جامعة سعد دحلب بالبليدة

كلية الآداب و العلوم الإجتماعية

قسم علم الإجتماع

مذكرة ماجستير

التخصص : علم الإجتماع الثقافي

الحركة الإسلامية في الجزائر و تبني منهج القوة في التغيير الإجتماعي

عوامل نشوء الصراع بين الإسلاميين و السلطة بين سنتي 1989- 1992

من طرف

عبد الرزاق قربوع

أمام اللجنة المشكلة من

جمال معتوق	أستاذ التعليم العالي، جامعة البليدة	رئيسا
مراد زعيمي	أستاذ التعليم العالي، جامعة عنابة	مشرفا و مقررا
السعيد عيادي	أستاذ محاضر، جامعة البليدة	عضوا مناقشا
عثمان فكار	أستاذ محاضر، جامعة البليدة	عضوا مناقشا
أحمد براح	أستاذ محاضر، جامعة البليدة	عضوا مناقشا

البليدة، جويلية 2008

الملخص

لم يكن المجتمع الجزائري بمعزل عن التغيرات الإجتماعية العالمية، إذ لم يلبث أن تأثر بما يحدث في هذه المجتمعات من تطورات بنائية ساهمت في إحداث تغيرات بنيوية في المنظومة العلائقية الإجتماعية وما ظهور الحركة الإسلامية إلا أحد هذه التطورات، بعد أن لم يستطع البناء الإجتماعي التقليدي إستيعاب التغيرات التي فرضتها عوامل داخلية و خارجية .

إن دراسة الحركة الإسلامية يطرح إشكالية منهجية في غالب الأحيان ما تعود أسبابها إلى غياب المنهج العلمي الذي ينبغي أن تدرس على أساسه، و المنطلق الفكري الذي يوجه هذه الدراسات، فالحركة الإسلامية هي في الواقع ظاهرة إجتماعية تخضع لقوانين التطور التاريخي الإجتماعي تتحكم فيها عـوامل موضوعية و تتأثر بالظروف العامة و السياق الذي تخضع له في تطورها التاريخي.

فقد كانت الظروف الإجتماعية التي تولدت فيها التحولات التي أدت إلى ظهور الحركة الإسلامية تتميز بالتوتر الإجتماعي و الإختلال في المعايير التي تحدد العلاقات بين قطاعات المجتمع، فالسلطة من جهة ترفض أي مشاركة جماهيرية في توجيه السياسات العامة، و هذا ساهم بشكل كبير في نمو الشعور بالإغتراب الإجتماعي، الأمر الذي حمل المجتمع إلى العمل على تغيير السلطة بكل الوسائل المتاحة خاصة بعد أن فشل مشروع المجتمع الإشتراكي الذي تبنته السلطة.

إن دراسة الحركة الإسلامية في إطار التحليل الإجتماعي / السياسي و تتبع هذه الحركة في سياق تطورها التاريخي يساعد كثيرا في وضع إطار موضوعي لتحديد عنف الحركات الإسلامية، مع الأخذ بعين الإعتبار ضرورة إرجاع هذه الحركات إلى المناخ الإجتماعي الذي ظهرت فيه، فإذا كانت كثيرا من الدراسات ترجع أسباب العنف الإسلامي و تبني الحركات الإسلامية لمنهج القوة في التغيير إلى طبيعة المفاهيم الدينية التي تعتمدها هذه الحركات في تبرير تواجدها و إستمراريتها، و هذه المفاهيم التي تتميز بالجمود تطرح إشكالية كبيرة في إسقاطها على الواقع لإستحالة هذا الإسقاط بحكم التغيرات التي إعترت المجتمع الإسلامي، إلا أن الدراسة العلمية التي تعتمد على المنهج السوسيولوجي قد إنتهت بنا إلى نتائج عملية قد تساعد على خلق الآليات التي تقلل من إنتشار العنف الإسلامي، فالحركة الإسلامية في الجزائر لم تكن تحمل في مناهجها ما يمكن إعتباره عنفا أو منهج القوة، لأن هدف هذه الحركة هو العمل على تغيير الأوضاع الإجتماعية بالمناهج السلمية المعترف بها إجتماعيا، بالرغم من أن هذا التغيير الذي تسعى إليه سوف يؤدي بها إلى الإصطدام و الصراع مع السلطة التي ترى فيه تهديدا لمكانتها و محاولة للإنقلاب على مشاريعها، فتواجد السلطة مرتبط إرتباطا وثيقا بالإستبداد، و خلق معارضة شكلية في نطاق ديمقراطية محدودة تعيد تلميع صورة السلطة من أجل الحفاظ على ديمومة النظام الإجتماعي التقليدي.

شـكـــر

الحمـد لله الذي هدانا إلى هذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، و الصـلاة و السـلام على عالم العلماء و إمام الاتقياء، محمـد رسـول الله و عـلى آلــه و صحبه و مـن ولاه.
فعـمـلا بقـولـه صلـى الله عليه و سلـم: " مــن لا يشكـــر النــاس لا يشكـــــــر الله ".
فإنني أتقدم بالشكـر الجـزيـل إلى كـل من ساعد و ساهـم فـي إتمام هـذا العمل الـذي أســأل الله سبحانه أن يجعله خالصا لوجهه الكريم يوم لا ينفع مال و لا بنون إلا من أتى الله بقلـب سليـم.
فالشكر كل الشكر إليكم أساتذتي بقسم علم الإجتماع و الديمرافيا بجـامعـة البـلـيدة، ولكـم منـي أسمى معاني التقدير و العرفان.
كما أتقدم بأسمى عبارات التقدير و الإعتراف إلى الأستاذ المشرف: **أ.د مـــــراد زعـيـمـي** .
صاحب النظر الدقيق و الذكاء الثاقب و التفكير الراجح الذي لم يبخل علي بالنصيحـة العلــمية الصائبـة و التوجيهــات الصـادقة و منحني مـن وقـته الثمـين ما وسعني لإنهـــــاء مذكــرتي.
وأسأل الله أن يجزيه خير الجزاء و أن يجعله ممن قال فيهم تعالى:" و يــرفع الله الذيـن آمــنـوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات ".

الفهـرس

ملخـــص

شـكـر

الفهرس

مقدمـــة 8

1. الإطـار المنهجي للدراسة 10

1.1. الإشكاليـة 10

2.1. أهـميـة الـــــدراســة 12

3.1. أسباب إختيارالمـوضـوع 13

4.1. أهـــــداف الـــدراســة 13

5.1. الأسس المنهجية للـدراسة 13

1.5.1. المنـاهج المستخـدمـة 13

1.1.5.1. المنـهـج الـتاريـخـي 13

2.1.5.1. منهج تحليل المحتـوى 17

6.1. عـيينة الـــدراســـــة 25

2. الحركة الإسلامية و واقـع المجتمع الجزائري 28

1.2. مـفـهـوم الحـــركـة الإسـلامـيـة 29

2.2. منهج دراسة الحركة الإسلامية 30

3.2. المسـار التاريخـي للحركـة الإسـلاميـة فـي الجـزائـر 32

3.2. 1. الجذور الأولى لنشأة الحركة الإسلامية في الجـزائر 32

3.2. 1. 1. الإسلاميون و خيبة أمل بناء دولة إسلامـية 33

3.2. 1 .2. الشيخ الإبراهيمي و محـنة ما بعد الإستقـلال 34

3.1.3.2 . جمعية القيم النواة الأولى للحـركة الإسـلامية 35

2.3.2. عوامل إنتشار الحركة الإسلامية في الجزائر 37
1.2.3.2. العـــوامل الداخليـة 37
1.1.2.3.2. عـوامل ثقافــيـة 37
1.1.1.2.3.2. مالك بن نبي و دوره فـي يقظة الضمير 37
2.1.1.2.3.2. مـلـتـقـيـات الفكـــــر الإســلامــي 40
3.1.1.2.3.2. المعرض الدولي للكتاب الإســلامــي 41
2.1.2.3.2. عامـــل تـــربـــوي 42
3.1.2.3.2. عـامــل إقـتـصـادي 43
4.1.2.3.2. عـامــل سـيـاســـي 45
2.2.3.2.العـوامـل الخـارجـيـة 46
1.2.2.3.2. تأثيـر النهضة الإسلامية فــي العالم الإسلامي 46
2.2.2.3.2. إنتشـــــار كـــتب الإخـــــــــــوان 48
3.2.2.3.2. إنتصار الثورة الإسلامية فــي إيـــران 49
4.2.2.3.2.الغـــــزو الســوفيـاتـي لأفغـانستان 50
3.3.2. الحـركة الإسلامية فـي مـــــواجهـة السلـطـة 52
1.3.3.2. عبد اللطيف سلطانـــي و منطق معارضة السلطة 52
2.3.3.2. جماعــة المـوحدون ضـد الميثاق الـــوطـني 55
3.3.3.2.أحـــــــــداث الجـــامعــة المــركـــزيــة 56
4.3.3.2. مصطفـى بويعلي و ظـهـور الحـركـة الإسـلامـية المسلحــة 57
4.3.2. الأقطاب الفكـرية الأساسية في الحركـة الإسلامية فـي الجزائـر 60
4.1.3.2. حركة البناء الحضاري " الجزأرة " 60
2.4.3.2. تيــار الإخـــــوان الــمسلـمــين 62
3.4.3.2. تيـــار الســـلـفـــيـة الحـــركيـــة 65
3. مـنـاهــج التغيير الإجتـمــاعــي 68
1.3. تحـديد المـــفـاهـيم 69
1.1.3. مفهـوم المنهـج 69
2.1.3. مفهوم التغيير الإجتماعي 70
2.3. التغيير الإجتماعي عند علماء الإجتمـاع 70
1.2.3. التغيير الإجتماعـي في النظـرية البنـائيـة الوظـيـفـيـة 71

1.1.2.3. مشكـلة الـنـظـام الـعـام 72
1.1.1.2.3. نظرية الفعل الإجتماعـي 73
2.1.1.2.3. نظـرية تـوازن الـنـسق 74
2.2.3. التغيير الإجتماعي في النظرية الـمـاركـسـيـة 76
1.2.2.3. صـراع الطبقـات الإجتماعية 78
2.2.2.3. الـوعي الإجتماعي 78
3.2.3. التغيير الإجتماعي في النظـرية الإجتماعية الإسلامية 80
1.3.2.3. التصور الخـطـي 82
2.3.2.3. التصـور الدائـري 83
3.3.2.3. مناهـج التـغـيير الإجتماعي فـي الفكر الإسـلامـي 84
1.3.3.2.3. منهج مالك بن نبي في التغيير الإجتماعـي 84
2.3.3.2.3. منهج حسن البنا فـي التغيير الإجتماعـي 87
3.3.3.2.3. منهج سيد قـطـب فـي التغـيـيـر الإجتماعي 89
3.3. مناهج التغيير الإجتماعـي في الحركة الإسلامـية فـي الجزائر 91
1.3.3. منهـج التغييـر عنـد حـركة البناء الحضاري 91
2.3.3. منهـج التغـيير عـنـد تيـار الإخـوان المسلمـين 94
3.3.3. منهـج التغييـر عنـد تيار السلفـية الحـركـية 97
4.3.3. منهج القوة في التغيير الإجتماعي الإسـلامي 100
1.4.3.3. مفهوم منهـج القـوة في الفكـر الإسـلامـي 100
2.4.3.3. دوافـع إسـتـخـدام مـنـهـج الـقـوة 101
4. الـصـراع الإجـتـمـاعـي و عـوامـلـه 103
1.4. مفهوم الصراع الإجتماعي 104
1.1.4. لـغـة 104
2.1.4. إصطلاحا 104
2.4. مفهوم الصراع عند علماء الإجتـماع 104
1.2.4. الصراع في الفكر الإجتماعي الإسلامي 105
1.1.2.4. مفهوم التدافع 107
2.1.2.4. مفهوم النزاع 107
3.1.2.4. الصـراع عـنـد إبـن خلـدون 109

2.2.4. الصراع عند الماركسيين 110
3.2.4. الصراع عند الوظيفيين 111
3.4. عوامل الصراع الإجتماعي 113
1.3.4. العامل الإجتماعي 114
2.3.4. العامل السياسي 115
3.3.4. العامل الإقتصادي 116
4.3.4. العامل الأيديولوجي 117
5.3.4. العامل النفسي 119
4.4. مظاهر الصراع الإجتماعي 120
1.4.4. الصراعات الثقافية 121
2.4.4. الصراعات السياسية 123
3.4.4. الصراعات الدينية 125
4.4.4. الصراعات العرقية 126
5 .الحركة الإسلامية و مدى إستخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي 128
1.5. الأحزاب السياسية الإسلامية 129
1.1.5. مفهوم الحزب السياسي 129
1.1.1.5. لغة 129
2.1.1.5. إصطلاحا 129
2.1.5. تأسيس الأحزاب السياسية الإسلامية في الجزائر 130
1.2.1.5. الجبهة الإسلامية للإنقاذ 130
1.1.2.1.5. ظروف تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ 130
2.1.2.1.5. أدبيات الجبهة الإسلامية للإنقاذ حول بعض القضايا المعاصرة 132
1.2.1.2.1.5. موقفها من شرعية السلطة الحاكمة 133
2.2.1.2.1.5. موقفها من الديمقراطية 134
3.2.1.2.1.5. موقفها من التعددية الحزبية 135
3.1.2.1.5. منهج الجبهة الإسلامية للإنقاذ في التغيير الإجتماعي 136
2.2.1.5. حركة النهضة الإسلامية 163
1.2.2.1.5. ظروف تأسيس حركة النهضة الإسلامية 163
2.2.2.1.5. أدبيات حركة النهضة الإسلامية حول بعض القضايا المعاصرة 164

1.2.2.2.1.5. موقفها من شرعية السلطة الحاكمة 164
2.2.2.2.1.5. موقفها من الديمقراطية 165
3.2.2.2.1.5. موقفها من التعددية الحزبية 166
3.2.2.1.5. منهج حركة النهضة الإسلامية في التغيير الإجتماعي 167
3.2.1.5. حركة المجتمع الإسلامي 184
1.3.2.1.5. ظروف تأسيس حركة المجتمع الإسلامي 184
2.3.2.1.5. أدبيات حركة المجتمع الإسلامي حول بعض القضايا المعاصرة 186
1.2.3.2.1.5. موقفها من شرعية السلطة الحاكمة 186
2.2.3.2.1.5. موقفها من الديمقراطية 187
3.2.3.2.1.5. موقفها من التعددية الحزبية 187
3.3.2.1.5. منهج حركة المجتمع الإسلامي في التغيير الإجتماعي 188
النتائج العامة للدراسة 204
الخاتمة 207
المراجع 208

مقدمــة

لقد شكلت الحركات الإسلامية إحدى المواضيع العلمية الهامة في الحقل السوسيولوجي، بإعتبارها ظواهر إجتماعية لما تتميز به من الإنتشار والعمومية،فقد أصبحت هذه الحركات تمارس قهرا في المجتمع بعد أن فرضت وجودها و أصبحت عقيدة يؤمن بها كل الأفراد، بل ويجعلون منها المخلص الأول لواقع المجتمعات الإسلامية من الوضعية المتدهورة، و دراسة الحركات الإسلامية يطرح على أساس دراستها بأنها حركات إجتماعية حملتها أوضاع العالم الإسلامي المتدهورة إلى البحث عن مشروع حضاري بديل للسلطة القائمة التي أخفقت في تحقيق المشاريع التي نادت بها الدولة الوطنية و حملت لواء التنمية بعد الإستقلال لكنها لم تتمكن من تحقيق ذلك. و كثيرة هي الدراسات التي لم تتمكن من الوصول إلى التشخيص الحقيقي لعوامل نشوء الحركات الإسلامية في المجتمعات الإسلامية لأنها لم تدرسها على أساس منهجي موضوعي، بل تحكمت فيها قناعاتها الإيديولوجية و حملتها على تزييف الواقع بدراسة هذه الحركات على أساس أنها حركات دينية متطرفة تحمل مشروع إقصائي و تعمل على إقامة الدولة الثيوقراطية التي لا تعترف بمبادئ الديمقراطية و التعددية السياسية،و الواقع أن دراسة هذه الحركات لا تتم إلا عن طريق دراستها كظواهر إجتماعية فرضت وجودها ظروف المجتمعات الإسلامية التي تبحث عن أي نظام إجتماعي آخر يعيد بعث الأمل في نفوس الجماهير الشعبية المتعطشة لدولة الخلافة الإسلامية المعاصرة، و البحث عن أي بديل آخر يؤسس للمجتمع الإسلامي الذي تسوده العدالة الإجتماعية، فهي حركات ناقمة عن الأوضاع الإجتماعية و ليس إصرارها على تجسيد نصوص الشريعة الإسلامية إلا محاولة للوصول إلى هدف المجتمع الإسلامي على نمط مجتمع المدينة، لكن طموحات هذه الحركات قد إصطدمت بواقع آخر تمثل في إصرار الأنظمة إلى رفض هذه الحركات لا من حيث هي تنظيمات بل من حيث هي مشاريع حضارية تهدد إستقرارها و إستمرارها في المجتمع و قد أدى هذا الرفض من طرف السلطة إلى ظهور بعض التيارات الإسلامية التي تطرح مفهوم القوة منهجا لهذه الحركة الإسلامية في تعاملها مع الواقع الإجتماعي، و لم تكن الحركة الإسلامية في الجزائر إلا إمتدادا لهذه الحركات التي ظهرت في العالم الإسلامي إذ تأثرت بطرحات مفكري عصر النهضة و منظري الحركات الإسلامية، و هذا التأثر قد بدى واضحا في مناهج الحركة الإسلامية و مرجعياتها الفكرية، من إخوان مسلمين و سلفيين حركيين.

و بظهور التعددية السياسية فضلت الحركة الإسلامية مسايرة التغيرات الإجتماعية و الإنتظام في أحزاب سياسية تكون أكثر تنظيما قصد ممارسة وظائفها الإجتماعية في إطار الشرعية القانونية، مستفيدة من ذلك الحراك الإجتماعي الذي نتج عن الأحداث التي ميزت نهاية فترة الثمانينات، لكن الأحداث المتسارعة

التـي أعقبت الإنفتاح الديمقراطـي قد إنتهت إلى تفجـير الأوضـاع و ظهـور بعـض التيـارات فـي الحـركـة الإسلامية المتطرفة التي تطرح مفاهيم القوة في التغيير الإجتماعي.

و فـي هـذه الـدراسة سـوف نعـرض بالتحليل لكـل االبيانات الـرسمـية للأحـزاب الإسلامية قصـد الـوقـوف على مدى تبني الحركة الإسلامية لمنهج القوة في التغيير الإجتماعـي، و قـد قسمنا هذه الدراسة إلى فـصـل مدخلي و أربعة فصول وفقا لما يلي:

الفصل المدخلي: الإطار المنهجي للدراسة .

في هـذا الفصل المدخلي نحدد الإطـار المنهجـي العام للـدراسة، بحـيث نقـوم فيه بتحديد الإجراءات العملية التي تمكننا من تحليل موضوعي لهذه الظاهرة، و فيه نقوم بطرح الإشكالية و الفـرضيات، و تحـديد عـينة الدراسة و المناهج المستخدمة.

الفصل الأول: الحركة الإسلامية و واقع المجتمع الجزائري.

و فيه سـوف نقـوم بتحديـد المفهـوم العلـمـي للحـركة الإسـلامية وفقا لـرؤية عـلـم – إجـتماعـية، و المنهـج السـوسيولوجي الذي ينبغـي أن يعـتمد عليه الباحثين في دراساتهم حـول الحركة الإسلامية، ثم نعرج على تتبع المراحل التاريخية لمسار الحركة الإسـلامية في الجزائر و كيف أثر هـذا المسار فــي منهـج الحـركة.

الفصل الثاني: مناهج التغيير الإجتماعي

في هذا الفصل سوف نقوم بالتحليل العلمي للمناهج المستخدمة في التغيير الإجتماعي والمحددة من طرف علماء الإجتماع المشتغلين بقضايا التغيير لدى معظم المدارس الغربية،ونركز على مناهج التغيير المطروحة في الفكر الإجتماعي الإسلامي،بإعتبار أن هـذه الحركات الإسلامية تتبنى مناهج التغيير الإسلامي.

الفصل الثالث: الصراع الإجتماعي و عوامله .

بما أن التغـيير الإجـتماعي يـرتبط إرتباطا وظيفيا بالصـراع الإجـتماعي فإننا قـد رأينا أن نحدد هذا الفصل قصـد دراسة العوامل المؤدية إلى الصراع، و مدى تأثير هذه العوامل في المجتمع الجزائري.

الفصل الرابع: الحركة الإسلامية و مدى تبني منهج القوة في التغيير الإجتماعـي .

في هذا الفصل سوف نقوم بدراسة تحليلية ميدانية حول مدى إستخدام الحركة الإسلامية لمنهج القوة و ذلك مـن خلال تحـليل البيانات الـرسمية التي أصدرتها الأحـزاب السياسية الإسـلامية الممثلة للحركة الإسلامية و هم الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حركة النهضة الإسلامية، و حركة المجتمع الإسلامي بين سنتي 89- 92.

ثم نختم الدراسة بتقديم النتائج العامة التي توصلنا إليها من خلال عرضنا و تحليلنا للمعـطيات التي توفرت لنا حول هذا الموضوع، مع إعترافنا بمحدودية مصداقية النتائج التي توصلنا إليها .

و بناءا عـلى هـذه النتائج التي ستفـرزها تحـليل البيـانات الـرسمية سـوف نتمكـن من تحديد مـدى إستـخدام الحركة الإسلامية لمنهج القوة في التغيير الإجتماعي.

الفصـل 1
الإطـار المنهجـي للـدراسة

1.1. الإشـكاليــة:

عرفت الجزائر منذ الثمانينات إنتشارا واسعا للحركة الإسلامية مارست خلالها تأثيرا كبيرا فـي المجتمع فأستبشر الناس خيرا و باركوا هذا الإنبعاث الحضاري حتى أضحت تشكل أكبر الأحزاب السياسية في أولى إنتخابات تعددية، لكن عشرية التسعينات و ما عرفته من مآسي دامية كانت الحركة الإسلامية أحد أطرافها الرئيسيين قلبت الموازين و أصبحت الحركة الإسلامية في موقع الإتهام بدلا من الإنتصار.
إن هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الجزائر المعاصر و ما حملته من تغييرات جذرية كانت لها نتائج على إستقرار المجتمع الجزائري، لم تستوف حقها من الدراسة والبحث خاصة في الحقل الإجتماعي وهذا ما أدى إلى غياب الحقائق المتعلقة بهذه الأزمة، وأعطى الفرصة للكتاب غير المتخصصين للخوض في تحليل أسباب و عوامل نشوئها، فجاءت نتائجهم بعيدة عن الواقع و حملتهم قناعاتهم المذهبية على تشويه الحقائق و الإنحراف عن المنهج الصحيح في تفسير الظواهر الإجتماعية.
إن أغلب هذه الكتابات الموجودة لا تزيد عن كونها تهدف إلى إيجاد الذرائع لإتهام الحركة الإسلامية بكل تياراتها و فصائلها بالعنف و الإرهاب، من غير تحليل للسيرورة التاريخية و المناهج المطروحة في مسار الحركة الإسلامية، فالمعلوم لدينا أن الصراع الذي دارت فصوله في المجتمع الجزائري كان بين السلطة المركزية و الجبهة الإسلامية للإنقاذ، التي تمثل أحد أقطاب الحركة الإسلامية، فالدراسة التحليلية الإجتماعية - التاريخية تكشف لنا أنه من الخطأ المنهجي أن نسقط سلوكات الجبهة الإسلامية للإنقاذ على الحركة الإسلامية ككل، و نحن نعلم أنها تحتوي على تيارات مختلفة في تنظيماتها و مناهجها.
فما يشهده اليوم الميدان السياسي يوضح لنا أن الأنماط العلائقية التي تحدد طبيعة التعامل بين الأحزاب السياسية و الحركة الإسلامية إنما مبني على ذلك التصور غير الواقعي لعنف الحركة الإسلامية، و إتهام كل التيارات الإسلامية باللجوء إلى العنف و إستخدام القوة في تحقيق مشروعهم الحضاري.
إننا لا نهدف من خلال دراستنا هاته إلى تبرير عنف الحركة الإسلامية أو البحث عن نتائج لتشويه الواقع الإجتماعي، بل نهدف إلى إثراء الحقل العلمي بالدراسات المتخصصة في علم الإجتماع حتى نتمكن من الوقوف على الحقائق المتعلقة بالصراع بين الإسلاميين و السلطة.

فإذا عدنا إلى ميدان العمل السياسي لوجدنا أن الحـركة الإسلامية كانـت مـمثـلة بثلاثـــة أحـزاب سياسـية فـبالإضـافة إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ، تـوجد حركة النهضة الإسلامية و حركة المجتمع الإسلامي هـذه الأحزاب تختلف في مناهجها و تصوراتها للعمـل السياسـي الحـزبي نتيجة لإخـتلاف المرجعيات الفكـرية. كما نهدف كذلك مـن خلال هذه الدراسة إلـى الفـصل بـين تيارات الحـركة الإسلامـية و دراستـها بتحلـيل تنظـيماتها وتصوراتها ومناهجها إتجاه أساليب التغيير الإجتماعي،حتى نتمكن من تحديد الأسس التي تمـكننا مـن الـتعـرف بموضوعية على كل حزب من خلال أدبياته و مواقفه و أنشطته.

إن المتتبع للمسار التاريخي للحركة الإسلامية ليجد ذلك التنافر الكبـير بيـن السلـطة و الحـركة الإسلامـية مـنذ السـنوات الأولى لظهور هـذه الأخيرة فـي المجتمع الجزائري، وهـذا ما غـذّى الصـراع الناشـئ بينهما الذي كثيـرا مـا كـان يظهـر في شكل توتر بينهما.

لقد إرتبط وجود الحركة الإسلامية بالمعارضة و رفض السلطة القائمـة، و قد أسسـت خطـابها مـنذ بداياتها الأولى على نقد السلطة و رفض مشاريعها، و إتهامها بخيانة الأمانة و الإنحراف عن مبادئ ثـورة نوفمبر هذا التوجه الذي مثله الشـيخ البشير الإبراهيمي و الشيخ عبد اللطيف سلطاني و المؤسسين الأوائل للحركة الإسـلامية المـعاصرة، ليتبعهـم بعـد ذلـك كثير من أبناء الصحوة الإسلامية باحثين عن و سائـل ومناهـــج للتغيـير الإجتماعـــي بعـيدا عـن الصدام مع السلـطة، إلا أن أسباب الصـراع كانـت غـالبا ما تظهر بإعتبار أن المشاريع التي تقدمها الحركة الإسلامية تهدف إلى البحـث عن بدائل للسلطة و تغيير النظام الإجتماعي.

و بالرغم من أن الحركة الإسلامية كانت تتبع منهج تربوي يقوم على تـربية النشء الإسلامـي على أسـاس قيم الإسـلام إلا أن تدخلها في بعـض القضـايا الوطنية كان يعرضـها لضغوطات السلـطة التـي كانت تعتبـر أن هـذه القضـايا مـن إختصاصها و تدخل الحـركة الإسـلامية يناقـض مبادئ الدسـتور الـتي تمنـع النـشاط السياسي خارج نطـاق حـزب جبهـة التحرير الوطني، و قد حفظ لنا التاريخ بعض المحطات مـن الصـراع بيـن الحـركـة الإسـلامـية والسلـطـة مـثل الإحتـجاج الـذي قـدمـه جماعة الموحدون ضـد الميثاق الـوطني سنة 1976 الذي يكرس التـوجـه الإشـتراكي ، وكـذلك أحـداث الجامعـة المركزية 1982، و كان أخطـرها تمـرد جـماعة مصطـفى بـويعلى و ظهـور الحـركة الإسلامية المسلحة، لكـن وبالـرغـم مـن الصـراع الدائم بينهما إلا أن الحركة الإسلامية لم تلجأ إلى تبني منهج القوة في محاولة تغيير الأوضاع.

إن الحـراك الإجتمـاعـي الـذي أحـدثته مـظاهـرات أكـتوبـر 1988 و ما نتـج عـنه من محاولة تغيير النظام الإجتماعي بتحطـيم الـبنى الإجـتماعـية التقليـدية الـتي لـم تعـد قادرة عـلى إستيـعاب التغيـرات الإجتماعـية وتأسيس بناءات جـديدة تحقق الطمـوح الإجتماعي لكل الأفراد، هذه الأهداف كان يعتقد أنـه يمكـن تحقيقها فـي إطـار التعددية الحـزبية و فـتح مجـال الحـريات السياسية لكـل الشرائح الإجتماعيـة من أجل المشاركة في تسيير قطاعات المجتمع.

و بهذا وجدت الحركة الإسلامية نفسها في الميدان السياسي ممثلة بثلاثة أحزاب سياسية تشترك في المشروع الحضاري و تختلف في أساليب الممارسة وطرق العمل، و كان المنهج الذي إتخذته الجبهة الإسلامية للإنقاذ و القائم على التعبئة الشعبوية قد أكسبها شعبية كبيرة، و أصبحت القوة السياسية الأولى في أول إنتخابات تعددية في جوان 1990، لكن الأحداث المتسارعة إنتهت إلى توقيف المسار الإنتخابي و الإنقلاب على الشرعية الإجتماعية في جانفي 1992، و بهذا و جد الإسلاميون أنفسهم أمام تحد صعب جدا أرغمهم على الوقوف في وجه السلطة و رفض قراراتها، بعد أن تم إلغاء النتائج التي أفرزتها العملية الديمقراطية، الأمر الذي أدخل المجتمع الجزائري في دوامة العنف الإجتماعي.

و هنا يمكننا أن نطرح تساؤل مركزي:

هل تبني منهج القوة في التغيير الإجتماعي من طرف الحركة الإسلامية كان منهجا تؤمن به أم هو رد فعل عن منهج إتخذته السلطة ضدها ؟

و للإجابة عن هذا التساؤل طرحنا الفرضيتين الآتيتين:

1. الفرضية الأولى:

تبني منهج القوة في التغيير الإجتماعي لم يكن منهجا مطروحا بين مناهج الحركة الإسلامية.

2. الفرضية الثانية:

تبني منهج القوة في التغيير الإجتماعي هو رد فعل عن المنهج الذي إتخذته السلطة ضد الحركة الإسلامية.

2.1. أهمية الدراسة:

إن دراسة الحركة الإسلامية تعتبر من الدراسات الهامة في علم الإجتماع خاصة بتنامي العنف الإسلامي في أغلب الدول الإسلامية، و تكمن أهمية هذه الدراسة في محاولة تحديد مناهج التغيير الإجتماعي التي تبنتها الحركة الإسلامية والتي أدت بها إلى الصراع مع السلطة في الجزائر وتقديم دراسة تحليلية شاملة عن الحركة الإسلامية و مدى تبنيها لمنهج القوة في التغيير.

إن منشأ هذه الحركات هو إجتماعي و مطالبها هي تعبير عن مطامح شريحة إجتماعية لا يستهان بها لذلك فإن دراستها في سياقها الإجتماعي- السياسي تؤدي إلى نتائج ذات أهمية كبيرة قد تساهم في الوصول إلى التقليل من إنتشار أعمال العنف و التطرف.

إذن فهذه الدراسة لا تقل أهمية عن الدراسات العلمية في كل التخصصات، و بإمكانها أن تسهم في تنمية البحث العلمي في مجال الدراسات الإجتماعية المتخصصة في الحركات الإسلامية.

3.1. أسباب إختيار الموضوع:

إن إختيار أي موضوع للدراسة تحدده أسباب ذاتية و موضوعية.

1.3.1. الأسباب الذاتية:

- معايشتي لأحداث الصراع و سنوات الفتنة و لّدت في نفسي الرغبة في معرفة هذه التنظيمات الإسلامية.
- حبي للخوض في القضايا الشائكة والمعقّدة.
- رغبتي في التخصص في دراسة الحركات الإسلامية.

2.3.1. الأسباب الموضوعية:

- نقص الدراسات العلمية المتخصصة في الحركات الإسلامية في حقل علم الإجتماع.
- الإتهامات الموجهة إلى الحركات الإسلامية بالعنف و الإرهاب.

4.1. أهداف الدراسة:

إن لكل دراسة علمية أهداف تطمح للوصول إليها، و دراستنا هاته تهدف إلى:

- دراسة الأحزاب السياسية الإسلامية والفصل بينها من خلال أدبيات كل حزب.
- محاولة معرفة الحركة الإسلامية من الداخل (البناء الفكري و التنظيمي).
- البحث عن موقع القوة في مناهج التغيير الإجتماعي للحركة الإسلامية.
- تحديد عوامل الصراع الإجتماعي بين الحركة الإسلامية و السلطة.
- إثراء الحقل العلمي بالدراسات المتخصصة في مجال الحركات الإسلامية.

5.1. الأسس المنهجية للدراسة:

1.5.1. المناهج المستخدمة:

1.1.5.1. المنهج التاريخي:

" يتوقف تقدم أي علم من العلوم على وجود منهج محدود واضح المعالم للبحث، يساعد في التوصل إلى معرفة منظمة بجوانب الواقع، بحيث يعتمد الدارسون على هذه المعارف في تشييد النظريات العلمية وفي إعادة فحصها من جديد للتأكد من صدقها، أو إضافة عناصر جديدة لها كي تصبح أكثر شمولا و تكاملا ".(1)

و وفقا لهذه الفكرة فإن دراستنا لا تكتمل و لا تحقق الغرض المرجو منها إلا إذا أخضعناها لمنهج علمي يضبط نتائجها، وبما أننا نبحث في فترة زمنية ماضية فإن المنهج التاريخي هو المنهج الملائم للدراسة.
و يعرف المنهج التاريخي بأنه : " الطريق الذي يتبعه الباحث في جمع معلوماته عن الأحداث و الحقائق الماضية و في فحصها و نقدها و تحليلها و التأكد من صحتها، وفي عرضها و تفسيرها، و إستخلاص

التعميمات و النتائج العامة منها والتي لا تقف فائدتها على فهم أحداث الماضي فحسب بل تتعداه في تفسير الأحداث و المشاكل الجارية، و في توجيه التخطيط بالنسبة للمستقبل".(2)

و يعرفه موريس أنجرز أنه: " المنهج الذي يهدف إلى إعادة بناء الماضي بدراسة الأحداث الماضية معتمدا في الأساس على الوثائق و الأرشيف ".(3)

" و يستخدم هذا المنهج للحصول على أنواع مختلفة من البيانات و المعلومات ذات الطابع المعرفي و ذلك لتحديد تأثير هذه الأحداث الماضية على المشكلات أو القضايا التي يعاني منها أفراد المجتمعات في الأوقات الحالية ".(4)

و هذه الوثائق التي يعتمد عليها المنهج التاريخي والتي تعتبر حقلا للدراسة لابد من صحتها و سلامتها من التزوير أو التشويه، و تكمن وظيفة المنهج التاريخي في نقد هذه الوثائق من أجل إثبات صدقها.

و نحن في دراستنا هاته قد إستخدمنا المنهج التاريخي لتحديد الوثائق التاريخية و نقدها للتأكد من صحتها و تنقسم مراحل إستخدام هذا المنهج إلى مرحلتين:

1.1.1.5.1. مرحلة البحث الوثائقي:

تعتبر مرحلة البحث الوثائقي أصعب مرحلة في الدراسات التي تعتمد على الوثائق التاريخية، وذلك لعدم توفر الوثائق بالقدر الكافي الذي يمكن من إتمام الدراسة للحصول على نتائج عملية دقيقة، و الوثائق ليست فقط المعلومات المكتوبة في السجلات بل تشتمل على" كل أنواع الوثائق مكتوبة كانت أم سمعية بصرية، أو سمعية بصرية و التي تم إنتاجها في ماض قديم أو ماض حديث ".

و في دراستنا هاته حددنا العيينة بالبيانات التي أصدرتها الأحزاب السياسية الإسلامية الثلاثة، التي كانت تنشط في الفترة الزمنية بين سنتي 1989-1992، و هي : حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حركة النهضة الإسلامية و حركة المجتمع الإسلامي.

و الواضح أن الحصول على هذه البيانات ليس بالأمر السهل، خاصة بيانات الجبهة الإسلامية للإنقاذ لما لحق بها من ضياع لأرشيفها بعد أن تم إقصاؤها من العمل السياسي، و تزوير الكثير من بياناتها لإستخدامها من طرف بعض الجهات كذريعة لمحاصرة الجبهة الإسلامية و إفتعال الصراع بينها و بين السلطة.

لذلك فقد كانت هذه من بين معوقات عملية البحث الوثائقي و هذا ما إضطرنا إلى الإعتماد على مصادر ثانوية باللجوء إلى بعض الكتب التي وجدت فيها نسخ لبيانات الجبهة الإسلامية، أما حركة النهضة و حركة المجتمع الإسلامي فلازالتا تحتفظان بكل الوثائق التي تتعلق بالعمل الحزبي منذ تأسيسهما. لذلك فقد كان الحصول على بياناتهما ليس بالأمر البالغ الصعوبة بحكم محافظة هذين الحزبين على كيانهما و إستمرارهما مما ساعدهما على حفظ أرشيفهما، بذلك فقد حققنا الحصول على المصادر الأولية لهذين الحزبين وهذا ما سيساعدنا في المرحلة الثانية التي هي مرحلة نقذ الوثائق.

2.1.1.5.1. مرحلة نقد الوثائق:

إن الأساس الذي يقوم عليه هذا المنهج هو التأكد من صحة و سلامة الوثائق التاريخية المعتمدة في الدراسة، و السبب في ذلك هو أن كثير من الباحثين يعتقدون خطأ أن الوثائق التي بين أيديهم هي مصادر أصلية و لم تطلها يد التحريف والتشويه، و هذا من غير تثبت و لا تنقيب، فيبنون دراساتهم عليها مع ما فيها من تشويه أفقدها جوهرها الحقيقي فتأتي كل نتائجهم بعيدة عن الواقع و لا تعالج الظاهرة ميدانيا.

و لأن دراستنا هاته تعتمد على الوثائق التاريخية، وبما أننا ندرك خطورة بناء تحليلاتنا على هذه الوثائق قبل أن نتأكد من سلامتها من التحريف أصبح لزاما علينا أن نخضع هذه الوثائق للتحليل قبل البدء في عملية الدراسة حتى تكون نتائج دراستنا ذات قيمة علمية.

إن مجال دراستنا كما حددناه هو البيانات التي أصدرتها الأحزاب الإسلامية الثلاثة: الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حركة النهضة الإسلامية، حركة المجتمع الإسلامي، هذه البيانات تحمل في موضوعها موقف هذه الأحزاب من السلطة أو كما حددناه مدى إ تجاه هذه الأحزاب نحو إتخاذ القوة منهجا من أجل تحقيق التغيير في المجتمع الجزائري.

لقد أكد كثير من الباحثين أن أغلب الدراسات التي تعتمد على تحليل الوثائق التاريخية تصطدم بزيف هذه الوثائق، إذ غالبا ما يعتمد الباحثون على وثائق غير أصلية و لا ترجع إلى أصحابها الحقيقيين، وهذا ما يجعل النتائج التي يتوصل إليها غير صادقة، لذلك يؤكد هؤلاء الباحثون على ضرورة فحص الوثائق قصد التأكد من صحتها، و هذا ما يدفعنا إلى إخضاع البيانات التي هي عينة دراستنا إلى النقد و التدقيق لأن هناك من المتتبعين للوضع في المجتمع الجزائري من يشككون في صدق الوثائق المتعلقة بالفترة الحرجة التي مر بها المجتمع الجزائري .(5)

و بما أننا نشكك في أن بعض البيانات قد أصابها التحريف، إذن فما موقع بياناتنا هاته من المصداقية ؟ خاصة إذا عرفنا أن أرشيف الجبهة الإسلامية للإنقاذ قد ضاع بعد حلها و لا توجد مصادر موثوق فيها تأكد صحة هذه البيانات.

2.1.1.5.1. 1. بيانات الجبهة الإسلامية للإنقاذ:

إذا إعتبرنا أن البيانات التي بين أيدينا ليست مصادر أولية أصبح من الضروري التأكد من صحة هذه الوثائق بإخضاعها للتحليل وهذا يتم على مستويين، التحليل الخارجي و التحليل الداخلي.

2.1.1.5.1. 1. 1. النقد الخارجي: " الذي يسمى أيضا بنقد الأصالة أو بنقد التنقيب في إيجاد أصل الوثيقة أي إرجاع الوثيقة إلى زمانها الحقيقي ومعرفة كاتبها أو مؤلفيها ومكانها الأصلي و كذلك تقييم حالتها، أي إدراك إن كانت تامة أم لا، فاسدة أم لا، بالكشف عن مواطن الزيف و النسخ و العثور على الأخطاء الممكنة ".

- إن الملاحظة الأولى لبيانات الجبهة الإسلامية تحملنا على الجزم بصحة نسبتها إليها لأنها تحمل توقيع مجلس الشورى الوطني، وقادتها عباسي مدني و علي بن حاج لكن هذا ليس دليلا كافيا، لأن ختم أي بيان بختم مجلس الشورى الوطني ليس بالأمر الصعب أو المستحيل، لذلك سوف نعتمد على أدلة أكثر إقناعا و سيتم لنا ذلك بالإجابة عن التساؤلات التي يطرحها المنهج التاريخي التي يعرضها علماء المنهجية.(6)

- في الواقع لم تتوفر لدينا من بيانات الجبهة الإسلامية إلا نسخة واحدة حصلنا عليها بعد فترة من البحث و التنقيب وهذا ما جنبنا إشكالية البحث في أي البيانات أصلية، مادامت لا توجد لدينا بيانات أخرى تدفعنا للمقارنة و كشف أماكن التناقض بينها لتحديد النسخة الأصلية.

- و إذا عرضنا إلى تقييم حالة البيانات فيمكن أن نؤكد أن النصوص كاملة ولم تتعرض إلى الحذف أو البتر و هذا إعتمادا على قراءة الأفكار المعروضة فيها، أي وحدة موضوعها - كما سنبينه في التحليل الداخلي - بحكم أن اللغة المستعملة في هذه البيانات ليست صعبة الفهم، لأن الفترة الزمنية بيننا و بين ظهور هذه البيانات ليست بعيدة، إذ لا تتجاوز العقدين من الزمن على أكثر تقدير، كما يمكن أن نؤكد أن هذه البيانات لم تتعرض للتعديل لأنها تعالج موضوع ظرفي، أي أن هذه البيانات خاصة بأحداث معينة و هي الأزمة الحاصلة بين الجبهة الإسلامية و السلطة، وبالمقارنة بين الأحداث التي وقعت أنداك يتضح لنا سلامتها من التعديل.

- لقد صدرت هذه البيانات في بداية التسعينات و بالضبط بين سنتي 1991- 1992 بالجزائر، إعتمادا على التواريخ الموقعة عليها و المواضيع المعالجة فيها، وإذا عرفنا أن الجبهة الإسلامية ليست وحدها الجهة التي أصدرت بيانات تعالج فيها موضوع الأزمة الحاصلة مع السلطة، بل توجد جهات أخرى أصدرت بيانات حول نفس الموضوع، سوف يصبح من الممكن التأكد من سلامة هذه البيانات بالمقارنة بين مضمونها وبين مضمون البيانات الأخرى، ومن جهة ثانية بإسقاطها على تلك الفترة و الأحداث التي وقعت آنذاك.

إذن فمن ناحية التحليل الخارجي يمكن أن نؤكد أن الوثائق المتعلقة بالجبهة الإسلامية تعتبر أصلية يمكن الوثوق بها و بناء دراستنا على أساسها، لكن النقد الشكلي لا يكفي لذلك يجب أن نتعمق في التحليل و نعرض للتحليل الداخلي المتعلق بالموضوع.

<u>2.1.1.5.1. 1. 2. النقد الداخلي:</u> إذا ركزنا على موضوع البيانات فيجب أن نقسمها إلى قسمين: قسم أول و يتناول قضية العصيان المدني الذي دعت إليه الجبهة الإسلامية و مراحل إدارة هذا العصيان عن طريق نشر البيانات التي حددت فيها أسباب العصيان و هدفه وأساليب التعامل معه أي يمكن القول أن هذا القسم يحمل الموقف العملي لقادة الجبهة الإسلامية، فكل هذه البيانات موجهة لتسيير سلوك الأفراد وفق الرؤية التي يحملها قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

أما القسم الثاني فموضوعه موقف الجبهة الإسلامية من إستقالة رئيس الجمهورية ووقف المسار الإنتخابي

و تصورات الجبهة الإسلامية للأزمة و مستقبل الديمقراطية ، فجاءت هذه البيانات متسلسلة وفقا لتسلسل الأحداث التي ظهرت في تلك الفترة.

ثم أن هذه البيانات قد صدرت عن قادة الجبهة الإسلامية أثناء تواجدهم وفي حياتهم، أي أنه لو وقع تزوير فيها لأعترضوا على ذلك و فندوا إنتسابها إليهم بل و تبرأوا منها، وكل ما توصلنا إليه من خلال بحثنا أنه لم تصدر عنهم أي تصريحات تكذب هذه البيانات أو تتهم أطرافا بإفتعالها لتحقيق أغراض مصلحيه.

ثم أن هذه البيانات كانت صادرة عن الجبهة الإسلامية مباشرة، أي لم تكن هذه البيانات صادرة عن مؤرخ أو دارس كتبها عن الجبهة الإسلامية، مما قد يوقعنا في البحث في ذاتية الكاتب لوقوعه في التأويل مثلا أو محاولة تحقيق دعاية معرضة ضد الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

و ختاما يمكن أن نؤكد على صدق و صحة البيانات الخاصة بالجبهة الإسلامية للإنقاذ، و نستبعد نسخها أو تحريفها أو بتر موضوعها، خاصة إذا عرفنا أن الأحزاب الإسلامية الأخرى كحركة النهضة الإسلامية و حركة المجتمع الإسلامي قد أصدرتا بيانات تعالج فيها نفس المواضيع التي عالجتها بيانات الجبهة الإسلامية و التي سنقوم بنقدها و تحليليها كذلك للتأكد من صحتها.

2.1.1.5.1. 1. 2. بيانات حركة النهضة الإسلامية وحركة المجتمع الإسلامي:

- قد لا نكون مضطرين إلى إخضاع البيانات المتعلقة بحركة النهضة الإسلامية وحركة المجتمع الإسلامي إلى التحليل الدقيق والتنقيب، كما فعلنا مع وثائق الجبهة الإسلامية، والسبب يعود إلى أن مصدر هذه الوثائق هو أرشيف الحزبين مباشرة،أي أن هذه الوثائق لا تزال محفوظة في أرشيفهم وبذلك فهي تمثل وثائق رسمية بالنسبة إليهم، و هذا ما يجعلنا نستبعد وقوع تزييف في هذه البيانات، لأنه يستحيل أن تحتفظ هذه الأحزاب بوثائق تعبر عن مواقفها الرسمية إتجاه قضايا حساسة متعلقة بمصير الأمة الجزائرية و هي محرفة أو مزورة أو مشوهة.

- ثم أن هذه الأحزاب لم تبتعد عن الميدان السياسي و لم تمنع من مواصلة ممارستها لوظيفتها في المجتمع الأمر الذي ساعدها على الحفاظ على أرشيفها وكل الوثائق الخاصة بالحزب وحتى إذا رجحنا إحتمال وقوع هذه البيانات في التزييف فالأحسن أن نتأكد من ذلك بالرجوع إلى مصدرها الأصلي،أي العودة إلى الأحزاب مباشرة والتأكد من صدق البيانات مادام وأن هذه الأحزاب لا تزال قائمة و معترف بها قانونيا ولم تبتعد عن الميدان السياسي منذ ظهورها، لذلك فالأولى أن نسلم بصحة هذه البيانات للأسباب التي ذكرناها سابقا.

2.1.5.1. منهج تحليل المحتوى:

بعد أن تأكدنا من صحة البيانات التي ستكون عيينة لدراستنا، إذ تم لنا ذلك من خلال إخضاعها للمنهج التاريخي الذي أكد لنا أن هذه البيانات يمكن أن تكون حقلا لقياس مدى صدق فرضياتنا التي وضعناها للوصول إلى التحقق من مدى إستخدام الإسلاميون لمنهج القوة في التغيير الإجتماعي.

و تحليل المحتوى كما تعرفه مادلين غراويتز هو: " تقنية للبحث يهدف إلى الوصف الموضوعي المنظم الكمي للمحتوى الظاهر للإتصال ".(7)

و يلجأ الباحثون لتحليل المحتوى من أجل الوقوف على الدلالات التي يحملها مضمون الرسالة و التي تعبر عن مواقف خاصة أو حجج يقدمها المرسل من أجل حمل الجمهور لتبني الأفكار الواردة في هذه الرسالة.

و نحن في دراستنا هاته نبحث عن المواقف المتضمنة في البيانات التي أصدرتها الأحزاب الإسلامية الثلاثة، إتجاه منهج القوة ومدى إستخدام هذه الأحزاب لهذا المنهج، و إعتمادنا على هذه البيانات يعود إلى أنها هي الوسيلة الإتصالية التي إعتمدت عليها هذه الأحزاب الإسلامية من أجل التعبير عن مواقفها الرسمية، و بذلك فإننا إذا إستطعنا أن نتوصل إلى التحليل الدقيق لمحتوى هذه البيانات نستطيع القول أننا توصلنا إلى الكشف عن الحقائق المتعلقة بمسألة الصراع مع السلطة بنسبة كبيرة.

" و قد يعتبر البعض تحليل المحتوى أداة منهجية (موريس أنجرس) إلا أن هناك من ينظر إليه على أنه منهجا مستقلا (روجيه موكيلي) و نحن مع هذا الرأي الأخير، فتحليل المحتوى له مجاله الخاص الذي ينفرد به و هو الوثائق و له أسلوبه المتميز القائم على تحليل تلك الوثائق و الذي يرتكز على الإحصاء و له أدواته البحثية الخاصة و هي فئات تحليل و وحدات التحليل " .(8)

و بما أن تحليل المحتوى يتوفر على مميزات و خصائص المنهج فإننا نعتمده كمنهج لا كتقنية بحث لأننا سوف نقوم بتتبع المراحل البحثية التي يفرضها هذا المنهج، من تحديد وحدات الدلالة و فئات الدلالة وتحديد الإتجاه، وبذلك حتى نتمكن من تحقيق الهدف المرجو من هذه الدراسة.

و في الحقيقة أن تحليل المحتوى لأي وثيقة لا يتم إلا على مستويين التحليل الظاهري للوثيقة و التحليل المستتر للوثيقة، وهذا ما سوف نعمل من أجل الوصول إليه فتحليل محتوى البيانات التي هي حقل دراستنا سوف يخضع للتحليل الظاهري و المستتر.

1.2.1.5.1. التحليل الظاهري البيانات:

" إن الممارسة العادية للتحليل هي دراسة المحتوى الظاهري لوثيقة أي ما هو معلن عنه بشكل واضح في الوثيقة أي ما تعرضه الوثيقة حقيقة ".

و في هذه المرحلة نبحث عن الكلمات التي تعبر عن منهج القوة، و مدى لجوء الأحزاب الإسلامية إلى إستخدام هذه الكلمات الدالة في بياناتهم أي نقوم بعملية حساب هذه الكلمات ومدى تكرارها في البيانات بمعنى أننا نعتمد التحليل الكمي للبيانات، من غير أن نلجأ إلى التأويل أو البحث في الأسباب التي دفعت هذه الأحزاب إلى التركيز على إستعمال هذه المفردات الدالة على العنف في بياناتهم، و هذه المفردات سوف نحددها في فئات الدلالة.

لكن هذا التحليل لا يكفي لمعرفة كل الحقائق المتعلقة بإستخدام منهج القوة عند الأحزاب الإسلامية لذلك سوف نلجأ إلى التحليل المستتر للبيانات.

2.1.5.1. 2. التحليل المستتر للبيانات:

هذا المستوى من التحليل يكون أعمق من التحليل الظاهري لأنه يحملنا إلى البحث عن ما هو غير مصرح به في البيانات، " و المحتوى المستتر هو كل ما لم يتم التعبير عنه بشكل واضح في الوثيقة، تتطلب إذن دراســة المحتوى المستتر الكشف عما هو غير معلن عنه و فك المعنى الخفي للأقوال ".

فالبحث في مضمون البيانات يساعدنا كثيرا في الوصول إلى كشف حقيقة ما إذا كان الإسلاميون إختاروا القوة منهجا لهم في التغيير، وهذا ما يحملنا إلى الإعتماد على الفكرة، أي تحليل الأفكار الواردة في البيانات. إذن فمن خلال التحليل الظاهري و المستتر للبيانات مجال الدراسة سوف نتمكن من تحديد مدى إستخدام الحركة الإسلامية لمنهج القوة في التغيير الإجتماعي، وهذا معناه أننا سوف نعتمد على وحدات الدلالة الخاصة بالمفردات ، أي الكلمات الدالة.

2.1.5.1. 2. 1. فئات التحليل و وحداته:

" و يقصد بفئات التحليل العناصر الرئيسية أو الثانوية التي يتم وضع وحدات التحليل فيها(كلمة أو موضوع أو قيم...ألخ) التي يمكن وضع كل صفة من صفات المحتوى فيها و تصنف على أساسها ".(9)

و في هذه الدراسة حددنا فئات التحليل إنطلاقا من الفرضيات التي صيغت من أجل تحديد مدى إستخدام الإسلاميين لمنهج القوة في التغيير الإجتماعي، و يعتمد تحليل المحتوى على نوعين من فئات التحليل متعلقة بفئة الموضوع ماذا كتب؟ وفئة الموضوع كيف كتب؟ وعليه يمكن أن نحدد الفئات التالية:

2.1.5.1. 2. 1.1. فئة الموضوع ماذا كتب؟:

وهي الفئة التي سنحاول من خلالها أن نجيب عن سؤال أساسي، علام تدور مادة الإتصال؟ فهي الفئة التي تتناول مادة المضمون و المعاني و الأفكار التي تحتويها، لذلك لا توجد فئات جاهزة و كل باحث يشكل فئاته وفق ما تفرضه عليه دراسته، و قد حددنا هذه الفئات على النحو التالي:

2.1.5.1. 2. 1.1. 1. الفئة الأولى: إستخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي

و هذه الفئة تمكننا من الوقوف على مدى إتجاه الحركة الإسلامية إلى إستخدام منهج القوة في إحداثها للتغيير وهنا نستطيع أن نجيب على السؤال الذي طرحناه حول ما إذا كان اللجوء إلى إستخدام القوة منهجا كان مطروحا في مسار الحركة الإسلامية .

2.1.5.1. 2. 1.1. 2. الفئة الثانية: إستخدام المنهج السلمي في التغيير الإجتماعي.

و تمكننا هذه الفئة من تحديد منهج الحركة الإسلامية في التغيير، و ذلك من خلال تحديد الوسائل التي إتبعتها الحركة الإسلامية في التغيير الإجتماعي، و هنا سنحاول الإجابة عن السؤال المتمحور حول

ما إذا كانت كل تيارات الحركة الإسلامية تؤمن بمنهج القوة في التغيير، و نتمكن من ذلك من خلال المقارنة بين الوسائل المتبعة في منهج القوة و المنهج السلمي في التغيير.

1.5.1.2. 2. 1.1. 3. الفئة الثالثة: موقف الحركة الإسلامية من منهج السلطة.

و يظهر منهج السلطة في مواجهة الحركة الإسلامية من خلال ما تطرحه الحركة الإسلامية من مبررات لتبرير مواقفها إتجاه السلطة، و هنا سنجيب عن السؤال المتضمن في الفرضية الثانية و الذي ينص على أن إستخدام الحركة الإسلامية لمنهج القوة هو رد فعل على منهج السلطة في مواجهة الحركة الإسلامية.

1.5.1.2. 2. 1.1. 4. الفئة الرابعة: فئة المقارنة بين فئات التحليل

و في هذه الفئة نقوم بالمقارنة بين فئات التحليل الثلاثة المذكورة سابقا.

1.5.1.2. 2. 1.1. 2. فئة الموضوع كيف كتب؟:

هذه الفئة تساعدنا على قياس شدة التعبير، و هي تشير إلى قوة الإثارة أو مداها في عرض الموقف الذي يهدف إلى إبرازه موضوع الإتصال، و عادة ما تحدد هذه الفئة تحت مصطلح الإنفعالية وقد قسمنا هذه الإنفعالية إلى ثلاثة أقسام:

1.5.1.2. 2. 1.1. 2. 1. فئة الإنفعالية الضيقة: وهي الفئة التي تكون فيها الإنفعالية ضعيفة .

1.5.1.2. 2. 1.1. 2. 2. فئة الإنفعالية المتوسطة: وهي الفئة التي تكون فيها الإنفعالية التي يبديها العرض إعتيادية.

1.5.1.2. 2. 1.1. 2. 3. فئة الإنفعالية الشديدة: وهي الفئة التي يكون فيها التأكيد على موضوع الإتصال قويا.

و تندرج ضمن فئات التحليل هذه وحدات للتحليل تمكننا من قياس فرضيات الدراسة من خلال المؤشرات الدالة عليها.

1.5.1.2. 2. 2. و حدات التحليل:

" سبق القول بأن الوصف الكمي من خصائص تحليل المحتوى، و للتوصل إلى التقدير الكمي لظواهر التحليل لابد من وجود وحدات يستند إليها الباحث في عد هذه الظواهر، و يفرق بيرلسون بين عدة أنواع من وحدات التحليل، فهو يفرق بين وحدة التسجيل و وحدة السياق، فقد تكون الكلمة هي وحدة التسجيل إلا أن الجملة التي وردت فيها هذه الكلمة تعتبر وحدة السياق ".

و إذا أخذنا الكلمة وحدة للتحليل فمعنى ذلك أننا نقوم بحساب تكرار الكلمات الدالة على الفئة التي نحن بصدد تحليلها و التي تعبر على فرضية من الفرضيات، و بذلك سوف نخضع جميع البيانات إلى التحليل عن طريق الكلمة و سياقها كوحدة للتحليل، وقد حددنا وحدات التحليل فيما يلي:

1.5.1.2. 2. 1.1. الفئة الأولى: إستخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي.

1.5.1.2. 2. 1.1. 1. وحدات التحليل:

1.5.1.2. 2. 1.1. 1. وحدة السياق: رفض شرعية السلطة الحاكمة.

1.5.1.2. 2. 1.1. 2.1. وحدة التسجيل:

و هنا سوف نقوم بتحديد الكلمات التي تدل على عدم الإعتراف بشرعية السلطة الحاكمة و حساب تكراراتها، ثم نحدد سياقها أو إتجاهها من خلال توضيح فيما إذا كانت هذه الكلمات المستعملة شديدة التأثير بمعنى ما إذا كانت مستخدمة في سياق عنيف و هجومي، وهذه الكلمات هي:

- الإستبداد.
- الطغيان.
- الظلم.
- الجور.
- التسلط.
- الخيانة.
- الإنتهاز.
- الإنحراف.

1.5.1.2. 2. 1.1. 2. وحدة السياق: وسائل التغيير الإجتماعي.

1.5.1.2. 2. 1.1. 2. 1. وحدة التسجيل:

في هذه الوحدة سوف نركز على تحديد الكلمات التي تظهر فيها الوسائل التي تستخدم في منهج القوة أي التركيز على الكلمات التي تتضمن معاني التهديد و القوة، و هذه الكلمات هي:

- الجهاد.
- القوة.
- الحرب.
- القتل .
- العنف.
- التخريب.
- التدمير.
- التعذيب.
- الإختطاف.

- العصيان.
- المقاومة.
- الـدفـاع.

2.1.5.1. 2. 2.1. فئة الثانية: إستخدام المنهج السلمي في التغيير الإجتماعي.

2.1.5.1. 2. 2.1. 1. وحدات التحليل:

2.1.5.1. 2. 2.1. 1. 1. وحدة السياق :القبول بمبادئ الديمقراطية.

2.1.5.1. 2. 2.1. 1. 2. وحدة التسجيل:

يعتبر مفهوم الديمقراطية أحد المفاهيم الأساسية الـتي يقاس عليها مدى إبتعاد الأفراد و الجماعات عن مواقع الصدام مع الأنظمة المعاصرة، كما تعتبر الديمقراطية أداة لإتهام كل من يرفض ممارسات الأنظمة السياسية بإتخاذ منهج القوة، فكلما كان قبول الحركة الإسلامية بمبادئ الديمقراطية كلما كان ذلك إبتعادا لها عن موضع الإتهام بإتخاذ منهج القوة بإعتبار أن الديمقراطية ينبغي لها أن تعترف بكل الأطراف السياسية المشاركة، ونحدد الكلمات الدالة في هذه الكلمات.

- الديمقراطية.
- الحريات العامة.
- التداول على السلطة.
- الشرعية الدستورية.
- سيادة الشعب.
- إرادة الشعب.
- إختيار الشعب.
- طموحات الشعب.
- الإنتخابات.

2.1.5.1. 2. 2.1. 1. 3. وحدة السياق: وسائل التغيير الإجتماعي

2.1.5.1. 2. 2.1. 1. 4. وحدة التسجيل:

في هذه الوحدة نحاول أن نستخلص الوسائل التي تتبعها الحركة الإسلامية في إستخدامها للمنهج السلمي فإذا كانت قد إعتمدت حقا على المنهج السلمي فينبغي أن تظهر الكلمات التي تدل على سلمية الوسائل المتبعة وهذه الكلمات هي:

- تحكيم الشرع الإسلامي.

- الحـــل الإســـــلامـــي.
- المشـروع الإســلامـــي.
- الـدعـوة.
- الإقنـاع.
- الـحـوار.
- الإضراب السلمي.

1.5.1.2. 2. 1. 3. الفئة الثالثة: موقف الحركة الإسلامية من منهج السلطة.

1.5.1.2. 2. 1. 3. 1. وحدات التحليل:

1.5.1.2. 2. 1. 3. 1. وحدة السياق: إستخدام منهج القوة ضد الحركة الإسلامية.

1.5.1.2. 2. 1. 3. 2. وحدة التسجيل:

هناك الكثير من يبرر لجـوء الحركة الإسلامية إلى تبني منهج الـقوة عـلى أسـاس أنـه رد فـعل عن المنهج الذي إتخذته السلطة في مواجهتها و هذا المنهج يعتبر في كـثير مـن الحالات منـهـج عنيـفا و قمـعيا، و هذا ما أرغم الحـركة الإسـلامية على الرد بالمثل، و من خلال الـبحث عن الكلمات الـدالـة فـي البيانات مـجـال الـدراسـة سـوف نعـرف مبـررات الحركـة الإسلامية و موقفها من منهج السلطة، و هذه الكلمات هي:

- القـــتل.
- إراقة الدماء.
- الإعتقـال.
- السجــن.
- الإرهاب.
- الـقـــمع.
- الـتهـديـد.
- العــنـف.
- التخويف.
- العقـوبات.
- التهميش.
- الإستفزاز.
- الحـصـار.

و من خـــلال تحليلنا لـهذه الفئات عـن طـريق ما تفرزه عملية حساب وحدات الدلالة نتمكن من تحديد ما إذا كانت الحركة الإسلامية قد أعطت حقا أولوية لمنهج القوة، وبنت تصوراتها في التغيير الإجتماعي عن طريق اللجوء إلى تبني منهج القوة كمنهج مناسب لإحداث التغيير في المجتمع الجزائري.

إستمارة تحليل المضمون

1. بيانات أولية:

1. سنة صدور البيانات: 1 2

2. التوزيع الشهري للبيانات: 3 4 5 6 7

2. بيانات كمية لفئات الموضوع:

1 . فئة إستخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي:

- رفض شرعية السلطة الحاكمة 8 9 10 11 12 13 14 15 16
- وسائل التغيير الإجتماعي 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27

2 . فئة إستخدام المنهج السلمي في التغيير الإجتماعي

- القبول بمبادئ الديمقراطية 28 29 30 31 32 33 34 35
- وسائل التغيير الإجتماعي 36 37 38 39 40 41 42

3 . فئة موقف الحركة الإسلامية من منهج السلطة:

- إستخدام منهج القوة ضد الحركة الإسلامية 43 44 45 46 47 48 49 50 51

4 . فئة شدة الإنفعالية 52 53 54

ـ دليل الإستمارة:

العناوين التي تتألف منها الإستمارة تمثل فئات التحليل، و العناوين الفرعية التي تندرج تحتها تمثل وحدات التحليل التي نقيسها بالكلمات بإعتبار أن الكلمة و السياق الذي وردت فيه هي وحدة القياس و التي حددناها حسب العيينة بسنتين.

المربعات من 1 إلى 2 تمثل سنة صدور البيانات، حيث:

المربع 1 يمثل سنة 1991 و المربع 2 يمثل سنة 1992.

المربعات من3 إلى7تمثل التوزيع الشهري للعدد،حيث كل مربع يمثل شهر من الشهور المحددة في العينة.

المربعات من 8 إلى 27 يمثل وحدات التحليل لفئة إستخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي التي تشمل: المربع 8 يمثل وحدة السياق رفض شرعية السلطة الحاكمة .

المربعات من 9 إلى 16 تمثل وحدة التسجيل.

المربع 17 يمثل وحدة السياق وسائل التغيير الإجتماعي.

المربعات من 18 إلى 27 يمثل وحدة التسجيل.

المربعات من 28 إلى 42 تمثل وحدات التحليل لفئة إستخدام المنهج السلمي في التغيير الإجتماعي و التي تشمل:المربع 29 يمثل وحدة السياق القبول بمبادئ الديمقراطية.

المربعات من 30 إلى 35 تمثل وحدة التسجيل.

المربع 36 يمثل وحدة السياق وسائل التغيير الإجتماعي.

المربعات من 37 إلى 42 تمثل وحدة التسجيل.

المربعات من 43 إلى 51 تمثل وحدات التحليل لفئة موقف الحركة الإسلامية من منهج السلطة.

و التي تشمل: المربع 43 يمثل وحدة السياق إستخدام منهج القوة ضد الحركة الإسلامية.

المربعات من 44 إلى 51 تمثل وحدة التسجيل.

المربعات من 52 إلى 54 تمثل وحدات التحليل لفئة شدة الإنفعالية.

المربع 52 يمثل إنفعالية ضيقة.

المربع 53 يمثل إنفعالية متوسطة.

المربع 54 يمثل إنفعالية شديدة.

6.1. عيينة الدراسة:

يلجأ الباحثون في أغلب دراساتهم إلى تحديد عيينة الدراسة، وذلك عندما يكون مجتمع الدراسة كبير و لا يستطيع الباحث تغطيته بالإعتماد على الإمكانات المتوفرة لديه، أو عندما يكون الوصول إليه صعبا نظرا للقوانين السرية المتعلقة ببعض الأشخاص مجتمع البحث.

و العيينة هي صورة مصغرة للمجتمع الكلي أو مجموعة فرعية من عناصر مجتمع بحث معين و يعرفها موريس أنجرز بأنها : " ذلك الجزء من مجتمع البحث الذي سنجمع من خلاله المعطيات في ميدان العلم نتطلع أن تسمح لنا العيينة المتكونة من بعض العشرات، المئات أو الآلاف من العناصر و ذلك حسب الحالة، و المأخوذة من مجتمع بحث معين بالوصول إلى التقديرات التي يمكن تعميمها على كل مجتمع البحث الأصلي ".

و هذه العيينة المكونة لمجتمع البحث تكون في غالب الأحيان مؤلفة من وحدات و هذه الوحدات تختلف بإختلاف مجتمع البحث المدروس، و كما يقول عبد الباسط محمد محسن : " تتألف عيينة البحث من مجموعة وحدات وليس من الضروري أن تكون الوحدة التي نختارها هي الفرد نفسه، فكثيرا ما تجد عينات و حدتها أسرة أو مزرعة أو مدرسة أو مصنع أو محصول من المحاصيل أو مجموعة أفراد ".

و نحن في دراستنا هاته حددنا مجتمع البحث بالوثائق، بإعتبار أن هذا البحث هو بحث يعتمد المنهج التاريخي و تحليل محتوى الوثائق التاريخية، و لما كان من المستحيل الحصول على كل الوثائق التاريخية موضوع الدراسة بسبب الإمكانات المادية والزمنية المحدودة، أصبح مفروضا علينا إختيار عيينة لدراستنا.

و قد حددنا وحدات العيينة ببيانات الأحزاب السياسية الإسلامية، لذلك كانت وحدات العيينة هي :

- بيانات الجبهة الإسلامية للإنقاذ.
- بيانات حركة النهضة الإسلامية.
- بيانات حركة المجتمع الإسلامي.

و بعد أن قمنا بتحديد وحدات عيينة الدراسة، إنتقلنا إلى تحديد الوحدة الزمنية بحكم أن هذه الأحزاب قد ظهرت إلى الوجود منذ سنوات ويستحيل أن نأخذ كل البيانات التي أصدرتها هذه الأحزاب منذ ظهورها في الميدان السياسي التي قد تصل إلى المئات أو الآلاف، فبالنظر إلى الفترة الزمنية المدروسة بين سنتي 1989- 1992 نجد أن هذه الأحزاب قد أصدرت بيانات عديدة و مختلفة في مواضعها بإختلاف الظروف التي ظهرت فيها، لذلك سوف نجد بيانات لا تخدم موضوعنا بتاتا، كالبيانات التي تشجب فيها الأحزاب الإسلامية الإعتداء الأمريكي على العراق سنة 1992، أو البيانات التي تساند فيها هذه الأحزاب القضية الفلسطينية، أو غيرها من البيانات البعيدة في محتواها عن مواقف هذه الأحزاب من ممارسات السلطة

الحاكمة و التي من خلالها قد نستنتج الإطار المرجعي الذي تعتمده هذه الأحزاب في علاقاتها مع السلطة، و بذلك فقد إستبعدنا البيانات التي لا تخدم موضوعنا عمدا.

إذن فهذه الوثائق عيينة الدراسة تكون محددة بالمجال الجغرافي و المجال الزمني، فالمجال الجغرافي كما هو واضح يتمثل في مكان ظهور هذه البيانات وهو الجزائر، كدولة وليست العاصمة، و إن كانت هذه البيانات قد ظهرت في الجزائر العاصمة بحكم مركزية الأحزاب السياسية، أي أن هذه البيانات تصدر عن المكتب التنفيذي الوطني الذي مقره العاصمة، لكننا نتناول موضوع هذه البيانات الموجهة إلى كل المجتمع الجزائري.

أم المجال الزمني فهو الذي حدد بالتاريخ التالي:من تاريخ 29 أفريل 1991 إلى تاريخ 27 جانفي 1992.

و في هذا المجال الزمني يمكن أن نعتمد عيينة زمنية أخرى بتقسيم العيينة الكلية إلى قسمين وفقا لمحتوى هذه البيانات.

- بيانات تتناول موقف الأحزاب السياسية الإسلامية من السلطة المركزية قبل وقف المسار الإنتخابي.

أي من تاريخ: 29 أفريل 1991 إلى تاريخ: 04 جويلية 1991.

- بيانات تتناول موقف الأحزاب السياسية الإسلامية بعد وقف المسار الإنتخابي.

أي من تاريخ: 07 جانفي 1992 إلى تاريخ: 27 جانفي 1992.

إذن فالواضح أننا إعتمدنا على العيينة العمدية، وقد راعينا فيها الإختلاف الكمي في البيانات بين الأحزاب السياسية الإسلامية، فمن الأحزاب من كانت بياناته أكثر من الناحية الكمية من حزب آخر.

و بهذا فإن عيينة الدراسة يمكن أن نحددها في الجدول التالي:

الموضوع / الأحزاب الإسلامية	29 أفريل 1991 – 27 جانفي 1992		المجموع
	موقفها قبل و قف المسار الإنتخابي	موقفها بعد وقف المسار الإنتخابي	
الجبهة الإسلامية للإنقاذ	10 بيانات	03 بيانات	13 بيان
حركة النهضة الإسلامية	07 بيانات	04 بيانات	11 بيان
حركة المجتمع الإسلامي	05 بيانات	02 بيان	07 بيانات

الفصل 2
الحركة الإسلامية و واقع المجتمع الجزائري

لقد كان لخروج المجتمع الجزائري من مرحلة الإستعمار و دخوله مرحلة جديدة من التنظيم، دور كبير في ظهور بعض التنظيمات المعارضة للنظام الحاكم، ترفض كل التوجهات السياسية التي حددتها السلطة و التي ترى فيها إنحراف عن مبادئ الثورة التحريرية، وهذه التنظيمات منها الوطنية المتمثلة في جبهة القوى الإشتراكية التي كانت ترفض كل الرفض السلطة الحاكمة ومشاريعها، لكن هذا التنظيم لم يتمكن من الإستمرارية في مواجهة السلطة لعدم توفر القاعدة الشعبية التي تمكنه من الإستمرار لكن رفض السلطة لم يتوقف فقط على التيارات الوطنية والعلمانية، بل كان للتيار الإسلامي المجال الأكبر للتعبير عن سخطه وعدم رضاه عن المواقف والسياسات التي تفرضها السلطة بالقوة و الترهيب. وللتعبير عن ذلك لجأ كثير من أعضاء جمعية العلماء المسلمين إلى وضع النواة الأولى للحركة الإسلامية المعاصرة لتكون وعاءا للحفاظ على هوية المجتمع الجزائري الإسلامية العربية، وقد تمكن هؤلاء الشيوخ من توحيد كل التيار الإسلامي بمختلف توجهاته في إطار الحركة الإسلامية من أجل الإستفادة من كل القوى الإسلامية، لكن السلطة التي دائما ما كانت ترفض أي نشاط سياسي وإجتماعي خارج نطاق الحزب الواحد بإعتباره مهدد للوحدة الوطنية رأت في نشاط الحركة الإسلامية تهديد لمواقعها وتحريضا للجماهير الشعبية ضد مشاريعها،وقد زاد توجه السلطة الإشتراكي في تأجيج الصراع بين الحركة الإسلامية والسلطة لأن توجه السلطة الإشتراكي كان يوحي للإسلاميين بأنها قد خانت مبادئ نوفمبر التي تنص على إقامة دولة مستقلة في إطار المبادئ الإسلامية.

لقد تميزت العلاقة بين الحركة الإسلامية و السلطة بالصراع الدائم والمستمر، لكن تختلف حدته بتغير الظروف فيطفو للسطح في بعض مراحله و يهدأ أحيانا بما تقتضيه حدة العوامل المسببة له لكن توفر القاعدة الشعبية الكبيرة للتيار الإسلامي مكنته من الإستمرار في مواجهة السلطة طيلة فترة زمنية طويلة و ساعدته على تحمل كل المناهج التي طرحتها السلطة لمواجهته.

في الواقع أن الحركة الإسلامية التي رفضت السلطة القائمة إنما يعود ذلك للمشاريع الحضارية التي كانت تجسدها السلطة، في حين أن الحركة الإسلامية كانت ترى في أن لها الحق في تقديم المشروع الحضاري الإسلامي بحكم أن المجتمع الجزائري تربطه علاقات تاريخية مع الإسلام و أنه ضحى من أجل إقامة

الدولة الإسلامية في أرض الجزائر، و من أجل ذلك كانت تعمل جاهدة على تغيير السلطة الحاكمة و تغيير المنظومة السياسية عن طريق الإصلاح الإجتماعي والمعارضة السياسية، وقد ساهمت الحركة الإسلامية بشكل كبير في حركية المجتمع الجزائري ، و يمكن لنا أن نقف على كل ما قدمته الحركة الإسلامية للمجتمع الجزائري من خلال تتبع المسار التاريخي لها.

1.2. مفهوم الحركة الإسلامية:

تعددت المفاهيم و المصطلحات التي أطلقت على النهضة الإسلامية المعاصرة، فأطلق عليها مصطلح الظاهرة الإسلامية، و الحركة الإسلامية، و الصحوة الإسلامية، وكذلك الأصولية الإسلامية وأيا كانت التسميات والمصطلحات فهي تشير إلى تلك الظاهرة المتمثلة في عودة التدين إلى مظاهر الحياة الإجتماعية ومحاولة بعث الإسلام من جديد لقيادة المجتمعات الإسلامية، وطرحه كنظام كبديل للأنظمة الرأسمالية و الإشتراكية و القومية.

والحركة الإسلامية كما يعرفها زعماؤها هي مجهودات جماعة من المسلمين يعملون من أجل تحقيق عودة الإسلام إلى حياة الناس وتنظيم مجتمعاتهم وفقا لتعاليم الدين الإسلامي.

فيعرفها منظر الحركة الإسلامية الدكتور يوسف القرضاوي بقوله :" أريد بالحركة الإسلامية ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع، وتوجيه الحياة ...كل الحياة، فالحركة الإسلامية قبل كل شيء عمل وعمل دائب متواصل، وليس مجرد كلام يقال أو خطب ومحاضرات أو كتب ومقالات وإن كان هذا كله مطلوبا ".(10)

وغير بعيد عن هذا المفهوم يطرح أحد أقطاب الحركة الإسلامية راشد الغنوشي مفهوم آخر في كتابه " الحركة الإسلامية ومسألة التغيير"، فيقول:" نقصد بالحركة الإسلامية جملة النشاط المنبعث بدوافع الإسلام لتحقيق أهدافه وتحقيق التجدد المستمر له من أجل ضبط الواقع و توجيهه أبدا وذلك نظرا لأن الإسلام جاء لكل زمان ومكان فتحتم أن تكون رسالته متجددة بتغير أوضاع الزمان والمكان وتطوير العلوم والمعارف والفنون ".(11)

ويعرفها في موضع آخر من نفس الكتاب بالقول:" تتمثل الحركة الإسلامية في جملة الجهود الجماعية التي تقوم عليها عشرات الآلاف من الرجال و النساء المؤمنين برسالة الإسلام في كل أرجاء المعمورة من أجل هداية البشرية إلى الله سبحانه، وتنوير القلوب بنور الهداية الربانية و توثيق الوشائج بين المسالك الفردية و الجماعية وبين تلك الهداية ".

وإلى جانب هذا الطرح العقيدي لمفهوم الحركة الإسلامية يقدم علماء الإجتماع مفاهيم أخرى، تعرف الحركة الإسلامية بأنها ظاهرة إجتماعية تخضع لقوانين الظواهر الإجتماعية، وتمارس تأثيرا في المجتمع الذي تظهر فيه،" والواقع أن الحركات الإسلامية حركات تخضع لقانون التطور وتحمل خصوصيات المجتمعات التي تنشأ فيها، تتأثر ببيئتها وتفعل فيها ".(12)

ويعرفها أستاذ علم الإجتماع " عبد اللطيف الهرماسي " بقوله:" الحركة الإسلامية هي تلك الظاهرة المتمثلة في عودة التدين أو مظاهر التدين، وعودة الإسلام إلى قلب الصراعات الإجتماعية و السياسية وبروز تيارات وحركات تهدف من خلا ل الدعوة الدينية أو العمل السياسي إعادة أسلمة مجتمعاتنا وإعادة تنظيمها وتوجيه مسارها طبقا لمبادئ الشريعة وأحكامها ".

إن هذه التعاريف للحركة الإسلامية تطرح علينا قضية حساسة جدا مرتبطة أساسا بمنهج دراستها وآليات التعامل معها، بإعتبارها ظاهرة فرضت نفسها في واقع المجتمعات العربية المعاصرة.

2.2. منهج دراسة الحركة الإسلامية:

لقد أثارت الحركات الإسلامية المعاصرة منذ ظهورها في المجتمعات الإسلامية جدلا واسعا وسط الباحثين و الدارسين المهتمين بقضايا هذه الحركات، وأختلفت مناهج دراستها بإختلاف المشارب الفكرية لهؤلاء الباحثين، وقد تناول فريق من الباحثين إشكالية الحركات الإسلامية بدراستها من منطق أنها حركات دينية متطرفة تهدف إلى الرجوع القهقري بالمجتمعات الإسلامية إلى عصر الظلامية القاروسطية، فهي حركات تتخذ من الإرهاب منهجا في نضالها لإقامة نظم ثيوقراطية توتاليتارية،فهي حركات لا تعترف بميكنيزمات العمل الديمقراطي.

و الخلل في هذا المنهج أنه لم يتوصل إلى نتائج عملية تمكن من معالجة هذه الظاهرة، والحد من إنتشارها إذ العكس هو الذي حدث، فهذه الظاهرة قد إنتشرت إنتشارا واسعا في أغلب المجتمعات الإسلامية وقد وجدت قبولا واسعا لدى معظم الطبقات الإجتماعية " وواقع الأمر أن هناك جوانب تحيز كثيرة في دراسة الظاهرة الإسلامية لا تقف عند حدود التسميات بل إمتد ذلك إلى أن غلبت كثير من لغات الكتابة و الخطاب حولها، مما أسهم بدوره في صناعة الصورة حيالها بشكل سلبي أدى بدوره إلى إعاقة عناصر الدراسة العلمية و المنهجية ليس هذا مقام تفصيلها، وتصب هذه اللغة المتحيزة في وصف هذه التيارات و تغليب مرادها السياسي، ضمن عملية تجزيء معين لا تتفهم مسارات الحركة عامة و تنوعاتها خاصة، كما تشيع لغة التربص و الإستبعاد و الإنكار المتبادل لفعاليات قوى سياسية معينة وحركة إجتماعية فاعلة و التعامل مع التيارات الإسلامية على تنوعها بلغة الكتلة الصماء بلا تمييز أو تحديد؛ كل ذلك يؤدي بدوره إلى لغة تحذيرية يغلب عليها نهج الإتهامات المتبادلة وهو ما يجعل من دراسة الظاهرة الإسلامية ضمن صناعة الصورة، و الفرضيات المتميزة أكثر من تناولاتنا ولا منهجا يتفهم الأمور من مصادرها و يتعامل مع المصادر بأبجدياتها ويتحرى مناهج الإقتراب من هذه الظاهرة ".

و للوصول إلى نتائج دقيقة في دراسة الحركات الإسلامية كان لابد من وضعها في سياقها التاريخي وتتبع مراحل تطورها و عوامل ديمومتها، وتحليلها لا من حيث هي عقيدة أو مذهبية دينية، ولكن بوصفها ظاهرة إجتماعية سياسية مرتبطة بواقع المجتمعات الإسلامية، " إن من غير الممكن فهم حقيقة هذه الحركة

و الوصول إلى موقف سليـم في التعامل معها طالما لم ينجح الباحث في معرفة طبيعة الأزمة التـي تعيشها المجتمعات العربية أو طالما دفعته إختياراته العقيدية إلى التغطية على هذه الأزمة و القفز عليها، وطـــــرح وضوع الحركات الإسـلامية على مستـوى نظرية الدين أو نظرية الطوبى و المقـارنة بيـن الأديـان والطوبويات الدافعة للعمل الإيجابي و المحافظة من قبيل هذا القفز".(13)

كما " لا يمكن فصل الحركات الإسلامية عن الأزمة العميقة التي يتخبط فيها جزء من العالم العربي الإسلامي، كما نعلم أيضا أن لهذه الأزمة محاور وفروعا ثقافية وإجتماعية وسياسية وإقتصادية ".(14)

وبالرجوع إلى أصل ومنشأ هذه الحركات سوف يتضح لنا المنهج الذي ندرسها على أساسه هل هي حركات أصولية متطرفة أخطأت تفسير نصوص الدين فوقعت في إشكالية كفر الأنظمة الحاكمة والذي يغذيها ويحافظ على ديمومتها و إستمراريتها هي هذه النصوص الدينية، أم أنها حركات إجتماعية إحتجاجية رافضة للأوضاع السائدة، و التي أفرزتها طبيعة الأنظمة الحاكمة التي فشلت في تحقيق العدالة الإجتماعية.

فالمتتبع للسيرورة التاريخية لهذه الحركات يعرف أنها ظهرت نتيجـة " لتفاقم خيبة الأمل من جراء فشل حكومات ما بعد الإستقلال في خلق نظام سياسي و إجتماعي - إقتصادي عادل وغني و سليم ".

ويرى الدكتور عبد الله بن فهد النفيسـي ـ المختص في دراسـة الحركات الإسلامية ـ بأن أصل هذه الحركات هو ذلك العجز الذي أصاب النظم السياسية الإسلامية في إحداث تنمية شاملة " فقد عجزت النظم السياسية العربية والإسلامية في أغلب بلداننا عن إنجاز التنمية المطلوبة أو صيانة الإستقـلال الوطني أو تحقيق العدل الإجتماعي أو تعميق الأصالة الحضارية، و لهذا السبب لم تتمكن من تعزيز مصادر شرعيتها وبفقدان الشـرعية المتينـة للنـظم السياسية العربية و الإسلامية على العموم وفي غياب الإنجاز التنموي وتبلور كل سمات التبعية المتطرفة و التفاوت الطبقي الصارخ بين فئات المجتمع العربي و الإسلامي و تمكن كل صور المسخ الحضاري (اللغوي و الروحي و المناقبي و الأدبي) و إنتشار و شيوع الإستفزاز اليومي للجماهير المسلمة ، لهذه الأسباب مجتمعة و ضـاغطة بـدأت إرهاصات الفكر الحركي الإسلامي تأخذ مساراتها وتتشكل أطرها وفقا للظروف الزمانية و المكانية ".

وبسيطرة النخب الفاسدة على مقاليد السلطة ساءت الأوضاع و عم الظلم و الإضطهاد، ولم تنفع سياسة الترقيع التي إنتهجتها هذه السلطات، يقول الشيخ الغزالي:" فتولى أمر الأمة العجـزة والمستبـدون ممن ظـنوا الدين والدنيا مواريث إختصتهم بها الأقدار لمزية في معدنهم تنتقل في أفراد أسراتهم المختارة،ونشأ عن ذلك أن مقاليد الأمة الإسلامية وقعت في يد عصابة من الأدعياء لا ترشحها مواهبها الخاصة لشيء طائل".(15)

ونتيجة لهذه الأوضاع ظهرت هذه الحركات كـبديل إجـتماعـي لهذه الأنظمة الفاسدة،" ويقدم ممثلوا الحركات الدينية أنفسهم على أنهم سيحققـون مجتمعا أكـثر عـدالة و يدافعون عن الفقراء و المضطهدين ".(16)

ورفعوا شعار التغيير فـي كـل مناحي الحياة الإجتماعـية، و السياسية، و الإقتصـادية، " وقـد تتـراوح أشكال

التغيير وأصنافه ومنهجياته بين تربية النفس وتهذيبها وتشكيل العقول وتوعيتها و تنظيم الإقتصاد و تخليقه وتبديل الحكم وآلياته ".(17)

هذا التغيير الذي رفعت شعاره هو الذي جعلها تصطدم بالأنظمة الحاكمة، لأنه يمس بكيان السلطة ويهدد وجودها فمحور الصراع بين هذه الحركات و الأنظمة ليس دينيا أو مذهبيا، وليس الصراع بينهما حول مفاهيم الدين بل هو من صلب مشاكل الحياة الإجتماعية خاصة فيما يتعلق بقضية التوزيع العادل للثروة، و إتاحة الفرص للجميع ونشر العدل و التوجيه الرشيد للسياسات العامة للدولة.

ولهذا فإن دراسة الصراع القائم بين هذه الحركات والأنظمة لابد من طرحه على مستوى التحليل الإجتماعي - السياسي لكي نتوصل إلى تشخيص عوامل هذا الصراع حتى نتمكن من إيجاد الحلول الفعلية و العملية التي توضح لنا المعالم الحقيقية لهذه الظاهرة، فالحركة الإسلامية اليوم لم تعد مجرد تنظيمات أو جماعات سياسية تعتمد الخطاب الديني من أجل الوصول إلى تحقيق الأهداف الإستراتيجية المحددة من طرف مجموعات هذه التنظيمات، بل هي عقيدة قوية رسخت في قلوب المجتمعات الإسلامية التي أصبحت ترى في هذه الحركات المتنفس الوحيد الذي تلجأ إليه المجتمعات التي تعاني القهر و الإضطهاد.

3.2. المسار التاريخي للحركة الإسلامية في الجزائر:

1.3.2. الجذور الأولى لنشأة الحركة الإسلامية في الجزائر:

لا يمكننا الحديث عن الحركة الإسلامية المعاصرة في الجزائر ما لم نتطرق إلى الجذور الأولى لنشأتها فهذه الحركة التي طبعت الساحة الإجتماعية / السياسية في العقود الأخيرة هي في حقيقة الأمر محصلة جهود أعضاء جمعية العلماء المسلمين وبعض الشخصيات الإسلامية التي علقت أمالا كبيرة على المشروع الحضاري الإسلامي في بلورة نظام إجتماعي سليم، وتنظيم العلائق الإجتماعية وفق منهج يمكن من القفز بالمجتمع إلى مرحلة الرقي الحضاري.

