مجلة دراسات إنسانية واجتماعية / ج وهران02/ المجلد 09 ع 02/ خاص/ 16 فيفري 2020
ISNN : 2253-0592 EISSN: 2588-199X

المجتمع المدني الدين والهُوية في الجزائر

Civil Society: Religion and Identity in Algeria

د. ساسي سفيان*

جامعة الشاذلي بن جديد-الطارف

تاريخ إرسال المقال: 2017/05/02 تاريخ القبول: 2019/06/24 تاريخ النشر: 16 فيفري 2020

الملخص: تعود إشكالية العلاقة بين المكونات الثلاثة: منظمات المجتمع المدني، الهوية الوطنية والدين في الجزائر إلى أزمة أكثر عمقاً تطال مفهوم الدولة تأسيسها وشرعيتها، ووظيفتها بدرجة أولى، لذلك يلتبس الأمر لحظة تناول الموضوع في تحديد مهمة ووظيفة الدولة من جهة والمجتمع المدني قواه الحية ومنظماته من جهة أخرى.

هي إشكالية تكاد تكون أنطولوجية تمس أوليات قيام النظام السياسي في الجزائر وتشكله، في مقابل تجاوز ملتبس في تناول مشكلات التنمية والتطور السياسي والاجتماعي، تجاوز يمكن أن نعتبره سياسي النشأة تاريخي يعود إلى الفترة الكولونيالية، وعناصره تتوزعها السياسات الوطنية في حقبة النظام الواحد من جهة والمنظور السياسي لعوامل الوحدة الوطنية (الهوية والدين) من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية : المجتمع المدني، الفعل الجمعوي، الدين، الظاهرة الجمعوية، التعددية الحزبية.

Abstract

the problem of the relation between the three components: civil society organizations, Religion and Identity in Algeria to deeper crisis affecting the concept of the State established legitimacy, and function as a first degree, so confused a moment to the subject in the mission and function of the State, civil society and its living resources and their organizations on the other hand.

Is the problem of almost ontology affecting the mechanisms of the political system in Algeria nurtured and shaped, in return for overcoming the ambiguous in addressing the problems of development and political development and Social Council, can we consider the fledgling political historical dating back to the period of neocolonialism and neo-, spanning elements of national policies in the era of the system and political perspective factors of national unity and identity and religion) on the other hand.

Keywords: Civil society, activity, associations, religious associations, the phenomenon of multiple parties.

مقدمة:

استنادا إلى رؤية مالك بن نبي الاستباقية، يمكننا أن نحلل إشكالية المجتمع المدني، الدين والهوية في الجزائر، كما في بقية الدول المغاربية والعربية من أجل التعرف على طبيعة الحراك المجتمعي الذي عرفته هذه الشعوب في الفترة الأخيرة من هذا العصر والتي شجعت على بروز المجتمع المدني وعلاقته بإشكالية الدولة (الوطنية) والدين والهوية، هذه هي القضايا التي نرمي إلى تفحصها، علنا نقف على بعض العناصر التي تسهم في فهمها، ذلك أن تحليل الظاهرة الجمعوية هو جزء من الحل.

*- الباحث المُرسل: saci_soufiane@yahoo.fr

أولا. موضة المجتمع المدني

إن مفهوم المجتمع المدني كحدث (على الموضة) وأداة تحليل الفعل الجمعوي، صار اليوم منتشرا في كل مكان، في الشمال كما في الجنوب، صار هذا المبحث يتجدد في خطاب الفاعلين السياسيين والاجتماعيين، بعضهم يطالب به وآخرون ينتقدونه، بينما يبحث الكثيرون عن تدعيمه خاصة في دول الجنوب، ويترجم هذا التطور حجم التحولات الاجتماعية والسياسية التي عاشتها البلدان السائرة في طريق النمو ويستجيب لطموحات منظمات التضامن الدول، بحيث ترتب هذا المفهوم عن التحولات السياسية عبر ظاهرة التعاون، وإذا اعتبر المجتمع المدني باعتباره سلطة مضادة و/ أو شريكا للسلطات العمومية، فإن الوعي بالمجتمع المدني في خضم عملية التنمية، يبدو أنه يشكل موضوع إجماع عريض: إذ ترتبط جودة الحياة الديمقراطية بديناميكيته، وهو ضروري للتنمية المحلية، ولا يمكن تجنبه في النشاط السياسي، الاقتصادي والاجتماعي في بلدان الجنوب، حيث يجب تدعيمه، وجراء ذلك، فإن المجتمع المدني حاضر على الدوام في خطابات المنظمات الدولية (البنك الدولي) حول استراتيجيات مكافحة الفقر وسياسات التمكين، وهو شريك للاتحاد الأوروبي في تنفيذ اتفاقيات كوتونو (accords de Cotonou) سنة 2000[1] ويقع في قلب الإصلاح المؤسساتي للأمم المتحدة.

دون الخوض في تفاصيل المميزات الخاصة بكل بلد، يتعلق الأمر بالإشارة إلى بعض الخطوط الرئيسية لتطور مختلف المناطق عبر العالم، فيما يتعلق باستملاك مفهوم المجتمع المدني، على سبيل المثال، في البلدان الأفريقية تطورت تنظيمات المجتمع المدني منذ سنة 1960، بتجنيدها ضد النظم الديكتاتورية، وفي بلدان أخرى، فإن جذورها تعود إلى حركات التحرير الوطني، لكنها، ظهرت جوهريا انطلاقا من سنوات 1980-1990، حيث صرنا نلاحظ تناميا استثنائيا في عدد التنظيمات التي لا تعود وحسب إلى تساقط النظم التسلطية أو عمل المنظمات اللاحكومية (ONG) لكن إلى نهاية التوظيف في القطاع العمومي وتدفق الموارد المالية العالمية، توطنت العديد من التنظيمات اللاحكومية الدولية أو المحلية أو نشأت استجابة لحاجات التنمية، وكانت التنظيمات القاعدية متواجدة بقوة، خاصة في الوسط الريفي، ويظل مستقبل العمليات الديمقراطية في أفريقيا غير يقيني، بيد أن تطور وسائل الإعلام وجمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان، بروز النقابات المستقلة ومؤسسات الانتخابات المنافسة، يمثل تحولات هيكلية في هذه المجتمعات.

1- وقعت هذه الاتفاقية في عاصمة دولة بنين كوتونو يوم 23 جوان سنة 2000 بين دول الاتحاد الأوروبي، دول أفريقيا والكرايبي، ودخلت هذه الاتفاقية حيز التنفيذ في الفاتح إبريل 2003، وهدفها استعادة التوازنات الاقتصادية الكلية، ترقية القطاع الخاص، تحسين الخدمات الاجتماعية، تشجيع التكامل الإقليمي، ترقية المساواة في الفرص بين الرجال والنساء، حماية البيئة وإزالة معوقات التبادلات التجارية تدريجيا وبشكل تبادلي.

ومن جانبها، أسهمت حيوية المجتمعات المدنية العربية في العشريتين الأخيرتين من القرن العشرين في دمقرطة النظم السياسية للمنطقة[1]، إذ تعتبر الكثير من الجمعيات كشركاء للسلطات العمومية في تخطيط السياسات العمومية، وهناك تنظيمات أخرى، جعلت من مسائل حقوق الإنسان قضية أساسية لا يمكن التنازل عنها، لكن، لا يمكن الاستهانة بطغيان المبادئ الدينية ونقاط ضعف داخلية في العديد من المنظمات، في عبارات العمل الديمقراطي، ومنذ سنة 1980، تحولت لفظة مجتمع مدني إلى رمز لأنصار التعددية والديمقراطية، مستبعدة بذلك ظاهرة الحراك الإسلاموي[2]، وفي مصر، صارت التنظيمات الإسلامية تطالب هي بدورها بإعمال المجتمع المدني، مما يدفع إلى مجابهة بين تصورين متعارضين اثنين، هذه الخلافات حول المكانة المركزية للحركات الدينية، داخل المجتمعات الدينية العربية أو حول الدور الذي تلعبه المجتمعات المدنية في مواجهة تقدم الحراك الإسلاموي، تتموقع في قلب النقاش حول الدين والمجتمع المدني في البلدان العربية.

وبناء على ما تقدم، يكون من المعيب أن نحاول تطبيق على واقع البلدان العربية، مفهوما جامدا ومخططا عاما تقدمه النظرية السياسية الكلاسيكية، من الضروري إذن، تجنب عقبة التعريف القبلي للمجتمع المدني، لأن استملاك المفهوم من قبل الفاعلين الاجتماعيين، وفقا للخصائص الثقافية التي تطبع كل مجتمع، التطور التاريخي والسياق السياسي، الاقتصادي والاجتماعي المحلي، يشجع على بروز نماذج أصيلة من المجتمع المدني[3].

1. المجتمع المدني المغاربي: تقاطع السياسي والديني

يواجه مفهوم المجتمع المدني في الفضاء المغاربي في الوقت ذاته، التصورات السياسية المشتقة من مبادئ الإسلام والماضي الكولونيالي للمنطقة، لكن، منذ بداية سنوات 1990، استطاع هذا المفهوم أن يعكس أشكالا جديدة من التجنيد والتضامن الاجتماعي العريض، ويحكم النظام الديني عبر إطار الشريعة (الإسلامية) والمرجعية إلى السنة المحمدية مجموع العلاقات المجتمعية ولا يدع مجالا للمعارضة المدنية، إن العلاقة الوثيقة بين السياسي والديني، دور الاستقرار والوحدة التي تؤمنها الديانة في مواجهة السلطة السياسية، تقصي إن لم نقل أنها تستبعد، كل تلميح من أجل تكوين فضاء اجتماعي مستقل، لقد تشكل مفهوم المجتمع المدني في السياق المغاربي

1 - Ben Nefissa S, «Pas encore globales», in Courrier de la Planète, vol. III, n° 63, 2001, pp. 26-27.

2 - Camau , «Sociétés civiles "réelles" et téléologie de la démocratisation», in Revue internationale de politique comparée, vol. 9, 2002, n° 2.

3- Bayat J.F, Social Movements, Activism and social development in the Middle East, Unrisd, 2000, p 47.

