المغرب، و يسهر على تطبيق هذا وزارة الحبوس و الشؤون الإسلامية، و في هذا الصدد يقول وزير الشؤون الإسلامية المغربية في حوار مع جريدة الحياة الاقتصادية المغربية: " يمكننا أن نلاحظ التغيير عبر ثلاث محاور: أولا بلورة و لأول مرة نظرية سياسية ذات مقاربة دينية في سبيل توافق و تلاؤم بداغوجي بين الانتماء للدين كما نتصوره و متطلبات الحياة اليومية بانسجام مع خياراتنا السياسية، من ديمقراطية و حريات أخلاقية، إضافة إلى تحديث رسمي للمذهب المالكي كمرجعية في أماكن العبادة من أجل

ضمان الاستقرار الروحي للأفراد، و مجابهة بعض العناصر التي تحاول خلق الفوضى و تهديد الاستقرار في هذا المجال، و أخيرا التصريح الرسمي الذي يعزل كل إمكانية في خلق أحزاب و جمعيات ذو مرجعية دينية، إضافة إلى هذه المحاور الثلاث يمكن إنشاء مراكز جوارية من أجل مراقبة الشأن الديني بكل جزئياته و تفاصيله على الميدان، و مواجهة كل التحركات الفوضوية، هذا لا يعني تضيق الخناق على الإلهام الروحي للأفراد المؤمنين الذي هو جوهر التجربة الدينية"<sup>1</sup>.

إن الجديد في هذه السياسة الدينية للدولة هو الجانب العقلاني، أي العقلنة (rationalisation) و إنشاء مؤسسات لتسيير المجال الديني، إضافة إلى تلك الإرادة التي تسعى إلى تكريس خيارات الدولة في هذا المجال و الاستحواذ السياسي للإسلام، بخصوصيته المالكية، و مراقبة أماكن العبادة و تأطير مؤسسة العلماء، و لكن في المقابل القرار يمنع إنشاء حزب سياسي ذو مرجعية دينية يبقى فرضية بإمكانها أن تترجم من خلال السياسة المحورية المباشرة للدولة تجاه هذه التنظيمات الإسلامية.

و لقد كان لنتامي هذه الحركات الإسلامية و توسع انتشارها في المغرب التأثير المباشر الذي دفع بالدولة إلى مراجعة مواقفها تجاه تعبيرات الإسلام السياسي و محاولة فرض الملك كفاعل سياسي و ديني رئيسي لا يقبل بأي منافس مهما كانت مرجعيته.

و لقد كان لتنظيم و مراقبة رابطة العلماء الجوانب الرئيسية لهذه السياسة الدينية، و كان لتوظيف ( la fonctionnarisation) رجال الدين و العلماء و القائمين على شؤون العبادة الدور في تأسيس علاقة جديدة بين الدولة و رجال الدين، هذه السياسة ورثتها الدولة الوطنية المغربية عن نظام الحماية الفرنسية، و أسست لمراقبة شاملة للشأن الديني تختلف عن ذلك التقليد الذي كانت تمارسه الدولة في المغرب قبل الحماية، و على هذا النهج قام الملك الحسن الثاني بمراقبة المؤسسات الدينية و رجالاتها و خصوصا بتوظيف شامل للعلماء و رجال الدين الذين أصبحوا في الدولة الوطنية مجرد مسيرين و قائمين على شؤون العبادة تحت مراقبة وزارة الشؤون الدينية، و كان تأسيس المجالس الفرعية للعلماء و المجلس الأعلى للعلماء سنة 1982م بمثابة مرحلة إستراتيجية و مهمة في عملية مراقبة الحقل الديني من طرف الملكية.

إضافة إلى كل ما سبق، فإن الملك كفاعل رئيسي في الحقل السياسي قد فرض أيضا حكمه كسلطة دينية، إذ يبين الطوزي أن عملية الاستثمار الطويلة في الحقل الديني سمحت للملك الحسن الثاني لفرض نفسه كفاعل

<sup>1</sup>Journal de la vie économique, n° spécial du 29 juillet 2004.

مهيمن في الحقل الديني ليس فقط كسلطة زمنية شرعية، أي كملك و لكن أيضا كإمام، أي كسلطة دينية عليا مصدر للمعاني و الرموز في مجال يعتبر كمجال خاص بالعلماء و رجال الدين، ليصبح الملك في هذا الإطار رئيس المجلس الأعلى للعلماء، مجلس أنشأ في بداية الثمانينات من القرن الماضي لضمان احتكار الدولة لمجال أصبح حيوي في ظرف يتميز بتنامي و تصاعد حركات الإسلام السياسي، و تخضع لنفس المنطق المجالس الفرعية للعلماء، التي أنشأت أيضا لهدف مراقبة الموظفين الدينيين لتعبئتهم ضد الإيديولوجيات الإسلامية الاحتجاجية.

و ترجم هذا الهدف من خلال الخطاب الذي ألقاه الملك الحسن الثاني في 02 فيفري 1980 أمام رؤساء و أعضاء المجالس العليا و الفرعية و من خلاله يقول: "يحمل الإسلام كل الأجوبة و لجميع الأمور المتعلقة بالنظام الدستوري و السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي، انتظر منكم ليس فقط أن تكونوا أهل معرفة، و إنما أن تكونوا أيضا منشطين للدوائر الثقافية و الفكرية".

لقد كان الموقف السلبي و الانهزامي للعلماء أمام تصاعد حركات الإسلام السياسي الاحتجاجية موضع قلق بالنسبة للملكية المغربية، و كان إعادة نشر القائمين على العبادة من أجل وضع حد لموقف العلماء من اجل إدخالهم و إدماجهم و إلزامهم بإعلان معركة ضد الإسلامية الاحتجاجية، حيث يقوم الملك بتذكير العلماء بهدف هذه السياسة الدينية، و يستنكر خطر هذه الانهزامية و ذلك بسبب غيابهم في الممارسة اليومية المغربية، لتكرر خطابات الملك الموجهة للعلماء ليذكرهم بضرورة قيادتهم للصراع الإيديولوجي ضد الإسلاميين الاحتجاجيين، ليذكرهم في كل خطاب أن عملهم، يجب أن يكون أولا و قبل كل شيء متضمنا عزل أي طرف أو تفكير طبيعته تتبعد عن الأرثوذكسية، و من شأنها أن تضلل المؤمنين عن دينهم.

ولكن في المقابل هذه المهمة الجديدة الموكلة للعلماء تضعهم تحت المراقبة ضد أي طموح لتأسيس كهنوت، الذي ليس فقط ضد روح الإسلام و لكن يمثل أيضا خطرا للدولة.

و في هذا السياق قامت الدولة في المغرب بإصدار قوانين لضمان مراقبة و بناء و تسيير المساجد (ظهير 02 أكتوبر 1982)، و اتخذت أيضا إجراءات لمراقبة مضمون المواعظ و الإرشادات و الخطب الدينية يوم الجمعة، إضافة إلى دور وزارة الحبوب و الشؤون الإسلامية في وضع هذه السياسة الدينية حيز التنفيذ، أسندت مهمة المراقبة لوزارة الداخلية في هذا المجال، موظفون للسلطة تكونوا في العلوم الدينية أخذوا تسمية "Caïds" كلفوا بمهمة ضمان ربط العلاقة بين الحكومة و مجالس العلماء (تعيين 60 قايد في جوان 1984).

و من الغايات و الأهداف التي يسعى إليها الملك من خلال تأسيس مجلس أعلى للعلماء و مجالس علمية فرعية.

- الإطار المؤسساتي يتعلق بالإدارة المركزية لوزارة الحبوس و الشؤون الإسلامية مع إنشاء ثلاث مديريات جديدة على مستوى الإدارة المركزية (الشؤون الإسلامية، المساجد، التعليم) و تكوين لجان للشؤون الإسلامية على مستوى كل منطقة من المملكة المغربية.

- التأطير و يتعلق أساسا بمجالس العلماء.

- التعليم الديني و ذلك بإعطاء كل التعليمات لضمان العقيدة و الحداثة و وحدة التعليم الديني و التربية الإسلامية.

يعتبر الإسلام الدين الوحيد الذي من خلاله الشأن السياسي يمكن تعبئته لشرعنة سلطوية الحكم من طرف الدولة.

أما فيما يخص الملكية، اللجوء إلى الدين كإيديولوجيا سياسية بعد الاستقلال، في ظرف يتميز بتنامي رهانات الحكم بين قصر الملك و القوى المعارضة العلمانية، و ابتداء من هذه الفترة قامت الدولة في المغرب بإتباع سياسة الأسلمة خصوصا في مجال التعليم و ذلك بإعطاء الدين الإسلامي وظيفة سياسية في خضم الصراع الإيديولوجي بين الملكية ضد خصومها (علمانيين و إسلاميين)، علمانيين خلال الستينات و السبعينات من القرن الماضي، و حركات الإسلام السياسي خلال الثمانينات و التسعينات من نفس القرن.