لقد أدرك الشيخ عبد الحميد بن باديس بأن الطريق الصحيح لتخليص المجتمع من براثين السيطرة الإستعمارية هو العودة إلى منابع الإسلام الأصيلة، وتخليص أفراده من الخرافات و الأوهام، ولذلك إعتمد على منهج الإصلاح الإجتماعي، فأسس جمعية العلماء المسلمين لأجل هذا العمل الكبير وأصبحت المدرسة الباديسية إحدى المدارس الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي لا تضاهيها إلا مدرسة حسن البنا في مصر، ومدرسة أبو الأعلى المودودي في شبه القارة الهندية، ولما إنطلقت الثورة التحريرية التي كان لجمعية العلماء الدور الفعال فيها، أعلنت هذه الأخيرة عن حل نفسها و الإنخراط في الثورة و الإعتراف بجبهة التحرير ممثلا شرعيا للثورة، " فهدف جبهة التحرير الوطني هو بناء جمهورية جزائرية حرة ديمقراطية و إجتماعية في إطار المبادئ الإسلامية ".(18)

" لقد إنتصرت الثورة الإسلامية الجزائرية بعد حرب تحرير طويلة إستمرت من سنة 1954 إلى 1962 ضد الإحتلال الإستيطاني الفرنسي، وتوحدت جهود الثوار في جبهة التحرير الوطني، و إعتمدت الجبهة

على الإسلام بإعتباره المعين الأساسي للثورة و الرمز الذي يجمع شمل الجزائريين في جهادهم ضد الإحتلال الفرنسي المستبد - ذلك النوع من الإحتلال الإستيطاني العنصري لليهود في فلسطين اليوم – ومن هنا حلت جمعية العلماء المسلمين نفسها سنة 1956، و إندمجت في التيار الثوري الذي تقوده جبهة التحرير الوطني، وذلك من المنطلق الإسلامي الذي أكده بيان أول نوفمبر 1954،الذي فجر الثورة إذ نص على أن تطلع الشعب الجزائري للحرية و الإستقلال تحدده المثل الإسلامية ".(19)

إن الإسلام الذي وجه الحياة في المجتمع الجزائري لقرون طويلة كان هو المحرك الأساسي لكل الثورات الإصلاحية و التحريرية، فقد أمتزج بكيان الجزائريين و أصبح هو المكون الرئيس لثقافتهم وهويتهم ولهذا كانت الصدمة كبيرة عندما أعلنت السلطة في الجزائر المستقلة عن تبني النظام الإشتراكي الشيوعي بدلا من النظام الإسلامي، وكانت خيبة الأمل كبيرة في نفوس الشخصيات الإسلامية التي أصيبت بالإحباط الشديد نتيجة لهذا الفشل في إقامة مجتمع توجهه دولة إسلامية.

1.1.3.2. الإسلاميون وخيبة أمل بناء دولة إسلامية:

لم يكن الصراع الذي طبع العلاقة بين الإسلاميين و السلطة وليد العقود المتأخرة من الزمن، بل يرجع ذلك إلى السنوات الأولى للإستقلال أين بدأت النواة الأولى للحركة الإسلامية تتشكل من خلال جهود من بقي من أعضاء جمعية العلماء المسلمين،وفي هذه الفترة عرف المجتمع الجزائري تحولا جذريا، فبعد أن عاش أزيد من قرن وربع القرن تحت السيطرة الاستعمارية يجد نفسه مطالبا ببناء دولة عصرية مهيكلة و منظمة تنظيما حديثا لمواجهة التحديات التي تفرضها ميكنيزمات التنمية الشاملة، لكن قبل الإنطلاق في عملية التأسيس كان على المجتمع أن يحدد الإطار الحضاري لبعث هويته الإسلامية العربية التي حافظ عليها رغم المحاولات الجادة من طرف الإستعمار لطمسها "وكان الشعب منذ فجر الإستقلال يبحث عن هويته العربية الإسلامية وعن إنتمائه الحضاري ولكنه وجد نفسه بعد كل هذه التضحيات يفتش عن حقيقة ضائعة وسط جو مشحون بالتوتر إلى أقصى حدوده، داخل حلبة صراع يبحث فيها كل طرف عن ذاته ". (20)

كان الجميع يعتقد أن عودة الإسلام إلى قيادة الحياة من جديد قد ظهرت بوادره مع الإستقلال،وقد حان الوقت لإعادة تنظيم المجتمع وفق تعاليم الإسلام التي لم يبعده عنه إلا الإستعمار،وقد ظهرت هذه المواقف خاصة عند أعضاء جمعية العلماء المسلمين، فقد عبر عن ذلك الشيخ البشير الإبراهيمي في أول خطبة له بعد إسترجاع مسجد كتشاوة بالعاصمة بقوله :"... من هذه المواكب الحاشدة بكم من رجال ونساء يغمرها الفرح ويطفح على وجهها البشر لتجسيم ذلك المعنى الجليل، وتعبير فصيح عنه وهو أن المسجد عاد إلى الساجدين الركع من أمة محمد- صلى الله عليه وسلم- وأن كلمة لا إله إلا الله عادت إلى مستقرها فالإيمان الذي تترجم عنه كلمة لا إله إلا الله هو الذي أعاد المسجد إلى أهله وهو الذي أتى بالعجائب وخوارق العادات في هذه الثورة ... ".

لكن السلطة قد حددت النظام الإشتراكي هو النظام الذي سيوجه الحياة العامة في البلاد، لذلك أصبحت ترفض الخطاب الإسلامي و ما تطرحه النخبة الإسلامية من مفاهيم مثل الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، " هذه الأطروحات سيتم إعادة تبنيها غداة الإستقلال بصفة تدريجية من طرف بعض جمعية العلماء الجزائريين وبعض الشخصيات الدينية المعارضة للتوجه الإشتراكي في البلاد ".(21)

وفي هذه الفترة بالذات ظهرت بوادر الفكر الحركي الإسلامي بالرغم من أنه لم يكن هناك فكر سياسي واضح عند هذه الشخصيات الإسلامية، لكن سياسة معارضة السلطة قد ظهرت واضحة في نشاطات الكثيرين من هذه الشخصيات وخاصة منهم الشيخ البشير الإبراهيمي والشيخ عبد اللطيف سلطاني اللذان عبرا عن رفضهما " للسلوكات الإجتماعية المخالفة للآداب الإسلامية و التي سمحت بها السلطة، كخروج المرأة للعمل والسماح بشرب الخمور و نشر برامج تلفزيونية مخالفة لتعاليم الإسلام و الآداب العامة ".

وكان البيان التاريخي للشيخ الإبراهيمي سنة 1964 نقطة الفصل في مواقف جمعية العلماء إتجاه السلطة و نظام الحكم، كما لم تخلو خطب الشيخ سلطاني من النقد اللاذع لنظام أحمد بن بلة وخاصة تلك التي هاجمه فيها حين دعا المرأة للخروج إلى العمل، فيقول الشيخ سلطاني:" فلم يعجب هذا السلوك مني رئيس الدولة الأول السيد أحمد بن بلة حيث عارضته في قضية خروج المرأة المسلمة الجزائرية إلى الشارع مع خروجها عن الآداب الإسلامية التي كانت تتحلى بها المرأة الجزائرية المثالية، وعندنا في الجزائر فقد دعاها إلى ذلك ورغبها فيه وحثها عليه في خطاب ألقاه من شرفة نادي الترقي في العاصمة يوم23 مارس 1965 فأحدث بهذا ثلمة كبيرة في بناء الأسرة، فتصدع الحصن الحصين وإنتشرت الرذيلة و ماتت الفضيلة وكثر فراق الزوجات لبيوت الزوجية و هروب الأزواج عن زوجاتهم وأولادهم وخربت البيوت العامرة فهل يليق السكوت في مثل هذه الحالة؟ فعارضته أنا بخطبة يوم الجمعة 26 مارس 1965 وكان موضوعها (المرأة و مكانتها في الإسلام) وكانت مذاعة بواسطة الإذاعة الجزائرية ".(22)

لكن رد فعل السلطة كان قاسيا و عنيفا ضد هذه الرموز الإسلامية، فقد أصدرت السلطة قرار بمنع الشيخ السلطاني من الخطابة و واجه الشيخ الإبراهيمي محنة كبيرة إنتهت بوفاته تحت الإقامة الجبرية التي فرضها عليه الرئيس أحمد بن بلة سنة 1965.

2.1.3.2. الشيخ الإبراهيمي ومحنة ما بعد الإستقلال:

هو أحد رجال الفكر الإصلاحي في الجزائر،أسس مع الشيخ عبد الحميد بن باديس جمعية العلماء المسلمين لمواجهة التحدي الإستعماري و بعث النهضة الإسلامية الحديثة في المجتمع الجزائري، كان يتميز بعمق الفكرة وواقعية الطرح و النظرة الإستشرافية الدقيقة؛ ترأس جمعية العلماء المسلمين بعد وفاة عبد الحميد بن باديس، وبقي متبعا لخط سير سلفه في مواجهة الأفكار التغريبية التي تهز كيان المجتمع وتحاول فرض الهيمنة الإستعمارية، وكتب الله لهذا العالم المصلح أن يعيش حتى سنوات الإستقلال الأولى، فكان يرى أن الوقت قد حان لبناء المجتمع الإسلامي الذي تسوده العدالة الإجتماعية، وهذا في نظره لا يتحقق إلا برفض

الأفكار والمخلفات الإستعمارية وكان يدعو الناس في خطبه إلى رفض كل ما تركه الإستعمار، فهذا التراث الإستعماري هو العامل الأساسي الذي يساهم في طمس مقومات الهوية الإسلامية للمجتمع الجزائري فقد " خطب في مسجد كتشاوة قائلا: إن الإستعمار كالشيطان ... فهو قد خرج من أرضكم لكنه لم يخرج من مصالح أرضكم، ولم يخرج من ألسنتكم، ولم يخرج من قلوب بعضكم... فلا تعاملوه إلا فيما أضطررتم إليه وما أبيح للضرورة... ".

لكن مجهودات هذا العالم العامل قد تحطمت أمام إعلان السلطة عن تبني النظام الإشتراكي، و رفض كل موقف يكون عائقا أمام نشر الأفكار الإشتراكية في أوساط المجتمع؛ و أمام هذا الإنحراف في منهج السلطة لم يجد الشيخ الإبراهيمي إلا رفع التحدي في وجه السلطة محذرا من عواقب هذا النظام و خطره على الفرد والمجتمع، " بعد رجوع الشيخ الإبراهيمي إلى وطنه المستقل و إصطدامه مع الواقع الجديد وجد إختلال في موازين القيم وذمما تباع و أفكارا مستوردة عن الواقع العربي الإسلامي فصبر مدة حفاظا على الوحدة الوطنية و أخيرا أصدر بيانه في 16 أفريل 1964 إسداءا لباب النصيحة ...".

هذا البيان أرسله إلى المجتمعين لدراسة الميثاق الوطني الذي جاءت كل مبادئه شيوعية منبها فيه من نتائج تجاهل السلطة لطموحات المجتمع، فقال في إحدى فقرات البيان:"..و لكن المسؤولين فيما يبدو لا يدركون أن شعبنا يطمح قبل كل شيء إلى الوحدة والسلام والرفاهية و أن الأسس النظرية التي يقيمون عليها أعمالهم يجب أن تنبعث من صميم جذورنا العربية الإسلامية...".(24)

وقد واجه الشيخ الإبراهيمي محنة كبيرة نتيجة لموقفه المعارض،فقد فرض عليه الرئيس أحمد بن بلة الإقامة الجبرية في بيته ولم ترفع عنه حتى وفاته سنة 1965، و بهذا يعتبر الشيخ الإبراهيمي المؤسس الفعلي للمعارضة الإسلامية، و هذا المنهج سوف يصبح المرجعية الأساسية للحركة الإسلامية المعاصرة .

3.1.3.2. جمعية القيم النواة الأولى للحركة الإسلامية:

في أول محاولة لبلورة النشاط الإسلامي وتوحيد جهود الشخصيات الإسلامية للتأثير في الواقع الإجتماعي والتفاعل معه، تم تأسيس جمعية للدفاع عن القيم و الأخلاق الإسلامية، وهي جمعية إصلاحية وتقوم أساسا على محاولة تكييف الواقع وفق السلوكات الإسلامية و تعمل على نشر الأخلاق الإسلامية في المجتمع .

تأسست هذه الجمعية من طرف نخبة من الشخصيات الإسلامية و بعض أعضاء جمعية العلماء المسلمين " منذ سنة 1963 ظهرت جمعية من أجل الدفاع عن القيم الإسلامية المهددة بقرن ونصف من الإستعمار و التي أنشأت من طرف الهاشمي التيجاني جزائري من أصل مغربي، و الذي شغل منصب الأمين العام في كلية الجزائر التي صار رئيسها لاحقا، فسميت هذه الجمعية بجمعية القيم ".

و كانت تهدف هذه الجمعية إلى بناء المجتمع الجزائري وفق الأخلاق و القيم الإسلامية، و تعيد بعث السلوكات الإجتماعية التي تحددها المعايير التي سادت في المجتمع الإسلامي، " وهدف الجمعية هو الكفاح

ضد الآفات الإجتماعية عن طريق العمل الدعوي، وتعريف الشباب المثقف- سواء ثقافة عربية أو فرنسية بقيم الحضارة الإسلامية ".(24)

و في مجمل تعريفه بأهداف الجمعية يقول مؤسسها الأستاذ الهاشمي التيجاني: " هدفنا هو إحياء القيم الإسلامية التي تتمثل في المبادئ الأخلاقية التي جاء بها القرآن و التي كونت مثلا عليا سامية أوحت عواطفا و أفكارا و أعمالا حطمت حكم القلة و الإستبداد، و الشرك و المادية، و إحتكارية أرباب الأموال سواء كانت تعمل في الداخل أو في الخارج، فأقامت الأمن والعدل ونظمت على أسس علمية محاربة المرض والفقر و الجهل فحققت المعجزات في ميدان التكوين الروحي، العقلي، العاطفي و البدني، وفاقت الحضارات الإنسانية السابقة و المعاصرة كلها إكتسابا و إنتاجا وغزارة و تفننا وإبداعا ".

وقد إشترك في تأسيس هذه الجمعية إلى جانب الهاشمي التيجاني مجموعة من الشخصيات الإسلامية تعددت وظائفها " الشيخ سحنون أحمد، سلطاني عبد اللطيف، والعرباوي عمر،أئمة المذهب المالكي وتلاميذ سابقين لإبن باديس، الحاج سليمان بن يوسف، عمار طالبي، زهير إحدادن، لكحل شرفة، محمد شريف قاهر عبد الرشيد مصطفاوي عباسي مدني، و الساسي لعموري أساتذة، مختار عيينة، رضا بن فقيه موظفين عمر بوشارب، عباس تركي، مصطفى كاوي الحاج بودواو تجار ".

و لأجل إنجاز هذا العمل التربوي أنشأت الجمعية مجلة "التهذيب الإسلامي"، التي تعبرعن أفكار وتوجهات الجمعية، و بالرغم من أن الجمعية حافظت على خطها التربوي بعيدة عن الصراعات السياسية إلا أن السلطة إتهمتها بالمزايدات السياسوية إثر الرسالة التي أرسلتها إلى رئيس مصر جمال عبد الناصر تطلب فيها العفو عن سيد قطب و رفاقه، مما جعل السلطة ترى فيها إمتداد لحركة الإخوان المسلمين العالمية فأمرت بحظر نشاطها في سنة 1966،" إن جمعية القيم الإسلامية لم تتأخر في الإنزلاق نحو حوار سياسي والذي سيؤدي إلى تجاوزات و مواجهات مع اليسار العلماني، إن الخاصية السياسية لتدخلها لم تتأكد إلا في سنة 1966، التاريخ الذي أرسلت فيه الجمعية للرئيس المصري عبد الناصر رسالة تتضمن إحتجاجات ضد إعدام سيد قطب ".

و تعتبر جمعية القيم هي النواة الأولى التي تشكلت منها الحركة الإسلامية المعاصرة و ذلك لتمكنها من بناء نمط فكري إسلامي يجمع أغلب الشخصيات الإسلامية و يوجهها و جهة رسمية تعبر عن طموحات مختلف التيارات الإسلامية، و لم تكن جمعية القيم في الواقع إلا تنظيما إسلاميا حاول التأسيس للإسلام الحركي في الجزائر، بعيدا عن الولاء التنظيمي للإخوان المسلمين وإن أظهر تأثره بأفكار الإخوان ومناهجهم في الدعوة والتغيير الإجتماعي، لكن السلطة بمنهجيتها التي كانت تبحث عن أي ذريعة لإقصاء الإسلاميين من التأثير في المجتمع قد وجدت الجو مناسب للقضاء على أولى خطوات إنتشار الإسلام الحركي في المجتمع الجزائري .

2.3.2. عوامل إنتشار الحركة الإسلامية في الجزائر:

1.2.3.2. العوامل الداخلية:

1.1.2.3.2. عوامل ثقافية:

1.1.1.2.3.2. مالك بن نبي ودوره في يقظة الضمير:

لم يكن مالك بن نبي إلا عاملا من العوامل التي ساهمت بشكل فعال في نمو الوعي الإسلامي و إنتشار الحركة الإسلامية في الأوساط الإجتماعية، هذه الحركة التي وجدت نفسها تبحث عن دورها التاريخي في ظل إنتشار الفكر الماركسي، و هيمنة المدرسة الإشتراكية على أغلب قطاعات المجتمع .

هذا المفكر الذي أعطى بعدا حضاريا للفكر الإسلامي، وجاء يحمل مشروعا جديدا أراد من خلاله بناء فكر واقعي يمكن أن يسهم في التغيير الفعلي ويبعث النهضة الحقيقية، فجاءت كل أبحاثه تحت عنوان " مشكلات الحضارة "، و يعترف أحد تلامذة مالك بن نبي " الدكتور عبد اللطيف عبادة " بأن بن نبي لم يقم بإختراع مفاهيم جديدة في الدين و في الدعوة الدينية و إنما قام بتصحيح كثير من المفاهيم التي أغرقت في بحر من الجهل واللامبالاة و الفوضى و الشكلية، إنه لم يجدد الفكر الديني أو الفكر العربي فحسب بل قام بتجديد العمل الديني بالمعنى الواسع للكلمة ".(25)

فالفكر الإسلامي في نظر مالك لم يؤدي دوره المناط به على الوجه المطلوب للسمو بالإسلام إلى مرحلة التفاعل مع مشاكل العصر و متطلبات الحياة، فأغلب إسهاماته لا تتجاوز محاولة التعريف بالأخلاق الإسلامية، و السبب في نظره هو أن " أغلب المثقفين الجزائريين ذو التوجهات الإسلامية لا يشاركون في أي مسيرة حضارية و لا يحاولون إلا توضيح المبادئ الأخلاقية و الروحية للإسلام ".

نشأ مالك بن نبي في أسرة فقيرة، فقد كان مولده في قسنطينة سنة 1905 وكفله أخواله، لكنه ما لبث أن إنتقل إلى تبسة حيث كانت عائلته تعاني الفقر والحرمان، وكانت لهذه الوضعية البائسة تأثيرا بالغا على مالك الطفل، لكن عودته إلى تبسة فتحت له فرصة الإنتظام في حلقات حفظ القرآن للنهل من منابع الإسلام الصافية، وهذا ما أكسبه ثقافة دينية واسعة،" و حسب مجلة العالم الإسلامي في عددها الخامس و التسعون: فقد كانت طفولة مالك في ظلال القرآن حيث نهل في طفولته آيات الوحي، وأقبل أيضا على المدرسة الفرنسية إلى جانب تلقيه بعد ذلك العلوم في المساجد و الحلقات الخاصة و شكل ذلك التلقي أولياته في الثقافة العربية الإسلامية ".

و يواصل عبد اللطيف عبادة حديثه عن حياة مالك بن نبي بقوله: " و نظرا لأن الإستعمار لم يكن يسمح لأبناء الأهالي بالتفوق حتى يضطرهم إلى الوظائف المتوسطة لذلك لم تسمح له درجة جيد بدخول المدارس الثانوية بل أضطر إلى مزاولة دراسته بتكميلية متوسطة سيدي جليس بقسنطينة حيث كان يعد المرشحون إلى المدارس الرسمية ودار المعلمين الإبتدائية و المساعدون الطبيون، وكان مالك بن نبي يعد نفسه تبعا

لتقاليد العائلة للدخول إلى المدرسة الرسمية، ليخرج منها عونا قضائيا، و تعلم العربية على يد الشيخ عبد المجيد؛ و في النهاية حالفه النجاح فدخل إلى المدرسة الرسمية سنة 1923 حيث نهل مالك بن نبي من عيون الأدب العربي و الغربي، وأطلع على الفكر الإصلاحي و التراثي مثل غادة أم القرى للكواكبي و رسالة التوحيد لمحمد عبده ومقدمة إبن خلدون، وكان مولعا بمطالعة الصحافة العربية و الفرنسية كالمنتقد و العروة الوثقى، و لومانيتي... ".

" و في 1925 يتخرج مالك بن نبي من المدرسة الرسمية، وسافر إلى باريس بعدما فشل في الحصول على وظيفة دخل كلية الهندسة و تخرج منها مهندسا كهربائيا سنة 1935، و أمتنع عن الرضوخ للضغوط الإستعمارية مما حال دون توظيفه ودون أحلامه في الهجرة إلى بعض البلدان الإسلامية وسمحت له روحه النقدية و دراساته الإجتماعية و الفلسفية و السياسية و إحتكاكه بالأوساط الثقافية بالإنكباب على مشاكل العالم الإسلامي فدرسها محللا و ناقدا و منظرا و إتجه نحو تحليل الأحداث التي كانت تحيط به، وقد أعطته ثقافته المنهجية وأخلاقياته الصارمة قدرة فائقة على إبراز مشاكل العالم المتخلف باعتبارها قضية حضارية بالدرجة الأولى، فوضع كتبه جميعا تحت عنوان " مشكلات الحضارة ".

هذا المهندس في الكهرباء الذي ساءه حال العالم الإسلامي، وما آلت إليه المجتمعات الإسلامية من تشرذم و تخلف خاصة وأن هذه المجتمعات حديثة عهد بالإستقلال، فرأى أنه من واجباته العمل من أجل بعث روح الإستقلال الحقيقي وتجنيب هذه المجتمعات من الوقوع في أزمة التبعية و الإستعمار الحديث فجاءت إسهاماته الفكرية تتمحور حول قضية رئيسية، و هي سبل و وسائل تحقيق التنمية في العالم الإسلامي من أجل اللحاق بالركب الحضاري، و السبيل في نظره لتحقيق هذه النهضة الحضارية تتمثل في بناء الفرد الذي هو محور العملية الإنتاجية، وهذا الفرد لابد له أن يكون يتميز بالقيم الوطنية متخلصا من كل سلوكات التبعية و شوائب الإستعمار، فلا معنى للثورة في نظره التي لا تعمل على تكوين الشخصية الحقيقية للإنسان المسلم فالهدف من الثورة أساسا هو تغيير نفسية الإنسان " و التغيرات الثورية تصبح حلما من الأحلام إذا لم تقم على هذا الشرط، فتحويل سلطة سياسية من أيدي إلى أخرى وإعادة تنظيم الإدارة و أجهزة العدالة، وتغيير العملة، و تعديل النظام الإقتصادي هذه كلها أمور تدخل بطبيعة الحال في نطاق الظاهرة الثورية، وقد تتغير خريطة توزيع الملكية في الوطن، وقد يسند إلى أبناء الوطن وظائف كان المستعمرون يشغلونها، وقد تبدل الحروف اللاتينية بحروف عربية على واجهات و لافتات الحوانيت إلا أن التغيرات هذه جميعا تصبح مجرد سحر للأبصار ولا يستقر أمرها إذا لم يتغير الإنسان نفسه ".(26)

فوظيفة الثورة إذن ليست تحرير الأرض من المستعمر و بناء دولة وطنية بقدر ما هي إعادة بعث الروح الحضارية للفرد المسلم و تخليصه من الميراث الفكري الإستعماري الذي يحول بينه و بين هويته الوطنية. فأزمة العالم الإسلامي في نظره لا تكمن في فقدان وسائل الإنتاج المادية التي تمكن من التنمية، بل الأزمة الحقيقية هي القابلية للإستعمار التي يعاني منها هذا الفرد و التي ينبغي على الثورة أن تضع هذه المعضلة

من أولوياتها، فتغيير الأوضاع الإجتماعية لا تساهم بقدر فعال في تحقيق الإستقلال إذا بقي الإنسان المسلم مرتبط فكريا و ثقافيا بالإستعمار ولا يضيف طرد هذا الأخير من الأرض شيئا للإستقلال " وفي هذا المجال نرى في تعليق- نوفيل أوبسرفاتور- توضيحا لا مزيد عليه في الموضوع إذ أن صاحبه، جان دانييل إحتج على فرانسوا فورييه برأي أدلى به جيفارا في حديث عن الثورة يقول فيه:"إذا لم يعن بتغيير الإنسان،فالثورة لا تعني إذن شيئا بالنسبة لي، " فهذه كلمات في منتهى الوضوح و في منتهى الدقة، إنها تضعنا في صلب القضية ".

فالقضية الجوهرية في منظور بن نبي هي إهمال الفرد الذي هو المحرك الأساسي لعملية التغيير من أجل الوصول إلى الحضارة و المدنية، فالحضارة هي حركة تاريخية دائمة و الذي يولد هذه الحركة هي القوى الروحيـة الفاعلــة ولكي يتمكن المجتمع من بناء الفرد الذي يتمتع بهذه الروح الفاعلة كان لابد أن يولي إهتماما بالثقافة، فهي التي تهيـئ الفرد لكي يكون عاملا إيجابيا في تحقيـق الإزدهـار الحضاري، " فالثقافة هي أولا (محيط) معين يتحرك في حدوده الإنسان، فيغذي إلهامه ويكيف مدى صلاحيته للتأثير عن طريق التبادل، و الثقافة (جو) من الألوان و الأنغام و العادات والتقاليد والأشكال و الأوزان والحركات التي تطبع على حياة الإنسان إتجاها و أسلوبا خاصا يقوي تصوره ويلهم عبقريته و يغذي طاقاته الخلاقة، إنها الرباط العضوي بين الإنسان و الإطار الذي يحوطه ".(27)

والثقافة هي ميزة خاصة يتميز بها كل مجتمع و لا يشترك فيها مع المجتمعات الأخرى لأن السيرورة التاريخية لأي مجتمع تختلف عن باقي المجتمعات، و لهذه النوعية التاريخية تأثيرا كبيرا في إمكانية التفاعل بين المشاكل التي يعاني منها المجتمع وثقافته الخاصة، " و من الواضح أيضا أن مجتمعا عندما يولد أو عندما ينهض لا يكـون لـديه (عالم الأشياء)، و بالتالي لا يكون لديه سوى (عالم الأفكار) يلتمس فيه إخصاب فكره، و بواعث ثقافته؛ أعني: مبادئ التجديد و الخلق و الإبداع، من أجل هذه النوعية التاريخية في المشكلة لا يمكن أن تستورد الحلول، كما تستورد من الخارج قضبان الحديد أو المواد الخامة ".

و يخلص مالك بن نبي في تحليلاته إلى أنه ينبغي على المجتمعات الإسلامية التغيير، لأنه في نظره ضرورة حتمية، فالازدهار الرهيب الذي يميز العالم المعاصر يفرض على هذه المجتمعات مواكبته، فإما أن نقوم نحن بالتغيير أو يفرض علينا التغيير من الخارج، وهذا هو الأخطر على المجتمعات الإسلامية و يعبر عن ذلك قائلا:" إننا في فترة خطيرة تقتضي تغيرات ثورية فإما أن نقوم نحن المسلمون بالتغيير في مجتمعاتنا وإما طبيعة العصر سوف تفرض علينا تغييرات من الخارج كمال هو حاصل باليمن و ظفار وغيرهما، لأن هذه هي روح العصر فالذي يجب أن نؤكد عليه أولا و أن تتذكروه دائما أننا إن لم نقم نحن ثورتنا فإن التغيير سوف يأتي من الخارج و يفرض علينا فرضا، أعيد هذا ..لأنه أمر أساسي ".

لقد كان لأفكار مالك بن نبي هذه تأثيرا بالغا على الحركة الإسلامية بالرغم من أنها لم تكن واضحة لكل الفئات بل تتطلب وسائل عمل نخبوية، إلا أنه تمكن من أن يحدد مسارا حركيا هاما في طريق العمل

الإسلامي، ويكون المرجعية الأساسية لأنصاره الذين أسسوا مدرسة البناء الحضاري في الفكر الإسلامي " إن الجديد الذي أضافه مالك بن نبي إلى الحركة الإسلامية يتمثل أساسا في رأسمالها الفكري والنظري الفلسفي..وهذه الإضافة بطبيعتها تحتاج إلى وسائل عمل نخبوية بعيدة عن التبسيطية والسهولة و النزعة الخطابية و ظلت هذه الإضافة تبدو بالنسبة للقاعدة قاعدة الحركة الإسلامية لغزا ملغوما بالشك و الغموض و الخوف..".

2.1.1.2.3.2. ملتقيات الفكر الإسلامي:

لقد كان إحتكاك شباب الصحوة بكبار المفكرين و الباحثين من مختلف بلدان العالم الإسلامي دور كبير في تكوين مفاهيم جديدة ساعدت بشكل فعال على قبول المشروع الإسلامي القائم أساسا على محاولة تغيير الأوضاع القائمة، و هذا ما كانت تهدف إليه ملتقيات الفكر الإسلامي، إذ عمل منظموها بجد من أجل تشخيص المشاكل التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، و توضيح موقف الإسلام منها و طرح الحل الإسلامي كبديل للخروج من هذه الأوضاع، " وهكذا لعبت ملتقيات الفكر الإسلامي (التي بدأت أشغالها رسميا سنة 1968 و إستمرت دون توقف إلى أن دخلت الجزائر في دوامة العنف السياسي سنة 1991) دورا مزدوج الأبعاد، شقه الظاهر الإرتقاء بمستوى الفهم الإسلامي لدى أبناء الصحوة، و شقه الباطن كشف عورات النظم المستوردة و تعريتها أمام نخبة الشباب المثقف و قد أفادت الصحوة الإسلامية كثيرا من هذه الملتقيات الفكرية الهادفة، و أعطت فرصا ثمينة للكثير من الشباب للإحتكاك بكبار علماء و مفكري العالم الإسلامي على إختلاف ثقافاتهم وعلومهم ومشاربهم و حتى عقائدهم و تصوراتهم لحلول القضايا و المشكلات العالقة بأذهان الشباب ".

و لقد تميزت فترة الستينات و بداية السبعينات بمحاولة جادة لبسط نفوذ و هيمنة الفكر الماركسي، خاصة و أن السلطة قد إختارت النظام الإشتراكي لتسيير شؤون المجتمع، و قد عملت هذه الأخيرة على تقديم الإشتراكية للجماهير الشعبية بأنها هي النظام الوحيد القادر على تحقيق العدالة الإجتماعية، وأشاعوا بين الناس بأن الإشتراكية والإسلام هما نظام واحد، و أن الإشتراكية من صميم الإسلام،" فحاولوا هم أيضا (أصحاب المشروع اليساري) إستمالة الجماهير بإستعمال الإسلام لطمأنة هذه الجماهير بفاعلية المنهج الإشتراكي في التنمية الوطنية و إعادة بناء البلاد أو إقناع الشعب بأن الإسلام ذاته نظام إشتراكي و بهذا لن ينظر الناس إلى الإشتراكية على أنها عقيدة إلحادية أو إيديولوجية غربية ".(28)

و في ظل هذه التعقيدات المفاهيمية جاءت ملتقيات الفكر الإسلامي لتحرر الإسلام من الشوائب التي علقت به وتقربه من الناس و تجيب عن كل التساؤلات التي تطرحها الصحوة آنذاك، و هكذا إستفادت هذه الصحوة من الرصيد الفكري الذي تشكل من خلال تجارب الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي.

" و يعود الفضل في إنعقاد ملتقيات الفكر الإسلامي للمفكر الأستاذ مالك بن نبي الذي كان له الدور الفعال من خلال محاضراته التي كانت تتمحور أساسا حول " مشكلات الحضارة " و رؤية الإسلام إلى هذه

المشكلات، مع مشاركة كوكبة من أبرز المفكرين الإسلاميين من أمثال : أحمد سحنون، محمد أبو زهرة الإمام موسى الصدر، صبحي صالح، زينب الغزالي ".

إن الإضافة التي أضافتها ملتقيات الفكر الإسلامي للحركة الإسلامية لا يتعلق بالتعريف بها في أوساط المجتمع فقط بل يكمن في تزويدها بالمنهج الإسلامي الصحيح التي ينبغي على هذه الحركة أن تلتزم به كي تتمكن من النزول بالفكر الإسلامي من عالم الروحانيات و الميتافيزيقيا إلى واقع الجماهير المتطلعة لمستقبل أفضل في ظل العدالة الإجتماعية، كما ساهمت في بعث فكر إسلامي متجدد يتفاعل وقضايا المجتمعات الإسلامية المعاصرة، فالإسلام دين شامل يعالج كل مناحي الحياة المادية والروحية، فهو قبل كل شيء شريعة تنظم حياة المجتمعات بما يحقق لهم الإستقرار و الإستمرار، و لكي يكون الإسلام على هذا القدر من الواقعية و التأثير كان لابد من إسقاطه على مشاكل الحياة بما يضمن فعاليته بعيدا عن الطرحات الجافة التي تحصر دور الإسلام في تصفية العقائد فقط.

لقد ركزت ملتقيات الفكر الإسلامي على محاولة تجديد الفكر الإسلامي خاصة وأن المفكرين الإسلاميين قد أدركوا أن " العالم الإسلامي في حاجة إلى نهضة شاملة في كل المجالات تثور على الأوضاع التقليدية و تخلص العقلية الإسلامية و الواقع الإسلامي من الجمود وتؤسس النظام الإسلامي و تقيمه على هدى الشريعة الإسلامية و تسخر من أجل ذلك كل علوم العصر و تقنياته و لا تقوم هذه النهضة الإسلامية على غير منهج أو بإنفعال عام بالإسلام أو بإنشغال بالجزئيات دون النظر إلى مقاصد الدين الكلية ".(29)

لقد حددت ملتقيات الفكر الإسلامي المعالم الأساسية التي تسير وفقها الحركة الإسلامية ، بإعتبار أن هذه الحركة ما هي في النهاية إلا محصلة التجارب التي خاضتها التنظيمات الإسلامية في معظم بلدان العالم الإسلامي و التي تم نقلها عن طريق المفكرين و زعماء هذه التنظيمات، إضافة إلى ذلك فقد ساهمت هذه الملتقيات في التعريف بالحركة الإسلامية في الأوساط الإجتماعية ، وكسرت الطابوهات التي أحيطت بالنشاط الإسلامي في ظل هيمنة الفكر اليساري على الساحة و تقديم الإسلام كبديل لتغيير هذه الأوضاع .

3. 1.1.2.3.2. المعرض الدولي للكتاب الإسلامي:

" و كان الرديف الطبيعي لهذه الملتقيات تلك المعارض الإسلامية للتعريف بالإسلام و بمشكلات العالم الإسلامي و بالمكتبة الإسلامية في العالم الإسلامي كله في مختلف فروع المعرفة البشرية على نحو يوفر للشباب فرصا مضغوطة ليومين أو ثلاثة ، يتعرف فيها على ما لا يمكن الحصول عليه خارج هذه المعارض إلى جوار ما كان يباع من كتب ومجلات و مطبوعات و أشرطة مسموعة ومرئية ، وما يلقى من محاضرات و ندوات على هامش المعرض و كذلك أسابيع الكتاب الإسلامي ".

ويمكن أن نعتبر أن أول معرض للكتاب الإسلامي الذي أقيم في بداية الثمانينات كان بمثابة المقياس الذي قيس به مدى إنتشار المشروع الإسلامي في أوساط المجتمع بعد عقدين من نشاط الحركة الإسلامية و ذلك من خلال مدى الإقبال على كتب الفكر الإسلامي و مدى النجاح الذي يحققه هذا المعرض في أول فرصة له

و هذا الإقبال على المعرض إذا كان يعبر عن مدى تغلغل الأفكار الإسلامية في وسط المجتمع فهي كذلك فرصة لشباب الصحوة للإطلاع على تجارب الحركات الإسلامية في بلدان العالم الإسلامي و التعرف على أفكار الآخرين و ما قدمه المشروع الإسلامي للنهضة العربية و الإسلامية ، خاصة و أن هذه الفترة قد تميزت بتدعيم المشروع القومي الإشتراكي العربي وتوفير له كل الإمكانات المادية والمعنوية ، وفتح له كل فرص الإنتشار و التوسع من خلال تكفل مؤسسات الدولة بطبع و توزيع الكتب التي تمجد اليسار العربي ، و إقامة المعارض الوطنية والدولية للتعريف بهذه الإصدارات . غير أن الكتاب الإسلامي قد تمكن من تحقيق نجاحا كبيرا في أول معرض يقام له بالرغم من كل التحديات التي كانت تقف عقبة أمام إنتشاره، " هذه المعارض قد لعبت دورا إيجابيا في تثقيف شباب الصحوة وكذلك كان عبارة عن المؤشر على مدى خصوبة وإستجابة الدعوة الإسلامية من طرف الشباب الإسلامي ".

2.1.2.3.2. عامل تربوي:

تعتبر عملية التربية أحد الأساليب الأساسية التي إعتمدت عليها الحركة الإسلامية في نشر مفاهيمها و طرحاتها بين شرائح المجتمع، و قد أدرك الإسلاميون نجاعة هذا المنهج في صناعة مجتمع جديد تغذيه المفاهيم التي تطرحها الحركة الإسلامية و توجهه بما يخدم مشروعها ، لذلك دعا كثير من الباحثين ذوي التوجهات الإسلامية إلى ضرورة الإهتمام بالتربية لتكوين النشء الذي سيقود المسيرة الحضارية و المتشبع بالقيم والأفكار الإسلامية، و هذا منظر الحركة الإسلامية " الطيب برغوث " يركز على أهمية التربية في بناء الفرد المسلم الذي يتمتع بقدراته الإنجازية و قواه التأثيرية حتى يصبح عنصرا فعالا في المجتمع، فيقول: " و أول ما يجب أن يحظى بالعناية هنا هو البعد أو الشرط التربوي إذ الفعالية في البداية و النهاية هي محصلة عملية تربوية، تمنح الفرد قدرات متجددة على التفكير العلمي المنهجي الإبداعي أولا، و تحقق الإنسجام و التوافق الذاتي في حياته ثانيا، و تشحذ قدراته الإنجازية أو التنفيذية ثالثا، و ترفع مستوى تكيفه و تواصله الإجتماعي رابعا.

فالفعالية الإجتماعية تبدأ من هناك، من طبيعة التربية التي يخضع لها الإنسان في البيت والمدرسة و المسجد والمنظمات المدنية والمحيط الإجتماعي، فإذا كانت كل هذه المرافق و الوسائط التربوية تغرس فيه بشكل تكاملي القيم الروحية، والقيم الأخلاقية والقيم الجمالية والقيم العلمية والقيم الإجتماعية و القيم الوظيفية منذ صغره وتغرس في نفسه حبها و إحترامها و تشبثه المستبصر بها، فإنه دون شك سينشأ محملا بمخزون فكري ونفسي وروحي و سلوي وحيوي فعال، يدفع به في طريق الجدية والفعالية وينأى به عن طريق السلبية ".(30)

فالمهمة الأساسية للحركة الإسلامية هو بناء مجتمع يتميز بشخصيته الإسلامية تسود فيه القيم الفاضلة و المعاني السامية، ولا يمكن تغيير هذا المجتمع من حالته هاته، إذ تنتشر فيه الأفكار الشاذة البعيدة عن

قيمه ومكارمه والسمو به إلى مرحلة الوعي الحقيقي بواقعه و إستشراف مستقبله ما لم يتم التركيز على تنشئة الأجيال الجديدة التي لم تتشرب بعد ثقافة الفساد و الإنحراف، و إستغلال هذا الصفاء الروحي الذي تتميز به الصحوة لبناء المجتمع الإسلامي في أفكاره وواقعه " وعلى هذا الأساس ينبغي على العمل الإسلامي أن يولي عناية خاصة للحركة على خط الدعوة والمجتمع لتعميق التوجه الإسلامي للأمة وتجذيره في نفوس الناس وتفكيرهم وواقعهم المعيش، وذلك من خلال زرع المؤسسات الإسلامية القاعدية، وتطوير آليات أدائها بشكل مستمر حتى تكون في مستوى التحديات المرحلية والإستراتيجية المحلية والعالمية وفي هذا السياق تبرز أهمية تدعيم المؤسسة المسجدية،ومؤسسة الوقف والجمعيات الخيرية والثقافية والإقتصادية وإحياء دور الجماعة التقليدي في توجيه المجتمع و حمايته من عوامل الوهن والتفكك ".(31)

وبالفعل فقد ساهمت هذه الأفكار في توجيه نشاط الحركة الإسلامية في أول أمرها إلى عملية التربية وكانت المساجد والمدارس أماكن خصبة لتواجد الشباب، وقد لعبت الحلقات المسجدية دورا فعالا في إلتفاف شباب الصحوة حول الحركة الإسلامية، ومما زاد في فعالية عملية التربية هو تأثر الشباب بالمشايخ والمفكرين ومحاولة الإقتداء بهم في أفكارهم وسلوكاتهم، وبذلك إنتشر اللباس الإسلامي وإعفاء اللحاء بين الشباب، وكما كان للمسجد دور كبير في تاريخ الإسلام فقد لعب دوره كذلك في نشر الوعي الإسلامي إذ سيطرت الحركة الإسلامية على كل المساجد و جعلت منها منابرا لطرح أفكارها، " إن الخطاب المسجدي لعب دورا هاما في إيقاظ الهمم بالجزائر منذ الثورة، هكذا كان المسجد المنطلق في الثورة التحريرية، ومازال في الوقت الدائم لهذه الصحوة المباركة فالحلقات التي كانت تقام في أغلب المساجد من فقه وأصوله و وعي إسلامي، و سيرة و تفسير.. كلها أدت إلى الهدف المرجو منه فهكذا الشيخ علي بن حاج مثلا كان ينتقل بين مساجد بن باديس و السنة و التقوى و البحر و الشمس.... أما الشيخ محفوظ نحناح كان بدوره يصول و يجول بين مساجد البليدة (الكوثر و الرحمة...).. ".

3.1.2.3.2. عامل إقتصادي:

خرج المجتمع الجزائري من الهيمنة بعد صراع عنيف مع الإستعمار، وكان يطمح إلى بناء دولة العدالة التي يتساوى فيها جميع المواطنين، فهذا الشعب الذي عانى من التهميش والفقر و الحرمان طيلة حقبة من الزمن وجد نفسه مطالبا بتغيير هذه الأوضاع؛ لكن هذه الطموحات قد تكسرت أمام إصرار السلطة على إختيار النظام الإشتراكي الذي أنجر عنه فساد في جميع الميادين،الأمرالذي أحدث إختلال في موازين القوى الإجتماعية، ولم يخرج هذا الشعب من دائرة الفقر و التهميش التي عانى منها بالرغم من النضالات الطويلة.

لقد إعترف الكثير من صناع القرار في الجزائر بفشل السياسات الإقتصادية التي إتبعتها السلطة بعد الإستقلال و لم تستطيع تحقيق الغرض المطلوب منها أمام الجماهير الشعبية التي كانت في إنتظار مستقبل أفضل؛ فقد ساد الفساد وتفشت كل مظاهر الإنحراف، وظهرت بذلك طبقة إجتماعية طفيلية سيطرت على كل القطاعات الحيوية في المجتمع و سخرتها في خدمة مصالحها الخاصة، وهذا الدكتور عبد الحميد

الإبراهيمي - رئيس وزراء سابق - يعترف بعدم قدرة الإستراتيجية الإقتصادية التي حددتها السلطة للتنمية من مواجهة التحديات، يقول: " بعد عامين من إنقلاب 1965 تمكنت السلطة من القيام بوضع إستراتيجية للنمو الإقتصادي و الإجتماعي و تطبيقها، وأعطت فيها الأولوية للقطاع الصناعي مع تعزيز القطاع العمومي، ولقد خولت هذه الطريقة السلطة دورا رئيسا في كل الميادين، وبدأ الفساد ينتشر على نطاق واسع في الفترة 1967- 1978، ثم توسعت ظاهرة الفساد و تشعبت في الفترة ما بين 1980- 1989 على الرغم من كل محاولات الإصلاح الإقتصادية التي أتخذت في هذه الفترة و منذ بداية التسعينات وحتى اليوم تحول الفساد إلى نهب شبه كامل للموارد الوطنية ".(32)

ومما زاد في سوء الأوضاع الإجتماعية هو إتجاه السلطة نحو سياسة زراعية جديدة بإعلان الثورة الزراعية و التي بموجبها صادرت الحكومة كل الأراضي الزراعية التي يملكها الفلاحون و وضعها تحت تصرف الصندوق الوطني للثورة الزراعية، هذه السياسة قد خلقت في نفوس المواطنين هالة من السخط و عدم الرضى عن هذه السياسات التي لا تزيدهم إلا قهرا، " وفي سنة 1971 صدر قانون الثورة الزراعية و كان يقضي بإنتزاع الأرض من المواطنين الجزائريين بحجة الحد من الملكية الفردية بحيث لا تزيد ملكية العائلة الواحدة على سبعة هكتارات (حوالي 13 فدانا) و ما زاد عن ذلك يوضع تحت تصرف الصندوق الوطني للثورة الزراعية ".

هذه الوضعية المعيشية المتردية التي أفرزتها الأوضاع الإقتصادية جعلت الرأي العام يبحث عن بديل لهذه السياسات الإقتصادية المفلسة، وفي خضم هذه الإشكالات يدخل التيار الإسلامي الذي يحاول دائما الوقوف في وجه هذه السلوكات السلطوية غير المسؤولة في نظره؛ و يطرح البرنامج الإقتصادي الإسلامي كبديل لبرامج السلطة التي يرى فيها الظلم في توزيع الثروة.

لقد تمكن الإسلاميون من الإستفادة من فشل المشاريع التنموية التي أقرتها السلطة و ذلك بالتركيز على كشف مواضع الخلل فيها وتحميل السلطة تبعات فشلها، و هكذا وجدت الجماهير الشعبية نفسها أمام واقع يفرض عليها تغيير النظام عامة و بعث آخر يحمل خصوصيات المجتمع و يعمل وفق مناهجه و قيمه و لم تتوفر هذه المميزات إلا في المشروع الإسلامي الذي قدمه أصحابه على أساس أنه هو الوحيد القادر على بناء دولة تسودها العدالة الإجتماعية و القادرة على إتاحة الفرصة لكل الشرائح الإجتماعية، و دفع كل ما يضر بالصالح العام من فساد وفقر وتخلف، " أما العامل الثالث فهو الأزمة الإجتماعية و الإقتصادية التي إنعكست في صورة تدهور مطلق في مستويات معيشة الطبقات الشعبية و تفاقم التفاوت الفاحش في توزيع الدخل، و ما بعثه ذلك من نشوء طبقة إجتماعية صغيرة محتكرة للقسم الأكبر من الثروة الوطنية و جماعة شعبية مهمشة و مرمية في الأحياء الفقيرة و مدن الصفيح من دون أمل ومن دون مستقبل، هذا المزيج الإنفجاري من القلق على الذات وتشويش الوعي بالهوية و إنحلال عرى الوطنية ومن

الإختناق نتيجة عدم وجود أي أمل في التغيير السلمي للأوضاع ومن الإندحار اليومي والمستمر إلى الزاوية المظلمة من المجتمع و التاريخ هو الذي يشكل وقود الحركة الإسلامية و محركها ".

4.1.2.3.2. عامل سياسي:

كان الشعب الجزائري يطمح إلى دولة وطنية تحفظ حقوق المواطنة لكل الطبقات الإجتماعية، و تقر بحق النقد و حرية التعبير و توفر الفرص لكل الأفراد لممارسة النشاط السياسي، بمعنى بناء دولة عصرية على أسس الديمقراطية الحقة، لكن السلطة كانت قد إتخذت منهجا سياسيا معاكسا للتيار الشعبي تمثل في سيطرة جماعة معينة على مقاليد الحكم و إستأثرت بالسلطة لصالحها.

و لتبرير هذا السلوك السياسي عمدت السلطة إلى خنق الأصوات و تكميم الأفواه المعارضة التي ترفض النظام الشمولي بكل مؤسساته، " و إذا حرم الناس من حرية التعبير عن الرأي، ومن محاسبة المسؤولين عن أخطائهم وأعمالهم، وحق تغيير المخطئ و المهمل والمسيء.. فإنهم يتحولون إلى العمل السري وكلما إزداد الكبت من الدولة إزداد التطرف و العنف من جانب الرعية ".(33)

هذا الوضع السياسي أحدث فجوة كبيرة بين السلطة والشعب، وظهرت جماعة تنادي بضرورة تقويض أركان هذا النظام الشمولي، الذي يعتمد في إستمراريته على الإستبداد، يقول إبن خلدون : " إن الملك إذا كان قاهرا، باطشا بالعقوبات، منقبا عن عورات الناس و تعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات،ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج ".(34)

لقد كان لنظام ما بعد الإستقلال أثر كبير في تبلور فكر سياسي لدى الجماهير الشعبية لما أحدثه هذا النظام من إنعكاس سلبي على طموحات الشعب، فهذا الشعب الذي عانى الإضطهاد زمن الإستعمار يطمح اليوم إلى تأسيس النظام الذي يكرس قيمه و خصوصياته و يتمكن من خلاله أن يعبر عن حريته في إختيار ممثليه، لكن سيطرة زمرة من الأشخاص على مقاليد السلطة والتحكم في كل القوى الإجتماعية الفاعلة و تسخيرها لخدمة مصالحها الخاصة قد جعل هذه الجماهير المتعطشة للحرية تصاب بخيبة أمل كبيرة ساهمت في تكوين الحقد و الكراهية لهذا النظام بكل مؤسساته، وهذا الأمر أحدث إنفصام سياسي كبير " إن الإطاحة ببن بلة تركت فراغا و دمرت كل البناء التأسيسي ووضعت هواري بومدين في موقع القرار المطلق على رأس مجلس الثورة الذي أسسه؛ كانت نظرته إلى السلطة حاسمة، لا لدولة القانون لقد أصبح قادة الشرطة و الدرك أعضاء كاملي العضوية في مجلس الثورة ولكن ليس وزير العدل...".(35)

إن هذا الإخفاق لمشروع الدولة الوطنية و فشل السياسات العامة التي سطرتها السلطة كان أحد الأسباب الرئيسية لنمو وإنتشار الحركة الإسلامية بكل تياراتها، " إن الإسلام الثوري أو الحركي لم يبرز إلى الوجود هكذا من العدم، فالبؤس الإجتماعي و تهميش النخب التواقة إلى التقدم و مواكبة العصر و كذلك رفض

أي مشروع مجتمع متماسك يسمح بتكوين تركيبة متناسقة تجمع بين القديم والجديد و الأصالة و المعاصرة يضاف إلى ذلك غياب الحرية والديمقراطية و تفشي مظاهر الرشوة و الفساد في كل مكان و في مختلف المجالات.. كل هذه العوامل و الظروف مجتمعة هي التي أدت في الثمانينات إلى ظهور الحركة الإسلامية في الجزائر ".(36)

لقد كان لسياسة خنق الأصوات و تقييد الحريات أثر كبير في إلتفاف الجماهير حول الحركة الإسلامية و اللجوء إلى الخطاب الإسلامي الذي أصبح متنفسا لهذه الجماهير التواقة إلى الحرية، وقد تمكنت الحركة الإسلامية من إستغلال هذا الطلاق السياسي بين السلطة و الشعب لتوجه خطابها تحديدا نحو نقذ النظام بأكمله بإعتبار أن النظام الإشتراكي نظام ملحد يتعارض و خصوصيات المجتمع الجزائري.

و هكذا إستطاع الإسلاميون التركيز على خط البديل الإسلامي والتذكير بالماضوية الإسلامية و ما تميزت به هذه الفترة من حسن في التسيير، و عدل في توزيع الثروة، و ديمقراطية في النقد والتعبير.

و بحكم العلاقة التي تربط الجزائريين بالإسلام فقد وجدت الحركة الإسلامية قبولا واسعا لطرحاتها و إنتشارا لأفكارها و مفاهيمها، خاصة و أن هذه الأفكار تركز تحديدا حول أساليب تغيير النظام القائم و إقامة الدولة الإسلامية الحديثة المبنية على منهج السلف الصالح.

2.2.3.2. العوامل الخارجية:

2.2.3.2. 1. تأثير النهضة الإسلامية في العالم الإسلامي:

لم تكن الحركة الإسلامية في الجزائر بمعزل عن الإسهامات الفكرية التي قدمتها النهضة الإسلامية الحديثة لما يعرف بالإسلام الحركي، فهي في الحقيقة محصلة للتجارب التنظيمية التي ألمت بها الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي فهذه الأخيرة كان لها تأثيرا بالغا في بلورة المناهج و المفاهيم التي تغذت بها الحركة الإسلامية في الجزائر.

و يرجع ظهور هذه الحركات في العالم الإسلامي إلى أوائل القرن العشرين نتيجة لتلك الإسهامات الفكرية التي قدمها علماء عصر النهضة من أمثال جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا وعبد الرحمان الكواكبي و غيرهم من المفكرين الإسلاميين.

وتعود عوامل نشوء هذه الحركات إلى الإنتكاسة الحضارية التي عرفها العالم الإسلامي، و الغرق في عصر الظلامية والتخلف والإستبداد السياسي، وكمحاولة عملية للإجابة على التساؤل الذي كان و لا يزال يطرح و يتمحور حوله النقاش، والذي صاغه مفكروا عصر النهضة في إشكالية أساسية هي: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ؟

ونتيجة إخفاق التيارات القومية والليبرالية في الإجابة عن هذا التساؤل وتحقيق النهوض الحضاري المطلوب

برز التيار الإسلامي كقائد بديل لتخليص المجتمعات الإسلامية من هذه الوضعية البائسة والخلاص في منظور هؤلاء الإسلاميون لا يتحقق إلا بتشخيص الأسباب التي أدت إلى هذه الأوضاع حتى تتمكن الشعوب الإسلامية من إعادة تأسيس نظم إجتماعية تحقق لها هذا النهوض الحضاري.

إن الأسباب في نظرهم تكمن في إبتعاد المسلمين عن دينهم و ترك منابعه الأصلية، " إن غياب عنصر الزمان كمحدد لمعنى النهضة و التقدم، يجعل من الجائز و من الممكن الإتجاه إلى الماضي عند التفكير في أسبابهما وعواملهما ومن هنا سيكون الجواب عن السؤال المذكور متجها إلى الماضي لا إلى المستقبل " تأخرنا لأننا تركنا سيرة أسلافنا، لأننا إنحرفنا عن نهجهم القويم "، و قد يأتي الجواب مضاعفا لينص أيضا على " أن غيرنا تقدم لأنه سلك مسلك أسلافنا...".(37)

هذه المفاهيم و النظريات الجديدة التي نتجت عن رؤية إسلامية للخروج من هذا النفق المظلم الذي تعيش فيه المجتمعات الإسلامية قد وجد قبولا واسعا لدى الجماهير الشعبية الرافضة لكل قيم الحداثة و الناقمة عن الأوضاع السائدة، " إن أحد مصادر جاذبية الخطاب الإسلامي الكبرى، التي تجعل الناس ينصتون إليه و تضفي عليه درجة لاشك فيها من المعقولية، كامنة في حقيقة أن إستمرار إسناد قيم الحداثة و التجديد والتقدم على مرجعية غربية قد قطعها عن الجسم الكبير للأمة و المجتمع، و جعل منها ما يشبه الإسم التجاري الخاص ببعض النخبات المتغربة التي أصبحت تغار عليها و تدافع عنها بقدر ما تعمل المستحيل للإحتفاظ بها حكرا عليها، و إستخدامها إشارة للتمييز و مصدرا للسلطة الفكرية في الوقت نفسه ".(38)

و تعتبر حركة الإخوان المسلمين إحدى الحركات الإسلامية ذات الإنتشار الواسع والمرجعية الأساسية لأغلب التنظيمات الحركية الإسلامية ، بتجربتها المتميزة في عملية التغيير الإجتماعي، هذه الحركة التي أسسها الإمام الشهيد حسن البنا في الثلاثينيات من القرن الماضي قد لعبت دورا فعالا في نشر الفكر الحركي و التنظيمي الإسلامي و خاصة في الجزائر، إذ كان ملحوظا في تأثر أعضاء الحركة الإسلامية بكتابات و أفكار منظري حركة الإخوان حتى أن بعض أقطاب الحركة الإسلامية قام بمبايعة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين بإعتباره يضم جماعة المسلمين التي تحدثت عنها النصوص النبوية و أعتبروا أن رفض مبايعة الإخوان المسلمين هو خروج عن جماعة المسلمين، و هذه الفكرة قد ظهرت خاصة عند جماعة محفوظ نحناح.

كما كان لفكر أبو الأعلى المودودي - أمير الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية - أثر كبير في دفع العمل الإسلامي و ترشيد الصحوة الإسلامية من خلال كتاباته المتميزة التي تعبر عن الواقعية الإسلامية و طرحاته الجادة في إشكالية التغيير الإسلامي، إذ يقول في هذا المجال: " و دعوتنا لجميع أهل الأرض أن يحدثوا إنقلابا عاما في أصول الحكم الحاضر الذي إستبد به الطواغيت و الفجرة الذين ملأوا الأرض فسادا و أن تنتزع هذه الإمامة الفكرية والعملية من أيديهم حتى يأخذها رجال يؤمنون بالله و اليوم الآخر و يدينون دين الحق و لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا ".(39)

إن عامل النهضة الإسلامية الحديثة قد ساهم بشكل فعال في إنتشار الأفكار التي تدعو إلى تغيير واقع المسلمين والرجوع إلى منهج الأسلاف في بناء المجتمع الإسلامي المثالي الذي يطمح إليه كل مسلم بعد أن فشلت كل النظم القومية و الليبرالية في تحقيق هذا الهدف ، و هذا التأثير نلمسه واقعا في الخطاب الإسلامي لدى زعماء الحركة الإسلامية في الجزائر ، والذين أصبحوا يطرحون بعض المفاهيم العالمية كمفهوم التغيير الإسلامي، المنهج الإسلامي، المجتمع الإسلامي، و كثير من المفاهيم التي ظهرت مع بداية النهضة الإسلامية .

2.2.2.3.2. إنتشار كتب الإخوان المسلمين:

إن لإنتشار الفكر الإخواني في الجزائر أثر كبير في التعريف بالمشروع الإسلامي الذي تحمله النخبة الإسلامية الإصلاحية التي إنطلقت في طرح أفكار التغيير، و قد أدى هذا إلى تأجيج الصحوة الإسلامية خاصة مع توفر ذلك الكم الهائل من كتب الفكر الإسلامي لمنظري الإخوان المسلمين إذ أصبحت المكتبات الجزائرية غنية جدا بهذه الكتب و أصبح القارئ الجزائري لا يتحدث إلا عن أفكار حسن البنا و سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، وسعيد حوى ومصطفى السباعي وغيرهم من منظري الفكر الإخواني، وتشبع رموز الحركة الإسلامية بمفاهيم ومناهج الإخوان في التغيير، وأصبح مفهوم الحاكمية مفهوم محوري تبني كل جماعة إسلامية منهجها التغييري على أساسه.

هذا المفهوم الذي دار حوله جدل واسع و الذي أثاره سيد قطب في كثير من كتاباته خاصة كتاب " معالم في الطريق " الذي ما برح يفارق شباب الصحوة، و أصبح المرجعية الأساسية لطرحاتهم و تصوراتهم حول بناء الدولة الإسلامية الحديثة ، و أصبح تصور سيد قطب لهذه الدولة هو التصور المثالي، " إننا ندعو إلى نظام، الحاكمية فيه لله وحده لا لفرد من البشر و لا لطبقة و لا لجماعة ، و بذلك تتحقق فيه المساواة الحقيقية، ولا يكون لحاكم فيه حقوق زائدة على حقوق الفرد العادي من الشعب، و لا تكون هناك محاكم خاصة للشعب، ومحاكم خاصة للوزراء أو غير الوزراء إنما يقف فيه الحاكم الأعلى مع أي فرد من الشعب أمام القضاء بلا تمييز ولا إستعلاء ".(40)

لقد أصبحت دعوة حركة الإخوان المسلمين معروفة عند كل جزائري، فذلك الرصيد التاريخي الذي تملكه في مجال الدعوة و المعارضة الإسلامية أكسبها شعبية حتى خارج ديارها، فهي التي قدمت نفسها على أساس أنها حركة عالمية تتجاوز الأقطار و الحدود، كما كان لتواجد الشيخ الغزالي في الجزائر في سنوات الثمانينات أثر كبير في غرس الفكر الإخواني و طبع الصحوة الإسلامية بطابع الإخوان المسلمين، و ذلك من خلال إسهاماته الفكرية و نشاطاته الحركية، و زاد في تنازله عن حقوق طبع كتبه لديار النشر الجزائرية إسهاما كبيرا في تعلق شباب الصحوة بالفكر الإخواني، لأنه أصبح من اليسير عليهم الحصول على هذه الكتب، و بالتالي أعطى فرصة لهم لمعرفة نظرة الإسلام إلى الواقع الإجتماعي وطرق الخروج من الأزمات التي يعاني منها.

وهكذا ساد المنهج الإخواني في فقه الحركة الإسلامية، و أصبحت كتب سيد قطب و الحسن البنا وفتحي يكن هي المراجع الأساسية لهم في تعريفهم بالدعوة الإسلامية، و تشبع الدعاة بأسلوب الشيخ عبد الحميد كشك في الخطب المسجدية، و هذه كلها عوامل جعلت شباب الصحوة يتفاعل مع طرحات الحركة الإسلامية، " إن المدرسة الإخوانية إستطاعت أن توقظ شعلة الإيمان في قلوب العديد من الجزائريين فأستطاعت أن ترفع المستوى العلمي و الحس الحركي و ذلك عن طريق الكتب و المجلات..فأصبحت مؤلفات الشيخ محمد الغزالي، و الشهيد سيد قطب و الشيخ يوسف القرضاوي من العملات النادرة لدى الأوساط الإسلامية بالجزائر و إلى جانب هؤلاء العمالقة لا ننسى ذكر كتب الشيخ سعيد حوى، و زينب الغزالي، الشهيد حسن البنا و المودودي، إن هذه الكتب لعبت دورا جد هام لإيصال هذه الدعوة المباركة ولا ننسى في هذا المقام بعض المجلات " كالدعوة " التي حللت بعض القضايا الدولية تحليلا إسلاميا ".

2.2.3.2. 3. إنتصار الثورة الإسلامية في إيران:

جاءت الثورة الإسلامية في إيران في وقت كانت فيه الحركة الإسلامية أمام تحديات فرضها الواقع المتغير، إذ أصبحت الحركة الإسلامية تعاني من تشرذم و إنقسام داخل الصف، بين المشككين في نجاعة هذا المنهج الحركي المنتهج و بين المصّرين على ضرورة إتمام المسيرة، و في الطرف الآخر يبرز أعداء المشروع الإسلامي الذين يخشون من نجاح الإسلاميين في السيطرة على مجموع الفعاليات الإجتماعية .

" إن الحركة الإسلامية الجزائرية حفت بكثير من الإعتراضات و حامت حولها جملة من الشبهات سجلت عليها مجموعة من التحفظات و ذكرت ذلك ليعلم القارئ و المتتبع للشأن السياسي أن الحركة الإسلامية أفرزت مخاوف وقلق على مستويات متعددة بدأ من السلطة و الطبقة السياسية و الدبلوماسية و العالم الخارجي الذي له مصالح إستراتيجية ذات أهمية بالغة، و وقعت في مسار سياسي و فكري ليس محل تقدير و تجاوب يحتوي على التنافر الإجتماعي و الإضطراب السياسي و أظهرت تصورا إعترض عليه كثير من المثقفين و السياسيين و المتتبعين لشأن الحركات الإسلامية و كذلك السلطة كعنصر أساسي في معادلة التقارب ".(41)

غير أن نجاح الإسلاميون في إيران في الوصول إلى تحقيق التغيير الفعلي و السيطرة على السلطة و نظام الحكم قد أحدث تغييرا جذريا في الرؤية التي كانت تشك في المشروع الإسلامي عامة و المنهج الحركي خاصة، كما أحدث إنقلابا في التصورات والوقائع الإجتماعية، و أصبح العام و الخاص لا حديث لهم إلا عن الدولة الإسلامية المعاصرة التي ستقيمها الحركة الإسلامية.

لقد أضافت الثورة الإسلامية في إيران إنتصارا لرصيد الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، و أثبتت للجماهير الشعبية بأن الطموح إلى تحقيق العدالة الإجتماعية و فرض واقع إجتماعي جديد ليست بالهدف المستحيل أو الحلم الذي لا يتحقق، "...جاءت الثورة الإيرانية و نجحت بسبب حب الشعب للإستشهاد في سبيل تحقيق مبادئها هذه المعارضة و العنف و إرساليات الحماسة لهم من قبل الشيعة جعلت أنصار

السنة يتأثرون بالعنف الذي جاءت به الثورة الإيرانية، ودليل ذلك العمل المعروف الذي قام به السلفي جهيمان - في إقتحامه للمسجد الحرام بعد مضي أقل من تسعة شهور على نجاح الثورة الإيرانية سنة 1979 ".(42)

و ربما الأمر الذي ساهمت به الثورة الإيرانية في رفع رصيد الحركات الإسلامية، هو تخليص الشعوب الإسلامية من عقدة الخوف من الأنظمة الحاكمة، و كرست رؤية جديدة تقوم على أساس أن هذه الأنظمة هشة البناء و يسهل تقويض أركانها و تغيير مبادئها و أسسها، خاصة وأن هذه الشعوب قد فقدت مصداقيتها في أنظمتها، بعد أن فشلت هذه الأخيرة في إيجاد تركيبة إجتماعية متماسكة تقوم عليها النهضة الحضارية بعد إنكماش مفهوم الدولة الوطنية إثر هزيمة حزيران 1967 .

و ما أعطى لهذه الثورة أهمية خاصة في أثرها على الحركة الإسلامية هو إعلانها عن إنطلاق مشروع تصدير الثورة الإسلامية التي أعلن عنها " آية الله الخميني" و أصبحت غالبية الحركات الإسلامية تتبجح بهذه المفاهيم وتتغذى من هذه التجربة، غير أن مشروع تصدير الثورة الإسلامية قد عرقل بسبب الحرب مع العراق في حرب الخليج الأولى، و وقوف مفهوم القومية حاجزا أمام إنتشار هذا المشروع، " إن رجال الحركات الدينية نشطون في المنطقة والثورة الإيرانية تحاول إرسال إشارات لهم ليتعاونوا معها والتنسيق معهم لقلب الأنظمة السياسية، لكنها فشلت في العراق، الكويت، البحرين لأن إنتماء الشعب و ولاءه للقومية العربية، ومع أن منهم الكثير من الشيعة إلا أنهم كانوا أقوى من مناشدة الخميني لهم وولاء شيعته له ".

إن تأثير الثورة الإسلامية قد بدا واضحا في واقع الحركة الإسلامية في الجزائر بتأثر زعمائها بالنموذج الإيراني ولهذا قام مصطفى بويعلي بإعلان التمرد عن السلطة و إتباع أسلوب العنف إقتداءا بالثورة الإيرانية ظنا منه بنجاح هذا الأسلوب في تحقيق ما عجزت عنه الدعوة، غير أن طموحاته تحطمت أمام واقع عكس له كل التصورات و هذا لجهله بفقه الواقع و إختلاف الواقع الإجتماعي الجزائري و الإيراني.

2.2.3.2. 4. الغزو السوفيتي لأفغانستان:

حتى و إن كانت هذه الحادثة متأخرة بعض الشيء من الناحية التاريخية لنشوء الحركة الإسلامية، إلا أنها أعطت دفعة قوية للإسلام الحركي، في هيكلة تنظيماته بشكل يمكنه ليس فقط من الإنتشار بل في الدفاع عن الموروث الحضاري للأمة الإسلامية؛ وقد أثرت الحرب الأفغانية-السوفيتية على نمو الوعي والإحساس الإسلاميين من جانبين، الجانب الأول تمثل في إقتناع الشعوب الإسلامية قناعة ليس فيها مجال للشك بضرورة تغيير الأنظمة التي فشلت بحق حتى في الدفاع عن شرف الأمة، وطرح الحركات الإسلامية كبديل للمقاومة من أجل إستعادة هذا الشرف الضائع، أما الجانب الآخر هو إحتكاك الإسلاميون ببعضهم و الإستفادة من تجارب بعضهم البعض رغم إختلاف التركيبات الإجتماعية، و الإلتقاء بأبرز منظري الحركات الإسلامية و التلقي منهم مباشرة، و هكذا فقد كان للشيخ " عبد الله عزام " دور كبير في بلورة التصور الجديد لهيكلة الحركات الإسلامية للتكيف مع الواقع الجديد الذي تفرضه الظروف المتغيرة و كان

" لأسامة بن لادن " دور لا يقل أهمية في تمويل مشاريع التغيير في المجتمعات الإسلامية، " لقد ظهرت في سنوات الثمانينات موجة من الشباب الطموحة لبناء الدولة الإسلامية مثل الدولة التي شيدها محمد بن عبد الوهاب، و كان أسامة بن لادن يحث الشباب على الجهاد ضد الطواغيت في الأرض ".(43) و على إثر كل هذا ظهرت تيارات جديدة في الحركة الإسلامية في الجزائر تشكلت من الشبان العائدين من أفغانستان الذين تلقوا تكوينا عقائديا على يدي منظري السلفية الجهادية - عبد الله عزام وأسامة بن لادن - و الذين سيكون لهم الدور الكبير في تسيير الأحداث التي دخلت فيها الحركة الإسلامية كطرف في معادلة الصراع مع السلطة.

و إذا كانت الثورة الإسلامية في إيران قد ساهمت في إتساع القاعدة الجماهيرية للحركة الإسلامية فإن الحرب الأفغانية قد رسخت هذا الإتساع و حافظت على الإلتفاف الشعبي حولها، و أعطت مصداقية لقدرة الحركة الإسلامية على الوقوف في وجه التحديات فهذا الإنتصار الذي حققته هذه الحرب قد جعلت الرأي العام يعيد صياغة نظرته إذ كيف لمثل هذه الحركة غير المنظمة تنظيما مؤسساتيا حديثا أن تهزم أعتى قوة في العصر الحديث، فالإتحاد السوفيتي أحد الأقطاب العالمية التي لا تستطيع أن تهزمه جيوشا بأكملها فكيف ولت مدبرة أمام ضربات الإسلاميين؟

إن هذا الإنتصار قد فتح الباب واسعا أمام آمال وطموحات زعماء الحركات الإسلامية، فطرحوا مفهوما جديدا يدعو كل القوى الإسلامية لتكوين قيادة عالمية موحدة تحت إسم الأممية الإسلامية التي نادى بها " عبد الله عزام" : "...بعد أفغانستان لم يعد هناك مستحيل." بهذه الشعارات كان يهتف زعيم الأممية الإسلامية منذ أواسط الثمانينات ولم يكن ما يقوله عزام بكلام يلقى على عواهنه، فقد قام عزام مع يده اليمنى التميمي العدلاني، ذلك الأصولي الفلسطيني الأصل بإيجاد شبكة متواجدة في ما لا يقل عن 38 دولة من خلال المركز الذي أقاموه في أمريكا الشمالية و ذلك لأن الأول مثله مثل الثاني كان يعتقد بصورة حازمة بأن أفغانستان ليست سوى مرحلة من مراحل الجهاد الأكبر.

و لكي يتحول الحلم إلى حقيقة إنعقد مؤتمر آخر بعد ذلك بفترة في مدينة بروكلين الأمريكية برئاسة عزام نفسه و عقد مؤتمر آخر بعد ذلك بفترة في مدينة كانساس سيتي- بولاية ميسوري في الولايات المتحدة وقد جرى إختيار زعيم لكل بلد: بونوا الملقب بعبد الله أنس و هو صهر عبد الله عزام الذي كان رئيسا للجبهة الإسلامية عن الجزائر، راشد الغنوشي عن تونس، و توفيق مصطفى عن الأردن و يوسف القرضاوي عن مصر ".

لقد إستفادت الحركة الإسلامية في الجزائر كثيرا من نتائج الحرب السوفياتية - الأفغانية، و ذلك من خلال تغذية الصحوة الإسلامية بمفاهيم جديدة يقوم عليها العمل الإسلامي هو مفهوم الإيمان بالفكرة، فالتنظيمات الإسلامية التي لا تملك من القوة غير إيمانها بقداسة ما تناضل من أجله هو العامل الأول في إنتصارها على القوة السوفياتية الغاشمة، فكل المشاريع التي تعمل من أجلها أي جهة كانت لا يمكن أن تنجح إلا إذا

توفر شرط الإيمان بصدقها و قداستها حتى ترتفع هذه الأفكار إلى مرحلة العقيدة أين تصبح جزءا من كيان الفرد الذي يسعى إلى تحقيقها، و هذا هو السبب الأول الذي أدى إلى إنتصار المجاهدين الأفغان.

و هذه الميزة ينبغي لها أن تطبع كل شباب الصحوة الإسلامية لتحقيق نجاح المشروع الإسلامي في المجتمع الجزائري، فما لم يتوفر الإيمان بشرعية نضال الحركة الإسلامية لن تستطيع تحقيق مشروعها مهما كانت الظروف و مهما توفرت الأسباب الموضوعية، و هذا هو المفهوم الذي كرسته الحرب الأفغانية - السوفياتية.

3.3.2. الحركة الإسلامية في مـــواجهة السلطة:

3.3.2. 1. عبد اللطيف سلطاني ومنطق معارضة السلطة:

لم يكن الشيخ عبد اللطيف سلطاني ليرضى بتأسيس دولة على المبادئ الإشتراكية الشيوعية، وهو الذي ناضل طوال حياته من أجل إرساء قيم الدولة الإسلامية على أرض الجزائر، لكن دولة ما بعد الإستقلال قلبت الموازين و أجهضت كل المحاولات و لم يستفق الشعب الجزائري إلا على وقع ترسيم النظام الإشتراكي كإطار لتسيير الدولة الجزائرية المستقلة، في هذه الوضعية لم يجد الشيخ عبد اللطيف سلطاني غير المعارضة العلنية للسلطة؛ و تميزت خطبه بروح نقدية عالية و بأسلوب خطابي عنيف ضد السلطة.

إن هذا الزيتوني الراديكالي الذي ساهم في تأسيس جمعية العلماء المسلمين، و بث فيها القيم الإسلامية وجد نفسه أمام تحد صعب، فبإمكانه مواجهة الإدارة الإستعمارية بكل روح جريئة غير مبال بالعواقب. لكن أن يثور ضد الدولة التي بدل كل جهده من أجل تأسيسها فهذا الأمر غير ممكن إطلاقا، لكن ورغم هذا التحدي الصعب إلا أنه تمكن من حسم أمره و تحديد وجهته، فرفض كل أنواع المساومة و فضل أن يبقى وفيا لمنهجه، منهج إخوانه عبد الحميد بن باديس و البشير الإبراهيمي.

" هو الشيخ عبد اللطيف بن علي بن أحمد السلطاني، من مواليد 1904 بالقنطرة ولاية باتنة، ولم يكن يتجاوز السنة الرابعة من عمره حتى أصبح يتيم الأب، درس القرآن على أيدي الشيوخ، صالح بن شبانة و أحمد بن العبداوي و المبروك بن سي المسعود، ويحيى بن محمد ".

لقد كانت طفولة عبد اللطيف سلطاني حافلة بالأحداث،فبعد أن تقلب في الأرض متنقلا بين الكتاتيب والزوايا يجد نفسه في جامع الزيتونة ليتخرج منها " بشهادة التطويع" بعد سبع سنوات من الدراسة وعند عودته إلى الجزائر جمعته الأقدار بأخويه عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي ليؤسسوا منهجا جديدا في الإصلاح الإجتماعي، وعاش طيلة زمن الإستعمار مناضلا ناصحا، مجتهدا في تربية الأجيال لتقود المسيرة الحضارية التي تحقق العيش الكريم في ظل الإستقلال، و قد تحققت أمنية الشيخ سلطاني للحياة في ظل الإستقلال، لكنه وقع في براثين إستعمار النظام الإشتراكي ليبقى مناضلا فدا، وخطيبا مقتدرا، وكاتبا ناقدا. لقد سيطرت النخبة الشيوعية على الوضع الإجتماعي في الجزائر بعد الإستقلال و عملت بكل قواها من أجل إضفاء الشرعية الإجتماعية على هذا النظام، بتبريراتها المختلفة مدعمة من طرف السلطة بكل

وسائل الإقناع، و كثيرا ما كانت هذه النخبة تلجأ إلى تأكيد المغالطات التاريخية، فقد بثت فكرة مفادها أن الإسلام و الإشتراكية لا يتناقضان في شيء وأن الإشتراكية من صميم الإسلام و ذلك لتبرير النظام القائم و لإحتواء النخبة الإسلامية المعارضة للتوجه الإشتراكي، لكن هذه الأساليب لم تجد نفعا و وقفت النخبة الإسلامية رافضة لأي نظام غير النظام الإسلامي، جزائريون أحرارا في ظل دولة الإسلام.

" فالإسلام دين سماوي موجود مستقل بنفسه، والشريعة خالصة كاملة لا ينقصها شيء لكي تكمله القوانين الوضعية، و الذي يدعي أن الإسلام يعاني من نقص، و أنه غير قادر على حل مشاكل العصر الحالي هذا كاذب و جاحد و ملحد، إذا قالوا أن في الإسلام عدة أهداف إجتماعية أو ميولات تشبه الإشتراكية نقول نعم بالفعل، لكن أن يقولوا أن الإشتراكية هي الإسلام و أن الإسلام هو الإشتراكية فلا، لن يقارن الإسلام أبدا مع الإشتراكية مهما فعل الذين باعوا دينهم...".(44)

لقد عرف عبد اللطيف سلطاني بعدائه الشديد للمبادئ الإشتراكية، ونقذه اللاذع لرجالها، و كان كثيرا ما يتصادم مع رجال السلطة بسبب خطبه النارية ضد مؤسسات الدولة؛ و في حديثه عن مواقفه مع رجال السلطة يقول: " قال لي مسؤول في الحزب في مقابلة وقعت بيني و بينه، قال لي هكذا حرفيا قالوا لي عنك أنك متعصب، فقلت له نعم أنا متعصب لديني و لا أتساهل أبدا ذلك لأني لم أرضى ببيع ديني مقابل رضى بعض الجهات عني، كما هي راضية عن غيري ممن يصفونهم بالمرنين المطواعين و في بعض الأوقات يصفوننا بالجمود للسبب نفسه، وهكذا يجري الصراع بين المتمسكين بدينهم و المحافظين على أخلاقهم و بين الضعفاء المنشقين عن دينهم و أخلاقهم ".(45)

و لما إنطلقت الدولة في مشروع الثورة الزراعية وقف عبد اللطيف سلطاني معارضا لهذه السياسة و أعتبرها إعتداء على ثروة الشعب، و في هذه الظروف ألف كتابه الشهير" المزدكية هي أصل الإشتراكية " سنة 1974، وقد نشر في المغرب بسبب رفض السلطة نشره في الجزائر، هذا الكتاب يتضمن أفكاره و مواقفه إتجاه الإشتراكية يقول: " كنت دعيت فيمن دعي من الأساتذة لتصحيح إمتحان الدخول إلى مدرسة المعلمين الكائنة ببوزريعة في نهاية السنة الدراسية 1965، لتصحيح مادة الكتابة فكان من نصيبي أوراق بعض التلاميذ الممتحنين، فرأيت عجبا، و كان الموضوع - فيما أذكر " الإقتصاد في حياة الأمة و الفرد "، فكان الطلبة يستدلون بأقوال و آراء قادة روسيا الشيوعية فهذا يقول قال ماركس الإقتصاد كذا، وذاك يقول قال لنين و آخر يقول قال ستالين، وهكذا مما علمت منه أن المعلمين الذين تولوا تعليم أبناء هذا الشعب المسلم لم يكونوا يحملون في نفوسهم عقيدة المسلم ولا يعرفون شيئا مما ذكره القرآن في الموضوع، و لا الحديث الشريف، فعلمت أن الأمر مقصود و هو محو الإسلام من هذه الأرض و إثبات الشيوعية مكانه، و بثها في عقول شباب الأمة، و هذا أمر مدبر ومبيت و لم يأت عفوا من غير قصد ".

إن ما قدمه عبد اللطيف سلطاني للحركة الإسلامية هو دوره في تأسيسها، إذ كان أحد واضعي النواة

الأولى لها فقد كان من المؤسسين لجمعية القيم سنة 1963، التي قامت السلطة بحلها نتيجة لمواقفها من بعض القضايا الإسلامية و يقول في شأن حلها: " و المعروف عند جميع الدول و الشعوب أن عملا مثل هذا العمل الذي قامت به جمعية القيم الإسلامية شيء معروف ومستعمل، فهل في إرسال الجمعية لبرقية الإلتماس شيء مخالف للقوانين و الأعراف الدولية؟

و هل يعد مثل هذا تدخلا في شؤون الغير؟ و الإسلام جعل المسلمين كلهم إخوة - فقاموا للبرقية تلك و قعدوا ولم يجدوا لها غير سلاح واحد و هو حل جمعية القيم الإسلامية و تعطيل المجلة و بذلك وقف نشاطها كجمعية وتعطلت أداء مهمتها، و هذا هو النظام الإشتراكي في كل بلد، فإنه لا يسمح بتأسيس أي هيئة أو تشكيلة- كيفما كانت- إلا إذا كانت تخدم مبادئه وتحمد أفعاله وتؤيدها ".

كما عرف الشيخ سلطاني بتبنيه لمنهج معارضة السلطة، فقد وقف طيلة حياته رافضا لطرحاتها، و ناقدا لمشاريعها فهو يمثل بحق التيار المتشدد في الحركة الإسلامية؛ و تميزت حياته بصدام دائم مع السلطة و رجالها، فهو الذي وقف في وجه بن بلة حين دعا المرأة إلى الخروج، و تصدى لبومدين و سياسة الثورة الزراعية، وكان أحد صناع أحداث الجامعة المركزية سنة 1982.

كما كانت إسهاماته الفكرية تتميز بالتشدد و الواقعية، و قد ألف ثلاثة كتب ساهم بها في عملية الإصلاح إذ كان لكتاب " المزدكية هي أصل الإشتراكية " الأثر الكبير في توعية المجتمع و تحسيس أبناء الصحوة بمخاطر النظم الإشتراكية و جاء كتابه الثاني " سهام الإسلام" سنة 1980 ليعطي رؤية دقيقة حول طبيعة الإسلام و كيفية ممارسة الحياة الإجتماعية، " من جهة أخرى عبد اللطيف سلطاني كتب سهام الإسلام حيث هاجم فيه الثورة الجزائرية التي جرت في مصلحة الإسلاميين الذين عانوا ويعانون دائما من فقر في الشرعية التاريخية نافيا دور الحركة الوطنية و جبهة التحرير الوطني في تعبئة القوى الشعبية قبل وبعد الثورة التحريرية ".(46)

كما إحتوى هذا الكتاب على كثير من الأفكار التي تدعوا إلى التغيير الراديكالي لهذا الواقع الإجتماعي الذي وقع فيه إنحرافا عن طبيعة الحياة الإسلامية ، و تبدو هذه الأفكار واضحة حين يتطرق لتوضيح معالم الجهاد، فهو لا يرى الجهاد بالسلاح فقط ، بل بكل ما يستطيع الفرد المسلم أن يثبث به ركائز الإسلام في المجتمع، " هو المبالغة في إستفراغ الطاقة و القوة و الوسع، سواء بالقوة أو باللسان أو أي وسيلة تكون لتثبيث العقيدة و نشر الدين، و محاربة الصادين من الناس عن دين الله، بكل ما يطيق الإنسان من نفس أو مال أو علم أو غير هذا...".(47)

أما كتابه الثالث" في سبيل العقيدة الإسلامية" سنة 1982، فقد ركز فيه على توضيح النماذج من الأفراد الذين ينبغي للمسلم أن يقتدي بهم في سبيل تحقيق دولة الإسلام.

و نتيجة لمواقفه هاته و حياته التي تميزت بالمشاركة الفعلية في الإصلاح والتوجيه و نظرا لمواقفه المعارضة للسلطة فقد أنهى حياته تحت الإقامة الجبرية بعد أحداث الجامعة المركزية 1982.

لقد أعطى الشيخ سلطاني للحركة الإسلامية واقعية متفردة، و منهجا صلبا في مواجهة التحديات، و كان بحق رمزا من رموز الدعوة الإسلامية بما قدمه من أعمال و أفكار ساهمت في تحديد و جهة الحركة الإسلامية ومنهجها في التغيير.

3.3.2. 2. جماعة الموحدون ضد الميثاق الوطني:

في ظل هذه الظروف التي تميزت بتوتر في العلاقات بين السلطة والحركة الإسلامية نتيجة لتلك السياسات التي إتبعتها السلطة، و التي فتحت المجال لسيطرة النخبة الشيوعية على الحياة الإجتماعية، و في خضم ذلك السجال الذي وقع بينهما بسبب قيام الثورة الزراعية، قامت السلطة بمغامرة أخرى زادت من خلالها تأكيد هذا العداء بينها و بين الإسلاميين.

ففي سنة 1976 فتحت مناقشات لتعديل الميثاق الوطني و قد جاءت نتائج هذا التعديل لتأكيد المبادئ الإشتراكية للدولة الجزائرية، هذه المبادئ التي رأت فيها الحركة الإسلامية تعارض مع بعض القيم الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية و قانون الأسرة، وكانت هذه السياسات مصحوبة بتصاعد كبير للتيار اليساري الإلحادي و هذا ما جعل الحركة الإسلامية تتصدى لهذه السياسات و الإتجاهات بإعتبارها مخططات للتغريب الثقافي و المسخ الحضاري للأمة، و تأكيد الإستبداد السياسي وترسيخ الحكم الإنفرادي، بالرغم من كل ما قدمته الأمة من تضحيات لتعيش في جو من الديمقراطية والحرية في إطار المبادئ الإسلامية، فهذا السجال القائم بين الإسلام و الديمقراطية من جهة و الحكم الإستبدادي من جهة أخرى، هو الذي فرض على الحركة الإسلامية التصدي لهذا المشروع السلطوي الذي يكرس سلطة الحزب الواحد و التي يقرها الميثاق الوطني.

" غير أن إنتظار مأسسة الحكم بالإسلام لا يعني محاربة الديمقراطية، إذ أن المنازلة الأولى- على الصعيد السياسي- ليست إلا بين الإسلام و الديمقراطية من جهة وبين الطغيان المزدوج الذي يضيق التنفس على المسلمين من جهة أخرى ".(48)

إن دور الحركة الإسلامية في المعارضة السياسية جعلها تقف ضد القرارات التي صدرت عن تعديل الميثاق الوطني و بالرغم من سياسة الإستبداد و تقييد الحريات في ظل الحزب الواحد إلا أن واجب النصح و الإرشاد الذي كان شعار الحركة الإسلامية دفعها إلى تصعيد خطاب المعارضة، و لأجل ذلك تأسست جماعة تطلق على نفسها " جماعة الموحدون "، " و سرّ تسمية الجماعة نفسها بجماعة الموحدون أنه يرجع إلى ذلك الإمتداد التاريخي و البعد الحضاري الذي يجد جذوره في دولة الموحدون التي تزعمها الشيخ ـ المهدي بن تومرت- و التي يقول عنها الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار:" ليست كثرة في التاريخ الإسلامي تلك الثورات التي يتزعمها علماء في الدين و التي إنتهت إلى قيام سلطة سياسية تقوم بمنهج علمي ديني و يمارس فيها الحكم من مركز الإمامة كما في الدين وفق رؤية مؤسسة على إجتهاد

ديني يهدف إلى إقامة ميزان الشرع في سياسة الناس و تغيير شؤونهم إصلاحا لما كان يرى من إنحراف عن هذا الميزان و تأسيا بما كان يرى في عهد الخلافة الراشدة ".

هذه الجماعة إجتمعت فيها أعضاء من التيارات الإسلامية تزعمها محفوظ نحناح وأرسلت وثيقة إعتراض تبلغ فيها السلطة برفضها لهذا الميثاق، ورفعوا شعار: " لا للحكم الفردي، لا للإشتراكية، نعم للإسلام..." وأرسلت للسلطة تحت عنوان : " إلى أين يا بومدين...؟؟ ".

لكن السلطة التي دائما ما كانت تنظر إلى نشاطات الإسلاميين بمنطق الرفض و تعتبرها تجاوزات قد تؤثر على الكيان الإجتماعي للدولة، و تؤدي إلى تفكك العلاقات الإجتماعية، لذلك كان ردها عنيفا و حاسما و أعلنت عن أحكام بالسجن تراوحت بين 15 سنة و ثلاث سنوات في حق جماعة الموحدون، وقد سلطت على محفوظ نحناح أقصى عقوبة (15 سنة) و قد أفرج عنه بعد وفاة بومدين و لم يقضي من حكمه إلا خمس سنوات سجنا.

إن هذه الحادثة مثلت مرحلة من مراحل الصراع بين السلطة و الإسلاميون التي لم تكن الأولى و الأخيرة فمسار الحركة التاريخي حافل بالنزاعات والصدامات مع السلطة، و هذه الحادثة إعتبرت أحد المنعطفات في مسار الحركة التي شكلت لها البناء الفكري و التنظيمي، و التي ستؤسس التنظيمات السياسية التي تحتضن النشاط الإسلامي في سنوات التسعينات.

