وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الدكتور مولاي الطاهر –سعيدة-

كلية الحقوق والعلوم السياسية

قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية

الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في دول المغرب العربي (الجزائر نموذجا)

مذكرة لنيل شهادة الماستر في تخصص دراسات مغاربية

إعداد الطالب:

بوكفوسة الهواري

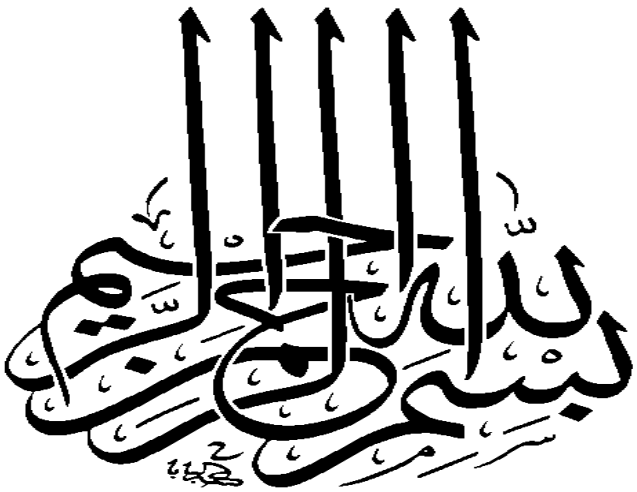
إشراف الأستاذ:

بن زايد امحمد

السنة الجامعية

1435 – 1436 ه

2014 - 2015 م



قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ{26} تُولِجُ اللَّيْلَ فِي الْنَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ{27}
»آل عمران«

الإهداء

إلى روح ولدي محمد أمين

(رحمه الله)

28 جويلية 1988 – 15 جويلية 2006

لقد كنت يا ولدي على أبواب الدخول للجامعة وكانت تلك هي الثمرة التي عملت لها وانتظرتها طيلة سبعة عشر عاما ولكن قدر الله وقضائه أراد غير ذلك والحمد لله فقررت أنا أن أدخل بدلك الجامعة رغم العمل والمرض وها أنا اليوم يا وحيدي أنهي في مكانك ست سنوات (ليسانس + ماستر) من الدراسة عشت خلالها معك لم يفارقني خلالها طيفك لحظة واحدة.

والدك بوكفوسة محمد الهواري

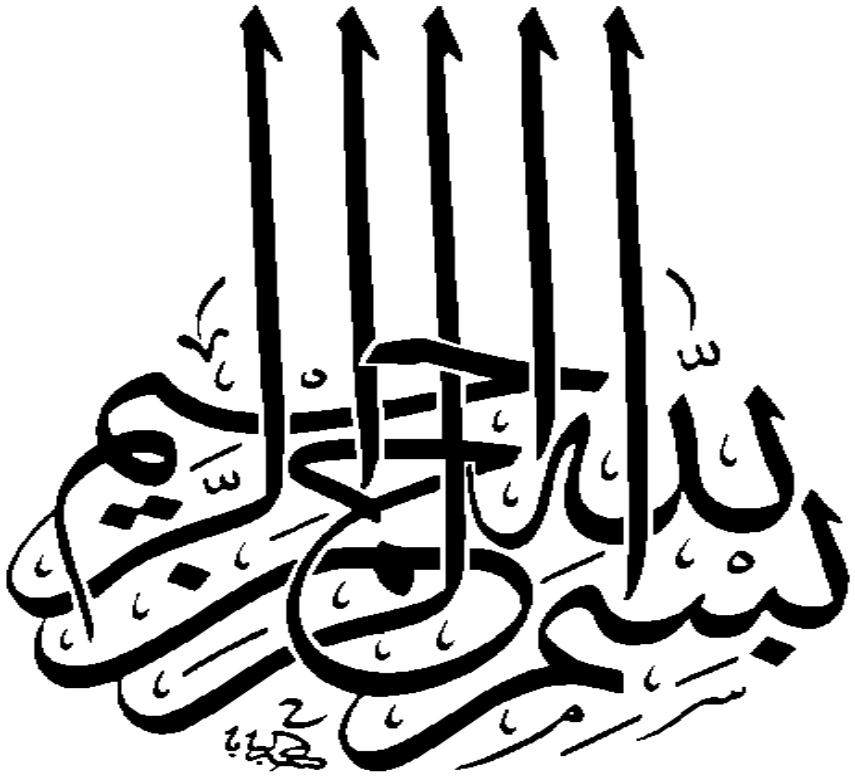
تحية وشكر

إلى أخي الأستاذ بن زايد امحمد على صدره الرحب، وأخلاقه السامية و تواضعه الجميل، وفقك الله أخي إلى ما تحبه و ترضاه.

ثم إلى الأستاذ دلباز كمال الذي كان لي مرافقا وعونا ومرشدا في هذا العمل.

ثم إلى كل أساتذتي في قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة سعيدة ذكورا وإناثا وعلى رأسهم زميلي وأخي الأكبر الأستاذ الحاج ديدوح عبد الرحمان ثم إلى كل الطلبة والطالبات وكل عمال القسم.

أخوكم بوكفوسة محمد الهواري



الحركات الإسلامية وإشكالية المشاركة السياسية في دول المغرب العربي: الجزائر أنموذجا

خطة البحث

مقدمة:

الفصل الأول: البنية الفكرية لمفهوم الحركات الإسلامية

أولا: مدلول الحركات الإسلامية وعلاقتها ببعض المفاهيم المجاورة: مقاربة معرفية

ثانيا: تصنيفات الحركات الإسلامية

ثالثا: الأصول والمنطلقات الفلسفية للعمل السياسي لدى الحركات الإسلامية –الكتاب دراسة نقدية

الفصل الثاني: ابستيمولوجيا المشاركة السياسية: دراسة نقدية

أولا: مدلول المشاركة السياسة: مقاربة معرفية

1: المشاركة السياسية لغة

2: المشاركة السياسية اصطلاحا

3: المشاركة السياسية من الناحية القانونية

ثانيا: أشكال ومستويات المشاركة السياسة

1: أشكال المشاركة السياسة

2: مستويات المشاركة السياسة

ثالثا: المنظورات الفكرية المفسرة للمشاركة السياسية

1. **المنظور الغربي**
2. **المنظور العربي**
3. **المنظور الإسلامي– الشورى البيعة الأمر بالمعروف**

الفصل الثالث: تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر:

أولا:الحركة الإسلامية في دول المغرب العربي

ثانيا: الحركة الإسلامية في الجزائر

ثالثا: انتخابات الجزائر التشريعية لسنة 1991 و 1997 و 2007

مقـــــدمـــــــــة

تحتل الحركات الإسلامية مساحة واسعة في يوميات الجدل السياسي الراهن خاصة مع التحولات العميقة التي مست و لا تزال المجتمعات العربية و الإسلامية التي يمكن القول عنها إنها تقع بين حدين ضاغطين على الأنظمة السياسية في هذه المجتمعات، فيتعلق الحد الأول منها بتصاعد مد المطالبة الشعبية بضرورة توسيع قاعدة الحكم وإشراك مختلف الفئات الاجتماعية في العملية السياسية، أما فيتعلق الثاني بنداءات ذات نزعة دولية، تدعو وتطالب بضرورة الانفتاح على القوى السياسية في المجتمع وفتح المجال أمامها للمشاركة في اتخاذ لقرارات كمدخل أساسي لإصلاح تراه من وجهة نظرها ضروريًا.

وباعتبارها من أكثر القوى الاجتماعية بروزًا واحتلالا للمشهد السياسي العام تسعى الحركات الإسلامية للتجاوب والتفاعل مع مطلب المشاركة السياسية الذي أصبح بحكم الواقع وضروراته مطلبًا واقعًيا تسعى مختلف القوى السياسية للتفاعل معه بشتى الصور و لا سيما من خلال العملية الانتخابية، فهذه الأخيرة التي أصبح ينظر إليها على أنها من أبرز المؤشرات الدالة على تحرك مختلف الأنظمة السياسية العربية والقوى الاجتماعية والسياسية كمدخل حقيقي لتحقيق درجة من الانفتاح السياسي وتعميق المشاركة السياسية.

وعلى الرغم من التحول النوعي في أداء الأنظمة السياسية العربية والإسلامية وفي مسيرة الحركات الإسلامية و لو على المستوى النظري –على الأقل- فإن دلالات الواقع تشير إلى وجود أزمة حقيقية على مستوى الحكم و المعارضة على حد سواء، تتجلى في صعوبة توليد تحول ديمقراطي حقيقي على أرض الواقع، بما يشير إلى ضعف وهشاشة إقرار مبدأ المشاركة السياسية في هذه المجتمعات.

<u>أولا: مشكلة الدراسة.</u>

مما لاشك فيه أن الانبعاث الإسلامي وظهور الحركات الإسلامية ذات البرنامج السياسي شكل تحديا خطيرا للنخب الحاكمة في أقطار المغرب العربي والعالم العربي والإسلامي بعد أن حققت هذه الحركات تقدما ملحوظا في معظم الانتخابات التي أجريت كما حدث في الجزائر والمغرب وتونس وموريتانيا وليبيا ومصر وفلسطين، كما حققت الحركات الإسلامية حضورا بارزا كحركات معارضة في معظم الدول التي لم تتبن نهج المشاركة الشعبية.

وعلى هذا الأساس تهدف هذه الدراسة إلى تناول مشكلة بحثية رئيسة تشير إلى أنه على الرغم مما يبدو من تجاذبات وتنازعات بين الحركات الإسلامية والأنظمة السياسية حول موضوع المشاركة السياسية، فإن هناك مساحة مشتركة بينهما يمكن أن تملأ بأنماط وأساليب وأدوات المشاركة وخاصة منها

المشاركة في الانتخابات،تجعل من هذه العملية أداة فعالة لتكريس تحول ديمقراطي حقيقي سعيا منها لترشيد العمل السياسي والمؤسساتي،باعتبار هذه الأخيرة – الانتخابات العامة تحديدا -تعد من أهم الآليات في عملية التحول الديمقراطي فانطلاقا من هذا الطرح يمكن صياغة إشكالية بحثية مفادها:

- أي مدى تعتبر مشاركة الحركات الإسلامية في العملية الانتخابية ترسيخا لمبدأ المشاركة السياسية لديها؟

يقتضي كشف النقاب عن هذه الإشكالية الرئيسة إثارة جملة من التساؤلات الفرعية أبرزها:

- ما المقصود بالمشاركة السياسية و الحركات الإسلامية؟
- هل الانتخابات – باعتبارها مؤشر قياس_ تمثل رافدًا مدعمًا لتكريس المشاركة السياسية لدى الحركات الإسلامية؟أم أن الممارسات السلبية المتعلقة بها، تنأى بها من أن تكون كذلك؟
- هل المشاركة السياسية لهذه الحركات غاية في حد ذاتها أم هي وسيلة لتحقيق غايات أخرى تراها من وجهة نظرها غايات سامية؟
- ما هي المخاوف المتبادلة بين الأنظمة السياسية والحركات الإسلامية التي تجعل من العلاقة بينه ما تبدو -كما تصفه الأدبيات الغربية –بأنها صراعية؟وإذا ما تم تجاوز صور هذه العلاقة ألا يمكن القول إن المشاركة السياسية يمكن أن تكرس إطارًا واسعا من التعاون بين الأنظمة السياسية وهذه الحركات إلى درجة المحافظة على هذه الأنظمة والعمل على استمرارها،الأمر الذي يجعلها تعكس جانبًا مهمًا من جوانب تطور الخطاب السياسي لهذه الحركات ونزوعه نحو الواقعية بدلا من المثالية التي ظل يتراوح فيها لفترات طويلة.

<u>ثانيا:</u> فرضيات الدراسة:

نرى أن الإجابة على الإشكالية المطروحة و مختلف التساؤلات التي أثيرت بشأنها، يحتمل أن تكون في ضوء الفرضيات التالية:

- يرتهن إدراك المقصود بالحركات الإسلامية و المشاركة السياسية بتوفر جملة من المقاربات المعرفية والمداخل النظرية المفسرة لها.
- إن انخراط الحركات الإسلامية في العملية السياسية والمشاركة السياسية تحديدًا يعتبر دافعًا أساسيًا ومحفزًا ضروريًا لإعادة تقيم ومراجعة الخطاب والمنهج لهذه الحركات بصورة تدفع للمشاركة في العملية السياسية مشاركة إيجابية.
- لا ترتبط المشاركة السياسية للحركات الإسلامية بطبيعة العناصر الكابحة لتطورها فحسب، بقدر ما ترتبط بطبيعة الإطار الموضوعي الذي تتم فيه.
- لا ترتبط المشاركة السياسية للحركات الإسلامية بطبيعة العناصر الكابحة لتطورها فحسب، بقدر ما ترتبط بطبيعة الإطار الموضوعي الذي تتم فيه.

ثالثا:أهمية وأهداف الدراسة:

يكتسي موضوع الحركات الإسلامية أهمية بالغة إذ أصبح من المواضيع الهامة جدا في حقل الدراسات السياسية ضمن أدبيات الإسلام السياسي، ولا ريب أن تنبع أهمية هذه الدراسة من كونها تحاول أن تتناول من جهة أهم مفردات عملية التحول الديمقراطي والتي يأتي على رأسها موضوع المشاركة السياسية،ومن جهة أخرى تتناول أهم القوى الاجتماعية و السياسية في مجتمعاتها وهي الحركات الإسلامية وهذا ما يمكن تسجيله على العديد من المستويات.

فعلى صعيد المستوى الأول فان التحول الديمقراطي هو معطى مثار للجدل الواسع في النظم السياسية العربية، بل و يعتبر من القضايا الأساسية التي طفت على المسرح السياسي بقوة منذ بداية التسعينيات وإلى غاية المرحلة الراهنة، يغديه في ذلك اتساع نطاق القرار السياسي ليكتنف ويغطي كل الحياة العامة في المراحل السابقة وهيمنته على مجمل جوانبها لتصبح عملية المشاركة السياسية من أهم ملامح هذا التحول المراد تكريسه في الحياة العامة والسياسية على وجه الخصوص.

أما بالنسبة للمستوى الثاني فهو متعلق بالحركات الإسلامية التي ما انفكت عبر تاريخها الطويل تطالب وتعمل على توسعة حيز المشاركة السياسية بغية تعزيز وجودها السياسي،وتعميق تأثيرها فيه، بدلا من حالات الإقصاء والإحجام التي حكمت تحركاتها في ما سبق وبالتالي فإن تسليط الضوء على هذه التجربة يمكن أن يكشف عن جوانب التقدم والتحول المتعلقة بهذا الشأن في مسيرة هذه الحركات الإسلامية.

وفي ختام المستوى الثالث تبرز أهمية هذه الدراسة جلية من خلال اختبار مختلف متغيرات الدراسة، حيث حاولت إبراز المشاركة السياسية للحركات السياسية في دول المغرب العربي،التي اقتحمت الحركة الإسلامية فيها المجال السياسي بقوة، و أصبحت التجربة الجزائرية في هذا الإطار تشكل تجربة فريدة من نوعها عكست بصورة واضحة جدلية عالمية الحركات الإسلامية وخصوصية الأنظمة السياسية من منظور خبرات التعامل المتعددة بين النظام والحركات الإسلامية وتنوعها في فترة وجيزة واستثنائية.

رابعا: مبررات اختيار الموضوع:

يعود سبب اختيار الباحث للظاهرة محل الدراسة إلى تضافر جملة من الاعتبارات تتراوح بين مبررات موضوعية متعلقة بموضوع البحث وأخرى ذاتية متعلقة بذات الباحث وفقا لما يلي:

أ- الإعتبارات الموضوعية:

تكمن هذه الأخيرة في طبيعة التحولات السياسية التي عرفها النظام السياسي الجزائري خاصة ما تعلق منها بالتكرار الملفت للمواعيد للانتخابات المحلية والوطنية والتي وصلت إلى حد المثالية لترسيخ عملية الاقتراع العام كوسيلة للتداول على السلطة متأثرة في ذالك بالتجارب العالمية لاسيما المرتبطة منها بمشاركة الحركات الإسلامية في العملية السياسية عامة والانتخابية على وجه الخصوص، ومن جهة أخرى فإن على حجم الإنزلاقات التي صاحبت هذا التنافس السلطوي والتي شكل سببها الرئيسي في كل مرة طبيعة النظام الإنتخابي المنتهج، فضلا على نقص الدراسات في هذا المجال وأخص بالذكر من زاوية التحليل السياسي وهذا ما أعطى للباحث حافزا لكشف متغيرات هذا التحول.

ب- الاعتبارات الذاتية:

وهي ترجع بالأساس إلى الإهتمام الشخصي بالدراسات الإسلامية عامة وبالمشاركة السياسية بصفة خاصة كون أن الباحث فرد من المجتمع الإنتخابي يتأثر و بشكل مباشر بطبيعة التطورات التي تطرأ على الحياة الإنتخابية، فالثغرات التي لحقت بالنظام الإنتخابي انعكست سلبا على المشاركة السياسية خصوصا تجاه الحركات الإسلامية خاصة وعلى استقرار النظام السياسي بصفة عامة، وبالتالي فمن شأن هذا الإهتمام أن يكشف طبيعة العلاقة التفاعلية بين الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية بما يتيح لطلبة العلوم السياسية والإدارية إدراك أهمية ازدواجية الدراسات السياسية والقانونية، فضلا على إثراء المكتبة الجامعية بالمراجع التي تعنى بطبيعة اشتغال النظام السياسي الجزائري وتطوره.

خامسا: مجال الدراسة:

يتحدد الموضوع المتضمن الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في دول المغرب العربي إجمالا والجزائر على وجه التحديد زمانا ومكانا في الآتي:

أ- المجال الزماني:

إن موضوع المشاركة السياسية في توجهات النظم السياسية العربية والإسلامية موضوع لا يزال يميزه عدم النضج و الريبة سواء من جهة كثير من الحركات الإسلامية أو من جهة النظم العربية و الإسلامية و هذا بالتفاوت حسب كل دولة، ومن جهة أخرى فلقد اهتمت إشكالية البحث بدراسة مكانة الحركات الإسلامية في المشاركة السياسية في الجزائر وذالك عبر مساره التطوري الذي ظهرت أولى بوادره منذ فجر الإستقلال1962 واستمرت فصوله في الامتداد حتى اليوم، بما يعني أن مساره جديد ومتجدد نحو تكريس الديمقراطية التشاركية، علما أن الدراسة قد ركزت - وفق منهج مقارن- على الإنتخابات التشريعية في الفترة الممتدة من1997إلى غاية2012 ويرجع التركيز على هذه المرحلة كونها

اقترنت بتبني المؤسس الدستوري نظام التعددية الحزبية والازدواجية البرلمانية وهو ما شكل تحولا عميقا في طبيعة النظام السياسي بمختلف مجموعاته السياسية.

والجدير بالذكر أن تحديد الفترة الزمنية ليس معناه التوقف عند حدودها الزمنية فحسب، بل إن على الباحث أن يمتد ببحثه قبل هذه الفترة الزمنية وبعدها لرصد عناصر التغير و الاستمرار والمآلات، فضلا عن استدعاء الذاكرة التاريخية في إثارة مختلف المواضيع التي ترتبط بالظاهرة محل البحث.

ب- <u>المجال المكاني:</u>

تتحدد حدود معالجة إشكالية البحث المطروحة بالحدود الجغرافية لإقليم الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وما سايره من تغير على الصعيد المجتمع المغاربي.

<u>سادسا:</u> مناهج و إقترابات الدراسة.

تفترض منهجية التحليل السياسي أنه لا يمكن لأي باحث كشف جوانب الظاهرة محل الدراسة بمعزل عن تضافر مجموعة من المناهج والمداخل النظرية المفسرة لذلك في إطار ما يعرف "بالتكامل المنهجي" ومن جهة أخرى إذا كان للمناهج والأطر النظرية منطقها في تناول الظواهر، فإن للظاهرة في حد ذاتها منطقها الخاص وهذا ما يستوجب أن يكون هناك تكافئ منهجي بين المنهج والظاهرة محل الدراسة، بالرجوع إلى موضوع الدراسة فرغم أن المعالجة العلمية كانت فيشكل امتداد تاريخي يزيد عن الخمسين عاما تبعا للتطورات السياسية التي عرفها النظام السياسي والحركات الإسلامية،إلا أن المنهج المتبع لم يقتصر على المنهج التاريخي فحسب بل تعدى ذالك إلى العديد من المناهج بغية إحداث التوازن المطلوب في فصول الدراسة ومباحثها:

- **<u>المنهج التاريخي:</u>**

يتمتع المنهج التاريخي بقدرة تفسيرية عالية إذ يولي للزمن دورا بارزا في كشف أنواع المعرفة العلمية وذالك بتسليط الضوء على القوانين والعلاقات السببية التي تحكم ميلاد الظاهرة وتطورها أو اندثارها[1] وعلية لا يمكن لأي باحث جاد سبر أغوار الحركات الإسلامية ولا استيعابها بمعزل عن معرفة البيئة التي نشا فيها واستمد منها خصوصيتها فضلا على معرفة التحولات العامة التي كانت وراء انتشارها الجغرافي فضلا عن الفكري وأثر هدا التوسع على تطورها ومن ورائه مشاركتها السياسية التي شكلت فيما بعد إطارها الرسمي لممارسة العمل السياسي.

- **<u>منهج دراسة حالة:</u>**

تكمن أهمية منهج "دراسة حالة" **case study** في الجانب التطبيقي إذ يتجه نحو جمع البيانات العلمية المتعلقة بالحالة المدروسة سواء كانت فردا أو نظاما وذالك بالتركيز على مرحلة معينة منها أو

[1]- يقول في هذا السياق "بولين يونج" اننا في البحث الاجتماعي نتعقب التطور التاريخي لإعادة بناء العمليات الإجتماعية ... والوصول إلى وضع القوانين العامة المتعلق بالسلوك الإنساني والنظم الإجتماعية. أنظر:- محمد شلبي، <u>المنهجية في التحليل السياسي: المفاهيم، المناهج، الاقترابات، الأدوات</u>. الجزائر: الديوان الوطني للمطبوعات جامعية،1997، ص.56.

بتتبع جميع مراحلها بغية إبراز الإرتباطات السببية لإعطاء فهم معمق للحالة أي الوصف المكثف **thick description**لتعميمات متعلقة بالوحدة المدروسة.

وعليه أستخدم هذا المنهج لجمع المعلومات حول الحركات الإسلامية لكشف الإرتباطات السببية التي كانت وراء تطور مشاركتها السياسية، وذالك منذ أول انتخابات في1991إلى غاية آخر قانون عضوي 2012 إلا أن التركيز على الفترة 1997 إلى2012 كونها شكلت الإطار الملائم لكشف التطور الذي شهدته الحركات الإسلامية في إطار مشاركتها السياسي في مختلف الاستحقاقات الانتخابية.

- **المنهج المقارن:**

تقوم المقارنة في العلوم الإجتماعية مقام التجربة في العلوم الطبيعية ونعني بذلك النشاط الفكري الذي يستهدف رصد عناصر التشابه والاختلاف بين الظواهر التي تجرى عليها المقارنة وفي هذا السياق يقول "ستيوارت ميل" المقارنة هي دراسة الظواهر المتشابهة في المجتمعات المختلفة أو هي ذالك التحليل المنظم للاختلافات في موضوع أو أكثر عبر مجتمعين أو أكثر"2.

فموضوع البحث المندرج ضمن خلفية التطور الذي عرفته الحركات الإسلامية يحتم وضعه في سياق مقارن يتفاوت مستواه من مرحلة زمنية إلى أخرى تمليها في ذالك طبيعة المتغيرات المحيطة بها بدء بمرحلة الأحادية الحزبية التي كان نشاطها سريا ومرورا بالمرحلة التعددية الانتقالية وصولا إلى المرحلة الراهنة، علما أنه قدُخصص فصل لدراسة مقارنة تخص الإنتخابات التشريعية1997-2012 وذالك بهدف رصد مواطن الضعف والقوة في خطابها السياسي وتعبئتها الاجتماعية ومدى انعكاس ذالك على مستوي مشاركتها السياسية التي تشكل وحدة قياس للتطور الذي عرفته.

- **المنهج الإحصائي:**

اتخذت العديد من العلوم الإجتماعية هذا المنهج أساسا لها في البحث العلمي ولقد استطاعت العلوم السياسية بفضل حقل السياسات المقارنة في المرحلة السلوكية محاكات المدرسة الوضعية التجريبية وذالك من خلال تكميم الظاهرة السياسية فيما عرف بالدراسات الكمية حيث لم يشذ علماء السياسية عن استخدام الدوال الرياضية والاحتمالات في أبحاثهم قصد إخضاعها للقياس.

فالمنهج الإحصائي هو أحد أساليب جمع البيانات حول الظواهر المختلفة لإثبات الحقائق العلمية المتصلة بها عبر التعبير الرقمي والاستنتاج المنطقي القائم أساسا على جمع البيانات ومراجعتها وتبويبها وتصنيفها ثم تحليلها وتصنيفها3 لأجل الاستدلال على وجود علاقات بين الظواهر خصوصا العلاقات الإرتباطية بين المتغيرات، ولم تشذ الدراسة عن استخدام هذا المنهج في جمع كل البيانات الإحصائية المتعلقة بنتائج المواعيد الإنتخابية ثم تفريغها في جداول ليتم تحويلها إلى رسومات بيانية بما ساعد

---

[2]- محمد نصر عارف، إبستيمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي، النظرية، المنهج. ط.1، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002، ص ص.93-94.

[3]- محمد كلاس، محاضرات في الإحصاء الكمي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1993، ص.07.

الباحث في إدراك التباين الذي كان وراء كل مشاركة سياسية للحركات الإسلامية بل وعلى موقعها في الخارطة السياسية والحزبية والانتخابية.

- **اقتراب الجماعة:** الذي يركز بصورة أساسية على الأفعال والسلوكيات وكذا المواقف التي تبديها هذه الجماعات في تفاعلاتها المختلفة، حيث إن هذا الاقتراب يشكل الأساس لنظرية عامة في السياسة مضمونها أن الأنشطة السياسية كافة هي أنشطة جماعات،الأمر الذي سمح بتتبع كل ذلك في إطار الحركات الإسلامية موضوع الدراسة.

سابعا: أدبيات الدراسة:

تقترب من موضوع الدراسة محل البحث الكثير من الدراسات التي يضيق المقام لذكرها، و التي تم توظيفها بإسهاب عبر متن البحث،حيث نكتفي في هذا المقام بذكر بعضها:

- دراسة أو صديق فوزي بن الهاشمي بعنوان" محطات في تاريخ الحركة الإسلامية1962 1988 -.
- دراسة الأستاذ مسعود بو جنون بعنوان" :الحركة الإسلامية الجزائرية سنوات المجد والشؤم."
- دراسة للأستاذ ين عبد المجيد بومزبار و عزين جميلة تحت عنوان:

" L'islamisme Algérien, de la genèse au terrorisme"

أما فيما يخص دراسات حول الحركة الإسلامية في الجزائر:

توجد العديد من الدراسات التي رصدت أهم المحطات التاريخية عن الحركة الإسلامية منذ بزوغ الصحوة الإسلامية في الجزائر بعد الاستقلال، ابتداء من معارضة الشيخ البشير الإبراهيمي لنظام الرئيس أحمد بنبلة سنة 1963 ، ومرورا بتأسيس جمعية -القيم برئاسة الدكتور الهاشمي تيجاني (1963 - 1966) إضافة إلى تشكل الجماعات الإسلامية المختلفة مع بداية السبعينات، وأهمها جماعة الجزارة التي تأثر أفرادها بفكر جمعية العلماء المسلمين وأفكار مالك بن نبي، وجماعة الموحدين بقيادة محفوظ نحناح التي انتهجت نهج جماعة الإخوان المسلمين العالمية، وبعض الجماعات السلفية المتأثرة بالأفكار القادمة من الخليج العربي وخاصة من المملكة العربية السعودية، وأخيرا ظهور بعض الإسلاميين المستقلين مثل عباسي مدني، كما أشارت تلك الدراسات إلى تجمع الجامعة المركزية والذي يعتبر أول ظهور علني ومنظم لمختلف أقطاب الحركة الإسلامية سنة 1982 ،وهي نفس الفترة تقريبا التي تأسست فيها الحركة الإسلامية المسلحة بقيادة مصطفى بويعلي،وأهم تلك الدراسات التي تناولت تلك الأحداث مفصلة هي:

- دراسة الأستاذ محمد بغداد بعنوان" :من الفتنة إلى المصالحة-أزمة الحركة الإسلامية في الجزائر."إضافة للدراسات السابقة هنا كدراسات أخرى اهتمت بمرحلة انتقال فصائل الحركة الإسلامية من المرحلة السرية إلى المرحلة العلنية، وذلك تماشيا مع التعددية السياسية التي أقرها دستور 1989 حيث تشكلت أحزاب إسلامية معتمدة قانونا ودخلت الساحة السياسية، لكن سرعان ما انتقلت المنافسة السياسية السلمية إلى صراع واقتتال مسلح بعد توقيف المسار الانتخابي سنة

1992،وهذا ما جعل العديد من الباحثين يسلطون الضوء على هذه المرحلة، ومن الدراسات الممكن ذكرها في هذا الشأن:

- دراسة الأستاذ أحميدة عياشي بعنوان" :الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص."
- دراسة الأستاذ لياس بوكراع بعنوان " :الجزائر-الرعب المقدس."

أما الدراسات الأكاديمية والمتمثلة في بحوث جامعية فنذكر منها ما يلي:

- أطروحة دكتوراه للأستاذ سالمي العيفة تحت عنوان" :التجربة السياسية للحركات الإسلامية-دراسة مقارنة في المشاركة السياسية للحركات الإسلامية بين الجزائر وتركيا و الأردن من خلال الانتخابات."
- مذكرة ماجستير للأستاذ محمد زيتوني بعنوان" :الحركة الإسلامية و مسألة التعددية السياسية في الجزائر-دراسة حالة حركة مجتمع السلم 1989– 2010.
- مذكرة ماجستير للأستاذ الأمين سويقات بعنوان " :التكيف السياسي للأحزاب الإسلامية في الجزائر والمغرب-دراسة مقارنة لحالتي حركة مجتمع السلم في الجزائر وحزب العدالة والتنمية في المغرب."

ثامنا: صعوبات الدراسة:

صادف إعداد هذه الدراسة مجموعة من العراقيل والصعوبات أبرزها ما يلي:

- قلة الدراسات العلمية والأكاديمية حول المشاركة السياسية خاصة تلك المشاركة المتعلقة بالحركة الإسلامية في الجزائر، حيث أن أغلب الكتابات تصب في إطار وجهات نظر تخص أصحابها وذلك نظر الطغيان الجانب الإيديولوجي فيها، و هذا ما يجل الباحث أمام معطيات متناقضة ومتضاربة حول نفس الفكرة.

تاسعا: تفصيل الدراسة. للإحاطة بجوانب الدراسة فقد قسمت إلى تسعة محاور موزعة على ثلاثة فصول تتصدرها مقدمة كمدخل للإطار المنهجي وذيلت بخاتمة وقائمة المراجع.

مقدمة الدراسة:تضمنت مقدمة الدراسة إستعراض أدوات التحليل المنهجي بدء بالطرح التمهيدي للموضوع وإشكالية الدراسة وفرضياتها مرورا بإبراز أهمية وأهداف الدراسة ومبررات اختيارها فضلا على تحديد مجالها وأدبياتها وصولا عند أهم المناهج والأطر النظرية المفسرة لها ومن ثم إبراز صعوباتها.

الفصل الأول: ولقد كان محاولة لبناء تأصيل نظري خاص بالبنية الفكرية لمفهوم الحركات الإسلامية حيث تم تقسيمه إلى ثلاثة محاور أين استهل الأول منها بمدلول الحركات الإسلامية وعلاقتها ببعض المفاهيم المجاورة وفق مقاربة معرفية، وعرج المحور الثاني إلى ذكر الأصول والمنطلقات الفلسفية للعمل السياسي لدى الحركات الإسلامية، ليختتم المحور الثالث بإجمال تصنيفات الحركات الإسلامية.

الفصل الثاني: وهو الأخر لم يخرج عن التأصيل النظري الخاص بأبستمولوجيا المشاركة السياسية من منظور دراسة نقدية لمختلف المدارس الفكرية حيث تم تقسيمه هو الآخر إلى ثلاثة محاور استهل الأول منها بتسليط الضوء على ماهية المشاركة السياسة بمختلف مقارباتها المعرفية من حيث اللغة والاصطلاح وحتى من وجهة النظر القانونية ليصل الباحث إلى ختمه بالتعريف الإجرائي، في حين عرج المحور الثاني إلى ذكر مختلف أشكال ومستويات المشاركة السياسة، لينفرد المحور الثالث بالأطر والمنظورات الفكرية المفسرة للمشاركة السياسية.

الفصل الثالث: كان الهدف من هذا الفصل إسقاط الموضوع على الحالة الجزائرية من خلال محاولة تسليط الضوء على تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر: من قطيعة الإقصاء إلى مشاركة الاستمرار

أين تم تقسيمه هو الآخر إلى ثلاثة محاور، حيث سلط المحور الأول منه الضوء على الحركات الإسلامية في دول المغرب العربي وخاصة تلك التي لها استعداد للمشاركة السياسية، فتناولها بالتعريف تأريخي لنشأتها ولأصولها ومطلقاتها الفكرية ومساراتها من تأسيسها ومرورها بمراحل النضال الصعبة حتى وصولها إلى المشاركة السياسية وقبولها بقواعد اللعبة والتكيف مع الأوضاع السياسية الرسمية القانونية والدستورية.

أما المحور الثاني فغاص في البحث في جذور الحركة الإسلامية في الجزائر منذ الطلائع الأولى الذين اجتمعوا في جمعية العلماء المسلمين وكانوا اللبنة الأولى التي ارتكز عليها البناء الحركي الإسلامي لكل فصائل العمل الإسلامي من جمعية القيم إلى جبهة الإنقاذ إلى حركة المجتمع الإسلامي وحركة النهضة "الجزائرية". وقد تناول الباحث في هذا المحور كذلك فترات العمل المسلح لبعض فصائل الحركة الإسلامية.

أما المحور الثالث فخصص لمختلف المحطات الانتخابية في عصر التعددية الحزبية من سنة 1991 والاكتساح الشامل الذي أحدثنه الحركة الإسلامية ممثلة في الجبهة الإسلامية للإنقاذ مرورا بالمحطات الأخرى مع التحليل للنتائج التي حققها الفصيل الإسلامي في انتخابات 1997 ثم النتائج الهزيلة بعد هذا الموعد في سنوات 2002 – 2007 – 2012.

الفصل الأول: البنية الفكرية لمفهوم الحركات الإسلامية

شكل الدين الإسلامي دعامة وعاملا أساسيا باعتباره أحد الثوابت الرئيسية فيبناء الهوية الثقافية الإجتماعية للشعوب العربية والإسلامية و منها المغرب العربي وكان بمثابة حصن مانع أمام السياسة الإستعمارية، في حين حدثت التغيرات والتطورات على مستوى القراءات و الاستعمالات في ظرف زمني محدد و ضمن مجتمع معين لمجموعة من الفواعل الإجتماعية تقوم بإدخال سلوكيات تتوافق مع القراءات الجديدة، و عليه عرفت دول المغرب العربي كغيرها من الدول الإسلامية و العربية بروز فواعل إجتماعية تنشط على الساحة السياسية، و تتخذ من الإسلام قاعدة لنشاطاتها، تمثلت في الحركات الإسلامية التي عرفت إنتشارا واسعا في ظروف زمنية قياسية.

و في هذا الفصل، سوف يتم التطرق إلى المفاهيم الأساسية التي تسمح لنا بفهم جيد للظاهرة من كل جوانبها وفصائلها مستعينين بما وصلت إليه الدراسات الغربية والعربية والمحلية

- **أولا: مدلول الحركات الإسلامية وعلاقتها ببعض المفاهيم المجاورة: مقاربة معرفية**

يعدمصطلحالحركاتالإسلاميةمنالمصطلحاتالتييصعبتحديدنطاقها،وإيجادتعريفا جامعا مانعا لها بسبب تعدد الرؤى الإيديولوجية للدارسين والمنشغلين بالمسألة الإسلامية، زد على ذلك وجودخلط بين المصطلحات والتسميات المشابهة لها،فمن الضروري ضبط مصطلح الحركات الإسلامية بشكل موضوعي يؤخذ كتعريف محوري للدراسة انطلاقا من تحديد الإطار المفاهيمي لمختلف التسميات التي أطلقت عليها لإزالة الالتباس والتداخل في ما بينها.

- **مفهومالحركةالإسلامية:**

الحقيقة أن مصطلح الحركة الإسلامية قد عانى دوما من درجة عالية من الغموض والتشويش على الرغم من كثرة الدارسات والمقالات التي عالجت جوانب مختلفة لتلك الحركات , وعلى تعدد المساهمات المختلفة في تلك المعالجة فقد سلك كل منه نهجه الخاص في تسمية و تصنيف مكونات تلك الحركات المتعددة هي أيضا, الأمرالذي أدى إلى إصابة القاموس المفهومي الخاص بها بحالة من الترهل وهي الخصائص المناقضة تماما لأسس التحليل

العلمي الذي يسعى عادة لتوضيح النتائج الذات الدقة العالية منطلقا من تعريفات ومفاهيم تتمتع بنفس الدرجة من الدقة والوضوح(4).

كما أن تعدد المعايير المستخدمة في وصف وتصنيف الحركات الإسلامية، يجعل القارئ يصطدم بكثرة المصطلحات والمسميات التي تطلق عليها مثل: التيار الإسلامي، الصحوة الإسلامية، الإحياء الإسلامي، الأصولية الإسلامية، السلفية، الإسلام السياسي..... بالإضافة إلى وصفها بالحركات الإرهابية المتشددة، المتطرفة....

وأغلب هذه المصطلحات تحمل في طياتها انحيازات تقويمية لواضعيها و مروجيها و مستخدميها، استنادا إلى مواقفهم من الحركات الإسلامية و أن مستخدمي هذه التسميات هم أطراف المصالح و الأفكار التي ينتمون إليها فهي انعكاسا لمواقفهم السياسية، أكثر مما تعكس حقيقة تلك الحركات لأن مستخدمي هذه التسميات هم أطراف في الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي الدائر في مجتمعاتهم حول المسألة الإسلامية ومن خلال هذه المصطلحات يعبرون عن رفض أو قبول لهذه الأخيرة،وعليه يمكن تقديم تعريف للحركة الإسلامية وفق التالي:

1-تعاريف أهم المفكرين الإسلاميين المعاصرين:

أ-تعريف الشيخ يوسف القرضاوي: " ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع، و توجيه الحياة...كل الحياة؛ فالحركة الإسلامية قبل كل شيء عمل وعمل دائب متواصل' وليس مجرد كلام يقال أوخطب ومحاضرات، أوكتب ومحاضرات، و ان كان هذا كله مطلوبا،ولكنه جزء من حركة، وليس هو الحركة و الله تعالى يقول **" قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** »(5)

ب –تعريف الشيخ راشد الغنوشي :هيحملة النشاط المنبعث بدوافع الإسلام وتحقيق أهدافه وتحقيق التجديد المستمر له من أجل ضبط الواقع وتوجيهه ومنه فإن أهداف الحركة الإسلامية وإستراتيجيتها ووسائل عملها تختلف باختلاف الزمان والمكان (6)

-

2-تعاريف بعض المفكرين الغربيين

- ا –تعريف فرنسوابورجا: " الإسلام السياسي هو اللجوء إلى مفردات الإسلام الذي تقوم به بداية الأمر الطبقات الاجتماعية التي لا تستفيد من مظاهر التحديث الإيجابية،

4ضياء رشوان, دليل الحركات الإسلامية في العالم , العدد الأول, مركز الدارسات السياسية و الإستراتيجية الأهرام[د.م.ن] [د,س ,ف]ص15.

5سورة التوبة الآية:105

6اراشد الغنوشي الحركة الإسلامية ومسألة التغيير،دار قرطبة،تونس .2003 , ص11

و التي تعبر عن طريق مؤسسات الدولة– أو في الغالب ضدها-عن مشروع سياسي بديل لسلبيات التطبيق الحرفي للتراث الغربي([7])

- ب –تعريف ريتشارد ديكمجيان: هي نمط لموجات متتالية من الانبعاث أو النهوض كاستجابة لأوضاع أو مواقف الأزمة، ويحتوي هذا النمط على آلية اجتماعية سياسية متضمنة فيه،مكنت الإسلام من التجديد و تأكيد نفسه ضد التآكل الداخلي و التهديد الخارجية هذا و قد تكررت هذه الموجات أو الحركات في التاريخ الإسلامي كثيرا، وعلى الرغم من التشابه الواضح الذي تظهره، إلا أنها تتميز بقدر من الاختلاف في المضمون الأيديولوجي وكيفية التطبيق([8]).

من خلال التطرق لمختلف التعريفات للحركة الإسلامية نجد أن كل مفكر يتناولها من الزاوية التي يبحث فيها ومنه يحاول إسقاطها على هذا المفهوم وبناء عليه نعتمد في هذه المذكرة على مفهوم على مفهوم كونها قوى مؤثرة في المجتمع لها أهدافها وإستراتيجيتها , وتتأثر بالظروف المحيطة بها , في جزء من الصراع الاجتماعي والسياسي ولكنها تستعمل اللغة و الرمزية الدينية وترتكز على مخزون ثقافي يطغى عليه الدين , غير أنها تبقى كائن اجتماعي متولد من رحم المجتمع وهذا ما ذهب إليه عالم الاجتماع التونسي " **عبد اللطيف الهرماسي** "بقوله " : الحركات الإسلامية حركات اجتماعية تخضع لقانون التطور تحمل خصوصيات المجتمعات التي نشأت فيها , تتأثر ببيئتها وتفعل فيها , وهي كذلك حركات تفتقر إلى التجانس في مرجعيتها ومن الضروري التعامل معها علميا ولمالا سياسيا على هذا الأساس([9])

1. المصطلحات ذات العلاقة بمصطلح الحركة الإسلامية:

يعد مصطلح الحركات الإسلامية من المصطلحات التي يصعب تحديد نطاقها، و إيجاد تعريفا واحدا جامعاكما أسلفت، و هذا بسبب تعدد الرؤى الإيديولوجية للدارسين والمنشغلين بالمسألة الإسلامية و هذا ما أصاب القاموس المفهومي لهذه الأخيرةبحالة من التضخم و اللآ

---

[7]فرانسوا بروجا،الإسلام السياسي : صوتالجنوب(قراءاتجديدةللحركةالإسلاميةفيشمالإفريقيا)،(ترجمة : لوريفوزيزكري)،دار العالم الثالث ,القاهرة , 1993 ,صص71 -72

[8]ريتشارددديكمجيان،الأصوليةفي العالم العربي في كتاب: حيضر ابراهيم علي،التياراتالإسلامية و قضية الديمقراطية ،الطبعة الثانية , مركز داراساتالوحدةالعربية' بيروت' 1999 ص 33 - 34

[9]عبداللطيفالهرماسي " الحركاتالإسلاميةفيالمغربالعربي: عناصرأوليةلتحليلمقارن"فيكتاب : مجديحمادوآخرون , الحركات الإسلاميةوالديمقراطية: دراساتفيالفكروالممارسة , الطبعةالثانية , مركزدراساتالوحدةالعربية , بيروت , 2001 , ص298

استقرار، فهناك عدة تسميات أطلقت على الحركات الإسلامية منها" الأصولية الإسلامية"، " السلفية"،"الإسلام السياسي"، الحركات الإرهابية"،"الحركات المتطرفة ."وأغلب هذه المصطلحات تحمل في طياتها انحيازات تقويمية لواضعيها ومروجيها ومستخدميها لأن مستخدمي هذه التسميات هم أطراف في الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي، الدائرفي مجتمعاتهم حول المسألة الإسلامية ومن خلال هذه المصطلحات يعبرون عن رفضهم أو قبولهم لهذه الأخيرة.

ونظرا لهذا الخلط بين المصطلحات والتسميات،فمن الضروري ضبط مصطلح الحركات الإسلامية بشكل موضوعي يؤخذ كتعريف محوري للدراسة، انطلاقا من تحديد الإطارالمفاهيمي لمختلف التسميات التي أطلقت عليها، لإزالة الالتباس والتداخل في ما بينها.

أ-الأصولية الإسلامية: الأصولية هي ترجمة للمصطلح **"Fondamentalisme"** الإنجليزي، "" يقابله في الفرنسية مصطلح «**Intégrisme**"ويمكن تعريفه حسب بعض القواميس كما، يلي:

- يعرفها " قاموس المورد "على أنها مذهب العصمة، وهي حركة عرفتها البروتستانتية في القرن العشرين، تؤكد على أن الكتاب المقدس معصوم من الخطأ، لا في قضايا العقيدة و الأخلاق فحسب، بل في كل ما يتعلق بالتاريخ ومسائل الغيب كقضية الخلق و ولادة المسيح **(10)**
- ويعرفها قاموسأكسفورد« Oxford "**على**أنها حركة أرثوذكسية تقليدية تقوم على مفهوم مضاد لليبرالية.**([11])**

وبناءعلىالتعريفينالسابقين،فإنهذاالمصطلحأولماظهرفيالغرب،أطلقعلىمجموعةمن البروتستانتتعارضالليبرالية،وتعتمدبشكلمطلقالتفسيرالحرفيللنصوصالمقدسةوالعودة إليها وتدعوإلىضرورةالاحتكاملمصدردينيللسلطة،وبهذاتلغيالتراكمالمعرفيالذيكونتهالأجيالالمسيحية

---

[10]منير البعلبكي،قاموسالمورد،ط 28 ،بيروت:دارالعلمللملايين، 1994 ،ص373

[11]DictionairOxford,Newyourk: Universty press,1999,p336.

عبر العصور،وتهدف إلى قيام دولة كهنوتية كتلك التي كانت تمارسها الكنيسة في العصور الوسطي، ولهذا يمكن وصف هذه الحركة بأنها ذات طبيعة جامدة[12]،

على عكس الحركات الإسلامية، حتى وإن كانت تدعوا إلى العودة لأصل الكتاب والسنة و تطبيق الشريعة الإسلامية، إلاّ أنها لاتدعو للتفسير الحرفي للنصوص القرآنية في كلا لأحوال وتعتقد بضرورة التجديد في الإسلام، و تنادي بإقامة دولة إسلامية عن طريق تطبيق مبدأ الشورى، و لا تلغي التراكم المعرفي للأمة المتمثل في الاجتهاد،و لهذا تركت الباب مفتوحا لمواكبة التطورات وتجديد الإسلام ليشمل كل جوانب الحياة، وبالتالي فهي حركة ذات طبيعة متجدد[13] ما يلاحظ أنّ هناك فرق واضح بين الحركات الإسلامية و الأصولية وهذا المصطلح أطلق على الحركات الإسلامية السياسية، في محاولة من الغرب لربط هذه الأخيرة بالأصولية المسيحية بكل سلبياتها التي رسبتها في الضمير الأمريكي بصورة خاصة، والغربي المسيحي بصورة عامة وهو مصطلح يشير إلى خلفيات فكرية مرتبطة بالمدلول السلبي الذي لحق به، وعليه فالمتلقي الغربي عندما يصله مصطلح الأصولية الإسلامية، فإنّ مرجعيته المفاهيمية ستلجأ إلى ذلك التاريخ الكنيسي، المرتبط بقهر التقدم العلمي والإنساني الأوروبي، ومن ثمة تصل دلالات جامدة و متخّلفة عن الإسلام [14]'فالتاريخ الإسلامي لم يعرف الأصولية عبر مراحل تطور المجتمعات الإسلامية، و إنمّا عرف السلفية وهي تختلف عن الحركات الإسلامية المعاصرة.

ب-الحركات الإسلامية والسلفية: المقصود بالسلفية هم المعتصمون بالنهج الذي سار عليه سلف الأمة من أهل القرون الأولى، في مسائلا لاعتقاد وأصوله كما هي في القرآن والسنة [15]تستخدم كلمة السلفية للإشارة إلى الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر،كحركة "جمال الدين الأفغاني"، (1837-1897) ومحمد عبده(1849 - 1905) و"رشيد رضا"، (1860 - 1935)، وكانت رؤية هؤلاء السلفيين و إنتاجاتهم الفكرية مدخلا تاريخيا لتعبئة الحركات الإسلامية المعاصرة.

---

[12] رضوانأحمدالشمصانالشباني،الحركاتالأصوليةالإسلاميةفيالعالمالعربي ؛ط 1 القاهرة :مكتبة .مدبولي،2005 ،ص 21

[13] المرجعالسابقذكره،الصفحةنفسها.

[14] سليمانحريتاني،توظيفالمحرم:دمشق :دارالحصاد،2000 ،ص355

[15] محمدالسيدالجلنيد،منهجالسلفيبينالعقلوالتقليد،القاهرة :دارقباء،1999 ،ص10

ج-الحركات الإسلامية والتطرف :يقصد بالتطرف تجاوز حد الاعتدال والوقوف في الطرف بعيدا عن الوسط، يعرفه الفيلسوف الألماني" إمنويل كانط "Emanuel Kant" "إن التطرف في المعنى العام للكلمة يعني" النطق بالأقوال وممارسة أعمال تتجاوز حدود التعقل البشري" **([16])**

ويعني التطرف سياسيا الدعوة الفردية و الجماعية إلى إجراء تغيير جذري في النظام السياسي و الإقتصادي و الإجتماعي في البلد، و هو ليس مقصورا على الحركات الإسلامية فحسب، فهناك التطرف العلماني والتطرف الحكومي الرسمي في السياسات والإجراءات والمواقف وغالبا ما يكون مرتبطا بالعنف، ويجب التفريق هنا بين العنف كأسلوب طارئ تستدعيه ظروف معينة، وكونه جزء من فكر الحركات الإسلامية، إذ لاتمثل مجموعة التطرف سوى شريحة صغيرة هامشية داخل الحركات الإسلامية، فمن الخطأ إلصاق العنف السياسي بالحركات الإسلامية دون غيرها لأن الواقع يدل على أن العنف السياسي هو الشيء الوحيد الذي يتساوى فيه الجميع ،وما يطلق عليه بالعنف الديني أو التطرف الديني يخفي وراءه العنف الذي تمارسه النظم، ضد خصومه الإسلاميين، بغلق أبواب الوصول إلى الساحة السياسية و النشاط فيها بطريقة شرعية، وهي بهذا الإجراءات دفعهم إلى ممارسة العنف لكي تبرر لجوئها للعنف المضاد والقمع لحماية كيانها.

د-الحركات الإسلامية والإسلام السياسي **:**أستخدم الإسلام السياسي كمصطلح إعلامي لوصف الحركات الإسلامية،وشاع تداوله بعد أحداث 11 سبتمبر2001،و إستخدام هذا المصطلح في التحليل الغربي أدى إلى عدم التمييز بين الإسلام كدين رئيسي وبين حركات إجتماعية تتخذ من بعض الاجتهادات في تفسير و تطبيق الشريعة الإسلامية مرتكزا لها، كما أنّ إضفاء صبغة سياسي على الإسلامي فهم منه ضمنيا أن هناك إسلاميات كثيرة ومتنوعة. ولمزيد من التوضيح و بغية الابتعاد عن المفاهيم ذات الحمولة الإيديولوجية، أستخدم في هذه الدراسة مصطلح الحركات الإسلامية، وذلك من بابا لأمانة العلمية التي تفرضها أدبيات الحركات الإسلامية التي تطلق على نفسها هذا الإسم، وهي التسمية التي أستعملها الكثير من

---

[16] عبدالهاديبوطالب،" حركاتالتطرففيالعالمووسائلتحصينالشخصيةالوطنيةمنتأثيرها"،فيكتاب : عباسالجراريوآخرون،التطرفومظاهرهفيالمجتمعالمغربي،الرباط :مطبوعاتالأكاديميةالمغربية،2004 ،ص 33

نشطاء وكتاب الحركات الإسلامية،أمثال" يوسف القرضاوي"(17) ،محمد فتحي عثمان"(18) ،"محمد حسن فضل الله"(19) والأخذ بمصطلح الحركات الإسلامية بدلا من الحركة الإسلامية بالمفرد، يكمن في كون الحركة الإسلامية في الجزائر وبلاد المغرب العربي ،وحتى في العالم العربي والإسلامي ليست كتلة واحدة، وإنما تضم عدة اتجاهات ومواقف وتصورات تصل إلى حد التناقض في بعض الأحيان، ومع ذلك يجمعها الإنتساب للإسلام أو تكتفي بإضافة إسلامي إلى إسمها، وهنا يبدأ الجدل حول ما فرضه الإسلام وما لم يفرضه، وغالبا ما يكون انتصار رأيأ واتجاه ما بسبب مساندة قوى إجتماعية أكثر تأثير اله، ولهذا فالحركات الإسلامية سوف تدرس باعتبارها حركات إجتماعية سياسية في مجتمعات إسلامية، تهدف إلى إحداث تغيير اجتماعي وسياسي، إنطلاقا من رفض الأوضاع السياسية والإجتماعية القائمة واعتبارها خارجة عن الإسلام.

ويعني دراسة الحركات الإسلامية بهذا المفهوم أنه سوف يركزعلى كونها قوى مؤثرة في المجتمع لها أهدافها واستراتيجيتها، وتتأثر بالظروف المحيطة بها، فهي جزء من الصراع الإجتماعي والسياسي ولكنها تستعمل اللغة والرمزية الدينية و ترتكز على مخزون ثقافي يطغى عليه الدين، غير أنها تبقى كائن اجتماعي متولد من رحم المجتمع، وهذا ما يذهب إليه عالم الاجتماع التونسي" **عبداللطيف الهرماسي** "بقوله" :الحركات الإسلاميةحركات إجتماعية تخضع لقانون التطورتحمل خصوصيات المجتمعات التي نشأت فيها، تتأثر ببيئتها و تفعل فيها، وهي كذل كحركات تفتقر إلى التجانس في مرجعتيها و من الضروري التعامل معها علميا ولما لا سياسيا على هذا الأساس"(20) ويعرفها "**فريدعبدالكريم**" "بأنها جماعة سياسية منظمة تستهدف السلطة، مرجعيتها الوحيدة الإسلام، هدفها الأساسي تطبيق الشريعة الإسلامية (21)فيحينيرى"**عبدالوهابالأفندي** »" أن مصطلح الحركات الإسلامية يطلق على

---

[17]يوسفالقرضاوي،أولوياتالحركةالإسلاميةفيالمرحلةالقادمة،ط6 ،بيروت :مؤسسةالرسالة،1997

[18]محمدفتحيعثمان،التجربةالسياسيةللحركةالإسلاميةالمعاصرة،دروسالماضيوأفاقالمستقبلط1 ،الجزائر :دار .المستقبل، 1991

[19]محمدحسنفضلالله،الحركةالإسلاميةهمومقضايا،بيروت :دارالملاك، 1990

[20]عبداللطيفالهرماسي، "الحركاتالإسلاميةفيالمغربالعربي :عناصرأوليةلتحليلمقارن"،فيكتاب :مجديحمادو آخرون،الحركاتالإسلاميةوالديمقراطية :دراساتفيالفكروالممارسة،ط2 ،بيروت :مركزدراساتالوحدةالعربية، 2001 ص 298

[21]فريدعبدالكريم،" تحديدالمقصود،بالتياراتالإسلامية"،فيكتاب : سليمانالرياشوآخرون،الأزمةالجزائريةالخلفيات السياسيةوالإقتصاديةوالإجتماعيةوالثقافيةط1 ، بيروت :مركزدراساتالوحدةالعربية،1997 ،ص 128

الحركات التي تنشط في الساحة السياسية، وتنادى بتطبيق الإسلام وشرائعه في الحياة العامة و الخاصة »[22] أما عن خصائص الحركات الإسلامية يمكن إجمالها في ما يلي [23]

- سرعة الانتشار و التغلغل في أوساط المجتمع، وساعدها في ذلك طبيعة الدين التي تفرض على كل مسلم أن يبادر في تطبيق تعاليم الإسلام دون توجيه وكذا قوة الشعور الروحي عند المسلمين، مما يسهل تقبل الدعوات الإسلامية.

