



حزب الديمقراطيين الجدد
οΕ%ηηξ | ξΛξΕ%ZO+εεεε ΕΕοη%η
Parti des Néo-Démocrates

موقع النصوص في السياسة الدينية لدول المغرب العربي



الدكتور محمد زوريف

دراسة

أ- النصوف في سياق نشكل السياسة الدينية.

1 - الاطار المؤسسي: بناء الدولة الوطنية.

أ - مفارقات إقامة دولة "قطرية" و نصوف عابر للحدود.

ب - الرهان على النصوف كدعامة لاسراج "علماني".

2-الاطار السياسي: خياران النعاطي "الدولني" مع النصوف .

أ - من خيار المناوءة الى خيار النحييد.

ب - من خيار النعايش الى خيار الاحنواء.

أأ- النصوف في سياق إعادة ضبط النوازنات

1 — الفاعل الصوفي و الرغبة في اسنعااة مشروعية مفنقدة.

أ - انبعاث النصوف السياسي المندمج.

ب - انبعاث النصوف السياسي "الاحنجاجي".

2 — الفاعل الصوفي و نلبية الحاجيات السياسية الجديدة.

أ - في الادوار الداخلية.

ب - في الادوار الخارجية.

بالقيام بمهام ذات طبيعة اجتماعية او تربوية فقط، بل انخرطت في الحياة السياسية كذلك، ففي هذه المنطقة خاصة ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي. ساهمت بعض الطرق في اىصال بعض الاسر الى السلطة كحالة الاسرة السعدية في المغرب او طمحت بعضها الى استلام السلطة كحالة الزاوية الدلائية في المغرب في القرن السابع عشر الميلادي او شكلت معارضة للسلطة القائمة كزاوية احنصالة في القرن الثامن عشر الميلادي او الطريقة الكتانية في بداية القرن العشرين.

وإذا كانت الطرق و الزوايا قد تصدت للغزو الايبيري للسواحل المغربية، فانها واصلت هذه المهمة عندما حاولت فرنسا فرض وصايتها على المنطقة ابتداء من القرن التاسع عشر، بدءا بالجزائر و موريطانيا و المغرب. كما ان الطريقة السنوسية هي التي قادت المواجهة في ليبيا ضد الاحتلال الايطالي.

عندما حصلت مجتمعات المغرب العربي على استقلالها، سعت النخبة الحاكمة الى بناء دولتها وفق نموذج مستوحى من تجربة المستعمر نفسه يتمثل اساسا في النموذج "اليقوبي" الذي افرزته الثورة الفرنسية وفق مواصفات محددة، غير ان هذا الاستحياء منذ البداية كان يقتضي تحديد خيارات تتلاءم و طبيعة الموروث الثقافي و الديني للمجتمعات المغربية.

ان الرغبة في ملاءمة الموروث الثقافي و الديني مع متطلبات الدولة الوطنية دفعت النخبة الحاكمة الى انتهاج سياسة دينية تجعل هذا الموروث في خدمة الحاجيات السياسية للدولة الجديدة، و لعل هذه الرغبة هي التي تفسر مسار تشكل السياسة الدينية، مسارا كان محكوما اولاً و اخيراً بطبيعة التحولات و المتغيرات التي عاشتها المجتمعات المغربية سواء بتاثير التفاعلات الاقليمية و الدولية او بضغط الدينامية الداخلية لهذه المجتمعات.

يحتل التصوف حيزا هاما ضمن الموروث الثقافي و الديني في المجتمعات المغربية، لذلك حاولت النخبة الحاكمة تدجينه و تطويعه، تدجين و تطويع كانا حاضرين في خيار تشكل السياسة الدينية بصرف النظر عن الخيارات التي اعتمدت و التي تراوحت بين اربعة خيارات، خيار المناوءة و خيار التحييد و خيار التعايش و خيار الاحتواء.

ان التعاطي مع التصوف لم تحكمه فقط اعتبارات فرضتها اكرهات بناء الدولة الوطنية، بل حكمته ايضا اعتبارات استوجبته الرغبة في اعادة ضبط التوازنات بدفع التيار الصوفي الى تامين الحاجيات السياسية الجديدة التي فرضتها حسابات الحرب الدولية على الارهاب بعد اعتداءات 11 ستمبر 2001.

تروم هذه الدراسة تحديد موقع التصوف في السياسة الدينية لدول المغرب العربي و ذلك من خلال محورين:

- التصوف في سياق تشكل السياسة الدينية.
- التصوف في سياق اعادة ضبط التوازنات.

-|-

النصوف في سياق نشكل السياسة الدينية.

لا يمكن التعرف على الكيفية التي تم التعاطي بها مع التصوف في اطار تشكل السياسة الدينية في دول المغرب العربي بعد حصولها على الاستقلال الا باستحضار الاطارين الاساسيين اللذين تحكما الى حد بعيد في رؤية النخب الحاكمة الجديدة في المغرب العربي للمسألة الدينية بشكل عام و مسألة التصوف بشكل خاص، و يتمثل هذان الاطاران في الاطار المؤسسي اولا و الاطار السياسي ثانيا.

1 - الإطار المؤسسي: بناء الدولة الوطنية.

عندما حصلت دول المغرب العربي على استقلالها وجدت النخب الحاكمة الجديدة نفسها ملزمة باستكمال مسلسل بناء الدولة الوطنية التي كانت السلطات الاستعمارية قد شرعت في اقامة دعائمها كما كانت مضطرة لاستحضار الارث الديني للمجتمعات المغاربية و الذي يحتل فيه التصوف حيزا هاما، و لعل محاولة التوفيق بين الامرين كانت السبب في انتاج العديد من المفارقات.

أ - مفارقات إقامة دولة "قطرية" و نصوف عابر للحدود.

ورثت النخبة الحاكمة في المغرب العربي نمطا للدولة مستوحى من النموذج اليعقوبي الذي يؤسس الدولة الحديثة التي بلورتها الثورة الفرنسية سنة 1789 حيث حاولت هذه الاخيرة اعطاء تصور معين للدولة بشكل تكون فيه الدولة مؤسسة محايدة سيدها نفسها و غير تابعة للكنيسة، و هذه الدولة الحديثة ستعرف انتشارا في العالم الثالث بفعل الاستعمار لكن هذا الانتشار كان معيبا في كثير من الحالات بسبب اسقاط النموذج على دول العالم الثالث.

تتصف الدولة اليعقوبية بمجموعة من الخصائص :

- فهي دولة مركزية أي انها تعتمد مركزية السلطة السياسية من اجل توحيد موقف الدولة في القضايا الداخلية و الدولية مما يعني مركزية القرار السياسي لكن ذلك لا يفيد شخصنة السلطة او شخصنة القرار. وقد فرضت مركزية السلطة السياسية نفسها كمحاولة لتجاوز النمط الفيودالي الذي تميز بتشرذم السلطة و بإلغاء التباين في اتخاذ القرارات السياسية لان الدولة الفيودالية كانت تحكمها العديد من مراكز السلطة المتطاحنة فيما بينها مما افضى الى اضعاف الدولة، في حين ان الدولة اليعقوبية اصبحت تتوافر على مركز وحيد لاتخاذ القرارات.

- وهي دولة تعتمد القانون الوضعي و ذلك للقطع مع القواعد التي تستمد من الدين او القواعد التي تستمد من القانون الطبيعي، فالدولة اليعقوبية هي دولة سيدة نفسها، لا توجد قوة تلو عليها حيث لا تخضع لقوة خارجة عنها، و القول بان الدولة اليعقوبية سيدة نفسها هو قول يدفعنا الى الاقرار بكونها هي مصدر كل القيم اضافة الى طابعها العلماني، و العلمانية تطرح هنا بدالتين مختلفتين:

- الدلالة الانجلوسكسونية التي تفيد ان العلمانية هي عملية تحرير الفرد من الروابط الجماعية مما يجعلها قريبة من مفهوم "الفردانية".

- الدلالة الفرنسية التي تنظر الى العلمانية على انها تحرير ميدان التعليم و الاحوال الشخصية من رقابة الكنيسة.

منذ البداية كانت هناك صعوبات على مستوى تنزيل هذا النموذج على الواقع المغربي، و في مقدمة تلك الصعوبات كيفية تدبير الارث الثقافي و الديني، فمذ حصول دول المغرب العربي على استقلالها وتوجهها نحو إرساء دعائم الدولة الوطنية، كانت هناك رغبة في بناء سلطة شديدة التمرکز في محاولة للتحكم في مجمل التناقضات العقيدية والثقافية وصهرها في بوتقة واحدة.

إن الهدف كان نبيلاً في حد ذاته، فالدولة الوطنية بطبيعتها مسكونة بهاجس (الوحدة): وحدة السلطة و وحدة الشعب، غير ان الآليات التي اعتمدت لتحقيق ذلك لم تكن في مستوى ذلك الهدف النبيل حيث فرضت آليات القهر نفسها في التحكم في اتخاذ القرار كما ان هذا القهر حضر بقوة في تدبير التناقضات العقيدية و الثقافية.

منذ البداية اعتمدت الدولة الوطنية في دول المغرب العربي سياسة ثقافية و دينية أحادية تتحدد مضامينها وفق الميولات الايديولوجية والسياسية للمتحمكين في زمام السلطة دون اهتمام بالتنوع الثقافي الذي يزخر به المجتمع، وهكذا في لحظة من اللحظات أصبحت الدولة في المغرب العربي في مواجهة مفتوحة ضد مجتمعها عوض أن تكون إطاراً تمثيلاً له.

إن هذا التناقض بين أحادية السياسة الثقافية المعتمدة و تنوع الثقافات السياسية للمجتمع يفسر إلى حد كبير أزمة الهوية التي تعاني منها الدولة الوطنية في المغرب العربي، و هي التي تفسر بالتالي ظهور حركات الاحتجاج الاجتماعي بمختلف ألوانها سواء اتخذت لونا ثقافياً أو اتخذت لونا دينياً، كما ان عدم قدرة هذه الدولة على تدبير التنوع الثقافي يساهم إلى حد كبير في إضعاف قدرتها الإدماجية حيث لا تتمكن من تكييف سلوك المحكومين وفق إيديولوجيتها الرسمية.

في اللحظة التي كانت تسعى فيها النخبة الحاكمة في المغرب العربي الى بناء دولتها الوطنية كانت هذه النخبة تدرك ان التيارات الدينية لا تعترف بهذا الخيار، فهذه التيارات سواء كانت اسلامية او سلفية او صوفية كانت تعتبر نفسها تيارات عابرة للحدود، فأتباع التيار الصوفي كانوا

يعتبرون انفسهم محكومين برابطة "روحية" تتجاوز الى حد كبير منطق الحدود السياسية الذي يفرضه نمط الدولة الوطنية.

تجسد "الطريقة العلاوية" في بعض دول المغرب العربي مثالا معبرا عن هذا التجاذب بين منطق الدولة الوطنية و تصوف عابر للحدود، فهذه الطريقة يتوزع ولاء اتباعها بين المغرب و الجزائر فشيخها الحالي "خالد بن تونس" و الذي يوجد على راسها منذ سنة 1975 متهم بولائه للجزائر باعتباره جزائري الاصل و الجنسية من قبل اتباع الطريقة من ذوي الاصول المغربية علما ان المقر الرئيسي للطريقة يوجد في المغرب.

