جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة، الجزائر.

كلية الحقوق والعلوم السياسية.

قسم العلوم السياسية

التنظيمات الدينية وأثرها على عملية التحول الديمقراطي، دراسة حالة الجزائر

(التنظيمين: الزاوية العلاوية وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين)

مذكرة لاستكمال متطلبات الحصول على شهادة الدكتوراه

تخصص: دراسات مغاربية

السنة الدراسية: 2022-2023

إعداد الطالب: موري محمد

تحت إشراف: أ.د عبد القادر عبد العالي

لجنة المناقشة:

الرقم	اللقب والاسم	الرتبة	المؤسسة	الصفة
01	أ.د محمد خداوي	أستاذ ت. ع.	جامعة سعيدة	رئيسا
02	أ.د عبد القادر عبد العالي	أستاذ ت. ع.	جامعة سعيدة	مشرفا
03	د. أحمد شيخاوي	أستاذ محاضر أ	جامعة سعيدة	مشرفا مساعدا
04	د. عثمان حادي	أستاذ محاضر أ	جامعة سعيدة	ممتحنا
05	د. طيفور بلخضر	أستاذ محاضر أ	جامعة تيارت	ممتحنا

السنة الدراسية: 2022-2023

الإهداء

الى والدي العظيم ووالدتي المجاهدة

الى كل من علمني حرفا طيلة مسيرتي العلمية

الى المؤمنيين بدولة الحق والعدل والقانون والحريات

على أرض الجزائر الطاهرة

شكر وعـــــــــرفان

للدكتور عبد القادر عبد العالي المشرف أتقدم اليه بالشكر الخالص على كل المجهودات التي بذلها لمساعدتي خاصة وأن رحلة البحث تزامنت مع ظهور وباء الكوفيد19، كان نعم الناصح والمرشد عن بعد وفي كل الأوقات وشعرت في محطات كثيرة أنه مستمتع بالبحث لا كمشرف بل كمشارك أصيل وهذا منذ رأيت الاعجاب على وجهه اول ما اقترحت عليه إشكالية المذكرة، حيث انتباني شعور بواجب الذهاب الى اعمق ما يمكن في الاحاطة بموضوع البحث على أوسع نطاق، وساهم كثيرا في تزويدي بالمراجع كل ما توفرت له وكان له فضل كبير في تنسيق و تنظيم المذكرة.

للدكتور شيخاوي أحمد المشرف المساعد والذي كانت بعض توجيهاته كالوخز قاصدا دفعي لالتزام أقصى درجات الموضوعية والحياد وتفادي الالفاظ التي قد توحي باتخاذ موقف مع او ضد أي من التنظيمين محل الدراسة فله مني الاعتراف والامتنان.

الدكتور مصطفى راجعي الأستاذ بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية _جامعة عبد الحميد بن باديس _مستغانم والذي تحمس للموضوع وقدم لي كل المساعدة والعون، بل كان يتابع كل خطوة وأنا اشتغل ويحمسني وكان متفاعلا الى أقصى درجة مع الموضوع، كما ساعدني كثيرا الوثائق والمراجع وللأخ والصديق عبد القادر جلجال طالب الدكتوراه والباحث الجاد في مجال التراث الصوفي والذي كانت النقاشات معه إضافات قيمة لهما مني أسمى عبارات الشكر والاحترام والتقدير.

التحية والاحترام والتقدير للسيد مولاي بن تونس مقدم الزاوية العلاوية الكبرى بمستغانم على كل ما تفضل به عليا من توفير أجواء لمقابلته قصد التعرف على الأفكار والتصورات والقيم التي تؤمن بها الطريقة وللسيدة سماحي عائشة ناشطة جمعوية بالمؤسسة المتوسطية للتنمية المستدامة_جنة العارف_ مستغانم والأخ إسماعيل مسؤول المكتبة وأرشيف الزاوية والذين لم يبخلوا عليا بكل ما طلبته او استفسرت عنه لا يسعني الا القول إنهم كنوز ومعرفتهم كلها فائدة.

الشكر واجب للدكتور عمار جيدل والدكتور محمد آرزقي فراد ولو أن الاتصال بهما كان عبر وسائل التواصل الاجتماعي على كل النصائح والارشادات والاحالات على مراجع ووثائق ثمينة فلهما كل التحية والتقدير.

مع حفظ المقامات والألقاب والأسماء أشكر كل من ساعدني بنقد، تصويب أو نصيحة لكم جميعا أسمى آيات العرفان والمحبة والتقدير

مقدمة

مقدمة

تعدّ القيم الدينية أحد أهم العناصر ذات الصلة بعملية التحول الديمقراطي، حيث كان لبابا الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية دور هام في عملية التحول عبر كثير من الدول لدرجة أن هناك من راح يصف هذه الموجة "بالموجة الكاثوليكية"، وقد طرحت الأدبيات التي تناولت العلاقة بين الدين والانتقال الديمقراطي العديد من القضايا والإشكاليات، لاسيما وأن الفاعلين الدينيين سواء كانوا أفراد أو تنظيمات، وفي دول ومناطق متفاوتة متباينة في مناطق مختلفة كان لهم مع النظم الحاكمة علاقات قوية، كما لعبوا أدوارا رئيسية في عملية التحول الديمقراطي، وأكثر من هذا فإن الخطاب الديني، يمكن أن يوظف في سياقات اجتماعية وسياسية وثقافية مختلفة لدعم عمليات الانتقال والتحول والترسيخ الديمقراطي أو لتبرير الاستبداد.

يعتبر فشل أغلب أو كل محاولات التحول الديمقراطي في العالم العربي والمنطقة المغاربية بالخصوص، كالتجربة الجزائرية مثلا مع بداية التسعينات، التي صاحبتها تحولات أخرى في نفس التوقيت، كأوروبا الشرقية وبعض النماذج في أفريقيا (جنوب أفريقيا) وأسيا وأمريكا اللاتينية. هذه التجربة المتقدمة والتي علقت عليها آمال كبيرة حينئذ، تحولت بفعل انتكاستها الى مأساة راح ضحيتها عشرات الألاف، وحصل تراجع كبير والعودة للأحادية المغلفة بتعددية مشوهة، فقد تم تحميل سبب إجهاض هذه التجربة للحزب الفائز بالأغلبية وهو محسوب على التنظيمات الدينية أو بالأحرى يستمد مشروعه وبرنامجه المؤسس بناء عليه لما تدعو اليه التنظيمات الدينية بضرورة العودة للخطاب الحضاري الإسلامي، باعتباره العلاج لما تعانيه البلاد من فساد واستبداد. تجسدت هذه الرؤية في شعار تبنته كل الحركات التي تحمل نفس المشروع هو "الإسلام هو الحل".

آلت تجارب مماثلة إلى نفس المآل بعد الربيع العربي لسنة 2011، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه وبعد كل انفتاح ديمقراطي فإن الفائز بالانتخابات هو التيارات والحركات التي تتبنى الخطاب الإسلامي (الديني)، لكنها تفشل في قيادة العملية التحولية دائما لأسباب خارجية وأخرى ذاتية تتعلق بجوهر خطابها الاجتماعي وما يحمله من أفكار وتصورات وتمثلات حول القيم الديمقراطية.

نظرا لأن البيئة الاجتماعية الدينية الإسلامية السنية _ يهيمن عليها خطابان رئيسان من حيث الجذور الخطابية والمحددات العقدية والفقهية، وهما التيار السلفي والتيار الصوفي وعلى هذا الأساس تم اختيار التنظيمين المراد فحص خطابهما، في شقه المتعلق برؤيته للقيم الديمقراطية ومدى تجسيد تلك الرؤية في الممارسات الاجتماعية والتنظيمية داخل التنظيم ونشرها في المجتمع.

أسباب اختيار الموضوع

الأسباب الذاتية: محاولة استكشاف واستيعاب الأسباب الثقافية والاجتماعية العميقة التي أدت الى تراجع أو تأجيل عمليات التحول الديمقراطي في المنطقة المغاربية والعالم العربي عموما.

محاولة فهم أسباب انتكاسة أو فشل وعدم نجاح الحالات التي حصل فيها تحول ديمقراطي في العالم العربي عموما والمنطقة المغاربية بالخصوص وهل لذلك علاقة بخطاب التنظيمات الدينية الإسلامية، بالرغم من قرب المنطقة وتلاقحها الحضاري مع أعرق الديمقراطيات سواء إبان حقبة الاستعمار الحديث أو مع إبان نشاءة الدولة الوطنية لما بعد الاستقلال.

الأسباب الموضوعية:

استكشاف الترابط والتشابك بين التحول الديمقراطي والدور الذي تؤديه التنظيمات الدينية سلبا أو إيجابا من خلال بحث القيم الديمقراطية في الخطاب الاجتماعي للتنظيمات الدينية، باعتباره موضوع متشابك ومترابط وهناك دوافع عديدة تدفعنا لمحاولة استجلاءه وفهم العلاقة بينهما منها ما هو موضوعي ومنها ما هو ذاتي.

فهم واستيعاب الأسباب البنيوية التي تعترض عملية التحول الديمقراطي، ودور التنظيمات الدينية في نشر وترسيخ القيم الديمقراطية الأساسية داخل المجتمع بما يجعل منها أداة مهمة لتثبيت عوامل القوة والتماسك والاستقرار داخل مشروع مجتمع متوافق عليه، يأخذ بعين الاعتبار القيم السياسية للدولة المدنية الحديثة.هل تطرح وسائل وآليات وبدائل لتنمية سياسية، بترسيخ القيم الديمقراطية مع مراعاة الخصوصيات الحضارية والثقافية، وتكون من بعد ذلك قاطرة للتنمية الشاملة والدائمة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية ....

أهمية الموضوع: للموضوع أهمية بالغة في الوقت الراهن مع ما اصطلح عليه بالربيع العربي سنة 2011 والحراك الجزائري سنة 2019 وما تلاه من تحديات هوياتية وثقافية وإثنية وطائفية نشئت، بفعل منسوب الحرية والديمقراطية الذي توفر للشعوب للتعبير عن كينونتها بعيدا عن انظمة تسلطية مارست الإرغام والجبر بعيدا عن أي حوار علمي وأكاديمي، ومحاولة فهم الكيفية التي تساهم بها التنظيمات الدينية في العملية وما يليها من عملية ترسيخ.

الأهمية العلمية :هي مساهمة وإثارة ومحاولة استجلاء مدى فهم واستيعاب التنظيمات الدينية للقيم الديمقراطية الأساسية والعمل على نشر تلك القيم والمساهمة في ترسيخها بما يساهم في التخفيف من نزاعات التحول الديمقراطي.

الأهمية العملية :ترتبط بأهداف مخابر البحث والجامعة الجزائرية وما تصبو اليه لتأسيس دراسات تهتم بالشأن المغاربي والمتوسطي لتتمكن من تقديم رؤية أكاديمية وعلمية للقضايا الناشئة أو الطارئة أو الممكنة الحدوث.

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة الى محاولة تحليل وتفسير العلاقة الترابطية بين فهم واستيعاب التنظيمات الدينية للقيم الديمقراطية الأساسية ليس بوصفها قيم غربية مختلف حولها، بل بوصفها قيم إنسانية نتجت عن تراكم التجارب الإنسانية في الحكم، وذلك من خلال تحليل وتفكيك خطابها الاجتماعي ومدى مساهماتها في عملية التحول الديمقراطي والتخفيف من حدة نزاعاته.

الدراسات السابقة: هناك الكثير من الدراسات والبحوث في موضوع الديمقراطية والقيم الدينية والإسلامية، خاصة وأن الدولة المدنية جاءت في العالم الإسلامي بعد عصور من التخلف الفكري والحضاري، تلتها حقبة الاستعمار الأوروبي وسقوط الخلافة، فأثناء الاستعمار ذاته وبعد الاستقلال بدأت حالة تفكير في الأسباب الفكرية والمجتمعية والثقافية لما يعيشه العالم الإسلامي، ومع الإرهاصات الأولى لما سمي عصر النهضة بدأت تظهر بذور الموائمة بين الفكر أو الفقه السياسي الإسلامي وما وصلت إليه الإنسانية في مجال السياسة والسلطة وهذا ما جعل أغلب

الدراسات ذات طابع فلسفي تأملي حاولت الموائمة بين النص الديني وما توصل إليه الفكر السياسي في الغرب.

تزامن هذا مع نشأت أنظمة وطنية شمولية علمانية نسبيا منعت مجرد التفكير في طرح بدائل، باعتبار أن الدولة الناشئة قدمت البعد الأمني بمعناه الصلب على كل الأبعاد الأخرى، واعتبرت مجرد النقاش ولو كان فكريا سيؤدي للفوضى، والإخلال بالانسجام الاجتماعي والوحدة الوطنية. هذا كله لم يمنع وجود بعض المحاولات البحثية، لعل أهمها في هذا المضمار نذكر:

الحريات العامة في الدولة الإسلامية: قدمه الشيخ راشد الغنوشي قائد حركة النهضة الإسلامية في تونس تصورا للمشروع الإسلامي في مجال الحريات العامة، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه، ولكن ظروف الغنوشي كمناضل سياسي وما تعرض له هو وجماعة النهضة حالت دون تقديمها للمناقشة، وكان راشد الغنوشي قد أعد مادة الكتاب أثناء اعتقاله في الفترة 1981_1984، ثم اختفائه في صيف عام 1986. اعتمد الغنوشي في محاولة صياغة نموذج إسلامي عن الحريات العامة عير استيعاب النموذج الغربي الليبرالي وإنجازاته في مجال حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات والبحث عن بذور ذلك في الفكر الإسلامي مستندا الى القرآن الكريم والسنة النبوية والتاريخ والتراث الإسلامي، عاد في أطروحته لذلك النموذج الفريد والمبتكر متمثلا في الخلافة الراشدة، ليعرج على التراجع والجمود الذي أوقف الفكر الإسلامي عن مسايرة تطور الفكر الإنساني.

وفق الطرح الفكري للأستاذ الغنوشي النظام الإسلامي أصبح متخلفا بقرون عن الفكر السياسي الغربي الذي قدم الكثير للبشرية في مجال الحكم والحريات وحقوق الإنسان. جوهر هذه الدراسة النظرية هي دراسة مقاصدية حاول من خلالها إثبات الحريات العامة بمعناها الإنساني وما توصل اليه التراكم المعرفي من المقاصد الرئيسية للإسلام التي أهملها القدامى من المفكرين والفقهاء المسلمين نظرا للظروف السياسية التي عاشوا فيها.

الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية: سعى الأستاذ رحيل غرايبة في هذا الكتاب إلى تأصيل شرعي لقضايا التعددية السياسية والحزبية والحقوق السياسية للمرأة والحقوق السياسية لغير المسلمين. عرض الآراء المختلفة وأدلتها ويناقشها، ويخلص إلى أن الشريعة الإسلامية ضمنت حق الترشيح لكل أعضاء الجماعة السياسية التي تشكل مجتمع دولة الإسلام، وتتمتع المرأة المواطنة بالحقوق والحريات السياسية على قدم المساواة مع الرجل، فلها حق الترشيح والانتخاب والشورى وحرية الرأي والتعبير والاشتراك في مراقبة السلطة الحاكمة وتقويمها وأن تكون عضوا في مجلس الشورى، والمواطن غير المسلم يتمتع بالحقوق والحريات السياسية على قدم المساواة مع المواطن المسلم فله حق الترشيح والانتخاب والشورى ومراقبة السلطة وحرية التعبير وأن يكون عضوا في مجلس الشورى، ويستثنى من ذلك منصب الخلافة أو الإمامة العظمى، والانتخاب حق سياسي أصيل في الشريعة الإسلامية لكل مواطني دولة الإسلام، وتشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية مشروع للمواطن، وتسمح الشريعة الإسلامية بالمعارضة السياسية ويتأصل وجودها على حرية الرأي وشرعية الاختلاف، والشورى حق للأمة وواجب على الحاكم المسلم، وعلى الإمام الالتزام برأي الأغلبية، وحرية الرأي في الشريعة الإسلامية وتقوم على أصول شرعية هامة، منها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة وشرعية الاختلاف، وحرية الرأي مسموح بها لغير المسلم، والفصل بين السلطات ضمانة مشروعة، والقضاء من أهم ضمانات الحريات والحقوق، وقد عرف الفقه الإسلامي خططا قضائية مختصة كالقضاء العادي وولاية المظالم وولاية الحسبة وولاية الرد وولاية الشرطة والمدينة والليل، وقد أسهمت في رد الحقوق إلى أصحابها وحالت دون تسلط أصحاب النفوذ، واهتمت الشريعة الإسلامية بالرأي العام ومنحته التقدير والعناية ليكون قادرا على القيام بدوره ضمانة لحفظ الحقوق وصيانة الحريات .

الشيخ والمريد: ركز الدكتور عبد الله حمودي في هذا الكتاب على تحليل ممارسات السلطة وعلاقات الحكم بعد وصفها في مجال السياسة ومؤسسات الدولة وفي العديد من ميادين الحياة

الاجتماعية المتنوعة، مبينا التطابق البنيوي بين نوعية العلاقات على مستوى المجال المجتمعي والثقافي الخاص واليومي وعلى مستوى المؤسسات الكبرى والثقافة بوصفها كلا متكامل.

يعتبر كتاب الشيخ والمريد مدخلا أنثروبولوجيا مهما لفك شيفرة النسق الثقافي للبنية التسلطية في المجتمعات العربية، كما ربط المؤلف في السياق ذاته السلطوية بظاهرة معروفة في مجتمعاتنا والقدرة على إنتاج المشكلات، تفوق في كثير من الأحيان قدرتها على إيجاد حلول، وركز حمودي في طرحه على فرضية أساسها تسرب مصفوفة ثقافية من حقل التراتبية الصوفية والولاية الدينية إلى مجال السياسة، هذه المصفوفة التي استندت عليها علاقات السلطة واستمدت منها فلسفتها في الحكم، فهي في نظره أقرب لعلاقة الشيخ بالمريد. حاول من خلالها الربط بين طبيعة النظام السياسي وبين وجود جملة من القيم الثقافية الدينية التقليدية ذات مرجعية تاريخية قديمة تجعل من السلطة السياسية متمركزة حول شخص واحد هو من يحدد المبادئ والأهداف والوسائل.

حاول من خلال هذه الأطروحة تفسير أسباب استمرار النظام المغربي بعد الاستقلال بشكله التقليدي رغم الادعاء غير ذلك بعيدا عن العوامل الاقتصادية التي تبدو له غير كافية لوحدها.

التحول الديمقراطي في النظم السياسية العربية (دراسة حالة النظام السياسي الجزائري 1988-2008): أطروحة دكتوراه مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم السياسية -فرع تنظيم السياسي والإداري إعداد مصطفى بلعور وإشراف الأستاذ الدكتور حسين بوقارة جامعة بن يوسف بن خدة كلية العلوم السياسية والإعلام قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية (2009-2010). قدم الباحث تحليلا لعملية التحول الديمقراطي وذلك بتقديم تفسيرات لأسباب وأسلوب ونتائج التحول في المنطقة العربية وتحديدا في النظم الملكية والجمهورية والأميرية من جهة، ودراسة حالة النظام السياسي الجزائري من جهة ثانية. كما رصدت هذه الأطروحة مؤشرات التحول الديمقراطي في النظم السياسية العربية ومعرفة نطاق هذا التحول من خلال آليات عمل النظام السياسي وبيان اتجاهات هذا التحول في المنطقة العربية. حاول الباحث تحديد ودراسة بعض الإشكاليات والمعوقات المستقبلية التي يمكن أن تتعرض لها تجارب النظم السياسية العربية في التحول

الديمقراطي وهي إشكاليات مطروحة بحدة في المنطقة العربية "إشكالية الثنائيات " السلطتين التنفيذية والتشريعية، السلطة العسكرية والمدنية، الإسلام والديمقراطية.

تكمن أهمية هذه الدراسة في محاولتها تفسير ظاهرة العنف السياسي التي شهدها المجتمع الجزائري من حين لآخر من جانب بعض جماعات الإسلام السياسي المتطرفة وانطلاقا من العلاقة المتبادلة بين مدخلات ومخرجات النظام السياسي فإن تحليل أوجه القصور أو الخلل في إدارة عملية التحول قد يفسر بعض أسباب ظاهرة العنف السياسي والاجتماعي .وكتعليق عليها يمكن إجمالا القول أن الباحث لم يتطرق الى متلازمة التنظيمات الاجتماعية والتحول الديمقراطي بالرغم من حديثه عن الجوانب الثقافية والهوياتية وكيف طغت على الخطاب السياسي فشكلت عائقا لترسيخ القيم الديمقراطية.

إشكالية البحث: تتركز الدراسة حول علاقة الترابط والارتباط بين تشبع خطاب التنظيمات الدينية بالقيم الديمقراطية وعملية التحول الديمقراطي وعليه كانت الإشكالية المراد استجلاء حيثياتها كالتالي.

كيف يمكن اعتبار تشبع التنظيمات الدينية (من خلال تحليل خطابها) بالقيم الديمقراطية عاملا مسهلا ومساهما فعالا في عملية التحول الديمقراطي ومخففا للنزاعات المصاحبة للعملية التحولية نحو الديمقراطية؟

لتفكيك هذه الإشكالية طرحنا مجموعة من الأسئلة.

ما مفهوم التنظيمات الاجتماعية الدينية وخصائصها وخطابها؟

ما هو مفهوم الديمقراطية والتحول الديمقراطي وأنماطه وأشكاله والعوامل الداخلية والخارجية المؤثرة فيه؟

هل التنظيمات الدينية (الإسلامية) مشبعة بالقيم الديمقراطية؟ وما هي أهم تلك القيم التي نجد لها حيزا في خطابها؟

الفرضية الأساسية: كلما كانت التنظيمات الدينية مشبعة بالقيم الديمقراطية الأساسية كان ذلك عاملا مسهلا أومفرزا لعملية التحول الديمقراطي من جهة، كما تلعبت دورا مهما في تخفيف النزاعات السياسية والاجتماعية المصاحبة للعملية.

حدود الدراسة:

الحدود الزمنية: حاولنا التركيز على خطاب فترة النشأة بالنسبة لكلا التنظيمين، ونقصد بها من العشرينات الى غاية الخمسينات من القرن الماضي لأنه بعد الاستقلال تم حضرهما عن النشاط، وعادت فيما بعد للنشاط مع الانفتاح الديمقراطي الذي أعقب أحداث 5أكتوبر 1988، لكنه كان أقل من ذي قبل.

الحدود المكانية: الجزائر والمنطقة المغاربية باعتبارهما الحيز الجغرافي الذي كان للخطاب الاجتماعي لكلا التنظيمين مساحة معتبرة من التأثير فيه.

الحدود التنظيمية: ركزت الدراسة الميدانية على تنظيمين دينين هما: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (كنموذج للتيار السلفي الإصلاحي)، والطريقة العلاوية (كنموذج للتيار الصوفي الإصلاحي)

الحدود الموضوعية: تتناول الدراسة علاقة التأثير بين متغيري خطاب التنظيمات الاجتماعية الدينية ومدى تشبعه بالقيم الديمقراطية وأثر ذلك على عملية التحول الديمقراطي داخل المجتمعات المغاربية والجزائر بالخصوص.

الاقترابات النظرية:

اقتراب المؤسسية الجديدة: يؤكد صموئيل هنتنغتون في كتابه الموجة الثالثة من الديمقراطية Democracy's Third Wave التي كانت بين عامي1970_1980، وشملت البرتغال، وإسبانيا، وامتدت لتشمل وسط، وجنوب أمريكا والفلبين، وبولندا والمجر 1991. عز ذلك "لانتشار قيم الديمقراطية على نطاق واسع في العالم، وذلك بسبب فشل الأنظمة الاستبدادية في الحفاظ على

شرعيتها، وفشلها في أدائها الاقتصادي والعسكري في بعض الأحيان. ودور الكنيسة الكاثوليكية بين عامي 1963_1965 في معارضتها للاستبداد"1. فهو يؤكد على المساهمة الفعالة للتنظيمات الدينية في نشر ثقافة الديمقراطية اجتماعيا.

اقتراب التنشئة والثقافة السياسية: تعددت تعاريف الثقافة بتنوع ميادين وصعوبة ضبطها في نوع أوشكل أو معرفة معينة، سنكتفي بتعريفين الأول عام اذ يعرفها السواح بأنها " نمط حياة يجري اكتسابه اجتماعيا لا غريزيا، يتم نقله بين الأجيال بالتعلم"2. وثانيا في إطار سياسي يعرفها موريس دوفرجي بشكل عام بأنها "الجانب السياسي من الثقافة المجتمعية، ويعرفها روي مكريدس مجموعة الأهداف الجماعية المشتركة ومجموعة القواعد الجماعية المشتركة المتعلقة بالحكم"3. تم الاستعانة به في رصد واستجلاء أهم القيم الثقافية والسياسية التي تسعى التنظيمات الدينية على تنشئة أفرادها عليها، ونشرها داخل البيئة الاجتماعية من حولها عبر.

المناهج المعتمدة: تساعد المناهج في تحديد أسلوب معين لمعالجة الظاهرة المراد الإحاطة بها، لبلوغ ذلك تمت الاستعانة بالمناهج التالية:

المنهج المقارن: يعتبر هذا المنهج " إطار بحثي يقوم على مقارنة المجتمعات والظواهر المختلفة (وحدات) بإثبات أوجه التشابه وأوجه الاختلاف وتصنيفهما"4. استعنا به على المقارنة بين خطاب جمعية العلماء والطريقة العلاوية، كبنية تنظيمية كقيم داخلية وكرؤية للمجتمع والدولة، سواء كنصوص سردية في أدبياتهم ومقالاتهم الصحفية وكتبهم أو كممارسات اجتماعية سواء داخل التنظيم أو مع البيئة الاجتماعية من حولهم.

---

1 – علي، مصباح محمد الوحيشي، **دراسة نظرية في التحول الديمقراطي، مجلة كلية الاقتصاد للبحوث العلمية**، جامعة الزاوية، المجلد الأول، العدد الثاني، اكتوبر 2015

2 – عبد القادر عبد العالي، **محاضرات النظم السياسية المقارنة**، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة سعيدة، السنة الدراسية 2007_2008، ص77

3 – المرجع تفسه، محاضرات النظم السياسية المقارنة.

4 علال، قاشي، " **المنهج المقارن في البحث العلمي في ميدان الدراسات القانونية"، مجلة الاستيعاب**، العدد 7، 2021، ص 152.

منهج دراسة الحالة: اخترنا حالتين هما جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والطريقة العلاوية، نظرا لأنها نشأ في نفس الحقبة الزمنية وكان بينهما سجالات عديدة ويعتبران نفسيهما تنظيمات إصلاحية سواء داخل التيار السلفي بالنسبة للأولى أو الطرق الصوفية بالنسبة للثانية، ساعدنا هذا المنهج " الذي يتجه لجمع البيانات العلمية المتعلقة بأية وحدة ... ويقوم على أساسا على التعمق في دراسة مرحلة ما، ويهدف الى استخلاص نتائج يمكن تعميمها على حالات مشابهة"1.

وضمن هذا المنهج استعملنا تقنيات لجمع المعلومات وتحليلها تتمثل في:

عقد مقابلات مباشرة مع شيوخ ومقاديم حاليين، وهل فعلا يقصدون القيم الديمقراطية بمعناها الحديث والمعاصر أم هو مجرد موائمة عصرية لمفاهيم ومعاني تراثية.

تحليل الخطاب الاجتماعي: استخدمنا نموذج تحليل الخطاب الاجتماعي السردي، في فحص ورصد واستجلاء تلك الملفوظات والنوعيات التعبيرية التي تحمل المضامين القيمية الديمقراطية، أو تلك القريبة من روح الثقافة الديمقراطية عند كلا التنظيمين، وربط كل ذلك بممارستهما سواء داخل التنظيم أو بالدعوة اليهما داخل البيئة الاجتماعية، عبر توظيف مختلف الوسائط والوسائل.

المنهج التاريخي: تمت الاستعانة بالمنهج التاريخي في تحديد الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي كانت تحيط بكلا التنظيمين عند نشأتهما، وأنبني بمقتضاها خطابهما. فهو "يساهم بقواعده في جمع المواد التاريخية وتقديم ما يستخلص منها لمعرفة تطور موضوع البحث عبر مراحله الرئيسية"2. كما أنه لا يمكن فهم أي خطاب اجتماعي إلا بالعودة لظروفه التأسيسية والتاريخية.

صعوبات الدراسة: هناك العديد من الصعوبات التي تصادف أي محاولة بحثية مهما كانت نوعية البحث، لكن بالنسبة لموضوعنا قد تكون أعمق نظرا لطبيعته، فأن تبحث عن قيم ديمقراطية داخل تنظيمات دينية تزداد الصعوبة ولذلك يتحول البحث عن الملفوظات ذات البعد القيمي

---

1 – عمار، بوحوش ومحمد، محمود الذنيبات، **مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط 4، 2007، ص 87

2- فضيل، دليو، **المنهج التاريخي بين الاتجاهين الكيفي والكمي، مجلة المواقف**، العدد 1، 2021، ص 199.

الديمقراطي الى مجرد البحث عن ملامح تلك القيم التي تقترب من روح الديمقراطية، سنكتفي هنا بعرض بعض الصعوبات الواقعية والموضوعية المرتبطة بالجانب الميداني ونذكر منها:

يعلن كلا التنظيمين رفضهما تعاطي السياسة عبر نصوص صريحة سواء في مواثيقهم الداخلية أو تلك المبثوثة في مقالاتهم عبر الصحف والجرائد التي أنشاؤها، لأسباب تتعلق بظروف نشأتهما إبان الحقبة الاستعمارية، وكذا بعد الاستقلال فقد تحول العديد من أفرادهم الى النشاط داخل التنظيمات الجماهيرية أو في المؤسسات الرسمية للدولة.

قلة المصادر والمراجع خاصة بالنسبة للزاوية العلاوية، وعلى العكس من ذلك بخصوص جمعية العلماء المسلمين، يعود السبب في ذلك بالأساس لهيمنة أبناء وشيوخ الجمعية على المناصب القيادية بعد الاستقلال في مختلف هياكل الدولة، خصوصا في مؤسسات التنشئة الاجتماعية كالإعلام ووزارة الشؤون الدينية فقاموا بتجميع ونشر كل ما أنتجه شيوخهم.

الظروف التي أنجز فيها البحث التي تصادفت مع انتشار فيروس كوفيد 19، ما عرقل حركتنا في القيام بمقابلات كثيرة مع قياديين في كلا التنظيمين.

تقسيم الرسالة البحثية: قسمنا رسالتنا البحثية الى خمسة فصول، اثنين منها للجانب النظري وثلاثة للجانب الميداني.

الفصل الأول: خصصناه للتنظيمات الاجتماعية مفهومها وأهمية دراسة التنظيم السلوك التنظيمي وأهم المدارس والاتجاهات النظرية التي تناولت التنظيمات، وبالخصوص الدينية منها مفهومها أنواعها وخصائص السلطة وأهميتها داخل تلك التنظيمات.

الفصل الثاني: حاولنا استجلاء القيم الديمقراطية والتحول الديمقراطي وربط كل ذلك بالخطاب والتنشئة السياسية التي تمارسها التنظيمات الاجتماعية الدينية، باعتبار هذه الأخيرة أحد العناصر الأساسية للمجتمع المدني، بل باقي العناصر وفي كثير من الأحيان ماهي إلا امتداد لخطابها.

الجزء الثاني الميداني جعلناه ثلاثة أجزاء.

الفصل الثالث: قمنا بتقديم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كأهم تنظيم اجتماعي ديني جزائري نشأ في بداية القرن الماضي اهتم بالشأن العام، وفي القلب منه الشأن السياسي بالرغم إعلان شيوخها المؤسسين في كتبهم ومقالاتهم، وكذا في وثائقها التأسيسية الداخلية صراحة غير ذلك، كما استعرضنا أهم القيم السياسية الديمقراطية –الليبرالية – في خطابهم كنصوص، وذلك بالعودة لظروف النشأة والجذور الفكرية والعقدية سواء إبان الحقبة الاستعمارية وعلاقتهما بالنظام السياسي الجزائري الناشئ بعد الاستقلال.

الفصـــل الرابع: قمنا بتقديم الطريقة العلاوية وتنظيمها وتسييرها وشيوخها باعتبارها من أحدث الطرق الصوفية وهي أخر فروع الطريقة الشاذلية الدرقاوية والظروف الاجتماعية المحيطة بنشأتها وبعض القيم الديمقراطية في خطابها الاجتماعي وسنتطرق الى دخولها لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين وخروجها منها وخلافاتها معها وتأسيس جمعية علماء أهل السنة وأهم الحوامل التي استعانت بها في نشر خطابها بين التجديد والتقليد.

الفصـــل الخامس: قمنا بعقد مقارنة بين خطاب كلا التنظيمين الاجتماعين الدينيين (الزاوية العلاوية وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، عبر النصوص والممارسات، ومدى تشبعه ببعض القيم الديمقراطية أو تلك القريبة من روح الديمقراطية كالاختلاف والتسامح، التعددية والأحادية، آليات التعامل مع الخلافات والتسيس التنظيمي، الانتخابات والتداول على القيادة...

الخاتمة: قمنا بوضع جملة من الاستنتاجات والحصائل التي استخلصناها من خلال محاولتنا البحثية.

الفصل الأول: إطار مفاهيمي للتنظيمات الاجتماعية الدينية

مقدمة:

خصصنا هذا الفصل من الجزء النظري للبحث حول التنظيمات الاجتماعية مفهومها وأهمية دراسة التنظيم السلوك التنظيمي وأهم المدارس والاتجاهات النظرية التي تناولت التنظيمات، وبالخصوص الدينية منها مفهومها أنواعها وخصائص السلطة وأهميتها داخل تلك التنظيمات والتسيس التنظيمي.

المبحث الأول: التنظيمات الاجتماعية مفهومها والاتجاهات النظرية في دراستها

المطلب الأول: مفهوم التنظيم، المبادئ التي يقوم عليها وأهمية دراستها .

ليس التنظيم شكلا ابتدعه الإنسان الحديث، فالتاريخ يشهد على أن الأمم والحضارات والشعوب، قد أقامت تنظيمات متنوعة قصد تحقيق أهداف لم يكن ممكن تحقيقها دون تنظيم، يعلمنا التاريخ الإنساني أن الإمبراطوريات القديمة أنشأوا تنظيمات مكنتهم من القيام بمشاريع وإنجازات لم يكن من الممكن القيام بها دون تنظيم للجهود الفردية مثل الأهرامات في مصر القديمة، ومشروعات الري الهائلة في الصين، أو تلك التنظيمات التجارية المعقدة عند الرومان1. هذه التنظيمات كانت محدودة في مجال الزمان والمكان، فضلا على أن الأسس التي كانت تستند اليها كانت أسس تقليدية تبتعد في مجملها عن المبادئ والقواعد العقلانية للتنظيمات الحديثة.

لفهم التنظيمات الحديثة وجب أن نسأل أولا عن المفهوم اللغوي والاصطلاحي لمعنى التنظيم؟ فقد جاء في قاموس المعاني (المعجم الجامع عربي-عربي). تَنظيم: هو(اسم) جمعه: تنظيمات مصدر: نَظَّم، فعل: نظَّم ينظِّم، تنظيما، فهو منظم، المفعول: منظَّم. يقال نَظَّم اللُّؤْلُؤَ: وضعه ورتَّبه في عِقْد. نَظَّمَ الشِّعْرَ: (نظَمه) أي أَلَّفه. تَنْظِيمُ العَمَلِ: ترتيبه وتدبيره ليأْخُذَ نَسَقاً مُعَيَّناً2. أما في اللغات الأجنبية فان مصطلح نظم Organizing: "اعتبر علم ومهارة يمتلكها المدير تمكنه من

1 -السيد الحسيني، **النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، ص11

2 -https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D8%B8%D9%8A%D9%85

تنفيذ جزء من العملية الإدارية"1. ومنه اشتق مصطلح منظمة Organization، والتي تطلق على ذلك "الكيان أو البناء المؤسسي، الذي يضم كافة الموارد والطاقات البشرية والمادية في شكل هياكل واختصاصات تنظيمية ووظيفية محددة وفقا لأنظمة وقواعد معلومة من اجل الوصول إلى تحقيق أهداف محددة"2. فهي كيان مقسم الى هياكل وأجهزة متخصصة، يشغلها أفراد تسعى لتحقيق هدف أو أهداف تم تحددها مسبقا. وهو ما يذهب اليه الأستاذين موني ووراليلي Moone and Reilly، ان التنظيم هو "الشكل الذي تبدو فيه أية مجموعة من الأفراد تشترك في تحقيق هدف معين"3. كما عرفه لويس ألف Louis A. Allevهو "تحديد وتجميع العمل الذي يجب أداءه مع تحديد المسؤولية وتفويض السلطة، وإقامة العلاقات بغرض تمكين الأشخاص من القيام بالعمل بأكبر فعالية لتحقيق الأهداف" 4. يقدم جورج تيري George Terry تعريفا للتنظيم يربطه بالسلطة كمفهوم حديث لتوزيع القوة داخل المجتمع، فيعتبره "اقامة علاقات فعالة للسلطة بين العمل والاشخاص وأماكن العمل بغرض تمكين الجماعة من العمل مع بعضها بعض بكفاءة"5. يقدم سيجموند فرويد تعريفا ذو نزعة سيكولوجية تربط بين التنظيم ككيان، والفرد كعنصر مركزي داخله "هو وحدة القيم والمعايير التي توجه سلوك كل فرد من أفراد الجماعة من خلال تفاعله مع الآخرين ومع البيئة"6. الرؤية السيكولوجية ترى أن الفرد هو فاعل ومتفاعل مع التنظيم، فالفرد هو من يصنع التنظيم ويعاد صناعته هو ذاته بداخله.

1 –مصطفى محمود أبو بكر، **التنظيم الإداري في المنظمات المعاصرة: مدخل تطبيقي لإعداد وتطوير التنظيم الإداري للمنشآت المتخصصة**، الدار الجامعية للنشر، 2003، الإسكندرية، جمهورية مصر العربية، ص73

2 – مصطفى محمود أبو بكر، المرجع نفسه ص73

3 – رافده الحريري، **اتجاهات حديثة في إدارة الموارد البشرية**، عمان: مجموعة اليازوري للنشر والتوزيع، 2014، ص68

4 – المرجع نفسه، ص68

5 – المرجع نفسه، ص68

6 – ايمان محمد الطائي، حسن حمود الفلاحي، **التكوين الاجتماعي والثقافي ودورهما في التنمية المستدامة، مجلة البحوث التربوية والنفسية**، المجلد:3، العدد: 11، 2006.

انطلاقا من التعريفات السابقة للتنظيم يمكننا اعطاء تعريف اجرائي: هو مجموعة من الأفراد يرتبط أعضاءها فيما بينهم معنويا وماديا من خلال شبكة علاقات تنظمها مجموعة محددة من القيم الاجتماعية والمعايير والضوابط. أو بتعبير بسيط مجموعة أشخاص تجمعهم رابطة مادية محسوسة، يسعون لتحقيق هدف أو أهداف واضحة ومحددة، عبر وسائل متفق ومتوافق حولها.

مبادئ التنظيم: هناك مجموعة من الأسس والمبادئ العامة، التي يمكن القول إنها تنطبق على جميع التنظيمات، مهما كان شكلها ونوعها وتخصصها والمجال الذي تشتغل فيه. رغم أن لكل مؤسسة اوهيئة او جهاز اومنظمة ظروفها الخاصة، يمكننا تحديدها إجمالا في أولا: وحدة الهدف العام وعدم تعارضه مع أهداف الأجزاء التنظيمية كونها مستمدة من الهدف العام وتسعى لتحقيقه. ثانيا: التكافؤ والمساواة بين السلطة كحق والمسؤولية كواجب لأن السلطة ضرورية لإنجاز المسؤولية. ثالثا: وحدة القرار والتوجيه وتدرج السلطة أي أن يتلقى كل عامل الأوامر من رئيس واحد لتجنب ازدواجية الأوامر واضطراب الأعمال، ويكون كل رئيس مسؤولا عن برنامج معين من النشاطات. كما أنه وجب أن يكون هناك الترتيب المتدرج للوظائف للوصول إلى سلسلة مستمرة من المستويات العليا الى المستويات الدنيا، رابعا: الملائمة والمكافأة بين السلطة والمسؤولية، وحدة الأمر ونطاق الإشراف، المركزية واللامركزية وبين أهداف المؤسسة والظروف البيئية المؤثرة عليها، والذي يعد أساسا لبقاء المؤسسة وكفاءة في تحقيق أهدافها في حدود إمكانياتها وتحت الظروف التي تعيشها.[1]

وضعت مجموعة من المبادئ الثانوية أو الجزئية، من طرف عديد الباحثين في مجال التنظيمات، تنبثق عن الاولى وتكملها حسب طبيعة كل تنظيم وميدان نشاطه سنحاول اختصارها في "ضرورة بناء التنظيم حول الوظائف والأنشطة وليس الأفراد، حتى يبقى ويستمر بصرف النظر عن الموظفين الذين يشغلون هذه الوظائف.تقسيم العمل إلى نشاطات، ثم تجميع تلك النشاطات في إطار تنظيمي، للاستفادة من مزايا التخصص في السرعة والإتقان والإنتاجية المرتفعة، فلا بد من

1 – عبد الغفار الحنفي، **أساسيات إدارة منظمات الأعمال: الوظائف والممارسات الإدارية**، الإسكندرية: الدار. الجامعية، 2006، ص 224

تنسيق جهود الأفراد والجماعات التي تتألف منها المنظمة لتحقيق الأهداف المرسومة.يجب من جهة أخرى أن يكون التنظيم ديناميكيا مستجيبا لأي تغيرات بيئية تحدث، وتعديله بما يؤدي إلى نموه واستمراره .على أن يعرف كل شخص واجباته بالتحديد والصلاحيات المخولة له للقيام بمسؤولياته بالإضافة إلى علاقاته مع الآخرين1. العلاقات داخل التنظيم هي علاقات تبادل وتعاون وتكامل بين عناصره بما يحقق أهداف التنظيم.

المطلب الثاني: الاتجاهات النظرية في دراسة المنظمات وتصنيفاتها

أبلغ وأكثر الاسئلة الحاحا والتي كان على الباحثين والأكاديميين في مجال التنظيمات الإجابة عليه هو هل التنظيم نسق مغلق ام هو نسق مفتوح؟ وهنا تعددت المقاربات النظرية سنحاول حصر أهمها

أ- كان لماكس فيبرMax Weber من خلال أعماله الأثر البالغ في إغناء النقاشات بخصوص الاهتمام السوسيولوجي بالتنظيمات كنسق مغلق، ويبقى عمله الموسوم ب: "الاقتصاد والمجتمع" أهم الأعمال التي تركها فيبر بخصوص النموذج المثالي للتنظيم البيروقراطي. ويعتبر الاتجاه الفيبيري Weberian Theory هو الاتجاه الذي يشير إلى أعمال ماكس فيبر في مجال التنظيم الإجتماعي والإقتصادي. فمعظم الدراسات الحديثة، تبقى في عمقها، ماهي الا تعديلات لأفكاره وتصوراته. ركز فيبر خصوصا على "تحليل العناصر البيروقراطية في التنظيمات، تلك التي تعمل من أجل تحقيق استمرار التنظيم وبقاءه".2 بما يجعله قادرا تحقيق أهدافه التي وجد لأجلها، بغض النظر عن تغير الأفراد أوالاجيال.

استند فيبر في نظريته للتنظيم الى مفهوم رئيسي ربطه بالسلطة، والتي قصد بها "الطاعة الجماعية للأوامر المحددة حين تصدر من مصدر معين معلوم وشرعي، حيث قدم ربطا عضويا بين السلطة

1 - المرجع نفسه، ص: 225 -226

2- مروان لمدبر، **سوسيولوجيا التنظيمات: من ماكس فيبر إلى ميشيل كروزيي**، مجلة جيل البحث في العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 34، السنة 2017

Authority والشرعية Legitimacy، أما المصدر فقد يكون شخصيا Personal أو لا شخصي Impersonal مثل النظام القانوني"1. وبناء على هذا المفهوم أعطى تعريفا للتنظيم أنه الجماعة المتضامنة Corporate Group التي تتصف بعلاقات اجتماعية تقوم على قواعد منظمة تحدد شروط العضوية، كما يتم تقوية النظام الملزم لأفراد الجماعة من خلال الدور الذي يقوم به أفراد معينين في وظائف رئاسية وقيادية، وقد يجمع هؤلاء جهاز معين يتخذ شكل الجهاز الاداري2.

إنطلاقا من هذا التعريف نستخلص مجموعة من الخصائص التي يتميز بها التنظيم، العلاقات بين الأفراد داخل التنظيم لا تتصف بالعفوية والعشوائية، بل هي تفاعل بين الفرد مع التنظيم، كما توجد ضوابط وقواعد تحكم وتضع شروط الإلتحاق بالجماعة المتضامنة، وخضوع الأفراد لعملية انتقاء وفق شروط معينة، خدمة لأهداف التنظيم كما أن هناك حدود واضحة للجماعة المتضامنة، ووجود نظام ملزم للتمييز والتميز عن التنظيمات الأخرى، خضوع بنية التفاعل للتنظيم ذاته، ويتضمن "تدرج هرمي للسلطة وتقسيم تخصصي للعمل وتأثيرهما بعد ذلك، على اداء الوظائف والمهام التنظيمية"3. هذه الخصائص عادة ما تميز الجماعة المتضامنة عن باقي التنظيمات المشابهة وتمنعها من الذوبان والتحلل في حالة التحالف أوالتنسيق أوالتكامل مع تنظيمات أخرى.

تم توجيه لها مجموعة من الانتقادات، للتعريفات وصفت التنظيم كنسق مغلق، لعل أهمها كما يقول جون طمبسون John Thompeson ان التنظيمات لا يمكنها أن تتفادي التأثيرات الخارجية، حتى وان استطاعت التحكم في بعض منها. فقد اثبتت التعريفات الكلاسيكية للتنظيم محدوديتها وعدم المامها بكل الجوانب وهذا نظرا لتركيزها على الجوانب الرشيدة في السلوك الانساني واهمالها للجوانب غير الرشيدة، كما أغفلت العلاقة المتبادلة بينه وبين البيئة من حوله وانه قادر حل معظم مشكلاته الذاتية، كما تم اغفال دور الفرد داخل التنظيم باعتباره نسق اجتماعي Social

1 – السيد الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص46

2 – اعتماد محمد علام، **دراسات في علم الاجتماع التنظيمي**، المكتبة الانجلو–امريكية، ط1، 1994، ص31

3 – المرجع نفسه، ص32

Syestem1. ما يدعم هذا الإنتقاد ما تشهده التنظيمات من انشقاقات وانقسامات، كنتاج للإختلافات الحادة بين أفراده وبين الأجيال خاصة في تلك التنظيمات التي ليس بها مرونة كافية.

ركزت المداخل النظرية في تعريفها للتنظيم كنسقا تعاونيا على الجوانب غير الرسمية، فهو يقوم اساسا على تحقيق التوازن بين جهود اعضاءه ومشاركتهم في تحقيق الهدف التنظيمي. عرف شستر برنار Bernard Chester التنظيم بأنه نسق تعاوني System Cooperative المتوازن ينهض على جهود منسقة ومتسقة وواعية من جانب الأفراد تقوم عليها المشاركة فيما بينهم قصد تحقيق هدف معين أومجموعة أهداف؛ لأن " المشاركة تتحقق على أساس الرغبة الذاتية للأفراد، وأن النسق يتسم بالتوازن بين الدوافع والمشاركة معا في الجانب الاول وصنع القرار داخل النسق في الجانب الثاني، كما تعتبر الاتصالات Communication عملية بالغة الاهمية لضمان استمرار التنظيم واتصافه بالفاعلية الحقيقية"2. وضع شيستر للتنظيم مجموعة خصائص باعتباره نسقا مفتوحا، كإنجاز هدف أو مجموعة أهداف عامة، ووجود أشخاص لديهم القدرة على تحقيق الإتصال بين بعضهم بعض . توفر الرغبة لدى الأفراد المشاركين للأداء المشترك والتعاون في أداء العمل أوالواجب التنظيمي. عملية صنع القرار –كأحد طرفي معادلة تحقيق توازن النسق –تنقسم عند برنارد الى نمطين أولاها القرارات التنظيمية Organisationnel Décisions وهي قواعد ولوائح التنظيم ثانيا Personale Décisionويمكن وصفها بالتفويض Délégation.

الخصائص المشتركة للتنظيم حسب التعريفين تؤكد على تحقيق الأهداف وكيفية اتخاذ القرارات ومتابعة تنفيذها، هناك إختلاف في مجال الإهتمام والرؤية النظرية، ففيبر يركز على النسق، بينما يولي شيستر معظم اهتمامه لأعضاء التنظيم، ودور الفرد والاتصال داخل النسق، وطريقة تحفيزه للأداء وتولي أهمية بالغة للمسئولية عن اتخاذ القرار وأسلوب تنفيذه من أجل تحقيق أهداف التنظيم.

1 – المرجع نفسه، ص32

2 – اعتماد، محمد علام، مرجع سبق ذكره، ص34

عموما وكمقارنة المنظور البنائي الفيبري يركز اهتمامه على تقسيم الواجبات والضبط الرشيد للأداء والسلطة القانونية الرشيدة بينما إهتم شيستر بالجوانب غير الرشيدة في الأداء والدافعية للسلوك وكيف تتولد الدافعية والتحفيز والاذعان في الاداء1. وعليه إذا كان فيبر أعطى تفسيرا لحركة التنظيمات الرسمية فان شيستر يعطى لكيفية النشاط والتفاعل داخل التنظيمات الطوعية غير الرسمية.

قدم فيليب سيلزنيك Philip Selznick تعريفا للتنظيم جمع بين تعريفي فيبر وشيستر فيرى أن "التنظيم ليس فقط بناءات اقتصادية أو متكيفة، بل يعد نسقا اقتصاديا تعاونيا "2. مؤكدا على الأدوار الرسمية للأفراد المتعاونين، وتحليل سماتهم الشخصية وتأثير ذلك على ظاهرة القيادة التنظيمية، والعلاقات غير الرسمية، وديناميةالتفاعل بين الشخصية والتنظيم، كما إشتمل منظور سيلزنيك للتنظيم على العناصر التالية: إتصاف التنظيم بالشكل الهرمي المتدرج للسلطة والوظائف التي تربط بينهما الإتصالات الرسمية بغية انجاز الأهداف. يحاول النسق دوما الإبقاء على استمراريته وتحقيق التكاملية بين مكوناته .تتحقق التكاملية من خلال تعبئة المهارات الإدارية والفنية المتخصصة داخل التنظيم خاصة في مجالب صنع القرار ومتابعة تنفيذه على مختلف مستويات التسلسل الهرمي.

اعتبر سيلزنيك التنظيم نسق اجتماعي متكيف أونسق تعاوني تتباين بداخله المصالح بين الأفراد وبينهم وبين مصالح التنظيم من جهة ثانية وهذا يدعو "لوجود علاقات غير رسمية. طرائق الضبط Control ومدى الملم الفرد بالقواعد والتعليمات الرسمية داخل التنظيم"3. منتقدا الميكانيكية التي طرحها فيبر في رؤيته للتنظيمات، والتي تهمل الجوانب السيكولوجية (الإنفعالية والذهنية) للأفراد،

1 – اعتماد، محمد علام، مرجع سبق ذكره، ص35

2 – المرجع نفسه ، ص35

3 – المرجع نفسه، ص35

هي ما جعل رواد النظرية الفيبرية من بعده كشستر وسيلزنيك يحاولان إستدراك ذلك في تعرفيهما. لكن مع كل هذا تبقى هذه التعريفات قد تصلح للتنظيمات الرسمية وليس للتنظيمات الطوعية.

ج–رؤية التنظيم كنسق مفتوح Open System بمعنى انه يتفاعل مع البيئة الاجتماعية من حوله فيؤثر فيها ويتأثر بها، اهتم رواد التعريفات الحديثة ونقصد بهم تالكوت بارسونز Talcott Parsons، ومن بعده دنيال كاتز Daniel Katez، وروبرت كان Robert Kahnنبهوا للعلاقة التبادلية بين التنظيم والبيئة الاجتماعية وتأثيرها الكبير فيما يتصف به التنظيم من ديناميكية وما يحويه من عمليات Organisationnel Processes مركزين على التقانة، الفرد، الجماعة واستجابة التنظيم للضغوط الخارجية والداخلية1. فرؤيتهم للتنظيم هي أقرب الى توصيفه بالكائن الحي المتفاعل مع محيطه والساعي للحفاظ على بقائه.

أكد بارسونزو Parsons منطلقا من هذا الأساس، ان التنظيم نسق اجتماعي ذو اتجاه أساسي هو تحقيق هدف ما أو مجموعة أهداف، وأن هذا الاتجاه يمثل سمة أساسية من سمات التنظيم كما يشمل في الوقت ذاته جانبين أولا العلاقات الخارجية –علاقة التنظيم بالمجتمع –والثانية البناء الداخلي للتنظيم كنسق اجتماعي، كما أنه يتصف بالقدرة على التكيف، ولكونه نسقا اجتماعيا مفتوحا وما يواجهه من متطلبات كالتكيف مع الظروف المحيطة به. والسعي لتحقيق الهدف الذي انشئ لأجله. والتكاملية بين المكونات أو الأنساق الفرعية للنسق الأكبر. وأخيرا الكمون2. كما أن للكمون عند بارسوزو مطلبين ثانويين أولا تدعيم النمط ويتعلق بمدى الانسجام بين ادوار الفرد داخل التنظيم والأدوار التي يؤديها خارجه وثانيها قدرته على إحتواء التوترات التنظيمية وإستيعابها، وذلك من خلال خلق دافعية كافية لدى الفرد ليستطيع أداء مهامه.

منح بارسونز Parsons دورا كبيرا للأفراد داخل التنظيم وما يقدمونه ليستطيع التنظيم البقاء والتعمير والتجديد في الوظائف والتجدد الجيلي واحتواء الصراع التنظيمي الذي ينجم عن سعي

1 – اعتماد، محمد علام، مرجع سبق ذكره، ص35

2 – المرجع نفسه ، ص35

الافراد للوصول لمواقع القيادة داخله. كما جعل بارسونزو Parsons للتنظيم، أنساق فرعية متباينة كالنسق الفني، والنسق الإداري والنسق المؤسسي. هذه الأنساق تتكامل فيما بينها، وترتبط بالمجتمع من أجل تحقيق أهداف التنظيم. المعالجة المتميزة لمشكلة السلطة والقوة في التنظيم كطاقة دافعة لتعبئة الكوادر التنظيمية لتحقيق التنظيمية. الإهتمام الاكبر انصب حول دراسة العلاقة بين التنظيم والمجتمع، من المنظور الثقافي –المؤسسي. فالمتأمل لتعريفات التنظيم وتطورها يجدها انتقلت من مجرد "الاهتمام بعلاقات الافراد داخله الى علاقة التنظيم بباقي التنظيمات والمجتمع الى رؤية أكثر بنائية وظيفية أكثر شمولا اي البنية التنظيمية الكلية كنسق اجتماعي"1.

جاءت من بعده اسهامات روبرت_ك_ميرتون Robert King Mirton وآلفين_و_غولدنر Alvin Ward Gouldner على هذا الأساس، حيث قدما رؤية للتنظيم باعتباره كائن اجتماعي ديناميكي، يتفاعل ويتطور ويتكيف مع المجتمع الذي نشأ فيه، التنظيم لا يختلف عن الفرد داخل الاسرة والمجتمع فهو يولد ويأخذ تنشئته من المجتمع ويحاول التأثير فيه فيما بعد ويتكيف مع التغييرات التي تطرأ بفعل التطور الاجتماعي والتراكم المعرفي والثقافي.

د–نظرت الماركسية للتنظيمات كصورة للاغتراب، وذلك باعتبارها امتداد للدولة داخل المجتمع، وطالما أن الدولة بالنسبة للماركسيين لا تمثل المصلحة العامة، بل تمثل المصالح الخاصة للطبقات المستغلة، رغم ان التنظيمات لا تشكل طبقة اجتماعية عند ماركس، الا ان وجودها مرتبط بتقسيم المجتمع الى طبقات، اذ التنظيمات البيروقراطية ماهي الا "أداة تمارس من خلالها الطبقة الحاكمة سيطرتها واستغلالها للطبقات الاخرى، كما ان مستقبل هذه التنظيمات ومصالحها ووجودها مرتبط بالطبقة الحاكمة والدولة"2.

تتميز التنظيمات الاجتماعية البيروقراطية عند الماركسيين بمجموعة الخصائص هي أقرب للانتقادات الحادة يمكننا ايجازها في أنها لا تشغل وضعا عضويا وبنيويا في المجتمع. كما أنها لا

1 – اعتماد، محمد علام، مرجع سبق ذكره، ص37

2 – السيد الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص40

ترتبط بعملية الانتاج ارتباطا مباشرا، ووجودها وجود مؤقت مرتبط بالدور الوظيفي المنوط بها. يعتبرون أن نموها نمو طفيلي في مجتمع مستغلة الانقسام الطبقي، وهي تسعى الى تدعيم تلك التقسيمات الطبقية والمحافظة عليها. أهم وظائفها الاحتفاظ بالأوضاع الراهنة التي تتمثل في استغلال الطبقات الحاكمة للطبقات المحكومة. كما أن التنظيمات هي شكل وصورة من صور الاغتراب والذي يعني عنده افلات القوى الاجتماعية من سيطرة الانسان لكي تحقق بعد ذلك وجود مستقلا عنه، ثم تتحول لتصبح ضد مصلحة الانسان الذي هو خالقها. أكد ماركس ان عدم الكفاية هي السمة الاساسية للتنظيمات وان الافراد المنتمين لهذه التنظيمات يفتقدون القدرة على المبادرة والتخيل الخلاق، والخوف من تحمل المسؤولية، والسعي من أجل تدعيم اوضاعهم ووجودهم ما ينتج عنه الصراعات البينية من اجل الترقية والتقدم وهذا بدوره يخلق تعلق طفيلي بالرموز والمكانة والهيبة1.

اصطدمت هذه الانتقادات بالواقع بعد تأسيس الاتحاد السوفياتي، حاول كل من ريزي Bruno Rizzi وبرنهايم James Burnham اعطاء صيغ توفيقية تقوم اولا على القبول بوجودها كسمة أساسية من سمات النظام السوفياتي، ثم اوضحوا بعد ذلك أن هذه التنظيمات ليست مجرد تعبير عن امتيازات مجموعة متسلطة بل انها بالفعل تشكل طبقة جديدة تميز شكل جديد من أشكال النظام الذي ليس ماركسيا بالضرورة ولم يتنبأ به ماركس بل هو مرحلة لتحقيق المجتمع الشيوعي المنشود، وقد اعطى ريزي لها مصطلح "بالجماعية البيروقراطية Collectivism Bureaucratic وذهب الى انها تشكل طبقة جديدة تسيطر على البروليتاريا وتستغلها مستندة الى ملكية وسائل الإنتاج، وليست جمعية (شيوعية – مشاعة)Socialised بل هي تتبع الدولة Statised2. فهي حسب منظرهم جمعيات دولتية مصطنعة وفي خدمة السلطة وليست جمعيات اجتماعية طوعية.

1 – السيد الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص44

2 – المرجع نفسه، ص44

تعددت أسباب وعوامل نشأة التنظيمات الحديثة، لكن اغلب الباحثين يرجعونها للتعقيدات الشديدة التي اتسمت بها الحياة الاجتماعية المعاصرة، هوما أجبر المجتمعات على الاتجاه نحو اقامة تنظيمات جديدة تواجه الظروف المتغيرة والوظائف الجديدة والنشاطات المستحدثة التي كانت نتاجا لتعقد الحياة الاجتماعية وتشعبها. كما أن هناك تغيرات ثقافية عميقة في عصرنا الحالي تؤكد على الرشد ووضوح الهدف والفعالية والموضوعية والتخصص، وهي قيم تسير مع روح التنظيمات الحديثة وجوهرها"[1].

صنفت التنظيمات تصنيفات عديدة بناء على اقتراب خاص أو زاوية ارؤية يمكننا تلخيصها في: تصنيفBlau and Scott حيث أكد على وجود أساليب متعددة متداخلة فيما بينها لتنميط المنظمات، منها المنظمات المتعددة المنافع مثل: النقابات، الاحزاب السياسية، الجمعيات، منظمات العمل. منظمات حسب اهتمامات المالكين مثل: البنوك، مؤسسات الجرائد. منظمات الخدمات مثل: مؤسسة رعاية الأحداث، الجامعة، المستشفى، المدرسة. منظمات المصلحة العامة من مثل المطارات، المستشفى الحكومي، المكاتب الادارية، البريد[2].

جاء من بعد ذلك أميتاي إتزيوني Amitai Etzioni، فوضع تصنيفا جديد على أساس نوع القوة كالمنظمات الإجبارية كالمستشفيات، المدارس منظمات المنفعة أو الربح كالبنوك، شركات التأمين، شركة تسويق. المنظمات المعيارية على غرار الجامعات، منظمات الحقوق المدنية والإنسانية – اتحادات الفلاحين[3]. صنفها تالكوت بارسونز مرة أخرى على أساس نوع الوظيفة التي تقوم بها المنظمة حيث حدد أربعة أنماط من المنظمات هي: النمط الاقتصادي (كالشركات، المؤسسات، البنوك). النمط السياسي (كالأحزاب، الحركات، النقابات). النمط التكاملي وهو المسؤول عن

1 – المرجع نفسه، ص12

2 – نورالدين، تاورريرات، **قياس الفعالية التنظيمية من خلال التقييم التنظيمي**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم علم النفس وعلوم التربية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية 2005-2006، ص78

3 – المرجع نفسه، ص79

تهيئة جو التعاون بين المنظمات وحل الصراع بينها. نمط المحافظة والدفاع والإعالة والصيانة: ويقصد بها تلك المنظمات الدينية والتعليمية والثقافية التي عن طريقها يمكن الحفاظ على الجنس البشري والمسؤولة عن عمليات التنشئة الاجتماعية مثل: المدرسة، النادي، المسجد. وهناك العديد من التصنيفات الأخرى منها، ما وضعت حسب المستوى الجغرافي الذي تعمل فيه (منظمات دولية، منظمات قومية، منظمات إقليمية، منظمات محلية). أوحسب وحدة العمل (منظمات تخدم أفراد، منظمات تخدم جماعات، منظمات تخدم مجتمعات، منظمات تخدم مزيج من الوحدات الإنسانية السابقة). وأخر حسب المجال أو الميدان الذي تعمل فيه (منظمات اجتماعية، منظمات اقتصادية، منظمات سياسية، منظمات دينية). ومنهم من صنفهم حسب نوع السلطة فيها (منظمات حكومية، منظمات أهلية، منظمات مشتركة).

المطلب الثالث: التنظيمات الحديثة، سماتها، سلوكها.

يؤكد ماكس فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية أن التغييرات الثقافية التي شهدها عصرنا، هي تغييرات في كل مجالات الحياة، ووجد هذا الرشد مجاله الحقيقي وظروفه المواتية في التنظيمات الاجتماعية التي تسعى أولا وقبل كل شيء الى تحقيق أهداف محددة تتطلب تبني نظرة تلائم أفضل تحقيق ممكن لها 1.إذ حركة الفرد وسلوكه أصبح محكوم بما تصنعه له التنظيمات الاجتماعية من بيئة تحسن وتطور مهاراته وكفاءته في شتى المجالات سواء كانت تلك التنظيمات رسمية أو غير رسمية، فالتنظيمات الثقافية والدينية والاقتصادية هي سيدة هذا العصر بما تروجه وتطرحه من قيم. تم تحديد مجموعة السمات لسلوكها التنظيمي من جهة وتميزها عن باقي الكائنات الاجتماعية كالفرد، البنية. منها:

أولا المنظمة كيان اجتماعي يضم مجموعة من الأفراد بشكل دائم، في تفاعل فيما بينهم بما يساعد على تحقيق أهداف المنظمة من خلال سد الجزء الأعظم من الاحتياجات الفردية والاجتماعية ذلك أنها تنشأ وتتكون أصلا من أجل: "إشباع الحاجات الحياتية الأساسية للأفراد كالأطعمة،

1 – السيد الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص13

الملابس، العلوم، المعارف...). أو إشباع الحاجات الاجتماعية (كالحب، القبول الاجتماعي، الانتماء وتقدير الذات..."1. فالفرد باعتباره كائن اجتماعي لا تكتمل شخصيته ويحقق ذاته إلا عبر الانتماء لتنظيم يتفق ويتوافق مع قيمه وتمثلاته للكون والحياة.

ثانيا المنظمة تعبر عن كيان مقصود يقيمه الأفراد لتحقيق أهداف مقصودة، وعليه فهي نشاط تنظيمي مقصود وهادف من خلال وضع ورسم علاقات تنظيمية وأدائية، وتتمثل هذه السمة في المؤشرات التالية:"تقام المنظمة بشكل مقصود بتحقيق أهداف حددها الأفراد المؤسسون، فهي لا تقوم بشكل عشوائي كونها أنشئت لتحقيق غايات وأهداف محددة ومقصودة"2. اذ لا يمكن يكون هناك عشوائية في نشأة التنظيمات لأن العقلانية والرشد هي جوهر التنظيمات والشعور بالحاجة للعمل الجماعي لتحقيق أهداف محددة اذن فالقصد بالضرورة يكون سابق ودافع في آن واحد نحو التنظم.

ثالثا التنظيم كيان ضروري، لأنه وجد لإشباع حاجات لا يمكن إشباعها بدون وجوده، فهي وحدها القادرة على الإنتاج والتوزيع للحجم الهائل من السلع والخدمات المطلوبة للأفراد للمجتمعات، وهي أيضا الأكفأ في استخدام التكنولوجيا المتطورة في عمليات الإنتاج والأداء بغرض تحقيق أهداف المجتمع، وتتمثل هذه السمة بالمؤشرات التالية: " هي الأسلوب الأساسي والأمثل في تحقيق الإشباع لحاجات الأفراد والمجتمع عبر تعدديتها، وتنوعها، وكفاءتها، وفعاليتها. مستخدمة الطرق والأساليب والوسائل الحديثة في تحويل المدخلات إلى مخرجات"3. التنظيم أصبح ضرورة ومقتضى من مقتضيات الحياة المعاصرة ان لم نقل حتمية.

رابعا: المنظمات هي الأساس في استخدام وتوزيع الموارد الإنتاجية في المجتمع، وهي المسؤولة عن تطوير هذا الإنتاج، لأنها تلعب دورا أساسيا في عمليات الابتكار والاختراع والتطوير وبشكل

1 – خليل محمد حسن الشماع وخضير كامل حمود، **نظرية المنظمة**، دار المسيرة، عمان، الأردن، 2000 ط 1، ص 29

2 – المرجع نفسه، ص 29

3 – خليل محمد حسن الشماع، مرجع سبق ذكره، ص29

أكثر فاعلية من الأفراد، فالمنظمات هي التي تستخدم التكنولوجيا الممكنة وتطويرها وتطوير المجتمعات بجعلها أكثر كفاءة لإشباع حاجاتها. وتتمثل هذه السمة في كون" كل منظمة تسعى بشكل مستمر لتطوير فعالياتها كي تنمو المنظمة لابد أن تواكب عمليات التطوير المختلفة وتخلقها وتطبقها بما يجعلها أقدر على المنافسة "1. المنظمات التي لا تتطور وتنمي وسائلها وأساليبها وتقوم بتعديل أهدافها المرحلية عادة تنتهي الى الزوال والاندثار، البيئة الاجتماعية المتطورة تفرض عليها اما التطور اوالانقراض.

خامسا: التنظيمات هي مجتمعات مصغرة وهي تعبير عن المجتمع الكلي، الذي نشأت فيه ومنه، ومن هذا المنطلق فهي ككيان اجتماعي تتضمن كافة اشكال الصراع وفرص المشاركة وصيغ التعاون، التي توجد داخل البنية الكلية للمجتمع. ويؤكد سيلزنيك Selznick انه وجب "دراسة التنظيمات باعتبارها مجتمعات محلية طبيعية Natural-Communities تتعرض لجميع اشكال المؤثرات والضغوط والتحيزات التي يتعرض لها المجتمع"2. كما تقوم التنظيمات داخل المجتمع بأدوار بالغة الاهمية والتعقيد لأنها تغطي كافة المستويات من الفرد مرورا بالأنساق فالمجتمع وعلاقته بالمجتمعات الاخرى ضمن ما يمكن تسميته بشبكة العلاقات الانسانية والعالمية. يعبر عن هذه الخاصية عادة بالتشبيك؛ أي خلق جملة العلاقات الفوقية والتحتية داخل المجتمع واستقطاب الافراد والعناصر التي تضمن لها البقاء والاستمرارية والتجدد الوظيفي والجيلي وتسهل عملها.

تعترض دراسة السلوك التنظيمي مجموعة من الصعوبات، وهذا لعدم وجود وسيلة مبسطة ويسيرة يمكن بواسطتها فهم مختلف جوانب هذا السلوك، ولكن يؤكد أغلب الباحثين أن السلوك التنظيمي يمكن فهمه وتفسيره من خلال علاقات التنظيم بمن فيه ومن حوله، وهو سنحاول استجلاءه.

1 – المرجع نفسه، ص30

2 – السيد الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص22

أولا التنظيم والفرد: من الجوانب الهامة لعلاقة الفرد بالتنظيم ما يتصل بالتداعيات الايجابية لتلك العلاقة، وأهمها هي "تنشئة الفرد تنظيميا واكسابه معارف وخبرات ومهارات ولم يسبق له ان خبرها قبل التحاقه بالتنظيم"1. وبدور أساسي ومركزي أخر اجتماعيا هو اعادة ترتيب الافراد على سلم التدرج الاجتماعي –المهني، وتشكل حياة الافراد وعلاقاتهم داخل المجتمع عبر عملية التنشئة التنظيمية طبقا لقواعد ولوائح رسمية وتحدد مستوى العلاقات بين الافراد عبر تسلسل هرمي للسلطة2. على هذا الأساس تتحول العلاقة بين الفرد والتنظيم هي علاقة خدمة متبادلة.

ثانيا التنظيم والمجتمع: ان المجتمعات المتقدمة الحديثة تتصف بمعدلات عالية من التغيير الاجتماعي فان أقوى مؤشراته الاعتماد المتزايد للمجتمعات على التنظيمات الرسمية، ودورها في مختلف نواحي الحياة المجتمعية، وكثيرا ما يستخدم "تنامي أدوار التنظيمات الرسمية كأداة تحليلية لإبراز التباين بين المجتمعات من حيث درجة الحداثة"3. كلما توفر المجتمع على تنظيمات حرة ومستقلة وتعبر فعلا عن المطالب المجتمعية، كان ذلك دليل مشاركة مجتمعية واسعة في الحياة العامة، وتلك أحد أهم خصائص المجتمعات الحديثة.

ثالثا التنظيم والدولة: يقول جيمس س. كولمان James S. Colmman " التنظيمات الحديثة كيانات ذات شرعية تضمنها الدولة، فكما تضمن الدولة للأفراد مجموعة من الحقوق والواجبات فإنها تحدد أيضا الحقوق والواجبات للتنظيمات الرسمية داخل المجتمع "4. فالدول الحديثة معناها وجود تنظيمات اجتماعية تساهم في تخفيف الصراعات الاجتماعية، عبر ممارسة دور المطالب والممثل والمفاوض والمساهم، بل في كثير من الاحيان هي شريك أساسي في صنع القرار. كما تعتبر من جهة أخرى مؤشر مركزي في قياس مدى مدنية وديمقراطية النظام السياسي، ويصطلح عليها عادة بالمجتمع المدني باعتباره الوسيط بين السلطة والمجتمع.

1- اعتماد محمد علام، مرجع سبق ذكره، ص19

2 - المرجع نفسه، ص23

3 - اعتماد محمد علام، مرجع سبق ذكره، ص19

4 - المرجع نفسه، ص20

رابعا التنظيم في العلاقات الدولية: ظهرت التنظيمات الدولية والعالمية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وتكاثرت بشكل ملفت وكثير جدا أصبحت أكثر من أن تحصر، منها ما "تحكم العلاقات بين الدول تنظيمات رسمية متنوعة تجارية وسياسية واعلامية وغيرها مما يصبغ الدور التنظيمي بالصبغة التعددية والمتداخلة في آن واحد الى جانب التنظيمات الرسمية هناك تنظيمات اخرى غير رسمية"1. يدخل تحت هذا الإطار منظمات وروابط حقوق الانسان، والمنظمات والجمعات الدينية كالكنائس، الطرق الصوفية...)، أو تلك التي تدافع عن طروحات ايديولوجية كالأممية الاشتراكية، الجماعات الاسلامية، والصحية كأطباء بلا حدود واعلامية كصحفيين بلا حدود ... اقتصادية كالمؤسسات والشركات المتعددة الجنسيات تلعب التنظيمات العابرة للقوميات أدوار مؤثرة في الرأي العام من خلال التأثير على اصوات الناخبين للمرشحين السياسيين وعلى المرشحين أنفسهم.

تحكم في المجتمعات الحديثة بعد تنظيمي هائل، الا أن لهذا البعد سلبيات وايجابيات، فهناك من نظر اليه باعتباره يفقد الانسان حريته وجعلته تحت سيطرة تلك التنظيمات وافقدته القدرة على المبادرة والابداع وهناك من قدم تفسيرا أكثر ايجابية تكمن فيما تقدمه تلك التنظيمات من دور، في تنمية الشخص معرفيا وعاطفيا فالإحساس بالانتماء لجماعة أوتنظيم يشعره بالقوة والمنعة2. كما أن النمو التنظيمي الحديث قد حمل في طياته عناصر ايجابية أبرزها التعاون بين عناصر التنظيم لكي يتمكن من البقاء والدوام، ذلك التعاون الذي حل محل الاعتماد الذاتي الذي كانت تقوم عليه الاشكال التقليدية من التنظيم.

يمثل التنظيم في حد ذاته وحدة اجتماعية كبيرة، تشهد عمليات اجتماعية مماثلة لذلك التي تحدث على مستوى المجتمع، ومن الطبيعي أن فهم ما يحدث على مستوى التنظيم يعيننا على فهم ما يحدث على مستوى المجتمع يقول ريتشارد سكوت "ان أهمية وخطورة دراسة التنظيمات تعود الى

1 – المرجع نفسه، ص20

2 – السيد الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص13

كونها معامل طبيعية تمكننا من دراسة ظواهر اجتماعية معينة"1 .يتيح لنا التنظيم من جانب أخر "فرصة لدراسة ظواهر قد يصعب دراستها على مستوى المجتمع دراسة كلية مثل الضبط والامتثال والانحراف والاتصال والترتيب الطبقي"2. فالتنظيمات هي أقرب الى ان تكون عينة مصغرة اوجزء من المجتمع.

