مؤسسة محمد حسن الوزاني

د. عبد العزيز برضوان الإدريسي

إشكالية الديموقراطية في الجزائر

المجال السياسي والمجال الديني
(بحث في العلاقة بين المجالين)

الذكرى 20 لوفاة الزعيم محمد حسن الوزاني
1998 ـ 1419

إشكالية الديمقراطية في الجزائر

مؤسسة محمد حسن الوزاني

ذ. عبد العزيز برضوان الإدريسي

إشكالية الديموقراطية في الجزائر

المجال السياسي والمجال الديني
(بحث في العلاقة بين المجالين)

بحث فاز بالجائزة الثالثة في المسابقة العلمية
الديمقراطية في المغرب العربي
تطلعات، إنجازات، آفاق

الذكرى 20 لوفاة الزعيم محمد حسن الوزاني
1998 ـ 1419

الطبعة الأولى 1419-1998
© جميع الحقوق محفوظة

بين يدي الكتاب

ارتأت مؤسسة محمد حسن الوزاني بمناسبة الذكرى العشرين لوفاة الزعيم محمد حسن الوزاني أن تعلن لحملة الأقلام والأفكار التحررية عن مباراة حول: الديموقراطية في المغرب العربي : تطلعات وإنجازات وآفاق، وخصصت جوائز نقدية لأحسن البحوث الثلاثة الأولى، على أن تتكفل المؤسسة بنشر البحوث الفائزة قصد عرضها بمناسبة الذكرى العشرين.

ويسر المؤسسة أن تقدم هذه الدراسة القيمة التي قام بها الأستاذ عبد العزيز برضوان الإدريسي من طلاب الدراسات العليا بكلية الحقوق بالدار البيضاء عن :

إشكالية الديموقراطية بالجزائر
المجال السياسي والمجال الديني

يدرس الباحث المسلسل الديموقراطي في الجزائر انطلاقا من أحداث أكتوبر 1988 وإعلان دستور جديد وضع حداً لنظام الحزب الوحيد وأفسح المجال لتعدد الأحزاب على النمط الديموقراطي في أقطار المغرب العربي الأخرى. وما تلا ذلك من "حصول الجبهة الإسلامية للإنقاذ على شرعية العمل داخل المجال السياسي وفوزها في الانتخابات البلدية والولايات سنة 1990 وحصولها على أغلب المقاعد البرلمانية المخصصة للدورة الأولي في الانتخابات التشريعية لعام 1991، الأمر الذي دفع العديد من الباحثين والمثقفين إلى الطرح العلني للعلاقة بين الدين والدولة نظراً لما يثيره من أسئلة متزايدة في الوعي الجزائري الفردي والجماعي معاً".

يطرح المؤلف عدة تساؤلات عن علاقة السياسة بالدين الإسلامي ودوره في الحياة الاجتماعية بالجزائر، ويرجع إلى الوراء للتعرف على أصول هذه الإشكالية مع موقف السلطات الفرنسية من الدين في الجزائر، وجهاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لرفض الطرح الاستعماري والمطالبة بفصل الدين الإسلامي عن الإدارة الفرنسية، ويتابع البحث في العلاقة بين المجالين السياسي والديني في الجزائر حتى الآن.

مؤسسة محمد حسن الوزاني

مقدمة:

لقد استتبع المسلسل الديموقراطي الذي تبنته الجزائر بعد أحداث أكتوبر 1988، إعلان دستور جديد أنهى بالضرورة نظام الحزب الوحيد وأحل محله نظام تعدد الأحزاب، ذلك أن الإشارة إلى الاشتراكية وإلى هيمنة جبهة التحرير الوطني قد اختفت تماما من هذا الدستور، وتم الاعتراف بحق الإضراب والحرية النقابية. كما أن السماح بإنشاء جمعيات ذات طابع سياسي، فتح الباب على مصراعيه لظهور العديد من الأحزاب والتنظيمات السياسية المختلفة، منها ما يتخذ من الإسلام مرجعيته الإيديولوجية والعقائدية ومنها ما ينادي بفصل الدين عن الدولة.

وعلى الرغم مما حظيت به تجربة التعددية من اهتمام يصل في بعض الأحيان إلى حد الكفاية من قبل الباحثين والمفكرين وربما حتى من رجال السياسة أنفسهم، إلا أنها بقيت بحاجة إلى المزيد من الدراسة والعناية، لان تجربة التحول إلى التعددية في الجزائر لم تكن عادية في مسلسل التحول الذي تشهده العديد من الدول والمجتمعات الأخرى، بل كانت، وفقا لما جاءت به من نتائج وما أسفرت عنه من مضاعفات نالت من هيبة النظام السياسي وتشكيلاته، نموذجا لقياس صيغة الانتقال. ولعل أولى النتائج التي جاءت بها التجربة الجزائرية، تكمن في تعاظم الكلفة التي دفعتها الجزائر حكومة وشعبا من جراء عملية الانتقال إلى التعددية. فحصول الجبهة الإسلامية للإنقاذ على شرعية العمل داخل المجال السياسي، وفوزها في الانتخابات البلدية والولايات سنة 1990 وحصولها على أغلبية المقاعد البرلمانية المخصصة للدور الأول في الانتخابات التشريعية لعام 1991، سيؤدي

من جهة إلى التكريس النهائي لهذه الجبهة في المشهد السياسي الديني الجزائري، وسيجعل منها معادلة لها وزنها وحضورها اللذان يصعب تجاوزهما، ومن جهة ثانية سيدفع بالعديد من الباحثين، والمثقفين إلى الطرح العلني للعلاقة بين الدين والدولة نظرا لما يثيره من أسئلة متزايدة في الوعي الجزائري الفردي والجماعي معا.

وهي أسئلة تتعلق بماهية السياسة وعلاقتها بالدين الإسلامي ودوره في الحياة الاجتماعية فهل هو دين علماني ؟ أم هو دين سياسي لا يعرف التمييز بين السياسة والمعتقدات الروحية وبين الدين والدولة ؟ ثم إلى أي حد لا يزال الدين يشكل عنصرا فاعلا في تكوين الوعي السياسي الجزائري ؟ هل بإمكان هذا المجتمع إذا استمر الخلاف على أساس الدين وفي الدين كما هو عليه اليوم، أن يأمل في بلورة رؤية سياسية مستقرة وأن ينجح في الوصول إلى وضع ذلك العقد الاجتماعي اللازم لكل سياسة وطنية ديموقراطية ؟ ومنها أيضا ما يتعلق بالحركة الإسلامية السياسية الجزائرية وطبيعتها وأهدافها الحقيقية وأسباب نشوئها وآفاق تطورها. هل هي حركة دينية أم حركة سياسية ؟ وهل تعبر عن حركة تاريخية أم انعكاس لحركة احتجاج اجتماعية ؟ وهل تمثل حركة أصلية أم أنها تعبير عن أزمة اقتصادية ؟ وهل هي نتاج لقيم عقدية ودينية أم هي تعبير عن صراع بين النخب القيادية على إعادة توزيع السلطة الاجتماعية وتبديل القوى الحاكمة أو المسيطرة ؟ وهل تجسد هذه الحركة الرفض العلني في الوعي الجزائري للحداثة والتحديث أم هي بالعكس نتيجة إخفاقهما ؟ وما هي قدرة الحركة الدينية على تقديم حلول إيجابية للمشكلات السياسية والاقتصادية الراهنة ؟ فهل هي عنيفة بطبيعتها أم تتبنى العنف لأنه كامن في بنية التاريخ الجزائري لتحمي ذاتها من عنف

الدولة ؟ هل تهدف إلى بناء الدولة الدينية أم تجديد أسس الدولة القائمة؟

فالإشكالية المحورية إذن تتمثل في تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين المجالين السياسي والديني في الجزائر. هل نحن أمام علمانية تقوم على أساس الفصل بينهما ؟ أم نحن بصدد هيمنة للديني على السياسي وبالتالي تأطير هذا الأخير من خلال المرجعية الدينية ؟ في الواقع عندما نتناول هذه الإشكالية بالجزائر في خصوصياتها وتفاعلاتها الإيديولوجية نجد أنفسنا لا أمام هذا ولا ذاك. لا أمام علمانية ولا تيوقراطية، ولكن أمام نمط ونموذج دقيق ومحدد في العلاقة بين المجالين، انبنى وتكرس تاريخيا من خلال جانبين اثنين : الأول : من خلال البنية التركيبية والشمولية للإسلام كدين رسمي في الجزائر والحامل لأكثر من معنى وحمولة : فهو عقيدة وشريعة، دين ودولة وأخيرا دين ودنيا (système de valeurs d'ordre spirituel et temporel). أو بعبارة أوضح فهو إيديولوجية شاملة تقوم على أساس الدمج بين ما هوديني عقائدي وبين ما هو سياسي للتدبير اليومي. الثاني : يتمثل في الوظيفة التاريخية التي أداها ويؤديها الإسلام في الجزائر، لكونه يشكل مرجعية تاريخية لتحديد الهوية الوطنية وأداة أساسية للحفاظ على الوحدة والاندماج الوطني. فالإسلام يظل دائما مرتبطا بالتاريخ السياسي للجزائر مما يطرح بالتالي صعوبة الفصل بين ما هوديني وهو سياسي على أساس التقاطع البنيوي والوظيفي في هذا البلد.

وإذا كان كل مجال ديني يفترض بالضرورة وجود فاعلين ومؤسسات ونسق من المواقف، فان المجال الديني في الجزائر يجمع

كل هذا المركب، لكنه يفتقر لوجود مؤسسة دينية مستقلة تملك وحدها السلطة الدينية، أي سلطة التحكم في منظومة المقدس والرموز الدينية والطقوس والشعائر في شكل نظام كنسي. إن غياب مثل هذه المؤسسة يؤدي إلي اللاتوازن في مستويات التأثير والتفعيل الديني لصالح السياسي، فعلاقة اللاتوازن بين المجالين تجعل الديني في الجزائر غير قادر على التشكل والظهور ذاتيا إلا من خلال السياسي، أي من خلال مجموع ما يقدمه من وظائف ودعائم تخدم استمرارية هيمنة السياسي على الديني. ذلك أن السلوك السياسي للسلطة السياسية في الجزائر والقائم على أساس إدماج العنصر الديني في إيديولوجيتها من أجل تدعيم شرعيتها واختياراتها السيوسيو-اقتصادية، وأدلجة الدين لإقحامه في الصراع السياسي وتجريد الفاعلين الدينيين من كل أشكال الاستقلالية والمقاومة يستهدف الحفاظ على هذا اللاتوازن ويكرس بالتالي تبعية الديني للسياسي. هذا اللاتوازن الذي يطبع علاقة الديني بالسياسي في الجزائر هوما نسميه "الاحتكارية" أي احتكار الدولة للمجال الديني في الجزائر وتحويله بالتالي إلى مجرد بنية من بنياتها. فطبيعة العلاقة القائمة بين المجال السياسي والمجال الديني في الجزائر هي احتكار الدولة للمجال الديني كواقع قائم (فصل أول) ومحاولة هذا المجال في شقه المضاد والراديكالي التأسيس لاحتكارية بديلة في أفق بناء الدولة الإسلامية المضادة (فصل ثان).

إن الخوض في هذا الموضوع يقتضي ضبط عدد من الإشكاليات النظرية كمجالات اهتمام رئيسية مع التأكيد على أهمية المستويات الخصوصية للنظر في أعماق هذه التجربة ومساءلة التاريخ المعاصر والقريب للجزائر لمعرفة الأشكال الممكنة التي تتخذها هذه العلاقة بين الدين والدولة من جهة، وبين الدين وباقي الفاعلين الاجتماعيين

والسياسيين من جهة ثانية. فالاستعمار الفرنسي للجزائر عمل على نهج سياسة ضم أملاك الأحباس ومداخيل المؤسسات الدينية إلى أملاك الدولة، وهدم المدارس القرآنية وتحويل المساجد إلى كنائس وإضعاف الزوايا والطرق الدينية والإشراف على مراقبة وتسيير المؤسسات الدينية الإسلامية.

غير أن احتواء السلطة الفرنسية في الجزائر للمجال الديني بمؤسساته وأشخاصه وأملاكه واستثناءه من قانون الفصل بين الدين والدولة الذي تبنته فرنسا سنة 1905 سيؤدي إلى إذكاء الرفض الشعبي للسياسة الدينية للفرنسيين في الجزائر، حيث ستتخذ منه "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" واحدا من القضايا الرئيسية في صراعها مع السلطة الفرنيسة، إذ طالب العلماء بفصل الدين الإسلامي عن الإدارة الفرنسية وإحداث مجلس إسلامي أعلى يتكفل بإدارة وتسيير الشؤون الدينية بشكل يتطابق ويتلاءم مع مبادئ الفصل بين الدين والدولة.

وتجدر الإشارة إلى أن الدين كإيديولوجيا وكأداة للمقاومة قد استعملته كل الأحزاب في الجزائر لما له من قدرة على تجنيد وتعبئة الجماهير. "فحزب الشعب الجزائري" لمصالي الحاج، اعتبر الإسلام والهوية العربية الإسلامية للشعب الجزائري وسيلتين لإثبات شرعية الفروق الثقافية والسياسية بين الأمتين الفرنسية والجزائرية، وبالتالي البرهنة على شرعية مطلب الاستقلال الذي وحد أغلبية الشعب الجزائري تحت قيادته. فالارتباط بين القيم الدينية والتطلعات الوطنية لا يعتبر شيئا جديدا ومفاجئا في بلد يعتبر فيه الإسلام بمثابة الوعاء

الذي تصب فيه قيم المقاومة والملجأ النهائي لمكونات الحركة الوطنية الجزائرية.[1]

غير أن ذلك لا يعني أن الدولة التي كانت تقاوم من أجلها الحركة الوطنية الجزائرية ستتخذ من الشريعة الإسلامية دستورا ومرجعية وحيدة لها. فمسألة مستقبل العلاقة بين الدين والدولة وإن لم تشكل موضوعا لنقاش وجدل نوعي وشامل بين مكونات الحركة الوطنية الجزائرية، فإنها قد طرحت نفسها بقوة مع ما يعرف "بالأزمة البربرية" لعام 1949 .[2] هذه الأزمة التي انفجرت بداخل "حزب الشعب الجزائري " بين دعاة "الجزائر للجزائريين" المنحدرين من حركة البربرية التي تتخذ من العلمانية وفصل الدين عن الدولة منطلقا وبعدا إيديولوجيا لخطابها. وأنصار" جزائر عربية إسلامية " تقوم على أساس العروبة والإسلام. وقد تركت هذه الأزمة التي امتزجت فيها الخلافات الشخصية بالخلافات السياسية بصماتها على الفكر السياسي الجزائري ومهدت لظهور أطروحة علمانية داخل الحركة الوطنية، وجدت تعبيرها النهائي في مؤتمر الصمام سنة 1956 الذي اعتبر "أن تحرير الجزائر سيكون عمل كل الجزائريين... إن الثورة هي كفاح طبيعي تهدف إلى تحطيم النظام الاستعماري، وهي ليست حربا دينية بل إنها مسيرة نحو الاتجاه التاريخي للإنسانية

---

[1] ETIENNE (B) : "Algérie culture et révolution", histoire immédiate PARIS. Ed. Seuil 1977. P. 120 - 127.

[2] CARLIER (Omar) : « La production sociale de l'image de soi, note sur la crise berberiste » de 1949 In . (J.R) HENRY ET (K) BASFAO. Nouveaux enjeux culturels au Maghreb. PARIS, Ed : CNRS 1986. (pp : 341-347).

(....) فالثورة هي كفاح من أجل إقامة الدولة الجزائرية ذات المحتوى الاجتماعي والاقتصادي [1] .

غير أن هذا التلاقي والترابط بين المسألة البربرية والمطالبة بإبعاد الدين عن مجال السياسة لا يجب أن يقود إلى الإفراط والمغالاة في الخلط بين الانتماء إلى المجموعات البربرية والمطالبة بعلمانية الدولة، لأنه قد وجد وبشكل دائم ضمن الوطنيين الجزائريين وبداخل النخبة العربية للحركة الوطنية الجزائرية دعاة وأنصار علمنة الهوية الوطنية الجزائرية، ويتعلق الأمر بالاشتراكيين والشيوعيين الذين رفضوا اعتبار الإسلام مرجعية تاريخية لتحديد الهوية الجزائرية.

وجبهة التحرير الوطني التي تعتبر امتدادا للتيار الشعبوي في الحركة الوطنية عملت هي الأخرى على استغلال الإسلام لكونه يمثل عقيدة الشرائح العريضة من المجتمع لهدفين اثنين : تجنيد الجماهير ضد الاستعمار الفرنسي من جهة وعزل الأحزاب والتنظيمات الوطنية التي رفضت الالتحاق بالثورة عن قواعدها الاجتماعية من جهة ثانية، وبذلك أبعدت هذه الجبهة كل مشروع سياسي ينحو نحو إقامة دولة علمانية في الجزائر من خلال رفضها لمطالب فيدرالية الجبهة بفرنسا والحزب الشيوعي الجزائري الداعية لعلمنة الدولة والتعليم في الجزائر. هذه الدعوات قابلها العلماء الذين كانوا يطالبون

---

[1] فيلالي صالح : "الإديولوجية الوطنية الجزائرية" في : "الأزمة الجزائرية" مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأول. بيروت 1996 . ص35

بفصل الدين عن الدولة خلال المرحلة الاستعمارية بضرورة دمج الدين في مؤسسات الدولة الناشئة.

وقد عمل الدستور الجزائري لعام 1963 على إنهاء هذا الجدل عندما اعتبر "الإسلام دين الدولة[1] ". فالسلطة الجزائرية وبمجرد تحريرها لهذا المجال من الوصاية الفرنسية لم تسمح هي الأخرى بتركه حرا ومستقلا، بل عملت على تكريس احتكار الدولة للمجال الديني عبر إحداث وزارة خاصة بالشؤون الدينية ودولنة التعليم الديني بإقامة المعاهد والمدارس والجماعات لتأطير وتكوين المشرفين على شؤون العبادة. كما عملت أيضا على دمج العلماء في نسق المؤسسات السياسية والدينية واسترداد إرثهم الإصلاحي لصالح الدولة. عبر هذه الإجراءات المختلفة أضحت الدولة تشكل المؤسسة الوحيدة المنتجة للقيم الدينية، ورفضت وجود أي تيار إسلامي يعمل على هامش الإسلام الرسمي حتى يتسنى لها تثبيت احتكاريتها المطلقة لكل الرموز والطقوس والشعائر الدينية وتأويل النص الديني طبقا لمنظورها من أجل إضفاء الشرعية على هذا الاختيار أو ذاك من سياستها العامة ودحض كل ما يخالف توجهاتها السياسية.

غير أن طموح الدولة الجزائرية لإضفاء الخصوصية الإسلامية على أسسها وقواعدها وأيضا نزوعها وميلها الدائم لاستثمار المرجعية الدينية من أجل إضفاء الشرعية على اختيارها وتوجهاتها السوسيو-إقتصادية، لم يحل دون ظهور إسلام سياسي متشدد وراديكالي لم

---

[1] - MERAD (ali) : « L'Islam religion de l'Etat comme principe constitutionnel. Réflexion sur le cas Algérien » In The Maghreb Review. Jon. Ap. Vol : 6. Nos : 1-2. 1981. (pp : 1-9).

يتوقف عن منافستها وتهديد استقرارها منذ بداية الثمانينات، فمع تزايد محاصرة الحركات اليسارية ومنع فرص التعبير المغاير، تولد فراغ نظري وإيديولوجي بدت معه المرجعية الدينية تشكل المرجعية الوحيدة المتماسكة. كما أنه وخلال هذه المرحلة، كانت الجزائر وعلى غرار كل الدول الريعية قد بدأت تعاني من أزمة اقتصادية انعكست سلبا على نظامها الإنتاجي وتماسك بناءها الاجتماعي. فالأزمة الاقتصادية إضافة إلى وجود مؤسسة سياسية يطبعها الفساد والزبونية والمحسوبية، كانتا السبب والباعث في إذكاء المعانات الاجتماعية والسخط الشعبي للجماهير الجزائرية، حيث مثلت أحداث أكتوبر 1988 تعبيرها الحقيقي. كما أن التواجد على الساحة الاجتماعية لحركة إسلامية منظمة تستثمر المساجد وأماكن العبادة لنشر خطاب سياسي يستغل الرمزية الدينية من أجل مواجهة الدولة، جعل هذا النمط من الإسلام السياسي شديد الإغراء للشباب العاطل ولكل النخب المهمشة اقتصاديا وسياسيا وثقافيا، وسهل بالتالي عملية احتواء السخط الاجتماعي من طرف الحركة الإسلامية التي استفادت من الانفتاح السياسي الذي أقرته النخبة السياسية الجزائرية بعد 1988، وكونت أحزابا وحركات منها من حافظ على شرعية العمل داخل المجال السياسي "كحركة مجتمع السلم" لمحفوظ نحناح، وحركة "النهضة" لعبد الله جاب الله، ومنها ما تم حظره وإقصاؤه "كالجبهة الإسلامية للإنقاذ" التي دعت إلى إقامة دولة إسلامية في الجزائر، مستعملة لتحقيق ذلك كل الوسائل الممكنة من نهج أسلوب الانتخابات والعصيان المدني إلى أسلوب الجهاد والعنف المسلح ضد الدولة، بواسطة جناحها العسكري (الجيش الإسلامي للإنقاذ) إضافة إلى شبكة من الجماعات الإسلامية المسلحة.

الفصل الأول : احتكار الدولة للمجال الديني.

كثيرا ما يفتقر علم السياسة وفي لحظات عديدة إلى قاموسه ومصطلحاته الخاصة لتناول القضايا المرتبطة به، مما يدفعه إلى استعارة مجموعة من المفاهيم من علوم أخرى، ومصطلح الاحتكارية Monopolisation يندرج في هذا الإطار. فهو ليس مصطلحا سياسيا خالصا، بل مصطلح اقتصادي درجة العلوم الاقتصادية على استعماله للتعبير عن بنية السوق حيث لا يوجد إلا منتج ومروج وحيد للقيم، يمارس مراقبة مطلقة على أثمنه هذه القيم في سوق العرض والطلب ما دام ليس هناك عرض وإنتاج منافس. ومفهوم الاحتكارية يشمل كل الأشخاص والجماعات الذين يعملون من أجل تحديد الثمن وكميات الإنتاج. كما أن وجود مراقبة مطلقة لكل إنتاج ليس ضروريا لممارسة سلطة الاحتكارية. فكل تجمع أو جماعة تراقب 80 %من إنتاج مجال ما، بإمكانها فرض شروطها وقوانينها على الشركات والأشخاص الذين يراقبون النسبة الباقية من نفس الإنتاج[1] .

إن تحديد الاحتكارية على أساس هذا المفهوم، يحيل إلى طبيعة العلاقة القائمة بين المجال الديني والدولة كمحتكر وحيد لكل القيم الرمزية والدينية في الجزائر. لكن ذلك لا يعني عدم وجود مقاولين

---

[1] GREENWAL (Douglas) « Dictionnaire Economique » 2ème Edition. Traduit de l'anglais par LAVERGNE (Ph). PARIS. Economica 1987. P : 335. Voir aussi : LABICA (G). BENSUSSAN (GERARD) « Dictionnaire Critique du Marxisme » 2ème Editions. Paris. P.U.F 1985. p : 767. أنظر أيضا : « Monopole » In Encyclopédie UNIVERSALIS. Paris 1968 vol : 11. (pp : 277 - 280).

آخرين منافسين للدولة يبحثون من جهتهم عن فرض احتكارية بديلة لهذا المجال. على أساس هذا الفهم المستعار من علم الاقتصاد إذن، سنحاول تناول آليات احتكار الدولة للمجال الديني في الجزائر. وأيضا أنماط وأشكال هذه الاحتكارية .

المبحث الأول : السياق التاريخي للاحتكارية .

يعرف "بيير بورديو" P. BOURDIEU "المجال Le champ " على أنه إطار لشبكة من العلاقات الاجتماعية الموضوعية وحقل يتصارع فيه مجموعة من الأشخاص والمؤسسات حول مراتب ومراكز محددة موضوعيا من حيث وجودها وكينونتها من أجل تغيير الوضع القائم أو الحفاظ عليه. صراع يتخذ شكل لعبة، ويشترط مجموعة من الاستيراتيجيات المختلفة، يستهدف من خلالها الفاعلون داخل المجال سواء بشكل فردي أو جماعي الحفاظ على مواقعهم ومكاناتهم أو تحسينها داخل البنية التراتبية للفاعلين المتنافسين من أجل الهيمنة داخل المجال وإعادة تحديد بنيته من حيث هي نتاج لطبيعة علاقات القوة والصراع والتنافس بين مختلف الفاعلين. هذه الإستراتيجيات ترتبط بالمكانة التي يحتلها كل شخص إجتماعي أو مؤسسة داخل المجال، أي داخل عملية توزيع الرأسمال النوعي من جهة ودرجة إدراكهم الحسي لهذا المجال من جهة ثانية[1].

---

[1] BOURDIEU (P) . WAQUANT (L.J.D) : « Réponses, pour une anthropologie réflexive ». Paris. Ed. Seuil. 1992. (pp.72-73). BOURDIEU (P) « Questions de sociologie » PARIS. Ed : Minuit 1980. (pp: 113-114)

والمجال الديني في ترسيمة « Schéma »[1] بورديو كما استوحاها من اعمال "ماكس فيبر" Max WEBER[2] يتكون من أربعة فاعلين أساسيين (النبي، الإكليروس أوالبيروقراطية الدينية، الساحر ثم اللائكي أو العلماني) تربطهم علاقة موضوعية تنافسية أو مصلحية حسب نوع الطلبات المقدمة من هذا الفاعل أوذاك، أوحسب نوع المنتوج المعروض في سوق القيم الرمزية.

بيد أنه إنه إذا كانت مسألة العلاقة بين مختلف الفاعلين في النموذج الفيبري تتخذ طابعا ثنائيا ومزدوجا، وتفترض أيضا أن يحتل هؤلاء مكانات ومواقع ثابتة داخل مجال العلاقات الرمزية، فإن الزوايا يعتبرون بالعكس من ذلك بمثابة فاعلين متنقلين ومتجولين، أي يمكن أن ينتقلوا من مكانة أقرب من النبي إلى مكانة الساحر عبر المرور بمكانة وموقع البيروقراطية الدينية. كما يمكن أن ينتقلوا من المجال الديني إلى المجال السياسي، أي من ممارسة الدعوة الدينية إلى ممارسة السلطة السياسية أو المساهمة فيها والصراع من أجلها.

إن الانطلاق من نموذج فيبر/ بورديو يفرض ثلاثة شروط أساسية تتمثل في توزيع السلطة الدينية، أو بعبارة أخرى تعدد مراكز الإنتاج الرمزي. ثم وجود دوائر ذات علاقات ثنائية متماثلة ومتوازنة تقوم على تبادل وظيفي للمدخلات والمخرجات، كما تفرض أيضا وجود

---

[1] BOURDIEU (P) : « Une Interprétation de la theorie de la religion selon MAX WEBER » In Archives Européennes de sociologie Vol : XII. 1971. BOURDIEU (P) « Genèse et structure du champ religieux »Revue Française de sociologie. Vol. XII 1971. (pp.).

[2] WEBER (Max) « The sociology of Religion » Translated by. Ephroim FICHOFF. Boston BEACON Press. 1963.

دولة علمانية أو على الأقل مركزا موحدا للبيروقراطية الدينية. وأخيرا التمييز بين الأنشطة الزمنية من جهة والأنشطة والممارسات الدينية من جهة ثانية.

فوجود مجال ذو مراكز متعددة للإنتاج الرمزي لا يمكن التحقق منه في الجزائر إلا قبل 1956، أي تاريخ الالتحاق الفردي للعلماء بجبهة التحرير الوطني[1]. أما قبل هذا التاريخ فيمكن استحضار مرحلتين تختلفان نسبيا فيما بينهما : فإبان التواجد العثماني في الجزائر كان المجال السياسي الديني يعرف نوعا من التوازن الناتج عن توزيع السلط الرمزية، ذلك أن الحاكم العثماني كان ملتزما بكونه محارب سياسي، وأن حروبه وسياسته قائمة على أساس الدفاع عن الدين والجهاد في سبيله. فهو يعترف أنه من رجال السيف وليس من رجال الدين، كما أنه لا يريد من العلماء التدخل في حروبه وسياسته. وهذا التوزيع لا يعني فصل الدين عن الدولة، بل فقط توزيعا للسلط تحت الهيمنة السياسية والدينية للدولة.

وابتداء من 1830 تراوح المجال السياسي الديني الجزائري بين البحث من جهة السلطة الفرنسية عن تهميش الفاعلين الدينيين من أجل احتكار المجال وبين فصل الدين عن الدولة استنادا إلى قانون 1905 الذي أقر علمانية الدولة الفرنسية ومرسوم 1907 الخاص بالجزائر. ونظرا لظهور تحولات عديدة سنة 1954، تمثلت في بروز جبهة التحرير الوطني كحزب أمة يعمل من أجل تحقيق الاستقلال والوحدة الوطنية وبناء جهاز الدولة الجديدة، والتي ألزمت سنة 1956 وفي ظل

---

[1] CHIKH (Slimane) « L'Algérie en Arme ou le temps des certitudes » Paris. Ed : Economica 1981 (pp : 96-97).

علاقة غير متكافئة كل الفاعلين بما فيهم الدينيين [1]، الإلتحاق والإندماج في صفوفها ليس كتيارات ومذاهب عقائدية وإيديولوجية ولكن فقط كأشخاص ليتسنى لها وفي آن واحد، احتكار الدين باعتباره عنصرا من عناصر الهوية الوطنية، وإلغاء كل أشكال التعدد والإختلاف بما فيه تعدد مراكز الإنتاج الرمزي، وهو ما ستتم مأسسته Institutionnalisation سنة 1963 في القاعدة الدستورية "الإسلام دين الدولة. [2]"

فالتغيير والتعديل إذن في مجال العلاقات الرمزية، أي عوض مجال ذو أبعاد ومراكز متعددة تقتسم فيما بينها سلطة الإنتاج الرمزي، لاحظنا إذن خطوة خطوة كيف تم تقعيد وتأسيس مجال رمزي تراتبي مهيمن عليه من طرف الله كمرجعية رمزية والدولة كمرجعية واقعية. سنحاول تناول هاتين المحطتين اللواتي عرفهما المجال السياسي الديني في الجزائر والمتمثلتين في مجال العلاقات الرمزية المتوازنة أولا، ومجال العلاقات الرمزية التراتبية أو بنية المجال السياسي ثانيا.

---

[1] تشكلت جبهة التحرير الوطني من مختلف التيارات السياسية و الدينية التي كانت سائدة في الجزائر قبل 1954 و هي : "حركة انتصار الحريات الديموقراطية" التي تعتبر استمرارا "لحزب الشعب الجزائري" و "نجم شمال افريقيا"، ثم "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" و "الإتحاد الديموقراطي للبيان الجزائري" لفرحات عباس و تيارات أخرى مختلفة "كلجنة المنتخبين" وتيار من "الحزب الشيوعي الجزائري" : أنظر هذا الإطار : Benkhedda (Benyoussef) " Les origines du premier novembre 1954" Algérie. Ed : DAHLAB. 1989. (pp 360-361). HARBI (MOHAMED) "aux origines du F.L.N le populisme revolutionnaire" Ed. Christian Bourgeois 1975.

- [2] المادة الرابعة من دستور 1963.

الفقرة الأولى : مجال العلاقات الرمزية المتوازنة.

سبقت الإشارة إلى أنه في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عرف المجال السياسي الديني الجزائري توازنا للعلاقات الرمزية بين فاعلين يمتلكان قوة التأثير المباشر على الحياة السياسية والدينية. هذان الفاعلان هما العلماء والزوايا أو الطرق الدينية. ترى إذن ما هي طبيعة العلاقة التي تربطهم بالسلطة المركزية من جهة وعلاقاتهم المتبادلة من جهة ثانية.

أولا : علاقة العلماء بالطرق الدينية.

إن أهم خلاصة يمكن إستنتاجها من مقاربات سوسيولوجيا الإسلام هي تلك المقابلة الثنائية بين إسلامين[1] : الإسلام الحضري والإسلام

---

[1] DOUTTE (Edmond) : « Magie et religion dans l'Afrique du Nord » PARIS Ed : Maisonneuve/Geuthner 1984. (pp : 11-26). DERMENGHEM (Emile) « Le culte des saints dans l'islam Maghrébin » PARIS. Ed : Gallimard 1954 (pp : 15-20). BEL (Alfred) « La religion musulmane Berbère : Esquisse de l'histoire et de sociologie religieuse » Tome I. PARIS. Ed. Geuthner. 1908 (p : 10-20) RIZZITANO (Umberto) « L'Islam maghrébin d'aujourd'hui ». In studies on Islam. Amsterdam. London North Holland. publishing Company 1974. (p : 76-86) BERQUE (Augustin) « Ecrits sur l'Algérie » Aix en Provence. Ed. Edisud 1986. BERQUE (Jacques). « Le Maghreb eutre deux guerres ». Paris. Ed. Seuil 1962 (pp : 68-72). BOUHDIBA (A) « L'Islam Maghrebin Essai d'une typologie » Revue Tunisienne des sciences sociales N° 4 Décembre 1965 (pp : 3-16) CHARNAY (J.P) : « Sociologie religieuse de l'Islam » PARIS. Ed. Hachette 2ème Edition 1994. (pp : 246-247). LAROUI (Abdellah) « Esquisses historiques » Casablanca. Ed : Centre culturel Arabe 1992. (pp : 22-45) BOURDIEU (P) : « Sociologie de l'Algérie » PARIS Ed : PUF. Coll Que-sais-je? N°802. 1958 (pp : 96-104)

القروي، الإسلام الرسمي والإسلام الشعبي، وأخيرا إسلام العلماء وإسلام الطرق والزوايا. هذا البناء التنظيمي يقود في النهاية إلى مقابلة "العالم" "بالطرقي"، وهي مقابلة لم تكن دائما مطابقة للحقيقة والواقع. وبالأخص قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لأن كلا الفاعلين سواء العلماء أو أشخاص الزوايا والطرق الدينية ينهلان من نفس المعرفة الدينية، إضافة إلى أن وظيفة "العالم" و"الطرقي" لم تكن متعارضة أو متناقضة. فاشهر الطرقيين كانوا أيضا علماء. هذا الإنتماء المزدوج للطريقة ولدائرة العلماء قد توقف وتلاشى عندما أصبح الرأسمال المعرفي الذي يحركه كلا الطرفين غير موحد ومتشابه، مما مهد لظهور هذه الثنائية التي اكتملت صورتها النهائية مع الحركة الإصلاحية.

والتيار الإصلاحي الجزائري اكتملت صورته التنظيمية والمؤسساتية سنة 1931 بتأسيس "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" التي استمدت مرجعيتها الفكرية من عبد الحميد بن باديس ومن المصلحين الجزائريين الأوائل كعبد القادر المجاوي، أبوالقاسم الحفناوي عبد الحليم بن سماية ومولود بن موهوب إضافة إلى تأثرها أيضا بالحركة الوهابية، وحركة الجامعة الإسلامية وخاصة أفكار محمد عبده ورشيد رضا.

فجوهر الدعوة الإصلاحية عند ابن باديس وأتباعه يقوم على أساس العودة بالدين الإسلامي إلى عهد السلف الصالح، ومحاربة الخرافات والبدع التي نشرتها الطرق الصوفية ودعاة المرابطية. وهذا

يعني أن "التحالف التكتيكي والمرحلي"[1] الذي فرضته الظروف العامة لعام 1930 وتكرس سنة 1931 بتأسيس الجمعية، لم يعد قادرا على الاستمرار. فتصميم العلماء على نشر الدعوة في كافة المناطق الجزائرية، بما فيها تلك التي تهيمن عليها الطرقية من جهة، وعزم شيوخ الطرق والزوايا بمساندة موظفي الإدارة الدينية احتواء الجمعية من جهة ثانية، جعل كل تحالف بين التيارين مستحيلا، لينتهي بإقصاء شيوخ الزوايا والطرق الدينية من عضوية الجمعية نهائيا، فبرزت على الساحة الجزائرية جمعية جديدة منافسة لجمعية العلماء أطلق عليها مؤسسوها إسم "جمعية علماء السنة الجزائريين"[2].

تأسست هذه الجمعية رسميا بتاريخ 15 شتنبر 1932 بتأثير من المولود الحافظي الذي وصفه علي مراد "بأنه شخصية متقلبة وغير متزنة". فبصفته عضوا مستشارا في المجلس الإداري "لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين" سنة 1931 وممثلا لوجهة نظر شيوخ الزوايا والطرق الدينية، دعا إلى إنشاء جمعية منافسة للجمعية الأولى فكانت "جمعية علماء السنة الجزائريين"[3] التي جمعت رؤساء الزوايا والطرق والموظفين الدينيين المسلمين في الإدارة الفرنسية ومتبنية نفس القانون الأساسي الذي ارتكزت عليه الجمعية الأولى : فهي جمعية إسلامية تعليمية خيرية، تمتنع عن الخوض في الأمور السياسية وعن كل ما

---

[1] MERAD (Ali) « Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 » PARIS/La Hay Ed : Mouton 1967. p : 145.

[2] AGERON (Charles Robert) « L'histoire de l'Algérie contemporaine de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération 1954 » PARIS. Ed. PUF. Tome II. 1979. p : 331

[3] MERAD (Ali) « Le réformisme... » op. cit : p : 145.

يمكن أن يثير الاضطراب بين الفئات الدينية والعصبية، وتهدف إلى إحياء السنة والتقاليد الدينية والتمسك بالأخلاق وفق لما جاء في الكتاب والسنة والمذاهب الأربعة ومبادئ الفقه والتصوف والدين الإسلامي.