-الرفضوية، أي أنها ترفض الأوضاع القائمة في المجتمعات العربية و الإسلامية باعتبارها أوضاعا تخرج عن الإسلام الصحيح، تهدف الوصول إلى السلطة بطريقة مباشرة أوغير مباشرة، من أجل تطبيق برنامجها السياسي ذو الطابع الإسلامي، لتحقيق التقدم والنمو لبلدانها ومجتمعاتها، وتحقيق وجود الأمة الإسلامية ونهوضها مرة أخرى، غير أن وسائل تحقيق هذا الهدف تختلف وتتباين باختلاف أولويات العمل الإسلامي وكيفية تحديد مراحله، وهذا من الأسباب الرئيسية للإنقسام داخل الحركات الإسلامية.

كذلك يمكن أن نقدم تعريفا تحليليا لمصطلح الإسلام السياسيPolitical Islam

هو تعبير عن الحركات و القوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجا حياتيا مستخدمة بذلك منهجية العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسية في السلطة، فكل حركة سياسية إسلامية تعتبر المشاركة السياسية منهجا تدخل ضمن هذا التعريف، و بالتالي فان كلمة سياسي في مصطلح "الإسلام السياسي" ليست توصيفا للإسلام بمقدار ما هي توصيف و تعريف للحركات التي تقبل بمفهوم المشاركة السياسية و خوض الانتخابات و الاحتكام إلى صناديق الاقتراع، حيث أن هناك العديد من الحركات و الأحزاب الإسلامية التي ترفض هذه القاعدة، وهناك العديد الذين يقبلون بهذه القاعدة، و لذا يأتي هذا التوصيف في هذه النذكرة، فهو يعالج المنهجية التي تتبعها الحركات أكثر منها معالجة طبيعة و نظرة هذه الحركات و الأحزاب إلى الدين الإسلامي[24].

---

[22] عبدالوهابالأفندي،"الحركاتالإسلاميةالنشأةوالمدلولوملابساتالواقع"،فيكتاب: عبدالوهابالأفنديوآخرون،الحركاتالإسلاميةوأثرهافيالإستقرارالسياسيفيالعالمالعربي،أبوظبي : مركزالإماراتللدراساتوالبحوثالإستراتجية، 2002 .،ص 13

[23] رفعتالسيدأحمد،الحركاتالإسلاميةفيمصروإيران،ط1 ،القاهرة) :(بدن) 1989 ،صص 44 - 45

[24] رائدمحمدعبدالفتاحدبعي " أساليبالتغييرالسياسيلدىحركاتالإسلامالسياسيبينالفكروالممارسة "الإخوانالمسلمينفيمصرنموذجًا" رسالةماجستير (كليةالدراساتالعلياجامعةالنجاحالوطنيةفينابلس،فلسطيف, 2012 السنةالجامعية, ص12.

أ _ الرافضون لمصطلح الإسلام السياسي:

بعض المفكرين الإسلاميين يرفضون هذا المصطلح ويعتبرونه تطبيقا لخطة وضعها خصوم الإسلام من اجل تفتيته وتجزئته بما يتوافق مع مصالحهم وأهدافهم ليغدوا إسلاميات متعددة مختلفة.

حيث يرى **الشيخ يوسف القرضاوي** أن مصطلح الإسلام السياسي مرفوضا كونه جزء من مخطط وضعه خصوم الإسلام لتفتيته جغرافيا أو تاريخيا أو مذهبيا فهناك الإسلام الثوري والإسلام الرجعي أو الراديكالي والإسلام اليميني والإسلام اليساري وإسلام المتزمت والإسلام المنفتح، مشيرا إلى انه ليس هناك سوى إسلام واحد هو إسلام القران والسنة [25].

كما يرى المفكر **حسن الترابي** بان مصطلح الإسلام السياسي إضفاء صبغة السياسي على الإسلام تحدث خلطا وتشويشا يتعلق أساسا بان مصطلح "الإسلام السياسي" هو مصطلح يجزئ الإسلام كدين، وهو أمر يرفضه إتباعه ومعتنقوه، لذا فان الأفضل من ذلك هو أن نستخدم مصطلح "الحركات السياسية الإسلامية" [26].

وهناك من المفكرين الإسلاميين من يحرم المصطلح حيث يقول المفتي **عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف** في إجابة إن كان هناك إسلام سياسي وإسلام غير سياسي فما هو مفهوم الإسلام السياسي: "إن هذا المصطلح يندرج في إطار اخذ جزء من الإسلام وترك الآخر منه و هو كفر بالله تعالى لأن الدين الإسلامي هودين واحد يشمل العبادات والمعاملات بما فيها قضايا الحكم والسياسة».

حيث يرى فيه تسييس للدين وتديين للسياسة، مشيرا بأن هذا الأمر قد فرق المسلمين وجعلهم يستخدمون الآيات القرآنية و فتاوى فقهاء الأنظمة لتبرير ممارساتهم القمعية ضد مواطنيهم سواء كان ذلك من خلال الأنظمة السياسية قبل إلغاء الخلافة الإسلامية أو على يد الحركات التي استخدمت الدين فيما بعد.[27]

---

[25] رائد محمد عبد الفتاح دبعي ,مرجع سابق , ص

[26] حسن الترابي وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية, مركز دراسات الوحدة العربية , بيروت , 2001 , ص23.

[27] رائد محمد عبد الفتاح دبعي, مرج عسابق , ص12 – 13.

ب المؤيدون لمصطلح الإسلام السياسي:

هناك عدد من المفكرين الذين تعاملوا مع المفهوم باعتباره قد أضحى أمرا واقعا فرض نفسه و بالتالي لا بد من تحديده وتعريفه ليسهل مفهوم المقصود منه. إذ يعرف الدكتور **إبراهيم أبو عرقوب** الإسلام السياسي": هو الإسلام الذي يدعو إلى المزج بين الدين والسياسة في الشؤون المحلية و العالمية "ويرى في مبدأ»دع ما لله لله... و مالقيصر لقيصر شذوذًا عن طبيعة الإسلام كدين شامل للدين والدنيا".

ويرى **محمد ظريف** بأن الإسلام السياسي :»هو تلك الجماعات التي لا تقيم تمييزافي تصوراتها وممارساتها بين الدين والسياسة، و هي بهذا تقوم بتسييس الدين وتديين السياسة»، يشير محمد ظريف في تعريفه للإسلام السياسي إلى قضية هامة، وهي قضية تسييس الدين و تديين السياسية وتشكيله بما يخدم مصالح الأفراد والمجموعات والدول،و هو أمر لا يقتصر على دين دون آخر، أو حقبة زمنية دون غيرها ،إنما هي ظاهرة تضر بجذورها في التاريخ، فقد استخدم البابا أوربان الثاني POPE URBAN IIشعار الدفاع عن الصليب لتبرير عدوانه على المشرق العربي وتحقيق أهدافه العدوانية كما أن المجتمع الإسرائيلي من أكثر المجتمعات تأثرا برجال الدين،على الرغم من النشأة العلمانية للدول وهوالأمرالذي حذى بالجيش الإسرائيلي إلى الاستعانة برجال دين عسكريين لمرافقة قوات الاحتلال الإسرائيلي في حروبهاعلى قطاع غزة عام، وبالتالي فإن إقدام عدد من رموز الإسلام السياسي مثل يوسف القرضاوي على تقديم فتاوى تتعلق بتحريم التصويت لصالح رموز النظام المصري الفاسد السابق في

الانتخابات الرئاسية و البرلمانية في مصر ليست الأولى في التاريخ الإسلامي، لعل أبرزها كان استخدام الدين في أتون الصراعات السياسية بين المسلمين خلال معركة صفين حين ما رفع جيش معاوية بن أبي سفيان المصاحف لتحقيق مكاسب سياسية [28]

ويعرف **راشد الغنوشي** الإسلام السياسي بالقول: "أقصد بحركة الإسلام السياسي، أن نعمل على تجديد في الإسلام. وأقصد أيضا هذا النشاط الذي بدأ في السبعينات و الذي كان ينادي بالعودة إلى أصول الإسلام، بعيدا "عن الأساطيرالموروثة عن التمسك بالتقاليد" [29]

28رئدمحمدعبدالفتاحدبعي,مرجعسابق , ص15 , 16.

29نفسالمرجع, ص.17

ويقول عن العلاقة بين الإسلام والسياسة " :على أنه كل مترابط،كل جزئية فيه ترتبط بغيرها.

فالعقيدة والشريعة كل متكامل ومن ثم لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة" [30].

فالسياسة هي بعد جوهري من أبعاد الإسلام، أي أنها شيء في صلب تعاليمه الأساسية.

فالعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي أكثر من علاقة تاريخية، إنهاعلاقة تاريخية، إنها علاقة تفرضها ماهية الإسلام أو عقيدة الإسلام أو مفاهيم الإسلام [31]

المختلف في فهم **راشد الغنوشي** وهو مؤسس "**حركة النهضة الإسلامية** "في تونس للإسلام السياسي هو طرحه لفكرة التجديد، التي تتخطى حدود التقاليد الموروثة نحو إطلاق الفكر و الإبداع البشري وتحرير العقل الإنساني من الأساطير السلبية،إذ أن الدين الإسلامي يحمل قدرة هائلة على الارتقاء بالبشرية و بحياة المواطنين وحقوقهم إذا تم استثماره بما يحقق خدمة البشر، لكن حين ما يتم تحويله إلى خدمة دنيا العشرات فأنه يتحول إلى عكس ذلك، وبالتالي فإن القراءة التجديدية للدين بما يتواءم مع معطيات العصر و تحدياته وخدمة البشر و المواطنين هي واجب فردي وجماعي للأفراد والدول.

إن المشترك في التعريفات السابقة هو سعي حركات الإسلام السياسي للوصول إلى السلطة وممارسة الحكم من أجل تنفيذ رؤاها السياسية التغيرية.

وقد استخدمنا في هذه المذكرة مصطلح الحركات الإسلامية التي تطلق على نفسها هذا الاسم، وهي التسمية التي استعملها الكثير من نشطاء وكتاب الحركات الإسلامية أمثال "**الشيخ يوسف القرضاوي " والاستاذ محمد فتحي عثمان والشيخ محمد حسن فضل الله"**

ثانيا: تصنيفات الحركات الإسلامية

إن تنوع الجماعات الإسلامية الناشطة و التجارب الإسلامية شهادة على مرونة الإسلام والإسلام السياسي على وجه الخصوص، إذ أنها تكشف بوضوح عن مدى قدرة الإسلام، مع تعدد التفسيرات واختلافاتها، في سياقات محددة وفي ظل تنوع الاقتصاد السياسي

[30] عادلضاهر،اللامعقولفيالحركاتالإسلاميةالمعاصرة،مجمعالروضةالتجاري،سوريا2008 , ،ص.10

[31] نفسالمرجع،ص1 .

وشخصيات وطموحات زعمائهاومنظريها المتمايزين،على تشكيل أيديولوجية الحركات الإسلامية و إستراتيجيتها.([32])

إذ شيدت تصنيفات الحركات الإسلامية عدة خرائط وتقسيمات بغية محاولة الإحاطة بمختلف الأشكال المتواجدة على أرض الواقع من الحركات الإسلامية فنجد المفكر **"بكير سعيد أعوشت** " في كتابه" **إسلام اليوم بين الأصالة والتحريف** " يقسم الحركات الإسلامية إلى ثلاث حركات رئيسية وقد سماها بالمدارس وهي:([33])

أولا :المدارس السلفية الحديثة :والتي تشتمل على:

1 المدرسة الوهابية :نسبة إلى الإمام محمد بن عبد الوهاب

2 المدرسة السنوسية: نسبة إلى العالم الجزائري محمد بن علي السنوسي الخطابي الحسني الإدريسي

ثانيا: المدارس الإصلاحية :والتي تشتمل على ثلاث مدارس وهي:

1-المدرسة الأفغانية : نسبة إلى جمال الدين الأفغاني.

2-المدرسة الباديسية : نسبة إلى الإمام عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي بن باديس.

3-المدرسة اليقضانية : نسبة إلى إبراهيم بن عيسى بن داود أبو اليقظان المولود بولاية غرداية.

ثالثا :المدارس القرءانية:والتي يرى بأنها تشتمل على مدرستين وهما:

1 المدرسة المودودية: نسبة إلى الأستاذ" **أبو الأعلى المودودي** "الذي أسس الجماعة الإسلامية في باكستان.

2 المدرسة البنائية :نسبة إلى الإمام «**حسن بن احمد بن عبدالرحمان البنا".**

كما نجد الإسهام الفكري للمفكر السوداني **عبد الله المكي** حيث يقسمها إلى صنفين.

الصنف الأول /التيار السلمي :و هو الذي ينتهج الأسلوب السلمي الإعتدالي في العمل، و هو تيار منتشر في أغلب الدول العربية الإسلامية مثل جماعة الإخوان المسلمين في مصر و التيارات القريبة من فكرها في مختلف الأقطار العربية كحركة النهضة في تونس وحركة مجتمع السلم وجبهة التغيير في الجزائر وحزب العدالة و التنمية في المغرب**.....**

---

[32]إسبوزي توجوف،التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟، مرجع سابق، ص2

[33]لزهر بن عيسى, مرجع سابق , ص13,1 .

الملاحظ على هذا التصنيف؛ أنه أكثر عمومية وشمولية و لا يمكننا التمييز الدقيق من خلاله بين مختلف الحركات الموجودة في العالم العربي و الإسلامي.

لكن التصنيف الذي نراه أشمل و أكثر واقعية و شمولا لمختلف الحركات الموجودة على رغم الاختلافات الموجودة بينها وفيه نجد تصنيف تفصيلي يضم مختلف الحركات الإسلامية الموجودة على أرض الواقع هو التصنيف الوارد **في دليل الحركات الإسلامية في العالم،** حيث تم تقسيم الحركات الإسلامية إلى فئتين أساسيتين لا يجمع بينهما سوى الانتساب إلى الإسلام مع الاختلاف العميق قبل ذلك وبعده في طريقة هذا الانتساب وقراءة ذلك الإسلام.[34] كذلك من الضروري التأكيد على أن خريطة الحركات الإسلامية المقدمة هنا لا تشمل سوى تلك التي ترتبط بعلاقة ما مع السياسة وفي مركزها السلطة والدولة أكثر من ارتباطها بالمجتمع والممارسات الاجتماعية و الدينية. [35]

الفئةالأولى/الحركات الإسلامية الدينية:

الحركات الإسلامية الدينية: وهي تلك التي تقوم على قراءة معينة للإسلام والنصوص القرآنية الكريمة تنظر من خلالها للأفراد و المجتمعات والدول من منظور صحة العقيدة فقط، في حين لا تلقي اهتماما يذكر إلى ما هو دون ذلك من مستويات و مصادر فقهية و شرعية .والقضية الرئيسية و ربما الوحيدة بالنسبة لتلك الحركات هي إقامة التوحيد و العبودية الحقة لله كما تراهما، و بالتالي فإن حقيقة الإيمان بالنسبة للأفراد والمجتمعات والدول يظل بالنسبة لها المبحث الوحيد الذي تتحرك ضمنه أفكار و أفعال تلك الفئة من الجماعات.

و هي تقوم بتفسير تلك النصوص القرآنية و النبوية بطريقة حرفية ظاهرية تستند على قاعدة "**عموم اللفظ** " وليس » **خصوص السبب** " الذي نزلت من أجله أو ذكرت في سياقه تلك النصوص الكريمة،وتدفع تلك المنهجية الحركات بصفة عامة إلى التورط في أحكام متسرعة بكفر الدول والأفراد. و فضلا عن تلبس تلك الحركات في أسمائها و مصطلحاتها وتشكيلاتها التنظيمية وسلوك أعضائها للموروث الإسلامي من حقبة النبوة و الخلافة الراشدة التي تمثل

---

[34] ضياءرشوان, مرجعسابق , ص18

[35] مدخلعاملفهمالحركاتالإسلاميةالمعاصرة, منالموقع : "Http://Thepersiangulf.Weebly.Com يوم 18 أوت 2015. الساعة 23, 00

المرجعية التاريخية الوحيدة لها، فهي تقوم بقراءة واقع مجتمعاتها المعاصرة عبر تجربة تلك الحقبة و تعيد تسمية فاعليه وقواه وتناقضاته بنفس المسميات التي كانت فيها .وبذلك فإن الهدف الرئيسي لتلك الحركات هو إعادة أسلمة المجتمعات والدول – وكذلك الأفراد بالنسبة للبعض منها – حيث أن الجميع حسب رؤيتها خارجون عن الإسلام بصور مختلفة .وتنقسم تلك الحركات الإسلامية الدينية في تبينها للحقبة النبوية و ما تلاها من خلافة راشدة و قياس المرحلة الحالية عليها : إلى قسمين رئيسيين [36]

- القسم الأول / الحركات المتطرفة السلمية:

تتفق تلك الحركات على أن المجتمعات المعاصرة أقرب لحالة المجتمع الجاهلي والكافر في مكة بعد البعثة النبوية و قبل الهجرة منها إلى المدينة [37]كذلك فبنفس القياس فتلك الحركات ترى أن الوقت لم يحن بعد للعمل بالسياسة أو بناء دولة إسلامية أو ممارسة القتال حيث أن كل ذلك لم يؤمن به المسلمون قليلي العدد و الحيلة في مكة .نتيجة لهذا، تذهب تلك الحركات إلى عد ممارسة أي أفعال عنيفة أو قتالية ضد المجتمعات والدول والأفراد الكافرين حسب رؤيتهم لهم مثلما لم يفعل ذلك المسلمون الأوائل في المرحمة المكية.[38]أما عندما يطرح التساؤل بداخل تلك الحركات حول طريقة التعامل مع هؤلاء الأفراد و الدول والمجتمعات، فإنهم ينقسمون بناءً على إجاباتهم إلى قسمين رئيسيين:

أولا :حركات الهجرةوالتكفير

ترى أن المجتمعات المعاصرة تشبه مجتمع مكة قبل الهجرة مباشرة، حيث لم يعد فيها من أمل أن تهتدي للإسلام ولم تعد تضم سوى الكافرين فقط و بالتالي لا بد من هجرها بصورة أو بأخرى،حيث أنهم يمثلون المسلمين الوحيدين على وجه الأرض و من سواهم و لم ينضم إليهم فهو كافر.

---

[36] ضياءرشواف, مرجعسابق , ص19

[37] نفسالمرجع, ص2

[38] مدخلعاملفهمالحركاتالإسلاميةالمعاصرة, منالموقع "Http://Thepersiangulf.Weebly.Com
يوم: 18 أوت 2015 الساعة : 23 .45د

و الهجرة بالنسبة لهم، سواء كانت داخل المجتمع باعتزاله تماما والانفصال عنه كلية أو بالخروج منه إلى الصحاري والمناطق البعيدة، إنما هي على غرار الهجرة النبوية انتظارا لأن يظهر الله دينه و يعودوا إلى ذلك المجتمع منتصرين.

ثانيا:حركات إعادة الدعوة:

حيث أن دعوة الناس الموجودين فيها و الذين يجهلون الإسلام كما كان الكافرون في مكة يجهلونه، تعد المهمة الوحيدة التي يجب عليهم القيام بها كما فعل المسلمون الأوائل.

ويمثل الدعوة إلى تعاليم الإسلام الأساسية و أركانه وعباداته الطريقة الوحيدة لهذه الجماعات في التعامل مع تلك المجتمعات المعاصرة الكافرة (حسب رؤيتهم) دون اعتزالها أو الهجرة منها أو الاصطدام العنيف معها [39]

- القسم الثاني / الحركات الجهادية العنيفة:

تتفق الحركات الجهادية العنيفة على أن المرحلة التي يعيشها العالم اليوم يمكن مقارنتها بمرحلة هجرة الإسلام إلى المدينة و ماتلاها .وهي تلك التي اندمجت فيها العقيدة و الدين بالدولة، أي بالسياسة.

وتتفق تلك الحركات أيضا على أن الحكومات في البلدان المسلمة قد خرجت عن الإسلام و تعد مسئولة عن حالة الجاهلية التي تعيشها مجتمعات تلك البلدان وعن محاربة قوى التوحيد، التي ترى تلك الحركات أنها تمثلها .ونتيجة لهذه القراءة فإن المجتمعات المعاصرة حسب تلك الحركات لا تجوز إعادة دعوتها إلى أساسيات الإسلام بعد أن وصل إليها البلاغ واكتملت الرسالة، وبالتالي فلا مكان للدعوة المكية الهادئة المتنامية بل هو "الاستعلاء "المدني وإعادة أسلمة المجتمع والدولة وتأسيسهما من جديد على نفس القواعد التي أسست عليها دولة المدينة .ويعد العنف، أو الجهاد كما أسمته تلك الحركات، هو الوسيلة الوحيدة تقريبا لديها من أجل تحقيق تلك الأهداف.

ونتيجة اختلاف ظروف ومراحل ومناطق نشأة تلك الحركات الجهادية العنيفة، فإنها توزعت بين أقسام ثلاثة على الأقل تتفق في ما بينها حول المفاهيم الأساسية السابقة ثم تختلف بعد ذلك في الأولويات الحركية لتطبيقها. [40]

---

[39] ضياءرشوان،مرجعسابق،ص20

[40] نفسالمرجع،ص21 .

أولا:الحركات محلية الطابع:

تنطلق الحركات محلية الطابع، والتي لا توجد تقريبا سوى في بلدان العالم الإسلامي, من فكرة أن**"العدو القريب أولى بالقتال من العدو البعيد"**، و هو بالنسبة لها حكومات الدول التي تنتمي إليها و التي يعد إسقاطها عبر قتالها هو المهمة الأولى التي يجب عليها البدء بها , وعلى الرغم من أن الجهاد هو فرض على المسلمين للدفاع عن عقيدتهم و دينهم الممثلين في **"دار الإسلام** " من أي هجوم عليها من عدو خارجي غير مسلمين **"دار الحرب** " فقد حورته تلك الفئة الجهادية ليصير جهادا داخليا موجها إلى حكومات البلدان التي تنتمي إليه او التي تسعى إلى اقتلاعها وتأسيس دول إسلامية بدلا منها **([41])**

ولاشك أن وضع تلك الفئة من الحركات مفهوم" الجهاد "عنوانا لقتالها الداخلي ضد دولها إنما كان يعكس من ناحية رؤيتها لها باعتبارها حكومات" كافرة "ومعادية للإسلام.

و قد كانت" الجماعة الإسلامية "و"جماعة الجهاد "فيمصر،و"الجماعة الإسلامية المسلحة " في الجزائر و"الجماعة الإسلامية المقاتلة "في ليبيا الآن أمثلة بارزة لتلك الفئة من الحركات الجهادية محلية الطابع.

ثانيا:الحركات الاستقلالية-الانفصالية-:

متواجدة بصفة عامة في مناطق الأقليات المسلمة بداخل الدول غير الإسلامية، وأبرزها تلك التي توجد الآن في كشمير بالهند و الشيشان بروسيا الاتحادية وفي أفغانستان أثناء الغزو السوفيتي لها .و يتداخل لدى تلك الحركات مفاهيم الجهاد ضد العدو الخارجي غير المسلم الذي يسيطر على الأقاليم التي تسعى لاستقلالها أو انفصالها مع مفاهيم التحرر الوطني وتقرير المصير .

ثالثا :الحركات دولية المجال:

إنها على اشتراك مع الفئتين الآخرتين في الأفكار الرئيسية لتلك الحركات فهي تتميز عنها بتفسيرات أخرى لها و بخاصة مفهوم " الجهاد "و أولوية القتال " للعدو القريب أم للعدو البعيد.»فتلك الفئة تتبنى مفهوم الجهاد الخارجي ضد من ترى أنهم أعداء الإسلام الخارجيين و بشكل خاص الجهاد الدفاعي، وبالتالي فإن تلك الحركات تختلف عن الحركات الجهادية محلية الطابع في اعتبارها أن" العدو البعيد أولى بالقتال من العدو القريب"،بالرغم من اتفاقها

---

[41]نفسالمرجع, ص22 .

معها في النظرإلى" العدوالقريب"،أي حكومات الدول الإسلامية،باعتبارها حكومات كافرة.([42])

الفئة الثانية / الحركات السياسية – الاجتماعية ذات البرنامج الإسلامي:

تتبنى تلك الحركات برامج سياسية واجتماعية تقوم أساسا على مفهوم الشريعة التي في حقيقتها هي إنتاج بشري وليست نص ديني مقدس قام به مئات العلماء والفقهاء المسلمين متباينيي المذاهب والاتجاهات والأماكن خلال قرون الإسلام الخمسة عشر لتحويل النصوص القرآنية والنبوية الكريمة إلى قواعد قانونية واجتماعية وسياسية لتنظيم الدول والمجتمعات الإسلامية

ولا تتوقف المرجعية التاريخية لتلك الحركات عند المرحلة النبوية أو الخلافة الراشدة بل تتسع لتشمل التاريخ الإسلامي وتراثه الموزع على قرونه الخمسة عشر والذي تستقي منه مصطلحاتها وقياساتها على الواقع المعاش مستعينة أحيانا على قراءته بمرجعيات أخرى من أمم أخرى.

ويظل الإسلام بالنسبة لتلك الحركات بمثابة الوعاء الحضاري تستمد منه رؤاها لتنظيم المجتمع والدول الإسلامية التي توجد فيها والتي تتخذ شكل البرنامج الذي لا يختلف سوى في المضمون عن برامج الجماعات السياسية الاجتماعية الأخرى غير الإسلامية وهي تنقسم بدورها إلى نوعين: ([43])

القسم الأول / الحركات السلمية الساعية للحكم

هي تسعى بصورة مباشرة إلى السلطة السياسية من أجل تطبيق برنامجها السياسي والاجتماعي ذي الطابع الإسلامي الذي تعتقد أن غايته هي تحقيق التقدم والنمو لبلدانها و مجتمعاتها و من أجل وصولها لذلك الهدف تسلك تلك الحركات كافة السبل والوسائل السياسية السلمية المباشرة و غير المباشرة المتاحة أمامها،وتقوم بتغيير و تنويع مواقفها

[42] ضياءرشوان, مرجعسابق , ص22
[43] ضياء رشوان مرجع سابق. ص23

وتحالفاتها وصراعاتها مع الدولة أو القوى السياسية والاجتماعية الأخرى بحسب ما تقتضيه مصلحتها و تحقيق ذلك الهدف.

وتعد جماعة الإخوان المسلمين في مصر و البلدان العربية الأخرى التي توجد بها فروعها، وجماعة النهضة في تونس، والجبهة الإسلامية للإنفاذ في الجزائر أبرز تلك الحركات السياسية – الاجتماعية السلمية الساعية للحكم.

القسم الثاني / حركات التحرر الوطني المسلحة:

دفعت بها الظروف المحيطة بها في مجتمعاتها التي تخضع لاحتلال الأجنبي إلى تبني برنامج التحرر الوطني يقع الكفاح المسلح في مقدمة أولوياته.

وقد بدأ ظهورتلك الحركات من بين صفوف جماعة الإخوان المسلمين إبان حرب فلسطين عام 1948 ثم المقاومة الوطنية المصرية ضد قوات الاحتلال البريطاني في مدن قناة السويس بدءا من عام 1951 وفي الوقت الحالي فان حركة المقاومة الإسلامية حماس وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين وحزب الله اللبناني الشيعي في لبنان تعد الأكثر بروزا وتمثيلا لتلك النوعية من الحركات [44]

وتقتضي منا هذه الدراسة أن نضيف تصنيفا آخر للحركات الإسلامية المعاصرة في بلدان المغرب العربي بالرجوع أولا إلى النماذج الفكرية التي استقت منها أفكارها و الفلسفة التي انطلقت منها وبنت عليها سلوكياتها،وحتى أساليب عملها و في هذا الصدد نميز بين تيارين أساسيين أطرا العمل السياسي للحركات الإسلامية،ليس في بلدان المغرب العربي فقط، بل الحركات الإسلامية بشكل عام:

-الأول يمثل الفكر الحركي الإصلاحي.

-والثاني يمثل الفكر الحركي الثوري.

يشترك هذان التياران في هدف واحد،وهو تطبيق مبادئ الإسلام غيرأنهما يختلفان في الوسيلة الواجب تبنيها.

---

[44] ضياءرشوان, مرجعسابق , ص24

يتبع هذا التيار منهجا تدريجيا يركز على التربية الموجهة لكل فئات المجتمع، ينطلق في عملية الأسلمة، بنشر أفكارهم نال قاعدة بطريقة أفقية، تؤدي إلى انعكاسات سياسية تكون نتيجة للتغيرات القاعدية ولا يوجد إجماع بين أصحاب هذا التيارحول طبيعة الحكم السياسي الأمثل وحدود سلطته،

حيث يؤكّد" حسن البنا المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين ومن أهم المنظرين للحركات الإسلامية المعاصرة فكرا و حركية على ضرورة الطاعة التي أعتبرها إحدى ركائز الدعوة، ويدعو إلى الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون، وربط بين العقيدة و الشريعة والسياسة وبين الفكر والتنظيم الحركي وينفي "البنا" أي فصل بين السياسة و الدين ورفع شعار الإسلام دين ودولة، وفي هذا الصدد أنطلق من مفهوم محوري، وهو وحدة السلطة في النظام الإسلامي، ولا توجد حسب رأيه سلطتان في الإسلام سلطة سياسية و أخرى دينية**(45)**

وهو لا يرفض الديمقراطية إذا لم تتعارض مع الشريعة الإسلامية و يؤكد على أنّ الأنظمة الدستورية لا تتعارض مع الإسلام و هذا إذا تم ربطها بأسس الشريعة الإسلامية، ويجعل" حسن البنا "من مفهوم الشورى و عبر إعادة تفسيرها في ضوء الحداثة وعدم معارضتها للشريعة ديمقراطية،

ومادام المصدر النهائي لمشروعية الشورى هو المجتمع فلا يمكن أن يمثل هذا المجتمع بفئة واحدة أو حزب واحد، بل المطلوب أن تتحول الشورى إلى مؤسسة تتوقف شرعيتها على استمرار قبول المجتمع لها**(46)**

بالإضافة إلى أنه لا ينفي التعددية القائمة على الاختلافات في الإيديولوجية والسياسات والبرامج، و الدولة الإسلامية حسبه لا تقصي تعدد الأحزاب إلا تلك التي تعارض الوحدانية، وعدم شرعية الأحزاب الملحدة لا تنبع في نظره من التعدي على حرية التعبير و الاجتماع بل من وقوفها ضد الأغلبية و حتى الأقلية التي تؤمن بالدين والتدين، لذلك فإنّ مثل تلك الأحزاب خارج إجماع المجتمع ومهددة لوحدته.

---

[45] عليحيدر إبراهيم،التياراتالإسلاميةوقضيةالديمقراطية،ط1 ،بيروت :مركزدراساتالوحدةالعربية،1996 ،ص190

[46] أحمدالموصلي،موسوعةالحركاتالإسلاميةفيالوطنالعربيبإيرانوتركيا،بيروت :مركزدراساتالوحدةالعربية،2004 ،ص90

في ما يتعلق بنظام الحكم الإسلامي، سعى إلى تأكيد مجموعة من الخصائص تتميز بها الدولة الإسلامية أو نظام الحكم الإسلامي:

-1 ترسيخ علاقة الدين بالدولة أو دينية الدولة،دون أن يعني ذلك أنها دولة دينية بالمعني الغربي.

-2 اختلاف الدولة الإسلامية عن كل المذاهب الأخرى القديمة و الحديثة كالشيوعية و الفاشية و النازية.

ويحدد الحكم الإسلامي بقوله:" **والحكومة في الإسلام تقوم على قواعد معروفة، و هي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي، تقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة و إحترام إرادتها و لا عبرة بعد ذلك بالأسماء و الأشكال"(47)**

أما موقف" أبوالأعلى المودودي "فإنه لا يبعد كثيرا عن وجهة نظر" حسن البنا " فهو يميز بين الدولة المسلمة و الدولة الإسلامية، فإذا كانت الأولى خاضعة لحكم المسلمين،فإن الثانية هي التي تسير وفق حاكمية الله، و تعتبر نظرية الحاكمية من أبرز القضايا التي أثارها فكر"المودودي "و لا يزال يدور حولها الكثير من اللبس والغموض، والمقصود بها القدرة على التصرف في الأشياء و الأشخاص بحرية مطلقة، و هذا لا يؤتى إلاّ لله وحده(48)، و هو إذا ينفي أنّ يكون لأي حزب كان أو طبقة أو شعبا أي حق ولو جزئيا في حاكمية الله، أو يدعي أنه قادرعلى ممارسة الحكم، بل أنه يقوم فقط بتسييرأمورالمسلمين إنطلاقا من التعاليم القرآنية والنبوية، ومن ثمة فطاعة الدولة مشروطة بطاعته الله والرسول،ولا يحق لها أن تطالب بالطاعة مادامت هي منسلخة عن طاعة الله ورسوله.

أما عن طريقة الحكم في الدولة الإسلامية يرى" المودودي "أن أهل الحل و العقد هم المؤهلون لذلك وهم كبار العارفين بالديانة الإسلامية أي علماء الدين، مهمتهم تأويل الأحكام الواردة في النص و القابلة للتأويل لوضع قوانين مناسبة للدولة الإسلامية لكن هذا لا يعني أن لهم الحق في وضع قوانين جديدة مخالفة لكتاب الله ورسوله، أو أصدارحكم في ما ورد فيه نص صريح و واضح في شريعة الله(49)

---

47 عليحيدر إبراهيم،مرجعسبقذكره،ص196

48 حسنقرنفل،المجتمعوالنخبةفيالمغربالعربي: إقصاءأمتكامل،الدار البيضاء :إفريقياالشرق،2002 ،ص102

49 المرجعالسابقذكره،ص103

يرفض الديمقراطية الغربية القائمة على حاكمية الأغلبية الجماهيرية و يميز بين الديمقراطية بمعنى النيابة عن الأمة، وحكم الأغلبية في ظل وجود أغلبية ثابتة، فهي في رأيه ستكون بربرية ولن تكون ديمقراطية**(50)**

إنّ تبني الحركات الإسلامية لآراء" أبو الأعلى المودودي "و خاصة فكرة الحاكمية تتغافل عن الظروف السياسية و التاريخية التي دعت المودودي لصياغتها في حين أن السلفية كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى تنقية الإسلام والممارسات الدينية من البدع الخرفات و الانحرافات ،ولم تطرح نمط معين لنظام الحكم أو تسعى لإقامة دولة إسلامية، والسلفية تعني الاتجاه الذي يعطي ويجعل الأولوية للمتقدم على المتأخر، سواء كان هذا المتأخر نظام سياسي أو فكر اجتماعي، فالسالف من سلوكات الإنسان و أشكال نظمه المختلفة وأطرها هي الأصل و ما على المتأخر من أشكال النظم و الأفكار إلاّ التماثل معها غير أن التيار السلفي في الإسلام ليس واحد،بل أن قسم على نفسه و ذلك نتيجة للممارسات السياسية التي تمت باسمه، وحولته إلى عدة فصائل من ناحية الفكر و الممارسة، خاصة في ما يتعلق بوسائل الفعل السياسي وشرعية الحاكم.

وفي دراسة الفكر السلفي نركز على" السلفية الوهابية"والمفكر» ابن تيمية."

السلفية الوهابية: حركة إصلاحية أسسها" محمد بن عبد الوهاب" في شبه الجزيرة العربية، هذه الحركة لها جانبين جانب ديني وجانب سياسي، فمن الناحية الدينية كانت حركة إصلاحية سلفية تدعو إلى العودة إلى أصل الدين وممارسات السلف من المسلمين تحارب البدع وفي مقدمتها الطرقية و سلوكها الديني ومن الناحية السياسية ثورة،كانت ثورة على الخلافة العثمانية.

ترتكز السلفية الوهابية على الوقوف عند ظواهر النصوص الدينية، وجعل المعاني المنتقاة من هذه الظواهرالمرجع في كل أمورالدين، و وقفت عند مفهوم الإسلام كدين،كما كان حال هذا المفهوم في العصورالأولى عند الصحابة، قبل التطورات العلمية و الإضافات العقلية التي استدعتها صراعات الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، بعد عصر الفتوحات الإسلامية**(51)**

---

[50] المرجعنفسه،الصفحةنفسها.

[51] محمدعمارة،الطريقإلىاليقظةالإسلامية،مرجعسبقذكره،ص261

2-ابن تيمية : (*)لقد كان لأفكاره بالغ الأثرعلى من عاصروه و حتى في عصرنا الحاضر ظهر التأثير الفكري لهذا المفكر مباشرة بعد اغتيال الرئيس المصري" أنور السادات"من طرف" جماعة الجهاد الإسلامي"في مصرالتي كان يؤطرها" عبدالسلام فرج"مؤلف كتاب"الفريضة الغائبة(*) و الذي أفتى بقتل الرئيس المصري" أنور السادات"، باعتباره رئيسا كافرا استنادا لأفكار" ابن تيمية "الذي أفتى بقتل الحكام الذين ينتسبون إلى الإسلام ولكنهم يسيئون إليه.

أما من حيث استعمال القوة فإن أصحاب هذا التيار يتفقون على أن القوة هي الملجأ الأخير ولا توظف إلاّ بعد استنفاد كل السبل والوسائل السلمية، في حال استمرار الحاكم في التمسك بموقف مضاد للإسلام،(52)

أما "المودودي " فيعتبرموقفه انعكاسا للظروف التي عاشها في باكستان،غير أنه يختلف عن المفكرين الآخرين بعدم اعترافه بوجود عدو أجنبي، أي خارجي ممثل لحضارة و عادات وثقافة مختلفة، و إنما المشكل في وجود أجنبي داخلي هندي يتميز بتفوق كمي، هذه الفكرة كان لها تأثير على مفكرين إسلاميين عربا،في حين يعتبر" حسن البنا "أنّ الاستعمارالغربي هو المسؤول عن تشتت الأمة الإسلامية من خلال رسم الحدود وإبراز مشاعر القومية التي تغدي الخلافات بين المسلمين لذا نادى بالجهاد ضد المستعمر والمحتل.

- **الفكر الحركي الثوري**

تدعو معالجة الفكر الحركي الثوري الإقصائي ضرورة التطرق إلى أفكار" سيد قطب "التي تعد بمثابة الدستور الذي تسير عليه الحركات الإسلامية المعاصرة (خاصة منها المتطرفة)، ومن بين الأفكار التي طرحها هذا الأخير و تداولتها الحركات الإسلامية فكرتي الحاكمية و الجاهلية.

تعني فكرة الحاكمية تشريع الله وعلى البشر التنفيذ وحسبه عندما تكون السلطة لله ومستمدة من القرآن فهي الحالة الوحيدة التي تتحقق فيها الحرية لكل البشر وهذه هي الحضارة الإنسانية لأنّ حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي، فحين يكون التشريع مستمدا من الله في كل نواحي الحياة، فإنه يخضع كل

(*) ابنتيميةعالم من أرض الشام عاشفيالقرنالثالثعشرميلادي،عاصرحكمالمماليكوغزوالتتار

[52]Olivier Roy, Op. Cit, p 61.

الأفراد لضغط هوحين يصنع بعض الناس هذا التشريع و يخضع له البعض الآخر لا يكون هذا المجتمع متحررا، وإنما هومجتمع أرباب وعبيد، ومن ثمة فهو مجتمع جاهلي، على حد تعبيره أي مجتمع متخلف **(53)**

لهذا فه ويعطي السلطة لله وحده والفرد و الأمة خاضعين لهذه السلطة و في حالة تناقض الفرد و الأمة مع إرادة الله و المبادئ المنصوص عليها في القرآن فهو شرك، ويستدل على ذلك بمجموعة من الآيات القرآنية منها قوله تعالى" ما تعبدون من دونه إلاّ أسماء سميتموها أنتم وأبآؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلاّ لله أمر ألاّ تعبدوا إلاّ إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون"**(54)**

تؤدي حاكمية البشر إلى مجتمع جاهلي، ومن ثمة فحسب "سيد قطب "العالم يعيش اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام وهناك مجتمعان لا أكثر،المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي، ويعرف هذا الأخير بأنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده،و بهذا التعريف البسيط فإن جميع المجتمعات القائمة في العصر الحديث مجتمعات جاهلية، و تدخل ضمنها المجتمعات الشيوعية والوثنية واليهودية والنصرانية، وكذا المجتمعات التي تزعم أنها مسلمة، وهي لا تدخل في هذا الإطار، لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله و لا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله، و لكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها وذلك لأنها تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، و تدين بحاكمية غير الله فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها و شرائعها و قيمها و تقاليدها **(55)**

و الدولة الإسلامية حسبه ليست تلك التي يتحكم فيها رجال الدين أي التيوقراطيين فالإسلام لا يمنع أي مجموعة من الناس، أو أي نخبة في التمثيل الإلهي، وتعتبرالدولة إسلامية إذا كانت مرتكزة على دستور قائم على الشريعة الإسلامية و اختيار الجماعة ويعطي الأولوية للمجتمع عل حساب الدولة والطاعة غير مطلقة للدولة، والجماعة لها حق الثورة على الحاكم إذا لم يلتزم بتطبيق الشريعةالإسلامية **(56)**و إذا كانت القوة تأتي في المرتبة الأخيرة من حيث الوسائل المسموح استعمالها من قبل الإصلاحيين، فإن القوة بمعنى

---

[53]سيدقطب،معالمفيالطريق' القاهرة :دارالشروق،1988،ص66

[54]نفس المرجع نفس الصفحة.

[55]سيدقطب،مرجعسبقذكره،صص53-55

[56]أحمدالموصلي،مرجعسبقذكره،ص109

الجهاد تأتي في المقدمة بالنسبة للثوريين حيث يعتبر" سيد قطب "أن الإسلام ذو طبيعة هجومية ولذا يقول بالقوة أولا و إقامة الدولة الإسلامية يقتضي ضرورة وجود طليعة دينية، تعمل على تخليص المجتمع من الجاهلية مهمة هذه الطليعة السير على خط إسلامي لمحاربة المجتمعات الجاهلية والمتخلفة، يعمل هذا التجمع عبر مرحلتين :

-المرحلة الأولى: تتمثل في هجرة المجتمع الجاهلي والتفرغ للتكوين العقيدي ليتقوى إيمانها و استعلاؤها على الأغلبية.

-المرحلة الثانية: التحرك ضد المجتمع و النظام لتنفيذ برامجها و نشر الدعوة الإسلامية من جديد، و الجهاد ضد كل من لا ينتمي لهذه الجماعة، مهمة هذه الطليعة تشبه بداية الدعوة الإسلامية في العصور الجاهلية

إن الملاحظ والمتسائل لواقع الأمة الإسلامية يلاحظ انه واقع متجه إلى نوع من الوهن والضعف الذي استشرى في جسم الدولة الإسلامية؛ و حقيقة أن هذا الوضع المرير الذي تعيشه البلدان الإسلامية هو نتاج وخلاصة لحقبة زمنية غابرة، و هي سقوط الدولة العثمانية المسلمة.

إن هذه الهزيمة هي افضع هزيمة للمسلمين، فاقت كل الهزائم التي لحقت بالمسلمين طيلة أربعة عشر قرنا من الزمان، هزيمة بالغة نكراء آلت إلى أوخم عاقبة و أفدح خسران ألم بالمسلمين طيلة تاريخهم المجيد الحافل، وذلك في الإعلان الغاشم المشئوم الذي أذاعه ... مصطفى كمال مناطا شامخ الوحدة المسلمين واجتماع شملهم(57) وبعد هذه الفاجعة الأليمة حاول من حاول منذ ويالهمم العالية والأقلام الصادقة استنهاض عزائم الأمة ومجدها التليد لتنشأ بعدها ما يسمى الحركات الإسلامية لاسترجاع هذا المجدا لضائع.

فلقد تمخض عن انهيار الدولة العثمانية، و إجهاز مصطفى كمال-أتاتورك–على مؤسسة الخلافة في عام1924،و بداية الدخول في مرحلة العلمانية الراديكالية لتركيا الجديدة، بعد أن تم الفصل بين السلطتين الدينية و الفعلية وتم تقليص دور الخليفة الروحي للمسلمين المتمثل في الأمير عبد المجيد، المعين من قبل"الجمعية الوطنية " لتركيا الجديدة، نشأة الحركة

---

[57] أمير عبدالعزيز .الوجيزفيتاريخالإسلاموالمسلمين .بيروت :دارابنحزمللطباعةوالنشروالتوزيع 2003 .،ص 897

الإسلامية المعاصرة، التي قام رهانها على بناء دولة إسلامية جديدة، تستعيد وبشروط مختلفة النسق الشرعي للخلافة الإسلامية [58]

و تتفق أغلب الدراسات التاريخية على أن نشأة الحركة الإسلامية كان بمثابة رد فعل لسقوط دولة الخلافة العثمانية عام 1924، فضلاً عن المحافظة على الهوية الإسلامية؛ إلا أنه كانت توجد محاولات لنهضة المسلمين قبل سقوط الدولة العثمانية . أما بعد سقوط الخلافة فكانت الفاجعة أكبر، وإن كانت الدولة العثمانية قد سقطت في حقيقة الأمر في آخر أيامها، لأنها بعد الانقلاب على عبد الحميد أصبحت لا تحكم؛ حيث كان الذي يحكم هو الاتحاد و الترقي، وهي منظمة ماسونية متعصبة، فيما كان السلطان مجرد شكل .فسقوط الخلافة في عام 1923 كان مجرد إعلان عن سقوط حدث قبله، إلا أن المسلمين كانوا يرون بالفعل أن بقاء الخلافة على ما هي عليه كان أفضل من مجيء الاستعمار البريطاني أو الفرنسي، وبالتالي ومع سقوط هذه الخلافة وعقد مؤتمرات حولها في القدس، و رفع شعارات الجامعة الإسلامية في الهند، وعدم وجود خلافة تجمع المسلمين و لو شكلي، كان بلا شك أحد أسباب ظهور الحركة الإسلامية؛ وحتى نتمكن من فهم خلفيات نشأة الحركة الإسلامية المعاصرة، والتي تدعو بالدرجة الأولى كما مر معنا إلى إعادة بناء نظام الخلافة، كان من الضروري التطرق إلى الأحوال التي تم فيها فصل الخلافة عن السلطة ثم تحول الخلافة إلى خلافة روحية و من ثم إلغاؤها تماما.

ومما هو جدير بالذكر أن نعرف بمصطفى كمال الذي يطلق عليه أتاتورك, ففي سنة1881،ولد مصطفى كمال بمدينة صالونيك اليونانية، التي كانت تحت سيادة الأتراك التي دامت حوالي خمسة قرون**(59)**

وصالونيك أكبر تجمعات يهود الدونمة في الدولة العثمانية، و لذلك رجح الكثير انه كان من يهود الدونمة، نظرا لأفعاله الخسيسة ومحاربته الشديدة للإسلام.

وبرزت شخصيته كرجل حرب شارك في العديد من العمليات الناجحة لصالح الدولة الإسلامية أبرزها انتصاره على الغزاة اليونانيين وفتحه أزمير واشترك كذلك في جمعية

---

[58] الربيعجصاص، "الحركاتالإسلاميةوالتنظيرالثقافيفيالمجتمعالجزائري " (أطروحةدكتوراه،قسمعلمالاجتماع،كليةالعلومالإنسانيةوالاجتماعية،جامعةمنتوريقسنطينة،2007)، ص245

[1] بكير سعيدأعوشت.إسلامياليومبينالمصالحةوالتعريف.باتنة :دارالشهاب1987،صص166-165 – 164.

"الاتحاد والترقي"والتي كان فكرها السياسي الرئيسي دور حول الأفكار++ والمفاهيم الطورانية الخالصة .فالطورانية التي تشير إلى وطن الأتراك الأصلي ونسبة إلى جبل توران الواقع في المنطقة الشمالية الشرقية في إيران.

ولقد قامت جمعية الاتحاد و الترقي على إثارة المشاعر القومية عند الأتراك، تحت حلم الطورانية، و قد نادت بمفاهيم جديدة مثل الوطن والدستور و الحرية، وكانت هذه المفاهيم، غريبة على العثمانيين، و قد ضمت في صفوفها مجموعة من الشباب المثقفين الأتراك، بالإضافة إلى يهود الدونمة و كانت الغاية منها الإطاحة بحكم عبد الحميد الثاني 60.

وفي إطار هذا المناخ الفكري الذي شرحناه ظهر مصطفى كمال اتاتورك كزعيم ورائد للمدرسة العلمانية في العالم الإسلامي، لقد نظر من خلال الحضارة الاوروبية ومنظورها إلى مشاكل الخلافة العثمانية وقام بالفصل بين الدين والدولة متأثرا بالنهضة الأوروبية ورجالاتها **([61]).**

وهكذا قد أصبح شخصية بارزة ومهابة خاصة إذا علمنا أن مصطفى كمال اتاتورك اعتمد على الديكتاتورية في فرض أرائه ففي سنة 1924 م، افتتح الجمعية الوطنية في أنقرة بخطاب دعا فيه إلى إلغاء الخلافة **(62)** وهكذا ألغيت الخلافة وكانت النقطة التي أدت في الوقت نفسه إلى استفزاز ضمير الآمة من الخطر الدائم التي ستواجهه مستقبلا **(63).**

فالحركات الإصلاحية غالبا ما تنشأ على يد رجال مخلصين فتنسب إليهم، وقد تصبح مسماة بأسمائهم وعند التدبر تبين أن هؤلاء الرجال الباعثين لحركات الإصلاح ليسوا إلا أفراد هيأهم القدر ليجري الإصلاح على أيديهم، وإلا فان الأسباب الحقيقية لنشوء الحركات الإصلاحية تضرب بجذورها في عمق المجتمع الإسلامي وتفاعلاته؛ ذلك أن مظاهر الفساد والانحراف حين ما تفشو في الأمة فأنها تكون عامل إيقاظ لضميرها الجمعي **([64]).**

---

[60] علىمحمدمحمدالصلابي .الدولةالعثمانية :عواملالنهوضوأسبابالسقوط .القاهرة :دارالفجرللتراث 2004 .،ص 534.

[61] بكيرسعيداعوشت .مرجعسابق.ص84

[62] المرجعنفسه،ص85

[63] عمرالنجار،عبدالمجيد.مشاريعالاشهادالحضاري .بيروت :دارالغربالإسلامي 1999 .،ص17

[64] بكيرسعيداعوشت،نفسالمرجعالسابق،ص

ثالثا: الأصول والمنطلقات الفلسفية للعمل السياسي لدى الحركات الإسلامية.

الأصول الفكرية والفلسفية للحركات الإسلامية

مفهوم الفكر الإسلامي

الفكر بفتح الفاء من فعل فكر يفكر فكراً، تقول: فكر في الأمر، أعمل العقل فيه، ورتب بعض ما يعلم ليصل به إلى مجهول [65] كما يأتي الفكر بكسر الفاء والمعنى واحد وقال ابن منظور : والفتح فيه أفصح من الكسر [66]

أما الفكر في الاصطلاح فله معنيان، أحدهما خاص والثاني عام . فالمعنى الخاص هو أعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها. والمعنى العام يطلق على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية[67].

أما مصطلح الفكر الإسلامي فقد جاءت هنالك تعريفات عدة فقد عرفه الدكتور محسن عبد الحميد بقوله مصطلح الفكر الإسلامي من المصطلحات الحديثة وهو يعني كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ عقيدة وشريعة وسلوكاً[68]

و يقول الدكتور حسن الترابي عن الفكر الإسلامي ضمن حديثه عن التجديد حيث وضح أن الفكر هو عمل المسلمين يطرأ عليه ما يطرأ على سائر الحادثات ولربما يتساءل المرء هل يتجدد الفكر الديني؟

---

[65] المعجم الوسيط مادة الفاء والكاف والراء

66 ابن منظور الإفريقي المصري لسان العرب. بيروت دار صادر ج5 ص 3451

67 جميل صليبياتاريخ الفلسفة العربية. دار الكتاب اللبناني.بيروت. ط2 1973م ج2 ص154

68 محسن عبد الحميد تجديد الفكر الإسلامي.هيرفدن. فيرجينيا. الولايات المتحدة الامريكية ط 1996م ص 41.

أليس الدين حقائق ثابتة لا تتغير من حين إلى حين؟

بلى ذلك حق في شأن حقائق الإسلام ولكن الفكر عمل المسلمين في تفهم الدين وتفقهه وذلك كسب بشري يطرأ عليه مايطرأ على سائر الحادثات من التقادم والبلى والتوالد والتجديد [(69)]وعرفه محمد صادق عفيفي "فالفكر الإسلامي هو هذه الحصيلة من الموضوعات التي تخاطب العقل البشري فيما يمس عالمنا الواقعي الموسوم بعالم الشهادة ويدفع إلى التأمل والملاحظات والنظر فيما يتعلق بقضايا العقيدة والعبادة والقيم والنزعات والأخلاقيات في الإسلام"[(70)]

بالرجوعإلى مصطلح الفكر الإسلامي من حيث المجالات فنجد أنه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: وفيه مجال الفكر الإسلامي واسعاً.

القسم الثاني نجد فيه مجال الفكر الإسلامي ضيقاً. فالمجال الواسع للفكر الإسلامي يشمل جميع إنتاج فكر المسلمين من البعثة إلى يومنا هذا، أما الضيف فهو الذي يشمل جوانب معينة وهو الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه وغير ذلك مما يدخل في التراث الإسلامي [(71)].

مما سبق يتبين الفرق بين الفكر الإسلامي والإسلام باعتبار أن الإسلام هو الدين المنزل من عند الله بينما الفكر الإسلامي هو اجتهاد العقل البشري فيخطئ ويصيب, و بعتريه ما يعتري أي فكر آخر.

أما مصادر الفكر الإسلامي وأصوله فهي القرآن والسنة واجتهادات علماء المسلمين [(72)]

اتجاهات الفكر الإسلامي

اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصرة تتنازع العالم الإسلامي المعاصر ثلاثة تيارات فكرية تمثل هذه الاتجاهات المرجعية الفكرية المعاصرة. حيث نجد:

69حسن الترابي. قضايا الفكر. معهد البحوث والدراسات الاجتماعية.الخرطوم. ط2 1995 ص80.

70محمد الصادق عفيفي الفكر الإسلامي. مكتبة الخانجي القاهرة. بدون تاريخ ص 12

71 السيد محمد عقيل مدخل إلى دراسة الفكر الإسلامي. دار الحديث. القاهرة ط 2004 ص 11

72احمد شلبي الفكر الإسلامي منابعه وآثاره. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ط2 1986م ص 85

أول: هذه التيارات تيار التقليد ومنطلق هذا التيار هو فكر السـلف الذي مر بابتلاءات تعقده تارة وتجعله ينهض تارة أخرى فكر السلف مر بمراحل انحطاط وانتهاض (73) ليستسلم أخيراً بالركون إلى الجمود وعدم التجديد ليستقي منه الآن هؤلاء السلفيون.

