الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبيةالجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران

كلية الحقوق والعلوم السياسية

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية، تخصص: الحركات التحررية وتشكيلات الدولة في الجزائر والمغرب والعربي.

التغيير السياسي لدى الأحزاب الإسلامية في الجزائر

(حركة مجتمع السلم وحركة النهضة نموذجا)

إعداد الطالبة: **إشراف الأستاذ:**

خديجة معمر **أ. نصر الدين بوسماحة**

2013 – السنة الجامعية 2012

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـر و تـقـديـر:

- بداية أود أن أتقدم بشكري و عرفاني إلى الأستاذة **فاطمة الزهراء ساعي** – رحمها الله– والتي شاءت إرادة الرحمان أن تنتقل روحها إليه سبحانه و تعالى قبل أن نتم هذا العمل، و لكن أرجو أن يكون ما بدأناه معا في ميزان حسناتها بإذن الله.
- كما أتقدم بفائق شكري و امتناني إلى الأستاذ المشرف **نصر الدين بوسماحة**، الذي كان لي نعم المعلم و المرشد.
- إلى كل من ساندني في مشواري بالفعل أو بالكلمة الطيبة.

جزاكم الله عني خير الجزاء.

الإهـداء :

إلى والدي الكريمين، أصلي و منبتي ونافذتي على الجنة.

إلى أخواتي: فاطمة، مريم ونور الهدى.

إلى أخوي : مصطفى و ياسين.

إلى كل عائلتي و أصدقائي.

مقدمة

مقدمـة

تسعى الأحزاب الإسلامية منذ سنوات طويلة إلى إيجاد مكانة لها في الخريطة السياسية في الجزائر، وعلى الرغم من كونها فاعلا مهما في الساحة السياسية إلا أنها لم تتوقف عن محاولات التكيف مع المعطيات السياسية داخل البلاد و مع جملة المتغيرات الدولية و الإقليمية، فالحركة الإسلامية في الجزائر مرت بالعديد من المراحل التاريخية التي أكسبتها خبرة في التعامل مع النظام السياسي، ومكنتها من الوصول إلى الممارسة السياسية جنبا إلى جنب مع مختلف التيارات الحزبية الأخرى وذلك بفارق زمني مهم مقارنة مع باقي الدول المغاربية و العربية.

وقد نادت الأحزاب الإسلامية في الجزائر منذ البداية بالتغيير السياسي، واعتبرته غايتها الأولى بالنظر إلى الأوضاع السياسية التي عاشتها البلاد بعد الاستقلال، والتي اعتبرتها الحركة الإسلامية تنكرا للهوية و الثقافة العربية الإسلامية، وتجاوزا للموروث الحضاري للمجتمع الجزائري، وذلك لصالح الثقافة اليسارية الاشتراكية العلمانية التي لا تمت بصلة للمجتمع ، والتي لم تكن هدفه من الثورة المجيدة. وهو الأمر الذي أدى إلى مصادمات عديدة بين القادة الإسلاميين وبين أجهزة النظام من ناحية، وأيضا إلى ارتفاع وتيرة العنف السياسي غير الرسمي بين مختلف الفئات الاجتماعية التي تتبنى إيديولوجيات مختلفة، واتسعت دائرة العنف لتشمل الجامعات بشكل خاص في إطار غياب فضاء إعلامي حر وتعددي من شأنه أن يخفف من حدة الخلاف بخلق متنفس لجميع التيارات الفكرية في البلاد.

وقد مكنت أحداث أكتوبر 1988 الحركة الإسلامية من الخروج من دائرة العمل السري، حيث أقر دستور 1989 التعددية السياسية و سمح بإنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي، وهو ما اعتبر بمثابة الفرصة التي طال انتظارها بالنسبة للحركة، وكان ذلك نقطة التحول الكبرى في تاريخ الجزائر، حيث تمكنت الحركة الإسلامية ممثلة في الجبهة الإسلامية للإنقاذ أن تكتسح الساحة السياسية، متفوقة على الحزب العتيد جبهة التحرير الوطني، حيث حصدت المرتبة الأولى في انتخابات المجالس المحلية لسنة 1990، ثم أعادت الكرة في الانتخابات التشريعية سنة 1991، وكانت على مرمى حجر من تسلم مقاليد السلطة السياسية في البلاد لولا توقيف المسار الانتخابي، وفي سابقة سياسية في المنطقة دخلت الجزائر في دوامة من العنف وسط موجة من الاحتجاجات الداخلية، وموجة أخرى من الاحتجاجات الخارجية، مع ترقب وخوف من طرف دول المنطقة العربية التي أدركت احتمال تكرر سيناريو الجزائر على أراضيها.

وقد مثلت النتائج التي آلت إليها الأوضاع في الجزائر، مؤشرات واضحة على نهاية الحركة الإسلامية الجزائرية، وخاصة بعد حل الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحظر أي نشاط سياسي لها، غير أن الحركة استمرت من خلال حركتين سياسيتين هما حركة المجتمع الإسلامي(حركة مجتمع السلم لاحقا)، و حركة النهضة الإسلامية(حركة النهضة لاحقا)، حيث تمكن هذين الحزبين من الوصول إلى السلطة بالدخول إلى البرلمان و تبوّء مناصب حكومية، حيث تفادت الحركتين الاصطدام بالنظام مستفيدة من التجارب السابقة، فتحولت إلى لاعب دائم في الساحة السياسية الجزائرية.

وعلى ضوء هذه المعطيات سنحاول من خلال هذه الدراسة تسليط الضوء على مختلف الاستراتيجيات التي انتهجتها الحركتان محل الدراسة في تعزيز مكانتهما داخل مؤسسات السلطة، والانعكاسات الطارئة عليهما من خلال نتائج المشاركة السياسية لكل منهما، بالإضافة إلى محاولة تحديد التحديات التي تواجه الحركة الإسلامية الجزائرية، مع محاولة استشراف مستقبلها في الساحة السياسية الوطنية، من خلال دراسة علاقتها بالسلطة بعد أن تمكنت من بلوغ مراكز مهمة ممثلة في المشاركة في الائتلافات الحكومية والتحالف الرئاسي، وأيضا من خلال دراسة مواقف الحركتين من مختلف الأطراف الخارجية الغربية التي تلعب دورا مؤثرا في الساحة السياسية الداخلية، دون أن ننسى علاقتها مع الحركات الإسلامية المتصاعدة في الدول العربية ومنطقة الجوار.

وبعد أن أصبح من المؤكد أن الحركات الإسلامية الفاعلة اليوم في الساحة السياسية الجزائرية هي حركات معتدلة، تؤمن بسلمية العمل السياسي و تعترف بالديمقراطية كنظام للحكم، يستمد شرعيته من إرادة الشعب، وأن الدستور المستمد من الثوابت الوطنية وهي الإسلام والعروبة والأمازيغية، هو المصدر الذي تستند إليه المؤسسات السياسية في تأدية مهامها، وأن الدولة المدنية هي مسألة محسومة، هدفها تحقيق المصالح العامة بحسب الظروف والمتغيرات المستجدة، وغايتها ضمان الحرية والتعددية ضمن المقاصد الإسلامية، يمكننا أن نطرح الإشكالية التالية:

ما هي الاستراتيجيات التي تنتهجها كل من حركة مجتمع السلم وحركة النهضة في سبيل تحقيق التغيير السياسي الذي ترمي إليه؟ وهل تمكنت من تحقيق تغيير فعلي من خلال المشاركة السياسية و الانضمام إلى مؤسسات السلطة؟ و ما هو مستقبل الحركتين في الساحة السياسية في ظل المعطيات الداخلية و المتغيرات الإقليمية؟

و تستند الدراسة للإجابة على الإشكالية المطروحة على مجموعة من الفرضيات العلمية وهي:

1. تؤدي المشاركة السياسية للأحزاب الإسلامية في النظام السياسي إلى التغيير في منهجها، و تحويل أفكارها و أساليبها.

2. تتيح المشاركة السياسية للأحز اب الإسلامية الفرصة لاكتساب الخبرة العملية، وتؤدي إلى التقارب بينها و بين النظام السياسي.

3. تلعب المتغيرات الدولية و الإقليمية دورا أساسيا في التأثير على الأحزاب الإسلامية وعلى رؤيتها في التغيير السياسي.

4. تؤثر المشاركة السياسية للأحزاب الإسلامية إلى جانب النظام بشكل سلبي على انتشارها الجماهيري.

و تسعى هذه الدراسة حول الأحزاب الإسلامية في الجزائر إلى تحقيق مجموعة من الأهداف العلمية المتمثلة في:

1. اختبار الفرضيات المطروحة و الإجابة عن إشكالية البحث.

2. دراسة الآليات التي تعتمدها الأحزاب الإسلامية في التغيير، ومدى نجاحها في الوصول إلى ذلك، مع التركيز على مختلف المراحل التي مرت بها هذه الأحزاب خاصة بعد الاعتماد على المشاركة كاستراتيجية للعمل السياسي والتخلي عن المقاطعة و المواجهة.

3. الوصول إلى أكبر قدر ممكن من المعلومات و المعطيات التي تمكن الباحث من تكوين صورة واضحةو موضوعية عن الأحزاب محل الدراسة .

4. محاولة وضع إطار نظري يمكن أن تدرس الحركة الإسلامية من خلاله، يمكّن الباحث من استشراف مستقبل الظاهرة مع الابتعاد عن التعميم والأحكام المسبقة.

كما ترمي هذه الدراسة إلى جملة من الأهداف العملية المتمثلة في لتوصل إلى نتائج يمكن أن تساعد في رفع الغموض عن الظاهرة المدروسة وذلك من خلال شرح مختلف المرجعيات الفكرية التي تستند إليها من أجل التمييز بين الحركات المعتدلة وبين الحركات الأصولية والمتطرفة، وهو ما من شأنه أن يساعد المهتمين بالبحث العلمي أو الممارسين للعمل السياسي بمنحهم مقدمة لأعمال لاحقة، أو تجنب أوجه القصور و المظاهر السلبية التي تم التطرق لها في الدراسة.

وقد ركزنا من خلال البحث على الجزائر كإطار مكاني للدراسة، وذلك لأن تجربة الأحزاب الإسلامية فيها تعتبر من بين أهم التجارب العربية و التي عرفت منعطفات كثيرة و طرأت عليها العديد من التطورات و التغيرات التي أصبحت تمثل محور متابعة من طرف باقي الدول العربية وحتى الغربية.

كما حولنا من خلال الدراسة أن نغطي المجال الزمني الممتد منذ سنة 1989 إلى غاية يومنا هذا، مع الإشارة إلى دور و نشاط الحركة الإسلامية في الجزائر قبل هذا التاريخ، وذلك للإلمام

بديناميكية الظاهرة و الوقوف على أهم المحطات التي مرت بها، ومن خلال هذا المجال الزماني توقفنا عند مختلف المواعيد الانتخابية التي شاركت فيه الحركتان، مع استطلاع للنتائج ومحاولة تفسيرها وفق المعطيات الظرفية لكل مرحلة.

و تعتبر هذه الدراسة دراسة وصفية تفسيرية، تهدف إلى وصف الحركة الإسلامية في الجزائر مع التركيز على تجربة كل من حركة مجتمع السلم و حركة النهضة، وتسعى إلى دراسة أوجه التغيير التي يسعى الحزبان إلى تحقيقها و إلى استكشاف التغيير الذي طرأ عليهما في نفس الوقت، خاصة أن الحركتين تمثلان استمرارية التجربة الإسلامية في الجزائر، وتعكسان درجة كبيرة من التكيف مع معطيات الساحة السياسية في الجزائر.

و من أجل الإلمام بجميع جوانب البحث، اعتمدنا في دراستنا على تكاملية منهجية توفق بين منهج دراسة الحالة وهو المنهج الذي يتجه إلى جمع البيانات العلمية المتعلقة بأي وحدة سواء أكانت فردا أو مؤسسة أو نظاما اجتماعيا أو مجتمعا محليا أو مجتمعا عاما، وهو يقوم على أساس التعمق في دراسة مرحلة معينة من تاريخ الوحدة أو دراسة جميع المراحل التي مرت بها، و ذلك بقصد الوصول إلى تعميمات علمية متعلقة بالوحدة المدروسة و بغيرها من الوحدات المشابهة لها[1].

وركزت الدراسة أيضا على استخدام المنهج التاريخي من خلال جمع البيانات و المعطيات المتعلقة بميلاد ظاهرة الحركات الإسلامية في الوطن العربي عموما و في الجزائر بشكل أخص، ومن ثم استخلاص العلاقات الموجودة بين هذه المعطيات و المتغيرات قصد تفسير الظاهرة و فهم الظروف المحيطة بها، ولم لا وضع أطر تحليلية و استشرافية لها.

و أخيرا حاولنا من خلال الدراسة الاعتماد على المقارنة المنهجية، لرصد أوجه الاختلاف والتشابه بين الوحدات محل الدراسة وأيضا لاستكشاف مواطن التغيير و الثبات في عملها ومناهجها.

لقد استفدنا من التراكم البحثي و المعرفي في دراسات الإسلام السياسي، و حاولنا الاطلاع على أكبر قدر ممكن من المراجع و الدراسات التي نشرت حول هذا الموضوع، وذلك لإثراء الجانبين النظري و العملي للدراسة، وهو ما جعل مصادرنا تنقسم إلى ثلاث مجموعات:

أولا: الدراسات المتعلقة بالجانب النظري: استعنا بشكل كبير في الدراسة بمجموع دراسات الباحث الأمريكي: **John. L Esposito** ، الذي يعتبر أحد أهم المتخصصين في دراسة الإسلام السياسي و أسباب نشأته، وطريقة تفاعل الحركات الإسلامية مع الأنظمة السياسية، إضافة إلى كتاب

[1] – محمد شلبي، المنهجية في التحليل السياسي، (الجزائر: دار هومة، 2002)، ص. 87.

الباحث العربي **سمير أمين** و **برهان غليون** "حوار الدولة و الدين" ، الذي يضع بدوره الأسس النظرية لدراسة الحركات الإسلامية، لإضافة إلى الإسهامات الفكرية لكل من **محمد عمارة** و**حسن حنفي** الذين يركزان على الجوانب الإيديولوجية للحركات الإسلامية.

ثانيا: المراجع المتعلقة بدراسة الإسلام السياسي في الجزائر: تتعدد المراجع التي تتطرق لهذا الموضوع ومن بينها كتاب "L'islamisme algérien de la genèse au terrorisme" للمؤلفين **عبد المجيد بومزبر** و **جميلة عزالدين**، و الذي يتناول مختلف المحطات التي مرت بها الحركة الإسلامية الجزائرية مع التركيز على تجربة الجبهة الإسلامية للإنقاذ منذ التأسيس إلى غاية الدخول في المواجهة المسلحة مع النظام.

بالإضافة إلى كتاب " مستقبل الديمقراطية في الجزائر" **لإسماعيل قيرة و آخرون**، وكتاب **سليمان الرياشي و آخرون** " الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية"، و كتاب " الجزائر: محنة الدولة و محنة الإسلام السياسي" للمؤلف **ناظم عبد الواحد جسور**، بالإضافة إلى كتاب **أحميدة عياشي:** "الإسلاميون في الجزائر بين السلطة و الرصلص"، وكتاب **عنصر العياشي:** "سوسيولوجيا الديمقراطية و التمرد بالجزائر".

ثالثا: المراجع المتعلقة بالوحدات محل الدراسة: من بين أهم الدراسات المتعلقة بحركتي مجتمع السلم و النهضة نجد مجموعة الدراسات للباحثة: **Amel Boubekeur** ، والتي تتناول فيها الخلفيات الإيديولوجية للحركتين وأهم المحطات التي مرتا بها، كما تتطرق للعلاقة التي تجمعهما بالسلطة ولآفاق العمل السياسي لكلا الحزبين.

و اعتمدنا في دراستنا أيضا على كتاب **أحمد يوسف:** " الجزائر: الأزمة و سفر الخروج"، والذي يطرح المؤلف غيه أهم الشؤون الداخلية للحركة و الأزمات التي مرت بها و طبيعة العلاقة بين القيادات في الحزب، و كتاب **ناجي عبد النور** "تجربة التعددية الحزبية و التحول الديمقراطي، دراسة تطبيقية في الجزائر"، والذي يرصد فيه أهم المحطات المشاركة السياسية للأحزاب الإسلامية إلى جانب الأحزاب الأخرى، و كتاب **عبد المجيد مناصرة:**" الإصلاح السياسي أولوية غير قابلة للتأجيل".

يضاف إلى ذلك عدد من المقالات العلمية المتخصصة و الدراسات وتقارير مراكز البحوث، وأخيرا استعنا ببعض المواقع الإلكترونية من بينها موقع حركة مجتمع السلم.

أما فيما يتعلق بخطة البحث، فقد ارتأينا أن تقسم إلى فصلين، خصص الفصل الأول لدراسة الأصول النظرية للحركات الإسلامية في الوطن العربي و الجزائر، قسم الفصل بدوره إلى مبحثين، يتناول المبحث الأول الحركات الإسلامية من حيث النشأة، حيث تطرقنا في المطلب الأول إلى

المقاربات النظرية المختلفة التي تفسر ظهور حركات الإسلام السياسي، وتحاول أن تربط بين مجموعة من المتغيرات السياسية والاقتصادية و المحددات الفكرية و الحضارية التي تعتبرها وراء انتشار أفكار الإسلام السياسي و استحواذه على اهتمام الباحثين ورجال السياسة على حد سواء، ثم تطرقنا في المطلب الثاني إلى أهم التيارات التي تنضوي تحتها الحركات الإسلامية المعاصرة، وربطنا كل حركة بمرجعيتها محاولين بذلك فهم تصنيفات الحركات الإسلامية واستقراء توجهاتها من الناحية العملية، ثم حاولنا في المطلب الثالث أن نقدم نماذج عن أهم الحركات الإسلامية في الوطن العربي، واخترنا أن نتطرق للحركات في الدول المجاورة لمحاولة ربطها بالحركة في الجزائر، ولفهم التفاعلات الموجودة فيما بينها إن وجدت.

بينما يتناول المبحث الثاني ظاهرة الإسلام السياسي في الجزائر بالتحديد، فاعتمدنا في المطلب الأول على دراسة أصول الإسلام السياسي في الجزائر، ثم تطرقنا في المبحث الثاني إلى عمل الحركات الإسلامية خلال المرحلة الشمولية، و أخيرا عرضنا في المطلب الثالث عمل الحركات الإسلامية بعد إقرار التعددية و دخول هاته الأخيرة إلى الساحة السياسية.

و خصص الفصل الثاني من الدراسة لاستكشاف العمل السياسي للأحزاب الإسلامية في الجزائر، من خلال الاعتماد على دراسة حركتي مجتمع السلم و النهضة، وقسم الفصل بدوره إلى مبحثين تعرض المبحث الأول إلى حركة مجتمع السلم من حيث النشأة و الهياكل في مطلبه الأول، ثم إلى نشأة حركة النهضة وأهم مميزاتها في المطلب الثاني، و أخيرا تناولنا في المطلب الثالث مسار المشاركة السياسية للحركتين من خلال عرض و تحليل النتائج التي تحصلتا عليها، أما المبحث الثاني فحاولنا أن نتطرق فيه للعمل الميداني للحزبين، حيث عرضنا أهم التحديات التي تواجه الحزبين في الجزائر، ثم انتقلنا لدراسة أثر هذه التحديات على عمل الحركتين و ذلك من خلال مظاهر التغيير السياسي الذي قامت به في الميدان، وحولنا في المطلب الأخير أن نستشرف الآفاق المستقبلية للحركة الإسلامية في الجزائر بناء على المعطيات التي قدمناها في الدراسة.

و قد اشتملت الدراسة على جملة من المفاهيم و المصطلحات التي يتوجب علينا ضبطها من أجل بناء الإطار النظري للدراسة.

مفهوم التغيير السياسي:

يشير التعريف اللغوي ، أن مصطلح التغيير يعني إحداث شيء لم يكن قبله[1].

[1]– محسن الخضيري، إدارة التغيير، ط1، (دمشق: دار الرضا للنشر، 2003)، ص. 15.

أما من الناحية الاصطلاحية فيشير التغيير السياسي إلى :" مجمل التحولات التي قد تتعرض لها البنى السياسية في المجتمع أو طبيعة العمليات السياسية و التفاعلات بين القوى السياسية وتغيير الأهداف، بما يعنيه كل ذلك من تأثير على مراكز القوة بحيث يعاد توزيع السلطة و النفوذ داخل الدولة نفسها أو بين عدة دول"[1]

بينما يعرفه **محمد كولفرني** قائلا: "يحيل مفهوم التغيير السياسي إلى التحول في البنى والسلوكيات والغايات السياسية التي تؤثر في توزيع وممارسة السلطة في كل تجلياتها"[2]

و نجد التعريف الذي قدمه **هشام مرسي** :" انتقال المجتمع بإرادته من حالة اجتماعية محددة إلى حالة أخرى"[3]، ويشير الباحث إلى أنه يقصد بالمجتمع عموم الأحزاب و المؤسسات و حتى الدول، وهو يعتبر أن التغيير هو عملية طوعية تختارها الفواعل التي ذكرها انطلاقا من قناعاتها التي تستقيها من البيئة التي تعيش فيها، إلا أن الباحث قد أغفل دور الإكراه و القسر في التغيير السياسي، وهو ما يجعل هذا التعريف ناقصا.

بينما تعتمد حركات الإسلام السياسي غلى التعريف الذي وضعه **أبو الأعلى المودودي*** للتغيير السياسي، الذي يعتبر فيه أن : "التغيير السياسي هو تلك الجهود التي ترمي إلى تحقيق الهدف الأسمى وهو إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق القانون الإلهي وهو الواجب الذي يقع على عاتق كل مسلم من أجل إقامة الشرع و نشر الدعوة في العالم"[4]

---

[1] – إسماعيل عبد الفتاح، معجم المصطلحات السياسية و الإستراتيجية، (القاهرة: المركز العربي للنشر والتوزيع، 2008)، ص. 92.

[2] – محمد كولفرني، "التغيير الاجتماعي و السياسي: دراسة تأصيلية نقدية للمفاهيم"، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 125، 2008، ص. 143.

[3] – رائد محمد عبد الفتاح دبعي، "أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر و الممارسة"، (مذكرة ماجستير في التخطيط و التنمية السياسية، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح ، فلسطين، 2012)، ص. 31.

[4] – رائد محمد عبد الفتاح دبعي، المرجع السابق، ص. 32.

*– أبو الأعلى المودودي، (1903 – 1979)، ولد بإحدى القرى المجاورة لولاية حيدر آباد بالهند، من أسرة محافظة معروفة بالعلم و الثقافة، أسس إحدى أهم الحركات الإسلامية في آسيا و هي "جماعت إسلامي"، ويعتبر من أهم المفكرين الذين تأثر بهم سيد قطب، وله العديد من المؤلفات، يتجاوز عددها 120 كتابا، أشهرها "الجهاد في الإسلام".

و يرى المودودي بأن التغيير السياسي يتم عبر مجموعة من المراحل وهي: [1]

1. عرض الإسلام ونشر قيمه بلغة مفهومة و بقيم بصورة عصرية،ووضع برامج عملية يمكنها أن تتحول إلى سياسات قابلة للتطبيق.و على العالم المسلم أن يكون ملما بثقافة عصره و كذلك بثقافة الحضارات الأخرى حتى يتمكن من نقدها على أساس معرفي واقعي.
2. توكل مهمة نشر المبادئ الإسلامية إلى جماعة منظمة تضم كل شخص يؤمن بأفكارها، ويتمتع بالأخلاق العالية و بالقدرة على استخدام الحجة و البر هان لإقناع الآخر.
3. إحداث الانقلاب الاجتماعي، و تغيير القيم و الأفكار السائدة.
4. لإقامة الدولة الإسلامية وهو محور التغيير وهدفه، بالاعتماد على الدعوة ونشر العدالة وهو ما سيجعل المجتمع يطالب بإقامة الدولة الإسلامية.

و يعتبر التغيير السياسي أحد الموضوعات التي تكتسب أهمية نظرية كبيرة، وهو ما يفسر العدد الكبير من النظريات التي تدرس المفهوم و تحاول أن تفسره كظاهرة،و تتمثل هذه النظريات في:

1.**النظرية الماركسية:** و التي ترجع عملية التغيير السياسي إلى الأسباب الاقتصادية بالدرجة الأولى نتيجة الصراع بين الطبقات حول ثلاث عوامل هي: طاقة الإنتاج، طرق الإنتاج، وعلاقات الإنتاج. وتكون الغاية من التغيير في هذه المجتمعات هو الوصول إلى الشيوعية.

2. **نظرية التوازن:** حيث تركز هذه النظرية على التوازنات داخل المجتمع، وتهدف من خلال مجموعة من المقاربات النظرية إلى ربط التغيير بتلك القدرة التي تمتلكها المؤسسات و البنى السياسية و الاجتماعية على التكيف ووضع برامج من شأنها الحفاظ على الاستقرار السياسي.

3. **نظرية الصراع:** على عكس النظرية السابقة تنظر هذه النظرية إلى التغيير السياسي كمدخل للإخلال بالاستقرار، تقوم هذه النظرية على الفرضية القائلة بأن كل المجتمعات تميل إلى رفض الأوضاع القائمة و المطالبة بأوضاع جديدة و هو ما يجعلها في حالة دائمة من الصراع.[2]

4. **نظرية الارتفاع و السقوط:** تقوم على أن المجتمعات لا تبقى على حالها دائما، كما أن الحضارات نفسها لا تبقى في نفس المكانة بل تمر كل منها بمراحل متباينة حيث يمكن أن تفرض إحداها سيطرتها على البقية لفترة من الزمن إلى أن تبرز حضارة أو مجتمع أو تيار فكري يؤمن بأن المعطيات الجديدة قد تجاوزت هذه الحضارة و ثقافتها وهو ما يؤدي إلى خلق التغيير.

---

[1] – المرجع السابق، ص. 33.

[2] - Harry Eckstein, " A culturalist theory of political change", American political science revue, Vol 82, n°03, p. 793.

مفهوم الإسلام السياسي:

تختلف التعاريف التي تتناول مصطلح الإسلام السياسي، ولذلك لا نجد إجماعا على تعريف واحد، و من بين ما جاء في هذا الصدد: " الإسلام السياسي هو تلك الحركات التي تصرح بشكل معلن، تسعى بشتى الوسائل لإقامة الدولة الإسلامية و التي تمتلك بنية تنظيمية معلنة أو سرية وتحظى بدعم جماهيري يختلف من قطر إلى آخر من حيث الحجم و الفاعلية و لكنه صالح لأن يتخذ أساسا لإقامة النظام المنشود"[1]

ومن خلال هذا التعريف نرى أنه يركز على ركنين وهما وجود جماعة منظمة يكون المجال السياسي هو مجال عملها، و الثاني هو غاية التنظيم وهي إقامة الدولة الإسلامية، إلا أن هذا التعريف يغفل عن نقطة أساسية وهي أن معظم الحركات الإسلامية إن لم نقل كلها أصبحت تعترف بشرعية الدولة المدنية وهي تمارس عملها وفقا للشروط و القوانين السارية فيها، و بالتالي لن يعد هذا التعريف مواكبا لديناميكية الحركات الإسلامية.

بينما يعرفه **راشد الغنوشي** بـ :" أقصد بحركة الإسلام السياسي أن نعمل من أجل تجديد فهم الإسلام، وأقصد أيضا هذا النشاط الذي بدأ في السبعينات و الذي كان ينادي بالعودة إلى أصول الإسلام بعيدا عن الأساطير الموروثة عن ضرورة التمسك بالتقاليد"[2].

مفهوم الحركة الإسلامية:

وهو المصطلح الذي يفضله الإسلاميون بدلا عن الإسلام السياسي[3]، وذلك لتجنب الجدل مع من يرفضون هذه التسمية،و أيضا لأنهم يعتبرون أنها تعكس ديناميكية أكثر.

غير أن تعريفها لا يختلف عن تعريف الإسلام السياسي، حيث تعرف على أنها: " تلك الحركات التي تنشط في الساحة السياسية و تنادي بتطبيق قيم الإسلام و شرائعه في الحياة العامة والخاصة على حد سواء، و تعادي في سبيل هذا المطلب الحكومات و الحركات السياسية و الاجتماعية التي ترى أنها قصرت في الامتثال لتعاليم الإسلام أو خانتها، و يطلق هذا الاسم على الحركات التي

---

[1] -رائد محمد عبد الفتاح دبعي، المرجع السابق، ص. 13.

[2] – بلال محمود محمد الشوبكي، "التغيير السياسي لدى من منظور الحركات الإسلامية في الضفة الغربية و قطاع غزة، حركة حماس نموذجا"، (مذكرة ماجستير في التخطيط و التنمية السياسية، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح، فلسطين، 2007)، ص. 25.

[3] - Comprendre l'Islamisme, rapport Afrique du Nord/ Moyen Orient, n° 37, Mars 23005, p. 06.

تصف نفسها بهذه المواصفات و تعمل في المجال السياسي، فنادرا ما توصف الجماعات الصوفية أو الأحزاب التقليدية بأنها حركات إسلامية"[1].

مفهوم الحزب السياسي:

تتعد التعاريف لمصطلح الحزب السياسي، حيث يعرفه "Oberchall" بأنه: تلك الجماعات التي تفرض نفسها كممثل للشعب،و كحامل لمشاريع وقضايا المجتمع الكبرى و التي تعمل على نشر أفكارها،وإقناع الأفراد بقيمة أهدافها وبرامجها، و التي يمكن أن تصطدم بتنظيمات أخرى قد تكون نقابية، دينية أو ثقافية"[2]

نلاحظ أن هذا التعريف يقوم على أساس الإيديولوجية و القيم التي يسعى الحزب إلى تحقيقها في حين أن الواقع يثبت أن الأحزاب تحتاج لأكثر من وجود أفكار و قيم تدافع عنها من أجل تحقيق غاياتها.

بينما نجد مجموعة أخرى من التعريفات التي تركز على الجانب التنظيمي للحزب ومنها : "الحزب هو تنظيم سياسي له مبادئ معينة ويهدف إلى الوصول إلى الحكم عن طريق الانتخابات العامة لتطبيق هذه المبادئ"[3]

غير أن هناك مجموعة من التعاريف تحاول أن تلم بجميع الجوانب فيما يتعلق بظاهرة الأحزاب، ونذكر منها:" الحزب هو تنظيم سياسي، لقوى اجتماعية معينة تجمعها إيديولوجية، تعمل على انتصارها و تحقيقها، و ذلك بجمع أكبر عدد ممكن من المواطنين بغية الوصول إلى السلطة أو على الأقل التأثير في قراراتها"[4]

غير أن أهم التعاريف الشاملة للحزب السياسي يبقى تعريف "Joseph Lapalombara"، الذي ينص على ما يلي:" الحزب هو تنظيم دائم يفوق عمره الوظيفي العمر الزمني للقائمين عليه، هو تنظيم يشمل كل الوطن وله فروع و صلات تعمل على المستويات المحلية، له مسعى أساسي ألا وهو

---

[1] – غنية شليغم، "الحركات الإسلامية من التطرف الديني إلى الاعتدال السياسي"، مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية، العدد الثامن جوان 2012، ص. 303.

[2] - Philippe Braud, Sociologie politique, (Algérie: Casbah édition, 2004), p. 405.

[3] – محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي: ميدانه وقضاياه، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1990)، ص. 89.

[4] - علي يوسف الشكري ، مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية ، ط1، (مصر: إيتراك للنشر و التوزيع،2004)، ص. 338.

الوصول إلى السلطة وممارستها إما بشكل فردي أو اقتسامها مع قادة الأحزاب الأخرى، ولكن دون التأثير فيها، و يهتم بالحصول على الدعم الشعبي الدائم من خلال القيام بوظائف التنشئة السياسية، والتجنيد السياسي و الانتخابات و غيرها"[1]

[1] – سعاد الشرقاوي: الأحزاب السياسية،(مصر: مركز البحوث البرلمانية، 2005)، ص. 13.

الفصل الأول

التأصيل النظري للحركات الإسلامية في الوطن العربي و الجزائر

يعتبر ظهور الحركة الإسلامية في الجزائر جزءا من المد الفكري الذي بدأ في المشرق مع العديد من التيارات السياسية التي تجد أصولها في الفكر السياسي الإسلامي، وقد تبدو عبارة الإسلام السياسي ملفتة إذ أنها تربط بين مصطلحين يبدوان للوهلة الأولى طرفي نقيض، فكلمة إسلام ترمز إلى دين سماوي، و اقترانها بمصطلح السياسي كان محل جدل واعتراض و اجتهاد متواصل، الهدف منه هو جعل الدين عنصرا جوهريا من عناصر تكوين السلطة و إقامة الدولة في المنطقة العربية إجمالا.

و لقد عملت الحركة الإسلامية منذ ظهورها على تجسيد مفهوم الدولة الإسلامية على أرض الواقع، كما أنها طرحت العديد من التساؤلات حول قضايا الديمقراطية و الحريات العامة و القانون الوضعي و نظام الحكم، حتى أن المتصفح لتاريخ الدولة الإسلامية يجده حافلا بالمناظرات الفكرية بين أنصار الطرح الديني و بين معارضيه، بل و يجد أن النقاش قد تجاوز الوسائل السلمية إلى المواجهات الدامية بين الطرفين، و التي استمرت لعقود طويلة من الزمن ساهمت في إعطاء الحركة الإسلامية طابعا جديدا.

المبحث الأول: نشأة الأحزاب الإسلامية في الوطن العربي و الجزائر

تتداخل الأسباب و العوامل المؤدية لظهور الحركة الإسلامية في المنطقة العربية، وذلك نظرا للظروف التاريخية التي مرت بها، و للمراحل المتباينة التي عرفتها، فمنذ سقوط الدولة العثمانية رمز الخلافة الإسلامية أو على الأقل ما بقي منها، و تغير الخريطة السياسية للمنطقة تزايد النشاط الفكري العربي من أجل إيجاد بدائل عن الوضع القائم ، و طرح حلول فعالة تمكن المنطقة العربية من بناء مشاريعها المدنية و إتمام طموحاتها النهضوية.

و مع انقلاب موازين القوى إلى الغرب و زيادة هيمنته على باقي مناطق العالم أصبحت عناصر الهوية عاملا جوهريا في عملية بناء الدولة و الحفاظ على المجتمع العربي، كما كانت عاملا جوهريا في الحفاظ على القوة الحضارية مقابل القوة المادية المتنامية في الغرب و السؤال الذي يطرح في هذا الصدد: ما هي أهم عوامل نشأة الحركة الإسلامية في الوطن العربي ؟ و ما هي أصول الإسلام السياسي في الجزائر؟ و ما هي البدائل و الحلول التي جلبتها على أرض الواقع؟

المطلب الأول: الحركة الإسلامية في الوطن العربي: أسباب النشأة و الدور السياسي

يخلق البحث في أصول نشأة الحركة الإسلامية التباسا لدى المفكرين و الباحثين، ذلك أنها تتميز بالتداخل الإيديولوجي و تعدد الأهداف التي ترمي إليها على الأصعدة السياسية و الاجتماعية و الفكرية، فبعد أن سيطرت فكرة القومية العربية وفكرة الوطنية على المجتمعات العربية منذ أواخر العشرينات، انتعشت الأفكار الإسلامية لتشكل المحور الرئيسي لبلورة القوى الاجتماعية و السياسية الفاعلة في هذه المجتمعات.

إن التساؤلات المطروحة حول الحركة الإسلامية لا تنطلق من النشاطات الدينية و الروحية أو بمدى التمسك بممارسات العبادات و الشعائر، بل إنها تبحث عن تفسير التفاعل الذي يحدث بين هذه الحركات و بين التنظيمات السياسية و البنى الاجتماعية الموجودة أصلا وما نتج عن هذا التفاعل من زيادة في الاندماج بين الشؤون السياسية و الدين وذلك لأن الحركة الإسلامية خلقت مفارقة تسير عكس ما يحدث في المجتمعات الغربية التي أدارت ظهرها للقيم الدينية متبنية الأفكار العلمانية، و منتهجة الخيار اللائيكي آخذة بقيم الحداثة و القيم العقلية والمادية كسبيل لتحقيق التطور والتقدم السياسي و الاجتماعي[1]، فكيف تتجه المجتمعات الإسلامية عكس ذلك؟

تتعدد الفرضيات حول انتشار الإسلام السياسي و ظهور الحركة الإسلامية في العالم العربي، فنجد الباحث العربي **برهان غليون** يحصرها في ثلاث فرضيات رئيسية [2]:

الفرضية الأولى: و هي الفرضية السياسية التي ترجع أسباب ظهور الحركة الإسلامية إلى إخفاق الحركة القومية العربية، حيث انتهزت التيارات الإسلامية الفرصة بعد الهزائم العربية المتتالية و خاصة هزيمة الجيش العربي المكون من القواتالمصرية و السورية و الأردنية أمام إسرائيل سنة 1967م و احتلال هذه الأخيرة لسيناء وتوسيع احتلالها للأراضي الفلسطينية وصولا إلى القدس الغربية،و عندها أصبحت القضية الفلسطينية قضية الشعب المسلم أو قضية الأمة الإسلامية و

[1]-Mohamed Ayoob, "The many faces of political Islam", Singapore: institute of defence and strategic studies, 2006, P.9.

[2] – برهان غليون، نقد السياسية:الدولة و الدين،ط 4،(المغرب:المركز الثقافي العربي، 2007)،ص.216

ليس قضية الدول و الأنظمة العلمانية التي كانت سببا في هزيمة الجيش العربي[1]. و أصبح متداولا أن الضعف و النكبات ستكون السمة الثابتة في القضية الفلسطينية ما لم تتحرك الشعوب المسلمة لنصرة هذه القضية المقدسة[2]، وكان من بين نتائج ذلك انعدام الثقة في الخطابات القومية و الشعارات التقدمية، و هو ما أدى إلى إعادة توزيع القوى السياسية داخل الأنظمة العربية، و عليه تجزم هذه الفرضية بأن دخول التيار الإسلامي إلى الساحة السياسة لم يكن نتاج التنافس الفكري السياسي الحقيقي إنما كان نتيجة أوضاع ظرفية.و تذهب هده الفرضية إلى أبعد من ذلك ، حيث تشير إلى أن الإسلام السياسي هو نتاج الدعم الأجنبي الغربي لمواجهة المد الشيوعي نحو الدول العربية، بل وترجح أيضا أن الأنظمة العربية نفسها عملت على دعمه ماديا من أجل كبح النفوذ اليساري و ما يحتويه من قوى معارضة.[3]

غير أن هذه الفرضية قد أغفلت نقطتين أساسيتين، الأولى تكمن في أنه و بالرغم من أن الحركة استطاعت أن تتلقى الجماهير الغاضبة أو بالأحرى التي خاب أملها من شعارات القومية العربية ،إلا أنها و بدورها لم تتمكن من إحداث فارق ملموس على أرض الواقع، حيث يؤكد الباحثون في الظاهرة على أن التيار الإسلامي لم يأت بجديد على الساحة السياسية و لم يقدم أي بديل حقيقي وموضوعي للخطاب السياسي السائد آنذاك، و بالتالي فإن التسليم بصحة هذه الفرضية يضع المواطن العربي على قدر من البساطة الفكرية بحيث يمكن استدراجه بسهولة من خلال الخطب الحماسية.[4]

أما النقطة الثانية التي أهملتها الفرضية فتكمن في حقيقة الدعم الغربي للحركة الإسلامية من أجل احتواء الأفكار اليسارية، فالحقيقة أن هذا الاعتقاد ظل سائدا لفترة من الزمن انتهت بعد

[1]- John L Esposito:" Claiming the center: Political Islam in transition", Harvard international revue, vol 229, N°03, September 2003, p 5.

[2]-Are Knudsen, "Political Islam in the Middle East", (Norway: Chr Michelsen institute: development studies and human rights, 2003), P.19.

[3] – برهان غليون، مرجع سبق ذكره، ص.222.

[4] – حسن حنفي، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص. 35.

قيام الثورة الإسلامية في إيران، التي أشهرت العداء للغرب و اتجهت لانتقاد الأنظمة المحافظة في الخليج العربي.[1]

الفرضية الثانية: و هي الفرضية التي تركز على الأزمات الاقتصادية كمقاربة لدراسة التيار الإسلامي، و هي تربط بين تزايد هيمنة الحركة الإسلامية و بين تردي الوضع الاقتصادي و تعثر التنمية في الدول العربية، بحيث تؤدي مظاهر الفقر وسوء الأحوال المعيشية و انتشار الفساد إلى انسداد الآفاق أمام المواطن الذي يجد في الخطاب الديني الداعي إلى القناعة و الابتعاد عن زخم الحياة الحديثة مع كل ما تحمله في طياتها من مغريات وأشياء مادية لا طائل منها، و الاكتفاء بأسلوب معيشي بسيط كما كان الحال سابقا، و بالتالي تبدأ الجماهير في البحث عن حلول وهمية أو غيبية لمشاكلها العملية[2].

أما الباحث **سمير أمين** فيقول أن أسباب صعود التيار الإسلامي تكمن فيما يسميه بالتوسع الرأسمالي، و يقصد بذلك أن الحركة الإسلامية نجحت في تجنيد جماهير واسعة تتميز بالتهميش داخل المجتمع و الاستبعاد عن نطاق النظم الإنتاجية الفعالة، و يفسر قوله بأن الحركة الإسلامية تشق طريقها في المجتمعات التي أخفقت في إحلال نظام رأسمالي ناجح[3] و هو ما يؤدي إلى حالة من الفوضى و الضياع، تقدم الحركة الإسلامية نفسها فيها كجبهة شعبية هدفها ترشيد الأوضاع و إصلاحها.

و يرد التيار الإسلامي على هذا التصور بالقول بأنه تصور يسعى لإفراغ الصحوة الإسلامية من مضمونها العقائدي و من أصالتها كرؤية إيجابية و جديدة مستقاة من الإيمان الديني الحقيقي، حيث يؤكد أن الإصلاح الاقتصادي لا يكون بالمناهج الغربية الرأسمالية الاستغلالية، و إنما يكون من وحي القيم الإسلامية التي تراعي مبادئ العدالة و المساواة بين الأفراد.

الفرضية الثالثة: تنطلق هذه الفرضية من فكرة البنية العقلية العربية، أو العربية الإسلامية حيث يرى المفكر **محمد عابد الجابري** في كتابه "**نقد العقل العربي**"، أن البنية الثقافية التقليدية التي

---

[1]-Are Knudsen, Op.cit, p.18.

[2] – برهان غليون، مرجع سبق ذكره، ص.224.

[3] – سمير أمين و برهان غليون، حوار الدولة و الدين، ط2، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للنشر و الإشهار، 2003)، ص ص. 58–59.

تشكلت منذ القرن الثاني للهجرة مازالت تتحكمإلى يومنا هذا بالثقافة و العقلية العربية. و أيضا تراجع الفكر الإصلاحي الاجتهادي مع مطلع القرن العشرين بعد غياب أعلام التيار الإصلاحي أمثال محمد عبده و عبد الرحمان الكواكبي،حيث طال هذا التراجع كل محاولات التجديد و الإصلاح كما كان الحال عند استنكار مضمون كتاب "الإسلام و أصول الحكم" لصاحبه **علي عبد الرزاق**[1]. كما ترى هذه الفرضية أن الحال التي وصلت إليها المجتمعات العربيةو الإسلامية هي بسبب ضعف المناهج التربوية وبرامج التعليم الدينية التي تعتمدها السلطات السياسية، و هذا ما يذهب إليه الأستاذ **عبد الله العروي**، إذ يرى بأن الدول العربية قد تأثرت بعضها ببعض بعد أن انتهجت سياسة تعليمية تقوم على تشجيع المدارس التقليدية أو الكتّابيةو المدارس الدينية،و هو ما رسم حدودا تمنع الدولة من تحديث نفسها وتحديث المجتمع في آن واحد [2].

غير أن هذه الفرضية تعمم القصور الفكري الذي تميزت به الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة ضعفها على الفكر الإسلامي ككل،و تضعه في خانة الجمود و العجز عن مواكبة التطور الحضاري، وتنظر إليه بمنظار الانغلاق على الذات ومحاولة الوقوف في وجه السيرورة الطبيعية للتاريخ، في حين بأن القول بضعف المناهج التعليمية وتأخرها هو سبب تنامي الحركة الإسلامية ، قد أحدث ردة فعل عكسية و سلبية في آن واحد، حيث إن العديد من الحكومات العربية تبنت هذه الفكرة و عملت على محاربة التعليم "التقليدي" و الحد من التعريب باعتباره من مصادر نقل القيم الدينيةو هو ما أدى في نهاية المطاف إلى شعور المجتمع بالتغريب وتمزق الهوية و هو ما خلق تطرفا في الأفكار ورفضا لكل ما هو أجنبي أو غير مألوف، في حين أن التعليم الديني الفعال يلبي حاجة فعلية و يساهم في تحقيق التوازن و الرضا بدل تعميق القلق و الإحباط[3].

غير أن دراسة الحركة الإسلامية لاتتوقف عند هذه الفرضيات وحسب وإنما تتجاوزها بالاعتماد على دراسة متغيرات أخرى، فنجد الدراسات التي تركز على متغير طبيعة النظام السياسي، و طبيعة الثقافة السائدة فيه، حيث يؤكد الباحثون في هذا السياق على أن الأنظمة التي

[1] – محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي ،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص. 38.

[2] – عبد الله العروي، "إشكالية تحديث المجتمعات العربية"، مجلة أنوال، العدد 17، 14 أكتوبر 1989، ص.32.

[3] – برهان غليون،مرجع سبق ذكره، ص. 229.

تلجأ إلى محاصرة النشاطات الدينية وفرض الرقابة على الأفراد و المنظمات ذات الطابع الديني تساهم في نهاية المطاف في تبني الأفراد للمواقف المتشددة بشأن حقهم في حرية المعتقد[1].

كما يرجع الباحثون أسباب انبعاث الحركة الإسلامية إلى مختلف الأزمات التي تعاني منها الأنظمة العربية، كأزمةالشرعية و أزمة افتقاد الفاعلية إضافة إلى أزمة العدالة الاجتماعية ، حيث تتركز أزمة الشرعية في تبني الأنظمة العربية لفكرة فصل الدين عن الدولة و إقامة مؤسسات سياسية و مؤسسات للمجتمع المدني على شاكلة المؤسسات الموجودة في المجتمع الغربي، أما أزمة العدالة الاجتماعية فهي الأزمة المترتبة عن التفاوت الاجتماعي و الطبقي بين أفراد المجتمع الواحد فنجد الاجتماعيين يركزون على مفهوم الحرمان بشقيه المادي و المعنوي، أي من الملكية و الحقوق و السلطة و الرموز ، ويصطلح السوسيولوجيون على هذه الظاهرة بـ"انسداد آفاق الاندماج في مجتمع النخبة"، و نظرا لعجز المجتمع عن تأطير هذه الفئات فإنها ستجد في التطرف الملجأ الوحيد لبلوغ غاياتها[2]. إضافة إلى حرمان شريحة واسعة من المجتمع من حرية التعبير التي وعدتها بها هذه الأنظمة، فوجدت الحركة الإسلامية لنفسها قاعدة عريضة من الأفراد المستعدين لتلقي أفكارها في ظل حالة الاغتراب التي يعيشونها داخل مجتمعاتهم[3]

و من بين الفرضيات التي ساهمت و بإسهاب في إثراء البحوث حول الحركة الإسلامية نجد الفرضية القائمة على **المتغير الحضاري**، حيث يؤكد أنصار هذا الطرح على عامل الحضارة و مقومات الهوية العربية الإسلامية في مواجهة المد الغربي المتنامي على الشرق وتنطلق هذه الفرضية من المناقشات حول العلاقة بين الإسلام و السياسة، وبين الظروف الموضوعية و التاريخية المؤسسة لهذه العلاقة ، حيث يجمع الإسلاميون على أربع أطروحات في هذا السياق و هي:

1 – الإسلام دين و دولة:حيث أن الإسلام يجمع بين الحياة السياسية و العبادة، و في هذا الصدد يقول **راشد الغنوشي:**" إن الدين كل مترابط كل جزئية فيه ترتبط بغيرها، فالعقيدة

[1]-Are Knudsen, Op.cit, p. 19.

[2] – حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 44.

[3] – رائدة قنديل، حركات الإسلام السياسي و الغرب في القرن العشرين، حزب الله نموذجا، ط1، (بيروت: مركز حقوق الإنسان و المشاركة الديمقراطية،2008)، ص.8.

و الشريعة كل متكامل،و من ثم لا مجال للتفريق بين الدينو السياسيةوالدين و الدولة". [1] ونجد المفكر الإسلامي **محمد عمارة**، يتبنى نفس الموقفمعتبرا أن العلاقة بين الإسلام و السياسة ليست علاقة تاريخية فحسب بل إنها علاقة ضرورية، لأن قيام الدولة الإسلامية هي السبيل الوحيد لتمكين المسلم من القيام بواجباته الدينية على أتم صورة، و أنه الكيان السياسي الوحيد الذي يوفر الشروط الضرورية لحياة المسلم وفق تصورات الشريعة الإسلامية، ولذلك نجده يقول:"إن الإسلام بالإطلاق لا مكان فيه للعلمانية" ، و يقول أيضا:"فالقرآن الكريم الذي لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة كواجب ديني، قد فرض عليهم من الواجبات الدينية مايستحيل عليهم الوفاء به و القيام بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام"[2].

2 –لا يمكن للإنسان أن يتدبر شؤون دنياه بدون التوجيه الإلهي: و يقصد بالتوجيه الإلهي الامتثال لقواعد الشريعة الإسلامية و هو ما ذهب إليه **سيد قطب** في مؤلفاته ، عندما أعاد تعريف الجاهلية و اعتبر أنها ليست مرحلة تاريخية بل أنه وضع و اعتقاد في الماضي كما في الحاضر تتصف به المجتمعات التي اختارت الابتعاد عن الحاكمية أي الابتعاد عن شريعة الله و يصف المنهج الذي قدمه بالصحيح فيقول:" فهو حق و صواب لا خطأ فيه لأنه مبني على علم الله بمواقف الجاهلية فهو يساوي الحقيقة و لا انفصام بينهما... و هو أعلى من منهج يضعه العبيد...و هو موافق للفطرة البشرية لأن الذي رسمه هو الذي خلق النفوس" [3].

3 –لا اجتهاد في موضع النص:

4 –لا تعارض بين الإسلام السياسي و الديمقراطية: يرى العديد من رواد الحركة الإسلامية اليوم أنه لا يوجد تعارض بين الإسلام و مبادئ الديمقراطية فنجد **راشد الغنوشي** يقول أن الديمقراطية هي بمثابة بضاعة المسلمين التي ردت إليهم بعد أن استقاها الغربيون من المبادئ السمحاء للشريعة الإسلامية فيقول:"لا حرج علينا أن نأخذ بكل جيد نافع، فالحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أينما يجدها، و الغرب اقتبس و استورد من علومنا و معارفنا ما أسس عليه بنيانه و نمّا به

[1] –عادل ضاهر، أولية العقل، نقض أطروحات الإسلام السياسي، ط1، (بيروت: دار أمواج للطبع و النشر والتوزيع، 2001) ص.209.

[2] – محمد عمارة، العلمانية و نهضتنا الحديثة، (القاهرة: دار الشروق، 1986)، ص.53.

[3] – إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي و الحداثة، (المغرب: إفريقيا الشرق، 2000)، ص. 52.

معارفه حتى إذا ما نمت تلك المعارف التي أسسها على علومنا ومعارفنا وجاءت إلينا مع الدبابات الغربية استوحشناها و قلنا هذا كله شيء لا فرق بين دباباته وديمقراطية و أفكاره، و لكن عقلاءنا رفضوا الاسم و أخذوا المسمى" [1].

و يتفق معه المفكر الإسلامي **حسن حنفي**، الذي لا يخفي قناعته بأن الإسلام لا يتعارض مع الديمقراطية، و أن البيعة في الإسلام و هي مصدر السلطة السياسية و أساس شرعيتها لا تختلف عن العقد الاجتماعي، و هي السبيل لمواجهة استبداد الحاكم بالسلطة، فنجده يقول: "الإمام مبايع من الناس، و البيعة كما أولها اختيار و انتخابات حرة فهي تجسيد للعقد الاجتماعي كما في الفكر الغربي الحديث، و يأتي دور العلماء والمثقفين للقيام بمهمة النصح و النهي عن المنكر الذي يتجسد في صورة المعارضة في الفكر الحديث" [2].

و الملاحظ على أنصار هذه الأطروحة أنهم عملوا على ترجمة المصطلحات الإسلامية التراثية إلى مصطلحات حداثية، آملين بذلك أن يتمكنوا من مد الجسور بين التراث الإسلامي والحداثة، و هذا ما شكل في نهاية الأمر مأخذا عليهم، حيث يتلقى المشككون من موقف الإسلاميين من الديمقراطية بحذر شديد معتبرين أنهم لا يقرونها إلا بغية تحقيق هدفهم في الوصول إلى السلطة، ثم الانقلاب عليها بعدما يتحقق ذلك. كما أن من المفكرين من يرفض المطابقة بين الإسلام والديمقراطية جملة و تفصيلا وعلى رأسهم المفكر الإسلامي **مالك بن نبي** الذي يقول في كتابه " **القضايا الكبرى**": " إننا نسلم بموضوع الديمقراطية في الإسلام خضوعا لمسايرة العرف الذي فرضته علينا الحضارة الغربية، حتى أصبحنا نضم للإسلام كل ما نظن أنه يحمل قيمة حضارية دون أي تمحيص فيما يربطه أو يحدد درجة ارتباطه بالإسلام أو ينزه عنه الإسلام"و يقول إن كلمة إسلام قد وجدت طريقها إلى اللغة العربية عن طريق القرآن بينما مصطلح الديمقراطية هو مصطلح قديم تعود أصوله الأولى إلى أكثر من خمسة قرون قبل الميلاد، و نظرا لافتقاد الصلة المكانية و الزمنية بين المصطلحين يمكن التسليم أنه لا يمكن أن يوصف الإسلام بالديمقراطي و لا يمكن أن ننسب الديمقراطية إلى الإسلام[3].

---

[1] – المرجع نفسه ، ص.102.

[2] – المرجع نفسه، ص.104.

[3] – مالك بن نبي،القضايا الكبرى، ط2، (دمشق: دار الفكر للنشر و الطبع و التوزيع، 2000)، ص.135.