وجمعية العلماء المسلمين في صراعها مع الطرق والزوايا، استوحت مرجعيتها من تمييز ابن باديس بين إسلام وراثي مبني على التقاليد والجمود (إسلام الطرق والزوايا) وإسلام ذاتي مبني على التفكير والبحث والتأمل (إسلام جمعية العلماء). والإرتقاء إلى هذه الإسلام الذاتي في نظر ابن باديس لا يمكن أن يتم إلى عن طريق التعليم.[1] وفي نفس السياق يرى البشير الإبراهيمي ان "البلاء المنصب على هذا الشعب... آت من جهتين متعاونتين عليه، بعبارة أوضح من استعمارين مشتركين يمتصان دمه ويفسدان عليه دينه ودنياه : استعمار مادي هو الاستعمار الفرنسي، يعتمد على الحديد والنار، واستعمار روحي يمثله مشايخ الطرقية المؤثرون في الشعب والمتاجرون باسم الدين والمتعاونون مع الاستعمار عن رضى وطواعية. والاستعماران متعاضدان... فكان سداد الرأي وأحكام التدبير أن تبدأ الجمعية بمحاربة هذا الاستعمار الروحي لأنه أهون وكذلك فعلنا."[2]

---

[1] تركي رابح : "الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح و التربية في الجزائر" المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر 1984. ص : 228

[2] تركي رابح : نفس المرجع. ص : 236

وابن باديس يبرر محاربة الطرقية لسببين اثنين : أولهما : تعاونها مع الاستعمار ضد الوطن، وثانيهما : لكثرة البدع والخرافات التي ألصقتها بالدين الإسلامي، وسممت بها أفكار العامة ووجدانها الديني. وفضلا عن ذلك فإن جمعية العلماء اعتبرت بمثابة مدرسة للتجديد الإسلامي بالجزائر. تعمل من أجل تطهير الدين من البدع والعودة إلى منابعه الأولى. غير أن ابن باديس لا يلغي إمكانيات التعاون مع الطرق والزوايا. وفي ذلك يقول : "... لما عرفناه فيها من بلاء الأمة من الداخل ومن الخارج فعملنا على كشفها وهدمها ... وقد عز منا أن نترك أمرها للأمة هي التي تتولى القضاء عليهم، ثم نمد يدنا لمن كان على استعداد لنعمل معا في ميادين الحياة على شريطة واحدة وهي : أن لا يكونوا آلة مسخرة في يد ونواح اعتادت تسخيرها. فكل طرقي مستقل بنفسه عن التسخير، فنحن نمد يدنا له للعمل في الصالح العام... وكل طرقي يكون أذنا سماعة وآلة مسخرة، فلا هوادة بيننا حتى يتوب إلى الله"[1].

ومظاهر الخلاف بين جمعية العلماء والطرقيين تتلخص أولا : في نقد المعتقدات الطرقية، بحث يعتبرها العلماء "بدعة لم يعرفها السلف الصالح، كما أن بنيتها وسلوكها يميلان إلى إحداث وثنية في الإسلام لإتباعها طقوسا خاصة وبعيدة عن أصالة الدين كالخلوة والتوسل والبركة. وانتقد العلماء أيضا التنظيم الهيكلي للطرقية، فهاجموا البنية التنظيمية داخل الطرق الصوفية التي بنت علاقاتها الدينية على أساس هرمي شبيه إلى حد ما بالتنظيم الكهنوني، إذ نجد "الإخوان" في قاعدة

---

[1] عمار الطالبي : "ابن باديس حياته و آثاره" الجزء الرابع. دار الغرب الإسلامي. بيروت 1984. ص : 369

الهرم وفي أعلاه شيخ الطريقة وبينهما مجموعة من الأشخاص يعينهم الشيخ صاحب السلطتين الدينية والدنيوية للقيام بوظائف دينية طبقا لنظام تراتبي.

وقد عمل العلماء ثانية، على نقد المظاهر الاجتماعية الناشئة عن الطريقة، بحيث يعتبرون أن أخطر ما نتج عن هذه الطقوس والمظاهر انقسام الأمة على نفسها فبدل التساوي في الكرامة والحقوق والواجبات، انقسم المجتمع إلى "مشايخ" و"مقدمين" و"إخوان". وأخيرا عمل العلماء على نقد النزعة الاستغلالية لدى مشايخ الطرق من خلال إتهامهم بابتداع عادات "الزيارات" و"الهدايا" التي تتطلب واجبات مالية وعينية، و"بذلك استجلبوا الزكاة لأنفسهم وسخروها لمصالحهم الخاصة، فكان حق الشيخ، كما يقول الإبراهيمي قبل الزوجة والأولاد والآباء والأجداد، وحق الشيخ في المال قبل حق الفقير والمسكين."[1]

أما وجهة نظر الطرقيين فتتمثل في نقد التعاليم التي جاء بها العلماء، كمنع زيارة الأضرحة والمقابر، إذ حذر "إبن كابو" أحد مشايخ الطرقية من العلماء "الذين جاؤوا ليشوهوا الإسلام بإدخالهم تعديلات على القرآن والسنة"[2]. وقد رفض الطرقيين أيضا دعوة العلماء للمطالبة بفصل الدين عن الدولة وتسليم المساجد والأوقاف لجمعية دينية وطنية، وهو ما عبرت عنه مجلة "المرشد" لسان حال

---

[1] البشير الإبراهيمي : "آثار البشير الإبراهيمي" الجزء الأول . المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1987. ص : 104

[2] أحمد الخطيب : "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و أثرها الإصلاحي في الجزائر" المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر 1985. ص : 186

الطريقة العليوية [1] بقولها : "فإنه ولا ريب أن الأحباس الجزائرية إذا تجردت عن الحكومة فلا تقوم بأكثر مما يقوم به غيرها، وعليه فمن الحكمة والسداد أن تبقى الأحباس بيد الحكومة" [2] .

ثانيا : علاقة العلماء بالدولة.

ارتكزت السياسة الدينية للفرنسيين في الجزائر على احتواء واحتكار المجال الديني وإلحاقه بمجال الدولة، ففي سنة 1830 وبناء على قرار الجنرال "كلوزيل [3]"تم دمج أملاك الأحباس والأوقاف في مجال الدولة. فالمادة الثانية من هذا القرار تنص على أن القائمين بأملاك الأوقاف ملزمون بتقديم تصريح يبين صفة وحالة عقارات الأوقاف التي يستغلونها بالكراء أو غيره ومحصول الكراء ومقدار الدخل الأخير. وتلزم المادة الرابعة القضاة والمفتين والعلماء وغيرهم من المشرفين على إدارة الأوقاف، تسليم العقود والكتب والسجلات والسندات المتعلقة بتدبير شؤون الأملاك وقائمة بأسماء المكترين مع بيان مبلغ الأكرية السنوية وإرسال ذلك إلى مدير الأملاك. أما المادة السادسة فتنص على أن كل شخص خاضع للتصريح المذكور في المادة الرابعة من القرار ولم يدل بما عنده، يحكم عليه بغرامة لا تقل عن الدخل السنوي للعقار الذي لم يسجله لدى مديرية الأملاك. وفي 23 مارس 1843 أصدر وزير الحربية الفرنسي قرارا ينص على أن

---

[1] نسبة إلى ابن عليوة شيخ هذه الطريقة انظر : BERQUE (Augustin) « Ecrits sur l'Algérie » op. cit. (pp : 127-136)

[2] احمد الخطيب : مرجع سبق ذكره : ص : 186

[3] DEJANSSENS (G. B) : « La séparation du culte musulman et de l'Etat en Algérie » Revue des Etudes Islamiques : N° 16.1948. p : 21.

"مصارف ومداخيل المؤسسات الدينية يجب أن تضم إلى ميزانية الدولة"[1] هذه السياسة لم تكتمل إلا بهدم وتحويل المساجد إلى كنائس ومؤسسات عامة وإلحاقها بالأملاك العسكرية[2] ومنع الأعياد الدينية والمواسم وأداء مناسك الحج[3] في العديد من المرات لأغرض سياسية. وانسجاما مع سياستها هاته عملت السلطة الفرنسية في الجزائر على خلق وإنشاء جهاز من رجال الدين المسلمين يقومون بتفسير العقيدة الدينية وإدارة وتسيير مؤسساتها وأملاكها التي تم تأميمها وإلحاقها بمجال الدولة. وهو جهاز بيروقراطي مندمج ومرتبط بأجهزة الدولة يتكون من رجال الإفتاء والعلماء والفقهاء والطّلْبة والأئمة والمؤذنين والمدرسين، يتم تعيينهم وتحديد رواتبهم وأجورهم طبقا لقانون الوظيفة العمومية، وهو ما عبر عنه الحاكم العام بالجزائر آنذاك بقوله "إن المصلحة العليا لسيطرتنا وهيمنتنا تقتضي منا المحافظة على تدخلنا المباشر في سير عمل الشؤون الدينية وذلك من خلال تعيين واختيار الموظفين الدينيين."[4]

غير أن فشل تطبيق فصل الدين الإسلامي عن الدولة في الجزائر بالرغم من أن مرسوم 27 شتنبر1907 [1] قد دعا صراحة إلى فصل كل الأديان عن الدولة بما فيها الإسلام، سيدفع جمعية العلماء إلى اتخاذه

---

[1] Ibid : p : 21.

[2] أبو القاسم سعد الله : " الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900" الجزء الأول. دار الغرب الإسلامي. بيروت 1992. ص : (82-85)

[3] 4 AGERON (Charles Robert) : « L'histoire de l'Algérie... »op. cit. p: 171-180

[4] DEJAN SSENS (G.B). « La séparation du culte... » op. cit. p : 13.

قضية رئيسية في صراعها مع السلطة الفرنسية بالجزائر. ففي وثيقة المطلب التي تقدمت بها الجمعية إلى المؤتمر الإسلامي سنة 1936، طالبت بتسليم المساجد إلى المسلمين والسماح بتكوين جمعيات دينية انطلاقا من القوانين المتعلقة بفصل الدين عن الدولة. كما طالبت أيضا بتأسيس كلية للعلوم الدينية لتكوين موظفي المساجد من أئمة وخطباء ومدرسين[1].

وقد حددت جمعية العلماء مقاصدها من فصل الدين عن الدولة في التقرير الذي قدمه مجلس إدارة الجمعية إلى الحكومة الجزائرية سنة 1944 كما يلي : "نحن الآن باسم الدين وباسم الأمة نتمسك بعبارة فصل الدين الإسلامي عن الحكومة الجزائرية ونريد تطبيقها على الشكل التالي، أولا : فصل الدين الإسلامي عن الحكومة الجزائرية فصلا حقيقيا بحيث لا تتدخل في شيء من شؤونه لا ظاهرا ولا باطنا، لا في فصوله ولا فروعه، ثانيا : تسليم ذلك كله إلى أيدي الأمة الإسلامية صاحبة الحق المطلق فيه، وتقرير سلطتها على أمورها الدينية تقريرا فعليا خالصا لا إلتواء فيه ."[3]ولتحقيق ذلك تشترط جمعية العلماء تشكيل مجلس إسلامي أعلى مؤقت بعاصمة الجزائر، يتكون من بعض العلماء الأحرار المعترف بهم وبأعمالهم للدين الإسلامي

---

[1] انظر وثيقة المطالب التي تقدمت بها جمعية العلماء إلى المؤتمر الإسلامي الجزائري. يونيو 1936 في : سعد الله أبو القاسم : "الحركة الوطنية الجزائرية 1930-1945" الجزء الثالث دار الغرب الإسلامي. بيروت 1992. ص : 261-262

[2] انظر التقرير الذي قدمه مجلس إدارة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى الحكومة الجزائرية في 5 غشت 1944 في : أحمد الخطيب "جمعية العلماء..." مرجع سبق ذكره. ص: 286

وبعض أعيان المسلمين المتدينين والبعيدين عن المناصب الحكومية وبعض الموظفين الدينيين بشرط أن يكون عددهم أقل من نصف عدد الأعضاء في المجلس الذي خولته صلاحية ممارسة جميع السلطات التي كانت تمارسها الحكومة في الشؤون الدينية. وفي نفس السياق أصدرت السلطة الفرنسية قانون 20 شتنبر 1947، جاء في مادته السادسة والخمسين (56) "أن استقلال الديانة الإسلامية مؤمن في نظر الدولة إسوة بالأديان الأخرى"[1] لكن هذا القانون الذي ضمن استقلالية الديانة الإسلامية نظريا، أعطى صلاحية تنفيذ الفصل بين الدين والدولة للمجلس الجزائري الذي كانت تهيمن عليه الإدارة الفرنسية، ولم يتمكن بالتالي طيلة حياته الترلمانية من اتخاذ أي قرار فعلي يؤمن استقلالية الدين الإسلامي عن الدولة أو النظر في وضع الأوقاف والمساجد، ليبقى هذا القانون في النهاية ورقة ميتة في أدراج المجلس الجزائري.

ومطالبة العلماء بفصل الدين عن الدولة لا تعني مطالبتهم بإقامة دولة علمانية تفصل بين ما هوديني ودنيوي، بل عملية الفصل هاته تجد مبررها لدى العلماء في اعتقادهم أن لهم الحق وحدهم دون غيرهم في إدارة هذا المجال. ففي الوقت الذي طالب فيه كل من الحزب الشيوعي الجزائري وفيدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا بإقامة دولة علمانية في الجزائر تفصل بين الدين والدولة[2] تبنى

---

[1] DEJANSSENS : « La séparation du culte... » op. cit : p : 18

[2] SANSON (Henry) « Laïcité Islamique en Algérie » PARIS. Ed : CNRS. 1983. p : 101

العلماء موقفا مضادا يدعو إلى إنشاء دولة لا تفصل بين الدين والسياسة، بل تتخذ من الإسلام مرجعية أساسية لقوانينها ومؤسساتها.

ثالثا : علاقة الزوايا بالدولة.

في البداية لا بد من الإشارة إلا أن معالجة موضوع الزوايا في الجزائر يستلزم حيطة وتبصرا على درجة عالية، نظرا لأن الموضوع ممتد على فترة زمنية طويلة أدت إلى تراكم ثقافي لا يتسع المكان لتحليله. كما أن الزوايا ليست مؤسسة كباقي المؤسسات، بل تصبح مجتمعا مستقلا بذاته له مؤسساته فتشكل دولة داخل الدولة أوهي الدولة ذاتها. وللزاوية وظائف متعددة : فهي مركز تعليمي تؤدي وظائف تعليمية واجتماعية، ومؤسسة قضائية حيث تلعب دور الحكم بين القبائل المتنازعة. كما أنها تعتبر سدا منيعا يصد توسع السلطة المركزية، وهي أيضا عنصرا من عناصر اللعبة السياسية[1] كل هذا يجعل من الزوايا ظاهرة معقدة وذات أهمية بالغة أيضا. لهذا السبب ليس في نيتنا ولا في مستطاعنا الإلمام بهذا الموضوفي جل قضاياه ومكوناته ولا حتى في الجانب الذي نريد تناوله هنا، أي المكانة التي تحتلها الزوايا والطرق الدينية داخل مجال العلاقات الرمزية المتوازنة كفاعل مستقل نسبيا عن باقي الفاعلين الآخرين ومنتج للقيم الرمزية. فمقاربتنا إذن ستنحصر في تناول الزوايا من حيث هي فاعل داخل المجال الديني يقيم علاقة متوازنة سواء على مستوى المنافسة أو التحالف مع الفاعلين الآخرين وبالأخص مع

[1] LAROUI (Abdellah) « les origines sociales et culturelles du Nationalisme Marocain 1830-1912 » Casablanca Centre Culturel Arabe 1993 (pp : 141-143)

السلطة المركزية وأيضا علاقة الزوايا بذاتها باعتبارها مجالا للصراع والمنافسة.

إن علاقة الزوايا بالدولة تتخذ انطلاقا من معادلة تعتبر أن قوة الدولة أو السلطة المركزية تعني ضعف الزوايا، وقوة هذه الأخيرة تحيل إلى ضعف السلطة المركزية. بمعنى أنه كلما كانت الدولة قوية إلا وتنكمش الزوايا على ذاتها فتقتصر على أداء وظائفها الاجتماعية، كالتعليم والوعظ والإرشاد. وبالعكس من ذلك كلما أبانت السلطة المركزية عن ضعفها وتراجعها إلا وبرزت الزوايا كفاعل يملك من الإمكانات والقوة الضرورية لملء هذا الفراغ السياسي بممارستها للوظيفة السياسية.

والتاريخ الجزائري خلال القرن التاسع عشر، يعتبر المثال الأوضح لهذه المعادلة. فهذه المرحلة تعبر عن ضعف السلطة العثمانية أو سلطة البايات من جهة وبروز التواجد الفرنسي في الجزائر كسلطة بديلة لسابقتها من جهة ثانية، فلوأردنا أن نقرأ المقاومة الجزائرية خلال هذه المرحلة قراءة سياسية لوجدناها قد سارت تحت قيادة ثلاثة زوايا أوطرق دينية : وهي القادرية والدرقاوية ثم الرحمانية، وكلها ظهرت في البادية لا في المدن وتجاوزت في خطابها الدين إلى السياسة و"الإخوان" أي أتباع الطريقة، إلى كل المواطنين. فأسست القادرية دولتها زمن الأمير عبد القادر[1] كشكل مؤسساتي أسمى

- [1]بو عزيز يحيى "الأمير عبد القادر : رائد الكفاح الجزائري" الدار العربية للكتاب، تونس 1983. (ص : 82-92). انظر أيضا:

* ETIENNE (Bruno) « ABDELKADER » PARIS. Hachette 1994. (pp : 134-152)

وأرقى ما وصلت إليه ليس فقط الطريقة القادرية بل وأيضا الظاهرة الطرقية بشكل عام، وهو اختيار سلكته كل من الدرقاوية والرحمانية ثم السنوسية فيما بعد. فانتفاضات 1840-1848 التي قادتها الدرقاوية في شخص الحاج موسى الدرقاوي وثورات 1864- 1865 لأولاد سيدي الشيخ بزعامة الزاوية الشيخية، ومن بعدها انتفاضة 1871، التي قادها "المقراني" عن الطريقة الرحمانية، وأيضا "بورما" في الأوراس سنة 1879، تندرج في هذا السياق الذي يعبر عن قوة الزوايا ابان ضعف السلطة المركزية.

وقد عملت السلطة الفرنسية من جهتها على إضعاف هذه الطرق والزوايا عبر المواجهة العسكرية وهدم مكانتها الاقتصادية بإدماج جميع ممتلكاتها من مساجد وأوقاف ومدارس تعليمية في الملك العام للدولة. فمرسوم 18 أكتوبر 1892 المتعلق بالتعليم الابتدائي الخاص بالأهالي في الجزائر ينص على إدماج مدارس الزوايا في المدارس الخاصة ووضعها تحت مراقبة المفتشية الأكادمية شأنها في ذلك شأن المدارس العامة. وبموجب هذا القانون أضحت مدارس الزوايا ملزمة باتباع النظام الخاص بالمدارس الحكومية سواء تعلق الأمر بأوقات العمل أو العطل أو البرامج التكوينية والتعليمية[1].

وتحتل الزوايا مكانة متميزة داخل مجال التحالفاب والتحالفات المضادة. ذلك أن الفرنسيين قد استنتجوا بسرعة مذهلة النتائج والأطراف القابلة للتحالف في هذه الشبكة من التنظيمات الدينية.

---

* AOULI (Smaïl) « ABDELKADER » PARIS. FAYARD 1994.

[1] AGERON (ch. R) « L'histoire contemporaine de l'Algérie » op. cit. p 169.

"فليون روش"، وظف خدمات الزاوية المدنية سنة 1855 لمواجهة الطريقة السنوسية، ونفس الشيء ينطبق أيضا على الطريقة التجانية التي اختارت ومنذ وقت مبكر التحالف مع الفرنسيين. ولمواجهة الطريقة السنوسية أقام الفرنسيون تحالفا مع كل من الطريقة الشيخية والطيبية[1].

غير أن إشكالية الصراع والتحالف لم تطبع علاقة الزوايا بالسلطة المركزية فقط، بل وأيضا الزوايا فيما بينها. وهو ما يمكن استخلاصه من صراع القادرية زمن الأمير عبد القادر مع الزاوية الدرقاوية في شخص زعيمها الحاج موسى الدرقاوي وصراع القادرية أيضا مع الزاوية التجانية الذي انتهى باتفاق بين الطرفين يقضي باندحار التجانية إلى "لغواط" وأداء ضرائب حرب للقادرية. كما أن دخول الطريقة السنوسية المتحالفة مع السلطة العثمانية إلى الجزائر، اصطدم بسد طرقي تشكل من الطريقة التجانية المتحالفة مع السلطة الفرنسية ومن باقي الطرق الدينية الأخرى التي كانت تكن نوعا من العداء اتجاه الإستعمار الفرنسي كالقادرية والرحمانية[2].

هذا الصراع بين مختلف الطرق والزوايا في الجزائر هو قبل كل شيء تعبير عن صراع المصالح فيما بينها، فكل طريقة أو فرع من فروع هذه الطريقة أو تلك كان يعمل وبكل الوسائل الممكنة للحفاظ

---

[1] DEPONT (octave) COPPOLANI (Xavier) « Les confréries religieuses musulmanes » PARIS. Ed Maisonneuve / Geuthner / 2ème Editions 1987. p : 265.

[2] TRIAUD (J. L) « La légende noire de la SNUSSYYA, une confrérie musulmane saharienne sous le regard français. 1840-1930 » PARIS Ed. de la maison des sciences de l'homme. vol. I. 1995. p : 88.

على مكانته وهيمنته على الجماعات التي يراقبها ويؤطرها، فالحج إلى الأماكن المقدسة والزيارات وهدايا وأتباع الطريقة والزكاة، كلها تشكل مصدرا أساسيا للمداخيل المالية الدائمة والمنتظمة للطريقة تستدعي الدفاع والصراع الدائم من أجل الحفاظ عليها. وفي نفس السياق أيضا، فممارسة سلطة التحكيم بين المتنازعين ودور الوساطة يشكل الاختصاص الذي تبني عليه سلطة الزوايا والطرق، وهو اختصاص لا يقبل الاقتسام أو التوزيع مع أطراف أخرى. فلعبة التحالفات والصراع الدائم هو ضرورة طبيعية لحماية القوافل التجارية والدفاع عن المصالح المهددة من قبل الزوايا الأخرى، أما الصراع المرجعي أوالمذهبي[1] حتى وإن وجد، فإنه لم يحتل مكانة أساسية داخل بنية الصراع بين مختلف الطرق الدينية .

وخلاصة القول أن تراجع مكانة الطرق الدينية وقوتها داخل مجال القيم الرمزية منذ مطلع القرن العشرين كان نتاج خوضها لصراع معقد وثلاثي الأبعاد. أولا : مع ذاتها أي صراع طرق/ طرق. وثانيا: صراعها مع الآخر أي طرق/دولة. وثالثا : صراعها مع العلماء.

الفقرة الثانية : مجال العلاقات الرمزية التراتبية .

إن الانتقال من مجال العلاقات الرمزية المتوازنة والمتكافئة إلى مجال تراتبي لهذه العلاقات مرتبط بعملية بناء الدولة الجزائرية لما بعد 1962 ومكانة الدين / الإسلام داخل هذا البناء. وهي مسألة لا يمكن فهمها وتحديدها إلا من خلال نقطتين اثنتين تتمثلان أولا : في

---

[1] Ibid. p : 87.

طبيعة علاقة الدين بالدولة، وثانيا : بنية الفاعلين داخل المجال السياسي الديني بالجزائر.

أولا : علاقة الدين بالدولة.

لقد تراوحت هذه العلاقة ومن خلال استقراء مواقف مختلف الفاعلين الجزائريين بين المطالبة بفصل الدين عن الدولة من جهة وبدمجه في مؤسساتها من جهة ثانية، فقبل الاستقلال الوطني دعا كل من "الاتحاد العام للعمال الجزائريين" ومؤتمر الصمام" إلى بناء دولة علمانية، في حين طالب كل من "المجلس الوطني للثورة الجزائرية" و"مؤتمرطرابلس" بضرورة بناء دولة لا تتناقض مؤسساتها مع القيم الإسلامية[1]. وفي سنة 1962 دعا كل من الحزب الشيوعي الجزائري وفيدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة[2] وهي مواقف عارضها العلماء في إعلان 1962، إذ طالبوا من جهتهم بدمج الدين في وظائف الدولة ومؤسساتها وبناء دولة جزائرية تقوم على أسس ومبادئ الشريعة الإسلامية[3] وفي نفس الوقت طالب رجال الإفتاء في الجزائر بتدخل الدولة لإنقاذ وحماية التراث الإسلامي والقيم الأخلاقية والروحية الجزائرية، وهو موقف يعارض أيضا كل أشكال الفصل بين الدين والدولة [4].

---

[1] SANSON (H) : « Laïcité Islamique en Algérie » op. cit. p : 101

[2] Ibid : p : 101

[3] SANSON (H) « Statut de l'Islam en Algérie ». A. A. N 1979. PARIS CRESM/ CNRS 1981. P / 99.

[4] تنص المادة (4) من دستور 1963 و المادة (2) من دساتير 1976-1989-1996 على أن "الإسلام دين الدولة."

فبين الفصل والدمج اعتبر الدستور الجزائري لسنة 1963 ومن بعده دساتير 1976-1989 و1996 أن "الإسلام دين الدولة". غير أن هذه الدساتير لا تمنح السلطة الدينية لا لرجال الدين على الدولة ولا لأشخاص الدولة على الدين، ففي علاقته بالدولة يتخذ الدين / الإسلام ثلاث مستويات مختلفة : فهو"دين الدولة" أي قاعدة إيديولوجية لشرعية هذه الدولة. وهو"دين دولة" أي مجموعة من القضايا والشؤون الدينية العامة. وهو أخيرا مجموعة من الأشخاص المتدينين تتكفل الدولة بحماية حرياتهم وحقوقهم الدينية، فإلى حدود الآن ليس هناك ما يعتبر متميزا ما دام أنه في أغلب المجتمعات تتخذ الشؤون الدينية مكانة شؤون عامة، بل الخصوصية تتمثل في تطور الأشكال المتبعة لإدارة وتسيير هذه الشؤون الدينية العامة والخاصة أيضا، وهو مسلسل تم في مرحلتين :

الأولى : وتمتد من 17 شتنبر 1962 تاريخ إنشاء وزارة الأوقاف إلى غاية 21 يوليوز 1970 تاريخ إنشاء وزارة التعليم الأصيل والشؤون الدينية، وهي مرحلة اتسمت باحتكار وزارة الأوقاف لكل أملاك الأحباس بما فيها المساجد والكتاتيب القرآنية ومدارس التعليم الأصيل التي سيتم إلحاقها خلال الموسم الدراسي 1965/1964 بوزارة التربية الوطنية. أما الثانية : فتمتد من 21 يوليوز 1970 إلى 23 أبريل 1977 تاريخ إنشاء وزارة الشؤون الدينية. وحتى لا توحي احتكارية الوزارة لكل الشؤون الدينية بأن هناك فصل بين الدين والدولة، ثم تفكيك هذه التركة وتوزيعها على مختلف المصالح الوزارية الأخرى. فابتداء من 1973 تم تأميم أراضي الزوايا وإلحاقها

بالصندوق الوطني للثورة الزراعية[1] وبموجب مرسوم 1976/5/12 أصبحت كل المدارس والمؤسسات التعليمية سواء كانت كاثوليكية أو إسلامية تابعة لوزارة التربية الوطنية، تماشيا مع مبدأ وحدة النظام التعليمي الجزائري، فلم تحتفظ هذه الوزارة إلا بالمساجد ومؤسسات تكوين الأئمة والأطر المسيرة لهذه المؤسسات إلى جانب مساهمتها في إعداد البرامج التكوينية والتعليمية المرتبطة بهذا المجال. وخلال التعديل الوزاري لعام 1977 أصبحت الوزارة تسمى وزارة الشؤون الدينية وتم إلحاقها مباشرة برئاسة الدولة. كما أن المجلس الإسلامي الأعلى أضحى مجلسا غير خاص بالوزارة وحدها، بل بمثابة وسيط بين مكونات الحكومة. ومنذ 1980 أضحت هذه المؤسسة وزارة عادية مثلها مثل باقي الوزارات الأخرى، لا تتمتع بامتيازات واحقيات متميزة عن باقي الوزارات في مجال إدارة الشؤون الدينية[2].

والنتيجة هي أن تسيير الدولة للشؤون الدينية أصبح يتم بمساهمة العديد من الوزارات وليس عبر وزارة الشؤون الدينية وحدها، فإدارة أراضي الزوايا أصبحت من اختصاص مصالح الثورة الزراعية، والتعليم الديني تشرف عليه وزارة التربية الوطنية. أما تنظيم الأعياد والعطل الأسبوعية وأوقات العمل خلال شهر رمضان، فتشرف عليها وزارة الداخلية بتعاون مع وزارة الشؤون الدينية، كما أن الحج تساهم في تنظيمه العديد من الوزارات كالداخلية والصحة والنقل.

---

[1] SANSON (H) « statut de l'Islam ... » op. cit. p : 103

[2] - SOURRIAU (CH) « Quelques données comparatives sur les Institutions Islamiques actuelles au Maghreb » A. A. N. 1979-PARIS. CRESM/CNRS 1981. p : 349.

إن الدولة إذن هي التي تحتكر سلطة إدارة وتسيير المجال الديني بواسطة مختلف الوزارات وليس وزارة الشؤون الدينية وحدها. فالإسلام إذن ليس فقط "دين الدولة « Religion de l'Etat »"من حيث هو مكون أساسي لشرعيتها السياسية ولكن أيضا "دين دولة « Religion d'Etat »"باعتباره مجموعة من المصالح العامة التابعة للعديد من مؤسسات الدولة. فدين الدولة لا يمكن أن تحتكره إلا الدولة ذاتها. والإسلام بالنسبة للدولة ليس فقط مصدرا للشرعية، بل مجموعة من الأشخاص المتدينين لهم اتجاه الدولة حق حماية وضمان حقوقهم وحرياتهم الفردية انطلاقا من قاعدة "لا إكراه في الدين" التي تلزم الدولة بعدم التدخل في الحياة الدينية للأفراد، وبتوفير الشروط الضرورية لممارسة هذه الحقوق الدينية : كبناء المساجد وتنظيم الحج ونشر التربية والثقافة الإسلاميتين. فمعادلة الحق والواجب تبدو سهلة من الناحية النظرية، لكنها صعبة ومعقدة من الناحية العملية. فباسم احترام الحريات الفردية والجماعية تقبل الدولة وتسهل تواجد أملاك محبسة حرة، ودعاة أحرار وأيضا زوايا وطرق وممارسات مختلفة إضافة إلى العديد من الجمعيات الدينية، وباسم حفظ النظام العام أقدمت الدولة على منع وحظر "جمعية القيم" و"الجبهة الإسلامية الإنقاذ."

فسلطة الدولة على المجتمع ليست سلطة دينية، بمعنى أنها لا تستند إلى قانون إلهي، ولكن تقتصر فقط على سلطة الإدارة والتدبير وتأويل المرجعية الدينية، أما في حالة الخلاف حول قضايا دينية، فإن الجزائريين يسلكون اتجاه بعضهم البعض، انطلاقا من إيمانهم أن لا أحد يمتلك سلطة دينية تستند إلى حق إلهي مسلك التوافق والإجماع، وهوما كرسه قانون الأسرة. أما في حالة تعذر هذا التوافق فإن

المشكلة تحل بالرجوع إلى من يمتلك احتكار آليات العنف داخل الدولة أو بالمهيمن داخل تراتبية المجال السياسي.

ثانيا : البنية التراتبية للمجال السياسي.

في البداية لا بد من الإشارة إلى أنه من الصعب إعطاء صورة نهائية وكاملة لبنية الفاعلين داخل المجال السياسي الجزائري في المرحلة الراهنة، نظرا لكونه يمر بمرحلة انتقالية تتسم بإعادة إدماج الفاعلين الجدد، الذين أفرزتهم التحولات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها الجزائر بعد أحداث أكتوبر 1988. ولتجاوز هذه الإشكالية نعتبر أن ثمة ثوابت محددة تاريخيا انبنى عليها المجال السياسي الجزائري تتمثل في هيمنة المؤسسة العسكرية على هذا المجال، فالجيش باعتباره المجموعة الأكثر تنظيما وتماسكا لتداخل مصالحه الخاصة وبنائه الانظباطي وباحتكاره لوسائل العنف والقوة وامتلاكه لشرعية تاريخه استقاها من "ضريبة الدم "[1] خلال مرحلة حرب التحرير، استطاع تهميش وإقصاء كل منافس له في المجال السياسي سواء تعلق الأمر بجبهة التحرير الوطني التي حولها إلى مجرد هيكل لا يمتلك آليات التأثير والمنافسة، أو على مستوى المؤسسة العسكرية نفسها بتهميش التيارات المعارضة بداخلها زمن حرب الولايات العسكرية[2] وتهميش تيار المجاهدين عند إنشاء الجيش الشعبي

---

[1] CHIKH (Slimane) « L'Algérie en Arme... » op..cit.. p : 381.

[2] Ibid. p : 403-412. voir aussi : HARBI (M) : « Le FLN Mirage et réalité des origines à la prise du pouvoir 1945 - 1962 » Ed : J. A. 1980. (pp : 355.377).

الوطني[1] هذه الهيمنة على المجال السياسي ستتم مأسستها بعد انقلاب 19 يونيو 1965 الذي قاده هواري بومدين، بحيث يعتبر محطة أساسية جعلت المؤسسة العسكرية تعيد بناء جهاز الدولة مستهدفة احتكار السيادة الوطنية وأيضا تقوية الاستقلال الوطني عبر إعادة بناء المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية القادرة على تحقيق هذا الاستقلال، مما جعل المؤسسة العسكرية تحتل مكانة أسمى من كل الفاعلين ومن الدولة ذاتها[2].

غير أن المؤسسة العسكرية، وبالرغم من احتكارها لآليات العنف الشرعي وأدوات تحديد وتوجيه العمل السياسي، فإنها لم تستطع امتلاك الاحتكارية الفنية والفعالية الضرورية لبناء الدولة، وهو ما دفع الجيش لإدماج جهاز بيروقراطي[3] بغض النظر عن أصوله الاجتماعية وتوجهاته السياسية، ومن ضمنه البيروقراطية الدينية المجسدة في العلماء من أجل إدارة وتسيير شؤون المجال الديني. وإلى جانب كل من المؤسسة العسكرية والبيروقراطية الجزائرية بمختلف ألوانها السياسية والاقتصادية والدينية، تحتل مؤسسة الرئاسة مكانة مؤثرة في وضع وتوجيه القرار السياسي في الجزائر نظرا لمكانتها الدستورية وأيضا لعلاقتها الوطيدة بالمؤسسة العسكرية. فأحمد بن بلا لم يتول منصب رئيس الدولة إلا بمساعدة هذه

---

[1] - ZARTMAN (W) « L'armée dans la politique Algérienne » A. A. N. Vol VI PARIS. CNRS 1967. P : 367.

[2] YEFSAH (Abdelkader) « Le processus de légitimation du pouvoir militaire et la construction de l'Etat en Algérie » PARIS. Anthropos 1982. P : 111

[3] Ibid. p : 107.

المؤسسة، والأمر نفسه ينطبق على كل من الشاذلي بن جديد، محمد بوضياف، علي كافي وليامين زروال بالرغم من إعادة انتخاب هذا الأخير رئيسا للدولة عبر الاقتراع العام المباشر[1].

وقد شكلت أحداث أكتوبر 1988 تحولا عميقا في مسار النظام السياسي الجزائري، تمثل في قيام السلطة السياسية باعتماد مجموعة من الإصلاحات السياسية كان أهمها إقرار دستور 23 فبراير 1989 الذي وضع حدا لنظام الحزب الوحيد وأقر نظام التعددية السياسية[2] وفق مجموعة من الضوابط التي حددتها المادة الخامسة من قانون الجمعيات ذات الطابع السياسي، على أنه : "لا يمكن لأي جمعية ذات طابع سياسي أن تبني تأسيسها أو عملها على أساس ديني أو لغوي أو جهوي، أو الانتماء إلى جنس أو عرق واحد أو إلى وضع مهني معين"[3] واعتماد نظام التعددية السياسية ثم إلغاء المسلسل الانتخابي جعل بنية هؤلاء الفاعلين تتخذ طوبوغرافيا منقسمة، بحيث يمكن استخلاص أربعة تيارات كبرى نحددها على الشكل التالي :

التيار (أ) ينادي بتشكيل دولة علمانية على أساس الفصل بين الدين والدولة لتفادي كل تصادم بين الدين والسياسة. ويتشكل هذا التيار من

---

[1] FONTAINE (J) « Algérie les resultats de l'élection présidentielle du 16 Novembre 1995 ». Revue Maghreb -Machrek. N° 151. Jan. Mars 1996 p : 109.

[2] انظر في هذا الإطار : عبد العال زراقي : "الأحزاب السياسية في الجزائر : خلفيات وحقائق المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. الجزائر 1990.

[3] DJEGHLOUL (Abdelkader) « Le multipartisme à l'Algérienne » Revue Maghreb-Machrek. N° 127- Jan-Mars 1990. p : 201.