تاريخيا قبل كل شيء، كموجه اندماج في الصورة الكلية التي يسلم بها الإسلام[1]، إن مبدأ الاستقلالية الذي يمثله التصور الغربي الحديث للمجتمع المدني، يعاد النظر فيه بواسطة هذا التراكب بين الدائرتين السياسية والدينية في الفضاء الإسلامي، بيد أن تأثير الفكر الغربي عبر الهيمنة الكولونيالية يعيد النظر في مبادئ هذا النظام السياسي-الديني، مما يفتح الباب واسعا نحو شكل جديد من المجتمع المدني، إن تاريخ المجتمع المدني في المجتمعات المغاربية لا ينفصل عن الماضي الكولونيالي، لقد سمح اجتياح الغرب، بتعديل مفهوم المجتمع المدني في البلدان المغاربية بكيفية متناقضة، كما هو الحال في الغالب، فقد صقلت الهيمنة الكولونيالية هي نفسها، أسلحة تحطيم نفسها بنفسها، بتنشيط وإيحاء الوعي الجماعي بالهوية المغاربية كردة فعل ضدها، سمحت الظاهرة الكولونيالية بخلق تضامنات معارضة جديدة، إن تبلور كافة القوى الاجتماعية قد تحقق إذن، حول مطلب الاستقلال، ككلمة جامعة بين كافة المغاربيين، وقد مكن انشغال المجتمعات المغاربية باستعادة زمام المبادرة، من بعث روابط التضامن العرضي، هكذا، سمح مشروع الاستقلال السياسي بالتمهيد لتشكيل مجتمع مدني، مثلما يعنيه المفهوم في الفكر الغربي.

لكن، في زمن التحرير والاستقلال، بما أن الدولة-الأمة كانت تمثل المشروع الرئيسي لكفاح التحرير، فإن تأسيسها يجسد تحقيق الاستقلال الوطني واستعادة السيادة والهوية، وباعتبارها تعبيرا عن التحرير، دعمت الدول المستقلة سلطة مفروضة من فوق، سواء في المغرب، الجزائر أو تونس، إذ أعاد التحرير إنعاش أشكال المشروعية التقليدية ودفع الدولة الجديدة إلى الانخراط في درب المركزية القوية، كتجلي مؤسساتي لوحدة هشة، هكذا اتسمت السلطة السياسية بعد الاستقلال بشكل دولة الاكتفاء الذاتي، حيث يتم استقطاب النخب أكثر من انتخابها واتخذت الانتخابات عبرها في الغالب شكل تزكيات، وتمكن هذا الشكل من النظام السياسي المفروض من أعلى، من التجسيد عبر سلطة مشخصنة في تونس والمغرب وحزب مهيمن في الجزائر، لقد كانت النخب هي المؤسسة لهذه الحركة التحريرية، واندمجت ضمن هذه الأيديولوجيا المهيمنة للسلطة الدولاتية القوية، ويمكن أن تتهم كافة المعارضات حيالها باللاوطنية.

إن استقطاب قسم كبير من النخب ضمن هذه الأيديولوجيا المهيمنة، لم يسمح بعد الخروج من الحقبة الكولونيالية بخلق حقل استثمار فكري مهيكل ومستقل، وأصبحت الانشغالات ذات البعد الاجتماعي مخنوقة في مهدها بفعل هيمنة السياسي، إن صحوة التعبير المعارض من قبل قسم من الحقل الثقافي حيال توجهات الدولة، لم تهيكل سوى انطلاقا من سنوات 1980،

1- بوخريسة، بوبكر: الدولة والمجتمع المغاربي. دراسة سوسيولوجية نقدية في تاريخية المجتمع المغاربي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا،2005، ص- ص 45-49.

بالموازاة مع حركة تحرر سياسي واجتماعي، لكن ببروز طبقة سياسية متوسطة، لكن، وجود هذا المجتمع المدني يتطور أيضا في مستوى آخر، عملي أكثر، لكي نتعرض لهذا الشكل الآخر من المجتمع المدني، نستعيد هنا تعريف جون فرنسوا بيارت (1950) Jean-François Bayart ، المستوحى من المقال الذي نشره في سبتمبر 1983 في مجلة السياسة الأفريقية، يستكشف بيارت "النماذج الشعبية للفعل السياسي"[(1)]، عبر الاضرابات والتمرد كما عبر التهريب والاقتصاد الموازي أو إنشاء مجموعات ثيوقراطية خارج إنطاق الدولة، يكشف هذا التعريف واقع الممارسات التفكيكية لكلية الدولة التي يطبقها المجتمع، في هذا المنظور، فإن ازدهار الاقتصاد الموازي في البلدان المغاربية يشير إلى شكل من السخط الذي يبديه قسم من السكان حيال الاقتصاد المخطط للدولة، كما أن وجود مناطق ريفية هامشية ومناطق حضرية فقيرة -يصعب على السلطات العمومية ضبطها- يشهد على نوع من السبق الذي يحرزه المجتمع المدني مقارنة بالسلطة السياسية.

يسمح لنا هذا التحليل بوضع في المقدمة الدور الملتبس للتأثير الكولونيالي في تحديد مفهوم المجتمع المدني، بيد أن مفهوم المجتمع المدني يحيل إلى تمييز أساسي مفترض بين الدولة والمجتمع المدني، هذا الأخير، لا يمكنه أن يتموضع سوى في حالة معارضة حيال المؤسسات الرسمية، وهكذا، لا يبدو بروز المجتمع المدني أمرا مؤكدا، سوى في لحظة فارقة من التحرر السياسي والاجتماعي للدولة، لكن، ظاهرة تناضد الدولة والمجتمع المدني هي سمة أساسية للعديد من النظم السياسية في الجنوب والتي لا تدع تركة السلطة القوية والأبوية؛ أي لا تترك المكان أمام شكل آخر من مشروعية الفعل السياسي، فهل يجدر بنا، عبر هذا الخلط بين الدوائر الدولاتية والمجتمعية والدينية، أن نتوقع شكلا آخر من المجتمع المدني ؟

2. المجتمع المدني والدين الإسلامي

يتأسس هذا المبحث على تحليل العلاقة الإشكالية بين الدين الإسلامي والمفهوم الملتبس للمجتمع المدني، فعقب الحرب الباردة والتطور السياسي الذي شهده المعسكر الشرقي، ظهر تفكير جديد حول دور ومكانة المجتمع المدني، وضمن هذا التفكير، فإن تيارا فكريا، غالبا ما يجسده إرنست جيلنر (1925-1995) Ernest André Gellner قد انكب على وضع في واجهة المسرح المبدأ الذي يقول أن المجتمع الإسلامي، لا يمتلك القدرة على إنتاج مؤسسات أو جمعيات سلطة مضادة ويدخل نوعا من التعددية الديمقراطية، هذا التحليل يعتبر الإسلام نموذجا سياسيا يتعارض جذريا مع النموذج الغربي، ويذهب باتجاه الأطروحة الإشكالية التي يرفعها صامويل

1- Bayart J. F, « La revanche des sociétés africaines », in Revue Politique Africaine, in *Politique africaine* n° 11, septembre, 1983, pp. 95-127.

هنتنجتون (1927-2008) Samuel P. Huntington, الموسومة بـ "صراع الحضارات"[1]، ويبرز الغياب المفترض للمجتمع المدني الإسلامي، كمحصلة لضعف الطبقة البرجوازية المستقلة، البيروقراطية والإطار الرسمي العام الضعيف، من حيث هيكلية وغياب المراكز الحضرية المستقلة، فهل يمكن التعرف على هذه الوضعية الاجتماعية-السياسية ؟ أم أنها تعتبر ثمرة خصوصية بالإسلام ؟

يقترح أمين ب. سانجو Amyn B. Sajoo[2]، إعادة الاعتبار للعلاقات الملتبسة بين الإسلام والمجتمع المدني الذي يحتاج إلى تحديد، بداية ألأمر، لا يوجد إسلام واحد و/ أو وحيد ومتجانس، إذ يشكل قرابة (1.2 مليار) من الأفراد العالم الإسلامي الذي يتسم بتنوع جغرافي-ثقافي وبتباين كبير في مستويات الحياة: هذا الأمر لا يسمح بوضع المصير المشترك للشعوب الإسلامية في الواجهة، لكن، توجد في المجتمع المسلم عناصر مشتركة من أجل تعريف المجتمع المدني، إن تداخل الدوائر المدنية والدينية في المجتمعات العربية-الإسلامية هو نقطة انطلاقة هذا التعريف، في الواقع، فإن دور الشريعة الإسلامية يمثل أحد العناصر الرئيسية في هذا النقاش، حسب هذا التحليل، فإن النظام الديني عبر إطار الشريعة يحكم العلاقات المجتمعية ولا يدع أية فرصة لظهور المعارضة المدنية ، بيد أن أمين. ب. سانجو يؤكد على أن أقساما عريضة من هذا القانون الديني، تقع بين أيادي فاعلين خواص يتمتعون ببعض الاستقلالية، من هذا التناضد بين الدوائر تنشأ أيضا خصوصية أخرى، تميز المجتمع المدني الإسلامي، إن عبارة "مدني" تستدعي واجبا أو التزاما أخلاقيا اجتماعيا وتضامنا، ويمكن أن يعرف المجتمع المدني عندئذ، أقل من كونه عنصر معارضة لسلطان الدولة، بدلا من اعتباره مؤسسة موازية، تقدم للسكان خدمات وتنظم جزءا من الأنشطة الاجتماعية، هكذا، يتأكد وجود المجتمع المدني الخاص بالإسلام، قادر بطريقته على تقوية التعددية السياسية والنقاش الديمقراطي.

وفي المنظور عينه، يذهب جون.ل إيسبوزيتو John Louis Esposito (1940)[3] أبعد من ذلك، عندما يدعو الغربيين إلى إعادة تفكير مقاربتهم إزاء الحركات السياسية الإسلامية، بغية إدراجها في عملية اتخاذ القرار في بلدانهم، ويحاول هذا الأخير، أن يشير إلى أهمية ودور الدين حيال إعادة

1- صدام الحضارات أو صراع الحضارات (The Clash of Civilizations) أو بعنوان "صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي"، هو مؤلف لكاتبه صامويل هنتنجتون سنة 1993 يحدد فيه معالم نظرية صراع الحضارات، التي تقول بصراعات ما بعد الحرب الباردة لن تكون بين الدول القومية واختلافاتها السياسية والاقتصادية، بل ستكون الاختلافات الثقافية المحرك الرئيسي للنزاعات بين البشر في السنين القادمة.

2 - Sanjoo Amyn B, Civil society in the Muslim world. Contemporary perspectives, Ed., I.B.Tauris,, p 83.

