الإسلام والهجرة الجزائرية في فرنسا:
(الجوانب النظرية، التاريخية والسوسيولوجية)

سعيدون زروقي[1]

مقدمة:

نسلط الضوء في هذا البحث على أهم الإسهامات في الحقل المعرفي الغربي خصوصًا في فرنسا في ما يخص الإسلام، حيث كان محل اهتمام الكثير من الباحثين وعلماء الاجتماع، إذ ارتبط هذا الدين بمجتمع المهاجرين الذين ومع استقرارهم في هذه المجتمعات الغربية أصبحوا يشكلون جزءا هاما منها. وبالتالي أضحى يؤثر ويتأثر بالمجال العام، فبينما كان الإسلام يشمل فقط بعض الممارسات والطقوس في حدود العائلة، على غرار الصلاة في البيت والصوم خفية تحول وأخذ شكلا آخرا أكثر وضوحا يمارس في العلن من قبل المهاجرين، خصوصا أبناءهم متحديين بذلك العلمانية التي تشكل أحد قيم الجمهورية الفرنسية. لذلك دعت الحاجة إلى دراسة هذا الدين، ومن يمارسه من منطلقات تاريخية وسوسيولوجية، وبالتالي إنشاء علم اجتماع خاص به. نذكر على سبيل المثال: محمد أركون، ليلى بابيس، Farhad Khosrokhavar Jean Paul Charnay،.Felice Dassetto

كما نستعرض الكيفية التي أخذ هذا الدين شكلا جديدا مختلفا عن دين المهاجرين الأوائل، وبدأ يظهر وفق عدة أشكال للتنظيم والمطالبة ذات الطابع الديني والثقافي من قبل أبناء هؤلاء المهاجرين. إن إنشاء الجمعيات وبناء المساجد في الكثير من المدن الفرنسية بالإضافة إلى تحقيق عدة مطالب لصالح المسلمين في هذا البلد شكل تحولا نوعيا في المجتمع الفرنسي فأضحى الإعتراف بالهوية الإسلامية أمرا حتميا وبالتالي إعطائه وجودا شرعيا.

---

[1] باحث في العلوم الاجتماعية جامعة وهران ، الجزائر

وفي الأخير نتطرق إلى إسلام هذه الأجيال من أبناء المهاجرين، وكيف أخذ طابعا طائفيا نظرا للظروف الصعبة التي ميزتها، وكذا تموقعها خارج المجتمع، لذلك لجأت إلى إسلام ذو طابع طائفي لإستعادة حقوقها، وإعادة الاعتبار لهويتها، حيث يسعى أفرادها إلى إستدراك ما فات بالتشبث بالهوية الإسلامية تاركين جانبا الهوية الاجتماعية الفرنسية، وبالتالي، خلق مجتمع إسلامي داخل المجتمع الفرنسي لتفادي الاندماج. إن هؤلاء الشباب وبتعلقهم بالهوية الإسلامية يقصون مختلف الفوارق الإثنية والانقسامات الموجودة داخل الأحياء واضعين الإسلام وتعاليمه فوق الاعتبارات الأخرى. على صعيد آخر، ينشط الإسلام في فرنسا وفق عدة تيارات تختلف عن بعضها من ناحية شكل التنظيم والأهداف التي تسعى لتجسيدها.

1. **دراسة الإسلام داخل حقل علم الاجتماع الفرنسي:** يتوقف بناء موضوع الدين كمادة سوسيولوجية على مدى التجربة الدينية التي عاشتها المجتمعات الغربية، أين عرف الدين مسارا اتسم بالتراجع على المستوى الاجتماعي، بينما كان يمثل مصدر السلطة والشرعية في المدينة، في هذا السياق، مال علماء الاجتماع إلى إعادة بناء هذه الحركة التي قادت الدين من مركز السلطة إلى هوامش المجتمع، أين انحصرت المظاهر الدينية عموما في الإطار الفردي.

إن ظهور الإسلام في هذا المجال يطرح تساؤلات إبستمولوجية ومنهجية متضمّنا بالخصوص ما إذا كان الإسلام قادرا أن يكون ضمن أو خارج الإطار النظري الموضوع من طرف علم الاجتماع من أجل دراسته داخل هذه المجتمعات. هذه الإشكالية طرحت بكثير من الحرص بأن الإسلام يبدي أكثر فأكثر علامات تدل على رغبته في الاستقرار النهائي في المجتمعات الغربية. بالإضافة إلى ذلك، فإن تجذّره يؤدي إلى أشكال للتعبير تقع خارج النموذج المهيمن على البحث السوسيولوجي في مجال الديانات وخارج المجالات المعتمدة للتظاهرات

الدينية في هذه المجتمعات التي تقيد الحقل الاجتماعي للدين. لقد كان الإسلام محل اهتمام الكثير من الباحثين وبالخصوص المستشرقين منهم، وكذلك في بعض جوانبه من طرف رواد علم اجتماع الدين على غرار *Marx* و *Weber* [2] ثم من طرف أتباعهم. إن صورة الإسلام تعد بالأحرى جامدة ومتجانسة رابطة ما هو زمني بما هو روحي، ما هو خاص بما هو عام، ما هو مقدس بما هو مدنس، عناصر تتميز بوضوح في المجتمع الغربي أين يؤسس الديني والسياسي حقلين اجتماعيين مستقلين نسبيا. إن "التخصصات والمؤسسات العلمية التي تحدد تقليديا الحقول الاجتماعية، تحاول إحتواء هذا الموضوع الجديد في خطابها محاولة في نفس الوقت فرض خطابها على الساحة الاجتماعية كأكثر شرعية أو على الأقل أكثر ملائمة"[3]. ينطبق ذلك تماما على علم السياسة، حيث أن السيطرة على حقل دراسة الإسلام في فرنسا قد أخفى في الواقع البعد الداخلي للدين المتشكل من "أنظمة معاني متكاملة ضمن رموز تجعل من الدين دينا"[4]. يعني أنه من أجل استخدام الإسلام كفعل اجتماعي مثل أي دين آخر حاول *Leca* جاهدا بناء موضوع للإسلام في خضم هذا الميل للعلوم الاجتماعية نحو السياسي عندما يتعلق الأمر بدراسة الإسلام. إن الأهمية السوسيولوجية من موضوع الإسلام قد تسمح بإعادة النظر في طبيعة العلاقات التي تحافظ عليها هذه الأنظمة من المضامين المتكاملة مع المسارات الاجتماعية والنفسية بعكس "النماذج الأساسية" التي تنشرها

---

2 O. Carré, *« A propos de Weber et l'islam »*, Archives de sciences sociales des religions (61). Janv-Mars 1986, p 139-152.

3 F. Dassetto, A. Bastenier, « Sciences sociales et islam transplanté : concepts et méthodes, questions à partir d'expérience de recherche ». in B. Etienne (dir), L'islam en France. CNRS 1990, p 73.