حزبي "التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية"[1] وأيضا حزب "الطليعة الإشتراكي"[2] وهما تنظيمان اشتهرا بمعارضتهما القوية والشديدة للتيار الإسلامي فطالبوا بحظر كل الأحزاب التي تتخذ من الإسلام مرجعية لشرعيتها السياسية، وبوقف المسلسل الانتخابي في 26 دجنبر 1991، انطلاقا من قناعتهم السياسية بأن إلغاء الديموقراطية سيتم لا محالة بمجرد وصول الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى السلطة في الجزائر. أما التيار (ب) فهو تيار جمهوري ينادي بإقرار الديموقراطية في الجزائر ويدين في نفس الوقت عملية إلغاء المسلسل الانتخابي باعتباره تصرفا يتناقض وقوانين اللعبة السياسية ما دام أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ قد حصلت على فوز انتخابي يؤهلها لممارسة السلطة السياسية، لأن الديموقراطية هي تعلم Apprentissage وممارسة وفقا لقواعد وضوابط محددة وليس طبقا لمحتويات برامج الأحزاب السياسية[3] ويتكون هذا التيار من جبهة القوى الاشتراكية وجبهة التحرير

---

[1] يرى سعيد سعدي رئيس "الحركة من أجل الثقافة و الديموقراطية" : بأن الدين يجب أن يبقى خارج مجال الدولة انظر :

- LAVENUE (J.J) : « Algérie, la démocratie Interdite » PARIS. Ed : L'Harmattan 1993. p. 104.

[2] في تصريح اها شمي شريف الأمين العلم لحزب الطليعة الإشتراكي : طالب حدر كل الأحزاب التي تستعمل الإسلام لأغراض حزبية سواء في الحملة الإنتخابية أو الدعاية السياسية بشكل عام، كالجبهة الإسلامية للإنقاذ، حركة النهظة، و حركة مجتمع السلم. انظر:

LAVENUE (J.J) Algérie la démocratie .... op.cit. p : 96.

[3] LAHOUARI (addi). « L'Algérie et la démocratie. Pouvoir et crise du Politique dans l'Algérie contemporaine » PARIS Ed . La Découverte 1994. p : 171.

الوطنـي. أمـا التيـار (ج) فالإسـلام بالنسـبة لـه كـان ومـا يـزال ديموقراطيا، ولكن خصوم الإسلام هم الذين أظهروا طبيعتهم المعاديـة للديموقراطية والإسلام. ويتكون هذا التيار من الجناح المعتدل للجبهـة الإسـلامية للإنقـاذ، وحركـة مجتمـع السلم لمحفوظ نحنـاح، وحركـة النهضة لعبد الله جاب الله. ويعمـل هـذا التيـار مـن أجـل بنـاء الدولـة الإسـلامية فـي الجزائـر لكـن كـل واحـد وفـق تصوراتـه ومناهجـه الخاصة[1] .

وأخيرا فقد ظل التيار (د) وفيا لسلوك العنـف لأنـه الشـكل الوحيـد القادر على إقامة الدولة الإسلامية في نظره. ويتكـون هـذا التيـار مـن مجموع الحركات الجماعات الدينية المتطرفة والمتشددة التي اختـارت الجهاد المسلح بعد إلغاء المسلسل الانتخابي وحظر الجبهـة الإسـلامية للإنقاذ.

غير أن كل هذه التيارات ليست محددة بشكل تام ونهائي كمـا أنهـا لا تتطـابق عضويـا مـع مفهـوم الأحـزاب السياسـية، حتـى وإن كـان البعض منها تتوفر فيه بعض شروط الحزب السياسي .[2] فمـن السـهل

---

[1] Ibid. p : 171.

[2] يعتبر لويس بلان : أن التشيكيلات السياسية الجزائرية تلتف حول زعيم تاريخي أكثر من إلتفافها حول إيديولوجية معينة ذلك أنه من بين 57 حزبا شرعيا في الجزائر هناك 11 حزبا اختاروا إسم "الجبهة" 18 اختاروا إسم " الحزب" 4 سموا أيفسهم ب "التجمع" 3 يسمون "بالإتحاد 8 "إسم "الحركة" بالإضافة إلى عدد آخر اتخذ من "الوطني" . "الجزائري" تسمية له انظر :

BLIN (Louis) : L'Algérie les Elites politiques » Cahiers de l'orient N° 23. pp : 257-259.

إقامة تمييز بين التيار (أ) و(د) لكنه من الصعب وضع حدود فالصلة بين التيار (إ) و(ب) بين (ب) و(ج) وأخيرا بين (ج) و(د). فأتباع جبهة القوى الاشتراكية يعارضون إقامة دولة إسلامية في الجزائر، في حين أنه من بين التيارات المكونة لجبهة التحرير الوطني هناك جناح إسلامي [1].وبذلك فإن أنصار جبهة القوى الاشتراكية يعارضون إقامة دولة إسلامية في الجزائر، في حين أنه من بين التيارات المكونة لجبهة التحرير الوطني هناك جناح إسلامي[2] وبذلك فإن جبهة القوى الإشتراكية تشكل صلة وصل بين التيار (أ) و(ب) في حين تمثل جبهة التحرير الوطني ذلك الرابط بين التيار (ب) و(ج). أما الجبهة الإسلامية للإنقاذ فتشكل الحلقة الرابطة بين التيار (ج) و(د) لأن هذا التيار الأخير يستقي مرجعيته وأصوله من هذه الجبهة التي تتقاطع في وسائلها وأسلوب عملها المتبع مع حركة مجيمع السلم لمحفوظ نحناح وحركة النهضة لعبد الله جاب الله.

بيد أن الانتخابات التشريعية الجزائرية لخامس يونيو1997 والتي جرت ضمن قواعد جديدة ضمنت للنظام عدم تكرار ما حصل في انتخابات عام 1991 باعتماد نظام التمثيل النسبي الذي يحول دون سيطرت حزب واحد على غالبية الأصوات عوض نظام الأغلبية الذي كرس هيمنة الجبهة السلامية للإنقاذ في الانتخابات السابقة، قد أفرزت من جهة مجموعة من النتائج التي يمكن حصرها في :

---

[1] - LAROUARI (Addi) « L'Algérie et la démocratie... » op. cit. p : 172.

[2] LAHOUARI (Addi) « L'Algérie et la démocratie ..... » opcit. p : 172.

-الإقصاء النهائي للجبهة الإسلامية للإنقاذ من المسلسل الانتخابي.

-تكريس المؤسسة العسكرية كمراقب للعملية السياسية وكحاكم فعلي لإدارة شؤون الحكم.

-ظهور كل من حركة "مجتمع السلم" وحركة "النهضة" كتيار له مكانته القوية داخل الدولة والمجتمع في الجزائر.

ومن جهة أخرى حددت مكانة هذه الأحزاب والتنظيمات داخل البنية التراتبية للمجال السياسي الجزائري كما يلي :

أولا : إحصاءات إنتخابية[1]

عدد الناخبين المسجلين : 16.773.087	عدد الناخبين المقترعين : 10.983.985
نسبة المشاركة : 65.49%	الأصوات الصحيحة : 10.490.309
الأصوات الملغات : 676.493	

[1] أنظر جريدة الشرق الأوسط 1997/6/7 عدد 6766

ثانيا : النتائج

الحزب	الأصوات المحصل عليها	المقاعد
التجمع الوطني الديموقراطي	3.533.762	155
حركة مجتمع السلم	1.553.185	69
جبهة التحرير الوطني	1.489.561	64
حركة النهضة	915.066	34
جبهة القوى الإشتراكية	465.957	19
التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية	444.586	19
المستقلون	475.746	11
حزب العمل	197.251	04
الحزب الجمهوري التقدمي	65.441	03
الإتحاد من أجل الديموقراطية والحريات	49.308	01
الحزب الاجتماعي الليبيرالي	36.521	01

المبحث الثاني : أوجه الاحتكارية .

تواجه الدولة في الجزائر العديد من المتاعب لتثبيت وضمان مراقبة الخطاب الديني من فوق، فمأسسة وظيفة العلماء وتحويلهم إلى جهاز للقمع الرمزي والكهنوتي من جهة، وإلى حمات لأرثودوكسية الدولة من جهة ثانية، تندرج في إيطار رغبتها الملحة لتكريس استمرارية مراقبتها لأماكن انتاج ونشر الخطاب الديني والشرعي. إلا أن ضمان استمرارية مراقبة المساجد وتكوين وتأطير العلماء ومختلف الموظفين الدينيين، وأيضا سلطة تأويل النص الديني، بالرغم من المجهودات التي بذلتها الدولة منذ الاستقلال في هذا المجال غالبا ما تصطدم بديناميكية المجتمع المضادة. هذه المفارقة بين رغبة الدولة في تكريس الاحتكارية من جهة والدينامية الاستقلالية لمجتمع المؤمنين من جهة ثانية، هي التي سنحاول مقاربتها من خلال دراستنا لاحتكار المؤسسات الدينية في محطة أولى ثم احتكار الخطاب وسلطة تأويل النص الديني في محطة ثانية.

الفقرة الأولى : الإحتكارية المؤسساتية.

تشمل الاحتكارية المؤسساتية سلطة الدولة في مراقبة البنية المؤسساتية التي يتكون منها المجال الديني، ويتعلق الأمر بالجوامع والمساجد والكتاتيب والمصلاة، إضافة إلى المدارس والمعاهد والجامعات المختصة في تكوين وتأطير العلماء والموظفين المشرفين على أماكن العبادة في الجزائر.

أولا : المسجد.

لقد اهتم العلماء دائما بالمكانة التي يحتلها المسجد أو الجامع داخل نسق العلاقات الاجتماعية، فهو إطار للعبادة وجامعة لتدريس العلوم ومحكمة للفصل في المنازعات بمختلف أشكالها الاجتماعية وحرم سياسي، أي مكان للممارسة السياسية شبيه بالساحة العامة التي كانت تنعقد فيها المجالس السياسية في المدن الإغريقية والمكان الذي تعلن فيه القرارات السياسية الكبرى، وهو أيضا مكان للسكينة الذي تؤدى فيه وبدون قيود كل الفرائض الدينية تجاه الله والأفراد عبر النصيحة[1]. فسياسيا يعتبر المسجد بمثابة بورصة للقيم السياسية، يحدد بوضوح درجة وفعالية السيادة والهيبة التي يتمتع بها رئيس الدولة أو الخليفة. ذلك أن خروجا أو ثورة تبدأ برفض إمامة الصلاة بإمام معين من طرف الحاكم. فالخضوع والطاعة للحاكم السياسي تحدد وتقاس دوما عند خطبة الجمعة.

وإذا كانت خاصية الإسلام هي عدم الفصل بين الدين والسياسة، فإن الخليفة أو السلطان يعتبر شخصية محورية في كلا المجالين، أما المسجد فهو مركز هذين المجالين. غير أن الأهمية والقيمة السياسية للمسجد قد تم تجسيدها في "المنبر"، فخطب الخليفة ومراسيم توليته وتقديم الولاء له لا تكتسي قيمتها الرمزية والدلالاتية إلا من فوق المنبر، فللخطبة والمنبر أهمية أكبر وأقوى من إمامة الصلاة بالناس.

---

[1] Tozy (Mohamed) « champ et contre champ politico-religieux au Maroc » Thèse d'Etat en science politique. Aix-Marseille 1984 p : 150.

كما أن كل حاكم لا يستطيع الحفاظ على سلطته عبر المسجد والخطبة يتم عزله وإبعاده.[1]

والمسجد أيضا مجال للصراعات والمواجهات والاحتجاجات الاجتماعية سواء بداخله أو بالقرب منه، ففي أوضاع كهاته كان الحاكم خليفة أو واليا يلقي خطبته بالمسجد محاطا بحرسه ومرتديا زيه العسكري كأن الصلاة والسيف شيآن لا ينفصلان، بل الأدهى من ذلك كان المسجد مجالا للقتل والاغتيال. وانطلاقا من طبيعته المتمثلة في "بيت الله" فالمسجد في آن واحد مشاع ولا يحق لأحد التصرف فيه. فالرغبة في بنائه أو خدمته لا يمكن أن ترفض لأي مؤمن أو مسلم، لا لأسباب دينية ولا لانتهازية سياسية .[2] بمعنى آخر فالمسجد هو المكان المفضل الذي يحقق فيه الفرد تكامل ذاته عبر تداخل الجوانب الدينية والسياسية والمدنية. ومن ثمة إذن فعلاقة المسجد بالدولة كانت دوما معقدة ومتشابكة، فكلما أرادت السلطة تأكيد شرعيتها وأحقيتها في فرض تأويل أو تفسير نظرة معينة للدين إلا وانحصر همها وشغلها الأساسي في كيفية استعمال ومراقبة المسجد عبر شخص مخلص لإدارته وتسييره.

ومساجد الجزائر تعتبر أصدق مثال على ما سبق، إذ شكلت المركز الذي تنطلق منه المقاومة ضد الغزوات الخارجية والإحتجاجات الداخلية. « فأبو مروان البوني" كان إماما للمسجد

---

[1] HILLEN BARAND (R) « Masjid$_1$» In Encyclopedie de l'Islam. Nouvelle Edition. Tome VI PARIS. Maisonneuve/ Larose 1991. p : 654.

[2] TOZY (Mohamed) : Champ et contre champ.... » op. cit. p : 151.

وقائدا للمعارك العسكرية، بل اتخذ من مسجده رباطا وثكنة في آن واحد، كما أن الأمير عبد القادر أعلن الجهاد ضد الإستعمار الفرنسي من مسجد المبايعة بمدينة معسكر[1] غير أنه إذا كانت مدة الاحتلال الفرنسي التي كانت تستهدف محو وإزالة شخصية الشعب الجزائري عبر تحويل بعض أماكن العبادة إلى كنائس ومستودعات أسلحة ومخازن للسلع تكفي وحدها لتفسير كل ابعاد الكفاح الذي وسم تاريخ المساجد والجوامع في الجزائر خلال سنوات ما قبل الاستقلال، فما الذي يدعو بعد 35 عاما من الاستقلال إلى تأجيج الحماس الشديد للمساجد والجوامع ؟ إنه سؤال لا جواب عنه إلا في تناقضات جزائر الاستقلال، ذلك أن الأجيال الجديدة التي لم تعرف الاستعمار هي التي تساهم في توطيد الدين وتعزيزه من خلال تكاثر المساجد والجوامع التي ينبغي التشديد على عددها.

فخلال المرحلة الفاصلة بين 1962-1972 بلغ عدد مساجد الجزائر 4474 مسجدا وجامعا منها 183 كنيسة تم إرجاعها إلى وضعها الأصلي[2]. وفي عام 1980 ارتفع هذا العدد إلى 5289 مسجدا أي ما يناهز أربع مرات ونيف أكثر من تونس (1640 مسجدا) وأقل بأربعة أضعاف مساجد المغرب (19000) في الفترة ذاتها، وإذا كان القسم الأكبر من مساجد المغرب وجوامعه يعود إلى عصر المرابطين (1062) وعصر المرينيين (1465 مسجدا)، فإن مساجد الجزائر حديثة جدا ولا تضم سوى عدد ضئيل جدا من المساجد والجوامع العريقة

---

[1] محمد الصغير بلعلام "السلك الديني في الجزائر خلال العشر سنوات" مجلة "الأصالة" العدد 8 السنة الثانية. مايو/يونيو. 1972. ص : 243

[2] محمد الصغير بلعلام : نفس المرجع. ص : 253.

أقدمها جامع قسنطينة الكبير والذي يعود إلى عهد بني حماد[1] وخلال مرحلة الثمانينات تم إنجاز 1055 مسجدا فضلا عن 6000 مكان للعبادة أحصتها وزارة الشؤون الدينية منذ 1971 وتشمل الجوامع والمساجد والمصلاة.

لكن هذه الأرقام هي دون الواقع بكثير، لأن هناك آلاف المساجد الخفية والمغيبة تماما على غرار سوق البضائع الموازي والتي لا تدخل في أية عملية إحصائية طالما أنها تعمل في ظلال الأقبية والمرائب وأكواخ القصدير المقامة في أطراف التجمعات السكنية الكترى، وهوما أكده فعلا إحصاء وزارة الشؤون الاجتماعية سنة 1989 والذي حدد عدد المساجد المقامة في الجزائر حاليا في 15174 مسجدا منها 7000 مسجد لم يكتمل العمل بها بعد[2].

وعلى مستوى الواقع يمكن ملاحظة نموذجين من المساجد والجوامع، ليس على ضوء أحكامها القانونية بل من خلال الوظيفة المحددة من طرف روادها الروحيين والماليين. وبإيجاز فإذا كانت كل المساجد والجوامع هي ملك الدولة وفق أحكام الدستور الذي يجعل من الإسلام دين الدولة فإنها لم تنقطع مع ذلك عن كونها المكان المميز الذي تتبلور فيه المعارضة السياسية ضد كل السلطات المتعاقبة في الجزائر. فعنف خطاب الدولة فضلا عن الحضور الكلي للحزب

---

[1] - SOURRIAU (C) « Notes d'information... » op. cit. p : 352.

[2] محمد الطوزي : "الحركة اللإسلامية الجزائرية" ترجمة الحبيب يلكوش، بشير القمري مجلة "آفاق" المغرب. العدد : 53-54. ص : 119. انظر أيضا :

- MOUSSAOUI (A) « La mosquée au peril de la commune » Revue Peuples Mediterranéens N° 52-53. Jui. dec. 1990. p : 83

الأوحد شديدين لدرجة أن أي معارضة علنية لم يكن في مستطاعها أن تبصر النور أبدا قبل أحداث أكتوبر 1988، فالإسلام وحده كان بإمكانه أن يعمل وبهدوء في ظل المآذن والمساجد المرتجلة على إذكاء روح المعارضة، وهذين النموذجين من المساجد هما :

مساجد الدولة : وتشمل كل المساجد والجوامع التي تعود إلى العصر التركي أو التي بنيت خلال المرحلة الاستعمارية من طرف جمعية العلماء، كما يدخل في هذا الباب كل أماكن العبادة المنجزة بعد الاستقلال بمبادرة من الحكومة، وكذلك الكنائس المحولة إلى مساجد وجوامع والتي تمولها وتديرها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.

وهناك أيضا المساجد الحرة وتشمل كل أماكن العبادة التي لم تحظ بموافقة السلطات المختصة، ويندرج في نطاق هذه التسمية الجوامع ذات المآذن المشيدة في التجمعات السكنية الكبرى، وهي مساجد لم تكن مقررة في سياسة الدولة للاستثمار الديني ولكن سكان الأحياء هم الذين بادروا إلى إنجازها. ففي كل أحياء المدن الكبرى والمكتظة بالسكان جرى بناء معظم المساجد والجوامع خلافا لإدارة الدولة وسلطتها، وتنضاف إليها مجموع المساجد التي بادرت الحركة الإسلامية الجزائرية إلى بناءها والتي تعتبر بمثابة مؤسسات وأماكن لنشر الخطاب الديني المضاد معتمدة على كل الفئات الاجتماعية المحرومة والمهمشة، فتقدم لهم الدولة ونخبتها على أنها سبب مشاكلهم بما فيها التوزيع اللامتكافئ للثروة. وهي قضايا تجد قبولا في اوساط الشباب الذي لفظه النظام التعليمي ولم يجد له من بديل غير المسجد الذي يقي من الإنحراف الشبابي والإنحلال الخلقي في نظر الإسلاميين. إن وجود هذا النوع من المساجد يجد تبريره في

سياق ضبط المجتمع المصحوب بغياب شبه كلي للبنى التحتية الثقافية والترفيهية، أي بوصفه حقلا ثقافيا مضادا. بالإضافة إلى ما سبق يندرج ضمن هذا النموذج أيضا مجموع المساجد التي بناها وجهاء وأعيان محليون وتجار استفادوا من المضاربة[1]. غير أن هؤلاء أقل تشددا واعتراضا من الإسلاميين، فهم يلعبون لعبة السلطة التي يستمدون منها جزءا من سلطاتهم بسبب تشابك القرابات والعلاقات الاقتصادية، فهم لا يرفضون "الإسلام دين الدولة" لكن شريطة أن تترك لهم حرية الإستثمار لجزء من فائضهم، الإقتصادي والمالي في بناء المساجد التي تحمل إسمهم بشكل رسمي.

غير أن هذه الأشكال النموذجية للمساجد والجوامع لا تنجم عن اصطلاحات قانونية رسمية تتجاهل حدود الفصل بين الأملاك العائدة قانونا للدولة، بل تنجم عن الإرادة الشعبية في تمييز نفسها عن الخطاب الديني الرسمي.

وللخروج من هذه الوضعية وتدعيما لسلطة مراقبتها للمساجد أصدرت السلطة السياسية في الجزائر في 23 مارس 1991 مرسوما يحدد كيفية بناء المساجد ونظام عملها وأيضا رسالتها[2] فطبقا للمادة الأولى من هذا المرسوم، يعتبر المسجد بيتا لله، فهو مكان لتجمع والتقاء المسلمين لأداء الصلاة وقراءة القرآن والاستماع للخطب التي

---

[1] ROUADJIA (Ahmed) « Les frères et la mosquée... » op. cit. p : 94.

[2] Le Décret Executif N° 91-81. du 23 Mars 1991, relatif à la construction de la mosquée, à son organisation et à son fonctionnement ... In : ALAHNAF (M). « L'Algérie par ses islamistes » PARIS, Ed. KARTHALA 1991 p : 107-111.

تعالج قضايا دينهم ودنياهم، والمسجد ليس خاضعا لا للأفراد أو الجماعات أوالجمعيات، بل هوخاضع للدولة المسؤولة عن فرض احترامه واستقلاليته حتى يستطيع أداء رسالته. وتصنف المساجد طبقا للمادة الثالثة من هذا المرسوم إلى ثلاثة نماذج : فهناك المساجد التاريخية، بحكم خصوصيتها ومكانتها الحضارية المطابقة للتشريعات المعمول بها في هذا الإطار ثم المساجد الوطنية، وهي المساجد التي تتميز بهندستها المعمارية الجزائرية والمحددة طبقا لقرار وزير الأوقاف والشؤون الدينية من أجل حمايتها وصيانتها. وأخيرا المساجد المحلية، وهي مجموع المساجد والجوامع التي يتم بناؤها بمبادرة من الأفراد أو الجماعات وإدارة المباني العمومية او الخاصة أوفي أماكن العمل تحت مسؤولية الإدارة المعنية باتفاق مع نظارة الشؤون الدينية.

وقد أنيطت بالمسجد مجموعة من المهام : فطبقا للمادة 13 يؤدي المسجد رسالة روحية ودينية تتمثل في أداء الصلاة وقراءة القرآن. أما المادة 19 من هذا المرسوم فتحدد المهمة التربوية والتعليمية التي يؤديها المسجد وتشمل تدريس القرآن والتفسير والحديث والسيرة النبوية مع إعطاء دروس إستدراكية في مختلف المستويات التربوية والتكوينية لولوج المعاهد الدينية. وللمسجد أيضا رسالة ثقافية حددتها المادة 20 في تنظيم الندوات والملتقيات من أجل نشر وتعميم الثقافة الإسلامية، إضافة إلى تنظيم أيام ثقافية بالمسجد في شكل عروض ومحاضرات حول الكتاب الإسلامي والخط العربي وإحياء الأعياد الدينية والوطنية. وللمسجد طبقا للمادة 21 رسالة توجيهية تستهدف تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف ميادين الحياة، مع إعطاء دروس في الوعظ والإرشاد وحفظ وصيانة تماسك الوحدة الوطنية للأمة الجزائرية. وأخيرا يؤدي المسجد مهمة اجتماعية حددتها المادة

22 في تحسيس المؤمنين بالمشاكل الصحية من خلال التعاون مع المصالح المهتمة بالصحة العمومية وتقديم المساعدة للأرامل واليتامى والفقراء والمعاقين. وطبقا للمادة 25 فإن كل عمل أونشاط مناف لرسالة المسجد ومهامه المحددة أعلاه، أويمس بحرمته فهوممنوع، كما ان استعمال المساجد لأغراض شخصية أوفئوية كالتجارة والإشهار أو الدعاية السياسية والتشهير الأفراد والجماعات، وأيضا اللوم والتنديد ممنوعة ومحرمة داخل المسجد طبقا للمادة 26.

ثانيا : مؤسسات التكوين.

ثمة نوع من اللامبالات التي طبعت عملية تكوين رجال الدين في الجزائر خلال العشرية الأولى من الاستقلال، فخلال هذه المدة كانت عملية تكوين وتأهيل رجال الدين في الجزائر تتم عبر قناتين : القناة المركزية وتتمثل في تنظيم الوزارة لدروس بالمراسلة ودورات تدريبية بشكل منتظم في مركز التكوين "بعين طاية" بضواحي الجزائر العاصمة[1]. ثم القناة الثانوية وتعمل الزوايا الخاضعة لمراقبة الوزارة على تزويدها برجال الدين ويتعلق الأمر بزاوية "أدرار" وبعدد آخر يتمركز بشكل خاص في منطقة القبائل والمناطق المتاخمة للصحراء الجزائرية الجنوبية، والبالغ عددها طبقا لإحصاء وزارة الأوقاف ة الشؤون الدينية سنة 1973 ثلاثة وأربعون (43) زاوية[2].

---

[1] CHABBI (HANAFI) « Islam et socialisme dans l'Algérie contemporaine » These de doctorat du 3ème cycle. Aix en Provence. 1987. p : 187.

[2] TURIN (X) « La culture dans l'authenticité et l'ouverture. Au ministère de l'enseigrnement originel et des affaires religieuses » A.A.N. Tome. XII. PARIS, CNRS 1973. p : 101.

ففي سنة 1968 استقرت النتائج المسجلة عبر هاتين القناتين على أنه من بين 3283 مسجدا أحصتها وزارة الأوقاف لم يكن هناك سوى 1190 مسجدا يتوفر على موظفين تابعين للوزارة، أما الباقي ويقدر ب 2093 فلم يكن خاضعا لمراقبة الأجهزى التابعة للدولة[1] ولتجاوز هذا النقص الحاصل في تكوين الموظفين الدينيين تم سنة 1971 إحداث المدرسة الوطنية لتكوين أطر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بمفتاح، وحددت مهامها في التكوين المباشر للأطر المشرفة على تسيير الشؤون الدينية والتعليم الأصيل سواء عبر تمدرس متواصل ومستمر في شكل دورات تدريبية من أجل تحسين مستويات الموظفين المشرفين على شؤون العقيدة الإسلامية والتعليم الأصيل وإعطاء تكوين متخصص عبر المراسلة للذين ليس في مستطاعهم متابعة الدروس بشكل اعتيادي في مؤسسات التكوين الخاصة لهذا الغرض أولمن يريد التكوين من أجل إغناء معارفه في مجال العلوم الإسلامية .

وتدعيما للبنية المؤسساتية الخاصة بالتكوين المهني لرجال الدين تم أيضا إحداث مؤسسات عمومية تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي تحت إسم المعاهد الإسلامية لتكوين أطر وزارة الشؤون الدينية، وهي معاهد خاضعة لوصاية الوزارة طبقا للمادة الأولى من مرسوم 23 مارس 1981 المحدث لهذه المعاهد، ويتعلق الأمر بمعهد سيدي عبد الرحمان اليلولي "بتيزي وزو" وسيدي عقبة

---

[1] BOURMANS (M) « Le Ministère de l'enseigenement originel et des affaires religieuses en Algérie et son activité culturelle » Oriente Modemo. N° 7/8. 1972. p : 470.

"ببسكرة"[1] وفي سنة 1986 تم إحداث المعهد الإسلامي لتكوين أطر وزارة الشؤون الدينية بولاية "ميلية"[2]. وقد حددت مهام هذه المعاهد في التكوين المتخصص للأطر المشرفة على الشؤون الدينية وتعميق معارفهم في مجال العلوم الإسلامية. ويشمل نظام الدراسة لهذه المعاهد طبقا لمرسوم 1981 ثلاث مستويات : إمام الصلوات الخمس، الإمام الخطيب، والإمام الممتاز.

وبالرغم من هذا العمل المتواصل فإن أجهزة الدولة المشرفة على الشؤون الدينية لم تستطع فرض مراقبة كلية تشمل جميع أماكن العبادة. أمام هذا العجز عملت الدولة على إحداث مجموعة من مراكز التكوين الجامعي في العلوم الإسلامية، غير أن هذه المراكز لا تخضع لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بل تشرف عليها وزارة التعليم العالي كجامعات ومعاهد تماثل الجامعات الإسلامية القديمة. فبموجب مرسوم 4 غشت 1984 [3] تم إحداث جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة مهمتها تقديم تعليم عالي في مجال الشريعة الإسلامية وتشمل أصول الفقه وأصول الدين والدعوة الإسلامية وعلوم القرآن والحديث واللغة العربية ثم الحضارة الإسلامية، طبقا للمادة الثانية من هذا المرسوم. وتدعيما لمهمة هذه الجامعة أملا في تجاوز ضعف التأهيل الروحي وغياب الشخصية الدينية الجديرة

---

[1] Décret N° 81-102 du 23 Mai 1981. A. A. N. 1981. p : 872

[2] Décret N° 86-63 du 1er Avril 1986. portant création d'un Institut Islamique pour la formation des cadres du culte à TELEGHMA. A. A. N. Vol. XXV 1986. p : 820.

[3] Décret N° 84-182 du 4 Août 1984 portant creation de l'université des sciences Islamiques (EMIR. ABD ELKADER). A. A. N. Vol. XXIII 1984. p : 1019

وطنيا بقيام الإجماع حولها لملئ هذا الفراغ، استعانت الجزائر بخدمات الشيخ المصري محمد الغزالي، غير أن الأمر في حقيقته كان يستهدف مواجهة نفوذ الحركة الإسلامية الصاعدة عبر مقارعتها ومواجهتها في ميدانها تمهيدا لمحاربتها على نحوأفضل[1].

وإضافة إلى هذه الجامعة هناك أيضا المعهد الوطني للتعليم العالي في أصول الدين المحدث بموجب مرسوم 18 غشت 1984، والمعهد الوطني للتعليم العالي في العلوم الإسلامية "بأدرار" طبقا للمرسوم 86-175 الصادر في 5 غشت 1986. كما تم أيضا إحداث المعهد الوطني للتعليم العالي في الحضارة الإسلامية "بوهران" سنة 1986 [2] ويشرف على إدارة هذه المعاهد مجلس توجيهي يتكون من ممثلي وزارات الأوقاف والشؤون الدينية، التربية الوطنية والثقافة، في حين يعمل مجلس جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة تحت إشراف رئيس المجلس الإسلامي الأعلى. أما الشواهد المنوحة من طرف هذه المعاهد فقد تم تنظيمها بموجب مرسوم 4 يونيو 1986 [3] القاضي بإحداث شهادتي الإجازة في العلوم الإسلامية، والإجازة لتدريس العلوم الإسلامية، (المادة 5.(

---

[1] LABAT (Severine) « L'Université Emir ABDELKADER de Constantine. L'Islamisation sous contrôle » In le drame Algérien. PARIS. Editions La Découverte 1994 (p : 86-87).

[2] Décret N° 86-176 du 5 Août 1986, portant création d'un Institut National d'enseignement superieur en civilisation Islamique. A. A-N. Vol XXV 1986. p : 820.

[3] Décret N° 86-267 du 4 Nov. 1986. Portant création des diplômes de licence en science Islamique.A. A. N Vol. XXV . op. cit. p : 820

وإذا كان قانون 1969 [1] قد حاول الإجابة ولأول مرة، بواسطة مجموعة من النصوص التنظيمية عن مجموع الأسئلة والإستفهامات المتعلقة برجل الدين والدور الذي يجب أن يقوم به، انطلاقا من معايير ومقاييس بيروقراطية (الكفاءة المهنية، شروط التوظيف والتكوين، الأجر ومدة العمل ثم الجزاء التأديبي...) بالرغم من كونها تشكل في نظر الفقه الإسلامي ممارسة تحط من مستوى العالم أورجل الدين، فإن واضعي هذا القانون والحريصين على العقلنة البيروقراطية للمؤسسات الدينية والنجاعة السياسية للعمل الديني قد أبعدوا من مشاغلهم واهتماماتهم ذلك الهم الإبستمولوجي المرتبط بهذه العقيدة المردودة لله. فمنذ هذه اللحظة أضحى بالإمكان الكلام عن وجود إيكليروس ديني منقسم إلى فئتين:

الأولى : وتتكون من ثلاث درجات، وهم الإمام الممتاز، الإمام الخطيب وإمام الصلوات الخمس. أما الثانية فتضم : المؤذن والقيم ثم الحزاب أوالطّالْبْ [2] وواجبات هؤلاء الأشخاص ثم توزيعها حسب الكفاءات المعرفية والمهنية التي يتوفر عليها كل واحد منهم : فالأئمة الممتازون والأئمة الخطباء ينحصر دورهم في إقامة صلاة الجمعة، أما أئمة الصلوات الخمس فمهمتهم تتمثل في الإشراف على الصلوات اليومية والتوجيه الجيد للوعظ والإرشاد الديني (المادة 4). أما المؤذن

---

[1] حمد الصغير بلعلام : السلك الديني في الجزائر..." مرجع سبق ذكره. ص : 284.

[2] OUTIS (Aïssa) « Possession, magie et prophetie en Algérie » PARIS, Arcantère. 1984, p : 102-106. voir aussi : COLONNA (Fanny) « La répétition, les TOLBA dans une commune rurale de l'Aurès » In le Maghreb Musulman en 1979. PARIS-Ed. CNRS. 1981. p : 187-203.

والقيم والحزاب اوالطالب فمهمتهم حددتها المادة الخمسة في الآذان للصلاة وتحفيظ القرآن للأطفال وصيانة المساجد. وتنص (المادة7) من هذا المرسوم على أن تعيين هؤلاء الموظفين الدينيين لمزاولة مهامهم في المساجد يتم من طرف وزارة الأوقاف والشؤون الدينية التي تملك سلطة الوصاية على هذه المؤسسات.

وعملية اختيار رجال الدين تتم طبقا لمقاييس ومعايير انتقائية. فلا أحد يتم تعيينه تنص المادة التاسعة من هذا المرسوم لمركز الإمام الممتاز أو لمستويات أخرى أدنى منه إلا إذا توفرت فيه مجموعة من الشروط تم تحديدها كما يلي :

-أن يكون من جنسية جزائرية.

-أن يتمتع بكامل حقوقه المدنية.

-أن يتجاوز عمره 21 سنة.

-أن يتمتع بكامل قواه العقلية والبدنية التي قد تحول دون ممارسة وظيفته طبقا للشريعة الإسلامية.

وعلى المرشح لهذه الوظائف أن تكتمل فيه أيضا مجموعة من الشروط المهنية. فبالنسبة للأئمة الممتازين يتم اختيارهم من بين الأئمة الخطباء والمرتبين في أعلى درجات سلمهم الإداري والذين قضوا على الأقل مدة سنتين من الخدمة في هذه الدرجة أو يتوفرون على الإجازة في العلوم الإسلامية أو شهادة تعادلها وتثبت حفظهم للقرآن أو الحاصلون على شهادة الخدمة مسلمة من طرف أحد معاهد

العلوم الإسلامية. أما الإمام الخطيب فيتم اختياره وترقيته من بين أئمة الصلوات الخمس والمرتبين أيضا في أعلى درجة سلمهم الإداري مع قضاء سنتين أو أكثر من الخدمة أو الحاصلين على شهادة البكالوريا أو شهادة تعادلها وتثبت حفظهم للقرآن أو حصولهم على شهادة تسلم لهم بعد قضاء مدة تدريبية في المؤسسات التابعة لوزارة الشؤون الدينية.

وإذا كانت عملية التكوين المستمر والدائم لرجال الدين والتي تزامنت مع مرحلة أضحى فيها المسجد رهانا سياسيا بين الدولة ومنافسين آخرين لها في المجال الديني تستهدف وبنص المادة الأولى من هذا المرسوم، الرفع من المستوى المعرفي والثقافي للعاملين في هذا المجال حتى يتسنى لهم أداء الرسالة الموكولة إليهم في أحسن الظروف، فإنها تستهدف في عمقها المسكوت عنه تحقيق المراقبة السياسية لرجال الدين أكثر مما تستهدف تحسين وتطوير مستوياتهم المهنية والوظيفية.

الفقرة الثانية : احتكار الخطاب الديني.

إذا كان دمج العلماء في صفوف جبهة التحرير الوطني قد أملاه الرهان السياسي لمبدأ الوحدة والبحث عن الهيمنة من طرف هذه الجبهة، فإن نقل الرأسمال الرمزي للعلماء قد ساهم وبشكل أساسي في بناء مجال سياسي ديني يشكل فيه المقدس المرجعية الدائمة للسلطة السياسية، أي أن البناء الذهني والخيالي للمجتمع يمر دائما عبر الرمزية الدينية.

فالمجال السياسي لا يتحدد فقط إنطلاقا من علاقاته ومؤسساته وفاعليه، لأن تاريخ التجارب الجماعية لجماعة اجتماعية لا يختزل في التاريخ السوسيو-إقتصادي لهذه الجماعة الاجتماعية أوفي مقابلة اعتباطية بين الواقعي والخيالي، بل يتكون من مجموعة من الرموز والتصورات الخيالية ومن أحلام وتوقعات إضافة إلى الواقع المدرك بشكل مباشر، أي أن الواقع يشكل بعدا للمخيال الاجتماعي الذي يعتبر بدوره بعدا لهذا الواقع الاجتماعي المعاش[1] مما يجعل من المعطى السياسي غير قادر على حكم الواقع الاجتماعي إلا عبر احتواء الألفاظ والشعائر والطقوس والرموز. لأن الدين باعتباره مجال رمزي واحتياط من الصور والذكريات لماض جماعي خاص بجماعة اجتماعية محددة، يجعل منه وبكل امتياز مكانا وموضعا محفوظا لتقدير السلطة السياسية، فيفرض عليها بالتالي استثمار واستغلال المخيال الاجتماعي من أجل تحويله إلى أداة للهيمنة[2] ذلك ما سنحاول توضيحه من خلال مقاربتنا لآليات احتكار الخطاب الديني من جهة ثم مقاربة كيفية بناء هذا المخيال الاجتماعي عبر احتكار سلطة تأويل النص الديني من جهة ثانية.