3.3.2. 3. أحداث الجامعة المركزية 1982:

مثلت أحداث الجامعة المركزية منعطفا حاسما في مسار الحركة الإسلامية،هذه الأحداث التي أظهرت للرأي العام قدرة الإسلاميين على التعبئة الجماهيرية وإمكانية تجميع قواها وفصائلها في الوقت الذي تريده جعلت السلطة في موقف صعب الإستيعاب، إذ وجب عليها الآن أن تبحث عن تصور جديد للمنهج الذي لابد أن تتخذه للوقوف في مسار المد الإسلامي، فالحركة الإسلامية اليوم وبعد عقدين من البناء والتكوين تمكنت من إضفاء الشرعية على برنامجها وأصبحت قوة إجتماعية بإمكانها توجيه المجتمع وفقا لتصوراتها ومبادئها.

إن هذه الأحداث وقعت نتيجة لذلك الصراع الناتج عن إختلاف أيديولوجي بين مشروعين، مشروع المجتمع الإسلامي ذو الإمتداد الشعبوي من جهة و مشروع المجتمع الإشتراكي المتبنى من طرف السلطة من جهة أخرى، و قد أعطت هذه الأحداث دعما قويا لمشروع الحركة الإسلامية في صراعها مع السلطة.

" في 11 نوفمبر 1982 تم تنظيم تجمع في الجامعة المركزية، و قد تم ذلك بحضور الشيوخ: أحمد سحنون عبد اللطيف سلطاني، عباسي مدني..." ، هذا التجمع جاء " بعد الأحداث التي عرفها الحي الجامعي بابن عكنون حيث ذهب الطالب كمال أمزال المولود عام 1963 و الطالب بمعهد اللغات الأجنبية تخصص لغة إسبانية ضحية مشادات حول مسألة إنتخاب لجنة حرة و ديمقراطية في الحي ".

" في 1982 و بالضبط في منتصف شهر أكتوبر، حاولت مجموعة من اليساريين، و هم المنظمة الثورية التي تفرع عنها حزب لويزة حنون (حزب العمال)، و مجموعة أخرى تنتمي للأفافاس التي كان يشرف

عليها الدكتور سعيد سعدي، أن تستولي على لجنة الحي التي كانت بأيدي جماعة مسجد بن عكنون، فدعت إلى جمعية عامة بعد مسيرة مكونة من حوالي 50 طالبا تمت داخل الحي كان شعارها التسيير الديمقراطي للحي، كمال أمزال لم يكن ينتمي لهذه المجموعات وإن شارك في المسيرة.. وفي أمسية 02 نوفمبر 1982 على الساعة الثامنة عندما حاول كمال أمزال إلصاق الإعلان الداعي إلى عقد جمعية عامة، دوت كلمة الله أكبر، بعد مناوشات صغيرة و قع ما وقع و ذهب كمال ضحية ذلك " ، حينئذ نادوا إلى هذا التجمع و الذي حضره أكثر من خمسة آلاف شخص وحددوا هناك ميثاق الدولة الإسلامية،وميثاق الدولة الإسلامية هذا الذي أمضاه الشيوخ: أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني، و عباسي مدني قدم تحت عنوان " بيان النصيحة " الذي شددوا فيه على ضرورة تغيير النظام الإجتماعي.

إن هذه الأحداث بما حملته من رؤية جديدة للتعامل مع الواقع الإجتماعي الجديد قد أثبث منهج الحركة الإسلامية في صف المعارضة السياسية، كما أفرزت قيادات جديدة عادت تبحث عن دورها التاريخي كعباسي مدني الذي عاد يبحث عن زعامته الضائعة بعد السنوات التي قضاها في طلب العلم.

ومهما كانت نتائج هذه الأحداث من إعاقة في مسار الحركة الإسلامية إثر تعرض زعمائها للسجن والتعذيب إلا أن ذلك لم يمنعها من التغلغل داخل المجتمع، فقد أصبح أبناء الصحوة ينظرون إلى التغيير على أساس أنه أصبح ضرورة ملحة لمن أراد أن يحافظ على المشروع الإسلامي الذي بذلت في سبيله مجهودات كبيرة، فكلما زادت السلطة في بطشها و تضييقها على الإسلاميين كلما زاد إلتفاف الجماهير الشعبية حولهم وحول مشروعهم، وبهذا فقد كانت أحداث الجامعة المركزية إحدى المحطات التاريخية التي مهدت لذلك الصراع العنيف بين الحركة الإسلامية والسلطة والذي ظهر مباشرا في سنوات التسعينات، وإن كان قد سبقته محطة أخرى لم تكن أقل عنفا في هذه المسيرة تمثلت في ظهور الحركة الإسلامية المسلحة وزعيمها مصطفى بويعلي.

3.3.2. 4. مصطفى بويعلي و ظهور الحركة الإسلامية المسلحة:

في ظل تسارع الأحداث التي طبعت الساحة الدولية في بداية الثمانينات و بروز الحركات الإسلامية كقوة إجتماعية لها قدرتها على التحكم في توجيه الفعاليات الإجتماعية والإنجازات الكبيرة التي أصبحت تحققها في ميدان التغيير الإجتماعي.

في غضون هذه الظروف ظهرت تيارات داخل الحركة الإسلامية تؤمن بالتغيير الراديكالي للأوضاع القائمة عن طريق الثورة و إستخدام العنف ضد الأنظمة، فهذه التيارات تركز على ضرورة بدء عملية التغيير من القمة، فأصل الفساد في منظورهم يكمن في فقدان السلطة لشرعيتها وعدم قدرتها على القيام بالأدوار المنوطة بها، و قد أصبحت لهذه الأفكار قاعدة تغذي هذا التيار خاصة بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران التي أعطت دفعة قوية لأنصار التيار الثوري، وفي هذه الأثناء ظهر مصطفى بويعلي زعيما للحركة المسلحة أول تنظيم إسلامي في الجزائر يتبنى منهج القوة في التغيير الإجتماعي، " ظهر بويعلي وجماعته في سياق

تاريخي معين، تميز بفشل المشاريع التنموية ذات الخطاب الشعبوي الإشتراكي و الوحدوي، وبالفشل السياسي للنظام الليبرالي المرقع الذي حاولت إنتهاجه بعض الأنظمة العربية المقربة من دوائر الغرب السياسية والإحتكارية، و بتصاعد نشاطات مسلحة شبه معزولة على مستوى عدد من الأقطار العربية والإسلامية... و بإنفجار العلاقة التي وصلت حد الحرب المرعبة بين العراق القومي البعثي وإيران الإسلامية الشعبية ".

فمن هو مصطفى بويعلي هذا؟ و ما علاقته بالحركة الإسلامية؟

" مولود بتاريخ 27 جانفي 1940 بالدرارية ، متزوج وله سبعة أولاد، رئيس مصلحة الأمن بشركة سونيلك بالعاشور شارك في حرب التحرير الوطنية وعمره آنذاك لم يتجاوز السابعة عشر وبعد الإستقلال وجد نفسه في المعارضة، وكان من بين المناضلين الأوائل في جبهة القوى الإشتراكية التي أسسها في ذلك الوقت الزعيم القبائلي آيت أحمد، ثم ترشح بعد الإطاحة بنظام أحمد بن بلة بسنوات إلى المجلس الشعبي الوطني لكن سرعان ما حوصر من طرف الحزب الحاكم، في نهاية السبعينات إنخرط بويعلي في الحركة الإسلامية و تحول بعد ذلك إلى معارض متجذر وثوري للنظام، حيث جمع حوله كل رموز الجماعات الإسلامية الثورية التي تعتقد أن قيام دولة إسلامية لا يتحقق إلا عن طريق حرب عصابات طويلة النفس ".

إن تكوين بويعلي لم يكن إسلاميا حركيا، بل كان وطنيا، فبعض المصادر تذكر أنه بعد فشل تمرد جبهة القوى الإشتراكية إنخرط في صفوف جبهة التحرير الوطني وأصبح منسقا لإتحادية الشراقة. (49)

لكن مكانته التاريخية بإعتباره أحد المجاهدين الذين حرروا البلاد من نير الإستعمار مكنته من إعتلاء مكانة محترمة داخل الحركة الإسلامية، فقد أصبح أحد الدعاة النشطين يقوم بإلقاء دروسه في المساجد التي إتخذها منبرا لنقذ السلطة.

لقد كان تصور بويعلي للتغيير يقوم أساسا على ضرورة التغيير على مستوى السلطة، فالإنحراف الواقع في المجتمع إنما يعود إلى طبيعة السلطة الفاسدة، فلا فائدة من التغيير إذا بقيت السلطة في موقعها.

إن حالة الفوضى العامة و منطق رفض الآخر و ميكنيزمات علاقة السلطة بالإسلاميين هي التي دفعت بمصطفى بويعلي إلى تأسيس الحركة المسلحة في الجزائر كإطار للتعبير عن الإستياء الجماهيري إتجاه سياسات السلطة، " كان تكوين الحركة الإسلامية المسلحة وقتها نوعا من التعبير أو الإحتجاج الذي لم يجد أصحابه إطارا سياسيا للتعبير عن وجهة نظرهم المختلفة في نطاق جبهة التحرير الوطني، و قبله كان مثال آخر للإحتجاج و المعارضة هو جبهة القوى الإشتراكية لحسين آيت أحمد سنة 1963، وهو أحد القادة التاريخيين لحركة التحرير الوطني الذي رفض هيمنة جبهة التحرير كحزب وحيد، في ذلك الوقت لم يكن أمام المعارضن المحتجين سوى اللجوء إلى العنف لإسماع صوتهم أو تسجيل مواقفهم السياسية المخالفة ".

لقد كان ظهور الحركة الإسلامية المسلحة سنة 1982 عندما قامت بأول عملية ضد السلطة أين قام مصطفى بويعلي و جماعته بإطلاق النار على الدركيين القائمين بمراقبة المرور بضواحي بن عكنون، وعلى إثر هذه

الحادثة أعلنت السلطة عن ظهور تمرد مسلح من تنظيم الإسلاميين يهدد كيان السلطة.

و بالفعل لقد كان تمردا على درجة عالية من التنظيم يقوده أحد الأبطال الذين تكونوا في مدرسة جيش التحرير الوطني، و في تاريخ 23 نوفمبر 1982 أعلنت السلطة عن كشف مخطط الإسلامين للقيام بعمليات تدمير مباني حكومية هي: نزل الأوراسي، مطار هواري بومدين ، مقر حزب جبهة التحرير الوطني مقر جريدة المجاهد، و كذلك يهدف هذا المخطط إلى تصفية بعض الشخصيات السياسية الفاعلة في السلطة آنذاك وهم: الوزير الأول أحمد عبد الغني، شريف مساعديه، العقيد عطايلية، و مصطفى شلوفي، و لتنفيذ هذا المخطط كان ينبغي على الحركة الإسلامية أن توفر الإمكانات المادية التي تمكن من القيام بهذا العمل، لذلك لجأ بويعلي و جماعته إلى الهجوم على مخزن للمتفجرات و تمكنوا من الإستيلاء على كميات كبيرة من مادة ت.ن.ت من مخزن رأس جينات.(50)

و كانت أكبر عملية ينفذها تنظيم الحركة الإسلامية المسلحة هي الهجوم على مركز الشرطة بالصومعة بالبلدة بتاريخ 26-27 أوت 1985، و كانت هذه العملية تحت إشراف مصطفى بويعلي شخصيا و بحضور كل أعضاء جماعته منهم : أحمد مراح، عبد القادر شبوطي، منصوري ملياني، عز الدين بعة... هذه العملية كانت تهدف إلى تأمين الأسلحة لمواصلة الثورة.

إن هذه العمليات كانت توحي بدخول الحركة الإسلامية والسلطة مرحلة جديدة من المواجهة بالرغم من أن تنظيم الحركة الإسلامية المسلحة لم يكن يحظى بإجماع كل التيارات الإسلامية على المنهج الذي تتبعه فهذا مصطفى بويعلي كان كثير الإجتماع بالزعماء الإسلاميين باحثا لديهم عن تأييد يمكنه من الإستمرار في نشاطه، و قد رفض الكثير من الزعماء الإتجاه الذي سلكه بويعلي خاصة وأن الحركة الإسلامية كانت تمر بفترة صعبة بعد أحداث الجامعة المركزية، و ما تعرض له الإسلاميون و قادتهم من ضغوطات السلطة فعباسي مدني و محمد السعيد في السجن وأحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني تحت الإقامة الجبرية، و كان من الرافضين لهذا العمل محفوظ نحناح، وأحمد سحنون، وكان علي بن حاج كثيرا ما يحاول إقناعهم بشرعية هذا العمل، لأن علي بن حاج كان يلجأ إليه مصطفى بويعلي ليعرف حكم الشرع في بعض القضايا.

لقد كان لمقتل بويعلي و إلقاء القبض على جماعته سنة 1987 نهاية لهذا الإتجاه الذي سوف يبعث من جديد في سنوات التسعينات محافظا على خطه و وفيا لمبادئ زعيمه تحت إسم الحركة الإسلامية المسلحة الثانية.

إن تتبع الوقائع التي طبعت الفترة ما بين 1982 سنة ظهور الحركة الإسلامية المسلحة و سنة 1987 يوم القضاء على تمرد الحركة ومصرع بويعلي توضح لنا بما يدع للشك موقف الإسلاميين من هذا المنهج الذي إنتهجته الحركة الإسلامية المسلحة، فهل كان بمقدور الزعماء التاريخيين للحركة الإسلامية أن يوافقوا على هذا الإتجاه الذي أحدثه بويعلي وهو الدخيل على الحركة الإسلامية ؟ وهل كان بويعلي يلجأ لهؤلاء الزعماء لتبرير أعماله؟ لقد عانت الحركة الإسلامية من بطش السلطة طيلة فترة زمنية طويلة لكن لا أحد من الدعاة كان يدعوا إلى طرح فكرة الجهاد والثورة ضد السلطة، ولكن ظهور بويعلي قد أدخل مفاهيم كانت غائبة

عن منهج الحركة الإسلامية بإعلانه الجهاد ضد السلطة، "غير أن مصطفى بويعلي لم يكن يستشير أحدا في إعلان الجهاد لأن هذا القرار المهم كان يجب أن يصدر عن مجلس للشورى يتألف من كل العلماء ومجموع المقومات الشريفة للبلاد ".

إن موقف زعماء الحركة الإسلامية السلبي من تمرد بويعلي هو الذي ترك هذا التمرد يعاني من ضعف في الشعبية إذ لم يتجاوز إمتداده الجغرافي الجزائر العاصمة ونواحيها، حتى و إن كانت بعض المصادر تصر على وجود متعاطفين معه في مناطق الشرق و الغرب الجزائريين لكنهما لم يصلا إلى حد إعلان التمرد تحت إمرته، و حقيقة فقد كان لظهور بويعلي منعطفا حاسما في مسار الحركة الإسلامية يضاف إلى مجموع بؤر التوتر بين الإسلاميون والسلطة التي ستشكل الرصيد التاريخي للحركة الإسلامية في الجزائر.

4.3.2. الأقطاب الفكرية الأساسية في الحركة الإسلامية:

4.3.2. 1. حركة البناء الحضاري " الجزأرة ":

من بين التيارات الفكرية التي كان لها الدور الفعال في توجيه العمل الإسلامي و تغذية التجربة الحركية في الجزائر، تيار حركة البناء الحضاري هذا التيار الذي عرف بطرحاته الإقليمية للعمل الإسلامي ورفض مفاهيم منظري حركة الإخوان المسلمين التي تدعو إلى عالمية الفكر وعالمية التنظيم، فهذا التيار يؤمن بأن الدعوة إبنة ظرفها التاريخي و مناهج التغيير تخضع لملابسات الزمان والمكان، فمن الصعب في منظورهم الحصول على نتائج عملية بإسقاط تجربة الحركة الإسلامية في مصر على واقع المجتمع الجزائري بطريقة آلية، فتجربة الحركة الإسلامية في الجزائر كفيلة بأن تحدد ميكنيزمات النشاط الإسلامي بالإعتماد على جهود مجموعة من العلماء و إنطلاقا من إسهامات جمعية العلماء المسلمين في التغيير الإجتماعي .

إن الطرحات الإقليمية لجماعة البناء الحضاري التي ترفض ذوبان الشخصية الجزائرية في تجارب غيرها من المجتمعات جعلها محل إنتقاد شديد من طرف تيار الإخوان المسلمين، الذين أطلقوا عليها مصطلح " الجزأرة " كدلالة على تعصب حركة البناء الحضاري لوطنهم الجزائر، " و الجزأرة لفظ مشتق من كلمة الجزائر و يدل حرفيا على الإنتماء للجزائر حصرا، و الحال يرمي الجزأريون إلى توطين الإسلاموية حتى تتكيف مع السياق الجزائري وهم يدعون إلى بناء جمهورية إسلامية في إطار وطني محض بهذا المعنى يدرجون عملهم في مساق القطع مع إستراتيجية "العالمية الإسلاموية" التي يسود فيها الإخوان المسلمون تتمثل في العالمية الإسلاموية في الجزائر بمحفوظ نحناح قائد الحركة الإجتماعية للسلم الذي كان بحق أول من إستعمل هذا المصطلح ليدل على أعضاء هذا التيار، وبكلام أدق لتمييزهم و للتنديد بما لم يكن في نظره سوى بدعة ضلالة، وتراجع قوموي خطير ".(51)

" إن ظهور مصطلح الجزأرة يعود في أساسه إلى الدعوة التي أطلقتها الحكومة بقيادة الرئيس بومدين لتشجيع الإطارات الجزائرية على تحمل مسؤولياتها في دواليب السلطة و المؤسسات الإقتصادية و الإدارية خلفا للإطارات الأجنبية التي لم تعد في حاجة إليها، فرفعت شعار" الجزأرة "، " و هنا قام

محفوظ نحناح بإلصاق لقب الجزأرة بالإتجاه الحضاري في الساحة الإسلامية، لأن بحسب فهمه هؤلاء يرفضون أن يكونوا توابع للإخوان في مصر أو غيرها في أي بلد آخر ومن ثمة فهم مثل النظام الذي يريد أن يجزأر القطاعات الوطنية غير أنهم يريدون جزأرة التنظيم أو المؤسسة الدعوية، وهكذا برز لقب الجزأرة كطريقة في التعبير،أي الإسلاميون المتعصبون للجزائر وتاريخها، و الذين لا يريدون أن يكونوا جزءا من حركة عالمية مبايعين للتنظيم الدولي لحركة الإخوان المسلمين ".(52)

وقد إختلفت الآراء في أصل نشأة هذا الإتجاه، فمن الدارسين من رأى أن هذا التيار يعود أساسا إلى سياسة التعريب التي إنتهجتها الحكومة في سنوات السبعينات،" ولفهم ولادة الجزأرة و تطورها لا مناص من العودة إلى نتائج تعريب التعليم، و الواقع أن خطة لتعريب التعليم تعريبا شاملا و ضعت سنة 1965.

في عام 1977 قرر الرئيس بومدين وقف التعريب لأسباب لا تزال مجهولة التفسير حتى اليوم و لكن دون إقرار هذا التغيير الإتجاهي في مجلس الوزراء،في أثناء ذلك جرى تعريب التعليم الإبتدائي و الثانوي مع إبقاء بعض الجزر الفرنكوفونية المسماة فروعا ثنائية اللغة، إن هذه الثنائية اللغوية (عربوفون / فرنكوفون) تحولت بالتدرج إلى مشكلة سياسية، لأنها كانت تتقاطع مع تباين طبقي: الفئات الشعبية والبرجوازية الصغيرة التقليدية في الأقسام المعربة من جهة، و الأوساط القيادية وبعض أجزاء الفئات المتوسطة (كوادر عليا و متوسطة في الجيش، جامعين ، أطباء، مهندسون، كوادر المنشآت العامة الكبرى، مهن حرة... الخ) في الأقسام الفركفونية (ثنائية اللغة) من جهة ثانية، في آخر السبعينيات وصلت إلى الجامعة أفواج جديدة من الطلاب، من حملة بكالوريا علمية أو رياضية، تابعوا تعليما ثانويا معربا بكامله، و خلافا للترقيات السابقة لم تكن ذات بدائل سوى الحقوق والعلوم الإجتماعية، فإن هؤلاء الحملة الجدد للبكالوريا يمكنهم أن يسجلوا في الفروع العلمية والتقنية: تكنولوجيا، إلكترونيات، معلوماتية، كيمياء، طب، هندسة معمارية هيدروكربور...ألخ، لكن في هذه الفروع لا يزال التعليم يعطى بالفرنسية فلم يتحقق تعميم التعليم كما وعدت بذلك السلطات العامة.

إن هؤلاء الطلبة المستعربين المكرهين و المرغمين على متابعة الدراسة بالفرنسية إقتنعوا منذ ذلك الحين بأنهم تعرضوا للخيانة، وللتضحية بهم على مذبح سياسة معلنة، لم تكن سوى وهم، و بنظرهم سرعان ما إرتدت الواقعة رداء عقدة، فقد وقعت حرب تحريرية طويلة وقاسية ضد الفرنسيين، فيما الجزائريون المسيطرون اليوم هم أولئك الذين يتكلمون الفرنسية أكثر من العربية، إنهم يشعرون بأنهم ضحايا لمنطق تصفية إستعمارية غير مكتملة، الأمر الذي دفعهم إلى تسييس رفضهم و إلى تجذير معارضتهم، و بالتدرج إنزاح هذا الشعور من السياسي إلى الأخلاقي ومن الأخلاقي إلى الديني، تحت تأثير خطابات الإخوان المسلمين، الذين باتوا مسيطرين على الجامعة وعلى عدة روابط طلابية، لقد نشأت الجزأرة في الربط بين القومية و الإسلاموية ".

ويذهب فريق آخر إلى أن منشأ الإتجاه الحضاري يعود إلى التراث الفكري الذي خلفه المفكر الإسلامي بن نبي، إذ تأثرت بأفكاره نخبة من الجامعيين وأصبحوا يدعون إلى تجسيد أفكاره في أرض الواقع و أسسوا لهذا الغرض " الجمعية الإسلامية لأجل البناء الحضاري"، " و بما أن التجربة الحركية في بداياتها الأولى الجنينية كانت المنشأ و التدبير و تأسيسها المعرفية لرصيد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وجهود المفكر مالك بن نبي- رحمه الله- بالإضافة إلى التأثر بالرصيد الثقافي والمعرفي الذي تطور في العالم الإسلامي ".

ومهما كانت الآراء حول منشأ هذا الإتجاه فإن منظري حركة البناء الحضاري يؤسسون أفكارهم على الإسهامات الفكرية للمفكر مالك بن نبي و طرحاته الحضارية التي تجاوزت الأقطار والأقاليم، و قد أضافت حركة البناء الحضاري رصيدا فكريا للحركة الإسلامية ساهم في إستمراريتها، و أثر بشكل قوي في تفعيل مناهج التغيير الإجتماعي.

4.3.2. 2. تيار الإخوان المسلمين:

تعود نشأة هذا التيار إلى تلك الجمعية التي أسسها الإمام الشهيد حسن البنا بمصر في الثلاثينيات من القرن الماضي و قد كانت هذه الجمعية تهدف إلى محاولة بعث قيم الإسلام في المجتمعات العربية المعاصرة التي أفسدتها النظم الإجتماعية الحديثة، والقوانين الوضعية الغربية.

لقد أدرك حسن البنا أن هذا الواقع المعاش و المتردي لا يغيره إلا أفرادا يؤمنون بمنهج التغيير الإسلامي " بدأ حياته صوفيا، فأنتمى منذ صباه إلى جماعة صوفية عمقت إشراقه الروحي و وصلت قلبه بالله ولكنه أدرك- بما فتح الله عليه- أن الإسلام أعظم بكثير مما تتمثله الصوفية و تمارسه..إنه نظام حياة كامل وليس صلة روحية بين العبد والرب فحسب، ليس عبادة فردية يستغرق فيها العابد، في صلة محدودة بالإخوان في الطريقة، بعيدا عن واقع الحياة إنما هو عبادة فردية وجماعية في ذات الوقت، تتمثل في إقامة المجتمع المسلم الذي يتحاكم إلى شريعة الله، و الدولة المسلمة التي تحكم بشريعة الله...و إذا كان هذا الحكم غير قائم، فينبغي العمل على إقامته في ترتيب متدرج متسلسل" بناء الفرد المسلم، فالأسرة المسلمة فالمجتمع المسلم، فالدولة المسلمة".(53)

لقد أحس حسن البنا بواقع الأمة الإسلامية التي تعاني التشرذم والضياع و أدرك أن هذا الوضع الذي آلت إليه إنما سببه ذلك الغياب الكلي للشريعة الإسلامية، فأنطلق مندفعا محاولا إصلاح ما يمكن إصلاحه و إنقاذ هذه المجتمعات من أوضاعها البئيسة، رغم أنه كان يدرك بأن مهمته هذه ليست بالسهلة، فسوف تعاني من إضطهاد ورفض وقد بين ذلك في مجموع رسائله حين قال: " أحب أن أصارحكم أن دعوتكم لا زالت مجهولة عند الكثيرين من الناس و يوم يعرفونها و يدركون مراميها و أهدافها ستلقى منكم خصومة شديدة و عداوة قاسية و ستجدون أمامكم كثيرا من المشقات وسيعترضكم كثيرا من العقبات و في

هذا الوقت وحده تكونون قد بدأتم تسلكون سبيل أصحاب الدعوات أما الآن فلازلتم مجهولين و لازلتم تمهدون للدعوة و تستعدون لما تتطلبه من كفاح و جهاد ".(54)

لقد كانت حركة الإخوان المسلمين هي النواة الأولى لميلاد الحركة الإسلامية المعاصرة ذات الطابع التنظيمي الحديث وقد حدد حسن البنا منهجها بقوله : " إن منهاج الإخوان المسلمين محدد المراحل واضح الخطوات فنحن نعلم تماما ماذا نريد، و نعرف الوسيلة إلى تحقيق هذه الإرادة، نريد أولا الرجل المسلم في تفكيره وعقيدته، و في خلقه و عاطفته و في عمله وتصرفه، فهذا هو تكويننا الفردي، نريد بعد ذلك البيت السلم في تفكيره و عقيدته، و في خلقه و عاطفته و في عمله وتصرفه، ونحن لهذا نعني بالمرأة عنايتنا بالرجل، ونعني بالطفولة عنايتنا بالشباب، و هذا هو تكويننا الأسري، ونريد بعد ذلك الشعب المسلم في ذلك كله أيضا،و نحن لهذا نعمل على أن تصل دعوتنا كل بيت، وأن يسمع صوتنا في كل مكان و أن تتيسر فكرتنا و تتغلغل في القرى و النجوع و المدن و المراكز و الحواضر و الأمصار لا نألوا في ذلك جهدا ولا تترك وسيلة،ونريد بعد ذلك الحكومة المسلمة التي تقود هذا الشعب إلى المسجد و تحمل به الناس على هدى الإسلام من بعد، كما حملتهم على ذلك بأصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم أبي بكر و عمر من قبل، ونحن لهذا لا نعترف بأي نظام حكومي لا يرتكز على أساس الإسلام و لا يستمد منه، ولا نعترف بهذه الأحزاب السياسية،ولا بهذه الأشكال التقليدية التي أرغمنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها و العمل عليها، و سنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره و تكوين الحكومة الإسلامية على أساس هذا النظام ".

و تعد إسهامات شهيد الإسلام سيد قطب المرجعية الأساسية لحركة الإخوان المسلمين، الذي جاء بمفاهيم جديدة فتحت الباب واسعا أمام مرحلة جديدة في التغيير الإجتماعي، و أثبتت منهج الحركة الإسلامية في رفض هذا الواقع، فقد تناول سيد قطب في كتاباته مواضيع لم يجرأ أحد على فتحها من قبل، فقد تجاوز مفكري عصر النهضة بأفكاره و طرحاته و واقعيته التي قل مثيلها.

إن العوامل التي أدت إلى هذه الأوضاع التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية في نظر سيد قطب تعود أساسا إلى ذلك الإعتداء على سلطان الله في الأرض، و إلى تلك الجاهلية التي تسود هذه المجتمعات بإعتبار أن الجاهلية في منظوره هي حالة عقلية و ليست زمنية، و أن الخلاص من هذه الأوضاع لا يتم إلا بإرجاع الحاكمية لله تعالى.

إن هذه الأفكار الجريئة التي طرحها سيد قطب و التي كانت السبب في إعدامه قد تضمنها كتابه " معالم في الطريق " هذا الكتاب أصبح مستودعا لأفكار الصحوة الإسلامية المعاصرة،" إنه لابد من طليعة تعزم هذه العزيمة، وتمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعا، تمضي وهي تزاول نوعا من العزلة من جانب ونوعا من الإتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة...و لابد لهذه الطليعة التي تعزم هذه العزمة من " معالم في الطريق " معالم تعرف منها طبيعة دورها و حقيقة وظيفتها

و صلب غايتها، و نقطة البدء في المرحلة الطويلة كما تعرف منها طبيعة موقفها من الجاهلية الضاربة الأطناب في الأرض جميعا...".(55)

و تعود علاقة الجزائريين بحركة الإخوان المسلمين إلى السنوات الأولى من نشأتها، فقد ظهر أثر حركة الإخوان بتأثر بعض قادة جمعية العلماء المسلمين بأفكار حسن البنا، " وقد لقيت بعض التعاطف من طرف المسيرين الدينيين و السياسيين بالجزائر في مستوى أو آخر، ومن أشهر عناصر جمعية العلماء فوضيل الورتيلاني الذي ذهب إلى مصر ليمثل الجمعية فتأثر بحسن البنا فأصبح عضوا في جماعته، كما كان لخليفة عبد الحميد بن باديس على رأس جمعية العلماء البشير الإبراهيمي روابط قوية مع شيوخ الإخوان المسلمين خلال إقامته الطويلة بالمشرق...و كان أول من صرح بحركة الإخوان المسلمين بالجزائر سليم كلالشة، محفوظ نحناح، محمد بوسليماني - الذي عرف فيما بعد نهاية مؤلمة - طاهر زيشي، بوجمعة عياد و أول نواة للإخوان المسلمين بدأت عملها في سرية تامة، خوفا أن تجلب لهم إنتباه السلطة على إعتبار أن حركة الإخوان مطاردة في كل مكان ".

و عن طريق هؤلاء القادة البارزين إنتشر الفكر الإخواني في الحركة الإسلامية، وأصبح أكبر تيار إسلامي ينشط في المجتمع بإعتبار أن حركة الإخوان لها رصيد تاريخي وتحظى بدعم شعبي كبير من خلال تجربتها الطويلة في ميدان الدعوة و الإصلاح الإجتماعي، وقد كان محفوظ نحناح من أكبرالإسلاميين المدافعين عن المنهج الإخواني في الحركة الإسلامية في الجزائر، بإعتبار أن حركة الإخوان لها تجربة رائدة في مجال العمل الإسلامي ولها إنتشار كبير في أغلب الدول الإسلامية وأن مبايعة الحركة الإسلامية في الجزائر لتنظيم الإخوان المسلمين سوف يعطي مصداقية كبيرة للمشروع الإسلامي، " و يرجع إرتباط محفوظ نحناح بحركة الإخوان إلى أواسط السبعينات عندما سافر إلى البقاع المقدسة و عندها إلتقى بجمع من قيادات الإخوان المسلمين الخارجين من السجون وهناك بايع التنظيم المصري على أن يكون المراقب العام للإخوان المسلمين في الجزائر، و بعد عودته بدأ يطرح المفاهيم الإخوانية في ساحة الدعوة من عالمية في الفكر وعالمية في التنظيم ويدعو إلى بيعة التنظيم الإخواني في القاهرة لأنه هو أمثل جماعة إسلامية ولأن حسن البنا شهيد و هو إمام الدعوة المعاصرة بلا منازع...".

لكن هذا الطرح الذي إعتمده محفوظ نحناح في تبرير ولائه للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين قد إصطدم ببعض الأفكار الرافضة لهذه المبررات لأن مبايعة التنظيم العالمي سوف يوقع الحركة الإسلامية في تهمة الولاء و العمالة إلى الخارج، و هي التهمة التي تفضلها الأنظمة الإستبدادية للقضاء على أي معارضة و لتجنب هذه التهمة رأت جماعة الشيخ عبد الله جاب الله أنه من الأفضل للحركة الإسلامية في الجزائر أن تستفيد الرصيد النضالي الذي تتمتع به حركة الإخوان المسلمين في مجال الإصلاح و التغيير الإجتماعي بتبني منهجها في التغيير والإعتماد على أفكارها ومبادئها كمرجعية فكرية لتحديد خطوات التغيير الإجتماعي، لكن لا يمكن أن تبايع الحركة الإسلامية في الجزائر التنظيم العالمي للإخوان المسلمين.

و تعتبر جماعة عبد الله جاب الله من أولى التيارات الإسلامية التي إعتمدت في عملها الدعوي على المنهج الإخواني، إذ في بداية السبعينيات تشكلت النواة الأولى لجماعة الشيخ جاب الله في جامعة قسنطينة مشكلة من طلبة الجامعة الذين يؤمنون بأن الدعوة الإسلامية تتحكم فيها عوامل زمانية و مكانية، ولا يمكن إسقاط تجربة ظهرت في مجتمع معين على مجتمع آخر بطريقة آلية، لأن عملية التغيير الإجتماعي تتحكم فيها عوامل موضوعية يفرضها الواقع الإجتماعي، لذلك فضلت جماعة جاب الله تبني منهج الإخوان المسلمين في عملها الإصلاحي مع الإحتفاظ بإستقلالية التنظيم بعيدا عن إتهامات السلطة بالعمالة والولاء إلى الخارج. و كتجسيدا لهذه الطرحات تأسست الجماعة الإسلامية في سنة 1974 تحت توجيه الشيخ عبد الله جاب الله كتعبير عملي عن رفض الأفكار التي تدعو إلى مبايعة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، و هذه الجماعة الإسلامية سوف تظهر مع بداية التعددية السياسية تحت إسم حركي جديد هو جمعية النهضة للإصلاح الإجتماعي و الثقافي.

4.3.2. 3. تيار السلفية الحركية:

تعود نشأة هذا التيار إلى تلك الردة الحضارية التي عاشها العالم الإسلامي من إنحطاط في القيم والأخلاق وتردي في الأوضاع الإجتماعية والسياسية، وإستبداد في أنظمة الحكم، فظهرت جماعات إسلامية تحن إلى العصور الذهبية للعالم الإسلامي، ترى بأن الخروج من هذه الأوضاع لا يتم إلا بإعادة تأسيس مجتمع إسلامي يقوم على منهاج السلف الصالح، وأن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها، و تعتبر هذه الجماعات الإسلامية كتابات شيخ الإسلام إبن تيمية و الشيخ محمد بن عبد الوهاب التميمي المرجعية الأساسية لأفكارها، لما تتميز به هذه الكتب من رفض للواقع الإجتماعي.

يقوم هذا التيار على مبدأين أساسين هما العودة إلى الأصل، وتجديد إسلام المجتمع بواسطة الدولة، فالإسلام في نظرهم هو دين و دولة ولا يمكن الفصل بين الشريعة والسياسة، بإعتبار أن الإسلام دين شامل، و واجب السلطة السياسية هو تطبيق أحكام الشريعة تطبيقا كاملا؛ و السبب في ظهور هذا التيار يعود إلى ذلك الإحباط الذي أصاب الفصائل الإسلامية نتيجة إخفاق مشاريع التغيير التي طرحتها بعض التيارات الإسلامية، والتي تتخذ منهج الإصلاح الإجتماعي و مبدأ التدرج في التغيير فجاءت السلفية الحركية لترفض هذا المنهج وتقدم طرحا بديلا يقوم على أساس تغيير المجتمعات عن طريق العنف وإستخدام القوة، ويعد الشهيد سيد قطب من أبرز منظري هذا التيار لما تميزت به كتاباته بروح ثورية ضد المجتمعات الإسلامية المعاصرة بإعتبارها مجتمعات جاهلية إنحرفت على شريعة الإسلام، ففي نظره، " أن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا أنه هو كل مجتمع لا يخلص العبودية لله وحده... متمثلة هذه العبودية في التصور الإعتقادي وفي الشعائر التعبدية وفي الشرائع القانونية.. و بهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا ".

و سبب هذه الجاهلية في نظر سيد قطب هو إبتعاد الأنظمة السياسية عن تطبيق شريعة الله، " إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزله الله، وكما بلغه عنه رسول الله...فإذا بدا للبشر ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرع الله لهم فهم..أولا واهمون فيما بدا لهم ".

و يعود ظهور هذا التيار في الساحة الإجتماعية الجزائرية إلى ذلك الإنتشار لكتب سيد قطب و إعادة نشر كتب إبن تميمية ومحمد بن عبد الوهاب، و الإحتكاك بمنظري الحركات الإسلامية عن طريق الحج والعمرة، كما ساهمت الحرب الأفغانية - السوفيتية في الثمانينات بتأجيج تيار السلفية الحركية بشكل كبير نتيجة إنتشار الأفكار الجهادية بين العرب المجاهدين الذين تلقوا تكوينا عقائديا على يدي منظري السلفية الحركية " عبد الله عزام و أسامة بن لادن"، و قد تزعم تيار السلفية الحركية في الجزائر" علي بن حاج " الذي حمل مفاهيم راديكالية رافضة للأوضاع الإجتماعية ورأى أن هدف الحركة الإسلامية لابد أن ينصب حول أساليب تغيير النظام الحاكم بإعتبار أن هذا النظام قد خالف شرع الله و أن هذا الشرع لا يمكن له في هذا المجتمع إلا بسلطة تحميه و تفرضه، يقول في هذا المجال :" من غير شك أن النظرية السياسية الإسلامية لا يمكن أن تطبق إلا في ظل سلطة قوية مؤمنة تمام الإيمان بهذه النظرية النابعة من كتاب الله عز وجل و سنة رسوله و ما كان عليه الأئمة الهداة، فالسلطة ضرورية لترجمة هذه النظرية و بغير سلطة يبقى الإسلام مجرد مواعظ و شعائر وعبادات لا دخل لها في شؤون الحياة و هذا ما لا يقبله الإسلام ولا يقبله المسلمون الذين فقهوا حقيقة الدين، فالسلطان و القرآن توأمان فلابد على المسلمين في مشارق الأرض و مغاربها السعي لقيام الحكم الإسلامي النظيف الذي يمثل الإسلام تمثيلا صادقا على نهج الراشدين في الحكم الإسلامي القائم على الشرعية...".(56)

و قد حمل علي بن حاج طرحات إستمدها من فكر سيد قطب، و ركز إهتمامه حول مفهوم الحاكمية التي تنص على أن الحكم لله وحده، ورفض كل القوانين الوضعية التي تطبقها السلطة في الحكم على الناس " فالحاكمية لله تعالى لا شريك له وهذا أمر معلوم من الدين بالضرورة و الحاكم المسلم يختاره المسلمون ليطبق عليهم حكم الله تعالى و لا يتعداه ".

إن غياب الحاكمية في المجتمع هي التي أفقدت السلطة شرعيتها في الوجود، وبذلك وجب تغيير هذه السلطة " و عندنا في شرع الله أن الحاكم إذا خالف قواطع الشريعة و آمن ببعض وكفر ببعض وجب الخروج عليه و قتاله و لا يسمى هذا العمل حربا أهلية كما يشاع لأن الحرب الأهلية بين فصائل الوطن الواحد أما هنا فالأمة كلها ضد السلطة..".

إن مشروع السلفية الحركية كان يركز أساسا على رفض الواقع الإجتماعي و ضرورة تغيير السلطة والمجتمع، فالفساد القائم اليوم يعود أساسا إلى غياب سلطة سياسية تنظم المجتمع وفق مبادئ الشرع الإسلامي، و غياب هذه السلطة قد ترك المجال أمام تفشي مظاهر الجاهلية في هذا المجتمع، هذا الطرح هو الذي يميز منهج السلفية الحركية عن باقي التيارات الأخرى، فبينما ترى السلفية أن منهجها يهدف إلى

التغيير الراديكالي للسلطة والمجتمع على السواء عن طريق العنف و القوة، و إستخدام النصوص الدينية كأداة للصراع السياسي، ترى حركة البناء الحضاري أن منهجها الإصلاحي يركز على إصلاح المجتمع بأساليب تربوية، وفي الجانب الآخر ترى جماعة الإخوان أنها تهدف إلى إصلاح السلطة السياسية بإعتبارها هي الموجه الأول للمجتمع.

إن هذا المنهج الذي طرحته السلفية الحركية لتأسيس الدولة الإسلامية قد أحدث نزاعات داخلها كل نزعة تطرح منهجا لتحقيق هذا الهدف.

الفصل 3
مناهج التغيير الإجتماعي

لقد كانت عمليات التغيير الإجتماعي و لا تزال إحدى العمليات الإجتماعية الهامة في كل المجتمعات على إختلاف نظمها و تقدمها الحضاري بإعتبار التغيير الإجتماعي هو الوسيلة الفعالة لإحداث تطورات في البنية الإجتماعية و خلق آليات التطور في جميع القطاعات الإجتماعية، و قد حث أغلب الدارسين لعمليات التغيير الإجتماعي أن هذه العملية لا تتم في المجتمع بنجاح و تحقق الهدف المطلوب من ورائها إلا بإتباع منهج محدد تحدده الجماعة الإجتماعية بما يوافق توجهاتها و مبادئها و بما يحفظ كيان المجتمع، و هذه المناهج يجب أن تكون نابعة من الحقل النظري الذي تظهر فيه لأن كل مجتمع إنساني يمتاز بخصائص تميزه عن غيره من المجتمعات الأخرى و لا يمكن لمجتمع أن ينتهج في إحداثه لعمليات التغيير مناهج أنتجت إنطلاقا من معطيات تختلف عن المعطيات التي يوفرها الحقل النظري للمجتمع الذي يحاول التغيير

في الواقع أن عملية التغيير الإجتماعي كانت من أهم الموضوعات التي ركز عليها الباحثون الإجتماعيون و قدموا في ذلك أبحاث و نظريات إختلفت نتائجها بإختلاف المرجعيات الإيديولوجية لكل باحث و إنطلاقا من المعطيات التاريخية التي تحدد لكل مجتمع تنظيمه و أطره الإجتماعية، كان من المفروض على أي باحث أن يبحث على المناهج التي تمكن كل مجتمع من تحقيق التغيير بطريقة تحافظ على توازن النسق و وظائف البناء الإجتماعي.

و إذا كان الباحثون الغربيون قد أغرقوا في تحليل مناهج التغيير الإجتماعي فإن المفكرين الإسلاميين لم يكونوا أقل منهم في ذلك، بل و أعتبروا أن عملية التغيير الإجتماعي يجب أن تتم في نطاق منهج سليم و موضوعي يساعد على إحداث الإنتقال بالمجتمع إلى خلق الآليات التي تواكب التغيرات التي تطرأ على البناء الإجتماعي، و لم تكن هذه الأبحاث إلا تحليلا للعمليات الإجتماعية التي تحدث عنها الفكر الإسلامي من مصدره الأصلي الذي هو القرآن الكريم.

لم يغفل القرآن عن التعرض لهذه الظاهرة الإجتماعية التي تعتبر العملية الأساسية في تطور المجتمعات الإنسانية و قد وجدت نصوص تحليلية كثيرة في الفكر الإسلامي التي تناولت هذا الموضوع، و بإعتبار أن المجتمعات الإسلامية من أكثر المجتمعات التي تبحث دائما عن التغيير بعد أن تبنت الحركات الإسلامية هذه العملية و جعلتها من أولويات وظائفها في المجتمع.

و سوف نحاول بكل ما توفر لنا من إمكانات و جهد أن نعرض بالتحليل لأغلب المناهج التي قدمها علماء الإجتماع الغربي و الإسلامي في هذا الفصل.

1.3. تحديد المفاهيم:

1.3. 1. مفهوم المنهج:

لقد تعددت المفاهيم التي عرف بها المنهج، وذلك بتعدد المجالات العلمية التي أستخدم فيها هذا المصطلح، فمفهوم المنهج لم يقتصر إستخدامه فقط على علماء المنهجية، بل أستخدم من طرف علماء التاريخ و السياسة و الأدب و الفلسفة، أي مجمل العلوم العقلية التي تعتمد على المنهج في دراساتها.

و يبرز علماء الإجتماع في تحديدهم لمفهوم المنهج بإعتبار أن علم الإجتماع هو العلم الأكثر إعتمادا على المنهج في دراسته للظواهر بحكم طبيعة الظواهر الإجتماعية.

و من المفاهيم المستعملة في تحديد المنهج يمكن أن نعرض لبعض منها في هذا الإطار.

1.3. 1.1. مفهوم المنهج عند علماء الإجتماع:

عرف علماء الإجتماع المنهج بأنه:" طائفة من القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم و تستخدم الآن لتشير إلى الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل و تحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة ".

و هناك من عرفه بأنه: " فن التنظيم الصحيح لسلسة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، و إما من أجل البرهنة عليها حين نكون بها عارفين ".(57)

1.3. 1.2. مفهوم المنهج في الفكر الإسلامي:

لقد إستخدم مفهوم المنهج للدلالة على الطريق الذي يتبع للوصول إلى تحقيق الغاية المقصودة، " وقد ورد ذكره في القرآن الكريم في سورة المائدة في قوله تعالى: " و لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا " أي جعلنا لكم شريعة و منهاجا طريقا واضحا تمشون عليه.

أما في لسان العرب لإبن منظور فقد وردت كلمة منهج بمعنى الطريق الواضح، أما إبن كثير فيعرف المنهج بأنه الطريق الواضح السهل أو السبيل إلى المقاصد الصحيحة .

صحيح أن كثيرا من علماء الإسلام الأوائل لم يستعملوا الكلمة كما هي الآن بل إستعملوا معان أخرى دالة كالبحث، المعرفة، النظر، التدبر، الجمع، الكشف، البرهان، الهداية و الإعتبار إلى آخر ذلك من المعاني الواردة في تراثنا إلا أن هذا لا يعني أن المسلمين إذا لم يستعملوا المنهج أو أنهم لم يلتزموا بدلالات المنهج إنه يعني التفكير السليم في القضايا أو ترتيب الأفكار..".

2.1.3. مفهوم التغيير الإجتماعي:

2.1.3. 1. تعريف غي روشيه:

يعرفه غي روشيه في كتابه التغير الإجتماعي: " بأنه كل تحول ملحوظ في الزمان يمس بكيفية غير مؤقتة البناء أو سير التنظيم الإجتماعي لمجموعة معينة، و يوجه مسارها التاريخي ".

2.1.3. 2. تعريف جينزبيرج:

ويذهب جينزبيرج إلى أن التغيير الإجتماعي " هو كل تغير يطرأ على البناء الإجتماعي في الكل و الجزء و في كل النظام الإجتماعي، ولهذا فإن الأفراد يمارسون أدوارا إجتماعية مختلفة عن تلك التي كانوا يمارسونها خلال حقبة من الزمن ".

2.1.3. 3. تعريف بارسونز:

أما رائد النظرية الوظيفية " بارسونز " فيعرف التغيير الإجتماعي بأنه:" هو العملية التي يتحول من خلالها النسق أو جزء منه إلى حالة غير حالته الأساسية ".(58)

ويفهم من خلال كل هذه التعاريف أن التغيير الإجتماعي يقوم بوظيفة تغيير النظام الإجتماعي من خلال التغيرات التي تطرأ على شكل النظام و العلاقات الإجتماعية و كذلك أدوار أجزاء البناء الإجتماعي. و يعتبر التغير سمة مميزة للمجتمعات البشرية إذ يستحيل أن نجد مجتمعا لا يخضع لهذه العملية بإعتبار أنها يمكن أن تحدث في المجتمع تلقائيا، أي أن المجتمع يلجأ إلى هذه العملية بطريقة آلية إذا ظهر ما يهدد البناء الإجتماعي و قد تظهرهذه العملية في المجتمع بطريقة مقصودة بحيث يسعى الأفراد إلى تغيير شكل النظام الإجتماعي إذا عجز المجتمع عن إستيعاب التغيرات التي تطرأ على البناء الإجتماعي، و غالبا ما تتسم هذه الطريقة بالعنف و الجذرية إذا ما حدثت بطريقة مقصودة لأن الأفراد سوف يلجؤن إلى إحداث التغيير بالوسائل غير السلمية.

2.3. التغيير الإجتماعي عند علماء الإجتماع:

إحتل موضوع التغيير الإجتماعي مساحة كبيرة في الدراسات الخاصة في حقل علم الإجتماع، لأنه يعتبر العملية الأكثر تأثيرا في واقع و مستقبل المجتمعات، إذ يعمل كل مجتمع على إحداث تغيرات بما يساعده على الرقي والتطور والإنتقال من حالة إلى حالة أخرى،والتغير سمة من سمات المجتمع البشري إذ يستحيل أن نجد مجتمعا يسير بوتيرة واحدة، لأنه يعيش في حالة تأثر مستمر بالمجتمعات الأخرى نتيجة للإحتكاك بين الجماعات، و عملية التغيير تحدث بطريقة آلية يعمد المجتمع إليها لإحداث تغيرات دون أن تتأثر بناءاته بهذا التغير، و قد يحدث بطريقة عنيفة نتيجة الصراعات و في هذه الحالة يضطر المجتمع إلى فقدان بعض أجزائه أو كلها و يتأثر البناء الإجتماعي بهذا التغيير لما يتركه من أثر إذ يصل في بعض الأحيان إلى تغيير النظام الإجتماعي عامة.

و كثيرة هي النظريات العلمية التي عالجت ظاهرة التغيير الإجتماعي، و كل نظرية تعتمد في تحليلها لهذه الظاهرة على الإطار المرجعي الذي تنطلق منه، وعلى قناعات الباحث الإيديولوجية، فجاءت النتائج مختلفة بإختلاف الحقل النظري للدراسة، وقد حث كثير من الباحثين على ضرورة تحديد الإطار النظري الموحد الذي ينبغي أن يدرس في إطاره التغير الإجتماعي وكما يقول بارسونز: " إذا كنا نريد أن نتحدث عن نظرية في التغير فلابد أن يكون لدينا نموذج محدد يستعمل كإطار مرجعي في دراسة التغير ".

معنى هذا أن الإطار النظري الذي حددته مدارس علم الإجتماع لا يمكنها أن تكون مرجعية لأن هذه المدارس تنطلق من نظريات متناقضة؛ ففي الوقت الذي تنطلق فيه النظرية الماركسية من مسلمة أن الصراع ظاهرة ملازمة للمجتمعات الإنسانية و أن المجتمع في تغير دائم ومستمر، تنطلق النظرية البنائية الوظيفية من مسلمة أن المجتمع يسوده الإستقرار و أن التغيير إنما حالات عارضة يلجأ إليها المجتمع ليعيد التوازن إلى النسق الإجتماعي إذا حدث ما يهدد إستقراره، فالنظريتان إذن تنطلقان من مبدأين متعارضين و هذا ما يجعل من المستحيل دراسة التغيير الإجتماعي بالإعتماد على نموذج محدد و موحد بين جميع النظريات الإجتماعية.

و مهما يكن الإطار المرجعي لدراسة هذه الظاهرة إلا أن ما يمكن أن نركز عليه في تحليل هذه الظاهرة هو أن التغيير الإجتماعي يمس البناء الإجتماعي ككل، أي أنه يمس الأجزاء و الأدوار، ويخلق شبكة من العلاقات الإجتماعية غير التي كان عليها الأفراد قبل حدوث التغيير، فالأفراد أثناء تأدية وظائفهم تنشأ بينهم علاقات تبنى على أسس معينة من خلالها تتضح إختياراتهم و أهدافهم، " و النظام الإجتماعي هنا لا يعني فقط بالظروف التي يتصرف الناس في ظلها سعيا وراء أهدافهم لكنه يتطرق إلى صياغة الأهداف نفسها ".(59)

ودراسة التغير الإجتماعي تستوجب منا أن نقوم بدراسة أفعال وسلوكات الأفراد وشبكة العلاقات الإجتماعية في إطار النظام الإجتماعي ككل، و تتبع مراحل التغيير في ذلك ودرجات التغيير.

وبالرغم من غياب المرجعية الموحدة لدراسة التغيير الإجتماعي إلا أن المدارس السوسيولوجية قد تناولته بالدراسة المعمقة و سوف نعرض لكل نظرية بالتحليل في هذا الفصل.

1.2.3. التغيير الإجتماعي في النظرية البنائية الوظيفية:

من بين النظريات الإجتماعية التي حاولت أن تعطي تفسيرات للتغيير الإجتماعي، النظرية البنائية الوظيفية فبالرغم من أن هذه النظرية تجاهلت عملية التغيير الإجتماعي أو حاولت تجاهلها إلا أنها وجدت نفسها أمام مشكلة إجتماعية تفرض وجودها في الدراسة.

و تظهر هذه المشكلة في دراسات النظرية الوظيفية لا تمثل أحد الإهتمامات الرئيسية التي تحاول النظرية إيجاد حلول لها، و هذا يرجع إلى أن هذه النظرية لم تعط أهمية لعمليات التغيير الإجتماعي و الصراع.

ففي منظورها أن الأهم الذي يجب التأكيد عليه هو العمل على تحديد عوامل الإستقرار والتوازن في النسق الإجتماعي، " فقد كانت القيمة الأساسية التي ظلت الوظيفية تنشدها وتجد في طلبها هي تحقيق التوازن الإجتماعي و إحتواء كل تغير و كل صراع ".(60)

هذا الإتجاه الذي إتجهته النظرية الوظيفية قد جعلها تغفل كل صراع و تغير في المجتمع بالرغم من أنهما عمليتان ضروريتان في الحفاظ على النظام الإجتماعي، لكن قناعات علمائها الفكرية قد أملت عليهم إطارا خاصا للدراسة إذ أصبح تناولهم لعملية التغيير الإجتماعية في إطار دراسة مشكلة البناء الإجتماعي ككل فلا تزيد عملية التغير إلا كونها تدعيم للبناء الإجتماعي حتى يحافظ على كيانه أو يتمكن من مواجهة الإنحرافات التي تحدث داخل البناء بشكل عام، فهذه الرؤية جعلتهم يهملون عمليات إجتماعية هي من صميم المشاكل التي يعاني منها النظام الإجتماعي في كل مجتمع، وهما عمليتا الصراع و التغير،" و يؤدي غياب الإحساس الأصيل بالمشكلات الحقيقية إلى أن نقرأ في صفحاتهم اللاواقع وتكون النتيجة مزيدا من التعسف الواضح، و من الإستفاضة اللانهائية في التصنيفات التي لا توسع من فهمنا و لا تجعل خبرتنا أكثر شفافية ".(61)

لقد كان إهتمام البنائية الوظيفية حول مسألة متعلقة بمشكلة النظام، فقد غرقت في البحث عن الآليات التي تساعد النظام على الحفاظ على كل مكوناته، ولهذا فإن عمليتي الصراع و التغير تمثلان ظاهرتان ثانويتان يستطيع توازن النسق أن يبتلعهما بإستمرار، لذلك فإن هذه النظرية قد إنصب إهتمامها بدراسة العوامل التي تحقق التوازن و الإستقرار داخل النسق،" و أما عن قضايا التغير الإجتماعي في البنائية الوظيفية فهي تحتل موضعا مشكلا في البناء المعرفي للنظرية ففي الوقت الذي تركز فيه على مسائل الإشتراك و التوازن تغفل قضايا الصراع و التغير ".

لكن هذا لا يعني أن النظرية البنائية الوظيفية قد أهملت عمليات التغيير الإجتماعي كل الإهمال أو رفضت فكرة التغيير بل كانت لها إسهامات في دراسة التغيير الإجتماعي إنطلاقا من المرجعية الفكرية التي تؤمن بها وتعمل في إطارها، و التي تنطلق من مبدأ أن التغيير لا يكون إلا في إطار توازن النسق و أن الصراع لا يزيد عن كونه عملية لتحقيق التوازن داخل النسق الإجتماعي.

فالمشكلة الأساسية التي إنطلقت منها النظرية البنائية الوظيفية وحاولت البحث عن تفسيرات لها هي مشكلة النظام العام .

1.1.2.3. مشكلة النظام العام:

لقد ركزت النظرية البنائية الوظيفية كل إهتماماتها حول مشكلة النظام العام، بإعتبارها أنها هي المشكلة الحقيقية التي تهدد إستقرار كل مجتمع، فهذا النظام الذي هو في الواقع مجموعة من المعايير و القواعد التي تنتظم فيها أفعال الأفراد، فأفعالهم ليست عشوائية أو محكومة بالعواطف بل نجدها تكشف عن قدر كبير من النظام، مما يساعدنا على التنبؤ بها و يمكننا هذا إذا ما أخذنا الفعل في سياقه العام، بحيث نجد الفاعل

يشارك أفراد المجتمع في مجموعة من القيم المطلقة التي تحدد أهدافهم و وسائلهم لتحقيق هذه الأهداف و تضفي على هذه القيم قدرا كبيرا من النظام و المعنى على سلوك الفرد، و من ثم تكبح جماح الصراع و الفوضى في المجتمع.

فالنظرية الوظيفية تنطلق في دراستها لمشكلة النظام،" من تصور للمجتمع على أنه نسق من الأفعال المحددة المنظمة و يتألف هذا النسق من مجموعة من المتغيرات المترابطة بنائيا و المتساندة وظيفيا وترى أن للمجتمع طبيعة ترنسند نتالية أي سامية و متعالية تتجاوز وتعلو على كل مكوناته بما فيها إرادة الإنسان وتتحدد شروط هذا التجاوز و التعالي من خلال قواعد الضبط و التنظيم الإجتماعيين التي تلزم الأشخاص بالإنصياع و الإلتزام بها لأن أي إنحراف عنها يهدد أساسيات بناء المجتمع، الذي تعد المحافظة عليه و صيانته و تدعيم إستمراريته غاية في ذاتها ".

و الواقع أن هذه المنظومة من المعايير التي تنتظم فيها أفعال الأفراد تترك هامشا من الحرية للفعل، فهي ليست حتمية مطلقة تتحكم في أفعال الأفراد، بل تتسم هذه الأفراد بحرية الإرادة، فالمعايير لا تفرض على الأفراد من الخارج بل يتقبلونها عن إرادة وحرية، فهم يعتبرون المعايير شيئا مرغوبا فيه، ومن ثم يدركون أهميتها و يوجهون سلوكهم في ضوئها.

فهذا التكامل بين المعايير الإجتماعية و أفعال الأفراد هو الذي يعبر عن تكامل النسق الإجتماعي أي أن الأفعال التي تكون نابعة عن إرادة حرة لكن في تناسق مع المعايير الإجتماعية التي يحددها المجتمع تعبر بصدق عن ذلك التوازن في النسق الإجتماعي و هذا ما يجعل النظام العام يستمر في حالة من التوازن و الإستقرار.

وقد عالجت النظرية البنائية الوظيفية هذه المشكلة في ضوء نظريتان فرعيتان، هما نظرية الفعل الإجتماعي، ونظرية توازن النسق، فكما سبق الإشارة إليه آنفا أن الأفعال الإجتماعية لابد أن لا تعارض المنظومة القيمية و المعايير الإجتماعية التي يفرضها النظام من أجل دفع الصراع الذي ينشأ عن هذا التعارض و الذي سيؤثر على توازن النسق و بالتالي فهو يهدد إستقرار النظام العام.

و يمكن أن نفصل في هذه النقطة أكثر بتعرضنا بالدراسة لهاتين النظريتين، نظرية الفعل الإجتماعي و نظرية توازن النسق.

1.1.1.2.3. نظرية الفعل الإجتماعي:

لا تتم دراسة مشكلة النظام العام إلا إذا تطرقنا بالدراسة لنظرية الفعل الإجتماعي بإعتبار أن الفاعل هو العامل الأول في إستقرار النظام العام، و يعرف عالم الإجتماع الأمريكي بارسونز- أحد أقطاب البنائية الوظيفية- الفعل الإجتماعي: " بأنه كل أشكال السلوك البشري التي تحركها و توجهها المعاني الموجودة في دنيا الفاعل و هي معان يدركها الفاعل و يستدمجها في ذاته، و الفاعل يمكن أن يكون فردا أو جماعة أو تنظيما أو حتى مجتمعا، الفاعل هو أي كيان ـ كبر حجمه أو صغر- يسلك في ضوء المعاني التي توجد

في بيئته، و مادامت هذه المعاني لا يحتكرها فاعل بعينه بل يشترك فيها آخرون، فإن الفعل الإجتماعي الذي يأتيه فاعل معين لا يتم إلا داخل موقف، و هناك مجموعة من العناصر داخل الموقف و يضم الموقف الموضوعات الفيزيقية (الطبيعية الجغرافية و الظروف المناخية و الأجهزة العضوية للفاعلين)
و الموضوعات الإجتماعية (الفاعلين الآخرين الموجودين في الموقف) و الموضوعات الرمزية (اللغة و القيم و المعايير)، و بناء على ذلك فإن الفعل الإجتماعي لا يمكن أن يتم إلا إذا توافرت عدة عناصر هي: الفاعل و الموقف و الرموز التي من خلالها يتم التواصل داخل الموقف و المعايير التي توجه سلوك الفاعل و تضبطه ".
فالفعل الإجتماعي هنا يمكن دراسته عن طريق تحليل الوحدات التي تكونه، فهو يحمل نفس خصائص النسق أي أنه يتكون من العناصر المترابطة التي تتصف أقل وحدة فيها بالصفات نفسها التي تسم المركب الكلي، و هذا ما يسمح لنا بتحليل النسق إلى وحدات سلوكية صغرى و كيف تشكل هذه الوحدات الصغرى البناء الكلي لنسق الفعل.
و بما أن الفعل الإجتماعي يتصف بخصائص النسق فإن معنى ذلك أن له بناءا داخليا و وظائف مختلفة ترتبط بعناصره المكونة و علاقات تنتظم وفقا لقوانين ثابتة.
و تعتبر المنظومة الثقافية التي تشمل على القيم و المعايير الإجتماعية التي تعتبر كضوابط تحدد سلوكات الأفراد هي المحددات البنائية لأنساق الفعل الإجتماعي، وهذا ما يجعل الفعل لا يتحول إلى سلوك عشوائي بل يظهر في شكل فعل يلتزم بهذه الضوابط التي تفرضها المنظومة الثقافية التي يتشربها الفرد من المجتمع و تصبح هي الضابطة لسلوكه.
هذه المحددات التي تفرضها المعايير الإجتماعية لا تخضع لها أفعال الفرد خضوعا قهريا بل خضوعها يكون طواعية قائم على حرية الإختيار، فهذه الأنماط الثقافية المحددة لأفعال الفرد هي أساس النظام العام فهي تدفع الفاعل و تحركه نحو التطابق و القيم الخارجية السائدة في النسق.
و النظرية الوظيفية التي لا تقيد الفعل الإجتماعي بمحددات الأنماط الثقافية بل تعطيه فرصة للإختيارات وجدت نفسها أمام معضلة عدم التحكم في الفعل و لا التنبؤ به، لذلك أعطت حلا توفيقيا لهذه الإشكالية " و هي أن العناصر الثقافية تحدد في أنماط بنائية ثابتة تجبر الفرد على أن يختار السلوك الذي يتوافق مع واحد أو أكثر من هذه الأنماط بحيث لا يخرج مجموع أفعاله عن حدود هذه الأنماط الثقافية الثابتة ".(62)
فجوهر نظرية الفعل الإجتماعي هي أنها تبحث عن الآليات التي تمكنها من تحديد الفعل الإجتماعي والتنبؤ به من أجل إستبعاد الأفعال التي تهدد توازن النسق، و تدفع عميلة الصراع و التغيير.

2.1.1.2.3. نظرية توازن النسق:

تتطرق النظرية الوظيفية إلى تقديم النظرية الثانية التي من خلالها تحاول تحليل إشكالية إستقرار النظام العام و هي نظرية توازن النسق، و النسق هو عبارة عن تشكيل من شبكة من العلاقات تنشأ بين الأفراد

و الجماعات و يمتاز النسق الإجتماعي بالإرتباط بين جميع مكوناته و الإعتماد المتبادل بينها فلا تستطيع أحد مكونات النسق أن تؤدي وظائفها إلا في إطار الكل، أي أنها يسود بينها الإعتماد الوظيفي المتبادل " فالخاصية العامة و الأساسية لأي نسق من الأنساق الإجتماعية تتمثل في تساند مكوناته ذلك التساند الذي يتألف من العلاقات المحددة القائمة بين الأجزاء بإعتبارها مناهضة لعشوائية التغاير و بعبارة أخرى فإن التساند هو النظام في العلاقات بين المكونات الداخلية في النسق وهذا النظام يحوي ميلا نحو المحافظة أو الصيانة الذاتية التي يعبر عنها تعبيرا عاما من خلال مفهوم التوازن ".

فالتوازن شرط ضروري لتحقيق التفاعل والتعاون بين مكونات النسق ولتحقيق التوازن يشترط أن تقوم مكوناته أو ما يعبر عنها بالأنساق الفرعية بوظائفها المحددة لها في إطار النظام العام " إذ أن النسق الإجتماعي ينقسم بدوره إلى أنساق فرعية أربعة كل منها يحقق وظيفة من الوظائف الأربع (التكيف و تحقيق الهدف، و التكامل، و المحافظة على النمط)، و هذه الأنساق الأربعة ترتبط بروابط تبادلية بحيث يظهر المجتمع في النهاية و كأنه قائم على درجة عالية من التنظيم و الإستقرار ".

وهذه الأنساق الفرعية في مجملها تعبر عن التفاعلات الإجتماعية بين الأفراد أثناء تأدية أدوارهم في المجتمع، و ما ينتج عنها من تكوين للمؤسسات التي يعتمد عليها النظام في تحقيق التوازن إذ كل مؤسسة مسؤولة عن تأدية وظيفتها في إطار البناء الكلي الذي يحدده المجتمع، فالنظرية الوظيفية لا تجعل من التفاعلات بين الأفراد وحدها محور دراستها، بل ما ينتج عن هذه التفاعلات من المؤسسات التي تكون النسق الإجتماعي، " إن الأدوار التي يؤديها الأفراد تتبلور في تكوينات هي مؤسسات المجتمع أو نظمه وتشكل المجموعات المتشابهة من النظم نسقا فرعيا داخل المجتمع تقوم بينه وبين الأنساق الأخرى علاقات إعتماد متبادل، و قد إستخدم بارسونز نموذج الوظائف الأربع لتحليل أنساق المجتمع الفرعية، حيث ميز من خلاله بين أنساق فرعية أربعة، فالنسق الإقتصادي و هو يشتمل على مجموعة الأنشطة الخاصة بالإنتاج و التوزيع ويحقق وظيفة التكيف....و النسق السياسي و هو يشتمل على مجموعة الأنشطة التي تتصل بإتخاذ القرارات و تعبئة الموارد فيحقق وظيفة الهدف.....و الروابط المجتمعية و هي مجموعة النظم التي تعمل على إقامة علاقات متبادلة بين أفراد الجماعات و تجعلهم يحققون درجة عالية من التضامن مثل القانون و الدين و النظم القضائية و كل المؤسسات التي تجمع الناس على أهداف معينة، تحقق وظيفة التكامل، أي أنها تفرض التنسيق بين اللازم لإستمرار المجتمع بدون كثير من الفوضى.

و تمثل التنشئة الإجتماعية النسق الرابع الذي يقوم بوظيفة المحافظة على نمط المجتمع، فعن طريق التنشئة الإجتماعية يتم نقل ثقافة المجتمع إلى الأفراد الذين يستدمجونها وتصبح عاملا مهما في خلق الدافعية للسلوك الملزم ".

فهذه المؤسسات تعمل على الحفاظ على إستقرار المجتمع من خلال دفعها للصراع الذي قد ينشأ بين أعضائه، في حالة ما إذا توقفت وظيفة إحدى هذه المؤسسات، فالنسق الإجتماعي سوف يتفطن لذلك الخلل

من خلال هذا التساند الموجود بين هذه المؤسسات، فمن خلال هذه النظرية يظهر لنا " النسق الإجتماعي المجتمع- وفقا لهذا الضرب من التحليل على أنه كيان كلي أكبر من مجموع أجزائه، و تبدو وحدات المجتمع و كأنها وحدات متراصة بجانب بعضها البعض تنتظمها جميعا علاقات على درجة عالية من الإستقرار و النظام ".

فالواضح من خلال النظرية البنائية الوظيفية أنه لا مكان للصراع و التغير فيها، لكن لا يمكن تجاهل هذه العمليات فالتغيير عملية تفرض نفسها فرضا على هذه النظرية لذلك لجأ بعض منظري الوظيفية إلى دراسة هأذه الظاهرة في إطار المرجعية الفكرية التي تشكل منطلقا لدراساتهم، " فإذا تتبعنا عمليات التغير نجدها إمتداد لنظرية التوازن، و تأكيدا لما يسعى إليه النسق من نظام، فالنسق الإجتماعي بمفهوم بارسونز يعتبر عالما إجتماعيا لديه أساليب دفاعية ضد التوتر وسوء النظام والصراع .

لم ينظر بارسونز إلى هذه الظواهر على أنها جزء ضروري من طبيعة الأشياء بل على العكس من ذلك تماما نظر إليها على أنها أقرب إلى المرض العرضي الذي يصيب الجسم، فمادام النسق قد حقق قدرا من الإستقرار فإنه يميل إلى عدم التغير، و إذا حدث فإنه يأتي من ضغوط خارجية تتغلب على مقاومة النسق لها أو من ضغوط وثيقة الصلة بخصائص النسق و لكنها ذات مصدر عشوائي، و لا تؤدي هذه الضغوط إلى إحداث تغيرات بنائية حاسمة في خصائص النسق الأساسية و لا يتعدى تأثيرها إحداث تغيرات دائرية و إيقاعية ".

" فالتغير الإجتماعي يظهر من خلال التباين البنائي الوظيفي عندما تتطور أجهزة جديدة و أبنية جديدة لأداء بعض الوظائف، فعندما يفشل نسق معين في أداء وظيفته بنجاح فإن النسق المستقبل لهذه الوظيفة يمارس عليه ضغطا محاولا أن يغيره بالطريقة التي تروقه، و من خلال هذه العملية تتخلى بعض الأنساق عن وظائفها لأنساق أخرى و تظهر أنساق جديدة تؤدي وظائف جديدة أو تؤدي الوظائف القديمة نفسها وهكذا يمر النسق بعملية تباين بنائي وظيفي و لا تخرجنا نظرية التباين عن نظرية التوازن فالتباين لا يحدث أي خلل يبعد النسق عن حالة التوازن أو يدفع بعض الأجزاء داخله إلى إحباط توقعات الأجزاء الأخرى، فالتغير هنا يتم بطريقة منظمة لا تؤثر على التوزيع الأساسي للإمتيازات داخل النسق و لا تهدد مراكز القوة القائمة فيه ".

هذا أهم ما ركزت عليه النظرية البنائية الوظيفية حول التغيير الإجتماعي وسوف نتطرق الآن إلى الطرح المناقض الذي تطرحه النظرية الماركسية.

2.2.3. التغيير الإجتماعي في النظرية الماركسية:

تعتبر النظرية الماركسية من النظريات الإجتماعية التي ركزت إهتماماتها على دراسة التغيير الإجتماعي وقد إعتبرت هذه النظرية الصراع هو محور عملية التغيير، بإعتبار أن الصراع هو الذي يولد حركية في المجتمع و يدفعه إلى الإنتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى.

فهذا الصراع الذي هو المحرك الأساسي لعمليات التغيير إنما ينتج عن تعارض المصالح، " فهذه المصالح تنتج أساسا عن الصراع الذي ينشأ حول توزيع الموارد الأساسية في المجتمع، فالتنظيم الواقعي للإنتاج و القوى والمصالح والجماعات المصاحبة له هي التي تولد الصراع، وتمثل هذه المصالح النظام الواقعي الذي يقبله النظام المعياري الذي يحوي النظام الواقعي و يوجه السعي الدائم وراء المصالح فيه ".

و النظرية الماركسية ترجع كل عمليات التغيير في المجتمع إلى الأساس المادي، أي أن التغيير لا يحدث إلا إذا حدث تغير في الأنماط الإقتصادية السائدة في المجتمع، فظهور وسائل الإنتاج المادية قد أثرت بشكل كبير في حدوث تغيرات في المجتمعات البشرية،إنتقلت من خلالها من المرحلة الإقطاعية إلى المرحلة الرأسمالية أين سادت الآلة، و كما يقول فريدريك أنجلز: " إن الأسباب النهائية لكافة التغيرات أو التحولات الأساسية لايجوز البحث عنها في عقول الناس أو في سعيهم وراء الحق و العدل الأزليين إنما في التغيرات التي تطرأ على أسلوب الإنتاج و التبادل ".(63)

فبظهور وسائل الإنتاج المادية ظهرت معها الصراعات بين الجماعات و الأفراد حول ملكية هذه الوسائل و أخذ التاريخ البشري في تغير مستمر، حتى ظهرت المجتمعات المعاصرة في شكلها الحالي، و التي هي نتاج ذلك الصراع الأزلي بين الطبقات الإجتماعية، بين الطبقة المستغيلة المالكة لوسائل الإنتاج و الطبقة المستغلة أو البروليتاريا.

و تدرس الماركسية كل حالات التغير الإجتماعي وفقا للمنهج الجدلي الذي ينطلق من مفهومي المادية الجدلية، و المادية التاريخية، فالمجتمع البشري في نظرهم قد تدرج في التغير منذ القدم، فقد مر بمراحل متعددة، و هذه المراحل يمكن أن نحددها عن طريق دراسة تطور الأنماط المعيشية و وسائل الإنتاج المادية التي ميزت كل مرحلة، فالمرحلة الأولى التي هي المشاعية البدائية كانت فيها وسائل الإنتاج مشاعة بين جميع أفراد المجتمع، لكن الطبيعة الأنانية للإنسان حملته على الإستحواذ على هذه الوسائل حتى ظهرت المجتمعات الرأسمالية المعاصرة المبنية على التناقض و الصراع بين الطبقات، و لا يمكن أن يزول الصراع بين هذه الطبقات إلا إذا زالت الملكية الفردية لوسائل الإنتاج و سوف يتحقق ذلك فقط في المجتمع الشيوعي الذي تنظّر له الماركسية، لكن قبل الوصول إلى ذلك المجتمع يفترض على الطبقة الإجتماعية المستغَلّة التي هي البروليتاريا أن تقوم بثورة ضد الرأسمالية التي إستعبدتها وسرقت منها كل ممتلكاتها وهذا يتطلب وعي الطبقة الشغيلة بواقعها ومعاناتها تحت عبودية البرجوازية وإذا لم يتوفر شرط الوعي الإجتماعي فإن البروليتاريا لن تستطيع أن تغير واقعها و لن تخرج من تحت سيطرة البرجوازية. فالمجتمع الشيوعي يبنى على أنقاض المجتمع الرأسمالي الذي سيزول عن طريق الصراع بين الطبقات الإجتماعية، و قد حدد ماركس طبقتين يكون الصراع بينها هو العامل الذي يؤدي إلى التغيير الإجتماعي. فقد أقامت الماركسية نظريتها في التغيير على مفهومين هما:صراع الطبقات، و الوعي الإجتماعي.

1.2.2.3. صراع الطبقات الإجتماعية:

بالرغم من أن مفهوم الطبقة يعتبر مفهوم محوري في النظريـة الماركسية في التغير الإجتماعي بإعتبار أن الطبقة الإجتماعية هي التي تقوم بدور التغيير لكن ماركس لم يعط تعـريفا للطبقة وإنما إكتفى فقـط بمحـددات الطبقة، وقد قسم المجتمع إلى طبقتين أساسيتين الطبقة المستغِّلة أي المالكة لوسائل الإنتاج والطبقة المستغَّلة وقد ركز كثيرا على الـدور الثوري لهذه الطبقة، و كيف تسهم في تغيير الأوضاع الإجتماعية.

و قد صاغ لينين تعريفا للطبقة الإجتماعيـة تجاوز من خـلاله الإشكالية النظرية التي طرحت في تحديد الطبقات فهي كما يقول:" جماعات من الناس تحتل مواقع متماثلة ـ نسبيا في نظام الإنتاج الإجتماعي ".

لقد إتخذت الماركسية من مفهوم الطبقة وحدة تحليلية و تفسيرية لعمليات التغيير الإجتماعي، وتحديده موضوعيا من خلال موقعها من نظم الإنتاج والتنظيم الإجتماعي للعمل، فهذه الطبقات التي تتميز العلاقات بينهـا بالتعارض و التصارع حول وسائل الإنتاج سوف يفضي بها الصراع إلى خلق نظـام جديـد بعيـدا عن الصراعات، لأن إستغلال الطبقة البرجوازية و سيطرتها على وسائل الإنتاج من جهة و إستعـبادها للطبقـة الشغيلة من جهـة ثانية سوف يدفع هذه الأخيرة إلى الثورة ضد الوضعية الإجتماعية التي خلقتها ظروف الإنتاج، فالواقـع الـذي تعيشـه هـذه الطبقـة سـوف يخلق لها نوعا من الوعي بواقعها و يدفعها إلى تحسين ظروفها.

لكن هذه الطبقات لن تكون ذات معنى إلا إذا توفر فيها شرطا أساسيا و هو وعيها بذاتها فلا يكفي أن تكون مجموعة من الأفراد تحتل مركزا متماثلا في الهرم الإجتماعي أن تشكل طبقة إجتماعية، بل تتطلب هذه الوضعية وعي هذه الجماعة بذاتها، فالطبقة الشغيلة التي لا تعـي أنها مستغـلة أو أنهـا تعيـش تحت قهـر البرجـوازية لا تمثل طبـقة لأنها في هذه الحالة لن تكون هي التي تقوم بعملية التغيير الإجتماعي ولن تعمل علـى تغيير وضعيتهـا، و سـوف يبقى المجتمع يسير بوتيرة واحدة و تبقى سيطرة الطبقة البرجوازية.

إن عملية التغيير الإجتماعي كما تطرحها الماركسية لا تتم إلا عن طريق صراع الطبقات، وهذه الشـواهد التاريخية تبرهن كيف إنتقل المجتمع من مرحلة إلى مرحلة عن طريق الصراعات الإجتماعية بين الطبقات بين طبقـة مالـكـة لوسائل الإنتاج و بين طبقة لا تملك من الوسائل إلا أن تبيع قوة عملها.

2.2.2.3. الوعي الإجتماعي:

إن الطبقة الإجتماعية لا تمثل طبقة ما لم يتوفر شرط الوعي الإجتماعي، لأن الواقع الذي تعيشه يفـرض عليهـا أن تعـي واقعها، و الوعي الإجتماعي يتحدد وفقا للـواقع، لأن الواقـع كما ترى الماركسية هـو أسبق من الـوجود، فليس وجـود الناس هـو الذي يحدد وعيهم بـل واقع الناس هـو الذي يحدد وعيهم، و كما قال ستالين:" و بما أن أسلوب الإنتاج هو الذي يحدد نمط حياة الناس في هذا المجتمع أو ذاك فإن جميع ظواهر الحياة الأخرى تتعلق بأسلوب الإنتاج و تكون نابعة منه ومشروطة به ".(64)

إن الوعي الإجتماعي ضروري في تحقيق ثورة طبقة البروليتاريا التي تقيم عليها النظرية الماركسية كل دراساتها في التغير، و قد ميز ماركس بين نوعين من الوعي، الوعي بالواقع و الوعي بالممكن، فلا يكفي وعي الطبقة بواقعها بل تعي كذلك تطلعاتها و طموحاتها،" فماركس عندما تحدث عن وعي الطبقة العاملة و ليس مجرد وعي أفرادها ـ إنما يميز بين الوعي بالواقع و الوعي بالممكن ".

فإذا كان الوعي بالواقع يدفع الطبقة العاملة إلى محاولة تغيير وضعها الحالي فإن الوعي بالممكن يفتح لها مجال للإختيار بين الأنظمة التي تطمح إلى تأسيسها وفق ما يحقق لها وجودها الإجتماعي و يمنحها حقوقها التي فقدتها نتيجة إستيلاء الطبقة البرجوازية على ممتلكاتها و قوة عملها، " إن الوعي الطبقي يتكون من الأفكار و المشاعر التي يملكها أفراد الطبقة عندما يقدرون موقفهم تقديرا صحيحا، وذلك لأن الوعي الطبقي ليس مجموع أو متوسط ما يفكر به الأفراد فهذا هو الوعي الإمبريقي الآني السيكولوجي ..أما الوعي الطبقي فهو رد الفعل ـ فكرا وموقفا و سلوكا ـ العقلاني المناسب لوضع خاص في عملية الإنتاج ".

فهذا الوعي الإجتماعي يمثل الشحنة المعنوية التي تمنح الطاقة للطبقة العاملة من أجل رفض واقعها ويساعدها على محاولة تغييره، إنه الوقود الذي يشعل ثورة البروليتاريا .

إن النظرية الماركسية تركز على الوعي الإجتماعي بإعتباره أحد العوامل التي تساهم بشكل فعال في نشوء الصراع الطبقي، فكلما كان وعي الطبقة بواقعها كبير كلما كانت ثورتها ضد البرجوازية شديدة وهذا ما يجعل المجتمع في حركية دائمة ومستمرة، فالنظرية الماركسية تنظر إلى عملية الصراع عكس ما تنظر إليه الوظيفية بأنه حالة مرضية عارضة، بل هو في نظر الماركسية الأساس الذي تبنى عليه كل عمليات التغيير وأن الإستقرار هو حالة عارضة يظهر في المجتمع فقط إذا فقدت الطبقة الشغّيلة وعيها الإجتماعي، ليعود فيظهر من جديد بمجرد أن تسترجع هذه الطبقة وعيها، وهذا ما يجعل المجتمعات لا تستقر في وضعية ثابتة بل في تغير مستمر.

و من خلال هذان المفهومان أي مفهوم الصراع الطبقي و مفهوم الوعي الإجتماعي أسست النظرية الماركسية رؤيتها حول عمليات التغيير الإجتماعي، التي تعتبرها لب العلوم الإجتماعية، فعلم الإجتماع و الدارسون الإجتماعيون كان ينبغي لهم أن يعملوا جاهدين على محاولة تفسير عمليات التغيير من أجل تمكين الطبقات الإجتماعية من تفسير واقعها، و لهذا كان ماركس دائما يقول بأن واجب العلماء هو العمل على تغيير هذا العالم لا العمل على تفسيره.

بالرغم من كل الإهتمام الذي أبدته نظريات التغيير الإجتماعي حول تقديم دراسات جدية لعمليات التغير في المجتمع، إلا أن هذه النظريات بكل توجهاتها سواء نظريات الصراع أو نظريات التوازن لم توفق في تحقيق الأهداف المنتظرة في تحديدها لميكنيزمات التغيير و عوامله في المجتمع، و أصبحت هذه النظريات الغربية تعاني من قصور في تحديد المرجعية النظرية لدراسة هذه الظاهرة التي تعتبر ملازمة للمجتمعات البشرية و ضرورية في التطور و الرقي الإجتماعي.

و إذا كانت النظريات الإجتماعية الغربية لم تستطيع أن تقدم النموذج الصحيح لدراسة التغيير الإجتماعي بل و إستنفذت قواها في النقاشات الحادة بينها، فكل نظرية تنظر إلى منهجها بأنه المنهج السليم و الصادق في دراسة هذه الظاهرة، غير أن مكمن النقص في كل هذه النظريات أنها لا تدرس الظاهرة في سياقها العام، بل تعزلها عن الظروف التي تؤدي إليها مما يجعل نتائج دراساتها مبتورة و لا تحقق الغرض المطلوب منها، فالنظرية الماركسية مثلا وجدنا أنها تركز على تحليلاتها للصراع الطبقي و الوعي الإجتماعي، بينما تقوم الوظيفية على دراسة عوامل إستقرار النسق.

و رغبة منا في تجاوز هذا القصور المنهجي في دراسة التغيير الإجتماعي الذي يحيط بالنظريات الغربية رأينا أنه يستوجب علينا أن نقوم بدراسة التغيير في إطار نظريات التغيير الإسلامية، فهذه النظريات هي الوحيدة التي تساعد الباحث على فهم الظاهرة لما تتميز به المرجعية الفكرية الإسلامية من شمولية التحليل فهي تنظر إلى المجتمع ككيان متكامل يتأثر بكل الظروف المحيطة به، و المنهج الإسلامي يتخذ من الحقل النظري الإسلامي كإطارعام لتحديد الآليات والقوانين التي تتحكم في تكوين المجتمع وسيرورته وإستقراره.

3.2.3. التغيير الإجتماعي في النظرية الإجتماعية الإسلامية:

لم تكن النظرية الإسلامية بمنئ عن المواضيع التي تعالجها النظريات الإجتماعية الغربية، بل هذه المواضيع تعتبر من صميم إهتمام النظريات الإسلامية، فالتغيير الإجتماعي هو أحد المواضيع التي شغلت الفكر الإسلامي، فنجد أن القرآن الكريم قد إهتم إهتماما خاصا به بإعتباره العملية الإجتماعية الأكثر أهمية التي تنقل المجتمع من وضعية المجتمع الجاهلي إلى المجتمع المسلم الذي يقيم شريعة الإسلام في الأرض.

إن الفكر الإسلامي قد تناول المجتمع بإعتباره في حركية دائمة " فالمجتمع ليس كيانا راكدا جامدا بل هو بإستمرار في حالة تغير و تبدل/ - إختلاف الأحوال من مجتمع لآخر، و ذلك بإختلاف العادات و كذا الأعراف و التقاليد/-إختلاف الشخصية الإنسانية ".

و تحديدا إتخذ الفكر الإسلامي في تناوله لعملية التغيير منهجا يعطي الأولوية في هذه العملية لذلك التفاعل بين الفرد و الجماعة في إطار السنن الإلهية التي خلق الله عليها الكون، فالمجتمع لا يملك الآليات لإحداث التغيير وحده بل الأفراد هم الذين يقومون بتغيير أفكارهم و سلوكاتهم و المعايير التي تحكم دوافعهم، و هذا إنطلاقا من قول الله عز وجل " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " (سورة الرعد:الآية11)، فالإنسان هو الوحيد القادر على إحداث التغيير، و في إطار هذه النظرة الشمولية عالج الفكر الإجتماعي الإسلامي عمليات التغيير، " إن النظرة الإسلامية للتغير الإجتماعي لا يجب أن تنطلق من الصراع الطبقي ولا من المادية التاريخية و لا من علاقات السلطة ولا من زاوية التطور التاريخي أو الحداثي الأورو (الغربي)- مركزي، و لا من مجرد التباين في الوظائف و الأدوار اللازمة للحداثة الغربية..- كما جاء في التصور الغربي بقطبيه- بل من نظرة شاملة و متميزة للمجتمع تتمثل أساسا في إعتباره مجموعة من علاقات بين البشر أنفسهم و بينهم وبين خالقهم و من نظرة خاصة للفرد كمستخلف

في الأرض، و ما دامت القيم المطلقة في الإسلام متبناة كحقائق مطلقة لأن مصدرها- الوحي الإلهي - حقيقة كاملة ومطلقة:{ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا } (سورة المائدة:3) فإن أي تغير، تبدل أو تحول،(المصطلحات الواردة في القرآن) داخل المجتمعات الإسلامية - سواء كان محاسبة، مجاهدة أو أمر بالمعروف و نهيا عن المنكر- لا يمكن أن يكون إلا نسبيا و في واحد من الإتجاهات التجديدية والإصلاحية الثلاثة التالية: إبتعادا عن الأصل المطلق موازيا له (بمعنى أنه لا تغير إضافي بعد إنحراف سابق) أو رجوعا إليه، و من ثم فإن التغير الضروري الوحيد و منطقيا ذلك الذي يقرب من المطلق أو من النمط المثالي".

فالتغيير الإجتماعي في التصورالإسلامي لا ينطلق من مبدأ الصراع، بحكم تعارض المصالح بين الطبقات الإجتماعية، بين طبقة مستغلة و طبقة مستغيلة، و لا من منطلق توازن النسق الإجتماعي بل من منطلق إيمان الأفراد بعقيدة قوية تدفعهم إلى تغيير واقعهم و الخروج من المجتمع الذي تسود فيه العلاقات المبنية على أساس المنفعة الشخصية على حساب المصلحة العامة، و الإرتقاء بالقانون الذي يحكم الأفراد و الجماعات من التشريع الوضعي إلى التشريع الإلهي الذي يحفظ حقوق كل الطبقات الإجتماعية. إيمان المجتمع بعقيدة الإسلام تدفعه إلى تغيير واقعه و بناء المجتمع الإسلامي الذي تسود فيه عقيدة لا إله إلا الله منهجا في الحياة، " فوجود الإسلام في الأرض بالصورة التي تم بها يعلمنا غير ذلك تماما يعلمنا أن العقيدة: إيمان الناس بالله، و إيمانهم بالحق و العدل الأزليين يمكن أن يحدث تغييرا في الأرض أضخم بكثير من أي تغيير حدث نتيجة التغير المادي أو الإقتصادي، و يعلمنا أكثر من ذلك أن نوع التغيير الذي تحدثه العقيدة يختلف إختلافا جذريا عن التغير الذي يحدث لأسباب مادية و إقتصادية بلا عقيدة..... الإسلام نشأة جديدة للإنسان، على أسس من القيم العليا و المبادئ الرفيعة بينما التغيرات الأخرى مجرد تغير جزئي من حالة إلى حالة، لا يغير شيئا جذريا في الإنسان، و قد يؤدي به إلى الإنتكاس و الدمار...".