وكما يذكر د. محمد عمارة «منطلقات هذا التيار ومنابعه هي فكر أسلافنا الذي تبلور في عصور التراجع لحضارتنا الإسلامية على وجه الخصوص والتحديد فأهله ومؤسساته لا يعرفون كثيراً عن حقيقة المنابع الجوهرية والنقية لفكر الحضارة الإسلامية. لا يهتمون كثيراً بإبداع عصر الإزدهار لهذه الحضارة». (74)

يمكن أن يقسم أصحاب هذا التيار إلى فصائل، تضم المؤسسات التعليمية الموروثة كالأزهر والطرق الصوفية والنصوصيين، فهؤلاء ومهما قيل عنهم وعن جمودهم ونأيهم بأنفسهم عن التجديد، إلا أن الفضل أيضاً يعود إليهم في حفظ التراث الديني كما ورثوه ،دون زيادة أو نقصان ولكنهم أيضاً سبباً في جمود الفقه الإسلامي وقد تحدث الشيخ محمد عبده عن الأزهر وأبنائه في عصره «أنهم لا يتعلمون في الأزهر إلا بعض المسائل الفقهية وطرفاً من العقائد على نهج يبعد عن حقيقتها أكثر مما يقرب منها وجل معلوماتهم تلك الزوائد التي عرضت على الدين ويخشى ضررها ولا يرجى نفعها، فهم أقرب للتأثر بالأوهام والانقياد إلى الوساوس من العامة، وأسرع إلى مشايعتها منهم ،فبقاؤهم فيما هم عليه مما يؤخر الرعية». (75)

أما المؤسسات الصوفية فهي لا تجد وقتاً يصرفها عن روحانياتها حتى تضيف شيئاً إلى الفكر الإسلامي، كما أن صراعها مع النصوصيين قد استنفد ما تبقي من وقتها. وبذات القدر نجد أن جهود النصوصيين من ناحية قد ضاعت بين صراعها مع الخرافات التي حظيت بقدر كبير من عامة المسلمين وبين التأمل في صحة النصوص نفسها وقول ابن تيمية فيها. فعلى الرغم من نجاح النصوصيين في ميدان جلاء العقيدة إلا أنهم لم يقدموا شيئاً يذكر كإضافة للفكر الإسلامي وقد تحدث أيضاً الشيخ محمد عبده عن النصوصيين بأنهم «أضيق

73انظر قضايا التجديد، حسن الترابي ص 68

74محمد عمارة. أزمة الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر دمشق، ط 1 / 1998م، ص81

75محمد عمارة .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق، طبعة بيروت 1972م، ج 3 ص 112 -114

أفقا» وأحرج صدراً من المقلدين فهم وإن أنكروا كثيراً من البدع ونحّوا عن الدين كثيراً مما أضيف إليه وليس منه إلا أنهم يرون وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقيد به دون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنية أحباء».([76])

والي ذات الفهم ذهب الدكتور حسن الترابي «ومهما يكن الترتيب الرسمي لأصول الفقه - الكتاب والسنة و الاجتهاد - فإن المعمول به حقيقة لدى المجتمعات الإسلامية التقليدية هو الرجوع أولاً إلى أقوال أصحاب الحواشي والشروح من محرري الفقه ومدونيه ثم من خلال ذلك إلى آراء أئمة الاجتهاد، ولا يتجاوز ذلك إلا قليل من العلماء. ([77])

إن التيار التقليدي انكفأ على الماضي وترك الساحة الفكرية لأصحاب الهوى من عامة الجمهور وأصحاب الأغراض مما صنعه المستعمر فيما عرف بالتغريب.

الثاني: ضمن التيارات المعاصرة في الفكر الإسلامي اليوم هناك تيار التقليد للوافد الغربي «التغريب» فإن كان التيار الأول تيار تقليدي يتبع للسلف الصالح. أما هذا التيار تيار تابع للغرب، ويرى أن خلاص الأمة إنما بأخذ ذمام العلم والتكنولوجيا من الغرب ولا يتم ذلك إلا بأخذ الفكر الغربي، ويمثل سلامة موسى هذا التيار حيث يقول: «وإذا كانت الرابطة الشرقية سخافة، لأنها تقوم على أصل كاذب فإن الرابطة الدينية وقاحة فإننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا نحن في حاجة إلى ثقافة أبعد ما تكون عن الأديان. وحكومة ديمقراطية برلمانية كما هي في أوروبا، وأن يعاقب كل من يحاول أن يجعلها مثل حكومة هارون الرشيد أو المأمون أو تيوقراطية دينية. إنني كلما أردت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامي أغراضي. يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني وكلما زادت معرفتي بأوربا زادحبي لها وتعلقي بها وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها وهذا هو مذهبي

76 المرجع السابق، ص 314
77 حسن التراب قضايا التجديد، مرجع سابق ص 69

الذي أعمل له طول حياتي سراً وجهراً فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب[78] .

هذا هو رأي هذا التيار و الذي عزز من جرأته هو تزعم المسيحيون الشوام له «ولقد كان رواد - مشروع اللحاق الحضاري - في هذا الطور من أطواره - مجموعة من المثقفين الموارنة الشوام الذين هاجروا إلى مصر فراراً من السلطة العثمانية، الذين كانت تحركهم كراهية شديدة للدولة العثمانية وبغض دفين للإسلام». [79]

لقد تبلور تيار التغريب حاملاً ثقافته الغربية لتحل محل الثقافة الإسلامية. حيث دعا إلى العمل بالنموذج الغربي بغض النظر عما يحمل من أفكار تناقض الإسلام ولا تصلح لخدمة المسلمين، وقد كان هدف سلامة موسى واضحاً وضوح الشمس هو إخراج الأمة من آسيا «أي الإسلام» وحضارته وإلحاقها بالغرب حضارياً.

الثالث :بين هذين التيارين «تيار التقليد للسلف والتقليد للغرب» هنالك تيار عرف بتيار الإحياء والتجديد، ينادي هذا التيار بتجديد الفكر والتراث الإسلامي ليتماشى مع الواقع، ويلحق بالتطور فيما لا يتنافى مع الإسلام. «ينبغي علينا لذلك أن ننهض بحملة فكرية جديدة لتسد هذه الثغرة الواسعة التي نشأت وما انفكت تتعاظم منذ القرن السابع ولنقضي على الأعراف الراسخة من المذهبية العصبية والتقليدية الجامدة. ولكن عصبية التقليد تأبى أن تنفتح لمقتضيات التجديد وتؤدي إلى قلق شديد إزاء كل تعبير جديد فضلاً عن المعنى الجديد وكثيراً ما نسمع من هؤلاء تنكيراً على كلمات معبرة بحجة أنها غير إسلامية ويغفلون عن أن إمكانات الحياة كلها خلقت لعبادة الله، ولو رأينا شيئاً منها لدى غيرنا فإن واجبنا أن نستولي عليه لنسخره لعبادة الخالق بعد أن كان مستخدماً لمعصيته، وكذلك الحكمة هي ضالة المؤمن يأخذها أنى وجدها، ويتوسل بها إلي ربه ولا نحتاج إزاء الأسلوب التعبدي الجديد أو المعنى الحكيم أو التجربة النافعة أو الأداة المادية الصالحة أن نطلب لها شاهداً من التاريخ أو سابقة من السلف». [80]

إن المنابع التي انطلق منها تيار الإحياء والتجديد تتمثل في مبادئ الإسلام وثوابت التراث

---

[78] محمد محمد حسين الإتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط 1980م القاهرة، ج 2، 212.

[7979] محمد عمارة أزمة الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر دمشق، ط 1 / 1998م، ص88

[80] حسن الترابي،قضايا التجديد، مرجع سابق ص 75

الإسلامي وما أبدعه العقل الإنساني «وإذا كان تراث حقبة الجمود والتراجع في حضارتنا العربية الإسلامية قد كان بضاعة تيار التقليد للموروث، وإذا كان النموذج الحضاري الغربي قد مثل منابع ومنطلقات تيار التغريب فإن المنابع التي انطلق منها تيار الإحياء والتجديد تمثلت في مبادئ الإسلام كما تمثلت في منابعه الجوهرية والنقية البلاغ القرآني، والبيان النبوي للقرآن الكريم، كما تمثل في السنة النبوية الثابتة، وثوابت التراث العربي الإسلامي التي مثلت قسمات الهوية الحضارية للأمة والتي حفظت لأجيالها تواصلها الحضاري ووحدتها كأمة عبر الزمان والمكان. وكل ما أبدعه العقل الإنساني في مختلف الحضارات، كما تمثل في الحقائق والقوانين التي مثلت وتمثل العلوم التي لا تتغاير موضوعاتها بتغاير الحضارات والمعتقدات أي العلوم الموضوعية المحايدة التي هي «مشترك إنساني عام» متميز عن «العلوم الإنسانية» ومنها الثقافة التي تدخل الخصوصيات التي تتمايز فيها الحضارات.تلك كانت المنابع والمنطلقات الفكرية لتيار الإحياء والتجديد». ([81])

وهو مذهب الشيخ محمد عبده «لقد ارتفع صوتي بالدعوة إلي تحرير الفكر من قيد، التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقل من خبطه، وخلطه لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ،مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل كل هذا أعده أمراً واحداً». ([82])

هكذا يتحدث أنصار التجديد لنهضة الفكر الإسلامي وتقديمه كبديل حضاري للإنسانية عامة ولنهضة المسلمين خصيصاً.

---

[81] محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق.ص 99

[82] محمد عمارةالأعمال الكاملة، للإمام محمد عبده،مرجع سابق. ج 2، ص 318

الفصل الثاني: أبستمولوجيا المشاركة السياسية: دراسة نقدية

سنحاول في هذا الفصل التعرض للمشاركة السياسية من منظورات عدة، وبطروحات مختلفة غربية وعربية وبمحاولة نقدية لنستخلص في كل محطة مهمة حوصلة إجرائية تعبر عن توجه الدراسة.

بداية يقصد أبستمولوجيا(*[83]) ذالك المدخل الذي يعنى بالدراسة النقدية للمعرفة العلمية ويبحث في كيفية تحويل الافكار والافتراضات الى نماذج معرفية (براديميات) واطر ذهنية للتحليلبمعنى دراسة البنى الفكرية التي تقوم عليها قصد معرفة جذورها واصولها، ومدى تحيزها من موضوعيتها. وقد تم استخدام هذا المدخل لمعرفة محتويات وبدايات تكون مختلف البراديميات الخاصة بدراسة مشكلة بناء الدولة في حقل السياسة المقارنة.

وتأسيسا على ما سبق فلقد تباينت المفاهيم التي انصبت على تعريف المشاركة السياسية وفق العديد من المنظورات الفكرية المختلفة، ويرجع ذالك بالدرجة الأولى إلى طبيعة النسق السياسي للدولة وإلى طبيعة الثقافة السياسية الأفراد ومدى انعكاسها على هذا النسق من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس تم تقسيم هذا الفصل الى ثلاثة فروع تناول الأول منها مدلول المشاركة السياسية ليعرج الثاني إلى ذكر أشكالها ومستوياتها ليختم بذكر اهم المنظورات الفكرية المفسرة للمشاركة السياسية

أولا: مدلول المشاركة السياسة: مقاربة معرفية

مما لا يختلف عليه اثنان-ومن منظور منهجية التحليل السياسي-ان اية محاولة للاقتراب من مفهوم المشاركة السياسية يقتضي اولا إدراك المقصود بالمشاركة تمهيدا لطرح مفهوم المشاركة السياسية، نظرا لكونه يحمل في طياته دلالات لغوية واصطلاحية بما يعكس تباين الباحثين في مرجعياتهم الفكرية والبيئية، فلقد تعددت المفاهيم الدالة عليه كالمشاركة الشعبية أو المشاركة العامة أو الجماهيرية وغيرها.

---

*- تعرفالإبيستيمولوجيا على أنها أحد الفروع الثلاثة التي تفرعت عن الفلسفة: الإبيستيمولوجيا، الأنطولوجيا (Antology) والتي تبحث في الوجود والماهية، الأكسيولوجيا (Axiology) المهتمة بدراسة القيم والجمال. والإبيستيمولوجيا في اللغات الأوروبية مأخوذة من كلمتين يونانيتين هما: ابيستيم (Epstime) ومعناها علم، و"لوغوس" (Logos) ومن معانيها نقد أو نظرية أو دراسة وتدل هذه الكلمة على فلسفة العلوم، لكن بمعنى أدق فهي حسب "لالاند"(Laaland) (1887-1963) ليست المناهج العلمية التي هي موضوع علم المناهج (Methodology)، كما أنها ليست توليفا ظنيا بالقوانين العلمية على منوال المدرسة الوضعية. فالإبستيمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها الرامية إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعيانظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الاول A-G، تر.خليل احمد خليل، ط.2، بيروت: منشورات عويدات، 2001، ص.356.

1- المشاركة لغة: مشتقة من الفعل"أشرك"، بمعنى أدخل، ويقال أشركه في الأمرأي :أدخله فيه وشاركه أي كان شريكه"[84]، كما أن كلمة "مشاركة"***Participation*** والمتكون في الأصل من جزأين: Parsأيجزء ***Compar-Pert***والتي تعني القيام بـ، فيكون إجمالي المعنى هو القيام *بدور* ***Totake parte***[85]، وفي اللغة العربية شارك في الشيء أي ساهم وكان له نصيب أي يعني ربط بين الفردي والكلي"[86].

2- المشاركة إصطلاحا: عرفت موسوعة العلوم الإجتماعية" المشاركة"، "بأنها الوضع الذي يستلزم إشتراك الفرد في تحقيق هدف التنظيم"، ويرى أحمد زكي" أنها تفاعل الفرد عقليا وانفعاليا في موقف ما بطريقة تشجعه على المساهمة في تحقيق أهداف الجماعة وتحمل المسؤولية[87]، أما "ليفليبروهل" فيرى "أن المشاركة هي الهوية الرمزية المشتركة بين الأفراد التي تشكل الخصائص غير المادية كالانتماءات السياسية والعقائدية التي تحدد توجهاتم وتكون محكا تحتكم له الجماعة عند تقويم الأفراد المنتمين لها"[88].

3- من الناحية القانونية: فقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأن لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين"، كما أكد أن "لكل شخص حق في حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية[89]، كما أكد العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أن لكل مواطن الحق في أن يشارك في إدارة الشؤون العامة إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون في حريته[90].

ثانيا: أشكال ومستويات المشاركة السياسية.

تأخذ المشاركة السياسية صورا ومستويات متعددة، ويرجع ذالك بالدرجة الأولى إلى طبيعة النسق السياسي للدولة وإلى طبيعة الثقافة السياسية الأفراد ومدى إنعكاسها على هذا النسق من جهة أخرى، وفيما يلي تحاول الدراسة تسليط الضوء على أهم أشكال ومستويات المشاركة السياسية مع إبراز أهم تباينات التصنيف بين الباحثين في ذالك.

1- أشكال المشاركة السياسية: من خلال استقراء الدراسات السابقة لمفهوم المشاركة السياسية يظهر للباحث مدى التباين بين أفكار المهتمين لتأثركل منهم بطبيعة الثقافة السياسية للمجتمع الذي

---

[84]- بوبكر جيملي، الشباب والمشاركة السياسية في الجزائر (دراسة ميدانية لعينة من الشباب الجامعي بجامعة قسنطينة)، رسالة دكتوراه جامعة قسنطينة: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، 2010/2009، ص.52.

[85]- صونيه ألعيدي، المشاركة السياسية والتحول الديمقراطي في الجزائر: الإنتخابات الرئاسية 8افريل2004 أنموذجا (دراسة ميدانية في مدينة بسكرة)، مذكرة ماجيستير، جامعة بسكرة: كليةالآدابوالعلومالإنسانية، قسم علم الإجتماع،2004، ص.93.

[86]- واردي،" التأصيل الفقهي للمشاركة السياسية"، أنظر الرابط:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=104505تاريخ الدخول 2013/03/11.

[87]- بوبكر جيملي، مرجع سابق، ص.53.

[88]-شريفةماشطي، المشاركة السياسية أساس الفعل الديمقراطي، مجلة الباحث الإجتماعي، العدد العاشر،2010، ص.147.

[89]- المادة20، 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

[90]-المادة25 من العهدالدوليالخاصبالحقوقالمدنيةوالسياسية.

يعيشون في كنفه وعموما إذا كانت المشاركة السياسية هي إسهام المواطنين في الحياة والعملية السياسية، سواء كان الإسهام عن طريق التأييد أو المعارضة، فمن خلال هذا الطرح يمكن التمييز بين عدة صور وأشكال المشاركة السياسية.

- الشكل رقم "1" يوضح أشكال من المشاركة السياسية عند "كونواى" [91]:

- النشاط الإيجابي مقابل السلبي:Active versus passive

- التقليدي مقابل غير تقليدي:unconventional**versusconventional**

- الرمزي مقابل الوسطي:instrumental versussymbolic

فتشمل المشاركة النشطة التصويت وكتابة الخطابات الحكومية وتمويل الحملات الإنتخابية وغيرها، أما المشاركة غير تقليدية تشمل المظاهرات وحرق اللافتات الرمزية فعلى الرغم من أن الأمريكيين يرفضونها كونها ذات صلة مباشرة بحياتهم اليومية، إلا انه قد إتضح أنها حققت نجاحات في التأثير على سياسات الحكومة خلال حرب الفيتنام، في حين أن المشاركة الرمزية تخدم معتقدات الناس فيما يتعلق بشرعية الحكومة وتشمل ترديد النشيد الوطني ولا يتوقع المواطن الحصول على فوائد منها، وفي مقابل هذه المشاركة تكون المشاركة الواسطة التي تحرك رغبات المواطنين لفوز مرشح معين ينادي بموضوع معين على أصوات الناخبين.

- **الشكل رقم "2" يوضح أشكال المشاركة في النشاطات السياسية عند " عبد الهادي الجوهري " [92]:**

<u>المشاركة السياسية المباشرة:</u> كتقلد منصب أو عضوية حزب والتصويت والترشح.

<u>المشاركة غير المباشرة:</u> فهي تشمل الوقوف على المسائل العامة أو العضوية في الهيئات التطوعية أو الجماعات الأولية، أما الباحث ***Kasfir*** قسمها لمشاركة رمزية ومادية.

والجدير بالذكر هو ما ذهب إليه **"**فيليببرو" حيث إعتمد التصنيف التالي للمشاركة السياسية:

-**<u>الأشكالالإتفاقية:</u>**ويتفرعنها:

- المظاهرات.
- الممارسة المدنية: وتشمل حضور اللقاءات السياسية و التصويت و الحملات الإنتخابية...الخ.

[91]- سامية خضر صالح، <u>المشاركة السياسية والديمقراطية: إتجاهات نظرية ومنهجية حديثة تساهم في فهم العالم حولنا</u>. القاهرة: كتب عربية للنشر الإلكتروني، 2005، ص.29.

[92]- سامية خضر صالح، <u>مرجع سابق</u>، ص.29.

2- مستويات المشاركة السياسية:

تختلف أنماط المشاركة السياسية وتتعدد مستوياتها من وجهة التأثير في العملية السياسية وصوغ السياسات العامة من دولة إلى أخرى بحسب طبيعة المعطيات السياسية وما هو متاح قانونيا متأثرة في ذالك بنمط الثقافة السياسية السائدة في المجتمع، لذالك حظيت أدبياتها بترسانة من النماذج النظرية الموضحة لمستوياتها المختلفة، وفق العديد من الأطروحات منها:

- **نموذج لستر ميلبراث:*LestarMilbrath***

لقد أدرج **"**ميلبراث**"** في كتابه***PoliticalParticipation***عام**1956** وجود تسلسل هرمي للمشاركة السياسية، يتراوح ما بين تولى منصب عام وعدم المشاركة، حيث قام بتقسيم المجتمع الأمريكي الى ثلاثة فئات حسب تفاعل كل مجموعة وذالك وفق الصياغة التالية[93]:

- المجالدون*(Gladiators)*[94]*:وهم الناشطون دوما في مجال السياسة ونسبتهم (07%).

- المتفرجون*(SPECTATORS):وهم المشاركون في السياسة بمقدار الحد لأدنى(60%).

- اللامبالون*(Apathetics):* هم الذين لا علاقة لهم بالسياسة على الإطلاق، أي(33%).

وفي الكتاب الذي إشترك فيه **"**ميلبراث**"** مع **"**غول**"** عام 1977، قاما بوضع تسلسل هرمي للتوفيق بين الأنواع المختلفة من المجالدين بدلا من إقتراح تسلسل هرمي أحادي الشكل وفقا للنموذج التالي[95]:

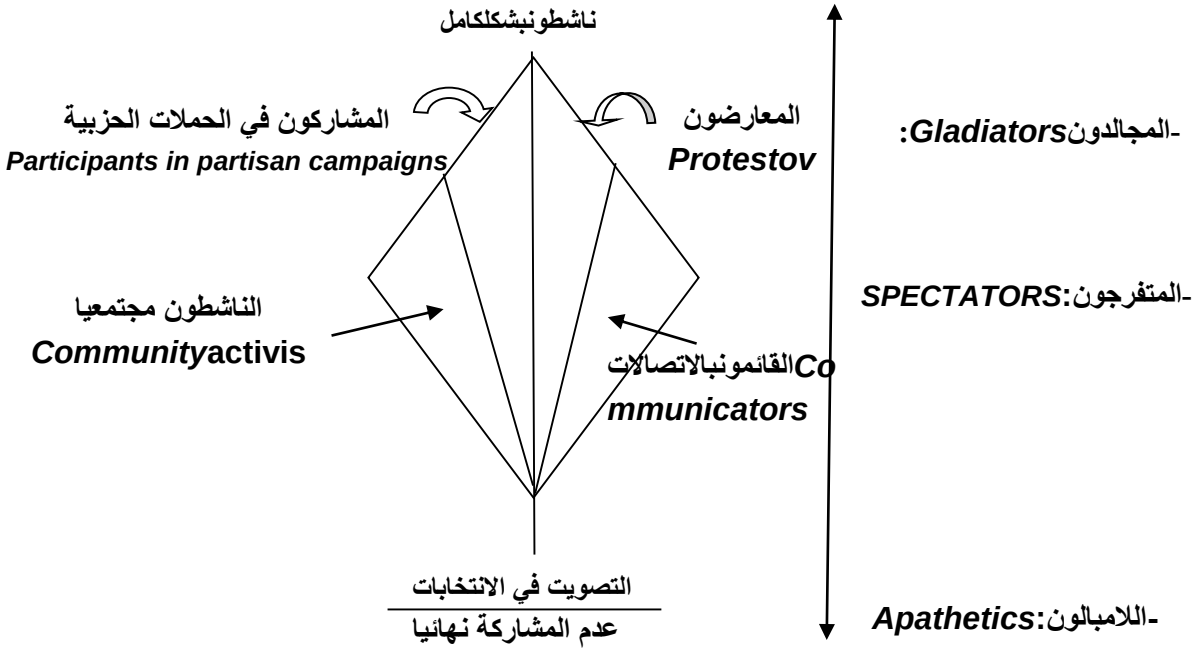
---

[93]- سامية بادي، المرأة والمشاركة السياسية والتصويت والعمل الحزبي النيابي، مذكرة ماجيستير، جامعة قسنطينة: كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية، قسم علم الإجتماع، 2005، ص.31.

*[94]- لقد إستقى***Milbrath***مصطلحات* **(المجالد، المتفرج، اللامبالي)**،على سبيل القياس من الألعاب التي كانت تقام في روما القديمةحيث يصارع**"المجالدون"** حتىالموتإمتاعا **"للمتفرجين "**للإدلاء بأصواتهم لمن يكسب المعركة، فيحينلايشاهد**اللامبالون** العرض.

[95]- زكريا حريزي، المشاركة السياسية للمرأة العربية ودورها في محاولة تكريس الديمقراطية التشاركية-الجزائر نموذجا-،مذكرة ماجيستير، جامعة باتنة: كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2010-2011، ص.19.

الشكل رقم "3" يوضحالتسلسل الهرمي للمشاركة السياسية عند كل من: *andMilbrathGoel.*



- **نموذج"ميشيل روش" *Michael Rush*، و"فيليب ألتوف" *Philippe Althof"1971.***

في محاولة أخرى لتحديد مستويات المشاركة السياسية قام البحثان بصياغة نموذج هرمي قدما فيه تدرجا يغطي كل المستويات المختلفة للمشاركة السياسية على النحو التالي:

الشكل رقم "4" يوضح التسلسل الهرمي للمشاركة السياسية لدى*Rush and Althoff*

المصدر: نبيل عبد الحفيظ ماجد، "العمل الحزبي و مشاركة المرأة الحاجة إلى التحديث و التفعيل"، في ندوة الأحزاب واستنهاض ثقافة المشاركة السياسية للمرأة"29 ديسمبر، 2008، ص.03.

ما يمكن ملاحظته من التدرج الهرمي أن أبسط حالات المشاركة السياسية تكمن في التصويت الإنتخابي وقمة درجات المشاركة هي الوصول إلى السلطة وممارستها الفعلية، نظرا لما تتطلبه من إمكانيات

وحنكة سياسية، والتي يلقى على عاتقها مهمة إعداد القيادات للتحديث والتغيير الإجتماعي والسياسي، ويذكر الباحث ان أن هذا التدرج يغطي كافة مجالات المشاركة السياسية ويحتمل التطبيق في مختلف النظم السياسية، كما تختلف هذه المستويات من نظام إلى آخر فثمة مستويات قد تكون على درجة من الأهمية في نظام ما، وأقل أهمية في نظام آخر.

غير أن ما يؤخذ على هذا النموذج – رغم من معقوليته -بعض المأخذ فالباحثين جعلا شاغلي المناصب السياسية والبيروقراطيين في مستوى واحد من القوة والنفوذ –و هذا غيرمعقول-فتبعية رجال الإدارة للسياسيين لاختلاف عليه، فالقرارات تتخذ بواسطة دوائر سياسية في حين يقتصر دور البيروقراطيين على التنفيذ.

ثالثا: المنظورات الفكرية المفسرة للمشاركة السياسية

بداية تعد المشاركة السياسية من المفاهيم المركبة والمعقدة في نفس الوقت كما هو الحال في غالبية المفاهيم الإجتماعية الأخرى، بل وفي جانب اخر منها نجدها تشكل أرقى تعبير للديمقراطية في إطار التعبير السياسي من قبل كل أطراف المجتمع فإذا كانت المشاركة السياسية في السابق مقتصرة على حق الرجال ونبلاء المولد وأثرياء القوم في التصويت فقط.

إلا أن بزوغ عصر النهضة وضغط الحركات الإجتماعية و السياسية طور مفهوم المشاركة السياسية وبلغ هذا الاتجاه ذروته أثناء الثورة الصناعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر و تعددت مظاهر «المشاركة السياسية فشملت الأغنياء والفقراء و الرجال و النساء وانتشرت النشاطات السياسية كالانخراط الجمعوي والنقابي باعتبارهما تعبيرا يفرض التأطير و التعبئة الجماعية والشعور بالإلتزام والمسؤولية وفيما يلي تحاول هذه الدراسة إستعراض بعض الدراسات الغربية والعربية المفسرة لها في هذا الشأن.

- **أولا: المشاركة السياسية وفق المنظور الغربي:**

مما لا يختلف فيه إثنان هو أن موضوع المشاركة السياسية قد انصبت عليه العديد من الدراسات التي تندرج ضمن التراث الليبرالي الغربي كونها تشكل أرقى تعبيرا للديمقراطية فلقد مجدت الحضارة اليونانية منذ القدم المشاركة الجماهيرية للحد من نظم الاستبداد، وفيما يلي تحاول الدراسة استعراض بعض هذه المنظورات الغربية.

1- دراسة "فيرباوناي*Nie*وكيم*Kim*"سنة1978:

إنصبت دراسة هؤلاء الباحثين حول المشاركة الجماهيرية في المجالات السياسية في سبع دول تتشابه أنظمتها السياسية (أستراليا أمريكا، اليابان، هولندا، نيجيريا، الهند، يوغسلافيا سابقا)[96]كما إستخلصت إلى أن مشاركة الريفيين أكبر من سكان الحضر، نظرا لإحساس به ويتهم الذاتية أكثر من الحضريين وأن نقص مشاركة المرأة يرجع إلى وجود قيود كالحرمان من العضوية في التنظيمات والتعليم وغيرها.

2- دراسة دافيدسون *Davidson* وكوتر *Cotter* سنة1989: لقد أكدت الدراسة على علاقة المشاركة السياسية بالإحساس بالمواطنة حيث أجريت الدراسة على عينة من500 مواطن من ولايتي **"ألباما"** و برمنجهام**"** بإنجلترا، فكانت النتيجة أن هناك علاقة إيجابية بين الإحساس بالمواطنة والسلوك الإنتخابي في الحياة السياسية، بينما هناك علاقة سلبية بين الإحساس بالمواطنة والمعسكرات والحديث عن الحياة السياسة[97].

3- دراسة "الموند" و"فيربا"اكدا فيها على علاقة المشاركة السياسية بالعديد من المؤشرات الإقتصاديةوالإجتماعية للأسرة والإنتماءات السياسية والدينية وإسقاطها على العديد من الدول قصد دراسة الثقافة المدنية

ثانيا: المشاركة السياسية وفق المنظور العربي:

ادا كانت المشاركة السياسية تعد من ضمن المفاهيم الحديثة التي شكلت ثورة القرن العشرين، وقد عرفت تطورات نظرية متسارعة في أحضان المدرسة السلوكية، وبالتالي فان طرحها كان سابقا في النموذج الغربي الذي طوى زمن الملكيات الثيوقراطية منذ بزوغ عصر النهضة بخلاف الأقطار العربية التي لم تنل إستقلالها إلا حديثا، بل ومازالت تعيش في كنف الديكتاتوريات المقننة وأصبحت مشاركة المواطن موسمية فقط حيث تنتهي مهامهم عند صندوق الإقتراع وفق قاعدة "نعم" أو "لا" المحسومة مسبقا، وأصبح الطابع العام للمشاركة – في غالبية الأقطار العربية- يتجسد في صورتين، إما مشاركة مقننة وإما عزوف صارخ ينطوي على مختلف أشكال ومعاني "العصيان المدني"، الذي سنة له السلطة قانونا تحت شعار "إعلان حالة الطوارئ". وفيما يلي نستعرض بعضا من افكار المنظرين العرب التي اهتمت بهذا السياق.

1- **دراسة "سعد الدين إبراهيم جمعة" 1984**: لقد قام بدراسة حول المشاركة السياسية للشباب إستنادا للملاحظة والإستبيان دون المشاركة، حيث أجريت على500 طالب وطالبة في خمسة أقسام بكلية

[96]- طارقعبدالوهاب،سيكولوجيةالمشاركةالسياسية.القاهرة:دارغريبللطباعةوالنشروالتوزيع، 2000، ص ص150-152.
[97]-محمدلمين لعجال، إشكاليةالمشاركةالسياسيةوثقافةالسلم، مجلة العلوم الإنسانية، العدد الثاني عشر،2007، ص.240.

الآداب جامعة القاهرة، حيث تمالت وصل فيها إلى أن ما نسبته 81% من الطلبة لا يملكون بطاقة الناخب و بالتالي لا تعنيهم المشاركة السياسية في شيء[98].

2- دراسة "ياسرحسن ناجي الصلوي: اكد في دراسة عام 2007 حول المشاركة السياسية في اليمن كونها دراسة سوسيولوجية مقارنة للعمليات الإنتخابية النيابية، ما بين 1990-2003، فلقد شهد المجتمع اليمني ثلاث عمليات إنتخابية منذ تحقيق الوحدة اليمنية1990 ، وقد كشفت الدراسة أن هناك إرتفاعا في مستوى الوعي الإنتخابي و السياسي لدى الناخبين، كما أكدت الدراسة الدور الذي تلعبه الأحزاب في دفع المواطنين للمشاركة في الإنتخابات النيابية باعتبارها إنعكاس للواقع الإجتماعي والسياسي لذي تعمل فيه ما يمكن النظم السياسية من تحقيق شرعيتها[99].

ثالثا: المشاركة السياسية وفق منظور الفقه الإسلامي:

لقد ورث أحفاد الحضارة الغربية عن أسلافهم اليونان تراثا غنيا عن الفلسفة الديمقراطية وغدا الخروج عنها محل إدانة وإستنكار سواء في مجال الفكر آو الممارسة، وما لبث هذا المفهوم حتى اعتنقته مختلف التيارات الغربية، أما فيما يخص الحضارة الإسلامية فقد كان الإجماع قاب قوسين على أن الشورى هي الفلسفة المقدسة للحكم في السلطة الإسلامية.

وفوق كل هذا وذاك فإذا كانت الشورى قيمة إنسانية مارستها مختلف الأمم والشعوب عبر التاريخ، إلا أن الإسلام أضاف لها بعدا تعبديا، لأنه يجعل الإهتمام بأمر المسلمين شرط الإسلام لقوله عليه السلام "من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم"، ويقول أيضا "لان امشي في حاجة أخ لي حتى تقضى أحب إلي من أن اعتكف في مسجدي هذا شهرا، وهذا الحديث يبين أهمية حاجة الفرد، فكيف بحاجة الأمة وسياسة الدولة، ووفقا لهذا الطرح فقد أرسى دعائم الحكم على جملة المبادئ منها:

1- **مبدأ الشورى:**إن مبدأ الشورى يعد ضمن الأدبيات العامة المرادفة لنظام الحكم في الإسلام فهو الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص، بل هو نص يقر حق مشاركة الأمة في شؤون الحكم باعتباره واجب من واجباتها الشرعية[100]، ويرى **"**القرطبي**"** أن شرعية الحكم ترتبط بمبدأ الشورى يقول **"**إن من لم يستشر العلماء فعزله واجب لإخلاف بين العلماء**"**[101].

---

[98]-صونيهألعيدي، المشاركة السياسية والتحول الديمقراطي في الجزائر: الإنتخابات الرئاسية 8افريل2004 أنموذجا (دراسة ميدانية في مدينة بسكرة)، مدكرة ماجيستير، جامعة بسكرة:كليةالآدابوالعلومالإنسانية، قسم علم الإجتماع،2004-5005، ص ص.24-25.

[99]- محمدلمين لعجال، مرجع سابق، ص ص.241-242.

[100]- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية. ط.1، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية، 1993، ص.108.

[101]- القرطبي أبو عبد الله الأنصاري، الجامع لأحكام القران، الجزء الرابع، ط.3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1948، ص.249.

فالدولة الإسلامية هي دولة المؤسسات ودستورها الإسلام، فهي ليست دولة أسرار ثيوقراطية مغلقة يديرها رجال الدين فقط، وإنما دولة الشعب التي تؤكد حقهم في النصح والبيعة وإلزام ولاة الأموربحكم الأغلبية، كشورى ملزمة[102]، ومن هنا تعد هذه الآية بمثابة القاعدة الكبرى لبناء الدولة-الأمة، وشرط الاتفاق بين الحاكم والمحكوم، ولم يقتصر مبدأ الشورى في السياق القرآني على صيغة الأمر، بل جاء على صيغة المدح لقوله تعالى **"**وأمرهم شورى بينهم**"**[103]، ويقول تعالى أيضا **"**فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما**"**[104].

كما أن السنة المطهرة جاءت مستفيضة بهذا المعنى فلقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه في العديد من المسائل الدنيوية، فعن أبي هريرة رضيا لله عنه قال:**"**ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله**"**، وقال صلى الله عليه وسلم**"** ما خاب من استخار ولا ندم من استشار ولا عال من اقتصد «وهكذا شكل مبدأ الشورى موجة تحول في صورتها الأولى نقلت المجتمع الإسلامي على وجه الخصوص من مجتمع اللادولة إلى الدولة الوطنية الحديثة بالمفهوم المعاصر.

2- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ان المجتمع الإسلامي يتمتع كله بهذا المبدأ الذي لا يقتصر على الأمور الدينية فقط بل يشمل كل النشاط الإنساني في التفكير والنقد والمعارضة وتقييم، بلجعل الإسلام الإهتمام بالشؤون العامة للأمة قضية لا مناص منها لقوله تعالى **"**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**"**[105] حيث يرى المفكر **"**محمد عبده**"** أن هذه الآية من أقوى الأدلة على حق المشاركة في الحياة السياسية[106].

3- مبدأ البيعة:

إن البيعة في معناها العام هي إجتماع أهل الحل والعقد من المسلمين فيعقدوا الإمامة لافظهم دينا وعلما، ويعاهدهم في مقابل ذالك على إقامة العدل فلقد دلت العديد من الآيات القرآنية، وأحاديث النبوية على مكانة وأهمية البيعة في النظام الإسلامي، ففي بيعة العقبة الكبرى إذ اجتمع المسلمون على مبايعة النبي صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة فقال عبد الله بن رواحة: **"**إشترط لربك

---

[102]- علي محمد الصلابي، الشورى فريضة إسلامية. ط.1، القاهرة: مؤسسة إقرا للنشر والتوزيع والترجمة، 2009، ص.7.

[103]- سورة الشورى الآية 36.

[104]- سورة البقرة الآية 233.

[105]- سورة ال عمران الآية 104.

[106]- داود الباز، حق المشاركة في الحياة السياسية: دراسة تحليلية مقارنة للمادة 62 من الدستور المصري مقارنة مع النظام في فرنسا القاهرة: دار النهضة العربية، 2002، ص.23.

ولنفسك ما شئتفقال أشترط لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأشترط لنفسي أن تمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأموالكم، قالوا فإذا فعلنا ذالك فمالنا؟ قال **"الجنة"**، قالوا ربح البيع لا نقيل ولانستقيل**"**[107].

وتأسيسا على ماسبق نزلت الآية الكريمة **"**إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بان لهم الجنة**"** وفي سياق آخر يقول تبارك تعالى **"**إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم**"**[108]، لدى فإن الرؤية الإسلامية للمشاركة من خلال مبادئ الشورى والبيعة وأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتنافى ومبدأ العزوف عن المشاركة في الحياة بمختلف نظمها لقوله صلى الله عليه وسلم **"**من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية**"** من خلال العرض للمنظورات الفكرية تعرج الدراسة لبسط مدلول المشاركة السياسية.

الفصل الثالث: تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر

تثير تجربة الحركة الإسلامية في الجزائرية الاهتمام من عدة نواح، فهي من بين الحركات المماثلة القليلة التي كان لها نصيب في المعترك السياسي، وأصبح لها رصيد في الحياة العامة، التشريعية والتنفيذية، على عكس العديد من نظيراتها التي لم تستطع -لعوامل ذاتية أو خارجة عنها-تحقيق ذلك. ثم إن تلك الحركة تميزت أيضا بتنوعها الحركي والفكري، الأمر الذي صبغ تجربتها بالعديد من التحالفات والانشقاقات، كما أثرى تلك التجربة بإنتاج نظري غزير. وتتميز الحركة الإسلامية الجزائرية أيضا بقدر من ‘‘المحلية’’، خصوصا على مستوى الممارسة، والعالمية على مستوى الانتماء الفكري، كغيرها من الحركات الإسلامية في العالم.

أولا: الحركة الإسلامية في دول المغرب العربي

لكل ظاهرة سياسية بيئة تتشكل وتنمو داخلها، هذه البيئة تحتوي على مجموعة من المحددات و المميزات ذات البعد الثقافي الاجتماعي و الديني و القبلي ترسم مسارا لظاهرة وتطورها والحركات الإسلامية باعتبارها ظاهرة سياسية إجتماعية فلا يمكن أن تكون استثناء عن هذه المحددات و المميزات والعوامل التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في ظهورها وانتشارها، و بما أن الامتدادات الثقافية و الدينية و حتى القبلية مترابطة الحلقات على و في الجغرافيا المغاربية, لذلك ما من فصيل إسلامي في بلد مغاربي إلا و له نسخة تقريبا طبق الأصل في باقي البلدان المغاربية.

الحركاتالإسلاميةفيالمغرب

بروزالقوى الإسلامية الحركية فيالمغربوتطورها:

---

[107]- أحمد محمود ال محمود، البيعة في الإسلام: تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق.ط.1، د.ب.ن. دار الرازي للطباعة والنشرد.س.ن .ص.24.

[108]- سورة الفتح الآية10.

يعود ظهور أول تجربة تنظيمية للحركة الإسلامية المغربية سنة 1970، حيث تأسست أول خلية إسلامية منظمة بالمغرب بإشراف الشيخ" عبد الكريم مطيع الحمداوي"، الذي صرح بتأثره بالسلفية الوطنية

ورموزها خاصة "المختار السوسي" و "الشيخ محمد الحمداوي" هذه الخلية حملت اسم " الحركة الإسلامية المغربية " وتم الاتفاق لاحقا وبعد أن تطورت خلايا " الحركة الإسلامية المغربية" وطنيا وتوزع نشاطها على أن تعمل "الحركة الإسلامية المغربية" على تأسيس واجهات جمعوية قانونية لها من هذه الواجهات " جمعية الشبيبة الإسلامية" "جمعية شباب الدعوة" "جمعية طلائع الإسلام "جمعية الشباب المسلم" "جمعية خريجي مدارس المعلمين الإسلاميين".

ولعل شهرة "الشبيبة الإسلامية" قد غطى على شهرة اسم الحركة الأم أي الحركة الإسلامية المغربية حتى أصبح اسم حركة الشبيبة الإسلامية وهو اسمأحد الروافد الجمعوية للحركة الأم اسما للحركة الأم في وعي الجماهير والسياسيين والباحثين والاعلاميين ([109])

تجربة الشبيبة الإسلامية باعتبارها مقدمة تأسيسية للتجربة الإسلامية في المغرب:

شكلت نشأة حركة الشبيبة الإسلامية بقيادة" عبد الكريم مطيع"، تجربة جديدة للفاعل الإسلامي الحركي في المغرب، تخللته محاولة هذا التيار التجذر المجتمعي بدءا بالمساجد والجمعيات وغيرها، ثم المدارس أو عبر العلاقات الاجتماعية في إطار الأحياء المدينية أو داخل مجالات العمل أو بعض الأماكن العمومية وكانت الشبيبة الإسلامية تجمعا بشريا مكونا من الشباب خصوصا وبعض رجال التعليم وبعض الأطر مجتمعين حول فكرة جوهرية وهي إعادة إحلال الإسلام في المجتمع في المكان الذي يجب أن يكون فيه، بالدعوة والتربية والثقافة من خلال بعض النضالات، وكان منهج حركة الشبيبة الإسلامية يشكل أيديولوجيا رافضة للأوضاع، وتعتنق رؤية ضبابية و تقر بأن النظام "طاغوتي "وان و لا يطيق الإسلام ويعاديه ويعادي الحركة الإسلامية فاعتنقت الحركة "خطابا معاديا للأوضاع رافضا لأوضاع مناهضا للنظام السياسي."([110])

وقد عرفت الشبيبة عدة تصدعات وخلافات فقد اتهم عدد من قيادات الشبيبة الإسلامية ومناضليها واعتقلوا بتهمة التورط في عملية اغتيال القيادي الاتحادي **"عمربن جلون"**، بينما ظل**"عبد الكريم مطيع"** يسهر على تسيير الحركة من الخارج، وأمام هذا الفراغ القيادي الذي حاولت الحركة سده، بتشكيل لجنة سداسية مكونة من مناضليها من اجل إنقاذ الشبيبة، وبعد مرور زهاء سنتين احتدمت وتيرة الخلافات والصراعات وتفاقمت، فبرزت عدة تناقضات نتيجة تداخل العديد من العوامل الموضوعية كضغوط السلطة

[109]"قراءة نقدية في مسيرة الحركة الاسلامية بالمغرب" من الموقع http://www.ressali.com يوم 22 أوت 2015 ساعة 23 س 40 د.

[110]رشيدمقتدر، الإدماجالسياسيللقوى الإسلامية في المغرب،الطبعةالأولى،الدارالعربيةللعلوموناشرونمركزالجزيرةللدراسات،لبنان،الدوحة.2010 ص34.

و ملاحقة المشتبه فيه مورغبة الشبيبة الإسلامية في تجاوز الأزمة و تفادي التضييق والمتابعات القانونية.([111]).

علاقة حركة الشبيبة الإسلامية بنظام الحكم:

1 مرحلة السلم والمهادنة مع السلطة

التي طبعت مرحلة ظهور حركة الشبيبة الإسلامية وامتدت من سنة 1969 إلى1975 ، حيث كانت حركة الشبيبة جمعية معترف بها قانونيا وخلفها تنظيم مواز بهياكله وشعبه وخلاياه.

واتسمت علاقة الشبيبة الإسلامية بالسلطة خلال هذه المرحلة بنوع من التعايش والتوافق غير المعلن، فتوحدت أهداف النظام ومصالحه في الحد من توسع القوى اليسارية وإضعافها عبر منافسها ومواجهتها مع القوى الإسلامية الناشئة، مع أهداف الشبيبة الرامية إلى توسيع هامش اشتغال الجمعيات الإسلامية، للإسهام في تحقيق التوازن بينها وبين التيارات اليسارية التي كانت تهيمن على الحقل الثقافي والجامعي.

2 مرحلة تفكيك الحركة وملاحقة رموزها:

تميزت هذه المرحلة بانتقال الحركة من العمل العلني إلى العمل السري، مباشرة بعد اغتيال عمر بن جلول وامتدت من سنة 1975 إلى1981 ، فانتهجت الشبيبة الإسلامية العمل السري والمنهج الثوري، حيث تبنت أطروحة وأفكار سيد قطب.

وتميزت علاقة الشبيبة الإسلامية بالنظام خلال هذه المرحلة، بملاحقة مسؤوليها و تعقبهم من الأجهزة الأمنية، كما شهدت الشبيبة الإسلامية نوعا من التفكك التنظيمي بعد فرار قائدها" عبد الكريم مطيع "من ملاحقة السلطة له الى الخارج نتيجة للخلافات التنظيمية و السياسية بين قادة الحركة في الخارج و القيادة الميدانية في المغرب التي كانت تطلع بتسيير الحركة من داخل البلاد فتأزمت العلاقة و الصراع على القرار السياسي داخل الحركة, و التصريحات و الكتابات التي أدلى بها قادتها خلال مرحلة الاحتقان, لا سيما تلك التي دعت للخروج على السلطة, و المتضمنة في مجلة المجاهد أدى الى الدفع بقرار انفصال التيار الكبير عن الشبيبة فتشكلت عدة تيارات أفرزت عدة تنظيمات حركية من بينها "الجماعة الاسلامية" التي تحولت فيما بعد الى "حركة التوحيد و الاصلاح"

[111] نفسالمرجع،ص 35

3 مرحلة ما بعد التشرذم التنظيمي ما بعد(1981)

ثم اتخذ القرار بالانفصال عن الخط الثوري لحركة الشبيبة الاسلامية والقطيعة معها ونبذ العنف والسعي للممارسة العمل الدعوي والسياسي السلمي، المعتمد على التدرج والابتعاد عن العمل السري، وقد تبلور هذا التوجه بكل وضوح وحسم سنة 1986.

وفي نفس السياق شهدت الشبيبة الإسلامية، تمزقا وتشرذما بعد انسحاب أبرز القوى والتيارات عنها، وقد نحت نهجا أكثر راديكالية وعنفا بعد انشقاق الجناح العسكري عنها بقيادة **"عبد العزيز النعماني"**، ودعوة مطيع بعد صدور الحكم عليه بالإعدام، إلى القيام بالعمل المسلح ضد النظام، مما أدى في آخرالمطاف إلى عزلتها و انحصارها في عدد محدود من الأتباع، بعد تشرذمها إلى عدة تيارات وتوجهات شكلت في ما بعد أبرز القوى الحركية الإسلامية[112]

1 جمعية الجماعةا لإسلامية:
قد الملف القانوني لدى السلطات المحلية في الرباط سنة 1983 وترأس الجماعة الإسلامية الأستاذ «عبد الإله بن كيران" بينما كان كاتبها العام "الأستاذ عبد الله بها" وبذلك تم تأسيس جمعية الجماعة الإسلامية في بداية الثمانينيات، على يد نخبة من التيار المنفصل عن حركة الشبيبة الإسلامية والتي تحددت أهدافها في الدعوة إلى تجديد فهم الدين والالتزام به على مستوى الأفراد وعلى مستوى الدولة.
وقد ارتكزت الجماعة الإسلامية على الأسس التالية:

- أنها جماعة وطنية غير تابعة لأي جهة تنظيمية خارجية أو دولة
- لا تعتبر نفسها جماعة المسلمين، ولا ممثلا وحيدا للإسلام ولا وصيا عليه، إنما هي جماعة من المسلمين، تعمل على إقامة الدين في جميع مجالات الحياة متعاونة مع كل من يسعى لنفس الغايات، منطلقة من مبادئ رامية إلى تحقيق أهداف واضحة ومستعملة في ذلك كل الوسائل المشروعة.

بذلك فقد اعتنقت الجماعة الإسلامية أطروحة "الانحراف" بدل أطروحة "الجاهلية" التي كانت مستشرية داخل الأوساط الإسلامية، فرأى هذا التيار أن الأمة الإسلامية لن تنجو من الانحراف الذي أصابها، إلا بصحة أصولها الدينية من قرآن وسنة وإجماع، وفسح المجال لكل مجدد للدين أو مصلح له، يبتغي التغيير والقضاء على الانحراف[113]

أهدافيا:
وقد حدد ميثاق الجماعة الإسلامية أهدافها كالآتي:
تجديد فهم الدين والالتزام به، إقرار الحقوق والحريات العامة، الدعوة إلى تحكيم الشريعة الإسلامية، العمل
على تحسين أوضاع المسلمين المادية والمعيشية، العمل الخيري والثقافي، تحقيق نهضة حضارية شاملة، العمل على وحدة المسلمين [114]
وبحلول منتصف الثمانينيات توضحت الرؤية الأيديولوجية والسياسية للحركة، فانضمت اليها مجموعة الدار البيضاء، بزعامة "سعد الدين العثماني" سنة 1986.

وقد عرفت هذه المرحلة نوعا من الانفراج النسبي، في، علاقة الحركة مع السلطة، نظرا لأنها اتبعت نهجا معتدلا في إطار مسلسل سعيها للبحث عن المشروعية القانونية فاستبدلت الحركة اسمها من "الجماعة الإسلامية" إلى "حركة الإصلاح والتوحيد".

---

[112] رشيدمقتدر، مرجعسابق،ص38.39

[113] نفسالمرجع،ص42

[114] ميثاق جمعية الجمعية الإسلامية

1 حركة الإصلاح والتجديد:

أهداف حركة الإصلاح والتجديد:

أما عن أهدافها فحددتها كما يلي:

- التخلي عن كل أشكال السرية والعنف والطرف أي الإيمان بالحل السلمي الحضاري في التعامل مع الواقع.
- الحرص على العمل في إطار المشروعية القانونية الدستوري
- التركيز على العمل الثقافي والإعلامي والاجتماعي ([115])

2 رابطة المستقبل الإسلامي:

لقد تم الإعلان عن ميلاد رابطة المستقبل الإسلامي في 4 أبريل 1994، واختارت الدكتور **"احمد الريسوني** "رئيسا لها والدكتور« **أحمد العماري** "نائبا للرئيس والرابطة عمل توحيدي لثلاث جماعات إسلامية رئيسية هي **"جماعة الدعوة** "في فاس التي تأسست عام 1976على يد الدكتور **"عبد السلام الهراس**" ،

ومجموعة من الأساتذة المشتغلين في حقل التعليم، وقد تحفظ مؤسسو هذه الجماعة منذ البداية على الانضمام إلى الشبيبة الإسلامية أو التعامل معها، نظرا لتباين الرؤية واختلاف المنهج ثم**"الجمعية الإسلامية** "في القصر الكبير التي أسست سنة 1976 على يد الدكتور **"احمد الريسوني** "لقد حصرت أنشطتها بين التلاميذ و الطلبة وبعض الأطر التعليمية في شمال المغرب وبعض المناطق المجاورة وجمعية «**الشروق الإسلامية** "التي أسست قانونيا سنة 1986، بالإضافة إلى**"جماعة التوحيد** "التي ساهمت بدورها في عملية الوحدة.

وقد نص القانون الأساسي لرابطة المستقبل على الأهداف التالية:

- تمتين الروابط التاريخية للمجتمع المغربي وفي مقدمتها الإسلام وتراثه العلمي الحضاري
- العمل على إشاعة روح التعاون والتفاهم والحوار والبناء بين مختلف فئات المجتمع ومكوناته الفكرية بما يخدم وحدته والتحامه. ([116])
- نشر الوعي الحضاري والإسهام في توفير النهضة الحضارية لأمتنا
- العمل على معالجة الآفات والسلبيات التي تسبب تأخر مجتمعاتنا وتعرقل نهضتها ورقيها.
- العمل على بلورة الحلول العلمية النابعة قيمنا وأصالتنا للمشاكل التي تعاني منها مجتمعاتنا. ([117])

ومن العوامل التي ساهمت في تسهيل عملية الاندماج بين حركة "التجديد والإصلاح" و "رابطة المستقبل الإسلامي" التقارب في نوعية القيم الثقافية والدينية والمعرفية المدافع عنها والتشابه في المرجعيات الفكرية والأيديولوجية. وانحدارهم من نفس الشرائح الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية

---

[115] رشيدمقتدر، مرجعسابق،ص 43-44

[116] نفسالمرجع،ص4

117 نفسالمرجع،ص46

حيث أسهمت عملية الوحدة في ولادة " حركة التوحيد و الإصلاح" ([118])و منه اندفاعها للانفتاح على كل مكونات المجتمع و جميع القوى الفاعلة في المجتمع للتفاعل و التفاهم ما أمكن ([119])و احتضان تجربة "حزب العدالة و التنمية" في الحياة العامة و الدفع بها إلى الأمام.([120]).

خصائص حركة التوحيد والإصلاح

ويمكن إبراز أهم خصائص الحركة في النقاط التالية:

- أصبح الهدف العام للتنظيم هو إقامة الدين ولم يعد إقامة الدولة، وبذلك تحرر الفعل الحركي من الانغلاق السياسي في قضية الحكم للخروج إلى مساحات أوسع، واعتبر كل عمل يساهم في إشاعة التدين في المجتمع من الأعمال المعتبرة من وجهة نظر الحركة.
- أن إقامة الدولة بإقامة الدين، و هو ما يشكل تحولا مفصليا لدى الإسلاميين من فكرة إقامة الدولة الإسلامية (الخلافة) إلى إقامة الدين على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع. ([121])
- إنهاء حالة الصدام مع الأنظمة الحاكمة والمواجهة معها بإقرار جملة من المرجعات الفكرية التي أعاد خلالها الإسلاميون فهم الواقع السياسي، مما ساعد على إرساء نوع من التطور في العلاقة بينهما.
- اعتماد الشورى والديمقراطية دعامة للتنظيم، وتطوير للممارسة الديمقراطية داخل الحركة بشكل أكثر فاعلية من تلك الممارسات في الحزب.
- نهج القطيعة مع مفهوم القائد المخلص وثقافة الأمير والرعية، والقطع مع مفهوم الزعيم الملهم القادر لوحده على إنقاذ التنظيم وتوجيهه الوجهة الصحيحة.
- رسالية التنظيم بدل فكرة مركزيته, أي الانتقال من التنظيم المركزي الجامع إلى العمل المتعدد التخصصات, فالتنظيم البديل كان يتوخى أن يأتي إليك الناس, بينما في الوضع الجديد عليك أن تذهب إليهم, أي أن تشتغل في المجتمع و هو ما تعني به التنظيم الرسالي, إذا كان في وقت الشبيبة الاعتماد على التنظيم السري و التغييري في إطار الجماعة الإسلامية و ما بعد ذلك كان الاعتماد على فكرة التنظيم البديل عن المجتمع, ثم الانتقال إلى المجتمع الرسالي حيث يمكن للعضو تبليغ الرسالة الدعوية, و الإنسان الرسالي المطلوب هو الذي لديه إشعاع في المجتمع.
- إعادة الاعتبار للدعوي الذي استنزفه السياسي، نتيجة الولوج للعمل السياسي فاقتضت المرحلة إيلاء المزيد من الاهتمام للجوانب التربوية والدعوية.([122])
- الإسلاميون باعتبارهم مساهمين في الإصلاح لا مخلصين للمجتمع والدولة.