و من العوامل التي أدت إلى إحياء الحركة الإسلامية تلك الاجتهادات الفكرية الممعنة في أسباب تأخر الأمة، و محاولتها إحياء الفكر الإسلامي كحل بديل عن الأوضاع القائمة، فنجد **مالك بن نبي** يعرض لنا فكرة مهمة عن دور الدين في إحياء الحضارة و في الحفاظ على روح المجتمعات و الإبقاء على تقدمها،إذ يعتبر أن الفكرة الدينية تمثل ضابطا للغريزة الفطرية الموجودة في الإنسان، و قوة موجهة لطاقته لا تلغي غرائزه الطبيعية ورغباته المادية ولكنها تمنحه غاية تنتظم فيها الغرائز مع علاقات وظيفية تتماشى و مقتضيات الفكرة الدينيةو هو يقول:" إن الفكرة الدينية التي تشرط سلوك الفرد تخلق في قلب المجتمع غائية معينة وتمنحها الوعي بهدف معين، تصبحمعه الحياة ذات دلالة و معنى، و هي حين تمكن لهذا الهدف من جيل إلى جيل و من طبقة إلى أخرى، فإنها حينئذ قد مكنت لبقاء المجتمع ودوامه و ذلك بتثبتها وضمانها لاستمرار الحضارة، وإن هذه المشكلات ذاتها المتعلقة بعلم النفس الفردي و الاجتماعي قد سبق أن وجدت الفكرة الإسلامية لها حلا منذ ثلاث عشرة قرنا حين تحرك الإنسان السابق على الحضارة الذي بنى الحضارة الإسلامية إلى حيث يسوقه الله"[1].

و في سياق متصل، نجد المفكر **محمد أركون** يحاول أن يتقصى نقاط قوة الفكر الإسلامي من خلال دراسة كرونولوجية للفكر العربي، إذ توصل الباحث إلى أن الانقطاعات (Les ruptures) الحاصلة في مختلف مجالات الحياة الفكريةو الاجتماعية للفرد العربي ساهمت في خلق مفهوم النهضة، فأول قطيعة عرفها الفكر العربي هي القطيعة السياسية، فبعد سقوط الخلافة التي لطالما كانت محور جدل و اجتهاد، عمل مجموعة من المفكرين على مفاهيم جديدة كالدولة بدل الأمة الإسلامية و بالرغم من ظهور أسر ومماليك في مناطق مختلفة إلا أنها بقيت في حالة من العجز و الضعف انعكست على الفكر السياسي [2].

أما على الصعيد الاجتماعي فإن القطيعة بين الإسلام السني و الإسلام الشيعي ستؤدي إلى تزايد النقاشات في المدن الكبرى من فاس في المغرب إلى دمشق و بغداد في المشرق، و نظرا للخوف المتزايد من أعداء الدين فإن المذهب الحنبلي سيكون الملاذ الآمن للعديد من

[1] – مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر للنشر و الطبع و التوزيع، 1986)، 72.

[2]-Mohamed Arkoun, La pensée arabe, 5eme édition, (France: Presse universitaire de France, 1996), p.39

المفكرين و على رأسهم **ابن تيمية** الذي عمل على محاربة البدع و الخرافات الشعبية التي انتشرت في زمانه، و أيضا التصدي للأفكار المتحررة التي تهدد وحدة المسلمين المقدسة[1].

كما أن الدور الذي لعبته القطيعة الاقتصادية مع دول أوربا في حوض المتوسط بعد ضعف الدولة الإسلامية، و تراجع أهمية اللغة العربية بعد ظهور اللغات الفارسية في إيران،و اللغة التركية و المنغولية في آسيا اكتملت معالم انعزال المنطقة العربية – الإسلامية عن العالم منذ أواخر القرن السادس عشر إلى غاية القرن التاسع عشر أين ستتجدد الحياة الفكرية العربية – الإسلامية و تتجه نحو النهضة و مع تزايد عدد الطلبة المبتعثين إلى الجامعات الأوربية تزايد الشعور لدى هؤلاء بضرورة العمل على إصلاح شؤون مجتمعاتهم خاصة لدى إمعانهم في قول الله تعالى: "**و لله العزة و لرسوله و المؤمنين**" حيث يستحيل أن لا يصدق هذا القول فتعددت الاجتهادات الفكرية للنهوض بالأمة العربية–الإسلامية ممثلة بشكل رئيسي في تيار الإصلاح، ومن رواده الأوائل **محمد عبده** و **جمال الدين الأفغاني** الّذين أسّسا مجلة العروة الوثقى في باريس و **رشيد رضا** تلميذ محمد عبده ومؤسس جريدة المنار، ثم انتقل هذا التيار الإصلاحي إلى الجزائر على يد **عبد الحميد بن باديس و البشير الإبراهيمي**، وفي تونس ظهر **طاهر بن عاشور** وفي المغرب **علال الفاسي**، و قد اشتدت هذه النزعة الإصلاحية و نتج عنها ظهور تنظيمات كبيرة منها "**جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**" في الجزائر، و"**جماعة الإخوان المسلمين**" في مصر، و عملت هذه النزعة الإصلاحية على ضرورة الاستجابة السريعة و الفعالة لمتطلبات الحياة الحديثة وإخراج المجتمع العربي و الإسلامي من حالة الجمود الفكري الذي أخّره لقرون طويلة[2].

غير أن الطرح الحضاري لم يكن من نصيب المفكرين العرب وحدهم، بل إن العديد من المفكرين الغربيين أثروا النقاش حول الحركة الإسلامية بخلاصة آرائهم و دراساتهم ولكن وفق مقاربة جديدة و مختلفة ألا وهي مقاربة صدام الحضارات التي عرفت رواجا فكريا في الأوساط الأكاديمية منذ بداية التسعينيات، بعد أن قام الباحث و المستشار الأمريكي السابق **صاموئيل هانتنغتون**(Samuel Huntington) بنشر مقال سنة 1993، في مجلة السياسة الخارجية تحت عنوان "صدام الحضارات"، ثم نشر كتابا تحت نفس التسمية، يؤكد فيه أن العالم الحديث هو عالم متعدد الحضارات وأن الصراعات القادمة لن تكون على أساس إيديولوجي كما كان الحال أثناء

[1]- Ibid. p.40.

[2] – محمد أركون، الفكر العربي، تر:عادل العوا، ط3،(بيروت: منشورات عويدات، 1987)،ص ص.152–154.

الحرب الباردة و إنما سيكون على أساس مكونات الهوية، و قد صنف الحضارة الإسلامية ضمن ما يسميه الحضارات المتحدية، حيث حذر من الصحوة الإسلامية و من الإسلام السياسي فنجده يقول:"إن الصحوة تختلف عن الإصلاح المسيحي في جانب واحد و أساسي: أثر الإصلاح كان محدودا في أوروبا الشمالية، و على العكس من ذلك لمست الصحوة كل مجتمع في العالم تقريبا، مع بداية السبعينات اكتسبت الرموز و المعتقدات و المبادئ و الممارسات و السياسات و التنظيمات الإسلامية التزاما متزايدا و دعما في كل أنحاء العالم المكون من بليون مسلم والممتد من المغرب إلى إندونيسيا و من نيجيريا إلى كازاخستان، عنيت الأسلمة أن تعمل في المجالات الثقافية ثم انتقلت إلى المجالات الاجتماعية و السياسية، ولم يستطع قادة الفكر و السياسة سواء كانوا معها أو ضدها أن يتجاهلوها أو يتجنبوا التكيف معها إن هذه التعميمات بشكل مطلق خطر ة وخاطئة غالبا" [1].

و قد حذا مجموعة كبيرة من المنظرين الغربيين حذو هانتنغتون من أمثال: **دانيال بايبس** (Daniel Pipes) ، **و برنارد لويس** (Bernard Lewis)، الذين اعتبرا أن خطر الإسلام السياسي يكمن في رؤيته التوحيدية، بمعنى أن العقيدة الإسلامية القائمة على التوحيد تحمل في طياتها رفضا طبيعيا و محتما للتعددية، و هو ما يجعل الفكر الإسلامي جامدا و غير قابل للتحديث، كما أن النزعة العالمية في الإسلام و فكرة الدعوة الإسلامية تشكلان خطرا على الغرب و خاصة الولايات المتحدة الأمريكية التي أصبحتالهدف التالي لهذا المد الفكر ي الخطير الذي يجب الاحتراس منه بشتى الوسائل[2].

و ق وجدت هذه الادعاءات ما يؤكد صحتها لدى البعض كارتباط حركات الإسلام السياسي بأعمال العنف، و تبنيها له كمنهج للتعبير عن مطالبها، إضافة إلى السياق السائد في مرحلة التسعينيات مع انتشار النزاعات والحروب التي أخذت طابع الحروب الدينية كالحرب الأهلية في لبنان، و الحرب في البوسنة و في أذربيجان و غيرها من النزاعات المسلحة التي كان شعارها الأساسي الحرب على أساس المعتقد[3]. بالإضافة إلى انتشار مظاهر العنف السياسي في العديد من الدول كالجزائر و الأردن و مصر فساهمت هذه المظاهر في خلق حالة من الخوف من الإسلام

[1]– صاموئيل هانتنغتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، ط2، (د د ن ، 1999)، ص. 173.

[2]-Are Knudsen, Op, cit, p. 17.
[3]- John L. Esposito, Op.cit., p. 5.

أو كما يسميه البعض المد الإسلامي (The Islamic tide) غير أن حالة الخوف أحدثت ردة فعل عكسية، أدت إلى زيادة نشاط الجاليات المسلمة في الغرب و محاولتها محو الصورة السلبية المنتشرة عن الإسلام من خلال إنشاء منظمات دينية تتسم بالوسطية و الاعتدال، و أيضا من خلال استخدام وسائل الإعلام الغربية المتطورة لنشر أفكارها[1].

و من ناحية أخرى ازدادت ردود الفعل حدة في الدول العربية و في الأوساط العلمية حيث حاول العديد من المهتمين بدراسة الإسلام السياسي دحض تلك الأفكار التي ساقها نظراؤهم في الغرب، فنجد **جون إسبوزيتو** يرد على فكرة صدام الحضارات باعتبارها نظرية ضعيفة حيث أن عالم اليوم يقوم على الاعتماد المتبادل و على المصالح المشتركة التي لا مكان لعناصر الهوية و الحضارة فيها فالعلاقات التي تربط الولايات المتحدة الأمريكية بالمملكة العربية السعودية بعيدة كل البعد عن ما يمكن أن يطلق عليه التقارب الحضاري، كما أنه يقول أن الولايات المتحدة لا تعارض أن يتم المزج بين الدين و السياسة في إسرائيل وبولونيا و أوروبا الشرقية و حتى أمريكا اللاتينية، مما يعني وجود تحامل و عنصرية ضد الإسلام[2].

و في السياق نفسه يتواصل نقد فكرة صدام الحضارات حيث يمكننا القول أن الخوف الغربي من ربط الدين الإسلامي بشؤون السياسة يجد أصوله في التاريخ المسيحي نفسه أين مارست الكنيسة سلطتها المطلقة على الحياة السياسية و الحياة العامة و تدخلت في كل كبيرة وصغيرة في شؤون المجتمع و شؤون الأفراد، و نظرا لتاريخ الإصلاحات الكنسية و الثورات المتتالية في أوروبا، لا يسعنا إلا أن ندرك أن التمسك بقيم العلمانيةواللليبرالية ناتج عن القطيعة العنيفة التي حدثت بين المجتمعات الغربية و مؤسساتها الدينية و في هذا الصدد يقول **محمد أركون:** " إن الفكر الأوروبي لا يتردد في الربط بين فكرة التسامح وبين فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر،ثم بشكل عام نهوض الحداثة المادية و الفكرية في الغرب فالمعركة التي خاضها

[1] – يحي أبو زكريا، الإسلام و الغرب،(الجزائر: دار ناشري، 2004)، ص.95.

[2]- John L. Esposito and James P.Piscatouri, "Democratization and Islam", the Middle East journal, (vol 245, (1995-2000)), pp. 427-429.

فلاسفة التنوير قد غيرت بالفعل من تلك النظرة الخاصة للأديان السماوية بما فيها الدين المسيحي نفسه، بل لقد وصل الحد بهم إلى استخدام الإسلام كمثال على التعصب "[1].

و مع تعدد المقاربات التي تدرس الحركة الإسلامية المعاصرة، على اختلافها حينا و تداخلها حينا آخر، إلا أنه لا يمكن الجزم بصحة إحداها على حساب الأخرى، فالحركة الإسلامية بوصفها ظاهرة سياسية متجددة لم تضمحل تماما في ظل التوجهات السياسية الجديدة للدول العربية، و لذلك يمكن القول أنها ظاهرة متحولة استطاعت أن تستفيد من الظروف التاريخية المحيطة بها، فالاستعادة البطيئة للتراث الإسلامي الكلاسيكي مثلت عاملا مهما في إحياء الحركة الإسلامية حتى و إن عملت لاحقا على مقاطعته وإتباع أفكار جديدة تتلاءم مع معطيات الحياة السياسية الحديثة،و مع تزايد مظاهر فشل الأنظمة و عجزها المادي و السياسي عن تلبية طموحات شعوبها ظهر عامل الصحوة الدينية المتمثلة في العودة إلى المعتقدات الأصيلة للمجتمع لمواجهة عناصر التحلل و مخاطر التنكر للهوية، وليست الأزمة الاقتصادية وحدها هي السبب في تراجع قيم الإنسلية وزيادة التنافس بين الأفراد و هو مايسميه الإسلاميون بالعودة إلى الجاهلية، كما أن السياسات الاجتماعية القائمة على المفاضلة المادية و التمييز العنصري، دفعت الأفراد إلى توظيف الدين و إحلاله محل السياسة المدنية، أي تحويل الرهان الأخلاقي إلى رهان سياسي و جعله أداة للتعبئة الجماهيرية، تنصهر في بوتقتها مختلف القوى الاجتماعية الرافضة للحالة المتردية التي وصلت إليها المجتمعات العربية.

كما أن كثرة المناظرات حول حقيقة الإسلام السياسي و مدى أصالته، ساهمت إلى حد بعيد في انتشاره بطريقة لم يخطط لها الإسلاميون أنفسهم، فبين مشكك في خبرتهم السياسية و مدى قدرتهم على بناء التحالفات السياسية و التعاون مع باقي التنظيمات و القوى السياسية و بين من يرى أن العنف هو الوسيلة الرئيسة التي تعتمدها الحركة الإسلامية أو على الأقل تملك الجاهزية لاستخدامها، عمل الإسلاميون على تدارك هذه النقاط بزيادة درجتهم التنظيميةو التحرر من الأفكار التقليدية و تبني المفاهيم الحديثة، ومع انتقال الجدل إلى الغرب ضمنت الحركة الإسلامية لنفسها منبرا جديدا، حيث استغل الإسلاميون الجدل الدائر في الغرب من أجل تعزيز

[1] – محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تر:هاشم صالح، ط 2، (بيروت: دار الساقي، 1995)، ص.109.

تواجدهم هناك، معتمدين على حرية التعبير وعلى وسائل الاتصال الحديثة المتاحة هنالك وهو ما سمح للحركة الإسلامية بمختلف اتجاهاتها بالانتشار وتوسيع دائرة نشاطها.[1]

كما لا يمكن تجاهل الدور الذي لعبته ثنائية السنية و الشيعةو التنافس فيما بينهما على التوسع و بسط نفوذهما على المنطقة العربية– الإسلامية، من خلال الدعم المستمر للحركات و التنظيمات السياسية التي تبدي ولاءها لطرف أو لآخر وتمكينها من الوصول إلى مقاليد الحكم في الدول العربية. بالإضافة إلى الدفعة القوية التي أعطاها نجاح الثورة الإسلامية في إيران للحركات الإسلامية في باقي مناطق العالم، حيث أملت الحركات بانتشار الثورة وشمولها أراضي جديدة[2].

و من بين المداخل التي اهتمت بدراسة أساب ظهور الحركات الإسلامية نجد من اهتم بالسياق التاريخي للمنطقة العربية مركزا على ظاهرة الاستعمار الغربي للمنطقة، حيث يتفق مجموعة من الباحثين العرب و الأجانب على أن عامل الهوية كان الدافع الأساسي وراء حركة التحرر في الوطن العربي، و لقد لعب الدين دور المحرك لمواجهة الاستعمار أو للجهاد ضد أعداء الأمة .

و قد ازدادت أهمية هذا الدور بعد خيبة الأمل التي أصيبت بها الشعوب حديثة الاستقلال جراء ضعف أنظمتها فنجد المستشرق **جاك بيرك** يقول "إن صعود الأصولية الإسلامية هو نتيجة الأخطاء التي ارتكبت في مرحلة ما بعد الاستعمار، إن الجماهير التي قاتلت من أجل الاستقلال اعتقدت أن كل شيء انتهى بمجرد الحصول على الاستقلال وإقامة الدولة – الأمة في حين أن الدولة – الأمة هي نقطة البداية"[3]

[1]- Mohamed Ayoob, Op.cit, p. 11.
[2]- Are Knudsen, Op.cit, p,19.
[3] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص.46.

المطلب الثاني: المرجعيات الفكرية لحركات الإسلام السياسي المعاصرة في الوطن العربي

إن الحركات الإسلامية المعاصرة على تعددها و اختلاف برامجها و توجهاتها ليست وليدة الصدفة، بل على العكس من ذلك فإن أفكارها التي اقتحمت الساحة السياسية بها تجد أصولها في الاجتهادات الفكرية الناتجة عن إعادة النظر في الموروث الفكري الإسلامي الكلاسيكي و محاولة إحيائه ليكون منهجا يؤطر حياة المسلم الخاصة و العامة بما يتلاءم مع متطلبات العصر خاصة في ظل التحولات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية التي استجدت في المنطقة العربية، و على الرغم من أن عودة الإسلام إلى المجال السياسي ليست ظاهرة جديدة بل على العكس تماما نجد أن الحوارات السياسية في الإسلام هي متراكمة في التاريخ منذ مرحلة دولة المدينة و مرورا بمرحلة الخلافة، وصولا إلى يومنا هذا.[1]

و يرجع استخدام مصطلح الإسلام السياسي للأدبيات الغربية، وذلك بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران ووصول آية الله الخميني إلى الحكم سنة 1979م، و عندها بدأت الأنظمة العربية و الغربية على حد سواء في اعتبار العامل الديني مدخلا من مداخل الاضطراب و تهديد الأمن و الاستقرار السياسي للدول بعد أن كان الدين عنصرا مهمشا خلال العصر الذهبي للقومية العربية الممتد من 1945م إلى 1970م[2]، وقد تأكدت مخاوف الأنظمة العربية من الإسلام السياسي بعد أن تزايد عدد التنظيمات السياسية و المدنية ذات الطابع الديني و التي لم تتردد منذ البداية في التعبير عن رفضها للأوضاع السائدة آنذاك كما لم تخفي عداءها الصارخ للأنظمة الغربية التي وصفتها بالكافرة و الطغيانية.[3]

و قد اختلفت الطرق التي عبرت بها الحركات الإسلامية عن مواقفها، بحيث وإن كانت تتبنى نفس الطابع الإسلامي إلا أنها تختلف في القراءات و التفسيرات للواقع الاجتماعي و السياسي و الاقتصادي لدولها،و هذا مرده في الأساس إلى المرجعية الفكرية التي تتبناها بحيث أجمع

[1] – عبد الإله بلقزيز، "مفارقات الجدل في إشكالية الدين و السياسة"، المستقبل العربي، (العدد223،1997)، ص. 130.

[2]- "Comprendre l'islamisme",' rapport Nord Afrique/Moyen- Orient, N° 37, Mars 2005), p. 2.

[3]- Ernest Gellner, Muslim society,(London: Cambridge edition,1981),p.11.

الباحثون في موضوع الإسلام السياسي على أن الحركات الإسلامية في الوطن العربي تندرج تحت تيارين أساسين هما:**التيار السلفي و التيار ألإخواني،** وينقسم كل تيار بدوره إلى مجموعة من التيارات الفرعية التي كانت نتيجة الاجتهاد الفكري ونتيجة المعطيات الواقعية أيضا.

التيار السلفي: و هو تيار من الناحية الاسمية ينسب نفسه لمفردة السلف، أي الجيل الأول من المسلمين الأتقياء الذين عاصروا النبي– صلى الله عليه وسلم – أو من الجيل الثانيو الثالث الذي عاصر الخلفاء الراشدين و من بقي من الصحابة الكرام ، و تعود أصوله الأولى إلى الإنتاج الفكري للعالم الإسلامي **أبو حامد الغزالي** (1058–1111)*، إضافة إلى الإسهامات الفكرية **لابن تيمية** ، و لكن أصولها المعاصرة تعود إلى الربع الأخير من القرن التاسع عشر حيث ظهرت في شكل تيار إصلاحي في منطقة الشرق الأوسط تزعمه كل من "**محمد عبده**" (1849– 1905) و **جمال الدين الأفغاني** (1830–1897)، الذين التقيا في العاصمة الفرنسية باريس، و أسسا مجلة "العروة الوثقى"، التي كانت بمثابة المنبر الذي أذاع المفكرين تصوراتهما من خلاله،مؤكدان على ضرورة مواجهة تحديات العصر المتمثلة في الانحطاط الثقافي و التفسخ الفكري و الروحي للمجتمع، و ذلك بالمطالبة بإصلاحات شاملة تعود بالمجتمع إلى أصوله ، ولكنه في نفس الوقت يتماشى مع روح الحداثة.

إلا أن محمد عبده اختلف مع أستاذه في المنهج فبينما كان جمال الدين الأفغاني يؤكد على أن دور الإسلام هو الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بالفعل، وممارسة دور الرقابة على الحكام و الدعوة إلى الخروج عنهم و الثورة ضدهم،فيحالة استبدادهم وانحرافهم، و من هذا يتجلى أن جمال الدين الأفغاني هو من ممثلي السلفية الجهادية في العصر الحديث، حيث أنه لم يرفض أسلوب المؤامرات و الاغتيالات في العمل السياسي[1].

أما بالنسبة لمحمد عبده فإن مواقفه تميزت بالاعتدال و رفض العنف، و هو ما جعله يعود إلى مصر ليركز على العمل الإصلاحي المحض و انصرف إلى قضايا التربية و التعليم

*– أبو حامد الغزالي الملقب بحجة الإسلام ، ولد بطوس في بلاد فارس، هو أحد أعمدة الفكر الإسلامي ،يعتبر كتابه **إحياء علوم الدين** أحد أهم المراجع بالنسبة للمفكرين و فلاسفة الإسلام كما أن أفكاره تعتبر أحدى المناهل الأساسية للفكر السلفي.

[1] – إبراهيم أعراب، مرجع سبق ذكره، ص. 26.

و القضاء على الأمية بوصفها العائق الأول في وجه النهوض بالأمة، و قد اعتبر أن المجتمعات الجاهلة لا يمكن أن تحقق الإصلاح السياسي و من النقاط التي ركز عليها هذا التيار ضرورة الاهتمام بإصلاح شؤون الرعية و الابتعاد عن المسائل الخلافية، و أن الإسلام لا يتعارض مع المدنية الغربية و البعد عن التكفير و الجمع بين المصالح الدنيوية و مقاصد الآخرة[1]. و لقد لاقت أفكار محمد عبده رواجا و انتشارا لأنه كان يتقبل الأفكار الغربية، كنتائج العلوم و الديمقراطية المحافظة و الحكومات الدستورية و هذا ما ساهم في نقل منهجه إلى خارج الحدود المصرية حيث أسست الحركة الإصلاحية في تونس "**الجماعة الخلدونية**" و هي تيار إصلاحي مكون من مجموعة من طلاب **جامع الزيتونة**، وفي الجزائر تم تأسيس **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، أما في المغرب فقد انتشرت أفكار محمد عبده في الأوساط الفكرية و أخذت تدرس في المعاهد الدينية فكان المغرب العربي بذلك أكثر تقبلا لهذا التيار من المشرق[2].

ويتكون التيار السلفي بدوره من عدة توجهات، تزايد الاهتمام بدراستها نظرا للأثر الذي خلفته سواء اجتماعيا أو سياسيا، و من بين هذه التوجهات نجد **السلفية الوهابية**، و تنسب لمؤسسها **محمد بن عبد الوهاب***، و هو أحد أعلام الفكر الإسلامي الحنبلي تبنى المواقف السياسية لابن تيمية، و عاد بها إلى شبه الجزيرة العربية، حيث كان هدفه الأساسي إقامة دولة إسلامية حقه، و هو ما تحقق في عام 1744م بإقامة دولة المملكة العربية السعودية، و من أهم أفكار هذا التيار الاهتمام بالدعوة الإسلامية و توجيه المسلمين الذين ابتعدوا عن قيمهم و مبادئهم و نشر الإسلام في أوساط غير المسلمين ، و تقفي أثر العلماء و السلف الصالح و إحياء فريضة الجهاد[3]، أما من الناحية السياسية و إن كان أتباع هذا التيار يقولون بأنهم لا يعنون بالسياسة إلا

---

[1] – محمد عبده، الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية، ط2،(بيروت: دار الحداثة، 1983)، ص.75.

[2] –عبد الله العروي،الإيديولوجية العربية المعاصرة، ط3،(بيروت: دار الحقيقة)،1997،ص.42.

*– محمد بن عبد الوهاب المشرفي التميمي النجدي، (1703– 1791م) ولد بإحدى قرى الرياض، درس الفقه الحنبلي على يد والده، ثم زار العراق مرتحلا بين عدد من مدنه، للقاء المشايخ و أخذ العلم عنهم، ثم عاد إلى الحجاز، و بالضبط إلى منطقة الدرعية و هي مقر إمارة آل سعود حيث بايعهم على أن لا يغادر بلادهم مقابل أن يقوم بنشر دعوته، و أن يدعمه أهل البلاد على ذلك و ما لبث أن انتشرت أفكاره في المنطقة، ثم أتم تلامذته و أبناؤه مهمة نشر دعوته بعد أن توفي.

[3] – محمد عوض الهزايمة، الفكر السياسي العربي الإسلامي، دراسة في الجانب الإيديولوجي، ج1، ط 1، (عمان: دار الحامد للنشر و التوزيع، 2007)، ص. 372.

أن أفكارهم تلعبدورا هاما و حساسا فالسلفية الوهابية تنظر إلى التعددية الحزبية على أنها بدعة و تعتبر أنها تسبب الفرقة و الاختلاف بين صفوف المسلمين، و هي ترفض المؤسسات السياسية الحديثة و مختلف مظاهر الحداثة التي تعتبرها تقليدا للغرب[1]. و تتعدد تسميات هذا التيار في الأدبيات السياسية العربيةو الغربية، فنجد من يسميها السلفية العلمية و هناك من يطلق عليها اسم الدعوة[2].

التيار الإخواني: و هو التيار الذي خرج من تحت عباءة السلفية و يطلق عليه أيضا اسم السلفية الحركية أو الأصولية الحركية، وقد بدأ التيار ألإخواني من حيث انتهى محمد عبده و جمال الدين الأفغاني، لأنه ينطلق من فكر **رشيد رضا** و هو أحد أعلام السلفية و التلميذ الأول لمحمد عبده، إلا أنه كان من أكثر المتمسكين بالمذهب الحنبليو أصوله المتشددة التي كانت سائدة في دمشق آنذاك، وكان أكثر اعتمادا على ابن تيمية ومدافعا عن الوهابية و عنيفا في مواقفه من التحديثين و الليبراليين، ولقد شن حملة عنيفة على كتاب "الإسلام و أصول الحكم" لمؤلفه **علي عبد الرازق** الذي اعتبر أن الخلافة ليست ركنا أساسيا في الإسلام وذلك لأنه لا يوجد أي نص قرآني يدل على وجوبها، و لذلك اعتبر أنها مؤسسة سياسية وضعية يمكن تعويضها بالمؤسسات الحديثة ما لم تخالف هذه الأخيرة أحكام الشريعة الإسلامية، فقد رفض**رشيد رضا** هذه الفكرة رفضا قاطعا معتبرا أن الخلافة مبدأ أساسي في تكوين الأمة الإسلامية[3].

وستبني الحركة الأصولية **لحسن البنا** و جماعته لاحقا اتجاها أكثر تشددا و راديكالية انطلاق من فكر رشيد رضا ، هذه الراديكالية التي ستزداد قوة مع **سيد قطب** الذيرفع شعارات الحاكمية و جاهلية الدولة و المجتمع، ودخل في اصطدام مع النظام المصري أدى إلى إعدامه سنة 1966م، فأصبح هذا التيار ممثلا بواحدة من أقوى التنظيمات الإسلامية في الوطن العربي و هي "**جماعة الإخوان المسلمين**" التي تأسست سنة 1928م وكانت في البداية مجرد جمعية خيرية لم تعلن عن أي توجهات سياسية و لم تحدد لنفسها شكلا معينا: هل هي ناد؟ أم حركة؟ أم

[1]-John L. Esposito, "the Islamic threat: myth or reality", New York: Oxford, 1992, p.20.
[2]- Amel Boubekeur," Salafism and radical politics in postconflict Algeria", Carnegie Middle East center, N°11, December 2008, p.3.

[3] – إبراهيم أعراب، مرجع سبق ذكره، ص. 39

حزب؟ أم طريقة؟ وكان حسن البنا يكتفي بالقول: "إنها دعوة سلفية و طريقة سنية وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية و جماعة رياضية،ورابطة علمية ثقافية و شركة اقتصادية و فكرة اجتماعية"[1].

و انحصر نشاط الجماعة في البداية في مقاومة التبشير المسيحي، والاهتمام بالنشاطات الاجتماعية و الثقافية لفائدة الشباب ثم وسعت دائرة نشاطاتها و ذلك بإقامة المصانع الصغيرة في الأحياء الفقيرة، و إنشاء المدارس غير المختلطة وفي منتصف سنة 1933م، أنشأت الجماعة جريدة "**الإخوان المسلمون**" و بحلول العام 1938مو انعقاد المؤتمر الخامس للجماعة، وضع حسن البنا حدا بين المرحلة السابقة و بين المراحل اللاحقة و صرح علنا أنه يقود هيئة سياسية ، لأنها تطالب بإصلاح الحكم في الداخل و تعديل صلة الأمم الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، و تربية الشعب على العزة و الكرامة و الحرص على قوميته إلى أبعد حد[2]،و قد عمل البنا على نشر أفكاره من خلال الخطب والتجمعات و أيضا من خلال المقالات الصحفية و المنشورات، حيث ركز على مشاكل التعليم في مصر، بعد أن لاحظ أن الفئة المتعلمة –على قلتها– تنقسم إلى فئتين أساسيتين: الفئة الأولى ممثلة في خريجي المدارس الدينية وعلى رأسها جامعة الأزهر ودار العلوم المصرية، والتي لم يتقلد طلابها و لا خريجوها أي منصب سياسي مهم ما عدا الوظائف في وزارة الأوقاف، أما الفئة الثانية فهي مكونة من خريجي المدارس الحديثة و التي يشتغل أصحابها في مختلف المجالات، و قد احتج حسن البنا على هذه الأوضاع مستقطبا بذلك خريجي المدارس الدينية الذين كانوا يشعرون بالتهميش، و ظل ينادي أن هذا التمييز هو نتيجة اكتساح النموذج الغربي الملحد للمجتمع المصري، وهكذا فتح تنظيم الإخوان المسلمين المجال لعودة سلطة علماء الدين، كما رفض البنا لقب رجال الدين معتبرا أن ذلك من عادات غير المسلمين الذين يفصلون بين السياسة و الدين، بينما اعتبر أن الدين الإسلامي كل متكامل لا تفرقة فيه بين الدين والدنيا و هو يقول:"الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا فهو دولة ووطن حكومة و أمة، خلق و قوة ، رحمة و عدالة، و هو جهاد و دعوة أو جيش وفكرة"[3].

[1] – حسن البنا، رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ،(الإسكندرية: دار الدعوة، 1990)، ص. 175.

[2] – حيدر إبراهيم علي،مرجع سبق ذكره، ص. 60.

[3] – حسن البنا، مرجع سبق ذكره، ص.32.274

كما استهدف حسن البنا إقامة الدولة الإسلامية رافعا شعار "الإسلام دين و دولة" و أراد أن يكون نظام الحكم مستندا إلى القيم و المبادئ والأصول الإسلامية، ولم يستخدم في خطبه و مقالاته لغة الفقهاء، لأنه اعتبرها لغة مختلفة تماما عن احتياجات المسلمين في تلك المرحلة، و تحدث عن ذلك في كتاب "**مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي**" وهو يبني نظام الحكم الإسلامي على ثلاث دعائمو هي:[1]

أ- مسؤولية الحكم ب- وحدة الأمة. ج- احترام إرادة الأمة.

أ- مسؤولية الحكم: و هي تترجم في طبيعة السلطة، إذ يرى حسن البنا أن وحدة السلطة هي مفهوم جوهري في النظام الإسلامي، هذا النظام الذي يختلف عن كل الأنظمة التي عرفتها البشرية سابقا، فهو نظام رباني عالمي و شامل خلافا للنظمالوضعية والمحدودة جغرافيا و قوميا أو عرقيا، و السلطة مرتبطة بعقيدة دينية تجمع الأمة الإسلامية و توحدها[2]، و تتجسد وحدة السلطة أيضا في نفيه لوجود فصل بين السياسة و الدين في الإسلام، فليس هنالك سلطتان في الإسلام سلطة دينية و سلطة مدنية، فمهمة الدولة الإسلامية هي حراسة الدين و سياسة الدنيا و ليس هناك رجال للدين و آخرون للسياسة فكل مسلم هو رجل دين إذا اكتسب من العلم و الخلق ما يؤهله لذلك.

ب- وحدة الأمة: يقول حسن البنا:" الأمة الإسلامية واحدة، لأن الأخوة التي جمع الإسلام عليها القلوب أصل من أصول الإيمان لا يتم إلا بها، و لا يتحققإلا بوجودها، و لا يمنع من ذلك حرية الرأي و بذل النصح من الصغير إلى الكبير و من الكبير إلى الصغير، وذلك هو المعبر عنه في الإسلام ببذل النصيحة و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر"[3] واستنادا على فكرة وحدة السلطة و وحدة الأمة رفض البنا فكرة التعددية السياسية و الحزبية إذ اعتبره سببا في تشتت المسلمين و فرقتهم و لكنه تراجع عن موقفه لاحقا لأنه اعتبر أن الإسلام يقدم إطارا اجتماعيا عاما

[1] – شبر الفقيه، مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام، إشكالية الأمة و الدولة، (بيروت: دار البحار، 2009)، ص. 180.

[2] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص. 190.

[3] – حسن البنا، المرجع نفسه، ص. 234.

لا يتعارض مع التنوع و الاختلاف، بحيث يمكن للجدلية أن تحقق المصالح العامة، لأن المجتمعات الإسلامية على اختلاف مذاهبها تشترك في وحدة الأصل و لذلك أقر النظام البرلماني و اعتبر أنه لا يوجد فيه ما يتعارض مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم[1]. و مع ذلك فإنه حذر مما سماه الحزبية المسرفة و اعتبر أن الأفضل هو وجود عدد محدود من الأحزاب كما هو حال النظام البريطاني و النظام الأمريكي الذين يتمتعان بنظام برلماني قوي بدون أن يكون هناك عدد كبير من الأحزاب كما أنه ضرب مثالا عن النتائج السلبية للحزبية المسرفة بدولة فرنسا وما عانته في تاريخها السياسي من ويلاتوعدم استقر ار سياسي.[2]

ج–احترام إرادة الأمة: تتمثل إرادة الأمة في حقهافي مراقبة الحاكم وضرورة عودة الحاكم إلى الأمة قبل اتخاذ القرارات، و يربط البنا بين هذه القاعدة وبين الانتخابات، حيث لا يكون احترام إرادة الأمة قائما إلا من خلال تمثيلها و إشراكها في الحكم، وكون إشر اك الأمة في الحكم من خلال النواب الذين يعتبرهم بمثابة أهل الحل و العقد، الذين ترجع إليهم مهمة النظر في شؤون الأمة و ما حل بها من نوازل.[3]

و من السمات التي ركز عليها حسن البنا في عمله نجد القدرة العالية على التنظيم و اعتبر أن للجماعة الحق في تطوير وسائلها التنظيمية بحسب متطلبات الواقع،و اعتمد التنظيم في جماعة الإخوان على البيعة، باعتبارها ضمانا لبقاء الجماعة متماسكة ، وقد فسر البنا مضمون البيعة و أهميتها في منشور سماه "رسالة التعاليم" التي أصبحت هي القانون الأساسي للجماعة و الذي ينبغي لكل عضو فيها الالتزام به[4]. وفي حين ينظر بعض الباحثين إلى أن التنظيم الذي أقامه حسن البنا كان يعكس روح الالتزام الإسلامي ، اعتبره البعض الآخر نظاما صارما يحد من

[1] شبر الفقيه، مرجع سبق ذكره، ص.171.

[2] – عاطف عدوان، "التحول إلى التعددية الحزبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر"، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، المجلد 16(1)، 2002، ص.95.

[3] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره،ص. 200.

[4] – المرجع نفسه،ص.203.

حرية الأعضاء لأنه تدخل في كل صغيرة و كبيرة في شؤونهم حتى أنه فرض زيا موحدا للمنتسبين للحزب[1].

و يشير الباحثون أن فكرة العنف لم تكن واردة في بدايات جماعة الإخوان غير أن ظروف الاحتلال البريطاني لمصر و تطور القضية الفلسطينية، جعلت البنا يستعمل لغة جديدة يحث فيها على الجهاد الإسلامي الذي اعتبره فرضا على كل مسلم، فبدأ في تدريب أعضاء الجماعة عسكريا، و هو ما أدى إلى الاصطدام بينه و بين السلطة، قرر بعده أن ينتهج السرية في عمله من خلال إنشاء تنظيم سري يختلف لباحثون على سنة تأسيسه بالضبط ولكن التاريخ الأكثر تداولا هو سنة 1940م[2]، و قد لجأ التنظيم إلى العنف و تورط في العديد من الاغتيالات و التفجيرات* فكان عمله على أرض الواقع منافيا تماما للأفكار التي نادى بها سابقا من حريةواحترام للتعددية، و قد انقلبت موجة العنف في الأخير على الجماعة باغتيال زعيمها حسن البنا سنة 1949م.

و بالرغم من الاجتهاد الفكري للبنا و مواقفه التي وصفت بالاعتدال و الوسطية غير أن الجماعة لم تعرف كيف تستفيد من الانتشار الواسع و القاعدة الشعبية العريضة التي كانت تتمتع بهما، و يبدو أن السبب في ذلك هو موقفها المبهم من الديمقراطية، و أيضا غياب الثقافة السياسية لدى أبناء الجماعة كما أن فكرة الشمولية التي نادى بها الإخوان جعلتهم أقرب إلى الحركات اليمينية المتطرفة التي ظهرت في أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر، وذلك بسبب تلك النظرة الشمولية للدولة و لنظام الحكم الذي يحيط بالحياة الإنسانية و بكل فرع من فروع الحضارة وهو ما يجعلها شبيهة بالأنظمة الفاشية والشيوعية بعض الشيء[3].

---

[1]– رفعت السعيد،، حسن البنا متى؟ كيف؟ و لماذا؟، ط9، (القاهرة، د د ن، 1990)، ص. 92

[2] – المرجع نفسه، ص.ص، 158–160.

*– يعتبر الإخوان مسؤولين عن اغتيال أحمد ماهر و النقراشي باشا، و المستشار أحمد الخازندار، و كذلك اتهموا بالتفجيرات التي طالت مجموعة من ممتلكات اليهود سنة 1947م.

[3] – لؤي صافي،" الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي و التقييد النموذجي"، في: مجدي حماد و آخرون: الحركات الإسلامية والديمقراطية، دراسات في الفكر و الممارسة،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص ص. 113– 114.

و بالرغم من القول أن البنا أراد الدولة الإسلامية و ليس دولة الإسلام[1] إلا أن اغتياله حال دون ذلك و أدخل الجماعة في مرحلة جديدة على المستو ى التنظيمي كما على المستوى الفكري و خصوصا بعد التحاق **سيد قطب** بالجماعة.

يعتبر **سيد قطب** أكثر إنتاجا من ناحية الكتابة و التأليف من حسن البنا*، حيث عمل على التعريف بمنهجه في العشرات من المؤلفات التي وصل صداها إلى القطر الإسلامي كافة، انتخبته الجماعة سنة 1952م عضوا في مكتب الإرشاد و عين رئيسا لقسم نشر الدعوة في المركز العام لجماعة الإخوان، ثم أصبح رئيس تحرير جريدة الجماعة سنة 1954م[2]، ولكن دوره سيصبح أكبر بعد الصدام المحتدم بين نظام الرئيس جمال عبد الناصر و بين الجماعة حيث قضى سيد قطب أغلب مدة انضمامه للجماعة في السجون المصرية، و ألف خلال تلك المرحلة أهم كتبه التي ضمنهارؤيته للمجتمع والحاكم و الدولة وبشكل خاص كتاب "**معالم في الطريق**" الصادر سنة 1964م و الذي يعتبر بمثابة بيان الحركات الأصولية في العالم و دستور العمل الخاص بها.

لقد اعتمد سيد قطب في فكره على الإنتاج الفكري الإسلامي الكلاسيكي و لكنه تأثر أيضا بالفكر الأصولي الصاعد في جنوب شرق آسيا و المتمثل في التيار الذي قاده **أبو الأعلى المودودي** مؤسس حركة " **جماعت إسلامي**" الباكستانية سنة 1941، وقد أثنى على مؤلفاته و وافقه الرأي في رفض التيار القومي، فالمودودي الذي طالب باستقلال باكستان عن الهند لعب دورا كبيرا في التركيبة الفكرية لسيد قطب ولطبيعة علاقته بالنظام المصري في فترة حكم جمال عبد الناصر، كما أنه تأثر به في دعوته لتطبيق الشريعة الإسلامية بعيدا عن كل ما يمت للنموذج الغربي من صلة،و ذلك لأنه اعتبر أن أفول العالم الغربي بات وشيكا و حتميا و أن البديل الوحيد

*– ألف سيد قطب معظم كتبه في السجون المصرية و من أهمها: العدالة الاجتماعية في الإسلام، خصائص التصور الإسلامي و مقوماته، معركة الإسلام و الرأسمالية، دراسات إسلامية، نحو مجتمع إسلامي، هذا الدين، المستقبل لهذا الدين، في ظلال القرآن...، بالإضافة إلى عدد من المقالات و المحاضرات المنشورة هنا و هناك.

[1] – شبر الفقيه، مرجع سبق ذكره، ص. 178.

[2] – إبراهيم أعراب، مرجع سبق ذكره، ص. 51.

له هو النظام الإسلامي الذي بين منهجه في كتابي "معالم في الطريق" و"في ظلال القرآن"[1]، ومن أهم ما جاء فيهما:

ضرورة إلغاء الوجود الجاهلي من المجتمعات المسلمة و ذلك بالقضاء على المعتقدات والتصورات الغربية الغريبة عن الأمة الإسلامية و عقيدتها الربانية المنزهة عن الخطأ بالقوة والجهاد،والتصدي للأنظمة التي تحميها لأن الجماعة المسلمة لا خيار لها سوى المواجهة حيث يستحيل أن يتم التعايش بين الوجود الجاهلي و بين الوجود الإسلامي، و هو يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يقوم بتكفير السلطات و المجتمع الذي يعيش تحت إمرتها، ويقوم بتقسيم المجتمع إلى فئتين:"حزب الله" و "حزب الشيطان"و هما فئتان لا يمكن وجود إحداهما إلا بفناء الأخرى.

كما أعاد سيد قطب لمفهوم الجهاد مكانته في مجال الدعوة الإسلامية كأداة للتغيير وإقامة الوجود الإسلامي، وستتحول هذه الفكرة إلى مرجعية فكرية للعديد من الحركات الأصولية المتطرفة في مصر و في العالم العربي، حيث ستتبنى هذه الجماعات مبدأ تكفير الحكام و إقامة الدولة الإسلامية بحد السيف،و اعتبار المجتمعات المسلمة التي تنادي بالحداثة مجتمعات جاهلية.[2]

و لم يهتم سيد قطب بفكرة الإصلاح السياسي عن طريق إنشاء الدساتير أو تعديلها ولم يقر يوما المشاركة السياسية والانتخابات وهو لم يكن يخفي ازدراءه للأحزاب والبرلمانات واعتبر أن التنافس الحزبي أمر تافه، و أن حرية الاختيار "خرافة لا تستحق المناقشة" لأن الشعب يعيش في جوع و فقر و لا يملك ترف التفكير في حق الانتخاب و حرية الاختيار.

كما أن سيد قطب اعتبر أن الجهاد أولى من الاجتهاد في قضايا النظام السياسي و الحكم معتبرا أن المهمة الرئيسية للجماعة هي إزاحة النظام الناصري الجاهلي، وبعد إرساء نظام يقر أن لا حاكميه إلا لله تكون هناك حياة واقعية تستوجب الاجتهاد و التنظيم و التشريع. كما أنه

[1] – المرجع نفسه، ص.55.

[2] – المرجع نفسه، ص.57.

اعتبر أن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لا يكون بالنصح و التنوير ولكن يكون بالفعل و بالحزم، و يمكن أن يصل الأمر إلى القتل إذا لم يتحقق رفع المنكر[1]

يبدو واضحا أن الفكر السياسي لسيد قطب يشكل منعطفا كبيرا في تاريخ الأصولية الإسلامية، و الملاحظ أن أفكاره قد لاقت انتشارا كبيرا حيث انتشرت جماعات التكفير في الدول العربية،و أدت إلى ولادة جيل جديد من التنظيماتالعسكرية و التكفير ية التي ستكون سببا في نشر حالة من عدم الاستقرار في الوطن العربي نذكر منها لى سبيل المثال "جماعة التكفير و الهجرة" و "جماعة الجهاد" اللتين نشطتا في مصر وانتقلتا إلى سوريا و فلسطين و الأردن وكانتا وراء العديد من أعمال العنف و الاغتيالات.

<u>حزب التحرير</u>: و هو يعتبر من بين الروافد المهمة للحركة الإسلامية المعاصرة في المشرق العربي تأسس على يد **الشيخ تقي الدين النبهاني***، الذي ارتبط الحزب بسيرته الذاتية وبشخصيته التي تمثل المرجعية الفكرية لهذا الحزب كما أن أفكاره و آراءه غلبت على مسار الحزب وعلى أعضائه خلال مختلف المراحل التي مر بها التنظيم[2].

---

[1]– المرجع نفسه، ص. 59.

*– الشيخ تقي الدين النبهاني: هو محمد تقي الدين بن إبراهيم بن مصطفى بن إسماعيل بن يوسف النبهاني ولد عام 1909، في قرية إجزم بقضاء حيفا، من أسرة كريمة ذات نسب عريق و مكانة علمية و اجتماعية مرموقة،التحق بكلية دار العلوم التابعة للأزهر و تخرج منها سنة 1932، اشتغل في عدة مناصب حيث بدأ حياته المهنية كمدرس بالثانوية ثم انتقل إلى سلك القضاء فشغل عدة مناصب ككاتب لمحكمة يافا، ثم محكمة حيفا، ثم انتقل ليعمل قاضيا شرعيا في محكمة الخليل إلى غاية سنة 1947، غادر الشيخ فلسطين بعد نكبة 1948 و استقر مع أسرته في بيروت ثم استقال من منصبه في القضاء سنة 1950، ليتفرغ للعمل السياسي حيث عمل على تأسيس حزب التحرير منذ سنة 1952 و الإشراف على قيادته و تشكيل هياكله و تنقل بين العديد من الدول العربية منها فلسطين و سوريا و الأردن و استقر أخيرا في بيروت إلى أن وافته المنية سنة 1977، خلف القاضي تقي الدين تراثا فكريا غزيرا تمثل في العديد من الكتب أهمها: "نظام المجتمع"، " إنقاذ فلسطين"، " رسالة العرب"، " التكتل الحزبي"، " نظام الإسلام"، "النظام الاقتصادي في الإسلام"، " نظام الحكم في الإسلام"، "النظام الاجتماعي في الإسلام"، "الدولة الإسلامية"، "أسس النهضة"، "الشخصية الإسلامية"، "الخلافة"، " التفكير"، بالإضافة إلى عدد من الكتب و المنشورات التي نشرت باسم زملائه و أصدقائه بعد أن صدر حضر قانوني لكتبه و مؤلفاته ومن بينها كتاب "مفاهيم حزب التحرير".

لقد كانت بدايات العمل السياسي للقاضي تقي الدين من خلال انضمامه إلى "**جمعية الاعتصام**" ، التي تولى فيها منصب نائب الرئيس، وقد حددت الجمعية مجال عملها في السياق الاجتماعي إذ عملت على محاربة الآفات الاجتماعية ومظاهر الفساد الأخلاقي ، وبعد وصول الإخوان المسلمين إلى فلسطين حاولوا التقرب من الجمعية و قاموا بدعوة أعضائها للانضمام إلى صفوفهم، غير أن الشيخ النبهاني رفض ذلك، حيث اعتبر أن فكرة حسن البنا عن إعادة الإسلام عن الحكم مازالت غامضة و لم تكتمل بعد و في مقابل ذلك اختلف الإخوان مع النبهاني إذ اعتبروا أن أفكاره أقرب إلى تيار العروبة ولا يمكن اعتبارها دعوة إسلامية[1].

و السبب وراء ذلك راجع إلى أن الشيخ قد تبنى في هذه المرحلة موقفا توفيقيا بين العروبة و الدعوة الإسلامية حيث اعتبر أن الدول الغربية قد ربطت بين العرب و بين رسالة الإسلام و لذلك عملت على إفراغ رسالة القومية العربية من المحتوى الإسلامي، ولذلك أكد الشيخ في كتابه "**رسالة العرب**"، على أن الإسلام هو رسالة العرب الخالدة، كما اعتبر أن القضية الفلسطينية هي قضية العرب كلهم ولا يمكن حلها في منأى عن الحكومات العربية[2].

غير أن الشيخ راجع أفكاره و منطلقاته واتجه نحو اعتماد أفكار أكثر راديكالية، وقطع صلته بالفكر القومي، بعد أن شرع في التأسيس لحزب إسلامي ذو مرجعية دينية صرفة.

شرع القاضي تقي الدين في الاتصال بمجموعة من العلماء الذين يتشارك معهم نفس الأطروحات الفكرية بهدف تأسيس حزب سياسي، إلا أن وزارة الداخلية الأردنية رفضت الترخيص للحزب بحجة أن برنامجه يتناقض مع الدستور، و هو ما دفع بأفراد الحزب إلى السير على خطى الإخوان المسلمين و الإعلان عن أنفسهم كجمعية و ليس كحزب مستفيدين من قانون الجمعيات

---

[2] – محمد أبو رمان و حسن هنية، الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون و الدولة و رهانات الديمقراطية والأمن،(الأردن: المطبعة الاقتصادية، 2012)، ص. 398.

[1] – المرجع نفسه، ص. 399.

[2] – المرجع نفسه، ص. 401.

*– قانون الجمعيات العثماني لسنة 1907: وضع في أواخر مرحلة الحكم العثماني و جاء ليتلاءم مع ظروف ومتطلبات تلك المرحلة التاريخية التي شهدت تصاعدا في المطالبة بانفصال الدول العربية عن الحكم العثماني، حيث قام العديد من الضباط والمثقفون العرب بتشكيل منتديات وتجمعات ذات نشاط قومي، فأصدرت السلطة العثمانية هذا القانون من أجل فرض الرقابة والتأكد من طبيعة العمل الذي تمارسه هذه التنظيمات.

العثماني* الذي كان لا يزال ساري المفعول في الأردن، كما أنه شارك في الانتخابات البرلمانية معتمدا على القوائم الحرة[1]، و انضم إلى الحزب العديد من الشخصيات البارزة أهمها **الشيخ أسعد بيوض التميمي** الذي انفصل عن الحزب لاحقا و أصبح الزعيم الروحي لحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين (كتائب بيت المقدس)، و أيضا **خالد الحسن** الذي أصبح عضو اللجنة المركزية لحركة التحرير الفلسطيني(فتح).[2]

و قد عرّف الشيخ حزب قائلا:"حزب التحرير هو حزب سياسي مبدؤه الإسلام و غايته استئناف الحياة الإسلامية بإقامة دولة إسلامية تنفذ نظم الإسلام و تحمل دعوته إلى العالم، وقد هيأ ثقافة حزبية ضمنها أحكاما إسلامية في شؤون الحياة، و الحزب يدعو لقيادة فكرية إسلامية تنبثق عنها الأنظمة التي يعالج مشاكل الإنسان جميعها سياسية و اقتصادية و اجتماعية و ثقافية و غير ذلك، و هو حزب يضم إلى عضويته النساء كما يضم الرجال...وهو يكافح الاستعمار بجميع أشكاله و مسمياته "[3].

و من خلال هذا التعريف يمكن أن نستخلص الأهداف التي حددها الحزب لنفسه والمتمثلة فيما يلي:[4]

1. استئناف الحياة الإسلامية في بلاد المسلمين وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم
2. نشر تعاليم الإسلام لإعادة بعث الروح و العقلية الإسلامية لدى الأمة، وتحقيق مصالحها.
3. إيصال الدعوة الإسلامية إلى البلاد غير المسلمة وذلك لا يكون إلا بعد سيطرة الحزب على الحكم لأنه وبعد أن يقيم الدولة سيكون هو الرقيب عليها و المحاسب للقائمين عليها.
4. إحياء نظام الخلافة الإسلامية وما يتماشى معه من مؤسسات سياسية وشرعية.

---

[1] - _____,"Taqi Al Din Al Nabahani and the Islamic Liberation Party", The muslim world, Vol LXXXI, n°03, 1991, p. 196.

[2] - محمد أبو رمان و حسن هنية، المرجع السابق، ص. 403.

[3] – تقي الدين النبهاني، مفاهيم حزب التحرير، ط6، (منشورات حزب التحرير، د م ن، 2001)، ص.84.

[4] - رائد ناصر أبو عودة، فكر حزب التحرير: دراسة تحليلية،(رسالة ماجستير في علم العقيدة و المذاهب، غزة: الجامعة الإسلامية، 2009)، ص. 14.

5. القضاء على الاستعمار الأجنبي و على الأنظمة المتواطئة معه.

و من أجل تحقيق أهدافه انتهج الحزب سياسة تقوم على الاستفادة من التجمعات الشعبية، واستخدام وسائل الإعلام المتاحة كالمنشورات والكتب و الصحافة المكتوبةو القنوات الإذاعية، كما أن الحزب لم يرفض المشاركة السياسية بل أقر بوجوب دخول البرلمان و المجالس النيابية المختلفة حتى يكون أفراده في اتصال دائم مع الحكام وصناع القرار، و حتى يتمكن الحزب من إيصال أفكاره إلى الجهات الرسمية.