خلقت التنظيمات الحديثة جملة من المزايا يمكننا أن نجملها في دقة العمل. سرعة التنفيذ. إزالة الغموض. الكفاءة والمعرفة التقنية. الاستمرارية في العمل وعدم توقف النشاط بعد حصول أي تغيير في القيادة. استعمال السلطة التقديرية في الوقت المناسب. الانتظام في العمل. إتبع السلم التصاعدي في السلطة. ربح الوقت وتخفيض نسبة التكاليف3. بهذه الوسائل الفعالة تستطيع بعض العناصر والافراد سواء في إطار منظمات بيروقراطية أوخارجها، أن تفرض نفسها على الأغلبية سواء فيما يسمى مجتمعات حديثة اوتقليدية، وبناء عليه فإن العمل المنظم هو الذي يخلق القوة ويسمح للبيروقراطيين وللقادة المتميزين والذين يملكون كفاءات خاصة، أن يتفوقوا على غيرهم ويتحكموا حتى في الأفراد المنتخبين من طرف المجتمع المخول لهم اتخاذ قرارات سياسية واقتصادية وثقافية باسمهم، ما جعل التنظيمات فاعل أساسي ورئيسي في صنع القرار على المستوى المحلي والعالمي.

المبحث الثاني: التنظيمات الدينية، خصائص السلطة، أهميتها والتسيس التنظيمي.

المطلب الأول: مفهوم التنظيمات الدينية وخصائصها

التنظيمات الدينية هي جزء من التنظيمات الاجتماعية عموما، وبالتالي لا نجد مفهوما جامعا مانعا يحصر تلك التنظيمات في الزاوية العلمية التي تساعدنا على دراستها بمعزل عن باقي التنظيمات الاجتماعية، لكن ممكن ان نذكر ببعض ما تتميز به التنظيمات الدينية عن غيرها،

1- المرجع نفسه، ص35

2 - المرجع نفسه، ص35

3-https://www.ammarbouhouche.com/2020 تاريخ الوصول 4أوت

يمكننا القول إنها تستجيب على الأقل إلى أحد المعايير كالانتساب إلى هيئة دينية، المبدأ الذي تأسس عليه التنظيم يحيل إلى قيم دينية، أو يقدم لها دعم مالي من هيئات دينية، أو قد يكون بنية السلطة داخل التنظيم وعمليات اتخاذ قرار تقوم على قيم دينية1. فهي تستند في نشأتها على معتقد ديني، يكون الانضمام الى اليها على أساسه وتحكمها قيم دينية، عند صنع القرار سواء داخل التنظيم اومع البيئة الاجتماعية المحيطة بها. أما الدين فيمكننا أخذ تعريف ج ميلتون ينجر J. Milton Yinger على أنه"نسق من المعتقدات والممارسات التي بواسطتها تكافح جماعة الأفراد المشكلات المطلقة للحياة الإنسانية"2. لا يمكننا أن ننكر أن الأديان لا تقوم الا بوجود تنظيمات اجتماعية تراعاه وتحافظ عليه وتحتكر تفسير وتأويل نصوصه المقدسة، سنحاول إعطاء تعريف إجرائي للتنظيمات الدينية يساعدنا في التحليل هي نسق اجتماعي مفتوح يستمد شرعية ومشروعية وجوده من خطاب اجتماعي قائم على تأويلات وتفسيرات لنصوص دينية مقدسة، ومتماهيا مع قيم انسانية يعاصرها لدى المجتمع المحلي والعالمي الذي يشتغل في كنفه.

تعتبر التنظيمات الدينية من أقدم التنظيمات الاجتماعية التي ظهرت في الوجود اذا استثنيا التنظيمات الطبيعية كالأسرة والقبيلة، العشيرة ..ما يجعلنا نعتبر التنظيمات الدينية نسقا إجتماعيا مفتوحا هي جملة من الخصائص التي تميزها عن غيرها، وهوما يحيلنا لتعريف الباحثان كان وكاتز للتنظيم باعتباره نسق اجتماعي مفتوح، يرمي لتحقيق أهدافه والمحافظة على بقائه واستمراره من خلال العلاقة المتبادلة بينه وبين البيئة الخارجية المحيطة به، ومن ثم تكون سمات التنظيم الديني متماثلة مع السمات العامة للنسق الاجتماعي المفتوح وهي أولا: "استيراد الطاقة الاولية، وتعكس خاصية استيراد الطاقة الأولية كمدخلات اعتماد التنظيم على البيئة الخارجية في التزود بمصادر الحياة اللازمة"3. نقصد باستيراد الطاقة الأولية، بالنسبة للحالة التي نحن بصدد دراستها وهي

1 – جيفري هاينس، **المنظمات الدينية، التنمية والبنك الدولي**، ترجمة: بوبكر بوخريسة، https://journals.openedition.org/poldev/1830

2 سامية الخشاب، **دراسات في الاجتماع الديني**، ج1، دار المعارف، الطبعة الاولى، 1988، ص24

3 –اعتماد محمد علام، مرجع سبق ذكره، ص 39

التنظيمات الدينية جذب رأس مال بشري كمي ونوعي، وكذا موارد مالية تكفل له القيام بنشاطاتها واعمالها عبر التبرعات والهبات والوقف. كما تقوم بإجراء التعديلات اللازمة من خلال دورات من الاحداث المتتابعة، وتشير هذه السمة الى ما يتصف به التنظيم من أنساق فرعية (فنية، ادارية ...) مترابطة تتولى تحويل صور الطاقة الاولية من خلال عمليات كثيرة داخلية الى قيم مادية ومعنوية (ثقافية، روحية..) ينتفع بها افراد التنظيم والمجتمع. وهوما نصطلح عليه بتصدير المخرجات، حيث يقوم النسق المفتوح "بتصدير ما تم تحويله الى خدمات أوسلع الى البيئة الخارجية على هيئة تختلف تماما عن هيئة المدخلات، تعكس هذ السمة العلاقة المتبادلة بين التنظيم والبيئة الخارجية"1. وهنا يقومان بتصدير خطاب ذو مضمون قيمي يستمد من النص المقدس لدى البيئة التي يشتغل بها، مستخدما في ذلك وسائل كالمساجد، المدارس، الصحف، كتب، معارض، انشطة ثقافية. واضعا لنفسه استراتيجية للبقاء ومن هنا فهو" يسعى دوما نحو تحقيق حالة من الاستقرار والتوازن، يقاوم بها عوامل فنائه لذلك يحاول التنظيم النمو والتطور بما يتلاءم مع المستجدات في الظروف البيئية"2. لذلك نجده دوما يسعي لاستقطاب وتنشئة أفراد وأجيال جديدة، ويأتي هذا عبر انشاء هيئات تكوين كالحاضنات والمدارس ويضع لها طرق تدريس بيداغوجية ترسخ في المتعلمين وفي مراحل سنية حديثة القيم والمعايير والضوابط التي يدافع عنها، وفي أحيان أخرى يستقطب المرأة باعتبارها المدرسة الأولى للتنشئة اويحاول نشر قيمه داخل مدارس الدولة عبر اما افراده داخل مؤسسات الدولة اويحاول اقناع صناع القرار بجدوى أفكاره ورؤيته. كما يتصف التنظيم باعتباره نسق مفتوح "بالاتجاه الدائم نحو التنوع في أنشطة العمل والتخصص، ففي ظل تباين الظروف البيئية المحيطة به يتخير النسق المفتوح أفضل الاساليب واكثرها ملائمة لتلك الظروف لتحقيق الهدف"3. التغييرات التي تطرأ على المجتمع بحكم التغييرات الثقافية كتزايد

1 – المكان نفسه، ص 39

2 – اعتماد محمد علام، مرجع سبق ذكره، ص 40

3 – المرجع نفسه، ص 40

المتعلمين ووجود نخب تمارس دورا توعيا، كما أن التغييرات التي تطرأ على النظام السياسي يضطرهم الى تنويع استراتيجيتهم؛ سواء عبر تطوير أفكارهم، يمكننا القول إن التنظيم الذي لا يتجدد وينوع في وظائفه ولا يتكيف مع محيطه مآله الاضمحلال والزوال.

المطلب الثاني: أنواع التنظيمات الدينية وطرق تفاعلها الاجتماعي.

تنقسم التنظيمات الدينية باعتبارها تنظيمات اجتماعية من حيث النشأة وطبيعة السلطة وصنع القرار بداخلها الى نوعين أساسين:

أولا: التنظيمات الرسمية FormalOrganizations هي "تنظيم واعي ومقصود للأنشطة وكذلك العلاقات فيما بينها بغرض تحقيق هدف سبق تحديده"1 . اوهو ذلك التنظيم التي تنص اللوائح والقوانين داخل المؤسسة بوجوده ويستمد وجوده من هيكله الرسمي، ويتم عن وعي وإدراك لتنسيق أعمال المنظمة حتى تتمكن من تحقيق أهدافها. للتنظيمات الرسمية عدة أنماط منها: التنظيم الرأسيLine Organization تتشكل السلطة بطريقة هرمية وأما القرار فيكون عمودي، بمعنى أن كل رئيس يملك سلطة مطلقة في توجيه المرؤوسين، كما أن للمرؤوسين سلطة مطلقة في توجيه من يتبعونهم وهكذا، وبذلك تتحرك السلطة رأسياً من أعلى التنظيم حتى أدناه بشكل مباشر ومتصل ويسأل كل رئيس عن عمله وعمل مرؤوسيه التابعين له، لهذا التنظيم عدة مزايا منها:"يساعد في تقديم فرصة جيدة للتدريب على العمليات التشغيلية المباشرة .يتسم بتحديد علاقات السلطة بشكل واضح. السرعة في اتخاذ القرارات"2. تحديد علاقات السلطة والواجبات المطلوبة من كل فرد يجعل صنع القرار بداخلها يتسم بنسبة كبيرة من الانضباط والصرامة عند التنفيذ. يمكن أن نصنف الجامع الازهر في مصر وهيئة كبار العلماء في السعودية والمجالس الاسلامية العليا في أغلب بلدان العالم الاسلامي، كتنظيمات دينية رسمية.

---

1 – زيد، منير عبوي، سامي محمد، هشام حريز، **مدخل إلى الادارة العامة بين النظرية والتطبيق**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الاردن،2006، ص245

2 – ابتسام عبد الرحمن حلواني. من أين يبدأ التغيير في ثقافة المنظمة؟، مداخلة في المؤتمر الدولي للتنمية الإدارية: نحو أداء متميز في القطاع الحكومي، معهد الإدارة العامة، الرياض، 13-1 ذو القعدة 1430 هـ، 2009

التنظيم الوظيفيFunctional Organization: يقوم هذا النمط على التخصص الوظيفي داخل المنظمة بحيث أن لكل وحدة اوفرع في وظيفة معينة محددة، وتقوم بممارسة كافة النواحي المتعلقة بتلك الوظيفة، ومثال ذلك في بعض الاحزاب والتنظيمات وجود امناء لكل قسم كالإعلام، التكوين، الارشاد والتوعية، الشؤون السياسية، الثقافية وفي الاعلى منها منسق عام لتلك الانشطة، يتميز النمط الوظيفي بثلاث مواصفات أساسية " المرونة التنظيمية. التخصص وتقسيم العمل. كما يساعد على تحقيق التعاون بين العاملين في الإدارات المختلفة داخل المنظمة"1. يتطلب النوع من التنظيمات مستوى عالي من النضج والوعي والترابط، حتى لا تتحول كل وحدة اوفرع الى تنظيم قائم بذاته ما يهدد التنظيم بالانقسام والتفكك، لذلك نجد هذا النمط التنظيمي نادر جدا في التنظيمات الدينية، هذا لا يمنع من وجود محاولات للذهاب الى هذا النوع لكن تبقى صعبة جدا؛ لأن السلطة وصنع القرار بداخلها عادة ما يكون بيد فرد واحد وهيمنة ثقافة الراعي والرعية.

التنظيم الرأسي الوظيفيLine -Staff Organization : يطلق عليه أيضاً التنظيم الرأسي الاستشاري، ويجمع هذا النمط بين مزايا كل من النمطين السابقين ويحاول تلافى عيوبهما. السلطة داخل هذا النوع لها رأسين إحداهما رسمية والأخرى استشارية. تستعين السلطة الرسمية قبل اتخاذ القرارات بآراء واقتراحات المستشارين، لكن تبقى مهمتهم تنحصر في تقديم الرؤية الفنية عبر الإرشاد وإبداء الرأي، أما اتخاذ القرار فهومن صلاحيات أصحاب السلطة الرسمية. لهذا النوع "مزيتان أساسيتان يجعل المدراء يتفرغون للقيام بالأعمال الإدارية مع إلقاء الأعباء الفنية على المستشارين. كما يتصف بخاصية المرونة عند صنع القرار"2. وبالرغم من أن صنع القرار بيد الطاقم الاداري في هذا النوع من التنظيمات لكن الطاقم الفني—الاستشاري –في كثير من الاحيان يتمكن من فرض رؤيته وتصوره ويكون رأيهم حاسم في صنع القرار.

1 –المرجع نفسه.

2 – المرجع نفسه.

ثانيا: التنظيمات غير الرسمية InFormal Organizations: يستمد هذا النمط من التنظيمات " وجوده وقوته من القيم والمعتقدات الراسخة التي تدفع بالأفراد إلى التعاون فيما بينهم بقصد تقوية أواصر العلاقات التي تربط بينهم من دينية وثقافية وسياسية واجتماعية وعقائدية"1. وجد هذا النوع من التنظيم في كافة المجتمعات اوحتى داخل الشركات والمؤسسات، وهو عبارة عن شبكة من العلاقات الشخصية والاجتماعية تنشأ تلقائياً بناء على الارتباطات الشخصية بين أعضاء التنظيم في شكل (نقابات، تعاونيات، روابط مهنية، نوادي ثقافية ورياضية ...). بدأت الدراسات الاكاديمية الاهتمام بهذا النوع من التنظيم لما له من أهميته وتأثير على أداء العاملين داخل الشركات والمؤسسات اوما يقدمه للمجتمع ككل.

يطلق على التنظيمات غير الرسمية عادة المجتمع المدني، وهي منخرطة بشكل ظاهر أو خفي في ادارة الدولة والمجتمع في عصرنا الحالي. يقول بان كيمون حاثا العالم على وجوب الاعتماد عليه في كل مناحي الحياة أدخلت الامم المتحدة التنظيمات غير الرسمية وبينها التنظيمات الدينية تحت مصطلح المجتمع المدني "تضم عناصر المجتمع المدني الأفراد الذين يتطوعون للعمل في أشكال المشاركة والعمل العام بشأن مصالح أوأغراض أوقيم مشتركة تتفق مع أهداف الأمم المتحدة. وهذا الدليل موجه إلى عناصر المجتمع المدني المعنية بتعزيز وحماية حقوق الإنسان العالمية، ومنهم على سبيل المثال" المدافعون عن حقوق الإنسان منظمات حقوق الإنسان (المنظمات غير الحكومية والرابطات ومجموعات الضحايا)؛ المنظمات العاملة في قضايا متصلة التحالفات والشبكات (لحقوق المرأة ولحقوق الطفل والحقوق البيئية). المجموعات المجتمعية (الشعوب الأصلية والأقليات)؛ المجموعات القائمة على أساس ديني (الكنائس والمجموعات الدينية)2.

1 – سليمان، حنفي محمود، **السلوك التنظيمي والأداء**، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، بدون تاريخ، ص336.

2 – دليل للمجتمع المدني، نيويورك وجنيف 2008،
https://www.ohchr.org/EN/AboutUs/CivilSociety/Documents/Handbook_ar.pdf

تحقق التنظيمات غير الرسمية فوائد عديدة ومتعددة، فهو تهيئ الظروف لإشباع الحاجات النفسية للأفراد في التجمع والتجميع والانتفاع المتبادل بشتى انواعه، كما يقوي التنظيم غير الرسمي روابط الاتصال بين أفراد المجتمع اوالعاملين حيث إن قنوات الاتصال غير الرسمية أكثر فاعلية من القنوات الرسمية. ويساهم في القضاء على نقاط الضعف الموجودة في التنظيم الرسمي ويعمل على خلق التماسك الاجتماعي والمهني والثقافي1. يتجه العالم كما يتبدى وفي المدى المنظور نحو عالم التنظيمات غير الرسمية ونحن نشهد كل يوم تزايدها كميا ونوعيا (حقوق الانسان، المواطنة، البيئة، المرأة ...) بل تكاد تتحول الى صانع قرار عبر تعبئة الرأي العام والضغط على الحكومات.

يعتبر الاتصال والثقافة التنظيمية الأساليب الأساسية للتفاعل الاجتماعي داخل التنظيمات الاجتماعية –الدينية. اذ لا يتم "التفاعل إلا بواسطة الإتصالات والمقابلات اليومية لذلك فإن الاتصال هو العمود الفقري الذي تبنى عليه كل صور وأساليب التفاعل الاجتماعي في التنظيمات الاجتماعية غير الرسمية"2. تظهر الاتصالات بأشكال متعددة، لتنقل المعلومات والتعليمات في اتجاهات شتى ويمكن التمييز بينهما حسب مسار تدفقها وتتمثل في الاتصالات الهابطة (يقصد بها الأوامر والقرارات التي تصدرها القيادة للقاعدة) بالإضافة إلى الاتصالات الصاعدة (يقصد بها عادة التغذية الرجعية التي تأتي في شكل رفض اوقبول اوتفاعل). ومنها الاتصالات الأفقية ويقصد بها تلك التي تحصل بين أفراد وعناصر التنظيم على المستوى الأعلى اوالأدنى، أما عن مضمون الاتصالات فقد قسمها علم الاجتماع إلى قسمين هما. "الاتصالات الرسمية وتستند إلى النصوص التنظيمية المعبر عنها من خلال الهيكل التنظيمي والدليل التنظيمي "3. ويمكننا تلخيص وظيفة الاتصالات الرسمية في ضبط الأدوار والوظائف وتحديد السلطة داخل التنظيم حتى لا يحدث أي خلل اوتجاوز اوتعسف أما الاتصالات غير الرسمية "فتقوم على أساس العلاقات الشخصية

1- ابتسام عبد الرحمن حلواني، مرجع سبق ذكره.

2 – محمد، علي محمد، **علم اجتماع التنظيم**، دار الكتاب الجامعية، الإسكندرية، 2002، ص445

3 – ناصر، قاسيمي، **الصراع التنظيمي وفعالية التسيير الإداري**، دراسة حالة الجماعات المحلية بولاية الجزائر، أطروحة دكتوراه، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر1، السنة الجامعية 2004-2005. ص146

والاجتماعية بين العاملين داخل المنظمة "1. يلعب هذا النوع من الاتصال دور مركزي في تخفيف النزاعات والصراعات التي تنشأ جراء الافراط في الاتصال الرسمي فتتحول الى وسيلة فاعلة للوساطة بين عناصر التنظيم، كما أن التفاوت في المراكز الاجتماعية للأفراد يحد من تفاعلهم واتصالهم ببعضهم البعض دون الآخرين الذين يختلفون عنهم في المكانة الاجتماعية، وبالتالي تتشكل التنظيمات غير الرسمية بناء على المكانة التي يحتلها الأفراد داخل البناء التنظيمي.

تتحكم في التنظيمات زيادة على الاتصال ثقافة تنظيـمية تكتسب بالزمن وبالتعود فتتحول الى كفاءة ومهارة وتميز التنظيم مهما كان نوعه عن غيره، اخذين بعين الاعتبار أن أصعب شيء يمكن أن نضع له مفهوما جامعا مانعا يحصره في زاوية معينة هو الثقافة؛ لأنها ببساطة تعبر عن كل القيم المادية والمعنوية التي تضبط سلوك الانسان في الحياة وما بعدها فهي ذلك " المخزون الحي في الذاكرة كمركب كلي والنمو المعرفي التراكمي مكون من محصلة المعارف والعلوم والافكار والمعتقدات والآداب والفنون والاخلاق والقوانيين والاعراف والتقاليد والمدركات الذهنية والحسية والموروثات التاريخية واللغوية التي تصوغ فكر الانسان وتمنحه القيم الاجتماعية وتصوغ سلوكه العملي في الحياة"2. و عليه فان الثقافة التنظيمية يمكن اعتبارها " مجموع المزايا الخاصة التي تميز المنظمة عن باقي التنظيمات الأخرى، ولهذه المزايا صفة الاستمرارية النسبية ولها أثر كبير على سلوك الافراد "3 . وهو ما يتقاطع مع تعريف إدوين سذرلاند Edwin Sutherland، حيث عرفها على أنها "نموذج من القيم المشتركة والمعتقدات التي تساعد الافراد على فهم وظائف المنظمة، وتزودهم بالمعايير الخاصة بالسلوك في المنظمة"4. الثقافة التنظيمية داخل التنظيمات لها نمطين منها

1 – كمال، بربر، **إدارة الموارد البشرية وكفاية الأداء التنظيمي**، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 1997، ص102

2 – نجوى يوسف جمال الدين وآخرون، **"الثقافة التنظيمية في الفكر التربوي المعاصر"**، مجلة العلوم التربوية، المجلد: 1، العدد: 3، جويلية 2014، ص508

3 – المرجع نفسه، ص508.

4 – المرجع نفسه، ص509.

ما تشترك فيه مع التنظيمات المشابهة لها، في الرؤية والشكل والهدف. ومنها ما يخصها ويميزها عن غيرها من التنظيمات المشابهة فتحفظ به كينونتها الذاتية.

تقوم الثقافة تنظيمية على عدة عناصر فهي لا تنشأ من العدم، تستمر وتبقى على مر السنوات؛ لأنها نتاج الأفراد العاملين في التنظيم الذين يساهمون في تكوينها وتعلمها وتعليمها والمحافظة عليها منها القيم التنظيمية وهي ما يوجه سلوك أفراده في تعاملاتهم فيما بينهم ومع البيئة الخارجية. المعتقدات التنظيمية يقصد بها تلك المفاهيم المشتركة التي ترتبط بطبيعة العمل والكيفية التي يتم بها. الأعراف التنظيمية وهي معايير مكتوبة تفرضها المنظمة وتلتزم بتطبيقها، ترمي من خلالها تحقيق مصلحة المنظمة ومصلحة االعاملين فيها. التوقعات التنظيمية تعرف على أنها ما يتوقعه الافراد من التنظيم وما يتوقعه التنظيم منهم1. تترسخ الثقافة التنظيمية عبر الممارسة المتكررة فتتحول الى سلوك يصعب الخروج عليه بمرور الوقت.

تلعب الثقافة التنظيمية دور كبير في تشكيل نماذج السلوك والعلاقات الاجتماعية، فيشعر الأعضاء بالهوية والانتماء كما يعزز توازن المنظمة واستقرارها. توجه الأعضاء وتنظم أعمالهم وعلاقاتهم وإنجازاتهم، كما تحدد القواعد المرتبطة بالسلوك الوظيفي المتوقع وأنماط العلاقات ومنهجية حل المشكلات إضافة إلى تشكيل مظهر الأعضاء وملبسهم أنها ملمح مميز للمنظمة كمصدر فخر واعتزاز خاصة إذا كانت تؤكد على الابتكار والريادة كما أنها تعين القيادة على تحقيق أهدافها وتضعف حاجتها للرقابة لأنها تضع الخطوط الحمراء أمام الأشياء التي لا تسمح المنظمة بتجاوزها.

تساعد الثقافة التنظيمية على التغيير، اذ كلما كانت القيم مرنة ومتطلعة للأفضل كلما كانت أقدر على التغيير، وتظل الثقافة المحدد الذي يرسم نجاح المنظمة أو فشلها فهي تربط بين نجاح النظرية

1 – ابتسام، عبد الرحمن حلواني، مرجع سبق ذكره.

وتركيزها على القيم التي توجه للإلتزام والعمل الجاد والإبتكار والجودة والإستجابة للعملاء والمشاركة في القرارات وتحقيق الميزة تنافسية1.

المطلب الثالث: خصائص السلطة والتسييس التنظيمي في التنظيمات الدينية

سننطلق في تحديدنا لمكونات التنظيمات الدينية بناء على ما قدمه التحليل البنيوي الوظيفي لتالكوت بارسونز بناء على توصيف ربطه بالأداء التنظيمي، وهي العناصر الأربعة: الجماعات الإنسانية، الأدوار، المعايير، القيم. اذ ليس من السهل على اي فرد من أفراد المجتمع تحقيق أهدافه وممارسة سلوكه، بمعزل عن الجماعات الإنسانية التي يتفاعل معها.

يعرف كريستيان سميث Christian Smith الجماعة بأنها "الوحدة التي تتكون من عدد من الاشخاص الذين يتوفر لديهم الادراك الحسي الكلي بوحدتهم ولديهم القدرة على التفاعل فيما بينهم"2. أما الدور الإجتماعي هو مجموعة الأنماط السلوكية التي يتوقع الأفراد أن يمارسها شخص محدد، وهو يشغل موقعا محددا في المجتمع. يضاف اليها المعايير الإجتماعية التي هي مجموعة من الأسس والمبادئ، التي يوازن من خلالها الأفراد بين الانماط السلوكية ويحكمون بصلاحية بعضها دون بعضها الآخر، توصف عادة في التنظيمات بالسمات والخصائص. تعد القيم مصدر وحدة الجماعة والأساس الذي تشاد عليه نشاطاتها، وتكامل فعالياتها، فكل الأشياء المحيطة بالفرد والمجتمع تحمل بالنسبة الى الافراد والجماعات قيم تتفاضل في مستواها، وتتباين في درجاتها فحين يوازن الشخص بين مجموعة الاشياء والافعال اوانماط السلوك هو في جوهره يوازن القيم المعطاة لها في بيئته.

يحيلنا هذا الى محاولة فهم ما تتميز به، خصائص السلطة داخل التنظيمات الدينية عن غيرها من التنظيمات الإجتماعية غير الرسمية الاخرى.

---

1 – ابتسام، عبد الرحمن حلواني، مرجع سبق ذكره.

2 – أحمد الاصفر، أديب عقيل، **علم اجتماع التنظيم ومشكلات العمل**، منشورات جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الانسانية، 2002 – 2003، ص46

أ. الهيمنة التقليدية: تتأسس مشروعية هذا النمط من القيادة على "الصفة المقدسة للتقاليد داخل تنظيم معين والهيمنة التقليدية مرتبطة بالمكانة الاجتماعية للقائمين على السلطة"1. فحسب فيبر هذا النمط من السلطة له تأثير على المجتمع، يتمثل أساسا في إضعاف مواقف وأنشطة الأفراد سواء الإقتصادية الواعية أوالعقلانية، بمعنى أن القائد أوالحاكم الذي يعتمد هذه الامتيازات للتصرف في المجتمع يجعل الأفراد غير قادرين على القيام بمبادرات من أي نوع، مخافة الاصطدام بسلطة القائد أوالحاكم، خاصة ونحن أما سلطة تستمد شرعيتها من نصوص دينية مقدسة عند كل الأديان.

ب–السلطة الكاريزمية (الخواص –العوام): يقصد بالكاريزما مجموعة من الصفات والخصائص غير الاعتيادية التي يتميز بها شخص سواء كانت هذه الصفات حقيقية أوغير حقيقية. ويرتبط هذا النمط أساسا بقوة شخصية معينة ذات هالة قوية، وتقوم سلطة هذا النمط على قوة القائد عبر قدرته على الإقناع قصد جمع وتجميع الجميع من حوله، وهي مواصفات تفوق مواصفات باقي الأشخاص العاديين. والتاريخ الغربي والشرقي مليء بنماذج كاريزمية واضحة. رغم مصطلح "القائد الكارزمي" ظهر بشكل كبير في العصر الحديث، وحسب فيبر فهذا "النوع من القادة الكارزميين يظهرون في المجتمعات العقلانية عند مرورها بأزمات، بحيث أن المؤسسات السياسية تصبح غير قادرة على القيام بأدوارها ووظائفها، ومن هنا تظهر زعامات إما سياسية أودينية، تدعو إلى التغيير وضرورة تطوير النظام السياسي بشكل عام. ويضيف توصيف لهذا النوع من السلطة أنه غير عقلاني وإنما انفعالي يعتمد على الثقة المتبادلة2. يفسر هذا ما يوليه شيوخ المتصوفة من أهمية ملازمة المريد لشيخه وعدم الاعتراض عما يأمر به فيما يحب ويكره حتى يتحقق له الفتح المأمول. فهذه الإشارات والتلميحات إذا عرضت لهذا المتلقي فإنها تخترق ركام فهومه

1 – مروان، لمدبر، **سوسيولوجيا التنظيمات: من ماكس فيبر إلى ميشيل كروزيي، مجلة جيل البحث في العلوم الانسانية والاجتماعية**، العدد: 34، السنة 2017

2 – المرجع نفسه.

العرفية لتلتحم بما في ضمائره من خواطر وطوارق روحية فإذا ما تتابع الاختراق واشتد أواره بدد هذه الفهوم وصهر رسومها ومجسداتها في حوض واحد مع تلك الروحانيات. فيحدث (الفناء) الذي ينبثق عنه(التجلي) أو(الفتح). أي استغراق الذات في تخيلاتها المجردة من قيود الزمان والمكان كنوع من الرياضة والمجاهدة وصولا الى التوحد الكلي مع الوجود المطلق أوالله كما يقول المتصوفة1. الشيخ عند الصوفية هو العارف بالله والواسطة بين المريدين والله والدال عليه، ولا يستطيع أحد أن يقوم بهذا الدور الا هو، رغم أن كاريزما القائد موجودة عند كل التنظيمات الاجتماعية خاصة منها غير الرسمية والتي تتمثل في تلك القدرات الخاصة التي يعطيها له اتباعه، لكن عند التنظيمات الدينية هي أعمق وأكبر خاصة عند الطرق الصوفية فهم في هذا أقرب للكاثوليكية اوالأرثوذكسية في الديانة المسيحية.

ج–السلطة النصوصية: ترتبط السلطة هنا بمجموعة من النصوص الدينية كوجوب البيعة والطاعة في المنشط والمكره، وان العلم لا يؤخذ من الصحف والكتب، بل لابد دوما وجود النموذج الحي – القدوة –وهوما عبر عنه فيبر بالسلطة العقلانية في النموذج البيروقراطي التي تستمد شرعيتها من القانون والقواعد والنصوص القانونية...إن السيطرة العقلانية هنا هي من مميزات التنظيمات والمجتمعات الحديثة. والممارس للسلطة في هذه الحالة يستند لهذه القواعد والقوانين غير الشخصية، من هنا تكون سلطته محدودة2.مع الاخذ بعين الاعتبار أن نصوص التنظيمات الدينية هي نصوص مقدسة، وتأويلها واستنباط الاحكام يخضع لمراد ورؤية الشيخ.

السلطة والتسيس التنظيمي لدى التنظيمات الدينية الاجتماعية

ليس المقصود بمصطلح التسيس التنظيمي Organization politics السماح للأحزاب السياسية، أولأعضائها وأنصارها ممارسة العمل الحزبي داخل المنظمات، وإنما النظر إلى المنظمات على أنها

1 – الخطاب الصوفي واشكالاته التواصلية، الساسي عمامر، اشراف الدكتور عمار شلواي، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، أطروحة دكتوراه للموسم الجامعي 2014-2015، ص5

2 – مروان، لمدبر، سوسيولوجيا التنظيمات، مرجع سبق ذكره.

ميدان يتنافس فيه العاملون ويحكم فيه الأقوياء وتستغل فيه الفرص وتصنع المواقف وتتصارع الأفكار وتتناقض المصالح وترسم الخطط.

أبرز الأسباب التي أدت إلى إهمال دراسات السلوك السياسي بأسلوب علمي واعتماده مدخلا أساسيا لدراسة المنظمات إلا مؤخرا هي: هيمنة الفكر العقلاني الرشيد على الفكر التنظيمي لفترة طويلة من الزمن، صعوبة تطبيق مضامين هذا المدخل كالقوة والصرع والتفاوض والائتلاف في الحياة العملية، صعوبة الفصل الدقيق بين السلوك الوظيفي السليم والسلوك السياسي. إنكار العديد من التنظيمات لممارسة هذا السلوك داخل المنظمة .إدراك بعض المدراء للممارسة السياسية إدراك سيئا الأمر الذي يجعله يستهجن هذه الكلمة ويحارب ويقاوم من يحاول نشرها1. ما يهمنا في دراسة التسيس التنظيمي هو مدى التزامه من يمارسونه بالقيم الديمقراطية داخل التنظيمات الدينية.

التسيس في معاجم اللغة العربية يعني "إضفاء الطابع السياسي، أوتغليب النزعة السياسية على أي سلوك أونشاط أوممارسة"2. أما على المستوى الاصطلاحي فقد حصلت تطورات كبيرة في دراسات التسيس التنظيمي أكسبه إطار مفاهيما_ فكريا ومعرفيا_ واضحا في البحوث الاجتماعية، لكن ككل حقول المعرفة الإنسانية تعددت تعاريفه. أول ما ربط به التسيس التنظيمي هومعادلة السلطة والقوة، فالسلطة (Authority) باعتبارها الوليد الشرعي للقوة. والفرق الجوهري بين القوة والسلطة هو أن الأولى لا تعتمد على الأسس الشرعية والتفويض الرسمي بينما تستند (السلطة) على الإجراءات القانونية، وتحظى بالتزكية من طرف السلطات العليا داخل المنظمة. والسلطة أنواع وأشكال متنوعة حسب مصدرها وطبيعتها، فهناك السلطة المستمدة من المعرفة والتخصص ويستغلها قادة التنظيمات للتحكم في مساعديهم وفي الرأي العام، قائد أية

1 – مؤيد، سعيد سالم، **تنظيم المنظمات**، دار علم الكتب الحديث 2002، ص:134-135

2 – الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح**، دار الحديث، 1990، ص1173

منظمة يستمد مركزه وقوته عادة من المعلومات الدقيقة التي تسمح له بمعرفة خبايا وأسرار المنظمة التي يقودها.

تلعب الكفاءات والمهارات الفردية في العمل كنوع ثاني لمصادر السلطة، فعبرها يحصل على ترقيات متوالية من قادة منظمته الذين يتوسمون فيه الخير والكفاءة، وتقديم الاضافة التي يكون محتاج اليها التنظيم. أما النوع الثالث من السلطة فيغلب عليها العوامل الشخصية للفرد، ويطلق عليها عادة القيادة الملهمة(Charismatic Leadership) . تبرز بوضوح في مقدرة بعض الأفراد على قيادة الناس وتنظيمهم بحيث يتمكنون، في النهاية من الاستيلاء على مشاعرهم ونيل ثقتهم.

ينبع النوع الرابع من السلطة من الإلتزام بمذهب ايديولوجي، عقائدي أوديني خلافا للسلطة المستمدة من قوة الشخص فإن السلطة هنا ترجع لتعلق أنصار المذهب العقائدي أوالأيديولوجي أوالديني بقيم ومبادئ ذلك المذهب1. وبناء عليه فان السلطة داخل التنظيمات الدينية في كثير من الاحيان تجمع كل انواع السلطة التي ذكرناها فهي تستمد قوتها وسلطتها من مذهب ديني وتلعب فيها الخصال الشخصية –الكاريزما–للمؤسس دور كبير عند التأسيس وبعده والتحكم في مفاصل المنظمة على غرار التمويل والتسيير وصناعة خطاب يصعب الخروج عليه لكل من يأتي بعده، وما من شك أنه يمتلك مهارات وكفاءات تبهر وتجذب من يحيطون به تجعله في بعض الاحيان يصل حد التقديس.

ابراز معادلة للسلطة والقوة والنفوذ في العلاقات التنظيمية والسلوكية، ما يصطلح عليها بالتسيس التنظيمي محاولات تحليلها تمت عبر مدخلين نظريين. الأول تاريخي يركز على تأثيرات وتكتيكات وسلوكيات التسيس. اما الثاني سيكولوجي يهتم بالأبعاد الفردية والشخصية في بيئة العمل، وقد عرف على أنه تلك النشاطات غير الرسمية الممارسة في المنظمة، بهدف خدمة الذات والتي غالبا ما تكون مؤذية للمنظمة وأعضائها. قدم دانيش Danish سنة 2014 تعريفا يفسر من خلاله

1 –https://www.ammarbouhouche.com/ تاريخ الوصول 4أوت 2020

التسيس التنظيمي يربط فيه بين السلطة والقوة داخل التنظيمات اعتبره "سمة مشتركة ومتكاملة للحياة التنظيمية التي تنبع من استخدام القوة والسلطة أوالنفوذ وله تأثير مباشر على اتجاهات الموظفين وسلوكياته"1. وهوما يحيلنا الى ضرورة فهم علاقة السلوك السياسي بالقوة في المنظمة، بالرغم من وجود ارتباط متين بين السلوك السياسي والتنظيمي والقوة إلا أنهما مختلفان "فالسلوك السياسي يركز أكثر على ماذا يفعل الأفراد من أجل الحصول على القوة والاحتفاظ بها، أما القوة فهي قدرة الفرد على التأثير في الآخرين"2. فاذا اخذنا التنظيمات الدينية مثلا، وحاولنا دراسة التحولات التي تطرأ على خطابها الاجتماعي وانتقالها من خطاب مهادن ومتسامح يقبل المختلف الى خطاب آخر اقصائي الغائي من خلال النصوص والممارسات لكل ما يطرحه الاخر الشريك في الساحة يتبدى لنا هيمنة جناح على حساب أخر داخل المنظمة ذاتها.

هناك العديد من التعاريف للتسيس التنظيمي سنكتفي بإثنين هو تلك "الأنشطة التي يمارسها الأفراد أوالأقسام في المنظمة لاكتساب وتنمية القوة وغيرها من الموارد للحصول على نتائج مفضلة في موقف معين يتصف بعدم التأكد أوعدم الاتفاق على الاختيارات"3. وقدم Mintzbergسنة 1983 تعريفا يبدوا شاملا للتسيس التنظيمي على أنه "سلوك فردي اوجماعي غير رسمي، ضيق الأفق ظاهريا مسبب للانقسام، وفوق كل هذا غير شرعي لا تقبله السلطة الرسمية أوالخبرة المعتمدة في المنظمة"4. ولضبط التسيس التنظيمي لدى التنظيمات الدينية رغم انكارهم لوجوده داخلها نضع هذا التعريف الاجرائي هو تلك: الممارسات التي يوظف فيها المسؤولون والعاملون بالمنظمات

1 – حمادة، أفرح، **التسييس التنظيمي لقيادات التعليم العالي وانعكاسه في تحديات مخرجات سوق العمل، مجلة كلية الإدارة والاقتصاد**، عدد خاص، جامعة القادسية، العراق، مارس 2019.

2 – مؤيد، سعيد سالم، مرجع سبق ذكره، ص138

3 – المرجع نفسه، ص: 136-137

4 – جاد، صلاح محمد سامي إسماعيل، **التسيس التنظيمي للمنظمات غير الحكومية، مجلة الخدمة الاجتماعية**، الجمعية المصرية للأخصائيين الاجتماعيين. العدد: 60، جوان 2018.

الدينية قوتهم ونفوذهم وسلطتهم عبر ترسيخ خطابهم، بهدف تحقيق مصالحهم وغاياتهم الشخصية ولو على حساب المصلحة العامة للمنظمة أومصالح الاخرين.

طور الباحثون عدة مؤشرات لتفسير نماذج السلوك السياسي تختلف في تفسيرها للظاهرة السياسية داخل المنظمة، في هذا الصدد يمكن تحديد ثلاثة نماذج كبرى. أولا: السلوك السياسي كعملية يؤكد هذا النوع على أن النشاط السياسي عملية قوامها ثلاث مراحل، كما أن السلوك السياسي مترابطة بعلاقات متبادلة.

وضح كل من فريدنبرغ وموريرVerdenburgh and Maurer فقد وضعا الظروف التأسيسية للمنظمة سواء كانت خارجية أوداخلية، وحرية الافراد في تحقيق ذاتهم والكاريزما التي يمتلكونها، يضاف اليها كلما كانت المنظمة ديمقراطية امتلك الأفراد مساحة للحركة محاولين فرض أنفسهم. أما الألية فيقصدا منها مدى تكامل أهداف الممارسون للتسيس مع الأهداف العامة للمنظمة والمواقع التي يشغلونها داخل المنظمة. وأخيرا النتائج المتوخاة فهي تختلف حسب طبيعة المنظمة ان كانت رسمية أو غير رسمية، وكيفية تحقيقها لأهدافها المرحلية والنهائية1. ثانيا: السلوك السياسي كإتلاف ويرى أصحاب هذا النموذج أن المنظمة في حقيقتها هي ائتلاف سياسي يضم مجموعة فرعية تتصارع فيما بينها للحصول، على الموارد النادرة أولتحقيق مكاسب معينة داخل المنظمة، اصطلح عليه نموذج أصحاب المصلحة، من أهم منظريه مكملانMac Millan . يؤكد هذا النموذج على أهمية طلبات أصحاب المصلحة المقدمة إلى إدارة المنظمة؛ لأنها تسهم في وضع القرار بصيغته المناسبة وأصحاب المصلحة هم الجماعات الضاغطة (الداخلية والخارجية)، تلك الجماعات التي تأخذ المنظمة منها الموارد أوالدعم من أجل تواصل وجودها. نموذج النظم السياسية لهف Huf ويعرف أيضا بنموذج الجماعة ويؤكد على دور الأفراد الذين يرتبطون بمصالح خاصة لتحديد مضامين القرارات الأساسية من المنظمة. ثالثا: السلوك السياسي الظرفي يؤكد أصحاب هذا النموذج خاصة Pfeffer Hickson and على أهمية العوامل البيئية الخارجية والداخلية في التركيب السياسي

1 - المرجع نفسه.

للمنظمة (الصراع وتوزيع القوة والسلوك السياسي) في تشكيل القرارات بعيدا عما اصطلح عليه في المدخل التقليدي بالسلوك العقلاني أوالقرارات المثالية الصالحة لكل زمان ومكان.

خصائص التسيس التنظيمي

وضع هؤلاء الباحثين جملة من الاساليب يستخدمها الممارسون للتسيس التنظيمي، سنذكر منها بالخصوص تلك الشائعة لدى التنظيمات الدينية. أولها: على الاطلاق هي الهيمنة على المعلومات وحسن توظيفها باعتبارها أهم مصدر للقوة في المنظمات1، ولذلك التحكم فيمن يعرف؟ وماذا يعرف؟ علاقات المنظمة بالسلطة السياسية اوغيرها؟ من أهم طرق استخدام القوة في المنظمات، كما يمكن التوافق على اختلاق معلومات تسيئ لمن يختلفون معهم داخل المنظمة ذاتها، أوضد من يشتغلون معهم في نفس المحيط والبيئة، قصد تشويههم. ثانيا: بناء الهالة القائمة على النفوذ وتلميع الصورة2، يسعى دوما شيوخ وقادة التنظيمات الدينية لصناعة هالة حول شخوصهم وقدراتهم تصل في كثير من الاحيان القداسة لدى المحيطين بهم، في محاولة لزيادة الانطباع الجيد عنهم لدى الاخرين، لتدعيم قوتهم وسيطرتهم داخل المنظمات.

ثالثا: من أهم مظاهر التسيس التنظيمي تشكيل التحالفات والائتلافات بين الافراد والجماعات3، فهي تساعد عند اتخاذ القرارات المصيرية داخل المنظمات عبر التضامن والتعاضد قصد الترويج لأفكار اوخيارات معينة تخدم التكتل اوالمجموعة عند الضرورة. كما تستغل هذه التحالفات للتأثير وجذب الأغلبية لتبني خياراتهم وطروحاتهم داخل المنظمة، أوعند اتخاذ قرار بتوجيه اللوم ومهاجمة الآخرين ممن يخشى مزاحماتهم على المناصب. بالرغم أن هذا مما تنكره أشد الانكار التنظيمات الدينية لكنه موجود وبكثرة. رابعا: عادة ما يبادر المسيسون الى تقوية علاقاتهم مع أكبر عدد

1 –محمد حسن محمد العشري، **العلاقة بين التسيس التنظيمي والإحباط الوظيفي، المجلة العلمية للدراسات والبحوث المالية والإدارية**، المجلد:7، العدد:2، ديسمبر 2020

2 – المرجع نفسه.

3 – مرجع نفسه.

ممكن من ذوي الشأن والنفوذ سواء داخل المنظمة اومع بقية المنظمات والمؤسسات الأخرى1، ممن يمكن أن يحتاجونهم عند الضرورة، أو تلك التي يكون لها دور فعال ومؤثر مباشرة بالأحداث التي تقع لهم، ويتحقق عادة عبر تقديم الخدمات وتسهيل المعاملات وتلبية المطالب وهوما يصطلح عليه الانحياز والانتشار والتشابك.

يتبع هذه الأساليب على الأقل سلوكين، عادة ما يتشبث الافراد الذين يمارسون التسيس التنظيمي بالقواعد والإجراءات، أوتفسيرها حسب ما يخدم الائتلاف الذي يشكلونه، وتارة للإيقاع بمصالح منافسهم. كما يتسترون غالبا بنوايا مضللة ومقاصد خفية، ويغلفونها بخطاب براق ووعود جذابة، لكنهم يخططون في الخفاء وعلى مراحل للوصول الى ما يرمون اليه من أهداف ومقاصد.

للتسيس التنظيمي أربعة أشكال، تظهر من خلال خصائصه والأطراف والمستويات القيادية داخل التنظيم التي تقوم به، فالتسيس داخل المنظمات يمكن أن يقوم به فرد اومجموعة (فردي_جماعي). كما يمكن أن يكون بين افراد ومجموعات من نفس المستوى القيادي في المنظمة، أوبشكل عمودي عابر للمستويات القيادية في المنظمة (أفقي_عمودي). ويحتمل أن يتم وفق القواعد والتشريعات الداخلية للمنظمة، أوبطرق غير رسمية كاستخدام النفوذ والاجبار وتشويه الخصوم وإلحاق الأذى المعنوي بهم (رسمي_غير رسمي). ويمارس من لدن الافراد والجماعات سواء داخل ذات التنظيم، أوخارج المنظمة مع المؤسسات الرسمية للدولة والتنظيمات الاجتماعية الأخرى (داخلي_خارجي)2. قد يتحول التسيس التنظيمي الى صراع تنظيمي عنيف بمعناه المادي والمعنوي، فهوكما عرفه كوسر Coser بأنه" حرب حول القيم، والسعي من أجل المكانة والقوة والموارد النادرة، حيث يهدف المتصارعون إلى تحييد خصومهم، أوالقضاء عليهم"3. أهم مسببات

1 – مرجع نفسه.

2 – حسين، صبيح محيسن الكعبي، **تأثير التسيس التنظيمي على السلوك الاستباقي من خلال دور الوسيط الاجتماعي**، أطروحة دكتوراه، جامعة كربلاء، العراق، 2018، ص33

3 – جميل، واصل المومني، **المناخ التنظيمي وإدارة الصراع في المؤسسات التربوية**، دار ومكتبة الحامد للنشر والتوزيع، عمان ،2006، ص 42

الصراع عادة عندما لا تكون هنا آليات ديمقراطية دقيقة وواضحة لحل الخلافات والتداول على السلطة، اوكما أكد Parker أنه كلما ازدادت درجة مركزية السلطة والنفوذ داخل التنظيم، يزداد احتمال أن يستخدم الافراد والجماعات وسائل شرعية اوغير مشروعة، لتحقيق المصالح الذاتية أوتحقيق نفوذ وقوة أكبر، عبر التسيس بشتى أشكاله وصنوفه1. وبالنسبة للتنظيمات الدينية وبما أنها تدعي عدم ممارسة السياسية في مواثيقها وقوانينها، قد يقوم افراد اوجماعات (جناح) منها، ما قد يصل حد التحالف مع نظام شمولي ديكتاتوري يحقق لهم مصالح ذاتية اوتنظيمية من جهة، ويقدمون له المساعدة في تبرير قراراته وسياساته، أوحشد جمهورهم والمؤمنين بطروحاتهم في مواعيد سياسية يحتاجها ذلك النظام موظفين في ذلك نصوص دينية ويسعون لتفسيرها، وتأويلها، وفق منظورهم، ورؤيتهم.

1 – حسين، صبيح محيسن الكعبي، مرجع سبق ذكره، ص35

الفصل الثاني: التحول الديمقراطي، الخطاب والتنشئة السياسية

مقدمة:

سنحاول استجلاء القيم الديمقراطية والتحول الديمقراطي وربط كل ذلك بالخطاب والتنشئة السياسية التي تمارسها التنظيمات الاجتماعية الدينية، باعتبار هذه الأخيرة أحد العناصر الأساسية للمجتمع المدني، بل باقي العناصر وفي كثير من الأحيان ماهي الا امتداد لخطابها.

المبحث الأول: إطار مفاهيمي عام عن الديمقراطية والتحول الديمقراطي

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية والفرق بين القديمة والحديثة

مفهوم الديمقراطية: الديمقراطية هي مفهوم واسع الانتشار منذ أقدم العصور، فنجد أنه لا يوجد نظام حكم لا يعتبر الديمقراطية من سماته وخصائصه الرئيسية، فالديمقراطية تتكون من مقطعين يونانيين هما Demos أي الشعب، أما Kratos بمعنى الحكم، وبالتالي فإن الديمقراطية تعني حكم الشعب كله، وليس مجرد فئة أو طبقة أو قطاع من هذا الشعب1. كما يعرف المفكّر الفرنسي "مونتسكيو" الديمقراطية بقوله: " حينما يكون الشعب في مجموعه السلطة السيادية العليا، فهذه هي الديمقراطية"2. أما برهان غليون فقدم لها تعريفا اجتماعيا سياسيا باعتبارها "معركة اجتماعية وسياسية من أجل تعديلات بناءة في طبيعة الدولة والمجتمع معا"3. وهو هنا يعتبرها تغيير اجتماعي عميق يلحقه تغيير للنظام السياسي. كما عرفها فرنسيس فوكوياما بأنها: ''الحق المعترف به من الجميع لكافة المواطنين في أن يكون لهم نصيب في السلط ة السياسية، أي الحق لكافة المواطنين في اختيار النظام السياسي والمشاركة فيه"4. وفق هذه التعاريف يمكننا القول إن

1 – إيمان، أحمد عبد الحليم مهدي، **التحول الديمقراطي والأمن القومي: مع التطبيق على مصر والعراق 1991–2005**، رسالة ماجيستر كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة،2008، ص2.

2 – محمد رفعت، عبد الوهاب، **النظم السياسية**، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1993، ص1

3 – شاهر، إسماعيل الشاهر، **من تشخيص السلطة... إلى تأسيس السلطة...دور مؤسسة الرئاسة في عملية صنع القرار، مجلة الفكر السياسي**، العدد: 50، السنة 2014، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.

4 – المرجع نفسه، ص73

الحكومات الديمقراطية هي تلك التي تكون فيها السيادة لجميع أفراد الشعب، وليست حكراً على فرد كما في الحكم الفردي، أوعلى فئة من الشعب كما في حكم الأقلية. فالديمقراطية هي نظام حكم يتميز بمشاركة واسعة للمواطنين في إدارة شؤون الدولة.

هناك تعاريف عديدة للديمقراطية حسب الزاوية التي ينظر منها كل باحث أوأكاديمي، لكن هناك تعريفا قدمته المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، سنعتمده كتعريف اجرائي يحمل في ثناياه المضامين القيمية للديمقراطية، المراد بحثها لدى التنظيمين الدينين اللذان، نحن بصدد فحص خطابهما الاجتماعي في شقه السياسي، اذ اعتبرت الديمقراطية بمثابة "الرقابة الشعبية على صناع القرار والتكافؤ السياسي بين من يمارسون تلك الرقابة وعلى وجه الخصوص تسعى المثل الديمقراطية إلى ضمان المساواة والحريات الأساسية وتمكين الشعب، وحل الخلافات بالحوار السلمي، واحترام الاختلاف، وتحقيق التجديد السياسي والاجتماعي دون نزاع"1. هذا التعريف مس أغلب أوجل النواحي التي يسعى أي نظام ديمقراطي ناشئ أوعريق الوصول اليها وترسيخها.

يتقاطع هذا التعريف مع رؤية محمد عبده للديمقراطية، الذي يعتبر عند كلا التنظيمين مجددا يستمدون من تجديده رؤيتهما مرتكزات خطابهما، كما أنه أحد كبار مفكري ما اصطلح عليه عصر النهضة وأحد كبار دعاة الجامعة الإسلامية الى جانب جمال الدين الافغاني. يقول عبده عن الديمقراطية: "إن مصطلح المصلحة عند المسلمين يقابل المنفعة عند الغربيين، وإن الشورى تقابلها الديمقراطية، وإن الاجماع يقابل رأي الأغلبية"2. محولا الربط بين مصطلحات من التراث الفقهي التي تردد كثيرا في باب السياسة الشرعية (المصلحة، الشورى، الإجماع) وبعض القيم السياسية الحديثة (المنفعة، الديمقراطية، الأغلبية)، في محاولته التجديدية. يبقى أن نؤكد أن الفرق بين هاتيه المصطلحات كبير خاصة في مجال الممارسة الاجتماعية، مع ذلك يمكن القول عنها بذور تجديدية. أما يوسف القرضاوي والذي تعتبره الكثير من الحركات والجماعات الإسلامية والأحزاب السياسية

1 – الخالة العالمية للديمقراطية، استكشاف صمود الديمقراطية، https://bit.ly/2FCBylq

2 – سوسن، زغلول السيد على مصطفى، **دور النخبة في إدارة التحول الديمقراطي في تونس 2011–2016**، المركز الديمقراطي العربي، تاريخ الوصول 07أوت 2020 https://democraticac.de/?p=34699

المعاصرة التي تتبنى المرجعية الإسلامية، من مجددي القرن العشرين، يقول عن الديمقراطية والشورى "كل المبادئ والقيم التي قامت عليها الديمقراطية من الحرية والكرامة ورعاية حقوق الإنسان: هي مبادئ إسلامية يعتبرونها هم حقوقا، وهي عندنا فرائض"1. وكما نرى أن أغلب الفقهاء والمفكرين المعاصرين يعتبرون أن الإسلام قد حث على الديمقراطية وعلى المشاركة في الحكم، وقد حث الإسلام على أن تكون الشورى أساسا من أسس الدولة.

وجب أن نبتعد عن النظرة الفلسفية والعقدية حول قضية (حكم الشعب واعتباره مصدر التشريع)، هنا علينا التفريق بين الديمقراطية التقليدية والحديثة، فالديمقراطية كمذهب سياسي للحكم ولدت عند اليونان وتباينت الرؤى نحوها بين عدد مزاياها وجمع أخطاءها، كنظام سياسي يعطي السلطة للعوام ممن لا يستوعبون شؤون الحكم وكيفيات ادارة الدولة، وهو ما ذهب اليه افلاطون كأحد كبار المنتقدين والرافضين لهذا الشكل من الحكم يقول "تنشأ الديمقراطية بفوز الفقراء فيقتلون بعض خصومهم، وينفون غيرهم ويتفقون مع الباقين على اقتسام الحقوق والمناصب المدنية بالتساوي"2. يقدم افلاطون هنا الديمقراطية بوصفها مرادف للفوضى ومحذرا من مساوئها وما تجلبه من خراب للمجتمع والدولة، ورأيه مستخلص مما شاهده في ديمقراطيات أثينا القديمة.

اتضحت معالم النظام الديمقراطي، بفضل كتابات مفكري وفلاسفة ما اصطلح عليهم فلاسفة الانوار، متخذين منه تصورا يناهض الملكية المطلقات بغية تقييدها والحد من سلطانها، وبغية هدم النظريات الثيوقراطية أو الدينية التي كان يتذرع بها الملوك آنذاك في تشييد سلطانهم. فروج الفكر الديمقراطي لم يقدر له أن تكون مبدأ وضعيا للحكم إلا بفضل رجال الثورة الفرنسية3. ومن هنا تظهر جملة من الفروق بين الديمقراطية اليونانية أو المرحلة الجنينية للديمقراطية كفلسفة للحكم، وما

1 – المرجع نفسه

2 –نادية، جاسم كاظم الشمري، **الديمقراطية والليبيرالية والعلمانية في الفكر الغربي الحديث**، مركز بابل للدراسات الانسانية، المجلد:6 العدد:4، 2016

3 – المرجع نفسه

جاء به فلاسفة الأنوار من وضع جملة من الآليات والميكانيزمات الإجرائية والتي تمنع سلطة الشعب من الانحراف نحو الفوضى نوجز بعض من تلك الفروق بإيجاز:

أولا: الديمقراطية القديمة ديمقراطية مباشرة بينما الديمقراطية الحديثة هي ديمقراطية نيابية أي تقوم فيها مجالس نيابية منتخبة من الشعب يناط بها مهمة التشريع، وليس جمعية الشعب ذاتها كما كان الشأن في الديمقراطيات القديمة.

ثانيا: ان الديمقراطية القديمة خلافا للديمقراطية الحديثة، لا تعرف الحقوق والحريات التي تصون مبدأ المواطنة كقيمة جوهرية للديمقراطية الحديثة.

ثالثا: عرفت الديمقراطية القديمة كنظام سياسي (أي كنظام للحكم)، لكنها لم تعرف كمبدأ فلسفي، إذا لم يعرف أحد من فلاسفة أومفكري اليونان أوروما القديمة اهتموا بالبحث عما هو أصل، ومصدر للسلطة ومتى تكون هذه السلطة مشروعة، بخلاف الديمقراطية الحديثة فهي مذهب فلسفي ونظام للحكم معا.

خصائص الديمقراطية السياسية: للديمقراطية السياسية مجموعة من الخصائص والمبادئ الكلانية، فالرفض أوالقبول بقيمها الأساسية ينطلق من هذه المبادئ، خاصة ونحن أما محاولة استكشاف وفحص خطاب تنظيمات اجتماعية دينية تستند في نظرتها لكل ماهو منتج عقلي انساني هل يوافق نصوصها المرجعية(المقدسة) ام لا؟

فالديمقراطية أولا هي مذهب سياسيPolitical Doctrine لا مذهب اجتماعي اواقتصادي فقط، فالديمقراطية السياسية تقوم على اسناد السلطة السياسية للشعب دون أن تعمل على اصلاح المجتمع وتحقيق سعادته ورفاهيته من الناحية المادية، وعلى هذا النحو يكمن الخلاف بين الديمقراطية السياسية والاجتماعية، الأولى تعني كل شيء بالشعب، أما الثانية تعني كل شيء

للشعب، لكن الديمقراطية الغربية الحديثة تأثرت بالمذاهب الاجتماعية والاقتصادية وأصبحت مرادف للتنمية الشاملة1.

حصل تلاقح كبير بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية؛ لأن الحرية في إنشاء أحزاب سياسية يسارية جعلت الحكومات الديمقراطية السياسية الغربية تهتم بالشؤون الاجتماعية والاقتصادية في برامجها ومشاريعها التي تقدمها كمرشحين للسلطة. تبقى الديمقراطية السياسية تسعى لحل مشكلة السلطة، بوضع كيفية ملائمة للوصول اليها والخروج منها بطريقة سلمية في المقام الأول، أما الجوانب الاقتصادية والاجتماعية ستجد الحلول المناسبة آليا بمجرد حل المشكلة السياسية.

الديمقراطية السياسية ثاني مبادئها الذي لا يمكنها أن تقوم الا عليه هو المساواة Égalité بين الافراد وفقا للقانون، فهم يشتركون في الحياة العامة بوصفهم أفراد (مواطنين) بعيدا عن الاصل أوالجنس اواللغة أوالدين أوالانتماء الى تنظيم معين اوطبقة معينة2. كانت المساواة ولازالت جزء من الشعار الثلاثي للثورة الفرنسية التي تأسست بها أول جمهورية حديثة، وهي ركن أساسي للديمقراطية التعاقدية الاجتماعية، وأصبحت كل التشريعات الدستورية والقانونية لكل الدول الحديثة، تخضع لهذا المبدأ — المساواة –باعتباره أساس جوهري لها.

ينبثق من مبدأ المساواة، مبدأي فرعي أخر هو الفردانية Individualism رديف ومكمل له، والفردانية تهدف الى أن يتمتع أفراد الشعب بحقوقهم السياسية بصفتهم أفراد دون النظر الى انتمائهم السياسي والاقتصادي. تنظر الديمقراطية للفرد باعتباره انسان له حقوق بغض النظر عن المصالح التي يمثلها اوالتنظيم الذي يتمتع بعضويته ... يشتركون كأفراد (مواطنين) في الحكم على أساس المساواة3. خرج من هذا المبدأ أغلب مبادئ وتشريعات حقوق الانسان، بوصفها حقوق

1 – نادية، جاسم كاظم الشمري، مرجع سبق ذكره.

2 – نادية، جاسم كاظم الشمري، مرجع سبق ذكره.

3 – نادية، جاسم كاظم الشمري، مرجع سبق ذكره.

إنسانية عالمية تتجاوز كل الاعتبارات السياسية، الاجتماعية، الدينية والعرقية هي في الجوهر حقوق وحريات فردية ينالها الفرد بالميلاد على الارض.

المبدأ الثالث الذي ترتكز عليه الديمقراطية السياسية أنها مذهب عقلاني روحاني Rationalistic Spiritual فالديمقراطية السياسية كما قررها رجال الفكر والقانون تقتضي الايمان بها، كمعتقد سياسي ينزع نحو قيم انسانية عالمية فإعلان حقوق الانسان والمواطن الفرنسي الذي تم التواضع عليه بعد الثورة الفرنسية هو بمثابة كتاب مقدس فيما قرره من حقوق وحريات فردية وجماعية1. الديمقراطية السياسية تقدر وتحترم الانسان عقله وتفكيره، وتعطيه الحق في التعبير عن أفكاره وتصوراته ما لم يكن في ذلك اعتداء على الاخرين كالحض على العنف والكراهية ...مما ينبذه العقل ذاته.

رابع مبادئ الديمقراطية السياسية تكرس حكم الشعب وسيادته على الدولة، وهو ما يتطلب التعددية السياسية والإيديولوجية، وعليه لابد من وجود إطار من الحرية الفكرية والإيديولوجية وليس مجرد رأي واحد وإيديولوجية واحدة مفروضة مسبقاً، وتتضمن هذه "التعددية السياسية ضرورة تعدد الأحزاب السياسية التي ينشئها الأفراد لتعبر وتدافع عن اتجاه أوفكر سياسي معين ومتميز فالديمقراطية ضد الحزب الواحد"2. تقتضي التعددية ألا يلجأ القادة الى استعمال القسر، عبر وسائل الاكراه المادي والمعنوي؛ لاكتساب سلطتهم أوالحفاظ عليها. وأن يكون ثمة مجتمع حديث ديناميكي متعدد تنظيميا. مع الابقاء على امكانيات الصراع بين المكونات الثقافية الفرعية المتعددة عند مستويات مقبولة على ان لايتجه الى العنف . ووجب العمل على خلق ثقافة سياسية ونظام من المعتقدات السياسية بين المواطنين، وخصوصا عند الطبقة السياسية النشطة، يقبلون القيم الديمقراطية ويعملون على نشرها داخل المجتمع ومؤسسات حكم المختلفة.

1 – نادية، جاسم كاظم الشمري، مرجع سبق ذكره.

2 – غيورغ سورنسن، **الديمقراطية والتحول الديمقراطية: السيرورات والمأمول في عالم متغير**، ترجمة: عفاف البطاينة، المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات، ط1، 2015، ص102

تعتبر السيادة الشعبية مبدأ جوهري ومركزي في الديمقراطية السياسية، ينبثق منه مصطلح الأغلبية، حيث إن الديمقراطية تعني " حكم الشعب لنفسه، وهي شكل من أشكال الحكم السياسي، قائم بالإجمال على التداول السلمي للسلطة وحكم الأغلبية (الأكثرية)"1. ويعرف حكم الأغلبية (الأكثرية)، على أنها مفاهيم ومبادئ مصممة حتى "تحافظ الأكثرية على الحكم الفعال والاستقرار والسلم الأهلي ولمنع الأقليات من تعطيل الدولة وشل حركتها"2. فحكم الأغلبية البرلمانية لحزب ما، تتيح له تشكيل الحكومة وسحب الثقة من الحكومة. أما الحزب الحاكم فيقصد به أكبر الأحزاب نسبة في مجلس الشعب (مجلس الشعب) ذو الأغلبية التي تتيح له تشكيل الحكومة وتدعيم الرئيس.

وضعت جملة من الأسس والمرتكزات للنظم الديمقراطية السياسية الحديثة، اذ لا يمكن الحديث على أن الدولة ديمقراطية سواء كانت ناشئة اوعريقة دونها. كنتاج للتطور الحاصل في الفكر السياسي حول الديمقراطية السياسية والنقد الموجه اليها من داخلها.

أولا: الشعب هو مصدر السلطة، فكل سلطة تمارس سواء كانت تنفيذية اوتشريعية اوقضائية، انما يمارسها من يمارسها نيابة عن الشعب، فالشعب هو صاحب السلطة الفعلي ويفوضها لمدة معينة ويمكن سحبها بعد انقضاء تلك المدة كما أكد عليها اعلان حقوق الانسان والمواطن La Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen الذي كتب بعد الثورة الفرنسية في مادته الثالثة "الأمة هي المصدر الرئيسي لكل سيادة، ولا يحق لأي فرد أومجموعة ممارسة أي سلطة لا تنبع من الأمة "3. فالسلطة السياسية التي لا تأخذ شرعيتها من الشعب بمقتضى هذا المبدأ هي سلطة أمر واقع ولا ترقى أن تكون سلطة ممثلة للشعب حقيقة.

1 – الكيالي، عبد الوهاب وآخرون (1983)، **موسوعة السياسة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد الأول، 1983، ص273.

2 – تورين، آلان، **ما هي الديمقراطية؟ حكم الأغلبية أم ضمانات الأقلية**، ترجمة: حسن قبيصي، بيروت: دار الساقي، ط4، 2001، ص183.

3 – وثيقة رسمية، **اعلان حقوق الانسان والمواطن**، ترجمة: حسين اسماعيل، صادر عن: الجمعية التأسيسية الوطنية الفرنسية، في 26 أوت 1789، NeoRevivalism.com

ثانيا: الفصل بين السلطات يعد هذا المبدأ أحد أهم المبادئ التي ترتكز عليها النظم الديمقراطية الليبيرالية، وهو مبدأ رئيسي للديمقراطية في جوهرها تماماً كما هو الحال بالنسبة لمبدأ سيادة الأمة أوالشعب، ويرجع هذا المبدأ إلى المفكر الفرنسي مونتسكيو الذي أكد على وجوب الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية، والتنفيذية والقضائية) في الدولة، لحماية الحريات ومنع الاستبداد. ضمان احترام سيادة القانون .حسن وإتقان أداء وظائف الدولة1. يوازي تأثير مونتسكيو كواضع لمبدأ الفصل بين السلطات في كتابه روح القوانين على النظم الديمقراطية الحديثة، أو يزيد على درجة تأثير المفكر الفرنسي جان جاك روسو المؤسس لمبدأ سيادة الأمة، في كتابه العقد الاجتماعي

ثالثا: الحقوق والحريات الحرية كقيمة انسانية هي جوهر وأساس الديمقراطية السياسية، لذلك يسميها البعض الدول الديمقراطية الحرة. ويقصد بها لكل فرد من أفراد الشعب حقوق والحريات على قدم المساواة. ظهرت الحريات التقليدية أو الجيل الاول منذ القرن الثامن عشر، سميت بهذا الاسماء تميزا لها عن الحقوق والحريات الاجتماعية والاقتصادية التي ظهرت خلال القرن العشرين. نص عليها إعلان حقوق الإنسان والمواطن بعد الثورة الفرنسية وأعطى أهم الحقوق والحريات الفردية، ففي إحدى مواده نجد أن غاية كل نظام سياسي هو المحافظة على الحقوق الطبيعية والفردية للإنسان كالحرية والملكية وحق الأمن وحق مقاومة الظلم.

يؤكد النظام الليبرالي على ضمان الحريات لأفراد الشعب، سنقتبسها كما هو متعارف عليها لدى الباحثين والناشطين. الحريات الشخصية وتحوي الحق في الوجود الإنساني، حق الأمن، حرية التنقل، حرمة المسكن ...الخ. هذا النوع من الحريات قد نجدها محترمة حتى في أقسى الديكتاتوريات وعادة ما تجعلها مبررات لسلب الحقوق السياسية.

1 – نادية، جاسم كاظم الشمري، مرجع سبق ذكره.

جاءت الحريات الفردية كقيم سياسية إنسانية رئيسية في الانظمة السياسية، ما بعد الدولة الدينية في أوروبا مهما كان شكلها أو طبيعتها. نذكر منها: حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، حرية الرأي والتعبير، حرية التعليم، حرية الصحافة، حرية التجمع في المحافل والتنظيمات الحرة في ظل ما يسمى بمؤسسات المجتمع المدني. الحريات الاقتصادية ويقصد الحق في التملك للأموال والعقار وواجب الدولة في حماية الملكية وتأمين الحق القانوني في اكتساب واستعمال واستغلال المال والتصرف فيه فيما يحقق الصالح الخاص. ومن جانب آخر حق كل فرد في مباشرة كافة الأنشطة الاقتصادية الحرة والمشروعة كالتجارة، ومشروعات التجارية، والصناعية، والزراعية. الحريات أوالحقوق السياسية وتتجمع حول فكرة أساسية هي حق المواطنين في المشاركة في الحكم والشؤون العامة للدولة والحريات السياسية التي تتضمن حق المشاركة الشعبية في الحكم أوالسلطة وتشمل أيضاً حق الانتخاب والترشح...1.

المطلب الثاني: أشكال الانظمة الديمقراطية ومميزاتها

للديمقراطية العديد من الاشكال والنماذج المعترف لها، صونها للقيم الديمقراطية الاساسية، سنتناولها اجمالا واجازا، لأننا في حاجة اليها في دراسة درجة ديمقراطية التنظيمين، من الداخل خاصة في مجال الممارسات وكيف يسير التنظيمين.

الديمقراطية المباشرة: هي شكل من أشكال الديمقراطية يتم فيها التصويت على القرارات مباشرة، على عكس الديمقراطية التمثيلية. أهم أشكالها الديموقراطية الليبرالية التي بدأت في القرن السابع عشر وما تزال قائمة حتى اليوم في بعض المجتمعات الغربية. تمثل الديمقراطية الأثنية قديما مثالاً على الديمقراطية المباشرة، حديثا تعد سويسرا الدولة الوحيدة اليوم التي يمارس بها هذا الشكل، تسمح الديمقراطية المباشرة بثلاثة أشكال من التعبير السياسي2. وهي الاستفتاء: تمكن الاستفتاءات المواطنين من رفض أي قانون أوتشريع غير مرغوب فيه. الاستدعاء: توفر الاستدعاءات إمكانية

1 – عبد الوهاب، محمد، رفعت، **الأنظمة السياسية**، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2005، ص193.

2 – المرجع نفسه، ص261

إقالة أي مسؤول رسمي (حكومي) قبل انتهاء ولايته يعتبر المسؤولون عملاء تنفيذيين، أوممثلين مباشرين (مفوضين) ملتزمين بإرادة الشعب. المبادرة: تسمح المبادرات باقتراح مشاريع قوانين تقدمها الجماهير. هذه الآليات التنفيذية هي أساس عملية صنع القرار في الديمقراطية المباشرة.

الديمقراطية التمثيلية(النيابية): تكون ممارسة السلطة في الديمقراطية النيابية غير مباشرة، أي بواسطة ممثلين ينبون عن الشعب يتم انتخابهم للعضوية في البرلمان. يقوم البرلمان بالوكالة عن الشعب بممارسة مظاهر الحكم والسيادة كنائب عن الشعب في عرف النظام البرلماني، ويعبر بهذه الصفة عن الإرادة العامة للشعب صاحب السيادة، فكل ما يصدر عن النواب من قوانين أوقرارات يستند إلى قرينة عامة هي أن القانون أوالقرار الصادر عنه يعتبر وكأنه صادر عن إرادة الشعب.

نشأ النظام الديمقراطي النيابي في انجلترا أولاً، هي بلد التقاليد النيابية البرلمانية منذ وثيقة الماغنا كارتا Magna Carta لسنة 1215 مرت عدة قرون من التطوير على النظام البرلماني لتكامل وتستقر أركانه وخصائصه. لهذا النوع من الأنظمة السياسية أربعة أركان رئيسية، نوجزها في مجلس النواب منتخب من الشعب يمارس سلطات فعلية في الحكم. تقييد مدة انتخاب مجلس النواب، أن يكون للبرلمان مدة زمنية محددة. عضو البرلمان يمثل الأمة كلها .استقلال البرلمان عن الناخبين طوال مدة نيابته1. يعبر عنها عادة أنها الديمقراطية الحقيقة والمكتملة الأركان؛ لأن كل نائب عن ارادة ناخبيه ووعوده التي قطعها لهم في حملته الانتخابية وحتى ولوكان له التزام حزبي.

الديمقراطية شبه مباشرة: تعود أهمية النظام الديمقراطي شبه المباشر إلى توسطه بين النظامين (النظام الديمقراطية المباشرة ونظام الديمقراطية النيابية)، وهذا يعني أن نظام الديمقراطية شبه المباشرة أونصف المباشر يقوم على أساس وجود برلمان منتخب، ولكن مع الرجوع إلى الشعب نفسه باعتباره صاحب السيادة ومصدر السلطات للفصل في بعض الأمور الهامة خاصة تلك التي تجلب جدل قد يؤدي لمخاطر على الوحدة الوطنية. تتميز الديمقراطية شبه المباشرة بمظاهر ثلاث زيادة

1 – سوسن، زغلول السيد على مصطفى، مرجع سبق ذكره.

على الديمقراطية النيابية. **أولا:** الاستفتاء الشعبي. **ثانيا:** الاعتراض الشعبي: هو حق عدد معين من الناخبين في الاعتراض على قانون صادر من البرلمان خلال مدة معينة. **ثالثا:** الاقتراح الشعبي: أن يقترح الناخبين مشروع قانون على البرلمان فيلتزم بمناقشته اما أن يوافق عليه أو يحيله للاستفتاء1. هذه الآليات والميكانيزمات تلجأ اليها أغلب الدول في القضايا الحساسة والاستراتيجية، حتى لا يقع انقسام سياسي حاد يتولد عنه مخاطر كبرى، أو تلك التي يحصل حولها خلاف عميق حتى بين نواب حزب الذي يمتلك الاغلبية.

الديمقراطية التوافقية : لايعتبر التجانس الاثني والطائفي والعرقي، قاعدة عامة وشاملة للبلدان الديمقراطية؛ بل ظهر العديد من أنواع الاستبداد ولو في ظل الديمقراطية كتحكم طائفة أواثنية في مقاليد السلطة نظرا لأغلبيتها النسبية اجتماعيا،اتجه التفكير في لإيجاد حل وهو استخدام الفيدرالية أوالحكم الذاتي والتجربة التوافقية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية لفشل الأنظمة الديمقراطية التي تعتمد على الأكثرية والمجتمع التعددي، في ادارة المجتمعات التي تسودها الانقسامات الدينية أواللغوية أوالجهوية أوالثقافية أوالعرقية؛ كما أنه المجتمع الذي تنتظم بداخله الأحزاب السياسية، ومجموعات المصالح، ووسائل الإعلام والمدارس، والجمعيات التطوعية، على أساس الانقسامات المميزة له.