---

[118] رشيدمقتدر، مرجعسابق،صص47 -48

[119] تلفزيونالجزيرة،حصةمعأحمدالريسونيبعنوان :ظروفنشأةالحركةالإسلاميةفيالمغرب،تاريخالبث: 1999/06/15 على الرابط www.aljazeera.net

120 رشيدمقتدر، مرجعسابق،ص48

[121] رشيدمقتدر، مرجعسابق،ص91

122 رشيدمقتدر، مرجعسابق،ص92

- التأصيل الايجابي للإسلاميين و حثهم على المشاركة في العمل السياسي، الذي يعد في نظرهم واجبا دينيا بدل الموقف السلبي الرافض للمشاركة والاندماج. ([123])

الحركات الإسلامية في تونس:

لم تكن الحركة الإسلامية التونسية وليدة الصدفة وإنما كانت نتيجة جملة من الظروفوالعوامل التي انصهرت في بوتقة واحدة لتخرجها بشكلها الحالي وهي ما عبرت عنها بإرهاصات ولادة الحركة الإسلامية في تونس.

إرهاصات ولادة الحركة الإسلامية في تونس:

التحديث والعلمانية والصراع مع المؤسسة الدينية التقليدية:

أعطيت إشارة العلمنة أسابيع فقط بعد إعلان الاستقلال ([124]) حيث أن من المعروف تاريخيا وسياسيا أن

الفكر السياسي الو رقيبي كان متشبعا بالإيديولوجية الثقافية الفرنسية، وبالنزعة التحديثية لكمال أتاتورك

وفضلاعن ذلك، كان في سعي دائم نحو الاقتداء بالغرب الرأسمالي الأوروبي ([125])كذلك لكون النخبة التي حكمت البلاد التونسية بعد الاستقلال تميزت بخلفيتها الفكرية الليبيرالية الديمقراطية إذ درست وعاشت لفترات متفاوتة في فرنسا. وعاينت من موقعها ذلك التجربة الديمقراطية الفرنسية، بلإن البعض منها مارس نشاطا سياسيا في بعض الأحزاب والمنظمات الفرنسية قبل أن ينتقل إلى العمل في إطار الحركة الوطنية التونسية سواء في فرنسا أو عند العودة إلى البلاد([126])

إن تمركز السلطة السياسية في أيدي الحزب الدستوري الذي تأسس سنة 1934 وكان الحبيب بورقيبة أمينا عاما له ([127]) والمؤلف أساسا من الشرائح العليا من الطبقة الوسطى، ذات التكوين الثقافي الغربي،

ما

أدى إلى خوض الصراع ضد الحركة اليوسفية التي عارضت الاتفاقيات التونسية – الفرنسية التي وقعها بورقيبة بشأن استقلال تونس، وقد اتخذ هذا الصراع طابعا دينيا و ثقافيا وحضاريا([128]).

---

[123] نفسالمرجع،ص93

[124] عبدالحميدالإبراهيمي،المغربالعربيفيمفترقالطرقفيظلالتحولاتالعالمية،الطبعةالأولى، مركز دراساتالوحدةالعربية،بيروت، 1992, ص112.

[125] توفيقالمدني،المعارضةالتونسية: نشأتهاوتطورها،منشوراتاتحادالكتابالعرب،دمشق2001 , ،ص229

[126] عبداللطيفالحناشي" نخبةالاستقلالالمغاربية والمسألةالديمقراطية :الحبيببورقيبةأنموذجا " المجلةالعربيةللعلومالسياسية،العدد،ص37 .

[127] وهيبأبيفاضل،موسوعةعالمالتاريخوالحضارة :العالمنالحربالعالميةالثانيةحتىمرحلةنزعالاستعمار، الطبعةالثانية،نوبليس]د.م.ن] 2005,ص 154.

[128] توفيق المدني،مرجعسابق, ص229

نظرا للتأثر بشخصية مصطفى كمال أتاتورك حيث رأى بورقيبة الإسلاميين كتهديد حقيقي لطبيعة الدولة. ([129])و مع تعمق عزلة الأوساط الزيتونية التي أقصيت عن كل حضور في المؤسسات التقليدية باستثناء الكلية الزيتونية، نجح بورقيبة في تجريد المعارضة الدينية من أسلحتها، فسياسة التغريب قد دفعت بالنظام التونسي الجديد إلى قمع من يرى فيه منافسا له محتملا من التيار العربي الإسلامي([130]) .حيث تميزت السياسة الثقافية التي سادت في مرحلة الستينات بمجموعة من الخصوصيات:

أولاً–احتكار أجهزة الدولة للنشاط الديني وإشرافها عليه مباشرة من خلال مؤسسة الشعائر الدينية التابعة في البداية لرئاسة الجمهورية، وهي التي تضبط الوضع القانوني والاجتماعي لموظفيها.

ثانياً–تحويل العلماء التقليديين والمفتي إلى موظفين رسميين ومستشارين لدى السلطة السياسية وربطهم بحرية محددة تقلل من إمكانية المعارضة.

ثالثاً–إزاحة المؤسسة الدينية عن كل دور قيادي وروحاني على المستوى الاجتماعي بحكأن الأنتلجنسيا التقليدية أصبحت تخضع لوضع مهني معين يتبع الوظيفة العمومية ويتولى المفتي تمثيل رئيس الدولة في المؤتمرات والندوات.

ربعاً-احتكار الأجهزة السياسية لكل الأنشطة الدينية من حيث الاجتهاد و العبادة و تطبيق القوانين الإسلامية، وتحويل المفتي إلى مجرد مستشار لدى السلطة السياسية. ([131])

على الرغم من"**الجذرية البرجوازية**" للإجراءات والقرارات التي اتخذها بورقيبة في إطار تدعيم المؤسسات الفوقية للنظام الجديد، وفي سياق سياسة التحديث والعلمنة على المستويين الثقافي والاجتماعي، والأدلجة الظرفية والمرحلية للإسلام، إلا أنيا في المحصلة النهائية لم تؤد إلى فصل الدين عن الدولة، بالشكل الجذري والعلماني كما حصل في الغرب.

هذه التحولات القانونية والاجتماعية التي هالنسيج التقليدي للمدينة و الريف على حد سواء، وإقرار سياسة علمانية في التعليم مع مجانبته في المدارس العصرية، كانت كلها عوامل خصبة لنشوء معارضة دينية، حادة على مقاس التغييرات الجذرية والسريعة التي شهدها المجتمع، لذا جاء رد الفعل الأول عنيفا في شكل هبة واسعة ودامية قادها رجال الدين في مدينة القيروان (انتفاضة 17 أكتوبر 1961) معقل الإسلام في المغرب العربي، وفي مقدمتهم إمام الجامع الأكبر الذي فيها يعد من أبرز الرموز المعتدلة وكانت النهاية المأساوية لانتفاضة القيروان في عام 1961 باعتقال كل من شارك فيها بمثابة إسدال الستار على المعارضة الدينية للبورقيبة وسياساته التغريبي، إذ لم تعد هذه المعارضة تجرؤ على رفع

---

[129]6 _*Steven Heydemann*" *What Tunisia Will Mean For Arab Democracy* " *From A Special Report* : *Marc Lynch,*
Susan B. Glasser, And Blake Hounshell , Revolution In The Arab World :Tunisia, Egypt, And The Unmaking Of An
Era , The Slate Group ,P 64, 65

[130]عبدالحميدبراهيمي،مرجعسابق،ص112

[131]توفي المدني،مرجعسابق، ص 23

صوتها والمجاهرة بعدائها للخيارات العلمانية فضلا عن فقدانها لجهاز حزبي يؤمن لها استمرارية الوجود والعمل تحت الأرض. ولعل هذه الظاهرة هي إحدى خصوصيات الستينات في تونس، ولم يكن هماك تنظيم سياسي في ديني على غرار الإخوان المسلمين في مصر، ولم تفلح التيارات الدينية المشرقية في زرع فروع محلية لها في تونس على عكس ما حدث في الثمانينات.

بداية انتقال الفكرة الإسلامية من الجامع إلى الجامعة.

عرفت تونس في الستينات انقلابات اجتماعية عميقة، غيّرت–مع مرور السنوات هياكل المجتمع التقليدي، ومع بداية السبعينات عرف الاقتصاد التونسي انفتاحا واسع النطاق على الخارج، وازدادت علاقات

التبعية المالية والتجارية والصناعية للسوق الرأسمالية العالمية، والاحتكارات العالمية .وتدعم تأسس الرأسمالية التابعة، في نمط الاستهلاك والعيش، وفي تهافت الطلب على السلع الرأسمالية، وفي انتشار ظواهر الأنانية والربح السريع، واستغلال الفرص واللصوصية، مما أدى إلى انحطاط القيم الأخلاقية الموروثة من المجتمع القديم.

لقد شكلت هذه الأسباب الرئيسية القاعدة الأساسية لنشوء الحركة الإسلامية في تونس, التي تشكلت تحديدا في العام 1970 , تاريخ تأسيس مجلة "**المعرفة**"الإسلامية الشهرية, تحلقت حولها أبر العناصر الإسلامية **(الشيخ راشد الغنوشي و الشيخ عبد الفتاح مورو)**الرافضة للعمل من داخل جهاز الدولة و يعود الفضل في محاولة الإنعاش هذه إلى الشيخ أحمد بن ميلاد سنة 1965, و لكن الديناميكية الجديدة التي مهدت لانبعاث الحركة الإسلامية التونسية لم تبدأ فعليا إلا عندما تجمعت النواة الأولى و تعهدت بالعمل "لنشر الإسلام" متأثرة خاصة بأدبيات حسن البنا و سيد قطب و أبو الأعلى المودودي مع انضباط مرجعه عمل جماعي, و فقه للدعوة, و بيعة للأكبر سنا و مكانة مستفيدة من دعم رجل زيتوني هو **الشيخ صالح النيفر**

الذي فضل الهجرة إلى الجزائر على أن يبقى صامتا بعد خيبة أمل دينية في شخصية بورقيبة، و معتمدة على مجلة رجل لا يقل صمودا «**عبد القادر سلامة**" وضع صحيفته تحت تصرف الجماعة لتعكس ثقافتهاالأولى, و تصبح شهادة ميلاد و وثيقة رئيسية تحدد ملامح الكيان الجديد.

و جاءت سنة 1969 التي شهدت فيها تونس أزمة سياسية و اقتصادية و اجتماعية عامة في نهاية تجربة "**الاشتراكية الدستورية**"التي امتدت من 1962 إلى 1969, لتعجل بولادة الحركة الإسلامية التي التقى في داخلها أبناء الملاكين الكبار و البرجوازيين التقليديين و التجار الذين زجوا قسرا في التعاونيات الزراعية في مرحلة الستينات, بمناضلين منحدرين من فئات شعبية مدنية أو ريفية, أرهقهم الإيقاع اللاهث للانقلابات الاجتماعية السريعة في الحياة المادية و الروحية.

كما شهد العام 1969 عودة **الشيخ راشد الغنوشي** الذي سيلعب دورا رئيسيا في التأصيل الفكري النظري للاتجاه الإسلامي في تونس. وكانت أول تجربة عملية خاضها **الشيخ راشد الغنوشي** في العمل الإسلامي هي مع جماعة التبليغ في باريس سنة 1969. ثم التقى مع **الشيخ عبد الفتاح مورو** و **حميدة النيفر**

الذي ينتمي الى عائلة أخذت مكانا بارزا في المؤسسة الدينية , و **صلاح الدين الجورشي**. و كان لهذه النواة نشاط مع جمعية المحافظة على القرآن الكريم و قد تأسست سنة 1970 أول حلقة نقاش في **جامع سيدي يوسف**،و تضم نحن ثلاثين أو خمسة و ثلاثين شابا معظمهم طلابا عند **الشيخ راشد الغنوشي**، في صف الباكالوريا في معهد ابن اشرف، كانوا الكليعة التي نقلت العمل الاسلامي الى الجامعة التونسية.

مرحلة التأطير الإيديولوجي وبناء الهيكل التنظيمي:

الحركة الإسلامية في تونس هي ملتقى لتيار واسع من الألوان الفكرية والمنازع لسياسيةوالأمزجة المتعددة ضمن منظور أصولي إسلامي. وكانت النواة المؤسسة والمبادرة للعمل الإسلامي بتونس مؤلفة من: الشيخ راشد الغنوشي الذي لم يكن تكوينه الإسلامي ذا اتجاه واحد،وإنما كان تمازجا بين مجموعة من الاتجاهات، بين الاتجاه الاخوانيوخاصة فكر **سيد قطب**، الذي كان له وقع كبير في تلك المرحلة. وأيضا كان متأثرا بفكر **مالك بن نبي**. ([132])

بدأت النواة المؤسسة تعبئ الجماهير في جامع الزيتونة الذي بدأ يستعيد نشاطه الثقافي في نهاية الستينات على يد الشيخ بن ميلاد عام 1970.

وتميزت هذه الفترة ببذل جهود فكرية وإعلامية كبيرة بأقطاب التيار الديني الأصولي كأبي الأعلى المودودي وحسن البناوسيد قطبومالك بن نبي و .وذلك في سياق ترسيخ العقيدة الإسلامية وإثبات تفوقها. لدى الجماهير لتحويل أنظارها،وتربية الأبناءوالشباب على أساس الأخلاق والاجتماع الإسلامي يقوم على نقد مظاهر الحياة الغربية مع التركيز ما يعتبر انهيارا للعائلة وفسادا للمرأةوارتكاب المعاصي، كي يصبحوا أهلا لتمثيل النموذج الإسلامي في الإنسان المسلم،والتقوى والعبادة والأخلاق الإسلامية. انها الدعوة التي جوهرها بناء حياة الإنسان على أسس من المبادئ الدينية،ومن القيم الإسلامية. ([133])

مكوناتالظاهرةالإسلاميةبتونس:

لفتنظركثيرمن الدارسينلحركةالاتجاهالإسلاميفيتونسخصوصيتهاالمتمثلةفيتفاعلها الإيجابيمعماشيدهاالمجتمعالتونسيمنبعضنواحيالتطور ...وذهبوافيتفسيرذلكمذاهبشتى، تمحورمعظمهاحولاتهامنياتالإسلاميين،واعتبارهمغيرمخلصينلمايدعونإليهوإنماهمتجار سياسة،يلبسونلكلحاللبوسها،ويجارونالتيارالعامبمواقفظرفية. ([134]).

حيث يقول راشد الغنوشي أن الظاهرة الإسلامية في تونس غداة انطلاقها كانت تخضع لتجاذبات عناصر قد تكون متناقضة وهي التي أدت إلى توزع الفكرة إلى ثلاثة أجنحة.

---

[132] توفيقالمدني،مرجعسابق،ص23

[133] رشدالغنوشي " تحليللعناصر المكونةللظاهرةالإسلاميةفي تونس _ حركةالاتجاهالإسلامي " _ "فيكتاب:إسماعيلصبريوآخرون،الحركاتالإسلاميةالمعاصرةفيالوطنالعربي،الطبعةالخامسة،مركزدراساتالوحدةالعربية،بيروت, 2004 , ص30

[134] راشدالغنوشي"منتجربةالحركةالإسلاميةبتونس"،المركزالمغاربيللبحوثوالترجمة [د.م.ن]، [د.س.ن]، ص82

العنصر الأول: التدين التقليدي التونسي: ويتكون من عناصر ثلاثة متآلفة: التقليد المذهبي المالكي والعقائد الأشعريةوالتربية الصوفية، تلك التي صاغها الفقيه المالكي بن عاشر: في عقد الأشعري وفقه مالكوطريقة الجنيد السالك – أي المذهب المالكي والعقائد الأشعريةوالتربية الصوفية.

لعنصرالثاني :التدينالسلفيوالإخواني،الواردمنالمشرق،وهو بدورهتآلفبينالعناصرالتالية:

1. **المنهجية السلفية**: التي تقوم على رفض التقليد المذهبي و العقائدي، و العودة في كل ذلك إلى الأصل : الكتاب و السنة و تجربة الخلفاء, و الأصحاب و التابعين, و محاربة الوسائط بين الخالق و المخلوق بتقديس الأضرحة و التقرب إليهم و محاربة الطرقية و البدع في الدين, و تقوم هذه المنهجية أساسا على أواوية النص المطلقة على العقل.
2. **الفكرالسياسيوالاجتماعيالإخواني**:القائم على شمولية الإسلام, و مبدأ حاكمية الله سبحانه
3. **منهجتربوي**: يركز على التقوى والتوكل و الذكر و الجهاد و الجماعية و الاستعلاء الإيماني و الأخوة و التقلل من الدنيا و تحري السنة.
4. **منهج فكري**:
5. **التدينالعقلاني**:

تفاعلهذهالتكوينات

6. هذا لم يمنع استمرار التفاعل في صلب "**الجماعة الإسلامية** " التي ظلت الإطار الذي يقسم القطاع الأوسع من الإسلاميين التونسيين و في منتصف عام 1971 عبرت "الجامعة الإسلامية" عن نفسها في تنظيم سياسي سمي "**حركة الاتجاه الإسلامي**" , مع ذلك ظل التفاعل في صلب الاتجاه الإسلامي بين عناصر التركيب الثلاثة السابقة رغم ظاهرة الانشقاق التنظيمي, التفاعل عبر الصراع الخفي و المكشوف, ذلك أن التدين السلفي الاخواني مثلا و لئن استمر عنصرا فعالا في التركيبة ربما أكثر قوة من العنصريين الآخرين, إلا أن دوره في بداية الثمانينيات بدأ يتراجع لمصلحة الواقع و تحت ضغطه أي لحساب العقلانية.

مختلفالحركاتالإسلاميةالناشطةفيتونس:

تمثلمختلفالحركاتالإسلاميةاتجاهايختلفأساساعنالنظامبقدرمايختلفعنالمعارضة التقليدية،كذلكبفعلانطلاقهمنتحديدمغايرتماماالمفهومالثقافةوالهويةبحيثيعتبرالإسلاميونبأنه لا يمكن مجابهة مشاكل المجتمع بالتجرد من التراث الحضاري والديني والثقافي،([135])وقد عرفت تونس حركات إسلامية مختلفة كانت تنشط على غرار الحركات السياسية المتواجدة، غير أن الذي يوحدها هو الهدف الذي تعمل لأجله والمتمثل في إعادة الاعتبار للإسلام وإن اختلفت في الرؤية والكيفية.

حركةالاتجاهالإسلاميالتونسية

---

[135] محمدعبدالباقيالهرماسي, المجتمعوالدولةفيالمغربالعربي , الطبعةالثالثة , مركزدراساتالوحدةالعربية , بيروت , 1999 , ص11

حركة الاتجاه الإسلامي بتونس، حركة إسلامية، قامت على منهج فكر الإخوان المسلمين في العالم الإسلامي، وظهرت كرد فعل شعبي ضد التطرف العلماني المتمثل في الاستهتار بالإسلام وقيمه وأحكامه، ونتيجة لتدهور الأوضاع الاقتصادية واستشراء الاستبداد السياسي. وقد بدأها راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو واحميده النيفر، والتف حولهم عدد من الشباب وشكلوا جميعاً النواة الأولى لانتشار الفكرة الإسلامية، وأصبحت المساجد والمعاهد والجامعات رافداً أساسياً للحركة الإسلامية، التي واصلت معركتها ضد رموز التبعية والتغريب. وظلت تنشط في الساحة التونسية حتى صدر قرار بحلها وبدأ اعتقال قادتها وشبابها في ظل الحكم الحالي، إلا أنها حركة مستقلة في قرارها. ومازال لها وجود داخل تونس وخارجها رغم المطاردة.

حركة الإسلاميون التقدميون:

تعود جذور هذه الحركة إلى "الجماعة الإسلامية التونسية " و لقد عقدت مؤتمرها التأسيسي في 24 جويلية 1980 و فيه تم وضع خطة عمل الحركة و التي تضمنت مواقفها الاقتصادية و العقائدية و السياسية و قد ترأسها " زياد كريشان " (136) و قد كان أصحابها ينشطون في إطار الجماعة الإسلامية ولكنعندماقرّراراشدالغنوشيوعبدالفتّاحموروتحويلالجماعةالإسلاميةإلىحركةالاتجاهالإسلاميفيبدايةالثمانينيات , عارضوا هذا القرار و كانعلىرأسهم**"أحميدةالنيفر"**و**"صلاحالدينالجورشي "** و**"زيّادكريشان "** وأصرّواعلىالاستمرارفيخطهمالإسلاميضمنرؤيتهم الثقافيةوالفكريةوالعقلانية.

وكان هذاالتياريحملفيبدايتهعلىمايسمىبمذهبالسلفالصالحوأقطابالسلفيةالقدامى والمعاصرينوأعتمدعلىمقولةاليسارالإسلامي،وكانهذاالتياريركّزعلىالعقلأكثرمنتركيزهعلى النص،وحمل الإسلاميونالتقدميونعلىعاتقهمفكرةتجديدالإسلاموطرحكلالشوائبالتيعلقتبه الفقيهةوالعقائديةوالأصوليةوغيرها،وذهبتهذهالجماعةإلىحدّالقولبجوازتعطيلالثوابتعندماتكون هناكضرورةإلىذلك (137)

حزب التحرير الإسلامي التونسي

ظهرحزبالتحريرالإسلاميفيتونسنتيجةنشاطالعديدمنالمؤمنينبفكرةحزبالتحريرالمشرقي المولدوالذينكانوا علىمدارسنواتمنخرطينفيحزبالتحريرالإسلامي،كقدعقدالاجتماعالتأسيسي للحزب في أكتوبر 1983 وكان هذا الحزب يخطط للاستلاء على السلطة ومن ثم إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية وذلك من خلال وسائل وطرق تبناها الحزب في دستوره العام.

قدتّماعتقال وملاحقة معظمقياديحزبالتحرير وبينهمعددمنالعسكريينفيالنصفالثانيسنة

---

[136] عباسعائشة "إشكاليةالتنميةوالديمقراطيةفيدولالمغربالعربي:مثالتونس " رسالةماجستير (جامعةالجزائر03 كليةالعلومالسياسية الإعلام،قسمالعلومالسياسيةوالعلاقات الدولية،السنةالجامعية 2007 2008)،2003، ص 79.

[137] يحيأبوزكريا،مرجعسابق،ص 81

1983بتيهةتشكيلجمعيةسياسيةوالانتسابإليها و

حضوراجتماعاهاوتحريضعسكريينعلىالانتسابإلىهذهالجمعيةوأصدرتالمحكمةالعسكريةأحكاماباالسجنعلىعددمنقادة الحزبوبينهم

محمدجربيزعيمحزبالتحريرفيتونس.وفيآذار – مارس 1990 تُمتقديممجموعةجديدةمنأعضاء الحزبإلىالمحاكمةبتهمةتوزيعمنشوراتفيالمساجد.

وتولّت قيادةالحزبمجموعةمدنيّة – عسكريةبالتوافقفيمابينهاومنرموزهاالطاهرالعياديومحمدفاضل شطارةومحمد جربي،وكانحزبالتحريرالإسلاميقدأصدرنشرةسريّةبعنوان:**الخلافة.**

وقدربطتالسلطاتالتونسيةعدةمرات بينهذهالنشاطاتالحزبومحاولات انقلابيّةفاشلةلإسقاطالسلطةفيتونسوأهمها ماحدثسنة 1983 وسنة 1986.

طلائعالفداءو التيار السلفي:

طلائعالفداءمجموعةإسلاميةمسلحةيتزعمها" **محمد حبيب الأسود**"

وقدجربالكشفعنهافيعام 1987

عندماتهمّتهاالسلطاتالتونسيةبالتخطيطلقلبنظامالحكموإقامةدولةإسلامية،وبعدتوليّزين العابدينرئاسةالدولةالتونسيةصدرتقراراتبالعفوعنمعتقليالمجموعةوتم إطلاق صراحهم. ([138]).

التيار السلفيالجهادي

يعودظهورتيار السلفيةالجهادية3 بتونسإلىفترةالتسعيناتمنالقرنالعشرينفيفترةغيابالوجود القانونيلحركةالنهضة.

كقدبدأحجمهذاالتياريتعاظمبعداحتلال الولاياتالمتحدةالأمريكية للعراقوخاصةمنذسنة 2003 حيثسافرعديدالتونسيين إلىالعراق لمحاربةالأمريكان.

ويرفضتيارالسلفيةالجهاديةالتحزبالسياسيوكذلكالديمقراطيةإذيعتبرونهاكفراًلأنهاتؤديإلى انتخابرلمانيشرعالقوانينوهو مايمسمنمبدأحاكميةاللهفيالتشريعحسباعتقادهم

ومنذ جانفي 2007 اندمجتيارالسلفيةالجهاديةبالبلدانالمغاربيةفيإطارتنظيممتوحديسمى " **تنظيم القاعدةببلادالمغربالإسلامي** " وقد تحدثالخبيرالمغربيفيالشؤونالإسلاميةمحمدضريفعنميلاد هذاالتنظيمالجديدمعتبراًأنالاستخباراتالأجنبيةوخاصةالأمريكيةلهامصلحةفيتضخيمحجمهذاالتيارلاعتباراتإستراتيجية واقتصاديةوفيتونسيلتفالسلفيونالجهاديونحولشخصيةدينيةمغمورةفيالأوساطالعلميةويدعى **"الخطيبالإدريسي** .1 "([139])

الحركات الإسلامية في ليبيا

[138] نفسالمرجع, ص12

[139] اعليةعلاني, الحركاتالإسلاميةفيالوطنالعربي : دراسةمقارنةبالحالةالتونسية, مرجعسابق , ص263

وقبل أن نتناول الحركة الإسلامية في ليبيا، نستعرض بإيجاز الوضع السياسيّ في البلاد، وبالتّحديد منذ نهاية الحرب العالميّة الثّانية، وحتّى الإعلان عن الاستقلال. فقد نالت ليبيا استقلالها في 24 كانون الأول / ديسمبر 1951 بعد كفاح عسكريّ وسياسيّ دام نحو أربعين عامًا (1911-1951)، وجاء الاستقلال ثمرة التّضحيات التي قُدّرت بأكثر من نصف مليون ليبيّ.

وعندما خسرت إيطاليا الحرب العالميّة الثّانية، وانسحبت قواتها من ليبيا عام 1943، أصبحت البلاد تحت حكم الإدارة العسكريّة البريطانيّة باستثناء المناطق الجنوبيّة (فزّان)، الّتي أصبحت تحت سيطرة القوّات العسكريّة الفرنسيّة. وقد أنشأ الإنجليز إدارةً عسكريّةً مؤقّتةً في المِنطقة الشّماليّة في كلٍّ من برقة وطرابلس، وكلّ واحدة منهما منفصلة عن الأخرى انفصالًا تامًّا، بينما خضعت المنطقة الجنوبيّة لحكم الفرنسيّين الذين أنشأوا بدورهم إدارةً عسكريّةً فيها، باعتبار أنّ الفرنسيّين هم الّذين قاموا بالعمليّات العسكريّة الّتي أخرجت الطّليان وحلفاءهم من هذه المِنطقة.

وخلال هذه المرحلة -أي ما بين 1943 و1951-كانت البلاد وقياداتها الوطنيّة تخوض المعركة السياسيّة لنيل الاستقلال، وكانت أجواءُ ما بعد الحرب العالميّة الثّانية تبدو مُناسِبَةً لتصعيد العمل السياسيّ وطنيًّا وعربيًّا ودوليًّا، وأعطت بريطانيا الضّوء الأخضر للقيادات السّياسيّة والثّقافيّة لإطلاق نشاطاتها، وبدأ مُناخٌ جديدٌ يختلف تمامًا عن أجواء الاحتلال الإيطاليّ وما جرّه من عذاب ودمار. وحتّى منتصف عام 1943، بدأ الحَراك العمليّ في تأسيس النّوادي الثّقافيّة، ثمّ الأحزاب السياسيّة، وقد بلغ عددُها خلال بضع سنوات أكثر من عشرة أحزاب سياسيّة منها:

- الحزب الوطنيّ بقيادة أحمد الفقيه حسن عام 1944.
- الجبهة الوطنيّة المتّحدة بقيادة سالم المنتصر عام 1946.
- حزب الكتلة الوطنيّة بقيادة علي الفقيه حسن وأخيه أحمد وعناصر أخرى انشقّت عن الحزب الوطنيّ.
- جمعيّة عمر المختار برئاسة خليل الكوافي عام 1943.
- الجبهة الوطنية برعاية السّيّد ادريس السّنوسي عام 1946.
- حزب المؤتمر الوطنيّ بزعامة بشير السّعداوي في يوليو 1949.

إن تلك المرحلة بكل ما فيها من سلبيّات وصراعات، أعدّت القيادات والجماعات السّياسيّة لمواصلةِ عمليّة الكفاح السياسيّ على المستوى الإقليميّ والدّوليّ، وتمكّنت مع عوامل خارجيّة أن تُحقّق هدفها، وهو انتزاع الاستقلال بقرار من الأمم المتّحدة، فأصبحت ليبيا، أوّل مرّة في التّاريخ، دولةً مستقلّةً، لها دستورها ومؤسساتها التّشريعيّة، بنظامٍ ملكيٍّ اتّحاديٍّ. ونُصّب محمد إدريس السّنوسي، حفيد المصلح الإسلاميّ محمد علي السّنوسي (1787-1859) مَلِكًا عليها.

وإنَّ الدّارس لتلك المراحل من تاريخ ليبيا السّياسيّ، يلاحظ أنّ الوطنيّة هي البعدُ الثّقافيُّ الّذي أفرز كلّ النّشاطات والأحزاب، وأنّ الإسلام كان مصدرًا أساسيًّا في إلهام تلك التّيّارات الوطنيّة معاني الكفاح والثّبات والاستشهاد، خاصّة وأنّ الأمير إدريس، الزّعيم الرّوحي لذلك الحَراك، ينتسب إلى حركة إسلاميّة إصلاحيّة، هي الحركة السّنوسيّة.

- **الحالة السّياسيّة في البلاد قبيل الاستقلال**

تأخر ظهور الحركات الإسلاميّة، ولم تفرز المراحل السابقة لعام 1952 أيّ حركة أو تنظيم، أو حزب يُسمّى أو يستمدّ من الإسلام صفته السّياسيّة. وفي 19 شُباط / فبراير من عام 1952 تمّ تنظيم أوّل انتخابات نيابيّة في ليبيا، لكنَّ حزب المؤتمر شكّك في نزاهتها، ووقعت في أثنائها صدامات وأعمال عنف بين الشّرطة والمواطنين، أدّت إلى سقوط قتلى وجرحى في المدن السّاحليّة في ولاية طرابلس، كما جرى اعتقال عدد كبير من أنصار حزب المؤتمر. وبسبب تلك الأحداث، تغيّرت الأوضاع السّياسيّة تغيّرًا دراميًّا، أدّى إلى نتائج سلبيّة، حيث أعلنت حكومة محمود المنتصر حالة الطوارئ، واعتُقل بشير السّعداوي، ثم جرى إبعادُه إلى خارج البلاد للتخلّص من وجوده كزعيم معارض طموح، وحُلّ حزبه الذي كان أكبر الأحزاب، ثم أُلغيت فكرة الأحزاب في كلّ البلاد وحُلّت جميعُها، لأنّ السّلطة الحاكمة؛ بحسب رأي مجيد خدوري، **([140])** لم تكن تنظر بارتياح إلى النّظام الحزبيّ.

أدّى منع تشكيل الأحزاب بصورة قانونيّة وعلنيّة إلى خيار العمل السّرّيّ، ومن هنا كانت بدايات الحركات الإسلاميّة، وغيرها من الحركات القوميّة واليساريّة، وهو الذي سيقودها جميعًا إلى صراعات ومواجهات مع السُلطة الحاكمة.

وسوف تتّجه مآلات هذه الأحزاب التّنظيميّة إلى أوضاع في غاية الصّعوبة، وستنتهي قياداتها وعدد كبير من أعضائها إلى السّجون والقتل في الدّاخل، أو إلى الهروب والهجرة إلى خارج الوطن، وبعضها سيتوقّف عن النّشاط توقّفًا كاملًا في داخل البلاد وخارجها.

وعلى الرّغم من ضياع فرصة نظام الأحزاب في العهد الملكيّ وحكوماته المتعاقبة، ولجوء التّيّارات المُسيّسة إلى العمل السّريّ، إلّا أنّ النّظام الملكيّ تعامل معها بشيءٍ من التّسامح والأحكام المُخفّفة لمن تم اعتقالهم، مثل البعثيّين والقوميّين العرب؛ بينما اختلف الأمر بشدّة في عهد معمّر القذّافي، حيث أصبحت الحزبيّةُ جريمةً عقوبتُها الموت. وعلى الرّغم من ذلك، لم تتوقّف التّنظيمات السّرّيّة، بل تضاعفعددُها،**([141])**.

- **ظهور الإخوان المسلمين في ليبيا**

ينقسم تاريخ حركة الإخوان المسلمين في ليبيا إلى ثلاث مراحل، كانت انطلاقة المرحلة الأولى منها في أواخر العَقد الرّابع من القرن العشرين، والتي يُمكن وصفُها بأنّها مرحلة التّعريف بالمنطلقات والأفكار العامّة للجماعة والدّعوة لنشرها، والعمل من أجل استقطاب الأنصار في أوساط الشّباب.

ومن أهمّ أسباب وصول فكر الإخوان إلى ليبيا -وخاصةً إلى مدينة بنغازي-قدوم ثلاثةٍ من الشّبّان المصريّين من جماعة الإخوان من مصر إلى ليبيا، وهم عز الدّين إبراهيم، ومحمود

---

[140][140]**محمود النّاكوع,الحركات الإسلامية الحديثة في ليبيا: منطلقاتها - قياداتها - تجاربها – مآلاتها,ط1,دار الحكمة لندن , 2010 ط1, ص**

[141]**محمود النّاكوع,نفس المرجع, ص**

الشّربيني، وجلال سعدة، الّذين هربوا بسبب الاتّهامات الّتي وُجّهت إلى عدد من الإخوان في حادثة اغتيال النقراشي رئيس الحكومة المصريّة عام 1949. ([142])

واحتضنت مدينة بنغازي هؤلاء الشُّبّان، بعد إصرار الأمير إدريس على رفض تسليمهم للسّلطات المصريّة، واستطاع أحدُهم وهو الأستاذ عزّ الدّين إبراهيم من خلال التّدريس في المدارس اللّيليّة، ومن خلال العلاقات التي أقامها مع النّاس، أن يعطى صورة جيّدة عن الإخوان ودعوتهم، ونتيجة ذلك؛ انتمى عددٌ من الشّبان اللّيبيّين إلى الجماعة. وإلى جانب هؤلاء الشُّبّان الثلاثة الفارين، كان لبعض المُدرّسين المصريّين من الإخوان المسلمين، تأثيرهم في تلك المرحلة في ليبيا.

يذكر عبد الله أبوسن، أحد شخصيّات الإخوان في ليبيا، في مقابلة مع مجلّة المجتمع الكويتيّة، العدد 1054 "أنّ حركة الإخوان بدأت في ليبيا في أواخر أربعينيّات القرن العشرين، على أيدي مجموعة من المُدرّسين المصريّين المُنتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين، وكذلك بعض الإخوان الّذين لجأوا إلى ليبيا، وعلى رأسهم الأستاذ الدّكتور عزّ الدّين إبراهيم".

كانت الانطلاقة الأولى في ولاية طرابلس بعيد الاستقلال، حيث جاء إلى البلاد عددٌ كبيرٌ من المدرّسين المصريّين للتّدريس في المدارس الإعداديّة والثّانويّة وفي المعاهد، وكان بعضهم من الإخوان أو من المتعاطفين مع الإخوان، كما رجع إلى البلاد عددٌ من اللّيبيّين الّذين درسوا في مصر، أو كانوا مهاجرين في مصر، وتأثّروا هناك بدعوة الإخوان، وبعضُهم شارك معهم في حرب فلسطين عام 1948.

أمّا المُنطلقاتُ الفكريّةُ الّتي قامت عليها الحركةُ في ليبيا، فهي المنطلقاتُ ذاتُها الّتي وضعها مؤسّسها في مصر الإمام حسن البنّا عام 1928، والّتي ركّزت -في بدايات دعوته-على الأخلاق والتّعليم وبناء الفرد المسلم بناء سليمًا.

وفى رسالة المؤتمر الخامس، تبدو شموليّةُ فكره واضحةَ المعالم. يقول حسن البنّا: "فكرةُ الإخوان المسلمين تضمّ كلّ المعاني الإصلاحيّة، فهي دعوةٌ سلفيّةٌ؛ لأنّهم (أي الإخوان) يدعون إلى العودة بالإسلام إلى مَعينه الصّافي من كتاب الله وسُنّة رسوله. وطريقةٌ سُنّيّةٌ؛ لأنّهم يحملون أنفسهم على العمل بالسُّنّة المطهّرة في كلّ شيء، وبخاصّةٍ في العقائد والعبادات ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا. وحقيقةٌ صوفيّةٌ؛ لأنّهم يعلمون أنّ أساسَ الخير طهارةُ النفسِ، ونقاءُ القلبِ، والمواظبةُ على العملِ، والحبُّ في الله، والارتباطُ على الخير. وهيئةٌ سياسيّةٌ؛ لأنّهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل، وتعديلِ النّظر في صلة الأمّة الإسلاميّة بغيرها من الأمم في الخارج، وتربيةِ الشّعب على العِزّة والكرامة والحرص على قوميّته إلى أبعد حدٍّ. وهي جماعةٌ رياضيّةٌ؛ ورابطةٌ علميّةٌ ثقافيّةٌ؛ وشِركةٌ اقتصاديّةٌ؛ وفكرةٌ اجتماعيّةٌ". ([143])

بهذه الشموليّة تحدّث دُعاة حركة الإخوان في ليبيا إلى الشّباب لجذبهم نحو تيّارهم الّذي كان يَشُقُّ طريقه بصعوبة، خاصّة بعد قيام الثّورة المصريّة عام 1952، وحلّها لكلّ الأحزاب

[142] محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص
[143] محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص

أوّلًا، ثمّ حلّها لجماعة الإخوان. بعد أن تباينت السّياسات والأهداف بين قيادة الثّورة وقيادة الإخوان.

وبسبب ذلك الصدام الدّامي بين الإخوان في مصر وعبد الناصر، جاء إلى ليبيا في العهد الملكيّ عددٌ من الشّخصيّات الاخوانية، ومن هؤلاء: الدّكتور محمود أبو السّعود؛ وهو اقتصاديٌّ معروفٌ، والدّكتور مصطفى مؤمن؛ وهو مهندسٌ مِعماريٌّ مشهورٌ، والمهندس يوسف ندى؛ رجلُ الأعمال المعروف، والمهندس عمر الشّاوي. وكانوا يمارسون أعمالًا مِهنيّةً في مجالاتٍ تتناسبُ مع قُدراتهم.

وسط تلك الخلافات والصّراعات، وفى أجوائها الصّاخبة في مصر؛ حيث الحملات الإعلاميّة، وحيث الاعتقالات، ثمّ الإعدامات التي طالت عددًا من قيادات الإخوان، كانت ليبيا ما زالت تستقبل الكثير من المُدرّسين المصريّين للعمل في مدارسها ومعاهدها؛ ومنهم من يحملون دعوة الإخوان، دون الجهر بانتمائهم إلّا لمن يثقون به ثقة كاملة.

وفى العَقدين الخامس والسّادس من القرن الماضي -وبرغم الظّروف الصّعبة نِسبيًّا-نشأ تيّار الإخوان في ليبيا، وأصبح عددُ المنتمين إليه والمتعاطفين معهم يُقدّر بالمئات، وذلك برغم قانون تجريم الأحزاب، وبرغم المناوشات والهجمات الكلاميّة الّتي كان يقوم بها التيّار النّاصريّ في ليبيا ضدّ الإخوان بصورة عامّة، وهو التّيّار الأوسع شعبيّةً نتيجةَ تأثير خُطب عبد النّاصر وإعلامه.

في تلك المرحلة،لم يتبلور عملُ الإخوان في ليبيا في شكلِ تنظيمٍ له تَصوُّراتُه النّظريّة، وله أُطُرُهُ التّنظيميّة، وله قياداتُه المختارةُ اختيارًا مباشرًا من قاعدةٍ مُنتَظِمَةٍ على أُسسٍ انتخابيّةٍ متعارفٌ عليها. وربّما وُجدت بعضُ الأسر كوُحداتٍ تنظيميّةٍ لأغراضٍ تعليميّةٍ تربويّةٍ، ولكنها لم تَرقَ إلى أيّ مستوًى من مُستويات التّنظيمات الحزبيّة.

وقد تأثّر بمدرسة الإخوان العشراتُ من الشّخصيّات الليبيّة الّذين عُرفوا بمكانتهم السّياسيّة أو العلميّة أو الاجتماعيّة طَوال الخمسينيّات والستينيّات والسبعينيّات من القرن الماضي؛ ومنهم من تولّى مراكزَ مرموقةً في مؤسّسات الدّولة.

وقد حافظ تيّارُ الإخوان -خلال تلك المراحل المتوتّرة سياسيًّا-على حضورٍ ملموسٍ، بفضل عددٍ من رموزه الّتي كانت تعملُ في المعاهد المتوسّطة، مثل معهد مالكِ بن أنس، وفي المدارس الإعداديّة والثّانويّة المنتشرة في كلّ البلاد، وفى كليّات الجامعة اللّيبيّة، وفي جامعة محمد بن علي السنوسيّ الإسلاميّة. كما كان لتلك الرّموز نشاط مهم من منابر المساجد في عددٍ من المدن اللّيبيّة ومنها: طرابلس، بنغازي، الزّاوية، البيضاء، درنه، مصراته، غريان، نالوت. ومن تلك الرّموز: الشّيخ فتح الله محمد أحواص، وهو أشهرُ خطيب إسلاميٍّ آنذاك، والشّيخ محمّد كريدان. وعمرو النّامي، الذي كان له نشاط في نالوت مع الأستاذ المربّي الشّيخ علي يحي معمر، ومن الرّموز الإخوانيّة في بنغازي، والتي كانت تمارس الخطابة، وإلقاء الدّروس، عبد الكريم الجهاني وادريس ماضي. **(144)**

[144] **محمود النّاكوع,نفس المرجع, ص**

ومن المهم التّأكيد على دور الكتب والمجلّات الإسلاميّة، والتي أنتجتها أقلام إخوانيّة ومنها كتب سيّد قطب. ومن المجلّات: مجلّة "المسلمون" ورئيس تحريرها سعيد رمضان، وكتاب الحضارة الإسلاميّة لمصطفى السّباعي، وكذلك كتب محمد قطب، وكتابات العلّامة الهندي أبو الحسن الندوي، والشّيخ محمّد الغزالي، وغيرهم.

ومن الشّخصيّات الإسلاميّة البارزة التي كانت على صِلةٍ بالإخوان في طرابلس، الدّكتور أحمد صدقي الدجاني، بل إنّ البعض كان يعتبره من الإخوان. وهو شخصيّةٌ لها نشاطُها الفكريّ المنتظمُ عبرَ المحاضرات العامّة، والأحاديث الإذاعيّة، والمقالات الصحفيّة.

- **الإخوان المسلمون: المرحلة الثانية**

ألحقت إسرائيل خلال حرب حزيران / يونيو 1967 هزائم فادحة بعدد من الجيوش العربيّة، وخاصّةً الجيش المصريّ، ما أحدث ردود أفعال كبيرة لدى كلّ المستويات الشعبيّة في الوطن العربيّ، وخاصّةً على مستوى الأحزاب والحركات، ومنها التّيّارات والحركات الإسلاميّة.

وفي ليبيا، وبعد الحرب بشهور قليلة، بادرت مجموعة من الشخصيّات المنتمية فكريًّا إلى مدرسة الإخوان، ببحث إمكانيّة إنشاء تنظيمٍ يجمع أكبر عدد من الأشخاص المقتنعين بأفكارهم، وانتهت المشاورات والاتّصالات إلى عقد سلسلة من الاجتماعات في شقة محمد رمضان هويسة في منطقة زاوية الدّهماني في طرابلس. وكان هويسة الذي ينحدر من أسرة معروفة لها مكانتها الاجتماعيّة يعمل في التّجارة والمقاولات، وانتمى إلى الإخوان مذ كان طالبًا في الثّانويّة، وكان شديد الحماسة للجماعة وتاريخها وجهادها، فلم يُخفِ انتماءه إليها، وخاصّةً عندما كان يدرُس بجامعة بنغازي في أوائل ستينيّات القرن الماضي.

انتهت سلسلة الاجتماعات تلك، إلى الاتّفاق على تأسيس تنظيمٍ للإخوان في طرابلس، وضمّت لجنته القياديّة الشيخ فتح الله محمد أحواص (الذي كان يُعرف بالشّيخ فاتح أحواص): رئيسًا للتّنظيم، ومحمد رمضان هويسة: مسؤولًا للعلاقات الخارجيّة، ومحمود محمّد النّاكوع: مسؤولًا عن شؤون التّنظيم، وعمرو خليفة النّامي: مسؤولًا عن النّشاط الجامعيّ، ومختار ناصف: مسؤولًا عن الشّؤون المالية. **([145])**

وبرزت هذه اللّجنة بحكم نشاطها وحضورها الفكريّ والاجتماعي وتاريخها في تَيّار الإخوان، ولم تكن مُختارةً أو مُنتخبةً من مجموع الأعضاء بصورة مباشرة، بل كانت موضع قَبولٍ بحكم المنزلة والقدرة والثّقة، ولم تَعرف تلك التّجربة ما يُسمّى عند الإخوان بالبيعة. ونظرًا لسِرّيّةِ العمل، فلم تَكتب المجموعةُ أيّ نظامٍ أساسيٍّ، أو ميثاقٍ، أو بيان.

في غضون ذلك، كان لإخوان بنغازي تنظيمٌ مُشابِهٌ، وكان من قياداته: عبد الكريم الجهاني، ادريس ماضي، مصطفى الجهاني، محمد الصلابي، صالح الغول وآخرون، وقد وُجدت علاقاتٌ تنسيقيّةٌ لتبادل الآراء والمعلومات حول النّشاط العامّ بسرّيّةٍ تامّةٍ، مُستغلّةً الهامش الذي أتاحه النّظام؛ وكان في ذلك متّسعٌ للنّشاط الثقافيّ وإلقاء الخطب. وإن كانت سياسيّة. وطَوالَ العهد الملكيّ 1952 -1969، لم تعتقل السّلطات أعضاء تلك التّجارب التّنظيميّة

[145] **محمود النّاكوع,نفس المرجع, ص**

الإخوانيّة؛ لا في طرابلس ولا في بنغازي. ولكن الجميع كانوا تحت رقابة الأجهزة الأمنيّة. [146]

ظلّت تلك المحاولةُ مقتصرةً في نشاطها على تنظيم اللّقاءات لمجموعة الأُسَر، وهؤلاء هم كلّ أعضاء التّنظيم في طرابلس وما حولَها من مدن في غرب البلاد، ولكنّ العشرات من قُدامى الإخوان لم ينضمّوا إلى المحاولة المذكورة لأسبابٍ متعدّدة.

تلك التجربة التّنظيميّة استمرّت نحو عام، ثمّ توقّف النّشاط تلقائيًّا، حيث انقطع كثيرون عن حضور لقاءات الأُسَر، وهي لقاءاتٌ روتينيّةٌ رتيبةٌ، تدور جلساتُها حولَ قراءةٍ في موضوعٍ تثقيفيٍّ في التّفسير، أو الحديث، أو التّاريخ. ولم يكن هناك أيّ نشاط سياسيٍّ أو صحافيٍّ يدفع إلى الحَراك بحيويّة، فلم تكن لدى الإخوان وقتها رؤيةٌ سياسيّةٌ واضحةٌ ومبرمجةٌ للتّعامل اليوميّ أو المرحليّ مع الواقع السّياسيّ والتّوقّعات المستقبليّة، واقتصرت بالإضافة إلى نشاطها الدّعَويِّ، على معارضة الفساد الّذي كان محدودًا، ومعارضةِ وجود القواعد الأجنبيّة، وذلك من خلال الخُطَب، وبعض الكتابات الصحافيّة.

خشي الإخوان وقوع انقلاب عسكريّ، يضع البلاد في مَهبّ الرّياح العاصفة، ويكرّر في ليبيا ما حدث في المشرق العربيّ، حيث كانت الحركات الإسلاميّة -وخاصّةً الإخوان-ضحيةَ تلك الانقلابات. [147]وكانت سرّيّة العمل من أهمّ معوّقات نموّ جماعة الإخوان نموًّا مناسبًا، كما كان الحال بالنّسبة للتّنظيمات الأخرى.

وعندما وقع الانقلاب العسكريّ بقيادة الضّبّاط الوَحدويّين في الأوّل من أيلول / سبتمبر 1969، والّذي أنهى النّظام الملكيّ، لم يكن هناك وجودٌ فعليٌّ للتّجربة التّنظيميّة الإخوانية، ولم يتم حلّها بصورة حاسمة من قِبَلِ اللّجنة القياديّة للانقلاب، وعبر مِلَفّات الأمن الموجودة لدى النّظام الملكيّ، والّتي تضمّنت قائمةً بأسماء العناصر الإخوانية النّشطة والمعروفة بحضورها الثقافي أو الصحافي أو الجامعي، جرى اعتقالُ نحو ثلاثين شخصًا من طرابلس في نيسان / ابريل عام 1973، أثناء الإعلان عمّا سُميَ رسميًّا بالثّورة الثّقافيّة والإداريّة، كان في مقدّمتهم اللّجنة القياديّة (يسميها البعض، الأسرة القيادية).

واستمرّ الاعتقال لفتراتٍ متعدّدة، كان أقصاها حوالي واحد وعشرين شهرًا، وبرغم البدء في إجراءات محاكمة تلك المجموعة، إلّا أنّ المحاكمة توقّفت بأمرٍ سياسيٍ، وأُفرج عن الجميع، إثر خطابٍ للعقيد القذّافي رئيس مجلس قيادة الثّورة، قال فيه: إنّه إذا أراد الإخوان العمل للإسلام، فعليهم أن يعملوا له خارج ليبيا، وأن يتّجهوا إلى جمعيّة الدعوة الإسلامية، ويهتموا بنشر الإسلام في إفريقيا وآسيا. [148]

وفور الإفراج عنهم، طلبت الأجهزة الأمنيّة من عددٍ من الشّخصيّات، الاتّصال بجمعيّة الدّعوة في طرابلس، تنفيذًا لقرار القذّافي، وطلبت من عمرو النّامي أن يسافر للعمل خارج البلاد، وبذلك انتهى نشاط حركة الإخوان في ليبيا، وأصبحت محظورةً مثل كلّ الأحزاب الأخرى.

---

[146] محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص
[147] محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص
[148] محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص

- **الإخوان المسلمون: المرحلة الثالثة**

في أواخر العَقد السّابع، وأوائل العَقد الثّامن من القرن العشرين، انتشرت ظاهرة ما بات يُسَمَى بالصّحوة الإسلاميّة، خاصةً بعد نجاح الثّورة الإسلاميّة في إيران عام 1979. وقد عجّت أوروبّا الغربيّة، والولايات المتّحدة، وكندا، بنشاط الشّباب المسلم، متمثّلًا في المؤتمرات، والنّدوات، والمخيّمات، والمنشورات، والتّظاهرات، ومن بينهم الآلافُ من الشّباب اللّيبيّ الّذين يدرسون في تلك البلدان الغربيّة، ويشاهدون ذلك الحَراك الإسلاميّ العامّ، ويتفاعلُ بعضُهم تفاعُلًا إيجابيًّا مع مدّه.

وقد كان أعضاء الإخوان المسلمين من البلدان العربيّة على اتّصالٍ مباشرٍ ونشطٍ في كلّ السّاحات الأوروبيّة والأميركيّة؛ وفي تلك الأجواء، انجذب كثيرٌ من الشّباب اللّيبيّ إليهم، وشاركهم في نشاطاتهم الثّقافيّة التّربويّة، وفي لقاءاتهم العامّة، ولاحقًا أسّس الشّباب اللّيبيّ في الولايات المُتّحدة أوّل تنظيمٍ للإخوان خارجَ البلاد، أطلقوا عليه اسم "الجماعة الإسلاميّة - ليبيا"؛ كان من قيادات تلك الجماعة عبد الله الشيباني وآخرون، وضمّت مجموعةً من أصحاب المؤهّلات العلميّة الّذين لم يُعلَن عن أسمائهم، وأصدرت الجماعةُ مجلّةً ناطقةً باسمها، تحت عنوان "المسلم"، والّتي صدر عددُها الأوّل في أيلول / سبتمبر 1980. **([149])**

وعندما تأسّست الجبهة الوطنيّة لإنقاذ ليبيا عام 1981، بمبادرة من مجموعةٍ من الشّخصيّات الإسلاميّة، انضمّ عددٌ من أعضاء الجماعة الإسلاميّة إليها، وكوّنوا مع عناصر أخرى تيّارًا مُهِمًّا داخلَها؛ وكان أحمد أحواس، أكثر قيادات الجبهة حماسةً واهتمامًا بذلك التّيّار، وظلّت الجماعةُ قائمةً بتواصُلَ نشاطِها.

وقد عاد عددٌ كبيرٌ من أعضاء الإخوان مطلعَ الثّمانينيّات إلى ليبيا بعد أن أكملوا دراساتهم العليا، ليستأنفوا سِرّيًّا تنظيم الإخوان، ومن بين الشخصيات التي شاركت في إحياء النّشاط الإخواني في تلك المرحلة: عماد البناني، عبد المنعم المجراب، الأمين بلحاج، عبد المجيد بروين. ومن العناصر السابقة، انضمّ كُلٌّ من إدريس ماضي ومصطفى الجهاني؛ وهذان انضمّا -فيمابعد-إلى حركة التّجمّع الإسلامي. **([150])**

تُعتبر تلك؛ المحاولةَ التّنظيميّةَ الأولى من نوعها، التي تجمع قيادة وأعضاء كلّ حركة الإخوان في جميع أنحاء ليبيا. لقد تمّ ذلك عام 1987، وفي عام 1991، طوّرت المجموعة القياديّة أسلوبها في اختيار القيادات، وأجرت انتخاباتٍ لاختيار مجلسٍ للشّورى، يُنتخب أحدُ أعضائه مُراقبًا عامًّا.

لقد كانت القبضة الأمنيّة الحكوميّة في تلك الظروف بالغةَ الشّدّة، إذ لم يكن هنالك مجالٌ لأيّ نشاطٍ سياسيٍّ أو دَعَويٍّ ملموسٍ؛ وكلّ الّذي كان مُتاحًا، هو توجيه بعض الشّباب تربويًّا، من خلال علاقات العمل، أو في إطار العلاقات العائليّة، أو في بعض المناسبات الاجتماعيّة والدّينيّة. كما عمل الإخوان على جمع بعض الأموال لمساعدة الفقراء.