إلا أن المفهوم و الهدف الذي يحتل مساحة هامة من البناء النظري لحزب التحرير هو مفهوم الدولة الإسلامية، حيث ورد في برنامج الحزب أن هدفه الأسمى هو أن يقود الأمة الإسلامية لإعادة الخلافة و الحكم بما أنزل الله[1]، و يتم بناء الدولة الإسلامية بحسب الشيخ النبهاني و فق ثلاث مراحل أساسية و هي:[2]

مرحلة التثقيف: و تقوم هذه المرحلة على إيجاد الأشخاص الذين يؤمنون بمبادئ الحزب، حيث يتم تكوينهم بشكل فردي ويخضعون لتدريب مكثف و لمراقبة دائمة من أجل رصد مدى قدرتهم على العمل الدعوي و مدى كفاءتهم في نقل أفكار الحزب إلى أكبر عدد ممكن من الأشخاص، ويقوم الحزب باختيار أحسن الأفراد وأكثرهم حركية من أجل الانتساب للحزب، وقد اعتبر النبهاني أن الحزب يقوم بدور أهم من دور المدرسة في هذه المرحلة، حيث أن المدرسة رتيبة و غير قادرة على التطور على عكس الحزب، كما أنها تكون الفرد من أجل أن يؤثر في الجماعة وهو أمر لا يتحقق غالبا بينما يقوم الحزب بتكوين الجماعة من أجل أن تؤثر في الفرد.

مرحلة التفاعل مع الأمة: و هي المرحلة التي يتخذ فيها المجتمع الإسلام قضية أساسية له و هي المرحلة التي تستلزم الكفاح و المطالبة بالمبادئ الإسلامية كمنهج يؤطر حياة الأمة من مختلف الجوانب، و لا يمكن بلوغ هذه المرحلة إلا إذا نجح الحزب في المرحلة الأولى وتمكن فعلا من إرساء روح الجماعة بدلا عن الروح الفردية، لأن التفاعل مع الأمة هو الطريقة الوحيدة للقضاء

[1]- محمد أبو رمان و حسن هنية، المرجع السابق، ص. 405.

[2] – رائد ناصر أبو عودة، المرجع السابق، ص. 37.

على الاستعمار الغربي و على إحياء الدولة الإسلامية التي تحطمت نتيجة المؤامرات و الدسائس الغربية.[1]

مرحلة استلام الحكم عن طريق الأمة: وهي المرحلة الأخيرة التي يتوصل فيها الحزب إلى تطبيق الحكم الإسلامي كاملا ، كما تزول الأنظمة التي لا تقوم على المبادئ الشرعية، وقد اعتبر الشيخ النبهاني أن هذه المرحلة تلتزم الاستعانة بمن يمكنه أن يساعد في إرساء الدولة الإسلامية و هو ما يسميه بطلب النصرة تأسيا بالرسول صلى الله عليه و سلم في هجرته إلى المدينة و استعانته بأهلها، كما أم يقول أنه من الممكن اللجوء إلى العنف إذا تعذر الوصول إلى الحكم بالطرق السلمية.

غير أن هذا التصور قد تعرض للانتقاد و الرفض خاصة و أن الشيخ يفترض أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى هو مسألة حتمية تتم بسهولة و قد تجاهل الواقع السياسي والاجتماعي المحيط به، حيث كانت الحركات الإسلامية تخضع للضغط و التضييق ولم تتمكن من ممارسة العمل السياسي إذ أن أغلبها لم يحصل على رخصة بذلك و منها حزب التحرير نفسه.

ويواصل الشيخ النبهاني طرح أفكاره المتعلقة بالدولة الإسلامية و ضرورة إحياء الخلافة الإسلامية، حيث أعتبر أن تأخر الأمة الإسلامية و تخلفها سببه غياب الخليفة الذي يعتبر رمز القيادة و المرشد الروحي و السياسي للأمة و لذلك عملت القوى الغربية على القضاء عليه[2].

أما غلى الصعيد الخارجي فإن الأمة مهددةبالصراع الدائر بين الرأسمالية والشيوعية حيث يتربص كلاهما بالأمة، و يحاول أن يفرض نفوذه على أراضيها و ذلك بنشر العلمانية داخل الدول العربية، و طمس معالم الهوية الإسلامية التي لا يمكن أن تقبل بالتبعية لغير ديار الإسلام، و الحل بالنسبة للشيخ النبهاني يكمن في إعادة منصب الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية لأنها الحصن المنيع لمواجهة القوى الاستعمارية.[3]

[1] – تقي الدين النبهاني، المرجع السابق، ص.86.

[2] – محمد أبو رمان و حسن هنية، المرجع السابق، ص.406.

[3] – المرجع السابق، ص.406.

وقد رفض الشيخ النبهاني و حزبه الديمقراطية و اعتبرها نظام كفر، كما أنه اعتبر الرأسمالية الخطر الأكبر على الأمة في الوقت الذي اتخذ موقفا أكثر مرونة من الاشتراكية والشيوعية مع اعترافه بخطرهما على الأمة. و في نفس الوقت لم يرفض الحزب مبدأ التعددية مالم تتعارض الأحزاب الكبرى مع الأهداف الأساسية للحزب و للدولة الإسلامية. وقد اتخذ موقفا معاديا و سلبيا من الأحزاب الإسلامية الأخرى والتي تعرض لها بالهجوم في كتبه، كما تبادل الاتهامات مع أبرز القادة الحركة الإسلامية في الوطن العربي[1]، وأخيرا لقد اعتبر الحزب أن الأحزاب الإسلامية الأخرى قد فشلت لأنها عجزت عن الربط بين أفكارها وبين الطرق العملية لتجسيدها في الواقع[2].

أما اليوم فمازال الحزب متمسكا بفكرة إحياء الخلافة الإسلامية ، حيث يقوم زعيم الحزب الحالي"**عمر بكري محمد**" الذي استقر في لندن بتنظيم مؤتمر سنوي تحت اسم "مؤتمر الخلافة"، يدعو فيه إلى بعث الخلافة في البلاد الإسلامية أو على الأقل في إحدى الدول كمرحلة أولى لانتشارها في باقي الدول حتى تتطابق حدود دولة الخلافة مع حدود الأمة الإسلامية، ويعتبر هذا المؤتمر الوجهة التي تقصدها العديد من الحركات الإسلامية على اختلاف تصوراتها[3]

و خلاصة القول أن المد الأصولي الذي نشأ في كنف محاولات الإصلاح التي قام به كل من محمد عبده و جمال الدين الأفغاني و رشيد رضا، تطور وبدوره و انقسم إلى تيارات جديدة، يحاول كل منها أن يعيش واقع الدول الإسلامية و أن يرفع عنها حالة التبعية للغرب وإذا كان التيار السلفي قد ركز على دور التعليم و الإرشاد في إعانة الأمة للخروج من أزمتها إتباعا لقول الله تعالى: **{إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}** [4]، فإن التيار الإخواني اختار مقاربة سياسية محضة، فالتيار التقليدي الذي أنشأه حسن البنا، لم يتردد في المشاركة في الحياة السياسية عن طريق دخول الانتخابات و التحالف مع الأحزاب السياسية الأكثر قوة و المشاركة في الجمعيات والنقابات و مؤسسات المجتمع المدني، كما أنه آمن بالتغيير الإسلامي التدريجي غير أن ذلك لم

[1] – المرجع نفسه، ص. 410.

[2] - تقي الدين النبهاني، المرجع السابق، ص.04.

[3] - علا عبد العزيز أبو زيد، الممارسة السياسية للحركات الإسلامية: بين مقاومة الاستعمار والتعامل مع النظم السياسية المعاصرة، (الإسكندرية: مكتبة مدبولي، د ت)، ص. 15

[4] – القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية 11.

يحل دون الاصطدام مع السلطة و السبب راجع إلى عدم اكتمال النموذج السياسي الإسلامي أو عدم و جود نضج سياسي لدى أفراد الحركة و هو ماجعلهم يتبنون العنف في أجندتهم السياسية، كما أن السؤال الذي بقي يردده أبناء الجماعة أنفسهم هو لمن الأولوية للدعوة التي كانت هي سبب نشأة الحزب في المقام الأول؟ أم للحزب و العمل السياسي الذي لم يكن سوى وسيلة و أداة لتحقيق الدعوة؟ و هو ما أدى إلى الانقسامات داخل الجماعة، و تجديد النقاش حول العلاقة بين الحركة الإسلامية و العمل السياسي .

أما الاتجاه الثاني و هو التيار الراديكالي الذي يتهم التيار الأول بالاستسلام و التهاون في قضايا الأمة و العقيدة الإسلامية فهويناقض تماما التيار الأول فهو لا يؤمن بالعمل السياسي لأنه لا مجال للمساومة مع حكام "كفرة" ومجتمعات "جاهلية"، وقد عرفت هذه الأفكار انتشارا واسعا، أدى إلى رسم صورة سلبية عن الإسلام السياسي و طرح نقاشات محتدمة بين الغرب و العالم الإسلامي حول إمكانية إقامة المجتمعات المسلمة لأنظمة سياسية منفتحة و فعالة، تحترم مبادئ الديمقراطية و الحريات العامة و التعددية.

و أخيرا برز حزب التحرير في الساحة السياسية إلا أنه لم يتمكن من الانتشار والتوسع جغرافيا كما هو الحال بالنسبة للتيار الإخواني و التيار السلفي، كما أنه و بالرغم من غزارة المنتوج الفكري لرواده إلا أنه انشغل بالرد على باقي التيارات بدلا من محاولة ترسيخ مبادئه في على قاعدة شعبية أوسع.

المطلب الثالث: نماذج الحركات الإسلامية المعاصرة في الدول العربية.

تحاول الحركات الإسلامية في الوطن العربي على اختلاف مذاهبها أن تستقل ببرامجها و أهدافها السياسية وفق المتغيرات الداخلية للدول التي تنشط فيها ويعتمد الباحثون في دراستهم للحركات الإسلامية المعاصرة على مجموعة من المعايير المتمثلة فيما يلي[1]:

1) – نظرة شمولية إلى الإسلام.

2) – محاولة الوصول إلى أسلمة الدولة و المجتمع، من خلال الوصول إلى السلطة أو الدعوة و في كل الأحوال الوصول إلى تنظيم هرمي و مؤسسي يهدف إلى تحقيق تلك الغايات.

3) – العمل ضمن مؤسسات المجتمع المدني في نقابات و اتحادات و روابط مهنية و فئوية و جهوية و قطاعية.

4) – الاهتمام بالتربية و استخدام المجالات الرسمية و غير الرسمية مثل المدارس و المساجد و الأندية و أجهزة الإعلام.

و قد انتشرت هذه الحركات في العديد من الأقطار العربية على رأسها سوريا و الأردن وفلسطين و السودان واليمن والمغرب وتونس و الجزائر، ولعبت أدوارا سياسة متباينة من دولة إلى أخر ى و لكنها تتفق جميعا على الخطوط العريضة لبرامجها السياسية و التي تدور حول القضايا التالية[2]:

1. تحديد مجل عملها على أنه العمل السياسي وليس عملا آخر واستثمار كل طاقاتها فيه من أجل المحافظة على مكانتها السياسية بعيدا عن المنظمات المتطرفة.
2. القبول بمفهوم الدولة القومية و الاعتراف بشرعيتها، و التخلي عن الفكرة القائلة بأن الشرعية تعود إلى الأمة الإسلامية فقط و التي لا تفرقها الحدود الجغرافية.
1. التخلي عن السياسات الثورية الراديكالية التي تسعى إلى قلب الأنظمة القائمة وإقامة الدولة الإسلامية محلها، مقابل أن يمنح لها الحق في بعض التعديلات الدستورية مع عدم السماح في التدخل في مبادئ الدستور، و النصوص القانونية المتعلقة بالتعددية السياسية.

و مع التزام الحركات الإسلامية في الدول العربية بهذه المبادئ الثلاث، استطاعت أن توجد لنفسها مكانة داخل الأنظمة السياسية العربية، كما استفادت هذه الأخيرة من الحركات الإسلامية

[1] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص. 53.

[2]- Comprendre l'islamisme, Op.cit, p. 6.

لتثبيت شرعيتها و هو ما حصل في الأردن بعد أن أقر "حزب جبهة العمل الإسلامي" بشرعية النظام الملكي الهاشمي وبأنه يتطابق مع أحكام الخلافة الإسلامية وهو ماحدث في المغرب أيضا عندما اعترف "حزب العدالة و التنمية" بأن الملك هو قائد الأمة الإسلاميةو اعترف له بشرعية أن يحمل لقب "أمير المؤمنين".[1] بالإضافة إلى أن العديدمن الخبراء و الباحثين الغربيين المختصين في شؤون لمنطقة العربية أكدوا وباستمرار على أن الحركات الإسلامية بإمكانها أن تكون قوة تحفيز إيجابية في تثبيت الديمقراطية وتحقيق العدالة الاجتماعية والاستقرار في الشرق الأوسط[2]، وذلك لأنها تتمتع بقوة شعبية متزايدة و أيضا لأن إدماج هذه الحركات السلمية في المنظومة السياسية للدول العربية سيجنب هاته الأخيرة الدخول في صدامات غير ضرورية مع قادة الحركات الإسلاميةو أتباعهم.

و تحاول الأحزاب السياسية الإسلامية في الوطن العربي أن توفق بين مرجعيتها الدينية و بين العمل السياسي و لذلك نجدها تستند إلى مجموعة من الأحكام الشرعية المتعلقة بجواز العمل الحزبي في الإسلام ، وباعتراف الإسلام بالتعددية والحرية الفكرية وإمكانية التشارك مع الليبراليين ودعاة الحداثةوالعمل معهم جنبا إلى جنب، و القبول بالأنظمة السياسية القائمة على شاكلة الأنظمة الغربية،وخصوصا في ظل انتشار الأفكار المنادية بتحريم العمل الحزبي وبطلانه كما سبق و ذكرنا، ومن أسانيد شرعية الأحزاب في الوطن العربي، نجد موقف المرشد الثالث لحركة الإخوان المسلمين **الشيخ عمر التلمساني** حين قال في أحدى خطبه:" نحن نملك قاعدة شعبية كبيرة إن لم يستفد منها الإخوان فسيستفيد منها غيرهم، ولم يبق لنا إلا التفكير في قناة شرعية نستطيع الوصول عن طريقها إلى البرلمان " و يقول أيضا:" إذا لم يكن من قيام الحزب بد فمن العجز الفكري أن نقف حائرين بل نسلك كل طريق مشروع يمكننا من نشر دعوتنا في كل الأوساط"[3]

و من جملة الفتاوى التي يستند إليها الحركيون مجموع فتاوى "**الشيخ القرضاوي**"، الذي ذكر في كتابه "الإسلام عقيدة و شريعة" أن المسلمين مارسوا على مر تاريخهم التعددية السياسية، حيث كانت المذاهب أحزابا في الفقه، و بالتالي لا يوجد مانع من أن تصبح الأحزاب مذاهب في

[1]- Jennifer Noyon, Islam, politics and pluralism: theory and practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria, (London: the royal institute of international issues, 2003). P.79.
[2]- Michael Emerson and Richard Youngs (editors)," Political Islam and European foreign policy, Brussels: Center for European studies", 2007, p.3.

[3] – عاطف عدوان، مرجع سبق ذكره، ص.98.

السياسة، كما أنه أباح تعدد الأحزاب مهما كان توجهها و قال في ذلك:"لتتعدد الأحزاب و تختلف ، علمانية أم قومية أم ماركسية، و ليتنافس الجميع لأجل الصالح العام وليحتكموا في شأن السلطة إلى الانتخاب الحر، فإذا فاز الإسلاميون فقد جنوا ثمار جهودهموإذا فاز غيرهم فهم أولىو على الإسلاميين أن يعودوا إلى إقناع الناس بمشروعهم"[1].

كما أنه أفتى بأن الأحزاب هي صيغة جديدة للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و أن الأحزاب وسيلة جديدة في الاحتساب على الحكومة و محاسبتها و ردها إلى الصواب.

و في نفس السياق يرى الباحثون الأصوليون أن الترجمة الحديثة لصيغة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر تتمثل في مفهوم المعارضة، التي يحاول الإسلاميون أن يصوغوا لها تعريفا شرعيا هو كالتالي: "هي اللفظ الشائع أو الاصطلاح السياسي المعاصر الذي يستخدم في نطاق الفكر السياسي الإسلامي، ليعبر عن ما أرسته الشريعة الإسلامية من مبادئ تتعلق أساسا بالشورى و لأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، وتعرف المعارضة في الإسلام بأنها المراقبة الأمينةو هي حق المواطنين على الدولة في الإشراف على نشاطها ومراقبة أعمالها ونقد تصرفاتها نقدا نزيها بناء لا يقصد به التشهير و التجريحو هي حق من حقوق المسلم وواجب شرعيو على جميع المسلمين القيام بها".[2]

و يؤكد بعض الباحثين أن مبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أوسع من المفهوم الغربي للمعارضة التي تتمثل أساسا في الحد من سلطة الحاكم، بينما ينطلق مفهوم الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من قاعدة شرعية و يجمع بين كونه حقا سياسي للمسلمين وبين كونه واجبا دينيا عليهم، وليس من مبدأ الحرية الفردية، وقد وردت العديد من الأدلة الموجبة له و التي تدل دلالة واضحة على أن الاقتصار على الجانب السلبي المتمثل في المعارضة السياسية لا يكفي لقيام مجتمع إسلامي متكامل، حيثيجب المبادأة بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ثم المحاسبة ليستقيم أمر الجميع، وبذلك تقدم النظرية السياسية الإسلامية لحقوق الأفراد السياسية

[1] – المرجع نفسه. ص. 103.

[2] – عبد الحكيم عبد الجليل محمد قايد المغبشي، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي و الوضعي: مفهومها، أهميتها، واقعها، (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث،2006)، ص. 26.

تجسيدا حقيقيا للمشاركة السياسية، يتجاوز الفكرة الغربية عن المشاركة لأنها تهدف إلى النهوض بلدولة وليس فقط الاكتفاء بنقدها و معارضتها.[1]

و أخيرا يجمع أنصار مبدأ التعددية الحزبية في الإسلام على إباحتها طالما أن دين الدولة هو الإسلام و بذلك يكون اختلاف المسلمين من باب تحقيق المصالح العامة إذا اتفقوا على وحدة الأصل(الإسلام) و اختلفوا في التنفيذ و التطبيق.[2]

و بناءا على ما سبق نستنتج أن عمل الحركات الإسلامية، أو الأحزاب السياسية الإسلامية يحاول أن يوفق بين مقاصد الشريعة الإسلامية و بين مظاهر و متطلبات الحياة السياسية الحديثة، و لذلك نجد بأنها تسعى إلى إحداث التغيير السياسي الإسلامي و لكن بصور مختلفة من دولة عربية إلى أخرى، و سنحاول أن نستعرض بعض النماذج عن أهم الحركات الإسلامية في الوطن العربي و أن نتوقف عند الدور الذي تلعبه في مجتمعاتها و نحاول أن نلمح مظاهر الثبات و التغيير في أفكارها و مبادئها السياسية. و قد ارتأينا أن تكون هذه النماذج ممثلة في الحركات الإسلامية في كل من مصر و تونس و المغرب، لأنها الدول التي تمكنت فيها الحركة الإسلامية من تولي السلطة بعد أحداث الربيع العربي.

1 – حركة الإخوان المسلمين في مصر: إننا لا نسعى من خلال هذا العرض حول حركة الإخوان المسلمين للتأريخ لمسارها، و لكن التعريج على دور هذه الجماعة يبقى أمرا ضروريا لأنها تعتبر الجماعة الأم لمعظم الحركات الإسلامية في الوطن العربي، وتعتبر مرجعيتها الفكرية و التنظيمية هي القاعدة الأولى التي تنطلق منها باقي التنظيمات الإسلامية ، حتى و إن اختارت الاستقلال عنها أو انتهاج سياسات و مناهج مختلفة لاحقا.

و كما أشرنا سابقا فإن نشاط الحركة في البداية كان مقتصرا على محاربة التبشير المسيحي، و هو لم يكن أمرا تختص به الجماعة وحدها، حيث كانت الجمعيات القبطية تعمل على محاربة التبشير أيضا، لأنه كان يدعو إلى تبني المذهب البروتستانتي بدل المذهب الأورثودكسي

[1] – عبد الحميد الجعبة، الأحزاب السياسية في الإسلام، (دمشق: دار الطليعة لنشر و الطبع و التوزيع، 1999)، ص.94.

[2] – عاطف عدوان، مرجع سبق ذكره، ص.100.

إضافة إلى عددمن الجمعيات المدنية و المؤسسات الخيرية على مختلف مرجعياتها،و التي دعت إلى محاربة الاستعمار الذي يعتبر سبب كل هذه النوازل في الأمة المصرية، إلا أن الفرق بين جماعة الإخوان وبين هذه الجمعيات هو أن الجماعة تبنت العمل السياسي لاحقا و اعتبرت أن الدعوة و الأمر بالمعرف لا يتحققان إلا عندما تتمكن الجماعة من إقامة الدولة الإسلامية[1].

و قد عبر حسن البنا عن جوهر دعوته الكامن في تحرير الوطن الإسلامي من الاستعمار، و أن تحل محله دولة إسلامية تقوم على مبادئ الإسلام و تطبق نظامه الاجتماعي لضمان العدل، و تحقيق رفاهية الناس، كما أنه عبر عن رغبته في أن تكون مصر مركز هذه الصحوة الإسلامية، و أن تكون أرضها الوجهة التي تقصدها باقي الأمم العربية، للاحتماء من كل عدوان أجنبي[2]، و في هذه الأثناء ظهرت شخصية أخرى عملت على ترسيخ أفكار حسن البنا و إعطائها طابعا عمليا يتجلى في المقارنة بين القوانين الوضعية و بين مبادئ الشريعة، لتكون هذه الأخيرة الأساس الذي تبنى عليه معالم الدولة الإسلامية بحسب التصور ألإخواني و هذه الشخصية هي " **عبد القادر العودة**"، الذي اعتبر أن كل بنيان اقتصادي و سياسي لأي حركة إسلامية يجب أن يقوم على العناصر التالية:[3]

–نظرية الشورى. – تقييد سلطة الحاكم. – ملكية المال.

1– نظرية الشورى: لقد قرر الإسلام هذه النظرية لرفع مستوى الجماعة، وإلزامها بالتفكير في المسائل العامة و تحمل مسؤولية النظر في شؤون الأمةو الاشتراك في الحكم بطريقة غير مباشرةللحد من سلطة الحكام و انفرادهم بالحكمو الشورى تكون في المسائل الدنيوية، و هي توضع في يد المسؤولين وأصحاب المكانة العلمية و السياسية ممن يوثق في آرائهم.

---

[1] – إسماعيل صبري عبد الله و آخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط5،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص.45.

[2] – عبد الوهاب الأفندي، الحركات الإسلامية، النشأة و المدلول و ملابسات الواقع، في: الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السلسي في العالم العربي، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات و البحوث الإستراتيجية، 2002)، ص. 36.

[3] – – إسماعيل صبري عبد الله و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص. 53.

2- تقييد سلطة الحاكم: يقول عبد القادر العودة في هذا الصدد أن أساس العلاقة بين الحاكم و المحكوم في الشريعة الإسلامية هو تحقيق مصلحة الجماعة، ولذلك جعلت الشريعة للمحكومين حق اختيار الحاكم، وجعلت لسلطته حدودا لا يجب عليه أن يتعداها وفي حال فعل ذلك يحق للجماعة عزله ، وليس للحاكم الذي لايؤدي واجباته اتجاه الأمة حق الطاعة على رعيته، كما أن الحكم في الإسلام لا يورث بل يقوم على أساس التفويض و البيعة.[1]

3- **ملكية المال:** لقد اعتبر عبد القادر العودة أن المال هو مال الله، أما البشر فهم مستخلفون فيه و لهم حق الانتفاع به فقط، و قد استفاد قادة ثورة 1952م من هذا التصور، بعد إصدارهم لقرارات تحديد الملكية و تأميم بعض الممتلكات و الثروات، حيث أقر "العودة" أن للجماعة المسلمة أن تحدد كيفية التصرف في المال و أن تسخره للمصلحة العامة.

و بعد أن انتهت الجماعة من مرحلة التأصيل النظري الذي قام به كل من "حسن البنا" و " سيد قطب" و " عبد القادر العودة"، وبعد غياب طويل عن الساحة السياسية المصرية بسبب الصراع مع نظام جمال عبد الناصر، عاد الإخوان المسلمون وبقوة في فترة حكم "أنور السادات"، الذي استغل حقد الإخوان على بقايا النظام الناصري للقضاء عليه تماما، و بعد مجموع الانتصارات التي حققها نظام السادات في حرب 1973م، أصبح الخطاب الديني حاضرا بشكل كبير ، حيث اعتمد السادات تلاوة الآيات القرآنية ، و رفع شعار "من لاإيمان له لا أمان له"، وشجع على الفتاوى التي تكفر الشيوعيين و اليساريين و ذلك للتضييق على من بقي من أنصار عبد الناصر، و لكن ذلك أدى إلى تشجيع حركة الإخوان على اتخاذ مواقف أكثر راديكالية و تشكيل التنظيمات المسلحة السرية لضرب النظام في حالة رفضه الامتثال لمطالب الجماعة، خاصة بعد أن عانت هذه الأخيرة الأمرين خلال فترة حكم عبد الناصر، و فقدت الثقة في النظام المصري عموما.[2]

و بعد أن تنبه أنور السادات إلى القوة المتنامية للإخوان قرر محاصرة دعوتهم بالرجوع إلى أهم مؤسسة دينية تقليدية في مصر ألا و هي جامعة الأزهر، التي اعتبر أنها تشكل القوة الموازية

[1] – المرجع نفسه، ص. 56.

[2] – حسن حنفي، الإسلام السياسي بين الفكر و الممارسة، في: الحركات الإسلامية و أثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مرجع سبق ذكره، ص ص. 68- 70.

لقوة الجماعة، كما أن لها قبولا شعبيا كبيرا سيمكنه من مواجهة المواقف المعادية من طرف جماعة الإخوان، كما أنه عمل على منع التعاون بين هذين التيارين حتى لا يتمكنا من تشكيل قوة معارضة كبيرة نظرا للشعبية التي يتمتع بها كل تيار[1].و قد أدت هذه الإستراتيجية المتبعة من قبل السادات إلى انتشار الإسلام السياسي في مؤسسات المجتمع المدني، و وصوله إلى كافة شرائح المجتمع لأن الخطاب الديني المنتشر في وسائل الإعلام والمناهج المدرسية وفي الشارع أصبح مسيطرا على كافة مناحي الحياة في المجتمع المصري.

و بعد وصول الرئيس حسني مبارك إلى هرم السلطة، لم يحاول أن يقلل من الهيمنة الدينية على الحياة الاجتماعية وذلك لأنها كانت تمنح نظامه الشرعية التي كان يفتقدها، ولكنه اتخذ موقفا حازما من التيارات المتشددة، كما أنه فتح المجال السياسي أمام القوى المعارضة الأخرى حتى يحد من دور الجماعة كقوة معارضة وحيدة، غير أن العمل الجواري الذي كانت الجماعة تقوم به من خلال الأعمال للخيرية والتطوع وتقديم التعليم و الرعاية الصحية المجانية، أكسبتها قاعدةجماهيرية لا يمكن التغلب عليها و هذا ما جعل حركة الإخوان المسلمين الحركة السياسية الأقوى في الساحة السياسية المصرية[2].

و قد أدت هذه الحقيقة السياسية إلى تغيير الرئيس مبارك لإستراتيجيته إزاء الجماعة و التضييق على نشاطها الاجتماعي من خلال فرض الرقابة عليها وتعطيلها أو تأخيرها قدر الإمكان من خلال الإجراءات البيروقراطية، وكذلك من خلال مراقبة المساجدو التحقيق في مصادر تمويل الجماعة و غيرها من الآليات التي استخدمها نظام مبارك للحد من انتشار الجماعة[3].

و مع انتهاج هذه الإستر اتيجية الجديدة قررت الجماعة أن تغير من أساليب عملها وقد لاحظ الباحثون في هذا الشأن أن مرحلة التسعينات قد شكلت نقطة تحول في فكر الجماعة، و السبب الرئيسي في ذلك يعود إلى انضمام جيل جيد من المناضلين إلى الجماعة، و هم من الجيل الذي لم يعاني من الاصطدام مع السلطة، كما أنه جيل يتميز بدرجة عالية من التعليم، و

[1]- Fabrice Maulion," L'organisation des frères musulmans, évolution historique, cartographie et éléments d'une typologie", thèse non publiée pour l'obtention de Diplôme universitaire de 3ème cycle, Université Panthéon- Assas, Paris II, département de recherche sur les menaces criminelles contemporaines, 2004, p.178.

[2] – عبد الوهاب الأفندي، مرجع سبق ذكره، ص. 36.

[3]- Fabrice Maulion, Op.cit, p.209.

ينتمي إلى كليات مختلفة كالطب و الهندسة و هو ما يضع الجماعة بعيدا عن الصورة التي انطلقت منها، و التي تكون أفرادها من خريجي معاهد الأدب و جامعة الأزهر، و قد انعكس هذا التجديد على فكر الجماعة و جعلها تتخذ منهجا براغماتيا جديدا[1].

كما أن ظهور أحزاب و تنظيمات إسلامية جديدة على الساحة السياسية مثلت بالنسبة للإخوان تحديا جديدا، فحزب " الوسط" هو حزب ولد من رحم الجماعة بعد أن انشق مجموعة من الإخوانيين عنها نظرا لعدم موافقتهم على المواقف الجامدة للإخوان، إلى جانب ظهور حركة " كفاية "التي أصبحت تكتسب المزيد من الشعبية و الانتشار، و عندها أدرك الإخوان أنهم في حاجة إلى تبني أطروحات و سياسات جديدة تمكنهم من الحفاظ على موقعهم كأكبر قوة معارضة في مصر، وقد تمكن الإخوان المسلمون فعلا من الحفاظ على هذه المكانة خاصة بعد حصولهم على نسبة 20% من مقاعد البرلمان المصري عقب الانتخابات التشريعية التي أقيمت سنة 2005[2]، ولقد عكس حزب الإخوان المسلمين حنكة سياسية فائقة خلال الحملات الانتخابية انعكست على تنظيم الحزب و كانت سببا من أسباب نجاحه الكبير بعد سنوات طويلة من الحضر، و لعل ذلك كان من بين الأسباب التي دفعت بالنظام لضرب الحركة مرة أخرى وبشكل أقوى لدرجة أن ثلث قيادات الحزب حوكمت أمام المحاكم العسكرية و أودعت السجن بتهم مختلفة لدرجة أن الحزب أصبح عاجزا عن تأدية مهامه في اللجان المحلية و كذلك على مستوى البرلمان[3].

و بعد بداية ثورة 25 من يناير، تعاملت حركة الإخوان بحذر شديد مع المعطيات الجديدة، غير أن الجيل الجديد من الإخوان طلب من القيادات السماح لهم بالمشاركة في الاحتجاجات، وبالفعل سمحت القيادة لهؤلاء الشباب بالاعتصام ولكن كأفراد وليس باسم الحركة، ولكن وبعد تأزم الأوضاع و عدم قدرة النظام على وقف الاحتجاجات ألقت الحركة بثقلها في الشارع و التحقت القيادات بالشباب الثائر، وبعد سقوط النظام المصري فتحت الأبواب مجددا للإخوان، و حانت الفرصة التي لطالما انتظرتها الحركةليس للوصول إلى السلطة فحسب و أيضا لتحقيق المشروع الذي نادت به مطولا تحت شعار "الإسلام هو الحل"، و آن لها أن تواجه التحديات السياسية

[1]- Emad El dine Shahine, Political Islam in Egypt, in Michael Emerson and Richard Youngs (editors), Op.cit, p. 67.
[2]- Emad El dine Shahine, , Op.cit, p. 68.
[3]- Nathan Brown, "the Muslim brotherhood", Washington DC: Carnegie endowment for international peace, April 2011, p.8.

المطروحة أملها كموقفها من الدولة المدنية وحقوق الأقليات في مصر، والأهم من ذلك الالتزام بمبادئ الديمقراطية،و الحفاظ على التعددية و الحريات العامة في البلاد.

1- الحركة الإسلامية في تونس: لقد مرت الحركة الإسلامية في تونس بالعديد من المراحل وعرفت الكثير من التأثيرات على مر تاريخ البلاد، و بالرغم من أن التجربة الحزبية في تونس هي من بين أقدم التجارب في الوطن العربي، إلا أنها سلكت دربا مختلفا عن الأفكار السائدة في تلك الحقبة، فبعد استقلال البلاد سنة 1956 اعتبر الرئيس التونسي الحبيب بورقيبة أن النموذج التحديثي الأفضل لبلاده هو النموذج الغربي ، وقد اعتبر الباحثون أنه كان منبهرا بأوروبا و خاصة فرنسا، كما أنه لم يخفي ازدراءه للفكر القومي العربي الذي اعتبره مجموعة من العادات اللاعقلانية، كما أنه اعتبر مفهوم الوحدة العربية مفهوما ديماغوجيا[1].

و لقد عمل بورقيبة على القضاء على البناء الفكري التقليدي في تونس، وذلك بتحديث نظام التعليم ، حيث ألحقت المعاهد الزيتونية بوزارة التعليمو أصبحت الجامعة التونسية هي البديل الوطني لمعهد الزيتونة الذي كان محور الحياة العلمية في تونس لقرون طويلة كما قام بإلغاء دور المحاكم الشرعيةو المجالس الدينيةو أصبحت المساجدو المؤسسات الدينية و العاملون عليها كالأئمة ورجال الفتوى، أصبحوا يعملون تحت الرقابة الحكومية أما على الصعيد الاجتماعي فقد اعتمد نصا قانونيا يجرم تعدد الزيجات و أصبح قانون الأسرة مستمدا من قانون الأسرة الفرنسي[2]. كما أن المسار التحديثي في تونس لم يتردد في التدخل حتى في جدوى العبادات، حيث أباح بورقيبة الإفطار في شهر رمضان بدعوى أنه يؤثر على الطاقةالإنتاجية للأفراد، و اعتبر أن الحج استنزاف للعملة الصعبة التي تحتاجها البلاد وقال إن المرحلة القادمة هي مرحلة الجهاد الاقتصادي الذي سماه الجهاد الأكبر بعد الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي[3].

و مع ظهور أوجه النقص و بوادر الفشل في المشروع التحديثي البورقيبي عرفت الساحة السياسية التونسية ارتفاع أصوات المعارضة وخاصة بين الأوساط الطلابية فكان ذلك بمثابة الفرصة التي طال انتظارها من قبل الإسلاميين ، وتعتبر نهاية الستينيات وبداية السبعينات هي الفترة الزمنية التي ولد فيها الإسلام السياسي في تونس، وذلك بتساهل مقصود من السلطة نفسها،

[1]-Salah Eddine Jorshi, in Michael Emerson and Richard Youngs (editors), Op.cit, p. 46.

[2] -حيدر إبر اهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص.229.

[3]- Salah Eddine Jorshi, Op.cit, p.47.

التي أدركت القوة المتنامية لليسار المعارض و استغلاله للقوة الطلابية في الجامعات من أجل الاحتجاج على الأزمة التي دخلت فيها البلاد و التي أدت إلى أعمال عنف متكررة مابين فترة (1968– 1973)[1]،و اعتبرت أن الحركة الإسلامية ستكون بمثابة قوة موازية لمحاصرة تلك النزعة اليسارية من الداخل دون أن يصطدم النظام معها بشكل دائم و حصري، وفي ظل عدم الاستقرار السياسي في تونس عقدت الحركة الإسلامية مؤتمرا سريا لمناقشة وضع الحركة وتوجهاتها المستقبلية و قد تركز النقاش بين تيارين **الأول** هو التيار الذي يؤكد على أنه امتداد لعمل الإخوان المسلمين يتزعمه **راشد الغنوشي** و**عبد الفتاح مورو** أما التيار **الثاني** فهو التيار الذي اعتبر أن الحركة يجب أن تكون مستقلة عن جماعة الإخوان و يتزعمه كل من **حميدة النيفر** و **صلاح الدين الجورشي**،و انتهى المؤتمر بالأخذ برأي التيار الأول، ولكنها لم تعلن عن نفسها كحزب سياسي إلا سنة 1981 تحت اسم "حركة الاتجاه الإسلامي"[2]، وقد شرح الحزب أهدافه في رسالة موجهة للسيد عبد الهادي البكوش رئيس الوزراء آنذاك جاء فيها أن حركة الاتجاه الإسلامي هي حزب سياسي ذو أبعاد حضارية شمولية، سيكون له برامجه و أهدافه المعلنة حيث سيعمل في إطار الشرعية الدستورية ويحترم القوانين المستمدة من الدستور، وفكره مستمد من روح الإسلام و مبادئه الخالدة[3]، وبعد إزاحة الرئيس بورقيبة من السلطة على يد رئيس وزرائه زين **العابدين بن علي** سنة 1987، وتوقيع كل المنظمات و الأحزاب السياسية على ما يعرف ب "الميثاق الوطني" تمّ تغيير اسم الحركة إلى اسم "حركة النهضة"، وذلك بسبب النصوص الواردة في الميثاق و التي تمنع قيام الأحزاب على أساس ديني أو عرقي، ولكن ذلك لم يقنع السلطات التونسية التي حجبت الشرعية عن الحزب و لم تسمح له بالمشاركة في الانتخابات التشريعية لسنة 1989م،و هو ما زاد من درجة الاختلاف بين الحركة و السلطة أدت إلى المواجهات الكلامية بين الطرفين وحتى إلى العنف المادي

[1] – حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص.144.

[2] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص. 232.

[3] – مهدي جرادات، الأحزاب و الحركات السياسية في الوطن العربي، (الأردن: دار أسامة للنشر و التوزيع، 2006)، ص.81.

و خاصة في الأوساط الجامعية انتهت بمنع الحزب من العمل السياسي و خروج زعيمه راشد الغنوشي إلى المنفى و بالتحديد إلى لندن.[1]

و إذا أردنا التعرف على المساهمات الفكرية للحركة، سنجد أنها مرت بمجموعة من المراحل تغيرت فيها مواقفها الفكرية و السياسية، وذلك بحسب الظروفو المعطيات السياسية و الدولية المحيطة بنشاطها، ويمكن القول أنتحدي التحديث و التغريب هما أهم ما واجهته الحركة الإسلامية في تونس، فبالرغم من أن الحداثة كانت شعارا لمعظم الأنظمة العربية آنذاك إلا أن وتيرتها وحدتها في تونس كانت الأبرز و الأسرع، ولذلك حددت الحركة أهدافها العملية كما يلي:[2]

1- بعث الروح الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية في إفريقيا و وضع حد للتبعية و الاغتراب و الضلال.

2- تحديد الفكر الإسلامي على ضوء أصول الإسلام الثابتة و مقتضيات الحياة المتطورة و تنقيته من رواسب الانحطاط و التغريب.

3- أن تستعيد الجماهير حقها في تقرير المصير بعيدا عن وصاية داخلية أو هيمنة خارجية.

4- إعادة بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية و توزيع الثروة توزيعا عادلا على أساس المبادئ الإسلامية.

5- المساهمة في إعادة بعث الكيان الإسلامي الحضاري على المستوى المحليو المغربي والعربي و العالمي، حتى يتم إنقاذ جميع لشعوب مما تعانيه من ضياع نفسي وتهميش اجتماعي و تسلط دولي.

و الملاحظ على الحركة الإسلامية في تونس أنها على صلة وثيقة بطبيعة المجتمع التونسي وبإيديولوجيته القائمة على التمسك بمبدأ الحداثة، ولذلك نجد اهتمام الحركة منصبا على مواضيع الديمقراطية والحريات العامة وقضايا المرأة، كما حاول راشد الغنوشي أن يجمع بين

[1] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص. 233.

[2]- Salah Eddine Jorshi, Op.cit, p.48.

الروافد الفكرية للتدين في تونس والتي تجمع بين المذهب المالكي وهو المذهب الرسمي للدولة وبين التربية الصوفية التي تمثل جانبا هاما في التركيبة الثقافية التونسية بالإضافة إلى الأفكار السلفية الإخوانية الواردة من المشرق والمتمثلة في الأفكار الإصلاحية لمحمد عبده و جمال الدين الأفغاني، و أيضا الأفكار السياسية لحسن البنا، وأخيرا التدين العقلاني المتمثل في التر اث الفكري الإسلامي المتمثل في المنهج الاعتزالي[1].

و نظرا لهذا الاجتهاد استطاعت الحركة الإسلامية في تونس أن تجد لنفسها خطا مختلفا عن الحركات الإسلامية في باقي الدول العربية، بل يقال أنها تمكنت من أسلمة الحداثة ، و تمكنت من إدخال الإسلام إلى الحداثة كما تمكنت من إدخال الحداثة إلى الإسلام[2]، حيث انتقلت الحركة من استخدامها لمبدأ الشورى إلى اعترافها بمفهوم الديمقراطية ، حيث اعتبر الغنوشي أنها تخدم المبادئ و القيم الإسلامية و لا تحل محلها، كما يمكن القول أن الحركة الإسلامية التونسية تبحث عن إنسانية الإسلام، و الاعتماد على التفسير العقلي للنصوص بحسب متطلبات الواقع و مقتضيات العصر، و تعتبر أن الغاية من التدين هي حصول الإنسان على حريته و ليس العكس ولذلك نجد أحد قياديي الحركة يقول:" إنه أمر أسلمي أن تتعلم المجتمعات العربية و المسلمة من التجارب الغربية، لأن هذه الخبرات تنتمي للإنسانية جمعاء و لا يمكن اعتبارها ثقافة أجنبية أو أفكارا مستورة من الغرب،وإنه لمن الممكن أن نحافظ على بعض خصائص المجتمعات الإسلامية، مع تطبيقنا للنموذج الديمقراطي، ومع احترام الأفكار و القيم و المبادئ الإسلامية"[3]، و من جملة المبادئ التي يجمع الباحثون على أنها من التحولات الهامة في تاريخ الحركة الإسلامية في تونس نجد الأفكار التالية:[4]

1- استفادت الحركة من تواجدها في الغرب لتستفيد من الخبرات السياسية للحركات المعارضة هناك، كما أنها حاولت أن تتشبع بالمفاهيم و القيم الغربية و إعادة صياغتها أو أسلمتها و ذلك دون رفضها بشكل مطلق.

[1] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص.235.

[2] – مهدي جرادات، مرجع سبق ذكره، ص.84.

[3]- Salah Eddine Jorshi, Op.cit, p.50.

[4]– مهدي جرادات، مرجع سبق ذكره، ص.85.

2- اعتماد المنهج السلمي و نبذ العنف، والاعتماد على العمل العلني و عدم التورط في أي نوع من أنواع العنف التي تتبناها الحركات الإسلامية في الدول الأخرى بالر غم من العلاقة الوطيدة التي تجمعها بالبعض منها كجماعة الإخوان المسلمين في مصر و الجبهة الإسلامية في السودان.

3- التأكيد على دور الحوار الوطني، وعدم رفض وإقصاء التيارات الأخرى حتى العلمانية منها، و ذلك للتأكد منضبط العمل السياسي الديمقراطي و التوصل إلى معالجة وطنية شاملة كما تؤكد الحركة أنها لا تحتكر الصفة الإسلامية، وإنما تقدم مشروعا إنسانيا اجتهاديا في معالجة أزمة الأمة و المجتمع.

4- التأكيد على احترام الحريات العامة و الخاصة كحرية التعبير و التجمع و الصحافة و احترام حق الغالبية في الحكم، و حق الأقلية في المعارضة عبر مؤسسات تتسم بالشرعية و التداول على السلطة.

5- ضرورة بناء مجتمع مدني حديث، و رفع الوصاية الأمنية عنه في ظل دولة الحق و القانون، و صيانة استقلالية القضاء و التصدي لمظاهر التطبيع مع إسرائيل و الدفاع عن التضامن المغاربي و العربي و التوجه الوحدوي.

و بصفة عامة فإن ما يميز الحركة الإسلامية في تونس هو الاهتمام بالقضايا العصرية كالديمقراطية و حقوق الإنسان و قضايا المرأة، و هي لم تخض في المواضيع التي ناقشتها الحركة الإسلامية في المشرق كالحاكمية وجاهلية المجتمع وإقامة الحدود الشرعيةو غيرها من المواضيع التي اهتمت بها جماعة الإخوان المسلمين،و لذلك اعتبرت الحركة أنها قامت بتجربة ذاتية تعتمد على الخصائص الاجتماعية و الفكرية التونسية و هو ما سمته لاحقا بـ"التونسة"،و هي تعني قطع الصلة بالتجارب الإخوانية و اعتبارها تجارب فاشلة، وقد حاولت بناءا على ذلك الوصول إلى موقف إسلامي متكامل يتقاطع مع الفكر الليبرالي و لكنه يحتفظ بالخصوصية الإسلامية.

3- الحركة الإسلامية في المغرب الأقصى: لم يكن الحديث عن الإسلام السياسي في المغرب أمرا واردا منذ حوالي عقدين من الزمن لأن رجال السلطة في المغرب اعتقدوا ولفترات طويلة أن طبيعة النظام السياسي المغربي و الملكية التي تعتمد على الشرعية التقليدية و الدينية في آن واحد، ووجود ملك يحمل صفة "أمير المؤمنين "ويجمع بين السلطتين الزمنيةو الروحية بتفويض

من الحكومة و البرلمان، كفيلة بإبقاء مطالب الحركة الإسلامية بعيدا عن الساحة السياسية المغربية[1]، كما أن التركيبة الدينية في المغرب لم توفر يوما الأرض الخصبة لنشأة الإسلام السياسي فيها ، فبالعودة إلى الروافد الدينية المغربية نجدها قائمة على المذهب السني المالكي، و لكن الحظوة الأولى هي لدور الزوايا و الطرق الصوفية التي تمثل جانبا كبيرا من التراث الإسلامي في المغرب[2].

كما أن ظهور الإسلام السياسي جاء متأخرا مقارنة بالدول المجاورة كتونس و الجزائر و تعتبر بداية السبعينات هي فترة ميلاد الإسلام السياسي في المغرب، بعد اعتماد سياسة التعريب في البلاد و انتقال العديد من المدرسين المشارقة حاملين معهم أفكارا من التيار السلفي المنتشر في منطقة الشرق الأوسط وفي نفس الفترة ظهرت أول حركة إسلامية في البلاد متمثلة في "**جمعية الشبيبة الإسلامية**"، تحت زعامة **عبد الكريم المطيع** و التي حصلت على الاعتماد الرسمي من قبل السلطات الرسمية سنة 1972م، ومن بين أسباب حصولها على الترخيص بالعمل العلني،هو ضمها لعدد كبير من الأساتذة وطلاب الجامعات و المثقفين الذين اعتبرت السلطة أنهم يستطيعون الحد من تنامي التيار الماركسي اليساري الذي ازدادت قوته منذ نهاية الستينات[3]، و قد تورطت الحركة في العديد من أعمال العنف التي أدت في النهاية إلىرفع الشرعية عنها، و خاصة بعد اغتيال النقابي **عمر بن جلون**، وبروز اسم زعيم الحركة في التحقيقات الأمنية، مما أدى إلى فرار هذا الأخير إلى الخارج. و هو ما أدى إلى ظهور انقسامات داخل الحركة تجسدت في تيارين أساسيين، التيار الأول متطرف يتبنى أفكار سيد قطب كمرجعية له، و سرعان ما تبنى أطروحات الثورة الإيرانية و مواقفها ونادى بإسقاط سلطة الملك و إقامة دولة الإسلام محلها.[4]

أما التيار الثاني فقد اختار العمل السلمي وأعاد تنظيم صفوفه من جديد في جمعية "الجماعة الإسلامية"، التي أعلنت عن عملها السياسي السلمي كما أقرت بالشرعية السياسية و الدينية لسلطة الملك، في مقابل أن تسمح لها السلطات بالعمل في الساحة السياسية الرسمية. وفي سنة 1992، تغير اسم الحركة إلى "حركةالإصلاح و التجديد"، وحاولت الحركة الجديدة أن

[1]- Samir Amghar, in Michael Emerson and Richard Youngs (editors), Op.cit, p.14.
[2]- Julie E. Pruzan- Jorgensen," the Islamic movements in Morocco, main actors and regime response", (Copenhagen: The Danish institute for international studies, 2010), p.7.

[3] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص.86.

[4] – المرجع نفسه، ص. 87.

ترسم لنفسها خطا فكريا و سياسيا مختلفا عن الحركات الناشطة في الدول المجاورة و خصوصا الحركة الإسلامية في الجزائر[1]. وكانت الجماعة تنشر أفكارها بشكل مستمر في مجموعة من المجلات والجرائد منها جريدة "الإصلاح"، و مجلتي "الفرقان" و"الهدى"و عملت الحركة جاهدة من أجل نيل الاعتراف الر سميو المشاركة في الحياة السياسية و لكنها لم تتمكن من ذلك إلا من خلال الانضمام إلى ائتلاف سياسي عرف باسم" الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية "، وشاركت من خلاله في الانتخابات التشريعية لسنة 1997مو استطاعت أن تحصل على 6 مقاعد من أصل325 مقعدا، و في سنة 1998م غيرت الحركة اسمها إلى " **حزب العدالة و التنمية**"[2].

يطلق المراقبون على أفراد الحزب تسمية "إسلاميو القصر"، و ذلك لأنه قام بالعديد من التنازلات والتغييرات على مستوى البناء الإيديولوجي كما على مستوى البناء الهيكلي و التنظيمي،و لذلك يصعب وضع إطار تحليلي لمرجعية الحزب و توجهاته السياسية ، ولكن يمكن أن نحدد الخطوط العريضة لمبادئ الحزب و منطلقاته كالآتي:

- حزب العدالة و التنمية هو حزب إسلامي محافظ و معتدل يستقي أفكاره من التيار الإخواني و من التيار السلفي في نفس الوقت[3].و ترتكز أفكاره على الوسطية و اجتناب كل مظاهر الغلو في الفكر و التطرف في الممارسة و التجديد و التحديث بالتفاعل الإيجابي مع الحداثة و الانفتاح على الآخرين.
- يعتبر الحزب أن الإصلاح الناجع يخضع لقاعدة التدرج و التر اكم، فالتدرج سنة تحكم الظواهر الطبيعية و الإنسانية و الاجتماعية، و لكن التدرج في الإصلاح السياسي لا يتعارض مع وضوح الرؤية و وضوح الأهداف فيما يتعلق بإقامة الديمقراطية و العدالة الاجتماعية و التنمية الشاملة[4].

[1]- Julie E. Pruzan- Jorgensen Op.cit, p.11.

[2] – مهدي جرادات، مرجع سبق ذكره، ص.307.

[3]- Julie E. Pruzan- Jorgensen, Op.cit, p.13.

[4] – المرجع نفسه، ص. 308.

- يؤكد زعماء الحزب أن هدفهم ليس أسلمة المجتمع أو الدولة لأن المجتمع المغربي هو مجتمع مسلم أصلا[1]، و لذلك فإن برنامج الحزب يدور أساسا حول القضايا الاجتماعية كمحاربة الآفات و الرشوة ، و تحقيق المساواة و العدالة الاجتماعية.
- الاعتراف بشرعية الملك و سلطته، و احترام الثوابت الوطنية و هي : الإسلام والوحدة الوطنية والملكية الدستورية، و رفض التعاون مع أي طرف أجنبي أو الحصول على التمويل الخارجي مع العمل على حل الأزمات الداخلية بالعمل مع مختلف التيارات الوطنية.

جماعة العدل و الإحسان: نشأت هذه الجماعة سنة 1987م، و لكن جذورها تعود إلى سنة 1974م عندما بعث الشيخ "**عبد السلام ياسين**" رسالة إلى الملك "الحسن الثاني" عنوانها "**الإسلام أو الطوفان**"، و هي عبارة عن كتاب احتجاجي ينتقد الشيخ فيه نظام الملك و يحذره من أنه خرج عن الصراط المستقيم، وذلك لأنه أقام حكما مستبدا أين تسبق مصالح الملك مصالح الأمة[2]، وقد كلفته هذه الحركة الجريئة ثلاث سنوات قضاها في مستشفى للأمراض العقلية[3]، كما أنه قضى بعدها فترات متكررة من الأحكام بالسجن و أحكام أخرى بالإقامة الجبرية. وفي فترة الثمانينات حظيت الجماعة باهتمام خاص بسبب الصدامات الدائمة بين أعضائها وبين أعضاء الحركة اليسارية و الماركسية اللينينية وخاصة في الجامعات كما أنها ركزت على التواجد في الأوساط الشعبية الفقيرة، وتوفير الخدمات الصحية و الاجتماعية لها، مع التركيز على إعطاء التوجيه الديني والتربوي، و هو الأمر الذي أكسب الجماعة انتشارا واسعا بين الأوساط و الاتحادات الطلابية، واستقطبت العديد من الشباب المثقفين والمتعلمين من الأطباء والمحامين و المهندسين[4].

و مع بداية التسعينات، و في محاولة من النظام لاحتواء الحركة، عرض على الشيخ ياسين الحصول على ترخيص بإنشاء حزبه السياسي، ولكن طبعا وفقا للشروط التي تفرضها السلطة والمتمثلة في إقرار الحركة لشرعية نظام الحكم والاعتراف بالملك كأمير للمؤمنين ولكن الشيخ رفض هذا العرض وبقيت الحركة مرفوضة من قبل السلطة، وبعد دخول حركة العدالة و التنمية إلى الساحة السياسية رسميا ومشاركتها في الانتخابات التشريعية لسنة1997م احتد النقاش داخل جماعة العدل و الإحسان عن إمكانية تغيير الجماعة لموقفها من السلطة ولم لا

[1]- Samir Amghar, Op.cit, p.15.
[2]- Julie E. Pruzan- Jorgensen, Op.cit, p.15.
[3] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص.87.
[4]- Julie E. Pruzan- Jorgensen, Op.cit, p.16.

المشاركة في الحياة السياسية الرسمية من خلال الترشح، إلا أن زعيم الحركة الشيخ ياسين فصل في الموضوع قائلا بأن جماعته لن تغير من موقفها ولن تشارك في أي نشاط سياسي تنظمه السلطة الحالية، لأن ذلك سيؤدي إلى تشتيت الجماعة وإضعاف مواقفها كما حدث للحركات الأخرى، ولكنه أكد أن عمله كمعارض سيظل سلميا وأنه سيلتزم بالتغيير تدريجيا رافضا التيارات الثورية، ولكن ذلك لم يمنع من تشكيل خلية سياسية يترأسها **عبد الواحد متوكل**، وهي تضم فروعا جهوية و أقساما طلابية ونسوية، هدفها الأساسي وضع الخطوط العريضة للجماعة في حال ما إذا توفرت لها الشروط التي تراها مناسبة لدخول الساحة السياسية بشكل رسمي[1]. و لكن الإجماع في الوقت الراهن يبقى حول بقاء جماعة العدل و الإحسان بعيدة عن العمل الحزبي الرسمي.