4 J. Leca, « l'islam, l'Etat et la société en France, de la difficulté de construire un objet de recherche et d'argumentation », in B. Etienne (dir). L'islam en France…op cit, p 48.

إستطلاعات الرأي التي تؤسّس علم السياسة أي تركز أكثر حسب الكاتب على "الأشكال والمضامين الدينية لتعبئة سياسية"[5].

بالنسبة إلى كل من *Bastenier* و *Dassetto* يجب تحليل الإسلام في الغرب كفعل ديني بكل ما تحمله كلمة دين من معنى في المجتمع الغربي، أي "كنظام ثقافي رمزي واجتماعي محدّد وخاص داخل المجتمع المدني ومتميز عن السياسي"[6]. يتعلق الأمر في هذا الإطار بما إذا كانت العلمنة التي تؤطر الديني في المجتمعات الغربية صالحة كذلك بالنسبة للإسلام في الغرب الذي جلب من المجتمعات الأصلية. أو بالعكس يتساءل هاذان الكاتبان قائلان: أولم يكن الإسلام في الغرب بصدد إعادة تشكيل الروابط الجماعية التي تراخت في الهجرة أملا في "إعادة تأسيس المجتمع الكلي؟" أمام هذه الإشكاليات وهذه الفرضيات، يقترح محمد أركون في أبحاثه حول الإسلام، ممارسة أخرى للفكر وينطلق في حركة تفكيك هادفا إلى إخضاع الإسلام إلى تساؤلات العقل النقدي، قراءة للموروث الإسلامي بأدوات نظرية ومنهجية حديثة وحوار في إطار ما بين الثقافات، بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية حيث أضحت اليوم جد ضرورية حسبه، وذلك لغرض إجلاء سوء الفهم المتبادل وتوجيه صورة الإسلام في الهجرة. أيضا، حسب أركون يوجد فوارق ثقافية، مؤسساتية، قانونية، إقتصادية واجتماعية كبيرة تفصل في أواخر هذا القرن هذين العالمين ذوي القيم، المفاخر والأمل الذين نسميهما عموما "إسلام" و"غرب": تسميتان تحجبان وتكتمان داخل اللامفكر فيه *(L'impensé)* وكذا نزاع تاريخي ضخم، قضايا الثقافة والحضارة، إقصاء إستراتيجيات سياسية وممارسات تربوية. حتى للأسف برامج بحوث خاصة بالعلوم الاجتماعية كما أنها ممارسة في مجال الهيمنة في عالمنا المقحم في نظام العولمة[7]. حسب أركون، "من الضروري الحذر

---

5 Ibid. p 48.

6 F. Dassetto. A. Bastenier, op. cit, p 82.

7 M. Arkoun, *« La laïcité et le dialogue interreligieux »*. in J. Boissonnat, M. Bon, Semaines sociales. XXIIe session des sciences

من الهيمنة الممارسة من طرف الإبستمية[8] الغربية المعاصرة"[9] التي ترجع الإسلام في اللامفكر فيه خال من أي تناسق سوسيولوجي ولكن أيضا من خطاب إسلامولوجي متطور بفكر إسلامي كلاسيكي. إن دراسة الإسلام حسب أركون تستلزم جردا شاملا وموّسعا لأهم التعابير في الإسلام، والعمل على إعادة بناء مصدرها الاجتماعي والتاريخي، وصف مضامينها وكذا تحديد وظائفها. إنه جرد ينبغي أن يبدأ بوصف وتحليل اللّغات المكتوبة والمنطوقة، السلوكات الطقوسية، الممارسات الإقتصادية والسياسية، إبداعات فنية...إلخ. هذه التعابير اليومية للإسلام تصنف في ثلاثة حقول: ديني، سياسي، وثقافي ضمنها نستطيع استخلاص عدة عوامل اجتماعية منطوية فيها بهدف الحصول على فوائد مادية ورمزية التي تعكسها هذه التعابير.

من جهة أخرى، هناك باحثون آخرون يدعون إلى إدراج الدراسة ضمن منظور مقارن وتعددي بما في ذلك ظهور حركات دينية جديدة تدعو الآخرين إلى إعادة تعريف الديني.

"إن تجاوز إغراء هذه الخصوصية يتم بوضع علم اجتماع إسلام لتحقيق إنتاج خاص، تخصّص داخل علم اجتماع الدين وحده قادر على إيجاد بعيدا عن الخصوصيات، المفارقات وأوجه التشابه، بالإضافة إلى الإختلاف وتعبيرات مختلفة للواقع الديني"[10]. في هذه الحالة، يمر تأسيس الديني عن طريق التركيبة

---

sociales de France tenue à Issy-les Moulineaux et intitulée *: Les migrants, défis et richesse pour notre société*. Paris. Bayard/Centurion 1998, p 176.

8 تشير إبستمية حقبة زمنية إلى نمط تفكير، كلام وتصور للعالم بحيث يتوسع ليشمل كل الثقافة. يصنف M. Foucault في مؤلفي: (L'archéologie du savoir, Les mots et les choses) ثلاث إبستميات متتالية: إبستمية النهضة، إبستمية العصر الكلاسيكي وإبستمية العصر الحديث.

9 M. Arkoun, *« La connaissance de l'islam : problèmes épistémologiques »*. Encyclopédie Universalis France S.A. Paris 1996. Corpus 12, p 676.

10 L. Babès, *L'islam positif, la religion des jeunes musulmans de France*. Paris. Les éditions de l'atelier/Editions ouvrières. 1997, p 38.

الحرّة لأربعة أبعاد خصوصية للهوية، حيث يتبلور التنظيم المؤسستي داخلها شيئا فشيئا أي البعد الجماعي، البعد الأخلاقي، البعد الثقافي والبعد العاطفي[11].

هذا التشخيص يبيّن مختلف المواقف التي تهتم بها البحوث المنجزة حول الإسلام. هذه البحوث تسعى لتحليل بعض جوانب تطور هذا الدين ضمن الهجرة. إن حضور الإسلام في فرنسا يتجلى اليوم تحت أشكال مختلفة بسبب عدم التجانس: وطنية، إثنية، سوسيولوجية وجيلية للسكان المسلمين في هذا البلد. إن الأشكال الجديدة للتعبير التي تميز الإسلام في فرنسا تفسر أيضا بإدراج الدين الإسلامي ضمن التنوع الديني والثقافي في إطار العلمانية. إنها في الأخير نتيجة لعدة عوامل دينية التي تحاول الانتظام حول الديني من أجل إعطاء نوع من الشرعية والتمثل في نفس الوقت، تجاه السلطات العمومية، تجاه المسلمين أنفسهم وكذلك تجاه سلطات البلد الأصل. إن تدفّق الهجرة هو الذي أدى بالإسلام إلى اقتحام المجتمع الفرنسي مع الاستقرار النهائي شيئا فشيئا للسكان ذوي الأصول المسلمة في هذا البلد. إن إهتمام الباحثين بدراسة هؤلاء السكان المهاجرين دفعهم بالتالي إلى دراسة الإسلام الذي أصبح حدثا بارزا لدى هؤلاء السكان قبل أن يصبح مصدر تساؤل بالنسبة للمجتمع الذي يستوجب فيه على علماء الاجتماع تقديم أجوبة[12]. لقد حاولت هذه الدراسات والبحوث إعادة بناء الظروف الخاصة بظهور هذا الدين الجديد في الفضاء العام مع الأخذ بعين الاعتبار البعد السوسيولوجي والتاريخي.