---

[1] CASTORIADIS (Cornelius) « L'Institution imaginaire de la societé » PARIS. Ed. Seuil. 1975. p : 179.

[2] BALANDIER (Georges) « Le pouvoir sur seine ». PARIS. Ed. BALLAND. 1980. p : 17.

أولا : آليات احتكار الخطاب الديني.

نعني بآليات احتكار الخطاب الديني مجموع الأنشطة المرتبطة بالمجلس الإسلامي الأعلى من إصدار للفتاوي وتنظيم منتديات الفكر الإسلامي وخطب الجمعة ووسائل نشر هذا الخطاب.

أ- فتاوي المجلس الإسلامي الأعلى.

عند بداية الأربعينات من هذا القرن طالب العلماء وفي ظل صراعهم مع السلطة الاستعمارية حول مسألة الفصل بين الدين والدولة بتكوين مجلس إسلامي أعلى يضم علماء الدين لهم حق تفسير العقيدة الدينية، وكما سبق وأوضحنا ذلك في المبحث الأول، فإن انتهاء علاقة القوة بين العلماء والسلطة الفرنسية بتكريس هيمنة هذه الأخيرة على المجال الديني جعلت هذا المطلب لا يلقى القبول. غير أن وصول "هواري بومدين" إلى السلطة السياسية كحامل لنسق الموافق [1] HABITUS البادسية[2]، قد ساهم في معالجة المطالب الملحة للعلماء كورثة لهذا النسق الباديسي. فحماس الورثة لإيجاد مجلس يعمل على إنتاج القيم الدينية قد قوبل بالترحاب، وتم تجسيده بمرسوم

---

[1] BOURDIEU (p). « le sens pratique » Paris. Ed. Minuit 1980, pp M 87-109

BOURDIEU (P). « choses dites » Paris. Ed : 1987. p : 20.

- PERCHERON (A) « la socialisation politique défense et illustration »In Traité de science politique. sous la dir. de (M) GRAWITZ. (J) LECA. Tome III. Paris. PUF. 1985. أنظر أيضا :

HERAN (F) « la seconde nature de l'HABITUS ... » Revue Française de Sociologie. VOL. 28. N° 3 Jui/sep. 1987. p : 385-414.

[2] نسبة إلى عبد الحميد بن باديس مؤسس "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" سنة 1931 .

18 فبراير 1966 والقاضي بإنشاء المجلس الإسلامي الأعلى. وهو مجلس خاضع لوصاية وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، وأنيطت بأعضائه مهمة السهر على المجال الديني وإدارته وفق الضوابط التالية :

-إبراز الوجه الحقيقي للإسلام ومحاربة الشبهات التي تحيط بهذا الدين.

-تشجيع التعليم الديني.

-إحياء التراث الوطني بإصدار المخطوطات العربية والجزائرية التي لها علاقة بالدين الإسلامي، وترجمة الأعمال والإصدارات ذات الصلة بالتراث الوطني.

-إحياء الثقافة الإسلامية بواسطة الدروس والمحاضرات والخطب والمناظرات والندوات .

- توطيد التعاون الثقافي مع العالم الإسلامي.

- تمثيل التواجد الجزائري داخل المنظمات الإسلامية ومواجهة التيارات الفكرية التي تستهدف المس بقدسية وزمنية هذا الدين [1].

وفي إطار ممارستهم لوظائفهم ومهامهم الدينية، يحق لأعضاء المجلس الإسلامي الأعلى إصدار فتاوي دينية تستهدف شرعنة العمل

---

[1] - Direct N°66-45 du 18 février 1966 portant création d'un conseil superieur Islamique. In Annaire de l'Afrique du nord. Vol V Paris, Ed. C.N.R.S 1966. P : 614. 615.

السياسي والإختيارات الاقتصادية والاجتماعية للنظام السياسي الجزائري. والفتوى[1] هي أعلى وظيفة كان يتولاها العالم لأنها تحتاج إلى درجة عالية من العلم والمعرفة الفقهية والقرآنية وعلوم الحديث والقياس. والإفتاء لم يكن وظيفة رسمية قبل دخول العثمانيين إلى الجزائر، فقد كان العلماء قبلهم يستشارون في المسائل الفقهية وغيرها كأساتذة وشيوخ علم وليسوا كموظفين ملحقين بمصلحة من مصالح الدولة. وكان المذهب الذي يفتي به هؤلاء العلماء هو المذهب المالكي لأنه المذهب الذي كان يتبعه جميع السكان باستثناء المذهب الأباضي. ولما جاء العثمانيون أحدثوا تغييرات في هذا النظام فجعلوا الإفتاء وظيفة رسمية وعلى مذهبين : المذهب الحنفي والمذهب المالكي، واتخذوا من الأول مذهبا رسميا لأنهم كانوا احنافا.

ورثت السلطة السياسية في الجزائر هذا التقليد وأعطته دورا دينيا وبعدا سياسيا استهدف توظيف الرمزية الدينية من أجل تحريك المخيال الاجتماعي Imaginaire social لإنجاح إختيارات السلطة السياسية أوإفشال كل ما هومضاد لها. فجبهة التحرير الوطني في صراعها مع الإستعمار الفرنسي لجأت إلى توظيف هذه الرمزية الدينية بإصدار العلماء لفتوى تحرم استعمال البضائع التجارية الفرنسية (التبغ والمواد الكحولية) لمقاطعة الإقتصاد الفرنسي من

---

[1] - TYAN. « FATWA » Encyclopédie de l'Islam. Tome II. Nouvelle Edition Maisonneuve/Larose. PARIS. 1977. p.886.

جهة، ولتأكيد كونها المعبر والممثل الوحيد للشعب الجزائري من جهة ثانية[1].

وفي سنة 1968 أصدر المجلس الإسلامي الأعلى فتوى[2] ستعتمدها الحكومة أداة لتبرير مشروعها المتمثل في البرنامج الوطني لتنظيم الأسرة والحد من النموالديموغرافي المرتفع. فراهنية العلاقة بين التخطيط الإقتصادي والنموالديموغرافي جعلت الحكومة ومنذ انهيار سعر البترول تلجأ إلى تحريك المعتقد الديني، فزهور الونيسي وزيرة الشؤون الإجتماعية وبإعتمادها على آيات قرآنية، ذهبت إلى أن الإسلام لم يكن أبدا ضد رفاهية الفرد والأسرة. وقد أوضح محمد الغزالي رئيس جامعة الأمير عبد القادر خلال محاضرة حول "تنظيم الأسرة" ألقاها بقاعة ابن باديس بقسنطينة على أن الدين الإسلامي لا يتنافى بتاتا وتنظيم الأسرة، فمن وجهة النظر الدينية يرى الغزالي أن التنظيم العائلي يتطابق مع القيم الإسلامية، وبالإخص عندما يكون قابلا للإرتداد والإنعكاس ولا يمنع بشكل نهائن وكلي عملية الإنجاب. وتلك حالات وطرق منع الحمل الحديثة كاستعمال الأقراص والحبوب المانعة للحمل،مبررا ذلك بإجازة النبي لممارسة العزل الذي يعتبر طريق لتقليص معدل الولادات ومنع الحمل مؤقتا[3].

كما أصدر المجلس أيضا فتوى أخرى في شهر غشت 1976 تسمح لعمال مركب الصلب والحديد "بالحجار" ولكل الحالات المشابهة

---

[1] - HARBI (M) : « Les archives de la Révolution Algérienne ». Ed. J. A. 1981 p : 105.

[2] - CHABBI (H) « Islam et socialisme .... » op .cit. p : 213.

[3] Ibid : p : 214.

في العالم، الإخطار في شهر رمضان[1] ولخلق ذلك التضامن الإجتماعي أصدر المجلس فتوى تجيز تحويل الزكاة إلى ضحايا زلزال "الأصنام" الذي أصاب المدينة سنة 1980 [2].

ب : ملتقيات الفكر الإسلامي

شكلت ملتقيات الفكر الإسلامي خلال مرحلة زمنية معينة ولدى منظميها مصدرا إضافيا وتكميليا لإغناء المعارف الدينية لدى التلاميذ والطلبة، وخاصة الملتقيات الثلاثة الأولى لعام 1969. غير أنه وابتداء من الملتقى الرابع بدأ مشروع وزارة الشؤون الدينية يبتعد عن منطلقاته المتمثلة في "الجامعة الصيفية" ليتحول إلى منتدى سياسي. فقراءة بعض المواضيع المقترحة القادرة على إثبات وتأكيد هذا المنحى المتمثل في الوظيفة الإيديولوجية التي أصبح يؤديها ملتقى الفكر الإسلامي.

فمن الملتقى الرابع بقسنطينة سنة 1970 إلى الملتقى 20 بمدينة سطيف 1986 تتطابق إلى حد ما المحاور المقترحة للنقاش مع المشاكل السياسية والإقتصادية ومختلف الإنشغالات العليا للدولة. فمداخلات الملتقى الرابع حول "الإسلام والحياة"، تمحورت في أغلبها حول موضوع الإشتراكية الإسلامية في الجزائر، كمداخلة رشيد بن عيسى عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية حول "أسس الإشتراكية في الإسلام" ومداخلة "الإسلام ودوره السياسي في التاريخ الجزائري" لمحفوظ الكدشي من جامعة الجزائر، و"دور المرأة المسلمة في

---

[1] يوجد نص هذه الفتوى في مجلة "الأصالة" عدد 37/36. غشت 1976.

[2] CHABBI (H) « Islam et socialisme... » op. cit. p : 212.

الجزائر الإشتراكية" لصفية بن مهدي عن الإتحاد الوطني للمرأة الجزائرية [1].

وقد خصص الملتقى الخامس للفكر الإسلامي بوهران سنة 1971 لمقاربة موضوع "الإسلام ومتطلبات التنمية الإقتصادية الحديثة" لتزامنه مع إعطاء الإشارة لإنطلاق الإختيارات السياسية الكبرى للإشتراكية الجزائرية في أبعادها الثلاثة : الصناعة والفلاحة والثقافة. ففي هذا الملتقى تدخل بعض المسؤولين في الدولة لإيجاد تبريرات دينية لهذه الإختيارات ومن بينهم عبد السلام بلعيد وزير الطاقة والصناعة حول موضوع "ثورتنا الصناعية" ومداخلة "الإسلام والثورة الزراعية" لمحمد عبد العزيز مدير الإصلاح الزراعي بوزارة الفلاحة[2] وقد تمحورت أعمال المؤتمر الرابع عشر بالجزائر العاصمة ما بين 31 غشت و7 شتنبر 1980 حول "الونشريس قلعة من قلاع النضال" والإسلام والمذاهب الإجتماعية الحديثة"، ثم "آفاق الدعوة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري"[3] وقد تزامن هذا المؤتمر مع الأحداث التي خلفتها المشكلة البربرية لنفس السنة، فتدخل كاتب الدولة في الثقافة والفنون الشعبية "العربي ولد خليفة" في هذا الملتقى للدعوة من أجل إنقاذ الهوية الثقافية للجزائر من كل أشكال المزايدات والصراعات السياسية. "إن ضعف الرؤية الواضحة يقول : تخلق

---

[1] - DEHEUVELS (L.W) « Islam et pensée contemporaine.

[2] محمد عبد العزيز "الإسلام و الثورة الزراعية" مجلة الأصالة، العدد الخامس السنة الأولى. نونبر 1972. ص : 29-42.

[3] ARKOUN (M) « Le 14ème Seminaire de la pensée Islamique » Alger 31 Août 7 Septemb 1980. Revue Maghreb-Machrek.octobre-Nov. Dec. 11980. N° 90. p. 104-106.

نوعا من الإلتباس والخلط بين الثقافة والسياسية، فتدفعنا إلى الإبتعاد شيأ فشيأ عن قيمنا الثورية وتضر بالوجه المشع لتراثنا الوطني والعربي الإسلامي ..."[1].

وخلاصة القول، فإن مختلف المواضيع التي تمت مقاربتها خلال ملتقيات الفكر الإسلامي تعبر عن إنشغالات واهتمامات المجتمع وبحث السلطة السياسية عن إيجاد حلول لها انطلاقا من مرجعيات وتبريرات دينية. كما أن السمة التي طبعت المناقشات خلال هذه الملتقيات هوإفتقارها لأي نظام أساسي. فالأهمية المنهجية في العلوم الإنسانية أضحت في حالة الإسلام متهمة وتم الحكم عليها "بالغزوالثقافي"، وما الملتقى التاسع عشر للفكر الإسلامي ببجاية سنة 1985 والذي اختار "الغزوالثقافي والمجتمعات الإسلامية المعاصرة" موضوعا لأشغاله، وأيضا الملتقى 20 بسطيف سنة 1986 حول موضوع "الإسلام والعلوم الإنسانية" لأقوى دليل على ذلك.

ج. خطب الجمعة ووسائل نشر الخطاب الديني :

تعمل وزارة الأوقاف والشؤون الدينية وبشكل دائم على تحضير نصوص خطب الجمعة وتوزيعها على أئمة المساجد التابعة لها، لأن الخطبة هي تعهد وإخلاص وتحتل مكانة ثابتة وأساسية في صلاة الجمعة وصلاة العيدين. والموضوع الأساسي لهذه الخطب يتمحور دائما حول وظيفة سياسية تستهدف شرعنة السلطة السياسية. فاختيار مواضيعها تمليه حاجات وظروف العمل السياسي كروح التضامن

---

[1] CHABBI (H) « Islam et Socialisme .... » op.cit p : 219.

والمساواة بين الناس، واحترام أولياء الأمر (الحكام) ومؤسسات الدولة والتضحية من أجل الوطن.

وقد عملت الدولة في شخص وزارة الأوقاف والشؤون الدينية على إصدار العديد من المجلات الخاصة بها من أجل نشر مفاهيمها ونظرتها للدين، وتعتبر مجلة "المعرفة" أول هذه المجلات، استمر صدورها من شهر ماي 1963 إلى صيف 1965 في عشرين عددا ليتم استبدالها بعد انقلاب 19 يوليوز 1965 بمجلة "القبس" والتي دامت من مارس 1966 إلى غاية صيف 1970. وبعد تعيين مولود قاسم وزيرا للأوقاف والشؤون الدينية تم إصرار مجلة "الأصالة" كقناة تعبرمن خلالها الدولة عن موقفها ومفهومها للإسلام من 1971 إلى 1981 لتحل محلها مجلة "الرسالة."

ثانيا : احتكار سلطة تأويل النص الديني.

لقد عهد إلى وزارة الأوقاف والشؤون الدينية إضافة إلى وظيفتها ومهمتها في إدارة وتسيير الشؤون الدينية في البلاد، بمهمة التأطير الإيديولوجي ونشر الإختيارت الكبرى للنظام السياسي. فعمل الوزارة في هذا الإطار قد اعتبر بمثابة مساهمة فعالة لإنجاح الثورة الثقافية المعلنة في الجزائر، وهوما تم التذكير به من طرف الرئيس هواري بومدين بمناسبة احدات مجلة "الأصالة[1]" وتم تأكيده ثانية في مرسوم 9 فبراير 1980 المتعلق بتحديد صلاحيات وزارة الشؤون الدينية التي

---

[1]- هواري بومدين : "ثورة متكاملة أصيلة" مجلة الأصالة. السنة الأولى. العدد الأول مارس 1971. ص : (4 -5).

"تعمل على نشر مبادئ الإشتراكية المثمتلة في العدالة الإجتماعية بإعتبارها أحد العناصر الأساسية للإسلام"، المادة 6 من المرسوم[2] .

فالسلطة الجزائرية في مشروعها لبناء الإشتراكية كانت في حاجة لإستعمال وتوظيف قدرة الإسلام على تعبئة وتجنيد الطاقات الممكنة بإعتباره وثاق وطني يمس وبشكل مباشر حساسية ووعي الجماهير الشعبية من أجل ضمان إشعاع حقيقي للمبادئ التي تتبني عليها سياسة الدولة. فالتزاوج والجمع بين الإسلام والإشتراكية، كان ومنذ الإستقلال ثابتا في خطاب السلطة السياسية الجزائرية. ترى إذن كيف تم نسج خيوط هذا التزاوج ؟ ولماذا تم التخلي عنها مؤخرا ؟

أ- المرجعية الدينية للإشتراكية الجزائرية .

لقد تم تحديدها منذ الإستقلال على أنها إشتراكية خاصة أومن نوع خاص. تأخذ من المركسية طريقها في التحليل الإقتصادي، ولكنها بالمقابل تستمد خصوصيتها من الجدور العميقة للتاريخ العربي الإسلامي، ومن نسق القيم الخاصة بالمجتمع الجزائري عندما تلغي مفهوم الصراع الطبقي. فالنقاش سيفتح منذ 1963 حول توافق الإسلام والإشتراكية. عير أن تحديد فهم خاص بالإشتراكية الجزائرية -اللإشتراكية الإسلامية- على أساس براغما تي لن يتم إلا بعد إنقلاب 19 يونيو 1965. ذلك أن المسؤولين الجزائريين قد عملوا منذ نهاية الخمسينات وبداية الستينات على مضاعفة الإعلانات والتفسيرات التي تؤكد وتثبت أن الإشتراكية التي ستتبع في الجزائر مستوحاة ومستلهمة من نموذج وتجربة التبي ومن مدلول الإسلام

[2] - SOURIAU (C) « Note d'Information ... » op. cit. : p : 348-352.

الأول. وبالرغم من أن حرب التحرير قد أعطت انطلاقة ودفعة قوية لتعدد الأطروحات حول هذه الإشتراكية، إذ فرضت نفسها خلال مؤتمر الصمام سنة 1956، ومن بعده مع أعضاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية : "فيوسف بن خده" صرح في 26 غشت 1961 "... عزم جبهة التحرير الوطني القوي لتحقيق الإشتراكية في الجزائر[1] "، وشدد "بن طبال " وزير الدولة آنذاك على أن "جزائر الغد ستكون إشتراكية"[1] كما أن مؤتمر طرابس عام 1962 حاول ترجمة طموحات المسؤولين الجزائريين في هذا الإطار، متبنيا التحليل الماركسي ومتأثرا بفكر "فرانز فانون[2] "، لكنه انتهى إل إشتراكية ذات إيحاءات ليبرالية تقوم على أساس تحديد الملكية الزراعية، وتقدم تسهيلات للمستثمرين الأجانب، وتسمح بنقل رؤوس الأموال الصناعية والمواد الإستهلاكية، وتساهم في إقامة ثورة إجتماعية تحترم التقاليد الإسلامية، فإن "أحمد بن بلا" وبالعكس من ذلك، تمسك باشتراكية تعني التخلص من الإمتيازات الإجتماعية والفئوية وتنسجم مع القيم الإسلامية الجزائرية، لأن الإسلام كما يقول : "بعيد كل البعد عن أن يكون متعارضا ومتناقضا مع اختيارنا ومتطابق في ذاكرة العامة مع المساواة والعدالة الإجتماعية وينحوبالتالي نحوالإشتراكية [3] وقد بدا واضحا مع تواتر الإستعمال

---

[1] - VALLIN (R) : Socialisme musulman en Algérie » Revue L'Afrique et L'Asie. N° 66. 1964. p : 26.

[1] - Ibid : p : 26.

[2] - LECA. (J). VATIN (J. C) : « L'Algérie politique Institution et régime » PARIS. Presses de la Fondation des Sciences Politiques. 1983. p : 250.

[3] VALLIN (R) : Socialisme Musulman en Algérie » op. cit. p : 26-27.

الرسمي لهذا المصطلح الجديد [الإشتراكية] أن فهما جديدا يتم التمهيد له، وهوما سيكشف عنه في 12 يناير 1963 أحمد توفيق المدني وزير الأوقاف والتعليم الأصيل عندما شدد على إشتراكية عبد الناصر ومنظوره لهذه الإشتراكية في الإسلام حيث يقول : "إن الإسلام دين إشتراكي لأنه دين العدل والإنصاف[1] وفي 19 يونيو 1965 أكد الرئيس الجزائري هواري بومدين على "أن تجربتنا الماضية قد ساعدتنا بما فيه الكفاية على اختيارهذا النهج من أجل بناء مستقبلنا دون الفصل أوالتمييز بين قيمنا الروحية ومبادئنا الإسلامية التي تمدنا بكل إمكانات التطور والتقدم، لأنها المبادئ اللائقة والمناسبة لإغناء بجربتنا الإشتراكية عبر إعطائها نفسا جديدا[2] كما أن شرعنة الإختيار الإشتراكي من خلال الرجوع إلى الإسلام مسألة ثابتة في الميثاق الوطني لعام 1986 بحيث ينص على أن "الثورة الجزائرية إذا اعتمدت على مقومات الشخصية الوطنية وتوظيف التراث، في نفس الوقت الذي وظفت فيه مكاسب العصر لتحقيق أهدافها قد عبدت الطريق لتحقيق الإنسجام بين الأصالة والمعاصرة، ذلك أن الثورة الحقيقية تندرج تماما في المنظور التاريخي للإسلام، لأنه في مفهومه الصحيح لا يرتبط بنوع من المصالح الخاصة ولا يخضع لأي كهنوت. ولهذا لا يحق لأي نظام يعادي التحرر ويحارب الإشتراكية، ولا للإقطاعية ولا للرأسمالية أن تتخذ الإنتماء إلى الدين الإسلامي ذريعة لخدمة مصالحها...."[3]

---

[1] VALLIN (R) : « Socialisme Musulman en Algérie » op. cit. p : 27.

[2] MAMERI (Khalfa) : « Citations du Président HAOUARI BOUMEDINNE »Alger. Ed : SNEP. 1975- p : 53-54.

[3] الميثاق الوطني لعام 1986". المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر 1988 ص : 43.

والأدهى من ذلك فإن المراحل الكبرى للإشتراكية الجزائرية قد تم بناؤها انطلاقا من الثلاثية المؤسسة للإسلام "القرآن والسنة والسلف الصالح" فتوفيق المدني وخلال مهمته الوزارية بَيّنَ على أن الإختيارات والتدابير الإشتراكية للجزائر تستقي مرجعيتها وجذورها من الإسلام. "فنظامنا الإشتراكي، برأيه، يجد أصوله في القرآن والسنة وأعمال الخلفاء الراشدين وفي تعاليم العلماء[1] لكن ما هي النصوص الدينية التي تجيز هذه الإشتراكية والأساليب الشرعية التي تؤيدها ؟

يذهب المسؤولون الجزائريون في تبريراتهم الدينية لهذه الإشتراكية إلى الإستدلال بالحديث النبوي "الناس شركاء في ثلاث، الماء والكلأ والنار". فهواري بومدين وفي إطار حملة دعم الثورة الزراعية استدل بهذا الحديث حيث قال "...ليس هناك أي نص ديني يحرم أويمنع تطبيق الثورة الزراعية، بل يوجد حديث يقول صراحة، الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار[2] وقد حاول مولود قاسم التوسع في شرح هذا الحديث الذي يعتبر بالنسبة إليه أول مرجعية وأول إشارة نظرية وعملية للإشتراكية الإسلامية. فبالنسبة "للنار" وانطلاقا من عملية القياس بين المرحلتين، يحددها هذا الأخير في مصادر الطاقة من غاز وبترول وثروات معدنية، أما "الماء والكلأ" فيجسدهما في الأرض. ويذهب أيضا إلى الإستدلال بحديث آخر "من كانت له أرض فليزرعها أوليمنحها أخاه ومن عطل أرضا ثلاث

---

[1] VALLIN (R) « Socialisme musulman en Algérie » L'Afrique et L'Asie. N° 69. 1965. p : 20.

[2] MAMERI (Khalfa) « Citations du Président... » op. cit. p : 64-65.

سنين ولم يعمرها فجاء غيره وعمرها فهي له "[1] فمولود قاسم من خلال عملية القياس التي قام بها حاول أسلمة الإختيار الإشتراكي المثمثل في الثورة الزراعية.

وفي ميدان التأميم يرى المسؤولون الجزائريون أن النبي أمم أرض النقيع بالمدينة وجعلها ملكا للدولة قبل أن تظهر سياسة التأميم المعاصرة. ويرى أحمد طالب الإبراهيمي أن النبي طبق سياسة التأمين على "إبن اللتينة" عندما جاءه بالزكاة وقسمها إلى قسمين وقال له "هذه لكم وهذه لي، هدايا أهديت لي فغضب رسول الله وقال : إني استعمل منكم رجالا في أمور مما ولاني الله فيأتي أحدكم فيقول : هذه لكم وهذه هدايا أهديت لي، فهل جلس في بيت أبيه أوبيت أمه فينظر أيهدى إليه أم لا ؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد منا شيأ إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته[2] ثم صادر جميع الهدايا وضمها إلى بيت المال. وفي نفس السياق الإستدلالي يذهب أحمد الإبراهيمي أيضا إلى أن عمر بن الخطاب قد حمى أرضا قرب المدينة وجعل كلأها حقا مشاعا للفقراء فقط، وأمر أن تبعد عنها ماشية الأغنياء وقال : "أن تهلك ماشية الغني يرجع إلى ماله، وأن تهلك ماشية الفقيريأتيني متضورا بأولاده يقول : يا أمير المؤمنين طالبا الذهب والفضة وليس لي أن أتركه. فبذل العشب من الآن أيسر علي من بذل الذهب ". ولما شكا أهلها قائلين : "إنها أرضنا يا أمير المؤمنين، قاتلنا

---

[1] CHABBI (H) : « Islam et socialisme en Algérie » op.cit. p : 282.

-[2]أحمد طالب الإبراهيمي : "الإسلام و المذاهب الإجتماعية" مجلة "الأصالة" العدد 86/85. شتنبر/أكتوبر 1980. ص : 26

عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها، فعلام تحميها" أجابهم "المال مال الله والعباد عباد الله[1] ."

ولتبرير الطريقة التي اتبعت لتأميم وإعادة توزيع الأراضي في إطار الثورة الزراعية يرى مولود قاسم أنها مستمدة من الآية القرآنية "واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذوي القربى واليتامى والمساكن وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبادنا يوم الفرقان...[2] والهدف من ذلك في نظر أحمد طالب الإبراهيمي هورد الإعتبار لكرامة المواطن الجزائري الذي عانى من الأضطهاد والعسف الإستعماريين، إستنادا للآية القرآنية : "ونريد أن نثمن على الذين استعضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين"[3] غير أن اعتماد الإشتراكية الجزائرية على أسس ومرجعيات دينية جعلها تفتقر إلى نظرية حول المجتمع وإلى ضعف تماسك وترابط نظام عملها وسهل بالتالي عملية التخلي عنها بالرغم من أن دستور 1976 يعتبرها اختيارا غير قابل للمراجعة شأنها في ذلك شأن الدين الإسلامي. والتخلي عن الإشتراكية يقابله تدعيم وتقوية مكانة الإسلام داخل الدولة من الناحية القانونية، ففي الدستور الجزائري لسنة 1989 حافظ الإسلام على مكانته القوية والمحورية وبشكل أقوى من تلك التي كانت لديه في كل من دستور 1963 و1976، فبالإضافة إلىتأكيده على الطابع الإسلامي للدولة (المادة 2)

---

[1] أحمد طالب الإبراهيمي : "الإسلام و المذاهب الإجتماعية" مجلة الأصالة. العدد 86/85 شتنبر-أكتوبر 1980. ص : 26

[2] نفس المرجع : ص : 26

[3] - CHABBI (HANAFI) « Islam et socialisme ..... » op. cit. p : 282.

ولرئيسها (المادة 70) والإحتفاظ بأداء القسم الرئاسي من أجل إعلاء كلمة الإسلام (المادة 73)، فإن دستور 1989 يضيف أيضا منع وتحريم كل الممرسات المنافية لروح الإسلام (المادة 9) ويحمي أيضا ممتلكات الوقف والأحباس (المادة 49) والإشارة دستوريا إلى المجلس الإسلامي الأعلى (المادة 161).

وخلاصة القول، أن التخلي عن الإشتراكية وتدعيم مكانة الإسلام دستوريا في الجزائر يجد مبرره في رغبة الدولة لإيجاد أرضية صلبة تمكنها من تقعيد احتكاريتها الفعلية للمجال الديني أمام منافسة ومواجهة الحركة اللإسلامية .

ب : حدود الإحتكارية .

إذا كانت احتكارية الدولة للمجال الديني تتسم بطابعها المطلق والشامل من الناحية القانونية، فإن قراءة موجزة في مواقف وتصريحات المسؤولين الجزائريين الدينيين والسياسين تأكد محدوديتها ونسبيتها من الناحية الواقعية والعملية. فبعد الأحداث التي عرفتها مساجد "لغواط" سنة 1981 [1] أشار "عبد الرحمان شيبان" وزير الأوقاف والشؤون الدينية آنذاك إلى أنه "يوجد في الجزائر 5000 مسجدا من بينها 3000 تفتقر إلى آئمة مؤهلين ولهم الكفاءة العلمية لإعطاء تفسيرات وتحليلات صحيحة في القضايا الفقهية والدينية"[2].

---

[1] نتجت هذه الأحداث عن مهاجمة 30 إسلاميا لأحد مساجد "لغواط" خلال شهر أكتوبر سنة 1981 و استولت عليه بعد طرد إمامه، فأدت المواجهة إلى وفاة أحد حراس المسجد وجرح العديد من المصلين .

[2] - CHABBI (H) : « Islam et socialisme .... » op.cit. p : 183.

وقد أشار أيضا الشيخ محمد الغزالي رئيس جامعة قسنطينة إلى عدم وجود عدد كافي من علماء الدين لحاجات كل المساجد المشيدة حديثا "وعليه فإن هؤلاء الذين يعضون فيها متطوعون، بعضهم كفئ وبعضهم غير كفئ، والحال ليس في الإمكان منع شخص يوم صلاة الجمعة من إلقاء خطبته لأيه لا يتوفر بديل كفئ، وليس هناك جهاز ديني تام وقادر على سد حاجات كل هذه المساجد."[1]

كما أن بعض مقاطع خطاب الرئيس الشاذلي بن جديد الذي ألقاه أمام الولاة في 11 نونبر 1986، تبرير بشكل أكثر وضوحا نسبية هذه الإحتكارية. فعلى مدى هذه الأعوام الأخيرة يقول "أثيرت مسألة زيادة موازنة الشؤون الدينية مع تزايد عدد المساجد المشيدة عبر التراب الوطني دون أي تخطيط مما يرغم الولايات على مطالبة الوزارة بتحمل نفقات الأشخاص وصيانة المساجد، وبهذا الصدد أشدد على القول، أن على الولاة تحمل عواقب سياسة الديماغوجية التي انتهجوها، طالما أن مساجد كثيرة شيدت بشكل فوضوي مع ضمانة الولايات والبلديات. صحيح أننا مؤمنون وأننا نهتم إهتماما كليا بأماكن العبادة وفقا لطاقاتنا ولقدراتنا ولكن حيث يشيد كل مسجد يتعين علينا أن نوفر له الشروط الضرورية لكي يتمكن من الإضطلاع بدوره الذي شيد من أجله، قلا يمكننا أن نترك هذه المساجد تحب رحمة بعض العناصر المفسدة التي تستعمله لغايات تخريبية فلا بد أن

---

[1] - ROUADJIA (Ahmed) « Les frères et la mosquée...." op. cit. p : 189.

تنتهي سياسة الديماغوجية وكذلك التراخيص التي تمنحها الولايات والبلديات لمن يرغبون في بناء مساجد دون أي تخطيط...".[1]

فبالرغم من كون النظام يتابع عن كثب، الوضع في المجال الديني بواسطة شرطة شديدة الحضور في المساجد والمولجة أساسا لرصد أعمال المصلين وتحركاتهم، فإن هذه المواقف والخطابات التي أوردتها أعلاه، تشكل اعترافا وتأكيدا بأن احتكارية الدولة للمجال الديني ليست احتكارية مطلقة، بل لها حدود تنتهي عندها، وحيث يبدأ مجال ديني مضاد. "فحدود مجال ما تنتهي حيث ينتهي تأثير المجال ذاته" كما يقول "بورديو . P. BOURDIEU[2] "فوجود مساجد "فوضوية" وأخرى حرة لا تراقبها الدولة، حيث يعمل من خلالها أئمة أحرار غير خاضعين لسلطة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ويعملون على نشر خطاب يتعارض ويتقاطع مع خطاب الدولة من أجل تعبئة جموع المهمشين الذين لفظتهم سياسة واختيارات الدولة، يوحي بنشأة وتشكل احتكارية بديلة تقودها الحركة الإسلامية الجزائرية تحت زعامة الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

غير أن إنتاج خطاب ديني مضاد يخضع لمقياس الإحتكارية لا يمكن التحقق منه إلا قبل إلغاء المسلسل الإنتخابي. ذلك أن حظر الجبهة الإسلامية الإنقاذ واعقال زعمائها أثر سلبا على استمرارية انتاج هذا الخطاب، مما أدى إلى الدخول أولا : في مرحلة إصدار رسائل وبيانات ذات طبيعة سياسية أكثر منها دينية تحاول الإجابة

---

[1] - Ibid : p : 192.

[2] - BOURDIEU (P) . WAQUANT (L. J. D.). « Réponses... » op. cit. p : 76.

عن مختلف الأحداث والتطورات التي عرفتها الجزائر لما بعد 1992، كاستقالة الرئيس الشاذلي بن جديد، ورفض رئيس المجلس الدستوري ممارسة مهام رئيس الدولة بالنيابة طبقا لما ينص عليه الدستور، وإنشاء التجمع الوطني الديموقراطي والمجلس الإستشاري والمجلس الأعلى للدولة. وثانيا : مرحلة المواجهة المسلحة وما صاحبها من إصدار للفتاوي الشخصية التي تعطي شرعية دينية للعنف، كفتوى الدم لعلي بن حاج وفتوى يخلف الشراطي، وفتوى عمر العولمي. ترى إذن كيف تم ذلك ؟

الفصل الثاني : المجال السياسي الديني المضاد والبحث عن احتكار مؤسسة الدولة.

حينما كان يتم الحديث عن الحركات الإسلامية في الدول العربية منذ سنوات، كان لا يخصص للحديث عنها في الجزائر إلا حيزا ضيقا وأحيانا ينعدم، وما كانت التحليلات السياسية والنظرية تتصور أن يكون لحركة الإسلام السياسي الجزائري هذا الزخم وهذا التطور المتسارع الذي كاد أن يوصلهم إلى الهيمنة على أجهزة الدولة. والحركة الإسلامية بالجزائر لفتت إليها الإنتباه أكثر مع أحداث أكتوبر 1988 التي شكلت تغييرا سياسيا وانتقالا من اللاتعددية الحزبية إلى تعددية سياسية رسمية ضمنها دستور 1989، بالرغم من أن الظهور العلني للإسلاميين الجزائريين يعود إلى التجمع الشهير بالجامعة المركزية سنة 1982، والذي أشرف عليه ثلاثي له حضوره القوي في وسط الحركة الإسلامية من حيث التنظيم والتوجيه والتنظير، وهم أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني وعباسي مدني.

والكتابة عن الحركة الإسلامية بالجزائر أوكما يحلوللبعض أن يستخدم لفظ "الأصولية الإسلامية[1]" وإن كنت أفضل تسميتها بالحركة الإسلامية السياسية لتمييزها عن حركات دينية أخرى لا تحمل مشروعا سياسيا ولكنها تعرف تنظيما حركيا وهيكلة تسمح لها بممارسة نشاطها الإجتماعي والثقافي، أما لفظ الأصولية فيثير إلتباسا

---

[1]- دحماني مصطفى : "الأصولية الجزائرية متى كيف و لماذا ؟ " مجلة دراسات عربية العدد 2. السنة 28 دجنبر 1991 (ض. 3-16) وأيضا. دحماني مصطفى "الأصولية الجزائرية إفراز من ؟ " مجلة دراسات عربية العدد (3-4) السنة 27. يناير فبراير 1991.

لكونه يرتبط في تراثنا بعلماء الأصول الذين يبحثون في الأدلة الشرعية لإستنباط الأحكام والبحث في الأدلة العقلية للدفاع عن العقائد الإيمانية كما هو الأمر عند المتكلمين. وإطلاق لفظ الأصولية على الإسلاميين لأنهم يدعون للعودة إلى الأصل، سبب غير كاف لأن الدعوة للرجوع إلى تجربة المدنية قد يشاركهم فيها غيرهم ممن يختلفون عنهم مثل لفظ السلفية الذي يشاع إطلاقه على هذه الحركات منذ مدة، وهوتعبير يلحق بابن تيمية وابن القيم الحوزية كما يلحق أيضا بجمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا وابن باديس. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هوكيف تطورت هذه الحركة التي تظهر كأنها موحدة حينا ومنقسمة بعدد زعمائها احيانا أخرى؟ وكيف انطلقت من المعارضة لمشروع سلطة قائمة إلى بديل لسلطة متحولة؟

إن الإجابة عن هذا السؤال يمكن أن تكون كامنة في بنية الحركة الوطنية الجزائرية قبل 1954 بصفة عامة، وفي تركيبة "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" قبل 1956 بصفة خاصة. ذلك أن نشاط هذه الجماعات بدأ في الشهور الأولى للإستقلال بشكل فردي، واعتمادا على الزعامات القديمة لجمعية العلماء أمثال البشير الإبراهيمي والهاشمي التجاني وعبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون[1] وداخل مسلسل التطور التاريخي لهذه الحركة يمكن التمييز بين

[1] عروس الزبير : "الدين و السياسة في الجزائر" في كتاب "الإسلام السياسي" تحت إشراف محمود أمين العالم : الطبعة الثانية. الدار البيضاء 1991. ص : 195.

مرحلتين أساسيتين تتراوحان بين الإنتقال من مرحلة الوعظ والدعوة إلى مرحلة العمل السياسي والجهاد المسلح[1].