تتميز الديمقراطية التوافقية بمميزات عامة "الاستقلالية الفئوية: حيث تتمتع الطوائف بإدارة شؤونها الداخلية. النسبية: وتطبق بصورة خاصة في الانتخابات العامة حيث تسمح لأكبر عدد من المواطنين باختيار ممثليهم إلى السلطات التشريعية. حق الفيتو(الاعتراض): يعطى عادة إلى الأطراف الرئيسة في البلاد"2. هناك العديد من الدول التي تحسب انظمتها على الانظمة الديمقراطية تتبنى هذا النموذج لأنها تقلل النزاعات السياسية والاجتماعية، سمتها الرئيسية أن زعماء القطاعات في المجتمع التعددي تتعاون في تحالف واسع لحكم البلاد ويضم هذا الائتلاف كما في نظم الديمقراطية

1 – عبد الوهاب، عبد الله، **النظم سياسية والقانون الدستوري**، عمان، 2006، ص164

2 – هادي، رياض عزيز، **من الحزب الواحد إلى التعددية**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1995، ص102

التوافقية أبرز وأهم الأحزاب أوالجماعات السياسية في البلاد، والغرض منه –كما يقول التوافقيون – إقامة "كارتل حاكم" يوطد النظام الديمقراطي والوحدة الترابية للبلاد.

النظام الفدرالي والديمقراطية التوافقية: هنالك تخوف من النظام الفدرالي على الديمقراطية التوافقية وذلك لأن قيام قطاعات متمايزة اقليمية إذا ما اقترن بما تمنحه الفيدرالية من استقلال ذاتي جزئي ربما أتاح اندفاعاً إضافياً للمطالبات بمزيد من الاستقلال الذاتي وعندما ترفض هذه المطالبات فقد يعقب ذلك الانفصال ثم الحرب الأهلية حسب رؤية نوردلينغر. هناك ثلاثة أنواع من الحلول لهذه المشكلة1: إزالة الطابع التعددي للمجتمع وتقليصه بصورة جوهرية عبر الاستيعاب. الحل التوافقي الذي يقبل بالانقسامات التعددية باعتبارها لبنات البناء الأساسية لنظام ديمقراطي مستقر. تقليص التعدد عبر تقسيم الدولة إلى دولتين منفصلتين متجانستين أوأكثر.

الديمقراطية الليبرالية: يؤكد هذا النموذج على حماية حقوق الأفراد والأقليات في ظل نظام حكم الأغلبية. وهي شكل من أشكال الديمقراطية النيابية؛ لأن السلطة السياسية مقيدة بدستور يحمي حقوق وحريات الأفراد والأقليات، لكنها لا تمنع الأغلبية من ممارسة حقها ممارسة السلطة2. يستند هذا النموذج على مبادئ مركزية كحكم الأغلبية. فصل السلطات. التمثيل والانتخاب. حق المعارضة. سيادة القانون. تعتمد أساسا على صناديق الاقتراع وعلى فكرة مساواة الجميع أمام القانون. وتحاول أن توازن بين مصالح الأغلبية ومصالح الأقلية.

الديمقراطية العمالية: ينطلق مفهومها نظريا بأن لا ديمقراطية مطلقة ممكنة، والواقع الطبقي للمجتمعات الآن يستلزم انحراف الديمقراطية المطبقة لصالح الطبقة المسيطرة سياسياً ضمن التركيبة الاجتماعية القائمة، فالديمقراطية الليبرالية بشكلها المطبق حالياً تعتبر في صالح الطبقات البرجوازية، لأنها موضوعياً لا تعطي لغير الطبقة البرجوازية الإمكانية للوصول إلى مواقع متقدمة سياسياً في مؤسسات الحكم. تنتقد الديمقراطية العمالية الأنظمة الليبيرالية؛ أن الآلية التي تعتمدها تتطلب وفرة

1 – المرجع نفسه، ص103

2 – أحمد، عطية الله، **القاموس السياسي**، القاهرة: دار النهضة العربية،1986، ص458

مالية عالية، ودعم كبير من وسائل الأعلام، وكلا العاملين مسيطر عليهما داخل المجتمعات الرأسمالية من قبل الطبقة البورجوازية1. حسب منظري الديمقراطية العمالية فان إنزال الديمقراطية الليبيرالية على ارض الواقع، غير ممكن بدون امتلاك الطبقة العاملة لوعي طبقي مناسب يؤهلها لإدراك المسار التاريخي للمجتمع الإنساني، وبالتالي إدراك الأداء المطلوب منها ضمن المرحلة التاريخية المحددة. و"إن لم تستطع الطبقة العاملة لا طليعتها السياسية فقط، إدراك هذا المسار، فإن تطبيق الديمقراطية العمالية يصبح منتقصاً موضوعيا"2. يفترض اهل هذه النظرية ان المجتمع ككل وجب ان يصل الى مستوى وعي موحد لإمكانية تطبيقها وان المشاركة في الحياة العامة والسياسية وجب ان تكون للشعب كل الشعب.

الديمقراطية التشاورية: تشجع الديمقراطية التشاورية المواطنين على المشاركة بنشاط في مناقشة موضوعات سيكون لها تأثير مباشر على قرارات السياسة العامة للحكومة، وتساعد في حل المشاكل المجتمعية العامة3. النموذج التشاوري يعني الاتصال العمومي حول القضايا السياسية من خلال الاجتماعات ومؤسسات الرأي العام.

يضع هابرماس آمالاً كبيرة على التشاورية لإنجاح العملية الديمقراطية حيث إن الديمقراطية التشاورية هي ليست فقط وسيلة لزيادة المعلومات الموضوعية للقرارات السياسية، بل كذلك تلعب دوراً مهما كجهاز "تصفية أخلاقية **Moralischer Filter**" وبهذا فإن هذا النموذج يكتسب إمكانية تجريبية تتكون من خلالها إرادة جماعية تؤكد ليس فقط على التفاهم الأخلاقي، بل كذلك على الاختيار العقلاني للمصالح وذلك على أساس أن المجتمع هوليس فقط مجموعة إنتاجية لإشباع الحاجات، بل هوكذلك لأجل المحافظة على القيم الأخلاقية والثقافية. وعليه فان المجتمع لا يقوم فقط على العمل، بل كذلك على المشاركة والتفاعل، وهكذا فان هذا المفهوم التشاوري

1 – https://bit.ly/3VSd0aJ

2 – https://bit.ly/3vFQnfe

3 – عبد الفتاح، ماضي واخرون، **مداخل الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009، ص83

للديمقراطية يقودنا إلى مفهوم جديد للمجتمع لا تكون الدولة فيه تحتل مركز الصدارة، بل إن التحاور والنقاش يحتل الأولوية في الحياة السياسية وبهذا يمكن بناء الرأي والإرادة العمومية للمواطنين.

يطور هابر ماس رأيه حول الديمقراطية التشاورية حيث يدعوا إلى ديمقراطية راديكالية radikale Demokratie كشرط مسبق لدولة القانون، وتتطلب هذه الديمقراطية إنتاجية المواطن ومشاركته في العملية السياسية وضمان الوعود المعطاة له حول التنظيم الذاتي الديمقراطي للمجتمع. وهذا التوجه يفهمه هابر ماس بكونه بديل عن نظرية الديمقراطية النخبوية.

الديمقراطية الرقمية: لا تستند لا الى فلسفة اونموذج بعينه، بل هي توظيف أدوات تكنولوجيا المعلومات، والاتصالات الرقمية في توليد وجمع، وتصنيف، وتحليل، وتداول كل المعلومات والبيانات والمعارف المتعلقة بممارسة قيم الديموقراطية وآلياتها المختلفة1. مفهوم الديمقراطية الرقمية نشأت في يصطلح عليه بالعصر الرقمي، حيث ظهر مفهوم الديمقراطية الرقمية من خلال اندماج تكنولوجيا الاتصال والمعلومات في العمل السياسي كأدوات وطرق عمل جديدة في ممارسة الديمقراطية.

يعني هذا أن تكنولوجيا الاتصال والمعلومات والتطور الهائل في وسائل الاتصال والإعلام أدت إلى " تحويل العالم بطابعه المادي Real World إلى عالم رقمي وافتراضي Virtual World ، اتخذت كافة مجالات الحياة طابعا رقميا، وظهر مجتمع المعرفة المبني عل ثورة المعلومات والمعرفة، وشهد العالم اتجاه لانتشار الموجة الديمقراطية، كانعكاس لعولمة القيم والمعتقدات والأفكار2 عموما التكنولوجيات الحديثة ساهمت كثيرا في التعبير والممارسة الديمقراطية ووسعت القدرة على المشاركة في الشأن العام.

1- https://bit.ly/3ZbRzEE

2 – عادل، عبد الصادق، **الديمقراطية الرقمية**، المركز العربي لأبحاث الفضاء الاليكتروني " سلسة مفاهيم إستراتيجية، القاهرة، مصر، سبتمبر2010، ص 16

العلاقة بين الديمقراطية التشاورية والديمقراطية الرقمية: للتكنولوجيا الرقمية دور إيجابي في إشاعة المناخ الديمقراطي، وقد تكون ملجأً أوهروباً من المناخ السلطوي، لأن الديمقراطية الرقمية لا تعني اختراعاً لنوع جديد من الديمقراطية، بل ممارسة للديمقراطية المعروفة بآلياتها وأدواتها، فالتشاور عبر التكنولوجيا قائمة على أساس قيام المواطن والحكومة معاً باستخدام منجزات ثورة المعلومات والتكنولوجيا والاتصالات كوسيلة فعالة في تفعيل جوهر الديمقراطية1، وذلك حتى يجد المواطن نفسه أمام ظاهرة جديدة تجمع في طياتها السياسة والتكنولوجيا حتى تصل لدرجة من التلاحم وتنصهر بداخلها. ومع مرور الوقت لا يستطيع الفرد أن يميز بينهما لأنها أصبحت جزءاً من حياته وأصبحت وسيلة واحدة لتحقيق رضا المواطن عن مستوى مشاركته في صنع القرار الخاص بدولته.

الديمقراطية التشاركية: مع بداية القرن الحالي قدمت لنا التجربة الفنزويلية مصطلحاً جديداً هو "الديمقراطية التشاركية"، تحاول هذه الاخيرة أن تغطي الكثير من المساحات، التي كانت الأشكال السابقة تهتم بجزءاً منها وتنتقد باقي الاجزاء، مما أدى إلى ظهور النمطين السابقين كنمطين متناقضين، بينما حاولت الديمقراطية التشاركية أن تأخذ مساحات من كلا النمطين. ترتكز الديمقراطية التشاركية حسب الفيلسوف البراغماتي جون ديويJohn Dew ، على المواطنة النشطة المنوط بها تصريف قدرات الافراد كمجموع، في التنقيب والبحث بأنفسهم عن الحلول الملائمة لقضاياهم، واجبار السلطات والمؤسسات السياسية التمثيلية على تقاسم هذه السلطة2. الديمقراطية التشاركية لم تبرز كنموذج للحوكمة، لإلغاء الديمقراطية النيابية كلياً، بل لتتجاوز القصور والعجز في التفاعل والتجاوب مع معطيات اجتماعية جديدة، بسبب ظهور حركات وتعبيرات اجتماعية، التي عرفت اتساعاً متزايداً كالحركات النسوية والبيئية والحقوقية...، ففرضت واقعا جديد وجب إيجاد آليات للتعامل معه. لم تجد هذه التكتلات في الديمقراطية التمثيلية قنوات للتعبير عن

1 – محمد جمال، غيطاس، **الديمقراطية الرقمية**، القاهرة: دار النهضة مصر، 2006، ص13.

2–مختار، شعالي، **الديمقراطية التشاركية آلية لتوسيع المشاركة السياسية**، http://www.hespress.com/writers/245404.html

حاجاتها ومطالبها وإقتراح حلول لها، أو منفذاً لموقع القرار السياسي لمناقشتها. تعد الديمقراطية التشاركية ديمقراطية فاعلة لحل المشاكل عن قرب، وضمان انخراط المجتمع ككل، عبر الانطلاق من تدبير الشأن المحلي الى الوطني، واحداث التكامل بين الديمقراطية التمثيلية والمشاركة الفاعلة، مستندة على المواطنة والمدنية للمساهمة في صنع القرار.

خلق هذه الحيوية في الحياة السياسية يندرج في إطار الطابع التطوري للديمقراطية، كما تحدث جون ديوي، حين رأى أن "الديمقراطية ليست عدالة مطلقة. بل اعتبر أن الكمال الديمقراطي هو الانبعاث والتجديد دون انقطاع، عبر تصويب الاختلالات والقصور، ولا يمكن تصور حدوث الانبعاث دون مشاركة واسعة ومتزايدة لعموم المواطنين والمجتمع المدني1. الديمقراطية التشاركية يضاف اليها التطور الرقمي، وإدماجها للمجتمع المدني كفاعل أساسي، باعتباره الأكثر ارتباطاً ومعرفة بقضايا المجتمع الملحة، والشريك في ايجاد الحلول ملائمة ستكون ديمقراطية المستقبل.

المطلب الثالث: التحول الديمقراطي والعوامل المساعدة عليه.

نشأت الأدبيات الأولي للتحول الديمقراطي في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي افترضت أن معني التحول الديمقراطي كان دالاً على نفسه أوواضحاً بذاته، ويعني تحول نظام سياسي من نظام غير ديمقراطي إلى حكومة مسؤولة هي عملية التحول الديمقراطي.

معنى لفظ التحول: التحول يشير إلى حالة التغيير أوالتنقل؛ أي تغير من حال إلى حال أومن مكان إلى مكان، وكلمة التحول تقابلها في الأنجليزية والفرنسية Transition وتعني: "المرور أوالانتقال من حالة معينة أومرحلة معينة أومكان معين إلي حالة أومرحلة أومكان آخر"2.حين يرتبط مفهوم التحول بالديمقراطية؛ فإننا نعني به تغيير شكل نظام الحكم في مجتمع ما من نظام غير ديمقراطي إلي نظام ديمقراطي، وعلي الرغم من التعريف المبسط للفظ اللغوي، فإن مفهوم

1 – المرجع نفسه.

2 –خيري، أبوالعزايم فرجاني، **التحول الديمقراطي في النظام السياسي المصري**، مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات، 2015، ص5.

التحول الديمقراطي في مجمله يكتنفه الغموض وصعوبة التعامل لأنه كمفهوم سياسي جديد، دخل ميدان الفكر السياسي المعاصر في العقود الاخيرة من القرن العشرين.

التحول الديمقراطي هو ثورة بمعنى حديث ومعاصر تقطع صلتها بإستراتيجية الثورة بمفهومها وأساليبها التقليدية، صاحب هذا المفهوم مصطلحات أخرى مثل الاصلاح السياسي، الانتقال الديمقراطي، الدمقرطة. كإشارة لعملية الانتقال نحو الديمقراطية أوالتحول عن النظم السلطوية الى انماط حكم شعبية أوديمقراطية، باعتباره العملية التي تقتضي اصلاحا أوتحولا عميقا في بنية النظام السياسي القائم واعادة بناءه وفق قيم ديمقراطية1. وعرف تشارلز أندريان التحول الديمقراطي بأنه " احداث تغييرات عميقة في الأبعاد الأساسية الثلاثة في النظام السياسي البعد الثقافي والبعد الهيكلي والسياسات"2. التحول الديمقراطي كباقي المصطلحات في العلوم الانسانية لا نجد اتفاقا على تعريف موحد له بين المشتغلين في حقل العلوم السياسية والاجتماع السياسي، وعليه سنتخذ تعريف اجرائي نراه الانسب لبحثنا: هو عملية تهدف الى تغيير نظام سلطوي الى نظام ديمقراطي، عن طريق اما السلطة السياسية أوحركات معارضة أوقوى خارجية بصرف النظر عن الوسيلة وأنه عملية متدرجة تلعب فواعل متعددة دورا في تحقيقه3.

يؤكد اغلب الباحثين على أن هناك جملة من المفاهيم التي تقترب أوترتبط بمفهوم التحول الديمقراطي، وأحيانا تكون مرحلة من مراحله، ولكنها ليست التحول الديمقراطي باعتباره عملية كبيرة، وعميقة وتشمل كافة النواحي السياسية للدولة نذكر بعضا من تلك المفاهيم بشكل عام.

التحول الديمقراطي والانتقال الديمقراطي: هناك توافق كبير بين الباحثين أن الانتقال الديمقراطي هو مرحلة من مراحل التحول الديمقراطي وأخطر مرحلة فيه، حين يكون النظام مزدوج الطبيعة يتعايش النظام السلطوي القديم والنظام الديمقراطي الناشئ ويشتركا معا في السلطة4. اذ تتدافع في

1 – يونس، مسعودي، **التحول الديمقراطي: مقاربة مفاهيمية نظرية، مجلة الباحث للدراسات الاكاديمية**، العدد 0، مارس 2014

2 –خيري، أبوالعزايم فرجاني، مرجع سبق ذكره، ص7.

3 – محمد، مختار قنديل، **دور منظمات المجتمع المدني في التحول الديمقراطي في مصر"2011–2016"**،https://bit.ly/3VpkcMX

4 – المرجع نفسه.

هذه المرحلة القوى السابقة (المحافظة)، التي تسعى لاستعادة مكاسبها وامتيازاتها وسلطتها، مع قوى أخرى تحاول احداث تغيير عميق يتيح لها مكانة داخل النظام الجديد، ونجاح التحول الديمقراطي عادة يتوقف على القدرة على ادارة هذه المرحلة والنزاعات السياسية المصاحبة لها.

التحول الديمقراطي والترسيخ الديمقراطي: يجمع اغلب الباحثين ان عملية التحول الى الديمقراطية لا تتم ولا تعتبر ديمقراطية ترسخت في مجتمع ما، الا عندما يأخذ جميع الفاعليين السياسيين والاجتماعيين في اعتبارهم حقيقة أساسية، ان العملية الديمقراطية هي التي تحدد التفاعلات التي تتم داخل النظام السياسي. يتطلب الترسيخ الديمقراطي خطاب وممارسات تتوافق مع القيم الديمقراطية بين كل التشكيلات السياسية والتنظيمات الاجتماعية (المجتمع المدني)، وأن حل أي نزاع وجب أن يكون بالطرق والاساليب التي تتوافق مع الديمقراطية.

التحول الديمقراطي والليبرالية: أكد الكثير من الباحثين المهتمين بهذا الشأن ان الليبرالية تتضمن أهداف جزئية أهمها على الاطلاق تخفيف حدة القيود المفروضة على المواطنين في ممارسة الحقوق الفردية والجماعية، ولو داخل النظام السلطوي. أما التحول الديمقراطي فيسعى الى تحقيق اصلاحات سياسية تعكس مجال أكثر اتساعا منها محاسبة النخبة (عدالة انتقالية) تسبق مصالحة وطنية تنهي كل الخروقات التي قد تكون قد حصلت في الماضي، وصياغة آليات صنع القرار في إطار مؤسسي ديمقراطي.

العوامل المساعدة على التحول الديمقراطي: يقسم الباحثون والمهتمون والممارسون العوامل التي تساعد على التحول الديمقراطي الى قسمين، (عوامل خارجية وعوامل داخلية) منطلقين من نماذج حصلت فعلا من قبل.

أولا: العوامل الخارجية: ونقصد بها تلك العناصر الاقتصادية والسياسية والايديولوجية وغيرها التي تشكل السياق الدولي لما يشهده كل بلد على حدة من سيرورات، الا ان هذه العوامل محدودة التأثير وخير مثال على ذلك البلدان النامية في العالم الثالث الاكثر عرضة للنفوذ الخارجي، وخصوصا نفوذ الدول الغربية الرائدة والعريقة ديمقراطيا، وهو ما ذهبت اليه نظريات التحديث

modernization theoriesعلى اعتبار هذا النفوذ نافعا ومروج فعال للديمقراطية، على العكس من ذلك أدت نظريات التبعية Dependency theories1. سنذكر بعض العوامل الخارجية مساعدة للانتقال نحو الديمقراطية وليست كعوامل أساسية وحاسمة؛ لأنه حسب وجهة نظرنا التحول الديمقراطي يأتي من الداخل وبطريقة متدرجة، وليس عبر الضغوط الخارجية والتي قد تدافع النظام الى الانكفاء على الذات وتصوير كل دعوة خارجية للدمقراطة بمثابة استعمار جديد اوتدخل أجنبي في الشؤون الداخلية عبر شحن العاطفة الوطنية.

تلعب الضغوط السياسية والاقتصادية، عبر المنظمات الدولية السياسية والحقوقية والمالية والتجارية دورا كبيرا، على الأنظمة السلطوية لوجوب احترام حقوق الانسان وتوسيع المشاركة السياسية والمسؤولية والمراقبة الشعبية للسلطة، بل هناك دول على غرار الولايات المتحدة وبريطانيا تشترط في تقديم المنح والقروض على وجود الديمقراطية السياسية مع وجوب احترام الحقوق الفردية والجماعية وكذا مدى التزام الدولة بالحقوق المدنية والسياسية2. أوتقديم القروض والمساعدات المالية والاعتراف الدولي الذي يصاحب مرحلة التحول الديمقراطي3، خاصة إذا كان النظام السياسي يخشى من انفجار اجتماعي بسبب الظروف الاقتصادية ما يدفعه لقبول تقديم تنازلات سياسية للمعارضة في مقابل تحقيق منافع اقتصادية.

هناك عامل شديد الاهمية يصطلح عليه عادة بالعدوى اوالانتشار، يقصد به نجاح التحول الديمقراطي لتجربة في دولة ما يشجع ذلك على احداث تحول ديمقراطي في دولة اخرى بنفس الشاكلة كتقليد، "فالتقليد يشبه الى حد بعيد كرة الثلج التي يتزايد حجمها كلما تدحرجت، وظهر هذا جليا في النماذج الناجحة في اوروبا الشرقية "4. ظهرت العدوى مرة أخرى فيما اصطلح عليه الربيع العربي في 2011 وما بعدها رغم المآلات التي آل اليها، وهذا حسب وجهة

1 – غيورغ سورنسن، مرجع سبق ذكره، ص55

2 – محمد، مختار قنديل، مرجع سبق ذكره.

3 – غيورغ سورنسن، مرجع سبق ذكره، ص60.

4 – مرجع نفسه، محمد مختار قنديل، مرجع سبق ذكره.

نظرنا انعدام ثقافة سياسية تشجع على تبني القيم الديمقراطية بمعناها الشامل والكامل. دخلت نخب المنطقة (ممارسين ودارسين)، في جدال فلسفي فكري حول تلك القيم ذاتها ومدى توائمها مع التراث الديني والفقهي وتحالف قوى مالية سياسية في المحيط العربي العام لإجهاض التجربة خشية على سلطانها، ومن هذا المنطلق والدافع جاء بحثنا حول الخطاب والتنشئة السياسية ودورهما في عملية التحول الديمقراطي.

ثانيا: العوامل الداخلية: هي كثيرة ومتعددة فكل نموذج لتحول له خصائصه وظروفه ويتوافق مع البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية... التي ولد ونشأ وترسخ بها، وهذا حتى بالنسبة لما يسمى ديمقراطيات عريقة، يمكننا نعددها في:

التحديث والتمدين : كثير ما يستعمل لفظة الدولة المدنية الحديثة للتعبير عن الدول التي تتبنى نظام ديمقراطي تعددي، اذ يعتبر التحديث والثروة عوامل مواتية للديمقراطية، فارتفاع معدلات القراءة والكتابة والتعليم والتمدن Urbanization ووجود وسائل الاعلام، اضافة الى ذلك الثراء يساعد على خلق السلم الاجتماعي والحد من التواترات الناجمة عن الصراع السياسي، مصاحبة عادة للعملية التحولية. وهوما قامت عليه "فرضية روبرت دال ومن قبله سيمور ليبست والتي تفترض أنه كلما ارتفع المستوى الاجتماعي والاقتصادي للبلد رجحت احتمالات تحوله الى بلد ديمقراطي مسألة لا جدال فيها"[1]. مع أن هناك واقع يدحض هذه الفرضية فمثلا دول الخليج العربي هي من الدول الثرية والتي مسها التحديث بمعناه المادي الا انها ابعد ما تكون عن الدول الديمقراطية.

الثقافة السياسية: يقصد بها منظومة القيم والمعتقدات التي تحدد سياق الفعل السياسي ومعناه، والثقافة السياسية مرتبطة بدورها بنظام الثقافة الاكبر في المجتمع. جرى تأكيد في الكثير من الادبيات السياسية على أن "البروتستانتية تساند الديمقراطية فيما تعارضها الكاثوليكية في الكثير من الحالات، وبعبارة أكثر تعميما ينزع بعض الثقافات الى تأكيد التسلسل التراتبي والسلطة وعدم

1 – غيورغ، سورنسن، مرجع سبق ذكره، ص53

التسامح"1. نعني بها وجود القيم والعادات والخطاب الديني، مما يشجع النظام السياسي على تحول نحوالديمقراطية، فقيم التضامن الوطني، الاحترام المتبادل، الايمان بالحريات الفردية والجماعية، الايمان بالارادة العامة، الاهتمام بالشأن العام ... تحتاج اليها الديمقراطية حتى تقوم2. فالقيم المؤسسة للتنشئة الاجتماعية، الممارسة من طرف المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، تضع الفرشة التي تقوم عليها الديمقراطية فالحوار والتسامح والتنازل وقبول الاخر وقيم ثقافة وفلسفة السلمية، كقيم أساسية تتطلب ترسيخها في المراحل السنية الاولى للطفل والمراهق لتتحول الى ممارسات اجتماعية تؤسس للفعل الديمقراطي فيما بعد، لكن يصعب البرهنة على وجود علاقة متسقة بين انماط ثقافية بعينها وسيادة الديمقراطية.

تظهر أهمية التنشئة السياسية جلية اليوم في الصراع المحتدم بين النظام السياسي ومؤسسات المجتمع المدني فكل طرف يسعى إلى الهيمنة أو التأثير على قنوات التنشئة السياسية للحفاظ على استقرار النسق السياسي وإضفاء طابع المشروعية على نفوذهم وسلطتهم، فهم يسعون جاهدين للتحكم أو التأثير على قنوات هذه التنشئة بدءا من المدرسة –التعليم الرسمي-

دور النخب العسكرية: للنخب العسكرية دور كبير في عملية التحول الديمقراطي خاصة ذلك النوع من الجيوش المؤدلجة والمسيسة، حيث يختل التمييز بين العقيدة العسكرية والعقيدة السياسية، كما هوالحال في افريقيا وامريكا اللاتينية وآسيا. لكن التغير في ثقافة بعض الاجيال من النخب العسكرية، كما في نماذج اسبانيا، البرتغال واليونان، جعلها تساهم في احداث تحول ديمقراطي. فالثقافة السياسية والايمان بالقيم الديمقراطية لدى قيادات من الطبقة الوسطى داخل الجيش، التي رفضت تصرفات بعض القادة العسكريين المحافظين على غرار فرنكوFranco في اسبانيا أنطونيوسالازار Antonio Salazar في البرتغال، ساعد في انهاء الحكم السلطوي العسكري في كلا

1 – المرجع نفسه، ص54

2 – محمد، مختار قنديل، مرجع سبق ذكره.

البلدين1. عموما فان أغلب الانظمة العسكرية سواء في افريقيا اوأسيا أوامريكا اللاتينية، تطلب التحول الديمقراطي بها اقتناع قيادات من الجيش، بأهمية الديمقراطية كنظام سياسي فكانوا مساهمين وفاعليين أساسيين في عملية التحول الديمقراطي، وبدونهم لم تكن لتكون.

البنية الاجتماعية: من الشروط المسبقة المواتية للديمقراطية ما يصطلح عليه بالبنية الاجتماعية، أن تكون هناك"طبقات وجماعات محددة تؤيد الديمقراطية كالطبقات الوسطى والبرجوازية الصناعية والعمال ... وجماعات اخرى تعمل ضد الديمقراطية كالاقطاعيين ومالكو الاراضي التقليديون يعملون ضد الديمقراطية"2. وهو ما ذهب اليه بارينغتون مور Barrington Moore، في التفسير التاريخي الذي قدمه في كتابه (الجذور الديمقراطية والديكتاتورية) الى أن طبقة قوية ومستقلة من أهل الحضر كانت ولا تزال عنصرا لا غنى عنه في نمو الديمقراطية البرلمانية. مقدما ربط مباشر بين البرجوازية مثقفة والساعية الى دور في صنع القرار السياسي بما يحافظ على مصالحها، فهي تدفع نحوالديمقراطية التمثيلية (النيابية) لتحقيق ذلك.

العوامل الشخصية: تلعب بعض الشخصيات في كثير من الاحيان دورا محوريا في عملية الاصلاح أو التغيير السياسي لما تمتلكه من سمات واخلاق، فتتحول الى نواة يلتف حولها السعاة للتحول الديمقراطي. يؤكد على هذا كثيرا خوان لينز Juan Linz أنه في بعض المواقف "يمكن لفرد ذي صفات وخصائص فريدة من نوعها أن يكون له دورا أساسيا وحاسما في عملية التحول الديمقراطي"3. كديغول في فرنسا اومانديلا في جنوب افريقيا، رغم أن التحول الديمقراطي يسعى لبناء دولة المؤسسات والتكامل بين المجتمع والدولة كتنظيم اجتماعي سياسي، لكن تبقى للشخصيات الكاريزمية والمؤمنة بالقيم الديمقراطية دور ضروري، بل ومحوري خاصة أثناء عملية الانتقال الديمقراطي.

1 – غيورغ سورنسن، مرجع سبق ذكره، ص64

2 – المرجع نفسه، ص:54-55

3 – غيورغ سورنسن، مرجع سبق ذكره، ص56

القيادة السياسية: تعد التغييرات التي تحصل في إدراك القادة السياسيين عامل مهم جدا من عوامل التحول الديمقراطي وامكانية فشله اونجاحه. تلعب القيادة السياسية الصانعة للقرار والقادرة على اعادة توزيع القيم والثروة، تحمل على عاتقها أعباء الانتقال والترسيخ، كفتح الحوارات مع التنظيمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يهدد التحول مصالحها المكتسبة مع العمل وضع مشروع متوافق عليه يخلق التوازن والتماسك.

يؤكد مارتن ليبست على الدور الفعل والحاسم للقيادة المتميزة بالكفاءة والالتزام بالديمقراطية المشتغلة على احداث اصلاحات على النظام السلطوي القائم، كما يلعب احساس القيادة السياسية بأن استمرارها في الحكم يؤدي الى اضعافها ويبعد وجود دور لها في العملية الديمقراطية1. الانشقاق بين المتشددين Hard-Liners ، والمعتدلين Soft-Liners في الائتلاف الحاكم للنظام السلطوي ، وهوانشقاق ينشد فيه المعتدلون شكلا اكثر ديمقراطية يعزز مواقعهم داخل النظام أوبسبب التزامات معيارية Normative Commitments بالديمقراطية2.

دور النخب السياسية الجديدة والقديمة: يخلص آدم برجيفورسكي Adam Brzevorski الى أن التحول الديمقراطي غير ممكن الا ان وجدت مؤسسات تقدم وعودا في حدود المعقول بأن مصالح القوى السياسية الرئيسية لن تتأثر تأثرا سلبيا كبيرا نتيجة للتنافس الديمقراطي. النخب السياسية عادة تدعم التحول الديمقراطي، متى ما تأكدت أن مصالحها ستكون موضع عناية وبناء عليه؛ فان المؤسسات الديمقراطية الناتجة عن مفاوضات مع مجموعة الحكم، عادة ما تكون مقيدة بطرق مختلفة_روسيا مثلا_مما يحول دون ظهور تنظيمات سياسية اواجتماعية منافسة للحزب الحاكم3. أثبتت بعض تجارب ونماذج التحول الديمقراطي أن النخب التي تستحوذ على السلطة في الخطوات الاولية للعملية التحولية تحتاج الى طمئنة على مصالحها ونسبة من نفوذها السياسي لتتحول الى

1 – محمد مختار قنديل مرجع سبق ذكره.

2 – غيورغ سورنسن، مرجع سبق ذكره، ص60

3 – غيورغ سورنسن، مرجع سبق ذكره، ص61

مساهما ايجابيا وعاملا مساعدا، أما اذا شعرت أنها مهددة بالابعاد والعزل اوالسجن؛ فانها ستتحول الى عامل سلبي وستسعى لاجهاض العملية.

المبحث الثاني: التحول الديمقراطي والمجتمع المدني، الخطاب والتنشئة السياسية.

المطلب الاول: التنظيمات الاجتماعية والتحول الديمقراطي

للتنظيمات الاجتماعية اوما يصطلح عليه بالمجتمع المدني دور كبير وأساسي، بل تعتبر من أبرز العوامل الداخلية التي تدفع نحوالتحول الديمقراطي وتساعد في ترسيخ الثقافة السياسية الديمقراطية داخل المجتمع وخاصة تلك التي تتبنى خطابا قيمي وثقافي يحمل ثناياه القيم الديمقراطية.

مفهوم المجتمع المدني: ظهر مفهوم المجتمع المدني في القرنين السادس عشر والسابع عشر، مع نظريات العقد الاجتماعي عند توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو، وكان "يشير إلى مجتمع المواطنين الأحرار، الذين يختارون بإرادتهم الحرة شكل وشروط الحكم الذي يعيشون في ظله"[1]. مع منتصف التسعينات أصبح مفهوم المجتمع المدني جذاباً وشائعاً، وإنما أيضاً غنياً في تداعياته بالنسبة إلى عمليتي الديموقراطية والتنمية الاقتصادية، والاجتماعية، وأصبح تعريف مصطلح المجتمع المدني أنه فضاء للحرية يلتقي الناس فيه بإرادتهم الحرة، ويأخذون المبادرات من أجل أهداف أومصالح أوتعبيراً عن مشاعر مشتركة[2]. وارتبط هذا الأخير بأسلوب الإدارة السلمية للصراع والجدل الاجتماعي.

أصبح المجتمع المدني في معناه الواسع "مساحة للحرية يلتقي فيه الناس بإراداتهم الحرة ويأخذون المبادرات من أجل أهداف أومصالح أوتعبيراً عن مشاعر مشتركة، وهوما يجعله غنياً في تداعياته بالنسبة إلى عمليتي الديمقراطية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية"[3]. وجب أن أشير الى انه في حالات عديدة تحولت تنظيمات المجتمع المدني الى قاطرة للتحول الديمقراطي كما هو بالنسبة

1 – سعد الدين إبراهيم، **المثقفون العرب والتعريب الحالي لمصطلح "المجتمع المدني"**، نشر في الحياة يوم: 31 مارس2001

2 – المرجع نفسه.

3 –مرزوقي عمر، **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الجزائر: إشكالية الدور، مجلة المستقبل العربي**، العدد:432، فبراير 2015

لنقابة التضامن التي قادها ليش فاليزا في بولونيا في الثمانينات اولعب دور الوسيط والمهدئ للجبهة الاجتماعية كما هوالحال بالنسبة للاتحاد التونسي للشغل في تجربة ما بعد 2011.

تواضع الباحثين على وضع ثلاثة أركان رئيسية للمجتمع المدني، تعبّر عن وجوده وتشكله، لكي يصح في حقه هذا الوصف، فهو يعني أولا: مجموع التنظيمات التي يشكلها الأفراد وفقاً لنظام داخلي متفق عليه، كالجمعيات والنقابات والمنتديات الاجتماعية، والثقافية، والفكرية، والسياسية. ثانيا: ما يميز المجتمع المدني عن باقي التنظيمات الرسمية والاجتماعية التقليدية هي المشاركة الإرادية بداخله. ثالثا: الحرية في النشاط والاستقلالية عن سلطة الدولة وهيمنتها استقلالية مالية وتنظيمية وإدارية.

بالمقابل تلتزم تنظيمات المجتمع المدني بمجموعة من القيم والمعايير في إدارة العلاقات فيما بينها وفيما بينها وبين الدولة، كالتسامح، التعاون، القبول باختلاف الرأي، وعدم الحض على العنصرية والكراهية، المحافظة على الامن المجتمعي1، وتسعى لتحقيق أهداف وغايات عامة ونبيلة، مستخدمة وسائل سلمية كالاحتجاج، الاعتراض، الاضراب...

عناصر المجتمع المدني: وجب علينا أن نتعرف على عناصر المجتمع المدني، لكي نتعرف هل التنظيمات الاجتماعية الدينية، التي نحن بصدد دراسة خطابها هل تدخل ضمن هذا التصنيف؟ تقدم الامم المتحدة في دليل خاص قدمته سنة 2008 المقصود بالمجتمع المدني. اعتبرت كل الأفراد الذين يتطوعون للعمل في أشكال المشاركة والعمل العام بشأن مصالح أوأغراض أوقيم مشتركة تتفق مع الهدف الاساسي والجوهري لنشأة الامم المتحدة وهو تحقيق الامن والسلم الدوليين، وكذا تعزيز وحماية حقوق الإنسان العالمية، ووضعت تصنيف عام لنوعيات التنظيمات الاجتماعية التي تدخل ضمن تسمية المجتمع المدني منها المجموعات القائمة على أساس ديني كالكنائس والمجموعات الدينية2. أصبحت التنظيمات الاجتماعية الدينية التي تشتغل بشكل

1 – عمر مرزوقي المرجع نفسه

2 –وثيقة رسمية، **دليل للمجتمع المدني**، نيويورك وجنيف 2008.

علني، وتستخدم خطابا لا يتصادم مع القيم الانسانية والديمقراطية، بوسائل سلمية شريك أساسي للأمم المتحدة في برامجها الاجتماعية والاقتصادية والانسانية.

التحول الديمقراطي والمجتمع المدني: يؤكد ألكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqueville، على أن المجتمع المدني هو حجر الاساس للديمقراطية وأصبحوا البديل كمصدر للمعلومات، فهم يتحدون مباشرة الانظمة السلطوية من خلال تتبع المصالح التي تتصارع وتؤدي الى تآكل الحكام السلطويين على السيطرة على مجتمعاتهم1. الربط الذي قدمه دي توكفيل بين الديمقراطية والمساواة جعله ينتصر للمجتمع المدني بوصفه الممثل الافضل لطموحات ومطالب المجتمع.

تتحدد علاقة المجتمع المدني بالدولة ومؤسساتها عادة وفق طبيعة النظام السياسي، ففي الانظمة التسلطية العلاقة هي عكسية صراعية كلما اخفقت الدول كان المجتمع المدني هو البديل، اما في الانظمة الديمقراطية فهي علاقة تكاملية تبادلية في الادوار بين الدولة والمجتمع المدني2. بالنسبة للانظمة الشمولية المجتمع المدني هو مجرد منظمات جماهيرية Organisation de Masse، يختصر دورها عادة في تعبئة وحشد الجماهير خلال المناسبات الرسمية وهي عبارة عن أذرع للحزب الحاكم.

انطلق دافيد هيلد David Held من مفهوم شامل للديمقراطية يجمع فيه بين "الليبرالية والماركسية"، يتمتع فيها الاشخاص بحقوق متساوية، وبناء عليه بواجبات متساوية في تحديد الإطار السياسي الذي يولد الفرص المتاحة لهم ويحد منها، ونعني بذلك أن يكونوا احرار ومتساوين في عمليات التداول بشأن أوضاع حياتهم، وفي تحديد هذه الاوضاع، ما داموا لا يوظفون هذا الإطار لإنكار حقوق الاخرين. يطلق هيلد على هذا المبدأ الاستقلال الديمقراطي Democracy Autonomy أي دولة خاضعة للمسألة، ما يتطلب اعادة تنظيم ديمقراطي للمجتمع المدني. كما وضع هيلد مجموعة من المبادئ الفرعية لتحقيق مبدأ الاستقلال الديمقراطي أهمها، المشاركة الفعالة الحقيقة والمباشرة

1 – محمد مختار قنديل مرجع سبق ذكره.

2 – محمد، مختار قنديل مرجع سبق ذكره.

للمجتمع المدني في مؤسسات المجتمع المحلي، والتمتع بالحقوق كلها بما فيها الإقتصادية والإجتماعية متجاوزة حق الإدلاء بالأصوات فقط1. يعزز ما توصل له ونادى اليه هيلد فشل بعض تجارب التحول الديمقراطي في الدول التي لا يتمتع مواطنوها بالحد الأدنى من الحقوق الإجتماعية والإقتصادية. فتهيمن المطالب الإجتماعية خلال المرحلة الإنتقالية فتجهض العملية التحولية برمتها.

وضع هيلد مجموعة من الضمانات المؤسسية لتستطيع العملية التحولية تحقيق أهدافها والانتقال الى الديمقراطية فعلا اولا مسؤولون منتخبون يناط بهم دستوريا الإشراف على القرارات الحكومية الخاصة بالسياسة .ثانيا يختار المسؤولون المنتخبون بانتخابات دورية نزيهة يكون القسر فيها غير وارد نسبيا. ثالثا حق الاقتراع العام الشامل لجميع البالغين، بدون اقصاء اوتمييز. رابعا أن يكون لجميع البالغين عمليا الحق في الترشح للمناصب الإنتخابية في الحكومة مع ان حدود السن لشغل المناصب الرسمية قد تكون أعلى مما هي لحق الاقتراع. خامسا أن يكون للمواطنين الحق في التعبير عن انفسهم في القضايا السياسية بالمعنى الواسع للكلمة، بما في ذلك انتقاد المسؤولين الرسميين والحكومة والنظام السياسي، والنظام الإجتماعي والإقتصادي والإيديولوجيا السائدة من دون خطر التعرض للعقاب. سادسا الحق لكل المواطنين في السعي وراء مصادر بديلة للمعلومات، على أن توجد مصادر بديلة للمعلومات وتتمتع بالحماية للازمة بموجب القوانين. سابعا الحق في تشكيل جمعيات أومنظمات حرة ومستقلة2. نستطيع القول إن الديمقراطية الحديثة، وخاصة بعد الموجة الثالثة للتحول الديمقراطي، هي ديمقراطية المجتمع المدني الحر والمستقل بشتى أنواعه وفئاته وليس ديمقراطية التعددية الحزبية فحسب. اذ تحولت الجمعيات والمؤسسات والمنظمات فاعل أساسي في صنع القرار ولها دور كبير في تعديل السلوك السياسي للنظام.

1 – غيورغ، سورنسن، مرجع سبق ذكره، ص:28-29

2 –غيورغ سورنسن، مرجع سبق ذكره، ص:31-32

مبادئ ومؤشرات التحول الديمقراطي: يرى صامويل هنتيغتون أن النظام السياسي الديمقراطي في دولة ما قد يتأثر بسلوك وسياسات الحكومات والمؤسسات الأجنبية، إلا أن طبيعة الدور ودرجة التأثير تختلف باختلاف الدول المؤثرة وبتوجهاتها الخارجية القابلة للتغير وتبعاً للظروف الدولية السائدة، لذلك فالديمقراطية تبين لنا بعض المعايير والمبادئ التي يجب أن تتضمنها عملية توجيه الأنظمة إلى الديمقراطية.

تستند الديمقراطية على القيم المشتركة بين الشعوب في المجتمع الدولي بغض النظر عن الإختلاف الثقافي والسياسي والإجتماعي والإقتصادية، فهي حق أساسي للمواطنين الذين لابد أن تمارس في ظروف تسوده الحرية والعدالة. تستهدف أساساً الحفاظ على الحقوق الأساسية للأفراد وتعزيز الكرامة الإنسانية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية. كما تهدف الى الحفاظة على تماسك المجتمع وتعزيز الهدوء فضلا عن خلق مناخ عام للسلام بعيداً عن الإستخدامات الخاطئة للديمقراطية. بالإضافة الى ذلك فهي وسيلة يجب إتباعها من قبل الدول والمؤسسات والجمعيات، وتطبيق خبرات الحكومة دون التقيد بالخبرات والخصوصيات الثقافية والمبادئ والقواعد المختلفة. وتعمل الديمقراطية على خلق المساواة وخلق شراكة حقيقية بين الرجل والمرأة المساواة والتكامل بينهما. والديمقراطية هي جزء لا يتجزأ من الحقوق المنصوص عليها في الصكوك الدولية، باعتبارها تقوم على سيادة القانون وحقوق الإنسان كنصوص مرعية وممارسة ميدانية1. يمثل السلام والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية شروط وثمار نظام ديمقراطي، كما تعبر عن احترام ومراعاة لسيادة القانون وحقوق الإنسان.

حدد صمويل هنتجتون Samuel Phillips Huntington رائد المؤسسية مجموعة من المؤشرات للتحول الديمقراطي، اعتبرها مركزية ولا يمكن الحديث عن وجود تحول ديمقراطي بدونها. كالإنتخابات الحرة والنزيهة وتتسم بقدر عال من الشفافية لضمان فرص متساوية لأي تيار

1 – محمد مختار قنديل. ونادية جاسم كاظم الشمري، **الديمقراطية والليبيرالية والعلمانية في الفكر الغربي الحديث**، مركز بابل للدراسات الانسانية، المجلد: 6 العدد: 4، 2016

الوصول إلى السلطة ويتمكن عبرها المواطنون ممارسة حق الاختيار بحرية كاملة. حرية الصحافة وحرية الرأي بمعناها الواسع، أي حرية الوصول إلى المعلومات وحرية إبداء الرأي وحرية تبادل المعلومات والآراء. أما الحرية الفكرية فأن يكون للإنسان قادر على إظهار أفكاره بلا مانع. وحرية الصحافة تعني انعدام رقابة من قبل السلطة على ما تنشره الصحف1. يمكننا التأكيد على الحريات بمعناها الواسع هي جوهر الدولة الديمقراطية

كما تعني الدولة الديمقراطية امتلكها، لنظام قانوني يتصف بالعمومية، وذلك من شأنه تنظيم شتى علاقات المجتمع، حيث الالتزام والقبول بالقواعد القانونية من قبل الحاكمين والمحكومين على حد سواء دونما تمييز، إن انهيار القانون بسبب أعمال العصيان والتمرد والإرهاب يمثل عائقا أمام التحول الديمقراطي، بل وعلى عدم استقرار النظام ذاته وانخفاض درجة شرعيته2. عادة ما يعبر مجازا على الدول الديمقراطية بأنها تلك الدول التي تمارس ديكتاتورية القانون بمعنى أن الكل خاضع للقانون بما فيها صانعيه.

المطلب الثاني: الافراد والمؤسسات

الدولة الديمقراطية لا تقوم بدون مؤسسات قوية تدعمها، فمستوى المؤسسية في المجتمع يعد معيارا مركزيا للديمقراطية وأنه بغياب المؤسسات لا يمكن الحديث عن ديمقراطية حقيقية، تلك المؤسسات تلغي كل الاعتبارات الشخصية والقبلية والعصبية، فهي بهذا المعنى "تتجنب ما يعرف بظاهرة ربط السلطة بشخص القائد ما يصطلح عليه بشخصنة السلطة، وتسمح المؤسسات للأفراد بالمشاركة السياسية، في صنع القرار فيما يطلق عليه هندسة المؤسسات"3. لكن هل فعلا الفرد هو مجرد قطعة تشتغل بطريقة ميكانيكية داخل كيان اسمه المؤسسة، بدون أي تأثير اولمسة شخصية؟

تنبه الى دور الافراد الكثير منظري المؤسسية الجديدة وصاغوا لذلك افتراض حاولوا ان يجيبوا عليه، وهو أن المؤسسات يشكلها التاريخ، والتاريخ ليس مجرد احداث متراكمة وفق منحنى زمني، بل

1 – سوسن، زغلول السيد على مصطفى، مرجع سبق ذكره.

2 – سوسن، زغلول السيد على مصطفى مرجع سبق ذكره.

3 –سوسن، زغلول السيد على مصطفى، مرجع سبق ذكره.

هي القيم والثقافة والتربية التي صنعت ذلك التاريخ، مهما بلغ تأثير العوامل الاخرى التي قد تؤثر على شكل المؤسسات وأداءها. كما أكدوا أن للمؤسسات فترات قوة وأخرى ينتابها فيه الضعف، وأكدوا على حقيقة أن الاداء المؤسسي المحسن جزء لا يتجزأ من عملية التحديث"1. وتواضعوا على مقياس لهذا الأداء المؤسسي ملخصه: "المطالب المجتمعية_ التفاعل السياسي_ الحكومة_ الخيار السياسي _التنفيذ"2. تتلقى المؤسسات الحكومية المدخلات (المطالب المجتمعية) من البيئة الاجتماعية وتعطي المخرجات (الخيار السياسي)، استجابة لتلك البيئة والممثلين الطبيعيين لتلك البيئة، والذين يتواصلون مع الحكومة هم عناصر المجتمع المدني سواء كأفراد أوكتنظيمات. من جهة أخرى المؤسسات في حقيقتها ما هي الا تعبير عن ممثليها وأداءها يرتبط بالقيم التي يحملونها ويؤمنون بها ويدافعون عنها، فان ما تقوم به المؤسسات السياسية وما يتم داخلها يغير من توزيع المصالح السياسية والموارد وقواعد ايجاد ممثلين جدد وهويات جديدة، عن طريق تقديم معايير للنجاح والفشل للممثلين، ووضع قواعد للسلوك الملائم، ومنح بعض الافراد دون غيرهم سلطة وأنواع اخرى من الموارد.

تشكل المؤسسات السياسة، بناء على قواعد واجراءات التشغيل القياسية، فالمؤسسات تترك بصماتها على النتائج السياسية عن طريق تشكيل السلوك السياسي، وتؤثر من ناحية أخرى في النتائج لأنها تشكل هوية الممثلين، وسلطتهم واستراتيجياتهم. فالأفراد هم المؤسسون للأبنية السياسية بناء على العقيدة السياسية التي تشكلت شخصياتهم بمقتضاها، وفق تنشئة سياسية كانوا قد خضعوا لها من قبل. يؤكد ألكسيس دي توكفيل على "العلاقة بين عادات وسلوكيات المجتمع وممارساته السياسية، فالجمعيات المدنية على سبيل المثال تعزز استعدادات القلب وهي أساسية لمؤسسات ديمقراطية مستقرة وفعالة"3. فالفرد الذي يتم تربيته على قيم وثقافة سياسية تقوم على

1 – روبرت، د. بينتام، **كيف تنجح الديمقراطية "تقاليد المجتمع المدني في إيطاليا"**، ترجمة: ايناس عفت، طبع الجمعية المصرية لنشر الثقافة والمعرفة العالمية، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص13

2 – المرجع نفسه، ص10

3 –روبرت، د. بينتام، مرجع سبق ذكره، ص14

الطاعة وعدم النقد داخل أبنية التنشئة الاجتماعية، يصعب عليه فيما بعد أن يتحول الى معارض.

تؤثر المؤسسات في الطرق التي يتم بها تحفيز الافراد والمجموعات داخل وخارج المؤسسة القائمة، وفي مستوى الثقة بين المواطنين والقادة والتطلعات المشتركة للمجتمع السياسي، واللغة المشتركة والتفاهم ومعايير السلوك في المجتمع المدني، وفي معنى مفاهيم مثل الديمقراطية والعدل والمساواة والحرية1. العلاقة بين الافراد والمؤسسات فهم يشكلونها ويؤثرون في صنع القرار بداخلها وفق ثقافتهم وهويتهم السياسية، وهي من تصنع الهويات داخل المجتمع عبر الخطاب الذي ترتضي تسويقه وتسمح به، فالعلاقة بين الافراد والمؤسسات هي علاقة تأثير وتأثر عبر الممنوع والمسموح به في الخطاب.

المطلب الثالث: التنشئة السياسية والخطاب.

التنشئة الاجتماعية هي العملية الكبرى، التي تصقل فيها شخصية الفرد ويتم تشكيله وبناء سلوكه بما يسمح له بعد ذلك أن يكون جزء من المجتمع بما يحقق له التوافق النفسي والاجتماعي داخله، والتنشئة السياسية هي جزء من عملية كبرى يتعرض لها الإنسان في حياته منذ الطفولة حتى الشيخوخة، وهي التنشئة الاجتماعية" فالظاهرة السياسية هي بالأساس ظاهرة اجتماعية، فالسياسي يميل دائما إلى الاجتماعي، والإنسان السياسي أولا هو إنسان اجتماعي"2. لأن الفرد ما هو الا منتوج المجتمع الذي هو جزء منه حسب أصحاب هذا النظرية.

يخضع الأفراد للتنشئة السياسية داخل أبنية مجتمعية رسمية (المدرسة، الجيش، المسجد..) وغير رسمية (مختلف تنظيمات المجتمع المدني ومن بينها التنظيمات الاجتماعية الدينية)، فهم الذين يصبحون كأفراد وكمجموعات داخل الابنية والمؤسسات السياسية التي تضطلع بصنع القرار السياسي، إذن هناك بشكل ما ارتباط بين النوعيات التعبيرية والموضوعات والملفوظات التي يحملها خطاب

1 – روبرت، د. بينتام، مرجع سبق ذكره، ص: 21-22

2 –إبراهيم، أبرش، **علم الإجتماع السياسي**، دار الشروق، ط 1، 1998، ص199

تلك التنظيمات الاجتماعية الدينية، وخطاب المؤسسات الرسمية التي سيشغلونها، فالخطاب له دور رئيسي ومركزي في تلك التنشئة باعتبارها " التلقين الرسمي وغير الرسمي، المخطط وغير المخطط للمعارف والقيم والسلوكيات السياسية وخصائص الشخصية ذات الدلالة"1. كم أن التناغم والتناسق والانسجام، بين خطاب المؤسسات والابنية الرسمية وخطاب التنظيمات الاجتماعية ومنها الدينية في المجتمعات المحافظة والغير معلمنة بشكل كافي، يلعب دور محوري أثناء العملية التحولية.

يلعب خطاب التنظيمات الاجتماعية دور كبير، في نشر وترسيخ القيم الاخلاقية والاجتماعية والسياسية لأفراد المجتمع؛ لأن الإنسان يولد بمجتمع سابق على وجوده له قيمه وأفكاره ومؤسساته يحاول أن ينشئ افراده وفقها2. أكثر من اهتم بموضوع الخطاب الاجتماعي ميشال فوكو، قدم له العديد من التعاريف وفق عدة معان. يعني به أحيانا الميدان العام لمجموع الملفوظات (Enoncés)، يشير أحيانا أخرى إلى مجموعة متميزة من الملفوظات، وأحيانا ثالثة للدلالة على ممارسة لها قواعدها لها دلالة على وصف عدد معين من الملفوظات وتشير إليها، وفي موضع آخر يقدم له تعريف واسع "كمجموعة من الملفوظات تنتمي الى ذات التشكيلة الخطابية فهو ليس وحدة بلاغية أوصورية قابلة لأن تتكرر، بل عدد محصور من الملفوظات التي تستطيع تحديد شروط وجودها"3. يؤكد فوكو أن الخطاب يشكل شخصية الأفراد في المجتمع، فالذات تتكون ويعاد انتاجها وتتحول من خلال الممارسة الاجتماعية وفي داخلها، وينسب للخطاب دورا رئيسيا في تكوين الذات الاجتماعية، ويترتب على هذا أن قضايا الذاتية، والهوية الاجتماعية4، وعليه فان الافراد ما هم الا ذوات اجتماعية تم هندستها وصهرت شخصيتهم داخل المصفوفة القيمية للمجتمع.

1 – المرجع نفسه، ص204

2 – صادق، الأسود، **الرأي العام والإعلام**، مطبعة التوجيه المعنوي، بغداد، 1999، ص 163

3 – الزواوي، بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو**، طبع بالمطابع الاميرية، المجلس الاعلى للثقافة، سنة 2000، ص95

4– نورمان، فاركليف، **الخطاب والتغير الاجتماعي**، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص65

تعتبر كل التعريفات المبسطة والسطحية للخطاب مجرد ممارسة اجتماعية تسمح بتمرير الأفكار والمعرفة داخل المجتمع. حين نتحدث عن الخطاب كممارسة، كوسيلة للتواصل وترسيخ قيم عابر للأجيال، في شكل منتجات فكرية وأدبية، سواء كانت نثر أوشعرا أو مسرح...، نصا أونطقا، فرديا أوجماعيا، ذاتيا أومؤسسيا1. التربية الروحية والسلوكية على سبيل المثال داخل التنظيمات الاجتماعية الدينية ماهي إلا شكل من أشكال الخطاب، سواء ترسيخا أوتعديلا لها، بجانب ما تحمله هذه الخطابات من معارف وسلط2. فالتربية هي شكل من أشكال ممارسة السلطة داخل التنظيم ذاته عبر ترسيخ القيم، والتي يسعى التنظيم كي يجعلها منها قيما منتشرة ومستقرة داخل أبنية السلطة الرسمية عبر عناصره، ليحولها عبر تلك المؤسسات الى قيم عامة للمجتمع.

يعتبر فوكو أن السلطة وخطابها يؤثر ويتأثر بخطاب الافراد والتنظيمات الاجتماعية كمطالب اجتماعية، في محاولة لخلق الانسجام والتناسق، مع السلطة كأجهزة حكومية. يذهب فوكو الى أن السلطة تعمل من خلال شبكات التي تنشأ حول مؤسسات الدولة، فالسلطة لا تتجسد في موضع بعينه، بل تتوزع داخل المجتمع بصورة أدق وأعمق مما هو مدرك، كعلاقات السلطة في الفضاءات الاوسع مثل المدارس والكنائس3. وهو ما سنحاول استكشافه وفحصه في الخطاب السردي لكلا التنظيمين الاجتماعين (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والزاوية العلاوية)، هي الموضوعات الخطابية ذات الدلالة على القبول بالقيم الديمقراطية أو تلك القريبة منها، التي يتم تداولها كنصوص اوممارسات، مع الاخذ بعين الاعتبار أن موضوعات الخطاب تتكون وتتحول في الخطاب وفقا لقواعد كل تشكيل خطابي4.

يتضح لنا من خلال تحديد وظائفه المجتمع المدني حسب طبيعة كل تنظيم اجتماعي أومؤسسة وما تختص به، تجعل تلك الوظائف التنظيمات الاجتماعية الدينية جزء أصيلا من المجتمع المدني

1 – ميشال، فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص8.

2 – المرجع نفسه، ص33

3 – سارة ميلز، **الخطاب**، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2016 ص51

4– نورمان، فاركليف، مرجع سبق ذكره، ص61

فالوظيفتها الاولى هي تجميع المصالح ويقصد بها عادة التعرف على مطالب المجتمع واهتماماته وحاجاته وانشغالاته محاولة قولبتها في قالب المصالح العامة وتقديمها لمؤسسات الدولة لتلبية اوتعديلها، كما ان لها وظيفة ثانية هي التدخل لحل النزاعات والصراعات الاجتماعية ، والعمل على تحسين الاوضاع الاجتماعية لمن ينتسبون اليها ولعموم المجتمع العمل، كما أن للمجتمع دور وظيفي كبير في ابراز القيادات الاجتماعية والسياسية في المجتمع . والعمل من جهة أخرى على نشر الثقافة الديمقراطية والقيم التي تسهل ترسيخها في المجتمع كالحوار، التسامح، التفاوض، التعاون ...1. ومن خلال جرد وشرح للوظائف المنوطة بالمجتمع المدني داخل المجتمع يتضح بجلاء أن التنظيمات الدينية لها دور محوري ومركزي في تلك الوظائف.

المجتمع المدني بوصفه مجموعة من التنظيمات الاجتماعية الحرة التي تشبه المؤسسات الرسمية، وتعمل في استقلالية تامة عنها في مختلف نواحي الحياة (سياسية، اقتصادية، ثقافية ...)، يربط الأكاديميين بين الديمقراطية والمجتمع المدني بثنائية، لا يمكن الفصل بينها فحقوق الانسان مثلا كحقوق عالمية يتمتع الانسان بوصفه انسان بعيدا عن الدين اوالعرق اوالثقافة اوالطبقة، فالديمقراطية هي آلية اجتماعية وسياسية لتوزيع الثروة والسلطة داخل المجتمع2. ومن هنا فان خطاب التنظيمات الاجتماعية باعتبارها مجتمع مدني وجب أن يكون مشبعا بالقيم الديمقراطية لكي يكون مساهما فعالا في عملية التحول، ونحن أمام تنظيمات اجتماعية دينية تتبنى المرجعية الاسلامية عقيدة وشريعة سنحاول فحص خطابها ومدى تشبعه بها، مع ربط ذلك بقيم سياسية جاء بها الفقه الإسلامي في عصور ماضية، وسنبحث مدى مطالبة تلك التنظيمات بالتجديد اوسعيها فيه.

تستخدم التنظيمات الاجتماعية الدينية خطابا يقوم على السرد والحجاج، ويقصد بالسرد مدى الاتساق والتتابع، ووضوح الرؤية والافكار والملفوظات المستخدمة، أما الحجاج فهو مجموعة من

1 – محمد مختار قنديل، مرجع سبق ذكره.

2 – محمد مختار قنديل، مرجع سبق ذكره.

التقنيات والآليات الخطابية التي توجه إلى المتلقي بغرض إقناعه والتأثير فيه، فالحجاج هي جملة الأساليب تضطلع في الخطاب بوظيفة حمل المتلقي على الاقتناع بما يعرضه عليه أو الزيادة في حجم هذا الاقتناع. يعرفه شاييم بيرلمانChaÏm perleman"غاية كل حجاج جعل العقول تذعن أوتزيد في درجة الإقتناع، فأنجع الحجج، ما يجعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين على إنجاز أوالإمساك عما يطلب منهم"1. كما أن لفظ الحجاج l'argumentation ايصلح قوله في حق الحقل المعرفي وموضوعه، كما يمكن اطلاقه على السرد والجدل، لأن غاية الخطاب الحجاجي هو الاقتناع Conviction لدى المتلقي، والذي يعتبر المرحلة الوسطي بين الاستدلال La Demonstration، وتقتضي تقديم الحجج والقرائن والاسانيد التي تعضد الطرح وتؤازره، بما يحقق الاقناع La Persuasion2، فالاستدلال أن تستنبط من المقدمات نتائج كمحصلة تقتضيها تلك المقدمات بالضرورة بدون أدنى لبس، بينما ليس للحجاج نفس الخاصية، الحقيقة في الحجاج هي ذات طابع نسبي وذاتي.

يرى أتيلام ادوارد شانييهAntelme-Édouard Chaignet أن المرء في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه بواسطة أفكاره الخاصة، اما في حالة الاقناع فان الغير هم الذين يقنعونه دائما. وعليه فالحجاج ينقسم الى قسمين حسب نوع الجمهور"الحجاج الاقناعي L'argumentation Persuasive هدفه اقناع الجمهور الخاص، الحجاج الاقتناعي L'argumentation Convaincante، يرمي الى التسليم بالطروحات كل ذي عقل3. فالأول يعتمد عليه عند مخاطبة جمهور الخواص ومن لهم مستوى معرفي يسمح لهم بالتحليل والتركيب والانتقاد المؤسس، تكون غايته اسكات أهواء هذا الجمهور تقوية لجانب الموضوعية في تدارس القضايا محل النقاش .وأما الثاني فالهدف منه دغدغة العواطف واحداث التأثير في السامعين لبلوغ درجة من الاذعان والخضوع، ويكون موجه عادة للعوام ذوي المستوى المعرفي المحدود.

1- عبد الله صولة، **في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)**، دار مسكيلياني للنشر والتوزيع، ط1،2011، ص13.

2 -المرجع نفسه، ص14

3 - عبد الله صولة، مرجع سبق ذكره، ص17

وبما أن التنظيمات الدينية جمهورها من كلا النوعيتين (خواص وعوام)، فالخواص هم نخب تحاول التأثير عليها قصد استمالتها فهي قد تحتاجهم إذا ما أصبحوا ممثلين في المؤسسات الرسمية للسلطة والعوام تحتاجهم في حالة الحشد ضد اومع قضية لها فيها مصلحة. يمكننا التعبير عن علاقة التأثير والتأثر الخطابي، بين التنظيمات الاجتماعية الدينية والمؤسسات الرسمية عبر الجدول التالي:

جدول 1: التنظيمات الدينية والخطاب.

تصديـــــــــــــر (الضوابط، والقيم، والمعايير، والمفاهيم.)		
التنظيمات الاجتماعية الدينية	الخطاب / الافراد	المؤسسات الرسمية للسلطة
استيـــــــــــــراد (الضوابط، والقيم، والمعايير، والمفاهيم.)		

تمارس التنظيمات الدينية عبر خطابها صقل شخصية الفرد وفق جملة من الملفوظات والنوعيات تعبيرية والاستعارات خطابية، قصد ترسيخ قيم ومعايير وضوابط، وعبر استراتيجيات خطابية ترنو جذب اكبر قدر ممكن من الافراد الى صفوفها سواء كناشطين اومحبين، كما تسعى لمساعدة تلك العناصر والمتميزة بالخصوص على التواجد داخل المؤسسات الرسمية للدولة، فينقلون معهم القيم والتصورات والأفكار التي نشأوا عليها وتحويلها الى خطاب رسمي تتبناه مؤسسات التنشئة الاجتماعية للدولة كالمدرسة، المسجد ، الاعلام ، ولتحقيق هذا الهدف _ تحويل خطابهم الاجتماعي الى مؤسسات الدولة _ هم مطالبون بالمقابل تقديم تبريرات دينية عبر تطويع النص المقدس بما يدعم ويساند القرارات الحكومية والسياسيات العامة. فالعلاقة هي علاقة اعتماد متبادل _تحالف ضمني_ فالسلطة توفر لهم مساحة لنشر خطابهم ويروجون لها ولسياساتها. كلما كانت المضامين القيمية للخطاب الاجتماعي للتنظيمات الدينية قريبة من روح الديمقراطية، كالإيمان بالتعددية الثقافية والعقدية، التسامح والحوار، عدم الانغلاق على الذات والقبول بالآخر، نسبية الحقيقة، التكيف مع التراكم المعرفي الإنساني، أو القبول بالقيم الديمقراطية كالانتخاب والترشح والتعددية الحزبية والحقوق والحريات ... لعبت دورا متميزا في المساعدة على التحول الديمقراطي من داخل النظام السلطوي ذاته.

الفصل الثالث: جمعية العلماء تاريخها، القيم الديمقراطية في خطابها النصي

مقدمة:

تعتبر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أهم تنظيم اجتماعي ديني أهتم بالشأن العام عموما وفي القلب منه السياسي، بالرغم اعلان شيوخها المؤسسين وفي وثائقها صراحة غير ذلك وسنحاول في هذا الفصل استعراض واستجلاء القيم السياسية الديمقراطية –الليبرالية –. لكن سنضطر للعودة لظروف نشأتهما وجذورها الفكرية والعقدية ومواقفها وخطابها، سواء ابان الحقبة الاستعمارية وعلاقتهما بالنظام السياسي الجزائري الناشئ فيما بعد الاستقلال.

المبحث الاول: تعريف بالجمعية، افكارها، مواقفها وجذور خطابها

المطلب الاول: ظروف وعوامل تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

يتطلب فحص الخطاب الاجتماعي؛ لأي تنظيم سياسي أو ديني أو اجتماعي، العودة الى ظروف التأسيس والاشخاص المؤسسين وتكوينهم الفكري والثقافي والديني، أو ما يعبر عنه بالسياقات التاريخية لنشأة المنظومة (المصفوفة) الخطابية. ومن هنا فالمرحلة التأسيسية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أدق مراحلها التاريخية حساسية، نظرا لظروف الاستعمار الفرنسي التي كانت تمر بها الجزائر حينئذ، وحجم التصحير الثقافي الذي تعرض له الشعب في محاولة لإلغاء هويته (الاسلامية_ العربية – الامازيغية)، كما أن المشهد الديني كانت تسيطر عليه الطرق الصوفية التقليدية بنسبة أكبر بكثير من نسبة الإصلاحين(السلفيين بشتى مشاربهم)، والتجهيل المعمم الذي سلط على الجزائريين حيث أصبحت نسبة الامية الشاملة كبيرة جدا ، "قدرت بـ 85% سنة 1962 في أوساط السكان الجزائريين الذين قدر عددهم آنذاك بـ 09 ملايين نسمة من بينهم 5.600.000 أمي بينما كانت نسبة الدارسين لا تتجاوز 20%"[1]،هذه الارقام عند الاستقلال تبرز لنا حالة ووضعية الشعب ومدى تغلغل الامية بين اوساطه.

---

1 – الديوان الوطني لمحو الامية وتعليم الكبار

* تبنت اليونيسكو سنة 1970 تعريفاً للأمية جاء فيه: "يعتبر ليس أمياً كل شخص اكتسب المعلومات والقدرات الضرورية لممارسة جميع النشاطات التي تكون فيها الألفبائية (ALPHABETISATION) ضرورية لكي يلعب دوره بفعالية في جماعته، وحقق في تعلم القراءة والكتابة

داخل هذه الظروف الاجتماعية نشأت جمعية العلماء المسلمين وتصادف تأسيسها مع مرور قرن كامل على الاحتلال الفرنسي للجزائر (1830 – 1930 م)، وإحتفال الفرنسيين بحضور الرئيس الفرنسي خصيصا. اتخذت صورة استفزازية بالنسبة لمشاعر الجزائريين، وقد دلت خطب المسؤولين الفرنسيين في الإحتفالات على روح الإستعلاء والاستكبار المتطرف، وما يضمرونه للهوية الجزائرية. كان المجتمع الجزائري يرى في الإسلام إلا الطرق الصوفية على تنوعها، ما جعل سلطات الاحتلال اوكار لبث فكر تخديري (حسب رأي الإصلاحيين)، وبعض المعتقدات التي تزيد في قابلية المجتمع للاستعمار، بسبب سياسة الاستعمار اتجاه التعليم شاع الجهل بين عامة الجزائريين، واختفى الكثير من المساجد والزوايا والكتاتيب القرآنية ومدارس التعليم، وارتفاع نسبة الأمية بين عامة الجزائريين1.

دفعت هذه الوضعية الكثير ممن اتيح لهم قسط من التعليم سواء في المشرق العربي اوبالجزائر الدعوة الى انشاء تنظيم يهدف أساسا الى نشر التعليم العربي الإسلامي في الاوساط الشعبية. ويشير الإبراهيمي الى بعض العوامل التي دفعت الى تأسيس هذا التنظيم عزاها إلى أربع2.

أولا: دعوة الإمام محمد عبده التي تأثر بها المصلحون الجزائريون، ومؤلفات تلميذه الشيخ رشيد رضا التي كان لها الأثر القوي، في إذكاء الحركة الإصلاحية في الجزائر، ومن ثم توحيد جهودهم تحت جمعية واحدة.

ثانيا: الثورة التعليمية التي أحدثها الشيخ عبد الحميد ابن باديس بدروسه حيث كون عقولهم وشحذ عزائمهم وربى نفوسهم على وجه تتشوف به إلى كل دعوة تغيير في المستقبل بقائد الدين وشعار الإصلاح .

والحساب نتائج تسمح له بمتابعة توظيف هذه القدرات في خدمة نموه الشخصي ونمو الجماعة، كما يسمح له بالمشاركة الناشطة في حياة بلده" الامية في الوطن العربي، مؤتمر تأمين حاجات التعليم الأساسية 1998

1 – حوار للدكتور عبد الكريم بوصفصاف مع الدكتور حسان الجيلاني، حول ظروف نشأة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، جريدة النصر يوم 14 أبريل 1982.

2 –نور الدين، بولحية، **جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية والعلاقة بينهما**، دار الانوار للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 2016، ص25

ثالثا: التطور الفكري الذي طرأ على عقول الناس من مخلفات وآثار الحرب العالمية الأولى.

رابعا: رجوع مجموعة من المثقفين الجزائريين الذين كانوا يعيشون في المشرق العربي ولاسيما في الحجاز والشام، من أبرزهم الإبراهيمي والعقبي.

تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ماي 1931 بالعاصمة، ضمت 72 عالما جزائريا جاؤوا من مختلف انحاء القطر ومختلف الاتجاهات الدينية. الاصلاحيون والمحافظين من الشيوخ الذين تتلمذوا في الزوايا والكتاتيب التابعة للطرق الصوفية1. يعتبر الاجتماع العام بنادي الترقي تتويجا لجهود دامت قرابة عشرين سنة، من المبادرات التي سعت إلى تأسيس هيئة علمية مستقلة عن الإدارة الفرنسية، تهتم بالشأن الديني والاجتماعي والثقافي للشعب الجزائري. تشكل مجلسها الإداري المنبثق عن الاجتماع العام على النحو التالي الرئيس (عبد الحميد بن باديس)، نائب الرئيس (محمد البشير الإبراهيمي)، الكاتب العام (محمد الأمين العمودي) نائب الكاتب العام (الطيب العقبي)، أمين المال (مبارك الميلي)، نائب أمين المال: إبراهيم بيوض. كم تم اختيار أعضاء مستشارون نظرا لمكانتهم العلمية ودورهم الإصلاحي في المجتمع الجزائري من قبل: المولود الحافظي، الطيب المهاجي، مولاي بن شريف، السعيد الياجري، حسن الطرابلسي، عبد القادر القاسمي، محمد الفضيل الورتيلاني. يظهر جليا سيطرة الإصلاحيين على المناصب الإدارية في الجمعية داخل المكتب، وجعل شيوخ التيار المحافظ كمستشارين ليسهل استبعادهم فيما بعد.

جعلت هذه التوليفة المركبة من علماء فيهم المصلح الوهابي، والطرقي، والمعتدل في دعوته للإصلاح والمحافظ، والشيخ الكبير والشاب الصغير، والدارس في المشرق والدارس في الجزائر، بتكوين جمعية دينية تهذيبية لا دخل لها في السياسة2 السلطات الاستعمارية تعطي الاعتماد للجمعية. ونظرا لكون أغلب أعضاء المجلس يتواجدون بعيدا عن العاصمة بحكم ظروفهم السكنية،

1 – أبو القاسم، سعد الله، **الحركة الوطنية (1930–1945)**، **ج3**، دار الغرب الاسلامي بيروت لبنان، ط4، 1992، ص83

2 – أبو القاسم، سعد الله، **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر، ج4**، دار الغرب الاسلامي، ط1 1996، ص143

تقرر تعيين لجنة دائمة يكون أفرادها ممن يقيمون بالعاصمة، تتولى التنسيق بين الأعضاء وتحفظ الوثائق وتضبط الميزانية وتحضر للاجتماعات الدورية للمجلس الإداري، يرأسها عمر إسماعيل.

يؤكد الكثير من المؤرخين والباحثين وأعضاءها أن العام الثاني من تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بداية ميلادها الحقيقي ومساهمتها في الحركة الإصلاحية، وتشكل المجلس الإداري لجمعية العلماء، في عامها الثاني من الأسماء التالية: ابن باديس رئيسا، البشير الإبراهيمي نائبا، محمد الأمين العمودي كاتبا عاما، العربي التبسي نائبه، مبارك الميلي أمين عام، أبو اليقظان نائبا له. أما الأعضاء المستشارون: الطيب العقبي، السعيد الزاهري، محمد خير الدين، علي أبو الخيار، يحي حمودي، قدور الحلوي، عبد القادر بن زيان. وتشكلت لجنة العمل الدائمة: أبو يعلا الزواوي رئيسا، رودوس محمود كاتبا، محمد بن مرابط أمين المال، رشيد بطحوش مستشارا، محمد بن الباي مستشارا. يتضح بجلاء أن أغلب الاعضاء تم انتقاؤهم بعناية، وتنقيح المكتب الإداري ومجلس الجمعية من كل من لا يحمل الأفكار والتوجهات والرؤى متقاربة والمتوافقة مع المنهج السلفي* يظهر أن دخول رجال الدين من القطاعات الاخرى في اجتماعها الأول مجرد تكتيك، خاصة تولية المناصب الهامة للإصلاحيين1. سنحاول شرح وتفسير تلك الطريقة الانقلابية المرنة في الفصل الخامس، ودراسة الأسلوب الذي استخدمه الاصلاحيين في جذب الطرق الصوفية والطريقة العلاوية بالخصوص في الاجتماع الأول واستبعادهم في الثاني.