يرتبط الإسلام في فرنسا بأجيال المهاجرين الذين وبالعكس من أولادهم تميزوا بإسلام تقليدي هاديء إنه إسلام أفراد غالبيتهم متزوجون استقروا في فرنسا منذ زمن طويل تحصل بعضهم على الجنسية الفرنسية بينما يحمل غالبية أولادهم الجنسية الفرنسية. لا يتردد هؤلاء في المطالبة بفتح مدارس قرآنية لأولادهم بالإضافة إلى المطالبة بتوفير قاعات للصلاة عكس ما كانوا عليه في السابق. إنهم

---

11 D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion. 1999. p 211-212.

12 F. Dassetto, A. Bastenier, op cit. p 82.

بالإضافة إلى ذلك يسهرون على تلقين أولادهم الثقافة العربية الإسلامية وغيرها... ممّا يقودهم في بعض الأحيان إلى أخذ صفة الدفاع تجاه النموذج الثقافي للمجتمع المضيف، ومن جهة أخرى، صفة التفتح والمرونة في تأويل الرموز الدينية وفي ممارسة العبادات[13]. على الأقل يختلف هذا على ما كانوا عليه في السابق حيث تميزت ممارستهم بالسرية والتحفظ فاكتفوا بممارسة شعائرهم في بيوتهم بعيدا عن الأنظار لذلك يعتبر *A. Boyer* "أن ذلك كان بسبب إخلاص سوسيولوجي وليس بسبب قناعة بحيث لم ينخرط هؤلاء المهاجرون الأوائل في أي ممارسة بافتخار ولم يبدوا أية دعوة أو تبشير بدينهم، فهذه السرية تدل على أنهم لم يكن لديهم مطالبة حقيقية بالدين وبالتالي يحتل انتمائهم للإسلام الدرجة الثانية مقارنة بالانتماء الوطني"[14].

إلاّ أن الأجيال الناشئة في فرنسا تصل إلى أنماط الاستيعاب بسهولة كبيرة، إنها تتجاوز محيطها حيث تدرج أشكالا جديدة للتدين (مطالعة الكتب الدينية، استماع المحاضرات والدروس الدينية، حضور حلقات الذكر في المساجد، حضور الملتقيات الفكرية ذات البعد الدعوي الديني التي تنظم من حين لآخر وغير ذلك) الشيء الذي يسمح لهم بتجديد فهمهم للإسلام وللممارسة الدينية. وبذلك لا ينحصر الدين عندها في الممارسة الفردية على غرار الصلاة في البيت وصيام شهر رمضان وتفادي شرب الخمر وأكل لحم الخنزير إلى آخره، إذ يسعى أفرادها للالتزام أكثر فأكثر بتعاليم وقيم دينهم. على صعيد آخر، يسعى البعض إلى إدراج الإسلام ضمن عملية علمنة. في الواقع، هذه الفئة من أبناء المهاجرين في مواجهتها لمجتمع ومؤسسات علمانية، تظهر علاقة أكثر فردية وشخصية بالدين تاركة البعد الجماعي للإسلام كونه متأخرا بالنسبة للمجتمع. هذه العلمنة بالنسبة للإسلام في فرنسا تظهر من خلال التردّد الديني الذي يميز خصوصا أعضاء الجيل المتوسط والكبير من

13 A. Lamchichi, Islam et musulmans de France, pluralisme, laicité et citoyenneté. Paris, L'Harmattan 1990. p79.

14 A. Boyer, *L'Islam en France.* op cit. p 79.

أبناء المهاجرين الجزائريين في فرنسا. وبالنتيجة، فإن مستوى الممارسة الدينية[15] لديهم ضئيل باستثناء أفراد الجيل الشاب (أنظر الجدول رقم01).

* جدول رقم (1) يوضح تباين نسبة الممارسة الدينية حسب السن ونوع الممارسة (منتظمة، غير منتظمة أو منعدمة) عند الشباب المنحدر من أصول جزائرية في فرنسا.

السن	العدد الإجمالي	الممارسون	الممارسون غير المنتظمين	الغير ممارسين
		%النسبة	%النسبة	%النسبة
من 18 إلى 27	54	48 %88.88	3 5،55 %	3 %5،55
من 28 إلى 34	48	10 %20،83	34 %70،83	4 8،3 %3
من 35 إلى 41	24	3 %12،50	0 %0،00	21 87، %50
المجموع	126 100 %	61 %48،41	37 %29،36	28 22، %22

* إحصائيات حسب دراستنا المنجزة خلال السداسي الأول لسنة 2013.

15 نقصد بالممارسة الدينية إقامة الصلوات الخمسة، صوم شهر رمضان، الزكاة بالإضافة إلى النية في أداء فريضة الحج.

2. **المظاهر الأولى للإسلام في فرنسا:** لقد سمح ظهور الإسلام في أوربا للعديد من التخصصات العلمية المستثمرة للحقل الاجتماعي بإدراج هذا الموضوع الجديد ضمن ممارستها العلمية، يتعلق الأمر ببناء خطابات متماسكة لغرض إعطاء معنى لهذا الواقع الجديد للاستجابة للمتطلبات الاجتماعية التي تطورت على الساحة العامة. إن هذا البحث عن معنى مهمّ جدّا، حيث ينبعث من المجتمع الذي تؤسس فيه مساحات كبيرة من سكان ذوي أصول أجنبية لهذا الدين الجديد[16]. نشأ الاهتمام بالإسلام مع ظهور المعالم الأولى وأشكال التنظيم والمطالبة ذات الطابع الديني والثقافي التي توّجت بإسلام مستقر في الهجرة أين يظهر السكان المسلمون ويدخلون في ممارسات دينية أكثر وضوحا، حيث يشكل الإسلام العنصر الأصلي والعامل الرئيسي للتعبئة.

وعليه، فإن إدراج الإسلام في المجتمعات المضيفة الذي يظهر اليوم تحت عدة أشكال في الأوساط العامة أقحم من طرف الأجيال المهاجرة الأولى من خلال الممارسات والطقوس الدينية التي كانوا يمارسونها في بلدانهم الأصلية. يتعلق الأمر بالحفاظ على الرابط مع الفئة العضوية، على الرغم من البيئة الاجتماعية، والثقافية المتحفظة من الممارسة الدينية، حيث تعيش هذه الأجيال في إطار الهجرة في انتظار تثبيت مصيرهم: إما العودة إلى بلدانهم أو الاستقرار النهائي في هذه البلدان.