كيف تسعى الطريقة العلاوية الى تجاوز التعارض بين منطق الدولة الوطنية و تصوف لا يعترف بالحدود؟

تلجأ الطريقة العلاوية الى الدفع بثلاثة مبررات:

- يتمثل المبرر الاول في التركيز على نظام المشيخة; يقول خالد بن تونس شيخ الطريقة : "الطرق الصوفية، تعتمد على مؤسسة المشيخة، وهذه الأخيرة عنوانها الوحيد هي المشيخة. أما بخصوص الطريقة العلاوية فنحن لا نابه لهذه الاعتبارات، والدليل على ذلك أنه عندما نقول الطريقة العلاوية الدرقاوية الشاذلية، نسافر عبر الزمن مع سلسلة من المشايخ الأغلب الأعم منهم مغاربة، فمولاي العربي الدرقاوي ينتمي إلى قبيلة بني زروال الجبلية المغربية، سيدي أبو الحسن الشاذلي دفين مصر ينتمي إلى قبيلة غمارة في شمال المغرب، مولاي عبد السلام بن مشيش أظن أنه غني عن التعريف، ينتمي إلى قبيلة بني عروس بالمغرب. في الحقيقة مشايخ التصوف رضوان الله عليهم، والطريقة العلاوية خصوصا أسمى من هاته الاعتبارات والانتماءات، ومنزهين عن مفهوم الحدود والجنسية، جنسيتهم الوحيدة هي لا إله إلا الله. وبهذا الخصوص أضيف انه لا يمكن أن يروج شيخ صوفي حقيقي عنوانا خرائطيا."
- يتجلى المبرر الثاني في التشديد على عالمية التصوف.
- يتعلق المبرر الثالث في نفي الطابع السياسي للطريقة و تأكيد دورها التربوي، فخالد بن تونس شيخ الطريقة يشدد على ذلك قائلا : "الزوايا لها دور تربوي وليس سياسيا، ومن أراد العمل السياسي، فليؤسس حزبا، وتواجد الزوايا كان عبر قرون من الزمن، ودورها كان دائما وأبدا تربويا، في تعليم القران الكريم، والآداب والشريعة، كما كان لها دور في الحفاظ على الموسيقى الروحية، التي استمر وجودها بوجود أهل الزوايا، فلو لم تكن هذه الزوايا لانمحي هذا التراث الثقافي."

غير ان هذا التشديد على الطابع التربوي لا ينفى الادوار الاخرى " رغم أن العالم الإسلامي فيه صراعات، ولم يكن للتصوف في وقت مضى، أي دور، وليس له الحق في الكلام، وإبداء

الرأي، بعدما كان له دور خلال القرن الثاني، والثالث، والرابع، وحتى دخول الاستعمار الفرنسي والاسباني، أبان التصوف عن دوره، لأن أبناء الزوايا قاوموا الاستعمار ببسالة سواء في المغرب العربي، أو في آسيا، وهم الذين قاوموا الشيوعية وحافظوا على الهوية الإسلامية، الآن حصل توازن داخل الأنظمة الحاكمة ليس في المغرب وحسب، وإنما في العديد من الأقطار العربية، كمصر والجزائر، وكذلك تونس التي تبحث الآن عن تراثها الروحي، وهنا أحيلك على نقطة حساسة، وهي أن أهل الغرب وأوربا يميلون إلى التصوف، ويبحثون فيه، لأن في علم الروحيات توجد سيكولوجيا، ويوجد علم يستحق الاهتمام به، طالما أن بالمجتمع فراغ، وصار معه الدين تحت رحمة التشدد، ولا بد أن أشير إلى أن كتاب جلال الدين الرومي هو الذي يتصدر قائمة المبيعات بالولايات المتحدة الأمريكية، أليس لهذا المعطى أكثر من دلالة، في هذا المقام، أقول بأن الزوايا الصوفية أنجبت رجال المقاومة الذين حافظوا على الهوية الإسلامية، العربية المحمدية، والأمير عبد القادر صوفي، حارب الاستعمار ببسالة، السياسة تتبدل، وتتغير، فهناك أحزاب سياسية عندكم في المغرب ذات طابع ديني، إلا أن الطريقة الصوفية تبقى محافظة على ثباتها، ولا تتغير."

ب - الرهان على التصوف كدعامة لإسلام "علماني".

في سعيها لبناء دولتها الوطنية كانت النخبة الحاكمة في المغرب العربي في حاجة الى التوفيق بين مقاربتين في تدبير العلاقة بين الدين و السياسة:

- المقاربة الافقية: التي ميزت التجربة الحضارية الغربية.

- المقاربة العمودية: التي افرزتها التجربة الحضارية الاسلامية.

ان طبيعة العلاقة بين الدين و السياسية هي التي تحدد الاختلافات الموجودة بين الفكر العربي الاسلامي وتجربته السياسية و بين الفكر السياسي الغربي وتجربته، وبتعبير اوضح، عندما نتحدث عن مقاربة افقية، نقول بانها ميزت الفكر السياسي الغربي حيث كانت اشكاليته الأساسية منذ القرن 16 تقريبا هي الفصل بين الدين والسياسة، و في هذا السياق ظهر مفهوم العلمانية، ان الفكر السياسي الغربي حاول ان يحدث نوعا من الطلاق بين الدين والسياسة، لكن فقط على مستوى السلطة السياسية وليس على مستوى المجتمع، فالعلمانية طالت مستوى السلطة السياسية حيث تم الفصل بين الدين والسياسة، الا انه لا يمكن الحديث عن مجتمع علماني، لان السلطة في الغرب لم تقم بمحاربة الدين، بل ظلت تعترف لكل المجموعات بحق اعتناق أي دين شاءت تحت عنوان "احترام الحريات الفردية" وفي مقدمتها "حرية المعتقد". ففي المجتمعات الغربية بشكل عام هناك اعتراف بجميع الديانات الى حد ما، فالعلمانية او الفصل بين الدين والسياسة تطرح على مستوى السلطة السياسية و ليس على مستوى المجتمع.

في إطار التجربة العربية الإسلامية يتعاطى مع هذه الثنائية من زاوية أخرى في إطار مقارنة عمودية حيث لم تطرح في الفكر السياسي العربي الإسلامي، و التجربة السياسية العربية الإسلامية فكرة الفصل بين الدين و السياسة، و لكن طرحت إشكالية أخرى هي اشكالية "الاستتباع": هل تخضع السياسة للدين ام يخضع الدين للسياسة؟ وسنلاحظ بان الفكر العربي الاسلامي كان يسعى للاجابة عن هذه الاشكالية، حيث تبلور تصور اسلامي "ارثوذكسي" يرى ان السياسة الشرعية يجب ان تتضبط بالدين، و نعتقد بان فقهاء السياسة الشرعية قد حاولوا الاجابة عن هذه الاشكالية من خلال تعريفهم للخلافة على انها "نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا به" أي سياسة الدنيا بالدين، و قد تجسد هذا التصور في التجربة النبوية و تجربة الخلفاء الراشدين، و بعد قيام "الدولة السلطانية" تبلور تصور سعى الى اخضاع الدين للسياسة.

و عليه فعندما نطرح مسألة العلاقة بين الدين و السياسة، ينبغي ان نستحضر الاطار الشمولي لهذه العلاقة باعتبارها قد طرحت في الفكر السياسي سواء كان غريبا او عربيا اسلاميا، و لكن كيفية التعاطي تختلف باختلاف المنظومتين مادام ان كل منظومة لها اشكالياتها المحددة.

لكن ما هو المقصود بالدين؟

انه مجموعة من المعتقدات الشخصية و العبادات. الدين هنا يرادف الكلمة الفرنسية Religion. بحيث يستمر حضوره في كل المجتمعات. في التجربة الغربية يقع نوع من الفصل بين الدين و السياسة على مستوى السلطة السياسية، في حين يظل الدين حاضرا في المجتمع.

ان هذه الملاحظة تدفع الى التمييز بين مستويين:

- يتعلق المستوى الاول بالحديث عن الدين باطلاق سواء في التجربة الغربية او التجربة العربية الإسلامية، فالدين هنا يعتبر كمجموعة من المعتقدات التي تخص الافراد، هكذا ينظر الى الدين في الفكر الغربي. و عندما تطرح مسألة العلمانية او علاقة الدين بالسياسة على مستوى السلطة يتم الفصل بينهما و لكن على مستوى المجتمع لا يتم اقضاء الدين بل يظل حاضرا في سلوكيات الافراد.

- يرتبط المستوى الثاني بالحديث عن الاسلام، فلا يمكن ان نتحدث عنه بالمفهوم الغربي باعتباره دينا فقط، فالفقهاء دائما كانوا يعتبرون الاسلام دينا و دولة، عقيدة و شريعة لكونه يختلف عن المسيحية التي تتضمن مجموعة من المعتقدات الشخصية و لا تتضمن "تشريعا" كما لا تتضمن احكاما ملزمة للسلطة الحاكمة، فالمسيحية استت على فكرة "الخلاص الفردي"، في حين ان الاسلام اضافة الى كونه دينا، أي مجموعة من العقائد و العبادات، هو في نفس الوقت شريعة و نظام حكم. فالمؤمن او المسلم لا يعتبر اسلامه مكتملا الا اذا تعامل مع الاسلام باعتباره منظومة كاملة تضم اضافة الى مستلزمات العقيدة مقتضيات الشريعة.

ان التمييز بين المستويين سواء تعلق الامر بالمستوى العام الذي يتعاطى مع الدين كقاسم مشترك في التجربة الانسانية او تعلق الامر بالمستوى الخاص الذي يستحضر خصوصية التجربة الاسلامية هو الذي يضيف "معنى" على الاختلافات القائمة بين "المقاربة الافقية" و "المقاربة العمودية".

في المقاربة الافقية التي طبعت التجربة الغربية، هناك تمييز بين السلطة السياسية و المجتمع، و هنا اكتسب مفهوم "العلمانية" دلالاته كاملة، فالعلمانية تفيد فصل الدين عن السياسة. ذلك ان الدولة الحديثة لها نظامها المعياري الخاص بها وهو القانون الوضعي و لها رجالها او ما يسمى بالنبذة السياسية التي عوضت "رجال الدين" كما انها افرزت مجتمعها المسمى ب"المجتمع المدني" ... هذه مفاهيم مرتبطة بالدولة الحديثة غير انها لا تفيد بأي شكل من الاشكال إحداث قطيعة مع "الدين" على صعيد المجتمع.

في العالم العربي الاسلامي تنعكس الاية، بمعنى انه عندما نتحدث عن العلمانية نقصد بها اقصاء الدين و تهميشه ليس على صعيد السلطة السياسية و انما على صعيد المجتمع، فالعلمانية لا تفيد في العالم العربي الاسلامي فصلا بين الدين و السياسة، و انما تفيد محاربة ظاهرة التدين. هكذا اصبح مفهوم العلمانية، محاربة للتدين على مستوى المجتمع و ليس على مستوى السلطة السياسية التي ظلت تستحضر الدين في الخطاب السياسي.