3 - Esposito John O, Islam and Democracy, New York, Oxford University Press, 1996, p 92.

تأكيد وجود المجتمع المدني في البلدان ذات الغالبية الإسلامية، ويشهد وجود القادة التقليديين أو الجمعيات الاخوانية الدينية، على حيوية الجمعيات المستقلة التي نشأت استنادا إلى مبادئ الإسلام، في الغالب، وربما عبر هذه الوظيفة الاجتماعية، يكتسب المجتمع المدني مشروعيته ويضطلع بشكل من المعارضة، مقارنة بقدرات الدولة على إشباع حاجات السكان، في الأراضي الفلسطينية، تمنح الجمعيات الإسلامية المساعدة لما يناهز (9000 يتيما) وقرابة (5000 أسرة)، مستجيبة هكذا، لضرورات المساعفة الاجتماعية للبلاد، إن بعد التضامن الاجتماعي هو عنصر باني في الدعوة الإسلامية ويسمح بأسلمة للسكان المحتاجين من الأسفل، وينعكس دور الإسلام في الساحة العامة عبر تأسيس الأحزاب السياسية، ويظل تمثيلها السياسي إشكاليا حيال الموقف القريب من الأصولية اللائكية التي تطبع الحكام الجزائريين، الأتراك أو المصريين.

إن مجيء هذا الشكل من الإسلام السياسي جسده فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية، وحزب رفاه التركي أو حزب النهضة التونسي وحزب العدالة والتنمية في المغرب، إن كفاح الحكام من أجل الاحتفاظ بالسلطة، ضد هذه الحركات السياسية الإسلامية، يجري تحت غطاء محاربة الإرهاب، مما يسمح للغرب بتبني موقف لامبالاة، إن لم نقل تواطؤ إزاء هذه المناورات السياسية، وجراء ذلك، فإن الأمم الغربية تقدم لهذه الحكومات مبررات كافية، لكي تنفذ إجراءات قمع ممنهج (يمس في الغالب، الإسلامويين المعتدلين وأحيانا غير المسيسين)، وبالمناسبة ذاتها، فإن هذا الاتجاه القمعي يمكن أن يفرز إقصاءً لهذه الحركات ويجعل مطالبها متطرفة، من خلال توظيف أنماط المعارضة العنيفة، إن واقع الإسلام السياسي يأتي ليجابه صور الغرب عن تهديد إسلاموي أحادي ويفرض ضرورة تبني اتجاه جديد للحكام الغربيين حيال القمع المطبق ضد تلك الحركات، وينجر عن كل التحليل السابق سؤال أخير: لماذا نشهد هذا التجديد الإسلامي السياسي ؟

إن الجواب يتمثل في تصور هذا البديل الإسلامي، باعتباره محصلة فشل نماذج الخيال السياسي للعالم الإسلامي، إنه في البداية، بديل إزاء الفشل اللائكي للقومية العربية، من أجل تكوين هوية وطنية حقيقية، وهو عجز الحكومات التسلطية في مشرعة سلطتها عبر نظم تقوم على قوة البوليس والعسكر، مخفية ضعف مؤسساتها والفساد المعمم للنظام الحاكم، وهي بديل في الأخير، في مواجهة هيمنة النموذج السياسي والثقافي الغربي، ويقودنا هذا التحليل إلى إعادة تفكير مفهوم المجتمع المدني ذاته في منظور الإسلام، وحسب تحليل هبة رؤوف عزّت[1]، فإن التاريخ السياسي الغربي قد منح تدريجيا لعبارة مدني بعدا يستوحى من النزعة العقلانية اللائكية

1- هبة، رؤوف عزّت: ما بعد الدولة وما قبل القرون الوسطى. عن الحداثة والنظام والفوضى، مجلة الديمقراطية، ع 58، مؤسسة الأهرام، مصر، 2015، ص 45.

التي تطبع تطور الدولة الحديثة، بعدما تم إقصاؤه مطولا من الحقل السيمنطيقي لعبارة "مدني"، فإن العامل الديني يستعيد مكانة مركزية ضمن تعريف المجتمع المدني الذي هو في طور البناء، ويمكن أن نستشف ذلك، من خلال استعراض طبيعة الدين في الجزائر، باعتباره مبدأ بانيا في دستور الدولة الحديثة منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، وهنا لا بد من النظر في أسمى النصوص القانونية التي تبنتها الجزائر منذ فترة الاستقلال، لنكتشف أهمية الدين في اللعبة السياسية في نظر الدولة والتنظيمات السياسية.

ثانيا. الظاهرة الجمعوية غداة الاستقلال

منذ الاستقلال، لم تتخل السلطات العمومية عن موقف الريبة حيال الظاهرة الجمعوية، ورغم أنها مسألة أعيد لها الاعتبار بقانون 31 ديسمبر 1962، فقد تمت ترجمة جديدة لقانون 1901 الفرنسي الذي يتعلق بالجمعيات منذ السنوات الأولى للاستقلال، في معنى ليس هو معناه الأصلي، هكذا، فإن منشور مارس 1964 يعطي أمرا للولاة بإجراء تحري دقيق (بشأن أية جمعية) بغية اكتشاف أهدافها الحقيقية: للحيلولة دون تكوين جمعيات ثقافية تسهم (تحت غطاء النشاط الاجتماعي، الثقافي) في المساس بالأمن الداخلي أو الخارجي للدولة[1]، منذ البداية إذن، تم تعبيد الطريق أمام تشريع يتناقض مع قانون 1901 المشار إليه، ويعتقد ميشال مياي (1941) Michel Miaille أن الممارسة الدولاتية حاولت التوصل إلى تشويه معنى نصوص قانون 1901، يمهد السبيل أمام صيغة قانونية مختلفة: إنها صيغة الاعتماد،[2] إن قانون 1971[3] لا يعمل سوى على تتويج هذا الاتجاه، إنه يمأسس عملية اعتماد مزدوج (هذا يعني أن الاعتماد الذي يمنحه الوالي أو وزير الداخلية، يجب أن يسبقه رأي إيجابي من الوزير المعني) عندما يتموقع الموضوع الرئيسي للجمعية في إطار وصاية الوزارة، فهو يمنح للإدارة صلاحيات تقديرية لمراقبة تنظيم وعمل الجمعية، كما الوسائل القمعية التي تصل حد الحل، بالموازاة وبكيفية تدريجية، تتموضع الهياكل الدولاتية والحزبية في مكانها لتأطير ومراقبة المجتمع، إن الهيئات المستقلة للمهن الحرة، كانت في معظمها محلية، لكي يتم اندماجها في الإدارة، ومن مجموع المنظمات المهنية، لم تظل سوى نقابة المحامين التي يطلق عليها المنظمة الوطنية للمحامين (Union Nationale des Ordres des Avocats)، بينما تم تجميع الجمعيات الأخرى، إما في اتحاد اجتماعي- مهني كما هو شأن الأطباء، جراحي الأسنان، الصيادلة، القابلات، الخ وإما تم حلها ووضعت تحت رقابة الإدارة والحزب

1- بوخريسة، بوبكر: الدولة والمجتمع المغاربي. من مشروع الوحدة إلى الدولة القطرية، دار هومه، الجزائر، 2013، ص- ص 75-79.

2- Miaille M, Le monopole de 1'Etat sur les associations en Algérie, in W E P, n° 1, 1975, p. 54.

3- صدر نص خاص بتنظيم الجمعيات والمتمثل في الأمر رقم79/71 المؤرخ في 3 ديسمبر 1971.

الوحيد، يضاعف هذا الأخير سيطرته عن طريق إنشاء تنظيمات جماهيرية: الاتحاد العام للعمال الجزائريين، الاتحاد الوطني للنساء الجزائريات، الاتحاد الوطني للشبيبة الجزائرية، المنظمة الوطنية المجاهدين، الخ أو اتحادات اجتماعية-مهنية أخرى: اتحادات المهندسين، القانونيين، الاقتصاديين والاجتماعيين، الكتاب والصحفيين، الخ، إن نتائج هذا التحليل السوسيولوجي معروفة: إذ اقتصر هذا النسيج الجمعوي الباهت على مئات من الكيانات، تتشكل الغالبية منها من جمعيات رياضية وجمعيات أولياء التلاميذ، بشكل إجمالي، هذا هو ما يطلق عليه ج. لوكا Jean Leca (1935) : "الوحدة قبل كل شيء أو الإغراءات الخفية للنظام"[1]، لكن، حدث تغير واضح في بداية ربيع 1987، ففي تلك الفترة وضعت الحكومة أمام المجلس الشعبي الوطني مشروع قانون يستهدف إقامة قواعد جديدة في مجال إنشاء الجمعيات، بالفعل، بعض من إكراهات الأمر 1971 تم رفعها، وهذا هو حال الاعتماد المسبق الذي لم يعد شرطا في كافة الحالات، لكن، يظل ذلك بمثابة انفتاح تحت السيطرة، زيادة على التدابير الردعية التي أعيد النظر فيها، فإن المرسوم التنفيذي[2] يمنح للإدارة مجال مناورة هام، في مراقبة إنشاء ونشاط الجمعية، فهل يعني ذلك، الإفراط في التفاؤل عندما نقول أن القانون يحرر نظام الجمعية، لكن التحليل المتفطن يكشف بالعكس، أن التنظيم الجديد غير كافي، بالنظر إلى التطورات المحتشمة التي تضمنها مقارنة بالأمر 1971، لكن ما اعتبر تفتحا تحت السيطرة، أصبح بفضل أحداث أكتوبر 1988، بمثابة فتحة من أجل تفريخ خارق للعادة من اللجان، الجمعيات والتنظيمات من كل نوع.

يشير السوسيولوجي عبد القادر جغلول "إلى أنه في مدة شهرين اثنين، أسست لجان وجمعيات أكثر مما تأسس خلال 25 سنة، وتوالت الحركية بعد ذلك، مجازية ولا عفوية، وليست أحادية الاتجاه بالخصوص، إن بروز الظاهرة الجمعوية كان في قلب التحولات الاقتصادية والسياسية التي عرفتها الجزائر منذ بداية سنوات 1980[3]، إنها تقع في نقطة التقاء عمليتين مرتبطتين بشكل وثيق، العملية الأولى، تمس تحولات وظائف الدولة وعلاقاتها بالمجتمع، فبعد الدولة المهيمنة، جاء الدور على الدولة التي تتمركز تدريجيا على وظائفها التقليدية، إنها عملية إعادة تمركز، تتم بإعادة تعيين الحدود بين العمومي والخاص وباشتراط المردودية التي تضع مسؤوليتها على المؤسسات

1- Leca J, « Etat et société en Algérie », in Khodmani - Danvish (B.), Ed. Maghreb : les années de transition, Paris, Ed. Masson, 1990, pp. 17-58.