يلفت الانتباه أن أغلب القادة والشيوخ المؤسسين والمؤثرين في صنع القرار داخل المجلس الإداري للجمعية كانوا من الشرق، وممن جاؤوا من خارج الجزائر محملين بالأفكار والطروحات التي سادت في تلك الحقبة في المشرق العربي. وما اختيار العاصمة كمقر الا كونها مقر السلطة الادارية العامة، ومقر نادي الترقي الذي ولدت فيه الجمعية، وحتى تبدو في الظاهر ممثلة لجميع علماء القطر2. أخل هذا بالتوازن الجهوي لأي تنظيم هدفه الرئيسي السعي لنشر الأفكار الإصلاحية عبر كل

1 – أبو القاسم، سعد الله، **الحركة الوطنية (1930–1945)**، ج3، مرجع سبق ذكره، ص83

* سنقوم بشرح معنى **السلفية** التي نقصدها في جذور الخطاب

2 – أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية (1930–1945)**، ج3، مرجع سبق ذكره، ص85

الوطن، ما دفعهم لتكليف البشير الإبراهيمي بالنشاط على مستوى ولاية تلمسان، قاد انطلاقا منها صراعات عديدة ومتعددة مع الطرق الصوفية كانت منابر المساجد وأعمدة صحف كلا الطرفين مسرحا لها.

المطلب الثاني: جذور الخطاب لدى جمعية العلماء

السعي لتحليل وتفكيك القيم الديمقراطية للخطاب السياسي لأي تنظيم، لا يمكن فهمه الا بالعودة للنصوص المرجعية التي يعتمدها في رؤيته وتحليله، فالخطاب الاجتماعي لا يمكن صياغته من عدم وانما يعتمد في بنائه أن يعضد بتصورات عقدية وفكرية واجتماعية ونفسية تجعله قادرا على المحاججة، ولفهم خطاب الجمعية وجب العودة للجذور العقدية والفقهية لخطابها.

يجد المستقرئ لتراث عبد الحميد بن باديس نصوصاً من الكثرة بمكان، يصرح فيها تصريحاً واضحاً، لا لبس فيه ولا مواربة بأن المنهج الذي يرتضيه في تدريس العقائد هو منهج القرآن نفسه، وبيان الشارح وهو السنة النبوية الشريفة، ويرى أن هذا المنهج أيسر على عموم المسلمين كي يفهموا عقائدهم1. الا أن هذا لا يمنع أن ابن باديس ذاته كان معتدل في احكامه متسامحا مع المختلفين مع منهجه في الإصلاح؛ لأنه هو نفسه حسب الكثير من المصادر اعتنى بطرق التصوف ونحوه2. نؤكد هذا الكلام من الواقع العملي فقد زار الزاوية العلاوية، في زيارته الشهيرة الى الغرب الجزائري، وأثنى على شيخها في دماثة أخلاقه وكرمه وحسن أدبه رغم الاتهام الذي وجه للزاوية بمحاولة اغتيال ابن باديس صراحة من قبل.

كانت ولا تزال كتابات ونشاطات ابن باديس، هي المرجعية الأساسية والمركزية لجمعية العلماء، وهنا أؤكد على سلفية ابن باديس لم تكن تحمل نفس المضمون كما هو الحال عند بقية شيوخ الجمعية على غرار العربي التبسي، مبارك الميلي، الطيب العقبي مثلا. يدفع هذا الى محاولة فهم معنى السلفية كخطاب عقدي وفقهي خاصة وأنها أصبحت سلفيات. المعنى اللغوي للسلف هو

1 - https://bit.ly/3fU871K.

2 -أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية (1930-1945)**، **ج3**، مرجع سبق ذكره، ص:85-86

الماضي أو السابق وجاء المصطلح في العديد من المواضع بهذا المعنى في القرآن الكريم " وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيما"1. وقوله تعالى في آية أخرى" وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ"2. عموما لا يوجد اختلاف حول معنى لفظ السلف لغويا. اما اصطلاحا ففي بادئ الامر سمي الصدر الأول من الصحابة والتابعين، سلف صالحا3. تطور مفهوم السلف بالزمن عند العلماء، فأصبح لا يقصد بهم الصدر الأول فقط، بل تم تعميمه على كل التابعين وتابعيهم وكذلك على جيل الصحابة وهذا ما استقر عليه الرأي داخل مدرسة أهل السنة والجماعة اليوم4 بناء على هذا التوصيف يكون أهل القرون الثلاثة سلف لمن بعدهم، وبينهم يكون متقدمهم سلفا لمتأخرهم ومتأخرهم خلفا لمتقدمهم.

تتعدى السلفية كنزعة أو مذهب الفرق الاسلامية الاخرى، لا تخص أهل السنة والجماعة وحدهم. فالسلفية كذلك هي فرقة من الإمامية الاثني عشرية الشيعة، ويصطلح عليها الإخبارية، وهو ما يذهب إليه المحققين والباحثين في الدراسات الاسلامية؛ إذ يعتبرون السلفية حالة عامة تتجاوز الفرق الإسلامية إلى الناس جميعا5. يتضح أن مصطلح سلفية هو مصطلح غير قابل ليحدد معنى معين بمجرد وقوعه في الذهن لكنه، مفهوم واسع فكل خلف هو سلف لمن يتقدمونهم لكن لضبط أنفسنا كمفهوم خطابي نقول انها المدرسة التي نشأت من أفكار واجتهادات عقدية وفقهية تتبنى تفسير النص بالنص سواء (القرآن بالقرآن) أو (القرآن بالسنة).

الجذور التاريخية للخطاب السلفي تبدأ، عند اتساع رقعة الدولة الاسلامية بفعل الفتوحات، ودخول شعوب اخرى الى الاسلام، ظهرت قضايا جدلية جديدة خاصة في مجال العقدي تتجاوز قدرة النص على الحجاج والتفسير، الذي كان سائدا في المجتمع العربي الاول القبلي البسيط،

1 – قرآن كريم، سورة النساء الاية 31

2 – قرآن كريم، سورة النساء الاية 22

3 –ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث 390**، المكتبة العلمية –بيروت، 1979م تحقيق طاهر أحمد الزاوى –محمود محمد الطناحي، ج2، ص390

4 – محمد الكثيري، **السلفية بين أهل السنة والإمامية**، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2008، ط2، ص 22

5 – محمد الكثيري، المرجع السابق، ص 23

حيث نزلت الرسالة، لم تكن تعرف الفلسفة والجدل والمناظرة، وتم الاكتفاء بالنصوص المرجعية كالقرآن الكريم أو السنة سواء كأفعال أو أقوال، على الحكمة والرأي والمأثور والقياس1. تلت هذه المرحلة التاريخية اصطدم المسلمون بطروحات عقدية، لا تتطلب الرد بالنص وحده، ظهرت مدارس تبنت المنهج العقلاني لمجادلة ما يطرح من قضايا وأراء وتصورات، بل أوجد علم قائم بذاته هو علم الكلام.

كان على رأس تلك الفرق والمدارس المعتزلة، خطاب الاعتزال كان مطارحات نخبوية اهتمت به صفوة، ولم يكن يستوعبه جمهور العوام، وهنا بدأت تطرح فكرة الابتعاد عنه نظر لعدم قدرة جمهور المسلمين على مسايرته وفهمه، وانطلقت دعوات لنبذ وتكفير حتى المشتغلين بهذا الخطاب العقلاني النخبوي، مع الابتعاد عنه والعودة الى ما كان عليه الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

يجب أن لا نغفل أن مفهوم ومعنى السلف ازداد انحصار، ليعني جماعة أو مذهب (الحنابلة) ممن يتبنون تصورا عقديا وفقهيا بعينه، وتواضعوا على مجموعة من الاركان والاصول، بل أخرجوا كل من لا يقاسمهم نفس العقيدة من اهل السنة ذاتهم على غرار الاشاعرة.

لعل أهم اركان هذا المنهج النصوصي وأصوله كما صاغها امام السلفية فهي خمسة يذكرها ابن القيم بهذا الترتيب سننقلها كما وردت وبدون تعليق، لكن سنناقش أثارها والقيود التي وضعتها على الخطاب الاجتماعي وفي القلب منه السياسي عند السلفية نوجزها كمايلي أولا: النصوص المرجعية (القرآن والحديث). ثانيا: فتوى الصحابة ان وجد لبعضهم فتوى، ولا يعرف له مخالف منهم لم يعد الى غيرها كالرأي والقياس. ثالثا: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم الأقرب للكتاب والسنة2. أضافوا إليهم مجموعة أخرى أكثر حدية وصرامة داخل خطابهم الفقهي، في باب السياسة الشرعية ورغم انه وفق طروحاتهم تحكمها المصلحة، لكن وضعوا قيود أكثر صرامة وحدة وأغلقت كل باب للاجتهاد نذكر منها خلافات الصحابة، لا يصح الخوض فيها. ترتيب

1 –محمد عمارة، السلفية، **موسوعة الحضارة العربية الاسلامية**، دار المعارف للطباعة والنشر –سوسة، تونس، ص:9-10

2 – محمد عمارة، **السلفية**، مرجع سبق ذكره، ص10

الخلفاء الراشدين في الفضل وفق ترتيبهم في تولي الخلافة. طاعة ولي الامر واجبة حتى ولو كان فاجرا فاسقا والثورة عليه منكر لما تجلبه من الأخطار وتعطله من مصالح الناس في حياتهم اليومية1. لن اناقشها فقهيا لكن يحق لنا طرح اسئلة تاريخية وسياسية هل عدالة الصحابة تعني العصمة؟ وهل هناك ما يمنع شرعا من قراءة تاريخ الخلافة (حسناتها واخطاءها)، كتاريخ انساني بشري ويمكن اخضاعه بهذا المعنى للمنهج التاريخي؟ بخصوص طاعة ولي الامر هل له سند شرعي وهذا يعني مباشرة تجريم النقد والمعارضة واعتبارهما فتنة؟ هذه الأصول والمقولات والملفوظات، تحولت بالزمن الى قيود خطابية تضع موانع لأي تجديد حقيقي وعميق حتى في مجال السياسة الشرعية وكيفية التعامل مع المستجدات المعرفية والفكرية الى نتجت بفعل تراكم الفكر الإنساني عموما والسياسي بالخصوص. الالتزام الحرفي بالنصوص في مجال السياسة التي هي مجال واسع تحكمت فيه دوما المصلحة، كما أن الحديث كدراسة يشكل "علما شديد التعقيد على المستوى النظري، فان الواقع يكشف لنا أن تلك المعايير المتشددة لا قيمة لها، وأن السياسة هي سيدة الموقف"2. كما أن هناك أفكار وقضايا سياسية معاصرة تتعلق بما طرأ على حياة الناس يصعب معها أن تجد نصوص تشملها كما تطرح فعلا نظرا لفارق الزمن الكبير، فالفقيه قد يعتمد في فتواه على حديث ما، دون ذكر لتضعيف معظم الفقهاء له، ويمكنه ينتزعه عن سياقه، قصد استخدامه في قياس خاطئ بغية الوصول الى حكم في بعض القضايا المعاصرة، من الواضح أنه لا توجد أحاديث تلائم كثيرا من القضايا المركبة التي تتلاحق يوميا3؛ فالرعية لا تعنى نفس معنى المواطنة والبيعة بمعناها القديم لا تعنى بالضرورة الانتخاب، كما أن مصدر السلطة (الشعب) ذاته كجوهر للدول الحديثة لا نجد له حيز في الخطاب الاجتماعي السياسي الذي نجده في كتب تراث السياسة الشرعية، الى غير ذلك من القضايا التي تتطلب الجرأة في اعادة طرحها .

1 – محمد عمارة، **السلفية**، مرجع سبق ذكره، ص: 13-14

2 – شيريل بينارد، **الاسلام الديمقراطي المدني**، ترجمة: ابراهيم عوض، دار تنوير للنشر والاعلام، ط1، 2013، ص98

3- المرجع نفسه، ص105

سنقوم بفحص الخطاب السلفي عند ابن باديس على ضوء كل هذا وأغلب شيوخ الجمعية فيما هو ثابت من خلال أفكارهم المبثوثة في نصوصهم، كما أنه لا يجب ننك أن فيهم المرن المتماهي مع العصر، والمتفهم لمتطلباته وفكره وفيهم الحرفي المتشدد. ابن باديس مثلا كمؤسس ورئيس للجمعية ورمزها الأول، يقول عنه تلميذه تركي رابح "بأنه مصلح ديني واجتماعي مجدد، كان أول من دعا إلى الإصلاح على الطريقة السلفية في المغرب الإسلامي"1. ويصنفه محمد عمارة رؤية ابن باديس الإصلاحية، ضمن سلفية جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا، ويعتبر أن هذه المدرسة جمعت بين مذهب السلف في عقائد الدين وأصوله، ومذهب المعتزلة في قضايا الحضارة ومشكلات الحياة، فكان تجديد للدين وتحرير العقل2. المتفحص لأدبيات وأفكار هذا المدرسة يجدها لم تلتزم حرفيا بكل طروحات السلفية كما صيغت في عصور سابقة، ولم تعد قادرة على الإجابة على كل ما انتجه الفكر الإنساني المعاصر فحاولت تقديم اجتهادات على ضوء تغير الزمان واكراهات الواقع غير مبتعدة كثير عن مرجعية النص.

اما الشيخ البشير الإبراهيمي ثاني رؤساء الجمعية وأهم منظريها وكتابها، والذي ترأسها لفترة طويلة جدا قبل استقلال الجزائر وبعد الاستقلال والأكثر تأثيرا، من خلال مقالاته ونصوصه، والذي أعلن القطيعة التامة والمواجهة التي لا مهادنة فيها مع الطرق الصوفية، سلفيته تبدو واضحة خاصة في باب العقيدة يرى أنه وجب الرجوع في طريق الاستدلال على العقيدة إلى طريقة القرآن3. مع أنني أستطيع تصنيفه كسلفي فمن خلال قرأتي لأثاره ومقالاته كان قريب جدا من طروحات القوميين العرب، وهو ما سأبرزه في الفصل الخامس خاصة رفضه للتعددية اللغوية للجزائر (العربية –الامازيغية)، يؤكد على أهمية انتاج اجتهاد معاصر خاصة في باب المعاملات. حسب البشير

1 – رابح تركي، **الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر الطبعة الثانية، 2001، ص 186

2 – ممحمد عمارة، **السلفية**، مرجع سبق ذكره، ص44

3 – محمدالبشير الابراهيمي، **محاضرة ألقاها الإمام بنادي الترقي بالعاصمة عام 1929**، مجلة الشهاب (الأجزاء 5، 6، 7) المجلد الخامس، جوان، جويليه، أوت 1929.

الإبراهيمي أن سماحة الدين وبقائه وصلاحيته تقتضي، أن يكون للزمان والمكان والعرف والعادة والبيئة مدخل في تكييف أحكام المعاملات وتطبيقها على الحوادث الجارية1. يشير صراحة الى مطلب خلق اجتهاد إسلامي معاصر يراعي حوادث الزمان والمكان التي تغيرت كثير ولا يوجد لها إجابات داخل ثنايا الفقه القديم. أما الطيب العقبي، العربي التبسي فكانا وهابيان حتى النخاع نظرا لمكوثيهما طويلا في الحجاز ابان قيام الدولة السعودية الثانية عبر التحالف بين عبد العزيز آل سعود ومحمد بن عبد الوهاب ويشير الكثير الى أن الطيب العقبي جاء مطرودا من طرف الحاكم العثماني للحجاز.

تختلف نظرة عبد الحميد بن باديس كأول رئيس ومؤسس له عن جميع أقرانه خاصة في مجال تجديد الفكر والفقه الإسلامي عموما السياسة عند ابن باديس نوعان سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها وترفضها وسياسية عادلة تخرج الحق من الظالم، فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها2. ويتبنى بوضوح السياسة بمعناها الكلي والتعاقدي (العقد الاجتماعي) حتى ولو لم يمارسوها أنفسهم كترشح وانتخاب، ففي آثارهم الفكرية نجد تقرير حقيقة مهمة يقرون أن الولاة هم وكلاء العباد على نفوسهم، وانهم بمنزلة أحد الشريكين مع الاخر وهذا يعطي للسلطة صفة التعاقد، واعتبار الأمة مصدر كل سلطة والحكومة نائبة عن الشعب3. فرؤيتهم المتبصرة أوصلتهم لإعادة بناء فقه السياسة الشرعية على أساس فقه الواقع، ومن ضمنه الإنتاج الهائل للفكر السياسي في العصر الحديث شرقا وغربا في لحظة الغياب الطويل الذي عاشته الامة الاسلامية.

سلفية ابن باديس نجد لها حيزا حتى في موقفه السياسي وهو يمتدح النظام السعودي السلفي، لاستقباله الإمام أحمد الشريف السنوسي ــالصوفيــ على حساب النظام المصري الطرقي، مشيدا

1 – المرجع نفسه.

2 – محمد عمارة، **السلفية**، مرجع سبق ذكره، ص44

3 – محمد عمارة، **السلفية**، مرجع سبق ذكره، ص45

بموقف الحكومة السعودية التي طهرت نجد والحجاز من البدع والضلالات والخرافات1. فهو يربط ربطا عضويا بين المبدأ العقدي (السلفية)، والموقف الإنساني السياسي المتمثل في استقبال ثائر ضد الاستعمار الإيطالي لليبيا.

المطلب الثالث: التجديد الفكري كمحدد لخطاب الجمعية

امتلكت جمعية العلماء نظرة تجديدية اسلامية شاملة، كرؤية وتصور للمجتمع نجدها في ثنايا خطابها فكرا أو فقها، مستمدة في مجملها من أفكار الجامعة الاسلامية. يؤكد على هذا أحمد حماني أحد تلاميذ بن باديس، وأحد رؤساءها بعد ذلك أن مدرسة جمال الدين الافغاني التي أسست لأعظم نهضة في التاريخ الإسلامي الحديث، على مبادئها تأسست حركتنا الاصلاحية التي ربطت الدين بالسياسة2.لا يمكننا الجزم ان ليس كل شيوخ الجمعية، كان لهم نفس المنهج والرؤية في خطابهم التجديدي الاسلامي، لكن يمكن اعتبار أهم شيخين بها، كانا يقتربان نسبيا من منهج الإمام محمد عبده في التجديد الديني والفكري للمسلمين، فحولوه الى نصوص وممارسات في خطاب جمعية العلماء يتلاءم مع البيئة الجزائرية الخاصة حينئذ.

يظهر بالخصوص عند ابن باديس ويمكن اقتباس وتلخيص هذه الرؤية في ثلاثة ابعاد مركزية. أولا: تحرير فكر المسلمين من قيود التقليد المميتة. ثانيا: اعتبار الدين صديقًا للعلم. ثالثا: فهم الدين على الطريقة السلف الصالح قبل ظهور الخلاف بين المسلمين أو المذاهب الإسلامية3. تعتبر هاتيه الافكار والتصورات أساس للفكر الإسلامي النهضوي الحديث، وضعها وتواضع عليها ما اصطلح عليهم مفكري النهضة الاسلامية، جعلت منها الجمعية وشيوخها في الجزائر ركيزة فكرية أساسية

1 – الشيخ عبد الحميد بن باديس، **الصوفي السني بين الحكومة السنية والحكومة الطرقية**، جريدة السنة، السنة الأولى العدد 6 الإثنين 20 محرم الحرام 1352 هـ-1 ماي 1933م، ص1 و2.

2 – أحمد حماني، مرجع سبق ذكره، ص51

3 – محمد قاسم، **تاريخ الإمام محمد عبده"الإسلام بين أمسه وغده"**، ج 1، مطبعة المنار، عام 1931م. ص:178 – 209

لتصورها للإصلاح مع اقلمتها مع الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الجزائري الواقع تحت الاستعمار والمسلوب الارادة، ظهرت في شكل قيم سياسية واجتماعية تظهر في ثنايا خطابهم

أولا: اعتبر ابن باديس ومعظم شيوخ الجمعية الحرية، فيما يرشح من خطابهم بخصوصها حق أصيل وصريح، للإنسان كانسان بغض النظر عن دينه، أو عرقه، أو طائفته، أو مذهبه، بل نجده يربطها بالحياة فلا حياة كريمة وعزيزة الا بتوفر الحرية كمرادف، فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية1. يجعلها من صميم المقاصد الجديدة للشريعة الإسلامية، والتي لم تكن متضمنة صراحة في دائرة الكليات الخمس المعروفة تاريخيا (حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال). يربط ابن باديس الحرية بناحيتين أساسيتين، التحرر من الاستعمار باعتباره المطلب الاساس لكل الشعوب التي كانت ترزح تحت الاستعمار الاوروبي الحديث، وهي في نفس الوقت جوهر القيم التي بني عليها الحكم في الاسلام، فالإسلام من المنظور الباديسي يحرم الاستعباد والجبروت بجميع وجوهه، ويجعل الحكم شورى ليس فيه استبداد ولو لأعدل الناس2. يعضد خطابه التحرري عبر السرد للعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبعض الاثار من التاريخ الاسلامي. ويبين رؤيته للحرية بوصفها حق طبيعي والسعي اليها تمليه الفطرة البشرية، ومن خلالها تتحقق انسانية الانسان. يقدم تعريفا للحرية على أنها السلطة (القدرة) على اتيان كل شيء لا يضر بالغير3. بهذا النص يعطي مفهوما للحرية يتجاوز كل الثقافات والاديان والفلسفات، بل يعطيها مضمون انساني يسع جميع البشر.

ثانيا: العقلنة والعقلانية عند ابن باديس هي الموازنة بين النص (القرآن والسنة) كمرجعية مركزية يستلهم منها أفكاره الاصلاحية، والعقل كأداة ضرورية يستعان بها لفهم تلك النصوص، لأن فهم

1- https://bit.ly/3jJtapN

2 – عبد الحميد ابن باديس، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس: مبادئنا وغايتنا وشعارنا، ج5**، سحب الطباعة الشعبية للجيش، 2007، ص153

3 – المرجع نفسه، ص182

النص والتكاليف التعبدية تقتضيان العقل، يربط في خطابه الاصلاحي بين العقل والنص عبر تفسيره لآيات القرآن أن أوامر الشرع ونواهيه وفق مقتضيات العقل1. باعتبار مناط التكليف هو العقل والرشد.

يعود هذا لتأثره بأفكار كل من محمد عبدو ورشيد رضا من جهة، وكذا قربه الشديد من التيار الليبيرالي العلماني في الجزائر، الذي يستمد افكاره ورؤاه للدولة من فلاسفة الانوار في اوروبا، لعل أهم من جمعتهم صداقة بعد خلاف فرحات عباس وله حوارات عديدة معه، ويمكن ان نضيف اليه بن جلول، لذلك نجده في مواضع عديدة يمجد فضائل العقل، ويدعو إلى بناء الحياة كلها على التفكير2. ويدعو الى المحافظة على العقل وتنقيته من كل ما يمكن يؤثر من أفكار بالية سلبية أوأفات اجتماعية غذاها الاستعمار عن قصد للإلهاء، الأفكار العقلانية ابن باديس المتضمنة في خطابه، مضبوطة بالوحي خاصة القطعي منه ثبوتا ودلالة لا يتجاوزه، ولكن يمكن تفسيره وتأويل بما يتناسب مع السقف المعرفي لكل زمان.

ثالثا: تظهر نظرة شيوخ الجمعية للقيم للديمقراطية واضحة، سواء على أعمدة صحفها أوفي نشاطهم السياسي، لعل أبرز خطاب ما نشره الشيخ المؤسس مخاطبا الشعب الجزائري بحماسة داعيا إياه دعم حكومة الفرنسية الممثلة للديمقراطية الفرنسية منهيا خطابه برفض الظلم والاستعباد ومنددا بمن سماهم أضداد الأجناس وحرية الأديان والأفكار3. يتحدث الإبراهيمي عن الديمقراطية، ويثني عليها كمذهب سياسي يدعو لأن تستمد الشرعية من الشعب مباشرة، ويعتبرها لا تناقض الحكم في الإسلام مادامت لا تتصادم جوهر الحكم في الإسلام وقيم المجتمع الاساسية،

1 – عبد الحميد بن باديس، **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية الطب عة1، 1982

2 – عبد الجميد بن باديس، **أثار الامام عبد الحميد بن باديس**، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ط1، ج3، 1984، ص42

3 – أحمد طالب الابراهيمي، **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3**، مرجع سبق ذكره، ص508

* بيان نشرته جمعية العلماء المسلمين على الأمة الجزائريين بعد حادثة مقتل الشيخ كحول سنة 1936. تحض الشعب على ملازمة الهدوء والسكون وتدعوها إلى الثقة بالعدالة الفرنسوية.

فالديمقراطية عنده مقبولة، بل مطلوبة، مادامت رأي يقوم على أن الشعب هو مصدر السلطة، ومن ثم فهو صاحب الحق في الحكم والتشريع1.

يثني الإبراهيمي على الديمقراطية كرؤية وأليات للحكم، ويلوم من استغلوها كوسيلة للخداع وتحقيق المصالح على حساب القيم التي يعتنقونها، وهو هنا يربط بين الدول التي تتبنى القيم الديمقراطية في خطابها وبين ممارسات تلك الدول في مستعمراتها، فقد أصبح استعمار الأقوياء للضعفاء ديمقراطية، وتقتيلهم للعزل الأبرياء ديمقراطية، ونقض المواثيق ديمقراطية2. وهو هنا لا يرفض الديمقراطية كمبادئ وقيم وآليات حكم، بل يرفض استغلالها وتوظيفها لاستعمار الشعوب بدعوى نشرها.

رغم أن العربي التبسي يحسب على التيار السلفي المتشدد داخل الجمعية، الا أنه يمتدح الديمقراطية ولو من باب محاججة فرنسا الى قيمها السياسية، التي تدعو الى المدنية والعلمنة، وما يلتزم به كل ديمقراطي حر أن ينظر للمسألة من جهتها الديمقراطية فيما يخص فصل الدين عن الدولة، واحترام الناس في أديانهم وعقائدهم، وشعائر دينهم3. إذا أخذنا كل هذه النصوص ووضعناها تحت البحث والدراسة نجد أن كل شيوخ الجمعية أو جلهم كان يؤمن بالديمقراطية، كألية تعني أن السلطة تستمد شرعيتها من الشعب ولا تؤتى الا عبره.

رابعا: يقرر ابن باديس أن المساواة الانسانية، من القيم الجوهرية التي جاء بها الاسلام سبق فيها كل العقائد والايديولوجيات، فهي دعوة للسلمية والانفتاح والتشارك بين البشر، وأن دعوة جمعية العلماء الجزائريين، تتعدى العرق والدين والطائفة. هي تنطلق من المنظور الإسلامي الذي يسوى في الكرامة البشرية والحقوق الانسانية بين جميع الاجناس والالوان، ويفرض العدل كأساس للحكم

1 – أحمد طالب الابراهيمي، **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3**، مرجع سبق ذكره، ص 508

2 – أحمد طالب الابراهيمي، **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3**، مرجع سبق ذكره، ص 508

3 – العربي التبسي، **مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر**، جمع: شرفي أحمد الرفاعي قسنطينة، دار البعث 1981، ط1، ص:180-181

فرضا تاما بدون أدنى تمييز1. قبل نشأت الجمعية كان العلماء وعلى رأسهم ابن باديس، جزء من المطالبين بتحقيق المساواة بين كل المتساكنين في الجزائر، حيث تشكلت كتلة المحافظين، تكونت هذه الكتلة من المثقفين التقليدين، العلماء والمحاربين القدماء، وزعماء الدين، وبعض الاقطاعيين والمرابطين، وجهت للحكومة الفرنسية حينئذ لائحة مطالب جاء على رأسها، المساواة في التمثيل النيابي بين الاهالي والمعمرين في الضرائب الاستفادة من الميزانية. والمطالبة بإلغاء قانون الاهالي التميزي والعنصري2.

تتكرر المساواة كلفظة وكقيمة مركزية من القيم المؤسسة للديمقراطية أكثر من غيرها في خطاب شيوخ جمعية العلماء، كان له ثلاثة دوافع على الأقل، الأول منطلقاته عقدية، فالإسلام يسوي في الكرامة الإنسانية لكل البشر، وفي ذلك آيات عديدة في القرآن الكريم. والثاني هو حجم الظلم الذي تعرض له الجزائريون جراء النظرة الدونية التي كان ينظر إليهم بها الاستعمار الفرنسي. أما الثالث فهو محاججة فرنسا الى احدى قيم الثورة الفرنسية المركزية في شعارها الشهير (المساواة_العدالة_الاخوة).

خامسا: العلمانية بما تعنيه من الفصل بين الدين والدولة جعلها شيوخ الجمعية، مطلبا أساسيا في خطابهم إبان الحقبة الاستعمارية، حيث طالب ابن باديس صراحة، أن تتخلي الادارة عن تسيير الشؤون الاسلامية كما جاء في اتفاق 1830، ووفقا لمبدأ فصل الدين عن الدولة الذي تعتبره فرنسا مبدأ جوهريا من مبادئها3. قد يفهم منه انه لن يقبل ذلك في الجزائر المستقلة لو أنه عاصر الاستقلال، الا ان هناك في خطاب ابن باديس ما يدحض هذا ويجعله تصور عام للدولة حول العلمانية السياسية (الجزئية). يتأكد هذا من خلال رؤيته للخلافة ففي احدى مقالاته يقول: "للمسلمين مثلما لغيرهم من الأمم ناحيتان ناحية سياسية دولية وناحية أدبية اجتماعية. الناحية

1 – عبد الحميد بن باديس، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس: دعوة جمعية العلماء الجزائريين وأصولها**، ج5، مرجع سبق ذكره، ص153

2 – أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية 1900–1930**، **ج2**، دار الغرب الاسلامي بيروت، لبنان، ط4، 1992، ص146

3 – أبو القاسم سعد الله، **أراء وأبحاث في تاريخ الجزائر**، دار الغرب الإسلامي، 1996، ص145

السياسية الدولية فهذه من شأن أممهم المستقلة"1. بل يمتدح أتاورك في كل ما قام به، سواء في حياته اورثاء له عند وفاته الا في مسألة الغاء صحيفة الأحول الشخصية.

يطالب الإبراهيمي في مجموعة مقالات تصل الى العشرة، بفصل الدين عن الدولة ابان الحقبة الاستعمارية يدعو فيها الى وجوب الفصل الصريح بين الدين والدولة بدون أدني شرط أو قيد2.وفي تقرير* وجهته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الى الحكومة الفرنسية تطلب فيه صراحة برفع يدها عن المساجد والاوقاف الاسلامية، وتعلم ان الحكم القاطع في الاسلام في مسألة المساجد هو أن التصرف فيها لجماعة المسلمين دون سواهم، وان أئمة المساجد ومن جرى مجراهم يجب ان يكون أمرهم راجعا الى جماعة المسلمين دون سواهم في الاختيار والتولية والعزل والمراقبة وتقرير الحريات، وتعتبر تشريع الوقف الخيري في الاسلام ليقوم بواجبات دينية واجتماعية، فينفق منها على المساجد وعلى القائمين بها من غير احتياج الى الخزينة العامة، وتعتبر جمعية العلماء كل تدخل حكومي في هذه الامور الدينية ظلما وتعديا3. تعطي جمعية العلماء المسلمين حسب هذا التقرير رؤية شاملة لكيفية تسيير المساجد وما يلحق بها مباشرة من الشؤون الاسلامية كالوقف والتقاضي وهو ما كانت ترفضه السلطة الفرنسية لإدراكها لخطورته المستقبلية على وجودها الاستعماري.

سادسا: التفاعل والتعاون مع الاخر والاستفادة منه في شتى مناحي الحياة، هنا نجد ابن باديس وعلى الرغم من الواقع الاجتماعي المعاش لشعبه الذي يرزح تحته من استعمار، يطالب بالتحالف مع احرار فرنسا، وذلك باكتساب قيمتين اجتماعيتين وثقافتين هما أس أساس الدولة المدنية الحديثة التمدن والحرية، ويلح على وجوب البرهنة لأحرار فرنسا بالاستحقاق لهما وحسن استعمالهما4. ويدعو للتعاون مع فرنسا قصد التعلم من فلسفتها وعلومها وآدابها وفنونها، تقليص

1 – عبد الحميد بن باديس، **الخلافة ام جماعة المسلمين**، الشهاب: ج 2، م 14، ماي 1938 ص:62-63

2 – الشيخ البشير الابراهيمي، **فصل الدين عن الحكومة (11)**، العدد:137، البصائر، 15 جانفي 1951

* انظر الملحق رقم: 2

3 – احمد، طالب الابراهيمي، **آثار الابراهيمي (1940–1952)**، ج2، دار الغرب الاسلامي،1992، ص138

4 – عمار، طالبي، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، ج2**، الشركة الجزائرية لصاحبها عبد القادر الدودو،1997، ص184

الفجوة بين ضعف الامة الجزائرية وتأخرها يمر عبر التعاون والتثاقف مع أمة قوية عادلة متمدنة لترقيها في سلم المدنية والعمران، ويرى أن فرنسا هي المؤهلة لهذا الدور بحكم المصلحة والضرورة ويقدم نفسه بوصفه خادما لهذا التفاهم1. ملمحا الى أهمية جعل الاستعمار منحة للتعلم من الخبرات والمعارف بدل النظر اليه كنقمة وفقط، وهو في هذا يتقاطع خطابه مع ما كانت تدعو اليه الاحزاب والجمعيات ودعاة الاندماج، مع عدم التجنيس والانصهار الهوياتي، بل كان الدفاع عن البعد الحضاري العربي الإسلامي هو جوهر دعوته.

يتبنى ابن باديس خطاب التفاعل والتكامل مع المختلف خاصة في المشتركات الانسانية العامة مع المحافظة على الخصوصيات الهوياتية، وان المسلم المعاصر هو ذاك الذي يأخذ مما ينتفع به من المجتمع الانساني ويمد يده للمستقبل يتناول من معارف زمنه وما وصلت اليه الأمم في عصره ما يصلح لبناءه2. يظهر من خلال هذه النصوص أن ابن باديس كان يتعامل مع الواقع الاستعماري المفروض ببراغماتية خطابية، محاولا توظيف قانون 1905 الخاص بالعلمانية للحصول على استقلالية للشؤون الاهلية الاسلامية بما يمكنه من تحقيق مشروعه التربوي الاصلاحي؛ وهو الجزء الجوهري من مشروعه مع المحافظة العلاقة القائمة مع فرنسا والاستفادة منها فيما يحقق المصلحة العامة والمشتركة، فيما لا يتصادم مع مبادئ الشريعة الاسلامية والهوية الحضارية للشعب الجزائري.

المبحث الثاني: القيم الديمقراطية في الخطاب الاجتماعي لجمعية العلماء

المطلب الأول: النظرة التعاقدية للدولة السيادة الشعبية والمواطنة عند العلماء.

يقوم جوهر الدولة المدنية الحديثة على التعاقد بين الشعب والسلطة السياسة، وعلى هذا الأساس تبنى الشرعية والمشروعية لأي نظام سياسي يمكن وصفه بالديمقراطي. تستمد تلك الشرعية من الشعب عبر جملة الاليات التقنية كالانتخاب، الاستفتاء ...والقبول قيم المواطنة بالمعنى الاجتماعي

1 – المرجع نفسه، ص17

2 – عمار طالبي، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، ج2**، مرجع سبق ذكره، ص17

والقانوني، اذ لا فضل لأحد على الاخر لأي اعتبار عرقي أو ديني أو طائفي؛ بل الركيزة الأساسية هي أداء الواجبات وأخذ الحقوق. فهل لهذه القيم حيز في خطاب شيوخ جمعية العلماء؟

الاعتراف بالدولة القومية الحديثة: يقر ابن باديس بالوطن القومي بمعناه الحديث والمعاصر ولا يربطه بالدين كما هو عند بعض الحركات الاسلامية المعاصرة له، بل باعتباره حق يكتسب بالمولد والنشأة وهو ما يتقاطع فيه مع مفهوم الدولة المدنية القومية الحديثة فالوطن بالنسبة اليه هو قطعة من الأرض التي خلقها الله منها (الأمة) ومنحها لها، وأنها هي ربتها وصاحبة الحق الطبيعي الشرعي وللتصرف فيها، (السيادة)، ولا يربط ذلك بالاعتراف من الآخرين، تلميحا للاستعمار الذي كان ينكر وجود أمة جزائرية1. يعطي للدولة حيزا جغرافي واضح ودقيق، من خلال تحديد الدول التي تحد هذا الوطن، مستخدما التسميات التاريخية للدول التي تحد هذا الحيز معلنا، أن أقرب الأوطان إلينا هو المغرب الأدنى والمغرب الأقصى، اللذان ما هما والمغرب الأوسط إلا وطن واحد2.

يركز ابن باديس كثيرا في خطابه على البعد الهوياتي للوطن، باعتباره الجزء غير المعترف به من لدن الاستعمار حينئذ، لكنه يعترف بمقومات الدولة القومية المدنية الحديثة ومنها الحدود، وفي احدى ردهوده على فرحات عباس يقرر أن"الأمة الجزائرية المسلمة؛ متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة"3. يحاجج ابن باديس في خطابه السياسي القليل، والموجه خصيصا للاندماجيين ممن كانوا يرفضون الاعتراف بوجود دولة أمة اسمها الجزائر، وتمتلك كل اركان ومقومات الدولة القومية بمعناها الحديث والمعاصر، كالقطعة الجغرافية والحدود والبعد الهوياتي المتميز عن المستعمر؛ مستخدما في ذلك العودة للتاريخ كمنهج في الحجاج وما كانت عليه الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي.

مدنية الدولة والنظرة التعاقدية: يعتبر ابن باديس انه ليس في الاسلام شكل من أشكال الحكم ملزم دون غيره، فالمصلحة هي جوهر السياسة، وأن أي نظام سياسي يحقق تلك المصلحة هو من

1 – عمار، طالبي، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، ج5**، مرجع سبق ذكره، ص583

2 – عمار، طالبي، آثار **الشيخ عبد الحميد بن باديس، ج4**، مرجع سبق ذكره، ص113

3 – عمار، طالبي، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، ج5**، مرجع سبق ذكره، ص:293-294

الاسلام. والمصلحة هي ما يحتاجه الناس في أمر دنياهم ونظام معيشتهم وضبط شؤونهم وتقدم عمرانهم1. ويدعو في غير ما موضع فرنسا لإشراك الجزائريين في ادارة شؤونهم، بالرغم من ادراكه لعلمانية الدولة الفرنسية. ويدافع صراحة عن اشراك الجزائريين تشريكا سياسيا واقتصاديا في ادارة شؤون الجزائر2. كمطالبة صريحة بضرورة فتح المشاركة السياسية للجزائريين ويدعوهم اليها، كما يحاول دفع فرنسا الاستعمارية الى مقتضى القيم الجمهورية التي قامت عليها فرنسا الحديثة كنتاج للثورة الفرنسية.

يبدو خطاب ابن باديس السياسي، منسجم تماما مع جملة المعايير والمؤشرات تواضع عليها المفكرين والأكاديميين للدولة المدنية. ويؤكد ذلك أحد تلاميذته وشيوخ الجمعية عبد اللطيف سلطاني*3" الاسلام مثل شركة مساهمة، المكونة من شركاء مساهمين، كما هو في كثير من الاوطان"4. استخدم سلطاني الاستعارة الخطابية، لتوضيح كيف تدار الدول الحديثة عبر التعاقد والاسهم. اذ العقد الاجتماعي في معناه العميق ما هو الا تعاقد بين أصحاب الاسهم في الدولة وهم الشعب كله، ويظهر جليا رفضه للأنظمة الاحادية التي اتخذت ما اصطلح عليه ديمقراطية الحزب الواحد، والمذهب الاشتراكي السوفياتي الذي جعلته، الكثير من الدول نموذجا لها لتحقيق الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية التي تقدم التنمية والعدالة الاجتماعية على حساب الحرية السياسية.

تحالف بعض القيادات جمعية العلماء المسلمين، مع النظام الاحادي بعد الاستقلال في الجزائر، الا ان المؤرخين وعلى رأسهم سعد الله، يعتبرون أن افكار الجمعية كانت ليبرالية بامتياز، وان الترحيب الذي لقوه من الاجيال الشابة حينئذ من ابناء الحركة الوطنية سببها تفسيرهم الليبيرالي

1 – عمار، طالبي، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، ج5**، مرجع سبق ذكره، ص154

2 – عبد الحميد، بن بادي، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس: مبادئنا، غايتنا، شعارنا، ج1**، الطباعة الشعبية للجيش، 2007، ص174

3 * عبد اللطيف سلطاني من أهم شيوخ الجمعية بمعية أحمد سحنون والجيلالي البودالي الفارسي وغيرهم عارضوا التحالف مع النظام والعمل من الداخل رفضا للطبيعة الأحادية للنظام ما بعد الاستقلال.

4 – عبد اللطيف سلطاني، **سهام الاسلام**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1980، ص:28-29

للدين وثورتهم على الخرافات وانجذب الى تناولهم التقدمي للمشاكل الاجتماعية1. وهو ما سنحاول فحصه في ممارستهم بعد الاستقلال لفهم الجناح، في الجمعية الذي قبل بالأحادية بعد الاستقلال ولماذا؟

التعرف على رؤية بن باديس من الدولة المدنية، يستلزم ربطه بموقفه من الغاء نظام الخلافة واستبدالها بنظام سياسي ديمقراطي علماني دستوري في تركيا، يتماهى ويتسق مع طبيعة الانظمة السياسية الحديثة التي نشأت في الغرب، هنا نجد رأي ابن باديس متميز ومختلف تماما عما ساد في تلك الحقبة من طرف شخصيات دينية وحركات ومنظمات وحتى دول، ففي مقال له في جريدة الشهاب يقوم بتقديم توصيف سلس وموجز للخلافة منذ نشأتها الى غاية سقوطها. ليخلص "أن الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى ويوم ألغى الأتراك الخلافة لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي وإنما ألغوا نظاما حكوميا خاصا بهم"2. يقوم تحليل ابن باديس على أنا المناصب العليا كانت حكرا على الاتراك العثمانيين، وباقي القوميات مجرد ملحقات وتوابع للباب العالي، وهو ما تسبب في تفككها بعد الحرب العالمية الثانية عبر اذكاء النعرات والشعور بالغبن والدونية لدى الكثير من الشعوب التي كانت تحكمها، فسقوط الخلافة عند ابن باديس يعزوه للأسباب داخلية قبل الخارجية.

لا ينظر ابن باديس للخلافة بوصفها فريضة شرعية، بل كحاجة اجتماعية-سياسة اقتضتها ظروف ما بعد نهاية النبوة، لتحقيق مصالح الجماعة الاسلامية الناشئة ويقدم توصيفا لتطورها التاريخي، الى غاية تحولها الى مجرد ملكية سلطانية، ويذكر ان الخلافات السياسية جعلتها تتعدد في كثير من حقب التاريخ الاسلامي. ينتهي الى أن يعذر كمال اتاتورك في الغائه لصحيفة الاحوال الشخصية المستمدة من الشريعة الاسلامية، ويحمل سبب موقف اتاتورك المعادي لها الى شيوخ الدين المحيطين بالخليفة حينئذ والذين كانوا يمثلون الإسلام3. يلتمس ابن باديس العذر لأتاتورك

1 – أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية (1930–1945)**، **ج3**، مرجع سبق ذكره، ص405

2 – عمار طالبي، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس**، **ج2**، مرجع سبق ذكره، ص213

3 – عمار طالبي، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس**، **ج2**، مرجع سبق ذكره، ص214

عبر عقد مقارنة وموازنة بين ما حققه لتركيا كالحرية والاستقلال والسيادة والعظمة بين الامم وما تخلى عنه وهي الاحكام الشرعية التي يمكن استرجاعها1. مع تأكيده على حاجة المسلمين كأفراد وكمجتمعات الى تنظيم فوق قومي كبديل عصري عن الخلافة، يتعاونون ويتضامنون في اطاره لأجل خير المسلمين على الخصوص وخير البشرية العام2. مقترحا تصورا لشكل ذلك التنظيم، فهو أقرب الى منظمة المؤتمر الإسلامي اليوم مع الفارق، انه طرحها لتكون منظمة مستقلة عن الدول كجماعة للمسلمين من أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية والأدبية3. فجماعة المسلمين عند ابن باديس هي جماعة واسعة من العلماء والخبراء والمشتغلين في الحقل الإسلامي عبر كل العالم الإسلامي تقدم النصيحة والمشورة في الشأن الإسلامي العام.

المواطنة: ساهم العلماء بقسط وافر لا يمكن انكاره في الحركة الوطنية الجزائرية خلال عقدها الاول، من خلال صناعة الوعي الوطني؛ لأن خطابهم التقدمي للمصادر الاسلامية، جعلهم في مقدمة من مهدوا الطريق للمواءمة بين القيم القومية الوطنية الحديثة وبين الأفكار الدينية والإجتماعية التي طالما اعتبرت عقبة4. يعلن البشير الإبراهيمي إيمانه وتعاونه مع كل الديمقراطيين وحركات التحرر، ويؤكد أن الجمعية تتمتع بتعاطف جميع الديمقراطيين لأنها تعترف بالديمقراطية وحقوق الإنسان، ويربط ذلك بكون الإسلام يقر ويوجب العدالة الإجتماعية5. على هذا الأساس إنبنى خطاب شيوخ الجمعية، نجد جل مقومات المواطنة بمعناها الحديث تحتل حيزا في نصوص وممارسات شيوخ جمعية العلماء، لكن تركيزهم الكبير كان على البعد الهوياتي للمواطنة بما يعنيه من الولاء للوطن والاعتزاز بلغته ودينه. جاء الاهتمام بهذا البعد على الاخص نظرا لوجود

1 – عمار طالبي، **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، ج2**، مرجع سبق ذكره، ص216

2 – عبد الحميد بن باديس، **الخلافة ام جماعة المسلمين**، مرجع سبق ذكره.

3 – عبد الحميد بن باديس، **الخلافة ام جماعة المسلمين**، مرجع سبق ذكره.

4 – أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية (1930–1945)، ج3**، مرجع سبق ذكره، ص: 405-406

5 – المنار، (جريدة)، السنة الأولى، 4 محرم 1771 / 10 أكتوبر 1951 ع: 9، ص 03

مثقفين ونخب محسوبة على الجزائريين، الا أنهم أنكروا صراحة وجود أمة اسمها الجزائر في وقت من الأوقات.

تحول فقدان الوطن كحقيقة واقعية يعتز ويفتخر بها كل منتسب اليه، الى أهم المفاهيم قربا إلى وجدان وخطاب العلماء، ولذلك اتخذ منه ابن باديس شعارا لمجلته "المنتقد" "الحق فوق كل أحد والوطن فوق كل شيء"، ورأى أن هذه الكلمة لها معاني دلالية واصطلاحية ترتبط بمسائل طبيعية وأخرى اجتماعية. من هنا جاء تركيز شيوخ جمعية العلماء في خطابهم نصوصا وممارسة، على الوطنية كولاء للوطن محاولين إبراز البعد الهوياتي للجزائريين كعامل وبعد مميز لهم عن المعمرين الفرنسيين، سواء في جانبي الدين أواللغة. انهمكوا في خطابهم على تحرير الوعي الديني من الخرافات باعتباره أساسا للتحرر من ربقة الاستعمار وتحرير الجزائريين من ذهنية الاستسلام والخضوع؛ بالتحريض على ضرورة المطالبة بالمواطنة كحقوق وواجبات ضمن الدولة التي سلبتهم الشخصية الذاتية، كدعوتهم للمشاركة السياسية وتحالفهم مع الأحزاب السياسية والحركات التي كانت تطالب بتمكين الجزائريين من حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. بالرغم أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تحسب على التيار الإسلامي العام، إلا أنها لم تر أن ثمة تعارضا بين المواطنة وأحكام الشريعة الإسلامية، كما زعم بعض قادة ومنظري التيارات الاسلامية، فالمواطنة في الأساس هي شعور وجداني ينبع من الإرتباط بالأرض وبأفراد المجتمع الآخرين الساكنين على الأرض وهذا لا يتناقض مع الإسلام في شئ.

مبررات ودوافع التركيز على البعد الهوياتي للمواطنة، نتيجة ظروف الجزائر الخاصة تحت الاستعمار الفرنسي، المختلفة تماما عن واقع كثير من البلدان العربية والإسلامية التي كانت تحت قبضة الاستعمار الأوروبي في العصر الحديث. اذ ليس هناك بلد عربي أو إسلامي ألحق إلحاقا كليا بدولة الاستعمار مثل الجزائر، وليس هناك بلد عربي أو إسلامي أنكر عليه المحتل الغاصب جنسه ولغته وقوميته مثل الجزائر، فقد أصدرت الحكومة الفرنسية قرارا في عام 1938م، يعتبر اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر لا يجوز تعلمها وتعليمها إلا على هذا الأساس. اعتبرها البشير الإبراهيمي حرب

صليبية يشنها الاحتلال الفرنسي بمعية المبشرون المسيحيون وهم طليعة الاستعمار الأوروبي في الأقطار العربية الإسلامية، على اللغة العربية والدين الإسلامي1.

يفسر لنا هذا نشاط الجمعية تركيزها على استعادة الهوية الضائعة، اذ جعلت منه جوهر الأهداف التي وجب تحقيقها هي احياء الدّين الإسلامي وتطهيره من الشوائب والمخلّفات الخرافية، بالاعتماد على نشر الثقافة العربية والإسلامية2. يكرر البشير في موضع خطابي أخر صريح وواضح، كهدف تنظيمي مركزي ان الجمعية أسست لغايتين شريفتين، احياء الدين الإسلامي واحياء مجد اللغة العربية3.ويؤكد على أهمية اللغة القومية الموحدة كضرورة وحتمية لتوحيد مشاعر الامة الجزائرية واظهار تميزها عن مستعمرها، ويدافع عنها بوصفها قادرة اليوم على مواكبة الحضارة المعاصرة، كما كانت من قبل وعاء احتضن علوم اليونان وآداب فارس والهند، ليخلص أنه لو لم تكن اللغة العربية لغة عالمية لما وسعت علوم العالم4.

استهدفت الاستراتيجية الفرنسية الغاء الهوية المستقلة للشعب الجزائري، حتى تصل لتحويل الجزائر الى مقاطعة فرنسية من مقاطعات ماوراء البحار. فهم هذه الاستراتيجية التي ترمي الى طمس الذاتيه الجزائرية جعل قادة جمعية العلماء يخططون ويعملون لإحيائها ذاتية، عبر استراتيجية خطابية تناهض وتقاوم من خلال تأكيد الايمان بالوطن الجزائري المستقل تماما عن فرنسا كدولة وكشعب5. اعتمدت هذه الاستراتيجية على تعزيز الشعور بالانتماء لهوية غير الهوية المفروضة قسرا من طرف المستعمر مثل قلب وروح العمل الذي قامت به جمعية العلماء ليستشعر كل جزائري حقه فيما هو أهم من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، آلا وهي الحقوق السياسية وعلى رأسها الحق في الاستقلال التام عن فرنسا. ربما أكثر ما تلام عليه جمعية العلماء، هو اغفالها للبعد

1 – محمد البشير الابراهيمي، **مشكلة العروبة في الجزائر**، محاضرة في ندوة الأصفياء، دار مصر للطباعة، 1955، ص 204.

2 – عمار بوحوش، **التاريخ السياسي للجزائر من البداية الى غاية 1962**، دار الغرب الاسلامي، 1987، ص: 246-247

3 – أحمد، طالب الابراهيمي، **آثار الامام محمد البشير الابراهيمي، ج1، جمعية العلماء / دعوتها وغايتها**، مرجع سبق ذكره، ص139

4 – المرجع نفسه، ص.374

5 – محمد عمارة، **مسلمون ثوار**، دار الشروق – القاهرة، ط3، 1988، ص473

الهوياتي الامازيغي للجزائر لكن يمكن أن نلتمس لها العذر في ذلك نظرا للظروف الاستعمارية والخشية من استغلال ذلك من طرف المستعمر لزرع الفرقة بين ابناء الشعب الواحد.

المطلب الثاني: الحقوق والحريات والمشاركة السياسية

في بدايات القرن العشرين وبالخصوص بعد الحرب العالمية الثانية وعودة المجندين الجزائريين ظهرت النزعة الوطنية الجزائرية في اشكال مختلفة، كما أن عودة بعض المثقفين من المشرق بعث الحياة في الشخصية الوطنية والإنتعاش الثقافي وإستعاد الثقة. ادت المطالب السياسية التي رفعتها لجنة الدفاع عن مصالح المسلمين، الى خلق نوعيات تعبيرية جديدة لدى الجماهير لم تكن مألوفة من قبل كالحقوق السياسية، المساواة، الوطن، العدالة والتقدم. كما ان المحافظين من الشيوخ المستقلين قبل نشأت الجمعية قد استعملوا الجامعة الاسلامية للتبشير ببعض الإصلاحات1.

تولد عن هذا الاحتكاك الثقافي بين من تتلمذوا في المشرق العربي، والمتعلمين في المدارس الفرنسية دخول بعض الملفوظات الخطابية الى القاموسي السياسي الإسلامي، فالبشير الإبراهيمي مثلا يقدم سردا يوحي فهمه ادراكه العميق للقيم الديمقراطية الحديثة ودواعي نشأتها، فيصف الديمقراطية على أنها استغاثة من طواغيت الاستبداد وقياصرة الاستعباد، فأغاثها دعاة الديموقراطية وأنصار المساواة والإنصاف2. فتوظيف مصطلح "دعاة" مثلا مع ما يحمله من دلالة في القاموس الاسلامي، ليضيف اليه "الديمقراطية" يجعلنا نراه يستحسنها كنظام حكم يحقق التوازن في السلطات بما يخفف الطغيان والاستبداد ومن هنا جاءت دعوة العلماء الى بعض القيم السياسية مصاحبة للأنظمة الديمقراطية وجوبا.

المشاركة السياسية: إذا كانت المشاركة في الحياة العامة للوطن احدى أهم مقومات المواطنة، فان المشاركة السياسية تعتبر في القلب منها والسعي لإيجاد الظروف المواتية لتلك المشاركة، مع ما يتطلبه النضال في سبيل تحقيق ذلك، وفي هذه الناحية وبسبب عمليات التزوير المتكررة التي

1 – أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية (1900–1930) ج2**، مرجع سبق ذكره، ص188

2 – البشير الابراهيمي، **آثار الشيخ البشير الابراهيمي، ج1**،"**الإنسانية: آلامها واستغاثتها**"، مرجع سبق ذكره، ص62

شهدتها الحياة السياسية في الجزائر تحت الحكم الاستعماري، فقد توالت الانتخابات المزيفة بعد أحداث 8ماي 1945 إلى قيام الثورة التحريرية1. قامت سلطة الاحتلال بتزوير مختلف الانتخابات، خاصة تزوير عام 1948 والانتخابات البرلمانية 17 جوان 1951، التي خرجت بفوز أغلبية لم يخترهم الشعب الجزائري2.

صرح قادة الاستعمار في الجزائر وعلى رأسهم الحاكم العام "نايجلان" أن التزوير كان لابدّ منه، "لقد كان لنا الاختيار بين انتخابات يزيفها حزب الشعب الجزائري وانتخابات تزيفها الإدارة فاخترنا الأخير"3.

تأسست الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحريات واحترامها 1951، في هذه الظروف المشحونة بالتزوير الانتخابي المفضوح من طرفا فرنسا الانوار والديمقراطية، للمطالبة بالمساواة في الحقوق والحريات بين الجزائريين (الأهالي)، وما يتمتع بها المعمرين الفرنسيين، كان للعلماء دور بارز ومحوري، بل هم الدعاة الحقيقيون لإ نشاء جبهة موحدة ضد سياسة التسلط الاستعماري، تشمل مختلف التيارات السياسية من أجل الدفاع عن الحريات واحترامها والوقوف في وجه السلطة الاستعمارية، واحترام الشعب في اختيار ممثليهم وكذا الشؤون الإسلامية4. قامت هذه الجبهة لتحقيق جملة من الأهداف، كإلغاء الانتخابات التشريعية التي جرت في 17 جوان 1951 التي كانت نتيجتها في الواقع تعيين الإدارة أشخاصا لم يكلفهم الشعب الجزائري بتمثيله، وينكر عليهم الحق في التحدث باسمه. احترام حرية الانتخاب. احترام الحريات الأساسية، حرية الضمير، الفكر، الصحافة والاجتماع5.

1 – محمد العربي الزبيري، **الثورة الجزائرية في عامها الأول**، قسنطينة، الجزائر، دار البعث للطباعة والنشر، ط 1، 1984 م، ص28

2 -Abderrahmane Fares, **La Cruelle Vérité Mémoires Politique, 1945-1965**, Alger : Casbah éditions, 2006, p47

3 – المرجع نفسه، ص33

4 – محمد الطيب العلوي، **مظاهر المقاومة الجزائرية (1830 – 1954)**، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، 1985، ص 234

5– المنار(جريدة)، السنة الأولى، ع: 15، 6 جمادى الأولى 1371 / 01 فبراير1952.

أيد العلماء التمثيل النيابي، وناصروا الخطاب السياسي الذي كان يلح ان الجزائريين يجب ان يكون ممثلين بكفاية وفعالية في كامل المجالس، بما في ذلك المجلس الوطني الفرنسي حيث كان الليبراليون يؤمنون بأن الجزائريين المتجنسين بالجنسية الفرنسية هم وحدهم من يحق لهم التصويت، أصر العلماء ان كل جزائري يجب ان يكون له حق التصويت بما فيهم من يقعون تحت قانون الاهالي1. وخلال الحقبة الاستعمارية كان دعيا للمشاركة السياسية، ومبرراته في ذلك باحترامهم الحرية والفكر وأن سعيهم في تأسيس المؤتمر الإسلامي الجزائري سنة 1936، سببه اقتناعهم وما يعرفونه عن احزابها _يقصد حكومة الجبهة الشعبية _ من احترامهم للأمم المرتبطة بفرنسا2.

تلخصت مطالب جمعية العلماء في هذا المؤتمر تمثلت في جزأين مطالب فردية عن طريق شخص ابن باديس تناولها باسمه؛ تضمنت الحق في المساواة بين الجزائريين المسلمين والأوروبيين في المجالس النيابية. وإلغاء المعاملات الخاصة مثل قانون الأهالي. ومطالب تَقدّم بها باسم جمعية العلماء، كَمنت في؛ فصل الدّين عن الدولة، وتحرير اللغة العربية من خلال التعليم الدّيني واللغة العربية، وتحرير القضاء الجزائريَ من خلال قضاء شرعي على أساس العدل والمساواة واَستحداث مدارس لتكوين القضاة الشرعيين...3.نلاحظ هذا التمييز والمقصود بكل تأكيد حتى لا تحمل الجمعية موقف ابن باديس السياسي وهي تؤكد في قانونها الأساسي ولوائحها الداخلية رفضها التدخل في الشأن السياسي، ولذلك نجده تحمل المطالب السياسية بالمشاركة والتمثيل النيابي ...الخ باسمه الشخصي، في حين المطالب الهوياتية كانت باسم الجمعية، وهذا لا يمنع أن يكون كل شيوخ الجمعية موافقين على مطالبه لكن الفصل تم بسبب الخوف على الجمعية ككيان من أي مكروه.

حقوق الانسان: تؤكد جل أدبيات وخطب شيوخ الجمعية، على وجوب وجود قانون ونظام يحدد الحقوق والحريات سواء الفردية أو الجماعية، اذ لابد من نظام تعرف به حقوق النفس من حقوق

1 – أبو القاسم، سعد الله، **الحركة الوطنية (1900–1930)**، **ج2**، مرجع سبق ذكره، ص404

2 – عمار، طالبي، **آثار عبد الحميد بن باديس، ج2**، مرجع سبق ذكره، ص17

3 – جريدة، الشهاب، "**عدد المؤتمر**"، ج 4، مج 12، جويلية 1936 م، ص: 210 – 213

الغير، يدعو لهيئات تشريع القانون لحفظ تلك الحقوق والحريات1؛ لأن صونَ الحقوق حسب ابن باديس– حقوقُ الأفراد وحقوقُ الجماعات– واجب شرعي وانساني كي لا يضيَّع حقُّ لمن يستحق2. فالدين الإسَلامي هو دين حفظ الحقوق واحترام الحريات حتى ولو لم يكن من أهل الملة. فهو يطلب ويطالب بحقوق المواطنة كاملة، كما هو متعارف عليها إنسانيا وعالميا وكما هي في العهود والمواثيق الدولية المعاصرة، فأن يكون لشعب ما لشعب آخر من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية مثل ما كان عليه مثل ما على الآخر من واجبات اشتراكا في القيام لها لظروف ومصالح ربطت ما بينهما3. كما لخص ابن باديس ذلك في مبادئ وأهداف الجمعية سنة 1935 القرآن امامنا، والسنة سبيلنا، والسلف الصالح قدوتنا، وخدمة الإسلام والمسلمين، وإيصال الخير لجميع سكان الجزائر غايتنا4. فسكان الجزائر هنا يقصد بها حتى المعمرين.

يستهجن ابن باديس في موضع أخر على السلطة الاستعمارية مطالبتها الجزائريين بوجوب احترام القوانين، والتي ركزت في مجملها الواجبات تجاه السلطة القائمة (كالخدمة العسكرية، اداء الضرائب، احترام رموز الدولة المستعمرة.) وعدم تمكينهم حتى من أدنى الحقوق (كالتعليم، الطبابة ...)، ففي معرض حديث ابن باديس عن الحقوق والحريات بمعناه الإنساني العام وللجميع وبدون استثناء يقدم نفسه بوصفه زارع محبة، على أساس من العدل والانصاف والاحترام مع كل أحد من أي جنس ومن اي دين كان5. يطالعنا ابن باديس في موضع خطابي أخر أكثر صراحة ووضوحا، مطالبا بالحقوق للجميع "ان المبدأ الذي اسست عليه هذه الصحيفة –يقصد صحيفة المنتقد – اعطاء جميع الحقوق لمن يقوم بجميع الواجبات، ومن حقوق الجزائريين تمثيلهم في البرلمان مثل اخوانهم الاوروبيين"6. وهي دعوة صريحة لاعطاء الحقوق السياسية وعلى رأسها التمثيل النيابي في

1- عمار طالبي، **آثار عبد الحميد بن باديس، ج5**، مرجع سبق ذكره، ص182

2 – مرجع سابق، عبد الحميد بن باديس، **أصول الولاية في الاسلام من خطبة الصديق رضي الله عنه**، مرجع سبق ذكره.

3 – محمود، قاسم، **الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية**، دار المعارف بمصر، 1968م، ص79

4 – أبو القاسم، سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية، ج3**، مرجع سبق ذكره، ص 86

5 – عمار، طالبي، **آثار عبد الحميد بن باديس، ج2**، مرجع سبق ذكره، ص144

6 – عبد الحميد، بن باديس، **افتتاحية في جريدة الشهاب**، العدد: 108، 14 أوت 1927

المؤسسات السياسية للدولة رغم علمانية فرنسا، واعتبار أن المصلحة السياسية للجزائريين في حينها تقتضي تمتعهم بالنيابة البرلمانية والمحلية وان يكونوا من الأهالي للدفاع عن حقوقهم في المجالس الفرنسية المستحدثة.

الحقوق الاقتصادية والاجتماعية: في مقال طويل للشيخ البشير يتحدث فيه عن التعاون الاجتماعي يكاد يتقاطع فيه مع النظرة اليسارية في مجال المطالبة بهذه الحقوق مع الاخذ بعين الاعتبار أن خطابه هذا جاء في سياق رواج الفكر اليساري بعد انتصار الثورة الشيوعية في روسيا والاتحاد السوفياتي وبعض الدول التي بدأت تتخذ من المنهج اليساري نموذجا لها نقتطف منه ما يدلل على ذلك "جربنا العمل الفردي–في سوق المال –فوجدناه ينتج نفعا فرديا فقلنا هو مفيد في الجملة إذ لا يتألف المجموع إلا من الفرد. ونظرنا إلى أعمال التعاون والاجتماع عند غيرنا فوجدناها تفيد فائدة اجتماعية1. ما يجعلنا نؤكد انه كان أقرب الى اصطلح عليه حينئذ **اليسار الإسلامي**، ففي حصيلة رؤيته الاجتماعية والاقتصادية المتضمنة في خطابه مباشرة هو دعوته لتأسيس شركات التعاون بين الفلاحين وشركات التعاون بين التجار لتقي الصغار من الجانبين شر تحكم الأجانب في أملاكهم ومجهوداتهم، ثم تأسيس مصارف مالية صغيرة تكون واسطة بين الجميع وتكون مع ذلك مستودعا للأموال المخزونة المعطلة ومرجعا لصناديق التوفير والاحتياط التي يجب أن تصحب هذه الحركة2.

يتابع البشير الإبراهيمي كلامه بما يوحي الى انشاء تعاونيات جماعية تحفظ وتحافظ على النشاط الاقتصادي وتساهم في الاستثمار مع استخفافه بقضية الربا البنكية اعتبارها مجرد عقدة _تثمير المسلم لماله بالربا المتعارف في البنوك_ تلوكها ألسنة القاصرين في العلم الديني3 وفي كل هذا تظهر دعوة للمزواجة بين الملكية الفردية والجماعية، وهو ما يفسر لنا قرب بعض النخب اليسارية من جمعية العلماء كعمر اوزقان الذي تحول الى قلم لامع في مجلة "الشاب المسلم "، ابان الحقبة

1 – محمد، البشير الابراهيمي، مجلة الشهاب (الأجزاء5، 6، 7)، مرجع سبق ذكره.

2 – المكان نفسه

3 – المكان نفسه.

الاستعمارية، وكذا تعاون جناح من الجمعية مع السلطة السياسية التي نشأت بعد انقلاب 19 جوان 1965.

تأثير التيار اليساري على التنظيمات الدينية في تلك الحقبة كان كبير، خاصة بعد نجاح الثورة البلشفية سنة 1914 وبداية تصدير الأفكار الاشتراكية للعالم، ودعوة الثورة الأممية والثورة على الاستغلال والاستعباد والطبقية. ظهر شيوخ ومفكرين يدعون للمزواجة بين الخطاب الإسلامي والخطاب الاشتراكي، ويمكننا أن نضع الجناح الإبراهيمي داخل الجمعية ضمن هذا التيار

حقوق المرأة: اهتمت الجمعية في خطابها وممارستها الاجتماعية بحقوق المرأة، المدنية والاجتماعية، خطاب جمعية العلماء يقوم أساسا على استرداد الهوية الضائعة والبيت هو المدرسة الاولى والمصنع الاصلي وتدين الأم هو أساس حفظ الدين والخلق، وأن ما لحق بالمجتمع حسب الخطاب العلمائي انما سببه جهل الأمهات1. يظهر الجهد الكبير في هذا المضمار وهو تعليم المرأة وهو جانب لا يمكن إنكاره.

أيدوا تعليم المرأة ولكن رأيهم عن وضعها الاجتماعي قد بقي محافظا وغير واضح، وكانوا في صالح الأفكار الاوروبية ولكنهم أعطوا الالوية للتعليم العربي الاسلامي2. شمل تعليم البنت في بعض احواله ووجوب القيام به، وانما النظر الآن في كيفية من تحديد مدته وفصلهم عن صفوف الابناء وحصره في قسم خاص بالبنت حتى لا يتحرج الأباء ولا المعلمون3، أما الحق في الانتخاب وتولي المسؤوليات للمرأة. فيعلن الإبراهيمي رفضه له ففي خطاب يوجهه لمن ينادون بالمساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية أنه سيندم المنادون بإعطاء المرأة حق الانتخاب، يوم تصبح ظبية الوعساء أسد غاب، وتصبح النوائب مناهضات للنواب4. عموما لا يمكن اعتبار هذا الخطاب

1 -عمار طالبي، **آثار عبد الحميد بن باديس، ج2**، مرجع سبق ذكره، ص201

2 – أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية (1930–1945)، ج3**، مرجع سبق ذكره، ص406

3 – سجل مؤتمر السنوي الخامس لجمعية العلماء المسلمين، دار المعرفة، 2009، ص97

4 – محمد، البشير الابراهيمي، **فصل الدين عن الحكومة (9)**، البصائر، العدد: 108 فيفري 1950

بخصوص حق الانتخاب والترشح للمرأة، هو لعموم شيوخ الجمعية، بل الآراء كانت بهذا الخصوص متباينة.

التعددية الحزبية والانتخاب: يعتبر ابن باديس ان الانتخاب هو الوسيلة لتشكيل تلك الهيئات – السلطات–التنفيذية والتشريعية وهنا يتبين أن خطاب ابن باديس كان تعددي ويقبل بكل المقاييس والاليات التي تتأسس بمقتضاها المؤسسات السياسية في الدول الحديثة ومنها الانتخاب والتمثيل على أساس حزبي. يعزز رأيه مقتطف اخر أن الانتخاب والنيابة القومية هما الكفيلان بحرية الامة وتمثيلها، وبها تعرف درجة الامة في الرقي1. ما يلفت الانتباه في الخطاب الباديسي كان مطلع ومتابع لتطور الحقوق في الغرب ومنهما حق الانتخاب للمرأة، رغم انشغاله بحال الشعب الجزائري وأنه لم يتحصل على الحدود الدنيا من الحقوق والحريات.

نجد ابن باديس يلوم الفرنسيين انهم متأخرين في هذين الحقين المقدسين –الانتخاب والتمثيل– والتي ازداد شعور الامم بأهميتهما وضرورتهما بعد الحرب العالمية الكبرى، "فتوسع حق الانتخاب، وأعطيت النساء حق التصويت في كثير من الامم"2. يظهر من خلال هذا المقطع الخطابي الفرق والخلاف الصريح بين الرئيسين الأول والثاني لجمعية العلماء.

يبدو ابن باديس في الكثير من النصوص أنه كان تعدديا ومؤمنا بالحق في الاختلاف، وفي الرؤى سواء كأفراد أو كتنظيمات، ومتقبلا لكل الأحزاب والتنظيمات السياسية التي كانت في الساحة آن ذاك ومتعاونا معها، فان الإبراهيمي في خطابه يظهر أنه كان أحاديا أو متأثرا بالفكر الاخواني في مجال نظرته للتعددية الحزبية، فهو يمتدحها تارة بأنها عنوان يقظة الأمة وهي الضمان لوصولها إلى حقها، وينتقدها تارة في تناقض خطابي واضح أخرى ويعتبر

أن تعدد الأحزاب ماهو إلا نقصا في القوة، ونقضا للوحدة، ومصدر للصراعات الداخلية3.

1 – عمار، طالبي، **آثار عبد الحميد بن باديس، ج5**، مرجع سبق ذكره، ص183

2 – عمار طالبي، **آثار عبد الحميد بن باديس، ج5**، مرجع سبق ذكره، ص183

3 – محمد، البشير الابراهيمي، **جمعية العلماء: أعمالها ومواقفها، ج3**، البصائر، العدد: 4، 29 أوت 1947.

تبنت جمعية العلماء تنظيميا، الانتخاب كوسيلة لتولى المسؤوليات سواء على المستوى المحلي والوطني داخل الجمعية، كما هو مقرر في المادة السادسة من القانون الداخلي. "الجمعية شخص معنوي، مظهره المجلس الإداري المنفذ، وقوة المجلس الإداري مستمدة من الجمعية العمومية بواسطة الانتخاب، وهو ناطق باسمها وممثل لها، وعليه فكل ما يسند في هذه اللائحة الى الجمعية فالمراد المجلس الإداري"1. إذ الكثير من الجماعات والحركات التي نشأت بعد سقوط الخلافة قد جعلت من البيعة بمعناها ومحتواها القديم وسيلة لتولي القيادة داخلها، فان جمعية العلماء المسلمين قبلت بالانتخاب والترشح، كوسيلة للوصل لهرم القيادة في التنظيم، ماجعل منها تنظيم عصري وحديث ولو نسبيا.

المطلب الثالث: حوامل نشر الخطاب الاجتماعي

استعان ابن باديس ورفقاه بمجموعة من الوسائل الحديثة؛ لنشر خطابها في المجتمع (التعليم، الصحافة، النوادي، التوعية بالزيارات، الدروس المسجدية)، كانت في حاجة الى عقد العشرينات لتنتشر وتتجذر ويعرفها الناس، ومحمد البشير الإبراهيمي لم يدخل بعد الاصلاح العملي، ونشاط الطيب العقبي كان الى سنة 1929 ما يزال محصورا في نواحي بسكرة، ولم يكن نادي الترقي قد تكون الا سنة 1927.2

اولا: الاعلام الحر: برز وتعدد النشاط الصحفي للإمام ابن باديس قبل تأسيس جمعية العلماء مع جريدة المنتقد سنة 1925 وكذا الشهاب، ثم تأسيس جريدة السنة النبوية 3سنة 1933 تحت إشراف الإمام ابن باديس، وكانت تصدر يوم الاثنين من كل أسبوع، وتأسست هذه الاخيرة لهدف أساسي هو نشر سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والدعوة إلى إتباع كل ما أتى به القرآن من أقوال أو أفعال وبعد صدور، قرار تعطيلها في جويلية 1933 خلفتها جريدة الشريعة النبوية المحمدية في جويلية 1933، وكانت آنذاك لسان حال الجمعية إلا أنها صودرت بعد مدة قصيرة

1 – أحمد، طالب الابراهيمي، **آثار الشيخ الابراهيمي (1929–1940)**، **ج1**، مرجع سبق ذكره، ص76

2 – أبو القاسم سعد الله، **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر**، **ج4**، مرجع سبق ذكره، ص144

3 – عبد الحميد بن باديس، "**بواعثنا، عملنا، خطتنا، غايتنا**"، جريدة السنة المحمدية، العدد:1، 1933.