و مازالت جماعة العدل و الإحسان الجماعة الأكثر انتشارا والأكثر تأثيرا في المغرب بسبب تغلغلها في المجتمع وحضورها المكثف في الجامعات و المعاهد ، وبسبب التأثير الكبير لشخصية الشيخ عبد السلام ياسين، ومواقفه الثابتة من النظام و السلطة وتأكيده الدائم على أنه لن ينشأ حزبا سياسيا إلا إذا عرف الدستور المغربي إصلاحات جوهرية، ومن المساهمات الفكرية للجماعة نجد ما يلي:[2]

- رفض فكرة تكفير المجتمع ، إذ نجد الشيخ ياسين يقول:" إننا مفتونون لاجاهليون". و ذلك لما فيه من خروج عن تعاليم الدين، و لأنه يدفع بالمسلمين للخطأ في تحديد الأهداف الصحيحة للعمل الإسلامي.
- للجهاد أهداف عدة،وعلى رأسها إعادة الخلافة على منهاج النبوة، فعلى الحركة أن تعد جيلا يحرر الأمة من الظلم و معالم الإلحاد المنتشرة في المجتمع و يقيم للأمة دولة الخلافة، جيلا يحدد مهمته الأولى في إقامة دولة إسلامية في كل قطر مسلم ثم إقامة الخلافة الإسلامية في الأرض، و على الدولة أن تعيد صرامة التشريع و التوجيه الإسلاميين.
- إن معارضة الحركة للحكام سببها خروجهم عن الدين، لأنهم ظلموا الظلم الأكبر وهو " الإشراك مع الله عز و جل في حاكميته"،و هو سبب معارضتها أيضا لليسارية و القومية، يقول الشيخ:" و أمام جماعة المسلمين قوى حية بالحقد الطبقي، منظمة بالانضباط اليساري

[1]- Ibid. p. 17.

[2] – مهدي جرادات، مرجع سبق ذكره، ص.305.

وموجهة بالإيديولوجية المسيطرة على العقول، أما القومية فهي داؤنا و بلاؤنا المفرق للمسلمين على حيثيات النسب، و لا جواب على هذا الوضع إلا الجهاد".

- رفض الثورة و العمل المسلح و أسلوب الاغتيالات السياسية.

و من التطورات التي شهدتها الحركة في السنوات الأخيرة نجد لجوءها إلى المنابر الخارجية للحديث عن الأوضاع السياسية في المغرب، حيث استطاعت الحركة من خلال صوت نشطائها في كل من فرنسا وبلجيكا أن تؤسس حركة تابعة لها هي "حركة المشاركة والإحسان"، و التي تضم عددا مهما من الطلاب المغاربة المغتربين إضافة إلى أفرادمن جماعة العدل و الإحسان الذين غادروا المغرب بسبب التضييق عليهم من طرف قوات الأمن المغربية، وتنظم هذه الحركة الملتقيات و المنتديات التي تتطرق فيها للأوضاع السياسية في المغرب وقضايا حقوق الإنسان والتجاوزات الأمنية التي يتعرض لها أفراد المعارضة في المغرب بشكل خاص وفي عموم الدول العربية و الإسلامية، كما تقوم الحركة بدورها التقليدي في نشر التعاليم الدينية و تقديم الإرشاد الديني للجالية المسلمة في أوروبا.[1]

و عموما يمكن القول أن مستقبل الحركة الإسلامية في المغرب يبقى رهن المواقف السياسية لهذه الأخيرة، فتيار العدالة و التنمية و بحكم إتباعه لمنهج براغماتي أصبح أكثر قربا من النظام، واستطاع أن ينشط في الساحة السياسية الرسمية و يكون كأحد الأحزاب السياسية الحاضرة بقوة في الخريطة السياسية للمغرب، إلا أن مدى قوته السياسية تبقى أمرا مثيرا للجدل و ذلك لأن المراقبين يعتبرون أنه لا يملك برنامجا سياسيا قويا يتبنى أفكار الحركة الإسلامية المعهودة، أما تيار العدل و الإحسان فمستقبله مرهون بموقف القيادات في حال غياب الشيخ ياسين، حيث مازال مجهولا إذا ما كانت الحركة ستتبنى موقفا مختلفا من العمل السياسي الرسمي، و هل ستشكل حزبا سياسيا يخوض غمار المنافسة مع باقي التشكيلات الحزبية و خصوصا في ظل النشاط المتزايد للفروع الخارجية للحركة وفي ظل تجدد القيادات داخلها.

و بصفة عامة فما يمكن قوله عن الحركات الإسلامية في الوطن العربي، هو أنها بدأت تميل إلى التغيير في مناهجها وفي خطابها من خلال تبني مواقف أكثر براغماتية وتحت مسميات عدة كالتكيف السياسي، كما أنها تؤكد على مبادئ الحداثة في أفكارها وبرامجها و

[1]- Samir Amghar, Op.cit, p.20.

الابتعاد عن المرجعيات التقليدية والتي قد تمثل عائقا أمام تطور الحركة الإسلامية ووصولها إلى الساحة السياسية و هذا ما يشير إليه الباحثون في حركات الإسلام السياسي الذين لاحظوا أن هذه الأخيرة عدلت كثيرا في مناهجها وربطت بين نجاحها وبين تحقيق شرطين اثنين:[1]

- يحق للمسلم أن يعيش وفق متطلبات و مظاهر الحياة العصرية، و لذلك فإن النموذج السياسي الإسلامي لا يسعى إلى العودة إلى دولة المدينة أو العيش وفق عادت الماضي وإنما لكل زمان معطياته الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية التي يجب القبول بها ومسايرتها.
- القبول بمظاهر الحياة الحديثة يعني القبول بفتح الباب أمام الاجتهاد العقلي، ونظرا لأن الاجتهاد هو عملية فكرية فإنها تتطلب عملية مشاورة و مداولة، وتتم هذه الأخيرة داخل مؤسسات نظامية ويمكن للبرلمان أن يقوم بهذه المهمة عند عملية صياغة القوانين.

وكل الحركات الناشطة اليوم على الساحة السياسية الرسمية في الدول العربية أصبحت تعترف بالديمقراطية كمبدأ من مبادئ الحكم، وكذلك بالسيادة الشعبية.

[1]- Crisis group briefing:" Islamism in North Africa, the legacy of history", 20 April 2004, p.11.

المبحث الثاني: ظهور الحركة الإسلامية في الجزائر.

إن دراسة ظاهرة الإسلام السياسي الجزائري، ترتبط بمجموعة من التعقيدات والتداخلات، ذلك لأنها عرفت أبعادا إقليمية وانعكاسات خارجية هامة، وهو ما جعلها ظاهرة خضعت للعديد من الدراسات الأكاديمية، التي تهدف إلى إرساء منهجية لدراسة مختلف الأحداث التي مرت بها الجزائر، وكذلك دراسة آليات استرجاع الأمن والاستقرار دون المساس بأحد الثوابت الوطنية ألا وهو الدين الإسلامي.

و تجب الإشارة إلى أن دراسة ظاهرة الإسلام السياسي في الجزائر تعود إلى مراحل تاريخية سابقة عن الاستقلال الوطني، وهي محصلة تراكمات اجتماعية وفكرية تبلورت في نهاية المطاف في صورة حركات وأحزاب سياسية، وحتى جماعات مسلحة زعزعت أمن واستقرار البلاد طيلة عشرية كاملة.

المطلب الأول: أصول الإسلام السياسي في الجزائر.

إن الإسلام كدين ومعتقد لطالما كان أحد العناصر الراسخة في المجتمع الجزائري و ظاهرة متأصلة في مختلف عاداته وقاليده، بل إنه مرجعها الأساسي و هو ما يعرف بالإسلام التقليدي الذي تنظيم العبادات والمعاملات وتحديد مكانة الفرد في المجتمع ويحدد واجباته اتجاهه، ومع التواجد الاستعماري بالجزائر وتطبيقه لسياسات عنصرية وإقصائية إزاء مقومات الهوية الجزائرية، و أصبحت المدارس التقليدية هي الملاذ الوحيد للجزائريين من أجل تعلم الدين الإسلامي و التعرف على مبادئ الشريعة.

و مع ظهور الحركة الإصلاحية في المشرق العربي وانتقالها إلى الجزائر على يد مجموعة من المشايخ أمثال: **الشيخ صالح بن مهنا(1854- 1910)، الشيخ عبد القادر المجاوي(1848- 1914)، الشيخ مولود بن الموهوب(1866- 1939)، الشيخ عبد الحليم بن سماية(1886- 1933)**، وغيرهم من العلماء الأفاضل الذين يرجع لهم الفضل في نقل الأفكار الإصلاحية وأفكار النهضة إلى الجزائر، فقد ساهمت أفكارهم في دعم حركة الأمير خالد، كما أنها مهدت الطريق لدعوة العلامة **عبد الحميد بن باديس** لاحقا.[1]

عندما احتفلت فرنسا بمرور قرن على احتلالها للجزائر، توجت الاحتفال بإلغاء اللغة العربية و عندها رفع عبد الحميد بن باديس شعار : "الجزائر وطننا،و العربية لغتنا، و الإسلام ديننا"، وتضافرت جهوده مع مجموعة من العلماء لتأسيس " **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**"، التي خرجت إلى النور في الخامس من شهر ماي سنة 1931م، و ظهر مع الجمعية خطاب لم يعهده المجتمع الجزائري من قبل، ينادي بضرورة العودة بالإسلام إلى منابعه الصافية ومحاربة كل الممارسات والطقوس الدخيلة و البدع التي كثيرا ما ساهم الاستعمار في نشرها وترسيخها في المجتمع[2]، و بالرغم من أن الجمعية أنكرت أن يكون لها أي هدف سياسي و أكدت على ذلك في قانونها الأساسي، إلا أنها وبطريقة ما ساهمت في خلق الوعي بالذات لدى أفراد المجتمع الجزائري، حيث أن الجدل الدائر بين أوساط النخبة الوطنية كان حول الإستراتيجية التي يجب إتباعها إزاء

[1] – آمنة بواشري بنت بن ميرة، أهمية العامل الفكري في تشكيل الهوية و استرجاع الحرية– الجزائر نموذجا– (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2008)، ص. 22.

[2]- Abdelhamid Boumezbar et Djamila Azedine, L'Islamisme algérien de la genèse au terrorisme, (Alger: Chihab édition, 2002), p. 23.

الاستعمار الفرنسي، و قد تمخض الجدال عن نقطتين أساسيتين، الأولى ترى بأن تغيير العقليات سيؤدي إلى تغيير المحيط الاجتماعي للأفراد، في حين ركزت النقطة الثانية على العكس أي أن بداية التغيير تكون في المحيط الاجتماعي لينعكس ذلك لاحقا على عقليات الناس، و استقر رأي الجمعية على الرأي الأول فكان اهتمامها منصبا على الإصلاح الديني و الثقافي، لأنه الطريقة المثالية لخلق رأي عام جزائري يمكنه مواجهة الإيديولوجية الاستعماريةولذلك طالب العلماء بتدريس اللغة العربية وفصل الدين عن الدولة إيمانا منهم بأن هذين المطلبين سيخلقان عناصر التمايز لدى الأمة الجزائرية وبالتالي تسهيل عملية فصلها عن فرنسا[1].

و يعتبر الباحثون أن تركيز الجمعية على الهوية العربية الإسلامية وضع حدا لحالة الاغتراب الثقافي و السياسي لدى الشعب الجزائري، كما أنها روجت لفكرة الأمة الجزائرية وبالتالي استطاعت أن تخرج المجتمع الجزائري من حالة القبلية التي كان يعيشها قبل و خلال الفترة الاستعمارية[2].

إلا أن هناك من يعتبر أن الإسلام السياسي في الجزائر لا يعود في أصوله إلى نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وذلك لأنها لا تعكس السمات العامة للإسلام السياسي و المتمثلة في النظرة الشمولية للإسلام، حيث أن الجمعية أكدت دوما من خلال أعمالها على أنها تفضل الفصل بين الدين و الدولة، كما أنها وظفت الدين من أجل حث المجتمع الجزائري على الحصول على الاستقلال[3]، و لكن مما لاشك فيه أنها لعبت دورا هاما في البناء الفكري الوطني، كما أنها لعبت دورا في إدخال أحد التيارات الفكرية الإسلامية المؤثرة إلى الجزائر.

و في المقابل و إذا أردنا التعرف على تيارات الإسلام السياسي في الجزائر، فإن أول ملاحظة هي أنه متداخلة و لا يمكن معرفة الحدود التي تفصل بينها و هذا نتيجة للظروف و المعطيات السياسية المختلفة للنظام الجزائري، و نجد اليوم أن الإسلام السياسي الجزائري هو نتيجة للتفاعل بين أربع روافد أساسية:

---

[1]– سليمان ألرياشي و آخرون، الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص. 23.

[2] – سليمان ألرياشي و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص24.

[3] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص.72.

1- <u>التيار الإخواني</u>: و كما تدل التسمية فهو التيار الذي يعتبر امتدادا لحركة الإخوان المسلمين المصرية،و قد نتج هذا التيار جراء السياسة المرحلية التي انتهجتها جماعة الإخوان المسلمين في مصر تحت زعامة "حسن البنا"، و التي تمثلت في نشر أفكارها في الأقطار الإسلامية، ثم بناء التنظيمات الإدارية و السياسية اللازمة لتعزيز انتشارها ثم يأتي أخيرا الهدف الأسمى و هو قلب الأنظمة الموجودة و إقامة الدولة الإسلامية[1]. و تعود أولى الاتصالات معها إلى سنوات الأربعينات عندما اتصلت الجماعة ببعض علماء الإصلاح في الجزائر من أمثال " **محمد البشير الإبراهيمي**" و "**فضيل الورثيلاني**"،حيث أقام هذا الأخير بالقاهرة و أدار مكتب الجمعية هناك، و في سنة 1947م تم تأسيس أول حزب سياسي تابع لحركة الإخوان و هو "**حزب الوحدة الجزائرية**" بقيادة "**الحاج حسين سليماني**"،"**عمار عيمش**" "**إبراهيم أمهدن**"، **أحمد بن الشيخ الحسين**"، و يقول عنه الشيخ "**الطيب العقبي**":"الدين، اللغة، الوطن و بهذا المعنى هو الأول من نوعه في البلاد، كما أنه نسخة عن حزب الإخوان المسلمين المشهور في المشرق، الذي يرفع راية و العروبة و يحمل مشعل الدين و القومية الصحيحة"[2].

و لقد تشبع هذا التيار بأفكار الإخوان المسلمين خاصة في ظل تشابه الأوضاع بين البلدين فكل من مصر والجزائر تعيش حالة من الاستعمار الأجنبي وكلاهما يتطلعان إلى الحرية و الاستقلال، وقد عرفت كلا الدولتين نفس الخطاب الإصلاحي لمحمد عبده الذي زار الجزائر سنة 1930م، و يبدو من خلال ذلك أن الإيديولوجية الإصلاحية لم تكن كافية بالنسبة للإخوانيين سواء في مصر أو في الجزائر.

و بعد اندلاع ثورة التحرير سنة 1954م، أوقف نشاط الإخوان المسلمين في الجزائر إثر انضمام جميع تيارات الحركة الوطنية لجبهة التحرير الوطني، التي لم تتردد في استخدام العامل الديني في خطابها و ذلك لما له من قدرة على تجنيد الأفراد.[3]

---

[1]- Abdelhamid Boumezbar et Djamila Azedine, Op.cit, p.35.

[2] – الأمين سويقات، "التكيف السياسي للأحزاب السياسية الإسلامية في الجزائر و المغرب، دراسة مقارنة"، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة وهران، قسم العلوم السياسية، 2009، ص.76.

[3]- Fanny Colonna," Cultural resistance and religious legitimacy in colonial Algeria", (Economy and Society revue, vol 3, 1974), p. 234.

و بعد الاستقلال عاد تيار الإخوان من جديد إلى الساحة السياسية، بعد حالة عدم الرضا التي سادت الأوساط السياسية عن اختيار المنهج الاشتراكي، الذي رأى فيه الإسلاميون معاداة للدين، وعلى رأسهم الشيخ "محفوظ نحناح" الذي أسس جمعية " **جماعة الموحدين**"، و الذي عبر من خلالها عن موقفه المعارض للسلطة التي أدارت ظهرها للمبادئ التي ضحى من أجلها الشعب الجزائري، و انتهجت هذا النهج اليساري الغريب عن المجتمع الجزائري و عاداته و هو يقول في ذلك:" الجزائريون جميعا من سنة 1954 إلى سنة 1962، كانوا تابعين لجيش التحرير وجبهة التحرير الوطني، ولكن وبعد الاستقلال و الإعلان عن الخيار الاشتراكي و الحزب الواحد، جعلنا نختار الخيار العربي الإسلامي و حرف الضاد"[1]. و قد تأثر الشيخ نحناح بأفكار الإخوانيين نتيجة احتكاكه بهم سواء من خلال مزاولته للتعليم بالجزائر، أو بعد التحاقه بالقاهرة لإكمال تعليمه العالي.

و قد ازداد نشاط الجمعية حدة في فترة السبعينات، حيث أعلنت رفضها المطلق للاشتراكية و طلبت من الشعب الجزائري أن يرفض مشروع الميثاق الوطني الذي عرض للاستفتاء سنة 1976م، و أن يطالب النظام بتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية و ذلك لا يكون إلا بالحكم بما أنزل الله.

و لم يتوقف تنامي تيار الإخوان المسلمين عند هذا الحد، بل إنه وصل إلى داخل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، عندما قرر "الهاشمي تيجاني" الانفصال عن الجمعية و التوجه نحو العمل السياسي، فأسس "**جمعية القيم**" سنة 1963م، ولم تخفي الجمعية معارضتها للنظام من خلال مجلة "**التهذيب الإسلامي**"، وسرعان ما تم حظر نشاطها بعد العديد من أعمال العنف التي حدثت بين أعضائها وبين التيار اليساري و العلماني في الجامعات الجزائرية وأيضا بسبب الرسالة الاحتجاجية التي بعثها رؤساء الجمعية إلى الرئيس جمال عبد الناصر وبعد إعدام "سيد قطب" سنة 1966، و حلت الجمعية نهائيا سنة 1970م، إلا أن نشاطها شكل الأرضية التي ستنطلق منها الحركات السياسية الإسلامية في الجزائر لاحقا[2].

[1] – الأمين سويقات، ، مرجع سبق ذكره، ص.77.

[2]- Mohamed Harbi, L'Islamisme dans tous ses états, (Alger: édition Rahma, 1992), p.138.

و مع صدور قانون التعريب في الجزائر وغياب البنية القاعدية الضرورية لهذا القرار وخاصة فيما يتعلق بالتأطير البيداغوجي المتمثل في الأساتذة والمعلمين، اتجهت الجزائر نحو المشرق العربي، حيث التحق بقطاع التعليم الجزائري العديد من المنتسبين لجماعة الإخوان المسلمين وخاصة في مصر، حيث انتهز النظام المصري الفرصة للتخفيف من ضغطهم عليه خاصة بعد وصولهم إلى أبنية الحكم، و من ناحية أخرى عملت حركة الإخوان المسلمين نفسها على إرسال مناضليها إلى الجزائر لكي تفتح لنفسها منفذا جديدا في المغرب العربي، بعد أن تم التضييق عليها في مصر، وهو نفس ما حدث مع الوفود الآتية من سوريا وفلسطين.

و منذ وصول دعاة التيار الإخواني إلى الجزائر عملوا على نشر أفكارهم و الدعوة إلى المشاركة في إصلاح حال الأمة الجزائرية المسلمة، ثم انكبت جهوده على إيجاد القيادات السياسية الفاعلة و عن التحالفات القوية لمواجهة النظام، فكانت الجامعات أرضا خصبة لجذب جيل الشباب المتحمس للعمل السياسي، وكذلك وجدت كبار التجار و أصحاب رؤوس الأموال الذين اعترضتهم السياسية الاشتراكية، و الذين قدموا الدعم المادي للحركة في مقابل أن تساعدهم هذه الأخيرة في القضاء على الاقتصاد الشمولي الذي يقف عائقا في وجه الحرية الاقتصادية ويحرمهم من تحقيق المكاسب المادية التي يطمحون إليها، و بالتالي فإن هذا التيار سيبني خطابه اعتمادا على ثلاث محاور أساسية: الدين، الاقتصاد و السياسة وبناءا على ذلك صدرت الفتاوى التي تحرم الاشتراكية والثورة الزراعية وغيرها من المشاريع الاقتصادية في الجزائر[1]. و من بين أهم المؤلفات التي انتشرت حول هذا الموضوع نجد كتاب: "**المزدكية هي أصل الاشتراكية**" لعبد اللطيف سلطاني، ويقول فيه أن الاشتراكية كفر وأن الصلاة لا تجوز فوق أرض انتزعت من أصحابها خلافا لأحكام القرآن.[2]

و من بين الحركات التي نشأت في كنف التيار ألإخواني نجد أيضا : **حركة الجماعة الإسلامية** التي ظهرت في قسنطينة في بداية السبعينات ،و عملت على نشر أفكار حسن البنا في

[1]- Abdelhamid Boumezbar et Djamila Azedine, Op.cit, p.43.

[2] – حيدر إبراهيم علي، مرجع سبق ذكره، ص. 74.

الوسط الجامعي،ومحاربة التيار اليساري و هو ما أدى إلى الاصطدام المباشر بين التيارين وإلى اندلاع أعمال عنف متبادلة بينهما خاصة خلال الموسم الجامعي 1974/1973[1].

2- **التيار الجهادي:** وهو التيار الذي يتداخل مع الحركة الإخوانية من ناحية و يناقضها من ناحية أخرى، بحيث نجد بعض زعماء هذا الاتجاه ممن عملوا في المجال السياسي لفترة ثم و بعد اقتناعهم بعدم جدوى العمل السلمي اتجهوا نحو رؤية أكثر راديكالية، تجد مرجعيتها في القول بضرورة العودة إلى القرآن والسنة وتطبيق أحكامهما كمصادر أساسية للتشريع صالحة لكل زمان ومكان، مع إمكانية اللجوء إلى العنف في سبيل تحقيق ذلك.[2]

و كان أول من تبنى هذا المنهج هو "مصطفى بويعلي"، و هو إمام جامع العاشور و مجاهد سابق في صفوف جيش التحرير الوطني، بدأ نشاطه من خلال تأسيس "جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، و التي كانت تهدفإلى محاربة الآفات الاجتماعية و الأفعال المخالفة للشرع كبيع الخمور، ومحاربة الفساد الأخلاقي، ومنع الاختلاط بين الجنسين[3]. وفي سنة 1982م تحولت الجمعية إلى تنظيم راديكالي عرف باسم" الحركة الإسلامية المسلحة"التي اعتبرها بويعلي اليد الضاربة في سبيل إقامة الدولة الإسلامية في الجزائر[4]، و قد قامت هذه الحركة بعدة عمليات منها:[5]

1- سرقة ما يعادل 161كلغ من المتفجرات، من مقلع "كاب جانيت" بهدف بداية التحضير للعمل المسلح.

2- سرقة مبلغ مالي يقدر ب80 مليون سنتيم، بعد هجوم مسلح طال مديرية البناء بعين النعجة.

---

[1] – أحميدة عياشي،الإسلاميون في الجزائر بين السلطة و الرصاص، (الجزائر: دار الحكمة، 1992)، ص.209.

[2] – عنصر العياشي، سوسيولوجيا الديمقراطية و التمرد بالجزائر، (القاهرة: مركز البحوث العربية،1999)، ص. 33.

[3] – عبد الباقي الهرماسي، الدين و الدولة في المجتمع العربي،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص. 513.

[4]- Amel Boubekeur, "Salafism and radical politics in postconflict Algeria", (Carnegie Middle East center, N°11, December, 2008), p. 6.

[5]- Abdelhamid Boumezbar et Djamila Azedine, Op.cit, pp. 150-154.

3- الهجوم على مدرسة الشرطة بالصومعة، و الاستيلاء على كمية كبيرة من الذخيرة الحية و اغتيال أحد أعوان الشرطة.

4- نصب الكمائن و استهداف رجال الدرك الوطني و رجال الشرطة.

و قد كشفت قوات الأمن عن مخططات لعمليات أخرى أخطرها تخطيط الجماعة لاغتيال عدد كبير من المسؤولين والإطارات السامية في الدولة، بل وحتى اغتيال الرئيس الجزائري"شاذلي بن جديد"، وكذلك استهداف بعض المراكز الهامة وتفجيرها كالمقر العام لحزب جبهة التحرير، ومقرات قيادة الجيش بالإضافة إلى مخططات لتفجير المطارات الوطنية.[1]

غير أن اغتيال زعيم الحركة " مصطفى بويعلي" في 3 جانفي 1987، حال دون تنفيذ الجماعة لمخططاتها و خاصة بعد الإطاحة بباقي عناصر التنظيم و إلقاء القبض عليهم[2].

و من الجماعات التي تتبنى العمل المسلح نجد التنظيمين التاليين:[3]

- **تنظيم الجهاد:** بقيادة كل من بشير فقيه و الشيخ عثمان، وقد أصبح كلاهما من القيادات البارزة في جبهة الإنقاذ لاحقا.
- **جماعة أهل التوحيد و الدعوة:** التي تعتبر جزءا من جماعة أهل التكفير و الهجرة رغم اختلافاتهما المذهبية، وكان على رأسها الشيخ الهاشمي سحنوني الذي أصبح بدوره من القيادات البارزة في جبهة الإنقاذ.

و في المرحلة الممتدة من 1991إلى 1994، ظهرت المزيد من التنظيمات التي تتبنى الفكر التكفيري "الجهادي"و على رأسها "**الجيش الإسلامي للإنقاذ**"، الذي تأسس سنة 1994م،و هو الجناح العسكري للجبهة الإسلامية للإنقاذ، وجاء كرد فعل على إلغاء نتائج الانتخابات التشريعية لسنة 1992م، ومحاكمة وسجن قيادات الجبهة الإسلامية، فكان تأسيس هذه القوة العسكرية للرد على السلطة الجزائرية المدنية و العسكرية التي أوضحت بأنها لن تتساهل مع الحركة الإسلامية،

[1] – أحمد مراح، قضية بويعلي، الجزائر: دار الأمة، 1998، ص.130.

[2]- Abed charef, Algérie: le grand dérapage, (France: édition de l'Aube, 1994), p. 33.

[3]– عنصر العياشي، مرجع سبق ذكره، ص.60.

ولن تقبل بها كفاعل سياسي في النظام السياسي الجزائري[1]، و قد تشكل هذا التيار من شخصيات لا تؤمن بالعمل لسياسي وذلك بعد خيبة الأمل التي أصابتها من النظام الجزائري من ناحية، ونتيجة للعوامل للخارجية كنجاح الثورة في إيران وزيادة الاهتمام بالحركات الأصولية الراديكالية من ناحية أخرى[2]، كما أن هذا التنظيم قد اجتذب إليه المجاهدين العائدين من حرب أفغانستان، و المتشبعين بأفكار السلفية الجهادية المتمثلة في محاربة الأنظمة اليسارية الملحدة ومحاربة أتباع "الطاغوت"، أي الأنظمة التابعة للغرب و التي تتشارك معه في القيم السياسية التي اعتبرها أفراد التنظيم كفرا، بالإضافة إلى اجتذاب الحركة لفئة عريضة من الشباب المهمشو الّذي بسبب السنوات الطويلة من الحرمان ولا مبالاة النظام ، وجد في الخطاب الراديكالي الفرصة للانتقام و الإطاحة برموز "الظلم" الذي تعرض له.[3]

و في تاريخ 24 سبتمبر 1997، قام "مدني مزراق" المسؤول الأول في الجيش الإسلامي للإنقاذ بالإعلان عن وقف إطلاق النار بعد مفاوضات طويلة مع الجيش، و في سنة 1999م، أعلن عن وقف القتال نهائيا.

أما أكثر التنظيمات الراديكالية في الجزائر فهي "الجماعة الإسلامية المسلحة" التي اجتذبت إليها العناصر المتطرفة من قيادات و أتباع الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالإضافة إلى مجموعة من الأصوليين الذين لم يؤمنوا يوما بالممارسة السياسية، اعتبرت الجماعات الإسلامية أنها الأولى بقيادة الدولة الإسلامية الجزائرية، لأنها اتهمت الجيش الإسلاميللإنقاذ بالخيانة و الردة، و اعتبرت أن السلطة هزمته تماما كما هزمت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، و هذا ما جعل الطرفين يدخلان في صراع دامي، كما أن الجماعات الإسلامية أصدرت سنة 1995م فتوى بتكفير الشعب الجزائري على عمومه، و ذلك لأنه يرفض الوقوف إلى جانب الحق و يحتمي بقوة النظام الكافر و يقره، وأكدت رفضها التام لأي نوع من الهدنة أو الصلح مع السلطة و كان شعارها الدائم:" لا مصالحة، لا هدنة، لا حوار"[4].

---

[1]- Amel Boubekeur, Op.cit, p. 11.

[2] – عنصر العياشي، مرجع سبق ذكره، ص.64.

[3] -Ibid, p. 12.

[4]- Séverine Labat, Les islamistes algériens entre les urnes et le maquis, (Paris: édition du seuil, 1995), p.282.

3- **التيار السلفي:** يحدد هذا التيار أهدافه بالعودة إلى الأصول الأولى للإسلام و الاعتماد على الكتاب و السنة، يستمد جذوره في الجزائر من أعمال و أفكار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، و قد اعتبر هذا التيار غيبا على الأفكار التي تعوّد عليها المجتمع الجزائري، و لذلك كان محل جدل دائم من طرف الأفراد و حتى المؤسسات الدينية الرسمية التي تتبع المذهب المالكي.[1]

و قد اكتسب هذا التيار قوة متزايدة منذ بداية الثمانينات مع زيادة عدد الطلاب المبتعثين من طرف الدولة الجزائرية لتلقي العلوم الشرعية في المملكة العربية السعودية، و الذين عادوا إلى الجزائر لنشر محصلتهم الفكرية،أمثال: الشيخ **علي فركوس***، و الشيخ **عبد المالك رمضاني****و الشيخ **عبد الغني عويسات*****،و الذين يعتبرون أهم ممثلي هذا التيار في الفترة المعاصرة.

و يعرف هذا التيار أيضا بتيار الدعوة أو السلفية العلمية،و هو في الأساس عبارة عن حركة دينية علمية محايدة سياسيا، لأنها في الواقع ترفض جميع مظاهر الحياة السياسية الحديثة، و تعتبر أنها لامتلك أي مرجعية في الإسلام، كما أنها ترفض مبدأ "التحزب"- و يأخذ المصطلح عند السلفيين معنى سلبيا-، و تعتبره سببا في الفتنة وفي تشتت وتفرق صفوف المسلمين، وتأخذ كخير مثال على ذلك الأحداث لدامية التي عرفتها الجزائر من جراء العمل الحزبي،و لكنها في نفس

---

[1] – مسعود بوجنون، الحركة الإسلامية الجزائرية سنوات المحن و الشؤم، تر: عزيزي عبد السلام، الجزائر: دار مدني، 2002، ص. 52 .

*-

**- أحد رموز الدعوة السلفية في الجزائر، يشغل اليوم منصب إمام بأحد مساجد المملكة العربية السعودية، اضطر إلى مغادرة الجزائر بسبب التهديدات المتكررة التي تعرض لها من طرف الجماعة المسلحة و ذلك لأنه كان رافضا للعنف المسلح في البلاد وبسبب دعوته للشباب للالتزام بطاعة الحاكم في الجزائر، في سنة 2007 كلفته السلطات الجزائرية بالتحاور مع الجماعات المسلحة و في سنة 2008 أذيعت مجموعة من فتاواه التي تحرم الإيديولوجية الجهادية في الجزائر من خلال أثير إذاعة القرآن الكريم السعودية. و في نفس السنة أصدر كتاب "فتاوى العلامة الكبير فيما أهدر من دم في الجزائر" يدعو فيه إلى أفكار كل من الشيخ الألباني وابن باز و العثيمين.

***- أحد المشايخ الكبار من أصحاب الدعوة السلفية، مقيم بالمملكة العربية السعودية، له عدة كتب تحرم الدعوة الجهادية في البلاد الإسلامية عموما و في الجزائر بشكل أخص، تحاور مع العديد من القياديين في الجماعة الإسلامية المسلحة و له برنامج في إذاعة القرآن الكريم السعودية يدعو فيه إلى تحريم العمل المسلح في الجزائر، و أيضا إلى تحريم تكفير الحكام والعامة من الناس ما لم يثبت ذلك ، و تشير المصادر إلى أنه تعاون مع السلطات الأمنية في الجزائر في محاورة من تسميهم السلطة بالمضللين من أجل إقناعهم ببطلان مذهبهم و بالتخلي عن فكرة الجهاد و أيضا بالقبول بالمصالحة.

الوقت لا ترفضالدولة والسلطة و لا تنادي بالثورة، بل بالعكس تماما تطالب بإعطاء الأمور لأهلها والابتعاد عن الجدل و المنافسة السياسية[1].

و قد ازداد التيار السلفي انتشارا في السنوات العشر الأخيرة بشكل ملحوظ، في المدن الكبرى كما في المناطق الريفية والسبب راجع إلى الحيرة الكبيرة التي اعترت أفراد المجتمع جراء الأحداث المأساوية التي عرفها الجزائر، في ظل صراع سياسي ولكنه يتكلم لغة دينية ولذلك ازداد الاهتمام بالأفكار السلفية التي ترمي إلى إعادة أسلمة المجتمع ولكن دون تسييسه هذه المرة، كما أن الانضمام إلى هذا التيار لا يتطلب أي مستوى تعليمي أو أية شروط اجتماعية أو سياسية، على عكس عملية التحزب التي أصبحت أكثر انتقائية، فالأحزاب الإسلامية تحاول أن تلمع صورتها بالانفتاح على فئات معينة من الشباب من طلاب الجامعات و المعاهد ممن يمكنهم تولي وتدبير الأمور التنظيمية و الإدارية داخل الأبنية السياسية.[2]

و من ناحية أخرى نجد أن النظام ساهم في انتشار جماعة الدعوة، لأنها وبحكم المرجعية الوهابية لا تجيز الخروج على الحاكم، كما أنها تشجع الشباب على العمل الحر بدل الوظائف العمومية أو الحكومية، و تشجعهم على التجارة و بذلك و في ظل أزمة البطالة المتنامية يصرف التيار السلفي أنظار الشباب عن واحدة من أثقل نقاط ضعف البرامج التنمويةفي الجزائر، ويكون المقابل الوحيد الذي تطالب به الحركة هو الاقتسام العادل لريع البترول بين أفراد الشعب، و بطريقة ما يساهم هذا الطرح في تحويل الشباب إلى زبائن للدولة تجمعهم بها علاقات المحاسبة المالية و التجارية، و ليس علاقات المواطنة التي تقوم على المشاركة في السلطة وهو ما تقوم به الأحزاب السياسية بمختلف توجهاتها.

كما أن النظام يسمح للتيار السلفي بممارسة نشاطه لأنه عمل على نشر الأفكار المتعلقة بنبذ العنف والفتاوى التي نادت بضرورة مشاركة الشعب بجميع فئاته لإنجاح مشروع المصالحة الوطنية، إلا أن هناك وعيا كبيرا لدى السلطة بالأهمية السياسية الكبيرة لهذا التيار حتى لو كان يقدم نفسه كتيار علمي أو إصلاحي اجتماعي، ولذلك نجد بعض مظاهر الرقابة على نشاطها ومن أمثلة ذلك منع حوالي 1000 عنوان من الكتب السلفية من دخول الأسواق الجزائرية سنة

[1]- Amel Boubekeur, Op.cit, p. 14.
[2]- Ibid. p.15.

2007م[1]، بالإضافة إلى لجوء النظام إلى مؤسسات التدين التقليديةوعلى رأسها الزوايا و الطرق الصوفية، التي يمكن أن تمثل في المستقبل تيارا موازياللمد السلفي في الجزائر و خاصة في ظل إجماع الباحثين على أن الدّين هو أحد العوامل الجوهرية في الجزائر، بالرغم من انتشار إيديولوجيات أخرى كاليساريةوالعلمانية والتيار القومي إلا أن دور الدين مازال حاسما و أقوى من التيارات الأخرى.

4- <u>تيار البناء الحضاري</u>: المعروف أيضا بالجزأرة لعب دورا مهما في تكوين الحركة الإسلامية الجزائرية يتزعمه "**مالك بن نبي**"، الذي ركز على ضرورة وضع برنامج للسلطة مستمد من الرصيد الحضاري للأمة الإسلامية، كونه مجموعة من طلبة الجامعات الذين تلقوا تعليمهم في الجامعات الغربية، منهم" **عبد الحميد بن شيكو**" و "**محمد بوجلخة**"، الذين لعبا دورا مهما في توسيع مجال الدعوة الإسلامية في الجامعة بفضل توليهم لمناصب هامة.

و قد اعتبر هذا التيار أن التجربة الإسلامية في الجزائر يجب أن تكون مستمدة من خصوصية و أصالة المجتمع الجزائري، و لذلك انتقد بشدة تيار الإخوان المسلمين في الجزائر و على رأسهم الشيخ"محفوظ نحناح".

كما أن هذا التيار انتقد أطروحات الإخوان المسلمينواعتبرو ها أنها قد عجزت عن إيجاد قيادة تكون في مستوى الثقة الكبيرة التي وضعتها الجماهير فيهاو اعتبروا أنها غير جاهزة مؤسسيا لمواجهة الأنظمة آخذين بذلك فشل الجماعة في مواجهة الملكفاروق،و أيضا تورطهم مع النظام الناصري الذي دعموه في البداية ليحاصرهم بعد توليه السلطة في البلاد، و أخيرا انتقد أصحاب التيار الحضاري استعلاء الجماعة على غيرها من الحركات، و نظرتها الدونية لها مما يضيق نطاق التعاون بين الحركات الإسلامية.[2]

و بصفة عامة، يمكننا القول أن الحركات الإسلامية في الجزائر متعددة الروافد و متداخلة فيما بينها، و هو ما يجعل التمييز فيما بينها على قدر من الصعوبة فغالبا ما نجد حركة نشأت في نطاق تيار معين ثم انتقلت إلى تيار آخر، كما أنه لا يوجد اتفاق على مرحلة معينة لبداية ظهور الإسلام السياسي في الجزائر، فمن الباحثين من يرجعه إلى مرحلة الأمير عبد القادر

[1]- Ibid. p.17.

[2] – الأمين سويقات، مرجع سبق ذكره، ص.80.

معتبرين أنه أول من نادى باستقلال الجزائر المسلمة عن الغرب الكافر،و أنه جاهد في سبيل ذلك، و هناك من يعتبر الحركة الإصلاحية الممثلة بجمعية العلماء المسلمين هي المهد الأول للحركات الإسلامية،لأنها أول منظمة دينيةتحمل مطالب و أهداف سياسية غير معلنة.

و لكن الدراسات الأكاديمية تجمع على أن الإسلام السياسي المنظم في شكل حركات و جمعيات وتنظيمات طلابية يعود إلى فترة سبعينات القرن المضي، و أنه لم يظهر للعيان إلا في الثمانينات حيث بدأت تتجسد في شكل قوى معارضة تنشط في المؤسسات التعليمية و بشكل خاص الجامعات التي تحولت إلى ساحة معركة بين الإسلاميين و غيرهم من التيارات السياسية السائدة في الجزائر حينذاك، وبحسب المرجعية الفكرية لكل حركة إسلامية اختلفت الوسائل والآليات وطبيعة الخطابات المعتمدة من طرف هذه الأخيرة، فالتيار ألإخواني المؤمن بضرورة خوض تجربة الإصلاح من داخل النظام السياسي لم يتأخر في بناء الأطر المؤسسية اللازمة لذلك من خلال تشكيل الجمعيات و التغلغل في المنظمات الطلابية و بناء التحالفات تحسبا لدخول معترك الحياة السياسية و التحول إلى فاعل في الساحة السياسية الجزائرية ولذلك نجد بأنه كان من بين أول التنظيمات و الأحزاب السياسية بعد مرحلة الانفتاح السياسي.

أما التيار الجهادي فهو وليد فشل التجربة التعددية من جهة ، ونتيجة عن تراكم الأزمات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية التي أثقلت كاهل المجتمع الجزائري، مما جعل بعض فئاته تتبنى موقفا عدوانيا اتجاه السلطة ورموزهاأو اتجاه السلطة و أتباعها، ولذلك نجد أنها لم تتردد في تبني العنف لضرب النظام وزعزعته، وبغض النظر عن المرجعية الدينية التي يتبناها هذا التيار فإن مواقفه لا تخلو من نتائجالإحباط و السخط على فشل النظام في تحقيق الأهداف التي يرجوها المجتمع منه.

و أخيرا ظهر التيار السلفي الذي يمكن القول أنه يمثل العودة إلى الأصول الأولى للتيار الإصلاحي في الجزائر ممثلا في جمعية العلماء، بل ويمكن القول أنه منحها الشرعية أخيرا بعد أن كانت تنادي بالفصل بين السياسة والدين و هو ما اعتبره البعض ضعفا من طرف العلماء والر غم من أن هذا التيار ليست له أي أهداف أو مطالب سياسية إلا أن له انعكاسات على ديناميكية الحياة السياسية في الجزائر، ويمكن القول أنه يمثل موجة التدين الموازي لموجة التدين المسيّس

الذي عرفه المجتمع الجزائري سابقا، وكطريقة للحد من انتشار الحركات الأصولية الراديكالية العنيفة.

المطلب الثاني: حركات الإسلام السياسي في الجزائر خلال المرحلة الشمولية

لقد ظهرت البوادر الأولى لمعارضة النظام منذ السنوات الأولى للاستقلال، ولم يكن التيار الإسلامي حياديا في ذلك، فبعد ظهور الانحرافات السياسيةو الثقافية على مستوى تصريحات النظام ومؤتمراته الرسمية،و تأكيده فيها على الخيارات و التوجهات الاشتراكية و بعد أن تم تعطيل عمل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بدعوى أن مهمتها دخلت في مهام الدولة، قرر الشيخ "محمد البشير الإبراهيمي" أن يخرج عن صمته و يبدي النصح بخصوص ممارسات النظام المخلة بالقيم الإسلامية، فأصدر بيانا عرف بالبيان التاريخي، ينبه فيه إلى خطورة أزمة روحية لا نظير لها، و يندد بالأسس النظرية التييقيم المسؤولون عليها أعمالهم و التي يجب أن تبعث من صميم جذور الجزائر العربية الإسلامية كما أنه دعا إلى العدالة والحرية والتقوى و العودة إلى الشورى.[1]

و قد أغضب هذا البيان الرئيس "بن بلة"،وجعله يصدر قرارا بفرض الإقامة الجبرية على الشيخ ، إلى أن وافته المنية بتاريخ 20 ماي 1965م.[2]

و على صعيد آخر ستشهد الساحة السياسية تشكيل أولى المنظمات المعارضة للتنظيم و هي جمعية القيم الإسلامية التي تأسست سنة 1963، من طرف الهاشمي تيجاني ومجموعة من أبرز أسماء الحركة الإسلامية في الجزائر ومنهم : أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني عباسي مدني، وقد كانت هذه الجمعية متغلغلة في نظام بن بلة، وممثلة من قبل أشخاص قريبين منه[3]،

---

[1]– إسماعيل قيرة و آخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص.117.

[2] – مسعود بوجنون، مرجع سبق ذكره، ص.17.

[3]- Gema Martin Munoz, dans: Bassma Kodwani Darwich et May Chartouni Dubarry (éditeurs),

وما فتئت السلطات أن قامت بحل الجمعية بسبب انتقاداتها حادة اللهجة للنظام و خياراته الإيديولوجية و النتائج السلبية التي سيعاني منها المجتمع الجزائري، فصدر قرار منع وتوقيف أعمال الجمعية سنة 1966م وأوكلت إلى وزارة الشؤون الدينية مهمة الترويج لأفكار النظام الشيوعيةو الرد على تحريمها وتحريم الثورة الزراعية عبر وسائل الإعلام الرسمية وكذلك عبر الخطب في المساجد[1].

و بعد توقيف جمعية القيم، قام بعض من روادها بتأسيس جمعية جديدة هي:جماعة الدعوة و التبليغ التي عملت سرا على إتمام ما بدأته جمعية القيم، ولكن سرعان ما تفطنت السلطات لها و قامت بمنع أعلامها من التواجد في المدن الكبرى وبالتالي بقي نشاطها في الأماكن المعزولة ولم تستطع أن تحقق غاياتها.

و من نشاطات الحركة الإسلامية في الفترة الأحادية نجد أيضا الدور الريادي الذي قام به " مالك بن نبي"، الذي تحدث عن ضرورة بعث التراث الحضاري الإسلامي، فقام بتنظيم ملتقيات فكرية دورية في بيته، تحولت لاحقا إلى نواة للملتقيات الفكرية تبنتها الدولة[2]، كما أنه سيساهم في تأسيس مسجد الجامعة المركزية بالجزائر العاصمة سنة 1968، والذي سيلعب دورا جوهريا في نشر الفكر الإسلامي في الوسط الجامعي طيلة سنوات السبعينات[3].

و من ناحيته، فإن النظام سيتجنب المواجهة الفعلية لهذه الحركات، ولكنه سيعمل على احتوائها من خلال نشر أفكار موازية وتنظيم الندوات الدينيةو اللقاءات الفكرية مع إدخال اللغة العربية و العلوم الإسلامية كمواد أساسية في أطوار التعليم، فكان ذلك بمثابة خلق تيار إسلامي رسمي مع تدعيم موقفه الإيجابي من الإسلام و عدم الخروج عن تعاليمه وذلك من خلال مجلتي " **الأصالة**" و " **الرسالة**"[4].

و في ظل غياب الفضاءات العمومية و المؤسسات التي يمكن للحركة الإسلامية أن تمارس نشاطها فيها، أصبحت المساجد هي المؤسسة الوحيدة التي يمكن أن يستغلها خطباء

Les régimes Arabes face à la contestation islamiste, (Paris: édition Armand colin, 1997), p.42.

[1] – إسماعيل قيرة و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص.118.

[2] – المرجع نفسه، ص.119.

[3]- Amel Boubekeur, Op.cit, p.4.

[4]- Gema Martin Munoz, Op.cit, p.43.

"الصحوة"بكل حرية للتعبير عن آرائهم وإيصال أفكارهمإلى أكبر عدد ممكن من الأشخاص، و هو ما أدى إلى خلق جيل جديد من الخطباءو الأئمة الذين ارتبطت أسماؤهم بمساجد معينة أصبحت المكان الذي يلتقون فيه مع أنصارهم، فعلى سبيل المثال أرتبط اسم الشيخ "**مصباح حويدق**" بمسجد الحراق، و أصبح مسجد "دار الأرقم" عنوان كل من" عباسي مدني" و أحمد سحنون" و "عبد اللطيف سلطاني"، أما "علي بلحاج" فكان مسجد باب الواد هو منبره الأساسي.

و على الرغم من أن السلطة كانت على علم بانتشار المجالس "التحريضية"، إلا أنها لم تتخذ ضدها ما يمكن أن يوصف بالإجراءات المشددة، ومرد ذلك لتخوفها من ردة فعل عكسية تؤدي إلى زيادة انتشار الفكر الإسلامي، بالإضافة إلى الدور الذي لعبه "الجناح الإسلامي المنضوي تحت حزب جبهة التحرير و الذي لم ينظر إلى هذه المجالس كتهديد لاستقرار الحزب و النظام، وبما أن المساجد كانت مؤسسات مستقلة عن باقي مؤسسات الدولة، فإن السلطات الرسمية لم تستطع أن تملي عليها سياسة معينة كما أنها أفلتت من الرقابة لزمن كاف منح الحركة الإسلامية الفرصة للانتشار بكل حرية.[1]

كما أن الأحداث الدولية ستلعب دورا مهما في تفعيل الحركة الإسلامية في تلك الفترة فبعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران، انتشر التيار الراديكاليفي الجزائر وبشكل سريع و يرجع الباحثون السبب في ذلك إلى الثقافة السائدة في المجتمع الجزائري والتي تقوم على تعظيم الثورة، و التأكيد على قيمتها كأحد الرموز الثابتة عنكرامة وقوة المجتمع الجزائري و هو ما انعكس في فكر "مصطفى بويعلي"، الذي لم يتردد في اللجوء إلى العنف المسلح لمحاربة الدولة الكافرة، ولكن ونظرا لارتباط حركته ببعض الحركات في الخارج، و ضعفها من الناحية الإيديولوجية فإنه لم يستطع أن يحشد عددا كبيرا من الأنصار، و أيضا لأنه تعرض لضربات قوية من طرف قوات الجيش أدت إلى اغتيال بويعلي و اعتقال 207 من أتباعه[2].

و في نفس السياق، سيشهد المجتمع الجزائري تصاعدا في وتيرة العنف، الذي سيبدأ في الجامعات ، ففي نوفمبر 1982م اصطدمت مجموعة من الطلبة المنتمين لتيار التعريب مع أقرانهم من التيار اليساري و التيار الفرانكفوني، أدركت الحركة الإسلامية مدى استعداد طلبة الجامعة

[1]-Idem.

[2] – أحميدة عياشي، مرجع سبق ذكره، ص.22.

المعربين لاحتضان التيار الإسلامي و خاصة فيحالة التمييز و التهميش التي كانوا يشعرون بها، و بعد إغلاق السلطات لمسجد الجامعة المركزية ومصرع أحد الطلبة في المواجهة بين الطلاب، عملت الحركة على تبني القضية للتغلغل في الوسط الجامعي فأصدر عباسي مدني بيانا يدعو فيه الحركة الإسلامية للخروجو الاحتجاج على هذه الحادثة ولكن الشيخ" محفوظ نحناح" تغيب عن هذا اللقاء، رغبة منه في عدم الدخول في المواجهة مع السلطة ولكي يؤكد على أنه يختلف في تصوراته عن عباسي مدني وزملائه، و هو ما تأكد بعدما أنشأ نحناح حزب حركة المجتمع الإسلامي الذي يعتبر المنافس الأول لجبهة الإنقاذ الإسلامية[1].

و أثناء مسيرة 7 نوفمبر 1982، ألقى عباسي مدني بيانا ينص على أربعة عشرة مطلبا من بينها: وضع سياسة تعريب أكثر فعالية، واحترام المبادئ الإسلامية، ومنع بيع الخمور وصياغة نصوص قانونية تتماشى ومبادئ القرآن الكريم و قد أدى ذلك إلى توقيف كل من عباسي مدني وأحمد سحنون من طرف قوات الأمن، حيث لم يتم الإفراج عن سحنون إلا في سنة 1984.[2]

و لكن هذه الحركة الاحتجاجية لن تكون إلا واحدة من سلسلة طويلة من الاحتجاجات و من مختلف التيارات، فبعد ظهور معالم عجز النظام عن تحقيق الوعود التي قطعها للمجتمع الجزائري، تشكلت تنظيمات جديدة تحاول التحرر من هيمنة الحزب الواحدو على رأسها الحركة الثقافية الأمازيغية التي تأسست سنة 1980 و الحركة النسوية التي أخذت تطالب بتحسين وضعية المرأة و المساواة بين الجنسين و التي تأسست في 1981، إضافة إلى حركة الدفاع عن حقوق الإنسان التي ظهرت سنة 1983.و أمام تصاعد وتيرة الاحتجاجات و الإضرابات، التي تدل على أن النظام بدأ يفقد شرعيته، وجد النظام السياسي نفسه أمام خيارين : الخيار الأول أن يفتح المجال أمام المطالب السياسية و ذلك يعني أن يجدد شرعيته من خلال الانفتاح الديمقراطي، و الخيار الثاني أن يركز على العوامل الثقافيةو الإيديولوجية أي أن يجدد شرعيته من خلال المدخل الديني والذي تتزعمه الحركة الإسلامية[3].

و يبدو من خلال رصد الأحداث أن النظام قد اختار البديل الثاني، و ذلك لأن النخبة السياسية قد رأت و في ظل الأزمة الاقتصادية التي تمر بها البلاد، أن التيار الإسلامي يستطيع أن

[1]- Gema Martin Munoz, Op.cit, p.44.
[2]- François Burgat, L'Islamisme au Maghreb,(Paris: Karthala, 1988), p, 00.
[3]- Gema Martin Munoz, Op.cit, p.45.

يروج لسياسة الانفتاح الاقتصادي بشكل أفضل و خاصة و أن أعلامه ومشايخه قاموا بتحريم الاشتراكية و مبادئها من على منابرهم، و بذلك ساندت السلطة فرضية تحويل الحركة الإسلامية إلى قوة مدافعة عن التوجه نحو نظام اقتصادي ليبرالي في حال إذا ما قوبل بالرفض.

و من بين مظاهر احتواء الأزمة من خلال الحركة الإسلامية، صدور النصوص الأولى من قانون الأسرة في سنة 1984م و الذي اعتبرته بعض الجهات القانون الأكثر تحفظا منذ استقلال البلاد[1].

و لكن تسارع الأحداث لاحقا سيبين أن الأزمة أو الأزمات المتراكمة قد خرجت عن السيطرة و تجاوزت إمكانية احتوائها ، حيث اندلعت أحداث 5 أكتوبر 1988،و عمت كل المدن الكبرى، أين عبر الشارع الجزائري عن سخطه على هذا النظام الذي أنهكته الصراعات الداخلية و لم يعد في إمكانه أن يقدم أية حلول للأزمات المطروحة أمامه. وبالرغم من أن قادة الحركة الإسلامية لم يشاركوا في انتفاضة أكتوبر إلا أنهم استطاعوا أن يستفيدوا من الأحداث لصالحهم لا بل وأن يتبنوها ، فأصدر أحمد سحنون بيانا يتحدث فيه عن أسباب الأحداث قائلا: " إن الحل لا يكمن في قمع الشعب، و إنما يكون في العودة إلى الإسلام كشريعة و منهج بعد فشل الأنظمة الفاسدة"[2]. و اقترح في بيانه مجموعة من الإصلاحات المتمثلة في إقامة الشورى كنظام للحكم، وضمان العدالة و المساواة بين جميع الأفراد و التوزيع العادل للثروات و القضاء على الفقر وأخيرا ضمان انتشار القيم الإسلامية و احترامها.

و في ظل غياب أطراف فاعلة يمكنها أن تمثل الشعب، استقبل الرئيس شاذلي بن جديد كلا من أحمد سحنون، عباسي مدني علي بن حاج و محفوظ نحناح، بصفتهم همزة الوصل بين السلطة و الشعب، و انتهز أحمد سحنون هذه الفرصة لكي يسلم للرئيس رسالة يدعوه فيها إلى إقامة حوار وطني[3].

و كان من بين النتائج المباشرة لهذه الأحداث الإعلان عن تأسيس حزب جديد و هو " الجبهة الإسلامية للإنقاذ"، في مسجدين من مساجد العاصمة، وبهذا يكون شاذلي بن جديد قد

---

[1]-Ibid., p.50.
[2]- Ahmed Khelladi, Les islamistes algériens face au pouvoir, (Alger: édition Alfa, 1992), p. 93.
[3] – أحميدة عياشي،، مرجع سبق ذكره، ص.269.

خالف التزامه بعدم السماح للحركة الإسلامية بممارسة العمل السياسي بشكل رسمي،وهو الالتزام السري الذي اتفق عليه في لقاء مع قادة دول إتحاد المغرب الغربي[1]. و قد تشكلت الجبهة الإسلامية منأعضاء مجموعة من الجمعيات و التنظيمات الإسلامية التي ارتأت أنه من الأفضل لها أن تضم قواها إلى بعضها البعض، حتى تتمكن من تحقيق مطالبها، وقد وجهت الدعوة إلى محفوظ نحناح للانضمام إليها ولكنه رفض ذلك قائلا أن حزبا إسلاميا يجب أن يكون تحت قيادة نخبة من العلماء و ليس من طرف" الغلمان"[2].