لقد أحدث الإسلام ثورة إجتماعية أدت إلى تغيرات جذرية في حياة المجتمعات الإسلامية قضت على البناء الإجتماعي التقليدي للمجتمع العربي و خلقت بناءا جديدا يؤسس لعلاقات إجتماعية تعترف بالحقوق لكل الطبقات من غير تمييز أو إعتبار للجنس أو العرق أو المكانة الإجتماعية، و من خلال هذه التجربة التاريخية للتغيير الإجتماعي تأسس المنهج الإسلامي و التصور الدقيق لإشكالية التغيير الإجتماعي، " إن التصور الإسلامي للتغير مرتبط بالنظرة الشاملة للمجتمع التي تعد نفسها إمتدادا لتصور مكانة الإنسان و مهمتته في الأرض و المتمثلة في الإستخلاف، إن تصور المجتمع يعتمد على مجموعة من الأنماط المعترف بها للسلوك لدى الفرد و المجتمع و الدولة كما تم تجسيدها بالخصوص في مجتمع المدينة المنورة الذي يعد النموذج النظري و العلمي أو النمط المثالي ، و هو بمثابة الإطار المرجعي عند صياغة نمط التنظيم الإجتماعي، يتميز هذا المجتمع بوضعية التوازن الديناميكي حيث إتسم بتطابق بين الغاية الجماعية و القيم و المؤسسات و الممارسات الإجتماعية و السياسية ".

و من خلال هذه النظرة الشاملة للتغيير في الفكر الإسلامي تم تقديم تصورين في التغير الإجتماعي،الأول التصور الخطي الذي ينظر إلى التغير على أنه عملية مستمرة ودائمة ينتقل من خلالها المجتمع من حالة إلى أخرى بطريقة إرتقائية طولية، أما التصور الثاني فهو التصور الدائري الذي يتخذ من التغير عاملا من عوامل التداول الحضاري إذ تنشأ دول و مجتمعات و حضارات و تندثر لتقوم بعده حضارات أخرى لتمر بنفس المراحل التي مرت بها الحضارات الأولى و يصير مآلها كذلك للإندثار و الزوال و هكذا في شكل حلقة مغلقة.

1.3.2.3. التصور الخطي:

تنطلق هذه النظرية من مبدأ التغير الإرتقائي للمجتمع، إذ يسير المجتمع بطريقة خطية عن طريق التطور التراكمي، إذ تشكل الإكتشافات العلمية و التنظيمات الجديدة إضافات جديدة تساعد المجتمع على التطور و التغير من الحالة الراهنة إلى الحالة الأفضل.

و هذه الرؤية تركز على الظروف و الأساليب التي يتخذها المجتمع في تطوير نظمه و تعزيز قدراته في كل المجالات، وتعتمد هذه النظريات على تحليل التجربة التاريخية التي مر بها المجتمع الإسلامي فبمجرد تأسيس المجتمع الإسلامي تم القضاء على النظم الإجتماعية التقليدية التي لم تعد قادرة على إستيعاب التغيرات الحاصلة في مختلف القطاعات، فالمنظومة الثقافية الجاهلية قد تم القضاء عليها و بُنِيَت منظومة جديدة تواكب التنظيمات الجديدة للمجتمع الجديد، كما تم تغيير في نمط العلاقات الإجتماعية إذ كانت في السابق تبنى على أساس المركز الإجتماعي الذي يحتله الفرد بحكم التنظيم الطبقي الذي كان سائدا في المجتمع.

و لم يكتفي المجتمع الإسلامي بهذا بل عمل على توسيع مناطق نفوذه، فأحتوى الأقوام غير العربية و بالتالي أصبح هذا التوسع يستوجب تأسيس شبكة للعلاقات أوسع من التي سبقتها، وهذا ما يوضح تعقد الوظائف الإجتماعية بتعدد الأدوار بحكم التوسع الذي خضع له المجتمع الإسلامي، هذا من جانب و من

الجانب الآخر فقد ساعد المجتمع على الإحتكاك بالمجتمعات الأخرى ذات التنظيمات الإجتماعية المختلفة التي لم تكن موجودة في المجتمع الإسلامي، و بذلك أخذ المجتمع الإسلامي يقتبس بعض التنظيمات الإدارية من هذه المجتمعات مثل ما حدث في ظهور الدواوين في الدولة الإسلامية التي أقتبسها المسلمون من الفرس فهذه التجربة التاريخية التي مر بها المجتمع الإسلامي تبرز الطبيعة التطورية للمجتمعات بحيث تتدرج في التغيير من المراحل الأولى من تكونها إلى المراحل المتطورة في شكل خطي.

يركز هذا التصور كذلك على التطورات الحضارية و كيف تؤثر في التغير الإجتماعي فالتقدم التكنولوجي يحدث تغييرات كبيرة في البناء الإجتماعي و الأدوار الإجتماعية، فالمجتمعات ما قبل الصناعية كانت تنظيماتها تختلف كثيرا على تنظيمات المجتمعات الصناعية.

فكل هذه التطورات تحمل معها تغييرات في النمط المعيشي، و أساليب الكسب و المعاش، و طرق تنظيم الحياة فقد تدرج المجتمع البشري عبر الأنظمة الإجتماعية من النظام الإقطاعي الطبقي إلى النظام اللبرالي الذي يتميز بتراكم رؤوس الأموال، و في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات البشرية تظهر مصاحبة لها تغييرات في المنظومة القيمية و المعايير الإجتماعية التي تضبط العلاقات بين أفراده.

فالتصور الخطي للتغيير الإسلامي يركز على تتبع مراحل تطور المجتمعات البشرية من مراحلها الأولى وحتى المراحل المتأخرة في مسارها التاريخي، و هذا من منطلق أن المجتمعات البشرية في تغير دائم ومستمر في شكل خطي.

2.3.2.3. التصور الدائري:

يعتبر هذا التصور من التصورات الرائدة في دراسة التغيير الإجتماعي، إذ تتمحور حول دراسة المراحل التي يمر بها كل مجتمع منذ نشأته إلى إنهياره و إندثاره، و قد أبرز إبن خلدون العوامل المؤثرة في عمليات التغيير الإجتماعي، و ذلك من خلال ملاحظاته الميدانية التي وقف من خلالها على واقع المجتمعات العربية في عصره.

و تقوم هذه النظرية على أن المجتمعات الإنسانية تمر بمراحل تبدأ فيها في المرحلة الأولى التي هي مرحلة التكوين حيث تتميز هذه المرحلة بنظم و علاقات و أنماط معيشية تنبع من واقع المجتمع، فالبناء الإجتماعي والوظائف الإجتماعية تكون في هذه المرحلة ذات تأثير محدود، فالعلاقات مبنية أساسا على علاقات القرابة بحكم أن المجتمع لم يصل بعد مرحلة التوسع، و تتدرج هذه المراحل إلى مرحلة القوة أين يصبح المجتمع ذو تنظيم محكم، تنظيم سياسي و إداري و إقتصادي مؤسس على قواعد تنظيمية حديثة مناسبة مع المرحلة الجديدة التي بلغها المجتمع، و تعتبر هذه المرحلة هي مرحلة الرقي و الإزدهار التي يبلغ فيها المجتمع أوج قوته وحضارته.

و في المرحلة الأخيرة يعود المجتمع من جديد إلى الإنحطاط و الضعف و تفكك البنى الإجتماعية و تداخل الوظائف و الأدوار بين أجزاء المجتمع بطريقة يفقد فيها البناء الإجتماعي قدرته على الرقابة، و تفقد المعايير الإجتماعية دورها في توجيه سلوك الأفراد و تتعطل أغلب المؤسسات الإجتماعية، و بذلك ينتهي المجتمع على الإندثار و الزوال، وينشأ على أنقاضه مجتمعا آخر يمر بنفس المرحلة، ويحدث كل هذا في شكل دائري بحيث يعود المجتمع في النهاية إلى مرحلة البداية وهذا ما يقره إبن خلدون في قوله: " إعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة و حالات متجددة و يكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه ".

و هذا التصور للتغيير الإجتماعي قد أسس لنظرية الهامة في دراسة مسألة التداول الحضاري، فكثيرا ما لفتت إنتباه العلماء و الدارسين للمسائل الحضارية، و ما يعرض لهذه الحضارات من التبدل والتغير والزوال فلم يحدث في التاريخ البشري أن إستمرت حضارة معينة في الوجود بحالة واحدة، فالتغيرات هي السمة

المميزة للمجتمعات الإنسانية، و التجارب التاريخية للأمم تبرز أن التداول سمة مميزة للحضارات و هذا ما جعل إبن خلدون يتجاوز البحث عن أسباب التغير إلى تحديد أعمار الدول و المجتمعات، وقد حددها بما يقارب الثلاثة أجيال بإعتبار أن كل جيل يحمل خصائص معينة مختلفة عن خصائص الجيل السابق " وإنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة و خشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة و الإفتراس و الإشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون ..والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الإشتراك في المجد إلى إنفراد الواحد به،و كسل الباقين عن السعي فيه، و من عز الإستطالة إلى ذل الإستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، و تؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم و شاهدوا من إعتزازهم و سعيهم إلى المجد و مراميهم في المدافعة و الحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية و إن ذهب منه ما ذهب و يكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو ظن من وجودها فيهم، و أما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن و يفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصرون عيالا على الدولة، و من جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم و تسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة و المطالبة و يلبسون على الناس في الشارة و الزي و ركوب الخيل و حسن الثقافة يموهون بها، و هم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الإستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى تأذن بإنقراضها، فتذهب الدولة بما حملت فهذه كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة و تخلفها ".

و قد أثر التصور الدائري لعملية التغيير في الفكر الإسلامي كثيرا في الأبحاث التاريخية و الإجتماعية في النظريات الغربية و من بين الباحثين الغربيين الذين تأثروا بهذا الطرح الباحث سوروكين والمؤرخ توينبي الذي أعطى تصورا مستمدا من نظرية التغيير الإسلامية لدورات التاريخ وعوامل التغيير الإجتماعي

3.3.2.3. مناهج التغيير الإجتماعي في الفكر الإسلامي:

3.3.2.3. 1. منهج مالك بن نبي في التغيير الإجتماعي:

لقد إهتم المفكر الإسلامي مالك بن نبي كثيرا بمسألة التغيير، و إنتقال المجتمعات من حالة إلى أخرى و يرجع إهتمامه بهذا الموضوع لما كان يلاحظه من حالة المجتمع الإسلامي، و كيف أصبح يعيش حالة من الإنحطاط و الضياع و أعتبر أن ذلك يعود إلى مشكل حضاري و ليس إلى غياب موارد التنمية فالمجتمعات الإسلامية تتوفر على كل مقومات النهوض و الإزدهار، لكن فقدان القيم و المعايير الإجتماعية حال دون قدرة هذه المجتمعات على إسترجاع مكانتهم و بناء مجتمعات قوية و حضارة راقية.

إن ما يمر به العالم الإسلامي من مراحل تمثلت أساسا في وقوع أغلب بلدانه تحت السيطرة الإستعمارية و ظهور المحاولات المتتابعة للنهوض و التخلص من هذه الوضعية، قد أحدثت في نفس بن نبي الرغبة الملحة في البحث عن الأسباب الحقيقية للتخلف سواء كانت هذه الأسباب سياسية ، فكرية، دينية أو تربوية.

لقد قدم مالك بن نبي تحليلا واقعيا لعملية التغيير الإجتماعي من خلال ملاحظة شاخصة لوضعية المجتمعات الإسلامية كما حاول جاهدا تقديم الشروط التي تسمح بإعادة بعث الأمة الإسلامية في حلقة حضارية جديدة.

و ينطلق مالك بن نبي في تحليله للتغيير من مبدأ حركية المجتمع، فهو يرى أن الحركة في المجتمع أولا حركة تاريخية دائمة و ثانيا تأتي هذه الحركة ثمرة لأسباب تنتجها و ثالثا أن لها هدف تريد الوصول إليه، و الحركة عندما تكون المحرك الأساسي لوسط مندمج و منتج لأسبابها، فإنها تكون عنوان القضاء على اللاحركة أي على السكون.

و يستخلص بن نبي من القرآن ما يدعم خطه هذا ليضفي على نظريته طابعا إسلاميا فهو يرى أننا نستطيع أن نفسر هذه الحركة بالعوامل النفسية التي حفزت القوة الروحية في هذا المجتمع، أي شروط حركته عبر القرون، والواقع أن الإسلام قد وضع الضمير المسلم بين حدين هما الوعد و الوعيد معنى ذلك أنه قد وضعه في أنسب الظروف التي يتسنى له فيها أن يجيب على تحد روحي في أساسه، فالمحرك الأساسي للتغيير و لحركة التاريخ هي القوى الروحية الفاعلة، و ينتهي إلى معادلة تقول بأن صناعة التاريخ تتم عبر أقطاب أو فئات إجتماعية ثلاثة من حيث التأثير.

- تأثير عالم الأشخاص.
- تأثير عالم الأفكار.
- تأثير عالم الأشياء.

يأتي النشاط العام لهذه الفئات ضمن سمفونية واحدة متسقة مطابقا في صورته لنماذج إيديولوجية من عالم الأفكار ويتم بوسائل من عالم الأشياء من أجل هدف يحدده عالم الأشخاص، كما أن وحدة هذا العمل التاريخي ضرورة فإن توافق هذه الوحدة مع الغاية منها التي تتجسم في صورة حضارة يعد ضرورة هذا الشرط يستلزم كنتيجة منطقية وجود عالم رابع و هو مجموع العلاقات الإجتماعية الضرورية أو ما يطلق عليه شبكة العلاقات الإجتماعية.

و بعد أن يشخص مالك بن نبي الأسباب التي أدت إلى هذه الوضعية التي يعاني منها العالم الإسلامي و التي يعتبرها ناتجة عن مشاكل حضارية بالدرجة الأولى، ينتقل إلى محاولة تقديم الحلول العملية للخروج من هذه الوضعية أو ما يصطلح عليه مالك بن نبي بمصطلح " التخلف "، فيقول: " و حل هذه المشاكل لا يمكن إلا على أساس حضاري أما الحل السياسي فلا يمكن، و كل الحلول الأخرى غير مقبولة فكرة القومية العربية لا تحل القضية أبدا، و لقد بدأت تتكون عندنا بعض الخبرة على النطاق الوطني إن حل المشاكل

لا يمكن أن يكون في مجال قطري فلو أردنا التشبه ببلجيكا لما إستطعنا لأننا لو فصلنا بلجيكا عن أوربا لانهارت و سقطت.

إن مشاكلنا لا يمكن أن تحل في نطاق قطري، و لقد أراد بعضهم أن يعوض القطر بحدود القومية فظهر أن القومية وضعت حدودا أخرى و بددت طاقات أخرى في القطر الواحد كانت متجمعة قبل ذلك هذا أصبح بعثيا، و ذاك ناصريا.. لم يبقى إلا شيء واحد و أظن أن الفكر الإسلامي بدأ ينضج عند الشباب وغير الشباب و هو أن القضية بالنسبة لأي مجتمع قضية حضارية أساسا ثم تصير و تتجزأ إلى قضايا قطرية و جوهرية، نحن إذن نطالب بمواجهة المعركة الكبرى التي ستؤول نتيجتها إلى تلوين الخريطة بلون عقيدة واحدة، إما الإسلام أو الشيوعية و من وراءها المسيحية و عندما نقدر شروط إنتصارنا في هذه المعركة نراها موقوفة على معركة داخلية لحل قضية التخلف على أساس حضاري و عندما يتهيأ الظرف الملائم كي يستطيع العالم الإسلامي دخول المعركة العالمية مصفى من عقدة نفسية ..هذه هي الوصية التي نتواصى بها و أشعر و أنا أتحدث إليكم بأني أوصيكم بشيء خطير لأننا لا نراها بل نحن منشغلون بمشكلات أخرى...".(65)

و يواصل مالك بن نبي تبسيط أفكاره هاته من أجل تقريب الفهم لعامة المجتمع و يقوم بتحليل لمفهوم التخلف،" لنتوسع في هذا المفهوم لتسهل علينا فيما بعد المقارنة بين المشاكل التي يعاني منها العالم الإسلامي و المشاكل التي يعاني منها العالم الغربي، في هذه المرحلة نتساءل : ما هو التخلف ؟

إنه مجموعة مشكلاتنا و هي ذات طابع إجتماعي سياسي و إقتصادي و نفسي إلى حد ما، أما ما يواجه العالم فهي بالأخص مشكلات نفسية لاشك أننا إذا تعمقنا في تحليل مشكلاتنا وجدنا فيها نصيبا هاما ذا طابع نفسي غير أن الغالب عليها هو الإقتصادي السياسي و الإجتماعي... مشكلاتنا هي نتائج لظروف و ليست جوهرية جدا لكن مشكلاتهم أساسية و جوهرية جدا..".

فهذه المشاكل التي يعاني منها المجتمع الإسلامي ليست مستعصية على الحل بل كل الحلول موجودة في ديننا الإسلامي الذي في إطاره تتحقق الحضارة الحقيقية لأن " الحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط يكون للناس شرعة ومنهاجا، لأن الحضارة التي تقوم على أساس الدين يكون ميلادها مرتين، المرة الأولى لدى نزول الوحي و المرة الثانية عندما تقر الفكرة الدينية في نفوس معتنقيها أي لدى دخولها ميدان التاريخ..".

و يخلص مالك بن نبي على أن خروج مجتمعاتنا من مشكلة التخلف لا يتم إلا بإحداث تغييرات جذرية داخل المجتمع الإسلامي عن طريق حلول تقترحها من خلال تحليلاتنا المعمقة لواقعنا، فيجب أن تؤسس الحلول من خلال دراستنا لواقعنا لا عن طريق إستيراد الحلول الغربية التي تظهر نتيجة لظروف معينة وإنطلاقا من حقل نظري بعيد عن واقعنا"لأن علاج أية مشكلة يرتبط بعوامل زمنية نفسية ناتجة عن فكرة معينة

تؤرخ من ميلادها عمليات التطور الإجتماعي في حدود الدورة التي ندرسها، فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربيـة و مشاكـل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية ".(66)

3.3.2.3. 2. منهج حسن البنا في التغيير الإجتماعي:

لقد إهتم حسن البنا على غرار معاصريه بمشاكل العالم الإسلامي التي كان يتخبط فيها، و التي لم تفلح دراسات عصر النهضة بالرغم من أهميتها في تحديد العوامل الحقيقية التي أدت بمجتمعاته إلى التخلف و التشردم و هذا ما دفعه إلى تقديم منهـجا جديـدا يكون بمثابة نظرية في التغيير الإجتماعي لتحقيق خروج المجتمعـات الإسـلامـيـة مـن الضعـف و الإنحطاط.

لقد إعتبر حسن البنا أن تخلف العالم الإسلامي مرتبط إرتباطا وثيقا بالقيادة، فالقيادة الموجودة اليوم في العالم الإسلامي غير مهيئة لتقود المجتمعات الإسلامية إلى التطـور، و السـبب في خلو الساحة من قيادة رشيدة و كفأة للقيادة هو مـرتبـط أصلا المجتمعات الإسلامية التي أصبحت تفتقد إلى المعالم الأساسية للمجتمع الإسلامي الفاضل.

و قد إعتمد حسن البنا على مجتمع المدينة كمرجعية في التغيير، هذا المجتمع الذي أسسه الرسول ـ صلى الله عليه و سلم- على قيم الإسلام الحقيقية، و الـتي أصبـح اليـوم المجتمع الإسـلامي يفتقـد إليهـا، و أنه لا يمكنه النهـوض إلا بالـعـودة إلى منابع الإسلام الصافية و بناء المجتمع على نمط مجتمع المدينة.

لقد إعتمد حسن البنا في عملية التغيير على" منهج المرحلية " أي أن إعادة بناء المجتمع الإسلامي لا يتـم بصفة جـذرية بل لا بد أن يمر عبر مراحل يجب مراعاتها والتقيد بها، لذلك لجأ إلى عملية الإصلاح الإجتماعي، فالمجتمـع الإسـلامـي اليوم يعيش في وضعية بعيدة كل البعد عن قيم مجتمع المدينة و لا يمكن إيجاد قيادة صالحة للمجتمع مادام المجتمع نفسه يفتقد إلى القيم السليمة، و من أجل تحقيق هذا الهدف قام حسن البنا بتأسيس حركة الإخوان المسلميـن لتقـوم بدور إعـادة تنظيـم المجتمـع الإسـلامـي وفـقـا للنظـرية الإسلامية في الخلافة و التي تنطلق من مبدأ كما تكون يولى عليكم.

و عملية الإصلاح الإجتماعي هاته ما هي إلا مرحلة متقدمة تليها المرحلة الأكبر و هي مرحلة قـيام الدولـة الإسلامية التي ستتم عبر المشاركة السياسية،و كانت حركة الإخوان المسلمين تحضر لهذه المرحلة التي ستقام فيها الدولة الإسلامية بالمقاييس التي تتميز بها دولة الخلافة، فدعوة حسن البنا كانت عبارة عن مشـروع أمة تعيـد بعـث المجتمـع الإسلامي بالمعايير التي ظهر بها مجتمع المدينة.

و يمكن تحديد منهج حسن البنا في التغيير الإجتماعي من خـلال تحليـل المـراحـل التـي حـددها لقيـام الـدولة الإسـلامـيـة - فالمرحلة الأولى ركز فيها على الإصـلاح الإجتمـاعـي، وفـي هـذه المـرحلة قـام بتأسـيس حـركة الإخـوان المسلميـن التي ستقوم بهذا الدور، و لم يكتفي فقط بهذا بل وضـع الـقـوالـب النظـريـة الـتي تمـثـل الإسـلام في الحيـاة الإجتماعيـة (إقتـصاد، أمـن، خدمات...)، و قد ركز حسن البنا في هذه المرحلة على أن تكون حركة الإخوان المسلمين نموذج للدولة التي ستقام و لهذا قام بإستنساخ التجربة التاريخية

لمجتمع المدينة التي قامت على"أسس ثلاثة ستكون مدماك هذه الدولة و قوامها و بالتالي ستعزز فرصتها لإجتياز مخاض الولادة على نحو ناجح: شخصية مؤسسها النبي محمد ـ صلى الله عليه و سلم ـ و إعتماد أدوات السياسة في ممارسة السلطة، ثم الإنفتاح على نوع من التداول على الحكم ".

و قد جسد حسن البنا العامل الأول الذي هو الكاريزما النبوية، بحيث أراد أن يخلق تنظيما يكون فيه الولاء و الطاعة للقائد غير مقيدة بشروط بحيث أن المنتمي لحركة الإخوان المسلمين ينبغي عليه أن يلتزم بكل الأوامر التي تصدرها قيادة الحركة،و يحدد المرشد العام شروط العضوية و درجاتها فيقول:" على العضو الراغب في الإنضمام أن يتحلى بالأخلاق و السمعة الحسنة و السلوك المتين، و يكون لديه الإستعداد للطاعة التامة و تنفيذ ما يلقى عليه من أوامر ".(67)

وهذه القوانين التي حددها حسن البنا للعضوية إنما هي مستمدة من أخلاقيات القيادة في مجتمع المدينة و هذا حتى يتمكن المرشد من تنفيذ مشروعه من دون أن يلقى عوائق داخلية تعيق مساره.

و في هذه المرحلة يركز حسن البنا على العمل الإصلاحي بإعتباره هو الوسيلة الفعالة التي تعيد بعث القيم الإسلامية في المجتمع، و أن ذلك يتم عن طريق الإتصال المباشر بالجماعات، تماما كما كان الإسلام في أيامه الأولى إذ حقق الإنتشار و التوسع في المجتمع عن طريق الإحتكاك المباشر بالناس و إقناعهم بالمفاهيم الجديدة التي تدفعهم إلى تغيير منظومتهم الإجتماعية، و علاقاتهم العامة، و لذلك كان حسن البنا يتنقل بين القرى و المداشر من أجل عرض أفكاره و منهجه على الناس، " فهذا النوع من الإتصال المباشر بالجماهير هو أكثر الأنواع فاعلية من حيث الإقناع كما أنه يتيح للقائم بالإتصال فرصة للتعرف إلى رد فعل المتلقين إيجابا أو سلبا، الأمر الذي يمكنه من تطوير رسالته الإتصالية بما يحقق لإتصاله أكبر إقناع ممكن، و قد أتاح إستخدام البنا هذا الأسلوب فرصة القيام بالحشد و التعبئة للجماهير على نطاق واسع بالنسبة إلى دعوته وهو ما أتاح له بعد ذلك قاعدة واسعة مهيأة للتجنيد و الإنضمام إلى عضوية الجماعة ".

أما المرحلة الثانية فهي المرحلة الحاسمة في منهج التغيير الذي يعرضه حسن البنا، إذ في هذه المرحلة ينتقل إلى العمل السياسي بعد أن كان قد هيأ الأرضية التي يستطيع عليها تجسيد مشروعه، و بعد أن مهد المجتمع الذي يقيم فيه الدولة الإسلامية على نمط دولة الخلافة، و لم يتم له ذلك إلا بعد أن أستكمل البناء التنظيمي و الإداري للحركة و الجماعة التي تنشط تحت لوائه و إنطلاقا من هذه الرؤية و كدليل على منهج المرحلية في التغيير قرر حسن البنا دخول عالم السياسة و زكى الإخوان ترشيحه عن دائرة الإسماعلية للإنتخابات التي أعلنت عنها حكومة الوفد سنة 1942.

في هذه المرحلة يستطيع المجتمع الجديد الذي أعيد بناؤه وفقا للمعايير الإجتماعية الإسلامي أن يؤسس النظام السياسي الذي يعبر عن معتقداته وطموحاته، فلا يكون بذلك تصادم في المصالح بن المجتمع و بين السلطة التي تحكمه و توجهه، و هذا دائما يستمده حسن البنا من الظروف التاريخية التي مهدت

لظهور الدولة الإسلامية في المدينة فهذه الدولة الفتية قد تمكنت من ترسيخ قواعدها في المجتمع، أي أسست لمنظومة من الأفعال السياسية تتميز بها عن الدولة التي سبقتها و هذه المنظومة تعبر عن المنظومة العقائدية التي قضت فترة من الزمن لغرسها في المجتمع.

إن التغيير الإجتماعي في منهج حسن البنا هو ذلك التغيير الذي يرتقي بالمجتمع و بقيمه و سلوكاته من الإنحرافات العقائدية إلى مرحلة إعادة تنظيم المجتمع و ترشيد هذه السلوكات وفق المنظومة القيمية الإسلامية فالإنحاط الذي يعاني منه المجتمع الإسلامي يمكن أساسا في غياب المرجعية الإسلامية و إبتعاد النظام السياسي الإسلامي عن الأخلاق السياسية التي أقرها الإسلام.

3.3.2.3. 3. منهج سيد قطب في التغيير الإجتماعي:

لقد كان سيد قطب أكثر جرأة من حسن البنا في تشخيص مشاكل المجتمعات الإسلامية، و أكثر إصرارا على التغيير ففي منظوره أن وضعية العالم الإسلامي و ما يعانيه من تخلف و ضياع إنما يعود أساسا إلى الأنظمة السياسية التي لم تعد تمثل أي شيء بالنسبة لمجتمعاتهم، و ما أوصل العالم الإسلامي إلى هذه الوضعية هو إبتعاد المجتمعات نفسها عن الإسلام، لذلك يجب تغيير واقع المسلمين أولا، و يطرح منهجه في كتابه " معالم في الطريق " الذي يحدد فيه الخطوات العملية لتحقيق التغيير يقول في هذا الموضوع " إن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع، مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع الذي يصطدم إصطداما أساسيا بالمنهج الإسلامي، و بالتصور الإسلامي و الذي يحرمنا بالقهر و الضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش، إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي و قيمه و تصوراته، و أن نعدل نحن في قيمنا و تصوراتنا قليلا أو كثيرا لنلتقي معه في منتصف الطريق، كلا إننا و إياه على مفترق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله و نفقد الطريق، و سنلتقي في هذا عنتا ومشقة، وستفرض علينا تضحيات باهظة، و لكننا لسنا مخيرين إذا نحن شئنا أن نسلك طريق الجيل الأول الذي أقر الله به منهجه الإلهي، و نصره على منهج الجاهلية، و أنه لمن الخير أن ندرك دائما طبيعة منهجنا، وطبيعة موقفنا، و طبيعة الطريق الذي لابد أن نسلكه للخروج من الجاهلية كما خرج ذلك الجيل المميز الفريد..".

و إذا كان حسن البنا يرى أن الفساد يكمن في طبيعة النظام السياسي، فإن سيد قطب يرى أن الفساد يقع في المجتمع الذي أصبح يعيش في حالة من الجاهلية مثل التي كانت في المجتمع العربي قبل الإسلام، لذلك فالتغيير يكون أولا في المجتمع، و إرجاع العقيدة السليمة إلى الحاة الإجتماعية و تأسيس المجتمع من جديد على عقيدة لا إله إلا الله" و لكن الجاهلية التي تقوم على حاكمية البشر للبشر، و الشذوذ بهذا عن الوجود الكوني و التصادم بين منهج الجانب الإرادي في حياة الإنسان و الجانب الفطري.. هذه الجاهلية التي واجهها كل رسول بالدعوة إلى الإسلام لله وحده، والتي واجهها رسول الله بدعوته..هذه الجاهلية لم تكن متمثلة في نظرية مجردة بل ربما أحيانا لم تكن لها نظرية على الإطلاق، إنما كانت متمثلة في تجمع حركي

متمثلة في مجتمع خاضع لقيادة هذا المجتمع وخاضع لتصوراته ، قيمه، مفاهيمه ومشاعره وتقاليد و عاداته و هو مجتمع عضوي بين أفراده ذلك التفاعل و التكامل و التناسق و الولاء و التعاون العضوي الذي يجعل هذا المجتمع يتحرك ـ بإرادة واعية أو غير واعية ـ للمحافظة على وجوده والدفاع عن كيانه والقضاء على عناصر الخطر التي تهدد ذلك الوجود و هذا الكيان في أية صورة ".

و إذا كانت هذه هي الوضعية التي يتخبط فيها المجتمع الإسلامي المعاصر، فمن الضروري العمل على تغييره مهما كانت الظروف وفق منهج إسلامي محدد يتحدد أولا بالقرآن، لأن طبيعة المنهج القرآني تختلف عن المناهج التي يحاول البشر تقديمها كبدائل، " إن هذا الدين منهج عملي حركي جاد..جاء ليحكم الحياة في واقعها ويواجه الواقع ليقضي فيه بأمره..يقره، أو يعدله، أو يغيره من أساسه..و من ثم فهو لا يشرع إلا لحالات واقعة فعلا، في مجتمع يعترف إبتداءا بحاكمية الله وحده، إنه ليس نظرية تتعامل مع الفروض ..إنه منهج يتعامل مع الواقع، فلابد أولا أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقر عقيدة أن لا إله إلا الله ، و أن الحاكمية ليست إلا لله و يرفض أن يقر بالحاكمية لأحد من دون الله، و يرفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة، و حين يقوم هذا المجتمع فعلا، تكون له حياة واقعية، تحتاج إلى تشريع ...و عندئذ فقط يبدأ هذا الدين تقرير النظم و في سن الشرائع لقوم مستسلمين أصلا للنظم و الشرائع رافضين أصلا لغيرها من النظم و الشرائع..".

و هذا لا يتحقق في رأي سيد قطب إلا عن طريق مراحل متتابعة، " و السمة الثانية في منهج هذا الدين هي الواقعية الحركية، فهو حركة ذات مراحل، كل مرحلة لها وسائل مكافئة لمقتضياتها و حاجاتها الواقعية، وكل مرحلة تسلم إلى المرحلة التي تليها .. فهو لا يقابل الواقع بنظريات مجردة كما أنه لا يقابل مراحل هذا الواقع بوسائل متجمدة..".

و لتحقيق هذا التغيير لا يرفض سيد قطب إستخدام منهج القوة و الصدام مع القوى الرافضة للتغيير حتى وإن كانت هذه القوى هي الأنظمة نفسها، بل يرى أن طبيعة المنهج القرآني يفرض إستخدام العنف ضد كل من يرفض قيام المجتمع الإسلامي، و يعرض سيد قطب لموقفه من العنف في كتابه " لماذا أعدموني..؟ " و يبرر ذلك بأنه حفاظا على المشروع الإسلامي و إنطلاقا من قوله تعالى: و إذا أعتدوا عليكم فأعتدوا عليهم بمثل ما أعتدوا عليكم " فإستخدام العنف في التغيير إنما هو في الحقيقة ردا على العنف المسلط ضدهم، يقول : " هذا الظرف كان يحتم علي أن أبدأ مع كل شاب وأسير ببطء وحذر من ضرورة فهم العقيدة الإسلامية فهماً صحيحاً، قبل البحث عن تفصيلات النظام والتشريع الإسلامي وضرورة عدم إنفاق الجهد في الحركات السياسية المحلية الحاضرة في البلاد الإسلامية للتوفر على التربية الإسلامية الصحيحة لأكبر عدد ممكن، وبعد ذلك تجئ الخطوات التالية بطبيعتها بحكم اقتناع وتربية قاعدة في المجتمع ذاته لأن المجتمعات البشرية اليوم - بما فيها المجتمعات في البلاد الإسلامية قد صارت إلى حالة مشابهة كثيراً أو مماثلة لحالة المجتمعات الجاهلية يوم جاءها الإسلام، فبدأ معها من العقيدة والخلق لا من الشريعة

و النظـام واليوم يجب أن تبدأ الحركة والدعوة من نفس النقطة التي بدأ فيها الإسـلام، أن تسـير في خطوات مشابهة مع مراعـاة بعض الظـروف المغايرة.

و لم يكن الزمن الذي يقضيه كل منهم يسمح بتكوين فهم كامل ولا واسع لهذا المنهج، ولكن فقط يفتح له نافذة للتفكير من جديد والقراءة في الكتب التي تساعده على هذا التصور والتي كنت أسمي له عدداً منها وبعضهـا كان عندي في "الليمان" ومن مكتبته، فيقرأ منها ما يمكن ويكمل الباقي بعد عودته، أولاً في صورة فردية، وفيما بعد تكونت أسر في "سجن القناطر" لدراسة هذه الكتب بالإضافة إلى كتب أخرى اختاروه بأنفسهم هناك...كما تقدم كنا قد اتفقنا على مبدأ عدم استخدام القوة لقلب نظام الحكم، وفرض النظام الإسلامي من أعلى، وأتفقنا في الوقت ذاته على مبدأ رد الاعتداء على الحركة الإسلامية التي هي منهجها إذا وقع الاعتداء عليها بالقوة ".(68)

فمنهج سيد قطب يقوم على أساسين الأساس التربوي الدعوي الذي يعيد بناء المفاهيم الإسلامية الصحيحة المتعلقـة بالعقيدة و يجسد في المجتمع الشريـعة الـتي تقتضيهـا هذه العقيدة، والأساس الثاني هو توفـير الـقوة التي تحمي هذا المشروع،وتحمي الجماعة الإسلامية التي تقوم على تجسيدهذا المشروع في المجتمع " وهذه الحماية تتم عن طريق وجود مجموعات مدربة تدريبا فدائيا بعد تمام تـربيتهـا الإسلامية من قاعدة العقيدة ثم الخلق..هذه المجموعات لاتبدأ هي إعتداء ولامحاولة لقلب نظام الحكم، ولاالمشاركة في الأحداث السياسية المحلية وطالما الحركة آمنة و مستقرة في طريق التعليم و التفهيم والتربية و التقويم، و طالما الدعوة ممكنة بغير مصادرة لها بالقوة و بغير تدمير لها بالقوة و بغير تعذيب تشريد وتذبيح و تقتيل، فإن هـذه المجموعات لا تتـدخل فـي الأحداث الجارية، و لكنها تتدخل عند الإعتداء على الحركة و الدعوة و الجماعة لرد الإعتداء و ضرب القوة المعتدية بالقـدر الذي يسمح للحركة أن تستمر في طريقها، إذ أن الوصول إلى تطبيق النظام الإسلامي والحـكـم بشـريعـة الله ليـس هدفاً عاجلاً لأنه لا يمكن تحقيقه إلا بعد نقل المجتمعات ذاتها، أو جملة صالحة منهـا ذات وزن وثقل في مجرى الحياة العامة؛ إلى فهم صحيح للعقيدة الإسلامية ثم للنظام الإسلامي، وإلى تربية إسلامية صحيحة على الخلق الإسلامي مهما اقتضى ذلك من الزمن الطويل والمراحل البطيئة ".

3.3. مناهج التغيير الإجتماعي في الحركة الإسلامية في الجزائر:

1.3.3. منهج التغيير عند حركة البناء الحضاري:

إن ما يميز التيارات الإسلامية عن بعضها البعض ليست في أهدافها أو في المبدأ العام الذي يسيرها فكل الإختلاف بينهما يكمن في مناهج التغيير التي تطرحها لتجسيد أفكارها وتحقيق أهدافهـا، و قد تميزت حركة البنـاء الحضـاري بمناهجها التي ترى أن الإصلاح لا يتم إلا عن طريق البدء بعملية التغييرعلى مستوى القاعدة الإجتماعية مـع التـركيز على مبدأ التدرج في التغيير.

1.1.3.3. منهج التغيير على خط الدعوة و المجتمع:

إن المبدأ الأساسي الذي تنطلق منه حركة البناء الحضاري في عملية التغيير هو ضرورة وعي الحركة الإسلامية بواقعها وواقع المجتمع الذي تتحرك فيه، هذا الوعي هو الذي يضفي عليها الإستقلالية في طرحاتها و يجعلها لا تنساق وراء الخبرات والتجارب البعيدة عن واقعها فلكل مجتمع خصوصياته التي تميزه عن غيره، وتغييه لا يتم إلا بتكاثف المجهودات الوطنية في ظل إستقلالية في الفكر، نوعية في شحذ طاقات الصحوة و المجتمع، تكاملية في الجهود الخبرات والأحاسيس،" من هنا يجب على الحركة الإسلامية خاصة وعلى مجموع القوى الفاعلة في الحراك الفكري والثقافي والإجتماعي و السياسي الوطني عامة، أن توجه عنايتها و جهدها لتعميق الوعي التربوي والمنهجي و السلوكي بهذه الأصول الكلية الثلاثة: الإستقلالية و النوعية و التكاملية، المكونة لنظرية الفعالية الإجتماعية التي تشترط نجاح أو فشل أية حركة تغيير أو إصلاح أو تجديد في المجتمع و الأمة ".(69)

إن هذه الإستقلالية في الطرحات و المنهج التي حددتها حركة البناء الحضاري لتفعيل دور العمل الإسلامي في إحداث التغيير الحقيقي قد رسمت ميدان العمل و الخط الذي يجب على الحركة الإسلامية أن تتبعه من أجل تحقيق هذا التغيير و هذا الميدان حدد بمنهج التغيير على خط الدعوة والمجتمع ويبدأ الأستاذ الطيب برغوث- منظر حركة البناء الحضاري- بتبريره لهذا المنهج من نقذه لتلك الطرحات التي ترى أن التغيير الفعال لابد أن يبدأ بالتغيير على خط السلطة، لأن الفساد الموجود في المجتمع يعود إلى طبيعة النظام الذي يعاني من نقص في الشرعية .

هذا المنهج في نظر الطيب برغوث سوف يؤدي في النهاية إلى تعرض الحركة الإسلامية إلى إنتقام السلطة في وقت لازالت فيه تعاني من قصور و ضعف، يقول في هذا المجال:" فالعمل التغييري الذي يتحرك على محور السلطة أو الدولة، ويستهدف تغيير النظام، و يجعله في مقدمة أولوياته العاجلة و يهمل الحركة على خط الدعوة أو المجتمع عمل مجازف قائم على المغامرة إن لم نقل على المقامرة، فالجد الذي يقوم به المجتمع من أجل تغيير أوضاعه في إتجاه التوافق و الإنسجام مع الإسلام، يسرق، و قد يوجه ضد المجتمع نفسه، عندما تغيب القيادة التاريخية أو تقل أو تنحرف و ينفرد بتوجيهه من لم يستوعب أهداف التغيير،أو من دفع خصيصا لتحريف وجهته، وإستغلال ثمرة جهده وهو أمر تكرر كثيرا في تاريخنا القديم الحديث و المعاصر ".

فالحركة الإسلامية مطالبة قبل كل شيء بتأسيس القاعدة التي بإمكانها إستيعاب المشروع الإسلامي و هذه القاعدة لا تبنى إلا بطريق واحد و هو خلق ميكنيزمات التفاعل الشعبي مع منطق التغيير الإسلامي هذه الميكنيزمات سوف تتحدد من خلال معرفة التيارات الإسلامية بمتطلبات الواقع الإجتماعي " فالحركة على خط الدعوة والمجتمع حركة نحو العمق و الشمول و الرسوخ و العطاء، بخلاف الحركة نحو السلطة على حساب المجتمع والدعوة فإنها حركة أفقية آنية لا مستقبل لها، لسهولة تحريفها وإستغلالها وتمييع و

جهتها كما سبق الإلماع إلى ذلك و هو ما أدركته الحركة الإسلامية في الجزائر و إلتزمت به حركتها التغييرية التي تكييف بصورة ناجحة مع خصوصيات البيئة المحلية وتحديات المرحلة و متطلبات الدعوة و قد أوضح الإمام بن باديس- رحمه الله- ذلك بقوله :" ...إننا إخترنا الخطة الدينية على غيرها عن علم وبصيرة وتمسكا بما هو مناسب لفطرتنا و تربيتنا مع النصح و الإرشاد و بث الخير والثبات على وجه واحد، والسير في خط مستقيم ".

2.1.3.3. مبدأ التدرج في التغيير:

إن من خصائص التغيير في المنظور الإسلامي لابد أن يخضع لمبدأ التدرج، هذا المبدأ لابد أن يكون بمثابة قاعدة لكل التيارات الإسلامية لتحقيق التغيير الذي تهدف إليه ؛ و يرى منظر الحركة " الطيب برغوث" بأن المسار التاريخي للعمل الإسلامي يخضع لهذا المبدأ ،" و عندما نتأمل حديثه (أي الرسول صلى الله عليه و سلم) مع معاذ بن جبل- رضي الله عنه- حينما إنتدبه للقيام بمهام دعوية في اليمن، نجد بأن رسول الله حرص على تزويده بمعلومات عن ميدان عمله الجديد، بقوله له:" إنك ستأتي قوما من أهل الكتاب "، و لم يكتف عليه الصلاة و السلام بذلك بل حدد له المنهج، و مراحل الخطة التي يجب أن يتبعها معهم، فقال له: فإذا جئتهم فأدعوهم أن يشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمد رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم و ليلة فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم صدقة تأخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك و كرائم أموالهم، وأتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب ".(70)

إن في هذا الحديث دلالة واضحة عن تركيز التغيير الإسلامي على مبدأ التدرج لأنه من الصعب جدا تغيير كل الأفكار و التصورات و الأنماط المعيشية و السلوكات الإجتماعية دفعة واحدة و في آن واحد.

إن ما يعيق العمل الإسلامي هو ذلك الإندفاع و الحماسة الدينية و رغبة التيارات الإسلامية في إحداث التغيير بشكل آني وفي ظرف زمني قياسي، وهذه المنطلقات لا تخدم العمل الإسلامي بل تضر به، فالعمل التغييري الحقيقي يتم عبر مراحل متتابعة ومضبوطة حتى تتمكن من تحقيق الجذرية والشمولية في التغيير " إن شمولية التغيير الإسلامي لا تعني أخذ الإسلام جملة واحدة من الناحية التطبيقية لأن ذلك مناقض لسنة الله في خلقه ولا يقول به عاقل، بل تعني الإيمان بأن حياة الإنسان الفردية والجماعية يجب أن تخضع للإسلام و يتم ذلك وفق سنة " التدرج " من الفرض العيني إلى الفرد الكفائي، ومن الواجب المندوب ومن السنة المؤكدة إلى غير المؤكدة، ومن التضحية بالوقت إلى التضحية بالمال، ومن التضحية بالمال إلى التضحية بالنفس، ومن تقديم ساعة أو ساعتين كل يوم للإسلام إلى تقديم جل الوقت وهكذا ".

و بالرغم من طرحاتها التربوية إلا أن حركة البناء الحضاري كان لها دورا فعالا في نزوع الحركة الإسلامية نحو الحزبية و العمل السياسي من خلال إنخراط بعض أعضائها في الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالرغم من أن كل طرحاتها ومناهجها كانت ترفض العمل الحزبي و الإنشغال بدسائس السياسة و الإبتعاد

عن الوظيفة الحقيقية للحركة الإسلامية و هي تكوين القاعدة الإسلامية التي تتبنى المجتمع الإسلامي و هذا ما يقره الطيب برغوث في قوله: " فقد تبين لي من خلال تتبعي النقدي لمواقف الحركة بصفة عامة أن المرابطة في مواقع الدعوة و التربية و بناء النفوذ الإجتماعي للدعوة، كان يجب أن تكون بإستمرار هي محك قياس عمق وعي و قوة و صدقية الجماعات و الحركات و المجتمعات، وقد أوتينا نحن حركة فكرية تربوية و إجتماعية و أوتي غيرنا كحركة سياسية و أوتيت الحركة الإسلامية في الجزائر برمتها و أوتي المجتمع والدولة و الأمة، عندما حدث إختلال في ميزان القوى و الأولويات و الأداءات لصالح السياسة وربما البوليتيك إن أردنا الصراحة و الدقة و الموضوعية على حساب الدعوة والتربية و تأسيس النفوذ الإجتماعي للصحوة و مأسسته و تأمينه، و لم نعلن حالة الطوارئ أو لم نصغ لإنذارات الطوارئ التي دقت منذ وقت مبكر من إندلاع الأزمة الطويلة.

و لعلي هنا أكون قريبا جدا من نظرة مالك بن نبي الإستراتيجية النقدية العميقة إلى شروع جمعية العلماء في الإنجذاب للسياسة في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين، و خوفه من تطور ذلك على حالة إستقطاب حاد ة تؤثر جذريا على المشروع الدعوي و التربوي و الإجتماعي للجمعية، كما حدث لجزء من الحركة الإسلامية على يدي الجبهة الإسلامية للإنقاذ و غيرها بعد ذلك بزمن طويل ".

ونتيجة إنحراف جماعة البناء الحضاري عن مسارهم التربوي الدعوي وإلتفافهم حول المشاريع السياسية فقد ضحوا بخيرة أبنائهم و أعظم مثقفيهم أمثال: محمد السعيد ـ عبد الرزاق رجام .... وغيرهم رحمهم الله.

2.3.3. منهج التغيير عند تيار الإخوان المسلمين:

2.3.3. 1. مبدأ عالمية الحركة الإسلامية:

لقد إعتمدت حركة الإخوان المسلمين في نشر أفكارها على مبدأ عالمية الحركة الإسلامية ويعود هذا المبدأ أساسا إلى تلك الإسهامات الفكرية لبعض منظري حركة الإخوان المسلمين الذين يؤمنون بعالمية الفكر وعالمية التنظيم خاصة منهم " سعيد حوى" الذي برهن بطريقة عجيبة على أن حركة الإخوان هي جماعة المسلمين التي حث الرسول ـ صلى الله عليه و سلم ـ على الإلتزام بها و عدم مفارقتها، و قد أكد هذا المبدأ في كتابه ـ المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين ـ حين قال :" ومع أن المرشد الأول و الثاني للإخوان المسلمين لم يعتبروا من سوى الإخوان المسلمين خارجا عن جماعة المسلمين و مع أنه لم يزل فقهاء الدعوة المعتمدين يعتبرون الإخوان المسلمين جماعة من المسلمين تسعى لأن تتحقق بمواصفات جماعة المسلمين، وأنها متى إستطاعت أن تطور نفسها نحو ذلك، فعندئذ تصبح جماعة المسلمين مع أن فقهاء الدعوة المعتمدين يعتبرون أن الأمر كذلك، فإن الأدلة كلها تدل أن هذه الجماعة هي أقرب الجماعات على الإطلاق لأن تكون جماعة المسلمين، ولا ندعي العصمة، و لكن غيرنا كذلك غير معصوم ".(71)

و بتخريجات فقهية بالإعتماد على آيات و أحاديث يخلص سعيد حوى إلى أن جماعة الإخوان هي جماعة المسلمين بلا منازع، وأنها هي الوحيدة الكفيلة بأن تعيد بناء المجتمع الإسلامي الذي كان عليه السلف

الصالح في دولة الخلافة الإسلامية، لأن الصراع في نظره الذي يدور اليوم في هذا العالم إنما هو صراع بين الحق والباطل والحق ليس له إلا وجها واحدا والباطل له أوجه مختلفة ومتنوعة و لمواجهة هذا الباطل وجب على المسلمين أن يلتفوا حول قيادة واحدة وتحت راية واحدة ويمارسون نشاطاتهم في إطار تنظيم موحد لأنهم يمثلون الحق بوجهه الوحيد،"إننا نؤمن إيمانا مطلقا أن هناك صيغة وحيدة للحق و العدل هي الإسلام (و الذي أنزل إليك من ربك هو الحق)، و أن الصراع الحق - من وجهة نظرنا - في هذا العالم إنما هو الصراع بين الباطل في صوره الكثيرة وبين الحق في صورته الوحيدة، وعلى هذا وبحسم وعزم فليس منطلقنا هو الصراع بين طبقة دنيا طبقة وسطى وعليا، أو صراع بين طبقة فقيرة وغنية وإنما منطلقنا هو الصراع بين الحق والباطل، فقد يحمل الحق فقر وغني، و يتبنى الباطل فقير وغني و بالإسلام وحده يحيا الإنسان و ينتهي الطغيان، وتذوب الطبقات، ويموت الفقر ومن حمل الإسلام حق الحمل كان على الحق كائنا من كان، ومن عاند كان على الباطل كائنا من كان، ونحن نصارع الباطل وأهله، ولابد من للحق من قوة تفرضه وتقيمه و تحميه، ومن ثم نؤمن بالقوة التي هي عندنا تأمين إلتزامنا الجاد وسلوك طريقه ".

هذا الطرح أخذه تيار الإخوان المسلمين في الجزائر و أصبح يقيم عليه حججه بطريقة مستنبطة من فكر سعيد حوى فأعتبروا أن جماعة المسلمين التي تحدث عنها الرسول صلى الله عليه و سلم، تتميز بالعالمية و دعوة الإخوان عالمية تجاوزت الحدود و الأقاليم فهذا إستنتاج واضح بأن جماعة المسلمين هي حركة الإخوان مهما إختلف الإسم، فالله سبحانه قد ذكر جماعة المسلمين بكثير من الأسماء فسماها حزب الله و سماها المسلمون" و إذن فالجماعة الإسلامية أو حزب الله، أو الإخوان المسلمون كلها أسماء مترادفة إذا وجد مضمونها حق وتناصر عليه، وعداء لمن عداه، و الحق هو الإسلام لا سواه فالمهم إذن هو أن يتجمع المسلمون في كل قطر على الحق و يوالي بعضهم بعضا فيه، ليحققوا الأهداف التي إفترضها الله عليهم سواء سموا الإسم الذي تجمعوا عليه في قطرهم حزب الله أو الجماعة الإسلامية أو الإخوان المسلمين أو أي إسم آخر يعبرعنهم، ثم لا يرافقه إثم أو إنحراف ".

وعلى إعتبار أن إصلاح المجتع وظيفة صعبة تستلزم تكاثف جهود كثيرة، وأن العمل الإسلامي لا يستطيع كل فرد تحمل مسؤولياته لوحده وجب على الجميع الإلتفاف حول تنظيم واحد يمكنهم من ممارسة نشاطاتهم الدعوية بكل قوة و نجاح " و نتيجة لكل ما مر فإننا نقول حيثما وجد الإخوان فلا ينبغي تغيير اللواء، و حيثما غابوا فلا حرج أن ينشأ عمل إسلامي بإسم جديد في الظاهر على أن يكون كل شيء واحد في الواقع، وحيثما وجد خطأ أو إنحراف أو جهل أو ضلال أو إضلال أو تساهل أو تهاون أو مهادنة باطل أو مداهنة أو تبين لغير مذهب أهل السنة والجماعة فالدعوة منه بريئة فالحق لا يعرف الرجال وإنما يعرف الرجل الحق، و الإنحراف عن مباديء الإخوان يخرج صاحبه منهم، ويبقى إسم الإخوان منارا و علما على حق، ينبغي أن نلتزم به جميعا و إن خط الأستاذ البنا يجب أن نحوده إن كان مفقودا فكيف لا ندعمه و نتبناه وهو موجود ".

هذه الأفكار التي نادى بها محفوظ نحناح و جماعته قد خلقت تيار آخر في الحركة الإسلامية يتبنى منهج الإخوان لكنه يرفض هذا الولاء المطلق لهم، و تعتبر مبايعة تنظيم الإخوان ذوبان للشخصية الجزائرية ومسخ ثقافي مقصود ففي منظورهم أن الإستفادة من تجارب الإخوان وتبني أفكارهم ومناهجهم في التغيير تعتبر من الطرحات الواردة في برامجهم، لكن أن يعترفوا بقيادة موحدة تنظم وتسير الحركة الإسلامية فهذا الأمر مرفوض لأنه قد يعرض الحركة الإسلامية لبطش السلطة و إتهامها بالعمالة للخارج وكان شيخ هذه الجماعة عبد الله جاب الله الذي يدين للإخوان المسلمين بالولاء الفكري لكنه يرفض الولاء التنظيمي.

2.3.3. 2. شرعيـــة العمل السياسي:

لم يكن هدف جماعة الإخوان المسلمين من وراء نشاطاتهم العمل على تربية الأجيال فحسب بل كانت من أولوياتهم هو تغيير النظام السياسي، وتفعيل آليات النظام الإسلامي وما العمل التربوي في نظرهم إلا مرحلة من مراحل التغيير السياسي، ولذلك و هم على خلاف تيار حركة البناء الحضاري كانوا كثيري التصادم مع السلطة لخطاباتهم النقدية اللاذعة، و هذا السلوك لم تتميز به حركة الإخوان في الجزائر فقط بل ظهر كذلك في خطابات المؤسسين الأوائل لحركة الإخوان في مصر، فهذا مؤسس الحركة حسن البنا يقول في إحدى خطاباته:" أن مبادئ الإسلام يجب فرضها في مصر ولو بالقوة إذا لزم الأمر فمعركة الفكر لم تعد كافية، وأعلن عزمه على إقامة إدارة بديلة صلبة، أي حكومة موازية لتتولى زمام الأمور عندما يحين الوقت و في النهاية لابد من شن حرب ضد الكفرة و المرتدين و المنحرفين و إعدام كل من يثبث خطره على العقيدة ".(72)

فهدف حركة الإخوان هو بناء دولة الخلافة الإسلامية التي تقودها سلطة سياسية تقوم على المنهج النبوي "ففي تصور البنا أن الدولة الإسلامية قامت على قواعد النظام الإجتماعي القرآني، فبهذا المعنى دولة القرآن القرآن التي يتعين أن تحرسها سلطة سياسية تتمثل في الخلافة، فالدولة هي سلطة متمثلة بخليفة المسلمين، دستورها القرآن وهو قاعدتها التشريعية ".

ومن هذا المنطلق أخذ الإخوانيون في الجزائر يمارسون نشاطاتهم الدعوية التي هي أداة من أدوات التغيير الإجتماعي التي تساعد على تغيير النظام السياسي، و أصبحوا يوجهون إنتقذاتهم إلى التيارات الإسلامية التي ترى أن منهج التغيير الإسلامي يبتعد عن النشاطات السياسية وأن من أولويات الحركة الإسلامية هو الإصلاح الإجتماعي، وقد رأى الكثير من مفكري الإخوان في الجزائر- سواء كانوا عالميين أو محليين - بأن العمل السياسي هو من صميم الإسلام وبذلك ركزوا على تبرير شرعية العمل السياسي و أنه هو الطريق السليم لإقامة الدولة الإسلامية، " و إن السياسة كما قال العلامة إبن عقيل: ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح و أبعد عن الفساد و إن لم يصفه الرسول ولا نزل به وحي أي هي كل إجراء أو تنظيم أو تصرف فعلي يكون ضروريا لجلب المصالح و درء المفاسد أو لتحقيق أكبر المصلحتين بتفويت أدناهما أو دفع أكبر المفسدتين بإحتمال أدناهما ".(73)

فالإسلام شريعة متكاملة و كما يدعوا إلى التربية والأخلاق يدعوا إلى تنظيم المجتمع على أسس التشريع الإسلامي، لذلك وجب على كل فصائل الحركة الإسلامية في منظورهم أن يهتموا بممارسة العمل السياسي كما يهتموا بممارسة العمل الدعوي، مادام الإسلام قد أقر هذا العمل ، " إن في تقرير الإسلام لهذا الأمر إضفاء لصفة المرونة و الواقعية على التشريع الإسلامي تجعله قادرا على الإستجابة لكل مستجدات الحياة وتطوراتها المختلفة مهما تبدلت الظروف و تغيرت الأوضاع، فكل ما تطلبه المصالح الحيوية للدولة و الأمة و الأفراد من سياسات و قوانين و نظم مما يحقق لهم المصلحة أو يدفع عنهم المضرة هو من السياسة الشرعية ".

و إنطلاقا من هذه الأفكار فقد كان لحركة الإخوان المسلمين دور كبير في ظهور الأحزاب السياسية، فقد أسسوا حركة المجتمع الإسلامي بقيادة محفوظ نحناح و حركة النهضة الإسلامية بقيادة عبد الله جاب الله.

3.3.3. منهج التغيير عند تيار السلفية الحركية:

3.3.3. 1. السلفية الحركية المعتدلة:

تشترك هذه النزعة مع جميع النزعات السلفية في تبني الأفكار التي تقول بأن المجتمعات الإسلامية تحتاج إلى تغييرات جذرية لكنها ترفض إستخدام منهج القوة في عملية التغيير الإجتماعي، وترى بأن هذا التغيير لابد أن يتم عن طريق مهادنة الأنظمة والمشاركة السياسية،هذه النزعة تبتعد عن التكفير منطق في التعامل مع الواقع الإجتماعي، فإذا كان أصحاب هذه النزعة يتفقون مع كل النزعات في أن الفساد يرتكز في السلطة ونظام الحكم فإنهم يختلفون في أساليب تغيير هذه السلطة، فكما يرى أحد منظري هذه النزعة الأستاذ أبو الأعلى المودودي أن " من أجزاء هذا البرنامج هو إصلاح الحكم ذلك بأنه من عقيدتنا أنه لا يمكن أن ينجح تدبير من التدابير في إصلاح مفاسد الحياة الحاضرة مادام لا تبدل المساعي لإصلاح نظام الحم مع المساعي الأخرى للإصلاح الإجتماعي فإن الفساد الذي يبث في الناس آثاره معتمدا على قوى التعلم والقانون و الإدارة و توزيع الرزق، لا يمكن أن يجدي شيئا في قمعه ما يبدل من المساعي للإصلاح و البناء بالإعتماد على وسائل الوعظ و التلقين و الدعوة و الإرشاد فحسب ".

و يطرح المودودي منهجه بقوله:" أما كيف يتأتى هذا التغيير فليس من سبيل في نظام ديمقراطي إلا الخوض في معارك الإنتخابات، وذلك أن نربي الرأي العام في البلاد و نغير مقياس الناس في إنتخابهم لممثليهم، ونصلح طرق الإنتخاب و نطهرها من المحسوبية و اللصوصية والغش و التزوير ثم نسلم مقاليد الحكم و السلطة إلى رجال صالحين يقدرون أن ينهضوا بنظام البلاد على أسس الإسلام الخالص ".

و يرجع تاريخ ظهور هذه النزعة " في مصر في أواخر العشرينيات مع ولادة جمعية الإخوان المسلمين وكان من أبرز أعلامها إثنان: حسن البنا المؤسس، وسيد قطب المنظر، أما الفرع الآخر من هذا التيار فقد نشأ في المجال الهندي الباكستاني في المرحلة ذاتها بدفع من أبي الأعلى المودودي (1903- 1979) مؤسس الجماعة الإسلامية كحزب سياسي سنة 1941 ".

2.3.3.3 الــسلفية الحركيــة الجهاديــة:

تنطلق هذه النزعة من مبدأ أن السلطة التي تحكم بغير ما أنـزل الله هـي سلطـة كافـرة و لابـد مـن تغييـرها عن طريق الجهاد و إستخدام العنف ضدها، غير أنها لا تكفر المجتمع ككل، علـى إعتبـار أن هـذه السلطة هـي التـي تفـرض هذه القوانين الوضعية على المجتمع، " قال د. عبد الله عـزام في العقيدة وأثرها فـي بنـاء الجيل : كـل مـن رفـض التحاكـم إلى شريعة الله أو فضل أي تشريع على تشـريع الله أو أشـرك مـع شـرائع الله شرائع أخـرى مـن وضـع البشـر و أهـوائهـم وكل من رضـي أن يستبدل بشرع الله قانونا آخر فقد خـرج مـن حـوزة الإسـلام و ألقـى ربقـة الإسـلام مـن عنقـه و رضـي لنفسه أن يخـرج مـن هذه الملـة كافـرا ". " وهذه حال أغلب الحكام في بلاد المسلمين يكفـرون بالإسـلام - و الـواقـع شاهد علـى ذلك- ثـم يتظـاهرون مخادعة للشـعوب ببعـض الطاعات فيؤمنون ببعـض الكتـاب ويكـفـرون ببعـض و الله المستعان علـى مكر هؤلاء الماكرين ".

إن واجب الحركة الإسلامية في منظور السلفية الجهادية هـو إقامة نظام إجتماعـي سياسي إسـلامـي حقيقي يقـوم على مبادئ الإسلام، و لابد من الكفاح لتحـقيق هـذا الهدف حتى الـموت أو إستئـصال دولـة الجاهلـية. " ويعتبر كتاب الفريضة الغائبة لمؤلفه محمد عبد السلام فرج الذي يقع في 540 صفحة من القطع المتوسط بمثابة مستودع فكري للتنظيـم، و مـن أهـم الأفكار الـتي تضمنها الكتاب أن علماء العصـر تجاهـلوا الجهاد في سبيل الله بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد، وأن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف و الجهاد و أن الرسول صلى الله عليه وسلم، بشر بإقامة الدولة الإسلامية و إعادة الخلافة فضلا عن كون الجهاد أمرا مـن أوامر المولى عز وجل ، و واجب كل مسلم بدل قصارى جهده لتنفيذه، فإقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين و بالتالي قيام الدولة الإسلامية فرض على كل مسلم، ويؤكد الكتاب أن الأحكام التي تحكم المسلمين اليوم هي أحكام الكفر بل هي قوانين وضعها الكفـار وسـيروا عليها المسلمين و أن الله سبحانـه و تعالـى بقـوله: و من لم يحكـم بما أنـزل الله فأولئك هـم الكافرون ، و أن حكـام هـذا العصـر فـي ردة عـن الإسـلام تـربـوا عـلى موائـد الإستعمار سـواء الصليبية أو الشيوعية أو الصـهيونية، و هم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء و إن صلـوا و صـامـوا أو إدعـوا أنهم مسلـمـون و أن السنة إستـقرت على أن عـقوبة المـرتد أعظم من عقوبة الكافـر الأصلي الذي ليـس مـن أهـل القتال، وأن إبن تيمية يقول إن كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة والمتواترة فإنه يجب قتالها بإتفاق أئمة المسلمين و إن نطقت بالشهادتين ".

و هذه النزعة موجودة بقوة فـي ساحة الحركة الإسلامية فـي الجزائر، وتمثـل النـزعة الغالبـة على نزعات السلفية الحركية والتي كان عناصرها يمثلون"أكثر من ثلث الأعضاء في مجلس الشورى في حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ أي ما مجمـوعـه (13)عضوا:علي بن حاج، ساحلي بن قـدور، يحي بوكلـيخة، عبد الحق ديب، بشيـر فقيـه سعيد قشي ..".

3.3.3.3. السلفية الحركية التكفيرية:

و يطلق عليها كذلك تسمية التكفير و الهجرة، " ويرجع نشأة فكر التكفير بين شباب بعض الإخوان في سجن القناطر في أواخر الخمسينات و أوائل الستينات و أنهم تأثروا بفكر الشهيد سيد قطب و كتاباته و أخذوا منها أن المجتمع في جاهلية و أنه قد كفر حكامه الذين تنكروا لحاكميه الله بعدم الحكم بما أنزل الله و محكوميه إذا رضوا ذلك ".(74)

لقد تأثرت هذه النزعة بكتابات سيد قطب و خاصة كتابه (معالم في الطريق) و الذي أراد من خلاله تشخيص واقع المجتمعات الإسلامية، هذه المجتمعات التي تسود فيها الجاهلية التي كانت أيام الإسلام الأولى " نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم و تقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم و آدابهم، شرائعهم و قوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية و تفكيرا إسلاميا ، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية ".

و يعرف سيد قطب المجتمع الجاهلي بقوله :" إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: أنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، متمثلة هذه العبودية في التصور الإعتقادي وفي الشعائر التعبدية، و في الشرائع القانونية، وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا ".

هذه النزعة "قد طورت إتجاه سيد قطب إلى نهايته القصوى من حيث تكفير المجتمع والحاكم المسلم وإعتبار الجاهلية حالة عقلية لا حالة زمنية و الهجرة من هذه الجاهلية لإقامة المجتمع الإسلامي المصغر الذي يعد العدة لتحرير المجتمع الأكبر بالجهاد و قد أفرز هذا التيار جماعات العنف على أنواعها ".(75)

و بما أن هذا المجتمع في نظرهم جاهلي وجب على الطلائع الإسلامية هجرته وبناء المجتمع الإسلامي الذي سوف يتحمل أعباء التغيير" و أستندوا إلى ذلك في الهجرة إلى الكهوف و هجرة الجامعات و المعاهد و أعتنقوا مرحلية الأحكام لقوله- أي سيد قطب- في نفس المرجع السابق من الظلال " الآن تبدأ جولة جديدة تأخذ في التنظيم كل أحكامها المرحلية ".

هذه الجولة الجديدة سيقودها المجتمع الإسلامي الجديد الذي بشر به سيد قطب في قوله :" و في الطريق تكون المعركة قد قامت بين المجتمع الوليد الذي إنفصل بعقيدته و تصوره، و إنفصل بقيمه و إعتباراته و إنفصل بوجوده و كينونته عن المجتمع الجاهلي الذي أخذ منه أفراده وتكون الحركة من نقطة الإنطلاق إلى نقطة الوجود البارز المستقل قد ميزت كل فرد من أفراد هذا المجتمع، و أعطته وزنه ومكانه في هذا المجتمع - حسب الميزان الإعتباري الإسلامي ويكون وزنه هذا معترفا له به من المجتمع دون أن يزكي نفسه أو يعلن عنه بل إن عقيدته و قيمه السائدة في نفسه و في مجتمعه لتضغط عليه يومئذ ليواري نفسه عن الأنظار المتطلعة إليه في البيئة ".

و لكن هذه النزعة لم تكن أصيلة في الحركة الإسلامية في الجزائر و ظهورها يعود إلى أواخر الثمانينات مع عودة المجاهدين من الحرب في أفغنستان كما لم يكن لهذه النزعة أي ظهور سياسي في الساحة بالرغم من تزامن ظهورها مع ظهور الجبهة الإسلامية للإنقاذ،" و ما يجب التذكير به هنا هو أن هذه الفترة قد عرفت أيضا ظهور طائفة أو جماعة التكفير و الهجرة وهي عبارة عن تنظيم صغير متطرف لا تربطه أي صلة بالجبهة الإسلامية للإنقاذ إن هذه الجماعة القليلة العدد و التي ليس لأفكارها المتطرفة أية علاقة بتقاليدنا العريقة والراسخة في القدم كانت تتكون من مناضلين إسلاميين ذهبوا إلى جهاد السوفيت (والذين يطلق عليهم إسم الأفغان) أعلنوا أنفسهم كتيار سلفي عقيدتهم المذهبية تصل إلى الترخيص بقتل الوالدين أو الإخوة الذين لا يلتزمون بتطبيق الشريعة الإسلامية و بصفة عامة لم تكن توجد أية علاقة بين جماعة التكفير و الهجرة، و الجبهة الإسلامية للإنقاذ، التي كانوا يحتجون على وجودها في الساحة السياسية فالديمقراطية في إعتقادهم هي مفهوم مستورد من الغرب و بالتالي يجب أن تزال و توضع بمجلس شورى والحكومة الجزائرية حسبهم غير شرعية لأنها تحكم البلد بقوانين غربية وليس بالشريعة الإسلامية ".

4.3.3. منهج القوة في التغيير الإجتماعي الإسلامي:

1.4.3.3. مفهوم منهج القوة في التغيير:

لقد ساد كثيرا مفهوم منهج القوة في كثير من كتابات الباحثين الإسلاميين و يستعمل هذا المفهوم للدلالة عن بعض المناهج التي تتبعها بعض الحركات الإسلامية لتحقيق التغيير الإجتماعي وبناء المشروع الحضاري الإسلامي و التي تلجأ فيه إلى إستخدام العنف ضد الأنظمة القائمة و المجتمعات، بإعتبار أن المناهج السلمية التي تتخذ من الدعوة و التربية أسلوبا في تحقيق أهدافها لم تعد ذات فعالية في مواجهة العوائق التي تفرضها الأنظمة القائمة لمنع الحركة الإسلامية من إقامة الدولة الإسلامية، وهذا ما يجعل تبني منهج القوة هو السبيل الصحيح و المنهج الملائم لتحقيق أهداف الحركة الإسلامية،و قد إستخدم كثير من منظري الحركات الإسلامية هذا المنهج للدلالة على الأسلوب الذي تتخذه الحركة في مواجهة التحديات التي تحول بينها و بين تحقيق مشروعها، و من بين منظري الحركات الإسلامية الذي إستخدم هذا المنهج محمد عبد السلام فرج من تنظيم الجهاد عندما قال :" إن القوة هي السبيل الوحيد لعودة الإسلام، مع رفض فكرة الإصلاح عن طريق تولي المناصب و المراكز في الدولة، و رفض فكرة الدعوة بالحكمة و إقامة قاعدة جماهيرية عريضة كسبيل لإقامة الدولة الإسلامية ".

إن منهج القوة هو ذلك المنهج الذي يتخذ من الوسائل غير السلمية أدوات للوصول إلى الهدف المحدد سواء كانت هذه الوسائل معنوية من عنف لفظي و خطابي أو فكري أو وسائل مادية من إستخدام للسلاح في مواجهة الأنظمة الحاكمة.

و هذا المنهج يتخذ من العنف المباشر أسلوبا في تجسيد الأفكار و الطموحات و المشاريع التي تحددها هذه الحركات إنطلاقا من معطيات تاريخية تشكل قناعات عقائدية ومرجعيات فكرية لدى أعضاء هذه الحركات تستند إليها في تبرير مناهجها من أجل الوصول إلى تجسيد مشاريعها في المجتمع.

2.4.3.3. دوافع إستخدام منهج القوة في التغيير:

لقد برر هؤلاء المنظرين الإسلاميين لجوئهم إلى إستخدام هذا المنهج بعد أن فشلت المناهج السلمية في ردع الأنظمة الحاكمة و إعادتها إلى الحكم بشريعة الإسلام، بل لقد تم اللجوء إليه بعد أن رفضت هذه الأنظمة الإستجابة للجماهير المسلمة الطموحة إلى تحقيق المجتمع الإسلامي التي تكون فيه عقيدة لا إله إلا الله منهجا في الحياة و إعادة الحاكميّة لله وحده " و مملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم -هم رجال الدين- كما أن الأمر في سلطان الكنيسة،ولا رجال ينطقون بإسم الآلهة كما كان الحال فيما يعرف بإسم الأنظمة الثيوقراطية أو الحكم الإلهي المقدس و لكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، و أن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة؛ و قيام مملكة الله في الأرض، و إزالة مملكة البشر، وإنتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد و رده إلى الله وحده.. و سيادة الشريعة الإلهية وحدها و إلغاء القوانين البشرية.. كل أولئك لا يتم بمجرد التبليغ و البيان لأن المتسلطين على رقاب العباد، و المغتصبين لسلطان الله في الأرض، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ و البيان و إلا فما كان أيسر عمل الرسل في إقرار دين الله في الأرض، و هذا عكس ما عرفه تاريخ الرسل صلوات الله و سلامه عليهم ـ و تاريخ هذا الدين على ممر الأجيال ".

ومنهج القوة الذي يدعو إلى إستخدامه هؤلاء المنظرين إنما هو مستمد من الشريعة الإسلامية والذي يسمى بالجهاد، فالقوة التي يستخدمونها إنما هي ذات بعد تاريخي له من الشرعية الإسلامية ما يجعله منهجا ضروريا في التغيير فالإسلام لم يصل إلى ما وصل إليه إلا بعد أن ضحى المسلمون الأوائل بأنفسهم وأموالهم في سبيل الله، و واجب اليوم على المسلمين إذا أرادوا العودة إلى تأسيس الدولة الإسلامية على منهاج النبوة أن يجاهدوا في سبيل تحقيق ذلك " إن الجهاد ضرورة للدعوة، إذا كانت أهدافها هي إعلان تحرير الإنسان إعلانا جادا يواجه الواقع الفعلي بوسائل مكافئة له في كل جوانبه، و لا يكتفي بالبيان الفلسفي النظري، سواء كان في الوطن الإسلامي وبالتعبير الإسلامي الصحيح: دار الإسلام آمنا أم مهددا جيرانه، فالإسلام حين يسعى إلى السلم، لا يقصد تلك السلم الرخيصة وهي مجرد أن يؤمن الرقعة الخاصة التي يعتنق أهلها العقيدة الإسلامية، إنما هو يريد السلم التي يكون الدين كله لله أي أن تكون عبودية الناس كلهم فيها لله، و التي لا يتخذ فيها الناس بعضهم أربابا من دون الله ".

و يضيف بعض الإسلاميين أن اللجوء إلى القوة إنما هو فرض على كل مسلم إذا تعلق الأمر بكفر الحاكم أو خروجه عن نص من نصوص الشريعة الإسلامية أو ما يصطلحون عليه بالكفر البواح، و المراد بالكفر البواح كما يرى بن حاج هو الخروج عن أحكام الشريعة إما بتبديلها أو الرضا بقانون و شرع غير شرع الله فمن فعل ذلك وجب منازعته والخروج عليه لرد الأمر إلى نصابه، و لا يشترط أن يعلن هو بنفسه الكفر .

الفصل 4
الصراع الإجتماعي و عوامله

لا تكتمل دراسة التغيير الإجتماعي إلا بدراسة تحليلية مماثلة لظاهر تمثل العامل الرئيسي في التغيير الإجتماعي وهذه الظاهرة هي ظاهرة الصراع الإجتماعي، و الصراع هو العملية الإجتماعية الأولى المؤثرة في حركية المجتمع التي تدفعه نحو التطور و التقدم أو على الأقل تمنحه الحركية التي تساعده على الإنتقال من حالته الراكدة إلى الحالة المتحركة.

والصراع ظاهرة إرتبطت بظهور المجتمعات الإنسانية حيث كانت المنافسة بين الأفراد دائمة حول الكثيرمن المسائل الإجتماعية منها ما يتعلق بوسائل الإنتاج المادية ومنها ما يتعلق بالقيم الثقافية و العقائدية و منها ما يتعلق بالسيادة.

و بما أن التركيبة النفسية البشرية دائمة النزوع نحو حب الملكية و الإستحواذ على ما أمكن من الوسائل التي يوفرها المجتمع لأعضائه، فإن الصراع دائم بين أفراد المجتمع لإختلاف الرغبات و تصادم المصالح بينهم، و غالبا ما يحاول المجتمع دفع التعارض بين أفراده و يعمل على الحفاظ على وحدة الجماعة من أجل إستبعاد العوائق التي قد تؤثر على وحدة أجزائه، لكن الصراع يبقى ضرورة إجتماعية يستحيل أن يتجنبها أي مجتمع كان مهما بلغت درجة إتساق أعضائه و وحدة أجزائه لكثير من الأسباب و العوامل التي تعمل دائما من أجل خلق الصراع في المجتمع.

وفي هذا الفصل سوف نحاول بقدر ما يتوفر لنا من جهد أن نلم بكل المعطيات والتحليل حول هذه الظاهرة التي تمثل إحدى الظواهر البارزة و المتكررة في المجتمعات الإنسانية المعاصرة، هذه الظاهرة لا تختص بمجتمع معين بل تحدث في كل المجتمعات من غير إستثناء بغض النظر عن درجة تطورها و تقدمها الحضاري في حالة ما إذا توافرت العوامل التي تساعدها على الظهور.

و يختلف ظهور هذه الظاهرة من مجتمع لآخر بإختلاف طبيعة الأنظمة الإجتماعية فبعض الأنظمة تملك من الميكنيزمات ما يمكنها من إمتصاص الصراع الإجتماعي بطريقة آلية وسريعة بحيث لا يتأثر النسق الإجتماعي بهذا الصراع، ومن الأنظمة من تكون دفاعاته الآلية ضعيفة وهذا ما يعرض النسق الإجتماعي إلى التفكك و الإنحلال.

1.4. مفهوم الصراع الإجتماعي:

1.1.4. المفهوم اللغوي:

عرفه منجد اللغة العربية كمايلي:

" صَرَعَ، صَرْعًا، و صرْعًا، و مَصْرَعًا: طرحه على الأرض.

صَـارَعَ، صـرَاعًـا، ومُـصَـارَعَـةٌ: حـــاول صـرعـه.

تَصَارَعَ، و أصْطَرَعَ الرجلان: حاول أيهما يصرع الآخر ".(76)

2.1.4. المفهوم الإصطلاحي:

1.2.1.4. تعريف قاموس علم الإجتماع:

" الصراع هو نزاع مباشرو مقصود بين أفراد أو جماعات من أجل هدف واحد، و تعتبر هزيمة الخصم شرطا ضروريا للتوصل إلى الهدف، ويظهر في عملية الصراع الأشخاص بشكل واضح من ظهور الهدف (و هو في ذلك يختلف عن التنافس)، ونظرا لتطور المظاهر العدائية القوية فإن تحقيق الهدف في بعض الأوقات يعتبر شيئا ثانويا بجانب هزيمة الطرف الآخر ".(77)

2.2.1.4. مفهوم الصراع عند علماء اجتماع:

بالرغم من الدراسات الكثيرة والمعمقة لظاهرة الصراع الإجتماعي إلا أن الفكر الغربي لم يتمكن من الوصول إلى حقيقة نهائية حول الصراع و آلياته و وظائفه في المجتمع.

فقد تعددت المذاهب والمدارس التي تناولت هذا الموضوع و كل مدرسة أخذت هذه الظاهرة من وجهة نظرها المحددة إلا أن أغلب المدارس لازالت تتخبط في إشكالية منهجية تتعلق بوظيفة الصراع، فالمدرسة الوظيفية التي لا تقبل أبدا فكرة الصراع، بل تنطلق من فكرة التوازن و ما الصراع إلا من أجل التوازن " فقللت هذه النظرية من أهمية الصراع في المجتمع و ذلك أيضا للإتساق مع منطوقها العام الذي يرتبط بالتكامل و يلح عليه، و قد يكون هذا الإقلال نتيجة لإنشغالها بالتكامل، فلم تستطع أن تتبين الصراع و تقف عليه ".

في حين ترى المدرسة الماركسية العكس تماما وأنه يستحيل أن يوجد مجتمع يخلو من الصراع إلا المجتمع الشيوعي الذي تنظر له و بين هذا وذاك بقي الصراع يمثل إشكالية نظرية في الفكر الغربي.

إن هذا المأزق الذي وجد فيه الفكر الإجتماعي الغربي نفسه قد قلل من إمكانية الوصول إلى حل توافقي حول الظاهرة بين أغلب المدارس الغربية، و لم تتمكن مدرسة منهم الوقوف على أصل و منشأ الصراع الإجتماعي، و أصبح الفكر الغربي يعاني من معضلة تتمثل في ثنائية نظرية تعتبر من أصعب الثنائيات و هي ثنائية: الوفاق و الصراع .

" أما أنصار الوفاق الإجتماعي، فإن نقطة ضعفهم تكمن أصلا في الصراع الإجتماعي، الذي غالبا ما يتجاهلونه و لا يقدرونه: إن كونت مثلا كان يخاف من الصراع الإجتماعي إلى درجة أنه كان يحلم بمجتمع طائفي منظم بطريقة إستبدادية، أما سبنسر فقد عزا الأشكال الكبرى للتغير الإجتماعي إلى المجتمعات العسكرية الماضية، متوقعا بأن تقدم المجتمع الصناعي سيجعل الحرب مستحيلة.

إن قلة تقديرهم لدرجة الصراع قد يرجع لمبالغتهم في تقدير درجة الوفاق، الإنسجام و النظام، و إهتمامهم بمواضيع مثل: التضامن الإجتماعي، شروط التوازن في التنظيمات الإجتماعية، الترابط بين الظواهر الإجتماعية...تركيزهم عليها كمجال لدراستهم و تأويلاتهم...و في المقابل إتجه معظم الوضعيون، ومنهم أنصار الصراع الإجتماعي نحو تبني الصراع، بدلا من الإندماج العضوي، كمفتاح أساسي للظواهر الإجتماعية منطلقين في ذلك من خلفيات أيديولوجية معروفة (الماركسية، الداروينية، الميكيافيلية المالتوسية..) مما أدى إلى جعل الصراع نواة أية عملية إجتماعية.

فغابت من كتاباتهم مفاهيم ومواضيع مثل:المجتمع الأصلي، المراحل التاريخية المنظمة الإنسانية العائلة لتعوض بمفاهيم و مواضيع مثل: ديناميكية الجماعات، توازن القوى ".

و قد تأثر كثير من المفكرين الإجتماعيين العرب بالفكر الغربي و وجدت هذه المدارس صدى لها في المجتمعات العربية ، غير أن ضرورة قيام فكر إجتماعي إسلامي يعالج هذه الظاهرة من منظور إسلامي قد أعطى بديلا للفكر الغربي، بحكم أن ظاهرة الصراع قد تناولتها كتب الفكر الإسلامي منذ القديم، فنجد تحليل لهذه الظاهرة في الفكر الخلدوني قبل خمسة قرون من ظهور الفكر الإجتماعي الغربي.

1.2.2.1.4. الصراع في الفكر الإجتماعي الإسلامي:

إن الصراع الإجتماعي كما يطرحه الفكر الإسلامي ليس من منطلق أنه حالات عارضة يلجأ إليها المجتمع كلما تعرض البناء الإجتماعي إلى ما يهدد كيانه، بل هو سنة كونية جعلها الله صبغة في المجتمع من أجل حفظ إستمرارية النوع البشري، " فبينما تقوم الحضارة الغربية اليوم على الصراع الخالص: صراع بين الأفراد لا تحكمه إلا الضرورة، و صراع بين الأمم لا تحكمه إلا غلبة السلاح، و بينما تقوم الشيوعية على فكرة أن الصراع ذاته ينشىء الإضطرابات في المجتمع، فلابد من القضاء عليه لكي يستريح المجتمع ويستقر إلى آلأبد (وإن كانت في الواقع في حاجة إلى صراع دائم للقضاء على نوازع الصراع) فإن الإسلام لا يعتبر الصراع هدفا في حد ذاته ولا يقر كذلك أنه هو في بذاته الذي ينشىء القلق و الإضطراب في حياة البشرية.

الإسلام يفهم الصراع على أنه وسيلة للتوفيق بين المتناقضات ووسيلة بعد ذلك لرفع الكائن البشري من عالم الضرورة و عن وهدة الشر، إلى حيث يستطيع أن يحلق سويا متوازنا في عالم النور ".

و قد طرح العلامة إبن خلدون هذا الموضوع من منظور ضرورة وجود الصراع بحكم أن الطبيعة البشرية قد فطرها الله سبحانه وتعالى على حب التملك و الإستحواذ على ما في أيدي الآخرين، و هذه الطبيعة

الأنانية البشرية سوف تصطدم دائما بمن يعارضها و يدفعها، و هذا ما يخلق الصراع في المجتمع يقول في هذا الموضوع " ثم إن هذا الإجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه و تم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، و ليس آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلابد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ".

و هذه الأفكار التي جاء بها إبن خلدون إنما تعود في أصلها إلى الإسلام الذي تناول قضية الصراع بين الأفراد و الجماعات و أعطى تفسيرات لهذه الظاهرة التي تشكل أحد الظواهر التي تهدد إستقرار المجتمع، و لم يكتف الإسلام بتفسير الظاهرة بل تجاوز ذلك إلى تقديم الحلول و أعطى رؤية دقيقة لمعالجة مشكلة الصراع الإجتماعي.

" إنما يوجد الصراع في النظام الرباني على أسس مختلفة تماما عن الصراع الطبقي الذي محور الحياة في الجاهلية (إذا صدقنا التفسير المادي للتاريخ في إرجاعه كل الصراعات في الأرض إلى الصراع الطبقي و سنرى أن هذا غير صحيح)، الصراع الذي أمر الله المؤمنون بخوضه هو هذا الصراع:" ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض و لكن الله ذو فضل على العالمين "... صراع لا علاقة له على الإطلاق بالطبقات و لا بالملكية الفردية إنه صراع الحق و الباطل الذي يقول الله فيه: " الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا ، صراع لا يتوقف أبدا مادام هناك حق و باطل ".

و كثيرا من علماء الإجتماع الإسلامي الذين لم يقبلوا نظريات الصراع في الفكر الغربي،راحوا يؤسسون لرؤية إسلامية معاصرة لتفسير ظاهرة الصراع تنطلق من النصوص الإسلامية و تتفاعل مع الواقع الإجتماعي حتى تقدم تحليلات صادقة وحلول ناجعة من أجل تجاوز هذه المشكلة الإجتماعية.

وقد دفعهم إلى ذلك عدم تمكن النظريات الغربية من معالجة هذه الظاهرة معالجة منهجية تنطلق من قضايا واقعية صادقة ، بل طفت على أفكارهم نزعاتهم المذهبية و العقائدية الأمر الذي جعل إسقاط نظرياتهم على الواقع الإجتماعي الإسلامي يصطدم بمعوقات نظرية، لإختلاف الحقل النظري الإسلامي عن الحقل النظري الغربي، فراحوا يفتشون في التراث الإسلامي و مصادره إلى أن توصلوا إلى قناعات أن فكرة الصراع إنما مصدرها إسلامي و وجود نصوص في القرآن تعالج هذه الظاهرة تدل على إهتمام الإسلام بكل القضايا المتعلقة بالمجتمع قبل أن يخوض فيها الفكر الغربي.

و من أجل تأسيس فكر إجتماعي إسلامي يختص بدراسة ظاهرة الصراع إقترح كثير من علماء الإجتماع الإسلامي وضع مصطلحات خاصة بظاهرة الصراع تميز الفكر الإسلامي عن الفكر الغربي، و تكون هذه المصطلحات أكثر تعبيرا عن الظاهرة، و هذه المصطلحات هي تعابير قرآنية.

1.1.2.2.1.4 مفهوم التدافع:

يعود إستخدام هذا المصطلح إلى القرآن الكريم والذي عبر فيه سبحانه و تعالى على ذلك الإختلاف الذي يؤدي إلى الإصطدام بين الناس من أجل المصالح متعارضة، وهذا الإصطدام سوف يؤدي في النهاية إلى حفظ النظام الإجتماعي ومصالح المجتمع بكل طبقاته وعقائده من غير أن يميز القرآن بين مصالح المسلمين أو مصالح غير المسلمين و إنما حدد هذه المصلحة بمصلحة المجتمع الإسلامي ، و قد إستخدم هذا المصطلح في قوله تعالى في سورة الحج في قوله: " و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها إسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز ". (سورة الحج: الآية 38).

و هذا التدافع إنما يهدف إلى الحفاظ على إستمرار المجتمع بحفظ مصالح جميع أفراده دون إستثناء.

و التدافع هو سنة إلهية خلق الله سبحانه عليها الكون، و ألهمها البشر حتى تستمر الحياة على وجه الأرض و هذا ما كان يعنيه القرآن في الآية الأخرى التي إستعمل فيها هذا المصطلح من سورة البقرة في قوله تعالى: " ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض و لكن الله ذو فضل على العالمين " (سورة البقرة: الآية 249).

" وتعتبر هذه الغاية ذات البعد القيمي أساسا:" منع الفساد " أو منع تحويل النعمة إلى نقمة ـ على حد تعبير سيد قطب- و كون هذا التدافع نفسه نعمة أو فضل من الله مقابل ثنائية الطبيعة البشرية التي قد تجنح إلى الفساد فتخل بتوازن النظام الإجتماعي أو بسنن الله في الكون، من أهم الإختلافات الملحوظة بين هذا التصور الإسلامي و التصور الغربي الذي يكون فيه الصراع طبقيا، تاريخيا، ماديا، سلطويا أو عفويا ... تبعا لإختلاف نزعات المدارس الغربية، يهدف إلى الهيمنة والتمكين في الأرض لطبقة دون أخرى أو لسلطة سياسية، إقتصادية أو إعلامية دون أخرى، فالتدافع ضرورة حيوية إعمارية و ذو قيمة أخلاقية عالية وبعد عالمي (منع فساد الأرض) فهو غير مرتبط أصلا بالإختلاف أو التنوع الفئوي، الإثني المادي أو الإجتماعي...".

2.1.2.2.1.4 مفهوم النزاع:

و النزاع كما يعرفه أستاذ علم الإجتماع الإسلامي الدكتور مراد زعيمي هو : " عملية إجتماعية تعبر عن العلاقة التي يبذل فيها طرفان أو أكثر الجهد من أجل الفوز بشيء ما بالتغلب على الخصم و الإنتصار عليه و قهره ".

و النزاع هو عكس المنافسة، فالمنافسة تستخدم فيها الوسائل الشرعية فقط من غير التوصل إلى قهر المغلوب بل يكتفي الغالب بالفوز بالشيء المشروع المتنافس عليه مع الحفاظ على كرامة المغلوب.

