

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع الثقافي  
الموسومة بـ:

تمثل المجتمع الجزائري للتيارات الدينية  
دراسة سوسيولوجية

إشراف:

أ. د. مكحلي محمد

إعداد الطالب:

طعام عمر

أعضاء لجنة المناقشة

|              |                            |                      |                 |
|--------------|----------------------------|----------------------|-----------------|
| رئيسا        | جامعة سيدي بلعباس          | أستاذ التعليم العالي | أ.د. قدوسي محمد |
| مشرفا ومقررا | جامعة سيدي بلعباس          | أستاذ التعليم العالي | أ.د. مكحلي محمد |
| عضوا مناقشا  | جامعة سيدي بلعباس          | أستاذ محاضر (أ)      | د.فكرون زواوي   |
| عضوا مناقشا  | جامعة تلمسان               | أستاذ التعليم العالي | أ.د. بشير محمد  |
| عضوا مناقشا  | جامعة تلمسان               | أستاذ محاضر (أ)      | د.حجال سعود     |
| عضوا مناقشا  | جامعة وهران 2 أحمد بن أحمد | أستاذ التعليم العالي | أ.د. بونوة سلاك |

## مقدمة

تتميز الدراسة العلمية من منظور علم الاجتماع بنوع من الشعب و التعدد في تناول النظري و المنهجي ، وذلك بالنظر إلى طبيعة المواضيع التي يتعاطى معها ،لنترك للباحث الاجتماعي المجال واسعا ومفتوحا قدر سعة مظاهر التفاعلات ضمن المجتمع البشري ، ليزداد المجال أكثر شساعة في ما يتعلق بالإقتراب السوسيولوجي للظاهرة الدينية ، لينتج عن هذا الأمر صعوبة التعامل بالدراسة العلمية لكل ما يتعلق بالدين ، سواء أكانت عوامل ذاتية كالتحيز الذي يأخذ الباحث رغما عنه ويبعده عن مسائله الواقع بروح علمية ، وهو الناتج عن الإزدواجية و المتمثلة في كون الذات الدارسة للموضوع هي في نفس السياق عنصر ضمن الظاهرة ، ولتكن عناصر موضوعية أيضا من شأنها أن تكون عائقا دون إستخلاص النتائج الصحيحة ، ومن خلال تعامل الباحث مع التراث الديني دون وضع البصمة السوسيولوجية ، لنتنتج عنه ما يمكن أن نعتبره ، تناولا علميا حول الظاهرة الدينية ،وليس تناولا علميا في صلبها .

حتى و إن تسلح الباحث بالأدوات و التي من شأنها أن تعمل على عدم حياده عن المسار العلمي و الموضوعي ،سيصطدم مرة أخرى بالتناول النظري من المنظور الاجتماعي للظاهرة الدينية ، وذلك بسبب إختلاف المنظورات الاجتماعية و التي توصف في مرات بالتناثر و الإختلاف الكبير ،و لا يستثنى موضوع التدين من هذا ،و كمثال على ذلك فعودة الديني في جميع المجالات الحياتية ، كانت غير متوقعة من طرف كبار المنظرين في العلوم الاجتماعية و الإنسانية ، فبعد إعلان موت الإله من طرف نيتشه ،وبعد الجهد الكبير من طرف منطري السوسيولوجيا على فك الروابط الدينية و إحلال محلها الروابط الدنيوية الاجتماعية المحضة ،قصد الأخذ بيد المجتمعات نحو قيم الحداثة و التطور ، سرعان ما تلاشت هاته المجهودات بمرور الزمن ، ليبرز علماء إجتماع آخريين و الذين أقروا بضرورة وجود الدين ضمن المجتمعات الإنسانية ، ليعتبروا أن مسألة الممارسة الدينية لم تتمحي بقدر ما سجلت إنكماشاً ضمن أوساط المجتمع .

وما واقع المجتمعات العربية الإسلامية لأكبر دليل على ذلك فبقدر ، ما تعرضت له من محاولات لطمس الجانب الديني من حياتها بفعل القوى الإستعمارية ، بقدر ما زادت إتقافا حوله ،واعتبرته المخلص الوحيد لها ، وبقدر ما عملت الدول الوطنية من فرض التجارب العلمانية ، والتي رأت فيها عناصر التقدم و اللحاق بركب الأمم المتطورة ،كالإشتراكية و المحاولات التي تبعتها من خلال أسلمة هاته التجارب كإيجاد صيغ توفيقية من شأنها لا تتعارض مع الخصوصية الدينية الإسلامية لمجتمعاتها ، ولكن سرعان ما خف بريق هاته التجارب ومع التطورات العالمية السريعة و إزدياد الهوة بين المجتمعات العربية تخلفا ،والمجتمعات

الغربية تقدما ، هذا الأمر الذي جعل من العالم الإسلامي يزداد إلتفافا حول الدين ، و هو الإلتفاف الذي تميز بين الصلابة و التشدد وبين محاولات التوفيق مع الإسلام و الواقع العالمي الجديد.

الأمر الذي إنعكس في سلوك الممارسة الدينية لدى الأفراد ،في شكل تيارات دينية وما المجتمع الجزائري إلا صورة من هذا الواقع ، حيث تحيل الملاحظة البسيطة إلى إختلاف التيارات الدينية الناشطة فيه ، من تيار صوفي مستق لمنبع الممارسة الدينية في إطار الخصوصية المجتمعية المحلية ، إلى تيار سلفي محاولا إستساح تجربة مشرقية بإمتياز ضمن إطار الحركة الوهابية مع إعطائها بعدا محليا ممثلا في جمعية العلماء المسلمين ،مرورا بالتيار الإخواني و المعتبر ذاته الإمتداد لحركة الإخوان المسلمين المصرية .

ففي هذه الدراسة سوف نبحث في تمثلات المجتمع الجزائري للتيارات الناشطة فيه ممثلا بفئة الشباب بإعتبارها الفئة الأكثر تفاعلا مع الدين و هي أكثر تحمسا في خوض التجربة الدينية من خلال تأثرها بجملة العوامل الإجتماعية و التي من شأنها أن حددت إختيار الشاب لتيار ديني دون آخر وكعنصر دال على محاولتهم عكس آمالهم و طموحاتهم و التعبير عن وجودهم و كينونتهم ضمن المجتمع الذين يعيشون فيه، ومن جملة العوامل و التي ساعدت على تفاعل الشباب مع التيارات الدينية الناشطة فيه و هو عنصر الإبتفتاح الإعلامي و الذي جعل من الدين كسوق رائجة وتعرض فيه جميع المنتجات الدينية و التي تعمل على تلبية حاجة التدين بالنسبة لأفراده ،و ما وجود القنوات الدينية و التي تعمل على إبراز قوتها ، والعمل على رسم صورة مفادها بأنها المخلص الوحيد للأفراد في الدنيا و الآخرة لدليل على ذلك.

وقد تناولنا مسألة التيارات الدينية بالإعتماد على التراث النظري ديني من خلال ما تتناديه من أفكار و ممارسات دينية ، مبينة فيها أن أصل الدين على حسب مقاسها ، وعاملة في نفس السياق رمي كل الأطراف المناوئة لها ، وحاولنا أيضا في مستوى آخر التتبع التاريخي لظهورها ،والعوامل الإيديولوجية و السياقات التي عملت على بلورتها و بروزها ضمن مجتمعاتها ، لتتم الدراسة من المنظور الإجتماعي من خلال إسقاط مراحل البحث الميداني على التيارات الدينية و الممثلة في فئة الشباب المنضوون تحت لوائها قصد فهم ماهية العوامل و الأسباب و التي وجهت المتدين الشاب على مقاس تيار ديني دون آخر ، وذلك من خلال الغوص في التجربة الدينية لكل تيار و ما أنتجته هاته التجربة على سلوك و فكر الوافد إليها ،لتكون التمثلات الإجتماعية هي مرام بحثنا هذا .

وقد قسم البحث إلى بابين: فالباب الأول هو المتعلق بالجانب النظري للدراسة، وفيه أربعة فصول، أما عن الباب الثاني و المتعلق بالجانب التطبيق و إشتمل على ثلاثة فصول .

وقد قسّم البحث إلى عدد من الفصول تمثلت في:

الفصل الأول: وعرضنا فيه مشكلة البحث والإجراءات المنهجية، حيث حددنا فيه الإشكالية والتساؤلات الفرعية والهدف من البحث، كما حددنا المفاهيم وعرضنا بعض الدراسات المشابهة لهذا البحث، كما تعرضنا للإجراءات المنهجية ومجموعة التقنيات المستخدمة في جمع البيانات.

الفصل الثاني :و الذي كان عبارة عن فصل تمهيدي سعى الباحث فيه إلى إبراز مواطن الخلاف الإسلامي ،سياسيا و عقديا ،و ما إنجر عن هذا الخلاف من ظهور للتيارات الإسلامية في العصر الإسلامي المبكر .

الفصل الثالث : وكان تحت عنوان التصوف الأصل و المفهوم ومراحل التشكل عبر التاريخ حيث تم رصد التصوف لغة و إصطلاحا من خلال تتبع اللفظة و السياقات الحضارية و التي إشتقت منها التسمية في الإسلام ، ثم عرجنا على التصوف في المنطقة المغاربية ،لتمأسس في شكل الزاوية و الرباطات بما في ذلك ذكر الظروف الإجتماعية و السياسية لظهور التصوف في الجزائر ،مع تبيان خصوصية التصوف المغاربي أيضا .

الفصل الرابع واخترنا له عنوانا هو: السلفية في الإسلام و إشتمل هذا الفصل على ما تعنيه السلفية كظاهرة عامة وتبيان أهم أسباب قيام السلفيات في العالم ،ثم تم الإنتقال إلى السلفية في العالم الإسلامي لغة و إصطلاحا ، وطرح السلفية ضمن السياق التاريخي و الإيديولوجي ،مع ذكر أهم أعلام هذا التيار و ذلك لما يمثلونه في صياغة التمثلات لدى أتباعه .

الفصل الخامس : و تم فيه التطرق إلى ظاهرة الإسلام الحركي و هي الظاهرة المتأخرة نسبيا و التي عرفها العالم الإسلامي ،وعرض أسباب قيامها ،و المداخل النظرية التي تناولتها ، مع الإشارة على أن التيار الإخواني هو من أحد الممثلين لهذا التيار ،أي الإسلام الحركي و عرض لأهم أفكاره السياسية و الدينية ،ورؤيته لبناء المجتمع الإسلامي ، ضمن الظروف الراهنة فيه.

الفصل السادس و الذي أخذ صيغة الجانب الميداني : فكان يبحث أهم الممارسات الدينية للتيار الصوفي و كيف يتم التوجه فيه كمرحلة قبلية من أجل سلوك الطريق الصوفي ، و وما هي أهم التفاعلات الحاصلة ضمنه، وكيف تعمل التمثلات الإجتماعية على إنتاج الشاب المتدين عل مقاس التيار الصوفي .

الفصل السابع و الآخر ذو الطبيعة الميدانية أيضا ، و الذي عملنا فيه على وصف وتفسير أهم العمليات الإجتماعية داخل التيار السلفي بما في ذلك الممارسة الدينية السلفية ، ووصف أهم العلاقات ضمنه ،بما في ذلك العلاقات ذات الطابع الصراعى لدى التيار السلفي ضد التيارات الدينية الأخرى و الناشطة في المجتمع الجزائري .

أما الفصل الثامن و هو الأخير و الذي تم فيه رصد ما هو موجود ضمن التيار الإخواني و علاقته بالفضاء الإجتماعي للجامعة ،و الوقوف على أهم مخرجات التربية الإخوانية ، لتكون مراحل التربية الدينية و الإجتماعية هي المرحلة المتوسطة بين علاقات التفاعل و نتائج التربية الإخوانية .

وفي الأخير قدّمنا حوصلة للنتائج المتوصل إليها من خلال هذا البحث، كما أوردنا آفاق هذا البحث أي تلك المجالات التي تستدعي البحث في هذا الموضوع هو تمثيلات المجتمع الجزائري للتيارات الدينية.

## الفصل الأول

### مشكلة البحث والإجراءات المنهجية

أولاً: مشكلة البحث

- 1- الإشكالية
- 2- أسباب اختيار الموضوع
- 3- الهدف من البحث
- 4- أهمية البحث
- 5- المفاهيم الأساسية
- 6- الدراسات السابقة

ثانياً: الإجراءات المنهجية

- 1 . مجالات البحث
- 2 . الفرضيات
- 3 . المنهج المستخدم
- 4 . أدوات جمع البيانات
- 5 . العينة

أولاً : مشكلة البحث

1- الإشكالية :

لا يمكن أن نجد تعارضاً في الوسط الإسلامي حول مقولة الإسلام هو دين صالح لكل زمان ومكان\* نظراً لخصوصيته و مرونته ،وبما يحتويه من نظام متكامل عقائدي وفقهيا وما أسباب النزول بالتحجيم لأكبر دليل على ذلك ،حيث انزل على حسب كل حادثة و التي هي بالأساس ذات بعد اجتماعي في أصلها.

والمتمصفح لتاريخ الإسلام يرى بأنه منذ حادثة السقيفة بعد وفاة الرسول نستخلص مواقف بارزة تؤرخ لظهور خلافت ذات طابع ديني تحمل في ثناياها دلالات لخلافات تأخذ طابعاً سياسياً كقضية الخلافة مثلاً.

ومع بداية العصر الحديث ومع تصادم العالم العربي و الإسلامي بظاهرة الحداثة ،وما انجر عنها من هزات عنيفة ذات أبعاد ثقافية و اجتماعية ،برزت حركات ذات توجهات دينية وجدت في الدين أحد عوامل التفاعل مع هذا الواقع الذي قطع الغرب فيها أشواطاً كبيرة من التقدم و التطور الاجتماعي و السياسي لي طرح السؤال التالي : كيف تقدم الغرب وتخلف المسلمون ؟ هل بالانفتاح على هذا العالم و مجاراته أم بالرجوع إلى الإسلام ؟ كل هذه الأسئلة وأخرى كان لها الدور الكبير لميلاد الحركات و التوجهات الدينية في العالم الإسلامي .

وهذا الواقع لم تكن الجزائر بمنأى عنه ،فبمجرد تصادمها مع الظاهرة الاستعمارية لعب الدين الإسلامي دوراً بارزاً في تثبيت الهوية الإسلامية الجزائرية فكان للزوايا و الطرق الصوفية باع طويل في مقاومة الاستعمار الفرنسي وتجلت مظاهر ذلك في ثورات شعبية<sup>1</sup> ،وبتراجع دورها واحتوائها من طرف السلطات الاستعمارية ظهرت جمعية العلماء المسلمين لترسم وجهاً آخر لدور الدين في مواجهة الاحتلال والدفاع عن مقومات الجزائر من لغة ودين وثقافة .

\*يعتبر التيار الإخواني هو أول من صاغ "الإسلام صالح لكل زمان و مكان " ووظفها أكثر من تيار إسلامي آخر.  
1. اهم الثورات الشعبية التي عرفتها الجزائر : ثورة الأمير عبد القادر ،ثورة أحمد باي ،ثورة الزعاطشة ، ثورة محمد الأمجد عبد الملك الملقب ببوغلة ، ثورة فاطمة نسومر ،ثورة المقراني ،وثورة أولاد سيد الشيخ .

ومع إستقلال الجزائر رافق الإسلام أيضا مراحل بناء الدولة الوطنية بحيث أقر كدين رسمي للدولة الجزائرية بوجه إصلاحى سلفى ومذهب مالكي \* .

وبعد فترة غير بعيدة ظهر الإسلام السياسي كحالة عامة شهدها العالم العربي عموما والجزائر خصوصا كردة فعل للأوضاع المزرية حيث وجدت هذه التيارات الوقت الملائم للإدلاء بدولها والتعبير عن رأيها .

ويطرح موضوع التيارات الدينية في الجزائر باعتبارها نسقا يهدف إلى رسم صورة للواقع الديني الجزائري، ولكن يتميز هذا الواقع ببعده عن الهدف المأمول أي إنتاج إسلام حضاري منوط بالدور الكوني له لكن لسان الحال يقول عكس ذلك لأنها - هذه التيارات - ترسم حالة من التعارض و التنافر أحيانا ،وفي أحيان كثيرة حالة تضاد وتصادم سواء كان على المستوى العقائدي كالصراع السلفي الصوفي ،أو على مستوى الممارسة التعبدية كالصلاة ،والاحتفال ببعض المناسبات الدينية ، كالاختلاف حول مظاهر تقديس الأضرحة و الأولياء ، لتكون فئة الشباب الجزائري موضع انشغالها حيث عبر هذه الفئة حيث تكون أكثر قابلية للتفاعل معها نظرا لامتلاكها مقومات نفسية واجتماعية مميزة .

ولكل من هذه التيارات جانبا بنائيا كأحد مكونات هذا البناء بحيث تحثل موقعا وترتبا معينين في المجتمع ،وكان للتيار الصوفي الموقع الأكبر نظرا لإمتداده عبر مراحل تاريخ الجزائر منذ عهد الجزائر في العهد الوسيط ،إلى يومنا هذا و الذي يقوم على علاقة الشيخ بالمريد .

أما التيارين الإخواني و السلفي فلقد أسس كلاهما موقعا بارزا في المجتمع الجزائري لما تميزا به من جانب ثوري وحركي مما جعل عددا لا بأس به من فئة الشباب تتجه إليه حيث تتكون تركيبة كل منهما - التيار الإخواني من المرشد العام و الإخوان ،أما التيار السلفي فيركز على عقيدة السلف الصالح و التوحيد .

وكل هذا البناء قائم على تراتب الأهداف وعدم تعارضها ،و من هنا يكمن القول بأن مكونات النسق للتيارات الدينية هي: الشباب و الرؤى الدينية و الفكرية و الاجتماعية و السياسية والثقافية وكل هذه المكونات لها هدف و المتمثل في إعطاء صورة عامة للواقع الديني الحالي بحيث يكون للممارسات

\* من أجل التوسع في علاقة الإسلام بالنظام السياسي في الجزائر ينظر : Henri Sanson , *Laïcité islamique en Algérie* ,édition : CNRS ,Paris ;1993

التعبدية أو نمط التدين حجر الأساس والذي هو مدار اشتغال التيارات السالفة الذكر لينتج عنه أفرادا مندمجين اجتماعيا و مشبعين بحمولات رمزية تميزهم في هذه التيارات .  
و صحيح أنه لكل تيار قراءته الخاصة للإسلام ،لكن بالحديث عن هذه التيارات في الجزائر لا بد من عدم نسيان خصوصية الإسلام الجزائري في بعده الطرقي المغاربي و في مذهبه المالكي ،و من جهة أخرى نظرة الدولة له بحيث تهدف إلى تدعيم إسلام بعيد عن التطرف و متماشيا مع نظرتها في بناء المجتمع الجزائري ،كل هذه العوامل هي التي يمكن أن نسميها النسق الذي تتفاعل معها التيارات الدينية .

فهذه العوامل حفزتنا على طرح إشكالية تتعلق بموضوع علاقة الشباب بالتيارات الدينية من منظور سوسيولوجي حيث تمخضت هذه الإشكالية في الآتي :

كيف يتمثل الشباب الجزائري المنتمي إلى التيارات الدينية من تيار صوفي وإخواني وسلفي ؟  
2- التساؤلات الفرعية:

- كيف تعمل التيارات الدينية في رسم صورة للواقع الديني الجزائري؟

- ما هي الآليات المتبعة من طرف التيارات الدينية من أجل إنتاج شباب على مقاسها ؟

- ما هي نتائج مخرجات التربية الدينية لدى كل تيار وإنعكاسها لدى الشباب المنتمين إليها ؟

## 2/ أسباب اختيار الموضوع :

لكل بحث علمي دواع ذاتية و أخرى موضوعية تستدعي الاختيار ، لأن الإشكالية لا تحصل اعتباطا بل لها رواسب وخلفيات تدور في ذهن الباحث ناتجة عن الملاحظات و الإطلاع المسبق و حتى الحوار و النقاش الذي يحصل في الوسط العلمي خصوصا الجامعة .  
فهذه الإشكالية تمخضت عن :

أ - ندرة الدراسات السوسيولوجية الميدانية التي تبحث في علاقة الشباب بتمثلاته بالتيارات الدينية المتواجدة في وسطه الاجتماعي ، وهذا من أجل تبين كيفية تفاعل هذه الفئة من المجتمع مع مختلف التيارات ،بحيث نعثر على بعض الدراسات و الأبحاث النظرية و الميدانية في المجتمعات الأخرى دون المجتمع الجزائري.

- ب - التخصص العلمي يملئ على الباحث تحديد نطاق معين يتحرك فيه ، فلا يمكن للباحث أن يختار موضوعا بعيدا عن تخصصه الأكاديمي .
- ج - دراستي في الماجستير التي أظهرت لي بعض الإشكاليات التي تتعلق بعلاقة الشباب بمختلف التيارات الدينية .
- د - الرغبة الشخصية في البحث الأكاديمي في مجال الظاهرة الدينية باعتبارها جزءا هاما من الثقافة بل أنها ضرورة اجتماعية.
- هـ - توفر بعض المراجع التي تمس الموضوع من شأنها إثراء البحث بالمعلومات و المعارف ، و تدعمه بالأدلة و البراهين و نتائج البحوث السابقة.

### 3/ أهداف الدراسة :

- منذ أن وجد الإنسان على الأرض ظل يمارس شعائر و طقوسا دينية بصور مختلفة ، باعتبار أن الدين هو أحد الحاجات الإنسانية التي تساعد على الركون إلى الطمأنينة من خلال الخلو للتعب بالاعتماد على منظومة لاهوتية لا يستطيع الإنسان في كثير من الأحيان إيجاد تفسير لها باعتبارها قوى غيبية يفسر بها الظواهر التي يعجز العقل عن تفسيرها .
- و هذه الأديان المختلفة و جميع التيارات داخل الدين الواحد وحسب ما نعرف أن لكل ديانة عبارة عن جملة من المعتقدات و الممارسات التي تنتقل من جيل لآخر عبر عملية التنشئة الاجتماعية تنتج عن طريق ظروف معينة كوشي أو حدث معين أو عن طريق فكرة في فهم عقيدة ما وبالتالي يمكن أن نلخص مجموعة الأهداف المتوخاة من هذه الدراسة في التالي:
- معرفة كيفية توجه الشباب نحو مختلف التيارات الدينية المطروحة في مجتمعه .
  - معرفة حقيقة التيارات الدينية المختلفة في تكوين نسق الواقع الاجتماعي .
  - معرفة الطرق و السبل التي تنتهجها التيارات الدينية من أجل انضمام و انخراط أكبر عدد ممكن من الشباب .

#### 4/ أهمية البحث :

إذا تصفحنا الإصدارات المعرفية في الجزائر فلا نجد دراسات متخصصة في سوسيولوجيا الشباب و تمثلاته الدينية ، و إذا وجدنا البعض فإنها تتناول جزئية منه كالتدين أو غير ذلك وأغلب الكتابات التي كتبت كانت عبارة على محاولات نظرية أو تقارير صحفية في الجرائد المختلفة ، و هنا تبرز أهمية التحليل العلمي الذي يهتم بالترابط العلائقي بين فئة الشباب و التيارات الدينية الذي يكون نتيجة حتمية لطبيعة الأنساق المنتجة من طرفها ، و نستطيع من خلال ذلك معرفة تلك التمثلات الدينية من طرف الشباب و كيف انضمت فئات شبانية إليها.

وهذا كله لما يكتسبه التمثل في التيارات الدينية من طرف الشباب الجزائري فهي تمتاز بالترغيب و التعبئة بمختلف السبل كما هو الحال في كل الأديان بتياراتها المختلفة مثلما ما هو موجود التبشير عند المسيحيين .

و من خلال هذا نستطيع القول ، أن طبيعة هذا البحث له أهمية بالغة في فهم انضمام الشباب لتيار ديني دون آخر أو عدم الانضمام نهائيا .

#### 5 / المفاهيم الأساسية :

إن مشكلة العلوم الاجتماعية لهذا العصر يتعلق جانب منها بالمفاهيم ، بحيث تعددت تبعاً لطبيعة النظرية وأطرها ، و بالتالي فتحديد المفهوم في البداية هو ضروري حتى يتم تحديد الإطار النظري بصفة دقيقة ، و بالتالي يسهل العمل الميداني ، و تتضح النتائج تبعاً للمفاهيم المطروحة في بداية البحث و لا ننسى أيضاً أهمية المفهوم الإجرائي الذي يعبر عن المقصود بالضبط في البحث الميداني.

#### أ - التمثل :

إن ظهور فكرة التمثل الاجتماعي قديم قدم علم الاجتماع ف : منذ قيام علم الاجتماع كتخصص علمي أواخر القرن التاسع عشر ، ظهرت بالتوازي فكرة التمثلات الاجتماعية عام 1898م في مقال نشر في مجلة الميتافيزيقا و الأخلاق حيث بين إيميل دوركايم Emile Durkhime ثلاثة حقائق وهي : "الحقائق و العمليات الفيزيائية للعقل ، والتمثلات الفردية ، و التمثلات الجماعية حيث تحتوي

هاته الأخيرة على المعتقدات و القيم المشتركة لأفراد المجتمع إذ أقر بأنها حقيقة اجتماعية تفسر الوقائع الاجتماعية كالحس المشترك ، الأساطير ، الدين ، الإيديولوجيا <sup>1</sup> .

لتكون رؤية إيميل دوركايم Emile Durkhime للتمثل الاجتماعي كأحد العناصر و التي تتحكم في حياتنا الاجتماعية فهي : "ظواهر تتميز عن باقي الظواهر في الطبيعة بسبب ميزاتها الخاصة... وبدون شك فإن لها أسباب ... ،إن إنتاج التصورات لا يكون بسبب بعض الأفكار التي تشغل إنتباه الأفراد ،ولكنها بقايا لحياتنا الماضية ،إنها عادات مكتسبة ،أحكام مسبقة ،ميل دون أن تحركنا دون نعي ،وبكلم واحدة أنها كل شيء يشكل سماتنا الأخلاقية " <sup>2</sup> .

و بعد طرح فكرة التمثل الاجتماعي من طرف إيميل دوركايم Emile Durkhime ها هو عالم نفس اجتماعي يزيد في بلورة هذا المفهوم حيث يتناول سيرج مسكوفيتشي serge moscovici مفهوم التمثل الاجتماعي من منظور علم النفس الاجتماعي ففي سنة 1961م : "قام بدراسة حول التمثلات و التحليل النفسي لجماعات مختلفة ليصوغ نظرية حول التمثل الاجتماعي وليخرج بتعريف له من خلال اعتباره عنصرا موازيا لحياتنا الاجتماعية و شارح لها وتعتبر الأساطير و النظم العقائدية إحدى مكوناتها" <sup>3</sup> .

و يتفق تعريف دينيس جودلي Denis Jodelet مع سيرج مسكوفيتشي serge moscovici حول مفهوم التمثل فبعد أن عرفها أشار إلى أهم العناصر التي تزيد من تثبيتها وفي هذا الصدد يرى بأنها: " مجموع الأفكار المرتبة ،والمعتقدات ، و التي تشير إلى حالة أو موضوع "تاريخه أو إلى واقعه" ليكون النظام الاجتماعي و الإيديولوجي له علاقة في تثبيت هذه التمثلات" <sup>4</sup> .

**وظائف التمثلات الاجتماعية :** تتلخص وظائف التمثلات الاجتماعية في أربعة عناصر و هي:

\_ وظيفة المعرفة : "من شأنها أن تتيح للفاعلين الاجتماعيين اكتساب المعارف و تفسير الواقع ،كما توفر إطارا مرجعيا لعملية تواصلية مشتركة" <sup>5</sup> .

<sup>1</sup> .Isabel Danic , *La notion de représentation pour les sociologues .Premier aperçu* réso – université Rennes 2 N25 Décembre 2006.P29.32

<sup>2</sup> Emile Durkhime : *Sociologie et philosophie* ,Paris Edition PUF ,1967 ,p113 .

<sup>3</sup> .Isabel Danic ibid,opcit P29.32 .

<sup>4</sup> .Denise Jodelet ,*Les représentations sociales* ,PUF,Sociologie d'Aujourd'hui ,7ème édition ,2003,p26 .

<sup>5</sup> . Marie-Pierre *Frotier les rprésentation sociales de la réussite chez les adolescents identifiés en troble du comportement* université du Québec aout 2008 Pp 56, 57 .

\_ وظيفة الهوية : "حيث تعمل على إعداد هوية اجتماعية للأفراد في حقلهم الاجتماعي ،حيث تصيغ هوية اجتماعية تعمل على مراقبة الأفراد في إطار التمثلات المنتجة من طرفهم"<sup>1</sup> .

\_ وظيفة التوجيه : "تعمل التمثلات الاجتماعية على تقنين السلوكات بين ما هو مسموح و ما هو ممنوع ،من خلال انتقاءها و ترشيحها"<sup>2</sup> .

\_ وظيفة التبرير : "يمكن للتمثلات الاجتماعية أن تبرر المواقف و السلوكات التي يتبناها الفاعلون الاجتماعيون تجاه شركائهم أو أفراد الجماعات المنافسة"<sup>3</sup> .

### التمثلات الاجتماعية و الدين :

يمكن القول أن هناك نقاط تلاقي في أكثر من مستوى بين التمثلات الاجتماعية و الدين ،حيث في كثير من الأحيان لا يفصل بينهما إلا خيط رفيع، و سنستشهد على تلك من خلال أربع نقاط و هي :

\_ الجانب الرمزي للتمثل الاجتماعي و الدين : " باعتبار التمثل الاجتماعي يقوم على عمليات عقلية و رمزية نجد الدين أيضا يستعمل الرمز أيضا للعناصر الدينية الغير مرئية كما جاء في تعريف كليفورد غيرتز للدين\* Clifford Geertz " <sup>4</sup> .

\_ وظيفة أقلية الواقع: "باعتبار التمثلات الاجتماعية ذات طبيعة رمزية من شأنها أن تعمل على عدة أصعدة منها العمل على جعل التصور الغيبي ،في إطار المعاش كالبحت عن أسباب ما نقوم به ،ما نحن عليه ، و يسمح لما هو موجود في الواقع أن يكون له معنى ،و كذلك يسعى الدين إلى إعطاء معنى أيضا للعالم من خلال السيطرة على واقعه ، لتكون الرمزية في الدين هي محاولة تعكس صورة هذا العالم "<sup>5</sup> .

<sup>1</sup>Marie-Pierre Frotier,ibid PP 56, 59.

<sup>2</sup> ibid .

<sup>3</sup> Ibid.

\* يعرف كليفورد غيرتز الدين على انه : " نظام من الرموز يفعل لإقامة حالات نفسية و حوافز قوية و شاملة ،و دائمة في الناس ،عن طريق صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود ،وإضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث تبدو هذه الحالات النفسية و الحوافز واقعية بشكل فريد " كليفورد غيرتز : *تأويل الثقافات مقالات مختارة* ،تر :محمد بدوي ،المنظمة العربية للترجمة ،بيروت لبنان ،ط2009،ص1227.

<sup>4</sup> Gabriel Lefebvre, *La représentation : résultat de l'articulation de l'individuel et du collectif au sein d'un groupe de formation* Journal International sur les Représentations sociales vol.3 no1 pp 84 ,58

<sup>5</sup> Gabriel Lefebvre,ibid, pp 84 ,58.

ـ **وظيفة توجيه السلوكات** : "تعمل كل من التمثلات الاجتماعية و الدين و كلاهما مجتمعين على توجيه سلوك الأفراد باعتبار أن الدين هو مجموع التوجهات و الأفعال لينعكس هذا الأمر في تمثلات اجتماعية"<sup>1</sup>.

ـ **التمثل الاجتماعي و الدين معنى مشترك** : " التمثل الاجتماعي هو شكل من أشكال الفكر الاجتماعي فالدين هو أيضا نتاج للحس المشترك إذ يضع تصرفات البشر في تناغم كبير ، وهي نقطة ملفتة للنظر بين الدين و التمثل الاجتماعي"<sup>2</sup>.

و كمقاربة أحسن لفهم علاقة التمثلات الاجتماعية بتوجه الشباب نحو التيارات الفاعلة في المجتمع الجزائري ،تحضرنا مقاربة عالم الاجتماع مورييس هالبواش M Halbwach حيث تدور محور النظرية الموسومة بـ **أطر الذاكرة الجماعية** و التي يبين من خلالها أن الذاكرة الجماعية لا يمكن "أن تعمل إلا في سياق اجتماعي و التي هي دوما انتقائية حيث أن لكل جماعة ذاكرة جماعية و التي بدورها تؤثر السلوكات الجماعية أيضا"<sup>3</sup>.

حيث يذكر هلبواش أن الذاكرة الجماعية : "هي مجموعات مختارة من الذكريات المختلفة لشرح القضايا والاهتمامات الحالية و من أجل شرح الحاضر، باستخدام ترشيد للاختيار الذكريات و الأحداث"<sup>4</sup> ، لتكون القيم و العادات هي المترجم الفعلي لها ، مجسدة في شكل رموز مرافقة للطقوس.

ومن الأكيد أن للمجتمع الجزائري ذاكرة جماعية في غاية التنوع و التلون ،ليكون الدين الإسلامي هو المساهم فيها بنسبة أكبر ،حيث عاصر ، ولا يزال ،جميع المحطات الكبرى و الحوادث الهامة له ،و يتفاعل الشباب المنضوون تحت التيارات الدينية مع هذه الذاكرة و هذا ما سنعمل على اكتشافه في الدراسة.

و في الأخير فليس من السهل بمكان تطبيق عنصر التمثلات الاجتماعية و إسقاطها على الواقع الاجتماعي و مرد ذلك إلى : "ارتباطها الوثيق بالأساطير و الطقوس الخاصة بالمجتمعات ،هذا من

<sup>1</sup> .Gabriel Lefebvre,ibid, pp 84 ,58.

<sup>2</sup> .Ibid.

<sup>3</sup> .http://www.press.uchicago.edu

<sup>4</sup> .What is Collective Memory? http://www.memorialworlds.com.

جهة ، و من جهة أخرى لارتباطها مع كل أنواع التفكير الإجتماعي من ذهنيات و إيديولوجيات ،ليبقى التمثل الإجتماعي عبارة عن ظاهرة و لكنها غير إجرائية<sup>1</sup> .

**ب\_الرمز:** يأخذ الجانب الرمزي حيزا كبيرا في الحياة الدينية ،حتى صار مرادفا لها ،كيف لا و أن التجربة الدينية في كثير من الأحيان تستعصي على التجسيد بصورة واضحة ، فالإيمان و الاعتقاد لا يمكن التعبير عنه ،بما في ذلك شعور المتدين خلال خوضه للممارسة الدينية ، وقد عايش الرمز الحياة الدينية للإنسان منذ القدم ك : "المرحلة الطوطمية" ،ليبقى حتى اليوم مرادفا لها أيضا ،و كثيرة هي الدراسات السوسيولوجية المتعلقة بالظاهرة الدينية و التي أثبتت أن الحركات الدينية الحالية في العالم عموما و العالم الإسلامي خصوصا ، تعول على توظيف الرموز ذات الطابع الديني .

و في تعريف الرمز قال مارلو : "الرمز يعبر عن ما لا يمكن التعبير عنه"<sup>2</sup> ، إذ يعتبر الرمز كوسيلة بفضلها يختصر الإنسان مجموعة من الأحاسيس و المشاعر في عنصر واحد .

وهناك اتفاق كبير على أن الدراسة السوسيولوجية للرموز تأخذا طابعا وظيفيا ،أي البحث في دور و وظيفة الرموز على الرغم من تعدد هذه الوظائف ، هذا من جهة و من جهة أخرى ،فإنه من نافل القول تلازم الرمز مع مفاهيم أخرى و منها :الخيال و الصور .

لتكون الرمزية الإجتماعية ووظيفتها هي مناط إشتغال علماء الإجتماع ، وعن الرمز و الرمزية في الحياة الإجتماعية حيث يراها علماء الإجتماع الكلاسيكيون أنها تتجلى في شكل ثلاث إتجاهات وهي : " هي نظام من الظواهر المشكل من ( الممارسات و المعتقدات ) هدفها تكوين الجماعة ، أما الإتجاه الثاني و هو وهو معارض للإتجاه الأول حيث يرى أنه لا يقوم أي مجتمع و لا يستمر إلا إذا تشكل كجماعة رمزية أما الإتجاه الثالث و الذي يرى بأن الرمزية الإجتماعية لا تتم إلا عن طريق عملية الإتصال "<sup>3</sup> ، ليكون التفاعل بصورة رمزية هو الفعل المجسد للرمز والعامل على إنتاجه و التواصل به ليكون حقيقة اجتماعية سواء وعى بها الأفراد أم لا .

1. Ferrol Gilles : **Dictionnaire de Sociologie** ,Armand Colin ,2éme éd ,Paris 1995pp 242-249 .

2. فيليب سرينج **الرموز في الفن - الأدب - الحياة** ،تر :عبد الهادي جياس ،دار دمشق للطباعة و النشر ،سوريا ،ط1، 1992،ص41.

3. ينظر : ريمون بودون و فرانسوا بوريكو : **المعجم النقدي لعلم الإجتماع** ،تر: سليم حداد ،دم ج ،الجزائر ،ط1،1986، ص 342.

كما يعرف ألفرد بلومر Alfred Blumer التفاعل الرمزي بأنه "خاصية مميزة وفريدة للتفاعل الذي يقع بين الناس ،و ما يجعل هذا التفاعل فريدا هو أن الناس يفسرون ويؤولون أفعالهم بدلا من الاستجابة المجردة لها ،إن إستجاباتهم لا تصنع مباشرة و بدلا من ذلك تستند إلى المعنى الذي يلصقونه بأفعالهم"<sup>1</sup> .

كما تلعب الرموز دورا مهما في تكوين العنصر الديني ،بل هو من أحد مكوناتها الأساسية حيث: "إن مجموعات الرموز المقدسة ،المتكئة و المحبوكة في كلية منظمة ،هي التي تصنع النظام الديني ويبدو أن مثل هذا النظام بالنسبة لأولئك الملتزمين به ، يقدم المعرفة الحق ،معرفة الشروط الأساسية التي يجب أن نعيش الحياة بحسبها"<sup>2</sup> .

و قد ينجر عن عدم احترام الرمز الديني هو مرادف لعدم احترام الدين نفسه ،كما يوصم الأشخاص الغير المحترمين له بشتى الأوصاف القذحية بحيث : "ينظر إليهم لا على أنهم أشرار ،بل على أنهم حمقى وفاقدون للحساسية و جهلة أو في حالة التطرف في النبذ ،على أنهم مجانيين"<sup>3</sup> .

ويمد الرمز الديني لكل جماعة دينية إحساس بالهوية ،و يمنحهم وجودا اجتماعيا من شأنه أن يمنحهم إحساسا بالكينونة في العالم الدنيوي ،"ويكون الدين في هذا السياق تصورا رمزيا يبلوره الذهن للتكيف مع مجموع القيم المشتركة ، و بالتالي بإمكانه أن يمنح الأفراد شكلا لتأسيس هويتهم الخاصة ،و ذاتا مميزة في الفضاء الاجتماعي"<sup>4</sup> .

كما يؤدي الرمز الديني وظائف مهمة تربط بين حاجة الإنسان للرموز ،من جهة و من جهة أخرى يعزز من أواصر التلاحم و الترابط بين الجماعات عموما و الجماعات الدينية خصوصا ف: "الإنسان هو كائن مرمز وفي نفس الوقت يفهم فيه الأمور أي يبحث عن معنى لأي شيء ،فليست وظيفة الرمز متمثلة فقط في إرساء رابطة بعض المجموعات البشرية ولكن بصورة أوسع عن علاقات بين الإنسان و الكون"<sup>5</sup> .

1. محمد عبد الكريم الحوراني : النظرية المعاصرة في علم الاجتماع التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفية و الصراع ،دار مجدلاوي للنشر و التوزيع ، الأردن ،ط2008، ص28 .

2. كليفورد غيرتز :مرجع سبق ذكره، ص ص 293،294 .

3. كليفورد غيرتز :المرجع نفسه ، ص 249 .

4. سابينو أكوايفا ،إنزو باتشي ،مرجع سبق ذكره،ص66 .

5. ميشال عسلان :علم الأديان مساهمة في التأسيس ،تر: عز الدين عناية ،دار كلمة و المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،المغرب ط2009، ص264 .

### ج - الشباب :

يكاد يتفق الدارسون لعلم الاجتماع على صعوبة تحديد مفهوم الشباب ،ومرد ذلك إلى عدة عوامل منها ما يعود إلى الإختلاف هذا المفهوم من مجتمع لآخر ، و منها ما يعود أيضا إلى الإختلافات المتأبينة في هذه الفئة في حد ذاتها ، كالإختلاف في الخصائص الديمغرافية ،و الإقتصادية ، و المعرفية ،و التي تختلف من طبقة شبابية لأخرى ، ليبقى المحدد العمري هو السمة الغالبة و المميّزة لفئة الشباب عن باقي فئات المجتمع .

و يبقى الأمر غير متفقاً عليه في ضبط مفهوم الشباب حين يحدد على أساس الانتقال و التحول العمري، لكن : "هناك من يتحدث عن امتداد Allongement مرحلة الشباب ،أو عن مرحلة التحول و الانتقال transition ، لكن هل تعبر هذه المفاهيم حقيقة عن تلك التغيرات أو التحولات العميقة التي تؤثر على كل الفئات العمرية ؟أو هل يمكننا اعتبار مرحلة الشباب كسن يتم فيه التحضير للدخول في الحياة الراشدة كما يرى ذلك أ.جالون ؟ O ;Galland أم هل يتم تحديد هذه الفئة بالاعتماد أساسا على الاستقلالية و الفردانية كما يرى ذلك ف.دوسونجلي F De Singly<sup>1</sup>

وكل التعاريف السالفة الذكر و التي هي في نفس الوقت اسئلة تثار من اجل تحديد مفهوم الشباب تشترك كلها في نقطة واحدة والمتمثلة في عدم وجود تعريف محدد لمفهوم الشباب ومحاولة أخرى لتحديده سنقسمه على مستويات وهي :

#### ب 1/الشباب كفئة عمرية :

هناك من : " يحدد فترة الشباب بداية من سن الثالثة عشر حتى سن الواحد و العشرين، وهناك من يبدأها بالاربعة عشرة ويحدد فترتها الأولى بنهاية الثامنة عشرة و يصلون بنهايتها في حدود الثلاثين"<sup>2</sup>.

فعلى الرغم من أن المحدد العمري لفئة الشباب هو المحدد الأسهل في تصنيف فئة الشباب عن باقي فئات المجتمع إلا أنه يبقى دائما محل إعادة نظر فيه ، ف : " لقد تغير تحديد فئة الشباب من مرحلة تتوسط الطفولة و سن الرشد حيث تغير من سن 15 و 30 بعدما كان محدد ب 15 و 25"<sup>3</sup> .

<sup>1</sup> ينظر :حمدوش رشيد ،مسألة الرباط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة امتدادية أم قطيعة ؟دراسة ميدانية :مدينة الجزائر نموذجا توضيحيا،دار هومه ،الجزائر ، 2009 ، ط1، ص176.

<sup>2</sup> عزت حجازي ، الشباب العربي ومشكلاته ،المجلس الوطني للثقافة و الفنون ،الكويت ، ط1985، ص35 .

<sup>3</sup> ينظر :حمدوش رشيد :مرجع سبق ذكره ، ص176.

ليعاد في مرحلة أخرى إعادة النظر في تصنيف هذه الفئة من جديد ليصبح ، حيث "وقد خرجت الأمم المتحدة في السن الدولية للشباب عام 1985، بأن فئة السن الخاصة بالشباب اصطلاحا تتحدد ما بين سن 15 و 24 و هي نفس الفئة التي تبناها البنك العالمي سنة 2003"<sup>1</sup>.

**ب\_الشباب كفئة اجتماعية :** كما ويعتبر تحديد فئة الشباب من منظور إجتماعي أي كطبقة إجتماعية ، من خلال عنصر الدور و المكانة الإجتماعية التي يشغلها الفرد في المجتمع ،وهو العامل الذي يصنفه في فئة الشباب منتقلا من مرحلة الطفولة و التي ميزها الإعتماد على الأسرة و الوالدين ، إذ : "وتتمثل في بحث الشخص عن الاستقرار وشغله في مكان وتأديته دورا في السياق الاجتماعي ووفقا لمعايير التفاعل الاجتماعي ،كفرد من النظام الاجتماعي ،و من جانب آخر يتم تحديده اجتماعيا عند حيازة الشخص مكانة اجتماعية وتأديته لأدوار اجتماعية ،قد تعلمها من مجتمعه " <sup>2</sup> .

و لمحاولة تعريف الشباب من المنظور الاجتماعي ،قد لا يكفي تحديده على أساس الدور و المكانة التي يشغلها في مجتمعه ،بل يأخذ عنصر المشكلات الاجتماعية المصاحبة لهذه الفترة احد العناصر الملازمة لها ، لتعمل تخصصات أخرى كعلم النفس التعرض لها ،حيث أقرت بمجرد دخول الفرد لمرحلة الشباب و مع التغيرات الطارئة النفسية والجسدية ،يدخل الشاب في حالات كعدم الاستقرار النفسي و البحث عن الهوية الجديدة ، ف : " جان بيردي لارج " فإنه يرى أن مفهوم الشباب أكثر عمومية وهو يدل على السن وله ايضا دلالة نفسية ، إذ يرى " كينسون " أن مصطلح الشباب به هو مرحلة من مراحل نمو الافراد ...فالشباب في نظره يبدأ بنهاية المراهقة وينتهي بسن الثلاثين ، و تتميز بحل الجانب الأكبر من مشكلات التواصل إلى الهوية والكينونة والاستقرار عليها وانتهاء طور التمرد والعصيان لد الشاب"<sup>3</sup>.

فعند بلوغ الفرد فئة الشباب يعمل على البحث عن مكانته في المجتمع مما يؤدي إلى وقوع التصادم بينه و بين مجتمعه ف : " من الناحية الاجتماعية ،يتسم وضع الشباب في شبكة العلاقات الاجتماعية

<sup>1</sup> 2004p24 Musette Saib Mregard critique sur les jeunes n spéciale sur la sante en Algérie.نقلا عن حجال سعود بمساهمة

في سوسيولوجيا الشباب ،مجلة الانسان و المجتمع عدد السابع ديسمبر 2013ص ص 145،155.

<sup>2</sup> ينظر علي لبلبة :الشباب في المجتمع الصغير : تأملات في ظواهر الأحياد و العنف ،دار المعرفة الجامعية ،الإسكندرية ،د ط ،ص 37.

<sup>3</sup> ينظر: في بعض تعريفات علماء الاجتماع للشباب www.bouhouth.mlتاريخ الصدور :2014/02/28.

،علاقاتهم بأسرهم وأقربائهم والآخرين بنوع من "الهامشية" marginality فهم قد تخطوا مرحلة الطفولة و يحرصون على نفي انتمائهم إليها ،ولكنهم لم يقبلوا بعد في جماعات الكبار <sup>1</sup>.  
كما يمكن أن تصنف مرحلة الشباب كوضعية انتقالية يقوم بها المنتقل إلى هذه المرحلة ويتم ذلك بصورة تنزع نحو الرفض للقيم التي وضعها الكبار تجاههم ،بعبارة أخرى هي محاولة الخروج عن قيم الأسرة و ما تمارسه من وصاية و رقابة عليهم،وتبني قيم أخرى حيث مفادها محاولة الاستقلالية و اتخاذ القرارات الفردية و تحمل المسؤولية و هي الحقيقة التي اقراها ابن خلدون قائلاً : "كلما بقي هؤلاء الشباب يشغلون المنزل العائلي ،فهم من الخاضعين و المطيعين ،ويتقدمهم في العمر ،وخروجهم عن سلطة الكبار بعد تهديدها و هزمها ، فإن رعود الشباب وهيجانه من شأنه أن ينبذهم و يطرحهم على ضفاف كبريائهم و فخرهم و اعتزازهم <sup>2</sup> .

و كخلاصة لتعريف مفهوم الشباب يمكن القول : "هو مكانة مكتسبة على نحو لا دخل للفرد فيه ،أو كصفة يحددها المجتمع ،وليس مجرد الظرف البيولوجي المرتبط بصغر السن ،ويستخدم المصطلح بثلاث : طريقة عامة كل العمومية ،تغطي مجموعة من مراحل دورة الحياة ،التي تمتد من الطفولة المبكرة إلى أوائل البلوغ ،كما تستخدم كبديل مفضل لمصطلح المراهقة غير المرضي ... وهناك أخيرا استخدام أقل شيوعا اليوم للدلالة على المشكلات العاطفية و الاجتماعية التي يعتقد أنها ترتبط بعملية التنشئة في المجتمع الحضري الصناعي <sup>3</sup> .

## د- التيارات الدينية :

التيار الصوفي : ليس من السهل بمكان تحديد التصوف بسهولة ،وكل محاولة لضبط مفهومه تحتم على الباحث تنويع المداخل المفاهيمية قصد الإحاطة به ،ليكون المدخل التاريخي ، والاجتماعي ،والنفسي ،الفلسفي ، والأدبي ، وكلها مجتمعة كأدوات مهمة من أجل تفكيكه وفهمه ،فالمدخل التاريخي يعمل على إعطائنا صورة مفادها ،أن التصوف في أولى بداياته لم يكن كما هو اليوم ،حيث

<sup>1</sup> عزت حجازي: مرجع سبق ذكره ، ص37.

<sup>2</sup> نقلا عن حمدوش رشيد ،المرجع السابق ،ص185،186.: Rarbo ,k L Algerie et sa jeunesse :marginalisation sociale et desarroi .  
<sup>3</sup> جوردون مارشال *بموسوعة علم الاجتماع* ،تر: محمد الجوهري و آخرون ،م1 ، المشروع القومي للثقافة، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر ،ط2007، ص 719 .

كان عبارة عن تجربة فردية ،تنزع نحو الممارسة الزهدية ،ليتطور مع مراحل تكون الحضارة الإسلامية ،ويتلون بتلوينات ثقافية واجتماعية في غاية التركيب و التعقيد .

أما المدخل الاجتماعي فيفتح لنا آفاقا عدة ويسهل لنا فهم المجتمع الصوفي ،بما فيه من علاقات و تفاعلات ،مثل نمط القيادة أي الشيخ و المريد كعلاقة عمودية ،و مجتمع المريدين أي المريد و علاقته بالمريدة الآخر كعلاقة أفقية ، لتكون الزاوية هي الفضاء الأرحب الذي يحوي كل مظاهر الاجتماع الإنساني للجماعة الصوفية .

أما الجانب النفسي من شأنه أن يتيح لنا سبر غور التجربة الصوفية باعتبارها تجربة شخصية لسالك الطريق الصوفي ،و هي التجربة المستعصية على الشرح أو إنتاج معنى لها ،لتكون التربية الصوفية الأساس الذي يقوم على المجتمع الصوفي ،و كمسعى لتربية و تزكية النفس البشرية ويكون الشيخ فيها محور هذه العملية التربوية ،أما الجانب الفلسفي فشتان ما كان عليه التصوف في بداياته و ما طرأ عليه من تطور ، حيث تنوعت الأفكار الفلسفية الصوفية تجلى ذلك في فكر ابن عربي\* ،والحلاج\*\* ،و الغزالي\*\*\* وغيرهم كثيرون .

فهناك علاقة ارتباطية بين التصوف كنسق تنظيري ،والطريقة الصوفية كتجسيد عملي لتكون الطبقات الشعبية هي المتفاعلة و المتماهية مع التصوف ،حيث دخل التصوف كنمط من الممارسة الشعبية في المجتمع الجزائري بفعل الحس المشترك ومتفاعلا السمات الثقافية للمنطقة المغاربية ،حيث إننا نتحدث الآن عن الإسلام الطريقي ،كشكل عميق تغلغل تاريخيا و جغرافيا في الجزائر ، حيث تلاقى التصوف مع الثقافة الشعبية للمجتمع المغاربي عموما و المجتمع الجزائري خصوصا ،و ترجم على شكل ممارسة أكثر منه فكرا و فلسفة فلقد: "كتب الكثيرون عن ظاهرة إقامة الشعائر الدينية الشعبية في المجتمع الإسلامي ،و الدارسون عن الظاهرة الأنفة الذكر أثبتوا لها مصطلحات عدة ،منها الإسلام المحلي [local islam] مقابل الإسلام العالمي [universal islam] ،الإسلام الواقعي [pratical

\*محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي ، أحد أشهر المتصوفين لقيه أتباعه وغيرهم من الصوفية "بالشيخ الأكبر" ولذا ينسب إليه الطريقة الأكبرية الصوفية. ولد في مرسية في الأندلس عام 558 هـ وتوفي في دمشق عام 638 هـ الموافق 1240م.

\*\*أبو عبد الله حسين بن منصور الحلاج (858 - 26 مارس، 922) (244 هـ - 309 هـ) من أعلام التصوف من أهل البيضاء وهي بلدة بفارس، نشأ في مدينة واسط 180 كم جنوب بغداد في العراق.

\*\*\* أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري، (450 هـ - 505 هـ / 1058م - 1111م) .

islām مقابل الإسلام النصي [textual islām]، الإسلام الشعبي [folk islām] مقابل الإسلام الشرعي [official islām]، الإسلام الواقعي [leved islām] مقابل الإسلام النصي [normativ islām] "1.

وبداية امتزاج التصوف بالثقافة الشعبية بالجزائر كان مع قيام الدولتين المرابطية و الموحدية حيث أنتج تصوف العامة المبني على البساطة ،والنازع نحو الممارسة الدينية أكثر منه من أعمال العقل و التفلسف حيث كان : "أثر الاختمار الديني الشديد الذي أحدثه في المغرب الإسلامي المرابطون و الموحدون ،وكذلك لما شعر به الصوفية من حاجة إلى أن يضعوا في متناول إخوانهم في الدين مبادئ جوهرية للأخلاق في التصوف ،على شكل بسيط مفر كما وضعها و نماها الزهاد و الصوفية في المشرق "2 .

و ما يميز الإسلام الصوفي في بعده الطريقي في الجزائر وهو الطريقة والزاوية فالطريقة هي "أسلوب علمي لرعاية سلك المريد و توجيهه عن طريق اقتفاء أثر طريقة معينة في التفكير و الشعور و الفكر و التعلم و العمل ،تؤدي من خلال تعاقب مراحل المقامات و تصاعدها في ارتباط متكامل مع التجارب السيكولوجية أو النفسية المسماة أحوال وقد كانت الطريقة تعني أولا ببساطة ذلك المنهج التدريجي للتصوف التأملي و تحرير الفكر و الروح المتواصل بالمجتمع حول شيخ معترف به طلبا للتدريب و من خلال الاتصال و الصحبة " 3.

وفي تعريف آخر حيث يراها عبارة عن عقد اجتماعي بين طرفين يترجم بـ: "اعتراف المريد بالولاء التام و الكامل و الانقياد المطلق لشيخ الزاوية الذي يعد من الأولياء الصالحين في نظر المؤمنين به ،الذي يستمد نفوذه من القدرة الخارقة للطبيعة أي الخوارق و الكرامات ،والإتيان لما يعجز عنه البشر عادة و الاستمداد من العلم اللدني "4.

1. هـمي الشفق /الإسلام الشعبي :دراسة عن معنى إقامة شعائر دورات الحياة و زيارة المقابر عند جماعة جمعية نهضة العلماء في منطقة وادو جاوا الشرقية أندونيسيا . journal of indonesian islam volume03NUVEMBER 01june 2009 .

2 ألفرد بل :الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم ،تر:عبد الرحمان بدوي ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت ،لبنان ، ط3، 1087، ص378.

3. ينظر :سبنسر ترمنجهام :الفرق الصوفية في الإسلام ،تر: عبد القادر الجراوي ،دار النهضة العربية ،بيروت ،لبنان، د ط ، 1997، ص 26.

4. ابن الدباغ محمد الأمين الأنصاري .كتاب مشارق أنوار القلوب و مفتاح أسرار الغيوب ،تح: هـريترز ،دار صادر ،بيروت لبنان ،د ط ، 1959، نقلا عن فيلالي مختار :نشأة المرابطون و الطرق الصوفية ،وأثرهما خلال العهد العثماني ،دار الفن الجغرافيكي ،د ط ،دس، ص 64.

**التيار السلفي :** ليس من السهل تحديد مفهوم السلفية ومرد ذلك إلى الكم الهائل من الكتابات التي كتبت حولها سواء من خلال علاقتها بالسياسة أو اعتبارها إيديولوجيا و فكرا من جهة و من جهة أخرى نظرا لتعدد الكتابات التي تمجدها أو تعمل على نقدها ، ف: "ليست السلفية كذلك متجانسة في الإيديولوجيات و الأفكار ، بل هي توجهات و تيارات متعددة متنوعة و متباينة ، وفي كثير من الأحيان متضاربة في اتجاهاتها السياسية ، فهي مصطلح فضفاض يختلف تعريفه بين الدارسين و الباحثين ، ولها دلالات متعددة ، وهو ما يفرض على أي كاتب أو باحث عندما يتحدث عن "السلفية" أن يحدد التعريف المقصود بصورة واضحة"<sup>1</sup>.

و من العوامل التي حالت دون الوقوف على التعريف العلمي و الموضوعي للسلفية ، حيث أغرقت أيضا كغيرها من المفاهيم في العلوم الاجتماعية و الإنسانية و المتمثلة في الذاتية و اللا موضوعية : "إذ غدا بسبب التوظيفات المتعارضة التي يتعرض لها ، لغما إيديولوجيا معرضا للانفجار في أي لحظة ليلحق بالباحث أضرارا بالغة ليس أقلها الانسياق وراء المسلمات الضمنية التي قد يكتسبها المفهوم عند القوى الاجتماعية التي تتبناه دراساتهم... "<sup>2</sup>.

و على العموم تعبر السلفية ظاهرة إنسانية عامة وشاملة لكل مظاهر الحياة الاجتماعية ، وبشيء من التخصيص باعتبار مدار بحثنا حول السلفية من المنظور الديني و في العالم الإسلامي ، فسوف يتبدى لنا بان السلفية قد ارتبطت إرتباطا وثيقا لدى الإسلام السني ، أكثر منه لدى التيار الشيعي ، ففي : "نظر محبيها فهي مساوية للدين نفسه ، و من الناحية الفكرية فهي الإسلام الصحيح الموافق للكتاب و السنة ، كما تعلن السلفية اعتمادها على أقوال السلف الصالح و مع مناهضة الرأي و القياس و نبذ التأويل العقلي للنصوص "<sup>3</sup>.

هل هناك سلفية واحدة أم سلفيات عدة ؟ سؤال لا بد أن يطرح كوسيلة من أجل تفكيك هذا المفهوم ، كما أن المتأمل فيه سيجد الفرق لا محالة حيث الواقع يقول أن للسلفية عدة أوجه ، و هذا و إن دل على شيء إنما يدل على حالة التشظي و الانفجار التي يشهدها الواقع الديني الإسلامي ، فعلاوة

<sup>1</sup> ينظر عبد الغني عماد السافية : الجهادية ... أو الفرقة الناجية ، نقلا عن : محمد أبو رمان : *السلفيون و الربيع العربي سؤال الدين و الديمقراطية في السياسة العربية* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2013 ، ص 47 .

<sup>2</sup> عبد الحكيم أبو اللوز : *الحركات السلفية في المغرب* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2009 ، ص 38 .

<sup>3</sup> ينظر عبد الله البريدي : *السلفية الشيعية و السنية وتأثيرها على الإدماج الاجتماعي* ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 2013 ص ص 33، 35 .

على وجود تيارات دينية إسلامية مختلفة فيما بينها ،إلا أن الأمر هو أكثر من ذلك ،بل هناك اختلافات حتى في التيار نفسه ،وهذا هو واقع حال التيار السلفي ،وكإجابة عن السؤال المطروح يجيبنا عمر بيسوني بالإيجاب حيث أن السلفية تشهد حالة اختلاف و خصوصاً في العصر الحالي ، و هو اختلاف معرفي أكثر منه عقدي ،و دعوي و عملي أكثر منه فقهي : لتخرج السلفية بألقاب منها : "السلفية العلمية الدعوية" ،السلفية الحركية السياسية\*\* ،السلفية المدخلية\*\*\* ،السلفية الجهادية\*\*\*\* ،و لتوضيح معايير التصنيف داخل السلفية نذكر الغرض هاهنا أن نوضح :من من أصحاب التصنيف السلفي من اختار تصنيفاً إصلاحياً ثقافياً ،و من الذي اختار تصنيفاً إصلاحياً حركياً<sup>1</sup> .

كما يوجد تصنيف آخر "الاتجاه الأول" ،هو الخط المحافظ العلمي و الدعوي ،وقد اختار الدعوة و التعليم ورفض مبدأ المشاركة السياسية ،وركز على الجوانب العقائدية والرد على الأفكار التي يراها منحرفة على الفرق الأخرى ،الاتجاه الثاني ،يقف على الخط الأول سياسياً ،تقوم مقارنته السياسية على مبدأ طاعة أولياء الأمور ورفض المعارضة السياسية لهم<sup>2</sup> .

ليبقى الاتجاهين الذين سيتم ذكرهما الآن هما الاتجاهين الأكثر بروزاً في العالم العربي الإسلامي اليوم وهما : "الاتجاه الثالث وهو تيار السلفية الجهادية ،القائم على تكفير المجتمعات العربية المعاصرة . ما قبل الربيع الديمقراطي \* - متبني التغيير الراديكالي والمسلح ،والذي يعتبر الحاضنة الإيديولوجية

\*السلفية العلمية أحد فصائل التيار السلفي وهو فصيل سلمي معتدل يحمل أطروحة دعوية علمية وعظمية بالأساس لتعليم الناس كل أمور الإسلام ، أو باختصار هم علماء أوطلبة علم أهل السنة والجماعة ، ويركز دعائهم على طلب العلم لتحقيق عقيدة التوحيد وإنكار الشرك أولاً ، مع اتباع السنة وإنكار البدع ، و لمعرفة الأحكام الشرعية ( الحلال ، الحرام ، الواجب ، المستحب ، المكروه ) يتعلم ودراسة كل ما يلزم من تفسير و مصطلح الحديث و أصول الفقه ...

\*\*مبادئها هي مزج بين حركتين فأخذت جل قواعدها الفقهية من السلفية للنفاذ للمجتمع المحافظ والفوز بثقته وأخذت من الإخوان طابع التنظيم الحركي السياسي ،فكانت مزيجاً من ذات اللونين ، مؤسسها هو : الشيخ محمد سرور زين العابدين .

\*\*\*المدخلات أو المدخلون مذهب من مذاهب أهل السنة ، يقوم أساسها المنهجي على رفض الطائفية والفرقة والتحزب ، وهي بالتحديد تصنف ضمن التيارات السلفية ، من أدبيات المدخلات الأساسية ومذهبهم عدم جواز معارضة الحاكم مطلقاً ، وعدم إبداء النصيحة له في العلن ، وتعتبر ذلك أصلاً من أصول عقيدة أهل السنة والجماعة ، ومخالفة هذا الأصل يعتبر خروجاً على الحاكم المسلم - في مذهبهم .

\*\*\*\* السلفية الجهادية مصطلح أطلق منذ نهاية الثمانينيات على بعض جماعات الإسلام السياسي والتي تتبنى الجهاد منهجاً للتغيير ، تم بروزه كتيار فكري مميز في عهد أنور السادات ، يعلن هذا التيار أنه يتبع منهج سلف المسلمين الأوائل وأن الجهاد أحد أركانه ، يتم تطبيق الجهاد الذي يجب وجوباً عنيماً على المسلمين ضد العدو المحتل وضد النظام الحاكم المبدل للشرعية الإسلامية .

1. أحمد سالم ، عمر بيسوني ، بما بعد السلفية قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر ، مركز إيماء للبحوث و الدراسات ، بيروت لبنان ، ط2015، ص 75 .

2. محمد أبو رمان : مرجع سبق ذكره ، ص 16.

\*يقصد بالربيع العربي هو الحراك الاجتماعي الذي مس بعض المجتمعات العربي ابتداء من 2009، كتونس ، وسوريا ، و ليبيا و هدفها تغيير الأنظمة السياسية ، وليبقى المصطلح لحد الآن حبيس الدلالة الإعلامية ، في إنتظار و تسميته من منظور سوسيولوجي .

لشبكة القاعدة ، أما عن الاتجاه الرابع و الأخير و هو الذي يقف في الوسط يجمع بين العقيدة السلفية من جهة و العمل الحركي و المنظم أو حتى السياسي ،وسلمية التغيير"<sup>1</sup> .

وللسلفية أيضا وجهان كما جاء في تعريف حسن أبو علي و هما :

"اولهما :بنية السلفية العامة المرنة أو المفتوحة على الواقع ،بوعي و تعقل ،لأنها استفادت من النهضة الأوروبية ،فجاءت على أيدي أولئك المصريين الذين ذهبوا إلى فرنسا و عادوا منها محملين بالأفكار الثورية للثورة الفرنسية ، و روادها الشيخ محمد بن عبده و تلامذته .

أما ثانيها :فهي السلفية المذهبية الصلبة - النصوصية - ،التي تبلورت في مطلع القرن الماضي في البيئة النجدية البدوية في شبه الجزيرة العربية ،التي ارتبط اسمها المعاصر باسم مؤسسها محمد بن عبد الوهاب "<sup>2</sup> .

ويعتبر ابن تيمية هو الأصل للسلفية الوهابية و هو من : " أتباع مدرسة أحمد بن حنبل في الفقه السني ،التي وقفت عند المأثورات وحدها ،أي الوقوف عند ظواهر النصوص الدينية وحدها..."<sup>3</sup> لتكون العلوم الدينية ذات الصبغة العقلية ،بما في ذلك التصوف خارج مدار إشتغالها ، بل تعتبره بدعا حادثة في الملة ، لأنها لا تتولفق ما تم تواتره من فهم السلف .

وبنوع من التأكيد يضيف حسن أبو علي على توافق وتطابق سلفية ابن تيمية وسلفية محمد بن عبد الوهاب سواء تعلق الأمر بمنهجها ،أو البيئة الاجتماعية و الثقافية التي ترعرع فيه كلاهما و في هذا الصدد يقول : "السلفية هي نسخة معدلة بالاستتساخ الصناعي و التعديل الجيني لمدرسة ابن تيمية ، اختلف عليها الوضع البيئي و الاجتماعي ،لأنها نشأت في بيئة صحراوية قاحلة في بلاد نجد شرق الحجاز كما هو معروف .فما جاء به ابن عبد الوهاب هو نفسه ما جاء به ابن تيمية من قبل مضافا إليه بعض التعديلات "<sup>4</sup> .

وفي الفترة الأخيرة عرف العالم العربي نوعا من السلفية عن طريق وسائل الإعلام ،و العمليات الدعوية خارج بيئتها المحلية ألا وهي السلفية الوهابية ذات الهيمنة بشكل كبير على منطقة المغرب العربي عموما و الجزائر خصوصا حتى و إن دخلت تحتها سلفيات أخرى كالسلفية العلمية ،و بهذا

<sup>1</sup> ينظر :محمد أبو رمان :مرجع سبق ذكره ،ص17.

<sup>2</sup> حسن أبو علي :*الوهابية جذورها التاريخية* ،مركز الأبحاث العقائدية ،إيران ،ط10، دس، ص24.

<sup>3</sup> حسن أبو علي ،المرجع نفسه ،ص 24

<sup>4</sup> حسن أبو علي ،المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

تعتبر الوهابية او الحركة الوهابية : " هي تلك الجماعة التي تقودها إدارة هيئة البحوث و الدعوة والإرشاد في جزيرة العرب و التي تدعو إلى مذهب أحمد بن حنبل وابن تيمية وهيئة كبار علمائهم المعاصرين في ذلك الإقليم ،والسلفية المعاصرة هم أتباع ابن تيمية ومذهب أئمة الحنابلة خارج جزيرة العرب في البلاد المختلفة و الكل يتخذ ابن تيمية إماما و مرجعا ورأسا و هم من علماء الحنابلة ..."<sup>1</sup> لتكون السلفية و الوهابية وجهان لعملة واحدة .

**السلفية من المنظور السوسيولوجي :** من الأجدد الوقوف على التعريف السوسيولوجي للسلفية و في هذا السياق ندرج تعريف عبد الحكيم أبو اللوز والذي يعرف السلفية عقديا و تعبديا و في هذا الصدد يقول : "السلفية ظاهرة اجتماعية تدل على نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على مستويين من مستويات الدين العقائدي و التعبدية:

أ - من الناحية العقدية :تهتم النزعة أو الايديولوجية السلفية بعملية إعادة تقنين الدين ،هادفة إلى الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد المعيشية .

ب - من الناحية التعبدية :تهتم النزعة أو الأيديولوجية السلفية بإعادة تقنين الشعائر الدينية بتوحيد نماذجها ،وكلماتها وإشاراتها ، وإجراءاتها لكي يحافظ الدين على النشاط الشعائري الآلي في مواجه البدع "<sup>2</sup>.

كما يعارض احمد الموصلي بأن السلفية هي ذات منبع سعودي أو من شبه الجزيرة العربية ،و هو الإعتقاد الشائع لدى البعض بإعتبار ان السعودية هي الراعية للتيار السلفي وخصوصا بعد ازدهار النفط في تلك المنطقة ، بل أنها منتشرة عبر أصقاع العالم العربي فقد: "وجد آل الراشد في الأردن منذ أيام الإمارة تحت التأثير المباشر لبعض رموز السلفية وطلاب الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد رشيد رضا ،إن مدرسة السلفية ليست مذهباً معرّفاً مثل المذهب الحنفي ، وهي ليست جماعة قائمة مثل الإخوان ... فهي بالأحرى مجموعة عامّة من الأفكار ولها أتباع في كافة أنحاء العالم الإسلامي"<sup>3</sup>. وبطبيعة الحال تدعو السلفية إلى الإسلام المبكر أي ما كان عليه عصر الرسول و الصحابة .

<sup>1</sup>حسن بن علي السقايف: *السلفية الوهابية، أفكارها الأساسية، وجذورها التاريخية* ، دار الإمام النووي ،عمان ،الأردن ، ط1، 2002، ص20.

<sup>2</sup>عبد الحكيم أبو اللوز ،مرجع سبق ذكره ، ص11.

<sup>3</sup> . ينظر :أحمد الموصلي : *موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي و إيران و تركيا* ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط1 2004، ص313.

وتقوم مبادئها الاجتماعية على : " ... على الإصلاح والتجديد. وليس هناك صلة مباشرة مع حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد. ومن أبرز مفكري الحركة الشيخ جمال الدين القاسمي والشيخ عبد الرزاق البيطار، إن مبدأ العودة إلى السلف الصالح هو صنيعة المؤرخين والعلماء من أجل إيجاد صورة مثالية عن الفترة الإسلامية الأولى ولمقارنة تلك الفترة بالفترة الفاسدة التي تلتها"<sup>1</sup>.

و لتكون السلفية الوهابية العلمية هي مدار اشتغال بحثنا فيما يخص التيار السلفي

### التيار الإخواني :

تعود بدايات ظهور التيار الإخواني منذ أن " أسس حسن البنا جمعية الإخوان المسلمين في مصر عام 1928. إذ بعد إكمال دراساته الجامعية في دار العلوم ، عاد البنا إلى الإسماعيلية لبدء عمله كمعلم في مدرسة حكومية. في آذار/ مارس 1928، أسس جمعية الإخوان المسلمين بدعم من جانب القليل من طلابه ومؤيديه في الإسماعيلية. بدأ الخطابة بشكل عام في المقاهي، فوعظ آلاف الناس، فاكسب بذلك شعبية هائلة وبعد بضع سنوات، انتشرت الحركة في العديد من أقاليم مصر فأصبحت قوة كبرى إلا أن نمو الحركة ، على أية حال ، حدث بشكل كبير في الخفاء وبعيداً عن الحكومة"<sup>2</sup>.

أسس دعوة الإخوان المسلمين : فأسس دعوة الإخوان المسلمين لها ثلاث ركائز: الفهم العميق...التكوين الدقيق...العمل المتواصل<sup>3</sup>.

1- يعتقد الإخوان المسلمون أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا والآخرة ، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية ، أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن... فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة ، وروحانية وعمل ، ومصحف وسيف، فأيقن الإخوان أن الإسلام هو هذا المعنى الكلي الشامل، وأنه يجب أن يهيمن على كل شؤون الحياة وأن تصطبغ جميعها به وأن تنزل على حكمه<sup>4</sup>.

2- يعتقد الإخوان المسلمون أن أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، اللذان إن تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبداً، وأن كثيراً من الآراء والعلوم التي اتصلت

<sup>1</sup>أحمد الموصلي: المرجع السابق، ص313.

<sup>2</sup>أحمد الموصلي: المرجع السابق، ص132.

<sup>3</sup>تعريف جماعة الإخوان المسلمين: <http://www.ikhwanwiki.com> دون تاريخ الصدور تاريخ الزيارة: 2014/11/10.

<sup>4</sup>المرجع نفسه (صفحة الويب) .

بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرتها، ولهذا يجب أن تستقي النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي<sup>1</sup>.

3- يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام كدين عام ينظم كل شئون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل الأعصار و الأزمان، جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة وخصوصاً في الأمور الدنيوية البحتة<sup>2</sup>.

ومن هنا أدرك الإخوان بأنه لا يمكن أن ينصلح حال الأمة إلا إذا صلح تصوُّرها عن دينها أولاً، وأنه منهجٌ متكاملٌ للحياة، وصالح لكل زمان ومكان، ولقد صدق الإمام البنا حينما بيّن أن دعوة الإسلام بهذا الفهم " قد امتدت طويلاً حتى شملت آباء الزمن، وامتدت عرضاً حتى وسعت آفاق الأمم، وامتدت عمقاً حتى استوعبت شئون الدنيا والآخرة"<sup>3</sup>.

أهداف جماعة الإخوان المسلمون : لجماعة الإخوان المسلمين قسمين من الأهداف وهما :

الأول :الأهداف الخاصة بالأمة الإسلامية:من خلال :

"أ/ بناء الفرد المسلم وإعادة الشخصية الإسلامية بعد أن مسختها الحضارة الأجنبية بشطريها الغربي و الأوروبي .

ب/ بناء الأسرة الإسلامية وإعادة طبيعتها إليها لتقوم بواجبها الذي هو الإسهام في تخريج المسلم الحقيقي .

ج/بناء المجتمع المسلم الذي يحمل الإسلام دعوة وسلوكا ،بحيث ترى البشرية حقيقة الإسلام الحنيف صورة متحركة على الأرض .

د/ توحيد الأمة الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها لتكون كتلة واحدة في وجه معسكر الكفر و الشرك و النفاق ،بحيث يسمع لها إذا قالت ،ويخشى منها إذا تحركت "<sup>4</sup>.

2/ الأهداف العامة لجماعة الإخوان المسلمين :

<sup>1</sup> المرجع السابق (صفحة الويب)

<sup>2</sup> تعريف جماعة الإخوان المسلمين المرجع نفسه(صفحة الويب)

<sup>3</sup> المرجع نفسه (صفحة الويب).

<sup>4</sup> حسن بن محسن بن علي جابر :الطريق إلى جماعة الإخوان المسلمين ،الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ،دار وفاء للطباعة و النشر ،المنصورة مصر ،ط4، 1990، ص121.

الهدف الأول : " أن تعبد البشرية ربا واحدا :بين الله سبحانه و تعالى أن الغاية من خلق الجن و الإنس هي عبادة الله سبحانه و تعالى كما في قوله تعالى : ﴿ و مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي ﴾ الذاريات 56 . وأرسل الله سبحانه رسله عليهم السلام لتبين تلك الغاية السامية ... و رسولنا الكريم هو آخر أولئك الرهط الكريم عليهم السلام ،وجماعة الإخوان المسلمين هي الوارثة لرسول الله في مواصلة السير بهذه الغاية العظيمة نتبينها و توضحها للبشرية ،وتقهر كل عقبة تقف في طريق سيرها"<sup>1</sup>.

الهدف الثاني : "أن تتزعم مبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر :  
والأمة الإسلامية و على رأسها جماعة الإخوان المسلمين .هي خير أمة أخرجت للناس لكونها تأمر بالمعروف و تنهى عن المنكر"<sup>2</sup>.

الهدف الثالث : "أن تبلغ البشرية كافة دعوة الإسلام و الطريق إلى ذلك الهدف تتحقق بوصف الأمة الإسلامية بقيادة الإخوان المسلمين هي التي جعلها الله تعالى وسطا أي خيار الناس و عدولهم في تصرفاتهم و أحكامهم بقوله تعالى : ﴿ و كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا ﴾ فهي تشهد على الأمم تبليغ أولئك الناس دعوة الحق "<sup>3</sup> .

الهدف الرابع : "أن تزيل الفتنة من الأرض كافة وجماعة المسلمين مكلفة بإزالة الفتنة - أي الشرك - من الأرض و جعل الدين في حياة البشرية كله لله و أن تحمل في نيل هذا الهدف السلاح - بعد أن تعد الأمة له - و تدريبها عليه"<sup>4</sup> .

**هـ\_التدين:** يعتبر مفهوم التدين من المفاهيم المفصلية في بحثنا ،فهو العنصر الفعال في تخريج شباب متدين عبر نمط التيارات المنضوي تحتها ،كما يجدر تحديد الفرق بين الدين و التدين ، فمن الأجدر أن نعمل على تبيان العلاقة بين الدين و التدين ،حيث يعبر هذا الأخير هو الترجمة الفعلية للدين ، و هو الأمر الذي يعمل على تعدد أنماط الدين وذلك على حسب الفهوم المختلفة بين البشر ، والبيئات التي عاشوا فيها ، و على حسب الغايات التي تدينوا بها ، ف : فالدين مصدره الله ، و التدين

<sup>1</sup>ينظر: حسن بن محسن بن علي جابر، المرجع نفسه ص ص 122،123.

<sup>2</sup>ينظر: حسن بن محسن بن علي جابر :المرجع نفسه ،ص ص 123،124.

<sup>3</sup>ينظر حسن بن محسن بن علي جابر المرجع نفسه ،ص ص 124 ، 125.

<sup>4</sup>حسن بن محسن بن علي جابر :المرجع نفسه ، المرجع نفسه،ص162.

منبعه الإنسان ، تتوع إنساني ، و الدين هو له جانب إعتقادي نفسي ،ليكون التدين عمل إجتماعي لتكون : "... أنماط التدين أخذت بناصية الناس إلى نواحي متباعدة ،ومصائر متناقضة ،منها ما يوافق الجوهر الإلهي ،للدين و يتسامى بالإنسان إلى سماوات رحبية ،و منها ما يسلب هذا الجوهر العلوي معانيه ويسطح غاياته ،حتى تصير مظهرا شكلا نيا ،و منها ما يجعل في الدين وسيلة إلى ما هو نقيضا له"<sup>1</sup> .

وتحضرنا مقارنة جورج زيمل في تعريفه للتدين من خلال تبياناه للفرق بينهما ،لينتصر ملية التدين على الدين نفسه و في هذا الصدد يقول : "يمثل الدين الدافع الحيوي ،والتدين الشكل الاجتماعي الذي يسعى إلى الاستحواذ و السيطرة على الأول ،حيث أن الكائن البشري مجبولا فطرة على صياغة رؤاه الدينية الخاصة به "<sup>2</sup> ،وهو ما يفسر تعدد أنماط الممارسة الدينية من شخص لآخر ،و من جماعة لأخرى ،حيث تدخل عوامل ذاتية وأخرى موضوعية ، فالذاتية من خلال الخبرات التي اختبرها الفرد في حياته ليكون النمط الديني المفضل لديه على نمط آخر ،وعلى حسب دوافعه و حالته النفسية ،أما عن العوامل الموضوعية و التي يتدخل فيها المحيط الاجتماعي للأفراد ،من خلال مراحل التنشئة الاجتماعية التي تلقاها الفرد .

ومن خلال اعتبار أن الدين هو حالة اجتماعية أكثر منها فردية ، من خلال المذهب الديني الذي يختلف من جماعة إلى أخرى ، و حتى و بصورة أصغر كطبيعة الممارسة الدينية و التي نشأ عنها الفرد في أسرته الصغيرة ، و لرب سائل يقول :كيف نفسر نشؤ الفرد على نمط تعبدية التدين الشعبي ،ليتجه نحو التدين الأصولي ، فلسان الحال يقول أنه مازال الفرد يبرز تحت العوامل الموضوعية ، إنها وسائل الإعلام كأحد أهم العوامل التي توجه الشباب نحو أنماط تعبدية جديدة في ظل الكم الهائل من المنتج الديني المعروض ،ليكون السوق الدينية من عرض للمنتجات الدينية على حسب الطلب الشبابي ، و هذا ما تفترضه نظرية السوق الديني ،و التي سنتعرض إليها في ثنايا بحثنا هذا أي حول الشباب و تمثلاته للتيارات الدينية .

<sup>1</sup>. ينظر :يوسف زيدان *دوامات التدين* ،دار الشروق ،القاهرة، ط1، مصر، 2013، ص 07.

<sup>2</sup>. سابينو أكوافيا ،إنزو باتشي :*علم الاجتماع الديني الإشكالات و السياقات* ،تر: عز الدين عناية، دار كلمة ،أبو ظبي ،طبعة 2011، ص 63.

وكما يعتبر التدين أحد الخصائص الهامة و المشكلة للدين ،وحتى و إن كان هذا العنصر غير واضحاً ،بل قد يتجاوزه أحيانا من خلال إعطاء الصبغة الدينية للأشكال غير الدينية ،فتارة روح الوطن و العلاقات الاجتماعية و تقديسها قد يسمو بها و يبلورها في شكل ممارسة دينية ...

و عن أهمية التدين يرى سيمل أنه : "فتحول التدين إلى ممارسة اجتماعية ،يجد المجتمع في الدين مجازاً قويا للتلاحم ،ولتجاوز الانقسامات و لتخطي مظاهر التنافس الفردي .ذلك أنه بالإمكان في الوحدة الدينية تصور وحدة أوسع للمجتمع و للبشرية جمعاء .وبهذا لا يشكل الدين اغتراباً ،بل فضاء ينتج فيه البشر بشكل مستقل قيماً رمزية لا تجد لها تطبيقاً في مجال آخر"<sup>1</sup> .

كما ينحاز جورج سيمل إلى أسبقية التدين على الدين كما ذكر سابقاً ،و كسبب آخر لهاته الأسبقية تمظهرات التدين و تلونه بمسارات عادية تدخل في مجال الدنيوي ،وتبتعد كثيراً عن دائرة الديني ،وهذا ما تتميز به بعض أنماط التدين كالتدين الصوفي في جانبه الشعبي ، أو من خلال تجسيد و تقديس بعض الأشخاص العاديين من قبورهم ،و ما خلفوه من إرث مادي .

ف : "الشعور الديني من كل علاقة مطلقة مع موضوعات متعالية .الشعور الديني عبارة عن علاقات عاطفية لا متناهية مع موضوعات مادية و دنيوية تماماً ،علاقة مع البشر أو مع الأشياء التي يمكن أن يشار إليها كعلاقة دينية"<sup>2</sup> .

للتدين عدة أوجه و هي كالتالي :

التدين المعرفي (الفكري) : "يتميز الشخص المتدين على هذا النمط بالعقلانية في التدين ، من خلال امتلاكه لمعرفة دينية كبيرة ، دون إعمال العاطفة فيها ،و ليس بالضرورة ،أن يكون أصحاب هذا النمط بالالتزام الديني الكبير"<sup>3</sup> .

2/ التدين العاطفي (الحماسي) : "في هذه الحالة نجد الشخص يبدي عاطفة جارفة وحماساً كبيراً نحو الدين ، ولكن هذا لا يراكبه معرفة جيدة بأحكام الدين ولا سلوكاً ملتزماً بقواعده ، وهذا النوع ينتشر بين الشباب خاصة حديثي التدين"<sup>4</sup> .

1. اسابينو أكوايفا :مرجع سبق ذكره ،ص63.

2. دانيال هرفيه و جان بول ويليام :سوسيولوجيا الدين ،تر: درويش الحلوجي ،المجلس الأعلى للثقافة ،مصر، ط2005، 1، ص 159 .

3. محمد المهدي :أنماط التدين ، <http://www.elazayem.com> دون تاريخ الصدور ،تاريخ الزيارة :2014/12/04.

4. محمد المهدي : ،المرجع نفسه ، (صفحة الويب) .

3/ التدين السلوكي (تدين العادة) : "حيث نجد أن الشخص يقوم بأداء العبادات والطقوس الدينية ولكن بدون معرفة كافية بحكماتها وأحكامها وبدون عاطفة دينية تعطي لهذه العبادات معناها الروحي ، ولكن فقط يؤدي هذه العبادات كعادة اجتماعية تعودها"<sup>1</sup>.

4/ التدين النفعي (المصلحي) : "في هذه الحالة نجد أن الشخص يلتزم بالكثير من مظاهر التدين الخارجية للوصول إلى مكانة اجتماعية خاصة أو تحقيق أهداف دنيوية شخصية"<sup>2</sup>.

5/ التدين الدفاعي (العصابي) : "قد يكون التدين دفاعا ضد الخوف أو القلق أو الشعور بالذنب أو تأنيب الضمير أو دفاعا ضد القهر والإحباط ، وفي هذه الحالة يلجأ الفرد إلى التدين ليخفف من هذه المشاعر ويتخلص منها"<sup>3</sup>.

6/ - التدين المرضي (الذهاني) : "حيث يلجأ المريض إلى التدين في محاولة منه لتخفيف حدة التدهور والتناثر المرضي ، ولكن الوقت يكون قد فات فتظهر أعراض المرض العقلي مصبوغة ببعض المفاهيم شبه الدينية الخاطئة ، كالاعتقاد بأنه المهدي المنتظر ، أو ولي صالح"<sup>4</sup>.

8/تدين التطرف : "وهو يعني الغلو في جانب أكثر من جوانب الدين بما يخرج الشخص عن الحدود المقبولة التي يقرها الشرع ويجمع عليها علماء الدين"<sup>5</sup>.

9/ تدين التصوف : "وهو تجربة ذاتية شديدة الخصوصية يمر بها قليل من الناس ولهم تركيب اجتماعي وروحي خاص ، فليس من السهل التعبير عنها ، ول يمر بفترة معاناة ، وبعد ذلك يحس كأنه ولد من جديد فأصبح يرى نفسه ويرى الكون بشكل مختلف تماما ، وأن الكثير من الحجب والأقنعة قد كشفت ، وأنه قد توحد مع الكون ، وعلى الرغم من عمق هذه التجربة وسحرها ، إلا أنها تبقى تجربة شخصية غير صالحة"<sup>6</sup>.

10/ التدين الأصيل : "وهذا هو النوع الأمثل من الخبرة الدينية حيث يتغلغل الدين الصحيح في دائرة المعرفة ، ودائرة العاطفة، ودائرة السلوك ... وهنا يكون الدين هو الفكرة المركزية المحركة والموجهة

<sup>1</sup>محمد المهدي :مرجع سبق ذكره ،(صفحة الويب)

<sup>2</sup>محمد المهدي :المرجع نفسه،(صفحة الويب)

<sup>3</sup>محمد المهدي :مرجع سبق ذكره ،(صفحة الويب) .

<sup>4</sup>محمد المهدي : المرجع نفسه. (صفحة الويب) .

<sup>5</sup>محمد المهدي:المرجع نفسه،(صفحة الويب) .

<sup>6</sup>محمد المهدي المرجع نفسه،(صفحة الويب) .

لكل نشاطات هذا الشخص (الخارجية والداخلية) ونجد قوله متفقا مع عمله ، وظاهره متفقا مع باطنه في انسجام تام ، وهذا الشخص المتدين تديننا نجده يسخر نفسه لخدمة دينه"<sup>1</sup>.

**قياس التدين :** تعتبر مسألة قياس التدين من المسائل التي هي لحد الآن مثار جدل و اختلاف ، نظرا لصعوبة الإمساك بها ، من أجل تكميمها أو إعطاء دلالة حسابية لها ، ومرد ذلك إلى طبيعة التدين الذي ينزع نحو الذاتية و الجانب الوجداني ، و بصفة عامة يمكن القول بأنها صفة إنسانية جوانية، نابعة من داخل الإنسان و متجهة للمحيط الاجتماعي الخارجي .

وقد عكف العلماء على محاولة إيجاد صيغة يمكن بها قياس التدين وكان ذلك منذ قيام علم الاجتماع عموما و علم الاجتماع الديني خصوصا ، وباعتبار أن مسألة التدين كأحد المفاهيم المحورية في بحثنا هذا ، فلا بد من الوقوف عليها بالنسبة لكل تيار قيد الدراسة ، ونستحضر مقترح غلوك من أجل قياس التدين و الذي يقوم على الأبعاد التالية :

**"الاعتقاد ، الممارسة الشعائرية ، المعرفة ، التجربة ، الانتماء"**<sup>2</sup>

وسوف نفكك أبعاد التدين على المؤشرات التالية قياسا على فرضيات بحثنا

**أولا مؤشرات بعد الاعتقاد :** هي مجموع الركائز المكونة لكل تيار و كيفية صياغتها لتمثلات الشباب المنتمي إليها ، من خلال الاستعدادات القبلية التي وجهت الشاب في توجهه نحو تيار ديني دون آخر و تمثلات بعدية أي الرؤية الاجتماعية التي صار يراها المنتمي للتيار بعد تشبعه بمبادئه الدينية. من خلال عقلنته وجعله مرادفا للممارسة اليومية ، و بصيغة اجتماعية كالانضمام إلى التيار و التواصل معه بصورة دائمة و مجسدة في رموز واضحة للعيان .

**مؤشرات بعد الممارسة الشعائرية :** بمعنى ماذا تمثل التجربة الدينية للمنتمي إلى هذا التيار دون آخر؟ سواء كان من حيث العمق و السطحية ، أو من خلال معرفة على ماذا تركز هل على الجانب التديني الفردي أو على الجانب الاجتماعي للممارسة الدينية أو من حيث نزوع الممارسة الدينية نحو الداخل التربية الذاتية و فقط أو نزوعها نحو الخارج محاولة فرض هذه التجربة على المجتمع ككل.

<sup>1</sup> محمد المهدي : المرجع نفسه، (صفحة الويب) .

نقلا عن سابينو أكوا فيفا C.Y.Glock , toward a typology of religious orientation , Columbia University Press , New York, 1964.

و آخرون ، المرجع السابق ، ص 69.

**مؤشرات الانتماء :** هي مجموع المواقف و كيفية الانخراط و التراتبية المشاركة من أجل فرض التيار كالدعوة ومعرفة واقع السلطة و توزيعها ، بما في ذلك التنظيم داخل التيار .

**مؤشرات المعرفة الدينية و تتمثل في التنافس المعرفي بين التيارات** بما في ذلك أين تتجه المعرفة الدينية لكل تيار الإصلاح الذاتي أم الاجتماعي أيضا ، ويعد الجانب العقدي من أهم مؤشرات المعرفة الدينية .

**مؤشرات التجربة الدينية :** بمعنى ماذا يحس المتدين بعد دخوله للتجربة الدينية المغاير التطابق ، ما هي نظريته للوجود ، كيف يتجلى المقدس في رأيه ، الكشف عن رمزية المكان و الزمان لدى المتدين .

**و الصراع :** يعتبر الصراع من المفاهيم المفصلية في علم الاجتماع ، بل إمتد الأمر إلى أبعد من ذلك حيث على ضوءه خرجت إلى الوجود نظريات تعرف بالنظريات الصراعية ، ومرد هذا الأمر الأمر إلى اعتبار عنصر الصراع حقيقة إجتماعية قائمة في أي مجتمع كان من جانب ، ومن جانب آخر نظرا لتعدد و أسباب الصراع ، حيث : "توجد الصراعات في صميم الحياة الاجتماعية ، وتتميز بشدتها ، ودرجة الفاعلين الذين يشاركون فيها ، وطبيعة و بنية رهاناته ، و تختلف من الحدة إلى أقل من ذلك ، سببها : توزيع الثروات ، الحصول على السلطة وترويج الأفكار ، أو تحويل القواعد " <sup>1</sup> .

كما يذهب ماكس فيبر Max Weber إلى أبعد من ذلك حيث يعتبر ان عنصر الصراع هو الوحد الآخر للعلاقات الاجتماعية ، معتبرا إياه هو قيام الشخص بتنفيذ إرادته مع وجود مقاومة لها من طرف آخر سواء كان فردا أو جماعة ، مع تعدد أنواع الصراع : " من صراع سلمي ويعرف بالنافس ، أو صراع عنيف دموي ، لينتج عن هذا الصراع بما يسمى بالانتخاب بمعنى نجاح أحد طرفي الصراع وتفوقه ، سواء بصورة صراعية عنيفة أو سلمية " <sup>2</sup> .

كما جاء في تعريف رالف داهر ويندروف Dharendrof ولويس كروزر أن الصراع : "يشمل كل المتناقضات الاجتماعية و التوترات ، وبين الأجناس و الأعراق ، و بين الأديان و المعتقدات و الفئات و الشرائح ... " <sup>3</sup> .

<sup>1</sup> جيل فريول : معجم مصطلحات علم الاجتماع ، تر: أنسام محمد الأسعد ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت لبنان ، ط1، 2011، ص56.

<sup>2</sup> ينظر : ماكس فيبر : مفاهيم أساسية في علم الاجتماع ، تر: هشام صالح ، المركز القومي للترجمة ، مصر ، ط1، 2011، ص75، 74.

<sup>3</sup> محمد عبد المعبود مرسي : علم الاجتماع عند تالكوت بارسونز بين نظريتي الفعل و النسق الاجتماعي دراسة تحليلية نقدية - مكتبة القصيم الحديثة ، المملكة العربية السعودية ، ط1، 2001، ص 184 .

ودعم رالف داهر ويندروف Dharendrof أن عنصر يبقى دائم التواجد بصورة جدلية ،حيث تعمل الظروف على بقاءه ،أو الإنقاص منه أو حتى ،التسريع فيه ، حيث يؤكد على بقاء و إستمراريته بمد إستمرار المجتمع و العلاقات الإجتماعية و ليشير غلى عنصر آخر ان عامل الصراع القائم في المجتمع ليس بالضرورة عنصر هدام ،وإنما له دور و المتمثل في صيانة الأنساق الإجتماعية ليدعو الى قضية : "إدارة الصراع و عدم تجاهله ،من أجل تنظيمه و التعايش معه " <sup>1</sup> .

و من خلال التعريف السابق و الذي تناول هذا المفهوم بإختلاف تلوناته و انواعه ،بل ويعتبر الصراع نتيجة لتلاقي المصالح الفردية أو الجماعية ،ليكون محصلة جهود الأفراد من أجل الوصول إلى أهدافهم ف : " هو تصادم بين القوى الاجتماعية ،وهو تعبير عن نضالها ،ويحدث في المجتمع نتيجة تحول المنافسة من سوية إنشائية إلى مظهر متطرف هدام ،وعندئذ يقذف المتنافسون بكل ما في حوزتهم من قوى وإمكانات للقضاء على غريمهم ... " <sup>2</sup>

**خصائص الصراع :** من خلال ملاحظة الواقع الاجتماعي للمجتمع الإسلامي عموما و المجتمع الجزائري خصوصا نقر بوجود صراع بين التيارات الدينية ، و من خلال خصائصه و هي كالتالي :  
**اولا يتميز على حسب طبيعة الرهان :** "إذ يمكن أن يدور على توزيع الخبرات النادرة كالممتلكات الاقتصادية و السلطة ،و حول القيم و الأفكار ،ومن جهة ثانية يتميز الصراع بتركيبية الرهانات بين رابح وخاسر للعبة المتصارح حولها" <sup>3</sup> حيث تدخل التيارات الدينية في عملية الصراع فيما بينها ،من أجل فرض مجموع الأفكار التي تتادي بها ،أو من جلال الهيمنة على تصدر المشهد الديني المحلي لها ، ومقدار تفوق كل تيار هو رهين بمدى كثرة الاتباع له ، و تبني أفكاره و رؤاه لمجتمعه الذي ينشط فيه .

**ثانيا هناك صراع :** "ينمو داخل المؤسسات يحترم فيها اللاعبون قواعد اللعبة إنه نزاع حسب الأصول هدفه السعي للاعتراف داخل المنظمة" <sup>4</sup> ،بطبيعة الحال لا يوجد صراع موجه نحو الآخر أي جماعة ضد أخرى ،بل أن الصراع يوجد داخل الجماعة نفسها ،وعلى سبيل المثال الصراع داخل الطريقة الصوفية بين المريد و المريد من أجل الحصول على التصدر و الزعامة و السلوك في الطريق

1. عبد الكريم حوراني : مرجع سبق ذكره ،ص 100.

2. أحمد رأفت عبد الجواد : **مبادئ علم الاجتماع** ،مكتبة نهضة الشرق ،القاهرة مصر ،دط ،1983 ،ص 101.

3. ينظر: خليل أحمد خليل : **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع** ،دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع ،بيروت لبنان ،ط1984، ص 37.

4. ينظر: خليل أحمد خليل : مرجع سبق ذكره، 37.

الصوفي و الارتقاء فيه قدر الإمكان ، و ليكون الصراع بين السلفي و السلفي و حتى بين الإخواني و الإخواني من أجل تصدر الزعامة داخل التيار نفسه ،لهو دليل آخر .

ثالثا : "إن الصراعات الاجتماعية تعتبر ،نظرا للطابع الإحتدائي ،الدرامي الذي ترتديه أحيانا إلى تطور فكاراويات"<sup>1</sup> و من خلال الميزة الأخيرة للصراع فتاريخ الحركات الإسلامية منذ القديم و الحديث يشهد حالات صراع داخل التيار لينتج منها تيارات فرعية ،فالطرق الصوفية الكبرى انبعثت منها طرق فرعية ،و التيار السلفي ، انبثقت منه تيارات السلفية العلمية و السلفية الجهادية أي من تيار طبيعي إلى تيار ينزع نحو الراديكالية في التفكير و في طريقة نظرتة للمجتمع الذي ينشد بناؤه ، و نفس الحال ينطبق على التيار الإخواني ،التيار القطبي المنبثق من التيار الأصل أي جماعة الإخوان المسلمين المؤسسة من طرف حسن البنا .

## 7 / الدراسات المشابهة :

إن المعرفة العلمية تتميز بالتراكمية ، وتعتبر الأبحاث و الدراسات التي سبقت أي دراسة عبارة عن فرصة إما نظرية تساعد البحث الجديد على التصور العام للموضوع ، و إما قاعدة ميدانية تسهل المقارنة ، وتدعم النتائج المتوصل إليها ولا يمكن أن نقول جزما أن البحث المتناول لم تسبقه دراسات ، لأنه يمكن أن نعثر على البعض منها تمس الموضوع في جانب معين ، لبحث ليس بالضرورة في التخصص المدروس بل يكون أحيانا في تخصصات قريبة منه .

و من المتعارف عليه أن الدراسات المشابهة أو ما يطلق عليها بالدراسات السابقة هي : " كل المساهمات العلمية التي لها صلة بالموضوع المراد بحثه ، وتم تقديمها لدوائر علمية ، بهدف الحصول على درجة علمية - ماجستير ، ودكتوراه دولة - أو على مقابل مادي أو لمجرد المساهمة العلمية لمشاريع بحث ... "<sup>2</sup> .

و في هذا الجانب اخترنا بعض الدراسات التي تمس الموضوع المدروس في جوانب مختلفة ، و قد وقع اختيارنا على الأكاديمي منها .

<sup>1</sup>.ينظر: خليل أحمد خليل : المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

<sup>2</sup> .بلقاسم سلاطينة وحسان الجبلاني : *منهجية العلوم الاجتماعية* ، دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع ،عين مليلة ، الجزائر ، ط1 ، 2004 ، ص 114 .

# 1-الحركات السلفية في المغرب (1971-2004) بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي<sup>1</sup> و هي عبارة

عن أطروحة لنيل لدرجة الدكتوراه بجامعة الحسن الثاني كلية العلوم القانونية والاقتصادية و الاجتماعية بالدار البيضاء بالمغرب ،لعبد الحكيم أبو اللوز ،تحت إشراف محمد الطوزي ،للموسم الجامعي :2007/2008.

انطلق الباحث من الإشكالية التالية :

\_ هل تترجم الحركات السلفية جزءا في هذه الحركية التي يعرفها حقل التدين بالمغرب ؟

وافترض الباحث الفرضية التالية :

\_ لا تعتبر السلفية كمعتقد و ظهور الحركات الدينية المتبنية لها ، بأي حال من الأحوال ،مؤشرا على انشطار عقدي ،بقدر ما هي تعبير عن مظاهر التحول السوسيولوجي الذي تشهده أنماط التدين بالمغرب .

واندرجت تحت الفرضية العامة فرضيات جزئية و كانت كالتالي :

\_ تعتبر الحركات السلفية قد وجدت في التدين التقليدي سوق انتداب ممتازة في ظل الضعف الذي يطال البنى النظرية و المادية لهذا الدين .

\_ للخطاب التعبوي للحركات السلفية ومضمونها أن الإنتاج الرمزي لها مهاجم لأنماط التدين التقليدية ،ويوفر للفئات المنبثقة منها إيديولوجيا طهورية .

\_ وجدت الحركات السلفية إبان ظهورها مناخا ملائما للعمل و النشاط كظهور الإسلام السياسي ذو الخطاب المعارض للنظام السياسي و المطالب باحترام المشروع الإسلامية .

أما عن المنهج المتبع في الدراسة :

اعتمد على الملاحظة و المقابلة وتقنية تحليل المضمون .

شملت الدراسة منطقة مراكش ،بالمغرب كمجال مكاني ،وكمجال زمني دامت 06 سنوات

نتائج الدراسة :

\_ شهدت الحركات السلفية من الناحية التنظيمية بالمغرب مرحلتين أولها : لا مركزية و غير منسقة وتطبعها التلقائية ،و كمرحلة ثانية :بدأت مرحلة العمل المنظم و البناء الاجتماعي المحدد الأدوار .

<sup>1</sup> .عبد الحكيم أبو اللوز مرجع سبق ذكره .

\_ هناك اختلافات في مستويات أداء الحركات السلفية ودرجات الأداء على حسب الأهداف التي طمحت إليها ،ليبقى البعد عن الإطار الرسمي هو أكبر ميزة لها ،وكان هذا الأمر عن قصد .

\_شهدت الحركة السلفية قصد الدراسة موجات انشطارية متتالية أفضت إلى توزيع المعسكر السلفي إلى عدة اتجاهات ،منها السلفية الجهادية ،وسلفية تقليدية علمية .

**تعليق :** تعتبر الدراسة ذات أهمية حيث أنها تناولت التيار السلفي من منظور سوسيولوجي و هي بمثابة التلاقي بينها و بين دراستنا ،كما ساعدتنا على ضبط مفهوم التيار السلفي ،بالإضافة إلى أهم عوامل التعبئة و التلقين و هي بمثابة المؤشرات التي سوف نقيسها أيضا في مجتمع بحثا ،كما تتلاقى الدراستين في نقطة أخرى من خلال التيار السلفي بالصوفي في المجتمع الواحد ،و يعد أيضا تجانس مجتمع الباحثين بصورة كبيرة ،من أهم نقاط قوة هذا البحث .

2-**الدين والمجتمع " دراسة سوسيولوجية للدين بالمغرب "** : وهي عبارة عن دراسة ميدانية انطلق الباحث عبد الغني منديب من الإشكالية التالية :

كيف يتمثل المغاربة للمعتقد الديني ؟ وكيف يعيشونه ؟ وما جدلية التنافي والتلاقي بين الدين الشعبي والدين الأرثوذكسي في الممارسات الدينية عند المغاربة ؟  
وافترض مايلي :

تتشكل تمثلات المغاربة وممارساتهم الدينية من قسمين وهما  
التمثلات :الله كقوة مشاركة لا مفارقة ،الدنيا كمجال للتفاوت و موطن للتغييرات ،و الصلاح كنجاح اجتماعي مشروع .

الممارسات الدينية : هناك تمازج بين الممارسات الدينية بالثقافة الشعبية لدى المغاربة .  
كما طبق تقنيتي الملاحظة و المقابلة

أما عن عدد العينة فشملت 80 مبحوثا متوزعة على جنسي الذكور و الإناث .  
وكان مجال الدراسة على نطاق 50قري بمنطقة دكالة بالمغرب الأقصى.  
اعتمد على المنهج الوصفي التحليلي .

- وأهم النتائج المستخلصة من الدراسة هي :

<sup>1</sup>عبد الغني منديب: *الدين و المجتمع دراسة سوسيولوجية للدين بالمغرب* ،دار إفريقيا الشرق ،المغرب ،ط2006،1.

- ظاهرة التدين بالمغرب، وتحديدًا بالوسط القروي هو تدين شعبي أكثر ما هو رسمي.
- ظهور حركات إسلامية مناوئة للتدين الشعبي وللحس المشترك بالمجتمع المغربي علما بأن الاعتقاد الديني يتميز بالتقائه مع هذا الحس .
- ظاهرة التدين بالمغرب أخذت تشهد تغيرات عميقة حسب الفئات الاجتماعية.
- سيادة الاعتقاد الشعبي بالوسط القروي يجعل البوادي بعيدة عن التطرف الديني.
- **تعليق:** ساعدتنا هذه الدراسة في فهم علاقة التمثلات الاجتماعية وعلاقتها بالمعتقد الديني ، هذا من جهة ومن جهة أخرى تطرقت أيضا إلى نقطة في غاية الأهمية و هي تلاقي المعتقد الديني و اختلاطه مع المعتقد الشعبي والحس المشترك ،وهي بمثابة أحد المؤشرات التي سنروم دراستها ، كما يعد تلاقي الدين الشعبي و الدين الأرثوذكسي كما جاء في الدراسة ،ساعدنا على فهم العلاقة الصراعية بين التيارات في المجتمع الواحد .

### 3- دراسة لويس رين الموسومة بـ : مرابطون و إخوان دراسة حول الإسلام في الجزائر :<sup>1</sup>

و هي عبارة عن دراسة نظرية تجمع بين الملاحظات الميدانية ،ذات الطبيعة الإثنوغرافية ،حيث حصر صاحب الدراسة جميع مظاهر الحياة الدينية في الجزائر في نهاية القرن السابع عشر ،ففي 32 فصلا تناول ظاهرة التصوف في الجزائر ، كما تطرق إلى التداخل بين التصوف و القبلية ،كما قدم عرضا تفصيليا لأهم الطرق الصوفية الطرق الفرعية التي خرجت منها ،كما تطرق أيضا لبنية الطرق الصوفية الشيخ حتى المرید كما بين المرید الاقتصادي لها والدور الاجتماعي الذي كانت تقوم به .

**تعليق:** تنبذ أهمية الدراسة من خلال وقوفها على نمط من التدين ألا و هو التصوف حيث اعتبرته كتدين مستقل بذاته ، ويعتبر كعنصر من بحثنا ،كما تعد الدراسة في غاية الأهمية لما اتسمت به من وصف تفصيلي لأهم الطرق الصوفية بما في ذلك الطريقة التي هي محل دراستنا الطريق الشيخية ،وكان ذلك في الفصل 24 كما بينت أيضا جميع العلاقات الاجتماعية داخل الزاوية وخارجها .

<sup>1</sup> Louis RHINN : *Marabouts et Khouans \_étude sur l'islam en Algérie* ;Adolphe Jourdan ,librairie –éditeur,1884 .

#### 4- إثبات الهويات في سوسيولوجيا الآخر : قراءة سيكو-سوسيولوجية في بروز الظاهرة السلفية في تونس<sup>1</sup>

و هي عبارة عن دراسة ميدانية عالج الباحث حافظ بن عمر الظاهرة السلفية من الزاوية النفسية السوسيولوجية متجاوزا بذلك الدراسات الكلاسيكية التي اهتمت فقط بالبعد الاقتصادي والأمني الذي أوج وساهم في تشكيلها، وحاول الباحث الغوص في العالم النفسي للأنا الفردي والجماعي للتيار السلفي للكشف عن أغواره ومعرفة ملابساته وتمظهراته في الفضاء الاجتماعي .

انطلق من التساؤل التالي :أي معنى للتدين الشبابي في المجتمع التونسي المعاصر و أي دلالة يكتسيها صعود الحركات السلفية الجديدة ؟

واستخلص الباحث مجموعة من النقاط كنتائج تكشف عن العالم البسيكو-سوسيولوجي للظاهرة السلفية:

- السلفية كجماعة اجتماعية تعيش في حدود فضاء رمزي يميزها عن باقي الجماعات ، واختلافها وتميزها ليس ماديا ولا جغرافيا وإنما هو اختلاف ثقافي رمزي يرتقي إلى الحد الفقهي العقائدي ما يدفعهم إلى رفض القيم السائدة في المجتمع ، وهو رفض يندرج ضمن رفض الآخر كأداة لإبراز الذات
- إن المجال الرمزي الذي يميز هذه الجماعة غالبا ما يتعارض ويتناقض مع ما هو سائد مما يؤدي بالضرورة إلى الصدام والصراع مع المجتمع ما يدفع هذه الحركات السلفية إلى انتهاج أسلوب العنف للدفاع عن مكتسباتها والحفاظ على الوضعية الحدودية .
- إن الحدودي يعتقد أن المجتمع مجتث من مرجعيته الأخلاقية والدينية والاجتماعية مما يقوي فيه الرفض ومقاومة كل ما هو سائد ما يجعله تلقائيا يعيش في تناقض مع الواقع القانوني والأخلاقي المدني السائد وهو ما يفسر التصادم بين السلفيين وباقي مكونات المجتمع .
- إن الوضعية الحدودية غير سليمة ولها نتائج سلبية تؤدي إلى انشطار الأنا الجماعي وهو انشطار ثقافي بالدرجة الأولى .

1. حافظ بن عمر : إثبات الهويات في سوسيولوجيا الآخر : قراءة سيكو-سوسيولوجية في بروز الظاهرة السلفية في تونس ،مجلة إضافات العددان 24/23 ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ،2013.ص ص 214،227.

- تسعى الجماعة السلفية دوماً إلى التميز عن الفضاء الاجتماعي والخروج عن المألوف لإعادة التوقيع في حقل جديد تبني فيه قواعدها داخل وضعيتها الحدودية .
- إن السلطة الرمزية تمارس تأثيراً يستهدف البنية النفسية والذهنية للمتلقي لها ، وهذا من أجل خلق وتثبيت واقع جديد مخطط له .
- الانفجار الإعلامي وما صاحبه من بروز الفضائيات وبخاصة منها الخليجية التي تسعى للترويج للفكر السلفي المشحون بالبعد العقائدي من خلال الفتاوى والدروس .
- تتشكل مظهرات السلطة الرمزية للشباب السلفي في عدة معاني لها أبعاد رمزية كالهندام للتعبير عن الانتماء إلى ما هو مفقود وممنوع في المجتمع ، فالهندام الأفغاني له دلالة رمزية تمنح السلفي البروز والتميز ولفت انتباه الآخر .
- البعد الرمزي للراية " راية الخلافة " بدل الراية الوطنية لتثبيت الوضعية الحدودية ، فراية السلفي هي راية الجماعة وليست راية الوطن وهنا تؤدي الراية وظيفة بسلوكية .
- **تعليق :** ما يمكن أن نستخلصه من أهمية هذه الدراسة ما قامت به من تركيز على البعد الرمزي الذي تعتمد عليه التيارات الدينية ، من شأنه أن يكون فضاء مستقل تعيش فيه ، و تتميز به عن الآخر، وهو أحد أهم المؤشرات أيضاً التي سوف نبحت عنها في دراستنا ، بمعنى الإنتاج الرمزي للتيارات الدينية بما في ذلك إعادة إنتاجه ، باعتباره كمحصلة تربية للأفراد المتدينين .
- كما ركزت الدراسة على الدلالات الثقافية للدين و هو ما يحسب لها كنقطة تميز وقوة .

### حسن مرزوقي : الإسلام الطريقي و مستويات التأصيل<sup>1</sup>

و هي عبارة عن دراسة ميدانية هدف صاحبها في البحث عن الشروط المعرفية و الرمزية و السوسيولوجية للممارسة الصوفية كأحد أنواع التعبير عن الدين مقابل الدين الرسمي .

وافترضت مايلي:

لقد أنتج الإسلام الطريقي خطاباً موازياً لخطابات أخرى ، وللتقافة الطرقية بنية رمزية مشابهة في عمقها لكثير من الإنتاجات الثقافية .

<sup>1</sup> حسن مرزوقي : *الإسلام الطريقي و مستويات التأصيل* ، مجلة عمران المركز العربي للأبحاث و الدراسات و السياسات ، الدوحة قطر ، 2012، ع 2، ص ص44، 15.

للزاوية شكل يماثل في شكل انتظامه أجساما اجتماعية يتعايش معها في "الكون الاجتماعي نفسه " اعتمدت على تقنية الملاحظة بالمشاركة و المقابلة .

أجريت المقابلة مع عدد من المبحوثين بالطريقة القاسمية بتونس في مدينة الرديف بالجنوب التونسي .

وخلصت الدراسة لمجموعة النتائج التالية :

من خلال تفكيك بنية الجسم الصوفي محل الدراسة و من خلال تحليل مستوياته الأربعة '(المعرفة و الفقه و العقل و المخيال ) كشف الجسم الثقافي عن قدرة استثمار كل ما أمكنه ليعيش و يتواصل مع المجتمع ،من خلال تأسيسه لمنظومة فقهية خاصة به ،واعتماده على المخيال لبناء صورة للعالم خاصة به ،وعن بنائه لحقله كأداة تفرض وجوده ضمن المجتمع المكون من الحقول الأخرى .

**تعليق :** تلقي هذه الدراسة مع أهم نقطة في دراستنا و ذلك في توظيفها لنظرية بيير بورديو المتعلقة بالحقل الاجتماعي ، من جهة و من جهة أخرى من خلال توظيفها لبعد الرمزية و هو البعد الذي نحن بصدد تناوله .

## ثانيا : الاجراءات المنهجية

### 1- مجالات الدراسة

**أ المجال الجغرافي :** شمل البحث ثلاثة مناطق و هي التي تم اختيارها قصديا نظرا لتمييزها بتواجد تيار ديني أكثر من الآخر ،ولعدة اعتبارات أخرى ،منها انتماء الباحث لمنطقة ،ومن جهة أو سهولة دخول الميدان في منطقتين أخريتين .

فيما يخص التيار السلفي :وقع اختيارنا على دائرة عين كرمس التابعة لولاية تيارت تضم (05) بلديات مديسة ، سيدي عبد الرحمن ، الرصفة ، مادنة ، تقع في الجنوب الغربي ولاية تيارت على بعد 50 كم مساحتها 307350 هكتار يحدها من الشمال بلدية مديسة من الناحية الجنوبية ولاية البيض من الجهة الغربية : ولاية سعيدة وولاية البيض ، من الشرق :بلدية عين الذهب.تتتمي لمنطقة الهضاب العليا ، يسودها المناخ القاري البارد شتاء و الحار صيفا عدد سكانها 60000 ألف نسمة . ويعود سبب اختيارنا لها نظرا لانتماء الباحث لهذه المنطقة مما يجعل عملية اختيار المبحوثين سهلة ، كما تتميز أكثر من غيرها من البلديات المجاورة لها بتواجد التيار السلفي بها لما ميز موقعها الذي هو عرضة للالتقاء بين الثقافات المحلية الأخرى و القرب النسبي للولايات الكبرى كهران و العاصمة ،و لتغلغل التيار السلفي تقريبا في بنية المجتمع المحلي ،حيث بالملاحظة البسيطة يمكن أن تميز عددا من الشباب الذي ينتمي لهذا التيار .

أما عن **التيار الصوفي** فلقد وقع اختيارنا لزواية الشيخية و هي زاوية فرع لزواية الشيخية بالأبيض سيدي الشيخ المسماة بزواية الموحدين عين السخونة و تقع في **بلدية عين السخونة التابعة لولاية سعيدة** تبعد عن مقر الولاية ب 90 كلم يحدها في الشمال الشرقي بلدية سيدي عبد الرحمن ولاية تيارت و من الشمال الغربي بلدية المعمورة التابعة لولاية سعيدة ، و من الجنوب بلدية الرقاصة ولاية البيض ،مساحتها 40000 كلم مربع ، تحتل السبخة 15 بالمائة من مساحتها ،هي منطقة سهبية ،الحارة صيفا و الباردة شتاء ، و هي منطقة ذات طابع سياحي ،مما جعل منها مزارا للسياح و خصوصا صيفا ،لما تحتويه على خصائص جغرافية مميزة بالإضافة إلى احتوائها لحمام معدني طبيعي ،الشيء الذي انعكس على ثقافة السكان المحليين ،و يعود سبب اختيارنا لزواية عين السخونة ،لسهولة الاتصال بها ، لوجود علاقات بيننا و بين مجموعة من سكان المنطقة مما يساعد بإجراء البحث الميداني ، كما تعد الدراسات المقامة حول زاوية عين السخونة قليلة و خصوصا في علم الاجتماع الدراسة الأولى و التي ستقام حولها حسب ما اخبرنا به مقدمو الزاوية.