---

[149] **محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص**
[150] **محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص**

في عام 1995، شنّت السّلطات الأمنيّة حملة اعتقالات واسعة، شملت تنظيمات عدّة، واستطاعت أعدادٌ كبيرةٌ من الشّباب المنتمي إلى تنظيماتٍ إسلاميّةٍ -ومنهم بعض الإخوان- الهروبَ من البلاد بشتّى الطّرق، ليتّجه أغلبُهم إلى أوروبّا الغربيّة، بينما استأنفت مجموعات أخرى -أغلبهم من الطّلّاب العائدين-النّشاط من جديد؛ ومن هؤلاء: عبد الله عزّ الدّين المراقب العام، سالم أبو حنك نائب المراقب العام، ومجموعة من أصحاب الشّهادات العلميّة العليا.

وفى عام 1998، اكتشفت السّلطات الأمنيّة التّنظيم الإخوانيّ، فنفّذت حملة اعتقالات واسعة، شملت نحو مئة عضوٍ، حيث حُكم على المراقب العام ونائبه بالإعدام، وحُكم على أعضاء مجلس الشّورى بالمؤبَّد، وعلى أعدادٍ أخرى بالسَّجن لسنواتٍ عِدّة. ومن أبرز العناصر التي كانت ضمن المعتقلين، الدّكتور عبد الله شاميّة، أستاذ الاقتصاد المعروف في جامعة قاريونس. **([151])**

وخلال وجودهم في المعتقل، جرت محاولاتٌ عِدّة من جماعات إسلاميّةٍ وعلماءَ مسلمين، للتّحدُّث مع السّلطات اللّيبيّة للمطالبة بالإفراج عن المعتقلين؛ مبرّرةً محاولاتِها بأنّ عملهم مؤسّسٌ على العمل السّلمي الدّعويّ، وليس على أيّ عملٍ عسكريٍّ، ولا يهدِف إلى التّغيير بالقوّة. وكان الشّيخ يوسف القرضاوي أحدَ أبرز أولئك العلماء؛ حيث زار ليبيا، وقابل العقيد معمّر القذّافي. ويُعتقد أنّه تحدّث معه عن مسألة المعتقلين.

بقي الإخوان في السّجون حتى آذار / مارس عام 2006، حيث أُفرج عنهم جميعًا بعد تدخُّل سيف الإسلام القذّافي، الّذى جعل من مهامّ جمعيّة القذّافي للأعمال الخيريّة، تبني بعض مِلفّات حقوق الإنسان. فبعد سلسلة من الحوارات والاتصالات مع عددٍ من قيادات الإخوان في الخارج، وبعد حوارات مع المعتقلين، تمّ الاتّفاقُ -بعد مُوافقة العقيد القذّافي -على الإفراج عن الإخوان، بشرط ألّا يقوموا بأيّ نشاطٍ تنظيميٍ ولا سياسيٍ ولا اجتماعيٍ عامٍ، وأن يعيشوا مواطنين عاديين، وأن يمارسوا حياتهم العادية. وأُعطيت لهم أو لبعضهم تعويضاتٌ ماليةٌ، وبعضُهم رجع إلى أعماله السابقة، أو انخرط في أعمالٍ جديدة.

وظلّ عددٌ من الإخوان في الخارج، والّذين لم يتجاوز عددُهم مئتي شخص**([152])**، يواصلون نشاطهم، ويتابعون تطوّرات الوضع في البلاد؛ وواصلت قياداتُهم الإدلاء بتصريحات تؤكّد حضورهم، وتؤكّد أنّ نهجهم قائمٌ على الإصلاح والدّعوة إليه. وقد عبّرت مواقعُ تلك القيادات على شبكة الإنترنت، عن مواقفها في كثيرٍ من القضايا الوطنيّة.

هكذا نلاحظ أنّه ومن خلال مسيرة الإخوان المسلمين في ليبيا لأكثر من نصف قرن، لم يكن العمل العسكريّ واستخدامُ والعُنف يمثّل لديهم وسيلةً للتّغيير، وبالتّالي فقد ظلّت وسائلُهم فكريّةً ثقافيّةً تربويّةً؛ ولذلك برزت عبر المراحل الثّلاث المذكورة من تاريخهم في ليبيا، قياداتٌ وشخصيّاتٌ لها مكانتُها الاجتماعيّةُ والثّقافيّةُ. فالخُطباءُ والدُّعاةُ، وأساتذةُ الجامعاتِ، والكُتّابُ والصّحافيّون، والأدباءُ والشّعراءُ والتّجّار؛ جميعُهم من تلك القيادات. **([153])**

- **حزب التّحرير الإسلاميّ**

---

[151] **محمود النّاكوع,نفس المرجع, ص**
[152] **محمود النّاكوع,نفس المرجع, ص**
[153] **محمود النّاكوع,نفس المرجع, ص**

تأسّس حزبُ التّحرير الإسلاميّ بمبادرةٍ من الشّيخ تقي الدّين النّبهاني عام 1953، وهو شخصيّةٌ فلسطينية إسلاميّةٌ درس في الأزهر، وكان على صِلةٍ بالشّيخ حسن البنّا، مُنطلِقًا من ضرورة العمل على إعادة الخلافة الإسلاميّة، وقد ألّف النّبهاني مجموعةً من الكتب في السّياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والنُّظم، والدساتير ولاسيما الدستور الإسلامي. ومن أهمّ تلك الكتب "نظامُ الإسلام" الّذي يُدَرّسُ في الحلقات الأسبوعيّة الّتي يَعِقدُها الحزب.

فالحزب تنظيمٌ سياسيٌّ إسلاميٌّ يدعو إلى استئناف الحياة الإسلاميّة، بإقامة دولة الخلافة من جديد، وهو يسعى إلى بلوغ هذه الغاية عبر ثلاث مراحل:

1. عبر استقطاب العناصر.
2. التّفاعل مع المجتمع عن طريق نشرأفكاروآراء الحزب من خلال الدّروس والمحاضرات والنّشرات السّياسيّة وإرسال الوفود،
3. بطلب النُّصرة ممّن لهم القدرةُ والتّأثيرُ لإقامة دولة الإسلام. هذا؛ والحزب لا يتبنّى ولا يُجيز استعمال القوّة وسيلةً للتّغيير أو الوصول إلى أهدافه تلك.

وبحسب رواية محمد سعد؛ أحد العناصر القياديّة، والّذي غادر ليبيا إلى الولايات المتّحدة، فقد وصلت دعوةُ الحزب إلى ليبيا في أواسط خمسينيّات القرن الماضي، وأوّل من أنشأ حلقاتِه الأولى، هو: الشّيخ حسن عبد اللطيف أبو سلطان، الّذي كان مُدرّسًا في معهد التّعليم العالي في مدينة بنغازي، وهو فلسطينيٌّ من مواليد عام 1918، ولقد تمّ ترحيله من البلاد عقب انقلاب الضّبّاط عام 1969. **([154])**

في العقد السّادس من القرن الماضي، شهد التّنظيم نُمُوًّا في أوساط المدارس الثّانويّة، وفي الكُلّيّات الجامعيّة، في كلٍّ من طرابلس وبنغازي؛ وقد كان المسؤول الأوّل في الحزب هو عبد الله أبو القاسم المسلاتي، أمّا المسؤول عن طرابلس وما حولَها هو حسن كُردي، ومن أبرز عناصره الآخرين: صالح النوال، محمد أحفاف، محمد الترهوني، على القصبي، علي كاجيجي، عبد الله حموده، علي العكرمي، ومحمد علي يحي معمر الّذي تمكّن من الهَرَبِ من السِّجن وتوجّه إلى مصر، بعد الاعتقالات التي حدثت خلال ما سُمِّيَ بالثّورة الثّقافيّة والإداريّة عام 1973. **([155])**

وفي ذلك العام، اعتقلت السّلطات اللّيبيّة معظم قيادات الحزب وأعضائه، الّذين بلغ عددهم نحو أربعين شخصًا، أكثرُهم من الشُّبَّانِ الّذين تراوحت أعمارُهم ما بين السّادسةَ عشرةَ والخامسةِ والعشرين. والّذين سُرعانَ ما أُفرج عن أكثرهم، وهم من صغار السّنّ في تمّوز / يوليو عام 1974، مع الإبقاءِ على قُرابة عشرةٍ من العناصر القياديّة. **([156])**

وفي نيسان / ابريل من عام 1981، أُعتقل ثلاثون من ناشطي الحزب في طرابلس وبنغازي وأجدابيا. وفي نيسان / ابريل عام 1982 جرت محاكمتُهم أمامَ المحكمة الثّورية، الّتي حكمت بالإعدام حُضوريًّا على كلٍّ من عبد الله المسلاتي، وحسن كردي الّذي كان يعاني من مرض السّل، وعبد الله حمودة، وصالح النوال، ومحمد أحفاف، ونمر خالد عيسى، وناصر سريس، وعلس عوض الله، وبديع حسن بدر. الأربعة الأخيرون من فلسطين، وكانوا يعملون

---

[154] **محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص**
[155] **محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص**
[156] **محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص**

بالتّدريس في أجدابيا. وقد نُفِّذَ حكمُ الإعدام فيهم جميعًا في نيسان / ابريل عام 1983. وحُكم غيابيًّا بالإعدام على كلٍّ من: محمد سعد امعزب، وأحمد أحفاف، بعدَما تمكّنا من مغادرة البلاد، حيث غادرها الأوّل في عام 1981، أمّا الثاني فقد غادرها قبله في عام 1978. ([157])

قبل ذلك؛ وفي عام 1981، اغتالت قوّات الأمن كُلًّا من عبد الرحمن بيوض، وماجد المقدسي (وهو طبيبٌ فلسطينيٌّ)، وخليفة ميلاد الكميشي (وهو من ابو زيان بغريان)؛ ويُروى أنّ أمّه قد زغردت وكبّرت، عندما سُلِّمَ الجُثمانُ إلى الأسرة في "أبو زيان".
ويَعتقدُ القياديّ محمد سعد، أنّ الحزب قد انتهى في ليبيا منذ حملة الإعدامات تلك.

- **جماعة الدّعوة والتّبليغ**

أسّس جماعة التّبليغ والدّعوة الشّيخ محمّد إلياس الكاندهلويّ(1302-1364 ه) عام 1867م في الهند، وسُرعان ما انتشرت في معظم بُلدان العالم شرقًا وغربًا، ومن مبادئها: الكلمةُ الطَّيِّبَةُ "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، وإقامةُ الصّلوات، والعلمُ والذّكرُ، وإكرامُ كلِّ مسلم، والإخلاصُ، والنّفيرُ في سبيل الله.

بدأت الجماعة نشاطها في ليبيا منذ ستينيّات القرن الماضي، وهو نشاطٌ دَعوِيٌّ مفتوحٌ، يتبنّى أصحابُه أسلوبًا متميّزًا في مادّته وأدواته؛ فمضمونُه لا يقترب من السّياسة، ولا يخوضُ في أيّ شأنٍ من شُؤونها. تعتمد جماعةُ التّبليغ والدّعوة على تنقية النّفس من شوائب المادّة بتزكيتها بالقرآن وبالعبادات، وينطلق مريدوها من المسجد باعتباره مركزًا يستقطبُ عامّة المسلمين كبارًا وصغارًا، فيدعونهم إلى السّياحة، أي الخروج في مجموعاتٍ لممارسة العبادة الجماعيّة.

لقد لاحظ السّنوسي بسيكري، أنَّ المنتمين إلى خطّ التّبليغ كانوا ينشطون في المساجد، ويستقطبون الشّباب من أصحاب التّعليم الدّينيّ القليل، ومن ذوي الحماسة العالية، ومنهم عبد السلام المشيطي، ومحمد خضير. ومن أبرز عناصرهم محمد أبو سدرة الذي اعتقل منذ عام 1989 ولم يفرج عنه إلا عام 2009.

يقول السنوسي: "كان في ذلك الوقت نشاطٌ دَعوِيٌّ للشّيخ صالح التيناز، وهو من الشّخصيّات المعروفة بتديُّنها منذ زمنٍ سابقٍ للصّحوة الحديثة، واستمرّ في تديُّنه وفي سَمتِه التّعبّديّ الرّوحيّ الأخلاقيّ". ويعتقِد السّنوسي أنّ نشاط جماعة التّبليغ توقّف في بنغازى حوالَى عام 1986. ([158])

نشِط أبناءُ الجماعة في طرابلس منذ ستينيّات القرن الماضي، وعُرفوا بدعوتهم النّاسَ إلى الخروج معهم في رحلات دَعويّة غير مسيسة، وهو أسلوبٌ تربويٌّ تَعبُّدِيٌّ استفاد منه كثيرٌ من الشّباب، حيث أصبح بعضهم من كبار الدّعاة.

الشّيخ مبروك غيث المدهوني، كان من الّذين تأثّروا بطريقة جماعة التّبليغ، وعَرف عنه طلّاب جامعة طرابلس ذلك التّوجه، منذ أن كان معيدًا في كليّة العلوم 1976، كما عُرف

---

[157] محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص
[158] محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص

بذلك شخصٌ آخر يُدعى محمود المصراتي. وقد واصل الشّيخ مبروك نشاطه الدّعويَّ عندما كان في الولايات المتّحدة في الثمانينيّات، وأثّر في عددٍ من الشّباب،

وفى مَوسم الحجّ من عام 1985، عُثِرَ على الشّيخ مبروك مقتولًا في مدينة جدة، وتقول أوساطُ المعارضة، إنّ المستفيدَ من قتله هو النظامُ اللّيبيّ، وإنّ عناصر من اللّجان الثّوريّة أو من الأمن اللّيبيّ، هي التي نفّذت اغتيالَه. ويبدو أنّ نشاط جماعة التّبليغ قد توقّف في ليبيا منذ أواخر ثمانينيّات القرن العشرين.

- **الجماعة الإسلاميّة المقاتلة**

تُعتبر الجماعة الإسلاميّة المقاتِلة، من أهمّ وأقوى التّنظيمات الإسلاميّة اللّيبيّة الّتي اعتمدت خيار التّغيير بقوّة السّلاح، وخاضت مواجهاتٍ عسكريَّةً مع قوّات السّلطة المُتمَثِّلة في الجيش أو الشُّرطة أو اللّجان الثّوريّة.

بدأت إرهاصات ميلاد هذه الجماعة في أوائل ثمانينيّات القرن الماضي، وتزامنت مع بروز تنظيم "اللّجان الثّوريّة"، أحد أذرع السّلطة الحاكمة، وهو تنظيمٌ مسلّحٌ يجمع بين أعدادٍ من المدنيّين وبعض الضّبّاط العسكريّين، تمّت تعبئتُهم جميعًا بمنطلقات وأهداف الثّورة، وقد مارست تلك اللّجان العُنف، وصفّت الكثير من الشّخصيّات المعارضة، أو التي يُشَك في ولائها للسّلطة الحاكمة.

ومن أبرز الشّخصيّات الإسلاميّة الّتي صُفِّيت بسبب خُطبها ومَواقِفها الإسلاميّة المُعلنة والرّافِضة للخطاب الرّسميّ، وخاصةً فيما يتعلّق بالسّنّة النّبويّة ودَور العلماء، هو: الشّيخ محمّد البشتي الّذي قتلته اللّجان الثّوريّة عام 1983.

ومنذ بداية أعمال العُنف الّتي نفّذتها اللّجان الثّوريّة عام 1980، واستهدفت عشرات الشّخصيّات داخلَ البلاد وخارجَها. اشتدّ غليان الصّراع داخل المجتمع اللّيبيّ، وخاصّةً في أوساط الشّباب الّذين شاهدوا زملاءهم وإخوانهم يُعلّقون على أعواد المشانق في الجامعات وفي الميادين العامّة وداخلَ السُّجون. في تلك الأجواء المأزومة المُلتهبة، كانت بذورُ أفكار العُنف المُضادّ داخلَ البلاد وخارجَها تجدُ تربةً خِصبةً للنُّموّ والانتشار.

وعلى المستوى العالمي، كانت هناك تحوُّلاتٌ إسلاميّةٌ كبرى، لها صداها وانعكاساتُها على كلّ المجتمعات الإسلاميّة، ومنها نجاحُ الثّورة الإيرانيّة في عام 1979، والثّورة الأفغانيّة (1979-1992). كلّ تلك التّطوّرات الدّاخليّة والتّغيّرات الإسلاميّة العالميّة، كانت تصبّ في صالح التّيّارات الجهاديّة المُقاتلة، وأصبح الشّباب المُتديّن في ليبيا يبحث ويقرأ عن الفكر الجهاديّ.

لقد كانت الأشرطةُ وما تتضمّنه من مادّةٍ جهاديّةٍ، ومنها: خطب الشيخ عبد الله عزّام، وغيره، إلى جانب خطب الشّيخ محمد البشتي، وأعمال سيّد قطب، وآراء أحمد بن تيميّة في مادّة الفَتاوى المتعلّقة بالجهاد، هي بعضَ المصادر التي ألهبت حماسة الشّباب، ودفعتهم إلى إنشاء تنظيمٍ سِرِّيٍّ مُعارض قُدّر عددُ أعضائه بالمئات.

أطلقت الجماعةُ مجلّةً بعنوان "الفجر" صدر عددُها الأوّل عام 1994، وهي مجلّةٌ شهريّةٌ تصدر عن مركز الإعلام الإسلاميّ، وُزّعت في لندن في تسعينيّات القرن الماضي، وكانت تحوي مادّةً تعبويّةً إسلاميّةً ضدّ الحُكم القائم في ليبيا. **([159])**

وبالرّجوع إلى بعض أدبيّات الجماعة، ومقالاتهم، نجدُ صياغةً شديدةَ العُنف في نهج التّغيير الّذي اختارته تلك الجماعة، وتَجسّدَ ذلك العُنفُ في عِدَّةِ عمليّاتٍ انتظمت جميع مناطق ليبيا من غربها إلى شرقها؛ فقد وقعت صدامات مسلّحةٌ بينَ عناصر الجماعة وقوّات السلطة داخلَ البلاد، ما بينَ 1995 و1998. وتُقدِّرُ بعضُ مصادر التّنظيم أنّ خسائر الجماعة جرّاءَ تلك المصادمات، قد بلغت نحو مئة عضو.

وظلّ تنظيم هذه الجماعة يعمل بشكلٍ سِرِّيٍّ داخلَ البلاد وخارجَها، إلى 18 تشرين الأول / أكتوبر 1995، حيث صدر أوّل بيان بشأن الإعلان عن قيام الجماعة الإسلاميّة المقاتلة في ليبيا؛ وجاء فيه: "تُعلن الجماعة الإسلاميّة المقاتلة، عن قيامها من أجل أداء واجب الجهاد في سبيل الله. وقد آن الأوان للجماعة الإسلاميّة المقاتلة، أن تخرُج من طور السّريّة إلى طور العلنيّة، نظرًا للمرحلة الحسّاسة الّتي يمُرّ بها العمل الجهاديّ في ليبيا. كما تُعلن عن تبنّيها للأحداث الجهاديّة المباركة الّتي اندلعت.

وللجماعةِ منطلقاتٌ عبّرت عنها في كتاب يحمل عنوان: "خطوطٌ عريضةٌ في منهج الجماعة الإسلاميّة المُقاتلة" بقلم: أبو المنذر السّاعديّ، الّذي يُعتبر فقيهَ الجماعة، أو منظّرَها الشرعيّ. **([160])**

وقد كشفت المواجهاتُ ثمّ التّحقيقاتُ التي تمّت فيما بعد مع أعضاء الجماعة، أنّ أعضاء الجماعة تمكّنوا من حيازة كميّات كبيرةٍ من الأسلحة، وتمكّنوا من استخدام عددٍ من المَزارع والمواقع الأُخرى لتخزين أسلحتِهم واستخدامها في الوقت المناسب. لقد دلّ ذلك على وجود خللٍ في مؤسّسات السّلطة. غير أنّ الخلل لم يدُم طويلًا، إذ سُرعانَ ما طوّرت المؤسّسات الأمنيّة قدراتِها، وأصبحت صاحبةَ اليد المسيطرة في كلّ البلاد.

وممن عُرف من قيادات ذلك التّنظيم الأسماء التّالية: عبد الحكيم الخويلدي بلحاج، ولقبه أبو عبد الله الصادق، وهو أمير الجماعة، وهو حاليًّا رئيس المجلس العسكري للثّوّار في طرابلس، وهو الّذي قاد عمليّة تحرير طرابلس من نظام القذّافي في أيلول / سبتمبر 2011؛ سامي مصطفى السّاعديّ، ولقبه أبو المنذر، وهو المنظّر الشرعيّ للجماعة؛ صلاح فتحي سليمان، ويعرف بعبد الرّحمن الحطّاب، وقد قُتل في درنه، أثناءَ مواجهات مع قوّةٍ عسكريّةٍ للنّظام عام 1997؛ خالد الشّريف (أبو حازم) نائب أمير الجماعة؛ ومفتاح الدّوادي، أمير الجماعة عام 1992؛ ونعمان بن عثمان، رئيس اللّجنة الإعلاميّة والسّياسيّة، والنّاطق باسم الجماعة تحت اسم (أبو تمامة اللّيبيّ، وعبد المجيد اللّيبيّ)، ومصطفى قنيفيد، مسؤول اللّجنة العسكريّة، وعبد الوهّاب قائد، آمر القطاع الجنوبيّ، وعبد الحكيم العماري، رئيس اللّجنة الأمنيّة الّذي قُتل هو وصالح عبد السيد، رئيس اللّجنة الشّرعيّة في عام 1996. وكان جلّ هؤلاء من طلبة كليّة الهندسة في طرابلس، وبعضُهم من كُلِّيَّتَي الطّب والعلوم السّياسيّة. **([161])**

ومنذ المواجهات الّتي وقعت بين عناصر الجماعة وقوّات النّظام، والّتي تصاعدت وتيرتُها خلالَ عامَي 1995 و1996، وقيام الأجهزة الأمنيّة بتضييق الخناق عليهم، واعتقال العدد الأكبر منهم، انتهى نشاط الجماعة داخل البلاد، ثمّ جرى اعتقالُ أميرهم ونائبه من قبل الاستخبارات الأميركيّة وسُلِّما إلى السّلطات اللّيبيّة عام 2006.

سعى سيف الإسلام القذّافي عبر مؤسّسة القذّافي للأعمال الخيريّة، الّتي أبدت رغبتها في 15 / 6 / 2005 في فتح باب الحوار مع المنتمين إلى هذه الجماعة، في حال استعدادهم ورغبتهم في ذلك الحوار. ثمّ بدأت الجمعيّة في أيلول / سبتمبر 2006 حوارًا بنّاءً مع بعض قيادات الجماعة، بهدف إقناعهم بالعدول عن

---

[159] **محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص**
[160] **محمود النّاكوع، نفس المرجع، ص**
[161] **محمود النّاكوع، نفس المرجع، ص**

العُنف. ومنذ عام 2007، دخلت الحوارات مرحلةً متقدّمةً نسبيًّا، وتمّ الإفراج عن تسعين شخصًا لهم علاقةٌ ما بالجماعة المقاتلة.

واستمرّت الحوارات مع قيادات الجماعة، وشاركت فيها عناصر من كبار ضُبّاط الأمن، وشارك في بعض جلساتها كلٌّ من الشّيخ علي الصّلابي، ونعمان بن عثمان. وكلاهما كانا قبل مرحلة الحوار، على صلة بسيف الإسلام.

وقامت قيادة الجماعة بمراجعة منطلقاتها الفكريّة، وأعلنت عن تصحيحاتٍ تَنبُذُ العُنف ضدّ الدّولة، قام بها عبد الحكيم بلحاج، ونوّه بها الشّيخ يوسف القرضاوي، الذي لعب دورًا في محاولة الإفراج عن أعضاء الجماعة.

حركة التجمّع الإسلاميّ

بدأت الحركة على شكل مجموعة من الملتزمين إسلاميًّا، مع المحافظة على السُّنَّة النّبويّة بصورةٍ مُعتدلةٍ عام 1974، كما يروى الشّيخ محمد أحداش، وفي أوائل التّسعينيّات من القرن الماضي، انضمّوا إلى تنظيم الإخوان المسلمين في ليبيا لمدّة قصيرة، سرعان ما وقعت بعدها خلافات تنظيميّة أدت إلى انشقاقٍ فانسحب عددٌ منهم من التّنظيم، وأسّسوا "حركة التّجمّع الإسلاميّ"؛ على نمط التّنظيمات الجبهويّة المَرِنة التي تسعى إلى جمع أكبر عددٍ من الإسلاميّين دونَ فرض قيودٍ تنظيميّة، ودونَ الارتباط بأيّ تنظيمٍ إسلاميٍّ خارجَ البلاد.

تأسّست حركة التّجمّع الإسلامي عام 1990، ومن أبرز قياداتها: مصطفى الطرابلسي، جمال الورفلي، محمد أحداش، ادريس ماضي، مصطفى الجهاني، والأخيران كانا من الإخوان المسلمين المخضرمين، قبل أن ينضمّا إلى التجمع، وكلاهما قُتل في مجزرة سجن "أبو سليم" الّتي نفّذها نظام القذّافي عام 1996، كما قُتل جمال الورفلي، وجمال الفيتوري، وتوفيق بن عمران، وجميعهم ينتمون إلى التّجمّع الإسلاميّ. **([162])**

وقد قال الشّيخ محمد أحداش في كلمة رثائيّة للشّيخ إدريس ماضي، بعد إبلاغ أسرته رسميًّا بوفاته في صيف عام 2009: "أمّا الحركة الإسلاميّة في ليبيا، فهو أحد روّادها ومعالمها؛ بدأها بالانضمام إلى الإخوان المسلمين في الخمسينيّات إلى انفراط عِقدها في أوائل السبعينيّات، وتعرّض للسّجن والتّحقيق بسبب ذلك، ثمّ شارك في عودتها في أواخر الثمانينيّات، وصار مراقبًا عامًّا لها في بلدٍ يُجرّم الحزبيّة بالقانون ويعدمها في الواقع، بل يُجرّم ويعاقب عن مجرّد العلم بوجود حزب، فكيف بالله بترؤُّسه، وفي وقت كانت تعني فيه هذه الوظيفة الإرهاق الأمنيّ والنّفسيّ والبدنيّ والماليّ. ثمّ شارك في تأسيس التّجمّع الإسلاميّ، وتولّى قيادته إلى أن سُجن ظُلمًا وعُدوانًا في صيف 1995".

ويُعتبر الدّكتور مصطفى الطرابلسي، وهو أستاذ جامعيّ متخصّص في الجغرافيا، المنظّرَ الرئيسَ للتّجمّع، وله بعض الأوراق التي تبحث في مسائل تتعلّق بالدّولة الإسلاميّة، والحكم الإسلاميّ، والطريق إلى ذلك؛ وقد كان مُعجبًا بأفكار حسن التّرابي في خياراته التنظيمية وتطويرها، وعدم ركونها إلى التّقليد والجمود، ومنها تَجرِبَتُه في التّنظيم الجبهويّ (جبهة الإنقاذ).

وتركّز المنطلقات الفكريّة للتجمع على التربية الشّرعيّة، وتدرّس في حلقات، كما تهتمّ بالعقائد، والفقه المالكيّ. ومن الكتب التي كانت متداولةً بين الأعضاء: "كبرى اليقينيّات الكونيّة" للشّيخ محمّد سعيد رمضان البوطي، و"الأصولُ الثلاثة: الله، الرسول، الإسلام" لسعيد حوى.

---

[162] **محمود النّاكوع, نفس المرجع, ص**

ويُروى أنّ أفكار الشّيخ راشد الغنّوشي رئيس حركة النّهضة الإسلاميّة في تونس، كانت إحدى مصادر التثقيف عند بعض عناصر التّجمّع، بل كان بعضهم يوزّع الأشرطة التي تتضمّن خطبه. وللتّنظيم نشرة داخليّة تُسمّى "السّبيل" تتكوّن مادّتها من توجيهات تربويّة، وتعليقات على الأحداث الداخليّة، ولهم ميثاق يعبر عن منطلقات التّجمّع.

وقد تضمّن التّجمّع مجموعةً تؤمن بالعمل الجهادي؛ أي العمل المسلّح، بقيت تحت لوائه نحو عام، ثمّ انسحبت وانضمّت إلى الجماعة الإسلاميّة المقاتلة. وعندما حدثت الصّدامات المسلّحة بين مجموعات من الجماعة المُقاتلة وقوّات الدّولة، وجرت اعتقالات عام 1995 شملت عناصر من الجهاديّين الّذين كانوا في التّجمّع، وعندها اكتشفت السّلطات تنظيم التّجمّع واعتقلت عددًا منهم، وفرّ الآخرون إلى خارج البلاد، واتّجهوا نحو بعض البلدان العربيّة ثمّ إلى أوروبّا، والولايات المتّحدة. ومن أولئك الّذين تمكّنوا من مغادرة البلاد: مصطفى الطرابلسي، محمد أحداش، عادل صنع الله، عبد الوهاب الهلالي، سالم بشاشة، وآخرون.

يُذكر أنّ كُلا من الشّيخ محمد أحداش وعادل صنع الله، قد انقطعت صلتُهما بالتّجمّع منذ سنوات كثيرة، ولكلٍّ منهما نشاطُه الثّقافيّ الشّخصيّ في المهجر.

المجموعات السّلفيّة

السّلفيّة بشكلٍ عامٍّ، لفظةٌ تعني التديّن على طريقة السّلف الصّالح، وهم صحابةُ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ومن تبعهم واقتدى بهم. وعلى هذا الأساس فإنّ جميع الحركات الإسلاميّة، تعتبر نفسها سلفيّةً بمعنًى من معاني الاقتداء الكثيرة، ومنهم ماُيمكن تسميتُه بالسّلفيّة النّصّيّة الحَرفِيّة، وهي مدرسةٌ يكثُر روّادها والمنظّرون لها في المملكة العربيّة السّعوديّة وفي مناطق أخرى من العالم الإسلاميّ. هذه المدرسة لا تهتمُّ بالاجتهاد والفكر المقاصديّ الشّرعيّ، الّذى يذهب إلى ما وراء الألفاظ، ويبحث في معانيها، في إطار المكان والزّمان والحياة السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. تُعنى المدرسةُ النّصّيّةُ الحَرفيّةُ كثيرًا بالمظاهر الخارجيّة مثل: إعفاء اللّحى، وتقصير السّراويل وغيرها من الملابس لتصل إلى ما فوق الكعبين، ولا تُجِيزُ بعض آرائها للسّيدات قيادةَ السّيّارات.

ومنهم مجموعةٌ فكرُها يرتكز على الولاء للسّلطة ولوليّ الأمر فيها. هذا الفكرُ قد وصل إلى ليبيا في كثيرٍ من مفاهيمه من المدرسة السّلفيّة السّعوديّة، والّتي تُعرف في بعض فروعها بالمدخليّة، نسبةً إلى شخصٍ سعوديٍّ اسمُه ربيع المدخلي.

وتعرّف عددٌ من اللّيبيّين على أفكار ذلك التيار، خلال تأدية مناسك الحجّ والعمرة، كما تأثّر بعض الشّباب بآراء مقبل الوادعي، وهو من اليمن، وله آراء ومواقف متشدّدة، ومعادية لأفكار مدرسة الوسط والاعتدال، التي يُعتبر الشّيخ يوسف القرضاوي من أبرز رموزها والمنظّرين لها في هذا العصر.

ويبدو أنّ السّلطات اللّيبيّة الّتي كانت تُعاني من حركات الإسلام السّياسيّ (وبعضها مسلّح ومقاتل)، فضّلت أن تغضّ النّظر عن التّيّار السّلفيّ الّذى لا عداوة له مع السّلطة، بل يؤمن بطاعة وليّ الأمر على علّاته، لكنّ هذا التّيّار كان يُقلق بمفاهيمه وسلوكه الكثير من المواطنين، ومنهم روّاد المساجد الّذين يُزعجهم فرضُ سلوك معيّن أثناء الوقوف للصّلاة، من أولئك الشّباب الّذين يعملون على إلصاق أرجلهم بأرجل المُصلّين، وكأنّ الصلاة لا تجوز إلا

بتلك الكيفيّة؛ كذلك يدخلُون في جدلٍ مع عامّة النّاس في كثيرٍ من العادات والتّقاليد الخاصّة بالأكل والشّرب واللّباس.

والجديرُ بالملاحظة، أنّ الفكر السّلفيّ ظلّ عند عموم المجتمع اللّيبيّ، كما عبّر عنه الأئمة الكبار من أمثال الإمام ملك بن أنس، صاحب المذهب السائد في ليبيا، فهو الأصلُ في عبادات ومعاملات المجتمع اللّيبيّ، وهو الأصلُ في الفَتاوى التي تتعلّق بشؤون الأفراد والأُسر.

الحركة الإسلامية في موريتانيا. النشأة والإرهاصات الأولى

يتحدث الشيخ محمد الأمين ولد مزيد العضو المؤسس في الحركة الإسلامية الموريتانية وأهم شخصية قادت الحركة في أهم فتراتها مع مطلع تسعينيات القرن حيث انتخب أميرا للحركة في مؤتمر الاندماج الذي عقد في العام 1990 والذي كان أهم مؤتمر في تاريخ الحركة فيما بعد.

ويكشف الشيخ الذي واكب البدايات الأولى لنشأة التنظيم السري مطلع السبعينيات معلومات تنشر لأول مرة عن ظروف النشأة وطبيعة التنظيم الإسلامي الذي أنشأه مع مجموعة من إخوانه وعن أهم الشخصيات التي تعاقبت على قيادة الحركة وكان لها تأثير بارز في مسيرتها والمراحل التي مر بها التنظيم إلى اليوم.

محظرة الإمام بداه رباط النشأة

يقول الشيخ محمد الأمين ولد مزيد إن الإرهاصات الأولى لتأسيس الحركة الإسلامية في موريتانيا بدأت مع مطلع السبعينيات وذلك عندما تبلورت الفكرة لدى مجموعة من الشباب لا يتجاوزون ستة أفراد، كان هو أحدهم، جميعهم من طلاب محظرة الإمام بداه ولد البوصيري في مقاطعة لكصر من المتأثرين بكتب المرشد الأول لجماعة الإخوان بمصر حسن البنا، وأبي الأعلى المودودي مؤسس الحركة الإسلامية بباكستان، وعبد القادر عودة، وسيد قطب، ومحمد قطب.

ويضيف ولد مزيد إن سبب توافر هذه الكتب كان نتيجة لعدة عوامل من بينها: افتتاح بعض المكتبات وعودة بعض الطلاب من المشرق العربي وهم يحملون معهم هذه الكتب. وقد قرأ الشباب المتحمسون في نواكشوط هذه الكتب بلهفة وشغف فشحنتهم وعبأتهم وحركتهم فانطلقوا يدعون ويحاورون ويكسبون للدعوة.

ويضيف ولد مزيد إن فكرة التغيير والثورة على الواقع انطلقت من محظرة الإمام بداه ولد البوصيري فقد كان اتجاه لمرابط بداه الإصلاحي ومنهجه التغييري البداية الأولى التي غرست في نفوس الشباب المؤمنين ضرورة السعي للتغيير. وهكذا طفق الشباب يطرقون الأبواب لشرح فكرة لما تتبلور بعد مؤداها الدعوة إلى الإسلام والتصالح مع الذات، ويذكر الشيخ أن الشباب في تلك الفترة كانوا ذوي طموح كبير فقد حرصوا على الكسب النوعي فالشيخ بداه إمام العصر في موريتانيا كان مستهدفا بهذه الدعوة التي يقودها شباب من تلامذته فقد كانوا يقرأون عليه كتب الإخوان المسلمين ويتدارسون معه بعضها.

ولا ينسى الشيخ سنة 1973 يوم ورد الإذاعة بإيعاز من بعض عناصر الحركة سؤال في برنامج بريد المستمعين الذي يقدمه أحد عناصر المجموعة فيما بعد، هو الحسن ولد مولاي أعل، الذي كان يستضيف العلامة محمد سالم ولد عدود يتعلق بالحكم بالقانون الوضعي في بلد مسلم، وبتحكم النصارى في جمهورية إسلامية. وقد أحيل السؤال إلى الشيخ محمد سالم بن عبد الودود نائب رئيس المحكمة العليا آنئذ، فأجاب بوضوح على هذا السؤال في برنامج بريد المستمعين وذكر كلام العلماء في هذا المجال. وقد ثارت ثائرة الحكومة على معد البرنامج الذي دافع عن نفسه بأنه حمل السؤال إلى مسؤول مؤهل للجواب على السؤال وأنه لا يتحمل أي مسؤولية في مضمون الجواب، لكن الحكومة طالبت بإقالة المذيع بيد أن مدير الإذاعة يومئذ محمد محمود ولد ودادي لم يقم بإقالته، وتمسك به لكفاءته، واكتفى بتقديم استفسار له.

لقد كانت هذه الفتوى ـ يقول ولد مزيد ـ مساعدة للشباب لا تقدر بثمن، حيث كان الشباب يركزون على موضوع وجوب الحكم بما أنزل الله وأن التشريع والتحليل والتحريم من حق الله وحده. كما يستذكر أنه هو شخصيا راسل الشيخ محمد سالم ولد عدود بأبيات شعر يستحثه فيه على ضرورة تصدر الركب وإرشاد الجموع الحيارى، فيقول:

أسالم هذي جموع حيارى *** تحت حكم الضلال ظلوا أسارى

نام إسلامهم فأقمه فيهم *** وخبت ناره فأشعله نارا

ويضيف ولد مزيد إن جهود الشباب في التركيز على هؤلاء المشائخ وإن لم تنجح في ضمهم إلى صف الحركة الإسلامية يومها فقد ظلت ذات تأثير بالغ عليهم وكنا نعتبر أن جهودهم تخدم الدعوة الإسلامية.

الاهتمام الإعلامي المبكر

بيد إن التحول الأبرز في تاريخ تأسيس الحركة هو سرعة الاهتمام بالإعلام، فلئن كانت محظرة بداه ولد البوصيري مقر انطلاق النواة الأولى للحركة الإسلامية فإن "الإذاعة الوطنية" تعتبر المنطلق التأسيسي الثاني والأهم، الذي ساعد الإسلاميين، يقول ولد مزيد على توصيل خطاب أكبر من حجمهم في تلك الفترة، فمن الإذاعة اكتسبت الحركة الإسلامية الناشئة أهم شخصيتين في تاريخها في تلك الفترة تواليا على قيادة الحركة في مراحلها الأولى فمنها اختير أول قائد للتنظيم الجديد، هو مذيع بالفرنسية يعمل متعاونا في الإذاعة كما يعمل في نفس الوقت موظفا مصلحة السينما التابعة لوزارة الثقافة والإعلام، وقد كان شابا مثقفا ثقافة عصرية ونشطا وقد كان له دور بارز في مسيرة العمل الإسلامي.

وعن بداية التعرف على هذا الشاب الذي سيصبح فيما بعد أول أمير منتخب للتنظيم يقول ولد مزيد: "ذكر لنا أنه في الإذاعة شاب مثقف ثقافة عصرية، وملتزم دينيا، ويحافظ على الصلاة، حيث يحتفظ بسجادة للصلاة في الإذاعة، وصاحب أخلاق عالية فقررنا الاتصال به لمحاولة كسبه" وهو ما حدث بالفعل سنة ثلاث وسبعين لكن الصفات القيادية التي كان يتحلى بها الرجل قادته في أقل من لثلاث سنوات ليصبح الأمير الأول للمجموعة يتحدث ولد مزيد عن تلك اللحظة فيقول:

وفي بداية السنة الدراسية سنة 76 – 77 انعقد لقاء بين الظهر والعصر في منزل محمد يحيى ولد بباه في لكصر، وانتخب محمد الأمين ولد عبد الرحمن الشيخ أميرا أولا للتنظيم وقد اقترح عليهم اسم (قيادة المجاهدين في سبيل الله).

وقد انعقد مؤتمر شبه تأسيسي في منزل يؤجره محمد الأمين ولد عبد الرحمن الشيخ سنة 1978 وكان الحضور أقل من عشرين وانتخبوا محمد الأمين المذكور أميرا بالانتخاب المباشر. ومن بين الحضور: محمد الأمين ولد عبد الرحمن الشيخ، وبوميه ولد بياه، ومحمدي ولد خيري، ومحمد عالي ولد زيد، ومحمد يحيى ولد بباه، وأحمد ولد سيد محمد...

أما الشخصية الثانية فلم يكن سوى مذيع في الإذاعة أيضا ومقدم برنامج بريد المستمعين الحسن ولد مولاي أعلي، الذي ارتبط بالمجموعة آخر سنة 1977 وكان قد حج تلك السنة وكان رئيسا للوفد الإعلامي في بعثة الحج وكان في ذلك الوقت مديرا للبرامج وقد غطى الحج تغطية أعجب الشباب بها، فاتصلوا به بعد عودته من الحج فانضم إلى الركب، وكان له دور بارز في العمل الإسلامي بعد ذلك سواء في الحركة الإسلامية أو في الجمعية الثقافية الإسلامية أو في غير ذلك.

فكر الغزالي يواكب التأسيس

بعد اللقاء التأسيسي الذي يعتبره الشيخ محمد الأمين ولد مزيد الأول للحركة الإسلامية الذي انعقد في منزل القيادي بالتنظيم محمد يحي ولد بباه في بداية السنة الدراسية سنة 76 – 77 بين الظهر والعصر، وانتخب محمد الأمين ولد عبد الرحمن الشيخ أميرا وقد اقترح عليهم اسم (قيادة المجاهدين في سبيل الله). أجرت الحركة بيتا في لكصر قريبا من إدارة البيطرة ثم رأى الشباب بعد ذلك أن المكان غير مناسب فأجروا بيتا في مدينة قرب المقر المركزي لقيادة الحرس الوطني المعروف شعبيا بـ «كارت الكرد".

وفي هذه الفترة كان منزل الشيخ محمد الأمين ولد مزيد في لكصر أحد المقرات الهامة التي كانت تعقد فيه لقاءات قيادية بين أفراد المجموعة حيث كان يسمى دار الأرقم بن أبي الأرقم تيامنا بدار الدعوة الأولى في مكة.

وفي بداية سنة 1977 جاء وفد من "رابطة العالم الإسلامي" ضم صفوت السقا ومحمد المبارك. وقد ألقى محمد المبارك محاضرة بعنوان (الإسلام وبناء المجتمع الحديث) في دار الحزب

وكانت محاضرة شاملة جاءت في الوقت المناسب، فتحدث عن اليهودية والنصرانية والبوذية والماركسية والقومية، وتحدث عن فشل القومية في مواطنها الأصلية في ألمانيا وفرنسا، وتحدث عن اندحار الماركسية والتعديلات التي طرأت عليها. وكان لهذه المحاضرة ـ يقول ولد مزيد ـ أثر بالغ وأعطت دفعا قويا للتنظيم الناشئ.

وفي صيف سنة 1977 كانت مدينة نواكشوط مقرا للقاء نظمته رابطة العالم الإسلامي للدعاة في أفريقيا دام أسبوعا، وقد حضر هذا اللقاء الشيخ محمد الغزالي القيادي في حركة الإخوان المسلمين المصرية، وعبد الصبور مرزوق، والدكتور عمر فروخ، والشيخ أبو بكر الجزائري، وعلى هامش هذا الملتقى كانت تلقى محاضرات وتقام حوارات وكان الشباب يتدخلون ويبدون آراءهم. وقد استطاع الشباب أن يحصلوا على أغلب المحاضرات بواسطة أحد الدعاة الذين تعرف عليهم أحد أعضاء الحركة النشطين. وقد أعطى هذا الملتقى دفعا قويا للعمل الإسلامي والحركة الإسلامية الناشئة ويذكر ولد مزيد أن هذا الملتقى واجه مشاغبات من الحركات السياسية المناوئة.

أول معتقل في صفوف التنظيم

وحدث ذات مرة أن كانت هناك ندوة بعنوان (جسور الإلحاد) وتحدث في هذه الندوة الشيخ محمد الغزالي، وأشار إلى كتابه (الإسلام في وجه الزحف الأحمر) كما تحدث الشيخ أبو بكر الجزائري وكان معقبا، عن (الأيدي التي بنت جسور الإلحاد) وهنا تدخل أحد خصومهم – يتحفظ مزيد على ذكر اسمه – مداخلة اعتبرها الشباب حينها مستفزة ذكر فيها أن الخلاف ليس بين الإسلام والكفر وإنما هو بين الرجعية والتقدمية، وصب جام غضبه على السعودية واعتبرها دولة رجعية.

واعتبر محمد محمود ولد مزيد شقيق الشيخ محمد الأمين هذا التدخل مشاغبة موجهة إلى العلماء والدعاة، فانتظر حتى نزل الشاب عن المنصة فصفعه بقوة. فتدخلت الشرطة وقبضت الشرطة على الشابين ووضعتهما في السجن وحققت معهما، وكان المحقق هو عبد القادر ولد أحمد المجلسي، ثم أطلق سراح الشابين.

القيادات السرية للحركة

وفي سنه 1979 انعقد مؤتمر الحركة في منزل الحسن ولد ملاي اعل في المقاطعة الخامسة (السبخة) وحضره جمع غفير، وكان الحاضرون مناديب وتم انتخاب الحسن ولد ملاي اعل أميرا للتنظيم، ليصبح ثاني شخصية تتولى قيادة التنظيم الناشئ.

كانت مؤتمرات الحركة تعقد سنويا وتوالى على قيادتها منذ تلك فترة بالإضافة إلى محمد الأمين ولد الشيخ: الحسن ولد مولاي أعل، محمدي ولد خيري سنة 80، وبوميه ولد ابياه 81، ومحمد الحبيب ولد أحمد 82، وبوميه ولد ابياه مرة أخرى1983. وخلال عقد الثمانينات حدث تطور مهم في التنظيم حيث تم تأسيس "تنظيم الإسلاميون" وهو محاولة من الحركة الإسلامية الأم للاستفادة من طاقات الشباب في العمل الإسلامي الذي توسع توسعا عجزت الحركة بأفرادها المحدودين عن إدارته وتوجيهه وترشيده فضلا عن التحكم فيه وتسييره في المسار الذي تريد.

وفي سنة 1984 انعقد مؤتمر جديد وانتخب محمد فاضل ولد محمد الأمين أميرا للحركة، وتقرر أن ينعقد المؤتمر كل خمس سنوات وانتخب إلى جانب الأمير مكتب تنفيذي، وهو الذي يدير العمل، ويشترط في أفراده أن يكونوا في العاصمة نواكشوط، وهو الجهاز التنفيذي الفاعل ويرأسه الأمير بالإضافة إلى مجلس الشورى الذي يقر القوانين ويصادق على الخطط.

التأسيس الجديد وترتيب الأولويات

يقول ولد مزيد: ولحل الثنائية التي كانت قائمة بين تنظيم (الإسلاميون) والتنظيم الأم، ولتوحيد العمل الإسلامي، ولصهر كل التوجهات في عمل واحد انعقد في يونيو سنة 1990 مؤتمر جامع وتم تأسيس حركة إسلامية باسم جديد هو "الحركة الإسلامية في موريتانيا"، وصار للإسلاميين جميعا تنظيم واحد يوحد كلمتهم، وانتخب محمد الأمين ولد مزيد أميرا له. وقد انبثق عن هذا المؤتمر مجلس شورى ضم أهم الفاعلين في مجال العمل الإسلامي.

بعد ذلك بسنة ونصف ـ يقول ولد مزيد ـ تبين أن هناك اختراقا كبيرا من السلطة وهو ما دعا إلى عقد مؤتمر طارئ تمت دراسة وافية وغربلة دقيقة لأسماء المشاركين فيه وتطلب ذلك جهودا مضنية. وتم الإعداد بشكل جيد. وعقد المؤتمر في ظروف متميزة وصدرت عن

المؤتمر وثائق مهمة وتقرر ترتيب الأولويات، وكانت الأولوية في تلك المرحلة التربية وإحكام التنظيم، وتقرر التخفف من العمل السياسي فكان مؤتمرا ناجحا بالمرة-يقولمزيد- وتحقق فيه كثير من الاحتياط، ولعل ذلك كان سببا في الاهتمام الزائد بمتابعة الحركة وإعداد الخطط للاعتقالات التي تمت بهذا الشكل الواسع لأول مرة في تاريخ الحركة الإسلامية في موريتانيا.

قصة السجون ونهايات العمل السري

وحول اعتقالات 1994 يضيف ولد مزيد تمت الاعتقالات في 25 سبتمبر 1994 وكانت اعتقالات واسعة النطاق وخطط لها تخطيطا كبيرا، وصودرت فيها الكتب والأشرطة والأجهزة والممتلكات، وحصل فيها ما لم يحصل بعد الستينات من إذاعة ما اعتبرته أجهزة النظام اعترافات. وكعادتها مع أي اعتقالات سياسية شنت وسائل إعلام النظام حينها حملة واسعة ضد الإسلاميين لإقناع الرأي العام بصواب ما أقدمت عليه من اعتقالات وقد أبانت هذه الحملة عن جهل كبير وغباء شديد، وكمثال على ذلك فقد اعتبر إعلام السلطة أن من وسائل الإدانة وجود مذكرة في علم الإدارة تتعلق بالتخطيط والرقابة !!

وفي (1997) قررنا بدأ الانفتاح المتدرج والخروج من السرية من خلال تعميق البناء المؤسسي للحركة واعتماد اللامركزية الممنهجة. وهو ما أدى للحضور المؤثر للحركة في الشارع الذي أزعج النظام ومواليه في الداخل والخارج مما أدى لاعتقالات 2003 والتي مثلت أكبر حملة اعتقالات في صفوف الحركة منذ نشأتها وقد قرر المسؤولون في الحركة بعد وضوح خطة النظام في القضاء على الحركة الإسلامية الوقوف بقوة ضد توجهات النظام والتصعيد في اتجاه الصدام فكانت مرحلة المغالبة التي توجت بسقوط نظام ولد الطايع في 3\ 08 \ 2005.

بعد ذلك وفي ظل التحول الجديد في المرحلة الانتقالية قرر الإسلاميون تشكيل مبادرة سياسية وصهر كل جهودهم وطاقاتهم داخلها فكانت مبادرة الإصلاحيين الوسطيين التي حققت نتائج معتبرة في الانتخابات النيابية والبلدية في تلك الفترة. ثم بعد ذلك يقول ولد مزيد حصل الإسلاميون على ترخيص حزب خاص بهم ليواصل الإسلاميون المسيرة من خلال

إطار شرعي علني ولتنتفي آخر مبررات وجود العمل السري فالناس إنما يلجأون إلى السرية اضطرارا وليس اختيارا.

رفض الخارج تمويلا وتنسيقا

يقول الشيخ محمد الأمين ولد مزيد إن الحركة الإسلامية التي أنشأها مع بعض إخوانه تتميز عن باقي الحركات الإخوانية الأخرى في العالم بأنها نشأت محليا، فالمنهج السائر في الحركات الإسلامية عند التأسيس هو أن تبعث الحركة من مصر أو من دولة أخرى من يشرف على تأسيس حركة إسلامية في أي من الأقاليم العربية لكن في موريتانيا يضيف ولد مزيد حدث العكس فقد تأسست الحركة الإسلامية في موريتانيا ونشأت كما تنشأ الحركات الوطنية الأخرى محليا دون ارتباط بالخارج.

هذه الميزة ظلت ترافق الحركة الناشئة بعقدة الرفض المطلق الخارج ويذكر ولد مزيد أن جميع القادة المؤسسين كانوا مجمعين على أمرين هما الرفض المطلق للإنتماء لأي حركة خارجية أيا كانت ورفض المال الخارجي بشكل كامل، ويذكر أن أول مال من الخارج حصلت عليه الحركة من الخارج كان في نهاية كان عن طريق أحد أفراد المجموعة يدعى الذي كان موجودا في الخارج فاتصلت به إحدى الجماعات الإسلامية وأرسلت معه مبلغا من المال لا يتذكر ولد مزيد قدره اليوم لكنه كان مبلغا حسب تقديره مهما ولما حضر به الشاب في كتاب مغلف أخبر "الإخوة" فكان أن تسبب في مشاكل كبيرة يقول ولد مزيد. وفي سنة 1976 سافر ولد مزيد إلى السعودية للدراسة فالتقى بالإخوان هناك والذين ألحوا عليه بالانضمام لهم لكنه ظل يرفض ويؤكد لهم أن الخصوصية الموريتانية تمنعه من ذلك.

الدعوة من المنشورات إلى الجمعية

اهتم الشباب الإسلاميون باكرا بالنشر وصدرت المنشورات الدعوية أحد وسائل الدعوة فيذكر ولد مزيد أنه في سنة 1974 وجد نشاط دعوي بسيط يتمثل في نشرة يومية استمرت أكثر من ثلاثة أشهر بعنوان (نصيحة اليوم) كانت تكتب باليد وتوزع في محظرة الإمام بداه. وكانت هناك نشرة أخرى بعنوان (مع المسلم) كان يعدها ولد مزيد بنفسه ويوزعها في محظرة بداه وصدر عددها الأول في 10/ مارس 1974 وقد جاء فيه ما يلي: "أيها المسلم

هل أنت راض بهذه الأوضاع في بلدك؟ هل أنت مطمئن إليها؟ هل تراها ضربة لازب لا انفكاك عنها. هل تراها موافقة للإسلام؟ هل ترى الله يرضى عنها؟ إذا كان الجواب لا، فلم لا تتحرك لتغيير هذه الأوضاع الفاسدة؟

لم لا تتحرك لتجتث شجرة هذا الفساد من جذورها ...." إلى آخر هذه الأفكار الثائرة التي تريد أن تجتث شجرة الفساد.

ومع مطلع الثمانينات أنشئت الجمعية الثقافية التي كانت الإطار الأول للعمل الدعوي العام في موريتانيا، وعن ظروف تأسيس هذه الجمعية يقول ولد مزيد إن أحمد ولد عبد الله وهو رجل متدين ومعروف بالقوة في الحق كان يعمل مترجما في الرئاسة الموريتانية، ولم يكن من الإسلاميين لم يكن بعيدا من هذا القرار بل ربما كان هو من أوعز إلى السلطات بضرورة إنشاء الجمعية كما أن الدولة لم تكن بعيدة من القرار بهدف امتصاص الثورة وأجوائها التي كانت موجودة في ذلك الوقت في جمعية معروفة تسهل مراقبتها والتحكم فيها، وقد شارك الإسلاميون في تأسيس هذه الجمعية و إن ظل ملف التمويل بيد بعض التجار بالإضافة إلى الإدارة والتمثيل الرسمي بينما كان يمثل الإسلاميين فيها القيادي الحسن ولد مولاي أعلي، واستفاد الشباب من الجمعية في نشر الدعوة من خلال الفروع المنتشرة في ربوع الوطن بالإضافة إلى البعثات التي كانت توجه للخارج، ويقول ولد مزيد إنه رغم التباين بين قيادة الجمعية القريبة من النظام وبين الشباب الإسلاميين لم تكن تحدث مشاكل إلا في أيام الحملات حيث كانت قيادة الجمعية تصدر بيانات تدعم النظام وهو ما كان يغضب الشباب.