هذه الازدواجية فيما يخص الميول الدينية والثقافية أصل نشأة هذه الشعوب الإسلامية المستقرة داخل فضاءات ثقافية جديدة، تظهر مرة أخرى اليوم وبصفة متكررة خصوصا من خلال إسلام الأبوين الذي يظهر علاقات مختلفة عن الدين لدى أبنائهم حسب درجة الإنفتاح على المجتمع المضيف وطبيعة الرابط مع المجتمع الأصلي. إن ظهور الإسلام في فرنسا تلى مسار استقرار سكان من أصول مسلمة في هذا البلد، أين أصبح الإسلام واقعا جماعيا وشعبيا خصوصا مع ديمومة الهجرة

16 F. Dassetto, A. Bastenier, op cit. p 82.

وتصاعد نسبة التدّين لدى بعض الفئات المسلمة. في هذا الصدد تشير دراسة قام بها معهد *Pew Research Center* بواشنطن نشرت في الجريدة الفرنسية *Le Figaro* بتاريخ 2011/02/07 بأن عدد المسلمين في فرنسا يقدر بحوالي 4.7 مليون أي بنسبة 7.5% من العدد الإجمالي للسكان في فرنسا، حيث توقعت الدراسة بأن يرتفع العدد في هذا البلد ليناهز 6.86 مليون في سنة 2030 أي بحوالي 10% من عدد السكان في فرنسا مما يجعل من فرنسا البلد الأول في أوربا من حيث عدد المسلمين. تتضارب الأرقام حول العدد الحقيقي للجالية المسلمة في هذا البلد، فمثلا، حسب المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الإقتصادية (INSEE) في مقال نشر في جريدة *Le Figaro* صدرت في 2011/04/05 تحت عنوان *La France : Comment est évolué le nombre de musulmans ?*، قد يكون هناك حوالي 2.1 مليون مسلم يتراوح سنهم ما بين 18 و 50 سنة أي بنسبة 3.2%، أشار نفس المقال إلى أن وزير الداخلية *Claude Géant* في جوان 2010 قدر عددهم ما بين 5 و6 مليون مسلم أي بين 6.7% و9% من سكان فرنسا، وحسب نفس المصدر، قدرت الديموغرافية في المعهد الوطني للدراسات الديموغرافية *M. Tribalat* عدد المسلمين في فرنسا بحوالي 3.7 مليون أي بنسبة 5.6% من سكان فرنسا. على العموم، يتعذر معرفة العدد الحقيقي للسكان المسلمين في فرنسا، إلا أنه يتراوح ما بين 4 و6 مليون على أقصى تقدير. تتباين الكثافة السكانية للجالية المسلمة في هذا البلد من منطقة إلى أخرى (أنظر الخارطة رقم01).

فيما يخص عدد المسلمين في أوربا عموما حسب الدراسة التي قام بها المعهد الأمريكي المذكور *(Pew Research Center)*، فيبلغ عددهم حوالي 16 مليون أي بنسبة 6% من مجموع سكان دول الإتحاد الأوربي فيما يتوقع أن تصل النسبة إلى حوالي 8% في سنة 2030.

إن الإسلام الذي قدّمته الأجيال المهاجرة قد مهّد لظهور إسلام هادئ، الذي يتميز به غالبية السكان المسلمين في فرنسا. هذا الإسلام يخص الآباء والأمهات

الذين قرّروا الاستقرار في فرنسا بعد أن إختار غالبية أبنائهم البقاء والحصول على الجنسية الفرنسية. إن "الإسلام الهادئ" هو إسلام المهاجرين الأوائل الذين كانت لهم الأسبقية في إبراز الإسلام من خلال إنشاء قاعات الصلاة، وبعدها المطالبة ببناء المساجد، هذا العمل يخص أفرادا عموما متزوجين وأرباب عائلات استقروا منذ مدة طويلة، الذين سيغيّرون موقفهم تجاه المجتمع الفرنسي، كما أنهم لا يصبحون بالضرورة ملتزمين، بينما يرفضون أن ينحصر انتماؤهم الإسلامي على المستوى الفردي، معتبرين من الآن فصاعدا أنه حق مشروع للمطالبة بقاعات الصلاة، مساحات خاصة بالمسلمين في المقابر، وكذا اللحم الحلال في المدارس[17].

يتكون الإسلام في فرنسا من عدة فئات؛ الحركى، معتنقي الإسلام والمهاجرين الذين يحملون بصمة البلد الأصلي، نتج عن ذلك، حسب *M. Tribalat*[18] إسلام منقسم إلى عدة توجهات منتجة في غالب الأحيان اختلافات وطنية، إثنية وسوسيولوجية.

يشير عبد الرحيم لمشيشي إلى أن "هذا الإسلام الغالب والهادئ يستطيع مع ذلك إحداث موقفين متميزين: من جهة، التوجه إلى إعادة تركيب الجماعات الصغيرة وفق قاعدة إثنية-وطنية، بحيث تتمثل الوظيفة الأساسية في إعادة خلق تماسك وتضامن العائلات والأحياء...إلخ. زيادة على تلقين اللغة، الثقافة والقيم الدينية للشبابّ، الشيء الذي قد يؤدي أحيانا إلى موقف تراجع وإلى منطق دفاعي تجاه النموذج الثقافي للمجتمع المضيف، ومن جهة أخرى، موقف انفتاح ومرونة كبيرة في تأويل الرموز الدينية وضمن الممارسة الثقافية"[19]. إن سياسة جمع