أما فيما يخص التيار الاخواني : فقد تم إختياره على مستوى الإتحاد العام الطلابي الحر و الناشط بجامعة بشار ، حيث تم إنشاء جامعة بشار\* بموجب المرسوم التنفيذي رقم 09-07 من 7 محرم 1430 هـ الموافق 4 يناير 2009 بعد تحديد مستوى مركز جامعة بشار و قد مر بمراحل قبل ما هي عليه الآن و كانت كالتالي :

إنشاء المعهد الوطني للدراسات العليا بموجب المرسوم التنفيذي N ° 170/86 من 8/5/1986.

إنشاء مركز جامعة بشار بموجب المرسوم التنفيذي N ° 296/92 من 7/7/1992.

إنشاء جامعة بشار بموجب المرسوم التنفيذي N ° 07/09 من 2009/01/04.

و لجامعة بشار ما يقرب من 12000 طالب، 600 أستاذ و 700 موظفا إداريا، وتنقسم الطلاب في حرمين جامعيين رئيسية هي: جامعة بشار و القطب الجامعي لحرر و مركز الجامعة.ولها ستة كليات : العلوم الاجتماعية و الإنسانية ، العلوم الاقتصادية و التسيير ،كلية اللغات و الآداب، كلية العلوم السياسية و القانونية ،كلية العلوم و التكنولوجيا ، كلية الطب.

ويعود سبب إختيارنا لأفراد التيار الإخواني و الناشطون ضمن الإتحاد العام الطلابي الحر فرع بشار ،نظرا لتواجدنا في هذه الجامعة و مزاولتنا لمهنة التدريس بقسم العلوم الاجتماعية ،الأمر الذي من شأنه أن سهل علينا الولوج داخل هذه المنظمة ، ويعود سبب آخر وهو السبب الموضوعي و المتمثل في الهيمنة المطلقة للتيار الإخواني أي الإتحاد العام الطلابي الحر على النشاط الطلابي على مستوى الجامعة ، الأمر الذي من شأنه ان يعمل على سهولة ملاحظة تأثير هذا التيار في أوساط الطلاب .

**ب المجال الزمني :** دامت الدراسة مدة 05سنوات فالدراسة النظرية شملت ثلاثة سنوات بداية من

ديسمبر 2011 الى نهاية سنة 2014 .

ودامت الدراسة الاستطلاعية مدة شهر بعد الدراسة النظرية ،حيث عمدنا إلى إجراء مقابلات إستكشافية بالإعتماد على القراءات النظرية حول موضوع التمثلات و التيارات الدينية ،وكان الهدف من ذلك العمل على ضبط إشكالية بحثنا من جهة و من جهة أخرى إقامة علاقة مع المبحوثين و

«تقع ولاية بشار في الجنوب الغربي من التراب الوطني الجزائري، تبعد حوالي 980 كلم عن الجزائر العاصمة، يحدها شمالا كلا من ولايتي البيض والنعام، غربا المملكة المغربية على بعد 80 كلم، جنوبا ولاية تندوف و شرقا ولاية أدرار، تبلغ مساحتها 16140 كلم 6,78 % من التراب الوطني، يبلغ عدد السكان ولاية بشار 266.943 نسمة حسب إحصائيات 2006 موزعين على 12 دائرة و 21 بلدية، وتحتل المرتبة السادسة(06) وطنيا من حيث الكثافة السكانية. بطبيعة الحال ذات جو صحراوي حار صيفا و بارد وجاف شتاء»

التعرف على مجتمع البحث ، ليتم إجراء الدراسة الميدانية كمرحلة ثانية وعليه : " ... يلجأ الباحث لما نسميه عموماً بالبحث الإستطلاعي و هو اكتشاف الميدان ،ومحاولة التخلص من الأفكار المسبقة بطريقة تسمح بإبراز العوامل و المتغيرات المفسرة للبحث "<sup>1</sup>

أما عن الدراسة الميدانية حيث دامت مدة ستة أشهر و تمت فيها استخدام الملاحظات و المقابلات مع مختلف الشباب المنضون للتيارات الدينية ، فالبداية كانت مع المنتمين للتيار الصوفي ، ثم السلفي و الإخواني .

ج : المجال البشري : هم شباب الذين هم منضون تحت التيار السلفي و الصوفي و الإخواني مكونة مجموع ثلاثون مبحوثاً .

**2- الفرضيات :** يعتبر تحديد الفرضية في البحث العلمي خطوة هامة فهي التي ترسم التطبيق الميداني بصفة واضحة و تساهم في الوصول إلى نتائج يقينية يمكن الاعتماد عليها في مجال العلم فبمفهوم واسع تعتبر الفرضية هي ما قبل الحقيقة أي ما قبل اليقين ، وهي وضع تصورات سواء عن طريق الصياغة بصفة النفي أو التأكيد وبالتالي تعمل على تسهيل الاختبار والقياس و تساعد الباحث على الاختيار الأنسب للمناهج و أدوات جمع البيانات ، و تعرف الفرضية من ناحية إمبريقية بأنها: " جاءت لشرح حقائق مرصودة لحالات أو لسلوكيات ، ولكي تستخدم كمرشد أو موجه لعملية البحث "<sup>2</sup> و بالتالي فهي المرشد أو النطاق الذي لا يخرج عنه البحث الميداني .

وتعرف الفرضية أيضاً بأنها : " أفكار مبدئية تدرس العلاقة بين الظواهر قيد الدراسة و البحث و العوامل الموضوعية التي تؤثر فيها " <sup>3</sup>

فهي أيضاً عبارة على تخمين مسبق للبحث في العلاقة بين المتغيرات خصوصاً المتغيرين المستقل و التابع ، ففي هذا البحث سوف نبتعد عن الطرح الكمي للفرضيات و نسوغها بصفة إنشائية .

<sup>1</sup> Rymond Boudon ,*les méthodes en spciologie* ,P.U.F.9ed ,1993 .

<sup>2</sup>Bily L .turney and george probb :*research in education* . USA THE dryden press in 1973 P 26

<sup>3</sup>.احسان محمد الحسن : *الأسس العلمية لمناهج البحث الإجتماعي* ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ،لبنان ، 1982، ص45.

### أ الفرضية الرئيسية :

تعتبر السوق الدينية الناشطة في المجتمع الجزائري هي المحدد الأول في توجيه الشباب الجزائري في اختياره للمنتوج الفكري و الممارساتي لتيار ديني دون آخر ،إذ لها من الآليات في استقطابها للشباب بمكان حتى يصبح بمرور الزمن يحمل ايدولوجيتها متنافية مع ايدولوجية التيارات المغايرة .

### ب الفرضيات الفرعية

من أجل تسهيل الدراسة في علم الاجتماع وتيسير الدراسة الميدانية لاسيما الوقت المخصص تجزئ الفرضية الأساسية إلى جزئيات متناهية في الصغر كلما أمكن لذلك فقد قسمنا الفرضية الرئيسية إلى الآتي:

نظرا لتعدد التيارات الدينية في المجتمع الجزائري بين ما هو محلي كالتيار الصوفي و بين ما هو وافد من الخارج كتيار الإخوان المسلمين و التيار السلفي وكنتيجة لتعدد مرجعياتها الفكرية فإنه بالضرورة يقع اختلاف فيما بينها من حيث طريقة نظرتها لبناء مشروع مجتمع إسلامي و بالتالي يمكن طرح الفرضية كآتي :

- تأخذ علاقة التيارات الدينية الفاعلة في المجتمع الجزائري طابعا صراعيا هدفها الهيمنة على الحقل الديني وكعامل في بلورة التمثلات الدينية لهذه الفئة.

يعتبر التدين الميزة المشتركة بين التيارات الدينية كعلامة مفارقة لمختلف التيارات وبالتالي يمكن طرح الفرضية التالية :

- تعول التيارات الدينية على مسألة التدين كأحد العوامل الحاسمة تعميق التمثلات الدينية العاملة على إنتاج شباب على مقاسها .

وبطبيعة الحال أن عملية إستيعاب التيارات الدينية للشباب و بثها لمبادئها و تعاليمها الدينية و التربوية يدي في نهاية المطاف على خروج شباب متدين على مقاسها و بالتالي يمكن أن فترض ما يلي :

- تعمل التيارات الدينية على إنتاج شباب مشبع بحمولة رمزية و ممارساتية كعامل مهم ودال على انتمائه للتيار الديني دون الآخر.

**3- المنهج المستخدم :** حتى يصبغ البحث بصبغة علمية يجب على الباحث الأخذ بمنهج أو أكثر بقصد فحص الظاهرة أو المشكلة المطروحة و بالتالي الوصول إلى نتائج علمية يمكن الاعتماد عليها ويتأتى ذلك باستخدام طرق وأساليب علمية متفق عليها .

ولكن ما نجده في مجال البحث العلمي هو تعدد المناهج و تختلف من حيث الإجراءات و الخطوات و كذا الأدوات وهذا التعدد للمناهج ناتج عن اختلاف الإشكاليات و اختلاف طبيعتها من مشكلة لأخرى ويرجع أيضا هذا التعدد بحسب تعدد أنواع صياغة الفرضيات فهي التي تفرض بصورة مباشرة بطبيعة و نوع المنهج الذي يصلح للدراسة .

فالمنهج يعرف بأنه: "مجموعة من الإجراءات والطرق الدقيقة المتبناة من أجل الوصول إلى النتيجة " <sup>1</sup> من خلال هذا التعرف العام فإن المنهج يتمثل في اتباع مجموعة من المداخل المحددة بصفة واضحة و المتسلسلة منطقيا وهذا من أجل الأخذ بالنتائج المتوصل إليها وهذا البحث يتناول متغيرين أساسيين فالأول يتمثل في تمثلات الشباب و الثاني هو التيارات الدينية إذا فهو يبحث في العلاقة الموجودة بين الشباب ومختلف التيارات الدينية وفي هذا البحث نريد الوصول إلى كيفية اندماج الشباب في تيار معين دون آخر وكيف تعمل هذه التيارات على جعل هؤلاء الملتحقين يتدينون على مقاسها حتى يمكن أن يحملوا أفكارهم و يصبحوا في المستقبل ممثلين لتياراتهم و بالتالي فمنهج البحث هنا هو وصفي في أصله و يتناسب مع ما طرح من تساؤلات و فرضيات وهذا النوع ينتمي للبحوث النوعية بحيث لا يتطلب التعمق في الإحصائيات و الأعداد بصورة كبيرة ولكن يعتمد على التحليل بطرق التعبير اللغوي بعيدا على لغة الإحصاء التي حتى لو استخدمت فيه لا تكون بصورة تصبغ البحث باعتبارها مساعدة للتحليل الكيفي لا أكثر .

حيث وزيادة على دور المنهج في تكملة المسار البحثي للباحث بصورة دقيقة ، فتعتبر " فالمناهج المكملة مساعدة للباحث على خلق إتصال مع الواقع الذي يعيشه الفاعلون الإجتماعيون " <sup>2</sup> ، أي تعمل على إيجاد الرابط بين الواقع الإجتماعي و التراث النظري حول الموضوع المدرس.

<sup>1</sup>موريس انجرس : منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية ، تر: بوزيد صحراوي و اخرون ، دار القصة ، الجزائر ، ط2، 2006، ص 36.

<sup>2</sup> Rymond Quiny et Lucan Canpenhaultd , *manuel de recherche en sciences Sociales*, Paris ,1988,p95.

والهدف من الفرضيات التي طرحناها " وصف تحليلي للمشاهدة الاجتماعية ، الأفراد و الجماعات يعيدون بناء مشاعرهم المشتركة و معتقداتهم و ممارساتهم و المعرفة لديهم ، كما أنها دراسة استراتيجيات التفاعلية في الحياة الإنسانية"<sup>1</sup>

وهناك من يرى أن من افتراضات البحوث الوصفية هو أن " السلوك يتأثر كثيرا بالبيئة التي يحدث فيها فالفهم الحقيقي للسلوك يتطلب فهم تلك البيئة أو السياق "<sup>2</sup> وهذا ما يتطابق مع هذا البحث الذي يدرس في فحواه كيفية تمثل الشباب لسياق التيارات الدينية وبالتالي فالمنهج الوصفي هو الذي يناسب هذا البحث باعتباره دراسة كيفية تتطلب فهم بيئة تلك التيارات وكيفية تمثل الشباب بها .

#### 4 - أدوات جمع البيانات :

يحتاج البحث في علم الاجتماع وبالأخص في الدراسات الميدانية إلى جملة من الأدوات التي يتم بواسطتها جمع البيانات وذلك للحصول على المعطيات الميدانية التي تتم عن طريقها عملية التحليل و التفسير و تتحدد هذه الأدوات حسب طبيعة الموضوع و المشكلة محل الدراسة و كذا تختار تبعا لطبيعة مجتمع البحث كما أن المنهج المتبع يسهل كثيرا اختيار أدوات دون أخرى فإن أحسن الباحث اختيار الأدوات واستخدمها بالطريقة الصحيحة و المعمول بها كانت النتائج تؤول إلى الدقة العلمية أكثر أما إذا كانت لا تتوافق مع طبيعة الإشكالية تكون النتائج ضعيفة ولهذا يجب التفكير مليا في عملية اختيار الأدوات و كذلك يجب استعمالها بالطريقة الصحيحة و المتفق عليها وتحدد هذه الأدوات طبقا لطبيعة الموضوع والمشكلة محل الدراسة، وكذا تختار الأدوات تبعا لمجتمع الدراسة الميدانية، كما أن المنهج المتبع يسهل كثيرا اختيار أداة دون أخرى.

واختيار الأدوات المناسبة يلعب دورا هاما في الوصول إلى نتائج علمية يقينية، فإن أحسن الباحث اختيار الأدوات واستعملها بالطريقة الصحيحة والمعمول بها كانت النتائج تؤول إلى الدقة العلمية أكثر. أما إذا كانت لا تتوافق مع طبيعة الإشكالية محل الدراسة كانت النتائج ضعيفة وغير علمية،

<sup>1</sup>فريد ابو زينة واخرون : *مناهج البحث العلمي ، الكتاب الثالث ، طرق البحث النوعي*، منشورات جامعة عمان العربية للدراسات العليا ، عمان، الاردن ، دط، 2005، ص116.  
<sup>2</sup>فريد ابو زينة واخرون ، المرجع نفسه ص 117.

ولهذا يجب التفكير مليا في عملية اختيار الأدوات الملائمة للموضوع المدروس وكذا يجب استعمالها بالطريقة الصحيحة والمتق عليها.

وهذه الدراسة قد استخدمت المستوى الوصفي، فإنه من المناسب جدا أن نختار الأدوات الآتية:

### أ . الملاحظة

تعتبر الملاحظة أداة هامة جدا في بحوث علم الاجتماع ولها من الأهمية في عملية جمع البيانات. "ومن خلال الملاحظة قد يكون الباحث قابلا لإحراز معلومات من خلال سلوك الأشخاص والتي قد تكون مسموحة عند استعمال أدوات وتقنيات أخرى"<sup>1</sup>

وتعتبر الملاحظة أيضا "رؤية وفحص ظاهرة موضوع الدراسة مع الاستعانة بأساليب البحث الأخرى التي تتلاءم مع طبيعة هذه الظواهر ولا تنحصر في توجيه الحواس فقط ولكنها تتطوي على عمليات عقلية"<sup>2</sup>

فالملاحظة العلمية إذن تكون مقصودة ومنظمة ويمكن أن تستعين بأجهزة ووسائل أخرى متى كان ذلك ضروريا كآلات التسجيل والتصوير وغير ذلك.

والملاحظة أنواع مختلفة مثل الملاحظة بالمشاركة، والملاحظة البسيطة، ونحن في هذه الدراسة اخترنا الملاحظة البسيطة و "هي وسيلة من وسائل جمع البيانات التي يلاحظ الباحث من خلالها بعض الظواهر المفترضة سلفا"<sup>3</sup>

كما استخدمت الملاحظة بالمشاركة التي تعمل على التعرف الحقيقي قصد التركيز على ملاحظة الممارسات التعبدية للتيارات التي هي قيد الدراسة، من أجل الوقوف على جميع الممارسات و الطقوس كالصلوات الجماعية، الدروس التعليمية الدينية، بما في ذلك الاحتفالات الدينية \_ التيار الصوفي \_، وتم الاعتماد على الملاحظة من أجل فهم التفاعلات الاجتماعية كالتعاون و الصراع و التنافس الموجود لدى الشباب المنضوي ضمن هذه التيارات، و تعد الملاحظة بالمشاركة أيضا الوسيلة الأساسية في فهم الرموز و الدلالات التي تنتهجها سلوكيات الشباب المتدين و بطبيعة الحال فقد قمنا

<sup>1</sup> Billy L. Turney and George P Robb: Op, cit, p 143

<sup>2</sup> . إحسان محمد الحسن:مرجع سبق ذكره، ص 45.

<sup>3</sup> .إحسان محمد الحسن: المرجع نفسه ص 107.

بإعداد شبكة ملاحظة تتلائم مع فرضيات الدراسة و ذلك من خلال تفكيك مفاهيم فرضيتنا إلى أبعاد و مؤشوات الفرضيات .

## ب . المقابلة

من الضروري جدا استخدام أداة المقابلة خصوصا في البحوث التي تتعلق بالجانب الثقافي لا سيما ما يتعلق بالتراث الثقافي.

فالمقابلة تساعد على جمع العديد من البيانات بجملة واحدة، خصوصا ما توصف به من مرونة أثناء الإجراء فهي تمنح الحرية للباحث بأن يتدخل في كل لحظة كلما تطلب ذلك.

وهي "عملية اجتماعية صرفة تحدث بين شخصين: الباحث أو المقابل الذي يستلم المعلومات وجمعها ويصنفها، والمبحوث الذي يعطي المعلومات إلى الباحث بعد إجابته على الأسئلة الموجهة له من قبل المقابل"<sup>1</sup>. وبناء على هذا وبحسب طبيعة الدراسة فإننا اخترنا المقابلة النصف موجهة والتي تستخدم عادة في البحوث الأنثروبولوجية و السوسيولوجية بصفة خاصة، والهدف منها الإطلاع على جوانب الموضوع الذي عادة ما يكون غامضا، بحيث يترك العنان للمبحوث حتى يعبر عن رأيه واتجاهاته ومشاعره تجاه موقف معين مع توجيه طفيف للمبحوث، وتطرح فيها الأسئلة بصفة مفتوحة وشاملة، وعادة ما يتدخل الباحث في طرح أسئلة تتخلل المقابلة وإجابة المبحوث، وهذه الأسئلة تكون بصفة جزئية .

ويعود سبب اختيار تقنية المقابلة كون أنها التقنية المناسبة في معرفة التمثلات و التصورات للأفراد و الجماعات ، و قد كان نوع تقنية المقابلة ،بالمقابلة النصف موجهة حيث تم طرح مجموعة من الأسئلة المفتوحة و تم إعطاء الحرية للمستجوبين في إبداء آرائهم ،و مع بعض التدخل على حسب الضرورة في توجيه المبحوث ، قصد فحص أبعاد و مؤشرات الفرضيات المطروحة ،و عن عدد المقابلات التي جمعها ،فقد قدرت بثلاثين مقابلة مقسمة على الشباب المنضوون تحت التيارات الدينية محل الدراسة ، و عن كيفية إجرائها فقد كانت موزعة على فترات و ما قصد حول محاولة تمثيل الروابط بيننا و بين المبحوثين نظرا لخصوصية الموضوع ، من جهة و من جهة أخرى كون أن

1. إحسان محمد الحسن: مرجع سبق ذكره، ص 93.

الجماعات الدينية ليس من السهل الولوج فيها في مرة واحدة بل يتحتم الدخول فيها و الخوص في مكونات أفرادها الوقت الكافي ، و بصورة تدريجية .

ويعود سبب اختيارنا للمقابلة النصف موجهة semi directif ، إذ أنها تدخل كأداة لجمع البيانات ، والتي تعمل على جمع المعلومات التي لا يمكن حصرها أو قياسها ، ليكون أسلوب التحليل الكيفي هو الأمثل في دراسة تمثلات أي جماعة كانت حول موضوع أو فكرة معينة.

وهدفنا في إختيار المقابلة النصف الموجهة يقودنا الى تحليل معطيات المقابلة كيفيا و ذلك بغية فهم الظواهر الإجتماعية ،حيث يعتمد الباحث من خلال هذا المستوى من التحليل على جمع و حصر جملة التصريحات و السلوكات الملاحظة ، لعدد من الأفراد ،كمعرفة تمثل الشباب للتيارات الدينية مثلا .

وبالحديث عن التحليل الكيفي أيضا ، سيجد الباحث نفسه لا محالة متجها ضمن نطاق السوسيولوجيا الفهمية و التي تعمل على " الإحاطة بدلالة النشاط الإنساني ومعناه والهدف منه. فنشاطات الإنسان تملك معنى، أي تملك هدفا، ولذلك ينبغي على الباحث فهم المعنى (sens) والدلالة (signification) والهدف.<sup>1</sup> .

ليكون رائد هذا الإتجاه عالم الإجتماع ماكس فيبر Max Weber ، لذلك تعمل السوسيولوجيا التفهمية على إدراك الواقع بصورة مباشرة ،لمعرفة غايات الأفراد ودواعي تصرفاتهم . إن إسقاط مبادئ علم الإجتماع الفهمي و بلورته في شكل أداة لجمع البيانات و الممثلة بالمقابلة ، سيحيلنا إلى نوع من القابلة و المعروفة بالمقابلة التفهمية ،أو النصف موجهة كما تقدم ذكره ، حيث و قد قسمت المقابلة إلى قسمين :

يحتوي القسم الأول على المحددات الإجتماعية للفئة المبحوثة كالسن و الجنس و المستوى التعليمي ، أما القسم الثاني و هو جملة المحاور المترجمة على شكل أبعاد و مؤشرات دالة على الفرضيات المطروحة في البحث و توخينا قدر الإمكان طرح الأسئلة التي من شأنها تشعر المبحوث بدرجة كبيرة من الحرية ،و هذا قصد استخلاص أكبر قدر من المعطيات و المواقف لدى المبحوثين بغية الإحاطة و فهم تمثلاتهم تجاه التيارات الدينية و الناشطين ضمنها ، و مواقعهم من التيارات المناوئة لها .. وعلى هذا الأساس فتحليل معطيات المقابلة كيفيا يكون بغية : " فهم الفعل الاجتماعي وتأويله، مع تفسير هذا الفعل المرصود سببيا بربطه بالآثار والنتائج، ويقصد بالفعل سلوك الفرد أو الإنسان داخل

<sup>1</sup>عبد الله إبراهيم: علم الاجتماع(السوسيولوجيا)، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ،ط2010،03، ص71.

المجتمع، مهما كان ذلك السلوك ظاهرا أو مضمرا، صادرا عن إرادة حرة أو كان نتاجا لأمر خارجي<sup>1</sup>.

ليكون مدار إشتغالنا في مقابلاتنا مع المبحوثين هو فهم هذا التمثل للتيارات الدينية و الشباب المنتمي إليها ، بالإعتماد على الجانب التاريخي و نقصد هنا تاريخية التيارات الدينية و كيفية إنتشارها ضمن مجتمع المبحوثين ، لتكون الثقافة ومخرجاتها من لغة ورمز للفاعلين ضمن هذه التيارات مناط إشتغالنا أيضا، وهو الأمر الذي ركزنا عليه ،إعتمادا على المقاربة الكيفية ذات الإتجاه التفهيمي ،ذو الصبغة الفيبيرية ، والتي يستخلصها ريمون ارون R. Aron: على ثلاثة مقومات أساسية و هي "الفهم، والتاريخ، والثقافة"<sup>2</sup>.

ليكون العمل على "فرز وتقيئة الإجابات"<sup>3</sup> ،هو الأمر الأكثر أهية عند جمع المعطيات من المقابلة ، وهو العنصر الذي تم التركيز عليه من طرفنا .

## 5 العينة :

يمكن أن تكون العينة مسحا شاملا لمجتمع البحث إذا كان عدد المفردات صغيرا وهذا ما يطلق عليه المسح الشامل ويمكن أن تكون عبارة عن اختيار لجزء لمجتمع البحث بشرط أن يكون التمثيل وتعطي نتائج قابلة للتعميم ولها عدة أنواع تتحدد في مجملها في العينة الاحتمالية والثانية يطلق عليها العينة غير الاحتمالية.

لا يمكن أن نرتب قائمة المتدينين في مجتمع البحث و بالتالي سوف نعتمد كما أسلفنا على الملاحظة و المقابلة و هذه الأخيرة لا نأخذها بالمقاربة العشوائية لصعوبة الإحصاء و عدم إمكانيته و بالتالي قمنا بإجراء 30 مقابلة عن عينة الكرة الثلجية ، و المعروف أن عدد المقابلات في البحث الميداني ليس له نسبة أو عدد معين بل أن الباحث يكتفي بعدد معين عند درجة التشبع التي يقدرها الباحث نفسه .

ليكون تركيزنا على إجابات المبحوثين بدرجة أكبر من اهتمامنا بالعينة و طريقة معابنتها ، بل تم التركيز بصورة أكبر على منظوقات المبحوثين وتعبيراتهم والتي تختلف من بين إجابات صريحة و

1. Catherine Colliot-Thélène: *la sociologie de Max Weber*, La découverte, Paris, France, 2006, p:50.

2. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, collection Tel, Gallimard, 1967, p. 504

3. CF .Robert André et Bouillguet Annik ,*Lanalyse de contenu* ,Paris,puf, \_Que Sais-je\_ ,1997 .

أخرى تنزع نحو التجريد ، وهنا يكون لزاما علينا العمل على فك رموزها ، و إستكناه دلالاتها ،وقد يتعدى الأمر إلى أبعد من ذلك فقد تتلاقى الإجابات حول قضايا معينة وتتناقض في مرات أخرى وذلك على حسب تعارض و إختلاف الرؤى لدى المبحوثين و ما تشبعوا عليه من مبادئ تربوية ودينية لدى كل تيار ديني .

و أمام هذا الكم الكبير من المعلومات التي سيتم تسجيلها من إجابات المبحوثين و نظرا للحرية المعطاة من طرفنا لهم قصد التعبير عن آرائهم بغية فهم تمثلاتهم للتيارات الدينية قد يتحتم علينا أن نحلل هذا الكم من المعلومات على حسب الطريقة التي إتبعها كليفورد غيرتز Glifford Geertz حيث إستخدم طريقة الوصف المكثف أو التوصيف المكثف \* Think discription حيث إنطلق غيرتز من مبدأ ماكس فيبر أن الإنسان هو حيوان عالق في شبكات رمزية نسجها بنفسه حول نفسه ،ليكون الرمز في إجابات المبحوثين هو منطوقهم كما قصد به غيرتز .

\* توصيف الثقافة كما يراها غيرتز:هي" عبارة عن تدوين قواعد منهجية بعبارة أخرى جدولة خوارزمية عرقية ،من شأنها في حال إتبعت تمكن الأجنبي من التصرف بطريقة تجعله يبدو و كأنه من أهل البلاد الأصليين ..." كليفورد غيرتز :مرجع بق ذكره ،ص 93.

بداية الاختلاف في الإسلام

أولاً: بداية ظهور الاختلاف السياسي في الدين الاسلامي :

1/ عهد الصحابة و بداية ظهور الاختلاف

2/ حادثة السقيفة

3/ وفاة عثمان بن عفان رضي الله عنه :

ثانياً الفرق الدينية الإسلامية كنتيجة للاختلاف في الإسلام :

1/ الخوارج

2/ الشيعة

3/ الاختلاف الشيعي وأبرز الفرق الناتجة عنه:

ثالثاً: الاختلاف الفقهي

بعد ظهور الدين الإسلامي وبعد وفاة النبي محمد بالتحديد بدأ عصر الاختلاف الإيديولوجي بالظهور وبدأ المجتمع الإسلامي يتشقق ويتفرق على حسب هذا الاختلاف الإيديولوجي ، حيث أنه ولأسباب عديدة منها ما هو سياسي وما هو فكري وما هو اقتصادي .... الخ جعل الصراع يشتد بين أصحاب الدين الواحد ، حيث أن هذا الأخير أصبح يعرف تعددا كبيرا في فهم العقيدة وهذا ما نتج عنه ظهور العديد من الأيديولوجيات والمذاهب والتيارات والتي أصبحت تمثل عنصر توتر وصراع إلى يومنا هذا ، حيث أصبح العالم الإسلامي عبارة عن مجموعات متصارعة فيما بينها لأسباب إيديولوجية نتج عنها العديد من المظاهر والمتمثلات كما نتج عنها تعدد ثقافي هائل في العالم الإسلامي .

والدارس أو المهتم بهذا الموضوع يجد نفسه ملزم بالإطلاع على التاريخ الإسلامي منذ نشأته كما أنه ملزم بمتابعة أهم الأحداث وأبرز الأسباب التي كانت وراء هذا التعدد الإيديولوجي في العالم الإسلامي ، وبهذا الصدد نجد أنفسنا مجبرين على الإحاطة بهذا الموضوع وفي ما يلي نذكر أهم التفاصيل في هذا الشأن.

#### أولا / بداية ظهور الاختلاف السياسي في الدين الإسلامي :

لقد قسم تاريخ الإسلام في منظور المؤرخين إلى أربعة عقود وهي : "عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، عهد الصحابة حتى أواخر القرن الأول الهجري ، عهد التدوين والاجتهاد حتى منتصف القرن الرابع الهجري ، وعهد التقليد بعد منتصف القرن الرابع الهجري ، فالبداية كانت مع عهد الرسول عليه الصلاة والسلام والتي لم تزد عن 22 سنة و تميز هذا العهد بفترتين: الفترة الأولى وهي مدة تواجد الرسول عليه الصلاة والسلام بمكة المكرمة وتقدر ب 12 سنة وبضعة أشهر حيث ركز الرسول عليه الصلاة والسلام على التوحيد ونبذ الشرك"<sup>1</sup>.

وبطبيعة الحال فقد تميز التشريع في مرحلة عهد الرسول بسميزات تتماشى مع المراحل الأولى لتكون المجتمع الإسلامي في عصره الأول فكغيره من المجتمعات التي هي في طور النشوء والبناء قد يحتم تشريعات لا تتميز بالتعقيد وإنما تركز بالأساس على الجانب الاعتقادي و الإيمان من خلال العمل على إحلال فكرة التوحيد مكان الاعتقاد في عبادة الأصنام .

<sup>1</sup>ينظر: عبد الوهاب خلاف : خلاصة التشريع الإسلامي ، دار الطباعة للنشر والتوزيع ، الكويت ، دط، دس ، ص ص 9،10 .

و من جانب آخر ،فمنظرا لعدم تقبل المجتمع القرشي للدين الجديد فقد كان من الطبيعي أن يواجه الرسول والمؤمنون بمقاومة شرسة من طرف المجتمع القرشي فقد كان صراعا بين القوى المجددة والعاملة على إحداث تغير اجتماعي و بين قوى رجعية تريد الحفاظ على الأوضاع كما هي لكيلا تضيع مصالحها .

و بهذا فقد كانت التشريعات قليلة في هذه المرحلة للصراع القائم بين الكفر و الإيمان ، مما ينجر عنه عدم وجود تشريعات كثيرة وتفصيلية بحيث : "اقتصر على تبيان أصول الدين وحتى وان لم تكن هناك أحكاما تفصيلية إلا أنها اقتصرت على الأصول العقائدية كتحريم الذبح لغير الله و الشرك أما الأصول العملية فاقترنت على عبادات كالصلاة والزكاة " <sup>1</sup>

ويقوم الإمام احمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي بعقد مقارنة بين التشريع في المرحلة النبوية ومراحل لاحقة في التاريخ الإسلامي من المنظور الفقهي إذ بين أنه في المرحلة الأولى نزع نحو التبسيط و عدم التطرق في القضايا الفقهية المعقدة فلم يكن الفقه في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام مكتوبا : "لم يكن البحث في الأحكام يومئذ مثل بحث هؤلاء الفقهاء حيث يبينون بأقصى جهدهم الأركان والشروط والآداب كل شيء ممتازا بدليله ويفرضون الصور من صنائعهم ويتكلمون عن تلك الصور المفروضة ويحدون ما يقبل الحد ويحصرون ما يقبل الحصر " <sup>2</sup> .

أما الفترة الثانية فكانت في مدة وجوده صلى الله عليه وسلم بالمدينة و التي قدرت بعشرة سنوات و فيها بدأت تظهر أولى ملامح الدولة الإسلامية بحيث تكونت نواة الدولة الإسلامية من مهاجرين وأنصار، متخذة من المدينة مستقرا لها : " فنزع التشريع النبوي في هذه المرحلة إلى الجانب الاجتماعي كالمؤاخاة بين المهاجرين و الأنصار وإحلال رابطة الأمة الإسلامية بدل رابطة القبيلة والتعصب و بدأت أيضا تتحدد ملامح التشريع بصورة جلية" <sup>3</sup> ليشمل قضايا الأسرة ،والحكم ...

وبهذا يمكن القول أن المجتمع الإسلامي في هذه الفترة بدأ يعرف مظاهر الاستقرار و النضج فبانصهار فئتي المهاجرين و الأنصار في مجتمع واحد تكونت الجماعة الاجتماعية التي تتميز

<sup>1</sup>. ينظر : عمر سليمان الأشقر : تاريخ الفقه الإسلامي ، دار النفائس ، بيروت لبنان ، ط 3 ، 1991 ، ص 45 .

<sup>2</sup>. احمد بن عبد الرحيم الدهلوي : الإنصاف في بيان الاختلاف WWW.al-mostafa.com ، ص 4.

<sup>3</sup>. ينظر: مناع القطان : التشريع و الفقه في الإسلام تاريخا ومنهجيا ، مكتبة وهبة ، القاهرة مصر ، ط5 ، 2001 ، ص ص 50،51 .

بالتفاعل والتعاون حتى أصبحت لدى المجتمع ثقافة موحدة رغم الاختلاف في أصول القبائل و من هنا بدأت ملامح اكتمال ميلاد مجتمع انه ميلاد المجتمع الإسلامي بصورته المدنية من خلال محوه لكل الفوارق الطبقية والقطيعة مع أعراف المجتمع الجاهلي التي لا تتماشى مع الإنسانية مثل وأد البنات وغيرها إلى الاحتكام بأحكام الشريعة سياسيا و اقتصاديا و ثقافيا.

ومن خلال ما تم ذكره سابقا لم تظهر أمام المسلمون أية مشاكل نظرا لتمسكهم بسنة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبالدور الذي كان يقوم به النبي من دور اجتماعي و سياسي و فقهي وبوفاته ستزداد الأمور صعوبة ما يتحتم على التابعين من خلفاء راشدين على أن يطوروا أساليب خاصة من اجل فهم وقراءة القرآن الكريم والسنة حتى يتكيفوا مع مقتضيات الواقع الخاص بهم وستكون بداية لظهور الاختلافات بما في ذلك الاختلاف الفقهي .

وقبل التطرق إلى مظاهر الاختلاف من الأجدر إبراز مميزات التشريع في العهد النبوي وهي كما ذكرها بدران أبو العينين بدران في مجموعة من العناصر وهي كالتالي<sup>1</sup> :

أولا واقعية التشريع : حيث لم يكن التشريع عبارة عن تخيل وقائع او فرضها ، وإنما كان تماشيا مع كل نازلة أو حادثة ، بل كان ينتظر نزول الوحي ثم يفتي بعد ذلك وفي مرات أخرى كان الوحي ينزل بلا سؤال وهذه ميزات السور المدنية والتي تبتدئ بـ يسألونك او يستفتونك .

و كان أيضا الاجتهاد من الرسول في مرات أخرى ، حيث أصدر الحكم ولم ينتظر الوحي مستلهما بقانون الله عز وجل وبتشريعاته وفي أحيان أخرى كان يستشير أصحابه وعلى كل فقد كانت التشريعات إلهية محضة .

ثانيا لم يكن مجال للاختلاف : حيث كان الرسول عليه الصلاة والسلام هو المشرع الوحيد وكان مرجع التشريع هو الوحي المتلو القرآن أو غير المتلو السنة وما اجتهاد الرسول إلا استلهاهم من الوحي .

<sup>1</sup>. ينظر : أبو العينين بدران: تاريخ الفكر الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، دط، دس ، ص 41،45 .

ثالثا :التشريع النبوي لم يثب جملة واحدة : زيادة على نزول التشريع حسب الوقائع والذي يعتبر الفرق الواضح بين الشرائع السماوية الأخرى والتي نزلت جملة واحدة ، فقد كان السر في ذلك هو التدرج في سير المعرفة و إقدارها للفهم والانتقال بالمجتمع المتشعب بقيم الجاهلية إلى قيم الإسلام شيئا فشيئا.

### 1 عهد الصحابة و بداية ظهور الاختلاف

من المعروف أنه بعد وفاة صاحب الرسالة السماوية فقد تابع الصحابة من بعده نشر الدعوة الإسلامية في مختلف البقاع ، فقد دخلت إلى الإسلام عدة أجناس مختلفة منها العربي و منهم الأعجمي ، فلا محالة حسب هذا الأمر فانه وكنتيجة للثقافات المختلفة بما تحويها من طرق حياة و ممارسات اقتصادية وأعراف حسب ما أنشئت كل قبيلة .

وعليه فان الانصهار في هذا الدين الجديد يتطلب تنازلات معينة و تكيف لبعض المسائل في التشريع الإسلامي بما يتوافق مع الثقافة الأصلية لتلك القبائل مما مهد هذا الأمر إلى وجود بعض الخلافات الفقهية نتيجة لاختلاف العرق ولأسباب أخرى .

والفتوحات الإسلامية قد امتدت إلى رقع جغرافية مختلفة خارج نطاق شبه الجزيرة العربية، فاختلاف البيئات يعني اختلاف طرق الحياة والعادات الاجتماعية فاللباس يختلف من منطقة جغرافية إلى أخرى مما يستدعي على الشارع أن يأخذ ذلك بعين الاعتبار فارتداء الحجاب يختلف من بيئة إلى أخرى فذلك حسب مناخ المنطقة و تضاريسها وطبيعة نشاط المرأة كالجلباب الأسود في منطقة العراق فهو حجاب و (الحايك) يعتبر أيضا حجابا في منطقة المغرب العربي على الرغم من اختلافهما في اللون و طبيعة المخيط و نوع القماش و لا يعود هذا الاختلاف في الحجاب إلى البيئة الجغرافية فقط بل أيضا حسب تضاريس المنطقة و ثقافة المجتمع و ما تعود عليه من ألبسة ونوع الحيوانات التي تعيش فيها .

والغذاء يختلف أيضا حسب ما ينبت في كل رقعة فهناك من يكثر من تناول السمك و أنواعه و هناك من يكثر من تناول الغذاء النباتي فالحيوان الذي يعيش في شبه الجزيرة العربية مثل الدمل

حلال أكله ونجد ان الرنا موجود في افريقيا ولم يرد فيه نصا في حكم أكله ربما يؤدي إلى خلاف فقهي من حيث تناول الرنا من عدمه فالواقع في ثقافة تلك المجتمعات التي تستأنس الرنا لا يأكلون لحومها فهي تستعمل للحمل فقط رغم أن لحمها حسب أحكام الشريعة الإسلامية حلال أكله فالبينة الجغرافية يمكن أن تعمل على وجود خلاف فقهي بحسب اختلاف طبيعة الثروة النباتية و الحيوانية من منطقة إلى أخرى .

ف بعد وفاة الرسول عليه الصلاة و السلام بدأ عهد الصحابة كمرحلة ثانية حيث ابتدأت منذ وفاته عليه الصلاة والسلام سنة 11 للهجرة وانتهى في بداية القرن الأول الهجري ، وسمي بعهد الصحابة : "حيث من السلطة التشريعية و كانوا من صحابة الرسول عليه الصلاة و السلام ، وصدر في هذا العصر كثير من تفاسير القرآن و السنة من طرفهم"<sup>1</sup> لتبدأ في هذه الفترة ظهور وقائع لم تكن مدونة في القرآن ولا السنة و هي العوامل التي بدأت تيسر لأرضية الاجتهاد و الاستنباط ، " وبهذا يمكن القول بأن عصر التشريع هو الذي كان في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم أما ما تلا ذلك فهو عصر باب التفقه في الشريعة"<sup>2</sup>.

وقبل التطرق للاختلاف الفقهي في عهد الصحابة لا يمكن أن نستثني الخلاف السياسي و المتمثل في بعدين أولها الذي كان بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وبما يعرف بحادثة السقيفة أما البعد الثاني فهو استشهاد خليفة المسلمين عثمان بن عفان رضي الله عنه .

## 2/ حادثة السقيفة

و تعتبر وفاة الرسول من أهم المحطات البارزة في التاريخ الإسلامي لما انجرت عليها من حوادث ومواقف ، بل هناك من ذهب إلى أن المرحلة التي تلت مباشرة بعد وفاته من أخطر المراحل التي عرفها المجتمع الإسلامي وانه لمن الطبيعي حدوث ذلك لمكانة الرسول وللدور الذي كان يقوم به فكيف سيعتاد المسلمون على من يكون خليفة الرسول بعدما ترك أمر خليفته شوري بينهم .

<sup>1</sup>. ينظر: عيد الوهاب خلاف : مرجع سبق ذكره ، ص 29 ، 30 .

<sup>2</sup>. ينظر : مناع القطان : مرجع سبق ذكره ، ص 184 .

ويذهب محمد عابد الجابري الى تبيان كيف ترك الرسول عملية اختيار من يخلفه بحيث: " لم يترك وصية تحدد شخصا قد يخلفه وذلك باعتباره صاحب الرسالة أعطته صفة متميزة و لا يمكن لأي أحد من بعده من أن يتميز بها فلم يكن يعامل الناس كشيخ قبيلة أو كملك ولم يعتبر نفسه مسئولا على اختيار من يأتي بعده بل فصل في المسألة قائلا: " لا نورث ما تركنا بل فهو صدقة"<sup>1</sup>

وعلى هذا الأساس سيواجه المسلمون تحديا جديدا إن لم نقل هو الأول من نوعه بحيث: " ستطرح وفاة النبي مسألة حقيقية وحيدة مسألة الحفاظ على إنجازاته ، من دين ودولة، وبالتالي، مسألة الخلافة وكذلك مسألة ولاء القبائل المسلمة ما أمكن يمكن أن يندثر كل شيء"<sup>2</sup>.

و المتتبع لتاريخ عقد اجتماع السقيفة يمكن أن يوحى لعدة دلالات فمن حيث السرعة التي تم الانعقاد فيها يمكن تفسيرها باهتمام المسلمين بأمر الخليفة الذي يكون بعد الرسول بصفة عامة و بالجانب السياسي بصفة خاصة ، و من جهة أخرى يمكن القول بأن القوى الاجتماعية أحست بضرورة وجود من يخلف الرسول سيكون له تأثير في مراحل لاحقة .

" فثمة إجماع على أن اجتماع السقيفة عقد يوم وفاة النبي في السنة الحادية عشرة للهجرة سنة (632م) وقبل الانتهاء من تهيئته و تشريعه و دفنه"<sup>3</sup> ، حتى بدأ المسلمون يفكرون في خليفة الرسول وكل له رأيه فالأنصار اختاروا سعد بن عباد كخليفة بعد أن اقنع الأنصار بأنه الأولى في الخلافة ودفاعا عن رأيه انبرى للدفاع عن أحقية الأنصار في الخلافة ، إذ كانوا السباقون في الإسلام من القبائل الأخرى والتي حاربتهم و أخرجته من دياره فأنعم الله على الأنصار بوجود الرسول إليهم وما جلبه لهم من نعمة الإيمان والإسلام حتى دانت له العرب جميعها و ما كان من الأنصار أن أجابوه : " إن قد وفقت الرأي و أصبت القول ، ولا نعدو ما رأيت ونوليك هذا الأمر فإنك فينا مقنع ولئن نصرنا صالح المؤمنين رضا "<sup>4</sup> .

ينظر : محمد عابد الجابري : *العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط2000، ص 1431.

<sup>2</sup> هشام جعيط : *الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر* ، دار الطليعة ، بيروت لبنان ، ط 04 ، 2000 ، ص 34.

<sup>3</sup> أبي جعفر بن محمد بن جرير الطبري : *تاريخ الطبري ، تاريخ الرسل والملوك* ، سلسلة ذخائر العرب ، ج 3 ، دار المعارف ، مصر ، ص 218.

<sup>4</sup> أبي جعفر بن محمد بن جرير الطبري : *نفس المرجع* ، نفس الصفحة .

وعلى الرغم من إجماع الأنصار على أنهم أولى الناس بالخلافة إلا أنهم طرحوا مسألة اعتراض المهاجرين واجمعوا على إرسال ممثل لهم أيضا وهنا أيقن سعد بن عباد أن الأمور ستتخذ منحى آخر وأجاب : " هذا أول الوهن " <sup>1</sup> .

وقد كان عمر أول المهاجرين الذين سمعوا بأمر السقيفة فمضى معه أبا بكر بعد أن أعلمه بالأمر في حين كان أبو بكر منشغلا بتجهيز قائلا : " أما علمت أن الأنصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة ، يريدون أن يُلوا هذا الأمر سعد بن عباد وأحسنهم مقالة من يقول :منا أمير و من قرش أمير فمضيا مسرعين نحوه " <sup>2</sup> .

وبوصولهم بدأت المناظرة فهاهو أبا بكر يخطب فيهم مذكر بدعوة رسول الله ثم فضل المهاجرين الأوائل ودورهم الكبير ثم خص بالثناء والذين لا ينكر فضلهم إلا جاحد ثم أعطى رأيه في من يخلف الرسول قائلا : " نحن الأمراء وأنتم الوزراء ، لا تفتانون بمشورة ، ولا نقضي دونكم الأمور " <sup>3</sup> .

وبعد أخذ ورد بدأت ملامح الخلاف بالانفراج عندما قال أبا بكر : " هذا عمر وهذا أبو عبيدة فأيهما شئتم فبايعوا ، فقالا لا والله لا نتولى هذا الأمر عليك ... فقاموا فبايعوا أبا بكر ، فقاموا إليه فبايعوه فأنكسر على سعد بن عباد وعلى الخزرج ما كانوا أجمعوا لهم من رأيهم " <sup>4</sup> .

وهكذا تبلورت الخارطة السياسية في المدينة على الشكل التالي <sup>5</sup> :

1/ التيار التقليدي الأرستقراطي : والمكون من تحالفات من كبار التجار والأغنياء المسيطرين على الاقتصاد المكي قبل الإسلام وعلى رأسهم أبو سفيان ممثل أرستقراطية قريش وثقيف المهزومة وبعد مدة قصيرة سيتسلل إلى مواقع السلطة .

2- التيار الاجتماعي المتصلب : يجسد النزعة الجماعية في الإسلام والممثل بفئات شعبية محدودة الدخل والتي تحسنت أوضاعها بشكل جذري من ممثليها : علي بن أبي طالب ، أبا بكر الصديق،

<sup>1</sup>. أبي جعفر بن محمد بن جرير الطبري : المصدر نفسه، ص 219.

<sup>2</sup>. أبي جعفر بن محمد بن جرير الطبري : المصدر نفسه، نفس الصفحة .

<sup>3</sup>. أبي جعفر بن محمد بن جرير الطبري :المصدر نفسه، 220، 291 .

<sup>4</sup>. أبي جعفر بن محمد بن جرير الطبري. الطبري : المصدر نفسه ، ص 212، 222 .

<sup>5</sup> .إبراهيم بيضون بلامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ،بيروت لبنان ، دط، 1979، ص 15، 16.

ومع مجموعة نخبوية أخرى ذات مكانة بارزة وتاريخ مع الدعوة المحمدية أمثال : سلمان الفارسي ، وأبي ذر الغفاري ، وعمار بن ياسر ، والمقداد بن عمر ، وكل لهذه الشخصيات ثقل معنوي ، وما توفرت له من إمكانات للسيطرة على الحكم كما لجأت إليه الطبقة الأرستقراطية لاعتقادها ورقة رابحة يمكن في يده .

3 - تكتل الوسط : كان ممثلا بشخصيات مثل : أبو بكر ، عمر بن الخطاب ، و أبو عبيدة عامر بن الجراح وكان لكل منها الدور الكبير في نضال الدعوة الإسلامية ابو بكر من أول المؤمنين ، وعمر بن الخطاب والذي يعود له الفضل في استرداد المبادرة من الأنصار وترشيح أبي بكر للخلافة والذي اتجه بصورة عفوية نحو التيار الاجتماعي في إطار هدف مشترك وصورة سياسية موحدة .

وبناء على ما سبق يعطي هشام جعيط أيضا قراءة لحادثة السقيفة يمكن من خلالها أن تؤكد لبداية الخلاف بين المسلمين في تلك المرحلة أنه خلاف بعيد عن الدين بقدر ما خلاف نابع من الخلفية الاجتماعية و القبلية للذين عاشوا في تلك الفترة ، فبداية عند اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لانتخاب سعد بن عباد لانتخاب النبي من وجهة السلطة الدنيوية حيث " وبأن الوظيفة النبوية تفهم على أنها وظيفة قيادية تستلزم خلفا ، أيضا الأنصار لم يشكلوا جبهة واحدة وتصدعت أمام جبهة المهاجرين ، لأن الأوس لم يتمكنوا أن ينتخب فرد من الخزرج وهو سبب لإحياء أعراف الجاهلية ولكن سرعان ما بايعوا أبا بكر ، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على كون الأنصار مفعمون بوحدة الأمة الإسلامية <sup>1</sup> ، ليكون الحل في نهاية المطاف إلى إرجاع خلافة الرسول إلى عنصر السبق في الإسلام .

فبالتحاق الرسول بالرفيق الأعلى ستكون له انعكاسات كبرى على الأمة الإسلامية بل كانت في اللحظة الأولى فالإشكالات التي بدأت تواجه المسلمين منذ الوهلة الأولى كانت في غاية الكبر و الخطورة ، منذ البداية و هي: " من كان جديرا بخلافة النبي ؟ ما هي معايير الاستخلاف ؟ على

<sup>1</sup> ينظر : هشام جعيط : مرجع سبق ذكره ، ص 36.

من كان يتعين على الأسرة أن تتقدم على الجميع ؟ وإن كان نعم فأية أسرة ؟، هل الأموية ، العلوية ، أم العباسية ؟<sup>1</sup>

### 3/ وفاة عثمان بن عفان رضي الله عنه :

تطرح قضية وفاة الخليفة عثمان بن عفان قضية لا تقل خطورة عن حادثة السقيفة ، إن لمن نقل أكثر منها ونقصد هنا الإنعكاسات التي ستخلفها حيث فقد رافق في هذه المرحلة عدة التغيرات الجوهرية في بنية و تكوين المجتمع الإسلامي ، حيث لم إذ يعتبرها محمد أركون بأنها أزمة حقيقية مست المجتمع الإسلامي في تلك المرحلة فلم يقتصر الأمر على مجموع الصراعات ذات المصالح المادية و السياسية بل كانت : " تجسيدا لأزمة الضمير الإسلامي ذاته في بحثه عن رؤية جديدة دينية على أساس المعطيات الكبرى التي خلقتها الإمبراطورية ، وقد كانت بهذا المعنى فتنة ... ولم لا تعني شيئا آخر سوى انهيار القدرة على التمييز و زوال المعايير الواضحة ومن ثم الاستسلام و التسليم السلبي للحرب "<sup>2</sup>

و بالرجوع الى مرحلة خلافة عثمان بن عفان ، من الأجدر التطرق إلى واقع الخلافة قبله ، حيث تعتبر الخلافتين إن صح القول قبله كانت محل مقارنة بينه و بين خلافة أبوبكر و عمر بن الخطاب و التي اختلفت باختلاف الظروف الزمنية ، من جهة و من جهة أخرى باختلاف شخصية الخليفين السابقين .

فبنظرا لقصر ولاية أبا بكر والمتخمة بالحوادث الكثيرة سيواجه عمر بن الخطاب ظروفًا مستجدة حيث تحتم عليه أن يلعب دور الخليفة ودور قائد الدولة و من المجمع عليه بأن خلافة عمر بن الخطاب كانت في غاية العدل و والاهتمام بأمور المسلمين فقد ابتكر عدة طرق من أجل السهر الأمثل على شؤون الدولة الإسلامية سياسيا و اقتصاديا و ثقافيا .

بل تعدى الأمر إلى أكثر من ذلك فمدى تفوقه في إدارة شؤون الدولة الإسلامية و هو درايته التامة بخصائص تكوين الطبقات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي وليكون الإسلام في صلب سياسته

<sup>1</sup>. هشام جعيط : مرجع سبق ذكره ، ص 37.

<sup>2</sup> ينظر : برهان غليون : نقد السياسة الدولية و الدين ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط 2007 ، ص 79.

في الحكم و الدليل على ذلك هو تقسيم الفئات الاجتماعية بحسب السبق في الدعوة المحمدية و القرب من نسب الرسول وفقد عمل عمر بن الخطاب على مزج العقيدة الدينية مع إرساء قواعد الدولة الإسلامية ، كما اعتبر بأنه قام بنقلة غير عادية في إطار بناء الدولة بعد هجرة النبي إلى المدينة .

وأول مظاهر ذلك هو ما عرف بـ: "(الصحيفة ) التي كانت في محتواها نظاما خاصا حيث حدد فيها قواعد العيش الخاصة بين أفراد المجتمع الجديد ووضع أسس العلاقات الاجتماعية وشؤون الحرب إلا أنه ظل محصورا في المنطقة الحجازية وبمجيء عمر أحدث نقلة نوعية من خلال إنشاء ( الدواوين) والتي ستفرز بعد ذلك نظاما ماليا في غاية الدقة والإتقان " <sup>1</sup> .

وبعد هذا قام بإنشاء نظام للعتاء ، ملغيا نظام المساواة الذي عمل به أبو بكر وجعل الناس فيه متدرجين في العطاء من خلال مستويين <sup>2</sup> :

الأول : مدى القرب أو البعد من نسب رسول الله.

الثاني : السبق إلى الإسلام ، ومن ثم النضال المبكر في سبيل دولته ، أو التأخر في اعتناق الدين الجديد ومن ثم المساهمة في النضال.

وكل هذا العمل الهائل الذي قام جعل من مداخل الإمبراطورية الإسلامية تحت يده وتحت تصرفه خشية من أن تذهب إلى غير الطريق المراد له فزيادة على ما قام به قام أيضا بمنع الشخصيات الحجازية من السفر إلى المدن كل هذه السياسة والتي سوف تختفي بالتدريج مع خلافة عثمان بن عفان وليس هو الذي تخطى عنها وإنما لرؤية الخليفة الجديد وطريقته في إدارة الدولة الإسلامية ستكون لها آثار في خلافة عثمان بن عفان .

وبنوع من التفصيل يوجز محمد عمارة أهم الإجراءات التي قام بها عمر بن الخطاب كي يبقى واقع الصحابة بعيدا عن مظاهر الترف و الرفاهية الخطوات التالية <sup>3</sup> :

<sup>1</sup> ينظر : إبراهيم بيضون : مرجع سبق ذكره، ص ص 88، 89 .  
<sup>2</sup> محمد عمارة : مسلمون ثوار ، دار الشروق، بيروت لبنان ، ط3، 1977. ص31.  
<sup>3</sup> ينظر: محمد عمارة ، المرجع نفسه ، ص 79.

1- منع الجند الفاتحين من امتلاك الأراضي الزراعية المفتوحة في مصر و الشام والعراق ، وقرر جعلها ملكية عامة لبیت مال المسلمين يفلحها سكان البلاد الأصليون ويصرف من خراجها في مصالح الدولة وإصلاحها .

2- منع كبار الصحابة من الأمصار المفتوحة و الإستقرار بها ، حتى يمنع اشتغالهم بالمال وتكوين العصبية واستغلال النفوذ .

3 - بقدر تقشفه و زهده ، بقدر ما كان ما اشتد على عماله و ولاته .

ولكن الطريقة التي قتل بها عمر ابن الخطاب لها عدة دلالات ومنها أن الأمم التي فتحها المسلمون في عهده والتي بفضلها صارت الأمة الإسلامية إمبراطورية كبرى ، و التي: "كانت تحت حكمها لم تكن راضية و نفوس بعضها لم تكن راضية ، والدليل الأكثر وضوحاً أن من قتل عمر كان موضع ثقته وعطفه وإحسانه \* ، فما بالك بأفراد الأمم التي يحكمهم العرب إلا أنها كانت مكبوتة بقوة السلطان الأجنبي" <sup>1</sup>.

وبعد وفاة عمر بن الخطاب " بويح عثمان بن عفان يوم الاثنين لليلة بقيت من ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين ، فاستقبل بخلافته المحرم سنة أربعة وعشرين " <sup>2</sup>.

ويجمع الكل على أن خلافة عثمان بن عفان مرت بفترتين أولها فترة سلام و الثانية فترة الاضطرابات و الحوادث ومن الأسباب التي دعت إلى وجود الصراع الفترة الثانية في خلافة عثمان بن عفان هي عودة التنافس القديم بين أمية وبنی هاشم إلى ما قبل البعثة النبوية بمائة عام لكنه سرعان ما طفا إلى السطح بمجرد وفاة الرسول حتى وأن لم تكن بصورة واضحة زمن أبا بكر الصديق ولا عمر بن الخطاب ولكن ظهر بصورة أشد عندبيعة عثمان بن عفان و يعود السبب غلى الجانب القبلي بدرجة أولى : "فتولي الخلافة من طرف أموي خلف استهجان بني هاشم كما استهجن العرب من غير قريش من قريش لما أخذت الخلافة ، بدون أن لا ننسى وجود العرب في

\*ويقصد هنا قاتل عمر بن الخطاب وهو أبي لؤلؤة المجوسي .  
<sup>1</sup>ينظر : محمد حسين هيكل : عثمان بن عفان بين الخلافة والملك ، دار المعارف القاهرة ، د ط ، د س ، ص 14.  
<sup>2</sup>الطبري أبي جعفر محمد بن أبي جرير ، مصدر سبق ذكره ، ص 242 .

أعلى مراتب الدول التي حكموها من دول للأعاجم و النصارى و اليهود حتى كانت نهاية عمر بن الخطاب على أحدهم<sup>1</sup> .

فبتولي عثمان بن عفان الخلافة شعر بنو أمية بأنها الفرصة المناسبة لأخذ الخلافة بل لا بد من انتهاز الفرصة والتي طال انتظارها بحسب أحد أكبر رجال بنو أمية ، إذ لابد من العمل على عدم تضييعها ف : " عقب الوقت الذي بويع فيه عثمان ودخل داره ومعه بنو أمية فقال أبو سفيان : أفيكم أحد من غيركم ؟ وقد كان عمي ، فقالوا : لا ، قال يا بني أمية ، تلقفوها تلقف الكرة ، فوا الذي يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم ولتصيرن إلى صبيانكم وراثه ، فأنتهره عثمان وساءه ما قال ...<sup>2</sup> .

فمن خلال بروز الطموح لدى بنو أمية بأخذ الخلافة بدأت ملامح بروز الصراع على السلطة و الرغبة بالاستئثار بها إنها كما يمكن اعتبارها اللحظة التي بدأت فيها بروز الفئات السياسية و التي تريد أن تعبر عن رأيها لتصل إلى مراحل الصراع وبهذا تكون خلافة عثمان بن عفان مسرحا لها .

و على الرغم من بداية ظهور الخلاف بين المسلمين بما فيه الجانب السياسي سوءا بعد وفاة الرسول وليطرح بشدة في خلافة عثمان بن عفان وخصوصا بعد عودة الصراع القديم في جانبه القبلي أي الصراع بين بني أمية و بين بني هاشم و عوامل أخرى فقد تأرخ لبداية جديدة لتحول في العالم الإسلامي : "ولعل ما استقر عليه الرأي العام الإسلامي في مختلف اتجاهاته ، من أن السبب الحقيقي لهذا التحول الكبير في تاريخ الدعوة ... يعكس في ذاته حقيقة الصراع وعمقه كصراع بين العقل و الإيمان، و المصالح القاهرة و المعاني و المبادئ الزاجرة " <sup>3</sup> .

و في موضع آخر يشير محمد أركون إلى نقطة في غاية الأهمية و هي بداية ظهور الخلاف بين المسلمين في المراحل المبكرة في التاريخ الإسلامي و تميز هذا الأخير بعنف شديد قد اقترب كثيرا

<sup>1</sup> ينظر: محمد حسين هيكل : مرجع سبق ذكره ، ص ص 102، 103.

<sup>2</sup> الإمام أبي الحسن بن علي المسعودي: مروج الذهب و معادن الجواهر ، مر: كمال حسن مرعي، ج 2 ، المكتبة العصرية ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 2005 ، ص ص 268، 269 .

<sup>3</sup> برهان غليون : مرجع سبق ذكره ص 75.

من هدم الحضارة الإسلامية حيث : "ان اندلاع حرب بين المسلمين تقريبا واستمرارها لأكثر من خمس أعوام كادت تقضي على العرب بالمعنى الحرفي على الكلمة وهم لا يزالون على صلة قريبة بالنبوة و الوحي ، وانتهت بانقسامهم و زوال الخلافة الدينية نفسها و قيام الملك الطبيعي لا يمكن أن يعودا ببساطة لدهاء رجل مهما كان مركزه"<sup>1</sup>.

ومن الأمور التي مهدت لحدوث الفوضى في عهد عثمان بن عفان وهي طريقة إدارته للخلافة والتي هي مختلفة عن عهد عمر بن الخطاب حيث تميز "عثمان بن عفان ببعض الليونة أكثر من شدة عمر بن الخطاب ، إذ أفسح لكبار الصحابة للخروج في البلدان المفتوحة ، فأباح إليهم إلى الخروج في أنحاء الإمبراطورية"<sup>2</sup>.

كما يعتبر وجود شخصيات كانت ناقمة على سياسة عثمان بن عفان وأبرزها أبو ذر الغفاري حيث دعا إلى إصلاح أحوال المسلمين وتخفيف الفروقات بين الأغنياء و الفقراء ، باعتبار العرب النازحين إلى البلدان المفتوحة نالوا حظا وافرا من الثراء في حين بقي جزء من المسلمين على فقرهم، فبدأ "يذكر عثمان بحياة الزهد و التقشف ويرحيله إلى الشام بقي على حال الوعظ والتذكير كما كان في المدينة فتبرم منه معاوية والي الشام ثم نقل بعد ذلك إلى الريزة وتوفي هناك"<sup>3</sup>.

فلقد عبر أبا ذر الغفاري عن خلفية الغليان الشديد لمجتمع ما بعد الفتح وقد : "عارض معارضة صريحة لعثمان وسياسته من خلال نقده لعامل سورية معاوية واتهمه بالإسراف و التبديد واتهم الخليفة بأنه ولى شبابا و كانوا من أعداء الرسول . كما وجدت شخصيات أخرى عارضت عثمان و منهم عمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وقد كان كلاهما - عمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود - يشعران بأنهما مؤتمنان على الإرث النبوي وإرث عمر وأبا بكر وبما أنهما من دم غير قرشي فقد اجتذبا نحوهما صواعق السلطة بسهولة فعوقبا أشد العقاب ثم تحول هذا العقاب من أحد المطاعن على عثمان"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>.برهان غليون :مرجع سبق ذكره ، ص 75.

<sup>2</sup>. ينظر : محمد حسين هيك :مرجع سبق ذكره ، ص 104، 105.

<sup>3</sup>. ينظر : محمد حسين هيك :مرجع سبق ذكره ، ص 117.

<sup>4</sup>. ينظر : هشام جعيط :مرجع سبق ذكره ، ص ص 75 ، 76.

"فشخصيات أمثال الزبير بن العوام ، حيث كان أول الخارجين بعد إبطال قرار عمر بن الخطاب وعبد الرحمن ابن عوف و طلحة بن عبيد الله والتي بلغت حدا من الثراء الفاحش أدت إلى ظهور وجود تكتلات سياسية معارضة وخصوصا بعد قيام عزل عثمان بن عفان للعمال الذين عينهم عمر بن الخطاب وولى مقابلهم ابن عمه مروان بن الحكم وأخيه بالرضاعة عبد الله بن سعد وعبد الله بن عمر وكلهم على قرابة منه"<sup>1</sup>.

كما ألقت معارضة عمار بن ياسر بثقلها أيضا في فترة خلافة عثمان بن عفان ، نظرا لوزن هذه الشخصية وما قدمته أثناء البعثة المحمدية فقد كان من أوائل المسلمين ، وما لاقاه قبل الهجرة النبوية ،"وقد بدأ بمعارضة سياسة عثمان من خلال إنكاره لما قام به الخليفة من أخذ من بيت المال ونشأ من هذه المعارضة أنه تعرض للضرب ، ثم اشترك مرة أخرى في المعارضة في كتاب مع جماعة من الصحابة في كتاب يلومونه وللمرة الثانية يتعرض للضرب و التعنيف وقد قال : الحمد لله ليست أول مرة أؤذينا في الله"<sup>2</sup>.

وتعتبر عملية توحيد مصاحف القرآن الكريم في مصحف من العوامل التي أدت إلى ظهور المطاعن على عثمان وتعود أسباب جمع القرآن الكريم في مصحف واحد فقد صارت القراءات وتفسير القرآن ومجابهة التنوعات القرآنية محل نقاش وجدل كبير في الأقطار الإسلامية في السلم و في الحرب ف : " لقد حل القرآن محل الشعر ، وقام مقام ثقافة العرب الأنثروبولوجية المتحدرة من الجاهلية ، واكتسح حقل الوعي ، على الأقل عند بغض مئات من العقول "<sup>3</sup>.

فقد قدم حذيفة بن اليمان إلى عثمان بن عفان مما رآه من اختلاف بين أهل العراق وأهل الشام يتنازعون حول القرآن في بعض الغزوات ، ففرع لذلك عثمان ، "وأرسل إلى حفصة بنت عمر ، أن أرسل إلي بالصحف التي جمع فيها القرآن فأرسلت بها إليه حفصة ، فأمر عثمان زيد بن ثابت ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن بن هشام ، أن ينسخوها في المصاحف ومن ثم رد عثمان الصحف إلى حفصة ، وقال لهم : "إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت ، في عربية من عربية القرآن ،

<sup>1</sup>. ينظر: عواطف العربي شنقارو : *فتنة السلطان الصراع و دوره في نشأة بعض غلاة الفرق الإسلامية من القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري* ، دار الكتاب الجديد ، طرابلس ليبيا ، ط 02 ، 2001 ، ص 47.

<sup>2</sup>. ينظر : طه حسين : *الفتنة الكبرى عثمان* ، دار المعارف ، مصر ، دس ، ط ، ص 16.

<sup>3</sup> هشام جعيط : *مرجع سبق نكره* ، ص 102.

فاكتبوها بلسان قريش ، فإن القرآن أنزل بلسانهم ، ففعلوا بذلك حتى كتبت في المصاحف ، وأرسل إلى كل جند من أجناد المسلمين بمصحف ، وأمرهم بأن يحرقوا كل مصحف الذي يخالف المصحف الذي أرسل به ، فذاك زمان حرقت المصاحف في العراق بالنار <sup>1</sup> .

فزيادة على توحيد القراءات و جمع القرآن في مصحف واحد فقد أدت كثرة الحروب والغزوات إلى استشهاد المسلمين ومنهم حملة القرآن ، حيث يعتبر من الأمر الثاني الذي حفز الخليفة على جمع القرآن ، لكن كل هذا العمل أدى إلى ظهور أكبر المزامم التي أثّرت حول " هذا الأمر كان أحد أسباب ثورة أهل الكوفة والبصرة بل تعتبر أخطر المطاعن التي وجهت للخليفة لأنه مس جوهر الدين وهو القرآن و اتهم بأنه أراد (محو القرآن) بإيعاز من القراء <sup>2</sup> .

والقراء هم قارئو القرآن الكريم وفي نفس الوقت هم محاربون وبعد مدة سينزعون نحو العمل السياسي حتى وأن لم يكونوا قد أعلنوها صراحة " وكانوا نخبة إسلامية وقرآنية قيد التكون ... باستطاعتهم تكوين مجتمع عريض التماسك عدد كبير نسبيا متوزع في اكبر المدن الإسلامية الكوفة و العراق كان القرآن الرابط الوحيد بين النبي و الرسالة المحمدية لقد كان القرآن حاضرا <sup>3</sup> " .

ومن أحد العوامل التي أدت إلى ظهور الخلافات في عهد عثمان بن عفان و هو التغير السياسي و الاقتصادي الذي عرفته الدولة الإسلامية الكبرى وفي عهده بدأت الخارطة الجيو سياسية للعالم الإسلامي بالتغير الجذري فقد كانت بداية الانقسام الطبيعي و التغير في مراكز القوى كحالة طبيعية عرفتها الدولة الإسلامية انه تغير في مراكز القوة و صنع القرار .

فقد ترسّمت خارطة الدولة الإسلامية بثلاثة جبهات وهي المدينة المركز و هي المدينة المنورة ، ظهور مدن كبرى والتي ستصنع محطات بارزة في التاريخ الإسلامي و هذه المدن هي : " الكوفة و البصرة و الفسطاط ، أما مكة والطائف و اليمن فقد كانت في حالة سكون " <sup>4</sup> .

<sup>1</sup> .ابو بكر بن ابي داود : كتاب المصاحف ، دار الفاروق الحديثة ، القاهرة مصر ، 2002 ، ص ص .

<sup>2</sup> . عواطف العربي شنقارو : مرجع سبق ذكره ، ص 55 .

<sup>3</sup> ينظر : هشام جعيط : مرجع سبق ذكره ، ص 78 .

<sup>4</sup> . ينظر : هشام جعيط : مرجع سبق ذكره ، ص 78 .

ويعود تكون هذه المقاطعات إلى عهد عمر بن الخطاب وهي صورة واضحة عن رسالة الإسلام العالمية وفيها امتزج مفهوم المسلم المحارب مع الفاتح الناصر للدين الإسلامي ،أما عن ترتيب المدن العسكرية الكبرى من حيث الأقدمية : " فلقد كانت قاعدة البصرة جنوب العراق أولى المدن .... وتأتي بعدها الكوفة ... وصارت من أكبر المدن الأهلة بالسكان ... أما القاعدة الثالثة التي أنشئت بمصر وعرفت باسم الفسطاط و التي أنشأها عمرو بن العاص"<sup>1</sup> .

وتعتبر الأمصار أي الكوفة و البصرة و الفسطاط هي المدن التي بدأت تظهر فيها علامات الثورة على عثمان ...إنها بداية لظهور علاقة دور الدولة في توزيع الثروة أو علاقة الدولة بالثروة والوعي الاجتماعي فلقد حدد النظام الإسلامي توزيع الثروة منذ بداية تشكل الإسلام الأول ، مروراً بخلافة عمر بن الخطاب وكيفية إنشائه للدواوين كما تم التطرق إليها سابقاً ، فلم يكن مجالاً للاعتراض على ذلك ،لكن كان على الفئات الاجتماعية الإسلامية التي لها رأي آخر في خلافة عثمان لتدلي برأيها حول هذا الموضوع .

ومن أهم العوامل التي أدت إلى ذلك : "هدوء حركة الفتوحات الكبرى ودخول العالم الإسلامي في مرحلة سكون مما أعطى لهم المجال في التفكير بعمق في مال و ثروة البلدان المفتوحة ، إذ أن كل هذا المال كان يذهب إلى خزينة الدولة و التي هي بحكم القانون له أما الجيش فله أعطيات تحدده له وبهذا استطاعت أن تستقل عن الجيش و تتخلص من سلطانه ،بعد أن كانت الدولة تعيث من الجيش أصبح الجيش يعيش من الدولة"<sup>2</sup>.

وعلى هذا الأساس كانت الكوفة أولى المدن التي ثارت على عثمان فإضافة على السبب المادي " فهم لم يرضوا بأن يحمل ما يفضل عن أموال الفيئ إلى بيت المال الكبير للدولة ، وكانت غيرتهم من الدولة سبباً في إثارتهم بطبيعة الحال على عمالها الذين كانوا يتصرفون في سلطان

<sup>1</sup> ينظر: صلاح بيضون *مراجع سبق ذكره*، ص ص 97،98.

<sup>2</sup> ينظر: يوليوس فلهوزن: *تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام حتى نهاية الدولة الموحدية*، تر: محمد عبد الهادي أبو ريبة ،لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة مصر ، ط2، 1968، ص ص 75،76.

الدولة و مالها ،ورأوا أن العمال كانوا يتصرفون في سلطان الدولة و مالها ... فسخطوا في ذلك " <sup>1</sup> .

وفي تفكيكه لبنية العقل السياسي العربي يأخذ الجانب الاقتصادي و كما سماه "بالغنيمة" <sup>2</sup> حيزا هاما في تحديد السياق السياسي و الاجتماعيين للفاعلين الاجتماعيين زمن الرسول والخلفاء الراشدون من طرف محمد عابد الجابري إذ يحلل سبب الثورة على عثمان في الأمصار وخصوصا مدينة الكوفة هي بالأساس ثورة ذات بعد مادي ألا و هي اتساع الهوة بين المسلمين في تلك الفترة هذا من جهة ،و من جهة أخرى انخراط القبائل العربية في عملية الفتح بما في ذلك المرتدة والتي تطمح الى المكسب المادي .

و" وباعتبار أن خمس الواردات ترجع لبيت مال المسلمين و هو مبلغ معتبر نظرا لثروة البلدان المفتوحة جعل الهوة تتسع كما ذكر سابقا بين المركز الموجود في المدينة و بين الأطراف أي سكان الأمصار المسلمون مما حفز لديهم الالتفاف حول أي قائد ثائر أملا في الكسب المادي كما رأوه في ما كسبه ولاية عثمان الذين هم في الأصل من عائلته و أقاربه" <sup>3</sup>

تقييم عام لخلافة عثمان بن عفان : "على الرغم من الكتابات التي صورت عثمان بن عفان كمتساهل وغير محافظ لمال المسلمين بل حتى وصل الأمر إلى التناول و الشك في إيمانه على الرغم من أنه من المبشرين بالجنة فقد اعتبروه غير قادر على الأمور السياسية بسبب كبر سنه لكن لا يخفى على أحد دوره الكبير في الإسلام فيعتبر من أول الخلفاء الذين أدركوا تغير الأوضاع الاجتماعية والسياسية للمجتمع الإسلامي وهو أول من أدرك بأن لا بد من الدين لسند سياسي ومع تنامي الثروة وتوزعها عبر الأقطار أدرك إلى الحاجة لوجود آلية سياسية قوية تدعم النخبة الإسلامية من الصحابة فقد دعم الدولة الناشئة بطبقة اجتماعية مستقرة ممثلة بالأرستقراطية

<sup>1</sup> ينظر : يوليوس فلهوزن ، مصدر سبق ذكره ، ص 43 .

<sup>2</sup> ينظر :كتاب محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي :دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية المغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط9، 1986.

<sup>3</sup> . ينظر: محمد عابد الجابري ، المرجع نفسه، ص ص 169، 190.

الأموية بدل من أن يترك الأمور تنفلت من يده في سياق التأقلم مع حركة وتطور سريع للمجتمع الإسلامي على المستوى المادي والاجتماعي" <sup>1</sup>.

### ثانيا الفرق الدينية الإسلامية كنتيجة للاختلاف في الإسلام :

**1/ الخوارج :** يعود أصل تكون فرقة الخوارج و التي تعتبر أولى الفرق الإسلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي بمجموعة الأفكار التي تمزج بين ما هو عقائدي و ما هو سياسي " إذ ابتداء الخوارج في أمور تتعلق بالخلافة ، فقالوا بصحة خلافة عثمان في سنيه الأولى ، فلما غير و بدل ...وجب عزله وأقروا بصحة خلافة علي ، ولكنهم قالوا: إنه أخطأ في التحكيم ، وحكموا بكفره لما أقر التحكيم... " <sup>2</sup>.

وتعتبر قضية التحكيم من المحطات البارزة في التاريخ الإسلامي حيث تعود وقائعها في معركة صفين " فحرب صفين أو معركة صفين هي تلك المعركة التي دارت بين جيش علي . رضي الله عنه . وجيش معاوية رضي الله عنه ، بسبب الخلاف بينهما حول قتلة عثمان رضي الله عنه،فمعاوية وأصحابه كانوا يطالبون بدم عثمان والاقتصاص من قتلته، وعلي كان يطالبهم أولا بالبيعة له حتى تجتمع الكلمة على إمام واحد ثم تبحث قضية مقتل عثمان" <sup>3</sup>.

ويعود التاريخ الفعلي لهذه المعركة:"يوم الأربعاء 8 صفر 37هـ وبعد قتال عنيف بين الطرفين لاح النصر لجانب الجيش الذي كان في صف علي ... وفكر معاوية الى الاحتكام الى المصاحف بدل السيف لما رأى بان النصر في جانب علي ،وقبل أهل العراق التحكيم وأكروهوا عليا على ذلك وهددوه ان لم يقبل بذلك ليتكون و بهذا فقد كان ممثل الشام عمرو بن العاص ، وممثل العراق أبو موسى الأشعري " <sup>4</sup>.

وبعد فترة من الزمن ومن أجل ترتيب أمر التحكيم اتفقا الطرفان على خلع صاحبيهما ثم ترك أمر ذلك إلى عامة الناس ، وبعد ذلك خلع أبو موسى عليا ،ومقابل ذلك ثبت عمرو بن العاص

<sup>1</sup>. ينظر:برهان غليون،مرجع سبق ذكره، 73،47.

<sup>2</sup>. ينظر : سعد رستم،مرجع سبق ذكره ،ص 200.

<sup>3</sup>. أنظر:سبب حرب صفين،مركز الفتوى : رقم الفتوى 189705تاريخ الصدور:4-10-2012 موقع إسلام ويب

<sup>4</sup> يوليوس فلهوزن،مرجع سبق ذكره ،ص 74.

معاوية، "وبعد ذلك تحققت مخاوف عليا بعد فوات الأوان وافترق أصحاب علي، وطلبوا منه أن لا يقبل التحكيم على أساس أنه كان خدعة لكنه رفض مما جعل طائفة تخرج عليه ألا وهي الخوارج"<sup>1</sup>.

و يرى زهير هوارى سبب الثورة على علي هو بمثابة إستحضار وإعادة المشهد الذي تكرر مع الخليفة عثمان بن عفان ف: "عندما شكلوا قوتهم الثورية وزحفوا بها من الكوفة و البصرة إلى المدينة ، وهناك بعد مصرعه تحالفوا مع علي ، وقاتلوا تحت رايته في معركة الجمل بل أنهم في أساس وصوله إلى إشغال موقع الخلافة ، انطلاقا من سيطرتهم على المدينة"<sup>2</sup>

و لم يتعد الأمر على الخروج على علي فقط بل إمتد الأمر إلى أبعد من ذلك من خلال : " تكفيره لأنه قبل التحكيم وسموا أنفسهم بالشراة لأنهم شروا أنفسهم لله أي باعوها في سبيل الله ، كما كفروا غيرهم بما في ذلك مرتكب الكبيرة بخلوده في النار"<sup>3</sup> .

وللخوارج رؤيتهم الخاص بهم فيما يتعلق بالجانب السياسي وذلك فيما يخص برؤيتهم لولي الأمر و حاكم المسلمين ، " فالاختيار لابد أن يكون الاختيار حرا من المسلمين ، أما عن أصله فلا فرق إن كان قرشيا أم لا ، كما لابد له من الخضوع التام للأمر الله ، و إلا وجب عزله"<sup>4</sup> .

وعلى هذا الأساس فقد مزج الخوارج بين الأمور السياسية مع العقائدية ،ومهما يكن من شيء ،وبهذا فقد بدا العالم الإسلامي يعرف فرقة الخوارج ، في أواخر حروب صفين ، بين أهل العراق وشيعة علي ،وأهل الشام شيعة معاوية بن أبي سفيان و" صاروا من بعد حزبا كثير العدد ،وخلطوا شؤون الدين بالدولة فكانت لهم آراء في كثير من مسائل الدين أصوله وفروعه ، وكانت لهم آراء في الخروج عن الدولة ،و الانتفاض على الأمراء ،أو الكف عن ذلك"<sup>5</sup> .

<sup>1</sup>. ينظر : عبد الرحمن ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ، مر: سهيل زكار ، ج2، دار فكر ،بيروت لبنان ، 2000 ، ص230.

<sup>2</sup>. ينظر: زهير هوارى : السلطة و المعارضة في الإسلام ، بحث في الإشكالية الفكرية و الإجتماعية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت لبنان ، ط 1، 2003 ، ص 330 .

<sup>3</sup>. ينظر: أبي الحسن علي بن إسماعيل : مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين ، تح: محمد محي الدين عبد الحميد ، ج1 ، ص167.

<sup>4</sup>. ينظر : سعد رستم ، مرجع سبق ذكره ، ص167.

<sup>5</sup>. ينظر : أبي الحسن علي بن إسماعيل ، مصدر سبق ذكره ، ص14.

وقد تعددت أسماء الخوارج فمنها: "الخارج أي الذي خلع طاعة الإمام وأعلن عصيانه ، أما "الحرورية" نسبة إلى قرية "حروراء" في الكوفة وهي أول مكان نزلوا إليه بعد الخروج عن علي ، ومنها "النواصب" من "ناصبي" وهو من غلى في بغض علي <sup>1</sup>. أما عن الفرق التي خرجت من الخوارج فقد صارت عشرين فرقة <sup>2</sup>.

وقد تميزت فرقة الخوارج بمجموعة من الصفات :إذ كانوا ديمقراطيين في الخلافة و هذا ما جعل بعض الموالي يعجبون برأيهم و يعتنقون مذهبهم ، بما في ذلك العرب البدو ،فهم في نظرهم إلى الخلافة شعوبيين ، كما تميزوا بالعبادة و التشديد فيها ، و الإخلاص في العقيدة ، كما تميزوا في شدتهم في معاملة المسلمين المخالفين لهم " <sup>3</sup>.

وسنتطرق إلى فرقتين من فرق الخوارج أولها الأزارقة وثانيهما الصفرية .

الأزارقة : " وهم نافع بن الأزرق الذي كان من بني حنيفة وكانوا من أقوى الخوارج شكيمة ،وأكثرهم عددا ،وأعزهم نفرا ،و هم الذين تلقوا الصدمات الأولى من ابن الزبير و الأمويين لمدة تسعة عشرة ، وكانوا كثيري الخلاف فيما بينهم مما أدى إلى ضعفهم و تألب المسلمين ضدهم ،ولغلظتهم في معاملة خصومهم " <sup>4</sup>.

أما عن الفرقة الثانية فهي : "الأزارقة بعد اجتماعها على البدع بايعوا نافعا بن الأزرق وسموه أمير المؤمنين وانظم إليهم خوارج عثمان و اليمامة وصاروا عشرين ألفا و استولوا على الأهواز وما وراءها من أرض فارس و كرمان ... " <sup>5</sup>.

ومن أهم عقائدهم : "أنهم كفروا عليا ،وأنهم كفروا القعدة وإباحتهم قتل أطفال ،المخالفين و النسوان ،وإسقاطهم الرجم عن الزاني ،إسقاط حد القذف عن قذف المحصنين من الرجال ،مع وجوب الحد

<sup>1</sup>. ينظر: أبي الحسن علي بن إسماعيل: المصدر نفسه، ص167.

<sup>2</sup>. و منها المحكمة الأولى ، الأزارقة ،ثم النجدات ، ثم الصفرية ،ثم العجاردة ، وقد إفتقرت العجاردة فيما بينها فرقا كثيرة منها: " الخزامية ،والمجهرية ،والمعيدية ،والرشيدية ،والمكرمية ،والحمزية ،و الأبراهيمية ،والواقفة ،وافترقت منها الاباضية فرقا :حفصية ،وحرثية ،ويزيدية لإمام أبي منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي :**الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها** ،دراسة وتحقيق :محمد عثمان الحشن، مصر ،مكتبة أين سينا للنشر و التوزيع ،دون سنة ،دون طبعة ، ص 24

<sup>3</sup>. أحمد أمين أنظر أحمد أمين :**فجر الإسلام :بحث في عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية**، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان ،ط10، 1996 ،ص

<sup>4</sup>. أنظر :الإمام محمد أبو زهرة **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد وتاريخ المذاهب الفقهية** ،دار الفكر العربي ،القاهرة ،دس ، د ط،،ص:260.

<sup>5</sup>. الإمام أبي منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي :**بمصدر سبق ذكره** ،ص85 .

على قاذف المحصنات من النساء ،وحكمه بأن أطفال المشركين في النار مع آبائهم ،وأن التقية غير جائزة لا في قول ولا في عمل ،وارتكاب كبير كفر ملة " <sup>1</sup> .

الصفريّة : "وهم أصحاب زياد بن الأصفر ،وهم في آرائهم أقل تطرفا من الأزارقة وأشد من غيرهم " <sup>2</sup> وعن عقائدهم لم يكفروا القعدة في القتال ،ولم يسقطوا الرجم ،ولم يحكموا بقتل أطفال المشركين ،وقالوا بالتقية جائزة في القول و العمل " <sup>3</sup>

2/ الشيعة : يمكن القول في تحديد البدايات الأولى لفرقة الشيعة منهم من يرى بأنها قديمة النشأة أي مع وفاة الرسول عليه الصلاة و السلام ، ومنها من يرد نشأتها بعد وفاة علي ، والبعض الآخر يرده نشأتها وتبلورها كمذهب ديني إلى العصر الأموي .

إذ يرى أحمد أمين أن البدايات الأولى لفرقة الشيعة تكونت بعد وفاة الرسول حيث رأت أن أولى الناس بخلافة الرسول : "هم أهل بيته ،أي العباس عم النبي وابن عمه علي وكانت هذه الفكرة بسيطة حيث قامت على أن ميراث النبي الأدبي لا بد من أن يكون من نصيب عائلته ،لكن لم يعرض الرسول نصا أو وصية لعلي والدليل على ذلك فإن كانت الوصية موجودة لما ادخرها علي لنفسه من جهة ، ومن جهة أخرى لما قام الأنصار و المهاجرون بعملية اختيار الخليفة " <sup>4</sup> .

ويؤكد ابن خلدون ذلك حيث يروي " في الصحيح أن العباس قال لعلي في وجع رسول الله صلى الله عليه وسلم و الذي توفي فيه :اذهب بنا إليه نسأله فيمن هذا الأمر ،إن كان فينا علمنا ذلك ،وإن كان في غيرنا علمناه فأوصى بنا ،فقال له علي :إن منعنا لا يعطيانها الناس بعده " <sup>5</sup> . ويضيف ابن خلدون بأن البدايات الأولى للتشيع تزامنت مع حادثة السقيفة حيث : "أن جماعة من الصحابة كانوا يتشيعون لعلي ويرون استحقاقه لذلك ، على غيره ولما عدل به تأففوا من ذلك وأسفوا له مثل الزبير و عمار بن ياسر و المقداد بن الأسود وغيرهم " <sup>6</sup> .

<sup>1</sup> ينظر : الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني :الملل و النحل ،صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد ،دار الكتب العلمية ،بيروت لبنان ، 1992 ، ط2، ص ص 114،116.

<sup>2</sup> محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ،مرجع سبق ذكره ،ص 72.

<sup>3</sup> الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني :مصدر سبق ذكره ،ص 133.

<sup>4</sup> أحمد أمين ،مرجع سبق ذكره ص .

<sup>5</sup> عبد الرحمن ابن خلدون ، ج2، مصدر سبق ذكره ، ص 215 .

<sup>6</sup> عبد الرحمن ابن خلدون ، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومنهم من يرى بأن تكون فرقة الشيعة كان بعد وفاة علي حين بويع علي " فاختلف الناس في أمره ، فمن بين منكر لإمامته ، و من بين قاعد عنه ، ومن بين قائل بإمامته ، معتقد لخلافته ، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم " <sup>1</sup> .

أما الرأي الآخر و القائل بتكون فرقة الشيعة تبلورها بصورة واضحة خلال فترة العهد الأموي و ذلك : " لما اشتدت المظالم على أولاد علي في عهد الأمويين " <sup>2</sup> ، وكثر نزول الأذى بهم ف : " ثارت دفائن المحبة لهم وهم ذرية الرسول عليه الصلاة و السلام ، ورأى الناس فيهم شهداء الظلم فانتسح نطاق المذهب الشيعي ، وكثر أنصاره " <sup>3</sup> .

ومنذ خلافة معاوية و يزيد انفصلت السلطة الدينية عن السلطة المدنية ، وكانت مجتمعة في الخلفاء الأولين " لكن الأمر كان غير ذلك في عهد معاوية ، إذ كان بعيدا عن الدين بل كان الدين والشرف و العلم و النسب لعلي و أولاده ، بالإضافة ما كان الناس يروونه من أحقية ذلك لعلي و لأولاده ، من كلمات النبي و الإيعاز إلى أحقيته ، ومن هنا نما التشيع و ازدهر ، وما تلاه من شهادة الحسين ، مما أوجب انكسار القلوب والجروح الدامية في النفوس " <sup>4</sup> .

أما الاتجاه الذي يرى بتكون فرقة الشيعة بعد وفاة علي إذ تعتبر مأساة كربلاء هي التحول الجذري في تبلور هذا الاتجاه وتعود وقائع هذه المأساة خلال العهد الأموي ، أي بعد وفاة معاوية واستخلافه لابنه يزيد ، حيث أجبر الحسن على البيعة للأمويين و بعد عدم استجابة الحسين للأمر ظنا منه أن الأمور سوف تكون في صالحه إلا أنه قتل : " فموت الحسين ، و التي لم يكن لها أي أثر سياسي ، قد عجلت للتطور الديني للشيعة ، حزب علي ، الذي أصبح فيما بعد ، ملتقى جميع النزاعات المناوئة للعرب (الشعوبية) و اليوم لا يزال ضريح الحسين في كربلاء أقدس محجة عند الشيعة " <sup>5</sup> .

<sup>1</sup> . أبي الحسن علي بن إسماعيل . مصدر سبق ذكره ، ص 55، 54.

<sup>2</sup> . محمد أبو زهرة : مرجع سبق ذكره ، ص 30.

<sup>3</sup> . محمد أبو زهرة : نفس المرجع ، نفس الصفحة .

<sup>4</sup> . محمد الحسين الشيخ كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة ، دار الأضواء ، بيروت لبنان ، ط 1، 1990، ص 126.

<sup>5</sup> . كارل بروكلمان : مرجع سابق ذكره ، ص 128.

وعليه تعتبر الشيعة من أقدم الفرق السياسية الإسلامية التي صارت من أجل السلطة و الخلافة و يرجعون بدايات ظهورها " في آخر عصر الخليفة الثالث عثمان بن عفان وقد نمت وترعرعت في عهد علي رضي الله عنه من غير أن يعمل على تتميتها ولما قبضه الله تعالى تكونت الفكرة الشيعية ففرق منها ما كان فيه اعتدال و فيها من كان مغاليا جدا وهي في كلتا حالها قد اتسمت بالتعصب الشديد لآل البيت " <sup>1</sup>.

**الشيعة و الإمامة :** تعتبر قضية الإمامة من المحاور الأساسية التي يقوم عليها الفكر الشيعي وهي نتاج لتطور هذا الفكر عبر التاريخ و على هذا الأساس فالمتتبع لمفهوم الشيعة قد يجد تداخلا بينه و بين مفهوم الإمامة و من هذه التعاريف و التي لا تفصل بينهما و هي الشيعة : " من شايعوا عليا على الخصوص ، وقالوا بإمامته نصا ، ووصية ، إما جليا أو خفيا ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم من غيره ... وهي قضية أصولية وهو ركن الدين لا يجوز للرسول عليه السلام إغفاله ، وإهماله ولا تفويضه للعامة " <sup>2</sup>.

فمن هذا التعريف يمكن استخراج عدة قضايا أساسية أن مبدأ الإمامة يقوم على الوصية ، وأن الإمامة هي عنصر خاص بعلي و أولاده وتقوم على الوراثة ، ولابد من أن تكون موجودة أي ضرورة الالتزام بها ، بمعنى هي اعتراض غير صريح عن كل الحكام بداية من عصر الخلافة الرشيدة إلى الحكم الأموي ، وفي تعريف آخر نجد أن : "الشيعة هم فرقة علي بن أبي طالب المسمون بشيعة علي في زمن النبي صلى الله عليه و سلم وبعده و معروفون بانقطاعهم إليه و القول بإمامته " <sup>3</sup>.

إذا فزيادة على ارتباط التشيع بالإمامة نستخلص من التعريف من أن التشيع كان قديم التكون في رأي الشيعة ، فسهم أي بعد وفاة الرسول عليه الصلاة و السلام ، و في تعريف آخر حيث

<sup>1</sup>. عواطف العربي شنقارو: مرجع سبق ذكره، ص 229.

<sup>2</sup>. الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني بمصدر سبق ذكره، ص 145، 144.

<sup>3</sup>. أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، المطبعة الحيدرية، النجف العراق، ط 1936، ص 15.

يرى : "الشيعية هم من شايع عليا وقدمه على أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام واعتقد أنه الإمام بوصية من رسول الله أو بإرادة من الله تعالى"<sup>1</sup> .

ويشير الشهرستاني إلى قضية الإمامة و كيف يراها الشيعة : ليست قضية الإمامة هي من إختصاص عوام الناس ، ويعود الإختيار لهم ، بل هي قضية داخلية في صلب الدين ، و لا يجوز للرسول عليهم السلام نسيها بل الأمر الواجب منهم تعيينها : "بوجوب التعيين و التصييص ، وثبوت عصمة الأنبياء و الأئمة وجوبا عن الكبائر و الصغائر و القول بالتولي و التبيري ، قولا وفعلا وعقدا إلا في حال التقية"<sup>2</sup> .

و من خلاف تعريف الشهرستاني يمكن أن نستنتج أن قضية الإمامة هي ضرورة من ضرورات الدين وهي العنصر المميز لهذه الفرقة من الفرق الأخرى ، و يساوي الفكر الشيعي بين النبوة و الإمامة و لا يرى فرقا بينهما : "باعتبار كلاهما - النبوة و الإمامة - كليهما منصوح عليهما من الله تعالى و الفارق الوحيد بينهما هو الوحي ، لذلك تعتبر الإمامة من وجهة نظر الشيعة منصبا إلهيا يختاره الله بسابق علمه بعباده كما يختار النبي و يأمر النبي بأن يدل الأمة عليه و يأمرهم بإتباعه"<sup>3</sup>.

ويذهب جعفر السبحاني وهو من الذين كتبوا في المذهب الشيعي أن لا إمامة بعد الرسول إلا في أشخاص معينين ولا يجوز الاقتداء إلا بهم و لا أخذ معالم الدين إلا عنهم حيث يرى حسب رأيه أنه يجب : "أن يعتقد أن حجج الله تعالى بعد رسوله الذين هم خلفاؤه وحفظة شرعه ، وأئمة أمتة ،إثنا عشرة أهل بيته "<sup>4</sup> .

1. أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ،مرجع سبق ذكره ،ص 15

2. الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني :مصدر سبق ذكره ،ص144.

3" و الأئمة الإثنا عشرة كما عدهم جعفر السبحاني أولهم أخوه ابن عمه ،وصهره بعل فاطمة الزهراء ابنته ،ووصيه على أمتة علي بن أبي طالب أمير المؤمنين ،ثم الحسن بن علي الزكي ،ثم الحسين بن علي الشهيد ،ثم علي بن الحسين زين العابدين ،ثم محمد بن علي باقر العلوم ،ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر الكاظم ،ثم علي بن موسى الرضا ،ثم محمد بن علي التقي ،ثم علي بن محمد المنتجب ،ثم الحسن بن علي الهادي ،ثم الخلف الصالح بن الحسن المهدي " . الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء :أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة ، دار الأضواء ، بيروت لبنان ،ط1،1990، ص138.

4.جعفر السبحاني :مع الشيعة الامامية في عقائدهم ،معاونية شؤون التعليم و البحوث الاسلامية ،ط1، 1413هـ، ص 28.

وعلى الرغم من أهمية الإمامة كدعامة رئيسة للفكر الشيعي ، لكن الرؤية تختلف من فرقة شيعية لأخرى ، وعلى هذا الأساس " فقد كان المتشيعون لآل البيت ثلاثة فرق ، فرق ترى بأن إمام المسلمين معين بالنص من ولد فاطمة بنت محمد صلى الله عليه و سلم ، وهؤلاء إمامية وفرقة ترى بأن إمام المسلمين يكون من بني فاطمة إلا أنه معين بالوصف لا بالاسم وهؤلاء إمامية زيدية ، يرون الخروج مع كل من دعا إلى نفسه من بني فاطمة ، يكون موصوفا بصفات الشجاعة و العلم و الورع ، وفرقة ترى إمامة أهل البيت من غير تقييد من بني فاطمة <sup>1</sup>

### 3/ الاختلاف الشيعي وأبرز الفرق الناتجة عنه:

يقسم صاحب كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين الفرق التي تفرعت عن الشيعة الى ثلاثة فرق كبرى و هي : الفرق الغالية أي المغالية من الشيعة \*هم : الإمامية و هم الرافضة وتتضوي تحت هذا القسم أربع و عشرون فرقة\* : أما الصنف الثالث فهم الزيدية \*<sup>2</sup>

و على سبيل المثال لا الحصر سندرج نموذجا من كل فرقة فمن الصنف الأول و هي الفرق المغالية وإنما سموها الغالية ، "لأنهم غلوا في علي و قالوا فيه قولا عظيما" <sup>3</sup> نجد السبئية : " وهم أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي : أنت الإله حقا ، فنفاه إلى المدائن ، و قيل أنه كان يهوديا فأسلم ، و كان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى عليه السلام ، مثل ما قال في علي و هو أول من أظهر القول بوجوب إمامة علي ، و منه تشعبت أصناف الغلاة ، و لما قتل علي ، زعم ابن سبأ أنه لم يميت ، وفيه الجزء الالهي" <sup>4</sup> .

و التي ترى في شخص علي جزء من الالهية ، ويتميزه بالعصمة حيث يرون : " حل في علي جزء إلهي ، و إتحد بجسد فيه ، وبه كان يعلم الغيب ، و به كان يحارب الكفار ، وله النصر و له الظفر

<sup>1</sup> ينظر : محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفرق الإسلامية السياسية و الديني ، الشيعة العربية و الزيدية ، دار الفكر العربي ، الكتاب الثاني، القاهرة، ط2002، ص 278 .

\* و تندرج تحتها خمسة عشرة فرقة وهي البيانية ، الجناحية ، الحربية ، المغيرية ، المنصورية ، الخطابية ، المعمرية ، الزيدية ، العميرية ، المفضلية ، الحلولية ، و الفرقة التي تقول بالهية علي ، والشريعة ، و النميرية ، و المفوضة ، و السبائية .

\* و هم القطعية ، الكيسانية ، الرافضة الكربية ، الحربية .

\* و منها الجارودية السلمانية ، البترية ، النعمية ، اليعقوبية

<sup>2</sup> ينظر : أبي الحسن علي بن إسماعيل: مصدر سبق ذكره ، ص 66

<sup>3</sup> أبي الحسن علي بن إسماعيل المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

<sup>4</sup> . عواطف العربي شنقارو : مرجع سبق ذكره ، ص 232 .

و، به قلع باب خيبر ،و عن هذا قال :والله ما قلعت باب خيبر ،بقوة جسدانية ،و لا بحركة غذائية ،ولكن قلعته بقوة ملكوتية ... " <sup>1</sup> .

أما في الصنف الثاني من فرق الشيعة نجد فرقة الإمامية :«هذه الطائفة التي تحمل أسم الشيعة الإمامية يدخل في عمومها أكبر مذاهب الشيعة القائمة إلى الآن في العالم الإسلامي في إيران و العراق وما وراءها في باكستان ، وغيرها من البلاد الإسلامية» <sup>2</sup> .

و تعتبر الطائفة الابرز " من الشيعة التي تتقابل بالتضاد أهل السنة و الجماعة ، واختلفت معهم في إجماعهم إختلافاً بيناً" <sup>3</sup> ، وتشترك هذه الفرقة في لفظة : «الإمامة» أن الإمام أو الخليفة يقوم على أساس التعيين فعلي النبي وعلي يعين خلفه ، ويسمون بالأوصياء ، فقد أجمع الإمامية على إمامة علي رضي الله عنه ،قد ثبتت عليه بالنص بالذات من النبي نصاً ظاهراً ، و يقينا صادقا من غير تعريض بالوصف بل إشارة بالعين <sup>4</sup> .

كما تعتقد هذه الفرقة بقضية الإمام المنتظر و هو : «الثاني عشر من نسبه الى علي بن أبي طالب رضي الله عنه عنه ، و اختلف الناس في سنه و في حكمه في ذلك الوقت و هو الآن الإمام الواجب طاعته وإن كان غائبا» <sup>5</sup> .

كما يلاحظ أن تسمية الإثني عشرية جاءت متأخرة،أي " في القرن الرابع الهجري، لم تكن معروفة في عصر أئمة الشيعة الإثني عشرية، ولم تشر إليها الكثير من المصادر التاريخية التي دونت الأحداث التاريخية وصراعات الفرق الإسلامية خلال هذه الفترة "6 لان نظرية الإمامة " كانت في بدء نشوؤها الى يوم القيامة ،ولم تكن محددة في عدد معين من قبل ،فقد كانت النظرية تقول بأن النص حدث عن علي الامام علي فقط ... " <sup>7</sup> .

1. أبي الحسن علي بن إسماعيل:مصدر سبق ذكره، ص 86.

2.محمد أبو زهرة:مرجع سبق ذكره ،ص 44.

3. سامي علي النشار :نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 2 ،دار المعارف القاهرة ، 1996 ، ط8 ،ص 22.

4. ينظر :محمد أبو زهرة ، مرجع سبق ذكره ،ص ص 44،45.

5.ينظر: الإمام أبي منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي : مصدر سبق ذكره ، ص 64،65.

6.الكاتب أحمد :تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه ، دار الجديد ،لبنان ،ط1989،ص1،103.

7. احمد الكاتب: المرجع نفسه ،ص110.

أما في الفئة الثالثة سندرج فرقة الزيدية : "أتباع زيد بن علي عليه السلام ،ساقوا الامامة في أولاد فاطمة ، و لم يجوزوا ثبوت إمامة في غيرهم ، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي ... خرج بالإمامة يكون إماما واجب الطاعة" <sup>1</sup> .

و الزيدية فرقة إسلامية ظهرت ظهورا واضحا في بداية القرن الثاني الهجري ، (الثامن ميلادي ، و هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي ،بن أبي طالب ،و هي من أهم فرق الشيعة .إذ تضم الشيعة فرقتين رئيسيت هما: الامامية ، و الزيدية ... و إلى هذا يشير الجاحظ موضحا حين يقول : «إعلم .رحمك الله . أن الشيعة رجلا ن : زيد و رافضي إمامي ، و بقيتهم بدد لا نظام لهم ، و في الاخبار عنهما غنى عما سواهما» <sup>2</sup> .

وسبب وجود وتكون هذه الفرقة نظرا لما قام بها مؤسسها و ما تميز به من صفات " ولكن حين ننتقل إلى بحث حياة أخيه الأصغر زيد وعقائده ،نجد سيلا عارما من الأخبار ،وحياة ديناميكية قابلت جميع الاتجاهات و التيارات الفكرية السياسية في عصره ، وقصة مثيرة أشد ما تكون الإثارة ، وحية أشد ما تكون الحيوية" <sup>3</sup> .

وتفرعت عن فرقة الزيدية ثلاثة فرق كما يراها الشهرستاني "وهم أصناف ثلاثة جارودية ،وسليمانية ،وبترية ،والصالحية منهم و البترية على مذهب واحد" <sup>4</sup> .

و يعتبر زيد بن علي اول من عارض بني بصورة علنية حيث تعتبر " ثورة زيد بن علي كانت فاتحة سلسلة طويلة من الحركات الشيعية التي أدت إلى آخر الأمر إلى سقوط الأمويين . و في القرن التاسع أسس أتباع زيد بن علي هذا دولة في اليمن ثبتت على زعازع القرون المتطاولة ،فكانت الدولة العلوية الوحيدة التي ما تزال قائمة إلى اليوم" <sup>5</sup> .

1. الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: مصدر سبق ذكره ،ص 153.

2. محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفرق الإسلامية السياسية و الديني ،الشيعة العربية و الزيدية ،دار الفكر العربي ،القاهرة ،2002، 1، ص 279.

3. علي سامي النشار: مرجع سبق ذكره ،ص 121 .

4. الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: مصدر سبق ذكره ، 156 .

5. كارل بروكلمان : مصدر سبق ذكره ،ص 157.

**ثالثا الاختلاف الفقهي:** وبالرجوع إلى فكرة أن عصر الصحابة سمي بعصر باب التقفه في الشريعة نظرا لظهور : " وقائع جديدة منها ما هي فيما بينهم أي بين الصحابة و في بلادهم ومنها ما كان جراء الفتوحات الإسلامية وإذا قد أمروا بالتحاكم إلى الله ، والرد إلى كتابه ، وسنة رسوله فقد اجتهدوا في استنباط أحكام الوقائع الجديدة من الكتاب والسنة ، وكان بينهم خلاف في بعض المسائل الاجتهادية، لاختلاف نظرهم وعلمهم بالشريعة الإسلامية وما تهدف إليه " <sup>1</sup> .

ويمكن أن نذكر أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور الاختلاف في زمن الصحابة وهي :<sup>2</sup>

- توسع رقعة الدولة الإسلامية ودخول أمم كثيرة في الإسلام لها عادات وتقاليدها ، مختلفة وهذا يحتاج إلى اجتهاد ولا بد مع الاجتهاد من اختلاف .

- تفاوت الصحابة في فهم النصوص و فقهمها .

- بلوغ الأحاديث لبعضهم وعدم بلوغها لآخرين .

- بيئات وحاجات الأقطار التي حل بها الصحابة .

- تفرق الصحابة في عهد عثمان و انتهى باستشهاده رضي الله عنه ، و هو وإن كان خلافا على السلطة و الخلافة إلا أن آثاره امتدت إلى كثير من الأحكام .

- مدى اعتمادهم على الرأي منهم من لا يرى حرجا إلى اللجوء إليه و منهم من تخرج إلا للضرورة

ففيما يخص تفاوت الصحابة في فهم النصوص وفقهمها وبالخصوص في قضية الاجتهاد فلقد اختلفوا في فهم القرآن الكريم والسنة النبوية فأما في ما تعلق بفهم القرآن فهو يعود إلى فهم ألفاظه إذ يحتمل لفظ القرآن أكثر من معنى .

وقد يأخذ اللفظ معناه الحقيقي أو معناه المجازي وقد يعود سبب ذلك إلى تعارض نصين عامين في القرآن ، وقد اختلف الصحابة كذلك في فهم السنة لأنهم لم يكونوا في مستوى واحد من حفظ الأحاديث فمنهم من لازم الرسول الكريم كثيرا ومنهم من اشتغل بالتجارة والأسواق .

<sup>1</sup> . عبد الله بن عبد المحسن التركي : أسباب اختلاف الفقهاء ، مؤسسة الرسالة ناشرون ، بيروت لبنان ، ط3 ، 2010 ، ص 22 .

<sup>2</sup> . عمر سليمان الأشقر : مرجع سبق ذكره : ص 77 .

ومنهم من كان يتخرج من رواية الحديث و منهم أيضا من لم يعلمه " اذ قد يسمع صحابي فتوى أو حكما من الرسول ولم يسمع به الآخر وقد يكون سببه إلى عدم الثقة براوي الحديث من جهة و من جهة أخرى " قد يكون كذلك راجعا الى عدم فهم أفعال الرسول الكريم" <sup>1</sup> .

و" تدل الآثار الواردة عن الصحابة أنهم كانوا يشيرون بقلّة الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم خشية الوقوع في الكذب و الخطأ ، لكثرة ما روي ، وإدراك كل واحد من الصحابة ما لم يدركه الآخر ، وقد أدى هذا إلى التحري فيما يروى ، و التثبت من صحته ... ولعل بواعث كل هذا أنهم كانوا يخشون من كثرة الرواية أن تصدهم عن القرآن" <sup>2</sup> .

وأیضا فيما يخص اختلاف البيئات و الأقطار كسبب لاختلاف الصحابة " فقد كان للحروب التي وقعت و ما نتج عنها من قضايا وعلاقات بين المسلمين وبين غيرهم أثناء هذه الحروب وبعدها أدت إلى كثرة المسائل الفقهية ، والفتوحات الإسلامية وما ترتب عنها من امتداد واتساع رقعة الدولة الإسلامية واتصال المسلمين بين أهل تلك البلاد ... أدى كذلك إلى مسائل وقضايا فكرية تستلزم معرفة حكم الشرع فيها وهكذا ظهر الاجتهاد بالرأي ، فلا بد أن يتبعه من خلاف" <sup>3</sup> .

ففي خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يتخوف من نزوح أهل المدينة إلى الأمصار المفتوحة و السبب في ذلك ما تفسره مقولته التالية : " إن أخوف ما أخافه على هذه الأمة هو انتشاركم في البلاد" <sup>4</sup>

وما ميز الفقه في هذه المرحلة هو : <sup>5</sup>

- واقعية الفقه ، وارتباطه بالوقائع .

- قلة المسائل الخلافية ، وعدم تشعب الخلاف بين الصحابة في هذه المرحلة .

- تفاوتهم في استعمال الرأي .

<sup>1</sup>. ينظر: أبو العيينة بدران : مرجع سبق ذكره ، 61.63.

<sup>2</sup>. ينظر :مناع القطان : مرجع سبق ذكره ، ص 229.

<sup>3</sup>. علي جمعة محمد : المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية ، دار السلام للطباعة والنشر و التوزيع ، مصر، ط 04 ، 2012 ، ص 435 .

<sup>4</sup>. هشام جعيط : مرجع سبق ذكره ، ص 50 .

<sup>5</sup>. ينظر: أبو العيينة بدران : مرجع سبق ذكره ، ص ص 65 ، 66

- عدم تدوين الفقه فما ترك الصحابة في هذه المرحلة إلا أحكاما محفوظة في الصدور تتناقل عنهم
- حدوث اجتهادات قائمة على المصلحة .

وما ميز هذه المرحلة أيضا هو ظهور الإجماع حتى وإن كان الرأي أسبق منه وجودا لأنه كان موجودا زمن الرسول عليه الصلاة والسلام ، فباعتبار الرسول الأكرم هو المرجع الأول إذن فلا حاجة للإجماع ، و من هنا فلم يظهر إلا بعد وفاته<sup>1</sup>

أما عن عهد التدوين و الأئمة المجتهدين فقد كان في أواسط القرن الرابع الهجري وسمي بهذا الاسم حيث دونت السنة فيه و فتاوى المفتين والتابعين وتابعيهم

من خلال ما سبق يمكن القول أن غياب مركزية القرار أو بمعنى آخر غياب القائد الأعلى وهو النبي محمد جعل المجتمع الاسلامي عرضة لإشكال كبير فيما يخص فهم الدين الاسلامي وهذا ما نتج عنه وجود مجتمع مقسم إلى أجزاء كثيرة حيث أن كل جزء يفسر العقيدة الاسلامية على حسب فهمه للنصوص الدينية .

إلا أنه لا يمكن أن ننكر أن اختلاف الفهم هو السبب الوحيد في تشعب المجتمع الاسلامي الى أجزاء وإنما هنا أسباب أخرى أيضا جعلت هذا التعدد يأخذ منحى آخر وهو حدة الصراع فيما بين هذه الأجزاء ومن بين أهم الأسباب المؤثرة نجد الأسباب السياسية لها دور كبير في توليد الاختلاف داخل المجتمع الاسلامي حيث نلاحظ أن الصراع على الخلافة يعتبر متغير جد فعال في قضية الصراع بالمجتمع الاسلامي ، وعليه يمكن القول أن كلا من الاختلاف في فهم النصوص الدينية والصراع على السلطة كانا الدافعين الأساسيين في تكوين مجتمع اسلامي مبني على الاختلاف في ممارسة الطقوس والشعائر الدينية والاختلاف في العادات والتقاليد والأعراف إضافة إلى وجود تعددية كبيرة جدا بالنسبة للمذاهب والتيارات والفرق الدينية .

حيث أنه من الملاحظ وجود استمرار إلى حد الآن لظهور تيارات أخرى نتجت عن تطور المجتمعات الإسلامية فما كان في العصور الماضية قد تغير في الوقت الحالي نتيجة التغير

<sup>1</sup> ينظر: أبو العيينة بدران : مرجع سبق ذكره ، ص 55.

الاجتماعي وهذا ما جعل ظاهرة التدين تعرف اختلافات عديدة تتصارع على قضية الأصالة أو المعاصرة حيث تعددت التفسيرات والتحليلات والفتاوى حول أمور لم تكن موجودة في وقت الرسول .

أولاً: التصوف الأصل والمفهوم

1/أصالة التصوف وتاريخيته في الإسلام

2/ مراحل التصوف:

أ/مرحلة الزهد

ب /مرحلة التصوف الفلسفي

ج/ التصوف الطرقي

ثانياً: نشأة وتطور الطرق الصوفية في العصر الوسيط

1/السياق التاريخي للحركة الصوفية في الجزائر خلال العصر الوسيط

2/ دور النظامين المرابطي و الموحي في انتشار التصوف :

3/عوامل اقتصادية واجتماعية

ثالثاً تفكيك بنية الجسم الصوفي :

1/ الرباط

2/ الطريقة

4/ الزاوية والمقاربات السوسيو-تاريخية في ظهور مؤسسة الزاوية:

أ/زوايا المرابطين ( العائلية )

ب /زوايا الطرق الصوفية

ج /الزوايا المنسوبة

د/أنواع الزوايا من حيث الموقع

## أولا :التصوف الأصل والمفهوم

لقد تعددت القراءات المطروحة في الفكر العربي والغربي للتصوف كمنهج ديني قائم بذاته انطلاقا من تعدد المناهج وطرائق سبر الماضي والمرجعيات الفكرية والإيديولوجية ، وانطلاقا أيضا من طبيعة المرحلة الحضارية التي أنتجت الفكر الصوفي كمارسة دينية متميزة وكخطاب فكري وثقافي يمثل لحظة تاريخية جديدة برزت كنتاج لظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية متضاربة مشكلة بذلك نمط من التدين لشريحة من المجتمع.

ولعل من الصعوبات التي يواجهها أي باحث في موضوع التصوف هو الإتيان بتعريف دقيق وشامل متفق عليه بالإجماع ، لهذا لا يمكن بأي حال من الأحوال الاستقرار على تعريف واحد للتصوف جامع مانع للتصوف وهذا يعود إلى طبيعة التصوف في حد ذاته باعتباره تجربة روحية وشخصية منعزلة ، ولهذا فكل سالك له يعرفه من وجهة نظره ، ومن تجربته المعاشة التي تختلف غالبا وتتميز عن تجارب الآخرين.

أما عن مصدر كلمة التصوف فقد اختلفت في ذلك الآراء وأرجحها لدى الرأي القائل أنها جاءت من الصوف الذي يلبسه المتصوفون زهدا وتقشفا وقيل أنها تعود إلى الصفاء أي صفاء القلوب أو إلى كلمة صوفيا اليونانية التي تعني الحكمة.

ونجد ابن خلدون من المؤرخين الذين أولوا اهتماما بالتصوف باعتباره عايش اللحظة التاريخية التي عرفت اتساع دائرة التصوف كنمط من التدين في العالم الإسلامي ويقول في ذلك : " هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة ، واصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة و التابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن الدنيا وزينتها ،والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة " <sup>1</sup> وكان ذلك معروفا في الصحابة والسلف ، حسب رأيه ولما أقبل الناس على الترف في الدنيا اختص الذين يتمسكون بالعبادة باسم الصوفية ، فالتصوف عند ابن خلدون ،إذن عبادة ومجاهدة للنفس ومحاولة لإدراك الحقيقة.

<sup>1</sup> .عبد الرحمن ابن خلدون ، مصدر سبق ذكره، ص 611.

وفي مكان آخر ذكر ابن خلدون أن أصل التصوف " (ويسميه الطريقة أو طريقة القوم) هو محاسبة النفس على الأفعال والتروك" <sup>1</sup> .

وفي موضع آخر ينتقد ابن خلدون ينتقد المتصوفة المتأخرين ونجده يقدم تعريفا للتصوف الحقيقي فيقول: "فنقول التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده مقدما الاهتمام بأفعال القلوب ، مراقبا خفاياه حريصا بذلك على النجاة، فهذا هو الرسم الذي يميز هذه الطريقة هي نفسها ويعطي تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة" <sup>2</sup>.

كما لم يكتف ابن خلدون بإعطاء معنى للتصوف المرتبط بالممارسة الدينية ، أو كنمط تعبدى يميل إلى العزلة ويعمل على تربية وتهذيب النفس الإنسانية ، بل قام بجمع التعاريف المتعلقة بالتصوف على لسان أكبر الممارسين له <sup>3</sup> .

ويظهر هنا الاختلاف في الرؤى لمعنى التصوف بين المتصوفة ذاتهم ولو أنها تتفق في الأسلوب والمنهج القائم على الزهد والنقش ونكران الذات والابتعاد عن الملذات ، وحدث التباين حول أصل الكلمة ومن أين جاءت ؟ وجاءت افتراضات عديدة لجل هذا اللغز ، " فالبعض أرجعها إلى رجل يحمل هذا اللقب ويدعى الغوث بن مر كان مقيما عند البيت الحرام مواظبا على عبادة ربه ،فانتسب إليه المتصوفة لتقاسمهم معه طريقة العبادة والمثابرة عليها ،وبالبعض اعتقد أن صوفة ليس رجلا وإنما قوم في الجاهلية استقروا عند الكعبة ،وليس لهم من شغل سوى عبادة الله" <sup>4</sup> .