فالمرحلة الأولى اتسمت بتمركز هذه الحركة داخل الجامعة واعتمادها طابع الوعظ والإرشاد كما تميزت بتأثرها بحركة الإخوان المسلمين. وهي مرحلة ابتدأت مع وصول البشير الإبراهيمي إلى مصر وتوطيد علاقته بجماعة "الإخوان"، ثم حدث تباعا هذا الإتصال من خلال بعثات كانت تشرف "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" على إرسالها إلى مصر. وعرفت هذه المرحلة أيضا تأسيس جمعية "القيم" سنة 1963 كمعبر عن هذه الحركة التي تعمل من أجل إعادة الإعتبار للقيم الإسلامية التي كانت ضحية الإستعمار والإنحطاط[2] ورغم ان هذه الجمعية بقيت جمعية وعظ وإرشاد فإن أفكار بعض زعمائها قد قربتها من تيار حركة الإخوان المسلمين أوالإسلام السياسي بشكل عام، فقد صرح رئيس هذه الجمعية "الهاشمي التجاني" لمجلة Confluences Méditerranée سنة 1964، أنه يسير على نهج المصلحين السلفيين كالأفغاني ومحمد عبده، ويعتنق أفكار شكيب أرسلان وحسن البنا وسيد قطب والغزالي ويتأثر أيضا بنظرية المودودي في الحاكمية [3] غير أن دخول الجمعية في صراع مع

---

[1] يحدد فرانسوا يورجا هذا التطور التاريخي في مرحلتين، مرحلة التبلور الإيديولوجي، ومرحلة التبلور السياسي، انظر ذلك في :

- BURGEAT. (F) « Algérie, de la laïcité Islamique à l'islamisme Revue. Maghreb-Machrek. N° 121. Juillet. Septembre 1988. p : 55.

[2] ALAHNAF (M). « L'Algérie par ses Islamistes... » op. cit. p : 24.

- [3] يورجا فراشوا : "الإسلام السياسي صوت الجنوب" ترجمة لورين زكري. تانسيفت 1994. ص : 254.

الحركات اليسارية النقابية والجامعية أدى إلى إقالة رئيسها من منصب الأمين العام لجامعة الجزائر، وتم حظر الجمعية في 23 شتنبر 1966 بولاية الجزائر، ليتم حلها نهائيا في 17 مارس 1970 ومنع نشاطها في مجموع التراب الجزائري بعدما أرسلت إلى جمال عبد الناصر رسالة تدين فيها إعدامه لسيد قطب[1].

بعد هذا الحظر العملي والقانوني لجمعية "القيم" دخلت حركة الدعوة الإسلامية مرحلة السرية والإعتماد على العمل المسجدي، لتظهر من جديد خلال الموسم الجامعي 1969/1968 عندما بادرت مجموعة من الطلبة بتشجيع من مالك بن نبي بتأسيس مسجد جامعة الجزائر، الشيء الذي اعتبر تحولا في طبيعة هذه الحركة بتمركزها داخل الجامعة، واعتمادها على العنصر الطلابي وخاصة طلبة كليات العلوم الدقيقة وكليات الطب. أما كليات العلوم الإنسانية فكانت معقلا للسيار بلا منازع. والتفاف الحركة في هذه المرحلة حول ما لك بن نبي بعد توليه مسؤولية إدارة الجامعة المركزية بالعاصمة ساهم مساهمة فعالة في تنظيم الحلقات التعبوية التي كان يحضرها من سيتحملون قيادة الحركة الإسلامية السياسية وحتى المسلحة منها، كما شجع على بناء المساجد في الجامعات والأحياء الجامعية التي تحولت تدريجيا إلى مراكز للتأطير الإخواني، وبهذا أضحى خطاب مالك بن نبي الخطاب الوحيد المؤثر في الأوساط الجامعية. كما ركزت الحركة على إقامة المعارض الإسلامية وبيع الكتب والمجلات الإسلامية وورشات العمل التي أصبح ينظمها الطلبة كل سنة بمناسبة العطلة الصيفية. والمتأثرون بمالك بن نبي هم الذين يشكلون إتجاها

- [1]عروس الزبير : "مرجع سبق ذكره. ص : 191.

انتلجنسيا داخل الحركة الإسلامية، سموبتيار "الجزأرة". وهوتيار يركز على التكوين الفكري والثقافي كأساس قاعدي لبناء الدولة الإسلامية، واعتماد تجربة جزائرية تختلف عن تجارب الإسلاميين المشارقة[1].

وقد شكل النهج السياسي المتمثل في ثلاثية الثورة الصناعية والزراعية والثقافية الذي تبنته السلطة السياسية في الجزائر إبان عهد "هواري بومدين"، عرضة لهجوم ومعارضة قوية من طرف هذا التيار متخذا من قانون الثورة الزراعية بداية لتحالف عملي بين الملاكين الزراعيين الكبار، الذي عملوا على تمويل بناء المساجد وأنشطة العديد من الجمعيات الدينية في حين أصبح هذا التيار معبرا إيديولوجيا عن المتضررين من الثورة الزراعية[2]. وقد أولت الحركة الإسلامية الجزائرية خلال هذه المرحلة اهتمامها لقانون الأحوال الشخصية الذي تردد النظام الجزائري في الحسم فيه بعد الإستقلال، لذا استغل الإسلاميون مناقشة هذا القانون لكي يحولوا ذاك إلى مواجهات عنيفة كانت جامعة قسنطينة سنة 1975 مسرحا لها بين أنصار حزب الطليعة الإشتراكي المدافعين عن حقوق المرأة، والإسلاميين الذين كانوا يطالبون بتطبيق الشريعة الإسلامية.

وبعد وفاة الرئيس هواري بومدين سنة 1978 بدأت تنتشر ظاهرة الدروس الخاصة في شكل دروس وعظية ذات طابع سياسي، هدفها نشر التوعية السياسية وفق المنظور الإسلامي، والى جانب هذه

---

[1] - LAVENUE (J. J) : «Algérie la démocratie Interdite... » op. cit. p : 166.

[2] - ALAHNAF (M) : « L'Algérie par ses Islamistes... » op. cit. p : 25.

الدروس، أدت الثورة الإيرانية إلى إذكاء الشعور بضرورة توحيد حركة الدعوة الإسلامية، ذلك أنه من بين عدة تيارات إسلامية مختلفة وغير منظمة، اتخذت شكلا سلفيا وإخوانيا، ظهرت تيارات تتهيأ للإعلان عن نفسها سياسيا واستعدادها لإستخدام أساليب أكثر راديكالية، فكان ملتقى العاشور سنة 1978 والذي ضم الإتجاهات التالية : الإتجاه الإخواني، وهوالذي سيشكل فيما بعد حركتي محفوظ نحناح وعبد الله جاب الله، ثم الإتجاه السلفي وجماعة التبليغ وجماعة الطليعة وتيار الجزأرة، ومن هذه التيارات كلها ستتكون الجبهة الإسلامية الإنقاذ، وأخيرا الإتجاه الصوفي[1].

وانطلاقا من هذا الملتقى خرجت الدعوة من أسوار الجامعة لتلتقي بالأوساط الشعبية، فازدادت قاعدتها إتساعا إبتداء من سنة 1980 نتيجة سياسة الإنفتاح التي تبنتها السلطة الجزائرية في عهد الشاذلي بن جديد. هذه السياسة التي كانت تحتاج إلى تصفية التيار البومديني في الحكم فأعطت الفرصة لحركة الدعوة الإسلامية أن تنموعلى حساب اليسار، غير أنه وبالرغم من سياسة التسامح التي تبنتها السلطة الجزائرية اتجاه حركة الدعوة الإسلامية، ستتخذ هذه الأخيرة توجها أكثر عنفا وراديكالية، تمثل في ظهور "جماعة الجهاد الإسلامي" الجزائرية سنة 1981 على نمط حركة "الجهاد" المصرية، فتبنت العنف وأقامت شبكة وخلايا مسلحة في منطقة الغرب الجزائري وخاصة في سيدي بلعباس متخذة من مسجد "السلام" أحد منابرها الإعلامية- بعد سنة 1988 ستنظم هذه الحركة إلى الجبهة الإسلامية الإنقاذ- وفي نونبر 1982 أدت الإضرابات التي قام بها

---

[1]- عروس الزبير : مرجع سبق ذكره. ص : 193.

الطلبة الناطقون باللغة العربية، والتي لعب فيها عباسي مدني دورا بارزا، إلى تصادم عنيف داخل حرم جامعة الجزائر نتج عنه حملة من الإعتقالات وإغلاق مسجد الجامعة. وإثر الإجتماع الذي نظمه الإسلاميون في نفس الجامعة قدم كل من عباسي مدني وعبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون وثيقة إلى الحكومة تتكون من أربعة عشر نقطة مما ادى إلى اعتقالهم جميعا[1] بعد هذه الأحداث ستتخذ الحركة الإسلامية الجزائرية منحا أكثر راديكالية مع ظهور "الحركة الإسلامية المسلحة الجزائرية" بزعامة أميرها مصطفى بويعلي وبتأييد كل من علي بن حاج وعبد الباقي صحراوي. غير أن هذه الحركة سيتم القضاء عليها بقتل أميرها "بويعلي" سنة 1987 واعتقال جل أعضائها، بعد أن نفذت العديد من العمليات المسلحة تجاه مؤسسات الدولة وخاصة قوات الأمن والجيش في كل من وهران، لغواط، سيدي بلعباس وعنابة[2].

غير أن التعددية السياسية التي تبنتها الجزائر سنة 1988 ستتفتح أمام الحركة الإسلامية الجزائرية مرحلة ثانية لتنظيم ذاتها في شكل تنظيمات وأحزاب شرعية مسموح لها بالعمل داخل المجال السياسي، شأنها في ذلك شأن باقي الأحزاب الأخرى. ويمكن تصنيف هذه

---

[1] انظر نص هذه الوثيقة تحت عنوان "بيان النصيحة" في : ضريف محمد : الإسلام السياسي في الجزائر" منشورات المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي. 1994. ص : 140-143.

[2] بلغ عدد الذين تم إعتقالهم 202 شخصا صدرت في حقهم الأحكام التالية : أربعة أحكام بالإعدام، خمسة بالمؤبد. سبعة بعشرين سنة سجنا نافذة 15 حكما بالبراءة من بينهم علي بن حاج. أما باقي الأحكام فتراوحت بين سنة موقوفة التنفيذ و خمسة عشر سنة سجنا نافذة. انظر :

- BURGEAT (F) : « L'Algérie de la laïcité Islamique ... » op. cit. p : 55

الحركات والتنظيمات العاملة في حقل الإسلام السياسي الجزائري انطلاقا من طبيعة العلاقة التي تربطها بمجال الدولة إلى تيارين كبيرين يحيط بهما تنظيمات صغيرة وهامشية يطبعها الغموض المرجعي والضعف الإجتماعي[1].

أولا : التيار الإخواني ويستمد تصوراته ومفاهيمه من التجربة السياسية لحركة الإخوان المسلمين في مصر، مع السعي إلى إخضاع هذه التصورات والمفاهيم لخصوصية الواقع الجزائري. وتجسد "حركة المجتمع الإسلامي"، (حماس) أو"حركة مجتمع السلم" حسب تسميتها الحالية، النواة المركزية لهذا التيار، أما حركة "النهضة" فتجسد نواته الفرعية.

---

[1] نخص بالذكر : "حركة التضامن الإسلامي الجزائري" التي تكونت تحت قيادة "أحمد سحنون" و أصبحت عام 1992 تحمل إسم "حركة التضامن الإسلامي الجزائري" لتحالفها مع حزب "الجزائر المسلمة المعاصرة" لأحمد بن محمد. و تدعو الرابطة إلى تدعيم الإسلام وتكريسه نظاما في الجزائر. كما يرتكز نشاطها على توجيه عدد من البرامج الهادفة إلى المحافظة على وحدة الأمة و مقوماتها و صياغة مشروع حضاري إسلامي متكامل إلى جانب المحافظة على ترشيد العمل السياسي و حمايته من الإنحراف، فضلا عن توجيه البرامج التربوية و الثقافية و الإعلامية و الإقتصادية وفق مقاصد الشريعة الإسلامية. و الخط الذي تسير عليه الربطة يتصف بالإعتدال الحركي. ثم أيضا "حزب الله الجزائري" يترأسه "جمال الدين بردي" ظهر في ماي 1990 يعمل من أجل بناء المجتمع الجزائري على أساس التطبيق الكامل للكتاب و السنة. و أخيرا "جمعية العلماء و يشرف عليها كل من "أحمد حماني" و "الطاهر فضلاء" حصلت على الشرعية السياسية في مارس 1991، و تعتبر نفسها امتدادا"لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي أسسها ابن باديس سنة 1931

In : « LAVENUE (J. J) Algérie la démocratie..... » op. cit. p : 71-74.

1 - حركة مجتمع السلم : تأسست تحت إسم الجمعية الوطنية للإرشاد والإصلاح يوم 12 فبراير 1989 لتتحول إلى حركة المجتمع الإسلامي، حماس بتاريخ 9 نونبر 1990 ثم حركة مجتمع السلم سنة 1997. يتزعمها محفوظ نحناح الذي انتخب رئيسا للحركة في مؤتمرها التأسيسي المنعقد بتاريخ 29 مايو1991، وتتشكل الحركة على مستوى القيادة من رئيس الحركة ومجلس الشورى والمكتب التنفيذي[1].

غير أن المسار التاريخي لهذه الحركة يعود إلى سنة 1964، فالشيخ أبوسليمان يرى أن نشاط حركتهم قد مر بمرحلتين : تبدأ الأولى من 1964 حتى عام 1971، وتتميز بالتركيز على العمل التربوي والتنظيم السري. فالمواجهات مع النظام الحاكم حسب أبوسليمان كانت منذ الستينات في شكل بيانات ومراسلات لتوجيهه وتنبيهه من مغبة النهج الإشتراكي الذي سلكه. أما المرحلة الثانية فقد امتازت بالمعارضة الصريحة والعلنية للنظام ولا سيما لقانون الثورة الزراعية وقانون الأسرة والميثاق الوطني لعام 1976 [2] وهي مرحلة انتهت بإصدار جماعة نحناح (الموحدون) بيانا عكس مجموع اللاءات المعبرة عن مواقف هذه الجماعة[3].

---

[1] يتكون المجلس التنفيذي من 11 عضوا.

[2] حميدة عياشي : "الحركة الإسلامية في الجزائر : الجذور- الرموز- المسار" عيون المقالات الدار البيضاء. الطبعة الثانية 1993. ص : 177.

- [3] تتمثل هذه الاءات فيما يلي : لا للإشتراكية /لا للشيوعية المتسترة وراء القمصان الخضراء / لا لديكتاتورية البروليتاريا / لا للصراع الطبقي و الإلحاد / لا للعفوية السياسية و التشريعية و القضائية و التنفيذية / لا للميثاق الذي كتبته أيدي معروفة بخيانتها وولائها

وقد أدى نشر هذا البيان إلى اعتقال محفوظ نحناح وجماعته[1] فصدر في حقه حكم بالسجن لمدة 15 سنة، وأطلق صراحه بعد ذلك إثر عفورئاسي سنة 1980. وابتداء من سنة 1988 بدأت حركة نحناح تراجع طرق عملها السياسي بعد أن اكتشفت بقوة التجربة أنها لا تحصد من أسلوب المواجهة المباشرة مع النظام غير العزلة والإضطهاد. فالبيان الذي صدر عن جماعة نحناح خلال أحداث أكتوبر 1988 يمثل أحسن تعبير عن ذلك. ففي الوقت الذي اعتبر تلك الأحداث نتيجة منطقية لتفشي الفساد في الإدارة، حذر أتباعه من التورط فيها معتبرا إياها لعبة وتخطيطا صنعته أيادي أخرى[2] هذا الحذر تطور فيما بعد أكتوبر إلى سلوك ساد موفق الجماعة من دستور 1989 عبر عنه محفوظ نحناح بما يلي : "... عرض على الشعب الجزائري هذه الأيام مشروع التعديل الدستوري الذي يضم في بنوده إيجابيات لا تخفى على ذوي الألباب ومع ذلك فإن التيار الإسلامي يقترح ما يلي : (1) القرآن هوالمصدر الوحيد للدستور (2) الحريات الأساسية لا تنظبط إلا بمقومات هذه الأمة. (3) أن الأسرة والمنظومة التربوية تستلهمان قوانينها من التربية الإسلامية ومقاصدها[3]."

للشيوعية / لا للميثاق الذي جيء به لتثبيت نظام غير شرعي / نعم للإسلام عقيدة و شريعة و منهج حياة / نعم للإسلام شورى و عدالة ووحدة و أخوة" انظر : احميدة عيتشي : نفس المرجع : ص : 177-178.

[1] تم اعتقال 22 عضوا و تراوحت الأحكام بين سنة و عشر سنوات سجنا نافذة.

[2] احميدة عياشي : "الحركة الإسلامية..." مرجع سابق : ص : 178.

[3] بيان 22 فبراير 1989 الذي يوضح موقف الحركة من الإستفتاء الدستوري ل 23 فبراير 1989.

وحركة مجتمع السلم تبني مشروعها على أساس مرتكزين إثنين. أولا : الشروقراطية وتتمثل في عدم التدخل وتجسير العلاقات مع كافة فئات المجتمع، وكذلك مع السلطة على أساس الحوار[1] ففي ذلم يقول نحناح : "نحن لا نرفض الديموقراطية ولا الشورى، فمن قال بالديموقراطية قلنا له تعال نحن أهل الديموقراطية، ومن رفض الديموقراطية وقال بالشورى قلنا له أهلا بك نحن أصحاب شورى... فالديموقراطية لا أراها وحشا أو دينصورا، إنما هي خروف. ثم أقول لكم أن العلمانيين ليسوا صنفا واحدا، فهناك من تحاوره فيقتنع وهناك من لا يقتنع الآن فيقتنع غدا"[2] والحركة ترفض أيضا مبدأ العنف والإغتيال السياسي. ويؤكد ذلك نحناح بقوله : "إننا نندد بمثل هذه الأعمال ونستنكرها ونعتبر العنف في أشكاله كلها أكان سياسيا أم دينيا أم لغويا أم إعلاميا مرفوض مهما كانت مبرراته، والحل في اعتقادنا لإخراج البلاد من أزمتها ولرفع الغبن عن المواطن يكمن في اعتماد الحوار والتسامح واللجوء إلى المصالحة الوطنية ونبذ روح الإقصاء والإلغاء لأي فاعلية في البلاد"[3]

ثانيا : العمل الدعوي المرحلي : إن إقامة الدولة الإسلامية بالوسائل الشرعية كتابا وسنة في نظر "حركة مجتمع السلم" يقتضي دعم المسار الديموقراطي والحفاظ على مكتسبات التعددية الحزبية من

---

[1] خليفة أدهم "خريطة الإسلام السياسي بالجزائر" مجلة السياسة الدولية عدد 107 يناير 1990. ص : 220

[2] انظر خطاب محفوظ نحناح في المؤتمرا التأسيسي لحركة المجتمع الإسلامي بتاريخ 29 مايو 1991.

[3] - LAVENUE (J. J) : « Algérie la démocratie... » op. cit. p : 72.

أجل تخليص المؤسسات العمومية من الوصاية الحزبية وأيضا التحلي بالإعتدال وممارسة الحوا ر بين جميع أبناء الأمة نظاما وأحزابا وجمعيات وأفرادا، إضافة إلى إشتراك المرأة في صنع القرار من خلال تمكينها من المساهمة في العمل السياسي والإقتصادي والإجتماعي والثقافي في حدود الشرع بكل حرية ودون وصاية"[1] وانطلاقا من هذا الإلتزام بالمرحلية في العمل الدعوي، رفضت حركة مجتمع السلم الدعوة التي وجهتها الجبهة الإسلامية للإنقاذ لتنظيم الإضراب العام في 5 مايو 1991 احتجاجا على قانون الإنتخابات الذي أصدرته السلطة بتاريخ 26 مارس من نفس السنة، لأن الجبهة في نظر محفوظ نحناح هوحزب الدهماء[2] يعتمد على العاطفة والحماس العابرين، وهما عنصران يطبعهما عدم الإستقرار ويتصفان بالتذبذب والإنقلاب السريع. وحين احتدمت الأزمة بين السلطة وجبهة الإنقاذ انحاز نحناح إلى خيار تدخل الجيش مبررا ذلك بقوله : "كاد المجتمع الجزائري أن يتمزق إربا إربا، ثم كان من الممكن في حال استمرار انفجار الوضع الحزائري أن تتدخل قوة خارجية، ومن هنا قلت وما زلت أقول : إن تدخل الجيش كان حكيما لولا بعض التجاوزات، ونحن نؤمن بالقانون والدستور الجزائري ولابد أن يحترمهما الجميع بما في ذلك المعارضة والسلطة الجزائرية[3] ويضيف أيضا "فنحن من

---

[1] انظر توصيات المؤتمر التأسيسي.

[2] حميدة عياشي "الحركة الإسلامية..." مرجع سبق ذكره : 180.

[3] خليفة أدهم "خريطة الإسلام الساسي ....." مرجع سبق دكره : ص : 221.

دعاة المحافضة على الدولة الجزائرية، لكن أيضا من دعاة المنافسة السياسية مع أية حكومة قامت في الإطار السلمي والديموقراطي."[1]

ضمن هذا التصور العام البعيد المدى إذن رسمت "حركة مجتمع السلم" مشروعها حول الشروقراطية والعلاقة مع الدولة، أي أن تكون حركة وسط بين التشدد والإنفتاح الزائد عن اللزوم، وضمنه أيضا تندرج مشاركة رئيس هذه الحركة محفوظ نحناح في الإنتخابات الرئاسية التي عرفتها الجزائري في 16 نونبر 1995 وحصل فيها على الرتبة الثانية بعد الرئيس الحالي للجزائر "ليامين زروال" بنسبة 25.5 ٪ أي ما يعادل 3 ملايين صوت[2].

2 – حركة النهضة : تجسد هذه الحركة النواة الفرعية للتيار الإخواني، وتعود أصولها التاريخية إلى عام 1974 عندما تأسست "الجماعة الإسلامية" في قسنطينة، وهي تنظيم يرتبط بالإخوان المسلمين، تمارس نشاطها بين رواد المساجد وترتكز أساسا على التربية والتعليم والتوجيه. وفي دجنبر 1988 تحولت "الجماعة الإسلامية" إلى حركة "النهضة" بزعامة عبد الله جاب الله ثم جرى الإعلان عن الحركة رسميا في دجنبر 1990 [3] تعتمد هذه الحركة على دور المثقفين أو"الإنتلجنسيا" التي يجب أن تكون برأيها القاعد الحقيقية لنشاط الإسلاميين السياسي، مع إعطائها متسعامن الحرية في

---

[1] - FONTAINE (J) « Algérie les résultats de l' élection.... » op. cit. p : 109.

[2] - جريدة الشرق الأوسط : 1996/7/7. العدد 6431 (ص : 5).

[3] LAVENUE (J) «Algérie la démocratie interdite .... » op. cit. p : 73.

الإجتهاد والإختلاف حتى تتحقق التعددية في إطار وحدة المشروع الإسلامي[1].

أما التيار الثاني فهوتيار شعبوي، تجسده الجبهة الإسلامية للإنقاد التي تبدي أقصى درجات التشدد في التعبير عن توجهات الإتجاه الإسلامي. كما أن لها قوة منظمة تعمل من أجل قيام وبناء الدولة الإسلامية في الجزائر، مستعملة في ذلك كل الوسائل الممكنة كالمشاركة في الإنتخابات، العصيان المدني والجهاد أوالعنف المسلح الذي يقوده كل من الجيش الإسلامي للإنقاذ باعتباره الجناح العسكري التابع لهذه الجبهة، والجماعات الإسلامية المسلحة التي تربطها بجبهة الإنقاذ علاقات قوية[4].

يبدوإذن أن الحركة الإسلامية السياسية في الجزائر يأطرها تيارين إثنين يختلفان فيما بينهما من حيث طبيعة العلاقة التي تربط كل واحد منهما بالسلطة والدولة : فهناك تيار يقيم علاقته على أساس الحوار واحترام اللعبة السياسية والأسس المرجعية للدولة، في حين يتخذ التيار الثاني من العنف والتشدد مرجعيته الوحيدة، بل يحدد هذه العلاقة على أساس التقاطع والإقصاء. ونظرا الأهمية هذا اليار الثاني وقوة تأثيره على المجال السياسي الديني في الجزائر فإننا سنخصص له هذا الفصل حتى نتمكن من الإحاطة به وبمختلف مكوناته وطروحاته.

---

[1] - Ibid : p : 73.

[2] YOUNESSI (Brahimi) " L'Islamisme Algérien nebuleuse ou mouvement social?" Revue Politique Etrangère. N° 2. Eté 1995. pp : 372-374.

المبحث الأول : آليات الجبهة لتعبئة المجتمع.

إن الحديث عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي : هل نحن أمام حزب إسلامي أم حركة احتجاج شعبي توظف قدرة الإسلام على التعبئة ؟ أوبعبارة أخرى هل الجبهة الإسلامية للإنقاذ امتداد لدور الدين في الحركة الوطنية خلال الكفاح ضد الإستعمار الفرنسي أم تمثل شكلا جديد منقطعا عن ذلك التاريخ ؟ بالتأكيد هناك اختلاف بين دور الدين خلال حرب التحرير ودور الدين السياسي بعد فترة الإستقلال، وبالذات بعد ظهور إخفاقات برنامج جبهة التحرير الوطني، لأن الإسلام شكل معطا ثابتا وواحدا من العناصر الأساسية لبرامج مكونات الحركة الوطنية الجزائرية قبل الإستقلال، فالرجوع في هذه المرحلة إلى المقدس والرمزية الدينية هوتعبير عن تعلق الجزائريين بالدين لأنه حافز فردوسي وتحرر وطني في آن واحد. فالدولة عملت على احتكار المجال الديني من أجل تثبيت هيمنتها المطلقة على كل المجلات الإجتماعية، لكن النتيجة كانت ميلاد الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي اتخذب من العمل السياسي وسيلة لتحقيق الدولة الإسلامية في الجزائر. كونت هذه الغاية أساليب عمل جبهة الإنقاذ وطريقة عملها وتعاملها مع الآخرين. وجبهة الإنقاذ تقدم نموذجا لموقف الإسلاميين من كيفية تحقيق هذه الدولة. فكما عبرت عن ذلك أدبياتها وتصريحات قادتها وأدوات عملها من أجل اختراق وتعبئة مختلف الشرائح الإجتماعية الجزائرية، مستعملة في ذلك العديد من القنوات التنظيمية : كالجمعيات والمجالس المنتخبة، النقابة والتوظيف المتخم للمسجد في العمل السياسي، ثم المشاركة في المسلسل الإنتخابي بكل مراحله البلدية والتشريعية، كذلك تثير طريقة رد الفعل تجاه إلغاء المسلسل الإنتخابي عام 1992 بعد استقالة الشاذلي

بن جديد وتدخل الجيش، تساؤلات عديدة عن العنف ومكانته في تكوين الجبهة الإسلامية للإنقاذ كأسلوب لتحقيق هذه الدولة.

الفقرة الأولى : النشأة والتيارات.

إن دراسة حركات الإسلام السياسي على أساس التمييز الشائع بين الإسلمة Islamisation وإعادة الأسلمة، انطلاقا من القمة أوالقاعدة وأيضا الفصل بين الفعل الإجتماعي الديني والفعل السياسي ليس بإستطاعته مقاربة حالة الجبهة الإسلامية للإنقاذ ورصد مختلف التصورات والمواقف المتعايشة بداخلها، لأن هذه الجبهة تتبنى آليات وأدوات عمل تؤثر في نفس الوقت على القاعدة والقمة وتعتمد في أسلوبها على الفعل الإجتماعي والفعل السياسي من داخل مجال الدولة حينا ومن خارجها حينا آخر. فالجبهة الإسلامية للإنقاذ ليست لا حزبا ولا جمعية، بل هي جبهة على غرار جبهة التحرير الوطني، لها بنيتها الإيديولوجية الهادفة إلى إقامة الدولة الإسلامية وممارسة السلطة السياسية، وتجمع بين مختلف التشكيلات الإجتماعية والتوجهات السياسية. هي نتاج لتوافق هش بين حزب الأطر وحزب الجماهير، فعبر نشر خطاب أخلاقي وتفعيل بنية من التحالفات العائلية وتكوين جهاز سياسي قادر على التعبئة، جعل من الجبهة الإسلامية للإنقاذ التنظيم الوحيد القادر على ضمان وتحقيق الشروط الضرورية للتعبئة في نظر المهمشين. ترى إذن كيف نشأت هذه الجبهة ؟.

أولا : نشأة الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

لقد أضحى من المألوف ربط صعود الحركة الإسلامية السياسية بتفاقم الأزمات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية. فبعد

مرور عقد من الزمن على وفاة هواري بومدين، واجه نظام الشاذلي بن جديد بوادر الإنفجار الإجتماعي في أكتوبر 1988 الذي كان سببا مباشرا في التعديلات والإصلاحات السياسية والدستورية، فترك هذا المناخ المتأزم أثره في تكوين ومسيرة القوى التي ظهرت حينذاك. غير أن انفجار الوضع في هذا الوقت المحدد بالذات كان نتيجة مجموعة من العوامل الداخلية بالأساس : فالوضع قد وصل إلى قمة الأزمة بعد ثمانية أعوام من "ربيع تيزي وزو"، وبعد عامين من أحداث قسيطينة، ولأول مرة ومنذ عهد طويل، تسبب الإنفجار السكاني غداة انهيار أسعار البترول في عام 1986 في انخفاض النموالإجمالي للناتج الوطني إلى مستوى أقل من الخط الأفقي، إضافة إلى الإختلافات الموجودة داخل النخبة السياسية الحاكمة بين دعاة الإنفتاح الإقتصادي وعلى رأسهم مجموعة الشاذلي بن جديد، وانصار الإستمرارية في سياسة بومدين والمتمثلة في سيطرة الدولة على المجال الإقتصادي[1] . كل هذه العوامل مجتمعة ساهمت في إثارة سخط الجماهير خلال انتفاضة أكتوبر 1988 التي كشفت عن عنف وغضب شديدين لم تستطع الدولة مواجهتهما سياسيا، فلجأت إلى قمع أكثر عنفا حيث نزل الجيش إلى الشارع وأعلنت حالة الطوارئ، واستقبل الرئيس "الشاذلي بن جديد" مجموعة من الزعماء الإسلاميين من بينهم علي بن حاج، محفوظ نحناح وأحمد سحنون. وقد مثل هذا اللقاء اعترافا ضمنيا بدور الحركة الإسلامية في الحقبة الجديدة من تاريخ الجزائر، لأنها أصبحت تمثل قوة لها دورها ووزنها في تحريك

---

[1] احميدة عياشي : "الحركة الإسلامية في الجزائر..." مرجع سبق ذكره. ص : 64.

الشارع[1] من جهة أخرى كان هذا اللقاء بداية انفتاح سياسي وإصلاح دستوري انتهى بإعلان دستور 1989 وإقرار نظام التعددية السياسية. وكان الإسلاميون أكثر المستفيدين من الإنفتاح الديموقراطي حيث تأسست مجموعة من الأحزاب التي تنتسب إلى الإسلام السياسي على الرغم من أن قانون الأحزاب يمنع صراحة قيام هذه الأحزاب على أسس ومرجعيات دينية.

في هذا السياق التاريخي والسياسي وبعد سلسلة من الإجتماعات[2] لنواة من المتعاطفين مع قضية الإسلام السياسي، تم الإعلان عن نشأة "الجبهة الإسلامية للإنقاذ". وقد عبرت جريدة "المنقذ" عن الإطار الذي تمت فيه هذه النشأة بالقول : "ظهرت فكرة إنشاء حزب ديني سياسي في ذهن الشيخ الهاشمي سحنون ولم يصرح بهذه الفكرة لأحد نظرا للخلافات التي كانت موجودة داخل حركة الدعوة الإسلامية حتى اليوم الذي زاره فيه علي بن حاج الذي عبر عن نفس الفكرة التي كانت تشغل باله، فقوى هذا التفاهم الشيخين اللذين ذهبا لمقابلة الشيخ

---

[1] LEVEAU (R) : « Le Sabre et le Turban, l'Avenir du Maghreb » PARIS. Ed. François Bourin 1993 . p : 190.

[2] عقد أول إجتماع في سلسلة هذه الإجتماعات يوم 18 فبراير 1989 في مسجد السنة بباب الواد، وتلاه اجتماع آخر يوم 9 مارس من نفس السنة في نفس المسجد. و في اليوم التالي تم الإعلان عن نشأة "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" بعد إجتماع ثالث في مسجد القبة، شارك فيه كل من عباسي مدني، الهاشمي سحنوني، علي بن حاج، بن عزوز زيدة، سعيد لا شيء محمد كرار، عبد الباقي صحراوي، و عثمان أمقرة، كأعضاء مؤسسين، انظر : يورجا فرانسوا "الإسلام السياسي..." مرجع سبق ذكره . ص : 276 .

عباسي مدني الذي رحب بفكرة إنشاء مثل هذا الحزب، وهكذا بدأت الإتصالات مع الوعاظ الجزائريين الذين أجابوا بالإيجاب أو التردد أو النفي[1].

غير أن المفاجأة الكبرى أتت بعد ذلك ببضعة أشهر عندما أعلن الشاذلي بن جديد عن قراره الذي أثار دهشة الطبقة السياسية الوطنية في 14 شتنبر 1989، والقاضي بفتح المجال السياسي أمام الجبهة الإسلامية للإنقاذ دون أن يسبق ذلك تعديل في القانون الخاص بالأحزاب السياسية. وقد حاول الشاذلي بن جديد تبرير موقفه بتصريح قال فيه : "إن أنشطة حزب الإسلام السياسي خاضعة لقوانين محددة إذا احترمها لا نستطيع حظره، فنحن مسلمون ويهمنا تشجيع الإسلام في مفهومه العادل، ولا نريد تشجيع "الإسلام المنتحل" الذي يروج الأساطير والتطرف، وإذا كان البعض لا ينظرون بعين الرضا إلى إعطاء المشروعية (لهذا الحزب) فهذا أمر يخصهم، وفيما يخصنا فإنه لا يعقل أن نطبق الديموقراطية على الشيوعيين ونحرم منها التيار الذي يحبد الإنتماء الروحيي، فالديموقراطية لا يمكنها أن تكون إنتقائية."[2]

ومن جهته حاول رئيس الحكومة الجزائرية مولود حمروش أن يبرر هذا الإختيار والمنحى الذي اتخذته الجزائر بإعطاء شرعية العمل داخل المجال السياسي لحركات تعلن إنتماءها ومرجعيتها للدين

---

[1] - GHANIA SAMAI- OURAMDANE : « Le front Islamique du salut à travers son organe de Presse (ALMUNQIDE) Algérie vers l'Etat Islamique. Peuples méditerannéens. N° 52-53. 1990. p : 156.

[2] فرانسوا يورجا : "الإسلام السياسي..." مرجع سبق ذكره. ص : 277.

على الوجه التالي : "تجري حاليا في العالم الإسلامي تجربة فريدة من نوعها، إنها المرة الأولى التي تعترف فيها دولة (الجزائر) بحركة متشددة باعتبارها حركة سياسية، لقد اخترنا هذا الطريق لأننا نعتقد أن أفضل طريق للتحكم في الظاهرة هوفهمها واستيعابها ومحاورتها. لقد اخترنا الطريق الديموقراطي، طريق الحكمة، وعندما توصلنا إلى الحوار على المستوى الديموقراطي مع جبهة الإسلام السياسي أومع الإسلام السياسي أومع المتشددين أومع الأصوليين كما تشاؤون، كنا نثق في حججنا وفي أساليبنا. إن ظاهرة التشدد ليست حديثة، ولكنها بدأت في الستينات والسبعينات (...) لقد وجدت الحكومة نفسها أمام أحد اختتيارين : إما الدخول فورا في صراع أوالتصرف بذكاء وفقا لمناهج أخرى، إنني اعتبر حزب الإسلام السياسي حزبا مثل أي حزب آخر. ومن الناحية الرسمية لديهم قادة ومتحدث باسمهم، تناقشت أنا شخصيا معه مرتين، فهومعقول ومتعقل مثلكم ومثلي، بالطبع لا يمكننا أن نصدر حكما على حزب بناء على أقواله. علينا إذن أن ننتظر مؤتمرهم لكي نرى الأشخاص الذين سينتخبون من القاعدة وبناء على ذلك يمكننا القيام بتقييم أهم وأصح[1]."

تلكم إذن أهم المحطات التاريخية لنشأة الجبهة الإسلامية للإنقاذ وموقف السلطة السياسية من عملها داخل المجال السياسي، غير أن فهمها بشكل أعمق يدفعنا إلى تناول بنيتها التنظيمية ومختلف التيارات المكونة لها.

---

[1] حوار أجرته محطة RTL مع رئيس وزراء الجزائر مولود حمروش يوم 21 يناير 1990.

ثانيا : التيارات المكونة للجبهة.

يعتبر محمد الطوزي "أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ" ليست جمعية دينية مهيكلة على نمط جماعة الإخوان المسلمين، بل إنها نوع من الوعاء الذي اجتمع بداخله في لحظة معينة قامت خلال فترة 1984-1989 بتنشيط ما يمكن أن نسميه حركة المساجد... إن القيم الكلية للجبهة ليست مذهبية بل مشخصة أساسا من خلال زعيميها عباسي مدني وعلى بن حاج[1]. غير أن ذلك في الواقع لم يمنع من تواجد تيارين متصارعين داخل الجبهة وهما : تيار "الجزأرة" والتيار "السلفي."