ان المقاربة العمودية هي التي تسعفنا في فهم اشكالية الدين والسياسة في دول المغرب العربي، ذلك ان الخيار السائد في دول المغرب العربي هو خيار "الاسلام الرسمي" او ما يمكن تسميته بالاسلام "العلماني" الذي ينظر الى الاسلام باعتباره ديننا فقط، بما يفيد انه مجموعة من العبادات و العقائد التي توجه و تحكم سلوك الافراد.

ان الغاية التي حاولت النخبة الحاكمة في المغرب العربي بلوغها تتمثل في تكريس اسلام علماني حيث يتم ابعاد الفاعلين الدينيين عن التدخل في الشأن السياسي، و من هنا كان حرص تلك النخبة الحاكمة على انتهاج سلوك متشدد تجاه جماعات الاسلام السياسي والتساهل او غض الطرف عن تيارات دينية تركز على ضرورة الابتعاد عن شؤون السياسة، و نذكر هنا على سبيل المثال حالة "جماعة التبليغ و الدعوة الى الله".

تقدم " جماعة التبليغ و الدعوة الى الله" نموذجا للجمعيات الدينية التي تقتصر مهامها على دعوة الافراد الى تطبيق "الاخلاق" الاسلامية و تنفي صلتها بكل عمل سياسي.

تاسست " جماعة التبليغ و الدعوة الى الله" بالهند على يد الشيخ "محمد الياس الكاند هلوي (1303 هـ - 1364 هـ) الذي وضع مبادئها و حدد اهدافها، و قد خلفه بعد وفاته ابنه محمد يوسف الذي توفي سنة 1965، ثم تولى الامر بعده: انعام الحسن .

انطلاقاً من "نظام الدين بدلهي، تدير الجماعة شؤون الدعوة في العالم، حيث اوجدت لها فروعاً في العالم الاسلامي كباكستان و بنغلاديش و في العالم العربي كسوريا و لبنان و العراق و الاردن و فلسطين و مصر و السودان و المملكة العربية السعودية، كما اوجدت لها اتباعاً في اوربا و امريكا و اسيا و افريقيا.

يتجسد اطار الممارسة لدى جماعة التبليغ و الدعوة الى الله في "التصوف"، فهو طريق التعلق بالله، و تقول بوجود التقليد، و تعتبر اعتماد الاصول الستة التي وضعها الشيخ محمد الياس مؤسس الجماعة امراً ضرورياً، لان الخروج عليها هو خروج على الجماعة.

تحدد الاصول الستة للجماعة في الآتي:

- الكلمة الطيبة: لا اله الا الله محمد رسول الله.
- اقامة الصلاة
- العلم و الذكر
- اكرام كل مسلم
- الاخلاص
- النفر في سبيل الله.

تقوم جماعة التبليغ و الدعوة الى الله، من خلال هذه الاصول الستة و ما يرافقها من اعمال فردية بتأطير اتباعها "روحياً"، و هذا التأطير الروحي يقتضي الابتعاد عن التعاطي للسياسة، فجماعة التبليغ تجعل من مبادئها عدم الخوض في امورها، و ترفع شعاراً مركزياً: "ترك ما لا يعني".

ان شعار "ترك ما لا يعني" يطال ثلاث دوائر: عيوب الامة و مسائل الخلاف بين العلماء و احوال الشعوب.

يفيد شعار "ترك ما لا يعني" الذي ترفعه جماعة التبليغ و الدعوة الى الله نبذ كل ما يمت الى السياسة بصلة، انه نموذج يجسد الاسلام العلماني الذي ترغب النخبة الحاكمة في المغرب العربي في تكريسه، لذلك سعت الى تشجيعه، ففي المغرب اسست "جماعة التبليغ و الدعوة الى الله" فرعا لها سنة 1964، و اختارت الشيخ "محمد الحمداوي" مرشداً لها، و هذا المرشد هو من مواليد سنة 1935 باقليم بولمان، اكمل دراسته بجامع القرويين بفاس و اشتغل بالتعليم، و قد انخرط في سلك الدعوة سنة 1962 و التقى بامير جماعة التبليغ الشيخ "محمد يوسف"، و منذ تاسيس فرع الجماعة بالمغرب سنة 1964 ظل مرشداً الى حين وفاته بتاريخ 19 مارس 1987 حيث خلفه الشيخ 'البشير اليونسي'.

اما في تونس فقد سجلت جماعة التبليغ و الدعوة الى الله حضورها مع بداية السبعينيات من القرن الماضي، ورغم التشدد الذي طبع علاقة النظام التونسي بالفاعلين الدينيين، فقد لوحظ ان زين العابدين بن علي كان متساهلا مع هذه الجماعة.

2 – الإطار السياسي: خياراته النماطي "الدولني" مع النصف.

يمكن اختزال المسارات التي دبرت من خلالها الدولة في المغرب العربي المسألة الصوفية في مسارين اساسين : تمثل المسار الاول في الانتقال من خيار المناوءة الى خيار التحديد و تجسد المسار الثاني في الانتقال من خيار التعايش الى خيار الاحتواء.

أ – من خيار المناوءة الى خيار التحديد.

انتهجت ثلاث دول مغاربية و هي ليبيا و تونس و الجزائر خيار المناوءة للتيار الصوفي، و ان كانت اسباب انتهاج هذا الخيار تختلف بين دولة و اخرى.

اعتمدت تونس في عهد "الحبيب بورقيبة" خيار المناوءة للتيار الصوفي، و كان هذا الخيار محكوما بمناوءة النظام البورقيبي للفاعلين الدينيين بشكل عام، و هكذا "قمع" بورقيبة التيار الاسلامي الذي كان ممثلا اساسا بحركة الاتجاه الاسلامي بزعامة "راشد الغنوشي"....

رفضت السلطة التونسية الترخيص لحركة الاتجاه الاسلامي و قامت باعتقال عناصرها القيادية و اطلق سراحها في غشت 1984، لكن هذا الافراج لم يكن يعني تغييرا في مواقف السلطة تجاه "الحركة"، فبمجرد اقالة "مزالي" في يوليوز 1986، برز للعيان مخطط يستهدف استئصال "الحركة" و جسده خاصة اعتقالات مارس 1987، حيث اتهم "الاتجاه الاسلامي" بعمالته للخارج (=ايران)، و اعتقل 90 عضوا من انصاره، و صدرت احكام قضائية في 27 شتنبر من نفس السنة، و كان نصيب رئيس الحركة راشد الغنوشي منها حكما بالاشغال الشاقة المؤبدة.

في ليبيا، و بوصول "معمر القذافي" الى السلطة في فاتح شتنبر 1969 حرص على الدعوة الى الرجوع لمبادئ الاسلام الصحيح، و لم يكن الاسلام الصحيح في نظره الا تعبيرا عن عدا للتيار الصوفي باعتباره منحرفا عن مبادئ العقيدة السليمة، و كان معمر القذافي يؤسس تصوره على كون العامل الديني ليس عاملا محدد في بناء المجتمعات و كان يعتبر العامل القومي هو اساس بناء كل تجمع بشري كما شدد على ذلك في الكتاب "الاخضر" ، غير ان الخلفية الحقيقية لعداء معمر القذافي للتيار الصوفي كانت سياسية بامتياز، فهو اراد ان يطمس الدور الاساسي الذي لعبه التيار الصوفي داخل ليبيا من خلال الطريقة "السوسية".

ان السنوسية لم تكن مجرد طريقة صوفية تربوية بل كانت حركة سياسية بامتياز، و هذا ما يشير اليه تقرير سرّي لوزير المستعمرات الإيطالي بتاريخ 12 يونيو 1915م. وجاء فيه: "... وإذا ما أخذنا السنوسية كمثال، فسنجد أن المحتوى السياسي يزكو على المحتوى الديني الصرف، وسواء حللناه مذهبياً أو لاهوتياً ، فإن هذا المحتوى يغفل القاعدة المشتركة للشطحات العدمية الإسلامية أو ما يسمى بالصوفية. وإذا ما طرحنا جانباً الطقوس والتصرفات التقليدية الخاصة، التي تُفرض على الأتباع، والتي لا تكتسي إلا قيمة مظهرية ذات هدف انضباطي مميز، فإن هذه الفرق لا تختلف في الأساس عن المضمون والشكل الخاص الذي تتسم به الإخوانيات المسيحية المختلفة. غير أن الطهرة الإسلامية الأصلية التي تدعو السنوسية إلى العودة إليها، لا تنطوي في واقع الأمر على أي نوع من العلاقات الدوغماتية (اللاهوتية المتشددة)، فما تعتنقه السنوسية من مثل النقاء والتطُّع إلى الإصلاح، والتعمُّق في المبادئ السياسية والتشريعية لإسلام يرنو إلى عهد الرسول، وما ورثه عنه الخلفاء من سلطة مدنية، وما تتسم به تلك السلطة من شرعية للمؤسسة السياسية الدينية. إن هذا المحتوى السياسي الجوهري الغالب عند السنوسية، يفسّر لماذا استشعرت في نفسها القوة الكامنة بضرورة خلق منظمتها الذاتية التي جعلتها تتجلى في (دولة داخل دولة)، وذلك خلافاً لغيرها من إخوانيات إسلامية مماثلة، ما عدا الوهابية التي تتبع السنوسية في الواقع منها. إن هذا أشاع الاعتقاد أنه من العبث إمكان أو تصور فصل الزمني عن الروحي في بلد إسلامي، وفي حالة السنوسية بالذات فالأمر سيكون طوباوية ضارة..."

ان مضمون الطريقة السنوسية كما يؤكد ذلك " مفتاح السيد الشريف" في كتابه "السنوسية" هو "... مضمون وطابع حركة سياسية هدفت إلى التحرر الوطني في مسيرتها مع نشرها لرسالتها، ووجدت نفسها من أجل ذلك تتحدى القوى الأجنبية. وكان عليها أن تقاومها بالسلاح كلما اعترضت طريقها أو حاولت اغتصاب مصالحها الإقتصادية والتجارية، أو عرقلتها خلال امتدادها الجغرافي الواسع. وبذلك لا يتطرق الشك كثيراً إلى صدق الروايات والتحليلات التي دونها عنها المؤرِّخون الأوروبيون. إذ ليس من مصلحة مخططات دولهم إظهار الإنصاف أو العطف على الحركة، والسبب الثاني أن أغلبهم كانوا شهود عيان لبزوغ ونمو السنوسية دعوة دينية وتنظيماً اجتماعياً ومؤسسة سياسية عايشوها، فرووا تجربتهم عنها بدقة كاملة، وإن كانوا يضمرون العداء لها..." و يضيف الكاتب: "... أن الكفاح المسلح الطويل الذي خاضته القبائل الليبية بقيادة السنوسية، على الرغم من أنه لم يحقق الانتصار الدائم لها بسبب عدم التكافؤ في أدوات الصراع، إلا أن هذا الكفاح أكسب القيادات الليبية الممثلة في الزعماء والشيوخ، تجربة ومِراناً على فنون القتال والمنورة، سنجد أنها استفادت منهما في مواجهتها للغزو الإيطالي الذي اجتاحت أراضيها، فأذاقت الغزاة معاناة وأهوالاً في حرب ضروس لم يكونوا يتوقعونها. "

لقد تحولت الطريقة السنوسية الى كما يقول مفتاح السيد الشريف الى حركة وطنية تمثل السكان وتقودهم في معترك الصراعات الدولية التي أحاطت بالبلاد عشية إنهيار الإمبراطورية العثمانية، ونعني بها السنوسية التي بدأت كطريقة صوفية متفتحة، لتتحول بفعل الظروف وتطور

علاقات القوى، إلى حركة وطنية جامعة انغمست في النشاط السياسي. وكان مجال هذا النشاط موجّهاً في الدواخل، ومنطلقاً منه إلى الجوار الأفريقي، لأن الإدارة العثمانية ركّزت تواجدها في المدن على سواحل البلاد الليبية المترامية...".