ويقول بعض العلماء اسم التصوف معروف في الملة الإسلامية من قبل ذلك بل يذهب بعضهم إلى أنه لفظ جاهلي عرفته العرب قبل ظهور الإسلام ف : "أصل هذا التعبير فالأقوال فيه كثيرة فمن المرجح أنه لفظ جامد غير مشتق " كالفشيري " المتوفي عام 465هـ الموافق 1073م ، وقد جاء في " الرسالة\* مع شرحها " ( وليس يشهد بهذا الاسم من حيث العربية قياس بين ولا اشتقاق كذلك لأن مصدر "صفا" صفو

<sup>1</sup> .أنظر :لويس رين مرابطون وإخوان مرجع سبق ذكره ،ص 68.

<sup>2</sup> وفي هذا الصدد يقول : " أما شيوخ الصوفية والقائمين عليه فقد عرفوا التصوف بإيجاز يحمل معاني عميقة في جوهرها ، فهذا الجنيد وهو من كبار المتصوفة يقول عن التصوف : هو أن يملك الحق عنك ويحبك به . وسئل أبو محمد الحريري عن التصوف فقال : هو الدخول في خلق سني والخروج من كل خلق دني ...وقال أبو حمزة البغدادي: علامة الصوفي الصادق أن يفقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفي بعد الشهرة، وعلامة الصوفي الكاذب، أن يستغني بعد الفقر، ويعز بعد الذل، ويشتهر بعد الخفاء ،**ابن خلدون مصدر سبق ذكره**

<sup>3</sup>سعد رستم،**الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات،النشأة،التاريخ،العقيدة،التوزع الجغرافي**،الأوائل للنشر والتوزيع،ط2004، ص 178.

<sup>4</sup> ينظر: ابن الجوزي البغدادي ابو الفرج عبد الرحمن جمال الدين : **تلييس ابليس** ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2 ،1987، ص ص 185 -

بتأخير حرف العلة عن الفاء ، والأظهر فيه أنه غير مشتق بل هو جامد كالقلب ) ، ومن قائل أنه مشتق من " الصفاء أو الصفو " والمراد صفو قلوب أهل التصوف وانشراح صدورهم ورضاهم بما يجريه الله عليهم ثم أنهم مع الله في صفاء لا يشوبه شاغل وهم بما أطلعهم الله عليه قد صفوا من كدر الجهل قالوا : وكان في الأصل صفوي فاستقل ذلك فقيل "صوفي" <sup>1</sup>.

كما يقر المفكر محمد أركون على أهمية التيار الصوفي في الإسلام مفرا إياه بالمدخل الأنثروبولوجي ، حيث أن التصوف كمذهب ديني قد شق لنفسه قاموسه اللغوي الخاص به ، من لغة متميزة ، ومع تأصيله لنظرياته الخاصة به و ما أكثرها ، ليبلور لنفسه أيضا أسلوب حياة إجتماعية ودينية خاصة به أيضا تجمع بين الممارسة الفردية ، و الجماعية أيضا ، كما عمل أيضا على مزج التصوف كمبدأ بين الجانب الروحي الباطني و الجانب الجسدي الخارجي ، فهو ممارسة : " تشرك الجسد والنفس في خبرة تجسد الحقائق الروحية" <sup>2</sup> .

ويصف كذلك بأن : "التصوف أو التجربة الصوفية موجودة في كل دين وليس في الإسلام فقط وتميزت بصفة الاستمرارية في حين أن أنماط التعبير الديني الأخرى على الرغم من تطورها السريع لكنها تطورت متقطعة" <sup>3</sup> .

كما يعتبر التصوف هو خاصية مشتركة لدى الأديان السماوية كلها ، بإعتبار أنها تنتزع للجانب الروحي بدرجة أولى وهو مناط إشتغال كل الديانات السماوية و التي تهدف إلى التسامي بالنفس الإنسانية و تطهرها ، و تهدف هذه التجربة الروحية إلى غاية قصوى و هو تحرير النفس من جهة ومن جهة أخرى ، معرفة الحقائق التي هي خارج التفسير البشري ، لتختلف أسماء و معاني الحقائق المطلقة أو الكبرى ، كالحكمة و النور .

وعلى اختلاف تسميات التصوف إلا أن الغاية عند المتصوفة حقيقة لا يمكن وصفها " وتستعصي عن الإدراك والتعبير عنها فهي تجربة روحانية بعيدة عن المناهج الفكرية أو العقلية فهي في نهاية المطاف بحث عن الحقيقة" <sup>1</sup> .

<sup>1</sup> ينظر: ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق ، كاتب دائرة المعارف الإسلامية 16 "التصوف" ، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان ، ط1 ، 1984 ص58 .

<sup>2</sup> محمد أركون: نافذة على الإسلام ، تر: صياح الجهم، دار عطية للنشر، بيروت لبنان ، ط1 ، 1996، ص126.

<sup>3</sup> ينظر: محمد أركون : المرجع نفسه ، ص126.

فالتصوف من هذا المنطلق هو تجربة شخصية لا يمكن قياسها لأنها قائمة على الذوق وهو ذوق روحاني يسعى من خلاله المتصوف إلى السمو الروحي القائم على نكران الذات والانصراف عن كل ما يشوش علاقة العبد بربه ساعيا إلى الترقى والسمو من علم الشريعة إلى علم الحقيقة ، "وبهذا يبقى التصوف هو التجربة المعاشة بين المؤمن والإله من أجل محاسبة الصوفي لنفسه وتتجلى التجربة الصوفية في علاقة الشيخ مع مريده"<sup>2</sup> إذا فهي علاقة قائمة على التبعية والولاء .

كما يمكن أن نصف الزهاد بالأشخاص المبتعدين عن ملذات الحياة المادية ، سواءا كان ذلك مأكلا أو ملبسا ، ليكون المال في نظرهم هو العامل المضاد للتصوف الحقيقي حيث إعتبر: "عندهم أحد العناصر التي تشوش عليهم خوفهم الروحي النظيف ومن هذا المنطلق هجروا المال وأنفقوه على الفقراء والمحتاجين"<sup>3</sup> .

أما عن أصل الكلمة - التصوف - في الإسلام في كتابهما التصوف بقلم لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق بأن "أصل الصوفي هو لفظ أو صفة أطلقت على الرجل الزاهد المتعبد والمدير عن الدنيا وجاءت تاريخيا بعد الصحابة وتابعي الصحابة إلى أن جاء دور المتصوفة كرد فعل عن الإقبال عن الدنيا ومنهم من يرى بأن هذه اللفظة هي موجودة في العصر الجاهلي قبل ظهور الإسلام ولم يشر هذا الاسم إلا في القرن الثاني وبعده ، أما عن أصلها ما جاء في كلام الإمام القشيري من مصدر " صفا " أي صفاء القلوب وانسراحها ومنها من يرى بأنها أخذت من لبس الصوف والبعض ينسبها إلى أهل الصفة وهم جماعة عاشوا زمن الرسول عليه الصلاة والسلام"<sup>4</sup> .

و في الأخير يمكن أن نستدل بتعريف ابن خلدون أيضا للتصوف وكلاصة لتعريف و ذلك بإعتباره ، بأن : " التصوف يندرج ضمن العلوم الشرعية الحادثة في الملة وترتكز على العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ويرجع إلى أن أصل الكلمة من الصوف إلى غير ذلك من الصفات ولا يزال المريد يرتقي في مراتب العبادة إلى أن ينتهي إلى مقام التوحيد والمعرفة هي الغاية المطلوبة إلى السعادة وعبرت كتاباتهم والتي تركز المجاهدة ومحاسبة النفس ومنهم الإمام القشيري و السهرودي"<sup>5</sup> .

1 . انا ماري شيميل : **الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف** ،تر:محمد إسماعيل السيد و رضا حامد قطب ،منشورات الجمل ،بغداد العراق ،ط1، ص ص 7 ،8.

2 . ينظر: محمد اركون ، **مرجع سبق ذكره** ، ص 127 .

3 . ينظر: مصطفى كامل: **صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي** ، بيروت لبنان ،دار مناهل لطباعة والنشر، دط، 1997، ص 24 .

4 . ينظر: لويس ماسينيون ، ومصطفى عبد الرزاق **مرجع سبق ذكره** ، ص ص 60-51.

5 . ينظر: عبد الرحمن ابن خلدون **بمصدر سبق ذكره** ، ص ص 613، 611.

## 1/أصالة التصوف وتاريخيته في الإسلام :

لقد تضاربت الآراء بين المؤرخين والمستشرقين حول نشأة التصوف ،من حيث التأصيل له كممارسة دينية ارتبطت ارتباطا وثيقا بديانات قديمة فارسية وهندية ورهبنة مسيحية ، وهذا ما ذهب إليه أغلب المستشرقين ومن تبعهم من مؤرخين من ديار الإسلام والذين نفوا أي أصالة للتصوف في الدين الإسلامي باعتباره ملة حادثة تأثرت بإسهامات ديانات سابقة مارست التصوف.

والملاحظ أن أغلب هذه الطروح والرؤى التي ذهب إليها المستشرقون وكتاب ومؤرخين من ديار الإسلام لا تخلو من جهل للمستشرقين بالثراء الروحاني للإسلام كديانة سماوية كما أن هذه الرؤى والأحكام التي تنفي كل أصالة للتصوف في الإسلام ،هي الأخرى لا تخلو من تعصب مذهبي من مؤرخين مسلمين خدمة لمذاهبهم ونحلهم.

ولقد اختلفت مشارب التصوف الإسلامي وتعددت بتطور الحضارة الإسلامية وانفتاحها على الحضارات الإنسانية الأخرى ، ويمكننا أن نرجع بذور التصوف عند العرب إلى العصر الجاهلي ، وهناك عوامل عديدة أثرت في بروز الملامح الأولى للتصوف عند العرب الجاهلية تتمثل أساسا في طبيعة الإنسان العربي الميل إلى التحرر الفكري وفساد الديانة الوثنية وتعدد المسيحية وتعدد فرقها وتميز اليهودية بالعنصرية وادعائهم أنهم شعب الله المختار.

و تذهب الباحثة المختصة انا ماري شميل في التصوف ،أن التصوف زيادة على إعتباره نمطا جديدا من الممارسة التعبدية في الإسلام فقد كانت بصورة غير مباشرة في نظر المتصوفة الإمتداد التاريخي و الشرعي للإسلام حيث أرادوا أن يؤرخوا ميلاد مرحلة جديدة للإسلام و التي لها إمتداد للزمن النبوة المحمدية الأول ، لتليها مرحلة الصحابة و هم خلف الرسول عليه الصلاة و السلام ،وبعدهم ،و كما هو معروف تلتهم مرحلة التابعين .

و ليأتي الإمتداد الطبيعي لهذه المراحل و هي عهد المتصوفة و الزهاد و ذلك لما : " فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده جنح الناس إلى مخالطة المتاع الدنيوي قيل للخوارج ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد" <sup>1</sup> . و بهذا يمكن القول أن مرحلة الزهد هي الإمتداد و التواصل

<sup>1</sup>. أنا ماري شميل : مرجع سبق ذكره ،ص 52.

الحضاري للإسلام من جهة ، ومن جهة أخرى هو كردة فعل للتغير الاجتماعي الذي عرفه العالم الإسلامي في مرحلة ما بعد التابعين .

وبالرجوع إلى النص الديني المتمثل في القرآن كمصدر للوحي ، فإننا نجد بين ثناياه بذورا في التصوف، دلت عليها آيات محكمات في القرآن الكريم، ونستعرض هنا بعض الشواهد كغرض من غرض<sup>1</sup> : "فمن ذلك : ﴿وَاصْرِبْ لَهُمْ مِثْلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ الْأَرْضِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتَ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا 45. الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةً الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتِ الصَّالِحَاتِ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾ الْكَهْفَ 45. 46 /

وحول الحب الالهي يقول الله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ آل عمران/31 أو ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوهُ أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ المائدة/54 و حول مجاهدة النفس يقول تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لِنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ العنكبوت/69 .

وحول التقوى وأنها تورث صاحبها صفاءً للباطن واستشرافا للحق يقول تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ الأنفال/29 . ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ ﴾ البقرة/282 ، وحول كثرة الذكر والتبذل والانقطاع إلى الله : ﴿ وَادْكُرْ إِسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا ﴾ المزمل/8-9

وبهذا فإن النص القرآني في الإسلام وكذا الأحاديث النبوية أعطت الصبغة الشرعية لأصالة التصوف في الدين الإسلامي ، وهذا ما كان من دعوة صريحة إلى نبذ المشاغل الدنيوية الفانية والزهد فيها ، فكان النص القرآني والحديث الشريف مصدرا أساسيا لتثبيت أصالة وتاريخية التصوف في الدين الإسلامي باعتباره ليس ملة حادثة ، وإنما هو الدين في حد ذاته المتمثل في التصوف السني الذي كان عليه النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه بالكف عن مباحج الحياة والانقطاع إلى الله عز وجل .

وفي المقابل نجد أن ابن خلدون يشير إلى بعد ظهور الفرق الإسلامية ادعى كل فريق أن فيهم زهادا وعبادا ، وهناك انفراد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، واشتهر هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة فهو اسم محدث بعد عهد الصحابة والتابعين .

<sup>1</sup>. سعد رستم: مرجع سبق ذكره، ص ص 176.177.

وقد بين نيكلسون nicholson ومتفقا على مع أنا ماري شميل على خصوصية التصوف و المستمدة من الإسلام ، حيث عارض أن هذا المذهب هو دخیل عنه الدين الإسلامي، و لا يجوز أبدا إعتبار ذلك أيضا ، " فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة مسلمين نشأت في قلب الجماعة نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما ، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة فمما لا يخلو من فائدة أن تعرف على المحسنات الأجنبية التي أدخلت عليه ونمت في كنفه"<sup>1</sup>

ويقول ابن تيمية في رسالته ( الصوفية والفقراء ) حيث أعتبر أن التصوف هو امتداد تاريخي أيضا للإسلام و الذي عرف كذلك في مرحلة ما بعد التابعين حيث يقول : " أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك ،وقد نقل التكلم به من غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام أحمد بن حنبل وأبي سليمان الدراني وغيرهما ، وقد روي عن سفيان الثوري أنه تكلم به وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصري "<sup>2</sup>.

فمن حيث تاريخية اللفظ يرى الأستاذ ماسينيون بأنه ورد لفظ الصوفي لقبا مفردا لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الميلادي " إذ نعت به جابر بن حيان وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة له في الزهد مذهب خاص ، وأبو هشام الكوفي الصوفي المشهور ، أما صيغة الجمع " الصوفية التي ظهرت عام 199هـ (814م) في خبر فتنة قامت بالإسكندرية فكانت تدل قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي يكاد يكون شيعيا نشأ في الكوفة وكان عبدك الصوفي آخر أئمتة ، وهو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين وكان لا يأكل اللحم، وتوفي ببغداد حوالي عام 210هـ (825م) وإذن كلمة صوفي كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة"<sup>3</sup>.

ثم ينتقل في نفس السياق وذلك عن البحث عن معنى التصوف في اللغات الأجنبية إذ "وفيما يخص ربط مصطلح صوفي باشتقاقه من المصطلح اليوناني Sophie فإن قضية الاشتقاق تتصل في ذهنية هؤلاء بالمحاولة الهادفة إلى ربط الفكرة الصوفية الإسلامية بالتصوف الهندي أو الأفلاطوني أو المسيحي فقد حاول الدكتور طه حسين في (ذكرى أبي العلاء ) أن يرجع التصوف الإسلامي الى أصل هندي وكذلك الأستاذ كولديزير في كتابه "le Dogme et la loi de L'Islam" العقيدة وقانون الإسلام حيث أكد أن

<sup>1</sup> ينظر: مصطفى عبد الرزاق ،ولويس ماسينيون : مرجع سبق ذكره ،ص 48.

<sup>2</sup> مصطفى عبد الرزاق،ولويس ماسينيون: المرجع نفسه ،ص 52.

<sup>3</sup> مصطفى عبد الرزاق و لويس ماسينيون : المرجع نفسه ،ص 54.

الأفكار الصوفية اكتسبت تحت التأثير الهندي كثيرا من القوة لأن فكرة الوجود تتجاوز في الإسلام الشكل الذي اتسمت به الأفلاطونية الجديدة ويغلب على الظن أن طه حسين تأثر بما لاحظته ( الفريد كريم ) من وجود عناصر هندوسية في نظريات المعري الدينية والاجتماعية <sup>1</sup> .

كما وقد ذهب ماسينيون إلى أن الشيخ ابن عربي الحاتمي استمد " من نظريات الكنيسة ، وقرر ( ريتشارد هارتمان ) و (ماكس دورتن) في مقالين كتبهما عام 1927 أن التصوف هندي الأصل وذكر ( نيكلسون ) أن التصوف مدين للفلسفة الهندية التي وصلت إليه عن طريق ( مثر ) و ( ماني ) ومن جهة والقبالة la cabale اليهودية والرهبة المسيحية والغنوصية الأفلاطونية من جهة أخرى ثم أكد أن الذي جمع هذه العناصر ومزجها هو ( الجنيد ) <sup>2</sup> .

إن ما يقوم عليه التصوف في الإسلام هو التصفية والتجرد للارتقاء في درجات الكشف ، والمعرفة عند أهل التصوف قائمة لا على المعرفة المجردة وإنما على الحدس للوصول إلى عرفان الله بكل ما في النفس من قوة وخيال وعاطفة ، وبهذا تبرز خصوصية التصوف الإسلامي ، الذي ترعرع في بيئته المحلية مستمدا أصالته وعمقه من التاريخ الإسلامي خاصة مع أوائل المتصوفة الذين ارتتوا من عقيدة قائمة على الكتاب والسنة .

لكن لا ننسى أن المسلمين كانوا منفتحين على ثقافات الشعوب المجاورة لها خاصة مع تطور حركة الترجمة خلال العصر الذهبي للخلافة الإسلامية في العصر العباسي وما صاحبها من إحداث خلخلة في بنية الفكر الصوفي بتسرب أفكار فلسفية كانت ناتجة عن الاحتكاك والمثاقفة مع بقية الشعوب .

وهناك من يعتبر أن للتصوف في الإسلام قد تأثر بمسحة من الديانة المسيحية و ذلك من خلال استحواذ قاموسه على عدة مفاهيم و مصطلحات لا تمت بصلة للديانة الإسلامية مثل فكرة الحب الإلهي و مقام التوكل والميل الى حياة التبتل و التي وظها بعض الزهاد المسلمين ، و "قد نعتبر بعض مساهمة الرهبان المسيحيين وخاصة منهم السريان مهمة في نشر الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المستحدثة في المدارس

<sup>1</sup> ينظر: ابن عبد الله عبد العزيز: *معلمة التصوف الإسلامي، التصوف المغربي خواص ومميزات*، ج1، دار نشر المعرفة، الرباط المغرب ، ط2001، ص 5

<sup>2</sup> ابن عبد الله عبد العزيز: *المرجع نفسه* ، ص 7.

التي كانوا يشرفون عليها ويبثون العلم بواسطتها ، كما قد تكون الكتب التي ألفوها منذ القرن السادس الميلادي ، والتي نقلت إلى العربية لها أثرها في المتصوفة المسلمين" <sup>1</sup> .

وقد تسربت هذه الأفكار الفلسفية الجديدة لتمييز شريحة معينة فيما بعد من المتصوفة ، وهم متصوفة النخبة خاصة خلال القرن الثالث الهجري، والذي تميز بالانفتاح على مجموع أفكار وثقافات غلبت عليها الفلسفة اليونانية فيما بعد والتي تركت أثرا لا يمكن إنكاره في الثقافة الإسلامية .

عموما وعلى الفكر الصوفي بوجه الخصوص خاصة في المراحل اللاحقة ب بروز التصوف الفلسفي والذي تبلورت معه أفكار لم يعهد بها التصوف في عهده المبكر كفكرة الاتحاد والحلول والكشف ،"وقد كانت الفلسفة المتأثرة بالفكر اليوناني محل هجوم الصوفية وانتقادها ( والفيلسوف هو أبعد الخلق من شريعة النبي الهاشمي كما قال العطار في محاكاة السنائي الذي قال هو الآخر ما يلي : ( لن تسلك الطريق إلى حضرة الله بكلمات مثل أصل المادة أو السبب الأول" <sup>2</sup> .

فالتصوف كظاهرة عامة ظهر بصورة ملموسة في أواخر القرن الثاني للهجرة واستمر في النمو والانتشار خلال القرن الثالث الهجري ، وقد أرجع ابن خلدون التصوف إلى الاتجاه الذي ساد في القرن الثاني للهجرة وما بعده نظرا لطغيان موجة الحياة المادية ، و إبتعاد الناس عن الجانب الروحي و هو الأمر الذي حفز على ظهور موقف مضاد تمام التضاد عن هذا الواقع حيث إتسم ب : " في العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاء والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وعرف أصحاب هذا الاتجاه بالصوفية والمتصوفة" <sup>3</sup> .

## 2/ مراحل التصوف: للتصوف مراحل وهي:

أ/ **مرحلة الزهد:** "ولقد أطلق لفظ الصوفي والمتصوف بادئ الأمر مرادفا للزاهد والعابد والفقير ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة فان الفقر والزهد وليس الصوف مظهر ذلك" <sup>4</sup> .

<sup>1</sup> . ينظر :الكلايازي أبو بكر محمد تاج الإسلام : *التعرف لمذهب أهل التصوف*، تح: عبد الحليم محمود وطه عبدا لباقي سرور، دار الكتب العربية ،القاهرة،دط،1960، ص9.

<sup>2</sup> . ينظر: أنا ماري شيميل *مراجع سبق ذكره* ، ص25.

<sup>3</sup> . حسين مؤنس : *الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام* ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط2، 2007، ص16.

<sup>4</sup> . ماسينيون ومصطفى عبدالرزاق : *مراجع سبق ذكره* ، ص62 .

ومنه فإن الزهد كان وثيق الصلة بالتصوف بل أكثر من ذلك أن الزهد في الدنيا هو نواة الدين الإسلامي ، فنجد أغلب الأنبياء والمرسلين كانوا يعيشون حياة التقشف والزهد وأعرضوا عن الدنيا تقرباً لله عز وجل فحياة الدنيا زائلة وما عند الله خير وأبقى

ويكون الزهد بذلك وسيلة لمجاهدة النفس كمظهر للطاعة والإخلاص وما ينشأ عنه من أحوال وصفات تصل بالزاهد إلى مقام التوحيد بالنظر والتبدر في ملكوت الله .

"وقد عرف بعض معاصري الجنيّد بأن التصوف "ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء" وهي إشارة إلى جانب الزهد في التصوف ، بمعنى الانقطاع عن الدنيا والتخلص من حب الذات <sup>1</sup> .

فالزهد عند المتصوفة قائم على التجرد من كل ما يشوه علاقة العبد بربه ، فكان زهداً في المأكل والملبس وعاشوا حياة السواح بعد أن انفقوا أموالهم على الفقراء والمحتاجين ، كل ذلك قرباناً لله وسعيًا للارتقاء للصفاء الروحي ، بالاعتكاف على العبادة والانقطاع إلى الله عز وجل والإعراض عن مباحج الدنيا .

وإضافة إلى أن الإسلام يدعو إلى الزهد في أمور الدنيا على اعتباره مبدأ ديني ، فإن الظروف التي صاحبت حياة المسلمين خلال القرنين الأول والثاني للهجرة من انتشار للفتن والصراع بين الإخوة في الدين على أمور دنيوية تتعلق بالرياسة والسلطة ، خاصة بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وطرح قضية الخلافة ، فهذه الظروف دفعت بنفر من المسلمين إلى اعتزال الفتنة والفرار بدِينها ، واعتزلوا مجتمعهم زاهدين في أمور السياسة كما في أمور الدين خوفاً من الله عز وجل ، فساهمت هذه الظروف بشكل كبير في تعميق فكرة الزهد فكراً وسلوكاً ، خاصة في مدينة الكوفة التي كانت بؤرة للفتنة .

### ب /مرحلة التصوف الفلسفي :

على اعتبار أن رسالة الإسلام هي رسالة كونية تحمل في طياتها قيمة عالمية ، ودلالات إنسانية لا تقتصر على شعب دون آخر، فقد حتمت على المؤمنين بهذه الرسالة الخالدة القيام عليها ونشرها إلى بقية الأمم ، وهذا الانتشار لم يكن لينجح لولا الانفتاح والاحتكاك الذي تميزت به عقلية التفكير للفرد

<sup>1</sup> .أنا ماري شميل: مرجع سبق ذكره ، ص 21.

المسلم ، وفي المقابل فإننا نجد في كل احتكاك وتعايش أخذ وعطاء في علاقة قائمة على التأثير والتأثر مع الآخر المختلف اثنيا وعقائديا وثقافيا .

لقد أدى مد جسور الصلة مع بقية الشعوب إلى توافد تقاليد سلوكية وفكرية أخذت في غالبها طابعا فلسفيا نظرا لما كانت تلعبه الفلسفة اليونانية كطريقة تفكير تتم عن مظهر حضاري آنذاك من تأثير في الشعوب والأمم ، وهكذا تسربت هذه الفلسفة إلى حياة المسلمين ولم يجدوا حرجا في استخدامها كطريقة للتفكير والجدل خدمة لدينهم ، ثم تتسع دائرة التفكير الفلسفي لتصبغ الفكر الإسلامي بخصوصية دينية كان رواده الأوائل من متصوفة النخبة الذين ارتووا من نمط تفكير فلسفي متميز .

ولعل ما يميز هذه الحقبة الجديدة هو دخول مفاهيم ومصطلحات لم تكن متداولة في حقل التصوف كنظرية عميقة ، وهذا ما سنتطرق إليه في عجلة وهو الاتحاد والحلول .

**الحلول :** فلقد ظهرت عدة أنماط من عقيدة الحلول في الديانات القديمة بالهند والصين وفارس كما ظهرت تلك العقيدة في الديانة المسيحية حيث يعني لديهم الحلول اتحاد شيئين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر "وفي الإسلام كانت لعقيدة التوحيد وفكرة التنزيه الإلهي أثرهما في رفض فكرة الحلول ... وفي تحديد معنى الحلول نجد لديهم عدة أقوال:

-الحلول بمعنى الاختصاص شيء بشيء بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقا كحلول الأعراض في الأجسام والنار في الجمرة

-الحلول هو حصول شيء من شيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر تحديدا وتقديرا

-الحلول بمعنى الاختصاص الناعت أي التعلق الخاص الذي يصير به أحد المتعلقين نعتا للآخر منعوتا به كالتعلق بين البياض والجسم الأبيض<sup>1</sup>.

**الاتحاد:** في المفهوم الصوفي "الاتحاد هو الشعور بفاء الصوفي في الله ، واتحاده به في لحظات الفناء هذه ... وإذا كان الحلول يعني إمكانية تجسيد الله في الصورة الآدمية ، فإن الاتحاد بالمعنى السابق أشمل وأعم من الحلول ، إذ يعني الاتحاد تقرير حقيقة وجود الله في كل المظاهر ومن بينها الإنسان<sup>1</sup>

<sup>1</sup>. يوسف زيدان: الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجبلي و كبار الصوفية ،دار الأمين،مصر ،ط2، 1998، ص ص 188،189.

وعلى سبيل المثال لا الحصر سندرج بعض أعلام التصوف الفلسفي

**ذو النون المصري :** "وجاء في الخبر أن ذو النون هو أول من ذكر نظرية للمعرفة تعارض العلم الاستدلالي ألا وهي نظرية المعرفة البديهية لله...ونيكلسون افترض تأثير الأفلاطونية المحدثة على ذي النون ، حيث أن ذلك الصوفي كان يعيش في مصر وحيث أن معاصريه كانوا يعتقدون بأنه فيلسوف لكل ذلك فإنه يحتمل أنه كان على معرفة بالأفلاطونية المحدثة"<sup>2</sup> .

ولقد كان في بداية تصوفه "معتدلاً أقرب إلى تصوف أهل السنة منه إلى التفلسف لكنه اعتبر من الصوفية المتفلسفة في العصور المبكرة حسب بعض المصادر الأخرى"<sup>3</sup> .

ومع بداية القرن الخامس الهجري عرفت الصوفية تطوراً جديداً في دعوتها و تجلت مظاهر ذلك في تنظيم مذهبهم ، إذ عمد علماء التصوف إلى وضع القواعد و المبادئ الصوفية ، مما أدى ببعضهم إلى القول "بنظرية الحلول والاتحاد"<sup>4</sup> .

ونجد الكثير من أعلام التصوف الفلسفي الذين أدخلوا مفاهيم جديدة طبعت التصوف كنمط من التفكير كالاتحاد والحلول وساهموا بشكل كبير في بلورة الفكر الصوفي ، ونذكر منهم الحلاج ، لقد وصف لويس ماسينيون بأن أسلوبه بأنه جدلي ووجدي فقال : "بذل الحلاج وسعه ليدخل الانسجام بين العقيدة والفلسفة اليونانية وفق قواعد التجريب الصوفي وهو في ذلك رائد الغزالي"<sup>5</sup> .

"وكان طولوك يرى أن الحلاج وجودي واتهم بعض العلماء الحلاج بالهرطقة ... ونيكلسون فيرى أن الحلاج مؤمن بوجود إله... وقد نشر ماسينيون النص المسجوع الصعب لكتاب الطواسين وجمع قصائد الحلاج المتناثرة التي تتحدث عن سمو الله وحضوره في قلب الإنسان وفيها يتغنى الحلاج بسر اتحاد الحب في أبيات شعرية خالية من كل رموز الحب الدنيوي"<sup>6</sup> .

<sup>1</sup> ينظر: يوسف زيدان : الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجبلي و كبار الصوفية ، المرجع نفسه، ص 197.

<sup>2</sup> ينظر: أنا ماري شميل ، مرجع سبق ذكره، ص 53 .

<sup>3</sup> بوناني الطاهر : التصوف في الجزائر خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ، الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، دار الهدى للطباعة ، عين مليلة الجزائر، 2004، ص 166.

<sup>4</sup> محمد مبارك الملي ، رسالة الشرك ومظاهره ، مكتبة النهضة الجزائرية ، الجزائر، ط 2، 1962، ص 264.

<sup>5</sup> محمد أركون ، مرجع سبق ذكره ، ص 128.

<sup>6</sup> ينظر : أنا ماري شميل ، مرجع سبق ذكره، ص ص 76 ، 77.

أبو يزيد البسطامي : "اشتهر أبو يزيد البسطامي ببعض الأقوال التي سماها المتأخرون بالشطحات ، مثل قوله: سبحاني"<sup>1</sup>.

" فشخصية أبي يزيد الصوفية المبكرة كانت في ندراتها كشبح من نار مظلمة يقف وحيدا مثيرا للقلق، وشطحاته لا تفتأ تفتح الأبواب لمعان جديدة تستعصي على الإفهام قارئها مادام لا يشارك أبا يزيد خبرته الخاصة، وكيفما كانت خبرات ذلك الرجل الصوفي البسطامي فإن شخصيته كانت مصدر وحي لعدد من الكتاب وأن اسمه هو أكثر الأسماء الصوفية ورودا في الأشعار بعد منصور الحلاج"<sup>2</sup>.

### الإمام أبي حامد الغزالي (ت 505هـ)

"بعد أن اطلع الغزالي على كل جوانب الحياة الفكرية لدى المسلمين أثبت لباقته الفلسفية والمنطقية في كتاباته المدافعة عن الإسلام السني ، رجع في النهاية إلى حياة التصوف وربما كان هذا إجابة على شكه المستمر...ومهما كان السبب فقد كان طبيعيا أن يقترب الغزالي من الطريق الصوفي بوجهة نظر عقلية"<sup>3</sup>.

-شهاب الدين السهرودي (550،ت 586هـ) والسهرودي "هو شيخ الإشراف وما يفهم فيما وراء الطبيعة على أنه الوجود يتوافق مع ما يعرف في الخبرة القديمة بأنه النور ، وبذلك يصبح الوجود هو النور ، وقد كتب السهرودي تعاليمه عن نظرية النور تلك فيما يقرب من خمسين بيتا عربيا وفارسيا ويظهر فيها نقدها لفلسفة أرسطو وابن سينا واضحا وكذلك تأثر بهما . وله كتابات أخرى بالعربية والفارسية أكثر من ذلك اختصارا وأوضح فهما اشتهرت منها بصفة خاصة رسالة " هياكل النور "<sup>4</sup>.

-ابن سبعين : "يعتبر ابن سبعين الأندلسي (ت 669هـ) أحد كبار الصوفية الإسلام والذي عبرت كتاباته عن فكر الحقبة التي عاشوا فيها ... وكانت شهرة ابن سبعين قد قامت على واحد من أطراف مؤلفاته وهو المسائل الصقلية...ويعتقد ابن سبعين مذهباً في الوحدة تلخصه عبارته الشهيرة : "الله فقط " وإدراك تلك الوحدة عند ابن سبعين هو موضوع التحقيق ، وعلم التحقيق عند ابن سبعين هو نوع المعرفة الذوقية الخاصة أسمى من كل علم و معرفة... والمحقق هو الذي أسقط الكثرة من الوجود...ووساطة المحقق على النحو الذي يصوره ابن سبعين يمكن أن نميز فيها جانبين :

<sup>1</sup> يوسف زيدان : *الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي و كبار الصوفية* ، مرجع سبق ذكره، ص 200 .

<sup>2</sup> أنا ماري شميل *مرجع سبق ذكره* ، ص 61، 60.

<sup>3</sup> ينظر أنا ماري شميل: *المرجع نفسه* ، ص 107 .

<sup>4</sup> أنا ماري شميل: *مرجع سبق ذكره* ، ص 293، 294.

جانب معرفي من حيث أن معرفة الله الذي هو الكل لا تتأتى إلا عن طريق المحقق ، وجانب وجودي حيث يرى أن ابن سبعين أن الله لا يعطي خيره للوجود الممكن كله ، والنبي هو الوسطة التي توصل خير الله وإحسانه<sup>1</sup>.

لقد عرف التصوف الفلسفي مرحلة من الثراء الفكري يشهد عليه ذلك المنهج الفكري الفلسفي الذي ميز هذه الحقبة الزمنية خاصة خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين وبرز تفسير باطني تأويلي يعتمد على الاستدلال العقلي كحجة في الإقناع في مناقشة قضايا دينية ، ثم يشهد التصوف الفلسفي منعرجا آخر عبر عن تطور في فكر أهل التصوف كانعكاس لتطور المناخ الفكري الذي كان سائدا آنذاك بظهور متصوفة تبنوا نظرية الاتحاد والحلول كالحسين بن الحلاج .

ثم وكرد فعل عن هذا التيار المغالي في نظرية الاتحاد والحلول برزت شخصيات من كبار المتصوفة المعتدلة أمثال الإمام الغزالي خلال القرن الخامس للهجرة ، لتعود من جديد نظريات فكرية وميتافيزيقية مع ابن سبعين والسهرودي وابن عربي ، وهكذا كان التصوف الفلسفي بين أخذ ورد بين تيار مغالي في فلسفة روحية وفكرية ونظرة عقائدية عبرت عن تجارب شخصية لمعتنقيها وتيار صوفي فلسفي معتدل زواج بين العقل والدين دون مغالات ، وكانت بذلك هذه المرحلة تعبر بصدق عن مرحلة ذهبية شهدتها الحياة الفكرية والثقافية في ديار الإسلام.

**ج/ التصوف الطريقي :** دخل التصوف مرحلة الطرق كنهج جماعي في الممارسة الدينية ، وتميز التصوف بالشعبية وال جماهيرية بين فئات المجتمع على اختلاف مستوياتها الثقافية والاجتماعية وخاصة منها تلك الفئات المهمشة والمسحوقة أو ما يسمون "بالمريدين" ، والتي انتمت إلى تلك الأخويات الروحية في شكل طرق روحية، من أجل إضفاء معنى على نفسها وبرمجة وجودها الاجتماعي .

ف "للطرق مصطلحات شائعة بينها تكاد تتفق فيها جميعا، وإذا اختلفت ففي بعض التفاصيل فهي طريقة طريق موصلة إلى النجاة والسعادة ، والطريقة ليست سلما للوصول فقط ولكن أيضا مجموعة من الشعارات والممارسات والأدكار والتي قد تختلف فيها كل طريقة عن الأخرى في العدد والأزمنة ، وتسمى الطريقة أيضا ورذا والورد هو المنبع وهو الوصول وهو أيضا الدخول في الطريقة"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ينظر: يوسف زيدان ، *أفكار الصوفي بين عبد الكريم الجبلي و كبار الصوفية* ، مرجع سبق ذكره، ص ص 140، 138 .  
<sup>2</sup> أبو القاسم سعد الله *تاريخ الجزائر الثقافي، 1830-1954*، ج 5 ، دار الغرب الإسلامي ، ط1، بيروت، 1998، ص 17.

ونجد لكل طريقة مريديها وهم مجموعة من الأتباع الذين يكونون الولاء الروحي لشيخ تلك الطريقة أو تلك، ويشير محمد أركون<sup>1</sup> إلى أن جماعة المريدين من المتصوفين مرتبطة بالأوساط الحضرية المحرومة وبالفئات الاجتماعية المهمشة وبجميع الذين لا يمكنهم بلوغ امتيازات الطبقات الموسرة<sup>2</sup>.

وتنقسم الطرق الصوفية إلى نوعين أساسيين بارزين :

النوع الأول خلواتي<sup>3</sup>: يدعي شيوخها وقادتها المعرفة بأسرار غيبية خاصة والقدرة على تلقينها لأتباعهم الذين يلقبون " بالمريدين " أو الإخوان أو الفقراء" وهذا حسب اختلاف المناطق والجهات والأعراف فيفرضون عليهم أذكار خاصة ليتلونوها في خلوات خاصة معزولة حتى يفتح الله عليهم ثم يخرجونهم ليصبحوا مريدين حقيقيين وبعد ذلك يفرضون عليهم أذكارا أخرى "الورد " يتلونوها يوميا بصورة جماعية غالبا بعد صلاة المغرب ، ويدخل بادئ الأمر المريد إلى مكان صغير أو ضيق أو مظلم نوعا ما ، فيفرض عليه الشيخ اسما أو صفة من صفات الله تعالى يرددها باستمرار وبعينين مغمضتين فيخرج بذلك مريدا أو فقيرا أو قندوزا قاطعا العهد لشيخه على ألا يتراجع وأن يستمر على ولائه له وللطريقة والدعاية له".

والنوع الثاني غير خلواتي " ولا يدعي شيوخها معرفة أسرار دينية معينة ولكن يتخذون لأتباعهم وردا معيناً خاصاً من الأذكار يتلونوها بعد كل صلاة يقومون بتحفيظ القرآن الكريم وتعليم بعض العلوم الدينية واللغوية إما بأنفسهم أو بواسطة بعض المتقنين من أنصارهم وأتباعهم ويمكن اعتبار هذه الطرق غير الخلواتية بمثابة كتاتيب قرآنية ولها دور مهم في نشر الثقافة .

ونجد عدة طرق صوفية تميزت بنسق ديني واجتماعي متميز مسئلة مبادئها من الكتاب والسنة ، ونجد من أوسع الطرق انتشارا في العالم الإسلامي الطريقة القادرية نسبة إلى مؤسسها الشيخ عبدالقادر الجيلاني ( ت 561هـ) الذي انتشرت طريقته بين الأوساط الشعبية لبساطتها ومرونتها ، ساهم ذلك في اتساع دائرة مريديها من مختلف أصقاع العالم الإسلامي .

ونجد من الطرق الصوفية التي عرفت انتشارا وتقبلا ملفتا للانتباه " الطريقة الشاذلية التي أسسها أبو الحسن الشاذلي علي بن عبد الجبار بن تميم بن هرمز الشاذلي المغربي ( ت 656هـ) وتنتشر الشاذلية

<sup>1</sup>انظر: محمد اركون :مرجع سبق ذكره ،ص 129.

<sup>2</sup>Voir : Louis Rinn ibid. p 290- 291 .

هي الأخرى انتشارا واسعا وفروعها كثيرة في المشرق والمغرب ومصر والجزائر ( العلوية ، الدرقاوية ، الهبرية)<sup>1</sup> .

وإضافة إلى القادرية والشاذلية نجد الرفاعية نسبة إلى مؤسسها أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد الرفاعي ( ت 578هـ) وعلى يده ظهرت الطريقة في المشرق العربي وخاصة في مصر ، إضافة إلى الطريقة المولوية أسسها الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي ( ت 1173هـ) ويعرف أتباعها بالدراويش.

وعموما فإن هذه الطرق وإن اختلفت أساليبها إلا أن هدفها كان واحدا وهو التربية الروحية والأخلاقية لمريديها القائمة على تعاليم الدين الحنيف من منظور كل طريقة كل طريقة من جهة وكذا من منظور كل مريد بما يلائم حاجاته النفسية والروحية .

### ثانيا نشأة وتطور الطرق الصوفية في العصر الوسيط : وبالرجوع إلى كرونولوجيا ظهور

التصوف كنمط من التدين ببلاد المغرب ، يظهر أنه عرف تطورا ملحوظا مثلما كان عليه في بلاد المشرق ، حيث كانت بداياته على الزهد والتقشف قبل أن يأخذ طابعا فلسفيا مستمد من أبجديات علم الكلام وهذا ما برز جليا في نصرة المذهب الأشعري على يد ابن تومرت ببلاد المغرب .

ومن العوامل التي أدت إلى ولوج التصوف في المغرب العربي ، هي ذلك التواصل الذي كان قائما بين شيوخ المشرق وشيوخ المغرب العربي وكان ذلك عن طريق الحج ، فالحج الى بيت الله الحرام مكن شيوخ المغرب العربي من الإطلاع على مشايخ التصوف في المشرق وتتلّمذوا على أيديهم ، كما مكنهم هذا الاحتكاك العلمي من الإطلاع على المنجزات الفكرية التي عرفت رواجاً في المشرق ، ومن ذلك إطلاعهم على كتاب إحياء علوم الدين للغزالي ، وبالتالي استطاع شيوخ المغرب الإطلاع عن قرب عن الحركة الفكرية والمذهبية التي سادت بلاد المشرق وتأثروا ، كما لعبت حركة التجارة دورا بارزا في دخول التصوف إلى بلاد المغرب ذلك أن التجار لم يكونوا مجرد تجار بالمعنى المادي

### 1/السباق التاريخي للحركة الصوفية في الجزائر خلال العصر الوسيط :

بدأ التصوف في الجزائر تصوفا نظريا ثم تطور واتجه إلى الناحية العملية وأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا والطرق الصوفية "إن حركة التصوف التي ظهرت في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس

<sup>1</sup> تسمى أيضا بالمدينية نسبة إلى مدين شعيب

والسابع الهجريين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين وهذه الظاهرة نتاج إرهابات دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية<sup>1</sup>.

مما هو معروف أن الزهد كان هو البذور الأولى التي نشأ فيها التصوف ، " ومثلما شهد قام التصوف في المشرق على حركة زهدية قبل القرن الثاني للهجرة شهد المغرب الأوسط أيضا بداية من القرن الثاني إلى القرن الخامس للهجرة الثامن إلى الحادي عشر للميلادي حركة زهدية برزت ملامحها الأولى في سياق الفتوحات الإسلامية لبلاد المغرب ، حيث استقر بتلمسان الزاهد وهب بن منية أحد الكبار التابعين والصلحاء ، ولما توفي أصبح قبره محل زيارة التلمسانيين انطلاقا من القرن الثالث الهجري التاسع للميلاد .

وبرزت حركة الزهد بشكل واضح مثلها : " سيدي هيدور الذي اتخذ من جبل وهران مكانا يتعبد فيه نسب إليه بعد ذلك في القرن الخامس الهجري الحادي عشر للميلاد ، وانتشرت مظاهر الزهد في المدن للدول الحمادية إذ نزل ببونة أوائل هذا القرن الفقيه الزاهد أبو عبد الملك مروان محمد الأندلسي (ت 404هـ) وكذلك شهدت بجاية عودة الزاهد أحمد بن واضح الذي نقل إليها ما تعلمه أثناء رحلاته المشرقية والقيروانية المتعددة<sup>2</sup>.

كما عملت شخصيات مغربية على إنتاج تصوف خاص بالمنطقة ذاتها و نذكر على سبيل المثال لا الحصر أبي مدين الغوث حيث "اشتهر بزهده وانقطاعه في العبادة ، ومن ذلك ما ذكره ابن الزيات " كان زاهدا ،فاضلا عارفا بالله تعالى ،وقد خاض من الأحوال بحارا ونال من المعارف أسراراً"<sup>3</sup>.

ومما عرف أيضا عن أبي مدين " أنه كان فقيها في أمور الدين بين معاصريه ، مهتما بعلم الحديث وقائما عليه حيث يذكر ابن مريم : " وكان من أعلام العلماء وحفاظ الحديث خصوصا جامع الترمذي ...وكان أولياء وقته يأتون من البلدان للاستفتاء فيما يعرض لهم من المسائل"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> الطاهر بونابي، مرجع سبق ذكره ص ، 46

<sup>2</sup> صلاح مؤيد العقبي : *الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر (تاريخها ونشاطها)* ، دار البصائر ، الجزائر ، 2008 ، ص ، 86

<sup>3</sup> ابن الزيات التادلي : *التشوف* ، مصدر سبق ذكره ، ص 319.

<sup>4</sup> ابن مريم المليتي المديوني ، *البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان* ، المطبعة الثعالبية ، الجزائر ، 1908 ، ص ص 108-112.

## 2/ دور النظامين المرابطي و الموحي في انتشار التصوف :

عرفت بلاد المغرب انتشارا لظاهرة التصوف خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ، من خلال بروز شخصيات صوفية لامعة كأبي مدين شعيب ، ولنفهم تسرب التصوف إلى بلاد المغرب عموما والمغرب الأوسط على وجه الخصوص فإنه لا بد من ربط الظاهرة بسياقها التاريخي السياسي ، حيث واكب التصوف وترسخ تدريجيا خلال مرحلة الحكم المرابطي وبعده الموحدون .

### أ/ دور النظام المرابطي :

لقد قام النظام المرابطي على شكل رباطات للدفاع عن الثغور في ديار الإسلام وحفاظا على أمنها، وكما أشرنا سابقا أنه مع مرور الزمن تحولت هذه الرباط إلى أماكن اتخذها المتصوفة للانقطاع في عبادة الله بعد استتباب الأمن وتراجع الهجومات المسيحية القادمة خصوصا من شبه الجزيرة الأيبيرية.

وقد شكل المناخ السياسي في دولة المرابطين عاملا أساسيا أدى إلى انتشار التصوف في المغرب الأوسط ، فالمرابطون كانوا من قبل ملتزمين بالسنة على المذهب المالكي ، ويعكس ذلك حبهم للدين من خلال الجهاد وإعلاء كلمة الحق، لذا كان أمراؤهم الأوائل على درجة عالية من الزهد وأمثلة ذلك في تلمسان حيث زهد الأمير أبو زكريا يحي بوغان (ت 537هـ)<sup>1</sup> .

وهذا ما كانت عليه سلطة المرابطين المجاهدة والحامية لديار الإسلام في بداياتها ، لكن مع مرور الوقت انتشر الفساد والترف بين الفقهاء ، والفقر بين عامة الشعب .

و قد عملت هذه المظاهر المنحرفة في نظر المتصوفة محل نظر و نقد كبيرين ، " فلقد بعث أبو العباس رسالة إلى يوسف ابن تاشفين يعظه فيها ويذكره بواجبات الحاكم وبالفقر الذي كان يعيشه الرسول عليه الصلاة والسلام وزهد الخلفاء ، ويحذره بأن فساد الرعية ناتج عن فساد الحاكم وترفهم ، وأن فساد الحكام ناتج عن فساد العلماء بسبب المال والجاه"<sup>2</sup>.

وهذا رغم ما كان عليه يوسف ابن تاشفين من ورع وزهد ، يقابله فساد سوء وفساد مملكته ،وقد صور لنا عبد الواحد المراكشي ذلك بقوله " واختلت حال أمير المسلمين بعد الخمسمائة ، فظهرت في بلاده مناكر

<sup>1</sup>.الطاهر بونابي : مرجع سبق ذكره ، ص 63، 87.

<sup>2</sup>.ينظر : داود بوعبيد ، مرجع سبق ذكره ، ص 53.

كثيرة، واستولى النساء على الأحوال وأمير المسلمين في ذلك كله يتزايد تغافله ويقوى ضعفه... وعكف على العبادة والتبئل ، فكان يصوم النهار ويقوم الليل مشتهرا عليه بذلك <sup>1</sup> .

فوجد بذلك أن التصوف ظهر كرد فعل عن إهمال لأمر الدين ، والانصراف عن أحوال الناس والرعية ، وانغماس أهل البلاط ومقربيه في الترف ، مما أثر على نفسية الطبقة المهمشة والمغلوب على أمرها من المجتمع المرابطي الذين فضلوا الانزواء هروبا لدينهم بعد تفشي الفساد وظهور الفوارق الاجتماعية والطبقية وتقهقر سلم القيم مما أصبح يندر بالخطر المحدق ، خاصة بعد وفاة يوسف ابن تاشفين (ت 500هـ) ودخول السلطة المرابطية في صراع مع فقائها ، الذين التفوا حول مشايخ صوفية وأصبحوا مريدين لهم بعد أن استقطبهم هؤلاء المشايخ بحكم قريتهم واحتكاكهم بهم وحسن سيرتهم بين عامة الشعب.

هذا من الجانب الاجتماعي أما من الجانب الديني والفقهني وهذا ربما ما يفسر تلك الحرب التي شنتها السلطة المرابطية بإيعاز من فقهاء على المتصوفة هو رؤيتهم للمتصوفة على أنهم مبتدعة.

كما" تتفق جل الدراسات على أن العهد المرابطي هو عهد السيطرة المطلقة لفقهاء المالكية ،فالدولة المرابطية قامت على أساس دعوة عبد الله بن ياسين الإصلاحية ومن هنا كانت الشريعة هي القاعدة الأساسية التي ارتكزت عليها الدولة في سياستها وبالتالي فإن القائمين على شؤون الدين والمشتغلين بعلومه احتلوا مكانة مرموقة <sup>2</sup>.

هذه المكانة المرموقة التي بلغها الفقهاء بتحالفهم مع السلطة السياسية مكنت لهم إلى جانب السلطة الدينية سلطة مادية وأصبحوا من الفئة الخاصة، وبالتالي فقد احتكروا الفضاء الديني ، وقاوموا كل تجديد حفاظا على مكاسبهم وتدخل ضمن الفئة المستهدفة من المقاومة فئة المتصوفة الذين كانوا مهمشين بل أكثر من ذلك أنهم حاربوا لأنهم كانوا يرون فيها جماعة مبتدعة.

### ج / دور النظام الموحي :

لقد قام النظام الموحي في بلاد المغرب على أسس مذهبية ، نُصرةً للمذهب الأشعري ، والدعوة للمهدية ، وكفر مخالفه من المرابطين واتهمهم بالتجسيم ، وأدخل المغرب الإسلامي في فتنة دامية .

<sup>1</sup> محي الدين أبي محمد ابن علي عبد الواحد المراكشي : المعجب في تخلص أخبار المغرب ، مكتبة المصطفى www.almostafa.com ص 149-150 .

<sup>2</sup> سامية مصطفى : الحياة الاقتصادية والاجتماعية في إقليم غرناطة في عصر المرابطين والموحدين (484-1092/1223) ، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2003 ، ص ص 231-232.

لقد كان المؤسس الروحي للدولة الموحدية محمد بن تومرت المصمودي ، الذي قاد ثورة على الحكم المرابطي خاصة بعد تفشي الفساد وانتشار المنكرات، فأمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة للهداية ووصفه صاحب المعجم بقوله: " كثر الداخلون في طاعتهم ... وابن تومرت في ذلك يكثر التزهّد والتقلل ويظهر التشبه بالصالحين والتشدد في إقامة الحدود جاريا في ذلك على السنة الأولى" <sup>1</sup> .

"وكان أهل المغرب سلفيين حتى رحل ابن تومرت إلى المشرق وعزم على إحداث انقلاب بالمغرب سياسي علمي ديني ، فأخذ بطريقة الأشعري ونصرها وسمى المرابطين السلفيين مجسمين ، وتم انقلابه على يد عبد المؤمن، فتم انتصار الأشاعرة بالمغرب" <sup>2</sup> .

وبذلك فإن الحكم الموحي أخذ صبغة مذهبية ارتكز عليها ابن تومرت لبلوغ مرامي سياسية ، إضافة إلى تضافر ظروف اجتماعية من انتشار للفساد في البلاط المرابطي وبين فقهاءه.

وقد ثبت ابن تومرت ركائز حكمه بالتحالف مع متصوفة زمانه ، وهو تحالف رأى من خلاله المتصوفة من جهة أفضل طريقة لمعاقبة سلطة المرابطين التي تفشى فيها الفساد ، وكانت ترى في ابن تومرت المهدي المنتظر لإصلاح الأوضاع بعد تفشي الفساد، كما كانت ترى في دعوته تحررا من فقهاء البلاط المرابطي الذين مارسوا ديكتاتورية دينية .

كما أن دعوة ابن تومرت ومذهبه الأشعري تتقاطع إلى حد ما مع فهم المتصوفة في بلاد المغرب عموما ، وهي فهم لها امتدادات في التصوف ، القائم على التأويل الباطني لظاهر النص الديني ، "فالصوفية في أحد جوانبها هي رد فعل قوي من جانب نفوس مرهفة شفافا لانشغال المذاهب الفقهية كلية بالسلوك الظاهري للفرد وتأكيده لحقيقة أن ظاهر الشريعة ليس كل الإسلام وأن منطق الفقهاء ليس بالتعبير الصادق عن هذا الدين" <sup>3</sup> .

ومن هنا وعلى اعتبار أن فقه المتصوفة هو فقه يهتم بالتفسير الباطني ، فإن نجاح ابن تومرت في استقطابه للمتصوفة كان نتيجة لتذمر هؤلاء من فقهاء المرابطين السلفيين الذين احتكروا الفضاء الديني في التفسير الظاهري للخطاب الديني ، والأخذ بظاهر الأشياء لفظا ومعنى دون تأويل ، وهو ما يتعارض مع فهم النص الديني لدى المتصوفة.

<sup>1</sup> محي الدين أبي محمد ابن علي عبد الواحد المراكشي بمصدر سبق ذكره، ص 166.

<sup>2</sup> مبارك الميلي ، مرجع سبق ذكره ، ص 338 .

<sup>3</sup> حسين أحمد امين : دليل المسلم الحزين ، سلسلة صاد ، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر ، 1990 ، ص 78.

ويظهر التقارب والتناغم بين المتصوفة والسلطة الموحدية خاصة في عهد الخليفة المنصور ، الذي حاول استقطاب تيار المتصوفة بغية الاستفادة من دعمه وكسب تأييد الأوساط الشعبية التي كانت ملتفة حوله وقد وردت في المصادر ما يدل على هذا التناغم بين السلطة والمتصوفة في عهد الموحدين حيث يقول صاحب المؤنس : "من أجل ملوك الموحدين محبا للعلماء يحضر جنائزهم ويزور الصالحين ويتبرك بهم عالما بالحديث"<sup>1</sup>.

### 3/ عوامل اقتصادية واجتماعية :

"تبه بعض من الباحثين إلى التلازم بين الثراء الاقتصادي ، وظهور الزهد والتصوف من ذلك أن مدن المغرب الأوسط التي شهدت حركة زهدية كطبنة\* والمسيلة وقلعة بني حماد و ورجلان ونقرت قبل القرن السادس الهجري ، الثاني عشر الميلادي وهي في الزمن ذاته مراكز تجارية ومعابر لحركة التجارة بين المشرق، وقمة الثراء الاقتصادي لهذه المدن كان له دور في تحويل الناس إلى الاهتمام بالمال ، ما أرجح بذلك التوازن الاجتماعي لصالح الأثرياء والتجار وصارت اعتبارات تقييم الأفراد وتحديد مركزهم في المجتمع بناء على الدنيا زينتها ، ويمكن الاستشهاد بمقولة أبو يعقوب يوسف إبراهيم (ت 570هـ) الذي يقول"<sup>2</sup> :

فلا وجود للعالم لمن قال له  
ولا مال إلا ما يأتي به المتاجر .

هذا الوضع أدى إلى بروز رد فعل اجتماعي مناهض لما آلت إليه الأمور، تمثل في ظهور حركة من الزهد عرفتها بلاد المغرب الأوسط تنبأها زهاد فضلوا الانقطاع إلى دينهم بدل مجارات مباحج حياة الترف، وعرفت جل الحواضر ومدن المغرب الأوسط شخصيات لمعت في الزهد .

" ويبدو أنهم كانوا من الكثرة في طبنة ما جعل ابن حوقل يصف طبنة بالبيئة العامرة بالصالحاء ،منهم عبد الرحمن بن زياد الله الطبني (ت 401هـ) ،أما في المسيلة فقد ظهرت ملامح الزهد عند مخلوف المسيلي (ت 393هـ) وكذلك في قلعة بني حماد ظهر الزاهد قاسم بن مالك (ت النصف الثاني للقرن 5هـ) وفي

<sup>1</sup>.أبي عبد الله الشيخ محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني المعروف بابن أبي دينار : *المؤنس في أخبار إفريقيا وتونس* ، المطبعة التونسية، 1682هـ ، ط1، ص 107.

\* طبنة : بنيت في أواخر القرن الثاني للميلاد ، حيث ورد اسمها لأول مرة في العصور القديمة تحت اسم thubunae حين كانت المدينة منشأة عسكرية رومانية ، أسست هذه المدينة على بعد 4 كلم جنوب شرق بركة الحالية (باتنة) أنظر موقع الالكتروني : batna.info.  
<sup>2</sup>. الطاهر بونابي : *مرجع سيقى نكره* ، ص 92.

تقرت ظهرت حركة الزهد الإباضية بحث لها أبو عبدالله بن أبي بكر ، وفي بجاية نادى بنفحات التصوف أبو محمد عبدالحق الاشبيلي (ت581هـ)<sup>1</sup>.

وهذا الثراء الذي عرفته حواضر ومدن المغرب الأوسط انعكست من جهة على الأوضاع الاجتماعية بانتشار طبقية في المجتمع ، وبروز الفوارق الفاحشة بين طبقة التجار وطبقة العامة ، ومن جهة أخرى انعكست على القيم الأخلاقية والدينية بانتشار موجة الفساد والانحراف ، قابلتها في جانب آخر موجة تدعو إلى الزهد وتحارب كل أشكال الترف المخل بآداب وأخلاقيات مجتمعهم.

ومع مرور الزمن تغيرت الأوضاع السياسية والأمنية مقارنة بالقرون السابقة ، حيث دخلت بلاد المغرب عموما في مرحلة جديدة طبعها الصراع والاقتتال بعد سقوط الموحدين بين الدول المغاربة الثلاث المرينيين والحفصيين والزيانيين ، وهي حروب حطمت مظاهر الحياة الاقتصادية ، وانتشر التخريب مثلما حدث لمدينة تلمسان بعد أن حاصرها السلطان المريني أبي يعقوب سنة 670هـ.

" أدت هذه الحروب المتواصلة والتي لم تنقطع إلا لفترات قليلة إلى تحطيم الإنتاج الزراعي مما أثر على حياة العامة باعتباره مجتمعات زراعية بالدرجة الأولى ، إضافة إلى دور قبائل بنو هلال وبني سليم ويكاد المؤرخون والكتاب يتفقون في تصوير مدى التدمير الاقتصادي الذي ألحقه العرب بالمغرب ، فنجد ابن عذارى يصف الحال الذي ألت اليه القيروان ويذكر أحداث سنة 449هـ فيقول: "في أول يوم رمضان انتهب العرب مدينة القيروان وخربتها وكانت من أعظم مدن الدنيا"<sup>2</sup>.

وبذلك فقد عانت بلاد المغرب قاطبة من حروب بني هلال وبني سليم ولكنها أيضا كانت مسرح ثورات عنيفة اجتاحت هذه المنطقة مثل ثورة قراقوش وثورة بني غانية التي استمرت أكثر من أربعين عاما كما عانت أيضا من هجمات النورمان و الفرنج وكانت ميدانا بين بني حفص وبني مرين وبني زيان.

أدت هذه التحولات الجديدة التي تميزت باللااستقرار إلى انكماش التجارة ، وتخريب محاصيل الزراعة مما انعكس على المستوى المعيشي ، وظهور المجاعات ، ومن ذلك ما وصفه لنا الرحالة ابن قنفذ لحال البلاد في تنقله من المغرب الى قسنطينة حينما عرج على قبر أبي مدين الغوث حيث يقول " وآخر

<sup>1</sup> الطاهر بونابي ، المرجع نفسه ، ص ص 90-94.

<sup>2</sup> ابن عذارى : البيان المغرب في أخبار تونس و المغرب مكتبة المصطفى الإلكترونية، www.Almostapha .com ص 291 .

زيارتي له عند اجتيازي عليه في ارتحالي من المغرب الى بلد قسنطينة وذلك في سنة ست وسبعين وسبعمئة، وفي هذه السنة كانت المجاعة العظيمة بالمغرب ، وعم الخراب به<sup>1</sup>.

هذه الظروف من مجاعة و تراكم المصائب أدت بالإنسان إلى اليأس وتكونت في المخيال الشعبي فكرة التبرك بالأولياء والصلحاء دفعا للضرر وبحثا عن الطمأنينة الروحية ، ومن ذلك ما يذكره ابن قنفذ بعد ما عملته المجاعة ببلاد المغرب : " فلجأت الى قبر الشيخ أبي مدين وركعت هناك ما قدر لي ، ثم أخذت في التسبيح والتهليل في نفسي حتى رق قلبي واجتمع خاطري...وذلك عندنا معهود من كرامات الشيخ أبي مدين رضي الله عنه والدعاء عند قبره مستجاب"<sup>2</sup>.

### ثالثا تفكيك بنية الجسم الصوفي :

#### 1/ الرباط :

لقد جاء في المرأة أن اسم المرباط مشتق من كلمة ربط العربية التي تعني الالتزام بالعهد"<sup>3</sup>. ففي الشرق الاسلامي كانت كلمة رباط تعني " المكان الذي يربط فيه المسلمون للدفاع عن بلادهم ، وقد استبدلت فيما بعد بكلمة ثغر ، لذلك فقد كان الرباط يشكل الحدود الفاصلة بين دار الاسلام ودار الحرب... وفي شمال إفريقيا أضحى للرباط مضمون آخر يتجسد في المكان الذي يتم الاعتزال فيه قصد العبادة رفضا لكل مذهب مخالف للسنة"<sup>4</sup>

فلقد لقد كانت الرباطات تشبه الزوايا في بعض العناصر ، فهي مثلها في خدمة الجانب الديني و الاجتماعي ، ولكن الرباطات تميزت بـ : " قربها من مواقع الأعداء وأن تأسيسها يهدف بالدرجة الأولى إلى خدمة الجهاد والدفاع عن حدود الإسلام مع أداء مهمة العلم أيضا ولعل تاريخ هذه الرباطات يعود إلى أواخر القرن الثاني للهجرة ، حيث أسست على طول الساحل الجزائري من ميناء القالة شرقا إلى ميناء الغزوات غربا"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ابن قنفذ القسنطيني: انس الفقير وعز الحقيير، تص: محمد الفاسي، ادولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، ص 105.

<sup>2</sup> ابن قنفذ القسنطيني ، مصدر سبق ذكره، ص 105.

<sup>3</sup> ينظر: حمدان بن عثمان خوجة : المرأة ،تقديم وتو تح :محمد العربي الزبيري ،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ،الغاية الجزائر ،2006، دط ، ص 57

<sup>4</sup> محمد ظريف : مؤسسة الزوايا بالمغرب ، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي ، المغرب ، 1992 ، ص 33

<sup>5</sup> صلاح مؤيد العقبي :مرجع سبق ذكره ص 323.

وعن سبب انتشار الرباطات فقد كان : "نتيجة إحكام الموحدين سيطرتهم على البحر المتوسط ، و إحكام سيطرتهم على سواحل المغرب الأوسط بداية النصف الأول من القرن السادس للهجرة ، تلاشت وظيفة الحراسة وانتظار العدو التي كان يقوم بها الرباط ، فاتجه أهله إلى ممارسة العبادة والذكر ، وبهذه الكيفية نشأ التصوف وانتشر وبالتالي فإن الحركة الصوفية التي شهدها المغرب الأوسط في القرنين السادس والسابع الهجريين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين هي نتاج عملي الرباط والرابطة"<sup>1</sup>.

"ويمكن اختزال وظائف الرباط إلى :

وظيفة دفاعية: فالرباط يكون دائما على حدود الدولة ( ثغر )

وظيفة جهادية: وفي هاته الحالة يعلن الرباط جهادا داخليا يتمثل في نشر المذهب السني ولو اقتضى الحال بالسيف ( التجربة المرابطية )

وظيفة سياسية : إنه في هذه الحالة يعمل الرباط على تأسيس دولة "<sup>2</sup>.

## 2/ الطريقة :

"للطرق مصطلحات شائعة بينها تكاد تتفق فيها جميعا وان اختلفت ففي بعض التفاصيل ، فهي طريقة (طريق) موصلة الى النجاة والسعادة "<sup>3</sup>.

ومنه نجد أن الطريقة هي أسلوب صوفي في التدين يتبعه المريد بغية إتباع السبيل الموصل إلى الصفاء الروحي لبلوغ الحضرة الإلهية ، من خلال مجاهدة النفس وكثرة الذكر انطلاقا من الآية الكريمة : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴾ الأحزاب / 41 ، وتستلهم كل طريقة تميزها بمجموعة من الأذكار والأوراد وحتى الزي التي تعبر عن تعاليم الطريقة ، وحتى وإن اختلفت هذه الأذكار والأوراد من حيث المحتوى ومن حيث الوقت المحدد لها إلا أن الغاية واحدة فهي شكل من أشكال التقرب إلى الله عز وجل ، وغالبا ما تأخذ طابعا جماعي و بالتالي فالطريقة هي جملة من المراسيم التنظيمية الضابطة لها والمؤطرة لمريديها .

<sup>1</sup>. الطاهر بوناني : مرجع سبق ذكره ، ص ص 56، 62.

<sup>2</sup>. محمد ظريف : مرجع سبق ذكره، ص 34.

<sup>3</sup>. أبو القاسم سعد الله : مرجع سبق ذكره، ص 17.

#### 4/ الزاوية والمقاربات السوسيو-تاريخية في ظهور مؤسسة الزاوية:

تتعدد المداخل والمقاربات في دراسة ظهور الزاوية كمؤسسة دينية، لنجدها في صدارة الاهتمام في الثقافة الغربية المنتجة لهذه المقاربات ، ويمكن أن نختزلها في أهم القراءات المحللة لبروز ونشأة "الزاوية" كظاهرة مؤطرة للتدين الشعبي ومنها نجد المقاربة الانثروبولوجية ، والمقاربة الابستيمولوجية ، وكذا التاريخية ، والمادية.

"المقاربة الانثروبولوجية: يدرس علاقة مؤسسة الزاوية بظاهرة السلطة ويظهر هذا جليا من خلال أطروحة التمايز

تذهب أطروحة التمايز كون الزوايا تنشأ انطلاقا من التناقض الحاصل بين المجتمع والسلطة... فهي تتأسس في اللحظة التي يفقد فيها المجتمع ثقته بالسلطة<sup>1</sup>.

ونجد المقرب السوسولوجي الذي يرى أن الزاوية تنشأ في حالتين :

1-اعتماد الطريقة على بعض الصلحاء

2-ارتكاز بعض الصلحاء على طريقة"<sup>2</sup>.

وبالتالي فإن المقرب السوسولوجي يؤكد على الفكرة الدينية هي أساسية في السياق التاريخي لنشأة مؤسسة الزاوية، والمقاربة الانثروبولوجية التي ترى في نشأة كشكل من أشكال الاعتراض الديني والسياسي.

وتعرف الزاوية : "هي الركن من المكان ومنه زوى الشيء وجمعه أو اختياره وزوى الكلام هيأه في نفسه وانزوى القوم إلى بعضهم فتضامنوا ومنه كذلك زوى الشيء نحاه وانزوى واعتزل وانفرد أو صار في زاوية الزاوية هي المسجد الصغير الذي تتميز عن المسجد الجامع بالإضافة إلى الدور التعبدية باعتبارها مكانا للعبادة ، وجمعت الزاوية بين وظيفة تعليمية تربوية ودينية ووظيفة ثالثة هي إيواء الواردين عليها من المحتاجين وطعامهم وبذلك فهي مكان للتعبد ومدرسة دينية ودار مجانية للإطعام"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> .محمد ظريف مرجع سبق ذكره، ص 19.

<sup>2</sup> .محمد ظريف : المرجع نفسه ، ص 20.

<sup>3</sup> .نسيب محمد : زوايا العلم والقران في الجزائر ، دار الفكر ،الجزائر ، 1989، ص 27.

كما تعرف أيضا: " هي مكان لإقامة شعائر الدين الحنيف بالصلاة والصوم والتهجد والتأمل والفكر والاستغراق وتلاوة الأوراد وإقامة حلق الذكر والانقطاع إلى الله سبحانه عما سواه كما أنها محلات كثيرة لإقامة الزائرين والفقراء والمتجربين ، وهي عبارة عن مجمعات من البيوت والمنازل مختلفة الأشكال والأحجام تشمل بيوت للصلاة كمساجد وغرف لتحفيظ القرآن الكريم وتعليم العلوم الإسلامية ، وأخرى لسكنى الطلبة وطهي الطعام وتحزين المواد الغذائية والعلف وإيواء الحيوانات التي تستغل في أعمال الزاوية"<sup>1</sup>.

و " الزاوية هي أداة تنظيمية تفرزها كتلة قبلية ، غايتها حماية كيان هذه الكتلة من التفكك ، وذلك بواسطة توفير الشروط اللازمة لبقاء هذه الكتلة على المستوى المادي أولا ، ثم ربطها على مستوى الشرعية السياسية الدينية بالإسلام الشرعي ثانيا "<sup>2</sup>.

ثم تزايدت أعداد الزوايا خاصة مع ظهور الطريقة ، وتنوعت نشاطاتها التعليمية والخيرية وبهذا تكون في الجزائر " خلال القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي مجموعة كثيرة من الزوايا منها الزاوية الثعالبية في مدينة الجزائر والزاوية المالرية في قسنطينة والزاوية السنوسية بتلمسان وغيرها كثير وكثر هذا النوع من الزوايا ابتداء من القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي بعد تغير الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في البلاد بمجيء الأتراك وبسط سلطتهم على البلاد ثم استمرت الزوايا في أداء دور التربية والتعليم خلال فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر "<sup>3</sup>.

عرفت الزوايا كمؤسسة تمثل الدين الشعبي في الجزائر عدة أنماط تختلف باختلاف بنيتها الوظيفية التي قامت على أساسها وكذا انتماءاتها الاجتماعية بل وحتى ظهر التنوع في النطاق والتمركز الجغرافي بين المدينة والريف ، ولهذا يمكننا أن نستخلص ونقسم أنواع الزوايا وفقا للمؤشرات السابقة الذكر .

"يفرق بعض الباحثين بين الزوايا القديمة أو زوايا المرابطين وزوايا الطرق الصوفية " <sup>4</sup> .

أ/ زوايا المرابطين ( العائلية ): حسب لويس رين فإن هذه الزوايا مؤسسة للطلبة ونشر العلم أو هو لاستقبال الغرباء والبؤساء والمحرومين الذين يبحثون عن ملجأ أو هو مكان للزوار الذين يأتون لتقديم الصدقات والمسافرين المقطوعين والمشردين وهذا النوع من الزوايا موجود لدى العائلات المرابطة القديمة<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> يحي بو عزيز : تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، 1991، ص 311.

<sup>2</sup> محمد ظريف : مرجع سبق ذكره ، ص 78.

<sup>3</sup> أبو القاسم سعد الله : المرجع نفسه ، ص 40.

<sup>4</sup> أبو القاسم سعد الله : المرجع نفسه ، ص 26.

كما أن هذا النوع من الزوايا ليس لها طريقة صوفية تتبعها ومريدين تابعين لها فالمرابطون يعملون فيها دون مقابل على الرغم من فقرهم واحتياجاتهم<sup>26</sup>.

وبالتالي فإن هذه الزوايا لها وظائف علمية إلى جانب نشاطاتها الخيرية وتتميز بالاستقلالية عن الطرق الصوفية ، فلها شخصيتها الخاصة التي تميزها من خلال الأدوار المنوطة بها .

**ب "زوايا الطرق الصوفية:** زوايا الطرق الصوفية قيل عنها أنها غير ذات أهمية خارج المناطق الإقليمية والدار الأم ،وقد وجد أن بعضها ما هي إلا أكواخ يعطي التعليم بالقرب منها في الهواء الطلق. وهي زوايا للاجتماع الدوري لأصحاب الطريقة .

وما يميز هذا النمط من الزوايا أنها "خاصة بالطريقة الصوفية التي تنتمي لها كما أن النظام فيها قائم على التراتبية ، أما الحكم والسلطة فهي بيد شيخ الزاوية الذي يورثها لأبنائه"<sup>3</sup> .

**ج /"الزوايا المنسوبة:** وهي زوايا منسوبة لمكان ما بنية للعلم وأفعال البر والإحسان ...ثم الزاوية المنسوبة الى شخص ميت تقده العامة وتحيي ذكره وهو مدفون بالزاوية وتنسب إليه وفي هذه الحالة تأتي العامة الى الزاوية طالبة للبركة لا للعلم ولا للإحسان<sup>4</sup> .

**د/أنواع الزوايا من حيث الموقع :**لقد فرق السيد ديفوكس بين زوايا الأرياف وزوايا المدن فقال أن الأولى مبنية حول قبر لمربط غير معروف كثيرا ، ويوجد القبر في دوار تقطنه إحدى القبائل وفي الدوار أحفاد المربط وقال أن هذا التجمع يطلق عليه اسم زاوية ،وهذا النوع من الزوايا منتشر بكثرة في الأرياف ...أما في المدن فالزاوية عبارة عن بناية كبيرة لإيواء المشردين والطلبة والعلماء والغرباء ، وقد تصبح الزاوية مدرسة عليا اذا تخصص لها او الحق بها مدرس شهير لتدريس العلوم العالية ، وتحمل الزاوية اسم مؤسسها أو الحي الموجودة فيه وأحيانا اسم المربط التابع لها"<sup>5</sup> .

1. أنظر : أبو القاسم سعد الله **مرجع سبق ذكره** ،ص 26.

2. محمد نسيب **مرجع سبق ذكره** ،ص 106.

3. محمد نسيب **المرجع نفسه** ،ص 107.

4. أبو القاسم سعد الله : **مرجع سبق ذكره**، ص 26.

5. ابو القاسم سعد الله **المرجع نفسه** ، ص ص 26 ، 27.

أولا :السلفية كظاهرة إنسانية عامة

ثانيا :السلفية في الإسلام

1/ السلفية لغة

2/ السلفية في السياق الاجتماعي و الإيديولوجي

3/ السلفية في السياق التاريخي

4/السلف من الناحية العقدية :

ثالثا :المعاني المتصلة بالسلفية الإسلامية

1/ علاقة السنة بالسلف

2/ في علاقة التيار السني بالحديث :

رابعا أصول ومنهج التيار السلفي :

1/ تقديم الشرع عن العقل

2/ رفض التأويل الكلامي

3/ التوحيد

5/المؤسسون الأوائل

1/ الشافعي

2/ أحمد بن حنبل,,بين المحنة و تثبيت التيار السلفي

3/ ابن تيمية

4/محمد بن عبد الوهاب

## أولا السلفية كظاهرة إنسانية عامة :

لا يمكن الحديث عن السلفية في الحقل الديني الجزائري دون وضعها في الإطار العالمي و الدليل على ذلك كونها ظاهرة إنسانية عامة ، مست كل المجتمعات و الحضارات حديثا و قديما وليس من السهل بمكان إعطاء تعريف جامع لها لاختلاف المداخل الفكرية و السياسية و الدينية لها ، " فهناك من يرون في السلفية و السلفيين التيار المحافظ و الجامد بل و الرجعي في حياتنا الفكرية ، و في جانب الفكر الديني منها على وجه الخصوص ... وهناك من يرون في السلفية و السلفيين التيار الأكثر تحررا من فكر الخرافة و البدع...<sup>1</sup> .

لكن قبل التطرق إلى السلفية في العالم الإسلامي من الأجدر معرفة كيف يراها الغرب حتى وإن تم في هذا السياق طرح نموذجين وحيدتين و الذين سوف يكونان في تعريف المفكرين و المستشرقين روجي غارودي Roger Garaudy وأرنولد توينبي Arnold J.Toynbee، فالأول يربط كل ما هو سلفي بالتعصب و ذلك معتبرا التعصب السلفي : " يتمثل في تعريف عقيدة دينية أو سياسية أو غير ذلك في الشكل والإطار الثقافي ،أو الذاتي الذي كان لها في فترة زمنية سابقة من تاريخها ،وربطها بهذه الفترة الزمنية ،أي الاعتقاد بحقيقة مطلقة ثم فرضها "<sup>2</sup> .

و يؤكد من جانبه بوجود هذه الظاهرة عبر كل الحضارات و الأديان مضيفا : " فهناك المتعصبون السلفيون التكنوقراطيون ... و هناك التعصبية السلفية الستالينية و الرومانية، أي الكاثوليكية، واليهودية ،و الإسلامية ... "<sup>3</sup>

أما أرنولد توينبي Arnold J.Toynbee فيعرف السلفية على عدة مستويات و هي<sup>4</sup> :

أولا : ارتداد من محاكاة الشخصيات المبدعة المعاصرة إلى محاكاة أسلاف القبيلة ، و بعبارة أخرى تعتبر السلفية سقوطا من الحركة الدينامية للحضارة إلى الحالة الإستاتيكية التي يشاهد عليها الإنسان البدائي في الوقت الحاضر .

<sup>1</sup> محمد عمارة :السلفية موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، دار المعارف للطباعة و النشر، سوسة تونس ، دط، دس، ص 5.

<sup>2</sup> . روجيه جارودييه :أصول الأصوليات والتعصب السلفية ، مكتبة الشرق، القاهرة مصر، دط، 1996، ص 9.

<sup>3</sup> . روجيه جارودييه، نفس المرجع نفس الصفحة .

<sup>4</sup> .أرنولد توينبي :مختصر دراسة التاريخ ،تر: محمد فؤاد شبل ،مصر ،المركز القومي للترجمة ،ج3، دط، 2011، ص260.

ثانيا : محاولة من المحاولات تبذل عند حدوث توقف اضطراري لحركة التغيير ، و ينتج عن المحاولة ردائل اجتماعية تتوقف خطورتها على مدى نجاحها .

ثالثا : أنموذج لتلك المحاولة الخاصة بتثبيت مجتمع منهار متحلل وهذا (التثبيت) هو الغاية المألوفة لواقعي نظم (المدينة الفاضلة) .

فمن خلال المؤشرات التي ذكرها توينبي يمكن ان نستخلص بأن السلفية هي حادثة حضارية تتخلل أي مجتمع إنساني كان ،ومعبرة عن حالة الإحتقان الإجتماعي و الثقافي ، و بطبيعة الحال فهذا التوقف المفاجئ للحضارة الإنسانية هو كحالة طارئة و طبيعة في إنتظار المرحلة التي تليها و هي حركة التجديد أو مرحلة مواصلة الحضارة الإنسانية لدورة حياتها .

وبضيف بأن هناك ثلاثة مجالات تعبر فيها السلفية عن نفسها و هي <sup>1</sup>:

أولا :في شكل نظم متكلفة و آراء تتشبث بالمصطلحات الفارغة أعظم من تعبيرها عن نفسها في شكل أساليب لا تتصل بالوجدان .

ثانيا :تعبر عن نفسها في المجال اللغوي في معان تتصل بمنهاج ونمط يتميزان بالسفسطة .

ثالثا : و في ميدان الدين ،يسهل على المراقب الغربي الحديث ملاحظة نزعة سلفية في نطاق حدود بيئته الاجتماعية الذاتية" .

### ثانيا السلفية في الإسلام :

أما عن السلفية في العلم العربي و الإسلامي فمن الأجدر تعريفها لغة واصطلاحا وظروف تكونها عبر التاريخ بما في ذلك منهجها و أصولها

#### 1/ السلف لغة :

يطلق على لفظة السلفية على " الجماعة المتقدمين و منه قوله تعالى ﴿ فَجَعَلْنَاهُمْ سُلَفًا و مَثَلًا لِّلْآخِرِينَ ﴾ ويقرأ سلف بضم السين و اللام قال الزجاج سلفا جمع سيف أي جمعا قد مضى ،وقيل الأمم السالفة : أي

<sup>1</sup> .أرنولد توينبي :مرجع سبق ذكره ،ص.260.

الماضية من سلف أي مضي و السالف المتقدم ، وقيل السلف ما قدمه العبد من عمل صالح أو ولد فرط يقدمه ، وقيل السلف من تقد الآباء و ذوي الفضل " <sup>1</sup> .

وقد وردت أيضا أحاديث عن الرسول حيث تتناول كلمة السلف " ففي مسند أحمد بن حنبل ، عن ابن عباس أنه " « لَمَّا مَاتَتْ زَيْنَبُ ابْنَةُ الرَّسُولِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ :. إِلْحَقِي بِسَلَفِنَا الصَّالِحِ الْخَيْرِ عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ.. » .. وَفِيهِ أَيْضًا عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَدْ قَالَ لَهَا فِي مَرَضٍ فِي مَوْتِهِ: «... وَلَا أَرَاهُ إِلَّا قَدْ حَضَرَ أَجَلِيَّ، وَ إِنَّكَ أَوَّلُ أَهْلِ بَيْتِي لِحَوْقًا بِي، وَ نِعَمَ السَّلَفُ أَنَا لَكَ...» <sup>2</sup> .

و من خلال الأحاديث النبوية التي وردت آنفا يمكن أن نفسر السلفية من المنظور اللغوي أنها ذات دلالة إيجابية بمعنى مواصلة و إمتداد الإرث الإجتماعي و الديني للرسول عليه الصلاة و السلام ، و سيرته و أهله .

## 2/ السلفية في السياق الاجتماعي و الإيديولوجي

وبعيدا عن التناول الإنساني و الديني ، وعند رؤية السلفية في سياقها الإجتماعي ، وكيفية حجزها لمكان ضمن التيارات الدينية في عصر صدر الإسلام ، يمكن أن نتعبر السلفية هي تيار وظف لحاجة إيديولوجية بحتة و ذلك من خلال إعتبارها تيارا دينيا رسميا للدولة العباسية بعدما كانت الهيمنة المطلقة للتيار المعتزلي \* و بهذا فتعتبر كردة فعل قوية "على التيار الاعتزالي حيث يرتبط اسم أهل السنة و الجماعة بالصفات المثبتة في تعطيلهم للصفات إذ ينقل علي سامي النشار عن الشهرستاني ما يلي : "إعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون الله تعالى صفات أزلية... ولا يفرقون بين صفات الذات و لا صفات الفعل و لما كانت المعتزلة ينفون الصفات و السلف يثبتون سمي السلف صفاتية و المعتزلة معطلة و من أعلامهم الأوائل " الكلابي و القلانسي و المحاسبي" <sup>3</sup> .

أما حامد أبو زهرة يرى السلفية تلك الجماعة التي ظهرت في القرن الرابع الهجري ، وكانوا من الحنابلة ، وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي أحيى عقيدة السلف ... ثم تجدد ظهورهم

<sup>1</sup> .سيد عبد العزيز السبلي ،*العقيدة السلفية بين الإمام أحمد / ابن حنبل والإمام ابن تيمية* ، دار المنار ، القاهرة مصر ، ط1، 1993:25.

<sup>2</sup> محمد عمارة : السلفية :،*مرجع سبق ذكره* ، ص7.

\*المعتزلة فرقة إسلامية تنتسب إلى واصل بن عطاء الغزال، تميزت بتقديم العقل على النقل، وبالأصول الخمسة التي تعتبر قاسما مشتركا بين جميع فرقها، من أسمائها القدرية والوعيدية والعدلية، سموا معتزلة لاعتزال مؤسسها مجلس الحسن البصري بعد خلافه معه حول حكم الفاسق .

<sup>3</sup> .أنظر علي سامي النشار: *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام* ، دار المعارف ، مصر ، ج2، ط8، دس ، ص265.

في القرن السابع الهجري ، أحياء شيخ الإسلام ابن تيمية وشدد في الدعوة إليه ... ثم ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر ميلادي أحيائها محمد بن عبد الوهاب - في الجزيرة العربية - و مازال الوهابيون ينادون بها ، ويتحمس بعض العلماء المسلمين لها ...<sup>1</sup> .

كما يذهب محمد عمارة إلى اعتبار السلفية ظاهرة عباسية أي نشأت في العصر العباسي حيث كانت المعتزلة بما تمثله من فكر نخبوي مقابل الفكر النصوصي الذي سينتشر وسط الجمهور العريض ، حيث وظف المعتزلة أدوات و مناهج فلسفية من أجل الرد على فلاسفة الهنود و اليونان للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، لكن هذه الوسائل لم ترق الى عامة الجمهور ، ومن هنا بدأت تشعر بالحنين إلى الإسلام الأول و إسلام السلف المبني على بساطة فهم النصوص ... .

حيث " أذن القادة في الجمهور أنه لا بد من العودة إلى إسلام السلف ... في مناخ فكري تفلسف و قدم العقل و براهينه على النصوص و المأثورات و كان رأس هؤلاء الأعلام ، أعلام الحركة السلفية و إمامها الأول ، الإمام أحمد ابن حنبل ... إنما حدث ذلك في دولة بني العباس " <sup>2</sup> .

و من خلال اعتبار العصر العباسي هو العصر الذي تبلور فيه التيار السني و هنا يمكن أن يفسر سبب فرض التيار السلفي في فترة من فترات الدولة العباسية و بالتحديد في خلافة المتوكل حيث تفتن إلى : "التأييد لأهل السنة و بإنتشار قوتهم المتزايدة ، فقلب موازين القوى السياسية ،مقدما على هدم ضريح الإمام الحسين بكربلاء ، وإصدار مرسوم بتحريم الكلام"<sup>3</sup> .

وبهذا فقد قام بحظر التقاليد العلمية و الدينية ذات الصبغة المعتزلية ،كالكلام و الجدل و نهى عن ما : " كان عليه الناس في أيام المعتصم و الواثق و المأمون ،و أمر الناس بالتسليم و التقليد ،وأمر شيخ المحدثين بالتحديث و إظهار السنة و الجماعة " <sup>4</sup> .

ولقد أشادت الأقلام السنية بدور الخليفة المتوكل\* لما لإظهاره و إنتصاره للمذهب السني ، و إعلانه لشأن السنة ، بل أمتد الأمر إلى أبع حد من التبجيل و التقدير حيث عد في نظرهم من أعمدة الخلفاء

<sup>1</sup> .محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ،مرجع سبق ذكره ،ص177.

<sup>2</sup> .ينظر :محمد عمارة: مرجع سبق ذكره ، ص 12.

<sup>3</sup> .بنسالم حميش :التشكلات الإيديولوجية في الإسلام - الإجتهاادات و التاريخ - ،دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع ،بيروت لبنان ط1993، ص 94 .

<sup>4</sup> .الإمام أبي الحسن علي المسعودي : مروج الذهب و معادن الجواهر، ج 3 ،المكتبة العصرية ،بيروت لبنان ، ط2005، ص469

\* هو أبو الفضل جعفر المتوكل على الله بن المعتصم بن هارون الرشيد بن المهدي بن المنصور (205-247 هـ) عاش (مارس 822 - 11 ديسمبر 861 م) وفترة الخلافة (847-861) خلفاً لأخيه الواثق بالله وخلفه ابنه المنتصر بالله ، أظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها وأنهى فتنة محنة خلق القرآن، وأخرج أحمد بن حنبل من الحبس وخلع عليه. واستقدم المحدثين وأجزل عطاياهم وكان كريماً.

في الإسلام حيث قالت احد الكتابات الحنبلية المنزع: "الخلفاء ثلاثة أبو بكر الصديق قاتل أهل الردة حتى استجابوا له ،وعمر بن عبد العزيز رد مظالم بني أمية ،والمتوكل محا البدعة وأظهر السنة"<sup>1</sup> .

تمثل التيار السني في مستويات و هي<sup>2</sup> :

1 على صعيد الإعداد الإيديولوجي ،تميل تلك الدعوات إلى محور النتائج المذهبية الموصوفة بالزيع و المبدعة .

2 الوصول إلى الحكم الزمني "إما بالاستيلاء عليه و مراقبته أو مشاركته .

و بالرجوع الى علاقة المتوكل بالتيار السني فقد قام المتوكل بنقلة نوعية في علاقة العامة مع الحاكم حيث قلب هذه العلاقة إذ كانت قائمة على أسبقية الحاكم على الرعية لتصبح عكس ذلك أي الأخذ بعين الاعتبار أولوية العامة على الحاكم حيث قال المتوكل : "كانت الخلفاء قبلي تتعصب على الرعية لتطيعها ،و أنا ألين لهم ليحبوني و ليطيعوني"<sup>3</sup>

وقد أخذ الانقلاب المتوكلي ذو البعد السني أبعادا ثلاثة وهي<sup>4</sup> :

أولا :بعد غلقه لملف خلق القرآن فتح الباب على مصراعيه أمام تسييد السنة وبصرف النظر عن انتصار أهل السنة يظل فعل المتوكل سياسيا محضا من أجل التقرب من العامة ... أما البعد الأكثر هو البعد الإيستيمولوجي و المتمثل في انكماش الإشكالية القرآنية لصالح الإشكالية الحديثية .

ثانيا :الانقلاب المتوكلي الذي تجلب ببعد طائفي و طوائفي معا ،قد أرسى جذورا سوسيولوجية و إيديولوجية معا من خلال معاداة الشيعة من داخل الإسلام و معاداة النصارى خارج الإسلام أرسى جذورا غير قابلة للاجتثاث انعكس في تفاسير المتأخرين للقرآن نفسه ... و عملية التسنين أي تقديم الإسلام الحديثي عن الإسلام القرآني لم تقتصر على أهل السنة بل الشيعة كذلك من خلال إنتاج مدونات امامية .

1. أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي أبو بكر - ابن النجار : تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد) ونيله والمستفاد ،تح :بشار عواد محمود ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت لبنان ،ط2001، ص 180.

2 .بنسالم حميش،مرجع سبق ذكره ،ص 108.

3. ابن العمراني : الإنباء في تاريخ الخلفاء ،تح: قاسم السمراني ، دار الأفاق العربية ، القاهرة مصر ، 1999، ص 117.

4 . ينظر جورج طرابيشي : من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، دار الساقي ،بيروت لبنان ،ط2010، ص 491، 494.

ثالثاً: إن انقلاب المتوكل على السياسة التي خطها من قبله المأمون و المعتصم هو في الحقيقة انقلاب في العلاقة بين الراعي و الرعية .

ويشير حديث الافتراق\* الذي أثار جدلاً كبيراً بين جميع التيارات الفكرية من جهة و بين المنشغلين في الحقل الديني ، فقد تم توظيفه كموقف تأكيد لأحقية كل تيار بأنه الأصح بما في ذلك التيار السني ، و على هذا الأساس فتعتبر أن أصل تسمية أهل السنة و الجماعة راج في عصر كانت فيه أكبر الفرق الإسلامية في جدال فيما بينها ، لتكون الغلبة للتيار السلفي من نصيبه و يمكن أن نعرف السلفين من منظورين من التعريف التسمية و هما : " **التعريف بالإثبات** ، حيث وضع العلماء السنيون عدة مصطلحات كأصحاب الحديث و السنة ، أو الجمهور تعميماً ، و جمهور أهل السنة و الجماعة تخصيصاً ، و أهل العدل ثم **التعريف بنفي الضد** : حيث استعمل أهل السنة و الجماعة رداً على تسمية أخرى سبقت نعت بها الشيعة أنفسهم و هي أهل العصمة و الجماعة " <sup>1</sup> .

### 3/ السلفية في السياق التاريخي

وقد لجأ بعض العلماء في تعريف السلف أن يحدد زمانياً بأنهم من عاشوا " قبل القرن الخامس الهجري ... ، و يحدد الغزالي السلف بالصحابة و التابعين ، ... و البعض يحددون السلف بالصحابة و التابعين ، و تابعي التابعين " <sup>2</sup> .

و من هم السلف يسهب سيد عبد العزيز السيلي في تعريف السلف تاريخياً حيث يقول حيث يعتمد على العامل الزماني فيه مستنداً بحديث الرسول حيث يعتبر امتداداً فهم الصحابة و التابعون ، وتابعوهم من أهل القرون الخيرية الثلاثة الأولى ، التي أشار النبي إلى خيريتها سواء كان من الصحابة و " الذين يلونهم ، و الصحابة جمع صحابي ، و الصحابي هو من رأى رسول الله و سلم و وشاهده ، و هم الذين رأوا الصحابة أو واحداً من الصحابة ، فالسلف من هذا المنطلق هم الصحابة و التابعون ، وتابعوهم من أهل القرون الثلاثة الأولى باستثناء أهل البدع و بهذا .

\* هناك كثير من المؤلفات التي أسهب في شرح حديث الافتراق المروي عن الرسول عليه الصلاة و الصلاة للتفصيل أكثر ينظر : **حديث افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة** ، للإمام المحدث محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني تح : سعد بن عبد الله بن سعد السعدان ، دار العاصمة الرياض ، ط 1 ، 1415 هـ .

<sup>1</sup> . ينظر بسام الجمل: **الإسلام السني** ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت لبنان ، ط 2006 ، ص 14 ، 12 .

<sup>2</sup> . عبد العزيز السيلي: **العقيدة السلفية بين أحمد بن حنبل و ابن تيمية** ، دار المنار ، القاهرة مصر ، ط 1 ، 1993 ، ص 22 ، 21 .

وبهذا والسلفيون هم الذين : "يعتقدون معتقد السلف الصالح ، و ينتهجون منهج السلف في فهم الكتاب و السنة" <sup>1</sup> .

و جاء في تعريف عبد الله بن عبد الحميد الأثري أيضا : "إذا أطلق السلف عند علماء الاعتقاد فإنما تدور كل تعريفاتهم حول الصحابة ، أو الصحابة والتابعين ، أو الصحابة والتابعين وتابعيهم من القرون المفضلة ، من الأئمة الأعلام المشهود لهم بالإمامة والفضل وإتباع السنة والإمامة فيها ، واجتناب البدعة والحذر منها ، وممن اتفقت الأمة على إمامتهم وعظيم شأنهم في الدين ، ولهذا سمي الصدر الأول بالسلف الصالح" <sup>2</sup> .

كما لم يظهر مصطلح "أهل السنة و الجماعة دفعة واحدة ، بل هو تركيب متأخر بين عبارتي "أهل السنة" و "جماعة المسلمين" و المرجح أن "تسمية أهل السنة" تطوير لعبارة استخدمت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري هي "صاحب السنة" و أول من استعملها عبد الله بن المبارك (ت 181هـ/797م) و ذلك بعد نصف قرن و نيف من المحاولات الأولى التي قام بها العلماء المسلمون لجمع الأحاديث النبوية بدءا من مساهمة أبو شهاب الزهري (ت 124هـ/741م) <sup>3</sup> .

و جاء في تعريف محمد أركون في تعريفه للسلفية من المنظور الزمني : "إن أول استخدام لسنة النبي لم يحصل إلا عام 80 هـ /700م وذلك من قبل الخليفة المشهور عمر بن عبد العزيز ، وسيتم اجتياز خطوة أخرى مع الشافعي الذي فرض السنة بكونها مجموعة من الأحاديث النبوية الصحيحة و بصفتها المصدر «الموضوعي» الثاني للشريعة الإسلامية بعد القرآن وهكذا اتخذ مفهوم الحديث أهمية حاسمة بلغت ذروتها بتشكيل المجموعات النصية... أي كتب الصحاح" <sup>4</sup> .

ولقد أعطى الإمام الشافعي دلالة سنة الرسول دلالة الحكمة اذ عرفها ب : " كل ما سن رسول الله مما ليس فيه كتاب ، وفيما كتابنا هذا ما ذكر ما من الله به على العباد من تعلم الكتاب و الحكمة دليل على أن الحكمة سنة رسول الله" <sup>5</sup> .

#### 4/السلف من الناحية العقدية :

<sup>1</sup> أحمد فريد: *السلفية قواعد و أصول* ، دار العقيدة، القاهرة ، مصر، ط2003، ص 1، ص 8، 7 .  
<sup>2</sup> عبد الله بن عبد الحميد الأثري : *الوجيز في عقيدة السلف الصالح ، أهل السنة و الجماعة* ، مراجعة وتقديم : صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ، المملكة العربية السعودية ، ط1، ص12.  
<sup>3</sup> G H Juynbol ، دائرة المعارف الإسلامية ، نقلا عن بسام الجمل ، الإسلام السني، مرجع سبق ذكره ، ص 10.  
<sup>4</sup> أنظر محمد أركون : *الفكر الإسلامي قراءة علمية* ، مرجع سبق ذكره ، ص22.  
<sup>5</sup> نصر حامد ابو زيد: *الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية* ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، ط2007، ص1.

يعرف الشهرستاني السلف و أهل السنة و الجماعة حيث عدّها الثالثة و السبعون " فهي أهل السنة و الجماعة من فريق الرأي و الحديث...كلهم متفقون على مقالة واحدة ،في توحيد الصانع وصفاته ، و عدله ، وحكمته ، وفي أسمائه و صفاته ، و في أبواب النبوة و الإمامة و في أحكام العقبي ،وفي سائر أصول الدين " و ليس بينهم تضليل و لا تفسيق و هم الفرقة الناجية...من أصحاب مالك ،و الشافعي ،و أبي حنيفة و الأوزاعي ،و الثوري <sup>1</sup> .

ثم هناك من يعتبر أن السلفية قد تبلورت في صيغتها النهائية عندما صار لها أرضية نظرية و تراث ديني حيث : "لم يعد صالحا أن نتحدث عن عقيدة إسلامية في تكون بعد أن حدد نهائيا مفهوم أهل السنة و الجماعة ،وظهرت أصوله في كتابات الغزالي ،وأهل التصنيف من بعده ، وابن تيمية وابن القيم وتشهد علوم الدين حتر القرن 13هـ / 19م تفريغا على تلك الأصول أو تهذيبا و شرحا ولم يمنع هذا من ظهور العقيدة الوهابية في الحجاز..."<sup>2</sup> .

### ثالثا /المعاني المتصلة بالسلفية الإسلامية

**1/ علاقة السنة بالسلف** تعني حسبهم " الهدي الذي كان عليه رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - وأصحابه ، علما ، واعتقادا ، وقولا ، وعملا ، وتقيرا . وتطلق السنّة أيضا على سنن العبادات والاعتقادات، ويقابل السنّة: البدعة"<sup>3</sup> .

ويناقش محمد أركون دلالة كلمة سنة وكيف تحولت مع التاريخ إلى كل أفعال وأقوال الرسول ،بل كانت تعني قبل مجيء الدين الإسلامي العادات الاجتماعية و التي اتفق عليها المجتمع العربي في تلك الفترة ،بما في ذلك من المعاني و التي يعبر عنها بـ " كلمة سنة مستخدمة في القرآن من خلال ربطها بالله لكي تعني طريقة الله المعتادة في التصرف تجاه الشعوب التي بقيت مصرّة على ضلالها على الرغم من أنه قد أرسل إليها الأنبياء كي ينقلوا الوحي و يهديها . ولكن كلمة سنة تعني بشكل عام الأعراف المتبعة من قبل جماعات بشرية معينة. لهذا السبب نجد أن السنة التي ابتكرها محمد راحت تفرض نفسها بصعوبة و بالتدريج ضد الأعراف و العادات المحلية السائدة في الجزيرة العربية "<sup>4</sup> .

<sup>1</sup> .ابو الخطيب البغدادي : مصدر سبق ذكره ،ص ص 26،27.

<sup>2</sup> . ينظر: المنصف بن عبد الجليل :مرجع سبق ذكره ،ص241،240.

<sup>3</sup> عبد الله بن عبد الحميد :مرجع سبق ذكره،ص112.

<sup>4</sup> محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ،مرجع سبق ذكره ،ص 22.

و منه قول النبي: «لَتَتَّبِعَنَّ لَسَنَنْ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشَبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ» (1) أي : طريقته في الدين والدنيا<sup>1</sup>.

وقوله : « مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمَلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ ؛ مَنْ غَيَّرَ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً سَيِّئَةً » (2) - أي : " سيرة . . . الحديث " (3)<sup>2</sup>

و بهذا لا يمكن أن يكون مصطلح السنة و الجماعة للدلالة على التيار السني إلا في القرن الرابع الهجري "بحيث لا معنى عن الحديث عن أهل السنة و الجماعة في هذه الفترة بالذات 4هـ /10م حيث كان المذهب الحنبلي في مرحلة الظهور و استقطاب العلماء ... و ليس غريبا أن نقرأ في كتاب النوبختي تعريف أصحاب علي بالجماعة ، وسيظهر هذا المفهوم رسميا في الرسالة القادرية ذات المنزع الحنبلي سنة 409هـ إلا أن الغزالي سيكون أفضل ممثل لاعتقادات أهل السنة بما أفاد من الأشعري المرتد إلى الحنبلية دون التحلل من أدلة الكلام"<sup>3</sup>.

ولقد دلت كلمة "سنة" الشيء الكثير عند الأوساط السنية ، بل اختزلت نظرته الكلية للإسلام عبر التاريخ : "حيث نجد القدامى من يرادفون بين السنة و الإسلام وتجلى ذلك في قول البشر بن الحارث (ت227هـ / 814 م) : "السنة هي الإسلام و الإسلام هو السنة"<sup>4</sup>.

ويمكن تحليل مفهوم السنة من منظور سوسيولوجي : "... بما أن السنة تجمل للجماعة جميع القضايا الحقيقية ، وجميع القيم ، وجميع قواعد السلوك التي أوحى بها الله وعلمها نبيه ، فلا يمكن أن يضاف إليها شيء من الخارج كممارسة عملية ، وكل فكر لا تؤيده السنة يجب أن ينبذ باسم بدعة"<sup>5</sup>.

ويمكن تفسير سبب تركيز أهل السنة على السنة ، كونها بمثابة العامل الفاصل بين الإسلام و الجاهلية بحيث : "... إن السنة النبوية ، عند المسلمين ألغت «أو لا بد» أن تلغي جميع أشكال التراث الأخرى وبخاصة «الطاغوت» ، الأعراف التعسفية السابقة على التنزيل التي لا يربطها رابط بين الشريعة الإلهية ... و بين مجتمع الجاهلية"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> عبد الله بن عبد الحميد الأثري *مرجع سيق ذكره* ، ص 13.

<sup>2</sup> محمد أركون: *الفكر الإسلامي قراءة علمية* ، مرجع سيق ذكره ، ص 22.

<sup>3</sup> ينظر: المنصف بن عبد الجليل : *الفرقة الهامشية في الإسلام بحث في تكون السنية الإسلامية و نشأة الفرقة الهامشية و سيادتها و استمرارها* ، المركز القومي للبيداغوجي ، ط 1999، ص 226.

<sup>4</sup> *يسام الجمل* ، مرجع سيق ذكره ، ص.

<sup>5</sup> محمد أركون : *نافذة على الإسلام* ، تر: صباح الجهيم ، دار عطية للنشر ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 199 ، ص 79 .

<sup>6</sup> محمد أركون : *نافذة على الإسلام* ، المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

لكن مقابل مصطلح السنة نجد البدعة كمفهوم مضاد لها حيث تعتبر: "كل ممارسة عملية ، وكل فكر لا تؤيده السنة يجب أن ينبذ باسم بدعة فهي بمثابة آلية دفاع ضد كل ما هو وافد و طارئ للإسلام .

كما يعد مصطلح "السنة " نقطة تمايز بين الإسلام السني و الإسلام الصوفي حيث جاء في كتاب حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ما يلي : "من عاش في ظاهر الرسول فهو سني ،ومن عاش في باطن الرسول فهو صوفي "1 .

وأهل السنة المتبعون لآثار الرسول : "ظاهرا و باطنا ،المقتفون سبيل السابقين الأولين من المهاجرين و الأنصار و التابعين لهم بإحسان ،وهم الذين يأترون كلام الله على ما عاداه ،وبقدمون هدى رسول الله صلى الله عليه و سلم على كل هدى ،ويسمون أهل الكتاب و السنة ،لتمسكهم بالكتاب و السنة... و كأن السلفيين بهذا هم أهل السنة أنفسهم لأنه لما كان السلفيون بكتاب الله عاملين و بسنة رسوله آخذين كانوا بذلك مع أهل السنة متفقين "2 .

ولعل الارتباط الوثيق بين السنة و السلف كعنصر للتعرف على هذا التيار إذ "المراد بهم الصحابة و التابعون ،وتابعوهم و العلماء بأصول السنة و طرائقها ، ...العاملون بها قولا و عملا واعتقادا وظاهرا و باطنا "3 .

ومقابل السنة توجد البدعة وهي : "العبادة المحدثه التي ما جاء بها الشرع، يقال لها بدعة ، وكل البدع ضلالة، ما فيها أقسام كلها ضلالة، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - : (كُلُّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ)... ويقول صلى الله عليه وسلم: (مَنْ عُمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ). فالبدعة ما أحدثه الناس في الدين، من العبادات التي لا أساس لها، يقال لها بدعة، وكلها منكرة ، وكلها ممنوعة "4 .

وأهل السنّة والجماعة يتميزون عن غيرهم من الفرق ؛ بصفات وخصائص وميزات منها<sup>5</sup>:  
1- أنَّهم أهل الوسط والاعتدال بين الإفراط والتفريط ، وبين الغلو والجفاء سواء أكان في باب العقيدة أم الأحكام والسلوك ، فهم وسطٌ بين فرق الأمّة ، كما أنَّ الأمّة وسطٌ بين الملل .  
2 - اقتصارهم في التلقّي على الكتاب والسنة ، والاهتمام بهما والتسليم لخصوصهما ، وفهمهما على منهج

1. أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1 ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ، 1988، ص 20.

2. عبد الله بن عبد الحميد الأثري ،مرجع سبق ذكره ص 29 .

3 أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني :عقيدة السلف و أصحاب الحديث ،مصر، دار عمر بن الخطاب للنشر و التوزيع ، ط2007، ص 236 .

4. binbaz.org. عبد العزيز بن عبد الله بن باز ماهي البدعة و ماهي أقسامها .

5 عبد الله بن عبد الحميد الأثري : مرجع سبق ذكره ، ص 24 .

السلف

3 - ليس لهم إمام مُعَظَّم يأخذون كلامه كلّه ويدعُونَ ما خالفه إلا رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - وهم أعلمُ الناسِ بأحواله ، وأقواله ، وأفعاله ، لذلك فهم أشدُّ النَّاسِ حُبًّا للسُّنَّةِ ، وأحرصهم على اتباعها

4 - تركهم الخصومات في الدِّين ، ومجانبة أهلها ، وترك الجدال والمرء في مسائل الحلال والحرام .  
5 - تعظيمهم للسَّلف الصالح ، واعتقادهم بأن طريقة السلف أسلم ، وأعلم ، وأحكم .  
6 - رَفْضُهُم التَّأويل ، واستسلامهم للشرع ، مع تقديمهم النقل على العقل - تصورات الأذهان - وإخضاع الثاني للأول .

7/ جمعهم بين النصوص في المسألة الواحدة و ردهم المتشابه إلى المحكم .

## 2/ في علاقة التيار السني بالحديث :

كما وقد يعتبر التيار السلفي على علاقة وطيدة بالحديث النبوي ، ففي بيانه لأصحاب الحديث واصف ابن قتيبة إياهم ، بأنهم أهل الحق و متبعيه ، و بمقدار إتباعهم للسنة النبوية يقتربون من الله ، ولتكون عملية البحث عن الحديث في شتى أصقاع البقاع ، من أجل طلب الخبر الواحد ، ، أو السنة الواحدة ، ف : " لم يزلوا في التنقيب عن الأخبار و البحث لها ، حتى فهموا صحيحها و سقيمها ، و ناسخها و منسوخها ، و عرفوا من خالفها من الفقهاء من الرأي ، فنهبوا على ذلك حتى نجم ، الحق بعد أن كان عافيا ، و بسق بعد أن كان دراسا ، و اجتمع بعد أن كان متفرقا ، و انقاد للسنن من كان لها معرضا و تنبه عليها من كان عنها غافلا . " <sup>1</sup>

ولقد اعتمد التيار السني على مدرسة الحديث و التي كانت منافسة لمدرسة الرأي ويرى ابن خلدون أن سبب شيوع مدرسة الحديث في الحجاز " أن أهل الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق ، و كانت طريقة أهل الحجاز في إخراجهم للأسانيد أعلى مما سواهم و أمتن في الصحة " <sup>2</sup> .

<sup>1</sup> . أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة : *تأويل مختلف الحديث* تح: سليم بن عبد الهلالي ، دار ابن القيم ، الرياض السعودية ، ط 2009 ، ص 159 .

<sup>2</sup> . انظر : عبد الرحمن ابن خلدون مصدر سبق ذكره ، ص .

و ترى لهذه المدرسة إتصالا بالصحابة ، كالعباس ، و الزبير ،وعبد الله بن عمرو بن العاص" حيث رأوا في حجية الحديث حيث قال الشعبي : ( ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله فخذوه ، وما كان من رأيه فاطرحوه في الحش ) و نظرا لاعتمادهم على الحديث ما روي عن أحمد ابن حنبل :ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأي " <sup>1</sup> .

و يؤكد اصحاب الحديث أو مدرسة الحديث على عدم التأويل النص بل مدار إشتغالهم هو القراءة الظاهرية للنص ، حيث " يأخذون بأخبار الآحاد ،حتى الفردية منها " <sup>2</sup> .

وكتأكيد لأهمية الحديث عند أهل السنة و ربطهم بها من خلال الإهتمام بها و العمل على تحصيلها ،" وبناء الأحكام على النصوص ،دون الإلتفات للرأي أو المذهب و ذلك : ( مبدأهم قول الشافعي إذا وجدتم لي مذهبا ووجدتم خبرا على خلاف مذهبي ،فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر ،وكذلك قال أحمد بن حنبل عن أهل السنة :إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أعرفهم ) " <sup>3</sup> .

وتعود أسباب الاعتناء بالحديث لشيوع ظاهرة رواية الحديث الكاذب عن الرسول ، مما جعل الصحابة يتخوفون من هذا الأمر و هو العامل الذي حفزهم على : " تدوين الحديث الصحيح الثابت ففكر عمرو بن عبد العزيز ،في تدوين السنة الصحيحة " <sup>4</sup> و ذلك من خلال تصحيحها و التقصي عن صحيحها من كاذبها .

وبعد فترة من الزمن إنفجرت الزاوية بين مدرستي الحديث و الرأي بل تعدى الأمر لإبعد من ذلك حيث بدا " توظيف الأحاديث النبوية التي تؤيد كل مدرسة ، ولهذا تفسر وجود التناقض في الكتب،بل تعدى الأمر إلى تصنيف الصحابة بين مؤيد للحديث وآخر للرأي ، فكان أبو بكر مؤيد للحديث و الرأي ،كما كان عمر بن الخطاب مؤيد أيضا للحديث و الرأي " <sup>5</sup> .

<sup>1</sup> . أحمد أمين مرجع سبق ذكره ،ص243 .

<sup>2</sup> . سعد رستم : مرجع سبق ذكره،ص 117 .

<sup>3</sup> . سيد عبد العزيز السبلي: مرجع سبق ذكره ،صص29،30.

<sup>4</sup> . محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ،مرجع سبق ذكره ،ص 247 .

<sup>5</sup> . ينظر: أحمد أمين : فجر الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص244 .

و من أمثلة ذلك وضع أهل الحديث مجموعة من الأحاديث والتي تؤكد على مكانتهم و دورهم في الإسلام و من أمثلة ذلك : "... سمعت من سفيان الثوري\* يقول:الملائكة حراس السماء ،وأصحاب الحديث حراس الأرض ،... عن يزيد بن زريع :لكل دين فرسان ،وفرسان هذا الدين أصحاب الأسانيد ،...، عن الشافعي :إذا رأيت رجلا من أصحاب الحديث فكأنني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم حيا"<sup>1</sup> .

ومن جهة أخرى تبديع كل من لا يعتد بالأحاديث من أمثلة ذلك : " يقول أحمد بن سنان القطان \* :ليس في الدنيا مبتدع إلا و هو يبغض الحديث ،فإذا ابتدع الرجل نزع حلاوة الحديث من قلبه ،ويقول أبا نصر بن سلام الفقيه : ليس شيء أنقل على أهل الإلحاد ،ولا أبغض إليهم من سماع الحديث و روايته بإسناده"<sup>2</sup> .

و من أجل هذا اتسعت الفرجة بين المنهاجين و انعرجت الزاوية " ...وسار كل فريق في مدى أوسع فالذين يؤثرون الرواية يريدون الاستمسك بطريقتهم ،ويرون غيها العصمة من الفتن التي اشتدت ،فإنهم لم يجدوا في العصمة إلا الأخذ بالسنة ..."<sup>3</sup> .

كما تميزت مدرسة الحديث بالابتعاد عن القياس حيث يقول : "عامر الشعبي\* محذرا من مغبة الاخذ بالقياس (ت721/103م) إياكم و القياس ،فإنكم إن أخذتم به حرمت الحلال و أحللت الحرام، و يرى ابن قتيبة في أصحاب الرأي يختلفون و يقيسون ثم يدعون القياس و يستحسنون و يقولون الشيء و يحكمون به "<sup>4</sup> .

\*أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (97 هـ-161 هـ) فقيه كوفي، وأحد أعلام الزهد عند المسلمين، وإمام من أئمة الحديث النبوي، وواحد من تابعي التابعين، وصاحب واحد من المذاهب الإسلامية المندثرة، والذي ظل مذهبه متداولاً حتى القرن السابع الهجري، والذي قال عنه الذهبي: «هو شيخ الإسلام، إمام الحفاظ، سيد العلماء العاملين في زمانه أبو عبد الله الثوري الكوفي المجتهد مصنف كتاب الجامع»، كما قال عنه بشر الحافي: سفيان في زمانه كأبي بكر وعمر في زمانهما .

<sup>1</sup>.أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: **مصدر سيقى ذكره** ،ص ص 44، 46.

\*. عبد الله بن محمد بن عثمان بن المختار الواسطي المعروف بالسقاء أبو محمد المزني الحافظ الواسطي من اعلام مدرسة الحديث ،

<sup>2</sup>. أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: **مصدر سيقى ذكره** ،ص ص 73، 74.

<sup>3</sup>.ينظر : محمد أبو زهرة :تاريخ المذاهب الإسلامية **مراجع سيقى ذكره** ، 247.

\* عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار أبو عمرو الهمداني الشعبي، والمشهور بـ الإمام الشعبي 21 هـ/100 هـ، تابعي وفقيه ومحدث من السلف، ولد في خلافة عمر بن الخطاب

<sup>4</sup> .ينظر :أبي محمد بن عبد الله بن مسلم : **تأويل مختلف الحديث و الرد على من يريب في الأخبار المدعى عليها التناقض** ،تح:أبو أسامة سليم بن العيد الهلالي ،دار ابن عفان ،مصر ، ط2، 2009، ص 56.

كما نشأت مدرسة الحديث في الحجاز و عول أصحابها على الحديث النبوي في إشتغالهم الفقهي ،و من أعلام هذه المدرسة : "سعيد بن المسيب" (ت39هـ/778م) ،حماد بن سلمة\* (ت167هـ/783م ) ،سفيان الثوري (ت161/778م) ،ومالك بن أنس<sup>1</sup> .

وقد تميزت مدرسة أهل الحديث بما يلي<sup>2</sup>:

- 1/ كراهيتهم للسؤال المفروض لأن المصدر عندهم الحديث، وهم يكرهون إعمال ذلك على الرأي
- 2/ الاعتداد بالحديث حتى الضعيف منه و تساهلهم في شروطهم و تقديمهم ذلك على الرأي
- 3/ وتعالى أصحاب الحديث ،كما أصحاب الرأي حتى قال بعضهم أن السنة حاکمة على الكتاب و ليس الكتاب حاکما على السنة .

#### رابعاً أصول ومنهج التيار السلفي :

وكغيرها من التيارات الدينية يولي التيار السلفي إلى تبیان أصوله العلمية و مناهجه بحيث يجعلها مدار اشتغاله ، وكوسيلة لتربية أتباعه عليها حيث يعرف منهجه بـ : "المسلك الذي سلكه أعلام السلف رحمهم الله ،و الطريقة التي ساروا عليها ،عن غيرهم من أصحاب الفرق و الطوائف و المذاهب الأخرى التي ظهرت في العالم الإسلامي ،سواء ذلك في التصورات العقدية ... أو المنطلقات الفكرية ... و المبادئ و القيم التي التزموا بها"<sup>3</sup> .