و من ميادين هذه المواجهة أو الصراع الإيديولوجي، فئة الشباب حيث وجدت الدولة في المغرب نفسها مجبرة على تقديم إيديولوجية تستقطب هذه الفئة الاجتماعية داخل النشاط السياسي خصوصا على مستوى المؤسسات الثانوية و الجامعية.

و في مواجهته للتيارات العلمانية، يقدم الملك الحسن الثاني الإسلامي للشباب كبديل عن الإيديولوجيات العلمانية، و في هذا الصدد يقول: " نقول لشبابنا العاصر، الذين هم في المدارس الثانوية و المؤسسات الجامعية، بأن رسولنا، ديننا الإسلامي و مبادئه لا يحتاجون لدروس مستوردة من الخارج، يحتاج أي مواطن مغربي، و مسلم لقليل من التفكير لتقديم دروس للنين، ماوتسي تونغ و أي قائد أو زعيم سياسي"، لتصبح بعد ذلك من مهمة الملك أمير المؤمنين الإصرار أكثر على هذا الخيار الإيديولوجي للملكية خلال هذه الفترة التي تمتاز

بتصاعد الصراعات الإيديولوجية بين الملكية و المعارضة السياسية، و في كل مناسبة يؤكد الملك أمير المؤمنين على أن الإسلام لا يعرف الغموض، و لكن يتضمن دين واضح و جلي، متفتح، و فيه يجد أي إنسان أجوبة لشكوكه و لمشكلاته و أن الإسلام بإمكانه إشباع الحاجات الروحية و المادية".

يعتبر الإسلام كسلاح إيديولوجي في صراع الملكية ضد المعارضة السياسية و يدخل هذا اللجوء إلى الدين كإيديولوجيا للصراع، كثنائية مع عملية إعادة إنتاج تقليد النظام السياسي المغربي، و موقع الملك في هذه العملية حسب الطوزي هو كأمر مؤمنين في جزء أساسي من النشاطات المكرسة للمجال الديني، و المثال على ذلك هو تقليد الملتقيات الدينية التي يترأسها الملك على مستوى القصر الملكي، ملتقيات دشنها السلطان محمد بن عبد الله في القرن 18م، و أعيد تفعيلها من طرف الملك الحسن الثاني في منتصف ستينيات القرن الماضي، و ابتداء من هذا التاريخ أصبح شهر رمضان موعد للمحاضرات الدينية التي يترأسها الملك بنفسه بحضور مجموعة من علماء الدين.

و في هذا السياق تعتبر المحاضرات الدينية التي يترأسها الملك الحسن الثاني الفرصة ليعرض الخطوط العريضة لسياسته الدينية، و هي المناسبة التي يأخذ فيها الملك الحسن الثاني الكلمة "كعالم" أو "رجل دين" بوجهها لمجموعة من العلماء ليشرح فيها القرآن و الحديث.

هذه القراءة التي يكرسها الملك في شرحه للقرآن و الحديث، تكرر سيادة الدولة في كل المجالات، و تضع الحدود لنشاط العلماء في المغرب في المجتمع الجديد، و يعرض أيضا مشكل صرامة و صلابة الأرثوذكسية، و ينادى لقراءة لينة و مكيفة للنصوص الدينية.

و من خلال ما سبق، نلاحظ جليا التدخل الدائم و المستمر للدولة في المغرب في المجال الديني، من خلال تنظيمه و مراقبة و تأطيره وفق ما يتناغم مع سياسة الدولة و خياراتها السياسية.

يرى محمد الطوزي أن ميلاد حركات الإسلام السياسي الاحتجاجية في المغرب لم يدفع بالدولة لمراجعة سياستها الدينية، و لكن العكس تماما، عوض إنقاص ثقل الدين في الحقل السياسي المغربي، دفع تطور الحركات الإسلامية الدولة في المغرب إلى جعل الدين مركز ثقل في سبيل السيطرة و الهيمنة الكلية على المجال السياسي، هذا الاحتكار من طرف الملك و ذلك بفرض نموذج إمارة المؤمنين الذي كان جانب رئيسي لأنه حسب الطوزي "يعكس اتجاه خليفي califal بنتائج الثقيلة و المؤثرة"

و توظيف هذا النموذج "إمارة المؤمنين" حسب الطوزي يخدم نية و تصميم الملك في إرساء عملية إنتاج تقليد النظام السياسي في المغرب هذا من الجانب الداخلي، أما الجانب الخارجي فقد يخدم النموذج قيادة الملك في العالم الإسلامي.

تعتبر مطالبة الملك لأصولية دينية للدولة "fondamentalisme religieux d'Etat" كمبدأ أساسي ثاني في هذه السياسة الدينية التي تنتهجها الدولة في المغرب، الدولة التي انشغلت بتنامي الحركات الإسلامية الاحتجاجية من الداخل، هذا من جهة، و من جهة أخرى مواجهة صدى و انعكاسات نجاح الثورة الإسلامية في إيران من الخارج.

هذه المطالبة بأصولية دينية للدولة هي وسيلة يستخدمها الملك بنظر الطوزي للمواجهة الدينية السياسية ضد الإيديولوجيات الإسلامية الاحتجاجية، هذه الأخيرة تستلهم أفكارها الثورية المتطرفة من الثورة الإيرانية، الأمر الذي جعلها "إسلامية محاربة" فهذا الفرق و التمييز بين الأصولية و التطرف أصبح حاضرا في خطابات الملك حول الدين و الظاهرة الإسلامية خلال الثمانينات و التسعينيات من القرن الماضي، و في هذا الصدد يذكر دائما الملك الحسن الثاني أن التطرف شيء، و الأصولية شيء آخر في المغرب و عند القول أن أحدا أصولي معناه أنه شخص علامة "érudit" متفقه في الدين الإسلامي، أما أن تكون متطرفا هذا لا يعني إلا أن تكون عدائيا و غير متسامح، فهو بالأمر البسيط في الإسلام أن تكون متطرفا أو أصوليا، لأن العلمانية لا وجود لها في الإسلام، أصولي هو أن لا تهمل أركان الدين الأساسية التي تكون القواعد الأساسية للدين الإسلامي.

و في هذا السياق فالمغرب بلد أصولي، الذي يعود إلى المصدر لأنه احتفظ بمذهب واحد، و هو المذهب المالكي، و المذهب المالكي يأتي مباشرة من المدينة التي عاش فيها الرسول، و من جهة أخرى فهناك "تطرف" معناه نقص أو عدم وجود للتسامح و تأويل أحادي للنصوص الدينية و القوانين.

يتواجد العلماء و الفقهاء في المغرب في هذا الإطار في مهمة أساسية للسلطة الدينية التي تجسد هذه الأصولية الدينية للدولة المتواجدة مع الأصولية الاحتجاجية للحركات الإسلامية، فالعلماء الذين يعملون تحت سلطة الملك باعتباره أمير المؤمنين و أصبحوا رسميين في إطار "المجلس الأعلى للعلماء" يعطي للدولة طابعها الديني الذي يدخل في بناء الدولة الزمنية، و في هذا السياق يصر الملك الحسن الثاني دائما على الطابع الأخوي و العائلي للدولة و العلماء، و يؤكد على أن الدولة التي تفصل بين الدين و السلطة الزمنية فإنها تحظر لفنائها.

و لهذا إن ما يميز السياسة الدينية للدولة في المغرب في العقود الأخيرة من القرن العشرين هو دولنة و مأسسة الدين و مواجهة الخصوم الإيديولوجية المعارضة، و لكن التوزيعة السياسية الراهنة تغيرت.

فالسياسة الدينية الراهنة تتركز على تصحيح ثغرات و أخطاء السياسة العامة في هذا المجال عبر ترجمة الخيارات السياسية في الميدان بواسطة التسيير المنظم.

و تعتبر وزارة الحبوس و الشؤون الإسلامية الجهاز الحكومي الذي يسهر على تطبيق هذه السياسة الدينية و ذلك تحت رعاية سلطة الملك أمير المؤمنين و المحاور الأساسية لهذه السياسة الدينية تركز على أربعة أهداف هي:

- امتلاك أو الاستيلاء على الدين و توجيهه ليتناغم مع الخيارات السياسية و خاصة الخيارات الديمقراطية.
- التأكيد على خصوصية المذهب المالكي في ميدان الممارسة الدينية كمذهب رسمي للدولة و إقصاء المذاهب الأخرى التي تتبني على التطرف.
- منع تأسيس أو إنشاء أي جمعيات أو أحزاب سياسية ذات مرجعية دينية.
- مراقبة أماكن العبادة، تنظيم و تأطير مؤسسة العلماء.

إن الترجمة الميدانية لهذه السياسة الدينية تتضمن جليا احتكار الدولة للمجال الديني و مبدأ "إمارة المؤمنين" يشرعن هذا الاحتكار و قاعدة مذهبية في نظرية الحكم في الإسلام، فتاريخ الملكية و خياراتها السياسية يعطي لهذا التوجه خصوصية محلية أين وزارة الحبوس و الشؤون الإسلامية تقدم "كنموذج مغربي" لحل الإشكالية القائمة حول العلاقة بين الديني و السياسي في المغرب.