في الجزائر حاولت النخبة الحاكمة ان تمنح مضمونا اشتراكيا و ثوريا للإسلام، ان وظيفة السياسة الدينية المتمثلة في تبرير الخيار الاشتراكي لا يمكن ان تكفي فقط على مستوى اول بتحيين الاسلام و ذلك بتبيان مدى تكامل الاشتراكية والاسلام، بل مدعوة على مستوى ثان الى تثوير الاسلام عن طريق ايجاد سند نظري للقضاء على القوى المناهضة للاشتراكية باعتبارها قوى مناهضة للشعب و الاسلام.

ينطلق الخطاب الرسمي من مقدمتين: المقدمة الاولى: تأكيد علاقة الاسلام بالثورة و المقدمة الثانية: ابراز المحتوى التقدمي للاسلام، " ان الاسلام ، اذ يشكل احد مكونات الاساسية للشخصية الوطنية الجزائرية، يطرح قضية التثقيف الديني السليم، و الثقافة الاسلامية الصحيحة كجزء لا يتجزأ من عملية التحرر الثقافي، لهذا يتحتم على الثورة الجزائرية ان تعنى بالثقافة الدينية الاسلامية لا بوصفها عبادات و شعائر و مناسك فقط، و لكن ايضا كفلسفة و مواقف، و لاسيما بوصفها فكرا متطورا يجعل من الاسلام قوة دافعة تساهم في تناول مشاكل العصر تناولا جديدا، و في حلها على اساس تقدمي يضمن الانتصار في معركة الوجود و في معركة التنمية على السواء.

ان ثورية الاسلام و تقدميته يشكلان مدخلا للقضاء على "العقليات البالية التي تعرقل مسيرة التنمية و تفضي الى الجمود... و تناهض القوى الاجتماعية التقليدية المناهضة لخيارات الدولة الاشتراكية، في هذا السياق يندرج سعي السلطة الجزائرية الى القضاء على بعض القوى التقليدية كالطرق و الصلحاء بدعوى :اولا: تحالفهم مع الاستعمار و ثانيا: عرقلتهم لمسيرة التنمية.

ان خيار المناوءة الذي انتهجته بعض الدول المغاربية كان يتأسس على اطروحة تذهب الى كون الدين بشكل عام بما في ذلك التصوف هو رافد من روافد التخلف , فهذه الاطروحة كانت تركز على دراسة السلوك الديني للأفراد والجماعات ، بمعنى آخر كانت تنطلق من طرح العديد من التساؤلات من بينها : ما هي محددات السلوك الديني للمغاربيين؟ في هذا الاطار انجزت دراسات عديدة حول: عدد المواظبين على الصلاة في المساجد، ما هي الأسباب التي تجعل هذا المغاربي دون ذاك متشبثا بأركان دينه؟، فكانت هناك محاولة لتحليل أو على الأقل رصد محددات السلوك الديني للمغاربيين كافراد او جماعات، باعتبار أن الجماعات الدينية تنتج نوعا من السلوك لدى أتباعها.

لقد كانت هذه الاطروحة تهدف الى ربط ظاهرة التدين بالتخلف بمفهومه العام، و بتعبير اخر فان الذين حاولوا تحليل الظاهرة الدينية كانوا ينطلقون من مقارنة سوسيو اقتصادية، بمعنى كان هناك حكم مسبق يتمثل في كون التمسك بالدين هو من أسباب تخلف العالم العربي والإسلامي،

وهذه الاطروحة كان يروج لها اليساريون بشكل عام، حيث كان هناك ربط دائم بين الدين والتخلف، هذا الربط كان يفضي بشكل الي اقتراح بعض الحلول لتحقيق التنمية و في مقدمتها ضرورة احداث نوع من "الطلاق" مع الدين باعتباره عائقا لتحرر الانسان.

انتقلت بعض البلدان المغاربية خاصة تونس و ليبيا من انتهاج خيار المناوءة الى انتهاج خيار التحديد، فبوصول "زين العابدين بن علي" الى السلطة في تونس بتاريخ 7 نونبر 1987 شرع في اعادة النظر في طريقة التعاطي مع الشأن الديني... بمجرد استلام "بن علي" للسلطة، عمل على ارجاع بعض المظاهر الدينية للحياة اليومية مثل:

- اذاعة اذان الصلاة في محطات الاذاعة و التلفزة.

- ذكر التاريخ الهجري في الجريدة الرسمية بعدما كان يقتصر فقط على ذكر التاريخ الميلادي.

- افتتاح الخطب الرئاسية او ختمها بايات قرآنية...الخ.

في ليبيا و في محاولة من معمر القذافي للانفتاح على افريقيا و في مراجعة فكرية غير معلنة عن محورية العامل القومي، بدا يولي اهمية للعامل الديني، و هو الامر الذي دفعه الى تغيير مواقفه خاصة و هو يدرك الحضور القوي للتيار الصوفي في بلدان افريقيا، تغيير دفعه الى التخلي عن خيار المناوءة و اعتماد خيار التحديد.

ب - من خيار "النفايش" الى خيار "الاحتواء"

تجسد تجربة المغرب و موريطانيا مثلا معبرا لاعتماد خيار التعايش مع التيار الصوفي قبل ان يتم الانتقال الى خيار الاحتواء من اجل مواجهة تحديات فرضها توسع التيار السلفي الجهادي، مع التذكير ان خيار الاحتواء قد اعتمد في الجزائر بعد وصول عبد العزيز بوتفليقة الى رئاسة الجمهورية في ابريل 1999.

إذا أردنا أن نلخص الكيفية التي تعاطت بها المؤسسة الملكية مع السياسة الدينية، يمكن القول بأنها كانت محكومة بثابت ومتغير، حيث كان يتجسد هذا الثابت منذ 1961 إلى الآن في كون السياسة الدينية في المغرب تناسس على التوفيق بين الإسلام الشرعي (إسلام العلماء) والإسلام الشعبي (إسلام الزوايا والطرق)، لذلك كان الملك يقدم دوما باعتباره عالما أول من جهة و راعي للطرق و الزوايا من جهة اخرى.

ان هذا الثابت المتمثل في التوفيق بين الاسلام الشرعي و الاسلام الشعبي شددت عليه المدرسة السوسيولوجية الاستعمارية، هذه المدرسة التي قامت بقراءة لتاريخنا باعتبار أن السلطان الشريف

في المغرب كان يقوم بدور يحفظ التوازنات بين الإسلام الشرعي والإسلام الشعبي من جهة، وبين الكتل الاثنية المكونة للمغرب من جهة اخرى، خاصة في اطار الحديث عن ثنائية عرب/ بربر، حيث كان يعتبر السلطان الشريف عربيا من جهة أبيه وبربريا من جهة أمه، باعتبار أن السلاطين الشرفاء منذ السعديين اعتمدوا استراتيجية الزواج بالبربريات دون ان ننسى تجربة زواج المولاي ادريس بكنزة البربرية. ان قدرة السلطان الشريف على التركيب الاثني كانت تطل كذلك مستوى السياسة الدينية من خلال الجمع بين الإسلام الشرعي والإسلام الشعبي.

في عهد الملك محمد السادس لم يحدث أي تغيير على مستوى "الثابت" الذي تركز عليه السياسة الدينية فلزال هذا الثابت يروم التوفيق بين الاسلام الشرعي و الاسلام الشعبي، غير انه حدث استبدال بالنسبة للمتغير على مستوى تحديد الخصوم الايديولوجيين، فالخصم اصبح هو التيار السلفي الوهابي الذي تتناقض مرتكزاته مع مرتكزات الهوية الدينية المغربية.

منذ الاعلان عن استقلال موريطانيا سنة 1960، سعت السلطات الى اعتماد خيار التعايش مع التيار الصوفي، و فرض هذا الخيار نفسه لعدة اسباب:

يتمثل السبب الاول في الحضور القوي للطرق الصوفية قبل بناء الدولة في موريطانيا، فهي التي لعبت دورا اساسيا في الحفاظ على مقومات هوية سكان بلاد شنقيط على المستوى الديني و الثقافي و الاجتماعي.

يتجلى السبب الثاني في الدور الاساسي الذي لعبته الطرق الصوفية ليس على مستوى تدبير شؤون الناس قبل قيام الدولة ، بل على مستوى مواجهة الغزو الفرنسي ايضا، فعندما استقلت موريطانيا، كان المسؤولون الجدد و على رأسهم اول رئيس مختار ولد داهه يدركون اهمية الدين الاسلامي في تقوية النسيج السياسي و الاجتماعي، لذلك بادروا الى استحضار ذلك من خلال الاسم الذي حملته الدولة الجديدة: الجمهورية الاسلامية الموريطانية.

كان المسؤولون الجدد يدركون ايضا حجم الرأسمال الرمزي و المادي الذي يتوفر عليه التيار الصوفي، وبالتالي لم يعتمدوا خيارى المناوئة او التحديد اللذين انتهجتها دول مغاربية مجاورة، بل فضلوا خيار التعايش مع الطرق الصوفية وهو خيار كان ينسجم بشكل عام مع توجهات السلطات الموريطانية.

شكلت اعتداءات 11 شتنبر 2001 و ظهور تنظيم القاعدة العالمي الذي كان يضم من صفوفه بعض الموريطانيين لحظتي تحول في تعامل السلطات الموريطانية مع التيار الصوفي، خاصة بعد تنامي ايدولوجية السلفية الجهادية و استهداف موريطانيا في يونيو 2005 من قبل " الجماعة السلفية للدعوة و القتال" الجزائرية و التي بايعت اسامة بن لادن في 11 شتنبر 2006 و استبدلت اسمها في يناير 2007 بتنظيم قاعدة الجهاد في بلاد المغرب الاسلامي، فالسلطات الموريطانية شرعت في اعادة النظر في سياستها الدينية خاصة بعد وصول الرئيس محمد ولد عبد العزيز الذي يسعى الى انتهاج خيار الاحتواء وذلك بدفع الطرق الصوفية الى الانخراط في مسلسل مواجهة التطرف الديني.