**1/ تقديم الشرع عن العقل :** ويعتبر هذا الأصل في المنهج السلفي الميزة الفارقة بينه و بين التيارات الدينية الأخرى ،حيث يدخل في صلب تكوين حقله الاجتماعي و الديني ،بل و يعتبر الإرث النظري و الرأسمال الثقافي في نظر المنتمين للتيار السلفي ،كما يعطيه من الحصانة بمكان بحيث لا يمكن اختراقه ،ويوصف هذا المبدأ على أنه : " إتباع السلف الصالح في الفهم و التفسير ،ففي الصفات الإلهية إثباتها بلا كيف ،وفي المسائل الكلامية الأخرى ... و من هنا تظهر السمة الغالبة على أصحاب

\*سعيد بن المُسَيَّب (15 هـ - 94 هـ) تابعي مدني، المُلقَّب بـ «عالم أهل المدينة»،وبـ «سيد التابعين» في زمانه،وأحد رواة الحديث النبوي، وأحد فقهاء المدينة السبعة من التابعين .

\* أبو سلمة حماد بن سلمة حماد بن سلمة البصري (9-167 هـ) شيخ الإسلام، إمام في الحديث وإمام في النحو.

<sup>1</sup> بسام الجمل :مرجع سبق ذكره ، ص 24.

<sup>2</sup> .أحمد أمين :فجر الإسلام،مرجع سبق ذكره ،ص244.

<sup>3</sup> ينظر: مفرح بن سليمان القوسي : المنهج السلفي تعريفه،تاريخه مجالاته ،وقواعده و خصائصه ، دار الفضيلة ،الرياض المملك العربية السعودية ، 2002،دط،ص44.

المنهج السلفي، فهم أهل الحديث و حفاظه كما يتميزون عن المتكلمين كونهم يبدعون بالشرع و يخضعون له العقل، ثم أنهم يقيمون الرواية عن الدراية، ثم يدافعون على أن العقل يتفق مع الشرع .<sup>1</sup>

بل وقد وظفت المنظومة السلفية من التراث الديني ما يتماشى مع هذا الأصل، بل و كل من يعارضه فيصنف في خانة المبتدع، والبدعة هي أصل الافتراق و الاختلاف، وهو السبب الأول في ظهور الفرق الإسلامية المبتدعة في نظر التيار السلفي وذلك لما قدمته من عقل على الشرع و من هنا فلا يكون هناك إلا التمسك بالسنة والشرع وهذا هو علاج الاختلاف بحيث: " لا يعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه، مهما كانت أوجهه فالحاصل أن التمسك بالسنة هو علاج الفرقة لأن الأمة لا يجوز لها شرعا أن تجتمع على خلافها لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة "<sup>2</sup>.

وهناك من الشواهد التي وظفها التيار السلفي على تقديم الشرع على العقل\*، كما يعتبر التسليم بمثابة التطبيق العملي لمبدأ رفض التأويل الكلامي ويعبر عنه: "بالاستسلام و الإذعان والانقياد بما جاء به الوحيين - الكتاب و السنة - في أمور الأحكام و الاعتقاد "<sup>3</sup>.

حيث وكما يرى التيار السلفي كل محاولة لإعمال العقل أو التأويل الكلامي إعمال الخيال أكثر من العقل، ليفسح المجال واسعا أمام الشبهة و الشكوك، ليكون التسليم في نهاية المطاف هو الوجه الثاني للتوحيد الصحيح وكان من الطبيعي أن يقيم التيار السلفي موقفا من العقل، من خلال أنه لا يتعارض مع النقل بأي حال من الأحوال: "ومع هذا فالسلف يعطون للعقل مكانه الصحيح فيقولون أن صحيح المنقول لا يعارض صحيح المعقول "<sup>4</sup>.

## 2/ رفض التأويل الكلامي :

<sup>1</sup> ينظر، هنري لاووست : نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة و الاجتماع الكتاب الأول نشأة النظريات، تر: محمد عبد العظيم علي، دار الأنصار، القاهرة مصر، 1997، ط1، صص 34، 32.

<sup>2</sup> أنظر أحمد فريد مرجع سبق ذكره، ص 18.

\* و من أمثلة ذلك : قال عبد الله بن عمرو رضي الله عنه : ما ابتدعت بدعة إلا ازدادت مضيا ، و لا نزع بدعة إلا ازدادت هربا ، و عن ابن عباس ابن ربيعة قال : قال : رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقبل الحجر - الأسود - ويقول : إني لأعلم أنك حجر لا تضر و لا تنفع ، ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقبلك ما قبلتك ، وقال الإمام الأوزاعي رحمه الله تعالى : عليك بأثر من سلف و إن رفضك الناس ، وإياك وآراء الرجال و إن زخرفوها لك ، فإن الأمر ينجلي و أنت على صراط مستقيم أنظر عبد العزيز السيلي : مرجع سبق ذكره ، ص ص 130، 131.

<sup>3</sup> عبد الله بن عبد الحميد الأثري : مرجع سبق ذكره ، ص 66.

<sup>4</sup> عيسى آمال الله فرج : المختصر الحديث في بيان أصول منهج السلف أصحاب الحديث في تلقي الدين و فهمه والعمل به و الدعوة إليه ، غراس للطباعة و النشر و الإعلان ، الكويت 2007، ط1، ص 66.

ويعرف هذا المبدأ الثاني عند التيار السلفي امتداد لمبدأ تقديم الشرع عن العقل إذ يعتبر الاعتماد و أعمال العقل و الذي كان أيضا من نصيب التيارات الإسلامية الأخرى كالمعتزلة مثلا ، بحيث تعمل على تأويل النص على أسس عقلية عكس التيار السلفي والذي يقلب العملية آخذا بتفسير النصوص الدينية كما هي ، وبهذا يعمل على تطويع العقل على الآيات القرآنية .

وفي هذا الشأن يقارن هنري لاووست Henri Laoust\* بين أعلام التيار السلفي منذ العصور الأولى لبداياته و بين العصر الحالي و يخرج بالنتيجة و التي مفادها : " نستطيع أن نستشهد بمواقف متشابهة لبعض مفكري السلف كابن حنبل والدارمي ، والبخاري و غيرهم ، فنذكر الاتجاه الواحد الذي يربط بينهم جميعا بالرغم من تغاير ظروف البيئة الثقافية و الحضارية ، وتباين الأزمنة و العصور ، واختلاف الأدوار العقلية مرت بكل منهم <sup>1</sup> .

ففي تبيان لعقيدة السلف حول رفض التأويل الكلامي يقول الصابوني وبعد أن خص الله أهل السنة من التحريف و التكييف ، و التشبيه : "ومن عليهم بالتعريف و التفهيم ، حتى سلكوا سبيل التوحيد و التنزيه ، وتركوا القول بالتعليل و التشبيه ... ولا إضافة لصفات الله ، ولا تكييف له ولا تشبيه ، ولا تحريف ، ولا تبديل ، ولا تغيير ، ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب ، وتضعه عليه بتأويل منكر ، ويجرونه على الظاهر ، ويكلون علمه إلى الله ، تعالى ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله " <sup>2</sup> .

ويمكن في هذا السياق أن نسجل ملاحظة تتعلق بهذا المبدأ حيث كان محل انتقاد من مفكرين إسلاميين إذا قالوا بأن رفض التأويل الكلامي صنف التيار السلفي ضمن خانة النصوصية ، والحرفية و : "على هذا النحو أضفت الحركة السلفية القداسة على النصوص و المأثورات ، ووقف منهجها النصوصي عند هذه النصوص ... بل لقد وقف عند ظواهرها عندما رفض الرأي و الاجتهاد أو التأويل أو القياس " <sup>3</sup> .

بل و لم يقف الأمر إلى ذلك الحد بل يضيف محمد عمارة إلى أبعد من ذلك حيث فزيادة على الوقوف على ظواهر النصوص ، قد يتم العمل به حتى عند تعارضها .

\* هنري لاووست هو مستشرق فرنسي 1905 - 1983 م ، له من الأبحاث الهامة عن الإسلام ، Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymia بحث في آراء ابن تيمية الاجتماعية والسياسية . و الانشقاقات في الإسلام Les Schismes dans l'Islam ، «السياسة عند الغزالي» La Politique de Ghazali .

<sup>1</sup> . هنري لاووست : مرجع سبق ذكره ، ص 35 .

<sup>2</sup> . ينظر : أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني : مصدر سبق ذكره ، ص ص 16، 17 .

<sup>3</sup> . ينظر : محمد عمارة : مرجع سبق ذكره ، ص 26 .

ويعود سبب اعتماد التيار السلفي على مبدأ رفض التأويل الكلامي إذ هدف إلى توحيد قراءة النص الديني بين جميع المسلمين ،حيث إذا كان التأويل أمرا عاديا لتعددت القراءات للنصوص بقدر فهم قارئها ،واختلاف مستوياتهم ،بل وهناك من يرى التأويل الكلامي هو ما فتح باب الفتنة على الأمة الإسلامية ،وهو سبب المآسي الكبرى و الاختلافات الدموية بين المسلمين .

ومن هنا لم يكن بد من غلق لهذا الباب في نظر أهل السنة و الجماعة حيث يرون أن فتح باب التأويل قد يجعل من كل إنسان أن يقول : "ظاهر الآية غير مراد ،وظاهر الحديث غير مراد وإنما أراد الله عز وجل كذا ،كما فعلت الخوارج و غيرهم من أهل البدع ،إلا بالتأويل ،فالتأويل كان باب شر عظيم للأمة ..."<sup>1</sup> .

**3/ التوحيد :** ويعتبر الأصل الأول من الأصول العلمية عند السلفية ،كما يشير إليه أغلب المنظرين للتيار السلفي ،حيث وقد تناولوها بنوع من التشديد و يرون بقدر الابتعاد عنها ،بقدر ما سببه من الابتعاد عن الدين الإسلامي الصحيح ،حيث لا يمكن أن يكون التوحيد صحيحا إلا إذا تحققت الشروط التالية : (الإيمان بصفات الله وأسمائه ،وإفراد العبودية له ) ،حيث إذ هناك علاقة طردية بين التوحيد الصحيح ،وبين الابتعاد عن الشرك و مظاهره ،ف المنهج السلفي يحوي هذه القضايا كلية ، "ويطهر قلوب أتباعه من الشرك جميعا ،لأننا نعتقد أن من مات و هو يدعو غير الله عز وجل ،لم يكن من أهل الجنة ... و بعض التحريف لمعاني الصفات و الأسماء شرك بالله و كفر ،هذه القضايا السالفة الذكر هي الأركان التي يقوم عليها الأصل الأول من الأصول العلمية للدعوة السلفية"<sup>2</sup>.

ويربط التيار السلفي بعد التوحيد ليس على مستوى عقائدي و فقط ،بل يعطيه امتدادا للحياة الاجتماعية ، فبه ينتظم المجتمع و يتناغم ، بل و يحافظ على تماسكه وصيرورته ، فبقدر ما كان هذا المبدأ واضحا بقدر ما حدد دور الممارسة الدينية وفق أطر متعاقد عليها ،فقد فهم التوحيد كما ترى السلفية غير المراد به ، مما قد يؤول بالأمر عكس المناط به ، "وهي القضايا الكلية التي تهتم بها هذه الدعوة وتجعلها نصب عينيها ،فبعض الجماعات ترفع راية الجهاد وهو ليس جهاد و إنما خروج عن الحاكم ،وآخرون يحرصون على الدعوة بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ،و لا يفهمون معنى التوحيد ..."<sup>3</sup> .

<sup>1</sup> . ينظر : أحمد فريد، مرجع سبق ذكره ، ص 19.

<sup>2</sup> . ينظر: عبد الرحمن عبد الخالق : *الأصول العلمية للدعوة السلفية* ، الدار السلفية ، الكويت ، د ط ، 1982 ، ص ص 30، 23.

<sup>3</sup> . ينظر : أحمد فريد، مرجع سبق ذكره ، ص ص 26، 25.

كما يعتبر التوحيد السلفي هو مخالف تمام الاختلاف عن التيارات الدينية الأخرى و يشدد فيه :فهو ليس " التوحيد عند المعتزلة -وهو توحيد الصانع وليس التوحيد عند الصوفية -وهو اعتقاد الحلول و الإتحاد ووحدة الوجود -ولكن التوحيد أن تعتقد أن الله عز وجل واحد ،وما ينبغي أن تتعرف به على الله عز وجل " <sup>1</sup> .

وينقسم التوحيد عند التيار السلفي الوهابي إلى ثلاثة أقسام :<sup>2</sup>

الأول توحيد الربوبية : يرى دعاة الحركة السلفية الوهابية أن توحيد الربوبية يستوي فيه الكافر و المؤمن على حد سواء و أنه لا يكفي لدخول الإسلام ،وهو لم يدخلهم في التوحيد الذي دعى إليه رسول الله الثاني :توحيد الألوهية يقول محمد بن عبد الوهاب :إعلم رحمك الله أن التوحيد هو إفراذ الله سبحانه و تعالى بالعبادة ،وهو دين الرسل الذي أرسلهم الله به إلى عباده .

الثالث و هو التوحيد في الذات و الصفات و الأسماء :فلا خلاف بين الأئمة أن الله واحد أحد في ذاته لا يشركه أحد في الخلق و التدبير،وهذا معتقد الأمة الإسلامية و بالتالي معتقد أصحاب الحركة الوهابية .

## 5/المؤسسون الأوائل

### 1/ الشافعي <sup>3</sup>

قد ظهرت علامات النبوغ و الذكاء عند الشافعي منذ صغره" فقد حفظ القرآن في سن السابعة ،وجوده على اسماعيل بن قسطنطين أحد كبار القراء في مكة ،و أخذ تفسيره من علماء مكة الذين ورثوه من عبد الله

<sup>1</sup> . أحمد فريد :المرجع نفسه، ص 27.

<sup>2</sup> .أحمد القطان ومحمد طاهر الزين :إمام التوحيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب الدعوة والدولة ،مر :عبد بن عبد الله بن باز ،دار الإيمان ،مصر، ط2 ، 2001 ، ص ص 115،131.

<sup>3</sup> . عبد الله بن علي صغير ، موجز مبسط عن سيرة الإمام الشافعي و منهجيته العلمية ،سلسلة أئمة المذاهب السنية وأصولهم الفقهية ، www.saaaid.net 16، تاريخ الصدور، 2008/12، تاريخ الزيارة :2015/05/12. الإمام الشافعي رضي الله عنه هو : محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد ابن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة ابن كعب بن لؤي بن غالب الإمام عالم العصر ناصر الحديث فقيه الملة، أبو عبد الله القرشي ثم المطلبني الشافعي المكي الغزي المولد نسيب رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمه فالمطلب هو أخو هاشم ، والد عبد المطلب اتفق مولد الإمام بغزة ومات أبوه إدريس شابا . وُلِدَ بالاتفاق عام 150 هجرية والصحيح الذي ذهب إليه الجمهور أنه وُلِدَ في غزة في فلسطين، والده قرشي ويلتقي نسبه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف جده صلى الله عليه وسلم ، أما أمّه فمن قبيلة أخرى، من قبيلة الأسد وهي قبيلة عربية أصيلة و لكنها ليست قرشية.

بن عباس ، وفي اللغة العربية لازم هذيلاً لمدة عشرة سنوات ، كما تتلمذ على يد خالد الزنجي أكبر مفتي في مكة و لم يتجاوز العاشرة <sup>1</sup> .

و يعتبر لقاء الشافعي من مالك بن انس من أهم الأحداث البارزة في حياته ففي معرض حكايته عن هذه الرحلة يقول : "... واشوقاه الى مالك ، بل قيل أنه حفظ الموطأ قبل أن يرى مؤلفه ، وبعد جهد جهيد كان تم اللقاء ... وقد نبع الشافعي على يد مالك حقا وقد لزمه في المدينة لمدة ثمانية أشهر ، و احب مالك الشافعي حبا شديدا <sup>2</sup> .

### فقه الإمام الشافعي

لم يسعى الشافعي إلى تكوين آراء فقهية خاصة به و مستقلة عن آراء الامام مالك : " بل كانت طريقته مزجا بين طريقة الرأي و الحديث ، وبين المذهب المالكي و الحنفي ، معتمدا في المحاجة على القرآن أولا ثم السنة ، وقد نال حظا كبيرا بين العلماء حتى أنه لقب بناصر السنة " <sup>3</sup> .

ولقد مر تكون مذهب الشافعي عبر ثلاث مراحل <sup>4</sup>:

**المرحلة الأولى :** و التي كانت بمكة و مدتها تسع سنوات و كانت أخصب مراحل حياته العلمية من خلال اطلاعه على كل آراء العلماء المختلفة في جيله ، ومن خلال ترحاله فقد جمع كثيرا من الأحاديث النبوية وبدأ بمراجعتها من ناحية السند أو النسخ من أجل استنباط الأحكام منها و ألف هناك كتاب الرسالة .

**المرحلة الثانية :** و التي كانت ببغداد و مدتها ثلاثة سنوات ، حيث شرح دراسته التي أنجزها بمكة و كانت أمرا جديدا عندهم من خلال توظيف مصطلحات جديدة من طرفه كالكتاب و السنة و الاستنباط

<sup>1</sup> . ينظر: سعد رستم : مرجع سبق ذكره ، ص 163.

<sup>2</sup> . ينظر : بكر محمد إبراهيم : الإمام الشافعي حياته و فقهه ، القاهرة ، مركز الياة للنشر والإعلام ، ط 2007، ص 48، 43.

<sup>3</sup> . أبو العنين بدران : مرجع سبق ذكره ، ص 140، 139.

<sup>4</sup> . ينظر: حامد أبو زهرة: الشافعي حياته و عصره و آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، ط 1978، 2، ص 146، 145.

حيث يستعرض آراء الفقهاء الذين عاصروه و آراء الصحابة و التابعين ثم يقارن بينها و يستعرض خلاف الصحابة ويقرب فيما بينها و إن لم يجد فيقوم بإبداء رأيه .

**المرحلة الثالثة :** و التي كانت في مدة إقامته بمصر ،مدة أربع سنوات و هي المرحلة التي نضجت فيها أرزؤه ، وأنتج فيها فكرا جديدا فكتب رسالة في الأصول كتابة جديدة ،فقد كانت دراسة نقد و تمحيص بالنسبة إليه .

وقد كانت علاقة الشافعي بالحديث النبوي علاقة وطيدة جدا حيث روي عن حبه و احترامه للحديث الكثير من الروايات و على سبيل المثال لا الحصر : " متى عرفت حديثا عن رسول الله و لم آخذ به فإني أشهدكم بأن عقلي قد ذهب ، كل ما قلت و كان عن النبي خلاف قلتي مما يصح فحديث النبي أولى" <sup>1</sup> .

ولحرصه على الحديث النبوي فزيادة عن وضعه علم أصول الفقه ،يعتبر أول من وضع علم أصول الحديث أو ما يسميه المتأخرون مصطلح الحديث كما وضع مصطلحات جديدة لم يسبق إليها فالحديث الصحيح الإسناد فهو سنة ، و الحديث الشاذ هو الحديث الذي يروى من الثقات ،فيشذ عنهم واحد فيخالفهم ،كما كانت له صرامة غير معهودة في الجرح و التعديل ... "و بالجملة فقد كان أكابر المحدثين يأتونه بأحاديث أشكلت عليهم ، فيبين ما أشكل فيقومون وهم متعجبون .. و من جملة اهتمامه بالحديث و الحرص عليه و الظفر به فقد قال في ذلك (إذا صح الحديث فقل لي أذهب إليه ،حجازيا كان أو عراقيا ،شاميا كان أو مصريا ، ويقول أيضا إذا صح الحديث فهو مذهبي).<sup>2</sup>

والسنة عند الشافعي هي من أولى مراتب العلم من ناحية التصنيف ،بل يضع الكتاب و السنة في موضع واحد ،"لأنها في كثير من الأحوال مبينة و مفصلة له ،وإن كانت الأخبار آحاد في السنة ليست في مرتبة القرآن من حيث تواتر القرآن ،و أن القرآن لا تعارضه السنة ،ويكتفى به إن لم يحتج إليها" <sup>3</sup> .

لذلك نجد الشافعي يحرص : "لا على جعلها مفسرة للكتاب بل على إدماجها في أنماط الدلالة و إدخالها جزءا جوهريا في بنية النص القرآني وهكذا تتعلق السنة بالقرآن من ثلاثة أوجه الأول التشابه الدلالي و هو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآني الثاني علاقة التفسير و البيان كما في

<sup>1</sup> . محمد عبد الرحمن بن أبي حازم الرازي : *آداب الشافعي و مناقبه* ، دار الكتب العلمية ،بيروت لبنان ، ط 2002، 1، ص 51، 50.

<sup>2</sup> . ينظر: عبد الغني الدقر : *الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر* ، دار القلم، دمشق سوريا، سلسلة أعلام المسلمين 2 ، ط 1992، 6، ص 207، 210.

<sup>3</sup> . حامد أبو زهرة : *الشافعي حياته و عصره و آراؤه وفقهه* ، مرجع سبق ذكره ، ص 189 .

تخصيص العام وتفصيل المجلد و الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصا مستقلا وإن كان يستمد حجيته النصية من دوال الكتاب نفسه <sup>1</sup> .

و من أهم مؤلفات الشافعي : أولا " كتاب الرسالة في أصول الفقه ، فقد وجد الشافعي أن طريقة الاستنباط من الفقهاء غير محددة ، بل يجب البحث في نصوص الكتاب و السنة والناسخ و المنسوخ و العلل في الأحاديث ، وشروط قبول الحديث ، ثانيا كتاب الأم و هو كتاب رواه احد تلامذة الشافعي وهو الربيع بن سلمان المرادي ، كتب بطريقة جدالية في سبعة أجزاء و يبحث في مواضيع الفقه و المعاملات و العبادات ، ثالثا: كتاب اختلاف الحديث براوية تلميذ الشافعي ، وهو مطبوع بهامش الأم ، رابعا مسند الإمام :و هو يحتوي الأحاديث الواردة في كتاب الأم ، وقد طبع بهامشه <sup>2</sup> .

ولقد أخذت كتب الإمام الشافعي اهتمام الدارسين المعاصرين فمنهم من صنفها في خانة المصادر التي عملت على تثبيت الفكر السني فعلى الرغم من أن منهجه الفقهي الذي يزواج بين الاعتماد على مدرسة الرأي و الحديث إلا أنه قد أخذ عليه تأسيسه سلطة النص عموما و الحديث خصوصا .

و تتجلى مظاهر تأسيسه لسلطة النص عموما في نقطتين وهما : <sup>3</sup>

فلقد حدد الشافعي خطوطا لنظريته العامة في مقدمة رسالته حيث يقول: الوجه الأول : ما أبانه الله لخلقه نصا ، الوجه الثاني : ما أحكم الله فرضه بكتابه ، وبين كيف هو على لسان نبيه ، الوجه الثالث : ما سن رسول الله في كتابه طاعة رسوله ، الوجه الرابع : ما فرض الله على خلقه اجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد ، ففي الأوجه يحصر الشافعي طرق التعامل مع النص فالبيان الأول من النص ، والبيان الثاني سنة مبينة للنص ، والثالث سنة مكمل للنص ، و الرابع اجتهاد لتوليد نص من النص

أما في ما يخص تأسيسه سلطة الحديث فلقد انطلق ليؤسس حجية السنة عموما من خلال تركيزه على الآيات التي تدعو إلى طاعة المسلمين لله و للرسول فصحة الإسلام عنده لا تكون إلا بتوفر الطاعة المزدوجة لله و للرسول فالأولى بالإيمان بكتاب الله و الثانية بإتباع سنة رسوله ، وعلاوة على مصطلح الطاعة فقد وظف مصطلحا آخر وهو إثبات حجية السنة من خلال إثبات أن السنة مثل الكتاب من لدن الله .

<sup>1</sup> .نصر حامد أبو زيد مرجع سبق نكره ،صص 117،118.

<sup>2</sup> . ينظر: أبو العنين بدران ، مرجع سبق نكره ،صص 140،141.

<sup>3</sup> . ينظر: ناجية الوريثي بوعجيلة : في الانتلاف و الاختلاف ثنائية السائد و المهمل في الفكر الإسلامي القديم ، دار المدى للثقافة و النشر ، دمشق سوريا ، ط1 ، 2004 ، صص 128،130.

## 2/ أحمد بن حنبل<sup>1</sup>، بين المحنة و تثبيت التيار السلفي

لقد اتجه أحمد بن حنبل نحو الحديث "وقبل ذلك راد الفقهاء الذين يجمعون بين الرأي و الحديث وأول من كتب عنه الحديث هو أبو يوسف صاحب أبي حنيفة ... ولقد بدأت علاقة ابن حنبل بالاهتمام بالحديث منذ شبابه ... حيث عزم في شبابه على جمع الحديث فهو جمع الحديث بين الحجازي و الشامي و الكوفي و البصري معا ولزم إماما من أئمة الحديث و هو هشيم بن بشير بن أبي حازم الواسطي لمدة أربع سنوات ، وكان يسمع الحديث من عمير بن عبد الله بن خالد ، بن عبد الرحمن بن مهدي ، وأبي بكر بن عباس<sup>2</sup> .

تميز ابن حنبل منذ صغر سنه بالتقوى و الانصراف عن الدنيا مما جعل شهرته كبيرة<sup>3</sup> .

و من أهم العوامل التي ساعدت ابن حنبل في تكوين رؤاه الفقهية و العقائدية : "تأخره نسبيا قياسا على المذاهب الأخرى وظهور الفرق التي تناقش الأمور الأيديولوجية مستندة على أحكام فقهية ومذهبية و على هذا الأساس اهتم ابن حنبل بالجانب العقائدي من أجل بناء مذهب في أصول الدين اشتهر بمعاداة التأويل الباطني و كان شعاره اجتناب البدع والاعتصام بالمحجة البيضاء<sup>4</sup> .

كما لا يمكن الحديث عن حياة أحمد بن حنبل دون قرنه بمحنة خلق القرآن أو هكذا ربطت المصادر السنية حياة هذا الإمام مع هذه القضية بل ولقد اعتبرها الكثير من الباحثين بمثابة نقطة التحول العميقة في بلورة التيار السني ، وبدون الخوض في أبعادها الدينية يمكن اعتبار قضية خلق القرآن تحول

1 "ولد الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله - في المشهور المعروف - في ربيع الأول من سنة (164هـ)، ولد ببغداد ، وقد جاءت أمه حاملا به م "مرو" التي كان بها أبوه ، أبوه شيباني ، وأمّه كذلك ، فلم يكن أعجميا ولا هجينا ، بل كان عربياً خالصاً ، أصل أسرته من البصرة ، وكان جده والياً على سرخس ، نشأ الإمام أحمد ببغداد ، وتربى بها تربيته الأولى ، وقد كانت تموج بالناس الذين اختلفت مشاربهم ، وتخالفت مآربهم ، وزخرت بأنواع المعارف والفنون ، فيها القراء والمحدثون والمتصوفة وعلماء اللغة والفلاسفة ، فقد كانت حاضرة العالم الإسلامي ، رادفة الرأي في صدر حياته". انظر نبذة عن حياة أحمد بن حنبل ، موقع الاسلام سؤال و جواب ، تاريخ الصدور الأحد 2 جمادى الآخر 1436 - 22 مارس 2015 تاريخ الزيارة 2015/04/10.

2محمد أبو زهرة: *ابن حنبل حياته وعصره وآراؤه الفقهية* ، دار الفكر العربي للطباعة والنشر ، مصر ، د ط ، 1978 ، ص ص 20، 24.

3 " و روي عن الشافعي قوله : ثلاثة من عجائب الزمان : عربي لا يعرب كلمة واحدة ، وهو أبو ثور ، و أعجمي لا يخطئ في كلمة ، و هو الحسن الزعفراني ، وصغير كلما قال شيء صدقه الكبار و هو أحمد بن حنبل ، وروي عن الشافعي أيضا أنه لما غادر العراق إلى مصر خرجت من بغداد و ما خلفت فيها أنقى و لا أفقه من أحمد بن حنبل ووصف عنه بأنه تابعي تخلف عن الزمن " انظر : سعد رستم ، مرجع سبق ذكره ، ص 171

4 . بنسالم بن حميش: *مرجع سبق ذكره* ، ص ص 106 107 .

في: " علاقة السلطة و الأمر من وجه و بين الطاعة و الإجابة من وجه آخر في دولة هي دولة الخلافة لاشيء يحول دون اعتبارها أكمل ممثل تاريخي لما وصل إليه الملك في الاسلام " <sup>1</sup> .

ولقد مرت المحنة بثلاثة مراحل <sup>2</sup>:

مرحلة النشأة: من القرن الأول و النصف الأول من القرن الثاني الهجري . وفيها نشأت السنة الثقافية الإسلامية التي راحت على التدرج تضع أسسها المرجعية .

مرحلة التبلور : لقد توضح منذ أواسط القرن الثاني وطيلة القرن الثالث ، الاتجاهات الكبرى لأهل السنة ، وقد دشنت هذه المرحلة بحدث هام و هو تدوين المعارف الإسلامية .

مرحلة النفوذ : من أواسط القرن الثالث الهجري بعد الانتصار الساحق الذي حققه أهل الحديث على المعتزلة عقب انتهاء محنة خلق القرآن .

و المحنة هي " محنة كان محاولة من الخليفة العباسي المأمون في عام 218 هجرى 833/الحقبة المعتادة لفرض آرائه الفلسفية حول المواضيع. وكان يتلخص في سؤال واختبار أشخاصا بعينهم، فيما يرونه من وجهة نظرهم، حول ما إذا كان القرآن مخلوقا أم لا .

ولم تنته القضية إلى هذا الامر فبعد وفاة المأمون امتدت محنة ابن حنبل مع أخ المأمون أبا إسحاق المعتصم حيث واصل عمل أخيه " فكتب إلى البلاد بذلك و أمر المعلمين أن يعلموا الصبيان ... وضرب الإمام أحمد بن حنبل ، وكان ضربه سنة عشرين و مائتين أي بعد توليه الخلافة بعامين " <sup>3</sup> .

وفي نهاية المحنة من خلال: " انتصار المحدثين كرسى سيادة النقل عن العقل في الثقافة الإسلامية من خلال تكاثر مجاميع الحديث النبوي من صحاح و مسانيد و سنن و تكونت على التدرج مقالة السلف الصالح و لا عجب أن يكون أحمد بن حنبل خاتمة هذا السلف " <sup>4</sup> .

### 3/ ابن تيمية : <sup>1</sup>

يمكن ان نقول بان الظروف التي عاش فيها هي التي أدت إلى بلورة توجهه الديني و انعكست على

<sup>1</sup> . فهمي جدعان: المحنة بحث في جدلية الديني و السياسي في الإسلام ، المكتبة الوقفية المصورة ، ص 16، 17.

<sup>2</sup> . ينظر : بسام الجمل ، مرجع سبق ذكره ، ص ص 28، 29.

<sup>3</sup> . ينظر : الطبري ، المصدر نفسه ، ص

<sup>4</sup> . ينظر : بسام الجمل ، مرجع سبق ذكره ، ص 8.

مواضيع كتاباته فهي: "ظهور البدع و مظاهر الشرك ،انتشار الفلسفات و الإلحاد ،هيمنة التصوف و الطرق الصوفية وانتشار المذاهب و الآراء الباطنية ،وقد كان يمتاز بأمر أهمها<sup>2</sup>:

1- قوة حافظته وسرعة إدراكه لما يسمع أو يقرأ.

2- محافظته على الوقت منذ صغره.

3- قوة تأثيره وحجته.

4- تبحره في علم المنقول والمعقول أصولاً وفروعاً في المسائل العلمية والعملية.

5- جهاده بالسيف والحجة، وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، فجهاده للنتار وأهل البدع والضلال معروف لا يخفى.

6- انفراده بمسائل علمية وعملية سببت له محناً وعداوات ومناظرات، وسجن أكثر من مرة ومات في السجن -رحمه الله ورضي عنه- بسببها.

ومن تلك المسائل: تحريمه لشد الرحل لزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وعدم وقوع الطلاق ثلاثاً لمن قال لزوجته: أنت طالق ثلاثاً ... إلى غير ذلك.

### مساهمة ابن تيمية على مستوى العقيدة<sup>3</sup>

1/ تكريس الدعائم العقائدية لمفهوم التوحيد الإلهي، مكرساً مقولات المذهب الحنبلي بهذا الخصوص

2/ التمسك بظاهر النص ،كبديل لعقائد المتصوفة و المتكلمين و النص عنده هو الأصل لا العقل باعتبار أنه محدود و لا يصح للعقل العقل أن يتصرف إلا في دائرة الحواس باعتبار أن الحواس لا تعمل إلا في إطار محدود فالنصوص عنده هي الأساس الذي يستند عليه في أمور الغيب حيث روي عنه : "من

1. ولد بحران يوم الاثنين العاشر نوقيل ثاني عشر من ربيع الأول سنة إحدى و ستين وستمائة من بعد هجرة النبي ،وبقي بحران إلى أن بلغ سبع

سنين ثم هاجر به أبوه و بإخوته إلى دمشق فرارا من زحف المغول ، هو أحمد تقي الدين أبو العباس ابن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن

أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن تيمية الحراني ، ينظر أبي عبد الله محمد بن سعيد بن رسلان :حول حياة شيخ الإسلام ابن

تيمية ،الجيزة مصر ،مكتبة المنار ،ط 2002،ص 7. و سبب تسمية عائلته بأل بن تيمية منها ما نقله ابن عبد الهادي أن جده محمد كانت أمه

تسمى تيمية ،وكانت واعظة فنسب إليها ،وعرف بها ،وقيل أن جده محمد بن الخضر حج على درب تيماء ،فرأى هناك طفلة ،فلما رجع وجد

امراته قد ولدت بنتا له فقال : يا تيمية ، يا تيمية فلقب بذلك ". ينظر: عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن : دعوى المناوئين لشيخ الإسلام بن

تيمية ،عرض ونقد،دار ابن الجوزي للنشر و التوزيع ،المملكة العربية السعودية ، ط 1 ،1424هـ ،ص 22 .

2 .ابن تيمية ،نقلا عن موقع قصة الإسلام تاريخ الصدور 2006/05/1 تاريخ الزيارة 2015/01/10 .

3.بنسالم حميش : مرجع سبق ذكره ،ص 157.

صفة المؤمن من أهل السنة و الجماعة إرجاء ما غاب عنه من الأمور إلى الله " و السنة عندنا هي آثار رسول الله و التمسك بما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم ، و الإقتداء بهم و ترك البدع و ترك المراء و الجدل.

3/ الاعتماد على النص كمصدر للتأويل و من هنا كان معارضا للقياس " حيث عمق هذا التوجه و أرسى قواعده واعتبر التأويل تحريف الكلام عن مواضعه ، و ما قام به القرامطة و الباطنية ، و الفلاسفة و المعتزلة لدليل على ذلك فالباطنية يتأولون للأخبار و الأوامر ، و الفلاسفة يتأولون الأخبار ، أما المعتزلة يتأولون في الله و اليوم الآخر و القدر ، أما اتجاه ابن تيمية فتفسير الكلام في ذاتيته.

وعن ذمه لأهل الكلام يشرح ابن تيمية ذلك : " أنه من تأمل كلام فحول النظر ، علم أن النفات ليست معهم حجة عقلية بينة على المثبتين ، فهم يقابلون فاسدا بفساد وأكثر كلامهم في إبداء مناقضات الخصوم <sup>1</sup> .

وفي موضع آخر في ذمه للكلام مستشهدا بأقوال السلف قائلا : " قال أبو يوسف من طلب الدين بالكلام تزندق ، وقال الشافعي حكيم في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد و النعال ، و يطاف بهم في القبائل و العشائر و يقال هذا جزاء من ترك الكتاب و السنة و أقبل على الكلام ... <sup>2</sup> .

كما بين ابن تيمية على اختلاف من يعملون بالعقل حتى فيما بينهم حيث بين "المخالفون للكتاب و السنة و سلف الأمة من - المتأولين لهذا الباب - في أمر مريج فإنه من ينكر الرؤية يزعم العقل أن يحيلها (مثل علم الله و قدرته ، وخلقية كلامه ) ويكفيك دلال على فساد هؤلاء أن لكل واحد منهم قاعدة مستمرة في ما يحيله العقل" <sup>3</sup> .

5/ إعلاء مقام الصحابة باعتبار فتاويهم مختومة بختم الحق و المنطق ، شأنهم في ذلك شأن النبي <sup>4</sup> .

حيث يؤكد عدم تفوق الخلف على السلف ويرى بعدم الإجازة في ذلك و في هذا الصدد يقول : " لا يجوز أيضا أن يكون الخالفون أعلم من السالفين كما يقوله بعض الأغبياء ممن لم يقدر قدر السلف ، بل ولا

<sup>1</sup> . ابن تيمية : الموافقة ، ج2 ، ص102 نقلا عن محمد حسني الزين : *منطق ابن تيمية و منهجه* ، المكتبة الوقفية المصورة ، ص275 .  
<sup>2</sup> . الطبرلاوي محمود سعد : *موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ، في العقيدة و الكلام و الفلسفة* ، مطبعة الأمانة ، مصر ، ط1 ، 1989 ، ص39 .  
<sup>3</sup> . ينظر : تقي الدين أبي العباس أحمد ابن تيمية : *الفتاوى الحموية الكبرى* ، تح: حمد بن عبد المحسن التويجري ، دار الصميعي للنشر و التوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ط1998 ، ص1 ، ص277-278 .  
<sup>4</sup> . ينظر : تقي الدين أبي العباس أحمد ابن تيمية : *المصدر نفسه* ، ص ص 205 ، 202 .

عرف الله و لا رسوله و المؤمنون به حقيقة المعرفة المأمور بها من أن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم و أحكم ... فهذا الظن فاسد ... وقد كذبوا على طريقة السلف "

#### ابن تيمية و المنطق :

تميز ابن تيمية في نقد المنطق في أوجه و هي :

" تفتنه لأصول المنطق التي بني عليها ولهذا اختلف المنطق تبعا لكل فلسفة ، تتبع مواطن الخلل في النقد مع نقدها ،تنوع الجهات التي نقدها المنطق كالبطالان و عدم الفائدة...،ذكره للبديل في المنطق بما يسمى الجانب الإنشائي لابن تيمية ،في تركيزه لمنطق أرسطو إذ بين بأنه منهج خاص لا يصح كمنهج عام"<sup>1</sup>.

ولقد نوه بالمنشغلين بنقض المنطق "الرود على المعتزلة و القدرية ،و بيان تناقضهم فيها قهر المخالف ،وإظهار فساد قوله ،هي من جنس المجاهد المنتصر ،فالراد على أهل البدع مجاهد ،حتى كان يحي بن يحي يقول الذب عن السنة أفضل من الجهاد "<sup>2</sup> .

و لقد كرس ابن تيمية مجموعة من المفاهيم العقائدية التي سار عليها التيار السني إلى اليوم وعلى سبيل المثال لا الحصر قضية العصمة النبوية حيث أعطاها بعدا حجاجي " كرد لتطور مفهوم عقيدة الولاية عند الشيعة ،ورد أيضا على تطور الرؤى الصوفية للولاية وقداسة الأولياء حيث عمل على نزع الرؤى السحرية إلى عقيدة أساسها الولاء السني إلى السنة النبوية"<sup>3</sup> .

ويمكن أيضا اعتبار المذهب الديني لابن تيمية في بعده الاجتماعي و السياسي عبارة عن " مذهب فقيه من عامة الشعب ، حيث يمكن للعامة أو الطبقة الشعبية في نخبتها المتعلمة المشاركة في إدارة شؤون الحياة اليومية بعد أن نزع العلماء نحو الخضوع الفكري و السياسي "<sup>4</sup> .

#### 4/ محمد بن عبد الوهاب 5 .

<sup>1</sup>. ينظر: عبد الباسط بن يوسف الغريب : *تهذيب و تقريب نقض المنطق لشيخ الإسلام ابن تيمية* / <http://www.ketabpedia.com/>.

<sup>2</sup>. ابن تيمية ،نقض المنطق ،ط1 القاهرة 12 نقلا عن عن منطق ابن تيمية و منهجه الفكري ،مرجع سبق ذكره،ص275 .

<sup>3</sup> . ينظر : العظمة : *ابن تيمية* ،مصر ،دار رياض الريس ،ط2000،1،صص 13،14.

<sup>4</sup> . هنري ل ووست :مرجع سبق ذكره ، ص.248.

<sup>5</sup> . هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن يزيد بن محمد بن مشرف التميمي ولد في بلدة العيينة من بلدان نجد سنة 1115هـ حسين بن غنام، *تاريخ نجد*، تح: ناصر الدين الأسد ، مصر ،دار الشروق ،ط1994،4،ص2 ص 81

"أسرته عرفت بالعلم حيث كان والده عبد الوهاب قاضي العيينة بحريملاء، كما كان جده مفتي البلاد النجدية وكان معاصراً للشيخ الهويني الحنبلي"<sup>1</sup>.

وجاء في كتاب في فصل سياحة محمد بن عبد الوهاب " أنه طلب العلم و هو حدث ،و كان يببالغ الطلب ... كان يقرأ على يد رجل اسمه الشيخ عبد الرحمن بن أحمد من أهل بريدة ... و لازم صحبته ستة عشرة سنة حتى أدرك منه علوم اللغة من العربية و النحو و الصرف وقرأ عليه الحديث النبوي من كتابي البخاري و مسلم ،ثم بعد ذلك اتبع الشيخ حسان التميمي وأخذ على يده علم الفقه و التفسير سبع سنين حتى صار ماهراً ..."<sup>2</sup>.

بعد اقتناع محمد بن عبد الوهاب بأهمية القوة نشر دعوته إذ حان الوقت من مرحلة الدعوة إلى مرحلة العمل "فأقنع حاكم بلدة العيينة الأمير عثمان بن جند بن معمر فلما اتفق الطرفان بدأ بتغيير المظاهر الشركية من خلال هدم قبة علي قبر زيد بن الخطاب ثم بعد ذلك قام بقطع شجرة قريوة التي كان الناس يتبركون بها"<sup>3</sup>.

بعد ذلك " انتقل الى بلدة الدرعية حيث اضطرته الظروف إلى ذلك سنة ألف و سبعمائة فلما سمع بذلك الأمير سعود استقبله مع أخويه واقتنع بدعوة محمد بن عبد الوهاب واشترط عليه شرطان أولهما :عدم استبداله بآخرين و ثاني شرط عدم رفضه لقانون الدرعية حيث كان عبارة عن ضريبة لأهله في وقت جمع الثمار"<sup>4</sup>.

وهكذا ذاع صيته "وتوافد الناس من الدرعية من كل مكان من العيينة وعرة ومنفوحة والرياض وغير ذلك من البلدان المجاورة ولم تزل الدرعية موضع هجرة يهاجر إليها ... ورتب الدروس في الدرعية في العقائد وفي القرآن الكريم وفي التفسير وفي الفقه وأصوله والحديث ومصطلحه والعلوم العربية والتأريخية"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بن محمد العاصي ، الدرر السنية في الأجيال النجدية ، ط2 1385،

<sup>2</sup> ينظر : كتاب لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب تح :أحمد مصطفى أبو حاكم مطابع بوليوس الحديثة ،لبنان ، دط ، 1967 ، ص 15.

<sup>3</sup> أحمد بن عطية عبد الرحمن الزهراني بدعوة محمد بن عبد الوهاب وأثرها في العالم الإسلامي ،إشراف عبد العزيز عبد الله عبيد ،رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ،كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ،جامعة أم القرى مكة ،المملكة العربية السعودية ،ص ص 48،51

<sup>4</sup> ينظر حسين بن غنام ،مرجع سبق ذكره ،ص ص 86 ، 93.

<sup>5</sup> أحمد القحطان و محمد طاهر الزين إمام التوحيد محمد بن عبد الوهاب الدعوة والدولة ،مراجعة :عبد العزيز بن عبد الله بن باز ،دار الإيمان للطبع و النشر و التوزيع ،الإسكندرية مصر ،ط2، 2001، ص 34.

وعلى هذا الأساس فقد وصفت حركة محمد بن عبد الوهاب " سنة بأنها حركة ذات طابع ثوري ذات حماس ديني و شعور وطني منطلقها من نجد وصولاً إلى دمشق شمالاً وعمان جنوباً ثم انبعت من جديد بعد سحقها من طرف القوات المصرية سنة 1818 ولم تكتسب بعداً إقليمياً إلا بعدما تحالف محمد بن عبد الوهاب مع آل سعود<sup>1</sup> .

وعن الأوضاع التي كانت سائدة في عصر محمد بن عبد الوهاب هي "انتشار الشرك حيث كان يعتقد أهل منفوخة بالنخلة التي تزوج العوانس بل كان انتشار الشرك في كل أقطار العالم الإسلامي..."<sup>2</sup>.

وكان الأمر أكثر من ذلك فقد كان الوضع " أشبه بالجاهلية حيث لا علاقة بين الأمير و الأمير إلا الخصومة ،كما كان نفس الشيء بين البدو والحضر والطرق كانت غير مأمونة ،وكان الرجال و النساء يتبركون بنخل الفحال ،وطوائف من الناس بنبات شجرة الظرفية ويعلقون عليها الخرق ،أما في الحرم المكي عند قبور نساء الرسول ،ميمونة بنت الحارث ،وخديجة ،وقبر عبد الله بن عباس "<sup>3</sup>.

ويقول في حقيقة دعوته : "... و لست و لله الحمد أدعو إلى مذهب صوفي ولا فقيه متكلم أو إمام من الأئمة الذين أعظمهم مثل : ابن القيم و الذهبي وابن كثير و غيرهم ،بل أدعو إلى الله وحده لا شريك له و أدعو إلى سنة رسول الله ،التي أوصى بها أول أمته و آخرها "<sup>4</sup>.

وفي رسالة أخرى يقول مخبراً عن نفسه بأنه ليس مبدعاً في الدين و إنما متبعاً للأثر ، ،معتقداً ما يعتقده أهل السنة و الجماعة ، و المذاهب الأربعة و ،" لكنني بينت للناس إخلاص الدين لله ونهيهم عن دعوة الأحياء و الأموات من الصالحين و غيرهم و عن إشراكهم فيما يعبد الله من : الذبح و النذر و التوكل و السجود و غير ذلك مما هو حق الله لا يشركه فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل ، وهو الذي دعت إليه الرسل من أولهم إلى آخرهم ، وهو الذي عليه أهل السنة و الجماعة ..."<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> .ينظر:بنسالم بن حميش،مرجع سبق ذكره ،ص 185.

<sup>2</sup> .احمد أمين إرعماء الإصلاح في العصر الحديث ،دار الكتاب العربي ،بيروت لبنان ،دس ،دط ،ص 11.

<sup>3</sup> .ينظر :حسين غنام ،مرجع سبق ذكره، ص ص 14،16.

<sup>4</sup> .حسين بن غنام :المرجع نفسه ،ص 211.

<sup>5</sup> .ينظر: حسين بن غنام ،مرجع نفسه ذكره، 321 .

يقول لشروب ستودارد في وصف دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب : " فالدعوة الوهابية إنما هي دعوة إصلاحية خالصة بحتة غرضها إصلاح الخرق ونسخ الشبهات وإبطال الأوهام ،ونقصد التفسير المختلفة والتعليق المتضاربة التي وضعها أربابها في عصور الإسلام الوسطى ودحض البدع وعبادة الأولياء"<sup>1</sup> .

،فالدعوة الوهابية كانت دعوة إصلاحية ضد لكل أمور محدثة أو مبتدعة تظهت في تلك السلوكات والمفاهيم التي اتبعها المتصوفة كالتبرك والتي اتخذت فيما بعد طابعا تعبديا أسماهم الشيخ بالقبوريين الذين يتبركون بالأضرحة وخصص في ذلك أبوابا في كتابه التوحيد نجد منه مثلا باب التحذير من البدع ، والتي يرى فيها بابا من أبواب الشرك بالله ، تعبدية في شكل طقوس اتخذت مع الوقت طابعا جماعيا ومفهوما يتنافى مع الشرع بحسب الدعوة الوهابية .

وهو ما يؤكده المستشرق حيدر بامات عن محمد بن عبد الوهاب حيث يقول : "وهو من الناحية العلمية يشن غارة لا هوادة فيها ضد عبادة الأولياء وتبجيل أضرحتهم التي تحولت إلى معابد حقيقة"<sup>2</sup>.

ولقد كانت لمحمد بن عبد الوهاب صراعات مع التيار الصوفي ظهرت في مواقفه المعادية علنا لكل تصوف لاعتباره محدثة من المحدثات التي لم يعرفها السلف ، إنما هو مخاض نتيجة لتجاذب الحضارة الإسلامية مع باقي الحضارات ، ولذلك فهو لا يرى أصالة للتصوف في عهد السلف ،بل أكثر من ذلك فهو لا ينفك يدعو إلى مجابهة سلوكيات التصوف في الأوساط الشعبية وحارب أهله والداعين له ولذلك نجده يمارس في كتاباته وفي رسائله عنفا رمزيا يرمي بالمتصوفة الى المبتدعة والزندقة " فهو يذكر في إحدى رسائله الشخصية ، فقراء الشيطان الذين ينتسبون الى الشيخ عبد القادر (رحمه الله) وهو منهم بريء"<sup>3</sup>.

وقد مرت دعوة محمد بن عبد الله بمراحل وهي<sup>4</sup>:

المرحلة الأولى :وتبدأ من تاريخ نشوء حكومة الأمير بن سعود إلى ولاية عبد الله بن سعود الكبير من 1158هـ/ 1233و تعتبر بمثابة البداية العملية للدعوة

<sup>1</sup> أحمد عطية بن عبد الرحمن الزهراني: دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأثرها على العالم الإسلامي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية 1986، ص 106.

<sup>2</sup> أحمد عطية بن عبد الرحمن :المرجع نفسه، ص 107.

<sup>3</sup> محمد فتحي عثمان: مرجع سبق ذكره ،ص55.

<sup>4</sup> ينظر: عزيز العظمة مرجع سبق ذكره ،ص 10،11 .

الوهابية ، حيث تحالف محمد بن عبد الوهاب مع الأمير سعود ،وفي هذه المرحلة بدأت غزوات محمد بن عبد الوهاب ،و من أشهرها معركة الرياض

المرحلة الثانية تبدأ من ولاية عبد الله بن سعود الى نهاية الاستيلاء العثماني 1229 ، شهدت هذه المرحلة صلح الروس بين الأمير عبد الله بن سعود و بين القوات العثمانية و المصرية ،

ويمكن أن يصنف ما جاء به محمد بن عبد الوهاب في نقطتين بارزتين

"أولهما: دار العالم العقلي لمحمد بن عبد الوهاب حول فكرة توحيد الألوهة ،من خلال إرجاء السلطة لله وحده ،مما يترتب عنها نفي للقدرة البشر وخصوصا في قضية الرقى و التمايم

وثانيها :معالجة ابن عبد الوهاب للمسائل الكلامية المترتبة عن موقفه كالقدر و الصفات الإلهية يمكن أن توصم الفقر و البدائية إذا ما قورنت بكتابات حنبلي كبير مؤثر في فكر الشيخ كابن تيمية " .

## 1/ الإسلام الحركي إشكال في ضبط المفهوم.

1/ الإصلاح الديني.

2/ التجديد الديني.

3/ الصحوة الإسلامية و الإحياء الديني.

4/ الإسلام السياسي أو الإسلاماوية .

5/ الأصولية الإسلامية .

6/ التعريف السوسيولوجي للإسلام الحركي.

ثانيا :أسباب نشوء الحركة الإسلامية :

1/ سبب الأزمة و ردة الفعل المضادة.

2/ الإمتداد التاريخي .

3/ سبب الخطر الخارجي.

ثالثا :حركة الإخوان المسلمين نموذج من نماذج الإسلام الحركي

1/ في البداية كان التأسيس على يد حسن البنا ...

2/ سيد قطب .

رابعا : منهج حركة الإخوان المسلمين

1/ الدين و الحياة الإجتماعية في الفكر الإخواني.

## أولاً / الإسلام الحركي إشكال في ضبط المفهوم :

بمجرد محاولة البحث في معنى الإسلام الحركي يصطدم الباحث بمجموعة من المفاهيم الكثيرة و التي لا تلقى أجماع الكثيرين فقد لا تروق إلى المنتمين إلى الإسلام الحركي تسمية أطلق عليه الآخر ، وهذا الآخر لن ينجو و لن يوفق في التسمية التي سوف نحتها إذ هل هذه التسمية سوف يسوقها بمثابة أسما جامعا مانعا ، يضم المنهج و المفهوم لهذه الظاهرة ، فكل هذه العوامل تتخبط في صنع سجل فكري و إيديولوجي ، يبتعد عن الموضوعية كثيرا : " فإستعمال إي تسمية من التسميات يصنف الباحث في موقف معين ، مما سينعكس على تفكير المتلقي ، و توجيهه ، و يؤثر فيه ، أما الإسلاميون أنفسهم ، يرفضون هذه التسميات دون محاولة الانخراط في تحليلها بإعتبارها سلبية ، أو قذحية ، وهكذا صارت السمة ضمن سجل أو صراع معرفي كبير هل هي الأصولية الإسلامية الحركة الإسلامية ، أم الإسلاموية ، و غيرها من السمات " <sup>1</sup> .

وعلى هذا الأساس أثير جدل واسع حول ظاهرة الإسلام الحركي ، حيث أنقسم الباحثون من مشكك لها و رأى فيها السمات التي ستؤخر العالم العربي و ترجع به إلى الوراثة و عصور الظلامية ، والراديكالية و العنف ، و منهم من رأى بأنها علامات الإنبعاث و الميلاد الحضاري للأمة الإسلامية .

ولكن واقع الاختلاف من طرف الدارسين والذي يقع في طرفي النقيض لم يغير من عنصر التعاطي العلمي و الموضوعي معها شيئا : " و واقع الأمر أن هناك جوانب تحيز كثيرة في دراسة الظاهرة الإسلامية لا تقف عند حدود التسميات بل إمتد ذلك إلى أن غلبت كثير من لغات الكتابة و الخطاب حولها مما أسهم بدوره في صناعة الصورة حيالها بشكل سلبي أدى بدوره إلى إعاقه عناصر الدراسة العلمية والمنهجية ... " <sup>2</sup> .

و إنجر عن التسرع واللاموضوعية لظاهرة الإسلام الحركي عدم وجود الدراسة العلمية و المنهجية كما سبق ذكره ، نتائج لاحقة عند استقراء خطاب لها يريد أن يربطها بالتفسير السياسي و الإيديولوجي البعيد من هذه الظاهرة و واقعها الاجتماعي ، لتصير لغة ملئها بالإتهام و التريص وصفة يطلق عل كل معارضة ، حيث لا يمكن أن ننكر عن هذه الظاهرة تحمل ضمنها فواعل إجتماعية تريد أن تعمل على الإدلاء برأيها في تصور المجتمع الحالي و المأمول ، لتكون لغة الأرقام و الإحصاءات هي المرادف في

<sup>1</sup> .أنظر: حيدر إبراهيم علي ، *التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط2، 1999، ص24.

<sup>2</sup> . فهمي هويدي و عبد الله النفيسي : *مرجع سبق ذكره* ، ص297.

دراستها ، تحديد ،مما ينجر عنها بروز خطاب تحذيري و تصنيفي و " هو ما يجعل من دراسة الظاهرة الإسلامية ضمن صناعة الصورة ،والفرضيات المتميزة أكثر من تناولاتها و لا منهجا يتقوم الأمور من مصادرها و يتعامل مع المصادر بأبجديتها و يتحرى مناهج الإقتراب من هذه الظاهرة " <sup>1</sup> .

و على هذا الأساس بدأت التسميات و التوصيفات لمفهوم الإسلام السياسي فتارة تعرف على أساس الفكر الذي تتبناه ،و تارة أخرى على أساس المنهج ،بل تعدى الأمر إلى أبعد من ذلك إلى إيجاد تقسيمات فرعية في الحركة الإسلامية ذاتها حيث درج بعض الباحثين على تقسيم الظاهرة إلى قسمين وهما : "التيارات الإسلامية والحركة أو الحركات الإسلامية ،ثم تأتي بعد ذلك تعريفات و إنقسامات و مجموعات ،داخل الفكر و الحركة الإسلامية و لا تخلو الكتابات عن الظاهرة الإسلامية من تصنيفات كبرى تتضمن عناصر غير متباينة مثل الانبعاث الديني ،أو الإصلاح ،أو الجذرية الدينية ، و هذه الإتجاهات يمكن أن نطلق عليها الإسلام السياسي " <sup>2</sup> .

و انطلاقا مما تقدم ذكره سوف ندرج أهم المفاهيم الدالة على ظاهرة الإسلام الحركي بغية الإحاطة بها و من هذه المفاهيم :

**1/ الإصلاح الديني :** حيث تعتبر عملية الإصلاح و التجديد الديني البواكير الأولى و المحسوبة على الحركة الإسلامية إذ كانت عبارة عن ردة فعل على الإستعمار الأوروبي ففي الجزائر مثلا يرى شارل روبر اجيرون C A Ageron " في المرحلة الممتدة بين الحرب العالميتين برز إلى الواقع الإجتماعي حدث بارز و المتمثل في ميلاد حركة جديدة إسلامية ذات توجه مشرقي من إنتاج محمد عبده ،و رشيد رضا ،و إنعكس تأثير حركة الإصلاح الإسلامي في الجزائر في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إذ دعت إلى الرجوع بالدين الإسلامي إلى منابعه الأولى و نماذج السلف الصالح " <sup>3</sup> .

و كان ذلك من أجل تأصيل الإسلام و إخراجهم من عزلته ليكون أداة معارضة للتأثير الفرنسي ، و عملية الإصلاح كانت على صلة وثيقة جدا بتعاليم الإسلام و القرآن .

<sup>1</sup> .فهيم هويدي و عبد الله النفيسي :مرجع سبق ذكره ،ص 297.

<sup>2</sup> .أنظر:حيدر إبراهيم علي بمرجع سبق ذكره ،ص24.

<sup>3</sup> .محفوظ قداش :المقاومة السياسية في الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر ، دط، دس، ص.

وقد عرف أحد رواد الحركة الإصلاحية في الجزائر ألا وهو محمد مبارك الميلي الحركة الإصلاحية و هي : " نبذ الفاسد من العقائد و موضوع الإصلاح هو المجتمع ككل و جميع مناحي الحياة الإجتماعية من دينية و علمية ، واقتصادية و سياسية ... و المؤهل على ذلك هم العلماء و المرشدين الأكفاء " <sup>1</sup> .

ويرجع نشوء الحركة الإصلاحية حيث بدرجة أولى إلى التأكيد على : "بقاء فكرة الخلافة الإسلامية و الدفاع عنها بوجه الغزو الأوروبي ، على الرغم من صدامه مع المؤسسة التقليدية و لكن يبقى اتجاهها توفيقيا إلى حد ما يسعى إلى تثبيت الثقافة السائدة و التفاعل مع العصر و عدم الانقطاع عن مواكبة التطورات في الحياة " <sup>2</sup> .

**2/ التجديد الديني** كما يعتبر التجديد الديني من المفاهيم الملتصقة بالإسلام الحركي حيث كان عبارة عن إحياء الإسلام و العودة به إلى منابعه الأولى بعد أن اعتراه التغير على مستوى العبادة أو الفهم الخاطئ للدين حيث بدا التركيز على مفهوم التجديد الديني باعتباره كأزمة طالت العالم الإسلامي سواء كان سببه الاستعمار أو الاحتكاك بالثقافة الغربية .

حيث يعرفه احد رواد الحركة الإسلامية المعاصرة يوسف القرضاوي بأن : " التجديد لشيء ما : هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ و ظهر بحيث يعدو مع قدمه كأنه جديد وذلك بتقوية ما وهن منه ، و ترميم ما بلي ، و رتق ما أنفتق حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى ... " <sup>3</sup> .

كما ركز كل رواد الحركة الإصلاحية على إعتبار عملية التجديد في الدين ليس من اجل تبديله أو الإضافة فيه و إنما الرجوع إلى منابع الأولى أي إسلام الرسول و الصحابة الراشدون وبخصوص هذه النقطة يرى مفكر إسلامي آخر لمفهوم التجديد و بنوع من التفصيل على انه : "ليس المراد بالتجديد الإلغاء و التبديل و تجاوز النص وإنما المراد هو الفهم الجديد القويم للنص ، فهما يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته و قضايا واقعه في كل عصر يعيشه ، معالجة نابغة من هدي الوحي " <sup>4</sup> .

<sup>1</sup> . علي بن طاهر : **مبارك الميلي و جهوده الإصلاحية في الجزائر بين 1897-1945** ، رسالة ماجستير تخصص تاريخ ، الجزائر ، جامعة الأمير عبد القادر ، 2001 ، ص 75 .

<sup>2</sup> . رسلان شرف الدين : الدين و الأحزاب السياسية العربية ، نقلا عن مفيد الزبيدي : **التيارات الفكرية في الخليج العربي** 1971 ، 1938 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط 2000 ، ص 246 .

<sup>3</sup> . يوسف القرضاوي **من أجل صحوة راشدة تجدد الدين و تنهض بالدين** ، القاهرة ، دار الشروق ، مصر ، ط 1988 ، ص 28 .

<sup>4</sup> . عمر عبيد حسنة : **الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية** ، الدار العربية للعلوم ناشرون المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ، لبنان بيروت ، ط 2 ، دس ، ص 20 .

ويشار من هذا التعريف أن هذا العمل لا بد من أن يقترن بواقع الفرد المسلم و ما جد في حياته الاجتماعية من خلال نقطة إرتكاز ،ألا وهي منابع الإسلام الصافية لتتطلق في إتجاهين أولهما نحو الماضي أي الإسلام الأول و ثانيها و المتمثل في المستقبل من أجل التكيف و الإستمرار .

كما يشير القرضاوي إلى نقطة أخرى على أن قضية التجديد لا تخص أشخاصا أفضاذا أو عباقرة بل : "قد يقوم بمهمة التجديد أفرادا أو جماعات متناثرة ،كل في موقعه ومجال إختصاصه ... فهذا في مجال العلم و الفكر ،وذلك في مجال السلوك و التربية ،و ثالث في مجال خدمة المجتمع ،ورابع في مجال الحكم و السياسة" <sup>1</sup> .

أما راشد الغنوشي والذي يربط أيضا الإسلام الحركي بالتجديد : "تقصد بالحركة الإسلامية جملة النشاط المنبعث بدوافع الإسلام لتحقيق أهدافه وتحقيق التجدد المستمر له من اجل ضبط الواقع وتوجيهه ابد وذلك نظرا لان الإسلام جاء لكل زمان و مكان فتحتم ان تكون رسالته متجددة بتغير أوضاع الزمان و المكان ،وتطوير العلوم و المعارف و الفنون" <sup>2</sup> .

أما حسن الندوي والذي يعتبر من أوائل المنظرين للإسلام الحركي حيث يدعو إلى ضرورة التجديد الديني لما ألت اليه أوضاع العالم العربي والإسلامي ،كما يقر بوجود عامل التجدد في الإسلام وهو حقيقة موجودة و في هذا الصدد يقول : "لابد من تجديد واسع ،ودعوة صارخة وكفاح شديد يغير هذا الوضع الجاهلي الذي تورط فيه العالم الإسلامي تورطا قبيحا ،وأمعن فيه العالم العربي إلى أبعد حد ،وقد وعد الله وأخبر رسوله بإستمرار هذه الدعوة الإسلامية وبقاء التجديد ودوام الكفاح في تاريخ الإسلام ضد الجاهلية التي ترفع عقيدتها زمنا بعد زمن وحينما بعد حين" <sup>3</sup> .

و في نفس الموضع يوضح حقيقة هذا التجديد بحيث أنه موجه أساسا لإصلاح الأفراد لتكون من نتائج هذا الإصلاح إصلاح المجتمع ككل ومن جميع النواحي : "وليس مهمتها قلب نظام أو تغيير وضع سياسي آخر ،ونظام إقتصادي بنظام إقتصادي آخر ولانشر الثقافة والعلم ...إنما هي دعوة الإسلام تشمل العقيدة والأخلاق والأعمال و العبادة والسلوك الفردي والإجتماعي" <sup>4</sup> .

<sup>1</sup> يوسف القرضاوي : من أجل صحوة راشدة ،مرجع سبق ذكره ،ص 20.

<sup>2</sup> راشد الغنوشي: الحركة الإسلامية ومسألة التغيير ، دار قرطبة ، 2003 الجزائر ، ط1 ص 09.

<sup>3</sup> أبو الحسن الندوي : الإسلام و الحكم ، دار المختار الإسلامي للطباعة والنشر ، القاهرة مصر ، دط ، دس ، ص 12.

<sup>4</sup> أبو الحسن الندوي :المصدر نفسه ، ص ص 12 ، 13.

**3/الصحة الإسلامية و الأحياء الديني:** كما تعتبر الصحة الإسلامية و حركة الأحياء الديني من المفاهيم المرتبطة إرتباطا قويا بمفهوم الإسلام الحركي إذ أن الحركة تعبر عن جماعة تعمل ضمن منهج ورؤية محددة أما الصحة فهي : "تيار عام دافق يشمل الأفراد والجماعات المنظم منها و الغير منظم ،فبينهما كما يقول علماء المنطق عموم و خصوص مطلق ،فكل حركة صحة ،وليست كل صحة حركة ،و الصحة إذن أوسع دائرة من الحركة و أكثر إمتدادا ،و هكذا ينبغي أن تكون ، والصحة مدد و رافد للحركة و سند لها ، والحركة دليل موجه للصحة ،وكل منها يؤثر و يتأثر بالآخر و يتفاعل معه "1 .

ومما هو ملاحظ في تاريخ الحركة الإسلامية قد يعتبر أن هناك فاصلا بين الصحة الإسلامية و الإسلام الحركي في الفترة الحديثة حيث يتم في كثير من الأحيان وخصوصا عند حركات الإسلام السياسي التي تنزع نحو ،تعمل عل إحداث القطيعة و تناسي الإرهاصات الأولى للمنظرين الأوائل للحركة الإصلاحية ، و خصوصا اثناء الإنفتاح و التصادم مع الظاهرة الإستعمارية حيث عمل المفكرون الأوائل على إيجاد التجديد الفكري و الفقهي و العقائدي و بهذا يمكن القول : "و كأن هذا الفكر أصيب بقطيعة معرفية فصلته عن لحظة تطور ثورية على مستوى الإهتمامات و الأفكار مما أنجر عنها تراجع فكري أواسط القرن الماضي ليمتد حتى أواخر الثمانينات"2

و يستقيض القرضاوي في معنى الصحة مع إعطائها بعدا حضاريا و إنسانيا إذ هي : "تعتري الأمم، مدة تطول و تقصر ،نتيجة تقويم مسلط عليها ،من داخلها أو من خارجها ،فهي تعني عودة الوعي و الإنتباه ،ويعبر عنها بعنوان اليقظة ،في مقابل الرقود ،الذي أصاب الأمة الإسلامية ،وعهود الإستعمار العسكري و السياسي و الثقافي "3 .

كما وُصف مفهوم الصحة كبديل للثورة الإسلامية ومرد ذلك كآلية تخفي بها حركات الإسلام السياسي رغبتها في تغيير مجتمعاتها و في هذا الصدد يقول حسن البنا : " الصحة الإسلامية مصطلح حديث،أطلقتها الجماعات الدينية على ما تقوم به من عمل في سبيل تحقيق الدولة الإسلامية دولة كفيلة بالحفاظ على الدين و رعاية شؤون الأمة "4 .

1 . يوسف القرضاوي :أولويات الحركة الإسلامية في المعركة القادمة ،مكتبة رحاب ،الجزائر ،ذ ط دس ،ص04.

2. ينظر : عبد الغني عماد :الإسلاميون بين الثورة والدولة ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ،ط2013، ص66، 65 .

3 . أنظر يوسف القرضاوي : الصحة الإسلامية ومفهوم مفهوم الوطن العربي ، مكتبة وهبة ، القاهرة مصر ،ط1997، ص09.

4 . حسن البنا الإسلام و السياسة : موسوعة الإخوان المسلمين ، www.ikhwane wiki .com ص 37 .

وإستبدل مصطلح الثورة بمفهوم الصحة الإسلامية كعملية لبناء المجتمع الإسلامي: "على أنقاض الحضارة العالمية و هي الجهاد في سبيل الله ،بالأنفس و الأموال ،كعملية حماية تقوم بها الجماعات الإسلامية وعيا منها بأن الثورة الإسلامية تحت طائلة العقوبات ،ويزج بها في ميدان المحاكمة من حيث أنها تعمل على تغيير نظام الحكم بالقوة " <sup>1</sup> .

وبضيف يوسف القرضاوي أيضا " أريد بالحركة الإسلامية جملة النشاط الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع ،وتوجيه الحياة... كل الحياة ،فالحركة الإسلامية قبل كل شيء عمل دائم و متواصل ،وليس مجرد كلام يقال أو خطب ومحاضرات أو كتب ومقالات وإن كان هذا مطلوبا " <sup>2</sup> .

أن مفهوم الصحة الإسلامية لم يرق إجماعا بين الباحثين حيث سجلوا مفارقة بينه و بين الواقع الإجتماعي للعالم الإسلامي باعتبار عدم التوافق بين المفهوم و صورته أو إنعكاسه في الواقع ،فمفهوم الصحة: " بما تحمله من دلالات الوعي و النهوض ،في حين أن واقع البلدان العربية ملئ بالتخلف و التشتت ،بل هي دلالة عن تقوقع على الذات العربية وعدم إنفتاحها لا على ما هو شرقي و لا ما هو عربي " <sup>3</sup> .

كما تعاطى المستشرقون أيضا مع مفهوم الصحة فنجد على سبيل المثال في أحد تعريفاتهم أنها : من أهم صفات و خصائص الأصوليات الدينية ، ، حيث تتوالى على مر العصور و الأزمان بصورة دورية ،و الإنبعث ،لتكون وقائع التخلف السياسي و الأخلاقي و الإقتصادي الدور الحاسم لميلادها ف: " الواقع أنه على إمتداد التاريخ الإسلامي كان حدوث الإنبعث الديني وثيق الصلة بفترات الإضطراب الشديد عندما كان الخطر يهدد وحدة الأمة الإسلامية ذاتها ، وتماسكها ،أو أيا منها " <sup>4</sup> .

#### 4/ الإسلام السياسي أو الإسلاماوية :

يشير الطاهر سعاد إلى ضرورة البحث في جينياولوجية المفهوم و أبستيمولوجيته : " فهي إشتقاق لغوي فرنسي ظهر 1053 م و أول من أستخدمه الفيلسوف الفرنسي فولتير *voltaire* كمرادف للدين الإسلامي

<sup>1</sup> . حسن البنا: *الإسلام و السياسة* ،مرجع سبق ذكره ،ص 37،38.

<sup>2</sup> . يوسف القرضاوي: *أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة* ،مكتبة رحاب ،الجزائر ،دط ، 199،ص 09 .

<sup>3</sup> . علي نوح: *العرب صحة إسلامية أم إنتكاسة عربية ؟* نقلا حماد و آخرون : *الحركات الإسلامية والديمقراطية ،دراسة في الفكر و الممارسة* ، سلسلة المستقبل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ،ع 14 ،بيروت لبنان ، 2001 ص 360،370.

<sup>4</sup> .ريتشارد هيربر دكمجيان : *الأصولية في العالم العربي* ،تر: عبد الوارث سعيد ، الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، المنصورة مصر ،ط 1، 1989، ص 28.

وهكذا أصبحت كلمة Islamisme تعرف بهذا المعنى مثلما ورد في قاموس القرن التاسع عشر الكبير للغة الفرنسية، ثم تداولها بعض الكتاب الفرنسيين أمثال الكسيس دوتوكفيل ALEXIS Dototvil... ثم دخلت في القاموس الإنجليزي سنة 1900، وفي السبعينات عادت كتوصيف للحركات الإسلامية حيث إستعملها مكسيم رودونسون Maxim Rodonson وجيل كيبل Gilles Kepel 1984، ثم جاك بيرك Jacques Berque و أوليفي روي<sup>1</sup>...

كما يستقيض في بيانه لمفهوم الإسلام السياسي لفرانسوا بورغا "يقول ميشيل كامو\* إننا نراهن على عدم الخلط بين بين ظاهرة سياسية دينية نابعة من الظروف المحيطة بها و بين ظاهرة سياسية دينية نابعة من الظروف المحيطة المحيطة بها ،وبين ثقافة راسخة منذ أكثر من ألف سنة (...). إن برينو إيتيان و محمد توزي من أنصار إستعمال كلمة Islamiste لأنها تسمح بالتمييز بين الشخص الذي ينتمي إلى تيار الإسلام السياسي و و بين أي شخص ينتمي إلى الإسلام ،وتلاحظ سهير بلحسن أن مرتديات الحجاب طالبن - في مواقف عدة - بإستخدام مواقف عدة ويفضلنه على مصطلح (Musilman) ... وغالبا ما تضع رؤية الإسلاميين لذاتهم هذا التمييز في إعتبارها في الفعل...<sup>2</sup>

ليسجل أوليفي روي Olivier Roy ملاحظة هامة في تناوله لظاهرة الإسلام السياسي : "...والفكر الإسلامي الكلاسيكي يفيض بالمؤلفات التي تتناول الحكم ونصح الأمراء ،ويطرح بالروايات المعبرة المؤثرة إلخ... لكن هذا كله ليس تفكيراً حول طبيعة السياسة ،بل حول طبيعة الأمير الصالح والحكومة الصالحة (نصائح ،تقنيات ،نواذر ،أمثلة) ومسألة الأخلاقيات هي في لب الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية"<sup>3</sup> .

حيث يتضح أن الحركة الإسلامية هي التي قامت بحمل هذا الموروث الثقيل ،ومما زاد في تعقيد المسألة بروز مستجدات كثيرة أولها واقع الحداثة ،ظهور أنظمة جديد من جهة و من جهة أخرى هي محل تبشير إن صح التعبير من طرف واضعيها ،لكن يبقى السؤال الأهم والذي هو مدار اشتغال الحركة الإسلامية و المتمثل في : " هل تتوجب طاعة الحاكم المسلم إذا كان غير صالح ؟هل يجوز القبول بالعيش في دولة إستولى عليها الكفار ... لكن ما يريده رجال الدين هو أن يحكم الأمير بالشريعة..."<sup>4</sup> .

1. الطاهر سعود :الحركات الإسلامية في الجزائر،الجنور التاريخية و الفكرية ،مركز المسبار للدراسات و البحوث ،دبي الإمارات العربية المتحدة ،ط2012، ص ص 143،144.

\* و هو من أهم الباحثين و المهتمين بدراسة الشؤون السياسية و العربية للعالم الإسلام ، بما في ذلك ظاهرة الإسلام السياسي .

2. ينظر: فرانسوا بورغا :الإسلام السياسي صوت الجنوب ،تر: لورين زكري ،دار العالم الثالث ،القاهرة مصر ،ط2001، ص 30 .

3. أوليفيه روا :تجربة الإسلام السياسي ،تر: نصير مروة ، دار الساقي ،بيروت لبنان ،ط1996، ص 36.

4. أوليفيه روا :تجربة الإسلام السياسي ،المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

## 5/ الأصولية الإسلامية :

وهي من المصطلحات التي تتداخل مع مفهوم الإسلام السياسي ، وفي هذا الصدد عرفت على أنها الأصولية تنطلق : "من نفس أرضية الإسلام السياسي ، وعلى المستوى المذهبي هي الإطار المرجعي الأساسي للتيار الإسلامي ، وهي تنطلق من دائرة الممثلين الرسميين للإسلام علماء ورجال المؤسسة الدينية"<sup>1</sup> .

وبهذا فكل من هو خارج ضمن هذه الدائرة فلا يصنف ضمن الأصولية الإسلامية ، وهذا ما يمكن أن يلاحظ بأن معناها الظاهري هو الدال على الإسلام الحركي أي مجموع الفواعل الاجتماعية و التي اتخذت من الإسلام الصوت المعبر عنها ، لكن ويعتبر أعلام التيار الحركي الإسلامي أن هذا المصطلح ليس له وجود بل عبارة عن توصيف نحتته الغرب للحركة الإسلامية بما في ذلك الأصولية كمصطلح منبعه الغرب المسيحي و الدال على كل تيار رافض للجديد ومتشبث بالأصول أما عن الأصولية في العالم الإسلامي فهي تعني : " وكلمة الأصولية - الأصل لها مكان مرموق عندنا فهي تعني أصول الدين أي أصول العقيدة وأصول الفقه بل ويعرف علمائنا الكبار ب:الأصوليين أي أصول الدين وأصول الفقه "<sup>2</sup> .

وفي نفس السياق يرى **جيل كيبيلز** Jil Kipelz أن مصطلح الأصولية رافقه التسرع الكبير في استخدامه بل يجب الحذر من إستعماله فقد كان: " بسبب بضعة ظواهر معاصرة رصدت بسطحية شديدة وحكم عليها بشكل متسرع مثل هذه الحركة ، فكلمة الأصولية الإسلامية تنطق مثلا *intégrisme musulmane* بالفرنسية ، و *myslimfundamantalism* بالإنجليزية ، وهذين المصطلحين للنضالات الطبقيّة ذات طابع ديني..."<sup>3</sup> .

ويعود إلى تعريف الأصولية حين يقول متسائلا عن معناها : "ما مفهوم الأصولية التي نريد أن نتحدث عنها ؟ أعني الأصولية الإسلامية ؟ إنها تعني العودة إلى الأصول ، أو الجذور في فهم الإسلام ، والعمل به ، والدعوة إليه "<sup>4</sup> .

<sup>1</sup> ينظر:فرانسوا بورغا ،مرجع سبق ذكره ، ص 44.

<sup>2</sup> ينظر :يوسف القرضاوي : مستقبل الأصولية الإسلامية ،سلسلة رسائل ترشيد الصحوة ،المكتب الإسلامي ، ط 1998، ص 3، ص 12.

<sup>3</sup> ينظر :جيلز كيبيلز :النبي و الفرعون ،تر: أحمد خضر ، كنية مديولي ،مصر ، د ط 1988، ص ص 231، 232 .

<sup>4</sup> ينظر :يوسف القرضاوي : مستقبل الأصولية الإسلامية ،مرجع سبق ذكره ،ص 14 .

ومن خلال هذا التعريف يمكن أن نفهم أن هذا المفهوم له مكانة قوامها الإعتزاز و الفكر في أدبيات الفكر الإخواني بل هو مفهوم يختصر الإسلام الحركي ككل في أبعاده ،أي جعل الإسلام الأول هو الإسلام الصحيح و من الضروري بمكان العودة إليه ، ثم تطبيقه في أرض الواقع ،لتكون عملية الدعوة إليه أمر واجب وشرعي .

**6/ التعريف السوسيولوجي للإسلام الحركي :** ويعرف الإسلام الحركي ،من منظور سوسيولوجي أنها ظاهرة إجتماعية تحتوي على جميع المظاهر التي يمكن أن تحتويها أي ظاهرة إجتماعية سواء كان من ناحية الإنتشار ،أو التأثير ،أو التطور ،" و الواقع أن الحركات الإسلامية حركات تخضع لقانون التطور و تحمل خصوصيات المجتمعات التي تنشأ فيها و تتأثر ببيئتها و تفعل فيها <sup>1</sup>.

أما عبد اللطيف الهرماسي فيرى في الإسلام الحركي : "هي تلك الظاهرة المتمثلة في عودة التدين أو مظاهر التدين ،وعودة الإسلام إلى قلب الصراعات الإجتماعية و السياسية و بروز تيارات وحركات تهدف من خلال الدعوة الدينية أو العمل السياسي إعادة أسلمة مجتمعاتنا وإعادة تنظيمها و توجيه مسارها طبقا لمبادئ الشريعة وأحكامها <sup>2</sup> .

وفي نقده لظاهرة الصحوة هل واقع فعلا يتسائل شكري فيصل عن ماهية الصحوة الإسلامية أمام الواقع الذي يعيشه العالم العربي و الإسلامي حيث مظاهر التخلف الإقتصادي و الإجتماعي و الثقافي هو حالة عامة و إزاء هذا الواقع يحدد عن آلية الانتقال من الصحوة إلى الصحوة الفاعلة أو النهضة من خلال ثلاث مستويات و هي : " الأساس التنظيري ،الأساس العاطفي ،الأساس الحركي " <sup>3</sup>.

ففيما يخص الأساس التنظيري :لابد من تعميق الفهم القرآني كما يلزم أن تغلب لغة جديدة متفاعلة مع لغة العصر و الواقع ،أيضا يلزم أن يغلب عليه أيضا ، استخدام المقارنة النظرية الإسلامية وبين بعض النظريات السائدة اليوم.

أما فيما يخص الأساس العاطفي : والمتعلق في توحيد عواطف الأفراد من أجل تعزيز روابط الوحدة بين المسلمين من أجل إنتاج إسلام حضاري بناء

<sup>1</sup> .فهيم هويدي ،عبد الله النفيسي وآخرون :الحركات الإسلامية و الديمقراطية ،دراسة في الفكر و الممارسة ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ،1999، ص 298.

<sup>2</sup> .فهيم هويدي ،عبد الله النفيسي وآخرون :المرجع نفسه ،ص 297.

<sup>3</sup> .شكري فيصل :الصحوة الإسلامية بين الواقع و الطموح ، الحركات الإسلامية و الديمقراطية ،دراسة في الفكر و الممارسة ،المرجع نفسه ، ص 315 .

أما عن العنصر الأخير و هو الأساس الحركي : وهو العمل على توحيد الجهود بين الحكومات و الأفراد من أجل إيجاد صحة وناهضة فاعلة .

كما دأب المستشرقون على إعطاء بعض التوصيفات التي تميزت بها الحركة الإسلامية كخاصية الإنتشار مثلا و الذي يأخذ أوجها و هي<sup>1</sup>:

الأول : الإنتشار الطبقي أي أنها خاصة تمس كل أفراد المجتمع ،فهي ليست حكرًا لفئة دون فئة أخرى ،فهي تنتشر بين الأميين و أصحاب الشهادات ،المتوسطة و العليا ،ومختلف التخصصات العلمية منها و الأدبية

الثاني : الانتشار المكاني :أي أن الصحة إنتشرت في كثير من بلدان العالم مشرقا و مغربا ،وذلك لكبيعة الإسلام العالمية .

خاصية تعدد المراكز :حيث أن قياداتها تتميز بالثورية و تتراعى في أطراف الدولة الإسلامية .

### ثانيا :أسباب نشوء الحركة الإسلامية :

من الطبيعي عند تعاطي المهتمين بالحركة الإسلامية محاولة الوقوف على أسباب نشوءها ،وذلك بغية تفسيرها ،حيث برز على الواقع الإجتماعي العربي و الإسلامي تيار ينادي بأسلمة المجتمع ،بعدة مدة غير طويلة من بروز مفاهيم جديدة ،كالدولة الوطنية القائمة بعد الإستعمار الغربي ،المبشرة بمبادئ الحداثة و التصنيع و التي تتغنى بالديمقراطية كنظام حكم عادل يكفل للجماهير التي عانت من الإستعمار و إضطهاده .

و على هذا الأساس برزت مجموعة من التفسيرات للظاهرة افلاماوية على حسب إختصاص الباحثين ،وميولاتهم الفكرية و الإيديولوجية م من جملة المداخل :

### 1/ سبب الأزمة و ردة الفعل المضادة :

فعلى سبيل لا المثال الحصر سنقدم قراءتين و التي عملتا على الوقوف على أسباب قيام الإسلام الحركي و أولها قراءة ريتشارد هريز دكمجيان Richard Hrair Dekmejian و المعنونة ب : الأصولية في

<sup>1</sup> .مجدي محمد فتح الباب بموقف المستشرقين من الصحة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين ، دار الروضة للنشر و التوزيع ، مصر ، د ط ، 2001، ص ص 143،144.

العالم العربي، حيث يؤكد على حقيقة و التي تتمثل في أنه: "تستوجب أي دراسة للأصولية الإسلامية المعاصرة القيام بالبحث في الجذور الإقتصادية و الإجتماعية و السياسية و الروحية، و النفسية أي عن البيئة التي تعمل بمثابة محضن للمعتقدات و السلوكيات الأصولية، والظاهرة المتكررة في التاريخ هي علاقة السبب و النتيجة بين الأزمات الإجتماعية و ظهور الحركات الدينية، ثوريو أو إحيائية، العاملة على تحويل النظام القائم، لتبني مجتمعا جديدا، بناء على أسس تصورهم المذهبي الخاص"<sup>1</sup>.

و بناء على التعريف السابق نستخلص ان ريتشارد هيرير دكمجيان Richard Hrair Dekmejian يؤكد على ربط المتغيرات الإجتماعية مع بعضها البعض من أجل فهمها ومحاولة تفسيرها، ليكون ظهور الأصوليات الدينية كنتاج لأزمة مجتمعية و تعود أسباب قيام الأصولية في العالم العربي إلى:<sup>2</sup>

**أزمة الهوية:** و هي حالة شعورية عرفها العالم العربي قوامها الإغتراب، العجز، و الشعور بعدم الأمن وكانت نتيجة لتراجع دور الإسلام الحضاري و دخوله في مرحلة تخلف فبعدها كان المسلمون فاتحون أصبحوا مدافعين عن أنفسهم، كما أدى ظهور هويات جديدة حلت محل الهوية الإسلامية ممثلة بهويات إثنية و عرقية و لغوية تركية فارسية ... و لتدخل الدول العربية بعد مرحلة الإستقلال إلى البحث عن حلول فكرية و أيديولوجية كالإشتراكية و الثورية ليكون البديل الإسلامي هو الحل.

**أزمة الشرعية:** و تتمثل في ظهور نخب حاكمة، لم تكن في مستوى تطلعات الجماهير، مما أ، عكس على نفسيات الجماهير بالسلب وولد لديها شعورا بالعجز و الإغتراب أيضا.

الفساد و القهر في حكم النخبة: و تتمثل في عدم إمتلاك القادة العرب رصيد سياسي من بناء الدولة، وحلت محله القرارات الإرتجالية، ليتكرر فشل الحكام و النخب، لينزع الحكام إلى وسائل القهر مما أثر على حياة الأفراد في المجتمعات.

**صراع الطبقات:** و يعود سبب ذلك إلى تفاوت الطبقات الإجتماعية كنتيجة لسوء التوزيع الغبر العادل للثروة و الإعتماد على ثروة البترول و التي تتحكم فيها السوق العالمية حيث صعب من مأمورية إقامة عدالة إجتماعية بين المواطنين.

<sup>1</sup>. ريتشارد هيرير دكمجيان: مرجع سبق ذكره، ص48.

<sup>2</sup>. ينظر: ريتشارد هيرير دكمجيان: **المرجع نفسه**، ص ص 58 و50.

**التحديث و الأزمة الثقافية :** و تعتبر أخطر أزمة و هي نتيجة تفاعل العوامل المختلفة ،لتزيد عملية التحديث تعميقها للأزمة بعملية مجارة الغرب الغرب إقتصاديا و عسكريا ،من شأنه أن تخلق هوة بين التقليديين و هذا ما لم تقم به النخبة من أجل إيجاد صيغة توفيقية بين عملية التحديث و التمسك بالعادات و يمكن إدراج ريتشارد ميتشل ضمن المفسرين للحركة الإسلامية ضمن مدخل الأزمة حيث يرى :أن "السلبات التي أصابت العالم الإسلامي ،و المجتمعات الإسلامية التي أصابت مؤسساته ،وإنتشار الإستشراق و التبشير ،الإنهيار الأخلاقي الذي أصاب الأمة الإسلامية ،كل هذه الأسباب عكف المصلحون على محاولة إصلاحها ،و من هذه الأسباب <sup>1</sup> :

1/ حالة الضعف التي أصابت العالم الإسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين و ذلك من خلال تحول نظام الحكم من الخلافة الى نظام حكم ملكي بداية مع الأمويين ،فالعباسيين وتطور الحال إلى أن وصل إلى أن زالت الخلافة نهائيا .

2/ضعف الجهات الرسمية في الدعوة و الجهاد :إذ يرى أن من أسباب الصحوه ضعف الجهات الرسمية في الدفاع عن الإسلام و الدفاع عن التراث الإسلامي ضد الأفكار و القيم الغربية .

3/ الإستعمار و دوره في تمزيق الأمة و إشاعة الهزيمة :حيث يعتبر الاستعمار و أتباعه من الداخل ،دور كبير في تمزيق الأمة و الإستكانة و الانهزام المعنوي .

4/ الفساد السياسي و الحزبي لقد كان لضعف الأحزاب و الفساد السياسي ،و إتباع الأحزاب الغربية سببا من أسباب الصحوه ،"فقد عجزت النظم السياسية العربية و الإسلامية في اغلب بلداننا عن إنجاز التنمية المطلوبة أو صيانة الإستقلال الوطني أو تحقيق العدل الإجتماعي ،أو تعميق الأصالة الحضارية ،ولهذا السبب لم تتمكن من تعزيز مصادر شرعيتها ،وبفقدان الشرعية المتينة للنظم السياسية العربية والإسلامية على العموم وفي غياب التنموي ... وتمكن كل صور المسخ الحضاري (اللغوي و الروحي و المناقبي والأدبي)...لهذه الأسباب مجتمعة وضاعطة بدأت إرهابات الفكر الحركي الإسلامي تأخذ مساراتها وتتشكل أطرها وفقا للظروف الزمانية والمكانية <sup>2</sup> .

<sup>1</sup> ينظر :محمد فتح الباب بموقف المستشرقين من الصحوه الإسلامية ، دار النهضة للنشر والتوزيع ،مصر ،2001 ،دط ،ص ص 43،49 .  
<sup>2</sup> فهمي هويدي : عبد الله النفيسي مرجع سبق ذكره ،ص ص 187،188 .

ويشير محمد أركون على سبب ظهور الإسلام السياسي إلى عنصر و الموسوم إنتشار الظاهرة الشعبية وفي هذا الصدد يعتبر بأنها أحد المداخل المفسرة لظهور الإسلام الحركي لكن واقع الحال يقول : "نادرون هم علماء السياسة أو حتى علماء الإجتماع الذين يولون الظاهرة الشعبية كل الأهمية التي تستحقها ، بصفتها أداة لتوسع الخطابات الإسلامية و الشعارات أو المطالبات الإسلامية وإنتشارها " <sup>1</sup> .

وفي معرض تفصيله عن انتشار الشعبية كأحد أسباب ظهور حركة الإسلام السياسي ، حيث يعتبرها كنتاج للثقافة الشعبية و التي هي على نقيض من الثقافة العالمية ، حيث أن الثقافة الشعبية هي خاصية الطبقة الدنيا في المجتمعات العربية و مكان إنتشارها الحضري في أطراف المدن ، ولغتها ذات طبيعة شفاهية والريفية و الجبلية ، و هي إمتداد لثقافة الريف و البوادي .

و هي عكس الثقافة العالمية و التي ثقافة خاصة بالطبقات الإجتماعية العليا و مكان إنتشارها في وسط المدن و هي ثقافة النخب الحاكمة ولغتها اللغة الفصحى ، إن هذا التضاد ومع مرور الوقت وتغير الفضاء الاجتماعي لحاملي الثقافة الشعبية وتحول مكان أقامته من الموطن الأصلي ودخولهم إلى الفضاء الحضري بعد تحسن الأوضاع الاجتماعية و سياسات الدول الوطنية .

و هنا بدا متبعوا الثقافة الشعبية يلاحظون الفرق بين ما تتناديه الدول و الأحزاب الوطنية من العدالة و التكافل ، وما تعيشه من واقع معاكس تماما لخطاباتها و على هذا الأساس فقد : "دمر العالم الريفي ، من جذوره و فصل سكانه من جذورهم و من تضاماناتهم القروية ، وهي المجرىات السيوسولوجية و السياسية و الإقتصادية وهي التي أنتجت هذا الواقع وأنتج هذا التضاد " <sup>2</sup> .

أن ظهور الطبقة الشعبية ما هي الا نتاج لفشل الدول الوطنية من أجل تنمية شعوبها و تحسين أوضاعها ، وكما هو معروف حيث بإستقلال الدول وخروجها من الإستعمار و ما ورثته من تركة ثقيلة حيث عانت الشعوب من الفقر و الحرمان و التهميش ، وما طمح إليه الشعوب من تحسين أوضاعها كان عبارة عن حلم سرعان ما تلاشى .

وهو الواقع الذي ميز كل دول الوطن العربي بما في ذلك الجزائر و في هذا الصدد يشير البشير الإبراهيمي أحد رموز الحركة الإسلامية في الجزائر حين يقول : " ومع عامين من إنقلاب 1965 ، تمكنت

<sup>1</sup> . محمد أركون : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، تر هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت لبنان ، ط 1995 ، ص 152 .

<sup>2</sup> . ينظر : محمد أركون : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، المرجع نفسه ، ص 153 .

السلطة من القيام بوضع إستراتيجية للنمو الإقتصادي و الإجتماعي و تطبيقها ،و أعطت الأولوية للقطاع الصناعي مع تعزيز القطاع العمومي ... وبدأ الفساد ينتشر على نطاق واسع ... على الرغم من محاولات الإصلاح الإقتصادية ، التي إتخذت تحول الفساد إلى نهب شبه كامل للموارد الإقتصادية<sup>1</sup>. وبهذا فعنصر " الدولة - الوطن - الحزب قد إستطاع أقناع الشعوب العربية أقناعها عن طريق وعودها التحريرية بأنها المهدي المنتظر الذي جاء بعد طول إنتظار ولكن كل هذا لم يحدث<sup>2</sup> ،حيث أن الثلاثية السالفة الذكر كانت عبارة عن صيغة تليفية والتي لم ترقى إلى تطلعات الشعب ليدخل ليكون الدين هو الملاذ الوحيد الذي لجأت إليه الشعوب ، كما يعتبر اللجوء إليه لم يكن في متوقع كل الدارسين و الملاحظين .

حيث " إنتقل من الميدان الدنيوي إلى الميدان الديني .وإذا كان إنبعث الديني و ظهوره على السطح يبدو مفاجئاً و غير منتظر ،إلا أنه في الواقع مسار جوفي يمكن إستكشافه بسلوك مجراه صعوداً<sup>3</sup> .

كما وقد يعمل "... هذا المزيج الانفجاري من القلق على الذات و تشويش الوعي بالهوية وإنحلال عرى الوطنية و من الإختناق نتيجة وجود أي أمل في التغيير السلمي للأوضاع و من الإندحار اليومي و المستور إلى الزاوية المظلمة من المجتمع و التاريخ هو الذي يشكل وقود الحركة الإسلامية محركها<sup>4</sup> .

**2/ المدخل التاريخي أو الإمتداد التاريخي:** يتميز هذا المدخل عن مدخل الأزمة ،حيث يقوم على مبدأ نشأة الحركة الإسلامية بوصفها حركة تجديدية إحيائية للعالم الإسلامي ،حيث تعتبر الحركات قد : شكلت اهم الأحداث التاريخية المعاصرة في كثير من اجزاء البلدان العربية ... ثم أن أهمية هذه الأحداث بالحركات الإسلامية بجانبها الثوري و الفكري لا تعتبر تاريخاً قد إنقضى ،و إنما تعتبر حية في ذاكرة الجماهير من جهة ، وباعتبارها من جهة أخرى مؤشراً للإتجاهات مستقبلية قد يشهد مثلها المستقبل<sup>5</sup> .

من خلال المقولة السابقة يمكن ان نستخلص منها بعض الملاحظات فيما يخص تاريخ الحركة الإسلامية ،لما يوفر له المدخل التاريخي ،إذ فالدين هو عنصر مهم في حياة الأفراد ، فهو عامل بناء

<sup>1</sup> ينظر: عبد الحميد الإبراهيمي: *الفساد و الحكم الصالح في البلاد العربية - دراسة حالة الجزائر (ندوة فكرية)*، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ، ط1، 2004، ص839.

<sup>2</sup> محمد اركون : *من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ،أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟* مرجع سبق ذكره ،ص150.

<sup>3</sup> جيل كيلز: *الحركات الأصولية في الديانات الثلاث* ،تر: نصير مروة ،دار قرطبة للنشر و التوثيق و الأبحاث ،ط1، 1992، ص270.

<sup>4</sup> برهان غليون - سمير أمين: *حوار الدولة و الدين*، مرجع سبق ذكره، ص 64.

<sup>5</sup> ينظر: منير شفيق: *الفكر الإسلامي المعاصر و التحديات ثورات ،حركات ،كتابات* ، دار البراق للنشر و التوزيع، مصر ، 1986، ص 20 .

للمضمير الجمعي و بمثابة ملاذ خلال الأزمات الإجتماعية ،كما يقدم لنا المدخل التاريخي للباحث الوسيلة من خلال يستشرف مستقبل الحركات الإجتماعية ذات الطابع الديني

و عليه فتتمحور فكرة المدخل التاريخي للإسلام الحركي انه ليس وليد العصر الحديث كما تذهب بعض الكتابات حيث تؤرخ للحظة ميلاده مع مع قيام الثورة الإيرانية ،او كنتيجة لأنبثاق الدولة الوطنية في الأقطار العربية ،،بل هو أبعد من ذلك حيث : "أنه كلما تجذر البحث تاريخيا كانت المقارنة أكثر سلامة ،يذكر الأفغاني ،و من قبله الحركات و الطرق الصوفية التي تصدت في حدود قدراتها للهجمات الأوروبية ،عسكيا و تربويا ،و بقدر التوغل في ثنايا الماضي الإسلامي يتجنب الحديث الخطأ عن الحركات الإسلامية ، بوصفها ظاهرة حديثة تكونت في أواخر العشرينيات"<sup>1</sup> .

و بهذا فالمدخل التاريخي في تفسير الحركة الإسلامية من خلال الوقوف على نشأة هذه الحركات ،كما يعطي للباحث فرصة إجراء مقارنات و تماثلات بينها من أجل إستخلاص نتائج ذات دلالات و معاني مهمة ،و التي تكون بمثابة الأرضية التي سوف يبني عليها الباحث تحليلاته و نتائج النهائية .

و كتأكيد لتاريخية الحركات الإسلامية عكس ما ذهبت إليه بعض تصنيفات المختصين في دراسة الحركة الإسلامية ،حيث إعتبروا بدايتها في عشرينيات القرن الماضي كما يذهب المفكر شفيق منير أبعد من ذلك في التاريخ الإسلامي أن تاريخ بداية الحركة الإسلامية كان<sup>2</sup> :

1/ حركة محمد عبد الوهاب 1703/1791 و هو أول مشروع إسلامي جديد فيالربع الأخير من القرن الثامن عشر

2/ ثورة محمد علي : 1787/1859 مؤسس الدعوة السنوسية في ليبيا إستطاع تشكيل المناطق المجاورة و تطبيق الإسلام فيها

3/قاد محمد أحمد المهدي 1843/1885 الدعوة المهدية في السودان ضد النفوذ الأجنبي و حققت انتصارات ساحقة

4/حركة المقاومة التي قادها الأمير عبد القادر 1830/1864 ضد الإستعمار الفرنسي

<sup>1</sup> .صلاح الدين الجورشي :أخطاء منهجية في فهم الحركات الإسلامية ص ص :158،157، نقلا عن :الطاهر سعود مرجع سبق ذكره ، ص ص 139،140 .

<sup>2</sup> .منير شفيق :مرجع سبق ذكره ،ص02 .

و" يبدو أن هذا التيار قد خط طريقه في الضمير المسلم منذ عصر أبْن تيمية كما يخط الماء مجراه في باطن الأرض، ثم ينبجس هنا و هن اكن مكان لآخر ،وأبن تيمية لم يكن عالما كسائر الشيوخ ،ولا متصوفا كالغزالي ،ولكن كان مجاهدا يدعو إلى التجديد الروحي و الإجتماعي في العالم الإسلامي ،،وهذا التيار أدى إلى تكوين دولة الموحدين القوية في شمال إفريقيا ،على يد ابن تومرت و هو الذي أنشأ دولة الوهابيين في الشرق على يد محمد بن عبد الوهاب " <sup>1</sup> .

**3/ سبب الخطر الخارجي:** بعد دخول الدول العربية مرحلة الإنحطاط السياسي و الإجتماعي ،و الإقتصادي ،تراجع دورها العالمي ،حيث تفوقعت على نفسها ،مما جعلها محل أطماع الدول الكبرى ،فمقابل هذا التراجع عرف الغرب نهضة إقتصادية صناعية بإمتياز مما حتم عليه البحث عن مصادر لتمويل صناعته الصاعدة ،و بوقع العالم العربي الإستراتيجي ،بما يزخر به من ثروات كبيرة بدأت مطامع الدول الكبرى من أجل الإستيلاء على ثرواته ،و بالفعل تم ذلك .

وهنا أصطدم العالم الإسلامي بالظاهرة الإستعمارية بعدما كان فاتحا للدول و الحضارات ، و هذا الإستعمار للدول العربية و حتى و إن كان تحت مسميات مختلفة ، كالحماية تارة و الإنتداب تارة أخرى ،لكن يبقى الإحتلال الغربي " السبيل الأول إلى إجتياح بلاد المسلمين لا يكون إلا بالقوة القاهرة و العنف ،في أعلى درجاته ،،فما لم تكسر الأمة المجاهدة ،فلا سبيل إلى إختراقها و السيطرة عليها ،و تحويلها عن الإسلام ،الذي هو حياتها و منعها " <sup>2</sup> .

فالإستعمار الغربي للعالم الإسلامي كان على يقين ما للإسلام من قدرة على التعبئة و التجنيد و الدفاع ، و السبيل الوحيد لمنع عملية الجهاد هو العنف المبالغ فيه ،إذا فهي معركة بين الصليبيين ضد الإسلام ،كما أقر بذلك مالك بن نبي إلى أبعد من ذلك من خلال التمييز بين نوعين من الإستعمار الذين عرفهما العالم العربي ،فهناك :الإستعمار الإستبدادي و الإستعمار المتحفظ فالأول هو أكثر تدميرا و خطرا و مرد ذلك انه : " يتدخل تدخلا مباشرا في جميع تفاصيل الحياة ،حتى الدينية منها ،فتدخله يمتد إلى كل شئ ،فيخصص للأبناء و المستعمرات "مدرسة إستعمارية" يستعمر بها عقولهم... وهذا الإستبداد الشامل على

<sup>1</sup> مالك بن نبي :وجهة العالم الإسلامي ،تر:محمد عبد الصبور شاهين ، دار الفكر المعاصر ، بيروت لبنان ، ط1، 1968، ص 20.  
<sup>2</sup> منير سفيق : الإسلام و تحديات الإنطاط المعاصر ،قضايا التجزئة و الصهيونية والتغريب والتبعية ،دار الزهراء للإعلام العربي ،ط2، 1987، ص 23.

دراية و توجيه و خطر عام ،و هكذا يحيط الاستعمار بحياة المستعمر من كل جانب و يوجهها توجيهها كاملا لا يغفل أتفه الظروف و أدق التفاصيل <sup>1</sup> .

فلم يكتف باستنزاف الموارد الإقتصادية و فقط بل عما على إختراق البنية الثقافية و الاجتماعية له ضمن خطة محكمة ، تبرز أهمية المدخل التفسيري المتمثل في العدو أو الخطر الخارجي ، كمدخل لتفسير تنامي وظهور الحركة الإسلامية ، من خلال ما تم إنتاجه من أدبيات غزيرة حيث كان موضوع إشتغال كل ايديولوجية أصولية سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية .

و في هذا الصدد يرى : حيدر إبراهيم علي : "أن ثنائية الخير والشر و حتمية الحرب بينهما تبرز التطرف و العنف لأن التاريخ يصنع عند الأصوليين تصبح حربا مقدسة لإعلاء كلمة الله ... و الحركات الأصولية تؤسّر عدوها أي تجعل منه أسطورة و دراما ، لكي يستطيع خوض الصراع وإضفاء عليه صفات التحدي ،و يعتبر بمثابة آلية عند الأصوليين ترسم حدودهم ،و تفصلهم عن الآخرين " <sup>2</sup> .

فهكذا تصورت الأصولية التغيرات الحاصلة في العالم حيث "عمل المنظار الشمولي الديني في العالم الإسلامي إلى إعطاء صورة للتغيرات التي عرفها العالم عموما و العالم الإسلامي خصوصا إلى إعطاء قراءة خاصة به و في هذا الصدد يقول جاك بيرك عن اللغة العربية كأحد مقومات التراث أن اللغة العربية التي تقود كل كلمة فيها إلى الله ،قد جرى تصويرها لتخفي الواقع و ليس لإستكناها " <sup>3</sup> .

" فحين نؤكد هويتنا الدينية من خلال أسلمة العالم ،أما نمارس تفرنجا بالمقلوب ... ليست الثورة هي التي تتأسلم، لتغدو عقيدة أخروية ... بل الإسلام هو هو الذي يتفكرن ،يدخل التاريخ ليقا تل الكفرة ،أي الفكرويات المنافسة ... فالدين حين يريد الوقوف ضد الغرب إنما يتغرين و يتفرنج و حين يريد روحنة العالم ،إنما يتعلمن وحين يريد إنكار التاريخ إنما ينزلق فيه كليا " <sup>4</sup> .

حيث على الرغم من رفض الحركة الإسلامية للغرب و بكل إنتاجاته إلا أنه لا يمكن أن يستغني عنها سواء ما أنتجه من تكنولوجيا ووسائل أو حتى كانت هاته الإمتاجات ذات طبيعة فكرية حضارية فعلى

<sup>1</sup> ينظر: مالك بن نبي *وجهة العالم الإسلامي* ، سلسلة مشكلات الحضارة ، تر: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دمشق سوريا ، ط1 ، 1986 ، ص ص 107، 108.

<sup>2</sup> ينظر: حيدر إبراهيم علي : *التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط 1999 ، ص 2 ، ص 38.

<sup>3</sup> ينظر : داربوش شيانغان: *النفوس: المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا* ، دار الساقى ، بيروت لبنان ، ط 1999 ، ص 12.

<sup>4</sup> نقلا عن داربوش شيانغان: المرجع نفسه ، ص 96 . Daryush Shayegan , Qu est ce qu' une révolution religieuse p 15

سبيل المثال كيف يمكن للنظرية الإسلامية الإقتصادية التي يدعو إليها المنتمون إلى الحركة الإسلامية و التي ترفض التعامل مع الفوائد ،أن تطبق في نظام إقتصادي أساسه ربوي .

### ثالثا حركة الإخوان المسلمين نموذج من نماذج الإسلام الحركي

#### 1/ في البداية كان التأسيس على يد حسن البنا ...

لقد "بدأ حياته صوفيا ،فإنتمى منذ صباه إلى جماعة صوفية عمقت إشراقه الروحي ووصلت قلبه بالله ولكنه أدرك - بفتح الله عليه - أن الإسلام أعظم بكثير مما تتمثله الصوفية وتمارسه .. إنه نظام حياة كامل و ليس صلة روحية بين العبد و الرب فحسب ،ليس عبادة فردية يستغرق فيها العابد ،في صلة محدودة بالإخوان في الطريقة ،بعيدا عن واقع الحياة ،إنما هو عبادة فردية و جماعية في ذات الوقت تتمثل في إقامة المجتمع المسلم الذي يتحاكم إلى شريعة الله ،والدولة المسلمة التي تحكم بشريعة الله ...وإذا كان هذا الحكم غير قائم ،فينبغي العمل على إقامته في ترتيب متدرج متسلسل "بناء الفرد المسلم ،بالأسرة المسلمة ،بالمجتمع المسلم ،فالدولة المسلمة"<sup>1</sup>

ولكن بعد فترة ينزع خطاب حسن البنا نحو العنف في حالة عدم تمام الأمر : "لم يأت الإخوان المسلمون أن يزجوا بأنفسهم في هذه الميادين ،فيزيدوا إخلاف المختلفين ،ويمكنوا للغاضبين ،ويلونوا دعوتهم في مهدها بلون غير لونها ،ويظهروها للناس في غير صورتها ...والآن أيها الإخوان :قد حان وقت العمل وأن أوان الجد ،ولم يعد مجال للإبطاء سننتقل من دعوة الكلام إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال و العمل .... سنعلنها خصومة لا سلم فيها و لا هوادة حتى يفتح الله بيننا و بين قومنا بالحق و هو خير الفاتحين "<sup>2</sup> .

ليبدأ البنا الأنظمة الحديثة فيه كلام كثير حيث يرى ب إن العالمية و القومية و الاشتراكية و الرأسمالية و البلشفية وتوزيع الثروة و الصلة بين المالك و المستهلك ،كلها خاض فيها الإسلام .

وليؤكد لعالمية الإسلام وصلاحيته لكل زمان و مكان ، وهو الدافع إلى قيام دعوته حيث يقول ك"دعوتنا دعوة أجمع ما توصف بانها (إسلامية) ولهذه الكلمة معنى واسع غير ذلك المعنى الضيق الذي يفهمه

<sup>1</sup> محمد قطب :واقعا المعاصر ،مكتبة رحاب ،الجزائر ،ط1989، ص402.

<sup>2</sup> أنظر مجلة النذير عدد1نقلا عن محمد خلف الله ،الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ، ط 2004، ص47.

الناس، فإننا نعتقد أن الإسلام معنى شامل ينتظم شؤون الحياة جميعا ويبقى في كل شأن منها ... و لا يقف أمام المشكلات الحيوية و النظم التي لابد منها لإصلاح الناس، فهم ان بعض الناس خطأ أن الإسلام مقصور على ضروب العبادات أو الأوضاع الروحانية...ولكننا نفهم الإسلام على غير هذا الوجه فهما فسيحا واسعا ينتظم شؤون الدنيا و الآخرة...<sup>1</sup> .

وكتأكيد لعالمية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان، كما أقر بذلك حسن البنا، فبعد إبداء رأيه حول مسألة كل ما يحيط بالمجتمع المسلم من أفكار و تيارات و مذاهب من شأنها أن تبعده عن دينه الحنيف، يتجه إلى قضية أخرى وتمس صلب المجتمع الإسلامي وذلك من أجل توحيد صفوفه ولم شمله من خلال نبذ الخلافات وخصوصا الآراء المذهبية وفي هذا الصدد يقول: "إعلم فقهك الله: أولا: أن دعوة الإخوان المسلمين دعوة عامة لا تنتسب إلى طائفة خاصة، ولا تتحاز إلى رأي عرف عند الناس بلون خاص، ومستلزمات و توابع خاصة، وهي تتوجه إلى صميم الدين ولبه... فدعوة الإخوان المسلمين دعوة بيضاء غير ملونة بلون، وهي مع الحق أينما كان، تحب الإجماع وتكره الشذوذ، وأن أعظم ما مني به المسلمون الفرقة والخلاف، وأساس ما إنتصروا به الحب والوحدة"<sup>2</sup>.

ويحاول حسن البنا أن يدمج فكره مع أنسنة حركة الإخوان المسلمين من خلال التعاطي مع الواقع الإنساني و الاجتماعي للمسلمين كفكرة الخلاف مثلا بين المسلمين حيث يعتبرها خاصية نفسية و واقعة لا محالة بل هي متأصلة في الإنسان حيث يقر حسن البنا بواقع الخلاف وهو حالة طبيعية وضرورية هذا من جهة، و من جهة أخرى أن الإجماع على أمر فرعي متعذر وفي هذا الصدد يقول: " ونحن مع هذا نعتقد أن الخلاف في فروع الدين أمر لا بد منه ضرورة، ولا يمكن أن نتحد في هذه الفروع والآراء و المذاهب لأسباب عدة: إختلاف العقول في قوة الإستنباط وضعفه... ومنها سعة العلم وضيقه...ومنها إختلاف البيئات حتى أن التطبيق ليختلف بإختلاف كل بيئة... و منها إختلاف الإطمنئان القلبي و إختلاف تقدير الدلالات... "<sup>3</sup>

أما علاج الإختلاف فقد بينه فيما يلي<sup>4</sup> :

<sup>1</sup>. ينظر: حسن البنا/الرسائل، موقع موسوعة الإخوان المسلمين، www.ikhwanewiki.com ص 08

<sup>2</sup>. ينظر: حسن البنا: الرسائل، المصدر نفسه ص 13.

<sup>3</sup>. ينظر: حسن البنا: الرسائل، المصدر نفسه ص 14.

<sup>4</sup>. ينظر: حسن البنا: الرسائل، المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

1/ المنهاج الصحيح و قد أوجده الإخوان في كتاب الله ،وسنة رسوله وأحكام الإسلام ،حتى يفهمها المسلمون غضة نقية بعيدة عن الدخائل و المفتريات .

2/ العاملون المؤمنون :ولهذا أخذ الإخوان المسلمون بتطبيق ما فهموه من دين الله تطبيقا لا هوادة فيه و لا لين ،وهم بحمد الله مؤمنون بفكرتهم مطمئنون .

3/ القيادة الحازمة الموثوق بها :ولهذا أخذ الإخوان المسلمون كذلك ،فهم لها مطيعون ،وتحت لوائها يعملون.

ويعود في مرات عدة إلى تأكيد صلاحية الإسلام لكن زمان ومكان ولكن أي إسلام ؟ أنه إسلام الإخوان المسلمين بالتأكيد حيث أشار إلى تعدد أوجه الإسلام من منحصر في حدود العبادة الظاهرة ،والإسلام الفاضل و المشبع بالروحانيات الفياضة ،وإسلام موروث بالعقائد والأعمال التقليدية ،وكل هذه النماذج جعلت الناس يختلفون إختلافا بينا أما إسلام الإخوان المسلمين : "فهو إسلام تعاليم شاملة تنظم شؤون الناس في الدنيا و الآخرة... فالإسلام عقيدة وعبادة ووطن و جنسية ،روحانية وعمل ،مصحف وسيف" <sup>1</sup> .

كما يولي حسن البنا أهمية كبرى للشباب كأحد رهانات حركة الإخوان المسلمين حيث ربط نجاح الحركة لا يتم الا بخصائص لا تتوفر الا في الشباب حيث يريد القول أن حركة الإخوان المسلمين هي حركة الشباب و نجاحها لا يتم إلا من خلالهم : "إنما تتجج الفكرة إذا قوي الإيمان بها و توفر الإخلاص في سبيلها ،وازدادت الحماسة لها ،ووجد الاستعداد الذي يحمل التضحية و العمل على تحقيقها ،وتكاد هذه الأركان الأربعة :الإيمان و الإخلاص والحماسة و العمل من خصائص الشباب ...وهذه كلها لا يكون للشباب ومن هنا كان الشباب قديما وحديثا وكل أمة عماد نهضتها ،وفي كل نهضة سر قوتها ،وفي كل فكرة حامل رأيته" <sup>2</sup> .

كما يشرك حسن البنا في مشروع بناء الأمة ودرء الخطر عنها ،ويزداد الأمر إلحاحا عندما تكون الأمة في خطر داهم ،حيث تكون أولوية الأولويات عند الشاب هو أمته لا غير : "ومن هنا كثرت واجباتكم

<sup>1</sup> ينظر : حسن البنا :الرسائل ،المصدر نفسه ص 67.

<sup>2</sup> ينظر : حسن البنا :الرسائل ،المصدر نفسه ص 114.

،ومن هنا عظمت تبعاتكم ،ومن هنا تضاعفت حقوق أمتكم عليكم ،ومن هنا ثقلت الأمانة في أعناقكم ،وأن تعطوا الأمة حقها كاملا من هذا الشباب "1 .

ثم يبرز حسن البنا ما منه الإسلام على الشباب حين يقول : "فالإسلام وهذا منوط بأعمال حضارية كبرى حيث يحث الهمم ،والنفوس الى الشعور بالثقة و الشعور بالنجاح ،كون أن أمتكم من أمة الإسلام التي كتب لها النجاح و إن طال ،فجددوا أيها الشباب إيمانكم ،وحددوا غاياتكم ،وأهدافكم ،وأول القوة الإيمان ،ونتيجة هذا الإيمان الوحدة ،وعاقبة الوحدة النصر المؤزر المبين ،فأمنوا ،وأعملوا ،وترقبوا بعد ذلك النصر "2.

كما لا يمكن الفصل بين الدين و السياسة حيث يضيف حسن البنا " فالإسلام عبادة و قيادة ،ودين و دولة ،وروحانية و عمل و صلاة و جهاد ،ومصحف و سيف لا ينفك واحد من هذين عن الآخر "3 .

حيث يضيف أن النظام السياسي من منظور الإخوان المسلمين يأخذ بالحسبان مفهوم الدولة و السلسلة بل : " يجعل الحكومة ركنا من أركانه ،ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد ،وقد جعل النبي عليه السلام الحكم عروة من عرى الإسلام ،و الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد و الأصول لا من الفقهيات و الفروع ،فالإسلام حكم و تنفيذ ،كما هو تشريع و تعليم ،كما هو قانون وقضاء ،لا ينفك أحدهما عن الآخر "4 .

2/ سيد قطب :لعب سيد قطب دورين متميزين في جماعة الإخوان المسلمين ،جاء الأول تقليديا و الثاني ثوريا من خلال<sup>5</sup>:

الدور التقليدي : مواصلة العمل التنظيري و التأصيل لأفكار جماعة الإخوان المسلمين ،وتجلى ذلك في كتابه العدالة الاجتماعية للإسلام وجاءت أحاديثه عن القيم الإسلامية :العدالة ،المساواة ،الحرية ،كما إهتم بالقواعد الأصولية التي يمكن للحاكم أن يتخذ منها الأساس الإسلامي للقوانين و القرارات التي يصدرها من أجل تنظيم شؤون الحياة في المجتمع و هذه القواعد :قاعدة المصالح المرسلّة ،قاعدة سد الذرائع ...