-1الجزأرة : هي تيار يمثل إسلاما سياسيا ذا خصوصية محلية تعود إلى الأمير عبد القادر وابن باديس ومالك بن نبي، وقد تأثر هؤلاء الإخوة الروحيون بتيارات فكرية آتية من الشرق، وبشكل خاص التيار الإخواني المصري والجماعة الإسلامية. لكنه بالرغم من ذلك حافظ على خصوصيته الجزائرية انطلاقا من المميزات التالية : ظهر هذا التيار في الكلية المركزية بجامعة الجزائر منذ السبعينات، فكون أول مجلس للشورى بالجزائر انطلاقا من مسجد الجامعة، حينها لم يكن هناك سوى موجة من التيار الإخواني المتأثر "بمصباح الحويدق" و"عبد اللطيف سلطاني" ومحفوظ نحناح إضافة إلى بقايا التيار الباديسي الملتف حول البشير الإبراهيمي والشيخ سحنون[2] فعلى المستوى التاريخي يعبر عن اتجاه تحديثي للمجتمع، فيتخذ من

---

[1] محمد الطوزي "الحركة الإسلامية الجزائرية..." مرجع سبق ذكره : ص : 119.

[2] TOUATI (Amine) : « Algérie les Islamistes à L'Assaut du Pouvoir » PARIS Ed. L'Harmattan. 1995. p : 72.

المعاصرة بعدا وهدفا لمشروعه الإسلامي، ومن أفكار مالك بن نبي[1] مرجعيته الأساسية. وقد عبر رشيد بن عيسى عن ذلك بقوله : "كان ابن نبي معلمنا الكبير وكان تكوينه فرنسيا، فهوالذي شرح لي كيف لا يمكن الخلط بين العلم والدين، فقد أنشأ في منزله مركزا أطلق عليه إسم مركز التوجيه الثقافي وكنا نعقد فيه جلسات الدرس. وكان ابن نبي يقول : ينبغي أن نكتب على واجهة منزله "لا يدخله إلا المهندسين"، كنا لا نريد الإعتماد على الإيمان بدلا من العقل، كان ابن نبي يكشف لنا عن كل هذه الأشياء ولكن كل الذين كانوا يأتون عنده ناضجين وعلى استعداد لتقبل ما يقوله لهم، كنا نعلم أن حل مشكلة العالم الإسلامي لن يتم باستخدام بعض الأساليب السياسية وأن حل المشكلة لا يكمن في الإطار القومي ولا في إطار المعالجة الإقتصادية ولكننا كنا ندرك بوجه عام أن الإطار الذي يناسبنا هوالإطار الحضاري والإطار الثقافي...[2]."

على المستوى الثقافي يتكون هذا التيار من مجموعة من الجامعيين الفرانكفونيين الحاصلين على شهادات جامعية من كليات العلوم الدقيقة على الخصوص، وهوما أكده رشيد بن عيسى حيث يقول : "إن العملية بدأت بين الناطقين باللغة الفرنسية، إذ أن الطلاب الأربعة الذين افتتحوا المسجد كانوا ناطقين باللغة الفرنسية، ولمدة عدة سنوات كان المستمعون إلينا ينتمون إلى هذه الفئة وكنت أتحدث باللغة الفرنسية عندما أقوم بالوعظ (...) ولم يأت الناطقون بالعربية إلا بعد ذلك، ولمدة أربع أوخمس سنوات كان معظم المؤمنين بقضيتنا من

---

[1] - Ibid : p : 72.

[2] فرانسوا بورجا : مرجع سبق ذكره : ص : 257.

بين طلبة كلية العلوم، أي من الناطقين باللغة الفرنسية. وعلى عكس ذلك فقد كانت الكليات الأخرى غير إسلامية تماتا...[1]."

وانطلاقا من حاجتهم إلى دعامة دينية معربة، شكل إلتحاق "محمد سعيد" سنة 1976 الحاصل على دبلوم في الآداب والمتمكن من ثقافة دينية قوية الضمانة التي يحتاجها هذا التيار. كما أن التعاون مع عباسي مدني ساعد هذه الجماعة على توسيع قاعدتها الإجتماعية، فلم تجد بالتالي أي عناء أومشكلة لفرض نفسها داخل الأوساط الجامعية. فالأمر بالنسبة لهذا التيار المرتبط أساسا بالخصوصية الجزائرية يتعلق أولا بخلق وإيجاد خطاب وطني مستقل عن باقي التجارب الأخرى.[2]

أما على مستوى منهج عمله وطريقة تحركه، فلم يهتم هذا التيار لا بمعالم سيد قطب ولا بدعوات جماعة الهجرة، وذلك لسبب واحد هواختلاف انتماءه الإجتماعي. فتيار "الجزأرة" يتطلع إلى إعلان ثورة للتخلص من النظام السياسي وليس من أجل إعادة أسلمة الجزائر بالرجوع إلى نموذج مكة والمدينة، لأنه يعتبر أن الجزائر بلد إسلامي ولكنه محكوم بنظام غير إسلامي. فالمسألة إذن ذات طبيعة سياسية بالدرجة الأولى.

2 – التيار السلفي : انطلاقا من عملية التركيب بين عناصر وأدوات مستوحاة ومستعارة من كتابات ابن تيمية والحركة

---

[1] بورجا فرانسوا : "الإسلام السياسي..." مرجع سبق ذكره. ص : 158.

[2] LABAT (S) « Les Islamistes Algériens entre les urnes et le maquis » PARIS Ed. Seuil. 1995. p : 80.

الإصلاحية خلال القرن التاسع عشر، يقدم التيار السلفي الجزائري المعاصر قراءة سياسية أكثر منها دينية لعصر النبي والخلفاء الراشدين. فهويقتبس من نموذج الحركة الوهابية والتيار الإصلاحي الجزائري كما رسم خطواته ومواقفه ابن باديس، الداعية للرجوع إلى المصادر الأولى للإسلام دون وساطة أومدارس فكرية تفصل بينهم وبين الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح، كما تدعوأيضا كل المؤمنين إلى فهم النصوص الدينية انطلاقا من قراءتهم الخاصة، فإعادة إنتاج عادات وتقاليد النبي حتى في أبسط جزئياتها التافهة والصغيرة للحياة اليومية، تمكن وتساعد هذا التيار من ممارسة نفوذه وتأثيره على الجسم الإجتماعي : فترك اللحية واستعمال "السواك" وتقديم الرجل اليمنى على اليسرى عند الدخول إلى مسجد أومنزل، كلها رموز ودلالات أضحت ثابتة في السلوك اليومي لهؤلاء السلفيين الجدد، الذين يتشكلون من نخبة ذات تكوين تقليدي ومن خريجي الجامعات المعربين، يعملون من أجل بناء مجتمع جزائري على أساس الشريعة الإسلامية وتخليصه من القيم والمفاهيم الثقافية "المستوردة" من الغرب عبر إحياء الإجتهاد تحت إشراف علماء لهم المقدرة والكفاءة العلمية لتحقيق ذلك[1].

والأطروحة النظرية والعقائدية للتيار السلفي، تقوم على أساس إحياء وبعث مواقف العلماء وشرعنة خطاب النخبة الشابة من العلماء المهمشين والمهددين من طرف المؤسسات الدينية الرسمية. كما أن مواجهتهم لكل أشكال الإعتراب الثقافي يصبح مزدوجا مع رفضهم للإفرازات الفلسفية والسياسية للتكنولوجيا الغربية التي تقودهم بالمقابل

---

[1] - LABAT (S) . « Les Islamistes Algériens... » op. cit. (p : 88-89).

إلى إعادة صياغة برامجهم ومواقفهم السياسية انطلاقا من مرجعية دينية إسلامية لبناء الدولة الإسلامية كمخرج وحيد لتدارك التخلف والتراجع، بل وللتفوق وتجاوز الغرب حضاريا على أساس الشورى والإجماع اللذين يجيزان مراقبة الخليفة. ودون تحديد طبيعة ونمط هذا النظام السياسي الإسلامي وكيفية بناءه، فهم يرفضون كل الأنظمة الأخرى من إشتراكية ورأسمالية.

فمنذ الإستقلال كرس التيار السلفي الجزائري عمله وجهده للوعظ والإرشاد من أجل التكوين الروحي والأخلاقي في المساجد ومؤسسات التعليم التي تعرف انتشارا واسعا لخطاباته وطروحاته الداعية إلى إقرار عدالة إجتماعية على أساس مبادئ الشريعة الإسلامية. ففي هذا الإطار عمل أغلب المؤسسين التاريخيين للجبهة الإسلامية للإنقاذ ووجهوا وعظهم وإرشادهم الديني خلال سنوات السبعينات والثمانينات بالإعتماد على المساجد والجمعيات الخيرية التي كانوا يؤطرونها مما جعل منه التيار الذي تمحورت حوله كل ألوان وأشكال الإسلام السياسي الجزائري إلى حدود اللحظة التي أصبح فيها وابتداء من 1988، التيار الذي كان وراء إنشاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

الفقرة الثانية : الجبهة الإسلامية للإنقاذ : أصولها الإجتماعية وبنيتها التنظيمية.

لقد راهنت الجبهة الإسلامية للإنقاذ انطلاقا من طبيعتها الشعبوية على جماهير الشعب العريضة والمختلفة لما تشلكه من وزن وسلاح فعال للضغط على النظام والإطاحة به. كما أقامت شبكة من

التنظيمات والجمعيات لتأطير وتعبئة هذه الشرائح الإجتماعية من أجل إقامة الدولة الإسلامية في الجزائر. فما هي إذن الطبيعة والخصوصية الإجتماعية لأنصار الجبهة الإسلامية الإنقاذ ؟ وما هو الشكل التنظيمي والبناء الهيكلي المتبع لتأطير هذه الشرائح الإجتماعية ؟

أولا : الأصول الإجتماعية للجبهة الإسلامية للإنقاذ.

لقد أظهرت الإجتجاجات ونتائج الإنتخابات[1] أن الأصول الإجتماعية لأتباع الجبهة الإسلامية للإنقاذ تتكون في غالبيتها من قطاعات وفئات اجتماعية يغلب عليها الطابع الحضري بفعل كثافة الهجرة القروية الناتجة عن هدم البنيات الإجتماعية المحلية. وهي فئات يجمع بينها رفض مشروع جبهة التحرير الوطني حيث ترتكز

- [1] حصلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على أعلى نتائجها الإنتخابية في المناطق ذات التجمعات السكانية التي تفوق 50000 نسمة بنسمة 93.6 %من الأصوات مقابل 3.2% لجبهة التحرير الوطني، و على الأغلبية المطلقة في الدوائر الإنتخابية التي تتراوح ما بين 30.000 و 49999 نسمة 89 %مقابل 5.5 %لجبهة التحرير الوطني، و في الدوائر التي تتراوح ما بين 10.000 و 19999 نسمة فازت بنسبة 63.6 %من الأصوات مقابل 23% لجبهة التحرير الوطني. و من جهة أخرى سيطرت الجبهة الإسلامية على 28 مدينة كبيرة من مجموع 30 مدينة بالجزائر و هو ما يعني 18.5 %من المجموع الإجمالي لسكان الجزائر وبالأخص في المدن الموجودة في الوسط و الوسط الغربي و في الشرق و قسنطينة، بمعنى آخر فإن الجبهة الإسلامية للإنقاذ تتواجد في المناطق التي ظلت نخبتها مهمشة و مبعدة من دائرة السلطة السياسية، فجعلت من التصويت أداة و سلوكا انتقاميا من جبهة التحرير الوطني، انظر :

KAPEL (Arun) : « Chiffres-clés pour une analyse » cahiers de l'orient N° 23. 1991. p : 4-49.

على الإنتماء الثقافي لا الطبقي، وتلتف حول الهوية الثقافية والأصالة. فالجبهة الإسلامية للإنقاذ لم تستطع إختراق الأوساط الإجتماعية التي تتمتع بوعي تاريخي حول ذاتها سواء تعلق الأمر بتلك الوحدات الإجتماعية التي حافظت على هويتها التاريخية "كالقبايل" و"المزابيين"والطوارق"[1]" أوتلك الوحدات المتماسكة والمتاخصة جغرافيا للصحراء الجنوبية الجزائرية حيث التأثير القوي للزوايا والطرق الدينية التي أبدت مقاومة عنيفة للمد الإسلامي الذي حاولت الجبهة الإسلامية للإنقاذ تحقيقه في هذه المناطق[2].

وتتكون هذه الفئات الإجتماعية التي صوتت لصالح الجبهة الإسلامية من جيل الشباب العاطل عن العمل[3] والجانح إلى "الجرائم" الإجتماعية، وهي فئة تتكون في غالبيتها من شبان لا يتجاوزون سن العشرين سنة والذين فشلوا في مسيرتهم الدراسية[4] أوما يصطلح

---

[1] LEVERRIER (Ignace) « Le front Islamique du salut entre la hâte et la patience » In KEPEL (G) « Les politiques de Dieu » PARIS. Ed. Seuil 1993 p : 50.

[2] ROUADJIA (Ahmed) « Le FIS à l'épreuve des élections législatives » Les cahiers de l'orient N° 23. 1991- (p : 78.80).

[3] - تشير الإحصائيات التي نشرها الديوان الوطني للإحصاء أن عدد السكان القادرين على العمل قد بلغ سنة 1994 حوالي 6.500.000 بينما بلغ عدد المشتغلين حوالى 4.500.000 مما يجعل نسبة البطالة تبلغ 30.7 %في الجزائر. انظر : العياشي عنصر "سوسيولوجيا الأزمة الراهنة في الجزائر" في كتاب "الأزمة الجزائرية..." مرجع سبق ذكره. ص : 183.

[4] - BADSI (D) DOUKALE (L) « Algérie les années de toutes... » op. cit. (p : 130-134).

عليهم "بالحيطيست" [1] Hitistes حسب التعبير الجزائري، أي الذين يظلون متكئين على الحيطان طوال اليوم في الأحياء الفقيرة. وهؤلاء الشبابةهم الأكثر نشاطا وحركية ويكنون ضغائن إجتماعية دفينة ضد الملاكين ورجال السلطة. إضافة إلى هؤلاء هناك فئة أخرى من حملة الشواهد الجامعية الذين لفظهم النظام التعليمي الجزائري ويتعلق الأمر بحملة الشواهد في ميدان علم الإجتماع وعلم التربية، فلم يستطيعوا ولوج ميدان العمل والمسؤولية سواء في الإدارة أوالجيش أوالشركات الوطينة. فهم يملكون رأسمالا ثقافيا وفي نفس الوقت يجدون أنفسهم عاجزين على اختراق النظام السياسي الموجود[2] فلم يجدوا من مخرج غير مجال التربية والتعليم كملجأ نهائي لهم فحولوه إلى معقل وحصن للجبهة الإسلامية للإنقاذ إذ أصبح جهاز المعلمين والأساتذة يشكل قاعدة عريضة ترتكز عليها الجبهة في عملها الدعوي ونشر خطابها السياسي.[3]

وتشكل فئة التجار-باستثناء تجار خوارج مزاب الذين يراقبون نصيبا لا يستهان به من هذه التجارة التقليدية- بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ أداة فعالة لإستقطاب وتعبئة الشرائح الإجتماعية الأخرى من جهة، ومصدر أساسيا لتمويلها المالي من جهة ثانية، فانطلاقا من عدائهم للإيديولوحية الإشتراكية وسياسة التأميم التي حولتهم إلى ضحايا نظام توزيع المواد الإستهلاكية، وحرصا على

---

[1] - CARLIER (Omar) « Entre Nation et Jihâd : histoire sociale du radicalisme Algérien » PARIS. Presses de la FNSP. 1995. P : 341.

[2 1] - 1995/5/5 : جيل كيبيل : مقابلة في جريدة الحياة.

[3] - LEVERRIER (I) : « Le front Islamique du Salut... » op. cit. p : 51-52.

على حماية ثرواتهم عمل التجار الجزائريون على مقاضاة إستقرارهم فساهموا في بناء المساجد ووزعوا جزءا كبير لحساب الجبهة الإسلامية من مداخيل السوق السوداء أومجموع الأنشطة الإقتصادية الموازية المسماة "ترابانـدو" [1] .TRABENDO إلى هاته الفئات السابقة ينضاف بعض أعيان جبهة التحرير الوطني الذين يبحثون عن مقابل لتعويض مدة تهميشهم داخل الحزب والدولة وأيضا من أجل إنقاذ مصالحهم وممتلكاتهم والبحث عن دور سياسي جديد، إنه اختيار الإنتقام من رفاق الأمس. فالعديد من الذين رشحتهم واختارتهم الجبهة الإسلامية للإنقاذ خلال الإنتخابات البلدية لعام 1990 انشقوا عن جبهة التحرير الوطني.

وأخيرا فبالرغم من تحرك ويقظة الحركة النسائية المنتمية في غالبيتها للشرائح الإجتماعية الميسورة والمثقفة، فإن المرأة الجزائرية لم تكن قادرة على مقاومة زحف الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فبفعل تهميشها السياسي بالرغم من الدور الذي لعبته خلال حرب التحرير الوطني وجدت المرأة الجزائرية في الخطاب الإسلامي حلا لهذا التهميش (ولوعلى المستوى النظري) وتبريرا دينيا لوضعيتها وظروفها الإجتماعية.[2]

وخلاصة القول، أن جزائر الجبهة الإسلامية للإنقاذ لا تعني الفقراء أوالأغنياء، ولكن تحيل إلى جزائر الوسط اجتماعيا وجغرافيا، أي "الجزائر النافعة"، حيث المناطق الفلاحيه والصناعة ذات الكثافة

---

[1] - HENNI (Ahmed) : « Qui légalise Quel TRABENDO » Revue. Peuples Méditerranéens. N° 52-53. 1990. (p : 233-243).

[2] - LEVERRIER (I) : « Le front Islamique du salut... » op. cit. p : 53.

السكانية الكبيرة، بعبارة أخرى جزائر الحداثة التي أفرزتها ثلاثية الثورة الجزائرية فلاحيا وصناعيا وثقافيا والمتميزة بخصوصية حضرية وسكانية مولدة للتهمش الإجتماعي والإقصاء السياسي.

ثانيا : البنية التنظيمية للجبهة

عملت الجبهة الإسلامية للإنقاذ ومنذ نشأتها على تقسيم التراب الوطني إلى شبكة من التنظيمات والهيآت، فابتداء من ربيع 1990، سنة بعد نشأتها، أقامت مجموعة من المكاتب عبر كل التراب الجزائري مكنتها من أن تصبح المنافس الوحيد لجبهة التحرير الوطني خلال الإنتخابات البلدية والتشريعية، فوحدها من بين أحزاب المعارضة استطاعت الجبهة أن تقدم لائحة لمرشحيها تغطي كل الدوائر الإنتخابية في الجزائر، وذلك بفضل بنائها التنظيمي الذي يتخذ شكلا هرميا يوجد على رأسه مجلس الشورى الوطني، وهوقيادة جماعية تقوم على أساس التشاور والتداول فيما بينها، يضم شيوخ وزعماء التيارات والجماعات التي ساهمت في تكوين الجبهة الإسلامية للإنقاذ أوالتي انضمت إليها فيما بعد. غير أن تشكيلة هذا المجلس لم يتم الإعلان عنها رسميا، فحتى عدد أعضائه قد شكل موضوعا للعديد من المزايدات الأكثر تناقضا (من 14 إلى 100 عضو) أما اختصاصاته فقد حددت في وضع واتخاذ القرارات.[1]

وعوض أن يكون لها رئيسا اختارت متحدثا رسميا بإسمها، غير أن سلوك عباسي مدني في هذا الجانب يميل إلى اعتباره رئيسا أكثر

---

[1] Ghania SAMAI - OURAMDANE. « Le front Islamique de Salut » op. cit. p : 158.

من كونه متحدثا رسميا باسم هذه الجبهة. فسلطته على مجموع التنظيمات قد كانت محط جدل كبير : فهوبالنسبة للبعض يعكس التوافق والتفاهم بين أعضاء مجلس الشورى حول شخصية قادرة على اقرار المصالحة وتقريب أوجه الإحتلاف بين التيارات المتنافسة داخل مجلس الشورى، ويعمل أيضا على تمكين جبهة الإنقاذ الإسلامية من إجماع كامل وتام حول الإختيارات والخط السياسي والديني الذي تتبعه[1] في حين أنه بالنسبة للبعض الآخر، ما هوإلى نتاج لصراع القوة بين مختلف التيارات داخل الجبهة، وخير دليل على ذلك أنه لم يكن من بين الزعماء والشيوخ الإسلاميين الذين استقبلهم الشاذلي بن جديد بعد أحداث أكتوبر 1988. وهناك "المكتب التنفيذي الوطني" ويتكون من رئيس الجبهة ورؤساء اللجان الوطنية في الشؤون السياسية والإقتصادية والإجتماعية والتربية والدعوة والتخطيط وأخيرا التنظيم.[2]

أما البناء التنظيمي المحلي والجهوي للجبهة فقد اقتفى شكلها التنظيمي على المستوى الوطني، ويضطلع بمهمة تعزيز الوحدة الوطنية والتمثيل الجغرافي لمختلف الشرائح الإجتماعية في المجتمع الجزائري. ففي البلديات اعتمدت الجبهة على لجان الأحياء وكل لجنة تحتوي على عدة خلايا قاعدية حددت في خلية المسجد، خلية الأسرة، خلية الإسعاف والطوارئ، خلية المدرسة خلية السوق. وكل خلية يسيرها عريفCAPORAL، ونائب SERGENT ومقرر

---

[1] LEVERRIER (I) « le front Islamique de Salut entre .... » op. cit. p : 54.

[2] Ghania SAMAI - OURAMDANE. « Le front Islamique ... » op. cit. p : 158.

RAPPORTEUR، ومجموع هذه الخلايا تشكل مجلس الشورى للبلدية، ينبثق منه مكتبا تنفيذيا يتكون من رؤساء اللجان القطاعية في البلدية، ويشرف على أعماله نقيب CAPITAINE [1].

وعلى مستوى الولايات يشكل رؤساء المكاتب التنفيذية للبلديات مجلسا للشورى للولاية ينبثق منه مكتبا تنفيذيا يتكون بدوره من رؤساء اللجان القطاعية بالولاية. وهذه المكاتب التنفيذية مسؤولة أمام مجلس الشورى بالولاية وأمام المكتب التنفيذي الوطني ورئيس الجبهة الذي هوناطقها الرسمي عباسي مدني. أما اعضاء الجبهة فينقسمون إلى ثلاثة فئات وهم : العضوالمؤيد، العضوالناصر والعضوالعامل. وهذا الآخير ملزم بحسب القوانين الداخلية للجبهة بان لا ينتمي إلى أي تنظيم سياسي اوديني آخر وبالتجنيد في اطار العمل الإسلامي داخل الجبهة من أجل بناء الدولة الإسلامية[2] . إن هذا البناء المتشعب والمتداخل قد سهل عملية تداول الأوامر والتعليمات. فبالإعتماد عليه وعلى إخلاص مناضليها وأنصارها استطاعت الجبهة الإسلامية للإنقاذ خلال العديد من المرات وفي وقت قياسي، أن تحرك وتعبئ عبر كامل التراب الوطني عشرات بل مئات الآلاف من المتظاهرين تنقلهم باتجاه العاصمة فتأويهم وتعيلهم وترجعهم إلى نقطة انطلاقهم في نظام وانتظام.

اما الدور السياسي للمسجد في هذا البناء التنظيمي للجبهة الإسلامية فلم يتوقف عن التوسع والتزايد، إذ تعدى كل حدوده سواء

---

[1] LABAT (S) : « Les Islamistes Algériens entre .... » op. cit. p.: 186.

[2] Idit p : 187.

منها الجغرافية أوالرمزية، كما أن قاعات الصلاة أصبحت تقام في أقبية ومستودعات صغيرة، وعند صلاة الجمعة يجتاج المسجد كل محيطه الخارجي ويتمركز حيث يجب مقاومة سيادة الدولة. ففي المعمل والمصنع يقود المسجد صراعا رمزيا عبر فرضه لتوقيت زمني يحدد بالآذان لكل صلاة وبالحركة بين أماكن الوضوء وقاعات الصلاة. فالزمن الإقتصادي الذي تحدده الدولة يتم تقطيعه وفصله بواسطة زمن وتوقيت روحي / ديني يفلت من مراقبتها[1] كما أن المسجد ومن خلال تفيكيك وتفجير كل حدوده يعيد وبشكل مغاير صياغة علاقته مع السلطة. بل الأدهى من ذلك أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ قد أسست لما يمكن تسميته بصراع المساجد، بين مساجد حرة تسيطر عليها الجبهة ومساجد الدولة التي أضحت مهددة بتحويل إمامة الصلاة إلى رهان سياسي. فبالرغم من وجود أئمة مؤهلون وجديرون بالإحترام، فإنهم أصبحوا محط إعتراض من طرف الإسلاميين. فليست مكانتهم الدينية والثقافية هي التي توضع محط اعتراض ولكن فقط برودتهم السياسية.[2]

وتحويل المسجد إلى مكان للمواجهات والإصطدامات لدليل واضح ومعبر عن مكانته وأهميته السياسية. فالمسجد بالنسبة لجبهة الإنقاذ الإسلامية يعتبر المنبر الطبيعي الذي يجب أن يلقى منه كل خطاب سياسي. فعباسي مدني يعتبر أن وظيفة المسجد هي وظيفة سياسية حقا، حيث يقول" : إذا لم يكن الأمر كذلك، فما فائدة المسجد إذن ؟

---

[1] MOUSSAOUI (A) : « La mosquée au péril de la commune. » op. cit. p : 84.

[2] - Ibid. p : 88.

(...) إن رسالة المسجد تختلف عن رسالة الكنيسة، فهوالمكان الذي تتم فيه جميع طيبات الأعمال وتناقش فيه جميع شؤون الأمة، وفي المسجد كان يتم اختيار الخليفة وكان هذا الأخير يلقي به خطبه، ومن هذا المكان أيضا كانت الجيوش تنطلق لكي تحارب العدو، والمسجد مكان تتم فيه الإستشارات. إن الدعوة إلى الفصل بين المسجد والأنشطة السياسية ترجع إلى الفترة الإستعمارية[1] على هذا الأساس إذن أضحى المسجد بالنسبة لجبهة الإنقاذ مكانا ومقرا للتعبئة والدعاية السياسية وعقد لقاءات وجلسات مجالسها البلدية وهيآتها التنظيمية. فأماكن العبادة تشكل بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ أداة للتواصل المنقطع النظير، لا تتوفر لباقي الأ حزاب الأخرى ومن ضمنها جبهة التحرير الوطني.

وإذا كانت الجبهة الإسلامية تستقي قوتها من هذه البنية التنظيمية ذات الطبيعة الكلاسيكية والملائمة لفرض هيمنتها وسيطرتها على المجتمع، فإن أصالتها تكمن في شبكة التنظيمات المتعددة التي انشأتها لتأطير وتعبئة الشرائح الإجتماعية والمستويات المهنية المختلفة، انطلاقا من رغبتها في التواجد الدائم بالقرب من الشعب والعمل من أجل تحقيق آماله وطموحاته. فإذا كان قطاع الشباب يشكل قاعدتها الإجتماعية القوية، فإنها قد استطاعت أن تنتزع من جبهة التحرير الوطني إدارة الأحياء الصناعية والتجمعات الأكثر إيواء للعاطلين عن العمل، فبعد فشلها في احتواء "الإتحاد العام للعمال الجزائريين" الذي تراقبه جبهة التحرير الوطني، اختارت جبهة الإنقاذ إنشاء نقابتها

---

[1] بورجا فرانسوا : "الإسلام السياسي..." مرجع سبق ذكره. ص : 109.

الخاصة "النقابة الإسلامية للعمل[1] وابتداءا من يونيو1990، أي شهورا قليلة بعد إحداثها، أصبحت هذه النقابة تتواجد في العديد من القطاعات ذات الأهمية الكبيرة كالتعليم وتكوين الأطر والإتصالات والسياحة والنقل والصحة والشؤون الإجتماعية والمراكز الصناعية المختلفة. كما عملت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على إحداث العديد من الجمعيات والتنظنمات الخاصة قصد الإشراف على تاطير وتعبئة الشباب "كالإتحاد العام للطلبة الإسلاميين الأحرار" و"جمعية الشباب المسلمين[2] وإضافة إلى "شعبة التعليم والتكوين التابعة "للنقابة الإسلامية للعمل" أوجدث "رابطة الجامعيين والمثقفين الإسلاميين" ورابطة للدعاة الإسلاميين"[3] وهوما مكنها من تحويل المؤسسات التعليمية إلى الخلايا الأولى لدولة إسلامية حقيقية.

وقد استطاعت الجبهة الإسلامية للإنقاذ اختراق منظمتين تتكونان من المخلصين التاريخيين لجبهة التحرير الوطني ويتعلق الأمر "بالجمعية الوطنية لأبناء شهداء حرب التحرير" ثم "المنظمة الوطنية للمجاهدين" التي تضم في صفوفها المجاهدين والفدائيين الذين شاركوا في حرب التحرير الوطني، وفي كلتا الحالتين فإن السبب الرئيسي لنجاح هذا الإختراق الذي حققته جبهة الإنقاذ يعود إلى خيبة أمل المجاهدين وابناء الشهداء في سياسة جبهة التحرير الوطني، إذا

---

[1] GHANIA SAMAI-OURAMDANE « Le front Islamique du Salut... » op. cit. p : 159.

[2] TOUATI (A) : « Algérie les Islamistes à l'assaut du pouvoir... » op. cit. (p : 154.155).

[3] - LEVERRIER (I) « Le front Islamique du Salut entre la hâte.... » op. cit. (p : 59.

استفادت الجبهة الإسلامية من التعبير العلني عن تذمر وقلق المجاهدين خلال تجمع نظمته منظمتهم "ببئر خادم" في ضواحي مدينة الجزائر خلال شهر دجنبر 1989، فقدمت نفسها بمثابة سند ودعامة قوية لهم تجاه السلطة وفتحت أعمدة صحفها وجرائدها للتعبير العلني عن مطالبهم بتحسين وضعيتهم المادية المتدنية بالمقارنة مع الإغتناء السريع لرفاق لهم إبان حرب التحرير الوطني والمستفيدين من امتيازات النظام بالرغم من دورهم الثانوي في الكفاح من أجل الإستقلال[1] فخطاب جبهة الإنقاذ الذي يدين الإغتناء غير المشروع وينادي بتهذيب العلاقات الإجتماعية والتوزيع العادل للثروات الوطنية قد بدا ملائما لإنقاذ وضعيتهم من التهميش الإجتماعي والإقصاء السياسي.

المبحث الثاني : آليات بناء الدولة الإسلامية.

إن البحث الدؤوب والجاد من طرف الجبهة الإسلامية للإنقاذ لبناء الدولة الإسلامية في الجزائر جعلها تستثمر وتستغل كل الفرص والإمكانيات السياسية المتاحة لها لبلوغ هذا الهدف سواء من داخل المجال السياسي أومن خارجه، حيث شكل أسلوب الإنتخابات أحد هذه الأساليب المتبعة. غير أن انتهازية الجبهة لتحويله إلى مجرد مطية قابلة للإلغاء، وغياب الثقة المتبادلة بينها وبين السلطة السياسية القائمة، جعل المسلسل الإنتخابي مجرد غطاء يحجب مسلسلا آخر من العنف طفا إلى سطح الأحداث السياسية الجزائرية مباشرة بعد إلغاء الإنتخابات وحظر الجبهة الإسلامية قانونيا واعتقال رموزها، فكيف

---

[1] Ibid. (p : 60-61).

وظفت الجبهة الإسلامية أسلوب الإنتخابات لبناء الدولة الإسلامية ؟ وكيف تم الإنتقال من هذه المحطة إلى أسلوب الجهاد/ العنف المسلح الحالي ؟

الفقرة الأولى : الدولة الإسلامية عبر الإنتخابات.

قبل أن تقيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ قوتها عن طريق الإنتخابات عملت على معرفة مكانتها الإجتماعية بناء على قوة تأثيرها في الشارع، فكانت المفاجأة الكبرى في الساحة السياسية عندما نظمت هذه الجبهة إحدى أكبر مظاهرات المعارضة في تاريخ الجزائر حيث شارك فيها عشرات الآلاف من النساء والرجال مرددين شعارات تؤيد تطبيق الشريعة الإسلامية ومنع الإختلاط بين الجنسين، تعبيرا عن ردها على مظاهرة قامت بها بعض مئات من النساء احتجاجا على قانون الأحوال الشخصية[1] وفي 12 يونيو1990 ومن صناديق أول تجربة انتخابية في تايخ الجزائر المستقلة، أحرزت الجبهة الإسلامية للإنقاذ إنتصارا إنتخابيا كبيرا، فأصبحت تسيطر على 853 بلدية من مجموع 1551 و32 ولاية من مجموع 48. كما حصلت على أغلبية الأصوات في جميع المدن الكبرى : ب 64.18 % من الأصوات في

---

[1] تعتبر فئة من النساء الجزائريات أن قانون الأحوال الشخصية الجزائري يكرس عدم المساواة بين الرجل و المرأة فالمادة 7 تحدد سن الزواج للرجل في 21 سنة و للمرأة في 18 و تكرس المادة 8 تعدد الزوجات (4 زوجات)أما المادة 11 فتمنح مسؤولية عقد زواج المرأة للولي سواء كان والدها أو كان أحد أقاربها و تحرم المادة 31 زواج المسلمة من غير المسلم إضافة إلى إقرارها بعدم المساواة بين الرجل و المرأة في مجال الأرث انظر :

- DENNOUNI (H) « Les dispositions du code Algérien de la famille » A. A. N vol : XXIII PARIS. Ed. C.N.R.S 1984. p : 711-726.

الجزائـر العاصمـة و70.37% فـي وهـران و72% فـي قسـنطينة وسيطرت أيضا على جميع بلديات ولايات : الجزائر، بليدة، قسنطينة، جيجل ووهران[1].

وإذا كـانت الإنتخابـات البلديـة لعـام 1990 قـد اثبتـت انهيـار جبهـة الحرير الوطني لعدم قدرتها على التأثير فـي نتـائج الإنتخابـات بسـبب تهالكها الناتج عن ممارستها للسلطة مدة ربع قرن من الزمن، وأيضـا لإسـتنزافها الداخلـي بسـبب الصراعـات الداخليـة بيـن معسـكر الإصلاحيين المقربين من الرئيس "بنجديد" وأنصـار الخـط الـذي كـان يتبعـه "هـواري بومديـن" بعـد عودتهـم القويـة أثنـاء المؤتمـر الأخـير للحزب، فإن أهم ما كرسته هذه الإنتخابات هوالأغلبية الوضحـة التـي حصلت عليها جبهة الإنقاذ والتـي فرضتهـا كقـوة سياسـية واجتماعيـة صاعدة، هذا النجاح لم يكن نتاجا للنظام الإنتخابي الذي يعطـي أغلبيـة المقاعد للقائمة المنتصرة، بل يكمن أساسا في قـدرة جبهـة الإنقـاذ فـي أن تحول لصالحها أكبر وأهم الإمكانيات السياسية التي كانت متوفـرة لها، بفضل طبيعة خطابها الـذي يقـوم علـى توظيـف الرمزيـة الدينيـة لخدمة أهداف سياسية.

إن قراءة تحليلية لكيفية وقوة إستخدام ألفاظ "الإنقـاذ" و"المنقـذ" فـي خطب ومقالات زعماء جبهة الإنقاذ، قياسا على الآية القرآنيـة "وكنتـم على شفا حفرة من النـار فأنقذنـاكم منهـا" تؤكـد المنحـى التمـاثلي بيـن الإسلام في عصره الأول والجبهة اللإسلامية للإنقاذ في أوخر القـرن

---

[1] حصلت جبهة الإنقاذ على 33 بلدية بولاية الجزائر و 29 ببليدة، 28 بجيجـل. 12 بقسنطينة 24 بوهران انظر :

KAPIL. (A) : « Chiffres- clés pour une analyse... » op. cit. p : 50.

العشرين، هذا التماثل اللاتاريخي الذي يلغي كل الفواصل الزمانية والمكانية ويوحد بين الظواهر التاريخية ليخلق قدسية في خطابه له تأثير على المستوى النفسي، إذ ينقل شعور ومخيال مناضلي ومناصري هذه الجبهة إلى ذلك العصر وكأنهم يكررون تلك المرحلة التاريخية بسعيهم وجهادهم لقيام الدولة الإسلامية، وهوما يفسر أيضا ذلك الهيجان والصياح والصخب والبكاء المصحوب بعبارة "الله أكبر". بل الأكثر من ذلك أنها تذهب حينا آخر إلى تبرير وعزل الآية القرآنية عن سياقها التاريخي، فتوظفها توظيفا انهازيا من أجل تحقيق هدف أوغرض معين داخل المجال السياسي، إضافة إلى تبني شعارات يعتقد أغلب الناس أنها آيات قرآنية. فالحملة الإنتخابية للمجالس البلدية والتشريعية جرت تحت شعارات محددة، مثل : "التصويت للفيس[1] تصويت ضد إبليس"[2] وأيضا « أصواتكم أمانة تسألون عنها يوم القيامة". هكذا يصبح التصويت لصالح الجبهة الإسلامية للإنقاذ واجبا دينيا كالصلاة والصوم يسأل عنه الجزائريون يوم القيامة.

كما أن المشاركة في المسلسل الإنتخابي قد تم تبريرها من منطلقات دينية : فعلي بن حاج[3] ومحاولة منه لإيجاد مخرج فقهي

---

[1] الفيس : أي الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالفرنسية F.I.S. (Front Islamique du Salut) :

[2] LABAT (S) : « Les Islamistes Algériens entre les urnes et le maquis » op. cit. p : 191.