ونظرا للدعم الذي حظيت به الجمعية من الرئيس محمد خون ولد هيدالة في مرحلة من مراحل حكمه فقد كانت موضع ترحيب كبير من الولاة والحكام وكانت مقبولة عند كثير من الشيوخ والوجهاء وقد توسعت أنشطة الجمعية بعد ذلك فضمت نادي مصعب بن عمير لرعاية الشباب ونادي أم المؤمنين عائشة وبدأت البلاد تعرف المخيمات الشبابية الإسلامية وبدأت الدعوة الإسلامية تجرب وسائل جديدة لا عهد لها بها.

العمل السياسي من المهادنة إلى المغالبة

ظهر الاهتمام السياسي لدى المجموعات الإسلامية المنتظمة باكرا فمنذ السنوات الأولى للتأسيس بدأ الإسلاميون يحرصون على إبداء آرائهم تجاه مجمل القضايا الوطنية عبر بيانات ومنشورات وحوارات كانوا يحرصون على تنظيمها.

وفي سنة 1977 انعقد مؤتمر الشباب في حزب "الشعب" وقد مثل الإسلاميين فيه محمد ولد المحبوبي، وعثمان ولد الشيخ أبي المعالي، وبوميه ولد ابياه، والمصطفى ولد حبيب، وقد نسقت فيه مريم زوج المختار ولد داداه مع الكادحين، وتم تعيين التجاني ولد كريم أمينا عاما.

ونسق الإسلاميون مع الناصريين ولم يعترفوا بالنتائج غير أن الناصريين عادوا فاعترفوا بالنتائج بعد شهر وحدث في هذا المؤتمر أن أمير التنظيم "محمد الأمين ولد الشيخ" كان يترجم ترجمة فورية في مؤتمر الشباب هذا فتدخل تدخلا شديدا ضد مريم زوج الرئيس حيث كان يعمل في وكالة السمعيات والبصريات التابعة حينئذ للوكالة الموريتانية للأنباء مساعدا لولد السالك الذي توفي مع ولد بوسيف في حادث سقوط الطائرة.

وبعد قرار المختار ولد داداه تطبيق الشريعة الإسلامية 1978 نظمت الحركة مسيرة تأييد للقرار وقد أصر خطري ولد جدو مدير الإذاعة يومئذ يقول ولد مزيد على أن يتولى التغطية الحسن ولد مولاي أعلي في القسم العربي، ومحمد الأمين ولد عبد الرحمن الشيخ في القسم الفرنسي، وهما عنصرين ناشطين في الجماعة.

كما أيد الإسلاميون قرار تطبيق الشريعة الذي اتخذه الرئيس محمد خونة ولد هيدالة ومع الخطوات الإيجابية التي كان الإسلاميون يقومون بها تجاه الأنظمة الحاكمة حيث أيدوا قراري تطبيق الشريعة في عهدي المختار ولد داداه وولد هيدالة فإن ولد مزيد يتحدث عن وجود ما يمكن أن يسمى مركب نقص تجاه السلطة حيث كان الشباب لا يرون داعيا في أن تربطهم علاقات بالسلطة لذلك ومع الخطوات الإيجابية التي قام بها نظام ولد هيدالة لتلبية العديد من مطالب الإسلاميين فإنهم لم يتمكنوا من ربط علاقات مع نظامه بل كان غاضبا منا يقول ولد مزيد لأسباب اعتبرها تافهة فهو غاضب منا لأننا نتحالف مع البعثيين الذين يعتبرهم خصومه في حين نصر نحن على تحالف على لا يوفر لنا سوى الحفاظ على مقعد في نقابة المعلمين.

وفي سنة 1981 أصدر رئيس الوزراء آنذاك ولد ابنيجارة دستورا رأت فيه الحركة الإسلامية تعديا على حدود الله وخروجا على الشرع وتقليدا للغربيين في صياغته فقرروا معارضته وعبؤوا أئمة المساجد على ذلك. وقد تم إرسال رسالة إلى المقدم محمد خون ولد هيدالة رئيس اللجنة العسكرية للخلاص الوطني رئيس الدولة، تطالب بإجراء تعديلات على مشروع الدستور المنشور في ملحق جريدة الشعب يوم الجمعة 11 صفر 1401 الموافق 19 \ 12 \1980 تتضمن التغييرات التي يراها الإسلاميون ضرورية والتي من أهمها النص على أن الإسلام هو دين الشعب والدولة وشريعته هي المصدر الوحيد لجميع قوانينها. فكل قانون قائم الآن أو سيصدر فيما بعد يجب أن يكون مطابقا لأحكام الشريعة وكل مخالفة أو معارضة لأحكامها تجعل القانون غير دستوري، وكل مسؤول عن اقتراح القوانين (رئيس الحكومة والنواب) أو عن تشريعها (النواب) أو التصديق عليها (الرئيس) أو تطبيقها بين المواطنين (القضاة) أو تنفيذ أحكامها (الإدارة) يجب أن يكون مسلما ملتزما لأحكام الإسلام وكذلك الحال بالنسبة لأعضاء المجلس الدستوري الذي يجب أن يوسع حتى يكون ثلث أعضائه على الأقل من العلماء.

وفي العام 1982 يقول ولد مزيد شارك الإسلاميون في مؤتمر الطلاب الذي انعقد وقدموا ورقة تضمنت كثيرا من الوعي والمرونة والاعتزاز بالانتماء إلى الإسلام وقد شارك الإسلاميون في المكتب التنفيذي المنبثق عن هذا المؤتمر. وظل للطلاب الإسلاميين حضور متميز في اتحاد الطلاب إلى أن حل الاتحاد في سنة (1986). وفي هذا العقد نجح الإسلاميون في الحصول على نقابة التعليم وظل بوميه نقيبا للمعلمين ممثلا للإسلاميين أكثر من عقد من الزمن.

ثانيا: الحركة الإسلامية في الجزائر

- نشأةالحركةالإسلامية في الجزائر:

وقدشملتعلىثلاثةفتراتأومحطاترئيسيةمحددةمفاهيمها،لكنهافيالغالبمترابطةومتشابكةضمنا ياوتاريخيا .

فمنفترةالنخبالتيتعتبراللبنةالأولىفيبناءالحركةالإسلاميةلجزائرالاستقلال،إلىفترةالسريةوالعملا سياسيأينبدأتالحركةالإسلاميةالتموقععلىجغرافيةالنظامالسياسيالجزائري،ليتوجذلكفيبدايةالثمانينا تبتلاوةأولميثاقللدولةالإسلامية،الذيساهمتفيهعدةعواملمحليةوإقليميةودولية،وأخيرامرحلةالعملا لمسلحالتيتعتبرسابقةفيتأسيس" العنفالإسلاموي "

وآثارهاالقريبةوالبعيدةعلىمستقبلالحركةالإسلامية.

1- : (فترةالنخب :1962-1965) :

لايمكنالحديثمباشرةعنالنخبغداةالاستقلالمندونأننعطيلمحةولومختصرةعنالدورالكبيرالذي لعبتهجمعيةالعلماءالمسلمينفيميدانالإصلاحالدينيعلىوجهالخصوصإبانالمرحلةالاستعماري ة،ودورهافيتكوينالنخبذاتالتوجهالإسلامي.

فقدأسستجمعيةالعلماءالمسلمينالمدارسالحرةللمحافظةعلىثوابتمقوماتالشخصيةالوطنيةو ضمانبقائهاأمامسياسةالاستئصالالاستعماري،تحتشعار "

الإسلامديننا،والعربيةلغتنا،والجزائروطننا" ،حيثبلغتالمدارسالتيبنتهاالجمعيةعام1954 حوالي 181مدرسة،منها 58 ثانويةتضمنحو 40

ألفتلميذ،أماالطورالجامعيفيتجهالطلابإلىتونس،المغربومصر،ففيالزيتونةكاننحوألفطالبجزائري، أمافيالأزهرفحوالي 150

طالب،وذلكعلىاعتبارأنالمستعمرلميكنيسمحبالتعليمالجامعيالعربيالحر[163]

ويذكرأحمدتوفيقالمدنيأنّهبعدوفاةالشيخابنباديس،وتوليالبشيرالإبراهيميالجمعية،تمتأسيس حوالي 165 مدرسةعربيةحرةلتعليمالعربيةوالدينالإسلامي،بلغعددتلاميذهاسنويامايزيدعن 50ألف(ذكوروإناث)،ليتمبعدهاإنشاءمعهدثانويللمتخرجينمنهذهالمدارسفيقسنطينةأطلقعليه "معهدابنباديس[164]

---

[163]محمدالعباسي،" السلطةوالحركةالإسلاميةفيالجزائر"،القاهرة،) د. س.ط(،ص

[164]المرجعنفسه،نفسالصفحة.

وقدوصلنشاطالجمعيةحتىإلىفرنسانفسها،حيثتقيمجاليةجزائريةعددهامئاتالآلافكانتعلىوشك الذوبان،فأرسلتالجمعيةمجموعةمنالعلماءبرئاسةالفضيلالورتلانيلحمايةالجاليةمنالتميعفيالمجتم عالغربي،مؤسسةلذلك (30)

مركزافيباريسومنالمواقفالتيتدلعلىتمسكقيادةالجمعيةبمبادئهاالإسلاميةماقالهابنباديسأثناءالمفاو ضاتحولمشروعبلومفوليترداعلىأحدالفرنسيينالذيقالمهددا الشيخ" :تذكرأنفرنسامعهاالمدفع " فأجابهابنباديس ":

وتذكرأنتأنالجزائرمعهاالله[165]ليتضحلناأنالشعبالجزائريقبلأنيهزمفرنسابقوةالسلاحكانقدهزمهابق وةالإيمانوهنايكمنالسرفيانتصارالجزائرعلىفرنسابعد 132 منالاستعمار.

إضافةإلىالدروسوالمحاضراتالدينيةالدوريةالتيتشاركفيهاالوجوهالبارزةللإصلاحوالمجت معةغالبافيناديالترقيالذيكانيديرهالشيخالعقبي،بمشاركةالشيخالبشيرالإبراهيمي،الشيخالعربيالتب سي،توفيقالمدني،الشيخخيرالدينوالشيخسحنون.... ففيسنة 1953

تكونالفرعالجزائريللإخوانالمسلمين،حيثيقولالشيخالعقبيفيه ...":

فيالبدايةكانتتجرىاجتماعاتنافيالجوامعوالمقاهيحتىأنّناكناننظمرحلاتإلىغابةالريف،لكنمعانتسابال شيخسحنونمسيرالجامع،صارهذاالأخيرمقرنالعامتنعقدفيهاجتماعاتاللجنةالقياديةللفرعوالمكونة منالشيخسحنونالمجاورللجامع

([166])...وجاءتكوينهذاالفرعنتيجةاحتكاكبعضالعلماءالجزائريينبأشقائهمالمصريينمثلالفضيلالو رتلانيالذيكانيقيمفيالقاهرة،لكنلميستطعهذاالفرعإتمامنشاطاتهلأنالثورةاندلعتولميعدبعدهامجاللل جمعوإلقاءالمحاضرات.

وللإشارةفأنأبرزمؤسسيهذاالفرعالشيخسحنون،والشيخعرباويسيصبحانمنالوجوهالبارز ةللحركةالإسلاميةفيجزائرالاستقلال[167]

[165]محمدالعباسي،مرجعالسابق،ص64

[166]إلياسبوكراع،الجزائرالرعبالمقدس،مرجعالسابق،ص225

[167]المرجعنفسه،نفسالصفحة

كماجاءتثورةالفاتحمننوفمبر 1954

لتكرسمساعيجمعيةالعلماءالمسلمينوالشعبالجزائريككل،منخلالالبيانالموزعمعالشرارةالأوللثو

رةيحددأهدافها:

"بناءدولةجمهوريةديمقراطيةواجتماعيةفيإطارالمبادئالإسلامية"

وبتحقيقالاستقلالالوطني 1962

واعتلاءبنبلةسدةالحكمكأولرئيسللدولةالجزائريةالمستقلة،فعلىالرغممنأفولنجمجمعيةالعلماءالمسل

مينعلىيدالمؤسسةإلاأنالتعّلقبالقيمالإسلاميةظلقويا،إنلمنقلازدادقوة،نتيجةطبيعةالحكمالذيبدأينح

رفشيئافشيئاعنالمسارالذيرسمهبيانأولنوفمبر،ففيالسنةالأولىمنالحكمتمإقالةشخصياتدينيةمنالحكو

مة،مماأثارغضبالنخبالإسلامية،وهذاماأكدهالباحث ((**PiterNou**بقوله " :

يبدوأنبنبلةكانينحرفعنالبيان،الشيءالذيأثارحفيظة .

المسلمينالتقليديينوجعلهميخرجونمنمخابئهم"[168]

ضمنهذاالإطاربدأتالنخبالإسلاميةتحسبمكانتهاالحقيقيةالتييمنحهالهاالنظاموفيأيخانةيمكنأن

تصّنفنفسها.

وفيالوقتالذيكانلازماأنتّتحدفيههذهالنخب،حدثشرخافيمواقفالبعضتجاه

سياسةالنظام،الذيخيرهمبينأمرين :إماالخضوعوإماالابتعاد ٬ فنجدمثلاالعضوالسابق

فيجمعيةالعلماءالمسلمينالشيخأحمدحمانياختارالحلالأولمعللاذلكبقوله: **" كنانود**

الرجوعإلىنشاطاتناالمتمثلةفيتربيةالشعب،لكنالنظاملميسمحبذلك،وتجنبالجلبالخلافاتقبلناالتعا

ونمعه" [169]

فيحيناختارتنخبأخرىمعارضةالنظاموبطريقتهاالخاصة،حيث

وجهالشيخالإبراهيميأثناءالمؤتمرحزبجبهةالتحريرالوطنيالمنعقدفي 16 أفريل 1964

رسالةاحتجاجإلىالحكومةجاءفيها:

---

[168]مايكلويليس، "التحديالإسلاميفيالجزائر: الجذورالتاريخيةوالسياسيةلصعودالحركةالإسلامية".(ترجمةد.عادلخيرالله)،بيروت :شركةالمطبوعاتللتوزيعوالنشر،ط1 1999.ص61

[169]مسعودبوجنون، "الحركةالإسلاميةالجزائرية :سنواتالمحنوالشؤم"، (ترجمةعزيزيعبدالسلام).الجزائر: دارمدني، 2002،ص17

"لقدأصبحتأمورالساعةخطيرة،فبلادناتنزلقلتقتربمنحربأهليةيائسةكماأنالبلادتعانيمنأزمةأخلاقية لميسبقلهامثيلوتمربصعوباتاقتصاديةلايمكنالتغلبعليها،ويبدوأنأولئكالذينيديرونديفةالحكمفيبلادنالا يدركونأنمايصبواإليهشعبناقبلكلشيء،الوحدةوالسلاموالازدهاروأنالنظرياتالتييتعينأنتبنىعليهاأعم الهم،ينبغيأنتكونفيجذورناالعربيةالإسلاميةوليسفيالعقائدالغريبةعنها"...[170]

وقدوجدترسالةالرئيسالسابقلجمعيةالعلماءالمسلمينالترحابمنشرائحواسعة فيالمجتمعوالعكسبالنسبةللحكومة،فبعدترحابهابعودتهمنمنفاه،قامرئيسالجمهورية بوضعهفيالإقامةالجبرية.

أماالبقيةالأخرىمنالنخبالإسلاميةفاختارتلمالشملوالتجمعفيإطارجمعيةيكونلهاصدىقويومنبر متميزتعبربصفةواضحةعنمواقفهمتجاهالنظامونقطةارتكازللاحتجاجالشعبي،إنّها "

جمعيةالقيم

"،جمعيةذاتطابعتربويهدفهامحاربةالآفاتالاجتماعيةبالكلمةالطيبةوالتعريفبالمبادئوالقيمالحضارية للإسلاملفائدةالشبابالمثقف،تأسستفيفيفري 1963

،ومنبينأعضائهاالمؤسسينجدذويالمذهبالسّنيوالمذهبالإباضيوكذاالمعلمين،الموظفينوالتجار،ترأّسها الشيخالهاشميالتيجاني(الأمينالعاملجامعةالجزائر)

معيةأبرزوجوهالحركةالإسلاميةالتيسيكونلهاكلمتهافيمابعد؛الشيوخ (أحمدسحنونعمرعرباوي،عبداللطيفسلطاني،إضافةإلىتلاميذالشيخعبدالحميدابنباديس،الحاجسليما نبنيوسف،عمارطالبي،زهيرإحدادن،لكحلشرفة،محمدالشريفكهار،عبدالرشيدمصطفاوي،عباسي مدني،الساسيلعموريمختارأنيبة،رضابنفقية،عمربوشارب،عباستركي،مصطفىكاوى،الحاجبودا ود...([171]).

وقدفرضتالجمعيةنفسهاعلىالمسرحالسياسيبعقدهااجتماعاضخماضمالآلاف منالناسفيجانفي1964،وقدتجمعواظاهريالاعتراضعلىالنفوذالمتزايدللثقافةالفرنسيةوحلفائها،هدف همالضغطعلىالحكومةلاتخاذخطواتأكثرلتعزيزاللغةالعربيةواحترامالقيمالإسلامية.

فقداستخدمتالجمعيةلنشرأفكارهاوتحليلهللمجتمعالجزائريكتيياتذاتالحجمالصغيربالّلغتينالعربية والفرنسيةتحتعنوان[172]."L'humanisme Musulman»

---

[170] ويليسمايكل،التحديالإسلاميفيالجزائر :الجذورالتاريخيةوالسياسيةلصعودالحركةالإسلامية، (ترجمةد.عادلخيرالله)،بيروت :شركةالمطبوعاتللتوزيعوالنشر 1999.

[171] مسعودبوجنون،مرجعسابق،ص 19

[172] مايكلويليس،مرجعسابق،ص63

وكانميثاقالجزائر 1964

السببالرئيسيفيالصراعبينالجمعيةوالسلطة،منمنطلققيامهعلىالتوجهالاشتراكي،ليتجلىهذاالصراع بعدهافيإقالةرئيسالجمعيةالشيخالهاشميالتيجاني منمنصبهكأمينعاملجامعةالجزائر.

فهذاالتوجهالذياختارتهالسلطةلميكنواردا ولامناقشافيالبرنامجالسياسيالذيضمنهنداءأولنوفمبر ولافيقراراتمؤتمرالصومام 1956

،كماأنمؤتمرطرابلسلميقرصراحةبالمرجعيةالاشتراكيةالعلمية،فيحينندجأنميثاقالجزائرلسنة 1964

يتخذصراحةالنظامالماركسيكمرجعيةله،[173] هذاعلىمستوىالقراراتالرسمية،أماعلىمستوىالقراراتغيرالرسمية،نجدتوصيةأحدزعماءالإصلاحوشيوخ " المدرسةالباديسية "

الشيخالعربيالتبسيلأبرزالقادةالتاريخيينفرحاتعباسجاءفيها..."**:أوصيكألاتنسىأبدأنالجزائرمسلمة،فباسمالإسلاميكافحالجزائريونويواجهونالموت،ولاتعدإلىهذهالأرضإلاوهيمتحررةولمايدينوقتبناءهذاالوطن،ضعالإسلامفيمركزالصرحواللهيعينك...**([174])

منخلالوصيةأحدشيوخالإصلاحلأحدالقادةالتاريخييننفهم:

--مدىعمقإحساسالشيخبأهميةالإسلامودورهفيالكفاحضدالمستعمر.

--مدىإدراكالشيخكذلكللمكانةالتيسيحتلهاالإسلامبعدالاستقلال.

وعلىإثراتخاذالجمعيةموقفامنمحاكمةالإخوانالمسلمينفيمصرقررالنظامتجميدنشاطاتهافي09/22 1964/ لتدخلبعدهافيالعملالسري.

فظهورهذهالنخبالإسلاميةوولوجهاللعملالسياسي،بقدرمايعبرعنرغبتهافيتكريسالقيموالمبادئالإسلاميةفيالمجتمعالجزائري،وإبعادهعنخطرالعلمانية،بقدرمايعبرعنالاختراقالخطيرلهذهالقيممنطرفالنظام،فبروزالجمعيةكانذليلاعلىخسارةالنظاملسيطرتهعلى

»**الجوالديني**"المهمللسياسةوالحياةفيالجزائر،ولميتمكن

بنبلةمنإيجادشخصيةدينيةرئيسيةواحدةعلىاستعدادلشجبجمعيةالقيمعلىأساس ديني.

فلميثبطتجميدنشاطجمعيةالقيممنعزائمبعضالنخبالإسلاميةالتياختارتهي

---

[173] مسعودبوجنون،مرجعسابق،ص 21

[174] فرحاتعباس:indépendance confisquéeعنكتاب:مسعودبوجنون،مرجعسابق،ص20

الأخر بوسائلللتعبير عنمواقفهامنمختلفالأوضاعالوطنية،" فشخصيةالمفكروفيلسوفالحضارة " مالكبننبي "

هينوعجديدمنشيوخالدعوةالإسلامية؛فمالكهومفكرإسلاميعتبرنفسهكذلكإلىالحدالذيجعلهيشرأببعذ قهإلىأنيرثهووصديقهفولتهوشبابهحمودةبنالساعيجمعيةالعلماءبعدالانتهاءمندراستهما،لظنهمافينف سهماالجدارةلخوضالمعركةالسياسيةمعالمحافظةعلىالخطالإصلاحيونتائجهفيالوطن.[175]

عاصربننبيمرحلةالنهضةالتيباشرهاجمالالدينالأفغانيومحمدعبدهفينهايةالقرنالماضي،و كذاظهورالحركاتالسياسيةذاتالمرجعياتالإسلامية

(الإخوانالمسلمين)مرورابالإصلاحالجزائريلجمعيةالعلماءالمسلمين،حيثانتقدمالككلهؤلاءوعاتب همعنالنظرةالدينيةوالشكليةوالأدبيةالتيكانتلديهمحولمفهومالنهضة،بدل .

طرحالإشكاليةبأسلوبمنطقيوبراغماتييكرسالفعاليةالاجتماعيةومردوديةالوسائل[176].

خلالالخمسيناتوالستيناتعارضعلانيةالإخوانالمسلمينفيمصر .وقداستقبله عبدالناصر لاستشارتهفيبعضقضاياهمومالأمةالعربية،كمااستدعاهالقذافيبعدوصولهإلىالحكم.

بعدعودتهمنمصر1963،تفرغللصحافةحيثباشرأفكارهبانتظامحولتشيد الدولةالجزائريةالمستقلةفيكلالميادينالسياسيةوالاجتماعيةوالاقتصاديةوالثقافية،وكانتالجزائرآنذ اكعرضةلنهشالماركسية.[177]

كمافتحناديالتوجيهالثقافي،الذيكانيستقبلفيهالطلبة،يلّقنهمفيهنظرياتهوأفكاره نهايةكلأسبوع،إضافةإلىمسجدالطلبةبالجامعةالمركزية،حيثقالعنهمالكبنبي"**جحردااخلالجامعةخ يرمنقصرخارجها**" والذييمكناعتبارهنقطةتحولافيمسار"صناعة " وتغذيةالفكرالإسلاميمستقبلا.

وقدكانخطابالمفكرمالكبنبيالخطابالوحيدالمؤثرفيالأوساطالجامعيةبعدتفرغهلشؤونالدعو ة،نتيجةلاعتباراتأهما:

--أنالفيلسوفيطرحفكرإصلاحيافيقالبحديث.

---

[175] عبدالسلامالهراس، "أثرالدينفيفكرمالكبنبي"،المجلسالإسلامي: الملتقىالدوليحولفكرمالكبنبيالجزائرفي2003/09/18

[176] نورالدينبوكروح، "الجزائربينالسيئوالأسوأ" بحثفيالأزمةالجزائرية» ، (ترجمةنورةبوزيد)،الجزائر :دارالقصبةللنشر، 2000،ص148

[177] عروسالزبيروآخرون)،" الإسلاموالسياسة" ،الجزائر: دارموفمللنشر،1995 ،ص150

--

لهالقدرةالفائقةعلىتشخيصالأمراضوالمشاكلالتييعانيمنهاالشعبالجزائريخاصةوالأمةالعربيةوالإسلاميةعامة،وكذااقتراحالحالهاوحلها.

--مكانتهالمرموقةعلىالساحةالفكريةوالسياسيةخاصةكماالاحظناذلك.

ممأأفرزواقعاجديدانتجعنالتطورالجديدللعمل،اعتماداعلىفكرةووعيجديدلايقدر عليهإلاالشبابالمثقفحسبتعبيرأدبياتالحركة،وعلىنقدالتجربةالسابقةخاصةالتي كانتفيمواجهةالتيارالييساري.

ومنثمفالنخبالإسلاميةالتيحملتمسؤوليةالإصلاحالدينيفيالجزائرتجاذبتبينالطابعالإصلاحيا لسلفيالذيعبرعنهبعضأعضاءجمعيةالعلماءالمسلمينوالمتواصلمعتلميذهافيمابعد،وبينالطابعالإصلاحيالحديثالمنبثقعنفكرالفيلسوفمالكبنني،ومنخلالهذينالطابعينستتشكلتقريبامختلفالتياراتوالتنظيماتالإسلاميةفيمابعد.

1- فترةالسريةوالعملالسياسي 1965 -1982

لابدأننفهمطبيعةالظروفالتيمرتبهاالحركةالإسلاميةخلالهذهالمرحلةوالتيشملتغالبافترةحكمالرئيسهواريبومدين،ومنهيمكنناالتساؤلعماهيالأسبابالحقيقيةالتيدفعتالحركةالإسلاميةإلىالعملالسريفيالغالب؟.

وماهيالظروفالمساعدةعلىبدايةاهتمامهابالعملالسياسي؟

يقولالباحث: "William.B.Quandt"

الإسلامهمشمنطرفبومدينوبقيدين"الدولةدونأنيكونمرجعالأيتشريعفيتوجههاالثقافيالأساسي؛الدولةيمكنأنتكونعربيةوإسلامية،لكنفيالتطبيقكانتبالأخصلائكيةواشتراكية"... [178]

ومنالمفارقاتالتيتميزتبهاهذهالمرحلة،أنالرئيسالجديدتتلمذفيمدرسةإسلامية(جامعالزيتونة

(

[178] William. Quandt, "Société et pouvoir en Algérie», Algérie : Edition Casbah.1999.p 38

بتونسفضلاعنمؤسسةابنباديسفيقسنطينة،كمااستخدمالمتدينونسواءمنجمعيةالعلماءأومنجمعيةالقيمليهاجمبهمسياساتبنبلةالمنحرفةعنبيانأولنوفمبر،وقدأكسبههذاالتشديدعلىأهميةالجذورالإسلاميةدعمافعالامنالمعارضةالإسلامية .

فلاغرابةإذنأنتكونهذهالأخيرةالمجموعةالأولىالتيأعلنتبشكلعاموقوفهاإلىجانبالانقلابأوبمايسمىبالتصحيحالثوري 19 جوان 1965.[179]

لكنبمجردأنوصلبومدينإلىسدةالحكمانقلبعلىهذاالتحالفمعالإسلاميين

ولعلماييبررذلكأنبومدينااستخدمالدينلإضفاءالشرعيةعلىانقلابهوكسبالتعاطفمعهلاغير،وهوماأكدهكلمن**لديقيدومارينااوتاي**بقولهما **":**

كانتمعارضةبومدينلسياساتبنبلةتستترواءجدلدينيكاذبيتناولالانسجامبينالاشتراكيةوالماركسية"[180]

ولعلمايفسرالهدوءالنسبيالذيشهدتالسنواتالأولىللحكمبومدينتجاهالحركةالإسلاميةهوتبنيه لإستراتيجيةتقومعلىعنصريينأساسيين :

عنصرإخضاعجمعيةالقيمالتيكانلهاحضوراقوياعلىالساحةالوطنيةكماحظناذلكوعنصرالدمجالاتقائيلبرنامجها،ويمكناعتبارالعنصرالثانيأكثرخطورةلأنهيعطيالحكومةمظهرإسلاميافيحينأنّهاكانتتقدمتنازلاتشكليةفقط،وبالتاليفهيكمثيلتها(حكومةبنبلة)تهدفلتحسينصورتهافقطخاصةأماماللإسلاميينلامتصاصغضبهمواحتواءمعارضتهم[181]

وماتعيينأحمدطالبالإبراهيميابنالبشيرالإبراهيميوزيراللتربيةالوطنيةإلاخيردليلعلىهذهالاستراتيجية

فاستخدامالنظاملإستراتيجيتيالإخضاعوالدمجلنشاطالحركةالإسلاميةالمتصاعدكانهدفهالهروبمنمطالباللوبيالإسلاميمنجهةوتقويضجدولأعمالجمعيةالقيممنجهةثانية[182].

فإذاكانهذامصيرجمعيةالقيم،فإنمسارالحركةالإسلاميةلنيتوقفعندحلتلكالجمعيةبلبالعكسسيزدادوتيرة،وهومايمكنأنتترجمهالنخبالمثقفةداخلالحرمالجامعيعلىوجهالخصوص

---

[179] مايكلويليس،مرجعسابق،ص 67

[180] نفسالمرجع،نفسالصفحة.

[181] نفسالمرجع،ص 68

[182] تمحل**جمعيةالقيم**بمرسومإداريفيسبتمبر 1966 فيمنطقةالجزائرالعاصمةفقط،وهذابعدبعثهالرسالةاحتجاجإلىجمالعبدالناصرعلىإعداماالسيدقطب1966،وبعدهابثلاثسنواتونصفصدرمرسومموزاريينمنعوجودالجمعيةفيمختلفأرجاءالوطن.

فمنذتأسيسمالكبننبيرفقةزملائهلمسجدالطلبةموسم 1969/1968
والنشاطالدعوىلميتوقفواتخذأشكالوأساليبمتعددةومختلفةفالعملالمسجديالذيتمركزخاصةداخلالحـ
رمالجامعيأكسبالحركةالإسلاميةعناصرجديدة .
ليتحولبعدهاالصراعمعالسلطةإلىالصراعضداليسارفيالحرمالجامعي،ويؤجلالصراعمعالسلطةل
سنواتكيفذلك؟
فأساساالتحولكانسببهالأساسيقوةالنظامالقمعيةللحركةالإسلاميةالمواجهةلسياسته،فكانالمسجدالمت
نفسالمناسبوكذاالجامعةعلىالأقل،بعيداعنالمتابعاتالبوليسيةللنظام،الأمرالذييعكسسريةالعملالمميـ
زةلفترةالرئيسبومدين،ولأنالمسجدكانملتقىلجميعالطلبةالرافضينللشيوعيةالتييقودهاالاتجاهالوطنـ
يللطلبةالجزائريينكماأنهفتحمرحلةجديدةوطويلةفيالصراعوالمجابهاتبينالطلبةالمتمركزينفيكلياتالـ
علومالدقيقةوالطب،التيأصبحتتشكلالخزانالأساسيلتجنيدالعنصرالمثقفوالتكوينالعلميالعارفبقيمالـ
غربإلىجانبالقيمالإسلامية،وطلبةاليسارالمتمركزينفيكلياتالعلومالإنسانية،وهذاالتقسيملهأكثرمند
لالةسوسيولوجيةفيالواقعالجزائري .
كماأنمسؤوليةالنظامفيذلككبيرةبتغذيتهلأطرافالصراعمنخلالتقديمهللدعماللامشروطللتيارالشيو
عي.
ولقدساهمبنبنيكذلكفيإعطاءديناميكيةللطروحاتالإسلاميةمنخلالفتحهلمكتبالدراساتالاجتما
عيةالإسلامية(BESM)إضافةإلىمنتدياتالفكرالإسلاميالذي،رعتهرسمياوزارةالشؤونالدينيةبرئـ
استهمولودنايتبلقاسم،حيثكانتانطلاقتهمنثانويةعمارةرشيدبنعكنونالجزائرفي
1969/01/10[183]كمانظممالكندوةتنعقد في
بيتهالمتواضعوباستمرارتلقىفيهامحاضراتودروسللمثقفينبالعربيةوالفرنسية،وأرادلهذهالندوةأنتكـ
ونبعيدةعنالضغوطاتوالتدخلاتالحكومية،التيكانتلاتتسامحمعأيموقفيعارضتوجهاتها،فانطلقتحرك
ةالتغيير " البّنابية " فياتجاهاتأساسيةهي:
-- تنشيطالمعارفالإسلاميةونشرهاعلىالشعب.
-- نشرالإسلامقولاوعملاانطلاقامنالفعالية،وإعادةالإشعاعالاجتماعيللبلد.

[183]إلياسبوكراع،مرجعسابق،ص226

-- بناءحركةتنظيريةتهتمبفقهالتغييرفيإطارالسياسة ((Politiqueوليس (Bolitique/البولتيك) البعيدةعنالعملالعنيفوالخطابالديماغوجي[184] لقدبلورةأفكاربنبيفيفكرجديدأطلقعليه(تيارالجزأرةالإسلامي ([185])،هذاالأخيرسيكونلهشأنكبيرفيمسارالحركةالإسلامية.

إنقبولالنظامبملتقياتالفكرالإسلامي،ماهوإلااستمرارلسياستيالإخضاعوالدمجالانتقائيالتيبدأهامعجمعيةالقيم،واتضحذلكمنخلالالثورةالاشتراكيةوكيفأعادتتنشيطالنزعةالإسلاميةبعودةالصراعمنجديدبينالحركةالإسلاميةوالنظاموذلكعندماأطلقالنظامثلاثيتهالمعروفةبالثورةالاشتراكيةالمؤلفةمنثلاثثورات (الصناعية،الزراعية،الثقافية) سنة 1971 لتبديالحركةالإسلاميةامتعاضهالذلكوتميزتبمعارضتهاالسياسيةالسريةخوفامنبطشالنظام؛حيثنشرتمجموعةمنالمناشيروالاسطواناتالمكتوبةوالسمعيةدارفحواهاحول " تحريمالصلاةعلىأرضمؤممةشرعا " وهذهالفتوىأصدرهاالزعماءالكبار " أحمدسحنونوعبداللطيفسلطانيهذاالأخيرلميكتفيبإصدارالفتاوى،بلألفكتابابعنوان " المزدكيةهيأساسالاشتراكية"[186]الصادرفيالمغرب 1974 متضمنانقدالاذعاللاشتراكية،إضافةإلىنقده للمبادئالهدامةالمستوردةمنالغرب،وهوماجعلالباحثفرنسوابورجايصّنفالشيخفيخانةالقراءةالنقدية التيتشكلهيكلالخطابالإسلامي[187] .ونفسالأمرمعالعضو السابقفيجمعيةالعلماءالمسلمينالشيخنورالدينالذيأعلنأّنهضدسياسةبومدينوأعتبرأنالقرآنالكريمقر بشرعيةالملكيةالخاصة.

أمامهذاالضغطمنطرفالحركةالإسلامية،أدىإلىإجبارالحكومةبالتصريحصراحةبأنهليسهناكمننصدينييمنعتطبيقالثورةالزراعية.

---

[184]الفرقبين**السياسةوالبوليتيك**،أنظرإلى :مالكبنبي،" بينالتيهوالرشاد"،بيروت :دارالفكر،ط2, 2002 ص 98.

[185]**تيارالجزأرة**:الذييدعوإلىقيامدولةإسلاميةفيالجزائر ،ولكنلايخلطبينهوبيناتجاهالإخوانالمسلمينالمحلي،هذاالأخيرالذييعتبرقيامدولةإسلاميةفيالجزائرأوفيأيمكانفيالعالمالإسلاميهومجردلبنةفيالصرحالذييتبغيأنيضمسائرالدولالإسلامية،فإنأصحاباتجاهالجزأرةيقفونعندحدودقيامجمهوريةإسلاميةدونالاكتراثبامتدادإلىدول أخرى.

186.فيفارسالساسانية 15 وشيوعيةمنالقرن "إباحية" يشبههالشيخسلطانيالاشتراكيةبالمزدكية،وهيهرطقة

[187]فرنسوابورجا، "الإسلامالسياسي،صوتالجنوب: قراءةجديدةللحركةالإسلاميةفيشمالإفريقيا"،مرجعسابق،ص255

وبعدهاجاءتمعارضةأحدتلاميذمالكبنبيهورشيدبنعيسىالقويةبخصوصالميثاقالوطني-البيانالأيديولوجيالحقيقيالذيستكرسفيهاتجاهاتالبلدالسياسيةوالاقتصاديةوالثقافية-1976بقوله:**"أنهذاالميثاققدأكثرمنذكرالاشتراكيةوعقيدتهاوأخلاقياتهاممايفهممنهأنماجاءبالاشتراكيةليحلبهامحلالإسلاموعقيدته .**

وأخلاقهفالمسلمليسلهعقيدةوأخلاقغيرماجاءبهالإسلام"[188]

هذاإلىجانبالشيخمحفوظنحناح رحمه

اللهالشخصيةالإسلاميةوممثلحركةالإخوانالمسلمينفيالجزائر،الذيسيكونلهشأنكبيرفيتطورالحركةالإسلاميةمستقبلا،فقدعارضالميثاقبطريقتهالخاصةالمتمثلةفيتخريبأعمدةكهربائيةوسطالبلاد)البليدة(فحكمعليهب 15 سنةسجن.

[189]وفيشرقالبلادنجدالشيخعبداللهجابوهوقائدجماعةإسلاميةكانتتنشطفيبناءالجوامعوفتحغرفلتأديةالصلاةفيعنابةوقسنطينةوماجاورهما.

للإشارةفإنالمساجدتعتبرأحدالملامحالأساسيةلعملالحركةالإسلاميةفيالسبعينيات،حيثشيدوالعديد منالجوامع " الحرة " الخارجةعنسلطةالدولة،وشهدتفترة 1976- 1977

حلقاتنقاشواسعة،تمكنتمنالهروبمنالرقابةوسيطرةوزارةالشؤونالدينيةالتيتحاولأنتخلقإسلامرسميتواجههالإسلامغيرالرسميالخارجعنسيطرةالنظاموكانتهذهالمساجد-كماأشرنا -

هيالمتنفسالوحيدتقريبافيهذهالفترةطبعا،تعبرفيهاالمعارضةالإسلاميةعنسخطهامنممارساتالنظام ،وهذاأندلفإنمايدلعلىالقبضةالحديديةالتييمارسهاالنظامعلىالمعارضةعامةوالحركةالإسلاميةخاصة،الشيءالذييترجملجوءهاللسريةفيالعمل،ممأدىإلىتشددبعضتياراتهاوشخصياتهاواستعمالبعضهاللعنففيمابعد.

ومرةأخربومعمطلعالثمانيناتالشيخسلطانييننشركتابالاذعا،ومتطرفاإنصحالقول،حيثينتقدفيهالنظاموشرعيتهالتاريخيةسماه **"سهامالإسلام"** حيث

ينكرمالجبهةالتحريرمندورمحّفزفيتعبئةالجماهيرقبلحربالتحريروبعدها،فهويرىفيالواقعأنالثورةالجزائريةهيناتجطبيعيلحركةالعلماءالإصلاحيينفقط،بلأكثرمنذلكيسعىسلطانيفيكتابهذاللتفريقبينالذيناستشهدوإعلاءلشأن " اللهأكبر "

---

[188] عروسالزبير،مرجعسابق،ص192

[189] إلياسبوكراع،مرجعسابق،ص227

فيسبيلالدين،وبينالذيناستشهدوافيسبيلالجزائرأيالوطنقطعةمنأرضفينكرعلىهؤلاءصفةالشهداءو بالتاليقصيهممعندينا الإسلام[190] فالتشددالسلطويأنتجتشددفكرويشككفيصفةشهداءالثورةوهوأمربالـ غالخطورة .

وغرضهيذلكتحطيمالشعورالوطنيوالقوميلصالحشعورإسلاميأرحبيمثلمجموعةالدولالإسلامية. [191]

فحسبالمختصفيعلمالاجتماعإلياسبوكراعبخصوصالكتابالأخيرللشيخسلطانييرىأنّهبمثابةالجذورا لفكريةللعنفالإسلامويفيالجزائر.

إندخولالحركةالإسلاميةعقدالثمانيناتكاندخولاقويابحيثأخذتزماماالأمورعلىالساحةالسياسيةبتصع يدهاللعملالسياسي،الذيعانتمنفقدانهخلالمرحلةالرئيسهواريبومدينالمتميزةبضيقمجاليةالعمل (فيالمساجدغالبا) وسريةالنشاطالناجمة

عنإستراتيجيةالإخضاعوالدمجالانتقائيبماتتماشوالخيارالاشتراكي،وهوأكدهالباحثانمدثرعبدالر حيمالطيبوالتيجاني

عبدالقادر:**"إنعهدبومدينقدتميزباهتمامممتزايدبالإسلام،إلاأنّهلميصبحيوماإسلاماسياسيا،خلالتل كالفترةبسببالتركيزعلىنظامالحزبالواحد،والخيارالاشتراكيفيالنظامالسياسيالجزائري"** [192]

وهنالابدأننتساءلعماهيالأسبابوالعواملالمساعدةعلىهذاالظهورالقوي؟

ويمكنتحديدهافيالنقاطالتالية ([193])

1/علىالصعيدالدولي:

- الثورةالإيرانيةفيفري1979
- دخول الجيشالسوفياتيإلىأفغانستانديسمبر1979
- النزاعالعراقيالإيرانيسبتمبر1981

---

[190] ولفهمأكثرلأفكارعبداللطيفسلطانييمكنالرجوعإلىالكتاب:
soltani (A.A) ,"sihàme EL Islàm " , Algér : SNED 1980 (édite à compte d'auteur)

[191] Abdelhamid Boumezbar , Azine djamila," L'Islamisme Algérien de la genèse auterrorisme", Alger: chihbeditions ,2002.p51

[192] مدثرعبدالرحيمالطيب،التجانيعبدالقادر،"الإسلامفيإفريقيا" ،بيروت:دارالفكرالمعاصر،ط 1, 2001،ص102.

[193] إلياسبوكراع،مرجعسابق،ص231-232.

- تراجعالمدالشيوعيوبدايةانهيار المعسكر الاشتراكي

2/علىالصعيدالإقليمي:

- اتفاقيةكامبدافيدمارس1979
- الهجومعلىالحرمفيمكةنوفمبر1981
- اغتيالالرئيسالمصريأنور الساداتأكتوبر1981
- اجتياحالجيشالإسرائيليلبيروتجوان1982

3/علىالصعيدالوطني:

إنأهمعاملنركز عليهفيهذهالنقطةبمايتماشىمعمحطةالعملالسياسيضمنصيرورةتطور الحركةالإسلامية،يتمثلفيخروجصراعالجامعةإلىالشارعوإعلان "ميثاقالدولةالإسلامية " الذيأرسلتنسخةمنهإلىالرئاسةالجمهورية،والسؤالالذييطرحنفسه:

-- كيفجاءتفكرةهذاالميثاقوماهومضمونه؟

-- وهلهوأمرمدبرأمأنمجرىالأحداثهوالذيفرضذلك؟

فعلىإثر المشاداتالطلابيةفيالحرمالجامعيبينالطلبةاليساريينو الطلبةالإسلاميين تسببتولأولمرةفيوفاةأحدالطلابيدعى " كمالأمزال " اليساريالنزعةأثناءإضرابفيالجامعة،لتجبر هذهالمواجهاتالداميةالسلطاتعلىإغلاقالجامعةوأماكنالصلاةفيهاكذلكشنحملةاعتقالاتواسعةفيصفوفالطلبةالإسلاميين،فتمالقبضعلىحوالي 400 طالبمنمؤيديالإسلاميينبتاريخ 02 نوفمبر 1982 ،وفيالحاديعشرمننفسالشهرنظم الإسلاميوناحتجاجاوردا علىاعتقالرفقائهمبالجامعةالمركزية،فقدأقنعاعباسيمدنيو عبداللطيفسلطانيالشيخسحنونعميدالإسلاميين،بتنظيممظاهرةتجمعكلّالتياراتالإسلامية.

فأثناءهذاالاحتجاجوجهنداءيدعوإلىتجمعفيالغد،وفعلايوم 12 نوفمبر 1982 تجمعحوالي 5000 شخص،ليتمفيهقراءة " ميثاقالدولةالإسلامية "

بتوقيعسحنونوسلطانيومدنيأمامالجمهور،لترسلنسخةمنهإلىالرئاسةالجمهوريةمتضمنة 14 بنداأهمها:[194]

[194] زهرةبنعروس،أمقرانآيتايدير،فلةميجك، " الإسلامويةالسياسية"(المأساةالجزائرية) ترجمةغازيالبيطار،بيروت : دارالفارابي،ط 1 ، 2002. ص 260

- وجود عناصر معادية للدين داخل أجهزة الدولة.
-

حرمان المواطن من التمتع بحريته وعدم ممارسة حقه في الأمن الشخصي والديني وحماية ممتلكاته وكرامته.

- التمادي في الممارسات الرامية إلى إبعاد الأسرة عن الشريعة الإسلامية.
- الاستمرار في استبعاد التربية الإسلامية في المدارس.

ويقترح الشيوخ:

- إعطاء التنمية الاقتصادية منحى إسلاميا.
- إطلاق سراح المعتقلين.
- فتح المساجد ثانية في الجامعات والثانويات ومعاهد التعليم المتوسط والمؤسسات
- معاقبة كل من يتهجم على الدين.

إن القراءة الأولية لهذا الحدث المتميز في تاريخ الحركة الإسلامية يوضح لنا نقطتين أساسيتين هما:

1. الدعم الجماهيري الكبير للإسلاميين، دليل واضح على تصاعد ثقة الحركة بنفسها.
2. شكل تحد واضح للحكومة، لم يقتصر مظهر التحدي نفسه على حجم الاجتماع أو في التهديد الرسمي في محاولة لضبط الأمور، بل إن الأمر اكتسب أهمية بالغة تكمن في شكل التحدي المباشر؛ بإصدار لائحة مكتوبة من المطالب، وإن دل ذلك فإنما يدل على نضج المشروع السياسي للحركة وظهور بوادر إقامة دولة إسلامية على حد تعبير المختص إلياس بوكراع[195]

أما القراءة المتفحصة لأسباب هذه الأحداث، فإنها تخفي العديد من المعطيات، أبرزها:

- أحداث الربيع الأمازيغي والتصعيد في المطالبة بحقوقهم بإحياء التراث الأمازيغي مارس 1980
- احتجاج الطلبة المؤيدين لسياسة بومدين الاشتراكية والأكثر تطرفا.
- ضغط الخصوم اليساريين ومن داخل النظام بالذات.

---

[195] **إلياس بوكراع**: باحث جزائري متحصل على دكتوراه في علم الاجتماع، متخصص في البحوث المرتبطة بالواقع أهمها الحركة الإسلامية له كتاب تحت عنوان " الجزائر :الرعب المقدس"

لقداعتبرالشاذليهذهالنقاطالثلاثةبمثابةعراقيلأمامنواياهفيتطبيقإصلاحاتجديدةنحوتحريرالاقتصاد ،والحلفيرأيهيكمنفيالتسامحمعالإسلاميينإنلمنقلتشجيعهمللوقوفيوجهتلكالعراقيلالتيمنشأنهاإفشالسياسة **"الانفتاحية "** علىأساسأنالإسلاميينهمالقوةالوحيدة – فيرأيه – المتمتعةبدعمجماهيريواسع.

والأحداثالقادمةستكشفعنحقيقةالإستراتيجيةالمتبعةمنطرفالشاذلي .

وقبلذلككانقدواجهتهحركةإسلاميةمسلحةكادتأنتعصفبطروحاتهالإصلاحيةفيبدايتها .

فماحقيقةوطبيعةهذهالحركةالإسلاميةالمسلحة؟هذاماسنعرفهفيفيمايلي.

2- فترةالعملالمسلح 1982 – 1987.

يقولأبوجرةسلطانيأحدوجوهالتيارالإسلامي،ورئيسحركةمجتمعالسلمالسابق 2003 – 2013:"**إنالحركةالإسلاميةالمسلحةظهرتبهذاالاسمعام1979،نتيجةقلبنظامالحكمفيإيرانوبدايةتجنيدالشبابالإسلاميلصالحالقضيةضدالغزوالسوفياتيللأراضيالأفغانية،لكننظامالحزبالواحدغضالطرفعنهذهالحركة،وحجبتحقيقتهاعنالناس،ولمتتحدثوسائلالإعلامالرسميةإلاعن " منظمةأشرار " ثمتفكيكهاوالقضاءعليهاوعلىمؤسسهامصطفىبويعليفي 04/ 01 / 1987**[196]

وفيهذاالإطاريمكنأننتساءل :ماطبيعةهذهالحركةالإسلاميةالمسلحة؟

- هلفعلاهيحركةمسلحةتخضعلاستراتيجيةواضحةهدفهازعزعةاستقرارالنظامأمأنها مجرد " منظمةأشرار»؟
- هلهينابعةمنقناعاتزعماءالحركةالإسلاميةأمأّنهاتعبرعنطرحشخصيلقلبالنظامأمأنهام ؤامرةلتصفيةحساباتداخلالنظامذاته؟
- **إلىأيمدىأثرتعلىمسارالحركةالإسلاميةككلفيالمستقبل؟**
- **وأخيراهليمكناعتبارالحركةالإسلاميةالمسلحة(MIA)سابقةفيتأصيل"العنففيالجزائر؟**

فيقراءةلشخصيةمصطفىبويعلييتضحلناأّنهمجاهدقديمفيصفوفجيش التحرير الوطني شاركفيمواجهةجبهةالقوىالاشتراكيةالمسلحضدالسلطةفيمنطقةالقبائلسنة1963،لتبعدهبعدهاقيادة

[196] محمدمقدم، "الأفغانالجزائريونمنالجماعةإلىالقاعدة» ،الجزائر :المؤسسةالوطنيةللاتصالوالنشر .والتوزيعوالإشهار ،2002،ص15

جبهةالتحريرالوطني([197])ويقالأنهكانيكنكرهاشديدالهذاالحزبجراءطردهمنهحسبالباحثعيسخلادي([198]).

تبنىبويعليالطروحاتالإسلاميةبحكممنصبهكإمامفيمسجدالعاشور (الجزائر

)سنة1980،انتقدالنظامالحاكموسياستهالمشجعةعلىالتفسخوالانحلالالخلقي،ليشكلبعدها"جماعةا

لنهيعنالمنكر"،التيحددتبرنامجهافيثلاثةنقاطأساسيةوهي([199])إقفالمحلاتالخمور،منعالاختلاطوم

كافحةالزنا.

ولميكتفبويعليبذلكبلانتقلمنالمطالبالأخلاقية-إنصحالقول-

إلىالمطالبالسياسية،بحيثيؤسسمنظمتهالمسماة " بالحركةالإسلاميةالمسلحة سنة

1982بمساعدةزميلهمنصوريلميانيوتتخذمنمنطقةالأربعاءمعقلالها،التيستجعلهدفهاإقامةدولةإس

لاميةبالقوة.

إلاأنقرارمثلهذامنشأنهأنيؤثرعلىمستقبلالحركةالإسلاميةوبالتاليكانلابدأنيحضىبمباركةالع

لماءومختلفالزعماءالإسلاميين،فسعىبويعليإلىالتقربمنهمبهدفتشكيلمجلسشوريكونمخولاللإفتاء

بالجهاد،وحسبشهادةالملازمالأولللبويعليحولهذاالقرارالحاسم) إعلانالجهاد) ،مفادها ... ":

بالنسبةله(بويعلي)لميكنالجهادمطروحا،لأنقراربهذهالأهميةلايمكناتخاذهإلامنقبلمجلسللشوريمك

ونمنعلماءومنعناصرشريفةفيالبلادلهاكفاءةفيهذاالشأن[200]

فيهذاالإطارحاولبويعليإجراءاتصالاتبالزعماءالإسلاميينومحاولةعقداجتماعاتمعهم،وحـ

سبأحمدمراحأنّهتمتاتصالاتمع**الشيوخسحنون،عبدالقادرسلطاني،عباسمدني،عبدالباقيصحراو**

يوعليبلحاجلعقدمجلسللشورى،لكنأحداثجامعةالجزائرالتيأعتقلفيهاهؤلاءالقادةأفشلتالمخطط(12

/1982/11)

كمايرىالشيخأبوجرةسلطانيأنجماعةبويعليكانتلهااتصالاتأولويةبشيوخالجزائرلمتثمركثيرا

،كونالفكرةالتيكانوايطرحونهاكانتأكبرمنإمكانياتهمالماديةوالأدبيةمنجهة،وكون " الأمير "

بويعليلميكنمعروفاعلىالساحةالدعويةإلافينواحيالعاصمةفقط،كذلكأنالدعوةإلىالجهادلمتكنمستصا

غةمنحيثالتطبيقبينعامةشبابالصحوةالإسلاميةمنجهةثالثة،وأخيرابسببالخلافالفكريبينالجماعاتالإ

---

[197]AbdelhamidBoumezbar, AzineDjamila, op. cit, p 65 .

198Khelladi : « Les islamistes algeriens face an pouvoir » : Alger Edition ALFA, 1992

199عبدالباقيالهرماسي،"الدينفيالمجتمعالعربي»،بيروت :مرآزدراساتالوحدةالعربية،الطبعة 2. 2000،ص 513

[200]أحمدمراح،"**قضيةبويعلي** "الجزائر :مطبعةالأمة 1998،ص8

سلامية الناشطة في المساجد و الجماعات الناشطة في الجامعات حول " الموقف الفقهي "
منن ظام بن جديد، الذي لم تمر عليه أكثر من ثلاثة أعوام، حاول فيها الرئيس أن يغض الطرف عن النشاطات المختلفة ل
جميع الفصائل العاملة بصمت ريثما يفرغ من " تطهير جهاز الدولة" و إعادة ترتيب البيت الداخلي[201]

لكنن و ايا بو يعلي و جماعته **أحمد مراح، عمر فراح، محمد بوسنينة، عبد الكريم مضانو عبد العز يزعوالي** ...

كانت مبيتة في إعلان الجهاد حتى قبل موافقة المشايخ لأنه بدأ بأبناء الفروع الأولى للتنظيم هو جمع الأسلحة، و ما سرقة كميات من المتفجرات ليلة 08/07 نوفمبر 1982 و استلائهم على 161 كلغ من المتفجرات منمقلعكابجنيت إلا دليل على حقيقة تلك النوايا[202]

. و ما يؤكد ذلك أيضا أن جماعة بو يعلي في البداية قامت بالتوسيع من دائرة حركتها التشمل مدن أخرى في الشرق و الغرب و الجنوب، بحيث أجرت اتصالات مع منتثقفيهم من رجال الحركة الإسلامية طلبا للتأييد و النصرة، و هذا بعد مبايعة أفرادها البو يعلي أمير ا عليهم، ليتم بعدها عملية تقسيم أنفسهم إلى أفواج من المتطوعين .

للجهاد في سبيل الله[203] و قد سطرت الحركة الإسلامية المسلحة برنامج جد خطير، تضمن هدفين أساسيين هما[204]

1. اغتيال الرئيس الجمهورية الشاذلي بن جديد و عدد من المسؤولين السامي و كذا العسكري ين على رأسهم ال وزير الأول محمد بن أحمد عبد الغني، شريف مساعديه مسؤول الحزب الواحد و العقيد عطايلية.
2. تدمير بعض المراكز الحساسة و الرسمية مقر الجيش الشعبي الوطني، قصر العدالة، مبنى الإذاعة و التلفزيون، مقر حزب
جبهة التحرير الوطني، مطار هواري بومدين الدولي الوقت الذي نفذت فيها الجماعة عمليتين مهمتين و هما[205].

العملية الأولى: اتخذت شكل سطو على مصنع قرب الجزائر في 21 أوت 1985، تمفيها سرقة جدو لال رواتب الرئيسي للمصنع و سرقة مبلغ خمسة و ثمانين مليون سنتيم.