<sup>1</sup> ينظر: حسن البنا *إلرسائل* ،مصدر سبق ذكره ،ص 114.

<sup>2</sup> ينظر حسن البنا *إلرسائل* ،المصدر نفسه ص 116

<sup>3</sup> حسن البنا : *مذكرات الدعوة و الداعية* ،ص 151،نقلا عن محمد أحمد خلق الله ،مرجع سبق ذكره ،ص 39.

<sup>4</sup> حسن البنا : *مذكرات الدعوة و الداعية* ،ص 15،نقلا عن محمد أحمد خلق الله ،مرجع سبق ذكره ص 283.

<sup>5</sup> ينظر: محمد خلف الله :مرجع سبق ذكره ،ص 59،61.

أما الدور التجديدي الثوري : فهو إستجابة لنوعين من الدوافع الأول : الظروف التاريخية التي عاشها و التي دفعته إلى إتخاذ موقف جديد من الحكومة ،وكان موقفا ثوريا والثاني : المؤشرات الثقافية التي دفعت تفكير سيد قطب إلى آفاق جديدة تغير من البنية المعنوية لأفكار الجماعات الدينية ،فالظرف الأول هو تصوير لحياة الإخوان المسلمين في ظل النظم الديكتاتورية ،والثاني تأثر بأفكار مفكرين مثل ألكسيس كاريل في كتابه الإنسان ذلك الكائن المجهول و المفكرين المسلمين ،مثل :أبو الأعلى المودودي ،وأبي الحسن الندوي .

و على سبيل المثال يربط سيد القطب مفهوم الحاكمية\* كما تبناها ابو الأعلى المودودي<sup>1</sup> حيث يرى : "أن تصور الإسلام عن الحاكمية ،واضح لا تشوبه شائبة ،فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى ،ونائبه والنظام السياسي لا بد أن يكون تابعا للحاكم الأعلى و مهمة الخليفة تطبيق قانون الحكم الأعلى في كل شيء ،وإدارة الحكم السياسي طبقا لأحكامه"<sup>2</sup> .

كما لا يهملنا الحديث عن تفكيك مفهوم الحاكمية و الجاهلية عند سيد قطب بقدر ما يهملنا بيان أنها تدخل في صلب الإيديولوجية لفصيل من حركة الإخوان المسلمين ،هذا من جهة و من جهة أخرى لا بد من الإشارة إلى أن مفهوم الحاكمية و السيادة ظاهرة أرتبطت تكون المجال السياسي و الديني للمجتمعات الإسلامية .

كما لا نسى التأثير التي تلقاه من كل من سيد قطب بالمفكر ابو الأعلى المودودي، حيث يعتبر الرافد الأساسي الذي نهل منه لفكرة الحاكمية بل كان دور سيد قطب هو " صياغة التركة المودودية في صياغة إيديولوجية من خلال النقاط التالية<sup>3</sup> :

## 1/ فكرة الحاكمية الإلهية.

\*وتعتبر " الحاكمية هي الطرح الذي ظهر في القرن العشرين إبتداء مع الشيخ أبو الأعلى المودودي ثم بعد ذلك مع سيد قطب أشبه بنظرية متكاملة أريد بها ولها أن تحصل الحكمية في المجال السياسي و القانوني أو التشريعي في الله تعالى تبارك وتعالى ،وتحديد تقريبا كل دور للإنسان .. فلم يبق للفرد أو الجماعة إلا التطبيق و الإنصاع ،فشرع الله كامل و محفوظ و منزل فلم يتبقى لك إلا التسليم و التطبيق و يعتبر سيد قطب " أول من تكلم ونظر في الحاكمية بدون منازع عادلها بالتوحيد بل هي جوهر التوحيد نقلها من مسائل الفروع الى مسائل الاصول فصارت مسألة الولاء و البراء و مناط الإيمان ... ينظر : عدنان ابراهيم ،مفهوم الحاكمية www.youtube.com : تاريخ الصدور : 5جويلية 2015.

<sup>1</sup>الحاكمية عن أبو الأعلى المودودي هي ربط بالتشريع الإسلامي وهو أحد الروافد و التي نهل منها سيد قطب لتأسيسه لمفهوم الحاكمية حيث يقول : " أن الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده ، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً يبين أن الله وحده لا شريك له ، ليس بالمعنى الديني فحسب ، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك... إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول: إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله ، وإن حكم سواء موهوب وممنوح ، وإن الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقاً... وخلافة الإنسان عن الله في الأرض لا تُعطي الحق للخليفة في العمل بما يشير به هواه وما

تقضي به مشيئة شخصه ، لأن عمله ومهمته تنفيذ مشيئة المالك ورغبته.. فليس لأي فرد ذرة من سلطات الحكم... " . حمد الناصري :مفهوم

الحاكمية مناقشات جديدة www.gash-barka.com تاريخ الصدور : 2013.

<sup>2</sup>أبو الأعلى المودودي :الحكومة الإسلامية ..... ص 119.

<sup>3</sup> ينظر : السيد ولد أباه :الدين و الهوية إشكالات الصدام و الحوا رو السلطة ، جداول للنشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، 2010، ص 77.

2/ النظرة إلى الحداثة بصفتها جاهلية ثانية.

3/ إرجاع التصورات الفلسفية الإنسانية الحديثة إلى أفكار اليهود و مخططاتهم .

4/ الطموح إلى أسلمة المعارف .

5/ القول بإنحطاط الغرب و سقوطه الحتمي .

6/ الدعوة إلى القطيعة المعرفية و الإيديولوجية و الإجرائية بين القلة المؤمنة و المجتمع الجاهلي المنحرف .

لتكون لدلالة للحاكمية عند أبو الأعلى المودودي ليس في جانبها الديني ، وإنما في سياقها الاجتماعي من خلال :

"أن هذا المفهوم قد تبلور في إطار هوياتي يسوده السعي إلى الخروج من هويّة إلى أخرى. وإذا كانت الهوية التي ينسلخ المسلمون الهنود منها هي ذات طابع قومي، فإنه لم يكن أمام الهوية البديلة إلا أن تكون ذات طابع ديني محض. ويعني ذلك أن مفهوم الحاكمية قد تبلور في إطار تحول الدين إلى هويّة؛ وهي تجربة فريدة عاشها المسلمون الهنود ولم يكن لها ما يماثلها في العالم العربي الذي ارتحل إليه المفهوم"<sup>1</sup>.. وبالطبع فإنه حين تقرر جماعة ما أن يكون الدين هو بمثابة الهوية التي تميز بها نفسها، فإنّ انشغال هذه الجماعة سوف ينصرف إلى استبعاد كلّ ما يهدد النقاء الخالص لهذه الهوية؛ وبما يفسر أنّ "الإقصائية" سوف تكون هي محور تفكيرها كله كما يرى ذلك علي مبروك.

و بناء على ما ذكر تعبر الحاكمية في فكر يد بأن " الناس محكومون بقوانين فطرية من صنع الله... كما هم محكومون بهذه القوانين في اجتماعهم ... وهم لا يملكون تغيير سنة الله في القوانين الكونية التي تحكم هذا الكون و تصرفه ... إنها شريعة الله هي الحاكمة في شؤون هذه الحياة تنسيقاً بين الجانب الفطري و الجانب الإرادي لهم..."<sup>2</sup> .

<sup>1</sup> .علي مبروك، *السيادة و الحاكمية في السياقين الغربي و الإسلامي* ، www.mouminoun.com تاريخ الصدور :30 جوان 2015،

<sup>2</sup> .سيد قطب : *معالم في الطريق* ، دار الشروق ، القاهرة مصر ، ط 1979، ص 49.

و لتكون جاهلية البشر التي تقوم " على حاكمية البشر للبشر والشذوذ عن الوجود الكوني و التصادم بين الجانب الفطري و الإرادي للإنسان هذه الجاهلية هي التي واجهها الرسول " <sup>1</sup> .

ومن هنا نستنتج أن كل ابتكار لعلاقات إجتماعية جديدة و بعيدة عن الإسلام ،هي شذوذ و خروج عن القاعدة الفطرية ،فتصور سيد قطب للمجتمع على أساس قاعدة عمودية بين الله و المجتمع الإنساني ،حيث يرفض حكم المجتمع لنفسه ،فكل قانون سنه المجتمع عبارة عن إعادة أنتاج لأفكاره و تصوراته و قيمه .

كما يقدم سيد قطب توصيفات للأفراد في المجتمعات المسلمة الجاهلية بـ : "المسلم النظري مقابل المسلم الفعلي" <sup>2</sup> ، فالأول عبارة عن فرد داخل مجتمع تؤطره نظريا مجموعة من أفكار و تصورات ،وعلى هذا الأساس ستكون مهمته إعادة إنتاج تلك الأفكار و التصورات ضمن مجتمعه الجاهلي ،و تقتصر حياته على مجرد الفعل أو ردة الفعل ،لما هو موجود في مجتمعه ،و تتمحور حياته على مبدأ عضوي لا غير ،إذ سيكونون مجرد أفراد مساهمين في بقاء المجتمع الجاهلي ،و تقوية روابطه بكل طاقاته ،التي ستكون مسخرة لإدامة بقاء المجتمع الجاهلي ،سواء كان واعيا بهذا العمل أم لا ،و سواء كان مكرها ،أو طائعا له .

و لا يكتفي سيد قطب بتسليط مظاهر الخلل بما يصفه في المجتمع الجاهلي ،بل يقدم البديل من أجل إقامة مجتمع إسلامي حقيقي و منتج لفرد مسلم فعلي ،و أول أسباب إقامة هذا الفرد في هذا المجتمع أن يقوم على أساس : "قاعدة نظرية متمثلة في (العقيدة) في المجتمع العضوي منذ اللحظة الأولى " <sup>3</sup> .

و أول معالم تطبيق (القاعدة النظرية و المتمثلة في العقيدة) حيث تكون من الأعلى أي إستحداث قادة مجتمع مستلهمة من شخص الرسول ،وتؤكد على فرض فكرة أساسية ألا وهي توحيد الألوهية و الربوبية لله الواحد .

كما يعتبر مشروع سيد قطب في تغيير المجتمعات يندرج ضمن ما صنه الدارسون للحركة الإسلامي في علاقاتها مع مجتمعاتها ،و نظرتها إلى التغيير ،حيث خرجوا بتقسيمين كبيرين تعمد أليها هاته الحركات و

<sup>1</sup> .سيد قطب: معالم في الطريق ،المرجع نفسه ،ص 19 .

<sup>2</sup> .سيد قطب: معالم في الطريق ،المرجع نفسه ، ص 49،50 .

<sup>3</sup> .سيد قطب :معالم في الطريق ،المرجع نفسه ،ص 50 .

أول مظاهر هذا التقسيم تغيير المجتمعات من الأعلى أي أن التغيير يكون من الأنظمة الحاكمة لتأتي بدرجة ثانية .

و كمحصلة لهذه العملية ستتغير المجتمعات و أفرادها ،مما يعطي لهذا التغيير صفة الراديكالية و العنف ،لهذا النمط،أما الإتجاه الثاني و الذي له نظرة مغايرة في تغيير المجتمعات و التي تعتمد على النقيض من ذلك من خلال تغيير المجتمع من القاعدة العريضة له و المتمثلة في الجماهير ،و يتسم هذا النوع من بعدم الشدة وظاهر هذا التعليم و الدعوة و كل ما يخص بالتنشئة الإجتماعية .

ف: " العلم في تقرد المجتمع الإسلامي بنظامه الخاص هي أنه من صنع شريعة خاصة ،جاءت من لدن أله ... و التي وجدت كاملة منذ نشأتها مدرجة تدرجا تاريخيا ...و هي التي شهدت نمو الجماعة ،وأوجدت إرتباطات العمل كالإنتاج و الحكم ،وقواعد الآداب الفردية و الإجتماعية ،ومبادئ السلوك وقوانين العمل"<sup>1</sup> .

أما عن الدين و الحياة الإجتماعية عند سيد قطب يقررهما في تعريفه للدين قائلاً: " الدين في المفهوم الإسلامي هو المرادف لكلمة النظام في الإصلاحات الحديثة مع شمول المدلول في العقيدة و في الضمير و في الخلق و السلوك و الشريعة في المجتمع ،فكلها داخلية في مفهوم الدين في الإسلام "<sup>2</sup> .

ومن خلال محاولة الكشف عن طبيعة المجتمع الإسلامي و تحديد خصائصه يشغل سيد قطب على مستويين أولهما جعل مقارنة بينه و بين المجتمعات الغربية ،والتي تكونت عبر التاريخ ،ومن خلال تبيان مساوئها و مواطن الخلل فيها ،ليستنتج أن المجتمع الإسلامي لا علاقة له من بعيد و لا من قريب مع هذه المجتمعات ،أما المستوى الثاني حيث يبين علاقة الشريعة بالمجتمع الإسلامي و التي نظمت و إحتوت كل مظاهر التنظيم العادل للحياة الإجتماعية و في هذا الصدد يقول : " فشتان بين ظروف قيام المجتمع الغربي القائم على العدوان و الإستغلال و بين ظروف قيام المجتمع المسلم القائم من صنع الشريعة"<sup>3</sup> .

ومن خصائص المجتمع الإسلامي كنتاج للشريعة الإسلامية :<sup>4</sup>

<sup>1</sup> .ينظر:سيد قطب :نحو مجتمع إسلامي ،دار الشروق ،القاهرة مصر ،ط1993،10،ص62.

<sup>2</sup> .سيد قطب :مفهوم العدالة الإجتماعية في الإسلام ،دار الشروق ،مصر ،ط1993،13،ص97.

<sup>3</sup> .ينظر: سيد قطب :نحو مجتمع إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص 62.

<sup>4</sup> .ينظر: سيد قطب :نحو مجتمع إسلامي ،المرجع نفسه ،ص 68،69.

- 1/ هي من صنع أله يعرف بطبيعة خلقه وفقا للمقومات البشرية المشتركة العامة
- 2/ جاءت في صورة مبادئ كلية عامة تقبل التفريع و التطبيق في الجزئيات المتجددة و الأحوال المستقرة.
- 3/ إن هذه المبادئ الكلية العامة جاءت شاملة لكل أصول الحياة الإنسانية ووجوانبها جميعا.
- 4/ إن المبادئ الإجتماعية التي قامت على أساسها جاءت تقدمية ،وما تزال كذلك .

كما يبدي سيد قطب خوفه على الإسلام من المتربصين به من أجل القضاء عليه ،أو محاولة تغييره وتبديله، فالإسلام دين صالح لكا زمان ومكان ، و صالح لكل المواقف الإجتماعية و أحوالها سياسية كانت أم اقتصادية ...

فهو دين يتميز بالشمول و الواقعية كما يقر بذلك ،لكن جهود أعدائه تارة يريدون حصره كمارسة تعبدية فقط ،مثملا قام به كمال اتاتورك عند إلغائه للخلافة الإسلامية ، أم من خلال محاولة أحلال مكانه عقائد أخرى سماها أعداء الإسلام عقائدا ،لكن هيهات ان تحل محل الإسلام كما أعلن ذلك سيد قطب ،حيث كان من نتائجها ما يعيشه الإسلام اليوم من تشتت و تخلف وفرقة .

وفي هذا الظرف يقوم بتوجيه النقد اللاذع لها حين يقول : "إن هذه التجارب كلها تدور في حلقة مفرغة ،وداخل هذه الحلقة لا تتعداها حلقة التصور البشري ،والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة بالجهل و النقص و الضعف و الهوى ،في حين يحتاج الخلاص إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة وبدء تجربة أصيلة ،نقوم على قاعدة مختلفة كل الإختلاف ،قاعدة المنهج الرباني الصادر عن علم بدل (الجهل)وكمال (بدل النقص) وقدرة (بدل الضعف)وحكمة بدل (الهوى)..القائم على أساس :إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده دون سواه "1 .

وتطور الأمر في فكر سيد قطب في قضية إحلال الشرائع التي إبتدعها الإنسان مقابل التشريع الإلهي ألى الواقع التالي :ف "بينما هم في سائر النظم يعبدون آلهة وأربابا متفرقة ،ويجعلون لها القوامة عليهم من دون الله ،حين يتلقون التصورات و القيم و الموازين ،والأنظمة و الشرائع و القوانين و التوجيهات و

1 .سيد قطب: *المستقبل لهذا الدين* ،مرجع سبق ذكره ،ص ص3،4 .

الآداب و الأخلاق ،من بشر مثلهم ،فيجعلونهم - بهذا التلقي - أربابا ،ويمنحونهم حق الألوهية ،و الربوبية و القوامة عليهم ...و هم مثلهم بشر ...عبيد كما أنهم عبيد " <sup>1</sup> .

وليتفاعل سيد قطب مع القضايا الإجتماعية الراهنة في مجتمعه بمنظور واسع وعلى سبيل المثال يبدي رأيه لقضية التشريع الإنساني ويحلل مواطن الخلل فيها ليصل إلى نتيجة تضرب صميم خصائص أصول الدين أي إستبدال التشريع البشري مكان التشريع الإلهي في المجتمع الإسلامي ببيعة الحال ينفي خاصية الألوهية لله عز وجل ،وكم هو من أمر جل في رأيه و في معرض حديثه من سلبيات التشريع الإنساني و الذي يستحيل معه الأمر من أن يقوم على العدل و مراعات مصالح البشر وفي هذا الصدد يقول : " والتشريع البشري ،الذي يصنعه فرد حاكم ، أو أسرة حاكمة ،أو طبقة حاكمة ،أو أمة حاكمة ،أو جنس حاكم ... يستحيل - بحسب فطرة الإنسان - أن يتجرد من الهوى ،من مراعاة مصلحة واضح التشريع " <sup>2</sup> .

ولتكون من نتائج التشريع الإنساني أن الأحكام تشريعية مزوجة بالأهواء و الأحكام والقوانين الغير مناسبة لتسيير هذا المجتمع : "والناس كلهم لا يعلمون ...لا يعلمون ذلك العلم المطلق ،الذي يحتاج إليه وضع منهج للحياة البشرية ... ومن ثم لا يكون لهم إلا الهوى و إلا الجهل ،حين يتصدون لما ليس من شأنهم ،ولما ليس من اختصاصهم ... فوق إدعائهم لخاصية من خصائص الألوهية ... و هو إثم عظيم وشر عظيم " <sup>3</sup> .

يمكن إستخلاص ملاحظة ومفادها أن سيد قطب وكغيره من المفكرين الإسلاميين يدعو الجماعة المسلمة الى هذا المبدأ ولكن أي جماعة مسلمة ،هل هي عموم المسلمين أم المسلمين الذين هم بمقاس سيد قطب ،وإذا كان الأمر الثاني فنحن بصدد ميلاد لجماعة أو مجتمع جديد سينبثق من رؤية سيد قطب ،وهذا ما كان بالفعل من خلال ميلاد وإنبثاق حركات إسلامية جديدة تتخذ من رؤية سيد قطب مرجعية لها ،حيث قامت بإنتاج قراءة خاصة بها لسيد قطب لتتزع نحو الراديكالية و العنف في رؤيتها لتغيير مجتمعاتها .

<sup>1</sup> .سيد قطب :المستقبل لهذا الدين ،المرجع نفسه ،ص 5.

<sup>2</sup> .سيد قطب :هذا الدين ،دار الشروق ،القاهرة ،مصر ،ط2001، ص14.

<sup>3</sup> .سيد قطب :هذا الدين ،المرجع نفسه ،ص 23.

## رابعاً : منهج حركة الإخوان المسلمين :

كأي جماعة إسلامية ذات طابع حركي تتأسس جماعة الإخوان المسلمين و تدعو إلى برنامجها إنطلاقاً من نقطة مفادها أن كل أفراد المجتمع بحاجة إلى إصلاح من جهة و من جهة أخرى يشرك في البرنامج ،ذكورا وإناثا ،كبارا و صغارا ،وكل هذا المشروع يتأسس وفق رؤية إسلامية بحتة ،من خلال العودة أيضا و بدون شك إلى الإسلام الأول أي إسلام الرسول و الصحابة و في هذا الصدد يقول حسن البنا : "إن مناهج الإخوان المسلمين محدد المراحل واضح الخطوات فنحن نعلم ما نريد ،ونعرف الوسيلة إلى تحقيق هذه الإرادة ... ونريد بعد ذلك الشعب المسلم في ذلك كله أيضا ،ونحن لهذا العمل على أن تصل دعوتنا كل بيت ،وأن يسمع صوتنا في كل مكان وأن تتيسر فكرتنا و تتغلغل في القرى والمدن و المراكز و الحواضر والأمصار ... ،ونريد بعد ذلك الحكومة المسلمة التي تقود الشعب إلى المسجد و تحمل به الناس على هدى الإسلام من بعد ،كما حملتهم على ذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ،أبي بكر وعمر من قبل ..."<sup>1</sup> .

أما عن منهجها في تربية الشباب فقد كان من الطبيعي أن يكون لفئة الشباب دور الجانب الكبير في الفكر الإخواني سواءا تعلق الأمر بالتربية و التنشئة أو من خلال إنتاج شباب و دعوتهم إلى التحلي بالإسلام الوسطي ، حيث يعي التيار الإخواني أن مظاهر التطرف الديني و الراديكالية هي من نصب الشباب أو هو الفئة الأكثر ممارسة له و في معرض محاولة إبعاد هاته الفئة عن الممارسة العنيفة للدين و التي من شأنها أن تجني على المجتمعات الإسلامية من الأخطار و التي لا تحصى .

هاهو التيار الإخواني يحدد مجموع المبادئ و التي من شأنها ان تحل هذا الإشكال ، ليكون أول هاته الحلول مسألة التلقي الديني ، حيث يعتبر هذا العنصر من الأسباب الأولى لوجود الراديكالية في العالم الإسلامي ، ليكون حامل صفة رجل الدين هو كيفية إختياره في التلقي للعلم الديني بطبيعة الحال هو الإشكال الذي جعل من الشباب المسلم الإعراض عنه من جهة ، و من جهة أخرى تقديم قراءة للنصوص الدينية و التراث الإسلامي من طرف الشاب نفسه .

فأحد رموز التيار الإخواني والمتمثل في شخص يوسف القرضاوي يقر بحقيقة وجود الإلتباس حول صفات رجل الدين الحقيقي ، بل هناك عدة أصناف منهم فهناك من رجال الدين و : "الذين يدورون في

<sup>1</sup> . ينظر :حسن البنا: *الرسائل* ،مرجع سبق ذكره ،ص 117 .

فلك الحكام ،إن أرادوا الحل حللوا ، و إن أرادوا الحرمة حرموا ،وإذا كان الحاكم إشتراكيا باركوا الإشتراكية ....، وإن كان رأسماليا أيدوا الرأسمالية ...<sup>1</sup> .

بل ويذهب القرضاوي إلى أبعد من ذلك فزيادة على ما ذكره سابقا بضيف بان رجال العلم اليوم والذين تسببوا في إنحراف الشباب دينيا و تطرفهم فهناك منهم من ليس لهم أي دراية بالإسلام الحقيقي و لا دراية بالواقع الإجتماعي و السياسي و الإقتصادي لمجتمعاتهم ن لتكون النتيجة وبالا على المجتمع الإسلامي وعلى هذا الأساس فلا يمكن أن يتكون شباب مفعم بالأفكار التكفيرية و الإنتحارية فهو النتيجة الحتمية لذلك و في هذا الصدد يقول : "ومن ثم فلا نستغرب أن تندفع إلى أعمال و تصرفات يسميها بعض الناس أنتحارية و يسميها آخرون جنونية ،يسقط ضحيتها عدد منهم دون أن يباليوا شيئا "<sup>2</sup> .

بل يدعو القرضاوي إلى حل هذا المشكل بالتفقه في الدين و محاولة الخوص في التاريخ الإسلامي ، من الناحية السياسية و الدراية التامة بالواقائع و علاقتها بتلك الفترة ، فالإسلام هو دين يسر و ليس بدين عسر ، و الإسلام قام في بداية الأمر على الدعوة السلمية ، وليكون اللجوء إلى استعمال القوة إلا في حالة دفاع المسلمين عن أنفسهم ضد من ؟ أنما كان ضد الكافر و الذي يتربص بالإسلام و المسلمين شرا.

## 1/ الدين و الحياة الإجتماعية في الفكر الإخواني :

تأخذ مسألة تمييز المجتمع الإسلامي من المجتمعات الأخرى العنصر الأساس في الفكر الإخواني ومرد ذلك إلى إشتغال هذا التيار بالقضايا الراهنة للعالم الإسلامي ، حيث عمل على مسألة التمييز من أجل غبراز خصوصيات المجتمع الإسلامي حيث يؤكد التيار الإخواني على أن من عناصر الميزة للمجتمع الإسلامي و هي الثقافة الخاصة به .

وبلا شك يندفع القرضاوي في سبيل تبيان عناصر الثقافة الإسلامية و بلا أدن شك فهو لا يفصل بين الثقافة العربية والدين كأحد مكوناتها ، بل أنطلق من مسألة المقارنة و التمييز بين الثقافات من خلال عنصر الدين فغني عن التعريف بأن خصائص الثقافة العربية و في جانبها الديني و المتمثل في عبادة الله الأحد ،عكس الثقافات الأخرى و التي تتراوح ما بين عقيدة عبادة التعدد للآلهة أو وجود مبدأ اللادين فيها و ويرى أن للثقافة الإسلامية بعدين و هما البعد الإسلامي بدرجة أولى البعد و العروبي بدرجة ثانية

<sup>1</sup> ينظر :يوسف القرضاوي :الصحة الإسلامية بين الجمود و التطرف ،دار الشروق، القاهرة مصر،ط2001، ص 73.

<sup>2</sup> يوسف القرضاوي :الصحة الإسلامية بين الجمود و التطرف ،المرجع نفسه ، ص 78.

لينصهرا معا ويكونان ،ثقافة الإسلام و العروبة و التي لا تتناقض في أي حال من الأحوال مع بعضها في هذا الصدد يقول : "ومن هنا لا نرى تناقضا بين العروبة و الإسلام ،إنها ثقافة عربية إسلامية معا ... بل هي الحقيقة الناصعة التي دلت عليها كل الدلائل و البراهين " <sup>1</sup> .

كما يفصل القرضاوي في مسالة خصائص الثقافة الإسلامية في عناصر وهي : "الريانية ،و الأخلاقية ،والإنسانية ،والعالمية و التسامح" <sup>2</sup> .

ففيما يتعلق بعنصر الريانية ويقصد به أنها عبارة عن مزيج بين الجانب الإلهي ، ومستمدة منه الجزأ الأكبر منها ، وعن وجود الثقافات الإلحادية ،و القائمة على الجانب الأنساني فهي على حد وصفه عبارة عن شذوذ بعيد عن الفطرة لاغير ، كما تتلاقى ما صرح به القرضاوي مع فكرة سيد قطب حول عنصر الريانية ، حيث يرى بان : "إنه ليس المجتمع الذي صنع الشريعة بل الشريعة هي التي صنعت المجتمع ،الإسلامي و التي وجهته و طورته" <sup>3</sup> .

و على هذا الأساس يرى سيد قطب أن العلاقة بين المجتمع و الشريعة هي علاقة طردية ، أي انه بمقدار تعقد العلاقات و المظاهر الاجتماعية ، فهي عبارة عن منهج قائم و متكامل يحوي كل مظهر من مظاهر الوجود الإنساني عكس العقائد و الشرائع الإنسانية و التي صنعتها الظروف و المواقف لا أكثر .

أما عن الأخلاقية فغني عن البيان أن الثقافة الإسلامية و ما زخر به تراثها سواء القران و السنة في تنمة لمكارم الأخلاق لا مجال لإحتوائه ، حيث و أن أولى عناصر الدعوة الإسلامية أنها ركزت على نبذ الأخلاق الجاهلية و من خلال إرجاع مكانة المرأة الحقيقية في الإسلام ، و نبذ كل مظاهر العنف و العصبية الجاهلية بل ولقد حدد مبادئ من شأنها ، تسير المجتمع الإسلامي في ظروف ود و تكافل و ما مبدا الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و مبدا الضمان الإجتماعي لدليل على ذلك حيث أن : " الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ،هو نوع من التربية العامة في للبيئة الإسلامية ... وهكذا نجد الإسلام سابقا بقرون إلى عقلية الضمان الإجتماعي الذي ظهر في القرن الأخير .كما نجد تقديره للحياة أوسع و أرحب وتقديره للحقوق و الواجبات أشمل و أدق" <sup>4</sup> .

<sup>1</sup> . ينظر : يوسف القرضاوي :ثقافتنا بين الإنفتاح و الإنغلاق ،دار الشروق ،القاهرة مصر ،ط2000، ص 20 .

<sup>2</sup> . ينظر : يوسف القرضاوي :ثقافتنا بين الإنفتاح و الإنغلاق ،المرجع نفسه، ص 28، 23.

<sup>3</sup> . سيد قطب :نحو مجتمع إسلامي ،مرجع سبق ذكره ،ص 64.

<sup>4</sup> . سيد قطب :في التاريخ... فكرة و منهج ، القاهرة مصر دار الشروق ،ط2001، ص 36.

كما تعتبر الجانب الإنساني في الثقافة الإسلامية من بين أحد مقوماتها فلقد أفاض يوسف القرضاوي في موضع آخر عن مكانة الإنسان في الإسلام ، حيث قام بالاستطراد عن علاقة الله بالإنسان ، منذ تكون هذا الوجود إلى الوقت الحالي بما في ذلك المستقبل وكان هذا من جملة الآيات القرآنية حيث فقد : " بين القرآن أن علاقة الإنسان بالله هي علاقة القرب القريب و قد حطم أسطورة الوسطاء و السماسرة المرتزقين بالآديان ... وقد كانت عاقبة عدو الإنسان الذي تمرد على أمر ربه بتحيته و السجود له هي اللعنة و الطرد الأبدي ، و بين القرآن مركز الإنسان في هذا الكون المادي العريض هو مركز السيد المتصرف انه استعداد لحمل الأمانة الكبرى و هي المسؤولية و التكليف " <sup>1</sup> .

**العالمية :** و هي إمتداد لعنصر الإنسانية ، حيث انه لايمز عن إنسان دون آخر أو بيئة دون غيرها " فعن هذا الدين منهج إلهي للحياة البشرية ، يتم تحقيقه في حياة البشر ، في حدود الواقع المادي للحياة الإنسانية في كل بيئة ، ويسير بهم إلى نهاية الطريق في حدود طاقتهم البشرية " <sup>2</sup> .

التسامح وهو من العناصر المشكلة أيضا لخصائص بناء المجتمع ، حيث يعمل السلام على بث مفهوم التسامح سواء كان في المجتمع الإسلامي أو الغير الإسلامي " المسلمون مكلفون بتبغات إنسانية تجاه هذه البشرية بحكم وصايته هذه عليها ووصاية كتابهم على كتبها ، هم مكلفون أن يحققوا السلام في الضمير و البيت و المجتمع ، و منع البغي و غزالة الظلم " <sup>3</sup> .

ويعتبر بث مفهوم السلام و التسامح و عالمية الرسالة من المفاهيم التي يركز التيار الإخواني على نشرها و ذلك من أجل إبراز أنه تيار حديث و معاصر و قادر على التكيف مع الواقع الإجتماعي العالمي ككل.

<sup>1</sup> ينظر: يوسف القرضاوي: "من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدين" ، مرجع سبق ذكره ، ص 69، 66.

<sup>2</sup> ينظر: سيد قطب: "هذا الدين" ، مرجع سبق ذكره ، ص 6.

<sup>3</sup> ينظر: سيد قطب: "السلام العالمي و الإسلام" ، دار الشروق ، القاهرة مصر ، ط 10 ، 1993 ، ص 168.

### أولاً: بنية الحقل الصوفي وعلاقات السيطرة فيه:

1 الشيخ بين تكريس الهمينة داخل الحقل الصوفي وبين تربية المريد

2 المريد بين التسليم للشيخ و الترقى في المراتب الصوفية كأسلوب من أساليب التربية

### ثانياً: التفاعلات الاجتماعية داخل الحقل الطريقي: بين تشكل المسار الطريقي بلورة التمثلات الاجتماعية

1/ الانتماء للطريق الصوفي بين طقوس العبور ومحو للمكتسبات القبلية ووصولاً الى مرحلة الاكتمال .

2/ علاقة المريد بالشيخ والامتداد نحو الفضاء الاجتماعي المفتوح .

3/ عناصر التمثلات الاجتماعية الدينية ضمن الحقل الصوفي .

3-1 الولاية و البركة طموح كل مريد و عامل للصراع بين التيارات الأخرى.

3-2 ذاكرة الجماعة الصوفية .

3-4 العوامل المؤسسية لقيام المجتمع الصوفي .

### رابعا الممارسة الدينية ضمن الطريقة الشيعية

1/ الحقيقة و الشريعة ضمن الطريقة الشيعية بين تبيان الحقل المعرفي الصوفي و الترجمة العملية له:

2/ التجربة الصوفية :

2-1الورد .

2-2الحضرة .

### خامسا الطريقة الشيعية وعكس رموزها في مريدها :

1/الرمزية الاجتماعية واللغوية

أ رمزية الخمر

ب رمزيات الصعود

ج رمزيات المركز

2/الولادة الجديدة للمريد ضمن الحقل الصوفي

**أولاً: بنية الحقل الصوفي وعلاقات السيطرة فيه:**

من أجل فهم جيد لبنية أي حقل اجتماعي تعتبر معرفة علاقات السيطرة من أهم المؤشرات المساعدة على ذلك فعنصر السيطرة يقضي بوجود عنصرين وهما المسيطر و المسيطر عليه ،لكن لا يتجلى ذلك بوضوح و إنما يتأسس على شكل عقد بين طرفين وكلاهما قابل لها ويمكن تحديد علاقة السيطرة في الحقل الصوفي بين شقين أو هما شيخ الزاوية و المريد .

**1/ الشيخ بين تكريس الهيمنة داخل الحقل الصوفي وبين تربية المريد :**

تكتسي علاقة الشيخ بالمريد أهمية بالغة في بنية الحقل الصوفي إذ من خلالها يمكن الوقوف و فهم بنية الحقل الصوفي و مواقع أفرادها هي العلاقة التي تدخل في صلب التربية للشباب المنتمي للطريقة سواء من الناحية النفسية أو الاجتماعية ف : " علاقة الشيخ بالمريد بالرباط تتجاوز إلى خارجه ،فهو الأب الروحي له، فهي علاقة أبوة ،وصداقة متينة " <sup>1</sup> .

بل يعتبر التماهي مع شخصية المربي الشيخ أوجه اكتمال العلاقة حيث : "إن المريد الصادق إذا حل تحت حكم الشيخ وصحبته يسري من باطن الشيخ حالاً إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج " <sup>2</sup> . إضافة إلى ذلك فهو يضطلع بأمور الزاوية كلها من أجل السهر على راحة المريدين \*

وقد أسس الفكر الصوفي أدبيات غزيرة من أجل تكريس الهيمنة كالطاعة و التسليم للشيخ مما ستعكس على تمثلات المريد من خلال الانقياد و التسليم التام له ليحصل على نتائج كان يربوها المريد في الطريق الصوفي كالأخذ بالعلم في حالة الطاعة و نيله لبركة الشيخ ،و تدرجه في المراتب الصوفية .

وتبرز أهمية الشيخ لاكتماله سواء في الجانب الديني أو في الجانب الاجتماعي إذ له القدرة على الإحاطة و توفير احتياجات المريد وتربيته من جميع الجوانب " فشيخ الطريقة هو الإنسان الكامل في علوم الشريعة

<sup>1</sup> . عادل الألوسي : *الحياة الصوفية وتقاليدها في الموروث الشعري العربي ،دراسة تاريخية في الربط و الزوايا الإسلامية* ،مركز الحضارة العربية ،القاهرة مصر ،2004 ،ط1 ،ص56.

<sup>2</sup> . شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي : *عوارف المعارف* ،تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ،سلسلة ذخائر العرب ،العدد 73 ،دار المعارف ،القاهرة مصر ،دط ،دس ،ص70 .

\* وهذا ما تمت ملاحظته في مجتمع بحثنا حيث لوحظ تواجد شيخ الطريقة محل بحثنا في كل أرجاء الزاوية من أجل تفقد أحوالها ولا يقتصر دوره على أداء العبادات و فقط ،وإنما مراقبته لكل ما يتعلق بظروف إقامة المريدين ، وما تمت ملاحظته أيضا مشاركته للطعام معهم ،وحتى وإن لم يكن موجودا فقد يكلف أحيانا أحد نوابه ،كما كان يقوم باستمرار و ذلك مدة تواجدنا ضمن الطريقة الشيخية ، بالاستعلام حول ظروف المريدين أو الطلبة وحول ظروف إقامتهم ،وما هي أهم المشاكل التي تواجههم ،كما يحظى المنتمين الجدد للزاوية بعناية خاصة من طرفه ،من خلال سهره على إدماج المريد الجديد في أجواء الوافد الجديد وذلك من خلال وقوف الشيخ شخصيا بتعريفه للطلبة القدامى ،و إجراء جولة معه داخل الزاوية .

و الحقيقة البالغ إلى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها وقدرته على شفائها و القيام بهداها ،إن استعدت و وقفت لاهتدائها <sup>1</sup> .

و قد أجمع كل المبحوثون حول الدور المهم للشيخ و بإعتباره ركيزة الطريقة الصوفية و في هذا الصدد يقول أحدهم :**"شيخ سيدي الحاج محمد الطيب هو بمثابة الأب و القدوة الروحية و التي أنهل منها مبادئ الطريق الصوفي"** <sup>2</sup>.

وعن اختيار المريد للشيخ كشرط أساسي من أجل الترقى في المراتب الصوفية ف : " السالك يبدأ الآن ما يسميه متصوفة المسيحية طريق التطهر -the purgative way- و القاعدة العامة أن يتخذ له هاديا - شيخا أو مرشدا - أي رجلا محنك التجربة ،عميق المعرفة ، تقوم كلمته المجردة من مريديه مقام القانون ،والسالك الذي يحاول أن يعبر الطريق دون أن يستعين أحدا ، لا يلقى شيئا من الإحسان <sup>3</sup> ،وقد أجمعت أدبيات الصوفية على وجوب إتباع شيخ الزاوية <sup>4</sup> .

و بما أن للمنظومة الصوفية بها من الآليات التي من شأنها أن تقوم ببناء قاعدة معرفية للمريد الصوفي من ناحية ، و تحدد له رؤيته للإسلام و من ناحية أخرى ،فهي كفيلة من أن تقوم بمحو كل المكتسبات المعرفية و الدينية القبلية ، ولكن هذا الأمر لا يكون إلا من خلال مجموعة الاستعدادات التي يتحلى بها المريد قبل دخوله للطريقة الصوفية و المتمثل في الاعتقاد و التسليم في الشيخ و هذا ما أجمعت عليه كل إجابات المبحوثين : " من أجل الدخول الفعلي في الطريقة و نيل المراتب الصوفية ،كان لزاما أن يكون لي شيخا أتخذه كي يأخذ بيدي إلى هذا العالم المبارك،وكشرط أساسي من الأجدر أن أعقد فيه النية \* ،هكذا ما أخبرت به منذ التحاقني بالزاوية إذا أردت أن أوفق في سلوك الطريق الصوفي " <sup>5</sup> .

<sup>1</sup> يوسف خطار محمد :الموسوعة الويسفية في بيان أدلة الصوفية ،مطبعة نضر ،دمشق سوريا ،ط 2 ،1999 ،ص ص 515،516.

<sup>2</sup>المبحوث رقم 1،أنظر الملحق رقم 3.

<sup>3</sup> ر.أ. نيكلسون: **الصوفية في الإسلام** ،تر: نور الدين شريعة، الشركة الدولية للطباعة، مصر، ط2، 2002، ص 43.

<sup>4</sup> و على سبيل المثال ماجاء في كتاب لطائف المنن : " لو أن طريق القوم يوصل إليها بالفهم من غير شيخ يسير بالطالب يوصل بها من غير شيخ يسير بالطالب فيها ،لما احتاج مثل حجة الإسلام الإمام الغزالي ، و الشيخ عز الدين بن عبد السلام أخذ أدبيهما عن شيخ مع أنهما كانا يقولان قيل دخولهما طريق القوم : كل من قال إن ثمة طريقا للعلم غير ما بأيدينا فقد افترى على الله عز وجل ،فلما دخلا طريق القوم كانا يقولان قد ضيعنا

عمرنا في البطالة و الحجاب " . عبد الوهاب الشعراني : **لطائف المنن و الأخلاق في وجوب التحدث عن بنعمة الله على الإطلاق المعروف**

**بالممن الكبير**، ضبط وتصحيح :عز الدين عناية ،دار التقوى للطباعة و النشر و التوزيع ،دمشق سوريا ،ط1، 2004، ص125.

\* المقصود بالنية وليست لها الدلالة الدينية ،التعارف عليها و إنما هو مصطلح تميز به المريد في الطريق الصوفي ويشير إلى الإعتقاد الحسن والتسليم الكامل للشيخ.

<sup>6</sup>المبحوث رقم 02،أنظر الملحق رقم 03.

ف: " الشيخ هو والد السر في اصطلاحهم ،و يجب عدم العقوق لوالده ،وليس للعقوق ضابط يرجع إليه ، وإنما عام سائر الأحوال ،وما جعلوه إلا كالमित بين يدي الغاسل <sup>1</sup> و من هنا يتضح أن التسليم الكامل للشيخ هو من أهم مراحل تربية وتنشئة المريد وتعليمه تعليماً صوفياً ،لتكون ركيزة التربية الصوفية على عنصر أساسي ، ألا و هو التلقي و التعليم المباشر من طرفه ،بحيث لا يعترف بالتعلم عن طريق بدائل كالاعتماد على الكتب و المصادر الصوفية مثلاً .

و على هذا الأساس فالتلقي من الشيخ و التعلم منه مباشرة هو أحد مميزات التربية الصوفية ،كما يحظى بأهمية كبيرة و محاط بهالة رمزية قوامها نيل شرف تلقي العلم الشرعي من المشايخ و أهل الطريقة ، ليعتبر أخذ العلم مباشرة منه مظهراً من مظاهر الرفض و عدم الاعتراف بطريقة التعلم عند المنتمين لالتيارات الأخرى كالتيار السلفي مثلاً الموصوفون من أتباع الطريق الصوفي بصفة المتعلمون من الكتاب\* والتي تتم عن عدم الإعراف بعلمية التعليم لدى المنتمين للتيار السلفي ، حيث جاء في إجابات المبحوثين مبدياً استغرابه وضحكه : "لا أتصور نفسي أتعلم من الكتاب و فقط بدون شيخ ، ويضيف مستهزئاً إنه عصر السرعة <sup>2</sup> .

ويمكن تفسير سبب تركيز التيار الصوفي على أخذ المعرفة الصوفية و الممارسة التعبدية عن طريق الشيخ بدون وساطة ، وذلك بسبب طبيعة الممارسة الصوفية و التي هي بمثابة التجربة الفردية و الفريدة و التي لها طابع خاص ،هي تعتمد على التدوق و الإحساس ، إذ تنزع بدرجة أولى على التجربة الشخصية و الغير قابلة للتشابه بين تجارب الآخرين ، وليكون شيخ الطريقة هو الوحيد الذي يمكن أن يصل بالمريد إلى استصاغتها و تذوقها .

وبهذا يبقى التصوف تجربة خاصة ،لنكون الزاوية هي الفضاء الاجتماعي و الذي يوفر الظروف الملائمة و الشروط الأساسية لعيشها .

<sup>1</sup> رفيق العجم بموسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ،سلسلة موسوعات المصطلحات العربية و الإسلامية ،مكتبة لبنان ناشرون ،لبنان ،ط1 1999، ص516.

\* تحيل دلالة صفة المتعلمون بالكتاب ،تعبير عن إستهجان وإستغراب المنتمين للتيار الصوفي و المناوئين للتيار السلفي ،وهو المصطلح الذي تم تكراره من طرف جميع المبحوثين بما فيهم شيخ الزاوية .  
<sup>2</sup> مبحوث رقم 03، أنظر الملحق رقم 03.

## 2/ المريد بين التسليم للشيخ و الترقى في المراتب الصوفية كأسلوب من أساليب التربية:

يعتبر التسليم للشيخ بمثابة الشق الثاني للعقد الاجتماعي و الذي يحدد علاقة الشيخ بالمريد\* حيث: "إن المريد لا ينتفع بعلوم الشيخ ، وأحواله إلا إذا انقاد له الانقياد التام ، ووقف عند أمره و نهيه مع اعتقاد الأفضلية و الأكملية ،ولا يغني أحدهما عن الآخر ،كحال بعض الناس ،يعتقد في الشيخ غاية الكمال و يظن أن ذلك يكفي ،في نيل غرضه وحصول مطلبه ،وهو غير ممتثل ولا فاعل لما يأمره الشيخ به أو ينهيه عنه" <sup>1</sup> .

كما عملت المنظومة الصوفية من أجل منع أي تدخل مع الحقل الصوفي و حقل صوفي آخر من خلال اتخاذ المريد شيخا واحدا باعتبار أن هذا الأخير هو مركز الحقل و في هذا الصدد يقول الشيخ القشيري: "ويقبح على المريد أن ينتسب إلى مذهب أحد غير شيخه ،بل يتقيد بشيخه فقط ،فإنه محمول على شيخ تبحر في علوم الشريعة ، فلا يقبح على المريد الانتساب إلى غيره ،بل ذلك واجب عليه" <sup>2</sup> .

ويعود سبب التقيد بشيخ واحد من طرف المريد كعنصر من عناصر العلاقة بينهما بسبب التغير الحاصل في المجتمع مقابل ما كان موجودا في عصر النبوة و الخلفاء الراشدين ، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على تغلغل البعد الإسلامي في عصره الأول و النقي في الفكر الديني الصوفي و كغيره من التيارات الدينية و التي ترى في مشروعها الديني هو الذي يتشابه مع مرحلة الإسلام الأول و الخالص ، من جهة ، ومن جهة أخرى محاولة استنساخ تجربة ذلك المجتمع لواقع اليوم و في هذا الصدد و عن تأكيد علاقة الشيخ الواحد بالمريد وسبب هذه العلاقة الأحادية <sup>3</sup> \* .

\* وجاء في موسوعة المصطلحات الصوفية تبيان صفة المريد وذلك باعتبار امتلاك صفة المريد يعتبر بداية الطريق الصوفي مرورا بالمقامات و الأحوال و صولا لدرجة المعرفة و هي مناط كل سالك في الطريق ف: "المريد هو الذي صح له الابتداء وقد دخل إلى جملة المنقطعين إلى الله تعالى ،بالاسم ،وشهد له قلوب الصادقين بصحة إرادته ،ولم يترسم بعد بحال ولا مقام فهو في السير بإرادته و المراد العارف الذي لم يبق له إرادة وقد وصل على النهايات و عبر الأحوال و المقامات و المقاصد ،والإرادات ،فهو مراد أريد به ما يريد ولا يريد إلا ما يريد" . رفيق العجم : مرجع سبق ذكره ،ص ص 276،277.

1. يوسف خطار محمد :مرجع سبق ذكره : ص ص 405،406.

2. يوسف خطار محمد :المرجع نفسه ،ص 26.

\* "قال أبو زيد - البسطامي — ولقد أخذت طريقي عن شيخي نفسا بنفس ،ثم لا يخفى على أن السلف الصالح من الصحابة و التابعين و تابعي التابعين ،إنما لم يكونوا ينضبطوا بشيخ واحد بل هم كان أحدهم يأخذ عن مائة شيخ لأنهم كانوا مطهرين من الأدناس و الرعونات تحتاج إلى من يسلكه ،فلما كثرت الأمراض واحتاجوا لعلاجها أمرهم الشيخ بالتقيد على شيخ واحد لنلا يتبدد حال المريد وتطول عليه الطريق ، فكان كل واحد منهم كامل" عبد الوهاب الشعراني :مرجع سبق ذكره ، ص 65.

وتعتبر عملية التقيد التام و الالتزام الحرفي بالشيخ من خلال الإلتزام بأوامره و النهي بنواهيه حتى و إن تميزت بنوع من القسوة سواء كان الأمر قبل الدخول في الطريقة أو حتى في خضم خوض التجربة الصوفية هي إحدى مظاهر الهابتوس الذي يسير الحقل الصوفي حيث يندمج أفراد المجتمع الصوفي ومن خلال إنشاء علاقة تسليم للشيخ إذ هي استعدادات قبلية صيغة في ذهن المريد من خلال التنشئة الاجتماعية للمريد و هو ما إجابات عليه إجابات المريدين أن كل عائلاتهم تقدر و تحترم الشيخ و كل تصرفاته و حركاته هي محل احترام و تبجيل و في هذا الصدد جاء في إجابات أحد المبحوثين : "إنه من البديهي أن أحترم و أقدر شيعي، فله الفضل و المنة على كل ما قام به من تربية لي و هدايته لي للصراف المستقيم"<sup>1</sup>.

إن علاقة الشيخ بالمريد ليست علاقة معلم و متعلم فقط، بل تدخل في صلب تكوين الجماعات ذات الاتجاه الإيديولوجي بما في ذلك الديني حيث تؤسس لقائد الجماعة هالة قوامها تكريس التبعية و الاحترام و التقديس، فمدى إتباع الشيخ القائد و احترامه من طرف المريد يزيد من تلاحم الجماعة الدينية الصوفية من جهة ، و تفتح المجال أمام المريد للتميز في وسط الحقل الصوفي من جهة أخرى فهي علاقة تبادلية حيث يعطي الإلتزام و التقيد من طرف المريد نحو الشيخ الفرصة في الارتقاء في المقامات الصوفية .

و بهذه الحال فأمام المريد رهان لابد من أن يكسبه في اللعبة و ينتج نوع من الصراع الداخلي في الحقل الصوفي أي صراع المريد ضد المريد من أجل كسب رأسمال خاص به ، و كما أسلفنا ذكره سابقا من خلال منع المريد من إتباع شيخ آخر هو أيضا إنتاج لصراع ضد الجماعة الصوفية الأخرى .

إن العلاقات التفاعلية بين الشيخ وتكريس سلطته يمكن أن نعبر عنه بالهابتوس و في هذا الصدد يقول بورديو بشأنه : " إن التكييفات المرتبطة بطبقة خاصة بواسطة شروط تنتج الهابتوس ، أي أنساق استعدادات دائمة ، بحيث يمكن تغيير موضعها لتشتغل كمبادئ مولدة و كتنظيم للممارسات و التمثيلات التي تستطيع أن تكيف هدفها موضوعيا من دون افتراض مقصد واع للغايات ، وتحكم سريع في العمليات الضرورية للوصول إليها فهي منظمة و مطردة موضوعيا دون أن تكون قط نتاج الإذعان للقواعد ، ولكون هذا كله ، فهي منظمة جماعيا من دون أن تكون نتاجا لفعل المنظم لقائد جولة موسيقية "<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> مبحوث رقم 04، أنظر الملحق رقم 03

<sup>2</sup> . ستيفان شوفالبييه وكريستين شوفيري: معجم بورديو تر: الزهرة إبراهيم، الشركة الجزائرية السورية للنشر و التوزيع، الجزائر ، ط1، 2013 ص 286.

وهذا ما سينعكس من خلال مجرد الدخول في الطريقة الصوفية حيث يكون سلوك التسليم و سيطرة الشيخ على المريد سلوكا عاديا بل إن محاولة التفكير فيه غير واردة و هذا ما أكدته إجابات أحد المبحوثين: "إن أهم شيء تعلمته من إخواني في الطريقة هو احترامي للشيخ بصورة كبيرة، كما لا أتصور مصير من يقوم بعقوق شيخه" <sup>1</sup>.

إن جملة الأفعال التي يقوم بها المريدون و التي تدخل ضمن صياغة تمثل الوافد الجديد للممارسة الصوفية، فبمجرد دخول الوافد الجديد للطريق الصوفي كان لزاما عليه، أن يقوم بكل الأفعال التي هي موجودة وقائمة ضمن الجماعة الصوفية\*، بما في ذلك تقديس الشيخ، حيث: "يجب على الفرد أن يقوم بتمثيل علاقات الجماعة كلية في داخل عقله لكي يكون قادرا على أن يسلك سلوك العضو في الجماعة فمفهوم الجماعة و الفرد يتبلوران بصورة مادية من خلال عكس التمثلات المعرفية لعلاقات و حقائق الجماعة" <sup>2</sup>.

إن تكرار هذه العملية من شأنه أن يعمل على ترسيخ احترام الشيخ وتقديره كأهم خطوة في التربية الصوفية. كما يعتبر: "التنظيم الخاضع للسلطة الدينية هو تنظيم سلطوي إذا كان و بالدرجة التي يستخدم فيها الإكراه النفسي عن طريق منح أو منع أمور مقدسة" <sup>3</sup>، كما يرى ذلك ماكس فيبر، إذ تحيل دلالة الشيخ في المنظومة الصوفية باعتباره ركنا أساسيا في التنظيم الطريقي، بل هو في أعلى مرتبة فيه.

\* وهذا ما تمت ملاحظته في مجتمع بحثنا حيث هناك إجماع و تفاعل لا واعي و طبيعي حول التسليم للشيخ و بمجرد حضوره يتغير سلوك المريدين و لغتهم حيث بدخوله في إلقاء الدروس الدينية أو حتى الدخول معهم في حوار عادي يسلك المريدون سلوكيات تنم عن الاحترام البالغ للشيخ، حيث لوحظ أن جل المبحوثين يتسابقون على الجلوس في مكان الشيخ بعد مغادرته، أو التهافت على الجلوس بجانبه، وكل من يتفوق في هذا العمل يبدي افتخارا أمام زملائه، كما يعتبر لمس ملابس الشيخ والتبرك بسبحته من أهم الدلالات على تقديسه و احترامه.

<sup>1</sup> مباحث رقم 05، أنظر الملحق رقم: 03.

<sup>2</sup> أحمد زايد: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، سلسلة عالم المعرفة، ع 326، أبريل، الكويت، 2006، ص 6.

<sup>3</sup> ماكس فيبر: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، مرجع سبق ذكره، ص 93.

## ثانيا : التفاعلات الاجتماعية داخل الحقل الطريقي :بين تشكل المسار الطريقي

### بلورة التمثلات الاجتماعية:

#### 1/ الانتماء للطريق الصوفي بين طقوس العبور ومحو للمكتسبات القبلية ووصولاً الى مرحلة الاكتمال .

تعتبر تهيئة المجتمع لأفراده لاجتيازه مرحلة عمرية لأخرى من صلب أولوياته ، وبها يعطي لمجتاز المرحلة إشارة أنه بالفعل على وشك بداية حياة جديدة غير التي اعتادها ،ويمكن توظيف مفهوم طقوس العبور للدلالة على بداية المرحلة و التي تسبق انتماء الشاب إلى الطريقة الصوفية و "تلك الطقوس تعبر جملة من "الميتات الصغيرة" (جمع موت) التي ينتقل عبرها الفرد من حياة، من وضعية إلى أخرى و أنها تحتاج، في كل مرة إلى ترويض يرافقه مرور الفرد من مرحلة إلى أخرى ، في حياته الاجتماعية ، مراسيم متشكلة من جملة من الطقوس. من بين الوظائف المتعددة التي يتميز بها "الطقس"، نجد ضمان استمرارية جماعة اجتماعية ما عبر تماسكها و تأزرها حول مثالية اجتماعية محددة"<sup>1</sup>.

وتسبق مراحل انتماء الشاب للطريقة مجتمع بحثنا و هذا ما أجمع عليه كل المبحوثين إلى :

أ/التحضيرات التي تقام على مستوى العائلة : وهي بمثابة إقامة احتفال تقوم به عائلة الشاب الذي سوف ينتمي للطريقة و فيه يتم دعوة الأقارب إلى وليمة وهدفها الإعلان على القرار الذي اتخذته العائلة من أجل توجيه ابنها لسلوك الطريق الصوفي و في هذا الصدد يقول أحد المبحوثين " في ذلك اليوم لا أتصور فرحة والدي ،حيث اعتبرني أنني سأكون حال شرف العائلة وجالبا لهم بركة الزاوية "<sup>2</sup> .

#### ب /مرحلة الدخول الفعلي للطريقة :

وعند الدخول أيضا هناك عملية أخرى "يراعي شيوخ الصوفية القاعدة الآتية فعندما ينضم المبتدئ إليهم ، وبغرض اعتزال العالم ،أو الدنيا ،فإنهم يخضعون لنظام روحي ... ،وإلا فإنهم يعلنون أنه ليس في الإمكان أن يقبل في الطريق الصوفي ..."<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>ناصر أيت مولود، « السوق و طقوس العبور في منطقة القبائل » / Insaniyat / إنسانيات 54 | 2011, mis en ligne le 15 janvier 2015, consulté le 05 août 2016. URL : <http://insaniyat.revues.org/13103> ; DOI : 10.4000/insaniyat.13103

<sup>2</sup>مبحوث رقم 06، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>3</sup> .سبنسر ترمنجهام ،الفرق الصوفية في الإسلام ،تر: عبد القادر البجراوي ،دار المعرفة الجامعية ،مصر ،دط، 1994، ص271 .

وقد أجمعت جل إجابات المبحوثين عند القبول الفعلي للطريقة لا يتجه إلى سلوك الطريق الصوفي يكون بصورة تدريجية \* .

ويمكن نستشف من طقوس العبور التي يمر بها الشاب دلالة اجتماعية و التي مفادها أنه من خلال انتماء المريد إلى الطريقة الصوفية فهو يدخل في عملية إعادة إنتاج التيار الديني و إحيائه و يريد أن يشير المنتمي أيضا إلى الرغبة في زيادة تقوية بنية الحقل الصوفي.

أما عن الدلالة الرمزية فيعتبر إمداد الأسرة و تسليمه إلى الزاوية فالمريد هو رأسمال رمزي بالنسبة للعائلة حيث يزيد في مكانة و شرف العائلة وهذا ما أكدته إجابات بعض المبحوثين حيث كانت : "لا يمكن أبدا أن أتصور فرحة والدي ،عندي القرار والذي اتخذته من خلال قبولي الانتماء للطريقة الشيعية حيث سأكون حاملا للقران الكريم وجالبا لهم بركة الزاوية"<sup>1</sup>.

كما تعتبر عملية طقوس العبور كعملية تنشئة اجتماعية يمر بها الأفراد في المجتمع الجزائري باعتباره مجتمعا تقليديا يخضع للعلاقات الاجتماعية التقليدية عكس المجتمعات الحديثة و التي تتم فيها طقوس العبور من خلال قبولها ضمن الجماعة الجديدة و فقط ، حيث تتفق إجابات المبحوثين مع دراسة ناصر آيت مولود ،حيث درس طقوس العبور في منطقة القبائل إن انتقال الطفل إلى مرحلة الطفولة يمر بعملية طقس المرور<sup>2</sup> ،وهذا ما يتفق مع مجتمع بحثنا حيث يعتبر قبول الشاب الى الطريق الصوفي إلا من خلال بعض العمليات كالممارسات العائلية و الدلالات الرمزية و الاجتماعية المصاحبة لها ، والتي تم ذكرها كضرورة اتخاذ الشيخ معلم والصبر عليه لنيل حظوة التعلم منه .

## 2/ علاقة المريد بالشيخ والامتداد نحو الفضاء الاجتماعي المفتوح :

و كعنصر ثاني لوجود الهابتوس بصورة كبيرة تتجاوز حدود الزاوية حيث تأخذ علاقة الشيخ بالمريد أبعادا عميقة تدخل في صميم البنية السوسيو ثقافية للمجتمع الجزائري بوصفه مجتمعا مغاربيا ،حيث أطرت الزاوية لفترة طويلة الحياة الاجتماعية ،في بعدها الثقافي و الاجتماعي ،و الاقتصادي بما في ذلك السياسي ،بل تجاوزت علاقة الشيخ بالمريد علاقة التلقين الديني إلى أبعد من ذلك فلقد صار الشيخ ذو

\*يوكل إليه في بداية الأمر إلى القيام بالأمر الروتينية المتعلقة بالزاوية من خلال القيام بأعمال التنظيف وصيانة مرافق الزاوية ،استقبال الضيوف ،لبيق محيط الشيخ ومكان إقامته بعيدا عنه نسبيا ،ويكون الالتقاء معه فقط عند أداء الصلوات الخمسة وصلاة الجمعة ،وبعد فترة تتراوح بين ستة أشهر ، وبعد إبداء نيته الفعلية في سلوك الطريقة ،يتم إدماجه الفعلي شيئا فشيئا ،وفي هذه المرحلة يقتصر تواصله مع المريدين ومقدم الزاوية فقط.

<sup>1</sup> مبحوث رقم 07، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>2</sup>ناصر آيت مولود :مرجع سبق ذكره،ص ص 13،26.

ثقل سياسي كبير و هذا ما أكدته دراسة عبد الله حمودي بعنوان الشيخ و المريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، حيث درس علاقة السياسي "القايد الكبير" و ممثلا للسلطة السياسية، في المغرب في مرحلة القرن التاسع مع رجل شيخ زاوية *أمغار*، حيث صارت لشيخ الطريقة "بإتقانه لعملية طقوس الكرم و عقد التحالفات على نطاق واسع،... التي كانت منتشرة في مجتمعات أفريقيا الشمالية... و بذلك يحيل الشيخ سلطة عليا فيسيطر على مجموعة القبائل و يخضع منافسيه ليتصدر الرئاسة"<sup>1</sup>.

و هذا و إن دل على شيء إنما على دخول الشيخ في صلب المجتمع المفتوح كمحاولة من أجل زيادة رأسماله الثقافي و الاجتماعي .

ومن أهم مؤشرات رأس المال الاجتماعي لدى شيخ الزاوية وهي الهالة الرمزية المحاطة به و التي قوامها الكمال في العلوم الدينية و الرجوع إليه في المسائل الدينية أيضا ،و من خلال كذلك امتلاكه مفتاح الممارسات التعبدية الصوفية و التي لا تتم إلا بطريقه "الورد ،تلقين الذكر ،الحضرة" .

و عن علاقة الزاوية كمؤسسة شريكة للمجتمع المدني و الدولة فقد أجاب شيخ الزاوية أن "زاويته تحرص كل الحرص على السير الحسن لولاية الأمور ،بل نحن يد تعمل على الهدم لا البناء" .

وتعتبر علاقة التيار الصوفي والنظام هي علاقة تكامل بل ضرورة أصلا فوجود الكيان السياسي كنتيجة لصفة الاجتماع الإنسانية ليكون تمام الدين إلا باستقامة ولي الأمر ، إذ هي كما يقول الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي: "... فلا بد له من مؤازر- أي الدين - و ليس ذلك إلا القوانين السلطانية التي جرت حكمة الله أن تكون مؤازرة للأوامر السماوية لتسوية الإنسان و ردع حيوانيته فكان الدين والسلطان بهذه المناسبة كالشريكين في تقويم العمل بحيث لا غنى عن أحدهما للآخر"<sup>2</sup>.

و تتجلى مظاهر الرأس مال الرمزي للزاوية و كأحد مظهر من مظاهر الصراع من أجل السيطرة على الفضاء الاجتماعي الديني كالخرقة و أصل النسب الشريف للزاوية و المتمثل في : **الودعة والسبحة**<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ينظر :عبد الله حمودي : *الشيخ و المريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة*، يليه *مقالة في النقد و التأويل*، تر: عبد المجيد جحفة، دار توقيال للنشر و التوزيع، المغرب، ط 04، 2010، ص 111.

<sup>2</sup> أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي: *الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية*، مكتبة الطريقة العلوية، [www.tarikaalawiya.com](http://www.tarikaalawiya.com)، دون تاريخ الصدور: تاريخ الزيارة 2014/08/04 ص 11.

<sup>3</sup> في الأصل كان مريدو الطريقة الشيعية عين السخونة أن يحوزا مكان الودعة حبة مرجان، ولكن لصعوبة إقتناؤه، تم تعويضه بالودعة لسهولة الحصول عليها، وتوفرها. أما السبحة فهي تتميز بنوع من الاختلاف عما هو معروف عن السبحة المتعارف عليها، إذ لا يزيد عدد حباتها عن 32 حبة، وعن لزوم أن تكمن خضراء اللون. تعرف الخرقه بأنها: "ارتداء الخرقه يقيم رابطة بين الشيخ و المريد يخضع نفسه للتحكم و

و كل هذه الممتلكات ذات الصبغة الرمزية هي " وجهان لعملة واحدة فهو رأسمال مرفوض *dénier* و معترف به في نفس الوقت و تتجلى أوجه الرفض بالنسبة للمنتمين للتيار السلفي حيث يرى فيه الوجه الكامل للبدعة و كل مظاهر الأوليائية و الطرقية هذا من جهة و من جهة أخرى للمنتمين إلى حقل صوفي آخر و هذا ما يؤكد ضرورة الانتماء الى طريقة واحدة و شيخ واحد كما أسلف الذكر فيه ، حيث أنه لكل طريقة وردها و ذكرها و ممارستها الدينية الصوفية •

و أما الوجه المقبول فالتمثل بالنسبة للمنتمين إلى الزاوية هي محل دراستنا فقيمة الخرقه و البركة التي يعطيها الشيخ لا تقدر بثمن من وجهة نظر مريدي ، و زوار ، و خدام الزاوية ، حيث ما تمت ملاحظته حرص الزوار على تناول ما تبقى من أكل شيخ الزاوية و حرصهم على اقتناء ماء المعروف بماء **السلكة** \* ، معتقدين فيه أنه مجلبة للبركة و الشفاء من الأمراض ، كالسحر و العين ، كما يحرصون أيضا على التبرك بمكان الزاوية و الضريح لما فيه من منافع توازي منافع ماء السلكة.

و بالرجوع إلى الرأسمال الرمزي المحول فهو: " إقرار شرعية الاعتباري و علاقات السلطان الغير متساوقة، وبالتالي فهي عملية أساسية كيميائية سحرية تسمح بتحويل علاقات اعتبارية إلى علاقات شرعية"<sup>1</sup> . و يمكن تناول هذه النقطة من منظور آخر حيث تتمثل العلاقات الاعتبارية في كل الالتزامات التي تقع على عاتق بعض العائلات بما يعرف بالخدام و هم مجموع العائلات التي ارتبطت تاريخيا بخدمة الزاوية من أجل خدمتها و دعمها و الحرص على جمع التبرعات .

و قد صرح شيخ الزاوية حول هذه الممارسة : " من الطبيعي أن يكون للزاوية أناس يقدسونها ، ولها حظوة كبيرة في نفوسهم ، و هم بالطبع ملتزمون بمساعدتنا ، فهي زاويتهم ، كما هي زاويتنا أيضا "<sup>2</sup>

السيطرة ... و هذه الخرقه رمز قسم تنصيب المبايعه ، و هي الخطوة الأولى نحو الصحبة والهدف النهائي للمريد هو الصحبة "، بنظر: سبنسر ترمنجهام :مرجع سبق ذكره ، ص 237.

\* سجل في هذه النقطة إستثناء و الذي مفادها أن الطريقة الشيعية لعين السخونة ومريديها ، قد يمكنهم الأمر من أن ينتموا إلى الطريقة التيجانية مع شرط وحيد وهو ضرورة التقيد بورد كلاهما وهو ما أشار إليه أحد مقدمي الطريقة.

\* ماء السلكة بفتح السين وهو عبارة عن ماء عادي موضوع في إناء يوضع في وسط حلقة الطلبة عند قراءة القرآن و عند ختمه له ليؤدي وظيفة الرقية .

<sup>1</sup> طواهري المبلود : مرجع سبق ذكره ، ص 421.

<sup>2</sup> . وقد عمل على عدم التصريح عن عدد وألقاب العائلات الخادمة للطريقة الشيعية ، كما يعتبر عدد المتعاطفين مع الزاوية وهم مريدون بطريقة غير مباشرة للزاوية ، أي إمتلاكهم لورد الزاوية ، أيضا موردا لا بأس به تتزود منه الزاوية لسد إحتياجاتها.

### 3/ عناصر التمثلات الاجتماعية الدينية لمريدي الطريقة الشيعية .

#### 1-3 الولاية و البركة طموح كل مريد و عنصر الصراع بين التيارات الأخرى:

تأخذ الولاية حيزا مهما في الفكر الصوفي و هو أحد لبنات تمثل التيار الصوفي لدى المنتمين إليه ولتكون البركة و الكرامة أحد نتائجه و كل هذه العناصر تدخل في صلب المقدس الإسلامي و ليس من السهل بمكان التعاطي مع العناصر السالفة الذكر نظرا لخصوصية وصعوبة تفكيك المقدس الاسلامي : ف:" المقدس الإسلامي هو متراتب و حاضر في الزمان و المكان ، والذوات "1

وكتأكيد لخصوصية الولاية في التصوف يرى نكلسون أنه : "وإذا كان الصوفية ،هم المختارون بين جماعة المسلمين ،فإن الأولياء هم المختارون بين الجماعة الصوفي "2 ،وعلى هذا الأساس فالولاية تأخذ معنيين معنى و معنى عام ف : "بذلك فالصوفي المثالي يوصف بأنه ولي فإن الولاية العامة مشتركة بين جميع المؤمنين الصالحين ،ويفرق بينها وبين الولاية الخاصة التي هي مخصوصة بالواصلين من الصوفية "3 .

و في تعريف الولاية حيث تطلق على : " ثلاث مراتب :ولاية عامة و هي لأهل الايمان ،وولاية خاصة و هي :لأهل الإستشراق على العلم بالله ،و ولاية خاصة الخاصة و هي :لأهل التمكن في معرفة الله ... "4

و تعتبر الولاية أكبر درجة و أكمل مراحل التربية الصوفية ف: " ثلاث خصال من صفة الأولياء :الثقة بالله في كل شيء ، والغنى به عن كل شيء ،والرجوع إليه في كل شيء ،وأولياؤه أسراء نعمه وأصفياءه رهائن كرمه ،وأحباءه عبيد مننه ،فهم عبيد محبة لا يعتقون ،ورهائن كره لا يفكون و أسراء نعم لا يطلقون "5 .

و أجمعت جل إجابات المبحوثين أن الوصول إلى مرتبة الولاية هو أسمى مطامح المريد وفي هذا الصدد يقول أحد المبحوثين : " إن الوصول إلى درج الولاية ،هو بمثابة حلم كل سائر في الطريق الصوفي

1 نور الدين الزاهي : المقدس الإسلامي ،دار توقيال للنشر ،المغرب ،ط1 ،2005 ،ص 26.

2. ينظر: نكلسون مرجع سبق ذكره ، ص 118، 119.

3. ينظر: انا ماري شيمل: مرجع سبق ذكره ،ص 229 .

4. ينظر :عبد الله احمد بن عجينة ،مصدر سبق ذكره ،ص 39.

5 . أبي عبد الرحمن السلمي :الطبقات الصوفية ،تح: أحمد الشرباصي ،مكتبة الشعب ،مصر ،ط1988، 2، ص 35.

،وهي تعطى لكل من أخلص النية و جد في الطريقة<sup>1</sup> ، ولدلالة الولاية الرمزية و كمعطى ناتج عن الممارسة الدينية الصوفية و التي تعتبر أيضا طموح السالك في الطريق الصوفي\*

و نظرا لتغلغل مفهوم الولاية في الفكر الصوفي خصوصا و في الثقافة الاجتماعية للمجتمع العربي عموما نتج عنها عدة دلالات منها النمط النبوي المستوحى من الدين الاسلامي من خلال العناصر التالية:

1/ من خلال تطوير المتصوفة مبحثا من أجل الدفاع عن الولاية و الكرامة شرعا و عقلا من خلال استمرار النبوة في شكلها المعجزة في أشكال الولاية و الكرامة.

2/ فقد جعل الله من إيذاء النبي و الولي إيذاءا لنفسه وعليه فقد ساوى درجة الحظوة لديه ،بين الولي و النبي<sup>2</sup>.

بقدر ما يساهم مفهوم الولاية في تقوية الحقل الصوفي و في استمراريته بقدر ما يعتبر عاملا أساسيا في زيادة الصراع بينه و بين التيارات الدينية الأخرى و خصوصا عند التيار السلفي حيث يرى التيار السلفي بأن الصوفي و خصوصا في اعتقاده بالولاية هو شرك في الدين و من العوامل التي تؤدي عن الخروج عنه ،بل ويضيف التيار السلفي و يؤكد على خطأ هذا المفهوم من خلال تشابهه مع مفهوم المهدي المنتظر ، و الولاية عند التيار الشيعي ، و يعود سبب حدة التوتر و الصراع بين التيار الصوفي و السلفي عند قضية الولاية و بين الرفض و التأييد من طرفهما بأنه صراع على الجانب الإيديولوجي ، و لا يمكن أن يوجد هناك اقتراب بينهما إذ هي بمثابة المحدد الجوهرية في بناء الهوية الدينية لكلا التيارين حيث عمل كل تيار إلى إنتاج أدبيات غزيرة في هذا المجال فالتيار الطريقي يصف التيار السلفي بالباديسي في الجزائر ، وأما التيار السلفي ينعت الصوفي بالطريقي و الأوليائي و يعتبر أول من أنتج مفهوم الطريقي للمتصوفة في الجزائر هو الشيخ البشير الإبراهيمي و المعروف بالتيار المتصلب في جمعية العلماء المسلمين .

مبحوث رقم 08/نظر الملحق رقم 03.

\* يقصد بانواع الولاية : " أن الولاية مأخوذة من الولي ، و هو القرب ولذلك يسمى الولي الحبيب وليا... و هي عامة و خاصة ، العامة حاصلة لكل من آمن بالله و عمل صالحا ، و الخاصة هي الفناء فانه ذاتا ،وصفة و فعلا ... و هي عطائية و كسبية تحصل بالانجذاب الى الحضرة

الرحمانية قبل المجاهدة ، فالعطائية تحصل بالانجذاب إلى الحضرة الرحمانية قبل المجاهدة ،والكسبية ما يحصل بالانجذاب إليها بعد المجاهدة ،

يوسف زيدان : الطريق الصوفي و فروع القادرية بمصر، دار الجيل، بيروت لبنان، 1991، ص ص 123، 124.

<sup>2</sup> شلغوم العيد: المتخيل و القدسي في التصوف الإسلامي الحكاية و البركة ، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس ، المغرب ، ط1، 1991، ص ص 145، 146

\* يسرد أحد مقدمي الزاوية قصة و التي يمكن أن تصنف في خانة النمط النبوي ، أن أحد الزوار جاء إلى الشيخ وهو والد المبحوث وشيخ الطريقة سابقا حيث طلب منه الجاه و السلطة ، فكانت إجابة الشيخ بالقبول شرط أن يقدم شاة ويطعم أهل الزاوية ، لكن الشخص قد نسي هذا الأمر و تجاهله ولكن سرعان ما سلب كل الجاه و السلطة التي قد حازها بسبب عدم إلتزامه بالشرط المطلوب منه .

حيث و قد أجمع جل المبحوثون حول التصديق المطلق بالكرامة وعبروا عن امتعاضهم من اعتبارها نقطة الخلاف و التي يركز عليها التيار السلفي وفي هذا السياق يقول أحد المبحوثين: "الكرامة هي منحة من الله عز وجل يعطيها لمن يشاء من عباده الصالحين و أوليائه المخلصين و ما بال اليوم وقد خرج علينا أناس لا يقرون بها وهي واقعة حقيقية ويقرها الجميع"<sup>1</sup>.

و لما تصنف الولاية كمظهر من مظاهر الرفض من جهة و لاختلاطها بالمعتقدات الشعبية من جهة أخرى تصنف إلى نمط آخر و المتمثل في "النمط الإبليسي"<sup>2</sup>، و تعتبر في الفكر الصوفي هي عدم استغلال كرامة الولاية في وجهها السليم.

ففي معرض حديثه عن الولاية والكرامة الناتجة عنها مضيفا المبحوث السابق إلى نقطة من خلال قوله: "كثير من الفقراء الصوفيين وللأسف قد ذهب تعبهم هباءا منثورا، لما ظنوا أنهم وصلوا الى درجة الولاية، لكن تم استغلالها في غير محلها، ولهذا حرموا منها ونزعت عنهم، إن الكرامة هي دليل من الله على تقبل العمل، وليس من أجل التشهير والتفاخر بها."<sup>3</sup>

ويمكن اعتبار الصراع حول مفهوم الولاية من خلال رؤية التيارات المناوئة للتيار الصوفي كالسلفي مثلا فتعتبر كنتاج لحالة "المفارقة في النتائج " {Paradoxe des Conséquences} وتتجم عن التعارض في المقصد و النتيجة كما تتجم أخيرا عن الصعوبة الكبيرة التي تعترض المجتمع الحالي على خلق آلهة جديدة وقيم جديدة<sup>4</sup> فالتيار السلفي بتأكيد مفهوم التوحيد والصوفي بتمسكه لمفهوم الولاية أنتج قديما هذا الصراع ومازال لحد الآن قائما .

ولتكون الكرامة كنتاج من الولاية وهي تعني: " نتيجة الاستقامة، أو ينتج عنها استقامة، وهي حسية كالطير في الهواء، و المشي على الماء، و قراءة الخواطر، و الإخبار بالمغيبات، و طي الأرض ... و

<sup>1</sup>مبحوث رقم 08، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>2</sup> يقصد من النمط الإبليسي هي الممنوعات و المكتوبات عقلا و شرعا في الثقافة الإسلامية، من جهة و من جهة أخرى و بالخصوص بمعنى رفع الحواجز بين الخالق و المخلوق أي تجاوز ثنائية الله/ العالم /ينظر: شلغوم العيد: مرجع سبق ذكره، ص ص 199، 200.

<sup>3</sup>مبحوث رقم 08، أنظر الملحق رقم 3

\* لايد من الإشارة أن معنى الكرامة عند المبحوثين ينقسم إلى قسمين: الأول و هو الدال على الترقى في المراتب الصوفي، والثاني والدال على أنه مجرد إمتحان للمريد في الطريق الصوفي هل أنه سيثبت على الطريق ففي حال عدم نجاحه في الإمتحان سيفقد تلك الكرامة والتي تعددت ظاهرها حسب المبحوثين من خلال ثرائهم الفاحش، أو إمتلاكهم للسلطة والهيبة، أو قضاء حوائج الناس بصورة سريعة .  
<sup>4</sup>لوران فلوري بماس فيبير تر: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص 68.

كرامة معنوية لا يعرفها إلا الخواص من عباد الله ،و لا يشارك فيها أحد إلا الملائكة المقربون وأهل الله الأخيار <sup>1</sup> .

و تعتبر كسلوك موجه و محفز على التربية الصوفية ،بحيث لا يكون إلا عن طريق " الإتيان بمكارم الأخلاق و المحافظة على أداء الواجبات مطلقا ،إزالة الغل و الحقد من صدرك للناس و مراعاة حقوق الله في نفسك و جاء في موضع آخر :هي أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة ،ولا هو مقدمة لها ،تظهر على يد من عبد طاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي كلف بشريعته ،مصحوب بصحيح الاعتقاد و العمل الصالح علم بها أو لم يعلم <sup>2</sup> .

ويقدم علي زيعور قراءة انثروبولوجية للكرامة بحيث : "هي نافذة واسعة على اللاوعي الشعبي ،و على التمثلات الاجتماعية التي لم تتحقق ،والأحلام المرجوة ،و هي طريق أرحب إلى معرفة التاريخ الروحي للشعوب الإسلامية ،وتوفر إمكانيات استكشاف الصراع داخل الذات المتصوفة ،في مآسيها المتلاحقة ،وتظهر بمثابة وسيلة لدراسة قدرتها الخيالية الخلاقة عبرها وتعرف بها التأثيرات الدينية في سير الانسان بل و في التاريخ العربي <sup>3</sup> .

و لها وظائف <sup>4</sup>:

1/ الكرامة بحث و مسعى عن ضرورة توازن وحدة الذات المتصوفة و عملية لتعزيزها و المحافظة على وجودها و استمرارها ، وارتباطها بالمقدس هي تشرح لنا الدين ، و تعيد أعمالا وطقوسا تعزى للأنبياء ، وفي ظن الصوفي لبقاء الدين و الدنيا.

2/ الكرامة هي تسجيل للقطاع اللاوعي للذات العربية ،حيث تعرفنا بالجانب المهمل و المنسي من تلك الذات ،فبتسجيلها لبطولات بطريقة غير مباشرة ،تظهر لنا ما كانت تطمح إليه الجماعة في ذلك العصر

3/ الكرامة هي صورة للعالم المثالي ،و للسلطة المثالية ،و لشتى الفضائل والقيم العليا التي يتخيلها الإنسان و يتمناها .

<sup>1</sup>. صلاح الدين التيجاني : *الكنز في المسائل الصوفية* ،الهيئة المصرية للكتاب ،مصر ،دط، 1997 ،ص 212.  
<sup>2</sup>. أبي عمر توفيق بن عمر بن علي السيدي : *قيسات من الأحاديث الصحيحة في الكرامات* ،دون دار النشر ،دط، 1992، ص 3.  
<sup>3</sup>. علي زيعور : *الكرامة الصوفية و الأسطورة والحلم القطاع اللاوعي في الذات العربية* ، دار الأندلس للنشر و الطباعة و التوزيع ،بيروت لبنان ،ط1984، ص 22.  
<sup>4</sup>. علي زيعور : *المرجع نفسه* ، ص ص 34،38.

أما عن سبب التصديق بالكرامة " الرواسب الكثيفة في قعر اللاوعي الفردي إبان الطفولة ،بواسطة التراث الفلكلوري ، و دورها النشيط في إعداد الإنسان العربي لقبول التصوف و نتائجه ، بعمل اللاوعي الجماعي على الفرد عبر الأمثال و الصور الأولى ،والطرائق الطفولية عقليا في المجابهة .

فالولاية كأحد مطامح المريد و الكرامة كنتاج للولاية تأخذ حيزا هاما من صياغة التمثلات الاجتماعية للمريد خصوصا و للمجتمع الجزائري عموما حيث تكونت مع البنية السوسيو ثقافية للمجتمع الجزائري ، و سبب تغلغلها هو اقترانها بخاصية الصلاح فكل متصوف صالح أخلاقيا و اجتماعيا تصبغ عليه هالة قوامها جلب المنافع للصالح العام .

إذ يمكن القول أنها تسهم في بناء المنظومة الاجتماعية ، بالإضافة إلى ارتباطها باكتمال الممارسة الدينية فهي تسهم أيضا إلى زيادة الارتباط بالتيار الصوفي ، بل حتى قبور المتصوفة\* مرافق للكرامة من خلال وصفها بأماكن أولياء الله الصالحين و كم هي من صفة تعود عليها اللسان الجزائري كما ترتبط بالأوساط الشعبية بحيث أن"الكرامة ترعرعت في أوساط العامة ،بعيدا عن الحس النقدي الصوفي ،فالكرامة في أغلب الأحيان من "المرويات" التي تناقلتها مجالس المريدين ،ويرجع سبب نشأتها هذه إلى أن "الولي" أو "الصالح" يكتم الكرامة ، فبالتالي تتناقل و تتسرب بعيدة عنه ،محملة بالكثير من الأساطير و الخرافات ،مما يجعل هذه الطائفة هدفا للنقد "1\* 2

\* .يعتبر قبر المؤسس الأول للطريقة الشيعية عين السخونة بمثابة المكان المقدس و الذي يجلب الشفاء ، بما في ذلك خلوته و مكان إقامته ،وبالتجوال مع مقدم الزاوية في أرجاء الخلوة و مكان الإقامة عمل على تقبيل الضريح و الخلوة ، و إحترامها و الخشوع فيها مع الإيعاز إلى الباحث بتكرار ما يقوم به المقدم ،فهو بالنسبة له ضرورة لا بد منها .  
1. عبد الستار الراوي :التصوف و الباراسيكولوجي ،مقدمة أولى في الكرامات الصوفية و الظواهر النفسية الفاتكة ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،بيروت لبنان ، ط1، 1994 ، ص 12.  
\*\* . و عن كرامات شيوخ زاوية عين السخونة لقد أخذت حيزا كبيرا في إجابتيين أحد مقدمي زاوية بحثنا بل كانت أطوار المقابلة كلها تتحدث عن كرامات الولي المؤسس و شيخ الزاوية الذي كان قبل شيخ الزاوية الحالي ، و من أهم كرامات أولياء زاوية عين السخونة :

إحياء الموتى و في هذا الصدد يحكي أحد مقدمي الزاوية : "وزار في أيام سيدي شخصا وزوجته و ابنه الرضيع وبعد مدة سمع بكاء المرأة ،حيث تبين سبب البكاء هو وفاة ابنها الرضيع ،لكن كانت إجابة الولي إذهب مع عائلتك لمنزلك و لا تبكي ،وبعد ما قطعت العائلة مسافة 60 كلم بدا الرضيع بالسعال و البكاء ،أي أعيد للحياة "، وهناك كرامة منح الذرية و الأولاد حيث يضيف المبحوث : "جاء أحد الزوار يشكو للشيخ بعدم إنجاب له لأولاد فقال له سترزق ببابن وستكون إشارته انه عندما يكبر سوف لن تنبت له أضراره ،وبالفعل تم الأمر و لما بلغ الطفل لم تنبت أضراره على الجهة اليسرى "

أما المبحوث الثاني و الذي أسهب أيضا في الحديث عن كرامة أولياء زاوية عين السخونة فتمثلت كرامة الشيخ سيدي في إنزال المطر و الغيث ،وحماية منطقة عين السخونة خصوصا و الجزائر عموما وفي هذا الصدد يقول : " في حياة سيدي لم تكون هناك الحيوانات الضارة كالغربان و الثعالب و الذئاب و الخنازير ، وبعد موته صرنا نراها ،... و من كرامات سيدي انه كان حامي البلاد حيث قال ان الجزائر هي وردة في حديقة محمية ونحن حمايتها ،... و يروي أيضا عن كراماته أيضا ... دخلت عليه فوجدته يرتجف برذا و كان يوما عاديا فقلت له ياسيدي ماذا بك فقال اخرج ،وبعد مدة عدت إليه فقال لي سبب ذلك أنني أبعدت عن الجزائر إعصار مدمرا ... ،و بعدة مدة سمعت عن أنباء حدوث إعصار في أمريكا ".

**3-2 ذاكرة الجماعة الصوفية :** يقول هلبواش : " بالنسبة لكل دين يمكن القول أنه يقوم بصورة رمزية إلى حد ما بإعادة إنتاج تاريخ نزوح ، واندماج الأنواع البرية و العشائر ، و كذلك صميم الأحداث الكبرى من حروب ، مؤسسات ، اختراعات وإصلاحات ، كل تلك التي نجدها في صميم أصل المجتمعات التي تنتج و تمارس ذلك كله " <sup>1</sup> .

و تكمن الديناميكية الخاصة بتقليد ديني ما من وجهة التحديات التي واجهت المجتمع الجزائري ، من خلال الأزمات الاجتماعية ، بما في ذلك مرحلة الاستعمار ، وهذا غني عن البيان ، ولهذا الدور الذي لعبته الزاوية ترسب في ذاكرة أفراد المجتمع الجزائري ، ليرتسم صورة عن الزاوية قوامها ، هيأ لملاذ الآمن في الأزمات وهي "بمثابة الركن و الملجأ و الذي وإن ابتعدنا عنه يبقى فاتحا لنا أبوابه " <sup>2</sup> ، و هذا ما أكدته إحدى إجابات المبحوثين متحدثا عن والده .

ويبقى هاجس ظاهرة الإسلام السياسي هي العنصر الذي هو انعكاس سلبي في ذاكرة التصوف ، وكل المتعاطفين مع هذا التيار الديني ، هذا من جهة ومن جهة أخرى تنعكس قوة تمثلات التيار الصوفي في أذهان أفراد ، نظرا لاندماجه بصورة كبيرة جدا في المعتقد الشعبي الجزائري ، و هو من أهم العناصر التي تصوغ هذا التمثل ، حيث تكمن أهمية المعتقدات و الأفكار الشعبية ، مع ارتباطها مع ذاكرة الأفراد والجماعات ، وذلك لرسوخها مع الذاكرة الجماعية ، و لنجاعتها و ما تقدمه من إجابات لتساؤلات ما فتئ الانسان يتساءل عنها ، كمصير الإنسان ، ماذا ينتظره ، لتكون الأسطورة هي الحل الآني للقلق الاجتماعي ، و المصير الوجودي للأفراد .

إذ يرتبط الإسلام الطرقي بالثقافة كتمثل في أفراد المنتمين إليه ، حيث تلعب الذاكرة الجماعية دورا هاما ، كون أنها تساعد و تجيب الإنسان عن حاجاته في زمن تميز بالتغير الثقافي السريع ، حيث " **ظهرت وكثرت الأديان** " هذه المقولة التي تكررت في جميع إجابات المبحوثين ، وكثرت الفتاوى في القنوات التلفزيونية و ما أنجر عن الانفتاح الإعلامي ، وبهذا تدعو الذاكرة الجماعية إلى الارتباط بالماضي ، و هذا ما جاء في إجابات المبحوثين : " **إذا كثرت عليك الأديان عليك بدينك الأول** " <sup>3</sup> ، و الدين الأول في نظر أحد مريدي الزاوية هو التصوف بلا شك .

<sup>1</sup> .دانيال هرفيه ليجيه وجان بول ويليام: *سوسيولوجيا الدين* ، تر: درويش الحلوجي ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ط1 ، 2005 ، 271-272 .  
<sup>2</sup> مبحوث رقم 09، ملحق رقم 03.  
<sup>3</sup> مبحوث رقم 08، أنظر الملحق رقم: 03.

و من جهة ثانية قيام و تداخل الإسلام الطرقي ،من الناحية الثقافية بالثقافة الشعبية ، و القائمة على كل ما هو عفوي ،و تراكم في خبرات الحياة اليومية ،و اعتبار الإنسان له ميل تبريري و البحث عنه في قائمة كل ما هو عفوي ،و الذهاب نحو الأجوبة الجاهزة ، و البسيطة و الآتية من الماضي و التي تغنيه في كثير من الأحيان عن البحث في أسئلة و قضايا الحاضر و المستقبل .

و يكمن انعكاس تمثلات التيار الصوفي في نظر مريديه كما سبق ذكره ، من تلاقي الاسلام الشعبي مع الثقافة الشعبية حيث أن : " الثقافة الشعبية تتخطى حاجز الطبقات ،و تتخطى الحدود الاجتماعية القائمة ،بين أهل الريف و أهل المدينة ،وتخترق كتلتها المتعلمين و الأميين ،و تطال المذاهب و الأديان كافة ،إذ هي تتجاوز الحصر و التحديد " <sup>1</sup> .

و "الإحياءات الدينية لا تقابل الماضي بعثا للماضي "كما يقول هلبواش بل تتغذى من العناصر القديمة التي لم تكبت بواسطة الدين الرسمي ،و هذا ما يظهر التعارض بين الدين الرسمي و الدين الطرقي ، حيث يتجلى ذلك الصراع القديم الجديد بينهما ، و هذا ما أكدته إحدى إجابات المبحوثين متحدثا عن الإسلام السياسي من جهة و الإسلام الغير الطرقي : " الدين القادم من الشمال \* ليس بدين ،ويضيف منذ متى ونحن نستقي مصدر الدين من الشمال " <sup>2</sup> .

وعلى هذا الأساس فالذاكرة الجمعية تستحضر التمثلات الاجتماعية و الدينية ،من خلال إعادة استرجاعها ،والدفاع عنها في كل فرصة ،وبهذا فتمثلات الإسلام الطرقي تزداد تحفزا خلال المناسبات و الاحتفالات وما أنتجتته الحداثة في الحقل الديني من خلال بروز تيارات دينية رافضة للتقاليد و الدين الشعبي ،فقد زاد من عنف رد فعل مناصري الدين الشعبي ،من خلال ما أفرزته التنشئة الاجتماعية للكبار و الموجهة نحو الصغار بطبيعة الحال ،و على هذا الأساس فاستحضار صور الطرق الصوفية و رموزها و دلالاتها ،قد يتحول إلى نضال ،و شكلا من أشكال الاحتجاج الاجتماعي ،في الفضاء الاجتماعي المفتوح أو في المجال الديني ،و هو مظهر من مظاهر رفض السوق الدينية الناشطة في المجتمع الجزائري .

<sup>1</sup> . عبد الغني عماد :سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات ...من الحداثة إلى العولمة ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان، ط1 ، 2006 ،ص137.

\*يقصد بالدين الذي يأتي من الشمال ،أي المشرق العربي ،بمعنى التدين على مقاس التيار السلفي ،وهي صفة تعبر عن الإستهجان ، و الإعتراز بالممارسة الدينية الصوفية ذات البعد المحلي .  
مبحوث رقم 09،أنظر الملحق رقم 03.

وبهذا فـ: "تلك إشكالية خاصة بذاكرة ثقافية مجمعة و مركبة ،ومدمجة لتيارات من الفكر ، صدى لذاكرات جماعات تحلت تدريجيا بفعل الزمن ،و تعدلت وفقا للتحويلات و التغيرات التي شهدتها المجتمع"<sup>1</sup> .

و عن علاقة الإسلام الطرقي بالممارسة الشعبية ،تأتي أطروحة إدوارد فستمارك حول أنماط الاعتقاد الديني بالمجتمع المغربي حيث تتلاقى أطروحته ما تم ملاحظته في ميدان بحثنا من خلال<sup>2</sup> :

1/ " اختلاف "الدين الشعبي " للمغاربة عن الدين الأرثوذكسي الفقهي

2/ التداخل بين الديني و السحري، داخل الطقوس الدينية للمغاربة

3/ الحضور القوي للبقايا الوثنية داخل المعتقدات و الممارسات المرتبطة بها .

و تأتي نقط التلاقي في دراسة فستمارك و مجتمع بحثنا من خلال مايلي :

1/ فيما يخص اختلاف الدين الشعبي و الدين الأرثوذكسي الفقهي فلقد " أصبحت الطرق الصوفية في القرن العشرون مستهدفة من قبل الحركات التي تتهمها بأنها أحد أسباب تخلف المسلمين ، بما في ذلك التيارات الماركسية التي تعتبرها أوكارا للظلامية و عنوانا للتخلف الاجتماعي"<sup>3</sup> .

وهو الأمر الغني عن البيان في علاقة التيار الصوفي بالسلفي حيث هناك صراع قوي بين كلاهما ،منذ القديم لتبقى مظاهر الصراع إلى اليوم ،وقد أبدى جميع المبحوثون إجماعهم على عدم اتفاقهم مع التيار السلفي ، وأجمع كلهم على تركيز هذا الأخير على العبادة على مستوى شكلي و بدون الفهم العميق لها ،ليكون المستوى الثاني من الخلاف و المتمثل في عدم احترام التيار السلفي لخصوصية المجتمع الجزائري ، بل و قد عمل هذا التيار على التأثير على العلاقات الاجتماعية بين افراد الأسرة الواحدة ، كما عمل على نشر التفرق و الوحدة من خلال رفضه لكل مظاهر التجمع كالاحتفالات الشعبية من حضرة و عدة .

أما فيما يخص التداخل بين الديني و السحري ،فهي العلاقة التي لازمت الإسلام الشعبي و الطرقي ، فلقد تماهى الإسلام الطرقي الطبقات الشعبية و ارتبط بالمناطق الريفية و الشبه حضرية ،و خصوصا عندما انقلب التصوف من مرحلة التصوف النخبوي إلى التصوف العملي\* .

<sup>1</sup> .دانيال هرفيه ليجيه وجان بول ويليام، مرجع سبق ذكره ،ص 274.

<sup>2</sup> .عبد الغني منديب، مرجع سبق ذكره ، ص 17.

<sup>3</sup> محمد بن الطيب : إسلام المتصوفة، دار الطليعة ،بيروت لبنان ،2007 ، ط1، ص 129.

3/ أما فيما يخص الاعتقاد في الأوليائية فهي صفة تكاد تكون مشتركة مع جميع الطرق الصوفية في الجزائر و الطرق المغاربية عموما ،و عن الاعتقاد في الولي و أنه مازال موجودا و حيا ، وأنه باستطاعته حل المشاكل للمستجد به ،و هي عادة كما يعتبرها إدوارد فستمارك ذات علاقة بالعادة الوثنية العربية القديمة و التي كانت قبل مجيء الإسلام و المتمثلة في عبادة الأوثان .

### **3-4 العوامل المؤسسية لقيام المجتمع الصوفي : إن صياغة التمثلات الصوفية للطريقة الشيعية**

هي في نهاية المطاف تعمل على إنتاج المجتمع الصوفي والذي هو في حقيقة الأمر تتحكم فيه ثلاثة مستويات وهي:

أ **دور الأصل الاجتماعي** : نجد أنه كل المنتمين للزاوية الشيعية ، سواء المريدون الفعليون أي الداخلون في الطريقة الصوفية ،لهم نفس الأصول الاجتماعية وذلك فيما يتعلق بمنطقة الانتماء ،فكلهم ينحدرون من ولايات متقاربة ثقافيا واجتماعيا ،و لاتوجد فروقات واضحة بينها أي أن جل المنتمين هم من ولاية سعيدة تيارت ،البيض\* ،حتى أن المتعاطفين مع الزاوية من أهل المنطقة فنجد شبه إجماع و تعاطف كلي مع الزاوية ، وهو ما يفسر ،الندرة في وجود تيارات دينية أخرى .

ب **الانتماء للطريقة بأخذ بعدا هوياتيا وأصلا ثقافيا**: من خلال المقابلات الميدانية مع المبحوثين ،بالإضافة الى الملاحظات و المقابلات مع أفراد قاطنين بالمنطقة تبين لنا أن هناك ارتباط وثيق بين الزاوية و أهل المنطقة ،فهي تعتبر إرثا دينيا وثقافيا بالنسبة لهم ولها قداسة كبيرة عندهم\* ،و هو الأمر الذي يعكس تمازج الممارسة الصوفية بالممارسة التعبدية الشعبية كتقديس الأماكن .

\* وهذا ما تمت ملاحظته من خلال بعض الممارسات التي قام بها زوار الزاوية من في اعتقادهم أنها ممارسات دينية ، لكنها في الأصل هي ممارسات تنحو نحو الدلالات السحرية و حتى و إن كان الزوار لا يعون بذلك و إنما اعتقادا منهم أنها تدخل في صلب الدين من جهة و العادة الاجتماعية من جهة أخرى من خلال التبرك من أجل جلب الرزق ، و اتقاء العين الشريرة ، و العمل على الممارسات و العلاجات الميثافيزيقية و من أهم هذه الممارسات المقامة على مستوى الزاوية : التبرك بقبور الصالحين من مشايخ الطريقة الشيعية ، طلب العلاج من الأمراض كالمس من خلال المبيت في ضريح الزاوية ...

\* هناك الإستثناء الوحيد لشباب ينحدر من ولاية باتنة ،وسبب إلحاقه بالزاوية و هي علاقة الصداقة التي جمعت بينه ،وبين أحد مقدمي الزاوية لمدة ثلاث سنوات ،في زاوية أدرار

\* من خلال حديثي مع سكان منطقة عين سخونة و تبين لهم اني زائر للزاوية ، رافقتني جملة تكررت مع كل المستجوبين و هي "الله يقبل " بمعنى تقبل الله الزيارة ، ومن هنا تحيل هذه الكلمة إلى دلالة هامة و هي الإعتقاد بزيارة الزاوية تدخل ضمن الممارسة التعبدية ، حيث نستنتج بتغلغل التمثلات الدينية الصوفية في أرجاء المنطقة.

**ج الزاوية الشيخية أصل الممارسة الدينية :** أجمع جل المبحوثين أن التدين على مقاس الطريقة الشيخية والتزود بمصادر الفقه على يد شيوخها هو الأصل في الممارسة الدينية الإسلامية ، وفي هذا الصدد يجيب أحد المبحوثين حول مصداقية التدين غير الطريق الصوفي بنوع من الاستغراب : "بالطبع لا ... فكل ما يتعلق بالدين الإسلامي ، أفاض فيه ساداتنا الصوفية في بيانه ، سواء كان : فقها ، أو سيرة ، وتفسيرا"<sup>1</sup>.

ومن هنا يمكن القول بأن الزاوية الشيخية قد احتوت كل ما يحتاجه المريد في الطريق الصوفي فيما يتعلق بالممارسة الدينية ، كما أقر شيخ الطريقة أنه من العادي أن يتم زيارة سكان المنطقة بالاستفسار والسؤال عن الأمور الدينية المتعلقة بهم .

### رابعا : الممارسة الدينية ضمن الطريقة الشيخية

#### 1/ الحقيقة و الشريعة ضمن الطريقة الشيخية بين تبيان الحقل المعرفي الصوفي و الترجمة العملية له:

من بين المسائل و التي ركز عليها المبحوثون من خلال المقابلات و الملاحظة بالمشاركة دفاعهم عن قضية الحقيقة و الشريعة بل و أبدوا حماسا و تفاعلا مع هذا العنصر\* و" هي نقطة الخلاف فالجماعات الإسلامية قالوا البداية بالحركة الظاهرة ، فأول شيء تفعله أن تربي لحيتك ، وتلبس الجلباب الأبيض و تقصره... و غيرها من الأشياء التي تتعلق بظاهر الشريعة ... أما الحقيقة فهي كما فعل الرسول ، تركية نفوس أصحابه و تطهيرها من الأمراض التي فيها مثل الحسد و الشح و الغيبة ... و إخواننا في الجماعات الإسلامية أخذوا الظاهر و قالوا ليس هناك غيرها لأن الظواهر تعجب النفس و ترضي غرور النفس"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>مبحوث رقم 10، أنظر الملحق رقم 03.

\* وقد صرح شيخ الزاوية إلى طلبته حول المقابلة التي تمت مع معنا ومع الشيخ مبديا تحمسه و مدى إستجابته و على إثرها قدم عدة دروس حول الشريعة و الحقبة مدة أسبوع تقريبا و كان ذلك بين وقتي المغرب و العشاء .

<sup>2</sup> ينظر : فوزي محمد أبو زيد: *الصوفية في الحياة المعاصرة* ، دار الإيمان و الحياة ، مصر ، دط ، 1996 ، ص ص 75، 78.

و لكن على الرغم من أن هناك و كما هو مذكور في تبيان الأمرين إلا أن المتصوفة و الداعين إليه يؤكدون على أهمية الحقيقة قبل الشريعة<sup>1</sup>.

و تترجم الحقيقة في سلوك الطريقة بمعنى الدخول في الحقل الصوفي و هنا تأكيد و إشارة بالغة الأهمية حول الفصل بين العنصرين " الشريعة تكليف الظاهر ، و الحقيقة شهود الحق ، في تجليات المظاهر ، فالشريعة أن تعبد ، و الطريقة أن تقصده ، و الحقيقة أن تشهده ، فلما تجلى الحق بين الضدين فتجلى بمظاهر عظيمة الربوبية في قوالب العبودية ، ظهرت الشريعة و الحقيقة ، فشهود العظمة من حيث هي حقيقة و القيام بآداب القوالب عبادة و عبودية و شريعة<sup>2</sup>.

وهو الأمر الذي توافق مع دراسة حسن مرزوقي: والذي يقر لدلالة الحقيقة و الشريعة في الحقل الصوفي عنصران وهما<sup>3</sup>:

1/ يستند الخطاب الطريقي في فهمه للدين إلى الموروث الصوفي من ناحية ، وإلى النصوص الدينية الكبرى من ناحية أخرى ، فالموروث الصوفي يصر في شتى مراحل تشكيلاته التاريخية على إظهار الخصوصية الفكرية للإسلام الطريقي باعتبارها خصوصية عرفانية ذوقية ، ليمتاز عن خطابات أخرى في الفضاء الإسلامي ، وبخاصة الإسلام الرسمي ذي الأساس الفقهي الكلامي ، الذي ضبط أفقه المفاهيمي و التأسيسي في مجال الشريعة و النصوص الرسمية.

2/ هذا التمايز بين الخطابين : الطريقي و الرسمي (الفقهي) ، يشتركان ، في تقاسم عقل قياسي\* يصوغ الخطاب الطريقي و يؤصله . مثلما يشد بنية العقل الإسلامي البياني (الكلامي و الفقهي) .

وكان رد التيار السلفي عنيفا حول هذا المبدأ حيث افاض في كتب و مؤلفات حول نقض مفهوم الحقيقة و الشريعة<sup>4</sup>.

1. حيث أن " الشريعة هي الأساس ، والطريقة هي الوسيلة و الحقيقة هي الثمرة و هذه الأشياء الثلاثة متكاملة منسجمة ، فمن تمسك بالأولى منها سلك الثانية فوصل إلى الثالثة ، وليس بينهم تعارض و لا تناقض . ولذلك يقول الصوفية في قواعدهم المشهورة كل حقيقة خالفت الشريعة فهي زندقة ، ينظر عبد القادر عيسى : حقائق عن التصوف ، ص 265 . www.arij.net

2. عبد الله أحمد بن عجيبة : مصدر سبق ذكره ، ص 71.

3. حسن مرزوقي ، مرجع سبق ذكره ، ص 44، 15.

\* صنف محمد عابد الجابري بنية العقل العربي إلى صنفان العقل البياني و العقل العرفاني ، ويعود الاختلاف الجلي بينهما في عنصر القياس نمما يؤدي إلى تباين المفاهيم وإستعمال كل واحد منهما لمفاهيم مغايرة لبعضهما البعض . أنظر محمد عابد الجابري بنية العقل العربي ، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، بيروت لبنان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 2009، 09.

4 ومن أمثلة ذلك النقطة التي أثارها الشيخ أحمد فركوس و هو من أعلام السلفية العلمية في الجزائر حاليا حين قال "فإن ما أحدثه المتصوفة من تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة، وعلم الباطن والظاهر نصره لمذهبهم الباطل، لم يرد -بتأنا- ما يؤيده من الجانب الشرعي، بل موقف علماء السنة

كما سيتم الإشارة الى عنصر الصراع بين التيارين في هذه النقطة في الفصل الثاني أما عن " الطريقة هي أسلوب عملي يطلق عليها أيضا: المذهب و الرعاية و السلوك ، - لإرشاد المريد عن طريق اقتفاء أثر طريقة تفكير و شعور و عمل تؤدي من خلال تعاقب مراحل المقامات في ارتباط متكامل مع التجارب السيكلوجية ،أو النفسية المسماة حالات أو أحوال إلى معايشة تجربة الحقيقة المقدسة "1 و يضيف : لقد كانت الطريقة أولا : ببساطة ذلك المنهج التدريجي للتصوف التأملي ،وتحرير الروح ،وقد بدأت حلقات المريدين في التجمع حول شيخ الطريقة المعترف به ،طالباً للتدريب خلال الاتصال و الصحبة ،ولكن دون الارتباط بأي قيد مبدئي أو قسم بالولاء و قد ظهر اتجاهان الاول : الاتجاه الجنيدي و الاتجاه البسطامي فالأول تركز على النشوة و الانجذاب الصوفي و الثانية على الصحو ...<sup>2</sup>

## 2/ التجربة الصوفية :

للطرق الصوفية ممارسات تعبدية كغيرها من التيارات لكن لها بعض الخصوصية بل هي الترجمة العملية للتصوف وعن الممارسة التعبدية و التي تم تسجيلها في مجتمع بحثنا :

**أ الورد:** أو هي الذكر و هي من بين لبنات الممارسة الصوفية و لقد أكد نكلسون أن هذه العملية كانت محل انتباه كثير من الدارسين للتصوف الإسلامي ،و من هؤلاء الدارسين نجد : " لين Lane في كتابه المصريون المحدثون Modern Egyptians و ما ذكره عنه الأستاذ ماك دونالد D.B. Macdonald في مؤلفاته اتجاهات الإسلام Aspects of Islam ، و لعل خير ما يقابل لفظ ذكر هو كلمة التلطف Mentioning أو التذكر Remembering أو التفكير thinking "3 .

و عن أهميته في الممارسة الصوفية تقول أنا ماري شيمل " تعتبر الصلاة و الدعاء قاسما مشتركا بين الصوفية ،لكن العبادة التي تميز الصوفية عن غيرهم هي الذكر héomnénie و الذكر يمكن أن يكون بالقلب و اللسان ، أو معا و المدافعون اعتمدوا عن كلا طريقتي الذكر و اعتمدوا على القرآن<sup>4</sup>

و الأئمة العدول قائم على رفض هذا التقسيم واستنكاره، ذلك لأن الحقيقة -عند المتصوفة- هي أن ترى الله المتصرف في خلقه بالمكاشفات والمشاهدات فيكشف للسالك ما يستتر على الفهم كأنه رأي عين من: الهداية والضلال، والعزة والذل، والتوفيق والخذلان، والتولية والعزل، والخير والشر، والنفع والضرر، والإيمان والكفر، والفوز والخسران، والجهل والعرافان، والزيادة والنقصان، بقضائه وقدره، وحكمته ومشينته" الشيخ احمد

فر كوس :بعدة تقسيم الدين إلى حقيقة و شريعة http://ferkous.com/

1. سبنسر ترمنجهام :مرجع سبق ذكره ،ص 26.

2. ينظر: سبنسر ترمنجهام :المرجع نفسه ،ص 27.

3نكلسون : مرجع سبق ذكره ص 45،55.

4. أنا ماري شيمل :مرجع سب ذكره ،ص 190.

و تعتبر عملية تلقين الذكر من المراحل الثلاثة التي تدل على بداية الممارسة الدينية الصوفية من هذه المراحل هي تلقين الذكر و أخذ العهد ،لبس الخرقة "فالتلقين هو اسم فعل بمعنى لقن ... يطبع أو يغرس في الذهن ،التعليم بالتكرار ،ولكن فيما يخص التلقين الصوفي فإنها تعني "إعطاء التعليمات السرية" المرتبطة بالمراحل السبع من الطريق الصوفي وأخذ العهد يعني حرفيا أخذ الميثاق مع المصاحفة ،وأخذ الميثاق المتضمن في تنصيب المقام بارتداء اللباس الصوفي الخرقة <sup>1</sup> .

وتعطي الخرقة بمثابة اللباس و الإشارة الى الدخول في الطريق و لكن ما هو ملاحظ أن اللباس هو الأبيض من أجل التوحيد .

ويقوم المريدون في الطريقة الشيعية بتلاة الورد في صلاة الصبح وبعد صلاة العشاء ،فالأول يكون بطريقة فردية أما الثاني فيكون بطريقة جماعية مع شيخ الزاوية .

**الورد الخاص** و هو عبارة عن اسم خاص من أسماء الله الحسنى يعطى للمريد و يذكر في خلوة و الأوراد الخاصة لا تعطى للمريدين بصورة موحدة و إنما تختلف على حسب طاقة و رسوخ المريد في العلم<sup>2</sup> والورد الخاص لا يعطى لكل مريدي الطريق بل هو من اختصاص السالك في طريق القلائل ،حيث يختار الشيخ من هم أهل لذلك وعن الحديث عن الورد الخاص يقول أحد مقدمي الزاوية حيث انفرد بي<sup>\*\*\*</sup> محدثا: " هذا الورد عبارة عن كلمة ،أي اسم من أسماء الله الحسنى يعطيه شيخ الطريقة للمريد ،وذلك عند تميزه في سلوك الطريق ،بغية الارتقاء في درجات السلم الصوفي ، وكرر بصورة كبيرة على حسب العدد المطلوب ،وفي كل الأوقات حتى يرى المريد إشارة على فتح أحد أبواب التصوف العليا <sup>3</sup> "

و تعتبر عملية تلقين الورد ذات دلالة رمزية في الحقل الصوفي فالمخول الوحيد لتلقين الذكر للمريد هو الشيخ نفسه ، كما يعتبر الالتزام به و الحرص على ترديده من جوهر الممارسات التعبدية الصوفية ونمطا

\* و " هو اسم موقوت من ليل أو نهار يرد على العبد مكررا ،فيقطعه في قربه إلى الله ،و يرود فيه محبوبا يرد عليه في الآخرة ،فإذا فعل ذلك في وقت من ليل أو نهار ،وداوم عليه فهو ورد قدمه يرد عليه إذا قدم وأيسر الأوراد صلاة أربع ركعات أو قراءة سورة من المثاني أو سعي في معابنة على بر أو تقوى " رفيق العجم :مرجع سبق ذكره ،ص136.  
<sup>1</sup> سبنسر ترمنجهام :مرجع سبق ذكره ،ص 273.

\*\*\* ما ميز إجراء المقابلات مع المبحثن المنتمين للتيار الصوفي و هو رغبتهم في إجراء المقابلة بصورة منفردة ، مما حتم على الباحث تلبية رغبة المبحوثين ،بمجاراة المبحوثين والإبتعاد عن مقر الزاوية لمسافات بعيدة تمتد لمسافة 500متر تقريبا ، ليكون وقت إجراء المقابلات بعد صلاة العصر ، و هو الأمر الذي يمكن أن يفسر على رغبة المبحوثين بإبداء أرائهم بكل راحة وبعيدا عن كل ضغط .

<sup>3</sup> مبحوث رقم :10، أنظر الملحق رقم 03.

من أنماط التربية و التنشئة للمريد ، و كعلاقة ارتباط و عقد اجتماعي بين شيخ الطريقة و جماعة الميردين ، وعن الورد و المعروف بحزب الفلاح

كما أكدت إجابات المبحوثين عن عدم التزام المريد بالذكر إن للذكر أهمية كبرى ،فهو الأمانة و التي أئتمنها شيخا عليها ،وكل من لم يلتزم بها ،فإن مصيره مجهول ،وسيؤول إلى ما لا يحمد عقابه <sup>1</sup>

وللذكر شروط تتمثل في الانحصر الكامل للنفس و العقل ،حيث يشترط للمريد الالتزام بمجموعة من قواعد السلوك و هذا كما تمت ملاحظته عند قيام أفراد مجتمع بحثنا بعملية الذكر ،و تكمن أهمية الالتزام بشروط الذكر من خلال الحصول على جزاء يفوق العبادة و هذا ما يقوم على ركيزة العبادة الصوفية وللذكر آداب وهي : "التي بعد الذكر أن يسكن بعد سكون ،ويخشع و يخص مع قلبه مترقبا لوارد الذكر فلعله وارد فيغمر وجود تلك اللحظة ،أكثر مما تغمره المجاهدة و الرياضة مدة ثلاثين سنة " <sup>2</sup> .

ولأهمية الذكر في الممارسة الصوفية تؤكد الطريقة التي هي محل دراستنا على الالتزام الشديد بآداب الذكر : " فلربما ورد عليه وارد الزهد فيصير زاهدا ، أو وارد تحمل الأذى من الناس فيصير صابرا،أو وارد الخوف من الله فيصير خائفا" <sup>3</sup> ، ولكل ذكر نوع على حسب المقام المراد الوصول إليه .

وعن شروط الذكر: "فذكر المريد يكون باللسان ثم بالقلب، ثم بواسطة مرشد، ثم باللب أو نقول بالسر،وهذا بلوغ الغاية" <sup>4</sup>

كما يمكن تفسير الممارسة الدينية عموما و الذكر و الورد خصوصا نتيجة نزوع العقل الصوفي كما يعتبر برغسون الى الوظيفة الاسطورية Fonction fabulatrice حيث تعمل هذه الوظيفة الى إنتاج الأساطير و الميتولوجيا حيث يتعمق المريد بكل ذكر للطريقة بإيمان عميق دون البحث عن العلل و الأسباب فالعقل خاضع لتصورات و أوهام يشبه الواقع فالتصوف كما يقول برغسون هو " وثبة من خارج الطبيعة يقوم بها الانسان إذا نزع عنه الثوب الاجتماعي و استسلم الى شعوره الداخلي الى حدسه الصوفي

<sup>1</sup>مبحوث رقم 08،أنظر الملح رقم : 03 .

<sup>2</sup> .يوسف خطار محمد مرجع سيق ذكره ،ص34 .

<sup>3</sup> .يوسف خطار محمد المرجع نفسه ،ص34 .

<sup>4</sup> . أحمد بن مصطفى العلوي المستغانمي: المنح القدسية ،المطبعة العلوية ،مستغانم الجزائر ،ط2 ،دس ،ص383 .

و التصوف هو أساس الديانة و ما الديانة التي نتبعها إلا تجمد للعناصر المشتعلة الحية التي وضعها الانسان في صميم الانسانية<sup>1</sup>.

### ب الحضرة :

وكثيرا ما امتزج الذكر بالحضرة حيث إن معظم الفرق لها تلاوات جماعية منتظمة في التجمعات المعروفة باسم حضرة ومثل هذه التلاوات تشكل تقريبا جزءا من التلاوات التعبدية حيث حلت محل مصطلح سماع في الاستعمال الأقدم، وتعني الحضور<sup>2</sup>.

أما عن المشاركون في حلقة الذكر في الطريقة الشيعية وهي الطريقة التي تتشابه مع كل الطرق الصوفية و هو ما يتفق مع دراسة يوسف توفيق من خلال وصفه لأطوار الحضرة :

القطب:و هو الميسر Meneur du jeu

المشاركون العقليون أو الشخوص الرئيسية :و هم الذين يأخذهم الوجد ،فيرقصون فرحا

الشخوص الثانوية :و هم الذين يساعدون المعمرين بالذكر ،وترديد اسم الجلالة<sup>3</sup>

كما لها شرطان زمني هو أن تكون بعد كل أسبوع ،وبعد صلاة العشاء في فصل الصيف وبعد صلاة المغرب في فصل الشتاء .أما الشرط المكاني فهي تكون على مستوى الزاوية ،أو في بيوت أحد المنتمين للزاوية . ويمكن تفسير الذكر كممارسة اجتماعية : "الديانات لا تركز في معتقد فحسب بل تتجاوزها لتشمل الأنشطة الطقوسية و الاحتفالية و الدورية التي يجتمع فيها المؤمنون و يلتقون سوا ،وهذه الاحتفالات الجمعية يتأكد ، ويترسخ الإحساس بالتضامن الاجتماعي ... حيث ينأى الأفراد عن المشاغل اليومية للتواصل مع قوى علوية<sup>4</sup> .