و النزاع ينشأ في كل المجتمعات و أسبابه كثيرة " فقد تكون أسباب عقيدية أسباب مادية، أسباب عرقية أسباب نفسية وكلها تعود في الحقيقة إلى خلل في العمليات الموجهة، فقد ينشأ النزاع عن التنافس الهدام

و هذا في المجتمع الواحد ذي الثقافة الواحدة، و هو في هذه الحال يكون مضرا بالمجتمع لأنه يؤدي إلى الضعف و الفشل بتمزق شبكة العلاقات الإجتماعية، و لهذا حذر الله المسلمين منه عندما قال : " و لا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ". (الأنفال:46)

فعندما يحدث النزاع داخل المجتمع الواحد، يقع الأفراد الذين لهم ولاء للأطراف المتنازعة فريسة لإضطرابات الشخصية و منه إلى ضعف العلاقات ".

و النزاع من أجل السلطة يعتبر من أهم النزاعات الإجتماعية و يكون العامل السياسي هو الدافع إلى ذلك بإعتبار أن السلطة هدف كل جماعة إجتماعية لأن القيادة ملذوذة عند البشر، وهذه طبيعة إنسانية و لهذا ركز الإسلام كثيرا على طاعة ولي الأمر من أجل الحفاظ على وحدة السطة و دفع النزاع السياسي بعيدا عن ساحة المجتمع حتى لا تتشتت وحدة الأمة و المجتمع، و في هذا يقول سيد قطب: " فما يتنازع الناس إلا حين تتعدد جهات القيادة و التوجيه، و إلا حين يكون الهوى المطاع هو الذي يوجه الآراء و الأفكار، فإذا إستسلم الناس لله و رسوله إنتفى السبب الأول الرئيسي للنزاع بينهم مهما إختلفت وجهات النظر في المسألة المعروضة، فليس الذي يثير النزاع هو إختلاف وجهات النظر، إنما هو الهوى الذي يجعل كل صاحب وجهة يصر عليها مهما تبين له وجه الحق فيها، و إنما هو وضع الذات في كفة و الحق في كفة، و ترجيح الذات على الحق إبتداء ".(78)

فهذه المصطلحات التي يعرضها علم الإجتماع الإسلامي كبديلا لمصطلح الصراع في الفكر الغربي كفيلة بتقديم الإطار النظري لدراسة الصراع من منظور إجتماعي إسلامي، و تحقيق دراسات دقيقة و واقعية عن هذه الظاهرة التي كانت ومازالت تمثل إشكالية في علم الإجتماع،فالإطار النظري الإسلامي لا يرفض الصراع كواقع أو يتجاهله حفاظا على توازن المجتمع، بل يتعامل معه وفقا لما يتطلبه تكوين النفس البشرية، و التي يمثل الصراع أحد مكوناتها الأساسية،" إن مزية المرجعية الإسلامية تكمن في إدراكها لذلك و مسايرتها للفطرة الإنسانية و لحقيقة الواقع البشري الذي لا يمكن مقاربته بفعالية إلا من خلال مجالاته الأساسية الثلاثة: الروح ،العقل،والجسم،ومن خلال ثنائية منشأها (قبضة الطين و نفخة الروح)، مقاربة شاملة و متوازنة تتكيف مع متغيراتها الزمانية والمكانية، وتنحدر من هذا المجمع الثلاثي التكوين والثنائي النشأة خطوط دقيقة متقابلة متوازية،كل إثنين منها متجاوران في الموضع و مختلفان في الإتجاه (الإتجاه إلى الواقع و الإتجاه إلى الخيال الطاقة الحسية، والطاقة المعنوية،الإيمان بما تدركه الحواس و الإيمان بما لا تدركه الحواس الفردية والجماعية..) و لكنها- رغم إختلافها و تقابلها- تؤدي مهمتها بقدر مناسب في الكم و الكيف و في تكامل و توازن يحفظ لها كيانها و صيرورتها، فالفكر الإسلامي لا يعمل على إستئصال الكلي للإنسان من واقعه كما لا يقتنع بالضرورة الإجتماعية المطلقة و بقهر الواقع، فهو لا يحجر مشاعر الناس و يوقفها في حدود الواقع المحسوس لكي لا يأكلها الصراع على عالم المادة، بل يسمح لها بالإنفلات منه و تخيل ما ينبغي أن يكون، فتهفو لإصلاح الواقع و تحسينه و من

ثم فقد يصبح الخيال واقعا بعد حين و هكذا فقد يساند التفكير التصوري التجريدي الذي يدرك الكليات و المعنويات و القيم العليا الواقع المحسوس و يغذيه ".

3.1.2.2.1.4. مفهوم الصراع عند إبن خلدون:

لا يوجد تعريف واضح لمصطلح الصراع عند إبن خلدون، إلا أننا نجد إستعمالا كثيرا لمعناه في إطار تحليله لطرق و أساليب تكوين الحكم، و الذي يرتبط عنده بمفهوم العصبية، فغالبا ما يكون الصراع بين العصبيات حول السلطة و كما يقول:" و ذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمنا فلابد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والإتباع .

إذا أردنا صياغة مفهوم للصراع من خلال هذه الأفكار التي يطرحها إبن خلدون يمكن أن نقول" الصراع هو العملية الإجتماعية التي تمكن أقوى الجماعات الإجتماعية من الإستحواد على السلطة ومقاليد الحكم ".

فإبن خلدون يركز على الصراع السياسي في معالجته لظاهرة الصراع، وذلك لما كان سائدا في عصره من بروز العامل السياسي كمحور لنشوء الصراع في المجتمع، و سبب ظهور هذه الصراعات في نظره يعود إلى ذلك التناقض في الأهداف بين العصبيات، إذ كل عصبية تعمل من أجل أن تستولي على السلطة فيحدث التصادم، يقول في هذا الشأن " و السبب في ذلك إختلاف الآراء و الأهواء وأن كل رأي منها و هوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الإنتقاض على الدولة و الخروج عليها في كل وقت وإن كانت ذلت عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة ".

3.1.2.2.1.4. 1. مبدأ العصبية:

يعتبر إبن خلدون مبدأ العصبية هو المحرك الأساسي لعملية الصراع الإجتماعي من أجل تحقيق مكاسب سياسية أي السيطرة على الدولة ونظام الحكم، و العصبية إنما تكون بالنسب، فالجماعة الإجتماعية التي تربطها علاقات قرابة دموية تشكل قوة إجتماعية تجابه بها العصبيات الأخرى من غير نسبها و في هذه الحالة يكون هدف الحصول على السلطة هو العامل المحرك الذي يؤدي إلى الصراع بين هذه العصبيات، "...ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية و الشهوات البدنية و الملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا، و قل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة و تفضي إلى الحرب و القتال و المغالبة، و شيء منها لا يقع إلا بالعصبية كما ذكرناه آنفا ".

و الواضح من كلام إبن خلدون أن غياب العصبية سوف يؤدي إلى غياب الصراع في المجتمع، لأن الدولة سوف يؤول أمرها إلى التلاشي و الإضمحلال بتغلب دولة أخرى عليها.

2.2.2.1.4. مفهوم الصراع عند الماركسيين:

يرى الماركسيون أن الصراع عملية إجتماعية تنشأ نتيجة للمتناقضات الموجودة في المجتمع و المتمحورة أساسا حول السيطرة على وسائل الإنتاج، فهو صراع طبقي، بين طبقة مالكة لوسائل الإنتاج و بين طبقة عاملة و يمكن تحديد المفهوم كما يطرحه أقطاب الماركسية بالقول: " الصراع هو عملية إجتماعية توجد بأوجه مختلفة في الحياة الإجتماعية، و أن التناقضات تنبع من داخل المجتمع، و يؤدي إزالة هذه المتناقضات إلى تغيرات إجتماعية فيه وللصراع أوجه عدة: ففيه الصراع السياسي و الصراع الطبقي والصراع الصناعي والديني والعرقي وهناك صراع على مراكز القوة المختلفة للإستئثار بالسلطة أوالثروة أو المركز الإجتماعي، و لا يؤثر الصراع في النظام الإجتماعي فحسب وإنما يؤثر في باقي الأنظمة الإجتماعية الأخرى ".(79)

و يرتكز الماركسيون في تبرارتهم لهذه النظرية في الصراع إعتمادا على مبدأين أساسين في الفكر الماركسي هما المادية الجدلية والمادية التاريخية.

2.2.2.1.4. 1. مبدأ المادية الجدلية:

لقد إنطلق الماركسيون في تفسيرهم للصراع الإجتماعي من مبدأ التناقض بين القوى الإجتماعية وحجتهم في ذلك أن هذا الكون مبني على التناقض، " فكل أشياء الطبيعة و حوادثها تحوي تناقضات داخلية، لأن لها جميعها جانبا سلبيا و إيجابيا، ماضيا و حاضرا، و فيها جميعا عناصر تضمحل أو تتطور فنضال هذه المتضادات، أي النضال بين القديم والجديد، بين ما يموت وما يولد، بين ما يفنى وما يتطور هو المحتوى الداخلي لحركة التطور".(80)

فهذا الكون لا يخلو من التناقض، والصراع هو أساس وجوده وتطوره، فلا يمكن تصور الكون خال من عمليات الصراع لأن ذلك سوف يؤدي إلى توقف قوانين الطبيعة، ويطرح الماركسيون قانونا للتطور يصطلحون عليه بقانون وحدة صراع الأضداد "و ينحصر جوهر قانون وحدة صراع الأضداد في أن جميع الأشياء و العمليات تلازمها جوانب داخلية متناقضة، موجودة في وحدة لا تنفصم و في صراع مستمر في نفس الوقت، و صراع الأضداد هو بالتحديد المصدر الداخلي و القوة المحركة للتطور".(81)

إن إسقاط هذا القانون على العمليات الإجتماعية قد أدى بالماركسيين إلى إعتبار أن الأنظمة الإجتماعية لا توجد بشكل ثابت، وهذا ما عبر عنه ستالين بقوله: " و بعد إذا صح أن العالم يتحرك و يتطور دائما وأبدا إذا صح أن إختفاء القديم و نشوء الجديد هما قانون للتطور، أصبح من الواضح أن ليس هناك أنظمة إجتماعية ثابتة، غير قابلة للتغير و لا مبادئ أبدية للملكية الخاصة و الإستثمار و ليست هناك أفكار أبدية عن خضوع الفلاحين لكبار ملاكي الأرض والعمال الرأسماليين ".

و أما عن تركيز الماركسيين على العامل الإقتصادي فقد بلوروه في المبدأ الثاني المادية التاريخية.

4.1.2.2.2.2. مبدأ المادية التاريخية:

يقوم هذا المبدأ على أساس أن كل التغيرات التي تحدث في الأنظمة الإجتماعية إنما هي إستجابة للتغيرات التي تطرأ على البنية التحتية المتمثلة في علاقات الإنتاج، فالتغير الإقتصادي يؤدي إلى التغير في الأفكار و الأنظمة " و بما أن أسلوب الإنتاج هو الذي يحدد نمط حياة الناس في هذا المجتمع أو ذاك فإن جميع ظواهر الحياة الأخرى تتعلق بأسلوب الإنتاج و تكون نابعة منه ومشروطة به ".

و يذهب الماركسيون في هذا الطرح بعيدا إذ يرون أن الوعي الإجتماعي هو إنعكاس للواقع الإقتصادي بحكم أن الواقع أسبق من الفكر فواقعنا الإقتصادي هو الذي يحدد نمط تفكيرنا،فتفكير العامل الأجير يختلف عن تفكير رب العمل بإعتبار أن الظروف الإقتصادية التي تخلق وعي الإنسان تختلف بين العامل و سيده و ما يؤكد ذلك قول ماركس: " ترتبط العلاقات الإجتماعية و تتعلق بالقوى الإنتاجية ولدى تحقيقنا لقوى إنتاجية جديدة يغير الناس نوع الإنتاج، و عند تغييرهم لنوع إنتاجهم، و عند تغيير طريقة كسبهم لمعيشتهم، فإنهم يغيرون كل العلاقات الإجتماعية، إن الطاحونة التي تدار باليد تمثل لك مجتمعا يتحكم فيه السيد الإقطاعي، وتمثل الطاحونة البخارية مجتمعا تتحكم فيه الصناعة الرأسمالية إن نفس الناس الذين يؤسسون علاقاتهم الإجتماعية لتطابق إنتاجهم المادي،تراهم ينتجون أيضا المبادئ والأفكار واللوائح لكي تطابق علاقاتهم الإجتماعية، وهكذا فإن هذه الأفكار و هذه اللوائح ليست أبدية كالعلاقات التي تعبر عنها، إنها إنتاج تاريخي و فترة إنتقال ". (82)

و إنطلاقا من هذه الأفكار فقد أسس الماركسيون نظريتهم في الصراع على إتخاذ العامل الإقتصادي أساسا لكل عمليات الصراع الإجتماعي، مستبعدين العوامل السياسية والإيديولوجية، و إعتبارها عوامل ثانوية و يؤكدون أن الصراع هو عملية ضرورية لإحداث التغيير و هو عملية مستمرة ودائمة بإستمرار المجتمع ويؤكد الفكر الماركسي بأن العنف هو الآلة الأساسية لإحداث التغيير، لذلك فهم لا ينظرون إلى الصراع كظاهرة مرضية في المجتمع بل هو الأساس، أما التوازن فهو حالة عارضة ففي منظورهم أن تاريخ الإنسانية هو في الحقيقة تاريخ الصراع بين الطبقات، صراع مبني على التناقض.

4.1.2.2.3.2. مفهوم الصراع عند الوظيفيين:

في الإتجاه المعاكس يطرح الوظيفيون مفهوما للصراع يتركز أساسا حول الدور الذي يلعبه في المحافظة على البناء الإجتماعي، فإن الصراع في رأيهم لا يزيد أكثر من كونه حالة عارضة تظهر فقط كدفعات آلية إذا حدث ما يهدد كيان البناء الإجتماعي، و الصراع كما يعرفونه:" هو العملية الإجتماعية التي تساهم داخل الجماعة في إقامة الوحدة و الإتساق عندما تكون الجماعة مهددة بالمشاعر العدائية و المتعارضة بين أعضائها، وتتوقف فائدة الصراع في تحقيق التكيف الداخلي على نمط المسائل المتصارع عليها و نمط البناء الإجتماعي الذي يظهر داخله الصراع ".(83)

فمهما تعددت أنماط الصراع فهو في النهاية كما يرى الوظيفيون يهدف على تحقيق الوحدة و الإنسجام بين أعضاء المجتمع، فهو يؤدي بإستمرار إلى إعادة تكييف المعايير داخل الجماعة مع حاجة الأفراد و الجماعات المكونة له لذلك يمكن القول أن الصراع هو الخادم الأمين للبناء الإجتماعي.

و هذا الطرح الذي يذهب إليه الوظيفيون إنما يعود إلى مجال إهتمامهم، إذ كل أبحاثهم كانت تنصب حول مشكلة النظام الإجتماعي و عوامل إستقراره، لذلك فهم لا يهتمون بالصراع إلا من حيث هو أداة لتحقيق الوحدة و الإتساق بين أجزاء النظام أو ما يصطلح عليه بارسونز بالنسق الإجتماعي.

1.3.2.2.1.4. مفهوم النسق الإجتماعي:

النسق الإجتماعي كما يعرفه بارسونز : " هو شبكة من العلاقات بين الأفراد و الجماعات، إنه مجموعة من الفاعلين تنظم بينها علاقات إجتماعية مستقرة، و التفاعل الإجتماعي بين الفاعلين تحكمه مجموعة من العناصر ويلعب كل فاعل دورا معينا في عملية التفاعل كما تكون له مكانة معينة في شبكة العلاقات يكتسبها من طبيعة الدور الذي يؤديه ".(84)

و للمحافظة على النظام لابد من توفر التوازن الذي يمكن من إستيعاب أي تغيرات حاسمة داخل النسق ويركز الوظيفيون على تحليل التوازن داخل النسق الإجتماعي، " فهو الذي يحقق أعلى مستويات التكامل داخل النسق فالذي يخلق من "الأنا" و" الآخر" نسقا تفاعليا ليس الإعتماد المتبادل بين سلوكيهما فقط، و لكن لأن نسق التفاعل يحوي مجموعة من العناصر تسعى إلى أن تحافظ على نفسها و على توازنها بإستمرار من خلال مقاومة التغير والصراع و من هنا تكون دراسة التوازن هي دراسة للطريقة التي تحقق من خلالها عناصر النسق الإستقرار و الإستمرار عندما تظهر بعض التغيرات أو الإنحرافات داخل النسق ".

و هذه الإنحرافات التي تهدد النسق قد تظهر نتيجة لنشوء بعض الصراعات بين الأفراد عند محاولاتهم لتحقيق إشباع رغبات أكبر مما يسمح به النسق الإجتماعي، " فقد يسعى الأفراد إلى تحقيق إشباع أكبر من الإشباع الذي يسمح به النسق أو من الخلل الذي يحدث في عملية التطبيع الإجتماعي أو تطور النسق بدرجة تفوق درجة تقدم العنصر الثقافي و العكس، وعدم التكامل بين إنتقال العناصر الحافزية و العناصر الثقافية، و إهتزاز النسق الإجتماعي ذاته من خلال إرادة الفاعل في تغيير النسق ".(85)

في الجانب الآخر يطرح ميرتون آلية أخرى لدراسة توازن النسق الإجتماعي و هو الإعتماد على دراسة وظائف الفعل الإجتماعي، و يميز ميرتون بين نوعين من الوظائف، الوظيفة الظاهرة و الوظيفة الكامنة، والوظائف الظاهرة في تعريفه لها هي :" تلك النتائج الموضوعية التي تسهم في توازن وتكييف النظام، و تكون مقصودة و معترف بها من جانب المشاركين في النظام، أما الوظائف الكامنة على العكس من ذلك، فهي النتائج غير المقصودة و لا المعترف بها ".(86)

من خلال كل هذا يظهر أن الوظيفيين لا يتناولون ظاهرة الصراع إلا من خلال أنه إحدى آليات

تـوازن النسق الإجتماعي، فهم عكس ما يرى الماركسيون فإن الصراع في المجتمع لا يزيد عن كونه حالة عارضة تحدث إستجابة للبناء الإجتماعي في محاولته لإعادة تكييف المعايير للحفاظ على توازن النظام.

2.4. عوامل الصراع الإجتماعي:

لقد تعددت العوامل المؤدية للصراع، إلا أن ظهوره يعبر عن حاجة المجتمع إلى التغيير و إعادة تنظيم العلاقات الإجتماعية بما يحفظ إستمرار البناء الإجتماعي، و قد حدد الباحثون كثيرا من عوامل الصراع تساهم في خلق التوترات بين القوى الإجتماعية و الإصطدام بينها، و قد تكون هذه العوامل مجتمعة في خلق ظاهرة الصراع و قد تكون متفرقة، أي أن تأثيرها قد يكون متداخلا مما يجعل من الصعوبة تحديد العامل المسبب لحدوث عملية الصراع في المجتمع،لكن يتفق أغلب الدارسين لظاهرة الصراع الإجتماعي أنه يحدث بسبب تأثير عوامل إجتماعية سياسية إقتصادية إيديولوجية و نفسية، و بما أن الظواهر الإجتماعية بشكل عام تتميز بالتداخل بينها، فإن عملية الصراع قد تكون نتيجة لكل هذه العوامل مشتركة مع بعضها و تعدد عوامل الصراع سوف يجعل من عمل الدارسين لهذه الظاهرة يصطدم بعوائق منهجية تتمثل في الإطار النظري الذي يدرس من خلاله الصراع الإجتماعي.

غير أن معرفة العوامل المؤدية للصراع مهمة جدا في تحليل الظاهرة، إذ يستحيل على أي باحث لأي ظاهرة أن يتمكن من الوصول إلى تحليل علمي صحيح ما لم تتوفر له المعلومات الكافية حول أسباب حدوث الظاهرة فالمعرفة بالأسباب هي المفتاح الذي يفتح للباحث كل أبواب الظاهرة ليبحث فيها كما يشـاء

و المعرفة بعوامل الظاهرة سوف تمكن الباحث كذلك من الوصول إلى نتائج علمية دقيقة و صادقة يبنى على أسـاسها المخطط الإجرائي الذي يوضع للحد من هذه الظاهرة أو التقليل من تأثيرها في المجتمع.

و الواقع أن الصراع الإجتماعي هو عملية آلية يلجأ إليها المجتمع إذا ما تعرض إلى ما يهدد كيانه و يعيق وظائف أجزائه، بحيث يعيد تنظيم العلاقات بين أجزاء البناء بالطريقة التي تسمح لكل جزء بإتخاذ الدور الذي يتلائم وطبيعته و يستطيـع المجتمع من خلال دفاعـاته الآلية أن يحافظ على الأدوار الرئيسية لأجزائه رغم الصراع الموجود فيه، لكن هذا الصراع بإمكانه أن يصبح ظاهرة مرضية تؤثر تأثيرا سلبيا على إستقرار النسق الإجتماعي في حالة ما إذا فشل البناء الإجتماعي في الحفاظ على وحدته وأخفق في إعادة تنظيم أجزائه، بسبب جهله للعوامل التي أدت إلى حدوث الصراع لأنه في حالة ما إذا عجز البناء الإجتماعي في تحديد العامل الذي أدى إلى إحداث عمليـة الصـراع سوف يصبح من الصعب عليه الحفـاظ على وحدة الأجزاء الإجتماعية، وهذا ما يحدث خلل في المجتمع قد يؤدي إلى تفككه وفقدان هويته ويحدث هذا في حالات الصراع من أجل المعايير والقيم الإجتماعية إذ يفقد المجتمـع سيطرته على الأفراد و يصبح عاجز على مراقبة سلوكاتهم وهذا يؤدي إلى إنحراف سلوكات الأفراد عن المنظومة المعيارية التي يحددها المجتمـع و إذا لـم يتمكن البنـاء الإجتمـاعـي من تحـديد الخـلل الذي وقـع في أحد أجـزائه سواء على مستوى

مؤسسات التنشئة أو على مستوى مؤسسة الضبط الإجتماعي سوف تنتشر هذه الظاهرة في كل أجزاء المجتمع و يسود الصراع ويفقد المجتمع خصوصياته التي تمكنه من الإستقرار والإستمرار.

1.2.4. العامل الإجتماعي:

بما أن الصراع مرتبط بالأنشطة الإنسانية بشكل عام، فإن العامل الإجتماعي يعتبر من أقوى العوامل المؤدية لظهوره في المجتمع، بحيث أن التناقض بين الجماعات الإجتماعية يؤدي إلى التصادم" ويكون في أغلب الأحيان كفاح حول القيم و الأهداف و الوسائل و المراكز والقوة، و الموارد المتاحة و التي لابد من تحييد إتجاهات الخصم إزاءها أو التقليل من حدة التنافس عليها و الرغبة فيها من الجانب الآخر ".(87)

بمعنى أنه تنافس بين قيم متنافرة، إذ تحاول كل جماعة فرض قيمها لتكون هي المكون للنسق الإجتماعي وقد يرجع هذا إلى التعارض بين الأنماط المعيارية السائدة في المجتمع و الطموحات الفردية مما يدفع بالفاعل الإجتماعي إلى الإنحراف عن المعايير التي حددتها الجماعة، " و الإنحراف هو ميل دافعي عند الفاعل لأن يسلك خلاف ما تقرره واحدة أو أكثر من الأنماط المعيارية المشكلة في نظم، أو أنه يميل إلى إحداث شرخ في توازن العمليات التفاعلية ".

فكل مجتمع بشري يهيكل علاقاته الإجتماعية بحيث تتحدد فيه الحقوق والواجبات، و يجعل منظومة من القيم والمعايير تحدد الإطار العام الذي يملي على الأفراد سلوكاتهم حتى لا تتعارض مع المنظومة السلوكية التي حددها المجتمع، و تبقى سلطة الضبط الإجتماعي الحارس الذي يسهر على مراقبة أفعال الفرد حتى لا تخرج عن النطاق الذي حددته المعايير الإجتماعية، و هذا إنما من أجل الحفاظ على عدم تعارض الأفعال مع المعايير تجنبا للصراعات التي تخلقها هذه التعارضات، وفي حالة ما إذا كانت سلطة الضبط الإجتماعي فاقدة للتأثير على الأفراد فإنها تفشل في فرض معايير الجماعة على الأفراد مما يجعل من المجتمع مسرحا للصراعات المعيارية، إذ تصبح كل جماعة أو فردا تعمل من أجل ترسيخ قيمها ومعاييرها في المجتمع متجاهلة المنظومة المعيارية التي إتفقت عليها الجماعة، و هذا ما يؤدي إلى تفكك المعايير الإجتماعية وتسود في المجتمع حالة من اللامعيارية وبذلك يفقد المجتمع أحد مقومات إستمراريته.

فالإنحراف المعياري يمثل في أغلب الأحيان السبب الرئيس في نشوء التناقضات في المجتمع، و يعترف كثير من علماء الإجتماع بصعوبة تحديد الأسباب التي تساعد على ظهور مثل هذه الإنحرافات المعيارية فكما يقول"رالف دهرندورف" :"يحدث لأسباب غير معروفة ويتعذر معرفتها سوسيولوجيا،فهو كالبكتيريا المرضية التي تهاجم النظام من الأعماق المظلمة للفرد " .(88)

و يبقى العامل الإجتماعي من العوامل الأساسية التي تدفع المجتمع نحو الصراعات، وغالبا ما يؤدي الصراع الذي ينشأ إستجابة للتناقضات المعيارية على خلق منظومة جديدة من المعايير الإجتماعية و شبكة من العلاقات التي تساعد على الإندماج الإجتماعي و تدفع التعارض بين الجماعات والأفراد، أو بإعادة بناء

الكيان الثقافي الإجتماعي الذي يحمل في إطاره القيم والمعايير والمعتقدات التي تدفع الجماعة إلى الإلتفاف حولها و الإنقياد إلى أوامرها، حتى يتمكن المجتمع من إعادة تنظيم جميع أجزائه في نسق واحد.

2.2.4. العامل السياسي:

يعتبر العامل السياسي من أقوى العوامل المؤدية إلى الصراع الإجتماعي ، فغالبا ما تظهر الصراعات الإجتماعية في شكلها السياسي حول مراكز القوة و مناصب الحكم، و هذا العامل يكون له تأثيرا كبيرا خاصة في الأنظمة الإستبدادية، فإستبعاد الجماهير الشعبية من المشاركة في صياغة شكل النظام الإجتماعي يجعل من الصراع ضرورة حتمية في حين أن الصراع يقل في المجتمعات التي تعتمد على التعددية الحزبية،" و في الحقيقة لا يستطيع أحد أن ينكر أن المشاركة السياسية هي الوسيلة إلى الإستقرار السياسي، و شواهد التاريخ تؤكد لنا أنه ما توافرت قنوات تلك المشاركة إلا و تمتع الشعب بنظام مستقر تديره حكومة شرعية، إذ أنه كلما كثرت و تدعمت هذه القنوات في المجتمع، كلما تضاءلت فرص الصراع في الدولة وعلى النقيض من ذلك نجد أنه ما منع حق المشاركة لأي سبب من الأسباب إلا و كانت النتيجة هي تلك الصراعات التي نسمع عنها تحدث داخل و خارج نطاق الدولة بصورة تكاد تصبح مألوفة عند المواطنين تماما ".

و في جميع المجتمعات التي تفشل في خلق آليات لتفعيل العملية السياسية و منح الفرص لجميع الأفراد للمشاركة في إختيار ممثليهم و توجيه السياسات العامة،تصبح المؤسسات الإجتماعية غير فعالة في الحفاظ على إستقرار النظام السياسي لأن هذه الوضعية سوف تولد لدى الجماهيرالشعبية شعور بالظلم الإجتماعي و ما يزيد في تعقيد الوضع هو عدم قابلية النظام السياسي للإنفتاح و إعتماد الديمقراطية كآلية لتجسيد إختيار الشعب " وعلى أية حال فإن المنبع الرئيسي لأنشطة الصراع إنما يكمن في و جود النظام السياسي و عدم تكييفه مع الظروف المتغيرة و نزوعه إلى الإتجاه المحافظ الذي يدعو إلى بقاء الوضع على ما هو عليه بدون تطوير ".

و قد تظهر السلطة في بعض المجتمعات على أنها إنفتاحية قابلة للتعايش مع القوى المعارضة مهما كانت أيديولوجياتها لكنها في الحقيقة لم تسمح بذلك إلا بعد أن أفرغت العملية السياسية من محتواها و هجنت القوى المعارضة و تأكدت بأن خياراتها و مصالحها لن تتأثر بفتح التعددية السياسية، أو تعمد إلى تزييف المعني الحقيقي لمضمون الديمقراطية حتى يصبح غير ذات معنى في الوعي الإجتماعي " فقد نفهم الديمقراطية على أنها هي العملية الإنتخابية أو التعددية الإعلامية أوالتعددية الحزبية التي هي في جوهرها في الغالب عندنا تعددية جمعوية أفرغت من محتواها السياسي والإيديولوجي والفكري، أو أنها في الأصل تفتقد لذلك منذ النشأة على أنها ديمقراطية... ".(89)

و هذه الخيارات التي تلجأ إليها السلطة في كثير من المجتمعات إنما لتحافظ بها على إستمراريتها والقضاء على كل ما يهدد كيانها، لكن ذلك سوف يعيق وظيفة المؤسسات الإجتماعية التي تعمل دائما على الحفاظ

على وحدة البناء الإجتماعي" والمؤسسات الإجتماعية هي الصيغ التنظيمية للمبادئ و القواعد و الطقوس و العادات والتقاليد التي تحدد تنظيم البنى الإجتماعية. إنها البنى الفوقية (القانونية، الإيديولوجية، و الدينية بعض الأحيان) التي تنشأ بقصد الحفاظ على شيء من الإمتثال، بدونه تسير هذه البنى مهما كان شكل النظام السياسي نحو التفكك و الإنحلال ".(90)

و هكذا يصبح العامل السياسي أحد العوامل التي تضاف لنشوء عملية الصراع في المجتمع، و يجمع الباحثون على أنه كلما كانت المشاركة السياسية أكبر كلما قل الصراع، " و في الحقيقة لا يستطيع أحد أن ينكر أن المشاركة السياسية هي الوسيلة إلى الإستقرار السياسي، وشواهد التاريخ تؤكد لنا أنه ما توافرت قنوات تلك المشاركة إلا و تمتع الشعب بنظام مستقر تديره حكومة شرعية إذ أنه كلما كثرت و تدعمت هذه القنوات في المجتمع، كلما تضاءلت فرص الصراع في الدولة، و على النقيض من ذلك نجد أنه ما منع حق المشاركة لأي سبب من الأسباب إلا و كانت النتيجة هي تلك الصراعات التي نسمع عنها تحدث داخل و خارج نطاق الدولة بصورة تكاد أن تصبح مألوفة عند المواطنين تماما.... و على أية حال فإن المنبع الرئيسي لأنشطة الصراع إنما يكمن في جمود النظام السياسي، وعدم تكييفه مع الظروف المتغيرة و نزوعه إلى الإتجاه المحافظ الذي يدعو إلى بقاء الوضع على ما هو عليه بدون تطوير أما إذا كان النظام أكثر طواعية لتقبل الجديد و الرضوخ للتغير، و أكثر إتصالا بالعالم الخارجي و مشكلاته العالمية المعاصرة فإنه ينزع بذلك إلى سد المنافد التي يمكن أن ينفتح بها الصراع على المجتمع ".

و في كثير من الحالات التي يكون العامل السياسي هو المحرك لعملية الصراع في المجتمع يلجأ المجتمع إلى تغيير شكل النظام السياسي حتى يتجاوز هذه المشكلة، فكثير من النظم الديكتاتورية والإستبدادية أسقطت من طرف الجماهير الشعبية الناقمة على الأوضاع، و حلت محلها أنظمة ديمقراطية شرعية تعترف بحق المشاركة السياسية لجميع الفئات الإجتماعية من غير تمييز.

و غالبا ما يصاحب هذا التغير السياسي تغير في الحياة العامة إذ يظهر معها المجتمع المدني، و تنشأ آليات للرقابة و يصبح الحاكم بإسم الشعب يخضع لرقابة الشعب عن طريق المجالس النيابية التي تؤسس خصيصا لتوجيه الحاكم و التحكم في السياسات العامة للمجتمع.

3.2.4. العامل الإقتصادي:

لا يقل العامل الإقتصادي أهمية في نشأة الصراع، و يكمن دور هذا العامل في تلك المساحة الإجتماعية التي يخلقها ذلك الكفاح بين الجماعات الإجتماعية حول السيطرة على وسائل الإنتاج، فبقدر ما تكون حاجات الإنسان الإقتصادية متعددة و متجددة، بقدر ما يزداد التنافس حول تملك الوسائل الإقتصادية لتلبية هذه الحاجات و في حالة ما إذا كانت إمكانات المجتمع محدودة و لا يمكنها تلبية متطلبات كل الجماعات فإن الصراع يشتد حول الفرص المحدودة التي تنتجها هذه الإمكانات،و قد إعتبرت المدرسة الماركسية المشكلة الإقتصادية هي محور عملية التغيير الإجتماعي و يعود ذلك إلى" قانون الصراع

والكفاح الطبقي الذي يخوضه الأجراء ضد الطبقة الرأسمالية،والفكرة في هذا القانون ترتكز على التناقض الأساسي الذي كفت عنه نظرية القيمة الفائضة، بين ما يدفعه الرأسمالي إلى العامل من أجور و ما يستلمه من نتاج فحيث أن الرأسمالي يقتطع من العامل جزءا من القيمة التي يخلقها ولا يدفع إلا جزءا منها فهو يقف من العامل موقف السارق، وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى قيام صراع عنيف بين الطبقة المسروقة و الطبقة السارقة ".

و الحال أن المجتمع في حد ذاته يكون العامل الإقتصادي هو العامل الأهم في تكوينه وأن النظام الإجتماعي إنما هو إستجابة للبناء التحتي ، و أن وعي الإنسان إنما يتحدد بواقعه، وطالما أن الإنسان يشعر دائما بأنه واقع تحت قهر الطبقة البرجوازية فإن ذلك سوف يخلق في نفسه الرغبة الملحة في التخلص من هذا الإضطهاد ولا يكون ذلك إلا بثورة ضد الطبقة المالكة البرجوازية.

و كثيرا ما يلجأ الماركسيون إلى تبرير موقفهم هذا بالإستدلال بالتاريخ بإعتباره مراحل من الصراع بين الطبقات الإجتماعية إذ ينطلقون من مبدأ أن التاريخ هو عبارة عن مراحل متتابعة من الصراع الطبقي و كلما كانت الطبقة الكادحة واعية بواقعها كلما كان الصراع أشد.

و في كثير من المجتمعات يكون الصراع ضرورة يلجأ إليها المجتمع من أجل إعادة بناء أنماط معيشية جديدة تتماشى مع الوضع الإقتصادي للمجتمع، كأن يلجأ إلى خلق طبقات إجتماعية جديدة أو إلغاء إمتيازات لطبقات إجتماعية أخرى وهذا ما يستدعي تأسيس نظام إقتصادي جديد شامل من أجل تجاوز الصراعات التي تنشأ إنطلاقا من رفض بعض الطبقات الإجتماعية وضعها الحالي.

و العامل الإقتصادي يعتبر إلى حد ما من العوامل الأساسية التي ساهمت في ظهور المجتمعات المعاصرة التي خرجت من النظام الإقطاعي المؤسس على النمط الزراعي إلى المجتمعات البرجوازية الصناعية التي تتخذ من الوسائل التقنية و التنظيمات الإدارية المعاصرة سمة مميزة للنظام الإجتماعي السائد فيها وهذا الإنتقال الإقتصادي قد صاحبه تغيير جذري في التنظيم الإجتماعي إذ تم خلاله القضاء على طبقات إجتماعية و برزت طبقات إجتماعية جديدة لم تكن موجودة في الأنظمة السابقة، و هذا قد صاحبته تغيرات جذرية في العلاقات الإجتماعية و بذلك ظهرت شبكة علاقات إجتماعية جديدة مبنية على المنفعة وتبادل المصالح بين أفراد المجتمع، و هذا ما جعل كثير من الباحثين يجعلون من العامل الإقتصادي الأساس الذي يبنى عليه كل تغيير في أي مجتمع إنساني.

4.2.4. العامل الإيديولوجي:

يعطي كثير من الباحثين أهمية للعامل الأيديولوجي في نشوء الصراع و يعود ذلك إلى الدور الكبير الذي يلعبه الإختلاف الأيديولوجي في بروز مظاهر الصدام بين القوى الإجتماعية، " لأن الصراع في حقيقته هو توتر يحدث بين كيانين إجتماعيين ينتج عن تنافر الإستجابات الفعلية المطلوبة وكذلك عن تعارض

الأهداف أو عدم الإشتراك فيها و لذلك فإنه في ظل الأيديولوجيات المتعارضة بغض النظرعن عمومية أو خصوصية الواحدة منها ".

فالتشبع بالأفكار و المبادئ حتى بلوغها مرحلة الدوغمائية تؤدي بالفرد إلى التعصب و رفض الآخر، بل و الوصول إلى حد إستخدام العنف في فرض هذه الأفكار.

و هذا الموقف نجده عند الجماعات التي تعتمد على النصوص الدينية في بناء أيديولوجيتها، و يعترف أغلب الدارسين أن لكل نظام إجتماعي أيديولوجيته الخاصة، وإذا حدث و ظهرت قوة إجتماعية جديدة تحمل أيديولوجية مناقضة فإن الصراع سيكون السمة المميزة لعلاقتها، و يكون الصراع متمحور حول طرق إقصاء الآخر، فناذرا ما تتعايش أيديولوجيتين متناقضتين.

و تعتبر الإيديولوجيا خاصية يتميز بها الإنسان عن سائر المخلوقات، إذ يستحيل أن نجد إنسان لا يملك قناعات عقيدية يبني على أساسها كل سلوكاته وعلاقاته مع أفراد مجتمعه و في كثير من المجتمعات نجد أن الإيديولوجية الإجتماعية موحدة تعبر عن قناعات المجتمع، أي أن الإيديولوجيا تدخل ضمن الرأسمال الرمزي الذي تشترك فيه الجماعة و يعبر من جهته عن الخصائص الإجتماعية لهذه الجماعة.

و يتشرب الفرد الإيديولوجيا الإجتماعية حيث يعمد المجتمع إلى تلقين أفراده أيديولوجيته حتى لا يصطدم بالإختلافات العقيدية بين الأفراد دفعا للتناقضات التي تنشأ جراء هذا الإختلاف، والذي سينتهي دائما إلى صراعات إجتماعية قد تقضي على الرأسمال الرمزي للجماعة أو تضعف من تأثيره داخل المجتمع وتختلف هذه الإيديولوجيا من مجتمع إلى آخر، و تتحكم في هذا الإختلاف عوامل كثيرة منها المرتبطة بالأفراد ومنها المرتبطة بالقيم الإجتماعية السائدة وقد يكون التأثير متبادل بين الإيديولوجيات تتم من خلاله تبادل القيم بين المجتمعات الإنسانية،لكن في غالب الأحيان تكون الإيديولوجيا الدخيلة مرفوضة أو غير قابلة للتعايش مع الإيديولوجيا التي يحملها أفراد المجتمع مما يصبح يمثل عائق في الإمتزاج الإيديولوجي " و من ناحية أخرى فإن الإيديولوجيات و هي في دور تكونها أو وفودها إلى مجتمع جديد قد يكون بها ما يتعارض مع قيم و مبادئ سائدة، مما يخلق بعض الصراع الذي يتعمق على إثر تمسك الأفراد بقيمهم و مبادئهم، ولاسيما في بداية الأمر، و في هذه الحالة عادة ما يحدث هناك توافق من تطوير للقديم وتكييف للجديد، مما قد يساعد على التخفيف من حدة التوتر و الصراع، إلا أنه في حالة المساس بالقيم في الميدان الديني أو السياسي أو الأخلاقي فغالبا ما تزداد حرارة الصراع، لأن الإيديولوجيات إذا ما إنتقلت من مستوى الفائدة أو الضرر و من مستوى اللذة أو الألم إلى مستوى العدل أو الظلم و على مستوى الخير أو الشر فإنها تتحول بالتالي إلى النوع الحاسم القاطع مما يؤدي إلى قوة وعنف الصراع ".

5.2.4. العامل النفسي:

إن من أهم العوامل الأساسية في نشوء الصراع الإجتماعي هو العامل النفسي، بإعتبار أن النفس البشرية هي أصل كل السلوكات الإجتماعية، و هذه السلوكات هي التي على أساسها يفسر التفاعل الإجتماعي وتنشا من خلالها العلاقات بين الأفراد في حياتهم اليومية و أثناء تأدية وظائفهم في المجتمع.

و الإنسان في حقيقته مكون من تلك العلاقة بين أجزاء مختلفة من جسد وروح و نفس، هذه الأجزاء مركبة في وحدة واحدة غير منفصلة عن بعضها البعض، " فكيان الإنسان لا ينقسم إلى جزيئات صغيرة أو كبيرة و لكنه كل متكامل و متفاعل، حيث كل جزء منه يؤثر في باقي الأجزاء و يتأثر بها، و هذا التفاعل و التأثير المتبادل أساسي في صياغة الشخصية الإنسانية و أن أي تفسير للسلوك الإنساني و للفعل الإجتماعي للأشخاص لابد أن يأخذ بعين الإعتبار هذه الأجزاء جميعا و في تفاعلها و إلا و قع في الخطأ ".

وهذه الأجزاء المركبة في وحدة واحدة تختلف حاجاتها من جزء لآخر ومحاولة الإنسان إشباع هذه الحاجات يؤدي إلى الصراع، فالصراع في النفس البشرية ضرورة لا تستقيم بدونها حياة الفرد " ضرورة يشير إليها تركيب الإنسان ذاته من جسم و عقل وروح، مختلفة المطالب متباينة الإتجاه.

و تشير إليه رغبات الإنسان التي لا تقف عند حد و طاقته المحدودة التي لا تستطيع تلبية الرغبات كلها سواء رغبات الجسد أوالعقل أوالروح، يشير إليها تطلع الإنسان الحسي والمعنوي إلى السماء إلى الطيران و التحليق، و الجاذبية الحسية و المعنوية التي تثقله إلى الأرض، و تشده إليها شدا ".(91)

لقد تناول الكثير من الباحثين الغربيين و الإسلاميين بالدراسة أصل كل سلوك إنساني، فرأى الماركسيون أن هذا السلوك هو تعبيرا عن وضع إقتصادي ـ إجتماعي مفروض على الإنسان من الخارج بينما يرى عالم النفس الأمريكي " مازلوا " أن السلوك هو تعبير عن حاجات الإنسان التي تنمو تباعا من الأدنى إلى الأعلى و تزداد بإرتقائها في سلم الحاجات من البطن إلى المخ، و أن إشباع الحاجات العليا لابد أن يسبقه إشباع الحاجات الدنيا.

و على أساس هذه الحاجات فسروا ظهور الصراعات الإجتماعية، أي أثناء المحاولات التي يحاولها الفرد لإشباع حاجاته المتنامية، التي قد تصطدم برغبات الآخرين.

و الماركسيون يرون أن إنهاء الصراع في المجتمع لا يتحقق إلا بالقضاء على الملكية الفردية و القضاء على الصبغة الأنانية في النفس البشرية.

في المقابل يرى مفكروا الإسلام أن الصراع الإجتماعي يعود إلى وجود نوازع الخير والشر في النفس البشرية فتلك الفطرة التي فطر الله عليها النفس و جعل فيها الخير و الشر كان لابد من الصراع بينهما " فماذا يصنع الخير إزاء هذا الشر الموجود،إذا لم تكن له القدرة على الصراع ؟ من هنا نقول إن الصراع ضرورة بشرية و على هذا النحو نفهم الآية التي تقول : (و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) أي لغلب الشر و أصبح هو المسيطر على الأرض ".

إن التركيز على العامل النفسي في تفسير عملية الصراع الإجتماعي ليعد أمرا مهما في التوصل إلى حقيقة منشأ الصراعات و دورها في المجتمع، فلا يكفي أن ننظر دائما إلى الصراعات بأنها ظواهر مرضية في المجتمع تهدد كيانه وتعيق تطوره وإستمراريته، بل لا يمكن أن يتطور المجتمع ما لم تظهر فيه الصراعات.
فالصراع عامل من عوامل التغيير الإجتماعي يخلق حركية في المجتمع و يدفعه إلى الإنتقال من حالته الراكدة إلى حالة متحركة، و هذه من سنن الله التي فطر الكون عليها، يقول سيد قطب : " لقد كانت الحياة كلها تأسن و تعفن لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض، و لولا أن في طبيعة الناس التي فطرهم الله عليها أن تتعارض مصالحهم و إتجاهاتهم الظاهرية القريبة، لتنطلق الطاقات كلها تتزاحم و تتغالب و تتدافع... و في النهاية يكون الصلاح و الخير والنماء " .(92)

3.4. مظاهر الصراع الإجتماعي:

إن الصراع الإجتماعي غالبا ما تتعدد عوامل ظهوره في المجتمع، وظهوره إنما هو إستجابة للتغيرات التي تطرأ في البنية الإجتماعية لمحاولة الحفاظ على إستمرارية المجتمع،وكما يرى الوظيفيون أن ظهوره هو ظاهرة صحية يلجأ إليها المجتمع بطريقة آلية إذا تعرض أحد بناءاته لما يهدد كيانه.
و المجتمعات البشرية هي المجتمعات الوحيدة التي تحاول دائما إعادة تنظيم علاقاتها الإجتماعية بما يواكب حاجة النسق الإجتماعي من تغيرات التي تحدثها كثير من العوامل سياسية كانت أم نفسية أم ثقافية مذهبية.
و دائما ما تظهر أشكال الصراعات الإجتماعية في شكل توترات أو صدامات بين العوامل البنائية التي تدفع المجتمع إلى السيرورة و الإستمرارية، و هذه الأشكال تختلف بإختلاف الأسباب التي تؤدي إلى الصراع، و في بعض الأحيان تصبح هذه الأسباب متشابكة و متداخلة بعضها البعض مما يجعل من الصعب تحديدها و هذا ما يجعل المجتمع في حالة من اللاتوازن و قد تطول هذه الحالة مما يؤثر سلبا على تطور المجتمع.
لكن بالرغم من ذلك فإن مظاهر الصراع يمكن أن نحددها في بعض المظاهر كالصراعات الثقافية التي تنشأ نتيجة للصدامات بين القيم الثقافية المحلية و الوافدة أو ما يصطلح عليه بالصراع بين الحداثة والتراث، أو في مظهر الصراعات السياسية بين النخب الحاكمة و الطبقات المتطلعة إلى الحرية السياسية و المشاركة في السلطة و محور هذا الصراع هو السلطة.
أو مظهر آخر وهو المظهر الديني و قد حفظ لنا التاريخ عدة نماذج من الصراعات الإجتماعية كان منشئها ديني بين مذاهب دينية مختلفة ومتعارضة، و يمكن أن نضيف مظهر آخر من مظاهر الصراع وهو الصراع العرقي وهذا النوع من العوامل له دور كبير في الصراع بين الأعراق المختلفة والمجتمعات العربية أصبحت تنمو فيها هذه الصراعات العرقية بشكل كبير، خاصة وأن المجتمعات العربية مكونة من مزيج من الأعراق المختلفة جمعهم الإسلام في مجتمع واحد، و أسس مجتمعا جديدا يبنى على أساس

العقيدة لا على أساس العرق أو الجنس، و قد أصبحت اليوم هذه الوحدة الإجتماعية مهددة بالتفكك بعد أن أخذت الرابطة الدينية تضعف نوع الماء، و ظهرت بعض الإتجاهات الفكرية التي تنادي بالقومية و إعادة بعث المجتمع العربي المبني أساسا على العرق، وهذا معناه أن كل الأعراق غير العربية سوف تجد نفسها في مواجهة المجتمع القومي الجديد الذي يهيئ له بحكم أنهم لن تبقى لهم مكانة إجتماعية في ظل هذا المجتمع الجديد .

و سوف نقوم بعرض تحليلي لبعض مظاهر الصراع الإجتماعي و التي تظهر بشكل مباشر في أغلب المجتمعات البشرية.

1.3.4. الصراعات الثقافية:

إن الثقافة هي المكون الأساسي للهوية الإجتماعية والتي إنطلاقا منها يمكن أن نحدد السلوكات الإجتماعية. والإختلاف الثقافي دائما يؤدي إلى صراعات على إعتبار أن المجتمع يلجأ دائما إلى مقاومة التجديد أو يحاول إحتوائه وكلما كانت المقاومة من طرف القيم الثقافية الجديدة كبيرة كلما كان الصراع أشد وهذا الصراع إنما يهدف إلى محاولة القضاء على الثقافة المحلية أو إحتوائها إذا سمحت الظروف بذلك.

إن هذا المظهر من الصراعات يتضح لنا جليا خاصة في المجتمعات العربية المعاصرة التي وجدت نفسها في صراع عنيف مع القيم الحداثية الوافدة إليها، هذه القيم الجديدة تسعى إلى محاولة اللحاق بالمنظومة العالمية و إحتلال مكانة بين المجتمعات العالمية المعاصرة، بحكم أن الثقافة الوطنية أصبح ينظر إليها على أنها تراثية لم تعد قادرة على مسايرة التطورات الحاصلة في المجتمعات الغربية.

إن هذا النوع من الصراع إنما يكون حاصلا بين النخب المتطلعة إلى إحداث تغييرات جذرية في الثقافة الوطنية و كسائها بطابع الثقافة العالمية ليصبح المجتمع جزء من هذه المجتمعات الراقية، لكن هذه المحاولات سوف تصطدم بمقاومة شديدة من النخب الوطنية التي تشربت قيم وثقافة المجتمع الأصيلة و التي لا تستطيع ترك التراث بحكم أنه يمثل جزءا من هويتها الوطنية" ففي كل البلاد النامية توحد النخبة الإجتماعية نفسها مع إيديولوجيات التغيير و التقدم و التحديث المستقاة من ثقافة العصر السائدة، و تجعل من هذه الإيديولوجيات دينا خاصا بها و لحمة لسلطتها كمجموعة متميزة، و تبقى الجماعة الشعبية تنظر إلى هذه الإيديولوجية كغطاء لتحالف عميق و تفاهم متزايد بين النخبة المحلية والهيمنة الأجنبية، و من هنا يولد التناقض الدائم بين الرغبة العارمة في إحداث تغييرات بنيوية جذرية تتطلع إليها في الواقع كل فئات المجتمع وبين إرادة الحفاظ على الوحدة أو الهوية الجماعية كمصدر للمساواة والتضامن وعندما يتضارب مطلب التغيير أي المشاركة في الحضارة و تمثلها، مع مطلب الهوية، أو الإحتفاظ بذاتية مستقلة لابد أن تفقد الجماعة كل إمكانية على الحركة و المبادرة و تغرق في النزاعات الداخلية و الدائرية ".(93)

إن مثل هذه الصراعات الثقافية خاصة في المجتمعات العربية قد أدت إليها تلك النكسة الحضارية التي صاحبت زمن الإنحطاط و التخلف، و أصبح البحث عن سبل للتطور هم كل النخب الوطنية، فمنهم

من أرجع سبب الإنحطاط و الضعف إلى الثقافة الوطنية بإعتبارها الماضي، والماضي ليس له القدرة على صناعة المستقبل ومنهم رأى أن سبب ضعفنا إنما يعود إلى إنحرافنا عن قيمنا وثقافتنا التي تعبر عن هويتنا " و نتيجة هذا الإنشطار العمودي يكتسي الصراع بين القديم والجديد في الوطن العربي- و هو الصراع الذي كان يؤسس التطور والتقدم في المجتمع الأوربي وكان يتم على مستوى عمودي- يكتسي شكل صراع أفقي بين فئتين مجتمعتين، فئة عصرية غربية الإتجاه والسلوك وفئة تقليدية تراثية الوجهة والمسلك في كل منهما محظوظون و مهمشون ، متعلمون و أميون ...صراع بين مرجعيات و ذهنيات يكتسي في الظرف الراهن صورة صراع، بل حرب بين الأصولية والتغريب،و عني عن البيان القول إن صراعا كهذا لا يمكن أن ينتهي إلى ما يتجاوزه و يلغيه، فهو ليس صراعا بين طبقة أو فئة و أخرى خرجت من جوفها لتخلفها و تحل محلها، بل هو صراع تناحري يجمد الحركة في مواقع ثابتة يبحث عنها وراءه في تراثنا أو في تراث غيرنا، فيعمق الهوة و يكرس التمزق و التشرذم و الهروب إلى الوراء تارة، وإلى الأمام حينا مما يفسح المجال لبروز النعرات الإثنية و التعصب الطائفي على السطح ...كل ذلك على حساب الثقافة الوطنية القومية على حساب حاضرها و مشروعها و مستقبلها ".(94)

و هذا الشكل من الصراع في غالب الأحيان ما يساهم بشكل فعال في تهميش الثقافة الوطنية، خاصة إذا لم تحاول إعادة بعث نفسها من خلال إكتساب قيم التجديد و من أجل المحافظة على إستمراريتها، لأن الثقافة الجديدة دائما ما تكون تحمل مقومات إنتصارها.

و لتجاوز هذه الإشكالية في المجتمعات العربية أصبح من الضروري خلق آليات تطوير الثقافة الوطنية وإعادة قراءتها قراءات برؤية جديدة و خلق قيم التجديد فيها و ترك التقليد، " إن ترك التقليد يكتسي هنا معنى خاصا، إنه : إلغاء كل التراث المعرفي و المنهجي و المفهومي المنحدر إلينا من عصر الإنحطاط والحذر في ذات الوقت من السقوط فريسة للفكر الغربي...أما التجديد فيعني بناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة، إنطلاقا من الأصول مباشرة، و العمل على تحيينه أي جعله معاصرا لنا و أساسا لنهضتنا و إنطلاقتنا ".(95)

إن هذه الصراعات الثقافية لا تختص فقط بالمجتمعات العربية بل كل المجتمعات العالمية، و الصراع بين الحداثة والتراث ليس من سمات الثقافة العربية فقط بل كل الثقافات مهيأة لمثل هذه التناقضات و الصراع، فالنخب الوطنية الحداثية تتشكل تشكلا طبيعيا من خلال الإحتكاك بالثقافات و المجتمعات الحداثية ، ودور الثقافة الوطنية الأصيلة هو خلق ذلك التوازن بين ما هو محلي و ما هو وافد حتى تتمكن من المحافظة على الهوية الإجتماعية التي تميز كل مجتمع عن المجتمعات الأخرى.

2.3.4. الصراعات السياسية:

تعتبر الصراعات السياسية من أكثر الصراعات الإجتماعية تواجدا في المجتمع، و يتمحور هذا الصراع في غالب الأحيان حول السلطة و الممارسة السياسية، بين النخبة الحاكمة والطبقات الإجتماعية المتطلعة إلى إحداث تغييرات في النظام السياسي عندما يصبح النظام السياسي غير قادر على خلق آليات دقيقة لتنظيم الحياة السياسية، و فتح المجال السياسي لكل النخب الإجتماعية لتسهم في توجيه السياسات الوطنية و تحديد أولويات المجتمع.

و الصراع السياسي يعتبر من أقدم الصراعات الإجتماعية، فقد ظهرت إلى الوجود منذ ظهور الخليقة على وجه الأرض و تشكل أولى لبنات المجتمع الإنساني، فالرغبة في التسلط و التحكم في الآخرين غريزة إنسانية دائما ما تنتهي إلى الصراعات من أجل فرض السلطة لجماعة إجتماعية لها القدرة على إخضاع الآخرين لسلطانها .

وقد ركز إبن خلدون كثيرا في إبراز المظهر السياسي في الصراعات الإجتماعية،وذلك إنطلاقا من الوقائع التاريخية التي حملت معها مظاهر الصراع،وهدف هذه الصراعات إنما الحصول على السلطة و إخضاع الآخرين إلى تلك السلطة، فكل جماعة إجتماعية تهدف إلى الوصول إلى السلطة و يحدث هذا التصادم بين القوى الإجتماعية ليظهر في شكل صراع سياسي ينتهي بسقوط إحدى القوى تحت سيطرة القوة الأخرى و هذا الذي عبر عنه إبن خلدون بقوله : " ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالا و أنظارا، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها و قومها، شأن القبائل و الأمم المفترقة في العالم، و إن غلبتها و إستتبعتها ألتحمت بها أيضا، و زادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب و التحكم أعلى من الغاية الأولى، و هكذا دائما حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة فإن أدركت الدولة في هرمها و لم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات إستولت عليها وأنتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها، و إنتهت إلى قوتها و لم يقارن ذلك هرم الدولة، و إنما قارن حاجتها إلى الإستظهار بأهل العصبيات أنتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها ".

وهذا الصراع إنما يعود إلى رغبة النفس دائما في القيادة والتسلط وحب الملكية والإستحواذ على ممتلكات الغير و لذلك كان التصادم بين الرغبات المختلفة للأفراد و الجماعات.

و الصراعات السياسية غالبا ما تظهر في شكل ثورات و تمردات على السلطة المركزية أو ما يمكن أن نسميه بالعنف السياسي،" والعنف السياسي الذي يعني متابعة الحرب حتى فناء الآخر وعدم القبول بأية تسوية حتى من موقع القوة و عدم الإعتراف بالخصم و إبعاده كليا عن كل منصب إجتماعي، كما يعني الحرب الوقائية، أي تحطيم كل إمكانية ممكنة لدى الخصم على تنظيم نفسه أو تحقيق تضامن أطرافه فكريا

أو ماديا، في الحاضر أو في المستقبل، وهضمه و دمجه بالذات حتى لا يستطيع أن يميز نفسه عن الآخر و حتى ينكر وجوده ذاته، و إفناء الخصم و إلحاقه بالذات و إستخدامه لتحقيق أهداف تتعارض و تتناقض كليا مع مصالحه ذاتها،هو دون أدنى شك أعلى أشكال العنف السياسي الممكنة وأعظم أنواع القهر و الإضطهاد ".(96)

إن المجتمع الذي يفشل في تحقيق الحرية والتداول على السلطة لكل الفئات الإجتماعية سوف يكون عرضة للصراعات السياسية في كل فترة أو مرحلة من مراحل تطورة، لأن إستمرارية السيطرة لفئة معينة على السلطة دون سواها سوف يؤدي بها إلى الإستبداد و إحتكار مصادر الثروة، و إستغلال كل المصالح في خدمة الأغراض الشخصية، و هذا ما يعجل بنشوء الرفض الشعبي والتذمر من السلطة الحاكمة، و هذا ما يخلق الأفكار التمردية في أوساط المجتمع التي تنتهي دائما بالثورة و أتباع العنف ضد السلطة، " وعلينا أن ندرك أن أصل الثورات التاريخية جميعها هو الرد بالقوة و العنف على نظام سياسي-إجتماعي يمنع تداول الثروة و السلطة و يجعلهما حكرا على فئة ثابتة لا تتغير كما لا ينبغي لنا أن ننسى أن منطلق الثورة السياسية الحديثة هو تهديم الألقاب والكيانات الطبقية الثابتة والموروثة و تسوية الناس تماما في فرص السعي إلى النفوذ إلى السلطة و الثروة و التعليم و المعرفة مما يشكل أساس مفهومي الحرية و المساواة و مصدر صدقيتهما ".

و هذا ما يحصل اليوم في المجتمعات العربية من صراعات سياسية بين العصب الحاكمة والجماعات المتمردة المتمثلة في الحركات الإسلامية التي تملك الشرعية الإجتماعية في الوصول إلى السلطة و تغيير نظام الحكم الإستبدادي المبني على تهميش الآخر و إقصاؤه، فجوهر الصراع بين هذه الحركات و السلطة المركزية إنما يعود إلى عوامل سياسية - إجتماعية ، " إن مشروع هذه الحركات و مطالبها لا يختلف عن تلك التي كانت تقف وراء كل الهبات و الإنتفاضات الشعبية التي عرفتها جميع المجتمعات الإنسانية منذ القديم، فالشعور بالغبن و الظلم هو الذي يحركها أكثر من بناء الدولة الإسلامية، بل إن بناء الدولة الإسلامية لا يعني عند الأغلبية المتمردة منها إلا الإشارة إلى فقدان العدالة والشرعية والمكانة الذاتية ".

و التاريخ الإسلامي مليء بمثل هذه الصراعات و لعل أبرزها الفتنة التي وقعت بين المسلمين و ظهور الفرق الإسلامية المتناحرة فيما بينها و ظهور الأفكار المتطرفة،" و قد عرف تاريخ العرب و المسلمين كما عرف تاريخ الأمم و الديانات الأخرى حركات متطرفة أفرزتها الأوضاع الإجتماعية الفاسدة الظالمة ولكنها بدل أن تواجه الفساد والظلم كما هو في المجتمع فتسمي الأشياء بأسمائها وتصرخ في وجه الحيف الإجتماعي و الإستغلال الإقتصادي و الطغيان السياسي...تلجأ بدلا من ذلك إلى رفع راية الدين الذي تلبسه لباس التطرف فتجعله ينطق بإسمها وهكذا تحول المعركة من ميدانها الحقيقي إلى ميدان آخر نظري يقوم على مجرد الظن والتوهم مستعملة في ذلك مفاهيم دينية معينة كمفهوم الكفر و الفسق و الفجور أسلحة في وجه الخصوم... ".

3.3.4. الصراعات الدينية:

لقد شهدت المجتمعات العالمية صراعات تتمحور حول الدين، ومنشئها هو الإختلاف العقيدي بين الجماعات الإجتماعية، وتهدف كل جماعة إلى نشر عقيدتها وإخضاع سلوكات الآخرين إلى توجيهات دينها، و قد تجد هذه الجماعة في دينها مرجعية عقيدية لتبرير سلوكاتها و إضفاء الشرعية على أعمالها و تشبث كل جماعة بأفكارها العقائدية سوف يؤدي إلى نشوء الصراع بين هذه الجماعات و يستحيل على كل جماعة منهم التنازل عن بعض الأفكار و المعتقدات مما يصبح التعايش بينهم مستحيلا وهذا يؤثر على البناء الإجتماعي و إستقرار المجتمع بشكل عام.

وهكذا يصبح الدين مصدر للتطرف، يصيغ من خلاله الفاعل الإجتماعي سلوكاته وفقا لمنظوره الخاص و لفهمه الخاص لنصوص الدين، بغض النظر عن مدى صحة تأويلاته لهذه النصوص، و تصبح تأويلاته هذه تمثل عنده عقيدة لا يمكنه التنازل عن أي نص منها، وبتطرفه هذا يصبح كل من يعارضه أو يرفض تأويلاته لنصوص الدين مارقا و كافرا في نظره، و هذا أعلى مراتب التطرف الديني التي يستحيل التعايش معها، و المتطرف دائما ينظر إلى سلوكاته بأنها شرعية و لها مصداقية لأنها تنبع من الدين بإعتباره المصدر الأول و الأصلي لكل سلوك مشروع.

" و لما كانت المواقف المتطرفة مواقف متضادة بطبيعتها، فإنها إذ ينفي بعضها بعضا يعمد كل منها في الوقت نفسه إلى التشبث بما أقصاه الآخر ليجعل منه الحقيقة الوحيدة، ومن هنا صراع المواقف المتطرفة لا على مستوى الرأي فحسب بل أيضا على مستوى التماس السند له من الواقع والتاريخ ومن هنا يصبح التاريخ موضوع صراع بين المتطرفين، كل منهم يريد أن يجعله لصالحه وحده، و كما يقول أحد المفكرين الأوربيين: " جميع المذاهب الدوغمائية تلتمس من التاريخ الحجج التي تؤكد أن الحق معها وبما أن هذه المذاهب متناقضة، فإن كل منها يجعل التاريخ يتكلم بما يوافق هواه ".

و عندما يكون مجال التطرف هو الدين فإن المتطرف يعمل على جعل الدين ينطق بهواه، و ذلك بما يختاره من نصوص غالبا مال يبسترها إبتسارا، فيقف عند- ويل للمصلين أو يعزلها عن سياقها و أسباب نزولها، و هو إذا لجأ إلى الحديث كانت وجهته الضعيف منه و الموضوع حيث يجد ضالته من التطرف و التشدد ".

و هذه الصراعات الدينية قد عرفتها المجتمعات الإسلامية كما عرفتها المجتمعات الأوربية فالحروب الدينية التي ميزت المجتمع الأوربي في القرن السابع عشر،يعود إلى تلك الثورات التي قامت بها جماعات دينية إحتجاجية رفضت التفسير التقليدي للدين و سيطرة الكنيسة على الفكر الديني وهذه الجماعات أرادت أن تعطي تفسيرا جديدا للدين ليواكب تطورات المجتمع الأوربي، و حاجة المجتمع إلى التغيير، لكن الجماعات المحافظة رفضت كل تفسير للمفاهيم الدينية المتداولة ورأت أن ذلك تحريفا للدين وخروجا عنه

أما في المجتمع الإسلامي فقد كان لإنتشار مظاهر التطرف في الفكر الإسلامي دور كبير في نشوء الصراعات حتى وصل الأمر ببعضهم إلى تكفير كل من لا يتبعهم أو يقبل بآرائهم، و هؤلاء هم الخوارج في التاريخ الإسلامي الذين إدعوا أنهم هم أصحاب الحق و أن مخالفيهم في النار، و قد وجدوا ذلك في إعتمادهم على النصوص الدينية و الأحداث التاريخية إذ أسقطوا آيات من القرآن التي نزلت على الرسول ـ صلى الله عليه و سلم ـ أيام الدعوة الأولى على وضعيتهم و هم يواجهون المجتمع الإسلامي فأستباحوا حرمات معارضيهم و أحلوا دمائهم و أعتبروهم كفارا.

" هكذا نجد أنفسنا أمام آلية يستعملها المتطرفون في كل مكان وزمان آلية تقمص وضعيات سابقة والتصرف وكأنهم فعلا في تلك الوضعية، لقد تقمصوا من خلال هذه الآيات وضعية النبي، وهو في المدينة قبل فتح مكة وجماعة المسلمين نساءا و أولادا و مستضعفين من الرجال تحتجزهم قريش في مكة مانعة إياهم من الهجرة إلى المدينة للحاق بأهليهم وذويهم، فنزلت هذه الآيات تدعو المسلمين إلى القتال لإنجاد أولئك المحتجزين- الشيء الذي سيتحقق من خلاله فتح مكة،هكذا أخذ الخوارج ينظرون إلى غيرهم ممن لم يخرجوا معهم، سواء من أصحاب علي أو أصحابهم هم أنفسهم،ينظرون إليهم بوصفهم كفارا تجب معاملتهم بما أمر الله أن يعامل به كفار قريش و هو القتل، بينما عاملوا اليهود والنصارى بوصفهم أهل كتاب يعترف بهم الإسلام ، وهكذا كانوا إذا صادفوا في طريقهم مسلما لم يخرج معهم قتلوه، و إن وجدوا يهوديا أو نصرانيا تركوه، وهكذا أخذوا يلتمسون الحجة لصواب موقفهم من آيات في القرآن ينتقونها و يعزلونها عن سياقها و أسباب نزولها و يطبقونها حرفيا لصالحهم و ضد خصومهم ".

و تعد الصراعات الدينية خطرا يهدد البناء الإجتماعي، خاصة إذا كانت الأفهام مختلفة داخل الدين الواحد بحيث تصبح كل جماعة تدعي لنفسها الحق و ترفض منح الحق نفسه إلى الجماعة المعارضة لها، وهذا ما يؤثر على تماسك الجماعة الإجتماعية، بحيث يعتبر الدين داخل الجماعة أحد أهم مقومات التماسك الإجتماعي، فقد نجد مجموعة من الأعراق المختلفة في مجتمع واحد يربط بينهم العامل الديني و يجعلهم يعيشون في وحدة إجتماعية عضوية متماسكة، لا تؤثر فيها الإختلافات العرقية أو اللغوية.

و إذا كان الصراع الديني يعتبر أحد مظاهر الصراع الإجتماعي فإنه كذلك يعتبر عامل تغيير في المجتمع يساعد على تجديد الفكر الديني داخل الجماعة من أجل أن يحافظ على توازنها وإستقرارها ويخلق التفسيرات الدينية التي تتماشى مع متطلبات الحياة الإجتماعية و التطورات المادية للمجتمع.

4.3.4. الصراعات العرقية:

إن تكوين المجتمعات غالبا ما يكون من أعراق مختلفة لكل عرق عاداته و تقاليده و نظمه الإجتماعية وفي كثيرمن الأحيان يؤدي هذا الإختلاف إلى نشوء الصراعات بين أعضاء المجتمع الواحد، فالهوية الإجتماعية التي كان ينبغي لها أن تحافظ على هذا التوازن تصبح عاملا من عوامل الصراع الإجتماعي.

و السبب في نشوء مثل هذه الصراعات المبنية على الأساس العرقي، هو أن أجزاء البناء الإجتماعي تصبح غير قادرة على إمتصاص ذلك الإختلاف، بحيث تتعطل وظائف البناء الإجتماعي و تصبح غير قادرة على المحافظة على وحدة الهوية.

إن تفكك الهوية الإجتماعية سوف يؤدي بكل جماعة عرقية إلى الإلتزام بمبادئها وقيمها الخاصة بعيدة عن ما تمليه نظم المجتمع، وبهذا يحدث التعارض بين هذه الجماعات وينشأ الصراع حول المسائل الحضارية.

و هذا ما يحدث اليوم في كثير من المجتمعات العربية المعاصرة، إذ بدأت مظاهر الصراع العرقي تتشكل بعد أن أخذت المجتمعات العربية تفقد مقومات وجودها الأساسية؛ فقد تمكن الإسلام بنظامه أن يجعل من الأعراق المختلفة مجتمعا واحدا متماسكا ذابت فيه كل الأعراق و القوميات و الثقافات و أصبح العامل الأول للتماسك الإجتماعي هو الإسلام بغض النظر عن أصول أوثقافة الأفراد المنتمين إلى المجتمع الإسلامي، و قد أعطى كل الحقوق و المراكز الإجتماعية وفرض كل الواجبات على جميع أفراده دون تمييز، وأسس نوعا من العلاقات الإجتماعية لا تميز بين أفراد المجتمع و تعترف لكل عضو فيه بأهليته بعيدا إنتماءاته العرقية؛ وقد تمكن المجتمع الإسلامي من خلق بناء إجتماعي خاص تتحدد فيه الحقوق والواجبات وفقا للكفاءة و قدرة الأفراد على الإلتزام بما تمليه الجماعة والنظام بشكل عام، و بهذا لم يجد البربري أو الرومي أو الفارسي نفسه غريبا في المجتمع الإسلامي بل كثيرا منهم قد إحتلوا مراكز سيادية فيه، وكانت القاعدة الأساسية أو المعيار الأول الذي يفصل عن طريقه بين الأفراد هو قوله تعالى" إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، لكن المجتمعات العربية أخذت تحيد عن هذه القاعدة شيئا فشيئا فظهرت النزعات القومية و بدأت مظاهر الصراع العرقي تتشكل، و كثرت المطالب التي تطالب بحقوق الأقليات مما أصبح يهدد كيان المجتمع، و لو أخذنا عيينة عن هذه الحالة لوجدنا أن المجتمع الجزائري أحد هذه المجتمعات التي تسير نحو الصراعات العرقية بحكم أن هذا المجتمع مكون من أعراق مختلفة في أصولها وعاداتها ولغاتها من عرب وبربر و طوارق و كلها قبائل شكلت منذ قرون عديدة مجتمعا متماسكا موحدا يسود فيه النظام الإسلامي لكن اليوم بدأت تظهر بعض الأفكار تتحدث عن الهوية الوطنية و أصول المجتمع الجزائري و العودة إلى الأصول البربرية بإعتبار أن العرب دخلوا غزاة إلى شمال إفريقا وأستولوا على المراكز الإجتماعية العليا في المجتمع الجزائري.

و كل هذه الأفكار تدخل ضمن الصراعات العرقية التي تساعد على إعادة تنظيم المجتمع على الأسس السليمة قبل أن تتحول إلى عاملا من عوامل التفكك قد تؤثر سلبا على إستقرار المجتمع و تصبح عائقا في طريق تطور المجتمع لأن ظاهرة الصراع تكون ظاهرة صحية إذا تمكنت من تغيير النظام الإجتماعي و حققت الهدف المسطر من ظهورها، لكنها إذا فشلت في الوصول إلى هدفها نتيجة لظروف معينة سوف تصبح ظاهرة مرضية يتطلب الإسراع في معالجتها قبل أن تدمر كيان المجتمع.

الفصل 5
الحركة الإسلامية ومدى استخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي

إن دراسة الحركة الإسلامية في الجزائر لا تكتمل جوانبها و لا تصدق نتائجها إلا إذا تعرضنا بالدراسة المعمقة و التحليل العلمي الإجتماعي للتنظيمات التي مثلت الحركة الإسلامية في الميدان السياسي و مكنها من الخروج من مرحلة السرية والتنظيم التقليدي للجماعات الإسلامية إلى النشاط العلني المعترف به قانونيا، و إعادة هيكلة التيار الإسلامي في إطار تنظيمي حديث يواكب التطورات التي أصبح يفرضها الواقع الإجتماعي و إستجابة لمتغيرات الساحة الإجتماعية.

في الواقع لقد تمكنت الحركة الإسلامية من فرض وجودها مستفيدة من ذلك التراجع الكبير و الهوة التي أصبحت تفصل السلطة عن المجتمع، هذا الإنفصام بينهما ساعد الحركة الإسلامية في الخروج من السرية إستجابة لدعوة الجماهير الشعبية الباحثة عن أي بديل لهذه السلطة التي لم تعد بإمكانها مسايرة التطورات و تحقق الطموحات الشعبية المتطلعة لمجتمع تسوده العدالة الإجتماعية و الإزدهار الحضاري .

و لم تستطيع السلطة مقاومة إنتشار التيار الإسلامي الذي سرعان ما أثبت قدرته على التغلغ في الأوساط الإجتماعية و سيطرته على كل شرائح المجتمع بكل توجهاتها، بعد أن فقدت هذه الشرائح الأمل في كل السياسات التي تقدمها السلطة و حتى البرامج السياسة المقدمة من طرف التيارات القومية و اللبيرالية بعد أن سقطت أسطورة المجتمع الإشتراكي المثالي، فأصبح تقديم الحل الإسلامي هو البديل الوحيد القادر على الإستجابة لطموحات كل الطبقات الإجتماعية.

و مسايرة للتطورات الحاصلة في الساحة الإجتماعية فضلت الحركة الإسلامية الظهور إلى العلن في شكل أحزاب سياسية معترف بها قانونيا ودستوريا تمارس نشاطاتها تحت الرقابة القانونية وفي الإطار الشرعي تستمد شرعيتها من المشروع الحضاري الذي تحمله، و تستمد قوتها من الإنتشار الواسع في المجتمع و القبول الجماهيري الكبير الذي أصبح يرى في الحركة الإسلامية هي المخلص الوحيد للأوضاع التي يعيشها الناتجة عن فشل المشاريع التي قدمتها السلطة.

لكن الحركة الإسلامية التي تمكنت من جمع شمل كل التيارات الإسلامية المعتدلة و الراديكالية تحت راية واحدة، لم تتمكن من الحفاظ على هذه الوحدة التنظيمية و إن حافظت على المرجعية الموحدة فإن دخولها إلى الميدان السياسي قد جعلها تفقد السيطرة على تياراتها و ظهرت في شكل أحزاب متعددة تشترك في وحدة الهدف والمرجعية وتختلف في المناهج المتبعة في تحقيق هذا الهدف وتكريس التغيير الإجتماعي للإنتقال بالمجتمع من المرحلة الإشتراكية و الدخول في المرحلة التعددية، و قد تشكلت على إثر ذلك ثلاثة

أحزاب سياسية إسلامية، أولها الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي تعتمد منهج المطالبة والمغالبة وحركة النهضة الإسلامية و حركة المجتمع الإسلامي اللذان يعتمدان على منهج الإخوان المسلمين الذي يتأسس على شرعية العمل السياسي و التدرج في التغيير.

و في هذا الفصل سوف نحاول أن نعرج بالتحليل على كل حزب من أجل التحقق من منهجه في التغيير.

1.5. الأحزاب السياسية الإسلامية:

1.1.5. مفهوم الحزب السياسي:

1.1.1.5. المفهوم اللغوي:

" حِزْبٌ: حَزَّبَ الْقَوْمُ، جَمَعَهُمْ أَحْزَابًا.

حَازَبَ: صَارَ مِنْ حِزْبِهِ، نصره و عاضده.

تَحَزَّبَ الْقَوْمُ: تجمعوا، صاروا أحزابا.

الحِزْبْ:ج. أَحْزَاب: الجماعة من الناس و كل قوم تشاكلت قلوبهم و أعمالهم فهم أحزاب و إن لم يلق بعضهم بعضا ".

2.1.1.5. المفهوم الإصطلاحي:

تعددت المفاهيم التي قدمت حول الحزب السياسي بتعدد المنابع الفكرية للباحثين الذين أعطوا تعريفات لهذا المصطلح لكننا يمكن نعرض لبعض المفاهيم التي قدمت في هذا الشأن.

3.1.1.5. مفهوم الحزب السياسي عند علماء الإجتماع:

1.3.1.1.5. تعريف سيجموند نيومان:

يعرف سيجموند نيومان الحزب السياسي بأنه : " تنظيم للعناصر السياسية النشيطة في المجتمع يتنافس سعيا إلى الحصول على التأييد الشعبي مع جماعة أو جماعات أخرى تعتنق و جهات نظر مختلفة ".(97)

2.3.1.1.5. تعريف كاي لاوسون:

"الحزب السياسي هو تنظيم من الأفراد يسعى للحصول على تفويض مستمر(إنتخابي أو غير إنتخابي) من الشعب (أو من قطاع منه) لممثلين محددين من ذلك التنظيم لممارسة القوة السياسية لمناصب حكومية معينة، مع إعلان أن تلك القوة سوف تمارس بالنيابة عن الشعب ".(98)

3.3.1.1.5. مفهوم الحزب السياسي في الفكر الإسلامي:

لقد إستخدم هذا المفهوم كثيرا في الفكر الإسلامي، و قد ورد ذكره في القرآن الكريم في خمسة مواضع وكلها تحمل معنى أو دلالة واحدة لكن في سياق مختلف.

1- ذكر في سورة المائدة:" و مـــن يتـولى الله و رسـوله و الـذين آمنـوا فإن حـزب الله هـم الغالبـون". (سورة المائدة:56)

2- و ذكر في سورة المؤمنون:" فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ".(المؤمنون:53)

3- و في سورة الروم: " مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كل حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ"ُ.(الروم: 22)

4- و في سورة المجادلة: " اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ". (المجادلة: 19)

5- و في سورة المجادلة: " لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ الله ألا إِنَّ حِزْبَ الله هُمُ الْمُفْلِحُونَ".(المجادلة:22).

و في كل هذه الآيات تحمل كلمة حزب مفهوما واحدا للدلالة على تلك الجموع التي تجتمع لتحقيق هدف واحد.

يقول الإمام القرطبي في تفسيره للآية التي وردت في سورة المائدة: " قوله تعالى : " ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا "،أي فوض أمره إلى الله وأمتثل أمر رسوله والمؤمنين " فإن حزب الله هم الغالبون " قال الحسن: حزب الله جند الله وقال غيره : أنصار الله قال الشاعر: وكيف أضوى و بلال حزبي أي ناصري والمؤمنون حزب الله فلا جرم غلبوا اليهود بالسبي والقتل والإجلاء وضرب الجزية والحزب الصنف من الناس، وأصله من النائبة من قولهم: حزبه كذا أي نابه فكأن المتحزبين مجتمعون كاجتماع أهل النائبة عليها وحزب الرجل أصحابه والحزب الورد ومنه الحديث " فمن فاته حزبه من الليل " وقد حزبت القرآن، والحزب الطائفة وتحزبوا اجتمعوا، و الأحزاب الطوائف التي تجتمع على محاربة الأنبياء وحزبه أمر أي أصابه ".(99)

2.1.5. تأسيس الأحزاب السياسية الإسلامية في الجزائر:

1.2.1.5. الجبهة الإسلامية للإنقاذ:

1.1.2.1.5. ظروف تأسيس الجبهة الإسلامية:

لقد كان ظهور الجبهة الإسلامية للإنقاذ في جو مشحون تميز بتوتر في النسيج الإجتماعي و الذي ظهر في شكل مظاهرات عارمة في أكتوبر 1988، و كانت هذه المظاهرات تطالب بالتغيير و إنهاء سيطرة السلطة على مناحي الحياة الإجتماعية، و بذلك إرتبط ظهور التعددية السياسية عامة بالصراع الإجتماعي.

و قد كان ظهور الجبهة الإسلامية بعد إحداث تغيير في نمط السلطة بفتح التعددية الحزبية و إعطاء الحق في الممارسة السياسية لكل القوى الإجتماعية، إذ على إثر هذا التغيير و جدت الحركة الإسلامية الطريق مفتوحا أمامها إلى تغيير خط سيرها من الحركة على خط الدعوة و المجتمع إلى الحركة على خط السلطة والنشاط السياسي، وبذلك أصبح من الضروري أن تعمل على هيكلة تنظيماتها بشكل يمكنها من مواجهة التحديات التي تفرضها ميكنيزمات العمل السياسي فأسست الجبهة الإسلامية للإنقاذ كوعاء لإحتواء مختلف التيارات الإسلامية و محاولة الخروج إلى الساحة السياسية في شكل منظم و موحد.

وفي حديثه عن ظروف تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ يتطرق أحمد مراني - أحد المؤسسين الأوائل- إلى نقطة البداية فيقول: " و في الأيام الأخيرة من شهر ديسمبر 1988 زرت عباسي مدني في بيته بعد رجوعه من إنجلترا وفي الوقت الذي فيه نتحدث عن كل شيء، دخل علينا ببن حاج و الهاشمي سحنوني، فطلبا من عباسي السماح لهما لمناقشته في قضية مصيرية، و أبلغاه نيتهما في تأسيس حزب إسلامي فقبل الفكرة دون تردد، ثم سألهما عن إسم الحزب، فقال بن حاج " الحزب الإسلامي"، توقف عباسي لحظات عن الكلام ...و إقترح عليهما أن يكون هذا الحزب جبهة مفتوحة على الجميع دون إقصاء، وواصل قوله :" مادامت الجزائر تعاني من مشاكل إجتماعية و تعيش في مأزق سياسي، فأعتقد أنها بحاجة إلى إنقاذ، و الإسم المقترح هو " الجبهة الإسلامية للإنقاذ" فقوبل الإقتراح برضا الجميع ".(100)

و عن الدلالة التي تحملها هذه التسمية يشرح عباسي مدني معانيها في تعريفه للجبهة الإسلامية بقوله: " هي جبهة لأنها تجابه ، ولأنها واسعة الأعمال و الردود، إنها جبهة الشعب الجزائري بكل فئاته، و على قطره الواسع، هي مفتوحة على إختلاف الأفكار و الوجهات، فغنى الإختلاف يحقق وحدة متماسكة وحدة المصالح و المواقف و الإتفاقيات.

إنها وحدة القدر المشترك؛ إنها إسلامية شعبية لأنها وجدت إحتواء لها على منهج عمل تاريخي إسلامي فالإسلام هدف والذي منه نستعير عيينة من التغيير والإصلاح لنقوي أسباب الإستمرارية لوجودنا الوجود الأحسن بين الأمم.

وبالنسبة للإنقاذ فهو ممثل في هذا العمل الرسالي لأنه إنقاذ إيماني الذي يقوده مباشرة للطريق المستقيم لمنع وقوع الأخطاء و بواسطة العمل التاريخي والإقتصادي و الإجتماعي و الثقافي و الحضاري، فهو إنقاذ للكل ليكون الكل ".(101)

إن هذه الدلالة اللغوية التي قدمها عباسي مدني في شرح معاني الجبهة الإسلامية للإنقاذ تدل على الخلفية الفكرية لأقطاب هذا الحزب، والتي تقوم على منطق المواجهة أو ما يصطلحون عليه بالمغالبة و هذا الإطار الفكري الذي بلور منهج الجبهة الإسلامية هو إستجابة للتيار الشعبوي الذي كان يرفض السلطة بكل مؤسساتها؛ لكن لا يمكن أن نتجاهل أن هذا الطرح الفكري لأساليب التعامل مع السلطة،هو الذي

شكل تلك القاعدة الشعبية الواسعة، و الذي حقق لها السيطرة على كافة قطاعات المجتمع " لأن الدافع لقيام الجبهة الإسلامية للإنقاذ هو الإستجابة للغثاء الناقم على النظام من أجل الخبز ".(102)

وقد إختلفت الرؤى في أوساط الحركة الإسلامية، فمنهم من رفض إتخاذ العمل السياسي كوسيلة لتنفيذ المشروع الإسلامي على إعتبار أن الحركة الإسلامية لم تبلغ بعد مرحلة النضج وأن العمل السياسي سابق لأوانه، و هم على الخصوص أحمد سحنون و جماعة الجزأرة ومحفوظ نحناح، و في الجانب الآخر يقف عبد الله جاب الله إلى جانب الجبهة الإسلامية يؤكد على ضرورة إتخاذ العمل السياسي كوسيلة لإحداث التغيير في المجتمع و تجسيد المشروع الإسلامي مع تركيزه على تفعيل دور النخبة الإسلامية و إعطائها دور القيادة و توجيه العمل السياسي.

إن القراءة التحليلية العميقة للظروف التي ظهرت فيها التعددية الحزبية لتكشف لنا عن تلك الغوغاء السياسية، إذ كيف نفسر ذلك الهيجان السياسي، وتسارع القوى الإجتماعية إلى الساحة السياسية و هي التي ليست لها دراية بميكنيزمات العمل السياسي، والتي لم يسبق لها أن مارسته من قبل، أيمكن أن تكون هذه الأحزاب السياسية تعمل من أجل تعويض السلطة وهي التي لازالت تتخبط في مرحلة ما قبل السياسي، ولم تشارك يوما في إدارة المجتمع، ثم كيف لها أن تعوض السلطة و هي التي لا تحمل مشروعا سياسيا، ولا حتى هدف سياسي واضح في مسيرتها.

إن هذا النقد لا يستثني الجبهة الإسلامية لأنها و بإعتبارها أول حزب سياسي يحصل على الإعتماد كانت أمام تحد كبير فهي لم تتمكن بعد من تحديد برنامج سياسي لتجسيد مبادئها و طرحاتها، فهذا الفراغ السياسي الذي وقعت فيه فرض عليها قاعدة شعبية من نوع خاص، مكونة أساسا من أغلب الشرائح الإجتماعية الثائرة على السلطة والتي وجدت في الخطاب الإسلامي الناقد للسلطة منبرا لها .

و الواقع أن الجبهة الإسلامية لم تكن حزبا سياسيا بالمفهوم السياسي، حتى و إن ظهرت في شكل حزبي لأن التركيبة الفكرية التي تشكلها كان يسودها الإختلاف في الأفكار و المبادئ و المناهج، فتيار السلفية الجهادية لا يتوافق مع تيار الجزأرة التي إنخرطت في الجبهة الإسلامية رغم معارضتها في أول الأمر و تيار الإخوان يتعارض مع التكفيريين و لكن الظروف الراهنة فرضت على كل هذه التيارات أن تواكب تطورالمنظومة السياسية وتظهر في شكل تنظيم سياسي لمواجهة التغيرات الطارئة على البنى الإجتماعية.

2.1.2.1.5. أدبيات الجبهة الإسلامية للإنقاذ حول بعض القضايا المعاصرة:

لا تكتمل الدراسة الحركية للجبهة الإسلامية ما لم نتطرق إلى تحليل البنية الفكرية لهذا الحزب فلا يكفي أن نعرف البنية التنظيمية لأي حزب حتى نتوصل إلى تحديد منهجه وعوامل إنتشاره.

فإذا كانت البنية التنظيمية للجبهة الإسلامية تدل على مدى وعي الإسلاميين بأهمية التنظيم في الديمومة

و الإستمرارية فإن البنية الفكرية هي التي تحدد منهج التعامل مع السلطة أولا ثم مع التشكيلات السياسية الأخرى ثانيا، أي تحدد منهج التعامل مع الواقع الإجتماعي، لذلك سنعرض بنوع من التحليل لمواقف الجبهة الإسلامية من بعض القضايا المعاصرة.

1 .2.1.2.1.5. موقف الجبهة الإسلامية من شرعية السلطة الحاكمة:

لطالما كان رفض السلطة وعدم الإعتراف بشرعيتها، المكون الأساسي لفكر الجبهة الإسلامية و السبب في ذلك يعود إلى إتهامها بالفشل في تحقيق الدولة الإسلامية التي وعدت بها ثورة نوفمبر الخالدة و إبتعاد هذه السلطة عن تطبيق الشريعة الإسلامية في المجتمع، وما نتج عنه من فساد في الأخلاق الإجتماعية و قد عبر عن هذا الرأي علي بن حاج حين قال: "..لو طبقت السلطة الإسلام و إحترمت سيادة هذا الشعب لكنا خدامها، إلا أن ما يجري يناقض ذلك و لهذا السبب جرى إنشاء الجبهة الإسلامية للدفاع عن الإسلام وبناء مصالح هذه الأمة في إطار الإسلام ".