2- مرسوم 88-16 المؤرخ في 1988/2/22 بالجريدة الرسمية، عدد 126.

3- Djeghloul Abd, « Les risques de la société à deux vitesses. Fin du populisme en Algérie », in Le Monde Diplomatique, janvier 1989.

الخاصة والمؤسسات العمومية، وجراء ذلك، فقد ظهرت خارج سياق منطق الربحية، فضاءات افتراضية موجهة للجمعيات، وإذن، في ظل تراجع الدولة برزت ظاهرة الجمعوية التي تتصادف مع تجديد العقيدة الليبرالية التي تشكل أحد مكوناتها، من الضروري إذن، موقعة الظاهرة الجمعوية بين العمومي والخاص، والعملية الثانية، لها علاقة بالتطور السياسي الذي تعرفه الجزائر، خاصة أزمة المشروعية التاريخية، المستوحاة من حرب التحرير الوطني، وتكشف دراسة ظروف بروز الظاهرة الجمعوية والتناقضات داخل السلطة التي ساهمت في وضعها في وضح النهار، أنها كانت عنصرا هاما في التحولات السارية، فقد ساهمت الظاهرة الجمعوية في إعادة النظر في مبدأ الحزب الواحد، ولكن في الآن ذاته، فإن هذه الفتحة قد سمحت للمجتمع بالتكفل بسلسلة من القضايا التي كانت من الطابوهات: الوضعية النسوية، حقوق الإنسان، المشكلات اللسانية والثقافية، الأيكولوجيا وغيرها.

1. الظاهرة الجمعوية في ظل التعددية

تعتبر الظاهرة الجمعوية من بين الإشكاليات التي عكست أزمة آليات التمثيل في الجزائر كما التناقضات داخل النظام الحاكم، بشأن الحلول الملائمة التي يجب تقديمها، وأن النقاشات التي دارت وموقف مختلف المتصارعين منها في هذا الشأن، ذات دلالة قصوى، يمكننا القول، بأنها كانت تكرارا لتلك التي جرت بعد أحداث أكتوبر 1988 وتوجت بالاعتراف بالتعددية السياسية، وينظر إلى الجمعيات بحيطة من قبل الحزب الوحيد، بحيث كان تنازل النظام من أجل إنشاء الجمعيات محل معارضات قوية داخله، وتم التعبير عن هذه المعارضات في الجمعية الوطنية (المجلس الشعبي الوطني)، من وجهة النظر هذه، من الممكن اعتبار أن هذا الإصلاح قد تم إجراؤه، ضد الحزب الوحيد ومن دونه، بالموازاة، نشير إلى أن التشجيعات كانت صريحة أحيانا من قبل رئيس الجمهورية تحديدا، إن حالة الرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان (Ligue des Droits de l'Homme) هي مثال واضح من أجل تجديد النخب الدولاتية، خارج الدائرة الحزبية الضيقة، مع ذلك، فإن التناول الوفي للظاهرة الجمعوية لا يمكن أن يختزل في هذه العناصر، إذ نلاحظ بالفعل، أن عناصر التنازل قد شكلت مناسبة تقدم مهم للظاهرة الجمعوية، وهي ظاهرة تتمتع في ميادين عديدة باستقلاليتها إزاء الدولة، لكن مقارنة بالخطاب الرسمي الذي يهدف إلى دفعها نحو التقيد ببعض المبادئ واحترامها.

أ- لقد تم التعبير عن دعم المشروع الحكومي من أجل تحرير وإنشاء الجمعيات، وما أن تم العلم بالمشروع، حتى توالت مقالات أسبوعية أحداث الجزائر (Algérie Actualités) التي فتحت أعمدتها للكتابات الخارجية والجامعيين بالأخص، وقد احتل مبحث الجمعية المساحة الافتتاحية، في الفترة الممتدة ما بين أفريل إلى جويلية 1987، كانت النبرة نقدية حيال النظام الحاكم في ما

يتعلق بقانون 1971، وقد تساءل أحد الملاحظين بشأن هذا المشروع: "ما العمل لكي لا تختزل حرية الجمعية في نص دستوري، ينكب رجال قانون رديئين بشكل ممنهج للقضاء عليه، مثل مرض السيدا الزاحف، بينما تحامل باحث آخر على "[1] حاجز الاعتماد المسبق، مركزا على العوائق التي تقف حجر عثرة أمام إنشاء الجمعيات، لقد كان النقد حاسما، لكن النقاش لم يتوقف عند هذا الحد، وقد برزت معارضة الحزب الوحيد في صيغة أنصاف كلمات مزخرفة، بقدر ما يسمح به المناخ السائد وقتها، وبهذا، فإن النقاش مثل تكرارا للنقاش الذي سيليه في أكتوبر 1988، ويمكن أن يدرج هذا المشروع في منظور يشمل مجموع الحريات العامة: إننا نعتقد ان مشروع القانون هذا يسهم في ديناميكية أكثر هدوءا بشأن الحريات العامة واحترامها لكنه يشير إلى النقاش حول الديمقراطية ذاتها، إنه تحدي لا معقول، وكصدى لذلك، يمكن تمديد النقاش إلى انتخابات المؤسسات التمثيلية نفسها، يجب أن يعاد النظر في علاقتنا مع موروث حرب التحرير الوطني، ولهذا السبب، فإن إصلاح الجمعية لا يجب أن ينظر إليه في ذاته، لكن من أجل أن يكون فرصة لنقاش أوسع حول علاقات الدولة والمجتمع.

وفي المقابل، لا يبدو أن موقف الحزب الوحيد قد تغير، ويعود ذلك إلى أنه كان يطالب بشأن التشريع الأول في سنة 1971، بأن يشرك الحزب في عملية إجراء الاعتماد، ففي سنة 1987، لم تسمح المعلومات المتسربة بمعرفة إن كان الحزب قد اتخذ موقفا حول المسألة، على الأرجح، يمكن العثور على فكرة أن مشروع القانون محل القضية، لم يكن له أصل من قرار اللجنة المركزية، كما جرت العادة في العديد من القضايا الحساسة (الاستثمار الخاص، الثقافة، الإعلام، ...)، لكن، هذا الموقف قد يستخلص من التدخلات التي أدى إليها المشروع، أثناء مناقشته أمام الجمعية الوطنية، وكحوصلة لتدخلات النواب، فإن مجلة الثورة الأفريقية، الناطق الرسمي باسم حزب جبهة التحرير الوطني، تشير إلى أن: المشروع يحظى بحكم مسبق غير ملائم، يجعل دراسته جد صعبة من الزاوية السياسية، ونقلت الدورية ذاتها، الاستعارة الكروية لأحد المناضلين من جبهة التحرير الوطني الذي قلل من تأثير المشروع، حيث تساءل: الجمعيات الحرة ؟ إنها ستلعب في وسط الملعب دون أن تصل منطقة الـ 18 مترا.

في الحقيقة، لا يمكننا القول أن مشروع القانون هذا، قد استقبل بشكل جيد ضمن المجلس الوطني، حيث تعرض إلى هجوم حقيقي من قبل النواب، من أصل 33 مداخلة، فإن 13 من بينها تكشف عن حالة الريبة التي يثيرها المشروع، بصورة عامة، برز الحرص على إشراك الحزب بكيفية أو بأخرى في إجراء وإنشاء الجمعيات، وحاول وزير الداخلية جاهدا أن يخفف من تأثير المشروع

1 - Algérie Actualité; 28 mai-3 juin, 1987, p8. (21)

ويرفع بعض اللبس الذي قد يتولد عنه: إن حرية التجمهر أو إنشاء الجمعية لا يجب أن يولد الفوضى، ولا أن ينشئ جمعيات يكون هدفها مناهضا للحياة الجمعوية: إن الاعتماد المسبق، يظل ساري المفعول بشأن كل مشروع جمعية ذات طبيعة قد تمس بصلاحيات الحزب والدولة، ومع ذلك، فإن هذا لم يقض على حالة الريبة عند النواب، إذ يكشف أحدهم عن وجود علاقة وثيقة بين أهداف الجمعيات والقضايا ذات الشأن السياسي، لأن الميادين الثقافية، الاجتماعية، التربوية والعلمية لا تنفصم عن الميدان السياسي.

وفي السياق ذاته، يخشى بعض البرلمانيين من أن تتحول هذه التجمعات إلى أوكار للعصاة وللعناصر الخارجة عن القانون، أو أن تنشأ الجمعيات، لكي تكون منابر للنقد والدعايات المغرضة، وانطلاقا من هنا، لم يكن مفاجئا أن معظم مقترحات التعديل كانت تدور حول فكرة إشراك الحزب بكيفية أو أخرى، في إنشاء الجمعيات أو مؤقتا حول إبقاء الوضع على ما هو عليه، يعني الحفاظ على الاعتماد بصدد تأسيس كل جمعية، وقد قام وزير الداخلية بلعب دور المحامي عن النواب: إن المفارقة ليست سوى ظاهريا، إذ أن النواب يخافون من بروز حركة جمعوية قوية، أما الحركة الجمعوية، فهي تبحث عن محاورين آخرين غير أولئك الذين دأب النظام السياسي الجزائري على توظيفهم،

ب- ويتمثل التحول الهام المتولد جراء أحداث أكتوبر 1988 في استبعاد جبهة التحرير الوطني، كمصدر استثناني وحصري للسلطة في الجزائر، ومن علاقة ثلاثية بين رئيس الجمهورية، جبهة التحرير الوطني والشعب تولدت علاقة مباشرة بين الرئيس والشعب، من وجهة النظر هذه، فإن خطاب 10 أكتوبر 1988، شكل اللجوء إلى تقنية الاستفتاء أكثر من دلالة، ويبين في المجموع إعادة تمركز المشروعية حول الرئيس الجمهورية خارج كل وساطة من الحزب الوحيد، مع ذلك، يكون من المفرط الاعتقاد بأن هذا التحول كان فجائيا وارتبط حصريا بأحداث أكتوبر 1988، إذ نعثر على بعض عناصره في العلاقات القائمة بين الرئيس، الحزب والمجتمع قبل تلك الأحداث، هذا هو حال بعض الإصلاحات التي اعتمدت خارج نطاق جبهة التحرير الوطني، وبخاصة ما يبرز من تنصيب المتحاورين الجدد في المجتمع، داخل الحراك الجمعوي، فإن مثال رابطة حقوق الإنسان هو جد واضح، دون أن يكون من الواجب، تأريخ الاختلافات داخل النظام، فمن من الجلي أن إثراء الميثاق الوطني (1986) التي أجريت بمبادرة من الرئيس، لم تحقق النتائج المرجوة.