-II-

النصوف في سياق إعادة ضبط النوازات

افضت السياسة الدينية التي انتهجت في سياق بناء الدولة الوطنية في المغرب العربي الى انتاج العديد من المفارقات، و في اللحظة التي كانت السلطات المغاربية تسعى الى ابعاد الفاعل الصوفي عن المجال السياسي، شرع هذا الفاعل في البحث عن كيفية استعادة المبادرة التي انتزعت منه، كما ان السلطات نفسها وجدت نفسها في حاجة الى الخدمات السياسية لهذا الفاعل.

1 - الفاعل الصوفي و الرغبة في استعادة مشروعية مفنقدة.

رفض جزء من التيار الصوفي الخضوع للامر الواقع و التحول الى دعامة للاسلام العلماني الذي يجعل من الممارسة الصوفية مجرد ذكر لله و تربية روحية، و هكذا لوحظ حرص بعض الطرق الصوفية على اتخاذ مواقف ذات بعد سياسي واضح، حيث يمكن التمييز داخل هذا التيار الصوفي الذي يسعى الى استعادة مشروعيته المفنقدة بين تصوف سياسي "مندمج" و تصوف سياسي "احتجاجي".

أ - انبعاث النصوف السياسي المندمج.

في غمرة الرغبة في اختزال دور التصوف في مجرد عمل تربوي، بادرت بعض الطرق الصوفية الى التعبير عن مواقفها فيما يجري في العالم العربي و الاسلامي او الرغبة في المشاركة في الاستحقاقات الانتخابية، اننا امام نموذج من التصوف يروم التصالح مع الفعل السياسي من داخل منطلق الدولة الوطنية، و هو ما نسميه بالتصوف السياسي "المندمج" حيث تُجسّدُ بعض التعبيرات الصوفية في المغرب مثالا معبرا عنه.

ان التعاطي مع الفعل الصوفي لا ينبغي ان يتم عبر تصور ثابت لجوهر هذا الفعل و ماهيته، فتحديد وظائفه و ادواره يجب ان يراعي السياقات العامة و الخاصة التي حكمت التوجهات و سلوك الفاعلين الصوفيين، و نقصد بتلك السياقات العامة طبيعة الدولة ككيان سياسي و اجتماعي كما نقصد بتلك السياقات الخاصة طموحات "الشيوخ" و انتظارات "المريدين"، و تأسيسا على ذلك فإننا نميز بين وظائف الفعل الصوفي في اطار الدولة "التقليدية" ووظائفه في اطار الدولة "التقليدية"

في اطار الدولة التقليدية، فقد مر التصوف في المغرب بمرحلتين:

- مرحلة التبعية حيث تم إدخال التصوف ابتداءً من القرن الحادي عشر الميلادي من قبل حجاج الأماكن المقدسة، ومن الصعب الحديث في هذه الفترة عن تصوف "مغربي" لكون أهم الصوفية المغاربة أمثال "أبي يعزى يلنور" و"ابن عربي" و"علي بن حرزهم" كانت صوفيتهم شرقية قلباً وقالبا؛ فأحمد بن العريف، وهو بربري من قبيلة صنهاجة، توفي في مراكش العام 1141م كان تابعاً للغزالي وعلى نهجه سار علي بن حرزهم. أما أبو مدين الغواث فكان من تلامذة الجنيد.

- مرحلة مغربة التصوف التي دشنها عبد السلام بن مشيش. فرغم أنه درس على يد أئمة الصوفية التابعين كأبي مدين الغواث وعلي بن حرزهم، فإنه لم يسلك مسلكهم بل سعى إلى التميز عنهم. وقد أكمل تلميذه أبو الحسن الشاذلي مرحلة مغربة التصوف لتصل ذروتها مع محمد بن سليمان الجزولي.

وكان التيار الصوفي في البداية يهدف أساساً إلى نشر الإسلام ما وراء الحواضر؛ حيث بدأ منذ القرن الثالث عشر الميلادي يتوغل في الأرياف. وابتداءً من القرن الرابع عشر الميلادي انتقل التصوف من الإطار التبشيري إلى الإطار السياسي، وبدأت المعالم الأولى للطرق الصوفية تتشكل في العهد الموحد ليكتمل هذا التشكل مع أبي عبد الله محمد بن سليمان الجزولي الذي يعتبر مؤسس أول طريقة صوفية في المغرب جراء التحولات التي طرأت على بنية المجتمع. ويمكن القول بأن "الطرق الصوفية" أصبحت ابتداءً من القرن الخامس عشر الميلادي هي المؤهلة لتزويد البلاد بالسلالات الحاكمة.

إن تاريخ المغرب هو تاريخ سيادة التيار الصوفي بتعبيراته المختلفة، ولم يشكل هذا التيار محاضن للتربية الروحية فقط بل محاضن للجهاد أيضاً. لقد كانت الممارسة الصوفية هي الشكل السائد للتدين في المجتمع المغربي.

بخضوع المغرب للحماية سواء كانت فرنسية أو إسبانية، بدأت تحدث تغيرات على بنيات الدولة التقليدية و ان لم تقطع معها، و بحصول المغرب على استقلاله سنة 1956 كانت النخبة الحاكمة مطالبة بتدبير هذا الارث بحيث لم تتمكن من اعتماد اليات الحداثة كما لم تنجح في تهميش البنيات التقليدية، هذا الواقع افضى الى تكريس دولة ليست بالتقليدية و لا بالحديثة و انما هي دولة تقليدية تروم توظيف رموز الحداثة لبلوغ اهداف ذات طابع تقليدي و لعل طبيعة الدولة هذه هي التي حددت نوعية العلاقات بين النخبة الحاكمة و الفاعلين الصوفيين.

يتشكل المشهد الصوفي حالياً من مجموعة من التنظيمات، نذكر على سبيل المثال الطريقة التيجانية و الكتانية والعلوية والبودشيشية، والزاوية الريسونية ومجلس أهل الله، والطريقة البوعزاوية...إلخ. وتعتبر الطريقة البودشيشية الأكثر حضوراً وقوة.

يمكن القول بشكل عام أن التوتر الذي يحكم علاقة بعض مكونات الحركة الإسلامية بمكونات المشهد الصوفي يعود إلى أسباب عقديّة وأخرى سياسية. فمعلوم ان بعض مكونات الحركة الإسلامية لها موقف سلبي من عقيدة المتصوفة، وقد يضع التيار الصوفي خارج الشرع، هذا من

الناحية العقديّة. أما من الناحية السياسية فهناك صنفان من المؤاخذات: هناك مؤاخذات تتعلق بالموالاة المطلقة للتيار الصوفي للسلطات القائمة، في حين كانت مكونات الحركة الإسلامية تعمل على انتقاد السياسات العمومية المنتهجة من قبل الحاكمين. وهناك مؤاخذات تتعلق بابتعاد التيار الصوفي عن العمل السياسي واهتمامه بالجوانب الروحية فقط، في حين تعتبر مكونات الحركة الإسلامية مثل هذا السلوك بمثابة إعادة إنتاج للتصورات العلمانية القائمة على الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي.

يتبنى خصوم الحركة الإسلامية راهنا إستراتيجية مؤسسة على الإعلاء من شأن الدين وعدم تدنيته بتوظيفه في العمل السياسي، وبالتالي فهم يقدمون "التصوف" نموذجا للممارسة الدينية "المثالية" التي تبتعد عن "المدنس"، أي العمل السياسي لتتفرغ لـ"المقدس" أي التربية الروحية. إن التصوف أضحي بالنسبة لخصوم الحركة الإسلامية مثالا للممارسة الدينية السليمة التي يتم فيها الفصل بين الدين والسياسة.

إذا كان هناك نوع من التماثل بين هذه الطرق على مستوى المرجعيات العقديّة، فإنها تتباين فيما بينها على مستوى التوجهات والأدوار التي تروم أداءها، فالطريقة الكتانية على سبيل المثال تتجه نحو التسييس وإبداء مواقف تجاه القضايا؛ سواء كانت ذات طابع داخلي أو لها ارتباط بالأمة العربية والإسلامية، والتوجه نفسه تنهجه الزاوية الريسونية. وجدير بالذكر أن الطريقة الكتانية سعت إلى تقديم مرشحين باسمها في انتخابات 1984 ولم يسمح لها بذلك، وهو نفس ما قامت به الزاوية الريسونية في انتخابات 1997 ولاقت محاولتها المصير نفسه. أما الطريقة البودشيشية فقد نأت بنفسها في البداية عن عملية التسييس وغلبت في توجهاتها الطابع التربوي رغم أن هذا الخيار تغير بعد انخراطها الكامل في الاستراتيجية الدينية الجديدة التي اعتمدها الدولة بعد اعتداءات 16 ماي 2003 .

ب - إنبعاث النصوص السياسي "الإحنجاي".

تعتبر جماعة العدل والإحسان الجماعة الوحيدة ضمن مكونات الحركة الإسلامية المغربية، التي تستحضر التصوف في بنيتها التنظيمية والفكرية. ولكن الجماعة تؤكد ألا صلة لها بالجماعات الطرقية ولا تعتبرها جماعات جادة من أجل نشر الدعوة، ولا تطرح إمكان التعاون معها في هذا المضمار. ولكن لا تحكم بكفرها أو مروقها من الإسلام، وتكل عقائد أصحابها إلى الله، ولا تصنفهم ضمن الخصوم. وبشكل عام يمكن رصد الحضور الصوفي تنظيميا داخل جماعة العدل والإحسان من خلال مجالس النصيحة، مع التذكير أن مؤسس الجماعة عبد السلام ياسين لم يسع أبداً إلى القطع مع تجربته الصوفية داخل الطريقة البودشيشية بقدر ما سعى إلى منح التصوف بعدا جديدا يخرج من مجال التصوف "القاعد" إلى التصوف "الجهادي".

إذا كانت فكرة تأسيس "جماعة العدل والإحسان" ترجع إلى بداية السبعينات من القرن الماضي، فإن بناءها تنظيميا مرتبط باللحظة "الخمينية" و مباشرة بحلول سنة 1980، فبعدما كان "عبد السلام ياسين" يحاول توحيد العمل الإسلامي في إطار تنظيمي "عام" سعى بعد اخفاق

محاولته الى تاسيس اطاره التنظيمي " الخاص"، و هكذا اعلن عبد السلام ياسين في شتنبر 1981 عن تاسيس " اسرة الجماعة"، كاول تعبير تنظيمي عن "جماعة العدل و الاحسان" و بعد مرور سنة على تاسيس " اسرة الجماعة"، و بالضبط في شتنبر 1982 بدا التفكير في تاسيس اطار تنظيمي جديد يعكس تحولات المرحلة و يحظى بالشرعية القانونية، و هكذا ظهرت "جمعية الجماعة" كثاني تعبير تنظيمي عن " جماعة العدل و الاحسان" حيث وضعت قانونها الاساسي لدى السلطات المختصة بتاريخ 15 اكتوبر 1982، غير ان السلطات رفضت تمتيعها بالشرعية القانونية، بعد ذلك قامت " جماعة العدل و الاحسان" بتاسيس ثالث تعبير تنظيمي لها بتاريخ 29 مارس 1983 تحت اسم " جمعية الجماعة الخيرية"، و للتذكير فان جماعة عبد السلام ياسين رفعت في شتنبر 1987 شعار " العدل و الاحسان" الذي اصبح منذ ذلك التاريخ لصيقا بها و عنوانا لها. ان قوة " جماعة العدل و الاحسان" تستمد من قدراتها على " التكيف" مع المستجدات من خلال مراجعة مستمرة لتصوراتها حيث يمكن الحديث عن صنفين من " المراجعات"، " مراجعات التاسيس" و " مراجعات المسار".