---

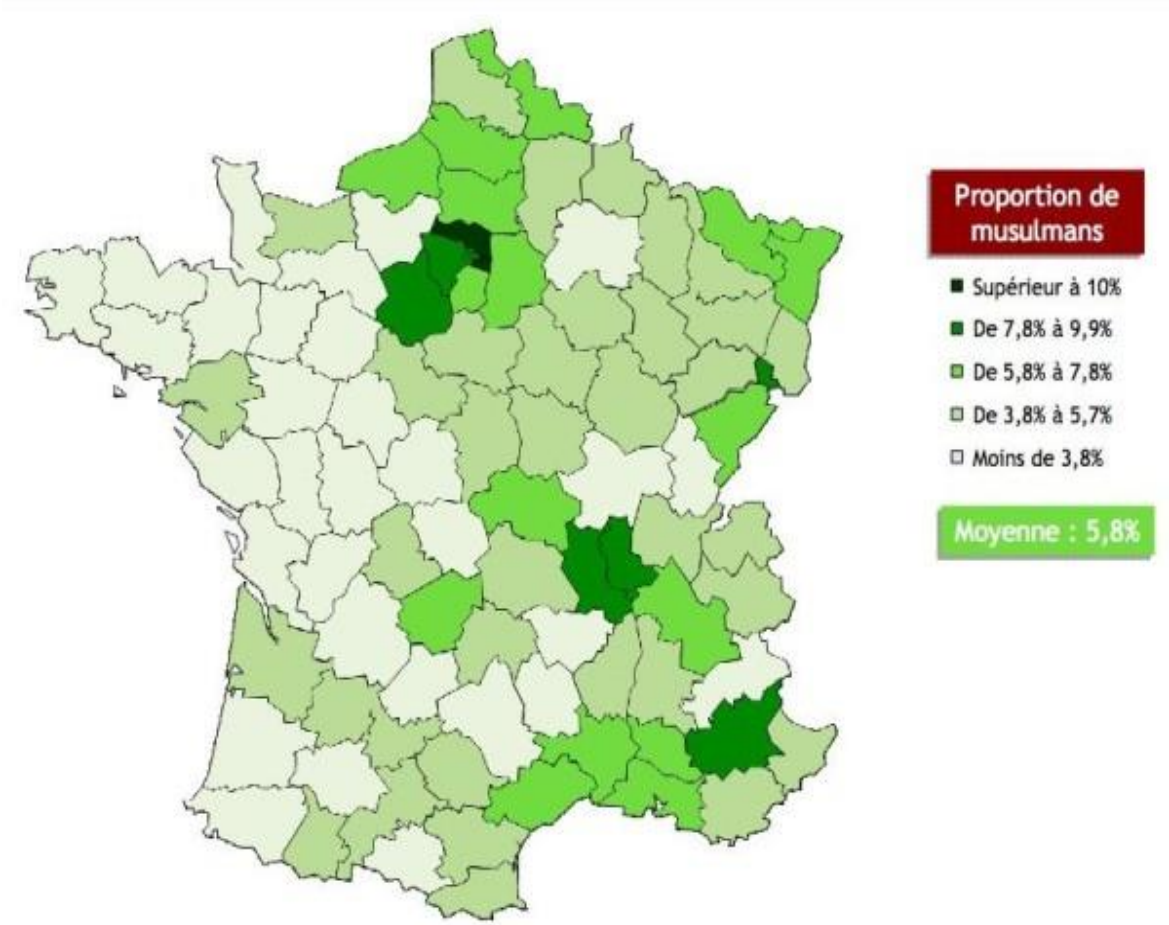
17 J Cesari, *« L'islam en France : naissance d'une religion »*. Hommes et Migrations (1183), janvier 1985, Paris, p 22.

18 M. Tribalat, Faire France, une enquête sur les immigrés et leurs enfants. Paris, La Découverte/Essais 1995. P 94-96.

19 A. Lamchichi, « Identité religieuse, laïcité républicaine et islam de France ». in T. Ragl (dir), Les territoires de l'identité. Paris, L'Harmattan/Licorne 1999 p. 193.

الشمل العائلي، وكذا توقيف الهجرة الخاصة بالشغل قد سهلا استقرار الإسلام بصفة نهائية في فرنسا.

الخارطة رقم 01:



المصدر: المعهد الفرنسي للرأي العام IFOP لسنة 2009.

[**تعليق:** نلاحظ من خلال الخارطة رقم (1): تمركز هام في المناطق التالية: منطقة Ile de France بحوالي 5.8% من مجموع السكان المسلمين، منطقة Côte d'Azur بحوالي 5.8%، ومنطقة Rhône Alpes بنفس النسبة أي 5.8%. عموما يتمركز السكان المسلمون في المدن الكبرى مثل باريس، ليون ومرسيليا. أحصت دراسة أُعدت من طرف نفس المعهد كذلك حوالي 35% من المسلمين يتراوح

سنهم ما بين 15 و24 سنة، في حين لا تمثل هذه الفئة سوى 16% من مجموع سكان فرنسا].

في هذا الإطار، يشكّل الاتّصال بالدين لدى بعض الآباء والأمهات مؤشرا لتعزيز المكانة داخل الأسرة. كذلك، "ساهم جمع الشمل العائلي بارتباطه بالسن في تنمية الإسلام: إن المهاجر الأعزب لا يمارس الدين أو يمارسه بقليل من الإفتخار. إن عائلته التي لحقت به، محمّلة ببعض الأشياء ذات قيم تقليدية، ذكرته نوعا ما بواجباته الدينية، كما في البلد الأصلي. إن التباهي يكون أكثر بكثير حيث تجتمع الأسر المهاجرة ضمن نفس الرقعة الجغرافية أين تلعب ظاهرة التقليد دورها بالكامل"[20].

من جهة أخرى، يشكل الحركى أيضا تركيبة أخرى للإسلام في فرنسا. هؤلاء الفرنسيون المسلمون الذين استقروا في هذا البلد منذ عشرات السنين، واعِينَ أكثر بالرهان السياسي الذي يمثل قوّتهم الانتخابية أثناء الانتخابات المحلية والوطنية، مطالبين بأماكن للصلاة، وأولويات أخرى، من أجل ممارسة شعائرهم الدينية في ظروف حسنة وملائمة. هذه الفئة من الفرنسيين المسلمين تمركزت حول الإسلام بعد أن فشلت في التأقلم مع المجتمع الفرنسي[21]. تهيكل هذه الأخيرة في جمعيات واتحادات من أجل إعطاء شرعية تجاه السلطات العمومية من جهة وخلق إطار للتنظيم والتعبئة من أجل تعزيز البعد الإسلامي لفئتهم. إن المطالبة بالإسلام تعد مهمة جدّا بالنسبة لهؤلاء الحركى حيث تلقى الدعم من طرف الفرنسيين المعتنقين للإسلام الذين يساهمون في تحسين صورة الإسلام في فرنسا. إن نمّو الإسلام في هذا البلد حدث حول المساجد بقيادة هذه الأجيال من المهاجرين التي تحاول إعادة تأسيس الظروف الملائمة من أجل إستدامة الممارسة الدينية وذلك بالمطالبة

---

20 M. Khellil, *L'intégrations des Maghrébins en France*. Paris, PUF 1991, p. 152.

21 *A se sujet, voir* G. Kepel, *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris, Seuil, 1991.

بالمزيد من أماكن الصلاة. كما أنها حريصة أيضا فيما يخص تربية أبنائها وذلك بحثّهم على ملازمة أماكن الصلاة التي من شأنها أن تساعد على تنشئتهم الدينية.

يستخلص كل من *Dassetto* و*Bastenier* بأن" كثرة المساجد تستجيب إلى تطلعات الأبناء البالغين من الجيل الأول للهجرة"[22]. من جانبهم الآباء كان لهم مبادرات أخرى، كالمطالبة بأماكن للدفن خاصة بالمسلمين بمعنى استقرارهم النهائي في فرنسا، أين تعيش أسرهم من الآن وصاعدا. نفس الشيء كذلك فيما يتعلق بإحترام الحاجيات الغذائية لتتوافق مع معايير الدين الإسلامي.