#### **4-3- بنية و تاريخانية تهيئة الحقل الديني من خلال العلاقة بين الديني و السياسي:**

إن التهيئة الدائمة و المستمرة للحقل الديني من طرف الملكية في المغرب تتأسس في فترة طويلة المدى في المسار التاريخي، هذه التكييفات و المفاوضات تتواجد خلال التاريخ الطويل للدولة في المغرب.

إن العلاقة بين الدولة و الدين يمكن تمييزها من خلال ثلاث مجالات:

- الملكية التي يتواجد فيها الملك كقطب مركزي.

- الوسطاء الدينيين من علماء و فقهاء و زوايا و وعاظ و شيوخ.

- المجتمع و ممارساته الدينية.

نجد هذه المجالات الثلاث خلال تاريخ المغرب، حيث أن كل فترة تاريخية يبرز فيها نموذج خاص للتعامل مع مجال الوسطاء من طرف الملكية، يستخدم لمواجهة طموح و أطماع هؤلاء الوسطاء السياسية، فقد تغيرت السياسات التي تنتهجها الملكية تجاه الزوايا عبر التاريخ لعزل و تحييد كل الأطماع السياسية، و يمكن تمييز السياسة الأكثر تطرفاً تلك التي ظهرت في عهد المولى سليمان في شكل إعادة إنتاج لتقليد سياسي عبر تكريس الوهابية ضد المرابطية، أما في التاريخ الحديث أي في عهد الحسن الثاني فهي مرحلة تميزت بتقلص مجال الوسطاء الدينيين.

في المجال الخاص بالوسطاء هناك دائماً متمردين و عصاة (الخوارج و العلماء و شيوخ الزوايا المتمردين، تواجدوا دائماً عبر التاريخ المغربي و خصوصية هذا المجال هو وجود تفاوض دائم مع الحكم الملكي حول القاعدة التي تتمركز عليها اجتماعياً، و تثبيتها في المجتمع أي المكانة الاجتماعية لهؤلاء الوسطاء.

#### 4-4- تطور الشرعية الدينية للدولة:

- الإرث: يتمثل في مجال كسبته الملكية تاريخياً و تقاليدياً، فالملك هو أمير المؤمنين، حكمه يستوجب عليه السهر على حماية الإسلام و المحافظة على قيمه، باعتباره المسؤول عن تنظيم الحقل الديني، و هو الذي يعين وزير الحبوس و الشؤون الإسلامية، و رؤساء مجالس العلماء و هو الذي يشرف على الأعياد الدينية، بالإضافة إلى وراثة التقليد التاريخي المتمثل في طقوس البيعة التقليدية، و لكن حسب الطوزي لم تعد التركيبة الدينية في التاريخ هي المصدر الوحيد للشرعية، و إنما هناك مصادر أخرى للشرعية، و هي الجبهة الاجتماعية من خلال نشاط المؤسسات الملكية على المستوى الاجتماعي، أي من خلال التركيز على العمل الميداني التضامني، إضافة إلى الجبهة الثقافية و استخدام الرموز الثقافية للمجتمع المغربي للتقرب من هذا المجتمع.

#### 4-5- الدين و الدولة: وحدة المعتقد و تحكيم التعددية المذهبية:

المذهب المالكي هو المذهب الذي تبنته الدولة في المغرب، و هو الأمر الذي جعلها تختلف عن الدول الأخرى التي تتبنى الوهابية أو الشيعة، و على هذا المستوى يمكن القول بخصوصية الدولة في المغرب، و مع فتح

المجال أمام المعتقدات الأخرى و المذاهب المتعددة، جعل إمارة المؤمنين تتجاوز النموذج الخاص في الدين إلى مستوى تحكيم و تسيير التعددية المذهبية.

و على هذا المستوى، في مجال الممارسات الدينية يجب التمييز بين الخطابات التي تكرر و تعدد إنتاج الوحدة المذهبية المالكية و الممارسة الدينية الميدانية، فالخطاب يحاول دائما المحافظة على الانسجام و الالتفاف حول معتقد واحد، و لكن الممارسة تتجاوز المذهب، و ذلك باعتماد النهج البرغماتي في التمييز بين رسالة و فلسفة المذهب المالكي و تأويلات النصوص حسب الحالات، هذا النهج يستند إلى الوسطية و المصلحة العامة و الضرورة في تأويل الحالات، و لكن هذا الاختلاف بين الخطاب و الممارسة لم يصرح به أبدا بصفة علنية.

#### 4-6- التحكم في العلاقة بين الدين و السياسة: يحدد الدستور المغربي حقل الممارسة و النشاط

لأمير المؤمنين، و قد حدد ثلاث قطاعات إستراتيجية تدخل في صلاحيات الملك و هي: النظام السياسي، الحقل الديني و استمرارية الدولة.

أ- النظام السياسي: و هو الذي يقوم بتسيير المؤسسات السياسية في إطار النظام السياسي و تكون علاقاته محددة من قبل الملك و باعتباره رمز الأمة، فهو مؤهل للتصرف خارج المؤسسات الدستورية، و لا وجود لما يخضعه، و في هذا الإطار يمكن التمييز بين مستويين:

العمل على مستوى المؤسسات الدستورية الذي يجسد بنشاط ممثلي الأمة، مؤهلون للتشريع في مجال الحقوق الفردية و الجماعية استنادا لقوانين الدستور، و كذلك يتجسد هذا العمل بالدور الذي يقوم به المجلس الدستوري الذي كلف بالتوفيق بين القوانين المختلفة و القانون الأساسي.

ثانيا، العمل خارج الإطار الدستوري و يتجسد بالمكانة التي يشغلها الملك أمير المؤمنين، كرمز للأمة و ضامن لحرية الأفراد و الجماعات، فهو ضامن الدستور، و هذه المهمة تتعلق بثلاث أبعاد هي: البعد التاريخي، البعد الطقوسي الشعائري التقليدي و بعد الدستور المكتوب (الدستور الوضعي)، و نشاط الملك خارج نطاق الدستور يكرس سيادة المؤسسة الملكية على الدستور.

و على هذا الإطار، يحتكر الملك كل القرارات المتعلقة بالنظام السياسي، و هذا الموقع يجعل الملك المسؤول الأول عن الإصلاحات السياسية و التي هي من صلاحياته، و كل الإصلاحات لا يجب أن تكون محل نقاش أو تفاوض.

ب - الحقل الديني: يندرج هذا الحقل في صلاحيات الملك، المادة 19 من الدستور المغربي تحدد دور من ادوار إمارة المؤمنين، و هو حماية الدين و مع ذلك لم تحدد بالتدقيق من هو الدين الذي يستوجب على أمير المؤمنين حمايته، و لكن ضمنا يتمثل في الدين الإسلامي، و لكن المادة في الواقع تستوجب حماية مجمل الديانات و المعتقدات، و لهذا فهذه الحماية و المحافظة تتضمن الإسلام و المسيحية و اليهودية، و على ذلك أصبح أمير المؤمنين ضامن حريات جميع المعتقدات.

هذا الإجراء يكرس مبدأ الوسطية في الإسلام و التسامح، أمام إسلام أصبح يعتبر راديكالي متطرف، و يكرس هذا الإجراء أيضا الرغبة في إعطاء الصورة الحقيقية للإسلام خصوصا خلال النقاشات مع ممثلي الديانات الأخرى.

ج- استمرارية الدولة: إن الملك باعتباره أمير المؤمنين و ضامن خلود و استمرارية الدولة لأنه رمز الأمة و ضامن استقرار الدولة في كل أراضيتها.

## 5- استنتاج ثاني:

عرف تطور العلاقة بين الدين و الدولة في التاريخ الحديث للمغرب، أي بعد الاستقلال، دخول الحركات الإسلامية في الرقعة السياسية حيث أنتج هذا الدخول ديناميكية جديدة في الحقل السياسي و كذلك الحقل الديني. و قد بينت العلاقة القائمة بين الدين و الدولة في المغرب سيادة الملك أمير المؤمنين في الحقل الديني، و استمراريته عبر التاريخ، و أن القطب الملكية/الإسلام قطب مرجعي يتموقع من خلاله الفاعلين الدينيين و السياسيين، و رغم هذا الموقع فإن سيادة الملك تتكيف مع الظرف التاريخي و الأحداث المتتالية، و تبين أيضا الطرق و الوسائل و المناهج التي تتبعها الملكية لعرقلة و مواجهة الإيديولوجيات الماركسية، و ذلك عبر أجهزة و أنظمة تقوم بنثيبت تقليد المجتمع المغربي، و استخدام السياسي عبر الديني، و قد تبين كيف أن هذه السياسة تكرست أولا ثم تجسدت في ميدان التعليم و التحكم في المجال الديني.