فيما يتعلق بمراجعات التاسيس ، فقد اسس عبد السلام ياسين جماعة العدل و الاحسان انطلاقا من مراجعة شاملة لمجموع التصورات التي كانت تستحضرها "حركة الشبيبة الاسلامية" بقيادة " عبد الكريم مطيع" للتعاطي مع الازمات المغربية، ان هذه المراجعة انصبت على نقد المفاهيم التي يوظفها التيار " الانقلابي" المؤمن بالعنف كوسيلة للتغيير داخل حقل العمل الاسلامي سواء تلك التي صيغت من قبل ابي الاعلى المودودي و سيد قطب او كما سعى عبد الكريم مطيع الى ترجمتها على ارض الواقع المغربي.

لقد تاسست جماعة العدل و الاحسان في سياق مراجعة شاملة للتصورات التي يركز عليها التيار الانقلابي، داخل حقل العمل الاسلامي، من هنا كان الرفض القاطع مبدا "السرية" حيث كان هناك حرص على اعتماد العمل العلني في اطار الشرعية القانونية، و منطلق المراجعة المستمرة لاساليب العمل و التصورات هو الذي ظل يحكم مسار هذه الجماعة.

اما فيما يتعلق بمراجعات المسار، فان سنة 1994 تؤرخ لبداية مباشرة اهم المراجعات ذات الطبيعة السياسية داخل جماعة العدل و الاحسان، و تجسد ذلك في اصدار عبد السلام ياسين لكتاب "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين" و كانت خلفية هذه المراجعات تتشكل من تفاعل عاملين: يرتبط العامل الاول بدوامه العنف التي دخلتها الجزائر منذ الانقلاب الابيض على الرئيس الشاذلي بن جديد في يناير 1992، اما العامل الثاني فيرتبط ببداية مسلسل الاصلاحات التي شرع فيها الحسن الثاني بدءا باصدار دستور 1992، و ما تلا ذلك من محاولة اشراك احزاب المعارضة الممثلة انذاك في احزاب الكتلة الديمقراطية في تسيير الشأن الحكومي من خلال مبادرتي 1993 و 1994.

ان جماعة العدل و الاحسان عبر كتاب الحوار مع الفضلاء الديمقراطيين الصادر سنة 1994 ستؤسس لمراجعة سياسية تطل مستويين: مستوى تقديم الجماعة كقوة اقتراحية و مستوى ابداء الرغبة في المشاركة السياسية.

يمكن القول بان سنة 1994 تشكل بداية مرحلة جديدة في مسار جماعة العدل و الاحسان، فالجماعة شرعت في التخلص من خطاب القومة (=الثورة) لتعوضه بخطاب الاصلاح، أي ضرورة ادخال اصلاحات على النظام السياسي القائم، فكتاب "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين" في الواقع هو بمثابة "مذكرة اقتراحية" و ان كانت موجهة في الشكل الى "الفضلاء الديمقراطيين"، فهي موجهة في الجوهر الى السلطة السياسية القائمة تتضمن رؤية جماعة العدل و الاحسان لقضايا الاصلاح بما يفيد ان الجماعة وفقا لهذه المراجعة ذات الطبيعة السياسية بدأت منذ 1994 تتبعد عن آليات الاشتغال كتنظيم يروم الزحف على السلطة و الاستيلاء على الحكم و لو بدون عنف و تقترب من آليات الاشتغال كتنظيم يمارس المعارضة بمفهومها الشامل كقوة اقتراحية قادرة على مساعدة السلطة السياسية القائمة على تجاوز ازماتها، و اعتبار جماعة العدل و الاحسان قوة اقتراحية هو ما شدد عليه عبد السلام ياسين في رسالته الموجهة الى الملك محمد السادس بعنوان " مذكرة الى من يهمه الامر".

بعد اعتداءات 16 مايو 2003 التي استهدفت مدينة الدار البيضاء جددت جماعة العدل و الاحسان موقفها الرافض للعنف، واتضح للسلطات العمومية الدور الكبير الذي لعبته الجماعة في تاخير ظهور العنف لكونها استطاعت تاخير عدد كبير من الشباب ابعدهم منذ الثمانينات عن السقوط في احضان التيار السلفي الوهابي الذي كانت تدعمه الدولة.

انتهزت جماعة العدل و الاحسان احداث 16 مايو 2003 لتدعو المسؤولين الى انتهاج سياسة دينية جديدة من اجل احداث مصالحة بين الفاعلين الدينيين و السلطات العمومية تروم احتواء التطرف الديني، كما ان الجماعة حرصت على احداث نوع من التمايز بين مجال التربية الروحية الذي تختص به "مجالس النصيحة" و مجال "التربية السياسية" التي تختص به "الدائرة السياسية" التي احدثت منذ شهر يوليوز 1998.

تقدم جماعة العدل و الاحسان نفسها كجماعة دينية وكحزب سياسي في نفس الوقت رغم أن آليات الاشتغال داخل المجالين لا تخضع لمنطق واحد، وبمعنى آخر فهي ترفض الفصل بين ما هو سياسي وما هو دعوي تربوي. هناك بعض التنظيمات التي نجحت في إحداث نوع من التمايز الوظيفي، بحيث مارس أتباعها العمل الدعوي داخل جماعة دينية، و مارسوا الفعل السياسي داخل الأحزاب السياسية. وهذا التمايز إلى حد الآن غير واضح في عمل جماعة العدل و الاحسان، رغم أن لها تصورها الخاص للمسألة، وهو رفض الفصل بين الدعوي والسياسي بتبرير كونه إعادة إنتاج للتجربة العلمانية.

على المستوى التنظيمي هناك ما يسمى بـ"مجالس النصيحة"، التي تشتغل بما هو تربوي، وهناك الدائرة السياسية التي تشتغل بما هو سياسي. إن المشكل داخل الجماعة يكمن في كيفية إحداث نوع من التوازن بين الهيئات المكلفة بتدبير ما هو دعوي والهيئات المكلفة بما هو سياسي . ويمكن القول إن جماعة العدل و الاحسان راهنا تعيش لحظة توتر على مستوى تدبير العلاقة بينما

هو سياسي و ما هو دعوي ؛ فالمتتبع لما يجري داخل الجماعة يلاحظ أن هناك محاولة من لدن الجناح الدعوي للهيمنة على الجناح السياسي، وكل ما يخشاه الآن بعض المتعاطفين مع الجماعة أن يبتلع الجناح الدعوي الجناح السياسي، وبالتالي تتحول جماعة العدل والإحسان إلى زاوية صوفية مغلقة، بعدما كان أغلب المتتبعين يرون إمكانية تحولها إلى حزب سياسي.

أكد أن من يتحدث عن جماعة العدل والإحسان سيتحدث عن الأستاذ عبد السلام ياسين؛ لأنه مؤسس الجماعة وتمكن من بنائها تنظيمياً، وهو الذي صاغ أيديولوجيتها، وكل أدبيات الجماعة مرتبطة بما يكتبه وكتبه الأستاذ عبد السلام ياسين. فالبناء التنظيمي للجماعة انطلق من التصورات المتضمنة في كتاب المنهاج النبوي، برغم حدوث تغييرات كبيرة في البناء التنظيمي للجماعة يقف وراءها مرشدها العام.

غالباً ما يلجأ المناهضون لجماعة العدل والإحسان عندما يريدون إبراز الوجه المتشدد للجماعة إلى الإحالة على ما ورد في المنهاج النبوي. أكد أن هذا الكتاب (المرجعية) يتضمن الأسس العامة للجماعة، ولكن ينبغي أن نطرح سؤالاً حقيقياً في هذا الصدد: ماذا تبقى الآن من المنهاج النبوي؟

فعلى المستوى التنظيمي، تطورت البنية التنظيمية منذ بداية الثمانينات تطوراً كبيراً بالقياس إلى ما جاء في المنهاج. ولذلك، نستطيع القول بأن ما يشكل جوهر المنهاج اليوم هو التربية، ثم إن الاعتماد على أدبيات الجماعة في بداية نشأتها للحكم عليها الآن يغيب معطى أساسياً هو التطور الذي حصل في مواقف الجماعة.

من الملاحظات التي يبديها بعض المتتبعين لعمل الجماعة هو أن قيادتها لم تعمل على تطوير أدبيات ياسين، وكل ما كتبه أتباعها هو مجرد هوامش على المتن "الياسيني"، وسبب ذلك يكمن في إضفاء الاتباع طابعاً كاريزمياً عليه، فكثير من المواصفات التي أضفيت على الأستاذ عبد السلام ياسين جعلته يتمتع بوضعية خاصة لدى أتباع ومريدي الجماعة، قد تصل أحياناً إلى درجة التقديس، ولو أن الأستاذ عبد السلام ياسين ظل ينفي ذلك.

"كاريزما" الزعيم في كل تنظيم، وليس فقط في جماعة العدل والإحسان، لها وجه سلبي وآخر إيجابي. فالوجه الإيجابي يتمثل في الحفاظ على وحدة ذلك التنظيم، بحيث يبتعد الأتباع عن الخوض في الخلافات باعتبار مرجعيتهم الموحدة. أكثر من هذا، أن الطابع الكاريزمي للزعيم قد يؤجل أو يخفي كثيراً من الخلافات داخل التنظيم، وقد يلعب هذا الطابع دوراً في تقوية اللحمة بين مكوناته. وبالمقابل إن هناك وجهاً سلبياً لهذه الكاريزما، وهو أن هيمنة الزعيم لا تساعد على تكوين قيادات تملأ الفراغ الناتج عن غياب الزعيم عند وفاته. وقد لاحظنا أن كثيراً من التنظيمات، التي تأسست على كاريزما الزعيم غالباً ما تنتهي إلى نوع من الضعف بعد اختفاء زعيمها؛ لكون أن القيادات البديلة لم يسمح لها بتشكيل مجالها الخاص الذي يميزها عن الزعيم، وتعمل على تهميش من حولها وتصبح القيادات الأخرى جانبية؛ ولا تمتلك المواصفات لخلافة الزعيم. ولتوضيح أكثر، فمن سلبيات كاريزما الزعيم مع كونه منتجاً أيديولوجياً للتنظيم الذي أنشأه أنه بعد الغياب أو الاختفاء تخضع أدبياته التأسيسية للتأويل، مما ينتج تعدد القراءات، وتعدد القراءات يؤدي في نهاية المطاف إلى الانشقاق والتشردم.