هذه المطالب المشروعة سوف تتبناها الأجيال الجديدة، كما سنرى لاحقا. هذا الإندفاع الديني لهذه الأجيال من المهاجرين في فرنسا قد سمح في الوقت نفسه بتنظيمهم، وبتجهيزهم بقاعات الصلاة، وكذا بأماكن العمل والإقامة. لقد كان منتصف السبعينيات فترة مفصلية لتثبيت السكان المسلمين المهاجرين في فرنسا. حسب *G. Kepel* هذا التوغل للإسلام داخل المدينة حصل بفضل حركات الإضراب التي عمّت كل الأرجاء في هذه الفترة من طرف المهاجرين المسلمين. بالإضافة إلى الإعانات المالية المخصّصة للجمعيات المكلفة بتهيئة أماكن الصلاة، بالخصوص الرابطة الإسلامية العالمية التي فتحت مكاتب لها في باريس في 1977 وبعض الأموال الآتية من الخارج[23]. هذه الإعانة المالية قد سهلت تشيّيد مباني ثقافية فخمة وجد بارزة على غرار مسجد باريس ومسجد مرسيليا.

في سياق آخر، وعلى الصعيد القانوني، ككل المهاجرين الآخرين، استفاد المسلمون منذ 1981 من قانون 9 أكتوبر الذي ألغى القيود الإدارية والبيروقراطية الواردة في قانون 1901 المتعلقة بقوانين الجمعيات للأجانب في فرنسا المشترطة لحضور ضروري لشخص ذي جنسية فرنسية على الأقل من بين الأعضاء

22 F. Dassetto, A. Bastenier, *L'islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes en Belgique*. Bruxelles/Anvers, EVO/EPO 1984.. p 191.

23 Ibid, p 213.

المؤسسين. إن توسيع الحقل الجمعوي قد شجع كذلك المسلمين الذين غالبا ما يحررون طلبات لدى المصالح البلدية من أجل الحصول على قاعات للصلاة مثلا.

هذه العملية ستستفيد من دفعة قانونية مع قانون 9 أكتوبر1981 الذي أدرج الحق في إنشاء الجمعيات ضمن القانون العام. كما سهل إنشاء أكثر من ألف مكان للعبادة في إطار هذا التنظيم الجمعوي. حسب *J. Césari* إذا كانت الممارسات الفردية مثل الصلوات، الزكاة والحج تتم في سرية تامة، فإن الاعتراف الجماعي بالهوية الإسلامية بات أمرا لا مفر منه، مكرسا المزيد من التحول في الموقف بالنسبة إلى المجتمع الفرنسي وليس فقط تكثيفا للممارسة التقليدية[24]، حول هذه القاعات الخاصة بالصلاة والجمعيات إنبنى هذا الإسلام في فرنسا.

هذه التطورات القانونية والمادية هي التي ساهمت في إعطاء الإسلام في فرنسا وجودا شرعيا ومرئيا مستقلا أكثر فأكثر عن رعاية البلدان الأصلية، لقد سمحت كذلك بإعطاء الإسلام أشكالا للتعبير كما للديانات الأخرى التي تطورت ضمن الحقل الديني في فرنسا. إن الإسلام في فرنسا لم يتطور في فراغ، بل يقترن بتطور السكان المسلمين الذين يحملونه حيث يرعى كذلك التحولات ضمن المحيط المادي والثقافي الذي يؤيده.

3. **إسلام طائفي أو إسلام مطالب:** يتهيكل الإسلام الطائفي في فرنسا حول الأجيال الجديدة والجمعيات التي تستعين باستراتيجيات الأسلمة خصوصا في أوساط شباب الضواحي ضحايا كل أشكال التهميش الاجتماعي، الاقتصادي والسياسي. إن الإسلام الطائفي يحاول معالجة الإخفاقات والإحباطات المتراكمة منذ جيل الأبوين من أجل إنجاز إعادة تموقع لدى هؤلاء الشباب، مقدمين الإسلام كبديل لإعادة تأسيس لهويتهم.

24 J. Césari, Op. cit, p 22.

الطائفية: "جماعات ثقافية تتقاسم نفس اللغة، نفس الدين ونفس الملامح العرقية"[25]، التي تعيد صياغة نفسها أحيانا في هوية جماعية طامحة في العيش في إطار الجماعة. نفس التوجه بالنسبة للإسلام الذي يجد كمال معناه في البعد الجماعي لتجسيد رسالة اجتماعية وأخوية مثل الصلاة مثلا، التي تعكس مثالية العيش في جماعة وفي مجتمع. حسب طارق رمضان: "الجماعة في الإسلام هي فضاء لإشعاع الإيمان، في الأصل، عليها إعطاء صفاء وقوة فكرية التي تسمح في الأصل بتنمية الفرد المسلم، مواطنا أوربيا"[26]. إن إعادة خلق الجماعة يمر عبر إعادة تأسيس هوية مشتركة حيث يشكل الإنتماء المصدر الأهم، إنها مؤسسة تستند على إنشاء قانون هوية مشّكل حسب *O. Roy* من "مجموعة من الطقوس، من السلوك والقواعد الدينية المتعلقة بنموذج نبوي أبدي"[27]، هذه الأشكال الدينية الجديدة تتميز، من جهة، بثقافة وتدين الأبوين والبلدان الأصلية المحكوم عليها من طرف الأجيال الشابة بأنها بدائية، مظهرة تقاليد محلية على أنها تتعلق بالإسلام "الحقيقي". ومن جهة أخرى، تبتعد كذلك عن المجتمع المضيف الذي تصفه بأنه غير طاهر وكافر، وعن كل أشكال ثقافته.

إن إستراتيجية التكتل تمر خصوصا عبر أماكن أساسية تريد إعادة خلق مجتمع إسلامي في فرنسا لتفادي الإندماج تاركة جانبا الأبعاد الإثنية التي تميز إسلام الأجيال الأولى من المهاجرين. "يتعلق الأمر بتنظيم فضاءات تمت أسلمتها، محكومة بمبادئ تودّ أن تراها مطبقة في المجتمع، إشتراط التكيف مع الحياة اليومية لممارسة الإسلام: وقت خاص للصلاة، غذاء حلال، أوقات خاصة برمضان،

---

25 C. Jaffrelot, *« L'Etat et communautarisme »*. Culture et Conflits (15/16), Automne-hiver. Paris, L'Harmattan 1994, p. 3.

26 T. Ramadan, *Les musulmans dans la laïcité*. Lyon, Tawhid, 1998, p. 99.

27 O. Roy, « Le néo-fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oummah ». Esprit (220). Avril 1996. p 96.

تكيف النظام الدراسي مع الإسلام (الاعفاء من حصص الجمباز، عدم الاختلاط والتعريب)"[28].