فهذا التصريح لأحد قادة الجبهة الإسلامية لدليل واضح على عدائها الشديد للسلطة وجهرها بذلك.

إن الطابع الشعبوي لم يترك مجالا للجبهة الإسلامية مجالا للمناورة السياسية، وتحديد أولويات الممارسة الواقعية للعمل السياسي وبما أنها لم تكن تعتمد على النخبة في تنظيم عملها السياسي، كان عليها الإعتماد على الخطاب الشعبوي التهييجي بغرض زعزعة كيان السلطة و إحتواء أكبر قدر من الجماهير الشعبية وبهذا وجدت في نقدها للسلطة و إظهار العداء الشديد لهيئاتها مجالا لإحتواء الطبقات و الشرائح الإجتماعية الناقمة عن هذه السلطة و التي لا تبحث عن بديل بقدر ما تبحث عن وسيلة للإنتقام من الممارسات السلطوية الإقصائية والتهميشية.

لكن الهدف من طرحنا لهذا الموقف هو ما نتج عنه من أسلوب تعامل الجبهة الإسلامية مع السلطة لأن عدم إعترافها بشرعية السلطة سوف يدفعها إلى عدم الإعتراف بكل الآليات و القوانين التي تطرحها،أي سوف تبحث الجبهة الإسلامية عن مجال لممارسة دورها في المجتمع خارج نطاق السلطة القائمة بإعتبارها هي الممثل الحقيقي والشرعي للمجتمع، و إنطلاقا من هذا الطرح أقدمت على تأسيس هيئات لممارسة وظيفتها الإجتماعية كسلطة بديلة لها دستورها الخاص و أجهزتها الإعلامية و القمعية الخاصة تقيم الحدود و تنظم السلوك الإجتماعي وفقا لقوانينها التي إستلهتها من نصوص الشريعة الإسلامية كما تزعم و بذلك فهي لا تطرح نفسها كحزب سياسي بل كنظام إجتماعي متكامل بديل لهذا النظام القائم .

إن هذه العلاقة بين الجبهة الإسلامية و السلطة سوف تؤدي إلى تعقيد الأوضاع، و سوف يكون لرفض الجبهة الإسلامية لشرعية السلطة نتيجتان: الأولى متعلقة بمنهج الجبهة الإسلامية في التغيير والثانية متعلقة بمركز السلطة في ظل هذا المنهج الذي تطرحه الجبهة الإسلامية، فلا أحد كان يتوقع أن تقبل الجبهة الإسلامية بالتعايش مع السلطة و لا السلطة سوف ترضخ لإملاءات الجبهة الإسلامية التي تهدد وجودها، فهذه النتائج سوف تنتهي إلى ذلك الصراع الذي نحن بصدد دراسته.

2 .2.1.2.1.5. موقف الجبهة الإسلامية من الديمقراطية:

إن حداثة مفهوم الديمقراطية في الساحة السياسية الجزائرية قد جعله يحاط بهالة من الغموض و الإبهام، و التحفظ عند الكثير من الأحزاب السياسية، لكن هذا التحفظ لن يكون عند منظري الجبهة الإسلامية فقد عبروا مرارا عن رفضهم للديمقراطية بكل مضامينها، سواء بمفهومها الفلسفي أو بإعتبارها مجرد آلية لإختيار نظام الحكم والسبب في ذلك يعود إلى تعارض الديمقراطية مع نصوص الشريعة الإسلامية، فهم يرون أن الديمقراطية تنص على أن صاحب السيادة هو الشعب عن طريق الإنتخاب و هذا ما يتناقض مع مفهوم الحاكمية في الشريعة الإسلامية، فصاحب السيادة المطلقة هو الله تعالى بواسطة أوامره ونواهيه، وفي هذا المعنى يقول خطيب الجبهة الإسلامية علي بن حاج:" إن فكرة سيادة الشعب تناقض جذريا عددا من الآيات القرآنية التي تتحدث عن سيادة الله هذه النصوص تثبت أن الشعب لا يملك سلطة التشريع و أن حكومة لا تحترم سيادة الله هي شيطانية و يتوجب عدم طاعتها ".(103)

و يواصل بن حاج تبريره لهذا الرفض من خلال الحجج الشرعية فيقول: "من بين كل الأسباب التي تجعلنا نرفض عقيدة الديمقراطية، هناك واقع أن الديمقراطية تعتمد على رأي الأغلبية دون الحديث عن خصوصيات هذه الأغلبية إن معيار ما هو صحيح و معقول يمكن أن يعاكس رأي الأغلبية ".(104)

إن هذه النصوص لدليل واضح على العداء الشديد الذي يكنه علي بن حاج للديمقراطية بكل آلياتها لكن موقف عباسي مدني كان أقل تهجما عليها و أكثر غموضا، بالرغم من أنه يرفض الديمقراطية إلا أن حنكته السياسية جعلته لا يصرح بذلك إتقاءا منه لرد فعل القوى السياسية الأخرى، و يمكن أن نلمس موقف الرفض للديمقراطية عنده في كتابه " أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي " عندما كتب يقول: "..و تجاوز للسيادة على مستوى حرية الأمم تحت شعار الديمقراطية و السبب في ذلك راجع إلى التناقض في المبدأ، فخولت السلطة المطلقة لذي القدرة المحدودة فأعطت حق التشريع للإنسان حتى صار الإنسان يشرع للإنسان، وتعذر أمر تحقيق العدالة فأضطربت المصالح وتعارضت المنافع و صارت الحضوة للحاكم على حساب المحكوم و أحتكرت مصادر الثروة و إستغلت مراكز السلطة ".(105)

فهذه الفكرة تحمل في طياتها روح الرفض للديمقراطية لكن و بما أن عباسي مدني أكثر واقعية من علي بن حاج فإنه لا يصرح بذلك، لكن القضية الجوهرية التي تطرح نفسها هي إذا كانت الجبهة الإسلامية ترفض الديمقراطية بكل آلياتها أليس من التناقض القبول بمجاراتها و إتخاذها كوسيلة للوصول إلى تحقيق الأهداف، أم أن النظرة الميكيافلية للسياسة جعلت الجبهة الإسلامية تقبل بها لأنها تحقق لها مكاسب سياسية، أليس من الغريب أن نجد الجبهة الإسلامية في الساحة السياسية مشكلة بحزب سياسي و تشارك في العملية الإنتخابية و هي تعلن عدائها الشديد لهذه الأساليب الديمقراطية.

إن هذا الخلط المنهجي في فقه الجبهة الإسلامية سوف يفتح عليها أبواب الرفض من قبل القوى السياسية الفاعلة فرفض الجبهة الإسلامية للديمقراطية معناه أن التعددية الحزبية هي نفسها في خطر إذا وصلت

الجبهة الإسلامية إلى الحكم وأن الأحزاب سوف تفقد مكانتها، و إمكانية الوقوع تحت سلطة الشمولية الإسلامية ممكنة جدا.

5.1.2.1.2. 3. موقف الجبهة الإسلامية من التعددية الحزبية:

بما أن الجبهة الإسلامية ترفض الديمقراطية فإن التعددية مرفوضة كذلك، وهذا الرفض سوف يعلن عنه دائما علي بن حاج، بإعتبار أن التعددية سوف تفتح المجال للأحزاب غير الإسلامية لممارسة نشاطاتها و تأثيرها في المجتمع، فيقول في هذا السياق :" إن التعددية الحزبية غير مقبولة لأنها ناتجة عن رؤية غربية فإذا عبر الشيوعي و عبر الداعي إلى البربرية و كذلك الآخرون فإن بلادنا ستسبح حقل مواجهات إيديولوجية مختلفة و متناقضة مع دين شعبنا فليس هناك من ديمقراطية لأن المصدر الوحيد للسلطة هو الله من خلال القرآن ليس الشعب فإذا صوت الشعب ضد شريعة الله لن يكون هذا إلا تجديفا ".(106)

لكن عباسي مدني الناطق الرسمي للجبهة الإسلامية يدرك عواقب الإعتراف برفض التعددية الحزبية لأنها سوف تفتح جبهات أخرى ضدها، و هي التي تبحث عن دعم سياسي لها في صراعها مع السلطة القائمة فيصرح مطمئنا الأحزاب السياسية بأن الجبهة الإسلامية سوف تحفظ الحقوق لكل القوى السياسية، وما يصدر عن علي بن حاج لا يمثل رأي الجبهة الإسلامية فهو ليس الناطق الرسمي بلسانها يقول: "..سلطتنا ستمنح كل الأحزاب السياسية كل الحقوق لكي تستطيع التعبير عن أرائها حتى و لو كانت تجديفا في بلد مسلم ".(107)

ثم يواصل التركيز على أهمية المعارضة في الممارسة السياسية قائلا: ".. فالتعددية لا يمكن الإستغناء عنها للتقدم السياسي، نحن لسنا قديسين، يحصل أن نرى صوابا أو خطأ و المعارضة ضرورية لقد كانت توجد معارضة في عهد النبي ".

إن هذا الإختلاف في التصريحات، والتناقض في الأفكار و عدم الإتفاق حول موقف محدد بين زعماء الجبهة الإسلامية سوف يعطي الفرصة للسلطة لكسب تأييد الطبقة السياسية خاصة تلك الأحزاب التي تحمل مشاريع مخالفة لمشروع الجبهة الإسلامية، أي أن الأحزاب اللائكية و الشيوعية سوف تقدم مساندتها المطلقة للسلطة في هذا الصراع مع الجبهة الإسلامية على إعتبار أن وصول الجبهة الإسلامية إلى السلطة معناه القضاء التام على المكتسبات الديمقراطية التي حققها المجتمع الجزائري.

و الواقع أن جهل الجبهة الإسلامية بالعمل السياسي و ضعف تكوين قادتها في مجال السياسة هو العامل الأكثر تأثيرا في إتخاذ هذا الموقف، أي جهل الجبهة الإسلامية بأخلاقيات السياسة، و سيطرتها على أغلب قطاعات المجتمع جعلها تقع فيما يمكن أن نسميه بالغرور السياسي، فهي التي كانت تنظر لنفسها بأنها أمة ولم تكن تدرك أن هذه الممارسات سوف تؤدي إلى تكالب القوى السياسية ضدها لتعطي الشرعية للسلطة للقضاء عليها.

3.1.2.1.5. منهج الجبهة الإسلامية للإنقاذ في التغيير الإجتماعي:

بالرغم من وجود كثير من أدبيات الجبهة الإسلامية للإنقاذ تتحدث عن المنهج الذي تتبعه في تحقيق التغيير الإجتماعي إلا أن ذلك لا يمكن أن نتخذه أساسا لدراستنا بحكم أن هذه الأدبيات تعبر عن وجهات نظر ذاتية، لا تمثل المنهج الرسمي الذي تعتمده الجبهة الإسلامية للإنقاذ، و حتى إن كانت هذه الأدبيات هي من كتابات قادة الجبهة الإسلامية.

و الجهة الوحيدة التي يمكن أن تعبر عن الرؤية الرسمية للمنهج الذي إتخذته الجبهة الإسلامية للإنقاذ هو مجلس الشورى الوطني، و الناطق بلسانه المكتب التنفيذي الوطني الذي يرأسه عباسي مدني، و هذا ما ركزت عليه الجبهة الإسلامية في تبرأها من كافة البيانات التي لا تصدر عن مجلس الشورى الوطني ففي البيان المؤرخ في: 15 شوال 1411 هـ الموافق لـ: 29 أفريل1991م يصرح المجلس الشوري الوطني : " إن القرارات و التصريحات السياسية المصيرية لا تتخذ إلا من قبل المجلس الشوري الوطني و ذلك تفاديا لكل الإحتمالات و تجنبا للمكائد التي تدبر بخبث و دهاء ضد الحل الإسلامي و قيام دولة الإسلام، و الله يحفظنا من كل شر و هو خير الحافظين ".

و من أجل التوصل إلى تحديد المنهج الصحيح الذي إتبعته الجبهة الإسلامية في إحداث التغيير و إسقاط السلطة الحاكمة سوف نعتمد على تحليل البيانات الموقعة من طرف المجلس الشورى الوطني فقط معتمدين في تحليلاتنا على ربط العلاقة بين هذه البيانات و ما كتبه قادة الجبهة الإسلامية من أدبيات حول وجهة نظرهم إتجاه مناهج التغيير الإجتماعي.

تحليل البيانات:

مجموع كلمات البيانات = 1843 كلمة.

$$\text{النسبة المئوية} = \frac{\text{التكـــــرار}}{\text{مجموع كلمات البيانات}} \times 100$$

الفئة الأولى: إستخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي.

الجدول 01: رفض شرعية السلطة الحاكمة.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	رفض شرعية السلطة الحاكمة		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	الإستبداد	03	0.16	شديدة
02	الطغيان	01	0.05	متوسطة
03	الظلم	02	0.10	متوسطة
04	الجور	03	0.16	شديدة
05	التسلط	03	0.16	متوسطة
06	الخيانة	\\	\\	\\
07	الإنتهاز	01	0.05	متوسطة
08	الإنحراف	02	0.10	شديدة
09	كلمات أخرى	1828	99.18	\\
	المـــــــجموع	1843	100	\\

يظهر من خلال تحليلنا لبيانات الجدول أن موقف الجبهة الإسلامية للإنقاذ لم يكن موقف رفض مطلق للسلطة الحاكمة بالرغم من أن بعض أدبياتها تشير إلى ذلك الرفض و القطيعة التي تميز العلاقة بين الجبهة الإسلامية و السلطة الحاكمة و يظهر ذلك في إستخدام الكلمات التي تدل على نقدها للسلطة فتظهر كلمات الإستبداد، الجور، التسلط أكثر الكلمات تكرار بنسبة 0.16 %، ثم تليها كلمة الظلم بنسبة 0.10 % فإستعمال هذه المصطلحات كثيرة التداول في أوساط المعارضة الإسلامية بإعتبار أن السلطة الحاكمة غالبا ما تعمد على إلغاء دور التيار الإسلامي في الحياة الإجتماعية.

فالإستبداد و الجور و الظلم هي في الواقع صفات تمتاز بها الأنظمة الأحادية القمعية التي ترفض المشاركة الحزبية في توجيه السياسات العامة للمجتمع، و تعمل دائما من أجل الإستحواد على الدور الفعال و الوحيد في تسيير العلاقات الإجتماعية رافضة لكل مشاركة لأي تيار أو تنظيم كان.

و قد جاء إستعمال هذه الكلمات في سياق البحث عن المبررات التي تمكن الجبهة الإسلامية من إيصال فكرتها إلى الجماهير الشعبية حول السلطة و شرعيتها، فهي و إن لم تصرح برفضها للسلطة و إسقاط

شرعيتها فإن توظيف هذه الكلمات في إطار التحريض على السلطة لدليل على عدم إعتراف الجبهة الإسلامية للإنقاذ بشرعيتها.

كما تظهر كلمة الظلم و كلمة الإنحراف بعد ذلك في المرتبة الثانية بنسبة 0.10 % ، و إتهام السلطة بالظلم لم يكن إلا أحد المحاولات لرفع الشرعية على السلطة، خاصة إذا عرفنا أن هذا المصطلح قد أستخدم في سياق التحريض على تغيير النظام و إسقاط السلطة التي لم تعد تمثل للشعب أية شيء و جاء هذا المصطلح لدفع الجماهير الشعبية إلى الثورة على السلطة و إسقاطها عن طريق الإضراب السياسي السلمي، أما مفهوم الإنحراف فقد جاء كتبرير لدعوة الجبهة الإسلامية للتغير الجذري للواقع الإجتماعي فالسلطة التي دائما تبرر وجودها في ممارسة السيادة المطلقة على جميع مناحي الحياة بالشرعية التاريخية بإعتبارها حزب ثوري له إمتداداته التاريخية، فإن الجبهة الإسلامية تتهمها بخيانة مبادئ ثورة نوفمبر التي قامت على أساس العمل من أجل تحرير البلاد و إقامة دولة على أسس الشريعة الإسلامية فإنحرافها عن هذه المبادئ حجة كافية لتغييرها و إبعادها عن مواقع الحكم، كما أن خيانة السلطة لهذه المبادئ قد جعلها تخفق في تأسيس الدولة الجزائرية المعاصرة القادرة على مواجهة التحديات و التغيرات العالمية و الإقليمية.

أما الكلمات الأخرى مثل الإنتهاز و الطغيان فنجد أنهما لم يظهرا كثيرا في البيانات التي تتضمن رفض شرعية السلطة الحاكمة، إذ نجد نسبة تكراراتها لا تتجاوز 0.05 %، مما يعني أن هذه الكلمات لم تستعمل بالدرجة التي تستعمل عادة في خطابات قادة الجبهة الإسلامية و التي غالبا ما تستخدم من طرف المعارضة السياسية بشكل عام.

وتبقى كلمة الخيانة غير موجودة أصلا في بيانات الجبهة الإسلامية بالرغم من أن توظيف كلمة الإنحراف غالبا ما يتبع بكلمة الخيانة لترابط المفهومين و إن كانت الخيانة أشد وقعا من الإنحراف، لكن الجبهة الإسلامية فضلت توظيف مفهوم الإنحراف على مفهوم الخيانة، لكن أدبيات قادة الجبهة الإسلامية تظهر فيها إستخدام مفهوم الخيانة كثيرا، قد يعود ذلك إلى السياق الذي تظهر فيه.

لكن إذا تعمقنا في التحليل لوجدنا أن إستخدام المفاهيم و الكلمات في السياق الذي يبين إتخاذ الجبهة الإسلامية لمنهج القوة في التغيير الإجتماعي لوجدنا أنها لا تعبر عن هذه الوجهة التي يتهمها الكثيرون بإتباعها، و حتى و إن كانت معروفة لدى العام و الخاص أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ و السلطة المركزية على خطين متوازيين لا يلتقيان أبدا نظرا للإختلاف الجوهري بين مشروعيهما و مرجعياتهما إلا أنه من غير المنصف أن نتهمها بأنها لا تعترف بشرعية السلطة، و النسب الموضحة في الجدول لا تؤكد ذلك، فنسبة إستخدام المفاهيم الناقدة للسلطة ضعيفة جدا بالمقارنة مع مجموع كلمات البيانات فنسبة 0.78 % التي تمثل نسبة إستخدام الكلمات الدالة على موقف الجبهة الإسلامية للإنقاذ العنيف و الرافض لشرعية

السلطة الحاكمة لا تكاد تذكر مع مجموع كلمات البيانات، حتى و إن كانت هذه الكلمات في سياق الرفض و بدرجة إنفعالية شديدة إلا أن ذلك لا يرغمنا على القول أن إتجاه الجبهة الإسلامية نحو السلطة كان عنيفا.

1. الإستبداد:

يعتبر مفهوم الإستبداد من المفاهيم السياسية المتداولة بكثرة عند المعارضة الإسلامية، و يدل هذا المفهوم على تلك السيطرة الشاملة للسلطة و تدخلها في كل الميادين، و عدم سماحها بالمشاركة في كل المجالات السياسية الإجتماعية... و غيرها.

و الواقع أن ظهور هذا المفهوم عند الحركة الإسلامية يرجع أساسا إلى التجربة التاريخية التي مرت بها الحركة الإسلامية في مواجهة السلطة الحاكمة، إذ لم تجد الحركة الإسلامية الباب مفتوحا أمامها للمشاركة في توجيه السياسات العامة و تحديد المرجعية التي تبنى عليها المنظومة القيمية للمجتمع الجزائري، و الحركة الإسلامية التي تمثل أكبر تيار إصلاحي في الجزائر كانت ترى في مشروعها الحضاري المشروع الوحيد الكفيل بإخراج المجتمع الجزائري من الأزمات و التوترات التي يعيشها.

و يعود إستخدام الجبهة الإسلامية لهذا المفهوم محاولة منها لنزع الشرعية الإجتماعية عن السلطة الحاكمة، فإتهام السلطة بالإستبداد معناه أنها لا تمثل طموحات المجتمع بل إستبدت بالحكم و فرضت سلطانها على المجتمع بقوة الحديد و النار، و همشت النخب الإجتماعية و أقصتها خوفا على مكانتها خاصة بعد أن أثبتت الحركات المعارضة و خاصة الإسلامية منها تواجدها الإجتماعي بشكل عميق .

و قد إستخدمت الجبهة الإسلامية مفهوم الإستبداد في سياق رفضها لشرعية السلطة ، و كانت بإنفعالية شديدة، معبرة بذلك عن مدى سخطها على السلطة بكل مؤسساتها، و عدم إعترافها بشرعيتها و رفضها لكل برامجها، و لهذا جاء هذا المفهوم للتحذير من سلوكات السلطة السياسية، و قد ظهر ذلك في البيان المؤرخ في : 12 جانفي 1992 قائلا: " إحذر أيها الشعب المجاهد من محترفي الإستبداد أن يسرقوا جهادك و كفاحك و طموحك في دولة إسلامية، فكن مستعدا لرفع التحدي..".

فبالنظر إلى تاريخ البيان يظهر أنه ظهر بعد أن أعلن عن وقف المسار الإنتخابي و إلغاء نتائج الإنتخابات التي فازت بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فجاء هذا البيان لشحذ همة الشعب من أجل الحفاظ على خياره و الإستعداد للتضحية من أجل أن تبقى الجبهة الإسلامية الممثل الشرعي و الوحيد لطموحات المجتمع الجزائري، و قد سبق إستخدام مفهوم الإستبداد كلمة " محترفي " و معنى هذا أن السلطة في الجزائر كانت و لا تزال تمارس الإستبداد منذ ظهورها في الساحة السياسية، فهذا الإستبداد ليس آنيا فرضته ظروف إجتماعية و سياسية طارئة مرتبطة بمنهج المعارضة في تجسيد مشاريعها الحضارية، بل يعود إلى طبيعة السلطة نفسها، التي بنيت على الإستبداد والسيطرة المطلقة فالإحتراف هو فن يجعل من الفاعل متمرن على إقصاء الآخر و رفضه.

و مفهوم الإستبداد وجد في أدبيات الجبهة الإسلامية بكثرة دلالة على التعارض الكبير بين الجبهة الإسلامية كتيار شعبي يدعو إلى التغيير الجذري للأوضاع الإجتماعية و بين السلطة التي تحاول الحفاظ على مكانتها بكل الوسائل.

لكن هذا المفهوم لم نجده بكثرة في البيانات الرسمية التي تعبر عن سياسة الجبهة الإسلامية بعيدا عن الأدبيات التي تنبع من الأفكار الذاتية لقادتها، فنجد هذا المفهوم قد إستخدم بنسبة 0.16 % و هي نسبة ضعيفة مقارنة بالبيانات و ما إحتوته من مفاهيم، أي ما يعادل ثلاثة مرات في ثلاثة عشرة بيانا، و كل هذه البيانات تتمحور حول موقف الجبهة الإسلامية من السلطة، أي أن أغلب هذه البيانات تعالج موضوعا واحدا، و هذا يدفعنا إلى القول أن الجبهة الإسلامية لم تكن تركز في بياناتها على المفاهيم التي تسيء إلى مصداقية السلطة رغم أن إستخدام هذا المفهوم جاء بدرجة إنفعالية شديدة لتبرير الموقف الذي تريد حمل الناس عليه، بغض النظر عن التصريحات والكتابات التي تصدر عن بعض القيادات وإنما إعتمادنا على البيانات التي تمثل الجهة الرسمية بإعتبار أن البيان يصدر عن المجلس الشوري الوطني.
فهذا المفهوم الذي يعتبر محوري في وجهة نظر المعارضة الإسلامية إلا أن إستخدامه لم يكن بالقدرالذي يحمّل الجبهة الإسلامية تبعات سياسة السلطة اللامسؤولة، فحتى في الفترات التي تميزت بالصراع والمواجهة بينهما في مرحلة الإضراب الوطني إلا أن هذا المفهوم لم تطرحه الجبهة الإسلامية بالقدر الذي يثبت عنف الجبهة الإسلامية ضد السلطة بالرغم من معارضتها الشديدة لها.

2. الطغيان:

من بين المفاهيم الأخرى التي تتبناها المعارضة الإسلامية في وصف السلطة الحاكمة " مفهوم الطغيان " و هذا المفهوم في أصله هو مفهوم قرآني إستخدمه القرآن الكريم في وصف الجبابرة من الملوك و القياصرة الذين عاثوا في الأرض فسادا، و ظلموا العباد و أفسدوا البلاد، و قد إستخدمت الجبهة الإسلامية هذا المصطلح في وصف السلطة لما كانت تتلقاه من إستبعاد في مجالات الحياة الإجتماعية و إقصاء من المشاركة في توجيه السياسات العامة و من المشاركة في تقديم الحلول للمشاكل الإجتماعية نتيجة لفرض السلطة نفوذها في كل قطاعات المجتمع.
و قد دلت الجملة التي ذكر فيها مصطلح الطغيان على أنها كانت تحمل معنى عميق فيه دعوة إلى تغيير الأوضاع و التضحية في سبيل تحقيق هذا التغيير،رغم أن الجبهة الإسلامية تدرك أن هذا التغيير لن تسمح به السلطة التي وصفت بأنها طاغية، ففي البيان المؤرخ في تاريخ 02 جويلية 1991 يقول : " ..لأن إنتصار القضايا العادلة لا يسمح الطغاة أن يحدث دون آلام و دموع و دماء ..." فالقراءة المعمقة لهذا المفهوم و الدلالة التي تحملها الجملة التي ورد فيها لا يدل على دعوة الجبهة الإسلامية لإتخاذ العنف وسيلة لتحقيق التغيير الإجتماعي بالرغم من أن القارئ يتبادر إلى ذهنه مثل هذا لما يقرأ الكلمات التي تدل على بدل النفس و التضحية في سبيل ذلك مثل كلمة : آلام ، دموع و دماء..و هي في ظاهرها كلمات لها

مدلولات عنيفة، لكن السياق الذي وردت فيه يدل على عكس ذلك، فقد جاءت هذه الكلمات لتأكيد كلمة الطغاة المفهوم المحوري في التحليل،أي أن البيان هنا جاء لتثبيت مشروعية التغيير الذي تدعو إلى تحقيقه بالرغم من أن السلطة الطاغية التي لا تدخر جهدا في إستعمال كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة في قمع كل محاولات التغيير، وهذا الذي سوف ينتج عنه آلام و دموع و دماء.

لكن إذا عدنا إلى علاقة هذا المفهوم بإتخاذ الجبهة الإسلامية لمنهج القوة في تغيير الأوضاع فيظهر إستخدام هذا المفهوم بنسبة 0.05 % أي ما يعادل إستخدامه مرة واحدة في كل البيانات، معنى هذا أن إستخدام هذا المفهوم ذو الدلالة العنيفة النقدية التي تحرض ضد السلطة لم يكن بالدرجة التي تؤثر في القارئ و تجعله يقتنع بشرعية إستخدام القوة ضد السلطة، و حتى الإنفعالية كانت متوسطة و لم تكن قوية بالدرجة التي تهز كيان القارئ و تخلق في نفسه الرغبة الملحة في القيام بالفعل أو الإيمان بمثل هذه الأفكار و السلوكات العنيفة.

3. الظلم:

إن الظلم الذي تتحدث عنه الجبهة الإسلامية للإنقاذ هو ذلك الإقصاء الذي تمارسه السلطة في حق المعارضة و منعها من ممارسة دورها في المجتمع بالرغم من الإنتشار الكبير الذي تحظى به الحركة الإسلامية عامة و القبول الجماهيري الذي تتمتع به مقارنة بالسلطة و كل الفعاليات السياسية الأخرى،فظلم السلطة جعل من دور الحركة الإسلامية مهمشا و لا يكاد يذكر و منعها من المساهمة في تقديم الحلول للمشاكل التي يعاني منها المجتمع فالمشروع الإسلامي الذي تحاول الجبهة الإسلامية أن تعطيه الأولوية ترى فيه ضرورة حتمية بعد أن أخفقت كل المشاريع أن تحقق النهضة الحضارية التي يطمح إليها المجتمع الجزائري.

و قد ورد إستخدام مفهوم الظلم في سياق الدعوة إلى تغيير النظام عن طريق الإضراب الوطني السلمي بعد أن قدم البيان المبررات الشرعية التي تفرض على المجتمع تغيير هذه السلطة الظالمة التي أصبحت تمارس سلطتها خارج نطاق الشرعية، فيقول البيان المؤرخ في 27 ماي 1991: " من أجل إزالة الظلم على الشعب لابد من الإضراب ".

فالظلم ليس مسلط على الجبهة الإسلامية فقط بل على كل الشعب، و الظلم كما يعّرف هو وضع الشيء في غير موضعه، و إستحواذ السلطة على جميع مناحي الحياة هو ظلم لأنها لا تتمتع بالشرعية الإجتماعية و إستمرارها في موقعها لا يعبر إلا على الطبيعة الإستبدادية الظالمة لهذه السلطة، ثم يظهر مفهوم الظلم في البيان المؤرخ في 02 جويلية 1991 مرة ثانية قائلا: " إن ليل الظلم مهما طال لابد أن يحرقه فجر الحق و تلك سنة الله التي لا تتبدل ".

والواقع أن ظهور هذا المفهوم هنا مرتبط إرتباطا وثيقا بالآلية التي إتخذتها السلطة إتجاه الجبهة الإسلامية بعد أن طرحت فكرة الإضراب الوطني السلمي و خروج الجماهير الشعبية إلى الشارع مطالبة بتغيير

النظـام الإجتماعـي، فهذا المنهج الذي أرادت الجبهة الإسلامية أن تتخذه في مواجهة السلطة عن طريق التعبئة الشعبوية قد جعل السلطة في موقع تهديد مباشر لمكانتها، وهذا ما جعلها تلجأ إلى ممارسة سلوكات عنيفة ضد قـادة الجبهـة الإسـلامـية، ففي يـوم 30 جوان 1991 عمدت السلطة إلى إعتقال عباسـي مدني و عـلي بن حـاج مـن أجـل حماية مواقعها مـن أي خـطر.

و يعتبر مفهوم الظلم أحد المفاهيم التي تعبر عن مدى رفض الجبهة الإسـلامية لشرعية السلـطة الحاكمة فالظلـم يحـمل دلالة أن السلطة لم تكتسب شرعيتها بالطرق الشرعية في المنظور السياسي بل إغتصبتها قهـرا مـن أصحابها المـؤهلين شرعا وقانونا، لكن إستخدام هذا المفهـوم في بيانات الجبهة الإسلامية يظهـر أنـه قليل جدا إذ لا تتجـاوز نسبته 0.10 % أي ما يعادل ظهوره مرتين فقط في ثلاثة عشرة بيانا وهذا دليل واضح على أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ كانـت تتفـادى إستعمال المفاهيم التي تجعل السلـطة تضيق عليها و على ممارساتها، بالرغم من أن هـذا المفهـوم كثير الإستعـمال في أدبيات الجبهة الإسلامية حتى أننا نجد علي بن حاج قد ألف بعد ذلك كتاب تحت عنوان " فصل الكلام فـي مـواجهـة ظلـم الحكـام " دلالة على أن قادة الجبهة الإسلامية لم يكن يميز العلاقة بينهم و بين السلطة إلا التعقيد و التشنج في العلاقة لكن ذلك لم يمنعهم من التحفظ في إستعمال الخطاب الناقد خاصة في البيانات الـرسمية، رغم أن السلطة دائما تبرر الإجراءات التي تتخذها ضد الجبهة الإسلامية بمنهج هـذه الأخيـرة في تجسيد مشروعها الحضاري.

4. الجور:

لا يختلف مفهوم الجور عن مفهوم الظلم إلا في درجة الـتأثير، فهما و إن لم يختلفا في المعنى فإن إختلافهـما فـي درجـة جلب الإنتباه، فمفهوم الجور أشد وقعا مـن مفهـوم الظلـم، و ربما هـذا ما جعل الجبهة الإسـلامية توظف مفهوم الجور أكثر من توظيفها لمفهـوم الظلم، إذ نجد أن مفهوم الجور قد ظهر في البيانات بنسبة 0.16 % و هذا ما يدل على أن إستخدام هذا المفهوم كان يهدف إلى التأثير الفعال في عواطف و شعور الجماهير الشعبية التي جهرت بعدائها للسلطة و رغبتها في تغييرها، و قد ورد مفهوم الجور فـي سياق تقـرير وضعية السلطة و مآلها في خضم تسارع الأحداث المعجلة بتغييرها، وهذا قد ورد في الرسالة التي أرسلتها الجبهة الإسلامية إلـى حـزب جبهة التحـرير الـوطني بإعتبارها حـزب السلطة ففي البيان المؤرخ في 01 جوان 1991 ما نصه:" في خضم هذه الأحداث التي تمر بها البلاد طلع المكتب السياسي لجبهة التحرير الوطني برسالة مفتوحة لعملية مفضوحة تعبر عن مدى غيابهم عن الساحة الميدانية و الحركة الشعبية للإطاحة بالنظام الجائر المنحرف عن خـط جبهة التحرير الأصيلة، ومن هنا يحـق لنا أن نسأل أين جبهة التحرير و المبادئ النابعة من الإسلام " .

ثم ترفع الجبهة الإسلامية نفس التقـرير إلـى رئيـس الجمهـورية معلنة لـه أن وضع السلطـة لـن يستقـر مادامت توصـف بالجور و الظلم، ففي الرسالة الموجهة إلى رئيس الجمهورية نجد خطابا حادا، ففي البيان المؤرخ في 01 جوان 1991 ما نصه : " إن ما حشدتموه من قوة القمع و الإرهاب للشعب الجزائري تحت

شعار قانون حماية الإنتخابات التشريعية لن يوقف مسيرته بمشيئة الله، ولن يثبط عزيمته ولن يحول دون إقدامه على تغيير النظام الجائر الذي ترأسونه ".

فقد جاء إستخدام مفهوم الجور هنا مرتبط إرتباطا آليا بالتغيير، أي أن جور النظام يستوجب على المجتمع تغييره رغم كل الآليات التي تستخدمها السلطة في مواجهة ذلك، و ما يلفت الإنتباه هنا هو أن إستخدام مفهوم الجور جاء بدرجة إنفعالية شديدة و هو ما يعني أن لجوء الجبهة الإسلامية لإستخدام هذا المفهوم هو دلالة منطقية عن موقفها من شرعية السلطة، هذه الشرعية التي عبرت عنها في كثير من أدبياتها بالرفض المطلق لها و عدم الإعتراف بشرعيتها، لكن بالنظر إلى نسبة تكرار هذا المفهوم في بياناتها لا يدل على ذلك، بالرغم من الإعتراف بأن هذا المفهوم جاء في سياق الدعوة إلى تغيير النظام الإجتماعي و بدرجة إنفعالية شديدة تعبر عن مدى رغبة الجبهة الإسلامية في تغيير السلطة و لذلك كانت تلجأ إلى رفع الشرعية عن السلطة لتبرير دعوتها، لكن النسبة الضئيلة لمفهوم الجور في البيانات تجعلنا أمام إشكالية تحديد الموقف الحقيقي للجبهة الإسلامية للإنقاذ إتجاه السلطة فعدم توظيف الجبهة الإسلامية للإنقاذ للمفاهيم التي تسيء إلى مكانتها رغم أن كل بياناتها كانت تهدف إلى التغيير و رفع الشرعية عن السلطة لأن المعنى الذي تحمله هذه البيانات هو التحريض ضد السلطة و لا غير ذلك.

5. التسلط:

و رد هذا المفهوم في البيان المؤرخ في 12 جانفي 1992، و هذا يحمل دلالة كبيرة إذ لم يستخدم هذا المفهوم في كل البيانات إلا في هذا البيان، ففي هذا التاريخ أعلن عن وقف السار الإنتخابي و إلغاء الإنتخابات التي فازت فيها الجبهة الإسلامية بأعلى نسبة من غير أن تقدم السلطة مبررات شرعية مقنعة لإقدامها على إلغاء الإنتخابات و هذا ما يدفع إلى البحث في مدى أحقية الجبهة الإسلامية في البحث عن الآليات التي تمكنها من الحفاظ على مكاسبها و ما حققته من قبول شعبي و لهذا لجأت في هذا البيان إلى وصف السلطة بأنها تسلطية، و التسلط هو ممارسة السيطرة غير المشروطة بقوانين أخلاقية أو شرعية، ففي هذا المنهج الغاية تبرر الوسيلة فالسلطة سوف تستعمل كل الوسائل الشرعية و غير الشرعية من أجل إبعاد الجبهة الإسلامية من الساحة الإجتماعية، فقد كانت السلطة تدعي أن إلغائها للإنتخابات إنما هو حفاظا على الديمقراطية المهددة بالفكر الشمولي للجبهة الإسلامية التي لا تعترف بالتعددية الحزبية لأن الجبهة الإسلامية كانت دائما ترفض الحزبية بإعتبار أنهاهي الممثل الوحيد للمجتمع الجزائري لأنها تستمد مشروعها الحضاري من الإسلام وما طرحها للحل الإسلامي بديل للواقع الإجتماعي لدليل واضح عن رفضها للمشاركة الحزبية في حالة وصولها إلى الحكم، فالسلطة هنا تبرر عملها هذا بأنه عمل وقائي ضد الجبهة الإسلامية.

لكن هذه المبررات في واقعها لا تتجاوز أن تكون تعبيرا عن فشل السلطة في تحقيق الإستمرار بالرغم من كل الظروف التي هيئتها لأجل إقصاء الجبهة الإسلامية، بعد أن سنت قانون الإنتخابات في فيفري

1991 و قبله قانون البلديات و التي تهدف من ورائهما إلى تقزيم دور الجبهة الإسلامية و إستبعادها من مراكز التسيير و القيادة.

و قد جاء إستخدام هذا المفهوم بدرجة إنفعالية شديدة نتيجة للسياق الذي وردت فيه، ففي كل جملة نجد فيها مفهوم التسلط إلا و كان تأثيره قويا في نفسية المتلقي، فيقول البيان: "...هاهي جهات مشبوهة في النظام تثبت في مسرحية مفضوحة وإصرارها المقيت على التسلط على رقاب الشعب الجزائري و السير به دون إرادته التي تجلت ناصعة يوم 26 ديسمبر 1991، و إثر هذه التطورات التي يهدف أصحابها إلى إدخال البلاد في دوامة من التوتر يمددون بها آخر أنفاس تسلطهم.." و فيه أيضا: " ..و تدعو مؤسسة الجيش الوطني الشعبي وأجهزة الأمن من درك و شرطة إلى تحمل مسؤولياتها في الحفاظ على إختيار الشعب و عدم الإستجابة لأهواء المغامرين و شهواتهم التسلطية...".

ففي كل موقع يظهر فيه مفهوم التسلط إلا و كان في سياق رفع الشرعية عن السلطة و إتهامها بأنها لا تمثل إلا التسلط و الإستبداد و وجودها مرهون بمدى قدرتها على الإقصاء والتهميش لكل النخب الفاعلة في المجتمع، لكن مقارنة بعدد البيانات فإننا لا نجد هذا المفهوم يعبر بصدق عن قناعات الجبهة الإسلامية إتجاه السلطة، بإعتبار أن مفهوم التسلط قد ظهر مرتبطا بوضعية إستثنائية في تاريخ المجتمع الجزائري أي أن هذا المفهوم لم يكون دائم الإستعمال عند الجبهة الإسلامية للإنقاذ مما يحملنا على القول أنها لم تكن تهدف إلى تأليب السلطة ضدها بتوجيه الخطاب الناقد لها.

6. الخيانة:

لا نجد إستعمالا أبدا لهذا المفهوم بالرغم من أنه من المفاهيم التي تعتمدها عليها الحركة الإسلامية في نقدها للسلطة فكلما أرادت أن ترفع عنها الشرعية الإجتماعية إتهمتها بالخيانة خاصة إذا عرفنا أن السلطة دائما ما تلجأ إلى تبرير شرعية بالمديونية التاريخية، فهي الإمتداد التاريخي لثورة نوفمبر الخالدة و ولاء الشعب لها يعتبر جزء من هويته فالشعب يجب أن يخضع للسلطة و يقبل بها لأنها صاحبة الفضل عليه بأن خلصته من الإستعمار و حملته إلى الحرية و أقامت له دولة معاصرة، فهذا الإرتباط بين الماضي التاريخي و الحاضر جعل من السلطة تمارس دورا بعيدا عن طموحات المجتمع، أو تهمل دورها في بناء دولة معاصرة تتحقق فيها أهداف الثورة التي قامت لأجل هذا الغرض.

و لهذا كانت الحركة الإسلامية تبرر سلوكاتها ضد السلطة بأنها هي الأحق بهذا التاريخ ليست السلطة لأنها تحمل مشروع الثورة التحريرية التي كانت تهدف إلى بناء دولة مستقلة في إطار المبادئ الإسلامية و لأن السلطة قد حادت عن هذا النهج و فرطت في هذا الهدف فإنها لم تعد تمثل أي شيء للمجتمع و لا تحتل أي موقع من التاريخ.

لكن الجبهة الإسلامية للإنقاذ لم تستعمل مفهوم الخيانة في بياناتها هذه و ليس ذلك لأنها تعترف بالشرعية التاريخية السلطة، فقد إستخدمت مفهوما آخر يدل على عدم إعترافها بشرعية السلطة فوصفتها بالإنحراف

عن مبادئ نوفمبر في أكثر من موضع، لكن فيما يظهر أنها حاولت تجنب رد فعل السلطة خاصة و أن الظروف التي ظهرت فيها هذه البيانات غير مناسب لجعل التاريخ مسرحا للصراع فالجبهة الإسلامية تبحث عن مبررات ميدانية و حالية للطعن في شرعية السلطة، فهي ليست في حاجة إلى التاريخ لتبرير خطاباتها الناقدة للسلطة حتى و إن كانت تعتمد عليه في تبرير مشروعها الحضاري و كسب التأييد الشعبي لما تدعو إليه .

7. الإنتهاز:

لم تستخدم الجبهة الإسلامية للإنقاذ مفهوم الإنتهاز إلا بنسبة ضعيفة جدا إذ لا تتجاوز نسبة 0.05 % و هذه أضعف نسبة مقارنة بالمفاهيم الأخرى، و هذا المفهوم في بيانات الجبهة الإسلامية لا يعتبر مفهوم محوري تستخدمه في كل كتاباتها و حتى في أدبياتها لا نجد هذا المفهوم متداول كثيرا و ما إستخدامه هن إلا كإضافة جرها سياق الحديث في وصف السلطة الإحتكارية التي إحتكرت الحكم و إنتهزت السمعة التاريخية لحزب جبهة التحرير الوطني التي يفترض أن يكون حزب كل الشعب و ليس حزب السلطة الطاغية، فأنتهزت المكانة التاريخية التي تتمتع بها جبهة التحرير الوطني، فقد ورد مفهوم الإنتهاز في الرسالة التي أرسلت إلى حزب جبهة التحرير الوطني لتذكيرها بما عليها من واجبات إتجاه توجيه السلطة و تحديد الإطار الذي يجعل السلطة تمثل رغبة الشعب لا أن تصبح حزبا تتخذه السلطة مطية لتبرير إستبدادها، و تضفي الشرعية على تجاوزاتها و إستمرارها في الفساد و الإنحراف عن القيم و المثل العليا التي قامت على أساسها حزب جبهة التحرير الوطني.

فلم يكن الهدف من توظيف هذا المفهوم هنا مهاجمة السلطة أو نقدها و إنما كان لتنبيه جبهة التحرير الوطني و تحذيرها من أن تنجر وراء ممارسات السلطة الظالمة و تمنحها شرعيتها، و هذا ما جعل الإنفعالية تأتي ضيقة لا تأثير لها في نفسية القارئ لأنها لم تكن في سياق التشهير بممارسات السلطة لذلك لا يمكن أن نعتبر إستخدام الجبهة الإسلامية لمفهوم الإنتهاز هو أحد مظاهر رفض شرعية السلطة أو دعوة إلى إستخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي.

8. الإنحراف:

بعد أن أثبتت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أن السلطة لا تمثل طموحات الشعب و لا تربطها أية صلة بواقع المجتمع الجزائري، بالرغم من أن السلطة تدعي أنها الوريث الشرعي لنضال طويل ضد الإستعمار الفرنسي و أن لها من الشرعية التاريخية ما يمنحها الإستمرار أو يفرض على الشعب الولاء المطلق من غير أي إحتجاج على سياساتها أو معارضة لخياراتها، وهذا ما إضطر الجبهة الإسلامية إلى البحث عن المبررات التي ترفع الشرعية عنها و إحداث قطيعة بينها و بين تاريخ المجتمع لأنها إنحرفت عن المبادئ التي ناضل من أجلها الشعب و ضحى بنفسه و ماله من أجل بناء دولة إسلامية معاصرة و إعادة بعث القيم الإسلامية التي تجسدت في المجتمع الإسلامي في دولة المدينة.

و قد كان إستخدام مفهوم الإنحراف بنسبة 0.10 % و هي نسبة متوسطة مقارنة بالمفاهيم الأخرى و قد كان هدف الجبهة الإسلامية من إستخدام هذا المفهوم هو عزل السلطة عن تاريخ المجتمع حتى لا تصبح في نظر الناس أنها تمتلك الشرعية التي تحميها من المعارضة التي تطعن في برامجها و مشاريعها، و قد كانت درجة الإنفعالية شديدة دليل على أن الجبهة الإسلامية كثيرا ما حاولت تقديم كل المبررات التي تسقط شرعية السلطة في نظر المجتمع.

إن التحليل الدقيق لهذه المعطيات يجعلنا نقف على حقيقة ثابتة هي أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ و بالرغم من كل ما تحمله من معارضة مطلقة للسلطة إلا أن الخطابات الرسمية و البيانات التي تعبر عن الموقف الرسمي للحزب لا تحمل في طياتها تلك المخاوف التي أثيرت حول موقفها من السلطة فرفض شرعية السلطة الحاكمة وإن لم يكن موقف الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحدها بل كل المعارضة السياسية العلمانية و القومية كانت ترى بأن السلطة تفتقد إلى الشرعية و ليس لها من مبررات لوجودها إلا الإستبداد، إلا أننا لم نجد من المؤشرات ما يؤكده، بحكم أن أغلب المفاهيم المستخدمة في البيانات الرسمية لم تكن بالحدة و الإنفعالية التي تثبت أن الجبهة الإسلامية كانت ترفض شرعية السلطة.

فالنسب المئوية التي تظهر من خلال الجدول لا تعبر مطلقا عن إتجاه الجبهة الإسلامية نحو رفض السلطة، فنسبة 0.78 % من المفاهيم التي تظهر في سياق التأكيد على رفض السلطة و شرعيتها و بدرجة إنفعالية مختلفة بين شديدة و ضيقة و متوسطة، أي لم تكن ثابتة على وتيرة واحدة لدليل واضح على أن الجبهة الإسلامية كانت تتحفظ في إستخدام الخطاب العنيف ضد السلطة، و نحن هنا نتحدث عن البيانات الرسمية و ليس عن الخطب التهييجية لبعض قادة الجبهة الإسلامية كخطب علي بن حاج والذي قال فيه عباسي مدني إنه ليس الناطق الرسمي للجبهة الإسلامية.

لكن و رغم هذا سنواصل البحث في ما إذا كانت الجبهة الإسلامية قد لجأت على إستخدام منهج القوة في التغييرالإجتماعي أم أن تشويه الحقائق قد لعب دوره في القضاء على المعارضة الإسلامية و سوف نعرض الآن لتحليل الوسائل التي إتخذتها الجبهة الإسلامية في التغيير الإجتماعي.

الجدول 02: وسائل التغيير الإجتماعي.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	وسائل التغيير الإجتماعي		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	الجهـاد	\\	\\	\\
02	القـــوة	\\	\\	\\
03	الحـرب	\\	\\	\\
04	القـــتل	\\	\\	\\
05	العنـف	03	0.16	ضيقة
06	التخريـب	01	0.05	متوسطة
07	التـدمـير	\\	\\	\\
08	التعذيب	02	0.10	ضيقـة
09	الإختطاف	01	0.05	ضيقـة
10	العصـيان	\\	\\	\\
11	المقـاومـة	04	0.21	شـديـدة
12	الـــدفـاع	04	0.21	شـديـدة
13	كلمات أخرى	1828	99.16	\\
	المـــــــجموع	1843	100	\\

إذا كانت الجبهة الإسـلامية تدعو إلى التغيير الاجتماعي و تبحـث عن كل السبل التي تساعـدها على تحقيـق هـذا الهـدف، فما هي الوسائل التي تراها كفيلة بإحداث هذا التغيير؟

إن هـذا التساؤل هـو الـذي يقـودنا إلـى تحليـل هـذه البيانـات التي تظهر في الجدول الذي يوضح لنا الوسائل التي تقدمها الجبهة الإسلامية لإحداث هذا التغيير، و التي كثيرا ما إتهمتها السلطة بالتحريـض على استخدام العنـف و تبـنـي منهـج القوة الذي يعتبر المنهج الوحيد في نظر الجبهة الإسلامية الذي يحقق هذا التغيير و الذي تتهمها السلطة بإتباعه.

من خلال تحليلنا للجدول يتضح لنا أن الوسائل التي كانت تدعو الجبهة الإسلامية للإنقاذ لإستخدامها من أجل إحداث التغيير في المجتمع الجزائري لم تكن عنيفة بالدرجة التي كانت السلطة تدعيها، و يظهر ذلك واضحا من خلال المفاهيم التي إستخدمتها الجبهة الإسلامـية في بياناتها و التي تحدد فيها الوسائل التـي ينبغـي توظيفـها في مواجهـة السلـطة مـن أجـل تحقيـق المشـروع الإسلامـي، فلا نجـد إستخدام المفاهيم

التي تدل على العنف و القوة في بيانات الجبهة الإسلامية أبدا، و المفاهيم التي عادة ما تدل على القوة هي: الجهاد ـ القوة ـ الحرب ـ القتل ـ التدمير العصيان، و هذه المفاهيم كلها لا وجود لها في كل البيانات التي نشرتها الجبهة الإسلامية لتوجيه عملية التغيير الإجتماعي، و تبقى بعض المفاهيم الأقل تأثير مثل العنف الذي نجد إستعماله بنسبة 0.16 % لم يستعمل من أجل التحريض على إستعماله ضد السلطة بل إستخدم في السياق التحذير من إستعماله، و البيان المؤرخ في 21 أفريل 1991 يقول:".. إستقلالية القضاء مع تدعيمه بنظام الحسبة كجهاز أمني وقضائي مستقل لتفادي أسباب العنف الذي قد ينجر إليه بعض الأفراد غيرة على قيم الأمة كأن يتحمل الأفراد ما يجب أن تتحمله الأمة و الدولة... " فوجود كلمة العنف لا تحمل مدلولا تحريضيا، كما نجد مفهوم التخريب مستعملا بنسبة 0.05 % و إستخدامه هنا كذلك جاء في سياق التحذير من القيام بهذه السلوكات التي لا تمت للمشروع الإسلامي بأية صلة و يبقى مفهومي التعذيب و الإختطاف إستخدامهما قليلا جدا فنجد أن نسبة ظهور مفهوم التعذيب لا تتجاوز 0.10 % و يحمل التحذير من القيام بهذا السلوك، فالبيان المؤرخ في 06 جوان 1991 ينص على أن:".. في حالة إلقاء القبض على رجال المخابرات و الشرطة يجنب تعذيبهم مع إطعامهم و الإحتفاظ بهم قدوة بالرسول - صلى الله عليه و سلم- و عدم تسليمهم لأي جهة إلا بأمر من قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ مع السرية التامة بأماكنهم..".

أما الإختطاف فقد ظهر كذلك بنسبة ضعيفة جدا لا تتجاوز 0.05 % و قد وردت للتحريض على المعاملة بالمثل في حالة ما أقدمت السلطة على إختطاف قادة الجبهة الإسلامية، أي من أجل الحفاظ على سلامة الجبهة الإسلامية والمشروع الإسلامي، و كل هذه المفاهيم التي تحمل مدلولات غير عنيفة قد إستخدمت في كل البيانات بدرجة إنفعالية تتراوح بين متوسطة وضيقة و ليس لها تأثيرا واضحا في نفسية القارئ.

بينما يظهر مفهومين أكثر إستخداما في هذه البيانات و هما مفهوم المقاومة و مفهوم الدفاع، فقد إستخدما هذان المفهومين بنسبة 0.21 % و هما الأكثر إستخدام في هذا السياق، و يعود إستخدامهما إلى التحريض على حماية المشروع الإسلامي من إعتداء السلطة، فالجبهة الإسلامية يجب أن تتجنب مواقع الصراع مع السلطة لكن إذا حدث وفرض عليها فيجب أن تقاوم وتدافع من أجل إستمرارها وحماية مشروعها من الإنهيار،و قد ظهر هذان المفهومان في البيانات التي نشرت أيام الإضراب الوطني لما كانت الجبهة الإسلامية تتعرض لكل أنواع الضغوطات و التهديدات من طرف السلطة، بعد أن أعلنت عن تبنيها للإضراب السياسي السلمي كوسيلة لتغيير النظام الإجتماعي و إسقاط السلطة.

إن هذه المعطيات تجعل من إسقاطنا لصفة العنف على الجبهة الإسلامية يصطدم بواقع يرفضه،إذ لا يمكن أن نحكم على أي تيار إلا من خلال مواقفه الرسمية، فإذا كانت القراءات التحليلية للبيانات الرسمية تظهر إستبعاد الجبهة الإسلامية لمنهج القوة فإنه من الخطأ المنهجي أن نحملها نتائج ظروف معينة فرضت عليها قهرا.

لكن في مقابل هذا فما هو المقصود بمنهج المطالبة و المغالبة الذي تطرحه الجبهة الإسلامية، و الذي قد يحمل بعض الدلالات على وجود منهج القوة بين المناهج التي إختارتها الجبهة الإسلامية في التغيير فقد أكدت البيانات الرسمية أن الجبهة الإسلامية تعتمد منهج المطالبة والمغالبة، فالبيان المؤرخ في 02 جويلية 1991 ينص على أنه : " .. في آخر لقاء مع عباسي مدني قبيل إعتقاله قد أكد على صيانة منهج الجبهة الإسلامية للإنقاذ كحزب سياسي يتوخى الحل الإسلامي الشامل و يعتمد المطالبة والمغالبة في إطار الشرعية و العلانية..".

إن منهج المطالبة و المغالبة يرتكز على أساسين، فالأساس الأول هو المطالبة و معناه أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ سوف تحافظ على سير خطها السياسي السلمي في إطار الشرعية، و تعمل بكل الوسائل السلمية المشروعة لتحقيق التغيير الإجتماعي و تجسيد المشروع الإسلامي، مبتعدة عن كل موقع للصدام مع كل التيارات السياسية مجتنبة مواجهة السلطة مهما كانت الظروف الداعية إلى ذلك، و هذا ما يطلق عليه بمنهج المطالبة، لكن إذا ما أرغمتها تغيرات سياسات السلطة وأجبرت على إعادة النظر في منهج المطالبة فإن ذلك سيحملها إلى تفعيل منهج المغالبة من أجل الحفاظ على المشروع الإسلامي الذي بذلت فيه الكثير من الجهود و ضحى من أجله الكثيرين من أقطاب الحركة الإسلامية، و يقوم هذا المنهج على مواجهة السلطة بالوسائل التي تحددها الظروف الإجتماعية، إنطلاقا من الإضراب إلى العصيان المدني، من غير أن يذكر اللجوء إلى العمل المسلح و العنف .

لقد تحدث السعيد مخلوفي بنوع من التفصيل عن منهج المغالبة في كتيبه " العصيان المدني " و الذي يرى فيه أن منهج المغالبة يقوم أساسا على العصيان المدني الذي هو منزلة بين العمل السياسي و العمل المسلح، فهو يرفض اللجوء إلى العمل المسلح بإعتبار أن ذلك يجر إلى مفسدة أعظم، و أن السبيل الوحيد هو العصيان المدني، " إن العصيان المدني أو اللاركون هو منزلة بين العمل السياسي و العمل المسلح من حيث إستعمال الوسائل أما الأهداف فتبقى واحدة لكل عمل منهما فكلها تهدف إلى إقامة الحكم الإسلامي لكنها تختلف في وسائلها كما أن إستعمال إحدى هذه الوسائل خاضع للتقدير الحسن و الجيد للظروف السياسية، الإجتماعية، الإقتصادية و النفسية و غيرها للمجتمع في لحظة معينة من الزمن...".(107)

و الهدف من العصيان المدني هو تغيير النظام مع المحافظة على سلمية الوسائل المستخدمة في هذا التغيير و الوسائل تختار وفقا للظروف التي تناسبها، ".. و القيادة الرشيدة هي التي تحسن إتخاذ القرار في الوقت المناسب و المكان المناسب بالوسيلة المناسبة، و قد أبرزت التجارب أن العمل المسلح سابق لأوانه لعدة إعتبارات، كما أن العمل السياسي المحض يوشك أن يصل إلى طريق مسدود، و يبقى العصيان المدني هو الحل المناسب في الوقت الراهن،إن اللجوء إلى العنف من طرفنا يكون مبرر للنظام لكي يتخلى عن مسؤولياته ويبرر بذلك إستعماله للعنف و القوة أما اللجوء إلى العصيان المدني فإنه ينزع من النظام هذا

المبرر ويظهره عاريا على حقيقته المبنية على الظلم و الطغيان و إستعمال القوة؛ إن العصيان المدني ليس وسيلة العنف لكنه يقوم على مبدأ عدم التعاون واللاركون وعدم الرضا وعدم التعاون مع النظام .. ".

لقد أكد السعيد مخلوفي في كتيبه هذا إبتعاد الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن مواقع العنف والقوة وبين أن منهج المغالبة لا يقوم على العنف و اللجوء إلى العمل المسلح لأن ذلك سوف يمنح الشرعية للسلطة لإستخدامها للقوة ضد الجبهة الإسلامية، لذلك فلا يقوم منهج المغالبة إلا على عدم الإعتراف وعدم التعاون مع السلطة بعيدا عن التهديد بإستخدام القوة، بالرغم من أن السعيد مخلوفي يعتبر من التيار الراديكالي في الجبهة الإسلامية، كما أن هذا الموقف قد ظهر في ظروف صعبة تميزت بالتوتر الإجتماعي و ظهور بوادر الصراع بين الجبهة الإسلامية و السلطة و هذا ما كان يفترض أن يحمل موقفا عنيفا ضد السلطة، إلا أن ذلك لم يمنعه من الثبات على مواقف الجبهة الإسلامية و التأكيد على الإلتزام بمنهجها السلمي السياسي المؤسس على منهج المطالبة و المغالبة،فإذا كانت الجبهة الإسلامية لم تكن تطرح منهج القوة في التغيير الإجتماعي كما ظهر لنا من خلال تحليلنا للبيانات السابقة، فمعنى ذلك أنها تفضل أن تتبع المنهج السلمي أو الإلتزام بالمبادئ التي تقوم عليها السلوكات السياسية، و هذا ما يمكن أن نتوصل إليه من خلال تحليلنا لمعطيات الجدول التالي لفئة إستخدام المنهج السلمي في التغيير الإجتماعي.

الفئة الثانية: إستخدام المنهج السلمي في التغيير الإجتماعي.

الجدول 03: إحترام مبادئ الديمقراطية.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	إحترام مبادئ الديمقراطية		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	الديمقراطية	\\	\\	\\
02	الحرية	03	0.16	متوسطة
03	التداول على السلطة	\\	\\	\\
04	الشرعية الدستورية	04	0.21	شديدة
05	سيادة الشعب	03	0.16	شديدة
06	إرادة الشعب	09	0.48	شديدة
07	إختيار الشعب	11	0.59	شديدة
08	طموحات الشعب	03	0.16	شديدة
09	الإنتخابات	13	0.70	شديدة
10	كلمات أخرى	1797	97.50	\\
	المجموع	1843	100	\\

هذا الجدول يمثل بيانات التحليل لفئة التحليل الخاصة بمدى إستخدام الجبهة الإسلامية للإنقاذ للمنهج السلمي بعد أن أكدت لنا الفئة الأولى أن الجبهة الإسلامية لم تكن تبحث عن مواقع الصدام و المواجهة مع السلطة بل عملت بكل ما توفر لها من جهد من أجل الإبتعاد عن اللجوء إلى إتباع القوة أو التهديد بالعنف و اللجوء إلى العمل المسلح ضد السلطة، أما هذه الفئة الثانية فيمكن أن توضح لنا ما إذا كانت الجبهة الإسلامية بإبتعادها عن منهج القوة قد إتخذت المنهج السلمي كسبيل لتحقيق التغيير الإجتماعي، وفقا لما تطرحه الممارسات السياسية من شرعية المنهج و شرعية الهدف المنشود.

و هذا ما يمكن أن نتوصل إليه من خلال تحليلنا لمعطيات الجدول، الذي يمثل في الحقيقة مؤشرات إستخدام المنهج السلمي للجبهة الإسلامية للإنقاذ في عملية التغيير الإجتماعي التي كانت تعمل من أجلها لتجسيد المشروع الإسلامي.

يتضح لنا من خلال تحليلنا لمعطيات الجدول أن المفاهيم الدالة على سلمية منهج الجبهة الإسلامية كثيرة الإستعمال في البيانات عيينة الدراسة، إذ نجد إستخدامها في هذه البيانات بنسبة 2.46 % من مجموع المفاهيم المستخدمة في كل البيانات، فبالنظر إلى الكلمات التي إعتبرناها كمؤشرات دالة على المنهج السلمي نجد أن هذه الكلمات هي الأكثر تكرار بالمقارنة مع المؤشرات الدالة على منهج القوة. فنجد أن مفهوم الإنتخابات قد إستخدمت بنسبة 0.70 % أي بتكرار ثلاثة عشرة مرة في البيانات وهي نسبة كبيرة جدا مقارنة بالنسب التي مرت من قبل في التحليل، و تعتبر العملية الإنتخابية من أهم العمليات التي تكرس الديمقراطية في المجتمع و تمنح الحق للشعوب في تقرير مصيرها، والتي أصبحت اليوم معيار لقياس مدى تقدم المجتمعات الإنسانية و مدى إحترام رغبة الشعوب في إختيار ممثليهم، و قد ظهر هذا المفهوم في المرحلة الحرجة من تاريخ الجزائر حيث تميزت هذه الفترة بنوع من التشنج في العلاقات بين السلطة و الجبهة الإسلامية كممثلة للتيار الشعبي و التي أصبحت تنادي بضرورة منح الشعب الحق في إختيار ممثليه عن طريق الإنتخابات التي ترى فيه السبيل الوحيد لفض النزاع بين الفعاليات السياسية في المجتمع، في حين نجد أن الجبهة الإسلامية لم تستعمل مفهوم الديمقراطية و مفهوم التداول على السلطة و لا مرة واحدة و هذا راجع إلى مبادئ الجبهة الإسلامية التي لا تعترف بالديمقراطية كنظام إجتماعي يكرس أسبقية الإرادة الإنسانية عن الإرادة الإلهية، فلا تكمن حرية الفرد إلا في إطار ما شرعه الله تعالى، و لهذا وجدنا في كثير من أدبيات الجبهة الإسلامية ما يحرم التصويت على غير المشروع الإسلامي المتمثل في مشروع الجبهة الإسلامية و قد كانت الجبهة الإسلامية ترفع شعار " صوتك أمانة تحاسب عنه يوم القيامة " في أيام الإنتخابات دليل على الإمتداد الإسلامي لمشروعها كما تزعم.

و يظهر إستخدام مفهوم الإنتخابات كثيرا في فترة الإضراب الوطني السلمي الذي دعت إليه الجبهة الإسلامية و هذه الفترة كانت من أصعب الفترات التي سبقت الأزمة أو مهدت للأزمة التي أدخلت المجتمع

الجزائري في صراع عنيف، لكن ورغم كل هذه الظروف المعقدة إلا أننا وجدنا تركيزا كبيرا للجبهة الإسلامية على ضرورة الإحتكام إلى العملية الإنتخابية بإعتبارها الآلية الوحيدة الكفيلة بدفع النزاع في حالة إحترام كل الأطراف بنتائجها، بالرغم من أن الجبهة الإسلامية ترفض الديمقراطية كنظام إجتماعي لكنها لا ترى فيها مانعا من إتخاذها كآلية، خاصة بعد أن أثبتت العملية الإنتخابية تقدم المشروع الإسلامي و رغبة المجتمع في التخلص من الأنظمة الديمقراطية و القومية التي لم تكن تمثل شيئا بالنسبة إليهم و إلى هويتهم الإسلامية، وقد ظهر مفهوم الإنتخاب بدرجة إنفعالية شديدة دليل على أهمية هذه العملية في منهج الجبهة الإسلامية التي تحاول أن تبتعد عن العنف و الصراع مع السلطة،ثم تظهر المفاهيم الأخرى التي لا تبتعد في مدلولاتها عن إحترام مبادئ الديمقراطية و القبول بإختيار الشعب بإعتباره صاحب السيادة وفقا لما نصت عليه الشرعية الدستورية، فنجد مفهوم إختيار الشعب قد إستخدم بنسبة 0.59 % أي بتكرار إحدى عشرة مرة في مجموع البيانات، يليه مفهوم إرادة الشعب بنسبة 0.48 % ، ثم نجد مفهوم الشرعية الدستورية بنسبة0.21 %، و هذه المفاهيم ظهرت أغلبها في البيانات التي أعقبت وقف المسار الإنتخابي و إلغاء نتائج الإنتخابات التي فازت فيها الجبهة الإسلامية بأعلى نسبة في 26 ديسمبر 1991، مذكرة بذلك السلطة بالمبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية و التي أقرها دستور 1989 الذي يمنع تجاوز إرادة الشعب وحريته في إختيار ممثليه بكل حرية و ديمقراطية تكريسا للشرعية الدستورية، ففي البيان المؤرخ في 19 جانفي 1992 ما يلي: " نصر على ضرورة الرجوع الفوري إلى الشرعية الدستورية المجسدة لإرادة الشعب، ونطالب بإتمام المسار الإنتخابي بإعتبار أن كافة الشروط متوفرة.. "، فهذه الدعوة التي رفعتها الجبهة الإسلامية للسلطة كانت تدعو إلى الإلتزام بمبادئ الديمقراطية مستبعدة اللجوء إلى العنف أو مهددة بإستخدام القوة و المواجهة كما إتهمتها السلطة بذلك،ثم نجد كذلك إستخدام مفاهيم تحمل نفس الدلالة مثل مفهوم طموحات الشعب، سيادة الشعب ، و الحرية و هذه المفاهيم قد إستخدمت بنسبة 0.16 % أي بتكرار ثلاثة مرات لكل مفهوم، وتركيز الجبهة الإسلامية على توظيف هذه المفاهيم تدل على سلمية المنهج الذي إنتهجته في تحقيق التغيير الإجتماعي خاصة أن كل هذه المفاهيم جاء توظيفها بدرجة إنفعالية شديدة مما يدل على إيمان الجبهة الإسلامية بضرورة الرجوع إلى الإرادة الشعبية في إختيار المشاريع الحضارية التي يرى الشعب فيها أنها تعبر عن طموحاته بالرغم من الظروف المتوترة التي كانت تميز الموقف في ذلك الحين، و إتهام الإسلاميين بأنهم أعداء الديمقراطية و أنهم شموليون لا يؤمنون بالتعددية و الرأي المخالف فهذه البيانات الرسمية التي كانت تعبر عن الموقف الرسمي للجبهة الإسلامية تفند هذه الإدعاءات مما يدل أن وجود مثل هذه الإدعاءات إنما هي مبررات فقط لإقصاء الجبهة الإسلامية لما كانت تمثله من تهديد للسلطة،ففي البيان المؤرخ في 19 جانفي 1992 و الموقع من طرف نواب الأمة الفائزين في إنتخابات 26 ديسمبر 1991 الذي يتحدث عن الوضعية التي آل إليها المجتمع الجزائري إنما تعود إلى عدم إحترام الشرعية الدستورية و إقدام السلطة على مصادرة حق الشعب في إختيار ممثليه، ينص على : " ..هذه

الوضعية السياسية غير الشرعية أدت إلى إغتصاب و مصادرة إرادة الشعب و إختياره وهي سابقة خطيرة في حق سيادة الشعوب والشرعية الدستورية في الدولة"،ثم يواصل البيان توضيح موقف الجبهة الإسلامية من هذه الوضعية و يدعو كل المؤمنين بمبادئ الديمقراطية إلى حماية الحقوق و الحريات"..بناءا على ذلك فإننا نحن منتخبي الجبهة الإسلامية للإنقاذ ممثلي الشعب الجزائري نتوجه إلى البرلمانيين في الداخل والخارج المؤمنين بإرادة الشعوب و سيادتها و حريتها في إختيار ممثليها و تقرير مصيرها..الوقوف في وجه الإستبداد السياسي أينما وجد الذي تمارسه الهيئات غير الدستورية.."إن هذه البيانات تعبر تعبيرا واضحا عن مدى تركيز الجبهة الإسلامية على تبني المنهج السلمي الذي يمنع وقوع الصراع مع السلطة، وما دعواتها هاته إلا تأكيدا على أن الإتهامات التي وجهت إليها في نزوعها نحو العنف إلا لإبعادها عن الحياة السياسية لما أصبحت تمثله من تهديد لمواقع السلطة.

إذا كانت الجبهة الإسلامية تعتمد المنهج السلمي فما هي الوسائل التي تراها كفيلة بتحقيق التغيير الذي تنشده و الذي يؤكد على سلمية المنهج المتبع في ذلك ؟

الجدول 04: وسائل التغيير الإجتماعي .

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	وسائل الإصلاح الإجتماعي		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	تحكيم الشرع الإسلامي	04	0.21	شديدة
02	الحل الإسلامي	07	0.37	شديدة
03	المشروع الإسلامي	06	0.32	شديدة
04	الدعوة	03	0.16	متوسطة
05	الإقناع	01	0.05	ضيقة
06	الحوار	01	0.05	متوسطة
07	الإضراب السلمي	20	1.08	شديدة
08	كلمات أخرى	1801	97.72	\\
	المـــجموع	1843	100	\\

هذا الجدول يحمل المعطيات الخاصة بالوسائل التي تطرحها الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي تثبت سلمية المنهج الذي تعتمده في التغيير الإجتماعي، و يوضح هذا الجدول أن الوسائل السلمية هي التي لا تتعرض للسلطة بأية مواجهة مهما كانت الظروف التي تدفع إلى ذلك، و قد حددنا المفاهيم التي تدل على سلمية المنهج و مدى توظيفها من طرف الجبهة الإسلامية في بياناتها الرسمية، و هذه المفاهيم هي: تحكيم الشرع الإسلامي، الحل الإسلامي، المشروع الإسلامي الدعوة، الإقناع، الحوار، الإضراب السلمي.

و من خلال تحليلنا للجدول يتضح لنا أن الجبهة الإسلامية قد دافعت كثيرا عن تقديم الوسائل السلمية التي تمكن من فرض المشروع الحضاري الإسلامي من غير الوقوع في مواجهات مع السلطة قد تعرقل مسار الحركة الإسلامية و تبعدها عن تحقيق هدفها، و يظهر ذلك من خلال ما تظهره البيانات من توظيف متكرر للمفاهيم التي تدل على سلمية المنهج، فنجد أن إستخدام مفهوم الإضراب السلمي قد كان بأعلى نسبة في كل البيانات إذ بلغت نسبته 1.08 % أي ما يعادل تكرار عشرون مرة في كل البيانات، و هذه النسبة تعتبر نسبة كبيرة جدا بالمقارنة مع النسب الموجودة في كل المفاهيم، و الواضح أن تركيز الجبهة الإسلامية على الإضراب السلمي كان الهدف منه هو تغيير النظام تغييرا جذريا و سريعا بحيث تقضي على كل البناء الإجتماعي للنظام و لا تترك أي شيء يمكن أن يعتبر إمتداد للنظام،و تنطلق الجبهة الإسلامية في رؤيتها هاته من مبدأ شرعية الإضراب بإعتباره حق دستوري مكفول للشعب للتعبير عن رفضه و غضبه إتجاه السلطة الحاكمة، ففي البيان المؤرخ في 01 جوان 1991 ما نصه : " ..و إن طرد العمال أو تعويضهم و إن مؤقتا، و كذلك إجبار الطلبة و التلاميذ على الإمتحانات القسرية في جو مشحون بالتوتر منعا للإضراب و هو حق قانوني دستوري أقسمتم على الوفاء به إنحرافة خطيرة وإنتكاسة حضارية لا يعرف صداها إلا الله تعالى.."،والإضراب السياسي هو في الواقع حق لكل الشعوب،إذ نجد في كل المجتمعات الإنسانية مهما كانت درجة تطورها أن الإضراب السياسي السلمي يعتمد كأداة سلمي للتعبير عن الرفض الشعبي لسياسات السلطة و توجهاتها، لكن الإضراب السياسي السلمي لم تكن السلطة تنظر إليه على أنه تعبير عن رفض سلمي للسلطة بقدر ما كانت تعتبره تحريضا من الجبهة الإسلامية للإنقاذ على السلطة و مؤسسات الدولة، بل تعتبره على أنه ثورة ضد الدولة و رموزها و لهذا كان الرد من جانبها عنيفا، فلجأت على ممارسة العنف ضد قادة الجبهة الإسلامية بإعتقالها لعباسي مدني و علي بن حاج في يوم 30 جوان 1991،لكن و بالرغم من هذا التصرف السلطوي المنافي لقيم الديمقراطية إلا أن الجبهة الإسلامية لم يظهر منها ما يحرض على الرد على ممارسات السلطة بالقوة بل طالبت بالرجوع إلى الشرعية الدستورية و إجراء إنتخابات تكون بمثابة حل للإشكاليات المطروحة بينها و بين السلطة كما بيناه آنفا،و يظهر تركيز الجبهة الإسلامية على إتخاذ الإضراب السياسي السلمي كأداة سلمية فعالة تبرز سلمية المنهج المتبع من قبلها درجة الإنفعالية التي ظهرت في كل البيانات شديدة سريعة التأثير في المتلقي لتبرر له شرعية الإضراب السياسي السلمي و المنهج المتبع،كما تظهر المفاهيم الأخرى الدالة على سلمية المنهج الذي تتبعه الجبهة الإسلامية للإنقاذ كمفهوم الحل الإسلامي بنسبة 0.37 % أي ما يعادل تكرار سبعة مرات في كل البيانات وهذا دليل أن الجبهة الإسلامية تهدف من وراء تقديم الإسلام كحل بديل لكل الأنظمة التي جاءت تدعي تقديم حلول للمشاكل التي يعاني منها المجتمع، فكل الأنظمة الإشتراكية الشيوعية و الليبرالية البرجوازية قد فشلت في تحقيق النهضة الحضارية المطلوبة، فلم يبقى سوى الرجوع إلى الحل الإسلامي كبديل لهذه الأنظمة خاصة وأن المجتمع الجزائري تربطه علاقة تاريخية

بالإسلام،و لهذا كان التركيز على الحل الإسلامي و تقديمه أولا لأنه لم يكن غريبا على المجتمع كالأنظمة الأخرى فإستجابة المجتمع الجزائري للنصوص الشرعية الإسلامية سريعة و عفوية نتيجة لعلاقة المجتمع بالإسلام و ثانيا لأن الإسلام هو النظام الوحيد الذي يكفل الحقوق والحريات لكل الشرائح الإجتماعية وهو القادر على خلق الحلول للمشاكل التي يتعرض لها المجتمع بكل قطاعاته و مجالاته، و لهذا جاءت الإنفعالية شديدة في تقديم الجبهة الإسلامية للإنقاذ للحل الإسلامي،كما نجد مفهوم المشروع الإسلامي الذي يعتبر أحد المفاهيم المحورية في فقه الحركة الإسلامية يظهر في بيانات الجبهة الإسلامية بنسبة لا تقل أهمية من ناحية التأثير إذ نجدها تساوي 0.32 % أي ما يعادل تكرارها ستة مرات في كل البيانات، واستخدام هذا المفهوم من طرف الجبهة الإسلامية هو تأكيد على أن الجبهة الإسلامية تستمد شرعيتها من المشروع الحضاري الإسلامي، فهي وريثة ثورة نوفمبر الخالدة التي قامت من أجل تحقيق المجتمع الإسلامي الذي تسود فيه قيم العدالة و الحرية والمساواة،أما ما تحاول السلطة أن تتمسك به وهو شرعيتها الثورية فهو محض إفتراء لأنها خانت مبادئ نوفمبركما ترى الجبهة الإسلامية،و المشروع الإسلامي لا يمكن تجسيده إلا عن طريق المنهج السلمي لأن الإسلام أول ما يدعو إليه هو السلم، و قد ظهر ذلك المنهج في سيرة الرسول ـ صلى الله عليه و سلم ـ فقد أقام دولته و أسس مجتمعه عن طريق السلم والحرية فلم يمارس قهرا و لم يفرض قوانينه بالقوة، بل منح الحرية لكل الناس و ساوى بين كل الطوائف، و مشروع الجبهة الإسلامية هو إمتداد لمجتمع المدينة كما تزعم،و من أجل تحقيق ذلك نجد أن الجبهة الإسلامية تؤكد على ضرورة تحكيم الشرع الإسلامي و هو المفهوم الآخر الذي تركز عليه و الذي يظهر في البيانات بنسبة 0.21 %، و هي من النسب التي تعبر عن مدى إستخدام الجبهة الإسلامية للمنهج السلمي خاصة و أن درجة الإنفعالية فيها شديدة،و تبقى بعض المفاهيم المتداولة في الساحة السياسية الإسلامية كالدعوة و الإقناع و الحوار و كلها مفاهيم تستعملها الحركة الإسلامية كثيرا في منهجها، و نجد أن الجبهة الإسلامية قد إستخدمت هذه المفاهيم بنسب متفاوتة بين نسبة 0.05 % و0.16 %، وهذا دليل آخر على إبتعاد الجبهة الإسلامية عن كل ما من شأنه أن يعقد الأوضاع خاصة مع ظهور بوادر العنف و الصراع أثناء دعوة الجبهة الإسلامية للإضراب السلمي، و الدعوة إلى الحوار بين الجبهة الإسلامية و السلطة قد ظهر بشكل واضح بعد أن أعلنت السلطة عن تصديها لمشروع الجبهة الإسلامية الذي إعتبرته يهدف إلى إسقاط السلطة،و في الواقع أن السلطة كانت تنقصها الجرأة السياسية وتقبل بالجبهة الإسلامية كمنافس سياسي لأنها لها من الإنتشار الإجتماعي ما يمكنها من أن تكون أكبر تيار سياسي خاصة بعد أن أثبتت التجارب الإنتخابية أن قاعدة الجبهة الإسلامية أكبر من أن تقصيها السلطة بقرار سياسي، كما أن الدعوة إلى فتح حوار جاد بين الجبهة الإسلامية و السلطة حول المسائل التي تراها السلطة تهدد مكانتها و التي تعتبرها الجبهة الإسلامية أحد مكوناتها الفكرية لم تنقطع محاولة لإستبعاد الصراع الذي أصبح وشيكا بين الجبهة الإسلامية و السلطة،كن إذا كانت الجبهة الإسلامية تؤكد أنها حاولت

أن تبتعد عن مواجهة السلطة و أنها لم تلجأ أبدا إلى تفعيل منهج القوة في التغيير، فما الذي أدخل المجتمع الجزائري في ذلك الصراع العنيف و الذي أرغمت فيه جماعات من الجبهة الإسلامية على اللجوء إلى العمل المسلح ضد السلطة؟ تشير بعض البيانات التي أصدرتها الجبهة الإسلامية أن لجوء بعض جماعاتها إلى العمل المسلح إنما جاء نتيجة حتمية لما كانت تمارسه السلطة ضد الحركة الإسلامية عامة، وما الإجراءات التي إتخذتها السلطة ضد الجبهة الإسلامية إلا فصلا من فصول القمع والإرهاب الذي كان منهجا للسلطة في تعاملها مع الحركة،و في الفئة التالية سوف نحاول أن نتأكد من مدى تبرير الجبهة الإسلامية للإنقاذ بأن ما أرغم بعض فصائلها إلى اللجوء إلى العمل المسلح إنما هو منهج السلطة القمعي الذي إتخذته ضد الجبهة الإسلامية.

الفئة الثالثة: موقف الجبهة الإسلامية للإنقاذ من منهج السلطة.

الجدول 05: إستخدام منهج القوة ضد الحركة الإسلامية.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	إستخدام منهج القوة ضد الحركة الإسلامية		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	القتل	02	0.10	متوسطة
02	إراقة الدماء	01	0.05	متوسطة
03	الإعتقال	04	0.21	شديدة
04	السجن	02	0.10	متوسطة
05	الإرهاب	02	0.10	شديدة
06	القمع	06	0.32	شديدة
07	التهديد	05	0.27	شديدة
08	العنف	03	0.16	شديدة
09	التخويف	04	0.21	شديدة
10	العقوبات	\\	\\	\\
11	التهميش	01	0.05	ضيقة
12	الإستفزاز	03	0.16	شديدة
13	الحصار	01	0.05	ضيقة
14	كلمات أخرى	1812	98.31	\\
	المـــــجموع	1843	100	\\

يوضح لنا هذا الجدول موقف الجبهة الإسلامية للإنقاذ من المنهج الذي إتخذته السلطة في مواجهتها و الذي ترى فيه منهجا يعتمد على توظيف كل الوسائل التي تردع الجبهة الإسلامية و تمنعها من تحقيق مشروعها الحضاري حتى و إن كان يؤدي بالسلطة إلى إستعمال العنف ضدها.

و يظهر لنا جدول المعطيات أن الجبهة الإسلامية تبرر ظهور بعض الممارسات العنيفة بين أعضائها بأنه رد فعل طبيعي على المنهج المتخذ من طرف السلطة و الذي يعتمد على القتل و الإرهاب و إراقة الدماء و التهميش و الإستفزاز و كثير من السلوكات العنيفة التي بإمكانها أن تمنع الجبهة الإسلامية من ممارسة دورها في المجتمع كأحد القوى الإجتماعية ذات القبول الشعبي، و الإمتداد التاريخي و صاحبة المشروع الحضاري المستمد من الإسلام.

و تظهر لنا المفاهيم الدالة على عنف السلطة مستخدمة بكثرة في بيانات الجبهة الإسلامية، فلا يخلو بيان من البيانات إلا و نجد فيه من المفاهيم ما يحمل السلطة مسؤولية ما يمارسه الإسلاميون من عنف بإعتبار أن عنفهم هو عبارة عن رد فعل، فالسلطة هي الجهة التي تملك القدرة على تسيير الأحداث بما تملك من سلطة القرار و سلطة التوجيه.

فنجد أن إستخدام مفهوم القمع كان بنسبة 0.32 % دلالة على الممارسات القمعية التي كانت السلطة تواجه بها المعارضة الإسلامية، و قد ظهر هذا المفهوم بدرجة إنفعالية شديدة نتيجة للدلالة التي يحملها المفهوم في تبرير منهج الجبهة الإسلامية، كما يظهر مفهوم التهديد بنسبة 0.27 %، وقد لجأت السلطة إلى إتباع سياسة التهديد خاصة مع الإضراب الوطني أين وجد إلتفافا جماهيريا كبيرا، و إن كان الإضراب الوطني حقا من حقوق المواطنة فإن السلطة ترفض كل إجراء يهدد مكانتها، ثم نجد مفهوم التخويف و الإعتقال مستخدمة بنسبة 0.21 % أي ما يعادل تكرارها أربعة مرات في كل البيانات وبدرجة إنفعالية شديدة ثم تظهر المفاهيم الأخرى كالعنف، القتل، إراقة الدماء،الحصار الإستفزاز والتهميش تتراوح نسبة ظهورها بين 0.05 % و 0.16 % وكل هذه المفاهيم تحمل دلالة دقيقة عن منهج السلطة في مواجهة الحركة الإسلامية، و هذه المفاهيم قد وجدت بدرجة إنفعالية متدرجة بين المتوسطة و الشديدة و تهدف من خلالها الجبهة الإسلامية إلى تأكيد واقع معين أرغمها على إتخاذ بعض السلوكات المنافية لمنهجها السلمي، فهي لم تكن تبحث عن مواقع الصراع بل أرغمتها السلطة بمنهجها الذي واجهتها به على الرد بالمثل فالحركة الإسلامية منذ ظهورها كانت تدعو إلى الإبتعاد عن الصراع مع السلطة لكن ذلك لا يمنعها من حماية مشروعها الإسلامي و رد إعتداءات السلطة بكل الوسائل المتاحة، و هذا ما وجدت الجبهة الإسلامية نفسها فيه.

إن المتتبع للظروف التي ظهرت فيها التعددية الحزبية عامة يقف على ذلك الغموض الذي ميز تلك النقلة النوعية والخروج من النظام الإستبدادي الذي يؤمن بأحادية التسيير إلى نظام تعددي يقبل بالمشاركة

السياسية ويعترف بالمعارضة كشرط من شروط كمال العملية السياسية، بالرغم من أن الأطراف السياسية لم تتعلم بعد أسس وأخلاقيات الديمقراطية والمشاركة في توجيه السياسات العامة و أن السلطة التي عاشت قرابة الثلاثة عقود من الزمن مهيمنة على كل المجالات لم تألف بعد مشاركة المعارضة في مراقبة سياساتها،إن رفض السلطة وعدم قبولها بالإنهزام أمام الجبهة الإسلامية يجعلنا نعود إلى طرح إشكالية التعددية الحزبية والعوامل التي أرغمت السلطة على فتح المجال السياسي، فالواقع يؤكد أن فتح المشاركة السياسية لم يكن نتيجة لنضج الوعي السياسي لدى السلطة بقدر ما أرغمتها الظروف الإجتماعية المتغيرةعلى تحرير الميدان السياسي لإحتواء الصراع الذي أخذت بذوره تتشكل بسبب الظروف القاهرة التي أصبح المجتمع يعيشها.

إن الحراك الإجتماعي الذي أحدثته أحداث أكتوبر 1988 أكدت للسلطة بأن النظام الإجتماعي مهدد بالإنهيار إن لم تسارع السلطة إلى خلق الآليات التي تمنح المجتمع الحق في التعبير والحرية في إختيار ممثليه و إحترام إرادته في ذلك و إقدام السلطة على هذا الإجراء إنما هو محاولة منها لإعادة بعث النظام السائد من جديد، أي إعادة تلميعه وتقديمه للجماهير الشعبية بأنه نظام ديمقراطي يمنح الحرية ويفتح مجال المشاركة السياسية لكل الفئات الإجتماعية.

و الواقع أن السلطة لا تزال تؤمن بالسلطة الأبوية، فهي لا ترى أن المجتمع قد نضج إلى الحد الذي بإمكانه أن يقود نفسه و يختار من يمثله و يحسن إختياره، و لهذا كان متوقعا أن ترفض السلطة نتائج الإنتخابات التي منحت الجبهة الإسلامية المرتبة الأولى في الخارطة السياسية، و أنها سوف توظف كل الأساليب و المناهج التي تساعدها على المحافظة على مكانتها في مواجهة إنتشار التيار الإسلامي.

لكن و رغم كل هذه المعطيات إلا أننا سوف نلجأ إلى التأكد من صدق هذه التحليلات من خلا ل الفئة التي وضعناها للمقارنة بين فئات التحليل و التي نوردها في الجدول التالي:

5- فئة المقارنة بين فئات التحليل

جدول 06: يمثل فئة المقارنة بين فئات التحليل.

الترتيب	الفئات	التكرار	النسبة %	الإنفعالية
01	مدى إستخدام منهج القوة	21	15.55	متوسطة
02	مدى إستخدام المنهج السلمي	80	59.25	شديدة
03	موقف الجبهة الإسلامية للإنقاذ من منهج السلطة	34	25.18	شديدة
	المجموع	135	100	\\

يوضح هذا الجدول النسب المحصلة من المقارنة بين فئات التحليل و التي يمكنها أن تساعدنا على تحديد ما إذا كانت الجبهة الإسلامية قد لجأت إلى إتخاذ القوة منهجا في تغييرها الإجتماعي، أم أن لجوئها إلى ذلك كان دفعا من طرف السلطة بإستخدامها لمنهج القوة ضدها، و الذي تعتبره العامل المباشر الذي أرغم بعض تياراتها للجوء إلى العمل المسلح و تبني القوة منهجا في مواجهة منهج السلطة الذي يعتمد على الإقصاء و التهميش فالسلطة ما فتئت تبحث عن خلق معارضة شكلية لا تهدد مكانتها ولا تمثل أي تأثير في المجتمع حتى تحافظ على إستمرارها، بالرغم من الفشل الذي تعرضت له مشاريعها فهذا الفشل على الصعيد العملي أرادت أن تبرره بخلق معارضة فاشلة لا تقدم أي بديل فعلي يمكن من تعويض السلطة.

فالمقارنة التحليلية بين فئات التحليل توضح لنا حقيقة إستخدام الجبهة الإسلامية لمنهج القوة، إذ تظهر لنا نسبة ظهور المؤشرات الدالة على إستخدام منهج القوة في بيانات الجبهة الإسلامية بنسبة 15.55 % بدرجة إنفعالية متوسطة، بينما تظهر نسبة إستخدام المنهج السلمي بنسبة 59.25 % و بدرجة إنفعالية شديدة، في حين تظهر نسبة إستخدام السلطة لمنهج القوة وفق ما تراه الجبهة الإسلامية بنسبة 25.18 % و بدرجة إنفعالية شديدة، و هذا يما يجعلنا نميل إلى الطرح الذي يحمل السلطة مسؤولية لجوء الجبهة الإسلامية إلى إستخدام القوة ردا على منهج السلطة، فقد كانت حسابات السلطة تقوم على إخراج الحركة الإسلامية من مرحلة السرية إلى العلن حتى تسهل مراقبتها و توجيهها بل و إحتوائها إذا سمحت الظروف بذلك، و هذا ما جعلها تقبل بتأسيس أحزاب سياسية على أساس ديني بالرغم من أنها تدرك الإمتداد الواسع الذي يحظى به التيار الإسلامي في المجتمع، لكن يبدو أن حساباتها كانت تقوم على خلق عوائق تعيق نجاح الإسلاميين في التسيير و إظهارهم في حالة الضعف حتى يفقدوا مكانتهم في المجتمع.