ولكن هنا يمكن التمييز بين مستويين: يتعلق الأول بالمستوى السياسي، فالقيادات السياسية تكون سلبياتها أكثر من إيجابياتها، أما في المستوى الثاني في التنظيمات الدينية على غرار "الزاوية" يشتغل منطلق آخر هو منطلق "الشيخ والمريد". وأعتقد أن الطابع الكاريزمي يشتغل بنوع من الفعالية في سياق الزوايا والطرق، ولكن عندما نريد الانتقال من مستوى الزاوية إلى مستوى التنظيم السياسي وقتها يصبح الطابع الكاريزمي للزعيم الروحي عائفا في وجه تطور التنظيم.

2- الفاعل الصوفي و نلبية الحاجيات السياسية الجديدة.

بعد اعتداءات 11 ستمبر 2001 التي استهدفت الولايات المتحدة الامريكية، انتبهت النخبة الحاكمة في دول المغرب العربي الى "محورية" الدور الذي يمكن ان يلعبه التصوف سواء في اعادة صياغة المعادلة السياسية على مستوى الداخلي او اعادة ترتيب الاوراق على مستوى تدبير العلاقات مع دول الجوار.

أ- في الادوار الداخلية.

اصبح التيار الصوفي مطالبا بتامين العديد من الحاجيات السياسية على المستوى الداخلي، كمواجهة التطرف الديني و تحصين الهوية الدينية و مواجهة جماعات الاسلام السياسي واستخدامه كخزان انتخابي.

اولا - مواجهة التطرف الديني

اذا كانت الايديولوجيا السلفية الجهادية حاضرة بقوة منذ منتصف التسعينات من القرن الماضي في منطقة المغرب العربي غير ان تعبيراتها التنظيمية كانت متباينة بين بلد و اخر، ففي الجزائر عبرت هذه الايديولوجيا عن نفسها من خلال " الجماعة السلفية للدعوة و القتال" و لم تكن مرتبطة ب" القاعدة" تنظيميا، اما في دول مغاربية اخرى فقد تاسست مجموعات كانت جزءا من القاعدة كالجماعة المغربية المقاتلة و الجماعة الليبية المقاتلة و الجماعة التونسية المقاتلة.

مباشرة بعد اعتداءات 11 ستمبر 2001 التي استهدفت الولايات المتحدة الأمريكية، أصبحت تهمة الإرهاب مرتبطة، ليس بتنظيم "القاعدة" فقط، وإنما بكل تعبير ديني يتبنى السلفية الجهادية كإيديولوجيا، وأصبحت هذه الأخيرة تفيد الدعوة إلى العنف واستهداف الغرب وتكفير الأنظمة السياسية القائمة في العالم العربي والمتهمة بموالاة الغرب "الصليبي". لقد أصبحت السلفية الجهادية مرادفة للتطرف الديني. وبالتالي، تحددت أهداف السياسة الدينية بكل وضوح، والمتمثلة في مواجهة هذا التطرف الديني. ولتحقيق هذه الغاية، لجأت بعض دول المغرب العربي الى خدمات التيار الصوفي ففي المغرب على سبيل المثال كان من الضروري اعتماد مجموعة من الوسائل سطررتها الإستراتيجية الدينية الجديدة التي أعلن عنها الملك محمد السادس في خطاب 30 أبريل 2004 واستكملها عبر خطاب 27 ستمبر 2008.

إن الاستراتيجية الدينية الجديدة استوجبت العمل من أجل تكريس منظومة قيم بديلة لتلك المنظومة التي يروج لها السلفيون الجهاديون أو غيرهم ممن يعادون رموز الحداثة السياسية أو يناهضون الحوار بين الأديان والثقافات. وقد انعكس ذلك في مجموعة من المظاهر منها:

أولاً : رفض كل تصور يقدم الإسلام على أساس كونه ديناً يدعو إلى التطرف والتعصب ورفض الآخر، أو كونه ديناً يدعو إلى العنف. وفي هذا السياق، تمت إدانة السلفية الجهادية كإيديولوجيا لا علاقة لها بصحيح الدين وسليم العقيدة.

ثانياً : تشجيع التيار الصوفي من خلال دعم العديد من الطرق والزوايا وفي مقدمتها الطريقة البودشيشية، باعتبار التيار الصوفي مجسداً لصورة الإسلام قائمة على التسامح والاعتدال.

ثانيا - نحصين الهوية الدينية

إن من بين مداخل مواجهة التطرف الديني، العمل على تحصين ثوابت الهوية الدينية. وهو الأمر الذي اقتضى تحديد مكونات هذه الهوية بشكل دقيق، بدءاً بالعقيدة الأشعرية ومروراً بالمذهب المالكي وانتهاءً بالتصوف السني أو التصوف على طريقة الجنيد السالك، سواء كان ذلك بشكل معنن كما هو الحال في المغرب أو بشكل غير معنن كما هو الحال في باقي الدول المغربية.

ففي الحالة المغربية، طرح تحديد مكونات الهوية الدينية اشكالات منها تراجع قيمة التوافق، ذلك أنه منذ 2002 يلاحظ تراجع عن هذه القيمة التي ضبقت تصريف المسألة الدينية في تاريخ المغرب، ذلك أن المؤسسة الحاكمة ومباشرة بعد تجربة مولاي سليمان "1792—1822" الذي اعتنق الوهابية وشجع مبادئها، قد استوعبت الدرس وكانت دائماً تراعي التوافق بين علماء الشرع من جهة ورجال التصوف من جهة ثانية، وهذه سياسة حافظت عليها فرنسا خلال فترة حمايتها للمغرب، كما حافظ عليها الملك الحسن الثاني، لكن منذ 2002 تم التركيز على ثابت ثالث من ثوابت الهوية الدينية المغربية، وهو التصوف على طريقة الجنيد السالك، ونحن ندرك ما تثيره هذه الاحالة من ردود فعل لدى البعض في المغرب، بل حتى داخل رجال التصوف أنفسهم حيث هناك منهم من يرفض التخلي عن السند الصوفي "المغربي" لفائدة السند الصوفي "المشركي".

إن اعتبار التصوف كإداة للحفاظ على الهوية الدينية هو ما استحضرت السلطات الجزائرية خاصة بعد وصول "عبد العزيز بوتفليقة" إلى رئاسة الجمهورية، فوزيرة الثقافة الجزائرية تشدد في كلمة لها سنة 2007 «على أنه إذا كانت الآثار المعلمية والمشاهد المرئية لثقافتنا الإسلامية دليلاً على عراقة حضارتنا فإن تراثنا الصوفي يؤسس نص هويتنا ويحدد معالم شخصيتنا الروحية وقيمنا المعنوية القائمة على أسس التسامح والحوار والانفتاح... فالأمر يتعلق بحتمية استرجاع ذاكرة الأمة وروحها. إن فلسفة الحياة والقيم والأخلاق والفنون وطريقة التفكير المتوارثة تؤسس الركائز التي يستند عليها شعبنا الذي يجمعه موروث مشترك اسمه التصوف».

وأكدت وزيرة الثقافة الجزائرية "خليدة تومي"، لدى افتتاحها فعاليات الاحتفال بمئوية الطريقة الصوفية العلاوية ، أنّ التراث الصوفي لا يزال قائما في الجزائر خاصة والمنطقة المغاربية عموما، ولاحظ وزير الأوقاف الجزائري "بوعبد الله غلام الله" أن الطرق الصوفية أصبحت مدرسة في التربية الروحية للمجتمع الجزائري ومن واجب الدولة التعريف بهذا الكنز وبإمكاناته اللامتناهية في تربية وتكوين الناشئة، وشدد المسؤول ذاته أيضا على أهمية تعزيز القيم الروحية التي تحملها الطريقة العلاوية بما يضمن المحافظة عليها ونقلها من جيل إلى آخر باعتبارها السلاح الذي يمكن من مواجهة أسباب تدمير المجتمعات التي تحملها العولمة.

ثالثا - مواجهة جماعات الإسلام السياسي

تقدم الجزائر نموذجا لدولة حاولت ان تستخدم التصوف لمواجهة جماعات الاسلام السياسي, فالاسلاموية الجزائرية تشكلت من تداخل مختلف اطراف الحقل الديني، فباستثناء التيار الاخواني الذي مثلته حركة مجتمع السلم و حركة النهضة، فان التيار الشعبي الذي جسده الجبهة الاسلامية للانقاذ تشكل انطلاقا من تجميع لاطروحات يبدو انها كانت غير قادرة على التعايش، فالجبهة تأسست نتيجة "تجاوز" بين الاسلام السياسي الذي يرمز اليه عباسي مدني و الاسلام السلفي الذي يعبر عنه علي بلحاج و هذا التجاور / التجميع انتج اسلاموية "شعبوية" كانت ضحيتها الجبهة الاسلامية للانقاذ نفسها، كما ان "الجماعة الاسلامية المسلحة" تأسست انطلاقا من تجميع عدد كبير من الجمعيات الدينية ذات المرجعيات المختلفة.

لقد تميزت الاسلاموية الجزائرية التي اكتملت معالم تشكلها في مطلع التسعينيات من القرن العشرين بعدم قدرة مكوناتها على التعايش، فالجبهة الاسلامية للانقاذ رفعت شعارات مناهضة لممثلي التيار الاخواني (حركة مجتمع السلم و حركة النهضة) في حين ناهضت الجماعة الاسلامية المسلحة كل المكونات الاسلاموية بما في ذلك الجبهة الاسلامية للانقاذ، و لعل هذه التناقضات التي اخترقت جسم الاسلاموية الجزائرية هي التي افادت السلطات الجزائرية في تدبير صراعها ضد الجماعات المسلحة منذ 1992 و ذلك بادماج جزء من الاسلاميين الممثلين للتيار الاخواني في الائتلافات الحكومية منذ 1996 الى غاية 2009 تارة و تارة اخرى باللعب على التناقضات الداخلية للجبهة الاسلامية للانقاذ بعد قرار حلها سنة 1992.

بوصول عبد العزيز بوتفليقة الى رئاسة الجمهورية في أبريل 1999 و طرحه مبادرة المصالحة الوطنية اتضحت خريطة الاسلاموية الجزائرية التي يمكن اختزالها في ثلاثة تيارات اساسية:

- التيار الشعبي ممثلا في الجبهة الاسلامية للانقاذ و الذي يعيش موتا بطيئا
- التيار الاخواني مجسدا في حركة مجتمع السلم و الذي اصبح مندمجا في اللعبة السياسية
- التيار السلفي الجهادي منتظما في الجماعة السلفية للدعوة والقتال و الذي يشهد بعض الانتعاش.

بوصول عبد العزيز بوتفليقة الى رئاسة الدولة و إطلاق مبادرة المصالحة الوطنية تغيرت اشياء كثيرة، فالجيش الإسلامي للانقاذ بقيادة مدني "مرزاق" وافق على الانخراط في المبادرة، و أصبح علي بلحاج محاصرا بعد مغادرته السجن كما فضل عباسي مدني الاستقرار بالعاصمة القطرية " الدوحة" و قرر رابح كبير الذي كان مستقرا في ألمانيا الدخول الى الجزائر سنة 2006 و لوح بإمكانية تأسيس حزب سياسي جديد مما يفيد انه وضع مسافة واضحة بينه و بين جبهة الانقاذ، و أمام تشرذم " الانقاذيين" الذين أصبحوا جزءا من الماضي واصلت السلطات الجزائرية إصرارها على عدم إمكانية السماح مرة أخرى بعودة الجبهة الإسلامية للانقاذ الى الحياة السياسية.