[3] إسمه الحقيقي : علي بن حاج و ليس علي بلحاج، ولد بتونس سنة 1956 من عائلة جزائرية كانت تقطن بمدينة بشار، شغل أستاذ التعليم الثانوي و إماما بجامع السنة بباب الود و ابن باديس بالقبة، درس بجامعة الزيتونة، و هو ابن لإحد شهداء الثورة الجزائرية، اعتقل

يؤكد إلتزام جبهة الإنقاذ بقواعد الشرع، أصدر مقالا تحت عنوان "كشف النقاب حول ظوبط دخول الإنتخابات[1] تناول فيه مشروعية المشاركة في الإنتخابات وفق الظوبط التالية :

-إقامةالعدل وإيصال الحقوق إلى أصحابها.

-الكفاءة لمن رشح لذلك من حفظ وعلم وأمانة وقوة.

-أن يفوض إليه الأمر في البلدية فلا يعارض أي أن يأمر فيطاع إلا أن يؤمر فيطيع.

-أن لا يكون رئيس البلدية مجرد خادم لأوضاع الجاهلية، بل يعمل على إزالتها وفق سياسة شرعية حكيمة مع مراعاة الظروف.

-أن يرفض كل أمر يخالف الشرع لقوله (ص) "إنما الطاعة في المعروف."

فكل هذه المواقف والدلائل كانت تستهدف تبرير دخول الإنتخابات البلدية والتشريعية لكن الثابت هوأن الجبهة الإسلامية للإنقاذ اعتمدت على مبررات شرعية حاولت ربطها بالواقع التاريخي انطلاقا من فهمها أن الإنتخابات ما هي إلا وسيلة من وسائل عديدة لتحقيق الدولة الإسلامية، فانطلاقا من تقديراتها وتوقعاتها للفوز في الإنتخابات،

لمرات عديدة و عرف الإقامة الإجبارية بمدينة ورغلة : انظر: ZEGHIDOUR (S) :
« En tretien avec Aliben Hadj » Politique Internationale. N° 49-1990. (pp : 152-155).

[1] محمد الطوزي : "الحركة الإسلامية الجزائرية..." مرجع سبق ذكره. ص : 123.

بحثت عن المسوغات الدينية الشرعية ومزجت بين السياسي والديني بطريقة تخدم مصالحها جيدا في إدارة معركة الإنتخابات.

وقد خاطب الشيخ "رابح كبير" الشعب الجزائري داعيا إياه للمشاركة في الإنتخابات بكلمة قبل أيام من الإقتراع استهلها : قال الله تعالى : "ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه" لذلك أيها الشعب الجزائري المسلم فأنت اليوم مدعولنصرة دينك وإقامة دولة إسلامية بإعطاء صوتك لمن يحقق هذا المشروع العظيم، ولا تنسى أن صوتك أمانة تسأل عنها يوم القيامة، ومشاركتك في الإنتخابات من أجل تغيير هذا النظام الذي قاد البلاد إلى الإفلاس تغيير للمنكر وإحقاق للحق وعليه فهوجهاد في سبيل الله (...) ولتعلم أيها الشعب الجزائري المسلم أنك اليوم أمل المسلمين ومحط أنظارهم، فانت وحدك المؤهل لإعادة دولة الإسلام إلى الوجود"[1]. هكذا صادرت الجبهة الإسلامية الدين كاملا ودخلت به ميدان العمل السياسي. وعلى الرغم من اشتراك الآخرين معها في هذا الرأسمال الرمزي نفسه فقد كانت الأكثر نجاحا في استخدامه بفضل خطابها التبسيطي والشحنة العاطفية التي يحتويها. وانسجاما مع بنية مشروعها السياسي الديني لبناء الدولة الإسلامية، أصبحت البلديات التي تسيطر عليها الجبهة الإسلامية للإنقاذ تحمل إسم "البلديات الإسلامية" واستبدلت النشيد الوطني الجزائري بالنشيد الخاص لدولتها الإسلامية المحتملة "لا إله

---

[1] حيدر إبراهيم علي : "التيارات الإسلامية و قضية الديموقراطية" مرجع سبق ذكره. ص : 271.

إلا الله، محمد رسول الله، عليها نحيا وعليها نموت، في سبيلها نجاهد وعليها نلقى الله."[1]

غير أن مبادرة الإنفتاح السياسي التي تبنتها الجزائر بعد أحداث أكتوبر 1988، ستعرف تعثرا بسبب سلوك ومواقف كل من الجبهة الإسلامية للإنقاذ من جهة والسلطة السياسية من جهة ثانية : فالصدمة الناجمة عن نتائج انتخابات يونيو1990 إضافة إلى سلوك الجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي نحا نحوالتصعيد وتسريع التغيير، جعل السلطة السياسية تتبنى أسلوبا يستهدف إضعاف مصداقية الجبهة الإسلامية للإنقاذ وتوريطها في المشاكل الداخلية للبلديات واستغلال الانقسامات داخل جهاز قيادتها وخلق تشكيلات إسلامية[2] كفيلة بمنافسة جبهة الإنقاذ لتفتيت قدرتها الإنتخابية خلال الإنتخابات التشريعية، كما تم اللجوء أيضا إلى إعادة تقسيم الدوائر الإنتخابية بطريقة مكثفة للغاية. فبناء على هذا التقسيم الجديد ارتفع عدد هذه الدوائر إلى حد كبير في الجنوب حيث القاعدة الإنتخابية العريضة لجبهة التحرير الوطني، في حين أصبح هذا العدد قليلا في الشمال حيث التواجد المكثف لإنصار الجبهة الإسلامية. فأضحى التفاوت والإختلاف في عدد الأصوات اللازمة لإنتخاب نائب يختلف من ولاية لأخرى بنسبة واحد إلى عشرة، وبناءا على ذلك طالبت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بإعادة

---

[1] - LABAT (S) : « Les Islamistes Algériens... » op. cit. p : 196..

[2] - حاولت السلطة السياسية الجزائرية استغلال اعترافها بحركة مجتمع السلم (حماس سابقا) في 29 أبريل 1991 تحت رئاسة محفوظ نحناح من أجل إضعاف القاعدة الإنتخابية للجبهة الإسلامية للإنقاذ. انظر : بورجا فرانسوا : "الإسلام السياسي..." مرجع سبق ذكره. ص : 294-293.

صياغة القانون الإنتخابي وبانتخابات رئاسية سابقة لأوانها. أما، رفض السلطة التراجع عن هذه الإجراءات، اختارت جبهة الإنقاذ اللجوء إلى أسلوب الإضراب العام أوالعصيان المدني الذي اعتبرته في بيانها الداعي إليه "منزلة وسط بين العمل السياسي والعمل المسلح، فهما يتشابهان من حيث الهدف المتمثل في إقامة الدولة الإسلامية لكنهما يختلفان من حيث وسائل عملهما، لأن الظروف السياسية والإقتصادية والإجتماعية والنفسية للمجتمع في لحظة زمنية معينة هي التي تملي استعمال هذه الوسيلة أوتلك[1]". فالعصيان المدني في مفهوم قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ هواستراتيجية متقدمة تجعل من العمل السياسي والنقابي لا يقتصران فقط على التنديد والإستنكار بتنظيم المسيرات وإصدار البيانات والقيام بالإضرابات المتقطعة بل أداة لإستنفار العمال والأفراد وتعبئتهم ماديا ومعنويا "لقلب النظام بالمقاومة الشعبية وإقامة الدولة الإسلامية بناء على مشروع مجتمعي شامل وكامل."[1]

على هذا الأساس إزداد حجم التعبئة وانتشرت المظاهرات في أغلب المدن الجزائرية لتبدأ قوات الأمن والمجموعات الراديكالية المنظوية تحت لواء الجبهة الإسلامية للإنقاذ، كجماعة "التكفير والهجرة" وجماعة "الجهاد[2] وفي 4 يونيومن نفس السنة حاولت قوات الأمن اقتحام أحياء بلكور وباب الواد التي تشكل المعقل الرئيسي

---

[1] - انظر نص بيان العصيان المدني الذي دعت إليه الجبهة الإسلامية للإنقاذ في : احميدة عياشي "الحركة الإسلامية..." مرجع سبق ذكره. ص : 282-283.

[1] - نفس المرجع. ص : 279-280.

[2] - TOUATI (A) : « Algérie les Islamistes... » op. cit. (p : 34-37).

لأنصار الجبهة الإسلامية، فازدادت حدة الإشتباكات والمواجهات مخلفة العديد من القتلى والجرحى[1] فحاصر الجيش العاصمة مساء يوم 5 يونيووتم إعلان حالة الحصار وتأجيل الإنتخابات التشريعية واستقالة حكومة مولود حمروش واستبدالها بحكومة أحمد غزالي وأعلنت جبهة الإنقاذ يوم 7 يونيووقف إضرابها العام[2] في هذا المناخ المتوتر دعا علي بن حاج إلى ضرورة "تخزين السلاح" وهدد بإعلان الجهاد إذا لم ينسحب الجيش من شوارع المدن.

غير أن الإضراب العام الذي دعت إليه جبهة الإنقاذ قد انعكس سلبا على وحدتها الداخلية : فالبيان الذي أصدره مجلس الشورى لوقف الإضراب يوم 27 يونيو1991 اعتبره عباسي مدني مجرد بيان كاذب مما جعل الخلافات التي كانت قائمة داخل الجبهة تتخذ منحا أكثر خطورة تمثل في إصدار مجموعة[3] من أعضاء هذا المجلس بيانا يعلن صراحة ابتعادهم عن خط عباسي مدني وأساليبه. وقد اختار الجيش مرحلة التفكيك والإنشقاقات داخل الجبهة الإسلامية للإنقاذ كفرصة مواتية لإحتلال مقرها في العاصمة واعتقال زعيميها : عباسي ممدني وعلي بن حاج وإحالتهما إلى محكمة الأمن العسكري بتهمة التآمر المسلح ضد الدولة.

---

[1] حددها بلاغ رسمي في 17 قتيلا و 219 جريحا من بينهم قتيلين و 6 و جرحى من صفوف الجيش. قتيل واحد و 23 جريحا من قوات الدرك و14 قتيلا و 138 جريحا من المدنيين، انظر : TOUATI (A) : « Algérie les Islamistes... » op. cit. p :62.

[2] Ibid. p : 59.

[3] تتكون هذه المجموعة من : بشير فقيه- أحمد مراني- سعيد قشي- الهاشمي سحنوني- وبن عزوز زبدة. انظر : احميدة عياشي : "الحركة الإسلامية..." مرجع سابق : ص : 266 .

ولتجاوز هذه المرحلة حاولت الجبهة الإسلامية التمسك بخط أساسي في المقاومة حددت ثوابته في مؤتمر "باتنة" يومي 25 و26 يوليوز 1991 والمتمثلة في التشبث بزعامة عباسي مدني وعلي بن حاج على رأس الجبهة وإعادة تشكيل مجلس الشورى والمكتب التنفيذي الوطني، حيث بدا وضحا تهميش التيار السلفي وتكريس هيمنة تيار "الجزأرة" على الأجهزا القيادية للجبهة تحت زعامة عبد القادر حشاني ومحمد سعيد، الذي تزامن اعتقاله في 18 غشت 1991، بعد تعيينه ناطقا رسميا باسم الجبهة الإسلامية، مع حظر الجرائد الناطقة باسمها كجريدة "المنقذ" والفرقان" بتهمة نشر "نداءات للعصيان المدني والعنف" وإثارة "الجرائم ضد أمن الدولة". وبالرغم من الإنقسامات والخلافات داخل الجبهة حول الإستراتيجية التي يجب اتباعها فقد قررت هذه الأخيرة المشاركة في الإنتخابات التشريعية في حين اختار الجيش عدم السماح "للخطأ الذي ارتكبه الشاذلي بن جديد، أي إعطاء جبهة الإنقاذ الطابع الشرعي[1] أن يرقى إلى أهدافه، فمنعت بذلك المظاهرات منذ بداية الحملة الإنتخابية. بيد أن أهم حادث في هذه المرحلة وهوقيام مجموعة "الطيب الأفغاني[2] "بالهجوم على مركز كمار للحرس الحدودي وقتل العديد من الجنود عشية إجراء الدور الأول من الإنتخابات التشريعية.

بعد مرحلة الصدام هاته بين الجيش والجبهة الإسلامية للإنقاذ، ذهبت أغلب التوقعات إلى أن هذه الأخيرة لن تفوز بأكثر من 30%

---

[1] يورجا فرانسوا : "الإسلام السياسي..." مرجع سابق. ص : 303.

[2] أسمه الحقيقي "محمد دحان" و هو ظاط سابق في الجيش الوطني الشعبي الجزائري. انظر:
TOUATI (A) « Algérie les Islamistes... » op. cit. p : 110.

أو35 %من الأصوات : فجريدة ليبراسيون الفرنسية استنتجت عشية إجراء الإنتخابات التشريعية، وهي في ذلك لا تختلف عن الجرائد الأخرى بمختلف اتجاهاتها، أنه "لا يبدوهناك أي حزب من الأحزاب المتواجدة يمكنه الحصول على الأغلبية"[1] غير أن النتائج التي افرزتها هذه الإنتخابات جاءت لتؤكد فوز جبهة الإيقاذ ب 188 مقعدا في الدور الأول من مجموع 430 مقعدا، ولم تكن في حاجة إلا لثمانية وعشرين مقعدا لتسيطر على المجلس الجديد، مما فتح الباب واسعا أمام باقي التشكيلات السياسية الأخرى كحزبي التحدي والتجمع من أجل الثقافة والديموقراطية للمطالبة بإلغاء الدور الثاني من الإنتخابات التشريعية.

لقد كانت الجبهة إذن قريبة من استيلام السلطة بطريقة ديموقراطية، غير أن تبنيها لإختيار العنف والمواجهة المباشرة مع السلطة من أجل تسريع إعلان الدولة الإسلامية، جعل المؤسسة العسكرية تضع حدا لهذه التجربة الوليدة، فاضطر الشاذلي بن جديد إلى تقديم استقالته التي لم تكن سوى بداية لتعديل شامل للمؤسسات بما فيها الشرعية الدستورية برمتها، فحل المجلس الوطني الشعبي من طرف الشاذلي بن جديد قبل استقالته كان يستهدف خلق الفراغ المؤسساتي الذي كرسه رئيس المجلس الدستوري برفضه تولي منصب الرئاسة بالنيابة ومهد الطريق لإنشاء الجلس الأعلى للدولة تحت رئاسة محمد بوضياف.

---

[1] يورجا فرانسوا : "الإسلام السياسي..." مرجع سابق. ص : 305.

انتهى المسلسل الإنتخابي في الجزائر إذن وما صاحبه من عنف متبادل إلى إلغاء المسلسل الديموقراطي برمته وحل جبهة الإنقاذ الإسلامية في مارس 1992 وتقديم زعمائها إلى المحاكمة بتاريخ 27 يونيومن نفس السنة، حيث صدرت في حقهم عقوبات بالسجن تتراوح ما بين 12 سنة و4 سنوات[1] بتهم مختلفة، ولتدخل الجزائر حلقة العنف المسلح الراهن بين الدولة والجماعات الإسلامية المسلحة.

الفقرة الثانية : الدولة الإسلامية عبر العنف.

بعد أن أدركت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أن المسلسل الإنتخابي والعصيان المدني لا يشكلان أسلوبا كافيا وفعالا لمواجهة السلطة السياسية وإرغامها على الإنصياع لإرادة صناديق الإقتراع، اختارت أسلوب الجهاد والعنف المسلح لإزاحة النظام السياسي القائم. لكن هناك سؤالا يفرض نفسه، فقد ألغيت الإنتخابات في نيجيريا عقب فوز أبيولا « ABIOLA » غير أن هذه الأخيرة لم تدخل دوامة العنف مثلما

- [1] حددت هذه الأحكام التي صدرت في حق زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ على الشكل التالي : -عباسي مدني و علي بن حاج : 12 سنة سجنا نافذة لكل واحد منهما. "كمال كمازي" 6 سنوات سجنا نافذة. أما عبد القادر بوخمخم، علي جدي، عمر عبد القادر، نور الدين شيكارة فقد صدرت في حقهم 4 سنوات سجنا نافذة. أما التهم التي وجهت لهم فكانت كالتالي 1- إدارة و تنظيم حركة تمردية، 2- حيازة و توزيع منشورات بغرض الدعاية من شأنها الإضرار بالمصلحة الوطنية. 3- الإعتداء و المؤامرة ضد السلطة و الدولة. 4- الإخلال بأمن الدولة بواسطة التقتيل و التخريب. 5- خطف و حجز و تعذيب الأشخاص. 6- المساس بالسير الحسن للإقتصاد الوطني. 7- استعمال عمدي لوسائل جماعة محلية لأعراض حزبية. انظر : محمد ضريف : "الإسلام السياسي في الجزائر" مرجع سبق ذكره. ص : 232.

حدث في الجزائر، فهل العنف الذي تعرفه الجزائر حاليا هوولید اللحظة المباشرة المتمثلة في إلغاء المسلسل الإنتخابي وحظر الجبهة الإسلامية للإنقاذ ؟ أم أن هناك تراكمات تاريخية تجعل من العنف ظاهرة غير مرتبطة تاريخيا بظهور الجبهة الإسلامية للإنقاذ، بل بنية تسكن التاريخ الجزائري والصراع من أجل السلطة في هذا البلد ؟ إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة ستتم من خلال نقطتين إثنتين تتعلق أولاهما : بمأسسة السلطة السياسية الجزائرية للعنف في شكل ثقافة للجهاد والشهيد، وثانيهما : إعادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ إنتاج هذه الثقافة عبر جماعاتها وتنظيماتها المسلحة.

أولا : الجهاد وثقافة الشهيد كمرجعية للعنف.

إن البحث عن مكانة العنف في التاريخ الجزائري يحيلنا إلى أن المرحلة الإستعمارية التي دامت أكثر من مئة وثلاثين سنة قد شكلت عملا عنيفا وتأثيرا سلبيا على الجزائريين بسبب هدمها للبنيات الإجتماعية واقتلاعها لمرتكزات الثقافة المحلية [1] كما أن الكفاح المسلح من أجل الإستقلال كان مصحوبا بصراعات دامية وعنيفةبين مختلف الفاعلين الجزائريين في شكل خفي من أجل المحافظة على الوحدة الوطنية لمواجهة الإستعمار، ففي طرق عملها السياسي عملت جبهة التحرير الوطني على نهج أسلوب الرعب والتصفية الجسدية بلغ أوجه مع مقتل "عبان رمضان" بالمغرب سنة 1957 [2] والصراع المسلح مع "الحركة الوطنية الجزائرية" لمصالي الحاج في شكل

---

[11] - CHIKH (S) « L'Algérie en Arme... » op. cit. p : 160 et suite.

[2] - CHOUDJA (Altaf) : « 1957, assassinat de ABANE RAMDANE » In le drame Algérien. op. cit. p : 93-95.

حرب داخل الحرب ضد الإستعمار مخلفة وراءها ما يزيد عن عشرة آلاف قتيل وأزيد من عشرين ألف جريح.[1]

بعد الإستقلال سيتخذ العنف السياسي طابعا أكثر فضاعة وشراسة حيث استعملت فيه كل الوسائل والطرق المتاحة والممكنة من صراع مسلح ونفي وانقلاب واعتقالات : فالخمستي وزير خارجية أول حكومة جزائرية مؤقتة قد اغتيل سنة 1963 من طرف أجهزة الأمن العسكري[2] ونفس الأمر ينطبق على محمد خيدر وكريم بلقاسم[3] وعلي المصيلي[4] فالعنف يسكن كل شيئ بما فيه التقاليد والأساطير التي عملت على إدامت وتأبيد استمرارية غرائز القوة والعنف. كما أن النظام التعليمي لم يحقق من جهته ذلك الإنفتاح الثقافي وتكوين المواطن المنسامح، لأن شخصيته كانت دائما محطة إستصغار متتالي من طرف الحزب الوحيد الذي يميز بين درجتين من المواطنين : المناضلون الملتزمون من جهة، والمواطنون العاديون من جهة ثانية[5].

---

[1] - STORA (BENJAMIN) « La guerre FLN/M.N.A. »In le drame Algérien. op. cit. p :74-75.

[2] NACIB (YOUSSEF) : « Anthropologie de la violence » Revue confluences Méditerranéens. n° 11. Eté 1994. p. 70.

[3] GARCON (José) : « Les assassinats de Khider et de Krim Belkacem » In le drame Algérien. op. cit. p : 95-96.

[4] GARCON (José) : « 1987. L'assassinat de Ali Mécili » In le drame Algérien op. cit. p : 97-98.

[5] - NACIB (Youssef) « Anthropologie de la violence .... » op. cit. p : 84.

كل هذه التراكمات جعلت من العنف معطا فينومينولوجي Phénoménologieأساسي وملازم للوضعية الجزائرية، فهوفي نفس الوقت وسيلة ولغة متعددة الأشكال، يخترق كل الأذهان ومستويات الوجود الإجتماعي الجزائري، سياسي وديني، اقتصادي واجتماعي، فردي وجماعي، عام وخاص، مادي وأخلاقي كما أنه منقذ من وضعية يرفضها البعض لكنه تعسفي في حق البعض الآخر، يخرب العلاقات الإجتماعية ويعيد نسجها وفق رغبة المنتصر، فعنف الجسم الإجتماعي هوحالة ودلالة للمجموعات الإجتماعية الخاضعة والمستعبدة بشكل متفاوت، متراكم ومتجدد بدون انقطاع، يتأسس من خلال الفعل والمخيال الإجتماعي وتفاعل ثقافة سلفية قديمة ومجابهة بالتاريخ الإستعماري[1] فيعاد إنتاجه -أي العنف- في شكل تقاليد الجهاد والإستشهاد.

والجهاد هوقتال مشروع ومقدس فرضته الشريعة الإسلامية من أجل نشر وتوسيع دار الإسلام عبر دار الحرب[2] ففي معناه القرآني يحيل إلى الجهاد في سبيل الله انطلاقا من الآية القرآنية : {إن اللذين

---

[1] CARLIER (Omar) : « Entre Nation et Djihad... » op. cit. p : 393.

[2] للمزيد من التوضيح حول مفهوم الجهاد انظر ما يلي:

- TYAN (E) : « Djihad » Encyclopédie de l'Islam PARIS Ed. Maisonneuve/ Larose 1977. Tome II. p : 552.
- ARKOUN (M), BOURMANS (M) AROSIO (M) « L'Islam religion et Société » Ed : du Cerf. 1982. p : 60 et suite.
- CHARNAY (J. P) « L'Islam et la guerre de la guerre juste à la Révolution Sainte » PARIS. FAYARD. 1986. p : 13 et suite.
- ETIENNE (B) TOZY (M) « Les Islamistes et la stratégie de l'Islam contemporain » HERODOTE. N° 35. 1984. p : 46.

آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله واللذين أمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله واللذين أووا ونصروا أولائك بعضهم أولياء بعض واللذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا واستنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير (...) واللذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله واللذين أووا وناصروا أولائك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم، واللذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولائك منهم فأولوا الأرحام تعضهم أولياء بعض في كتب الله إن الله بكل شيء عليم}[1].

خلافا لم سبق أعطى المسؤولون الجزائريون للجهاد معنا يتناقض ويتقاطع مع حمولته الدينية والعقائدية، فبعد أن حرص كاتب أول إفتتاحية العدد الأول من جريدة المجاهد، على توضح أسباب ومدلول إستعمال هذا المصطلح [المجاهد] وما يعانيه من أحكام مسبقة ومعادية للإسلام ترجع إلى عهد الحروب الصليبية، يرى أن الجهاد يعني الدفاع الشرعي عن النفس من أجل صيانة واسترداد تراث قديم من القيم الإنسانية النبيلة حيث يمثل الإسلام آخر ملجأ لها[2] فالجهاد تم تحديد مفهومه على أساس دنيوي وليس على أساس ديني، وهو ما يمكن أستخلاصه أيضا من إعلان 1954 الذي يشير إلى أن جبهة التحرير الوطني تعمل من أجل بناء دولة جزائرية ديموقراطية وذات سيادة في إطار المبادئ الإسلامية واحترام الحريات الأساسية دون

---

[1] سورة الأنفال الآيات : 73-74-75 .

[2] CADANT (M) « Islam et Nationalisme d'aprés Elmoujahid, organe central du FLN de 1956 à 1962 » PARIS. Ed. L'Harmattan. 1988. p : 22.

تمييز عرقي أوديني[1] وفي نفس السياق حرص مؤتمر الصمام على إعتبار "الثورة الجزائرية ليست حربا أهلية أودينية لأن خط الثورة الفاصل لا يمر بين الطوائف الدينية الموجودة بالجزائر، ولكن بين أنصار الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية من جهة والمعمرين وكل عملاءهم مهما كانت ديانتهم أوظروفهم الإجتماعية من جهة ثانية."[2]

على أساس هذا الفهم شكل الجهاد في الجزائر الأداة الأكثر قوة على التعبئة والتأطير طيلة حرب التحرير الوطني وساهم في بناء كل الخطابات وغذى كل أشكال الوعي، فالمعجم السياسي الوطني ما زال تابعا وخاضعا لتاريخ حرب التحرير باعتبارها مرجعا ومصدرا أساسيا لشرعية السلطة السياسية. كما أن الخطاب السياسي يتخذ مسلكا توافقيا ومتناغما مع مكانة الحرب وثقافتها. فجنودها هم مجاهدون أما رفاقهم الذين ماتوا في ساحة المعركة فهم شهداء. كما أن مصطلح "الإخوان" الذي يعتبر حاليا وصفا نوعيا لمجموع أفراد وأعضاء الحركة الإسلامية الراهنة، سبق لحرب التحرير أن تبنته واعتمدته بمصطلح "الخوة" للتعبير والإشارة إلى رفاق الكفاح ضد الإستعمار.

والكلام عن الجهاد والمجاهد لا يمكن أن يستوفي شروطه التحليلية إلا بمقاربة علاقة التداخل والتكامل بين الشهيد والمجاهد، حيث تجعل من الأول مجاهدا قبل أن يكون شهيدا ومن الثاني شهيد افتراضيا أومحتملا. غير أن تعميق البحث حول الشهيد وثقافة الشهيد يبدوشيأ

---

[1] CHIKH (S) : « L'Algérie en Arme... » op. cit. p : 322.

[2] GADANT (M) « Islam et Nationalisme... » op. cit. p : 32.

صعبا نظرا لفقر وضعف الإنتاج المعرفي للعلوم الإجتماعية والإنسانية بالجزائر بعد الإستقلال حول هذه الظاهرة، فباستثناء بعض المحاولات التي قام بها "رمضان البابدجي[1] لا يوجد هناك عمل مخصص لهذه الظاهرة لا في التاريخ ولا في علم الإجتماع أوعلم السياسة أوالأنتروبولوجيا، وأسباب هذا الفقر ترجع إلى أن الكلام عن ثقافة للشهيد يعتبر في حد ذاته إشكالية يتطلب تجاوزها معرفة كبيرة تجمع بين اللاهوت والتاريخ وعلم النفس الإجتماعي والعلوم السياسية والقانون. وهي أيضا، مجموعة من الوقائع والأفعال والرموز، تجعل من علاقة الشهيد بالدين علاقة معقدة ومتشابكة. فهوتارة يتخذ بعدا دينيا فيصبح أداة لتقديس كل ما هووطني وتارة أخرى يتجاوز الدين فيؤدي وظيفة تأميم ودولنة المقدس.

وفي هذا البعد الأخير، أي دولنة ثقافة الشهيد والإستشهاد باعتباره شيأ وطنيا يندرج قانون 1984 المنبثق عن توصية للمؤتمر الإستثنائي لجبهة التحرير الوطني سنة 1980، ففي التوصية المتعلقة بالسياسة الإجتماعية شدد المؤتمر على الدور التاريخي للمجاهدين وتضحيات الشهداء ودعا إلى ضرورة تخليد دورهم العسكري والبطولي في الذاكرة الوطنية عبر إحداث أوسمة وشواهد لهذا الغرض، فعلاوة على وسام الشهيد الممنوح من أجل تشريف وتخليد ذاكرة الشهداء، هناك أيضا أوسمة أخرى تخلد للمعاقين والمصابين خلال حرب

---

[1] BABADJI (Ramdan) : « Le chahid, Martyr de la révolution » Intervention aux Journées d'études sur l'anthropologie de la mort. Mai 1990. CRIDSSH. Oran..

- BABADJI (R) : «Le martyr et l'Etat du droit » Cahiers Intersignes N° 10 1995.

التحرير الوطني[1] كما تمنح شهادة[2] تحمل إطارا ملونا بالوان العلم الوطني كتبت في أسفله الآية القرآنية : مولا تحسبن اللذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون}[3] لكن السؤال الذي يطرح، هوفي سبيل من استشهدوا هؤلاء المجاهدين ؟ في سبيل الله أم في سبيل الوطن ؟ يمكن القول بالرغم من الصعوبات القائمة لإيجاد جواب مقنع لسبب وغرض استشهادهم، أنهم ماتوا لله في سبيل الوطن وللوطن في سبيل الله. لأن الله يعتبرهم أحياء يرزقون والوطن كافأهم بتخليدهم في ذاكرته عبر أوسمة وشواهد ومقامات[4] وإسم الدولة[5] والشوارع والساحات[6] وجعل من دمهم أداة لتبرير اللون الأحمر لمشتقات النفط الجزائري[7] هذا السبب فإن عسكرة النظام والدولة لاتقلق مجموع المواطنين الجزائريين، فالحاكم يمثل في ذكرتهم "الأخ" و"المجاهدالأكبر" كما أنه ليس هناك فصل بين المدني والعسكري، فكل شخص بالغ هومبدئيا مطلوب في كل وقت لحمل

---

[1] BABADJI (R) : « Le martyr et l'Etat du droit ... » op. cit. p: 124.

[2] - Ibid. p : 125.

[3] سورة آل عمران : الآية 169.

[4] مقامات الشهداء و خاصة مقام الشهيد الذي يوجد في مدينة الجزائر.

[5] تسمى الجزائر أيضا "بلد المليون ونصف المليون شهيد."

[6] يوجد في الجزائر العديد من الشوارع التي تحمل إسم شهداء حرب التحرير مثل شارع الشهيد يوسف زيغود، العربي بن مهيدي، إضافة إلى ساعة الشهداء و هي واحدة من أكبر الساحات العمومية في الجزائر العاصمة.

[7] عند إعلان قرار تأميم النفط الجزائري سنة 1971 سئل هواري بومدين عن سبب تميز هذا النفط بلونه الأحمر، فأجاب : "نعم إنه أحمر بدم شهدائنا" انظر : « Le Martyr et l'Etat du droit... » op. cit. p : 130. BABADJI (R)

السلاح. والمجاهدون الجزائريون يعتبرون بمثابة مواطنين من الدرجة الأولى، فالمجاهد يتريب قبل الفدائي والمسبل، كما أن امتيازاتهم وافضلياتهم هي نظريا نتاج لدورهم وتضحياتهم خلال حرب التحرير.

ومن أجل اكتساب هذه الإمتيازات يعمل الشباب الجزائري حاليا على إعادة إنتاج هذه التجربة سواء في الداخل أوالجارج (أفغانستان علىسبيل المثال) ضد الذين اضطهدوهم وهمشوهم، بل أن الأمر يتخد حركة أكثر سرعة عندما يكون هناك نوع من الإستعداد والقابلية النفسية لإقامة ذلك الترابط والتسلسل التاريخي بين عنف الحاضر وثورة الأمس، فإنجداب الشباب لهذا الجهاد يشكل في آن واحد أداة لمواجهة الدولةومؤسساتها وأداة لنسج خيوط التواصل مع الماضي المجيد، حتى يتسنى لهم إثبات وتأكيد أحقية انتمائهم وانتسابهم لشجاعة المجاهدين ونبل شهداء الثورة ضد الإستعمار.فالخطاب الإسلامي لايتوقف عن التذكير بأن عباسي مدني يعتبر من قدماء المجاهدين، وعلي بن الحاج ابن شهيد الثورة الجزائرية[1]، أما مصطفى بويعلي فهوفي نفس الوقت مجاهد وشهيد. فمن هذه المرجعية إذن، يحق لهم ليس فقط التعبير العلني عن مواقفهم السياسية، بل أن يحضوا بنوع من التقدير والإحترام في بلد يعتبر المجاهدين وأبناء الشهداء أصحاب امتيازات مشروعة.

كما أن الإقصاء من هذا المجال، يفسر بوضوح الإنضمام والإنخراط الكبير للشبيبة الجزائرية في مشروع الموت الذي يجعل

---

[1] - MOUSSAOUI (Abderrahmane) : « de la violence au djihad » annales d'histoires et sciences sociales. N°6. Nov. dec. 1994. p : 1321.

من الجهاد القناة الوحيدة التي تسمح لهم بولوج المنظومة الرمزية التي دابت واعتادت السلطة السياسية الجزائرية على استخدامها طيلة تلاثين سنة. فاكتساب صفة المجاهد والإستفادة من امتيازات النظام تقتضي المشاركة في الحرب، لأن الجهاد لا ينظر إليه في مفهوم الجبهة الإسلامية للإنقاذ كجهد شخصي وروحي فقط، بل قتال يتدرج ضمن دار الحرب من أجل توسيع دار الإسلام عبر إعادة فتح الداخل والإستلاء على السلطة. إنه الملجأ النهائي والأخير لكل المهمشين في المجتمع لإكتساب امتيازات النظام في الحياة الدنيا أوالفوز بالجنة بعد الإستشهاد.

وخلاصة القول، إن العنف الذي تمت شرعنته بالجهاد قد أضحى قائما وبشكل ثابت في النظام الرمزي، كما أن تحديد درجة وشراسة العنف تفسر دائما بالإنتماء لهذه الجماعة أوتلك، فمن الإسلامي العادي إلى المجاهد النشيط والممارس يوجد العديد من الجماعات تختلف من حيث درجة عنفها وتشددها، وهوما يمكن التعبير عنه بالإنطلاق من الجناح المعتدل داخل الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى الجناح المتشدد حيث توجد الجماعة الإسلامية المسلحة والجيش الإسلامي للإنقاذ.

ثانيا : الجماعات الإسلامية المسلحة.

إرتبطت تجربة الإسلام المسلح تاريخيا في الجزائر بشخص أضفي عليه الكثير من الغموض والأسطورية، إنه مصطفى بويعلي المولود سية 1940 بمنطقة الدرارية. كان يشغل رئيسا لمصلحة الأمن بشركة سونيليك بالعاشور. شارك في حرب التحرير الوطني وعمره

لم يكن يتجاوز سبعة عشر عاما. بعد الإستقلال التحق بجبهة القوى الإشتراكية التي أسسها آيت أحمد سنة 1963، ثم ترشح بعد انقلاب 19 يونيو 1965 للمجلس الوطني الشعبي، لكن سرعان ما حوصر من طرف الحزب الحاكم. وفي نهاية السبعينات انخرط "بويعلي" في الحركة الإسلامية الجزائرية إذ استطاع بفضل خبرته المستمدة من مشاركته في حرب التحرير الوطني أن يوحد بعض الجماعات الإسلامية التي كانت تعتبر أن قيام دولة إسلامية لن يتحقق إلا عن طريق حرب عصابات طويلة الأمد كمجموعة "تحريم الحرام" وجماعة "جهاد فرحات مهنى" حيث سيتم في شهر يوليوز 1982 الإعلان عن نشأة "الحركة الإسلامية الجزائرية المسلحة"[1].

وقد عبر "مصطفى معيزي" أحد رفاق مصطفى بويعلي عن ظروف نشأة هذه الحركة حيث يقول : "تأسست الحركة سنة 1979 بإيعاز من الشيخ مصطفى بويعلي والشيخ كمال رايت. لكن أحداث العشور سنة 1982 وتجمع الطلبة في الجامعة فرق الجماعة، إذ بعد المطاردات الأمنية أدخل التعض السجن في حين بقي آخرون... كان جعفر بركاني ومنصوري ملياني من الأوائل الذين اتصل بهم "بويعلي" كي يعيد ترتيب الحركة التي نوى إحداثها. في البداية كانت النية خلق شبكة من الإتصالات تسمح بمعرفة رأي العلماء وفتاويهم في الأمر كله... وفتوى الشيخ العرباوي كانت صريحة ودفعت الشيخ "بويعلي" إلى أن يطلق إسم الحركة الإسلامية الجزائرية المسلحة على جماعتنا خاصة وأنه أعد مخططا مفصلا ضمنه دليلا مكتوبا قدمه

---

[1] فرانسوا بورجا : "الإسلام السياسي ..." مرجع سبق ذكره. ص : 268.

للشيخ العرباوي كمشروع دولة يواصل إمتداده من الحركة الباديسية والمبادئ الفعلية لثورة 1954"[1] .

بعد الإعلان عن نشأة الحركة واختيار "مصطفى بويعلي" أميرا لها، تم البدأ في هيكلة الحركة على شكل لجان وجماعات، كما تم وضع برنامج عمل يتضمن القيام بعمليات ترمي إلى توفير الأسلحة والمال، وإلى لفت نظر الرأي العام والضغط على السلطة باللجوء إلى العنف كمحاولة اغتيال الوزير الأول "محمد عبد الغني" واختطاف "شريف مساعدية" الرجل الثاني في جبهة التحرير الوطني. ومن بين العمليات التي كانت محتملة لدى واضعي استراتيجية الحركة الإسلامية الجزائرية نذكر : تدمير مقر إتحاد المرأة الجزائرية، فندق أوراس، خمارة الحراش وتفجير مطار هواري بومدين[2].

غير أن المعلومات المتوفرة عن هذا التيار الذي كان بويعلي بمثابة المعبر عنه، تتصل باتجاهاته التكتيكية والإستراتيجية أكثر مما تتعلق بأسسه المذهبية والعقائدية. وقد عبر عن ذلك راشد بن عيسى حيث يقول : "إن حالة بويعلي حالة مبتذلة تسببت فيها الإدارة البوليسية أكثر من شيء آخر، فواقعة كفاحه المسلح هي التي صنعت منه رمزا، وكان من الطبيعي أن ينجدب الناس حوله لأنه بلور كل سخطهم، فالجميع يحلمون بالكفاح ضد نظام حكم خانق، هناك العديد

---

[1] احميدة عباشي : "الحركة الإسلامية في الجزائر..." مرجع سبق ذكره. ص : 206.