لقد حاول النظام الجزائري غداة الانفتاح السياسي أن يجد البديل الشمولي الذي يمكنه أن يوجد قوة موازية للحزب الواحد تمكنه من لضغط على خصوم الرئيس بن جديد، وقد توفرت الشروط في الجبهة الإسلامية، حيث مكنت الثنائية(جبهة الإنقاذ– جبهة التحرير) النظام من تحييد باقي قوى المعارضة،حيث تصور ت حاشية بن جديد أنها مسيطرة على قواعد اللعبة التعددية وذلك بتحويل لصراع بين أطراف المعارضة أنفسهم، و لكنهم أغفلوا نقطة أساسية و هي أن الثقافة السياسية لدى الحركة الإسلامية مغايرة تماما لثقافتهم، بل و تشكل قطيعة مع الثقافة السابقة، أما بالنسبة للجبهة الإسلامية فقد قبلت بدور القوة الموازية لتحصل على القبول السياسي و لتتمكن من الحفاظ على قاعدتها الشعبية .

و بعد فتح المجال السياسي أمام التعددية الحزبية، ظهرت بعض الثغرات في بناء الحركة الإسلامية، و انكشفت نقاط ضعفها المتمثلة في كثرة الانشقاقات على الرغم من أنها عكست في الفترات السابقة انسجاما و وحدة كبيرة، وهو ما أكسبها نوعا من القوة و الجدية و لكن المراحل اللاحقة ستعرف تشكيل العديد من الأحزاب الإسلامية التي ستتنافس فيما بينها.

[1]- Gema Martin Munoz, Op.cit, p.48.
[2]- Bernard Botiveau, Franck Frégosi, L'Algérie par ses islamistes, (Paris: édition Karthala, 1991), p. 31.

المطلب الثالث: حركات الإسلام السياسي في الجزائر خلال مرحلة التعددية.

تعددت الأحزاب الإسلامية في الجزائر بعد الانفتاح السياسي ولكن أقوى تياراتها كان ممثلا في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، التي حصلت على الاعتماد الرسمي في 06 سبتمبر 1989م، وقد اعتبرت الجبهة الإسلامية نفسها أقوى التيارات السياسية آنذاك وقوتها تنعكس في قناعتها وحتى في تسميتها ، حيث يقول عباسي مدني في إحدى تصريحاته:" لقد اخترنا أن نكون جبهة تمثل الشعب بكل فئاته وشرائحه وتياراته التي لا تضعفنا بل تزيد من قوتنا وانسجامنا، و جبهتنا إسلامية في منهجها، فالإسلام غايتنا التي نحاول أن ندرك بها التغيير و الإصلاح، أما عن الإنقاذ فهو إنقاذ الناسبالإيمان و التمسك بالقيم الصحيحة"[1]

و يمكن القول أنها بقيت في نفس التصور الشمولي لجبهة التحرير، حيث أنها اختارت نفس الصفة و هي "الجبهة" كدليل على ذوبان كل فئات المجتمع فيها ووقوفهم وراءها تماما كما كان تصور جبهة التحرير عن نفسها في صورة الحزب– الأمة[2]، وقد تجلى هذا التصور في التغلغل الاجتماعي الكبير للجبهة الإسلامية حيث عملت على استقطاب الفئات المهمشة في المجتمع كأصحاب الجنح و المحكومين السابقين حيث، وبحكم استخدامها لمفهوم التوبة عملت على تقديم نفسها كمؤسسة لإعادة التأهيل و الإدماج الاجتماعي[3].

و لكن هذا النشاط والتواجد الاجتماعي المكثف لم يكن سوى إستراتيجية اتبعتها الجبهة الإسلامية لاستقطاب أكبر عدد ممكن من الأنصار، غير أن ملاحظة الواقع تشير إلى العديد من أحداث العنف بين أنصارها وبين أنصار الحركات الإسلامية الأخرى وعلى رأسها أنصار الشيخ نحناح، و خاصة فيما يتعلق "بمناطق النفوذ" في المساجد الكبرى بالعاصمة، أما عن برنامجها السياسي فقد اعتمد على التعبئة الشعبوية، و كان فضفاضا و غير محدد بصيغة معينة، و لكن

[1]- Bernard Botiveau, Franck Frégosi Op.cit, p.31.
[2]-Hassan Remaoun," A propos de la référence au front dans la dénomination du FLN" , " le 1er Novembre1954, La nuit rebelle",(France: Édition la tribune, 2004), p.30.
[3]- Abdelhamid Boumezbar et Djamila Azedine, Op.cit, p.93.

نظرا لطابع الحماسة الذي أضفته عليه لم تهتم الجماهير بمدى جديته أو حتى بمدى قابليته للتطبيق[1].

و مط لاشك فيه أن الظروف السياسية والاجتماعية و النفسية المحيطة بالجبهة الإسلامية قد لعبت دورا كبيرا في انتشارها على عكس الحركات الأخرى التي كانت تنشط في الساحة السياسية من قبل، لا وبل كانت أكثر تنظيما ولهاانتشار في خارج حدود الجزائر، و التي امتلكت موارد مادية تمكنها من السيطرة على الساحة السياسية الجزائرية و لكن ذلك كله لم يكن كافيا للاستحواذ على اهتمام الشارع الجزائري كما فعلت الجبهة الإسلامية.

و بعد النقلة الكبيرة التي عرفتها الحياة السياسية في الجزائر كان من الطبيعي أن يخضع الفاعلون السياسيون الجدد لأول امتحان لهم بهدف معرفة التوجهات الجديدة للمجتمع الجزائري، وبالفعل عقدت جبهة التحرير الوطني مؤتمرا استثنائيا من أجل التحضير للمرحلة التعددية، كما تم إعداد قانون انتخابي جديد يقوم على التمثيل النسبي، ويبدو واضحا أنه قانون صيغ للحفاظ على هيمنة الحزب الحاكم ولم يتوقع أي شخص أنه سيؤدي إلى هزيمة غير مسبوقة[2]، وما أرادت السلطة أن تتأكد منه وبحذر من خلال الانتخابات البلدية عكس أن نظام التعددية قد سقط بين أيدي الإسلاميين، حيث استطاعوا أن يحصدوا 4.3 مليون صوت، مقابل 2.25 مليون صوت لجبهة التحرير الوطني[3]،و هو ما يعني أن المجالس البلديةوالولائية ستكون مكونة من أغلبية إسلامية و خاصة في الغرب الجزائري ومحيط العاصمة أين حققت جبهة الإنقاذ أعلى النسب.

و مباشرة عقب الإعلان عن هذه النتائج غير المتوقعة، ظهرت نقاط ضعف جبهة التحرير للعيان والمتمثلة في انهيار الإيديولوجية الاشتراكية، وتحول الحزب إلى مؤسسة بيروقراطية،إضافة إلى الانشقاقات الداخلية، بينما أصبحت جبهة الإنقاذ أكثر جرأة بعد أن تأكدت من مدى انتشارها ومن عدد أنصارها الهائل الذي حصلت عليه بفضل اعتمادها على عامل اللغة العربية، الذي

[1]- Lahouari Addi," Les partis politique en Algérie et la crise du régime des électeurs" rapporté du site : http://www.Algeria-watch.de/fr/article/analyse/addi_parti.htm.

[2]- William B. Quandt, Société et pouvoir en Algérie, traduit par: M'hamed Bensemman, (Algérie: Casbah édition, 1999), p. 71.

[3] – "الإسلامية، العنف و الإصلاح السياسي ، الجزائر تقلب الصفحة"، التقرير رقم 29 للمجموعة الدولية لمعالجة أزمات الشرق الأوسط، القاهرة، 2004، ص.12.

اجتذبت به الجيل الجديد، الذي يعاني من قلة الاتصال مع الجيل الأول " المفرنس"، كما أن القضية الأمازيغية والتغطية الإعلامية المتزايدة التي حصلت عليها، أدت إلى حصول الجبهة الإسلامية على أصوات إضافية[1].

و في نفس الوقت عملت المؤسسة العسكرية على تعزيز مكانتها المتمثلة في حماية الدستور و الحرص على التأكيد على دورها في الحياة السياسية في الجزائر، خاصة بعد أن استشعرت السلطات أن المرحلة القادمة ستكون الأهم، وذلك لأن المسؤولين من الجبهة الإسلامية للإنقاذ لن يستغرقهم الكثير من الوقت ليدركوا أن التغيير الذي يهدفون إليه لن يتحقق من مستوى البلديات، وذلك لأنهم لايملكون من الإمكانيات المادية و الوظيفية ما يمكنهم من حل المشاكل التي تعرض عليهم بشكل دائم، و إنما سلطة التغيير لا تكون إلا بوصول الجبهة إلى أعلى هرم السلطة.

و في محاولة لتحجيم حضور الجبهة الإسلامية للإنقاذ تمت صياغة القانون الانتخابي والتقسيم الإداري بناءا على نتائج الانتخابات المحلية، فارتفع عدد المقاعد البرلمانية من 295 مقعد، إلى 542 مقعد، وحددت أغلب الدوائر الانتخابية في الجنوب الجزائري الذي مازال يدين بالولاء لجبهة التحرير، بينما يقل عددها كلما اتجهنا نحو الشمال الذي أصبح معقل الجبهة الإسلامية[2]؛ و هو الأمر الذي أدى إلى تصعيد المواقف بين الطرفين حيث نادى علي بلحاج أنصاره إلى القيام بإضراب شامل شل الحياة الاقتصادية للبلاد لمدة أسبوعين، نتج عنها إقالة الحكومة،وإعلان حالة الطوارئ، بالإضافة إلى تدخل الجيش لفض الاحتجاجات بالقوة، و قدمت الحكومة الجديدة برئاسة "سيد أحمد غزالي" تعديلا جديدا لقانون الانتخابات،و هو ما اعتبرته الجبهة كافيا لقطع الإضراب و العودة إلى الساحة السياسية.

و جاءت نتائج الدور الأول من الانتخابات التشريعية، و كانت المفاجأة الأكبر بالنسبة لكل التيارات، فجبهة الإنقاذ التي لم تكن تطمح إلا لربع الأصوات المعبر عنها، حصلت على 188

[1] – عمرو عبد الكريم سعداوي، "التعددية السياسية في العالم الثالث: الجزائر نموذجا"، مجلة السياسية الدولية،(العدد 138، أكتوبر 1999)، ص. 68.

[2]- William B. Quandt, Op.cit, p.75.

مقعدا في البرلمان و هو ما يعني حصولها على الأغلبية لتصبح بذلك أقوى تيار سياسي في البلاد[1].

و مثلما استغل الجيش نتائج إضراب ماي 1990 لإزاحة مولود حمروش عن منصب رئيس الحكومة، استغل نتائج الانتخابات التشريعية ليفرض على الرئيس بن جديد تقديم استقالته، ثم توقيف المسار الانتخابي بإلغاء نتائج الدور الأول من الانتخابات، و حل حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، و بما أن الرئيس بن جديد كان قد حل البرلمان منذ أيام قبل الدورة الانتخابية، وجدت البلاد نفسها في حالة فراغدستوري غير مسبوقة في تاريخها، و هو الأمر الذي جعل المؤسسة العسكرية تعمل ضمن نطاق مساحة خالية من المؤسسات الدستورية و القوى السياسيةو القانونية التي يمكنها أن تخرج البلاد من هذه الحالة.

و يشير " **هواري عدي**" في إحدى مقالاته إلى الأسباب التي دفعت الجيش للتدخل بكل قوته لمنع الجبهة الإسلامية من الوصول إلى السلطة قائلا:" بالنسبة للجيش فإن الساحة السياسية ليست مفتوحة أمام أي مواطن، و لكنها نطاق خاص تحيطه القناعات السياسية، حيث حاول الإسلاميون الدخول إليه ليس رغبة في إعطائه الطابع الحر ولكن لتغيير تلك القناعات السياسية بالقناعات الدينية، وفي الواقع فإن كلا من الجيش و الإسلاميين متشبع بمفهومه الخاص عن السلطة، و هو ما يجعلهما يتصارعان عليها و ينظران إليها كغنيمة حرب...و هذا ما أدى إلى فشل الطرفين في التحاور فيما بينهما، أو في تقديم بعض التنازلات، لأنهما يتشاركان نفس الرؤية عن السلطة و الحكم، و لذلك فإن حل الأزمة العالقة بينهما لا يكون إلا بالقضاء ماديا على أحدهما، و نظرا لعدم إمكانية ذلك فإن الإستراتيجية المتبعة تكون في استبعادالأطراف الأكثر تطرفا من الجانبين"[2].

و مما يدعم كلام الباحث، حالة العنف و العنف المضاد التي دخل فيها المجتمع الجزائري بكل فئاته، حيث تحمس أنصار "بويعلي" السابقون للعودة إلى الجهاد، ونظموا صفوفهم من جديد

[1]- William B. Quandt, " Algeria's transition to what?", the journal of North African studies, vol 9, number 2, summer 2004, p.83.
[2]- Lahouari Addi," violence et système politique en Algérie", les temps modernes, Janvier 1995, p.7.

لتشكيل جماعة مسلحة تكون قوة ضاربة مقابلالقوة العسكرية للجيش الوطني، و التي اشتبكت معها في معارك دامية في مختلف المدن و القرى الجزائرية[1].

و من ناحية أخرى عبرت بعض الأطراف عن ارتياحها لتدخل الجيش و إنهاء ماسمي بمّغامرة الإسلاميين" ، وعلى رأس هذه القوى نجد الأحزاب التي لم تحقق نجاحا في الانتخابات على أساس أنها لا تملك ما تخسره من هذا التدخل، إضافة إلى الحركات النسوية، و قادة التيار العلمانيونخبة المفكرين و المثقفين ممن اعتبروا الجبهة الإسلامية خطرا على مستقبل الديمقراطية في الجزائر[2]، كما أن حالة الفراغ الدستوري في البلاد جعلت البعض يتخوف من أن يكون الرئيس الجديد من التيار الإسلامي في حالة تنظيم انتخابات رئاسية، لذلك كان تدخل الجيش بالنسبة لهؤلاء ضرورة و ليس اعتداء على الشرعية[3].

و في ظل هذا الارتباك السياسي تم تأسيس المجلس الأعلى للدولة، الذي طلب منه أن يدير شؤون الدولة لفترة انتقالية مدتها سنتان، وتم استدعاء "محمد بوضياف" رئيسا للمجلس بعد غياب عن أرض الوطن دام ثلاثين سنة، وقد عرف عن بوضياف أنه لم يكن منحازا لأي طرف داخل حزب جبهة التحرير الوطني، كما اتضح أنه قائد ديناميكي لم يعارض حل الجبهة الإسلامية و لم يتدخل في شؤون حزب التحرير، ولكن موقفه من تفشي الفساد الطلي و السياسي في البلاد أدى إلى إعادة الصراعات الفردية داخل جبهة التحرير إلى الواجهة، ولكن سرعان ما اشتغل الرأي العام الوطني و الدولي بمقتل الرئيس بوضياف بعد خمسة أشهر من تسلمه قيادة البلاد[4].

---

[1] – محمد صادق صبور، مناطق الصراع في إفريقيا،(مصر: دار الأمين للنشر)، ص.21.

[2] – احمد الرشيدي، المؤسسة التشريعية في العالم العربي،ط1، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية 1997)، ص.90 .

[3]- Abdelhamid Boumezbar et Djamila Azedine, Op.cit, p. 143.

[4] – ناظم عبد الواحد جسور، الجزائر: محنة الدولة و محنة الإسلام السياسي، ط1، (عمان: دار المسيرة، 2001)، ص. 61.

و من خلال كل ما سبق نلاحظ أن نتائج التعددية و التحول الديمقراطي في الجزائر أدت إلى وقف مسار التعددية نفسه، و ذلك لأن موقف الجبهة الإسلامية للإنقاذ من الديمقراطيةو الدولة المدنية كانو لا يزال غامضا لمجموعة من الأسباب هي:[1]

1- جمود الفكر الإسلامي السياسي لفترات طويلة من الزمن، و عدم تجديده لأطروحات الفكر التقليدي لابن تيمية و الماوردي و ابن القيم و غيرهم، و هو ما جعل الحركة الإسلامية متمسكة بالأفكار القديمة التي لم تتمكن من تقبل فكرة الحداثة.

2- حداثة نشأة جبهة الإنقاذ مقارنة بغيرها من الحركات التي عملت في شكل سري ثم انتقلت إلى العمل الرسمي.

3- ضآلة منتوجها الفكري مقارنة بالانتشار الجماهيري، و هو الأمر الذي يدل على ضعف التأصيل و الاجتهاد في القضايا السياسية.

4- اختلاف بين مرجعيات قادتها فمنهم من ينتمي إلى التيار السلفي، و منهم من يتبنى أفكار جماعة الهجرة و التكفير، و منهم من يميل إلى الجزأرة و إلى فكر الإخوان، الأمر الذي يجعل اتفاق قلدة الجبهة على موقف موحد من الديمقراطية أمرا غير ممكن.

و في السياق ذاته نلاحظ أن عباسي مدني قد تبنى منهجا إصلاحيا ينادي بإقامة الدولة الإسلامية في الجزائر، من خلال النضال الجماهيري بواسطة الاحتجاج على السلطة و التظاهر لمنع استبدادها و هو ما يعبر عنه بالأسلوب العقلاني داخل الجبهة و هو يقول في كتابه "**أزمة الفكر الحديث و مبررات الحل الإسلامي**"، -و هو المرجع الأساسي لبرنامج جبهة الإنقاذ- أن الديمقراطية لا تحتل موقعا مناسبا في الحل الإسلامي ومبرراته، ويكتفي بالدعوة إلى دولة الخلافة التي تغيب فيها التعددية الحزبية.[2]

أما علي بلحاج، فقد اتخذ موقفا أكثر تشددا، رافعا شعار "الإسلام هو الحل"، وهو لايخشى الصدام مع السلطة، كما أنه يرفض الديمقراطية بشدة، فيقول في إحدى المقابلات الصحفية:" و قد

[1] – عبد النور ناجي، تجربة التعددية الحزبية و التحول الديمقراطي، دراسة تطبيقية في الجزائر، (الجزائر: دار الكتاب الحديث، 2010)، ص. 135.

[2]- William B. Quandt, "Algeria's transition to what?", Op.cit, p. 88.

يظن ظان بأنني عندما أحمل على الديمقراطية هذه الحملة العنيفة أنني أمجد الديكتاتورية و الاستبداد و الحق أنني كافر بهما أنا أكفر بالاستبداد كما أكفر بالديمقراطية"[1]

و قد وجد تيار ثالث يسمى بتيار الجزأرة و يتزعمه "عبد القادر حشاني"، و هو يضم نخبة من المثقفين وخريجي الجامعات الجزائرية والغربية، و الذين يؤمنون بفكرة الدولة الإسلامية وفق الخصائص الجزائرية، ويتميز هذا التيار بالوسطية وتجنب الخطابات الحماسية كما أنه يركز على تجنب الصدام مع السلطة.[2]

و لقد انعكست هذه الانقسامات على البرنامج الرسمي للحزب الذي كان غير محدد المعالم، و جاء في صورة مطالب أكثر مما قدم تفسيرات أو حلول واقعية للمشاكل المتراكمة على كاهل المجتمع الجزائري منذ الاستقلال، ومن بين أهم بنود برنامج حز ب الجبهة الإسلامية للإنقاذ نذكر ما يلي:[3]

1- القضاء على الاستبداد و تبني الشورى لإزالة الاحتكار السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي، و تبني المساواة و مبدأ تكافؤ الفرص و تصحيح النظام السياسي ابتداء من الميادين التالية:

- إصلاح الجهاز التنفيذي في الرئاسة، الوزارة، الولاية، الدائرة و البلدية.
- جعل التشريعات السياسية خاضعة لأحكام الشريعة الإسلامية مع مراعاة مستجدات مرحلة التعددية الحزبية بمساهمة الجميع.

2- ضرورة كفالة حق التربية لجميع المواطنين من دون التمييز كما في الشريعة الإسلامية.

3- إعادة النظر في المحتوى التربوي من أجل تصفيته من الإيديولوجيات الغربيةو المفاهيم المتعارضة مع القيم الإسلامية.

[1] – عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص. 134.

[2]- Bernard Botiveau, Franck Frégosi Op.cit, p.33.

[3] – إسماعيل قيرة و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص. 167.

4- إعادة النظر في الطرق التربوية و التقليد الأعمى و إعطاء الصبغة الإسلامية للتخصصات التكنولوجية.

غير أن هذه البنود و غيرها لن تدخل حيز التنفيذ بسبب حل الجبهة و إيقاف عملها السياسي، بالإضافة إلى اعتقال زعمائها و القضاء على جميع الخلايا السياسية للحزب، و هو ما اضطر من بقي من قادة الجبهة لمغادرة البلاد نحو عدد من الدول العربيةو الغربية.

إن جبهة الإنقاذ ليست هي الحركة الإسلامية الوحيدة التي استفادت من الانفتاح السياسي في الجزائر، ولكنها مثلت التيار الأقوى، إلا أن المصادر تشير إلى وجود أكثر من خمسة عشرة حركة و جمعية ذات طابع إسلامي ظهرت و مارست نشاطها في سنوات الثمانين[1]، ونظرا لسيطرة الراديكالية على الساحة السياسية لم تتمكن هذه الأحزاب في الظهور في نفس الصورة التي ظهرت فيها جبهة الإنقاذ، ولم تتمتع بنفس القدرات على التعبئة الجماهيرية التي تميزت بها الجبهة، و لذلك و بعد دخول البلاد في دوامة العنف السياسي حاولت هذه الحركات أن تجتذب إليها أنصار الجبهة الإسلامية و أن تستفيد من قاعدتها الشعبية، و من بين هذه الحركات نجد " جمعية الإصلاح و الإرشاد" و هي اللبنة الأولى لحزب حركة مجتمع السلم، تأسست سنة 1988، تستند إلى مرجعية الإخوان المسلمين، و هي تتبنى أسلوب الحوار و الخطاب السلمي المعتدل لأنها تؤمن بأنه السبيل الوحيد لتحقيق أرضية مشتركة بين الإسلاميين و العلمانيين[2].

و من بين الأحزاب الإسلامية الصغيرة نجد أيضا "حزب الأمة" الذي تزعمه "يوسف بن خدة"، و هو يدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بالتدريج محاولا المزج بين العصرنة و القيم الإسلامية، و قد دأن هذا الحزب النظام الجزائري و اعتبر أنه السبب في سفك دماء الأبرياء بسبب تدخل الجيش في الحياة السياسية[3]، كان خطابه عصريا وبعيدا عن الأسلوب الحماسي، و قد انضم لاحقا إلى "أحمد سحنون" لينشأ جمعية" التضامن الإسلامي الجزائري"، وهي نتاج عن

[1]- Luis Martinez, Islamisme et nationalisme: "ruptures et continuité", Paris: ceri- fnsp, septembre 2002, p. 5.

[2] – ناظم عبد الواحد جسور، مرجع سبق ذكره، ص.30.

[3] – سليمان رياشي و آخرون، الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص.74.

تحالف بين الرابطة الإسلامية مع حزب الأمة وحزب صغير آخر يسمى "حزب الجزائر الإسلامية"[1].

كما تأسست مجموعة من الأحزاب الإسلامية الصغيرة التي لم تستطع أن تحافظ على وجودها في الساحة السياسية في الجزائر، نذكر منها:" حزب الوحدة الشعبية" الذي تأسس في 27 نوفمبر 1989م،" الجزائر الإسلامية المعاصرة" الذي تأسس في 24 أفريل 1991، "منظمة قوى الجزائر الثورية الإسلامية الحرة"، الذي تأسس في 08 سبتمبر 1991،" حزب الوحدة الجزائرية الإسلامية الديمقراطية" الذي تأسس في17 جانفي 1990" الجمعية الشعبية للوحدة و العمل" الذي تأسس في 27 جانفي 1990،" الحركة من أجل الديمقراطية في الجزائر" الذي تأسس في 20مارس 1990، " التجمع العربي الإسلامي" الذي تأسس في 29 أوت 1990،" حركة القوى العربية الإسلامية" التي تأسست في 04 أوت 1990، "حركة الرسالة الإسلامية" التي تأسست في 09 نوفمبر 1990، " حزب الأمان الإسلامي" الذي تأسس في 02 جانفي 1992.[2]

غير أن كل هذه الأحزاب لن تستمر طويلا في العمل السياسي، حيث أن هناك حزبين اثنين فقط سيتمكنان من الصمودفي الساحة السياسية الجزائرية وذلك بعد مرحلة طويلة من العمل السري قبل انفتاح آفاق العمل السياسي في الجزائر، الأول هو"حركة النهضة الإسلامية" التي خرجت من رحم التيار الإخواني في الجزائر،و التي تزعمها "عبد الله جاب الله"، ويضعها بعض الباحثين ضمن خانة التشبيه مع حركة النهضة التونسية، إلا أنها تتبنى خطابا مختلفا، وتؤمن بإيديولوجية مغايرة لها، و قد زودت هذه الحركة الجبهة الإسلامية بالعديد من الأسماء المهمة التي لعبت دورا قياديا داخلها، مثل:" عبد القادر حشاني" و "رابح كبير"، الذين يتمتعان بقوة الخطاب و بالتركيز في الأهداف السياسية، مما جعلهما من بين أقوى القيادات سواء داخل الأحزاب الإسلامية أو الأحزاب الكلاسيكية[3].

[1] – نبيل عبد الفتاح، "الأزمة السياسية في الجزائر"، مجلة السياسية الدولية، (العدد 108، 1992)، ص.195.

[2] – الدليل الاقتصادي و الاجتماعي للجزائر،(الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار، 1992)، ص ص 110– 112.

[3] – ناظم عبد الواحد جسور، مرجع سبق ذكره، ص.32.

أما الحزب الثاني فهو "حزب المجتمع الإسلامي" و هو الحزب الذي أصبح الممثل الرسمي لجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر، بدأ العمل منذ سنة 1963، تحت تسمية "جماعة الموحدين" التي اصطدمت بنظام هواري بومدين عدة مرات و خاصة بعد إصدار دستور 1976، حيث اعتقل زعماء الحركة و على رأسهم محفوظ نحناح،وحكم عليهم بالسجن لفترات تتراوح مابين ثلاث سنوات إلى اثنتي عشرة سنة، وبعد وفاة الرئيس بومدين، أطلق سراح محفوظ نحناح، الذي شرع في العمل السياسي مؤسسا جمعية الإصلاح و الإرشاد التي تلقت الدعم و الترحيب من طرف الرئيس شاذلي بن جديد كوسيلة لاحتواء التيار الإسلامي المتنامي، و أيضا لتطويق الجبهة الإسلامية للإنقاذ[1].

و قد احتل كل من حزب النهضة و حزب المجتمع الإسلامي مكانة معتبرة في الساحة السياسية في الجزائر،و أصبحا فاعلين حاضرين بقوة في خريطة الأحزاب السياسية في الجزائر، و هو ما سنفصله في الفصل الثاني من الدراسة.

[1] – رمضان قورين محمد، "الجزائر على أبواب الانتخابات البرلمانية"، مجلة السياسية الدولية، العدد 107، 1992، ص. 30.

الفصل الثانـي

الأحزاب الإسلامية في الجزائر وعملية التغيير و المشاركة

(دراسة حالة حركة مجتمع السلم و حركة النهضة)

بعد مرور ما يقارب العقدين من الزمن على حل الجبهة الإسلامية للإنقاذ، و حظر نشاط قادتها و زعمائها، تعود التساؤلات حول مستقبل العمل السياسي الإسلامي في الجزائر، و عن الدور الذي تلعبه الأحزاب السياسية الإسلامية التي مازالت تمثل لاعبا في الساحة السياسية بالجزائر و لذلك سنتطرق في هذا الفصل إلى دراسة حزبين من هذه الأحزاب ، للقيام برصد نشاطهما في الساحة السياسية و التعرف على ملامح الثبات و التغيير في خطاباتهما و أيضا في البرامج التي ينتهجانها.

كما سنحاول من خلال هذا الفصل النظر في مستقبل الحزبين و ذلك في ضوء المعطيات الحديثة في الساحة السياسية الداخلية و الخارجية.

المبحث الأول: نشأة و خصائص "حركة مجتمع السلم" و "حركة النهضة"

يعتبر كل من حزب حركة مجتمع السلم و حزب النهضة من الأحزاب السياسية الأولى في الجزائر، كما أنهما من بين أعرق الحركات الإسلامية ، مر نشاط كل منهما بالمرحلة السرية أثناء حكم الحزب الواحد فعملا على شكل جمعيات و منظمات غير سياسية تسعى لتحقيق أهداف إصلاحية و ثقافية و دينية، لكن و بعد الانفتاح السياسي للنظام الجزائري، تحول كل منهما إلى حزب سياسي رسمي، له برامج و أهداف سياسية بالدرجة الأولى، كما أن كلا منهما يعتبر أحد أهم الفاعلين في الحركة الإسلامية الجزائرية حيث أظهر الحزبين قدرة على التكيف مع مختلف الأزمات و أيضا انتهجا منهجا براغماتيا في التعامل مع السلطة، و هو ما جعلهما من بين الأحزاب الديناميكية التي تساهم في خلق توازنات معينة داخل اللعبة السياسية في الجزائر، وذلك من خلال عقد التحالفات مع مختلف التيارات السياسية في البلاد، فإلى مدى أثر ذلك على الحزبين؟

المطلب الأول: حزب "حركة مجتمع السلم" و هياكله التنظيمية.

لقد ظهرت حركة مجتمع السلم في 06 ديسمبر 1990، و لكن تحت مسمى "حركة المجتمع الإسلامي"، و تزعمها الشيخ "محفوظ نحناح" [*] ، و تعتبر الحركة من أقدم الحركات السياسية في الجزائر، و كما سبق و ذكرنا تعود أصولها إلى عمل جماعة الموحدين التي تأسست مباشرة بعد الاستقلال كردة فعل عن الخيار السياسي الذي انتهجه زعماء حزب جبهة التحرير و المتمثل في النظام الاشتر اكي و الإيديولوجية العلمانية، و بذلك تعتبر هذه الحركة من بين أول حركات المعارضة في الجزائر،و قد اصطدمت بنظام الرئيس بومدين في مرحلة السبعينيات بشكل عنيف، بعد معارضة الشيخ نحناح لمشروع الثورة الزراعية و قانون الأسرةو أيضا الميثاق الوطني سنة 1976م، و هو ما كلفه إدانة بالسجن مدتها خمسة عشرة عاما، وبعد وفاة الرئيس بومدين و تولي الشاذلي بن جديد الرئاسة قرر الإفراج عن الشيخ و باقي القيادات المسجونة معه[1].و في المقابل تعهد الشيخ بانتهاج الأساليب السلمية في عمله السياسي و الامتناع عن الانضمام لأي نشاط من شأنه أن يؤثر على الأمن و النظام في البلاد[2].

و عقب أحداث أكتوبر 1988م، نددت الحركة بالعنف الذي مارسه النظام ضد المدنيين و أصدرت بيانا صرحت فيه بأن الأحداث جاءت نتيجة لتفشي الفساد المالي و السياسي في البلاد و الناتج عن فساد نظام الحزب الواحد، الذي حملته مسؤولية إراقة دماء الجزائريين، و طالبت فيه النظام بضرورة فتح المجال السياسي أمام التعددية للحيلولة دون حرب أهلية في الجزائر،وأخيرا حذرت الحركة مناضليها من المشاركة في الأحداث لأنها اعتبرتها نتيجة لمخطط وضعته أياد خفية[3].

---

*- ولد الشيخ محفوظ نحناح في 12 جانفي 1942 بمدينة البليدة، من أسرة محافظة تلقى تعليمه الأول في مدارس الحركة الوطنية، ثم واصل تعليمه العالي في الجزائر و اشتغل في الدعوة الإسلامية و العمل السياسي لأكثر من ثلاثين سنة، وله عدة مؤلفات منها: معا نحو الهدف، والمعادلة المفقودة: الإسلام...الوطنية...الديمقراطية. ترشح للانتخابات الرئاسية عدة مرات و توفي في 19 جوان 2003.

[1]- محفوظ نحناح، معا نحو الهدف: ثنائيات الوعي، الجزائر: المحفوظية للنشر و التوزيع و الخدمات الإعلامية، د ت، ص. 21.

[2]- Amel Boubekeur et Samir Amghar," Les partis Islamiste du Maghreb et leurs liens avec l'Europe: influences croisées et dynamiques de démocratisation", (EuroMesCo papers, Octobre 2006), p. 06.

[3] - أحميدة عياشي، مرجع سبق ذكره، ص. 208.

كما رفضت الحركة الدعوة التي قدمها علي بلحاج لها من أجل الانضمام إلى صفوف الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حيث اعتبر محفوظ نحناح أن الساحة السياسية في الجزائر تمتلك العديد من التنظيمات الإسلامية و لا حاجة لتنظيم جديد، غير أنه أسس في الوقت نفسه "جمعية الإصلاح و الإرشاد" في 12 نوفمبر 1988، و التي تحصل على التمويل و الدعم من جماعة الإخوان المسلمين بشكل أساسي، و التي حددت أهدافها بالدعوة و نشر الثقافة الإسلامية و القيام بالأعمال الخيرية، دون التعرض للجبهة الإسلامية للإنقاذ التي حاولت الحركة أن تتميز عنها برفض المواقف الراديكالية لعباسي مدني و علي بلحاج، و بالتأكيد على احترام مؤسسات الدولة و شر عيتها [1].

و بالرغم من أن إقامة الدولة الإسلامية هي بمثابة نقطة الارتكاز في فكر محفوظ نحناح، إلا أن الحركة التي أنشأها ظلت تعمل بشكل مستقل عن التيار الجبهوي و أفكاره الثورية، فقد أصر الشيخ نحناح على أنه صاحب نظرة إسلامية منفتحة على العالم و التطورات الحاصلة فيه، كما أنه أكد على ضرورة السماح بمواصلة تجربة الإصلاح السياسي و الاقتصادي في البلاد و دعمها من أجل الوصول إلى الغايات المنشودة منها، بالإضافة إلى تأكيد الشيخ على ضرورة احترام حقوق الإنسان.

و على عكس الجبهة الإسلامية للإنقاذ اعتبر الشيخ نحناح أن المرأة شريك اجتماعي فاعل، و أن الدور الذي تقوم به في الحياة العملية لا يقل شأنا عن دور الرجل، و لذلك خصصت الحركة فرعا نسويا للجمعية قام بصياغة عدة مطالب متعلقة بحقوق المرأة و التنديد بالعنف الممارس ضدها، كما أنها اقترحت تخفيض ساعات العمل بالنسبة للمرأة حتى تتمكن من القيام بمهامها العائلية كذلك.[2]

و في سنة 1991 تحولت الجمعية إلى حزب سياسي ، و هو حزب المجتمع الإسلامي، بزعامة محفوظ نحناح دائما، الذي لخص أهم الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها من خلال هذا الحزب،و المتمثلة فيما يلي:[3]

1- تأسيس الدولة الإسلامية التي تقوم على ما يلي:

---

[1]-Cathy Lliod," multi causal conflict in Algeria: national identity, inequality and political Islam", (QEH Working papers series n° 104, April 2003), p. 32.

[2]- Ibid. p.11.

[3] – الأمين سويقات، التكيف السياسي للأحزاب السياسية الإسلامية في الجزائر و المغرب، مرجع سبق ذكره، ص. 91.

- تطبيق الشورى من خلال الممارسة الديمقراطية اليومية، و توفير الأجواء السياسية الملائمة لذلك.
- احترام مؤسسات الدستور و المساهمة في استكمال بنائها، لكونه الآلية الوحيدة لضمان الحريات الأساسية للمواطنين.
- تكريس لغة الحوار للقضاء على الإقصاء و التطرف و رفع شعار التسامح مع الآخر سواء من العلمانيين أو الديمقراطيين.

2- الإسلام هو المبدأ و الركيزة التي يقوم عليها عمل الحزب، وهو الغاية التي تحفزه.

3- شعار الحزب هو (العلم – العدل- العمل)، و الإسلام هو الحل بالنسبة للمجتمع الجزائري و لكن ذلك لا يكون إلا من خلال التدرج و المرحلية و الأخذ بالمعطيات الواقعية و الملاحظات الموضوعية.

4- الدولة الإسلامية التي يتصورها الحزب تقوم على الشورى كمبدأ وعلى الديمقراطية كممارسة.

و من خلال المبادئ المذكورة نلاحظ أن الحزب جاء كرد فعل على التيار الراديكالي ممثلا بالجبهة الإسلامية للإنقاذ، حيث أنه و بالرغم من سنوات العمل السري الطويلة و المواجهات العنيفة التي قوبل بها، لم يتردد في اتخاذ موقف معتدل من السلطة، بل يمكن القول أنه موقف يقربه من النظام أكثر مما يضعه في خانة المعارضة، كما أنه فصل منذ البداية في موقفه من الديمقراطية التي لم ينكرها بل أكد على إلزاميتها لضمان الاستقرار السياسي لأي نظام.

و لعل السر وراء موقف الحزب يكمن في تبنيه للفكر الإخواني، الذي يركز على أهمية التنشئة السياسية ، و سياسة المرحلية و عدم التعجل، وذلك من منطلق مقولة حسن البنا: " مارس الدعوة، و دع النظام يسقط لوحده"، و لأن الحزب و بعد استقرائه لنتائج الصدام المتكرر للحركة مع النظام سواء في الجزائر أو في مصر،أدرك أن الحل هو في المهادنة و ليس في التصعيد[1]، كما أن الحزب استفاد من أخطاء الجبهة الإسلامية و حاول أن يبتعد عن تكرارها، و لذلك فأنه لم يعارض تدخل الجيش و توقيف المسار الانتخابي، لأنه اعتبر أن ذلك يمثل فرصة جديدة أمامه للعودة بقوة إلى الحياة السياسية خاصة و أنه لم يحصل إلا على نسبة 5.3% في الانتخابات التشريعية لسنة 1991م.

[1] – خليفة أدهم، " خريطة حركات الإسلام السياسي في الجزائر"، مجلة السياسة الدولية، (العدد 107، 1992)، ص.219.

كما أكد الحزب على كونه حزبا منفتحا على كل التيارات الفكرية و السياسية و أنه مستعد للمشاركة في مختلف الفعاليات معها، و هو ما ورد في البيان التأسيسي للحزب تحت بند: " العمل على إرساء أسس الدولة الإسلامية بالطرق الشرعية كتابا و سنة و اتخاذ أسباب النصر المرحلية، و المتمثلة في العلم و العمل و حب الخير للناس جميعا"[1].

و منذ سنة 1997، و بعد صدور نص قانوني يمنع تأسيس الأحزاب السياسية على أساس الدين، تحول اسم الحزب إلى " حركة مجتمع السلم"، كما غير الحزب شعاره من "الإسلام هو الحل"، إلى "السلم هو الحل"[2]، كما أنه سعى من خلال هذه الخطوة إلى تكريس صورة الحزب الديمقراطي المنفتح على باقي التيارات و الذي يرفض المواقف الراديكالية للجبهة الإسلامية ، بينما تشير بعض المصادر إلى أن التغيير في اسم الحزب جاء حتى لا يكون هناك خلط بينه و بين حركة "حماس الفلسطينية" و خاصة و أن الشارع الجزائري قد اصطلح على هذا الاسم للإشارة إلى الحزب و ذلك باستخدام الحروف الأولى من الكلمات المشكلة لتسمية الحزب[3].

و بعد أن عقد الحزب مؤتمره التأسيسي في شهر ماي من سنة 1991، قام بشرح الخطوط العريضة لعمل الحزب و أهدافه و مرجعيته الفكرية و السياسية، حيث ورد في بيان يسميه الحزب "رسالة الحركة" أن الحزب هو : حركة سياسية مدنية ذات مرجعية إسلامية تستمد مرجعيتها من ميراث الحركة الوطنية و جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و بيان أول نوفمبر ...و تعمل على استكمال بناء دولة جزائرية ديمقراطية اجتماعية ذات سيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية ...و يرتكز برنامجها على صيانة الثوابت الوطنية و تحقيق التنميةو العدالة الاجتماعية و توفير الحريات و ضمان حقوق الإنسان، وفق نظرة إسلامية شاملة تعتمد على الواقعية و المرحلية و الموضوعية... و على النضال السلمي و نبذ العنفو التداول السلمي على السلطة"[4].

و قد حدد الحزب في هذه الرسالة أيضا أهدافه و الوسائل التي اعتمدها من أجل الخوض في غمار العمل السياسي و المتمثلة في التوعية الجماهيرية و ذلك من خلال التربية و التكوين و الدعوة المستندة على مختلف وسائل الاتصال المباشرة و وسائل الإعلام، كما أكد الحزب على ضرورة الالتزام بالمحافظة على المسار الديمقراطي في الجزائر من خلال المشاركة السياسية ودعوة

---

[1] – ناظم عبد الواحد جسور، مرجع سبق ذكره، ص. 32.

[2]- Amel Boubekeur," political Islam in Algeria", (CEPS working documents, n°268, May 2007), p 09.

[3]– خليفة أدهم، مرجع سبق ذكره، ص.200.

[4] – حركة مجتمع السلم، رسالة الحركة، من موقع الحزب:

http:// www. hmsalgeria.net.

المناضلين و أنصار الحزب للمشاركة في الانتخابات و المساهمة في مسار صناعة القرار، و أخيرا أكد الحزب أن الوسيلة الوحيدة التي يؤمن بها في عمله هي الحوار ورفض الإقصاء و التهميش، الذي يحول دون توظيف طاقات الأمة الفكريةو المادية و لذلك اتجه الحزب في بداياته نحو العمل الجواري المتمثل في لأعمال الخيرية و التطوعية كتمكين المواطنين من الحصول على الرعاية الصحية و العمل على نشر الدروس الدينية و مجالس تحفيظ القرآن[1]، ونظرا للظروف الأمنية الصعبة التي مرت بها الجزائر فإن حزب حركة مجتمع السلم قد جعل من العمل السلمي بندا أساسيا في برنامجه، و لذلك تنص كل البرامج التي يدعو إليها على تعزيز الثقة بين الحاكم و المحكوم،و الانخراط الكلي في العملية السياسية و المشاركة في كل مؤسسات النظام[2].

إن الملاحظة العامة على حزب حركة مجتمع السلم تشير إلى أنه حزب لا يعارض فكرة الديمقراطية كآلية من آليات الحياة السياسية حتى في ظل الدولة الإسلامية، إلا أن فكرة العمل الديمقراطي لا تكون في التعامل مع باقي الأحزاب و التنظيمات السياسية فقط، بل يجب أن تتجسد داخل الحزب و أن تنعكس في هيكله و مؤسساته الداخلية لأن الحزب يعتبر النواة الأولى للتربية الديمقراطية و هو أحد مؤسسات تكوين و تدريب النخب السياسية، و لا يمكن وصف الحزب بالديمقراطي إلا إذا توفرت فيه مجموعة معينة من الشروط يمكن إيجازها فيما يلي: [3]

- ممارسة مبادئ حرية الرأي و التعبير الفردي و الجماعي بحيث لا يمكن للحزب أن يتبنى قرارا إلا بعد الحصول على موافقة الأغلبية.
- تكريس مبدأ التداول على السلطة واعتماد نظام تمثيلي حقيقي يضمن مشاركة جميع أفراد الحزب في عملية صنع القرار.
- وجود نظام أساسي ينص على مختلف القواعد التي من شأنها أن تكفل ممارسة الديمقراطية الداخلية، مع الاتصاف بالمرونة و القابلية للتعديل و التطوير بصورة تتناسب مع ما يراه أفراد الحزب.
- أن لا يخضع الحزب لسيادة شخص أو جهة لها صفة دينية أو قبلية تمنحها الحق في أن تكرس الحزب و قيادته لمواقف محددة أو أهداف فردية.

---

[1]- Amel Boubekeur," political Islam in Algeria", Opcit, p.12.

[2] – الأمين سويقات، مرجع سبق ذكره، ص. 96.

[3] – عبد النور ناجي، تجربة التعددية الحزبية و التحول الديمقراطي، دراسة تطبيقية في الجزائر، مرجع سبق ذكره ص. 144.

- اعتراف الحزب بغيره من الأحزاب و ضبط فكره و منهجه بما يتناسبو المصلحة العامة، مع احترام الحق في التنافس على الوصول إلى السلطة و تداولها سلميا بين باقي الأحزاب و التنظيمات السياسية، مع الالتزام بالدفاععن حق باقي الأحزاب في الوجود و التعبير.

و لذلك يجب أن يكون النظام الأساسي للحزب منسجما مع البنود المذكورة لأنها تمثل التزامه بالمبادئ الديمقراطية التي ينص عليها قانون الأحزاب.

و بناءا على هذه المعايير سنحاول أن ندرس البناء الهيكلي لحزب حركة مجتمع السلم، و أيضا أن نتطرق لنسب التمثيل و طرق الانتساب للحزب، فالعضوية في الحزب مفتوحة لكل جزائري بلغ سن الرشد و لديه الإيمان بمبادئ و أهداف الحزب، و كذلك يحترم الأخلاق الإسلامية[1]، و نلاحظ من خلال هذا الشرط الأخير أن الحزب يؤكد على ضرورة الإيمان بالفكر الإسلامي و لكنه لم يشرح و لم يضع صورة محددة عما تقصده عبارة الأخلاق الإسلامية، و لم يربطها بمجموعة من السلوكيات أو المظاهر التي يجب أن يلتزم بها المنتسبون إلى الحزب،رغبة منه في اجتذاب أكبر عدد ممكن من الأنصار الذين يؤمنون بفكرة الحل الإسلامي، كما أنه لم يعد أية مرجعية إسلامية دون المرجعيات الأخر ى و ذلك لأن الحزب حاول أن يستفيد من القاعدة الشعبية العريضة لحزب الجبهة الإسلامية المحضور، وليؤكد على شعار الانفتاح و التعدد الذي ينادي به منذ تأسيسه.

أما عن مؤسسات الحزب و هياكله فهي كالتالي:

- **<u>على المستوى الوطني:</u>**

<u>المؤتمر:</u> و هو أعلى هيئة في الحزب يتكون من الأعضاء المنتخبين على مستوى القاعدة، بالإضافة إلى أعضاء مجلس الشورى الوطني الذين يشكلون نسبة 5% من ذوي الكفاءات و الأسبقية في الحركة يعينهم المكتب التنفيذي الوطني[2]، و تتمثل المهام التي يقوم بها المؤتمر فيما يلي:[3]

- الإشراف على الذوات المحلية و ندوات المؤسسات و وضع برنامج خاص بذلك.
- عرض مشاريع العمل على هياكل الحركة ومؤسساتها قصد الإثراء و المناقشة.

---

[1] – حركة مجتمع السلم، القانون الأساسي لحركة مجتمع السلم، 2003، المادة 03، ص 2.

[2] – عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص.147.

[3] – القانون الأساسي لحركة مجتمع السلم، المادة 19، ص. 4

- رفع الاقتراحات القاعدية إلى مجلس الشورى قصد إثرائها.
- صياغة مشاريع أوراق المؤتمر و عرضها على مجلس الشورى الوطني للإثراء و المصادقة.
- الإشراف على الجلسة الافتتاحية للمؤتمر.

مجلس الشورى الوطني: ينبثق عن المؤتمر و يتشكل من أعضاء المكتب الوطني ووزراء الحركة وممثلي الولايات، و تخصص فيه خمسة عشرة مقعدا للعنصر النسوي، ويقوم بالأعمال التالية: [1]

- انتخاب رئيس الحركة بالاقتراع السري على دورين أو بالتزكية في حالة وجود مرشح واحد.
- انتخاب رئيس مجلس الشورى الوطني و نائبه بالاقتراع السري و على دورين، أو عن طريق التزكية في حالة وجود مرشح واحد لكل منصب.
- انتخاب نائبي رئيس الحركة بالاقتراع السري و على دورين أو عن طريق التزكية في حالة وجود مرشحين فقط.
- تزكية أعضاء المكتب التنفيذي الوطني.
- تزكية ذوي الكفاءات المرشحين لعضوية مجلس الشورى الوطني.
- المصادقة على قرارات اكتساب أو فقدان العضوية في مجلس الشورى الوطني بالأغلبية.
- المصادقة على لوائح الحركة و المشاريع المقترحة.
- في حالة عدم المصادقة على تقرير المكتب التنفيذي السنوي يعد المجلس النقائص المسجلة و النقاط غير المنجزة و يأمر بإدراجها في البرنامج السنوي لاستدراكها.

المكتب التنفيذي الوطني: و هو أعلى هيئة تنفيذية تنبثق عن مجلس الشورى الوطني وتتكون من رئيس الحركة و نائبيه ، و يتولى المهام التالية:[2]

- الإشراف على التظاهرات الوطنية و الدولية.
- الإشراف على التحضير للاستحقاقات الانتخابية من كل جوانبها.
- تنفيذ خطط و قرارات مجلس الشورى الوطني.

---

[1] – القانون الأساسي لحركة مجتمع السلم، المادة 28، ص. 5.

[2]– المرجع نفسه، المادة 43، ص. 7.

- الإشراف على تحضير المؤتمر بالتنسيق مع اللجنة التحضيرية المنبثقة عن مجلس الشورى الوطني.
- إعداد اللوائح و مشاريع القوانين و إصدار التعليمات.
- إنشاء الهيئات الفنية و المجالس المتخصصة حسب الحاجة.
- اقتراح التشريعات اللازمة لتنظيم مختلف الشرائح و فئات المجتمع على مجلس الشورى الوطني.
- تزكية قائمة الأسماء المرشحة لرئاسة الهيئات و المؤسسات .

- **على المستوى المحلي:**

مجلس الشورى الولائي: يتشكل من ممثلي البلديات و المؤسسات و أصحاب الكفاءات، و يقوم بانتخاب رئيس مجلس الشورى الولائي و نائبه و رئيس المكتب الولائي و نائبه[1].

المكتب التنفيذي الولائي: ينتخب من طرف مجلس الشورى الولائي، يتألف من رئيس المكتب و نائب الرئيس و الأمناء و تتمثل مهامه في تنفيذ السياسة العامة، و تجديد الهيكلة عبر بلديات الولاية دون المساس بصلاحيات الأمين الوطني للتنظيم كما يراقب مجلس الشورى الولائي صحة عمليات الانتخاب في البلديات.[2]

الجمعية العامة: هي هيئة بلدية تضم الأعضاء الملتزمين و المناصرين المهيكلين تربويا و المسجلين في البطاقة الوطنية و كذا المنتخبين في المجلس الشعبي البلدي[3]. و تقوم بالمهام التالية:[4]

- المصادقة على برنامج المكتب التنفيذي البلدي بعد المداولة و الإثراء.
- مناقشة تقارير المكتب التنفيذي البلدي.
- مناقشة أوضاع البلدية و تقديم الاقتراحات حول القضايا المختلفة.
- انتخاب أعضاء مجلس الشورى البلدي.

مجلس الشورى البلدي: هو عبارة عن هيئة شورية بلدية تقوم من بين مهامها ما يلي:[1]

---

[1] – المرجع نفسه، المادة 80، ص. 13.

[2] – المرجع نفسه، المادة 88، ص. 13.

[3] – عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص.148.

[4] – القانون الأساسي لحركة مجتمع السلم، المادة 107، ص. 17.

- انتخاب رئيس المكتب التنفيذي البلدي و نائبه و رئيس مجلس الشورى البلدي ونائبه.
- مناقشة أوضاع البلدية و تقديم الاقتراحات حول القضايا المختلفة.
- تقييم و توجيه الأعمال التي تقوم بها مؤسسات الحركة على مستوى البلدية.
- السهر على تنفيذ قرارات الحركة واحترام قوانينها.

المكتب التنفيذي البلدي:هو عبار ة عن هيئة تنفيذية على المستوى البلدي ، تتشكل من رئيس و نائبه، و من بين أهم صلاحياتها:

- تنفيذ السياسة العامة للحركة على مستوى البلدية و الأقاليم التابعة لها.
- متابعة نشاطات الأمانات و اللجان و المجموعات و الأسر.
- العناية بالتنمية المحلية.
- متابعة نشاطات المجلس الشعبي البلدي.
- عرض القضايا المستعصية على المكتب الولائي للبت فيها.[2]

المجموعة: تتكون من أعضاء الحركة القاطنين في حي أو قرية نائية تابعة للبلدية.[3]

الأسرة: هي أصغر وحدة تنظيمية في الحركة تمارس العملية التربوية بمختلف مراحلها.[4]

من خلال عرض التنظيم الهيكلي لحزب حركة مجتمع السلم يظهر لنا أنه يحاول الالتزام بالمبادئ الديمقراطية قدر الإمكان، فهو يتبنى مبدأ الانتخاب لتعيين الأعضاء في المناصب القيادية، وكما سبق وأشرنا فإن الحزب لا يعارض المشاركة السياسية للمرأة ويفسح لها نسبة معينة من الأماكن داخل مختلف الهيئات و المستويات التنظيمية، إلا أن هذا الأمر يبقى غير كافي فالأحزاب السياسية في الجزائر تعاني عموما من بعض الظواهر السلبية الناجمة عن غياب الممارسات الديمقراطية داخلها، مثل ظاهرة الانشقاق و خروج المناضلين عن أحزابهم اتجاه أحزاب أخرى أو لتأسيس أحزاب جديدة، كما نلاحظ تكرر مصطلح التزكية في نصوص القانون الأساسي للحزب و هو ما يشير إلى غياب التعددية و المنافسة الداخلية المتكافئة، وهو ما يكون أحد الأسباب المباشرة للانشقاقات، كما أن الأحزاب السياسية في الجزائر ترتبط بمؤسسيها و

---

[1] – المرجع نفسه، المادة 114، ص. 17.

[2] – المرجع نفسه، المادة 125، ص. 19.

[3] – عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص.148.

[4] – القانون الأساسي لحركة مجتمع السلم، المادة 139، ص. 21.

يغلب عليها طابع الشخصنة و لا يعتبر حزب حركة مجتمع السلم استثناءا لهذه القاعدة حيث أن الحزب ارتبط بشخص الشيخ محفوظ نحناح منذ تأسيسه وإلى غاية وفاته سنة 2003م[1].