ان السلطات الجزائرية تسعى الى الحد من انتشار نفوذ الجماعات الإسلامية من خلال دعم و تشجيع الطرق و الزوايا , وحيث ادركت السلطات الجزائرية ما يتمتع به التيار الصوفي من قوة و جاذبية لدى فئات اجتماعية واسعة , وفي هذا السياق يندرج تأسيس الجمعية الوطنية للزوايا في الجزائر.

رابعا - استخدام النصف كخزان انتخابي

ان قوة حضور الطرق و الزوايا و الاحترام الذي يكتنه كثير من الجزائريين للصلحاء استحضرها الرئيس "عبد العزيز بوتفليقة" وسعى الى تحويل التيار الصوفي الى خزان من الاصوات يمكن ان يستفيد منها سواء في اعادة انتخابه او تمرير مقترحاته في ما يتعلق بتعديل الدستور من خلال استفتاءات شعبية، و هذا ما انتبه اليه كثير من المتتبعين للشأن الجزائري، فالتفكير في الاستفادة من تأثير الطرق و الزوايا خلال "المناسبات السياسية المهمة و هذا يعني أنه سوف يلجأ إليها خلال الانتخابات التشريعية والمحلية قصد ضمان الأغلبية المريحة للتحالف الرئاسي - مهما يكن شكله مستقبلا- ."

لقد فوجئ الكثير من المراقبين بالاصرار " الذي كان الرئيس يبيديه في الحصول على دعم هذه الزوايا (دعم علني يأخذ هنا طابع المباركة من لدن الشيوخ ليستغل ذلك إعلاميا ببراعة) لأجل تأمين عهدة جديدة ثم إنه وفي سبيل تحقيق ذلك، لم يتورع الرئيس بوتفليقة في أن يبدو بمظهر الرجل البسيط على خلاف تلك الشخصية المتميزة التي عهدتها الجزائريون عن رئيسهم فصار يحرص على أن يعبر عن مشاعر المودة وحتى الاحترام الكبير تجاه كل شيوخ الطريقة في الزوايا التي زارها إلى درجة تناقض أحيانا كل مميزاته الشخصية التي عُرفت عنه من قبل وهذا دليل على الاهتمام الخاص الذي يوليه شخصيا لزعماء هذه "المنظمات الدينية"."

ب- في الدور الخارجية

لا يقتصر التصوف راهنا على خدمة الحاجيات السياسية الجديدة على مستوى ما يؤديه من ادوار على الصعيد الداخلي فقط، بل اصبح مطالبا بخدمة حاجيات سياسية جديدة على الصعيد "الخارجي" ايضا، و قد اصبح المعجم السياسي مؤثنا بمصطلح جديد يشير الى هذا الدور و هو المصطلح " الدبلوماسية الروحية" او ما تسميه السلطات البريطانية بالدبلوماسية غير المصنفة.

كان المغرب سباقا من بين دول المغرب العربي الى ممارسة الدبلوماسية الروحية، فهذه الدبلوماسية مورست اساسا من خلال الطريقة التيجانية التي تتوفر على الملايين من الاتباع في مختلف دول العالم خاصة في افريقيا...،

تعتبر الطريقة التيجانية من الطرق الصوفية واسعة الانتشار، وفي دولة مثل نيجيريا يصل عدد مريدي الطريقة إلى أزيد من عشرة ملايين مرید ، علاوة على ملايين الأتباع في المغرب والجزائر وتونس وليبيا وموريتانيا ومالي والسنغال وبوركينا فاسو وساحل العاج وغينيا .. الخ .

يقدر عدد أتباع الطريقة التيجانية بالسينغال بأكثر من 5 ملايين نسمة. أما في باقي بلدان الغرب الأفريقي، فيقدر عددهم بحوالي مليونين في موريتانيا، وفي غينيا كوناكري بحوالي 400 ألف، وفي ساحل العاج بحوالي مليونين و400 ألف، وفي نيجيريا ب32 مليونا و250 ألف من أصل 120 مليون نسمة في البلد كله، ويبلغ عددهم في النيجر 3 ملايين و600 ألف من أصل 5 ملايين نسمة، وفي مالي حوالي 3 ملايين و600 ألف من أصل 19 مليون مسلم، ويبلغ عدد سكان مالي أكثر من 21 مليون نسمة.

وطد المغرب علاقاته مع بعض حكومات غرب افريقيا كالسنغال بالتحديد و بعض دول الساحل جنوب الصحراء، كمالي و النيجر عبر احتضان اتباع الطريقة التيجانية الذين يشكلون قوة ضاغطة على حكوماتهم، ان هذا الاحتضان لا يقتصر على كون ابي العباس احمد التيجاني مؤسس الطريقة هو دفين مدينة فاس المغربية، بل يمتد ليشمل تنظيم مؤتمرات عالمية لاتباع الطريقة التيجانية بمدينة فاس كان اولها سنة 1987 و تقديم الدعم لكل الزوايا التابعة لهذه الطريقة في دول غرب افريقيا، اضافة الى استدعاء ممثلين لهذه الطريقة من السنغال للمشاركة في لقاء الدروس الحسنية التي يحتضنها القصر الملكي في شهر رمضان من كل سنة.

بوصول عبد العزيز بوتفليقة الى رئاسة الجمهورية في الجزائر في ابريل 1999، لم تعد السلطات تكتفي بمطالبة التيار الصوفي بتامين حاجيات سياسية على الصعيد الداخلي، بل انخرطت في عملية تنشيط الدبلوماسية الروحية و ذلك في محاولة منها للاستفادة من قوة الطرق الصوفية و نفوذها خاصة في غرب افريقيا، و هكذا انتهت السلطات الجزائرية الى التأثير الكبير الذي يمارسه اتباع الطريقة التيجانية هناك، فبادرت الى تنظيم ملتقيات عالمية لاتباع هذه الطريقة احتضنتها مدن جزائرية، بل و شرعت في مضايقة المغرب ومناقسته على مستوى توظيف الرأسمال الرمزي لأبي العباس احمد التيجاني الذي اصبحت تعتبره السلطات الجزائرية جزائريا و ليس مغربيا.

تجسد موريطانيا نموذجا معبرا لممارسة الدبلوماسية الروحية او الدبلوماسية غير المصنفة، و يعود ذلك اساسا الى كون هذا البلد هو ملتقى كثير من الطرق الصوفية سواء تلك التي وفدت اليه من المشرق العربي او من شمال افريقيا او غربها.

تحتضن موريطانيا ثلاثة اصناف من الطرق الصوفية :

● الصنف الاول يتمثل في طرق وفدت اليها من المشرق العربي او من شمال افريقيا، و نذكر على سبيل المثال :

- التيجانية الحافظية التي توجد في النباغية، وشيخها الحالي في موريتانيا هو اباه ولد عبد الله.

- الطريقة القادرية التي كانت لها الصدارة في افريقيا من حيث عدد الأتباع والآن تأتي في المركز الثاني بعد الطريقة التيجانية. يوجد للقادرية فرعان؛ الفرع الفاضلي والفرع البكائي وانتشرت في منطقة جنوب الجزائر وجزء من المغرب ومنطقة الصحراء الكبرى ومالي وموريتانيا، وامتدت للسنغال، ومن شيوخها الشيخ سيديا الكبير الذي عاش في منطقة بتلميت بموريتانيا. الفرع الآخر في الطريقة القادرية هو الفرع الفاضلي، نسبة للشيخ محمد فاضل ولد مامين. والقادرية الفاضلية لها فرعان؛ فرع في المغرب وشمال موريتانيا، وهو فرع أهل الشيخ ماء العينين، وأبناء الشيخ محمد فاضل بن مامين وإخوانه. والفرع الآخر في الجنوب على حوض نهر السنغال مشيخة الشيخ سعد بو ولد الشيخ محمد فاضل بن مامين سيدي محمد ولد الشيخ إمام زاوية الكنتي بنواكشوط. و يتولى زمام القادرية الآن أبناء مشايخها التاريخيين الكبار من أمثال الشيخ سعد بيه و سيدي المختار الكنتي و يتولى أحد أحفاد الشيخ مختار الكنتي، الشيخ سيدي محمد ولد الشيخ، إمامة زاوية سيدي المختار الكنتي بنواكشوط التي تقوم بلعب أدوار مهمة في موريتانيا.

- الطريقة الشاذلية و حضورها في موريطانيا قديم، وربما يعود لأربعة قرون، وليس أقدم منها في أرض الصحراء إلا القادرية. والشاذلية تأتي من حيث الانتشار في الغرب الإفريقي بعد التيجانية والقادرية.

- الطريقة النقشبندية وانتشارها محدود جدا في غرب افريقيا ولا توجد إلا في موريتانيا والكاميرون. ومن أهم الأسر النقشبندية في الغرب الإفريقي أسرة الشيخ محمد ولد محمد.

- الطريقة الصديقية و هي طريقة صغيرة الحجم في موريتانيا قادمة في الأصل من صعيد مصر.

● الصنف الثاني من الطرق الصوفية يتجسد في طرق محلية لا يتجاوز تأثيرها التراب الموريطاني مثل الطريقة الغظفية، و هي تمثل مزيجا بين الطريقة القادرية والطريقة الشاذلية، ومن أهم مؤسسيها الشيخ محمد الأغظف الداودي. والغظفية طريقة خاصة بموريتانيا لم تستورد من خارجها. وقد انحسرت الآن في موريتانيا ويتركز وجودها بشكل كبير في المناطق الشرقية.

• الصنف الثالث من الطرق الصوفية يتجلى في تلك التي وفدت الى موريطانيا من غرب افريقيا و بالتحديد من السنغال مثل الطريقة المرينية ,فهذه الطريقة تأسست أواخر القرن التاسع عشر على يد الشيخ السنغالي أحمدو بمبا، وتعتبر نوعا من الثورة والتجديد داخل التصوف في فترة الاستعمار . وقامت على مواجهة الاستعمار الفرنسي وتحتصر في السنغال، عدد أتباعها 3 ملايين من الشعب السنغالي، وعاصمة الطريقة المرينية مدينة طوبى ثاني أكبر مدن السنغال وبها الخلافة العامة للطريقة المرينية، وضريح الشيخ بمبا. وتلعب المرينية دورا في الجانب السياسي، وكان أحد الرؤساء السابقين للسنغال وهو عبد الله واد من أتباعها، وللمرينية ارتباط كبير بموريتانيا؛ إذ إن الاستعمار الفرنسي نفى الشيخ أحمدو بمبا إليها.

ان هذا التداخل و التعايش بين الطرق الصوفية في غرب افريقيا يتفاعلان في موريطانيا لدرجة اصبح نظام "محمد عبد العزيز" يراهن عليهما من اجل تقوية علاقاته بدول الجوار من جهة و نشر ثقافة التسامح و السلام و مواجهة الارهاب من جهة اخرى و هو ما اضحى يسمى رسميا من قبل السلطات الموريطانية ب"الدبلوماسية التقليدية غير المصنفة".