كما"يعتقد بعض الباحثون أن الاحتفالات الدينية و الشعائرية تكتسي طابع ابتهاجي أو تفرجي أو إعلامي لذلك يدخل هذا النوع من الاحتفالات في موازاة مسرح البسيكودرام psychodrame كمسرح علاجي

<sup>1</sup>يوسف شلحت نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطمية- اليهودية-النصرانية-الإسلام) ،تح: خليل أحمد خليل ،دار الفارابي ، بيروت لبنان ،2003، ط1، ص100

<sup>2</sup>سينسر ترمنجهام مرجع سبق ذكره ،302.

<sup>3</sup>يوسف توفيق :الحضرة في التصوف الشعبي : الزاوية العلوية أنموذج ،مجلة الثقافة الشعبية ع 19 البحرين 20011،

<http://www.folkculturebh.org>

<sup>4</sup>ينظر :انتوني غدنز: علم الاجتماع ،تر: فايز الصباغ ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ،ط04، 2005، 580.

حديث لذلك يحس المشاركون في الحضرة ،براحة نفسية غامرة ،إذ سيطرحون عن كواهلهم أعباء ثقيلة تراكمت بفعل التي لا تنتهي <sup>1</sup> .

### خامسا: الطريقة الشيخية وعكس رموزها في مريدها :

#### 1/ الرمزية الاجتماعية و اللغوية

يعتبر التصوف وما يحمله من الدلالات الرمزية بـمكان لا يجاريه أي تيار ديني آخر ف"الحركة الرمزية ذاتها هي في أساسها حركة صوفية ،أنكرت العقل و اعتمدت النشوة الصوفية مصدرا للإلهام <sup>2</sup> ،فبمقدار تشبع المريد بالمعرفة الصوفية بقدر ما عمل على إنتاج و توظيف الرموز في خطابه و تعبيره ،ف" قلب العارف محل تنزل الواردات والإلهامات ،وهو كذلك محل الفيض الشعري و الإبداع ،نظرا لطاقة المعاني الملتفات اعتمد الصوفية لغة خاصة هي لغة الرمز والإشارة لأنهم تجاوزوا الواقع الحسي إلى اللامحسوس ،نحو الوصول إلى المعرفة الإلهية ،أمل كل عارف .فعرفوا بتكثيفهم للرمز لأن اللغة العادية لم تقف بغرضهم ،فإستعلقت معاني قصائدهم ..."<sup>3</sup> .

كما لوحظ من خلال بحثنا إمام المبحوثين بمصطلحات التصوف حيث: "وأهل الله لا يستعملون الإشارة فيما بينهم و لا في أنفسهم إلا عند مجالسة منهم ،و العجيب أنه ما من طائفة إلا و لها إشارات و اصطلاحات لا يعلمها الدخيل فيهم إلا بالتعلم من الأستاذ ،إلا أهل هذه الطريقة إذا دخلها المريد الصادق فهم الإشارات بدون معلم "<sup>4</sup> .

ليكون التعبير بصورة رمزية عن المبحوثين هو ضرورة لا بد منها ،بل هي حاجة من أجل ترجمة الأحاسيس و المشاعر التي تختلج المتصوف وتعكسه غوصه في هذا النمط من الممارسة الدينية ، ليكون الرمز : " في الكتابات الصوفية أسلوبا حتمته الظروف لعكس تجربة لا عهد للغة بها ،و بهذا فاللجوء إلى هذا النمط من التعبير و هو الرمز قد يعينهم بعض الشيء عن تصوير أفكارهم و أحاسيسهم "<sup>5</sup> .

<sup>1</sup> يوسف توفيق :مرجع سابق .

<sup>2</sup> أمانة بلعلی :الرمز الديني عند رواد الشعر العربي الحديث ،رسالة ماجستير جامعة الجزائر ص 7،نقلا عن :يحي بعبطيش دراسات في الخطاب الصوفي عند أقطاب الطريقة العلاوية ،منشورات جمعية الشيخ العلاوي للتربية و الثقافة الصوفية ،الجزائر ،ط1، 2009، ص16.

<sup>3</sup> محمد الغالي نعيمة :علاقة التصوف بالشعر من حيث التأثير و التأثر ، www.Nafahat.net

<sup>4</sup> صلاح الدين التجاني :الكنز في المسائل الصوفية الهيئية، المصرية للكتاب ،مصر ،1999،ص60.

<sup>5</sup> ينظر :حسان عبد الكريم :التصوف في الشعر العربي ،نشأه و تطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري ،المكتبة الأنجلو سكسونية ،القاهرة مصر ،ط1، 1954، 318.

إن المتصفح لأدبيات الصوفية ،على الرغم من إختلاف مواضيعها ،و إختلاف مدارسها نجد أن الرمز هو المترجم لحالاتهم النفسية ،و كأسلوب لشرح مقاصدهم ،فبقدر ما تسجل اللغة عجزا عن إيجاد توافق بين المتصوف فردا ،و بينه و بين المحيط الإجتماعي الذي يعيش فيه ، بقدر ما ينزع المتصوف إلى التعبير رمزيا حيث : " أن الحالة الصوفية لا يحكمها مقياس الحس و العقل ،ليس في مقدور لغة الاصطلاح و الوضع أن تعبر عما يتناقض مع الإصطلاح و الوضع <sup>1</sup> .

### أ- رمزية الخمر :

و من نماذج الرموز التي استعملت عند شيوخ الطرق الصوفية الشيخية سندرج مثال الخمرة على سبيل المثال لا الحصر ما جاء في قصيدة الياقوتة :

فلما أدير الأباريق بيننا = من الشوق تملوها كؤوس المحبة

ونحن نشاوى نلتقي شرب خمرها = بكلتا اليدين في الأواني المعدة

وحين انتهى بنا الشراب على الذي = قضاء لنا الرحمان وفق المشيئة

إذ يندرج السكر <sup>2</sup> ضمن حقائق التصوف بمعنى وصول المتصوف إلى درجات عليا من الطريق و تعرف و لهذا السبب تترجم على شكل رموز و تقسم الحقائق عند الصوفية إلى ف : "الاولى مطلقة وهي حقيقة الله ،والثانية حقيقة مقيدة ،وهي حقيقة العالم ،والثالثة جامعة بين المطلقة و المقيدة <sup>3</sup> .

ليكون السكر عن المتصوفة مجازا عبارة عن إختلاق المشاعر و الأحاسيس المتناقضة في نفس الوقت ، من خلال عملية الترقى في المقامات ، أو الشعور بقدرة الخالق المطلقة كالخلود و القوة و العظمة و التي تبقى النفس الإنسانية قاصرة على فهمها ،وبهذا تنفجر مخيلة المتصوف من أجل فهمها و محاولة الشعور بها \* .

<sup>1</sup>. ينظر : أدونيس : **الثابت و المتحول** ، ج2 ، دار العودة ، بيروت لبنان ، دط ، 1977 ، ص 95 .

<sup>2</sup> حيث يعتبر السكر " هو أن يغيب عن تمييز الأشياء و لا يغيب عن الأشياء ، وهو أن لا يميز بين مرافقه و ملاذه ، وبين أضدادها في مرافقة الحق فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه و يلهو . ينظر : أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي : **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف** ، نشر و تصحيح : آرثر جون أرييري ، مكتبة الخانجي القاهرة ، دس ، دط ، ص ص 85 ، 86 .

<sup>3</sup>. ينظر : عبد الرزاق الكاشاني : **معجم اصطلاحات الصوفية** ، تح: عبد العال شاهين ، دار المنار ، مصر ، ط1 ، 1992 ، ص 345 .

\* يعرف السكر بأنه : حيرة بين الفناء والوجود في مقام المحبة الواقعة بين أحكام الشهود و العلم ، وفي الأبواب التردد بين الخوف و الرجاء ، و في المعاملات : الحيرة بين رعاية الأحوال ، وفي الأخلاق : سكر الانسباط ، و في الأصول : الحيرة بين أنوار القرب ، و الأنس مع الجد في السلوك الدال على البعد و الإستيحاش ، وفي الأدوية الحيرة بين الحكمة و القدرة ، و في الأحوال : الحيرة بين التجلي و الإستيثار ، و في الولايات السكر بين

وهناك من المتصوفة من يعتبر الخمرة تعبيرا: "على الذات الإلهية قبل التجلي، وعلى أسرارها القائمة بالأشياء بعد التجلي، فيقولون الخمرة الأزلية تجلت بكذا، و من نعتها كذا ... وإنما سموها خمرة، لأنها إذا تجلت للقلوب غابت عن حسها، كما تغيب بالخمرة الحسية، وأما الكأس الذي تشرب منه هذه الخمرة فهو كناية عن سطوع أنوار التجلي ... و ذلك عند سماع أو ذكر أو مذاكرة.... و قيل أن "الكأس هو قلب الشيخ فقلوب الشيوخ العارفين، كيسان لهذه الخمرة يسقونها لمن صحبهم وأحبهم" <sup>1</sup>

وتتفق الدلالات الرمزية في مجتمع بحثنا الصوفي مع دراسة حسن مرزوقي من خلال الأبعاد التالية <sup>2</sup>:

### ب- رمزيات الصعود :

يعتبر الترقى و الصعود ضمن الطريق من أولويات السائر في الطريق الصوفي، وصولا إلى درجة الإحسان و أسمى الدرجات في التدين الصوفي، ليكون شيخ الطريقة هو الموصل إليها، "مثملا أن مدار الشريعة استأثر بها الإسلام \_الشريعة \_استأثر بها الفقيه و دائرة الإيمان والعقيد استأثر بها المتكلم، وأستأثر الصوفي بمجال الإحسان والعرفان، ومدار القيادة و التحكم في هذا هو الولي "ويضيف من أجل توضيح رمزيات الصعود عن الطريقة الصوفية من خلال: "التقابل بين النبي و الولي و هو الأمر الذي وظفته المنظومة التراثية الصوفية، التقابل بين عالمين النور والظلام أي السلوك في الطريق الصوفي ينزع المريد من العالم الأرضي و متجها به إلى العالم السماوي .

**ج- رمزيات المركز :** حيث و تعتبر المركزية سمة متأصلة في كل الديانات ليكون مركز الطريقة الصوفية رمزيا هو الشيخ في شخصه، أو الزاوية كمكان للقداسة و الطهارة، أو رمزية الزمن وهي اللحظة التي يتذوق فيها الصوفي الممارسة التعبدية الصوفية .

### 2 الولادة الجدية للشاب عن طريق المجتمع الصوفي :

من خلال المقابلات تبين أن للجماعة الصوفية دور كبير، في إنتاج شباب متدين على مقاس الطريقة الصوفية، حيث أجمعت جميع إجابات الباحثين حول دور الزاوية و جماعتها في بلورة الممارسة

حسن الصفات، وجمال الذات، و درجته في النهايات: الاصطدام بين سطوة الفناء و استقراره، وبداية البقاء بعده و استهلاكه أنظر: عبد الرزاق الكاشاني، مرجع سبق ذكره 355، 356.

<sup>1</sup> ينظر: عبد الله أحمد بن عجيبة: *معراج التشوف إلى حقائق التصوف*، ويلييه كتاب *كشف النقاب عن سر لب الألباب*، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء المغرب، دس، دط، ص 77.

<sup>2</sup> حسن مرزوقي: مرجع سبق ذكره، ص ص 15، 44.

الصوفية لدى أفرادها ففي هذا الصدد يقول أحد المريدين : " قبل انتمائي للطريقة الشيخية كان لدي إحساس بأنني أريد سلوك هذ الطريق ، لكن لم أعرف من أين أبدأ ، لكن صديقي الذي انتمى قبلي للزاوية كان نقطة التحول ، فقد كنت أتحرق شوقا لعودته وذلك كي يسرد لي ما يدور في الزاوية ... ولكن بتوفيق من الله ، يسر لي أمري و التحقت بالزاوية ، وصرت ما عليه أنا اليوم"<sup>1</sup> . وآخر يضيف : " بالتحاق بالزاوية وجدت أشخاصا يشبهون تفكيري و توجهي ، وقبل ذلك كنت وحيدا وحائرا حتى ظننت بأنني كنت على خطأ و لكن لا أنسى دور إخواني الفقراء في مساندتي على البقاء في الطريق الصوفي"<sup>2</sup>.

يمكن القول بأن سبب دور الزاوية في إعادة إنتاج المريد و بلورة توجهه الصوفي ، وذلك احتوائها للجماعة والتي تحمل نفس الأفكار و المبادئ والتي تتشابه فيما بينها ، وبهذا تتكون الجماعة الاجتماعية الصوفية و تزيد من حجمها ، وتعمل على إعطاء نوع من الوجود وإبراز الذات لدى أفرادها وهذا هو حال مريدي الطريقة الشيخية . حيث تبين أن جل المنتمين لهذه الطريقة كان عبارة عن حلقة متواصلة ، بمعنى التحاق الشاب بالطريقة من شأنه أن يعمل على جلب على الأقل تابع واحد ، لتكون علاقات الصداقة و القرابة هي الرابط بين المنتمون الجدد و القدامى، وبهذا تنتقل حالة التعاطف مع التيار الصوفي إلى حالة الانتماء بطريقة فعلية ضمن الجماعة الصوفية .

وبقدر ما تعمل الجماعة الصوفية في الربط بين أفرادها ، تعمل أيضا على تصنيفها كجماعة دينية مخالفة تمام الاختلاف عن الجماعات الدينية الأخرى كالتيار السلفي و الإخواني ، إن حالة التماسك و الوحدة ضمن الجماعة الدينية بقدر ما يزيد في بلورتها و ظهورها إلى الوجود بقدر ما يؤدي الأمر بها إلى ظهور الاختلاف و الصراع مع التيارات المناوئة لها .

وبهذا فبقدر الانتماء للطريق الصوفي ، بقدر ما يجعل المريد مكتسبا لصفة جديدة ألا وهو المتصوف و السالك في الطريق ، حيث تعمل الجماعة الصوفية على إعطاء صفة جديدة و متميزة للشباب عند دخوله للطريقة الصوفية .

من خلال توجدنا مع مجتمع البحث تبين لنا ان هناك 08 أفراد من عائلة واحدة سالكة للطريقة الشيخية ، وكان سبب الإلتحاق وجود الأخ الأكبر ضمن أتباعها ، الأمر الذي ساعد بإنتماء بقية أفراد العائلة ، مع العلم أن أصل هذه العائلة تندرج ضمن جد متصوف بطريقة فردية

<sup>1</sup> . مبحوث رقم 10، أنظر الملحق رقم 03

مبحوث رقم 8، أنظر الملحق رقم 03.

ويمكن أن تعمل الجماعة الصوفية أيضا على مبدأ التصنيف كآلية من شأنها أن تنتج شابا متدينا بطريقة صوفية هي "عملية يقوم بها الناس لفهم الأشياء ، وتهدف إلى تحديد الأفراد الذين نتعامل معهم مستخدمة فئات كالجنس و السن ، والطبقة الاجتماعية كي يسهل التفاعل في الحياة الاجتماعية"<sup>1</sup> وعلى هذا المنوال يعمل المجتمع الطرقي على إمداد السالك في الطريق بجملة من العناصر و هي :

1/ بقدر ما تحتويه الحياة الاجتماعية داخل الزاوية من تفاعلات بين المنتمين للطريقة فيما بينهم ،أو من خلال الاحتكاك المباشر مع الزوار\* ،و التماهي مع شخصية الشيخ ،كل هذه العناصر من شأنها أن تكسب المريد خبرات اجتماعية والتي تعزز على قدرة تكيفه مع الواقع الاجتماعي عند التوجه إلى الحياة العادية.

2/ بمقدار قدم المريد في الزاوية يعكس تشبعه بالقيم الدينية و الروحية للطريقة ،الأمر الذي يعمل على صياغة رؤيا دينية ،و اجتماعية من شأنها أن تساعده في تجاوز العقاقب الحياتية.

3/ تعمل الزاوية و من خلال رؤيتها للعالم و للممارسة الدينية ،وأسلوب الحياة الذي تدعو إليه ، حيث تعمل على بث هذه الرؤى في المريد للطريق الصوفي ،العامل الذي من شأنه أن يصوغ لها رؤية مخالفة تمام الاختلاف عن المنتمين لتيار ديني آخر ،وبهذا تعمل على إعادة إنتاج التيار من جديد ،ودخول التيار الصوفي في عملية الصراع ضمن الحقل الديني .

4/ بقدر ما تشبع المريد بأفكار المجتمع الطرقي في جميع المجالات بقدر ما يساهم في زيادة الاختلاف و التنافر بينه و بين التيارات الدينية الناشطة في مجتمعه ،وبقدر ما يزيد التزاما وتشبثا بتعاليم الطريقة .

5/ إن عملية التصنيف تعمل على إنتاج شاب متدين ويحمل ازدواجية الصورة النمطية ذات اتجاهين اتجاه داخلي ومتمثل في تحول الشاب لمتدين صوفي في اللغة و الخطاب مستعملا الكلام المجازي و المرمز ،وفي هيئة اللباس كتفضيل اللباس الأبيض ،وحتى في السلوك والتفاعل الاجتماعي ،واتجاه يصنف الآخر أيضا بصورة نمطية حيث يضعه في خانة المنافس و المناوئ وهذه الصفة التي تحددها كل الديانات أي ضرورة التميز ومخالفة الآخر .

<sup>1</sup> ينظر :أحمد زايد :مرجع سبق ذكره ،صص39،38

\* من المهام الموكلة إلى مريدي الطريقة الشيعية محل بحثنا ،عملية السهر على مرتادي الزاوية ، وذلك من خلال السهر على إطعامهم ، وتوفير المبيت لهم ،ومساعدة المرضى الطالبين للتداوي ،الأمر الذي يجعل المريد مع إتصال مباشر مع العالم الخارجي .

أيضا وتعمل الجماعة الصوفية على جعل المنتمي للطريق الصوفي يميز بين عالمين يتميزان بالاختلاف فما بينهما فالأول و هو عالم الطريقة الصوفية حيث يتشابه فيه الأفراد لما اجتمعوا عليه من تشبع للقيم الروحية للزاوية ،و الجماعات الخارجية و التي تنشط في المجتمع المفتوح و التي تعمل على تصنيفها من أجل عدم الاقتراب منها .

## أولاً: الصراع على الحقل الديني و التيار السلفي :

1/ الصراع السلفي الصوفي ...مبدأ التوحيد مقابل الاعتقاد الأوليائي

2/ الإمام محمد بن عبد الوهاب وتهديمه لبنية التدين الشعبي ،ومصدر بناء التمثيلات الدينية لدى الشباب .

3/ الصراع السلفي الصوفي الجزائري امتداد و انعكاس لتمثيلات دينية اجتماعية محلية .

ثانياً: الممارسة التعبدية السلفية كمظهر من مظاهر إعادة الإنتاج و توسعة الحقل السلفي.

1/ الدعوة للتيار السلفي كتنميط للممارسة التعبدية.

2/ التدين السلفي و الانفلات من سلطة المؤسسات التقليدية .

## ثالثاً : المجال الرمزي للتيار السلفي :

1/ رمزية التموقع داخل الحقل الاجتماعي .

2/ رمزيات أخرى ... .

3 / رمزية الخطاب السلفي.

## رابعاً: مخرجات التربية السلفية

1 /التربية و التصفية نهاية التنشئة الدينية و الاجتماعية السلفية .

## أولا الصراع على الحقل الديني عند التيار السلفي :

يأخذ الحقل الديني بالجزائر طابعا صراعيا يتمظهر في تلك التجاذبات التي تحدث بين المذاهب الفاعلة في تحريك المشهد الديني ، مع العلم أن المشهد الديني يتميز بتنوع الاختلاف ما أدى بالضرورة الى تصادم في الأفكار والرؤى الدينية المتمهدة الساعية إلى بناء حقل ديني وفق منظورها الفقهي و العقيدي مع تهميش التيارات الدينية المخالفة ، " فالفضاء الاجتماعي محدد بالإقصاء المتبادل " <sup>1</sup> حسب معجمية بورديو.

### 1/ الصراع السلفي الصوفي...مبدأ التوحيد مقابل الاعتقاد الأوليائي :

أجمعت كل إجابات المبحوثين على أن مصدر الاختلاف والصراع بين التيار السلفي و بين التيارات الأخرى الناشطة في مجتمع المبحوثين و بدرجة أولى يعود مع التيار الصوفي وفي هذا المجال يجيب أحد المبحوثين : "... الصوفيون والطرقيون هم الفئة التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون بيننا نقاط تلاقى ، فالحمد لله نحن موحدون وهم مشركون ، فالاعتقاد في قدرة الشيخ فلان و الصالح فلان ، والذي تجري على يده والعياذ به القدرات و التحكم بالأقدار ، فأى دين هذا ، وأي اعتقاد هذا ؟... " <sup>2</sup> وفي نفس السياق يجيب مبحث آخر : " كيف يمكن لإنسان عاقل أن يربط سعادته و مصيره ، ليس بأشخاص وفقط ... وإنما الطامة الكبرى لما يعلق أماله الكبرى على شجر و حجر وليس له لا بنافع و لا ضار ... " <sup>3</sup>.

وإذا كانت أدبيات التيار الصوفي تتمحور حول القدسية للأشخاص كأولياء الله الصالحين أو للأماكن كالمزارات للتبرك ، وكذا ما يعج به المخيال الصوفي من مفاهيم البركة والورد والحضرة وبلوغ الحقيقة باتباع الطريقة ، فإن كل هذه المفاهيم والرؤى الروحانية على مستوى المفهوم والممارسة تتصادم كليا مع التيار السلفي فقها وعقائديا .

هذا الأخير " يبني منطلقاته العقيدية على مفهوم التوحيد كحجر أساس في عقيدة السلفيين عامة فهو

<sup>1</sup> .ستيفان شوفالبييه وكريستيا شوفيرييه .مرجع سبق ذكره ، ص 228.

<sup>2</sup> . مبحث رقم 11، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>3</sup> . مبحث رقم 12، أنظر الملحق رقم 03.

مقاس مدى الاقتراب أو البعد عن التدين الحق، بحيث يمكن في كل وقت وحين اختبار سلوكيات المؤمن وممارساته التعبدية والنظر فيما إذا كانت موافقة ومجسدة لمبدأ التوحيد<sup>1</sup>.

ويعتبر مبدأ التوحيد<sup>2</sup> عند التيار السلفي هو الفاصل والجامع بين الممارسة الدينية الصحيحة ونقطة الارتكاز لمجابهة التيار المناوئ له وبالأخص التيار الصوفي ، وهو العنصر الذي أجمع عليه جل المبحوثين أيضا وفي هذا الصدد يقول أحدهم : " لما أعرف نفسي أنني مؤمن موحد لله عز وجل ، أحمد الله على هذه النعمة ، كيف لا و أن التوحيد هو رأس الإيمان ، وتقبل عمل المؤمن من ربه مناط بمقدار التوحيد من عدمه " <sup>3</sup>.

وقد كانت السلفية كتيار ديني متميز يراعي الذات الإلهية الأهمية القصوى باعتبارها كانت محط جدل بين مختلف التيارات على اختلاف خلفياتها العقيدية والفقهية ، وعلى " الرغم من أن فكرة الله هي أساس العقائد الدينية فإن لهذه الأخيرة أساليب مختلفة في تمثل هذه الفكرة ، وحتى داخل العقيدة الواحدة يتوزع أسلوب الاعتقاد بفكرة الله بحسب أشكال متعددة ومختلفة متأثرا بالأنساق الثقافية والبيئة الاجتماعية وأشكال الوعي الموجودة " <sup>4</sup>.

ونجد للسلفية أسلوب اعتقاد قوامه التوحيد في نسق صلب لا يقبل المرونة ، والتوحيد الذي تركز عليه السلفية داخل الحقل الديني بأبعاده الثلاث توحيد للربوبية وتوحيد للألوهية وتوحيد للصفات ، " فالتوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية وهو عبادة الله لا شريك له " <sup>5</sup>.

وفي مقابل هذا نجد طابعا آخر مرتبط بالتوحيد وهو توحيد للصفات والأسماء ومنها : " إثبات كل الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم في الأحاديث الثابتة بلا تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تكييف " <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ينظر : عبد الحكيم أبو اللوز : مرجع سبق ذكره ، ص 77 .

<sup>2</sup> . والتوحيد هو توحيد في الوجود وتوحيد للذات والصفات وهذا ما يدخل في : " دراسة الإلهيات حيث كانت الإلهيات بابا من أبواب البحث التي اعتنى بها الفكر الإسلامي ويمكن القول أنها كانت القضية الأولى التي استغرقت الكثير من النقاش بين مختلف اتجاهات هذا الفكر " عبد الحكيم أبو اللوز ، مرجع سبق ذكره ، ص 72 .

<sup>3</sup> 3 مبحوث رقم 13، أنظر الملحق رقم: 03.

<sup>4</sup> . عبد الحكيم أبو اللوز ، المرجع نفسه ، ص 71 .

<sup>5</sup> . محمد فتحي عثمان: السلفية في المجتمعات المعاصرة ، دار القلم ، دط ، 1993 ، ص 21.

<sup>6</sup> . خالد علل كبير : الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث خلال القرنين 5 و 6 هـ ( مظاهر أثارها أسبابها والحلول المقترحة لها ) ، البلدية الجزائر ، دار الإمام مالك ، ط 01 ، 2005 ، ص 6 .

وعلى هذا الأساس ومن خلال المقابلات التي تم إجرائها مع المبحوثين تتلاقى إجاباتهم مع دراسة عبد الحكيم أبو اللوز عندما اعتبر أن التوحيد هو أسلوب ناظم للعقيدة السلفية ،حيث يتميز بمكان من الصلابة في حين و في حين آخر هو أساس الإيديولوجية السلفية ضمن مجتمع بحثه .

ويعتبر المدخل السوسيولوجي التاريخي الأنسب لفهم سبب ترسخ مفهوم التوحيد لدى التيار السلفي و قيامه لحد الآن، من جهة و كنقطة صراع كبيرة بينه و بين التيار السلفي حيث وبالرجوع بالماضي في تاريخ الأمة الإسلامية فقد أثارت مسألة توحيد و تأويل الصفات شرخاً أثار أزمة عقيدية ابتداء من القرن الثالث الهجري وتطور خلال القرون الخامس والسادس الهجريين : "ذلك أن مذهب الإمام أحمد وغيره من السلف أنهم لا يتكلمون في هذا النوع ( صفات الله ) إلا بما تكلم به الله و رسوله"<sup>1</sup> .

وبدأت الأزمة "عندما أظهر المتكلم أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري (ت240هـ) ، بعض أفكاره المخالفة لمذهب أهل السنة ، فهو كان من مناظريهم يُثبت الصفات الخبرية الواردة في الكتاب و السنة ، كالعلو ،و النزول ، و الاستواء على العرش ، لكنه خالفهم عندما أنكر قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى"<sup>2</sup> .

وتبرز لنا الأزمة العقيدية أن الآباء المؤسسين للتيار السلفي ( الإمام أحمد بن حنبل ) سعوا إلى فرض خطاب ديني يقوم على مفاهيم وطروحات تنفي كل تأويل لصفات الله تعالى الواردة في النص القرآني أو أحاديث النبي ، لأن التأويل يسلك مدخلا للابتداع لأن الله عز وجل ليس كمثله شيء و عليه فإن معتقد السلف الصالح في الصفات ، من استواء ، و إتيان ،و نزول مرتبط بالتفسير الصفاتي لا العقلي .

وتبرز هنا أرضية التفكير للسلف من الحنابلة المتقدمين التي كانت تسعى لإقصاء كل فكر جديد تحت طائلة البدعة والابتداع أو ما يعبر عنها أحيانا بالزيغ<sup>3</sup> .

1. محمد فتحي عثمان: مرجع سبق ذكره ،ص 58 .

2. و قد وجد فكره أي فكر ابن كلاب- أتباعا آمنوا به و دعوا إليه ، عُرفوا بالكلابية ، و الصفاتية ،على رأسهم المتكلم الحارث بن أسد المحاسبي الصوفي ،وقد تموقع المتصوفة في صف الأشاعرة آخذين بمقالة التأويل للصفات الخبرية والأفعال الاختيارية ، مما دفع بالكثير منهم الى الدخول في صراعات مع الحنابلة الذين مثلوا التيار السلفي المثبت للصفات بلا تأويل ولا تعطيل ولا تكييف .خالد علّال كبير : مرجع سبق ذكره ص 8.

3. " يختزل الخطاب العقائدي إلى مقولات مغلقة لا تتسع إلا لمعنى واحد وهو فهم الصحابة لذلك تنحصر تأليف السلفية في نقل ما مضى من كلام السلف من غير بحث أما المبتكرون فيكونون عرضة للنكابة والاضطهاد والعنف اللفظي " . الحكيم ابو اللوز بمرجع سبق ذكره ص 133،132.

ولعل هذا يعكس بما لا يدعو للشك المنظومة الفقهية والعقيدية السلفية التي تعمل على غلق الحقل الديني من خلال (التسييج) والذي يعتبر آلية من آليات احتكار الحقل مع إقصاء لكل مخالف: "فتسييج مجال الاختلافات الفقهية تسبب في سيادة نزعة الإقصاء بين المذاهب السنية والمثال مشهور في هذا الباب الفتوى التي أصدرها فقهاء المالكية في قرطبة والقاضية بإحراق كتاب إحياء علوم الدين للغزالي"<sup>1</sup>.

وكتأكيد لأصحية مبدأ التوحيد كأصل للممارسة الدينية وكخصوصية متفردة للتيار السلفي، وهي الحقيقة الغائبة عند التيار الصوفي، ها هو التيار السلفي محل دراستنا ينتج من وسائل الدفاع و التي من شأنها، أن تعمل على حماية فضائه الديني من أي محاولة لهدمه، بل يعمل على تشييد الآليات و التي من شأنها أن تضعف الحقول الأخرى كالتيار الصوفي.

حيث وصف جل المبحوثون على أن التيار الصوفي و بقدر ما ابتعد عن مبدأ التوحيد فهم مبتدعة، وعاملون على نشرها و التنسك بها وهذا ما جاء في أحد إجابات المبحوثين: "الإبتداع في الدين من نتائج عدم توحيد الله في صفاته، و قدرته عز وجل ... وما بال أشخاص يندرون و يتقربون إلى أشخاص موتى زلفا وتقربا ... نحن و الحمد لله متبعون و هم المبتدعون - و يقصد هنا المنتمين للتيار الصوفي -"<sup>2</sup>.

وقد كان الذم والتبذير سلعة رائجة عكست عمق الصراع العقيدي الذي وإن كان ظاهره فقها إلا أن له خلفيات أصولية و عقيدية، ولهذا فقد كان للحنابلة لا يترجعون في رمي البدعة على كل من تأول في الصفات والتي قال عنها احمد بن حنبل كما جاءت .... ومن تكلم فيها ابتدع"<sup>3</sup>.

ويعود سبب تقيد المبحوثين بمبدأ التوحيد مقابل البدعة نظرا لأصل التيار السلفي و الذي يشد نظره نحو المرحلة التاريخية والممثلة بزمان الرسول و الخلفاء، وليبقى نموذج الصحابة هو المرحلة الزمنية المباركة و النموذج المثال، والأجدر على إتباعه وفي هذا الصدد يستطرد أحد المبحوثين عن علاقة السلف من الصحابة في التوحيد وبعدهم عن البدع: "... في تلك الفترة المطهرة، وعلى قدرة الصحابة الكرام على

<sup>1</sup> بسام الجمل: مرجع سبق ذكره، ص 155.

<sup>2</sup> مبحوث رقم 14، ينظر الملحق رقم: 03.

<sup>3</sup> ينظر: خالد غلال كبير: مرجع سبق ذكره، ص 19.

فهم الإسلام بصورة أكثر وضحا منا ولم يجرؤ أحد على إبداء رأيه، بل كان التقيد الحرفي بأفعال الرسول الكريم، وقبله القرآن كلام الله عز وجل، فما بال اليوم أن نخرج و نشذ عن هذه القاعدة<sup>1</sup>.

فمن خلال الإجابة المقدمة من طرف المبحوث يمكن أن نستخلص أن فهم الصحابة هو أولى المراحل و التي تشكل الممارسة التعبدية لدى التيار السلفي، وليركز المبحوثون في استقراء منابع منهجهم بالرجوع إلى التاريخ و ذلك عكس التيارات الدينية و الفرق الأخرى وبهذا فهي غير متبعة لسنة الرسول في نظرهم وفي هذا الصدد تأتي أحد الإجابات المؤكدة على ذلك: "إن ظهور الفرق و المبتدعة و التي فرقت الأمة إلى شيع و فرق، كان سبب ظهورها الأول ابتداء في الدين و مخالفة سنة نبينا المصطفى"<sup>2</sup>.

وليست البدعة فحسب أساس دفاع التيار السلفي عن حقله، فمع مرور الزمن أصبح التكفير سلعة رائجة لكل مخالف للحنابلة\*.

ولعلنا نجد من الكثير الشواهد التاريخية التي أخذ فيها طابع الإقصاء مظهرا من مظاهر العنف بين المتصوفة والحنابلة منها: "فتنة نجم الدين الخبوشاني بمصر"<sup>3</sup>

ولعله ليس من السهل رمي الطرف المناوئ بالبدعة والضلال والزندقة، ورغم ذلك فاستقراء الأحداث التاريخية نجد فيها ما يدل على أن التيار السلفي في خضم صراعه مع الأشاعرة على وجه العموم وعلى من تبنا مقاتلتهم في الصفات من المتصوفة، حيث نجد أن أدبيات الخطاب السلفي وتراثهم الفكري لا يخلو من مفاهيم البدعة، الضلال، الزندقة لكل تأويل أو فهم جديد يخرج عن فهم السلف الأوائل، وإنما

<sup>1</sup> مبحوث رقم: 14، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>2</sup> مبحوث رقم: 15، أنظر الملحق رقم 03.

\*. "وهذا الحافظ اللالكائي (ت418) قرر أن القرآن كلام الله تكلم حقيقة وليس هو عبارة عنه ولا حكاية عنه...ومن قال غير ذلك فهو كافر ضال مضل"، ومن سياق النصوص التاريخية يتضح لنا أن الخطاب السلفي مشبع بألفاظ لغوية ذات الدلالات من مثل يرمي البدعة والضلال والزندقة وهذا لكل مخالف أو مجدد يخرج عن سياق ما تركه السلف الأوائل. خالد علال كبير المرجع نفسه، ص42.

3. وذلك "عندما فتح السلطان صلاح الدين الأيوبي (ت589هـ) مصر سنة 567هـ، أراد شيخه الفقيه الصوفي نجم الدين الخبوشاني الشافعي الأشعري (ت587هـ) نبش قبر المقرئ أبي عبد الله بن الكيزاني الشافعي (ت562هـ) المدفون بقرب ضريح الإمام الشافعي بمدينة مصر، و قال عن ابن الكيزاني: هذا رجل حشوي لا يكون بجانب الشافعي. وفي رواية أخرى إنه قال عنه: لا يكون زنديق بجانب صديق، ثم نبش قبره و أخذ رفاتة و دفنها في موضع آخر، فثار عليه الحنابلة و أهل الحديث و تألبوا عليه، و جرت بينهما حملات حربية انتهت بانتصاره عليهم". وتعكس هذه الشواهد التاريخية - ومنها الكثير - حالة الاحتقان الشديد والصراع الصوفي السلفي الذي تمظهر في تلك الفترة. خالد علال كبير، مرجع سبق ذكره ص 25.

التوقف فقط عند ظاهر النص الديني المتعلق بالصفات ،والمرور عليها كما جاءت بلا تأويل ولا تكيف ولا تعطيل\*.

وأصحاب الحديث : " رأوا أن السلف الصالح من أصحاب النبي هم الأولى والأكثر موثوقية في تأويل النص وإضاءته وعلى الخلف أي اللاحقين من المسلمين الرجوع إليهم كأصل ومصدر في الفهم والسلوك والإقتداء وحاجوا أي أهل الحديث أن تيار الرأي والعقل المتأثر بالروح الإغريقية يمكن أن يضرب الأسس و الأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام " <sup>1</sup> .

وهذا إن عكس شيء فإنما يعكس بنية فكر التيار السلفي الذي لا يأخذ بالمرونة في كل ما يتعلق بالتوحيد والذي تعتبر مسألة الصفات بابا من أبوابه ، لدرجة أن أحكامه تتميز بالدوغمائية والثوقية\* .

ونظرا لأن الاتصال كان وثيقا بين المشرق والمغرب الإسلاميين سواء عن طريق الرحالة من طلبية العلم أو عن طريق موسم الحج أو حتى التجار كلهم وقفوا على مقالة الأشاعرة واحتكوا بالشيوخ والوعاظ\*\*

كما يرى ابن تيمية " إن مضمون كلام الغزالي لا يُستفاد من الشرع شيء من الأمور العملية ، و إنما يدرك كل إنسان بما يحصل له من المشاهدة و النور ، و هذا-عند ابن تيمية- أصل للإلحاد ، لذا يجب على كل ذي مكاشفة باطنية أن يزنها بالكتاب و السنة ، و إلا دخل في الضلالات ، لأن ما يقع لأهل القلوب فيه صواب و خطأ ، يجب عرضه على نور الوحي"<sup>2</sup>.

\*لقيد هيمنت مصطلحات ، و التي تتميز بنوع من الشدة والصرامة ، وعدم تقبل أفكار ،التيارات المناوئة للسلفية ، وهذا مما يعكس شدة الصراع الدائر بين كلاهما ، ويعتبر كمظهر من مظاهر تغلغل التربية السلفية ضمن أتباعها أي مجتمع بحثنا ، و هو ما يعكس من وجهة ثانية الإيديولوجيا السلفية الغير قابلة للتنازل و الحوار حول مبدأ التوحيد و رفض الشرك .

<sup>1</sup> محمد ابو رمان :*السلفيون والربيع العربي ( سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية )* ، مركز دراسات الوحدة العربية ط2013، ص 56 .

\*\*ومن ثم لم تخرج الأرثوذكسية السنية في مختلف العلوم الإسلامية على ما سماه محمد أركون بـ السياج الدوغمائي " .يسام الجمل :مرجع سبق ذكره، ص 168.

\*\*على اعتبار : " أن الوعظ كان سوقا رائجة آنذاك ونجد منهم أبي الوليد الباجي(ت474هـ) ، و أبي بكر بن العربي(ت543هـ) ، نظرا لأن ( و هؤلاء - غيرهم- هم الذين نقلوا الأزمة العقيدية -التي عصفت بالمذهب السني- إلى بلاد المغرب بنشرهم للأشعرية بين أهله ، مما جعل علماء المالكية-معظمهم على مذهب السلف- يتحركون لمقاومتها، خاصة في زمن دولة المرابطين ( 451-541هـ) ، التي كانت حاملة راية مذهب أهل الحديث ، و في ظلها قاوم الفقهاء علم الكلام و أهله ، و ألحقوهم بأهل البدع والأهواء، وعدوا الأشاعرة منهم ، و هم -أي الفقهاء- الذين أفتوا بحرق كتب أبي حامد الغزالي(ت505هـ)". ينظر:خالد علل كبير ،مرجع سبق ذكره ،ص 51.

<sup>2</sup> . ينظر :خالد علل كبير ،مرجع سبق ذكره ،ص 115.

فالصراع أخذ طابعا نخويا ويظهر ذلك جليا من خلال غزارة الانتاج الفكري\* لكل طرف ، في سجال متواصل أخذ طابعا تعصبيا متمذهبا بل وتجاوز ذلك إلى بروز مدارس مذهبية لتكوين أجيال وفق إيديولوجية تيار دون آخر من خلال التلقين والدعوة والقدر في التيار المخالف .

## 2/ الإمام محمد بن عبد الوهاب وتهديمه لبنية الدين الشعبي، ومصدر بناء التمثيلات الدينية لدى الشباب السلفي محل الدراسة :

من خلال المقابلات الميدانية مع الشباب السلفي لعينة الدراسة ، وكعنصر تابع للعلاقة الصراعية بين التيار السلفي والصوفي انبرى المبحوثون على الاستشهاد بدور الإمام محمد بن عبد الوهاب\* في نحت مفهوم التوحيد ، وفي هذا السياق يتحدث أحدهم قائلا: " من الطبيعي أن الشيخ والإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله ، كان له الفضل في تبيان أصل التوحيد ، فقد كان عنوانا بارزا لدعوته المباركة " <sup>1</sup> .

وآخر يجيب : " لما استحضر الإمام محمد بن عبد الوهاب استحضر التوحيد و الذي بينه ، دعا إليه حتى أنه كل ما يتعلق بالتوحيد قد استقيته من كتاباته رحمه الله " <sup>2</sup> .

حيث يعتبر كتاب التوحيد للإمام محمد بن عبد الوهاب هو باكورة كل أفكاره المرتبطة بنهجه السلفي القائم على التوحيد للألوهية والربوبية والمثبت للصفات ، وهو من أهم ما تم تأليفه في باب الإلهيات ، وقد تضمن هذا الكتاب بيان التوحيد بأنواعه الثلاثة خصوصا توحيد العبادة الذي كانت فيه الخصومة بين الرسل وأتباعهم فضمنه رحمه الله سبعة وستين بابا <sup>3</sup> .

ولهذا فإن وقوفنا على كتاب التوحيد يفتح لنا آفاقا واسعة في معرفة موقف الإمام عبد الوهاب من التصوف إذ وتكمن إضافة محمد بن عبد الوهاب إلى باب الإلهيات في أنه ساهم في تجديد علم التوحيد وذلك في ظروف تاريخية .

\* من خلال ملاحظتنا الميدانية ، تبين للباحث حيازة كل المستجوبين عدد كبير من الكتب ذات التوجه السلفي ، وما تمت ملاحظته أيضا وجود حركية كبيرة جدا في إقتناء الكتب بين مجتمع بحثنا . ومع الإحتكاك المباشر بين المبحوثين المنتمين للتيار السلفي ، حيث تطور الأمر بين الباحث و المبحوثين إلى ربط علاقات صداقة بينهم ومن بين نتائج التواصل الكبير بين الباحث و المبحوثين تبين أن للمبحوثين قد سموا أبنائهم بأسماء الرموز السلفيين وخصوصا إسم محمد بن عبد الوهاب ، وهناك من أطلق على ابنه كنية الشيخ رسلان وهو أحد الرموز السلفية الحالية.

<sup>1</sup> مبحوث رقم 14، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>2</sup> مبحوث رقم 15، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>3</sup> . عبد الرحمن بن ناصر البراك :شرح التوحيد للشيخ محمد عبد الوهاب ،دروس الدورة العلمية الثالثة بجامع علي بن المديني بمدينة الرياض لعام 1419هـ ،موقع التوحيد وبيان معتقد السنة ،دون سنة ،دون طبعة ص 9.

ويبدو أن كتاب التوحيد قد اتبع نفس الخط وطبق نفس منهج سابقه من شيوخ السلفية كأحمد بن حنبل وابن تيمية ، من خلال قدحه في التأويل وعلم الكلام واصطلاحات الفلاسفة وذوقيات المتصوفة ، وإذا كانت فلسفة التفكير عند الإمام تقوم كل مدخلاتها ومخرجاتها على مبدأ التوحيد كفكرة محورية يؤسس الإمام عليها أطروحته الدينية في كتابه ، " فإن كل ما يخالفها يدخل في حقل المحدثات من البدع والزندقة التي تقضي إلى الشرك و هو الأمر الذي بينه في دعوته"<sup>1</sup> .

ومما لا شك فيه أن الدعوة الوهابية قد اتخذت موقفا صارما لا يقبل المرونة ولا المهادنة ، وكانت ترى في سلوكيات المتصوفة المحدثّة شكلا من أشكال البدع الذي يتناقض مع مفهوم التوحيد ، ولهذا تميز خطابه بالعنف والعدائية كتعبير عن الرفض القاطع لكل ما هو مخالف ممارسة وهو الآخر : " كآلية من آليات التسييح للحقل الديني بغية رفع راية القوة الرمزية الدينية و التي تضاهي راية قوته العسكرية الجهادية ، لذلك اتخذت الوهابية من القلم كشعار للدعوة والسيف كشعار للجهاد بهدف تكريس سيطرتها ، بتشكيل مجتمع منمط ومتجانس يكون على قالب واحد لذلك كانت السمات العامة للفكر الوهابي هي أحادية الطرح ،القطع الحاسم، والالتزام بمعيار ثابت وقيم متجانسة "<sup>2</sup> .

وقد كانت الإمام بن عبد الوهاب صراعات في بداية دعوته مع تلك السلوكيات التي طبعت المشهد الاجتماعي في شبه الجزيرة "<sup>3</sup> .

فالنسق العام الذي كانت عليه مجتمعات الجزيرة العربية كان لا يتماشى مع مفهوم التوحيد الذي دعا إليه الشيخ بما يتوافق مع سابقه من السلف الحنبليّة ، ولذلك كانت دعوته كرد فعل رافض للوضع الاجتماعي والديني القائم ،والذي كان في نظر الإمام يحتاج إلى تغيير جذري من خلال الانطلاق في تطبيق ثورة علمية تقوم على ما يسمى بـ (الدعوة) وثورة عسكرية تقوم على (الجهاد) وهذا بغية هدم للبنى الدينية القائمة والتي نشأت في ظروف إستثنائية ،وهي بالتالي تعبر عن حالة طارئة وليست أصيلة .

1 . ويقول محمد بن عبد الوهاب في بيان حقيقة دعوته "...ولست والله الحمد أدعو الى مذهب صوفي أو فقيه أو متكلم أو إمام من الأئمة الذين أعظمهم مثل ابن القيم والذهبي وابن كثير بل أدعو الى الله وحده لا شريك له وأدعو الى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم)". صالح بن عبد الله بن عبد المحسن *مقراءة تحليلية في دعوة محمد بن عبد الوهاب* ، المملكة العربية السعودية ،مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة و الدراسات الإسلامية ، عدد 51، 2011، ص 270، 228.

2 . عبد الحكيم أبو اللوز: *مرجع سبق ذكره*، ص 116.

\*. فقد كان أهل نجد قبل دعوة الشيخ على حالة لا يرضاها مؤمن ، كان الشرك الاكبر قد نشأ في نجد وانتشر حتى عبدت القباب وعبدت الأشجار والأحجار وعبدت الغيران وعبد من يدعي الولاية وهو من المعتوهين وعبد من دون الله أناس يدعون الولاية... وفي اليمن اشتهر في ذلك الشرك وبناء القباب على القبور ودعاء الأولياء والاستغاثة بهم أحمد القحطان و محمد طاهر الزين : *مرجع سبق ذكره* ، ص 26، 25.

وقد كانت بدايات الإمام وبروزه في ميدان مشروعه الإصلاحية بالعمل على إزالة القباب من القبور وتسويتها والتي كانت كمزارات يتخذها البعض للتبرك لما تحمله من طابع قدسي ، وهذا ما كان يدخل الكثير من الناس في فتنة التبرك بالقبور والأضرحة لقضاء الحوائج وما هي في الحقيقة حسب الإمام إلا معلما من معالم الشرك بالألوهية ، ويبدو أن الشيخ قد اتخذ سلوكا معاديا لما هو مألوف ومتعارف عليه داخل النسيج الاجتماعي وما هو متعارف عليه من طقوس تعبدية .

وانتقادات عبد الوهاب ما هي إلا بداية لبث مشروع يسعى إلى حصر الممارسة التعبدية بما يتوافق مع المعاني الظاهرة والرمزية لفكرة التوحيد التي وضع لها مفهومها الديني ، على اعتبار أن التصوف لا يحقق عمليا مفهومه لتوحيد الألوهية نظرا لما يرتبط بالتصوف من ممارسات تعبدية تهدم المفهوم في شكله الممارساتي الذي يأخذ طابع التقرب لغير الله ، من خلال تقديس الأضرحة وطلب الشفاعة من أولياء الله الصالحين ، فينتقض بذلك مفهوم التوحيد للألوهية الذي لا يكون فيه الدعاء بغير الله ولا تقربا إلا لله .

حيث يقوم المجتمع الصوفي على التراتبية من الهرم إلى القاعدة ، بحيث تشغل كل رتبة دينية للدور المنوط بها ساعة إلى الترقى والسمو إلى مصاف القطب كأعلى مرتبة في هرم مجتمع المتصوفة : " وقد يلاحظ المرء صلة قوية من ناحية البنية بين مفهوم "القطب" كأعلى مرجعية دينية لدى المؤمنين وبين مفهوم الإمام الغائب عند الشيعة\* .

وإذا كانت للتيار الصوفي تبريراته للوضع القائم فإن طبيعة وبنية الفكر الديني الوهابي تتميز بصلابة الموقف بلا مرونة إنها تسعى جاهدة لبعث ثورة على مستوى الأفكار والممارسات من خلال تقديم رؤية نقدية ناتجة عن الشعور بالمسؤولية تجاه الوضع القائم وهذا تبعا لقاعدة دينية ثابتة هي (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) .

ولذلك غالبا ما نجد التيار السلفي الوهابي يتخذ نقدا عمليا فهو بذلك تيار ثوري هجومي على التوجه الصوفي التبريري الذي يسعى لتبرير الوضع القائم من خلال العمل مع مرور الوقت على ترسيخ وترسيم

\* ويبرز هنا التداخل بين بنية الفكر الصوفي وما له من تناغم إلى حد التشابه مع التشيع ، فالسلفية في محاربتها للتصوف على الصعيد الفكري والممارساتي أنها تحارب وجه من أوجه التشيع أو من باب أن التصوف يضيفي إلى التشيع نظرا لتقارب التيارين الصوفي والشيعي على أنهما يخرجان من توليفة واحدة وينصهران في بوتقة واحدة ألا وهي التقديس ، تقديس القطب عند المتصوفة وتقديس الإمام عند الشيعة ، وبالتالي تنتهي مقالة كل منها إلى التقديس للأشخاص وإضفاء العصمة عليهم . أنا ماري شميل : مرجع سبق ذكره ، ص 230.

السلوكات التعبدية التي تراها السلفية من المحدثات ، واعتبارها أصل الإسلام وكذا المزج بين الديني والسحري ، وهذا بالتسويق للخوارق والكرامات .

وكل هذا يتناقض مع مبدأ التوحيد من منظور السلفية الوهابية ، " فتبرز الوهابية بذلك كمشروع إصلاح للفضاء الاجتماعي بما يمكنها ذلك فيما بعد من السيطرة على الحقل الديني ، فحسب بورديو : "يمكن لهذا الفعل أن يتخذ مشروع إصلاح ورؤية لإعادة التنظيم التي ترفع جزءا من حجاب الوهم ، حيث يسعى إلى تأسيس كيفية أخرى لهيئة الفضاء الاجتماعي"<sup>1</sup>.

إن صراع الوهابية هو صراع على مستوى الممارسة ، والمفهوم ، فالجانب المفهومي الذي يحمل بعدا فلسفيا وعقليا كالاتحاد والحلول والتي هي أفكار و فهوم وافدة من فلسفات وديانات غريبة عن الإسلام ، جعلت هؤلاء المتصوفة حسب الإمام عبد الوهاب يقعون في مطية الشرك فالجانب الممارساتي المتمثل في تلك الطقوس التعبدية للمتصوفة والتي امتزج فيها الطابع الثقافي والسوسيولوجي والكوني بالدين في مجتمع الجزيرة وبلاد الإسلام وأخذت طابع المغالاة أحيانا كثيرة ، هي التي جعلت التيار السلفي الوهابي يبرز كحركة إصلاحية لتصحيح المسار الديني داخل مجتمع شبه الجزيرة .

### 3/ الصراع السلفي الصوفي الجزائري امتداد و انعكاس لتمثيلات دينية اجتماعية سلفية محلية :

في معرض مقابلات جميع الباحثين قد اتفق كلهم عن خصوصية الحركة السلفية التي ينتمون إليها ويمثلونها ، حيث يرون بأن لها جانب كبير من الخصوصية المحلية ، أي أن هناك سلفية جزائرية ، و الممثلة بجمعية العلماء المسلمين ، لتكون رموزها والممثلة بشخصيات الإمام عبد الحميد بن باديس ، والطبيب العقبي و غيرهم من الأشخاص الذين كانوا متبعين المنهج السلفي و في هذا السياق يقول أحدث الباحثين : " يقال لنا بأننا سلفيين \* ، وهذا الأمر لا يمكن أن ننكره ، لكن قد نسوا بأن الإمام عبد الحميد بن باديس كان سلفيا قحا ..."<sup>2</sup> ، ومباحث آخر يضيف : "يعود الفضل لجمعية العلماء المسلمين السلفيين في تبيان أصل التوحيد وفضح سلوك المتصوفة ، والقول جهرا ، بأنها ليست الدين الصحيح ، فقولوا لي رحمكم الله أليسوا منتمين للسلفية ...؟"<sup>3</sup>.

1. ستيفان شوفالبيه وكريستيا شوفيريه : مرجع سبق ذكره ، مرجع سبق ذكره ، ص 193.

\* قد بين أحد الباحثين إمتعاضه من صفة إطلاق اسم الوهابي على المنتمي للتيار السلفي ، بل من الأجدر أن نطلق اسم السلفي و المتبع المنهج السني ، حيث أن هذه التسمية تقزم و تختزل الحركة في شخص محمد بن عبد الوهاب في حين أن السلفية أكبر وأقدم من ذلك ، وهي إتباع السنة و القرآن .

<sup>2</sup> مباحث رقم 16، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>3</sup> مباحث رقم 17، أنظر الملحق رقم 03.

و هناك جملة من الصراعات التي شهدتها الحقل الديني في الجزائر قديما بين الدين الشعبي متمثلا في التصوف باعتباره ممارسة دينية محلية ضد التيار السلفي الوافد من الخارج خاصة بعد تعاضم الحركة الوهابية وانتشارها وكثرة تلامذتها ، ولعل أبرز حركة سلفية حدثت على مستوى بلاد المغرب العربي متأثرة بالدعوة الوهابية هي تلك التي قادها محمد بن علي السنوسي الكبير والتي تركت أثرها في بلاد المغرب العربي ومنها الجزائر نظرا للتقارب والاحتكاك الجغرافي وكذا الثقافي واللغوي ، فقد كان السنوسي من أتباع الطريقة الشاذلية : " ويظهر لنا أن السنوسي كان متأثرا بالدعوة الوهابية في محاربته لمبادئ الصوفية ومنهجها من الاتحاد والحلول ووحدانية الوجود وتحريم الموسيقى والرقص الذي يعدونه تعبدا ودينا " <sup>1</sup> .

إذا فالدعوة الوهابية كانت حاضرة في بلاد المغرب بطابعها السلفي الذي يتعارض مع الدين المحلي لشعوب المنطقة الذي يتميز بهوية محلية تقوم على طقوس التقديس وتتمظهر في مؤسسة الزاوية وكذا في الطرق الدينية والتي لكل منها مجموعة من الأوراد الدينية والطقوس والأتباع .

وفي هذا كانت الجزائر مشبعة بالفكر الصوفي الذي وجد المناخ الاجتماعي والثقافي المناسب لينتشر ، غير أن الحركة الاستعمارية التي تعرضت لها الجزائر والدور المشبوه الذي قامت به بعض الزوايا بعد أن تم اختراقها من طرف الاستعمار وكذا تراجع الوظيفة الدينية التي كانت تقوم بها الزاوية لصالح التكسب والاسترزاق كلها ظروف وأحداث أدت إلى بروز ثورة مناهضة لمؤسسة الزاوية وللфكر الصوفي القائم على القدريّة .

وفي هذه الثورة التغييرية المضادة للتصوف ولمؤسسة الزوايا برزت الحركة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين التي كانت عقيدتها على أهل السلف، وكان على رأسها عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي اللذان قادا حملة فكرية و توعوية ودعوية لإصلاح الفضاء الديني وفي هذا كله كان رجال جمعية العلماء المسلمين متأثرين بالدعوة الوهابية ، ويظهر الصراع جليا في إنتاجاتهم الفكرية\*.

وهذا يحيلنا إلى التغير الذي مس البنية الوظيفية للزاوية والتي أصبحت في مرحلة من الزمن مؤسسة للكسب المادي من خلال توظيف أدوات دينية .

<sup>1</sup>. احمد بن عطية بن عبد الرحمن الزهراني: مرجع سبق ذكره، ص 464.

\*. و على سبيل المثال قد جاء في كتابات البشير الإبراهيمي : "أما المذاهب الصوفية فهي أبعد أثرا في تشويه حقائق الدين وأشد منافاة لروحه وأقوى تأثيرا في تفريق كلمة المسلمين لأنها ترجع في أصلها إلى نزعة غامضة مبهمّة ... وكانت تأخذ منتحلها بشيء من مظاهر المسيحية وهو التسليم المطلق وشيء من البرهمية وهو تعذيب الجسد وإرهاقه توصلا إلى كمال الروح ".البشير الإبراهيمي: *الطرق الصوفية، مقتطفات من تصدير جمعية العلماء المسلمين*، الجزائر مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، 2008، ص 33.

وهكذا كان نمط التدين الشائع في المجتمع الجزائري محل اعتراض من هذه الجمعية الإصلاحية السلفية والتي كانت تعتقد أن هذه السلوكيات كانت بسبب الجهل والأمية والذي أدى إلى ترسيخ تلك البقايا الوثنية فالبقايا الوثنية حسب ادوارد وستمارك هي تلك: " العادات والطقوس القديمة بعضها تم احتوائها من طرف الديانة المحمدية والبعض الآخر بقي حاضرا ببساطة داخل معتقدات وطقوس المسلمين رغم الاعتراضات الشديدة للفقهاء " <sup>1</sup> .

وهذا ما نجده مجسدا خاصة في البوادي والأرياف حيث تنتشر ظاهرة التقديس والتبعية والولاء لأشكال ورموز مادية كالمباني والقبور والتي تتخذ طابع التقديس الديني في المخيال الشعبي الجزائري.

## ثانيا: الممارسة التعبدية السلفية كمظهر من مظاهر إعادة الإنتاج و توسعة

### الحقل السلفي

#### 1/ الدعوة للتيار السلفي كتتميط للممارسة التعبدية:

من خلال وقوفنا على مجتمع بحثنا يمكن أن نبين أن هناك اتجاهين كبيرين و الذين كان لهما الدور الحاسم في توجيه المبحوثين نحو التيار السلفي لتكون الدعوة للتيار السلفي في مرتبة أولى ، و دور القائد السلفي في جلب أكبر عدد ممكن لهذا التيار .

فقد قدرت عدد إجابات المبحوثين و الذين أفادوا بأن سلوكهم للطريق السلفي كان عن الطريق الدعوة و اقتناعهم بها حيث يتبين أنه تأخذ عملية الدعوة السلفية بالتدرج من جهة ليكون المسجد هو بؤرة عملية الدعوة للتيار السلفي .

ففيما يخص عملية الدعوة و التي تتميز بخاصية التدرج وأجمع كل المبحوثين حولها\* ، وكأكد على ذلك يقول أحد المبحوثين : " بمجرد دخولي إلى جامعة وهران كانت لي ميولات دينية وترجمتها في الانخراط

<sup>1</sup> . عبد الغني مندوب : مرجع سبق ذكره، ص 19.

\*ويكون ذلك من خلال تصحيح بعض أخطاء المصلين ، وبمجرد قبولها و الاقتناع بها يدخل الداعي السلفي في مرحلة أخرى ، إلى إعطاء المستمع ملاحظات حول البدع و التي يقوم بها المجتمع عموما ، وكمرحلة ثالثة، تبدأ الدعوة الصريحة للتيار السلفي و التي تكون بدايتها بطرح عقيدة التوحيد و خصوصا عن محمد عبد الوهاب ، ومع الإشارة أن الاستجابة للدعوة من طرف الشباب تكون لهم ميولات دينية ، و رغبة شديدة في التدين .

في التيار الإخواني ، ولكن سرعان ما تحولت عنه بمجرد طرح بعض الدعاة الإخوانيون و هم طلبة جامعيون في الأساس إلى قضية الجاهلية عند سيد قطب<sup>1</sup>.

أما عن عنصر التدرج في الدعوة السلفية و التي تبدأ أولاً من خلال تصحيح بعض العبادات كالصلاة مثلاً يصرح أحد المبحوثين : " منذ أن نبهني أحد الإخوة عن عدم جواز الصلاة و اللباس مسبل ،بعدها مباشرة امتثلت له ،وشئنا فشيئنا تعمقت في التيار السلفي و الحمد لله<sup>2</sup> .

وعلى كل التيارات الدينية ،حيث لا يستثنى التيار السلفي منها تعمل كلها في عملية الدعوة على تبسيط المبادئ و الأفكار التي تدعو لها ،فمن غير الممكن أن يتم استيعاب كل أفكار التيار دفعة واحدة ، حيث يعتبر التدرج و المرحلية في الدعوة من أهم الصفات و المميزات التي تميز الدعوة السلفية .

كما ترادف عملية الدعوة للتيار السلفي ، ومن خلال إجابات المبحوثين بالطبع ،ففي مرحلة أولى تتم عملية هدم المعتقدات الدينية في مرحلة أولى و في مرحلة ثانية و تليها مباشرة تبيان ما يقوله التيار السلفي في حكمها وإبراز مزايا التيار و موقفه منها ،وتتمس عملية الهدم إن صح التعبير للأفكار القبلية ،بوصفها بالبدعة و التي لم تصح لا عن الرسول و الصحابة و لا التابعين ، في هذا الصدد نستشهد بإجابة أحد المبحوثين : " كثيرة هي البدع التي كنت أرتكبها ،و لم أكن أعرف بأنها هي كذلك ،ولكن بفضل الله و جزى الله خيراً إخواني الذين بينوا لي كثيراً من الأخطاء ،و الأمور الأصوب التي يجب أن أتبعها<sup>3</sup> .

أن عملية التركيز على ممارسة الطقوس الدينية تعتبر جزءاً محورياً في كل دين، وهي على اختلافها قائمة على السلوك المتكرر الذي يرمز ويعبر عن شيء ما وبطريقة ما أو حركة معينة، وهو يرتبط بشكل كبير بالوعي الفردي والجماعي، فهو بذلك : "نوع من الممارسة التي تقوم على التكرار اليومي أو الأسبوعي أو الشهري أو قد تكون طقوس سنوية ،ونجد كل الطقوس غالباً ما تقوم بعملية التمثيل وإعادة إنتاج لوقائع تاريخية أو قد تكون لا تاريخية بحيث يمتزج فيها التاريخي بالسحري ونحن نستخدمه هنا للدلالة على كل تصور لا تاريخي في الغالب لممارسة ثقافية اعتقد حصولها في الواقع التاريخي"<sup>4</sup> .

<sup>1</sup>مبحوث رقم 11، أنظر الملحق رقم : 03 .

<sup>2</sup>مبحوث رقم 12، أنظر الملحق رقم : 03 .

<sup>3</sup>مبحوث رقم 12، أنظر الملحق رقم : 03 .

<sup>4</sup>بسام الجمل :مرجع سبق ذكره، ص ص 116-117.

وعلى اعتبار أن الدين الإسلامي كغيره من الأديان دين تعبدى يقوم على الممارسة اليومية القائمة على التكرار للواقعة الدينية التاريخية فهي بذلك تسعى لتوطيد الجانب العلائقي بين أفراد الجماعة الدينية كآلية من آليات الوحدة، فتوحيد طقوس التعبد هو توحيد لوحدة الصف وتثبيت للجانب الهوياتي وهذا ما يعمل عليه التيار السلفي الذي يقوم بصياغة تمثلاته الدينية من خلال عملية الإسقاط Projection على التجربة السننية المحمدية الصحيحة في ممارسة طقوس التعبد وهو ما ترتكز عليه كل إيديولوجية دينية على اختلاف تياراتها نظرا لما تلعبه طقوس التعبد من تماسك وحدة التيار الديني وكذا زيادة وتثبيت الحس الديني المشترك بين المنتمين للتيار .

فعند ممارستهم للعبادة لا يقوم المتدينون بتدعيم رؤية العالم المكتسبة من التمهذ لتيار ديني معين وإنما، من خلال إسترجاع الأفكار الدينية، وترجمتها في سلوكيات و خطابات و أفعال .

وقد أجمعت جميع المقابلات عل باعتبار الممارسة التعبدية على حسب المنهج السلفي هو استحضار لطريقة السلف الصالح و هذا ما أكدته جل إجابات المبحوثين، وتأتي في هذا الصدد أحد الإجابات : " تعبر تأدية شعائر الإسلام من صوم ، وزكاة ، وحج ، واعتقاد هي بمثابة ما كان عليه ، الرسول صلى الله عليه وسلم ، والصحابه ، والتابعين من سلف الأمة رضوان الله عليهم " <sup>1</sup>.

ولنأخذ كمثال على ذلك الصلاة كركن أساسي من أركان الدين الإسلامي والتي تقتزن قيمتها بالإطار الزمني المحدد لها وإلى جانب الوقت الزمني المحدد يحرص المنتمون للتيار السلفي على ممارسة هذا الطقس التعبدى جماعيا والذي غالبا ما يكون في المساجد فاقتران الطقس التعبدى بالزمان والمكان الواحد ضروري ، وبذلك يأخذ طقس الصلاة في الخمس أوقات وفي نفس الزمان والمكان طابع التمثل الجماعي القائم على فعل التكرار الذي يعزز وبطريقة آلية عاطفة دينية وحس مشترك يعزز هوية التيار" يقول غابرييل لوبرا " إن تأدية الشعائر الدينية لا يعني الارتباط من خلالها بالقوى السماوية فقط، بل أكثر من ذلك يعني الانتماء الى نسق من الأخلاق العائلية والشخصية التي تتوطد أحكامها من خلال الصلاة والفروض الأخرى " <sup>2</sup>.

ويحرص المنتمين لهذا التيار الالتزام بسلوكات محددة قبل وأثناء وبعد الصلاة بما تمليه السنة النبوية الشريفة وكذا الالتزام بالقراءة الدينية للمؤسسة الفقهية السلفية لهذا الركن التعبدى من مكروهات ومستحبات

<sup>1</sup> مبحوث رقم 18، أ،ظر الملحق رقم 03.

<sup>2</sup> عبد الحكيم أبو اللوز ، مرجع سبق ذكره ، ص 148.

في طريقة الوضوء والصلاة ، وكل التفاصيل المتعلقة بطريقة السجود والركوع وطريقة القبض وهذا تفاديا منهم لمحدثات الصلاة والتي هي من البدع لأنها لم تثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو عن صحبه ولا تحتكم الى شرعية نص واضح.

وهكذا يأخذ طابع الصلاة رغم ممارسته المادية والفعلية المتكررة طابعا رمزيا وهوياتيا يظهر جليا في طريقة أداء الصلاة والذي يسعى من خلاله فعل المشاركة الجماعية المتكررة إلى ترسيم قيم سلوكية تبرز للآخر الدين الصحيح مما يساهم في التعبئة لرأسمال بشري جديد سينتمي للجماعة وبهذا " تشكل المشاركة الدينية حماية فردية للرأسمال الديني سواء في شكل المعرفة أو الاستثناس بالعقائد أو بالطقوس أو بالترانيم وما شابهها وهكذا استعملت في إنتاج قيم دينية ذات فاعلية جماعية مستقبلية " <sup>1</sup> .

مما سبق نجد أن المنظومة الفقهية السلفية تحرص على تلقين مريديها الجانب الشكلي والمظهري لإبراز الذات أثناء القيام بالشعائر الدينية بما يتلاءم مع الأحكام المنصوص عليها التي تفرض على المنتسب لها الالتزام بها وإبرازها للآخر وهذا يعكس تلك البواعث الوجودية لفرض مكانها داخل الحقل الديني .

و بذلك تخفي الممارسة الاجتماعية الطوعية والمبدعة والتلقائية والحرية وتحل محلها الممارسات الشكلية للشعائر ، وهي تحافظ على التماسك الشكلي للمجتمع لضمان وحدته ، ولا يعد الكل الاجتماعي ذا مضمون عيني حقيقي بل يصبح كلا شكليا ويتحول إلى كل مظهري مصطنع " <sup>2</sup> .

## 2/ التدين السلفي و الانفلات من سلطة المؤسسات التقليدية:

من خلال الإجابات المقدمة من طرف المبحوثين حيث وقد ذهب اتجاه آخر يمكن أن يصنف في رمزية ومعنى السلوك و التدين على النمط السلفي ،قد يحيل إلى الرغبة عن الخروج عن سلطة المؤسسة التقليدية و الدينية و الممثلة بالدين الرسمي ، وسلطة التدين التقليدي الموروث عن العائلة .

كما يعد المسجد من الأماكن المفضلة للتيار السلفي و التي يعمل في حيزها على الدعوة للتيار السلفي ،حيث أجمعت جميع إجابات المبحوثين أنه كان للمسجد دور كبير في التعرف على هذا التيار ،سواء تعلق الأمر بالمسجد الجامعي حيث أن هناك شباب اعتنقوا التيار السلفي في المرحلة الجامعية ،أو من خلال المساجد الواقعة في مجتمع الدراسة ،و يمكن تفسير تركيز التيار السلفي على المسجد دون غيره

<sup>1</sup> .دارن أ شركات وآخرون: مرجع سبق ذكره، ص 51 .

<sup>2</sup> .أشرف منصور :الرمز و الوعي الجمعي دراسات في سوسيولوجيا الأديان ، رؤية للنشر و التوزيع ،مصر ،ط2010، ص 109،108.

من الأماكن الأخرى ،حيث يعتبر من المؤسسات التي تقوم بدور التنشئة الاجتماعية من جهة ، ومن جهة أخرى فهو قبلة للمتدينين على اختلاف تياراتهم الدينية ، واختلاف مستوياتهم التعليمية ، و مختلف مستوياتهم العمرية أيضا .

و كتأكيد لأهمية المسجد كمرحلة أولى في الدعوة السلفية ، يعتبر الصراع مع أئمة المساجد في مجتمع الدراسة كثيرا و ملاحظا ،حيث يتم عدم الانصياع للإمام باستثناء مسجد واحد و هو المسجد القديم لعين كرمس \*

كما يعتبر الانفلات من سلطة التدين الذي نشأ عليه الشاب قبل التحاقه ضمن التيار السلفي بمثابة الرفض لكل مظاهر هذا التدين بل ويعمل المتدينون السلفيون على محو هذا التدين في أسرهم ،وهذا ما أجمعت عليه جل إجابات المبحوثين و جاء في أحدها : " ... من الواجب العمل على تذكير أهلي أن هناك الكثير من المظاهر البدعية التي يقوم بها ،وذلك بالنصيحة و الكلام الحسن " <sup>1</sup> وهذا وإن دل على شيء إنما يدل على عدم تأقلم منظومة التدين الشعبي مع احتياجات الشباب الدينية و الاجتماعية ، كما لا يمكن أن ننسى دور التفتح الإعلامي و الذي وجده الشاب كمتنافس له ، و إشباع حاجاته الدينية .

وبعبارة أخرى يعتبر الانفلات من سلطة المؤسسة الدينية ،ورفض الممارسة الدينية للأسرة بمثابة التحول الكبير الذي يشهده الحقل الجزائري و هي النتيجة و التي تتفق مع دراسة فؤاد غربالي : إذ يرى أنها مرحلة ظهور " فردنة الديني " كما عبر عنها أوليفي روا ،حيث يؤكد الباحث أننا إزاء عملية امتلاك ذاتية للديني تشيد بنمط جديد من التدين يقطع مع تدين الآباء الذي تحدده التقليدية الموروثة ... ويعتبر تدينه -أي تدين شباب محل دراسته -من دون أن تفرض عليه المؤسسات الدينية التي لم تعد تحتكر تعريف الدين الصحيح <sup>2</sup>.

وفي هذا السياق يمكن أن نستعين بالطرح الطرح الفييري حول مسألة الدين وعلاقته بالمجتمع حيث يعتبر تكون الجماعة الدينية المستقلة عن قيم وثقافة المجتمع الأصلي ليس من السهل بمكان أن تسير في

\*يعتبر من أقدم مساجد المنطقة فعلى الرغم من صغر مساحته وعدم تهيئته المناسبة مقارنة بالمساجد الأخرى و التي هي أكبر حجما و أكثر تجهيزا ، ولكن يعتبر الإمام و الذي هو ابن المنطقة هو من أكثر الأئمة الذين يصلي عنده أتباع التيار السلفي ،وهذا ما يفسر رمزية المسجد و أهميته بالنسبة لاتباع التيار السلفي ورفضهم للمؤسسة الدينية الرسمية من جهة أخرى ، و معارضته بصورة رمزية و من أمثلة ذلك ، عدم حضور عن قصد لدرس الجمعة و الذي يقام قبل صلاة الجمعة ، كما يقوم بعض السلفيين بقراءة للقرآن في ذلك الوقت إذا حضروا ، و هذا ما تم التأكيد له من طرف المبحوثين ، كما يعتبر المسجد المحلي بمثابة نقطة صراع بين اتباع التيار السلفي ، و بين الأئمة حيث كان هناك إجماع بين المبحوثين من عدم الاعتراف بهم ،أو الامتناع منهم ،حيث يوصف أئمة مجتمع الدراسة "بالصوفية و التيجانيون" و هذا ما تمت ملاحظته حيث يعتبر إقبال الشباب السلفي تقريبا ضعيفا في كل المساجد باستثناء المسجد القديم.

<sup>1</sup>. مبحوث رقم 25، ينظر الملحق رقم: 03.

<sup>2</sup>. ينظر: فؤاد غربالي: *التدين والشباب التونسي*، مرجع سبق ذكره، صص 33، 45.

الإلتجاه المرتضى له ،حيث أن الشواهد التاريخية أكدت على حدوث التصادم العنيف بين ثقافة المجتمع و ثقافة القيم الدينية التي ينادي بها أي دين جديد ليكون الفرد أمامه تحد كبير من أجل الإنسلاخ بين المجتمع و الجماعة الدينية ، ف : "الذي لا يستطيع أن يدير ظهره لأمه و أبيه لا يستطيع أن يتبع يسوع"<sup>1</sup> و بحدوث عكس ذلك أي تخلص الفرد من قيود الجماعة التقليدية كالأسرة ،و القرابة وإتباعه لمنهج الجماعة الجديدة قد يولد إنعكاسات مفادها ،تقوية الروابط الإجتماعية الدينية ، على حساب الروابط الأسرية و هو الأمر الذي يفسر سبب تلاحم الجماعة السلفية فيما بينها ، أكثر من أي جماعة أخرى و لو كان على حساب الأسرة .

و من خلال إعتبار أن الممارسة التعبدية السلفية والتي تندرج ضمن ما يعرف بفردنة الديني أي ممارسته و فق قنوات الممارس له و نجد كمنطلق في هذا السياق تفسير جورج زيمل G, Simmel حيث يعتبر الممارسة الدينية تتشكل انطلاقا من الفرد لتأسيس الجماعة ، و بهذا تكون للتمثيلات الإجتماعية في صياغة المذهب الديني الأنسب لمعتقه، أكثر من الدين نفسه ، و هو الأمر الذي أكدته أحد إجابة المبحوثين : " مشكلتنا نحن المسلمين يمكن أن نختصرها في عنصر واحد ألا و هو نحن أشخاص متدينون بالعادة ، و الرسول عليه الصلاة و السلام ينهينا عن الإمعة ،بل يصنف المؤمن الحقيقي بالكيس الفطن ،ومن هذا المنطلق ،بحثت عن الدين الصحيح ووجدته و الحمد لله في المنهج السلفي"<sup>2</sup> ، و بهذا يمكن إعتبار تمثيلات التيار السلفي لدى متبعيه كانت قائمة على أسس عقلانية أي نابعة عن إختيار حر بعيد عن العوامل الإجتماعية .

وبهذا يخلص زيمل غلى أن التدين هو الذي يتأسس على " الممارسة الدينية و ليس العكس"<sup>3</sup> ،و الأمر الذي يفسر انجذاب الأفراد نحو التيارات الدينية ،بمعنى هناك انعكاس وتمثل فردي مؤدي إلى نوع إختيار التيار الديني .

ليبق إعتبار التدين في مرتبة أسمى من الدين ذاته ،بحاجة أيضا إلى نوع من التوجيه للممارسة الدينية طبعاً ، و على هذا يمكن أن نعتبر توجه الشباب لسلوك المنهج السلفي تتحكم فيه عوامل فردية بدرجة أولى ، بطبيعة الحال و هي العوامل و التي تقيئت في إجابات المبحوثين و تمسكهم بالتيار السلفي و هي

<sup>1</sup>. عبد الجبار الرفاعي و آخرون :موسوعة فلسفة الدين ،الإيمان و التجربة الدينية ،ج2، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد العراق ،ط1، 2015، ص328.

<sup>2</sup>مبحوث رقم 15:أنظر الملحق رقم:3.

<sup>3</sup> .دانيل هرفيه : مرجع سبق ذكره : ص 158.

" **التعاطف و النموذج** " : و هما المؤشرين البارزين في إجابات المبحوثين و نقطة التلاقي مع النظرية المفسرة للممارسة الدينية بما و التي تعرف بنظرية التأثيرات الاجتماعية على الخيارات الدينية الفردية <sup>1</sup> .

حيث يعتبر التعاطف من العوامل التي وجهت المنتمين للتيار السلفي و المقصود به : "لما يكون إستهلاك الديني مقودا بالرغبة لإسعاد الآخرين " <sup>2</sup> . إذ تجمع كل إجابات المبحوثين و تشترك كلها حول عنصر سلوك المنهج السلفي كان نابعا عن طريق أشخاص تربطهم علاقات قرابة أو زمالة و التي عملت على توجيههم نحو التيار السلفي ليكون من نتائج هذا التوجيه إزدياد في الروابط الاجتماعية بين المبحوثين .

أما عن عنصر النموذج و المقصود به : "لما يكون الدافع للفعل الديني غايته أن يبرز للآخرين ما ينبغي أن يكونوا عليه " <sup>3</sup> ، و كما ذكر سابقا فبقدر ما ينتمي الفرد إلى جماعة دينية بقدر ما يعمل على وجود تتافر بينه وبين ثقافة و عادات مجتمعه ، الأمر الذي يعمل على وصمه إجتماعيا على حسب تعبير دوركايم و بهذا لا يكون أمام المنتمي للتيار السلفي سوى الإلتفاف نحو جماعته الدينية.

و بهذا يوفر التيار السلفي كل إحتياجات الوافد الجديد سواء كانت مادية و هذا ما تمت ملاحظته عند المنتمين للتيار السلفي ، حيث لوحظ أن هناك تضامنا كبيرا جدا بين المنتمين ، و سد إحتياجاتهم المادية كجمع التبرعات و المساعدات ، أو توفير إحتياجات معنوية كتلقي الدعم و المؤازرة و التشجيع من طرفهم البعض .

### ثالثا : المجال الرمزي للتيار السلفي :

#### 1/ رمزية التموقع داخل الحقل الاجتماعي :

كغيره من التيارات الدينية الفاعلة في المجتمع الجزائري يسعى التيار السلفي محل بحثنا إلى محاولة التموقع داخل الحقل الديني ، إذ تؤكد الملاحظة المعمقة لبنية الحقل الديني و عن علاقة التيار السلفي يتميز محل بحثنا حيث تصنف وضعيته فيه : **بالوضعية الحدودية** ، وهذا ما أكدته دراسة حافظ بن عمر ، وباعتبار أن التيار السلفي كتيار ديني ناشط في المجتمع الجزائري فإنه سوف يعمل على تحديد وضعيته من منظور ديني ينعكس في جملة سلوكات المنتمين إليه .

<sup>1</sup>. دارن أ شركات وآخرون: **السوق الدينية في الغرب** ، تر: عز الدين عناية ، صفحات للدراسة و النشر، سوريا ، ط2012، صص 55، 56.

<sup>2</sup>. دارن أ شركات وآخرون: **المرجع نفسه** ، ص 55.

<sup>3</sup>دارن أ شركات وآخرون: **المرجع نفسه** ، ص 56

فقد أجمعت جل إجابات المبحوثين عن شعورهم بالتمييز و الاختلاف عن باقي أفراد المجتمع الذي يتواجدون فيه ، وهذا التمييز يشعرهم بنوع من الإعتزاز والفخر من جهة ،ومن جهة أخرى يعمل على تصنيفهم ضمن فضاء خاص بهم و هو الأمر الذي يرومه المنتمون إليه ، و في هذا السياق تأتي إجابة أحد المبحوثين التي تؤكد ذلك : " باعتباري شخص متبع للمنهج السلفي ، هذا الأمر الذي يجعلني متفردا عن باقي أفراد مجتمعي ...والاختلاف عنهم ليس بالضرورة أنني شخص غير معترف به ، بل الثبات على الطريق المستقيم و المنهج السلفي ،يتطلب ذلك "<sup>1</sup> ، وجاء في إجابة أخرى لأحد المبحوثين : " نوصف بأننا أناس غير منتمين لعادات وتقاليد مجتمعنا ،و هذا الواقع والذي انجر عنه تصنيفنا كمتشددين للدين ،وخارجون عن قيم و معايير مجتمعنا ،لكن هذا الوصف قد تجاوزته والحمد لله بفضل إخوتي ونحن في الأصل كالعائلة الواحدة"<sup>2</sup> .

إن التمييز الذي يمارسه المجتمع الذي يعيش فيه الشاب المنتمي للتيار السلفي فبقدر ما يعزله شيئا فشيئا عن باقي أفراد المجتمع ،بقدر ما يزداد التفافا حول جماعته الدينية\* ، ومن أجل العمل على أخذ موقع ضمن الحقل الديني ،قد ينجر معه نوع من التصادم حتى تتبين المواقع بين الجماعات ضمن الحقل الاجتماعي .

و هذا ما عمل عليه التيار السلفي مجتمع بحثنا من خلال التعبير الرافض لقيم و معايير المجتمع السائد ،من جهة و قيم و مبادئ التيارات الدينية الأخرى ، ليكون السبب الرئيس للخلاف بين التيار السلفي و بين التيارات الدينية الأخرى ،هو الاختلاف على الأساس العقائدي الديني ، ليرجم هذا الاختلاف في شكل الممارسة اليومية من خلال حصر التفاعلات الاجتماعية إلا في إطار الجماعة السلفية ،مع إعطاء إشارات إلى التيارات المناوئة بأن التيار السلفي هو مستقل تمام الاستقلال ،وله القدرة على تسيير شؤونه وحده ،ويتجلى ذلك في الترابط الوثيق بين أفراداه .

و في هذا الصدد تأتي أحد إجابات المبحوثين : " بطبيعة الحال أنا وكغيري من الإخوة ، نتأزر فيما بيننا من أجل الثبات على الطريق المستقيم فنحن أولى ببعضنا البعض عن الآخرين "<sup>3</sup> ، إذا يمكن أن نعتبر الحقل السلفي يعيش : " على تخوم الثقافة المرجعية السائدة ،وتقوى فيه الرغبة و التغيير ،فهو يعيش على

<sup>1</sup> مبحوث رقم 18، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>2</sup> مبحوث رقم 19، أنظر الملحق رقم 03.

\* من خلال الملاحظات الميدانية تبين لنا أن للتيار السلفي نحل الدراسة له علاقات وطيدة مع بعضهم البعض ، حيث أن هناك حصر لجميع المعاملات ،بنسبة كبيرة بينهم .

<sup>3</sup> مبحوث رقم 20، أنظر الملحق رقم 03.

تخوم الثقافة المرجعية ، الأمر الذي يكسبه تخومية أخلاقية متناقضة تماما مع الوضع الأخلاقي السائد ، والقائم على أرض الواقع ، وهو ما يفسر حالات التصادم اليوم مع التيار السلفي و بقية مكونات المجتمع<sup>1</sup>.

كما يمكن أن نعتبر سبب تميز وعيش التيار السلفي مجتمع بحثنا ضمن الوضعية الحدودية ، و التي هي كمحاولة الاستقلال عن الفضاء الاجتماعي و محاولة التأثير فيه ، فالعلاقة المتوترة بين التيار السلفي و المجتمع المفتوح و الذي عبر عنه جميع المبحوثين عن هذه العلاقة المتوترة ، أي كمحاولة " لتغيير الذات"<sup>2</sup> كما توظفه مدرسة التفاعلية الرمزية ، حيث تميز هذا الأمر بالتصنيف على مستوى المؤسسات الاجتماعية ، الأسرة ، المدرسة ، جماعة الرفاق ، وعلى هذا الأساس يعمل التيار السلفي بمحاولة الانعزال هي في حقيقة الأمر الخروج بكيان مستقل عن المجتمع الكلي ، ليبدأ في مرحلة الإبداء برأيه في المسائل الاجتماعية ، ليقلب العلاقة حين كان هو المسمى و المنعوت بالصفات ، السلفي ، الوهابي ، ليدخل في مرحلة أخرى و هي الدخول في مرحلة إعطاء المسميات و الصفات على باقي أفراد المجتمع و ما العمل على رفض البدعة و نشر التوحيد ، و تعميم الممارسة الدينية الخاصة دليل على ذلك .

يمكن على سبيل المثال طرح في هذا المجال أحد إجابات المبحوثين : " على الرغم من أننا نوصف بأصحاب الدين الجديد ، والخارج عن قيم مجتمعهم يقصد المجتمع المحلي الذي يعيش فيه ، إلا أننا نعمل بقدر الإمكان على محاولة نشر سنة رسول الله ، والفهم الصحيح للدين الإسلامي ، ولكن بالموعظة الحسنة ، وليس كما فعل الخوارج وما فعلوه من قتل و تكفير للمسلمين وسنوات التسعينيات لخير دليل على ذلك"<sup>3</sup>.

## 2/ رمزيات أخرى ... :

كما يمكن للملاحظة العادية أن اللباس الذي يلبسه الشاب السلفي ، له من الدلالة الواضحة بمكان أن يعبر عن انتمائه السلفي ، وهو لباس يمزج بين اللباس الإسلامي و بين أحدث العلامات التجارية العالمية "أحذية رياضية ، ساعات يد ، معاطف ...". كل هذا يهدف إلى التميز و الرغبة في إضفاء الاختلاف مع باقي مكونات المجتمع بصفة عامة ، والتيارات الدينية بصفة خاصة ، هذا المزج بين الزي الإسلامي و

<sup>1</sup> .حافظ بن عمر :مرجع سبق ذكره،ص 228،214

<sup>2</sup> .ينظر : فيليب جونز :النظريات الاجتماعية و الممارسات البحثية ،تر:محمود ياسر الخواجة ، مصر العربية للنشر و التوزيع ،ط2013، 1 ، ص161.

<sup>3</sup>مبحوث رقم 17:أنظر الملحق رقم :03.

الغربي وإن دل على شيء إنما يدل على : "إعلانه لتحذ للنسق الاجتماعي و الثقافي السائد ... حيث أن طريقة لباسه تمنحه القدرة على البروز و التميز للفت انتباه الآخر"<sup>1</sup>.

لتكون رمزية المكان أيضا علامة فارقة ومميزة لدى المنتمين للتيار السلفي ،ونقصد هنا بالضبط رمزية المدينة و مكة ، حيث أجمعت إجابات المبحوثين على أن أرض الحجاز هي الوجهة المفضلة لديهم كعنصر لأداء الشعائر لديهم ، كالعمرة والحج ، من جهة و من جهة أخرى نظرا لإرتباط الدعوة الوهابية و تطورها في شبه الجزيرة العربية ، و في رمزية الكعبة عموما لدى المسلمين يقول مارتن لنجر Martin Linger : لها " مكانة ونوعية حيوية ،ليس فقط بفضل القوة المغناطيسية لزعيمها الروحي ،،بل أيضا لأن هذا المجال سيصبح منحى حركات الصلاة و الطقوس ،التي تدل على ذوبان تدريجي للروح ،وصولا إلى سجود الجسم"<sup>2</sup>.

ليتكون زيارة المدينة و مكة هي الهدف الأسمى لكل المنتمين للتيار السلفي \* و بالتالي يكون الحج أو الإعتما ر : " لا حدود لمتاعبه - الحج - إن الدين هو وعد بقدم الأشياء الجيدة ،بالنسبة للفقراء و الكثيرين منهم "<sup>3</sup>.

### 3 : رمزية الخطاب السلفي :

يسعى التيار السلفي داخل الحقل الديني لخلق مجال رمزي يميزه عن باقي التيارات الدينية محاولا بذلك إعادة إنتاج النظام الاجتماعي بما يتلاءم مع تراث السلف الأوائل. واختلافها وتميزها ليس ماديا ولا جغرافيا وإنما هو اختلاف ثقافي رمزي يرتقي إلى الحد الفقهي العقائدي ما يدفعهم إلى رفض القيم السائدة في المجتمع ، وهو رفض يندرج ضمن رفض الآخر كأداة لإبراز الذات<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>.حافظ بن عمر :مرجع سبق ذكره،ص ص 214، 228.

<sup>2</sup>. بلال موسى بلال العلي قصة الرمز الديني دراسة حول الرموز الدينية و دلالاتها في الشرق الأدنى القديم و المسيحية و الإسلام وما قبله دط ، 2012 ، الكويت ،ص 270.

\* في معرض مقابلتنا مع المبحوث رقم 15، أشار و بنوع من الإعتزاز عند زيارته لمكة قصد الإعتما ر و مع زوجته، ترافق و أن أنجبت الزوجة ابنة فسماها سارة ، و بهذا فهو يريد أن يؤكد على أهمية مكة كأقدس مكان لدى المنتمين للتيار السلفي .

<sup>3</sup>. بلال موسى بلال العلي :مرجع سبق ذكره ،ص 257.

<sup>2</sup>.حافظ بن عمر :مرجع سبق ذكره،ص ص 228، 214.

فمن خلال آليات الرفض للآخر يسعى التيار السلفي لافتكاك موقع يبرر وجوده ، في مقابل التيارات الأخرى ، " فالفضاء الاجتماعي حسب بورديو أي بنية التوزيعات هي الآن أساس اتخاذ المواقف المناوئة حول الفضاء يعني خصوصا حول التوزيع ورهانات الصراع والمجابهاات بين زوايا النظر"<sup>1</sup> .

وإذا كان هدف كل صراع هو بسط الهيمنة على الحقل فإن هذا لا يتأتى إلا بتحقيق قدر كبير من الرساميل، التي يمكن من خلالها إعادة إنتاج مجتمع منمط " باعتبارها النموذج الأسمى للمجتمع المسلم هذا النموذج الذي يعلو من منظورها على كافة التغيرات الزمنية التي تمس الأفراد والمجتمعات"<sup>2</sup> .

وهذا يعكس بنية مخيال العقل السني الذي يضع جوهر المجتمع المسلم القائم على القرآن والسنة على أنه مجتمع لا يخضع ولا يتأثر بالتغيرات الحاصلة في المحيط المكاني والزمني ، فهو لا يتأثر معها بقدر ما يؤثر في هذه التغيرات ويصحح مسارها.

كما تبرز الصبغة الرمزية للتيار السلفي في مجموع القوالب اللغوية المؤسسة للخطاب السلفي التي " تتسم بدلالات لغوية ترسخ التسييج لخلق قطيعة مع المخالف " فالخطاب السلفي السني يروم قطيعة اجتماعية كاملة ويسعى لحماية هذه القطيعة وتعزيزها بما يقوي الهوية السلفية السنية ويحافظ على مفرداتها ومغذياتها ورمزها"<sup>3</sup> .

فالخطاب السلفي نجده يعيد إنتاج نفسه بتوظيفه للغة مستهلكة تقوم على اليقين الدوغمائي بلا مرونة في الطرح حيث يرى محمد أبو اللوز: " أن السلفية تتحرك داخل جهاز مفاهيمي مغلق ولا تغادره إنه لسان يحتوي نظرة إلى العالم وبالتالي فالنص السلفي هو نص ميتالساني يحيل على حمولات إيديولوجية وهو ما يفسر صعوبة تخلصه من هذه المحددات، وإن فعل ففي حدود ضيقة جدا لا تمس سوى بعض تخوم الخطاب دون الانسحاب على جوهره"<sup>4</sup>.

ونجد القالب اللغوي للخطاب السلفي مشبعا بحمولة لغوية رمزية قائمة على الثنائيات من مثل ( سنة / بدعة ) ( حلال / حرام ) ( مباح / مكروه ) ، ( كافر / مسلم ) ، فالتنميط اللغوي القائم على التصنيف للآخر إنما هو آلية من آليات إبراز الذات وخلق خصوصية لغوية للجماعة الاجتماعية من جهة و للموقع الذي يشغله التيار داخل الحقل ويتأتى هذا بتوظيف أدوات الخطاب الديني لقهر خصومها و تعليبهم في مربع

<sup>1</sup>.ستيفان شوفالبييه وكريستيا شوفيرييه مرجع سبق ذكره ،ص 230.

<sup>2</sup>.عبد الغني منديب: مرجع سبق ذكره ، ص 09.

<sup>3</sup>.عبدالله البريدي: مرجع سبق ذكره ،ص 69.

<sup>4</sup>.ينظر:عبد الحكيم اللوز: مرجع سبق ذكره،ص 136.

واحد ليسهل بذلك تصنيفهم تصنيفاً سلبياً ومن ثم إقصائهم و بناء الحواجز الهوياتية بينهم وبين الآخرين وهو أسلوب لتعزيز الهوية الجماعية، بهدف الحفاظ على تماسك التيار ومنع كل احتمالات الاختراق من التيارات الدينية المناوئة ، ولهذا نجد تلك اللغة المشتركة والمتشابهة والمكررة هنا وهناك ، وهي لغة خطاب قائمة على كلمات محورية وهذا ما نجده حتى تلك الدروس التلقينية .

فالأطروحة الإيديولوجية للتيار السلفي تتمظهر في: " لغة الخطاب القائم على مرتكزات يمكننا من خلالها فهم البنية الدلالية للبراديغم السلفي من حيث الخطاب والذي يرد الظواهر إلى مبدأ واحد ، وليست هذه الآلية من البساطة والبداهة التي تبدو بها للوجدان والشعور الديني العادي والطبيعي بل نجدها في الخطاب الديني ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع وتكاد تشل فاعلية العقل في شؤون الحياة والواقع...فيوظفها على أساس أنها إحدى المسلمات التي لا تناقش"<sup>1</sup> .

فهذه المسلمات هي مجموعة محددات إيمانية يؤمن بها الإنسان بالفطرة دون اللجوء إلى استخدام العقل للبرهنة عليها وهي من الآليات التي نجدها في الخطاب السلفي لدى الشيخ ابن تيمية ، " فلا بد من الإيمان أولاً قبل التفكير هذا مؤدى قول الإمام رحمه الله انه يطالب الناس أن يؤمنوا قبل أن يفكروا...وواضح انه بهذا يريد أن يشنع حال المتكلمين الذين ينطلقون من النظر والاستدلال في الكون والآفاق لمعرفة الله تعالى ثم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم "<sup>2</sup> .

فالنظر والاستدلال يختلف باختلاف طرائق التفكير ، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى اختلاف الرؤى حول الفكرة الواحدة وتتعارض وجهات النظر ، وهذا التعارض لاختلاف وجهات النظر يؤدي إلى 'الفتنة' في الدين والعقيدة ، فالفتنة في أدبيات وتراث التيار السلفي توظف لتعزيز التماسك والحث على وحدة صف الجماعة ، ولعلنا نجد الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث هي من أهم الفتن التي فككت بنية التفكير النمطية السائدة قبل القرن الثالث للهجرة .

فبعد أن ظهرت مقالة الأشاعرة في تأويل الصفات كخطاب ديني جديد سعى إلى الخروج عن الأرثوذكسية المحتكرة لفهم النص الديني . "إن رد الظواهر كلها طبيعية واجتماعية إلى علة أولى أو مبدأ

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد: *نقد الخطاب الديني* ، دار سبيل للنشر، ط2، 1994، ص 81.

<sup>2</sup> رائد السمهوري: *نقد الخطاب السلفي ابن تيمية أمونجا*، دار طوى للنشر والاعلام، ط1، 2010، ص 536.

أول من شأنه أن يقود بالضرورة إلى الحاكمية الإلهية بوصفها مقابلا ونقيضا لحاكمية البشر ، وهكذا ترتبط الآلية بمفهوم الحاكمية"<sup>1</sup> .

وهو بهذا الخطاب يقوم بتقويض وهدم كل مساهمات التفكير الإنساني ، وحتى ولو أنها انسجمت مع الشروط التاريخية المنتجة للخطاب والتي تتلاءم مع البنى المعرفية السائدة آنذاك إلا أنه لا بد لهذا الخطاب من حدود تاريخية تنتهي فاعليته بانتهاء مبررات وجوده خاصة مع التطورات الحاصلة على مستوى بنى الإدراك والمعرفة المؤسسة على النقد العقلي وعدم الإيمان باليقينيات المطلقة.

فآلية إرجاع الظواهر إلى مبدأ واحد في الخطاب الديني هو آلية تقوم من جهة أخرى على توزيع للأولويات ، بحيث يكون فيها النص الديني المشرع على رأس الهرم ، وفي هذا نجد موقف ابن تيمية واضحا " إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به"<sup>2</sup> . فيكون هنا العقل تابعا للشرع على اعتبار أنه لا يوجد في الشرع ما يناقض العقل ، " فكلنا يقرأ في كتب الأصول قولهم ' إذا ورد الأثر بطل النظر ' ' وإذا جاء نهر الله بطل نهر المعقل ' "<sup>3</sup>.

وكل هذا للإبقاء على شرعية النص قبل تشريعات العقل تفاديا لعدم السقوط في مطية ' الفتنة ' ، وهذا التوظيف تسعى من خلاله الجماعة السلفية إلى استلاب المعنى الديني واحتكاره لتوظيفه في ممارساتها الدينية والخطابات الدعوية والتي غالبا ما توظف ردا على الخصوم .

وفي جانب آخر تمارس المؤسسة الفقهية قراءة نمطية مشتركة للنص الديني وهذا بالدمج بين ما هو فكري وما هو ديني وهو خطاب تمارسه المؤسسة الفقهية في ترسيخ فهمها للنص الديني على أنه الدين ذاته فهذا الفهم الموحد للنص يسمح " بتوحيد المفاهيم والطقوس " وإعطاء فتاوى موحدة للنوازل ، وهو بذلك يعيد إنتاج مفهوم التوحيد للذات الإلهية الذي يقوم عليه الإسلام إلى توحيد آخر " في فهم النص الديني " ، وهو توحيد لفهوم صلبة لا تتماشى مع التغيرات التاريخية والاجتماعية وهذا يعكس أرضية تفكير لأصحاب هذا النوع من الخطاب ذلك " أن الإسلام معنى واحد ثابتا لا تؤثر فيه حركة التاريخ ولا يتأثر باختلاف المجتمعات فضلا عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد ، والنتيجة

<sup>1</sup> نصر حامد ابو زيد: نقد الخطاب الديني : مرجع سبق ذكره ، ص 82.

<sup>2</sup> ينظر: رائد السمهوري: مرجع سبق ذكره ، ص 174.

<sup>3</sup> ناصر الدين الألباني: التربية والتصفية وحاجة المسلمين إليها ، المكتبة الإسلامية ، عمان الأردن ، ط 1، 1421هـ ، ص 25.

الثانية أن هذا المعنى الثابت يمتلكه جماعة من البشر \_ هم علماء الدين قطعاً \_ وأن أعضاء هذه الجماعة مبرثون من الأهواء والتحييزات الإنسانية والطبيعية<sup>1</sup> .

فهذه الممارسة الاحتكارية لفهم النص الديني إنما تعكس هاجس الخوف من كل قراءة تجديدية وفهم إبداعي يخرج عن النسق المتفق عليه لذلك غالباً فإن فهم النص يتخذ طابع الإلزام ، ويمكن اعتبار الاعتقاد القادري أنموذجاً جيداً من هذا الإلزام في العقيدة السنية وليس من الصدفة أن كتب الفقهاء خطوطهم فيه إن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر<sup>2</sup> .

فالدلالة اللغوية تعكس مخيال وبنية عقل يعتقد أنه يحتكر الحقيقة الدينية التي تستلب المعنى : " فجوهر التبعية أو الاستلاب بالمعنى العام للكلمة على المستوى الفردي هو هيمنة مخيال مستقل بذاته استأثر بوظيفة تعريف الذات والواقع ورغبتها وعليه يفضي الاستلاب إلى نفي خطابات الآخر"<sup>3</sup>.

فامتلاك الحقيقة الدينية التي يقوم عليها الخطاب السلفي ويسعى للترويج لها هو من " باب درء الفتنة " ، ولذلك كثيراً ما نجده يلوح بورقة (البدعة) لكل تجديد في الممارسة أو الفهم للنص الديني ، فمفاهيم "الابتعاد عن البدعة " " ودرء الفتنة " إنما هي من الدلالات اللغوية الرمزية التي يقوم عليها الباراديغم السلفي ويمارسها في خطابه لتشديد التسييج : " ومن ثم لم يعدلوا عن نهج السلف الصالح في ما أنتجوا واجتهدوا ، وربما وقر في أذهان هؤلاء العلماء أن الانعتاق عن التقليد قد يفتح باباً على البدع"<sup>4</sup> .

فالجماعة الاجتماعية تصبح مؤطرة بقانون قسري يميزها عن باقي الجماعات بما يوظفه قادة الرأي المسيطرين على الجماعة من أدوات رمزية لحزمة من الدلالات اللغوية للترويج لبضاعتهم الدينية ( بدعة، سنة، فتنة، حلال، حرام، مباح، مكروه ) ويعتقد الخطاب السلفي أن الالتزام بهذه المحددات هو المؤطر لهوية الجماعة الدينية : " فقالوا إن الحرام من كل شيء عندنا ما حرم الله تعالى ذكره ورسوله عليه الصلاة والسلام بنص أو دليل والحلال منه ما حلله الله ورسوله كذلك ومن ثم استحالت أحكامهم إلى مسلمات فقهية تتعذر مناقشتها أو مراجعتها"<sup>5</sup> .

<sup>1</sup> بنصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني مرجع سبق ذكره ، ص 79.

<sup>2</sup> بيسام الجمل: مرجع سبق ذكره ، ص 171.

<sup>3</sup> جون بيار دور روبيير فايل : مرجع سبق ذكره ، ص 446.

<sup>4</sup> بيسام الجمل: مرجع سبق ذكره ، ص 172 .

<sup>5</sup> ينظر : بيسام الجمل، المرجع نفسه، ص 169.

و يعتبر : " تأطير الآخر الذي سيتم توصيفه أوتوماتيكيا انه يختلف مع الدين الحق و بالتالي إطلاق العنان لخيال أصحاب الخطاب بوصفه انه ضال /مبتدع/عدو الإسلام/كافر/ ومتآمر مع الصهيونية العالمية/ و تندرج هذه الأوصاف كلما كان الخطاب المضاد يحاصر المسلمات التي بنى الخطاب الديني و شيد عليها صرحه المتين"<sup>1</sup> ، ولتعزيز تماسك الجماعة الدينية وترسيخ القيم الدينية للرأسمال البشري المكتسب و تسييج كل تأويل أو قراءة جديدة للنص .

وهو تسييج نمطي لأنه يتجاهل عن كل هذا الاختلاف والتنوع في فهم الشريعة ويتك : " التركيز على شريعة واحدة شكلية وصورية وهي صيغ قانونية صورية تهتم بالشكل والمظاهر وبإضفاء وحدة شكلية مظهرية على المجتمع مع فقدان المجتمع ذاته لأية وحدة عينية حقيقية "<sup>2</sup> .

وهذا ما يتطابق مع دراسة حافظ بن عمر حينما يجد أن الأرثوذكسية السلفية تقوم على الدوغمائية في تسييج الحقل حيث أن " الفكر الدوغمائي يضع حاجزا كثيفا معتما بين منظومته الإيمانية ( المعتقدات ) ومنظومة المخالفين (للمعتقدات) ، إن هذا الفصل الحاسم بين نظام الإيمان واللاإيمان يطعم من خلال منهجية دقيقة ينطوي عليها الفكر السلفي "<sup>3</sup> .

و لذلك فكثيرا ما يؤدي هذا الانغلاق والدوغمائية إلى بحث الرأسمال البشري المنتمي إلى الجماعة حديثا ، إلى البحث عن بضاعة دينية جديدة " وهذا لقدرة الأفراد على تعلم خيارات بديلة حالما يأتي حشر معلومات مستجدة عبر الروابط الاجتماعية أو عبر تحول ظروف الحياة بفعل التربية أو بفعل التلاحق بين الثقافات أو التبدل الجغرافي أو المشاركة في الحركات أو الحراك الاجتماعي ، وبالتالي عادة ما تتشكل خيارات متضاربة لدى عديد الأفراد أثناء البحث فيرفضون البضاعة الدينية الشائعة لصالح تعويضات وتفسيرات جديدة ومغايرة"<sup>4</sup> .

وهذا كتحصيل حاصل عن تلك المنافسة وكثرة العروض الدينية مما يفتح المجال أمام الأفراد المنتمين إلى التيار السلفي وخاصة منهم الجدد إلى إمكانية إعادة النظر في خياراتهم المذهبية بوجود إمكانية تغيير الخيارات بما يتلاءم مع قناعاتهم وكذا الهابيتوس " فالفاعلون يحددون اختياراتهم تلقائيا بفعل الهابيتوس

<sup>1</sup> بكرى الجاك، تفكيك بنية الخطاب الديني / [sudaneseonline.com](http://sudaneseonline.com) تاريخ الصدور 30-12-2003

<sup>2</sup> ينظر :أشرف منصور : الرمز والوعي الجماعي دراسات في سوسيولوجيا الأديان ، رؤيا للنشر و التوزيع ، ط1، مصر ، 2010، ص 109.

<sup>3</sup> حافظ بن عمر : مرجع سبق ذكره، ص 214، 2285

<sup>4</sup> دارن أشركات وآخرون ، مرجع سبق ذكره ، ص 50.

الخاص بهم ومن دون أن يتحسّسوا لتلك الاكراهات التي تنقل قراراتهم وخصوصا ثقل الماضي والتاريخ<sup>1</sup>.

وفي قراءة للأرضية التي ينطلق منها الخطاب السلفي سنجدّه يعتمد على التراث أو تراث السلف الأوائل في مقارنة تجعل محاكاة التراث في الممارسة و رمزية اللغة كميّار قيمّي يمكن من خلاله إعطاء المزيد من الشرعية تعتمد على الشكلائية دون أخذ بعين الاعتبار لتلك التغيرات الحاصلة على مستوى البنى الاجتماعية باعتبار أن مشاكل وتحديات الحاضر إنما لها الحلول الكافية بالعودة إلى التراث لأن محدثات الأمور جاءت بإتباع الخلف " ولهذا السبب لا تنتظر السلفية إلى ذاتها على أنها نهضة بل على إنها استمرار للقديم والتمسك به ويظهر الحديث القائل إن ما صلح لهذه الأمة في أولها يصلح لآخرها<sup>2</sup> حتى أن ظهور البدع إنما هي وليدة الابتعاد عن التمسك بتراث أهل السلف .

وهنا تبرز سلطة التراث ودورها في بناء مخيال العقل السلفي الذي يحاكي تراث السلف الأوائل و تتمظهر المحاكاة في العمل على إعادة إنتاج سلوكات تبرز في الحياة اليومية لهذه الجماعة لتشكل بذلك نسقا متميزا من العادات وطرائف التفكير التي لا تخرج في أغلبها عن سلطة التراث ليتحول هذا التراث إلى سلطة تغذي الإيديولوجية السلفية .

وحسب عبد الغني عماد فإنه لا مشكل في الإشارة إلى التراث باعتباره مرحلة ذهبية قد مضت وانقضت بانقضاء الشروط التاريخية المنتجة لها ، ولكن المشكل في أنها تعتمد إلى تأسيس منهج يقنن العلاقة بالتاريخ والتراث مما يحول الأمر إلى استدعاء للتاريخ وقراءته بصورة إيديولوجية تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل وفق صورة مثالية مقتطعة من الماضي<sup>3</sup>.

وسلطة التراث في المخيال السلفي تترجم تلك الحاجة الوجودية لمشكل الهوية ، كعامل مغذي في التأسيس لهوية مميزة وهي "بواعث وجودية، فردية وجماعية، تتلخص في مشكلات الهوية التي يعانون منها، فالترحال إلى الوراء تحت رداء السلفية، وسيلة من وسائل مواجهة الحاضر بجميع رهاناته... تحت غطاء الإحيائية الباعثة لأمجاد السالفين. فالذي لا يستطيع أن يعطي لوجوده معنى، ولا يتمكن من صناعة أفق

<sup>1</sup> ستيغان شوفالبيه وكريستيا شوفيرييه: مرجع سبق ذكره ، ص 285.

<sup>2</sup> .أشرف منصور :مرجع سبق ذكره،ص113.

<sup>3</sup> عبد الغني عماد :حاكمية الله وسلطان الفقيه،قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة ،دار الطليعة ،بيروت لبنان ،ط1، 1997، ص

أنطولوجي لذاته من الطبيعي أن يلتبس ما يراه حقيقةً قابلةً للاحتكار في أفق معرفي يتجاوزه زمنيا ويكبره معرفيا".<sup>1</sup>

ولا يخرج الخطاب عن سلطة التراث بحيث نجده مشبعا بوعاء مفاهيمي ودروس وعبر مسئلة من تراث السلف في سلوكياتهم وأقوالهم وتعاملاتهم ، بحيث يعود بالمتلقي إلى مرحلة زمنية ماضية تمثل الإسلام الصافي قبل ظهور المحدثات والتي ما هي إلا انعكاس لتطورات الزمان والمكان، وعلى أساس هذا التراث تتحدد رؤيتهم للكون .

ولعل توظيف التراث في لغة الخطاب من باب التلقين لا تبرز فقط كمفاهيم بل أيضا تأخذ هذه المحاكاة طابعا سلوكيا في طريقة الأكل واللباس ليصبح التراث بذلك كتعبير عن أسلوب حياة وثقافة عيش لدى هذه الجماعة.

## رابعا مخرجات التربية السلفية

### 1/ التربية و التصفية نهاية التنشئة الدينية و الاجتماعية السلفية :

أجمعت جميع إجابات المبحوثين أن نهاية الطريق السلفي تكون من خلال تشبعه بمبادئ التيار السلفي و التي في أحد أهم ركائزها هي خلو قلب و عقل السلفي من البدع و الخرافات و هي لما تعرف في أدبيات الفكر السلفي حتى وإن كان السلفيون يتحفظون من الفكر و مما له علاقة به ، كما يعرفها الشيخ الألباني : " التصفية : وأعني بالتصفية : تقديم الإسلام على الشباب المسلم مصفىً من كل ما دخل فيه على مر هذه القرون والسنين الطوال ؛ من العقائد ومن الخرافات ومن البدع والضلالات ، ومن ذلك ما دخل فيه من أحاديث غير صحيحة قد تكون موضوعة ، فلا بد من تحقيق هذه التصفية ؛ لأنه بغيرها لا مجال أبداً لتحقيق أمنية هؤلاء المسلمين ، الذين نعتبرهم من المصطفين المختارين في العالم الإسلامي الواسع " <sup>2</sup> .

و المتتبع لكل الرواد الأوائل للحركة السلفية أنهم ركزوا على عنصر التصفية حتى وإن كان تحت مسميات أخرى ، كالتوحيد مثلا ، رفض البدع التي هي من إنتاج المتصوفة ، و كما يعمل السلفي في عملية إعادة هذا الإنتاج من خلال انعكاسه في سلوكه ، حيث أجمع أيضا إجابات المبحوثين على العمل

<sup>1</sup> ينظر : ياسين بن عبيد، في تفكيك الخطاب السلفي، رؤية معرفية، مقال الشروق- <http://www.echoroukonline.com> 2015/05-15.

<sup>2</sup> ا.لتصفية و التربية من تراث الشيخ الألباني : <http://www.alalbany.net> دون تاريخ الصدور ، تاريخ الزيارة

من أجل محاربة البدع بكل طرقها ، وجاء في أحد الإجابات : "من بين البدع و التي تخلصت منها عائلتي هي بدعة وعدة سيدي خالد<sup>1</sup> حيث أقنعت أبي بأن لا علاقة لها لا من قريب و لا من بعيد من الدين الإسلامي و الحمد لله فقد اقتنع أبي بكلامي"<sup>2</sup>.

و لا يمكن أن تنتهي عملية التنشئة الدينية السلفية على عنصر التصفية ، بل تتعدى إلى مرحلة أخرى و المتمثلة في التربية و في هذا الصدد يضيف الشيخ الألباني : في تعريفه للتربية : " يعني أنه لا بد من تربية المسلمين اليوم ، على أساس ألا يفتنوا كما فتن الذين من قبلهم بالدنيا . ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام : (( ما الفقر أخشى عليكم ولكن أخشى عليكم أن تُفتَح عليكم زهرة الحياة الدنيا ، فتهلككم كما أهلكت الذين من قبلكم )) . ولهذا نرى أنه قل من ينبع لهذا المرض فيربي الشباب ، لاسيما الذين فتح الله عليهم كنوز الأرض ، وأغرقهم في خيراته - تبارك وتعالى - وفي بركات الأرض "<sup>3</sup>.

حيث تعتبر المرحلة الثانية و الأخير في اكتمال عملية التربية الدينية و الاجتماعية السلفية ، و بفضلها تتم صياغة الرؤية الاجتماعية السلفية ، حيث بخلوه من البدع و الخرافات تدخل المعتقدات السلفية كالتوحيد ، تكون عملية التربية هي بمثابة الغلق و تمرير لكل أفكار التيار السلفي بالنسبة للشباب.

وبعد تشبع الشاب السلفي بمبدئي التربية و التصفية ، وهي خلو قلب السلفي من البدع و الخرافات و العمل على عبادة الله دون مظاهر شركية ، وسلوكات بدعية ، و كما أسلفنا بالذكر باعتبار هذين المبدئين هم ركيزة الرؤية الاجتماعية و الدينية للشباب السلفي ، لكن ما علاقة امتثال الجماعة السلفية بهذا المبدأ ، في حين أن المجتمع مليء بالممارسات البدعية و الشركية في نظر الجماعة السلفية بالطبع ؟ ، و كان إجابات المبحوثين تجمع على القيام بهجر المجتمع و في هذا السياق نذكر إجابة أحد المبحوثين حيث يقول : " في ظل المجتمع الذي نعيش فيه و المليء بالبدع و الخرافات و نسأل الله السلامة في الدين و الدنيا ، ندعو عوام الناس<sup>4</sup> الى التوحيد الصحيح كما دعا إليه ابن تيمية و محمد بن عبد الوهاب رحمهما الله ، وفي حال العكس لا سبيل لنا إلا الهجر "<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>. تعتبر وعدة سيدي خالد من اكبر التجمعات و التي تقام فيها الاحتفالات الشعبية في المنطقة حيث يرتادها جمع غفير من الزوار و من ولايات مجاورة كولاية سعيدة ، البيض ، الأغواط . وهي تبعد عن منطقة مجتمع بحثنا ب 40 كلم

مبحوث رقم 19، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>3</sup>التصفية و التربية من تراث الشيخ الألباني : <http://www.alalbany.net>.

<sup>4</sup>. لكلمة عوام الناس و هي الكلمة الأكثر تكرارا عند المبحوثين ذات دلالة سوسيولوجية مهمة حيث تدل أن التيار السلفي بمثابة جماعة منغلقة و متميزة عن باقي أفراد الناس ، ويعود سبب هذا التميز إلى إمتلاكهم للحقيقة الدينية الصحيحة و الأحق بالإتياع .

<sup>5</sup>. مبحوث رقم 17، أنظر الملحق رقم 03.

فعلاوة على تكرار مفهوم الهجر بين إجابات المبحوثين إلا أنها كانت مصحوبة عند ذكرها بنوع من الحسرة و التأثير من جهة ، ومن جهة أخرى بنوع من التوتر و الحدة ، و يعتبر هذا المفهوم من أهم أدبيات التيار السلفي \* .

ويمكن تأكيد التيار السلفي لمفهوم الهجر ، هو بمثابة أحد دعائم الحقل الديني السلفي و الذي يؤسس له سياق حارس و مميز له عن باقي التيارات الأخرى فبقدر ما هو عنصر موجه للآخر ،يعمل على إعطاء مفعول عكسي ،من أجل منع أي اختراق للأفكار الدينية الأخرى و المناوئة له ، هذا من جهة و من جهة أخرى يعطي للمنخرط في التيار السلفي إحساسا بالاندماج الاجتماعي في جماعته ،مما يوفر له إحساسا بوجود جماعة متماسكة و متعاونة فيما بينها .

كما يوفر مفهوم الهجر لدى التيار السلفي إعطاء معنى عقلاني للسلوك الديني للسلفيين في إطار الجماعة السلفية بالطبع ،حيث تقاس مسألة الالتزام الديني و التمسك به بمدى ترسخ معانيه و إعطائها تبريرات مقنعة في نظر معتنقيه ،و على هذا الأساس فالهجر يعطي معنى لمدى التزام الشاب بتياره السلفي ،هذا من جهة ومن جهة أخرى يوفر الهجر مفهوما و ممارسة كتبرير للتناقضات الاجتماعية في المجتمع الذي يعيش فيه معتنق التيار السلفي ،حيث أنه من طبيعة العقل الإنساني الانخراط في عملية توفيقية و توليفية بين السلوك الفردي في حالة تناقضه مع الممارسات و السلوكات الاجتماعية .