و نظرا لأن الحزب نشأ في كنف جمعية مدنية فإنه حاول أن يتدارك النقص الموجود لدى مناضليه من ناحية غياب التنشئة السياسية اللازمة لممارسة العمل السياسي لذلك يلاحظ الباحثون أنه عمل على اكتساب "الاحترافية السياسية" من خلال التمييز بين نشاطاته و نشاطات التنظيمات التابعة له أو لنقل المحسوبة عليه مثل " جمعية الإصلاح و الإرشاد" التي يؤكد رؤساؤها على أنها تنظيم مستقل له اهتمامات مجتمعية و يقوم بأنشطة خيرية و تربوية، كما يلاحظ أن قنوات التنشئة التي اعتمدها الحزب في الجامعات من خلال المنظمات الطلابية و خاصة "الالتحاد العام الطلابي الحر" قد بدأت تميل إلى اكتساب المزيد من الاستقلالية و الاكتفاء بالمطالب ذات الصبغة الاجتماعية كتحسين مستوى استقبال الطلبة أو تحسين المردود الأكاديمي، و بالتالي فإن الحزب يرد من خلال هذه الإستراتيجية أن يظهر في صورة المؤسسة السياسية المستقلة و المحترفة التي تختلف أهدافها و وسائلها عن أهداف ووسائل مؤسسات المجتمع المدني.[2]

و من بين المتغيرات التي ساهمت في اكتساب الحزب للمزيد من الاحترافية السياسية نجد مسألة تمويل الحزب حيث أنه يحصل على ميزانيته بشكل أساسي من أعضائه المنتخبين حيث يساهم النواب باشتراكات سنوية تقدر ب 20.000 دج عن كل نائب، إضافة إلى الميزانية السنوية المقدمة من طرف الدولة و هو ما يعني استقلالية الحزب عن الأطراف الخارجية و هو ما يؤثر في سياسته و برامجه.[3]

[1] – عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص. 149.

[2]- Amel Boubekeur, political Islam in Algeria, Opcit, p. 07.

[3]-_____, "Voyage a l'intérieur des partis, le HAMAS ou l'islamisme en costume". El Watan, 11 Avril 2006, p. 05.

المطلب الثاني: حزب "حركة النهضة"، نشأته و تنظيمه.

تأسس الحزب في ديسمبر من سنة 1990، تحت رئاسة "عبد الله جاب الله" * وعرف حينذاك باسم" حركة النهضة الإسلامية"، وهي تجسيد للعمل السري الذي بدأه جاب الله منذ سنة 1974، حيث أنشأ تنظيما سريا عرف باسم "جماعة جاب الله"، ثم تحول التنظيم إلى تسمية "الجماعة الإسلامية " التي ظهرت للوجود سنة1987 وبعد ذلك تحول التنظيم إلى جمعية عرفت باسم "جمعية النهضة للإصلاح الاجتماعي و الثقافي"[1]، و قد كان جاب الله من أكثر الناشطين الإسلاميين في الجامعة الجزائرية، فبعد عودته من المملكة العربية السعودية التي درس فيها العلوم الإسلامية بدأ في نشر أفكاره مستعملا لهجة قوية كان لها تأثير كبير على الطلبة الجامعيين و خاصة بجامعة قسنطينة التي تعتبر مهد دعوته الأول[2].

و لم يكن التحول من العمل الجمعوي إلى العمل السياسي بالأمر اليسير، حيث قوبلت فكرة تحويل الجمعية إلى حزب سياسي بالكثير من التحفظ، هذا إن لم نقل بالرفض لأن الجماعة كانت متخوفة من طبيعة النظام الجديد و لم تبادله الثقة، حيث شكك مجلس الشورى للجماعة بأن تكون التعددية حيلة سياسية يستخدمها النظام للقضاء على الحركة الإسلامية، حيث ألقى جاب الله محاضرة بعنوان "الإسلام فوق التحزب"، التي أكد فيها أن هدف الجماعة أن تقوم بإصلاح أحوال المجتمع دون الخوض في التجربة الحزبية لأنها أصغر من أن تحتوي الحركة الإسلامية[3].

و لكن فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالانتخابات المحلية و تبنيها لخطاب راديكالي يقوم على رفض الآخر و إقصاء المخالفين في الرأي، انعكس سلبا على الحركة الإسلامية، حيث اقتنع جاب الله أن جبهة الإنقاذ قد أضرت بالمشروع الإسلامي،وأنه أصبح مضطرا لترشيد عمل الحركة

---

*– سعد عبد الله جاب الله، ولد سنة 1956 بولاية سكيكدة ، درس الحقوق بجامعة قسنطينة، انتسب إلى الحركة الإسلامية منذ بداية السبعينات و تم اعتقاله نتيجة لذلك أربع مرات متتالية، و منذ سنة 1989 التحق بالعمل السياسي الرسمي و أسس حزب النهضة الإسلامية، الذي انفصل عنه ، ثم أسس حزبا آخر هو "حزب الإصلاح الوطني" سنة 1999، ترشح للانتخابات الرئاسية و لكنه سرعان ما عاد إلى الاختلاف مع أعضاء حزب الإصلاح الذي فصل عنه أيضا نهائيا سنة 2008.

[1] – عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص. 137,

[2]- Amel Boubekeur, "political Islam in Algeria", Opcit, p. 05.

[3] – عبد الوهاب دربال، الديمقراطية بين الادعاء و الممارسة،(الجزائر: دار قرطبة، 2007)، ص. 35.

الإسلامية في الجزائر من جديد، بعدما طبعت بصورة المعارضة المتطرفة، فاعتبر أنه يجب أن يؤسس حزبا يزيل هذه الصور السلبية و يعيد للمعارضة طابعها العقلاني و المنفتح[1].

و نتيجة لذلك تعتبر حركة النهضة من الأحزاب المعتدلة التي تتبنى خطابا أكثر مرونة و أقل شمولية، و لكنها تؤكد على أنها لا توافق جميع تيارات الحركة الإسلامية في مواقفها، حيث صرح عبد الله جاب الله في إحدى الحوارات قائلا: " يقوم خطنا السياسي على إخضاع المصالح للمبادئ، و نرفض القول بأن الغاية تبرر الوسيلة و نحن لا نتبنى خطابا ازدواجيا و نرفض التفريق بين الأخلاق التي يجب أن يتحلى بها الإنسان مع خصومه و بين الأخلاق التي يتحلى بها مع إخوانه، أي الأخلاق الإسلامية العامة و الأخلاق الحزبية و التنظيمية، و مبدؤنا هو شرف الغاية يقتضي شرف الوسيلة"[2].

وقد تجسد موقف حركة النهضة الإسلامية من غيرها من الأحزاب المنافسة عندما نادت بضرورة احترام الإرادة الشعبية و الامتثال لمعطيات الخيار الشعبي وهو ما انعكس في رفضها لتدخل الجيش و توقيف المسار الانتخابي من خلال إنشاء لجنة للدفاع عن إرادة الشعب و التنديد بالسياسة الصارمة التي انتهجها النظام ضد المواطنين.[3]

و بعد صدور قانون الأحزاب سنة 1997، غيرت الحركة اسمها إلى حزب "النهضة الوطنية"، حتى لا يتم ربطها بحركة النهضة الإسلامية التونسية من جهة و للامتثال لنصوص قانون الأحزاب الجديد من جهة ثانية، و أكدت الحركة في قانونها الداخلي أنها تستمد مرجعيتها من بنود بيان أول نوفمبر و الثوابت الوطنية و على رأسها الإسلام ، و قد أعلنت عن ذلك في مؤتمر أطلقت عليه مؤتمر المطابقة[4].

عرفت حركة النهضة بكونها أحد التيارات الإسلامية القوية في الساحة السياسية في الجزائر، حيث و بفضل موقفها من توقيف المسار الانتخابي، و كذلك بفضل أسلوب زعيمها الخطابي استطاعت أن تستقطب العديد من أنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ، و الذين كانوا السبب

---

[1] – المرجع نفسه، ص. 34.

[2] – حوار مع عبد الله جاب الله مع جريدة الشروق، العدد 397، 24 فبراير 2002، نقلا عن عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص. 138.

[3] – أحمد الموصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي و إيران و تركيا،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص. 247.

[4] – إسماعيل قيرة و آخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مرجع سبق ذكره، ص. 169.

الرئيسي في النجاح الذي حققته في الانتخابات التشريعية لسنة 1997، أين تمكنت الحركة من أن تحصل على 34 مقعدا في البرلمان[1].

و قد اعتبرت الحركة أن الشورى هي منهج و أسلوب متكامل للحكم، ويجب أن تكون البديل عن الديمقراطية الغربية، و هو ما نصت عليه في برنامجها الأصلي، معتبرة أن الإسلام يجب أن يكون منهج حياة، يجب ترسيخه في المجتمع بطريقة مرنة ومتدرجة، وقد اعتبر الحزب أن الإسلام لا يتعارض مع الحرية الفرديةالتي تتأرجح بين الحق و الواجب وبالتالي لا يجوز المساس بها أو التضييق عليها.[2]

و يرى البعض من الباحثين أن حزب النهضة اعتمد برنامجا دينيا أكثر منه برنامجا سياسيا، وقد استخدم جاب الله خطابا راديكاليا يرفض الانفتاح أو التعاون مع التيارات الأخرى وقد تلخص موقفه من السياسات المنتهجة في الجزائر برفضه لتأميم الأراضي و ضرورة التخلص من النظام البنكي الربوي الذي يشكل العائق الأولأمام تحقيق التنمية الاقتصادية و الاجتماعية و يساهم في توسيع الهوة بين الطبقات الاجتماعية، أما في مجال التعليم فقد ركز على أسلمة البرامج التعليميةو على تعميم التعر يب في جميع المؤسسات العمومية [3]، وقد أكد برنامج الحركة أيضا على إحياء دور المسجد كمؤسسة تربوية واجتماعية وليس فقط كمؤسسة اجتماعية و اعتبارها وسيلة لمحاربة الغزو الثقافي الغربي الذي يعتبر أخطر أنواعالاستعمار، وأخيرا أكد الحزب على ضرورة مساعدة الجالية الجزائرية في المهجر على الاحتفاظ بمقومات هويتها الوطنية و شخصيتها الإسلامية[4].

و يركز الحزب كثيرا على دور المثقفين في المجتمع، و يعتبر أن القيادة يجب أن تعود إليهم و يطلق عليهم اسم "الإنتلجنسيا الإسلامية"[5]، التي تمتلك قدرا من الانفتاح و قبول الاختلاف من أجل تحقيق المشروع الإسلامي، و يعتبر التركيز على فئة المثقفين في برنامج الحزب أمرا

---

[1] – عبد الوهاب دربال، مرجع سبق ذكره، ص. 110.

[2] – إسماعيل قيرة و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص. 170.

[3]- Michael D. Driessen, "Public religion, Democracy and Islam, examining the moderation thesis in Algeria", journal of comparative politics, vol 144, April 2009, p. 20.

[4] – مهدي جرادات، الأحزاب و الحركات السياسية في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص. 101.

[5] – المرجع نفسه، ص. 102,

طبيعيا لأننا وبالرجوع إلى نشأة الحركة سنجد أنها ظهرت في الوسط الجامعي وأن معظم إطاراتها هم من خريجي جامعة قسنطينة التي تعتبر مهد الحركة الأول.[1]

و يتميز تاريخ حركة النهضة بالأزمات الداخلية التي سرعان ما انكشفت أمام الرأي العام، وتعتبر أزمة 1998 الأهم في تاريخ الحزب، بعدما انتقد عدد من زعماء الحركة عبد الله جاب الله و خطابه الديني الذي لا يعكس قدرات الحزب و أهدافه، كما اعتبروا أن جاب الله لا يؤمن بالديمقراطية و لا بالدولة المدنية الحديثة و اعتبروا أن موقفه هذا سيمثل عائقا أمام تطور الحزب و انتشاره في الساحة السياسية، و قد رفض جاب الله هذه الادعاءات واعتبرها بمثابة انقلاب داخلي هدفه تشويه صورته والحد من شعبيته المتزايدة [2]، كما أن مساندة الحركة لترشح عبد العزيز بوتفليقة عمقت الخلاف بين جاب الله و زملائه، حيث قرر هذا الأخير الترشح للرئاسة و هو ما اعتبرته الحركة خروجا عنهاو عن مبدأ الإجماعو هو ما أدى إلى إقصاء جاب الله من حركة النهضة، و شروعه في تأسيس حزب جديدو هو حزب " الإصلاح الوطني" [3].

و قد تعمقت أزمة حركة النهضة أكثر برحيل العديد من إطاراتها مع جاب الله، بالإضافة إلى غلبة الطابع الشخصي على أساليب القيادة داخل الحركة و انعكاسها سلبا على العلاقات بين أعضاء الحزب، مما أدى إلى انفجار الخلافات علناو هو ما أثر سلبا على مصداقية الحزب[4].

و تعود أزمة حركة النهضة إلى جملة من الأسباب يمكن إيجازها كما يلي:[5]

1- التغيير في هياكل الحركة، حيث استحدث الحزب منصب الأمين العامو انتخب **الحبيب آدمي** لهذا المنصب، بينما أعيد تعيين جاب الله رئيسا للحركة و لكن دون صلاحيات، و الغاية من ذلك هي القضاء على مركزية القرار و إضفاء المزيد من الديمقراطية على ممارسات الحزب.

2- تغيير إستراتيجية الحزب و التحول نحو المشاركة السياسية و ذلك للخروج بالحزب من حالة العزلة.

---

[1] – عمراني كربوسة، "الحركة الإسلامية في الجزائر، دراسة حالة حركتي مجتمع السلم و الإصلاح الوطني"، مذكرة ماجستير غير منشورة، (كلية العلوم السياسية و الإعلام، جامعة الجزائر، 2005)، ص. 79.

[2]- Michael D. Driessen, Opcit, p. 22.

[3]- Aissa Khelladi, Bouteflika: un homme et ces rivaux, (Alger: Mitidja impression, 2004), p. 162.

[4] – عبد الوهاب دربال، مرجع سبق ذكره، ص. 180.

[5] – عمراني كربوسة، ، مرجع سبق ذكره، ص. 80.

3-فرضية اختراق الحزب من طرف السلطة من أجل إخراج الحركة من صف المعارضة و ضمها إلى أحزاب التأييد، و أيضا من أجل تشتيت قوى التيار الإسلامي بين مجموعة من الأحزاب السياسية الصغيرة، و بالتالي إظهارها في صورة سلبية أمام الرأي العام.

المطلب الثالث:مسار المشاركة السياسية لحركتي مجتمع السلم و النهضة.

تصف الأحزاب السياسية الإسلامية نفسها بأنها أحزاب المعارضة و هي تتصف عموما بثلاث خصائص وهي:[1]

1- تنتقد الأحوال المجتمعية السائدة في مجتمعاتها وتصفها بالتخلفو الانحطاط والظلم.

2- تؤمن بالتغيير السياسي كخطوة أولى للتخلص من النخب المستبدة التي تعتبرها سبب تخلف الأمةو المجتمع، و تؤمن بأسلمة البنى السياسية من أجل الخروج من دائرة التخلف.

3- تستمد شرعيتها من المرجعية الدينية التي تعتبرها الإطار الإيديولوجي للمجتمع والسياسة، و تستعين بالقيم الدينية كعامل جذب في مخاطبة المجتمع.

وتتمثل أحزاب المعارضة الإسلامية في الجزائر في ثلاث أحزاب هي حركة مجتمع السلم، و حزب النهضة وحركة الإصلاح، حيث اختارت هذه الأحزاب المشاركة السياسية كإستراتيجية للعمل السياسي، وقد ساهمت مجموعة من العوامل في بلورة هذا الخيار منها الحفاظ على تواجد الحركة الإسلامية في الساحة السياسية و خصوصا بعد مناداة بعض التيارات وخصوصا العلمانية منها بحضر نشاط الحركة بمختلف اتجاهاتها كرد فعل على موجة العنف التي دخلت فيها البلاد بعد صعود الجبهة الإسلامية للإنقاذ، و للتمكن من احتواء أنصار الجبهة و الحصول على أصواتهم، و خاصة بعد أن أدركت الأحزاب الإسلامية مدى قوة القاعدة الشعبية المتحمسة لدعم الحركة الإسلامية.

بينما تعتبر بعض الدراسات التي تحاول أن تضع نمطا للنشاط السياسي للحركات الإسلامية، أن خيار المشاركة السياسية عموما هو الخيار الذي تميل إليه معظم الحركات المعتدلة، و في دراسة شملت الحركات الإسلامية في الدول الإسلامية عموما لاحظ الباحثون أن الحركات الإسلامية شاركت في الحياة السياسية طيلة الأربعين سنة الماضية على الرغم من النتائج الضعيفة التي تحصلت عليها في كل مرة، و السبب في ذلك راجع إلى زيادة درجة الانفتاح لدى هذه الحركات وقبولها بأن تكون شريكا في العملية السياسية وليس البديل المطلق لكل الفاعلين فيها[2].

---

[1] – عمرو حمزاوي، "الإسلاميون و الإصلاح في العالم العربي"، في: التحولات الراهنة و دورها المحتمل في إحداث التغيير في العالم العربي، ط1(أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات و البحوث الإستراتيجية، 2007)، ص. 99.

[2]- Charles Kurzman and Ijlal Naqvi,"Islamic political parties and parliamentary elections", United States institute for peace working paper, March 2009, p. 22.

ويمكن القول أن الأحزاب الإسلامية في الجزائر تسير على نفس المنوال، فبالنسبة لحركة مجتمع السلم، تعتبر المشاركة السياسية و العمل الحزبي المنظم الآلية الأساسية لعمل الحزب، حيث يقول محفوظ نحناح في أحد مؤلفاته:" مثلما رفضنا منهج المغالبة* رفضنا أيضا منهج الاستقالة و الروح الانسحابية و التهرب من المسؤولية الشرعية والأخلاقية والتاريخية الذي تبناه تيار آخر، تحت دعوى التعفف من السياسة والتنزه من مفاتنها وفتنها، مما يجعل العلمانية و اللائكية تنتصر و تستولي على كثير من نقاط التأثير و التوجيه"[1].

و قد اختارت حركة مجتمع السلم أن تتواجد في الساحة السياسية منذ إلغاء النتائج الانتخابية و حضر النشاط السياسي لجبهة الإنقاذ، حيث لم تعترض الحركة على توقيف المسار الانتخابي و هو أمر ملفت خاصة إذا علمنا أن حزب القوى الاشتراكية ذو التوجهات العلمانية قد احتج على تدخل الجيش في الحياة السياسية و اعتبره تعديا على إرادة الشعب، وقد أدى موقف الحركة الداعم للنظام إلى خلق ردود فعل متضاربة، حيث انقسم أبناء الحركة بين مؤيد لقرار الحركة بالانضمام إلى المجلس الانتقالي وبين معارض لذلك معتبرا أن المجلس هو هيئة غير شرعية، وقد اعتبرت هذه المرحلة حساسة و خطيرة على مصير الحزب[2]. إلاّ أن الأمور حسمت لصالح المؤيدين لانضمام حركة مجتمع السلم للمجلس الانتقالي، حيث حصلت فيه على خمسة مقاعد.

و في نفس السياق قامت كل من حركة مجتمع السلم و حركة النهضة إلى جانب خمسة أحزاب أخرى**، بتشكيل ما يعرف بمجموعة الأحزاب السبعة وذلك في شهر ماي1992، وقامت هذه المجموعة بصياغة عريضة تضمنت مجموعة من المطالب أبرزها:

- فتح حوار وطني بين الأحزاب السياسية دون أي إقصاء حول المشاكل الدستورية السياسية و الاقتصادية و غيرها.

---

*– البحث عن الوصول إلى السلطة السياسية بكل الوسائل المتاحة سواء كانت شرعية أو غير شرعية، وهي مبدأ رفضه الشيخ نحناح.

[1] – محفوظ نحناح، الجزائر المنشودة المعادلة المفقودة(الإسلام، الوطنية، الديمقراطية)، نقلا عن: عمراني كربوسة، مرجع سبق ذكره، ص. 86.

[2]– المرجع نفسه، ص. 87.

**– وهذه الأحزاب هي: الحركة من أجل العدالة و التنمية، الحركة من أجل الديمقراطية في الجزائر، الحركة الديمقراطية من أجل التجديد الجزائري، الحزب الاجتماعي الديمقراطي.

- تشكيل حكومة قادرة على المصالحة و رفع الغبن عن المواطن.[1]

و من بين الخطوات التي ساهمت فيها كل من حركة مجتمع السلم و حركة النهضة، من أجل إصلاح الوضع السياسي و الأمني في البلاد، التوقيع على بيان مشترك انضم إليه حزب الحركة من أجل الديمقراطية وحزب جبهة التحرير الوطني بتاريخ 04جانفي 1994، و قد جاء فيه ما يلي:

- محاولة إدماج القيادات السياسية لجبهة الإنقاذ الوطني في الحوار الوطني.
- غلق المراكز الأمنية وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين.
- وقف تنفيذ أحكام الإعدام.
- احترام الحريات العامة للمواطنين، و حقوقهم السياسية.
- إلغاء القيود المفروضة على العمل السياسي، وفتح مؤسسات الإعلام العامة للأحزاب السياسية بصفة عادلة و دائمة.
- إيقاف المداهمات و التحقيق في جرائم التعذيب.[2]

و في تاريخ 13جانفي1995، شاركت الحركتان في "مجموعة العقد الوطني"، وهي عبارة عن اجتماع تم بين سبعة أحزاب جزائرية بالإضافة إلى الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان انعقد في روما*، وحاولت فيه هذه التيارات التوصل إلى اتفاق فيما بينها هدفه التوقيع على أرضية مشتركة بين السلطة و المعارضة بغية الوصول إلى حل سلمي و سياسي شامل، و لم تختلف البنود الواردة في هذا العقد عن البيانات السابقة، حيث أكدت المجموعة على مكونات الهوية الوطنية و هي الإسلام والعروبةو الأمازيغية، نبذ العنف و الديكتاتورية، واحترام حقوق الإنسان و إرادة الشعب.[3]

و طالب المجتمعون أيضا بعدم تدخل الجيش في الشؤون السياسية، وضرورة احترامه لصلاحياته الدستورية المتمثلة في حماية وحدة و سلامة التراب الوطني.[4]

---

[1] – عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص. 243.

[2] – المرجع نفسه، ص.244.

*– و هي أيضا تعرف بقمة سانت إيديجيو.

[3] – عمراني كربوسة، مرجع سبق ذكره، ص. 89,

[4]– عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص. 245.

و قد لاقي هذا الاجتماع ردود فعل مختلفة بين معارض له باعتبار أن المشكل الجزائري يجب أن يحل داخل تراب الوطن وأن يجمع كل الأطراف المعنية بالحوار السياسي، و بين من يفضل أخذ الأمور بالتدريج و اعتبار أن هذه القمة هي مقدمة لحوار وطني أوسع.

و عقب ذلك دخلت الجزائر مرحلة جديدة من تاريخها متمثلة في إعادة بناء مؤسسات سياسية شرعية، حيث أعلن عن تنظيم انتخابات رئاسية تعددية، ولم يخل الأمر من تضارب الآراء، حيث اعتبرت الأطراف الموقعة على اتفاقية روما أنه لا يمكن الدخول في انتخابات جديدة ما لم يتم التوصل إلى اتفاق سلام، و لكن الأمر كان قد حسم لصالح تنظيم الانتخابات التي تقرر إجراؤها في16 نوفمبر 1995، و لكن الحركة الإسلامية لن تشارك إلا بمرشح واحد و هو محفوظ نحناح ، حيث رفض جاب الله المشاركة في الانتخابات.

و قد لقي ترشح محفوظ نحناح للانتخابات الرئاسية فيالجزائر اهتماما سياسيا وإعلاميا كبيرا، حيث أنه يعتبر أول مرشح عن التيار الإسلامي في الوطن العربي، وأيضا بسبب الظروف التي تعيشها الجزائر اعتبر ترشحه خطوة جريئة، و تعتبر هذه الانتخابات فرصة جديدة للتيار الإسلامي لكي يعود إلى الساحة السياسية من جديد،خاصة و أن الحركة الإسلامية تراهن على قاعدة انتخابية جديدة و هي الفئة الطلابية وفئة المثقفين وهي فئة لم تتغلغل فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ سابقا[1].

و ما إن انطلقت الحملة الانتخابية لمرشح حركة مجتمع السلم حتى بدأت الانتقادات، حيث أطلق هذا الأخير حملته من مسجد كتشاوة بالجزائر العاصمة و هو ما أعاد الجدل حول دور دُور العبادة في العمل السياسي و حول مدى شرعية هذا الأمر، وقد جال محفوظ نحناح في واحد و ثلاثين ولاية حاملا شعار " الحل اليوم قبل الغد"، و أكد في برنامجه أن الإسلام هو دين الدولة و أنه حجر الزاوية في بناء الأمة الجزائرية ووحدتها،ولكنه في نفس الوقت تكلم عن أهمية الدستور و عن ضرورة احترام ما جاء فيه من نصوص و قواعد، بالإضافة عن حديثه عن إقامة مجلس إسلامي ذو صلاحيات واسعة له الحق في مراجعة النصوص القانونية و التأكد من أنها تتطابق مع الشريعة الإسلامية.وأخيرا اعتبر الشيخ نحناح أن حل الأزمة في البلاد لا يكون إلا بمحاورة الشباب المضلل وإقناعه بالحجة والبرهان ببطلان أعمال العنف الدائرة في البلاد، وقد كانت نتائج هذه الانتخابات كالتالي:

[1] – عبد الناصر جابي، الانتخابات، الدولة و المجتمع، (الجزائر: دار القصبة للنشر، 1998)، ص. 172.

الانتماء الحزبي	المترشح	عدد الأصوات	النسبة المئوية
مترشح حر	اليمين زروال	7.088.618	%62
حركة مجتمع السلم	محفوظ نحناح	2.971.974	%26
حزب التجمع من أجل الثقافة و الديمقراطية	سعيد سعدي	1.583.482	%8
حزب التجديد	نورالدين بوكروح	443.144	%4

المصدر: الجريدة الرسمية، العدد 72، 26نوفمبر 1995، (بتصرف).

و قد أثارت هذه النتائج جدلا واسعا حيث أن هناك من اعتبر أن النظام قد استفاد من وسائل الإعلام العمومية للترويج للمرشحالمفضل له و هو"اليمين زروال"، بالإضافة إلى التضييق على الصحافة الخاصة و خاصة تلك القريبة من التيار الإسلامي[1].

و تعتبر هذه الانتخابات نقطة فاصلة في تاريخ الجزائر حيث مثلت أول خطوة لاسترجاع الشرعية السياسية في البلاد، كما أن النتائج المعلن عنها أظهرت توزيع القوى داخل الساحة السياسية، حيث اتضح أن الإسلام السياسي مازال يستقطب عددا مهما من القاعدة الانتخابية، كما و أنها من ناحية أخرى أعادت للنظام حركيته التي فقدها بإلغاء نتائج انتخابات 1991، حيث ساهم ترشح محفوظ نحناح في جذب الأصوات الإسلامية وبالتالي قطع الطريق أمام نداء المقاطعة الذي رفعته الجبهة الإسلامية للإنقاذ و هو ما يعني أن النظام استغل التيار الإسلامي للترويج للتحولالديمقراطي و إرساء التعددية، و أيضا لاحتواء غضب الإسلاميين من حرمانهم من حرية الرأي و عدم احترام الخيار الشعبي سابقا.[2]

و تواصل مشروع البناء المؤسساتي في الجزائر مع الانتخابات التشريعية لسنة 1997، والتي تميزت بإصدار قانون جديد للانتخابات، وتشكيل لجان وطنية ودولية للسهر على مراقبة العملية الانتخابية، وهو ما شجع على مشاركة واسعة فيها من قبل الأحزاب السياسية، ولم تمتنع أي جهة من التيار الإسلامي عن المشاركة فيها، و مرة أخرى عكست نتائج التشريعيات نفس توزيع القوى في الساحة السياسية، حيث أكد التيار الإسلامي على قوته و انتشاره بالرغم من الأوضاع الأمنية المتردية التي عرفتها البلاد، حيث راهنت حركة مجتمع السلم مرة أخرى على فئة الشباب، و

[1] – لحسن رزاق،" الحملة الانتخابية لرئاسيات 2009، من خلال الصحافة الخاصة، دراسة في تحليل مضمون صحيفتي الخبر والشروق اليومي"، (مذكرة ماجستير غير منشورة، قسم علوم الإعلام و الاتصال، جامعة منتوري، قسنطينة 2010)، ص. 71.

[2]-Frederic Volpi, "Algeria's pseudo-democratic politics: lessons for democratization in the Middle East", Democratization, vol. 13, n. °03, June 2006, p. 445.

هو ما انعكس على قوائمها الانتخابية، حيث مثلت فئة المترشحين الذين يتراوح سنهم ما بين 28 إلى 38 سنة نسبة 90.31% من إجمالي مرشحي الحركة، كما اعتمدت على فئة المتعلمين، وبلغت نسبة المترشحين الحاصلين على المستوى الجامعي 42.98%، و هذه النسب تشير إلى الإستراتيجية التي انتهجها التيار الإخواني في الجزائر، والمتمثلة في التغلغل في الأوساط التعليمية و الاستفادة من ديمقراطية التعليم و مجانيته، بحيث كلما كان المناضل يتمتع بمستوى تعليمي مرتفع، كلما زادت حظوظه في الارتقاء داخل هياكل الحزب و بالتالي وصوله إلى منصب النائب الوطني [1].

و بعد حملة انتخابية طويلة تميزت بتعدد البرامج و كثرة الأحزاب المتنافسة و التي بلغ عددها تسعا و ثلاثين حزبا جاءت النتائج كالتالي:[2]

الحزب السياسي	عدد الأصوات	نسبة الأصوات	عدد المقاعد المتحصل عليها	نسبة التمثيل في المجلس الوطني الشعبي
التجمع الوطني الديمقراطي	3533434	%33.66	155	%40.79
حركة مجتمع السلم	1553154	%14.80	69	%18.16
جبهة التحرير الوطني	1497285	%14.28	64	%16.84
حركة النهضة	915446	%8.72	34	%8.95
جبهة القوى الاشتراكية	527848	%5,03	19	%5.00
التجمع من أجل الثقافة و الديمقراطية	442271	%4.21	19	%5.00
الأحرار	459233	%4.38	11	%2.98
حزب العمال	194493	%1.85	4	%1.05
الحزب الجمهوري التقدمي	65371	%0.62	3	%0.79
الاتحاد من أجل الديمقراطية و الحريات	5109	%0.49	1	%0.62
الحزب الاجتماعي الحر	36374	%0.35	1	%0.62
المجموع	9275999	%88.37	380	%100

[1] – عبد الناصر جابي، مرجع سبق ذكره، ص. 237.

[2] – عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص. 173.

و يبدو من خلال الجدول أن التيار الإسلامي حصد نسبة كبيرة من المقاعد البرلمانية إذ يبلغ مجموع مقاعد حركة مجتمع السلم و النهضة 103 مقعدا، وهو رقم يمثل قوة لا يمكن الاستهانة بها، و تختلف القراءات و التفسيرات لهذه النتائج*، فبالنسبة لحركة مجتمع السلم يعتبر التركيز على خطاب التنمية الاقتصادية المتكافئة الذي تبناه الشيخ محفوظ خاصة في المناطق الجنوبية الغنية بالمواد الخام و المتأخرة من حيث درجة التنمية و توجهه نحو فئة الشباب التي مثلت العامل الرئيسي في نجاح الحركة[1].

أما بالنسبة لنجاح حركة النهضة فإنها اعتبرت مفاجأة كبيرة للعديد من المراقبين السياسيين أو كما يسميها عبد الناصر جابي " المفاجأة الملغمة"، و يرجع السبب في ذلك إلى طبيعة الخطاب الذي يتبناه جاب الله و الذي يتسم بالمعارضة الواضحة للنظام، كما أنه وبسبب استنكاره لتدخل الجيش في الحياة السياسية و رفضه لتوقيف المسار الانتخابي استطاع أن يستقطب عدد من أنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ.*

و لكن العامل الذي يتفق عليه الباحثون يبقى عامل الجهوية[2]، حيث حققت حركة مجتمع السلم أفضل نتائجها في الغرب الجزائري بالرغم من أنه يتميز بقدر كبير من الانفتاح الاجتماعي، و ذلك للتعبير عن معارضته للنظام الذي غالبا ما تكون رموزه من شرق البلاد، أما بالنسبة لحركة النهضة فإن أكبر نسب نجاحها كانت في ولايات الشرق التي ينتمي زعيم الحركة إليها و التي تتميز بنسب سكانية كبيرة.

و تعتبر سنة 1997، السنة التي ظهرت فيها أول حكومة ائتلافية في تاريخ الجزائر، و التي شارك فيها حزب من التيار الإسلامي و هو حركة مجتمع السلم مع حزبين من التيار الوطني و هما جبهة التحرير الوطني و التجمع الوطني الديمقراطي[3]، حيث عين "أحمد أويحي" على رأس الحكومة الجديدة.

---

[1]- Michael D. Driessen, Opcit, p. 18.

*– تجدر بنا الإشارة إلى أن هذه النتائج قد أعلنتها وزارة الداخلية و قد لاقت تشكيكا واسعا حيث أكد العديد من الأطراف و على رأسها الأحزاب السياسية المشاركة فيها أن الدورة الانتخابية لم تكن نزيهة.

[2] – عبد الناصر جابي، مرجع سبق ذكره، ص. 260.

[3] – صليحة مماد، "الائتلاف الحكومي في الجزائر و المغرب، 1997– 2007، دراسة مقارنة"، (مذكرة ماجستير في العلوم السياسية غير منشورة، قسم العلوم السياسية، جامعة وهران،2010)، ص. 124.

و استطاعت حركة مجتمع السلم أن تحصل على سبعة حقائب وزارية من خلال هذا الائتلاف[1]، بينما رفض حزب النهضة أن ينضم إلى القوى الائتلافية، و قد فسر حزب حركة مجتمع السلم موقفه من الائتلاف في نقطتين أساسيتين هما:

1- تمثيل القوة الإسلامية داخل دوائر السلطة، و مواجهة التيار اللائيكي من داخل مؤسسات صنع القرار.

2- التصدي للادعاءات الرأي العام العالمي بأن أزمة الجزائر سببها موجة العنف و العنف المضاد الذي تتبناه الحركة الإسلامية.[2]

و بعد فشل هذه الحكومة في إيجاد حلول للأزمة الاقتصادية المتفاقمة في البلاد، بالإضافة إلى موجة الانتقادات الموجهة لحزب التجمع الوطني الديمقراطي، تم تعيين حكومة ائتلافية جديدة فقد خلالها الحزب المذكور حقيبتين وزاريتين، بينما احتفظ حركة مجتمع السلموجبهة التحر ير بنفس الحقائب[3]، وقد عبرت حركة مجتمع السلم عن رأيها في العمل الائتلافي معتبرة أنه أخرجها من دائرة المعارضة، و لكن هذا لا يعني أن الحركة تتشارك مع باقي الأحزاب نفس التصورات، بل إنها مازالت تحتفظ بقدر من الديناميكية والاستقلالية في عملها[4].

و بعد إعلان اليمين زروال عن استقالته من منصب رئيس الجمهورية، و عن تنظيم انتخابات رئاسية مبكرة، عادت الاضطرابات من جديد إلى داخل الحركة الإسلامية، حيث لم يتمكن محفوظ نحناح من الترشح للمنصب هذه المرة و ذلك لأن المجلس الدستوري رفض الطلب المقدم من طرفه و ذلك للمشاركة في الانتخابات المقرر إجراؤها في 15 أفريل 1999، و ذلك لعدم توفر الشروط الدستورية فيه[5]، و هو ما أثار موجة من الاحتجاجات الواسعة لدى أنصار الشيخ نحناح و أدى إلى استنكارهم موقف المجلس الدستوري*.

---

[1] – صليحة مماد، مرجع سبق ذكره، ص. 125.

[2]- Amel Boubekeur, in "political Islam and European foreign policy perspectives from Muslim democrats of the Mediterranean", Michael Emerson and Richard Youngs (editors), Opcit, p. 33.

[3] – عبد النور ناجي، مرجع سبق ذكره، ص. 213.

[4]- Amel Boubekeur, Opcit, p. 34.

[5] – المجلس الدستوري، " فصل الخصام بين رئيس حركة مجتمع السلم ورئيس المجلس الدستوري"، مجلة الإدارة الوطنية، المجلد 09، العدد 02، 1999، ص. 117.

*– لقد رفض المجلس الدستوري ملف المترشح محفوظ نحناح، وذلك لأن هذا الأخير لا يملك أية وثيقة تثبت أنه شارك في ثورة التحرير المجيدة.

أما من جانب حركة النهضة فقد أفرزت نتائج الانتخابات التشريعية لسنة 1997 قيادات جديدة تحاول أن تتخلص من أساليب القيادات التقليديةالمستمدة من مرحلة العمل السري و المتمثلة في الانغلاق على الذات، وترى أن مواقف عبد الله جاب الله لن تحقق لها الأهداف و الطموحات السياسية التي تنشدها[1]،و هو ما أدى إلى دخول الحركة في أزمة كبيرة بعد أن قررت القيادات الجديدة تزكية المرشح عبد العزيز بوتفليقة و دعمه في الحملة الانتخابية، بينما رفض جاب الله ذلك و اعتبره انقلابا عليه، فانتهى الأمر بخروجه عن الحزب و تشكيل حزب جديد هو حزب الإصلاح الوطني شارك من خلاله في الانتخابات الرئاسية، بينما عين "الحبيب آدمي" على رأس النهضة خلفا له.[2]

و في المقابل استمرت حملة الاحتجاجات من طرف قيادات حركة مجتمع السلم، حيث أصدرت بيانا تعبر فيه عن مدى استيائها و رفضها لموقف المجلس الدستوري الذي اعتبرته إنكارا للدور الذي لعبته في تكريس الديمقراطية و التعددية في الجزائر، و دعت في نفس البيان رئيس الجمهورية لتحمل مسؤولياته بصفته الرجل الأول في البلاد لوقف هذا الانحراف الخطير الذي سيؤدي إلى مزيد من الفشل السياسي كما يمكن له أن يعمق الأزمة في البلاد، كما خاطبت الحركة أفراد الطبقة السياسية و دعتهم للقيام بواجبهم لحماية المبادئ الديمقراطية، و طلبت الحركة من المجتمع أن يرفض الإقصاء الذي تعرضت له،كما أنها خاطبت المجتمع الدولي و اعتبرت أن ما حصل للشيخ هو قرار نابع من نزاعات و خلافات شخصية ويجب اتخاذ مواقف صارمة للحد من هذه التجاوزات.[3]

و لكن و بصورة مفاجئة، أعلنت الحركة مساندتها للمرشح عبد العزيز بوتفليقة، في الوقت الذي اعتقد فيه الجميع أن الحركة ستدخل في قطيعة رسمية مع السلطة، بل وعززت مكانتها بالدخول في الائتلاف الحكومي الثاني الذي تأسس في 08 أفريل 1999، و تختلف التفسيرات و "التبريرات" حول هذه الخطوة، و يمكن أن نقسمها إلى اتجاهين رئيسيين:

---

[1] – عبد الناصر جابي، مرجع سبق ذكره، ص. 264.

[2] – نصر القفاص، الدائرة المغلقة، حوارات على ضفاف الأزمة الجزائرية، ط1، (الجزائر:ANEP، 2004)، ص. 85.

[3] – أحمد ألدان، أضواء على شخصية الشيخ الرئيس محفوظ نحناح،(الجزائر: حركة مجتمع السلم، د ت)، ص.34.

1- **تفسير موقف السلطة:** المتمثل في إقصاء المرشح، بالرغم من أنه شارك في انتخابات رئاسية سابقة، حيث تشير الدراسات أن السلطة حاولت احتواء التيار الإسلامي، وخاصة أنصار محفوظ نحناح الذين عكست مختلف النتائج الانتخابية أنهم يمثلون قاعدة شعبية عريضة، بإمكانها أن ترجح كفته كمترشح أو أن ترجح كفة المترشح الذي سيدعمه الشيخ، وهو ما سيمنحه المزيد من الشرعية.[1]

2- تفسير موقف الحركة: يمكن أن نجد تفسيرا لموقف الحركة في نظريات الائتلاف، حيث تشير هذه النظريات إلى مجموعة من المتغيرات التي تتحكم في مواقف الأحزاب السياسية و توجهاتها، فيشير القسم الأول من هذه النظريات* إلى أن السبب الرئيسي الذي يدفع بالأحزاب إلى الدخول في ائتلافات هو رغبتها في الحصول على الحقائب الوزارية و المناصب الحكومية، و هو ما يمكنها من ممارسة السلطة الفعلية ، لأن دافع الأحزاب في وضع برامج انتخابية تضمن لها النجاح في الانتخابات أكبر من دافعها في النجاح في الانتخابات بهدف تطبيق برامجها[2]، وذلك لأن الناخب لا يهتم إلا بالأحزاب التي يمكنها أن تصل إلى السلطة و تحقق له أكبر قدر من المصلحة[3].

أما القسم الثاني من نظريات الائتلاف**، فيشير إلى أن الأحزاب تشارك في الائتلاف بغية التأثير في السياسات الحكومية و المشاركة في رسم السياسة العامة[4].

يمكن لهذه المرجعية النظرية أن تساعدنا في فهم موقف الحركة من الانتخابات الرئاسية لسنة 1999، حيث أن دخول مجتمع السلم في الائتلاف الحكومي الأول أتاح لها الفرصة وللمرة الأولى بعد تجربة التعددية الحزبية في الجزائر أن تمارس السلطة الفعلية وأن تساهم في المؤسسات الرسمية للدولة، وخصوصا في ظل التخوف الكبير من الحركة الإسلامية سواء في الجزائر أو في دول العالم، كما يمكن القول أن الحركة اتبعت منهجا براغماتيا حاولت الاستفادة من خلاله من المكاسب التي حققتها في ظل ظروف منع فيها حزب إسلامي من ممارسة نشاطه سابقا بالرغم من

---

[1]- عمراني كربوسة، مرجع يبق ذكره، ص. 91.

*- Office seeking Théories.

[2] – صليحة مماد، مرجع سبق ذكره، ص. 22.

[3] – خالد توازي، "الظاهرة الحزبية في الجزائر، التاريخ– المكانة – الممارسة – المستقبل"، (مذكرة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية و الإعلام، جامعة الجزائر،2005 – 2006)، ص. 151.

**- Policy Seeking Théories.

[4] – صليحة مماد، مرجع سبق ذكره، ص. 24.

أنه حقق نجاحا باهرا وبكل شرعية، كما لا يخلو موقف الحركة من الخوف مما يمكن أن يصيبها في حالة تصعيد الموقف مع السلطة، خاصة في ظل الأزمات التي تعاني منها أحزاب الحركة الإسلامية كأزمة حركة النهضة مثلا التي أدت إلى انقسام الحزب و بالتالي إلى إضعافه بعد تشتت قاعدته الانتخابية، أو رفض السلطة تقديم الاعتماد لحركة الوفاء التي يتزعمها "أحمد طالب الإبراهيمي"، والتي تعتبر مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني و لم يتم الاعتراف بها كحزب سياسي[1].

و لعل هذا ما يفسر انضمام حركة النهضة للائتلاف الحكومي الذي تشكل بعد فوز عبد العزيز بوتفليقة بالانتخابات الرئاسية.

و لكن نتائج هذا الخيار الذي يبدو خيارا إستراتيجيا للوهلة الأولى كانت كارثية على مستوى القاعدة الانتخابية لكلا الحركتين، وهو ما أكدته نتائج الانتخابات التشريعية لسنة 2002، حيث لم تحقق حركة مجتمع السلم سوى 7% من الأصوات المعبر عنها، وخسرت بذلك ما يقارب نصف مقاعدها في البرلمان حيث لم تحصل إلا على 38 مقعدا[2]، بينما كانت الصدمة الأكبر من نصيب حركة النهضة التي لم تتحصل سوى على مقعد واحد[3].

و قد حاول القياديون داخل الحركتين تفسير النتائج غير المرضية التي تحصلوا عليها وذلك بالحديث عن عمليات التزوير الدائمة و "الذكية" التي يلجأ إليها النظام من أجل تحقيق الفوز لطرف معين و هو الاتهام الذي لم ينج منه أي موعد انتخابي في الجزائر[4]، بينما يمكن الحديث عن تفسيرات أخرى، من بينها أن التيار الإسلامي لا يستمد قوته من انتشار حقيقي في المجتمع بقدر ما يستمده من حالة السأم و عدم الرضا عن النظام القائم، وبالتالي عندما تحالفت قوى المعارضة الإسلامية مع هذا الأخير فقدت تلك الأصوات التي اعتبرتها الملاذ الأخير لتحقيق مطالبها[5].

وبعد وفاة الشيخ محفوظ نحناح، اجتازت الحركة مرحلة انتقالية صعبة مردها النزاع على رئاسة الحزب، حيث اشتد الخلاف بين أنصار"أبو جرة سلطاني" وبين المرشح الثاني "عبد الرحمان

---

[1]- Frederic Volpi, Op.cit., p. 445.

[2]- Amel Boubekeur et Samir Amghar," Les partis Islamistes du Maghreb et leurs liens avec l'Europe: influences croisées et dynamiques de démocratisation", Op.cit., p. 07.

[3] – الأمين سويقات، مرجع سبق ذكره، ص. 148.

[4] – بلال أمين زيد الدين، الأحزاب السياسية من منظور الديمقراطية المعاصرة، دراسة مقارنة، (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2011)، ص. 416.

[5]- S.T, "l'Islamisme politique en Algérie: une sensibilité en déclin", (El Watan, 29 Avril 2008), p. 06.

سعيدي؛ ولولا ترجيح كفة العقل وإجماع أبناء الحركة على تزكية أبوجرة سلطاني من خلال المؤتمر الثالث للحزب، لكان مصير الحركة هو التشتت.[1]

و كان الأمين العام الجديد على موعد مع مجموعة من التحديات الجديدة التي طرحت جراء اعتماد الحركة على خيار المشاركة، كان أولها تطوير الائتلاف الحكومي إلى تحالف رئاسي، حيث اختارت الحركة أن تدعم ترشح عبد العزيز بوتفليقة من أجل عهدة ثانية، وذلك "لغايات سياسية" على حد تعبير أبوجرة سلطاني، متمثلة في دعم مسار المصالحة الوطنية واستكمال بناء مؤسسات الدولة الديمقراطية و تطوير برامج الحفاظ على مقومات الهوية الوطنية كتطوير برامج نشر وتعليم اللغة العربية، و الرجوع إلى قيم الهوية الإسلامية، و القضاء على الهوة التي تفصل التيارات السياسية الرئيسية* في البلادو تعميق الإصلاحات السياسية والاقتصادية و الاجتماعية في إطار القيم الوطنية بما يخدم التنمية الاقتصادية والترقية الاجتماعية و يهيء فرص العمل للشباب[2]، و في هذا السياق تبنىالحزب برنامج رئيس الجمهورية، و عمل على الترويج له لدى القاعدة الانتخابية للحركة.

و قد وقعت الحركة إلى جانب حزب جبهة التحرير(الجناح التصحيحي) و التجمع الوطني الديمقراطي على وثيقة التحالف يوم 16 فبراير 2004، وورد في ديباجتها: "إن التحالف الرئاسي هو مواصلة للائتلاف الحزبي الذي تأسس في 08 أفريل 1999، ويسعى لتحقيق الوئام المدني و الإنعاش الاقتصادي و استرجاع الجزائر لمكانتها الدولية"[3].

أما التحدي الثاني الذي واجهته القيادة الجديدة للحزب، فتمثل في الانتخابات التشريعية لسنة 2007، حيث توجب على الحركة أن تستعيد مكانتها وحضورها القوي في الساحة السياسية، و بالفعل استطاعت الحركة أن تتقدم من جديد حيث احتلت المركز الثالث في السباق الانتخابي و تحصلت على 51 مقعدا، كما عرفت حركة النهضة تحسنا طفيفا لوضعها باكتسابها لخمسة مقاعد، بينما انعكست أوضاع حركة الإصلاح التي سجلت ثلاثة مقاعد فقط بعد أن تحصلت على 43

---

[1] – خالد توازي، مرجع سبق ذكره، ص. 165.

*– و هي التيار الوطني، التيار الإسلامي، و التيار العلماني.

[2] – حركة مجتمع السلم، " التحالف الرئاسي : قوة البناء الوطني"، (الجزائر: الأمانة العامة للإعلام و الشؤون السياسية 2004)، ص. 18.

[3] – ناجي عبد النور، مرجع سبق ذكره، ص. 231.

مقعدا في الانتخابات التشريعية لسنة 2002، والسبب في ذلك راجع إلى الخلافات التي عصفت بالقيادة مرة أخرى، وأدت إلى إقصاء عبد الله جاب الله من الحزب[1].

و ما يمكن ملاحظته على نتائج حركة مجتمع السلم أنها متذبذبة، وهو ما يجعل السلوك الانتخابي للمواطن الجزائري غامضا ولا يمكن التنبؤ به، فنلاحظ أن الحركة استرجعت 13 مقعدا من المقاعد التي خسرتها سنة 2002، وفي المقابل نلاحظ أن عدد الأصوات التي حصلت عليها في تناقص مستمر حيث قدر عدد الأصوات لصالح الحركة بـ 532.464 صوت، في حين حصدت في انتخابات1997 ما يعادل 1.553.154 صوت، كما أنه وبالرغم من الانشقاقات التي عانى منها حزب جبهة التحرير المنافس الأول للحركة، إلا أنه تمكن من التقدم عليها[2].

في حين يرجع ضعف حركة النهضة إلى غياب زعيمها الأول عبد الله جاب الله، وهذا ما يعيدنا إلى القول بأن الأحزاب الجزائرية هي أحزاب شخصيات، إضافة إلى فقدانها لثقة المنتخبين بعد التخلي عن الدخول في الحكومة الائتلافية و التخلي عن خطاب المعارضة القوي الذي تميزت به الحركة في بداية مشوارها السياسي[3].

أما السبب الرئيسي لتراجع الأحزاب الإسلامية في الجزائر، فيكمن في التفسير الذي قدمه"**مبدر الويس**"، معتبرا أن الإسلام كان يمثل مظهرا عقائديا شاملا للحياة و الحضارة والمجتمع، أما اليوم فإنه يبرز في شكل مؤسسة منظمة لها أنظمتها و أحزابها ومجموعاتها الاجتماعية و الفكرية، التي تتناقض مع الأنظمة السياسية الحاكمة، وهو ما دفع ببعض الأنظمة إلى محاولة احتواء ثم احتكار الإيديولوجية التي يمثلها الإسلام واستخدامها لصالح أهدافه الخاصة، ولا تتردد السلطة من أجل تحقيق ذلك في إضعاف المؤسسات الدينية (أحزابا أوغيرها) و العمل على السيطرة عليها، و حتى محاربتها إذا لزم الأمر، و هو الحال في الجزائر[4].

---

[1] - Omar Sadki, "Abdallah Djaballah n'est plus président du parti", (Le Quotidien d'Oran, 20 Juin 2005), p. 05.

[2] – عبد المجيد مناصرة، الإصلاح السياسي أولوية غير قابلة للنقاش، (الجزائر: حركة مجتمع السلم، 2008)، ص. 124.

[3] – صليحة مماد، مرجع سبق ذكره، ص. 113.

[4] – مبدر الويس، "القومية العربية، الإسلام السياسي، السلطة"، في قراءات في الفكر القومي: القومية العربية، الإسلام، التاريخ والإنسانية، مجموعة من المؤلفين، ط2(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص. 497.

و من ناحية أخرى، فإن ضعف نتائج المشاركة الانتخابية لم يمس الأحزاب الإسلامية لوحدها، حيث يجمع المراقبون على أن المقاطعة هي الظاهرة الجديدة المقترنة بالانتخابات في الجزائر، حيث أن فئة الشباب بشكل خاص أصبحت أكثر وعيا، في حين أن الأحزاب الإسلامية قد فقدت قدرتها في استقطاب هذه الفئة، وذلك لأنها لم تستطع أن تحول خطاباتها المنادية بالعدالة الاجتماعية و تبني مناهج جديدة لتحقيق التغيير، بل إنها تخلت تماما عن برامجها مقابل تبني برنامج رئيس الجمهورية، وهو الأمر الذي أفرغ مفهوم التعددية في الجزائر من مضمونه الحقيقي، وهو ما يجعل الناخب يصوت لنفس البرنامج و لكن تحت مسميات حزبية مختلفة.[1]

[1] – عروس الزبير،" الانتخابات التشريعية في الجزائر: من المشاركة المكثفة إلى الامتناع الرافض"، في:أحمد الديين و آخرون: النزاهة في الانتخابات البرلمانية: مقوماتها و آلياتها في الوطن العربي، بحوث و مناقشات الندوة التي أقاماتها المنظمة العربية لمكافحة الفساد بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص. 374.

المبحث الثاني: تطور المشاركة السياسية لحركتي مجتمع السلم و النهضة

لقد مثلت مرحلة التعددية نقطة انطلاق جديدة بالنسبة للأحزاب الإسلامية في الجزائر، حيث خرجت هذه الأخيرة من العمل السري إلى العمل الرسمي، وشاركت في عملية استرجاع النظام لشرعيته و في عملية بناء المؤسسات الدستورية للدولة، ومن خلال ما سبق يمكن القول أن بداية مرحلة التعددية مثلت العصر الذهبي للحركة الإسلامية في الجزائر، حيث استطاعت أن تسيطر على قاعدة انتخابية عريضة، وأن تدخل إلى البرلمان، وحتى أن تشارك في التشكيلة الحكومية، و بالتالي فإن الحركة الإسلامية في الجزائر قد سبقت غيرها من الحركات في الوطن العربي سواء في الدول المجاورة كتونس و المغرب أو دول المشرق و على رأسها مصر، ولكن السؤال الذي يطرح دائما في هذا السياق، هو هل يمكن احتساب هذه النتائج كنقطة لصالح الحركة الإسلامية في الجزائر، أم أن هذه النتائج لا تعدو كونها آلية لاحتوائها ودفعها نحو خيارات وأهداف سياسية جديدة.

و الإجابة عن هذا التساؤل لاتكون إلا بالر جوع إلى أهم التحديات التي تواجه الحركة الإسلامية و طريقة تعامل هذه الأخيرة معها، كما يجب متابعة مدى فاعلية هذه الأحزاب والدور السياسي الذي قامت به، وهل يرجع أداؤها السياسي لأسباب ذاتية، أم لأسباب أخرى كطبيعة النظام السياسي والإيديولوجي.

المطلب الأول: التحديات المواجهة للأحزاب الإسلامية في الجزائر.

تواجه الأحزاب الإسلامية اليوم العديد من التحديات، و التي تقتضي المواجهة الفعالة من أجل أن تتمكن هذه الأحزاب من تعزيز مكانتها في الساحة السياسية و تقلل من حجم التراجع الذي لحق بها منذ بضعة سنوات، و تتعدد المتغيرات المتحكمة في عمل الحركة الإسلامية في الجزائر اليوم، منها ما يرتبط بالأحزاب نفسها و منها ما يرتبط بالنظام السياسي الجزائري، بالإضافة إلى المتغيرات الدولية و الإقليمية التي لا يمكن أن ننكر دورها في التأثير على الحياة السياسية في الجزائر، و من جملة التحديات التي تواجه الأحزاب الإسلامية في الجزائر ، يمكن أن نتحدث عن القضايا التالية:

1.مسألة الديمقراطية: تعتبر العلاقة بين الحركات الإسلامية والديمقراطية علاقة جدلية، تتعدد الدراسات والكتابات حولها بين من يؤيد وجود علاقة بين الإسلام السياسي والديمقر اطية وبين من ينفي ذلك تماما، إما لأنه يعتبر أن ذلك تقصير في حق الإسلام، أو قناعة منه بأن الحركات الإسلامية لا يمكن أن تتبنى الديمقراطية لأنها بعيدة كل البعد عن مرجعيتها،والسبب وراء ذلك يعود لانتشار مصطلح الأصولية وما خلفته من أثر سلبي في الأذهان حيث ترتبط دائما بعدم استقرار الدول و بالنزعة نحو العنف و التطرف[1].