وآخر عدد لها كان في 28 أوت 1933، وخلفتها صحيفة الصراط السوي التي ظهر عددها الأول في 11 سبتمبر 1933 وتم تعطيلها هي أيضا بقرار من وزارة الداخلية الفرنسية بعد صدور سبعة عشر عددا منها1، وبعد تعطيل هذه الصحف الثلاثة لم تتمكن الجمعية من إصدار صحيفة أخرى إلا بعد سنتين، حيث أصدرت جريدة البصائر وقد صدر العدد الأول في 27 ديسمبر 1935 ، واستمر نشاطها إلى غاية 1939 وبسبب الحرب العالمية الثانية أوقفت الجمعية صحفها ونشاطها. وفي يوم 16 أفريل 1940 توفي الامام بن باديس لكن نشاطها استمر بعد الحرب العالمية الثانية برئاسة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

تعتبر "الشهاب" من أبرز الجرائد التي ظهرت في العشرينيات، أصدرها ابن باديس بقسنطينة في عام 1925.2 ونجحت في استقطاب أبرز الأقلام في الجزائر وخارجها خاصة بعدما تحولت إلى مجلة شهرية في عام 1929 . وأصبح كُتابها الجزائريون يشكلون مدرسة فكرية رائدة صارت اللبنة الصلبة لجمعية العلماء فيما بعد وفق طرائق تعبير مختلفة، فكان بينهم العقائدي، والخطيب، والشاعر الملتزم، والصحافي. وأرادت الشهاب أن تستثمر هذا الاتصال العلمي والتبادل الفكري بين هذه المواهب عبر صفحاتها فنادت إلى تأسيس هيئة توحد هؤلاء الكُتاب وتجمعهم على أرض الواقع في فضاء أطلقت عليه إسم "الحزب الديني". ونشرت "الشهاب" نداء يشرح هذه الفكرة ويدعو إلى العمل من أجل تجسيد هذا المشروع الطموح وتحقيق الهدف بتأسيس حزب ديني محض.3

طلبت الجريدة كل من يوافق على مضمون الدعوة أن يرسل إليها مقترحات عملية مكتوبة. لقي هذا النداء القبول عند العلماء الجزائريين، وتسلمت الجريدة رسائل ومقترحات، وكان أشملها ما كتبه الشيخ المولود الحافظي الذي رأى أن التآلف لن يتم إلا إذا شمل كل العلماء الجزائريين من كل المذاهب، ووضع قانون أساسي للحزب الديني الاصلاحي لا يتصادم مع الهيئات الجزائرية

1 – عمار الطالبي، **ابن باديس حياته وآثاره، ج 1**، مرجع سبق ذكره، ص 87

2– مولود عويمر، **جذور تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين** ، https://bit.ly/3iuAGV0

3 – مولود، عويمر، **جذور تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين** ، مرجع سبق ذكره،

الأخرى، والاعتماد في تمويله على الزكاة والإحسان الخاص والعام، وتأسيس مكتب إداري مركزي له مع فتح فروع عبر القطر الجزائري، وإنشاء مدارس ابتدائية لتعليم الأطفال باللغتين العربية والفرنسية، والاهتمام بالدعوة والإرشاد ونشر الجرائد والمجلات وإلقاء المحاضرات، والابتعاد عن السياسة حتى لا تعرقل نشاطاتها الاجتماعية والتربوية، والسعي للحصول على جميع الحقوق التي يعترف بها القانون للجمعيات الدينية المسيحية واليهودية.

ثانيا: المدارس الحرة المظهر الرئيسي لنشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على المستوى التربوي والتعليمي هو تأسيس المدارس العربية التي لم تكن تحت سيطرة الفرنسيين ، حيث كان العلماء أكثر تمسكا بإنشاء هذه المدارس، فقد عمل الإمام بن باديس على بناء المدارس التعليمية الحديثة في كل ناحية من نواحي القطر الجزائري محاولا بذلك إخراجها من التعليم التقليدي المألوف الذي كان يتم في الكتاتيب القرآنية والزوايا المعروفة إلى تجهيز المدارس بوسائل تعليمية تتماشى وطرق التربية الحديثة فذاع صيت هذه المدارس فأصبحت أخطر منافس للمدارس الفرنسية1.

شجع ابن باديس ودفع رفاقه للحصول على رخص لفتح المدارس في جهات متعددة من الوطن، والتي كانت في غالبها مدارس ابتدائية لتعليم الأطفال الصغار نهارا والشباب والكهول ليلا، وتستغرق الدراسة في المدارس الابتدائية ست سنوات وتتكون من ثلاث أقسام هي القسم التحضيري، القسم الابتدائي والقسم المتوسط، وكل قسم مدته سنتان، أما المناهج الدراسية المتبعة في مدارس الجمعية فكانت تحتوي على ثلاث أسس هي التربية الاسلامية والثقافة العربية ومبادئ أولية للمعارف العلمية2. كان يدرس صباحا الموطأ، ثم مقدمة ابن خلدون، ثم الألفية أما مساءً فدروس أخرى.

تذكر المصادر أن عدد مدارس الجمعية قد بلغ ما بين سنتي 1931 و1934 حوالي سبعين مدرسة ذات القسم الواحد أو القسمين وحسب إحصائيات عامل عمالة قسنطينة سنة 1938

1 – أبو القاسم، سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية، ج 2**، مرجع سبق ذكره، ص 442

2 – محمد الحسن فضلاء، **المسيرة الرائدة للتعليم الحر، ج 3**، دار الامة، 1998، ص124

فإن مدارس الجمعية قد بلغ عددها في عمالة قسنطينة وحدها خمسة وثمانين مدرسة فيها حوالي أربعة آلاف تلميذ ، أما في عمالة الجزائر فقد بلغ في نفس السنة حوالي ثمانية وستين مدرسة ، وهذا ما يبين أن نشاط الإمام بن باديس كان مكثفا لأنه كان يدرك أهمية المدرسة في مواجهة الساسة الاستعمارية القائمة على الفرنسة والإدماج ، فقد تفانى هو وأقرانه من العلماء في بنا المدارس وواصلوا نهجهم في خدمة العلم وإعداد جيل مثقف انطلاقا من فكرتهم الراسخة بضرورة تعليم الشباب وتثقيفه لأن تحرير الجزائر لن يكون إلا بإنشاء جيل يحمل فكرة الجمعية ورغم أن مدارس الجمعية كانت كثيرة في تلك المرحلة إلا ان أهمها كانت مدرسة التربية والتعليم بقسنطينة التي أسسها الإمام بن باديس، حيث كانت المدرسة معهدا للنشاط التربوي والتعليمي إضافة إلى صرح آخر عرف بمدرسة دار الحديث بتلمسان والتي افتتحت في صيف 1937 ، حيث أشرف البشير الإبراهيمي على تأسيسها ووضع تصميمها، واشتملت على عدة أقسام كل قسم مختص لعمل معين كالصلاة والمحاضرات والتعليم1.

ثالثا: المساجد والنوادي رغم اهتمام الجمعية الكبير بالمدارس إلا أنها لم تهمل المسجد الذي كان له دور كبير في بلورة فكرة الإصلاح التي تبنتها جمعية العلماء ، وقد بين الإمام بن باديس أهمية المسجد في مقالاته المنشورة في الشهاب بقوله: "إذا كانت المساجد معمورة بدروس العلم فإن العامة التي ترتاد المساجد تكون من العلم على حظ وافر وتتكون منها طبقة مثقفة الفكر العقيدة وبصيرة صحيحة، بالدين فتكمن هي في نفوسها ولا تهمل وقد عرفت العلم وذاقت حلاوة بتعليم أبنائها وهكذا ينشر العلم في الأمة ويكثر طلابه من أبنائها " لقد اتخذ الامام عبد الحميد بن باديس المسجد وسيلة لتربية النشئ تربية دينية وترسي تعاليم الدين الصحيحة لدى العامة من الناس إذ أن المسجد مقصد للجميع ولم يخصص لفئة معينة ولذلك عملت الجمعية منذ أول عهدها على تقديم دروس الوعظ والإرشاد والتوجيه الإسلامي العام للكبار والصغار. وكانت تعقد لهذه المهمة الرحلات والجولات في أنحا الوطن حيث تجوب وفود العلماء في كل المناطق الجزائرية،

1 – محمد الطيب العلوي، **مظاهر المقاومة الجزائرية من عام 1830 حتى ثورة نوفمبر 1954**، دار البعث قسنطينة، 1985، ص11

واعتادت جمعية العلماء على أدا هذه المهمة التربوية إذ أكد العلماء أن إصلاح الأمة مرهون بدروس الوعظ والإرشاد والتعليم المسجدي1. وكانت تلك الدروس مستمرة طوال أيام السنة دون انقطاع مع تكثيف النشاط في شهر رمضان المبارك حيث تعمم الدروس على كل مدينة وقرية، ويتوزع العلماء على قرى ومدن العمالات الثلاث ومن أهم المساجد التي ركز ابن باديس نشاطه فيها: المسجد الكبير، الجامع الأخضر، سيدي قموش وغيرها من المساجد التي كانت من أهم وسائل الإصلاح عند العلامة عبد الحميد بن باديس إلى جانب المدارس. أما النوادي فقد ركز عليها ابن باديس نظرا لأهميتها لأنها كانت تجمع الشيوخ والشبان واهتمت بتربيتهم تربية دينية، إضافة إلى ما كان يقدم من نشاطات تثقيفية وأهم النوادي نادي الترقي الذي تأسس سنة 1927 وكان مقرا لجمعية العلماء كذلك نادي السعادة ونادي الاتحاد ونادي الإرشاد وغيرها وكلها كانت تهذيبية، وذلك لم يكن سهلا في ظل الظروف التي كانت تعيشها الجزائر لأن السلطات الاستعمارية لم تغفل عن نشاط الجمعية وكان رد فعلها بغلق المدارس والمساجد وملاحقة المدرسين. من المظاهر الهامة أيضا انشاء العلماء للنوادي والمراكز الثقافية، ففي سنة 1934 كتبت جريدة La lute Social (الصراع الاجتماعي) عدد1-15جوان 1934 تقول إنه لا يوجد مكان في الجزائر لم ينشئ فيه العلماء منظمة بطريقة أو بأخرى2.

1 – سليمان الصيد، **نفح الأزهار عما في مدينة قسنطينة من الأخبار**، ط 1، الجزائر 1994، ص 1

2 – أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية (1900–1930)**، **ج2**، مرجع سبق ذكره، ص399

الفصل الرابع: الزاوية العلاوية النشأة، الجذور والتجديد القيمي في خطابها

مقدمة:

سنتطرق في هذا الفصل الى الطريقة العلاوية وتنظيمها وتسييرها وشيوخها والظروف الاجتماعية المحيطة بنشأتها وبعض القيم الديمقراطية في خطابها الاجتماعي وسنتطرق الى دخولها لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين وخروجها منها وخلافاتها مع شيوخها الذين تولوا المسؤولية الإدارية بعد المؤتمر الثاني وتأسيس جمعية علماء أهل السنة وأهم الحوامل التي استعانت بها في نشر خطابها بين التجديد والتقليد.

المبحث الأول: الطريقة العلاوية النشاءة والرؤية الإصلاحية

المطلب الاول: الطريقة العلاوية والظروف المصاحبة لنشأتها

تنتسب الطريقة العلاوية إلى مؤسسها الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة المشهور بلقب العلاوي (1869-1934)، وهي أحد فروع الطريقة الدرقاوية الشاذلية، أسست سنة 1914 على أرجح التقديرات، اذ هناك من يرجع بها الى سنة 1909بمدينة مستغانم حيث الزاوية الأم في حي تيجديت. ما يعرف عن الطريقة العلاوية أنها طريقة عصرية في أساليبها التنظيمية لكنها من حيث المنهج تحافظ على نفس أركان التصوف كما وضعه الأوائل كالذكر والخلوة والمجاهدات والاهتمام بالأوراد. يقول الأستاذ أبو القاسم سعد الله عن مواقف وإنجازات الطريقة العلوية ومؤسسها، "تعرف طريقة الشيخ ابن عليوة بأنها طريقة عصرية، عند البعض، لأن الشيخ استعمل وسائل حديثة لبث أفكاره وتعاليمه. فقد اشترى مطبعة للزاوية، وأسس صحفا كانت تنشر نشاطه. ومن أشهر الصحف التي صدرت عن الزاوية العلاوية صحيفة أسبوعية تسمى "لسان الدين" وصحيفة "البلاغ الجزائري" الأسبوعية أيضا. اهتمت كثيرا زيادة على دفاعها عن التصوف وأهله، بشؤون الجزائر السياسية والوطنية ، وكان لها آراء صريحة لتأييد الجامعة الإسلامية واليقظة الوطنية وقد وقفت ضد الاندماج وأنصاره وضد التجنيس، ودافعت بشدة عن اللغة العربية1

1 – أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي، ج4**، مرجع سبق ذكره، ص138.

ساهمت الزاوية ومؤسسها في مقاومة التنصير داخل الجزائر وخارجها، وفي عهد مؤسسها كانت لهذه الزاوية خلافات ومواجهات مع الحركة الإصلاحية بقيادة جمعية العلماء المسلمين، التي هاجمت الطرقية ولم تفرق في المواجهة بين الطرق الصوفية الصحيحة والمبتدعة، وكذلك وقف الشيخ عليوة ضد الحركات المعادية للأديان كالشيوعية وتقليد عادات الغرب في طريقة الحياة.

استمرت الطريقة العلاوية بعده بنفس النشاط والأهداف مع الشيخ عدة بن تونس (1898-1952)، والذي كانت له منزلة كبيرة عند شيخه العلوي الذي أنزله منزل الابن الصلب، كما كتب الشيخ بن عليوة في وصيته التي تركها بعده(الملحق رقم)، وهكذا مع بقية شيوخ الطريقة وصولا إلى الأستاذ خالد بن تونس الذي عزز نشاطات الطريقة خارج الجزائر إلى أوروبا عموما وفرنسا بالخصوص، حيث تسجل له مساهمته الجلية في صياغة المشروع الإنساني انطلاقا من الموروث الحضاري الإسلامي عموما والصوفي على الأخص من خلال الحضور في الندوات الدولية والحوار مع الأديان والأيديولوجيات المعاصرة.

نشأت الزاوية العلاوية في بيئة واجتماعية واقتصادية، شديدة الخصوصية وهو ما سيؤثر على خطابها، اذ تعتبر مدينة مستغانم من أكثر الحواضر التي سكنها المعمرون المعروفين بالأقدام السوداء، خلال الحقبة الاستعمارية نظرا لأنها مدينة فلاحية بامتياز، خاصة في إنتاج الكروم الموجهة لصناعة الخمور، وكانوا بالمقابل يحتاجون الأهالي من المسلمين للعمل في الحقول أو في البيوت كخدم، فكان هناك انقسام في ساكني هذه المدنية بين الأحياء الفرنسية الغنية والتي تمتلك كل شيء والاحياء الإسلامية الفقيرة وعلى رأسها تيجديت الحي الإسلامي الاكبر، وحيث كان الواد المعروف بواد عين الصفراء هو الذي يقسم بين أحياء المعمرين وأحياء الأهالي الجزائريين.1

تزايد عدد سكان الحي الإسلامي مع بداية القرن العشرين إما بفعل النمو الديمغرافي لدى المسلمين أو بفعل الهجرة إلى المدن، حيث كان التفوق الديمغرافي في بداية القرن العشرين لصالح المعمرين،

1 – غزالة بوغانم، **الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية (1909–1934)**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2007-2008، ص25

ليختل التوازن الديمغرافي لمصلحة السكان الجزائريين المحليين عليهم ابتداءا من ثلاثينيات القرن العشرين. وهو ما سيؤدي الى مجموعة من التداعيات الاجتماعية والثقافية والدينية لها صلة بعمل الزاوية العلاوية التي عملت على معالجتها ضمن رؤيتها الإصلاحية. الجدول التالي يوضح التطور الديمغرافي لتعداد المسلمين بالمقارنة بالمعمرين في مدينة مستغانم منذ بداية القرن الماضي، ففي خلال 30سنة فاق تعداد المسلمين تعداد المعمرين بأكثر من 2000 نسمة.

جدول 2: مقارنة تعداد المسلمين وتعداد المعمرين في مستغانم ما بين 1906-1936.

السنة	عدد المعمرين	عدد المسلمين	المجموع
1906	10716	9554	20270
1911	11417	11652	23069
1921	12006	13050	25056
1931	12776	14063	26839
1936	17565	19396	36961

تطور تعدد سكان مدينة مستغانم بين عامي1 1906-1936

النمو المضطرد في تعداد الأهالي الجزائريين المحرومين من حقوقهم السياسية والمدنية والاجتماعية والاقتصادية، بالتوازي معه ارتفع منسوب التمييز والتفرقة العنصرية الممارسة من طرف السلطات الاستعمارية ضدهم، مما جعل بعض الفئات منهم تسعى للتجنيس أو البحث عن أي طريقة تلحقه بالمعيشة المرفهة في الأحياء الفرنسية، كما أن الاحتكاك المباشر مع المعمرين ولد اليأس والإحباط والنقمة على أوضاعهم المعاشية، ما أنتج سلوكيات العنف والاجرام وتعاطي المحرمات الدينية مثل الخمور والبغاء داخل هذا القسم المسلم من المدينة، وهو ذات المكان الذي ولد وتربى فيه الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي حيث كانت هذه الأوضاع المزرية للأهالي حافزا له ليعلن عن برنامجه الاصلاحي الاجتماعي المتأثرة بتربيته الصوفية.

1 - المرجع نفسه، ص29

يؤكد خالد بن تونس حفيده والخليفة الثالث للطريقة؛ بأن مشروع وبرنامج أحمد بن مصطفى العلاوي يشمل شتى مناحي الحياة، جمع فيه بين الاصلاح الديني والاجتماعي، فهو دعوة إلى تطهير الإسلام من الشوائب والنهوض بالمجتمع الجزائري بما تتطلبه الحياة المعاصرة1. التجرد والانصاف في قراءة خطاب الطريقة يجعلها ضمن التنظيمات الإسلامية الصوفية التي تبنت الإصلاح الشامل، فهي وان حسبت على التنظيمات الدينية التقليدية، لكنها حاولت اخراج الطرق الصوفية من الأسلوب القديم والمتوارث وحاول رجالها الإصلاح قدر ما استطاعوا وحسب امكانياتهم ومساحة الحركة المتاحة في ظل نظام استعماري يتربص بكل من لا يخضعون لاستراتيجيته القائمة على الترويج لخطاب حاول مسخ كل القيم الهوياتية الذاتية للمجتمع الجزائري.

انتشرت زاويا الطريقة العلاوية في بلاد العرب والغرب، محليا نقصد الجزائر بلد النشأة وفي حياة المؤسس، أصبح لها فروع في كل من مستغانم، وهران، برج بوعريرج، تبسة، سوق أهراس، عنابة، سكيكدة، عنابة، الاصنام، سعيدة وأغلب مداشر القبائل الصغرى... على المستوى الإقليمي وبالمغرب الأقصى أصبح لها أربعة عشر زاوية تمركزت بالخصوص في الريف الشرقي بالإضافة الى مليلة، طنجة، مكناس، وجدة ... ونشأت لها فروع في تونس، ليبيا، غزة، مصر، سوريا، فلسطين، اليمن اثيوبيا، المدينة المنورة، اما في الغرب فقد تواجدت في كل من مارسيليا، باريس، فرساي، كارديف، برمنغهام، ليفربول2. يتجلى بوضوح تبنى الطريقة لخطاب عالمي؛ اذلم تقتصر دعوته على الجزائر، بل يعتبره كل أتباعه أنه مجدد القرن العشرين، والنظرة الشمولية للإسلام تظهر جلية في الفكر العلاوي اذ تقوم على خاصيتين أسياسيتين هو من ناحية نظام أدبي بمعنى تهذيب الاخلاق الفردية حتى بلغ بأتباعه مبلغ الإنسانية وتجرد من القيم البهيمية الوحشية التي كانت

1 – رزقي بن عومر، **خطاب الهوية عند الشيخ عدة بن تونس من خلال مجلة "المرشد" العلاوية**، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية والعلوم الاجتماعية (انسانيات)، العدد :50 لسنة 2010، ص13

2 – ناصر الدين موهوب الحسني، **الشيخ العلاوي حياته ومآثره**، منشورات العلمين، ط1، 2015، ص247

سائدة فيما قبله نظام سياسي لأنه مرن ويقبل التمدن أو التحديث كما قبلها من قبل عندما بلغ ذروة التقدم والرقي شرقا وغربا1.

ازداد عدد المريدين للطريقة العلاوية فحسب الأرقام التي حاولنا تجميعها، رغم صعوبة ذلك، ففي المقاطعة القسنطينية، وبالخصوص بفتح فروع للزاوية العلاوية بمسكانة وقرقور والبيبان،وصل تعداد المريدين عند وفاة الشيخ بن عليوة الي 6.425 مريد أو اخوان مقسمين الى عمالة قسنطينة 5.855مريد، عمالة وهران 375مريد عمالة الجزائر العاصمة 197 مريد (نقلا عن ارشيف ما وراء البحار أكس ارون برفانس علبة: 2U.8)2.رواج خطاب الطريقة االعلاوية في الريف الشرقي للمغرب الأقصى، كان بسبب الهجرات الموسمية للريفيين إلى الجزائر للعمل في حقول المعمرين الفرنسين. الزيارة الأولى لمقر الزاوية الام بمدينة مستغانم سنة 1931 من الريفيين1700 مريد، وفي سنة 1932 زارها 2200 من الريف، أما في سنة 1933 فقد تردد على الزاوية 3100 مريد ريفي3. تتم هذه الزيارات بمناسبة المولد النبوي الشريف وتعبر بمثابة حج مصغر للتعرف على الشيخ العلوي في حياته والسلام على مقامه بعد وفاته ظاهريا، الا أن الحقيقة الهدف منها أكبر بكثير؛ فهي لخلق التعارف والتضامن والتكافل والتعاضد وتلقي القيم الروحية والتنظيمية بين أبناء الطائفة العلاوية، وتعقد المجالس لكبار المقاديم (مجلس الحكماء كما يسمى)، لمناقشة ظروف العمل في كل بلد والقضايا المستجدة والمعوقات التي تعترض عملها.

تعداد المنتظيمن احصائيا للطريقة العلاوية، يختلف من مصدر الى أخر، فالرقم الذي قدمه الشيخ العلوي عام 1923 أن عدد مريدي الطريقة حوالي 100.000، متحدثا الى صحيفة الصوت الوهراني L'Echo d'Oran، كما أعطى الدكتور بروست برابين Biraben Prost وهو أحد مريدي الطريقة ومن المقربين للشيخ العلوي أن عدد المريدين قد بلغ سنة 1934 عند وفاة الشيخ

1 – مقال بعنوان، **الإسلام**، البلاغ الجزائري، العدد:2، السنة:1، 30ديسمبر 1926

2 – علي، بشير بلمهدي، **علاقة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي بالشيخ عبد الكريم الخطابي زعيم مقاومة الريف**، مقال بمجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد الأول: جانفي 2007

3 – انتشار الطريقة العلاوية في الريف الشرقي المغربي، تاريخ الوصول 2020/08/21، https://bit.ly/3VZA1ZI

المؤسس 200.0001 في الداخل والخارج. تبقى هذه الأرقام للأمانة مجرد تقديرات لأن الطريقة لم تعتمد المعايير الحديثة للتنظيمات الاجتماعية؛ كالانخراط والاشتراك وتقييد المنخرطين في سجلات رسمية داخلية.

يظهر لنا من خلال هذه الأرقام التزايد المضطرد لأتباع الطريقة في نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات من القرن العشرين نظرا لخطابها الإصلاحي والذي استخدم مفردات وملفوظات لم تكن مألوفة لدى الطرق الصوفية، وكذا الإهتمام الإعلامي بالشأن العام عبر صحفها، وتزايد الوعي الوطني بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، لكن الحقيقة التي لا يمكن انكارها هي أن الطريقة العلاوية كانت الاحدث نشأة (ولدت من رحم الدرقاوية الشاذلية) الا أنها كانت الأسرع انتشارا، وهذا ما يعترف به ويقره خصومها ومنهم أحمد حماني أحد تلاميذ ابن باديس ورئيس جمعية العلماء بعد الانفتاح الديمقراطي 1988، أن ابن عليوة كان طموحا جدا، بعد أن تولى خلافة شيخه حمو البوزيدي على زاوية درقاوة اثر وفاته سنة 1909، جدد الطريقة وأدخل على نظامها الروحي والتنظيمي ودعايتها تغييرا شاملا مما جعلها تنسب اليه بدل الدرقاوي أو الشاذلي، وخرج بها من مستغانم لتنشر في الافاق2.

يرجع سبب هذا الانتشار والرواج السريع، في اقل من عشرين سنة بين سنة 1914تاريخ الاستقلالية عن الطريقة الام الى غاية 1934 تاريخ وفاة الشيخ المؤسس يعود لأربعة عوامل حسب تحليلنا

أولا: انتماء أحمد بن مصطفى العلاوي في بداية حياته وقبل لقائه بالشيخ البوزيدي الى الزاوية العيساوية والمعروف عنها الخلط بين الجد والهزل، الدين والشعوذة، وتبسيط الدين الى درجة القيام بأعمال السحر والخرافة3. وبحكم معرفته الداخلية بتلك الطريقة قبل لقائه بالشيخ البوزيدي، عمل على

1 - Foad Khatir, Le Changement de Politique Algérienne à L'égard des Confréries Religieuses Musulmanes : de la persécution à la réhabilitation, le cas particulier de la confrérie 'Alawiyya,1909-2009, THESE DE DOCTORAT, Université Toulouse Jean Jaurès, Année universitaire 2015-2016 ,p85

2 – أحمد، حماني، **صراع البدعة والسنة**، مرجع سبق ذكره، ص62

3 – عبد العزيز، شهبي، **الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر**، دار الغرب للنشر والتوزيع ،2007، ص115

اقناع أتباعها ومريديها وتغيير معتقداتهم وتحويلهم الى الطريقة العلاوية خاصة في الشرق الجزائري التي كانت منتشرة فيه بكثرة.

ثانيا: الطريقة العلاوية هي امتداد وتحديث واعادة انتاج للطريقة الشاذلية الدرقاوية بحلة جديدة وعصرية أكثر جاذبية لاتباع ومريدي الطريقة الام، زد عليها اهتمامها بالشأن الاجتماعي المعاشي للأهالي؛ جعلهم ينظرون اليها كمخلص لهم مما هم فيه من ضنك العيش.

ثالثا: استخدام الطريقة العلاوية لوسائل عصرية وحديثة وانفتاحها على على الآخر ما جلب لها مريدين من الأوروبيين كانوا عونا لها في ظروف سياسية صعبة بفعل الاستعمار.

رابعا: تبنيها للفلسفة والمنهج السلمي في التغيير، والذي كان له رواج كبير بعد الحرب العالمية الأولى وظهور عصبة الأمم التي مبادئها المركزية حل النزاعات الدولية بالطرق السلمية، وانتشار أفكار تولستوي وتلاميذه.

المطلب الثاني: جذور الخطاب عند الطريقة العلاوية

الطرق الصوفية هي شكل من أشكال التنظيم التي يجمع بين الديني والاجتماعي والسياسي والثقافي الموروث منذ الحقب الاولى للتاريخ الاسلامي، يغلب عليها عادة طابع الغموض والسرية تنظيميا وخطابيا، وتتصف علاقتهم بالسلطة السياسية بالتناقض من التمرد والثورة أحيانا الى المساندة والمؤازرة. الفحص العميق لخطاب الطرق الصوفية يجده يجمع بين المهادنة التي قد تصل وصفها بالخضوع والاستسلام والرفض الهادئ والمقاومة السلمية كما هي راسخة في الخطاب الاجتماعي للطريقة العلاوية، وهو جوهر خلافاتها مع ما يسمى شيوخ الإصلاح داخل جمعية العلماء. كما مارست الطرق الصوفية وظائف وأدوار عديدة اجتماعيا وثقافية وسياسية كبيرة، فهي الملجأ للفقراء والمساكين والمضطهدين وهي المحفل الثقافي والمؤسسة التربوية المحافظة على القيم الأساسية للافراد داخل المجتمع وهي المحفز والمعبأ الإيديولوجي عند الثورات1. هذه الأدوار والوظائف الاجتماعية جعلت السلطة السياسية لكل زمان تسعى لكسب ودها وعدم مواجهتها مباشرة الا حين لا يكون هناك وسيلة أخرى.

1 – أحمد، حمدي، **الخطاب الإيديولوجي الجزائري**، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2001، ص 1

يجدر بنا أولا التفريق بين الطرق الصوفية من حيث طبيعتها، فهو ما سيساعدنا على فهم مصادر خطابها والالفاظ والنوعيات التعبيرية والاستراتيجية الخطابية التي تتبناها. فهي تنقسم نوعين أساسين وبارزين: النوع الاول هي الطرق الخلواتية والتي يدعي شيوخها المعرفة بأسرار دينية غيبية خاصة، والقدرة على تلقينها لأتباعهم ومريديهم يتلونها في خلوات معزولة ومظلمة، حتى يحصل لهم الفتح من أهمها اسم الجلالة "الله" ويفرضون اوراد معينة على مريديهم. أما النوع الثاني فهي غير خلواتية أو علمية، هذه الأخيرة لا يدعي شيوخها معرفة أسرار غيبية، لكن يتخذون لأنفسهم واتباعهم أوردا معينة من الاذكار والصلوات، يتصدرون أساسا لتحفيظ القرآن والسنة النبوية وبعض المتون كالألفية في قواعد اللغة العربية ومتن عاشر في الفقه المالكي1.

تصنف الطريقة العلاوية ضمن النوع الأول، ممن يركزون أكثر على ما يسمى علم الباطن أو المعرفة الصوفية وهي حسبهم معرفة الهية دائرة بين الفناء والبقاء، الظاهر يفنيك والباطن يبقيك، فالعقل هو لسان الظاهر والذوق هو الشعور المعبر عن الباطن، مما يروى عن ابن عربي جوابا للإمام الرازي أن العلوم ثلاثة، علم ظاهر نبذله لأهل الظاهر وعلم باطن لا يسع اظهاره الا لأهله2. هذا الغموض الخطابي المقصود في الملفوظات المتداولة بينهم، على غرار الفيض والتجلي، يصعب فهمهم من لدن غيرهم فيتم اتهامهم بكل الاوصاف والنعوت تصل حد التكفير.

يعتمدون في لغتهم كثيرا على الرمز والإيحاء لأن الغرض من "اللغة الصوفية هو تقريب الفهم للصوفية أنفسهم، وأن التعقيد ناتج عن عظمة الحقائق الذوقية الواصلة الى العبد من الحق سبحانه"3. حولت هذه اللغة الرمزية الخاصة، خطابهم الاجتماعي الى خطاب مشفر يحمل في ثناياه جملة من الطلاسم التي يصعب على غير المتخصص تفكيكها، وهو ما دفع الكثيرين من

1 – يحي بوعزيز، **الدور الديني والسياسي للطرق الصوفية بالجزائر**، مجلة التاريخ، معهد التاريخ، د.س.ن، وهران، الجزائر

2 – محمد بن بريكة، **التصوف الإسلامي من الرمز الى العرفان**، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر أ ط1، 2006، ص69

3 – المرجع نفسه، ص85

خصومهم خاصة الفقهاء والمحدثين الى اتهامهم بالكفر والزندقة، وتنشط الزاويا الخلواتية كذلك في مجال التعليم الديني بطريقته التقليدية المتوارثة على غرار الزاويا العلمية.

للطرق الصوفية جملة من الخصائص والمميزات المشتركة التي تنتج وتعيد إنتاج الشروط الخاصة بإمكانيات الخطاب الصوفي القائم على الخضوع والامتثال والطاعة، وهي المحدد لكل ممارسة خطابية أو اجتماعية، تميزها عن غيرها من التنظيمات الاجتماعية ولو كانت تستند للنص الديني لعل أهمها:

النصوصية: للطرق الصوفية نصوص مرجعية يعتبر الخروج عليها بمثابة ردة وتمرد غير مرغوب، وذلك لأنها تستمد مرجعيتها ومكانتها وحضورها إما اعتمادا على نصوص مقدسة للآباء المؤسسين للطريقة الصوفية أو التراث الصوفي غموما، أو من تلك التأويلات الصوفية لنصوص القرآن والحديث، أو مستلهمة منها أو لها نوستالجيا–معرفية تاريخية ترتبط بالشيوخ المؤسسين وأصبح الخروج عليها من الصعوبة بمكان؛ بحيث يهدد شرعية ومشروعية وجود الطريقة، فاذا قمنا بعملية فحص خطابي–اجتماعي لمفهوم مقام الزهد: نجده يتشكل من ملفوظين الاول هو **مقام** والمقامات هي حالات ثابتة ينالها السالك بجهده الخاص أهمها التَّوبة والورع والزُّهد والفقر والصَّبر والتَّوكّل والرضا1و للدلالة على الرفعة والسمو ومنه قوله تعالى " وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ"2. أما ملفوظة **الزهد** فيسوقون ما يقوله الامام احمد بن حنبل في "كتاب الزهد" والذي قسمه الى ثلاثة أقسام "زهد العوام هو ترك الحرام، زهد الخواص هو ترك الفضول من الحلال، زهد العارفين هو ترك ما يشغل عن الله تعالى"3. وللزاهد في الدنيا كما يقول بن عطاء الله السكندري "علامة في وجدها هو الايثار منها، والايثار علامة لشكر الوجدان وفي فقدها وهو وجود الراحة منها"4. الزهد يمكن اعتباره بلغة بسيطة السيطرة على النوازع والغرائز البيولوجية قصد تحقيق الكمال الروحي الذي يحقق الاتصال بالله، وهي فللسفة عقدية تتبناها جميع الأديان والعقائد.

---

1 – معجم المعاني – معنى كلمة مقام، https://www.almaany.com/ar/dict/ar-/ar/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%85

2 – قرآن كريم، سورة الرحمان، الأية 46

3 – محمد زياني، **فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجا)**، دار E_kutub، لندن، 2017، ص46

4 – المكان نفسه، ص46

جعلت هذه القيم الروحية خطاب أهل التصوف على مستوى الممارسات الاجتماعية يتحرزون الخوض في الامور السياسية؛ باعتبارها من الشؤون الدنيوية المنهي الاشتغال بها، سواء كمريدين أو كشيوخ. لكن "الحقيقة الدين ليس نظاما للمعتقدات والسلوكيات والأخلاق فقط، بل هو نظام للأفكار والتوجهات، وجملة من الطقوس والشعائر، وهو في الآن ذاته مؤسسة ثقافية واجتماعية وسنن وتشريعات"1. والطرق الصوفية مهما ادعت بعدها عن السياسة فهي موجودة في القلب منها وحاضرة دوما ولو بطريقة غير مباشرة.

حدود الحرية: الحرية بمعناها الإبداعي في التفكير والتأمل لدى الأفراد غير مسموح بها إلا في حدود ما يسمح به الشيخ العارف، باعتباره فاعلا أساسيا وحيدا داخل التنظيم، فكل فكر تجديدي أو تحديثي وجب أن ينسجم ويتناسق مع فكر الشيخ المؤسس والمبايع بعده والرؤية المحددة سلفا لتحقيق الأهداف المنشودة من الخطاب، وإلا فإنه يعتبر مروقا وخروجا غير مقبول وجب رفضه والتصدي له، وتستند الطرق الصوفية في تثبيت هذا الخضوع التام وشرعيته الدينية مستعينتا بالسند والامتداد التاريخي للطريقة إلى شيوخ وطرق صوفية أقدم وأعرق وصولا الى الرسول(ص) عبر آل البيت عادة. وهذا لإثبات الأحقية والجدارة والانسجام مع النسق العام لها، وفي حالتنا المدروسة نجد إسمها الكامل الزاوية العلاوية الدرقاوية الشاذلية أو ما يصطلح عليه بالنسب الروحي، أخذ العلم الشرعي عند الصوفية وحده لا ينفع حتى يرتبط بشيخ معين يؤهله للعبادة والاستقامة، هذا الشيخ تكون إرشاداته وتعاليمه هي أهم ما يجب على المريد تنفيذه إذا أحب أن يترقى في درجات الولاية، وأن ينال رضا الله عز وجل، ويستند المتأخرون إلى ما رواه القشيري عن بعضهم " ولو أن رجلا جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو إمام مؤدب من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان"2. يمكن أن نخلص الى أنه لا تصوف بلا شيخ حي يتبع، ولاقول يعلو على قوله ما يجعل الحرية الابداعية أو التربية على الروح النقدية معدومة.

الهراركية والطاعة للشيخ: لا يحق للمريد (الفقير) إلا اتباع الشيخ (العارف)، أو من يكلفه الشيخ الأكبر بذلك في منطقته الجغرافية أو مجاله (المال، الإعلام، العلاقات العامة)، وقد ثبت من خلال الملاحظة الميدانية أثناء زيارتنا لمقر الزاوية العلاوية كيف رفض أحدهم الإجابة على بعض الأسئلة البحثية، وأحالنا للمكلف بالإعلام وحدثنا أنه لا يحق قول كلمة شيخ إلا في حق الشيخ خالد بن تونس3. وهو ما تؤكده الحقيقة

1 – محمد بن بريكة، مرجع سبق ذكره، ص79

2 – محمد حاج عيسى، **مفهوم الحاجة إلى الشيخ عند الطرق الصوفية**، https://bit.ly/3GqfVBY

3 – مقابلة مع: السيد بن سماعين، (مهندس اعلامي آلي ومكلف بالاعلام لدى الزاوية العلوية)، يوم 22 ديسمبر 2019

ويذهب اليه عبد الله حمودي في كتابه الشيخ والمريد أن كل التضرعات وممارسات التقرب لا تجدي بدون معونة الشيخ الحي، فالاستجارة به في خضوع سابقة وتتصدر باقي الشروط1.

وهنا يكمن مذهب اللا–نقد والطاعة المطلقة للشيخ، فهو كالميت في يد المسل ومما يعتمدون فيي ذلك قول القشيري في رسالته"قبول قلوب المشايخ للمريد أصدق شاهد لسعادته، ومن خذل بترك حرمة الشيوخ فقد أظهر رقم شقاوته"2. شيخ الطريقة ويسمى ايضا خليفة الورد ومولى الطريقة وهو حامل البركة التي عرفها بعضهم بأنها الكثرة والعندية والقناعة المعنوية وهو الذي يرث امام الطريقة أو المؤسس لها، وهو من يعين خليفته ومقدميه ويمنح الاجازات، وبل "يعتبر عند البعض ظل الله في الارض والنائب عنه في نظر البعض، وعلى (الاخوان، الاتباع، المريدين، الفقراء.) الطاعة المطلقة"3. ما وجب التنويه اليه هو أن العقيدة في الشيخ تختلف من طريقة لأخرى؛ اذ ليس كل الطرق الصوفية تضفي صفة القداسة المطلقة على الشيخ، كما يلزم بعض الشيوخ أبناء طريقته في حضراتهم أو مسيراتهم اذ تجدهم وحدة واحدة في الملبس والحركة والذوق، وبعض شيوخ الطرق يترك هامش من الحرية في المسائل الدنيوية ويكتفي بالجوانب الروحية _الدلالة على الله_ وهو مذهب الشيخ العلوي حسب ما لمسته.

تتمظهر عقيدة الشيخ حيا في أشكال وطقوس مختلفة كالحب والتقرب والامتثال، وبعد وفاته في بناء القباب والاضرحة والأحجار؛ لأن العلاقة بين الشيخ والمريد هي من نوع خاص وشديد الخصوصية تقوم أساسا على التسليم بتفرده والطاعة والاعتقاد في علمه الظاهر والباطن، وأنه أهل لفهم نفس المريد وعلاجها وترقيتها وتزكيتها، كل هذا دون أن تكون لهذه العلاقة أية مصلحة إلا الرغبة في الفتح والقرب الإلهي، بل يمكنني القول إن الشيخ عند الصوفية عموما أهم من كل النصوص.

علاقات القرابة والتوريث والنسب الشريف: يستند شيوخ الطرق الصوفية في شرعية توريث الطريقة للأبناء وانتقالها من الأب إلى الإبن، لبعض النصوص القرآنية وتوظيفها في هذا المضمار،

1 – عبد الله، حمودي، **الشيخ والمريد** ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط**4**، **2010**، ص122

2 – محمد حاج عيسى، مرجع سبق ذكره.

3 – أبو القاسم، سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي (1830–1854)**، **ج4**، مرجع سبق ذكره، ص11

بل من المتصوفة والطرق الصوفية من يدعي ويؤكد أنه ينتسب إلى الرسول (ص)، فالنسب الشريف قضية مركزية وذات أهمية بالغة في الثقافة الصوفية يتوقف عليها انتشار الطريقة، كما يترتب عليها تحقيق البعد الاعتقادي والقدسي لشيخ الطريقة.

ينتمي قائدها التنظيمي–العرفاني غالبا إلى نفس العائلة ولا تنتقل القيادة إلا بين أفراد العائلة من الأب إلى الإبن أو أحد أفراد العائلة المقربين وفق منطق الاصطفاء، وهذا التقليد الثقافي الاجتماعي السائد حرم الزوايا في كثير من الأحيان من الطاقات التي تمكنها من تجديدها من الداخل، وأورثها في الكثير من الأحيان الجمود التنظيمي والفكري، تستند الزاوية في إنشائها إلى أصول الشيخ أو الصالح والذي على أساسه حظي هؤلاء على مر التاريخ بمكانة رفيعة داخل المجتمع. يقر بهذا البعد الشيخ محمد بن سليمان الجزولي أحد كبار شيوخ الطريقة الجازولية الشاذلية "ليس العزيز من تعزز بالقبيلة وحب الجاه، إنما العزيز من تعزز بالشرف والنسب، وأنا شريف في النسب، جدي رسول الله وأنا أقرب إليه من كل ما خلق"1. عادة تسمى السلسلة الذهبية المتصلة الى بيت النبوة وهي موجودة فوق قبور شيوخ الزاوية العلاوية بتجديث بمدينة مستغانم.

للتوريث تأثير سلبي، فمشيخة الطريقة التي يوصي بها الشيخ عندما يحين أجل وفاته لأحد أبناءه أو مقاديمه المنتسبين، كثيرا ما يجعل الطريقة تذهب للإضمحلال أو الضعف نتيجة أسباب تعود للشيخ الجديد في سعيه للإستقلال بطريقته أو كنتيجة لصراع المقاديم والأتباع على من هو الأحق بالخلافة2. وهنا يكمن سبب تعدد الطرق الصوفية، لأن نوازع القيادة الخاملة والمضمرة ابان حياة الشيخ نظرا لطبيعة السلطة المحتكرة من طرفه تظهر بعد وفاته فيحصل الاستقلال والسعي لتأسيس طريقة جديدة.

السلطة والطرق الصوفية: تستند مرجعية سلطة المتصوفة، على تلكم القيم الروحية –اللادنية – التي استندوا اليها في مذهبهم، وصنعت مكانتهم في المجتمع، وجعلت منهم قوة لا يستهان بها،

1 – https://bit.ly/3k2kye4

2 – محمد الصالح، ايت علجت، **صحف التصوف الجزائرية (1920–1955)**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2001، ص35

وسلطة كاريزمية لا يقوى أحد في بعض الأحيان على مجابهتها أو النيل منها. تستند سلطة الولى الى الايمان الراسخ لدى مريديه بقداسته، ووجاهته، وهيبته، يمكننا تحديد هذه الأطر في كل من الولاية، العصمة، الكرامة والشفاعة.

الولاية هي جوهر القيم الصوفية، والنقطة المركزية التي يستند عليها البقية (العصمة، الكرامة، الشفاعة)، ومحور القيادة الدينية والدنيوية "فالتصوف والولاية أمران لا يفترقان، وبغير الولاية لا يوجد تصوف"1. تشتمل الولاية الصوفية على عناصر سلبية وأخرى إيجابية في ذات الوقت، قد يكون الزهد في الحياة التي يتبناه يعني الانسحاب وقد يعني التمرد خاصة وأن للرمز والرمزية مكانة خاصة في الخطاب الصوفي. قد يكون الصوفي خاضعا خانعا متعاطيا مع السلطة الزمانية السياسية حتى ولو كانت جائرة، وقد تكون ولايته مقلقة لهذه السلطة، ذلك لأن ثورته هي ثورة للمريدين وخضوعه هو خضوع للمريدين والفقراء والمحبين.

المطلب الثالث: العلاوية بين التجديد والتقليد قيميا وتنظيما

قبل الغوص في تحليل خطاب الزاوية العلاوية بين المحافظة والتجديد وجب الاشارة الى ما يؤكده مانويل شابري Manuel Chabry أنه في 1909 السنة التي تولى فيها أحمد بن مصطفى العلاوي مشيخة الطريقة الشاذلية الدرقاوية خلفا لشيخه محمد البوزيدي كان عدد المريدين في حدود الالف، لكن تزايد عدد الاتباع باضطراد ففي احدى زيارته وصل 14000 داخل الجزائر فقط. حسب بعض الدوائر الاستعمارية التي من المؤكد كانت تراقبه. يبرز هذا المؤرخ المتخصص في الطرق الصوفية والطريقة العلاوية بالخصوص، نقطة غاية في الأهمية أن رحلة الشيخ العلاوي الى تركيا ولقاءاته مع الكثير من العلماء المسلمين في المشرق، وما شاهده من نقاشات وصراعات جراء سقوط الخلافة كانت لحظة مفصلية في حياته الروحية والفكرية، تشكل بمقتضاها مشروعه الإصلاحي الذي يجمع بين المحافظة –التي ترتكز على البعد الروحاني والعرفاني للإسلام الذي كان سائدا في المنطقة المغاربية على أوسع نطاق– والتجديد القائم على الحوار والتفاعل مع الآخر

1 – ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**، ترجمة أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة، 236القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص:20-21

قصد استقطاب بعض النخب من المفكرين والصحافيين ليستفيد منهم في فهم أسباب النهضة الأوروبية الحديثة.

تثير قضية التسمية الطريقة بالشاذلية الدرقاوية العلاوية لربط المشرق "الشاذلية" بالمغرب "الدقاوية" والتي ترتبط بالسلسلة الذهبية الى النبي (ص)، في محاولة منه لربط الامة الإسلامية في محاولته الإحيائية، زد عليها عوامل أخرى حولت طريقته وفي ظرف وجيز الى طريقة عالمية. الشيخ العلاوي رغم ما يقال عنه انه امي ولا يحسن القراءة والكتابة من طرف خصومه، الا انه ليس مجرد صوفي بسيط يسعى لزعامة محلية ويزرع الروحانيات في اتباعه، بل هو شخص امتلك رؤية وتصور معزز بخطاب جمع فيه الاصالة والمعاصرة وحوله الى مشروع اجتماعي مستفيدا مما قدمته المدنية الحديثة التي طالما دعا الطرق الصوفية الى تبنى منتجاتها كقيم مادية ومعنوية التي لا تتعارض جوهر القيم الإسلامية. وهو ما سنحاول فحصه ما جدده وما أبقى عليه.

الجوانب التقليدية في الطريقة: أبقي الشيخ على الوسائل التقليدية التي تصقل وتهذب شخصية الفرد، وتصهره داخل البنية الروحية للطريقة كالأوراد والمذكرات والدروس المسجدية والسياحة الروحية، كما أخذها أحمد بن مصطفى العلاوي عن شيخه البوزيدي، يروي ذلك عن نفسه أنه لازمه ملازمة الخادم المطيع، فعينه مقدما على الفقراء، هي رتبة في النظام الهيكلي للطريقة دون مرتبة الشيخ، الا أن صاحبها مؤهل أن يكون أحد أعيانها وله صفة تمثيل الشيخ في بلدته أو وطنه، ولها وظيفة روحية أخذ العهد من الاتباع الجدد وتلقينهم الاوراد وادخالهم الخلوة1.

حافظ على الاعمال الجماعية تلك الاحتفالات الموسمية الكبيرة التي لها ادوار اجتماعية كالتضامن والتقارب والتغافر والاشتراك في التراث والعادات والتقاليد وانشاد الاناشيد والاغاني الدينية، لها اسماء على غرار الوعدة، الحضرة والزردة2. هذه الأنشطة والطقوس والمراسم اما أن تكون في المناطق التي يتواجد بها فروع للطريقة حسب المواسم أو يومية على غرار الاذكار وكانت

1 – ناصر الدين موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص73

2 – أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي (1830–1854)، ج4**، مرجع سبق ذكره، ص:11-12

تقيمها الزاوية الام في مقرها العام في مدينة مستغانم، وتقام لمدة سبعة أيام حسب ما روى مقدم الطريقة بمناسبة المولد النبوي الشريف حيث تقام احتفالات عامة يحضرها مقدمي والطريقة ومريديها من داخل وخارج الوطن تنشد فيها الاناشيد وتتلى فيها الاذكار.

البعد الباطني في تولي مشيخة الطريقة تنظيميا: حسم البعد الباطني في كثير من الأحيان تولي مشيخة الطريقة العلاوية، أكد الشيخ المؤسس في غير ما موضع أنه كان زاهد في تولي مقام الارشاد ولا يستحق ذلك الموقع القيادي الروحي داخل التنظيم وانما تحقيق لإرادة الله مؤكدا أن "أكثر الفقراء ظهرت لهم كرامات أفادتهم الرسوخ في الطريق والتعظيم لجنابنا...فضلا عن المرائي التي يتعذر حصرها"1. ويتحدث عنه مريدوه وعلى رأسهم عدة بن تونس خليفته من بعده على أن باطن بن عليوة إستنار بما حصل له من فتح رباني على يدي شيخه حتى كاد أن يغيبه عن بشريته، والداعي الى ذلك أمر غيبي. ومما يرويه عنه تلميذه وصهره وخليفته عدة بن تونس أنه كان يردد "كان يهجم على قلبي فيمنعني من أن أجول في غير العلويات، وتارة يأخذ بمجامع قلبي الى مقتضى الذات المقدس، وكانت الواردات والمعارف تترادف علي في كل مقام بما لا تسعه الافهام"2. يظهر من اللغة المستخدمة بأنه يشبه نفسه بما حصل للنبي (ص)، عند اول لقاءه جبريل وهو في غار حراء مع عدم ادعاء النبوة، ويعلن أن ما حصل معه يتجاوز "الافهام" لا يخضع للتفسير العقلاني، خاصة وأنه لم يكن معروف عنه العلم الشرعي، بل يعلن الشيخ العلاوي في غير ما موضع أنه ليس بالفقيه بالمعنى المتعارف عليه في علوم الشريعة.

ظهر الحسم الباطني في تولي المشيخة بعد وفاة الشيخ حمو البوزيدي مباشرة، نظرا لبوادر الخلاف التي كانت تلوح بين الأتباع والمقاديم، بل وصلت حد الإفتراق كما حصل مع محمد بن يلس التلمساني الذي سافر الى سوريا بعد حسم الخلاف لمصلحة الشيخ العلاوي عبر تدخل صديقه بن عودة بن سليمان، على وجوب التريث اسبوعا ومعاودة اللقاء؛ لأن منصب المشيخة ليس

1 – أحمد بن مصطفى العلوي، **المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 2**، المطبعة العلوية، مستغانم، الجزائر، 1994 ص:225-226

2 –ناصر الدين موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص71

لتولي رئاسة قبيلة أوتولي ملك أوقيادة جيش أوغير ذلك من المناصب الدنيوية1. وفعلا حسمت المسألة عبر المرأي (أنظر الملحق رقم 1).

دامت تلك الخلافات والنزاعات والمناكفات بين المقاديم والمريدين الرافضين لتوليه المشيخة لسنوات طويلة، يذكر عدة بن تونس ما واجهه الشيخ العلاوي من معارضة شديدة، إثر إعلانه عن تأسيس طريقته عام 1914 وأنه أصبح محسودا من معاصريه، ومغبوطا من إخوانه، إلا من جددوا العهد به، وهم يومئذ لا يتجاوزون عدد الحواريين2. مؤكدا أنه لم يأبه بهم ولا بالعراقيل ومضى في مشروعه وتمكن من وضع أسس زاويته بتيجديت عام 1914، على أرض كان قد اشتراها له أتباعه عام 1912. ظهر الصراع مرة أخرى بعد وفاة الشيخ المؤسس وتولي عدة بن تونس الخلافة ما اضطره للدخول في معركة قضائية عبر اثبات بنوته بالتبني (الملحق رقم 2و3) وأحقيته في وراثة الطريقة واسترداد أوقافها وممتلكاتها وعبر معركة طويلة في المحاكم. عموما تولي المشيخة في الطرق الصوفية هو أقرب الى النبوة من دون وحي أو بالأحرى تعويض الوحي بالكرامة والعلم اللدني والذي لا يمكن اخضاعه للتفسير والتحليل العقلي، بل هو علم قلبي أساسه الذوق كما يقول أهل التصوف.

البيعة والهراركية: البيعة هي ثقافة عامة لدى الطرق الصوفية، تستمد شرعيتها ومشروعيتها مما قام به الصحابة مع النبي (ص)، هي عهد بلا عهدة أو اعلان ولاء تام وطاعة بدون توقيت يحكمها، وعادة تكون لمن تم توريثه المشيخة، أو كما هي في حالتنا هنا أقرب المقربين اليه، كما أن الهراركية والسلمية داخل كل الطرق الصوفية هي صفة لازمة حيث "يعين الشيخ المقاديم في البلدان التي يتواجد فيها الاتباع من الرجال والنساء ويقوم دورهم على تمثيل الشيخ في مناطقهم3. يقوم هؤلاء المقدمون بخدمة الطريقة ومريديها على الدوام، ويعلمونهم وينقلون إليهم التعاليم الباطنية

1 – ناصر الدين، موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص82

2 – عدة، بن تونس، الروضة السنية، ط 1، المطبعة العلوية، مستغانم، الجزائر، ب.س.ن، ص 29

3 – ناصر الدين موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص109

* انظر الملحق رقم الإجازة العلوية الشاذلية (لمحمد بن خليفة المدني المديوني)

والظاهرية1. وتعطى لهم إجازة خاصة بذلك (الملحق رقم 4). يمكننا وصفها بالتنظيمات الرأسية الاستشارية لأن دور المقاديم هو التمثيل وتقديم المشورة ويبقى القرار في يد الشيخ.

الطاعة والتوريث كثقافة: الطاعة المطلقة هي حق مطلق للشيخ، لا ينازعه فيه أحد، بل حتى لقب الشيخ لا يطلق الا على شيخ الطريقة فقط*، يرى الشيخ العلاوي ان"للتصوف الحق خمسة اركان "الصدق، المحبة، التعظيم، الامتثال، التسليم"2. فالصدق والمحبة والتعظيم والامتثال والتسليم المقصود بها للشيخ وعدم معارضته في المنشط والمكره وبلا نقاش أو جدال إلا في حدود ما يسمح به هو، بل رفع الصوت في حضرته من المكاره الكبرى التي وجب تجنبها. طاعة الشيخ عند الطرق الصوفية هو من طاعة الله ورسوله والتمرد أو الرفض هو ابتداع يحارب بكل الوسائل، والزاوية العلاوية لا تخرج عن هذا المنهج والأسلوب في التسيير.

تولدت صراعات تنظيمية على خلافة الشيخ، داخل الطريقة العلاوية نظرا لعدم وجود آليات واضحة لانتقال المشيخة خاصة وأن الشيخ لم تكن ذرية من صلبه ترث تراثه، وهو ما حصل مرتين في تاريخ الطريقة، منها ما كان الشيخ البوزيدي طريح فراش المرض الاخير وخاصة أن ابن عليوة كان مقربا جدا منه، وكان الغالبية لا يروق لها أن يتولى الخلافة 3، وحصل هذا فيما بعد بين الشيخ عدة بن تونس وأتباع الطريقة العلاوية عند وفاة الشيخ المؤسس "ففي وصية الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي كتبها سنة 1929 قام بتعيين عدة بن تونس مسيرا للزاوية العلاوية مع بقية الأملاك تحت رقابة السيدين بن زفيطة عبد القادر وبن سماعين، لكنه قام بتعديلها بعد رجوعه من الحج في 31سبتمبر 1931، حيث عين عدة بن تونس مسيرا للحبس دون رقيب وأنزله منزلة ابن صلب4.(ينظر للملحق رقم3) .عبر وثيقة التبني قام بمقتضاها عدة بن تونس

1 – ناصر الدين، موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص82

* نبهني الى ذلك المكلف بالإعلام السيد بن شكشو إسماعيل على مستوى مقر جمعية مؤسسة جنة العارف في احدى زيارتي اليها ان الشيخ في الطريقة هو خالد بن تونس فقط ويبدو أنه من المحظورات إطلاق هذا اللقب على غيره.

2 –ناصر الدين، موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص241

3 – ناصر الدين، موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص76

4 – ناصر الدين، موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص173

بمقضاة من حاولوا منازعته مشيخة الطريقة، وكانت وثيقة التبني مهمة جدا في استصدار حكم قضائي يبيح له تسيير حبوس الطريقة باعتباره وريث شرعي. هذه ليست خاصة بالطريقة العلاوية بل هي حالة عامة، فالطرق الصوفية هي أقرب الى الملكيات الخاصة التي يتوارثها الأبناء عن الإباء ومن لا يقبل عادة ينشق أو ينسحب ويؤسس زاوية جديدة.

التمويل والتسيير في الطريقة: شيخ الزاوية هو المسؤول المباشر على زاويته، وهو صاحب الحل والعقد فيها وكلمته في تسيير الزاوية وتجهيزها لا ترد، فهو صاحب والزاوية ومالكها، سواء كان المؤسس أو أبناءه أو أحفاده. الاموال التي تدخل الى الزاوية تذهب الى الشيخ يتصرف فيها بدون محاسبة أو مراقبة، ويضع لها القواعد التي يراها مناسبة لتسييرها وهي عبارة عن مجموعة من التقاليد والعادات والأعراف السائدة والمتوارثة1. ففي المناطق الشمالية من الجزائر، تعتمد الزوايا من ناحية التمويل على التبرعات والهدايا التي يتلقاها الشيخ أو من يمثلونه في مناطقهم من أفراد المجتمع، والزكاة المفروضة شرعا والاوقاف التي يوقفها عليها أهل البر والاحسان، تتمثل في الأراضي الزراعية وحقول الاشجار المثمرة، والاغلال كالتين والزيتون والخروب والمحلات التجارية، والحمامات المعدنية في الارياف وكان طلبة الزوايا يتولون فلاحة أراضي الزاوية2. تسعى دوما الطرق الصوفية الى تحقيق الاستقلالية المالية لتجنب الضغوط الخارجية مهما كان نوعها.

الجوانب التجديدية في الطريقة : الحركة الاصلاحية الجزائرية لا يمكن أن تفهم أو تقدر دون الإشارة العمل الذي قام به الشيخ أحمد بن مصطفى ابن عليوة، بعد الحرب – يقصد الحرب العالمية الاولى- عاد الى الجزائر وشرع في حملة واسعة لبث أفكاره ، فأوجد له جريدة البلاغ الجزائري ، التي كانت من أكثر الجرائد الاسبوعية انتشارا في ذلك الوقت ... يسمى أوغسطين بيرك ابن عليوة "مبشرا حديثا" يجمع الى الثقافة الاسلامية الانضباط الاوروبي3، كان نموذجا للمرابط العصري المساير للتطور ميالا للمصالحة بل ان سعيه للمصالحة شكل احد أهم ركائز

1 – عبد العزيز، شهبي، **الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر**، دار الغرب للنشر والتوزيع ،2007، ص58

2 – المرجع نفسه، ص53

3 –أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية (1900–1930) ج2**، مرجع سبق ذكره، ص394

مشروعه الإصلاحي الرامي لحفظ دين الامة 1. الرؤية التجديدية في خطابه السلمي تجاه الجميع تظهر في الترويج في مركزية الانسان بوصفه خليفة لله وجب تكريمه واحترامه واعطاءه حقوقه وحفظ حرياته وأن ما تحقق عبر التراكم المعرفي الإنساني يدخل ضمن ما يصطلح عليه بالحقيقة المحمدية الممتدة قبل ميلاد النبي محمد (ص) وما بعد وفاته وأن العالم لم يوجد الا من أجله.

تعتمد الزاوية العلاوية كتنظيم اجتماعي ديني رأسي على مركزية الفاعل الرئيسي فابن عليوة هو المفكر والمؤسس والمنظم، وكان عصريا من حيث الوسائل التي اتبعها في نشر أفكاره وتصورته، فقد واكب أحدث التقنيات العلمية والمعرفية في عصره، وعرف كيف يستخدمها ليستفيد منها في أعماله المتعددة، فكان من الأوائل الذين اشتروا السيارة وربط بيته بشبكة الكهرباء والهاتف ومارس الانفتاح مع محيطه الاجتماعي وربط علاقات مع الجميع2. تمحور خطابه بالخصوص على أن التشبث بكل ما هو قديم وأصيل فقط هو تكلس وسلبية، والانتقال المطلق الى ما هو ضده هو تبعية وضعف3. سعى لإصلاح الطرق الصوفية من الداخل "الدفاع عن الزاويا والطرق الصوفية التي تتبنى في تربيتها للمريدين على اختلاف طباقاتهم الدينية والعلمية وتدعوهم للعمل بكتاب الله وسنة رسول الله (ص)، كما انها لا تنكر أن هناك زاويا غير شرعية شوهت وجه الاسلام وادخلت في الدين ما ليس منه بخزعبلاتها واباطيلها التي صيرتها أضحوكة4.بل كان ناقدا شديدا عليهم بطريقة محترمة ومؤدبة راجيا ففي ذلك كسب ودهم للعمل بعد ذلك على اصلاحهم وتغييرهم من الداخل.

تطورت الطريقة العلاوية بمرور الوقت مع التزايد المضطرد للمريدين من تنظيم تقليدي الى حزب ديني يشمل الطائفة العلاوية التي يرأسه ابن عليوة الذي تجرد لخدمته وخدمة الطريقة متجردون من الخاصة والعامة، كما كان له مجلس استشاري يساعده في تسيير شؤونها يتمثل في أتباعه من منطقة

1 -Augustine. Berque **"Un Mystique Moderniste**." *Revue Afriquaine*. 1936.. p692-693

2 – ناصر الدين، موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص297

3 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص293

4 – أحمد الشاذلي، هل ذي الزاويا أسست لمناكر، البلاغ الجزائري، العدد: 270، 9سبتمبر 1932

مستغانم في الامور الطارئة، ويتسع أحيانا ليشمل الى جانب كتابه كبار المقدمين والدعاة والمذكرين وأعيان الطريق القائمين على خدمتها ماديا ومعنويا ...و له برنامج اصلاحي قائم على عدم التدخل في السياسة، والاخوة الاسلامية، واحياء السنة ومحاربة البدع1. هذا لا يمنع من المحافظة على خصوصياتها كطريقة صوفية، لكن هذا ليس بالجديد فقد كانت شريكا فاعلا في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ولكن غلبت النظرة الأحادية داخل الجمعية جعلها تخرج أو يتم إخراجها منها، لتتجه مع من تم استبعادهم من جمعية العلماء الى تأسيسي جمعية علماء السنة الجزائريين، برئاسة المولود بن الصديق الحافظي وأصدروا صحفا وجرائد على غرار الإخلاص 14ديسمبر 1932، والمعيار 18ديسمبر 1938.2

تبدو النظرة الشمولية للإصلاح للشيخ المؤسس، ما جعله يطرق أبواب النواب وموظفي المساجد والعلماء، وكذا رجال التعليم والقضاء والإفتاء وشيوخ الزوايا والطرق الصوفية وأن الإصلاح كما يراه لا تجنى ثمرته ولا تتحقق عوائده إلا إذا دخلنا عليه من أبواب متفرقة وطرقناه من نقط متعددة3. كان بن عليوة داعية للتجميع والتنظيم وسعيه في هذا المجال تبدو في كل اهتماماته، بل مثلت جوهر المشروع العلاوي سواء مع الإصلاحيين أو مع الطرقيين، داخليا وخارجيا كما هو بالنسبة لتأسيس المجلس الأعلى للزاويا والطرق الصوفية على المستوى المغاربي برئاسة سعيد الكتاني (انظر الملحق رقم5).

مما يحسب للطريقة العلاوية في خطابها الإصلاحي تفطنها لقضية المرأة، ودورها الاجتماعي والتربوي ولذلك أدخلتها لأول مرة في تاريخ الطرق الصوفية كمقدم وهو مقام كان معروف انه ذكوري بامتياز، كما تم قبول البيعة من النساء كمقدمات للزاوية، ويمكننا ان نذكر منهم، فاطمة بن محمد طه البوزيدي من قرية سيدي خطاب كانت مقدمة لزاوية الشيخ سيدي حمو بمستغانم4.

1 – ناصر الدين موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص111

2 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص:281-283

3 – البلاغ الجزائري، **الإصلاح والمصلحون**، العدد: 42، مستغانم، 28أكتوبر 1927

4 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص252

ومما أكده لي المقدم الحالي للطريقة بمستغانم أن المزاوجة بين الذكور والاناث شرط لازم ففي كل ولاية بها مقدم الا وبها مقدمة معه، وذكر لي أن عدد مقاديم الطريقة في الجزائر حاليا 15ذكرا يوازيهم نفس العدد من الاناث1.

التجديد في التنظيم والتسيير : أهم ما قام به الشيخ العلاوي تنظيميا، هو تحويل الزاوية (الطريقة) من تنظيم ديني مغلق على المريدين والاتباع والفقراء، الى تنظيم اجتماعي مدني مفتوح على العالم الخارجي بدون استثناء، وهذا منذ اول يوم بعد عودته الشيخ من دار الخلافة، مذكرا بوجوب التبليغ بالوديعة التي يرى أنهم مؤتمنون عليها وليس اخفاءها لأن فيها نفع لأخوتنا من بني آدام2.الانفتاح على المجتمع والمساهمة في حل مشاكله، والتواصل مع نخبه والعمل على جلب كل نافع، وتقديم النصح له ومساعدته على النهوض عبر تجميع القوى الخيرة على مشروع إصلاحي يراعي قيمه وهويته.

الاصلاح الذي عمدت اليه الطريقة العلاوية تنظيميا ، أدخلت بعض خصائص التنظيمات الحديثة، كاستحداث مجلس استشاري من الحكماء اذ لا يعين الشيخ خليفته، بل يتولى ذلك مجلس حكمائها الذي ينعقد مباشرة بعد وفاة الشيخ، حيث يختلي أعيان الطريقة، يتعبدون ويتنسكون ويتأملون، ويتلقى كل واحد منهم إشارة من العالم العلوي، إما عبر رؤيا وإما عبر إلهام وعند استقرار آرائهم، يقومون بمصافحة الشيخ المعين، وتسليمه السبحة، لتجديد العهد، والبيعة على مواصلة السير وفي طريقة الاستخلاف هاته، عملا بوصية حمو البوزيدي"ما أنا إلا مستأجر، عند وفاتي أرد المفتاح للملك الذي يمنحه لمن يشاء"3. والذي لم يستخلف أحد من بعده كما ذكرنا من قبل، بل ترك الامر للمريدين يقدمون من يشاؤون للمشيخة

ذكر لي مقدم الزاوية العلاوية بمستغانم خلال مقابلة معه أن دور شيخ الطريقة ينحصر فقط في المذكرات وتقديم الاوراد الخاصة والاذكار الروحية، اما امور التنظيم والتسيير فهي من صلاحيات

1 – مقابلة مع السيد: مولاي بن تونس يوم 2021/11/24، مقدم الطريقة العلاوية بمستغانم والأمين العام لجمعية مؤسسة العارف.

2 – ناصر الدين موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص103

3 – يوسف توفيق، **الحضرة في التصوف الشعبي: الزاوية العلاوية أنموذجا**، فصلية الثقافة الشعبية، البحرين العدد: 19، 2012.

المقاديم ومجلس الحكماء والمنتسبين وأن الرأي الذي يتم الاخذ به يتم تدواله ومناقشته باستفاضة حتى يقع التوافق والاجماع على رأي موحد1. وهي أقرب للعلمنة التنظيمية عبر فصل ما هو روحي عما هو تنظيمي ودنيوي فمثلا الملتقيات والمحاصرات والندوات التي تعقدها الزاوية، تتم باقتراح من الأكاديميين والباحثين المحبين والمتعاطفين مع الطريقة ولا اشتراطات من طرف شيخ الطريقة الا الالتزام بالمبادئ والقيم التي تأسست بمقتضاها الطريقة.

التجديد الفقهي: خطاب الزاوية العلاوية مليء بالمطالبات بتجديد الفقه الإسلامي خاصة في القضايا المعاصرة تصل حد كسر الطابوهات، على كل المستوياتالسياسي والاقتصادي والاجتماعي، وترى أن الفقه يعتبر اجتهاد بشري مستعينا بفهم النص، والذي صنع كله ووضعت أصوله في القرون الهجرية الاولى من التاريخ الإسلامي وجب تجديده وفق مقتضيات العصر وماتفرضه الحياة الاجتماعية، وسنرى ذلك في موقفها من حقوق الانسان والحريات العامة مثلا.

التجديد في الوسائل: من الجوانب التجديدية التي أدخلت على الطريقة، استعمال الشيخ المؤسس ومن جاء بعده، للوسائل حديثة في نشر افكاره ورؤيته للإصلاح الاجتماعي والسياسي والدفاع عن التصوف، كالصحف والجمعيات والمؤسسات الاجتماعية والخيرية ما ساعدها على الانتشار الواسع والسريع داخل القطر الجزائري وحتى خارجه2.

المبحث الثاني: القيم الديمقراطية والقريبة منها في الخطاب النصي العلاوي

المطلب الأول: الأنسنة، المواطنة، التعددية والمجتمع المدني

الانسنة والمواطنة والهوية: كما ذكرنا أنفا فان فلسفة الشيخ ونظرته هي رؤية مركزية داخل الطريقة الصوفية، ومن هنا يمكننا نحكم على الطريقة من خلال تصرفاته وكتاباته، وبالنسبة للطريقة العلاوية فان الشيخ المؤسس يقول عنه معاصروه أنه كان رجلا عصريا بامتياز، فقد واكب أحدث التقنيات العلمية والمعرفية في عصره، وعرف كيف يستخدمها ليستفيد منها في أعماله المتعددة،

1 – مقابلة مسجلة مع السيد مولاي ادريس بن تونس، يوم 2021/11/24، بمقر مؤسسة ألف، التابعة للزاوية العلاوية

2 –عبد العزيز شهبي، مرجع سبق ذكره، ص155

فكان من الأوائل الذين اشتروا السيارة وربط بيته بشبكة الكهرباء والهاتف ...مارس التفتح على أوسع مدى1.

تميز خطاب الشيخ المؤسس بالأنسنة والانفتاح على كل الطوائف والفئات من الأهالي والمعمرين جاعلا الانسان قيمة ثابتة ومرجعية، بغض النظر عن أصله ودياناته وجنسيته، وهذا يعكس جزئيا رد فعل على الوضع الاجتماعي من حوله، مع المحافظة على المعتقدات والشرائع الاسلامية ومواجهة الحركات التبشيرية والأيديولوجيات التي بدأت تتغلغل داخل أوساط الطبقات المتعلمة نسبيا في اوساط الأهالي. حافظت الطريقة على نفس الخطاب عبر عنه كل شيوخها من بعده. عبر خالد بن تونس على هذا الأساس الفكري المرجعي بقوله "على المريد ان لا يكتفى بالقيام بمجاهدة نفسه، بل عليه كذلك أن يخدم الإنسانية وأن يكون شاهدا على الحقيقة الربانية".2 تبدو هذه الرؤية الإصلاحية الإنسانية جلية في مواقف وجهود الطريقة عبر كل النصوص والأنشطة والمبادرات التي تعمل عليها سواء بشكل فردي أو مع تنظيمات أخرى.

نجد ملفوظتي المجتمع الإنساني والحقوق الانسانية3 من أكثر الملفوظات شيوعا في خطاب الزاوية، والتي تحيلنا إلى التعددية الدينية والإثنية والطائفية والعرقية، وبالضرورة إلى القيم والعقائد السياسية وتأكيده الوظيفة التي يؤديها الفرد تجاه بيئته المجتمعية، وتشبيه ذلك بدور العضو في بدنه الذي نجده في مقالات الشيخ المؤسس أحمد العلوي4.مع التأكيد على ان الخطاب الإسلامي الصوفي عموما تميز عن غيره من الخطابات (الفلسفي، الكلامي، الفقهي) بتكريسه لمفهومي الإنسانية والعالمية منذ نشأته، الا أن الطريقة العلاوية روجت له بأحدث الوسائل التقنية وركزت على مركزية الانسان والعقل5.

---

1 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص297

2– خالد بن تونس، **التصوف قلب الإسلام**، دار الجيل، ترجمة معهد ألف، ط1، 2005، ص71.

3 – أحمد، بن مصطفى العلاوي، **الابحاث العلاوية في الفلسفة الاسلامية**ACHEVE ، DE L'IMPERMERIE B.M APARIS D'IMPRIER EN JUILLET 1984، ص:11-12

4 – المرجع نفسه، ص8

5 – محمد، زياني، **فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجا)**، دار E_kutub، لندن، 2017، ص:154-155

كانت رؤية الشيخ المؤسس انسانية بامتياز ولهذا نجده يرفض الاساس القومي للدولة وللقومية العربية التي نشأت في المشرق العربي، ونظر اليها بعين التوجس والريبة ان هي انتقلت للمنطقة المغاربية. معتبرا القومية العربية القائمة على الأساس العرقي وهو ما تفرسه في الاخون المشارقة من جهة شغفهم بالمدنية الغربية ويعني بها انتشار الخطاب العروبي في المشرق، فخشينا أن يأخذوها بأجمعها على ماهي عليه فتضرهم بقدر ما تنفعهم1. مما أكده لي مقدم الزاوية العلاوية بمستغانم في مقابلة2 أن كل من الشيخ احمد بن مصطفى العلاوي والشيخ عدة بن تونس كان ضد التكتل على أساس عرقي (الجامعة العربية)؛ لأن تعداد العرب من المسلمين ككل لا يمثل الا 20% . بالمقابل نجدهم يمجدون الجامعة الإسلامية، اذ هناك الكثير من المقالات التي شنت البلاغ الجزائري ومن قبلها لسان الدين هجوما عنيفا على حركة الكماليين الاتراك وذلك لإطاحتهم بالخلافة الإسلامية3. واعتبروا أن الجامعة الإسلامية كما دعا اليها الافغاني يمكنها أن تكون بديلا للخلافة.

كان داعية تفاعل وتبادل وحوار مع الآخر وأن هذا لن يضر الإسلام في شيئ بل معتبرا ذلك فيه نفع كبير للإسلام أن لا خوف على الاسلام مع بقاء من يفديه من أبنائه الراشدين المهديين ومن يحترمه من إخوانه الأوربيين المستشرقين الذين أبانت لهم إنسانيتهم من آدابه وأخلاقه وتهذيبه وإصلاحه ما ألزمهم محبته واحترامه4. خاطب الطرق الصوفية ودعاهم الى وجوب التطوير والتحديث تنظيميا وقيميا متسائلا في أي كتاب أم في أي سنة وجدتم قانونا يمنع ما يدعو اليه واجب التقدم والنهوض من تعلم الأولاد فنون المدنية والعمران5. وازن في خطابه بين التحديث

1 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص225

2– مقابلة مسجلة مع السيد مولاي ادريس بن تونس، يوم 2021/11/24، بمقر مؤسسة ألف، التابعة للزاوية العلاوية

3 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص260

4 – أحمد، مصطفى بن عليوة، **الدين كفيل بسعادة الدارين**، البلاغ الجزائري، العدد: 68 و69 بتاريخ 04و 11 ماي 1928

5 – المرجع نفسه.