لقد كانت السلطة تدرك أن التيار الوحيد الذي يهدد وجودها هو التيار الإسلامي مستبعدة كل التيارات الأخرى الوطنية و العلمانية، فمتى تمكنت من صد زحف التيار الإسلامي إستطاعت أن تستمر من غير مشاكل تهدد موقعها، خاصة و أنها قد فشلت في أول مواجهة معه، إذ بالرغم من أن دستور فيفري 1989 يمنع قيام أحزاب سياسية على أساس ديني إلا أن الإسلاميين تمكنوا من فرض وجودهم و قبلت السلطة بهم كمنافسين حقيقيين يحتلون حيزا لا يستهان به في المجتمع، و بما أن التيار الإسلامي قد فرض نفسه في الواقع و قد أكدت هذا التواجد أول إنتخابات تعددية في 12 جوان 1990 بفوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ بأغلب المجالس البلدية و الولائية، و هذا ما جعل من التخطيط لعرقلة مسارها ضرورة حتمية لصد إنتشار التيار الإسلامي عامة، و من أجل هذا أقرت السلطة قانون البلديات في فيفري 1991، و بعده القانون الإنتخابي الذي دارت حوله نقاشات كبيرة إنتهت بلجوء الجبهة الإسلامية إلى الإضراب الوطني السياسي السلمي وما إنجر عنه من نتائج وخيمة على الحركة الإسلامية إنتهت بحل الجبهة الإسلامية و ظهور الحركات الجهادية و دخول الجزائر في دوامة صراع عنيف دام أكثر من عقد من الزمن.

لقد أصبح في حسابات السلطة أنه من الضروري إقصاء الجبهة الإسلامية مهما كانت العوامل المؤدية إلى ذلك ليس رفضا للتيار الإسلامي ككل بل خوفا من المنطلقات الفكرية التي تتبناها الجبهة الإسلامية و التي لم تكن تنظر إلى نفسها بأنها تنظيم سياسي يحمل برنامجا حزبيا تكرس من خلاله التنمية و التطور بل كانت تعتبر نفسها حركة شعبية تحمل مشروعا حضاريا لها إمتدادها التاريخي إلى الأيام الأولى لإحتكاك المجتمع الجزائري بالإسلام، رافضة بذلك تقزيم دورها و حصره في حزب سياسي يحتل بعض المناصب النيابية وهذه الحقيقة التي عبر عنها علي بحاج حين قال :" نحن لسنا تيار.. نحن حقيقة تاريخية.." هذه الحقيقة التاريخية التي بنت عليها الجبهة الإسلامية للإنقاذ مشروعها الحضاري كان يهدد تهديدا مباشرا السلطة خاصة بعد أن فشلت هذه الأخيرة في تحقيق الطموحات الشعبية الطامحة إلى دولة العدالة و الحرية، و لهذا أصبح القضاء على الجبهة الإسلامية في نظر السلطة أمر لا مفر منه، و أصبح خلق المبررات لإقصائها هدفا منشودا، فالبرغم من أن كل المعطيات التي تحصلنا عليها من خلال التحليلات السابقة تدل على إبتعاد الجبهة الإسلامية عن إتخاذ منهج القوة إلا أن السلطة عمدت إلى إضفاء صفة العنف على كل ممارسات الجبهة الإسلامية، فهل كانت السلطة ستعتبر الإضراب الوطني عملا غير شرعي لو قام به تيار آخر غير الجبهة الإسلامية؟ و هل كانت السلطة ستوقف المسار الإنتخابي لو فاز حزب آخر بالإنتخابات؟ و التاريخ يذكرنا بالمسيرة الضخمة التي أقامتها جبهة القوى الإشتراكية في يوم 30 ديسمبر 1991 أي بعد فوز الجبهة الإسلامية الإنقاذ بإنتخابات 26 ديسمبر 1991 حاملة شعارات مناهضة للجبهة الإسلامية و السلطة كتبت فيها: " لا لدولة أصولية...لا لدولة بوليسية..." و لم تعتبر السلطة ذلك تهديدا لها بل و منحتها رخصة لذلك.

لقد أكد الإسلاميون تمسكهم بالحوار بالرغم من العنف الذي مارسته السلطة ضدهم من إعتقالات (وسجون و تقتيل و إستفزاز حتى أن بعض المصادر تقول أن عدد المسجونين في سنة 1992 وصل إلى حوالي ثلاثة عشرة ألف سجين من الإسلاميين، لكن ذلك لم يمنعهم من فتح باب الحوار مع السلطة فهذا محمد السعيد ـ رحمه الله ـ يقول في إحدى خطبه بعد إعتقال عباسي مدني و علي بن حاج : " إننا نريد الحوار.. إننا نريد الحوار.. إننا نريد الحوار، إن هذه الجبهة التي قلمت كثيرا من الأظافر الحادة (في إشارة إلى أنصار الصراع بين الإسلاميين و السلطة) فإذا ضربت الجبهة فإن الأمور ستنفلت لا قدر الله... ".(109)

قد يرجع بعض المحللين لجوء الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى التهديد بالعنف و حمل السلاح إلى تأثير بعض العناصر المتشددة و المعروفة بتبنيها للتيار السلفي الجهادي، و يظهر تأثيرهم في مجلس الشورى الوطني إذ يشكل التيار السلفي فيه حوالي النصف من الأعضاء، فمن بين 35 عضوا مجموع أعضاء المجلس نجد 13 منهم ينتمون إلى التيار السلفي، و يستدل هؤلاء المحللين بالتصريحات التي كان يدلي بها علي بن حاج بإعتباره شيخ السلفية في الجزائر الداعية إلى العنف و اللجوء إلى العمل المسلح، فكما قال في إحدى

خطبه أثناء الإضراب الوطني".. سوف أحمل السلاح .. لو خرجوا لنا إلى الشارع فسوف أحمل الكلاشينكوف كما حملها والدي ـ رحمه الله ـ و لن أنتظر أن يمنعني أحد من حمل السلاح...".(110)

لكن ما يجب أن لا نهمله في التحليل هو أن أغلب الأعضاء الذين يؤمنون بمنهج القوة منهجا وحيدا في التغيير قد إلتزموا بالعمل السياسي وقبلوا بالجبهة الإسلامية حزبا سياسيا يعتمد منهج المطالبة والمغالبة كوعاء سياسي لممارسة نشاطاتهم في إطار الشرعية القانونية ولم يظهر منهم ما يدل على نزوعهم نحو العنف، فهذا السعيد مخلوفي نفسه المحسوب على التيار الجهادي يدعو إلى العصيان المدني محذرا من العمل المسلح حفاظا على مشروع الدولة الإسلامية و حماية للدعوة التي بذلت في سبيلها جهودا كبيرة فيقول " .....إن الحل الوحيد هو قلب النظام رأسا على عقب بالمقاومة الشعبية المبنية على اللاركون (العصيان المدني) من هنا فإن العمل النقابي والسياسي يجب أن يستنفر العمال و الأفراد و يعبئهم معنويا و ماديا لتحقيق نقاط إستراتيجية منها العمل على إقامة الدولة الإسلامية بالجزائر في أقرب وقت وضرورة تطبيق الشرع الإسلامي الذي يحقق العدل حيث ستزول كل التناقضات والصراعات بين الأفراد والمؤسسات من جهة أخرى...." ؛ كما أن الخطاب الذي تميز به علي بن حاج و إن كان يهدف به حقا إلى الدعوة إلى العنف فإنه جاء كرد فعل عن الممارسات التي أصبحت تتبعها السلطة في تعاملها مع الجبهة الإسلامية خاصة بعد أن أظهرت السلطة نواياها في توظيف كل الإمكانات و الوسائل المشروعة و غير المشروعة في إعاقة إنتشار الوجود الإجتماعي للجبهة الإسلامية للإنقاذ، و حتى إذا إعتبرنا أن كل الخطابات التي كان يلقيها علي بن حاج كانت تدعو إلى إتخاذ منهج القوة ضد السلطة فلم يكن هذا مبررا للسلطة لإتهام الجبهة الإسلامية بالعنف لأن علي بن حاج كما قال عباسي مدني لا يمثل إلا عضوا من أعضاء مجلس الشورى الوطني و ليس ناطقا بلسان الجبهة الإسلامية لذلك فإن رأيه يحسب عليه و ليس على الحزب عامة حتى و إن كانت مكانته في الحزب عالية، لأن الوقائع أثبتت أن الجبهة الإسلامية كانت تبتعد عن مواقع الصدام مع السلطة بكل ما أتيح لها من وسائل بالرغم من التضييق الذي أصبحت السلطة تمارسه ضدها فبعد إعتقال عباسي مدني وعلي بن حاج وكثير من أعضاء مجلس الشورى الوطني وأصبحت دلائل العنف واضحة و كل التوقعات كانت ترجح فكرة العنف إلا أن مجلس الشورى الوطني للجبهة الإسلامية فضل الإبتعاد عن المواجهة وإلتزم بإتخاذ ميكنيزمات الديمقراطية وسائل لتحقيق مشروعه الحضاري وهذا ما دفعهم إلى المشاركة في إنتخابات ديسمبر 1991 رغم كل الإجراءات والقوانين التي إتخذتها السلطة ضدهم.

نتيجـــــــــــة:

بالرغم من كل ما قيل حول منهج الجبهة الإسلامية للإنقاذ في التغيير الإجتماعي، و تركيز الكثيرين على أنها قد كانت تعمل من أجل إقامة دولة إسلامية بتبني منهج القوة و العنف كوسيلة فعالة و ناجعة من أجل إحداث التغيير في المجتمع، إلا أن الواقع لا يؤكد ذلك و المعطيات التاريخية التي لازالت محفوظة في البيانات الرسمية للجبهة الإسلامية للإنقاذ تؤكد بأن منهجها قد تعرض للتشويه خدمة لأغراض إيديولوجية فالمجتمع الجزائري بتركيبته النفسية يميل دائما إلى نصرة القضايا العادلة و الوقوف بجانب الضعفاء و المضطهدين، و هذا الموقف قد تجسد مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي رفض المجتمع التخلي عن نصرتها حتى بعد أن أعلنت السلطة عن وقفها للمسار الإنتخابي و إلغاء نتائج الإنتخابات التي فازت بها الجبهة الإسلامية بالرغم من الشرعية التي طفت على هذه الإنتخابات، فهذا الإجراء الذي أقدمت عليه السلطة و عملها على وقف المسار الإنتخابي لم يكن إلا محطة من المحطات التي تعتبرها الجبهة الإسلامية عنفا مسلطا ضدها و هذا ما جعلها تبرر بأن عنفها ما هو إلا رد فعل إجباري على عنف السلطة التي كانت تملك كل وسائل العنف تحت غطاء قانوني، فتعرض كثير من أعضاء الجبهة الإسلامية لهذا العنف كفيل بخلق الحقد و الشعور بالإغتراب إتجاه هذه السلطة التي أصبحت رمزا للظلم و الطغيان.

فمن خلال التحليلات السابقة التي بنيت على المواقف الرسمية للجبهة الإسلامية للإنقاذ يتضح أنه من غير المنطقي أن نحمل الجبهة الإسلامية وحدها نتائج ما إنجر عن ذلك التغيير الإجتماعي العنيف الذي قضى على بنية النظام الإشتراكي بكل مقوماته، وأسس لنظام شبه تعددي حتى وإن لم يستوفي الشروط و المظاهر التي تدل على الواجهة التعددية فيه، فإذا كانت الجبهة الإسلامية قد أحدثت حراك إجتماعي كبير بتبنيها للخطاب الشعبوي و التعبئة الجماهيرية فإن الظروف الإجتماعية التي خلقها النظام الإجتماعي السائد والسياسات المتبعة من طرف السلطة قد أوجدت المناخ الملائم و الأرضية المناسبة لكل تغيير إجتماعي يحدث في المجتمع، و ليست الجبهة الإسلامية في الحقيقة إلا العامل المسبب الذي ساعد على إحداث هذا التغيير، فالوضع الإجتماعي كان يفرض التغيير لأن النظام السائد لم يعد قادرا على إستيعاب التغيرات التي طرأت على البناء الإجتماعي ككل ، لهذا فإنه ينبغي على كل دارس أن لا يسقط أحكاما قيمية أو ينجر وراء نتائج غير موضوعية قدمتها أطرافا لخدمة أغراض إيديولوجية معينة، فلم تكن الجبهة الإسلامية تبحث عن التغيير بالمناهج التي تعتمد على العنف و القوة وفقا لما إستنتجناه من خلال البيانات الرسمية التي تعبر حقيقة عن منهج الجبهة الإسلامية و القائم على منهج المطالبة و المغالبة كما صرحت الجبهة الإسلامية بذلك، هذا المنهج يتخذ من العمل السياسي السلمي وسيلة لتحقيق التغيير الإجتماعي و تأسيس المجتمع الإسلامي ، فالمشروع الحضاري الإسلامي لا يتجسد إلا عن طريق المناهج السلمية و المتشددة كالعصيان المدني أو اللاركون من غير اللجوء إلى القوة أو العمل المسلح كما أكدته الوثائق و البيانات الرسمية التي تركتها الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

2.2.1.5. حركة النهضة الإسلامية:

2.2.1.5. 1. ظروف تأسيس حركة النهضة الإسلامية:

من بين التيارات الإسلامية التي دخلت الساحة السياسية حركة النهضة الإسلامية، فقد كان الإعلان الرسمي عن تأسيسها في 28 سبتمبر 1990، بعد تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي تختلف نظرة عبد الله جاب الله للعمل السياسي معها إختلافا جوهريا، فجاب الله يرفض الشعبوية التي تركز عليها كثيرا الجبهة الإسلامية للإنقاذ لأنه يرى أن الشعبوية مضرة بالعمل الإسلامي، و واجب الحركة الإسلامية هو دفع النخبة الإسلامية إلى توجيه الحياة العامة، و كرد فعل على ما أسماه جاب الله بالعمل الشعبوي أعلن عن تأسيس حزب سياسي يرفض منهج المغالبة، ويحاول من خلاله إظهار التعدد الفكري و المنهجي داخل الحركة الإسلامية،وإبراز إمكانية إختلاف الأفهام داخل البديل الإسلامي وتنوع الآراء و التصورات حول الإسلام السياسي.

و في الحقيقة أن حركة النهضة الإسلامية لم تكن وليدة سنوات التسعينات بل ترجع أصولها إلى الجماعة الإسلامية التي كانت تنشط كجماعة دعوية تعمل على التغيير في السبعينات و الثمانينات(111)، و قد أكد البيان التأسيسي " أن الجماعة الإسلامية التي ندرت نفسها منذ ما ينوف عن ستة عشرة سنة للتمكين لدين الله في هذا البلد المسلم من خلال تبنيها للمنهج التغييري الشامل المستمد من فكر الإخوان المسلمين لتشعر بأنها إحدى البانيات الأساسيات لصرح الحركة الإسلامية التي بلغت بفضل الله ما بلغت..فإننا نعلن عن إنشاء حزب حركة النهضة الإسلامية و نسعى إلى تحقيق الأهداف التالية... إقامة دولة إسلامية حرة وعادلة تعمل بأحكام الإسلام وتطبيق نظامه الإجتماعي وتعلن مبادئه القويمة وتبلغ دعوته الحكيمة للناس كافة..."(112)، فحركة النهضة ككل التيارات الإسلامية تطرح البديل الإسلامي كحل لواقع المجتمع الجزائري، وتوظف النصوص الدينية و المبررات التاريخية كدليل على ضرورة تقديم الحركة الإسلامية كبديل للسلطة المفلسة التي خانت مبادئ الثورة التحريرية، وكما قال عبد الله جاب الله :" و نعتقد أن ثورة أول نوفمبر قد حقق الله بها هدف الإستقلال، فالجزائر اليوم مستقلة، فرنسا قد خرجت كإستعمار إستيطاني و لكن الذي لم يتحقق أن تقام دولة إسلامية على هذه الأرض المباركة التي روتها دماء الشهداء و جيلا بعد جيل و آخرها جيل نوفمبر، و سبب ذلك أن الذين جنوا ثمرة نوفمبر للأسف الشديد لم يفقهوا بيان نوفمبر حق الفقه، ولم يقدروا دماء الشهداء حق التقدير و لم يكونوا أوفياء لبيان نوفمبر ".(113)

و بما أن السلطة لم تحقق الهدف الذي سطرته ثورة نوفمبر، أصبح واجبا على الحركة الإسلامية أن تقوم بذلك و بإعتبار حركة النهضة هي الوريث الشرعي للحركة الإسلامية كما يرى جاب الله فإنها تسعى إلى تحقيق كل طموحات المجتمع، " إن الحركة الإسلامية ممثلة بحركة النهضة الإسلامية ترى نفسها هي الإمتداد الأصيل والحقيقي لبيان أول نوفمبر،لماذا ؟ لأن بيان أول نوفمبر نص على أن هدفه إنما هو إقامة دولة جزائرية ذات سيادة في إطار المبادئ الإسلامية ".

إن الخطاب السياسي الذي تعتمده حركة النهضة الإسلامية لا يختلف في جوهره عن خطاب الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلا أن قادة حركة النهضة الإسلامية يتمتعون بقدر كبير من التكوين لذلك كانوا كثيرا ما يبتعدون عن مواقع الصدام مع السلطة،فهم يؤمنون بضرورة التغيير لكن عن طريق النضال السياسي الذي يحقق هذا التغيير و يحفظ جهود الدعوة في نفس الوقت، فهم أكثر واقعية من الجبهة الإسلامية وهذا ما جعل حركة النهضة الإسلامية تتمكن من الإستمرارية في ظل تلك الظروف التي واجهها الإسلاميون.

2.2.2.1.5. أدبيات حركة النهضة الإسلامية حول بعض القضايا المعاصرة:

1 .2.2.2.1.5. موقف حركة النهضة من شرعية السلطة الحاكمة:

إنه من غير الممكن أن نعتقد أن حركة النهضة الإسلامية تعترف بشرعية السلطة و هي الحركة الأكثر راديكالية في منهجها، و الأكثر تصلبا في مواقفها، فهي ككل المعارضة ترفض السلطة و تجهر بذلك أمام كل الشرائح الإجتماعية بل وتدعو المجتمع إلى إسقاط هذه السلطة، لكن عن طريق العمل الشرعي والمشروط بقوانين السياسة من خلال منح فرصة للنخبة الإسلامية لتعويض هذه السلطة، وقد عبر عن هذا الموقف رئيسها عبد الله جاب الله في قوله : " ..وحق للمسلمين اليوم أن يرفعوا أصواتهم بقول هذه الحقيقة للناس، قولوا للناس إن النظام في البلد، إن السلطة في البلد، إن القائمين على إدارة شؤون البلد قد خانوا عهد الله و خانوا عهد رسول الله وخانوا عهد الشهداء، وخانوا ميثاق نوفمبر وخانوا الحناجر التي إرتفعت عشرات المرات هنا وهناك مطالبة بالعودة للكتاب والسنة، و لذلك نعيش ضنك الحياة..".

و يرى عبد الله جاب الله أن إفتقاد السلطة للشرعية هو الذي ولّد كل الأزمات الإجتماعية التي يعيشها المجتمع الجزائري، والذي خلق إشكالية إنفصال السلطة عن المجتمع، وهذا الإشكال هو الذي أصبح يفرض على المجتمع أن يغير نظامه لأنه لم يبعد يمثل شيئا بالنسبة إليه.

لكن وبالرغم من المعارضة الشديدة للسلطة إلا أن حركة النهضة الإسلامية بإعتمادها على منطق الواقعية فهي ترى أن إمكانية إسقاط هذه السلطة عن طريق الثورة أمرا مرفوضا لما يترتب عليه من نتائج لا تخدم المشروع الحضاري الإسلامي،على عكس الإندفاع الحماسي الذي إعتمدته الجبهة الإسلامية للإنقاذ وبالرغم من أن حركة النهضة الإسلامية ترفض السلطة و رجالها إلا أنها تعترف بالآليات التنظيمية التي تطرحها لتنظيم العمل السياسي الحزبي، و هذا الموقف لا نجده عند الجبهة الإسلامية للإنقاذ لأنها ترفض السلطة بكل مؤسساتها،ولعل هذا الموقف ناتج عن إبتعاد حركة النهضة الإسلامية عن الغوغاء و الشعبوية مما جعلها ترسم حدود التغيير الإجتماعي في إطار واقعي تحدد من خلاله المنهج و الهدف، فإذا كانت ترى عدم شرعية النظام ورجاله إلا أن أساليب الوصول إلى تحقيق التغيير تحددها مصلحة المشروع الإسلامي بالإبتعاد عن الإنجراف مع التيار الشعبي الذي لا يملك أي تصور للواقع الإجتماعي فالنخبة الإسلامية هي الوحيدة المؤهلة والقادرة على تحديد النموذج الصحيح للمجتمع الإسلامي و أساليب التغيير.

2.2.2.1.5. 2. موقف حركة النهضة الإسلامية من الديمقراطية:

نستطيع القول بأن مفهوم الديمقراطية من المفاهيم التي شكلت إشكالا كبيرا في الفكر الإسلامي المعاصر خاصة فيما يتعلق بطريقة التعامل معها، فأغلب المفكرين الإسلاميين يرفضون هذا المفهوم بإعتباره ناتج عن رؤية غربية لتنظيم علاقات المجتمع الغربي، أما المجتمع الإسلامي فهو بعيد كل البعد عن القيم الغربية، وكل النظريات التي تنتج في حقل غير الحقل الإسلامي لا يمكن القبول بها.

هذه الرؤية قد وجدناها عند الجبهة الإسلامية للإنقاذ من قبل وسوف نجدها كذلك عند حركة النهضة الإسلامية، فهي ترفض الديمقراطية التي تمثل نظام عام للحياة، أو نظام إجتماعي و هذا ما يقرره عبد الله جاب الله في قوله : "..إنكم تقولون بأن لنا نظاما سياسيا متميزا عن النظام الديمقراطي... و نحن نقول نعم لأن لنا نظاما سياسيا متميزا عن النظام الديمقراطي...و هم يقولون بأنكم ترفضون الديمقراطية فلابد أن تقدموا لنا البديل، الذي في نفس الوقت يحقق لنا حرياتنا السياسية و يمكننا من ممارستها و في نفس الوقت يقوى على حماية الحقوق الأساسية الأخرى، وتحقيق الصالح العام للمجتمع، فما هو يا ترى ؟ .. إن نظامنا السياسي ليس نظام ديمقراطيا ليبراليا، و ليس نظاما ديمقراطيا إشتراكيا و نحن لسنا في حاجة لنكمل نظامنا السياسي بجزء من الديمقراطية الليبرالية أو بجزء من الديمقراطية الإشتراكية.. ".(114)

لكن رفض الديمقراطية كنظام إجتماعي لا يعني رفضها كآلية لتنظيم طرق إختيار الحاكم فهذا جاب الله نفسه يعترف بأن أفضل وسيلة لمنح المجتمع حق التعبير عن رأيه في إختيار ممثليه إنما تكون عن طريق الديمقراطية .

فالديمقراطية التي ينبغي تجسيدها في المجتمع الجزائري هي فقط التي " تعرّف بأنها الطريقة التي تتبنى في الوصول إلى الحكم، وهي الإنتخابات و تحكيم صناديق الإقتراع ".(115)

لكن الإشكالية التي تطرح هنا هي هل بإمكاننا تجسيد آليات الديمقراطية وهي خالية من مضمونها الفكري و الثقافي؟

إن الإقدام على طرح الديمقراطية شكليا بعيدة عن كل القيم التي تتضمنها سوف تنتهي بنا إلى القضاء عليها، إذ لا يمكن أن نعترف بها كآلية لتنظيم العمل السياسي و نرفض مضمونها الذي يجعلنا نؤمن بحق الآخرأوالإعتراف بالرأي المعارض مهما كان مصدر هذا الرأي،وهنا سوف نصطدم بصراعات أيديولوجية تؤثر على التماسك الإجتماعي.

و هذه من بين القضايا التي أشكلت كثيرا في الفكر الإسلامي، ولا تزال مطروحة إلى يومنا هذا بالرغم من نضج الفكر السياسي لدى أغلب الأحزاب الإسلامية، لكن محاولة حركة النهضة الإسلامية التوفيق في موقفها بين رفض الديمقراطية مضمونا والإعتراف بها شكلا جعلها تميل مبدئيا إلى الإعتراف المبدئي بالتعددية الحزبية.

5.1.2.2.2. 3. موقف حركة النهضة الإسلامية من التعددية الحزبية:

تعتبر التعددية الحزبية أحد أهم مقومات النظام الديمقراطي، فلا يمكن تصور مجتمع ديمقراطي خـــال من تعدد الوجهات السياسية، و إذا كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ ترفض التعدد الحزبي بحجة صيانة الإسلام من الأفكار التغريبية الدخيلة على المجتمع، فإن حركة النهضة الإسلامية ترى ضرورة منح الحق لكل القوى السياسية في التعبير عن آرائها، وطرح مشاريعها بهدف تحقيق التداول على السلطة، فإن النظام الإسلامي يرفض الإستبـداد و الإستئثار بالسلطة مهـما كانـت طبيعة المستبد، ففي رأيهم " يقوم بناء النظام السياسي على إعتبار أن السياسة عبادة وأمانة، تشمل تدبير جميع جوانب حياة الفرد و الأسرة والمجتمع و الدولة، إنطلاقا من الإعتقاد أن الشريعة هي المصدر الأول للتشريع، وبأن الأمة هي المسؤولة عن إختيار ممثليها و حكامها، و عن مراقبتهم و محاسبتهم عنـد الإقتـضاء، وفـقا لقـواعد يحـددها الدستور ومن ثم فالنظام السياسي يقوم على التعددية الحزبية و مبدأ التداول على السلطة في ظل نظام حكم جمهوري ".

و لتجنيب المجتمع الوقوع في الشمولية و الإستبداد تطرح حركة النهضة الإسلامية نظاما إسلاميا ذو ثلاثة أبعاد فهو نظام جمهوري – ديمقراطي – إسلامي، و معنى هذا أن الحاكم يخضع لمراقبة الأمـة و يعـمل في إطار قيمها و طموحاتها، فالسلطة لا تتركز في يد فرد واحد، بل تكون موزعة بين المبادئ الدستورية الثلاث،" فمبدأ الجمهورية يكرس حق الناس في إختيار ممثليهم و حكامهم، ومبدأ الديمقراطية يكرس التعددية الحزبية وفكرة التداول على الحكم ويرعى الحقوق والحريات الفردية والجماعية، ويحدد الطريقة التي يعتمدها الشعب في إختيار حكامه و في مراقبتهم و عزلهم، و مبدأ الإسلام يحدد الإطار التشريعي و الفكري و الأخلاقي الذي يرسم النظام القانوني العام ".

و الواقع أن الحنكـة السياسية التي تتمتع بها قيادة حركة النهضة الإسـلامية جعلـها تـدرك العـواقـب المتـرتبة عن التصريح برفض التعددية الحزبية، فالحركة الإسلامية ليست في الوضعية التي تسمح لها بفـتح جبهات رفض لها، خاصة بعد المأزق السياسي الذي أدخلتها فيه الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

فالمعلوم أن التيار اللائكي و الشيوعي و القومي لن يقبلا بقوة إسلامية تقود الحياة العـامة، و الإعـلان عن رفض التعددية الحزبية معناه إعطاء الفرصة لهم للتحالف مع السلطة ضد البديل الإسلامي الذي يظهر لهم أنه يشكل خطرا على كل القوى السياسية، ففي نظرهم أن إمكانية الوقوع فـي نظـام شمولـي ثيوقراطي محتمـلة جدا فـي حالـة وصـول الحـركـة الإسلامية إلى الحكم.

و بهذا الموقف الذي يعترف ويدعـو إلى إحترام الحقوق السياسية ويكفل حق الإختلاف الفكري و السياسي لكل القوى السياسية، تمكنت حركة النهضة الإسلامية من تفويت الفرصة على إتهام الحركة الإسلامية بالعنف والإستبداد و أبرزت للرأي العام بأن إمكانية التغيير قد تكون حظوظها أكبر في ظل الممارسة السياسية والمشروعة التي تخضع لقواعد النشاط السياسي الديمقراطي، و كذلك تكون قد أسقطت تهمة حب الإسلاميين للقوة بحجة أن العـنف مغروس في مبادئهم.

إن هذه التحليلات للتكوين الثقافي و البناء الفكري لحركة النهضة الإسلامية، التي كانت و لا تزال أحد أهم الفعاليات الاجتماعية والتي تحتل مكانة مرموقة في المجتمع الجزائري سوف نتمكن من تحديد موضوعي لمنهجها في التغيير الإجتماعي.

3.2.2.1.5. منهج حركة النهضة الإسلامية في التغيير الإجتماعي:

من أجل تجسيد أي مشروع في أرض الواقع لابد من تحديد منهج معين يتبعه الحزب السياسي من أجل تحقيق هدفه،والوقوف على طبيعة المنهج الذي إعتمدته حركة النهضة الإسلامية يتطلب منا دراسة وتحليل البيانات الرسمية التي تعبر على وجهتها الرسمية بعيدة عن المواقف الشخصية التي يبديها بعض قادتها والتي تميع المنهج الحقيقي الذي إعتمده الحزب، و هذا العامل قد أثر كثيرا في حقيقة مواقف الحركة الإسلامية بكل تياراتها و توجهاتها، فكما وجدنا في الجبهة الإسلامية للإنقاذ أن منهجها تعرض للتشويه بحكم العوامل المتداخلة و التأثير الكبير لتسارع الأحداث مما جعلها في موقف المسؤولة عن نتائج محاولة التغيير التي أرادت من خلالها تجسيد المشروع الحضاري الإسلامي.

و إن كانت حركة النهضة الإسلامية لا تتعارض كثيرا مع كل التيارات الإسلامية في المشروع الذي تحمله بحكم أن المرجعية التي تنطلق منها كل التيارات و الأحزاب الإسلامية واحدة و هي المرجعية الإسلامية و الهدف بينهم مشترك و هو تجسيد المشروع الحضاري الإسلامي و إعادة بعث المجتمع الإسلامي على نمط مجتمع المدينة، لكن الإختلاف الموجود بينهم هو المنهج الذي يتبعه كل حزب من أجل تحقيق هذا الهف، فكما رأينا أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ أنها كانت تحاول دائما الإبتعاد عن إستخدام منهج القوة في التغيير و هذا ما توصلنا إليه من خلال تحليلنا للبيانات الرسمية فسوف نقوم بنفس العملية مع حركة النهضة الإسلامية للوصول إلى المنهج الحقيقي الذي إتبعته في التغيير الإجتماعي.

تحليل البيانات:

مجموع كلمات البيانات = 2448 كلمة.

$$\text{النسبة المئوية} = \frac{\text{التكرار}}{\text{مجموع كلمات البيانات}} \times 100$$

الفئة الأولى: إستخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي.

الجدول 01: رفض شرعية السلطة الحاكمة.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	رفض شرعية السلطة الحاكمة		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	الإستبداد	03	0.12	شديدة
02	الطغيان	\\	\\	\\
03	الظلم	02	0.08	ضيقة
04	الجور	01	0.04	ضيقة
05	التسلط	\\	\\	\\
06	الخيانة	\\	\\	\\
07	الإنتهاز	\\	\\	\\
08	الإنحراف	\\	\\	\\
09	كلمات أخرى	2442	99.75	\\
	المـــــــجموع	2448	100	\\

من خلال الجدول يظهر لنا أن إستخدام حركة النهضة الإسلامية للمفاهيم التي ترفع الشرعية عن السلطة الحاكمة ضعيفة جدا، فلا نكاد نجد إلا بعض المفاهيم ذات التأثير الضعيف بنسبة 0.24 % و بدرجة إنفعالية ضيقة لا يظهر أي تأثير لها في نفسية المتلقي، فنجد أن المفاهيم التي ظهرت في البيانات الرسمية للحزب لا تتجاوز ثلاثة مفاهيم هي: الإستبداد، الظلم و الجور، و أغلب هذه المفاهيم تستخدم من طرف كل المعارضة بشكل عام و ليست الإسلامية فقط، أي أن إستخدام حركة النهضة الإسلامية لهذه المفاهيم لا يمثل أي تجاوز يحمل تهديد للسلطة.

فمفهوم الإستبداد يظهر في البيانات بتكرار ثلاثة كلمات من مجموع 2448 كلمة في البيانات أي ما يعادل 0.12 % و هي نسبة لا تكاد تذكر بالمقارنة مع مجموع الكلمات التي تحمل دلائل مختلفة، فالإستبداد واقع فرضه وضع السلطة التي مارست التسيير لوحدها من غير مشاركة لها طيلة ثلاثة عقود من الزمن و هذا ما جعل من تجسيد مبادئ الديمقراطية يصطدم بجهل و غموض يحيط بالعملية الديمقراطية عامة .

فالسلطة لم تتعود بعد تسليم بعض شؤونها للمعارضة و لا حتى تقبل بمشاركتها في توجيه السياسات العامة لذلك فإستخدام مفهوم الإستبداد لا يعبر في الواقع عن أي تهديد، حتى و إن كنا ندرك أن حركة النهضة الإسلامية من خلال أدبياتها تحمل رفضا لهذه السلطة الإستبدادية كما تصفها، و لا تعترف بشرعيتها

و يبدو أن هذا الموقف هو من المبادئ التي تقوم عليها حركة النهضة الإسلامية لكن ذلك لم يكن مانعا في طريق تعامل حركة النهضة الإسلامية مع السلطة بشكل مباشر و فعال.

و بالتعمق في تحليل مفهوم الإستبداد و السياق الذي ظهر فيه يؤكد لنا أن لجوء حركة النهضة الإسلامية لإستخدام هذا المفهوم لا يحمل دلائل الرفض أو التحريض ضد السلطة، بل للتحذير من الإستبداد بإعتباره أنه مصدر كل الأزمات الإجتماعية، فيقول البيان المؤرخ في : 06 جوان 1991:" ..بداية أؤكد لكم أن الإستبداد السياسي بوابة كل داء، وسبب رئيس في الأزمات لأنه يفضي بالضرورة إلى ضياع الحقوق و الحريات السياسية..."، و هذا في الواقع هو موجه إلى رئيس الجمهورية الشاذلي بن جديد كنصيحة سياسية مقدمة من طرف حركة النهضة الإسلامية بإعتبارها شريك سياسي، أو من باب النصيحة التي يحث عليها الدين الإسلامي المرجعية الأولى لحركة النهضة الإسلامية، فقد جاء إستخدام هذا المصطلح في هذا السياق بدرجة إنفعالية شديدة للتحذير من نتائج الإستبداد السياسي على المجتمع، لأن الإستبداد سوف يمنع ذوي المشاريع الحضارية القوية من أداء أدوارهم في المجتمع و بذلك تفوت فرصة الإستفادة منها في التنمية الإجتماعية.

أما مفهوم الظلم فهو لم يستخدم إلا بنسبة أضعف من نسبة الإستبداد إذ لم تتجاوز 0.08 % أي ما يعادل تكرار كلمتين فقط في كل البيانات و بدرجة إنفعالية ضيقة، و هذا دليل كافي عن إبتعاد حركة النهضة الإسلامية عن إستخدام المفاهيم التي تعد عنيفة في نظر السلطة تجنبا لأي تصادم ينتج عن عدم التحكم الدقيق في المفاهيم، لأن السلطة كانت دائما تنظر إلى الخطاب الإسلامي بأنه أحد الأساليب التحريضية التي تستخدمها الحركة الإسلامية في مواجهتها للسلطة، فنقد السلطة دائما ما تمرره الحركة الإسلامية تحت غطاء شرعية الخطاب الديني الذي يهدف إلى تحريك عواطف الشعب من أجل رفض السلطة.

كذلك يظهر مفهوم الجور بنسبة ضعيفة جدا إذ لا تتجاوز نسبة 0.04 % و هي نسبة تعتبر الأضعف مقارنة بالمفاهيم الأخرى التي سبقت الإشارة إليها، و بدرجة إنفعالية ضيقة، و إن كان مفهوم الجور غالبا ما يعبر عنه بمفهوم الظلم، و الجور قد يكون أشد تأثيرا من الظلم خاصة إذا إقترن بدرجة إنفعالية شديدة وهو من المفاهيم التي تعتمدها الحركة الإسلامية كثيرا في نقدها للسلطة، و الجور هو الإعتداء الذي يحمل صفة الظلم و التجبر الذي لا يخضع لأي قانون أو أي وازع يمنعه من مجاوزة الحدود المشروعة.

و تبقى المفاهيم الأخرى ذات الدلالة الرافضة لشرعية السلطة الحاكمة و التي تدل على الخصائص التي تحملها السلطة في الجزائر، و هذه المفاهيم هي: الطغيان،التسلط،الخيانة،الإنتهاز والإنحراف وهي مفاهيم جوهرية تعتمد عليها الحركة الإسلامية في نقدها للسلطة والتي تعبرعن عدم إعترافها بشرعية هذه السلطة و كل هذه المفاهيم لا نجد لها إستخداما أبدا في البيانات الرسمية لحركة النهضة الإسلامية بعكس الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي وجدناها تستخدم هذه المفاهيم، و هذا دليل واضح على أن حركة النهضة الإسلامية لم تكن شديدة النقد للسلطة وبرامجها بالرغم من أنها كانت ترفض السلطة والنظام الإجتماعي السائد

في المجتمع، و لا تعترف إلا بالإسلام نظام حياة و شريعة تحكم العلاقات الإجتماعية و توجه الأفراد، لكن هذا الإعتقاد لم يمنعها من أن تتعايش مع الظروف المفروضة في الواقع.

وهذا النموذج من العلاقة الذي تتبعه حركة النهضة الإسلامية في ممارستها السياسية قد إستوحته من خلال تجربتها الطويلة التي تجاوزت العقدين من الزمن في مجال المعارضة الإسلامية و التي غالبا ما تميزت بالإصطدام بالسلطة نتيجة للمواقف التي كانت تتخذها الحركة الإسلامية ضد مشاريع السلـطة.

فالحركة الإسلامية بالرغم من أنها الآن تنشط في إطار الشرعية و في تنظيمات علنية معترف بها قانونيا إلا أنت السلطة لا تزال تعتبر الحركة الإسلامية هي التيار الوحيد الذي يهدد وجودها، خاصة بعد أن تأكدت من ذلك بعد إنتخابات جوان 1990 الذي حقق فيه التيار الإسلامي تأكيدا قويا لوجوده.

فالمشروع الحضاري الذي تحمله الحركة الإسلامية و الذي تنادي به تربطه علاقة تاريخية بالمجتمع الجزائري، فإذا كانت المشاريع القومية التي تحاول السلطة فرضها في المجتمع تصطدم بحالة الإغتراب الإجتماعي، وكذلك المشاريع التي تحاول التيارات اللائكية تجسيدها تواجه رفضا من طرف المجتمع بإعتبار أن هذه المشاريع غريبة عن المجتمع الجزائري و مقوماته و شخصيته، في المقابل نجد أن المجتمع يفتح ذراعيه لإحتضان المشروع الحضاري الإسلامي الذي تسعى الحركة الإسلامية إلى تجسيده.

فحركة النهضة الإسلامية تدرك إدراكا كبيرا أن إستخدام المفاهيم التي تدل على عدم الإعتراف بشرعية السلطة سوف يدفع السلطة نفسها إلى توظيف كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة لإقصاء التيار الإسلامي ككل من الساحة الإجتماعية بإختلاق مبررات مهما كانت وهمية أو غير واقعية و هي التي تملك الشرعية و القوة.

و الواقع أن إعتماد حركة النهضة الإسلامية على هذا المنهج يعود إلى إعتمادها على النخبة الإسلامية في تسيير شؤونها وهي التي كانت دائما ترفض منهج الجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي يقوم على التعبئة الجماهيـرية و الشعبوية، و هذا في نظـر حركة النهضة يـؤدي إلـى غياب التخطيط الإستراتيجي الذي يمكن الحـركة الإسـلامية من النجـاح في الإستمـرارية و الديمـومة، و هـذا يعـود إلى طبيعة منشـأ حركة النهـضة الإسلامية التي تعود جذورها التاريخية الأولى إلى المحاولات التي قامت بها الجماعة الإسلامية في بداية السبـعينات أين تأسست في الجامعات ممثلة بالنخبة، حيث كان الجامعيون و الأكاديمـيـون هم المؤسسون الأوائل لحركة النهضة الإسلامية، و هذا العامل قد كان له تأثيرا في توجيه العمل السياسـي إذ بقيت حركة النهضة الإسلامية تركز على مجهـودات النخبة الإسلامية في تأطير العمـل السياسي.

إذا كانت حركة النهضة الإسلامية تبتعد عن إستخدام المفاهيم التي تحمل دلالات العنف والقوة في منهجها فما هي الوسائل التي تقدمها لتحقيق التغيير الإجتماعي ؟

الجدول 02: وسائل التغيير الإجتماعي.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	وسائل التغيير الإجتماعي		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	الجهـاد	\\	\\	\\
02	القـــوة	02	0.08	ضيقة
03	الحـرب	\\	\\	\\
04	القـــتل	\\	\\	\\
05	العنـف	\\	\\	\\
06	التخريـب	\\	\\	\\
07	التـدمـير	\\	\\	\\
08	التعذيـب	\\	\\	\\
09	الإختطاف	\\	\\	\\
10	العصـيان	\\	\\	\\
11	المقـاومـة	\\	\\	\\
12	الـــدفـاع	\\	\\	\\
13	كلمات أخرى	2445	99.87	\\
	المـــــــجموع	2448	100	\\

يتضح من خلال الجدول أن حركة النهضة الإسلامية،التي تعتبر التيار الإسلامي الثاني الأقوى في الحركة الإسلامية بعد الجبهة الإسـلامية للإنـقاذ مـن حيث الإنتشار فـي المجتمع الجزائري لا تميل أبدا إلى العنف أو إستخـدام منهج القوة، فمن خلال ما تطرحه حركة النهضة الإسلامية في بياناتها لا نجـد أبدا ما يـدل على توجهها نحو إستخدام القوة، فهي و إن كانت تدعو إلى التغيير الإجتماعي و تبحث عن كل السبل لتحقيق هذا التغيير فإنها تستبعد اللجوء إلى العنف و القوة ضد السلطة.

فمـن خـلال بيانات الجـدول يتضـح لنا أن المفاهيـم التي تعبـر عـن منهج القـوة و المتعلقة بالـوسائل التي تطرحها حركة النهضة الإسلامية لإحداث التغيير لا نجدها تطرح و لو أسلوبا واحدا يحمل دلالة عنيفة، فكل المفاهيم التي رأينا أنها تدل على العنف و التي حددناها في هذا الجدول لا نجد أنها قد ظهرت في البيانات إلا مفهوم واحد و هو مفهوم القوة و بنسبة ضعيفة جدا لا تتجاوز 0.08 % و بدرجة إنفعالية ضيقة لا نجد لها تأثيرا يذكر في نفسية المتلقي،ولا يهدف إستخدام هذا المفهوم إلى التحريض على إستخدام العنف

واللجوء إلى العمل المسلح من أجل إسقاط السلطة، بل جاء إستخدام هذا المفهوم في سياق التحذير من اللجوء إلى القوة كوسيلة لحل المشاكل المرتبطة بواقع العملية التغييرية في المجتمع من كل الأطراف سواء كانت الحركة الإسلامية أو السلطة نفسها، و قد ورد إستخدام هذا المفهوم في البيان المؤرخ في 01 جويلية 1991، أي في الفترة التي كانت الأوضاع متوترة بين السلطة و الجبهة الإسلامية للإنقاذ فجاء هذا البيان ليحدد موقف حركة النهضة الإسلامية من المنهج الذي ينبغي إجتنابه، فيقول البيان " ..أن المشكلات في ظل الحريات السياسية لا تحل بالقوة، و إنما تحل بأساليب أخرى منها الحوار، و إذا تأزم الأمر تحل بالإحتكام إلى الشعب مباشرة.."، فهذا دليل قوي يؤكد أن إبتعاد حركة النهضة الإسلامية عن إستخدام المفاهيم العنيفة إنما هو تصور مؤسس عليه منهجها في التغيير، فليس إجتناب حركة النهضة الإسلامية لتوظيف مثل هذه المفاهيم دليل على قبولها بالسلطة و إعترافها بشرعيتها وإنما دليل على نضج الوعي الإجتماعي لدى النخبة الممثلة لحركة النهضة الإسلامية من جهة ومن جهة أخرى تجسيدا للمنهج الإخواني الذي يؤمن بمنهج التدرج في التغيير و يرفض التغيير الجذري، و هذا المنهج في الواقع فرضته عليهم ظروف العمل في مجال الدعوة الإسلامية، فقد أدت بهم تجربتهم مع السلطة إلى التعامل مع الواقع المتغير بعيدا عن الإعتماد على النصوص الجامدة لأن ذلك سوف يؤدي بهم إلى الصراع مع السلطة و تعريض جهود الدعوة الإسلامية إلى مخاطر هذا الصراع في الوقت الذي لا تزال الحركة الإسلامية لم تبلغ بعد مرحلة النضج.

و في البيان المؤرخ في 07 جانفي 1992 يتحدث عبد الله جاب الله رئيس حركة النهضة الإسلامية إلى رئيس الجمهورية عن موقف حركة النهضة الإسلامية من الأحداث التي تدور بعد إنتخابات ديسمبر 1991 والتي من خلال هذا البيان يمكن أن ندعم تحليلنا لمنهجها، فيقول :" و حركة النهضة الإسلامية التي تفاعلت مع التوجه السياسي الجديد بإعتباره خطوة مهمة في وضع السلطة على طريق الشرعية ترى بأن الشعب الجزائري قد عبر عن إرادته في من يحكمه تعبيرا صريحا و واضحا في جو الأمن و الإستقرار و تعتبر التصريحات اللامسؤولة من طرف من رفعوا شعار الدفاع عن الجزائر تهديدا واضحا للحريات الفردية و الجماعية...."؛ إن هذا البيان يحمل في طياته الإستراتيجية السياسية التي تعتمدها حركة النهضة الإسلامية في تعاملها مع متغيرات الزمان و المكان، فهي التي قبلت بالدخول في العملية السياسية من أجل إعادة الشرعية المفقودة للسلطة، لأن الإستبداد الذي مارسته السلطة طيلة عقود من الزمن قد جعلها تفقد هذه الشرعية و بالعودة إلى النظام التعددي سوف تعود الشرعية للسلطة من منطلق أن السلطة التأسيسية ملك للشعب وهو يختار من يشاء، وهذا التصور هو من المبادئ العامة التي يقوم عليها منهج حركة النهضة الإسلامية في التغيير إذ ترى أن العمل السياسي هو الوحيد الكفيل بإحداث التغيير لأنه يسمح للشعب بإختيار النظام الإجتماعي الذي يحقق طموحاته بكل حرية، وطبعا فالنظام الذي سوف يختاره الشعب في نظر حركة النهضة الإسلامية هو النظام الإسلامي الذي تدعو إليه نظرا للعلاقة التي تربط الشعب الجزائري بالإسلام.

إذا كانت البيانات السابقة تدل عن إبتعاد حركة النهضة الإسلامية عن إستخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي، مع دعوتها الملحة للتغيير فما هو المنهج الذي تنتهجه لتحقيق هذا التغـــــــيير؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل تدفعنا لتحليل البيانات التي تحمل في طياتها تقديم حركة النهضة الإسلامية للمنهج السلمي.

الفئة الثانية: إستخدام المنهج السلمي في التغيير الإجتماعي.

الجدول 03: إحترام مبادئ الديمقراطية.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	إحترام مبادئ الديمقراطية		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	الديمقراطية	01	0.04	ضيقة
02	الحرية	19	0.77	شديدة
03	التداول على السلطة	01	0.04	ضيقة
04	الشرعية الدستورية	\\	\\	\\
05	سيادة الشعب	\\	\\	\\
06	إرادة الشعب	08	0.32	شديدة
07	إختيار الشعب	04	0.16	شديدة
08	طموحات الشعب	\\	\\	\\
09	الإنتخابات	25	1.02	شديدة
10	كلمات أخرى	2390	97.63	\\
	المـــجـمـوع	2448	100	\\

كثيرا ما يركـز الدارسين المهتمين بشؤون الحركات الإسـلامية على تحليل موقف هذه الحركات من الديمقراطية، فأغلب هذه الحركات لا تعترف بالديمقراطية كنظام حياة لأن مصدرها غربي مرتبط بمجتمعات تختلف إختلافا جوهريا عن مجتمعاتنا، و لأن مبادئها تتعارض مع نصوص الإسلام .

فالديمقراطية ترجع الحق للشعب في تشريع النظم و القوانين التي تحدد العلاقات الإجتماعية بينما في الإسلام أن مصدر هذه السلطة يرجع إلى الله تعالى من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية، لكن كثير من الإسلاميين من يقبلون بالديمقراطية كآلية لتجسيد مبدأ الشورى الذي حث عليه الدين الإسلامي من أجل منح الحق لكل المجتمع للتعبير عن حريتهم في إختيار ممثليهم،و هذا الموقف من الديمقراطية هو المعيار الذي يتخذه كثير من الدارسين لتحديد منهج الحركة الإسلامية في التغيير الإجتماعي فكلما كانت ترفض الديمقراطية كان الحكم عليها بأنها حركة متطرفة و أن منهجها يقوم على القوة، وكلما إقتربت في تصوراتها

من القبول بالديمقراطية والإحتكام إلى الشعب كانت في نظرهم حركة معتدلة و منهجها سلمي؛ وإذا أخذنا هذا المقياس بالرغم من قصوره لأن المنهج السلمي لا يحدد بمدى إحترام الحركة الإسلامية لمبادئ الديمقراطية فحسب بل هناك معايير أكثر دقة و موضـوعية، لكـن سـوف

نتبع هـذا المـقياس حتى نتجنب النقد من طرف هؤلاء الذين يزعمون أن الحركات الإسلامية أعداء للديمقراطية، و نبين ما إذا كانت حقا حركة النهضة الإسلامية ترفض الديمقراطية و أن منهجها لا يختلف عن المناهج التي تعتمدها كل التيارات الإسلامية الراديكالية المبني على العنف و القوة.

بالرجوع إلى البيانات الموضحة في الجدول يظهر لنا أن حركة النهضة الإسلامية تركز تركيزا كبيرا على الدعوة إلى إحترام مبادئ الديمقراطية من جميع الأطـراف السياسية الفاعلـة فـي المجتـمع بإعتبار أن المشكلات التي تميز العلاقات بين السلطة و بعض التيارات السياسية و خاصة الإسلامية منها لا يمكن التوصل إلى حلها إلا في نطاق الشرعية الإجتماعية بمنح الحق للشعب للتعبير بكل حرية و يختار ممثليه بكل شرعية، و هذه العملية لا تتم إلا في إطار العملية الديمقراطية، ففي البيانات الموضحة في الجدول تظهر لنا المفاهيم الدالة على إلتزام حركة النهضة الإسلامية بمبادئ الديمقراطية، فنجد أن إستخدام مفهوم الإنتخابات جاء بنسبة كبيرة مقـارنة بالمـفاهيـم الأخـرى إذ نجده يظهـر فـي البيانات بنسبة 1.02 % أي ما يعادل تكرار25 مرة في جميع البيانات و هي نسبة تدل على مدى إهتمام حركة النهضة الإسلامية بالعملية الإنتخابية كآلية من الآليات التي تضفي الشرعية على السلطة، وقد جاء إستخدام مفهوم الإنتخابات في كل المواضع في سياق الدعوة إلى إحترام مبادئ الديمقراطية و بدرجة إنفعالية شديدة فالإنتخابات هي العملية الأكثر تأكيدا على رسوخ قيم الديمقراطية في المجتمع، ففي البيان المؤرخ في 07 جانفي 1992 نجد دعوة صريحة إلى إحترام الإنتخابات التي هي الطريق السليم للوصول إلى السلطة يقول :" ..نعم لإحترام إرادة الشعب، نعم لطريق الإنتخابات كطريق للوصول إلى السلـطة، لا لإلغاء الإنتخـابات أو التآمـر عليها.."، و هذا دليل واضح على إيمان حركة النهضة الإسلامية بالعملية الإنتخابية كأساس للتغيير السلمي.

ونجد كذلك مفهوم آخر لا يقل أهمية عن مفهوم الإنتخابات في تأكيد الإلتزام بمبادئ الديمقراطية هو مفهوم الحرية، فالحرية هي الأساس الأول الذي يبنى عليه كل نظام سياسي مهما كانت طبيعته وتوجهاته، و قد كانت حركة النهضة الإسلامية تؤكد تأكيدا قاطعا بأن الحريات السياسية هي الكفيلة بتجنيب السلطة من الوقوع في الإستبداد مما يؤدي إلى فشل الديمقراطية بكل آلياتها، ففي البيان المؤرخ في 01 جويلية 1991 يقول: "..فالإجراءات المتخذة تفتح أبواب شر خطيرة وكبيرة وتؤثر على الحقوق السياسية والحريات العامة بما قد يحكم على التجربة بالفشل ويخشى أن يستغله الأعداء الفكريون والتاريخيون في الداخل والخارج لإغراق البلاد في دوامة من المشاكل تحطم البنية الإقتصادية ووحدته الترابية والعقيدية واللغوية..." فحـركـة النهضـة الإسـلامية التي دائما تدعو إلى فتح مجال الحريات لأن الحرية هي أساس الإختيار السليم للنظام الإجتماعي، و يظهر مفهوم الحرية في بيانات حركة النهضة الإسلامية بنسبة 0.77 % ما يعادل

تكرار 19 مرة في البيانات الرسمية، و هي نسبة تعبر تعبيرا صادقا عن إلتزام حركة النهضة الإسلامية بكل ما يعزز الديمقراطية في المجتمع، و قد جاء ظهور هذا المفهوم بدرجة إنفعالية شديدة تحمل تأثيرا مباشرا في نفسية المتلقي تدل على مدى صدق الدعوة التي تنادي بها حركة النهضة الإسلامية، ففي البيان المؤرخ في 06 جوان 1991 نجد : " ..إن الوضع الذي آلت إليه البلاد يعتبر سابقة خطيرة في حياة الحرية السياسية قد تدخل البلاد - لا سمح الله - في دوامة من المشاكل يستوي فيها الرابح و الخاسر، و لذلك وجب عليكم بصفة خاصة، و على كل غيور على مصلحة أمته ووطنه بصفة عامة أن يتبنى الموقف الذي يحل الأزمة و يجند طاقات الأمة في البناء و التنمية بما يعز المجتمع و يقوي الدولة.."

و كذلك نجد مفهوم آخر متداول كثيرا في خطابات الديمقراطية و هو إرادة الشعب، فالشعب في فقه الديمقراطية هو مصدر كل سلطة و هو الوحيد الذي يملك الشرعية في إختيار السلطة التي يراها تعبر عن إرادته و طموحاته، و هذا ما نجده عند حركة النهضة الإسلامية ففي كل البيانات التي ظهر فيها هذا المصطلح نجده في سياق الدعوة إلى إحترام إرادة الشعب وحريته في إختيار ممثليه، وقد ورد هذا المفهوم بنسبة 0.32 % أي ما يعادل تكرار 08 كلمات، وهذا يعبر عن إصرار حركة النهضة الإسلامية على تفعيل كل ما يؤدي إلى تجسيد قيم ومبادئ الديمقراطية التي أقسمت السلطة على إحترامها، ففي البيان المؤرخ في 15 جانفي 1992 يقول :" ..و بناءا على ما سبق ذكره فإننا نعتبر أن إحترام إرادة الشعب و تجسيد إختياره واجب شرعي وتاريخي لا يمكن الخروج عنه مهما كانت الأعذار والدوافع و المبررات و أن الحياد عن هذه الإرادة و ذلك الإختيار جريمة منكرة وظلم فادح و جور فظيع...".

كما تظهر المفاهيم الأخرى الدالة على الإلتزام بمبادئ الديمقراطية مثل مفهوم إختيار الشعب، و مفهوم التداول على السلطة و مفهوم الديمقراطية، بنسب مختلفة فمفهوم إختيار الشعب يظهر بنسبة 0.16 % و مفهوم التداول على السلطة و مفهوم الديمقراطية بنسبة 0.04 % و بدرجة إنفعالية ضيقة ، و تبقى بعض المفاهيم الأخرى كمفهوم طموحات الشعب و الشرعية الدستورية و سيادة الشعب غير موجودة في البيانات لأنها تحمل نفس الدلالة التي تحملها المفاهيم المستخدمة و ظهورها لا يضيف شيئا للمعنى الذي تهدف حركة النهضة الإسلامية إلى تأكيده،بالرغم من الإتهامات التي دائما ما توجهها السلطة إلى الحركة الإسلامية بأنها حركة متشددة ترفض الديمقراطية و التعددية الحزبية إلا أن البيانات الرسمية التي قدمتها حركة النهضة الإسلامية تدفع هذه التهم كما دفعتها من قبل بيانات الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فالديمقراطية في منطق حركة النهضة الإسلامية هي إحدى الآليات الأساسية التي تمنح السلطة الشرعية و الإستمرارية و تجنب المجتمع من الوقوع في الإستبداد السياسي و تمنع قيام الصراعات بين التيارات السياسية حول مناصب القيادة والنظام الإجتماعي.

و ما يؤكد ذلك هو تركيز حركة النهضة الإسلامية على إستخدام المفاهيم في بياناتها الرسمية التي تحمل دلائل الإيمان بالديمقراطية، فلا يخلو بيان من البيانات من المفاهيم الدالة على إلتزام حركة النهضة

الإسلامية بالديمقراطية، فقد ظهرت هذه المفاهيم بنسبة 2.35 % أي بتكرار 58 مرة تظهر هذه المفاهيم في البيانات، مقارنة بالمجموع الكلي للبيانات، لقد كان ظهور البيانات التي تدعو إلى إحترام مبادئ الديمقراطية مقترنا بمحاولة السلطة الإنقلاب على هذه الديمقراطية التي دعت إليها وأكدت على الإلتزام بمبادئها بعد أن منحت هذه الديمقراطية الفرصة للتيار الإسلامي في الظهور و الإستحواذ على أغلب قطاعات المجتمع، و بما أن السلطة لم تكن تؤمن حقا بالديمقراطية بل أرغمتها الظروف على فتح المجال السياسي و منح الحريات لكل الطبقات الإجتماعية أصبحت هذه الديمقراطية نفسها تساعد على تهديد موقع السلطة و تمنح الحق للحركة الإسلامية في تقديم مشروعها الحضاري كبديل للسلطة،وهذا ما يمثل في منظور السلطة تجاوز لا تقبل به حتى وإن إضطرها ذلك إلى الإنقلاب على هذه الديمقراطية.

و في الجانب الآخر نجد الحركة الإسلامية تدافع عن مشروعها بمبررات الشرعية الديمقراطية التي أكدت السلطة على الإعتراف بها و حمايتها، بالرغم من كثير من أدبيات الحركة الإسلامية ترفض الديمقراطية كنظام إجتماعي، فعبد الله جاب الله نفسه يدعو إلى رفض الديمقراطية لأنها تجعل من الشعب مصدر كل سلطة في حين أن المشروع الإسلامي يجعل الله هو مصدر السلطات جميعا، لكن هذه الديمقراطية بالرغم من النقص الذي تتميز إلا أنها قد أثبتت إختيار المشروع الحضاري الإسلامي و هذا كفيل بقبولها كآلية تجعل من الحركة الإسلامية هي البديل الوحيد للسلطة،و لتكريس الديمقراطية و الإلتزام بآلياتها تقدم حركة النهضة الإسلامية الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا التغيير.

الجدول 04: وسائل التغيير الإجتماعي .

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	وسائل التغيير الإجتماعي		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	تحكيم الشرع الإسلامي	\\	\\	\\
02	الحل الإسلامي	\\	\\	\\
03	المشروع الإسلامي	02	0.08	متوسطة
04	الدعوة	01	0.04	ضيقة
05	الإقناع	\\	\\	\\
06	الحوار	23	0.93	شديدة
07	الإضراب السلمي	\\	\\	\\
08	كلمات أخرى	2423	98.97	\\
	المـــــجموع	2448	100	\\

من خلال البيانات الموضحة في الجدول يتضح لنا أن الوسائل التي تقدمها حركة النهضة الإسلامية لإحداث التغيير الإجتماعي متبعة المنهج السلمي يقوم أساسا على مبدأ واحد و أساسي و هو الحوار.
فكل البيانات الرسمية نجدها لا تقدم أي وسيلة أخرى غير التركيز على الحوار بإعتباره هو الوحيد القادر على خلق آليات التفاعل بين كل القوى الإجتماعية الفاعلة في المجتمع حتى نجنب المجتمع تبعات الصراعات التي قد تنشأ من خلال التعارض الموجود بين هذه القوى المتناقضة في البرامج و المشاريع و المناهج، و هذه التناقضات قد ظهرت مباشرة بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ و بين السلطة حول مسائل التغيير الإجتماعي، و هذا ما يجعل من تفعيل دور الحوار ضرورة حتمية يفرضها الواقع السياسي.
فيظهر مفهوم الحوار في البيانات بنسبة 0.93 % أي بتكرار 23 مرة في البيانات الرسمية، فمقارنة بالمفاهيم الأخرى نجد أن هذا المفهوم قد سيطر على كل الوسائل التي تقدمها حركة النهضة الإسلامية لتحقيق التغيير الإجتماعي، إذ نجد بعض المفاهيم الأخرى كمفهوم الدعوة التي نجدها لا تتجاوز نسبة 0.04 %، و بدرجة إنفعالية ضيقة لا تكاد تؤثر في المتلقي، و قد جاءت في البيان على سبيل التأكيد لكل الحركة الإسلامية على إتخاذ الدعوة طريقا أساسيا في ترسيخ المشروع الإسلامي، و قد ورد هذا المفهوم في البيان المؤرخ في 01 جويلية 1991 الذي ينص :"..كما تدعو سائر أبناء الحركة الإسلامية إلى الثبات على طاعة الله و الصبر على الإبتلاء و الإجتهاد في تقديم الصورة الحسنة للناس كافة حول الفهم الصحيح للإسلام و الإلتزام الحسن به والدعوة الراشدة إليه .." و هذه الفترة التي ظهر فيها هذا البيان يحث على ضرورة الإلتزام بالدعوة كسبيل لتحقيق المشروع الإسلامي قد تميز بالتوتر في العلاقات بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ و بين السلطة بعد أن رأت الجبهة الإسلامية أن التغيير لا يحدث في المجتمع الجزائري إلا بالإعتماد على منهج المغالبة الذي يقوم على العصيان المدني والإضراب السياسي السلمي لكن حركة النهضة الإسلامية تؤكد على أن الوسيلة الأكثر فعالية هي الدعوة.
إن تركيز حركة النهضة الإسلامية على الحوار كآلية من الآليات التي يبنى عليها المنهج السلمي إنما يعود إلى وضع الحركة الإسلامية في تلك الفترة التي تميزت بصراع ينذر بوضعية لا تسمح للحركة الإسلامية بالإستمرار في أداء أدوارها المنوطة به، لأن حركة النهضة الإسلامية تدرك تماما أن السلطة ومن ورائها القوى الرافضة للتيار الإسلامي لن تسمح بأي وسيلة كانت أن تفقد مكانتها في المجتمع و المفروض على الحركة الإسلامية أن تعمل على التكيف مع الأوضاع المتغيرة حتى تحافظ على تواجدها و تتمكن من إحداث التغيير الذي تسعى إليه على مراحل متبعة منهج التدرج في التغيير،لأن المنهج الراديكالي الذي تريد الجبهة الإسلامية أن تتبعه سوف يعطي فرصة للسلطة من أجل إعاقة المشروع الحضاري الإسلامي.
فالبيان المؤرخ في 27 جانفي 1992 ينص على : ".. و رغبة منا في تطويق الأزمة حتى نقوى على حل مشاكلنا السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية ندعو للحوار الجاد بين الأطراف المعنية في الحكم

والمعارضة... و في الختام، فإننا نذكر بأن الحوار هو أحسن وسيلة لحل المشاكل و السير قدما نحو بناء الدولة وتنظيم شؤون المجتمع..".

إن مبدأ الحوار الذي يقوم عليه منهج حركة النهضة الإسلامية من أجل تأسيس المجتمع الإسلامي الذي تعمل من أجله، إنما هو مبدأ إسلامي قام عليه المنهج النبوي في الدعوة الإسلامية الأولى، إذ نجد أغلب النصوص الإسلامية تدعو إلى إتخاذ الحوار أساسا في العلاقات مع كل الفئات و الأطراف حتى مع غير المسلمين، و هذا نجده في دعوة الإسلام التي تدعو إلى خلق قنوات الحوار مع غير المسلمين من أهل الكتاب في قوله تعالى : " و جادلهم بالتي هي أحسن " أي ينبغي على كل داعية يهدف إلى تحقيق مشروعه أن يبتغي سبيل الحوار من أجل منح الفرصة للآخر حتى يطلع على المشروع الذي يحمله هذا الداعية، وكل هذا الغرض منه هو الحفاظ على المشروع الحضاري الإسلامي الذي يتميز بالعدالة.

لقد أكدت حركة النهضة الإسلامية بأنها تسعى بكل الإمكانات المتوفرة لديها من أجل الإبتعاد عن مواقع الصدام و الصراع مع السلطة مهما كانت الظروف و المتغيرات و ألتزمت بإحترام مبادئ الديمقراطية وعملت على تكريس مبدأ الحوار الذي هو المبدأ الفعلي الوحيد الذي يقوم عليه المنهج السلمي، ودعت كل القوى الفاعلة في المجتمع من أجل الإلتزام بهذا المبدأ، لأن الحوار يقرب وجهات النظر و يكشف مواضع الإختلاف بين كل التيارات مهما كانت درجة الإختلاف بينها، فكل النتائج التي توصلنا إليها من خلال تحليلنا للبيانات الرسمية لحركة النهضة الإسلامية تؤكد تبنيها للمنهج السلمي في التغيير الإجتماعي.

و إذا كانت حركة النهضة الإسلامية تؤكد رفضها لمنهج القوة و تلتزم بإتباع المنهج السلمي في التغيير فما هو موقفها من منهج السلطة الذي إتخذته ضد الحركة الإسلامية ؟

الفئة الثالثة: موقف حركة النهضة الإسلامية من منهج السلطة.

الجدول 05: إستخدام منهج القوة ضد الحركة الإسلامية.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	إستخدام منهج القوة ضد الحركة الإسلامية		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	القتل	\\	\\	\\
02	إراقة الدماء	02	0.08	متوسطة
03	الإعتقال	04	0.16	شديدة
04	السجن	01	0.04	ضيقة
05	الإرهاب	\\	\\	\\
06	القمع	\\	\\	\\
07	التهديد	\\	\\	\\
08	العنف	01	0.04	ضيقة
09	التخويف	\\	\\	\\
10	العقوبات	\\	\\	\\
11	التهميش	\\	\\	\\
12	الإستفزاز	04	0.16	شديدة
13	الحصار	06	0.24	شديدة
14	كلمات أخرى	2430	99.26	\\
	المـــــجموع	2448	100	\\

من خلال الجدول يتضح لنا أن حركة النهضة الإسلامية تميل إلى الموقف الذي يرى في إستخدام السلطة لمنهج القوة ضد الحركة الإسلامية، فالمفاهيم المستخدمة في البيانات تحمل دلالة على أن السلطة لم تكن تتعامل مع كل التيارات السياسية بمعيار واحد، فالحركة الإسلامية كانت و لا تزال في منظورها العدو الأول الذي يخشى جانبه،بالرغم من أن حركة النهضة الإسلامية لم تكن طرفا مباشرا في النزاع الذي وقع بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ و السلطة، لكن السلطة لا تجد مبررا للتفريق بين تيارات الحركة الإسلامية فكل التيار الإسلامي يمثل تهديدا للسلطة مهما كانت توجهاته أو منهجه، لأن ما يهدد السلطة ليس التنظيم أو الحزب، بل المشروع الحضاري الإسلامي الذي تحمله الحركة الإسلامية و بما وجد من إنتشار و قبول في المجتمع هو الذي يجعل من كل برامج السلطة تصطدم برفض الشعب الذي فقد الثقة في برامج السلطة.

و تظهر في الجدول بعض المفاهيم التي توحي بأن منهج السلطة كان عنيفا في علاقتها مع الحركة الإسلامية، فالسلطة قد إستعملت كل الوسائل بغض النظر عن مدى شرعية هذه الوسائل، فهي لا يهمها إن كانت هذه الوسائل مشروعة في مواجهة الحركة الإسلامية بل الأهم هو وقف إنتشار التيار الإسلامي .

و هذا الموقف يظهر في إستخدام حركة النهضة الإسلامية للمفاهيم التي تدل على عنف السلطة وهي: الحصار، الإستفزاز، الإعتقال، إراقة الدماء، العنف، السجن، بينما إبتعدت عن إستخدام المفاهيم الأخرى مثل: التخويف، التهديد، القمع، الإرهاب، القتل، العقوبات، التهميش، فهذه المفاهيم لا نجد لها إستخدام في كل البيانات مما يدل على أن حركة النهضة الإسلامية تتحفظ في إستخدام المفاهيم التي يمكن أن تتخذها السلطة كمبرر لممارسة العنف عليها، أو تتهمها بتبني منهج القوة في عملية التغيير الإجتماعي.

لكن هذا لم يمنع حركة النهضة الإسلامية من التعبير عن موقفها، فنجد أن مفهوم الحصار قد ظهر في البيانات بنسبة 0.24 % ما يعادل 06 تكرارات و بدرجة إنفعالية شديدة، والحصار هو إحدى الوسائل التي إهتدت إليها السلطة للتضييق على الإسلاميين وإعاقة مسيرتهم، وإن كانت السلطة تبرر لجوئها إلى الحصار من أجل تهدئة الأوضاع و أنه إجراء لابد منه في الظروف المتوترة حفاظا على الصالح العام لكن النتائج بعد ذلك أثبتت أن هدف السلطة لم يكن إلا من أجل دفع الحركة الإسلامية لإتخاذ منهج العنف ومنح الفرصة لأنصار الصراع داخل التيار الإسلامي للعمل على مواجهة السلطة ليكون لها المبرر الشرعي للقضاء عليها، وهذا الطرح قد حذر منه عبد الله جاب الله في البيان المؤرخ في:08 جوان 1991 الذي ينص:"..ثم طرح الشيخ (جاب الله) مسألة الحصار و أن مدته كبيرة يجب المسارعة لرفعه والحذر من التعرض لوضعيات إستفزازية قد تسبب تطورات خطيرة لا يعلم مداها إلا الله و قد تتعرض خلالها البلاد إلى هزات بسبب الإصطدامات المحتملة بين أنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ و قوات حفظ الأمن..".

كذلك نجد مفهوم الإستفزاز يظهر بنسبة 0.16 % بما يعادل أربعة تكرارات، و قد جاء هذا المفهوم في سياق التحذير من النتائج التي يؤدي إليها إستفزاز السلطة للحركة الإسلامية، خاصة و أن الحركة الإسلامية تجمع في إطارها تيارات تختلف في توجهاتها منها التيار الجهادي الذي يبحث عن مواقع الفشل في العملية السياسية التي لا يؤمن بها أصلا و لكن الظروف أرغمته على الإندماج فيها، والإستفزاز الذي تمارسه السلطة إتجاه الحركة الإسلامية سوف يمنح الفرصة لأنصار هذا التيار وهو ما يشكل تهديدا للمجتمع وللعلاقات الإجتماعية، بالإضافة إلى ذلك تظهر المفاهيم الأخرى الدالة على موقف حركة النهضة الإسلامية من منهج السلطة مثل: إراقة الدماء، الإعتقال، السجن و العنف و هذه المفاهيم جاءت لتذكير السلطة بالمنهج الذي تتبعه في التعامل مع الحركة الإسلامية، و قد ظهرت مجموع هذه المفاهيم بنسبة 0.32 % وبدرجة إنفعالية مختلفة من مفهوم إلى آخر بين شديدة و ضيقة، لكنها كلها جاءت في سياق التأكيد على أن منهج السلطة عنيفا في التعامل مع الحركة الإسلامية.

لقد كانت الحركة الإسلامية مشكلة من مزيج من التيارات التي تختلف في مناهجها و في تصوراتها فمنهم السلفيون الذين لا يؤمنون بالعمل السياسي بل يرون في دخول الحركة الإسلامية في الميدان السياسي إضفاء للشرعية على سلطة فاقدة للشرعية و الواجب هو البحث عن الوسائل التي تساعد على التغيير الجذري للواقع الإجتماعي،وهذا التيار قد أرغمته الأوضاع على قبول العملية السياسية.

أما التيار الثاني الذي له تأثيرا كبيرا في الحركة الإسلامية هو التيار الإخواني الذي يؤمن إيمانا كليا أن العمل السياسي هو الوحيد الذي يمكّن للمشروع الإسلامي و يحمي جهود الدعوة من الضياع، و يعتمد هذا التيار على منهج التدرج في التغيير، أي التركيز على المرحلية في تأسيس المجتمع الإسلامي.

و هذا التيار الذي تمثله حركة النهضة الإسلامية قد أدركت أن الواجب على الحركة الإسلامية هو الإبتعاد عن إستخدام الخطاب السياسي العنيف ضد السلطة لأنها تعلم أن السلطة لن تقبل بالحركة الإسلامية كمنافس حقيقي لها، و أنها سوف تستخدم كل المناهج لمنع إنتشارها في المجتمع ،ويبدو أن السلطة كذلك قد أدركت أن الحركة الإسلامية بتركيبتها هاته يمكن جرها إلى مواقع الصدام بإستفزاز العناصر المتشددة فيها للقيام بسلوكات تكون مبررا شرعيا تتخذه السلطة لإقصاء الحركة الإسلامية من الساحة الإجتماعية لكن ما هو مؤكد أن حركة النهضة الإسلامية التي كثيرا ما عبرت عن رفضها لمنهج القوة و تأكيدها على أن المنهج السلمي الذي يعتمد على شرعية العمل السياسي هو المنهج الأسلم للتغيير الإجتماعي، و هذا ما سوف نتأكد منه من خلال تحليلنا لفئة المقارنة بين فئات التحليل في الجدول التالي.

الفئة الرابعة: فئة المقارنة بين فئات التحليل

جدول 06: يمثل فئة المقارنة بين فئات التحليل.

الترتيب	الفئات	التكرار	النسبة %	الإنفعالية
01	مدى إستخدام منهج القوة	09	8.25	ضيقة
02	مدى إستخدام المنهج السلمي	82	75.22	شديدة
03	موقف حركة النهضة الإسلامية من منهج السلطة	18	16.51	شديدة
	المـــجـــمـــــوع	109	100	\\

توضح البيانات التي تظهر في الجدول أن المنهج المتبع من طرف حركة النهضة الإسلامية لا يعتمد أبدا على القوة ، بل هو منهج سلمي يهدف إلى إقامة المجتمع الإسلامي مستبعدة الصراعات و المواجهات مع أي كان،وهذا ما توضحه بيانات الجدول إذ نجد أن إستخدام المفاهيم الدالة على إتخاذ منهج القوة لا تتجاوز نسبة 8.25 % و بتكرار 09 مرات من مجموع 109 في كل البيانات و بدرجة إنفعالية ضيقة وهي نسبة أضعف من أن نجعل منها دليلا على تبني حركة النهضة الإسلامية منهج القوة في التغيير الإجتماعي

إضافة إلى أن المعطيات الميدانية و الوقائع تؤكد أن حركة النهضة الإسلامية كانت بعيدة كل البعد عن ميدان الصراعات الإجتماعية التي دارت فصولها بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ و بين السلطة التي لم تفرق بين أنصار الإتجاه الراديكالي في الحركة الإسلامية و بين أصحاب المنهج السلمي.

بينما نجد المفاهيم التي تحمل دلائل قوية على إلتزام حركة النهضة الإسلامية بالمنهج السلمي بإعتمادها على مبدأ الحوار و خلق علاقات للتفاعل مع كل الأطراف و القوى الفاعلة في المجتمع من أجل دفع الصراعات التي تعيق التطور و الرقي الإجتماعي، و قد ظهرت هذه المفاهيم بنسبة 75.22 % و بتكرار 82 مرة من مجموع 109 و هي نسبة عالية جدا تعبر بصدق عن الظاهرة التي نبحث فيها، خاصة إذا علمنا أن هذه النسبة قد جاءت بدرجة إنفعالية شديدة وهو ما يؤكد تركيز حركة النهضة الإسلامية ورغبتها الملحة في تحقيق التغيير الإجتماعي بالمنهج السلمي، و تبقى المفاهيم المتعلقة بموقف حركة النهضة الإسلامية من منهج السلطة و الذي ترى فيه أنه كان يعتمد على القوة في مواجهة الحركة الإسلامية،قد إحتلت البيانات بنسبة16.51 % وبتكرار18 مرة من مجموع 109 و بدرجة إنفعالية شديدة، و إن كانت النسبة ضعيفة نسبيا بالمقارنة مع النسبة الكلية و هذا ما يحمل على الإعتقاد أن حركة النهضة الإسلامية بالرغم من أنها ترفض منهج السلطة الذي تتعامل به مع الحركة الإسلامية لأنه يتعارض مع مبدأ الديمقراطية الذي يمنح الحق لكل الفئات الإجتماعية للتعبير بكل حرية عن طموحاتها و خياراتها من غير إكراه، لكن حركة النهضة الإسلامية تحاول أن تتجنب إستخدام المفاهيم التي تدل على ذلك ، فالسلطة دائما تعتبر الخطاب الإسلامي عنيفا مهما كانت موضوعاته، و إتهام السلطة بإستخدام العنف ضد الحركة الإسلامية هو مصوغ للسلطة لممارسة العنف ضد حركة النهضة الإسلامية بتهمة التحريض عليها .

لقد أكدت حركة النهضة الإسلامية منذ تأسيسها أنها تسعى بكل ما أوتيت من أجل تأسيس المجتمع الإسلامي، وتغيير الأوضاع الإجتماعية السائدة بإخراج المجتمع من مرحلة النظام الإشتراكي المفلس إلى النظام الإسلامي الذي تسوده العدالة الإجتماعية، و هذا ما أكدته في البيان التأسيسي إذ تقول : " إن الجماعة الإسلامية التي نذرت نفسها منذ ما ينوف عن ستة عشرة سنة للتمكين لدين الله في هذا البلد المسلم من خلال تبنيها للمنهج التغييري الشامل المستمد من فكر الإخوان المسلمين لتشعر بأنها إحدى البانيات الأساسيات لصرح الحركة الإسلامية التي بلغت بفضل الله ما بلغت من خلال ما أمدتها و تمدها به من رجال وجهود و أموال و تشعر أيضا أنه من واجباتها ولاية أمر الناس و قيادتهم و توجيههم و تنظيمهم لتستطيع إعادة دولة الإسلام التي عرف المسلمون فيها العزة و نعموا بالسعادة و أقاموا صروح العدالة و قوضوا قوائم الظلم و طمسوا معالم الكفر و أوقدوا مشاعل الإيمان ...".(116)

و هذا يتحقق في نظر حركة النهضة الإسلامية عن طريق تبني المنهج السلمي الذي يقوم على الحوار الذي هو أساس كل العلاقات الإجتماعية،فالبرغم من أنها تتقاطع مع كل الفعاليات السياسية المعارضة التي تدعو إلى التغيير الجذري للأوضاع، إلا أنها ترفض إستخدام المناهج التي تؤدي إلى الصراع الإجتماعي لذلك

كان إبتعادهم عن لغة الخطاب الشعبوية، وإغراقهم في النخبوية و لهذا تركزت قاعدة حركة النهضة الإسلامية في الجامعات والإطارات المتعلمة،فلغة حركة النهضة الإسلامية لا يفهمها الجميع لأنها تبحث في خلق مؤسسات لا تزول بزوال الرجال، فالنظام الذي كانت تعمل من أجل إقامته قد يكون بعيدا عن أفهام العامة، يقوم على تصور فكري يعطي الأولوية للنشاط السياسي في إطار الضوابط الشرعية " فهي ترى بأن أهم ضوابط العمل السياسي الضابط الشرعي و تصورات الحركة الإستراتيجية ومبادئها في العمل السياسي والحريات العامة والفردية والجماعية، والتعددية الحزبية والتناوب على السلطة ".

نتيـجـــة:

لقد أكدت البيانات أن حركة النهضة الإسلامية لم تكن أبدا تسعى إلى تبني منهج القوة في التغيير الإجتماعي بل ترفضه رفضا مطلقا وتدعو كل الفعاليات الإجتماعية إلى إستبعاده، وتؤكد أن المنهج االسلمي هو الوحيد الكفيل بتحقيق التغيير السلمي المبني على الحوار الجاد الذي يساعد على خلق علاقات وروابط متينة بين كل التيارات الفاعلة في المجتمع،وهذا من أجل التعاون على تغيير الأوضاع الإجتماعية و الخروج بالمجتمع من المرحلة التقليدية التي يسود فيها الإستبداد السياسي إلى مرحلة المجتمع الإسلامي الذي تسوده العدالة الإجتماعية و المساواة بين جميع الطبقات الإجتماعية.

إن هذا المنهج الذي إعتمدته حركة النهضة الإسلامية، قد دفع تهمة العنف عن الحركة الإسلامية بحيث برهنت للمجتمع عامة أن إستخدام العنف و القوة ليست ميزة للحركة الإسلامية، فتعدد المناهج و إختلاف الأفكار و المشارب ليست حكرا على التيارات التي تزعم أنها ديمقراطية فقط، بل حتى الحركة الإسلامية تمتاز بخاصية التنوع الفكري والتعدد المنهجي، و تعترف أنه من الضروري إشعار الناس بإمكانية إختلاف الأفهام و إشتجار الاراء داخل البديل الإسلامي،و تؤكد حركة النهضة الإسلامية أن السلطة نفسها هي التي منحت الفرصة لبعض التيارات المتشددة في الحركة الإسلامية التي ترى في أن التغيير الإجتماعي لا يتحقق وأن المجتمع الإسلامي لا يقوم إلا عن طريق القوة و الصراع مع السلطة التي لا تؤمن بالتداول على السلطة وهذا بسبب لجوء السلطة إلى إستخدام منهج القوة في مواجهة الحركة الإسلامية و الإستفزازات التي إتبعتها في التعامل معها؛ إن حركة النهضة الإسلامية التي تعتبر حزب النخبة الإسلامية وما عرف عنها من واقعية الطرح وسعيها الجاد إلى الإبتعاد عن مواقع الصراع مع السلطة لم تكن بعيدة عن المحيط الثقافي الذي بلور الفكر السياسي الإسلامي وظهر عندها الإستخدام الدائم للنصوص الدينية بغرض حمل الجمهور على الإلتفاف حول البرنامج السياسي لهذا الحزب،متبعة في ذلك أسلوب الترغيب الذي يهدف إلى تكريس المنهج السلمي و يبعد منهج القوة عن الحركة الإسلامية.

3.2.1.5. حركـــة المجتمع الإســـلامـــي:

3.2.1.5. 1. ظروف تأسيس حركة المجتمع الإسلامـي:

لقد كانت جماعة محفوظ نحناح من أشد المعارضين للعمل السياسي مفضلين العمل الدعوي التربـوي لذلك حين فتح مجال التعددية الحزبية ومنحت الحرية في تأسيس جمعيات مدنية فضلت جماعة محفوظ نحناح التخندق في المجتمع بتأسيس جمعية الإرشاد و الإصلاح في سنة 1989، التي تعد إمتداد لعقدين من الزمن من العمل من أجل تأسيس المجتمع الإسلامي، لكن فجأة ومن غير سابق إنذار أعلن محفوظ نحناح عن تأسيس حزب سياسي في أواخر سنة 1990، بالرغم من المعارضة الشديدة التي أبداها محمد بوسليماني -الذراع الأيمن لمحفوظ نحناح- الذي رفض الحزبية السياسة و بقي على رأس جمعية الإرشاد والإصلاح وحجته في ذلك هو أن السياسة تدنس الضمير،لأن السياسي سوف يضطر إلى الإبتعاد عن مبادئه إذا إقتضت العملية السياسية ذلك.

لكن محفوظ نحناح ومن معه قرروا دخول عالم السياسة و برروا هذا التغيير في منهجهم بمحاولة الحفاظ على كيانهم وهذا أكدوه في بياناتهم بالقول : " في 06 ديسمبر 1990 بعد إختلاط الحابل بالنابل أعلنت جماعة الشيخ محفوظ نحناح عن تأسيس حزب سياسي جديد (بعد أن نفضت أيديها من كل محاولات إصلاح ذات البين أو التعاون مع الأحزاب الإسلامية القائمة التي كانت تطلب الإندماج و الذوبان الكامل في كياناتها) وجدت الجماعة نفسها مضطرة إلى حفظ كيانها من تهديدات الداخل و الخارج (عبر منهجية التميّز) فأعلنت عن ميلاد (حركة المجتمع الإسلامي: - حماس) ".(117)

لكن إذا رجعنا إلى تحليل الظروف السياسية لتلك الفترة يتضح لنا جليا معنى محاولة الحفاظ على كيانهم إذ في هذه الفترة بالذات عرفت الساحة السياسية تطورات كبيرة، تمثلت في تأكيد الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن عزمها في إحتواء كل الفعاليات الإجتماعية، وقد ظهر ذلك في إصرار عباسي مدني على رفض أي مبادرة للتحالف الإسلامي، بل كل ما كان يريده هو ذوبان كل التيارات الإسلامية في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وبما أن هذا المخطط الذي يريد عباسي مدني تطبيقه سوف يؤدي بالزعماء الإسلاميين إلى فقدان مكانتهم الإجتماعية، كان لابد عليهم من الحفاظ على هذه المكانة عن طريق تأسيس أحزاب سياسية تتكلم بأسمائهم تكون منافسة للجبهة الإسلامية للإنقاذ، فالأمر لا يتعلق بمسألة الإختلاف في البرامج أو المناهج بقدر ما يهدف إلى الحفاظ على الزعامة المهددة بالفكر الشمولي للجبهة الإسلامية.

و هذه الخطوة التي بدأها محفوظ نحناح وجدت كل الدعم من السلطة التي كانت تبحث عن أي وسيلة لإيقاف مد الجبهة الإسلامية للإنقاذ، إذ سوف يؤدي تقسيم القاعدة الإسلامية بين ثلاثة أحزاب مختلفة في مناهجها إلى إضعاف وجودهم الإجتماعي، ويقلل من خطرهم على السلطة.

و قد تمكنت حركة المجتمع الإسلامي من الحصول على الإعتماد القانوني، وعقدت مؤتمرها التأسيسي في29ماي 1991،الذي تم فيه إعتماد القانون الأساسي والنظام الداخلي واللوائح الضابطة للمسار السياسي

و تم إنتخاب محفوظ نحناح رئيسا للحزب، ويعد هذا المؤتمر هو المؤتمر التأسيسي الأول في تاريخ الحركة الإسلامية،لأن حركة النهضة الإسلامية سوف تعقد مؤتمرها في سنة 1994 وأما الجبهة الإسلامية للإنقاذ فإن مؤتمرها لم ينعقد إلى حد اليوم.

وتعرف حركة المجتمع الإسلامي بأنها "حركة سياسية شعبية إصلاحية شاملة شعارها:العمل والعدل والعلم وثوابتها: الإسلام، واللغة العربية، والإنتماء للأمة الإسلاسية، والنظام الجمهوري والحريات الخاصة والعامة والتداول السلمي على السلطة من خلال الـواقعية و المـوضوعـية و المرحلية ".(118)

و تقوم مبادئ حـركة المجتـمع الإسـلامي على " الإسلام بمصادره و مقاصده بإعتباره قوة جمع و توحيد وضبط لتوجيهات الأمة وتطلعاتها، و مصدر إلهام و تجديد و عنصر تفاعل للشعب و رعاية مصالحه عبر الإجتهاد الجماعي ".(119)

و إنطلاقا من هذا المبدأ فإن حركة المجتمع الإسلامي لن تتأخر في توظيف تراث الحركة الإسلامية، فهي كذلك تعتبر نفسها هي الوريث الشرعي للحركة الإسلامية، وهي الإمتداد الطبيعي للحركة الوطنية وجهود جمعية العلماء المسلمين، و تهدف من خلال ظهورها في الساحة السياسية إلى محاولة بعث الإسلام من جديد في المجتمع، و مـن أجـل تحقيق و تجسيد مبادئ أول نوفمبر.

و هذه المبررات كثيرا ما وجدناها عند كل تيارات الحركة الإسلامية، فالجبهة الإسلامية كانت أول من أدعى أنها هي الوريث الشرعي للحركة الإسلامية، ثم وجدنا نفس الخطاب لحركة النهضة الإسلامية و حركة المجتمع الإسلامي.