إن التحوّلات الدينية أصل هذه المطالب الهوية التي يتناقلها الشباب المنحدر من الهجرة في فرنسا هي نتيجة عدة أسباب متقاربة التي تفكك الروابط الاجتماعية والمواطنية لدى هؤلاء الشباب. إن أشكال التهميش والتمّيز الذي تعاني منها هذه الأجيال من الشباب على الصعيد الاجتماعي، والمهني قد أضعفت وضعيتهم داخل الضّواحي وجعلتها غير منظّمة ومهمّشة. إن أشكال الفوضى الاجتماعية، الإقصاء والعنف تلعب دورا هاما في معاناة هؤلاء الشباب الذين يسعون لإيجاد هوية لمقاومة هذا التهميش بعد فشل حركات العمل والتنظيم الاجتماعي اليسارية. هؤلاء "الشباب يظهرون الافتخار بالانتماء إلى حضارة كبيرة، إنهم يدافعون عن تقاليد قليلا ما يشاركون فيها"[29].

أيضا، يوفر الدين بديلا لإعادة بناء هويتهم انطلاقا من مرجع إسلامي يسمح لهؤلاء الشباب بتقبل اختلافهم. فيما يخص هؤلاء الشباب يلاحظ *H. Léger* أن "تجربة رفض الهوية الاجتماعية التي يعيشونها يوميا قد أدت بهم لجعل من الدين مكانا لاكتساب كرامتهم وبناء فردانيتهم. إنهم يطالبون بالعيش علنا وجماعيا بإسلام يتكيفون معه كبعد أساسي لهويتهم الثقافية والاجتماعية: الموروث الثقافي والرمزي الوحيد الذي يستطيعون المطالبة به خصوصا تجاه الفرنسيين الأصليّين، والذي يسمح لهم بتحويل الإقصاء الذي يعانون منه إلى اختلاف متقبل طوعا"[30] على كل، هذه الهوية البديلة التي يمثلها الإسلام لهذه الأجيال الشابة بإمكانها

28 O. Roy, « L'islam en France : religion, communauté ethnique ou ghetto social ? ». in B. Lewis, D. Schnapper (dir), Musulmans en Europe. Arles, Ed. Actes Sud, 1992, p. 84-85.

29 F. Dubet, *La galère : jeunes en survie.* Paris. Ed. Fayard 1987. p. 330.

30 D. Hervieu- Léger, *Le pèlerin et le converti.* op, cit, p 228.

إيوائهم ضمن إسلام الإقصاء الذي يتكلم عنه *Khosrokhavar* الذي ينفصل من خلاله هؤلاء الشباب عن العالم لتكريس أنفسهم فقط لعالم خاص بهم. أدخلت الأسلمة هؤلاء الشباب في علاقة أخرى بالزمان وبالمكان وسلوك في قطيعة مع المجتمع. يترجم ذلك في عمل نشر الدين أو الدعوة إليه، وأحيانا بالانغلاق والاعتزال في أماكن بعيدة. "يبحث الشاب الآن عن مركزه ضمن إسلام يعطي معنى لوجوده كإنسان غير مرغوب فيه في فرنسا بلده"[31] وذلك بتعلقه بهويته الإسلامية، أين يعزز معنى وجوده الذي يوجّه ضمن محيط مؤسس وفقا للمقدس والمدنّس، الحلال والحرام.

ينّمي هؤلاء الشباب تديّنا يستوعب هذا الانغلاق داخل الضواحي، كما ينشطون من أجل تقوية الروابط وفق قاعدة الإسلام بين مختلف المجموعات الصغيرة المتنافرة التي تعيش مهمشة ضمن هذه المجالات المقصاة. وبذلك يتجاوزون مختلف الفوارق الإثنية والانقسامات وفقا للأحياء ووفقا كذلك للجماعات من أجل استرجاع "الكرامة إلى الحي، باعتباره مكانا لعيش المسلم وليس كمعلم للمنحرفين"[32].

من جهة أخرى، يرى *Khosrokhavar* أن "الشاب يذوب في مجموع الأمة الإسلامية التي تسمح له بالهروب من هذا الفضاء الخانق أين يعيش الإقصاء، كما أنه يدخل أيضا في معارضة مع العالم العلماني والمواطنة الجمهورية... إن تزايد أماكن الصلاة في الحي أو في البلديات المجاورة، والإحتفالات السنوية بالأعياد الإسلامية تفتح له آفاقا جديدة. إنه يتعلم تحديد هويته الجديدة للتحرك بإعطاءه معنا مقدسا".[33] من خلال هذا التطور انبثقت بعض الأشكال من المطالب الجماعية في أوساط هذه المجموعات من الشباب التي تطورت حول

---

31 F. Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*. Paris. Flammarion 1997. p 84.

32 Ibid, p 84.

33 Ibid, p 87.

الإسلام في الضواحي، حيث يظهرون أنفسهم كمسلمين مطالبين بالاعتراف بهم إلى غاية حدود العلمانية. كما يؤكدون على الإرادة في بناء حياة بمعزل عن النموذج الذي تقترحه العلمانية والمواطنة. إنهم حسب *Khosrokhavar* يتحددون بالأحرى في نماذج أخرى، حيث الجماعات الإثنية-الدينية معترف بها قانونيا. على سبيل المثال، فإن النموذج البريطاني فيما يخص الأقليات يضمن الخصوصيات الثقافية والدينية لمختلف الأقليات التي تلعب كذلك دورا في مسارات التنشئة للأجيال الجديدة. وعليه حسب الكاتب، في نظر هؤلاء الشباب أنه على الفرنسي تقبل المسلم كونه مختلف عنه دينيا وثقافيا. هذه المؤسسة ذات الصفة الطائفية تمر عبر عمل الأسلمة من طرف مختلف الفاعلين الذين ينشطون في الميدان. وعليه، فإنهم يأخذون أشكالا مختلفة ومتنوعة للتعبير وللتدين في فرنسا، حيث تنحصر عموما في ثلاث مجموعات:

أ. **شبكات ذات طابع راديكالي:** غالبا ما تكون مهمشة، تعمل في الخفاء يتحكم فيها من الخارج (حركات متطرفة، ذات أصول شرق أوسطية أو مغاربية)، غالبا ما يتميز نشاطها بالعنف، وتشكيل خلايا إرهابية، دعم لوجستيكي للمجموعات المسلحة التي تنشط في الخارج... إلى آخره، بينما لا تهتم بوضع المسلمين في فرنسا وفي أوربا[34]. توغل هذا التيار السلفي في عمق أحياء الضواحي، يركز أفراد هذا التيار على العمل من خلال الفضاء الإلكتروني عبر مواقع خاصة الذي يجد صدى كبيرا عند الشباب، حيث يجتهد أعضاؤه بلا ملل في ترجمة النصوص إلى اللغة الفرنسية لصالح هؤلاء الشباب. هذه النصوص تُمتُّ بصلة إلى العقيدة التي ينشرها علماء الوهابية في السعودية، حيث يحاولون تقديم هذا النموذج على أنه الأنسب. إنهم يرفضون كل أشكال الاندماج في المجتمع الفرنسي، وبذلك يؤسسون انسدادا