و قد دفع تنامي الحركات الإسلامية الدولة في المغرب إلى إعادة تنظيم الحقل الديني، و تسيير جديد للمجال الديني و بسط سياسة جديدة في الشأن الديني، هذا التوجه الجديد الذي برز عبر خطابات ملكية عديدة و متتالية سجل التطور الجديد في العلاقة بين الدين و الدولة، و تبين أيضا كيف أن هذا الصراع الإيديولوجي القائم بين

الملكية المغربية و حركات الإسلام السياسي هو صراع ديني في الظاهر، و لكن ضمناً هو صراع على امتلاك السلطة السياسية.

و لقد كان لهذا الصراع في بلورة مفهوم و تصور معين للملكية و لإمارة المؤمنين، و الذي كان له نتائج على مستوى الحياة الدينية و السياسة في المغرب، هذه الوضعية التي أصبحت في الوقت الراهن تعمل وفق منطق التيقراطية، رغم أن هذا الظرف يجعل من هذا الحكم الديني (التيوقراطي) للملك وسيلة لمواجهة حركات الإسلام السياسي و المتصاعدة في المغرب، و بموجب هذا المنطق أصبح الملك الفاعل الرئيسي في الحقلين الديني و السياسي، و أصبح كذلك يمثل السلطة العليا في الحقل الديني انطلاقاً من مبدأ "إمارة المؤمنين"

و رغم أن الحقل الديني في الواقع خاص بالعلماء و الفقهاء إلا أن مع إمارة المؤمنين أصبح تحت سلطة الملك الذي يكرس و يجسد فيه خياراته السياسية.

ساهمت مؤسسة إمارة المؤمنين في تحديد العلاقة بين الدين و الدولة ليس فقط في الوصل بينهما و لكن حتى في الفصل بينهما.

و فيما يخص حلقة الوصل، تتعلق بالملك الذي يجمع بين الدين و السياسي، أي بمعنى آخر لا وجود لتمييز بين الدين و السياسي فيما يتعلق بصلاحيات الملك أمير المؤمنين، المالك للحكم الديني و الزمني في الوقت نفسه.

و من خلال ما سبق يمكن القول أن الدولة في المغرب ملكية تيوقراطية، و بمعنى آخر، الدولة في المغرب تأسست و استمرت عبر وجود الشرعية و من خلال العلاقة مع الدين، و قد ت تأثرت أيضاً الدولة في المغرب بالأحداث و التغيرات التاريخية، فالمجال الديني يعرف تحولات هامة ليجد نفسه في مواجهة تحديات عديدة، و في هذا الإطار، ليس من الغريب أن نلاحظ علاقة الدين بالدولة متغيرة و متحولة، و من خصوصية النظام المغربي هو ترافق المفهومين عبر التاريخ، عبر الترابط الدائم و المستمر القائم بينهما، و أي تحول يطرأ على مفهوم يكون له انعكاسات و نتائج على المفهوم الآخر.

و من بين الملاحظات المهمة التي يمكن الخروج بها، هو حقيقة الاتصال و الارتباط بين الدين و الدولة، و حقيقة الصراع القائم بين الفاعلين الدينيين و السياسيين، و خلفيات هذا الصراع الذي يأخذ لباس الدين ليتضمن في أعماقه أهدافاً سياسية، و لكن رغم كل تحول أو تغيير يمكن القول أن الظروف تتغير و الرهانات

تتحول و الفاعلين يتبدلون من فترة إلى أخرى، إلا أن قطب أو ثنائية الدين السياسية استمرت في إظهار خصوصيتها في التكيف، حيث تبقى هذه الثنائية النواة المركزية للعالم السوسيو-ديني-سياسي، في تطور دائم، ففوة هذه الثنائية تتمحور في خصوصيتها في القدرة على إعادة الإنتاج.

و لهذا فالدولة تعيش دائما أمام عملية ديناميكية و أبدية لإعادة إنتاج الشرعية المؤسساتية استنادا للمجال الديني لبلوغ أهداف سياسية.

و لهذا كله أصبح الرهان ذو أهمية قصوى، فالارتباط الوثيق بين الدين و السياسي هو مصدر الشرعية للدولة في المغرب، و لا وجود لشرعية مطلقة للمؤسسة الملكية بعيدا عن الدين، و لهذا فإن هذا الأخير هو الركيزة الأساسية و المؤسساتية لهذه الملكية التي بدورها تسهر على حماية هذه العلاقة الاتصالية و التضامنية بين المفهومين.

## 6- تحليل مقارن ( الجزائر والمغرب ) بين مأسسة الدين والصراع حوله:

- لقد كان لتبنى الإسلام في الجزائر والمغرب دورا حاسما في إقصاء أي فصل بين الدين والدولة، ولكن ما يميز الدولة في الجزائر عن نظيرتها في المغرب أن الأولى كانت تملك الشرعية الثورية بعد الاستقلال باعتبار الطبقة الحاكمة آنذاك كانت تضم قيادي الحركة الوطنية وجبهة التحرير الوطني.

ولكن هذه الشرعية الثورية لا تكفي وحدها لفرض السلطة على الجزائريين مع وجود قادة يساريين يملكون نفس هذه الشرعية، ولهذا كان الحل الوحيد أمام هذه الطبقة الحاكمة هي ضم شرعية أخرى وهي تلك الموجودة في الدين الإسلامي نظرا للمكانة المرموقة التي يحضى بها الإسلام في قلوب الجزائريين.

- وبغض النظر عن الخلفيات الإيديولوجية والسياسية وموازين القوى التي فرضت طبقة وشخصيات معينة في الحكم على شخصيات أخرى إلا أن عامل الدين كان رهان تلك الفترة قلبت الكفة لصالح الطبقة التي فرضت الحكم بقيادة بن بلة وبومدين، وعلى هذا الاتجاه فان الدولة في الجزائر قامت باستغلال هذا الموروث الثقافي لفرض هيمنة حكمها علي المجتمع الجزائري.

لكن الأمر لم يكن كذلك في المغرب لأن حال المغرب في تلك الفترة ليس كحال الجزائر. وحتى خلال الحقبة الاستعمارية فقد كان الاستعمار الفرنسي للجزائر أعنف من تلك الحماية القائمة علي العقد بين الملكية والإدارة الفرنسية، ولهذا فبعد استقلال المغرب سنة 1956 م لم يدخل الملك محمد الخامس في صراعات حادة حول

الحكم كتلك التي وقعت بين النخب في الجزائر، ولم تكن الملكية التيقراطية محل نقاش كبير وعميق رغم وجود بعض الأصوات اليسارية التي تنادي بملكية سائدة ولكن غير حاکمة. والشيء الذي يميز خصوصا حالة المغرب عن حالة الجزائر هو أنه في المغرب لم يكن الدين محل نقاش في هرم الدولة، ولكن كان النقاش يدور فقط حول صلاحيات الملك في الحقلين الديني والسياسي. عكس الجزائر التي كانت فيها نداء صريح من طرف النخب اليسارية والعلمانية بإقصاء الدين من مجال الحياة السياسية وتسيير الدولة.

- وفي الأخير رغم كل الأصوات كانت الكلمة الأخيرة لتبنى الدين في الدستور سواء في الجزائر أو في المغرب . وأصبح الإسلام دين الدولة في الدولتين ليتحول بعد ذلك إلى قاعدة وركيزة أساسية في النظام السياسي للبلدين.

حيث قامت الملكية التيقراطية في المغرب باحتكارها للدين أقصت كل الحركات الدينية المنافسة والمتطرفة. وجعل الملك مؤسسة "أمير المؤمنين" مؤسسة مقدسة صاحبة امتياز أبدي.

وقد وجه هذا الاستخدام والتوظيف للدين في المغرب إلى تناقضات عديدة فبعدما توصلت الملكية عبر نظامها القانوني الدستوري إلى إعطاء كل الامتيازات لتأسيس الشرعية على الدين، هذا الامتياز جعل الملك مقدس لأنه "حفيد الرسول يمتلك" نسب شريفي عظيم " فهو الزعيم الروحي للمؤمنين فهذه المزاعم أنتجت الظاهرة الاجتماعية التالية : عندما يستغل النظام الملكي الدين لتأسيس شرعيته وفرضها سياسيا. تتجعد العديد من القوى السياسية الأخرى أيضا إلى استخدام هذا الدين لتأسيس شرعيات خاصة بها. وعلي هذا النحو أصبح الدين الوسيلة التي يستخدمها كل الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين بامتياز لتأسيس الشرعية والتعبئة الجماهيرية.

أما في الجزائر قامت الدولة بمنع تأسيس أو إنشاء كل أنواع الجمعيات الدينية التي بإمكانها مناهضة الحكم المركزي للدولة الجزائرية.

هذا التناقض في الأخير أدى إلى انفجار في الجزائر ولم يؤول الأمر إلى ذلك في المغرب. هذا بعدما تعالت أصوات قيادي الحركات الإسلامية في معارضة هذا الاحتكار ليكون الوضع في الأخير أن يصبح للجميع الحق في توظيف الدين الإسلامي واستغلاله في السياسي.

ولهذا فلا وجود لدولة دينية ولا دولة إسلامية حقيقية، فهي مجرد شعارات تعبوية تهدف إلى دفع الأوساط الاجتماعية نحو تقبل الأوضاع القائمة.