وكتأكيد لأهمية مفهوم الهجر في الممارسة الدينية السلفية فقد حددت له مجموعة من الضوابط و هي :

1/ " أن يكون المبتدع من أهل البدع العقائدية الخمس و ما تفرع منها ،وهي : "الخروج ،والرفض ،والقدر ،والتجهم و الإرجاء " و كذلك أهل البدعة الكبرى و المخرجة من الدين و (العلمانية ) أو (اللاينية ) .

2/ أن يكون الهجر مفيدا في تقليل البدعة ،أو إمانتها ،وأما إذا كان الهجر يؤدي إلى نشر البدعة و شيوعها فقد يكون التأليف أولى .

3/ أن يكون الهاجر قادرا على الهجر و مستطيعا له ،ونعني بالهجر إظهار العداءة للمهجور<sup>1</sup> . فمن خلال العناصر و التي تحدد ضوابط الهجر يمكن أن نستقرأ بعض الملاحظات المستقاة منها و هي :

\* حيث يعرفه أحمد عبد الخالق : " ... والمقصود بهجر المبتدع في كلام السلف هو مفارقة بدعته ، وقد نص بعضهم على ترك الصلاة خلف أصحاب بدع بأعيانها ، و إتباع جنازاتهم ،وقبول شهاداتهم و روايتهم على التفصيل الذي مضى في نوع البدع ومدى شناعتها و بعدها عن السنة و الكتاب و الإجماع عبد الرحمن بن عبد الخالق : موقف أهل السنة و الجماعة من البدعة و المبتدعة ،دون دار النشر ،دون طبعة 1996، www.salafiya.net ص32.

يعتبر كعملية من شأنها أن تميز السلفي من غيره لكن في المجتمع الذي يعيش فيه ،و في مقابلها يتبدى مفهوم الولاء و البراء كعنصر مميز السلفي من الآخر غير المسلم .

1/ تعتبر عملية الهجر هي عملية ممتدة عبر الزمان و صالحة في كل الأوقات فقديما ،كانت تميز السلفي الحقيقي ، عن الروافض ،و الخوارج ،والمرجئة أي التيارات الدينية الأولى و التي تشكلت في التاريخ الأول للإسلام ، وفي صدر الإسلام ،لتمتد حاليا إلى الوقت الراهن ،لتشمل البدعة الكبرى و هي بدعة العلمانية و هو الحالة التي تدعو الى عدم التدين و هي فكرة حديثة نسبيا مقارنة مع أفكار المرجئة و القدرية و غيرها .

2/ عملية الهجر التي يقوم بها السلفي ،هي ممارسة متغيرة ومرنة كي تتأقلم حسب الظروف و النتائج المتوخاة منها.

<sup>1</sup>. عبد الرحمن بن عبد الخالق ،المرجع نفسه ،ص32.

أولا :الدعوة للتيار الإخواني أساس التعبئة له :

1/ رمزية الدعوة الاخوانية اجتماعيا

ثانيا: الإستيعاب الداخلي و الخارجي ،المزج بين الدعوة و التربية الإخوانية وعكسها في سلوك الشباب المنتمي :

1/ الإستيعاب الخارجي أولى مراحل الإستقطاب للتيار الإخواني

2/ الفضاء الجامعي و التيار الإخواني بين الهيمنة و بلورة التمثلات الدينية

3/ الإستيعاب الداخلي أساس التربية الاخوانية والممارسة الدينية :

1- نظام الأسرة .

أ - ما ينبغي أن يكون عليه الفرد قبل جلسة الأسرة .

ب - الجلسة الاخوانية في الأسرة بين التربية الدينية وبلورة الشخصية القيادية :

ج - برنامج الجلسة .

رابعا مخرجات التربية الإخوانية :

1/ التدين بإسلام وسطي .

2/ قضية المرأة .

3/ علاقة الدين بالسياسة العلاقة التكاملية في نظر المنتمين للتيار الإخواني .

**أولاً: الدعوة للتيار الإخواني أساس التعبئة له :**

من خلال المقابلات الميدانية مع الشباب المنتمي للتيار الإخواني ركزت إجاباتهم على عنصر مهم وهو مؤشر من المؤشرات المفصلية و التي يجب الوقوف عليها و المتمثل في عنصر الدعوة للتيار الإخواني كأحد أولى مراحل الانتماء إليه ،وهي بمثابة أحد أهم عوامل إعادة إنتاجه ، لتلعب الدعوة الدينية عموماً ،والدعوة له خصوصاً الطابع المميز له مقارنة بالتيارات الدينية الأخرى ، و من أجل إيجاد أنجع الوسائل لتمريرها لا يقبل الفصل بينهما أي بين الدعوة الإخوانية و بين الدين الإسلامي ،إذ يرى المرشد حسن الهضيبي في هذا الصدد أن دعوة الإخوان المسلمين : " ليست شيئاً جديداً ،إنها الدين الخالص الذي ليس فيه كتب لمطالعتها ،إنها قول بسيط : لا إله إلا الله محمد رسول الله "1.

ولتبقى الدعوة الإسلامية في مراحلها الأولى النموذج المثالي و المرتكز الأول للتيار الإخواني ،حيث يضيف حسن الهضيبي وواصفاً الدعوة المحمدية الأولى والتي قلبت موازين الحياة الاجتماعية في تلك المرحلة ، أنها كانت دعوة دينية وسياسية في آن واحد ،وما تركته من آثار إيجابية للحياة البشرية جمعاء معتبراً إياها : " - الدعوة الإسلامية تشمل الحياة كلها -..تدخل على الإنسان ..تغير من عقيدته كما غيرت عقيدة عبدة الأوثان و عبدة الناس ،هذه هي دعوة الإخوان المسلمين التي نتحدث عنها . "2

وقد جاء في بعض إجابات الباحثين عن علاقة الدعوة كمتلازمة للتيار الإخواني حين يقول : " تعتبر عملية الدعوة للتيار الإخواني الأمر المشروع بالنسبة لنا ، و باعتبارنا منخرطين فيه ، فإنه من الضروري أن نعمل على نشرها بين إخواننا ،لأنها تمثل الدين الصحيح ،و القويم "3.

كما أكد أغلب الباحثين في إجاباتهم على ضرورة مزج الدعوة دينياً و دنيوياً و وجاء في أحدها أيضاً : "لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نسجل نجاح دعوة الإخوان المسلمين دون عزلها عن إطارها المحلي و الإقليمي ،كيف لا و أن دعوة الإخوان المسلمين هي وليدة الظروف الطارئة التي مست العالم الإسلامي "4 .

1رسائل الإمام المرشد حسن الهضيبي المرشد الثاني للإخوان المسلمين في الفترة (1973/1950) ، www.daawa-info.net دون تاريخ الصدور ،تاريخ الزيارة :205/02/23، 21:40 ص 29.

2 رسائل الإمام المرشد حسن الهضيبي المرشد الثاني للإخوان المسلمين في الفترة (1973 /1950) نالمرجع نفسه ، (صفحة الويب) ، دون تاريخ الصدور ،تاريخ الزيارة :2015/02/03 ص 29.

3مبحوث رقم 20،أنظر الملحق رقم : 03

4مبحوث رقم 21،أنظر الملحق رقم : 03.

و من أجل نجاح الدعوة للتيار الإخواني أيضا فإضافة على عدم فصله بين الدعوة للتيار الإخواني ، والدعوة للدين الإسلامي وتأكيده من خلال أحد أقطابه وهو سيد قطب حين يقول : "دعوة الإخوان المسلمين دعوة واضحة بسيطة لا تعقيد فيها و لا غموض ... هي دعوة الإسلام دعوة إلى إقامة المجتمع على أسس إسلامية"<sup>1</sup>.

و ليمزج التيار الإخواني عملية الدعوة مع الواقع الراهن للعالم الإسلامي والذي تحكمه عدة تجاذبات ، حيث وبعد أن حدد علاقة الداعية مع الإسلام ، بحد ذاته ، أي كيف يتعامل المسلم مع القرآن و السنة النبوية ، ها هو يوسف القرضاوي ينتقل إلى مجال آخر والمتمثل في أنه يجب على الداعية أن يمتلك مقومات **الثقافة الواقعية** ، كأحد مقومات الدعوة الدينية ، و ممثلة بـ : "الثقافة المستمدة من واقع الحياة الحاضرة ، وما يدور به الفلك في دنيا الناس الآن ، داخل العالم الإسلامي و خارجه"<sup>2</sup>.

بل ويدعو المنتمين للتيار الإخواني الجمع بين الثقافة الدينية و الدنيوية من فقه ، وتاريخ ، وأدب وجغرافيا ، وذلك من أجل فهم ما يدور في العالم من تفاعلات ، وأنظمة و مذاهب ، وذلك من أجل فهم حاجات العالم الإسلامي ، كي يشخصها و يقدم الحلول اللازمة لها ، لضمان تماسكه ووحدته.

و هو الأمر الذي بينه يوسف القرضاوي في عنصر معروف بمبادئ **الثقافة الواقعية** و حدها في عناصر ممثلة بـ : "معرفة واقع العالم الإسلامي ، واقع القوى المعادية للإسلام ، واقع الأديان المعاصرة ، و واقع المذاهب السياسية المعاصرة ، و واقع التيارات الفكرية المعادية للإسلام ، و واقع الفرق المنشقة عن الإسلام ، بما في ذلك واقع البيئة المحلية"<sup>3</sup>. و على هذا الأساس فبمقدار تمكن الداعي للتيار الإخواني بالعناصر السالفة الذكر ستأتي النتائج المرجوة من ذلك .

و هو العنصر الملاحظ ضمن مجتمع بحثنا حيث سجل سعي كبير من طرف الشباب المنتمين للتيار الإخواني من أجل امتلاكهم لأكبر قدر من الثقافة و أنعكس ذلك جليا في خطابهم و قدرتهم على التفاعل مع الأحداث المستجدة\* .

<sup>1</sup> سيد قطب **دعوة الإخوان المسلمين وعقريّة بناء جماعتها** ، دار الزهراء ، الجزائر ، ط1 ، 1991 ، ص3.

<sup>2</sup> يوسف القرضاوي **ثقافة الداعية** ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، ط1996 ، ص10 ، ص119.

<sup>3</sup> ينظر : يوسف القرضاوي **ثقافة الداعية** ، المرجع نفسه ، صص124، 119.

\* و ما تمت ملاحظته أيضا وجود المكتبة ذات التوجه الإخواني سواء كان ذلك في الحي الجامعي من وجود عناوين لكتب تجمع بين الجانب الديني و السياسي و الثقافي ، و باللغتين العربية و الفرنسية حتى أن نوعية المعارض التي يقوم بها الطلبة المنتمون للتيار الإخواني في الإقامات الجامعية و الجامعة أيضا محل بحثنا، أنها تحوي عناوين في مختلف التخصصات و من هنا نستنتج أن هناك حرص كبير للمنتمين للتيار الإخواني إلى امتلاك أكبر قدر من الثقافة ينظر : الملحق الخاص بالتيار الإخواني .

## 1/ رمزية الدعوة الإخوانية اجتماعيا :

و كما صرح أحد المبحوثين كإضافة لأرتباط الدعوة بالتيار الإخواني ،أن هذه الدعوة ليست بالأمر السهل، و في هذا الصدد يقول أحدهم : " لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتصور الدعوة إلى الله بالأمر الهين ...فالصبر على الدعوة يمثل لي بأي سائر في الطريق السليم قدما ، كيف لا وان أزمى الخلق عليه الصلاة و السلام ،قد لاقى من الصعوبات ما لا يطيقه أي بشر " <sup>1</sup> .وتلتقي إجابة هذا المبحوث مع ما أكد عليه أحد المنظرين للفكر الإخواني حيث يقول : " الدعوة كما سمعتم يا إخواني لا تزال كما كانت في أول الأمر ،تحفها العقبات ،و تحفها الصعاب ،فأنا أتمنى لكم الشدائد حتى تستحقوا أن تكونوا من الأخوان المسلمين ... فلا أستطيع أن نمضي في دعوتنا إلى الله إلا إذا أيقنا أننا أما عقبات كثيرة وصعوبات جمة ،ويجب أن نجتازها " <sup>2</sup> .

و يمكن تفسير سبب إعتراز المنتمين للتيار الإخواني بصعوبة الدعوة و التيقن من العقبات التي تواجهها ، وتشبث الداعي بالدعوة هي بمثابة الآلية التي تدعم الداعي نفسيا و إجتماعيا ،كي يثبت على مواصلة هذا العمل ،والسعي على إنجاحه ،فبمقدار رسوخ الداعي في دعوته وصبره عليها ،تعطي للتيار مزيدا من التواجد و الفعالية ضمن الحقل الديني الذي يميزه التنافس من أجل الهيمنة على الحقل الديني .

ومن الصعوبات التي يواجهها التيار الإخواني كعائق من عوائق الدعوة ،و التي يعمل على تجاوزها كما سبق الإشارة له ،وهي في نفس الوقت تشكل نقطة الخلاف بينه و بين الواقع الاجتماعي ،و هي علاقة الداعي بالمجتمع الحالي ،فكغيره من التيارات الدينية و التي تنشئ المثالية في بناء المجتمعات ، حيث يعول التيار على العمل الدعوي و كسبيل أوجد لتغيير المجتمع الحالي و الذي هو بعيد عن الواقع المأمول أي الإسلام الصحيح من منظوره بطبيعة الحال ، و من أجل التغيير يكون الوعظ الأخلاقي من إثارة لعواطف الجماهير أساس ذلك كما أسلفنا و كما هو معلوم فانه لكل مجتمع يعيش حالة تردّي و انحطاط سياسي ،و إقتصادي ،و إجتماعي تظهر فيه فئات أو فواعل من شأنها أن تساهم وتدلي بدلوها من أجل إعادة المجتمعات إلى طريقها الصحيح .

<sup>1</sup>المبحث رقم 22،أنظر الملحق رقم: 03 .

<sup>2</sup>رسائل الإمام المرشد حسن الهضيبي المرشد الثاني للإخوان المسلمين في الفترة (1950/ 1973) ويكيبيديا الإخوان المسلمون -الموسوعة التاريخية للإخوان المسلمين [www.ikhoulane.wiki.com](http://www.ikhoulane.wiki.com)،دون تاريخ الصدور ،تاريخ الزيارة: 2016/01/07.

و بهذا يتم التركيز من طرف التيارات بما فيها الإخوانية على مسألة محاولة إعادة إنتاج المجتمع الإسلامي الأول و المتمثل في زمن النبوة و الخلفاء الراشدون .

كما تتميز الدعوة الإخوانية بجانبها المثالي من جهة ، ومن جهة أخرى تعمل على إثارة العواطف و إيقاظ الأحاسيس ، لما لها من جانب ديني و هو الحاجة النفسية ، و الاجتماعية ، و بهذا يوفر الخطاب الديني لدى معتنقيه تلبية هذه الحاجة .

أيضا و ما يميز الجانب الدعوي للتيار أنه ذو طابع اجتماعي حيث يروم الخوض في كل المجالات الحياتية لأفراده و ذلك من أجل إنتاج المجتمع المنشود ، حيث يكون محتوى الدعوة الإخوانية زيادة على التعبئة و التجنيد ، يحوي موضوع الدعوة الدين و السياسة و الحياة الاجتماعية المعاصرة ، كمحاولة عدم الغلو في الدين ، و إرجاع حقوق المرأة .

## ثانيا: الإستيعاب الداخلي و الخارجي ، المزج بين الدعوة و التربية الإخوانية وعكسها في سلوك الشباب المنتمي :

### 1/ الإستيعاب الخارجي أولى مراحل الإستقطاب للتيار الإخواني:

و كأحد الآليات التربوية و المنهجية في زيادة فعالية الدعوة للتيار الإخواني فقد حث على لسان منظريه بعض الخطوات و التي من شأنها تعزز من نجاح الدعوة له ، و على سبيل المثال لا الحصر ، فكرة الإستيعاب ، وتعني في الفكر الإخواني : "هي قدرة الدعاة على إجتذاب الناس وريحهم على إختلاف عقولهم ، و أمزجتهم وطبقاتهم ، وثقافتهم فالناس مختلفون إختلافا نوعيا في كل شيء ... في نمط التفكير ، وفي معيار الذكاء و في كافة القدرات الحسية " <sup>1</sup> .

ومن أجل إنجاز عملية الدعوة للتيار الإخواني أيضا فقد رسم من الآليات التي من شأنها أن تؤتي نتائج فعالة حيث تم الإسهاب كثيرا في شرح عملية الإستيعاب ، وذلك من أجل مسايرة الواقع الاجتماعي و الثقافي الذي يعيش فيه الداعية للتيار الإخواني ، حيث قسم فتحي يكن عملية الإستيعاب إلى نوعين الإستيعاب الداخلي و الإستيعاب الخارجي .

<sup>1</sup> فتحي يكن : الإستيعاب في حياة الدعوة والداعية ، شركة الشهاب ، الجزائر ، دط ، 1988 ، ص 09.

ولكن ما سوف يتم عليه التركيز من مؤشرات الإستيعاب الخارجي من خلال مقابلات المبحوثين وهو، خدمة الآخرين وقضاء حوائجهم ، ، وطلاقة الوجه و طيب الكلام، والقذوة الحسنة .

حيث تعتبر عملية خدمة الآخرين و قضاء حوائجهم من أهم الأعمال التي يقوم بها المنتمون للتيار الإخواني - مجتمع بحثنا - و خصوصا في الجامعة أي منظمة الاتحاد الطلابي الحر كأحد عناصر الدعوة للتيار الإخواني ، فمع بداية كل موسم جامعي يجند القائمون في المنظمة على مرافقة الطالب الوافد لجامعة طاهري محمد ببشار منذ قدومه \* .

و من جملة عناصر الإستيعاب الخارجي و الممثلة في خدمة حوائج الناس يستذكر أحد المستجوبين و المنتمين للتيار الإخواني : " أتذكر في بدايات دخولي إلى جامعة طاهري محمد أنها كانت بالتزامن مع إكتشاف التيار الإخواني و الذي لم تكن لي صورة واضحة عنه ، حيث و بعد التكفل بي و السهر على قضاء حوائجي أنا و كل رفاقي في تلك الفترة ، الأمر الذي كان له الأثر الكبير في أن أحمل للمنتمين لهذا التيار بالغ الإحترام و الإمتنان ، و هو الأمر الذي جعلني أتعلم في فهم هذا المنهج و الإنخراط فيه" <sup>1</sup> .

وبهذا فيعتبر العمل الطلابي من مرتكزات الدعوة لدى التيار الإخواني ، وفي هذا السياق يقول مصطفى الطحان : " العمل الطلابي عمل رائد يمثل ذروة الوعي بقضايا الأمة ، وطبيعة كل تحرك إيجابي

\* فكما هو معروف نظرا لتموقع ولاية بشار المركزي و اعتبارها عاصمة للجنوب الغربي ، إذ تعتبر قبلة للطلبة من ولايات جنوبية عدة كولاية البيض ، النعامة ، أدرار ، و تندوف ، وعلى هذا الأساس ينظم الاتحاد الطلابي الحر ، رحلات من الولايات التي تم ذكرها سابقا إلى جامعة بشار حيث يقوم أفراد الاتحاد الطلابي الحر بالسهر على نقلهم من مكان أقامتهم إلى الجامعة قصد إستكمال التسجيلات الأولية، كمرحلة أولى ، ثم تأتي مرحلة ثانية وهي توجيه الطلبة بمعونة إدارة الجامعة إلى ، إسكان الطلبة في الإقامات الجامعية حيث يتم السهر على توفير كل المستلزمات الضرورية لبداية الحياة الجامعية .

وما تمت ملاحظته أيضا أن الاتحاد الطلابي العام الحر و نظرا ، لإملاكه قوة طلابية كبيرة و فعالية في الجامعة فهو يعمل بالتوازي ، مع إدارة الجامعة من أجل تحديد موعد الامتحانات مع ما يناسب الطلبة ، و ما لوحظ أيضا أثناء تردادنا على المكتب الولائي على مستوى الجامعة وخلال الزيارات الميدانية لاحظنا اكتظاظا كبيرا و ارتيادا للطلبة على هذا المكتب من أجل الاستفسار و طلب المساعدة و التوجيه من طرف أفراد المكتب ، عكس المنظمات الطلابية الأخرى .

أما عن ظروف الاستقبال فلقد كانت ظروفنا في المستوى حيث يبدي أفراد الاتحاد العام اهتمامهم الكبير بالطلبة و إستقبالهم الحسن لهم و هذا ما يؤكد وجود مؤشر الاستيعاب الخارجي و المتمثل في قضاء حوائج الناس.

كما يتميز أيضا المكتب بكبر المساحة حيث يتناسب مع الأعداد الكبيرة للزيارات الطلبة له ، حيث قسم المكتب إلى جزئين: فالأول و هو عبارة عن قاعة كبير مؤنثة بكراسي و طاولات ، أما الجزء الثاني فهو مخصص لأفراد المنظمة و يحوي على مجمل الوثائق و السجلات الخاصة بالتنظيم .

<sup>1</sup> مبحوث رقم : 22: أنظر الملحق رقم 03.

لمصلحتها ،لذا وجب العناية به ، وتوجيهه ، وإرشاده غير أن الإمتداد الكبير له عبر الزمان و المكان بالإضافة إلى انتشار كوادره و بالإضافة إلى صعوبة التواصل معهم ...<sup>1</sup> .

وكما هو معروف تعتبر علاقة التيار الإخواني بالجزائر مع الجامعة هي علاقة وطيدة حيث ترسخ مفهوم هذا التيار و إرتبط إرتباطا وثيقا مع الجامعة ، و هذا يمكن أن يعطي دلالات مفادها بأن التيار الإخواني يركز على عنصر الشباب كأحد الفئات العمرية التي تعمل في زيادة فعاليته و إستمراره ضمن الحقل الديني الجزائري ،و العمل على تجديد الإطارات و الطبقات القيادية ،ذات التكوين العالي مقارنة التيارات الدينية الأخرى.

و بناءا على ما سبق ذكره تعتبر مرحلة الاستيعاب الخارجي هو من أولى مراحل الدعوة للفكر الإخواني قصد تهيئة الشباب من أجل جذبه نحو هذا التيار دون غيره ، بل وقد وعى التيار الإخواني محل الدراسة بأهمية الطالب الشاب الجديد و الوافد للجامعة : " فهو أشبه بسوق مواد خام وتهيئتها وتحضيرها من أجل أن تبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة صناعتها ،وتصنيعها ... و من هنا فالاستيعاب الخارجي هو عمل إستقصائي وتوجيهي وتحضيري " <sup>2</sup> .

وفي معرض الحديث عن الدعوة وعلاقتها بإستقطاب الشباب الوافد الجديد للجامعة ،وكتأكيد وتلاق لفكرة أحمد يكن يجيب أحد قياديي التيار عن دور الإستقطاب حين يقول \* : " من الطبيعي أن نعمل على جذب الشباب الجديد عن عالم الجامعة ، حيث يعتبر بالنسبة لنا مكسبا ،ورهاننا في نفس الوقت ،وهو العمل الذي ليس بالسهل بالتأكيد" <sup>3</sup> .

و ليفسر مبدأ **قضاء حوائج الناس** بمثابة محاولة إمتلاك التيار لرأسمال بشري كأحد العوامل المدعمة لهذا التيار لقيمته في الفضاء الجامعي ،فالرأسمال الاجتماعي هو : "مجموعة العلاقات الاجتماعية التي

<sup>1</sup> مصطفى الطحان : **العمل الجماعي** ، ويكيبيديا الإخوان المسلمون - الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين ، [www.ikhwanwi.com](http://www.ikhwanwi.com) دون تاريخ الصدور ، تاريخ الزيارة 13/04/2015:17:45 سا.

<sup>2</sup> ينظر : فتحي يكن : مرجع سبق ذكره ، ص ص 14، 13.

\* عند مسألتنا عن عنصر إستقطاب الشباب الوافد لجامعة طاهري محمد بيشار ، لاحظنا تخرج المبحوث كثيرا من هذا السؤال ، وبمرور الوقت و التداخل الكبير بيننا و بين القايدين لدى التيار تم التطرق إلى هذا العنصر ، و من هنا يمكن أن نستنتج أن عملية الدعوة للتيار الإخواني تعتبر من العمليات و التي تحاط بنوع من الغموض و السرية لدى مجتمع بحثنا أي الممثلين للتيار الإخواني .

<sup>3</sup> مبحوث رقم : 24، أنظر الملحق رقم 03.

إمتلكها الفرد أو الجماعة ،و إمتلك هذا الرأسمال يستلزم عملا لإقامة وصيانة العلاقات بمعنى عملا للألفة و الدعوات المتبادلة و الترفيه المشترك<sup>1</sup> .

ويمكن إعتبار للتيار الإخواني في جامعة طاهري محمد ببشار له من الرأسمال الاجتماعي لأبأس به، مقارنة مع المنظمات الطلابية الأخرى\* .

كما يعتبر مبدأ طلاقة الوجه و طيب الكلام كعنصر من عناصر الاستيعاب الخارجي كذلك من جملة ما جاء في تصريحات المبحوثين للتيار الإخواني ف: " من الضروري و الواجب و بإعتباري أحد الممثلين للتيار الإخواني ضمن منظمة الاتحاد العام الطلابي الحر، أن يكون سلوكي ،وتفاعلي مع إخواني الطلبة تفاعلا قائما على المودة و المحبة ، كي أعكس الصورة الصحيحة لإنتمائي الديني ، ومحاولة شرحه للآخرين والدعوة إليه"<sup>2</sup> .

بل و يعول الداعون للتيار على عنصر الفصاحة في الخطاب المستعمل لديهم ،كم تلازمة لعنصر الوجه الحسن و السلوك المتزن حيث سجل أنه لكل المستجوبين خطابا لغويا راقيا ،حيث تم إكتسابه من خلال دخولهم للتيار من جهة ،و من جهة أخرى كوسيلة ناتجة عن التكوين و الانصهار ضمنه ، إذ يمكن أن يفسر أيضا على أنه يدخل ضمن "طقس التفاعل"<sup>3</sup> .حيث يعتبر إرفنج غوفمان أن الحياة الاجتماعية تتم عن طريق : "أعمال و طقوس وعادات روتينية و يومية تشبه الأداء المسرحي ،إذ عندما يتقابل الناس في المواقف الاجتماعية يتعاونون مثل فرق الممثلين "<sup>4</sup> .

فطريقة الكلام و اللغة تعتبر طريقة التعبير عن الهوية الجديدة للداعي بما في ذلك طريقة اللباس ،و التفاعل بين الأفراد خلال مرحلة الدعوة و بصورة فردية أو جماعية ،هي بمثابة العرض المسرحي و الذي

<sup>1</sup>. عبد الكريم بزاز :علم اجتماع بيير بورديو ،دراسة لنيل دكتوراه علوم تخصص علم الاجتماع ( منشورة ) ،إشراف :نور الدين بومهرة ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ،قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا ، قسنطينة الجزائر ،ص 224 .

\*وذلك من خلال الحضور القوي في الجامعة أو في الإقامات الجامعية ،حيث يعتبر الشريك الأول مقارنة مع المنظمات الطلابية الأخرى حيث يقيم علاقات قوية و متينة مع إدارة الجامعة ، و ذلك من خلال حله لكل مشاكل الطلبة الاجتماعية أو البيداغوجية ، و هذا ما تمت ملاحظته فعلا ، إذ يعتبر له حضور قوي في المناسبات و الاحتفالات الخاصة بالطلبة ، أو الاحتفالات الموسمية و السنوية من خلال تنظيمه للرحلات الجامعية أو إقامة المسابقات العلمية و الرياضية ليكون شعار الإتحاد العام الطلابي الحر دائما العلام البارزة له .

<sup>2</sup> .مبحوث رقم 20،أنظر الملحق رقم 03.

<sup>3</sup>.جون سكوت : خمسون عالما اجتماعيا أساسيا المنظرون المعاصرون ،تر:محمود محمد حلمي ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر ،بيروت لبنان، ط1، 2009 ،ص251.

<sup>4</sup>جون سكوت ،المرجع نفسه، ص 242.

يحتّم وجود عنصرين ألا وهما المؤدي و المشاهد ، و على هذا الأساس فقد سعى الاتحاد إلى تكوين طلابه الدعاة تكويناً جيداً و ذلك من أجل إحداث أكبر قدر من الإستقطاب\* .

ليقاس نجاحها من عدمها - الدعوة - يقدر إمتلاك الدعاة للتيار أيضاً لرأسمال الثقافي و الذي يعتبر كل المهارات و العمليات و التي حازها الداعي الإخواني من خلال التعبير عن أفكاره ، أو بقدر تشبعه من قيم ثقافية و دينية للتيار الإخواني ، و التي تدخل ضمن مرحلة الإستيعاب الداخلي الذي يقوم به التيار عند قبول الشباب في الإنخراط ضمن التيار و محاولة إنتاجه و الدعوة إلى فكره ، وبهذا فالاستيعاب الداخلي يعرف بأنه : "القدرة و الأهلية على الإستيعاب ضمن الدعوة و في صفوفها ، سواء كان ذلك من قبل القيادة أو الأفراد"<sup>1</sup> .

## 2/ الفضاء الجامعي و التيار الإخواني بين الهيمنة و بلورة التمثلات الدينية :

كما عمل أيضاً التيار الإخواني و ذلك من خلال الملاحظات الميدانية على توظيف فضاء جامعة طاهري محمد بشار على استغلاله و ذلك كمكان لإستقطاب الشباب الوافد للجامعة حيث و في كل أرجاء الجامعة لا يكاد يخلو مكان من إشارات إليه\* .

أيضاً و بالرجوع علاقة التيار الإخواني بالفضاء الاجتماعي للجامعة يعمل الحضور الدائم لهذا التيار سواء بصورة رمزية معلقة أو صور بصورة مادية من خلال الحضور الفعلي لأفراده من ضمن أهم العمليات الأساسية التي يعمل بها من أجل إستقطاب الشباب ، قصد الوصول الى مرحلة "إماتة الذات (the mortification of the self)"<sup>2</sup> ، و التي تعني عملية فقدان هوية الأفراد بالتدريج و هذا ما عبر عنه إرفنج غوفمان حيث يمكن أن يكون تفاعل الشباب الوافد مع التيار الإخواني و الإنخراط فيه بعد تغلب الهوية الفعلية للفرد ، واكتسابه الهوية الافتراضية غير أن نجاح هذه العملية هي مرتبطة بمحو التصورات القبلية للفاعلين ، وعلى هذا الأساس يسعى التيار الإخواني على محو كل المكتسبات القبلية لديهم و يتم ذلك منذ أول وهلة بإلتحاقه للجامعة .

\* وتعتبر كتب التنمية البشرية، و تعلم فنون الخطابة من المؤشرات الدالة على إهتمام أفراد التيار بالعرض الجيد من أجل إنجاحه، كما يعتبر اللباس العصري من أهم السمات البارزة للطلبة المنتمين للتيار الإخواني ، ويرون بأنه غير مخالف لقواعد الشريعة الإسلامية لأن الإسلام هو متكيف مع مقتضيات العصر الراهن .

<sup>1</sup>فتحي يكن : مرجع سبق ذكره ، ص 171.

\* و من مظاهر ذلك الملصقات التي تتنوع من حيث الكبر و الصغر من جهة ، ومن جهة أخرى من حيث المواضيع التي تتناولها حيث أنها تتغير على حسب الأحوال و الظروف ، من خلال الأحداث العالمية و المحلية كالقضية الفلسطينية ، أو الحياة الاجتماعية للطلاب الجامعي ، كالملصقات الدعوية و الوعظية ، أو الملصقات التوعوية .

<sup>2</sup> جون سكوت ، مرجع سبق ذكره ، ص 249

أن الوقوف على مسألة علاقة التيار الإخواني بالفضاء الاجتماعي تسمح لنا بمعرفة توزع هذا التيار في المجتمع، فالفضاء الاجتماعي كما يراه ببيير بورديو يحكمه الإقصاء المتبادل وقدرة حيافة الفضاء تقاس بمدى وجود الرأسمال الاجتماعي له، فعلى الرغم من إعتبار الفضاء الجامعي هو بيئة للتعايش بين الأفكار الدينية و التوجهات الفكرية إلا أن الملاحظة المعمقة، تحيل إلى دخول التيار في عملية الصراع من خلال محاولة حيازته للفضاء الاجتماعي، بل هو مكان قام التيار الإخواني بإتباع إستراتيجية من أجل الهيمنة عليه، ملصقات و صور إلخ... و الحاملة من الدلالات الرمزية و المعاني التي تتركها من أجل التميز و الإستثمار.

ليكون سبب استغلال التيار الإخواني لفضاء الجامعة باعتباره فضاء اجتماعيا فعملية الإستغلال من طرفه ما هي إلا كما إعتبره ببيير بورديو بأنه: "فعل سيطرة، ذلك أن الفضاء الاجتماعي ليس مكانا لعلاقات الحب الساذج، ولكن مسرح تتنازع، (ولو أن العنف و الصراعات لها جانب رمزي)"<sup>1</sup>.

فالتيار الإخواني كإمتداد للإسلام الحركي العامل على تغيير الواقع الاجتماعي بالإعتماد على الجماهير هو السمة الغالبة عليه، وبهذا يمكن أن نفسر سبب تركيزه على الفضاء الجامعي من خلال تجسيد رموزه و أفكاره من خلال ثلاث عناصر وهي: "أفكار الجماهير، و المحاجات العقلية للجماهير، و خيال الجماهير أو مخيلة الجماهير"<sup>2</sup>.

فالتركيز على مخيلة الجماهير من أهم العوامل الحاسمة على تعبئة الشباب الوافد للجامعة نحو التيار من خلال نقطتان: فالأولى وهي مواكبته للأحداث المستجدة و الطارئة على مستوى الحياة الاجتماعية لدى أفراد مجتمعه حيث يعتبر التيار بان هو الأول المتفاعل معها على مستوى الجامعة، وعلى إختلاف و تنوع الأحداث الطارئة، لتكون قناة الإتحاد هي التي تصوغ تفكير الطالب بصورة غير واعية لديه، حيث يمكن أن نقول أنه يوفر لدى الشباب قناة للتفكير بدلا عنهم، و هو العنصر الذي يوفر عنه عناء التفكير و التمحيص لتكون بداية تغلغل الأفكار الإخوانية بصورة غير مباشرة، من جهة و من جهة أخرى يكون للتيار الكلمة الفصل له من خلال طرحه لمفاهيم و آراء جديدة غير التي هي مألوفة لديهم، سواء كانت مفاهيم إجتماعية أو سياسية أو حتى مفاهيم تدخل في إطار الحياة الدينية، ليكون العنصر الأساس و هو طرحه للمفاهيم الدينية الإخوانية و هي المفاهيم الجديدة عن ما ترى عليه الشباب، وبقدر ما يتم

<sup>1</sup>. ستيغان شوفالبييه ووكريستييان شوفيري، مرجع سبق ذكره، صص 232، 231.

<sup>2</sup>. ينظر: غوستاف لوبون: سيكولوجية الجماهير، تر: هشام صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1، 1991، صص 81، 89.

طرح الأفكار الدينية - الاخوانية - ضمن إطار الجماعة الأمر الذي يساعد على تقبلها من طرف الجمهور ، حيث أنه من خصائص الجماهير تقبل الأفكار بصورة أكثر ضمن إطار الجماعة بحيث لا تترك له المجال لتمحيصها أو نقدها ، حتى و لو كانت هذه الأفكار موعلة في الشساعة و الغموض ، و ما مفهوم الإسلام دين صالح لكل و زمان وهو العنوان الأبرز لدى التيار لأكبر دليل على ذلك ، حيث تتبدى لنا شساعة هذا المفهوم و عدم وضوح كيفية تطبيقه على أرض الواقع ، لتكون المفاهيم الثلاثة المرادفة لشعار الإتحاد العام الطلابي الحر و المحددة بثلاث كلمات و هي : وحدة / حرية / عمل ، توازي شساعة مفهوم الإسلام كدين صالح لكل زمان و مكان .

إن المفاهيم و التي ذكرت آنفا وهي شعارات الاتحاد العام بقدر ما تساهم في إبهار الشباب المستقطب ، وذلك نظرا لشساعة مفهومها و غموضه إلا أنها تتميز بالاختصار و سهولة تقبلها من طرف الجمهور و هو الأمر المتناقض نوعا ما أي انبهار من جهة و تقبل الأفراد بهذه المفاهيم بالرغم من شساعتها وهو العامل الذي تعول عليه حركات الإسلام السياسي عموما القائمة على التجبيش والحشد للعواطف، وهو العنصر الذي ينعكس أيضا من جهة أخرى على هدم القيم الاجتماعية و الدينية التي تربي عليها الفرد سابقا ، لتكون زيادة الانخراط ضمن التيار الإخواني هي النتيجة المتوخاة ، وبهذا فالتفكير بصورة جماهيرية يؤدي إلى عدم ظهور التناقضات في المعاني و الدلالات.

أما عن عنصر المحاجات العقلية : حيث و من إطلالة على محتوى الرموز و الدعوات المضمنة في الملصقات الإخوانية سواء في الجامعة أو الحي الجامعي ، والتي تعمل على طرح إشارات ومفاهيم الرؤى الإخوانية حول الحياة الجامعية بما في ذلك المجتمع المسلم بطبيعة الحال ، يمكن أن تذهب من اجل مخاطبة الجمهور من الإتجاه العاطفي أكثر من الإتجاه العقلي ، و التي هي بعيدة عن مخاطبة العقل و المنطق ، لتهدف بدرجة أولى إلى التعبئة و التجبيش الاجتماعي أكثر من تركيزها على تشخيص الواقع بصورة عقلانية و هو الأمر الذي يمكن أن يعلل سبب تميز الملصقات الدعوية بالعبارات الفصيحة و البليغة مع تركيزها على الألوان و الصور البراقة أكثر من تركيزها عن المعنى و هو العامل الذي يعمل على تشويش ذهن المتلقي و الأمر الذي يجعله أكثر تقبلا لأفكار التيار.

أما عن عامل خيال الجماهير أو مخيلة الجماهير : حيث يعتبر التواجد المادي والمعنوي للتيار الإخواني و ما توزيعه لرموزه الخاصة به في الفضاء الجامعي له الأثر البالغ في عملية الإستقطاب و التعبئة له ،فبهذا القدر الكبير من التواجد في الجامعة أو الحي الجامعي قد يعطي للوافد الجديد أثرا أكبر مما يحمله هذا التيار من مبادئ و رؤى ، لتكون عملية الإستقطاب و التأثير كمرحلة ثانية و لا تقل أهمية عن مرحلة التواجد وهو الأمر الذي يعول عليه أفراد الإتحاد أيضا .

### 3/ الإستيعاب الداخلي أساس التربية الاخوانية والممارسة الدينية :

ولتكون مرحلة التربية الاخوانية من أهم العمليات التي يعول عليها التيار من أجل إنتاج شباب على مقاسه ،و هي من أهم مؤشرات البحث الميداني لدينا .

إذ تعتبر عملية التربية من أهم الأفكار التي جاءت في إجابات الباحثين و التي تم أيضا البحث عنها في مجتمع بحثنا ،حيث يعول التيار الإخواني على عملية التربية بإعتبارها أهم العناصر التي من شأنها أن تزيد من عدده ،و بالتالي فالهيمنة على الحقل الديني ،وكما تعتبر التربية كثاني مرحلة مكملية للمرحلة الدعوة الاخوانية ،فقد نظر مفكرو التيار الإخواني لها كثيرا ،بل و هي الغاية الأسمى له حيث : "أن التربية في برنامج الإخوان المسلمين أهمية قصوى لا تدانيها أهمية ،ولقد أدرك الإخوان منذ خطوتهم الأولى على درب العمل الإسلامي ،أن أمثل الطرق للإصلاح هي طريقة تربية الأفراد وفق منهج الإسلام ونظامه ..."<sup>1</sup> ،و على هذا الأساس تكون التربية على الطريقة الإخوانية هي السبيل الوحيد لبناء المجتمع الإسلامي المنشود من منظورهم.

بهذا تكون عملية الإستيعاب الداخلي للأفراد داخل الحركة هي من ضمن صلب عمليات التربية للتيار الإخواني ،إذ يمس الإستيعاب الداخلي الفرد أو الجماعة ضمن التيار ،ومن جملة أبعاده و التي أشار إليها الباحثون بما يعرف الإستيعاب العقائدي و التربوي والذي يعرف على أنه : "تتقيتهم من كل الرواسب الماضية ،أفكارا و ممارسات وتغسل أدمغتهم وعقولهم ما ران عليها أو علق بها من معتقدات غير إسلامية"<sup>2</sup> .

<sup>1</sup>. عبد الحليم محمود :وسائل التربية عند الإخوان المسلمين دراسة تحليلية تاريخية ،الجزائر ،دار الصديقية للنشر و التوزيع ،1990، ط1، ص 08.  
<sup>2</sup> .فتحي يكن :الاستيعاب في حياة الدعوة و الداعية ،مرجع سبق ذكره ،ص 72.

ويتأتى هذا العمل في أولى مراحل الانتماء لهذا التيار ، بحيث تبدأ عملية محو كل المكتسبات و المعتقدات و الأفكار السابقة وخصوصا ذات الجانب الديني لتحل محلها المعتقدات و الأفكار الدينية الإخوانية ، لتكون الممارسة الدينية على الطريقة الشعبية أو بما يعرف التدين الشعبي محور إشتغال التيار الإخواني لدى معتقيه الجدد ، و هو من جملة المعتقدات التي تم التخلي عنها من طرف الأتباع الجدد ، وهذا ما أجمعت عليه جل إجابات المبحوثين ، وفي هذا الصدد نذكر أحدها : " مع إنخراطي للتيار الإخواني و التعمق في مبدئه و النظر في سير السائرين فيه من قيادات و دعاة فقد إتسعت لي رؤية النظر الإسلام فهو دين لا يقتصر على العبادة و الرجاء ، ... صحيح أن مقولة الدين الإسلامي هو دين و دنيا و هو الأمر الذي تعرفت عليه بفضل التيار الإخواني تشبعت بها و عرفت كيف أمثلها و أعيشها في حياتي " <sup>1</sup>.

ويمكن تفسير سبب تركيز التيار الإخواني على هذا المبدأ و في هذه المرحلة بالذات ، على نقض وهدم كل معتقد و ممارسة شعبية للدين ، وهو سيادة هذا النمط من الممارسة لدى الأتباع الجدد و خصوصا و أن انتمائهم الجغرافي أي منطقة الجنوب الجزائري و إنتمائهم الثقافي المشبع بالمعتقدات السالفة الذكر و هو الأمر المشار إليه في إجابات المبحوثين حين يصرح احدهم : " بعد انتمائي للإتحاد العام الطلابي الحر ، وبعد التعمق فيه أدبياته و توجيهات إخواني النقباء فكثيرة هي العقائد التي تركتها ، و التي لا تمت بصله لأي حال من الأحوال الإسلام الصحيح " <sup>2</sup> .

و لتكون علاقة الإسلام الحركي مع التدين الشعبي هي علاقة متوترة و تتميز بالرفض وهذا الأمر لا يتعلق بالتصوف كنظام تعبدى بقدر ما يتعلق الأمر بالقراءة الشعبية للتصوف لدى معتقيه ، كيف لا و أن التيار الإخواني و الذي يندرج ضمن الإسلام الحركي والذي يريد أن يطمح إستعادة و إنتاج إسلام حضاري .

ويمكن أيضا تفسير سبب عمل و تركيز التيار على محو كل المكتسبات الثقافية و القبلية ، حيث و كما هو معروف تلعب الدعاية لأي فكرة و أساس نجاحها هو ضخ أكبر قدر من المعتقدات و الأفكار ، حيث لا يسمح بمكان أن تتزاحم مع المعتقدات و الأفكار القبلية ، و هو الأمر و الذي يفسر مسألة أن التيار

<sup>1</sup>مبحوث رقم 26، أنظر الملحق رقم : 03.

<sup>2</sup>مبحوث رقم 21، أنظر الملحق رقم : 03.

الإخواني يعول على عنصر الشباب حيث له من الآليات النفساجتماعية ما يهدم الأفكار السابقة و تقبل الأفكار الوافدة و بسهولة و يسر .

ومن أحد الآليات الرامية إلى إقصاء المعتقدات و الممارسات الدينية لدى الوافدين الجدد لهذا التيار ،وذلك من خلال تصنيفها كوجه من أوجه التخلف و الرجعية ،بل و يراها سبب الانحطاط الحضاري الذي يعيشه العالم الإسلامي اليوم و في هذا الصدد يرى على لسان أحد منظريه : " إن العقل الخرافي هو المؤسس للعالم الإسلامي اليوم ، أو بعضا من أجزائه ،حيث أن جمهور الناس ينقادون إلى الكبار و الآباء ،دون نقد أو تمحيص"<sup>1</sup> ،ليدعو مقابل هذا الى دعوة : " العقلية الموضوعية و المؤسسة على البرهان و الدليل ،وناقدة لأفكاره ،بدون أن تدرج فيها الذاتية و الغلو في العواطف "<sup>2</sup>.

وفي موضع آخر يقول فتحي يكن في سائل التربية عند الإخوان عن أهمية طرح المكتسبات القبلية و التي كلها مناقض للإسلام الصحيح : "و ما يستسيغه ذلك من خضوع للقوى الخفية وعالم المجهول ...ما تربي عنه من إهمال للمنطق ،وتخريب الخلق و السلوك فضلا عن تشويه العقيدة بل إفسادها ...إن ذلك ليس من إنسانية الإنسان ..."<sup>3</sup> .

و بهذا يهدف الإسلام الحركي من أجل فرض إيديولوجيته لتكون التربية كأحد أهم العناصر التي تدخل ضمنه ،ومن أجل فرض أفكاره لتصير ثقافة مشتركة بين الناس و لا تمرر هذه العملية إلا عن طريق فكرة التحويل أي تحويل الأفكار و القيم التي يدافع عنها إلى ثقافة شائعة بين أفراد المجتمع و هي العملية أي التحويل من أهم عمليات الإسلام الاخواني و لتكون التربية : "هي أهم أداة في عملية التحويل و ذلك لأن الأفكار و القيم تنتقل من خلال المعاشية و التأثير الذي ينشأ فيه المتربي ... وعليه إذا أرادت أي جماعة إسلامية أن تربي أتباعها على قيمة من القيم ،فأن عليها أن تتيح لهم رؤيتها في سلوك قادتها أو جماعتها أو برامجها "<sup>4</sup>. و في هذا الصدد تأتي أحد إجابات المبحوثين القياديين : " إنه ليس من السهل بأي حال من الأحوال أن نجعل الشاب الوافد الجديد للتيار الإخواني أن يتشبع بمبادئ التربية

<sup>1</sup>. ينظر: يوسف القرضاوي :الرسول و العلم ، الشركة المتحدة للنشر و التوزيع ،بيروت لبنان ،ط2002، ص 39،38.

<sup>2</sup>. ينظر: يوسف القرضاوي :الرسول و العلم ، المرجع نفسه ،الصفحات نفسها .

<sup>3</sup>. عبد الحلیم محمود :مرجع سبق ذكره ،ص 36.

<sup>4</sup>. عبد الكريم بكار :الصحة الإسلامية صحة من أجل الصحة ،دار السلام،مصر ، ط1 ، 2011 ، صص143،144.

الإخوانية و عكسها في سلوكه ، بل هو عمل مضني و شاق ، فليس من السهل أن تقتعه بالتخلي عن الأفكار التي نشأ عليها و تأخذ بيده إلى ما يريده فكرنا ...<sup>1</sup>

و من جملة المؤسسات و الأدوات التربوية على الطريقة الإخوانية و التي تدخل ضمن عملية الإستيعاب الداخلي \* نجد :

**1- نظام الأسرة :** و تعتبر النواة الأولى للتيار الإخواني ، وهي الرابط الأولي بين أعضاء الجماعة المنتمية للتيار الإخواني ، وهي بمثابة الإطار و الذي سيتكون فيه الشاب المنتمي وينهل فيه أفكار الجماعة<sup>2</sup> ، فلقد كانت الأسرة في فقه الإخوان المسلمين هي اللبنة الأولى في بناء الجماعة وتكوينها ، كما أنها أساس التكوين للأفراد ، وأمثل الأساليب لتربية الفرد تربية متكاملة ، تتناول كل جوانب شخصيته ، وتصوغ هذه الشخصية صياغة إسلامية<sup>3</sup>.

كما يعمل التيار الإخواني الوصول إلى الأهداف الثلاثة من نظام الأسرة و هي التعارف ، التفاهم ، التكافل ، ففي ما يخص عنصر التعارف فالوفاة الجديد للتيار الإخواني و كما صرح اغلب المبحوثين ، أنه و بعد دخوله الفعلي للتيار يبدأ في عملية التعارف ضمن إطار الأسرة ، و في هذا الصدد يستذكر بداية تعرفه على التيار الإخواني و ذلك في الأسرة قائلا: " منذ إنخراطي للتيار الإخواني وجهت إلى الإلتحاق بأحد الأسر الناشطة في إقامتي الجامعية ن وفيها تعرفت على مبادئ التيار الإخواني وكونت صداقات أخوية هناك<sup>4</sup> . وعند الإستقصاء حول مكان الأسر و تبين لنا أنه ولا يوجد مكان محدد للأسرة بل هو مقسم بين قسمين كبيرين الأول في الجامعة و الثاني في الإقامة الجامعية \* .

<sup>1</sup>مبحوث رقم 24/أنظر الملحق رقم 03.

\* وقد حدد التيار الإخواني عنصر الإنتماء كمرحلة قبلية لمرحلة الأسرة وذلك من خلال شرطين وهما : **الشروط النفسية للإنتماء و حول أطر الإنتماء في الأحوال العادية** . فالأول مقسم إلى : أنضمام عام و يراعى فيه مدى قابلية الفرد على الإنتماء العملي للتيار الإخواني ، وتطبيق مبادئه ، أنضمام أخوي : و المتعلق بالحفاظ على الممارسة الدينية من المنظور الإخواني ، و الإنضمام العملي : والذي يتميز بالإنتماء المادي لدى الجماعة و الإنتماء الديني ، أما عن أطر الإنتماء في الأحوال العادية : و قد حددت في مراتب و هي : النصير ، المؤازر ، المساعد ، المنتسب . ينظر سعيد حوى : **المدخل لجماعة الإخوان المسلمين** ، مرجع سبق ذكره ، ص ص 285، 293.

\* بل ويدعو حسن البنا إلى التشبث بنظام الأسرة ويراها من أحد أهم اللبئات المكونة للدين الإسلامي و في هذا الصدد يقول : " يحرص الإسلام على تكوين أسر من أهله يوجههم إلى المثل العليا ويقوي روابطهم ، ويرفع أخوتهم من مستوى الكلام و النظريات إلى مستوى الأفعال والعمليات ، فاحرص يا أخي أن تكون لبنة صالحة في هذا البناء الإسلام " . حسن البنا **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** ، ص 287، نقلا عن : علي عبد الحليم محمود : مرجع سبق ذكره ، 11

<sup>3</sup>تعريف الأسرة : الموسوعة التاريخية للإخوان المسلمين ، [www.ikhwanwiki.com](http://www.ikhwanwiki.com) دون تاريخ الصدور ، تاريخ الزيارة : 04/ 10/ 2015.

<sup>4</sup>مبحوث رقم 22، أنظر الملحق رقم: 03.

\* ففي ما يخص الجامعة يعتبر المكتب الخاص بالاتحاد الطلابي العام هو مكان الذي يتم فيه التعارف بين الطلبة الوافدين ، و ما تمت ملاحظته كذلك أنه لا توجد أوقات معينة لهذه العملية بل هي مستمرة إلى نهاية الدوام ، عكس الأمر الحاصل في الإقامة الجامعية حيث يعتبر المكان الأكثر وجودا و ملاحظة لعملية التعارف ضمن نظام الأسرة ، حيث ما تم ملاحظته هو زيارة القادة في التيار للطلبة في غرف إقامتهم ، و هناك أيضا غرفة مخصصة لذلك سواء تعلق الأمر بالتعارف أو إلقاء الدروس .

أما فيما يخص التكافل فيعتبر من السمات الغالبة في مجتمع بحثنا و هذا ما صرح به أحد المبحوثين :

" في ما يخص مسألة الترابط و التكافل بيننا كمنتمين للتيار الإخواني فهو أمر مفروغ منه ، بل و يعتبر من الواجبات المنوط العمل بها من طرف الشباب الإخواني "<sup>1</sup>. ويعتبر التكافل و التضامن من الصفات التي تميز الجماعة الدينية ، حيث تعمل على زيادة الترابط و التضامن الاجتماعي ، من جهة و من جهة أخرى يعمل على إعطاء وحدة و إستمرارية الجماعة ، و من مظاهر التكافل بين أفراد التيار الإخواني، الزيارات المتكررة بين أعضاء التنظيم ، حيث ما يلاحظ أن قادة التنظيم هم الذين يسهرون و يتحرون أحوال الطلبة ،وكثيرا ما يتم جمع التبرعات بين الطلبة إذ هناك صندوق للتبرعات هدفه مساعدة الطلبة المحتاجين .

أما عن عنصر التفاهم كأحد العناصر التي يعول عليها نظام الأسرة ، حيث يعتبر خلق فضاء من أجل التفاهم و الحوار بين الشباب المنتمين إليه ، و ذلك بمقدار خلق جو للتفاهم و التحاور بين الطلبة بقدر ما يعمل على توحيد أهداف التيار\* .

و من نتائج نظام الأسرة كوسيلة للتكوين ضمن التيار الإخواني و هي إيجاد سبل رابطة بين المنتمين إليه فبقدر ما تفاعلت العناصر الثلاثة السالفة الذكر بتكامل و يسر ،بقدر ما قد يؤدي إلى وجود لحمية و ترابط بين أفراد التنظيم ؛حيث تخلق العناصر السالفة الذكر جوا من التنشئة الاجتماعية و التي يتأسس على المتابعة ،و التأطير ،كما يلعب نظام الأسرة أيضا على كبر و صلابة التيار ووجوده بصورة مترابطة مما قد يعطيه وجودا و كيانا ماديا و معنويا على المستوى الاجتماعي ، و يعمل كذلك على تحقيق الاندماج الاجتماعي لدى الجماعة الاخوانية .

<sup>1</sup>مبحوث رقم 23، أنظر الملحق رقم: 03

\*و من جملة العناصر الأخرى التي يعول عليها نظام الأسر و هي كالتالي:

- نظام الأسر نظام إسلامي يوجه الأفراد إلى المثل العليا .

- يرفع أخوة الأفراد من مستوى الكلام و النظريات إلى مستوى العمل و التطبيق .

— و هو وسيلة لتيسير الإتصال بهؤلاء الأفراد الذين أخلصوا الدعوة بهذا الإنضمام .

— و الإنضمام إلى هذا النظام واجب على كل منتم للجماعة .

— وهذا النظام يمثل عصب الجماعة فرديا و اجتماعيا و ماليا ،و أمل الجماعة أمل الإسلام و المسلمين . ينظر: علي عبد الحليم محمود : مرجع سبق ذكره ،ص 116.

و عن دور الأسرة التربوي و الاجتماعي يمكن أن ندرج أحد إجابات المبحوثين و التي ترى في الأسرة الإخوانية : " هي بمثابة الأسرة الثانية عندي ، حيث و فرت لي الدعم النفسي ، و الاجتماعي ، إذا عملت الشئ الكثير من تغيير في سلوكي و تحسين تواصلتي مع الأشخاص \* ، وتسيير شؤني بكل ثقة و بدون تردد "1.

و عن محتوى وجملته الأعمال و التي تمت الحديث عنها في معرض إجابات الطلبة و هي التي توافقت مع توصيات حسن البناء و هي عرض المشاكل التي تواجه الشاب الإخواني ، المذاكرة حول شؤون الإسلام ، المدارس النافعة لكتاب قيم .

**ففيما يتعلق الأمر بعنصر عرض المشاكل التي يواجهها الشاب فمن جملة المشاكل و التي يصرح بها الطالب في الأسرة هي المشاكل التي تتراوح بين المشاكل البيداغوجية و خصوصا عند الطلبة الجدد \* ، كما تعتبر المشاكل الاجتماعية و الأسرية من أهم المشاكل التي يصرح بها الإخوة المنتمون للتيار الإخواني ، بما في ذلك المشاكل التي تتوافق مع فترة الشباب لينبري قادة التنظيم لحظها و في هذا الصدد يقول أحد الطلبة القياديين في التيار ما يلي : " نحن بصفتنا احد نقباء الأسرة نشجع الشباب الجدد على عرض مشاكلهم و هواجسهم الأمر الذي من شأنه أن نأخذ بأيديهم على حلها معا و توجيههم أيضا "2** . أما فيما يخص المذاكرة حول شؤون الإسلام فهي أيضا من جملة المواضيع الهامة و التي تستحوذ علي موضوع الاجتماع ضمن الأسرة الإخوانية و فيها ينقسم هذا العنصر إلى تعليم الشباب الأمور المتعلقة بالممارسة الدينية \* .

أما عن الشق الثاني و المتمثل في تعليم مبادئ و التراث النظري للفكر الإخواني من كتب و مؤلفات المؤسس الأول حسن البناء و فتحي يكن و في الجانب الدعوي و التربوي بالطبع و يتم أيضا طرح أفكار و رؤى سيد قطب كمرحلة متقدمة من السلوك في الطريق الإخواني .

\* يشير هذا المبحث إلى التغيير الحاصل في حياته ، بعدما كان شخصا منطويا على نفسه و خجولا ، ليتحول شيئا فشيئا إلى العكس من ذلك ، و هو الأمر الذي وفرته له الأسرة الإخوانية كما عبر عنه .

1. مبحث رقم 27: أنظر الملحق رقم 03.

\* حيث يتم الاستعلام حول سير الدروس في الجامعة ، و معوقات التحصيل الجامعي ، ليقوم الأفراد القياديون بمعنية الشاب بإيجاد حلول لها سواء بحل المشاكل البيداغوجية ، أو إجراء دروس دعم للطلبة في المجالات العلمية التي يواجهونها .

2. مبحث رقم 24: أنظر الملحق رقم: 03 .

\* كالفقه و العبادات و المعاملات حيث يتم الاجتماع كل أسبوع و يتم برمجة موضوع و يحضر عدد لا بأس به من الطلبة الذين يريدون التكوين الديني و فيه يتم كل فترة أن يقوم احد القياديين ضمن التيار طرح المحاضرات الدينية في شكل تفاعلي و يتميز نمط هذه المحاضرة بين الإستماع و طرح الأسئلة .

أما فيما يتعلق بمطالعة النافعة لكتاب قيم تم حصر نوع القراءات لمجتمع بحثنا هي الكتب المتعلقة بالتنمية البشرية ، و تعليم الخطابة من المواضيع البارزة في المجال و ذلك من أجل التكوين النوعي للمنتمي للتيار الإخواني ،أيضا يتم هذا العمل ضمن الجماعة و على شكل محاضرة مرفقة بالوسائط التكنولوجية ،كأجهزة العرض .

كما يعمل التيار الإخواني الوصول إلى مجموعة من الأهداف ،كالتغلغل في المجتمع المفتوح ،و ذلك من خلال الأبعاد التالية <sup>1</sup> :

- مد العناصر البشرية ذات الكفاءة في مجال ات أعمال الجماعة .،
- مد الجماعة بالعناصر الجيدة القادرة على ممارسة العمل بين الجماعات و التيارات المناوئة للإسلام .
- مد الجماعة بالعناصر القيادية الصالحة .
- مد الجماعة بالعناصر القادرة على توريث الدعوة للأجيال القادمة .
- العمل على توسيع دائرة الأسر ما أمكن .

وما يتعلق بعنصر : مد العناصر البشرية ذات الكفاءة في مجال أعمال الجماعة حيث أنه و مع التدريب و التكوين للشباب الإخواني داخل الأسرة و حمله لجملة أفكار و أساليب الأسرة سينكون لديه إيجابية العمل في توسيع دائرة العمل الإخواني ،وذلك من خلال السعي إلى جلب أكبر عدد من الشباب لهذا التيار و يعمل هذا العنصر أيضا إلى إعادة إنتاج التيار الإخواني في الفضاء الجامعي ، مع محاولة الخروج به إلى المجتمع المفتوح كالأسرة مثلا.

أما فيما يخص عنصر مد الجماعة بالعناصر القيادية الصالحة كأحد مخرجات التيار الإخواني ، و مع تركيز التيار الإخواني على النخب و الإطارات في المجتمع كما ذكر سابقا ،حيث وأنه من سمة التيارات الإسلامية ، والتي تطمح على إنتاج وبناء مجتمع وفق رؤاها و تصوراتها حيث يختلف كل تيار حول مسألة البناء و التغيير للمجتمعات التي تعيش فيها ، فالتيار الإخواني ومن سمته انه يعمل على إحداث التغيير المنشود للمجتمع من القمة أو من أعلى الهرم الاجتماعي ، ليمتد هذا التغيير إلى باقي الفئات الدنيا للمجتمع .

<sup>1</sup> .علي عبد الحليم محمود :مرجع سبق ذكره ، ص ص 153،152.

أما في ما يتعلق بمد الجماعة بالعناصر الجيدة القادرة على ممارسة العمل بين الجماعات و التيارات المناوئة للإسلام حيث وكغيرها من التيارات الإسلامية تأخذ مسألة الدفاع عن الإسلام و التعريف به بصفة عامة ، و الرد عن التيارات المخالفة له بصفة خاصة من أهم أولوياتها ، و هو العنصر الذي يعطي لوجودها معنى و كينونة ولتأخذ قضية محاربة العنف و التطرف و الدعوة إلى الوسطية من أهم الإجابات و التي أدلى بها المبحوثون و في هذا الصدد يقول أحدهم : "... في الوقت الحالي و أكثر من أي وقت مضى يتعرض الإسلام ، إلى حملات شعواء يشنها الإعلام الغربي و الصهيوني على الإسلام و المسلمين ، لا بد لنا أن نتجند لإيقاف هذا الزحف ، و العمل على إعطاء الصورة الصحيحة له في مجتمعنا و في غير مجتمعنا"<sup>1</sup> .

أما في ما يتعلق بعلاقة التيارات الغربية و المناوئة للإسلام يرى التيار الإخواني أنها من أهم العناصر و التي جعلت الإسلام يعيش إغترابا في مجتمعه ، و ينعكس بالسلب على فعالية الفرد المسلم حيث أن: "العلمانية تتحدث بملء فيها ، و الماركسية تدعو لنفسها بدون خجل ، و الصليبية تخطط وتعمل بدون وجل ، و أجهزة الإعلام تشبع الغريزة ... كلها تعيق عن الإيمان و الإسلام"<sup>2</sup> وهو الواقع الذي شخصه القرضاوي .

كما يعمل التيار على محاربة التطرف الديني و فهم ودراسة الإسلام من منظور شمولي ، والدعوة و القراءة المتأنية و الهادئة له كأحد نتائج التربية الخاصة به.

وعن مد الجماعة بالعناصر القادرة على توريث الدعوة للأجيال القادمة هذه العملية التي تدخل ضمن الإطارات القيادية للتيار الإخواني ، وما يستتبعها مع عملية تربية و تنشئة اجتماعية وليكون الداعية و المربي هو القدوة الأمتل من أجل عكس الصورة الصحيحة للتيار ، و من أجل ضمان إستمراريته يدعو إلى: "المزيد من الرعاية ، و حسن التوجيه ، و مزيد من التفهيم و التكوين و مزيدا من التنقيف و لتفقيه ، كل ذلك أمانة ضخمة لا يستطيع القيام بها إلا من أعد داخل الأسرة و صهر في نظامها و تشرب إلى أعماقه برامجها و آدابها"<sup>3</sup> .

<sup>1</sup> مباحث رقم 25، أنظر الملحق رقم: 03.

<sup>2</sup> يوسف القرضاوي: "الصحة الإسلامية بين الجمود و التطرف" ، دار الشروق ، مصر ، ط1 ، 2001 ، ص86.

\* وليبقى آخر عنصر و المتمثل في العمل على توسيع دائرة الأسر ما أمكن و بدوره يؤدي إلى :

1/ إتساع دائرة المسلمين الملتزمين بالدين في المجتمع كله .

2/ إتساع دائرة الفاهمين المنتمين للعمل الإسلامي الحريصين على تطبيق الإسلام تطبيقا جيدا في أنفسهم و ذويهم .

وبالرجوع إلى نظام الأسرة فقد تم إجراء العديد من الجلسات مع المنتمين للتيار الإخواني ، بطريقة الملاحظة بالمشاركة وقد تم تقسيم مراحل جلسة الأسرة إلى :

#### أ - ما ينبغي أن يكون عليه الفرد قبل جلسة الأسرة

حيث يتحتم قبل بداية الجلسة أن يحضر المنتمي نفسه جيدا ، وذلك من خلال الترقب الدائم و الإستعداد لموعد الجلسة ، كما لابد له من أن يحضر مجموعة المواضيع و الإنشغالات التي سوف يطرحها في الجلسة ، وذلك من أجل عرضها أمام الإخوة الآخرين ، كما لابد له من يعود نفسه على عنصر المشاركة و التفاعل حتى لا يبقى المنتمي مجرد مشاهد ، بل يعمل على أن يكون شخصا فاعلا و متفعالا .

كما يلزم على المنتمي للتيار الإخواني أيضا أن يكون للأسرة جزءا مخصصا للجلسة بحيث لا يتعارض مع مشاغله اليومية و الدراسية ، و يتعين عليه أيضا أن لا يهمل أو ينس موعد الجلسة ، حيث يمنع على كل فرد التأخر أو التغيب و التحجج عن سبب الغياب .

وعلى هذا الأساس فلقد حدد أفراد مجتمع بحثنا على موعد لإجراء الجلسة الخاصة بالأسرة مرة في الأسبوع ، لتكون نهاية الأسبوع هو ما تم الإجماع عليه وقت إجراءاتها و في هذا الصدد يقول أحد المبحوثين : " تعتبر الأسرة ذات أولوية كبيرة ضمن حياتي الجامعية ، فبقدر حرصي على دراستي ، بقدر ما أحرص على الإلتزامات المتعلقة بالأسرة ، ويعتبر الإنضباط في الوقت و الإلتزام بها أمر أكثر من ضرورة <sup>2</sup> . أما عن مكان الذي يتم فيه عقد الجلسات الخاصة بالأسرة فهو متوزع بين الإقامة بين الجامعيتين \* .

#### ب - الجلسة الاخوانية في الأسرة بين التربية الدينية وبلورة الشخصية القيادية :

محتوى الجلسة الاخوانية و التفاعلات الاجتماعية التي تحدث فيها هي من الأهمية بمكان حيث تصهر فيها التفاعلات بين الشباب الجدد و القدامى والمنتمين للتيار الإخواني وذلك منذ البداية أي في الافتتاح

3/إتساع دائرة الراغبين في دعوة غيرهم آل الحق و الهدى . علي عبد الحليم محمود : مرجع سبق ذكره ، ص 153.

1. علي عبد الحليم محمود : المرجع نفسه ، ص 154

2. مبحوث رقم : 28/نظر الملحق رقم 03.

\* حيث تعقد الجلسة كل مرة في غرفة أحد الطلبة المنتمين للتيار الإخواني ، وهذا ما يعود الشاب على أساليب الإستقبال و الترحيب وتجنب العزلة و التي من شأنها أن تزيد في قابليته على الإحتكاك مع الأشخاص ، والتفاعل معهم ، ومع دخول فصل الصيف مبكرا نسبيا في مكان تواجد بحثنا أي منطقة بشار ، و بحضور الطلبة الكبير نوعا و المقدّر من 15 فردا إلى 20 فردا مما يدفعهم إلى إجراء الجلسة خارج الغرف ، أي في النادي و في الجزء المخصص للاجتماعات و المؤتمرات .

ويكون افتتاح الجلسة من طرف أحد المربين و الذين له خبرة ضمن التيار أو الاتحاد وذلك من خلال عرض برنامج الجلسة .

و ما تمت ملاحظته أيضا أن الكلمة الإفتاحية يركز عليها المنتمون جيدا و ينصتون إليها ،حيث تعتبر احد العمليات التربوية و هي في العادة من اختصاص " النقيب " <sup>1</sup> كما يعتمد في مرات أخرى القيام بالكلمة التوجيهية و أن يكلف أحد المنتمين بالقيام بها من خلال عرض مجريات الجلسة و هي بمثابة العمليات التربوية كما ذكر سابقا ، و الهدف منها تدريب المنتمي الجديد إلى الإمساك بزمام المبادرة و السيطرة على الجمهور .

كما وتلعب القيادة في الجماعات عموما و الجماعات الدينية خصوصا أهمية قصوى ،حيث يقاس مدى جلب أكبر عدد من الأتباع ، وضمن إستمراريتها ، بمدى قدرة القائد فيها ،حيث يؤسس القائد لدى التيار الإخواني علاقة قوامها التأثير المطلق في أتباعه ،حيث تعمل المرافقة الدائمة و المستمرة ، وإعطاء التوجيهات و الأوامر إلى سلب إرادة التابع و التفاعل المطلق و المباشر فيه ، كما يعتبر النقيب أو المربي في الأدبيات الإخوانية هو الرابط بين الأتباع و بين الفكر الإخواني حيث يعمل على صب هذه الأفكار و المعتقدات و الممارسات الإخوانية لدى الأتباع ،ما من شأنه أي يعمل على إنتاج هذا الفكر و السعي على مواصلة وجوده ، كما يعتبر الوصول إلى مرحلة النقيب هي من أسمى طموحات المنتمين للتيار ،و على هذا الأساس فالرئاسة فيه تأتي بقدر التكوين و التألق فيه عن طريق التشبع بأكبر قدر ممكن بالثقافة الإخوانية فكرا و ممارسة ، و يقاس مدى نجاح القائد على أداء مهامه من خلال الحفاظ على الروابط الاجتماعية داخل الجماعة و العمل على توسيع دائرتها .

<sup>1</sup> . و هو المسئول و الإطار ضمن الأسرة الإخوانية .و يعرف نقيب الأسرة : " هو القيادة الأولى في الجماعة ، بل هو المربي لأفراد الأسرة ، المخطط لجهودهم و المنسق بينها ،و القادر على توجيهها للوصول إلى الهدف ... إذ هي حقيقتها تربية الأفراد على الآداب و القيم الإسلامية وعلى نظم الجماعة ...انظر: **تعريف نقيب الأسرة** ،موسوعة الإخوان المسلمين. دون تاريخ الصدور [www.ikhwane.com/wiki](http://www.ikhwane.com/wiki) تاريخ الزيارة : 2015/12/12 ، وقد اتخذت الجماعة خطوات في إعداد النقيب ،حيث قامت على ثلاث دعائم هي: 1 : أولا- حسن اختيار النقيب من بين أصحاب الاستعداد .ثانيا - إعداد النقيب وتربيته وفق برنامج متكامل .ثالثا: - متابعة النقيب بعد تسلمه مهمة إعداد الأسرة لمعرفة مدى ماحقه من نجاح.

ج-أما عن برنامج الجلسة : ففي البداية يكون الجزء الأول هو دراسة القرآن الكريم من خلال القراءة و تعلم أحكام التجويد ،و شرح معاني الآيات التي تم عرضها اثناء الجلسة ، ثم قراءة بعض الأحاديث النبوية الشريفة و شرح معانيها ، ودراسة بعض الكتب الدنية و الفقهية <sup>1</sup> .

وفي الجزء الثاني من الجلسة العمل على تعلم أبجديات الدعوة و أساليبها و المستتبطة من كتب الدعاة للتيار الإخواني ،ثم العمل على تعلم الخطابة الفصاحة ، من خلال القيام بأحد الطلبة القدامى عرض موضوع معين فيه وأمام المنتمين الجدد ، و هم يسجلون أهم الملاحظات و المتعلقة بهذا المجال ، وفي الأخير يفتح مجال للنقاش و الإستعلام ،ليرد نقباء على كل أسئلة الشباب المتعلمون .

كما يكلف أحد الطلبة و المنتمون الجدد إلى إعادة موضوع الدعوة أو الخطابة من جديد أو تحضير موضوع من أعداده و بعد الإنتهاء منه يقوم الإخوة بتصحيح الأخطاء التي أرتكبها .

أما عن سيرورة التفاعل داخل الجلسة الخاصة بالأسرة فهناك نظاما متبعا و لا يجوز الخروج عنه أثناء الجلسة فبعد التقيد الحرفي بمضمون الجلسة و الذي ذكر سابقا فقد يمتد وقت الجلسة بمتوسط أربع ساعات أي البداية تكون من الثامنة ليلا غلى غاية منتصف الليل .

وعن جملة التفاعلات و العمليات التربوية و التي يتعلم منها الشاب الوافد و هي :

"حسن الإستماع لما يقال و التنبه له"<sup>2</sup> ،حيث و ما تم تسجيله كملاحظة أن كل ما يعرض في برنامج الجلسة يعتبر في غاية الأهمية بالنسبة للمنتمين للتيار الإخواني ،كما لوحظ أن هناك سعي الحضور على تدوين كل الأفكار الواردة في الجلسة في ورقة قصد الرجوع إليها و مراجعتها لأنها تعتبر المادة العلمية في العملية التربوية كما يعتبر التركيز على المستمع و عدم الإشتغال بأي شيء سواه هو من الآداب العامة للجلسة ،و تعطي نتاج هذه العملية و هذا ما جاء في إجابة أحد النقباء : " للجلسة وآدابها و

<sup>1</sup> . و من جملة مواضيع الدينية و التي حددها حسن البنا و هي : أ/ الفقه على المذاهب الأربعة ب/ الترغيب و الترهيب للحافظ المنذري ، ج /الفتح الرباني شرح و ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل ، د / كتاب الأنوار المحمدية مختصر المواهب اللدنية في السيرة . ينظر :علي عبد الحليم محمود ، مرجع سبق ذكره ،ص 172.

<sup>2</sup> . و من جملة حسن الحوار و هي :الإستئذان في الكلام /خفض الصوت نسبيا /سيطرة الموضوعية على المتكلم /عدم توجيه صفات لاذعة غلى الرأي الآخر /عدم الإشارة إلى المتحدث السابق أو تسفيه رأيه /التقيد في الكلام بالعربية الفصحى /تقبل الرأي الآخر و احترامه و إحترام صاحبه ينظر : علي عبد الحليم محمود :مرجع سبق ذكره ،ص 169.

محتواها أهمية بالغة ،و تعتبر التفاعل المباشر بيننا و بين الوافد الجديد للتيار ،وتأخذ منا الجهد و الوقت الكثير ،وبالتالي فهي تدخل ضمن صلب أولوياتنا <sup>1</sup>.

أما في الخاصية الأخرى و المتعلقة بالتفاعل داخل الأسرة و هي : "حسن الحوار" <sup>2</sup> و هي من أساسيات التواصل داخل الجلسة الإخوانية .

#### د- الرحلة الإخوانية تنشئة إجتماعية و تحديد للأدوار و المراتب في التيار الإخواني

كما وتعتبر الرحلة من العناصر المهمة و التي تدخل ضمن صلب التربية الاخوانية من أجل إنتاج شباب متدين على مقاسها ، وبهذا فقد تمت رصد وجود الرحلة بكثرة ضمن مجتمع بحثنا ،و هي العملية التي جعلت من الباحث أن يقوم بالوقوف عليها ،وذلك تم أيضا بالملاحظة بالمشاركة .

ويعتبر مكان تواجد مجتمع بحثنا في الطبيعة الصحراوية\* ، و من خلال ما تمت ملاحظته يمكن أن نستنتج أن للرحلة زيادة على اعتبارها تعمل من أجل تنمية القدرات الجسدية ،وتعليم الشاب القدرة على التحمل و المقاومة ،فهي تعتبر أيضا بمثابة الفضاء و الذي يجسد فيه التيار الإخواني جميع مظاهر العلاقات الاجتماعية و الدينية من المنظور أخواني، سواءا من حيث اللغة المستعملة ، اللغة العربية ، التعاملات ، الأخ... أنها عملة ترنو إلى العيش وفق المجتمع الإخواني المنشود .

أما عن عدد الرحلات و توقيتها فهي في الغالب تكون في الشهر مرة واحدة و تبدأ في التناقص تدريجيا مع نهاية الموسم الدراسي . أما عدد الأشخاص فيقدر حوالي 30 طالبا منتشيا للتيار الإخواني ، و في بعض الأحيان ،يتم اصطحاب طلبة غير منتمين للتيار ، وذلك كأحد آليات الدعوة له\* .

<sup>1</sup>مبعوث رقم 26، أنظر الملحق رقم: 03.

<sup>2</sup>علي عبد الحليم محمود: مرجع سبق ذكره ،ص 169.

\* . ومن المناطق التي هي مقصد التيار الإخواني من أجل إتمام عملية الرحلة كوسيلة من وسائل التربية ، وهي ، منطقة "موغل ، منطقة بني عباس ، منطقة المريجة ، منطقة أقلي". وهي مجموعة من الدوائر و البلديات الموزعة على مستوى و لاية بشار و التي تجمع بين الطابع السياحي و الصحراوي ، حيث يعتبر من أنسب الأماكن للرحلة لدى التيار الإخواني ، كما تتوفر فيه خاصية البعد النسبي عن مكان الإقامة ، و هذين الشرطين أي تميز المكان المقصود بالرحلة بالطابع الصحراوي ، و البعد عن مكان الإقامة ، باعتبار الرحلة كوسيلة من وسائل التربية إذ تركز على الجانب البدني من أجل أن يتمرن الشاب على الصعاب و المشقات ،و ما يخص مسألة البعد النسبي عن مكان الإقامة ، والهدف منه هو تعلم آداب السفر و إعداد لوازمه .

\*أما عن برنامج الرحلة حيث و بعد الاتفاق عل مكان التخيم و الذي يتم عليه الإتفاق بصورة توافقية و كأحد عمليات زرع روح الحوار و التفاهم ، يتم التفرغ في المكان وذلك في الفترة الصباحية حيث يعتبر كأحد العمليات التروضية للجسد ، و خصوصا في الفترة الصباحية ، و بعد ذلك يتم الشروع في تناول وجبة الإفطار الصباحية ،كما يعد الإقلال من تناول الوجبات و من أحد العناصر التي تركز عليها الرحلة و ذلك حتى يتعود المنتمي على هكذا نوع من الظروف حيث يعتبر الصبر عن الرحلة من أهم الأهداف المسطرة فيها .

أما عن مدتها الزمنية فتكون نهار منذ الشروق إلى الغروب ، تندرج رحلة عينة بحثنا ضمن رحلة الإخوان العاملين و هم: "الذين في سبيلهم إلى الإنضمام بنوعيه العام و الأخوي"<sup>\*</sup>

فمن خلال الأشغال البدنية حيث يطلب من الشباب تأدية كل الأعمال بأنفسهم سواء اختيار مكان التخييم ، نصب الخيم ، تحضير و تقديم الأكل كل هذه الأمور من شأنها أن تعتبر رياضة بدنية ، و وسيلة للترويح عن النفس أي الخروج من الأعمال الروتينية التي هي موجودة في حياة الطالب الجامعي ، و الممتدة بين الإقامة الجامعية و الجامعة .

كما تعتبر الرحلة عاملا على تقوية العمل الجماعي و إضفاء روح التعاون و التكامل في أطار الجماعة ، حيث و تعتبر الرحلة وما فيها من أعباء و أعمال يتحتم على الشباب التعاون فيما بينهم من أجل إتمام المهام الموكلة إليهم ، و هذا ما من شأنه أن يعزز روح التواصل و التفاهم مع بعضهم البعض .

كما توفر الرحلة للشباب عنصر الانضباط من خلال تأدية المهام بصورة جماعية و في وقت محدد ، وذلك من أجل السير الحسن للجماعة حيث أن كل تعطيل يقوم به الشاب هو في حقيقة الأمر يمس الجماعة برمتها .

ويعود السبب الرئيسي إلى تدريب الشباب كل هذه الأعمال لان : "العمل الإسلامي بحاجة إلى ذلك في كل مرحلة من مراحله ، فلا بد من أن تكون الجماعة مستعدة لهذا الإحتياج في أي وقت"<sup>1</sup>.

كما يقوم الاعضاء في الرحلة و ذلك في الفترة الصباحية بممارسة أنشطة رياضية و فكرية و تكون على شكل مسابقات بين الاعضاء ، إضافة إلى تقوية الروابط الاجتماعية ، تعمل هذه التمرينات إلى إيجاد الفوارق بين الشباب و ذلك من أجل توزيعهم على مهام و أعمال أخرى حيث ففي الرحلة قد تبرز مواهب و قدرات الطلبة و على هذا الأساس تعتبر الرحلة المكان المناسب في اختيار هاته القدرات و توجيهها .

كما تعتبر الممارسة التعبدية في الرحلة أيضا من العناصر المهمة ، حيث يتم أداء الصلوات بصورة جماعية ، ليقوم نقيب الاسرة بإلقاء درس حول اي موضوع من المواضيع الدينية لتكون العبر و المواعظ السمة البارزة فيه ، ليكون الجزء الثاني من البرنامج الديني وهو التذكير و عرض لتاريخ حركة الإخوان المسلمين و مناقبه بما في ذلك التيار الإخواني الجزائري بالحديث عنه بالشرح والتفسير .

<sup>\*</sup> كما حدد التيار الإخواني مجموعة من الرحلات الإخوانية وهي رحلة لعائلات الإخوان ، رحلة لأبناء الإخوان ، رحلة لبنات الإخوان ، رحلة للدعاة الإخوان ، أنظر : وسائل التربية عند الإخوان :ص 246 .  
<sup>1</sup> علي عبد الحليم محمود ، مرجع سبق ذكره ، ص 251 .

## رابعاً مخرجات التربية الإخوانية :

### 1/ التدين بإسلام وسطي :

وكغيره من التيارات الدينية الفاعلة في المجتمع الجزائري ،يعمل التيار الاخواني على بلورة إسلام على مقاسه ،حيث تعتبر الوسطية في الإسلام من أهم مرتكزات التيار الإخواني كما تعد من أهم المؤشرات التي أكد عليها المبحوثين المنتمين للتيار ،حيث ترددت بقوة في جملة تصريحاتهم ،لكن قبل التطرق إلى إجابات المبحوثين وتحليلها من الأجر الوقوف على هذا المفهوم حيث يعرفها عصام البشير و بنوع من التفصيل : " هي الخيرية والعدل والفضيلة، وأيضاً ارتباط بالأصل واتصال بالعصر بما يُقدم الإسلام منهجا هاديا للزمان والمكان موصولاً بالواقع مشروحا بالعصر منفتحاً على الاجتهاد والتجديد لا على الجمود والتقليد، مستلهما للماضي مُعاشيا للحاضر مستشرفا للمستقبل، ثابتا في الأصول والكليات مرنا في الفروع والجزئيات محافظا على الوسائل والغايات ومتطورا في الآليات، منتقيا بكل قديم صالح ومرحبا بكل جديد نافع وعاملا على تعزيز المشترك الإنساني"<sup>1</sup> .

كما يعتبر يوسف القرضاوي من أهم دعاة التيار الإخواني الذين ساهموا في إبراز مفهوم الوسطية في الإسلام بل إعتبرها من أحد خصائص العقيدة الإسلامية حيث تتموقع بين عدم الغلو من جهة و التساهل من جهة أخرى في الدين الإسلامي ، حيث يعرف الوسطية من المنظور العقدي بأنها : " ... وسط بين الذين ينكرون كل ما وراء الطبيعة مما لم تصل إليهم حواسهم ،وبين الذين يثبتون للعالم أكثر من إله ،بل يحلون روح الإله في الملوك والحكام ... فقد رفضت الإنكار الملحد ،كما رفضت التعديد الجاهل والإشراك الغافل وأثبتت للعالم إلهاً واحداً "<sup>2</sup> .

فلقد كانت إجابات المبحوثين حول نتائج التربية الإخوانية هي خروج الشاب متشعبا بإسلام وسطي وبعيد عن الغلو و التطرف وقد كان بالإجماع في إجابات المبحوثين هذا ما جاء في أحدها : "ما يميز التيار الإخواني ،وما شدني إليه هو دعوته للوسطية في الإسلام ،فإذا أردنا إسلاما حضاريا و قائما بالدور

<sup>1</sup>.عصام البشير :هذه مرتكزات الوسطية: www.alislah.ma تاريخ الصدور : الخميس، 07 /08/ 2014 22:40 ،تاريخ الزيارة : 04/2016/02/.

<sup>2</sup>.يوسف القرضاوي :مدخل لمعرفة الإسلام :مقوماته ،خصائصه ،أهدافه مصادره ، 1995 ، www.almostapha.com ،ص40.

المنوط به ، فلا بد من أن يكون منفتحا على كل الثقافات و الحضارات من أجل إستيعابها و التفاعل معها " <sup>1</sup>.

وكما هو معلوم فلكل تيار ديني نمط في التصور العقدي والممارساتي ، فمظاهر الوسطية وبصورة عملية تتعكس في نمط التدين على الطريقة الإخوانية والتي تظهر في: "... وسط في الاعتقاد و التصور ... وسط في التعبد و التمسك ... وسط في الأخلاق و الآداب ... وسط في التشريع و النظام " <sup>2</sup> ، ففي ما يخص وسطية الاعتقاد والتصور فلقد ركز التيار الإخواني في مشروعه التربوي الديني على مسألة الاعتقاد في العصر الحديث حيث تصادم العالم الإسلامي مع إنتاجات الغرب المعنوية من رفض لكل مظاهر التدين و التشكيك في وجود الجانب المعنوي ، و باعتبار أن التيار الإخواني منفتح على الآخر وذلك من أجل مسايرة التطورات العالمية و الفكرية ، لتكون المسألة الدينية محور إشتغاله ، حيث يؤكد على ضرورة الحياة الدينية في المجتمعات الإنسانية من جهة و من جهة أخرى محاولة تثبيت هذا الجانب في المجتمع الإنساني و صد كل تيار مشكك فيه ، وخصوصا في أوساط الشباب حيث وهذا ما أكدته أحد إجابات المبحوثين "الدين هو ضرورة لمجتمعنا بل هو الأصل في ذلك ، ونحن بدورنا كمنخرطين ضمن التيار الإخواني ملزمون بعكس الصورة الصحيحة لهذا الدين ، أي دين التسامح و الحوار والإعتدال " <sup>3</sup>.

أما في ما يخص وسطية التعبد و التمسك ، فتعتبر صورة المؤسس الأول حسن البنا النموذج المثالي و الذي ينعكس في تمثيلات المنتمين للتيار الإخواني ، حيث أجمعت جميع المقابلات على أن شخص حسن البنا المتماهي في التيار الإخواني الصورة النموذج في مسألة العبادة و التي أجمعت بين التدين الصحيح و الوسطي و الرفض لكل مظاهر الغلو ، حيث أن حسن البنا بدا حياته صوفيا زاهدا من جهة ، و من جهة أخرى منخرطا في الحياة الاجتماعية ويؤطره الوازع الديني حيث يركز التيار الإخواني على الثنائية التي تحكم الإنسان أي ثنائية الروح و الجسد \*.

أما وسطية الأخلاق و الآداب فتعتبر أيضا ضمن صلب العملية التربوية الإخوانية ، حيث يشترط من الشاب المتدين الإخواني أن يكون سلوكه مثاليا كأسلوب من أساليب الدعوة و كعملية لإعادة إنتاج التيار

<sup>1</sup> مبحوث رقم 29، أنظر الملحق رقم 03.

<sup>2</sup> يوسف القرضاوي: كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها ، دار الشروق ، مصر ، ط 2013 ، ص 20

<sup>3</sup> مبحوث رقم 30، أنظر الملحق رقم 03.

\*. فالانفتاح الإخواني على الثقافة العالمية و التي يدعو فيها إلى التفاعل الإيجابي ، لكن في بعض الحالات يتأثر أفراد المجتمع الإسلامي و شبابه بالتيارات و الأفكار الغربية أنبرى التيار على مجابهة و صد هذا المشكل إذ يعتبر : "واجب الحركة الإسلامية ألا تدع هؤلاء لدوامة التيار المادي و النفعي السائد في الغرب ، تبتلعهم ، وأن يذكروا دائما بأصلهم الذي يحنون إليه دائما " ، ينظر : يوسف القرضاوي : مدخل لمعرفة الإسلام ، ص

الإخواني و فبمقدار توازن عمل و أخلاق الشاب الإخواني فبقدر ما يجذب إليه أتباعا آخرين ،وهذا ما جاء في إجابة أحد المبحوثين : "لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون منتشيا للتيار الإخواني ،وعاكسا لصورته الصحيحة بدون امتلاكك لأخلاقيات الحوار و السيرة الحسنة ،حيث يعتبر سلوكنا الحسن هو دعوة في آن واحد"<sup>1</sup> ،وفي هذا الصدد يؤكد يوسف القرضاوي على أنه يجب على الداعي و المنتمي للتيار الإخواني إمتلاك مقومات معالم الوسطية ،بل ولتكن الشغل الشاغل له ،و في هذا الصدد يقول : "ليكن همكم إعادة مجد الإسلام ونشر دعوته وعقيدته وشريعته وأخلاقه بلا تعصب لشيخ ولا لمذهب ولا لطريقة ولكن كونوا سفراء لمنهج الوسطية في بلدانكم"<sup>2</sup>.

أما وسطية الشرائع حيث و كما هو معلوم يعتبر التيار الإخواني من أهم المؤسسين لملائمة الشريعة الإسلامية لكل زمان و مكان ،حيث يعتبر شعار هذا التيار ،ومن أهم المسائل التي نظر و كتب فيها ،حيث يعتبر هذا المبدأ كعلامة مميزة له دون التيارات الدينية الأخرى ،ليبقى دور المسلم المثالي هو مسألة التكيف مع الظروف الراهنة ،إذ المطلوب من المسلم من أن يكون عنصر فعال و متفاعل مع الحضارة الإنسانية مبرزاً شخصية الحقيقية \*.

## 2/ قضية المرأة :

يعتبر التيار الإخواني و المندرج ضمن الإسلام الحركي و الذي يتفاعل مع القضايا الراهنة كقضية المرأة ،و علاقة الدين بنظام الحكم ،العدالة الاجتماعية ، النظام الإقتصادي ... كل هذه القضايا و تندرج ضمن علاقة العالم الإسلامي بالحدث ،فالنقاش الدائر اليوم في المجتمع الغربي و المتمثل في ما موقع الدين من الحياة الحديثة أي لا يمكن أن نتصور مجتمعا حدثيا قائم على أسس دينية بحتة ، هذه المعادلة المتعددة الأطراف هي التي أربكت الفعاليات الاجتماعية للوطن العربي ، ولتكون حركات الإسلام السياسي هي المتصدي الأول لها و جعلته يخوض سجالات و نقاشات حول عنصر كيف السبيل الى حل هذه المعضلة ،هل السبيل الأمثل هو الغوص في الحدث و المدنية الغربية كأحد السبل و التي من شأنها أن تقدم المجتمعات الإسلامية ، أم الشروع في عملية دمج لحدث مع المقومات الإسلامية أي

<sup>1</sup> مبحوث رقم 21، أنظر الملحق رقم : 03

<sup>2</sup> www.ikhwanwiki.com تاريخ الصدور 2014/03/03، تاريخ الزيارة : 2016/01/13

\* وفي هذا الصدد يقول حسن البنا مؤكدا على صلاحية الشريعة الإسلامية في كل زمان و مكان قائلا : "إن طبيعة الإسلام التي تسير العصور و الأمم وتتسع لكل المطالب و الأغراض .. لا تأتي الإستفادة عن كل نظام صالح لا يتعارض مع قواعده الكلية وأصوله العامة " محمد عمارة :معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنا ،دار التوزيع و النشر الإسلامية ،مصر ، ط1 ، 2006 ، 50.

أسلمة الحداثة ،لكن ليس للحركات الإسلامية ،المتفاعل الوحيد بل كانت الأنظمة السياسية في الوطن العربي أيضا شأن في ذلك .

فمن بين العناصر و التي تؤكد على تفاعل التيار الإخواني بالحداثة و هو عنصر المرأة و هو المؤثر الذي تكرر في جل إجابات المبحوثين : " إن واقع المرأة المسلمة اليوم هو واقع بعيد عن الدور المنوط بها ، بل هو واقع يتصف بتردي أوضاعها في جميع المجالات " <sup>1</sup> .

حيث أثار المبحوثون نقطة واقع المرأة في المجتمع العربي و الإسلامي و المتمسم بالدونية و الإنتقاص من قيمتها ، على الرغم من رفع مكانتها في الإسلام ، حيث أن واقع المرأة اليوم يؤكد على محدودية المرأة في الحياة الاجتماعية بل هو مقيد ضمن نطاق عملية الإنجاب و تلبية حاجات الأسرة .

أن غياب دور المرأة و تقزيمه في المجتمع العربي ليس حالة أو موقف من أفرادها ،بل يتعدى الأمر إلى ما هو أبعد من ذلك فحتى المفكرون العرب و الذي لهم الدور الطليعي في النهوض بقضايا المجتمع بما في ذلك المرأة و هو الموضوع المغيب في أعمالهم و مشاريعهم النهضوية فهم في نظر هشام شرابي : "غرباء عن الفكر النسائي ، و لا يتفهمون لغته أو مقولاته الأولية ،إنهم مازالوا ذكوريين في مقارباتهم في كل ما يتعلق بالمرأة ،ذلك أن قضية المرأة ليست قضية إجتماعية خاصة بالمرأة وحدها ،بل قضية سياسية ترتبط بالمجتمع ككل ... " <sup>2</sup>.

وفي نفس السياق يدعو إلى مسألة إدراج المرأة كشريك فعال في الحياة الاجتماعية بدلا من إقصائه و في هذا الصدد يضيف : "إننا نحتاج اليوم إلى أن نستمع إلى وجهة نظر أخرى ،إلى صوت النصف المكبوت و المكبل في حياتنا إلى صوت المرأة العربية " <sup>3</sup>. لتكون هناك ثلاث اتجاهات لموضوع المرأة في الفكر العربي <sup>4</sup> .

<sup>1</sup>مبحوث رقم 22، أنظر الملحق رقم: 03.

<sup>2</sup> أحمد عبد الحليم عطية وآخرون :نقد المجتمع الأبوي قراءة في أعمال هشام شرابي ،الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية ،القاهرة ، ط 1 ، 2003 ،ص 236 .

<sup>3</sup> أحمد عبد الحليم عطية وآخرون ،المرجع نفسه : ص 240 .

<sup>4</sup> فالمقاربات التي تناولت قضية المرأة العربية و هي :  
المقاربة الأولى : تلقي اللوم عن عصور الانحطاط التي أنتجت ممارسات خطيرة في فهم النصوص الدينية .  
المقاربة الثانية :تتضمن دعوى للمقارنة بين ما كان عليه وضع المرأة في الجاهلية و ما آل إليه في الإسلام  
المقاربة الثالثة : تدعو للمقارنة بين حال المرأة المسيحية أو المجتمعات المسيحية الوسيطية وحالها في المجتمع الإنساني الأول . رشيدة محمدي رياحي : في نقد المجتمع الأبوي قراءة في أعمال هشام شرابي ،مرجع سبق ذكره ،ص 374.

و في مقابل ذلك إنبرى تيار الإسلام الحركي للدفاع عن المرأة و محاولة إرجاع حقوقها حيث جاء : "الإسلام واحترم الأنوثة وأستبعد كل النظرات السيئة لها ،ورفض أنواع الإهانات التي كانت تتلقاها ،وعدها جزءا من حقيقة الإنسانية التي جاء لتزكيها " <sup>1</sup> ،كما يشير الغزالي أحد رواد الفكر الإخواني التعرض لنقطة أخرى و هي كيف كان لرجل الدين أن يقدم قراءة دينية و فقهية للمرأة الأمر الذي أزم من وضعها الاجتماعي ،عكس الأمر المأمول فبدل من العمل على تحريرها و تنويرها ،عمل على وضع الحواجز و العقبات التي حالت دون تطورها و تقدمها ،وذلك مصرحا : "أن جمهرة من علماء الدين ، وضعت صعوبات رهيبة أمام تعليم المرأة في شتى المراحل ولم تستسلم إلا كارها ،وهي تضع الآن ذات الصعوبات أمام تردد المرأة للمسجد" <sup>2</sup> .

كما كان للأسرة و الحفاظ عليها ،من النقاط و التي تكررت في إجابات المبحوثين حيث كانت كمتلازمة لقضية المرأة ،حيث يطمح المبحوثون إلى بناء أسرهم مستقبلا وفق منظور إسلامي محدد العلاقات و الأدوار بين أفرادها وهذا ما جاء في إجابات أحدهم : "تعتبر مسألة بناء الأسرة وفق الشريعة الإسلامية ضرورة قصوى ،فهي اللبنة الأولى من أجل بناء المجتمع الإسلامي " <sup>3</sup> .

كما تعتبر علاقة تحديد الدور بين الجنسين أيضا من إهتمامات التيار الإخواني حيث يرى سيد قطب أنه : "من المسائل التي مست العنصر البشري و أعظمها خطورة و إتصالا مسألتان يتوقف عليها سير الإنسانية ،وقد حار العلماء وأعيتهم في حلها أولها :ما بين الرجل و المرأة ،وكيفية توطيدها في الحياة الإنسانية وكيفية توطيدها هل في الحياة الاجتماعية " <sup>4</sup> .

حيث يتضح أن مسألة العلاقة بين الرجل و المرأة تتخذ حيزا هاما من تفكير الإسلام الحركي ،بل يتعدى الأمر إلى أكثر من ذلك في نظره ،بل مقياس تقدم و السير السليم لأي حضارة يتوقف على سلامة بناء هذه العلاقة ،وكانت من آثار عدم تصحيح هذه العلاقة ما أنجر عنه و ما جلب التعاسة و الحزن للبشرية ،والدليل على إنهيار الأخلاق الاجتماعية و الجنسية عند الغرب في نظره .

ونظرا لأهمية موضوع المرأة عند الإسلاميين ،حيث يراها سيد قطب بأن العلاقة المتأزمة لواقع المرأة في العالم الحضاري هو نتاج : " عدم ضبط العلاقة بين الجنسين ،وعلى هذا الأساس يشير سيد قطب إلى

<sup>1</sup> محمد الغزالي *بسر تأخر العرب و المسلمين* ،مكتبة المصطفى ،www.almostafa.com ص 19.

<sup>2</sup> محمد الغزالي: المرجع نفسه ،ص 24.

<sup>3</sup> مبحوث رقم 25، أنظر الملحق رقم: 03

<sup>4</sup> ينظر: أبو الأعلى المودودي *الحجاب* ،تعريب: محمد كاظم الساق ،دون دار النشر ،، سوريا ،دط ،دس ،ص 08.

مواطن الخلل الأولى: " حيث أن التخطي في النظر إلى المرأة و إلى علاقات الجنسين ،والأرجحة العنيفة بين الغلو و التفريط و التقلب من طرف إلى طرف ...كله لا يقل عن نظيره في النظرة إلى الإنسان و فطرته و إستعداداته <sup>1</sup>"

و يؤكد سيد يقطب كما يتفق مع أبو الأعلى المودودي حول عدم إستقامة الحضارة البشرية بدون تصويب النظرة إلى المرأة مضيئا وكنتيجة لإضطراب وعدم العلاقة بين الجنسين وكتأكيد إلى أهميتها: "بل هي العلاقة التي تقوم عليها العمران ،وهي قاعدة النظام الإقتصادي وتوزيع الثروات <sup>2</sup>" .

و كما تعتبر قضية المرأة و بيان مكانتها في الحضارة الغربية وما كانت تعانيه سابقا ،من أوجه المقارنات التي إتخذها الإسلام الحركي لمواجهة الحداثة شأنها شأن الديمقراطية كنظام حكم \* .

لتكون عملية إشراك المرأة في المجتمع هو ما أجمعت عليه إجابات المبحوثين كنتيجة للتصور الإخواني وفي هذا الصدد يقول أحد المبحوثين: " من المتفق عنه ضمن التيار الإخواني أن تقدم المجتمع الإسلامي منوط بتصحيح نظرنا نحو المرأة ،وإعطائها لحقوقها المدنية و الإجتماعية ، بل يجب أن نفل عنصر المرأة كشريك للرجل متساو في الحقوق و الواجبات لكن بالتأكيد ضمن ما أقره الدين الإسلامي <sup>3</sup>" .

ويوجز الراحل محفوظ نحاح نظرة التيار الإخواني الجزائري للمرأة الجزائرية بطبيعة الحال إلى نقاط وهي <sup>4</sup> :

\_ تنظيم عمليات تحسيسية و توعوية للقضاء على العقليات المتحجرة و التي تعيق قيام المرأة بالدور المنوط بها .

\_ الإعتناء بالشرائح الخاصة بالنساء أرامل الشهداء ،بنات الشهداء ، ضحايا المأساة الوطنية ...

\_ إعادة تقييم دور المرأة في العملية التنموية الجزائرية و السعي إلى رفع مستواها من خلال :

<sup>1</sup> ينظر :سيد قطب :الإسلام و مشكلات الحضارة ،مرجع سبق ذكره ، ص 64.

<sup>2</sup> ينظر :سيد قطب :الإسلام و مشكلات الحضارة ،مرجع سبق ذكره ، ص 65.

\* وفي هذا الصدد يشخص أبو الأعلى المودودي حالة المرأة العربية في هذا العصر بعدما إستفاض في وصفها عبر التاريخ الأوروبي القديم ،و ما انجر عنه من آثار سلبية: " و لايزال هذا الداء الوبيل ،من غلبة الشهوات البهيمية ،ينخر كيان الأمة الغربية ،وينتقص من قوة حياتها بسرعة هائلة " ينظر:أبو الأعلى المودودي ،الحجاب ،مرجع سبق ذكره ، ص37.

<sup>3</sup> مبحوث رقم 23،أنظر الملحق رقم :03.

<sup>4</sup> ينظر:محفوظ نحاح :الجزائر المنشودة ، المعادلة المفقودة... الإسلام ،الوطنية ،الديمقراطية ، الجزائر ،دون دار النشر ،دط ،دس ، ص ص 201،202.

1 تثمين دور الأمهات و المرأة الماكثة بالبيت ،والعمل على تحسين أوضاعهن المادية .

2 فتح كل مجالات و ميادين العمل أمام المرأة و خاصة ذات الطبيعة الأنثوية .

3 تشجيع و دعم الإنتاج المنزلي ،وترقية المؤسسات الإقتصادية العائلية .

### 3/ علاقة الدين بالسياسة علاقة تكاملية في نظر المنتمين للتيار الإخواني :

ومن المؤشرات الحيوية و التي تكررت في إجابات المبحوثين حول علاقة الدين بالسياسة حيث وقد أجمع جل المبحوثين على أنها علاقة تكاملية و ذلك من خلال أن الدين الإسلامي هو اشم من السياسة و والحياة الإجتماعية و في هذا الصدد يقول أحد المبحوثين : " بطبيعة الحال لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين الإسلام كدين و بين السياسة كنظام أرضي منظم لعلاقات البشر فيما بينهم و قد ترك الإسلام المجال واسعا أمام المسلمين ليدبروا شؤونهم فيما بينهم " <sup>1</sup> .

و تندرج علاقة الإسلام بالسياسة في فكر التيار الإخواني ضمن فكرة عامة و هي شمولية الإسلام و في هذا الصدد يقول حسن البنا من خصائص هذه الرسالة أنها وسعت شؤون الدنيا و الآخرة ،فكانت دنيا و دولة وروحا وعملا ،و ثقافة و شرعة و قانونا و نظاما كاملا دقيقا نافعا للفرد و للأمة و للدولة و للعالم <sup>2</sup> و يضيف أيضا: "لهذا الإسلام في الوجود مهمتان ،أولها صياغة الأفراد صياغة إنسانية عالية جديدة كذلك" <sup>3</sup> .

وعلى هذا الأساس فالإسلام يجمع بين الدين و الدولة حيث يكون بمثابة الموجه العام و الأساسي لحياة الأفراد من أجل حياة بشرية بآتم معنى الكلمة من خلال تركيزه على أهمية الموروث الثقافي الذي يعتبره كدليل على صلاحية الإسلام مع كل واقع إجتماعي و مع تبدل الظروف والأحوال وفي تشخيصه لواقع العالم الإسلامي سببه الإبتعاد عن الدين ،وذلك من خلال التقبل التدريجي للغزو الثقافي الغربي و التأثير به ، ومخلفات الإستعمار و التي بقيت أثارها في المجتمع الإسلامي ، و التي بدأت بالتدريج على البروز في المجتمعات العربية ، و التغاضي عنها ، حتى صارت واقعة حقيقية و تقبلها نخب و قيادات و أفراد المجتمع بصورة لا واعية .

<sup>1</sup> المبحوث رقم 30/نظر الملحق رقم : 03.

<sup>2</sup> حسن البنا : /أحاديث الجمعة ، منشورات العصر الحديث ، بيروت لبنان ، ط 1972، 3، ص 157.

<sup>3</sup> حسن البنا : /أحاديث الجمعة ، المرجع نفسه ص 75.

و لا يحيد موقف التيار الإخواني في الجزائر على هذا السياق بإعتباره الإمتداد الطبيعي لحركة الإخوان العالمية حيث يرى أن علاقة الدين بالسياسة هي علاقة لا تقبل الانفصال أبدا : " و لا تعتقد حماس بأن هناك مجالا للإصطدام بين السياسة و الدين .و الاختلاف ينصب في كيفية قيادة الناس و تأسيس الحياة عملا بتوجيه الإسلام ،وترى حماس نفسها حزبا سياسيا يحمل مشروعا إجتماعيا منطلقه الإسلام وغايته الإسلام ،تريد تحقيقه في بلد إسلامي له تاريخه العريق في ضل الإسلام " <sup>1</sup> .

لتكون الديمقراطية النظام الذي لا يتعارض مع مبادئ الإسلام وفق الرؤية الإخوانية الجزائرية ، بل هي نظام يقوم على حفظ الحقوق و الواجبات للمواطنين ،و له القدرة على التحكم في القائمين على السلطة ،كي لا يستفردوا بالقرارات ، و لا يكون حكمهم ،حكما قائما على الأهواء و النزوات الشخصية ، بل المنتبغ لظهور الديمقراطية كنظام حكم ،يؤكد على أنها نظام إنساني كافل لحقوق الأفراد للمجتمعات ،على إختلاف دياناتها و عاداتها و تقاليدها ف : " ... الديمقراطية المعاصرة ليست نظام حياة شامل بديل لغيره من النظم ،و لاهي عقيدة تنافس غيرها من العقائد ، فهي لا تزيد عن كونها منهجا علميا و طريقة إجرائية إرتضتها الشعوب و المجتمعات بعد تجربة مريرة مع الإستبداد و الطغيان... " <sup>2</sup> .

<sup>1</sup> محمد أكرم : حماس الجزائر تاريخ دعوة ومسيرة و حركة و مواقف شاهدة ،دار الرسالة ،الجزائر ،دط ، 1995 ،ص 35.

<sup>2</sup> ينظر : محفوظ نحاح ، مرجع سبق ذكره ،ص 155.

## نتائج البحث

تعتبر خطوة إبراز النتائج هامة جدا في البحث العلمي، فمن خلالها نتعرف على ما وصل إليه الباحث من خلال الجهود العلمية المرتبطة بالجانب النظري والميداني أيضا، ولكن يجب أن يكون عرض هذه النتائج بطريقة علمية، من خلال تلك الدراسات المشابهة ومقارنتها بنتائج البحث، وحتى تكتمل هذه الخطوة يجب الإشارة إلى تلك النظريات العلمية المعروضة، ومناقشة مطابقتها للنتائج بصفة كلية أو تتنافى معها، أو تشترك معها في جزئيات معينة، ثم بعد ذلك مناقشة النتائج مع الفرضيات المطروحة والإجابة النهائية على التساؤلات سواء الفرعية، أو سؤال الإشكالية في حد ذاته.

### أما ما تعلق بنتائج هذا البحث فعلى حسب الفرضية العامة و التي تصرح بـ:

تعتبر السوق الدينية الناشطة في المجتمع الجزائري هي المحدد الأول في توجيه الشباب الجزائري في إختياره للمنتوج الفكري و الممارساتي لتيار ديني دون آخر ، إذ لها من الآليات في استقطابها للشباب بمكان حتى يصبح بمرور الزمن يحمل إيديولوجيتها متنافية مع إيديولوجية التيارات المغايرة ، بحيث وبعد مسائلة الميدان محل الدراسة ومع إسقاط نظرية السوق الدينية عليها ، تبين للباحث على تحكم الاختيار العقلاني فيما يتعلق بالتوجه نحو تيار ديني دون آخر في مجتمع بحثنا من خلال منحنيين وهما :

تعلق الأفراد بنمط معين من الممارسة الدينية يعود بالأساس إلى ما هو معروض من منتوج ديني في مجتمعه ، إذ يحدد هذا الإختيار نحو ما يفضلهُ المتدين و ما يناسبهُ ضمن ما هو موجود من تيارات دينية ناشطة في حقله ، أما الإتجاه الآخر و الذي يربط الإختيار العقلاني للممارسة الدينية للأفراد عن طريق الطلب موعزا سببه إلى التأثيرات الإجتماعية الغير دينية ، فمن خلال إسقاط هذا التناول النظري فيما يخص الإختيار العقلاني للدين من ناحية العرض أو الطلب يمكن أن نعمل على إيجاد النقاط المشتركة بينها و بين مجتمع دراستنا من خلال ما يلي :

أ/ تعمل السوق الدينية الناشطة في المجتمع الجزائري على منح المتدينين مبادلات نتيجة للممارسة الدينية على حسب مقاس التيارات الناشطة ، إذ تتميز قيمة هذه المبادلات على قيمة ذات جانب أخروي في بداية المطاف ، إذ أن لكل تيار ديني قراءته لعالم ما بعد الحياة ، مصير الإنسان ، الثواب و العقاب ، بما في ذلك

العالم الدنيوي حيث توطر المسار الحياتي لأفرادها ،وهو العنصر البارز لسبب قيام الدين بصفة عامة ،و الديانات السماوية بصفة خاصة .

ب/ وكما هو الحاصل مع أي منتج كان ،يتم إختيار المنتج الديني من طرف الأفراد و نقصد هنا الشباب المنضوي للتيارات الدينية و توجهه لتيار دون آخر ، لتأتي مرحلة أخرى و هي إستهلاك هذا المنتج الديني من خلال خوضه للتجربة الدينية كما يملي عليه كل تيار (سلوك الطريق الصوفي / الإنتماء للأسرة الإخوانية بالنسبة للتيار الإخواني / الخضوع لمبدأ التوحيد و عيش مرحلة التربية و التصفية لدى التيار السلفي ) .

ج/ يتم التحقق من المنتج الديني لكل تيار عن طريق المستهلك السابق لهذا المنتج ،حيث يقوم المستهلك الجديد لمنتج أي تيار ديني بالإستعلام عنه ، ليكون معيار مؤشر الثقة له إلا عن طريق خبرات المستهلكين القدامى ،(أصدقاء محل ثقة أفصحوا عن نجاعة هذا المنتج الديني بالنسبة لهم ،ليكون الإستهلاك للشخص الجديد بصورة مباشرة و مطمئنة أي أنه إستهلاك قائم عن طريق العلاقات الإجتماعية).وهذا ما أجمع عنه جل المبحوثين حيث تبين أن الإنضواء تحت لواء التيارات الناشطة في المجتمع كانت عن طريق العلاقات الأسرية ،أو علاقات الصداقة.

د/ يعود سبب إختلاف وجود التيارات الدينية الناشطة في المجتمع الجزائري و عدم وجود نمط ديني واحد إلى سبب عدم تيقن أفراد من نجاعة التيارات الدينية ، الأمر الذي من شأنه أن يعمل تعزيز وتنشيط عملية الإختيار للمنتج الديني المعروف ،(تحول بعض الشباب محل الدراسة من التيار الصوفي و الإخواني ،نحو التيار السلفي لدليل على ذلك).

هـ/ تعمل المؤسسات التي تحتوي مظاهر الممارسة الدينية على إختلاف التيارات الناشطة (الأسرة الإخوانية ،الزاوية الطرقية ) على تنظيم المنتج الديني و عرضه بصورة أكثر وضوحا وجاذبية (الدعوة الدينية لكل تيار و ما تتركه في نفس الشاب من أثر إيجابي ،باعتبارها المخلص له في الدنيا و الآخرة) .

كما اخذ **الرأسمال البشري الديني** جزءا كبيرا من نظرية السوق الدينية و المسقطة على ميدان بحثنا و هذا ما تم رصده من خلال دراستنا الحالية إذ تعتبر الممارسة الدينية على حسب كل تيار فاعل في مجتمع بحثنا من حيث الجانب العقائدي أو الممارساتي ،إذ تعمل على توليد قيم ذات فعالية جماعية مستقبلية ( وبالتحديد تمثلات الذاكرة الجمعية لكل تيار و ما مراحل تكونه عبر التاريخ ،والشخصيات ذات الهالة الرمزية لكل منها) ،لتكون الفضاءات الإجتماعية و الدينية المكان الأنسب ، و العامل على عيش اللحظة الدينية ، ليكون في

مقابل ذلك إختيار الشخص لتيار دون غيره ،بمثابة الإختيار الحر ، ولتكن الإضافة في الممارسة الدينية بمثابة الإضافة الغير مسموحة وتأخذ طابع البدعة كما هو الشأن عند التيار السلفي مثلاً.

فبقدر ما تعمل التيارات الدينية ذات الرأسمال المعترف على إنتاج الممارسات الدينية ذات القيمة الكبرى ،بقدر ما يزداد الطلب عليها ، كالإنتماء الطريقي و الذي يعمل على توسيع نطاق عمله (تبعد الزاوية الرئيسة للزاوية الفرع محل بحثنا مسافة معتبرة ،ويمكن القول أن الزاوية الشيعية ذات إمتداد كبير في الغرب الجنوبي إمتد إلى الجنوب الغربي الجزائري ) و تعمل أيضا على الحفاظ عليه وعلى هذا الأساس يمكن أن نعتبر أن الفرضية العامة تحققت بنسبة مائة في المائة .

**نتائج الفرضية الجزئية الأولى و التي تصرح بـ:** تأخذ علاقة التيارات الدينية الفاعلة في المجتمع الجزائري طابعا صراعيا هدفها الهيمنة على الحقل الديني .

فقد أجمعت كل إجابات المبحوثين على إخلاف إنتمائهم للتيارات الدينية على وجود الصراع فيما بينها ففيما يخص الصراع المتعلق بالتيار السلفي فيعود بدرجة أولى يعود مع التيار الصوفي أي أنه صراع سلفي صوفي ،فإذا كانت أدبيات التيار الصوفي تتمحور حول القدسية للأشخاص كأولياء الله الصالحين أو للأماكن كالمزارات للتبرك ، وكذا ما يعج به المخيال الصوفي من مفاهيم البركة والورد والحضرة وبلوغ الحقيقة بإتباع الطريقة ،فان كل هذه المفاهيم والرؤى الروحانية على مستوى المفهوم والممارسة تتصادم مع ما يدعو إليه التيار السلفي ،و لهذا الصراع إمتداد تاريخي ليبقى موجودا إلى الآن .

أما عن الصراع من منظور التيار الصوفي : فقد إتخذ هذا الصراع منحيين الأول و هو الصراع الداخلي أي الصراع الطريقي /الطريقي ،إذ تعمل المنظومة الصوفية من أجل منع أي تدخل مع أي حقل صوفي، و حقل صوفي آخر و هذا ما يؤكد ضرورة الإنتماء إلى طريقة الواحدة و شيخ واحد ، حيث أنه لكل طريقة وردها و ذكرها و ممارستها الدينية الصوفية الخاصة بها ،فإتخاذ المريد شيئا واحدا بإعتبار أن هذا الأخير هو مركز الحقل ، وتفتح المجال أمام المريد للتميز في وسط الحقل الصوفي من جهة أخرى فهي علاقة تبادلية حيث يعطي الالتزام و التقيد من طرف المريد نحو الشيخ الفرصة في الإرتقاء في المقامات الصوفية ، و بهذه الحالة فأمام المريد رهان لا بد من أن يكسبه في اللعبة و ينتج نوع من الصراع الداخلي في الحقل الصوفي أي صراع المريد ضد المريد ،فمن خلال منع المريد من إتباع شيخ آخر هو أيضا انتاج لصراع ضد

الجماعة الصوفية الأخرى إذ تعتبر ممتلكات الزاوية من سبحة و ورد ذات قداسة بالنسبة للمنتمين للزاوية الشيخية وهي

## نتائج البحث

مرفوضة بالنسبة لزاوية أخرى ،وفي نفس الوقت و تتجلى أوجه الرفض بالنسبة للمنتمين للتيار السلفي حيث يرى فيها فيه الوجه الكامل للبدعة و كل مظاهر الأوليائية و الطرقية ،وبقدر ما يساهم مفهوم الولاية في تقوية الحقل الصوفي و في إستمراريته بقدر ما يعتبر عاملا أساسيا في زيادة الصراع بينه و بين التيارات الدينية الأخرى و خصوصا عند التيار السلفي ،كما يعتبر عنصر الحقيقة و الشريعة هو من أحد عناصر هذا الصراع.