ومن المعروف أن بعض الإصلاحات المهمة، قد تم إعدادها خارج نطاق الدوائر المألوفة؛ هذا مثلا هو حال إصلاح استقلالية المؤسسات العمومية، وعندما نبحث عن التعرف على المبادرين إليه، نتوصل إلى مأزق، على أقصى تقدير، هل يمكننا أن نعرف ما هي ثمرة عمل جماعة خاصة، المكونة من كوادر منتقين بعناية، ولم يقل رئيس الجمهورية أمام المؤتمر أكثر من أنها: مجموعة

عمل تضم إطارات نزيهة من الأمة، وسيتم تعيين المجموعة في عالم المؤسسة تحت تسمية "جماعة الرئاسة"، ويصح الأمر أيضا، بشأن القانون الذي يخص إعادة تنظيم الأراضي الزراعية العمومية الذي سيتم تطبيقه على هامش المشروعية، وتضاف إلى هذه الممارسات إرادة تحفيز تناوبات جديدة داخل المجتمع، يعني محاورين جددا، تشكل الحركة الجمعوية واحدا منها، وتجلت العناية التي أولاها رئيس الجمهورية بالحركة الجمعوية منذ عدة سنوات، يمكننا أن نذكر بخطاب 16 سبتمبر 1988: يتوجب علينا أن نهتم بالجمعيات المحلية وتشجيعها، سواء كانت خيرية أم جمعيات في معناها الشامل، يجب علينا تشجيعها، لكي نسمح لها بلعب دورها في تحسيس المجتمع الجزائري والمواطن حول مختلف المسائل، وفي شهر ديسمبر من العام نفسه استقبل الرئيس ممثلي الجمعيات الوطنية والمحلية الرئيسية، ذات الطابع الاجتماعي (الطفولة، المعوقين، الشيخوخة، الخ.).

وفي حزمة الإجراءات المتبناة في نهاية سنة 1987 من أجل مكافحة البيروقراطية، نلاحظ تأكيدا على ترقية الحياة الجمعوية بهدف تشجيع المواطنين على المساهمة في الحياة العامة، وقد منحت مكانة هامة لبعض منهم في لجنة إصلاح الإدارة، لكن، بالأخص الدور الذي لعبته رابطة حقوق الإنسان الذي هو دور واضح بشأن الاستراتيجيات التي نفذت بغية إنشاء وساطات جديدة، منذ البداية، تميل العديد من العوامل إلى بيان أن الهدف هو جعل من الرابطة محاورا مفضلا، نشير إلى أن هذه الجمعية قد وقع اعتمادها بسرعة لا يمكن أن تفاجئ أحدا، عندما نعلم ثقل الإدارة الجزائرية، وهنا، حيث يمكن لأية جمعية للأولياء أن تنتظر أشهرا عديدة، فإن اعتماد الرابطة قد تحقق في عدة أيام، هذه السرعة لم تكن مجرد لا حدث، بشأن التحفظات التي أفرزتها الرابطة في الرأي العام، ولم يخف رئيسها ميلود إبراهيمي، حيث قال: "صحيح أنه عندما نرى السرعة التي تحقق بها الاعتماد، يمكننا أن نطرح عدة تساؤلات، وهو يفسر ذلك، بواقع أنه عمل بعكس ما قامت به الجمعيات ألأخرى: لم نودع ملفات القوانين سوى بعد ما حصلنا على ضمانات بأننا سنعتمد، وقد كان واضحا أكثر"[1] في مقابلة أخرى: وفقط بعد أن تحصلنا على الضوء الأخضر من السلطات المقتنعة بمبرراتنا، فإننا انكببنا على إنشاء الرابطة على المستوى القانوني[2].

1- مع بداية سنة 1987 عرف النظام السياسي الجزائري نوعا من التفتح، استغلته مجموعة من المحامين والأطباء والجامعيين كفرصة لإثارة النقاش والحديث حول فكرة إنشاء منظمة غير حكومية، تهتم بالدفاع عن حقوق الإنسان في الجزائر، وبعد الرفض الذي أبدته السلطات في بداية الأمر، ثم الحصول بعدها على الموافقة التي جعلتها تظهر كمنظمة عميلة للنظام.

2- الرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان تأسست في 11 أفريل 1987، من طرف مجموعة من المناضلين ينتسبون لـ : مهن واختصاصات مختلفة ومعتقدات إيديولوجية متفرقة وذلك بموجب القانون المؤرخ في 11 أفريل 1987 المتضمن إعتماد

من جهة أخرى، فإن عدم نشر بيانات السير الذاتية عن الأعضاء المؤسسين للرابطة، لا يسمح لنا باستخلاص نتائج مقبولة، على الأكثر، يمكننا أن نلاحظ أن المجموعة هي مزيج من رجال الأدب، السينما، الصحافة، الدين، الجامعة، القضاء وحتى كرة القدم، بالمقابل، فرضت الرابطة نفسها كمحور رئيسي للسلطة، خاصة أنها تمثل أو تحت جناح رئيس الجمهورية، وهي تقدم العديد من التصريحات في هذا الاتجاه، مثل: "إن تشجيعات رئيس الدولة ثمينة جدا ونسجل بكل ارتياح إحساسه بكل ما يمس بحقوق الإنسان وبكرامة الجزائريين، وأعتقد أن هناك ضمانات كافية لرفع كل لبس"[1]، تعكس مجموع هذه العناصر، انطباع تعاون بشأن العلاقات التي تقيمها الرابطة مع السلطة، إن لم نقل تواطؤا بينهما، في شهر أفريل 1987، فإن رئيس الرابطة أمكنه أن يصرح أنه ستكون هناك أخبار سارة بشأن الأشخاص الموقوفين والمحكوم عليهم، عقب أحداث قسنطينة وسطيف، وبالمقابل، يمكن القول، أن جريدة المجاهد استعادت تصريحاته التي يقول فيها أن نشأة الرابطة تدل على أن حقوق الإنسان محترمة في الجزائر، نذكر في الأخير حول هذه النقطة، أن ثلاثة أعضاء على الأقل من هذه الرابطة قد استدعوا إلى وظائف سامية.

ج- سيكون من المضلل أن نختزل الظاهرة الجمعوية في هذه الجوانب وحدها، يعني في عنصر اللعبة الداخلية لمركب الدولة والحزب، كان من عواقب أحداث أكتوبر والقمع الدموي الذي تبعها والتحولات السياسية التي عرفتها الجزائر، أنها أعطت الظاهرة الجمعوية بعدا جديدا يمكنه على المدى الطويل أن يغير مداها، وأمام عنف القمع، فقد تمكنت حركة قوية من إنشاء لجان مرتبطة مباشرة بحقوق الإنسان، إن أولى الجمعيات التي استدعيت هي رابطة حقوق الإنسان التي تعددت تدخلاتها في الصحافة ومساعيها لدى السلطات، من أجل احترام حقوق الدفاع والسلامة البدنية للأشخاص الموقوفين، الخ، كانت رابطة حقوق الإنسان قد نجحت بشكل كبير في تخفيف مواقف السلطة في هذا الجانب، من جهة أخرى، تكفلت لجان عديدة بملف مكافحة التعذيب وتجمع بين مختلف الفئات الاجتماعية-المهنية: محامين، أطباء، صحفيين، جامعيين، الخ، هذا الانتشار الذي يرتبط مباشرة بالقمع، يضاف إليه انتشار آخر نتيجة انفجار أصبح ممكنا بفعل أحداث أكتوبر،

الجمعية المسماة الرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان ونشرت في الجريدة الرسمية عدد 38 المؤرخة في: 6 ديسمبر 1989، ص 2076.

1- قد تم إعادة تنظيم الرابطة في ما سمي مرصد حقوق الانسان، بموجب المرسوم الرئاسي رقم 92- 77 المؤرخ في 22 فيفري 1992 وبهذه الصفة فهو معتمد من طرف الدولة تحت إشراف رئيس الجمهورية الذي يعتبر بموجب الأحكام الدستورية (المادة 7) حامي الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين.، ويضم وعشرون عضوا (26)، أربعة عشر منهم تعينهم المؤسسات وهم: -(04) يختارهم رئيس الجمهورية./ - (04) يختارهم رئيس المجلس الشعبي الوطني./ - (02) يختارهم رئيس المجلس الدستوري./ - (01) تختاره المنظمة الوطنية للمجاهدين./ - واحد يختاره المجلس الأعلى للقضاء./ - (01) يختاره المجلس الإسلامي الأعلى./ -(01) تختاره النقابة الوطنية للمحامين. / - و(12) عضو منهم ستة نساء تختارهم الجمعيات.

كافة الجمعيات التي أسكتها التحزب الأحادي خلال العديد من السنوات تظهر في وضح النهار، دون الاكتراث بالشكليات الرسمية المطلوبة، ليس عفويا إذن، أن حمى الجمعيات كانت أكبر، بشأن بعض المسائل بدلا من أخرى، هذا مثلا، هو حال الجمعيات الثقافية التي نشأت في بلاد القبائل والجمعيات النسوية، من جانب آخر، تؤكد الوثائق الأولى على ضرورة تحقيق استقلالية التنظيمات الجماهيرية وتفتح المجال منذ أكتوبر 1988، أمام التعددية السياسية.