- فالتاريخ يبرز لنا أن كل دولة تستخدم الدين إنما لتكريس شرعية حكمها السياسي وتبرير خياراتها وبرامجها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لان الدولة طبيعتها لائكية لا تقوم إلا بتسيير الشؤون اليومية للمجتمع في جميع المجالات القانونية والسياسية والاقتصادية. ولكن ليس تسيير أمور العبادة و الإيمان، ولا يكون التسيير فعالا إلا إذا كان موضوعيا عقلانيا وماديا.

- يمكن القول أن من يسمح بالاستغلال السياسي للدين يحصد الاستضعاف، فالدولة في الجزائر والمغرب عند عجزها إقناع الأوساط الاجتماعية سياسيا تلجأ إلى استخدام السلطة العليا التي لا تنافس وهي سلطة الدين لتستعمل الدولة " الله " كحجة مقنعة ومصيرية في كسب الشرعية والتبرير وتستخدم الدين لان هذا الأخير يسهل عملية تعبئة الجماهير باعتباره رأسمال رمزي أو مصدر لتجارة أو إرث مريح . وأصبح استغلاله يتم بطريقة انتهائية تؤول إلى الاستضعاف والشمولية والانهايار.

- لقد اعترض الإسلام كل نوع من أنواع الكهنوت أو كنيسة هرمية ولكن في المقابل ارتأت الدولة إلى ملأ هذا الفراغ جراء عدم وجود كنيسة إسلامية، لنقوم بعملية الاستيلاء على المؤسسات الدينية كالمساجد التي أسسها المتطوعون، واستولت الدولة أيضا في الجزائر والمغرب على شؤون العبادة كالخطب الدينية، وقامت باحتكار خطبة الجمعة، وتنظيم العبادات والصلوات إداريا.

- وفي هذا السياق أصبح الأئمة و الخطباء والوعاظ يعينون من طرف الدولة عبر وزارة الشؤون الدينية، وأصبحت الخطب تقدم جاهزة في صلاة الجمعة، حيث نجد العديد من الأئمة يعترفون باستقبالهم لخطب جاهزة من وزارة الشؤون الدينية، تجبرهم هذه الأخيرة بعدم الخلط في هذه الخطب، والاكتفاء فقط بقراءتها على المصلين. فهذه الخطب التي تقدمها وزارة الشؤون الدينية سواء في الجزائر أو في المغرب تظهر كأنها خطب دينية محضة، ولكنها تحمل في طياتها حشو إيديولوجي من أجل التعبئة السياسية.

- لقد أرادت الدولة في الجزائر و الملكية في المغرب جعل المؤسسات مقدسة، ولكن هذه المؤسسات التي تقدر نفسها بنفسها تحمل عجز في الشرعية فقد أرادت الملكية أن ترتفع إلى مستوى الدين الإسلامي، في حين أن الدين الإسلامي مصدره إلهي، أما الملكية نظام سياسي وضعي ، ولكن هذه القداسة جعلت الأفراد و الجماعات في المغرب تعتقد بالمصدر الإلهي للملكية، لذلك لا يمكن التعرض لها أبدا.

- كما قامت الدولة في الجزائر بتبني المرجعية للدين الإسلامي، ليس لأن الإسلام كان رغبة لمؤسسي هذه الدولة، ولكن هذه المرجعية كان الهدف منها هو إلباس صفة القداسة على الدولة بحد ذاتها كي تصبح بعيدة

عن كل انتقاد ونقاش سياسي وديني، ويندرج الهدف أيضا في استغلال احترام الأفراد للإسلام، وتحويله إلى الدولة، فهي عبارة عن تغطية " شرعية مقدسة " كي تصبح الدولة بعيدة عن كل أنواع المراقبة.

إن احتكار الدين ومأسسته يؤدي لا محالة إلى فرض الهيمنة الإيديولوجية للطبقة المسيطرة على المجتمع، كما أن هذه الهيمنة تؤدي حتما إلى بروز تيارات تستخدم نفس المرجعية الدينية، كما أن هذا الصراع القائم بين الدولة وحركات الإسلام السياسي حول الدين والرموز الدينية، ما هو إلا صراع لأجل امتلاك السلطة السياسية وفي الأخير فإن كل هذا الاحتكار للدين و استخداماته لأغراض سياسية يؤدي حتما إلى استضعاف الشعوب.

## 7- الاستنتاج العام:

لقد كانت الصراعات الاجتماعية والدينية والسياسية السبب في تشكل العديد من الظواهر الاجتماعية، وهذه الظواهر بإمكانها أن تمتد لفترة زمنية طويلة خلال الحقب الزمنية في التاريخ. ولقد كان الدين والسياسة موضع نقاش تزامن مع كل الحقب التاريخية التي لازمت نشوء الدولة الإسلامية ابتداء من الدولة الأموية إلى الدولة الحديثة ذات الطابع السلطاني أو الاستبدادي. ولكن الملفت للانتباه أن الدين ارتبط ارتباطاً وثيقاً مع السياسة والدولة في المجتمعات الإسلامية، وكان هذا الربط يقابله دائماً دعوة إلى فصل الدين عن الدولة، وكانت هذه المسألة موضع نقاش دائم ومستمر عبر التاريخ الإسلامي، بين تيارات تنادي بالاتصال وضرورة إنشاء دولة إسلامية و مثل هذا التيار الحركات الدينية الأصولية، وتيارات يسارية أخرى شيوعية، أو علمانية تنادي بضرورة الفصل بين الدين والدولة من أجل النهوض بهذه المجتمعات الإسلامية.

و الملاحظ أنه في الجزائر والمغرب كحال كل الدول الإسلامية، هناك حركة دائمة في سبيل مأسسة هذا الدين في إطار مؤسسة دينية رسمية تكون منظمة ومهيكلية ومراقبة من طرف الدولة، و يكون دورها تكريس إيديولوجية الدولة و تبرير توجهاتها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية و السياسية.

ومن خلال هذه الدراسة قمنا باستنتاج نقاط عديدة تسلط الضوء على واقع المؤسسة الدينية الرسمية في الجزائر والمغرب، وواقع الحقل الديني في هذين البلدين و تكمن النقاط التي استخلصناها من دراستنا هذه هي:

- مبدئياً عدم الفصل بين الدين والدولة، واستخدام الدين لأغراض سياسية، وتوظيف المؤسسة الدينية إيديولوجياً، غالباً ما يؤدي إلى الضرر بالدين بحد ذاته والمجتمع والدولة.

- العلماء الدينيين الذين يشرفون على المؤسسات الدينية المعينين من طرف الدولة عبر وزارة الشؤون الدينية ، هم خدمة وموظفين للدولة ، وليسوا في الواقع خدمة الله والدين .
- كل مؤسسة دينية سواء أنشأتها الدولة أو مجموعة من الأفراد هي في الواقع كيان ديني زمني ليس ديني ، وبالتالي لا يمكن إلباسها صفة القداسة ، ولا تحمل تلك البراءة المزعومة .
- عندما تصر الدولة في استخدام الدين في حجتها أو في تسييرها للمجتمع ، ذلك يعني أن هناك عجز في الشرعية ، وأن هذه الدولة تحاول ملاً ذلك الفراغ بشرعية دينية .
- في الإسلام، الله وحده قادر على تحقيق الغايات والوسائل، ولا وجود لكهنوت في الدين الإسلامي، ولا كنيسة إسلامية ولذلك ليس من الضروري وجود وسائط سواء فردية أو جماعية أو مؤسسة أو دولة دينية.
- العديد يتحجج ، بأن مهمة الدولة هي حماية الدين ، لكن الهدف الخفي هو استغلال هذا الدين لشرعنة التحركات السياسية لهذه الدولة . ولهذا فلا حاجة لدولة تحمي الدين ، لأنه في الواقع الدين لا يحتاج لحامي غير خالقه .
- الدفاع عن الدين أو حمايته ينبغي أن لا تكون من مهمات الدولة لأن هذه الأخيرة اهتمت بالرموز الدينية ، وتركت المجالات الموضوعية الملموسة كالاقتصاد و القانون والسياسية .
- كل حركة إسلامية تتأسس على قاعدة دينية تتحول لا محالة إلى طائفة منغلقة ، و متجمدة وظلامية ، وكل طائفة تشيد وتؤسس لمذاهب مقدسة ، فهي تُمذِّب Endocriner و تحرك وتعباً مريديها وأتباعها فهي تعزلهم وتهمشهم، تطلب منهم الانسجام مع طائفة، والطاعة والخضوع والوفاء والتضحية فتنتهي في الأخير بانتزاع حريتهم واستقلاليتهم وتدفع البعض أو العديد منهم إلى أعمال عدائية باسم هذا المذهب المقدس.
- كل الفاعلين الاجتماعيين والدينيين والسياسيين في الحقل الديني السياسي يحاولون غالباً تكثيف تأثيرهم على المجتمع ، و العديد من القوى السياسية حاولت استخدام الدين لتعبئة الجماهير. ولهذا كل المجتمعات الإسلامية، إن لم نقل في كل مجتمعات العالم، استغلال الدين لأغراض سياسية تؤدي إلى إنتاج أنظمة استبدادية، وتؤدي لا محالة إلى انزلاقات خطيرة داخل المجتمع.