والمحافظة معتبرا ان التشبث بكل ما هو قديم وأصيل تكلس وسلبية، والانتقال المطلق الى ما هو ضده هو تبعية وضعف1.

البعد الهوياتي للمواطنة لدى الزاوية العلاوية: للزوايا دور كبير في ترسيخ البعد الهوياتي للمواطنة، وهي سباقة قبل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين خاصة وأن الاستعمار الفرنسي سعى منذ اول يوم للقضاء على التميز الحضاري للفرد الجزائري، ليتمكن من ادماجه كما أكد ذلك الحاكم العام للجزائر سنة 1932"أنه خلال عشرين عاما القادمة لن يكون للجزائر إله غير المسيح، أما العرب فلن يكونوا رعايا لفرنسا الا إذا أصبحوا مسيحيين جميعا"2. وهو ما شعر به الشيخ العلاوي منذ البدية رغم أن فرنسا تدعي في دستورها وقوانينها العلمانية؛ الا انها في الجزائر ساعدت وساهمت في عمليات التبشير للمسيحية. حاول الشيخ مواجهة ذلك حسب استطاعته والتحذير بالخصوص من الإرساليات البروتستانتية، وله الكثير من الحوارات والنقاشات معهم وتحذير من خطرهم على التماسك الاجتماعي في مواضع أخرى.

اهتمت الزوايا عموما بتدريس اللغة العربية، بل نجحت نجاحا كبيرا في تحقيق هذا المقوم الأساسي من مقومات الشخصية الجزائرية وهو المحافظة على اللغة العربية وتعليم مختلف فنونها من نحو وصرف وبلاغة وأدب، ونشرها بين أبناء الجزائر3. وهو ما يتطابق مع موقف الزاوية العلاوية في موقفها من رفض التجنيس خاصة حين ربطت الإدارة الفرنسية منح الجنسية الفرنسية في مقابل التخلي عن أحكام الشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية وقبولهم الاحتكام للقانون الفرنسي المدني كتب مذكرا أن الوطنية بلا قومية ولا دين أشبه بجسد فاقد الرأس، فإن ذلك نظير من يترك قوميته ودينه4. التفت الشيخ العلاوي للبعد الهوياتي الأمازيغي في المغرب الإسلامي حيث وفي سنة 1930 تحديدا، أي سنة واحدة قبل القرار التاريخي (الفتوى) لجامع الأزهر بترجمة معاني الى

1 – ناصر الدين، موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص293

2 – عبد العزيز، شهي، مرجع سبق ذكره، ص41

3 – عبد العزيز شهي، مرجع سبق ذكره، ص41

4 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص222

لغات أخرى غير العربية، أقر الشيخ العلاوي أنه لا يرى أي مانع من ترجمة معاني القرآن الى الفرنسية أو الامازيغية1.و هو ما جعله يرفض القومية العربية التي اتخذت كإيديولوجيا وانتبه لخطرها ان هي انتشرت في المغرب الإسلامي، ما جعله ينظر بعين الريبة لدعاة القومية العربية التي اقتبسها العرب من الاتراك مثلما أخذها الاتراك من الغرب، وكان يرى أنها وسيلة من وسائل التفرقة. أوحي بعضهم الى بعض كما يقول أسباب تحويل الوجهة عن الرابطة الدينية الى الروابط المذهبية، وهي الخطوة الأولى في السعي وراء انقسام جوهر الامة الإسلامية2.

يربط الشيخ العلاوي بين الوطنية والدين ربطا عضويا، ففي نداء يوجهه الى دعاة الوطن من الايمان (يقصد جمعية العلماء المسلمين)، يقدم أولا عرضا وتحليلا لفكرة الشعار ويرفضه في الاخير معتزا ومعتبرا ان الايمان أسمى من الوطن، فالأوطان عاطفة شريفة تقولون إن محبة الوطن من الإيمان، فهي صحيحة المصدر معقولة المعنى حسبه، ولكنها تأبى الانعكاس محبة الإيمان من الوطن. مشددا على أن طريق الاندماج في قومية غيرنا لا يفيد المستهلكين عزا في دنياهم، أما الآخرة فهي لمن اتقى3. يفصل بطريقة ذكية بين الدولة بمعناها القومي والترابي الحديث والجانب الديني للأفراد، لذلك نجده يرفض التجنيس لأنه كان مرادفا مع الغاء الاحوال الشخصية للمسلمين. وهو هنا يتماهى مع ذلك الشعار العلماني ولو نسبيا الدين لله والوطن للجميع.

الموقف من سقوط الخلافة: كانوا يرون أن الخلافة سبب سقوطها هو أنها أسندت لغير العرب وفي هذا مقال طويل _ لا تصح الخلافة لغير قرشي _ لصاحبه (الزواوي) كما رمز الى اسمه وهو على حلقتين، غير منكر لأفضال الاتراك على الاسلام والمسلمين ومذكرا بمعاداتهم للعرب والعربية في ثنايا المقال ليخلص في الاخير الى أن الخلافة "في قريش لا يعاديهم أحد الا كبه الله في النار، ومن أقنعني ببطلان هذا الحديث أكون له تلميذا"4. يعتبر أن سبب سقوطها هو أنها آلت لغير العرب فلم يقدروها حق قدرها، من هذا

1 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص296

2 –البلاغ الجزائري، **خطر النزعة القومية**، العدد: 27، 08-07-1927

3 – البلاغ الجزائري، **إلى الوطنيين من أبناء ملتنا**، العدد: 57، بتاريخ 10فيفري1928.

4 – البلاغ الجزائري، **الكماليين وما جانوه على تركيا**، العدد 241، 1جانفي 1932

المنطلق دخلت الطريقة العلاوية في مواجهة مع العلمانية الكمالية في تركيا بالخصوص تحويلها لمسجد آيا صوفيا الى كنيسة كما كانت من قبل تعلق جريدة البلاغ نقلا عن مجلة النفح وما يتمحور حوله زيغ الكماليين بإلغائهم قوانين الميراث، زواج المرأة المسلمة بغير المسلم، قتل العلوم الاسلامية في بلادهم، والحمية الاسلامية1. يظهر التركيز في إنتقادته على إلغاء صحيفة الأحوال الشخصية في تركيا الكمالية.

نجده في موضع أخر يرفض تحويل الملكية الى جمهورية ويبدو لي أن هذا الجانب فيه الكثير من سوء الإستيعاب للتغيير الحاصل في تركيا، الخلط بين القيم الجمهورية والإباحية. فأحمد بن مصطفى العلوي وهو يتحدث عن سبب عدم اقامته طويلا في تركيا يعزوه الى ما تفرسه من انقلاب المملكة الى الجمهورية، ومن الجمهورية الى الإباحية2. نظر الشيخ العلاوي للخلافة بوصفها رمز ديني سياسي للمسلمين وجب المحافظة والدفاع عنه، وهي ردة فعل طبيعية لأن الحدث لم يكن سهلا تقبله أو التفريط حاضنة لكل المسلمين ورد فعل الزاوية العلاوية لا يختلف عن المزاج العام حينئذ شعبيا ورسميا.

القبول بالتعددية الثقافية الحزبية، الدينية: الطريقة العلاوية مثلها مثل بقية الطرق الصوفية تعترف وتقبل الآخر مهما كان دينه أو عرقه ولهم في هذا رؤيتهم التي تظهر كثيرا في ثنايا خطابهم. يؤكد هذا المعنى خالد بن تونس على أنه لا يجب التكفير وتحليل الدماء والأعراض والممتلكات، بل مواجهة الوضع بالتعايش وتبادل الأفكار بين مختلف معتنقي الديانات وتقبل الجميع والتعامل معهم كمواطنين3. يكاد خطاب الطريقة العلاوية حاليا يتطابق مع الرؤية الغربية في مجال التعدد والتنوع والاختلاف، بل نجدهم يطالبون بالحرية بالمعنى الإنساني العام ويتبنون فيه كل أو جل القيم الغربية بوصفها قيم إنسانية ويستنكرون أسلوب الوصاية الذي يحاول البعض فرضه على الناس من

1 – أحمد، بن مصطفى العلوي، **الرحلة الى دار الخلافة**، البلاغ الجزائري، العدد:247، 19فيفري 1932

2 – ناصر الدين موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص984

3 – خالد بن تونس، bit.ly/3I29Kqd

خلال الدين1. لشيخ الطريقة العلاوية الحالي انتقادات كبيرة للفقه القديم مطالبا بإعادة قراءة النصوص المرجعية بما يتوافق مع روح العصر، بل نجد خطابه يركز على الجانب الروحاني للإسلام أكثر من غيره. يعتبر أن الإسلام قبل كل شيء، تسليم للإرادة الإلهية وقدسية الحياة. لا ننسى أن الرسالة النبوية، موجهة إلى ضمائر، لها الحرية في أن تعتنقها، أو لا تعتنقها2. كما يلح على وجوب الاعتراف بالتنوع والتعدد الاثني واللغوي والثقافي في الجزائر، وهذا يتطلب الحرية الفكرية والثقافية للتعبير عن جميع بدون رقابة أو فرض لنموذج هوياتي معين3.

يهاجم خالد بن تونس في كل خطاباته الاحادية بشتى صنوفها وطبوعها وأنواعها مؤكدا على المعضلة الحقيقية تكمن في تطرف الفكر الواحد الراكد، الذي عندما يتزعزع ويفقد دينامياته الداخلية، فلا يعد باستطاعته الاستجابة للتحديات والمشاكل التي يطرحها المجتمع يصبح غير متسامح ومشبوه يطارد بلا هوادة4. مما خلصنا اليه من خطاب كل شيوخها أنه لا يوجد حركة أو جماعة اسلامية تضاهيها، في مجال القبول بالتعدد والتنوع وقبول الاختلاف نصا وممارسة وفي أعمق صورها لأنهم مقتنعين أن الاختلاف بين البشر مستندين في ذلك الى رؤية عقدية، فهو آية من آيات الله التي وجب تدبرها والتفكر فيها وليس الغاءها.

المجتمع المدني: اهتمت الطريقة كثيرا بنشر ثقافة انشاء جمعيات المجتمع المدني (دينية، خيرية، اجتماعية، ثقافية، حقوقية)، والترويج لها عبر صفحات جريدة البلاغ الجزائري في الكثير من الاعداد ومنها اقتبسنا نشرها لأخبار وحيثيات انعقاد المؤتمر الثاني لطلبة شمال افريقيا، وتشيد بهم وتعتبرهم نواة الاصلاح وآمال الامم ومحط رحال الجميع، اذ بهم تسعد البلاد ويسري الارشاد بين

1- خالد بن تونس،bit.ly/3I29Kqd .

2 – خالد بن تونس، https://bit.ly/3G69aoW

3- خالد بن تونس https://bit.ly/3WL0Hht

4 – خالد بن تونس،https://bit.ly/3G69aoW .

العباد وتضبط الامور ويترقى الشعب1.بالرغم هؤلاء الطلبة أن يحسبوا كمريدين للطريقة، الا أنها تحثهم وتدعوهم للانتظام والتنظم.

دعت الطريقة الجزائريين الى تنظيم أنفسهم قصد تحقيق مصالحهم وفق ما يتيحه القانون الفرنسي، بل تلوم الجزائريين عبر التساؤل" متى اجتمع المسلمون على نحو تأسيس مدرسة علمية، أو جماعة دينية فعارضتهم الحكومة، بل تأمرهم بنحو ذلك رسميا"2. تعتبر الطريقة أن التقصير في انشاء جمعيات المجتمع المدني الحديثة سببه قلة الوعي به لدى أفراد المجتمع وليس الحكومة الاستعمارية.

خطاب الدعوة الى تأسيس الجمعيات والمنظمات والمقاولات تتباه الطريقة بقوة سواء كانت شريكة فيه ام لا. اذ ساند الشيخ بن عليوة في البداية الحركة الاصلاحية، وتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ثم انضم الى حركة منفصلة عنها وهي جمعية علماء السنة عام 1932، والتي ماتت في نفس فترة وفاة الشيخ عام 1934.3 بسبب ما لحق الكثير والجم الغفير من علماء الامة وفقهاء ها وأعيانها بنادي الترقي يوم 23ماي 1932، اتفق رأيهم على تعيين لجنة تحضيرية يكون أغلبها من أعيان الجزائر وفضلائها تباشر أعمالها من ذلك التاريخ وكان منهم: الشيخ مصطفى حافظ (مدرس بمدرسة جمعية السلام)، الشيخ الرابحي مدرس بمدينة البليدة، الشيخ أحمد لكحل، السيد حدني بن محي الدين مدير البلاغ، السيد كراد خليفة عضوا بالمجلس البلدي، الشيخ التهامي العزي محمد العامل بمحكمة المالكية بالعاصمة4. لنجد في عدد من أخر صحيفة البلاغ نداء عام لخير الجزائر الى العلماء العاملين المخلصين، الى رؤساء الزوايا، بل المعاهد العلمية الاسلامية، الى أعيان البلاد المدافعين عن شرف الاسلام5. وفي احتفال جمعية علماء السنة بمناسبة تصديق الحكومة على هذه الجمعية والموافقة على قانونها الأساسي، قدر المدعويين بأكثر

1 – البلاغ الجزائري، **تغطية لمؤتمر الطلبة المسلمين**، العدد :227، 9سبتمبر 1931

2 – لسان الدين، **مسلمو الجزائر وحالتهم الدينية**، العدد: 5، الجزائر: 30 جانفي 1923

3 – عبد العزيز شهبي، مرجع سبق ذكره، ص156

4 – البلاغ الجزائري، العدد: 257، 3جوان 1932

5 – البلاغ الجزائري، العدد :27، 9سبتمبر 1931

من مئتين وخمسين حسب الصحيفة، منهم الأعضاء الاداريون والشرفيون والاستشاريون والعاملين، وفي صدر المجلس حضرات السادة رئيس الجمعية الاستاذ المولود الحافظي .نائبه الأستاذ الحاج حسن الطرابلسي. أمين المال الشيخ محمد بن قدور الكاتب العام الشيخ محمد المهدي رئيس اللجنة التنفيذية الشيخ يحي الأمين1.بادرت كذالطريقة كذلك مع الكثيرين الى تأسيس المجلس الأعلى للزوايا في شمال افريقيا2 والذي ترأسه الشيخ السعيد الكتاني، ولكن لم يكتب له النجاح مثله مثل جمعية علماء السنة، ربما صعوبة أن يتنازل شيوخ الطرق الصوفية عن امتيازاتهم داخل طرقهم الخاصة

سعت الطريقة في عهد عدة بن تونس، لتأسيس جمعية أو مؤسسة تعنى بالحوار بين الحضارات والديانات والطوائف وتكون بمثابة جسر بين الشرق والغرب، والتي كانت من أفكار الشيخ المؤسس الذي اعتبرها بمثابة جماعة تكون ترجمانا بين أوروبا والمسلمين، فأحمد بن مصطفى العلوي يعتقد ومتيقن القضايا والمسائل التي تفرق بين شعوب أوربا والمسلمين سببها جهل خصوصيات الإسلام3. تجسدت هذه الهيئة بعد وفاته ممثلة في جمعية أحباب الإسلام Association Les Amis de l'Islam، جمعت في عضويتها مسلمين وأوروبيين، وأصدرت صحيفة المرشد El Morchid، جاءت مقالاتها باللغتين الفرنسية والعربية، كانت تلك المقالات الفكرية والفلسفية والثقافية والعقدية يمكننا القول إنها نخبوية.

المطلب الثاني: المشاركة السياسية والأحزاب، الحقوق والحريات، الانتخاب والنيابة

المشاركة السياسية والأحزاب: الاهتمام بالشأن السياسي ودور الأحزاب السياسية والدعوة للمشاركة في الحياة العامة، هو خط أساسي في الخطاب العلاوي يبدو جليا وهناك عديدة المؤشرات توحي بأن الشيخ المؤسس كان يسعى لموقع سياسي، وهناك شهادة ينقلها عمار بن واري مقدم الطريقة بباريس حول طموح أحمد بن مصطفى العلاوي في إنشاء حزب سياسي

1 – البلاغ الجزائري، العدد :285، 30ديسمبر 1932

2 – انظر الملحق رقم

3 –El_ Morchid, n° 48, 4e Année, Mostaganem :8 avril 1951.p 6

يدافع عن قضايا الامة1.لم نجد نصوص كثيرة تدعو الى التحزب السياسي وبالمقابل لا نجد ما يؤكد أنه كان يرفض ذلك، رغم قربه الشديد من دعاة الاندماج دون تجنيس خاصة أولئك الذين كانوا يدافعون عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أو حتى السياسية على مستوى النصوص. في حين لهم _نقصد عدة بن تونس_ رأي مختلف بالمغرب إنني ارغب من كل منتسب الى الطائفة العلاوية الكريمة وعلى الخصوص اخوننا المغاربة، أن لا يشارك في أي حزب من الأحزاب ويكفينا حزب الله 2والمقصود بطبيعة الحال بحزب الله هي الطريقة العلاوية، لكنه يؤكد في موضع أخر على قبول التعددية بمفهومها الشامل والعام سواء الأحزاب والطروحات والأفكار والمشاريع والبرامج وأنه يرفض ما يسميه تدليس وتفليس وتضليل للعقول وتضييع للمصالح في نزاعات وصراعات بينية3.

الحقوق والحريات: اعتبر أن قيم الحضارة الغربية (الحريات والحقوق بالخصوص)، على انها قيم إنسانية شاركت فيها كل الأمم عبر العصور الى أن وصلت الى ما وصلت اليه اليوم، هي قيم تساعد على نشر الدعوة الإسلامية فلو أن الإسلام ظهر بتعاليمه الحقيقية على الأسلوب الملائم للعصر الحاضر، لوجد من الأنصار في أهل أوربا، أكثر مما وجدته المسيحية في إفريقيا الشمالية وغيرها من الأمصار4. يدعو خالد بن تونس، صراحة الى الضغط على الانظمة للاتجاه نحو احترام الحقوق والحريات كقيم انسانية عامة صالحة لكل البشر، وليست حكرا على منطقة أو جهة دون غيرها، وأنه على أوروبا توسع تعاونها مع العالم الإسلامي، الذي هو جزء لا يتجزأ من دائرة المجتمع الإنساني5. ويضيف على أن الفترة ما بعد نهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي وزوال الكثير من الأنظمة الشمولية جعلت الظروف مواتية للدعوة والاصرار على احترام حقوق الإنسان ففترة النصف الثاني من القرن العشرين، أكثر مواتية للمقاسمة والسلام المؤسس على حقوق

1 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص226

2 – عدة بن تونس، الى اهل حزب الله، المرشد، العدد: 16، مارس 1948.

3 – عدة بن تونس، لايستقيم الظل والعود أعوج، المرشد العدد: 17، افريل 1948

4 – البلاغ الجزائري، العدد 5، مستغانم، 5 جانفي 1927

5 – https://bit.ly/3I5MqaW

الإنسان1. وأن حقوق الإنسان بمفهومها الإنساني العام وبمعناها الحديث في الغرب هي قيم محمدية.

الحرية العقدية والفكرية: المجال الذي تفوقت فيه الطرق الصوفية عموما، هو خطاب يحمل ثناياه قيم وثقافة السلمية والتسامح وقبول الآخر المختلف فكريا وعقديا، نجد الطريقة العلاوية تتفوق على غيرها فهي منفتحة على حتى على من هم في عرف التنظيمات الدينية الأخرى كفار ومشركون. ابن عليوة يذكر أتباعه ومريديه أن "التسامح من خلق العارفين، فهم يحسنون معاملة من يستحق القتل، ويهشون في وجه من يستحق الزجر، إما إشفاقا عليهم أو طلبا لهاديتهم"2. مع أنه يؤمن بأن الإسلام هو أكمل العقائد السماوية، ومع المسلمين المخالفين له حيث لم يخرج من دائرة الإسلام كل من أتى بأركانه الخمس3. كما أننا يمكن تفسير أسلوبه المتسامح جدا زيادة على الرصيد الروحاني الصوفي الذي ينهل منه خطابه، فهو يكثر من أتباعه ويعزز جانبه بعلماء يعاضدون مشروعه التجديدي، ويكسبه ثقة الإدارة التي آمن بدعايتها القائمة على أن فرنسا أمة إسلامية، فتعلقا وعلق آماله عليها في معاضدة مشروعه التجديدي والتمكين للإسلام وتعاليمه في الداخل والخارج.

ازداد خطاب التسامح لدى الطريقة وضوحا في السنوات الأخيرة، فالروحانية حسب خالد بن تونس لا يمكن التعبير عنها وعيشها، إلا في فضاء من الحرية. وكلما عشنا في نظام من القيود4. كان دافع الشيخ الى هذا الخطاب المتسامح هو الهجمة على الإسلام بفعل الاسلاموفوبيا في أوروبا خاصة بعد أحداث 11سبتمبر2001، وتزايد الهجمة على الإسلام ككل واعتباره دين عنف وتطرف وإرهاب.

1- https://bit.ly/3I5MqaW

2 – أحمد بن مصطفى العلاوي: المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 1، المطبعة العلاوية مستغانم، ط2، 1989، ص 84

3 – عبد الرحمان بوجنان الوزيداني، الشهائد والفتاوى، مرجع سبق ذكره، ص 95

4 – https://bit.ly/3WKpemO

الحقوق الاقتصادية والاجتماعية: الاهتمام بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية، متجذر في خطاب الطريقة العلاوية سواء عبر المشاركة المباشرة أو الدعوة الى ذلك عبر صحفها، من ذلك تثمين أعمال النواب المسلمين وتبني مطالبهم والدفاع عنها وتوفير منبر للتعبير عن تلك المطالب والاقتراحات المقدمة عبر جريدة البلاغ الجزائري. نجدها ترفض أن تخفض في برنامج البناءات المئوي انشاء 12.500 مسكنا يجمع 60.00 نسمة حظا معتبرا لفائدة الاهالي تعويضا لهم لما لحقهم من اهمال لحقوقهم قبل اليوم1. هذا في مجال مطالبة الحكومة الفرنسية حينئذ، أما على مستوى الاهتمام بالبعد الاقتصادي للأهالي كان داعية للمهن الحرة، كما طرح فكرة الاقتصاد التضامني عبر الاعمال الخيرية، يعلنون صراحة المال عماد الحياة ان المشاريع الخيرية سواء دنيوية أو أخروية، قومية أو دينية لا تقوم لها قائمة الا بالمال فان المال قوام الاعمال2. الرؤية الاقتصادية الليبرالية الحرة تتبدى واضحة في خطاب الطريقة العلاوية قديما وحديثا وموقفهم من الرافض للاشتراكية النموذج الذي اشتهر حينئذ يظهر سواء في نصوصهم أو ممارستهم.

حث أحمد بن مصطفى العلوس اتباعه ومريديه على تعلم الحرف والمهن الحرة وأسس لذلك جمعيتين 3جمعية السلام 1929 جمعية الوعظ والارشاد 1932، كما أنشأ الورشات المتعددة في زاويته الكبرى بمستغانم وفي غيرها من الزاويا لتعلم الحرف المختلفة كالنجارة والحدادة والخبازة. وصل حد ان طلب من السلطات الاستعمارية منحه الحق في تعليم أبناء المسلمين المساجين الحرف داخل السجن والذي جوبه بالرفض والتماطل بعد ان وعدوه4. الحرية الاقتصادية أسست لها ودافعت عنها وتناولتها في احدى ملتقياتها مؤخرا حول المقاولاتية والاقتصاد التضامني كضمان اجتماعي لعدم التغول الرأسمالي.

1- البلاغ الجزائري، **أعمال النواب**، العدد :282، 9ديسمبر 1931

2 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص66

3 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص324

4 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص296

الانتخاب والنيابة عن الامة: ردت جريدة البلاغ الجزائري على مقال *كتب في صحيفة "الديبش –القسطنطينية والذي تحدث فيه صاحبه عن عدم اهتمام الأهالي بالانتخابات وبالإصلاحات السياسية، ومصيرهم بيد النواب الذين كانوا محل رضا من السلطات الاستعمارية والذين هم خبراء بالوضعية العامة لمن يمثلونهم، كما وصف المقال الأمة الجزائرية بالقصور وعدم القدرة على فهم الحياة السياسية. عقبت البلاغ الجزائري بقلم محررها أن الوطن في حاجة أكيدة الى نوابه، وهم على علم مما بلغت اليه الغاية من التدهور ماديا وأدبيا وتحملهم مسؤولية الدفاع عن شعبهم1. لتنتقد تلك القوانين المجحفة والتي وضعت بعيدا عن ممثلي الشعب، حيث سوت بين القوي والضعيف في الحقوق الطبيعية سياسية أو غير سياسية والتي لم تعرف بقية الأمم الغربية معنى الحرية الحياة إلا منها تقصد فرنسا2.

حملت البلاغ لسان حال الطريقة نواب الأمة المسؤولية عن تفشي الجهل فيها وضياع حقوقها العامة، ومخاطبة اياهم الى تبني مطالب من يمثلونهم وتحسن الظن فيهم أنهم يحمون ذمارها من ورائها وتركبون به أوج السعادة من أمامها، فتصبح واثقة بمستقبلها3. وتنتقدهم بحدة وشدة على تنافسهم على زركشة الصدور وخفض الظهور متبنية بذلك موقف الشبان الجزائريين منهم في إطلاق الألفاظ التهكمية عليهم مثل تسميتهم "بالحوت الأحمر" و" أصحاب الصدور المزركشة" وأنهم جهلة وغير أكفاء4.

خاطب الشيخ النواب الذين يمثلون أمة يربو عددها عن الخمسة ملايين، وبوأتهم تلك المقاعد العامة التي تخولهم البحث في أقرب طرق الإصلاح. ومنحتهم زمام أمرها بعد أن تعهدوا بأن لا يألوا جهدا في خدمة وطنهم، فعلقت الأمة آمالها عليهم5. فالنواب الذين يحق لهم مناقشة مختلف

1 – البلاغ الجزائري العدد 131، 16ماي1926

2 – البلاغ الجزائري، العدد 246، 5فيفري 1932

* تم تعريب المقال ونقله كاملا ومن ثمة تم التعقيب عليه

3 – البلاغ الجزائري، **الى نواب الامة**، العدد 119، 17ماي 1929

4 – **الى نواب الامة**، المرجع نفسه.

5 – البلاغ الجزائري، **فتى الجزائر**: (**رجال المستقبل –عبرات–**)، العدد: 26، 1جويلية 1927

قضايا الأمة عليهم واجب مقاومة الفساد والدفاع عن مصالح الأمة، وإحياء مواتها برفع قيود الجهل عنها والمطالبة بالتعليم المزدوج لأبنائها، وإنقاذهم من كابوس الفقر. وحماية علمائها لدى المراجع الحكومية لم تخولهم ذلك المنصب إلا لجلب المصالح لأبناء قومهم ودرء المفاسد عنهم. وتعتبرهم يتحملون نفس القسط من المسؤولية عن الوضعية العامة للجزائر وتذكرهم بدورهم في الدفاع عن حقوق الشعب المادية والمعنوية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية1. يبدو من مقالاتهم السياسية القليلة والموجهة مباشرة عبر خطاب صريح لا يحتمل التأويل أن العلاويين كانوا يفهمون معنى النيابة عن الامة بمعناها الحديث.

المطلب الثالث: حوامل نشر الخطاب الاعلام كوسيلة لنشر الأفكار

من الأركان الأساسية لأي خطاب هو جملة الوسائل والآليات التي يستخدمها أصحابه لنشره على أوسع نطاق ، وأهم ما قام به الشيخ العلاوي تنظيميا ، هو تحويل الزاوية (الطريقة) من تنظيم ديني مغلق على المريدين والاتباع والفقراء، الى تنظيم اجتماعي مدني مفتوح على العالم الخارجي وبدون استثناء، وهذا منذ اول يوم بعد عودته الشيخ من دار الخلافة، خطب قائلا "لا أعتقد ان سيدي حمو الشيخ البوزيدي قد علمنا لكي نظل جامدين ، بل بالعكس لقد تركنا مثل جذع شجرة بالية انقضى عهدها ، إلا أن الأغصان مازالت تعطي أكلها ، واذا كانت الثمار لا تبع عند الشجرة، بل يجب أن نذهب بها الى السوق ...ان من واجبنا التبليغ بوديعتنا التي اؤتمنا عليها وليس إخفاءها لأن فيها نفع لأخوتنا من بني آدام 2.

هذا الانفتاح تطلب من الشيخ ومن جاء بعده تنويع الوسائل والحوامل لخطابه التجديدي، فقد أبقي الشيخ على الوسائل التقليدية التي تصقل وتهذب شخصية الفرد، وتصهره داخل البنية الروحية للطريقة كالأوراد والمذكرات والدروس المسجدية والسياحة الروحية...، لكنه أضاف اليها

1 – **الى نواب الامة**، مرجع سبق ذكره.

2 – ناصر الدين موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص103

وسائل أكثر عصرية مما لم يكن معروفا عند باقي الطرق الصوفية، كالصحافة والتأليف والتعليم وتأسيس الجمعيات والنوادي والمساهمات الفكرية والعلمية، وذلك بالإشراف والمساهمة.

الاعلام: تأسست جريدة لسان الدين 03جانفي 1923، كصحيفة دينية سياسية أسبوعية، أغلقت بسبب إعلانها عن ميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائرية، ليقوم الشيخ بن عليوة بشراء مطبعة لكيلا يكون تحت رحمة المطابع الاستعمارية، حيث صدرت عنها جريدة البلاغ الجزائري في 24ديسمبر 1926، لكن الخلاف والتنازع بين الشيخ عدة بن تونس ولخضر عماروش التي كانت تحت ادارته، جعل الشيخ عدة بن تونس يعلن أنها ليست لسان حال الزاوية العلاوية بإعلان ذلك في جريدة صدى الجزائر (l'echo_d'alger) بتاريخ 22جانفي 1935[1] .

تنظيم الملتقيات وتأسيس الجمعيات : مما برعت فيه الطريقة العلاوية بعد تولي الشيخ خالد بن تونس رئاستها هو تنظيم الملتقيات حيث نظمت ملتقى دولي بباريس أيام15 و16 و17سبتمبر 1984 بمناسبة الذكرى الخمسين لوفاة الشيخ أحمد بن عليوة، وملتقى آخر بالجزائر بمناسبة الذكرى العاشرة لتأسيس جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية أيام 16،17و18 أكتوبر 2001 حضر فعالياته دكاترة ومسؤولين ورؤساء أحزاب، وأخيرا الملتقى الدولي لمئوية الطريقة العلاوية الذي نظم بمستغانم من 24 إلى 31 جويلية2009 ، والذي حضرته 37 دولة عربية وأجنبية وطرحت فيه سبع قضايا للنقاش هي :الأرض، تربية اليقظة، الاتصال ووسائل الإعلام ، العولمة ، التنزيل، الروحيات والتصوف، والمستقبل، كما كانت هناك ورشات عمل ومعارض وأمسيات[2]، ومن الأعمال التي تظهر روح مواكبة العصر لدى الطريقة هو إنشائها للمركز المتعدد الخدمات الموجود بالقرب من الزاوية الأم بمستغانم وهو مركز لتعليم القرآن والإعلام الآلي وكذا ورشة للخياطة وأخرى للنجارة، بالإضافة إلى قاعة لتعليم الموسيقى الأندلسية.

1 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص:258-259

2 – جريدة الخبر اليومي، العدد 5710، السنة 19. 24-31 جويلية 2009 –الصادرة خلال فترة فعاليات ملتقى مئوية الطريقة العليوية

تنظيم المعارض والملتقيات الدولية، التي تناقش مسائل فكرية وتنموية تهم الانسان المعاصر، كالبيئة والزراعة والاقتصاد والتعليم، يمكننا ان نذكر بعضا منها: الملتقى الدولي للأنوثة من أجل ثقافة السلام سنة 2014، الملتقى الدولي حول السماع الصوفي سنة 2016، الندوة العالمية حول الإسلام الروحي والتحديات المعاصرة سنة 2015، الندوة الدولية حول الرياضيات والعيش معا سنة 2018، الملتقى الدولي حول التراث الإسلامي معنى وجوهر سنة 2019، الملتقى الوطني حول المقاولاتية التضامنية في التراث الجزائري سنة 2016.

يظهر من عناوين الملتقيات والندوات الوطنية والدولية والموضوعات والنقاشات، أن الطريقة والتي تستمد خطابها التجديدي من افكار ورؤية الشيخ المؤسس، تركز على الموضوعات ذات البعد الإنساني والتي لا يختلف عليها البشر بوصفهم بشر، أما نوعية الحضور المشتركين والمتدخلين، فهي تركز على النخب من شتى التخصصات والمجالات والقادرة على تقديم الإضافة فهي اما صاحبة أفكار وطروحات يمكن الاستفادة منها في خدمة الخطاب الذي يمزج بين التصوف في مفهومه التقليدي والتماهي مع العصر على المستوى المحلي والوطني والدولي ، أوصانعة قرار سياسي واقتصادي واجتماعي في بلدانها والعالم .

الدعوة والمشاركة في تأسيس جمعيات مجتمع مدني : تفردت الطريقة العلاوية عن باقي الطرق هو تفعيل العمل الجمعوي، حيث أصبحت تنشط في إطار جمعيات معتمدة رسميا كجمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية بمستغانم التي تأسست في 1991 ، وكذا جمعية " من أجل العيش معا " والتي تعتقد المؤتمرات والمهرجانات والمؤتمرات للترويج لأفكار ورؤاها وتصورات الطريقة في قالب عصري دولي بمعية رهبان وقساوسة ...اختصت بالحوار بين الثقافات والاديان1، والجمعية الدولية الصوفية العلاوية AISA والتي تلعب دورا بارزا في تجميع فروعها عبر العالم 2.

1 – من المهرجانات العديدة نذكر،https://bit.ly/3Gk5KQx

2 –https://bit.ly/3WOYeCQ

فبفضل هذه الوسائل وأخرى استطاعت الطريقة العلاوية أن تتميز عن باقي الطرق الصوفية فتعدت بذلك حدود الوطن وأصبح لها صدى في أوربا وآسيا وأمريكا.

المشاريع النفعية: زيادة على كل هذا فهي تقدم مشاريع نفعية للأفراد سواء في الفلاحة، أو الصناعة، أو التجارة، أو الخدمات، بما يتلأم مع خطابها ورؤيتها للكون والحياة، فالنزاعات الاجتماعية سببها حسبهم عادة الفقر والاحتياج والصراع على الموارد، من هنا تم طرح فكرة الاقتصاد التضامني، وهو مما كان يدعو اليه الشيخ العلاوي في حياته "ان المشاريع الخيرية سواء دنيوية أو اخروية، قومية أو دينية لا تقوم لها قائمة الا بالمال فان المال قوام الاعمال ..."[1].

1 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره،ص66

الفصل الخامس: القيم الديمقراطية كنصوص وكممارسات عند كلا التنظيمين

المقدمة:

سنحاول في هذا الفصل عقد مقارنة بين التنظيمين الاجتماعين الدينيين (الزاوية العلاوي وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين) ومدى تشبعهما بالقيم الديمقراطية أو تلك القريبة من روح الديمقراطية، في كل من النصوص والممارسات.

المبحث الأول: القيم الإنسانية والثقافية القريبة من روح الديمقراطية

المطلب الأول: الأحادية والتعددية في الممارسات الاجتماعية.

حكمت وتحكمت المنطلقات العقدية والفقهية حول الفرقة الناجية، في كل أو جل الخطاب الاجتماعي للحركات السلفية ومنهم جمعية العلماء ويقع على رأسها احتكار التأويل والتفسير، أول من اصطدم به ابن باديس من الصوفية ومشائخها الطريقة العلوية وشيخها أحمد بن عليوة المستغانمي عبر رسالة مشهورة أرسلها الى مشايخ العالم الإسلامي يستفتيهم في قصيدة لبن عليوة ليتم اتهامه بترويج الطريقة لمبادئ باطنية، والدعوة الى مذهب الحلول ووحدة الوجود. يقطع بذلك الشيخ أحمد حماني أن " من بين التجديدات التي أعلنها الشيخ ابن عليوة اعتناقه لمبدأ الحلول ووحدة الوجود، وزعمه في أشعاره العامية أنه هو الله وأنه ليس سواه وأثر عنه بيته الشهير :فتشت عليك يالله*** لقيت روحي أنا الله "1. ما يغلق أي سبيل للحوار أو حتى محاولة الاستفهام عن الفحوى، ليتم اتهامه بعد ذلك بالاتصال مع القوى الاستعمارية والتحالف والتعاون بينهما على العمل المنسق للنجاح المزدوج2. ولإثبات هذه التهمة الأخيرة كما يراها يقدم لنا تفصيلا عن ممارسة اجتماعية كان الشيخ عدة بن تونس داخل العسكرية الفرنسية يمارسها ويدعو الجند اليها وأن الضباط الفرنسيين استحسنوا ذلك، وأصبحوا يطلبون من الجنود المسلمين ترديد التهليل _الله_ يقول " انخرط في سلك العسكرية الفرنسية على ما يقتديه القانون الجبري، وصار مقره

1 – أحمد حماني، مرجع سبق ذكره، ص63

2 – أحمد حماني، مرجع سبق ذكره، ص61

القشلة بدل المسجد، فعكف على عمله الذي هو من عادته، وكان يستعطف من حوله من أفراد الجند ليستميلهم الى العمل بالدين. وهو ما يحيلنا الى سؤال نراه جوهري إذا كانت هذه هي عقيدتهم وخصالهم فلماذا تم الاستعانة بهم، بل وكانوا شركاء أساسيين في تأسيس جمعية العلماء في مؤتمرها الأول.

من خلال الممارسات التي جرت بعد المؤتمر الأول لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تظهر لنا قيم الاصطفاء والانتقاء والاحتكار سادت بين ما اصطلح عليهم شيوخ الإصلاح، ويعلنون ذلك صراحة أن المجلس الإداري الذي تألف بالاختيار في السنة الأولى غير منقح ولا منسجم لمكان العجلة والتسامح، فكان من بين أعضاءه أولوا بقية يخضعون للزاويات وأصحابها رغبا ورهبا؛ وأن وجودهم كان مسليا لشيوخ الطرق ومخففا من تشاؤمهم بالجمعية لسهولة استخدامهم عند الحاجة. فعلموا على تنقيته وتصفيته مستعملين في ذلك الحق في الترشح والانتخاب حكرا على الإصلاحيين، واختزال كل هذا التنافس على الزعامة والأسبقية في صراع الحق والباطل، ويؤكد هذا المنهج الإقصائي للمخالفين البشير الإبراهيمي أنه حين حان توقيت الانتخاب للمكتب الإداري والمجلس الوطني في دورته الثانية (هجم العلويون)، وهي منافسة طبيعية على القيادة مادامت لا تخرج عن القيم التي وضعت في القانون الأساسي(الترشح والانتخاب)، وهو تقبله وتدعو اليه التنظيمات الحديثة، وبالمقابل يقبلها لمن يحملون رؤيته وأفكاره وخطابه وتألف المجلس الإداري من زعماء الإصلاح وصفوة أنصاره1. إن الهجوم الذي يتهم به الإبراهيمي العلاويين أو خصوم الإصلاح كما يسميهم قد فعلوه هم فعلا وعبر وسائل فيها الكثير الوسائل اللاديمقراطية كما سنستعرض لاحقا.

يستعرض الإصلاحيون ذاتهم أن التعددية المذهبية في المكتب الإداري الأول إذ "ضم المجلس الإداري الأول علماء من الطرفين الإصلاحي والطرقي كما مثل فيه جميع المذاهب الموجودة في

1 – أحمد طالب الابراهيمي، آثار الامام محمد البشير الابراهيمي ج1، مرجع سبق ذكره، ص188

الجزائر، بما فيها المذهب الإباضي حيث مثله الشيخ إبراهيم بيوض"1. لم تدم طويلا ولا ينكر الإصلاحيون أنهم مارسوا الحيلة والدهاء والمختالة منذ الاجتماع التأسيسي الأول 5ماي 1931، حيث حضره علماء من الجانبين الإصلاحي والطرقي، ولم يكن ابن باديس حاضرا، ولكن اتفق الحاضرون على انتخابه رئيسا للجمعية وهو غائب يروي أستاذنا محمد خير الدين أن تغيب الشيخ عن الاجتماع الأول لتأسيس كان بتواطئي مع جماعته حتى لا يكون حضوره داعيا للحذر والفشل، فالجو لم يكن خالصا، وقد دعي للحضور مدير الشؤون الأهلية من طرف اللجنة التحضيرية، فلما أصبحت الجمعية حقيقة واقعية أخبر بذلك فحضر فورا، وهي رواية مقبولة ودهاء من حزب الإصلاح 2. هذه الممارسات يتبدى منها أن السعي نحو الأحادية التنظيمية، ومحاصرة المختلف معه وصاحب الرؤية الأخرى للإصلاح، كان استراتيجية مدبرة ومدروسة بإحكام. كما نرى تظهر انعدام المرونة في التسيير و"المركزية الإدارية واضحة كجزء من الصرامة والشدة التي تميز بها الاجتماع، ذلك أن كل اللجان وعددها ستة كان مقرها العاصمة ماعدا لجنة إدارة معهد ابن باديس"3. الانضباط والمركزية والاحادية ورفض التنوع سمة أساسية في ممارسات شيوخ الجمعية منذ المؤتمر الثاني. ونحن نتتبع خطابهم أن مشايخ جمعية العلماء، لم يكونوا يقبلون بالتنوع في الداخل ولا رضى بالتعدد في الساحة.

تعدى خطاب من استحوذوا على رئاسة جمعية العلماء المسلمين في ممارساتهم، الى عدم الاكتفاء بخديعة إخراج العلاويين وأغلب شيوخ الطرق من جمعية العلماء، بل الى مهاجمة جمعية علماء السنة، ذلك التنظيم الذي تم إنشاؤه كتعويض. وصل حد وصفهم بالعلماء مأجورين وطلبة مدحورين... دخل الجميع جمعية لا يدرون بمن تدار ولا كيف تدار، وحاول الحط من قيمتهم

1 – أحمد حماني، مرجع سبق ذكره، ص318

2 –أحمد حماني، مرجع سبق ذكره، ص318

3 – أبو القاسم سعد الله، **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر، ج2**، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة خاصة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007، ص:69-70

بأنهم لا يعرفون ما تتطلبه التنظيمات الحديثة كالنظام، الاشتراك، المواد واللجان1. كما أن التعرض للأشخاص هو أسلوب خطابي شائع، بدل مناقشة الأفكار وصل حد تحقيرهم بأسوأ الألفاظ، رغم أن بعض علماءها كانوا ذو مستوى عالي، من خلال الرصد والمتابعة يظهر الخشية كانت كبيرة من العلاويين بالخصوص ومحاولة استبعادهم بكل الطرق، ولا نجد أي صراع مع الطرق الصوفية رغم أعداد مريديها كان أكبر من مريدي الزاوية العلاوية ؟؟ ربما يعود هذا لسببين الأول أن الشيخ العلاوي قام بعملية تجديدية إصلاحية ولو نسبيا. ثانيا تبنيه لخطاب حاول من خلاله تجميع الطرق الصوفية في جمعية أو تنظيم يسع الجميع، ففي رسالة لأحمد بن مصطفى العلوي يدعوا فيها شيوخ الطرق للوحدة حول مشروع تجديدي، وبعد تذكيرهم بدورهم الاجتماعي والثقافي والديني بالخصوص، وما يجب عليهم تجاه شعبهم وأمتهم. وأن خطابه هذا لم يكن إلا لمحض التذكير لتجديد مجد الأمة التي لا مجد للأمة إلا بمجدد دينها2. لا يمكن الإنكار أن خطابها التجديدي والإصلاحي من داخل الطرق الصوفية هو من جعلها تحقق الانتشار السريع في زمن قصير، عبر خطاب جذاب ومتسامح ومنفتح، مستخدمة في ذلك وسائل عصرية وحديثة.

تبنت الطريقة العلاوية خطاب اللين والرفق ويتبنى الحوار والنقاش كمنهج ويقبل الآخر، كما كانت تقبل المشاركة في أي نشاط أو مبادرة خارج التنظيم لكن الأحادية التنظيمية الحديدية (المشخصنة)، تتبدى جليا داخل الطريقة في عدم الانخراط بشكل مباشر في أي جمعية أو تنظيم أخر، ولو كانت بمبادرة من الطريقة ذاتها، فعند تأسيس جمعية الوعظ الإرشاد سنة 1932، التي كان بها حوالي خمسين شخص من المحبين والمتعاطفين. تشكلت إدارة الجمعية من رئيس وكاتبيه، كاتب عام ونائبه وأمين مال ومعينه ومن أعضاء مستشارين وهم سائر مقاديم الجمعية بالجزائر نظرا لأنه القانون الفرنسي يمنع وجود أجانب داخل جمعية تنشط على التراب الجزائري.

1 – جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين، دار المعرفة، الجزائر، 2009، ص46

2 – عبد السلام بن أحمد الكنوني، **أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري**، ج 1، شركة نشر المهدية، طنجة، المغرب،1986، ص182

تم منع كبار المقاديم الزاوية أن يكونوا أعضاء بشكل علاني في جمعية الوعظ الارشاد والاكتفاء بمهمة المستشارين داخلها، والمبرر أن "المقاديم هم عمدة الطريق المسيرون والمدبرون لشؤون الطائفة العلاوية، لإبعادهم عن أي خطر قد يأتي من الإدارة الاستعمارية"1. ويمكننا إرجاع هذا القرار الى سببين الأول عدم الثقة في السلطات الاستعمارية وسياساتها القمعية في كثير من الأحيان تجاه الطرق الصوفية، أما الثاني فبالرغم أن الطريقة العلاوية في كثير من خطابها النصي تحاول تقديم نفسها على أنها ذات طابع عصري ومنفتح اجتماعيا؛ لكننا نلحظ هنا هيمنة الرؤية الباطنية والسرية على ممارساتها، ما يجعل من الصعب على مريديها المشاركة في الحياة العامة فما بالك بالمشاركة السياسية.

جدول: للتعددية والأحادية في خطابهما

جدول 3: مقارنة بين الزاوية العلاوية وجمعية العلماء المسلمين من حيث التعددية والأحادية في الخطاب.

المؤشرات		الزاوية العلاوية	جمعية العلماء المسلمين
الاحادية والتعددية	النصوص	رفض الأحادية والقبول بالتعدد	رفض الأحادية والقبول بالتعدد
	الممارسات	القبول بالتعدد خارج التنظيم الأحادية والشخصنة داخل التنظيم	الاحادية المذهبية داخل التنظيم والقبول النسبي خارج التنظيم

المطلب الثاني: الانفتاح على الآخر والتسامح مع المختلف

شيوخ وقادة جمعية العلماء لكل منهم مشربه، ولكل منهم مرجعيته، ولكل منهم قناعاته، كما سنرى في التسيس التنظيمي، كما أنه وفي بداية عهدها كان الكثير من أعضاء الجمعية من مشايخ الطرق الصوفية، ثم انسحبوا منها تباعاً بعد المؤتمر الثاني، وتحولت جمعية العلماء سواء عبر المساجد والنوادي أو الصحف... منبرا خطابيا لمهاجمة والسعي لاستئصال الطرق الصوفية، يقر البشير

1 –عبد القادر طه (دحاح البوزيدي)، **الضياء اللامع في تعريف منبع النور الساطع**، دار هومه، الجزائر، 2001، ص120

الإبراهيمي في دواعي التأسيس أن ما يصفهم بالأوساط الإصلاحية كانوا يختلفون فقط في التوقيت وهما رأيان يلتقيان في المقصد ويختلفان في المظهر العملي للإصلاح وكيف يكون؟ هل يبدؤون بالتعليم وتأخير الحرب على الطرق الصوفية الى غاية تكوين طائفة مطبوعة بالطابع الإصلاحي علما وعملاً، أما الرأي الاخر أن تبدأ المعركة الآن وبدون تأخير مغافلة وهم غائرون1. مستخدما ألفاظا جاءت قرآنية جاءت في معرض الحديث عن الكفار وفي توقيت الحرب.

ففي مواطن عديدة ومن خلال خطابات شيوخ الجمعية نجدها تنهج نهج الإقصاء والإلغاء وصل حد الاستئصال من التواجد في أي موقع قيادي متقدم داخل الجمعية "وكان المجلس الإداري الذي تألف بالاختيار في السنة الأولى غير منقح ولا منسجم لمكان العجلة والتسامح "2. بل نجدهم يوقعون اللوم عليهم ويمنعونهم من حقهم في الترشح والانتخاب داخل مؤسسات الجمعية سواء المكتب أو الجمعية العامة، يتكرر مصطلح هجوم لدى الإبراهيمي في الكثير من مقالاته وخطبه، وكأنها حرب بين أعداء وليس تنافس طبيعي ومطلوب، وحين يتحدث عن المجلس الإداري بعد إقصاء غير ما يسمى اصطلاحيين " وتألف المجلس الإداري من زعماء الإصلاح وصفوة أنصاره، ورأى الناس عجيب صنع الله في نصر الحق على الباطل"3، هنا تظهر النظرة الأحادية جلية وواضحة وسعيهم لترسيخها كان مخطط له ولم يتم بالصدفة أو الخطأ. في أحد كلماته الحادة ضدهم وضد منهجهم يقول "ولم يقف العلويون وأذنابهم عند ذلك الهجوم الذي كان أوله كيدا وآخره فضيحة، بل نجده يمنعهم حتى من تأسيس جمعية أخرى انفتقت لهم الحيلة بإرشاد بعض أذناب الإدارة على تأسيس جمعية طرقية في معناه وحقيقتها، حلوليه في باطن باطنها4 ومن هنا نرى الرفض لوجودهم أصلا، فلم يكتفوا بإخراجهم من جمعية العلماء عبر الخديعة والدهاء كما سموه التكتيك ، بل مهاجمة أي كيان يسعون لإنشائه منافسيهم والمختلفين معهم، فعند تأسيس

1 – أحمد طالب الابراهيمي، **آثار الامام الشيخ محمد البشير الابراهيمي (1929–1940)**، **ج1**، مرجع سبق ذكره، ص184

2 – أحمد طالب الابراهيمي، **آثار الامام الشيخ محمد البشير الابراهيمي (1929–1940)**، **ج1**، مرجع سبق ذكره، ص185

3 – المكان نفسه، ص185

4 – المرجع نفسه، ص188

جمعية علماء السنة برئاسة مولود بن الصديق الحافظي كما ذكرنا في الفصل الرابع، حاول ما يسمى إصلاحيين القضاء عليها في مهدها وهذا منذ أول يوم عبر ازدراء من أسسوها وتسفيههم ونعتهم بكل الأوصاف متهما المؤسسين لجمعية علماء السنة ثلاثة أصناف شيخ مزور، وعالم مأجور، وعامي مغرور1. كما أن الملفوظات المستخدمة في مقالاته لا علاقة لها بالنقد للطرق الصوفية بقدر ماهي اهانات ومحاولات تحقير وتقزيم. معتبرا احمد بن مصطفى العلوي مجرد " تاجر حذية، أفلس فارتاد تجارة كلها ربح، وأن رأس ماله فيها النصب والاحتيال، ولا يعرف من التصوف إلا أنه باب من أبواب الرزق2. أحيانا كثيرة كان خطاب شيوخ الجمعية يصل حد التكفير المبطن أو المعلن فمما جاء في رسالة العربي التبسي على محاولة اغتيال ابن باديس الشهيرة بأنه ولي إبليس وصانع دين مزيج من معتقدات الآباء الكاثوليك، والرسل البروتستانتيين3. هذا الخطاب الحاد القطائعي وغير المتسامح والعنف اللفظي من شيوخ هم رأس الجمعية ولهم الكثير من الاتباع والمؤيدين، تولد عنه فيما بعد عنف مادي كما سنرى.

لعبت السمات الشخصية والعوامل التكوينية لشيوخ الجمعية دورا حاسما في كيفية التعامل مع المختلف ، فمن خلال مواقف وكتابات الطيب العقبي يظهر أنه أكثر علماء الجمعية تشددا تجاه التصوف عموما، اذ لم يكن يجاريه في تشدده أحد... والسر في تشدده بسيط، فقد عاش في الحجاز في فترة كان للوهابية سلطة وسطوة سواء على المستوى السياسي أو الدعوي، وكان له نشاط صحفي إصلاحي قبيل اندلا ع الحرب العالمية الأولى، وعند عودته إلى الجزائر سنة 1920 قرر إصدار جريدة عربية إصلاحية بعنوان (الإصلاح) تنشر فيها أفكاره الإصلاحية وترد على الطرق الصوفية متأسيا في ذلك بما رآه في الحجاز من تشدد ومبالغة، فأقام حربا شعواء على الطرق4. هناك أدلة كثيرة يمكن من خلالها اعتبار الشيخ (مبارك الميلي) من المتشددين من أعضاء

1 – المرجع نفسه، ص115

2 – نورالدين بولحية، مرجع سبق ذكره، ص149

3 – من رسالة الشيخ العربي التبسي حول محاولة اغتيال ابن باديس، https://binbadis.net/archives/2730

4– نورالدين بولحية، مرجع سبق ذكره، ص202

الجمعية، بل هو من خلال ما كتبه في (رسالة الشرك ومظاهره) كان صوت الوهابية في الجزائر، بل كان له فوق ذلك أتباع يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثلما كان للشيخ محمد بن عبد الوهاب تماما وهناك ثلاث عناصر ذات دلالة على ذلك على الاقل (انكار التصوف كمصطلح وكممارسة في اللغة العربية ، وارجاعه الى اصوله الاغريقية ، صاحب الهجومات الكبيرة على التصوف باسم مستعار (بيضاوي)، ما اضطر شيوخ تلك الطرق يسعون لمعرفة من هو ؟، تأثره الشديد بمدرسة محمد بن عبد الوهاب، وحكمه لأجل ذلك على العوام بالوقوع في الشرك نتيجة زيارتهم للأضرحة1.

اذا كان هناك من شيوخ جمعية العلماء من كان حادا في خطابه تجاه الطرق الصوفية عموما والطريقة العلاوية بالخصوص، مستخدما حتى بعض الالفاظ السوقية، ربما بسبب نظرتها التجديدية وانجذاب الناس نحوها والخشية أن تنافسهم داخل المجتمع، فهناك أخرون كانوا أكثر انصافا فأبو يعلى الزواوي مثلا وفي مقال طويل يشيد فيه بأخلاقه وتدينه وقبوله للنصح والنقد الى أن يصل القول أنه ما زال وما زلت طامعا في، وطامعا فيه أي بأن نتفق على كتاب الله وسنة رسوله2.أما محمد السعيد الزاهري وهو – في المرحلة الأولى – من حياته من أكثر أعضاء الجمعية تشددا، بل استعمل في تشدده كل ما أوتيه من قدرات خطابية شعرا ونثرا، لكنه لم يستمر على هذه الحال طويلا، بل انقلب إلى العكس حيث أصبح من ألد أعداء الجمعية فيما بعد، وبعد اختلافه مع الجمعية انسحب منها وساند الطرق الصوفية التي كان يحاربها أشد المحاربة 3.

يحمل خطاب شيوخ الجمعية في ثناياه الكثير من نظرة التعالي والتكبر والاحتقار لشيوخ الصوفية، ويتبدى هذا في محاولة تحقيرهم والاستهزاء بهم ومهاجمة الأشخاص بدل مناقشة الأفكار، اذا كان شيوخ جمعية العلماء متشددين جدا في مخاصمتهم لشيوخ الطرق، وإعلان الحرب المقدسة ضدهم والسعي لاجتثاثهم واستخدام خطاب الغائي اقصائي الا ما ندر منهم، فانهم بالمقابل كانوا

1 - نورالدين بولحية، مرجع سبق ذكره، ص: 204-205

2 - المرجع نفسه، ص199

3 - المرجع نفسه، ص: 205-206

منفتحين جدا مع القوى السياسية المدنية سواء في النشاط السياسي كما بينا ذلك في المؤتمر الإسلامي سنة 1936، أو عبر الانفتاح عليهم إعلاميا وتمكينهم من منابر للدفاع أراءهم وأفكارهم منها صحيفة الشاب المسلم الصادرة بالفرنسية (Le Jeune Musulman)، التي لم تكن تعتمد على الأقلام الإصلاحية فقط بل كان تشارك في تحريريها العديد من الأقلام الوطنية الأخرى، وكان أغلب كتابها يكتبون بأسماء مستعارة، ومن أهم محرري الجريدة علي مراد الذي كان يمضي مقالاته باسم أبو جميل طه أو محمد أعراب، كما شارك في تحريرها عمر أوزقان، محمد الشريف الساحلي، مصطفى الأشرف – مصطفى الأسمر– ، مالك بن نبي، الهاشمي التيجاني، عبد العزيز خالدي وأحمد طالب الإبراهيمي —ابن الحكيم–... كانت الجريدة متفتحة على مشاكل عصرها ومتابعة لقضايا الوطن والمجتمع الجزائري"[1]. وكل من هؤلاء الأسماء المذكورة الا له رؤيته وفلسفته وخطابه المختلف عن الاخرين.

يدخل الانفتاح على الآخر والتفاعل معه في جوهر عقيدة الطريقة العلاوي منذ نشأتها، ويظهر هذا سواء في نصوصها كما يظهر في ممارستها الاجتماعية مع كل أطياف المجتمع الجزائري إبان الحقبة الاستعمارية، من بينها العلاقات الوطيدة التي كانت بين الشيخ المؤسس والكثير من القساوسة والرهبان خاصة الكاثوليك كما وجب أن نذكر أن مجلة المرشد الشهرية باللغتين (العربية والفرنسية)، من 1946 إلى 1952تأسست للدفاع عن تعاليم الإسلام، وتبليغ مبادئه لغير المسلمين إلى جانب مجلة أحباب الإسلام الناطقة بالفرنسية التي أسسها لنفس الغرض، وهذا بعد أحداث الثامن 1945، وما أحدثته من شرخ بين المسلمين والمسيحيين واليهود في الجزائر حسب ما رواه لي مقدم الزاوية العلاوي بمستغانم، يخاطب عدة بن تونس بمناسبة افتتاحها "فكرتنا هي أن تعود الإنسانية قاطبة إلى الأخوة والسلام وأن نبلغ حقيقة الأخوة الكامنة في قلوبنا ككمون

1– أحمد صاري، من جرائد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: الشاب المسلم –Le Jeune Musulman(1952–1954)، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص: 99–109

الزبد في اللبن"1. ثقافة السلمية هي من المبادئ الأساسية التي تأسست بمقتضاها الطريقة، ولذلك نجد انفتاح العلاويين يظهر كممارسة سواء مع التنظيمات الدينية الإسلامية أو غيرها من الأديان والثقافات الأخرى، فلطالما حاولت تأسيس تنظيمات أوسع قصد التعاون والتفاعل والاستفادة المتبادلة كان للطريقة العلاوية جهد كبير في توحيد الهيئات والتنظيمات الدينية، منها جامعة الزوايا للشمال الأفريقي التي جاءت نتاج حوار وقع بمؤتمر زوايا الشمال الافريقي المنعقد بالعاصمة الجزائر يوم 15مارس 1948، حضره ما يزيد عن مئة وعشرين رئيس زاوية، بدعوة من الشيخ مصطفى القاسمي الذي دع لتوحيد كلمة رجال الدين منذ سنة 1938، لكن بسبب الحرب العالمية الثانية تم إرجاء انعقاد المؤتمر الى سنة 1948 وترأسه عبد الحي الكتاني الفاسي، من بين أعضاءه من الزاوية العلاوية الشيخ عدة بن تونس والشيخ على البوديلمي ومحمد العشعاشي والحسن الطرابلسي2. جاء في قانونها الأساسي (انظر الملحق رقم)، وفي أولى مواده وجوب " نشر التعليم المجاني بواسطة برنامج واسع النطاق في الزوايا واحداث معاهد أخرى في مختلف البلاد لهذا الغرض. العمل لإزالة البؤس والشقاء على الفقراء ولاسيما اللاجئين الى الزوايا حيث تقع العناية بتهذيبهم وتعليمهم وقد خصص لهذا المشروع صندوق مالي خاص به3.

تركبت الهيئة العليا لجامعة الزوايا لشمال افريقيا من السادة الحاج محمد غلام الله رئيسا وكل من الحاج محمد العشعاشي، حفيظي الامين، عثماني عبد الرحمن، عثماني عباس، ابن بسام أحمد، قاسمي عبد القادر، البوديلمي علي، قاسمي المكي، قاسمي بن عزوز، قرعيشي مصطفى، محمد الكبير الكتاني، عبد الرحمن بن الشيخ الحمامي، عامر قادة بن عمروش كأعضاء4. أما المجلس الأعلى لجامعة الزاويا لشمال افريقيا، فقد تألف من السيد عبد الحي الكتاني رئيس مؤسس للمجلس الأعلى (زاوية فاس)، الشيخ التبريزي بن عزوز (تونس) مفوض الجامعة بتونس، الشيخ

1 – https://bit.ly/3vhW1nH

2 – صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، لبنان، 2002، ص: 613-616

3 – المرجع نفسه، ص606

4 – المرجع نفسه، ص:606-607

عمر بن حملاوي (واد سقان) مفوض الجامعة بالجزائر، الشيخ محمد الكبير الكتاني (فاس) مفوض الجامعة بالمغرب1.

أسس الشيخ العلاوي جمعية أخرى تعنى بالعلم والتعليم وإخراج أبناء الوطن من سجن الجهالة والاختلاف الى فضاء العلم وتحسين العلائق والروابط الودية بالوسائل التهذيبية الموافقة للشريعة الاسلامية مع مراعاة القوانين الدولية كما جاء في قانونها الأساسي واختار لها اسم "الجمعية العلمية" ولكن الظروف وحالته الصحية لم تسعفه لتحقيقها2. تعتبر جمعية "أحباب الإسلام" أهم إنجازات الشيخ عدة بن تونس الخليفة الثاني للطريقة، أسسها بمعية كل من مارسيل كاري Docteur Marcel Carret كرئيس شرفي، والحاج صالح بن ديمراد كنائب للرئيس، وجوزيف لومير Joseph Le Mer (عبد الله فايد) والسيد أحمد بن أشنهو وكان لها العديد من الأعضاء، أبرزهم شارل طابيي Abdelrahman Tapie (عبد الرحمن طابي)، Le professeur Goinard et sa femme، Abdelkarim Jossot، l'écrivain Jean Biès الى غير ذلك من الأعضاء الذين التحقوا فيما بعد، ظهرت هذه الجمعية في أول مؤتمر لها بمدينة مستغانم يوم 27سبتمبر 1947، وتوالت الاجتماعات والمؤتمرات بمدينة وهران، بروكسل، باريس، جنيف . أسست صحيفة فكرية "المرشد" كلسان حال لها، حيث جاء في عدد 54بتاريخ 30نوفمبر 1951، أن الجمعية هي رابطة أو هيئة تجمع مجموعة من الأشخاص من كافة الشرائح الاجتماعية والاثنية والدينية هدفها السعي لفهم الحقيقة التي تجمع الإنسانية، بعيدا عن المادية التي دمرت وأهلكت الانسان ماديا ومعنويا، كما أنها ليست ضد أي عقيدة أو ايمان ولا ضد الديانات والثقافات، كما أنها نشأت بعد حربيين عالميتين في أقل من ربع قرن هددت البشرية بعمق وبشكل جدي ووجودي3. كما أكد لي السيد مولاي بن تونس مقدم

1 – المرجع نفسه، ص608

2 – المرجع نفسه ، ص623

3 - Cheikh Khaled Bentounes, **Soufisme, L'héritage Commun**, Zaki Bouzid Edition, 2009, p228

الزاوية العلاوية بمستغانم حاليا، في مقابلة معه أنها تأسست لرأب الصدع بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، الذي حصل بعد أحداث 8ماي 1945 بالجزائر.

تزايد الانفتاح على الاخر والتفاعل معه كممارسات اجتماعية مع وجود خالد بن تونس في اوروبا عبر حواراته ونشاطات الطريقة، وما تطرحه من أفكار حول مفهومي السلام والعيش معا أو كما يطلقون عليها مؤخرا بالعولمة الروحية la mondialisation spirituelle. يركزون على التربية والتنشئة ولاسيما داخل الكشافة الإسلامية في فرنسا وفروعها في أوروبا، فهي مفتوحة للشباب من جميع الأديان والأعراق والثقافات والعقائد السياسية ففيها المسيحيون، اليهود، البوذيون1. خطاب الانفتاح وقبول الآخر والتفاعل الإنساني والأخذ بكل ما وصل التراكم المعرفي الإنساني يعتبرونها قيم محمدية كما يطلقون عليها، لا تختلف في عمقها وفلسفتها عما دعا اليه الإسلام منذ البعثة، هو جوهر الدعوة العلاوي.

ينفرد الخطاب الاجتماعي الصوفي كنص وكممارسة عن الخطاب الفقهي النصوصي تميزه في مجال الانسانية والعالمية، ما أعطاه قدرة كبيرة على التعامل والتفاعل مع غير المسلمين اعتمادا على تلك القاعدة التي تؤطر خطابهم أن الحقيقة سابقة على الشريعة، لكن يبقى الخطاب الصوفي يطرح اشكالا كبيرا في عملية التواصل سواء في نصوصه وممارساته لكونه يقدم ملفوظات ونوعيات تعبيرية تتحكم فيها كثيرا الرمزية، فهي موجهة الى "النخبة الروحية أهل الاختصاص التي تملك القدرة على التواصل العرفاني ما يجعلها تختلف عن بقية المدارس الفقهية والفرق العقدية التي تراعي وضوح المسألة"2. على مستوى النصوص أما على مستوى الممارسة كانت تجنح لخطاب لا يدخل ضمن أدبياتها في التعامل مع المختلف، وهو ما نلاحظه في هذا المقطع مثلا الذي جاء في صحيفة لسان الدين لسان حال الطريقة العلاوية وصحيفتها التي أنشأتها بعد البلاغ مقال بعنوان " ويلٌ للأمّة التّلمسانيّة من الأَعْرَج وفكْره الأَعْوَج" جاء كردة فعل على هجومات الإبراهيمي على

1 - Toualbi-Thaalibi Issa et Cheikh Khaled Bentounes, **Aux Fondements de La Cult8ure de Paix** (La Femme et son Role de Paix, AISA et UNISCO, p21-22

2 – محمد زياني، مرجع سبق ذكره، ص154

الطرق الصوفية متهمة إياها بالفيلسوف داعية الضلال والاعتزال والأفّاك الأثيم بتلمسان من شر الأفراد الّذين ابتلي بهم الإسلام والمسلمون في قطرنا الجزائري1. وتتهمه في موضع أخر بالطيش والسفه والمفتري وأن سبب كل هذا هو المنافع التي حصل عليها في تلمسان من امتلاء بطنه وامتلاء جيبه تتهمه في أمانته واخلاقه بأنه مجرد تاجر يسعى لاستخدام الدين لتحقيق مأرب شخصية محضة2. تتخذ الزاوية العلاوية من الرؤية الأكبرية كمدرسة عقدية وفكرية3* تدعو للتعايش والسلام بين العقائد والحضارات والثقافات تنزلق الى هذه الملفوظات وفي مقال أخر تحت إمضاء طرقي غيور (كما سمى نفسه)، في صحيفة لسان الدين الناطقة باسم الطائفة العلاوية والطرق الصوفية عموما؛ باعتبار أن غيرهم كان قليل الاهتمام بالإعلام، ما يمكن تصنيفه تحت خانة التكفير والاخراج من الملة للإصلاحيين "نعذرك لأنك لم ترد بالدين دين الاسلام ولا بالرسول سيد الانام لأن دينك دين الماسونية، ودين الماسونية ليس بدين رسول الله (ص)، نعم التيجانيون*4 ليسوا على الدين الذي تريده دين الماسونية الصهيونية الاسرائيلية فهنيئا لك به وحدك"5. نقول هذا الكلام مع الاخذ بعين الاعتبار أن الصوفية عموما يحرمون ويمتنعون عن التكفير والإخراج من الملة كمعتقد معروف ومتعارف عليه عنهم، لكننا يمكن تفسيره كرد فعل خطابي على التجاوزات التي حصلت من بعض الإصلاحيين.

---

1 – عبد الرحمن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر (1920-1932)، ج1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص290

2 –المرجع نفسه، ص292

3 –* لم أجد ما يمكن الاستدلال به على أن العلاويين كانوا يؤمنون بالوحدة والحلول صراحة الا بعض الاشعار كقصيدة (روضة العشاق) التي ألفها شيخهم الأول حمو البوزيدي وغير واضحة تماما (يقول أن الكثرة هي دليل الوحدة) والقصيدة التي ألفها أحمد بن مصطفى العلوي والتي استنكرها ابن باديس وتراجع عنها بعد أن أثارت كل تلك الضجة بل وجدت العكس تماما أنهم يقولون :" جمعية علماء السنة في قانونها الأساسي وفهمها للتربية الاسلامية، تلتزم في جميع أعمالها (التعليمية ولإرشادية والتوجيهية) زيادة على الكتاب والسنة، بعدم الخروج في العبادات عن المذاهب الاربعة وفي العقائد عن المذهبين الاشعري والماتريدي" نقلا عن خطاب التأسيس الذي ألقاه عمر اسماعيل ، (عبد الرحمن العقون، المرجع السابق، ص253)

4 –* المقال جاء للرد على مقال أخر للبشير الابراهيمي حول "**صلاة الفاتح**" يقول فيه "ان انجيل التيجاني القصير، وهو صلاة الفاتح، مرة واحدة تعدل ستة آلاف ختمة القرآن الى أن يقول اللهم انا نعلم مما علمتنا أن دين التيجاني ليس بدين رسولك ".

5 – العقون، مرجع سبق ذكره، ص293

السجلات والمناظرات والاتهامات وعدم القبول بالأخر والاستخدام المفرط لملفوظات تتجاوز حدود الادب والأخلاق على صحف كل منهم فالعنف اللفظي تولد عنف مادي في أحيان كثيرة، بل حتى مبررات الارتباط بالدوائر الحكومية هو مجرد حديث لأن كليهما كان مرضي عنه والا ما ترك يشتغل، لكن كلا التنظيمين كان يسعى للتواجد المنفرد في الساحة وإمحاء الآخر تماما وبكل الوسائل، من حادثة محاولة اغتيال ابن باديس التي نشرت تفاصيلها على صحيفة "الشهاب" في اعداد 76و77 لسنة 1927، والتي للأمانة تبرأ منها الشيخ بن عليوة على صحيفة "البلاغ"1. والصراع العنيف الذي دار بين الإبراهيمي وعلى البوديلمي في التلمسان وكتب حول حيثيتها على البوديلمي كتاب "اماطة اللثام عما دار في الحاضرة التلمسانية من الخصام"، ورغم تبرأ الطريقة العلاوية من الاحداث الا انها حملت سببها للإبراهيمي ذاته والقصة طويلة بدأت حين رفض بعض تلاميذ الشيخ قراءة البردة في الجنازة وتطورت الى رميه بالطماطم كما نقلته صحف الجمعية حينئذ.

مثلا عند اجتماع المؤتمر الثاني لجمعية العلماء تم الاستعانة بالأمن في فض النزاع وليس الحوار والتوافق وبعد أن رأى أن الجو لم يعد مناسبا بسبب ما حدث من فوضى الجانبين (الاصلاحيين-العلاويين). دافع عن الشرطة بحرارة وكان من ضمن دفاعه ارتباط الجزائر بفرنسا اليوم صار واقعا وحتمية عند جميع الطبقات، وتفكيرهم هو داخل الدائرة الفرنسية، ورغبتهم ومطالبهم هي أن يكونوا مثل أبناء الراية المثلثة في الحقوق (يقصد بالراية المثلثة العدالة والاخوة والمساواة وهو شعار الثورة الفرنسية)2. يبدو أن العنف المنظم كان ممارسة اجتماعية لدى أنصار الجمعية، ورد في جريدة النجاح هذا لخبر لصاحبها مامي إسماعيل3 * في يوم الجمعة 15 ماي 1930 م بينما

1 – أحمد حماني، مرجع سبق ذكره، ص108

2 – نورالدين بولحية، مرجع سبق ذكره، ص144

3 – * تعريف بمامي إسماعيل "* هو مامي إسماعيل بن علاوة بن عبدي، وغالبا ما يلقب "ابن عبدي"، ولد بقسنطينة في 29 أكتوبر 1889 م وتعلم ، في مسجدها على يد شيوخ أجلاء أمثال الشيخ عبد الحميد بن باديس ثم شد الرحال إلى تونس وبالضبط في جامع الزيتونة، إلا أنه غادره بسرعة ولم يتمم دراسته، وأثناء عودته اتصل بالشيخ عبد الحفيظ بن الهاشمي واشترك معه في العمل بجريدة النجاح فكان رئيس تحريرها، ثم مدير مطبعتها ومكتبتها، وكان كثير الترحال تارة مكلفا من قبل مدير الجريدة لترويج الجريدة وجمع الاشتراكات، وتارة مشاركا في ملتقيات لرؤساء الزوايا

كانت قبيلة أراس من سكان فج أزاله عائدة من زيارتها الاعتيادية لمقام القطب الرباني الشيخ الزواوي بال روفاك مارة بميلة إذ بأتباع المرابط الشيخ مبارك الميلي العضو وأمين مال جمعية العشور ينهالون على الزوار المذكورين بالسب والشتم ولولا تدخل الفرنسيين وفرقوهم وإلا تقع بينهم ملحمة عظيمة1.

يروي أحمد حماني قصة عن أحد أصدقاءه لكيف تم إعطاء كل مصلي اما حبة بيض أو طماطم قصد رمي الشيخ المولود الحافظي رئيس جمعية علماء السنة بالمسجد الكبير في مدينة عنابة، بل يسرد القصة بكثير من السرور والغبطة بتلك الأفعال العنيفة وللأخلاقية تجاه عالم كبير وأحد خريجي الازهر بقوله:"لم يبخل كل بما عنده وخرج الشيخ من المسجد تحت حراسة، ومن عنابة في حالة يرثى لها"2. مستخدما ملفوظات فيها الكثير من السخرية والتشفي.

عدم تحمل النقد من المخالفين وفضها بالعنف "تعرض مامي إسماعيل رئيس تحرير جريدة النجاح وهو لا يقل في مكانته العلمية عن أي عضو من أعضاء الجمعية، بل كان في يوم من الأيام من المؤيدين لها، لكنه بسبب مخالفته للجمعية في منهجها تعرض لضرب شديد من قبل الشيخ أحمد بشمال، وقد سجل الشيخ حماني هذا الحادث مثنيا عليه ومشيدا بالعنف (ضرب) السيد أحمد بوشمال ومبررا فعلته بكونه اشتد غيضه على السيد مامي الذي كان يتعرض لشخصية الشيخ ابن باديس3. يظهر بجلاء أثناء تتبع الخطاب على مستوى الممارسة لدى كلا التنظيمين أن "الخلاف بين المصلحين والمحافظين كان سياسيا وشخصيا أكثر منه دينيا.