وإذا أخذنا هذا الخطاب من ناحية الوجود التاريخي لقادة الأحزاب الإسلامية و دورهم الفعال في ترشيد الصحوة الإسلامية، فسوف يكون من المنطقي توظيف هؤلاء الزعماء لرصيدهم التاريخي، فلا أحد ينكر الأدوار الفعالة التي قام بها عباسي مدني أو علي بن حاج أو عبد الله جاب الله أو محفوظ نحناح أومحمد بوسليماني و غيرهم كثير فـي تأسيس الحركة الإسلامية المعاصرة في الجزائر.

لكن الخلفية الحقيقية لهذا الخطاب هو تأثير ميكنيزمات السياسة فـي منهـج هـؤلاء القـادة، إذ أصبـح هـدف تحقيق أكبر قاعدة إجتماعيـة هـي الأولـوية التي تركز عليها كـل الأحزاب السياسـية، و بكـل الوسائـل حتى لو إضطرت إلـى توظيف مسيرتهم التاريخية.

لكن قد تكون حركة المجتمع الإسلامي إلى جانب حركة النهضة الإسلامـية أكـثر واقعـية مـن الجـبهة الإسلامية للإنقاذ فمنهجهما الإخواني يدفعهما إلى إتخاذ العمل السياسي منهجا في عملية التغيير والإصلاح والظهور في شكل حزب سياسي يخضع للمعايير الحزبية المعترف بها في النظام الديمقراطي.

3.2.1.5. 2. أدبيات حركة المجتمع الإسلامي حول بعض القضايا المعاصرة:

3.2.1.5. 2. 1. موقف حركة المجتمع الإسلامي من شرعية السلطة الحاكمة:

إن البحث في الأصول التاريخية لحركة المجتمع الإسلامي ينتهي بنا إلى تلك التجربة الطويلة في المعارضة التي خاضتها الحركة الإسلامية ضد السلطة المركزية، فقد كان محفوظ نحناح و جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر من أشد المعارضين و الرافضين للسلطة، و البيان الذي أرسل إلى نظام بومدين سنة 1976 و الذي حمل عنوان إلى أين يا بومدين ؟ دليل كاف على عدم إعترافهم بشرعية السلطة الحاكمة.

لكن هذه التجربة المريرة في مجال المعارضة الإسلامية قد ساهمت في نضج الوعي السياسي لدى جماعة الإخوان المسلمين،إذ لم يحققوا من الصدام مع السلطة إلا الإضطهاد والتهميش،وهذا ما أثر سلبا على المشروع الإسلامي و أعاق مسيرته و منعه من الوصول إلى مرحلة الدولة، و نتيجة لهذا النضج في الفكر السياسي عند قادة حركة المجتمع الإسلامي تمكنوا من صياغة فلسفة جديدة تقوم أساسا على الإعتراف بالسلطة مهما كانت طبيعتها، و بذلك تبتعد عن مواقع الصراع و الصدام معها ولعل هذه الرؤية لم تكن مطروحة عند التيار الإسلامي لأنه دائما يعتمد على نقد السلطة من أجل تحقيق أكبر قاعدة إجتماعية.

إن هذا التطور في الممارسة السياسية لم يكن وليد الصدفة فقد إستفادت حركة المجتمع الإسلامي كثيرا من تجربتها في المعارضة، وهذا ما جعلها " تراجع طرق عملها السياسي فحدث عليه الكثير من التعديل، لقد إكتشفت بقوة التجربة أنها لا تحصد من أسلوب المواجهة السافرة والمباشرة مع النظام غير العزلة والإضطهاد والضعف،لذا عملت على الإستفادة ليس من أخطاء ماضيها فحسب بل من خصومها الشيوعيين الذين إستطاعوا بعد تخليهم عن الصراع المباشر من التسرب والتوغل إلى الأجهزة والمراكز الحساسة ".

لعل هذا الموقف الذي إتخذته حركة المجتمع الإسلامي هو الذي جعل السلطة تراهن عليها في تعويض الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فالسلطة التي تبحث عن معارضة شكلية قد وجدت في موقف حركة المجتمع الإسلامي ذريعة لإقصاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ وتهميش حركة النهضة الإسلامية بإعتبارهما يشكلان معارضة حقيقية لها وزنها الإجتماعي،كما أن هذا الموقف قد وضع حركة المجتمع الإسلامي في موقع إتهام من طرف الأحزاب الإسلامية،فقد أصبحت تنظر إلى حركة المجتمع الإسلامي بأنها تعمل على تزييف الوعي الإسلامي بخلق وضعية للجماهير الشعبية بعيدة عن الواقع الحقيقي فالإعتراف بشرعية السلطة في ظل هذه المتغيرات معناه التآمر على المشروع الإسلامي.

إلا أن ما يمكن إستخلاصه هو ذلك الإختلاف الفكري و المنهجي في التعامل مع الواقع الإجتماعي على مستوى النشاط السياسي الإسلامي، فكل تشكيلة سياسية إنما تبني تصوراتها السياسية إعتمادا على تجاربها في ميدان التغيير الإجتماعي، فالإختلاف الفكري و المنهجي بين التيارات الإسلامية ليس وليد الممارسة السياسية بل يعود إلى أيام العمل في الساحة الدعوية التربوية.

3.2.1.5. 2. 2. موقف حركة المجتمع الإسلامي من الديمقراطية:

في الحقيقة أن الديمقراطية لم تمثل إشكالا في فقه حركة المجتمع الإسلامي لأنها ترى أنه من الضروري طرح هذا المفهوم على المستوى العملي لا على الصعيد الإصطلاحي، فالعبرة من الديمقراطية كما يطرحها محفوظ نحناح إنما بالمعاني" فإذا كانت الديمقراطية تمكن الشعب من إختيار رجاله وبرامجه والدفاع عن هويته وإختياراته الأساسية في الإقتصاد و التوجهات الكبرى فما جدوى الجدل في أصل الكلمة فلسفيا ". (120)

فالديمقراطية هي مرحلة من مراحل تطور الفكر الإنساني في مجال التنظيم السياسي فنأخذ منها ما يناسب قيمنا الثقافية و يحقق تجسيد إرادة الشعب في إختيار ممثليه بكل حرية، بعيدا عن الإكراهات السياسية و هذا ما عبر عنه محفوظ نحناح بقوله : " ..ليست الديمقراطية نظاما يدعي الكمال أو العصمة لكنه في كل الحالات يبقى أفضل النظم السياسية الموجودة، و ليست الديمقراطية عقيدة و لا دينا جديدا ولا ينبغي لها أن تكون كذلك إنها منهج يهدف إلى تحقيق حكم الشعب لا أكثر..".

وبهذه الرؤية للديمقراطية حاولت حركة المجتمع الإسلامي أن تحافظ على علاقتها بكل التيارات السياسية فهي تبحث دائما عن سبل التواصل مع كل الفعاليات الإجتماعية،سواء كانت الإسلامية الوطنية أو اللائكية لذلك كان محفوظ نحناح ينادي بفتح قنوات الحوار مع كل الأطياف و قد عبر عن هذا الموقف في المؤتمر التأسيسي بقوله: " نحن لا نرفض الديمقراطية و لا الشورى، فمن قبل بالديمقراطية قلنا تعالى أهلا بك نحن أهل ديمقراطية و من رفض الديمقراطية و قال بالشورى قلنا تعالى أهلا بك نحن أهل شورى ".(121)

فحركة المجتمع الإسلامي تحاول أن تكون حلقة وصل بين التيارات الإسلامية و التيارات الديمقراطية ولتأكيدهذا الإتجاه لجأت إلى إختراع مصطلح يبدوغريبا في المنظور السياسي سمي بمفهوم الشوراقراطية وهو يجمع بين نظام الشورى الإسلامي والنظام الديمقراطي العلماني، ولسنا ندري كيف تمكنت حركة المجتمع الإسلامي من أن تجمع بين مفهومين أو نظامين متناقضين تماما.

3.2.1.5. 2. 3. موقف حركة المجتمع الإسلامي من التعددية الحزبية:

إذا قلنا بأن حركة المجتمع الإسلامي هي حلقة الربط بين مختلف التيارات السياسية فمعنى ذلك أنها ترى بأن هذا الإلتقاء بين هذه التيارات لا يتم إلا عن طريق التعددية الحزبية، و كل ذلك يتم في نطاق الحفاظ على المصلحة الوطنية فهي لا ترى في التعددية عامل فرقة و صراع كما ترى الجبهة الإسلامية للإنقاذ بل ترى في ذلك ظاهرة صحّية تؤدي إلى إلتفاف القوى السياسية حول المشروع النهضوي الوطني وإنطلاقا من هذه الرؤية"دعا محفوظ نحناح إلى تجميع القوى وتجنب التصارع الداخلي ونادى بالمزاوجة بين التيار الوطني و التيار الإسلامي، و أعتبرهما تيار واحد تعرض للإنقسام بفعل سموم و مكر بعض الإستئصاليين ودعاة التمزيق المعروفين بمواقفهم التاريخية المخزية من القضايا الوطنية والإسلامية ".

و يظهر هذا التوجه في الإعتراف المطلق بالتعددية الحزبية في السياسة العامة للحزب التي إنبثقت عن المؤتمر التأسيسي في المبدأ الأول الذي تقوم عليه التوجيهات السياسية و هو دعم التعددية و الديمقراطية و النظام الجمهوري؛ فهذا المبدأ في فقه حركة المجتمع الإسلامي سوف يمنح فرصة لكل التيارات للتعبير عن أفكارها في إطار الحوار الوطني، فهو العامل الأساسي للوحدة و هو الوحيد الكفيل بالحفاظ على مكتسبات الدولة الوطنية أما رفض الآخر فسوف يؤدي إلى الإنغلاق على الذات و هو ما يفوت الفرصة على الإسلاميين في الإستفادة من تجارب الغير التي قد تساعد في بناء الدولة الإسلامية، فالدولة لا تبنى إلا بتكاثف الجهود والكفاءات حتى وإن كانت لا تنتمي إلى التيار الإسلامي، ولهذا الواجب على الإسلاميين الإنفتاح على كل الأطياف السياسية،لدفع الإستبداد والأحادية و تكريس مبدأ التداول على السلطة التي هي من أولويات الحركة الإسلامية؛ وبهذه المواقف التي إتخذتها حركة المجتمع الإسلامي إتجاه هذه القضايا تكون قد حلت إشكالا كبيرا لا يزال يشكل قضية جوهرية في الفكر الإسلامي إلى غاية يومنا هذا، فبين الإعتراف بالديمقراطية والتعددية الحزبية لا تزال التيارات الإسلامية تواجه إشكالية المشاركة السياسية. لكن هذه المواقف قد وضعت حركة المجتمع الإسلامي في موضع عدم الرضى من طرف أغلب التيارات الإسلامية ففي منظورهم أن الممارسات السياسية لحركة المجتمع الإسلامي أدت إلى تمييع قضية الحركة الإسلامية وتهجينها، فالهدف المنشود الذي تسمو إليه الحركة الإسلامية هو إعادة بناء الدولة الإسلامية على منهاج دولة الخلافة وبعث الإسلام من جديد في المجتمع نقيا خاليا من شوائب السياسة و تراكماتها. الواضح أن حركة المجتمع الإسلامي قد أحدثت نموذجا مميزا في منهج الحركة الإسلامية لم تكن التيارات التيارات الإسلامية قدعرفته بعد، وهذا ما شكل عائقا في تعاملهم معها، لكن هذا المنهج قد أكسبها موقعا محترما في الخارطة السياسية وجعل طرحاتها تحضى بالقبول حتى عند المعارضين للخيار الإسلامي.

3.3.2.1.5. منهج حركة المجتمع الإسلامي في التغيير الإجتماعي:

بعد أن عرضنا بالتحليل و الدراسة لمناهج التغيير الإجتماعي عند كل من الجبهة الإسلامية للإنقاذ و حركة النهضة الإسلامية، و التي توصلنا من خلال بياناتهما الرسمية خلو مناهجهما من إستخدام منهج القوة بالرغم من أن الكثيرين يتهمون الحركة الإسلامية بأنها حركة ذات منهج عنيف تبحث عن التغيير الإجتماعي بكل الوسائل و المناهج المتوفرة لها، و هذا كما توصلنا إليه من قبل يرفضه الواقع .

و في هذا السياق سوف نعرض بالتحليل لمنهج حركة المجتمع الإسلامي التيار الذي يعتمد على المنهج الإخواني في التغيير، و يمثل تنظيم حركة الإخوان المسلمين في الجزائر، و هذا التيار يوصف بالإعتدال و الوسطية في الحركة الإسلامية في الجزائر.

تحليل البيانات:

مجموع كلمات البيانات = 1353 كلمة.

$$\text{النسبة المئوية} = \frac{\text{التكـــــرار}}{\text{مجموع كلمات البيانات}} \times 100$$

الفئة الأولى: إستخدام منهج القوة في التغيير الإجتماعي.

الجدول 01: رفض شرعية السلطة الحاكمة.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	رفض شرعية السلطة الحاكمة		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	الإستبداد	01	0.07	ضيقة
02	الطغيان	\\	\\	\\
03	الظلم	\\	\\	\\
04	الجور	\\	\\	\\
05	التسلط	\\	\\	\\
06	الخيانة	01	0.07	ضيقة
07	الإنتهاز	01	0.07	ضيقة
08	الإنحراف	01	0.07	ضيقة
09	كلمات أخرى	1349	99.70	\\
	المـــــــجموع	1353	100	\\

توضح لنا البيانات الموضحة في الجدول أن حركة المجتمع الإسلامي كانت بعيدة كل البعد عن إستخدام المفاهيم التي تدل على رفض شرعية السلطة الحاكمة، فلا نجد في كل البيانات إلا بعض المفاهيم السطحية التي لا تحمل أي إتهام للسلطة بعدم الشرعية أو رفض النظام الإجتماعي، بالرغم من أن حركة المجتمع الإسلامي تعمل من أجل إقامة المجتمع الإسلامي الذي يسود فيه النظام الإسلامي وهذا يتعارض مع النظام السائد الذي تتبناه السلطة.

فنجد أن المفاهيم التي إستخدمت في هذه البيانات في سياق رفض شرعية السلطة الحاكمة، لا تزيد عن أربعة مفاهيم بنسب ضعيفة جدا لا تتجاوز 0.07 % أي بتكرار واحد لكل مفهوم من مجموع كل البيانات و بدرجة إنفعالية ضيقة لا تأثير لها في نفسية المتلقي، كما لا نجد هذه المفاهيم تحمل دلالة على عدم

الرضى عن السلطة الحاكمة، فمفهوم الإستبداد جاء في البيان لتوضيح موقف حركة المجتمع الإسلامي من الحكومات الإستبدادية من غير أن تشخص ما إن كانت هذه السلطة التي ترفض إستبدادها هي السلطة في الجزائر أم غيرها، و قد ظهر هذا المفهوم بتكرار واحد في البيان التأسيسي المؤرخ في: 30 ماي 1991 إذ ينص على :"..أن حركة المجتمع الإسلامي تساند أي توجه نحو التحرر والإنعتاق من الحكومات الإستبدادية و الخروج إلى دائرة مشاركة الجماهير في صناعة القرار و إتخاذ المواقف...".

ففي هذا البيان لا يظهر مفهوم الإستبداد في السياق الذي يوحي بأن حركة المجتمع الإسلامي تطعن في شرعية السلطة، كذلك مفهوم الخيانة فظهوره في البيان التأسيسي كذلك لا نلمس فيه إتهام مباشر للسلطة بخيانة عهد الشهداء كما يذكر البيان :" ..دعم المسيرة الديمقراطية لإقرار الأمن و الإستقرار و الحفاظ على مكسب التعددية الحزبية في نطاق الثوابت و التنافس الأخلاقي من أجل المصلحة العليا للأمة و الوطن بعيدا عن التآمر و الخيانة لعهد الشهداء و المصلحين المجددين من جمال الدين الأفغاني و محمد عبده إلى الإمام الشهيد حسن البنا و المودودي و إمام النهضة الجزائرية عبد الحميد بن باديس و المفكر مالك بن نبي - رحمهم الله جميعا-..".

ويبقى مفهومي الإنتهاز و الإنحراف لا يحملان أية دلالة على إتهام السلطة بعدم الشرعية أو الدعوة إلى عدم الإعتراف بشرعيتها، ففي البيان المؤرخ في 29 جوان 1991 نجد:"..الإنحراف عن المعركة من الفقر و الجهل و التبعية إلى المعركة الداخلية على الشعارات نزعا وتعليقا... ظهور الإنتهازيين السياسيين من جديد بطريقة 19 مارس 1962.."، فموضع هذان المفهومان في هذا البيان لا نجد فيه ما يدل على أن حركة المجتمع الإسلامي ترفض شرعية السلطة، و في الواقع أن هذا الأمر كان متوقعا من حركة المجتمع الإسلامي إنطلاقا من أدبياتها التي غالبا ما تبتعد عن الطعن في شرعية السلطة، و كل ما كانت تعمل من أجله حركة المجتمع الإسلامي هو حمل الحركة الإسلامية من أجل تجنب مواجهة السلطة عن طريق إعترافها بشرعية السلطة و التعامل معها في إطار الشرعية الدستورية و إبتعادها عن الخطاب العنيف الذي يوحي إلى السلطة بتهديد مكانتها من طرف الحركة الإسلامية .

و ليس إبتعاد حركة المجتمع الإسلامي عن إستخدام المفاهيم التي ترفض شرعية السلطة يعبرعن إنحرافها عن المشروع الحضاري الإسلامي، بل على العكس فهي تؤمن إيمانا قطعيا بأن مخرج المجتمع الجزائري من الوضعية الإجتماعية التي يعيشها إنما يتحقق فقط في إطار المجتمع الإسلامي وهذا ما أجمع عليه في المؤتمر التأسيسي، ففي البيان التأسيسي نجد : "..العمل على إرساء أسس الدولة الإسلامية بالطرق الشرعية كتابا و سنة، و بإتخاذ أسباب النصر بالمرحلية - الموضوعية - الواقعية ، و هي تتطلب مقومات النصر: العلم - العمل - العدل و حب الناس أجمعين...".

و التغيير الذي تنشده حركة المجتمع الإسلامي يقوم على مبدأ المرحلية، و هذا المبدأ من المبادئ الأساسية في منهج الإخوان المسلمين التي تعمل دائما من أجل الإبتعاد عن الصراعات مع السلطة، لأن الصراع مع

السلطة لا يؤدي إلا إلى عرقلة مسار الحركة الإسلامية و تأخير عملية التغيير الإجتماعي، لأن الجهد الذي يفترض أن تصرفه الحركة الإسلامية في التغيير تصرفه في صراع لا يؤدي إلا إلى تعطيل الجهود.

إن التجربة التاريخية التي قضاها زعماء حركة المجتمع الإسلامي في مجال الدعوة و المعارضة منذ ظهور الحركة الإسلامية في المجتمع الجزائري قد أكسبتهم خبرة في مجال مناهج التغيير، فالعمل من أجل قيام المجتمع الإسلامي هو هدف قديم متجدد، و واجب الحركة الإسلامية أن تتفاعل مع التغيرات التي تحدث في المجتمع، فليس العمل السياسي إلا أحد المراحل التي تمر بها الحركة الإسلامية في مسارها نحو تحقيق المجتمع الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية، فإذا كانت الحركة الإسلامية في المراحل الأولى من تكوينها تعتمد على الدعوة تحت السرية و التنظيم غير الشرعي فإنها اليوم تتمتع بكل الحقوق المكفولة لكل التيارات السياسية، و هذا تعتبره حركة المجتمع الإسلامي مكسب حققته عبر مراحل النضال الطويلة و الذي ما يزال مستمرا.

فمعارضة السلطة ليس حكرا على التيارات المتشددة فقط بل حتى حركة المجتمع الإسلامي تمارس المعارضة منذ سنوات طويلة و تاريخ الحركة الإسلامية يستوقفنا عند مرحلة من مراحل المعارضة المباشرة للسلطة، إذ في سنة 1976 ظهرت جماعة الموحدون المكونة من الأعضاء الذين سوف يؤسسون حركة المجتمع الإسلامي، و على رأسهم محفوظ نحناح و محمد بوسليماني و أعلنوا معارضتهم المباشرة للمشاريع التي تتبناها السلطة و ما نتج عن تلك المعارضة كما وضحناه في الفصل الأول.

فهذه التجارب التاريخية قد أضافت إلى رصيد حركة المجتمع الإسلامي تطورا جديدا في المنهج، إذ أصبحت تدرك تمام الإدراك أن إتخاذ الخطاب الإسلامي العنيف لا يزيد السلطة إلا إصرارا على رفض الحركة الإسلامية، و تبني منهج القوة لا يؤدي إلا إلى فقدان الحركة الإسلامية لما حققته من مكاسب طيلة ثلاثة عقود من النضال من أجل التغيير الإجتماعي.

و إذا كانت حركة المجتمع الإسلامي لا تستخدم في بياناتها المفاهيم التي تدل على عدم الإعتراف بشرعية السلطة و التحريض عليها، فهل تدعو إلى إستخدام الوسائل التي تدل على تبني منهج القوة في التغيير؟

و هذا السؤال يمكن أن نجيب عليه من خلال تحليلنا لبيانات الجدول التالي :

الجدول 02: وسائل التغيير الإجتماعي.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	وسائل التغيير الإجتماعي		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	الجـهـاد	\\	\\	\\
02	الـقـــوة	\\	\\	\\
03	الحـرب	\\	\\	\\
04	الـقـــتل	\\	\\	\\
05	العنـف	\\	\\	\\
06	التخريـب	\\	\\	\\
07	الـتـدمـيـر	\\	\\	\\
08	التعذيـب	\\	\\	\\
09	الإختطاف	\\	\\	\\
10	العصـيان	\\	\\	\\
11	المقـاومـة	\\	\\	\\
12	الــدفـاع	\\	\\	\\
13	كلمات أخرى	1353	100	\\
	المـــــــجموع	1353	100	\\

تعبر بيانات الجدول تعبيرا واضحا عن رفض حركة المجتمع الإسلامي لأي دعوة إلى العنف أو أي إستخدام للمفاهيم التي تحمل دلائل منهج القوة، و هذا واضح في مسيرتها منذ تأسيسها إذ عبرت في مؤتمرها التأسيسي سنة 1991 كما يدل على ذلك البيان التأسيسي على أن منهج حركة المجتمع الإسلامي يقوم على الحوار بين كل الأطراف و خلق علاقات للتواصل و قنوات للحوار بين فصائل الحركة الإسلامية من جهة و بين الحركة الإسلامية و السلطة و كل التيارات السياسية من جهة أخرى و كما ورد نصا في البيان التأسيسي: "..هذا و إن الحركة ليست وسيلة يومها و إنما هي إمتداد لمسيرة رسالية و جهادية تمتد إلى ما بعد الإستقلال، و قد توصل المؤتمر إلى النتائج التالية :.....

إعتماد الإعتدال و الحوار بين جميع أبناء الأمة نظاما و أحزابا و جمعيات و أفراد، ونبذ كل أشكال العنف و التطرف سواء من النظام أو المعارضة و إحترام إرادة الشعب و البعد عن أساليب الضغط للتشبث بالسلطة أو الوصول إليها..".

إن خلو البيانات من أي مفهوم يحمل دلالة على الدعوة إلي إستخدام الوسائل العنيفة في التغيير الإجتماعي ليجعلنا نقف على ذلك الإختلاف الجوهري في المناهج و الخطابات بين تيارات الحركة الإسلامية، فإذا كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ و حركة النهضة الإسلامية قد إتخذتا المنهج السلمي مع وجود نوع من الخطاب العنيف الذي يحمل الرفض المطلق للسلطة و مشاريعها فإن خطاب حركة المجتمع الإسلامي لا نلحظ فيه ما يسيء إلى السلطة أو يحرض ضدها، كما لا نجد أي مدلول لتبني منهج القوة أو إتخاذ العنف كوسيلة في تغيير الأوضاع الإجتماعية.

و لعل هذا مرتبط إرتباطا وثيقا بالظروف التي ظهرت فيها حركة المجتمع الإسلامي كحزب سياسي، فكما بيناه في ظروف التأسيس أن أغلب شيوخ جمعية الإرشاد و الإصلاح التي سيتولد منها حزب حركة المجتمع الإسلامي كانوا يرفضون العمل الحزبي و يرون أن النشاط في إطار الحزبية هو تضييق للعمل الإسلامي وكان محمد بوسليماني يقول أن السياسة تدنس الضمير، لذلك رفض رفضا مطلقا النشاط الحزبي، لكن الظروف الإجتماعية التي كانت تنذر بوقوع إنفصام بين قطاعات المجتمع نتيجة للتدهور في العلاقات بين السلطة و تيارات الحركة الإسلامية التي تتخذ من الخطاب العنيف أداة لتغيير الوضع الإجتماعي قد أرغمت حركة المجتمع الإسلامي على الظهور في الساحة السياسية متبنية الخطاب المعتدل الذي لا يتعرض للسلطة بأي من الإتهامات باحثة عن خلق التوازن السياسي للحفاظ على تواجد الحركة الإسلامية في الساحة السياسية وإظهار المنهج المعتدل والخطاب العقلاني الواقعي في منهج الحركة الإسلامية.

إن التغيير الإجتماعي كما تراه حركة المجتمع الإسلامي لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق التدرج و هو مبدأ في منهج الإخوان المسلمين و هذا ما يفرض عليها أن تتعامل مع الواقع كما هو لا كما يمكن أن يكون فالحركة الإسلامية لا تزال بعد في مرحلة تأكيد الوجود و لم تبلغ بعد مرحلة التأسيس الفعلي لمشروعها الحضاري، فهي تعاني من رفض على الصعيد العالمي ففي كل المجتمعات تظهر الحركات الإسلامية تعاني الإضطهاد و التهميش و إقصاء لمشروعها، وهذا ما يساعد السلطة في الجزائر على إقصاء الحركة الإسلامية بإختلاق أية تهمة يمكن أن تبرر لها هذا الإقصاء، و العقلاء من الحركة الإسلامية ذوي التفكير العقلاني الواقعي ملزمون بإجتناب مواقع المواجهة مع السلطة مهما كانت الظروف و العوامل المؤدية إلى ذلك، و هذا هو الخطاب الذي إعتمدته حركة المجتمع الإسلامي في ظل تلك الصراعات التي ميزت العلاقة بين الإسلاميين و السلطة.

إن حركة المجتمع الإسلامي التي دائما ما تنادي بالمنهتج السلمي و تدعتو التيارات الإسلامتية للإعتدال و إتخاذ الوسطية في تحقيق مشروعهم الحضاري، و سوف نبحث في الفئة التالية فيما إذا كانت هي حقا تسعى إلى تبني المنهج السلمي في التغيير الإجتماعي.

الفئة الثانية: إستخدام المنهج السلمي في التغيير الإجتماعي.

الجدول 03: إحترام مبادئ الديمقراطية.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	إحترام مبادئ الديمقراطية		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	الديمقراطية	17	1.25	شديدة
02	الحرية	12	0.88	شديدة
03	التداول على السلطة	\\	\\	\\
04	الشرعية الدستورية	01	0.07	ضيقة
05	سيادة الشعب	\\	\\	\\
06	إرادة الشعب	04	0.29	شديدة
07	إختيار الشعب	\\	\\	\\
08	طموحات الشعب	03	0.22	متوسطة
09	الإنتخابات	03	0.22	شديدة
10	كلمات أخرى	1314	97.11	\\
	المـــجـمـوع	1353	100	\\

يوضح الجدول أن المفاهيم المتعلقة بإحترام مبادئ الديمقراطية و التي تدل على أن المنهج المتبع من طرف حركة المجتمع الإسلامي يتسم بالسلم و الإبتعاد عن القوة و الدعوة إلى اللجوء إلى العمل المسلح و الدليل على ذلك هو ظهور المفاهيم المتعلقة بإحترام مبادئ الديمقراطية في البيانات الرسمية بشكل واضح وبدرجة إنفعالية شديدة تدل على عمق المعنى الذي تحمله هذه المفاهيم، و الرغبة الملحة لحركة المجتمع الإسلامي في التجسيد الفعلي لمبادئ و آليات الديمقراطية التي تتغنى بها السلطة و تتهم الإسلاميين بأنهم بأعداء الديمقراطية.

فنجد أن مفهوم الديمقراطية في البيانات قد إحتل نسبة 1.25 % من مجموع البيانات و هو ما يدل على أن هذا المفهوم أساسي في منهج حركة المجتمع الإسلامي، و الديمقراطية كما تعتبرها هي أساس تنظيم المجتمع و أحد العوامل المؤدية إلى تحقيق المشروع الإسلامي، و الواجب على التيارات الإسلامية أن تستفيد من آليات الديمقراطية في الوصول إلى الهدف الذي حددته الحركة الإسلامية منذ ظهورها والإبتعاد عن الجدالات العقيمة حول شرعية هذا المفهوم و مدى قبول المشروع الإسلامي به، و كما قال محفوظ نحناح :" إذا كانت الديمقراطية تحقق إحترام رغبة الشعب في إختيار ممثليه فلا داعي في البحث في أصل الكلمة الفلسفي "، و قد ذكرناه في موقف حركة المجتمع الإسلامي من الديمقراطية سابقا.

و قد ورد هذا المفهوم في كل البيانات التي نعتمد عليها في الدراسة إما بمفهوم الديمقراطية نفسها أو بمفهوم التعددية الحزبية و هما من المفاهيم الكثيرة الإستخدام من طرف حركة المجتمع الإسلامي فليس الديمقراطية في منظور حركة المجتمع الإسلامي إلا آلية من الآليات التي تحقق إرادة الشعب في إختياره للمشروع الإسلامي، و هذا في الواقع ليس مقصورا على حركة المجتمع الإسلامي فحسب، بل كثير من العلماء و الدعاة المعاصرين النشطين في مجال الحركة الإسلامية يفضلون القراءة المعاصرة لمفهوم الديمقراطية بحيث يحاولون تجنب الجدل حول المفهوم الفلسفي للديمقراطية و إتخاذها كآلية فقط تحقق مبدأ الشورى في إختيار الحاكم، و تبريرهم في ذلك هو أن الديمقراطية قد فرضت نفسها في واقع المجتمعات الإنسانية و لا مجال لرفضها أو معاداتها، إضافة إلى ذلك فهي تتسم بمميزات تمكن الشعوب من القضاء على الإستبداد السياسي بالطرق السلمية و الحضارية.

كما يظهر في البيانات مفهوم آخر له دلالة عميقة على إحترام مبادئ الديمقراطية و هو مفهوم الحرية الذي يتواجد بنسبة 0.88 % أي بما يعادل 12 تكرار في البيانات و بدرجة إنفعالية شديدة، و هذا ما يضيف تأكيد آخر لحركة المجتمع الإسلامي على تركيزها على العمل في إطار الشرعية الديمقراطية، بفتح المجال و الحرية لكل المجتمع في ممارسة الحقوق السياسية و إختيار المشروع الحضاري الذي يحقق طموحات الشعب، فقد ورد في البيان المؤرخ في 14 جانفي 1992 ما نصه : " ..إن قواعد الممارسة السياسية أثبتت للرأي العام الداخلي و الخارجي أن للشعب الجزائري قدرة على معرفة خصومه و أصدقائه، فليثبت هذا الشعب مرة أخرى أنه أهل للحفاظ على وحدته و طموحاته و حرياته و هويته ..".

وتبقى المفاهيم الأخرى كمفهوم إرادة الشعب، الإنتخابات، طموحات الشعب و الشرعية الدستورية تظهر في البيانات بنسب متفاوتة بين نسبة 0.29 % لمفهوم إرادة الشعب، و نسبة 0.22 % لمفهومي طموحات الشعب و الإنتخابات، أما مفهوم الشرعية الدستورية فلا نجدها تظهر في البيانات إلا بتكرار واحد، وهذه المفاهيم نجدها في البيانات بدرجات إنفعالية مختلفة من شديدة إلى متوسطة فضيقة، وكلها تعبر عن مدى إحترام حركة المجتمع الإسلامي لمبدأ الديمقراطية.

إن تصريح حركة المجتمع الإسلامي بتبنيها للمنهج السلمي المؤسس على إحترام مبادئ الديمقراطية و العمل على إضفاء الشرعية على كل المشاريع التي تتبناها السلطة بالرجوع إلى إحترام إرادة الشعب في إختيار مشروعه الحضاري بكل حرية، وهذا الموقف من الديمقراطية الذي إتخذته حركة المجتمع الإسلامي قد أوقع السلطة إشكالية إتهام الحركة الإسلامية بالعنف وإستخدام منهج القوة في التغيير، فقد عمدت السلطة في كثير من المواقع إلى تضييق عمل الإسلاميين بتهمة العداء للديمقراطية.

لقد أكدت حركة المجتمع الإسلامي جرأتها في كسر أحد الطابوهات التي غالبا ما تبتعد الحركة الإسلامية عن الإعتراف بها وهي الديمقراطية، فأغلب التيارات الإسلامية ترى في إعترافها بالديمقراطية مساس بأحد المبادئ التي يقوم عليها الفكر الإسلامي، و قد ظهر هذا واضحا في موقف علي بن حاج من الجبهة

الإسلامية للإنقاذ الذي يرى في الإيمان بالديمقراطية من الكفر، لأن الديمقراطية لا يمكن أن تكون مجرد آلية للوصول إلى تحقيق المشروع الحضاري الإسلامي بل هي نظام إجتماعي شامل يمنح الفرص المتساوية لكل التيارات للتعبير عن مواقفها حتى و إن كانت هذه المواقف تتعارض مع روح الشريعة الإسلامية، لكن حركة المجتمع الإسلامي فيما يبدو لم تكن تهدف إلى الإعتراف بالديمقراطية من حيث هي نظام إجتماعي بقدر ما كانت تسعى إلى خلق نوع من التوازن الإجتماعي بالحفاظ على وجود الحركة الإسلامية في الساحة السياسية بعد ظهور بوادر إقصائها من طرف السلطة بحجة أنها عدو للديمقراطية التي دفع الشعب الجزائري ثمنا باهظا لتكريسها و الحفاظ عليها.

و مهما تكن تبريرات حركة المجتمع الإسلامي التي دفعتها للإعتراف بالديمقراطية إلا أن ذلك قد ساعدها في الإستمرار و فرض وجود التيار الإسلامي المتبني للمنهج السلمي و الخطاب المعتدل، هذا المنهج الذي يتخذ من الحوار و الدعوة وسائل للتغيير الإجتماعي.

الجدول 04: وسائل التغيير الإجتماعي .

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	وسائل الإصلاح الإجتماعي		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	تحكيم الشرع الإسلامي	01	0.07	ضيقة
02	الحل الإسلامي	04	0.29	شديدة
03	المشروع الإسلامي	09	0.66	شديدة
04	الدعوة	\\	\\	\\
05	الإقناع	\\	\\	\\
06	الحوار	08	0.59	شديدة
07	الإضراب السلمي	\\	\\	\\
08	كلمات أخرى	1331	98.37	\\
	المـــجموع	1353	100	\\

لقد أكدت حركة المجتمع الإسلامي على سلمية المنهج و الوسائل المستخدمة في التغيير الذي تعمل من أجل إحداثه في المجتمع الجزائري، و البيانات الموضحة في الجدول تدل على أنها تدعو إلى فتح حوار شامل بين كل الأطراف، و هذه الدعوة وجدناها عند حركة النهضة الإسلامية، ويعود ذلك إلى المرجعية الفكرية لهذين الحزبين و هي منهج الإخوان المسلمين القائم على الحوار مع كل الأطراف، خاصة حول المسائل

الـتي تشكل مـوضع صـراع بين الحـركة الإسـلامية و السلـطة، لأن المشـروع الإسـلامي الـذي هو المخرج الوحيد الذي تنشده المجتمعات الإسلامي لا يمكن تحقيقه إلا بإتفاق كل الأطراف حول جدية المشروع الإسلامي في خلق الحل المناسب للمشاكل التي يتخبط فيها المجتمع.

يوضح لنا الجدول أن حركة المجتمع الإسلامي تعطي أولوية كبيرة وأهمية متميزة للمشروع الإسلامي و هذا ما يظهر من خلال بياناتها إذ نجد مفهوم المشروع الإسلامي في البيانات بنسبة 0.66 % أي بما يعادل 09 تكرارات في البيانات، و بدرجة إنفعالية شديدة، و هذا ما يجعلنا نؤكد بأن حركة المجتمع الإسلامي لا تجد الحلول للمشاكل التي يعيشها المجتمع إلا في النظام الإسلامي، و هي التي كانت و لا تزال تقدم البديل الإسلامي و تناضل من أجله منذ السنوات الأولى لظهور الحركة الإسلامية، و الواقع قد أثبت فشل جميع الأنظمة الإجتماعية في النهوض بالمجتمعات الإسلامية و اللحاق بهم بالركب الحضاري.

فالإشتراكية التي زعمت السلطة أنها النظام المثالي و الوحيد الذي يحقق العدالة الإجتماعية قد أخفقت في ذلك وإنهارت عرى الدولة الوطنية وسقطت الشعارات الزائفة التي تزعم أن الإشتراكية هي التي تحقق السعادة للمجتمع، و موقف حركة المجتمع الإسلامي من الإشتراكية موضح في موقف جماعة الموحدون الذي فصلناه في الفصل الأول.

كما أن النظام الليبرالي الذي تسعى السلطة إلى تجسيده بعد أن قوضت مظاهرات أكتوبر 1988 أركان النظام الإشتراكي، لا يجدي نفعا و لا يحقق النهضة الحضارية المرجوة منه و التي تسعى الجماهير الشعبية إلى التطلع إليها، و هذا ما يجعل من المشروع الإسلامي هو الوحيد القادر على تحقيق طموحات الشعب، وهذا الخطاب الإيديولوجي الذي تتبناه حركة المجتمع الإسلامي نجده عند كل التيارات الإسلامية فكما وجدناه عند الجبهة الإسلامية للإنقاذ من قبل وجدناه عند حركة النهضة الإسلامية، وهو في الواقع وإن كان يعبرعن رؤية واقعية للحركة الإسلامية إتجاه القضايا الإجتماعية وسبل الخروج من هذه الوضعية، فإنها تستخدم الخطاب الديني للتأثير في الشعور الإجتماعي بحكم العلاقة التاريخية التي تربط الجزائريين بالإسلام، ولعل هذا الخطاب نفسه هو الذي حمل السلطة على إتهام الحركة الإسلامية بتسييس الدين، لأنها كما تدعي أن الإسلام ملك لكل الجزائريين مهما كانت إنتماءاتهم السياسية.

و إذا كانت حركة المجتمع الإسلامـي تركز على المشـروع الإسلامـي فإنها لا تهـمل أحـد المبادئ الأسـاسية في المنهج السلـمي وهو الحـوار، فنجد أن مفـهوم الحـوار يظهـر في البيانات بنسبة 0.59 % أي ما يعـادل 08 تكرارات وبدرجة إنفعالية شديدة، و الحوار كما وجدناه عند حركة النهضة الإسلامية من الأسس التي يقوم عليها المنهج السلمي، لأنه يعطي الحق للآخر في التعبير عن آرائه و برامجه بكل حرية، فالبيان المؤرخ في:01 جويلية 1991 ينص على:"..وكانت الحركة ومازالت تنادي بضرورة الحوار و المشاورة بعيدا عن شبح التلويح بالتهديد المفضي إلى التجاوزات الكبيرة التي لا تحمد عقباها و يكون لها أثر سلبي على الحل الإسلامي و على السلامة الوطنية و المسار الديمقراطي و حقوق الإنسان وكرامة المواطن .."

فسياق وجود مفهوم الحوار يدل على أنه هو الوسيلة الفعالة لخلق العلاقات التي تساعد على مناقشة الأزمة وفق طرح عملي من غير إقصاء أو تهميش لكل الفئات الإجتماعية.

بينما نجد في هذه البيانات أن حركة المجتمع الإسلامي ترفض اللجوء إلى الإضراب السياسي السلمي كوسيلة لتحقيق التغيير مهما كانت سلمية هذا الإضراب، لذلك فإنه لا وجود لهذا المفهوم إطلاقا في بيانات حركة المجتمع الإسلامي، و السبب في ذلك يعود إلى طبيعة المنهج الذي تعتمده حركة المجتمع الإسلامي فهي تؤكد أنها ترفض كل ما من شأنه أن يوحي إلى السلطة بإستخدام العنف، و الإضراب السلمي يعتبر أحد الوسائل المتبعة في منهج المغالبة الذي إعتمدته الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فمهما كانت سلمية الإضراب إلا أنه يعبر بشكل أو بآخر على الرفض العلني للسلطة، و الذي عبر عنه سعيد مخلوفي بأنه أحد الوسائل التي تؤدي إلى التغيير الجذري، و حركة المجتمع الإسلامي كما وضحناه من قبل لا تسعى إلى التغيير الجذري بقدر ما يفرض عليها منهجها إتباع المرحلية في التغيير.

إن البيانات الرسمية التي تعبر عن موقف حركة المجتمع الإسلامي لتدل دلالة واضحة على تشبثها بالمناهج السلمية التي تستخدم الوسائل السلمية المؤسسة على الحوار بين كل الأطراف من أجل المشاركة في وضع الحلول التي تعيق التقدم الإجتماعي، فهذه المناهج السلمية كما تساعد على التقدم تساعد كذلك على الخروج من الوضعية الإستبدادية التي تعيشها السلطة و تفرضها كل المجتمع، فالتغيير الحقيقي لا يتحقق إلا عن طريق المرحلية التي تتجنب الوقوع في الإستبداد السياسي الجديد لأن التغيير الجذري يؤدي إلى فتح فرص الإستبداد السياسي أو كما ورد في البيانات تمنح الفرصة " لظهور الإنتهازيين السياسيين من جديد بطريقة 19 مارس 1962 " .

و إذا كانت حركة المجتمع الإسلامي قد أكدت أنها ترفض تبني منهج القوة و تسعى إلى تفعيل المنهج السلمي في التغيير الإجتماعي، فما هو موقفها من المنهج الذي إتخذته السلطة في علاقاتها مع الحركة الإسلامية، وهذا المنهج قد عبرت عنه الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحركة النهضة الإسلامية بأنه عنيف و أن السلطة قد إتخذت منهج القوة ضدها، و ما ظهور بعض الخطابات العنيفة في الحركة الإسلامية التي تدعوا إلى إستخدام القوة ما هو إلا رد فعل على منهج السلطة.

و هذا سوف نتحقق منه من خلال تحليلنا لبيانات الجدول الخاص بفئة موقف الحركة الإسلامية من منهج السلطة المتخذ ضدها.

الفئة الثالثة: موقف حركة المجتمع الإسلامي من منهج السلطة.

الجدول 05: إستخـدام منهـج القـوة ضـد الحـركة الإسـلامـية.

الترتيب	وحدة السياق / وحدة التسجيل	إستخدام منهج القوة ضد الحركة الإسلامية		درجة الإنفعالية
		التكرار	النسبة %	
01	القتل	\\	\\	\\
02	إراقة الدماء	\\	\\	\\
03	الإعتقال	02	0.14	ضيقة
04	السجن	\\	\\	\\
05	الإرهاب	\\	\\	\\
06	القمع	\\	\\	\\
07	التهديد	\\	\\	\\
08	العنف	01	0.07	ضيقة
09	التخويف	\\	\\	\\
10	العقوبات	\\	\\	\\
11	التهميش	02	0.14	ضيقة
12	الإستفزاز	01	0.07	ضيقة
13	الحصار	02	0.14	ضيقة
14	كلمات أخرى	1345	99.40	\\
	المـــــجموع	1353	100	\\

من خلال الجدول يتبين لنا أن موقف حركة المجتمع الإسلامي من منهج السلطة الذي إتخذته ضد الحركة الإسلامية غير واضح، إذ لا نجد إلا بعض المفاهيم التي لا تعبر عن الموقف الحقيقي لحركة المجتمع الإسلامي، فنجدها تتعرض بالتنبيه إلى المعتقلين من أبناء الحركة الإسلامية الذين يعانون في معتقلات السلطة من غير أن نلمس فيه ما يحدد موقفها من هذا الإجراء الذي تتخذه السلطة، كما نجد كذلك إستخدام لمفهوم الحصار في سياق التحذير منه، لأنه يعيق مسار الديمقراطية و يفوت على المجتمع فرصة الإستفادة من هذه المكاسب، بالإضافة إلى مفهومي التهميش و الإستفزاز و العنف، و هي مفاهيم لا توضح الموقف الفعلي لحركة المجتمع الإسلامي، فنجد أن مجموع المفاهيم المستخدمة و التي يفترض فيها أن توضح موقف حركة المجتمع الإسلامي من منهج السلطة ضد الحركة الإسلامية، و الذي ترى فيه الجبهة الإسلامية

للإنقاذ و حركة النهضة الإسلامية بأنه منهج يعتمد على القوة، و هذا ما أدى إلى ظهور بعض التيارات المتشددة في الحركة الإسلامية متخذة منهج عنيف في مواجهة منهج السلطة، لا تتجاوز نسبة 0.56 % أي ما يعادل 08 تكرارات من مجموع البيانات و بدرجة إنفعالية ضيقة، و هي نسبة لا تكاد تعبر بشكل فعلي عن موقف حركة المجتمع الإسلامي.

و يظهر إستخدام مفهوم الإعتقال في البيانات بنسبة 0.14 % و بدرجة إنفعالية ضيقة، بالرغم من أن هذا المفهوم محوري في خطابات الحركة الإسلامية نتيجة لما يتعرض له أفرادها من إعتقالات وسجون من طرف السلطة، فهذا الإجراء هو الإجراء المفضل لدى السلطة الإستبدادية التي لا تعترف بالمعارضة وخاصة الإسلامية منها، و يمكن إرجاع إبتعاد حركة المجتمع الإسلامي عن إستخدام هذا المفهوم إلى عدم تعرض أفرادها للإعتقال على عكس الجبهة الإسلامية التي تعرض قادتها للإعتقال من طرف السلطة.

كذلك نجد مفهوم الحصار تشير إليه الحركة في بياناتها بنسبة 0.14 % و بدرجة إنفعالية ضيقة، و لا يزيد ظهور هذا المفهوم إلا للدعوة لفتح باب الحوار بين كل الفعاليات و الأحزاب، ففي البيان المؤرخ في 05 جوان 1991 نجد : "..و لذلك فإن المطلب الأساسي هو ضرورة التعجيل برفع الحصار المضروب على الشعب و فتح باب الحوار مع كل الفعاليات و الأحزاب ..."، فبالرغم أن الحصار هو أحد الوسائل المهمة في منهج السلطة في مواجهة إنتشار الحركة الإسلامية و التي تستخدمه دائما كلما أحست بتهديدها لمواقع السلطة، إلا أن حركة المجتمع الإسلامي لا ترى في ذلك ما يمكن أن نعتبره عنفا ضد الحركة الإسلامية.

كما نجد مفهوم التهميش يظهر في البيانات بسنبة 0.14 % و بدرجة إنفعالية ضيقة كذلك، و بالرغم من أن هذا المفهوم قد ورد للتحذير من تهميش الحركة الإسلامية الذي تمارسه عليها السلطة، إلا أن ذلك لم يضف شيئا للمعنى الذي يمكن أن نستنتج منه موقف حركة المجتمع الإسلامي من موقف السلطة.

إن ما يمكن أن نستخلصه من هذه الفئة و المعطيات التي حددتها البيانات الموضحة في الجدول أن حركة المجتمع الإسلامي تجنبت توضيح موقفها من منهج السلطة، بالرغم من أنها مثلها مثل كل تيارات الحركة الإسلامية تعرضت لكل أنواع الإقصاء و التهميش و ممارسة كل الضغوطات عليها، و لكن الخطاب الذي كانت تستخدمه قيادة الحركة قبل ظهور التعددية لم يعد له مكان في ظل تغير الأوضاع، فهذا التغيير في الأوضاع يستوجب تغيير في المنهج والخطاب، فمادامت السلطة قد تخلت عن جزء من إستبدادها و منحت بعد مسيرة شاقة نوعا من الحرية و لو كانت شكلية فالمفروض على الحركة الإسلامية أن تغير منهجها و خطابها و تبتعد عن كل ما من شأنه أن يوحي للسلطة بأن الحركة الإسلامية لا تزال تعتبر هي العدو الوحيد لها و لتواجدها، فالديمقراطية التي تتغنى بها السلطة لا تزال بعد في مرحلة المخاض و لم تصل بعد مرحلة البلوغ حتى تنساق الحركة الإسلامة وراء الخطابات الشعبوية التي لا تعتمد على تخطيط إستراتيجي يحفظ مكاسب الحركة الإسلامية،وهذا ما أرغم حركة المجتمع الإسلامي على تبني منهج الوسطية والإعتدال و هو ما حقق إستمرار الحركة الإسلامية.

بعد أن توصلنا إلى الفصل في التحليل بين المناهج التي يمكن أن تتبع من طرف حركة المجتمع الإسلامي يمكننا في هذه الفئة تأكيد مدى تبنيها للمنهج السلمي أم لمنهج القوة من خلال مقارنتنا لنتائج فئات التحليل.

- فئة المقارنة بين فئات التحليل.

جدول 06: يمثل فئة المقارنة بين فئات التحليل.

الترتيب	الفئات	التكرار	النسبة %	الإنفعالية
01	مدى إستخدام منهج القوة	04	5.33	ضيقة
02	مدى إستخدام المنهج السلمي	62	82.66	شديدة
03	موقف حركة المجتمع الإسلامي من منهج السلطة	09	12	ضيقة
المجموع		75	100	\\

إن بيانات الجدول تحمل دلالة واضحة عن سيادة المنهج السلمي في مسار حركة المجتمع الإسلامي التغييري ، فنجد أن البيانات الرسمية تستخدم المفاهيم الدالة على سلمية المنهج المتبع بنسبة 82.66 % و هي نسبة كبيرة جدا مقارنة بالنسب الأخرى، وبدرجة إنفعالية شديدة تحمل تأثيرا مباشرا في نفسية المتلقي، و دلالتها في ذلك هو أن حركة المجتمع الإسلامي ترى في أن المنهج الوحيد الذي ينبغي للحركة الإسلامية أن تتبعه هو المنهج السلمي الذي يعتمد على المرحلية والتدرج في التغيير.

بينما تظهر نسبة إستخدام منهج القوة في التغيير لا يتجاوز نسبة 5.33 % و بدرجة إنفعالية ضيقة تعبر بصدق عن المنهج الحقيقي الذي إعتمدته حركة المجتمع الإسلامي، في حين يظهر موقف حركة المجتمع الإسلامي من منهج السلطة بنسبة12 %، وهي نسبة تحمل دلالة على أن منهج السلطة ليس عنيفا بالدرجة التي إتهمته بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ و حركة النهضة الإسلامية، و في نظر حركة المجتمع الإسلامي أن ظهور بعض التيارات المتشددة في الحركة الإسلامية لا يعود إلى منهج الذي إتخذته السلطة ضد الحركة الإسلامية بل يمكن في وجود بعض التيارات التي تؤمن بالقوة و الدخيلة على الحركة الإسلامية لأن المسار التاريخي للحركة الإسلامية قد تميز بالقمع من طرف السلطة و لم تلجأ الحركة الإسلامية بالرغم من ذلك إلى تبني منهج القوة و بقيت محافظة على خط سيرها الدعوي التربوي، ففي البيان المؤرخ في 05 جوان 1991 يقول :"..و الجزائر في هذه الأيام عاشت كابوسا فعليا بسبب تغافل الحكومة عن المطالب الحقيقية للجماهير الطامحة في المشروع الإسلامي و بسبب تصرفات بعض الأطراف المحسوبة على الحركة الإسلامية ممن وفرت فرصة إجهاض المشروع الإسلامي و هيأت أجواء حالة الطوارئ ..".

فالأزمة التي تولدت في المجتمع الجزائري لم تكن نتيجة للمنهج الذي إتبعته السلطة ضد الحركة الإسلامية فقط بل وجود بعض التيارات الإسلامية التي لا تملك فقه بالواقع و ترى أن العنف يمكنها من تحقيق التغيير الإجتماعي و إقامة الدولة الإسلامية، و هذا منهج قاصر في منظور حركة المجتمع الإسلامي لما ينجر عنه من تفويت الفرصة على المشروع الإسلامي في تأكيد وجوده عبر المرحلية و المنهج السلمي المؤسس على الحوار الفعلي بين جميع الأطراف الفاعلة في الساحة الإجتماعية.

إن عقدين من المعارضة كانت كافية لقيادة حركة المجتمع الإسلامي لتدرك بأن منهج المواجهة و المصادمة مع السلطة لا تؤدي إلى تحقيق الأهداف التي تطمح إليها الحركة الإسلامية، لذلك رأوا ضرورة تغيير هذا المنهج، و قد جسدوا هذه الرؤية في سلوكاتهم السياسية عند تأسيس حركة المجتمع الإسلامي التي بنيت على مفاهيم جديدة في المنظومة الفكرية للحركة الإسلامية، و قد أكدت حركة المجتمع الإسلامي على رفض كل الممارسات التي تقوم بها المعارضة الإسلامية ضد السلطة المركزية.

فإذا كانت الجبهة الإسلامية قد تبنت منهج المطالبة و المغالبة الذي يقوم على سلمية الوسائل المستخدمة و حركة النهضة تبنت منهج المعارضة السياسية السلمية، فإن حركة المجتمع الإسلامي قد إخترعت منهجا غريبا يقوم على الجمع بين المتناقضات، بين الشورى و الديمقراطية، بين المشاركة والمعارضة، و هذا المنهج إنما تم التوصل إليه من خلال فلسفة سياسية أدركتها حركة المجتمع الإسلامي و تقوم على أساس التفريق الإصطلاحي بين الدولة السلطة، وهذا ما وضحه نحناح في الخطاب الإفتتاحي للمؤتمر التأسيسي حين قال : " ..معتمدين التمييز بين الدولة التي ينبغي المحافظة عليها و على إستمراريتها وبين السلطة التي كنا و ما زلنا نعارضها و ننتقد أداءاتها الهشة و عقليتها الأحادية و سلبياتها المتعددة ".

لكن هذه المعارضة لا تكون إلا بالأدوات السلمية من خلال المشاركة في السلطة حتى تتجنب الحركة الإسلامية المواجهة و الصراع.

إنه من الضروري التأكيد على أن حركة المجتمع الإسلامي هي من بين الأحزاب السياسية القلائل التي أولت عناية كبيرة بتحديد المنهج الذي تعتمده في الإصلاح والتغيير، و ما يؤكد ذلك هو أقوال محفوظ نحناح المتمحورة حول ضرورة تحديد المنهج، إذ يقول في هذا الشأن : " إن الحركة الواعية في جماعيتها و طواعيتها و تساميها عن الدنايا هي التي تتميز بوضوح رؤيتها و إلتزام منهجا وعدم تلويث صفائها و حسن إقبالها على الله..".

فحركة المجتمع الإسلامي كانت تأخذ بعين الإعتبار كل التحديات التي تعيق عمل الحركة الإسلامية سواء كانت عوائق داخلية أو حتى خارجية، فالعلاقات الخارجية لها دور كبير في تحديد المنظومة السياسية الداخلية و التيار الإسلامي يواجه رفض في أغلب دول العالم، لذلك كان يفترض في الأحزاب الإسلامية أن تحافظ على أدنى تمثيل لها و لا تسعى للسيطرة على كل القطاعات، لأن ذلك سيعرضها لضغوطات خارجية وهذه الفكرة قد طرحها محفوظ نحناح على قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ عند فوزهم في إنتخابات 1991

حيث صرح بالقول: " لقد أبلغت قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ بأن التيارات الإسلامية تواجه رفضا في كل العالم، لذلك حافظوا على بعض المناصب النيابية وتنازلوا عن الباقي حفاظا على وجود التيارالإسلامي ".

نتيـــجـــة:

لقد أثبتت البيانات و التحليلات أن حركة المجتمع الإسلامي لم تكن يوما تعمل على تفعيل منهج القوة و أن منهجها سلميا يعتمد على المشاركة الفعلية في السلطة قصد إحداث التغيير من خلال مبدأ المرحلية، لأن التغيير الجذري في منظور حركة المجتمع الإسلامي لا يحقق القضاء على بنية النظام الإستبدادي السائد إلا بالوقوع في نظام إستبدادي جديد، و المشروع الإسلامي لا يتحقق إلا بإتخاذ المنهج السلمي لأنه مشروع يهدف إلى إخراج المجتمع من الظلم و الإستبداد إلى العدالة الإجتماعية.

فحركة المجتمع الإسلامي تعمل من اجل المشاركة في السلطة و تبني التدرج في التغيير من الداخل حفاظا على وحدة الدولة التي هي من مبادئ الحركة الإسلامية، فالذي ينبغي أن يتغير هو السلطة و ليست الدولة.

و إذا كانت التيارات الإسلامية تتهم حركة المجتمع الإسلامي بالتواطئ مع السلطة و إعطائها الشرعية بمشاركتها إلى جانب السلطة في تسيير شؤون المجتمع، فإن محفوظ نحناح يرى بأن إتخاذ الإسلاميين موقفا عدائيا من السلطة و هروبهم من المواقع المتقدمة هو الذي أعطى الفرصة لأعداء المشروع الإسلامي للتفرد بقرارات الأمة المصيرية، وأفضل الوسائل لإثبات تواجد التيار الإسلامي هي المشاركة والتغيير من الداخل بالطرق السلمية أو بمعنى آخر إتخاذ منهج الوسطية والإعتدال وتغليب منطق المشاركة على منطق المغالبة.

و إذا كان هذا المنهج يعد غريبا في مسيرة الحركة الإسلامية لأنها كانت تأسس تصوراتها و قاعدتها على نقد السلطة و عدم الإعتراف بشرعيتها، لكنه في الواقع يتناسب و الصفة الحزبية لحركة المجتمع الإسلامي، فهي تسعى من خلال تواجدها في الساحة السياسية إلى الحصول على مناصب نيابية تمكنها من المشاركة في إتخاذ القرارات و صياغة السياسات الوطنية، مما يمنحها فرصة لفرض رؤية التيار الإسلامي في النظام الإجتماعي، فحركة المجتمع الإسلامي إنما هي تشكيلة سياسية تخضع للقوانين التي تنظم العمل السياسي، و ليست حركة إحتجاجية شعبية، وبنيتها التنظيمية تدل على صفتها الحزبية لذلك كان يفرض عليها أن تؤمن بكل الآليات التي تطرحها المنظومة السياسية على عكس الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي يعتبرها محفوظ نحناح حزب الدهماء أو العامة .

النتائج العامة للدراسة

لقد أثبتت لنا هذه الدراسة أن الحركة الإسلامية لا يمكن دراستها إلا وفق منهجا علميا، ينطلق من تصور أن الحركة الإسلامية ظاهرة إجتماعية تخضع لملابسات ظروف المكان و الزمان، بحيث تتغير معطيات دراسة هذه الحركات بتغير الظرف التاريخي الذي تنشأ فيه، فهي حركات إجتماعية تتحكم فيها عوامل موضوعية لأن دراستها من منطلقات إيديولوجية بإعتبارها حركات مذهبية تنطلق من إسقاطات آلية للنصوص الدينية على الواقع الإجتماعي مما يوقعها في إشكالية التعامل مع هذا الواقع، سوف يجعلنا نبتعد عـن التفسير الحقيقي لتواجد هذه الحركات في الساحة الإجتماعية، التي كانت تبحث عن التغيير بكل الوسائل المتاحة.

فهي حركات تغييرية بالدرجة الأولى تحاول التأسيس للمناهج التي تدفع عملية التغيير الإجتماعي و التغيير في حقيقته هو ظاهرة إجتماعية تتميز بها كل المجتمعات، و تهدف إلى إحداث توازنات في البناء الإجتماعي كلما طرأ ما يهدد توازن النسق.

و ظهور الحركات الإسلامية هو أحد العوامل التي ساعدت على إيجاد نوعا من التغيير، فقد كان ظهورها يهدف إلى تغيير النظام الإجتماعي السائد الذي لم يعد قادرا على إستيعاب التغيرات التي حدثت في البناء و الوظائف الإجتماعية، وهذا التغيير في أغلب حالاته تتحكم فيه ظاهرة الصراع بإعتبار أن التغييرات الجذرية تؤسس دائما على مناهج تتسم بالصراع، و الحركة الإسلامية في الجزائر التي تبنت التغيير الإجتماعي قد إصطدمت بصراع مع السلطة إنتهى بها إلى إتهامها بالعنف و تبني منهج القوة في التغيير.

و من خلال هذه الدراسة فقد توصلنا إلى النتائج التالية:

1- أن الحركة الإسلامية ينبغي دراستها على أساس أنها ظاهرة إجتماعية تخضع لقوانين التطور التاريخي و تحليلها يتم عن طريق التحليل الإجتماعي/ السياسي.

2- أن الحركة الإسلامية تتكون من تيارات تختلف في المبادئ و المناهج و التنظيمات، فكل تيار له مرجعية فكرية تختلف من حيث المناهج و تشترك في المشروع الحضاري الذي تحمله و الدراسة الأكاديمية تستوجب دراسة هذه التيارات كل في سياق تطوره، و هذه التيارات هي : تيار الإخوان المسلمين بجناحيه العالمي و المحلي (جماعة الشيخ نحناح، و جماعة الشيخ جاب الله)، تيار السلفية الحركية.

3- تختلف مناهج الحركة الإسلامية بإختلاف تنظيماتها، فحركة الإخوان المسلمين تعتمد على العمل السياسي في إطار الشرعية و المرحلية، أما تيار السلفية الحركية فهي تبحث عن التغيير الجذري إنطلاقا من تغيير السلطة التي هي الممثل الحقيقي للنظام الإجتماعي.

4- أن العلاقة بين الحركة الإسلامية و السلطة تميزت بالصراع و عدم الإستقرار على وتيرة واحدة بحكم التناقض بين المشاريع الحضارية التي تحملها الحركة الإسلامية و السلطة.

5- أن التغيير الإجتماعي يخضع لمناهج متعددة تتماشى و طبيعة المجتمع الذي تظهر فيه، ودراسة ظاهرة التغيير لا تتم إلا وفق منهج تحدده الظروف الإجتماعية، فإذا كانت المدارس السوسيولوجية الغربية قد حددت مناهج للتغيير الإجتماعي فإن دراسته في المجتمعات الإسلامية يتم وفقا لمنهج التغيير الإجتماعي الإسلامي كما حددته نظريات التغيير الإسلامية إنطلاقا من مبدأ خصوصيات الظواهر الإجتماعة.

6- التغيير الإجتماعي غالبا ما تتحكم فيه ظاهرة الصراع، لأن الصراع هو الذي يدفع المجتمع للبحث عن آليات جديدة و نظم تساعد البناء الإجتماعي على التكيف مع المتغيرات الجديدة حفاظا على إستقرار و توازن النسق الإجتماعي.

7- أن الصراع بين الحركة الإسلامية و السلطة يعود إلى رفض السلطة فتح المجال لكل الفئات و الشرائح الإجتماعية لممارسة وظائفها في المجتمع بإعتبارها تمارس تأثيرا في الواقع الإجتماعي.

8- أن الحركة الإسلامية لم تكن وليدة التغيرات الإجتماعية التي أحدثها الحراك الإجتماعي بعد أحداث أكتوبر 1988 بالرغم من أن هذه التغيرات هي التي أخرجت الحركة الإسلامية من مرحلة السرية إلى المرحلة العلنية عن طريق تبني العمل السياسي و تأسيس أحزاب سياسية ممثلة في: الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حركة النهضة الإسلامية، حركة المجتمع الإسلامي.

9- أن ظهور هذه الأحزاب السياسية الإسلامية يعد إمتداد لتيارات الحركة الإسلامية، فكل تيار قد أعاد تنظيم إطاراته في حزب سياسي يمثل الواجهة العلنية التي تتولى عملية التغيير الإجتماعي وفقا للمناهج المحددة عند كل تيار.

10- أما من الناحية العملية فقد مكنتنا هذه الدراسة من إختبار الفرضيات التي حددناها في الإطار المنهجي و التي كانت الموجه الميداني في دراستنا.

- الفرضية الأولى: من خلال ما بينته هذه الدراسة لم نجد ما يدل على أن الحركة الإسلامية كانت تطرح منهج القوة في عملية التغيير الإجتماعي بل على العكس من ذلك فبالرغم من أن العلاقة بينها وبين السلطة لم تكن مستقرة بل تميزت بالصراع المستمر لكن الحركة الإسلامية لم تلجأ خلال مسيرتها التاريخية و منذ ظهورها كتيار يعمل على التغيير ما يحمل دلالة على تبني الحركة الإسلامية لمنهج القوة، إذ لم نجد إستخدام لمنهج القوة عند كل التيارات الإسلامية و لم يكن هذا المنهج مطروحا أصلا في أدبياتهم، بالرغم أن بعض التيارات كانت تطرح بعض المناهج المتشددة مما يوحي للدارس بأنها تسعى إلى إستخدام منهج القوة لكنها لا تزيد عن كونها مناهج تعتمد على لغة خطابية شديدة كالتي إعتمدتها الجبهة الإسلامي للإنقاذ ، إلا أن ذلك لم يكن سمة تتميز بها كل مناهج التيارات الإسلامية مثلما أكدتها الدراسة الميدانية لمناهج الحركة الإسلامية.

- الفرضية الثانية : أن منهج السلطة الذي تعتبره الحركة الإسلامية إستخدام لمنهج القوة هو العامل الوحيد الذي دفع بعض التيارات الإسلامية إلى العمل على حماية المشروع الإسلامي، فالمنهج الذي تعاملت به السلطة مع الحركة الإسلامية هو الذي ساعد على تفعيل منهج المغالبة الذي تبنته الجبهة الإسلامية للإنقاذ و الذي يقوم على عدم التعاون مع السلطة و ليس إستخدام القوة ضدها و يمكننا هنا أن نؤكد على أن تركيز السلطة على إقصاء الجبهة الإسلامية لا يعود لأن هذه الأخيرة قد حاولت تغيير الوضع الإجتماعي عن طريق تبني منهج القوة، بل يكمن ذلك في مشروع الجبهة الإسلامية نفسها، فهي لم تكن حزب سياسي بالمفهوم العملي السياسي بل كانت حركة إجتماعية تحمل مشروع حضاري لا يترك مجالا لبرامج السلطة لمنافستها، فالجبهة الإسلامية لا تسعى إلى تحقيق برنامج سياسي و إنما عملت من أجل إعادة صياغة المجتمع الجزائري المعاصر من جديد وفقا لتصوراتها و إنطلاقا من المبادئ الأساسية التي ينطلق منها مشروعها، و هذا من خلال ما توصلنا إليه من تحليل بيانات الأحزاب الإسلامية.

و تبقى دراسة الحركة الإسلامية من بين الدراسات السوسيولوجية الهامة التي ينبغي على الباحثين التركيز عليها بإعتبارها أحد العوامل الفعالة في تغيير الأوضاع الإجتماعية، لكن إذا كانت الحركات الإسلامية تطرح التغيير كآلية لتخليص المجتمعات الإسلامية من الإنتكاس الحضاري الذي تعيشه وتقدم المناهج السلمية و ترفض القوة في التغيير، فإن رؤيتها للمجتمع الإسلامي المعاصر الذي تسوده العدالة الإجتماعية إنطلاقا من مبادئ و نصوص الشريعة الإسلامية التي تحدد العلاقات التي تحكم تنظيم المجتمع الإسلامي، تبقى أفكارها هذه تتطلب البحث و الدراسة العلمية السوسيولوجية خاصة و أن المشروع الحضاري الذي تعمل من أجله يسوده الغموض المنهجي في كيفية تجسيد هذا المشروع في أرض الواقع، فالحركات الإسلامية المعاصرة تعيش في حالة من اللاتوازن إذ لم تستطع أن تنزل بمشروعها الحضاري الذي يحن إلى الماضوية الإسلامية ذات المجتمع الفريد إلى التأسيس الفعلي الواقعي لبناء المجتمع الإسلامي المعاصر على نمط مجتمع المدينة، و السبب في ذلك يعود إلى غياب رؤية واضحة حول معالم المجتمع الإسلامي في ظل المتغيرات الحضارية المعاصرة.

و تبقى الحركات الإسلامية المعاصرة تعاني من قصور منهجي في الموازنة بين التصور وآليات التعامل مع الميدان، خاصة إذا طرحنا إشكالية الحركات الإسلامية بين النص الثابت و الواقع المتغير.

خـــاتـمـة

لم تكن الحركة الإسلامية في الجزائر إلا أحد العوامل التي ساهمت بشكل كبير في إحداث التغيير الإجتماعي و دفع المجتمع الجزائري إلى الخروج من مرحلة النظام الإشتراكي الذي يعتبر أن أي مشاركة معه في السلطة من طرف القوى الإجتماعية الأخرى يعد تهديدا للنظام الإجتماعي، بإعتبار أن هذا النظام هو الوحيد القادر على تحقيق العدالة الإجتماعية و واجب الجميع هو إحترام المشاريع التي يقدمها. فمشروع المجتمع الإشتراكي هو الذي يمكن جميع أفراد المجتمع من ممارسة أدوارهم المنوطة بهم بما يساعدعلى توازن النظام الإجتماعي، و لم تظهرالحركة الإسلامية في المجتمع إلا إستجابة للتناقضات التي أصبحت تطبع العلاقة بين السلطة و المجتمع، و التي في كثير من الحالات تؤدي إلى نشوء نوعا من الصراع بين السلطة و القوى الإجتماعية الفاعلة في المجتمع، هذه القوى الجديدة الناشئة التي تحاول بكل قوة أن تفرض وجودها و تحقق كيانها كقوى إجتماعية لها أدوارها المستقلة عن السلطة و مشاريعها الحضارية الخاصة بها، غير أن رفض السلطة الإعتراف بالتعددية السياسية و فتح المجال لإشراك كافة القوى الإجتماعية من أجل المشاركة في توجيه السياسيات العامة قد ساهم بشكل قوي في توجه هذه القوى الإجتماعية نحو التغيير و قد كانت الحركة الإسلامية أحد القوى ذات التأثير الإجتماعي الفعال التي عملت منذ ظهورها من أجل تغيير النظام الإجتماعي، مستفيدة من ذلك الإنتشار الإجتماعي الواسع و القبول الجماهيري الكبير، خاصة و أنها تحمل مشروعا حضاريا هو في نظرهم إمتداد للمجتمع الإسلامي الذي ظهر في زمن ما في دولة المدينة، و بحكم العلاقة التاريخية التي تربط المجتمع الجزائري بالإسلام فإن حلم العودة إلى الماضوية ذات المجتمع المتماسك و النظام الإجتماعي المميز، قد دفع كل أفراد المجتمع إلى إختيار المشروع الحضاري الإسلامي و العمل على تمكينه في المجتمع.

إن هذا التصور الذي قدمته الحركة الإسلامية للمشاكل الإجتماعية و الحلول المقترحة لها قد جعلت السلطة في موقع التهديد المباشر لوجودها، خاصة و أن هذه السلطة لاتزال بعد لم تبلغ مرحلة النضج السياسي التي تقبل فيه بالنقد و المعارضة، لأن الديمقراطية لاتزال بعد مفهوما مجهولا لدى كثير من القوى الإجتماعية فهذا التداخل في المفاهيم و الأدوار التي ينبغي أن تحدد بين السلطة و القوى الإجتماعية و بالأخص الحركة الإسلامية هو الذي ساهم بشكل أو بآخر في نشوء الصراع في المجتمع الجزائري.

و لعل أهم عامل أدى إلى نشوء الصراع بين الحركة الإسلامية السلطة هو أن النظام الإجتماعي الذي أرادت السلطة فرضه لم يعد يساير التطورات و التغيرات الإجتماعية، و أن بناءاته لم تعد قادرة على إستيعاب هذه التغيرات، لكن السلطة التي تميزت بالإستبداد رفضت كل محاولة لتغيير النظام بما يتماشى و متغيرات الواقع الإجتماعي، و هذا ما جعل التغيير يتطلب وسائل جديدة أكثر فاعلية، لكن رغم ذلك نجد أن الحركة الإسلامية قد إلتزمت بمنهجها التغييري الذي يعتمد على المطالبة و المغالبة في بعض الأحيان.

قائمة المراجع

1. مراد زعيمي: " علم الإجتماع – رؤية نقدية – " مخبر علم إجتماع الإتصال، جامعة منتوري ، دون طبعة قسنطينة - الجزائر، (2004).

2. عمار بوحوش، محمد الذنيبات: " مناهج البحث العلمي و طرق إعداد البحوث " ، ديوان المطبوعات الجامعية ، طبعة 1 ، الجزائر، (2001).

3. موريس أنجرس: " منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية " ، دار القصبة للنشر، الجزائر 2004.

4. محمد عبيدات، محمد أبو نضار،عقلة مبيضين: " منهجية البحث العلمي،القواعد- المراحل- التطبيقات " وائل للطباعة والنشر،الأردن 1999.

5. لمعرفة أكثر في هذه النقطة أرجع إلى: Les Années Chronique du Song، موقع:www. Anp. Org .
و يشكك كذلك رابح لونيسي في الرسالة المزعومة التي أرسلها علي بن حاج إلى أمير الجيا الشريف قوسمي سنة 1994يدعوه فيها إلى مواصلة الجهاد ضد السلطة ، إرجع إلى رابح لونيسي: الجزائر في دوامة الصراع بين العسكريين والسياسيين،دار المعرفة، الجزائر، (1999).

6. للإطلاع على هذه التساؤلات إرجع إلى: موريس أنجرس: منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، و عبد الباسط محمد محسن: أصول البحث الإجتماعي، دار غريب للطباعة و النشر، مصر،(1976).

7. Madeleine Grawitz : Méthodes des Sciences Sociales, Dalloz édition, 11eme édition, Paris 2001.

8 . مراد زعيمي: " أدوات البحث الإجتماعي محدداتها ومجالات إستخدامها " ،مجلة العلوم الإنسانية ، جامعة منتوري – قسنطينة- الجزائر ،عدد 19 جوان، (2003).

9. رشدي طعيمة: " تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية ـ مفهومه، أسسه، إستخداماته "، دار الفكر العربي، دون طبعة، القاهرة(1987).

10. يوسف القرضاوي: " أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة" ، مكتبة رحاب، الجزائر، (1990).

11. راشد الغنوشي : " الحركة الإسلامية ومسألة التغيير" ، دار قرطبة، طبعة 1، الجزائر، (2003) .

12. فهمي هويدي، عبد الله النفيسي (و آخرون): " الحركات الإسلامية و الديمقراطية – دراسة في الفكر والممارسة- " مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة 1، لبنان ، (1999).

13. برهان غليون ، سمير أمين: " حوار الدولة والدين "، دار الفارابي، طبعة 2، لبنان ،(2000).

14. حسين سعد: " الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت و الواقع المتغير "، مركز دراسات الوحدة، طبعة 1، لبنان ، (2005).

15. محمد الغزالي : " معركة المصحف في العالم الإسلامي "، مكتبة رحاب، الجزائر، دون سنة نشر.

16. إبراهيم غرايبة: " التوجه الإصلاحي في الحركات الإسلامية ..إلى أين؟ " ، موقع: www.aljazeera.net تاريخ 03. 10 .2004

17. الحركة الإسلامية والدور الجديد – قراءة في العلاقة بين الإسلام السياسي و التدين الإجتماعي - جريدة الشروق اليومي، عدد 870 ، الجزائر،(2003).

18. Mohamed Tahar ben Saad : Le Régime Politique Algérien, enel édition, Alger 1992.

19. " أسلمة الجزائر... مخاض عنيف قبل الصدام" ، موقع: www. Ikhouane on-line. Com ، تاريخ : 14. 02. 2004.

20. أبوجرة سلطاني : " جذور الصراع في الجزائر "، المؤسسة الجزائرية للطباعة، دون طبعة، الجزائر (1995).

21. Boumezbar Abdelhamid:L'islamisme Algérien - de la genèse au terrorisme- chihab édition. Alger 2002.

22. أوصديق فوزي: " محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر 1962-1988 "، دار الإنتفاضة للنشر والتوزيع، دون طبعة، الجزائر(1992).

23. أنظر البيان التاريخي للشيخ الإبراهيمي.

24. Boudjenoun Messaoud: Les Années fastes et néfastes de L'islamisme algérien, auto-edition, Alger 2000.

25. أحميدة العياشي : " الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص "، دار الحكمة،دون طبعة، الجزائر (1992).

26. مالك بن نبي:" بين الرشاد والتيه "،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون طبعة، دمشق،(1986).

27. مالك بن نبي: " مشكلة الثقافة "، ترجمة عبد الصبور شاهين،دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، طبعة 4 سوريا ،(1984).

28. ميلود سفاري: " الصراع بين الدين و الإيديولوجيا في الجزائر غداة الإستقلال "، مجلة جامعة قسنطينة علوم إنسانية، دار نوميديا للنشر و الإشهار، العدد 1- الجزائر(1990).

29. حسن الترابي: " تجديد الفكر الإسلامي "، دار الهداية، طبعة 1، قسنطينة- الجزائر ، (1990).

30. الطيب برغوث : " حركة تجديد الأمة على خط الفاعلية الإجتماعية "، دار قرطبة للنشر والتوزيع،طبعة 1 الجزائر،(2004).

31. الطيب برغوث: " التغيير الإسلامي- خصائصه وضوابطه "، مكتبة رحاب، دون طبعة، الجزائر (1987).

32. الإبراهيمي عبد الحميد: " الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية- دراسة حالة الجزائر" (ندوة فكرية) مركز دراسات الوحدة العربية،طبعة 1، لبنان ،(2004).

33. رشوان حسين عبد الحميد: " الإرهاب و التطرف من منظور علم الإجتماع "، مؤسسة شباب الجامعة، دون طبعة، الإسكندرية ،(2002).

34. عبد الرحمان إبن خلدون: " المقـدمـــــــة "، دار الكتب العلمية، طبعة 1، بيروت - لبنان،(1993).

35. خالد نزار: " الجيش الجزائري في مواجهة التضليل "، دار الفارابي،، بيروت- لبنان ،(2003).

36. Les années chroniques du sang, site : www.anp.org, du : 15.06.2005.

37. محمد عابد الجابري: " المشروع النهضوي العربي- مراجعة نقدية "،مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة 1، بيروت ، (1996).

38. برهان غليون : " المحنة العربية الدولة ضد الأمة "، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة 2، بيروت (1994).

39. أبو الأعلى المودودي: " تذكرة دعاة الإسلام "، دار الشهاب للطباعة والنشر،دون طبعة، الجزائر (1988).

40. سيد قطب: " دراسات إسلامية "، دار الشروق، طبعة 7، القاهرة ،(1987).

41. عبد الرحمان سعيدي: " الحركة الإسلامية في الجزائر والسقوط في مسار البحث عن المسار " موقع:www.hims.net.

42. موسى زيد الكيلاني: " الحركات الإسلامية- دراسة وتقييم "، مؤسسة الإسراء للنشر و التوزيع ، دون طبعة، قسنطينة - الجزائر (1989).

43. Gille Kippel : FITNA – guerre au ceur de l'islam – Gallimard Edition, Paris 2004.

44. Mohamed Harbi : L'islamisme dans tous ses Etats, rahma édition, alger1992.

45. عبد اللطيف السلطاني:" المزدكية هي أصل الإشتراكية "، دار الكتب،طبعة 1،الدار البيضاء(1974).

46. Ben Arros Zohra, Ait idir Amokrane, Midjek Fella : L'islamisme Politique – tragédie algérienne, Dar Alfarabi, Beyrouth, .Liban 2002

47. عبد اللطيف سلطاني:" سهام الإسلام"، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، طبعة 1،الجزائر (1980).

48. أحمد بن محمد: " من دمقرطة الإسلام إلى أسلمة الديمقراطية "، جريدة الشروق اليومي، الجزائر، عدد 1312، تاريخ 2005.02.24.

49. Aisssa Khaladi : Les Islamistes algériens face au pouvoir, édition alfa, Alger 1992.

50. Ahmed Merrah : L'affaire Bouiali, imprimerie el-oumma, Alger 1998.

51. إلياس بوكراع: " الجزائر الرعب المقدس "، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي، طبعة 1، بيروت -لبنان ، (2003).

52. مختاري عبد الناصر:" الإتجاه الحضاري – هذه أخطاؤنا "، جريدة الشروق اليومي عدد 950، الجزائر (2003).

53. محمد قطب: " واقعنا المعاصر "، مكتبة رحاب،طبعة 2، الجزائر ،(1989).

54. حسن البنا : " مجموع الرسائل "، المؤسسة الإسلامية للطباعة و الصحافة و النشر،طبعة 3، بيروت ، (1983).

55. سيد قطب: " معالم في الطريق "، (دون دار النشر و مكان النشر) 1968.

56. علي بن حاج: " فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام "، منشورات الجبهة الإسلامية للإنقاذ، دون طبعة الجزائر،(1992).

57. فضيل دليو، مراد زعيمي و (آخرون): " علم الإجتماع من التغريب إلى التأصيل "، دار المعرفة ، دون طبعة، الجزائر (1998).

58. T. Parsons: Social System, The Free Press, New York 1951.

59.T. Parsons: Structure of Social Action, FreePress New York 1937.

60. عبد الباسط عبد المعطي: " إتجاهات نظرية في علم الإجتماع "، سلسلة عالم المعرفة، دون طبعة، الكويت (1981).

61. W. Mills: Sociological Imagination, Oxford Uni-Press, 1959.

62. أحمد زايد: " علم الإجتماع- النظريات الكلاسيكية و النقدية "، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، طبعة 3، مصر ،(2005).

63. محمد قطب: " مذاهب فكرية معاصرة "، دار الشروق، طبعة 9، مصر ،(2001).

64. جوزيف ستالين: " المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية "، ترجمة أندريه يازجي، دار اليقظة العربية، دون طبعة، سوريا ، دون سنة نشر .

65. مالك بن نبي: " مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي "، دار الفكر،طبعة 3، بيروت ـ لبنان ،(1986).

66. مالك بن نبي: " شرط النهضة "، دار الفكر،طبعة 3، بيروت- لبنان ،(1969).

67. حسن البنا: " مذكرات الدعوة و الداعية "، دون طبعة ،مصر(1966).

68. سيد قطب: " لـمـاذا أعـدمـــــونـي... ؟ " ، دون طبعة، مصر،(1965).

69. الطيب برغوث: " التغيير الحضاري وقانون الإستقلالية النوعية التكاملية "، دار قرطبة، طبعة 1، لبنان،(2004).

70. الطيب برغوث: " الدعوة الإسلامية و المعادلة الإجتماعية "، مكتبة رحاب، دون طبعة،الجزائر (1985).

71. سعيد حوى: " المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين "، مكتبة رحاب، دون طبعة، الجزائر،(1983).

72. عدلي علي أبو طاحون: " سوسيولوجيا التطرف الديني "، المكتب الجامعي الحديث،دون طبعة الأزاريطة مصر،(1999).

73. فريد عبد الخالق:" الإخوان المسلمون في ميزان الحق "، دار الإنتفاضة ،طبعة 1،الجزائر، (1991).

74. عزمي بشارة، جورج جقمان و(آخرون): " حول الخيار الديمقراطي- دراسات نقدية- "مركز دراسات الوحدة العربية،طبعة 1، لبنان،(1994).

75. عبد الله جاب الله: " شرعية العمل السياسي "، دار المعرفة، دون طبعة، الجزائر،(2002).

76. المنجد: قاموس عربي- عربي، دار الكتاب اللبناني، طبعة 1، لبنان ، (1977).

77. محمد عاطف غيث: " قاموس علم الإجتماع "، دار المعرفة الجامعية،دون طبعة، مصر (1995).

78. سيد قطب: " السلام العالمي و الإسلام "، دار الشروق، طبعة 5، القاهرة، (1980).

79. محمد الدقس:" التغير الإجتماعي بين النظرية والتطبيق "، دار مجدلاوي، طبعة 2، عمان ،(1987).

80. جوزيف ستالين: " المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية "، ترجمة أندريه يازجي، دار اليقظة العربية، دون طبعة،سوريا ، دون سنة نشر.

81. سبركين و ياخوت: " أسس المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية "، ترجمة محمد الجندي، مكتبة الحياة، دون طبعة، لبنان، دون سنة نشر.

82. كارل ماركس: " بؤس الفلسفة"، ترجمة أندريه يازيجي،مكتبة الحياة، دون طبعة، لبنان،دون سنة نشر.

83. Luis Coser The Functions of Social Conflict, the Free Press Glencoe 3 Copyright,1956,

84. T. Parsons: Social System, The Free Press, 1951.

85. علي ليلة: " البنائية الوظيفية في علم الإجتماع و الأنثروبولوجيا "، دار المعارف، دون طبعة القاهرة،(1981).

86. Robert Merton: Manifest and Latent Functions, in Social Theory and Social Structure, Glencoe 3 Free Press 1957.

87. خليفة عبد الرحمان: " أيديولوجية الصراع السياسي "، دراسة في نظرية القوة، دار المعرفة الجامعية دون طبعة، الأزاريطة، (1999).

88. Ralf Dahrendorf: "Out of Utopia, Toward Reorientation of Sociological Analysis", In Essay in the Theory of Society, Stanford Press, 1968.

89. بوزيد بومدين: " الديمقراطية و أحزاب الرعية "، جريدة الخبر، عدد 5183 - يوم: 02 ديسمبر (2007).

90. جان وليام لابيار: " السلطة السياسية " ، ترجمة إلياس حنا إلياس، منشورات عويدات، طبعة 3، لبنان، (1983).

91. محمد قطب: " في النفس والمجتمع "، دار الشروق، طبعة 2، مصر،(1995).

92. سيد قطب: " في ظلال القرآن " ، دار الشروق، دون طبعة، لبنان، (1973).

93. برهان غليون: " إغتيال العقل "، موفم للنشر، دون طبعة، الجزائر،(1990).

94. محمد عابد الجابري: " المسألة الثقافية في الوطن العربي "، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة 2، لبنان ،(1999).

95. محمد عابد الجابري: " نحن و التراث "، المركز الثقافي العربي، طبعة 6، الدار البيضاء- المغرب (1993).

96. برهان غليون: " بيان من أجل الديمقراطية "، دار بوشنان للنشر، دون طبعة، الجزائر(1990).

97. Sigmund Neumann : Modern Political Partie, University of Chicago Press, 1956.

98. Kay Lawson: The Comparative Study of Political Parties, New Yourk St: Martin’s Press,1976.

99. الإمام القرطبي: " الجامع لأحكام القرآن " ، ج 6، دار الكتاب اللبناني، دون طبعة، لبنان،(1991).

100. أحمد مراني: " الفتنة- شهادة عضو مؤسس للجبهة الإسلامية للإنقاذ- " (د.دار النشر)، الجزائر، دون سنة نشر.

101. M.Al Ahnaf, Bernard Boutiveau, Franck Frégosi: L'Algérie par ses Islamistes, édition Karthala, Paris 1991.

102. عبد المالك رمضاني: " مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية و الإنفعالات الحماسية " مكتبة الفرقان، طبعة 4، الإمارات العربية المتحدة ، (2001).

103. علي بن حاج:" الديمقراطية المبررة من قبل الأغلبية "، جريدة المنقذ، عدد 23، الجزائر، (1990).

104. علي بن حاج:" الديمقراطية المبررة من قبل الأغلبية "، جريدة المنقذ، عدد 24، الجزائر، (1990).

105.عباسي مدني:" أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي " ،مكتبة رحاب، طبعة1، الجزائر، (1989).

106. HORIZONS: Quotidien National d'Information, N0 23, Alger, février 1989.

107. محمد عصامي: " في عمق الجحيم – معول الإرهاب لهدم الجزائر – "ترجمة م . سطوف، المؤسسة الوطنية للإتصال النشر و الإشهار،دون طبعة، الجزائر،(2002).

108. السعيد مخلوفي:" العصيان المدني "، منشورات الجبهة الإسلامية للإنقاذ، دون طبعة الجزائر،(1991).

109. الطيب برغوث:" الشيخ محمد السعيد و الفرصة التاريخية الضائعة على المجتمع الجزائري" موقع: www. Chihab. Com يوم : 28. 8 .2005.

110. تيري لوكلار،مالك بن إسماعيل،باتريس بارا: " الجزائر..شعب بلا صوت وأرض في حداد "، فيلم وثائقي،إنتاج قناة + الفرنسية،(2002).

111. L'Evénement: Quotidien National, N=°262, le 25 février – 03 mars, 1995.

112. حركة النهضة الإسلامية: " البيان التأسيسي "، الجزائر 1990، (أرشيف).

113. عبد الله جاب الله:" الحركة الإسلامية هي الإمتداد الطبيعي لثورة نوفمبر "، جريدة النهضة الإسلامية، عدد 38، الجزائر، نوفمبر،(1991).

114. عبد الله جاب الله:" الكلمة التاريخية.. " ،جريدة النهضة الإسلامية،عدد 45، الجزائر، ديسمبر، (1991).

115. عبد الله جاب الله:" الجزائر الأزمة و الحل "، منشورات حركة النهضة الإسلامية، دون طبعة الجزائر،(1995).

116. حركة النهضة الإسلامية:" المؤتمر التأسيسي "، الجزائر،(1994).

117. أرشيف حركة المجتمع الإسلامي- (1991).

118. حركة المجتمع الإسلامي: " البيان التأسيسي " الجزائر، (1991).

119. حركة المجتمع الإسلامي:" السياسة العامة للحزب "، الجزائر، (1991).

120. رابحي لخضر:" نظريات في الدعوة والسياسة - تجديد وإبداع "، مجلة المختار، عدد 11،(2006).

121. حركة المجتمع الإسلامي: " المؤتمر التأسيسي "، الجزائر،(1991).