- أصبح من الضروري التأسيس لفصل الدين عن الدولة، بين الدين والسياسي، ولكن بطريقة تأخذ بعين الاعتبار الخصوصية الدينية والثقافية للمجتمع الإسلامي، هذا الأمر يسمح بالتقليص من توظيف هذا الدين واستغلاله.

- في كل الدول الإسلامية والعربية بما فيها الجزائر والمغرب، أين الإسلام هو دين الدولة، غير الديانات الأخرى، يُلاحظ بروز صراعات عنيفة ومتكررة بين الجماعات الدينية المتنافسة .

- أصبحت المؤسسة الدينية مع الدولة الحديثة مجرد مؤسسات دولة وأجهزة إيديولوجية لها ، لا يمكن فهمها وتحليلها خارج نطاق الدولة ، ولهذا أصبحت مهمة هذه المؤسسة تكمن في خدمة الدولة أكثر من خدمة الدين نفسه .

### خلاصة الفصل:

لقد تمكننا من خلال تحليل محتوى الكتابين بالكم والكيف، من إثبات صحة الفرضيتين التي تبنيهما، من خلال التحليل المعمق عرفنا أن مآل مأسسة الدين الإسلامي يؤدي إلى فرض الهيمنة الإيديولوجية للطبقة المسيطرة على باقي الأوساط الاجتماعية الأخرى، لهذا فكل هيمنة إيديولوجية بواسطة الدين تؤدي لا محالة إلى استضعاف الأفراد والجماعات، كما بيننا أن كل الصراعات الإيديولوجية القائمة بين الفاعلين الاجتماعيين بما فيها الدولة، هدفها هو امتلاك السلطة السياسية والسيطرة عليها.

خاتمه

## خاتمة:

يتباين الإسلام كدين تتعدد تأويلاته والتي هي أشكال تعبير ديني عن تعدد القوى الاجتماعية واختلاف مواقعها الطبقيّة، ومن ثم يتباين الإسلام باختلاف معتنقيه ، وباختلاف وضعهم الاجتماعي، وموقعهم من علاقات الإنتاج وتناقض مصالحهم، وهو يختلف أيضا باختلاف الشكل الذي فيه يدركون علاقتهم بهذا الدين.

يكشف تأمل الشروط المادية الخاصة بحركة الصراع الاجتماعي للجماعات التاريخية و المعاصرة في العالم العربي، أن الإسلام الرسمي أو دين الدولة، الذي يتمثل عبر المؤسسة الدينية الرسمية، كان لا يزال عنصرا بارزا وفعالا في البنية الإيديولوجية للتكوينات الاجتماعية العربية، ولهذا استخدمت دائما الطبقات الحاكمة الإسلام كأداة لإقرار السلطة وإضفاء الشرعية على وضعيتها، ولتبرير السياسات والممارسات، وللتعبئة السياسية والفكرية وفي خلق التأييد ثم تشويه ودحض الخصوم والمعارضين والخارجين عن النظام القائم، فهذه الطبقات فضلا عن الأجهزة القمعية التي تقمع احتجاجات المحكومين وتمردهم تحتاج إلى المؤسسات الدينية التي تواسي المحكومين ، وتقيم المصالحة بينهم وبين النظام الاجتماعي و السياسي القائم، حيث يتم تأميم الإسلام واحتكاره على نحو قسري وحيث تتبنى المؤسسات الدينية الرسمية إيديولوجيا النظام الحاكم وممارساته وتصوغ منطلقا ومنطقا روحيا وأخلاقيا لقيم ومعايير وممارسات النظام، ومن ثم تقوم بصياغة الوعي الديني بشكل يستجيب ومصالح الطبقات الحاكمة ويكون انعكاسا لهذه المصالح .

ومن خلال دراستنا هذه، تتبعنا التطورات التي شهدتها المؤسسات الدينية في الجزائر والمغرب عبر حقبات تاريخية متواصلة، من فترة قبل الاستعمار إلى الدولة الحديثة. وقد رصدنا اتجاها قويا للدولة في هذين البلدين على اعتماد المقولات الإسلامية والمؤسسات الدينية كأسس لنظام الحكم والدولة، تبرر فيها الدولة وجودها، وتبنى عليه مشروعيتها ، وتتخذ من الدين الإسلامي خطابا وسطيا بينها وبين خصومها، (حركات الإسلام السياسي). وبين الجماهير في عمومها، ولهذا أصبح السلام كسلاح نظري والمؤسسة الدينية جهازا من أجهزة الدولة الإيديولوجية " تهتم بإدارة الصراعات الدينية والسياسية " .

# قائمة المصادر والمراجع

## 1- المصادر باللغة العربية:

القرآن الكريم

## 2- المراجع باللغة العربية:

1- أبو القاسم سعد الله، أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر، ج2، طبعة خاصة، دار البصائر للنشر و التوزيع، الجزائر، 2007.

2- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي (1830-1954)، ج5، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.

3- أبو سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، (1500-1830)، ج1، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1989.

4- أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16م-20م)، ج2، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1981.

5- احمد بن خالد الناصري، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج 5، تحقيق و تعليق أحمد الناصري، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 2001.

6- احمد حمدي، جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، سلسلة معالم، إشراف مصطفى ماضي، دار القصة للنشر، الجزائر، 2001.

7- أحمد رواجعية، الإخوان و الجامع، استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر، تر: خليل أحمد خليل، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.

8- احمد زكي بدوي، علم الاجتماع الديني، مكتب غريب، مصر، 1981.

9- إسماعيل قباري، علم الاجتماع والإيديولوجيات، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 1979.

10- أمحمد مالكي، الحركات الوطنية و الاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

11- انطوني غيدنز، علم الاجتماع، تر:فايز الصياغ، ط4، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2001.

12- أوصديق فوزي بن الهاشمي، محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر، 1962- 1988، ط1، دار الانتفاضة للنشر و التوزيع، الجزائر، 1992.

13- إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، الكويت، 1990.

14- برهان غليون، المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.

15- برهان غليون، النظام السياسي في الإسلام، ط1، دار الفكر، دمشق، 2004.

16- برهان غليون، نقد السياسة الدولة و الدين، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2007.

17- بن طالب علي، الزاوية و الحزب العلاقة الجبائية، المناهل، الجزء الأول، العدد 80-81، مطبعة دار المناهل، الرباط، 2007.

18- جمعية البحث في الآداب و العلوم الإنسانية، دراسات مغربية، ط2، المركز الثقافي العربي للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، 1987.

19- جورج الراسي، الدّين و الدولة في الجزائر "من الأمير عبد القادر إلى سي عبد القادر"، الجزائر، دار القصة، 2009.

20- جورج بوليتزر وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، تر: شعبان بركات، ج2، منشورات المكتبة العصرية، بيروت. ب، س، ن.

21- جون سكوت، خمسون عالماً اجتماعياً أساسياً- المنظرون المعاصرون، تر:محمود محمد علي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.

- 22- حكيم بن حمودة، الجزائر بين تسلط الدولة و العنف الأعمى للحركات الدينية، في كتاب، سمير أمين، المجتمع و الدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة، ج4، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1998.
- 23- دانيال هيرقيه ليجيه وجان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، تر: درويش الحلوجي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
- 24- رشيد زرواني، منهجية البحث في العلوم الاجتماعية، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2004.
- 25- رضوان السيد، أزمة الفكر السياسي العربي، ط1، بالاشتراك مع عبد الإله بلقزيز، دار الفكر، دمشق، 2000.
- 26- رضوان السيد، الإسلام المعاصر، ط1، دار العلوم العربية، بيروت، 1986.
- 27- رضوان السيد، الجماعة و المجتمع و الدولة، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 2007.
- 28- سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط1، دار الشروق، مصر 1989.
- 29- سمير أمين، برهان غليون، حوار الدولة و الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1996.
- 30- شازان نعومي وآخرون، الثقافات السياسية الديمقراطية في إفريقيا، في مصادر الديمقراطية، ثقافة المجتمع أم دور النخبة؟، دار الساقى، بيروت، 1994.
- 31- الطاهر بوناني، التصوف في الجزائر خلال القرنين 06 و 07 الهجريين، دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2004.
- 32- الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر - الجذور التاريخية و الفكرية، ط1، مركز المسبار للدراسات و البحوث، الإمارات العربية المتحدة، 2012.
- 33- عبد الإله بلقزيز، الإسلام و السياسة ( دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2001.

34- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 2002.

35- عبد الباقي زيدان، علم الاجتماع الديني، مكتبة غريب، مصر، 1981.

36- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص و التاريخ)، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008.

37- عبد الحكيم أبو اللوز، التشابك الصوفي السلفي في السياسة الدينية الرسمية و أثره على الحقل الديني في المغرب، في الثقافة و دراسة الشرق الأوسط، أعمال المؤتمر العربي للعلوم الاجتماعية، المجلد الأول، معهد الدراسات الإستراتيجية، تركيا، 2011.