جدول 4: قيم القبول بالآخر والتسامح مع المختلف.

المؤشرات		الزاوية العلاوية	جمعية العلماء المسلمين
الانفتاح	وقبول	النصوص	القبول به والتفاعل معه	القبول به

أو أثناء الاحتفالات الدينية المختلفة كالمولد النبوي الشريف، عاشوراء، أول محرم الخ .. وقد اتسع نطاق الجريدة بفضل رحلاته الكثيرة والتي كانت تدوم لفترات طويلة

1 – نورالدين بوخية، مرجع سبق ذكره، ص150

2 –أحمد حماني، مرجع سبق ذكره، ص324

3 – نورالدين بوخية، مرجع سبق ذكره، ص149

الآخر	الممارسة	تأسيس جمعية أحباب الاسلام فيها مسيحيين ويهود، تأسيس الكثير من الروابط والمؤسسات والنوادي بالشراكة مع الاخر	تقبله كما هو بدون تفاعل مباشر، لم نصل الى عمل أو نشاط مع غير المسلمين
الاختلاف والتسامح	النصوص	الاختلاف مظهر وجودي	قبول الاختلاف
	الممارسة	قليل جدا داخل الطريقة واسع خارج التنظيم	قليل جدا في الداخل محدود خارج التنظيم

المطلب الثالث: آليات التعامل مع الخلافات والتسيس التنظيمي

رغم أن الشيخ البشير كان له خطاب حاد وقطائعي وسجالاته معهم في تلمسان كثيرة ومتعددة، ولكن السلطات الاستعمارية حاولت ترسيخ خطاب النزاع بين الجمعية والطرق الصوفية (العلويين بالخصوص) الى أقصى درجة فبعد وفاة ابن باديس تعرض العلماء لضغط شديد من الادارة الفرنسية التي كانت تريد منهم أن يغيروا موقف ابن باديس وسياساته نحو فرنسا، سياسة الانفصال والجفاء والبعد عن التعاون، وعربونا على ذلك عرضت عليهم أن يقبلوا برئاسة من تراه فرنسا أليق بسياسة المفاهمة والتعاون وهو الشيخ العقبي1. صراعات الاجيال وتدافعها معروفة لدى كل التنظيمات التقليدية والحديثة لكن حين يكون السن عامل حاسم في تولي القيادة هنا تظهر العمليات الانقلابية، ومما يرصد داخل الجمعية هو كثرة الاستقالات والمحاولات التغييرية من الداخل فقد "قام خير الدين في السنة المذكورة بما أسماه بعضهم عندئذ "انقلاب" داخل الجمعية، فعلى خلاف عادته قام بجولات في انحاء القطر ...ثم توج ذلك بدعوة المجلس الاداري للجمعية للانعقاد اواخر سبتمبر في غياب الرئيس ونائبه الاول، وفي غياب عشرة اعضاء من أصل سبعة وعشرين عضوا"2. وهناك ترديد كثير لعبارة التأديب والمحاكمة والمراقبة التركيز على ضرورة عقد الاجتماع العام وصياغة قانون اساسي جديد كل ذلك بداية ثورة داخل الجمعية قام بها الجناح الشاب بزعامة خير الدين3.

1 – مرجع سابق، أحمد حماني، مرجع سبق ذكره، ص16

2–أبو القاسم سعد الله، أبحاث واراء في تاريخ الجزائر، ج2، مرجع سبق ذكره، ص67

3 – مرجع سابق، أبو القاسم سعد الله، ص68

الخلافات داخل الجمعية بين الرئيس ونائب الرئيس في بداية الخمسينات العربي التبسي يقولون عنه أنه رغم تدينه وإخلاصه لفكرة جمعية العلماء، لم يكن محل تقدير كل أعضاء الجمعية؟ ... كان له مع الجيل القديم للجمعية حرمة نظر لإخلاصه وتدينه وتفانيه، لكن الجمعية دخلها جيل جديد من الشبان المتفتحين العصريين فكان التبسي لا يقنع أكثرهم لقيادتها، وكانوا يرون فيه شيخا فوضويا في عمله، مع شيء من الغفلة والدروشة في تصرفه1. الاعتراف والتشكيك فهو من ناحية عالم كبير، وكاتب شهير، وبالمقابل يقول عنه كان شاذا في العلماء، متهالكا على الشهرة والرئاسة، من كتاب الشهاب، نشبت بينه وبين كتابها المصلحين معارك قلمية الميلي، العمودي ... ولا شك أنهم أي خصوم الإصلاح كانوا يعدونه ليخلف ابن باديس في رئاسة الجمعية2.

رغم محاولات الزاوية العلاوية الظهور بالمظهر التنظيم العصري عبر من التجديدات الا أنها لم تستطع الخروج عن ثقافة البيعة والعهد بلا عهدة والتوريث العابر للأجيال هي قيم راسخة لدى الطرق الصوفية وبقيت حبيسة هذا الإطار العام. فقد كانت مبايعة ابن عليوة في اجتماع عام وبحضور محمد بن يلس التلمساني الذي هاجر بعدئذ الى بلاد الشام بسبب عدم تقبله للبيعة، كان أول المبايعين كبار وأعيان الطريقة ثم بقية الفقراء ماعدا اثنين أو ثلاثة. ونظرا لعدم وجود آليات واضحة لانتقال المشيخة خاصة وأن الشيخ لم تكن له ذرية ترث تراثه، حصل مرتين في تاريخ الطريقة ومنها عندما كان الشيخ البوزيدي طريح فراش المرض الأخير، وابن عليوة كان أقرب المقربين اليه، وكان الغالبية لا يروق لها خلافته ظهرت بوادر الخلاف والفرقة تلوح بين الاتباع والمقاديم. تدخل صديق بن عليوة وأحد المقاديم بن عودة بن سليمان، قصد نزع فتيل الأزمة وأشار عليهم برأي هو التريث أسبوعا ومعاودة اللقاء مرة اخرى.... خاصة وأن منصب المشيخة كما يقول ليس منصبا لتولي رئاسة قبيلة، أو تولي ملك، أو قيادة جيش، أو غير ذلك من المناصب الدنيوية، انما هو وسيلة للدلالة على الله3. حصل مرة أخرى بين الشيخ عدة بن تونس

1 – أبو القاسم سعد الله، أبحاث واراء في تاريخ الجزائر، ج2، مرجع سبق ذكره، ص:66-67

2 – أحمد حماني، مرجع سبق ذكره، ص318

3 – ناصر الدين موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص76

وأتباع الطريقة العلاوية عند وفاة الشيخ المؤسس هنا اضطر عدة بن تونس الى اثبات بنوته ومنزلة الابن الصلب، ليدخل في مواجهات مع خصومه ومنافسيه لإسترداد أملاك الطريقة وحبوسها وحق التصرف فيها قضائيا1.

التسيس التنظيمي داخل جمعية العلماء وظهور تحالفات وائتلافات، رغم الادعاء بعدم وجوده، ظهرت بينهم خلافات كبيرة حين توفرت لها شروط الظهور بعد الاستقلال، حيث منهم من ساند النظام ومنهم من عارضه، يمكننا تقسيمها الى ثلاث كتل، يستشف خطابهم الاجتماعي خاصة بالنسبة لرؤيتهم للنظام السياسي المنشود.

أولا: الباديسين وهم الذين يتبنون الرؤية الليبيرالية للإسلام، ولا يمانعون في القبول بقيم الحداثة سواء السياسية أو الثقافية وهؤلاء رغم تبنيهم لطرح المواجهة مع الطرق لكن أبقوا إمكانية الحوار والتعاون ويمكننا أن نذكر منهم (عبد الحميد ابن باديس، زهير الزاهري، عمر اسماعيل وبعض الشباب ممن تتلمذوا داخل مدارس الجمعية من أمثال خير الدين، عبد اللطيف سلطاني عمار طالبي...)، علاقاتهم خارج التنظيم كانت مع الجميع بما فيهم الاندماجيون، ونظرتهم للخلافة بوصفها مجرد تنظيم سياسي كان يتناسب مع العصور القديمة، لكنهم يقبلون تقريبا كل قيم الدولة المدنية الحديثة ويدافعون عن ما وصل اليه الفكر الإنساني يقبلون التعددية الحزبية وحقوق الإنسان والمشاركة السياسية. قال عنه الدكتور علي مراد "جسد أصالة وعالمية الرسالة الإسلامية، لا أحد مثله أيضا استطاع أن يذكي بمثل هذه الطاقة الجمة العديد من الآمال بالتطور والتكيف مع الأزمة الحديثة"2.

ثانيا: السلفيين ممن تأثروا بالمدرسة الوهابية أثناء تواجدهم ودراستهم في المملكة العربية السعودية، فالمدرسة الفقهية السلفية التي تعاملت مع المختلف إما كمحارب أو معاهد وفق منظور دار

1 – انظر الملحقين رقم (3،4) يخصان كل من اثبات النسب والحكم القضائي بالتصرف في الحبوس

2 –مولود عويمر، **علي مراد باحث بين ضفتين**، https://oulama.dz/2015/11/26/، تاريخ الالتقاط 2020/06/20

الحرب ودار السلام1. يقع على رأسهم (الطيب العقبي والعربي التبسي)، ولكن تأثيرهم داخل الجمعية كان قليل نسبيا يتبنون السياسة الشرعية كما طرحت في الأزمنة الماضية، ويرفضون كل شكل من أشكال التجديد والتحديث، خطابهم كان قطائعي وحاد مع كل المخالفين وصل حد اتهمهم للطرقيين بأنهم مثل اليهود والنصارى.

ثالثا: التيار القومي الإسلامي جمع بين طروحات القوميين العرب (الناصريين والبعثيين) وبعض الحركات الإسلامية المشرقية (كالإخوان المسلمين وحزب التحرير) التي نشأت بعد سقوط الخلافة يدخل تحت هذا الجناح الإبراهيمي، الورتيلاني، لأنهم عاشوا لفترة لا بأس بها في مصر واحتكوا بتلك المجامع والجماعات، ما يعضد تصورنا هو دفاع الإبراهيمي عن العربية ليس بوصفها لغة وفقط وإنما كعرق واثنية، فالعروبة عن البشير الإبراهيمي هي"جذم بشري من أرسخها عرقا، وأطيبها عذقا، عرفه التاريخ باديا وحاضرا"2. أما الورتيلاني فعلاقته بالإخوان كانت عميقة قد تصل حد العضوية. وقد ذكرنا من قبل نزاعاتهم مع بعض شيوخ الجمعية حول برنامج ومحتوى مدارس جمعية العلماء.

كادت هذه النزاعات داخل الجمعية الى أن تسبب تقسيمها نظرا لانعدم وجود اليات ديمقراطية لحسم الخلاف والتباين في المواقف، عاشت جمعية العلماء الصراعات على الزعامة والمزاحمة بين أجيالها المختلفة3. ينضاف اليها الركود التنظيمي وانعدام أي تداول على القيادة خاصة في فترة الأربعينات من القرن الماضي.

التسيس التنظيمي داخل الطريقة العلاوية قليل، باعتبار أن طبيعة التنظيم هرمية والسلطة فيه متمركزة في يد الشيخ، من هذا المنطلق فظهور تكتلات أو ائتلافات في حياة الشيخ داخل الطرق الصوفية عموما صعب للغاية نظرا لهيمنة الشيخ والبعد الباطني تنظيميا وقيميا داخل الطريقة. هذا

1– قطب الريسوني، **مثبطات الحوار مع الآخر (قراءة نقدية في العقل الغربي)**، ورقة بحثية مقدمة: مؤتمر الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي، الشارقة 2007

2 –أحمد طالب الابراهيمي، **آثار الامام الابراهيمي–عيون البصائر–ج3**، مرجع سبق ذكره، ص57

3– أبو القاسم سعد الله، **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر، ج2**، مرجع سبق ذكره، ص65

لا يعني أنه غير موجود، بل يبقى خاملا ينتظر الفرصة لأن التغيير في القيادة تحكمه الدورة البيولوجية فقط (وفاة الشيخ)، على المريدين أن يخضعوا ويرضخوا فيما يحوزون خصال الشيخ في شكلها السامي، ولكن بشرط ألا تظهر فعالية هذه الخصال إلا بعد أن يتحرروا بانفصالهم عن الشيخ أو بوفاته ...غالبا ما يقال بصراحة انه لا يمكن أن تتعايش بركتان متساويتان في المكان الواحد1. وهذا ما فحصناه في الممارسة الاجتماعية، فعند وفاة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، تحفظ العديد من العلاوين (المريدين) حول خلافة عدة بن تونس تولد عنه صراعات عديدة متعددة من أصحاب المصلحة ممن يريدون اقتسام التركة العلاوي، وتم رفض أن تؤول المشيخة لعدة بن تونس وحده عبر وصية تم التشكيك فيها كما ذكرنا من قبل منهم مريدي الريف المغربي، ومقدم زاوية غليزان "بدر عبد القادر"، بالإضافة لجماعة العاصمة الذين كانوا يرأسون جريدة "البلاغ الجزائري " تحت وصاية "جمعية الوعظ والإرشاد"، منهم الحاج حسن الطرابلسي ولخضر عمروش، ما اضطر الشيخ عدة بن تونس لتأسيس جمعية أخرى " الوعظ والتذكير" برئاسة كل من الشيخ علي البوديلمي وإسماعيل حبيب . كما ظهر صراع آخر حول الخط التحريري لجريدة البلاغ الجزائري برئاسة عدة بن تونس، اذ اتهمه خصومه بأنه يتبع أسلوب هجومي مضاد للاستعمار، ومع مطلع 1940انشق كل من على البوديلمي الذي كان يشغل منصب إمام الجامع الأعظم ومفتي الديار التلمسانية والحاج محمد العشعاشي مقدم الزاوية العلاوي ليؤسسا معا "جمعية الإخوان الصوفية "2* لمقاومة طروحات الإصلاحيين التي تزايدت بعد تأسيس دار الحديث في تلمسان، ما دفع عدة بن تونس لتأسيس زاوية جديدة لضمان الولاء والتمويل للزاوية الام3. كما مورس عبر التحالف مع تنظيمات أخرى تتقاطع معها في بعض الأفكار والتصورات، خاصة بعد انتقال نشاط الطريقة العلاوي بكثافة الى اوروبا عموما، كنتاج للتضييق عليها في الجزائر ومصادرة املاكها، عبر تأسيس العديد من الجمعيات والمؤسسات، هذا الانتقال بقدر ما أضعفها

1 - عبد الله حمودي، مرجع سبق ذكره، ص: 129-130

2 -* تحولت فيما بعد زاوية مستقلة البوديلمية العلوية بتلمسان ولازالت موجودة ولها مريدوها الى اليوم.

3 - بشير بالمهدي علي، مرجع سبق ذكره، ص:138-141

في الداخل لكنه أضاف اليها من خلال تفاعلها وتحالفها مع تنظيمات دينية دولية من شتى الاديان والثقافات والحضارات، فتحولت من مجرد طريقة مهما كانت عصرية وحديثة من قبل الى مؤسسة دينية نشطة أكثر في مجال الحوار بين الاديان والثقافات، حيث أصبح شيخها أحد أهم الفاعلين في تخفيف حدة الإسلاموفوبيا (كراهية الإسلام والخوف منه) في الغرب، حيث استقبل شيخها خالد بن تونس من قبل بابا الفاتكان، الرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك[1]. أما في الجزائر وبعد الانفتاح السياسي في التسعينات، رفع الحظر السياسي على نشاطاتها، فظهرت الجمعية الوطنية للزوايا في 1991 ليظهر بعد ذلك الاتحاد الوطني للزوايا في 2003، الذي كان له الدور الحاسم في حشد الدعم للرئيس بوتفليقة في انتخابات 2004، وفق دراسة نشرتها مجلة لإكسبرس الفرنسية في 2008، أقرت أن الزوايا في الجزائر أكبر تأثير من الأحزاب السياسية والاجهزة، وكان لها الأثر الأكبر في إيصال بوتفليقة إلى كرسي المرادية بعد الاستقلال تحالف الجناح الإبراهيمي من جمعية العلماء مع النظام السياسي سواء أثناء حكم بن بلة وتولي خير الدين وزارة الشؤون الدينية، وبعد انقلاب 19جوان 1965 ودخول الغالبية من قادة جمعية العلماء من أمثال أحمد حماني، أحمد طالب الإبراهيمي، عبد رحمان شيبان، عبد الرحمن الجيلالي ... الى المؤسسات الرسمية الناشئة، مكنهم من منابر ومؤسسات الدولة المسؤولة عن التنشئة الاجتماعية والسياسية مكنهم من نشر خطابهم الاجتماعي الديني عبر المدارس والمساجد ونسبيا الاعلام، وأصبح الهجوم على خصوم الاصلاح عبر الملتقيات التي تنظمها وتشرف عليها الدولة، في حين تم التضييق على التنظيمات الدينية التي رفضت الاحادية الحزبية والتوجهات الاشتراكية في حقبة ما بعد الاستقلال، وصل حد التخوين والتكفير. عادت الزاوية العلاوية بعد أحداث 5أكتوبر 1988 والانفتاح السياسي للنشاط حاولت ايجاد حيز وقنوات لخطابها الاجتماعي، عبر انشاء جمعيات مجتمع مدني كالجمعية العلاوية للتراث الصوفي، لكن وجدوا صعوبة كبيرة في استعادة الساحة الدينية، خاصة بعد صعود التيار الإسلامي الحركي الذي استمد اغلب أفكاره من المشرق

1 - https://bit.ly/3WKnPg4

العربي الذي سهلت له الحضور تلك البيئة الثقافية الدينية، التي رسخها خطاب شيوخ الجمعية من قبل خاصة من كانوا متأثرين به من قبل، فقد تواترت الشهادات التاريخية على أن كل من الشيخ إبراهيم أطفيش والشاذلي المكي والفضيل الورتيلاني كانت لهم صلات وثيقة بالمدرسة الإسلامية الحركية الاخوانية وحاول التأثير على بعثات الطلبة المتوجهين لمصر للدراسة في الازهر ففي شهادة لتوفيق الشاوي يعتبر الفضيل الورتيلاني أول المناضلين الجزائريين الذين وصلوا الى مصر موفدا من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وللدعوة لقضية بلادهم مع بقية رجال الكفاح الوطني من شمال أفريقيا وأول من تعاون مع جماعة الإخوان المسلمين ثم أصبح واحد منهم بعد ملازمة طويلة للحسن البنا وتبوء منصب الاتصال بالعالم الإسلامي داخل الجماعة1. زد على هذا صحيفة البصائر لسان حال جمعية العلماء نشرت العديد من مثالات سيد قطب والذي يعتبر المنظر الثاني لجماعة الاخوان المسلمين. وهو ما يشير اليه أبو القاسم سعد الله أن الإبراهيمي وبتوجيه من الورتلاني القريب جدا للإخوان المسلمين الى حد العضوية حاول توجيه البعثات توجيها دينيا عقائديا تحت رعاية بعض الجمعيات والمنظمات الاسلامية الشرقية2.

جدول 5: مقارنة بين الزاوية العلاوية وجمعية العلماء من حيث آليات الخلاف والتسييس التنظيمي.

المؤشرات		الزاوية العلاوية	جمعية العلماء المسلمين
آليات حل الخلافات التنظيمية	النصوص	الشيخ والبعد الباطني	الانتخاب، المصادقة، الأغلبية (الاجماع)
	الممارسة	الخضوع المطلق لرأي الشيخ	هناك نقاش وحوار لكن يبقى رأي الشيخ حاسم
التسيس التنظيمي	النصوص	تنكر التسيس وترفضه	تنكر التسيس وترفضه
	الممارسة	مورس خارج التنظيم ونسبيا داخله	مورس خارج وداخل التنظيم

المبحث الثاني:القيم الديمقراطية المباشرة نصا وممارسة

المطلب الأول: الحقوق والحريات

1 –الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر _الجذور التاريخية والفكرية _، مطابع المتحدة للنشر والتوزيع، 2012، ص481

2 – أبو القاسم سعد الله، أبحاث واراء في تاريخ الجزائر ج2، مرجع سبق ذكره، ص68

سعت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، في مجال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية خلال الحقبة الاستعمارية عبر الدعوة لتأسيس الشركات التعاونية بين الفلاحين وشركات التعاون بين التجار لتقي الصغار من الجانبين شر تحكم الأجانب في أملاكهم ومجهوداتهم، وتأسيس مصارف مالية صغيرة تكون مرجعا لصناديق التوفير والاحتياط1. ولم يغفل الشيخ البشير وهو يتحدث عن الموضوع ما يطرح حول مسألة الربا في التعامل مع البنوك الفرنسية(الربوية) يقول في هذا المضمار " بقي لنا في هذا المقام عقدة هي مسألة تثمير المسلم لماله بالربا المتعارف في البنوك"2. يبدو في خطاب الشيخ أنه يميل نحو الطرح الاجتماعي بمعناه الاشتراكي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، بما لا يناقض مع الشريعة الإسلامية. أكد في خطابه على المزواجة بين العمل الفردي والتعاون الجماعي لأن كلاهما مفيد في الموضع الذي نحتاجه فيه لينتصر في الأخير للعدالة الاجتماعية بمفهومها الاشتراكي بدون ما تطرحه من صراع طبقي أو صراع بين حقوق الأفراد وحقوق المجتمع3.

تبني هذا الخطاب من طرف الإبراهيمي يعود بالأساس الى ارتباط جمعية العلماء المسلمين تاريخيا ومنذ نشأتها تقريبا بالاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري ومع رئيسه بالخصوص فرحات عباس والحزب الشيوعي الفرنسي أولا والجزئري فيما بعد، وظهر هذا في مطالبها بعد الاستقلال أن يكون مشروع الدولة الناشئة مستمد من المذاهب العربية الإسلامية والحل الوسط بالنسبة إليهم هو الاشتراكية الإسلامية الإصلاحية وتأسيس لدولة على ما يمكن الاصطلاح عليه بالعلمانية الإسلامية4. وهو ما دفع التيار الإبراهيمي داخل الجمعية الى تأييد نظام ما بعد 19جوان 1965، وأصبح جزء منه ودافع عنه خياراته الاقتصادية والاجتماعية.

1 – البشير الابراهيمي، محاضرة ألقاها الإمام بنادي الترقي بالعاصمة عام 1929، مرجع سبق ذكره.

2 – البشير الابراهيمي، محاضرة ألقاها الإمام بنادي الترقي، مرجع سبق ذكره.

3 – البشير الابراهيمي، محاضرة ألقاها الإمام بنادي الترقي، مرجع سبق ذكره.

4– فرنسوا بورجا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، ت: لورين زكري، دار العالم الثالث، القاهرة، مصر، ط2، 2002، ص254

يرافع خطاب الزاوية العلاوية لصالح الطرح الليبيرالي سياسيا واقتصاد السوق الاجتماعي اقتصاديا، ففي مجال الدفاع عن الحقوق والحريات ابان الفترة الاستعمارية، ثمن أعمال النواب المسلمين وتبني مطالبهم والدفاع عنها وتوفير منبر للتعبير عن تلك المطالب والاقتراحات المقدمة عبر جريدة البلاغ الجزائري خاصة في مجال الحقوق الاجتماعية والاقتصادية "أن تخفض في برنامج البناءات المئوي انشاء 12.500 مسكنا يجمع 60.00 نسمة حظا معتبرا لفائدة الاهالي تعويضا لهم لما لحقهم من اهمال لحقوقهم قبل اليوم، ونظرا للصعوبات المنيعة التي يتلقونها لتحصيل على مساكن معقولة الثمن "... لتطالب الوالي العام مشاركة النواب الاهليين في اعمال اللجان المكلفة بالنظر في المشاريع المتعلقة بهذه المادة1. كما سعت فعلا بل وأنشئ الشيخ المؤسس وخليفته من بعده مجموعة من المشاريع، بمعية شارل طابي صديقة الذي أسلم فيما بعد وأصبح اسمه عبد الرحمن طابي ومدير صحيفة الحق الوهرانية، ويظهر هذا في الكثير من الممارسات الاجتماعية منها بنك إسلامي ، نزل إسلامي بوهران ، وكان لها نشاط كبير في المجال الفلاحي مع استخدام وسائل حديثة وتوسعت في عهد الشيخ عدة بن تونس لتشمل المخابز وورشات الميكانيك، كما يبدو ذلك من خلال الإعلانات التجارية للمؤسسات ومحلات التجارة والمصانع على صفحات البلاغ الجزائري التي كانت تصدرها الطريقة. وعموما النظرة الاستثمارية بمعناها الليبيرالي تبدو واضحة في كل مشاريع الزاوية العلاوية وقد لحظنا ذلك خلال زيارتنا لمقر جنة العارف أنها ذات الطابع نفعي، كما يؤكد من عاصروا الشيخ العلاوي، على أنه كان يحث اتباعه ومريضيه على تعلم الحرف والمهن الحرة وأسس لذلك جمعيتين جمعية السلام 1929، جمعية الوعظ والارشاد 1932، ودادية وهران للمعلمين، رابطة مكافحة الإدمان، وصفه زهير احددن بأنه مشروع دولة2.

1- البلاغ الجزائري، **أعمال النواب**، العدد :282، 9ديسمبر 1931.

2 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص324

تسبب الخطاب الليبيرالي الاجتماعي والداعي للقيم الدينية المحافظة كالحق في الحرية والملكية الفردية للطريقة العلاوية الى الاصطدام مع نظام ما بعد الاستقلال خاصة بعد أن قام بتأميم ممتلكاتهم وأوقاف الزاوية واعتبرهم رجال اعمال وليسوا رجال دين. في شهادة للسفير مختار لوهيبي حول الشيخ محمد المهدي بن تونس أنه كان رافضا للاشتراكية والأحادية بعد الاستقلال ففي مجالسه الخاصة ردد كثيرا أننا لم نجاهد من اجل الاشتراكية والتسيير الذاتي وتأميم ممتلكات الناس وانما من اجل الإسلام وحريات الناس وحفظ أموالهم واملاكهم1. خطاب الطريقة العلاوية نصا وممارسة كان قريب جدا الى المدرسة الليبيرالية الاجتماعية مع المحافظة على قيمنا كمسلمين.

يتوافق الجانب النصي للطريقة في دعوتها لإعطاء المرأة حقوقها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مع ممارساتهم الاجتماعية. كانت اول طريقة صوفية يقوم شيخها بتعيين المقاديم في البلدان التي يتواجد فيها الاتباع من الرجال والنساء منذ تأسيس الزاوية، كممثلين للشيخ في مناطقهم ينقلون إليهم الاوراد والاذكار الخاصة والعامة، يتم اختارهم من المريدين أهل ثقة للشيخ2. وما أكده حول المزاوجة بين النساء والرجال في تعيين المقاديم من قبل اما جمعية العلماء فقد قامت بجهد عظيم في تعليم النساء وبمدارسها، ولم تفرق في هذا المضمار بين الذكور والاناث، وهو ما وفر إطارات نسوية للدولة الجزائرية بعد الاستقلال، ممن تتلمذوا في تلك المدارس يمكن أن نذكر منهم الوزيرة السابقة زهور ونيسي وبن حبيل والعديد من الإطارات في كل هيكل الدولة الجزائرية.

تترنح الطريقة العلاوية في مجال الحقوق السياسية بين البيعة في الداخل والانتخاب خارج الطريقة، مما يجدر الإشارة له كممارسات في مجال البيعة بداخل الزاوية العلاوية لا يعين الشيخ خليفته، بل يتولى ذلك مجلس حكمائها الذي ينعقد مباشرة بعد وفاة الشيخ، حيث يختلي أعيان الطريقة، يتعبدون ويتنسكون ويتأملون، ويتلقى كل واحد منهم إشارة من العالم العلوي، إما عبر رؤيا، وإما عبر إلهام، وعند استقرار آرائهم، يقومون بمصافحة الشيخ المعين، وتسليمه السبحة،

1- https://bit.ly/3vzeHPK

2 -ناصر الدين موهوب الحسيني، مرجع سبق ذكره، ص109

لتجديد العهد والبيعة على مواصلة السير مستلهمين طريقة الاستخلاف هاته، من قول الشيخ البوزيدي "ما أنا إلا مستأجر، عند وفاتي أرد المفتاح للملك الذي يمنحه لمن يشاء"1. لكن هذا لم يدم طويلا وعادت للتوريث.

أسس أحمد بن مصطفى العلاوي في إطار نشاطه الثقافي، جمعية للوعظ والإرشاد عام 1932م، أي قبل وفاته بعامين خلال الاحتفال السنوي الأخير بمستغانم. جاء في قانونها الأساسي وفي مادته الثانية على الانتخاب كوسيلة داخل جمعية الوعظ والإرشاد، وفي مادتها السادسة حددت كيفيات انعقاد الاجتماع العام وما يقع فيه من المحاسبة على مدخول أو مخروج مالية الجمعية، ويقع بعد ذلك الانتخاب لاستبدال مجلس الإدارة، أو إبقاء أعضائه الأولين على مكانتهم2.يمكننا التأكيد على الآليات الديمقراطية الحديثة كالترشح والانتخاب قبلت بهم وتعترف بهم الطريقة العلاوية في كل التنظيمات التي كانت شريكة في نشأتهم لكن خارج التنظيم الأساسي.

جدول 6: توضيح مقارن بين الزواوية العلاوية وجمعية العلماء حول خطابهما بخصوص الحقوق والحريات.

المؤشرات		الزاوية العلاوية	جمعية العلماء المسلمين
الحقوق والحريات	النصوص	تقبل حقوق الانسان بمعناها الانساني والعالمي.	تقبل حقوق الانسان بتحفظ وفق ما يتطابق مع الشريعة الاسلامية
	الممارسة	لها نشاط واضح في هذا المجال " التعايش والسلام، البيئة، العمل مع أهل الاديان الاخرى.)	لا يوجد نشاط واضح حقوقي

المطلب الثاني: المشاركة العامة والسياسية والموقف من السلطة.

1 – يوسف توفيق، **الحضرة في التصوف الشعبي (الزاوية العلاوية أنموذجا)**، فصلية الثقافة الشعبية، البحرين العدد 19، خريف 2012.

2 – جريدة البلاغ الجزائري، العدد 463، 03 مارس 1939م

لم تشترك جمعية العلماء مباشرة كتنظيم باعتبارها تقول في مواثيقها أنها لا تشتغل بالسياسة، لكن في الواقع كان لها علاقات مباشرة مع منتخبين وأحزاب كانوا جزء العملية السياسية في عهد الاستعمار، واشتركت ودعت للمؤتمر الإسلامي بمعيتهم، بل هي صاحبت الفكرة والمبادرة اليها ولو في ظل دولة من أهم قيمها السياسية المواطنة والعلمانية، بل ابن باديس يعلن بأنهم كانوا هم السعاة لتأسيس المؤتمر الإسلامي الجزائري، مبررا ذلك أن أحزاب لحكومة الشعبية تحترم الأمم المرتبطة بفرنسا، واتساع في الحرية والفكر1. حيث ضبط المشاركة وفق ثلاثة مبادئ الاحترام للهوية الذاتية للأمم المرتبطة بفرنسا والحرية وكذا سعة الأفق الفكري، ومما يلفت الانتباه كذلك من جهة أخرى أن أعداد من معلمي جمعية العلماء كانت لهم العضوية المزدوجة بطريقة سرية في حزب الشعب الجزائري، لأنهم آمنوا بأهدافه في الحرية والاستقلال2.

أصبح قسم كبير من شيوخ الجمعية واطاراتها، جزء من النظام السياسي زمن الأحادية خاصة بعد انقلاب 19جوان 1965، بل العديد من عناصرها والمتعاطفين كانوا اطارات سامية في الدولة، زمن الحزب الواحد مثل محمد خير الدين، أحمد طالب الإبراهيمي، عبد الرحمن شيبان، ... كأفراد وليس كتنظيم لأنه قد تم حلها مباشرة بعد الاستقلال. لتعود جمعية العلماء للظهور بعد الانفتاح السياسي سنة1989، لها العديد من المواقف الصريحة والمعلنة مثل الدفاع عن قانون الأسرة، والمادة الثانية من الدستور التي تعتبر أن الإسلام دين الدولة، وتشارك في العديد من المؤتمرات والندوات والملتقيات التي تطرح فيها رؤيتها السياسية والفكرية والاجتماعية.

لم تمارس الطريقة العلاوية السياسة مباشرة أثناء الحقبة الاستعمارية، لأنها كانت تدعو للابتعاد عنها، لكن هناك الكثير من المنتمين اليها كانوا في المجالس المحلية والمجلس الوطني (انظر الملحق رقم5). وهناك شخصية كبيرة تتقاطع الكثير من المصادر أنه كان أحد مقاديمها هو محمد خنُّوف بن ساعد من أعيان الطائفة العلاوي ببرج بوعريريج، وكان قد بدأ كبائع في سوق البرج حوالي

1 –عمار طالبي، **آثار عبد الحميد بن باديس، ج2**، مرجع سبق ذكره، ص17

2 – أبو القاسم سعد الله، **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر، ج4**، مرجع سبق ذكره، ص147

1900 وكانت له مواقف حميدة تتمثل في دفاعه عن حقوق البائعين في السوق فقد كان صاحب صياغة العديد من الاحتجاجات ضد التعريفات المفروضة على سوق برج بوعريريج وطريقة دفعها وكذلك عارض موقف الإدارة الاستعمارية المحلية بشأن موضوع الشرطة في السوق والنزاعات التي كانت تحدث هناك .أنتخب كعضو بالمجلس البلدي سنة 1920 وعضو بالجماعة المحلية1. بعد الاستقلال استبعدت تماما من المشهد، ربما كان هناك وزراء أو سفراء أو مدراء من مريديها لم يكشفوا عن مرجعيتهم العقدية والثقافية والفقهية. عادت للظهور بعد الانفتاح السياسي سنة1989، لها العديد من المواقف الصريحة والمعلنة مثل الدفاع عن قانون الاسرة، والمادة الثانية من الدستور التي تعتبر أن الإسلام دين الدولة، وتشارك في العديد من المؤتمرات والندوات والملتقيات التي تطرح فيها رؤيتها السياسية والفكرية والاجتماعية.

جدول 7: مؤشرات المشاركة السياسية بين الزاوية العلاوية وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

المؤشرات		الزاوية العلاوية	جمعية العلماء المسلمين
المشاركة السياسية ابان الاستعمار	النصوص	دعت صراحة لإشراك الجزائريين في ادارة شؤونهم العامة وطالبت الجزائريين بالانخراط.	دعت صراحة لإشراك الجزائريين في ادارة شؤونهم العامة وطالبت الجزائريين بالانخراط.
	الممارسة	رفض المشاركة المباشرة بعض المحبين والمتعاطفين معها كانوا في المجالس المحلية والمجلس الوطني.	عدم المشاركة المباشرة كتنظيم كان لها علاقات مع منتخبين وأحزاب في عهد الاستعمار،
المشاركة السياسية بعد الاستقلال	النصوص	خرجت تماما من المشهد الاجتماعي والسياسي	قسما منها أصبح جزء من النظام السياسي زمن الاحادية
	الممارسة	لم نجد لها أي نشاط اجتماعي أو سياسي علني	العديد من عناصرها كانوا اطارات سامية في

1 – الجريدة الرسمية للجمهورية الفرنسية، المناقشات البرلمانية، مجلس النواب، في 2 مارس 1905.

		الا بعد الانفتاح السياسي سنة 1989	الدولة، زمن الحزب الواحد

المطلب الثالث: المواطنة وصنع القرار والتداول على القيادة.

ركز شيوخ جمعية العلماء في خطابهم نصوصا وممارسة على الوطنية كولاء للوطن محاولين إبراز البعد الهوياتي للجزائريين الذي يجعل منهم متميزين عن المعمرين الفرنسيين، سواء في جانب الدين أو اللغة، كما حاولوا تحرير الوعي الديني من الخرافات باعتباره أساسا للتحرر من ربقة الاستعمار وتحرير الجزائريين من ذهنية الاستسلام والخضوع بالتحريض على ضرورة المطالبة بالمواطنة كحقوق وواجبات ضمن الدولة التي سلبتهم الشخصية الذاتية، رغم اهتمامهم بهذا الجانب كدعوتهم للمشاركة السياسية وتحالفهم مع الأحزاب السياسية والحركات التي كانت تطالب بتمكين الجزائريين من حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مع التأكيد الدائم على الحقوق الثقافية للشعب الجزائري المختلف عن المعمرين الفرنسيين.

بالرغم من أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تحسب على التيار الإسلامي العام الذي نشأ بعد سقوط الخلافة، إلا أنها لم تر أن ثمة تعارضا بين المواطنة وأحكام الشريعة الإسلامية، كما زعم بعض قادة ومنظري التيارات الإسلامية، فالمواطنة في الأساس هي شعور وجداني ينبع من الارتباط بالأرض وبأفراد المجتمع الآخرين الساكنين على الأرض وهذا لا يتناقض مع الإسلام في شيء، بخلاف الفكر الأصولي المتطرف الذي يرى أن الوطن يمثل حفنة تراب عفنة يتناقض مع مقتضيات التوحيد بحسب فهمهم له. تظهر رؤية الشيخ ابن باديس للدولة الحديثة والمواطنة في القلب منها في مدحه لمصطفى كمال أتاتورك ورثاه بعد وفاته كالتزام وإيمان وإعجاب بما قام به، نظرا لقيام أتاتورك بإعادة بناء تركيا الحديثة على أسس وقيم الدولة القومية الحديثة والتي تقع في القلب منها المواطنة، وهذا يمثل سعة ادراك ابن باديس واستيعابه لمعطيات العصر، ويظهر أيضا مدى التغيير الذي حصل في الفكر السياسي الحديث كنتاج لنظرية العقد الاجتماعي والتي لا تتناقض في جوهرها مع السياسة الشرعية بحسب مفهوم ابن باديس، مع تحفظه على بعض قراراته كإلغاء صحيفة الأحوال الشخصية المستمدة من الشريعة الاسلامية.

بذلت جمعية العلماء جهود كبيرة في سبيل ترسيخ الحق في التعليم، مركزة على تدريس اللغة العربية وعلوم الشريعة والحساب أو ما تسمى المعارف الأساسية التي تبعد الفرد عن الأمية، يبقى الرقم الحقيقي لعدد المدارس التابعة لها غير معروف بشكل إحصائي دقيق، لكن لا يمكن إنكار دورهم في هذا المضمار رغم قوانين ميشال سنة 1933م ومرسوم ريني 1935م الذين فرضوا مراقبة شديدة على نشاطات رجال الإصلاح خاصة نشاطهم التعليمي. بعد وفاة الشيخ ابن باديس واصلت الجمعية نشاطاتها، ورغم ظروف الحرب العالمية الثانية، عبر مدارس المتعددة والتي انتشرت بشكل كثيف خلال هذه المرحلة، ما دفع السلطات الاستعمارية لتشريع قانون تجريم استعمال أو تدريس اللغة العربية1 خشية تشكل جيل متشبع بالقيم الحضارية للجزائر لغتا ودينا، فتفقد بذلك فرنسا السيطرة الثقافية على المجتمع. أما باقي الحقوق والحريات فقد سعت اليها الجمعية بمعية أحزاب سياسية خاصة "أحباب البيان والحرية" برئاسة فرحات عباس أو "الحزب الشيوعي" برئاسة عمر آوزقان، خاصة في مجال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، حينئذ وتم التعبير عنها في مطالب المؤتمر الإسلامي لسنة 1936. للزاوية العلاوية رؤية أخرى تفردت فيها هي التوجيه والدعوة للتعليم الفني وفق نظرة أكثر ليبرالية، اذ يؤكد من عاصروا الشيخ العلاوي، على أنه كان يحث اتباعه ومريديه على تعلم الحرف والمهن الحرة وأسس لذلك جمعيتين : جمعية السلام 1929، جمعية الوعظ والارشاد 1932، كما أنشأ الورشات المتعددة في زاويته الكبرى بمستغانم وفي غيرها من الزوايا لتعلم الحرف المختلفة كالنجارة والحدادة والخبازة ... وصل حد ان طلب من السلطات الاستعمارية منحه الحق في تعليم أبناء المسلمين المساجين الحرف داخل السجن، والذي جوبه بالرفض والتماطل بعد ان وعدوه2. كما كانت تدعو وتحرض لتأسيس جمعيات المجتمع المدني التي

1 – هو المرسوم décret الذي أصدره رئيس مجلس وزراء فرنسا آنذاك شوطون Camille Chautemps في 08 مارس 1938م والذي نص على حظر استعمال اللغة العربية واعتبارها لغة أجنبية في الجزائر. حيث نص القرار على "إغلاق المدارس العربية الحرة التي لا تملك رخصة العمل، ومنع كل معلم تابع للجمعية من مزاولة التعليم في المدارس المرخصة إلا بعد أن يتحصل على رخصة تعليم تقدمها له السلطات المعنية"

2 – ناصر الدين موهوب الحسني، مرجع سبق ذكره، ص296

تهتم بالجانب الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فما شهدته أثناء زيارتي لجنة العارف المؤسسة التي تتبع للزاوية هو الاهتمام بالبيئة والتربية من أجل السلام والمواطنة البيئية

اعتمدت جمعية العلماء في نشاطها المتعدد الأوجه، على الصحافة حيث أنشأت العديد منها وهي المنتقد 1925، الشهاب 1925، الشريعة 1933، السنة 1933، الصراط 1933 والبصائر 1935 والناطقة بالفرنسية la defense الدفاع وla justice العدالة1. وفي الطرف الاخر كان للطريقة العلاوية كل من البلاغ الجزائري، لسان الدين الأولى والثانية، المرشد تنشر مقالاتها باللغتين الفرنسية العربية، وهي مفتوحة لكل الأقلام بما فيها غير المسلمين، وجرائد أخرى باسم التيار الصوفي المحافظ عموما مثل الرشاد والبلاغ2.

كانت هذه الصحافة ميدانا للصراع والتنازع والاستغراق في قضايا قديمة وتراثية في المجال العقدي والفقهي كالتصوف، الولاية، الكرامة، زيارة الأضرحة، قراءة القرآن على الأموات ...3. كانت من جهة أخرى ميدان لتثبيت الهوية العربية الإسلامية للأمة الجزائرية عبر النشر على أعمدتها الشعر والنثر والقصة، حيث اتسع استعمال اللغة العربية في النشر والتأليف، ولا يمكن أن ننكر أنها كانت فضاءات للتعبير عن مطالب الجزائريين السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كالمطالبة بالمساواة، واشراك الجزائريين في إدارة شؤنهم، والدعوة لإنشاء مؤسسات وجمعيات مجتمع مدني تهتم بشؤون الأهالي، والاهتمام بالوضع المزري للجزائريين في مجال الصحة والتعليم والبطالة ... ولذلك كانت السلطات الاستعمارية في كثير من الأحيان تقوم بتعليقها.

جدول 8: المواطنة والبعد الهوياتي بين الزاوية العلاوية وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين

المؤشرات		الزاوية العلاوية	جمعية العلماء المسلمين
المواطنة	النصوص	الدفاع عن الحق في التمتع بالمواطنة	الدفاع عن الحق في التمتع بالمواطنة

1 – عبد الكريم بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية 1931-1945، ط 1، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1981، ص:257

2 – عبد الرحمن العقون، مرجع سبق ذكره، ص248

3 – عبد الرحمن العقون، مرجع سبق ذكره، ص294

	الممارسة	السعي لتحقيق المواطنة الكاملة بالدعوة لتشكيل جمعيات ومنظمات المجتمع المدني	الدفاع بمعية أحزاب ومنتخبين عن المساواة في المواطنة الكاملة للجزائريين
البعد الهوياتي	النصوص	الدفاع عن البعد الهويات للمجتمع الجزائري الثلاثي الابعاد (الاسلام، العربية، الامازيغية)	الدفاع عن البعد الهويات للمجتمع الجزائري الثنائي الابعاد (الاسلام، العربية)
	الممارسة	انشاء صحافة اسلامية معربة، رفض التجنيس، الدعوة لترجمة معاني القرآن للأمازيغية.	انشاء صحافة اسلامية معربة، رفض التجنيس.

المطلب الرابع: صنع القرار والتداول على القيادة.

تستند مرجعية السلطة وصنع القرار عند المتصوفة، على تلكم القيم الروحية –اللدنية –التي استندوا اليها في رؤيتهم وخطابهم، وصنعت مكانتهم في المجتمع، وجعلت منهم قوة لا يستهان بها، وسلطة كاريزمية لا يقوى أحد في بعض الأحيان على مجابهتها أو النيل منها. تستند سلطة الولي الى الإيمان الراسخ لدى مريديه بقداسته ووجاهته وهيبته. تتجلى هذه القيم المؤطرة للسلطة وصنع القرار في الولاية التي تحمل ثناياها كل من العصمة، الكرامة والشفاعة. فالولاية هي جوهر القيم الصوفية، والنقطة المركزية التي تستند عليها بقية القيم التابعة لها، ومحور القيادة الدينية والدنيوية "فالتصوف والولاية أمران لا يفترقان، وبغير الولاية لا يوجد تصوف، إذ الولاية هي أصل التصوف ومنبعه وزاده الذي يحي به، ومنها يستمد دوره في بقاء الولاية واستمرارها1. من التجديدات التي أدخلتها الطريقة العلاوية وهو ما فهمته عند مقابلتي مع السيد مولاي بن تونس أن الشيخ لا علاقة له بالجانب الدنيوي فهي من صلاحيات المقاديم والوجهاء وحكماء الطريقة، هو ذات ما ذهب اليه وأكده سعدالله بأنهم يعقدون اجتماعات عامة لمناقشة القضايا الاجتماعية والدينية، كما تفعل الجمعيات المدنية2.إلا أن الصراعات القضائية التي قادها الشيخ عدة بن تونس مع المعترضين على ولايته وكيفية استرداد صحيفة البلاغ ممن استولوا عليها من جماعة العاصمة وإعادة بعثها في مدينة مستغانم وصراعه مع جماعة تلمسان فيما بعد (البوديلمي ــ العشعاشي)، وما

1 – ميشيل شود كيفيتش، مرجع سبق ذكره، ص: 20-21

2 – أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي، (1830–1954)، ج4**، مرجع سبق ذكره، ص131

حصل مع الشيخ خالد بن تونس حول ممتلكات وإرث الزاوية العلوية في المغرب ومحاولات الاستقلال عن الزاوية الأم من الطرف الشيخ سعيد ياسين تبين عكس ذلك.

يدعي كلا التنظيمين الانفتاح والتمدن والعصرنة التنظيمية في مجال التداول على القيادة، لكننا لا نعرف أي تغيير حصل وتحول الرئيس أو الشيخ الى مجرد عضو عامل، بل حتى من يخلفه في منصب القيادة معروف حتى قبل توليه. كما أن جمعية العلماء تعرضت للكثير من المحاولات الانقلابية الداخلية، والاستقالات بعد أي تغيير وعادة ما يحصل بعد الوفاة، لعل ابرزها على الإطلاق "قيام خير الدين به بما أسماه بعضهم عندئذ "انقلاب" داخل الجمعية، فعلى خلاف عادته فام بجولات في أنحاء القطر ...ثم توج ذلك بدعوة المجلس الإداري للجمعية للانعقاد أواخر سبتمبر في غياب الرئيس ونائبه الأول، وفي غياب عشرة أعضاء من أصل سبعة وعشرين عضوا، مع التركيز على ضرورة عقد الاجتماع العام وصياغة قانون أساسي جديد ...كل ذلك بداية ثورة داخل الجمعية قام بها الجناح الشاب بزعامة خير الدين"1 . ويمكننا التذكير باستقالة العديد من جمعية العلماء المولود بن صديق الحافظي ومحمد سعيد الزاهري وعمر إسماعيل والتحاقه بالطريقة العلاوية كمدير لصحيفة البلاغ وخلافات الطيب العقبي في حياة ابن باديس وكذا بعد انتخاب البشير الإبراهيمي على رأس جمعية العلماء.

أما بالنسبة للطريقة العلاوية فقد اتهم عدة بن تونس بتولي خلافتها عبر عملية انقلابية، ونشوب العديد من الصراعات مع المقاديم وكبار شيوخ الطريقة "لم يكن للشيخ وريثا ولم يوص بأحد من بعده، فكانت الفرصة مواتية لصهره عدة بن تونس صديقه وأحد أتباعه وسائق سيارته فنصب نفسه خليفة، ووارثا للبركة رغم غضب الاتباع والمقاديم في الداخل والخارج2. ووصل حد اتهامه بتزوير وصية انزاله منزلة ابن الصلب خاصة وأنها تتناقض مع حكم فقهي فيه نص صريح يحرم التبني، جعلت الشيخ عدة بن تونس يسعى لإثبات الوصية قضائيا وتحصل على حكم بهذا الأمر.

1 – أبو القاسم سعد الله، **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر ج2**، مرجع سبق ذكره، ص:67-68

2 – أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، (**1830–1954**)، **ج4**، مرجع سبق ذكره، ص131

هذا كله حول الطريقة فيما بعد الى نظام التوريث تنتقل في ذرية عدة بن تونس، رغم أن الخلافة على الطريقة الدرقاوية الشاذلية كما تركها حمو البوزيدي من قبل لم تكن كذلك.

جدول 9: مقارنة بين الزاوية العلاوية وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين حول كيفيات صنع القرار والتداول على القيادة.

المؤشرات		الزاوية العلاوي	جمعية العلماء المسلمين
صنع القرار داخل التنظيم	النصوص	للشيخ دور مركزي ومحوري داخل التنظيم.	الشيخ، المكتب الاداري والجمعية العامة
	الممارسة	كل القرارات الحاسمة تعود للشيخ مع أن له مجلس استشاري يعينه	هناك مكتب اداري وجمعية عامة تتخذ القرارات داخلهما لكن الشيخ له أثر كبير في صنع القرار داخل التنظيم.
التداول على القيادة داخل التنظيمين	النصوص	البعد الباطني	الانتخاب
	الممارسة	انتقال المشيخة للذرية عبر وسائل باطنية غير قابلة للتحقيق والقياس.	يتم انتقال رئاسة الجمعية بالانتخاب حسب ما يبدو ظاهريا، رغم وجود الكثير من النزاعات والمحاولات الانقلابية والاستقالات والتمرد أو رفض لطريقة الوصول للرئاسة.

خلاصات الفصل الخامس

روج الإصلاحيون لحربهم ضد الطرقية عموما، أنها كانت هجوما على من خدم الاستعمار وهم سبب كل ما أصاب المجتمع، لكن المتتبع لخطابهم يلحظ أن التباين والاختلاف في الأفكار والتصورات المؤسسة لخطاب جمعية العلماء تجاه الزوايا والطرق الصوفية بين الحدية والمرونة، يظهر منذ الإرهاصات الأولى للتأسيس أو حين كانت مجرد بذرة عند ابن باديس والإبراهيمي "إن فكرة إنشاء جمعية الإخاء العلمي قد طرأت عليها ظروف جديدة... زيادة على أنه يوجد في الجزائر نوعان من العلماء: نوع من المثقفين الواعين والعلماء الذين يحملون أفكارا جديدة في الإصلاح الديني، ونوع من المتعلمين في الزوايا والمساجد في الجزائر وهم يحملون فكرة دينية محافظة"[1]. وعليه فان الاختلاف لم يكن ناتجا لأسباب الارتباط أو عدم الارتباط بالاستعمار وإنما هو ناشئ عن

1 – عبد الرحمن العقون، مرجع سبق ذكره، ص168

المدرسة الفكرية والاتجاه العقدي الذي كان يتبناه كل طرف، وعليه حتى اللقاء والاتفاق والتعددية التي حدثت في المؤتمر الأول للجمعية كان مجرد حالة عابرة أو تكتيك ظرفي.

ففكرة التجنيس مثلا التي حاربتها الطريقة العلاوية ورفضتها رفضا قاطعا وحاسما في الكثير من مقالاتها سواء في البلاغ الجزائري أو في لسان الدين هناك من شيوخ الجمعية من كان يقبل بها منهم الشيخ العقبي عبر جريدة الإصلاح، التي كان ينشرها في مدينة بسكرة فقد تحمست لتلك الفكرة وأخذت تروج لها ويكتب فيها الاستاذ العمودي المقالات المطولة التي تحبذ هذا الطريق لنيل المواطنة المكتملة الحقوق والحريات1. يظهر من هذا لماذا كانت تسعى الإدارة الفرنسية لجعله خليفة للشيخ ابن باديس بعد وفاته كما ذكرنا من قبل فالقضية قضية مصلحة متبادلة أو مكافأة على موقفه وخطابه من التجنيس.

يمكننا إيعاز سبب تلك الصراعات الخطابية مع الطريقة العلاوية بالضبط ونعت شيخها بكل النعوت بأنه شيخ الحلول والخادم الأمين للاستعمار، إلى النظرة التجديدية والتحديثية التي تباناها في خطابه الانفتاحي على الآخر قيميا وتنظيميا وكذا في الوسائل؛ سعيا منه لجذب وتوحيد الطرق الصوفية في اطار جامع، ما جعلها رغم حداثة نشأتها الأسرع انتشارا، وهو ما شهد به أحمد حماني كما ذكرنا من قبل خاصة في صفوف الشاذلية الدرقاوية والعيساوية التي كان الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي قد أحد مريديها في أول حياته، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأخيرة كانت منتشرة بكثرة في الشرق الجزائري، ما يفسر تزايد تعداد المريدين في الشرق الجزائري رغم صعوبة التأكد منها نظرا لأن الطرق الصوفية عموما لم تكن تستخدم أسلوب الانخراط لمريديها عبر البطاقات والقوائم كما هو حال التنظيمات الحديثة.

رغم أن كلا التنظيمين الدينين كانا يطالبان بحق الجزائريين (الأهالي) في التمتع بالحقوق التي كان يتمتع بها المعمرون على مستوى النصوص، لكن على مستوى الممارسات كثيرا ما أبعدوا المجتمع

1 – عبد الرحمن العقون، مرجع سبق ذكره، ص169

عن الاهتمامات الأساسية التي كان المفروض أن تكون ذات أولوية في خطابهما كالحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية باعتبارهما مسؤولان عن صناعة رأي عام.

وصل خطاب كلا التنظيمين المبثوث في صحفهم أو دروسهم، فالمصلحون لا يصومون أو يفطرون برؤية المحافظين للهلال والمحافظون لا يثقون في الصيام أو الإفطار برؤية المصلحين والكثير من المهاترات والسخافات لأقل مظهر كرفع اليدين عند الدعاء، والجهر أو الاجتماع لقراءة القرآن جماعة، الكرامة للولاية والرقية للمريض ... وما إلى ذلك من النزاعات الشخصية والمذهبية الأمر الذي أدى الى تشتت كبير من النزاعات الشخصية والطائفية، الأمر الذي أدى الى تشتت كبير1 حد الإسفاف والتشكيك في النيات والصدق والسباب والشتائم المتبادلة.

أصبحت العوامل النفسية والشخصية أبعاد مركزية في مضامينهم الخطابية، كما أن السعي للظهور بمظهر المسيطر على المجتمع عبر الخطاب الديني، موظفين تلك الصراعات التراثية القديمة على حساب الدفاع عن قيم الحداثة والعصرنة التي المبثوثة في نصوصهم، ما خلق نزاعات وصراعات بين العوام وصلت حد العنف بكل أشكاله وأنواعه.

انعدام القدرة على تحمل مسؤولية الخطاب خاصة لما يكون غير لائق أو فاحش تجاه بعضهما البعض كاستخدام الأسماء المستعارة في المقالات، ففي جريدة "البصائر" الإصلاحية الكاتب الكبير الأستاذ بيضاوي وهو الاسم المستعار الذي كان يختفي وراءه العلامة الجليل الشيخ مبارك بن محمد الميلي2، تجاوزت آراءه وفتاويه حد رفض التصوف جملة وتفصيلا وتكفير أهله بشكل صريح ، أو ما كان يصدر عن من سمى نفسه طرقي غيور*3 في جريدة "لسان الدين" العلاوية الفيلسوف (الإبراهيمي) كما يسمونه وهو صاحب الروايات الكاهنة ودار الحديث ونادي طنجة وأعضاءه المجتهدين نعم مجتهدين ولكن في .... كلام فاحش"4. وجاء في صحيفة الجحيم

1 – عبد الرحمن العقون، مرجع سبق ذكره، ص169

2 –أحمد حماني، مرجع سبق ذكره، ص13

3 –* لم أستطع التعرف على الاسم الحقيقي؟

4 – عبد الرحمن العقون، مرجع سبق ذكره، ص288

لصاحبها جوكلاري محمد الشريف" وهي محسوبة على التيار الإصلاحي مقال كاتبه سمى نفسه "رئيس الزبانية" ليس فيه أدنى احترام ومليء بالألفاظ السوقية يقول فيه " أسسوا ورقة عفنة سموها "المعهار"(يقصدون صحيفة المعيار وهي صحيفة للمحافظين لصاحبها مصطفى هراس) وهي حقيقة معهار من أقذر وأبخس المعاهر وكتبوا في تلك الورقة ما أطربوا به بعض السفهاء أمثالهم"1. يؤكد التخفي وراء أسماء مستعارة واستخدام كلام فاحش تجاه بعضهم البعض، على انعدام القدرة على المواجهة الفكرية وإدارة الخلافات بطريقة منضبطة وأن مصطلحات التسامح والحوار والانفتاح وقبول الآخر ... ماهي إلا ملفوظات لا تمارس فعلا فيما بينهم فكيف يمكن ممارساتها مع الآخر المختلف تماما.

تظهر الإستراتيجية الاستعمارية واضحة في استغلال خطاب النزاع بين الجمعية والطرقية، ،كان مستمتعا بتلك الصراعات الخطابية والممارسات الاجتماعية، بل نجده في مواطن كثيرة يدفع نحوها لإبعاد الشعب عن الخطاب الاستقلالي الذي كان يتبناه طرف ثالث تماما، فاذا كانت رجال الجمعية يتهمون العلاويين بأنهم صنيعة الاستعمار وخدم له، فهم من جانب آخر يعترفون بتقديم الحكومة لهم تسهيلات للعمل ويقرون بالفضل العظيم بفتحها السبل لهذه الجمعية حتى تتوصل إلى نشر رؤيتها وتصوراتها الفقهية والعقدية2. يظهر الترويج الإعلامي وعلى لسان رئيس الجمعية ذاته أن الإعلام الفرنسي كان يتتبع رحلات شيوخ الجمعية وينشر الفصول عنها وتذكر الجمعية أن الفكر العام الفرنسي يقدر للمسلمين مشاريعهم ويساعدهم عليها ويرد لهم الرقي والتقدم3. وإذا كنا نقرأ هذا الخطاب في سياق مداهنة الحكومة الفرنسية لتسهل عمل جمعية العلماء، فيمكن الحكم بأن الأمر ينطبق أيضا على الطرق الصوفية. يحيلنا هذا لتوظيف السلطة السياسية عادة خطاب التنظيمات الدينية للتشتيت والتفريق سواء بوعي شيوخ تلك التنظيمات أو بدون وعي منهم.

1 – عبد الرحمن العقون، مرجع سبق ذكره، ص288

2 – نورالدين بولحية، مرجع سبق ذكره، ص159

3 –نورالدين بولحية، مرجع سبق ذكره، ص159

يمكن فحص الصراعات الدائرة بين التنظيمين نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات من القرن الماضي، حول قانون فصل المساجد والأوقاف والقضاء عن إدارة الحكومة الفرنسية، أو ما اصطلح عليه بتطبيق قانون1905على الدين الإسلامي مثل بقية الأديان (اليهودية والمسيحية)،كان موقف الزاوية العلاوي مؤيدا لبقائها تحت وصاية ودادية رجال الدين الرسميين (l'amicale des agents du culte musulman officiels)، يقول شيخ الطريقة حينئذ عدة بن تونس "فنقول لهم أن أعضاء الجمعية أو الودادية، فزيادة على كونهم مسلمين، فهم من بين أهل الطهارة والعلم والدين، وما بقي لنا الا أن نجمع كلمتنا"1. وكان لمقدم الزاوية الحاج محمد العشعاشي الذي كان يرأس "الجمعية الدينية للمسلمين المحافظين" دور كبير في كتابة مذكرة للمجلس الجزائري ترفض فيها كل شكل من أشكال الانتخاب في المجال الديني، فالدولة (إدارة الاحتلال) لها الحق في إدارة شؤون المساجد وضمان حرية العبادة2. ويظهر هنا بجلاء أنه مجرد خطاب تكتيكي مصلحي وليس عقدي، خشية أن تتحول المساجد إلى منابر لنشر خطاب جمعية العلماء المسلمين العقدي والفقهي والاجتماعي والسياسي، حين كانت تدعو إلى فصل الشؤون الدينية عن الحكومة.

حاليا وفي الوقت الراهن، تختلط المطالب السياسية بالمطالب الاجتماعية والاقتصادية الملحة، خلال السعي إلى تفكيك النظام الشمولي السائد من قبل، ومأسسة نظام يحترم القيم الديمقراطية التي تصبح ذات أولوية بالنسبة للجماهير العامة، ما يدفع أكثر إلى الاحتجاجات والإضرابات الفئوية والنقابية في أجواء الحرية التي يجدونها في المرحلة التحولية، ما يتطلب من التنظيمات الدينية، كفاعل وسيط وعبر خطاب تهدئة ومساهم تنموي لتمرير عملية الانتقال، وهي من أصعب المراحل، وذلك باستغلال الأوقاف باعتبارها مكونات أساسية للتنظيمات الدينية الإسلامية، وهي تندرج ضمن فئتين رئيستين: أولاً المساجد والمقامات وغيرها من المواقع الدينية العامة. ثانياً: الأراضي والعقارات وشتّى أنواع الممتلكات التي يوقفها مالكوها الأصليون. ويمكنها

1 – عدة بن تونس، **قضية المساجد بالقطر الجزائري**، صحيفة المرشد، العدد: 26، السنة الثانية، ماي 1949، ص:09

2 – الخطاب الديني ومسألة الهوية الوطنية (1925-1956)، مرجع سبق ذكره، ص 143

تحويلها إلى رافد مهم للاقتصاد الاجتماعي التضامني. وهو ما تفهمه وتحاول أن تساعد فيه الزاوية العلاوية عبر مجموعة من المشاريع الإنمائية التي تتولاها بنفسها أو بمعية شركاء كمديرية الفلاحة (تربية النحل، زراعة بعض النوعيات من الأشجار لحفظ البيئة والمدرة للدخل الأركان مثلا)، ومديرية العمل والشؤون الاجتماعية (تنشيط ورشات ومحاضرات للشباب حول جمعيات مجتمع مدني، وعقد ملتقيات حول المقاولاتية والاقتصاد التضامني لدفع المجتمع عموما والشباب بالخصوص نحو تأسيس مؤسسات صغيرة ومتوسطة، بالتعاون مع الاتحاد الأوروبي)1.

حاولت خطاب الزاوية العلاوية التكيف مع قيم الحداثة برفع قيم التعايش والتسامح والإنسانية، وقيم التحرر والمساواة بين الجنسين، لكنه في المحصلة لا يخرج عن إطار بنيوي محدد للممارسة الصوفية القائمة على الهيراركية التنظيمية وإنتاج وإعادة إنتاج سلطة الشيخ على الأتباع، أو علاقة الشيخ بالمريد، وهنا تتكشف محدودية قيم الديمقراطية في الخطاب والممارسة الخطابية عند الزاوية العلاوية، حيث ينصهر المريد في بنية الزاوية وسلطة الشيخ، ويصبح خطابه هو المسيطر ويعيد بواسطته إنتاج خطابا هيمنة اجتماعية تتمحور حول الطاعة والسلطة الروحية وسلطة احتكار التأويل الديني ونفي الإبداع والمبادرة الشخصية والتعددية داخل الطريقة، فالتسامح وقيم الديمقراطية يتم الدعوة إليها خارج الزاوية أكثر من داخلها ولتجاوز هذه العقبة تحاول الطريقة العلاوية التأسيس للعلمنة التنظيمية فللشيخ السلطة الروحية وللمقاديم والحكماء والمحبين السلطة في الشؤون الدنيوية العامة داخل التنظيم.

1 – مقابلة مع السيد مولاي بن تونس مقدم الزاوية العلاوية بمستغانم

خاتـــــمة

يتميز الخطاب الاجتماعي للتنظيمات الدينية، بكونه خطابا تلقينيا عموديا، لا يصلح إلا في حالة الإمام والمأمومين، الشيوخ والمريدين، الزعماء والاتباع ... جوهره كما نعرف أن الحقيقة المطلقة لها مصدر واحد هو لسان وفكر الملقن الذي يصل في أحيان كثيرة عند الأتباع إلى حد التقديس إذ لا قول بعد قول الشيخ، ولكن لا يصلح في النقاش الفكري، الفلسفي، العلمي والسياسي فهذا الأخير يتطلب الخطاب الجدلي الحجاجي الذي يستوجب طرح الفكرة ونقيضها وتعضيدهما بالقرائن والدلائل والبراهين، الذي هو لغة العصر في أشكاله وصيغه المختلفة كالمناظرات والحوارات التليفزيونية التي نشاهدها يوميا لتتبع بتحليلات ونقاشات ولقاءات حوارية للاستفاضة في أي موضوع. وهذه الخاصية لا تخص التنظيمات التقليدية (الطرق الصوفية)، بل حتى تلك التي حاولت أن تتخذ شكل التنظيمات الحديثة، اذ بقي للشيخ سطوته وسلطته التي لا يضاهيه فيها أحد وكل من يحاول الخروج عن هذا المبدأ يصبح محل انتقاد في كثير من الأحيان بطريقة حادة ولا تراعي أدنى أخلاقيات الاختلاف والحوار.

لقد قامت هذه الدراسة بفحص المضامين القيمية لخطاب كلا التنظيمين ومدى مساهمته في نشر وترسيخ ثقافة سياسية ديمقراطية تدفع نحو زرع بذور التحول الديمقراطي، وأيهما كان له الأولوية في خطابهما هل القيم الديمقراطية الحديثة أم القيم التسلطية القائمة على مسوغات تراثية تمجد من قيمة الطاعة والامتثال والتي استندت اليها في بواعث الوجود، هنا تظهر الهيمنة للملفوظات والنوعيات التعبيرية التي تنتصر للقيم التراثية والهوياتية على حساب القيم الثقافية والفكرية والانسانية المؤسسة الديمقراطية، سواء على مستوى النصوص او الممارسات. يعود هذا بالأساس الى ظروف النشأة والهدف الذي تأسست لأجل تحقيقه كتنظيمات من جهة، ومحاولة كل منهما استغلال وتوظيف الابعاد الهوياتية كل وفق رؤيته العقدية والفقهية، لاستقطاب أكبر قدر ممكن من الجماهير على حساب الترويج والتأسيس لقيم التجديد والإصلاح كما زعموا في دعوتهم.

تتبنى الطريقة العلاوية القيم الديمقراطية الليبيرالية الحديثة وفي القلب منها الحقوق والحريات بمعناها الإنساني والعالمي وتعتبرها حقوق محمدية. فهي تنظر لحرية المعتقد والتفكير والتعبير بوصفها حقوق لازمة للإنسان بمقتضى الكرامة الآدمية، وترى أن القيم المدنية الحديثة تساعد كثيرا في نشر الإسلام كعقيدة وكقيم سهلة وبسيطة. روجت الطريقة كثيرا لتأسيس جمعيات ومنظمات المجتمع المدني وشاركت في تأسيسها. بالنسبة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية دعت لنظام اقتصاد السوق الاجتماعي الذي يقوم على نشر ثقافة العمل الحر والمقاولاتية ونشر ثقافة التمكن من الحرف والابتعاد عن الوظائف.

تتبدى النظرة التعددية في خطاب الطريقة العلاوية جلية، فهي تقبل كل الجماعات والتنظيمات الحديثة والتقليدية ممن يشتغلون في الحقل الاسلامي كتقبلها لتعدد المذاهب العقدية والفقهية، كما أن رؤية الزاوية العلاوية للقيم الديمقراطية المدنية الحديثة للدولة هي أوضح من رؤية جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لكل شيخ من شيوخها رأيه ووجهة نظره والتي عبر عنها في خطابه قد تصل الى حد التناقض والتضاد اذ لا يمكننا الجزم أن ما يطرحه الشيخ ابن باديس هو ذاته بالنسبة للبشير الابراهيمي وهو مايدعو اليه العربي التبسي. يمكننا وصف الخطاب الباديسي بأنه الأقرب للقيم الديمقراطية على عكس البقية، اذ تعتبر رؤية ابن باديس لمدنية الدولة وديمقراطيتها أكثر وضوحا في خطابه السياسي.

يبقى ان نذكر أن كلا التنظيمين قادرين على تطوير نفسيهما وتجديد خطابهما بما يتلاءم مع القيم المدنية الحديثة ويمكنهما تقديم إضافة في مجال الفكر السياسي الحديث والمعاصر عبر إعادة تأسيس خطاب أكثر إصلاحية وأكثر تأثيرا في المجتمع وأوسع استيعاب لروح العصر ويكون قاطرة نحو التأسيس لتحول ديمقراطي يراعي الابعاد الحضارية للمجتمع بعيدا عن تلك الصراعات العدمية بين العلمنة والأسلمة.

قائمة المراجع

- القرآن كريم.

المعاجم والموسوعات:

- معجم المعاني. معجم الكتروني، [t.ly/teLN].

- الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح، دار الحديث، 1990.

الكتب:

- العقون، عبد الرحمن. **الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر (1920-1932)، ج1**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.

- عبد الصادق، عادل، **الديمقراطية الرقمية**، المركز العربي لأبحاث الفضاء الاليكتروني " سلسة مفاهيم إستراتيجية، القاهرة، مصر، سبتمبر2010.

- أبراش، إبراهيم، **علم الإجتماع السياسي**، دار الشروق، 1998.

- ابن باديس، عبد الحميد. **أثار الامام عبد الحميد بن باديس، ج3**، جمع وتحقيق: عمار طالبي، الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، 1984.

- ابن باديس، عبد الحميد. **آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس: مبادئنا وغايتنا وشعارنا، ج5**، جمع وتحقيق: عمار طالبي، الجزائر: الطباعة الشعبية للجيش، 2007.

- ابن باديس، عبد الحميد. **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، جمع وتحقيق: عمار طالبي، الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، .1982

- الإبراهيمي، أحمد طالب. **آثار الامام الإبراهيمي-عيون البصائ، ج3**، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997.

- الإبراهيمي، أحمد طالب. **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي ج3**، جمع وتحقيق: عمار طالبي، الجزائر: دار الغرب الاسلامي،1997.

- الإبراهيمي، أحمد طالب، **آثار الإبراهيمي، (1940-1952)، ج2**، جمع وتحقيق: عمار طالبي، الجزائر: دار الغرب الإسلامي،1997.

- الإبراهيمي، أحمد طالب، **آثار الإبراهيمي، (1940-1952)**، ج2، دار الغرب الإسلامي.

- الإبراهيمي، أحمد طالب، **آثار الامام محمد البشير الإبراهيمي، جمعية العلماء / دعوتها وغايتها**، ج1، دار الغرب الإسلامي،1997.

- الإبراهيمي، محمد البشير. **مشكلة العروبة في الجزائر**، محاضر في ندوة الأصفياء، ص 204، دار مصر للطباعة، عام 1955م.

- الإبراهيمي، محمد البشير، **آثار الامام محمد البشير الإبراهيمي ج1**، جمع وتحقيق: عمار طالبي، الجزائر: دار الغرب الإسلامي، 1997.

- الأسود، صادق، **الرأي العام والإعلام**، مطبعة التوجيه المعنوي، بغداد، 1999.

- التبسي، العربي. **مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر**، جمع: شرفي أحمد الرفاعي قسنطينة، دار البعث، ط1، 1981.

- الحريري، رافده. **اتجاهات حديثة في إدارة الموارد البشرية**، عمان: دار اليازوري للنشر والتوزيع، 2018.

- الحسني، ناصر الدين بن موهوب. **الشيخ العلاوي حياته ومآثره**، منشورات العلمين، 2015.

- الحسيني، السيد. **النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم**، الطبعة: 5، القاهرة: دار المعارف.

- الحنفي، عبد الغفار. **أساسيات إدارة منظمات الأعمال: الوظائف والممارسات الإدارية**، الإسكندرية: الدار الجامعية، 2006.

- الزبيري، محمد، العربي. **الثورة الجزائرية في عامها الأول**، قسنطينة، الجزائر: دار البعث للطباعة والنشر، 1984 م.

- الشماع، خليل محمد حسن وخضير كامل حمود، **نظرية المنظمة**، دار المسيرة، عمان، الأردن، 2000.

- الصيد، سليمان. **نفح الأزهار عما في مدينة قسنطينة من الأخبار**، وزارة الثقافة، طبعة خاصة، عاصمة الثقافة العربية 2007.

- العقبي، صلاح مؤيد. **الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها**، بيروت: دار البراق، 2002.

- العلاوي، أحمد بن مصطفى. **الأبحاث العلاوية في الفلسفة الاسلامية**، باريس: مطبعة باريس ب. م. 1984

- العلوي، محمد، الطيب العلوي، **مظاهر المقاومة الجزائرية من عام 1830 حتى ثورة نوفمبر 1954**، ط 1، دار البعث قسنطينة 1985.

- الكثيري، محمد. **السلفية بين أهل السنة والإمامية**، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط2، 2008.

- الكيالي، عبد الوهاب وآخرون (1983)، **موسوعة السياسة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد الأول، 1983.

- الكينوني، عبد السلام بن أحمد. **أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري**، ج 1، قدم له وحققه وراجعه وأشرف عليه: عدلان خالد بن تونس، ط1، 1986، ج 1.

- المومني، واصل جميل، **المناخ التنظيمي وإدارة الصراع في المؤسسات التربوية**، دار ومكتبة الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2006.

- آيت علجات، محمد الصالح. **صحف التصوف الجزائرية (1920–1955)**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2001.