34 A. Lamchichi, *Islam et musulmans de France. Pluralisme, laïcité et citoyenneté*. Paris. L'Harmattan 1999, p 86-87.

فكريا وإقليميا، بحيث يتطلعون للهجرة إلى أرض الإسلام (السعودية)[35] حسبهم. وأن فرنسا بلد كفر ولا يجوز العيش مع الكفار مقتدين بفتاوى أبي بكر جابر الجزائري[36] الذي يحضى باستماع وقراءة من قبل الكثير من الشباب الذين يرون في المذهب السلفي «الإسلام الحقيقي» بحيث تجبرهم تلك الفتاوى على التقيد بالواجبات من ملبس، مأكل وسلوك في الحياة اليومية، والابتعاد أكثر فأكثر عن المجتمع، وبذلك القطيعة معه، لذلك يلجؤون للعمل لحسابهم الخاص، حيث غالبا ما يمتهنون المهن الحرة، والتجارة من أجل تفادي كل أشكال الاحتكاك مع أفراد المجتمع الآخرين.

ب. **تيار الهجرة والتكفير:** يتواجد في فرنسا كما هو الشأن في البلدان الإسلامية، إنه فسيفساء من مجموعات صغيرة تنشط خصوصا في الأحياء المحرومة والفقيرة، إنها جماعات منغلقة، منطوية على نفسها تعيش في عزلة على العالم الخارجي الذي يتمثل في المجتمع الفرنسي، حيث يرون أنه نجس وغير طاهر (كافر) إنهم ينشطون وفق منطق طائفي. كل مجموعة من هذه المجموعات تتشكل من أتباع (عموما من الشباب أحيانا ذوي سوابق عدلية، حيث عانوا كثيرا من مختلف أشكال التمييز والتهميش، من الرسوب الدراسي، الاجتماعي والمهني، والذين تفتقر لديهم المعرفة بالإسلام إن لم نقل تنعدم...). يشكل هؤلاء إذاً أوساطا من الأتباع المخلصين إلى "أئمة" أو "أمراء" أو إلى شيخ ينصب نفسه غالبا ما يكون وافدا من الخارج. إن الحدود الفاصلة بين هذا التيار والتيار السابق المتطرف يسهل اختراقها،

35 B. Godard, S. Taussig, *Les musulmans en France : courants, institutions, communautés. Un état des lieux*. Paris. Hachette Littératures 2009. p 73-74.

36 Ibid p 75.

بحيث أن المرور من هذه المجموعة إلى المجموعة الأولى سهل متيسر (من الانطواء والتعصب الديني إلى النشاط المتشدد إلى العنف والإرهاب)[37].

ج. **تيار العمل الجمعوي المناضل:** متمثل في الجمعيات والفدراليات التي تدعوا إلى إسلام جماعي أوربي أو فرنسي. هذا التوجه ذو دلالة وأقل تهميشا من التيارين السابقين، إنه يدعوا للقلق في الأوساط السياسية في بعض الأحيان. هذه الجمعيات وغيرها من التنظيمات التي ساندت مثلا المسيرات التي نظمت في باريس وفي مدن أخرى ذات الكثافة العالية من السكان المسلمين للدعوة إلى إلغاء القانون المتعلق بالعلمانية على خلفية قضايا ارتداء الحجاب داخل المؤسسات العامة. يلاحظ لمشيشي أن هذا التيار (الأصولي الجديد) "يطمح إلى خلق ديناميكية تعبئة قوية، إنه يتسبب في تسييس مفرط للإسلام، إنه يسعى لاحتكار التمثل المؤسساتي والسوسيو-ثقافي لهذا الدين، إنه يذهب أخيرا، إلى حد المراجعة الجدية حتى للأسس الخاصة بالجمهورية، خصوصا بأهدافه المتعلقة بالطائفية للسكان المعنيين، برفض العلمانية، بإرادة فرض قانون ثقافي ، طقوسي، لاهوتي "مذهبي" صلب وموحد لكل المسلمين"[38].

عكس التيارين الإسلاميين السابقين في فرنسا، هذا الإتجاه الثالث الذي يؤدي إلى إعادة الأسلمة من الأسفل هو التيار الديني الأكثر نشاطا المتكلف به من طرف الجمعيات ذات غايات تارة دينية محضة وتارة أخرى من أجل تحقيق أهداف سياسية عبر هذا التيار، ومن طرف حركات الدعوة على غرار "أهل التبليغ" جمعية معروفة في فرنسا باسم "الإيمان والعمل" التي تدعوا خصوصا الشباب

37 A. Lamchichi, Islam et musulmans de France. Pluralisme, laïcité et citoyenneté. Op cit. p 87.

38 A. Lamchichi, *Identité religieuse, laicité républicaine et islam en France,* Op cit, p196.

إلى التدين وذلك في المساجد و في الأحياء حيث تقترب شيئا فشيئا من العنصر النسوي.

هذا الحراك الديني يحاول توجيه فقدان الأمل لدى الشباب وذلك بدعوتهم إلى الرجوع إلى الممارسة الدينية والارتباط بالعقيدة. هذا العمل الدعوي هو عمل كذلك الجمعيات الثقافية المحلية الأخرى التي تعمل في كل الإتجاهات في أوساط الأجيال الشابة متعرضة إلى مختلف العراقيل من أجل تفادي الوقوع في الشدة. "كذلك، حوالي خمس سنوات، من ظهورها في الضواحي، أعلنت جمعيات شبانية إسلامها علنا ودخلت في نضال اجتماعي بنشر سلسلة من النشاطات، انطلاقا من الدعم الدراسي حتى الممارسة الرياضية، وصولا إلى منافسة المربيين والعاملين الاجتماعيين في ميدانهم باسم قيم الإسلام، أكثر إستعدادا حسبها للاستجابة إلى تحديات التهميش لهذا الحراك"[39].

بعض الفاعلين الدينيّين الآخرين يجنّدون أنفسهم كذلك بصفة فردية معتمدين على هيبتهم وعلى إلمامهم باللغة العربية للقيام بعمل الدعوة إلى الإسلام لدى الأجيال الشابة، حيث يتجنّبون كل أشكال التنظيم، يتعلق الأمر "بالسياسيين" المتكونين خصوصا من الأئمة القادمين من الخارج. متجولون ومتكيفون مع الجماهير ذات الأصول الإثنية والوطنية المختلفة التي تفتن شباب الضواحي حيث يؤدي بهم الأمر حتى إلى التطرف[40].

---

39 J. Cesari, Op, cit, p 36.

40 O. Roy, *Le néo-fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oummah,* Op, cit, p 104.