38- عبد الرحمان ابن زيدان، العز و الصولة في معالم نظم الدولة، المطبعة الملكية، المغرب، 1962.

39- عبد السلام نوبر، قضايا التحول الديمقراطي في المغرب، في، منسبي أحمد، التحول الديمقراطي في دول المغرب العربي، مركز الدراسات السياسية و الإستراتيجية، القاهرة. ب.س، ن.

40- عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006.

41- عبد اللطيف أكنوش ، تاريخ المؤسسات و الوقائع الاجتماعية بالمغرب، إفريقيا الشرق، المغرب، بدون سنة النشر .

42- عبد اللطيف الهرماسي، الحركات الإسلامية في المغرب العربي - عناصر أولية لتحليل مقارن ، منقولاً عن مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية - دراسات في الفكر والممارسة، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

43- عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، ط2، سلسلة دراسات في المجتمع العربي السعودي، المملكة العربية السعودية، 1990.

44- عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ط1، المركز القومي للترجمة، 2011.

45- عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت ، 1995.

- 46- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2011.
- 47- عبد الله حمودي، الشيخ و المرید، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، تر: عبد المجيد جحفة، ط4، دار توبقال للنشر، المغرب، 2010.
- 48- عبد الله عبد الغاني غانم، قراءات وتطبيقات في طرق البحث الأنثروبولوجي، ط1، المكتب الجامعي الحديث، مصر،
- 49- عبد الهادي التازي، جامع القرويين المسجد و الجامعة بمدينة فاس، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972.
- 50- عبد الوهاب الأفندي، الحركات الإسلامية و أثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي.
- 51- عبد الوهاب بن منصور، محمد الخامس و الظهير البربري، مجلة دعوة الحق، العدد 282، الرباط، 1991.
- 52- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ط6، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003.
- 53- علي الكنز، حول الأزمة، 5 دراسات حول الجزائر و العالم العربي، دار بوشان للنشر، الجزائر، 1996.
- 54- عماد الدين شاهين و آخرون، الحركات الإسلامية و أثرها على الاستقرار السياسي بالعالم العربي، ط1، مركز الإمارات للدراسة و البحوث الإستراتيجية، الإمارات العربية المتحدة، 2002.
- 55- فاطمة الجامعي الحبابي، جامعة القرويين و آفاق إشعاعها الديني و الثقافي، بيت آل محمد عزيز الحبابي، المغرب، 1996.
- 56- فخر الدين ميهوبي، إشكالية بناء الدولة في المغرب العربي، دراسة في تطور دولة ما بعد الاستعمار، ط1، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، 2014.
- 57- فرنسوا بورغا، الإسلام السياسي - صوت الجنوب - قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا، تر: لورين فوزي زكري، ط2، دار العالم الثالث، القاهرة.

- 58- فوزي غرابية وآخرون، أساليب البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ط3، دار وائل، عمان، 2002.
- 59- لؤي محمد عبد الباقي، جذور الفكر السياسي الإسلامي و مراحل تطوره، ط1، دار القلم، بيروت، 2004.
- 60- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، ط5، دار الفكر للطباعة و النشر، دمشق، 1986.
- 61- مالوري ناي، الدّين الأسس، تر: هند عبد الستار، ط1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2009.
- 62- مجموعة من الباحثين .حراسة الإيمان- المؤسسات الدينية ، ط3 ،مركز المسبار للدراسات والبحوث، الامارات العربية المتحدة، 2011.
- 63- محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقى، بيروت، 1996.
- 64- محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية - تر: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.
- 65- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، تر، هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- 66- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.
- 67- محمد البشري الإبراهيمي، في قلب المعركة، تصدير، أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الأمة، الجزائر، 1997.
- 68- محمد العيادي، محطات في تاريخ المغرب الفكري و الديني، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، ب ، س ، ن .

- 69- محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع و الدولة و الدين (1792-1822)، تر، محمد حبيدة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006.
- 70- محمد أمين العالم، الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، الثقافة الجديدة، القاهرة، 1988.
- 71- محمد بغداد، الإعلام الديني في الجزائر "الخطاب و الهوية"، دار الحكمة، الجزائر، 2010.
- 72- محمد حجي ، موسوعة أعلام المغرب، ج4، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1996.
- 73- محمد خير الدين، مذكرات الشيخ خير الدين، ج1 (المؤسسة الوطنية للكتاب، دت)، الجزائر، ب، س، ن.
- 74- محمد سعيد طالب، الدولة العربية الإسلامية (الدين و الدولة) ط1، دار الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، 1997.
- 75- محمد ضريف، الإسلام السياسي في المغرب، مقارنة وثائقية، مطبعة دار المعارف الجديدة، المغرب، 1992.
- 76- محمد عابد الجابري، الحركات الدينية و الجماعات السلفية في المغرب، في كتاب إسماعيل صبري، عبد الإله و آخرون " الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.
- 77- محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع و الدولة في المغرب العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1999.
- 78- محمد علي داهش، دراسات في تاريخ المغرب العربي المعاصر، مركز الكتاب الأكاديمي، المغرب، ب س، ن.
- 79- محمود مصطفى، الإسلام السياسي و المعركة القادمة، مطبوعات أخبار اليوم - قطاع الثقافة، القاهرة.
- 80- مراد زعيمي، مؤسسة التنشئة الاجتماعية، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2007.

- 81- موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية ، تر: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصة للنشر، الجزائر، 2013.
- 82- ناصر الدين سعيدوني و المهدي بوعبدلي، الجزائر في التاريخ ( العهد العثماني)، ج4، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- 83- ناصر الدين سعيدوني، دراسات تاريخية في الملكية و الوقف و الجباية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.
- 84- نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل "سلطة السياسة و سلطة النص"، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005.
- 85- نور الدين الزاهي، الزاوية و الحزب، الإسلام و السياسة في المجتمع المغربي، ط3، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011.
- 86- وحيد كوتراني، الفتية و السلطان (جدلية الدين و السياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية و الصفوية - القاجارية)، ط4، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، قطر، 2015.
- 87- وليام سبنسر، الجزائر في عهد رياس البحر، تر: عبد القادر زبادية، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- 88- وليام شارل، مذكرات وليام شارل قنصل أمريكا (1816-1824)، تر: إسماعيل العربي، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1983.
- 89- وناس المنصف، الدولة و المسألة الثقافية في المغرب العربي، سراس للنشر، تونس، 2001.

### 3- القواميس والمعاجم:

- 1- أحمد زكي بدوي. معجم مصطلحات العلوم الإدارية، مطبعة النهضة العربية، مصر، 1984.
- 2- جون سكوت. علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، تر: محمد عثمان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009،

3- جيل فيريول. معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2005

4- ريمون بودون وفرانسوا بوريكو. المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حدّاد، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 198

5- ستيفان شوفاليه وكريسيان شوفيري. معجم بورديو، تر: الزهرة إبراهيم، ط1، الشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013

6- عبد الهادي الجوهري. قاموس علم الاجتماع، ط5، الكتب الجامعي، مصر، 2006

7- ماكس فيبر. مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر: صلاح هلال، ط1، المركز القومي للترجمة، 2011

#### 4- المجلات والدوريات:

1- أبو إدريس إدريس، علاقة الدولة المركزية بالزوايا، مجلة أمل، العدد 19-20، السنة السابعة، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، 2000.

2- أحمد مصطفى العملة، أحداث الجزائر و انعكاساتها على المغرب العربي، السياسة الدولية، العدد 106، القاهرة، 1991.

3- أمحمد جبرون، إشكالية الوظيفة الدينية في الدول المعاصرة، قراءة في تجربة تأهيل الحقل الديني بالمغرب، مجلة الدراسات المستقبلية، مرصد 4، الإسكندرية، 2011.

4- رابح بلعيد، تاريخ الجزائر الحديث، كتاب رسالة الأطلس المسلسل، جريدة الأطلس، العدد 94 (من 15-21 جويلية 1996)، الجزائر.

5- عبد العزيز خواجه، الخطاب الديني و أزمة المرجعيات في الجزائر - مجلة الواحات للبحوث و الدراسات، العدد 3، الجزائر، 2008.

6- فوزي بوخريص، موقع الحركة الإسلامية داخل الحقل السياسي الديني في المغرب، مقارنة سوسولوجية لمواقف الطلبة من الحركة الإسلامية، إضافات، العدد 06، المغرب، 2009.