- بربر، كمال، **إدارة الموارد البشرية وكفاية الأداء التنظيمي**، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997.
- بغورة، الزواوي، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو**، طبع بالمطابع الاميرية، المجلس الاعلى للثقافة، سنة 2000.
- بن بريكة، محمد. **التصوف الإسلامي من الرمز الى العرفان**، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، ط1، 2006.
- بن تونس، عدة. **الروضة السنية في المآثر العلوية**، المطبعة العلاوية، د.س.ن، مستغانم، الجزائر.
- بن تونس، خالد. **التصوف قلب الإسلام**، دار الجيل، ترجمة معهد ألف، ط1، 2005، ص71.
- بن عبد الباري الحسني، محمد العيد، **الشهائد والفتاوي فيما صحَّ لدى العلماء من أمر الشيخ العلاوي**، تذييله وإضافة التراجم والتعاليق محمد بن البشير الجريدي بالتعاون مع قدور بن أحمد المجاجي.
- بوحوش، عمار ومحمد محمود الذنيبات، **مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط 4، 2007.
- بوحوش، عمار. **التاريخ السياسي للجزائر من البداية الى غاية 1962**، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1987.
- بورجا، فرنسوا. **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، ترجمة: لورين زكري، ط 2، القاهرة: دار العالم الثالث، 2002.
- بوصفصاف، عبد الكريم، **جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية 1931–1945**، ط 1، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1981.
- بولحية، نور الدين، **جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية والعلاقة بينهما**، دار الانوار للنشر والتوزيع، ط2، 2016.
- بينتام، روبرت دال، **كيف تنجح الديمقراطية (تقاليد المجتمع المدني في ايطاليا)**، ترجمة: ايناس عفت، طبع الجمعية المصرية لنشر الثقافة والمعرفة العالمية، القاهرة، مصر، 2006.
- تركي، رابح. **الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ط2، 2001.
- تورين، آلان، **ما هي الديمقراطية؟ حكم الأغلبية أم ضمانات الأقلية**، ترجمة: حسن قبيصي، بيروت: دار الساقي، ط4، 2001.
- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، **سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين**، دار المعرفة، الجزائر، 2009.
- حماني، أحمد. **صراع البدعة والسنة**، ج1، نشر دار البعث، د.ت.ن، ص62
- حمدي، أحمد. **الخطاب الإيديولوجي الجزائري**، الجزائر: دار القصبة للنشر، الجزائر، 2001.
- حمودي، عبد الله. **الشيخ والمريد**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، ط 4، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010.
- حنفي، محمود سليمان. **السلوك التنظيمي والأداء**، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، بدون تاريخ نشر.
- زياني، محمد. **فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجا)**، دار E_kutub، لندن، 2017.

- سعد الله، أبو القاسم. **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر ج2**، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة خاصة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007.

- سعد الله، أبو القاسم. **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر**، ج2، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة خاصة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007.

- سعد الله، أبو القاسم. **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر، ج4**، دار الغرب الاسلامي، 1996.

- سعد الله، أبو القاسم. **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر، ج4**، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1996.

- سعد الله، أبو القاسم. **الحركة الوطنية (1900–1930)، ج2**، دار الغرب الإسلامي، ط4، 1992.

- سعد الله، أبو القاسم. **الحركة الوطنية 1900–1930، ج2**، دار الغرب الإسلامي بيروت، لبنان، ط4، 1992.

- سعد الله، أبو القاسم. **تاريخ الجزائر الثقافي (1830–1854)، ج4**، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1998.

- سعد الله، أبو القاسم. **تاريخ الجزائر الثقافي، (1830–1954)، ج4**، دار الغرب الإسلامي، 1998.

- سعد الله، أبو القاسم، **أبحاث واراء في تاريخ الجزائر ج2**، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة خاصة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007.

- سعد الله، أبو القاسم، **الحركة الوطنية (1930–1945)، ج3**، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، ط4، 1992.

- سعود، الطاهر. **الحركات الإسلامية في الجزائر (الجذور التاريخية والفكرية)**، مطابع المتحدة للنشر والتوزيع، 2012.

- سلطاني، عبد اللطيف. **سهام الاسلام**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية جوان 1980.

- سورنسن، غيورغ، **الديمقراطية والتحول الديمقراطية: السيرورات والمأمول في عالم متغير**، ترجمة: عفاف البطاينة، المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات، 2015.

- شهبي، عبد العزيز. **الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر**، دار الغرب للنشر والتوزيع ،2007.

- شودكيفيتش، ميشيل. **الولاية**، ترجمة: أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة، 236القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

- شيريل، بينارد. **الاسلام الديمقراطي المدني**، ترجمة: ابراهيم عوض، دار تنوير للنشر والاعلام، ط1، 2013.

- صاري، أحمد. **من جرائد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: الشاب المسلم –Le Jeune Musulman(1952–1954)**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.

- صولة، عبد الله، **في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)**، دار مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2011.

- طالبي، عمار. **آثار عبد الحميد بن باديس**، مج2، ج2، الشركة الجزائرية، ط3، 1997.

- طه، عبد القادر (دحاح البوزيدي)، **الضياء اللامع في تعريف منبع النور الساطع**، دار هومه، الجزائر، 2001.

- عبد الوهاب، عبد الله، **النظم سياسية والقانون الدستوري**، عمان، الأردن، 2006.

- عبد الوهاب، محمد رفعت، **النظم السياسية**، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1993.

- عبوي، زيد منير وحريز، سامي محمد هشام، **مدخل إلى الادارة العامة بين النظرية والتطبيق**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الاردن،2006.

- عطية الله، أحمد، **القاموس السياسي**، القاهرة، دار النهضة العربية، جمهورية مصر العربية،1986.

- علام، اعتماد محمد. **دراسات في علم الاجتماع التنظيمي**، القاهرة: المكتبة الانجلو-امريكية، 1994.

- عمار، محمد. **مسلمون ثوار**، دار الشروق – القاهرة، ط3، 1988.

- غيطاس، جمال محمد، **الديمقراطية الرقمية**، دار النهضة العربية، جمهورية مصر العربية،2006.

- فاركليف، نورمان، **الخطاب والتغير الاجتماعي**، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر،2015.

- فرجاني، خيري أبو العزايم، **التحول الديمقراطي في النظام السياسي المصري**، مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات، 2015.

- فضلاء، محمد الحسن. **المسيرة الرائدة للتعليم الحر**، ج 3، الجزائر: دار الامة، 1998.

- قاسم، محمد. **الإسلام بين أمسه وغده**، ج 1، ط 1، مطبعة المنار، عام 1931.

- قاسم، محمود. **الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية**، دار المعارف بمصر، 1968.

- محمد، علي محمد، **علم اجتماع التنظيم**، دار الكتاب الجامعية، الإسكندرية، 2002.

- محمود، مصطفى أبو بكر. **التنظيم الإداري في المنظمات المعاصرة: مدخل تطبيقي لإعداد وتطوير التنظيم الإداري للمنشآت المتخصصة**، الإسكندرية: الدار الجامعية للنشر، 2003.

- ميلز، سارة، **الخطاب**، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، مصر، 2016.

- هادي، رياض عزيز، **من الحزب الواحد إلى التعددية**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1995.

-ابن الأثير، شهاب الدين. **النهاية في غريب الحديث**، تحقيق طاهر أحمد الزاوى -محمود محمد الطناحي، ج2، المكتبة العلمية -بيروت، 1979.

-الخشاب، سامية، دراسات **في الاجتماع الديني، الجزء الأول**، دار المعارف، جمهورية مصر العربية، 1988.

-عمارة، محمد. **السلفية**، موسوعة الحضارة العربية الاسلامية، دار المعارف للطباعة والنشر –سوسة، تونس، 2008.

محاضرات غير مطبوعة:

– عبد العالي، عبد القادر. **محاضرات النظم السياسية المقارنة**، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة سعيدة، السنة الدراسية 2007_2008،

اطروحات ورسائل جامعية

- بوغانم، غزالة. **الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية (1909–1934)**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2007–2008.

- علي، بشير بلمهدي، **الخطاب الديني ومسألة الهوية الوطنية (1925–1956)**، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة السانية وهران، 2010–2011.

- الساسي، عمامر، **الخطاب الصوفي وإشكالاته التواصلية**، أطروحة دكتوراه، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2014–2015.

مجلات علمية

- بوعزيز، يحي، **الدور الديني والسياسي للطرق الصوفية بالجزائر**، مجلة التاريخ، معهد التاريخ، د.س.ن، وهران، الجزائر

- الوحيشي، علي مصباح محمد، **دراسة نظرية في التحول الديمقراطي**، مجلة كلية الاقتصاد للبحوث العلمية، جامعة الزاوية، المجلد:1، العدد:2، اكتوبر 2015

- دليو، فضيل، **المنهج التاريخي بين الاتجاهين الكيفي والكمي**، مجلة المواقف، العدد:1، 2021.

- قاشي، علال، **المنهج المقارن في البحث العلمي في ميدان الدراسات القانونية**، مجلة الاستيعاب، العدد:7، 2021.

- الطائي، ايمان محمد والفلاحي، حسن حمود، **التكوين الاجتماعي والثقافي ودورهما في التنمية المستدامة**، مجلة البحوث التربوية والنفسية، مج:3، العدد: 11، 2006.

- لمدبر، مروان، **سوسيولوجيا التنظيمات: من ماكس فيبر إلى ميشيل كروزيي**، مجلة جيل البحث في العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد: 34، السنة 2017

- تاوريرات، نورالدين، **قياس الفعالية التنظيمية من خلال التقييم التنظيمي**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم علم النفس وعلوم التربية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية 2005–2006

- هاينس، جيفري، **المنظمات الدينية، التنمية والبنك الدولي**، Revue Internationale de Politique de Développement، ترجمة: بوبكر بوخريسة عدد: أفريل 2013.

- قاسيمي، ناصر، **الصراع التنظيمي وفعالية التسيير الإداري، دراسة حالة الجماعات المحلية بولاية الجزائر**، أطروحة دكتوراه، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر1، السنة الجامعية 2004–2005.

- جمال الدين، نجوى يوسف والكمالي، عبد القادر. حسان، حسان سعيد محمود، **الثقافة التنظيمية في الفكر التربوي المعاصر**، مجلة العلوم التربوية، معهد البحوث والدراسات التربوية، جامعة القاهرة، مج:1، العدد: 3، جويلية 2014

- الأصفر، أحمد وعقيل، أديب، **علم اجتماع التنظيم ومشكلات العمل**، منشورات جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الانسانية، 2002 – 2003.

- أفرع، حمادة، **التسييس التنظيمي لقيادات التعليم العالي وانعكاسه في تحديات مخرجات سوق العمل**، مجلة كلية الإدارة والاقتصاد، عدد خاص، مارس 2019، جامعة القادسية، العراق

- جاد، صلاح محمد سامي إسماعيل، **التسيس التنظيمي للمنظمات غير الحكومية**، مجلة الخدمة الاجتماعية، العدد: 60، جوان 2018، الجمعية المصرية للأخصائيين الاجتماعيين.

- العشري، محمد حسن محمد، **العلاقة بين التسيس التنظيمي والإحباط الوظيفي**، المجلة العلمية للدراسات والبحوث المالية والإدارية، المجلد:7، العدد:2، ديسمبر 2020

- الكعبي، حسين صبيح محيسن، **تأثير التسيس التنظيمي على السلوك الاستباقي من خلال دور الوسيط الاجتماعي**، أطروحة دكتوراه، جامعة كربلاء، العراق، 2018.

- مهدي، إيمان أحمد عبد الحليم، **التحول الديمقراطي والأمن القومي: مع التطبيق على مصر والعراق 1991–2005**، رسالة ماجيستر كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة،2008.

- شاهر، إسماعيل الشاهر، **من تشخيص السلطة.... إلى تأسيس السلطة...دور مؤسسة الرئاسة في عملية صنع القرار**، الفكر السياسي، العدد 50، السنة 2014، دمشق: اتحاد الكتاب العرب

- زغلول، سوسن والسيد على، مصطفى، **دور النخبة في إدارة التحول الديمقراطى في تونس (2011–2016)**، دراسة منشورة في المركز الديمقراطي العربي.

- الشمري، نادية جاسم كاظم، **الديمقراطية والليبيرالية والعلمانية في الفكر الغربي** الحديث، مركز بابل للدراسات الانسانية، المجلد: 6 العدد: 4، 2016

- ماضي، عبد الفتاح واخرون، **مداخل الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009.

- **الديمقراطية الرقمية، التكنولوجيا وظاهرة رقمنة السياسية**، مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، 2017 تاريخ الوصول 7أوت 2020

- يونس مسعودي، **التحول الديمقراطي: مقاربة مفاهيمية نظرية**، مجلة الباحث للدراسات الاكاديمية، العدد 0، مارس 2014

- مرزوقي، عمر، **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الجزائر: إشكالية الدور**، مجلة المستقبل العربي، العدد 432.

- بن عومر، رزقي، **خطاب الهوية عند الشيخ عدة بن تونس من خلال مجلة "المرشد" العلاوية**، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجية والعلوم الاجتماعية (انسانيات)، العدد 50 لسنة 2010.

- بلمهدي، علي بشير، **علاقة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي بالشيخ عبد الكريم الخطابي زعيم مقاومة الريف**، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد :1، جانفي 2007.

- توفيق، يوسف، **الحضرة في التصوف الشعبي: الزاوية العلاوية أنموذجا**، فصلية الثقافة الشعبية، البحرين العدد: 19.

- الريسوني، قطب، **مثبطات الحوار مع الآخر (قراءة نقدية في العقل الغربي)**، ورقة بحثية مقدمة: مؤتمر الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي، الشارقة 2007.

صحف وجرائد

- سعد الدين، إبراهيم، **المثقفون العرب والتعريب الحالي لمصطلح "المجتمع المدني"**، نشر في الحياة يوم: 31 مارس2001

- الإبراهيمي، محمد البشير، محاضرة ألقاها الإمام بنادي الترقي بالعاصمة عام 1929، مجلة الشهاب (الأجزاء 5، 6، 7) المجلد الخامس، جوان، جويليه، أوت 1929.

- بن باديس، عبد الحميد، **الصوفي السني بين الحكومة السنية والحكومة الطرقية**، جريدة السنة، السنة1: العدد:6، 1 ماي 1933م.

- الإبراهيمي، محمد البشير، البصائر، **فصل الدين عن الحكومة (11)**، نشرت في العدد 137 من 15 جانفي عام 1951

- بن باديس، عبد الحميد، الشهاب: ج 2، مج 14، **الخلافة ام جماعة المسلمين**، ماي 1938م.

- جريدة المنار، السنة: الأولى، العدد: 9، 10 أكتوبر 1951

- الإبراهيمي، محمد البشير، الشهاب، ج1، المجلد السادس، **"الإنسانية آلامها واستغاثتها"**، فيفري 1930.

- جريدة المنار، السنة: الأولى، العدد: 15، 01 فبراير1952.

- بن باديس، عبد الحميد، الشهاب، العدد 108، 14 أوت 1927

- الإبراهيمي، محمد البشير، جريدة «البصائر»، **فصل الدين عن الحكومة (9)**، العدد: 108، 20 فبراير 1950

- الإبراهيمي، محمد البشير، جريدة «البصائر»، **جمعية العلماء: أعمالها ومواقفها**، ج3، العدد: 4، 29 أوت 1947

- بن باديس، عبد الحميد، جريدة السنة المحمدية، **"بواعثنا، عملنا، خطتنا، غايتنا"**، العدد:1، 1933.

- لسان الدين، **مسلمو الجزائر وحالتهم الدينية**، العدد: 5، 30 جانفي 1923

- الشاذلي، أحمد، البلاغ الجزائري، **هل ذي الزاويا أسست لمناكر**، العدد: 270، 9سبتمبر 1932

- البلاغ الجزائري، **الإصلاح والمصلحون**، ع: 42، مستغانم، 28أكتوبر 1927

- بن عليوة، أحمد مصطفى، **الدين كفيل بسعادة الدارين**، البلاغ الجزائري، العدد: 68 و69 بتاريخ و04 و11- ماي1928.

- البلاغ الجزائري، **أعمال النواب**، العدد :282، 9ديسمبر 1931.

- البلاغ الجزائري، **الى نواب الامة**، العدد 119، 17ماي 1929.

- البلاغ الجزائري، **إلى الوطنيين من أبناء ملتنا**، العدد 57، بتاريخ 10فيفري1928.

- البلاغ الجزائري، **فتى الجزائر: (رجال المستقبل –عبرات–)**، العدد: 26، 1جويلية 1927

- البلاغ الجزائري، **نظرة إجمالية في النيابة الأهلية بالقطر الجزائري**، العدد: 131 ،16أوت 1929

- بن تونس، عدة، **قضية المساجد بالقطر الجزائري**، صحيفة المرشد، العدد: 26، السنة الثانية، ماي 1949.

- بن الصديق الحافظي، المولود، **جمعية علماء السنة الجزائريين**، الإخلاص، العدد:9 ،1933.

- جريدة النصر، حوار للدكتور عبد الكريم بوصفصاف مع الدكتور حسان الجيلاني، يوم 14 أبريل 1982

وثائق رسمية

- القانون الأساسي لجمعية العلماء الجزائريين.

-دليل للمجتمع المدني، نيويورك وجنيف 2008.

- اعلان حقوق الانسان والمواطن، ترجمة: حسين اسماعيل، الصادر عن: الجمعية التأسيسية الوطنية الفرنسية، في 26 أوت 1789.

- سجل مؤتمر السنوي الخامس لجمعية العلماء المسلمين، دار المعرفة، 2009.

مقابلات شخصية.

مقابلات

- مقابلة مع السيد: مولاي بن تونس يوم 2021/11/24، مقدم الطريقة العلاوية بمستغانم والأمين العام لجمعية مؤسسة العارف.

روابـط الكترونية

- **الحالة العالمية للديمقراطية، استكشاف صمود الديمقراطية**، https://bit.ly/2FCBylq

- وثائقي حياة الشيخ سيدي المهدي بن تونسhttps://bit.ly/3Zav0QS

- الزوايا والطرق الصوفية .**البديل السياسي للأحزاب**، https://bit.ly/3WKnPg4

- **ديكتاتورية البروليتاريا والديموقراطية الإشتراكية**، https://bit.ly/3vNX0fy

- عويمر، مولود، **علي مراد باحث بين ضفتين**، https://bit.ly/3ZnTvtG

- عدة بن تونس، **كلمة عند افتتاح مجلة المرشد** https://www.assoalawimaroc.com/?p=14742

- رسالة العربي التبسي **حول محاولة اغتيال ابن باديس**، https://bit.ly/3Xdlavr

- بن تونس خالد وبرينو سولت، **الإسلام والغرب دعوة للعيش معا**، https://bit.ly/3ijncvx

- مقتطفات من الملتقى منشورة على اليوتيب، com/watch?v=xXvVx1thD80.https://www.youtube

- بن تونس خالد، **لا خروج عن الحاكم ولا كتمان للحقيقة**، https://bit.ly/3I29Kqd

- بن تونس، خالد، **التجديد طابو رئيسي؟**، https://bit.ly/3G69aoW

- وثائقي حول حياة الشيخ خالد بن تونسhttps://bit.ly/3jZfiHY

- بن تونس، خالد، **العصر الذهبي التدهور التجديد؟**، https://bit.ly/3ZxP0Nx

- عدنني، اكرام، **التدين الشعبي بالمغرب. عندما يتقاطع الديني مع السياسي**، https://bit.ly/3k2kye4.

- حاج عيسى، محمد، **مفهوم الحاجة إلى الشيخ عند الطرق الصوفية**، https://bit.ly/3CV5kOH

- انتشار الطريقة العلاوية في الريف الشرقي المغربي، https://alawi1934- ar.blogspot.com/2018/01/blog-post_22.html

- مولود عويمر، جذور تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، https://bit.ly/3iuAGV0

- محمد علي الصلابي، مدرسة الإمام ابن باديس. كيف يبلغ المسلم درجة اليقين في العقيدة؟"، https://bit.ly/3jv6GIW

- الحرية كما يراها العلامة ابن باديس، عبد القادر قلاتي، https://bit.ly/3jJtapN

مـــــــــــراجع لغات أجنبية

- Bentounes, Khaled, **Soufisme, l'héritage commun**, Zaki Bouzid Edition, 2009.

- Toualbi-Thaalibi et Bentounes Khaled, **Aux Fondements de la Culture de paix** (la femme et son dans la culture de paix), Ouvrage Collectif sous la direction D'Issa,

-El morchid, n° 48, 4e Année, Mostaganem :8 avril 1951.

- Khatir, Foad, **Le Changement de Politique Algérienne à l'égard des confréries religieuses musulmanes** : de la persécution à la réhabilitation, le cas particulier de la confrérie 'Alawiyya,1909-2009, THESE DE DOCTORAT, Université Toulouse Jean Jaurès, Année universitaire 2015-2016

-Journal Officiel de la République française, N60, 02mars1905

- Fares, Abderrahmane, **La Cruelle Vérité Mémoires Politique**, 1945-1965, Alger : Casbah éditions, 2006.

-. Berque, Augustine, "**Un Mystique Moderniste** " *Revue Afriquaine*. 1936.

الملاحق:

ملحق1: القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين.

القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين[1]

فيما يلي القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذي تمت صياغته من طرف الشيخ "محمد البشير الإبراهيمي" في خمسة (05) أقسام تتضمن ثلاثة وعشرون (23) فصل، أقرّته الجمعية العامة بالإجماع بعد التأسيس في 05 ماي عام 1931 م، وقررت ترجمته إلى اللغة الفرنسية حيث جاء في ستة (06) أقسام تتضمن أربعة وعشرون (24) فصل، ليقدم للحكومة الفرنسية التي صادقت ووافقت عليه بعد خمسة عشر يوم فقط من تقديمه.

وقد قامت المطبعة الجزائرية الإسلامية بطبعته وكان ثمن النسخة 2 فرنك.

القسم الأول: الجمعية

الفصل الأول – تأسست في عاصمة الجزائر جمعية إرشادية تهذيبية تحت اسم ((جَمْعِيَة العُلَمَاء المُسْلِمِينَ الجَزَائِرِيِّينَ)) مركزها الاجتماعي بنادي الترقي الكائن ببطحاء الحكومة عدد9 بمدينة الجزائر.

الفصل الثاني – هذه الجمعية مؤسسة حسب نظام وقواعد الجمعيات المبينة بالقانون الفرنسوي المؤرخ بغرة جويلية سنة 1901.

الفصل الثالث – لا يسوغ لهذه الجمعية بأي حال من الأحوال أن تخوض أو تتداخل في المسائل السياسية.

القسم الثاني: غاية الجمعية

الفصل الرابع – القصد من هذه الجمعية هو محاربة الآفات الاجتماعية كالخمر والميسر والبطالة والجهل وكل ما يحرمه صريح الشرع وينكره العقل وتحجره القوانين الجاري بها العمل.

الفصل الخامس – تتذرع الجمعية للوصول إلى غايتها بكل ما تراه صالحا نافعا له غير مخالف للقوانين المعمول بها ومنها أنها تقوم بجولات في القطر في الأوقات المناسبة.

الفصل السادس – للجمعية أن تؤسس شعبا في القطر وأن تفتح نوادي ومكاتب حرة للتعليم الابتدائي.

القسم الثالث: أعضاء الجمعية

الفصل السابع – أعضاء الجمعية على ثلاثة أقسام:

مؤيدون وقيمة اشتراكهم عشرون فرنكا

عاملون وقيمة اشتراكهم عشرة فرنكات

مساعدون وقيمة اشتراكهم خمس فرنكات.

الفصل الثامن – يتألف المجلس الإداري من الأعضاء العاملين فقط

الفصل التاسع – الأعضاء العاملون فقط هم الذين ينتخبون كل سنة أعضاء المجلس الإداري المتألف من رئيس ونائب له وكاتب عام ونائب له وأمين مال ونائب له ومراقب وأحد عشر عضوا مستشارا.

الفصل العاشر – للجمعية أن تنشئ بمركزها بالجزائر مكتبا يكون على رأسه مدير مكلف بإدارة شؤونها ومصالحها.

الفصل الحادي عشر – وللجمعية أيضا أن تحدث مكاتب عمالية في كل من العمالات الثلاث وعلى رأس كل مكتب منها كاتب مكلف بإدارة شؤون الجمعية وهذه المكاتب كلها تكون مرتبطة أتم الارتباط بالمكتب المركزي.

الفصل الثاني عشر – الأعضاء العاملون هم الذين يصح أن يطلق عليهم لقب عالم بالقطر الجزائري بدون تفريق بين الذين تعلموا ونالوا الإجازات بالمدارس الرسمية الجزائرية والذين تعلموا بالمعاهد العلمية الإسلامية الأخرى.

1 – القانون الأساسي لجمعية العلماء الجزائريين، تاريخ الالتقاط 2020/09/12، https://binbadis.net/archives/470

الفصل الثالث عشر – الأعضاء المؤيدون والأعضاء المساعدون يشملون كل من راق له مشروع الجمعية من غير الطبقة المبينة بالفصل المتقدم وأراد أن يساعدها بماله وأعماله على نشر دعوتها الإصلاحية.

القسم الرابع: مالية الجمعية

الفصل الرابع عشر – مالية الجمعية تتألف من معلوم اشتراكات الأعضاء بكافة أنواعهم المبينة في الفصول المتقدمة.

الفصل الخامس عشر – للجمعية أن تلتمس وتقبل من الحكام المحليين إعانات مالية.

الفصل السادس عشر – مبلغ الاشتراكات والإعانات يقبضه أمين المال ويسلم فيه وصلا.

الفصل السابع عشر – مال الجمعية يوضع باسمها في إحدى البنوك المحلية ولا يبقي أمين المال منه تحت يده أكثر من خمسمائة فرنك.

الفصل الثامن عشر – لا يجوز إخراج شيء من المال بقصد صرفه إلا بأمر كتابي ممضي من الرئيس والكاتب العام وأمين المال. وذلك تنفيذا لما يقرره المجلس الإداري.

الفصل التاسع عشر – يصرف مال الجمعية فيما تقتضيه مصلحتها ويوجبه الوصول الى غايتها المبينة بالفصل الرابع من هذا القانون الأساسي.

القسم الخامس: الاجتماعات الإدارية والعامة

الفصل العشرون – المجلس الإداري يجتمع في الأوقات التي يراها مناسبة ويجب أن تكون جلساته كلها مسجلة في دفتر محاضر الجلسات وكل قرار يقرره المجلس ولا يكون مسجلا بالدفتر المعد لذلك يعتبر لغوا لا عمل عليه ويجب أن يمضي المحضر رئيس الجلسة وكاتبها.

الفصل الحادي والعشرون – ينعقد الاجتماع العام لسائر الأعضاء مرة في السنة وينعقد هذا الاجتماع بمدينة الجزائر اثر استدعاء من الرئيس وزيادة على هذا الاجتماع السنوي يجوز عقد اجتماع آخر في أثناء السنة في الزمان والمكان الذين يعينهما الرئيس وبعد أن يتفاوض أعضاء الجمعية في أثناء الاجتماع العمومي العادي في برنامج الجمعية وتعرض عليهم أعمال الجمعية في السنة السابقة تنعقد جلسة ثانية يحضرها الأعضاء العاملون والمؤيدون والمساعدون ويعلمون بحالة الجمعية الأدبية والمالية ثم يباشر الأعضاء العاملون فقط انتخاب الهيئة الإدارية.

الفصل الثاني والعشرون – إذا شجر خلاف بين عضوين أو أكثر من أعضاء الجمعية أو تغيرت سيرة أحد الأعضاء بما تراه الجمعية ماسا بحياتها فلمجلس الإدارة أن يعين لجنة بحث وتحكيم تشمل خمسة من الأعضاء العاملين وخمسة من الأعضاء المؤيدين وهذه اللجنة تعرض نتيجة بحثها وما تراه في القضية على المجلس الإداري وهذا الأخير يطبق العقوبات والأحكام المنصوص عليها في اللائحة الداخلية التي ستوضع للجمعية.

الفصل الثالث والعشرون –لا ينظر في طلب متعلق بحل الجمعية إلا إذا كان صادرا من ثلث الأعضاء على الأقل ولا يعمل به ولا ينفذ إلا إذا صادق عليه أربعة أخماس الأعضاء العاملين وإذا انحلت لجمعية – لا قدر الله – يسلم أثاثها ومالها إلى جمعية خيرية إسلامية يعينها المجلس الإداري.

ملحق 2: تقرير جمعية العلماء

التقرير الذي قدمته جمعية العلماء تطالب فيه بتنفيذ قانون 27سبتمبر 1907 على المسلمين بنفس الطريقة التي يطبق بها على اليهود والمسيحيين وتقترح تصورا لادارة الشؤون الاسلامية 1:

أولا: فصل الدين الإسلامي عن الحكومة الجزائرية فصلا حقيقيا بحيث لا تتدخل في شيئ من شؤونه لا ظاهر ولا باطنا، لا اصوله ولا في فروعه.

ثانيا: تسليم ذلك كله الى ايدي الامة الاسلامية صاحبة الحق المطلق فيه، وتقرير سلطتهم على امور دينهم تقريرا فعليا لا التواء فيه، وانما يتحقق ذلك ويصير نافذا بما يأتي:

تشكيل مجلس اسلامي اعلى بعاصمة الجزائر يتركب من بعض العلماء الاحرار المعترف بعلمهم وأعمالهم للدين الاسلامي. بعض اعيان المسلمين المتدينيين والبعيدين عن المناصب الحكومية. بعض الموظفين المتدينيين بشرط ان يكونوا اقل من النصف.

يتسلم هذا المجلس جميع السلطة التي كانت للحكومة في الشؤون الدينية.

اعمال المجلس ان يتولى تشكيلل جمعيات دينية بالطرق الممكنة انتخابا أو تعيينا، وله ان يكتفى بما يراه صالحا من الجمعيات الدينية الحرة السابقة.

فاذا تمت تلك التشكيلات ينعقد مؤتمر ديني من المجلس الاعلى ورؤساء الجمعيات الدينية وبعض اعضاءها البارزين وفي هذا المؤتمر يوضع النظام العام المستقل طبقا لقانون الفصل.

كل مايقرره هذا المؤتمر يعتبر قانونا نافذا يجب الخضوع له ولا ينقضه الا مؤتمر سنوي اخر.

بعد انعقاد المؤتمر الاول ينحل المجلس الاعلى المؤقت وتنتخب الجمعيات الدينية مجلسا على النظام السابق والى المدة التي يقررها المؤتمر.

يملك المجلس الإسلامي الاعلى المنتخب، السلطة التنفيذية لمقرارات المؤتمر الدينية السنوية، أما السلطة التشريعية فيملكها المؤتمر، وليس المجلس الاعلى الا تقديم الارشادات ووضع التقارير والدفاع امام المؤتمر.

1 – آثار الابراهيمي جمع وتحقيق احمد طالب الابراهيمي، الجزء الثاني (1940-1952)، دار الغرب الاسلامي، ص142

ملحق 3: المريد والمحب عند العلاوية.

المريد والمحب ...الفقير أو المريد أو السالك أو الخوني (جمع إخوان) وبالفارسية والتركية الدرويش: هو المنقطع إلى الله تعالى، وهو الذي يأتي إلى شيخ الطريقة لأجل الصحبة للوصول إلى المعرفة. ويأخذ العهد أو التقليد أو الميثاق الذي هو بمثابة البيعة التي كانت في زمن الرسول (ص) حيث كان الصحابة يبايعونه على السمع والطاعة في العسر واليسر وكل مبايع شيخه إنما يبايع من خلاله رسول الله (ص) "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ".

يتلقى المريد البيعة من الشيخ أو المقدم أمام طائفة من الشهود من المريدين، وهو جالس مقابل له، جلوس الصلاة ويشد الشيخ أو المقدم على يد الفقير حيث يتلو العديد من الآيات القرآنية. بعدها يطلق يد المريد ويدعو له بالبركة. يقبل المريد يد الشيخ أو رأس المقدم وكذا الحاضرين من المريدين. ثم يقوم الشيخ بإلباس الخرقة للمريد، وهي عبارة عن لباس مرقع وتسمى عندنا في المغرب العربي "الدربالة" بعدها يصبح المنتسب أو الفقير عضوا من أعضاء الطريقة التي انتمى إليها. يجب أن تتوفر في المريد جملة من الشروط، وهي أن يكون مسلما، كامل الإيمان، ذا رغبة وإرادة في السير في الطريق بصحبة الشيخ. ويجب أن يتحلى بمجموعة من الآداب منها: آداب مع نفسه ومع الله ومع شيخه ومع إخوانه من الفقراء ومع الخلق وكذا سائر المخلوقات. وكل واحدة من هذه تحتاج إلى تفصيل. وعلى الفقير الوقوف عند حدود الشريعة، والقيام بالذكر والورد والخلوة والمجاهدة، ولكل من هذه الوسائل ضوابط يجب الالتزام بها.

أما المحب فليس بمنتسب إلى الطريق لكنه متعاطف سواء مع شيخها أو مريديها أو تعاليمها. يحضر بعض اجتماعاتهم ويساهم ماديا معنويا في مشاريعهم، خصوصا في بناء الزوايا، كما يدعوهم إلى بيته في أفراحه وأحزانه. وقد يسافر معهم في سياحتهم إلى بعض إخوانهم. وعادة ما ينتهي المحب بدخوله في الطريقة، إن كان مسلما.

وقد يكون المحب غير مسلم، كأن يكون مسيحيا مثلا، حيث يلتقي الشيخ أو بعض الفقراء في مجالس خاصة تتناول مواضيع ذات الاهتمام المشترك وقد يحضر اجتماعات الذكر دون أن يشارك فيه.

برج بوعريريج يوم الجمعة 20 ماي 2005

ناصر الدين موهوب مقدم الطريقة العلاوية

ملحق 4: مرائي حول العلاوي

مرائي تشبه ابن عليوة بالمسيح عيسى عليه السلام

رؤيا الشيخ الحسن بن عبد العزيز التلمساني قال :"رايت نفسي وسط بطحاء مدينة تلمسان وهي غاصة بجم غفير من الناس وهم ينتظرون نزول عيسى عليه السلام من السماء واذ برجل قد نزل منها فقيل هذا عيسى فلما وقع بصري عليه وجدته هو الشيخ سيدي احمد بن عليوة رضي الله عنه"1

رؤيا محمد بن الطيب بن مولاي العربي الدرقاوي قال: رأيت جماعة من الناس يخبرون بنزول عيسى عليه السلام ويقولون فيما بينهم انه نزل وبيده سيف من خشب يضرب به الحجر فينقلب رجلا ويضرب به البهيمة فتنقلب انسانا وإذا بي كان لي معرفة بذلك الرجل النازل، يكاتبني وأكاتبه ثم تهيئت لملاقاته وعندما اجتمعت به وجدته هو الشيخ سيدي أحمد العلوي رضي الله عنه على هيئة طبيب يعالج المرضى ومعه من الاعوان ما يزيد على الستين رجلا2.

رؤيا الشيخ عبد الرحمن بوعزيز صاحب زاوية الجعافرة قال: ذكر لنا بعض الفقراء انه رءا [كذا] القمر منشقا على نصفين ثم نزلت منه لوحة معلقة بالسلاسيل [كذا] ولا زالت تدنو من الأرض حتى لم يبق إلا مقدر[كذا] يسير واذ بالأستاذ العلوي رضي الله عنه ظهر من اعلاها ومعه سيدنا عيسى عليه السلام فقام المنادي ينادي ان كل من اراد ان يرى عيسى عليه السلام مع لاستاذ الاعظم فها هما قد نزلا من السماء فليات مسرعا فرجت الارض باهلها رجا واجتمعت الخلائق كلها وطلبوا الركوب مع الاستاذ على تلك اللوحة فقال لهم امكثوا فسنرجع اليكم3.

رؤيا أحمد بن حاجي التلمساني قال: حينما كنت مشتغلا بذكر الاسم الأعظم رايت حروف الجلالة قد ملأت الكون باسره ونشأت منها ذات النبي صلى الله عليه وسلم على شكل نوراني ثم تجلت على هيئة اخرى فرايت فيها وجه الشيخ سيدي أحمد بن عليوه مكتوبا على ذاته " مصطفى أحمد بن عليوة " ثم سمعت صوتا يقول شهداء رقباء ثم تجلت الحروف مرة ثالثة بسورة الشيخ وعلى رأسه تاج وبينما نحن كذلك إ ذ بطائر نزل على رأسه يقول لى انظر هذا مقام عيسى عليه السلام4.

1 – عدة بن تونس، الروضة السنية في المآثر العلوية، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ص135

2 –المرجع نفسه، ص137

3 – عدة بن تونس، مرجع سبق ذكره، ص138

4 – عدة بن تونس، مرجع سبق ذكره، ص145

ملحق5: الإجازة العلوية الشاذلية.

الإجازة العلوية الشاذلية (لمحمد بن خليفة المدني المديوني)1

يقول الفقير إلى ربه عبده أحمد بن مصطفى بن عليوة المستغانمي:

حمدا لربنا على ما اولانا من الكرم جل ثناؤه, يتزايد بتواصل النعم العبد من مولاه, وأشكره على الباقيات الصالحات, في هاته الملة ملة إبراهيم حنيفا التي إستلزمت بقاء هاته الطائفة التي سقاها ربها من لذيذ لطائفه طائفة المحققين المخبر عنها في حديث سيد المرسلين "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله" فيا سعادة من تمسك بأذيالهم ويا فوز من إعتمد عليهم, فشرب من مناهلهم بشرط الإتصال بهم، فحذف الواسطة إختلال والسير بدون دليل مظنة الضلال، فإذا كانت الواسطة مطلوبة فالإجازة إذن مشروعة ومرغوبة وهي على قسمين: قلبية ولفظية .فالقلبية هي التي خوطب بها صلى الله عليه وسلم في قوله "ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء"و اللفظية هي المشار لها بقوله "يا يحيى خذ الكتاب بقوة" ولا بد وأن تتقدم عليها الإجازة القلبية، وقد أخبر عن تقدمها في قوله "وأتيناه الحكم صبيا "فهذه إجازة العارفين الذين لهم لسان صدق في الآخرين، هذا أيها الفقير الفاني، المنتسب الرباني محمد بن خليفة بن الحاج عمر المشهور بالمدني، وقد عاشرتنا أياما فأزال الله عنك حجبا وأوهاما، وإستفدت منا بقدر ما لك من الرغبة فينا وعليه فيجب عليك أن تفيد إخوانك من العبيد، لأنه مهما إستفاد الإنسان إلا ويجب عليه أن يفيد إذ لا حل للإنسان أن يكتب ما أعطيه من العلم السديد، فهذه رتبة الإرشاد تطلبك بكل الإجتهاد، فارشد من إسترشدك وصل من قطعك، فإنا أجزناك في الطريقة الشاذلية الإجازة اللفظية تعضيدا لما تقدم لك من الإجازة القلبية .وعليك بمحبة ربك، فالله ينزل عبده حيث أنزله العبد من نفسه, فأرجو الله لك دوام الوداد, وأعلم أن المدد يكون بقدر الإستعداد ولا يخفاك ما عرفته من سيرتنا فاتبع أحسنه ولا تقتدي بتقصيرنا في الإرشاد, فقد كان أستاذنا سيدي محمد البوزيدي يسهر الليالي العديدة لنفع العباد، واتبع سيرة اسلافنا ومن اخذنا عنه طريقتنا فإنك متصل بهم ما دمت على سيرتهم, فحافظ بارك الله فيك على ودهم وعهدهم فالله يحفظك وهو خير حفظا وهو أرحم الراحمين, وفي الختام أسال الله العظيم بجاه نبيه الكريم عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم أن يحفظنا فيما منحنا ويوفقنا لما أمرنا.

اللهم بحق نبيك الأكرم ورسولك الأعظم خير من تأخر وتقدم أسألك أن تهيأ له الصراط المستقيم فإننا أوقفناه ببابك يحببك للخلق ويحبب الخلق إليك، فإفسح اللهم له معرفتك وأحففه بجنود نصرتك وأدخله في حيز منعتك وأحفظ من تعلق به بفضل الدخول لحضرتك وكن يا مولانا سمعه وبصره ويده ورجله وأفنه يا ربنا عن وجوده في وجودك حتى لا يبقى له وبه إلا ما هو لك وبك، آمين بحرمة سيد المرسلين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتب عن إذن الأستاذ رضي الله عنه بلفظه فإنك ترى أسفله إثر ختمه نفعنا الله وجميع المسلمين آمين، وكتب في الحادي عشر من ذي الحجة عام تسعة وعشرين وثلاثمائة وألف هجرية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية.

أحمد بن عليوة

1- كتاب الشهائد والفتاوي الشهائد والفتاوي فيما صحَّ لدى العلماء من أمر الشيخ العلاوي، تأليف محمد العيد بن عبد الباري الحسني وتم تذييله وإضافة التراجم والتعاليق محمد بن البشير الجريدي بالتعاون مع قدور بن أحمد المجاجي، (t.ly/LovK).

ملحق 6: قائمة بأسماء بعض المريدين في الطريقة العلاوية المنتخبين في المجالس المحلية.

قائمة بأسماء من كانوا مريدين أو محبين أو متعاطفين مع الطريقة العلاوية وفي نفس الوقت منتخبين في مجالس محلية المصدر: الشهائد والفتاوي

أ- مدينة مستغانم، الجزائر

1. بن لطرش (عضو بالمجلس المالي)
2. مصطفى بن كريتلي (عضو بالمجلس البلدي)
3. محمد بن إسماعيل (عضو بالمجلس البلدي)
4. حمو بن التهامي (عضو بالمجلس البلدي)
5. عبد القادر بن صفطة (عضو بالمجلس البلدي)
6. محمد بن داني (عضو بالمجلس العمومي والمجلس البلدي)
7. الطيب بن يخو (عضو بالمجلس البلدي)
8. خليل بن قراقش (عضو بالمجلس البلدي)
9. قارة مصطفى باعلي (عضو بالمجلس البلدي)

ب-مدينة تلمسان، الجزائر

1. محمد ولد لاغة بن عبد الله (عضو بالمجلس المالي وبالمجلس البلدي)
2. مصطفى بن ددوش (عضو بالمجلس البلدي)
3. عبد الكريم شلبي (عضو بالمجلس البلدي)
4. الماحي بن أشنهو (عضو بالمجلس البلدي)
5. بوجاقجي حمادي (عضو بالمجلس البلدي)
6. الغوثي بن قلفاط (عضو بالمجلس البلدي)
7. عبد السلام بن الطالب (عضو بالمجلس المالي وبالمجلس البلدي)
8. بن عودة بريكسي (عضو بالمجلس البلدي)
9. محمد العشعاشي (عضو بالمجلس البلدي)
10. مصطفى قارة سليمان حجي (عضو بالمجلس البلدي)
11. محمد المالطي (عضو بالمجلس البلدي)
12. محمد بن طالب (عضو المجلس البلدي ورئيس جماعة الانتخاب)
13. الإسطنبولي (عضو بالمجلس البلدي)
14. عبد القادر بن دمراد (عضو بالمجلس البلدي)

ج- مدينة وهران، الجزائر

1. جلول عبد الحق (نائب المجلس العمومي)
2. الحسن بن عودة (عضو بالمجلس البلدي)

3. لخضر بوناب (عضو بالمجلس البلدي)

4. الباي إبراهيم بن سالم (عضو بالمجلس البلدي)

5. الحاج القلعي (عضو بالمجلس البلدي)

هـ- مدينة غليزان -الجزائر

1. بن دحمان (عضو بالمجلس البلدي)

2. أحمد ولد عدة (عضو بالمجلس البلدي)

3. محمد بوشريط (عضو بالمجلس البلدي)

4. محي الدين مداح (عضو بالمجلس البلدي)

5. الغوثي الوجدي (عضو بالمجلس البلدي)

6. معمر بن الشمريك (عضو بالمجلس البلدي)

7. الجيلالي أسكوم (عضو بالمجلس البلدي)

8. سليمان غرنوط (عضو بالمجلس البلدي)

و- مدينة برج بوعريريج - الجزائر

2 . الجمعي حناشي بن السَّاسي (عضو بالمجلس البلدي وجماعة الانتخاب)

3. عبد القادر مزهود (عضو بالمجلس البلدي وجماعة الانتخاب)

4. لخضر مباركية بن علي (عضو بالمجلس البلدي)

5. الطاهر بن النوى (عضو بالمجلس البلدي)

6. محمد خنُّوف بن ساعد (عضو بالمجلس البلدي وجماعة الانتخاب)

7. رابح زهار بن أحمد (عضو بالمجلس البلدي وجماعة الانتخاب)

8 . لخضر عطيَّة بن الطاهر (عضو بالمجلس البلدي وجماعة الانتخاب)

9 . الطيب بالعيَّاضي بن محمد الصغير (عضو بالمجلس البلدي)

10. محمد شوبة بن محمد (رئيس جماعة الانتخاب بدوار البرج)

11 . لعمر زهَّار بن أحمد (رئيس جماعة الانتخاب بدوار حسناوة)

12. على الأغواطي بن محمد (عضو بجماعة الانتخاب)

13. محمد الهاشمي مبارك (عضو بجماعة الانتخاب)

14 . الطاهر عمَّاري بن صالح (عضو بجماعة الانتخاب)

15. موسى زيتوني بن عبد الله (عضو بجماعة الانتخاب)

16 . سعيد بالعيَّاضي بن محمد (عضو بجماعة الانتخاب)

ملحق (07): مقتطفات من القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

بعض المواد من القانون الأساسي لجمعية علماء السنة الجزائريين المتعلقة بالجمعية وإدارتها1 .من قانونها الأساسي

القسم الأول: الجمعيـة

الفصل الأول :تأسست في العاصمة جمعية إسلامية تهذيبية أخلاقية خيرية تحت عنوان

"جمعية علماء السنة الجزائريين "ومركزها الاجتماعي بالجزائر.

الفصل الثاني :ممنوع بتاتا الخوض في المسائل السياسية، وما من شأنه تفريق الطوائف والعناصر.

الفصل الثالث :غاية الجمعية ترقية المسلم الجزائري ماديا وأدبيا لإحياء السنة وبث مكارم الأخلاق وتهذيب النفوس تبعا للكتاب والسنة وأقوال المذاهب الأربعة وأصول الفقه وأصول التصوف وأصول الدين، والوعظ والإرشاد والقوانين الجاري بها العمل في ذلك.

الفصل الرابع :تتذرع الجمعية إلى غايتها بالوسائل المشروعة شرعا، وقانونا ومن طريق أقرب وانفع.

القسم الثالث :إدارة الجمعيـــــــــــــة

الفصل الحادي عشر :مجلس الإدارة يتألف من أربع هيئات :هيئة أدارية هيئة شرفية وهيئة استشارية وهيئة تنفيذية.

الفصل الثاني عشر :الهيئة الإدارية تتألف فقط من النوع الأول من الأعضاء العاملين المنصوص عليهم في الفصل السابع على شرط أن يكون الواحد فيهم من المشهورين بالعلم والمقدرين على المسائل الإدارية، والاجتماعية وعلى تمثيل الجمعية تمثيلا صحيحا من مختلف جوانبها :وهذه الهيئة هي صاحبة الحق في تشريع القوانين وتسنين اللوائح وتعديلها: وتتألف من رئيس وكاتب عام، ونائبه، وأمين مال، ومستشارين.

الفصل الثالث عشر :الهيئة الشرفية تتألف من الهيئات الدينية، من أعيان الأمة ومن رؤساء الزوايا.

الفصل الرابع عشر :الهيئة الاستشارية تتألف من الهيئات العلمية المفكرة كانت متعلمة بالعلوم العربية، أو الفرنسوية مع حسن السيرة.

الفصل الخامس عشر :كل من الهيئتين الشرفية، والاستشارية ليس لهما الحق التشريع والتعديل، ووضع اللوائح إنما لهما فقط إبداء الملاحظات، وتقديم الاقتراحات كتابيا لهيئة الإدارة صاحبة النظر في ذلك.

الفصل السادس عشر :يجتمع مجلس الإدارة على الأقل ثلاث مرات في السنة، في أوقات مناسبة بدعوة من الرئيس.

الفصل السابع عشر :يجب أن تسجل جميع قرارات المجلس، ومحاضر الجلسات في دفتر خاص لذلك وما كان منها غير مسجل يعد لغوا.

الفصل الثامن العاشر :ينعقد الاجتماع العمومي من الأعضاء العاملين والمؤيدين بمركز الإدارة، وبدعوة من الرئيس عند رأس كل سنة من التأسيس وتتلى عليهم حالة الجمعية الإدارية والمالية ثم يباشر الأعضاء العاملون فقط عملية الانتخاب لتجديد الإدارة للسنة الجديدة، والهيئة الشرفية هي التي ترفع الجلسة المؤقتة لعملية الانتخاب.

الفصل التاسع عشر :بعد انتخاب الهيئة الإدارية تباشر هذه الهيئة انتخاب الهيئة الشرفية والهيئة الاستشارية واللجنة التنفيذية.

الفصل العشرين :جميع أعضاء الهيئات مدعوون لحضور جلسات المجلس الإداري غير أنه لا يتوقف انعقاد هذا المجلس على حضور الهيئة الشرفية ولا الهيئة الاستشارية.

1 – المولود الحافظي، جمعية علماء السنة الجزائريين، الإخلاص، ع 9 ،1934، ص3

ملحق 08: القانون الأساسي لجامعة الزوايا لشمال أفريقيا.

القانون الأساسي لجامعة الزوايا لشمال أفريقيا

نحمدك يا من تفضلت علينا بالإيمان، وأنبت لنا طريق الهداية بأوضح بيان، وامرتنا بالاخلاص في الدين، والعمل لجمع كلمة المسلمين، والصلاة والسلام على نبيك الأمين الذي جعلته لسعادة الدارين قدوة، وأنزلت عليه قولك، انما المؤمنين أخوة، وعلى إله الفخام واصحابه الكرام.

اما بعد فان من القى نظرة على أحوال المسلمين بهذه البلاد في هذا الزمان يجدها خالية من تعاليم هذا الدين الحنيف، لانحرافهم عن مقتضيات كتابهم العزيز الذي لو عملوا به لكانوا خير الناس، وكيف لا وهو يناديهم بالتعاون والتحابب وترك الخصام حيث قال. (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وبالعكس فإننا نرى الدعاوي لمصادمة التعاون والتحابب قد تعددت وأسباب الخلاف قد تنوعت وموجبات الاعراض عن ذلك.

الحبل المتين قد فشت واستفحلت بحيث لا اوزع يردع الناس عن تيار الجهالة، ولا داعي يدعو الى الخير بحسن المقالة، وقد اضاعة المسلمون طريقة الحكمة كان لم تكن لهم رابطة اسلامية ولا لحمة.

ولما تحقق اساطين اهل الدين بالشمال الافريقي هذه الحالة الاسيفة وشاهدو تيار الجهل والاعراض عن البدعة الاحياء كلمة الله يزداد تفاقمها الاونة بعد الاخرى ،لما شاهد توا ذلك نظروا نظرة المتاثر لما حال بالمسلمين من نبذ تقاليدهم الاونة بعد الاخرى ،لما شاهد ÷توا ذلك نظروا نظرة المتاثر لما حال بالمسلمين من نيالتعاون والتحابب وترك الخصام حيث قال ,الدينية ورفضهم لمقرارات كتابهم الكريم، الذي هو فخرهم وسعادتهم وتحققوا ان السكوت عن استعمال وسائل الانهاض الى العمل بكتاب الله ما هو الا عامل اخر لطغيان وزيادة انكبابها على يخالف رضى الله ورسوله .لما أبصروا وتحققوا من ذلك قاموا قومة المخلص الغيور وبادروا الى معالجة الداء بتلبية داعي الله ورسوله الى روح الدين الشريف بين أبنائه بواسطة مؤسسة منظمة خالصة من كل غرض ذاتي لتكافح عوامل الصدود عن أوامر كتاب الله ونواهيه بأنجح الوسائل وذلك تحت اسم) جامعة الزوايا للشمال الافريقي.

وهي نتيجة الحوار الواقع بمؤتمر الزوايا بالشمال الافريقي المنعقد بالعاصمة يوم 15مارس 1948الذي حضره ما يزيد عن مائة وعشرين رئيس وذللك سنة 1938قرر فيه أصول ما نحن بصدد تجديده وتعميمه لإفريقية الشمالية تحت تأسيس الشيخ عبد الحي الكتابي ثم وقعت فترة حتمها موانع الحرب وهم كذلك حتى فاجأهم حضرة الأستاذ الشيخ عمر بن الحملاوي ،شيخ الطريقة الرحمانية بتأسيس معهد علمي شريف بعث فيهم شوقا عاما الى ما كانوا عليه في ميدان المنافة ولما أراد الله إتمام ذلك النور وفق اكبر شخصية إسلامية وهو الشيخ عبد الحي الكتابي لتأسيس تلك الهياة

واهم ما احتوى عليه برنامج اعمالها واتفقت عليه هياة ادارتها التي سنذكر أعضاءها فيما بعد، مشاريع ثلاثة وهي:

نشر التعليم المجاني بواسطة برنامج واسع النطاق في الزوايا واحداث معاهد أخرى في مختلف البلاد لهذا الغرض

الدعوة والإرشاد الى التمسك بأهداف القران الذي هو حبل الله المتين محاسن الشرع الإسلامي وذلك بواسطة تلة من الخطباء المصقعين

العمل لإزالة البؤس والشقاء على الفقراء ولا سيما اللاجئين الى الزوايا حيث تقع لعناية بتهذيبهم وتعليمهم

وقد خصص لكل مشروع من هذه المشاريع الثلاثة صندوق مالي خاص به وذلك بتقرير المؤتمر المنعقد في التاريخ المذكور وسنتطلع على بقية مقراراته فيما بعد ودونك ما وقع في المؤتمر المذكور: قبل شروع المؤتمر في العمل الذي اجتمع من اجله وذلك تحت رئاسة الشيخ عبد الحي الكتابي وبعدما ألقيت خطب ترحيبية وعرضت اعمال الجامعة السابقة على مسامع الحاضرين ذكر فيها ما تيسر فعله تحت رعاية الفاضل الشيخ مصطفى القاسمي، ذلك الرجل الصالح فقرر المؤتمر تعيين لجنة مؤقتة لترتيب الاعمال التي يبحث فيها عن تحديد القانون الأساسي وتطبيقه لتكون من ذلك مؤسسة جديدة حسب فكرة الرئيس الأعلى فكانت النتيجة ان تركبت الهياة من السادة:

الرئيس. الحاج محمد العشعاشي. حفيظي الأمين. عثماني عبد الرحمان. عثمان عباس ابن بسام احمد. قاسمي عبد القادر. البوديلمي قاسمي المكي. قاسمي بن عزوز. قرعيشي مصطفى. محمد الكبير الكتابي عبد الرحمان بن الشيخ الحمامي. عامر قادة بن عمروش

فشرعت اللجنة في عملها بعد ما تم الاجتماع العام الأول للمؤتمر، وبعد البحث في مقترحات أعضاءها، انتهى عملها بما يلي:

أولا: تنقيح القانون الأساسي كما سياتي ذكره

ثانيا: ترتيب المقررات التي ستعرض على المجلس بعد تكوينه

ثالثا: كيفية انتخاب الرئيس الأعلى والهياة التي تسير الجامعة حسب القانون الأساسي الجديد

رابعا: تعيين وظائف المكتب واللجان

خامسا: تنظيم اعمال المجلس الجامعة

وعند الاجتماع المؤتمر في جلسته الثانية قرر قبول القانون الأساسي وبدا في العمل على مقتضاه بتعيين أعضاء الهيئة فكانوا على هذا الترتيب:

المجلس الأعلى

فقد تالف من السادة: رئيس مؤسس المجلس الأعلى. الشيخ عبد الحي الكتاني (زاوية فاس). مفوض الجامعة بتونس. الشيخ التبريزي بن عزوز(تونس). مفوض الجامعة بالجزائر. الشيخ عمر بن الجملاوي (واد سقان). مفوض الجامعة بالمغرب. الشيخ محمد الكبير الكتاني (فاس).

ملحق رقم (09): وثائق مختلفة مكتوبة ومطبوعة للطريقة العلاوية.

LES AMIS
DE L'ISLAM
ASSOCIATION D'ÉTUDES ISLAMIQUE
BULLETIN INTÉRIEUR

N° 2

Attachez-vous fortement à Dieu et ne vous séparez jamais de lui...
Coran III - 10

Président Fondateur : Cheikh Sidi Hadj Ahda BENTOUNÈS
Président d'Honneur : Maurice Marcel CARRET, Docteur en Médecine

Comité d'Honneur :
MM. Paul KAPPE, Attaché d'Ambassade
R.R.F., Professeur de langue Française
VIALON, Docteur en Médecine
JOSSOT, Artiste Peintre
BENDOLLAR, Capitaine Marine Marchande
KELLAL, Interprète Judiciaire
FOMMERAUD, Directeur Service Bank
AIM G., Docteur en Médecine
CAMPAGNAC, Interprète
GASSET, Propriétaire

Comité d'Organisation :
Président : Hadj Sidek BENDJEBEL
Secrétaire : LARD A. (Abdelkader BEDDA)
Secrétaire Adjoint : LE MEN J. (Abdelkader TAIEB)
Trésorier : BEN BEY Abdelkader
Trésorier Adjoint : BENMAHNE Abdelhak
Délégués :
Sidi ABBA Noureddine : SCHUON
Sidi Sidek EDDIN (LEMAL) : SCHUON
Sidi ABDELKRIM : JOSSOT
Sidi HABIB ALLAH : T. H.

AU TRAVAIL

Lorsque Mahomet (que le salut soit sur lui) naquit seul et savait par dire qu'il serait un grand Prophète quelques ans plus tard, et un plus un prophète divin, enfants de père et berger dès son jeune âge... Mais Dieu veillait.

Notre Association naît sous l'égide des grands penseurs, elle peut bénéficier berger dès son jeune âge, elle aura l'esprit de la Prophétie s'il plaît à Dieu. Un seul criminel se vous nous abandonnez à Lui, en suivant l'exemple des Prophètes... Le Prophète Mohammed a dit : Je prêche la Vérité de Dieu pour tout le monde, si celui-ci ne m'accepte pas, je prêche pour ma famille, si celle-ci ne m'accepte pas, je prêche pour mon frère, si celui-ci ne m'accepte pas, je prêche pour mes voisins.

Cet exemple de courage pour le salut.

* O *

Nous avons eu le but d'Dieu accepté à *Réfléchir* avec compréhension. Un effet après une belle assemblée d'une trentaine de Musulmans, délégués du Soudanais, le Comité d'organisation a été constitué.

Président : HADJ ABED Abdelkader
Ordre Judiciaire, Président de l'Association des Ordres Judiciaires de l'Algérie.

LES AMIS DE L'ISLAM

ASSOCIATION SPIRITUELLE D'ETUDE ISLAMIQUE

Cité Portelo 32 - Mostaganem (Oran)

N° _____

SECTION D. de Mostaganem

CARTE D'ADHERENT

Nom : Saïd Cheikh Bentounès

Prénoms : Hadj Addo

Date de naissance : 1893

Profession : Chef de Confrérie Tidjanie

Adresse : Zaouia Tidjanie

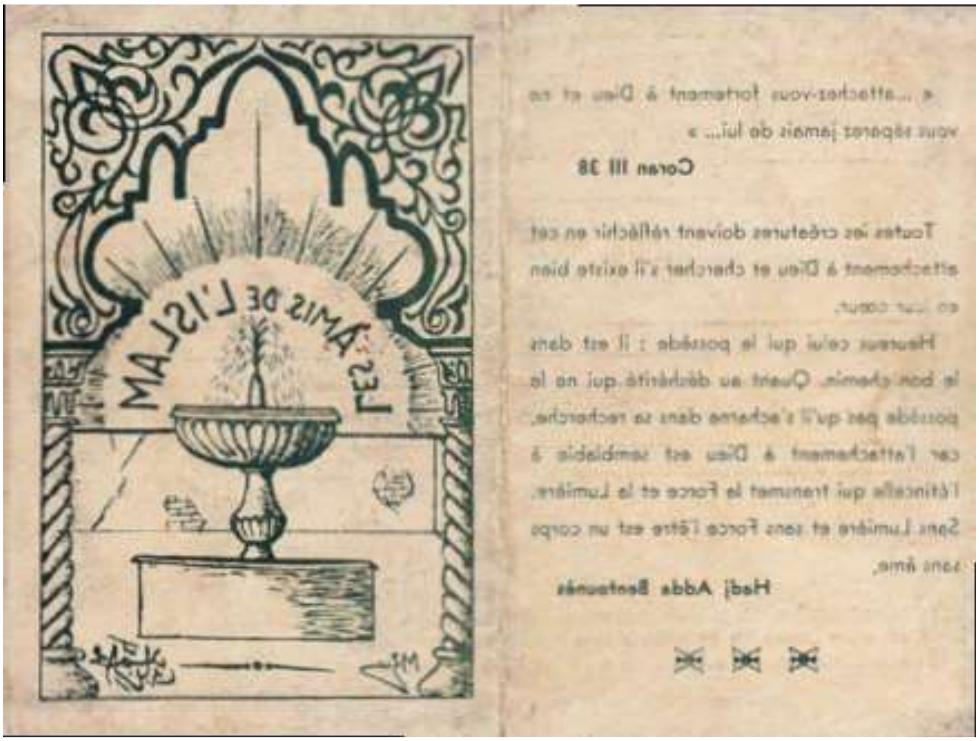
Date d'adhésion : 1er Janvier 1948

Le Président, L'Adhérent,

EXTRAIT DES STATUTS

« Les Amis de l'Islam » est une association uniquement spirituelle, s'interdisant toutes discussions et ingérence politiques, et réalisant sans distinction de race, selon les principes islamiques, la fraternité et l'union en Dieu de tous les hommes de bonne volonté.

Bulletin intérieur del'association des AMIS DE ISLAM



LES AMIS DE L'ISLAM

« ...attachez-vous fortement à Dieu et ne vous séparez jamais de lui... »

Coran III 98

Toutes les créatures doivent réaliser en cet attachement à Dieu et chercher s'il existe bien en leur cœur.

Heureux celui qui le possède : il est dans le bon chemin. Quant au déshérité qui ne le possède pas qu'il s'acharne dans sa recherche, car l'attachement à Dieu est semblable à l'étincelle qui transmet la Force et la Lumière. Sans Lumière et sans Force l'être est un corps sans âme.

Hadj Adda Bentounès

ملحق رقم (11)

D

P C N° 151777

T R A D U C T I O N

En tête du texte arabe se trouve apposée l'empreinte du sceau de la Mahakma de Mostaganem département d'Oran.

Hobous n° 763

du 21 septembre 1931

Ceci est une septième expédition d'un acte de hobous tiré de la minute le six novembre mil neuf cent quarante neuf à la requête du sieur Tounsi Adda ci-après désigné.

La teneur de la minute de cet acte est ainsi conçue.

HOBOUS PAR BENALIOUA AHMED

Numéro sept cent soixante trois du registre des minutes.

L'an mil neuf cent trente et un et le vingt et un septembre.

Au sein du prétoire judiciaire de la Mahakma de Mostaganem département d'Oran et par devant le Cheikh Cadi Sid Farasi Abdelbaki, chevalier de la Légion d'honneur, Assisté de ses deux témoins instrumentaires : Sid Zeghbib Lamri ben Ahmed, Bachadel et Sid Bois Mohamed ben Ahmed.

A comparu.

Sid Benalioua Ahmed ould Mostefa, Cheikh de la Zouia Alaouia, située à Mostaganem, Tidjdit.

Lequel comparant, étant sain de corps et d'esprit, a reconnu avoir constitué hobous."

Tout ce qu'il possède en fait de biens immobiliers, mobiliers et non mobiliers.

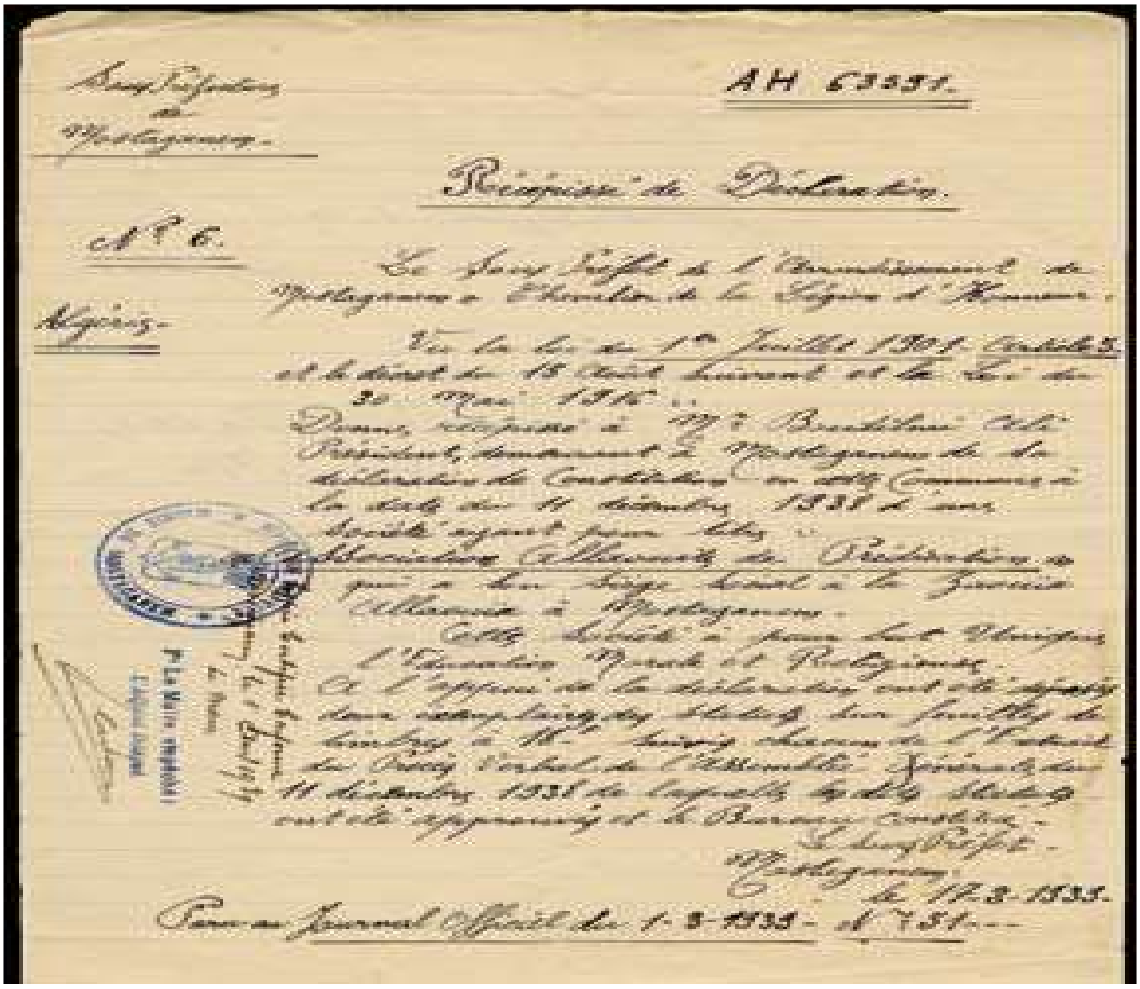
D'abord au profitde lui-même durant sa vie.

Puis la dévolution s'en fera d'après les in

Cop

dications suivantes exprimées en dix articles dont chacun devra être fidèlement observé, telle étant la volonté formelle du fondateur, qui, en cela a agi selon la doctrine du Grand Imam Abou Hanifa Ennoamam - Daigne Dieu très Haut être satisfait de lui et de tous les Imams bien dirigés.

Prédication »,17 février 1939 Alaouite de Récépissé de déclarationde « l'Association 1



Sous-Préfecture de Mostaganem.

AH 63331.

Récépissé de Déclaration.

N° 6.

Le Sous-Préfet de l'Arrondissement de Mostaganem a Etabli le Présent Récépissé.

Vu la Loi du 1er Juillet 1901 relative au contrat d'association et le Décret du 16 Août suivant et la Loi du 30 Mai 1916.

Dans séance à Mostaganem de la délégation de Cercle en date du 11 Janvier 1939 a été déclaré par les Membres Fondateurs de l'Association Musulmane de Bienfaisance et de Secours mutuels à Mostaganem.

Cette Société a pour but l'Union l'Entraide Fraternelle et Religieuse.

A l'appui de la déclaration ont été déposés deux exemplaires des Statuts du Conseil d'Administration et la liste des membres de l'Association Musulmane de Bienfaisance et de Secours mutuels à Mostaganem.

Le Sous-Préfet.

Mostaganem, le 17-3-1939.

Paru au Journal Officiel du 1-3-1939 - N° 751.--

فهرس الجداول

جدول 1: التنظيمات الدينية والخطاب. 86
جدول 2: مقارنة تعداد المسلمين وتعداد المعمرين في مستغانم ما بين 1906-1936. 127
جدول 3: مقارنة بين الزاوية العلاوية وجمعية العلماء المسلمين من حيث التعددية والأحادية في الخطاب. 168
جدول 4: قيم القبول بالآخر والتسامح مع المختلف..... 178
جدول 5: مقارنة بين الزاوية العلاوية وجمعية العلماء من حيث آليات الخلاف والتسييس التنظيمي. 185
جدول 6: توضيح مقارن بين الزواوية العلاوية وجمعية العلماء حول خطابهما بخصوص الحقوق والحريات. 189
جدول 7: مؤشرات المشاركة بين الزاوية العلاوية وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. 191
جدول 8: مقارنة بين الزاوية العلاوية وجمعية العلماء المسلمين حول قيم المواطنة بمعناها الاجتماعي والحقوق. 194
جدول 9: مقارنة بين الزاوية العلاوية وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين حول كيفيات صنع القرار والتداول على القيادة..... 197

فهرس المحتويات:

الشكر **3**

مقدمة **1**

الفصل الأول: إطار مفاهيمي للتنظيمات الاجتماعية الدينية **14**

مقدمة: 15

المبحث الأول: التنظيمات الاجتماعية مفهومها والاتجاهات النظرية في دراستها 15

المطلب الاول: مفهوم التنظيم، المبادئ التي يقوم عليها وأهمية دراستها. 15

المطلب الثاني: الاتجاهات النظرية في دراسة المنظمات وتصنيفاتها 18

المطلب الثالث: التنظيمات الحديثة، سماتها، سلوكها 26

المبحث الثاني: التنظيمات الدينية، خصائص السلطة، أهميتها والتسيس التنظيمي 31

المطلب الأول: مفهوم التنظيمات الدينية وخصائصها 31

المطلب الثاني: أنواع التنظيمات الدينية وطرق تفاعلها الاجتماعي. 34

المطلب الثالث: خصائص السلطة والتسييس التنظيمي في التنظيمات الدينية 40

الفصل الثاني: التحول الديمقراطي، الخطاب والتنشئة السياسية **50**

مقدمة: 51

المبحث الأول: إطار مفاهيمي عام عن الديمقراطية والتحول الديمقراطي 51

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية والفرق بين القديمة والحديثة 51

المطلب الثاني: أشكال الانظمة الديمقراطية ومميزاتها 59

المطلب الثالث: التحول الديمقراطي والعوامل المساعدة عليه. 66
المبحث الثاني: التحول الديمقراطي والمجتمع المدني، الخطاب والتنشئة السياسية. 74
المطلب الاول: التنظيمات الاجتماعية والتحول الديمقراطي 74
المطلب الثاني: الافراد والمؤسسات 79
المطلب الثالث: التنشئة السياسية والخطاب. 81
الفصل الثالث: جمعية العلماء تاريخها، القيم الديمقراطية في خطابها النصي 88
مقدمة: 89
المبحث الاول: تعريف بالجمعية، افكارها، مواقفها وجذور خطابها 89
المطلب الاول: ظروف وعوامل تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. 89
المطلب الثاني: جذور الخطاب لدى جمعية العلماء 93
المطلب الثالث: التجديد الفكري كمحدد لخطاب الجمعية 99
المبحث الثاني: القيم الديمقراطية في الخطاب الاجتماعي لجمعية العلماء 105
المطلب الأول: النظرة التعاقدية للدولة السيادة الشعبية والمواطنة عند العلماء. 105
المطلب الثاني: الحقوق والحريات والمشاركة السياسية 112
المطلب الثالث: حوامل نشر الخطاب الاجتماعي 119
الفصل الرابع: الزاوية العلاوية النشأة، الجذور والتجديد القيمي في خطابها 124
مقدمة: 125
المبحث الأول: الطريقة العلاوية النشاءة والرؤية الإصلاحية 125
المطلب الاول: الطريقة العلاوية والظروف المصاحبة لنشأتها 125

المطلب الثاني: جذور الخطاب عند الطريقة العلاوية..... 131
المطلب الثالث: العلاوية بين التجديد والتقليد قيميا وتنظيما 137
المطلب الثاني: المشاركة السياسية والأحزاب، الحقوق والحريات، الانتخاب والنيابة 154
المطلب الثالث: حوامل نشر الخطاب الاعلام كوسيلة لنشر الأفكار 159
الفصل الخامس: القيم الديمقراطية كنصوص وكممارسات عند كلا التنظيمين..... 163
المقدمة: 163
المبحث الأول: القيم الإنسانية والثقافية القريبة من روح الديمقراطية..... 164
المطلب الأول: الأحادية والتعددية في الممارسات الاجتماعية..... 164
المطلب الثاني: الانفتاح على الآخر والتسامح مع المختلف..... 168
المبحث الثاني:القيم الديمقراطية المباشرة نصا وممارسة..... 185
المطلب الاول: الحقوق والحريات..... 185
المطلب الثاني: المشاركة العامة والسياسية والموقف من السلطة. 189
المطلب الثالث: المواطنة وصنع القرار والتداول على القيادة..... 192
المطلب الرابع: صنع القرار والتداول على القيادة. 195
الخاتمة..... 203
قائمة المراجع..... 205
الملاحق: 217
ملحق1 218
ملحق 2 220
ملحق 3..... 221

ملحق 4..... 222
ملحق5..... 223
ملحق 6..... 224
ملحق (07)..... 226
ملحق 08 227
ملحق رقم(09)..... 229
فهرس الجداول **234**
فهرس المحتويات: **235**

ملخص المذكرة:

ملخص:

هدف هذه الدراسة إلى تحليل خطاب كل من الطريقة العلاوية وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين للبحث عن مدى ما حوته من قيم ومفاهيم ديمقراطية قادرة على تعزيز عملية التحول الديمقراطي، وتوظيفها في بناء ثقافة سياسية ديمقراطية راسخة لدى أتباعها من جهة، وأسباب الهيمنة للملفوظات والنوعيات التعبيرية التي تساند القيم التراثية والهوياتية على حساب تلك التي تنادي بالتجديد والإصلاح من جهة أخرى.

نشأت الطريقة العلاوية سنة 1909م وجمعية العلماء سنة 1931م في بيئة سياسية خاضعة للاستعمار الفرنسي مما جعل البعد الهوياتي يحتل مركز الصدارة في خطابهما على حساب نشر ثقافة سياسية ديمقراطية، وبالرغم من وجود مضامين ديمقراطية في خطاب كل منهما، إلا أن هذه المضامين لم تتجسد إلى ممارسات على أرض الواقع.

الكلمات المفتاحية: التنظيمات الاجتماعية الدينية، الخطاب الاجتماعي، القيم الديمقراطية، التحول الديمقراطي.

Abstract:

The aim of this study is to analyze the discourse of both the Alawiya Method and the Algerian Muslim Scholars Association to search for the extent of democratic values and concepts that can enhance the democratic transition process and employ them in building a solid democratic political culture for their followers, on the one hand, and the reasons for the dominance of heritage and identity values and expressive qualities that support them at the expense of those that call for renewal and reform on the other. The Alawiya Method emerged in 1909 and the Algerian Muslim Scholars Association in 1931 in a political environment subject to French colonization, which made the identity dimension occupy the forefront of their discourse at the expense of spreading a democratic political culture. Although there are democratic contents in the discourse of both, these contents have not been translated into practices on the ground. Keywords: religious social organizations, social discourse, democratic values, democratic transition

Keyword: Religious Social Organizations, Social Discourse, Democratic Values, Democratic Transition.