[2] - MOUSSAOUI (A) : « de la violence au djihad... » op. cit. p : 1324.

من الأشخاص الساخطين الذين ينتظرون بفارغ الصبر الوصول إلى مرحلة النشاط، إنها واقعة رجل قتل أخوه[1] ."

لقد نجح بويعلي بالرغم من ضعف تكوينه الثقافي من تحديه للسلطة، إذ تمكن وبفضل مساعدة جزء من سكان المنطقة التي ينتمي إليها من إثارة غيض السلطة والظهور علنا بطريقة منتظمة إلى غاية 3 فبراير 1987 حيث ستتمكن قوات الجيش من وضع حد لتجربته في كمين نصب له، وأعقب ذلك عملية اعتقالات طالت أعضاء الحركة حيث شملت 202 شخصا صدرت في حقهم أحكام تتراوح بين الإعدام[2] والبراءة[3].

غير أن تجربة الإسلام المسلح في الجزائر لم تتوقف عند مقتل مصطفى بويعلي واعتقال أعضاء جماعته، فمنذ 1991 وبتزامن مع مرحلة المواجهة بين السلطة والجبهة الإسلامية للإنقاذ، اجتمع دعاة العنف والجهاد الفارين من ملاحقة السلطة في منطقة الأخضرية لتوحيد الجماعات التي كونوها ولوضع استراتيجية عمل محددة قصد مواجهة السلطة، مما سيؤدي وبشكل سريع إلى ظهور اختلافات مذهبية أساسية حول شكل وطبيعة التنظيم المسلح الذي سيقود الجهاد من أجل بناء الدولة الإسلامية، نتج عنه توجهين اثنين متناقضين يمثلهما كل من "عبد القادر شبوطي" و"منصوري ملياني". ففي الوقت الذي اختار فيه الأول تكوين منظمة مسلحة تعمل على تعبئة وتأطير

---

[1] يورجا فرانسوا : "الإسلام السياسي..." مرجع سبق ذكره. ص : 268.

[2] صدرت أحكام الإعدام في حق كل من : المنصوري ملياني- عبد القادر شبوطي- محمد عمامرة جعفر بركاني.

[3] كان علي بن حاج أحد المستفيدين من حكم البراءة

أكبر عدد ممكن من الإسلاميين الملتزمين في شكل جناح عسكري لحركة إجتماعية واسعة على نمط "جيش التحرير الوطني الجزائري" الذي أحدثته جبهة التحرير إبان مقاومة الإستعمار، يرى الثاني أن المجتمع الجزائري الذي تحكمه نخبة متأثرة بتقاليد الغرب وثقافته المعادية لكل تحول نحوإقامة الدولة الإسلامية، لم يصل بعد إلى مرحلة النضج السياسي والديني للدفاع عن هذا المشروع. فالحل بالنسبة له لا يكمن في تكوين جنش إسلامي، ولكن في إيجاد استراتيجية للرعب والإرهاب، قادرة على عزل السلطة عن كل دعاماتها الإيديولوجية. على أساس هذا التباعد والإختلاف أنشأ عبد القادر شبوطي "الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر" والتي ستتحول لاحقا إلى "الجيش الإسلامي للإنقاذ" في حين أسس منصوري ملياني "الجماعة الإسلامية المسلحة"[1]. فما هي إذن أهداف هذين التنظيمين وطريقة عملهما ؟

1-الجماعة الإسلامية المسلحة.

تأسست "الجماعة الإسلامية المسلحة" سنة 1992 بدافع من منصوري ملياني على قاعدة تحالف مجموعة من التنظيمات المسلحة : كجماعة "التكفير والهجرة" "الشريعة والسنة"، "كتائب القدس"، "جهاد 54"، "المجلس الموحد للعمل الإسلامي في الجزائر"، منظمة الضباط المسلمين[2] وأيضا "أبطال القدس"، و"جيش الرسول محمد"[3] . وهي

---

[1] - KHELLADI (A) : « Esquisse d'une géographie des groupes islamistes en Algérie » HERODOTE. N° 77. 1995. (pp : 28-29).

[2] - LABAT. (S) : « Les Islamistes Algériens... » op. cit. p : 227.

[3] - MOUSSAOUI (A) : « De la violence au Djihad... » op. cit. p : 1326.

جماعات تتشكل في غالبيتها من الفئات الإجتماعية الأكثر تعرضا للتهميش والإقصاء الإجتماعي ويتعلق الأمر بالعاطلين عن العمل والمهربين والمطرودين من المؤسسات التعليمية والجانحين إلى الجرائم الإجتماعية والمنحرفين[4] . أوبعبارة أخرى أغلب الفئات التي تشكل رمزا وشعارا لحركة اجتماعية تحاول التأثير على المسرح السياسي الجزائري عبر سلوك العنف ضد الدولة ورموزها .

كما تتشكل هذه الجماعات من الأفغان الجزائريين الذين يمثلون قيادة أركانها ومرجعيتها الإيديولوجية التي تعتبر الجهاد بمثابة حرب دائمة ومستمرة تقودها أغلبية مؤمنة ضد دولة "كافرة وملحدة" بالإستناد إلى كتابات "عبد الله عزام[1] " التي تعرف إقبالا وانتشارا كبيرا في أوساط الجماعات الإسلامية المسلحة بالجزائر. على هذا الأساس مثل تيار الأفغان الجزائريين الدعاة الأوائل لنهج أسلوب الجهاد المسلح ضد الدولة نظرا لخبرتهم وتجربتهم القتالية في أفغانستان. وتعتمد الجماعة الإسلامية المسلحة على مستوى هيكلتها القاعدية نظام الجماعات حيث يوجد على رأس كل جماعة أمير وأمير مساعد ومفتي ومجلس للشورى يتكون من اثني عشر عضوا، ومن خمسة لجان تهتم بالشؤون السياسية والعسكرية والتشريعية

---

[4] - LABAT (S) : " Les Islamiste Algériens entre les urnes..." op. cit. p : 263.

- [1] نخص بالذكر كتابيه "آيات الرحمان في جهاد الأفغان" و "اللحاق بالقافلة" و هناك أيضا كتابات أخرى تشكل مرجعية ثانوية لهذه الجماعات وتندرج غالبيتها في الأدبيات الحنبلية والوهابية كابن تيمية و ابن القيم الجوزية و محمد بن عبد الوهاب، و نصر الدين الألباني والشيخ الباز وأبو بكر الجزائري.

والتكوين والمالية[1] ووجود المفتي ضمن هذه البنية التنظيمية تفرضه طريقة عمل الجماعات الإسلامية المتمثلة في القتل والإغتيال حيث تتطلب وجود أداة تضفي الشرعية الدينية على قتل هذا الشخص أوذاك. ولتجاوز ضعف ثقافتهم وتكوينهم الديني اللازم لبناء خطاب موحد يكرس استمرارية الجهاد، تتخذ هذه الجماعات من فتاوي بعض شيوخ الجبهة الإسلامية للإنقاذ مرجعية لتبرير عنفها وخاصة "عمر العولمي" الذي أصدر فتوى تجيز قتل أفراد الجيش والشرطة والدرك ورجال السلطة والسياسة والثقافة والفن، وأيضا يخلف الشراطي[2] الذي تتخذ الجماعة الإسلامية المسلحة من فتواه مرجعيتها الأساسية. فوظيفة المفتي والفتوى أضحت مع هذه الجماعات تتمثل في شرعنة القتل والجريمة.

والجماعة الإسلامية المسلحة تبني نظام عملها على أساس هدم النظام من الداخل حتى يتسنى لها إسقاطه وإقامة الدولة الإسلامية، وذلك عبر خنقه إقتصاديا بتخريب المنشآت الإنتاجية من مصانع ومعامل وتعطيل المؤسسات المالية والمصرفية وحرمان النظام من أي دعم خارجي عبر ضرب مصالح الدول التي تدعمها. وعلى المستوى السياسي والإيديولوجي تعمل الجماعة على تصفية رموز السلطة سواء تلك التي تجسدها كأعضاء الحكومة وقوات الجيش والأمن والدرك وأعضاء المجلس الشعبي الوطني، أوتلك التي تدعمها

---

[1] BELHIMER (Ammar) "Les groupes Armés de l'opposition Islamique" cahiers de l'orient N° 36-37/1995. p : 78.

[2] حاصل على الإجازة في العلوم الإسلامية، عضو مؤسس لجبهة الإنقاذ الإسلامية ومجلسها للشورى، اعتقل سنة 1993 و قتل إثر التمرد الجماعي لمعتقلي سجن سركاجي من نفس العام.

وتشكل ركائز النظام الإيديولوجية من خلال تصفية رجال الصحافة والثقافة وتعطيل النظام التعليمي[1].

2 - الجيش الإسلامي للإنقاذ Armée Islamique du Salut (A.I.S)

بعد إطلاق سراحهم من مراكز الإعتقال في الجنوب الجزائري، عمل مناضلوا وأطر الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وابتداء من صيف 1993، على احتواء تنظيم "الحركة الإسلامية المسلحةMouvement Islamique Armé" التي أسسها عبد القادر شبوطي سنة 1991، وذلك لتمكينها من وسيلة إيديولوجية فعالة تضفي بعدا دينيا مقدسا على الحرب التي تخوضها ضد الدولة. ومن هنا تأتي أهمية "فتوى الدم" التي أصدرها علي بن حاج في فبراير 1993 لتنظيم العمليات الجهادية في إطار هذه الحركة حيث يقول : "إني أصارحك أيها الشعب الجزائري بأني لوكنت خارج السجن لكنت جنديا بسيطا في قيادة الأخ المجاهد شبوطي عبد القادر... بل إنني أقول حتى لولم يكن شبوطي موجودا، لكنت تحت قيادة أي رجل صالح يقاوم هذا النظام الذي رفض كل الحلول السياسية السلمية وتحدي الشرع والقانون والأعراف الدولية... فمن كانت هذه سيرته، فواجب خلعه والخروج عليه حتى يتحقق للشعب الجزائري المسلم الحق في اختيار حكامه... كنت وما أزال أطالب كل رجال الجيش المخلصين للشعب لا للطغمة

---

[1] أصدرت الجماعة الإسلامية المسلحة بيانا في بداية غشت 1994 تدعو فيه الطلبة والأساتذة و عمداء الكليات و الجامعات و مدراء الثانويات والمدارس إغلاف أبواب مؤسساتهم و مقاطعة العمل بها. انظر نص هذا البيان في جريدة الحياة 1994/8/6.

ضد الشعب الأعزل المسلم... لوأنني كنت خارج السجن لكنت في صف إخواني الذين يجاهدون من أجل تخليص الشعب من الطعمة الفاجرة الخارجة على قانون السماء والأرض"[1]

وخلال شهر يوليوز 1994، تم الإعلان عن نشأة الجيش الإسلامي للإنقاذ" كجناح عسكري تابع للجبهة الإسلامية، حيث ارتكز في بدايته على لجنتين عسكريتين : استقرت الأولى في الشرق الجزائري تحت قيادة مزراق مدني، والثانية في الغرب تحت إمرة "أحمد بن عائشة" وهو أستاذ جامعي لم يتجاوز الأربعين عاما. والجيش الإسلامي للإنقاذ لا يتخذ من العنف بعدا في حد ذاته، بل يمتزج بمشروع سياسي يستهدف إقامة الدولة الإسلامية في الجزائر عبر المحافظة على دعم أنصار وأتباع الجبهة الإسلامية للإنقاذ وتوحيد الجماعات الإسلامية المسلحة، وربط الجهات الثلاث : الشرق والوسط والغرب، تحت قيادة مزراق مدني الذي تم تعيينه في مارس 1995 أمير لهذا التنظيم[1]. على هذا الأساس وخلافا للجماعة الإسلامية المسلحة يرفض الجيش الإسلامي للإنقاذ اغتيال واختطاف الأشخاص الذين لا ينتمون لقوات الجيش والأمن والدرك والمسؤولين السياسيين، كما يعارض أيضا هدم وتخريب المدارس والمصانع والمؤسسات العمومية والبنوك والشركات والسطو على ممتلكات الغير، لأنه يعتبر وعلى لسان علي بن حاج الذي أصدر أمره بعدم التعرض لهذه المؤسسات : "إذا أردنا أن تقيم دولتنا الإسلامية فإنه من المتوقع أن يفرض علينا حصار

---

[1] ضريف محمد "الإسلام السياسي في الجزائر" مرجع سبق ذكره : ص : 236.

[2] LABAT (S) : "L'Armée Islamique du salut" "le drame Algérien" Paris. Ed. la Découverte. 1996. p : 187.

إقتصادي، وفي هذه الحالة يجب أن نحافظ على ثرواتنا وأن لا نهدم المعامل والمصانع والمدارس ومختلف المؤسسات العمومية حيث المصلحة العامة أقوى من مصلحة الدولة[1] وبالرغم من إحداث الجبهة الإسلامية لجناحها العسكري، فإنها لم تستطع فرض مراقبة شاملة وكلية على مجال العنف وجماعاته في الجزائر.

[1] [2] LABAT (S) "Les Islamistes Algériens entre les urnes et le maquis..." op. cit. p : 276-277.

الخاتمة.

إذا كان من الضروري إستنتاج خلاصات محددة لإنهاء هذا العمل، بالرغم مما تطرحه هذه العملية من صعوبات ناتجة عن عدم الإستقرار والتحول السريع الذي يطبع الواقع الجزائري الراهن في بعديه السياسي والديني، فإنه يمكن القول أن احتكارية الدولة للمجال الديني تتخذ مستويين إثنين : فهي نسبية ومطلقة في آن واحد. فطبقا للقاعدة الدستورية التي تعتبر الإسلام دين الدولة، أصبحت سلطة الدولة على المجال الديني سلطة مطلقة، إذ تجعل منها المنتج الوحيد والشرعي للقيم الدينية وتخولها صلاحية إدارة وتسيير المؤسسات الدينية وأماكن العبادة وبناء المدارس والمعاهد والجامعات لتكوين المشرفين على العبادة من علماء وأئمة وخطباء ووعاظ ومؤذنين، فتؤدي أجورهم ورواتبهم وتحدد نظام عملهم وخطبهم.

وانطلاقا من هذه القاعدة أيضا تمتلك الدولة سلطة تأويل وتفسير المتن الديني طبقا لأهدافها من أجل إضفاء الشرعية على اختياراتها السياسية والسوسيو-اقتصادية من جهة، والهيمنة على الذاكرة الجماعية وإعادة تشكيل المخيال الإجتماعي واحتواء الألفاظ والشعائر والطقوس والرموز الدينية من جهة ثانية، لكن وجود الآية القرآنية أوالحديث النبوي في الخطاب السياسي لا يعني وجودا مرجعيا بل هووجود براغماتي أملته الطبيعة الحضارية والتراثية لهذه الرموز لكونها أقرب من غيرها إلى البنى الذهنية السائدة في المجتمع الجزائري.

غير أن التكريس العملي لهذه الإحتكارية، بالرغم من المجهودات التي بذلتها الدولة منذ الإستقلال ومراقبتها عن كتب الوضع في المجال الديني بواسطة شرطة شديدة الحضور والمولجة أساسا لرصد أعمال المصلين وتحركاتهم، فإنها غالبا ما تصطدم بدينا ميكية المجتمع المضادة والهادفة إلى معارضة احتكار الدولة للمجال الديني انطلاقا من استثمار المساجد الحرة التي يعمل من خلالها أئمة أحرار غير خاضعين لوصاية وزارة الشؤون الدينية على نشر خطاب ديني يتعارض ويتقاطع مع خطاب الدولة من أجل تعبئة وتأطير جموع المهمشين الذين لفظتهم سياسة الدولة واختياراتها. فقد أدى البؤس المعيشي إلى توليد شعور بالذنب لدى الأفراد الذين يعزون أسبابه إل ابتعادهم عن الدين وإلى المظالم الإجتماعية التي ولدها النظام السياسي في داخلهم، فلم يجدوا أمامهم غير المساجد والجوامع وخطاب الحركة الإسلامية. غير أن هذا القلق لا ينحصر في نطاق فئة إجتماعية واحدة بل يشمل مختلف الشرائح الإجتماعية التي تعاني من التهميش الإجتماعي والسياسي والثقافي. فالنجاح الذي أحرزته المساجد والجوامع منذ أواخر السبعينات يندرج في سياق الصراعات والمنازعات السياسية التي أدت إلى تعميق الهوة بين المجتمع والنظام وجعلت من خطاب الحركة الإسلامية والمساجد في الجزائر تعويضا عن حرمان شديد ومكان وأسلوب لممارسة المعارضة السياسية والدينية.

فالنظام إذا ضاعف من استغلاله للرمزية الدينية عبر بناء المساجد والجوامع والمعاهد الإسلامية وإدخال التعليم الديني في البرامج المدرسية بما في ذلك برامج الجامعة، وأخيرا إذا طرح نفسه بوصفه المستودع الوحيد والنهائي للدين، إنما كان في الأساس يشجع على

قيام مزايدة دينية سترفض حقه في احتكار المجال الديني. ولهذا الرفض لونان : إسلامي، حمله إضافة إلى الدعاة والوعاظ والشيوخ القدامى، الشباب العاطل وأصحاب الشهادات الجامعية الذين أنتجتهم سياسة تعريب التعليم ورفضتهم الإدارة وسوق العمل بسبب "عدم الكفاءة". أما الرفض السياسي فوجد ضد إغلاق مجال الحريات الثقافية والسياسية وغياب الجمعيات وتنظيمات المجتمع المدني. فالنظام السياسي بإلغائه لنتائج الإنتخابات البلدية والتشريعية وحظر الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أعطى الدليل على إنعدام وغياب أسلوب آخر أكثر شرعية من الإنتخابات لممارسة السلطة السياسية أوالإستيلاء عليها عبر العنف الراسخ بشكل عميق في بنية التاريخ السياسي الجزائري، والممارسات الإجتماعية اجزائرية ودولنة ثقافة العنف والجهاد الذي شكل في الجزائر الأداة الأكثر قوة على التعبئة والتأطير منذ حرب التحرير الوطني.

المراجع باللغة العربية.

الإبراهيمي (البشير) : "آثار البشير الإبراهيمي" الجزء الأول. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر 1987.

الإبراهيمي (البشير) : "آثار البشير الإبراهيمي" الجزء الثاني. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر 1987.

الإبراهيمي (أحمد طالب): الإسلام والمذاهب الإجتماعية" مجلة الأصالة العدد 86/85 شتنبر-أكتوبر 1980.

الخطيب (أحمد) : "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وأثرها الإصلاحي في الجزائر" المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1985 .

الطالبي (عمار) : اديس حياته وآثاره" أربعة أجزاء دارالغرب لإسلامي، بيروت 1984.

الطوزي (محمد) : "الحركة الإسلامية الجزائرية" ترجمة الحبيب بلكوش، بشير القمري، ممجلة آفاق (المغرب) العدد 53-54.1993 .

بلعلام (محمد الصغير) : "السلك الديني في الجزائر خلال العشر سنوات"مجلة الأصالة. العدد 8-السنة الثانية. مايو/ يونيو1972.

بورغات (فرانسوا) : "الإسلام السياسي صوت الجنوب" ترجمة لورين زكري. مطبعة تانسيفت دار العالم الثالث. الدار البيضاء. 1994 .

بوعزيز (يحيى) : " الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري "الدارالعربية للكتاب تونس 1993.

تركي (رابح) : "الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر" المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984 .

حربي (محمد) : "الثورة الجزائرية سنوات المخاض" ترجمة عباد صالح، صالح المثلوثي، الطبعة الأولى، فضالة المحمدية 1988.

حيدر (إبراهيم علي) : "التيارات الإسلامية وقضية الديموقراطية" مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت 1996.

دحماني (مصطفى) : "الأصولية الجزائرية إفراز من ؟" مجلة دراسات عربية، العدد (3-4) السنة 27 يناير/ فبراير 1991.

دحماني (مصطفى) : "الأصولية الجزائرية متى كيف ولماذا ؟" مجلة راسات عربية. العدد2، السنة 28 دجنبر 1991.

زراقي (عبد العال) : "الأحزاب السياسية في الجزائر خلفيات وحقائق "المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1990.

سعد الله (أبوالقاسم) : "تاريخ الجزائر الثقافي من القرن 16 إلى القرن 20 " لجزء الأول. الطبعة الثانية. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985.

سعد الله (أبوالقاسم) : الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900" الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992.

سعد الله (أبوالقاسم) : "الحركة الوطنية الجزائرية 1930-1945" الجزء الثالث، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992.

ضريف (محمد) : "الإسلام السياسي في الجزائر" منشورات المجلة المغربية لعلم الإجتماع السياسي. 1994.

عياشي (احميدة) : "الحركة الإسلامية في الجزائر : الجذور، الرموز، المسار" عيون المقالات الدار البيضاء الطبعة الثانية 1993.

عنصر (العياشي) : "سوسيولوجيا الأزمة الراهنة في الجزائر" في كتاب "الأزمة الجزائرية : الخلفيات السياسية والإجتماعية لإقتصادية والثقافية" بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1996.

عروس (الزبير) : "الدين والسياسة في الجزائر" في كتاب "الإسلام لسياسي" تحت إشراف محمود أمين العالم. الطبعة الثانية، الدار البيضاء 1991.

فيلالي (صالح) : "الإيديولوجية الوطنية الجزائرية" في كتاب "الأزمة الجزائرية : الخلفيات السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية" مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1996.

محمر عبر العزيز : "سلام والثورة الزراعية " مجلة الأصالة العدد 5 السنة الأولى، نونبر 1972.

هواري بومدين : "ثورة متكاملة أصيلة" مجلة الأصالة السنة الأولى العدد الأول، مارس 1971.

النصوص القانونية والجرائد

*الميثاق الوطني الجزائري لعام 1986. المؤسسة الجزائرية للطباعة. الجزائر. 1988.

*جريدة الشرق الأوسط 1996/7/7.

*جريدة الحياة 1994/8/6.

*جريدة الحياة 1995/5/5 .

المراجع باللغة الفرنسية:

- ADDI (L) : « L'Algérie et la démocratie. Pouvoir et crise du politique dans L'Algérie contemporaine » Paris. Editions la Découverte 1994.

- AGERON (C.R) : « Histoire de l'Algérie contemporaine de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération 1954 ». Paris. Editions. PUF. 1979, Tome II.

- ALAHNAF (M)- BOUTIVEAU (B)- FREGOSI (F) « L'Algérie par ses Islamistes" Paris, Editions Karthala, 1991.

- AOULI (S) : « ABDELKADER » Paris. Editions, Fayard 1994.

- ARKOUN (M) - BOORMANS (M). AROSIO (M) « L'Islam religion et société ». Paris, Editions du Cerf. 1982.

- ARKOUN (M) : « IXe Séminaire de la pensée islamaque » Tlemcen 10-19 Juillet 1975. *Revue Maghreb-Machrek*- Octobre- Novembre- Décembre N° 70-1975.

- ARKOUN (M) : « Le 14e Séminaires de la pensée islamique » Alger 31 Août- 7 Septembre 1980. *Revue Maghreb- Machrek-* Octobre. Novembre- Décembre, N° 90-1980.

- BABADJI (R) : « Le chahid, Martyr de la révolution » intervention aux journées d'études sur l'anthropologie de la mort, CRIDSSH. Oran, Mai 1990.

- BABADJI (R) : « Le Martyr et l'Etat du droit » cahiers intersignes, N° 10- printemps 1995.

- BADSI (D) - DOUKALI (L) « Algérie, les années de tous les dangers » Paris, Editions, Présence Africaine, 1994.

- BALANDIER (G) « Le pouvoir sur scène » Paris, Editions Balland, 1980.

- BEL (A) « La religion musulmane en Berberie, Esquisse de l'histoire et de sociologie religieuse » Tome I, Paris, Editions Geuthner 1908..

- BELHIMER (Ammar) : « Les groupes armés de l'opposition islamique » Cahiers de l'Orient, N° 36-37-1995.

- BEN BELLA (A) « Itinéraire » Beyrouth, Editions El Wahda 1985.

- BENKHADDA (Y) « Les origines du premier Novembre 1954 » Alger, Editions Dahlab, 1989.

- BERQUE (Augustin) « Ecrits sur l'Algérie » Aix en Provence, Edisud, 1986.

- BERQUE, (J) « Le Maghreb entre deux guerres » Paris , Seuil, 1962.

- BLIN (L) : « Algérie les élites politiques » les Cahiers de l'Orient, N° 23, 3ème trimestre 1991.

- BOUHDIBA (A) : « l'Islam Maghrébin, essai d'une typologie » Revue tunisienne des sciences sociales, N° 4, Décembre 1965.

- BOURDIEU (P) - « Sociologie de l'Algérie » Paris, PUF. Coll. que sais-je ?, 1958.

- BOURDIEU (P) - « Le sens pratique » Paris, Minuit, 1980.

- BOURDIEU (P) - « Choses dites » Paris, Minuit, 1987.

- BOURDIEU (P) - « Questions de sociologie » Paris, Minuit 1980.

- BOURDIEU (P) WACQUANT (L.J.D) « Réponses, pour une anthropologie reflexive » Paris, Seuil, 1992.

- BOURDIEU (P) : « Genèse et structure du champ religieux » Revue Française de sociologie, vol III, 1971.

- BOURDIEU (P) : « Une Interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », Archives européennes de sociologie, vol XII, 1971.

- BOORMANS (M) « Le Ministère de l'enseignement originel et des affaires religieuses en Algérie et son activité culturelle » *Oriente Moderno* N° 7/8- 1972.

- BURGEAT (F) « Algérie de la laïcité islamique à l'islamisme » *Revue Maghreb Machrek.* N° 121, Juillet - Séptembre 1988.

- CARLIER (Omar) : « Entre Nation et Jihad, histoire sociale du radicalisme algérien » Paris, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995.

- CARLIER (Omar) : « La production sociale de l'image de soi, note sur la « Crise berberiste » de « 1949 » In J.R HENRY et K. BASFAO. « Nouveaux enjeux culturels au Maghreb » Paris, Editions CNRS, 1986.

- CHARNAY (J.P): « L'Islam et la guerre de la guerre juste à la révolution sainte" Paris. Edition Fayard, 1986.

- CASTORIADIS (C) : « L'institution imaginaire de la société » Paris, Seuil, 1975.

- CHIKH (S) : « L'Algérie en arme ou le temps des certitudes » Paris, Economica 1981.

- CHOUDJA (Altaf) : « 1975, assassinat de Abane Ramdane » « In le drame Algérien, un peuple en otage » Paris, Editions la Découverte 1994.

- DEHEUVELS (L.W) « Islam et pensée contemporaine en Algérie, la revue Al Assala 1971 - 1981 » Paris, Editions du C.N.R.S., 1991.

- DJEGHLOUL (A) : « Le Multipartisme à l'Algérienne » *Revue Maghreb-Machrek*, N° 127, Janvier- Mars 1990.

- DENNOUNI (Hadjira) « Les dispositions du code algérien de la famille » *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol, XXIII, Paris, Editions CNRS, 1984.

- DEPONT (Octave) COPPOLANI (Xavier) « Les confréries religieuses musulmanes » Paris, Editions Maisonneuve / Geuthner, 2ème Ed. 1987.

- DOUTTE (E) « Magie et religion dans l'Afrique du Nord » Paris, Editions Maisonneuve / Geuthner 1984.

- DERMENGHEIM (E) : « Le culte des saints dans l'islam maghrébin » Paris, Gallimard, 1954.

- ETIENNE (B) : « Abdelkader» Paris, Hachette 1994.

- ETIENNE (B) : « D'Abdelkader à l'Algérie actuelle » *Cahiers Intersignes*, N° 10 printemps 1995.

- ETIENNE (B) : « Algérie culture et révolution, histoire immédiate » Paris, Editions Seuil 1977.

- ETIENNE (B) TOZY (M) « Les islamistes et la stratégie de l'Islam contemporain » *Herodote* Revue de la géographie politique, 4ème trim., N° 35-1984.

- FONTAINE (J) « Algérie les résultats de l'élection présidentielle de 16 Novembre 1995 » *Revue Maghreb Machrek*, N° 151- Janvier- Mars 1996.

- GADANT (M) « Islam et Nationalisme d'après El Moujahid organe Central du FLN de 1956 à 1962 » Paris, L'Harmattan 1988.

- GARCON (J) : «1987, l'Assassinat de « Ali Mecili » In « le drame Algérien, un peuple en otage », Paris, La Découverte 1994.

- GARCON (J) « Les assassinats de Khider et de Krim Belkacem» « In le drame algérien, un peuple en otage » Paris, La Découverte, 1994.

- GREENWAL (D) : « Dictionnaire économique » 3ème Ed. Paris, Economica 1987.

- HARBI (M) « Aux origines du FLN, le populisme révolutionnaire » Christian Bourgois, 1975.

- HARBI (M) « Les archives de la révolution algérienne » Paris, Editons Jeune Afrique, 1981.

- HARBI (M) « Le FLN mirage et réalité, des origines à la prise du pouvoir 1945- 1962 » Paris, Editions Jeune Afrique, 1980.

- HARBI (M) « Algérie et son destin, citoyens ou croyants » Paris, Editions Arcantère, 1992.

- HENNI (A) : « Qui légalise le trabendo »? « In l'Algérie vers l'Etat islamique » *Revue peuples méditerranéens* N° 52-53-1990.

- HERAN (F) « La seconde nature de l'hagitus, traditions philosophiques et sens commun dans le langage sociologique » *Revue française de sociologie*, Vol, 28 N° 3 Juillet / Septembre 1987.

- HILENBRAND (R) « Masjid » Encyclopédie de l'islam. Nouvelle édition, Tome VI PARIS, Editions Maisonneuve / Larose 1991.

- KAPIL (A) « chiffres clés pour une analyse » Cahiers de l'Orient, N° 23-1991.

- KHELLADI (A) « Esquisse d'une géographie des groupes islamistes en Algérie » *Herodote*, N° 77.1995.

- LABAT (S) « Les islamistes algériens entre les urnes et le maquis » PARIS, Seuil, 1995.

- LABAT (S) « L'université Emir Abdelkader de Constantine l'islamisation sous contrôle » « In le drame Algérien, un peuple en otage » Paris, Editions la Découvert 1994.

- LABAT (S) « L'armée islamique du salut » In le drame Algérien, un peuple en otage » Paris, Editions la Découverte, 1996.

- LABICA (G) - BENSUSSAN (G) « Dictionnaire critique du Marxisme » 2ème Ed., Paris, PUF 1985.

- LAROUI (A) : « Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830- 1912 » Casablanca, Center Culturel Arabe, 1993.

- LAROUI (A) « Esquisses historiques » Casablanca, Centre Culturel Arabe, 1992.

- LAVENUE (J.J) : « Algérie, la démocratie interdite » Paris, L'Harmattan, 1993.

- LECA (J) - VATIN (J.C) « Algérie Politique institution et régime » Paris. Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1983.

- LETOURNEAU (R) : « Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane 1920-1961 » Paris, A. Colin, 1962.

- LEVEAU (R) : « Le sabre et le turban, l'avenir du Maghreb » Paris, Editions François Bourin, 1993.

- LEVERRIER (I) « Le Front Islamique du Salut entre la hâte et la patience » In (G) KEPEL, « Les politiques de Dieu » Paris, Seuil, 1993.

- MAMERI (K) « Citations du président Houari Boumedienne » Alger, SNEP, 1975.

- MERAD (A) : « Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 » Paris,- La Haye, Mouton 1967.

- MERAD (A) : « L'Islam religion de l'Etat comme principe constitutionnel : reflexion sur le cas algérien » *The Maghreb review*, January, April, vol. 6 Nos - 1-2, 1981.

- MOUSSAOUI (A) : « La mosquée au peril de la commune » *Revue peuples méditerranéens* N° 52-53 Juillet Septembre 1990.

- MOUSSAOUI (A) : « De la violence au Djihad » *Annales histoire et sciences sociales* N° 4 Novembre - Décembre, 1994.

- NACIB (Y) : « Anthropologie de la violence » *Revue Confluences Méditerranée*, N° 11. Eté 1994.

- OUITIS (A) : « Possession, magie et prophétie en Algérie » Paris, Edition Arcantère 1984.

- PERCHERON (A) : « La socialisation politique, défense et illustration » In traité de science politique, Sous la direction de (M) GRAWITZ et (J) LECA. Tome III Paris, P.U.F. 1985.

- RIZZITANO (U) « L'Islam Maghrebin d'aujourd'hui » In Studies on Islam. Amsterdam - London, North Holland Publisging Compagny, 1974.

- ROUADJIA (A) : « Le FIS à l'épreuve des élections législatives » Cahiers de l'Orient N° 23, 1991.

- SAMAI - OURAMDANE (Gh) : « Le front islamique du salut à travers son organe de presse (Al Munqid)» , peuples méditerranéens N° 52-53, 1990.

- SANSON (H) : « Laïcité islamique en Algérie » Paris, CNRS, 1983.

- SAASON (H) : « Statut de l'islam en Algérie » *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CRESM / CNRS, 1981.

- SOURIAU (Ch) : « Quelques données comparatives sur les institutions islamiques actuelles au Maghreb »

Annuaire de l'Afrique du Nord, Paris, CRESM / CNRS, 1981.

- STORA (B) : « La guerre FLN / MNA » In le drame Algérien, « un peuple en otage » Paris, Editions la Découverte 1994.

- TOUATI (A) : « Algérie, les islamistes à l'assaut du pouvoir » Paris, L'Harmattan 1995.

- TRIAUD (J.L) : « La légende noire de la Snussiya : une confrérie musulmane saharienne sons le regard français 1840-1930 ». Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, volume I, 1995.

- TURIN (A) « La culture dans l'authenticité et l'ouverture au ministère de l'enseignement originel et des affaires religieuses » *annuaire de l'Afrique du Nord*, vol XII, Paris, Editions CNRS 1973.

- TYAN (E) « Djihad » Encyclopédie de l'Islam, Tome II, Paris, Maisonneuvre / Larose, 1977.

- VALLIN (R) « Socialisme musulman en Algérie » *Revue l'Afrique et l'Asie*, N° 66 - 1964 ; n° 69, 1965..

- WEBER (M) : « The Sociologie of religion » translated by FISCHOFF (E), Boston, Beacon Press, 1963.

- YEFSAY (A) : « Le processus de légitimation du pouvoir militaire et la construction de l'Etat en Algérie » Paris, Editions Anthropos, 1982.

- ZARTMAN (W) « L'armée dans la politique Algérienne » In *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol VI, Paris, CNRS, 1967.

- ZEGHIDOUR (S) : « Entretien avec Ali Ben Hadj » Politique Internationale, N° 49 Automne 1990.

2 – الرسائل والأطروحات :

- TOZY (M) : « Champ et contre champ politico religieux au Maroc » Thèse d'Etat en science politique Aix en Provence, Marseille, 1984.

- CHABBI (H) : « Islam et socialisme dans l'Algérie contemporaine » thèse de doctorat de 3ème cycle. Aix en Provence, Marseille, 1984.

3 - النصوص القانونية :

* Constitution Algérienne du 10 septembre 1963 - *J.O.R.A*, N° 64 -10 Septembre 1963.

* Constitution Algérienne du 19 Novembre 1976, ordonnance N° 76/97 - 22 Novembre 1976, *J.O.R.A.* 24 Novembre 1976 et loi N° 79 - 06 portant révision constitutionnelle, 30 Juin 1979, *J.O.R.A* 7 Juillet 1979.

* Constitution Algérienne du 23 Février 1989, Décret présidentiel 28 Février 1989, *J.O.R.A*, 1er MARS, 1989.

* Décret N° 66 - 45 du 18 Février 1966 portant création d'un conseil supérieur islamique. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol V, Paris, Editions CNRS 1966.

* Décret N° 81 - 102 du 23 Mai 1981 portant création et fixant les statuts des institutions islamiques pour la formation des cadres du culte, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol XX, Paris, Editions CNRS 1981.

* Décret N° 86-63 du 1er Avril 1986 portant création d'un institut islamique pour la formation des cadres du

culte à Télèghma, Wilaya de Milia, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol XXV, Paris, Editions C.N.R.S. 1986.

* Décret N° 86-176 du 5 Août 1986 Portant création d'un institut national d'enseignement supérieur en civilisation Islamique, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol XXV, Paris, Editions CNRS 1986.

* Décret N° 86 - 267 du 4 Novembre 1986 portant création des diplômes de licences en sciences islamiques et organisant le régime des études, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol XXV, Paris, Editions, CNRS, 1986.

* Décret exécutif N° 91 - 81 du 23 MARS 1991, Relatif à la construction de la mosquée, à son organisation, son fonctionnement et fixant sa mission.

فهرس الموضوعات

بين يدي الكتاب ——— 5

مقدمة ——— 7

الفصل الأول : احتكار الدولة للمجال الديني — 16

- **المبحث الأول** : السياق التاريخي للاحتكارية ——— 17
- **المبحث الثاني** : أوجه الاحتكارية ——— 48

الفصل الثاني : المجال السياسي الديني المضاد والبحث عن احتكار مؤسسة الدولة ——— 82

- **المبحث الأول** : آليات الجبهة لتعبئة المجتمع ——— 96
- **المبحث الثاني** : آليات بناء الدولة الإسلامية ——— 117

الخاتمة ——— 147

المراجع باللغة العربية ——— 150

المراجع باللغة الفرنسية ——— 153

الرسائل والأطروحات ——— 165

النصوص القانونية ——— 166

فهرس الموضوعات ——— 169

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

الإيداع القانوني رقم : 1998/1046