و من بين الاعتبارات الجدلية في قضية علاقة الإسلام السياسي بالديمقراطية نجد دور المرجعية، حيث يؤكد الباحثون على الاختلاف التام في المرجعية التي تنادي بها الديمقراطية وفي الأهداف التي تسعى إليها من إقامة الدولة المدنية،وإرساء الحرية الفردية والحريات العامة و المساواة أمام القانونوغير ها، بينما تسعى الحركات الإسلامية إلى إقامة الدولة الإسلامية التي تستمد قانونها و مبادئها السياسية والإيديولوجية من الشريعة الإسلامية، و من ناحية أخرى انتهجت الحركات الإسلامية التي تمكنت من الوصول إلى السلطة برامج وسياسات بعيدة عن الممارسات و التقاليد الديمقراطية كما حدث في إيران و السودان، وهو مايؤكد الشكوك حول رغبة وقدرة

[1] – سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، "التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية، رؤية من خلال الحدث الجزائري"، في: مجدي حماد و آخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية، دراسات في الفكر والممارسة،ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص. 81.

الإسلاميين على الممارسة الديمقراطية، بالرغم من أن الحركات المعتدلة التزمت و لمدة طويلة بقواعد اللعبة السياسية[1].

ولذلك يبدو أن الفصل في هذه المسألة غير ممكن من الناحية النظرية والمنهجية، ولكن الملاحظات الواقعية تشير إلى أن الحركات المعتدلة اليوم بدأت تتعاطى بشكل مختلف مع النظم السياسية من ناحية و مع مختلف النخب السياسية، وأصبحت تجمع على ضرورة احترام الديمقراطية و الأخذ بإجراءاتها و المشاركة في مؤسساتها مع التحفظ على مبدأ العلمانية[2]، كما أن عمل المفكرين الإسلاميين المتزايد على هذه المسألة جعلهم يعتبرون أن سلطة الشعب ممكنة ما لم تتعارض مع نص قطعي الثبوت من القرآن و السنة، بالإضافة إلى أن القبول بالديمقراطية يعتبر السبيل الوحيد أمام الحركات الإسلامية من أجل التعايش في مجتمع تعددي،وإلا تحولت إلى قوى استبدادية بدورها.[3]

و في هذا السياق تعتبر الأحزاب الإسلامية في الجزائر من التجارب الأولى عربيا، وتعتبر تجربة حركة مجتمع السلم أكثر المحاولات التي تسعى للاندماج السياسي داخل البناء المؤسساتي لدولة حديثة النشأة، حيث يعد الحزب أول رافد خاض التجربة السياسية مع السلطة وليس ضدها[4]، حيث أن الحركة تبنت موقفا معاديا للعنف ورفضت أن تكون لها أية علاقة مع المتشددين ممن يعتبرون النظام السياسي الجزائري نظاما غير شرعي- بالمفهوم الديني-؛ حيث يعتبر الحزب أن النظام يستمد شرعيته من اعترافه بالإسلام كدين للدولة وكأحد الثوابت الوطنية وتعهده بحمايته وحماية رموزه[5]، وقد حاولت كل من حركة مجتمع السلم و حركة النهضة أن تجعل من المرجعية الإسلامية الأساس الذي تنطلق منه والهدف الأساسي الذي تسعى إلى تكريسه على أرض الواقع حيث يقول الشيخ محفوظ نحناح:" لقد آمنا إيمانالا جدال فيه و لا شك معه، و اعتقدنا عقيدة أثبت

---

[1] – عبد الوهاب الأفندي، "الثقافة السياسية و أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، في إبراهيم البدوي و سمير المقدسي(تحرير)، تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص. 58.

[2] – معتز بالله عبد الفتاح، "الديمقراطية العربية بين محددات الداخل و ضغوط الخارج"، مجلة المستقبل العربي، (عدد 326، أفريل 2006)، ص. 22.

[3] – المكان نفسه.

[4] – نور الدين ثنيو، "الأحزاب السياسية في الجزائر والتجربة الديمقراطية"، في: علي خليفة الكواري(محررا)، الديمقراطية داخل الأحزاب في البلدان العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص. 225.

[5] - Amel Boubekeur et Samir Amghar," Les partis Islamistes du Maghreb et leurs liens avec l'Europe: influences croisées et dynamiques de démocratisation", Op.cit. p.09.

من الرواسيو أعمق من خفايا الضمائر، بأنه ليس هناك إلا فكرة واحدة هي التي تنقذ البشرية، و ترشد الإنسانية ...هذه الفكرة هي الإسلام الحنيف..."[1].كما أن الشيخ محفوظ نحناح ينفي أن يكون هناك أي تعارض بين الديمقراطيةوالشورى في الإسلام، وقد جمع بين المصطلحين فيما كان يطلق عليه " الشور اقراطية" التي اعتبرها وسيلة للقضاء على الاستبداد و درء المفاسد و تحقيق المصالح العليا و احترام خيار الشعب بدون المساس بحريته في الاختيار أو حريته في الفكر[2].

بينما يفسر **أبو جرة سلطاني**مفهوم الشوراقراطية قائلا:" هو همزة الوصل بين دعاة الشورى و دعاة الديمقراطية، إذ أن المنهج شوري كعقيدة و الممارسة ديمقراطية كأداة،لأننا مأمورون بأن نتشاور لتحديد المحتوى و الاتفاق حول مسألة ما، لقوله تعالى: **{و أمرهم شورى بينهم}**[3]، وذلك ليتحمل كل منا جزءا من النتائج، فإذا تشاورنا و تحاورنا و اخترنا النهج الديمقراطي كمحتوى لا كمصلح فإننا نكون ننفذ شرع الله تعالى:**{و شاورهم في الأمر}**[4]، و خلاف هذا فنحن دكتاتوريون جميعا حكاما كنا أو معارضة"[5]

و يمكن أن نجد لهذا الخيار ما يبرره حيث أن الدين لطالما كان عاملا جوهريا في المجتمع الجزائري، و لطالما اعتبر أحد المتغيرات الرئيسية في الأحداث السياسية والاجتماعية التي عرفتها البلاد منذ المرحلة الاستعمارية وبعد الاستقلال، حيث تشير الدراسات إلى أن المجتمع الجزائري يتميز بانفتاحه على القيم الغربية من ناحية وبدرجة عالية من التمسك بالقيم المجتمعية الخاصة المتمثلة في الدين و الروابط الاجتماعية والعادات والتقاليد، وأنه يفضل نظاما سياسيا يجمع بين مميزات القيم المجتمعية الذاتية وفي نفس الوقت يوفر معطيات فكرية وسياسية وفرصا اقتصادية عصرية[6]، ولعله الأمر الذي جعل النظام يقوم بدعم الحركة الإسلامية وبشكل أخص حركة مجتمع السلم بعد النكسة التي أصابتها في الانتخابات التشريعية لسنة 1990[7].

---

[1] – محفوظ نحناح، نقلا عن: حركة مجتمع السلم، مشروع الخطة الخماسية: 2009– 2013، ص. 11.

[2] – فاروق أبو سراج الذهب، الشيخ الرئيس محفوظ نحناح الكلمة التي سبقت زمانها، (الجزائر: دار الخلدونية، 2004)، ص. 45.

[3] - القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 95.

[4] – القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 159.

[5] – أبو جرة سلطاني، قشور الصراع في الجزائر، (الجزائر: دار النبأ، 1996)، ص. 40.

[6] - Mark Tessler, Carry Konold and Megan Reif, "Political generations in developing countries: evidence and insights from Algeria", (Public opinion quarterly, vol, 68, n°02, 2004), p. 192.

[7] - نور الدين ثنيو، مرجع سبق ذكره، ص. 226.

غير أن ديمقراطية الأحزاب الإسلامية في الجزائر تتسم بصفة التعارض فيما بينها فنجد حركة مجتمع السلم قريبة من أحزاب التيار الوطني(حزب جبهة التحرير، حزب التجمع الوطني الديمقراطي)، في الوقت الذي اتخذت فيه موقفا سلبيا من حزب جبهة الإنقاذ حتى قبل اصطدامه بالسلطة، كما نجد أن حركة النهضة و خاصة في مرحلة قيادة عبد الله جاب الله قد انتقدت وبشدة المواقف السياسية لحركة مجتمع السلم، حيث أن جاب الله صرح بأن محفوظ نحناح يقدم مصلحة حزبه على مصلحة الدين والوطن و الحرية، بعد أن أعلن هذا الأخير ترشحه في الانتخابات الرئاسية لسنة 1995[1]، و بالتالي تؤدي هذه المواقف المتضاربة إلى خلق الالتباس لدى المتتبع للمشهد السياسي الجزائري، حيث يبدو أن الحركة الإسلامية تستمد مرجعيتها من خلفيات مختلفة و هو ما يجعل الإسلام السياسي منقسما على نفسه إذ نجد إسلاما في السلطة و إسلاما في المعارضة[2].

و من ناحية أخرى تبقى الديمقراطية في الجزائر في حالة أزمة، إذ تعتبر بعض الأطراف أنها في تراجع مستمر، بينما ترى بعض الأحزاب أن الديمقراطية في الجزائر لن تتحقق إلا بتكريس فصل الدين عن الدولة وبمنع الأحزاب الإسلامية وهو الموقف الذي يتبناه حزب "الحركة الديمقراطية الاجتماعية" و"حزب التحالف الجمهوري"[3].

و عموما يبقى تحدي الديمقراطية منوطا بالنظام السياسي ككل، الذي يجب أن يعمل على نشر وتعزيز الثقافة الديمقراطية وحرية العمل السياسي لجميع القوى والتنظيمات السياسية على اختلاف أفكارها و توجهاتها[4]، و ليس فقط بالأحزاب الإسلامية بالرغم من أن هذه الأخيرة تحاول الاستفادة من بعض التجارب الخارجية وعلى رأسها التجربة التركية التي تسمي نفسها بالعلمانية المحافظة.

2.<u>مسألة المعارضة:</u> تعتبر المعارضة أحد المفاهيم الجوهرية في الممارسة السياسية داخل الأنظمة الغربية، و هي تعتبر مصدرا للاستقرار السياسي وذلك لأنها توفر التمثيل السياسي لجميع

[1] - عبد الناصر جابي، مرجع سبق ذكره، ص. 171.
[2] - نور الدين ثنيو، مرجع سبق ذكره، ص. 227.
[3] –بومدين بوزيد،"الجزائر :التجربة الديمقراطية وعوائق الانتقال" في:علي خليفة الكواري(محررا)، مداخل الانتقال إلى إلى الديمقراطية في البلدان العربية، ط2،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص. 232.
[4] –نفيسة زريق، عملية الترسيخ الديمقراطي في الجزائر وإشكالية النظام الدولاتي، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية و العلاقات الدولية، (جامعة الحاج لخضر، باتنة: 2008– 2009)، ص. 128.

القوى الاجتماعية وتضمن لها المشاركة في الحياة السياسية وفي عملية صنع القرار[1]، أما في الفكر الإسلامي فيعتبر مفهوم المعارضة أحد المفاهيم التي اجتهد فيها المفكرون المعاصرون، لأنها تبقى محل جدل فالسلفية العلمية تنفي أن يكون هناك معارضة في الإسلام، بينما يجتهد دعاة الإسلام السياسي في هذا المجال، ومن بينهم أعمال الدكتور **محمد عمارة**، الذي يقول في إحدى دراساته*:" مادام من حق الحاكمين أن يؤيدهم المحكومون إذا هم أحسنوا، فإن من حق المحكومين أن يعارضوا الحاكمين إذا هم أساؤوا، بل إن المعارضة عند الإساءة هي من حق الحاكمين على المحكومين أيضا"[2].

و يستند الإسلاميون في مشروعية المعارضة إلى مجموعة من النصوص القرآنية منها قوله تعالى: ﴿**و لْتَكُنْ □منْكم أمّة يَدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر**﴾[3]، و استنادا لهذه الآية الكريمة فإن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هو صورة المعارضة في الإسلام، و من بين الآيات التي يستدل بها على شرعية المعارضة قول الله تعالى:**{ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر وتؤمنون بالله}** [4]

أما من الناحية العملية فإن الحركات الإسلامية كما سبق وذكرنا تعتبر نفسها حركات معارضة هذا إن لم نقل أنها تعتبر نفسها المعارضة الوحيدة والفعلية للأنظمة الاستبدادية في البلدان العربية، أما بالنسبة للأحزاب الإسلامية في الجزائر فإنها ومن ناحية النشأة تعتبر أحزاب معارضة ولكن من ناحية الملاحظة الواقعية فإنها في منزلة بين المنزلتين، حيث أن كلا من حركة مجتمع السلم و حركة النهضة تتبنيان ما يسمى بـ"المعارضة الإيجابية"[5]، والمقصود بها ممارسة المعارضة من داخل مؤسسات السلطة وهو ما زاد التزام الحزبين بخيار المشاركة السياسية و دعم المواقف الحكومية وهو ما أعطاها مكانة غير محددة سياسيا، و من بين أسباب تأرجح الحزبين بين

---

[1] – عبد الإله بلقزيز(محررا)، المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص. 11.

*– قام محمد عمارة بنشر دراسة عن المعارضة في الإسلام بعنوان " المعارضة والإسلام السياسي" وقد نشرت في مجلة العربي عدد نوفمبر 1992.

[2] – عدنان حسين الحاج، التحدي الحضاري الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة للنشر والتوزيع، 2001)، ص. 279.

[3] – القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 104.

[4] – القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 110.

[5] – عمراني كربوسة، مرجع سبق ذكره، ص. 82.

المعارضةوالتأييد نجد نجاح السلطة في إفراغ برامج كلا الحزبين من المضامين السياسية، حيث نجد أن اندماج الحزبين في الحياة السياسية أصبح يملي عليهما المواضيع الأولوية و المسموح بها وعلى رأسها قضية اللغة العربية ومكانتها في المجتمع، و أيضا مسألة الهوية الوطنية وضرورة الدفاع عن الإسلام كأحد الثوابت الوطنية التي لا يمكن المساس بقدسيتها[1]، وبدلا من العمل على تطوير برامج سياسية تتماشى وخصوصية الحركتين السياسية واللتر يخية، يقدم الحزبان مجموعة من الأعمال التي تندرج ضمن حماية الأخلاق وتكريس الآداب العامة وحماية القيم الاجتماعية، وذلك للحفاظ على تعاطف الطبقة المحافظة في المجتمع، وتفسر الحركتان موقفهما هذا بأنهما تسعيان للحفاظ على المقومات الإسلامية "الوطنية"، وفي محاولة لتفسير العلاقة بين حركة مجتمع السلم وغيرها من الأحزاب، نجد عبد المجيد مناصرة يقول أنالسبب وراء التقارب بين الحركة وحزب التجمع الوطني الديمقراطي هو الرؤية المشتركة التي تجمع الحزبين في المجال الاقتصادي و التي تقوم على الحرية الاقتصادية و العمل الحر، بينما تختلف الحركة مع حزب جبهة التحرير بسبب مواقفه القر يبة من العلمانية[2].

وفي نفس السياق نلاحظ أن الأحزاب الإسلامية في الجزائر تعمل ضمن إطار محدد سلفا، بل يمكن القول أنها وضعت نفسها في صورة عبثية بعد انضمامها إلى الحكومة[3]، حيث أوضحت عدم تمكنها من أبجديات الممارسة السياسية المتمثلة في معرفة الحدود بين السلطة والمعارضة والالتزام بها من أجل ضمان ديناميكية العمل الحزبي المعارض، لكن ذلك ليس من خصائص الأحزاب الإسلامية وحسب بل إن حتى مؤسسات المجتمع المدني أصبحت تعمل ضمن نفس السياق القائم على الاحتواء وعدم احترام الحدود الموجودة بين الأنساق، سواء كانت هذه المنظمات دينية أو علمانية فإن الاختراق الذي تتعرض له من طرف السلطة أصبح يهدد وجودها كقوى معارضة[4].

وكما سبق وأن ذكرنا فإن ممارسة المعارضة تبقى مرهونة بدرجة ديمقراطية النظام، والملاحظ على النظام الجزائري شأنه شأن الأنظمة العربية الأخرى، فإنه يسعى إلى إفر اغ المجال السياسي من اللاعبين السياسيين و يهدف إلى احتكاره حيث، وعندما يغيب المجال الذي يمكن

[1] - Amel Boubekeur et Samir Amghar, Op.cit. p. 15.
[2] - Ibíd. p. 16.
[3] – نور الدين ثنيو، مرجع سبق ذكره، ص. 228.
[4] - Francesco Cavatorta and Azzam Elananza. "Political opposition in civil society. An analysis of the interactions of secular and religious associations in Algeria and Jordan, (Dublin: Center for international studies, 2007), p. 10.

للقوى أن تمارس فيه المنافسة فإنها تلجأ إلى استخدام آليات وخطابات وشعارات بعيدة عن السياسة مثل التركيز على عامل الدين وعلى دور القيم في المجتمع لتكون هذه الأخيرة بمثابة قناة لتصريف أفكارها التي لم يعد من الممكن تصريفها في المجال السياسي[1].

كما لا يجب نسيان الدور الذي لعبته الأحداث الدولية في التأثير على الأحزاب الإسلامية في الجزائر، فبعد أحداث 11 سبتمبر 2001، حيث أكدت الولايات المتحدة الأمريكية على أنها ستعمل من أجل محاربة التطرف الديني في منطقة الشرق الأوسط، معتبرة أنه السبب الرئيسي في زعزعة أمن و استقرار المنطقة، وكذلك مهددا للأمن والسلم العالميين، واعتبرت أن الإستراتيجية الأمثل للقضاء على التطرف تكون بنشر مبادئ الديمقراطيةوالانفتاح بين مختلف التيار ات، وبعد أن أصبحت الحركات الإسلامية طرفا في العملية السياسية توجب عليها إثبات حسن نيتها وذلك من خلال التغيير التدريجي في برامجها التي أصبحت أكثر مرونة و بدأت تقر بالسيادة الشعبية والحريات العامة وحقوق المرأة وغيرها.[2]

3.<u>الحريات العامة و شؤون المرأة</u>: مما لا شك فيه أن الإسلام لم يأت كدعوة سماوية تحمل في طياتها أسسا روحانية و مبادئ للعبادات فقط، بل اعتنى الإسلام بمختلف الجوانب لحياة الفرد وحمل معه العديد من المبادئ الإنسانية ذات البعد الكوني التي تنادي وتدافع عنها مختلف المجتمعات الحديثة، ومن بينها الحريات العامة وحقوق الإنسان والمساواة بين الأفراد، فالأفراد متساوون أمام أحكام الشريعة وأمام القضاء بدون تفرقة بسبب اللون أو الجنس أو اللغة[3]، وقد أقر الله سبحانه وتعالى هذا المبدأ في قوله: **{يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم}** [4].

ونجد أن الأحزاب الإسلامية في الجزائر تقر مبادئ حقوق الإنسان، إذ ورد في رسالة حركة مجتمع السلم:"ترتكز برامج الحركة على صيانة الثوابت وتحقيق التنمية وتوفير الحريات و حقوق الإنسان"[5]، وهو نفس الموقف الذي تتبناه حركة النهضة ولكن تتفق كلا الحركتين على ضرورة الحفاظ على المرجعية الإسلامية وعلى أن لا تتعارض الحريات العامة وحقوق الفرد مع مبادئ

---

[1] – عبد الإله بلقزيز، مرجع سبق ذكره، ص. 21.

[2] - Shadi Hamid, "Engaging political Islam to promote democracy", progressive policy institute report, June 2007, p. 03.

[3] – رامز محمد عمار ونعمت عبد الله مكي، حقوق الإنسان والحريات العامة، (لبنان: د د ن، 2010)، ص.36.

[4] – القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية، 13.

[5] – رسالة حركة مجتمع السلم من الموقع:

- www.hmsalgeria.net.

و أحكام الشريعة، إلا أن مواقفهما من الأقليات الدينية يبقى غامضا فلم تتطرق لها أي من الحركتين ويبقىموقفهما الرافض لحركات التنصير و التنديد بها هو الأبرز من خلال المداخلات الرسمية في جلسات البرلمان[1].

أما بالنسبة لقضية حقوق المرأة فهي من بين المسائل التي أثير حولها الكثير من الجدل، فبعد التغييرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدتها المجتمعات العربية بحكم سياسات التحديث و التنمية، اختلفت النظرة للدور الذي تقوم به المرأة سواء على الصعيد الاجتماعي أو على المستوى السياسي و انعكست بشكل أساسي في التشريعات و قانون الأسرة في العديد من الدول العربية و أيضا في زيادة فرص التعليم والشغل بالنسبة للنساء، بالإضافة إلى الدور الذي لعبه احتكاك العالم العربي بالدول و المنظمات الغربية التي ساهمت في الضغط على الحكومات العربية من أجل تغيير برامجها الاجتماعية[2].أما بالنسبة للحركة الإسلامية فقد أدرك صناع القرار أن للمرأة دور مهم في نشر أفكار الصحوة و دعم البرامج الحزبية بسبب قدرتها على خلق شبكات اجتماعية وبسب تواجدها الدائم في الأوساط التي لا تستطيع الحركة أن تصل إليها بالطرق الرسمية[3]، ومن الواضح أن المرأة بدأت تلعب دورا متزايدا في العمل السياسي للحركات الإسلامية، بحكم ارتفاع نسبة النساء المتعلمات اللواتي يفضلن العمل لصالح المنظمات الحركيةو خاصة خلال العقدين المنصرمين، وذلك بعد تأكيد دور المرأة كفاعل سياسي حيث لجأت الحركات الإسلامية للاستفادة من العنصر النسوي وخاصة في المجالات التنظيمية والأعمال المرتبطة بالموازنة والأعمال الخيرية، لتتمكن المرأة أخيرا من الدخول إلى الحياة السياسية من خلال الترشح والانتخاب، وبالتالي برهنت الحركات الإسلامية أن تخلف المرأة في المجتمع العربي يعود إلى الإرث الثقافي الاجتماعي وليس إلى الأحكام الدينية[4].

أما بالنسبة لحالة الجزائر فإن تواجد المرأة في المجال السياسي ليس بالأمر الجديد فقد شاركت في المراحل التاريخية المختلفة للبلاد منذ مرحلة الثورات الشعبية إلى غاية ثورة التحرير

---

[1] - Amel Boubekeur et Samir Amghar, Op.cit., p. 16.

[2] – إيفون يزبك حداد، جون ل. إسبوزيتو، (تحرير): الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي، تر: أمل الشرقي،(عمان: دار الأهلية للنشر و التوزيع، 2003)، ص. 47.

[3] - Omayma abdel-latif, "Justice, non pas égalité le renforcement des femmes à la manière Islamique", Afkar/Idées, Automne 2007, p. 29.

[4] -Ibid. p. 29.

سواء في داخل الوطن أو خارجه[1]، ولكن العنف الذي تعرضت له المرأة بعد صعود التيار الإسلامي المتطرف الذي لم يتردد في استخدام أنواع من العنف الوحشي ضدها أعطى صورة سلبية عن الإسلام من ناحية وعن المكانة المخصصة للمرأة فيه من ناحية أخرى[2]، غير أنه ومن الناحية الرسمية تبقى المواطنة الجزائرية من أكثر النساء العربيات استيفاء للحقوق السياسية والمدنية، حيث أقر الدستور حق المشاركة السياسية للمرأة منذ سنة 1963، كما تدعمت هذه النصوص بنصوص القانون المتعلق بتنظيم الانتخابات لسنة 1997 والتي لاتطرح أي فرق بين المرأة و الرجل[3]، بالإضافة إلى سحب الحكومة لتحفظاتها بشأن المادة 9(2) من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييزضد المرأة والتي تضمن المساواة التامة بين المرأة و الرجل فينا يتعلق بمنح الجنسية للأبناء[4].

أما من ناحية الأحزاب الإسلامية فإنه من المعروف اليوم أنها تمتلك فروعها النسوية التي تسهر بشكل أساسي على إيصال أفكار الأحزاب إلى فئة النساء باعتبار أنهن يشكلن 50% من المسجلين في القوائم الانتخابية، فبالنسبة لحركة مجتمع السلم لطالما اعتبر الدور الذي تقوم به جمعية الإصلاح والإرشاد من بين أهم آليات التجنيد التي يعتمدها الحزب، بالإضافة إلى الدور الذي تلعبه خلايا "الأسرة" التي تركز التي تهتم بالتنشئة السياسية للمناضلات بينما تركز الجمعية على نشر القيم الدينية ومبادئ الشريعة المتعلقة بالمرأة كالحث على الالتزام باللباس الشرعي[5]، أما فيما يتعلق بالمشاركة السياسية فتعتبر حركة مجتمع السلم متقدمة على العديد من الأحزاب غير الإسلامية حيث تلتزم بتخصيص نسبة 20% من قوائمها لمرشحات نساء.[6]

---

[1] – سامية بادي، "المرأة و المشاركة السياسية: التصويت، العمل الحزبي، العمل النيابي"، (مذكرة ماجستير في علم اجتماع التنمية، جامعة منتوري : قسنطينة، 2005)، ص. 111.

[2] - Cherifa Bouatta, "Evolution of women's movements in contemporary Algeria", (The United Nations University, Word institute for developing economic research, working paper n°124, February 1997), p.19.

[3] - Boutheina Gribaa, "Renforcement du leadership féminin et de la participation de la femme à la vie politique et au processus de la prise des décisions en Algérie, au Maroc et en Tunisie", (L'institut international de la recherche et de la formation des nations unis et le centre de la femme arabe pour la formation et la recherche, 2009), p. 18.

[4] – المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي التقرير السنوي 2009– 2010، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص. 100.

[5] - Cherifa Bouatta, Opcit, p.17.

[6] - Boutheina Gribaa, Opcit, p. 21.

إذا فالملاحظة العامة على المشارك السياسية للمرأة في الجزائر أنها لا تتأثر بالتوجهات الفكرية للأحزاب حيث أنه لا يوجد ما يتعارض معها من الناحية الرسمية ولكن يبدو أن المشاركة في المناصب القيادية تعود إلى أسباب وموروثات اجتماعية وذلك بسبب تحفظ المجتمع على ذلك حتى عندما لا تتحفظ الأحزابو القوانين.[1]

4. <u>مسألة الدولة الإسلامية</u>: يعتبر مفهوم الدولة الإسلامية من المفاهيم التي استحوذت على اهتمام كبير من طرف الباحثين وكغيره من المفاهيم المحورية التي ارتبطت بالحركة الإسلامية، فإنه يلاقي مواقف متباينة بين من يؤيد الحكم الإسلامي وبين من يرفضه، وذلك لطبيعة الثقافة السائدة في البلدان الإسلامية وهي ثقافة مزدوجة تنقسم بين دعاة الأصالة والحفاظ على الموروث الحضاري الإسلامي وبين أنصار الفكر الغربي وأطروحات الحداثة الذين يعتبرون أن اللحاق بركب التقدم الغربي لا يكون إلا من خلال تبني نفس النهج الفكري للدول الحديثة[2].

و من ناحية أخرى يثير هذا المفهوم الالتباس حتى لدى التيار الإسلامي نفسه، حيث يذهب أصحاب التصور التقليدي أن الدولة الإسلامية لا تتجسد إلا بإقامة نظام الخلافة الذي يعد واجبا دينيا وجوهر الدولة الإسلامية[3]، بينما تتجه الاجتهادات الفكرية المعاصرة إلى اتخاذ موقف أقل حدة حيث تعترف بالمؤسسات السياسية المعاصرة وتعتبرها من ضرورات العصر و لكنها تركز على المرجعية الإسلامية لتسيير هذه المؤسسات و تحديد أهدافها، ومن بين التعريف الحديثة للدولة الإسلامية نجد التعريف الذي صاغه **لؤي صافي** والذي يقول فيه:"الدولة الإسلامية هي البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية"[4]

وترتبط الممارسة السياسية داخل الدولة الإسلامية بمجموعة من التصو ات التي تقابل المفاهيم المعمول بها في الدول الغربية، و على رأسها مفهوم الشورى كبديل عن الديمقراطية، حيث ركز مفكرو النهضة على إعادة إحياء هذا المفهوم الذين وبحكم احتكاكهم مع الغرب حاولوا أن يضعوا مقاربة لفهم الديمقراطية وربطها بمبادئ الشورى[5]، كما اعتبر هؤلاء المفكرون أن

---

[1]– عبد الناصر جابي، مرجع سبق ذكره، ص.

[2] – لؤي صافي" الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي"، في مجدي حماد وآخرون: الحركات الإسلامية والديمقراطية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص. 111.

[3] – عدنان حسين الحاج، مرجع سبق ذكره، ص. 255.

[4]– لؤي صافي ، مرجع سبق ذكره، ص. 120.

[5]– رعد صالح الآلوسي، التعددية السياسية في عالم الجنوب، ط1، (عمان: دار مجدلاوي للنشر و التوزيع، 2006)، ص. 33.

الديمقراطية هي الطريقة العملية لتجسيد الشورى على أرض الواقع، معتبرين أن التاريخ الإسلامي لم يحمل نموذجا محددا عن الشورى كما أنه لا يحمل نموذجا معينا عن الإطار التنظيمي للدولة الإسلامية حيث تميزت كل دولة وكل مرحلة خلافة بنظامها الخاص[1].

غير أن محاولة التقريب بين مفهومي الديمقراطية و الشورى مازال محل جدل وهو يطرح مخاوف العديد من الأطراف سواء لدى التيار العلماني داخل الدول العربية أو لدى الرأي العام الغربي الذي يعتبر أن الدولة الإسلامية هي مرادف للتسلط والتخلف أو كنوع آخر من الفاشية والنازية المعادية للعالم الغربي ولكل من هو خارج نطاقها الإيديولوجي[2].

أما بالنسبة لحالة الجزائر فقد عرف التيار الإسلامي فيها نفس النقاش عندما اتخذت الجبهة الإسلامية موقفا متشددا من المؤسسات السياسية في البلاد معتبرة أن القرآن والسنة هما المرجعية الوحيدة للحكم بعد أن أثبت التيار الوطني العلماني فشله على الصعيد السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي ولم تتردد في الدخول في المواجهة المسلحة مع النظام[3]، وقد دفعت الأحداث اللاحقة الأحزاب الإسلامية الأخرى و على رأسها حركة مجتمع السلم و حزب النهضة لتبني مواقف معتدلة حيث لم تنادي بنظام الحكم الإسلامي كحل وحيد للأزمة و أصبح كل من الحزبين يناديان بالحرية الاقتصادية كما أن كلا الحزبين اختارا الابتعاد عن الإشارة إلى التوجه الإسلامي في تسمية الحزبين وعدم احتكار الدين كأحد مقومات الهوية الوطنية والدخول به في مجال التنافس السياسي*، وهو ما يعني أن الحركة الإسلامية في الجزائر نهجت مسارا يسعى إلى الاندماج مع باقي التيارات وعدم إنكار دورها في الحياة السياسية، كما اتخذت موقفا يتسم بالواقعية السياسية[4]، بعد أن استفادت من تجربة الجبهة الإسلامية للإنقاذ مع السلطة.

---

[1] – عدنان حسين الحاج، مرجع سبق ذكره، 260.

[2] - Cécile Jolly, "Les peurs suscitée par les mouvements islamistes en France et en Europe", Confluences, printemps 1997, p. 122.

[3] - Mohamed Fadhel Troudi, "Les enjeux de l'Islamisme au Maghreb: le cas algérien", Géostratégiques, n° 25, Octobre 2009, p. 210.

*– وهو الأمر الذي نصت عليه المادة 42، من دستور 1996، و التي تنص على ما يلي: في ظل احترام هذا الدستور لا يجوز تأسيس الأحزاب السياسية على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي، و لا يجوز للأحزاب السياسية اللجوء إلى الدعاية الحزبية التي تقوم على العناصر المبينة في الفقرة السابقة".

[4] – خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع إشارة إلى تجربة الجزائر، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص. 209.

و بصفة عامة فإن ما يمكن قوله حول التحديات المطروحة أمام الحركة الإسلامية في الجزائر هو أن هذه الأخيرة لم تبد أي تحفظ واضح على مظاهر الحياة السياسية الحديثة كما أنها لا تتعارض مع مختلف النصوص الدستورية التي تنظم الحياة السياسية في البلاد بل بالعكس يبدو وبشكل واضح أنها بلغت مرحلة من التكيف السياسي جعلها أكثر انسجاما مع متطلبات النظام السياسي في الجزائر وأخرجها من دائرة المعارضة إلى دائرة التأييد من دون أن تصطدم معه وهذا ما يجعل الباحثين يتحدثون عن نهاية المعارضة الإسلامية في الجزائر وعن نجاح السلطة في احتواء التيار الإسلامي وبشكل نهائي، كما أن الحركة الإسلامية وبسبب كثرة المشاكل التي تعاني منها على المستوى الداخلي وأيضا بسبب الانقسامات المتكررة التي أصبحت سمة مميزة للأحزاب الإسلامية في الجزائر والتي أدت بدورها إلى تشتيت القاعدة الانتخابية لهذه الأحزاب و التقليل من قوتها.

المطلب الثاني: مظاهر التغيير السياسي لدى الأحزاب الإسلامية في الجزائر.

بعد مرور الحركة الإسلامية في الجزائر بالعديد من التجارب السياسية بسبب انتهاج العمل و المشاركة إلى جانب النظام أصبح من المنطقي أنها اكتسبت خبرة عملية استطاعت أن تحافظ من خلالها على بقائها داخل الساحة السياسيةو أن تستمر كأحد اللاعبين السياسيين الذين لا تكتمل خريطة المنظومة الحزبية في الجزائر من دونهم، و تتجسد خبرة الأحزاب الإسلامية اليوم في أنها أصبحت أكثر من تنظيمات دينية بل تحولت إلى بنى سياسية لا تتردد في تكييف مواقفها مع المستجدات السياسية والاقتصادية وحتى الدبلوماسية، كما أنها لا تختلف كثيرا في بعض مواقفها مع مواقف الأحزاب الأخرى.

و لأن التغيير السياسي لا يتحقق إلا بإدراك المعطيات المتاحة عن كل مرحلة زمنية فإننا نجد أن الأحزاب الإسلامية في الجزائر غير مستثناة من هذا المعطى، حيث نلتمس من خلال الملاحظة الواقعية أن الأحزاب الإسلامية في الجزائر قد أخضعت مفاهيمها المتعلقة بالتغيير السياسي لمعطيات الساحة السياسية في البلاد، و حتى للظروف الخارجية.

و قد أسست كل من حركة مجتمع السلم و حركة النهضة عملهما السياسي انطلاقا من رفض العنف كآلية للتعامل مع النظام، بالرغم من أن العنف هو السمة التي لطالما ارتبطت بحركات الإسلام السياسي في الوطن العربي، ويمكن القول أن السبب في ذلك راجع إلى الاستفادة من التجارب السابقة لقادة الحركة الإسلامية في الجزائر و اصطدامهم المتكرر مع النظام في مرحلة الأحادية الحزبية، حيث نجد الشيخ محفوظ نحناح يقول: "هناك سؤال كبير وخطير يطرح علينا إذا كان البديل الذي ندعو إليه يقتضي التغيير الشامل والجذري للنظام القائم و التجديد التام و الكلي و للوضع الحالي فهل يعني هذا أننا مجبرون على اللجوء إلى أسلوب الثورة و العنف و الخروج على الحكام و المجتمع و مقاتلته؟، الجواب المختصر هو لا... ثم لا ... ثم لا."[1]إذا بعيدا عن مفهوم الثورة الإسلامية تتمسك اليوم كل من حركة مجتمع السلم و حركة النهضة بالدفاع عن رؤية وسطية معتدلة، تقتضي الحل السلمي للأزمات التي تعاني منها البلاد.

و نتيجة لذلك خرج الحزبين من نطاق عملهما التقليدي وهو الدعوة و قضايا التعليم والشؤون الاجتماعية والثقافية على اختلافها، بل أصبحت القيادات داخل الحزبين تطمح للوصول إلى المناصب المهمة والمراكز الجوهرية في قلب الحكومة ومختلف مؤسسات الدولة[2]، وقد عملت

[1] -الأمين سويقات، المرجع السابق، ص. 127.

[2] - Jean Michel Salgon," Maghreb: des nouvelles élites issues de la mouvance islamiste", Géostratégiques, n° 25, Octobre 2009, p. 219.

هذه القيادات على اكتساب المهارات الإدارية و العملية اللازمة لبلوغ هذا الهدف، فنجد أن حركة مجتمع السلم قد شاركت في التشكيلة الحكومية لسنة 1996، وذلك في كل من كتابة الدولة المكلفة بالصيد البحري التي تسلمها "أبو جرة سلطاني" ووزارة المؤسسات الصغيرة و المتوسطة التي أوكلت إلى "عبد القادر حميتو"، وكان هدف الحزب من خلال مشاركته في هذه الحكومة تدريب إطاراته و تقريبهم من مراكز صنع القرار[1].

و يعتبر المجال الاقتصادي هو المجال الذي برزت فيه قيادات حركة مجتمع السلم بشكل خاص و ذلك لتبنيها قناعات اقتصادية تؤكد على الحرية الاقتصادية والمبادرة الفردية كوسيلة لتحقيق التطور و الرخاء، وهي بذلك لا تعارض قيام قطاع خاص ولا ترفض فكرة الاستثمار الأجنبي، مما يجعلها تحذو حذو الحركات الإسلامية في جنوب شرق آسيا وفي مصر و بالأخص حركة "**الوسط الجديد**"[2].

غير أن هذا الموقف ليس موقفا مشتركا بين جميع تيارات الحركة الإسلامية في الجزائر، حيث نجد أن حزب الإصلاح و من خلال مواقف زعيمه السابق عبد الله جاب الله قد رفض تماما مبادئ الحرية الاقتصادية و عارض انسحاب الدولة من الحياة الاقتصادية معتبرا أن ذلك سيجعل المجتمع الجزائري عرضة لأخطار الفقر و التفاوت الطبقي الذي تخلفه مبادئ الليبرالية، كما أن الحزب حذر من أن جلب الاستثمار الأجنبي وخاصة في قطاع المحروقات سيشكل تهديد على السيادة الوطنية و على مكانة الجزائر الإقليمية و الدولية.

إلا أن حركة مجتمع السلم قد دافعت عن موقفها بدعم الخيارات الاقتصادية الجديدة في الجزائر، و المتمثلة في الخوصصة و الاعتماد على اقتصاد السوق والمنافسة الحرة، حيث نجد أحمد يوسف يقول:" لا ينبغي أن تبقى الحركات الإسلامية دائما في صف المعارضة والنقد، كما لا يجوز لها أن تكون في موقف التبرير و النفاق و استجداء الحكام"[3]

وقد انعكس هذا التطور في فكر الحركة بشكل إيجابي عليها، حيث و منذ سنة 1997، تمكن الحزب من الحصول على حقائب وز ارية أكثر أهمية بلغ عددها سبعة حقائب، تسلمتها في حكومتين متعاقبتين، الأولى حكومة أحمد أويحي(1997–1998)، و الثانية حكومة إسماعيل حمداني (1997– 1999)، وهي كالتالي:[4]

---

[1] – أحمد يوسف، الجزائر: الأزمة و سفر الخروج،(الجزائر: دار الخلدونية، د ت ن)، ص ص. 33– 34.

[2] - Jean Michel Salgon, Opcit, p. 221.

[3] - أحمد يوسف، المرجع السابق، ص. 14.

[4] - Jean Michel Salgon, Opcit, p. 221.

1- وزارة الصناعة و إعادة الهيكلة : عبد المجيد مناصرة.
2- وزارة المؤسسات الصغيرة و المتوسطة: أبو جرة سلطاني.
3- وزارة النقل: سيد أحمد بوليل.
4- وزارة السياحة و الصناعات التقليدية: عبد القادر بن قرينة.
5- كتابة الدولة مكلفة بالصناعة التقليدية: محمد نورة.
6- كتابة الدولة مكلفة بالبيئة: بشير عمرات.
7- كتابة الدولة مكلفة بالصيد البحري: عبد القادر حميتو.

نلاحظ من خلال هذا التوزيع أن الحزب قد حصل على إحدى أهم الحقائب الوزارية وهي وزارة الصناعة، حيث أن الحزب لم يتردد في إعادة النظر في حالة العديد من المؤسسات الوطنية العمومية التي وجدت نفسها في الإفلاس و طرحها أمام مشاريع الخوصصة قصد التمهيد لانسحاب الدولة من القطاع الاقتصادي.

ولكن الحزب سيتلقى تبعات عدم قدرته على تحقيق التغيير الذي وعد به الجماهير طيلة سنوات، حيث أنه و بعد تسلم الحزب لحقائب وزارية جديدة متمثلة في وزارتي الصناعة ووزارة العمل و التكوين المهني التي كانت ترزح تحت الضغوطات الاجتماعية ومؤشرات البطالة المتزايدة، فقد عددا كبيرا من الناخبين لصالح حزب إسلامي آخر حافظ على نبرة المعارضة وهو حزب الإصلاح الوطني.

أما خلال العهدة الثانية للرئيس عبد العزيز بوتفليقة، فقد حصل الحزب على أر بع مناصب وزارية في حكومة أحمد أويحي، و هي كالتالي:[1]

1- وزارة الصناعة: الهاشمي جعبوب.
2- وزارة المؤسسات الصغيرة و الصناعة التقليدية: مصطفى بن بادة.
3- وزارة الأشغال العمومية: عمار غول*.
4- وزارة الصيد البحري و الموارد المائية: إسماعيل ميمون.

---

[1] - Ibid. p. 223.

*- يعتبر عمار غول أحد أبرز الشخصيات في حركة مجتمع السلم، يتصف بالبراغماتية وهو ما جعله محل ثقة من طرف السلطة، انفصل مؤخراعن الحر كة ليؤسس حزبا جديدا.

*- أهم المشاريع التي راهن عليها الرئيس بوتفليقة خلال العهدة الثانية، تم بالشراكة مع شركتين الأولى يابانية وهي(coojal)، و الثانية صينية(Citic/Crcc).

و من الملاحظ أن الحزب قدحصل على إحدى أهم الوزارات في هذه المرحلة و هي وزارة الأشغال العمومية، وذلك بسبب الورشات و المشاريع الكبرى التي أوكلت إليها وعلى رأسها مشروع الطريق السيار شرق غرب* و الذي سخرت له ميزانية تقدر بـ 11مليار دولار.

و يبقى المحور الاقتصادي أحد النقاط الجوهرية في برنامج كل من حركة مجتمع السلم و النهضة حيث يتفق الحزبين على وضع سياسة خوصصة واضحة و جريئة مع اتخاذ جميع المعايير الموضوعية اللازمة لتحقيقها على أرض الواقع، حتى أن حزب حركة مجتمع السلم قد أسس مركزه الخاص لدراسة أهم القضايا الاقتصادية في البلاد و هو :"**النادي الاقتصادي الجزائري**"[1]

ومن ناحيته يسعى حزب النهضة للتركيز على الجانب الاقتصادي، وهو يسعى للتغلغل في القاعدة الانتخابية التي تتكون في غالبيتها من التجار و أصحاب الأعمال الخاصة، كما أن الحزب يتبنى الأفكار النيو ليبرالية، ويعتبر أن مستقبل الجزائر يكمن في الحر ية الاقتصادية، وقد تبنى مشروع الرئيس بوتفليقة وسانده فيما يتعلق بالتوجه نحو الأشغال الكبرى كآلية لإعادة إنعاش الاقتصاد الوطني و القضاء على التضخم[2].

و من خلال ما سبق يمكننا القول أن حزبي مجتمع السلم و النهضة قد حاولا أن يستفيدا من الظروف الاجتماعية من أجل طرح بديل أمام القاعدة الانتخابية تمثل هذه المرة في المجال الاقتصادي، و الخروج من المجال السياسي الذي أدركت الأحزاب الإسلامية أنها سيبقى محدودا أمامها، و ذلك و بالرغم من حصول كلا الحزبين على مجموعة من الحقائب الوزارية إلا أنها بقيت دائما مستبعدة عن حقائب السيادة، ولذلك حاولت أن تستعيض ببرنامج اقتصادي يسمح لها بالتقرب من مراكز صنع القرار بدلا من البقاء خارجها تمام، وهكذا يمكن القول بأن الأحزاب الإسلامية في الجزائر قد كسرت القاعدة القائلة بأن الحركات الإسلامية لاتهتم إلا بالبرامج السياسية و هي لا تتحكم في الشؤون الاقتصادية التي تمثل نقطة ضعفها الأساسية[3].إذ تصنف حركة مجتمع السلم و حركة في إطار بورجوازي يسعى للحفاظ على مصالح طبقة من التجار ورجال الأعمال، وتتبنى قيما ديمقراطية غربية ولكن في صورة محافظة[4].

---

[1] - Amel Boubekeur, "L'impact de l'évolution de l'Islam politique sur la cohésion nationale en Algérie", ENS, Paris, 2009.p. 12.

[2] - Amel Boubekeur, "L'impact de l'évolution de l'Islam politique sur la cohésion nationale en Algérie", Opcit, p. 13.

[3] - عمراني كربوسة، المرجع السابق، ص. 132.

[4] - Amel Boubekeur, Opcit, p. 14.

و لكن هذا الخيار لا يعني تخلي الحركتين عن مجال عملهما الأساسي وهو العمل الاجتماعي و القضايا التي تمس بالدين، حيث مل الحزبان على المصادقة على نص قانوني يفرض عقوبات بالسجن تتراوح ما بين سنتين إلى خمس سنوات على كل شخص كل شخص يشجع أو يستخدم وسائل لإغراء شخص مسلم باتباع ديانة أخرى، ولكن و بالرغم من المجهودات التي تبذلها الأحزاب الإسلامية من أجل فرض قيم النزاهة و العمل الشفاف إلا أن قضايا الفساد و الرشوة مازالت أكثر القضايا العالقة في أجندة السلطة ككل.[1]

ومن مجالات التغيير السياسي التي تركز عليها الأحزاب الإسلامية في الجزائر، نجد تركيزها على البعد الدولي و استثمار طاقاتها خارج الحدود، فإلى جانب القضية الفلسطينية التي تعتبر حجر الزاوية بالنسبة للاهتمامات الدولية للأحزاب الإسلامية، برزت اهتمامات جديدة ممثلة في العمل في الإطار المتوسطي و التوجه نحو أوروبا، فبعد أن سيطر البعد الأمني على العلاقات بين الحركة الإسلامية و دول الاتحاد الأوروبي حيث عملت هاته الأخير ة على ممارسات التضييق العلنية والخفية التي تمار سها الأنظمة العربية ضد الحركات الإسلامية الناشطة فيها، و في المقابل ظلت الحركات الإسلامية توجه أصابع الاتهام للدول الأوروبية كونها تعمل على التدخل في شؤون الأمة الإسلامية وتعمل على القضاء على مقومات هويتها وإلحاقها بالعالم الغربي. غير أن الطبيعة الصّراعية التي تجمع هذين الطرفين قد تحولت بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، وكذلك بعد الأحداث التي شهدتها بعض الدول الأوروبية كإسبانيا وبريطانيا، حيث توصلت الدول الغربية إلى القناعة أن الأحزاب الإسلامية تختلف عن الحركات الأصولية المتطرفة أو الجماعات الجهادية التي أصبحت تشكل تهديدا كونيا.

و قد تجسد التغيير لدى حركة مجتمع السلم من خلال التقرب من الجالية الجزائرية في أوروبا و بشكل أخص في فرنسا، حيث يشكل المغتربون قاعدة انتخابية لا يمكن الاستهانة بها، إذ يقول أحد المسؤولين في الحركة:"يمتلك الحزب نسبة من النواب مخصصة للجزائريين المقيمين في فرنسا، فمثلما يقوم النظام بتنظيم الانتخابات في القنصليات الجزائرية من أجل تعيين نوابه، تقوم الحركة بتنظيم حملتها الانتخابية وسط الجالية الجزائرية وذلك بتوزيع مناشير أو بتنظيم تجمعات صغيرة، الهدف منها حصولنا على أصوات المغتربين ومن أجل الوصول إلى ذلك نحن نمتلك ممثلا للحزب في كل قنصلية جزائرية في فرنسا".[2]

[1] - Jean Michel Salgon, Opcit, p. 224.
[2] - Amel Boubekeur, "L'impact de l'évolution de l'Islam politique sur la cohésion nationale en Algérie", Opcit, p. 14.

ويقول أبناء الحركة أيضا أنهم من خلال تواجدهم قرب الجالية في الخارج يساعدون الجيل الثاني من المغتربين على الإبقاء على جسور القرابة مع الوطن، وهذا ما يخلق حسّا سياسيا و ثقافيا مشتركا بين الجالية في الخارج وباقي أفراد المجتمع الجزائري، حيث تعتبر حركة مجتمع السلم أنها الحزب الأقرب من المسلمين المعتدلين في فرنسا وذلك استنادا إلى النتائج التي حققها مرشح الحركة في الانتخابات الرئاسية لسنة 1995 ، والتي حل فيها الشيخ محفوظ نحناح في المركز الأول في ثلاث مدن فرنسية: (Grenoble، Nice، Strasbourg)[1].

و أخيرا نجد أن الحركة بدأت تعمل على الدفاع عن المسلمين في الغرب حيث اقترح أبو جرة سلطاني في الدورة 33 لملتقى وزراء خارجية دول منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد سنة 2006، اقترح إقامة آلية للحد من الانتشار المتزايد لظاهرة "الإسلاموفوبيا' في الغرب، الهدف منها تفعيل دور الدول للمسلمة وحثّ الأمم المتحدة على بذل المزيد من المجهودات لحماية الإسلام ورموزه، كما دعا إلى إنشاء صندوق لدعم الأعمال التي تسعى للقضاء على هذه الظاهرة، ودعا أيضا للتسامح بين الثقافات ولتفعيل حوار الأديان وحوار الحضارات، كما طالب الحكومات الإسلامية بسن قوانين تقتضي المقاطعة الاقتصادية للدول التي تسمح بنشر الكراهية ضد الإسلام. وقد تمت بموجب ذلك سلسلة من الإجراءات منها زيادة نشاط المنظمات الإسلامية غير الحكومية الناشطة في أوروبا، بالإضافة إلى تجديد الاتصال بين الأحزاب في كلا الضفتين من أجل التحاور حول محتوى البرامج الدراسية في أوروبا بهدف القضاء على كل ما يمكن أن يعكس صورا سلبية عن الإسلام.[2]

غير أن هناك بعض الملفات العالقة بين الحركة الإسلامية في الجزائر وبين الدول الأوروبية، حيث مازال موقف الاتحاد من القضية الفلسطينية محل خلاف بين الطرفين، وكذلك مازالت الدول الأوروبية تنظر بعين الحذر للدول التي أفرز فيها الخيار الشعبي التوجه نحو الحركات الإسلامية.

إلا أنه أصبح معروفا اليوم أن التحول الديمقراطي لا يمكن أن يتم إلا من خلال الاعتراف بمكانة الحركة الإسلامية في الخريطة السياسية لأي دولة عربية، خصوصا أن هذه الحركات قد

---

[1] - Amel Boubekeur, "L'impact de l'évolution de l'Islam politique sur la cohésion nationale en Algérie", Opcit, p. 15.

[2] - Ibid. p. 16.

أبدت رغبتها في التكيف وكذلك بدأت تضع مناهج للتغيير السياسي تحترم فيها مبادئ الديمقراطية و تقر بسلمية العمل السياسي.[1]

و من جملة المظاهر الملموسة في مسار الحركة الإسلامية في الجزائر توجه الأحزاب التي تمثلها إلى خلق تكتل جديد يضم أهم التيارات الإسلامية في الساحة السياسية وهو تكتل "**الجزائر الخضراء**" الذي يضم كلا من حركة مجتمع السلم وحركة النهضة وحركة الإصلاح،و الذي يحاول أن يجمع القاعدة الانتخابية المشتتة بين الأحزاب الثلاث من خلال الدخول في الانتخابات التشريعية لسنة 2012 بقوائم موحدة، و يمكن القول أن هذا التكتل يعتبر خطوة إيجابية بالنسبة للأحزاب المبادرة به، بحيث يكون من شأنه أن يمحو الصورة السلبية عن الأحزاب الإسلامية والمتمثلة في الانشقاق والتعارض فيما بينها.

و لقد ركز التكتل في برنامجه الانتخابي على خمس محاور أساسية أطلق عليها اسم "الأولويات الخمس"، وهي:[2]

1.الأولوية السياسية: متمثلة في صياغة دستور جديد يرمي إلى إقامة النظام البرلماني ووضع شروط العفو الشامل، وتجسيد مفهوم دولة المؤسسات، وتطوير مجتمع المعرفة في ظل دولة جزائرية ديمقراطية اجتماعية و ضمن المبادئ الإسلامية.

2.الأولوية الثقافية: وشعارها الإنسان أولا، حيث يعتبر التكتل أن الإنسان هو أساس النهضة والتطور، ولذلك فإن أهميته لا تقل شأنا عن الثروة المادية و الطبيعية للدولة ، ولذلك فإن السياسيات التنموية لا تستطيع أن تكون ناجحة و فعالة إلا إذا كان الإنسان محورها الأهم، وذلك بتطوير التعليم وجعله أكثر فاعلية في خلق الوعي وتنمية التفكير الإبداعي ، و الاهتمام بتحويل نتائج العلوم و التكنولوجيا إلى قوة إنتاجية واقعية.

كما لابد من اعتماد مفهوم الاستدامة في تطوير التعليم، وكذلك تطوير استعمال اللغة العربية في كل المؤسسات السياسية والاقتصادية وترقية اللغة الأمازيغية في سياقها الحضاري.

3.الأولوية الاجتماعية: وهدفها الأول هو خلق مجتمع منتج، وذلك بالتركيز على أربع أولويات هي:

- الفلاحة و الصناعات الغذائية.

[1] - Luis Martinez, "Maghreb: vaincre la peur de la démocratie", Cahier de Chaillot, n° 115Avril 2009, p. 59.

[2] - تكتل الجزائر الخضراء، البرنامج الانتخابي للانتخابات التشريعية 2012، ص ص. 09- 11

- التكنولوجيا المتطورة والطاقات المتجددة والبديلة والصناعات الكيماوية والبتروكيماوية والمعادن و الصناعات الميكانيكية والرقمية.
- إقامة بنية تحتية متطورة و بيئة استثمارية جذابة.
- صناعة دوائية و صيدلانية تتكامل مع خدمات طبية راقية.