ثالثا. الدولة، الدين والهوية الوطنية

هناك جانب من الدستور الجديد سنقوم بتفحصه، لكي نقيم القدر الذي يستهل به العلاقات الجديدة بين الدولة والدين، وكيف يمفصل هذه العلاقات مع مسائل الهوية الوطنية، تكتسي هذه المسألة أهمية على الأقل لسببين اثنين، أولهما، أن الأزمات الخطيرة التي أفرزت هذا القانون الأساسي ترتبط بظهور أحزاب سياسية تنتسب إلى الحركة الإسلاموية، عقب أحداث أكتوبر 1988، نعيد التذكير بأن الانتخابات البلدية والولائية التي جرت سنة 1990، قد فازت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS) بأغلبية ساحقة، وشكل فوزها الكاسح في الدور الأول من التشريعيات التي نظمت سنة 1991 منبع توقيف المسار الانتخابي، وثانيهما، رغم قراباته الظاهرية مع الدساتير التي سبقته، فإن دستور 1996، لم يعد إنتاج الخطط التي كانت سائدة في هذا الميدان، ويبدو لنا أن التشريع الأساسي لعام 1996، استفاد من التجربة المأساوية التي عرفتها الجزائر في عشرية 1990 وتلك التي حدثت في سنوات سبقت أكتوبر 1988، ننتقل في الحقيقة من ديانة تقيم مع الدولة علاقات أدواتية (الجزء الأول) إلى هوية تشتمل على الدين وتعتبره حرما (الجزء الثاني) يجب وضعه في منأى من المتاجرة السياسية، حقيقة أن تظل هناك بعض الالتباسات يعد أمرا يقينيا، وأن تعرف هذه المقاربة حدودها هو شيء مؤكد، لكن، هناك ضرورة لتقديم هذا التحليل (بوخريسة، 2009).

إنها تقع بالطبع، في قلب الإجراء الشهير الذي نعثر عليه في كافة القوانين الأساسية التي عرفتها الجزائر منذ الاستقلال، يتعلق الأمر بموضوع المادة (2) منه التي تؤكد أن الإسلام دين الدولة، الذي نأخذه كأساس في العلاقة بين الدولة والدين، إذ لا يشذ دستور 1996 عن القاعدة، كما لا تغفلها كافة دساتير الدول العربية-الإسلامية، لنترك جانبا الوظيفة الرمزية للدين، حيث يتعلق الأمر بصيغة طقوسية نستخدمها دون أن نتساءل عن مداها، لكي لا نحتفظ سوى بالتناقض الذي تمثله، إن مفهوم: "الإسلام دين الدولة، يقيم علاقة ثنائية غير طبيعية، إذا اعتبرنا أن الدولة بمثابة احتكار لإنشاء القانون، بينما يعتبر الإسلام نفيا للقانون البشري، تمثل هذه العلاقة فضاءا مغلقا في انقسام وتمزيق الدول الإسلامية، لقد تموقعت هذه الدول -التي تستدعيها

الحداثة- في حقل تناقض لا نرى منه مخرجا أصيلا"[1]، من هذا التناقض، تتولد ازدواجية عجيبة تجعل القراءتين مريبتين، بداية، تعكس القراءة الأولى، إرادة الدولة في الخضوع إلى الدين، هذا الأخير مدعو إلى تقديم مصادره في خدمة مشرعة المشروع السياسي، هذه هي الخطة التي سادت في الجزائر منذ الاستقلال، لكنه يمكن مساءلتها في الوقت ذاته، وفي القراءة الثانية: إنها تعني إرادة الدولة في الخضوع إلى الدين، في هذه الفرضية، فإن الدولة مدعوة إلى جعل ممارساتها في توافق مع العقيدة الدينية ويجب عليها أن تعكس هذا التوافق، ونلاحظ، سواء في الفرضية الأولى أم الثانية، أن العلاقة نفسها هي التي تسود: الاستغلال، وهي تكون علاقة معكوسة في الفرضية الثانية، لكنها من حيث البناء هي نفسها، من هذه الزاوية، فإن أهمية التطور الذي عرفته الجزائر كبيرة، وبحسب المراحل وبمستويات متفاوتة، تكون الدولة الجزائرية قد عاشت الوضعيتين الاثنتين، إن تبعية الدين للدولة هي الصورة السائدة بعد الاستقلال.

أما الأسباب التي أدت إلى ذلك، فهي أسباب تاريخية في البداية، نعيد التذكير بأنه منذ زمن طويل قبل الإحالة إلى أي إيمان، فإن عبارة "مسلم" كانت صفة قانونية يستخدمها القانون الكولونيالي، وهي توظف عملية الفصل بين الأهالي ذوي العقيدة الإسلامية عن باقي سكان الجزائر الذين كانوا، إما مواطنين فرنسيي المنشئ وإما يهودا تم تجنيسهم بمرسوم كريميو (décret Crémieux 1870)[2]، ويشير جان-ر. هنري John R. Henry بخبث إلى أن الفئة القانونية "أوروبي" قد نشأت في سياق كولونيالية الجزائر، لكي تشتمل في القبيل نفسه على الفرنسيين وكل أولئك الذين جاؤوا من بلدان أوروبية أخرى[3]، كما شكل الإسلام أحد دعائم دسترة الهوية الوطنية التي هي مسألة منطقية، ولم يعمل الخطاب الوطني (القومي) سوى على الانتشار داخل الإطار الذي رسمه منطق تمايز السكان الذي يعارض بين الأوروبي والمسلم، وينتهي في الأخير بإعلان أول نوفمبر 1954 الذي يشكل المطالبة بكل ما وقع نكرانه، ألا وهو المواطنة: قانون المسلم (le statut

1 -Laghmani S, « Droit musulman et droit positif : le cas tunisien », in Collectif, Dossiers du CEDEJ, Politiques législatives : Egypte, Tunisie, Algérie, Maroc, Le Caire, 1994, p 162.

2- قانون كريميو، أصدرت حكومة الدفاع الوطني الفرنسية في 24 أكتوبر 1870 المجتمعة بمدينة تور الفرنسية قرار هذا نصه : " إن حكومة الدفاع الوطني، تقرر بأن جميع الإسرائيليين الأهالي في عمالات الجزائر قد أصبحوا مواطنين فرنسيين، وسوف ينتظم قانونهم الحقيقي والشخصي ابتداء من إصدار هذا القانون الفرنسي.وسوف يحتفظون بجميع الحقوق التي اكتسبوها، إن كل التشريعات وكل القوانين الصادرة عن مجلس الشيوخ والأمرات أو القوانين المخالفة لهذا القرار تعتبر لا غية ".

3 - Henry J-R, «La norme et l'imaginaire. Construction de l'altérité juridique en droit colonial Algérie», in Procès, 1987-1988, n° 18, p 13 et s.

musulman 1865)[1]، ليست المرجعية إلى الإسلام إذن حصرية في حضور المكون الديني الذي يمثله العلماء المسلمون ضمن الحركة الوطنية، إذ لم يكن لهم احتكار الخطاب باسم الإسلام، بل أنهم [حسب بعض مؤرخي الحركة الوطنية (محمد حربي)] لم ينخرطوا في هذه الأخيرة، سوى بنوع من التخاذل، هذا التماهي مع الإسلام يخترق طولا وعرضا النقاشات التي جرت أثناء اعتماد قانون الجنسية، بحيث لا يكون هناك جزائري أصيل سوى مسلما، إضافة إلى هذه العوامل، يمكننا أن نضيف عاملا آخر، مهمشا: ببساطة إنه قوة المحاكاة، بحلولها مكان الدولة الكولونيالية، فقد استعادت الدولة الجزائرية تشريع المستعمر - هو موضوع قانون 31 ديسمبر 1962- وورثت وظائفها التي من بينها وظيفة إدارة الإسلام التي تهدف منها إلى ضبط السكان والحركات الدينية[2].

يمكننا أن نضيف أسبابا أخرى ذات طبيعة سياسية، يسمح وضع اليد على الدين للدولة الجزائرية باحتكار هذا المخزون من الرموز والدلالات، وهكذا، تعطي الدولة لنفسها تعددية من السجلات التي توظفها بالتناوب أو معا: الثورة، الاشتراكية، التنمية، الدين، الخ، هكذا، أصبح الدين خدمة عمومية حقيقية، فقد تم تأميم أملاك الوقف منذ السنوات الأولى بعد الاستقلال، وللمفارقة، بشأن الدين الإسلامي الذي يتجاهل نظريا كل وصاية، فإن موظفي المساجد يتمتعون منذ سنة 1969 بقانون مستوحى مباشرة من قانون الإدارة العمومية، بتراتبيات المهمات، الدرجات والوظائف، وعدة سنوات من بعد، أي في سنة 1976، فقد سايرت الدولة نظام المسجد، بتقنين يوم الجمعة كيوم راحة أسبوعية إلزامية، إنه احتكار للهيكل، احتكار للأئمة واحتكار للكلمة، ويتم كتابة خطب الجمعة من قبل الإدارة المركزية، لكي تتم قراءتها يوم الجمعة في المساجد، يمكننا دون إصرار القول بأن هذا اليوم قد جعل الجزائر برمتها عبارة عن مسجد، بواسطة التلفزة التي تعيد بث الصلاة مباشرة بين فترة الغداء ومباراة الكرة.

من وجهة النظر هذه، فإن حالة الجزائر ليست استثنائية، في نهاية عمليات مختلفة، حسب طرائق مختلفة في العديد من البلدان العربية-الإسلامية، تطورت واجتمعت الشروط المماثلة لهذه الحالة، عندما حلل نبيل عبد الفتاح الفترة التي أعقبت ثورة جويلية 1952 في مصر، فقد أشار إلى الضباط الأحرار، بقوله: "لقد وظفوا الدين كأداة أيديولوجية في التعريف القانوني للنظام، تجعل

1- صدر هذا القانون في 14 جويلية 1865 والذي ينص على اعتبار المسلمين الجزائريين رعايا فرنسيين.

2- تمتد هذه المرحلة من تاريخ إصدار قانون 31 ديسمبر1962 المتضمن تمديد العمل بالتشريع الفرنسي المطبق في الجزائر قبل الاستقلال إلى غاية تاريخ 5 جويلية 1975، وهو تاريخ بدء سريان أمر 29/73 المتضمن إلغاء قانون 31 ديسمبر 1962، ويرجع تمديد سريان التشريع الفرنسي المطبق في الجزائر قبل الاستقلال إلى الفراغ التشريعي الذي شهدته الجزائر عقب الاستقلال، رغم ما قد يولده هذا التمديد من تناقض بين المبادئ الثلاثة (الدين، اللغة والهوية) الذي أرادت الجزائر التزامه بعد الاستقلال، والاتجاه الكولنيالي الذي مارسته فرنسا في الجزائر طيلة 132 سنة.