---

[201] أبو جرة سلطاني، "**جذور الصراع في الجزائر**"، الجزائر: دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع، ط 2

[202] إلياس بوكراع، مرجع سابق، ص238

[203] أبو جرة سلطاني، مرجع سابق، ص167

[204] أحمد مراج، مرجع سابق، ص130-133

[205] مايكلويليس، مرجع سابق، ص112

العملية الثانية: بعد ستة أيام فقط من العملية الأولى، قامت الجماعة على رأس مجموعة متكونة من 16 عنصر منهم منصوري مليايني، عبد القادر شبوطيو عبد الرحمان حطاب الذي سيكون نواة إنشاء المجموعة الإسلامية المسلحة.(GIA) في التسعينات.

بهجوم على ثكنة الشرطة بالصومعة البليدة، استولت من خلالها على أسلحة ودفاتر وقتلفيها شرطي.

أما عن مصير الحركة الإسلامية المسلحة

(MIA) يعود كشف خيوط هذا التنظيم إلى عمليات البحث الواسعة النطاق من طرف قوات الأمن حيث تمكنت من اعتقال فيم نطقة بوفاريك البليدة في

1982/12/16 بعض زعماء التنظيم أبرزهم **محفوظ هايا** المعروف من قبل الأجهزة الأمنية هذا الاعتقال يكون بداية كشف شبكة هذا التنظيم المسلح وتحديد هوية معظم أعضائه و البدء في تفكيكه[206].

وللإشارة جرت محاولة تسوية سلمية قام بها ضابط من الدرك الوطني، تمكنا من إجراء اتصالات مع بويعلي، لكن قتل أخيه في 1982/01/13

أفشل التسوية ووجعها مستحيلة، بل أكثر من ذلك ردت الحركة الإسلامية المسلحة وبقوة، من خلال تنفيذ العمليتين السالفتين الذكر .وبعد هذين الهجومين، كثّفت قوات الأمن من تحركاتها، حيث تم اعتقال 17 شخص بين 22 – 1985/10/ 24

بعد عمليات كبيرة معززة بالمروحيات ضد موقع مرصود لجماعة بويعلي، انتهت بالقضاء على أغلب الهاربين، وقتل 12 فرد من صفوف الدرك الوطني، 03 /1987/02 أما " أمير "

الحركة فقد أضيع عليه فيكمين نصب له يوم 1987/02/03 تاريخ طيمحطة العملا لمسلح " البويعلية " تاركة ورائها مجموعة من الألغاز و الدلالات(207) فما هي؟

لقد كشفت (MIA) عند السخط و الرفض الممثل في شريحة واسعة من مختلف فئات المجتمع، التي تموقعت تحت تيار إسلامي من أجل التغيير و ما التركيبة التي تألف منها هذا التنظيم الأخير موضح عل ذلك

---

206 إلياس بوكراع، مرجع سابق، ص 238-239

207 إلياس بوكراع، مرجع سابق، ص 239

حيثأثناءمحاكمةشركاءبويعليتبينأن 202 منالمتهمينمنهم 49 :عاملا،29 عاملازراعيا، 04تقنيين، 22 منأصحابالمهن، 12 أستاذا، 08 طلاب 05 منأصحابالحرف، 07 موظفيدولة،وعدةأشخاصمنأصحابالمهنالعليا، 13 عاطلاعنالعمل[208]

والملاحظلهذهالتركيبةيرىأنعنصرالشبابتحديدا،أصبحمتورطابشكلمطردفيالأنشطةالعنيفة**للإسلاميين**،نتيجةتفاقمالشعوربالارتباكوالعزلةوالتهميشالناجمعنالتغيراتالسريعةالتيشهدتهاالجزائرخاصةهشاشةالاقتصادوضعفإمكانياتالتوظيف

(البطالة)،الأمرالذيدفعبالشبابإلىتأييدالمجموعاتالإسلاميةالناقمةعلىالنظامالحاكمو هونفسشعورهؤلاءالشباب .علماأّنهسيكونلهمنفسالدورتقريبافيالأحداثالقادمة.

وبالتاليفظهورالعملالمسلحالمتمثلفيجماعةبويعلي،جاءفيسياقتاريخيتميزبفشلالمشاريعالتنمويةذاتالخطابالشعبويالاشتراكيوالوحدوي،وبالفشلالسياسيللنظامالليبراليالمرّقع،الذيحاولتانتهاجهبعضالأنظمةالعربيةالمقربةمندوائرالغربالسياسيةوالاحتكارية،وبتصاعدنشاطاتمسلحةشبهمعزولةعلىمستوىعددمنالأقطار

العربيةوالإسلامية.[209]ومنالأحداثالدوليةوالإقليميةالسالفةالذكر،المساهمةفيتصاعدالحركاتالإسلاميةوالإقليميةوالتيتصبفياتجاه" الثورة "

المسلحةعلىالنظمالشموليةالمقيدةللحركاتالاجتماعيةوالمصادرةلإرادةالشعوبوحقهافيالتمتعبخيراتأوطانهاالأحسنبرهانعلىذلك.

أماالباحثمحمدمقدمفيرىأنحركةبويعليوانعكاساتالحربضدأفغانستانكانتاتأصيلاللعملالمسلحفيالجزائر،الذيسيكونلهوقعكبيرفيالسنواتاللاحقة

فبخصوص**حربأفغانستان،فقداستفادمنهاالشبابالجزائريالذيهاجرليتدربعسكرياليسللجهادفيأفغانستانفحسببلحتىعندالعودةإلىالجزائرلمواجهةطواغيتالحكم .**

الجاهليالذيحرمهممنمنصبعمليسترزقونبه([210])

---

[208]إلياسبوكراع،مرجعسابق،ص 239

[209]أبوجرةسلطاني،مرجعسابق،ص168

[210]محمدمقدم، " الأفغانالجزائريونمنالجماعةإلىالقاعدة» ،مرجعسابق،ص 16-21

النظامومنوجهةنظرهيتهمبويعليوجماعتهبمحاولةتغيرطبيعةالدولةباستعمالالعنف .

فيحينرأبعضالملاحظينبخصوصهذهالقضيةأنأطرافاداخلالنظامنفسهقامتباستفزازهذهالجماعةل تصفيةحساباتداخلية.

فهلهذهالقضيةتدخلضمنالصراعاتالتيكانتقائمةعلىمستوىسرايا النظامالجزائري؟وهلأرغ مبويعليكرهاعلىحملالسلاحخاصةوأنزعماءالحركةالإسلاميةلميحسموافيهذهالقضية (الجهاد)؟

فحسبشهادةالصحفيمسعودبوجنونالذييقول:أثناءمحاورتيلبويعليفينوفمبر 1981 التيتمتفيبيتهبالعاشورقبلأنيبدأنشاطهالسريكانهذاالأخيريفضلتنظيمإضرابعاملإسقاطالنظام ... فلميكنيبدوعلىالرجلأيةنيةأواستعدادينبئانبأّنهسيدخلفيمباشرةالعملالسريوحملالسلاح..... ([211])

أمامنالألغازالمطروحةحولقضيةبويعلي؛هوأنظهورهذهالحركةتدعوإلىالتكهنبوجوداتفا قبينالرئاسةوكبارالزعماءالإسلاميين،فهلجربالتضحيةببويعليعلىمذبحهذاالاتفاقحولالمشروعالليبر ياليالذييسوقلهالرئيسبنجديد،المشروعالذيكانالإسلاميونمنأنصارهعلىالدوام[212]

كذلكأناستفادةبويعليمنعفوالسلطاتالمصممةعلىطيصفحة1982،بعدما حكمعليهمدىالحياةبالسجنأثناءمحاكمة 135 سلفياأماممحكمةالدولة،علىغرار الكثيرينمنهمحكموا ثماستعادواحريتهمبعدانتهاءالمحاكمة،ورغمالدعواتإلىالوئامالوطنيحولالمشر وعالمعدل(الإصلاحات(الذيحملهالرئيسووافقعليهالإسلاميونإلاأنبويعليأستفزلحملالسلاح (قتلأخيه)،إضافةإلىالتسهيلاتالممنوحة (تحركاته)

غيرالمراقبة[213]،وهومايجعلالأمرهنايستحقمزيدامنالتنقيبوالبحثالعلميين.

أماعنآثارحركةبويعلي**المسلحةعلىالحركةالإسلامية**فيمكنالقول:

فالواضحأنهذهالقضيةمازاليكتنفهابعضالغموضواللبس،لكنهمهمايكنتبقىصدمتهاعنيفةعلى مستوىالحركةالإسلاميةالجزائرية،لأنسابقةاللجوءإلىالعنف-رغممحدوديتهاالزمانيةوالمكانية- أصبحخيارامطروحافيأيوقتمنالأوقاتقدتسعىإليه**الحركة**مستقبلاوقدتراهنعليهفيأيمناسبةسانحةكأس لوبفعاللمواجهةالنظامالقائم .وهوالأمرالذيلميستغرقوقتاطويلا،كيفذلك؟

---

[211]مسعودبوحنون، "الحركةالإسلاميةفيالجزائر"،مرجعسابق،ص 46-47

[212]إلياسبوكراع،" الجزائر :"الرعبالمقدس"،مرجعسابق،ص240

[213]إلياسبوكراع،مرجعسابق،ص 240

فبعدأحداثأكتوبر 1988

والانفتاحالديمقراطيقررالرئيسبنجديدإصدارعفوشاملعلىجميعالمعتقلين،فتممنخلالهإطلاقسراحم عظمالمنسوبينلجماعةبويعليفيجويليةونوفمبر 1990،لينتسبمعظمهمإلىالجماعةالإسلامية،التيأفرز هاخاصةوقفالمسارالانتخابي 1992 ليسمنأجلالعودةإلىالعملالسلمي،بلكإطارشرعيلإعلان . الجهادمرةأخرى[214]

ومنأثارهاكذلكهيانقساماالحركةالإسلاميةإلىاتجاهين[215]:

1. **الاتجاهالإصلاحي**:الذييقربعدمشرعيةالخروجعنالحاكم.
2. **الاتجاهالسلفي**:ساندالحركةالمسلحةشرعابحكمأنّهاانتفاضة " ثورية إسلامية " لكنهانتقدهانهجاوتنظيما.

وفيالأخيريمكنالقولإن

النظاملّميتنعمبالأمنوالاستقراربالقضاءعلىالحركةالبويعليةالمهددةلكيانه،بلتأجلتفقطالمواجهةبينه وبينالحركةالإسلاميةمدة 21 شهراتقريبا،لتعاودالظهورمرةأخربعلىمسرحانتفاضةأكتوبر 1988بأكثرشدةوأسعنطاق .فكيفساهمتهذهالأخيرةإذنفيتصاعدالحركةالإسلاميةمنجديد؟!

3- الجبهة الاسلاميةللإنقاذ:

سنحاولفيهذاالإطاردراسة " الظاهرةالإنقاذية- " التيسميتكذلكنسبةللجبهة الإسلاميةللإنقاذلاعتباراتنوضحهافيفمابعد-

عبرأربعةمحطاتأساسيةبدءمنالنشأةوالبروزوكيفساهمتأحداثأكتوبر 1988 فيذلك،مرورابالانتخاباتبنوعيهاالمحليةوالتشريعيةمركزينعلىعواملالفوزوالنجاحفيهما،ثمتوقيفال مسارالانتخابيوأخيرالعنفالسياسيوانعكاساتهالمتباينة

214المرجعنفسه،ص 241

215 عبدالباقيالهرماسي،مرجعسابق،ص513

أولا-أحداثأكتوبروبروز " الظاهرةالإنقاذية 1988-1992

بدايةيمكنطرحالأسئلةالتاليةبهدفالوصولإجابةلهاوتتمثلفي:

- إلىأيمدىساهمتأحداثأكتوبر 1988 فينشوءالجبهةالإسلاميةللإنقاذ؟
- هلبروز " الظاهرةالإنقاذية "

جاءكضرورةحتميةفرضتهامجموعةمنالظروفالمحليةوالدوليةأمأنهخيارإستراتيجي

؟

- هلتملك " الظاهرةالإنقاذية "

برنامجسياسيومشروعمجتمعحقيقييكونالبديلللنظامالقائم؟

فيهذاالمقاملايسعناالحديثعنأحداثأكتوبر 1988

بصفتهامنعطفاأساسيافيتطورالدولةالجزائريةمنحيثالأسبابوالمسبباتبقدرمايهمنا:كيفحملتهذهالأحداثالحركةالإسلاميةإلىالواجهةوجعلتهافيقلبالحدثالسياسيبعدماعاشتمرحلةالسرية،أيآثارأحداثأكتوبرعلىالحركةالإسلاميةخصوصا.

وفيهذاالسياقيقولالباحثجورججوفيه " مهمايكنالسبب،فإنأحداثأكتوبرسرعان

ماأصبحتوسيلةللتعبيرعنالإحباطالشديدوالعزلةاللذينيشعربهمامواطنونمعظمهم

.

شبابحيالالنظام،الذييبدوأنهتخلىعنهم[216]ويضيفالدكتورعبدالنورعنترفيسياقتلكالأحداثموقعالإسلاميينفيهابقوله " :

إنانتشارالفسادالحكوميوتعمقالفوارقالاجتماعيةوإقصاءأغلبيةالمجتمعمندورةتوزيعالثروةالوطنية،أوجدنوعامن " التلاحمالعضوي "

بينالإسلاميينوشرائحواسعةمنالمجتمعخاصةمنجيلالشباب،إنهاالقطيعةبينالأجيال"[217]

ومنهنفهمبأنالإسلاميينهمالمستفيدينالأوائلمنهذهالأحداث،حيثنجحوافياستدراجالناقموالساخطمنالشبابعلىسياسةالحزبالواحد،فالعديدمنهمانضمفيمابعدإليهمرغمأنبعضهملميكنإسلاميا،بلأ

---

[216] مايكلويليس، " التحديالإسلاميفيالجزائر"،مرجعسابق،ص145

[217] عبدالنورينعنتر، "الإسلاميونوالسلطةمنالرفضالمطلقإلىإمكانيةالتعايشالسلمي" جريدةالمدارالأسبوعية،العدد 02 .،الصادرفي 04ديسمبر2003

صبحكذلكلمانجحالإسلاميونبفضلالرؤيةالخاطئةللسلطةفياستثمارهذهالأحداثلصالحهمبحيثيصعبأحيانا التفريقبينمسيراتشعبيةمنددةبتدنيالوضعالاجتماعيومظاهراتإسلامية.

فأحداثأكتوبر 1988

لمتتدلعبمبادرةمنالحركةالإسلاميةبصفةمباشرة،وإنّماتدخلفيإطارماأصطلحعليهب " انتفاضةالخبز "

التيشهدتهاالعديدمنالدولعلىغرار السودان،مصرتونس،المغرب،موريتانياوالأردن...

فالحقيقةأنالحركةالإسلاميةلميكنلهادوراواضحافيإشعالهذهالمظاهراتفالأحداثباغتتبالفعلا لحركةالإسلامية،وجعلتهاتفكرفيكيفيةصياغةردهاعلىهذهالتطوراتالخطيرة.

فطبيعةالحركةالمنقسمةعلىنفسها،تعنيمنغير المحتملأنيكونالرد"الإسلامي " بالإجماعأورداموحدا،حيثأنالعديدمنالشخصياتالإسلاميةالقياديةأظهرتفيالأياماالأوللللأزمةترددافي الإجابة.فقداجتمعأحمدسحنونوعباسي .مدني،وقرراوجوبترتيبمسيرةسلميةنهارالجمعة 07 أكتوبربهدفينأساسين:

الأول: إحساسالسلطةبوجودحركةإسلاميةمتميزةتبحثعنمكانلهاداخلالخارطةالسياسية.

الثانية: امتحانالموقفالرسميمنالحركة.

وفعلاثمتنظيمالمسيرةالأولىمنوعهابعدأحداثأكتوبر،حيثشاركفيالمسيرةمن 06 آلافإلى 08 آلافمنمؤيديالإسلاميين،اجتذبتإليهاالانتباهوالحيرةليسلأنهاأولمظاهرةمتجانسةومنظمة،بلالأهمو هوتعرضهالإطلاقالنارمنالجيشالذيأنزلإلىالشارعفياليومالسابق،بعدماتعرضهوالآخرإلىطلقاتنار يةوهذاحسبماأشارإليهالباحثمايكلويليسو التيأدتإلىمقتلحواليخمسينمنالمشاركينفيالمسيرةليقتنعالشيخسحنونبأنّهعلىالحركةألاتكررتكتيكاكهذا.

وجاءرأيعباسمدنيبخصوصأحداثأكتوبر " :

أنهيراهاثورةوليستمجردانتفاضةويتوقعاستمرارها،وأنهاليستمجردأحداثعابرة،فهينتيجةتأزم كلالمستوياتالمحليةوالعالميةوالتاريخيةوالحضارية،وهينتيجةوعيوليستمجرد ردفعلعشوائيعادي،فكماعرفشعبنابأنهمازالذلكالبطل،مهماختلفتالمعاركومهماختلفتوسائلالقمعومهماختلفتمستجداتالتاريخ...."[218].

ومعذلكنظمالإسلاميونمسيرةأخربتاريخ 10 أكتوبر 1988 لكنهالمتلقإجماع

[218] عبدالعاليرزاقي،"السياسيةفيالجزائر:خلفياتالأحزابوحقائق"،الجزائر (د.د.ن)،الجزءالأول،1990 ،ص 85

الزعماء الكبار على أساس التجاوزات الخطيرة التي حدثت في المسيرة الأولى. لكن القائد الإسلامي الشاب علي بلحاج ميسمع لنصائح الشيخ سحنون بضرورة التراجع، من منطلق أن أعداء الإسلاميين يدونا استغلال هاته المسيرة لصالحهم وتنفيذ مخططاتهم.

إلا أن علي بلحاج استطاع تجميع حوالي 20 ألف من مناصري التيار الإسلامي بداية المسيرة، لكن جهود الزعماء محمد السعيد، خراطي وبوجمعة ...

ألغت المسيرة وطلبوا من الجميع الانصراف والتزام الهدوء حتى تحبط الخطط والمؤامرات المدبرة ضد الصحوة الإسلامية، وأخيرا تفرق المجتمعون لتزمين الهدوء في انتظار تعليمات أخرى

"لكن في أثناء الطريق حيث كانت الجماعة تغادر المسجد، يباغت بعض الإخوة بطلقات نارية أردت الكثير منهم موتى، هذا ما كنّا حقيقة نتخوف منه، إذ أتبث هذا الافتراض إحساسنا السابق .

بخصوص المؤامرة التي حيكت ضد المسيرة السلمية[219].

وعلى إثر هذه الأحداث يوجه الشيخ سحنون تحذير الرئيس الجمهورية تلقى من خلاله الشاذلي كتابا مفتوحا حرره الشيخ يتضمن لائحة من الإجراءات التي ينبغي للنظام أن يتبنّاها لإنهاء الأزمة.

ان فظاعة الأحداث المجازر التي عرفها أكتوبر 1988

أدت إلى درجة اعتراف وزير الدفاع خالد نزار بذلك بقوله ... "

تعتبر حالات التعذيب التي كشفت أثناء أحداث أكتوبر قد ارتكبت بدم بارد لمجهودات لمحو ها، وهذا لا يأتي إلا بعد متكرار تلك الأحداث ثبتا" [220].

وفي هذه الأجواء المتوترة ما كان على رئيس الجمهورية إلا دعوة زعماء الحركة الإسلامية للاستماع إلى شكواهم وامتصاص غضبهم، ليعتبر هذا اللقاء الأول من نوعه جمع أعلى سلطة في البلاد مع أبرز ممثلي التيار الإسلامي (أحمد سحنون، عباسي مدني و علي بلحاج). فلأول مرة تكذلك يتم الاعتراف بوجود هذا التيار في الشارع و يطلب منقادته التدخل لوضع حد لأعمال العنف التي تفجرت في أكتوبر 1988، "

فالاختيار كان رمزيا فقد اعترف الرئيس بأن الإسلاميين كانوا جزء من الجماعة التي ستسمح له بتجديد اتفاقهم مع المجتمع المدني

"[221] هذا من جهة، ومن جهة أخرى محاولة السلطة احتواء المد الإسلامي بإدخال هرسميا في المعترك السياسي،

---

[219] مسعود بجنون، "الحركة الإسلامية الجزائرية" ، مرجع سابق، ص56

[220] عبد القادر حريشان، "الإنقاذ و السلطة (1988-1992)"، الجزائر: (د.د.ن)، (د.ت.ن)، ص25

[221] مايكلو ويليس، "التحدي الإسلامي في الجزائر"، مرجع سابق، ص149

بحيثوعدهمالرئيسبالاعترافبهمكحزبسياسي .

فيمقابلضمانهمتهدئةالأوضاعبهدفتمريرإصلاحاته[222].

لتكونالشهورالقليلةالقادمةكفيلةبتحقيقهذاالاتفاق،حيثثمالاعترافبهمفيإطارجمعيةذاتطابعسياسيتسمى " بالجبهةالإسلاميةللإنقاذ "وهذاطبعابعدإقرار .التعدديةالحزبيةفيفيفري1989 .

فإقرارالتعدديةالسياسيةدستوريافي 28 فيفري 1989

لميكنخيارابقدرماهوحتميةفرضتهاالتطوراتالمحليةوالدولية،خاصةأحداثأكتوبرالتيوقعترسمياوقا نونياشهادةوفاةالأحاديةوسجلتشهادةميلاد " التعدديةالسياسية" [223].

وفعلاتمالاعترافبالجبهةالإسلاميةللإنقاذالسياسيةالجزائرية

كأولحزبيمنحلهالاعتمادعلى،بعدوقتقصيرفقطمنالاستفتاءعلىالدستورالجديد.

إنتأسيسالجبهةالإسلاميةللإنقاذعرفجدلاونقاشاواسعابينمختلففواعلالحركةالإسلاميةبينمنرفضالت حزبأصلاوبينمنرفضالديمقراطية،وبينمنرأىأنالوقتغيرمناسبويجبالتريث،لكنفيخضمكلهذاالجدلكا نتالنتيجةواحدةهوالإعلانعنتأسيسالجبهةكحزبسياسييهدفالوصولإلىالسلطة.

ولعلهذاالاختلافيالرؤىووجهاتالنظرحولفكرةتأسيسالحزبيبينلناأنكاننتيجةأحداثظرفيةأكثرمنهنتا جلتطورسياسيطبيعي،فهولميحمل (Fis)

ميلادبرنامجاسياسياواضحابقدرماسعىإلىلمشملشخصياتمتعارضةفيالنهجالسياسيوالديني،ومام صطلحالجبهةفيحدذاتهإلاأبلغتعبيرعنذلك،علىغرارجبهةالتحريرالوطنيالتيكانتتضممجموعةمنالت ياراتوالتوجهاتالمتناقضةنسبيا .إضافةإلى "

أنمنشطوالإنقاذلايمتلكونأيتكوينسياسي،[224]ولارؤيةللمعطياتالسياسيإذلميروافائدةمنعقدمؤتمرهمال تأسيسيوسنقانونأساسيداخليللحزبطيلةالفترةبين1989-1992 تاريخحلالحزب"... [225]

---

[222] جورجالراسي، "إسلامالجزائرمنالأميرعبدالقادرإلىأمراءالجماعات" ،بيروت:دارالجديد،1996،ص310

[223] محمدالميلي، "الجزائر ... إلىأين»،المستقبلالعربي،العدد 259 الصادرةفيسبتمبر2001،ص16

[224] يمكنأننستثنيعباسيمدنيالذيسبقلهأنناضلفيصفوفجبهةالتحريرالوطنيوكانعضواعنجبهةالتحريرفيالمجلسالولائيبالجزائروبعضال مناصرينفقط،أماالأغلبيةمننشطاءالإنقاذليسلديهمخبرةواسعةفيالمجالالسياسي.

[225] عبدالقادرحشاني،مرجعسابق، ص07

فالمهمبالنسبةلمؤسسيالجبهةكانتسريعميلادحزبإسلاميعلىالساحةالسياسيةوهوماتترجمفي صعوبةتكيفهمعمختلفالمعطياتالساحةالوطنية،نتيجةعدموعيأغلب .

قادتهبظروفنشأتهالحقيقيةوليستالظرفية[226].

ومايؤكدالولادةالظرفيةو"القيصرية "للجبهةالإسلاميةللإنقاذتصريحزعيمهاالأول عباسيمدنيعندماسئلعنميلادالجبهةفقال: "

إنميلادالجبهةجاءمتزامنامعمستجداتتاريخيةخطيرةيحملهارغبةالشعبالجزائريفيإعادةالاعتبارله وفكيودالاستبدادووضعحدلعهدالحرمان،شعورامنهبضرورةالانطلاقفيميدانالتاريخبرسالتهوالنهضةبالبلادإسلامياوحضارياوعمرانيا،بإقامةنظامإسلاميشاملللجميعالميادينالسياسيةوالاقتصاديةوالاجتماعيةوالثقافيةوالحضاريةعلىأساسالإسلام،وأنمنمكاسبالرسالةالتاريخيةومن (FLN) الجبهةهيجبهةإسلاميةلإنقاذماأتلفه منالثرواتالطبيعيةوالطاقاتالبشرية" [227]

ويرىأن(FLN) قد انحرفتعنالخطالمرسومعشيةاندلاعالثورةوبالتاليتأتي FIS لإعادةالقطارإلىسكته[228]كمايحللّعباسيمصطلحالجبهةالإسلاميةللإنقاذكالآتي:فالجبهةلأنهاتجابهو لهامجالفيكلالأنشطة،وهيجبهةالشعبكاملطبقاتهومنفتحةعلىكلالأفكاروالاتجاهاتالتيتحققوحدةالمصالحوالمصير.إسلاميةفيتسميتهالأنهاذاتمحتوىومنهجووظيفةتاريخيةإسلامية،وبالإسلامنستمد التغييروالإصلاح.أماتسميةالإنقاذفهيإنقاذللعقيدةالمؤديةللطريقالمستقيم .[229]

إذاكانتأحداثأكتوبر 1988

وضعتالحركةالإسلاميةعلىالمحكوجعلتهاالقوةالوحيدةالتيبيدهاتحريكالشارعأوتهدئته،فإنالدستور الجديدأسسلهذهالحركةكجمعيةسياسيةمعترفبهامماجعلمطالبهاشرعية،فتحولتإذنمن(موقفدفاعي الإصلاحات التربويةوالتنديداتالأخلاقية)،لتصبح

"حركةهجوميةتسعىلفرضهيمنةسياسيةمن .خلالالمطالبةبإقامةدولةإسلامية "[230].

---

[226]محمدخوجة،"سنواتالفوضىوالجنون :الانحدارنحوالعنف» ،الجزائر،(د.د.ن)،ط1 ,2000،ص 76

227حوارمععباسيمدنيعنعبدالعاليرزاقي،مرجعسابق،ص71

228عبدالقادرحريشان،مرجعسابق،ص

229رياضالصيداوي،"الجسمالإسلاميبعتبرنفسهوريثالثورةالتحرير ":www.azzaman.com/azzaman/articles/a88505.htm

[230]علىالكنز، "حولالأزمة (5) :دراساتحولالجزائروالعالمالعربي"،الجزائر :داربوشانللنشر،1990 ،ص44

وبالتاليالحركةالإسلاميةاستطاعت " شرعنة "

مطالبهامنخلالالدستورالجديدممايجرناذلكإلىضرورةتحليلموادهذاالدستور،فيمكنالقولأنالجبهةا لإسلاميةللإنقاذاستفادتكثيرامنالتعديلاتالتيأدخلتعلىدستور 1976 وذلكبطريقتين:

- **الطريقةالأولى**-التعديلبالحذف :

حيثبواسطةالدستورالجديدتمإسقاطبعضالمعاييرالتقليديةالتيكانيفترضتوافرهالأف رادالنخبةالحاكمةالتيكانيصعبعلىالإسلاميينحيازتها،فالدولةلمتعداشتراكيةالتوجهإ ذأعيدصياغةالمادةالأولىمنالدستورالتيتعرفالدولةالجزائريةعلىأنهاجًمهوريةديمق راطيةشعبيةوهيوحدةلاتتجزأوًالتيعرفتفيدستور 1976

أًلدولةالجزائريةاشتراكية .

كًماحذفالفصلالخاصبالاشتراكيةالذيكانقداستوعبمندستور 1976

أربععشرة(14)مادةكاملة.

فيمقابلذلكشددستور 1989 علىالرموزالإسلاميةوتحديدأبعادالهويةالجزائرية بإعطاءالبعدالإسلاميالأولويةكماجاءفيديباجةالدستور **"إنالجزائرأرضالإسلام وجزءلايتجزأمنالمغربالعربيالكبيروأرضعربيةوبلادمتوسطيةوإفريقيةتعتزبإشعاعثورتهاثورةأولن وفمبر1954** "[231]

إضافةإلىأنالدستورحافلفيمجملهبالموادالتيتخدمهذهالفكرة؛مثلاجاءفيالمادة (161) " يؤسسلدىرئيسالجمهوريةمجلسإسلاميأعلىيتكونمنأحدعشرعضويعينهمرئيسالجمهوريةمنبينالش خصياتالدينية[232]....ومنخلالدستور 1989 المؤّكدعلىالقيمالإسلاميةتبرزلناحقيقتين:

1. أنالاشتراكيةلمتعدرخصةللمواطنالجزائريلمباشرةحقوقهالمختلفة.
2. أنالإسلاملميعدأداةالسلطةلترويجبضاعتهاالاشتراكية،منمنطلقالنهج المتبعسابقا (لا**استقلالبدوناشتراكيةولااشتراكيةبدوناسلام) .**

---

[231] الجمهوريةالجزائريةالديمقراطيةالشعبية،وزارةالداخليةوالجماعاتالمحليةوالبيئةوالإصلاحالإداري :دستور 1989 .الجمهوريةالجزائريةالديمقراطيةالشعبية،المؤرخفي 23 فيفري 1989 ،ص 07

[232] نفسالمرجعالسابق،ص53

والنتيجةمنكلهذاأننشطاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ

مستفيدونمنهذاالوضعكمواطنينأوكإسلاميينفمنالناحيةالنظريةفإنالطريقمعبدأمامهمللوصولإلىأعلى

منصبفيرئاسةالدولة.

كذلكالتطورالذيجاءبهدستور 1989 هومنحيثإلغاءالّنصعلىالوحدويةالحزبية(المادة 94 مندستور1976)،فضلاعنكلمايتفرععنهذاالوضعمنمسؤولياتضخمةلحزب جبهةالتحريرالوطني،المتمثلةفيقيادةالدولةوالمجتمعوتوجيهالثورةالاشتراكية (المادة 97مندستور 1976)والبديلجاءالمادة (40) مندستور 1989 التيتنصعلىأن " **حقإنشاءالجمعياتذاتالطابعالسياسيمعترفبه** "...

والتيتكرستبصدورالقانونالخاصبالجمعياتالسياسية،ليفصلفيجملةالدستوروينظمالتحولإلىالتعددية ،أمامايمكناستنتاجهمنهذاالقانونهو:

- وضعهللتعدديةالحزبيةشروطابهدفضمانالحفاظعلىالاستقلالوالوحدةالوطنيةودعم سيادةالشعب،وحمايةالنظامالجمهوريالديمقراطيوالاقتصادالوطنيوالحرياتالأساسية والازدهارالاجتماعيوالثقافيفيظلمنظومةالقيمالعربيةالإسلاميةكماشددعلىكلسل وكمخالفللإسلامكالطائفيةوالمحسوبية.

- إضافةإلىالنصوصالدستوريةالتياستفادتمنهاالجبهةالإسلاميةللإنقاذ-أمر
- ملفتللانتباه-وهيظروفالحضرعلىبعضالممارساتالمنافيةللدستور!

فقدجاءفيالمادة(05)منقانونالجمعيات " **لايجوزللجمعيةذاتالطابع السياسيأنتبنيسياستهاأوعملهاعلىأساسدينيفقطأوعلىأساسلغويفقطأو جهويأوعلىأساسالانتماءإلىجنسأوعرقواحد،أوإلىأيوضعمهنيمعين**." [233]

إذاطبقناهذاالنصعلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ

لمانشأتأصلا،لأنهاإسلاميةفيالمبنىوالمعنىوالشعارلكنلاحظنااالنقيضمنذلك،حيثكانتالجبهةالإسلامي

[233] الجمهوريةالجزائريةالديمقراطيةالشعبية،وزارةالداخليةوالجماعاتالمحليةوالبيئةوالإصلاحالإداري :القانونالخاص بالجمعياتالسياسية1989

ةللإنقاذفيمقدمةالجمعياتالتيمنحلهاالاعتمادوبعدأسابيعقليلةفقطمنالاستفتاءعلىالدستور،والأمرهنالا هأكثرمندلالة،كمايطرحالعديدمنالإستفهامات.

أماالمادة(06)منقانونالجمعياتفيتدينالعنفصراحةوالتعديعلىحرياتالآخرين:

"امتناعالجمعيةذاتالطابعالسياسيعنالمساسبالأمنوالنظامالعاموحقوقالغير وحرياتهم،كماتمتنععنتحويللوسائلهابغيةإقامةتنظيمعسكريأوشبهعسكري."

فإذاماطبقناهذهالمادةعلىالجبهةالإسلاميةللإنقاذلوجبحّلهاطالماأّنهااقترفتأعمالالعنف.

ثالثا: الانتخابات التشريعية في الجزائر لسنوات:(1991و1997 و2002 و2007 و2012)

قمنا فيهذاالفصلبتتبعمختلفالمحطاتالانتخابيةالتيشاركتفيها الحركة الإسلامية في الجزائر،خاصةتلكالمتعلقةبالانتخاباتالتشريعية،محاولاإبرازظروفالمشاركةالانتخابيةوحيثياتها ،وتحليلنتائجها،منأجلاستخلاصمدىقدرةتأثيرالحركةعلىصناعةالقرارفيالسلطةالتشريعيةابتداءمن سنة 1991. وانتهاءبسنة2012.

1. المشاركةفيالانتخاباتالتشريعية

نظمتفيجزائرمابعدالتعددية خمسةانتخاباتتشريعيةحتىالآن،حيثألغيت الانتخاباتالأولىسنة1991،لترجعالشرعيةالسياسيةبعدذلكتدريجياابتداءمنسنة 1997،وقدشاركتالحركة الإسلاميةفيكلتلكالاستحقاقات،والسؤالالمطروحهو: ماهيالظروفالسياسيةالتيشاركتفيهاالحركة الإسلامية؟وماهيالنتائجالتيتحصلت عليها؟وماتداعياتتلكالنتائجعلىالساحةالسياسيةالجزائرية؟

- **الانتخاباتالتشريعيةخلالفترةالتسعينات 1991 – 1997**

تمثلتأبرزالقوىالسياسيةفيبدايةالتسعيناتفيالجماعاتالإسلاميةبمختلف أطيافها،وأبرزقوةإسلاميةمنبينالجماعاتوالأحزابالإسلاميةهيالجبهةالإسلامية للإنقاذ،وهذاماأكدتهنتائجالانتخاباتالمحليةالتيجرتفيجوان1990،حيثتمكنت الجبهةالإسلاميةمنحصدأغلبيةالأصواتمتحصلةعلى 850 بلديةمنمجموع 1541 بلدية،وذلكمايعادل 54 % منالأصواتمقابل 28 % فقطمنالأصواتتحصلتعليها

جبهةالتحريرالوطني([234])،بعدذلكبسنةونصفسمحتالسلطاتالجزائريةبإجراء انتخاباتتشريعيةهيالأولىمنوعهافيجزائرالتعدديةفيديسمبر1991،وحتىلا تقعفيفخالانتخاباتالمحليةالسابقةالتيجاءتبالإسلاميينإلىالبلدياتحاولتأن توجهنتيجةالانتخاباتلصالححزب جبهةالتحرير،عنطريقسنقانونانتخابييفتتالدوائر الانتخابيةحتىتكثرمنالدوائرالمتوقعأنتنحازللحزبالحاكم،ومنثمتضاعفعدد المقاعدالبرلمانيةمن 295إلى 542 مقعد،([235])مماجعلالجبهةالإسلاميةللإنقاذتشعربأنها مستهدفةداعيةإلىإضرابعامشلمختلفمؤسساتالدولة،وهددبعضقياديها بإعلانتعبئةعامةفيصفوفهامنأجلإعلانالجهاد،فيحينااعتبرتالسلطات الجزائريةهذهالتصريحاتبمثابةإعلانحربفاعتقلتعباسيمدنيوعليبلحاجبتهمة التآمرعلىأمنالدولة،وفيظلالمعطياتالجديدةاضطرتالجبهةالإسلاميةلعقد مؤتمراستثنائيفيمدينةباتنة،آلتفيهالقيادةإلىرجلأكثراعتدالاهوالسيدعبدالقادر حشاني،الذييمثلمنالناحيةالفكريةتيارالجزأرة،وفيظلذلكتمالإعلانعنإجراء الدورالأولمنالانتخاباتيوم 26 ديسمبر 1991كانالتنافسفيهذهالانتخاباتشديداليسبينالأطرافالسياسيةالمتناقضة إيديولوجيافقطبلبينالإسلاميينأنفسهم،حيثكانتهناكمحاولاتلتوحيدممثلي الحركةالإسلاميةللدخولبقائمةواحدةإلاأنجميعتلكالمحاولاتباءتبالفشل،ومما يذكرفيهذاالشأنأنجمعيةالإرشادوالإصلاح - واجهةالإخوانالمسلمينفي الجزائر - كانتقددعتإلىتحالفإسلاميوطني،استجابتله 650 جمعية،إضافةإلى حركةالنهضة،إلاأنهذهالدعواتقوبلتبالرفضمنقبلالسيدعباسيمدنيبحجةأنه لاحلففيالإسلام،وعنداقترابموعدالانتخاباتجددتالجمعيةدعوتهاللتحالفعلى أساسالقائمةالموحدة،حيثاقترحتحصول 70 %منالقائمةعلىمترشحيالجبهةالإسلاميةبينمايتقاسممترشحيكلمنحركةالنهضةوجمعيةالإرشادنسبة 30% المتبقية،لكنقيادةالجبهةالإسلاميةرفضتالاقتراحمرةثانيةوطلبتمنالجميعالذوبان

---

[234] سليمانالرياشي(وآخرون)،**الأزمةالجزائرية : الخلفياتالسياسيةوالاجتماعيةوالاقتصاديةوالثقافية**،مركزدراساتالوحدةالعربية،بيروت،1999،صص20.1 .

[235] المرجعالسابق،ص537 .

فيالجبهةوالالتحاقبهافرادى،وهذايبينالتباينالشديدبينمختلفأطرافالحركة الإسلاميةخاصةبينالجناحالذييؤمنبالتغييرالجذريوالفوريممثلافيالجبهة الإسلاميةللإنقاذ،والجناحالأكثرتعقلاالذييؤمنبالتغييرالمرحليوالتدريجيممثلافي جماعةالإخوانالمسلمين([236])،وتمفيالأخيرالاتفاقبينحركةالنهضةالتيشاركتفي 130دائرةوحركةالمجتمعالإسلاميفي 381 دائرة،ورغمحالةالاحتقانالسياسي السائدفيالبلادآنذاكإلاأنالانتخاباتالتشريعيةجرتفيموعدهاالمحدد،وكانتالنتائجكما هيمبينةفيالجدول (رقم 01)

جدولرقم(01)يمثلالدورالأولمننتائجالانتخاباتالتشريعيةيوم 26 :ديسمبر1991

الأحزاب	عددالمقاعد
الجبهةالإسلاميةللإنقاذ	188
جبهةالقوىالاشتراكية	25
حزب جبهةالتحريرالوطني	16
الأحرار	03
التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية	-
حركةالمجتمعالإسلامي	-
حركةالنهضة	-

النتائجالمعلنعنهامنطرفالوزارةالداخلية والمنشورة في الجريدة الرسمية رقم

كانتنتائجالانتخاباتالتشريعيةصادمةللسلطةمنجهة،وللكثيرمنالمراقبينمن جهةثانية،حيثتقدمتالجبهةالإسلاميةللإنقاذبفارقكبيرعنباقيالأحزابالأخرى، يفسرالهواريعدي" فوزالجبهةالإسلاميةبأنهكانبمثابةعقابللدولةوللحزب

[236] عرفتجماعةالإخوانالمسلمينفيالجزائرعدةتسمياتتغيرتحسبالظروف،ففيالسبعيناتعرفتبجماعةالموحدين،أمافينهاية الثمانيناتفتشكلتفيجمعيةخيريةهيجمعيةالإرشادوالإصلاح،لتنتقللللعملالسياسيمعبدايةالتسعيناتتحتمسمىحركةالمجتمع الإسلامي،ليصبحاسمهاأخيراحركةمجتمعالسلموذلكتكيفامعتعديلالدستوروقانونالأحزابلسنة1997.

(تصويتعقابي)لأنهمانقطعواعنالشعب "[237]،ويربأنالتأييدالشعبيالواسعالذي حظيبهالإسلامالسياسيكانتنيجةلماوعدبهبخصوصإعادةالنظرفيأساليب توزيعالدخلالقوميمنالريعوهوبمثابة "العودةإلىالشعبويةالاقتصاديةالتيمارسها حزبجبهةالتحريرالوطنيفيسنواتالستيناتوالسبعينات [238]

حصولالجبهةالإسلاميةللإنقاذعلى 188 مقعدفيالدورالأول،جعلمنهاهيالحزبالمؤهللتشكيلالحكومةفيحينلواستمرتالعمليةالانتخابيةمعالدور الثاني،فانصبتالاحتمالاتحولالتغييراتغيرالمعروفةوالمضمونةبمافيذلكإعلانالجمهورية الإسلامية،وهذاماجعلالجيشيدخلعلىالخطعنطريقالضغطعلىالرئيسالشاذليبنجديد،حيثاستقالهذاالأخيربعدإ علانهعنحلالمجلسالشعبيالوطني،وبذلكتمإيقافالمسارالإنتخابي[239]،وتمتشكيلالمجلسالأعلىللدولة لتسييرالمرحلةالانتقالية،لتدخلالجزائرمرحلةهيالأسوأفيتاريخهاالمعاصروهيماتسمىبالعشريةالسوداء،وهذاماأثرعلىعمليةالتحولالديمقراطيوهدداستقرارالبلاد.

- **الانتخاباتالتشريعية1997**

تعتبرالانتخاباتالبرلمانيةالتيأجريتشهرجوان 1997 خطوةهامةلتكريسالشرعيةالسياسيةالمفقودة،فهيأولانتخاباتتشريعيةبعدتوقيفالمسارالانتخابيسنة 1992،ومنثمةحاولتالسلطةالتحكمفيالتوازناتالسياسيةوتجنبتكرارماحدثسنة 1991 وذلكمنخلالتعديلدستوريسنة1996،ومصادقةالمجلسالانتقاليعلىقانونيالأحزابالسياسيةوالانتخابات سنة1997،والذيتغيرتبموجبهتسميةكثير من الأحزاب تكيفا مع القوانين الجديدة وخاصة الأحزاب الإسلامية وكانتنتائجالانتخاباتعلىنحومايبينهالجدولرقم**(02)**

نتائجالانتخاباتالتشريعيةيوم 05 جوان1997

الأحزاب	عددالمقاعد
التجمعالوطنيالديمقراطي	155
حركةمجتمعالسلم	69
جبهةالتحريرالوطني	62

[237]2 Addi Lahouari, **L'Algérie et la démocratie : Pouvoir et Crise Politique Dans L'Algérie Contemporaine**, Édition La Découverte, Paris, 1995, p.115.

[238]Lahouari Addi, L'Islam politique en Algérie, **Esprit**, (Août- septembre 1992), p.146.

[239]هناءعبيد،"أزمةالتحولالديمقراطيفيالجزائر"،فيأحمدمنيسي(محررا)،**التحولالديمقراطيفيدولالمغربالعربي**،مركزالبحوث والدراساتالسياسية،القاهرة،2004،ص140 .

2 .المرجعالسابق،ص1 .

حركةالنهضة	34
جبهةالقوىالاشتراكية	20
التجمعمنأجلالثقافةوالديمقراطية الديمقراطية	19

فازتحركةمجتمعالسلمب 69 مقعدمحتلةبذلكالمرتبةالثانيةبعدالتجمعالوطني الديمقراطيالحزبالذيولدفيكنفالنظامقبيلالانتخاباتببضعةأشهر(240)،وفيتفسيره للنتائجيؤكدالأستاذعبدالناصرجابيعلىالبعدالجهويحيثيقول ":نتائجحركةمجتمع السلمتؤكدالقوةالتفسيريةللعاملالجهويفيالحياةالسياسيةالجزائريةفبعدنتائججبهة التحريربطابعهاالجهويالشرقيهاهيحركةحمستؤكدالميزةالجهويةللمعارضة الإسلامية،فمنمجموعالولايات 26 التيحصلتفيهاحركةمجتمعالسلمعلىأكثرمن المعدلالوطنيلنتائجها(18.15) منالمقاعد لاتضمالقائمةإلاثلاثولاياتمنالشرق فيحينأنكلالولاياتالأخرىتقعفيالغربوالوسط"(241)

وعمومافإنهذهالنتائجتكرسهيمنةالأحزابالقريبةمنالسلطةخاصةإذا هذامنجهة،ومنجهةثانيةفإنالأرقام (FLN+RND) إذا اجتمعتنتائجهامعبعض تظهرقبولالنظامالسياسيللإسلاميينضمنقواعداللعبةالسياسيةلكنتحتسقف محدودلايمكنتجاوزه،حيثأنكلمنحركةمجتمعالسلموحركةالنهضةمجتمعتين تحصلتاعلى 103 مقعدفقط(242)،بينماحصلالتجمعالوطنيالديمقراطيلوحدهعلى155مقعد،وهذامايرجحفرضيةالتز ويرفيهذهالانتخاباتحيثأصدرتكلمنحركة
حمسوالنهضةوجبهةالقوىالاشتراكيةوحزبالعمالبياناينددبالتجاوزاتالتي عرفتها الانتخابات(243)،فالتحكمفيالنتائجوليعنقهايتحولإلىشبهضرورةمقبولةومطلوبةفي الغالبمنالكثيرمنالقوىالمحسوبةعلىالسلطة،بلحتىتلكالمنديةبالديمقراطية التيتفضلفينهايةالمطافعواملالاستقرارعنعواملالتغييرالغيرمضمونالنتائج، . خاصةوأنتائجماحصلفيشتاء 1992كانتلازالتتلوحفيالأفق (244)

- **الانتخاباتالتشريعية2002**

جرتثالثانتخاباتتشريعيةتعدديةفيالجزائريوم 30ماي2002،تنافس فيها 21 حزبالإضافةإلىالمترشحينالمستقلين،أمانسبةالمشاركةفقدبلغت: 46.09 % مقابل 65.49 % في انتخابات جوان 1997 ومنثمفقدتراجعتنسبة

240رشيدحاتم،الأزمةالجزائريةإلىأين؟،دارسندبادللنشر،عمان،1999 ،ص57 .
241عبدالناصرجابي،الانتخاباتالدولةوالمجتمع،دارالقصبةللنشر،الجزائر،1998،ص2 .
242سالميالعيفة،التجربةالسياسيةللحركاتالإسلامية :دراسةمقارنةفيالمشاركةالسياسيةللحركاتالإسلاميةبينالجزائروتركياوالأردنمن خلالالانتخابات،مرجعسبقذكره،ص4 .
243هناءعبيد،مرجعسبقذكره،ص154 .
244عبدالناصرجابي،مرجعسبقذكره.ص 160.

المشاركةبنسبةكبيرةوصلتتقريباإلىالمقاطعةالنهائيةفيبعضالبلدياتالمحسوبة علىمنطقةالقبائل،حيثتدنتنسبةالمشاركةفيولايةتيزيوزوإلى 01.5 % وكانتنتيجةالانتخاباتحسبماهومبينفيالجدولرقم **(03)**

جدول رقم 03

الأحزاب	عددالمقاعد
جبهةالتحريرالوطني	199
التجمعالوطنيالديمقراطي	47
حركةالإصلاحالوطني	43
حركةمجتمعالسلم	38
قوائمالأحرار	30
حزبالعمال	21
الجبهةالوطنيةالجزائرية	08
حركةالنهضة	01
حركةالوفاقالوطني	01

منخلالالنتائجالمعروضةيتبينأنحركةمجتمعالسلمتراجعتبشكلملحوظ

حيثخسرتالحركةمايقاربنصفعددالمقاعدالتيحققتهافيتشريعيات1997،فقد

تراجعتخلالخمسسنواتمن 69 مقعدإلى 38

مقعدفقط،والسؤالالمطروحهوماسببهذاالتراجعالكبيرفيعددالمقاعد؟يحاولالسيدمحفوظنحناح

رحمه الله تحديدتلكالأسباب حيثقسمهاإلىثلاثةأنواعمنهاالذاتيةوالمحليةوالدوليةومنبينها:**([245])**

_1أنرئيسالحركةلميدخلهابكاملثقلهالمعهودفيالاستحقاقاتالسابقة.

2-التزويرالذكيقبلوأثناءوبعدعمليةالتصويت.

3-خطابالحركةالهادئلايتلاءممعالاحتقانالشعبي.

4-ضعفنسبةالمشاركةفيعمليةالتصويتمقارنةمعسابقاتها.

5-تداعياتأحداث 11 منسبتمبروماصاحبهامنتخويفعالميمنكلماله‌علاقة

[245]الجزيرةنت،نحناحللجزيرةنت :هذهأسبابخسارتنا، 2012/08/01
http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/372e9379-7257-47c4-b0e0-2018da1b434b

بالإسلاموتعميمهذاالتخويفحتىعلىالمعتدلينوالوسطيين.

ومماسبقيمكناستقراؤهمننتائجهذهالانتخاباتمايلي:

-الفوزالكبيرلجبهةالتحريرالوطنيب 199مقعدامنأصل 389،وتراجعالتجمع الوطنيالديمقراطيعنموقعالريادة،ممايبينالتبدلفيالتموقعبينحزبيالسلطةعلى حسبالظروفوالحاجةإلىهذاالحزبأوذاك.

-تراجعتمثيلالتيارالإسلاميالمشاركاتيبشكلعامحيثفقدتحركةمجتمعالسلم21 مقعدامقارنةمعالانتخاباتالسابقة،وحصولحركةالنهضةعلىمقعدواحدفقط،مع العلمأنكلاالحركتينكانتامشاركتينفيالحكومة،وفيالمقابلبروزتيارعبداللهجاب اللهوطرحهالسياسيالمناوئللسلطة.

- **الانتخاباتالتشريعية2007**

كانمنالمتوقعأنتكونهذهالانتخاباتفرصةلتطويرالخريطةالسياسيةعن طريقدمجأكبرعددممكنمنالقوىالسياسيةفيالعمليةالسياسية،لكنمرحلةماقبل إجراءالانتخاباتأكدتأنهسوفيتمتقليصهذهالخريطةوليستوسيعها،حيثقررت قوىأساسيةعدمالمشاركةوعلىرأسهاجبهةالقوىالاشتراكية([246])،وقدبلغتنسبةالمشاركةالشعبية 35.67وهيتعدأضعفنسبةمنذانتخابات1991
ويبينالجدولالتاليالنتائجالانتخاباتالتشريعيةلسنة2007:

جدولرقم(04)

الأحزاب	عددالمقاعد
جبهةالتحريرالوطني	136
التجمعالوطنيالديمقراطي	62
حركةمجتمعالسلم	51
قوائمالأحرار	33
حزبالعمال	26
التجمعمنأجلالثقافةو الديمقراطية	19
الجبهةالوطنيةالجزائرية	15

[246] **التقريرالاستراتيجيالعربي (2006-2007)**،مركزالأهراملدراساتالسياسيةوالإستراتيجية،القاهرة،2007،ص332

حركةالنهضة	05
حركةالاصلاحالوطني	03

بالاستنادعلىالنتائجالمعلنعنهامنطرفوزارةالداخلية.

ومماسبقيمكناستقراؤهواستنتاجهمنهذهالانتخاباتمايلي:
تدنينسبةالمشاركةالتيأصبحتمنسجمةمعمسارالتراجعالمستمرابتداءمن، 1997 (65.60 %) مرورا ب 2002 (46.17 %) ووصولا الى 2007 (35.67 %)

وذلكيرجعحسبالعديدمنالمراقبينإلىعدةعواملعلىرأسهاالتزويرالذيأبعد الناسعنالمشاركةالانتخابيةويأسهممنالتغييرعنطريقالانتخابات ([247]).

- تراجعمقاعدالإسلاميينمن 103مقعدسنة 1997إلى 82مقعدفيسنة2002 ثمإلى 59مقعدفيانتخابات2007.

أمابالنسبةلحركةمجتمعالسلمفقدحصلتفيهذهالانتخاباتعلى 51مقعد علىمستوى 38ولاية،بزيادة 13مقعدمقارنةبانتخابات2002،ولكنهاأقلمن 69نتائجانتخابات 1997 (69 مقعدا)،وبحسابعددالأصواتالمحسوبةعلىحركة فيالانتخاباتالتشريعيةخلال 16سنة حمس في الانتخابات التشريعية خلال 16 سنة (1991-2007) نجدها في حدود 500000 صوتماعداانتخابات 1997 التيتضاعففيهاهذاالرقمإلىثلاثمرات،وهذاماجعلالسيدعبدالمجيدمناصرةأحدقياديياالحزبسابقايقول "إن المقارنةبينانتخابات 1991وانتخابات 2007تكشفأنهبعد 16سنةوعاؤنا الانتخابيلميتوسعكثيرابالرغممنزيادةعددالمناضلينوبعدكلهذهالمدةتزوجوا وكونواعائلاتوأبناؤهموصلوا إلىالسنالقانونيةللانتخاب...فأينهي أصواتهم؟" ()،وعمومايمكناعتبارأنحركةمجتمعالسلمحققتتقدمانسبيامقارنة معالانتخاباتالسابقةخاصةإذاأخذنابعينالاعتبارأنهاأولانتخاباتتخوضهاالحركةبعدوفاةمؤسسهامحمد فوظنحناحسنة2003

- **الانتخاباتالتشريعية2012:**

إنالانتخاباتالتشريعيةالأخيرةجرتفيموعدهاالمحدد،لكنهاتزامنتمع الربيعالعربيحيثسقطتأنظمةسياسيةبكاملهاوجاءتأنظمةأخربمحلها،ونخص بالذكرنظامبنعليفيتونس،ونظاممباركفيمصر،ونظامالقذافيفيليبيا،إضافة إلىخروجعلىعبداللهصالحمنالحكموتسليمهالسلطةلنائبهوذلكتحتالضغوط الشعبيةالكبيرةالتيلميشهدهاالعالمالعربيمنذموجةاستقلالالدولالعربيةعن الاستعمارفيالخمسيناتوالستيناتمنالقرنالماضي،هذهالأوضاعالإقليميةالجديدة دفعتالرئيسالجزائريعبدالعزيزبوتفليقةإلىالمبادرةبعمليةإصلاحسياسي،عبر

[247] عبدالمجيدمناصرة،**الإصلاحالسياسيأولويةغيرقابلةللتأجيل**،إصداراتالمجلسالسياسيلحركةمجتمعالسلم،الجزائر،2008،ص120 .