4.الأولوية الاقتصادية:حيث أكد التكتل على رغبته في إنشاء وزارة جديدة و هي "وزارة الاقتصاد والتنمية المستدامة" مهمتها النهوض بالاقتصاد الوطني، تقوم بتثمين الموارد الطبيعية وتكرس من خلال عملها التكامل بين القطاعين الخاص والعام، وتهدف إلى بعث القطاع الفلاحي في الجزائر وتحقيق الأمن الغذائي.

و من ناحية أخرى تتكفل هذه الوزارة بضبط السياسة النقدية في البلاد وإلى وضع نظام مصرفي يمزج بين المنظومة المصرفية والصيرفة الإسلامية، بالإضافة إلى إنشاء بنك وطني للقروض الحسنة لتقديم الدعم لمشاريع الشباب، وإعادة توزيع نسب الضريبة بهدف تحقيق عدالة التوازن الجبائي.

5.أولوية العلاقات الخارجية: متمثلة في بناء الوحدة المغاربية القائمة على التبادل الاقتصادي و التجاري الحر و إلغاء التأشيرة في الفضاء المغاربي، بالإضافة إلى اقتراح إستراتيجية جديدة للشراكة الأجنبية مبنية على توطين التكنولوجيا.

وعموما فإن التكتل قد أولى تركيزه في برنامجه على ضرورة الإصلاح السياسي لأنه دعامة الحياة السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية في البلاد، و اعتبر أنه الأولوية العاجلة لاستيعاب موجة التحولات الإقليمية، والحد من آثار الفساد، كما اعتبر أنه لا يمكن اعتبار الإصلاح " ذريعة لتباطؤ وتيرة التنمية...لأن الاقتصاد و التنمية في ظل الإصلاحات السياسية أولوية حيوية فالشعب لا يعيش بالخطابات السياسية و لا يتقدم بالانتخابات، إذا لم تكن الدورة الاقتصادية متحركة ضمن رؤية تنموية متكاملة"[1]

ومن خلال هذا البيان نلاحظ أيضا أن الحركة الإسلامية تراهن على المشروع الاقتصادي أكثر من رهانها على المشروع السياسي، والسبب في ذلك راجع إلى محدودية الخطاب الذي تعاني منه الحركة منذ فترة طويلة والذي تعمق أكثر مع دخولها المجال الائتلافي، و أيضا لأن ذلك هو

[1] – تكتل الجزائر الخضراء، بيان خمسينية الاستقلال، البند 17، ص. 30.

المسار الذي اتخذه النظام الجزائري ككل وخاصة بعد التحولات السياسية التي شهدتها المنطقة العربية منذ سقوط النظام في تونس، حيث اعتمد الخطاب الرسمي على إعطاء جميع التظاهرات التي سجلت في مناطق مختلفة من الوطن الطابع الاجتماعي الناجم عن استياء المواطنين من ظروفهم المعيشية وبالتالي تم إفراغ هذه التظاهرات من المحتوى السياسي[1].

غير أنه وبالرغم من أن التكتل بين الإسلاميين يشكل إستراتيجية جديدة لم يعدها الناخبون من قبل، غير أنه لا يمكن القول أنه يستطيع أن يصل إلى مستوى التحالفات الحزبية القائمة على أساس برامج وتوجهات سياسية واجتماعية هدفها التأثير على توجهات الرأي العام، حيث أن هذا التكتل يبقى مهددا بضعف ثقافة التحالفات في الجزائر وأيضا بمشاكل الزعامة و الولاءات الشخصية والنزعة الكاريزمية[2].

[1] - Ihsane El Kadi, "Chronique agitée de la résistance au changement politique en Algérie", Afkar/ Idées, Hiver 2011, p. 189.

[2] – عبد القادر عبد العالي، "الإصلاحات السياسية ونتائجها المحتملة بعد الانتخابات التشريعية في الجزائر، سلسلة: تقييم حالة، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث وتقييم السياسيات، ماي 2012، ص. 12.

المطلب الثالث: مستقبل الأحزاب الإسلامية في الجزائر.

يرتهن مستقبل الحركة الإسلامية في الجزائر بمجموع المعطيات الداخلية وبدور المتغيرات الخارجية التي لا يمكن أن نغفل عن قدرتها في التحكم في مسار الأحداث داخل الساحة السياسية، ومن جملة المتغيرات الداخلية نجد مجموع الإصلاحات السياسية التي أطلقها رئيس الجمهورية السيد عبد العزيز بوتفليقة ومن بينها فتح المجال لتأسيس أحزاب جديدة، والتي بموجبها ظهرت مجموعة من الأحزاب ذات التوجهات الإسلامية والتي تختلف مع الأحزاب محل الدراسة في البرامج وحتى في التصورات عن طبيعة العمل السياسي وطبيعة العلاقة بالسلطة وهو ما يعني خسارة المزيد من الأصوات الانتخابية بسبب تشتت القاعدة الانتخابية الإسلامية بين عدة أحزاب، كما أن ظاهرة الانشقاقات التي أصبحت سمة ملازمة للأحزاب الجزائرية عامة أنهكت هياكل الأحزاب وأعطت صورة سلبية عنها لدى المواطن.

بالإضافة إلى عدم إتيان الأحزاب الإسلامية بالجديد و عدم قدرتها على تحقيق التغيير الذي وعدت به الجماهير لسنوات طويلة، وهو ما نتج عنه عزوف المواطنين عن المشاركة السياسية وخلق حالة من اللامبالاة إزاء الحياة السياسية، وفقدان الثقة في الأحزاب السياسية عموما و الإسلامية بشكل أخص.

أما بالنسبة للمتغيرات الخارجية فهي متمثلة في التحولات على المستوى الإقليمي والمتمثلة في تهاوي الأنظمة السياسية التي استمرت في الحكم منذ عقود زمنية طويلة، وفسح المجال وللمرة الأولى أمام الحركة الإسلامية لتبلغ سدة الحكم في كل من تونس ومصر ثم ليبيا، وقبل ذلك نجاح الإسلاميين في المغرب الأقصى وحصولهم على الأغلبية البرلمانية.

و بناء على ذلك يمكن أن نتوقع مجموعة من المشاهد بالنسبة لمستقبل الحركة الإسلامية:

المشهد الأول: يتمثل في ذوبان الحركة الإسلامية في التحالفات الحزبية كوسيلة للحفاظ على بقائها في الساحة السياسية وخاصة في ظل المشاركة السياسية الضعيفة من ناحية وكذلك ضعف المشاركة الحزبية من ناحية أخرى[1]، حيث أصبحت الأحزاب عامة والإسلامية على وجه الخصوص غير قادرة على تجنيد أعضاء جدد أو على تجديد القيادات بداخلها، خاصة بعد تراجع الدور الذي لعبته المنظمات الطلابية لصالح الأحزاب الإسلامية وعلى رأسها التحاد الطلابي الحر القريب من حركة مجتمع السلم والرابطة الوطنية للطلبة الجزائريين المنقسمة بين حركتي الإصلاح و النهضة.

[1] - عبد القادر عبد العالي، المرجع السابق، ص. 07.

بالإضافة إلى غياب برنامج عملي وخاصة بعد تبنيها لبر نامج رئيس الجمهورية إثر انتسابها إلى التحالف الرئاسي وهو ما يعد ابتعادا كليا عن طبيعةو أساس العمل الحزبي خاصة وأن الأحزاب الإسلامية تعتبر نفسها أحزاب القاعدة الشعبية وليس أحزاب الإدارة.

المشهد الثاني: يتمثل في استفادة الحركة الإسلامية من التجارب الخارجية و على رأسها التجربة التركية من خلال تبني نوع من " العلمانية الإسلامية" و التركيز على العامل الاقتصادي دون غيره وهو ما يلاقي استحسانا لدى القوى الغربية خارجيا التي تستطيع أن توطد علاقاتها التجارية و الاقتصادية مع حركات الإسلام السياسي الحديثة ذات النزعة النيولبيرالية و التي تدعم اقتصاد السوق[1]، ويقلل من فرص التعارض مع السلطة داخليا، ولكن هذا الخيار يبقى مرهونا بمدى قدرة الأحزاب الإسلامية في الجزائر على وضع سياسات اقتصادية عملية بإمكانها أن تضع الجزائر في نفس السياق الذي عرفته دول إسلامية أخرى وعلى رأسها ماليزيا التي تعتبر واحدا من النماذج التي يمكن للحركة الإسلامية أن تستفيد منها.

المشهد الثالث: ينطلق من تبعات التحولات الإقليمية والمتمثلة في سيطرة الحركات الإسلامية على المجال السياسي في كل دول الجوار، هو ما يمكن أن يؤدي إلى تقارب بينها وبين الأحزاب الإسلامية في الجزائر، ومع تطور المشهد الاحتجاجي داخل البلاد بإمكان الحركة الإسلامية أن تكرر ما فعلته الحركات الإسلامية في الدول العربية وهو نفس ما فعلته الجبهة الإسلامية للإنقاذ سابقا عندما قامت بتلقي مطالب الشارع فتحولت إلى ناطق باسم الشعب و تفاوضت نيابة عنه، وقد لا يخلو هذا المشهد من مظاهر العنف وغياب الاستقرار السياسي، وذلك بسبب التصادم مع السلطة من ناحية ومع القوى المعارضة لأسلمة الساحة السياسية من ناحية أخرى.

وبعد استعراض المشاهد المستقبلية الثلاث ومن خلال ما سبق عرضه خلال الفصل الثاني، يبدو لنا أن المشهد الأول يتسم بالواقعية وهو ممكن الحدوث وخاصة أن تراجع المشاركة السياسية و ضعف أداء مؤسسات المجتمع المدني أصبحت ظاهرة تهدد النظام السياسي الجزائري ككل وليس فقط الأحزاب الإسلامية، بيد أن الأحزاب الإسلامية ستكون الخاسر الأكبر في هذه الحالة وذلك راجع إلى عدم التزامها بموقف ثابت من السلطة وتخليها عن الخطاب المعارض الذي كان سببا في انتشارها على الساحة السياسية منذ البداية.

[1] - Rachid Tlemçani , Election et élites en Algérie,(Algérie: édition Chihab, 2003), p. 96.

كما أن المشهد الثاني يجد ما يدعمه من الواقع أيضا وخاصة و أن الأحزاب الإسلامية اليوم تراهن على التنمية الاقتصادية كحل شامل للخروج من الأزمة، وهي تدعم موقفها هذا من خلال الأرقام الكبيرة التي تحققها الخزينة الوطنية سنويا من عائدات البترول، و بالتالي يمكن للأحزاب الإسلامية أن تتفاوض على مكانتها في الحكومة و خاصة على الحقائب الاقتصادية مقابل تقديم المزيد من التنازلات في البرامج السياسية و لاسيما القضايا المرجعية بالنسبة للحركة الإسلامية ككل، وما نلمسه أن الأحزاب الإسلامية الجزائرية قد فصلت موقفها في هذا الشأن حيث أنها تعترف بالديمقراطية وبمدنية الدولة وبالشعب كمصدر للسلطة[1]

أما المشهد الأخير فهو مشهد مستبعد تماما، وذلك لعدة أسباب أهمها أن التحولات الحاصلة في المنطقة العربية لم تكن بفعل الحركات الإسلامية فيها، فالواقع يؤكد أن الحركات الإسلامية تلقفت مطالب الجماهير ووصلت إلى السلطة لغياب البديل السياسي الذي يمكن أن تثق فيه الشعوب، حيث استفادت الحركات الإسلامية من صورة المعارضة والقمع والمنع الذين تعرضت لهما خلال عقود من حكم الأنظمة المنهارة، كما أن الحركة الإسلامية في الجزائر قد قطعت الصلة مع الحركات غيرها من الحر كات و اعتمدت على الاستقلالية الداخلية و خاصة تلك الحركات التي نشأت في كنف تيار الجزأرة، و أخيرا يبدو أن المجتمع الجزائري ككل غير مستعد لتحمل تبعات مرحلة جديدة من غياب الاستقرار[2]، حيث أن النزوع نحو سلمية العمل و المطالب لم يعد خيار النخبة الإسلامية فقط بل إنه الخيار الذي يتفق عليه عامة المجتمع حتى ولو لم يتم الإفصاح عن ذلك.

[1] - – تكتل الجزائر الخضراء، بيان خمسينية الاستقلال، البند 20، ص. 35.

[2] - John. P Entelis, Silent Complicity: the international community and Algeria's democratic façade", Project on middle East democracy, June 28, 2012, p. 02.

الخاتمة

من خلال دراستنا للأصول النظرية للحركة الإسلامية، يمكننا القول أنها ظاهرة متعددة الجوانب و هذا ما يفسر كثرة الفرضيات والمقاربات التي تعرضت لهذه الظاهرة و حاولت أن تجد لها إطارا تحليليا، ويمكننا أن نلاحظ أن ظاهرة الإسلام السياسي قد حظيت باهتمام أكاديمي كبير من خلال الدراسات العربية و الغربية التي حاولت دراستها من مختلف الجوانب الفكرية و التاريخية و السياسية والاقتصادية وحتى الاجتماعية و النفسية، ولكن نظرا للواقع السياسي للمنطقة العربية الإسلامية تبقى التفسيرات السياسية هي الأقرب والأكثر تداولا لتحليل ظاهرة الحركات الإسلامية ودراستها، و خاصة بالعودة إلى المدخل ألأزماتي الذي يركز على الأزمات المختلفة التي تثقل كاهل الأنظمة العربية، ولعل الأحداث التي تشهدها الساحة السياسية العربية هي أكبر دليل على صحة هذه المقاربة التحليلية، و لكنها لا تقلل من الأهمية التفسيرية لباقي المقاربات، ولعل التغيرات الطارئة على خريطة الأنظمة العربية وتوجهها نحو الإسلام السياسي سيوفر الإجابة عن سؤال لطالما تكرر في الدراسات و البحوث حول طبيعة الحركات الإسلاميةوإذا ما كانت تمثل تحديا سياسيا داخل الأنظمة أم تهديدا أمنيا لاستقرارها و لحرية مجتمعاتها، و خاصة و أن العلاقة بين الحركات الإسلامية في الدول العربية و الأنظمة السياسية كانت تتميز بالعداء المتبادل و بالتصادم المتكرر كما لا يخلو التاريخ الحديث للحركات الإسلامية من الممارسات العنيفة و المواقف الراديكالية، التي كانت سببا في توقيف نشاطها و الحد من انتشارها باستخدام مختلف الأساليب حتى العنيفة منها.

و من الفرضيات التي سيتم اختبارها أيضا الفرضية الحضارية، و التي يصر أصحابها أن الإسلام السياسي هو تهديد للغرب و أطروحاته السياسية، و من هنا سينصب الاهتمام على طبيعة العلاقات المستقبلية بين الغرب و بين العالم الإسلامي، هل ستكون علاقات تحدي وتصادم أم أن شبكة العلاقات الاقتصادية و المصالح الإستراتيجية المشتركة بين الطرفين ستكون أقوى من عامل الحضارة و المعتقد.

أما بالنسبة للحركات الإسلامية التي تمكنت من الوصول إلى السلطة في عدد من الدول العربية، فإنها وضعت بذلك شرعيتها على المحك، فبعد سنوات طويلة من مجابهة الأنظمة العربية التي اتهمتها بالعمالة للغرب وبالتخلي عن القيم الأصيلة للمجتمعات العربية و الإسلامية، أصبحت مضطرةلتقوية شرعيتها على أرض الواقع و لإثبات صحة رؤيتها السياسية المتمثلة في البديل الإسلامي، وذلك لا يكون إلا بالاجتهاد في قضايا الأمة ومحاولة إيجاد الحلول الناجعة التي تنطلق من الواقع العربي، و الابتعاد عن الطوباوية ولغة الشعاراتالدينية والوعود الغيبية، و أيضا بالابتعاد عن الانقسامات و الصراعات الداخلية لأن ذلك سيجعلها تقع في نفس أخطاء الأنظمة السابقة، كما أن

التحدي الأكبر بالنسبة لهذه الحركات يكمن في القدرة على تكيفها واحترامها للحريات العامة و القواعد الدستوريةو عدم المساس بها حتى لا يؤدي ذلك إلى المزيد من أزمات الشرعية.

أما بالنسبة للحركة الإسلامية في الجزائر، فهي و من دون أدنى شك وليدة الأزمات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية المتراكمة في البلاد منذ الاستقلال، فبعد أن عرفت التيارات الإسلامية على اختلاف مشاربها الطريق إلى المجتمع الجزائري حاولت أن تجد لنفسها مكانة في الخريطة السياسية في البلاد حتى ولو بشكل سري في البداية، وبما أن عامل الدين هو عنصر ثابت في الخطاب السياسي الجزائري، والذي استفادت منه معظم النخب في مختلف المراحل التاريخية للجزائر، فإن صعود التيار الإسلامي لم يكن مستبعدا تماما، و لكن المفاجأة كانت في أن يتمكن تنظيم حديث النشأة من أن يتحول إلى ناطق بلسان حال المجتمع الجزائري، خاصة و أنه يفتقر إلى التنظيم و الدعم المادي الذي تتمتع به التنظيمات الأخرى.

أما عن انجراف الحركة الإسلامية في الجزائر نحو العنف، فهو أمر تتعدد تفسيراته بحيث أن هناك من يستدل بالأوضاع في الجزائر ليؤكد على أن الإسلامو الديمقراطية هما خطان متوازيان، لا يمكن أن يلتقيا عند نقطة معينة، وهناك من يعتبر أنه راجع إلى الشرعية الثورية المسيطرة على البنية الثقافية في الجزائر، وإلى تقديس الثورة ورموزها لسنوات طويلة وهو ما خلق شعورا متوارثا بشرعية اللجوء إلى السلاح من أجل تحقيق الغايات السياسية، ولكن يبدو أن التفسير الأقرب للواقع يكمن في اختلاف التركيبة الفكرية للحركة الإسلامية نفسها، و غياب التنظيم الوظيفي لديها بحيث أنها لم تمتلك مشروعا يوازي في قوته قوة الخطاب الذي استخدمته في التعبئة الجماهيرية، حيث يبدو أن الحركة الإسلامية خططت للوصول إلى السلطة، وخاصة أن مؤشرات ضعف النظام القائم أصبحت واضحة و جلية، و لكنها لم تخطط للمرحلة التالية ولم تبلغ درجة النضج السياسي لمواجهة البنية الوحيدة التي يبدو أنها لم تفقد من قوتها بعد الاستقلال ألا و هي المؤسسة العسكرية.

و أخيرا نلاحظ أن الحركات الإسلامية وبالرغم من الأحداث التي عرفتها الجزائر، إلا أنها لم تندثر بل أصبحت فاعلا مهما في الساحة السياسية، بالإضافة إلى ظهور تيارات لا تعنى بالعمل السياسي بقدر ما تعتبر أنها مسؤولة عن العمل الإصلاحي و التربوي داخل المجتمع و هو ما يخلق فرصة للنظام من أجل احتواء الحركات المتطرفة و التوجهات الراديكالية، بينما تبقى جميع الحركات الإسلامية السيلمية ملتزمة بمبدأ العمل السلمي واحترام الأسس الديمقراطية.

أما ما توصلنا إليه من خلال دراسة العمل الميداني للأحزاب الإسلامية ، فقد لاحظنا أن تجربة الجبهة الإسلامية قد تركت أثرها في خيارات باقي الحركات الإسلامية التي امتنعت عن أسلوب

المغالبة، و اتخذت استراتيجية المشاركة السياسية كمنهج جديد لعملها، حيث استفادت حركة مجتمع السلم من التجارب الحركية السابقة، وخاصة التجربة الإخوانية، وهو ما نلاحظه في دراسة البناء التنظيمي للحزب وفي اعتماده على استراتيجيات مماثلة لتلك التي يعتمدها تنظيم الإخوان المسلمين في التجنيد و التدريب، و نشر قيم الحركة و مبادئها، كما أن الحركة اعتمدت على مهادنة السلطة و التقرب منها بدل المغالبة و المقاطعة و لم تتوان في تعديل العديد من بنود برامجها ومبادئها التأسيسية كدليل واضح على تكيفها مع معطيات الساحة السياسية، وهو لا يعتبر أمرا سلبيا بالمطلق حيث تمكنت الحركة من أن تكون طرفا ثابتا في كل التشكيلات الحكومية منذ سنة 1996، وشاركت في الائتلاف الحكومي كما أصبحت طرفا فاعلا في التحالف الرئاسي.

أما بالنسبة لحركة النهضة فهي الحزب الذي ولد في كنف تيار الجزأرة ولذلك فعملها ينطلق من مرجعية محلية بحتة، وقد تسبب خطابها شديد اللهجة في بقائها على هامش اللعبة السياسية في البداية، إلا أنه اتضح أن موقفها المتمثل في موقف زعيمها المنسحب عبد الله جاب الله كان السبب فيإنتشارها الجماهيري، و الدليل على ذلك هو تر اجعها الساحق بعد خروج زعيمها و تأسيسه لحزب جديد.حيث يبدو أن رغبة الحزب في التكيف لم تكن لها نفس الآثار الإيجابية كتلك التي عرفتها حركة مجتمع السلم، غير أن هذا لم يمنع من دخولها البرلمان، و المشاركة في الائتلاف الحكومي ثم التحالف الرئاسي.

غير أن تواجد الحركتين المكثف في الساحة السياسية لم يمنع من وجود جملة من التحديات التي يجب على التيار الإسلامي ككل مواجهتها، حيث مازالت الحركات الإسلامية مرتبطة بالعنف، وموسومة باللا ديمقراطية، كما أنها تواجه مشكلة حقيقة من غياب البرنامج البديل الذي تعد به الجماهير، وخاصة بعد أن تبنت برنامج رئيس الدولة. وهو الأمر الذي يعتم على مستقبل الإسلام السياسي في الجزائر، الذي بدأ يتجه نحو الذوبان في مؤسسات السلطة و لم تعد التحالفات التي شكلها مع التيارات الأخرى تتمثل نوعا من التكامل السياسي بقدر ما أصبحت آلية احتواء وتحييد القوة و الانتشار الذين تمتع بهما التيار الإسلامي في مراحل سابقة، كما أن غياب الاستقرار السياسي في الدول المجاورة وخاصة التي عرفت عودة الحركات الإسلامية فيها، قد يلعب دورا في ترسيخ المخاوف التي يعاني منها المواطن الجزائري جراء مخلفات السنوات الماضية.

وهو ما يعيدنا إلى الفروض العلمية التي تعرضت لها الدراسة، حيث أن القول بأن مشاركة الحركات الإسلامية إلى جانب النظام يؤدي إلى التغيير في برامجها و منطلقاتها، يعتبر أمرا محققا،

حيث لاحظنا أن الحركتين محل الدراسة قد عرفتا تحولا جذريا في البرامج و طبيعة الخطاب ونمط العلاقة مع السلطة، وذلك حتى لا تقع في نفس ما وصلت إليه الجهات المناوئة للنظام، وهو ما جعلها تكتسب خبرة أكبر من خلال الممارسة السياسية من داخل أبنية النظام، بالرغم من أنها لم تتمكن بعد من الحصول على مناصب هامة، أو حقائب وزارية سيادية إلا أنها حققت هدف الوصول إلى السلطة الذي عجزت عن تحقيقه العديد من التيارات.

و بالرجوع إلى الفرضية الثالثة، نجد أن الأحزاب الإسلامية قد فقدت فعلا الكثير من انتشارها الجماهيري بعد انتهاجها لخيار المشاركة، وخاصة بعد تبوئها المناصب الحكومية، فعدم الإتيان بالحلول العملية و الملموسة التي وعدت بها الناخبين، تشاركت الأحزاب الإسلامية نفس السخط و خيبة الأمل التي تتحملها الأحزاب الأخرى، و باتت الأحزاب الإسلامية عاجزة عن لفت انتباه الجماهير بنفس الطريقة التي تعودت عليها، حتى أنه لجأت إلى نظام التحالفات فيما بينها من أجل لم شمل الأصوات الانتخابية أو لنقل ما بقي منها لصالح الحركة.

أما فيما يتعلق بالفرضية الرابعة، فمن المؤكد أن الأبعاد الدولية أثرت وستظل تؤثر على الحركة الإسلامية في الجزائر، وذلك لعدة اعتبارات أولها الاستمرار في التعامل معها من منظار أمني، فعلى الرغم من أن الأحزاب الموجودة حاليا في الساحة السياسية قد تبنت موقفا معتدلا جدا من النظام وطريقة تعامله مع مختلف الأحداث الداخلية و الخارجية، إلا أن السياق العام للأحداث الإقليمية، وهشاشة الاستقرار السياسي بل وهشاشة النظام السياسي في حد ذاته ستكبح كل محاولة للتغيير سواء كانت من داخل التيار الإسلامي أو من خارجه.

أخيرا توصلنا من خلال دراسة المسار السياسي لكل من حركة مجتمع السلم وحركة النهضة إلى الإجابة على الإشكالية المطروحة في مقدمة البحث، حيث تمكنت الحركتان من إتباع أسلوب المشاركة و الانضمام إلى مؤسسات النظام بدل انتقادها من الخارج، ولكن ذلك لم يتحقق إلا بعد أن قدم كلا الحزبين مجموعة من التنازلات السياسية و الإيديولوجية المهمة في سبيل تحقيق غاياتهما، و يمكن القول أن النظام قد تلقى هذه التنازلات بشكل إيجابي حيث تشارك معهما سياسيا وهو أمر كان مستبعدا تماما منذ بضع سنوات سابقة، ولكنه بهذه الطريقة قطع أمامها الطريق لوضع برامج للتغيير أو تبني سياسيات ومواقف معارضة.

وفي ظل وعي الحزبين بهذه المعطيات أصبحت تراهن على الحل التنموي، وهو ما يعتبر المخرج الأسهل – نظريا – بالنسبة لها، و خاصة مع انتعاش الخزينة في السنوات الماضية،و كنها تتغاضى عن قلة خبرتها في هذا المجال.

وفي الأخير نخلص إلى أن الأحزاب الإسلامية في الجزائر قد قدمت من التنازلات ما يجعلها في موقف ضعف أكثر منه موقف قوة، فبالرغم من محاولات تحسين صورتها على الصعيد الداخلي و الخارجي على حد سواء، إلا أنها لن تتمكن من تحقيق ذلك عمليا إلا من خلال اكتساب شرعية الإنجاز، و متابعة مشروع التغيير الذي انطلقت منه و لكن ليس التغيير الشامل، وذلك بحم أنها لم تعد متمسكة به في الأصل ولكن من خلال الاستفادة من التجارب الآسيوية على وجه الخصوص، خاصة إذا تمكنت من كسب رهان التنمية الاقتصادية.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع:

القرآن الكريم:

رواية ورش عن نافع.

الوثائق الرسمية:

1. دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية لسنة 1996، المعدل في 2008.

القواميس و الموسوعات:

2. إسماعيل عبد الفتاح، معجم المصطلحات السياسية و الإستراتيجية، (القاهرة: المركز العربي للنشر والتوزيع، 2008)

الكتب باللغة العربية:

3. إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي و الحداثة، (المغرب: إفريقيا الشرق، 2000).

4. إبراهيم البدوي و سمير المقدسي(تحرير)، تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)

5.أبو جرة سلطاني، قشور الصراع في الجزائر، (الجزائر: دار النبأ، 1996)

6. أحمد الديين و آخرون: النزاهة في الانتخابات البرلمانية: مقوماتها و آلياتها في الوطن العربي، بحوث و مناقشات الندوة التي أقاماتها المنظمة العربية لمكافحة الفساد بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)

7. أحمد ألدان، أضواء على شخصية الشيخ الرئيس محفوظ نحناح،(الجزائر: حركة مجتمع السلم،دت)

8. أحمد الرشيدي، المؤسسة التشريعية في العالم العربي، ط1، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية 1997)

9. أحمد مراح، قضية بويعلي، (الجزائر: دار الأمة، 1998)

10. أحميدة عياشي،الإسلاميون في الجزائر بين السلطة و الرصاص، (الجزائر: دار الحكمة، 1992)

11. أحمد الموصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي و إيران وتركيا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)

12. أحمد يوسف، الجزائر: الأزمة و سفر الخروج،(الجزائر: دار الخلدونية، د ت ن)

13. آمنة بواشري بنت بن ميرة، أهمية العامل الفكري في تشكيل الهوية و استرجاع الحرية: الجزائر نموذجا، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2008)

14. إسماعيل قيرةو آخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)

15. إسماعيل صبري عبد الله و آخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط5، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)

16. إيفون يزبك حداد، جون ل. إسبوزيتو، (تحرير): الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي، تر: أمل الشرقي،(عمان: دار الأهلية للنشر و التوزيع، 2003)

17. برهان غليون، نقد السياسية:الدولة و الدين،ط 4،(المغرب:المركز الثقافي العربي، 2007)

18. بلال أمين زيد الدين، الأحزاب السياسية من منظور الديمقراطية المعاصرة، دراسة مقارنة، (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2011)

19. تقي الدين النبهاني، مفاهيم حزب التحرير، ط6، (منشورات حزب التحرير، د م ن، 2001)

20. حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)

21. حسن البنا، رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ،(الإسكندرية: دار الدعوة، 1990)

22. حسن حنفي، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)

23. حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)

24.خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع إشارة إلى تجربة الجزائر، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)

25. رائدة قنديل، حركات الإسلام السياسي و الغرب في القرن العشرين، حزب الله نموذجا، ط1، (بيروت: مركز حقوق الإنسان و المشاركة الديمقراطية،2008)

26. رفعت السعيد،، حسن البنا متى؟ كيف؟ و لماذا؟، ط9، (القاهرة، د د ن، 1990)

27. رعد صالح الآلوسي، التعددية السياسية في عالم الجنوب، ط1، (عمان: دار مجدلاوي للنشر و التوزيع، 2006)

28. سليمان رياشي و آخرون، الأزمة الجزائرية، للخلفيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)

29. سمير أمين و برهان غليون، حوار الدولة و الدين، ط2، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للنشر و الإشهار، 2003)

30. سعاد الشرقاوي: الأحزاب السياسية،(مصر: مركز البحوث البرلمانية، 2005)

31. شبر الفقيه، مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام، إشكالية الأمة و الدولة، (بيروت: دار البحار، 2009)

32. صاموئيل هانتنغتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، ط2، (د د ن ، 1999)

33. عادل ضاهر، أولية العقل، نقض أطروحات الإسلام السياسي، ط1، (بيروت: دار أمواج للطبع و النشر والتوزيع، 2001) ص.209.

34. عبد الإله بلقزيز(محررا)، المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)

35. عبد المجيد مناصرة، الإصلاح السياسي أولوية غير قابلة للتأجيل، (الجزائر: حركة مجتمع السلم، 2008)

36. عبد الناصر جابي، الانتخابات، الدولة و المجتمع، (الجزائر: دار القصبة للنشر، 1998)

37. عبد الوهاب دربال، الديمقراطية بين الادعاء و الممارسة،(الجزائر: دار قرطبة، 2007)

38. عبد النور ناجي، تجربة التعددية الحزبية و التحول الديمقراطي، دراسة تطبيقية في الجزائر، (الجزائر: دار الكتاب الحديث، 2010)

39. عبد الباقي الهرماسي، الدين و الدولة في المجتمع العربي،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)

40. عبد الوهاب الأفندي، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002)

41. عبد الحميد الجعبة، الأحزاب السياسية في الإسلام، (دمشق: دار الطليعة لنشر والطبع و التوزيع،1999)

42. عبد الحكيم عبد الجليل محمد قايد المغبشي، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي والوضعي: مفهومها، أهميتها، واقعها، (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث،2006)

43. عبد الله العروي،الإيديولوجية العربية المعاصرة، ط3،(بيروت: دار الحقيقة،1997)

44. عدنان حسين الحاج، التحدي الحضاري الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة للنشر والتوزيع، 2001)

45. علي خليفة الكواري(محررا)، الديمقراطية داخل الأحزاب في البلدان العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)

46. علي خليفة الكواري(محررا)، مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية، ط2،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)

47. علي يوسف الشكري ، مبادئ القانون الدستوري و النظم السياسية ، ط1، (مصر: إيتراك للنشر و التوزيع،2004)

48. علا عبد العزيز أبو زيد، الممارسة السياسية للحركات الإسلامية: بين مقاومة الاستعمار والتعامل مع النظم السياسية المعاصرة، (الإسكندرية: مكتبة مدبولي، د ت)

49. عمرو حمزاوي، التحولات الراهنة و دورها المحتمل في إحداث التغيير في العالم العربي، ط1، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات و البحوث الإستراتيجية، 2007)

50. عنصر العياشي، سوسيولوجيا الديمقراطية و التمرد بالجزائر، (القاهرة: مركز البحوث العربية،1999)

51. فاروق أبو سراج الذهب، الشيخ الرئيس محفوظ نحناح الكلمة التي سبقت زمانها، (الجزائر: دار الخلدونية، 2004)

52. مالك بن نبي،القضايا الكبرى، ط2، (دمشق: دار الفكر للنشر و الطبع و التوزيع، 2000)

53. مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر للنشر و الطبع و التوزيع، 1986)

54. محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي: ميدانه وقضاياه، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1990)

55. محسن الخضيري، إدارة التغيير، ط1، (دمشق: دار الرضا للنشر، 2003)

54. محمد شلبي، المنهجية في التحليل السياسي، (الجزائر: دار هومة، 2002)

56. محفوظ نحناح، معا نحو الهدف: ثنائيات الوعي، (الجزائر: المحفوظية للنشر والتوزيع و الخدمات الإعلامية، د ت)

57. محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي ،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)

58. محمد صادق صبور، مناطق الصراع في إفريقيا،(مصر: دار الأمين للنشر)
59. محمد أبو رمان و حسن هنية، الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون و الدولة و رهانات الديمقراطية والأمن،(الأردن: المطبعة الاقتصادية، 2012)
60. محمد عوض الهزايمة، الفكر السياسي العربي الإسلامي، دراسة في الجانب الإيديولوجي، ج1، ط1، (عمان: دار الحامد للنشر و التوزيع، 2007)
61. محمد عبده، الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية، ط2،(بيروت: دار الحداثة، 1983)
62. محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تر:هاشم صالح، ط 2، (بيروت: دار الساقي، 1995)
63. محمد أركون، الفكر العربي، تر:عادل العوا، ط3،(بيروت: منشورات عويدات، 1987)
64. محمد عمارة، العلمانية و نهضتنا الحديثة، (القاهرة: دار الشروق، 1986)
65. مجدي حماد و آخرون: الحركات الإسلاميةوالديمقراطية، دراسات في الفكر و الممارسة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)
66. مجموعة من المؤلفين، قراءات في الفكر القومي: القومية العربية، الإسلام، التار يخ والإنسانية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)
67. مسعود بوجنون، الحركة الإسلامية الجزائرية سنوات المحن و الشؤم، تر: عزيزي عبد السلام، الجزائر: دار مدني، 2002)
68. مهدي جرادات، الأحزاب و الحركات السياسية في الوطن العربي، (الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2006)
69. ناظم عبد الواحد جسور، الجزائر: محنة الدولة و محنة الإسلام السياسي، ط1، (عمان: دار المسيرة، 2001)
70. نصر القفاص، الدائرة المغلقة، حوارات على ضفاف الأزمة الجزائرية، ط1، (الجزائر:ANEP، 2004)
71. يحي أبو زكريا، الإسلام و الغرب،(الجزائر: دار ناشري، 2004)

الكتب باللغة الأجنبية

72. Abdelhamid Boumezbar et Djamila Azedine, L'Islamisme algérien de la genèse au terrorisme, (Alger: Chihab édition, 2002)
73. Abed charef, Algérie: le grand dérapage, (France: édition de l'Aube, 1994)

74. Ahmed Khelladi, Les islamistes algériens face au pouvoir, (Alger: édition Alfa, 1992)
75. Aissa Khelladi, Bouteflika: un homme et ces rivaux, (Alger: Mitidja impression, 2004)
76. Are Knudsen, "Political Islam in the Middle East", (Norway: Chr Michelsen institute: development studies and human rights, 2003)
77. Bassma Kodwani Darwich et May Chartouni Dubarry (éditeurs), Les régimes Arabes face à la contestation islamiste, (Paris: édition Armand colin, 1997)
78. Bernard Botiveau, Franck Frégosi, L'Algérie par ses islamistes, (Paris: édition Karthala, 1991)
79. Ernest Gellner, Muslim society,(London: Cambridge edition,1981)
80. Francesco Cavatorta and Azzam Elananza. "Political opposition in civil society. An analysis of the interactions of secular and religious associations in Algeria and Jordan, (Dublin: Center for international studies, 2007)
81. John L. Esposito, the Islamic threat: myth or reality, (New York: Oxford, 1992)
82. Jennifer Noyon, Islam, politics and pluralism: theory and practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria, (London: the royal institute of international issues, 2003)
83. Julie E. Pruzan- Jorgensen," the Islamic movements in Morocco, main actors and regime response", (Copenhagen: The Danish institute for international studies, 2010)
84. Mohamed Arkoun, La pensée arabe, 5eme édition, (France: Presse universitaire de France, 1996)
85. Mohamed Harbi, L'Islamisme dans tous ses états, (Alger: édition Rahma, 1992)
86. - Philippe Braud, Sociologie politique, (Algérie: Casbah édition, 2004)
87. Rachid Tlemçani , Election et élites en Algérie,(Algérie: édition Chihab, 2003)
88. Séverine Labat, Les islamistes algériens entre les urnes et le maquis, (Paris: édition du seuil, 1995)
89. William B. Quandt, Société et pouvoir en Algérie, traduit par : M'hamed Bensemman, (Algérie: Casbah édition, 1999)

الدوريات باللغة العربية:

90.خليفة أدهم، " خريطة حركات الإسلام السياسي في الجزائر"، مجلة السياسة الدولية، (العدد 107، 1992)

91.رمضان قورين محمد، "الجزائر على أبواب الانتخابات البرلمانية"، مجلة السياسية الدولية، العدد 107، 1992

92. عاطف عدوان، "التحول إلى التعددية الحزبية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر"، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، المجلد 16(1)، 2002

93. عبد الله العروي، "إشكالية تحديث المجتمعات العربية"، مجلة أنوال، العدد 17، 14 أكتوبر 1989

94. عبد الإله بلقزيز، "فارقات الجدل في إشكالية الدين و السياسة"، المستقبل العربي، العدد223،1997

95. عبد القادر عبد العالي، "الإصلاحات السياسية ونتائجها المحتملة بعد الانتخابات التشريعية في الجزائر، سلسلة: تقييم حالة، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث وتقييم السياسيات، ماي 2012

96. عمرو عبد الكريم سعداوي، "التعددية السياسية في العالم الثالث: الجزائر نموذجا"، مجلة السياسية الدولية،(العدد 138، أكتوبر 1999)

97. غنية شليغم، "الحركات الإسلامية من التطرف الديني إلى الاعتدال السياسي"، مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية، العدد الثامن جوان 2012

98. المجلس الدستوري، " فصل الخصام بين رئيس حركة مجتمع السلم ورئيس المجلس الدستوري"، مجلة الإدارة الوطنية، المجلد 09، العدد 02، 1999

99. محمد كولفرني، "التغيير الاجتماعي و السياسي: دراسة تأصيلية نقدية للمفاهيم"، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 125، 2008

100. معتز بالله عبد الفتاح، "الديمقراطية العربية بين محددات الداخل و ضغوط الخارج"، مجلة المستقبل العربي، (عدد 326، أفريل 2006)

101. نبيل عبد الفتاح، "الأزمة السياسية في الجزائر"، مجلة السياسية الدولية، (العدد 108، 1992)

الدوريات باللغة الأجنبية:

102. Amel Boubekeur," Salafism and radical politics in postconflict Algeria", Carnegie Middle East center, N°11, December 2008

103. Amel Boubekeur et Samir Amghar," Les partis Islamiste du Maghreb et leurs liens avec l'Europe: influences croisées et dynamiques de démocratisation", (EuroMesCo papers, Octobre 2006)
104. - Amel Boubekeur et Samir Amghar," Les partis Islamiste du Maghreb et leurs liens avec l'Europe: influences croisées et dynamiques de démocratisation", (EuroMesCo papers, Octobre 2006)
105. - Amel Boubekeur, "L'impact de l'évolution de l'Islam politique sur la cohésion nationale en Algérie", ENS, Paris, 2009.
106. - Amel Boubekeur," political Islam in Algeria", (CEPS working documents, n°268, May 2007)
107. Cathy Lliod," multi causal conflict in Algeria: national identity, inequality and political Islam", (QEH Working papers series n° 104, April 2003)
108. Cécile Jolly, "Les peurs suscitée par les mouvements islamistes en France et en Europe", Confluences, printemps 1997
109. Charles Kurzman and Ijlal Naqvi,"Islamic political parties and parliamentary elections", United States institute for peace working paper, March 2009
110. Frederic Volpi, "Algeria's pseudo-democratic politics: lessons for democratization in the Middle East", Democratization, vol. 13, n. °03, June 2006
111. - Fanny Colonna," Cultural resistance and religious legitimacy in colonial Algeria", (Economy and Society revue, vol 3, 1974)
112. Harry Eckstein, " A culturalist theory of political change", American political science revue, Vol 82, n°03
113. Hassan Remaoun," A propos de la référence au front dans la dénomination du FLN" , " le 1er Novembre1954, La nuit rebelle",(France: Édition la tribune, 2004)
114. Ihsane El Kadi, "Chronique agitée de la résistance au changement politique en Algérie", Afkar/ Idées, Hiver 2011, p. 189.
115. Jean Michel Salgon," Maghreb: des nouvelles élites issues de la mouvance islamiste", Géostratégiques, n° 25, Octobre 2009
116. John L. Esposito and James P.Piscatouri, "Democratization and Islam", the Middle East journal, (vol 245, (1995-2000))
117. John L Esposito:" Claiming the center: Political Islam in transition", Harvard international revue, vol 229, N°03, September 2003

118. John. P Entelis, Silent Complicity: the international community and Algeria's democratic façade", Project on middle East democracy, June 28, 2012
119. Luis Martinez, "Maghreb: vaincre la peur de la démocratie", Cahier de Chaillot, n° 115Avril 2009
120.Lahouari Addi," violence et système politique en Algérie", les temps modernes, Janvier 1995
121.Luis Martinez, Islamisme et nationalisme: "ruptures et continuité", Paris: ceri- fnsp, septembre 2002
122. Mark Tessler, Carry Konold and Megan Reif, "Political generations in developing countries: evidence and insights from Algeria", (Public opinion quarterly, vol, 68, n°02, 2004)
123. Michael D. Driessen, "Public religion, Democracy and Islam, examining the moderation thesis in Algeria", journal of comparative politics, vol 144, April 2009
124.Michael Emerson and Richard Youngs (editors)," Political Islam and European foreign policy, (Brussels: Center for European studies", 2007)

125. Mohamed Ayoob, "The many faces of political Islam", Singapore: institute of defence and strategic studies, 2006.
126. Mohamed Fadhel Troudi, "Les enjeux de l'Islamisme au Maghreb: le cas algérien", Géostratégiques, n° 25, Octobre 2009
127. Nathan Brown, "the Muslim brotherhood", Washington DC: Carnegie endowment for international peace, April 2011
128. Omayma abdel-latif, "Justice, non pas égalité le renforcement des femmes à la manière Islamique", Afkar/Idées, Automne 2007
129. William B. Quandt, " Algeria's transition to what?", the journal of North African studies, (vol 9, number 2, summer 2004)
130 ———,"Taqi Al Din Al Nabahani and the Islamic Liberation Party", The muslim world,(Vol LXXXI, n°03, 1991)

الأطروحات و الرسائل الجامعية باللغة العربية:

131.الأمين سويقات، "التكيف السياسي للأحزاب السياسية الإسلامية في الجزائر و المغرب، دراسة مقارنة"، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية ،(جامعة وهران: كلية الحقوق، قسم العلوم السياسية، 2009)

132. بلال محمود محمد الشوبكي، "التغيير السياسي لدى من منظور الحركات الإسلامية في الضفة الغربية و قطاع غزة، حركة حماس نموذجا"، (مذكرة ماجستير في التخطيط و التنمية السياسية، فلسطين: كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح، 2007)

133. خالد توازي، "الظاهرة الحزبية في الجزائر، التاريخ- المكانة – الممارسة – المستقبل"، (مذكرة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة الجزائر: قسم العلوم السياسية و الإعلام، ،2005 – 2006)

134. صليحة مماد، "الائتلاف الحكومي في الجزائر و المغرب، 1997– 2007، دراسة مقارنة"، (مذكرة ماجستير في العلوم السياسية ، جامعة وهران: قسم العلوم السياسية،2010)

135. رائد محمد عبد الفتاح دبعي، "أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر و الممارسة"، (مذكرة ماجستير في التخطيط و التنمية السياسية، فلسطين: كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح ، 2012)

136. رائد ناصر أبو عودة، فكر حزب التحرير: دراسة تحليلية،(رسالة ماجستير في علم العقيدة و المذاهب، غزة: الجامعة الإسلامية، 2009)

137. عمراني كربوسة "الحركة الإسلامية في الجزائر، دراسة حالة حركتي مجتمع السلم و الإصلاح الوطني"، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية، (جامعة الجزائر: كلية العلوم السياسية و الإعلام، قسم العلوم السياسية و الإعلام ، 2004 – 2005)

138. لحسن رزاق،" الحملة الانتخابية لرئاسيات 2009، من خلال الصحافة الخاصة، دراسة في تحليل مضمون صحيفتي الخبر والشروق اليومي"، مذكرة في علوم الإعلام و الاتصال،(جامعة منتوري، قسنطينة: كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم علوم الإعلام و الاتصال، 2010)

139.نفيسة زريق، عملية الترسيخ الديمقراطي في الجزائر وإشكالية النظام الدولاتي، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية و العلاقات الدولية، (جامعة الحاج لخضر، باتنة:كلية الحقوق، قسم العلوم السياسية، 2008– 2009)

<u>الأطروحات و الرسائل الجامعية باللغة الأجنبية</u>:

140. Fabrice Maulion," L'organisation des frères musulmans, évolution historique, cartographie et éléments d'une typologie", thèse de Diplôme universitaire de 3ème cycle,(Paris II: Université Panthéon- Assas, département de recherche sur les menaces criminelles contemporaines, 2004).

التقارير باللغة العربية:

141. "الإسلامية، العنف و الإصلاح السياسي ، الجزائر تقلب الصفحة"، التقرير رقم 29 للمجموعة الدولية لمعالجة أزمات الشرق الأوسط، القاهرة، 2004.
142. المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي، تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي التقرير السنوي 2009– 2010، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)،
143. الدليل الاقتصادي و الاجتماعي للجزائر،(الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر و الإشهار، 1992).

التقارير باللغة الأجنبية:

144. Boutheina Gribaa, "Renforcement du leadership féminin et de la participation de la femme à la vie politique et au processus de la prise des décisions en Algérie, au Maroc et en Tunisie", (L'institut international de la recherche et de la formation des nations unis et le centre de la femme arabe pour la formation et la recherche, 2009).
145. Cherifa Bouatta, "Evolution of women's movements in contemporary Algeria", (The United Nations University, Word institute for developing economic research, working paper n°124, February 1997).
146. Comprendre l'islamisme",' rapport Nord Afrique/Moyen- Orient, N° 37, (Mars 2005).
147. Crisis group briefing:" Islamism in North Africa, the legacy of history", (20 April 2004).
148. Shadi Hamid, "Engaging political Islam to promote democracy", progressive policy institute report, June 2007.

الجرائد اليومية باللغة الأجنبية:

149. Omar Sadki, "Abdallah Djaballah n'est plus président du parti", (Le Quotidien d'Oran, 20 Juin 2005)
150. S.T, "l'Islamisme politique en Algérie: une sensibilité en déclin", (El Watan, 29 Avril 2008).
151. -_____, "Voyage a l'intérieur des partis, le HAMAS ou l'islamisme en costume".(El Watan, 11 Avril 2006)

المنشورات و البرامج الحزبية:

152.تكتل الجزائر الخضراء، بيان خمسينية الاستقلال.

153. تكتل الجزائر الخضراء، البرنامج الانتخابي للانتخابات التشريعية 2012

154. حركة مجتمع السلم، مشروع الخطة الخماسية: 2009– 2013.

155. حركة مجتمع السلم، " التحالف الرئاسي : قوة البناء الوطني"، (الجزائر: الأمانة العامة للإعلام و الشؤون السياسية 2004)

المقالات من الانترنيت باللغة الأجنبية:

156. Lahouari Addi," Les partis politique en Algérie et la crise du régime des électeurs": http://www.Algeriawatch.de/fr/article/analyse/addi_parti.htm

المواقع الإلكترونية:

الموقع الرسمي لحركة مجتمع السلم:

157.www.hmsalgeria.net.

فهرس الموضوعات

	الموضوعات	الصفحة
مقدمة		1 – 11
الفصل الأول	**التأصيل النظري للحركات الإسلامية في الوطن العبي و الجزائر**	13
المبحث الأول	نشأة الأحزاب الإسلامية في الوطن العربي	14
المطلب الأول	جذور الأحزاب الإسلامية في الوطن العربي ودورها السياسي	15
المطلب الثاني	المرجعيات الفكرية لحركات الإسلام السياسي المعاصرة في الوطن العربي	28
المطلب الثالث	نماذج عن الحركات الإسلامية المعاصرة في الدول العربية	45
المبحث الثاني	ظهور الحركة الإسلامية في الجزائر	64
المطلب الأول	أصول الإسلام السياسي في الجزائر	65
المطلب الثاني	حركات الإسلام السياسي في الجزائر خلال المرحلة الشمولية	77
المطلب الثالث	حركات الإسلام السياسي في الجزائر خلال المرحلة التعددية	83
الفصل الثاني	**الأحزاب الإسلامية في الجزائر وعملية التغيير و المشاركة (دراسة حالة حركتي مجتمع السلم و النهضة)**	94
المبحث الأول	نشأة و خصائص حركة مجتمع السلم و حركة النهضة	95
المطلب الأول	حزب حركة مجتمع السلم و هياكله التنظيمية	96
المطلب الثاني	حزب حركة النهضة: نشأته و تنظيمه	107
المطلب الثالث	مسار المشاركة السياسية لحركتي مجتمع السلم و النهضة	112
المبحث الثاني	تطور المشاركة السياسية لحركتي مجتمع السلم و النهضة	126
المطلب الأول	التحديات المواجهة للأحزاب الإسلامية في الجزائر	127
المطلب الثاني	مظاهر التغيير السياسي لدى الأحزاب الإسلامية في الجزائر	139
المطلب الثالث	مستقبل الأحزاب الإسلامية في الجزائر	148
الخاتمة		151
قائمة المصادر و المراجع		156
فهرس المحتويات		168

الملخص:

تتعدد النظريات و المقاربات التفسيرية التي تتناول ظاهرة الإسلام السياسي، إلا أنه من الصعب أن نجد مدخلا تفسيريا يستطيع أن يفسر الظاهرة و يمكن الباحث من توقع مساراتها المستقبلية، فبالرغم من الضغط و القمع و المنع الذي تعرضت له الحركات الإسلامية إلا أنها استطاعت أن تحافظ على نوع من الديناميكية التي تمكنها كل مرة من العودة إلى الساحة السياسية، وبشكل غير متوقع.

و تعتبر الجزائر من الدول التي عرف فيها النظام علاقات متباينة و متفاوتة مع الحركة الإسلامية، حيث مرت هذه الأخيرة بمراحل متعددة تعتبر السبب التحكم في العديد من الاستراتيجيات التي اتبعتها، فمن مرحلة العمل السري إبان العهد الشمولي و ما عرفته من اضطرابات، ووصولا إلى مرحلة الانفتاح السياسي، التي آلت فيه الأمور إلى منعرج خطير مع دخول البلاد في موجة من العنف غير المسبوق، تورطت فيه الحركة الإسلامية الراديكالية, ووضعت باقي الحركات على المحك.و عليه فإن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو عن مكانة هذه الأحزاب اليوم، وما هي مواقفها من النظام، و ما هي آلياتها في تنفيذ مشاريعها، خاصة بعد أن عادت الحركة الإسلامية إلى الواجهة في العديد من دول الجوار.

Abstract:

Longtemps considéré comme une véritable menace pour la sécurité et la stabilité politique, l'Islam politique cherche aujourd'hui à se détacher de ces accusations qui ne cessent de limiter sa dynamique.

Aujourd'hui et dans l'objectif de trouver de nouvelles perspectives les mouvements islamistes ne se définissent plus comme des formations à caractère religieux, mais elles se considèrent comme des partis politique à pars entière, ayant pour objectifs de concurrencer avec les autres partis, et de prendre part du pouvoir, contrairement à l'écueil avançant que ces mouvements n'ont qu'un seul objectif qui est l'instauration de l'Etat islamique.

De même en Algérie les partis "islamistes" cherche a s'imprégner davantage dans les questions politique, économique et même diplomatique, l'héritage idéologique de la mouvance islamiste en Algérie se penche de plus en plus vers une tendance moderniste, mais qu'en est il vraiment au prés de la population algérienne, et quels changements ont apportés ces partis? et quels conséquences aura le printemps Arabe sur l'Islam politique en Algérie?

ملخص

تتعدد النظريات و المقاربات التفسيرية التي تتناول ظاهرة الإسلام السياسي، إلا أنه من الصعب أن نجد مدخلا تفسيريا يستطيع أن يفسر الظاهرة و يمكن الباحث من توقع مساراتها المستقبلية، فبالرغم من الضغط والقمع والمنع الذي تعرضت له الحركات الإسلامية إلا أنها استطاعت أن تحافظ على نوع من الديناميكية التي تمكنها كل مرة من العودة إلى الساحة السياسية، وبشكل غير متوقع.

و تعتبر الجزائر من الدول التي عرف فيها النظام علاقات متباينة و متفاوتة مع الحركة الإسلامية، حيث مرت هذه الأخيرة بمراحل متعددة تعتبر السبب المتحكم في العديد من الاستراتيجيات التي اتبعتها، فمن مرحلة العمل السري إبان العهد الشمولي وما عرفته من اضطرابات، ووصولا إلى مرحلة الانفتاح السياسي، التي آلت فيه الأمور إلى منعرج خطير مع دخول البلاد في موجة من العنف غير المسبوق، تورطت فيه الحركة الإسلامية الراديكالية, ووضعت باقي الحركات على المحك.

و عليه فإن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو عن مكانة هذه الأحزاب اليوم، وما هي مواقفها من النظام، وما هي آلياتها في تنفيذ مشاريعها، خاصة بعد أن عادت الحركة الإسلامية إلى الواجهة في العديد من دول الجوار.

الكلمات المفتاحية:

الحركات الإسلامية؛ الإسلام السياسي؛ الأحزاب الإسلامية؛ الأحزاب السياسية؛ المشاركة السياسية؛ المغالبة؛ التكيف السياسي؛ التغيير السياسي؛ حركة مجتمع السلم؛ حركة النهضة.