المؤسسات الدينية تشارك في هذه السياسية، لقد تم استخدام الدين من أجل تجنيد، تبرير ومشرعة"[1] النظام الحاكم، في المعنى ذاته، نلاحظ كيف أن العلماء يتم توظيفهم للاضطلاع بوظيفتهم التقليدية: مشرعة قرارات السلطان، وهذا هو حال المغرب وكذلك تونس بعد بورقيبة، وإذا سايرنا عياض بن عاشور في تحليله التاريخي للحالة التونسية، فإن تبعية الدين للدولة تعد بمثابة مرحلة من عملية فصل الدين عن السياسة والقانون[2]، حسب الباحث نفسه، فإن القاعدة التي تقول أن الإسلام هو دين الدولة، تكشف عن دولاتية مماثلة لتلك "التي كانت سائدة (على الموضة) في القرنين 16-17 م في أوروبا عند اللوثريين والأنجليكانيين". وهي تتجسد في مقولة (la religion du prince est la religion des sujets): أي أن من يحكم بلدا، يفرض فيها ديانته"، ويعتقد الباحث أن: الإسلام دين الدولة؛ يعني بدقة أنه العقيدة الدولاتية الجديدة في بلاد الإسلام، هذا الاستعداد لا يعني تدخل الدين في السياسة، بل خروجه منها في الحقيقة، مقابل ذلك يلعب الدين أدواره الاجتماعية والتأويلية و"بهذه الطريقة تتدخل اللائكيات داخل العلاقات الزواجية، الأسرة، الأذواق، العادات، العمل"[3].

لكن ما كان ممكنا في إطار النظام السابق لم يعد ممكنا في سياق التعددية وحرية التعبير، هذا التعبير يضع الدولة أمام الأمر الواقع، هكذا، يصبح من الجائز مطالبة الدولة بأن تمتثل في خطابها وممارستها إلى الشريعة الإسلامية، سابقا، في سنة 1962، عندما تم تبني دستور 1963، وبشأن هذا النص تحديدا، فإن بوعلام ابن حمودة وزير العدل آنذاك، قد ذكر وقتها رفاقه، قائلا: "هل أنتم مستعدون لكافة احتمالات هذا المبدأ؟ ومع التعددية السياسية برز انسداد التوظيف السياسوي للقانون، أفرز الانسداد الذي دخل فيه الفكر والفعل السياسي في غالبية البلدان العربية خطابين متوازيين، يستهدفان الإيقاع بالدولة بالجرم المشهود، الخطاب الأول ذو طبيعة سياسية- دينية، ينطلق من تأكيد الدستور على أن الإسلام هو دين الدولة، من أجل إلزامها بإلغاء كل ما لا يتوافق مع الإسلام في المؤسسات والحياة الاجتماعية، والتوصل إلى إقامة نظام إسلامي يعطي سلطة ثيوقراطية، من أجل ذلك، فهو لا يتوانى عن اللجوء إلى توظيف القانون الوضعي لمغالطة دولة، تريد أن تفرض سيادة القانون دون أن تتقيد بمقدماته، أما الخطاب الثاني، فهو ذو طبيعة قانونية، يطمح إلى دفع منطق القوانين والمؤسسات حتى حدوده القصوى، بهدف السماح

1- نبيل، عبد الفتاح: الدين والدولة الطائفية. مساهمة في نقد الخطاب المزدوج، الدار المصرية للطباعة، مصر، 2010، ص-ص 18-21.

2- عياض، بن عاشور: السياسة والدين والقانون في العالم العربي، دار سراس للنشر، تونس، 1992، ص-ص 121-123.

3- Ben Achour Y, Normes, foi et loi en particulier dans l'Islam, Cérès éditions, Tunis, 1993, p 257 et s.

بإقامة دولة القانون"[1]، ويكون من السذاجة أن نعتقد أن هذه الالتباسات تقف عند هذا التشخيص النظري، وقد بين ذلك، مثال البديل الإسلاموي المنتهي على رأس الجمعيات المحلية، خاصة البلديات منها.

لقد أفرزت العلاقات بين الحزب والمنتخبين المنتمين إليه (مرجعية الإسلامويين) إلى الشريعة، تثمين أقصى لدور المسجد في تسيير البلديات ونقاشا كاذبا في العديد من القضايا، فقد تواجه حزب جبهة التحرير الوطني [حامي الشرعية الجمهورية والديمقراطية] وحزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ [الداعي إلى شرعية إسلامية) على النقيض من الأول، لقد كان النقاش كاذبا بقدر ما أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ لم تعمل سوى على توظيف التباسات النظام الحاكم[2] .

يتموقع دستور 1963، كما دستور 1976 في الأسطورة المتفشية منذ زمن طويل، بأن أول نوفمبر 1954 هو حدث برز تلقائيا، أي من العدم، إن الاختلافات بينهما متواضعة، فدستور 1976 يجمع بين جبهة التحرير الوطني وجيش التحرير الوطني في إدارة الحرب، ويعطي مكانة خصوصية لانقلاب 19 جوان 1965، الذي يعتبر استمرارية للأول من نوفمبر، لكن في كلا الدستورين، لا نعثر على أية مرجعية لتاريخ الجزائر على المدى البعيد وخاصة تاريخ الحركة الوطنية، من أجل استعادة تعبير محمد حربي، فإن الفاتح نوفمبر 1954: "خرج مسلحا من رأسه حتى أخمص قدمه من جعبة مؤسسي جبهة التحرير الوطني"، وقد حدث تغير في المنظور مع دستور 1989، إذ يعلمنا هذا الأخير، أن الفاتح نوفمبر، أبعد من أن يشكل الحدث الباني أو الأساسي ليس سوى إحدى محطات مسيرة الجزائر، حيث جاء فيه: كان أول نوفمبر 1954 نقطة تحول فاصلة في تقرير مصيرها، وتتويجا عظيما لمقاومة ضروس، واجهت بها مختلف الاعتداءات على ثقافة شعبها، وتمتد جذور نضالها اليوم في شتى الميادين في ماضي أمتها المجيد، وهنا تمت إعادة الاعتبار للحركة الوطنية: فقد تجمع الشعب الجزائري في ظل الحركة الوطنية، ثم انضوى تحت لواء جبهة التحرير الوطني، وقدم تضحيات جساما من أجل أن يتكفل بمصيره الجماعي في كنف الحرية والهوية الثقافية الوطنية المستعادتين، ويصف الجزائر بالكيفية التالية: إن الجزائر، أرض الإسلام وجزء لا يتجزأ من المغرب العربي الكبير، وأرض عربية، وبلاد متوسطية

1- Al-Ahnaf M., Botiveau B. et Césari J, « Sur les usages politiques du droit », Maghreb Machrek, n° 142, octobre-décembre 1993, p 3.

2- المرجع : أسبوعية Algérie Actualités، الصادرة يوم 5 جويلية 1990. يبدو أن هذا النص قد شكل موضوع دراسة جدية. وللعودة إلى مراجع أخرى عن الحركة الإسلاموية الجزائرية يمكن الاستعانة بـ:

- Al-Ahnaf M., Botiveau B. et Frégosi F, L'Algérie par ses islamistes, Paris, Ed. Karthala, Paris, 1991.

وإفريقية تعتز بإشعاع ثورتها، ثورة أول نوفمبر، ويشرفها الاحترام الذي أحرزته، وعرفت كيف تحافظ عليه بالتزامها إزاء كل القضايا العادلة في العالم.

من الناحية الشكلية، فإن ديباجة دستور 1996 لا تضيف شيئا كبيرا إلى دستور 1989، لكن، العبارة التي تتوسط النص ذات دلالة ثقيلة وترتب عواقب كثيرة، هكذا، فإن "أوّل نوفمبر 1954 يعتبر نقطة تحوّل فاصلة في تقرير مصيرها وتتويجا عظيما لمقاومة ضروس، واجهت بها مختلف الاعتداءات على ثقافتها، وقيمها، والمكوّنات الأساسية لهوّيّتها، وهي الإسلام والعروبة والأمازيغية، ويكون أول نوفمبر قد جذر الكفاح الراهن في الماضي الخالد للأمة"، ويعتبر الاعتراف بالهوية البربرية للجزائر حدثا جديدا، وقعت الإشارة إليه، لكن الأهم في نظرنا، هو أن هذا النص يقطع مع تطور - من مغالاة إلى مغالاة - يجعل من الإسلام هو ألف ياء الجزائر المستقلة ويقتل في المهد، كل ما يمكن أن يشكل المواطن الذي يتحول إلى مؤمن.

ومع إعادة اكتشاف الجزائر لجذورها المتعددة، تم وضع أساسات أخرى، ستسمح بخطابات مشروعة يفترض أن تلعب دور السلطة المضادة، في مواجهة كل محاولة لاحتكار الهوية الجزائرية، إن إعادة تعريف الأصول التاريخية للجزائر يجدر التنويه بها، لأنها قضية تتعلق بالحقل الديني، في عبارات أخرى، لم يعد العنصر البارز هو تجريم التوظيف الحزبي للدين، لكن سحب من الدين احتكار المرجعية التي كسبها، سواء في القانون كما في الواقع، لكن، الدستور الجديد يمهد لخروج هذا الأخير من حلبة المتاجرة السياسية، بالفعل، هذا هو موضوع المادة (42) المشار إليها أعلاه، إن الدين موضح في أرضية المخطط التمهيدي لمشروع الوفاق الوطني الذي يضع المبدأ ويحدد الدوافع، وهذا، من شروط بناء الديمقراطية، حيث نقرأ: " ولا يمكن التذرّع بهذا الحق لضرب الحرّيات الأساسية والقيم والمكونات الأساسية للهوية الوطنية"، وأن ترقية الديمقراطية التعددية، تتطلب استبعاد المكونات الأساسية لهويتنا الوطنية، الملكية المشتركة لكافة الجزائريين ووضع هكذا بمنأى من الاستعمال الحزبي والسياسوي: الإسلام، العروبة والأمازيغية، لكن، يجب تدقيق أن مثل هذه الحوصلة لا تخص الدين وحسب، بل أنها تمتد من العروبة إلى الأمازيغية.