إطلاقحوارو طنيمعالأحز ابالسياسيةو عددمنالشخصياتالسياسيةالمقربةمن النظام،منأجلالإعدادللانتخاباتالتشريعيةفيإطارسياسيو قانونيجديد. [248]

بعدانتهاءالمشاور اتالسياسيةقرر النظامالحاكمفيالجز ائرإجراءعددمن التعديلاتالقانونيةحولمجمو عةمنالقضاياالمهمةأبرز ها:[249]

- فتحالمجاللتأسيسأحز ابجديدة :حيثتماعتمادأكثرمن 20حزبفيظرف شهرينقبلالانتخابات.
- إنهاءاحتكار الإعلامالمرئيالمسمو ع :حيثسمحلعددمنالقنو اتالفضائية الجز ائرية البثعبر الأقمار الصناعيةانطلاقامنالخار جمثلقناةالشرو قوقناةالنهار.
- زيادةعددالمقاعدالبر لمانية :حيثتمر فعددأعضاءالمجلسالشعبيالو طنيمن 389إلى 462،ويفتر ضفيهذهالز يادةفيعددالنو ابأنتعكسالتز ايدفيالحجم الديمغر افيللسكان.
- فرض" الكوتا "النسائية :حيثنصقانو نالانتخاباتالمعدلعلىألايقلعدد المر شحاتفيالقائمةالو احدةعنثلثالمقاعدفيالدو ائر الانتخابيةالتيتضمخمسة مقاعدأو أكثر،و هذايندر جضمنتحسينو ضعيةالمر أةالجز ائرية.

وفيإطار التحضير للتشر يعياتو تأثر ابمايسمبالر بيعالعر بيالذيأسقط الأنظمةالسابقةو جاءبالإسلاميينإلىسدةالحكمخاصةالإخو انالمسلمو نفيمصر وحر كةالنهضةفيتو نسو حز بالتنميةو العدالةفيالمغر ب،هذاماأثر علىالحر كة الإسلاميةفيالجز ائرو جعلهاتغير إستر اتيجيتهاتماشيامعالمستجدات،و منثمانسحبت حر كةمجتمعالسلممنالتحالفالر ئاسيالمحسو بعلىالسلطةحيثكانتتشكلأحد أضلعهاالثلاثة،لتنتقلإلىمعسكر المعار ضةعنطر يقتشكيلهاتحالفاإسلاميايجمعثلاثة أحز ابإسلامية هي :حر كةالإصلاحو حر كةالنهضةو حر كةمجتمعالسلم.

تجمعتالأحز ابالثلاثةفيتكتلجديدسمي" تكتلالجز ائر الخضر اء "استعدادا لدخو لالانتخاباتالتشر يعيةبقو ائممو حدةو حملةانتخابيةمو حدةو بر نامجمو حد،و قال أبو جر ةسلطانيفيميلادالإعلانعنالتكتل ":نقو للذينيخيفو نالشعبالجز ائر ي منالإسلاميين،إنهذهالصفحةقدطو يتنهائيا،فنحنأبناءالجز ائر مسالمينو بنائين"، منجهتهاعتبر الأمينالعاملحر كةالنهضةفاتحالر بيعأنالتكتلالإسلاميجاءفي ظر فاستثنائيعلىالمستو يالدو ليبسببالثو ر اتالعر بية،و استثنائيعلىالمستو ى الداخليبسببقر بالانتخاباتالتشر يعيةو أضاف":ستكو نالانتخاباتمر حلةفاصلةبين مر حلتين،مر حلةتهميشالشعبفياختيار منيحكمهو مر حلةتعو دفيهاالكلمةللشعب"، أماالطر فالثالثفيالتكتلو هيحر كةالإصلاحفقدقالأمينهاالعامحملاو يعكو شي: "علىحكاماالبلادمنذخمسينسنةأنيكو نو اأذكياءو يشار كو افيعمليةالتغيير قبلأن يحدثالتغيير مندو نهم"،و فيالمقابلر فضحز بانإسلاميانالانضماماإلىالتكتل و يتعلقالأمر بجبهةالتنميةو العدالةبر ئاسةعبداللهجابااللهو جبهةالتغيير بز عامةعبد المجيدمناصر ةالوز ير السابقالمنشقعنحر كةحمس. [250]

---

[248]،المر كز العر بيللأبحاثو در اسةالسياسات،**الانتخاباتالتشريعيةفيالجزائر**،2015/08/05
http://www.dohainstitute.org/release/a546c9a0-39ff-4705-9731-21cf674d940d

[249]عبدالقادر عبدالعالي،**الإصلاحاتالسياسيةو نتائجهاالمحتملةبعدالانتخاباتالتشريعيةفيالجزائر**،المر كز العر بيللأبحاثو در اسة السياسات،الدوحة، 2012،صص.05-.

أجريتالانتخاباتالتشريعيةفيالعاشرماي 2012بمشاركة 44حزبسياسيوقد بلغتنسبةالمشاركةالشعبية % 43.14وكانتالنتائجعلىالنحوالتالي:

جدولرقم(05)يمثلالنتائجالخاصةبالانتخاباتالتشريعيةسنة 2012

الأحزاب	عددالمقاعد
جبهةالتحريرالوطني	221
التجمعالوطنيالديمقراطي	70
تكتلالجزائرالخضراء	48
جبهةالقوىالاشتراكية	21
القوائمالحرة	19
حزبالعمال	17
الجبهةالوطنيةالجزائرية	09
جبهةالعدالةوالتنمية	07
جبهةالتغيير	04
أحزابأخرى	47

بالاستنادعلىالنتائجالمعلنعنهامن طرفوزارةالداخلية

منخلالتتبعناوتحليلنالنتائجالانتخاباتالسابقةالذكريظهرلنابوضوحعدم حدوثتغييرحقيقيفيالخريطةالسياسيةالجزائرية،حيثتحصلحزبالسلطةمع بعضعلىمايقاربالثلثينمنعددالمقاعدوهومايعتبرهيمنةمطلقةعلىالبرلمان، أماالأحزابذاتالمرجعيةالدينيةفلمتتجاوز 60مقعدبمافيهاتكتلالجزائرالخضراء الذينالحوالي 10 %منمقاعدالبرلمانممامجعلقادتهاالثلاثةيدينونهذهالانتخابات ويصفونهابالمزورةوالخطيرةعلىمستقبلالبلاد،وفيشرحهلنتائجالانتخاباتيعتقد السيدعبدالناصرجابيأنحصولحزبجبهةالتحريرالوطنيعلىالأغلبية 221مقعد راجعإلىعاملينأساسيين،فمنجهةعدمالمشاركةالقويةمنطرفالشعبجعلت الأحزابالتقليديةوعلىرأسهاحزب جبهةالتحريرهوالمستفيدالأكبرلأنهااستطاعتأنتجند

---

[250] الجزيرةنت،**تشكيلتحالفاسلاميبالجزائر**،2012/08/07
http://www.aljazeera.net/news/pages/730f1f8d-fdd7-4c9f-9eb3-4b29417dee36

قواعدهافيحينأنالأحزابالأخربالتيكانممكنأنتقلبالنتائجكانحجمتجنيدها للجماهيرضعيفا،ومنجهةثانيةفإنالقانونالانتخابييحددبأنهمنلايحصلمن الأحزابعلى % 05 تلغىنتائجه،وهذامعناهأنأكثرمنثلاثينحزبلميفزألغيت نتائجهوذهبتفيغالبيتهاإلىحزب جبهةالتحرير،أماالسيدعبدالرزاقمقريالمدير العام للحملةالانتخابيةلتكتلالجزائر الخضراء،فيؤكدمنجهتهعلىوجودالتزويرومنالأدلة التييقدمها،هيأنمختلفاستطلاعاتالرأي(251)كانتتؤكدعلىتقدمالتكتلالإسلاميفي هذهالانتخابات،وأنخطابرئيسالجمهوريةقبليومينمنالانتخاباتوالذيأوحيفيه بأنهيؤيدحزب جبهةالتحرير قائلا ":إنحزبيمعلوملاغبار عليه "ساعدفيتوجيهالرأيالعام نحوحزب جبهةالتحرير الوطني،وهذاخطأمنطرفالرئيس–حسبمقري-الذيمن المفروضأنهيلزمالحيادويقفعلىنفسالمسافةمعمختلفالأحزاب،ويطرحالسيد مقريالسؤ الالتالي:بأيةحجةنجدأنصناديقالاقتراعالخاصةالأمنيةوالعسكرية تتجهفيغالبيتهاوجهةواحدةصوبحزب جبهةالتحرير الوطني؟وهلكلهؤلاءالمجندينملونسياسيواحد (252).

خاتـــــــــــــمة

بعدالدراسةوالتحليللموضوعالحركةالإسلاميةالجزائرية **"دراسةحالةالحركة الإسلامية في الجزائر "** توصلناإلىالنتائجالتالية:

أولا: امتدتالمدرسة**البادیسية**التيتحملشعار **الجزائروطننا العربيةلغتنا،الإسلامديننا**،الذيجاءكمانعرفردا علىالشعار الذيروجته فرنسا الاستعمارية **الجزائرالفرنسية**،فهذاالامتدادترجمتهنخبإسلاميةبعدالاستقلالحملتعلىعاتقها مسؤوليةالدفاععنثوابتالأمةالجزائرية،حيثأطرتنفسهاخاصةباءنشاها**جمعيةالقيم** وأندرجتأخرىفيتنظيماتمختلفةلكنتقريبانفسالأهداف.

- تمثلتهذهالمكانةالمتميزةمنخلالاهتمامالدولةالنسبيبالإسلام،الذيتجسد خاصةفيسياستهاالتربويةوالثقافيةالمتبعةكإنشاءوزارةالشؤونالدينية،وإشرافهاعلى ندواتالفكر الإسلامي،كماأنشأتمعاهدإسلاميةواعتمدتفيقانونالأسرةعلى

---

[251] تمالقيامباستطلاعللرأيعنطريقجريدةالشروقوجريدةالخبرفيموقعهماالإلكترونيفيالانترنيتوكلاالاستطلاعينأثبتاتقدمتكتل الجزائر الخضراء،إلاأناستطلاعاتالرأيعنطريقالانترنيتتبقىضعيفةنظر العدمامتلاككلالناسللانترنيتوالإعلامالآليوبالتالي يصعبتحديداتجاهاتالرأيالعامبهذهالطريقة.

[252] عبدالناصرجابي،عبدالرزاقمقري،قراءةلنتائجالانتخاباتالتشريعيةالجزائرية،برنامجماوراءالخبر،**قناةالجزيرة**، 2012/05/12.

المرجعية الإسلامية، إضافة إلى التساهل في بناء المساجد الحرة، فرغم أهمية هذا الدور وبغض النظر عن خلفياته، إلا أنّه لم يشفع للنظام أمام إصرار الحركة الإسلامية على تكريس أكثر للقيم الوطنية، فهي ترى أنّ النظام مقصر بشكل كبير فيها، وهذا يسبغ ريبة على أساس الصدمة العنيفة التي خلّفها المستعمر، والممتدة آثارها حتى اليوم، نتيجة سياسة المسخ والطمس الاستعماري للشخصية والهوية الوطنية، الأمر الذي جعلها تولد حساسية شديدة جدا تجاه الثوابت والمقومات الوطنية.

وقد برز هذا الإصرار من خلال:

- النشاط المكثف **للتيار الإصلاحي** الممثل **بجمعية القيم**، وهذا رغم إستراتيجية الإخضاع والدمج الانتقائي الممارسة عليها.
- ظهور فكر إسلامي حديث جسده المفكر **مالك بن نبي** الذي اتخذ من الجامعة وحلقات منزل لها منبر النشر الأفكار الإصلاحية، والتي لقت إقبالا واسعا من كثير من الشباب الجامعي والمثقف ومن فئات المجتمع خاصة فئة النخبة.
- دور أئمة المساجد المتطوعين خاصة والبعيدة نوعا ما عن رقابة الدولة في نشر الأفكار الدينية من جانب، ومن جانب آخر اعتبر تهذه المساجد المتنفس الوحيد – تقريبا– للحركة الإسلامية لنقد ومعارضة السياسة الحكومية، جراء الاختناق المفروض على الساحة السياسية، فتميز تأغلب الانتقادات بالسرية خاصة في فترة **الرئيس بومدين** خوفا من بطش وتنكيل النظام الذي لا يتسامح مع أي معارضة إسلامية كانت أميسارية.

وكان للنهج الاشتراكي المتبع من طرف النظام انعكاسات في مختلف الميادين.

كاعتماد هسياسة التأميمات والإصلاحات والتي عرفت بالثورات الثلاث (**الصناعية، الزراعية الثقافية**) وما نتج عن ذلك من سلبيات مختلفة كاستمرار أزمة الصراع اللغوي وأزمة الهوية وكذا الوصاية التي فرضها الحزب الحاكم على الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، شكلت جميع هذه العوامل تربة خصبة لنقد النظام القائم، فظهرت معارضات إسلامية هنا وهناك محدودة مجالا وزمانا كمعارضة السيد **محفوظ نحناح** في الوسط الجزائري للنهج الاشتراكي و سياسة التأميمات (**الثورة الزراعية**) بقيامه مع جماعته **"الموحدون"** بإصدار بيان "إلى أين يا بومدين" و توزيعه في الوسط الجزائري خاصة البليدة و الجزائر العاصمة و الذي كلف الشيخ محفوظ نحناح رحمه الله حكما ب 15 سنة سجنا قضى منها 5 سنوات.

فيحيناتخذتأسلوبالتشدد ثم العنفمع**جماعةبويعلي**فيوسطالبلادانتهتبتشكيلجماعة هاجمتمختلفظواهر التفسخوالانحلالالأخلاقي... ودخلتفي (**MIA**) إسلاميةمسلحة مواجهاتمعالنظاماستمرتإلىغاية **1987**أينتمالقضاءعلىقائدهاواعتقالوسجن باقي أعضاء جماعة مصطفى بويعلي.

- ونتيجةلأحداثأكتوبر 1988 التيتغّذتمنالظروفالسابقة،برزتعلىسطح الأحداثالسياسيةحركةإسلاميةصنعتمنفشل حزبجبهةالتحريرالوطنينجاحامتميزامن خلالالانتقاداتاللاذعةلهامستفيدةمنالمناخالديمقراطيالجديدالتيجاءعلىإثرإقرار دستور 1989 إنها**الجبهةالإسلاميةللإنقاذ (FIS)** التيقالعنها**عباسيمدني ":**

بأنهاجاءتلإنقاذالعقيدةالمؤديةإلىالطريقالمستقيم"،وقدأطلقناعلىهذهالحركةاسم "**الظاهرة** " لاعتباراتمتعددة،بحيثفاجأصعودهاأغلبالمراقبينوالمختصين.

- لقدقوضتهذه " **الظاهرة** "النظامالسياسيوكادتأنتحطممختلفمرتكزاته نتيجةطرحهاللتغيير الراديكالي،علىاعتبارأنميلادهاجاءفيفترةعصيبةمناشتداد لأحداثسياسية،فلميكنالوقتكافيلوضعطروحاتهاعلىمحكالواقعلاختبارها ومراجعتها،وذلكمنخلالفوزهابالأغلبيةفيالانتخاباتالتشريعية**1991**،وأصبحتعلى مقربةمنالوصولإلىدفةالحكم؛إلاأنالمسارلميكتملحيثتعرضتالعمليةالديمقراطية **للإلغاءووقفالمسارالإنتخابيفي جانفي 1992**وإدخال البلاد في المجهول.

وهذاخدمةلمصلحةالدولةأو**عقلالدولة**بمفهوم الفيلسوفالألماني**فريدريكهيجل**،الأمرالذيأدىإلىفتحبوابةالعنفبمصراعيه،ليتولد العنفوالعنفالمضادوتدخلالجزائرعشريةالدمأومايعرف " **بالعشريةالحمراء** " التي راحضحيتها**مائةألفقتيل**وجاءتانعكاسات " **العنف** "جدسلبية،خصوصا علىالحركةالإسلاميةالتينبذتالعنفوانخرطتفياللعبةالديمقراطيةبمشاركتها السياسية.

*ثانيا: إنالأسلوبالذيانتهجتهالحركةالإسلاميةالمشاركةفيالسلطةوالمتمثلة فيحركتيمجتمعالسلمو النهضةوالإصلاحالوطنيأسلوبفعالاستطاعتمنخلالهالحركة الاسلامية فرضنفسهماعلىالواقعالسياسي،حيثأصبحت رقماسياسيالايمكنإسقاطهمن المعادلةالديمقراطية،بيدأّنه(الأسلوب) معرضللاختراقوالتقزيمبطريقةأوبأخرى،إن

لمتحاولالحركةالإسلاميةتجاوزالواقعالسياسيالمعرقلبالطبعلذلكالخيار،وتجّللنا هذاالأمركمايلي :

- إنأسلوب**حركةمجتمعالسلم**،الذييربالمشاركةالسياسيةكخياراستراتيجي، ضمنلهاالحضورالدائموالمستمرفيمختلف الأحداثوالمحطاتالسياسية،فلمتتخلفعنأيموعدانتخابيكمادخلتمؤسساتالدولة التشريعيةوالتنفيذية،وهذابالرغممنالانتقاداتالداخليةالتيشهدتهاالحركةاحتجاجاعلى هذاالنهجالمتبع .فيحينمارست**حركةالإصلاحالوطني**سياسةانتقائيةوالتيفرضهاعليها أسلوبهاالمنتهج،حيثتسجلحضورهاالمستمرداخلغرفةالبرلمانوتقاطعالدخولفي الحكومةلاعتباراتخاصو بها.
- إنالواقعالداخليوالمرتبطبالحركة الإسلامية المشاركةمباشرةأوالخارجي المتعلقبمحيطها السياسيأثراسلباعلىمشاركتهماالسياسية،وأصابهابالفتورفيالعديدمنالمواقف والمناسبات.
- يشكلالواقعالداخليوالبارزفي**إشكاليتيالزعامةوالانقساماتالداخلية**داء خطير يصيبجميعالأحزابالسياسيةعامةوالحركةالإسلاميةخاصة،نتيجةلمالهذه الأخيرةمنولاءكبيرلمؤسسهاالروحيوزعيمهاالسياسي،يصلفيبعضالأحيانحد التقديس،وهومايجعلمنالصعبالتفكيرفيخليفةأوشخصجديديحلّمحله. فحركةمجتمعالسلمتزعمهاالشيخمحفوظنحناحمنذنشأتهاإلىغايةوفاته،ليطرح بعدهاالتداولالديمقراطيعلىالحركةكحتميةأكثرمنهخيار؛منيخلفالشيخالزعيم؟ كماأصابالحركةنزيفداخليفيبدايةتأسيسهاخاصةبانسحابعضأعضائهاالمؤسسين و القياديينتنديدافيالغالبعلى مواقف سياسية أحيانا والاقتراب من السلطة أحيانا أخرى ،إضافةإلىالاحتجاجاتالداخلية كالتيحدثتفي**رئاسيات 1999** ،نتيجةالتحولالمفاجئلموقفالحركةمنمعارضةالنظام بسببإقصاءمرشحهاالسيدمحفوظنحناحلأسبابسياسيةأكثرمنهاقانونية – حسبرأي الحركة – إلىالتأييدالتاممومساندةمرشحالإجماعلاعتباراتتتعلقبمصلحةالدولة – حسب رأيالحركةأيضا – ممأثرسلباعلىمستوىقواعدهاالشعبيةخصوصا،وهذارغم "الإنضباطية " المعروفةلدىقيادةوقاعدةالحركة.

أماحركةالإصلاحالوطنيفداءالزعامةمتجّذرفيجسمها،فقدضحىرئيسهابحزبه التاريخي(**حركةالنهضة**) الذيتزعمهفيالسريةوالعلانيةحفاظاعلىمركزهالقيادي،هذا بغضالنظرعلىالأسبابالأخرىلتلكالتضحية، فيحينشكلتالانقساماتالداخليةبؤرة توترحقيقةرغمحداثةنشأتهاوذلكبالاستقالاتالجماعيةلأعضاءقياديةمنمكتبهاالوطني نتيجةانسدادقنواتالحوارالديمقراطيفيبيناءهاالداخلي.

- تعتبرالسلطةالحاكمةوالتيارالعلمانيمنأهمالمؤثراتالتيمنشأنهاتحجيم

المشاركةالإسلامية،إنلمنقلإلغاؤهالاعتباراتمتعددة،أهمها:أنالسلطةأوالنخبالحاكمةتسعىلإقصاءأ يمنافسمنشأنهأنيهددمكانتها،وكذاالتيارالعلمانييدركانتماماالإدراكأنلاشعبيةلهماأمامشعبيةالحركةا لإسلامية خاصةوأنالتجربةأثبتتذلكباستحواذالجبهةالإسلاميةللإنقاذعلىقاعدةشعبيةقوامها 03 ملايينمتعاطف، هذا في انتخابات 1991 و تقريبا نفس عدد الأصوات حصل عليه الشيخ محفوظ نحناح في الانتخابات الرئاسية لسنة 1995

ونتيجةذلك؛فهمايعملانعلىتقزيمومحاولةاحتواءوإقصاءلتلك

المشاركةالإسلاميةعلىأساسأنّهاتهددمستقبلالنخبالحاكمةوبقاءهاعلىرأسالحكم

كماتقضيعلىالأقليةالعلمانيةالتيتعيشعلىبقايا " **الريعالسياسي** "ومايذرلهم ذلك من مكاسب سياسية و اقتصادية خاصة, فهميتقاسمونىنفسالطروحات.

***ثالثا** : حقيقةإنفعاليةالمشاركةالسياسية

للحركةالإسلاميةمرهونةبمدىقدرتهاعلىالتكيفمعمختلفالمستوياتوالتحدياتالداخلية،وكذا الوعيوالإدراكبمجملالتحولاتالدولية،وذلكبعدتأكدنامن:

- أنهلايمكنإجراءعمليةتقييملمشاركةالإسلاميةبمعزلعنالمحيطوبيئةالعمل

السياسي،فكمايقولالعلامة**ابنخلدون "أناالانسانابنبيئته"**،فكذلك **"المشاركة الإسلاميةابنةبيئتهاالسياسية"** ؛تضعفلمؤثراتالمناخالسلبية،وتقويلمؤثراتهاالإيجابية فإذاكانتبيئةالعملالسياسيالمرتبطةبالحركةمباشرةأوعلىمستوىبالنظامالسياسيأو علىالمستوىالشعبيكذلك؛نظيفةتسودهاالشفافيةوبعيدةعنالضبابيةوكلأشكال الارتجاليةوالاحتواءوالإقصاء،فإنالمشاركةالإسلاميةتستطيعتحقيقنتائجإيجابيةجيدة.

أماإذاكانتبيئةالعملالسياسيعلىمختلفالمستوياتالسالفةالذكرملوثةومحاطة بأطرافانتهازيةواستئصاليه،فإنالمشاركةالإسلاميةتشهدتقهقراوتراجعامعتبراوخطيرا منشأنهتهديدمستقبلالحركةالإسلامية.

إنالمشاركةالإسلاميةالممثلةبحركتي**مجتمعالسلموالإصلاحالوطني**استطاعت تركيبصماتهاوأحياناكانتبصماتقويةوبارزةعلىالعديدمنالقضاياالوطنيةالمصيرية **كقانونالعقوبات**الذيفرضفيه " **النائبالحمسي** "نفسهبإلغاءمايجبإلغاؤهوتعديلما يجبتعديله.نفسالشيءيتعلق " **بالنائب الإصلاحي**"،الذياستطاعتحريكملفمصيري مرتبطبإشكاليةالشرعيةالسياسية،ألاوهوتعديله**لقانونالانتخابات**وخاصةفيمادته المتعلقةبإلغاءالصناديقالخاصة،التيكانتهامشاكبيراللتزويروالتلاعبالسلطوي.

فيحينتمكنتاالحركتينمعاوبمساندةنواب**جبهةالتحريرالوطني**وفيتيارها المحافظخاصة،منإلغاء**بنداستيرادالخمور**،علماأنالمبادرةكانتمننوابالإصلاح الوطني،وذلكللمرةالثانيةعلىالتوالي،بالرغممنرفضالسلطةمبررةموقفهابالالتزامات (**OMC**) . الجزائرالدوليةخاصةالإنضمامللمنظمةالعالميةللتجارة.

- إنالتحدياتالخاصةوالعامةرهانينحقيقيينلمرورالمشاركةالإسلاميةمن الشكلية و"الديكورية إلىالفعلية و "الجوهرية " خاصةفيظلالأوضاع التي تشهدها المنطقة العربيةلتصبحبمقدورهاالمساهمةفيصنعواتخاذالقراراتالحاسمةلامتفرجعلى الأحداثوالتعليقعليهافقطفيجبأنتكونللحركةالإسلاميةمواقفواضحةمنالمرأةالتي" هينصفالمجتمع والنصفالآخريتربعلىيدها" ،خاصةفيمايتعلقبمشاركتهاالسياسيةووضعهافي السكةالصحيحةداخلمجتمعنسبتهاتفوق% 50 ،فلايجبأنتبقىعلىالهامشوعرضة للمساوماتوالتلاعباتالسياسيةيلوحبهاالتيارالتغريبيكيفمايشاء،بحيثيدعوإلى تحريرهامن " الأصوليةالإسلامية " ليغرقهافي " الأصوليةالغربية" ،وبالتاليضرورةأن تخرجالمرأةفيالخطابالإسلاميمنالمعالجةالأخلاقيةلتتسعإلىالمعالجةالاجتماعية والسياسية.

ونفسالشيءيقالعنالشبابنسبتهتجاوزت% 75 ،يعيشالأمرين؛التهميش الاجتماعيتشكلالبطالةفيهالشبحالأكبر،والتهميشالسياسينتيجةإقصاءهمنمختلف مراكزاتخاذالقرارالسياسي،رغمأنهدخلالتاريخليسمنبابهالواسع،لكنمنبابه الضيقبانخراطكثير

منهفيالعنفمعالجماعاتالإسلاميةالمسلحةإثروقفالمسارالانتخابي 1992،وهويعيشاليوم – تقريبا –نفسالأوضاعالتيدفعتهلإنخراطمعتلكالجماعات.

فرغمتغيرالظروفوتحسنالأوضاعإلاأّنهماز اللميجدالعنايةوالتأّطيرالازمينمن التيارالإسلاميالمعتدلخاصة،باعتبارهخزانحقيقيلدعمقواعدهالسياسيةوتجديدقيادته العليا.

فيهذاالسياقلمسناضعفإسهاماتالإسلاميينفيالجانبالاقتصادي،فحقيقة الأمر،أّنهخللقديميرجعهالمفكرمالكبنبيإلىعصرمابعدالموحدين،معهذاالابد للحركةالإسلاميةمننظرةاقتصاديةتقنيةتبحثعنالآلياتوالميكانزماتالكفيلةبتجسيد مختلفالشعاراتميدانياالانظرةالسياسيةالتيتدورفيفلك الخطاباتالجوفاء،مستفيدةفيذلكمنتجاربعضالدولالإسلاميةكماليزيا،فالعصر اليومقائمعلىالثورةالإقتصادية.

تحدآخريتعلق**بالطاقةالجمالية**(**إناللهجميليحبالجمال**)؛فيجبعلىالحركة الإسلاميةالتكيفمعالتجربةالفنيةالمعاصرةكحتميةلاخيارلهدفنشرطروحاتها وأفكارهاوتكذيبمختلفالاتهاماتحولجمودورجعيةالإسلاموتنافيهمعالذوقالجمالي الحديث،فبواسطةالفنالإبداعيالهادفيمكنإبرازسماحةالإسلامالمشوهةبالإرهاب والتطرف،وهذاعلىغرارالدورالكبيرالذيتأديهالمؤسساتالفنيةالغربيةمثلاالسينما المعروفةب "هوليود " فيتسويقالطروحاتالغربيةوحتىتشويهالإسلام،وهوماأكده المفكروالناقدالكبيرإدواردسعيدفيكتابه(تغطيةالإسلام 1981)الذيشرحفيهآليات التضليلوالتشويهوصناعةكلالصورالنمطيةلتزييفكلماهوعربيومسلم،حيتيرى "أنالغربببإمبراطوريتهالإعلاميةالخطيرةاستطاعأنيجردالدينالإسلاميمنالقيم الإنسانيةالعالميةالمعروفة.

أماالتحدياتالعامةفتمثلتفيالمشاهدالمستقبليةللمشاركةالإسلامية،حيثتوصلنا إلىأنالمشهدالثالثهوالأقربإلىالدراستنار غمأنالمشاركةالإسلاميةتعيشبعض فصولالمشهدالثاني،ويرتكزعلىضرورةبناء " شراكةسياسية " بينالنخبالحاكمة والحركةالإسلاميةيحتفظفيهاكلطرفبخصوصيتهمعالاتفاقعلىمجموعةمنالثوابت والمرتكزاتالأساسيةالتيلايمكنتجاوزهامنالطرفين .فالمسارالديمقراطيالذيقطعت الجزائرأشواطامعتبرةفيهأصبحخيارالارجعةفيه،يتطلبتكاثفمختلفالجهودوتعدد الآراءفالاختلافرحمةوالثراءنعمة .ومنهفالتحالفالرئاسيالذي كان بينحركة

مجتمعالسلموالتجمعالوطنيالديمقراطيوحزب جبهةالتحريرالوطنييعدشكلامنأشكالهذه الشراكة،هذاإذاماعتبرناه " آليةلإيجادالميكانزماتالتييثمنمنخلالهاالتنوع ويشجعمنخلالهاالتكامل،ولايعنيالتحالفالذوبانفيالآخر،ومنثمهناكقفزةنوعية نحوالحرية والديمقراطية

- يجبعلىالحركةالإسلاميةأنتدركوتعيالوضعالدوليجيدا،وخاصةبعد

أحداث 11 سبتمبر2001،فقدأجمعالكثيرعلىالآثارالوخيمةالتيخّلفتهاهذهالأحداث علىالحركاتالإسلاميةبجميعتوجهاتهاالمتشددةوالمعتدلة،وانعكاساتهاستمتدبعيداومن الصعبجداأنيمحيهاالزمن.

- فالتحالفالأمريكو-صهيونيخاصةوجدذريعةفيهذهالأحداثلكييعلنحربا ضد

الإسلامأوكماسماهابوشحرباضدالإرهاب،علىأساسأنبوشلايميزأولا يريدالتمييزبين الإرهابو بينالإسلام،وأنالإرهابعملإجراميمهددلحياة الإنسانولايمتبأيصلةلسماحةالدينالإسلامي، بل ليس للإرهاب دين أصلا و إنما هو ابن بيئة يصنعها في الغالب الغرب بسياساته الظالمة وإلاكيفنفسرتصنيفحركات التحرر الفلسطينيةفيخانةالجماعاتالإرهابية؟

إنالخلفياتالتاريخيةتوضحذلك؛فالغربومنذانهيارالاتحادالسوفياتيوهوفي رحلةالبحثعنعدويجددبهقوتهويختبرفيهأحدثتكنولوجياتهالعسكرية،والبدايةكانت برسمإطارفكريلهتمثلخصوصافينظريتينهما " نهايةالتاريخلفوكوياما " و " صدام الحضاراتلهنتنغتون "مختلفتانمنهجياومتفقتانجوهريا،وهونوعمنالتضليلالفكري وفيحقيقةالأمرماهوإلامجردتوزيعأدوارلتسويقالفكرالغربي،فيحيناعتبرت أحداث 11 سبتمبر 2001الإطارالتطبيقيلتلكالنظرياتوتجسيدهاعلىأرضالواقع.

وماالعدوانالذيقادتهالولاياتالمتحدةوحلفائهاضدالعراقو أفغانستانوباسمالديمقراطية إلاإطاراتطبيقياثانيالطروحاتهاالفكرية،وهذافيانتظارأطرتطبيقيةأخرى.

فهلالديمقراطيةتعنيتدميرحضارةإنسانيةعمرهاحوالي 06 آلافسنةمنالوجود؟

وهلمكافحةالإرهابتعنيانتهاكمقدساتالمسلمينوقتلالأبرياءوالمدنيينمنهم وتدنيسكرامتهمومعاملتهمكمعتقلينسياسيين،وتصنيفمنظماتهمالخيريةوالإعلامية فيخانةالتنظيماتالإرهابية؟

فالحقيقةأنالولاياتالمتحدةالأمريكيةأولمنمارسإرهابالدولة،وأكبرإرهابيعرفه التاريخعلىحدتعبيرنعومتشومسيكي،والمتتبعلتاريخالحضارةالأمريكيةيستنتجذلك: فقدقامتعلىأشلاءالإبادةالجماعيةللهنودالحمرالسكانالأصليينللقارةالأمريكية وخرجتمنعزلتهابعدإبادتهاللآلافالبشربالسلاحالنوويفي 1945 ،كماتربعتعلى عرشالعالمبعدانتهاكهاللشرعيةالعديدمنالدولباسممكافحةالشيوعية،والتيمازالت متواصلةاليومبدعوىحمايةحقوقالإنسانوإقامةالديمقراطيةونشرالحريةخاصةفي الدولالعربيةوالإسلاميةبعدماالاحظت " أنالكتبالمدرسيةوالمناهجالدراسيةوجمع الزكاةتساهمفيحملةالعداءضدالغرب "حسبالخبيرأنطوانبصبوص،والأمورالأخيرة تخصبالدرجةالأولىالحركةالإسلامية.

وفيالختاميمكنأننصلإلىالتوصياتالتالية:

ضرورةالتوصلإلىإجماعوطنيقائم على" الحواركأبسطصورةلتبادلالأفكار وهوبذلكالمرحلةالتمهيديةالبسيطةلكلعملمشترك "علىحدتعبير المفكرمالكبننبي يضمكلالتياراتالسياسيةبمافيهاالحركةالإسلامية " أوكماسميناه "بالشراكةالسياسية يتممنخلالهمحاولةبناءأطرقانونيةودستوريةوسياسيةلتسييرالعمليةالديمقراطية تحترمهامختلفالقوىالسياسيةسواءفيالحكمأوالمعارضة،هذامنمنطلقأنالتجربة والتاريخأثبتاستحالةإقصاءكلطرفللآخرخاصةالنخبالحاكمةأوالحركةالإسلامية ولايتحققذلكإلابمجموعةمنالشروط:

1. أنتتخلصالنخبالحاكمةمن" الوصايةالأبوية "أيالشرعيةالتاريخيةأو كما سماهاالباحث (OlivierRoy) بالعصبيةالخلدونية،وذلكبفتحالمجالالسياسيلكلالقوى الإسلاميةالمعتدلةوالابتعادعنسياسةالإقصاءوالاحتواء،لأنهكلماكانالنظامالسياسي مفتوحامتمتعابقابليةمشاركةالآخرينفياتخاذالقراراتالسياسية،إلاوكانتحركةالتعبئة المحتجةمعتدلةوسليمةوالعكسصحيح،فالتداولوالتغييرسّنةمنسننالكون،لقوله تعالى **(وتلكالأيامنداولهابينالناس)**.

2. أنتؤّمنالحركةالإسلاميةبضرورةوحتميةالنقدالذاتي حتىتستطيعالتكيف

معمختلفالمستوياتوالتحدياتوتواكبمختلفالتغيراتوالتحولات
الدولية علىأساسأنمنطقالتغييريأتيغالباًمنالداخلمهماكانتقوةالضغوطات
الخارجيةمصداقا**لقولهتعالى(إناللهلايغيرمابقومحتىيغيروامابأنفسهم)**،فلا يعقل
أبداأنتطالبالحركةالإسلاميةالسلطةباحترامالممارسةالديمقراطيةوهيتفتقدهافيبنائها الداخلي، "
ففاقدالشيءلا يعطيه "كمايقال،وهيمطالبةاليومو قبلأيوقتمضىبإعادة
قراءتهاللتراثالعربيالإسلامي،وإعادةالتفكير فيه
،وهيمطالبةأيضابفهمالواقعالعالميالمعاصر ،بهدفتقديمصورةناصعة
للإسلامخاصةبعدتشويههوربطهبالإرهابو التطرف،الأمر الذيأدىإلىإفراغهمن
محتواهالتسامحيالأصيلو العميق.
وأنتوّمنبأن المشروعالإسلاميفشلبناؤهمنالقمة،فالرهانالحقيقيهوإعادةبناؤه
وتأطيرهمنالقاعدةالتيتتطلببالطبعرعايةفائقةباعتماد**المرحليةوالتدرج**وبدونشك
سيلعبالزمنلصالحها،إنأحسنتالرعايةوالتأطير.

3. أنتدركجميعالفواعلالسياسيةالنخبالحاكمةأوالحركةالإسلامية
وغيرهماجيداحقيقةالمشاركةالسياسيةومعناحترامالآخر " فوجودمنيناقضنيليسهو
بالضرورةعدولي" ،وأنتدركأيضاًأنالمناصحةأوالمعارضةحقوواجبعلىكل
إنسانحاكماًأومحكوماًبهدفإقامةدولةالحقوالقانونوالعدلوالحرية.

4. ولضماناستمراريةهذهالشراكةعلىالمدىالبعيدلابدعلىجميع الأطراف
أنتساهمفيغرسثقافةالمشاركةالسياسيةالتيتبدأمنالأسرةكنواةصغيرة
إلىالدولةكنواةكبيرة،بهدفخلقجيلأونخبتعيجيدامعنىالثقافة
المشاركةالسياسيةبمفهومعالمالسياسةغابرياًلألموند،والعملعلىإدخالالمفاهيمالديمقراطيةفيالمناهج التربويةوالثقافيةكصمامأمانلمواجهةالاستبدادالسياسيالذييّنخرجسمالشعوبالعربية
والإسلاميةحكاماًوشعباً،"والغولالذييحطمقاطرةالتقدمفيها "علىحدتعبيرالإمام
الغزالي،وبالتاليإمكانيةقيامممصالحةبينالشعوبوحكامهامنجهة،ومنجهةأخرى
تحقيقالمصالحةبينالشعوبالعربيةوالإسلاميةفيمابينها،وبينهذهالأخيرةوالعالم الآخر
منجهةثالثةفيإطار التنوعالثقافيوالفكريكوسيلةللحوار الحضاريلا
الصداماًلهمجيالمدمرللإنسانيةباسمالعلمانيةالمزيفة.

وهناكتوصياتعمليةتتمثلفي:

1 فتح**مخابربحث**علىمستوىمعاهدالجامعاتتهتمبدراسة**الظاهرةالإسلامية الجزائرية**بجميعجوانبها،نظرالأهميتهاالبالغةمندالتاريخالإستعماريإلىعقدالتسعينات أينأثرتهذهالظاهرةعلىالتحولالديمقراطيللبلادكماتجاوزتانعكاساتهامختلف الأصعدةخاصةالعالمالعربيوالإسلامي،وذلكبغرضإزالةاللبسوتصحيحمواطنالخطأ التيراجتحولالأزمةالجزائريةمنجهة،وتكذيبمختلفالإتهاماتومحاولاتالتشويه الملتصقةبالدينالإسلاميالحنيفالمنعوتبمنبعالتطرفوالإرهابمنجهةثانية.

2 فتحمخابربحثعلىمستوىالجامعاتكذلكتهتمبدراسةالغربفيإطارعلم الإستغرابحسبالمفكرالمصريحسنحنفي،بهدفمعرفةمكامنالعقدالنفسيةخصوصا والسياسيةوالأيديولوجيةعموماالتييحملهاالغربتجاهالإسلاموالمسلمين .فإلىمتى والعالمالعربيوالإسلاميعلىطاولةالتشريحالغربي؟

فكمايطالبالغربدولالجنوبببإلزاميةالتعدديةكأحدمقاييسالديمقراطية) مشروع الشرقالأوسطيالكبير (نطالبهبدورنابضرورةالالتزامبالتعدديةفيالمرجعياتالحضارية لأنأحاديةالحضارةأوالصداماالحضاريييعنيإلغاءالحضاراتالأخرىوخاصةالإسلامية وهذهالدراسةبطبيعةالحالقدتمكنناامنالتكيفمعهومعالجة مايمكنمعالجتهبالدعوةإلى التثاقفأوالتنوعالثقافيوفكرةحوارالحضارات.

الفصل الأول: البنية الفكرية لمفهوم الحركات الإسلامية 01
أولا: مدلول الحركات الإسلامية وعلاقتها ببعض المفاهيم المجاورة: مقاربة معرفية..... 01
مفهومالحركةالإسلامية..... 01
المصطلحاتذاتالعلاقة بمصطلح الحركة الإسلامية..... 03
ثانيا: تصنيفات الحركات الإسلامية 11
الفئةالأولى/ الحركاتالإسلاميةالدينية..... 13
القسمالأول / الحركاتالمتطرفةالسلمية:..... 14
أولا :حركات الهجرة والتكفير 14
ثانيا :حركاتإعادةالدعوة 15
القسمالثاني / الحركاتالجهاديةالعنيفة 15
أولا :الحركات محليةالطابع 15
ثانيا :الحركاتالاستقلالية-الانفصالية16.....
ثالثا :الحركاتدوليةالمجال16 .....
الفئةالثانية / الحركاتالسياسية – الاجتماعيةذاتالبرنامجالإسلامي..... 17
القسمالأول / الحركاتالسلميةالساعيةللحكم..... 17
القسمالثاني / حركاتالتحررالوطنيالمسلحة 17
الفكرالحركيالإصلاحي..... 18
الفكرالحركيالثوري..... 22
ثالثا: الأصول والمنطلقات الفلسفية للعمل السياسي لدى الحركات الإسلامية.... 27
الأصول الفكرية والفلسفية للحركات الإسلامية.... 27
مفهوم الفكر الإسلامي..... 27
اتجاهات الفكر الإسلامي 28
الفصل الثاني: أبستمولوجيا المشاركة السياسية: دراسة نقدية..... 33
أولا: مدلول المشاركة السياسة: مقاربة معرفية..... 33
ثانيا: أشكال ومستويات المشاركة السياسية..... 34

أشكال المشاركة السياسية:..... 35
مستويات المشاركة السياسية
35.....
ثالثا: المنظورات الفكرية المفسرة للمشاركة السياسية 38
أولا: المشاركة السياسية وفق المنظور الغربي: 38
ثانيا: المشاركة السياسية وفق المنظور العربي: 39
ثالثا: المشاركة السياسية وفق منظور الفقه الإسلامي: 40
مبدأ
الشورى:..... 40
مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:
41.....
مبدأ البيعة:..... 41
الفصل الثالث: تجربة الحركة الإسلامية في الجزائر..... 42
أولا: الحركة الإسلامية في دول المغرب العربي 42
الحركاتالإسلاميةفيالمغرب 42
تجربةالشبيبةالإسلاميةباعتبارهامقدمةتأسيسيةللتجربةالإسلاميةفيالمغرب 43
علاقةحركةالشبيبةالإسلاميةبنظامالحكم 44
2 مرحلةتفكيكالحركةوملاحقةرموزها..... 44
3 مرحلةمابعدالتشرذمالتنظيمي ما بعد(1981) 44
1 حركةالإصلاحوالتجديد:..... 45
2 رابطةالمستقبلالإسلامي 46
خصائصحركةالتوحيدوالإصلاح 47
الحركاتالإسلاميةفيتونس: 48
إرهاصاتولادةالحركةالإسلاميةفيتونس 48
بدايةانتقالالفكرةالإسلاميةمنالجامعإلىالجامعة 50
مرحلةالتأطيرالإيديولوجيوبناءالهيكلالتنظيمي 51
مكوناتالظاهرةالإسلاميةبتونس 51

مختلفالحركاتالإسلاميةالناشطةفيتونس.....52
حركةالاتجاهالإسلاميالتونسية 52
حركةالإسلاميونالتقدميون 53
حزبالتحريرالإسلاميالتونسي 53
طلائعالفداءوالتيارالسلفي 54
الحركات الإسلامية في ليبيا 54
الحالة السّياسيّة في البلاد قبيل الاستقلال 55
ظهور الإخوان المسلمين في ليبيا 56
الإخوان المسلمون: المرحلة الثانية 59
الإخوان المسلمون: المرحلة الثالثة 60
حزب التّحرير الإسلاميّ 62
جماعة الدّعوة والتّبليغ 64
الجماعة الإسلاميّة المقاتلة 65
حركة التجمّع الإسلاميّ 66
المجموعات السّلفيّة 68
الحركة الإسلامية في موريتانيا. النشأة والإرهاصات الأولى 69
التأسيس الجديد وترتيب الأولويات 74
ثانيا: الحركة الإسلامية في الجزائر.....79
نشأةالحركةالإسلامية في الجزائر 79
فترةالسريةوالعملالسياسي 1965 -1982 86
فترةالعملالمسلح 1982 – 1987. 94
الجبهة الاسلاميةللإنقاذ 101:
ثالثا: الانتخابات التشريعية في الجزائر لسنوات: (1991 و1997 و2002 و2007 و2012) 108
المشاركةفيالانتخاباتالتشريعية 109
الانتخاباتالتشريعيةخلالفترةالتسعينات 1991 – 1997 109
الانتخاباتالتشريعية
1997.....112

الانتخاباتالتشريعية 2002 113
لانتخاباتالتشريعية2007 114
الانتخاباتالتشريعية2012 : 115
خاتـــــــــــــمة 119

المراجـــع

المصادر

القرآن الكريم

المراجع العربية

01 إبراهيمأبراش،علمالاجتماعالسياسي،دارالشروقللنشروالتوزيع،عمان،1998

02 إبراهيم،أعراب،الإسلامالسياسيوالحداثة،بيروت :إفريقياالشرق،1999

03 ابن منظور الإفريقي المصري لسان العرب. بيروت دار صادر ج5

04 احمد شلبي الفكر الإسلامي منابعه وآثاره. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ط2 1986م

05 أحمدالموصلي،موسوعةالحركاتالإسلاميةفيالوطنالعربيإيرانوتركيا،بيروت : مركزدراساتالوحدةالعربية،2004

06 السيدعبدالحليمالزيات :التنميةالسياسيةدراسةفيعلمالاجتماعالسياسي,ج 12 دارالمعرفةالجامعية،الإسكندرية،،2002

07 السيد محمد عقيل مدخل إلى دراسة الفكر الإسلامي. دار الحديث. القاهرة ط 2004.

08 الصادق عفيفي الفكر الإسلامي. مكتبة الخانجي القاهرة. بدون تاريخ

09 أمير عبدالعزيز .الوجيزفيتاريخالإسلاموالمسلمين .بيروت : دارابنحزمللطباعةوالنشروالتوزيع2003 ..

10 بكير سعيدأعوشت.إسلامياليومبينالمصالحةوالتعريف.باتنة :دارالشهاب1987

11 جميل صليبياتاريخ الفلسفة العربية. دار الكتاب اللبناني.بيروت. ط2 سنة 1973 م ج2

12 حسنالترابيوآخرون،الإسلاميونوالمسألةالسياسية , مركزدراساتالوحدةالعربية , بيروت 2001.

13 حسن الترابي. قضايا الفكر. معهد البحوث والدراسات الاجتماعية.الحرطوم. ط2 1995.

14 حسنقرنفل،المجتمعوالنخبةفيالمغربالعربي: إقصاءأمتكامل،الدارالبيضاء :إفريقياالشرق، 2002

15 راشد الغنوشي،الحركةالإسلاميةومسألة التغيير ،دارقرطبة , تونس , .2003.

16 رضوانأحمدالشمصانالشباني،الحركاتالأصوليةالإسلاميةفيالعالمالعربي.ط 1 القاهرة : مكتبة .مدبولي، .2005

17 رفعتالسيدأحمد،الحركاتالإسلاميةفيمصروإيران،ط1 ،القاهرة :(بدن)1989

18 ريتشارد ديكمجيان،الأصوليةفي العالم العربي في كتاب :حيضر ابراهيم علي،التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية ،الطبعة الثانية , مركز دارساتالوحدةالعربية' بيروت' .1999

19 سليمانحريتاني،توظيفالمحرم :دمشق :دارالحصاد،.2000

20 سيدقطب،معالمفيالطريق'القاهرة: دارالشروق، 1988 ،ص 66

22 عادلضاهر،اللامعقولفيالحركاتالإسلاميةالمعاصرة،مجمعالروضةالتجاري،سوريا.2008.

23 عبداللطيفالهرماسي، "الحركاتالإسلاميةفيالمغربالعربي : عناصرأوليةلتحليلمقارن"،فيكتاب :مجديحمادوآخرون،الحركاتالإسلاميةوالديمقراطية : دراساتفيالفكروالممارسة،ط2 ،بيروت :مركزدراساتالوحدةالعربية، 2001.

24 عبدالوهابالأفندي،"الحركاتالإسلاميةالنشأةوالمدلولوملابساتالواقع"،فيكتاب: عبدالوهابالأفنديوآخرون،الحركاتالإسلاميةوأثرهافيالإستقرارالسياسيفيالعالمالعربي،أبوظبي : مركزالإماراتللدراساتوالبحوثالاستراتيجية،2002

25 عبدالوهاب : سيكولوجيةالمشاركةالسياسيةمعدراسةفيعلمالنفسالسياسيفيالبيئةالعربية،دارالغرب، للطباعةوالنشروالتوزيع، القاهرة2000.

26 عبدالهاديبوطالب،حركاتالتطرففيالعالمووسائلتحصينالشخصيةالوطنيةمنتأثيرها"،فيكتاب : عباسالجراري وآخرون،التطرفومظاهرهفيالمجتمعالمغربي،الرباط : مطبوعاتالأكاديميةالمغربية،.2004

27 عليحيدرإبراهيم،التياراتالإسلاميةوقضيةالديمقراطية،ط1 ،بيروت : مركزدراساتالوحدةالعربية،.1996

28 علىمحمدمحمدالصلابي .الدولةالعثمانية :عواملالنهوضوأسبابالسقوط .القاهرة : دارالفجرللتراث2004 ..

29 عمرالنجار،عبدالمجيد.مشاريعالاشهادالحضاري .بيروت :دارالغربالإسلامي1999 .

30 عبداللطيفالهرماسي، "الحركاتالإسلاميةفيالمغربالعربي : عناصرأوليةلتحليلمقارن"،فيكتاب :مجديحمادوآخرون،الحركاتالإسلاميةوالديمقراطية : دراساتفيالفكروالممارسة،ط2 ،بيروت :مركزدراساتالوحدةالعربية، 2001.

31 فرانسوا بروجا،الإسلام السياسي :صوتالجنوب (قراءاتجديدةللحركةالإسلاميةفيشمالإفريقيا) ، (ترجمة :لوريفوزيزكري) ،دار العالم الثالث،القاهرة1993 .

32 فريدعبدالكريم،" تحديدالمقصود،بالتياراتالإسلامية "،فيكتاب : سليمانالرياشوآخرون،الأزمةالجزائريةالخلفيات السياسيةوالإقتصاديةوالإجتماعيةوالثقافيةط 1، بيروت : مركزدراساتالوحدةالعربية، 1997 .

33 فيليببرو،علمالاجتماعالسياسي، ترجمة : عربصاصيلا،المؤسسةالجامعيةللدراساتوالنشروالتوزيع،بيروت، 1998

34 محسن عبد الحميد تجديد الفكر الإسلامي . هيرفدن. فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية ط 1996م

35 محمد السويدي،علمالاجتماعالسياسيميدانهوقضياه،ديوانالمطبوعاتالجامعية،الجزائر. بدون تاريخ

36 محمدالسيدالجليند،منهجالسلفبينالعقلوالتقليد،القاهرة : دارقباء،1999

37 محمدحسنفضلالله،الحركةالإسلاميةهمومو قضايا،بيروت :دار الملاك، 1990

38محمد سيدفهمي: المشاركةالإجتماعيةو السياسيةللمرأةفيالعام الثالث,المكتب الجامعي الحديث, الإسكندرية,2002 .

39 محمد محمد حسين الإتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ط 1980م القاهرة، ج 2

40 محمد عمارة. أزمة الفكر الإسلامي الحديث، ، دار الفكر دمشق، ط 1 / 1998م

41 محمد عمارة .الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق، طبعة بيروت 1972م، ج 3

42 محمدفتحيعثمان،التجربةالسياسيةللحركةالإسلاميةالمعاصرة،دروسالماضيو أفاقالمستقبلط 1،الجزائر :دار .المستقبل،1991

43 منير البعلبكي،قاموسالمورد،ط 28 ،بيروت:دار العلمللملايين، 1994 .

44 يوسفالقرضاوي،أولوياتالحركةالإسلاميةفيالمرحلةالقادمة،ط 6 ،بيروت : مؤسسةالرسالة،1997

المراجع الأجنبية

01Dictionair Oxford,New yourk: Universty press,1999.
02Durkheim، Émile،**The Division of Labor in Society**. New York: The Free Press, 1984.
03Olivier Roy، Op. Cit.
04 Roy, Olivier, L'echec de L'islam Politique, Paris : Edition du seuil, 1992.
05Weber Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism Translated by T Parsons. New York:Scribner's, 1930

المجلات

01 أدهم،خليفة،" خريطةحركاتالإسلامالسياسيفيالجزائر"،القاهرة : السياسةالدولية،العدد107.1992

02 الكوري،محمودصالح،"الحركةالإسلاميةفيالمغرب :النشأةوالتطور والأفاق،"بيروت : المستقبلالعربي.2007 .العدد343 .

03 بنشماص،حكيمعبدالإله،"مستقبلحركاتالإسلامالسياسيفيالمغرب،بيروت : المستقبلالعربي، ¡2006.العدد255

04 بوكربوسةعمراني :الحركةالإسلاميةفيالجزائردراسةحالتيحركةمجتمع السلموالإصلاحالوطني "
مذكرةماجستيرغيرمنشورة،قسمالعلومالسياسيةوالعلاقاتالدولية،جامعةالجزائر،2005

05 ضياءرشوان،دليلالحركاتالإسلاميةفيالعالم،العددالأول، مركزالدارساتالسياسيةوالاستراتيجيةالأهرام2010.

الرسائلالجامعية:

01 الربيعجصاص، " الحركاتالإسلاميةوالتنظيرالثقافيفيالمجتمعالجزائري " (أطروحةدكتوراه،قسمعلمالاجتماع،كليةالعلومالإنسانيةوالاجتماعية،جامعةمتنوريقسنطينة، 2007)

02 حوريةبقدوري،"المشاركةالسياسيةللطالباتفيالجزائر- دراسةميدانيةحولالمشاركةالسياسيةلطالباتكليةالعلومالإنسانيةوالاجتماعيةبالجزائر)"مذكرةلنيل شهادةالماجستيرفيعلمالإجتماعالسياسي،قسمعلمالإجتماع،جامعةالجزائر (2007/2006).

03 شايفبنعليشايفجارالله،" دورالمشاركةالسياسيةفيترقيةحقوقالإنسانالسياسيةفياليمن، (مذكرةلنيلشهادةالماجستيرفيالعلاقات .الدولية،قسمالعلومالسياسية،جامعةالجزائر,2006)

رائدمحمدعبدالفتاحدبعي " أساليبالتغييرالسياسيلدىحركاتالإسلامالسياسيبينالفكروالممارسة " الإخوانالمسلمينفيمصرنموذجًا ."رسالةماجستير (كليةالدراساتالعلياجامعةالنجاحالوطنيةفينابلس،فلسطيف2012 ،السنةالجامعية.

مواقع الكترونية

01 الأنصاري،"فريد،الأخطاءالستةللحركةالإسلامية"، (2015/08/20)
http://www.alislah.org/def.asp?codelangue=27&info=73

02 مدخلعاملفهمالحركاتالإسلاميةالمعاصرة , منالموقع
"Http://Thepersiangulf.Weebly.Com :00 ,23 الساعة 2015 أوت 18 يوم

03 الصيداوي،رياض، "الأصوليةالجزائريةبينأصوليتين"،
http ://www.Azzaman.com/azzaman/articles/2002/7htm.

04 أحريشان،عمر،"الحزبالإسلاميفيالمغرببينمبريراتالقبولودواعيالرفض"،(2015/08/22)
http://www.Aljamaa.net/ar/document2249html.