- 7- القاسم الحادك، الزوايا و الطرق الصوفية في المغرب، مجلة الدراسات و البحوث الاجتماعية، ع1، جامعة الوادي، سبتمبر 2013.
- 8- محمد أركون ، القدسي و الثقافي و التغيير، مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، العدد 39.
- 9- محمد الطوزي، الإسلام و الدولة في المغرب العربي، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، العدد 14/13 (سنة 1992/1991).
- 10- محمد الميلي، في ذكرى الاستقلال أولويات الاستعمار في القرن 19، جريدة الشروق اليومي، الجزائر، العدد 1425، 2005/07/09.
- 11- محمد حجاج ، الزوايا، المجتمع و السلطة بالمغرب (مقاربة سوسيو أنتروبولوجية)، فكر و نقد، السنة العاشرة، العدد 94، جانفي 2008.
- 12- محمد خالد الشيايب، جدل الدين و الدولة في الفكر العربي المعاصر، دراسات العلوم الإنسانية و الاجتماعية، المجلد 38، العدد 3، 2011.
- 13- محمد ظريف. الإسلام السياسي في الوطن العربي، ط2، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، نوفمبر، 1992.
- ميلود سفاري، الصراع بين الدين و الإيديولوجيا في الجزائر غداة الاستقلال، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 1، قسنطينة، 1990.
- 14- ناصر الدين سعيدوني، الوقف و مكانته في الحياة الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية في الجزائر أواخر العهد العثماني و بداية الاحتلال الفرنسي، دراسات تاريخية، عدد5، 1981.
- 15- ناصر الدين سعيدوني، موظفوا مؤسسة الأوقاف بالجزائر في أواخر العهد العثماني، المجلة التاريخية المغربية، العدد 57-58، تونس، جويلية 1990.
- 16- يحيى بوعزيز، أوضاع المؤسسات الدينية خلال القرنين 19 و 20، مجلة الثقافة، عدد 63، جوان 1981.

## 5- الأطروحات والرسائل الجامعية:

- 1- أمحمد بن عده، الخطاب الإيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2004-2005، الجزائر.
- 2- أمحمد بن عده، الخطاب الإيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2004-2005، الجزائر.
- 3- تكوك تواتي، علاقة الخطاب المسجدي بالتنمية، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، 2012-2013.
- 4- رشيد بوسعادة، الإمام و المسجد بين الدين و السياسة (دراسة ميدانية حول الخطاب المسجدي في الجزائر)، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2006-2007.
- 5- الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية و مشروع المجتمع 1900-1940، رسالة دكتوراه، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2003-2004.
- 6- عمران حنفي، المؤسسة الدينية وصراع الأدوار، مجلة العالم، العدد 61، بيروت، جوان 1985.
- 7- محمد بن حليلة، المؤسسة الدينية الحديثة في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 2، 2008-2009، الجزائر.
- 8- مصطفى راجعي، التدين و ثقافة النمو في الجزائر، دراسة مسحية، أطروحة دكتوراه في علم اجتماع التنمية، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، 2009-2010.

## 6- النصوص القانونية :

- 1- الجريدة الرسمية، 1980، رقم 80-31
- 2- الجريدة الرسمية رقم 04. 98-33 الصادرة في 24 جانفي 1998
- 3- الجريدة الرسمية، عدد 28، رقم 02، 140 المتمم لـ 92-124
- 4- الجريدة الرسمية، العدد 16، رقم 91-81، مارس 1991

5- الجريدة الرسمية المغربية، الظهير الشريف المتعلق بالأماكن المخصصة لإقامة شعائر الدين الإسلامي، رقم 15-84، 01 أكتوبر 1984

6- الجريدة الرسمية، 17/10/1964، عدد 06

7- الجريدة الرسمية، 27/08/1965، عدد 71

8- الجريدة الرسمية، العدد 12، رقم 72-07-1972

9- الجريدة الرسمية، 12/04/1980، عدد 16

10- دستور 1989، الجريدة الرسمية رقم 12، الصادرة بتاريخ 12 نوفمبر 1989.

11- الجريدة الرسمية رقم 76 الصادرة بتاريخ 08 ديسمبر 1996

12- الظهير الشريف، الجريدة الرسمية، العدد 2309، 10 جانفي 1958، المغرب.

## 7- المخابر:

1- الزبير عروس، جماعات التيار السلفي في الجزائر، مسارها التاريخي و واقع تجربة تنظيماتها المسلحة، مخبر الدين و المجتمع، غير منشورة.

## 8- المراجع باللغة الأجنبية:

### - بالفرنسية:

1- Abdallah Laraoui, Islamisme, modernisme, libéralisme, esquisses critique, centre culturel Arb, Casablanca, 1997.

2- Abdallah Laraoui, l'histoire du Maghreb, Maspero, Paris, 1970.

3- Abdallah Laraoui, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830- 1912 centre culturel Arabe, Casablanca, 1993.

4–Abdallah LAROUÏ, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1912–1930), François Maspero, Paris, 1977.

5–Abdelatif Agnouche, « contribution a l'étude des stratégies de l'élégitimation du pouvoir autour de l'institution califienne dans le Maroc musulman des --- Idrisides à nos jours », faculté de droit, Casablanca, 1985 (thèse d'Etat).

6–Abdelfattah Amour, constitution et religions dans les Etats musulmans, Tunis, 1994.

7–Abdelfattah Amour, la place de l'islam dans les constitutions des Etats Arabe, modèle théorique et réalité juridique, in islam et droit de l'homme, ECONOMICA, 1994.

8–Abdelghani Megherbi, le monde musulman de la naissance à la renaissance, les éditions du parti, Alger, 1977.

9–(A) Raymond, grandes villes arabes à l'époque Ottomane, Sindbad, Paris, 1985.

10–Augustin Berque, les capteurs du divin, Marabouts, Oulémas, sans maison d'édition, Alger, 1951..

11–(C) Bontems, Manuel des institutions Algérienne : la domination turque et le régime militaire (1518–1870), Cujas, Paris, tome 1, 1976.

12–(C) Chevalier, les trente premières années de l'Etat d'Alger (1510–1541), OPU, Alger, 1986.

13–(E) Hermassi, Etat et société au Maghreb, Anthropos, Paris, 1975.

- 14–Ernest Mandel. Introduction au Marxisme, Edition, n°3, La Brèche, France ,1983.
- 15–(F) Jukubowski., Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l’histoire, EDI, Paris, 1976.
- 16–George Drague, esquisse d’histoire religieuse du Maroc, Peyronnet, Paris, 1951.
- 17–HASSAN 2 Roi du Maroc, le défi, Paris, 1977.
- 18– J.F.RYCX et G.Blanchi , référence a l’islam dans le droit positif en pays Arabes, pouvoirs, n° 12, 1983.
- 19–Louis Althusser. Idéologie et appareils idéologique d’Etat, in la pensée, n°151, 1970.
- 20–Louis Rinn, Marabouts et Khouan, étude sur l’islam en Algérie, A, Jourdan, Libraire –Editeur, Alger 1884.
- 21–Michaux Bellaire, les confréries religieuses au Maroc, Archives Marocains, librairie ancienne Honoré, Paris, 1927.
- 22–Mohamed Arkoun, la pensée arabe en occident musulman, in pour une critique de raison islamique, Maisonneuve et la rose, Paris, 1984.
- 23–Mohamed Arkoun, religion et société d’après l’exemple de l’islam, in pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve et la rose, Paris, 1984.
- 24–Mohamed Elayadi et d’autres. L’islam au quotidien–Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc, édition prologues, CASA BLANCA, 2007.

25–Mohamed Houroro, sociologie coloniale du Maroc de Micheaux Bellaire, Afrique orient, Maroc, 1988.

26–Mohamed Tozy .Monarchie et Islam politique au Maroc, 2eme Edition, Presses des sciences Politiques, Paris,1999.

27–Mohamed Tozy. Monopolisation symbolique et hiérarchisation du champ politico–religieux au Maroc, Edition de centre national de la recherche scientifique, Paris, 1979.

28–(N) Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales, Maspero, Paris, 1970.

29–Nouchi, (Y) Lacoste, prenant, l’Algérie passé et présent, éditions sociales, Paris, 1960.

30–OLIVIER Roy, l’échec de l’islam politique, Edition du Seuil, Paris, 1992.

31–(P) Boyer, la vie quotidienne à la veille de l’intervention française, Imp nationale, Monaco, 1964.

32–(p) Boyer, la politique religieuse de Turcs, in revue de l’occident musulman et de la méditerranée, n°1, 1966.

33–Raymond Quivy et Luc Van Compenhoudt. Manuel de recherche en science sociales, Dunod, Paris, 2011.

34–(S) JAHEL, présentation relative au statut fondamental du gouvernement du royaume d’Arabie Saoudite, texte publié in Recueil des constitutions des pays arabes, Bruylant, Bruxelles, 2000.

35-SEVERINE Labat, les islamistes Algériens entre les urnes et les maquis,  
Edition du seuil, 1995.

36-(T).LEROY, le constitutionalisme dans les pays du Maghreb, revue française  
de droit constitutionnel, n° 79 -03, 2009.

37-(Y) Bouabba, les Turcs au Maghreb central des 16 eme-19 eme siècles,  
SNED, Alger, 1972.

38-(Y) De-Turin, affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, Maspero,  
Paris, 1971.

**2- بالانجليزية:**

**1-Clifford Geertz, Islam observed, religions development in Morocco and  
Indonesia, Yale university press, 1968.**