يمكننا مع هوبرت جوردون (1937) Hubert GOURDON[1] أن نترجم المادة (42) في منظور عقد سياسي، يشكل دستور 1996 لبنته الأولى، إن قدسية أو حرمة الهوية الوطنية تعود إلى وجود "تعددية من الفاعلين لهم مصالح ومشروعات متباعدة أحدها عن الأخرى، بحيث أن صراعا مفتوحا لا يمكن تحاشيه سوى شريطة عدم التعرض للمعارضات المصلحية أو الأيديولوجية التي

1- Gourdon H, «La constitution algérienne du 28 Novembre 1996», in Revue Maghreb Machrek, Avril-Juin 1997, p 45.

تتسبب فيها"، هذا ما سيسمح بنوع من "التوافق السلمي الذي يترك للمستقبل، فرصة معالجة في العمق المباحث والمصالح التي هي في أصل هذا النزاع"، في الواقع، هناك التباسات لا تزال قائمة، وهي تنجر جزئيا من الدستور ذاته وفي جزء آخر، فهي تترتب من قانون الأحزاب السياسية، إنها تبين أن عواقب إعادة اكتشاف تاريخ الجزائر لم تستخلص بعد بشأن كثير من القضايا، وأننا لم نخرج بعد بشكل كامل من الالتباسات التي سادت لمدة طويلة.

أول هذه الالتباسات يكمن في اللامساواة المخصصة للمكونات الأساسية الثلاثة للهوية الوطنية، يمكن أن نشير إلى أن البعد البربري لم يتم تناوله سوى في ديباجة الدستور ولا يشكل موضوع أية مرجعية في مدونة النص الذي يجعل من الإسلام دين الدولة ومن العربية اللغة الوطنية والرسمية، ومن الناحية التاريخية، فإن أمازيغية الجزائر تسبق البعد العربي-الإسلامي، وأخطر من ذلك، أن قانون الأحزاب السياسية تقول بشأنها المادة 4 أن "الحزب السياسي يجب أن يستخدم اللغة الوطنية والرسمية في ممارسة نشاطه الرسمي"[1]، والمفارقة الغريبة: أنه في اللحظة نفسها التي نعترف فيها بالبعد البربري للجزائر، نلزم الفاعلين السياسيين على توظيف اللغة العربية، وهذا ما يعني ضمنيا منع استخدام اللغة البربرية التي تشكل التجلي المؤكد من هذا البعد، من وجهة النظر هذه، فإن قانون الأحزاب السياسية لسنة 1997 هو حصري، مثلما هو قانون 1989، هذا الأخير، يكتفي بتأكيد أنه " يجب عليها أيضا أن تمنع (أي الأحزاب) في برنامجها وأعمالها التعصب والتزمت والعنصرية والتحريض على العنف بكل أشكاله أو اللجوء إليه، وأن تستعمل اللغة العربية في ممارستها الرسمية"، ويؤكد على أولوية العربية وليس احتكارها، ويصح الأمر ذاته بصدد القانون الانتخابي المتبنى في السنة ذاتها الذي "يمنع استخدام لغة أجنبية أثناء الحملة الانتخابية"، وبالقدر الذي لا تشكل فيه اللغة البربرية لغة أجنبية، فإن أقل ما يمكن أن يقال، هو أن المنع لا يشملها.

الالتباس الثاني يترتب عن قانون الأحزاب السياسية، إنه نص غريب ؟ فأحكامه العامة خاصة وبشكل أدق مواده من (3) إلى (9) قد صيغت دون رؤية عامة، إذ يميل هذا النص إلى حصر نشاط الأحزاب في شبكة من الالتزامات المعدة كممنوعات وأحيانا أخرى كواجبات، دون البحث في التفاصيل، نعثر على الفكرة المقدسة المتضمنة في المادة (42) من الدستور، المادة (3) من القانون تطرح مبدأ عدم استخدام المكونات الرئيسية للهوية الوطنية في بعدها الثلاثي: الإسلام، العروبة والأمازيغية في غايات دعاية حزبية"، ونعثر عليها أيضا في نص المادة 5 التي تحرم الممارسات

1- الأمر رقم 97-09 المؤرّخ في 27 شوال عام 1417 الموافق 6 مارس سنة 1997 والمتضمن القانون العضوي المتعلق بالأحزاب السياسية، في الجريدة الرسمية ليوم 6 مارس 1997، ص 24.

المناهضة للهوية الوطنية وبشكل أخص، عندما يمنع إنشاء أحزاب "على أساس ديني، لغوي، عرقي، جنسي، تعاضدي أو جهوي"، وبالمقابل (وهو ما يثير الدهشة)، فإن هذا القانون يحيل في ثلاث مرات إلى الفاتح نوفمبر 1954، رغم أن المادة (42) من الدستور لا تحيل إليه كمرجعية، يحيل هذا النص إلى نمط المنع بداية: الأحزاب السياسية لا يمكنها أن تنشأ على أسس مخالفة لقيم ثورة نوفمبر 1954، كما تمنع استعادة الأسماء، الشعارات والعلامات التميزية لأحزاب كانت مواقفها ونشاطها مخالفة لمبادئ ومثل ثورة أول نوفمبر، وأن الحزب السياسي ملزم باحترام وتجسيد مبادئ ثورة 1 نوفمبر 1954، بيد أن هذا التصريح أو الإعلان وإن دعا إلى احترام كافة الحريات الأساسية، دون تمييز من حيث العرق والديانات، يدعو أيضا إلى بناء الدولة "في إطار المبادئ الإسلامية"، إلا إذا اعتقدنا أن من كتبوا القانون لم يأخذوا عناء قراءة إعلان أول نوفمبر، فلا يمكن في الوقت ذاته منع تكوين الأحزاب على أساس ديني وإجبارها على العمل على بناء دولة إسلامية.

**-خاتمة

تكشف الدراسة ظروف بروز الظاهرة الجمعوية أن بعض التعارضات الموظفة في هذا التحليل، قد وقع تضخيمها بشكل مفرط، بفعل نشأتها تحت تأثير تراجع أدوار الدولة وأزمة آليات التمثيل السياسي، لا يمكننا دون قطع، تسجيلها في تعارض بين الدولة والمجتمع ولا تعتبر انتقاما لهذا المجتمع من هذه الأخيرة، وأبعد من أن نكشف عن كتيمية معينة بين الطرفين، فهي تعكس مساميتهما، ويكون من الصعب محاولة استخلاص منظورات تفتحها، مهما أمكن لبعضها أن ترسمها بالنظر إلى الممارسات التي شكلت مجالا لها.

وفي نهاية الأخير فإن تحديد العلاقات بين المجتمع المدني، الدين والهوية الوطنية أمر ليس صعب تقنيا، فمن الواضح أنه يصعب علينا استخلاص استنتاجات نهائية أو منظورات جديدة، إذ يشكل ذلك خطأ في حق الدساتير السابقة عندما نفكر أنها كانت كسبيل أوحد في المسار نحو الديمقراطية الاجتماعية، إن لم نقل عاملا رئيسيا في الضبط السياسي، في هذا الميدان، يبدو لنا بالعكس، أن تغيرا ما قد حدث، مهما بدا متواضعا ومحتشما، ومصاغا بكيفية رديئة إن لم نقل أنه لم يخطط له بشكل جيد، فإن هذه الدساتير تميل إلى فصل الدولة عن الدين، حتى وإن ترجم ذلك في مرحلة أولى بهيمنة مضاعفة للأولى على الثاني، يبقى علينا القول، أن ضخامة واتجاه التغيرات القادمة ترتبط بالفاعلين وبقدرتهم على استخلاص العبر من الأزمة، وتوظيفها بما يعزز من الظاهرة الجمعوية في الجزائر، بالارتكاز على عناصر شخصيتها المتمثلة في: الإسلام، العروبة والأمازيغية.

قائمة المراجع والمصادر

1 - بوخريسة، بوبكر: الدولة والمجتمع المغاربي. دراسة سوسيولوجية نقدية في تاريخية المجتمع المغاربي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا،2005.

2 - بوخريسة، بوبكر: الدولة والمجتمع المغاربي: من مشروع الوحدة إلى الدولة القطرية، دار هومه، الجزائر،2013.

3 - عياض، بن عاشور: السياسة والدين والقانون في العالم العربي، دار سراس للنشر، تونس، 1992.

4 - نبيل، عبد الفتاح: الدين والدولة الطائفية. مساهمة في نقد الخطاب المزدوج، الدار المصرية للطباعة، مصر، 2010.

5 - هبة، رؤوف عزّت، ما بعد الدولة وما قبل القرون الوسطى. عن الحداثة والنظام والفوضى، مجلة الديمقراطية، ع 58، مؤسسة الأهرام، مصر، 2015.

6 - Al-Ahnaf M., Botiveau B. et Frégosi F., L'Algérie par ses islamistes, Paris, Ed. Karthala, Paris, 1991.

7 - Al-Ahnaf M., Botiveau B. et Césari J, « Sur les usages politiques du droit », Maghreb Machrek, n° 142, octobre-décembre, 1993.

8 - Bayart J. F, « La revanche des sociétés africaines », in Revue Politique Africaine, in *Politique africaine* n° 11, septembre, 1983.

9 - Bayat J.F, Social Movements, Activism and social development in the Middle East, Unrisd, 2000.

10 - Ben Achour Y, Normes, foi et loi en particulier dans l'Islam, Cérès éditions, Tunis, 1993.

11 - Ben Nefissa S, «Pas encore globales», in Courrier de la Planète, vol. III, n° 63, 2001.

12 - Djeghloul Abd, « Les risques de la société à deux vitesses. Fin du populisme en Algérie », in Le Monde Diplomatique, janvier 1989.

13 - Esposito John O, Islam and Democracy, New York, Oxford University Press, 1996.

14 - Gourdon H, «La constitution algérienne du 28 Novembre 1996», in Revue Maghreb Machrek, Avril-Juin 1997.

15 - Henry J-R, «La norme et l'imaginaire. Construction de l'altérité juridique en droit colonial Algérie», in Procès, n° 18, 1987-1988.

16 - Laghmani S « Droit musulman et droit positif : le cas tunisien », in Collectif, Dossiers du CEDEJ, Politiques législatives : Egypte, Tunisie, Algérie, Maroc, Le Caire, 1994.

17 - Leca J, « Etat et société en Algérie », in Khodmani - Danvish (B.), Ed. Maghreb : les années de transition, Paris, Ed. Masson, 1990.

18 - Miaille M, Le monopole de 1'Etat sur les associations en Algérie, in W E P, n° 1, 1975.

Sanjoo Amyn B, Civil society in the Muslim world. Contemporary perspectives, Ed., I.B.Tauris, 2004.