أما عن الصراع من منظور التيار الإخواني :فقد عمل هو الآخر أيضا و ذلك من خلال الملاحظات الميدانية على توظيف فضاء جامعة طاهري محمد بشار على استغلاله وذلك كمكان للاستقطاب الشباب الوافد للجامعة و منبرا لفرض وجوده و العمل على إقصاء كل التيارات الدينية الأخرى ، إذ لا يكاد يخلو مكان من إشارات للتيار الإخواني فعلى الرغم من إعتبار الفضاء الجامعي هو بيئة للتعايش بين الأفكار الدينية و التوجهات الفكرية إلا أن الملاحظة المعمقة ،تحيل إلى دخول التيار في عملية الصراع من خلال محاولة حيازته للفضاء الجامعي ،بل هو مكان قام التيار الإخواني بإتباع إستراتيجية من أجل الهيمنة عليه هيمنة مطلقة .

ويمكن أن نخلص إلى النتيجة و التي مفادها تحقق الفرضية الجزئية الأولى بنسبة سبعون بالمائة .

**نتائج الفرضية الجزئية الثانية** والتي مفادها : تعول التيارات الدينية على مسألة التدين كأحد العوامل الحاسمة في إنتاج شباب على مقاسها ، فمن الطبيعي أن يعمل كل تيار ديني على صب مبادئه الدينية في شكل عملية تربية من شأنها أن تضمن بقاء إستمراريته في الحقل الديني .

حيث جزأت أبعاد التدين إلى عدة مؤشرات منها :**الإعتقاد الديني** :فعلى الرغم من أن التيارات الثلاثة محل دراستها ، والتي تعمل في إطارها العام و هو بلورة إسلام ينزع نحو المثالية على حسب رؤية كل تيار ، إلا أن إتجاهات الإعتقاد تختلف وتتمايز على حسب كل تيار ،**فالتيار الصوفي** يتأسس على مبدأ طاعة الشيخ منذ بداية سلوكه للممارسة الصوفية من خلال الإستعداد القلبي و قبل دخول الطريقة من خلال التسليم له و

الإعتقاد بأنه هو الأمر الناهي في الطريقة الصوفية ، وذلك م خلال الإلتزام بأوامره ، و النهي بنواهيه ،بداية عند قبوله للعهد و الحرص على تلاوة الورد اليومي ،و تعتبر عملية إنتقاء المرید لشيخه بعناية كبيرة من دلائل دور الشيخ ضمن التيار الصوفي .

ونظرا لتغلغل بنية التيار الصفي مع الممارسة التعبدية الشعبية لتمتج و تتعجن الكرامة بينهما لينتج كما عبر إلا عن طريق شيخ الزاوية فالإعتقاد المؤسس عن طريق الشيخ هو نتاج لطبيعة الممارسة الصوفية و التي هي بمثابة التجربة الفردية و الفريدة و التي لها طابع خاص ،هي تعتمد على التذوق و الإحساس ، إذ تنزع بدرجة أولى على التجربة الشخصية و الغير قابلة للتشابه بين تجارب الآخرين ، وليكون شيخ الطريقة هو الوحيد الذي يمكن أن يصل بالمرید إلى إستصاغتها و تذوقها.

أما عن مؤشر الإعتقاد عند التيار السلفي فيعتبر التوحيد هو الخط الناظم له ،حيث يعتبر بمثابة العنصر الأول و الأخير و الذي يركز عليه التيار السلفي ،و يعتبر في نفس الوقت المبدأ الأول محط الخلاف بيه و بين التيارات الدينية الأخرى .

أما فيما يتعلق بعنصر الإعتقاد عند التيار الإخواني ،فهو له من الأهمية بمكان ،كما عند التيار السلفي و الصوفي ،مرجعا للإعتقاد بمفهوم الإسلام هو دين صالح لكل زمان و مكان .

#### سلفي

أما عن مؤشر **بعد التجربة الدينية** : فمن خلال المقابلات الميدانية و الملاحظة بالمشاركة خلص الباحث عند مسأئلته لعنصر التجربة الدينية وما تمثله للشباب المنتمي للتيار الدينية الثلاث محل الدراسة ، حيث عمل على البحث في معنى التجربة الدينية بالنسبة للمتدين ضمن التيارات السافلة الذكر خرج الباحث بإتجاهين إثنين و هما :المقدس كفيض ، و المقدس كقوة متعالية .

ففيما يخص **المقدس كفيض** و الذي يصب في خانة المتعاطي للتجربة الدينية الطرقية ، و هو الأمر الذي أسسته الأدبيات الصوفية ، إذ وكما ذكر سابقا فالممارسة الطريقة بجميع أبعادها و التي تعمل على الترقى و السلم الصوفي ، مفادها أنها تعمل على إستصاغت التجربة الدينية ، في إنتظار اللحظة المراد عيشها و هي الفتح و الفيض ،و الإشراق ،من خلال الولوج إلى عالم الصوفية وحياسة البركة كطريق للولاية ،والممارسة الطرقية و التي تنزع نحو الطهارة و صفاء النفس ضمن رؤية السائرين فيها بطبيعة الحال ،و هو الأمر و

الذي صنف بنية عقل التيار الصوفي ضمن العقل العرفاني ، ليكون إنعكاسا في سلوك المريد و في خطابه النازع نحو الرمزية و التجريد و الإشارة ، لتكون سلسلة الطريقة و سندها من أهم مؤشرات والتي تلخص نظرة المتدين الصوفي إلى المقدس كفيض .

أما عن التيار والذي ينظر إلى **المقدس كقوة متعالية** ، والذي يرى المقدس كقوة غير قابلة للتجسيد و هذا ما كرسه أدبيات التيار السلفي من خلال رفضها التام في التفكير في ذات الله ووصفها ، بل كل محاولة لذلك في بمثابة البدعة و التي تخرج صاحبها من الدين ، هذه العناصر كلها تدخل ضمن بنية العقل البياني ، والذي يحدد قراءة النص القرآني بدون تأويل ولا تكييف ، بل المتصفح في أدبيات هذا التيار نجد أعلامه يمجدون هاته الصفة و هي كعلامة للإيمان الصحيح و الصادق لتكون التربية و التصفية هي صلب الممارسة السلفية و هي بمثابة أسمى طموح للمنتمي لهذا التيار و هو الملتزم بالسنة النبوية إلزاما صارما ، وما عنصر التصفية و التربية إلا محاولة إستنساخ التجربة النبوية و عهد الصحابة الأوائل و سلف الأمة السلفيين بطبيعة الحال .

ويمكن القول أن كل إنعكاسات الغوص في التجربة الدينية من طرف المبحوثين ، والخروج بمتدينين على مقاسها سواء في السلوك أو الخطاب ، أو حتى في التصور هو في الأساس نابع من رؤية المنتمي للتيار و ما طبعته فيه بالأساس و بدرجة أولى رؤيته إلى المقدس .

أما عن **مؤشر الممارسة الدينية** و التي تدخل ضمن ممارسة السلطة الدينية وتسييرها ضمن التيار الديني ، أو ما يدخل من جملة الممارسات الدينية لتلك الطقوس ، ففيما يخص التيار الصوفي : فتتوزع علاقات السلطة بين طرفين وكلاهما له مجموعة من الأعمال و الطقوس المكملة لبعضهما البعض ، حيث يعتبر شيخ الطريقة هو الممثل الأول في الممارسة الطرقية ، أما الطرف الثاني فهو المريد و كل جملة الممارسات هي إنعكاس بدرجة أولى عن التفاعلات الدينية فيما بينها ، ليكون الدخول الفعلي عن طريق حيازة الورد ، و الإلتزام بتعاليم الطريقة ، حتى الوصول إلى مرحلة تشبع المريد بالطريقة الصوفية و هو الأمر الذي سينعكس في سلوك المريد ، و تدخل ضمن الممارسات التعبدية ضمن مؤسسة الزاوية طقوس يومية الورد مثلا و طقوس دورية الحضرة و الوعدة .

أما عن التيار السلفي والذي لا يمكن أن نجد له فضاء خاصا به، حيث يتم تلقي الممارسة السلفية و تعلمها ضمن الجماعة السلفية و المتوزعة في الفضاء العام ، وخصوصا المسجد و الذي يعول عليه التيار السلفي

والذي يعمل على حيازة أحد مساجد مجتمع الدراسة، وهو المؤكد على طموح التيار السلفي إلى النشاط ضمن الفضاء الاجتماعي المفتوح، و أما عن الإمتداد الزمني حيث يكون التعلم بالقدوة و مطالعة الكتب ذات التوجه السلفي ، مع إقامة الحلق العلمية ،و التي هي في الأصل محاولة قراءة تراث السلفي و العمل على عكسه في صفات المنتمي إليه ، و ليكون الفضاء الاجتماعي هو بؤرة عكس السلوك و الإلتناء من طرف المتدين السلفي ، وهو الأمر الدال على ضرورة تغيير نمط السلوك و الممارسة و المعاملة وفق المنهج السلفي ومحاولة تعميمه في الفضاء المفتوح أي المجتمع ككل .

أما فيما يخص التيار الإخواني و علاقته بالممارسة الدينية ، حيث تعتبر المؤسسة النازمة للممارسة الدينية الأولى فيه وهي الأسرة ،وهي النواة الأولى و التي يسلكها المنتمي لتعلم أبجديات التيار الإخواني و لتكن مرفقة بمجموع الإجراءات حيث يتحتم على الشاب إتباع قواعد قبلية وبعدية من أجل إنجاح العملية التربوية الدينية الإخوانية ، وكون نظام الرحلة أيضا له من الأهمية بمكان ،و هو ضرورة قصد اكتساب الممارسة الاجتماعية الإخوانية ، أما عن الفضاء المحتوى لجملة التفاعلات النابعة من صلب التيار الإخواني و هو بطبيعة الحال الجامعة ، أي في الحي الجامعي والجامعة بالتساوي ، ليجمع التيار الإخواني عنصر الممارسة الدينية و الممارسة الدعوية في أن و احد وكل العمليات التربوية ضمن التيار الإخواني يصوغها في مبدأ الإستيعاب الداخلي و هي العملية و التي يصب فيها كل المكتسبات المعرفية و الدينية و الاجتماعية و يعمل على عكسها ضمن المنتمي لهذا .

**مؤشر الإلتناء :** من أهم النتائج التي خلص إليها الباحث و المتعلقة بأبعاد الإلتناء إلى تيار ديني دون آخر ضمن مجتمع بحثنا ،و هي آليات الانضمام إلى التيار الديني ، وطقوس العبور و التي يمر بها المنتمي خلال خوضه لمراحل الممارسة الدينية .

و تعتبر الدعوة السمة البارزة للتيارين السلفي و الإخواني و مع تسجيل تفوق عملي و نظري للتيار الإخواني على السلفي في عملية الدعوة ، لتكون طقوس العبور هي الصفة الممثلة و البارزة للتيار الصوفي .ففيما يتعلق بالدعوة للتيار الإخواني و كأحد عوامل إعادة إنتاجه ،كما تلعب الدعوة الدينية عموما ،و الدعوة للتيار الإخواني خصوصا ،من أهم ركائزه بل وتعتبر الطابع المميز له مقارنة بالتيارات الدينية الأخرى ،و من أجل إيجاد أنجع الوسائل لتمريضها ها هو التيار الإخواني لا يقبل الفصل بينهما أي بين الدعوة و بين الدين الإسلامي ، ولتبقى الدعوة الإسلامية في مراحلها الأولى النموذج المثال و المرتكز الأول للتيار الإخواني

ممثلة في صورة الدعوة المحمدية مركزا على عنصر الثقافة الواقعية ، كأحد مقومات الدعوة الدينية. وقد أضفى التيار الإخواني هالة رمزية على الدعوة قوامها القداسة وصعوبة الثبات عليها . أيضا و ما يميز الجانب الدعوي في التيار الإخواني أنه ذو طابع إجتماعي حيث يروم الخوض في كل المجالات الحياتية لأفراد المجتمع و ذلك من أجل أنتاج المجتمع المنشود .

أما عن عملية الدعوة ضمن التيار السلفي و التي تتميز بخاصية التدرج ،أنها تكون من خلال تصحيح بعض أخطاء المصلين ،وبمجرد قبولها و الإقتناع بها يدخل الداعي السلفي في مرحلة أخرى ،إلى إعطاء المستمع ملاحظات حول البدع و التي يقوم بها المجتمع عموما ، وكمرحلة ثالثة ،تبدأ الدعوة الصريحة للتيار السلفي و التي تكون بدايتها بطرح عقيدة التوحيد خصوصا كما أرساها محمد عبد الوهاب .

أما فيما يخص التيار الصوفي وهو المسار المختلف عن التيارين السابقين حيث تتأسس طريقة الإنتماء للطريق الصوفي على مرحلتين و هما :مرحلة ما قبل الإنتماء للطريقة و هي جملة التحضيرات و الإحتفالات و التي تقام للمنتمي الجديد للطريقة و و الذي عقد العزم على سلوك الطريق الصوفي و إرتياده ،أما عن المرحلة الثانية و هي الدخول الفعلي للطريق و الذي يجمع بين أمرين أولهما و المتمثل في الصبر على الطريق الصوفي و التسليم للشيخ حتى ينال شرف الإعتراف به و الدخول ضمن مجتمع المريدين الصوفيين ، وثاني عنصر و المتمثل في القبول و الدخول في آن واحد في رابطة الشيخ و التقيد بالعلاقة المؤسسة على التبعية من أجل السير في الطريق الصوفي ، وما الإلتزام بالعهد و الورد للزاوية لأكبر دليل على ذلك .

لتكون نتائج خوض التجربة الدينية بالنسبة لكل تيار كالتالي:

فبالنسبة للتيار الصوفي الرمزية وهي تشبع المنتمي بالقيم الروحية و الممارساتية الخاصة بالطريقة ،أما فيما يخص التيار السلفي ،فتعتبر التربية و التصفية بمثابة نهاية الطريق السلفي حيث تكون من خلال تشبعه بمبادئ التيار السلفي و التي في أحد أهم ركائزها هي خلو قلب و عقل السلفي من البدع و الخرافات و الخرافات و العمل على عبادة الله دون مظاهر شركية ، وسلوكات بدعية ، و يمكن إعتبار هذين المبدئين هم صائغا الرؤية الإجتماعية و الدينية للشاب السلفي ، و لتكون عملية الهجر أي هجر المجتمع بمثابة رد الفعل و التي تعمل التربية السلفية على بثها ضمن المجتمع السلفي ، و التي تؤسس فكرة ،طهارة المتدين السلفي ،والعمل على إجتئاب الإحتكاك المباشر و الذي من شأنه أن نعمل على تشويش نتائج التربية و التصفية .

أما عن نتائج التربية على الطريقة الإخوانية فقد أخذت إتجاهين و هما تشبع المنتمي للتيار الإخواني بنموذج إسلام وسطي ببعيد عن الغلو و التطرف ،وهذا ما أكدته جل إجابات المبحوثين ،و هذا النموذج من التدين يعمل على جعل المتدين الإخواني يمتلك مقومات الاندماج في المجتمع وتكييف الدين على حسب الواقع ،أما الاتجاه الثاني و هو المكمل للتدين الواسطي حيث يريد ان يمزج الإسلام بالتحديات الراهنة في العالم الإسلامي ، إذ يعمل على إعادة دور المرأة في المجتمع ،وإعتبارها أحد مكوناته الرئيسية ، من جهة و العمل على إنتاج صيغة توفيقية بين الدين و السياسة .

ولنخص مما سبق أن الفرضية الجزئية الثانية قد تحققت بنسبة مائة في المائة .

**نتائج الفرضية الجزئية الثالثة :** بطبيعة الحال تشارك التيارات محل الدراسة على حيازتها لجملة من الرموز ،حيث يعمل كل دين على إنتاج رموزه في سلوك أتباعه ، ومرد ذلك إعتبار الدين يجمع بين الجانب الداخلي و الخارجي للإنسان الأمر الذي من شأنه أن يحفز على إنتاج الرموز ،فبالنسبة للتيار الصوفي تكمن رمزيته الأولى في التلقي من طرف شخ واحد يمكن تفسيرها على أن اخذ المعرفة الصوفية و الممارسة التعبدية عن طريق الشيخ بدون وساطة ،وذلك بسبب طبيعة الممارسة الصوفية و التي هي بمثابة التجربة الفردية و الفريدة و التي لها طابع خاص ،هي تعتمد على التذوق و الإحساس ، إذ تنزع بدرجة أولى على التجربة الشخصية و الغير قابلة للتشابه بين تجارب الآخرين ، وليكون شيخ الطريقة هو الوحيد الذي يمكن أن يصل بالمريد إلى إستصاغتها و تذوقها ، وبهذا يبقى التصوف تجربة خاصة ،لتكون الزاوية هي الفضاء الإجتماعي و الذي يوفر الظروف الملائمة و الشروط الأساسية لعيشها .

أيضا وهناك رمزية طقوس العبور لسلوك الطريق الصوفي و تتجلى مظاهر الرمزية في موضع آخر عند مجتمع بحثنا الصوفي و هو الرأسمال الرمزي للزاوية و كأحد مظهر من مظاهر الصراع من أجل السيطرة على الفضاء الإجتماعي الديني كالخرقة و أصل النسب الشريف للزاوية و المتمثل في : **الودعة والسبحة** كما يمكن أن نعتبر الطريقة الشيعية هي أصل الممارسة الدينية في نظر ممارسيها ليكون الإنتماء للطريقة آخذا بعدا هويتيا وأصلا ثقافيا.

أما عن الرمزية عند التيار السلفي فقد انعكست في الحركة الوهابية ككل ومما لا شك فيه أن الدعوة الوهابية قد اتخذت موقفا صارما لا يقبل المرونة ولا المهادنة فيه :**بالوضعية الحدودية** ،حتى تتبين المواقع بين الجماعات ضمن الحقل الإجتماعي ، و هذا ما عمل عليه التيار السلفي مجتمع بحثنا على من خلال التعبير

الرافض لقيم و معايير المجتمع السائد ،من جهة و قيم و مبادئ التيارات الدينية الأخرى .كما لا يمكن أن ننسى دور التفتح الإعلامي و الذي جده الشاب كمتنافس له ، و إشباع حاجاته الدينية .وبصورة أخرى يعتبر الانفلات من سلطة المؤسسة الدينية ،ورفض الممارسة الدينية للأسرة بمثابة التحول الكبير الذي يشهده الحقل الجزائري حيث يسعى التيار السلفي داخل الحقل الديني لخلق مجال رمزي يميزه عن باقي التيارات الدينية محاولا بذلك إعادة إنتاج النظام الاجتماعي بما يتلائم مع تراث السلف الأوائل . واختلافها وتميزها ليس ماديا ولا جغرافيا وإنما هو اختلاف ثقافي رمزي يرتقي إلى الحد الفقهي العقائدي ما يدفعهم إلى رفض القيم السائدة في المجتمع .

كما يمكن أن نلاحظ انعكاس الرموز ضمن الممارسة السلفية على مستوى الخطاب حيث نجد القالب اللغوي للخطاب السلفي مشبعا بحمولة لغوية رمزية قائمة على الثنائيات من مثل ( سنة / بدعة) ولهذا نجد تلك اللغة المشتركة والمتشابهة والمكررة هنا وهناك ، وهي لغة خطاب قائمة على كلمات محورية وهذا ما نجده حتى تلك الدروس التلقينية .

ولا يخرج الخطاب السلفي عن سلطة التراث بحيث نجده مشبعا بوعاء مفاهيمي ودروس وعبر مستلهمة من تراث السلف في سلوكياتهم وأقوالهم وتعاملاتهم ، بحيث يعود بالمتلقي إلى مرحلة زمنية ماضية تمثل الإسلام الصافي قبل ظهور المحدثات والتي ما هي إلا انعكاس لتطورات الزمان والمكان، وعلى أساس هذا التراث تتحدد رؤيتهم للكون ،ولعل توظيف التراث في لغة الخطاب من باب التلقين لا تبرز فقط كمفاهيم بل أيضا تأخذ هذه المحاكاة طابعا سلوكيا في طريقة الأكل واللباس ليصبح التراث بذلك كتعبير عن أسلوب حياة وثقافة عيش لدى هذه الجماعة.

ومن خلال ماسبق يمكن أن نستنتج أن الفرضية الجزئية الثالثة قد تحقق بنسبة مائة في المائة .

#### نتائج الدراسة على ضوء الدراسات السابقة : سوف نقسم نتائج الدراسة على حسب كل تيار

فبالنسبة للتيار الصوفي :يتوافق جزء من دراسة ناصر ايت مولود و المتعلقة بطقوس العبور في منطقة القبائل ،حيث تتلاقى مع المعطيات التي حصل عليها الباحث فيما يتعلق بجانب مراحل الانتماء للطريق الصوفي والمتمثل في مرحلتين أولهما مرحلة التمهيد للدخول في الطريقة الصوفية ويكون ذلك على مستوى عائلة السالك في الطريق الصوفي وما يترافق معها من طقوس و ممارسات و ما تنتجه من معان رمزية ،أما على المستوى الثاني و المتعلق بالانتماء الفعلي للطريقة و ما يستتبعه من عمليات تهدف إلى ترسيخ التربية

الصوفية في كيان المريد الجديد ، وهي العمليات التربوية وبما تحمله من معان رمزية توافقت مع الدراسة المذكورة حيث يعتبر توجه الطفل نحو السوق في منطقة القبائل بمثابة الانتقال إلى مكانة إجتماعية عليا و هي بلوغ مرحلة الشباب ، وما يترافق معها من مسؤوليات و نمط العيش المختلف عن سابق ما كان عليه سابقا .

أما دراسة عبد الله حمودي و المعنونة بعلاقة الشيخ بالمريد النسق الثقافي في المجتمعات العربية الحديثة ، و التي توافقت أيضا فيما يتعلق بعلاقة الشيخ الزاوية و علاقة بالمجتمع ككل حيث تبين للباحث إمتداد سلطة الشيخ و تجلياتها في شكل العلاقات الإجتماعية ،وما رسخته هاته السلطة من إحترام و تقديس للشيخ على مستوى الزاوية ، وإنما في الفضاء العام لمجتمع البحث ، وهي السمة العامة لتكون السلط و العلاقات في المجتمع المغاربي ، كونه إرتبط إرتباطا وثيقا بالزاوية و رافقت كل مراحل تكونها ، وبذا يمكن القول بأن الزاوية لها إمتداد خارج فضاءها الخاص ، لتمتد نحو الخارج واضحة بصمتها على العلاقات الإجتماعية ،والسياسية.

أما عن دراسة عبد الغني منديب و التي بحثت عن أنماط التدين لدى المغاربة ، حيث خلصت نتائج دراسته إلى بقاء إستمرارية التدين الشعبي لدى المغاربة وهو نفس الواقع الموجود في مجتمع ببحثنا وتحديدا ما هو موجود عند التيار الصوفي ، كما تعتبر بروز الحركات الإسلامية متخذة صفة التضاد و التعارض مع التدين الشعبي و هو العنصر الثاني و الذي يلتقي مع الدراسة الحالية .

أما عن دراسة يسف توفيق ،وهي الدراسة ذات النزعة الأنثروبولوجية ، ومن حيث وصفها لحيثيات الحضرة ضمن الزاوية العلوية ،فهي تتفق تمام الإتفاق مع ما تم رصده من ملاحظات حول كيفية إقامة الحضرة ضمن مجتمع الطريقة الشيعية بعين السخونة ، سواء من خلال تشابهها مع كل الأطوار و التي تمر بها الحضرة من البداية إلى نهايتها ، مروراً بالأشخاص الفاعلون فيها ،من المسير إلى الجمهور المشارك فيها ، و تتفق أيضا هاته الدراسة مع الدور النفسي و الإجتماعي و التي تلعبه الحضرة .

أما دراسة حسن مرزوقي و المعنونة بالإسلام الطريقي ومستويات التأصيل فهي الأخيرة و التي يمكن أن تتلاقى في أكثر من عنصر مع دراستنا الحالية و المتعلقة بالتيار الصوفي أيضا ،بداية من التأصيل المعرفي للطريقة ،و علاقته ببنية تكوين العقل الصوفي ، مروراً ،إلى الممارسة التعبدية و الطقوس الصوفية ، ووصولاً

إلى الدلالات الرمزية و التي تحملها الممارسة الصوفية و تتركها في المريد الساك الصوفي ، هذه العناصر مجتمعة ، هي بمثابة نقاط التلاقي مع دراستنا الحالية .

أما فيما يخص الدراسات السابقة و التي تتعلق بالتيار السلفي نجد أن :

دراسة عبد الحكيم أبو اللوز والتي تتحرى بالوصف و التفسير عن الحركات السلفية بالمغرب ،مستخدمة المنهج السوسيولوجي ، وهي الدراسة و التي توافقت نتائجه أيضا مع دراستنا الحالية ، سواءا تعلق الأمر المكونات العقائدية للتيار السلفي لتجد التوحيد هو العقيدة النازمة لهذا التيار ، وتجليات رموزها الأوائل في أتباع التيار السلفي الحاليين ، أيضا كما تطرقت إلى عنصر الممارسات التعبدية ضمن التيار السلفي ، و في الأخير وقفت على نتائج التربة السلفية ، ممثلة في رمزية الخطاب و السلوك ، وكل هذه النتائج أكدت المعطيات التي تم جمعها و تحليلها ضمن مجتمع بحثا .

أما عن دراسة حافظ بن عمر و التي بحثت عن أسباب ظهور الظاهرة السلفية وهي الظاهرة و التي ظهرت في المجتمع التونسي حديثا عكس ما هو موجود ضمن المجتمع الجزائري حيث عرف التيار السلفي في فترة زمنية بعيد مقارنة مع المجتمع التونسي ، لكن هذه الحقيقة قد لا تمنع من وجود عناصر التلاقي مع دراستنا الحالية ، فالوضعية و التي كما سماها الباحث وهي كنتيجة في نفس الوقت أي الوضعية الحدودية هي ما تمت رصده ضمن دراستنا الحالية حيث ينزع التيار السلفي إلى تأسيس حقل له متميز عن الحقول الديني و فارضا عقائده و ممارسته وهادفا على تعميمها ضمن المجتمع ككل معتبرا إياه بالمجتمع الذي يقوم بإرتكاب البدعة و تكريسها.، اما النتيجة الثانية و التي خرج بها الباحث و هي الرموز التي نتجها التيار السلفي و يعمل على عكسها هي نفس الرموز و التي وضفتها التيار السلفي محل دراستنا .

أما عن دراسة فؤاد غريالي و الموسومة ب:الشباب و التدين في تونس و التي تبحث عن الأشكال الهوياتية الجديدة لدى الشباب التونسي ، حيث تلقى في جزء من دراستنا ،وذلك من خلال توجه الشاب نحو التيار السلفي هو بمثابة عودة الفردنة الدينية أي إختيار الممارسة الدينية دون الخضوع لأي رابط عائلي أو اجتماعي بل يعود المحدد الأول هو الانفتاح الإعلامي و ما وفره من عرض للمنتوج الديني لدى الشباب مما سهل عليه تغيير ممارسته الدينية على حسب رغبته ، وليكون التوجه نحو التيار السلفي هو كردة فعل عن الرفض لمؤسسة الدين الرسمية من جهة ، ومن جهة أخرى رفضا للممارسة التعبدية و التي نشأ عليها الفرد في مجتمعه.

## نتائج الدراسة على ضوء النظريات السوسيولوجية:

تلتقي نتائج الدراسة الحالية مع بعض جزئيات النظريات السوسيولوجية ومنها ونذكر منها :

هناك نقاط تلاقي بين سوسيولوجيا بيير بورديو وبين نتائج الدراسة الحالية ،ونذكر منها عنصر الصراع أي حيث يعتبر أن للتيارات الدينية في مجتمع دراستنا تتأسس على شكل حقول تأخذ خاصية الصراع هدفها الهيمنة على الفضاء الديني ، ولكل حقل جملة التفاعلات الحاصلة فيه ، سواءا عن طريق علاقات السلطة ، أو عناصر الهيمنة التي تتحكم فيه ، ليكون المجال الرمزي كما عبرت عنه سوسيولوجيا بيير بورديو واضحا من خلال التمايز بين الحقول الدينية وما تحمله من دلالات رمزية على ذلك من رمزية للصراع ،والسلوك ،والخطاب لدى كل التيارات محل الدراسة .

و نذكر أيضا نظرية الذاكرة الجمعية لموريس هلبواش إذ ترى إن كل الديانات تعمل على إختزان المسارات و التحولات الكبرى لكل ،لتحاول إسترجاعه في اللحظة التي يكون فيها المجتمع بحاجة إلى تلك الذكريات كالواقف ،والملاحم ، السبب يعود إلى تعرض ذلك الدين إلى هزات من أنها أن تحد من فعاليته ،ليكون الإسترجاع بمثابة آلية الدفاع و الملاذ الذي يستجد به أتباع اليان من أجل الحفاظ على وحدة الجماعة الدينية و التشبث بذلك الديين و هو الأمر الحاصل في مجتمع بحثنا عند التيار الصوفي ،و الذي يعمل على إنتاج الموروث الصوفي و الممتزج بالممارسة الشعبية قصد الحفاظ على موقعه ضد التيارات المناوئة .و ليعمل بصورة مباشرة على صياغة التمثلات الإجتماعية عند ممثليه .

أما عن أطروحة إدوارد فستمارك و التي تعمل تبيان أنماط الإعتقاد الديني في المجتمع المغربي فهي ذات إتصال مع نتائج دراستنا الحالية ،و التي ترى من جملة عناصرها أن هناك تمفصل بين الدين الشعبي و الدين الأرثوذكسي أي العلاقة المتوترة و الصراعية بين التيار الصوفي و السلفي محل دراستنا ، و ترى أيضا أن هناك تداخلا بين الممارسات التعبدية الشعبية و بين السحر أي الممارسات التي تقام على مستوى ضريح الطريقة الشيعية حل دراستنا .

و من النظريات السوسيولوجية و التي عملت على بلورت نتائج الدراسة أيضا النظرية التفاعلية لإرفنغ غوفمان ،إذ تتلاقى بعض عناصرها مع ما تم جمعه من بيانات ميدانية و المتعلقة بالتيار الإخواني ، حيث يعمل التلقي المكثف لمبادئ التربية الإخوانية من طرف المنتمين إلى درجة إماتة الذات ،وذلك عن طريق تخلي المنتمي للطريق الإخواني عن كل مكتسباته القبلية من ناحية التنشئة الإجتماعية ، أو التربية الأسرية

ليترك المجال واسعا أما تغلغل مبادئ التربية على الطريقة الإخوانية . ولابد من الإشارة على أن التفاعلات الاجتماعية ضمن التيار الإخواني بدءا من التربية وممارسة الدعوة للتيار تدخل أيضا ضمن عناصر أو طقس التفاعل و الذي يدخل أيضا ضمن مدرسة التفاعل الرمزي .

## خاتمة

نستنتج من خلال دراستنا أن هناك دور ووجود فاعل للتيارات الدينية و التي تنشط على مستوى المجتمع الجزائري متخذة من الشباب الفئة الاجتماعية المثلى في فرض توجهاتها ،ومرد ذلك إلى الخصائص النفسية و الاجتماعية و التي من شأنها أن تعمل على بلورة التيارات الدينية ،في سلوك هاته الفئة .

كما نستنتج أن التمثل الاجتماعي للتيارات الدينية الفاعلة في المجتمع الجزائري ،تتحكم فيه عوامل إجتماعية ،من خلال وجود إستحضار جملة من الواقف و الأحداث و التي من شأنها أن تعزز نشاط هاته التمثلات ، ليكون عنصر الشباب هو المستحضر لها ، و العاكس لها من جهة أخرى لتوجهها الفكري و الممارساتي ، و ليكون هذا التمثل مختلفا على حسب طبيعة كل تيار فتمثلات التيار الصوفي في نظر مريديه ،نابع من التاريخ الاجتماعي و الثقافي ضمن المنطقة المغاربية ،وتلوناته مع مراحل تكون المجتمعات في هاته المنطقة ،لتكون تمثلات التيار السلفي ضمن رؤية المنتمين إليه ،وهو الإمتداد التاريخي و المرحلة الثانية ،والتي أرخت لتراجع دور الزاوية الاجتماعي ،وبروز تيار ديني في الساحة الجزائرية على الأنقاض الفكرية و الممارساتية لمؤسسة الزاوية ،إنه التمثل المركز على نقض تلك المبادئ الطرقية المختلطة بالفهم النابع من قراءة الفرد الجزائري / المغاربي للممارسة الصوفية ،ليؤسس نمطا دينيا إسلامية خاصا به ،مستمدا هويته الاجتماعية و من الرفض المطلق لمبادئ الطرق الصوفية ،وهو العنصر الذي عمل على تواصل هذا النمط و عدم تغييره ،إلى اليوم حيث ينشط و يعمل بصورة صراعية من جهة ،وعاملا لإعادة إنتاجه في المجتمع .

ليكون التيار الإخواني و الناشط على مستوى الجامعة يستمد تمثلاته الاجتماعية و الدينية كربة لإعادة الإسلام في الواقع الاجتماعي للمجتمع الجزائري ،إنه تمثل وإختزال لمراحل تصادم المجتمع الإسلامي مع الحداثة الغربية أي أنه نتيجة مخاض عنيف عن علاقة الإسلام مع الحداثة ،لتكون عملية التوفيق مع مبادئ الإسلام و الديمقراطية المناط الأسمى لها .

و من بين العناصر و التي حددت إنتماء الشاب إلى تيار دون آخر وهو الإستعدادات القبلية التي والتي عملت على توجيه الشاب نحو تيار ديني دون آخر ليكون العامل ثاني وهو الدور الذي لعبه التيار الديني في ذاته من أجل إستقطاب الشباب ،لتكون الدعوة هو العنوان البارز لكل تيار ،وهو الإستنتاج الآخر و الذي خلص إليه الباحث .

ومما لاشك فيه أن لكل تيار له من الآليات و التي تسمح له بمكان أن تعمل على إستقطاب الشباب نحو تيار ديني دون آخر ،لتكون الدعوة الإخوانية بدرجة أولى ،والدعوة السلفية هي مدار إشغال التيارين في إستقطاب الشباب نحوها ، من خلال عرض أهم مبادئها الكبرى ،وجعلها للمتلقي العامل المهم و الذي من شأنه أن يكون بمثابة الموجه الأول في الحياة الإجتماعية و الدينية للشباب ،وبدرجة لا تقل أهمية من الأولى و هي تقديم القراءة و الممارسة الصحيحة للدين الإسلامي ،و لا تترك للشك أي مكان بإعتبارها الممثل الأكيد للتراث الإسلامي ، ومن هنا يوقدنا ما تقدم ذكره إلى الإستنتاج و الذي مفاده أن الدعوة لكل تيار هي المرحلة الأولى للإستقطاب الشباني من طرف التيار ، ليكون الصراع من أجل تأكيد أحقية كل تيار في الهيمنة على الحقل الديني هي النتيجة الواقعية و الناجمة عن هذا التدافع فيما بينها .

و نستنتج أيضا من خلال الدراسة أن لكل تيار ممارسته الدينية و العاملة على صب جملة المعارف الفكرية و الفقهية لكل تيار لتنتج في نهاية المطاف شبانا متدينا على مقاس التيارات محل الدراسة ،وعاملا على إعادة إنتاج أفكارها و إيديولوجيتها .

لتكون محددات الخوض في التجربة الدينية في عناصر و هي : الإعتقاد الديني والذي يتباين بين التسليم لسلطة الشيخ عند مريدي التيار الصوفي ،و الإعتقاد القائم على التوحيد لدى أتباع التيار السلفي ،أما عن بعد التجربة الدينية يمكن الإستنتاج و الذي مفاده أن هناك تمايز بين رؤية المقدس كفيض لدى أتباع التيار الصوفي ،و المقدس كقوة متعالية لد أتباع التيار السلفي ،أما عن مؤشر الممارسة الدينية وهو الأمر ذو الشأن لدى كل تيار حيث له جملة من القواعد والسلوكيات و التي تلزم أتباع كل تيار على إحترامها و العمل بها لتكون المكونات التي تصهر في المنتمي للتيار الذي على إختلاف توجهه ،أما مؤشر

الإلتواء فيمكن إعتبار أن التيارات عل إختلافها تعول على مؤسسة الممارسة الدينية و الغرض منها إحتواء التجربة الدينية معطية إياها سياجا فيه جملة التفاعلات الاجتماعية و الممارسات الدينية .

ليكون آخر إستنتاج و المتمثل في إعتبار السوق الدينية الموجه الأول في توجيه الشباب نحو التيارات الدينية وذلك لما أوجده لأفرادها من منتوجات دينية تتميز بالإختلاف و التضاد الأمر الذي من شأنه أن يعمل على إعطاء الأفراد الفرصة في إختيار التيار المناسب لهم .

وفي الأخير يمكن أن نطرح تساؤلا لبحث آخر يتعلّق تمثلات الشباب الجزائري للتيارات الدينية والذي مفاده: هل للمحددات الاجتماعية لدى الشباب كالجنس و السن و المستوى الاجتماعي له دور في توجه الشباب نحو التيارات الدينية الفاعلة في مجتمعه ؟.

ملحق رقم 1: دليل المقابلة

جامعة الجيلالي ليايس سيدي بلعباس

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

تمثل المجتمع الجزائري للتيارات الدينية  
دراسة سوسيوميدانية .

إشراف الأستاذ الدكتور:

مكحلي محمد

إعداد الطالب:

طعام عمر

رقم المبحوث :...../30

التاريخ :..... التوقيت :..... مدة المقابلة :.....

### المحور الأول : المحددات الإجتماعية للمبحوث .

الجنس : .....

السن : .....

الحالة الإجتماعية: .....

المهنة : .....

التيار المنتمى إليه .....

مدة الإنتماء للتيار الديني:..... سنة .

### المحور الثاني : العلاقات الصراعية ضمن الحقل الديني

1/ كيف ترى علاقة التيارات الدينية الناشطة في المجتمع الجزائري ؟

2/ هل ترى أن هناك وجودا للصراع الذي تنتمي إليه مع التيارات الدينية الأخرى ؟

إذا كانت إجابتك بنعم :

3/ ما هي أسباب الصراع ؟

4/ماهي مظاهر الصراع ؟

5/هل ترى بأن التيار الذي تنتمي إليه هو التيار الأصوب إتباعه ؟

### المحور الثالث: الممارسة الدينية ضمن التيار المنتمي إليه

6/ كيف تم الإنتماء الفعلي للتيار الديني الناشط ضمنه؟

7/ كيف تصف بداية الإنتماء لك للتيار الديني ؟

8/ ماهي الممارسات التي تصنفك كمنتمي للتيار الديني ؟

9/ ما هي الخطوات التي جعلت منك ملما بالتيار الديني المنتمي إليه ؟

### المحور الرابع : تجلي الرموز في سلوكيات المنتمي للتيار الديني كنتاج للتربية ضمنه .

10/ بعد خوضك لمضمار التجربة الدينية هل ترى بأنك مختلف عن الآخر؟

إذا كانت إجابتك بنعم :

11/ ما هي مظاهر الاختلاف ؟

12/ ماذا وفر لك الانتماء للتيار الديني الذي تنشط فيه ؟

## ملحق رقم 2: دليل شبكة الملاحظة .

التاريخ : ..... التوقيت : ..... مدة الملاحظة : .....

### 1/ الصراع بين التيارات الدينية :

\_\_ مظاهر الصراع لكل تيار (ردود أفعال المبحوثين من التيارات المناوئة) :

فكري : ..... عقدي : ..... ممارساتي : .....

\_\_ الصراع ضمن التيار الديني الواحد :

مظاهر الصراع:.....

.....

.....

حدة الصراع :.....

.....

أهداف الصراع : .....

.....

.....

### 2/ عناصر التدين ضمن كل تيار:

..... مؤشر الاعتقاد : .....

.....

.....

..... مؤشر الممارسة الدينية : (جملة الطقوس التعبدية اليومية ) .....

.....

.....

مؤشر الإنتماء : المؤسسة النازمة للممارسة الشعائرية لكل تيار

.....  
.....  
.....

المعرفة الدينية : .....  
.....  
.....

### 3/ نتائج التربية الدينية :

رمزية السلوك : .....  
.....  
.....

رمزية اللباس : .....  
.....  
.....

رمزية الخطاب : .....  
.....  
.....

**ملحق رقم 03: يوضح الخصائص الاجتماعية للمينة \***

| رقم المبحوث | الجنس | السن | الحالة الاجتماعية | المهنة                | التيار المنتمي إليه | تاريخ المقابلة | مدة المقابلة |
|-------------|-------|------|-------------------|-----------------------|---------------------|----------------|--------------|
| 01          | ذكر   | 40   | متزوج             | فلاح                  | صوفي                | 2015/08/02     | 20/سا1       |
| 02          | ذكر   | 36   | متزوج             | فلاح                  | صوفي                | 2015/08/03     | 15/سا1       |
| 03          | ذكر   | 35   | أعزب              | إداري                 | صوفي                | 2015/08/05     | 10/سا1       |
| 04          | ذكر   | 55   | أعزب              | متقاعد                | صوفي                | 2015/08/06     | 25/سا1       |
| 05          | ذكر   | 23   | أعزب              | بدون عمل              | صوفي                | 2015/08/08     | 10/سا1       |
| 06          | ذكر   | 22   | أعزب              | بدون عمل              | صوفي                | 2015/08/13     | 05/سا1       |
| 07          | ذكر   | 30   | أعزب              | بدون عمل              | صوفي                | 2015/08/15     | 12/سا1       |
| 08          | ذكر   | 34   | متزوج             | بدون عمل              | صوفي                | 2015/08/17     | 17/سا1       |
| 09          | ذكر   | 25   | أعزب              | بدون عمل              | صوفي                | 2015/08/18     | 20/سا1       |
| 10          | ذكر   | 27   | أعزب              | بدون عمل              | صوفي                | 2015/08/22     | 15/سا1       |
| 11          | ذكر   | 35   | متزوج             | معلم ابتدائي          | سلفي                | 2015/03/13     | 04/سا1       |
| 12          | ذكر   | 34   | متزوج             | تاجر                  | سلفي                | 2015/03/14     | 00/سا1       |
| 13          | ذكر   | 32   | متزوج             | تاجر                  | سلفي                | 2015/03/15     | 10/سا1       |
| 14          | ذكر   | 30   | متزوج             | بناء                  | سلفي                | 2015/03/19     | 14/سا1       |
| 15          | ذكر   | 36   | متزوج             | أستاذ التعليم الثانوي | سلفي                | 2015/03/22     | 15/سا1       |
| 16          | ذكر   | 34   | متزوج             | تاجر                  | سلفي                | 2015/03/25     | 10/سا1       |

|        |            |        |                          |       |    |     |    |
|--------|------------|--------|--------------------------|-------|----|-----|----|
| 25/س1  | 2015/03/26 | سلفي   | أستاذ التعليم<br>المتوسط | متزوج | 41 | ذكر | 17 |
| 17/س1  | 2015/03/28 | سلفي   | إداري                    | متزوج | 33 | ذكر | 18 |
| 15/س1  | 2015/03/29 | سلفي   | طالب جامعي               | أعزب  | 22 | ذكر | 19 |
| 20/س1  | 2015/03/30 | سلفي   | طالب جامعي               | أعزب  | 24 | ذكر | 20 |
| 07/س1  | 2016/02/01 | إخواني | طالب جامعي               | أعزب  | 23 | ذكر | 21 |
| 13/س1  | 2016/02/01 | إخواني | طالب جامعي               | أعزب  | 23 | ذكر | 22 |
| 20/س1  | 2016/02/01 | إخواني | طالب جامعي               | أعزب  | 23 | ذكر | 23 |
| 14/س1  | 2016/02/01 | إخواني | طالب جامعي               | أعزب  | 25 | ذكر | 24 |
| 10/س1  | 2016/02/01 | إخواني | طالب جامعي               | أعزب  | 25 | ذكر | 25 |
| 22/س1  | 2016/02/01 | إخواني | طالب جامعي               | أعزب  | 26 | ذكر | 26 |
| 14/س1  | 2016/02/01 | إخواني | طالب جامعي               | أعزب  | 23 | ذكر | 27 |
| 18/س1  | 2016/02/01 | إخواني | طالب جامعي               | أعزب  | 20 | ذكر | 28 |
| 00/س1  | 2016/02/01 | إخواني | طالب جامعي               | أعزب  | 20 | ذكر | 29 |
| 20 /س1 | 2016/02/01 | إخواني | طالب جامعي               | أعزب  | 22 | ذكر | 30 |

أولاً: حزب الفلاح

والذي يدخل ضمن أورداد و أذكار الزاوية الشيخية لعين السخونة \*

أَعُوذُ بِاللّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا:

- تَوَكَّلْتُ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ (مرتان).

- تَوَكَّلْنَا عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ

- وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبَّرَهُ تَكْبِيرًا

- الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ

- جَرَى اللَّهُ عَنَا سَيِّدَنَا وَنَبِيَّنَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلَ مَا هُوَ أَهْلُهُ (3 مرات)

- رَبَّنَا لَا تَرْغُ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (3 مرات)

- أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (3 مرات)

- بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (3 مرات)

- سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ (3 مرات)

- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ جَمِيعِ جُرْمي وَظُلْمي وَمَا جَنَيْتُهُ عَلَى نَفْسِي وَأَتُوبُ إِلَيْهِ (مرتان)

- أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ جَمِيعِ جُرْمي وَظُلْمي وَمَا شَهِدْتُهُ عَلَى نَفْسِي وَأَتُوبُ إِلَيْهِ

---

\* ورد الفلاح و بلبه الباقوتة نظم الشيخ سيدي عبد القادر رحمه الله تعالى المتوفى سنة 1025هـ وهو عبارة عن كتيب مطبوع موجود على مستوى مكتبة الزاوية الشيخية عين السخونة و لاية سعيده

- فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ، يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ، سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

- لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سَيِّدُنَا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ (9 مرات)

- لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ شَفِيعُنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ

- ثَبِّتْنَا يَا اللَّهُ بِقَوْلِهَا وَارْحَمْنَا يَا مَوْلَانَا بِذِكْرِهَا وَاجْعَلْنَا مِنْ آخِرِ أَهْلِهَا وَاحْشُرْنَا مَعَ الطَّاهِرِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ

- ثَبَّنَا يَا اللَّهُ بِقَوْلِهَا وَارْحَمْنَا يَا مَوْلَانَا بِذِكْرِهَا وَاجْعَلْنَا مِنْ أَحْسَنِ أَهْلِهَا وَاحْشُرْنَا مَعَ الصَّادِقِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ

- ثَبِّتْنَا يَا اللَّهُ بِقَوْلِهَا وَارْحَمْنَا يَا مَوْلَانَا بِذِكْرِهَا وَاجْعَلْنَا مِنْ آخِرِ أَهْلِهَا وَاحْشَرْنَا مَعَ الشَّافِعِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ

- اَسْتَغْفِرُ اللهَ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ اَذْنَبْتُهُ عَمْدًا وَخَطَاً سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَأَتُوبُ اِلَيْهِ، مِنَ الذَّنْبِ الَّذِي نَعْلَمُ وَمِنْ الَّذِي لَا نَعْلَمُ وَأَنْتَ  
عَلَامُ الْغُيُوبِ عَفَاكَ الذُّنُوبَ سَتَّارُ الْغُيُوبِ كَاشِفُ الْكُرُوبِ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

- اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَأُمَّةٍ مُحَمَّدٍ، اللَّهُمَّ ارْحَمْ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، اللَّهُمَّ اسْتُرْ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، اللَّهُمَّ اجْبُرْ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِكُلِّ مَنْ آمَنَ بِهِ وَجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

- أَعَدْتُ لِكُلِّ هَؤُلَاءِ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سَيِّدُنَا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلِكُلِّ نِعْمَةٍ الْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلِكُلِّ رَخَاءٍ الشُّكْرُ لِلَّهِ، وَلِكُلِّ أَعْجُوبَةٍ سُبْحَانَ اللَّهِ، وَلِكُلِّ ضَيْقٍ حَسْبِيَ اللَّهُ، وَلِكُلِّ ذَنْبٍ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ، وَلِكُلِّ هَمٍّ وَعَمٍّ مَا شَاءَ اللَّهُ، وَلِكُلِّ قَضَاءٍ وَقَدَرٍ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ، وَلِكُلِّ مُصِيبَةٍ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ وَلِكُلِّ طَاعَةٍ وَمَعْصِيَةٍ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، وَلِكُلِّ بَلَاءٍ وَشِدَّةٍ اسْتَغْنَتْ بِاللَّهِ اسْتَغْنَتْ بِاللَّهِ اسْتَغْنَتْ بِاللَّهِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

- إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا.

– اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ كَمَا لَا نَهَايَةَ لِعَمَّاكَ وَعَدَّ كَمَالِهِ (24 مرة)

– اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ كَمَا لَا نِهَايَةَ لِكَمَالِكَ وَعَدَّ كَمَالِهِ

- اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى الْمُجْتَبَى، سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ هِلَالُ الرَّجَاءِ، شَفِيعِنَا وَسَيِّدِنَا مُحَمَّدٌ سَفِينَةُ النَّجَاةِ، صَلَاةٌ تَكُونُ لَنَا فَرَجًا، وَتَقْتَحِنَا لَنَا أَبْوَابَ النَّجَاةِ، فَتَحًا قَرِيبًا مُنْفَرَجًا (3 مرات).

- اللَّهُمَّ شَفِّعْهُ فِينَا بِجَاهِهِ عِنْدَكَ (مرتان) اللَّهُمَّ حَنَّنْهُ فِينَا بِجَاهِهِ عِنْدَكَ يَا اللَّهُ.

- سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

ثم بعد ذلك يأتي دور السبحة وهو ذكر الكلمة الطيبة "لا إله إلا الله" أو دور سيد الشيخ جماعة وجهرا تقسم الجماعة إلى قسمين بصيغة معينة لدى المريدين البوشيخين

### ثانيا :الحضرة\*

والمقصود بها هنا مجموع و تتلى قبلها الأدعية التالية :

- يؤتى بسورة الملك وسورة الكوثر

الا أنه مراعات لبساطة المستوى العام للمريدين فقد تم العدول عنها علميا ولو مؤقتا وتم العمل عنهما بالفاتحة ثم:

-الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحُزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ، إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ  
إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا -  
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا (ثَلَاثَ مَرَّاتٍ -  
( لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ 100 ) مَرَّةً (دُونَ تَقْسِيمِ الْجَمَاعَةِ وَفِي الْخِتَامِ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

وبعد ذلك يشرع في الحضرة على الشكل التالي:

لله الله الله (4 مرات) الله الله الله (4 مرات)

مرتين، وبين كل بيتين يردد 12 مرة لفظ اسم الجلالة "الله"

"للإشارة إنه حينما يؤتى بالحضرة فإنه يتم تأخير الصلاة الكمالية والدور إلى نهاية الحضرة والدعاء..."

- يا الله خَلَّلْ قَلْبِي فِي هَوَى ذِكْرِكَ لَهْوَكَ قُلْتُ يَارَبِّي بِالْمَرْصَادِ لَقَاكَ -
- 2 خَلَقْتَنِي لَا أَعْرِفُ، غَبِيْدَا لَكَ ضَعِيفٌ == أَلْطَفَ بِنَا يَا لَطِيفٍ، بِالرَّضَى يَوْمَ لَقَاكَ -
- 3 أَوْقَفْتَنِي لِلْحِسَابِ، وَلَا أَعْرِفُ الْجَوَابَ == يَا اللَّهُ يَا وَهَّابٍ، اجْعَلْ مَاوَانَا رِضَاكَ -
- 4 اذْكُرُوا يَا عَابِدِينَ، ذَكَرَ حَضْرَةُ الْعَشَّاقِ == هِيَ وَهَبَ الْفَاكِرِينَ، تَضَوَّى الْقُلُوبُ بِالإِشْرَاقِ
- 5 -راه وَفَتْهَا مَشْرُوعٌ، بَعْدَ فُرْضِ مَوْلَاكَ == قَبْلَ سَرَاجِ الطُّلُوعِ، عَالَجَ بِهَا هَوَاكَ
- 6 -ثُمَّ بَعْدَ الْغُرُوبِ، كُنَّ فِي ذِكْرِهَا مَرْغُوبٌ == تَاتِيكَ مِنَ الْغُيُوبِ، مَوَاهِبَهَا تَضَوَّى

\* الحضرة وهي مجموع الأدعية التي ترتل أثناء الحضرة انظر موقع الطريقة الشيعية و أدعية الحضرة تشترك فيها كل فروع الزاوية الشيعية

- 11 -التَّسْلِيمَ لِيكَ رِضَى، وَالْأَدَبَ فِيهَا يُؤَالِي == إِشْغَلَ بِهَا هَوَاكَ، تُصْنَفِي بِهَا أَحْوَالَكَ
- 7 -سَنَدَهَا مَغْفُولٌ، عَنِ الْحَضَرَمِيِّ مَنْقُولٌ == وَاسْتَمَدَهَا الْفُحُولَ، عَنِ الْحَبِيبِ تَرَوَى
- 9 -بُسِرَ حَضَرَتُهُمْ يَأْتُوكَ، وَالْعَاشِقُ فِيهِمْ يَضْوَى == بَنُورِ هِمَّتِهِمْ يَسْفُوكَ، مُجْمَعِ هَيْكَلِهِمْ يَزْوَى
- 8 -أَهْلَ السُّلُوكِ مُلُوكَ، فُرْسَانُ فِي الْحَضَرَةِ == يَصْبُغُوكَ بِغَيْرِ الْكُوكِ، مِنْ شَافِهِمْ يُبْرِى
- 13 -مُحَمَّدَنَا الرَّسُولَ، جَاءَ بِالْحَقِّ بَشِيرٌ == وَبِالْوَعْدِ يُقُولُ، رَاهِبِ الْوَعِيدِ نَذِيرٌ
- 17 -يَا اللَّهَ وَصَفِكَ عَلَيَّ، يَا اللَّهَ بِلَا إِدْرَاكَ == يَا اللَّهَ زَيْنَ حَالِي، يَا اللَّهَ بِلَا إِهْتَاكَ
- 14 -مُحَمَّدَنَا الشَّفِيعَ، جَاءَ بِالْحَقِّ بَشِيرٌ == وَبِالْوَعْدِ يُقُولُ، رَاهِبِ الْوَعِيدِ نَذِيرٌ
- 12 -يَارَبِّ طَلَبَتِكَ، بِأَحْمَدِ الْحَبِيبِ == بِجَاهِهِ قَصْدَتِكَ، تَغْفِرُ لَنَا يَا مُجِيبُ
- 15 -صَلَّى عَلَيْهِ الْإِلَهَ، بِسَلَامٍ كَثِيرٍ == مَا إِحْتَوَى عِلْمُ اللَّهِ، بِجَلَالِ كَثِيرِيسِيرٍ
- 16 -هُوَ فَضْلُ الْإِلَهَ، مِنْ نُورِهِ يَفْدَحُ == رَحْمَةً لِمَنْ سَوَّاهُ، بِهِ الْجَنَانُ يَفْتَحُ
- 18 -تَعَالَيْتَ يَا تَعَالَى، تَنَزَّهْتَ بِالتَّقْدِيسِ == وَاحِدٌ فِي الْأَزَلِ، لَا إِنْسَ وَلَا أَنْيَسُ
- 21 -وَجَّهْتَ لَكَ قَلْبِي، شَوْقًا لَكَ يَا جَوَادُ == إِسْقِنَا مِنْ بُطُونِ الْغُيْبِ، وَوَفَّقْنَا لِلْمَرَادِ
- 20 -يَا اللَّهَ أَنْتَ رَبِّي، إِلَهِي مَالِي غَيْرِكَ == يَا اللَّهَ نَوْرَ قَلْبِي، إِلَهِي بِرَحْمَتِكَ
- 23 -أَنْظُرْ فِينَا نَظْرَةً، يَا لَطِيفَ الْغُبَادِ == جَدِّدْ لَنَا الْحَضَرَةَ، وَاسْقِنَا كَأْسَ الْوُدَادِ
- 19 -يَا اللَّهَ يَا ذَا الْجَلَالِ، وَالْجَمَالِ وَالْكَمَالِ == تَحَيَّرْتَ الْعُقُولُ، فَيَكُنْهَكَ وَلَا مَثَلُ
- 22 -يَا اللَّهَ اغْفِرْ ذَنْبِي، يَا اللَّهَ يَوْمَ حَشْرِكَ == يَا اللَّهَ أَسْأَلُ عَيْبِي، سَيِّدِي بِحُرْمَتِكَ
- 24 -يَا اللَّهَ طَبِّ الْمَغْلُولِ، يَا اللَّهَ بِجَاهِ الرَّسُولِ == يَا اللَّهَ وَأَشْفِ الْمَغْلُولَ، يَا اللَّهَ وَفَّ ذَا الْقَوْلِ

- وفي الختام يتم تكرار اسم الجلالة بالتناوب (50 مرة) في كل مرة يكرر الاسم "الله الله الله" و في ختامها يقول سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

- ثم الدعاء الآتي:

وَعَلَى الطَّاعَةِ وَاقِفِينَ == وَبِالشَّهَادَةِ نَاطِقِينَ

-ياالله أَنْتَ الدَّائِمُ يَاالحي أَنْتَ الْبَاقِي لَا تَجْعَلْ فِينَا وَلَا فِي أُمَّةٍ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ لَا مَحْرُومَ وَلَا شَاقِي يَااللَّهِ.



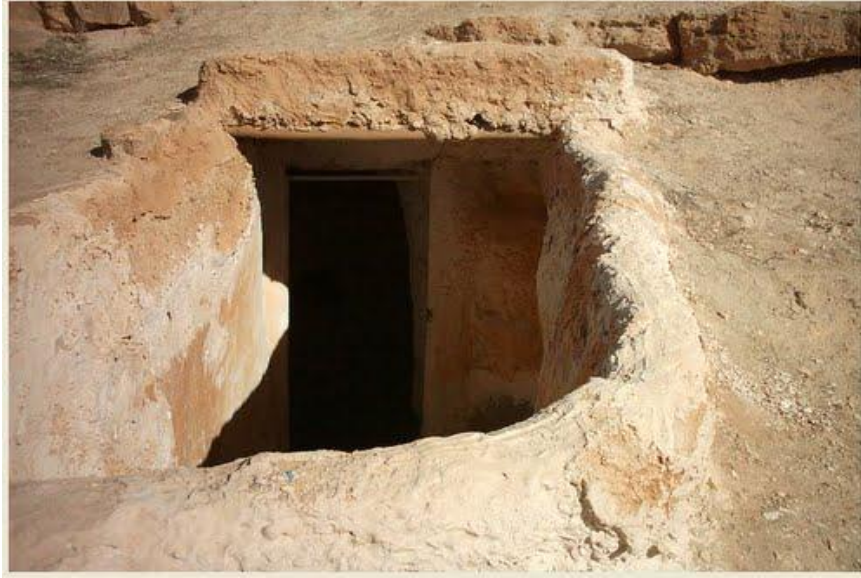
بَدَأَتْ بِحَمْدِ اللَّهِ قَصْدًا لِنَجَحَ مَا      أَرُوْمَ مِنْ إِسْتِفْتَا حِ نُظْمِ الْقَصِيْدَةِ  
 وَأُهْدِيَ صَلَاةٌ ثُمَّ أَرْكَى تَحِيَّةً      عَلَى الْمَجْتَبَى الْهَادِي شَفِيعَ الْبَرِيَّةِ  
 وَبَعْدَ فَضْلِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مِنْ يُشَاءُ      بِمَخْضٍ تَفْضُلٍ وَمَنْ وَرَحْمَةٍ  
 وَمَهْمَا اجْتَبَى عَبْدًا سَعِيدًا لِقُرْبِهِ      تَخَيَّرَهُ وَذَاكَ لَيْسَ لِعِلَّةِ  
 وَيَمْنَعُ مِنْ يُشَاءُ جُلُّ بَعْدِلِهِ      وَيَحْرِمُ فَيُضِ الْفُضْلِ مَنْ غَيْرُ قُلَّةِ  
 وَحَامَتْ عَلَى حَمَاهُمْ ثُمَّ خَيَّمَتْ      بِقُرْبِهِمْ فَرَاخَمَتْهُمْ لَشَرِكَةِ  
 وَلَمَّا رَأَيْتِ الْقَوْمَ جَدُّوا فِي سِيرِهِمْ      إِلَى الْمَقْصِدِ الْأَسْنَى بِصُدُقِ الْغَرِيْمَةِ  
 تَبَايَعْنَا بِبَيْعِ الْبَيْتِ لَيْسَ كَبَيْعٍ مِنْ      يَرَى الْبُخْسَ ثُمَّ يَنْتَنِي بِالْإِقَالَةِ  
 إِسْتَجَارَتْ بِالنَّاسِ نَفْسِي ثُمَّ تَعَلَّقَتْ      بِأَذْيَالِ أَرْبَابِ النُّفُوسِ الْأَبْيَةِ  
 وَلَمَّا تَفَاوَضْنَا الْمَشُورَةَ بَيْنَنَا      بَرَمْنَا عَقُودًا بِالْغُهُودِ الْوَثِيقَةِ  
 فَصَرْنَا وَصَارُوا خَلْفَ صَدُقٍ وَوَدُّنَا      وَدَادَ النَّهْيِ ذَوِي الصُّدُورِ السَّلِيمَةِ



صورة رقم 01: الشيخ سيدي الحاج محمد الطيب شيخ الطريقة الشيخية عين السخونة الحالي  
(الصورة من موقع الطريقة الشيخية [www.chaykhiya.com](http://www.chaykhiya.com))



صورة رقم 02: مقر الطريقة الشيخية عين السخونة ولاية سعيدة  
(الصورة من موقع الطريقة الشيخية [www.chaykhiya.com](http://www.chaykhiya.com))



صورة رقم 04: تبين نمط الزاوية الشيخية أي  
أنها زاوية من نوع خلواتي : (الصورة بعدستنا )



صورة رقم 04 توضح أحد حلقات الذكر و التي تجمع بين المريدين للطريقة و  
المتعاطفين معها (الصورة بعدستنا ).



صورة رقم 05: توضح الحضرة المقامة على مستوى الزاوية بمعية شيخ الزاوية  
(الصورة بعدستنا )

صور متعلقة بالتيار الاخواني



صورة توضح مكتب الاتحاد العام الطلابي الحر فرع بشار و هو المكتب على مستوى  
جامعة طاهري محمد ببشار (الصورة بعدستنا)



صورة توضح افتتاح السنة الجامعية 2015/2016 من طرف الاتحاد العام الطلابي الحر  
(الصورة من عدستنا)



صورة رقم 4: توضح مرافقة التنظيم للطلاب في أولى مراحل دخوله الجامعة \_ التسجيلات الأولية \_  
(الصورة بعدستنا)



صورة رقم 05 توضح أحد جلسات التكوين التي يقوم بها الإتحاد لأفراده .  
(الصورة من أرشيف الإتحاد العام الطلابي الحر فرع بشار)



صورة رقم 06: توضح أفراد التنظيم في أحد جلسات الأسرة الإخوانية على مستوى الإقامة الجامعية. (الصورة من أرشيف الإتحاد العام الطلابي الحر فرع بشار)



صورة 07: توضح أفراد التنظيم ضمن الرحلة. (الصورة من أرشيف الإتحاد العام الطلابي الحر فرع بشار)



صورة رقم 08: أيضا أحد الرحلات التي يقوم بها التنظيم في إطار الأسرة الإخوانية . (الصورة من أرشيف الإتحاد العام الطلابي الحر فرع بشار)



صورة رقم 09: توضح أحد الدورات التكوينية لأعضاء الإتحاد على مستوى الجامعة . (الصورة من أرشيف الإتحاد العام الطلابي الحر فرع بشار)



صورة رقم 10: توضح معارض الكتب التي يقوم بها التيار الإخواني و تضمنت مختلف العناوين و التخصصات (الصورة بعدستنا )



صورة رقم 11: توضح تفاعل التيار الإخواني على مستوى الجامعة مع المناسبات المحلية و الدولية (الصورة بعدستنا).

## آفاق البحث

بعد إتمام هذا البحث تصور الباحث عدد المواضيع المناسبة للدراسة في العلوم الإجتماعية، منها ما هو يخص علم الاجتماع، ومنها ما يتعلق بالأنثروبولوجيا، وأخرى تتعلق بإختصاصات أخرى .

1/ التغيرات في الممارسة الدينية للمجتمع الجزائري .

2/ الدين و المجتمع الجزائري .

3/ الممارسات الدينية و الفضاء الحضري .

4/ الإعلام الديني المحلي في المجتمع الجزائري .

5/ الدين كموجه للحياة الإجتماعية للشباب .

6/ الدين و الأصولية و الشباب الجزائري في ضل التغير الإجتماعي .

7/ مصادر التنشئة الدينية لأفراد المجتمع الجزائري .

9/ الدين و الثقافة .

## قائمة المراجع باللغة العربية:

أولاً القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف :

﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ آل عمران/31

﴿ وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا ﴾ الكهف/45

﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾ الكهف/64

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ المائدة/54.

﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ العنكبوت/69.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ الانفال/29.

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ البقرة/282.

﴿ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا ﴾ المزمل/8.

## الحديث النبوي الشريف :

— عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ. شَبِيرًا بِشِيرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ. حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرٍ ضَبَّ لَا تَبْعَثُوهُمْ" قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلِيَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ "قَمَنْ؟". (البخارى)

— روى الترمذي عن عائشة : " قبل النبي - صلى الله عليه وسلم - عثمان بن مظعون وهو ميت وهو يبكي وعيناه تذرفان ، فلما توفي ابنه إبراهيم قال : الحق بسلفنا الصالح عثمان بن مظعون " .

## ثاني: المصادر

- (1) ابن الجوزي البغدادي ابو الفرج عبد الرحمن جمال الدين : *تلبيس ابليس* ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2 1987،
- (1) ابن العمراني : *الإنباء في تاريخ الخلفاء* ،تح: قاسم السمراني ، دار الأفاق العربية ، القاهرة مصر ، 1999.
- (2) ابن عذارى : *البيان المغرب في أخبار تونس و المغرب* مكتبة المصطفى الإلكترونية، [www.Almostapha.com](http://www.Almostapha.com).
- (2) ابن قنفذ القسنطيني: *انس الفقير وعز الحقيير*، نص: محمد الفاسي، ادولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي.
- (3) ابن مريم المليتي المديوني ، *البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان* ،المطبعة الثعالبية ،الجزائر، 1908.
- (3) أبو الأعلى المودودي : *الحجاب* ،تعريب :محمد كاظم الساق ،دون دار النشر ،، سوريا ،دط ،دس.
- (4) أبو العينين بدران: *تاريخ الفكر الإسلامي ونظرية الملكية والعقود*، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ،دط، دس .
- (5) أبو القاسم سعد الله *تاريخ الجزائر الثقافي، 1830-1954*، ج5 ، دار الغرب الإسلامي ،ط1،بيروت،1998
- (6) ابو بكر بن ابي داود : *كتاب المصاحف* ، دار الفاروق الحديثة ،القاهرة مصر ، 2002 .
- (7) أبو نعيم الأصفهاني : *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*،ج1 ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ، 1988.
- (8) أبو الحسن الندوي : *الإسلام والحكم* ، دار المختار الإسلامي للطباعة والنشر ، القاهرة مصر ،دط ،دس.
- (9) أبي الحسن علي بن إسماعيل : *مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين* ، تح: محمد محي الدين عبد الحميد ج1،
- (10) أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : *الملل و النحل* ،صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد ،دار الكتب العلمية ،بيروت لبنان ، 1992
- (11) أبي جعفر بن محمد بن جرير الطبري *تاريخ الطبري ، تاريخ الرسل والملوك* ،سلسلة ذخائر العرب، ج3 ، دار المعارف ،مصر
- (12) أبي عبد الرحمن السلمي : *الطبقات الصوفية* ،تح: أحمد الشرباصي ،مكتبة الشعب ،مصر ،ط2، 1988.
- (13) أبي عبد الله الشيخ محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني المعروف بابن أبي دينار : *المؤنس في أخبار إفريقيا وتونس* ، المطبعة التونسية، 1682هـ ، ط1.
- (14) أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني : *عقيدة السلف و أصحاب الحديث* ،مصر، دار عمر بن الخطاب للنشر و التوزيع ، ط1، 2007 .
- (15) أبي عمر توفيق بن عمر بن علي السيدي : *قبسات من الأحاديث الصحيحة في الكرامات* ،دون دار النشر ،د ط،1992

- (16) أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي: **فرق الشيعة**، المطبعة الحيدرية، النجف العراق، د ط، 1936.
- (17) أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم، الرياض السعودية، ط 2، 2009.
- (18) أبي منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي: **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها**، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الحشن، مصر، مكتبة أين سينا للنشر و التوزيع، دس، دط،
- (19) أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي أبو بكر - ابن النجار: **تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد) وذيله والمستفاد**، تح بشارعواد محمود دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط 2001، 1.
- (20) أحمد بن مصطفى العلاوي المستغامي: **الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية**، مكتبة الطريقة العلوية، [www . tarikaalawiya.com](http://www.tarikaalawiya.com)، دون تاريخ الصدور: تاريخ الزيارة 2014/08/04.
- (21) أحمد بن مصطفى العلاوي المستغامي: **المنح القدسية**، المطبعة العلوية، مستغانم الجزائر، ط 2، دس
- (22) أرنولد توينبي: **مختصر دراسة التاريخ**، تر: محمد فؤاد شبل، مصر، المركز القومي للترجمة، ج 3، دط، 2011.
- (23) الإمام أبي الحسن بن علي المسعودي: **مروج الذهب و معادن الجواهر**، مر: كمال حسن مرعي، ج 2، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط 1، 2005
- (24) الإمام أبي الحسن علي المسعودي: **مروج الذهب و معادن الجواهر**، ج 3، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ط 1، 2005.
- (25) تقي الدين أبي العباس أحمد ابن تيمية: **الفتاوى الحموية الكبرى**، تح: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي للنشر و التوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1998
- (26) عبد الرحمن ابن خلدون: **تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصروهم من ذوي الشأن الأكبر**، مر: سهيل زكار، ج 2، دار فكر، بيروت لبنان، 2000
- (27) عبد الرزاق الكاشاني: **معجم إصطلاحات الصوفية**، تح: عبد العال شاهين، دار المنار، مصر، ط 1، 1992.
- (28) عبد القادر عيسى: **حقائق عن التصوف**، ص 265، [www.arij.net](http://www.arij.net).
- (29) عبد الله أحمد بن عجيبة: **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، ويلييه كتاب كشف النقاب عن سر لب الألباب، تح: عبد المجيد خيالي،
- (30) عبد الوهاب الشعراني: **لطائف المنن و الأخلاق في وجوب التحديث عن بنعمة الله على الإطلاق المعروف بالمنن الكبرى**، ضبط وتصحيح: عز الدين عناية، دار التقوى للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق سوريا، ط 1، 2004.
- (31) الفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم**، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 3، 1087.

(32) الكلاباذي أبو بكر محمد تاج الإسلام : *التعرف لمذهب أهل التصوف*، تح : عبد الحليم محمود وطه عبدا لباقي سرور، دار الكتب العربية ، القاهرة، ط2، 1960.

(33) يوليوس فلهوزن: *تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام حتى نهاية الدولة الموحدية*، تر: محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة مصر ، ط2، 1968.

### ثالثا : المعاجم والقواميس :

(34) جوردون مارشال : *موسوعة علم الإجتماع*، تر: محمد الجوهري و آخرون ، م1 ، المشروع القومي للثقافة، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر ، ط2، 2007.

(35) جون سكوت : *خمسون عالما إجتماعيا أساسيا المنظرون المعاصرون*، تر: محمود محمد حلمي ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت لبنان، ط1، 2009.

(36) جيل فريول : *معجم مصطلحات علم الإجتماع*، تر: أنسام محمد الأسعد ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت لبنان ، ط1، 2011.

(37) رفيق العجم : *موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي* ، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية و الإسلامية ، مكتبة لبنان ناشرون ، لبنان ، ط1، 1999 .

(38) ريمون بودون و فرانسوا بوريكو : *المعجم النقدي لعلم الإجتماع*، تر: سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط1، 1986.

(39) ستيفان شوفالييه و كريستين شوفيري: *معجم بورديو* تر: الزهرة إبراهيم ، الشركة الجزائرية السورية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ط1 ، 2013.

(40) ينظر : أحمد الموصلي : *موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي و إيران و تركيا* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2004

(41) يوسف خطار محمد : *الموسوعة الويسفية في بيان أدلة الصوفية* ، مطبعة نصر ، دمشق سوريا ، ط2 ، 1999

### رابعا المراجع :

(42) إبراهيم ببيزون : *ملاح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري* ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت لبنان ، ط2، 1979.

(43) احسان محمد الحسن : *الأسس العلمية لمناهج البحث الإجتماعي* ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1982 .

(44) أحمد القحطان و محمد طاهر الزين : *إمام التوحيد محمد بن عبد الوهاب الدعوة والدولة* ، مراجعة : عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، دار الإيمان للطبع و النشر و التوزيع ، الإسكندرية مصر ، ط2، 2001.

- (45) أحمد القطان ومحمد طاهر الزين :إمام التوحيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب الدعوة والدولة ،مراجعة عبد بن عبد الله بن باز ،دار الإيمان ،مصر، ط2، 2001 .
- (46) احمد أمين :رُعماء الإصلاح في العصر الحديث ،دار الكتاب العربي ،بيروت لبنان ،دس ،ط
- (47) أحمد أمين أنظر أحمد أمين :فجر الإسلام :بحث في عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية ،دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان ،ط10، 1996
- (48) احمد بن عبد الرحيم الدهلوي : الإنصاف في بيان الاختلاف WWW.al-mostafa.com
- (49) أحمد بن عطية عبد الرحمن الزهراني :دعوة محمد بن عبد الوهاب وأثرها في العالم الإسلامي ،إشراف عبد العزيز عبد الله عبيد ،رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ،كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ،جامعة أم القرى مكة ، المملكة العربية السعودية
- (50) أحمد رأفت عبد الجواد :مبادئ علم الاجتماع ،مكتبة نهضة الشرق ،القاهرة مصر ،دط، 1983 .
- (51) أحمد زايد :سيكولوجية العلاقات بين الجماعات ،قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات ،سلسلة عالم المعرفة ،ع 326، أبريل ، الكويت ، 2006.
- (52) الإمام محمد أبو زهرة :تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ،دار الفكر العربي ،القاهرة ،دس، د ط،
- (53)
- (54) ريتشارد هيرير دكمجيان :الأصولية في العالم العربي ،تر:عبد الوارث سعيد ، الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع،المنصورة مصر ،ط1، 1989.
- (55) صلاح الدين التيجاني :الكنز في المسائل الصوفية الهيئية، المصرية للكتاب ،مصر ،1999.
- (56) احمد سالم ،عمر بيسوني :ما بعد السلفية قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر ،مركز إنماء للبحوث و الدراسات ،بيروت لبنان ،ط1، 2015.
- (57) أحمد عبد الحليم عطية وآخرون :نقد المجتمع الأبوي قراءة في أعمال هشام شرابي ،الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية ،القاهرة ، ط1 ، 2003.
- (58) احمد عطية بن عبدالرحمن الزهراني: دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأثرها على العالم الإسلامي، جامعة أم القرى،المملكة العربية السعودية 1986.
- (59) أحمد فريد: السلفية قواعد و أصول ،دار العقيدة،القاهرة ،مصر، ط1، 2003 .
- (60) أدونيس :الثابت و المتحول ،ج2 ،دار العودة ،بيروت لبنان ،دط، 1977.
- (61) أشرف منصور : الرمز والوعي الجماعي دراسات في سوسيولوجيا الأديان ،رؤيا للنشر و التوزيع ،ط1 ،مصر ، 2010 .

- (62) انا ماري شيميل : **الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف** ،تر: محمد إسماعيل السيد و رضا حامد قطب ،منشورات الجمل ،بغداد العراق ،ط1.
- (63) انتوني غدنز: **علم الاجتماع** ،تر: فايز الصباغ ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ،ط4، 2005 .
- (64) اوليفيه روا : **تجربة الإسلام السياسي** ،تر: نصير مروة ، دار الساقى ،بيروت لبنان ،ط2، 1996 .
- (65) البشير الإبراهيمي : **الطرق الصوفية ،مقتطفات من تصدير جمعية العلماء المسلمين**، الجزائر مكتبة الغرياء الأثرية ،ط1، 2008.
- (66) بكر محمد إبراهيم : **الإمام الشافعي حياته و فقهه**، القاهرة ،مركز الـراية للنشر والإعلام ، ط ، 2007
- (67) بلال موسى بلال العلي : **قصة الرمز الديني -دراسة حول الرموز الدينية و دلالاتها في ا لشرق الأدنى القديم و المسيحية و الإسلام وما قبله** دط ، 2012 .
- (68) بلقاسم سلاطينية وحسان الجبلاني : **منهجية العلوم الاجتماعية** ، دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع ،عين مليلة ، الجزائر ، ط1 ، 2004،
- بن عبد الله عبد العزيز : **معلمة التصوف الإسلامي، التصوف المغربي خواص ومميزات**، ج1، دار نشر المعرفة، الرباط المغرب ، ط1، 2001
- (69) بنسالم حميش : **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام . الإجهادات و التاريخ -** ،دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع ،بيروت لبنان ط1، 1993 .
- (70) بوناني الطاهر : **التصوف في الجزائر خلال القرنين السادس والسابع الهجريين** ،الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، دار الهدى للطباعة ، عين مليلة الجزائر، 2004.
- (71) جعفر السبحاني : **مع الشيعة الامامية في عقائدهم** ،معاونية شؤون التعليم و البحوث الاسلامية ،ط1، 1413هـ..
- (72) جورج طرابيشي : **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة**، دار الساقى ،بيروت لبنان ،ط2010، 1.
- (73) جيل كيلز : **الحركات الأصولية في الديانات الثلاث** ،تر: نصير مروة ،دار قرطبة للنشر و التوثيق و الأبحاث ، ط1، 1992.
- (74) جيل كيلز : **النبي و الفرعون** ،تر: أحمد خضر ، كتبة مدبولي ،مصر ،د ط ، 1988
- (75) حامد أبو زهرة: **الشافعي حياته و عصره و آراؤه وفقهه** ،دار الفكر العربي ،ط2، 1978
- (76) حسان عبد الكريم : **التصوف في الشعر العربي ،نشأه و تطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري** ،المكتبة الأنجلو سكسونية ،القاهرة مصر ،دط ، 1954.
- (77) حسن أبو علي : **الوهابية جذورها التاريخية** ،مركز الأبحاث العقائدية ،إيران ،ط10، دس.
- (78) حسن البنا : **أحاديث الجمعة** ،منشورات العصر الحديث ،بيروت لبنان ،ط 1972، 03.
- (79) حسن بن علي السقاف: **السلفية الوهابية ،أفكارها الأساسية ،وجذورها التاريخية** ، دار الإمام النووي ،عمان ،الأردن ،ط1، 2002.

- (80) حسن بن محسن بن علي جابر : *الطريق إلى جماعة الإخوان المسلمين* ، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ، دار وفاء للطباعة و النشر ، المنصورة مصر ، ط4 ، 1990 .
- (81) حسن مرزوقي : *الإسلام الطرقي و مستويات التأصيل* ، مجلة عمران المركز العربي للأبحاث و الدراسات و السياسات ، الدوحة قطر ، 2012 ، ع
- (82) حسني الزين : *منطق ابن تيمية و منهجه* ، المكتبة الوقفية المصورة ،
- (83) حسين أحمد امين : *دليل المسلم الحزين ، سلسلة صاد* ، ديوان المطبوعات الجزائرية ، الجزائر ، 1990 .
- (84) حسين بن غنام *تاريخ نجد* ، تح: ناصر الدين الأسد ، مصر ، دار الشروق ، ط4 ، 1994 ج2
- (85) حسين مؤنس : *الطرق الصوفية وأثرها في نشر الإسلام* ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط2 ، 2007 .
- (86) حمدان بن عثمان خوجة : *المرآة* ، تقديم وتعريب و تحقيق ، محمد العربي الزبيري ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الرغبة الجزائر ، 2006 ، ط .
- (87) حمدوش رشيد ، *مسألة الرباط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة امتدادية أم قطيعة ؟ دراسة ميدانية : مدينة الجزائر نمونجا توضيحيا* ، دار هومه ، الجزائر ، 2009 ، ط1 .
- (88) حيدر إبراهيم علي : *التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط2 ، 1999 .
- (89) خالد علال كبير : *الأزمة العقيدية بين الإشاعة وأهل الحديث خلال القرنين 5 هـ و 6 هـ ( مظاهر أثارها أسبابها والحلول المقترحة لها )* ، البلدة الجزائر ، دار الإمام مالك ، ط01 ، 2005
- (90) خليل أحمد خليل : *المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع* ، دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1984 .
- (91) دارن أ شركات وآخرون : *السوق الدينية في الغرب* ، تر: عز الدين عناية ، صفحات للدراسة و النشر ، سوريا ، ط1 ، 2012
- (92) داريوش شيانغان : *النفس : المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا* ، دار الساقى ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1999 .
- (93) دانيال هرفيه ليجيه وجان بول ويليام : *سوسيولوجيا الدين* ، تر: درويش الحلوجي ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ط1 ، 2005
- (94) دانيال هرفيه وجان بول ويليام : *سوسيولوجيا الدين* ، تر: درويش الحلوجي ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ط1 ، 2005 .
- (95) *دعوى المناوئين لشيخ الإسلام بن تيمية* ، عرض ونقد ، دار أبين الجوزي للنشر و التوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 1424 هـ .
- (96) رائد السهموري : *نقد الخطاب السلفي ابن تيمية أنموذجا* ، دار طوى للنشر والاعلام ، ط1 ، 2010
- (97) ر.أ. نيكلسون : *الصوفية في الإسلام* ، تر: نور الدين شريعة ، الشركة الدولية للطباعة ، مصر ، ط2 ، 2002 .
- (98) رائد السهموري : *نقد الخطاب السلفي ابن تيمية أنموذجا* ، دار طوى للنشر والاعلام ، ط1 ، 2010

- (99) ر.أ. نيكلسون: *الصوفية في الإسلام*، تر: نور الدين شريبة، الشركة الدولية للطباعة، مصر، ط2، 2002.
- (100) راشد الغنوشي: *الحركة الإسلامية و مسألة التغيير*، دار قرطبة، ط1، 2003 الجزائر
- (101) عن مفيد الزبيدي: *التيارات الفكرية في الخليج العربي* 1971، 1938، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 2000، 1.
- (102) روجيه جاروديه: *أصول الأصوليات والتعصبات السلفية*، مكتبة الشرق، القاهرة مصر، ط 1996.
- (103) زهير هوارى: *السلطة و المعارضة في الإسلام*، بحث في الإشكالية الفكرية والاجتماعية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت لبنان، ط 1، 2003
- (104) سابينو أكوايفا، إنزو باتشي: *علم الاجتماع الديني الإشكالات و السياقات*، تر: عز الدين عناية، دار كلمة، أبو ظبي، طبعة 1، 2011.
- (105) سامي علي النشار: *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، ج2، دار المعارف القاهرة، ط 8، 1996.
- (106) سامية مصطفى: *الحياة الاقتصادية والاجتماعية في اقليم غرناطة في عصر المرابطين والموحدين (484-*  
*420هـ/1023-1223)*، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2003.
- (107) سبنسر ترمينجهم: *الفرق الصوفية في الإسلام*، تر: عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط 1994.
- (108) سعد رستم: *الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزيع الجغرافي*، الأوائل للنشر والتوزيع، ط1، 2004.
- (109) سيد عبد العزيز السيلي: *العقيدة السلفية بين الإمام أحمد ابن حنبل والإمام ابن تيمية*، دار المنار، القاهرة مصر، ط1، 1993.
- (110) سيد قطب: *معالم في الطريق*، دار الشروق، القاهرة مصر، ط06، 1979.
- (111) سيد قطب: *السلام العالمي و الإسلام*، دار الشروق، القاهرة مصر، ط10، 1993.
- (112) سيد قطب: *دعوة الإخوان المسلمين وعبقورية بناء جماعتها*، دار الزهراء، الجزائر، ط1، 1991.
- (113) سيد قطب: *في التاريخ... فكرة و منهاج*، القاهرة مصر دار الشروق، ط08، 2001.
- (114) سيد قطب: *مفهوم العدالة الاجتماعية في الإسلام*، دار الشروق، مصر، ط13، 1993.
- (115) سيد قطب: *هذا الدين*، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط14، 2001.
- (116) السيد ولد أباه: *الدين و الهوية إشكالات الصدام و الحوا رو السلطة*، جداول لنشر و التوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2010.
- (117) شلغوم العيد: *المتخيل و القدسي في التصوف الإسلامي الحكاية و البركة*، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، المغرب، ط1، 1991.
- (118) شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي: *عوارف المعارف*، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، سلسلة ذخائر العرب، العدد 73، دارالمعارف، القاهرة مصر، ط1، دس.

- (119) الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة ، دار الأضواء، بيروت لبنان ، ط1، 1990.
- (120) صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر (تاريخها ونشاطها) ،دار البصائر ، الجزائر ، 2008،
- (121) الطاهر سعود: الحركات الإسلامية في الجزائر، الجذور التاريخية و الفكرية ،مركز المسبار للدراسات و البحوث ،دبي الإمارات العربية المتحدة ، ط1، 2012.
- (122) الطبلابي محمود سعد : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ،في العقيدة و الكلام و الفلسفة ،مطبعة الأمانة ، مصر ، ط1، 1989.
- (123) طه حسين : الفتنة الكبرى عثمان ، المعارف دار ، مصر ، دس، دط
- (124) عادل الآلوسي :الحياة الصوفية وتجلياتها في الموروث الشعري العربي ،دراسة تاريخية في الربط و الزوايا الإسلامية ،مركز الحضارة العربية ،القاهرة مصر ، 2004، ط1 .
- (125) عبد الباسط بن يوسف الغريب : تهذيب و تقريب نقض المنطق لشيخ الإسلام ابن تيمية <http://www.ketabpedia.com/>
- (126) عبد الجبار الرفاعي و آخرون :موسوعة فلسفة الدين ،الإيمان و التجربة الدينية ،ج2، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد العراق ، ط1، 2015.
- (127) عبد الحكيم أبو اللوز :الحركات السلفية في المغرب ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ، ط1، 2009 .
- (128) عبد الحليم محمود :وسائل التربية عند الإخوان المسلمين دراسة تحليلية تاريخية ،الجزائر ،دار الصديقية للنشر و التوزيع ،1990، ط1
- (129) عبد الحميد الإبراهيمي :الفساد و الحكم الصالح في البلاد العربية - دراسة حالة الجزائر (ندوة فكرية)،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ، ط1، 2004 .
- (130) عبد الرحمن بن عبد الخالق : موقف أهل السنة و الجماعة من البدعة و المبتدعة ،دون دار النشر ،دون طبعة ، 1996، [www.salafiya.net](http://www.salafiya.net) .
- (131) عبد الرحمن بن ناصر البراك :شرح التوحيد للشيخ محمد عبد الوهاب ،دروس الدورة العلمية الثالثة بجامع علي بن المديني بمدينة الرياض لعام 1419هـ ،موقع التوحيد وبيان معتقد السنة ،دون سنة ،دط.
- (132) عبد الرحمن عبد الخالق :الأصول العلمية للدعوة السلفية ،الدار السلفية ،الكويت، د ط ، 1982.
- (133) عبد الستار الراوي :التصوف و الباراسيكولوجي ،مقدمة أولى في الكرامات الصوفية و الظواهر النفسية الفائقة ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،بيروت لبنان ، ط1، 1994.
- (134) عبد العزيز السيلي :العقيدة السلفية بين أحمد بن حنبل و ابن تيمية ،دار المنار ،القاهرة مصر ، ط1، 1993.
- (135) عبد الغني الدقر :الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر ، ، دار القلم، دمشق سوريا، سلسلة أعلام المسلمين 2 ، ط6، 1992.
- (136) عبد الغني عماد :الإسلاميون بين الثورة والدولة ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ، ط1، 2013.

- (137) عبد الغني عماد :حاكمية الله وسلطان الفقيه ،قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة ،دار الطليعة ،بيروت لبنان ،ط1 ،1997.
- (138) عبد الغني عماد :سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات ...من الحداثة إلى العولمة ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان، ط1 ، 2006
- (139) عبد الغني منديب :الدين و المجتمع دراسة سويولوجية للتدين بالمغرب ،دار إفريقيا الشرق ،المغرب ،ط1، 2006.
- (140) عبد الكريم بزاز :علم إجتماع ببيير بورديو ،دراسة لنيل دكتوراه علوم تخصص علم الاجتماع (منشورة) ،إشراف نور الدين بومهرة ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ،قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا ، قسنطينة الجزائر .
- (141) عبد الكريم بكار :الصحة الإسلامية صحة من أجل الصحة ،دار السلام،مصر ،ط1 ، 2011 .
- (142) عبد الله إبراهيم: علم الاجتماع(السوسيولوجيا)، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ،ط3، 2010 .
- (143) عبد الله البريدي : السلفية الشيعية و السنية وتأثيرها على الاندماج الاجتماعي ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر ،بيروت لبنان ، ط 1 ، 2013.
- (144) عبد الله بن عبد الحميد الأثري : الوجيز في عقيدة السلف الصالح ،أهل السنة و الجماعة ، مراجعة وتقديم : صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ، المملكة العربية السعودية ،ط.
- (145) عبد الله بن عبد المحسن التركي : أسباب اختلاف الفقهاء ،مؤسسة الرسالة ناشرون ،بيروت لبنان ،ط3، 2010.
- (146) عبد الله حمودي : الشيخ و المرید النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة ،يليه مقالة في النقد و التأويل ،تر :عبد المجيد جحفة ،دار توقيف للنشر و التوزيع ،المغرب ،ط 04 ، 2010 .
- (147) عبد الوهاب خلاف : خلاصة التشريع الإسلامي ، دار الطباعة للنشر والتوزيع ،الكويت ،دط، دس.
- (148) عزت حجازي ، الشباب العربي ومشكلاته ،المجلس الوطني للثقافة و الفنون ،الكويت ،ط2، 1985.
- (149) عزيز العظمة :إبن تيمية،مصر ،دار رياض الرئيس ،ط1، 2000 .
- (150) علي بن طاهر :مبارك الملي و جهوده الإصلاحية في الجزائر بين 1897-1945،رسالة ماجستير تخصص تاريخ ،الجزائر ،جامعة الأمير عبد القادر ،2001.
- (151) علي جمعة محمد : المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية ، دار السلام للطباعة والنشر و التوزيع ،مصر، ط 04 ، 2012.
- (152) علي زيعور :الكرامة الصوفية و الأسطورة والحلم القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الأندلس للنشر و الطباعة و التوزيع ،بيروت لبنان ، ط2، 1984.
- (153) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ،دار المعارف ،مصر ،ج2، ط8، دس

- 154) علي لبلبة: **الشباب في المجتمع الصغير** : تأملات في ظواهر الأحياد و العنف ،دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ،د ط .
- 155) علي نوح :العرب صحوة إسلامية أم إنتكاسة عربية ؟نقلا حماد و آخرون :**الحركات الإسلامية والديمقراطية ،دراسة في الفكر و الممارسة** ، سلسلة المستقبل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ،ع 14 ،بيروت لبنان ،2001.
- 156) عمر سليمان الأشقر : **تاريخ الفقه الإسلامي** ، دار النفائس ،بيروت لبنان ، ط 3 ، 1991
- 157) عمر عبيد حسنة : **الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية** ،الدار العربية للعلوم-ناشرون المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ،لبنان بيروت ،دط ،دس .
- 158) عواطف العربي شنقارو : **فتنة السلطان الصراع و دوره في نشأة بعض غلاة الفرق الإسلامية من القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري** ، دار الكتاب الجديد ،طرابلس ليبيا ، ط 02 ، 2001 .
- 159) عيسى آمال الله فرج : **المختصر الحديث في بيان أصول منهج السلف أصحاب الحديث في تلقي الدين و فهمه والعمل به و الدعوة إليه** ، غراس للطباعة و النشر و الإعلان ،الكويت 2007 ،ط1.
- 160) غوستاف لوبون : **سيكولوجية الجماهير** ،تر: هشام صالح ،دار الساقى ،بيروت لبنان ، ط1، 1991.
- 161) فتحي يكن : **الإستيعاب في حياة الدعوة والداعية** ،شركة الشهاب ،الجزائر ،دط ،1988
- 162) فرنسوا بورغا : **الإسلام السياسي صوت الجنوب** ،تر: لورين زكري ،دار العالم الثالث ،القاهرة مصر ، ط2، 2001.
- 163) فريد ابو زينة وآخرون : **مناهج البحث العلمي ، الكتاب الثالث ، طرق البحث النوعي** ، منشورات جامعة عمان العربية للدراسات العليا ،عمان ،الاردن ،دط ،2005.
- 164) فهمي جدعان: **المحنة بحث في جدلية الديني و السياسي في الإسلام** ، المكتبة الوقفية المصورة .
- 165) فهمي هويدي ،عبد الله النفيسي وآخرون : **الحركات الإسلامية و الديمقراطية ،دراسة في الفكر و الممارسة** ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط1، 1999.
- 166) فيلالى مختار : **نشأة المرابطون و الطرق الصوفية** ،وأثرهما خلال العهد العثماني ،دار الفن الجرافيكى ،دط ،دس
- 167) فيليب جونز : **النظريات الإجتماعية و الممارسات البحثية** ،تر:محمود ياسر الخواجة ،مصر العربية للنشر و التوزيع ،ط1، 2013 .
- 168) فيليب سرينج : **الرموز في الفن - الأديان - الحياة** ،تر :عبد الهادي جباس ،دار دمشق للطباعة و النشر ،سوريا ،ط1، 1992.
- 169) الكاتب أحمد : **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه** ، دار الجديد ،لبنان ،ط1، 1989.
- 170) كتاب **لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب** تج :أحمد مصطفى أبو حاكمة مطابع بوليوس الحديثة ،لبنان ، دط ، 1967 .

- (171) الكلاباذي: **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف** ، نشر و تصحيح :آرثر جون أريي ، مكتبة الخانجي القاهرة ، دس ، دط .
- (172) كليفورد غيرتز : **تأويل الثقافات مقالات مختارة** ، تر :محمد بدوي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2009.
- (173) لوران فلوري : **ماكس فيبر** تر :محمد علي مقلد ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2008 .
- (174) ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق : **كتاب دائرة المعارف الإسلامية 16 "التصوف"** ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، لبنان ، ط1 ، 1984.
- (175) ماكس فيبر : **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع** ، تر : هشام صالح ، المركز القومي للترجمة ، مصر ، ط1 ، 2011.
- (176) مالك بن نبي : **وجهة العالم الإسلامي** ، تر :محمد عبد الصبور شاهين ، دار الفكر المعاصر ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1968.
- (177) مجدي محمد فتح الباب : **موقف المستشرقين من الصحوة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين** ، دار الروضة للنشر و التوزيع ، مصر ، د ط ، 2001.
- (178) محفوظ قداش : **المقاومة السياسية في الجزائر** ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، دط ، دس ،
- (179) محفوظ نحاح : **الجزائر المنشودة ، المعادلة المفقودة... الإسلام ، الوطنية ، الديمقراطية** ، الجزائر ، دون دار النشر ، دط ، دس .
- (180) محمد إبراهيم الفيومي : **تاريخ الفرق الإسلامية السياسي و الديني ، الشيعة العربية و الزيدية** ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط1 ، 2002
- (181) محمد إبراهيم الفيومي : **تاريخ الفرق الإسلامية السياسي و الديني ، الشيعة العربية و الزيدية** ، دار الفكر العربي ، الكتاب الثاني ، القاهرة ، ط2 ، 2002 .
- (182) محمد أبو رمان : **السلفيون و الربيع العربي سؤال الدين و الديمقراطية في السياسة العربية** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2013 .
- (183) محمد أبو رمان : **السلفيون والربيع العربي ( سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية )** ، مركز دراسات الوحدة العربية ط1 ، 2013.
- (184) محمد أبو زهرة : **ابن حنبل حياته وعصره وآراؤه الفقهية** ، دار الفكر العربي للطباعة والنشر ، مصر ، د ط ، 1978.
- (185) محمد أركون : **نافذة على الإسلام** ، تر : صياح الجهم ، دار عطية للنشر ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1999
- (186) محمد أركون : **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟** ، تر : هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت لبنان ، ط2 ، 1995.
- (187) محمد أركون : **نافذة على الإسلام** ، تر : صياح الجهم ، دار عطية للنشر ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1996.

- 188) محمد أكرم: *حماس الجزائر تاريخ دعوة ومسيرة و حركة و مواقف شاهدة* ، دار الرسالة ، الجزائر ، دط ، 1995
- 189) محمد الحسين الشيخ كاشف الغطاء : *أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة* ، دار الأضواء ، بيروت لبنان ، ط1 ، 1990.
- 190) محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني : *حديث افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة* ، تج : سعد بن عبد الله بن سعد السعدان دار العاصمة الرياض ، ط1 ، 1415 ،
- 191) محمد بن الطيب : *إسلام المتصوفة* ، دار الطليعة ، بيروت لبنان ، 2007 ، ط1 .
- 192) محمد حسين هيكل : *عثمان بن عفان بين الخلافة والملك* ، دار المعارف القاهرة ، د ط ، د
- 193) محمد خلف الله ، *الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط 4 ، 2004.
- 194) محمد ظريف : *مؤسسة الزوايا بالمغرب* ، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي ، المغرب ، 1992
- 195) محمد عابد الجابري : *العقل السياسي العربي ، محدثاته وتجلياته* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط4 ، 2000.
- 196) محمد عابد الجابري : *بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية المغرب* ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط9 ، 1986.
- 197) محمد عبد الرحمن بن أبي حازم الرازي : *آداب الشافعي و مناقبه* ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2002.
- 198) محمد عبد الكريم الحوراني : *النظرية المعاصرة في علم الاجتماع التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفية و الصراع* ، دار مجدلاوي للنشر و التوزيع ، الأردن ، ط1 ، 2008.
- 199) محمد عبد المعبود مرسي : *علم الاجتماع عند تالكوت بارسونز بين نظريتي الفعل و النسق الإجتماعي - دراسة تحليلية نقدية -* مكتبة القصيم الحديثة ، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 2001.
- 200) محمد عمارة : *مسلمون ثوار* ، دار الشروق ، بيروت لبنان ، ط3 ، 1977.
- 201) محمد عمارة : *معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنا* ، دار التوزيع و النشر الإسلامية ، مصر ، ط1 ، 2006 .
- 202) محمد فتح الباب : *موقف المستشرقين من الصحوة الإسلامية* ، دار النهضة للنشر والتوزيع ، مصر ، دط ، 2001،
- 203) محمد فتحي عثمان : *السلفية في المجتمعات المعاصرة* ، دار القلم ، دط ، 1993 .
- 204) محمد قطب : *واقعا المعاصر* ، مكتبة رحاب ، الجزائر ، ط2 ، 1989 .
- 205) محمد مبارك الملي ، *رسالة الشرك ومظاهره* ، مكتبة النهضة الجزائرية ، الجزائر ، ط2 ، 1962.
- 206) محمد عمارة : *السلفية موسوعة الحضارة العربية الإسلامية* ، دار المعارف للطباعة و النشر ، سوسة تونس ، دط

دس

- 207) محي الدين أبي محمد إبن علي عبد الواحد المراكشي : *المعجب في تخلص أخبار المغرب* ، مكتبة المصطفى  
www.almostafa.com.
- 208) مصطفى كامل: *صفحات مكثفة من تارح التصوف الإسلامي* ، بيروت لبنان ، دار مناهل لطباعة والنشر، دط  
1997.
- 209) مفرح بن سليمان القوسي : *المنهج السلفي تعريفه، تاريخه مجالاته ،وقواعده و خصائصه* ، دار الفضيلة  
،الرياض المملك العربية السعودية ، دط، 2002.
- 210) مناع القطان : *التشريع و الفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً* ، مكتبة وهبة ، القاهرة مصر ، ط5، 2001.
- 211) المنصف بن عبد الجليل : *الفرقة الهامشية في الإسلام بحث في تكون السنية الإسلامية و نشأة الفرقة  
الهامشية و سيادتها و استمرارها*، المركز القومي للبيداغوجي ، ط1، 1999.
- 212) منير سفيق : *الإسلام و تحديات الإنطاط المعاصر ،قضايا التجزئة و الصهيونية والتغريب والتبعية* ،دار الزهراء  
للإعلام العربي ، ط2، 1987.
- 213) منير شفيق : *الفكر الإسلامي المعاصر و التحديات ثورات ،حركات ،كتابات* ، دار البراق للنشر و التوزيع، مصر  
، 1986.
- 214) موريس انجرس : *منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية* ، تر: بوزيد صحراوي و اخرون ، دار القصبة ،  
الجزائر ، ط2، 2006.
- 215) ميشال عسلان : *علم الأديان مساهمة في التأسيس* ، تر: عز الدين عناية ،دار كلمة و المركز الثقافي العربي  
،الدار البيضاء ،المغرب ط1، 2009.
- 216) ناجية الوريحي بوعجيبة : *في الائتلاف و الإختلاف ثنائية السائد و المهمش في الفكر الإسلامي القديم* ،دار  
المدى للثقافة و النشر ، دمشق سوريا ، ط1، 2004.
- 217) ناصر الدين الألباني: *التربية والتصفية وحاجة المسلمين إليهما* ،المكتبة الإسلامية ،عمان الأردن  
، ط1، 1421هـ .
- 218) نسيب محمد : *زوايا العلم والقران في الجزائر* ، دار الفكر ،الجزائر ، 1989.
- 219) نصر حامد ابو زيد : *نقد الخطاب الديني* ، دار سبا للنشر، ط2، 1994.
- 220) نصر حامد ابو زيد: *الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية* ، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء  
المغرب، ط1، 2007.
- 221) نور الدين الزاهي : *المقدس الإسلامي* ،دار توقيبال للنشر ،المغرب ، ط1، 2005 .
- 222) هشام جعيط : *الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر* ، دار الطليعة ،بيروت لبنان ، ط 04 ، 2000
- 223) هنري لاووست : *نظريات شيخ الإسلام إبن تيمية في السياسة و الاجتماع الكتاب الأول نشأة النظريات* ،تر  
:محمد عبد العظيم علي ،،دار الأنصار ،القاهرة مصر ، 1997، ط1.

- (224) يحيى بعبطيش *دراسات في الخطاب الصوفي عند أقطاب الطريقة العلاوية*، منشورات جمعية الشيخ العلاوي للتربية و الثقافة الصوفية، الجزائر
- (225) يحيى بوعزيز : *تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية*، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1991.
- (226) ينظر: أبي محمد بن عبد الله بن مسلم : *تأويل مختلف الحديث و الرد على من يريب في الأخبار المدعى عليها التناقض*، تح: أبو أسامة سليم بن العيد الهلالي، دار ابن عفان، مصر، ط2، 2009 .
- (227) ينظر: فوزي محمد أبو زيد: *الصوفية في الحياة المعاصرة*، دار الإيمان و الحياة، مصر، ط1، 1996 .
- (228) ينظر: سيد قطب *محو مجتمع إسلامي*، دار الشروق، القاهرة مصر، ط10، 1993.
- (229) يوسف القرضاوي : *الصحوة الإسلامية وهموم مفهوم الوطن العربي*، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط2، 1997.
- (230) يوسف القرضاوي: *الرسول و العلم*، الشركة المتحدة للنشر و التوزيع، بيروت لبنان، ط7، 2002 .
- (231) يوسف القرضاوي: *الصحوة الإسلامية بين الجمود و التطرف*، دار الشروق، القاهرة مصر، ط1، 2001.
- (232) يوسف القرضاوي: *الصحوة الإسلامية بين الجمود و التطرف*، دار الشروق، مصر، ط1، 2001.
- (233) يوسف القرضاوي: *أولويات الحركة الإسلامية في المعركة القادمة*، مكتبة رحاب، الجزائر، ط دس .
- (234) يوسف القرضاوي: *ثقافة الداعية*، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط10، 1996.
- (235) يوسف القرضاوي: *ثقافتنا بين الإنفتاح و الإنغلاق*، دار الشروق، القاهرة مصر، ط1، 2000.
- (236) يوسف القرضاوي: *كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها*، دار الشروق، مصر، ط1، 2013.
- (237) يوسف القرضاوي: *مدخل لمعرفة الإسلام: مقوماته، خصائصه، أهدافه مصادره*، 1995، [www.almostapha.com](http://www.almostapha.com).
- (238) يوسف القرضاوي: *من أجل صحوة راشدة تجدد الدين و تنهض بالدين*، القاهرة، دار الشروق، مصر 1988، ط1.
- (239) يوسف القرضاوي: *أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة*، مكتبة رحاب، الجزائر، ط1، 1999.
- (240) يوسف زيدان : *الطريق الصوفي و فروع القادرية بمصر*، دار الجيل، بيروت لبنان، 1991 .
- (241) يوسف زيدان *ملومات التدين*، دار الشروق، القاهرة، ط1 مصر، 2013.
- (242) يوسف زيدان: *الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجبلي و كبار الصوفية*، دار الأمين، مصر، ط2، 1998.
- (243) يوسف شلحت *محو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطمية- اليهودية- النصرانية- الإسلام)*، تح: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت بنان، 2003، ط1

## المجلات و الملتقيات باللغة العربية:

- (244) حافظ بن عمر : إثبات الهويات في سوسيولوجيا الآخر : قراءة سيكو-سوسيولوجية في بروز الظاهرة السلفية في تونس ،مجلة إضافات العددان 24/23 ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت لبنان ،2013.
- (245) حجال سعود :مساهمة في سوسيولوجيا الشباب ،مجلة الانسان و المجتمع عدد السابع ديسمبر 2013.
- (246) صالح بن عبد الله بن عبد المحسن *تجربة تحليلية في دعوة محمد بن عبد الوهاب* ،المملكة العربية السعودية ،مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة و الدراسات الإسلامية ،عدد 51،2011.
- (247) ناصر أيت مولود، « *السوق و طقوس العبور في منطقة القبائل* » / *Insaniyat* ،إنسانيات [En ligne]، 54 | 2011, mis en ligne le 15 janvier 2015, consulté le 05 août 2016. URL : <http://insaniyat.revues.org/13103> ; DOI : 10.4000/insaniyat.13103
- (248) همي الشفق : *الإسلام الشعبي دراسة عن معنى إقامة شعائر دورات الحياة و زيارة المقابر عند جماعة جمعية نهضة العلماء في منطقة وارو جاوا الشرقية أندونيسيا* journal of indonesian islam volume03NOVEMBER 01june 2009 .
- (249) يوسف توفيق : *الحضرة في التصوف الشعبي : الزاوية العلوية أنموذج* ،مجلة الثقافة الشعبية ع 19 البحرين 20011، <http://www.folkculturebh.org>

## الوابوغرافيا:

- (250) بكري الجاك، تفكيك بنية الخطاب الديني تاريخ الصدور 30-12-2003 / [sudaneseonline.com/](http://sudaneseonline.com/)
- (251) التصفية و التربية من تراث الشيخ الألباني : <http://www.alalbany.net> دون تاريخ الصدور .
- (252) تعريف الأسرة : الموسوعة التاريخية للإخوان المسلمين ، [www.ikhwanwiki.com](http://www.ikhwanwiki.com) دون تاريخ الصدور ، تاريخ الزيارة 2015/10/ 04:
- (253) تعريف جماعة الإخوان المسلمين: <http://www.ikhwanwiki.com> دون تاريخ الصدور، تاريخ الزيارة 2014/11/10:
- (254) تعريف نقيب الأسرة ،موسوعة الإخوان المسلمين. دون تاريخ الصدور [www.ikhwane.com/wiki](http://www.ikhwane.com/wiki) تاريخ الزيارة 2015/12/12:
- (255) حسن البنا الإسلام و السياسة : *موسوعة الإخوان المسلمين* ، [www.ikhwane.com/wiki](http://www.ikhwane.com/wiki)
- (256) حسن البنا *الرسائل* ،موقع موسوعة الإخوان المسلمين . [www.ikhwanewiki.com](http://www.ikhwanewiki.com)
- (257) رسائل الإمام المرشد حسن الهضيبي المرشد الثاني للإخوان المسلمين في الفترة (1973/1950)، [www.daawa-info.net](http://www.daawa-info.net)

- (258) سبب حرب صفين، مركز الفتوى : رقم الفتوى 189705 تاريخ الصدور: 4-10-2012 موقع إسلام ويب
- (259) الشيخ احمد فركوس :بدعة تقسيم الدين إلى حقيقة و شريعة / <http://ferkous.com/>
- (260) عبد العزيز بن عبد الله بن باز ماهي البدعة و ماهي أقسامها . [binbaz.org](http://binbaz.org).
- (261) عبد الله بن علي صغبر ، موجز مبسط عن سيرة الإمام الشافعي و منهجيته العلمية ،سلسلة أئمة المذاهب السنية وأصولهم الفقهية ، [www.saaaid.net](http://www.saaaid.net)، 16 تاريخ الصدور، 12/12/2008 ، تاريخ الزيارة : 12/05/2015
- (262) عدنان ابراهيم ، مفهوم الحاكمية [www.youtube.com](http://www.youtube.com) : تاريخ الصدور : 5 جويلية 2015.
- (263) عصام البشير : هذه مرتكزات الوسطية: [www.alislah.ma](http://www.alislah.ma) تاريخ الصدور : الخميس، 07 / 08 / 2014 22:40.
- (264) علي مبروك : السيادة و الحاكمية في السياقين الغربي و الإسلامي ، [www.mouminoun.com](http://www.mouminoun.com) تاريخ الصدور : 30 جوان 2015.
- (265) في بعض تعريفات علماء الاجتماع للشباب [www.bouhouth.ml](http://www.bouhouth.ml) تاريخ الصدور : 28/02/2014.
- (266) محمد الغالي نعيمى : علاقة التصوف بالشعر من حيث التأثير و التأثير ، [www Nafahat net](http://www.Nafahat.net)
- (267) محمد الغزالي : سر تأخر العرب و المسلمين ، مكتبة المصطفى ، [www .almostafa .com](http://www.almostafa.com) .
- (268) محمد المهدي : أنماط التدوين ، <http://www.elazayem.com> ، دون تاريخ الصدور ، تاريخ الزيارة : 04/12/2014.
- (269) مصطفى الطحان : العمل الجماعي ، ويكيبيديا الإخوان المسلمون - الموسوعة التاريخية الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين ، [www.ikhwanwi](http://www.ikhwanwi.com) ، دون تاريخ الصدور ، تاريخ الزيارة 13/04/2015، 17:45:2015 سا.
- (270) نبذة عن حياة احمد بن حنبل ، موقع الاسلام سؤال و جواب ، تاريخ الصدور الأحد 2 جمادى الآخر 1436 - 22 مارس 2015 تاريخ الزيارة 10/04/2015.
- (271) ياسين بن عبيد ، في تفكيك الخطاب السلفي، رؤية معرفية، مقال الشروق - <http://www.echoroukonline.com> 15-05/2015.

### المراجع باللغة الأجنبية:

- 1) Henri Sanson , *Laïcité islamique en Algérie* ,édition CNRS ,Paris ;1993
- 2) Isabel Danic , *La notion de représentation pour les sociologues .Premier aperçu* réso – université Rennes 2 N25 Décembre 2006
- 3) Emile Durkimime : *Sociologie et philosophie* ,Paris Edition PUF ,1967.
- 4) Denise Jodelet , *Les représentations sociales* ,PUF,Sociologie d'Aujourd'hui ,7ème édition ,2003.

- 5) Marie-Pierre *Frotier les rprésentation sociales de la réussite chez les adolescents identifiés en troble du comportement* université du Québec aout 2008 , .
- 6) Gabriel Lefebvre, *La représentation : résultat de l'articulation de l'individuel et du collectif au sein d'un groupe de formation* Journal International sur les Représentations sociales vol.3 no1
- 7) <http://www.press.uchicago.edu>
- 8) What is Collective Memory? <http://www.memorialworlds.com>.
- 9) Ferrol Gilles : *Dictionnaire de Sociologie* ,Armand Colin ,2ème éd ,Paris 1995-.
- 10) Louis RHINN :*Marabouts et Khouans \_étude sur l'islam en Algérie* ;Adolphe Jourdan ,librairie –éditeur,1884 .
- 11)Rymond Boudon ,*les méthodes en spciologie* ,P.U.F.9ed ,1993 .
- 12)Bily L .turney and george probb :*research in education* . USA THE dryden press in 1973 P 26
- 13)Rymond Quiny et Lucan Canpenhauldt ,*manuel de recherche en sciences Sociales*,Paris ,1988.
- 14)Catherine Colliot-Thélène: *la sociologie de Max Weber*, La découverte, Paris, France, 2006.
- 15)R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, collection Tel, Gallimard, 1967
- 16)CF .Robert André et Bouillguet Annik ,*Lanalyse de contenu* ,Paris,puf, \_Que Sais-je\_ ,1997 .

|                                 |                                 |
|---------------------------------|---------------------------------|
| الإسلام الواقعي: 25، 26         | 135، 128، 129، 133،             |
| فهرس المفاهيم و المصطلحات       | 246، 50، 141، 147، 218،         |
| الاشتراكية: 178                 | ،                               |
| الإصلاح والتجديد: 30            | 53، 54، 55، 182، 187، 193، 197  |
| الاضرحة: ،                      | 242، 2، 144، ، 199، 201، 289    |
| 170، 177، 178، 210، 231، 183    | ، 201، 115، 52، 92، 34، 45،     |
| الاعتقاد: 28، 37                | 230، 234، 271، 242، 204         |
| الأعراف: 37، 39                 | 278، 210، 198، 194،             |
| أقلمة الواقع: 18                | 218، 203، 284، 275،             |
| الامبريقية: 49                  | 228، 226، 227، 250، 251، 252    |
| الإنتاج الرمزي: 41              | 267، 289، ، 254، 255، 264       |
| الانتماء: 37                    | ، 98، 101، 104، 105، 115، 116   |
| الأنثروبولوجيا:                 | 55                              |
| ، 40، 53، 93، 115، 72، 196      | الابيس تيمولوجية:               |
| الانساق: 38، 105، 222،          | 115، 123، 155                   |
| الأولياء: 113، 13،              | الإثنوغرافية: 43                |
| البعد الاجتماعي: 12             | الأجناس: 37                     |
| البعد الرمزي: 45، 46،           | الأخلاقية: 44                   |
| التأويل الكلامي: 133            | الأداء: 41                      |
| التدين 91، 114، 202،            | الاستاتيكية: 119                |
| 257، 269، 245، 230، 231         | الاستقراطية: 75                 |
| 288،                            | الأسرة:                         |
| التدين:                         | 23، 24، 32، 60، 67، 231، 245، 2 |
| 33، 34، 35، 36، 37، 40، 41، 42، | ، 78                            |
| ، 43، 44، 49، 50                | الإسلام السياسي: 41             |
| الترابط العلائقي: 16            | الإسلام الطرقي: 45              |
| التصور الغيبي: 18               | الإسلام العالمي: 25             |
|                                 | الإسلام المحلي: 25              |

- الثقافة الشعبية: 25، 26، 42، 98، 162،  
الثقافة:  
، 12، 15، 28، 29، 44، 45، 46، 47،  
، 53، 62، 63، 140  
الثورات الشعبية: 12  
ثوري حركي: 13  
الجانب  
الرمزي:  
، 18، 19، 20، 21، 35، 37، 44  
الحدثة: 12  
الحركات الإسلامية: 39  
الحركات الدينية: 41  
الحركات: 12  
الحركة الدينامية: 119  
الحضرة: 182، 207  
الخلواتي: 105  
الدور: 23، 41، 43، 116، 117  
الديمغرافية: 22  
الدين الأرثوذكسي: 42، 43  
الدين الرسمي: 45  
الدين الرمزي: 45  
الذاكرة الجماعية: 19  
الراديكالية: 28، 39، 176  
الرأسمال الثقافي: 132  
الرأسمالية: 178  
الرمز الديني: 21
- التصورات: 17، 53  
التصوف التأملية: 26  
تضاد والتصادم: 13، 44  
التطرف: 14، 21، 42  
تعارض والتنافر: 13  
تعارض والتناقض: 44، 115  
تعصب المذهبي: 95  
التعليم: 28، 116، 117، 283  
التغير: 28، 120  
التفاعل الرمزي: 21  
التفاعل: 12، 20، 23، 25، 53،  
264  
التمتلات الدينية: 16  
التمثل الاجتماعي: 16، 17، 18،  
37، 42، 48، 49، 19، 2034  
التمثلات الفردية: 16،  
التمرد: 23  
التنشئة الاجتماعية:  
15، 24، 34، 140، 230، 260، 26  
، 7  
التنشئة الدينية: 214، 243  
التنظيمية الطابطة: 114  
التوجهات الدينية: 12  
التيارات:  
43، 45، 53، 94، 105، 115، 123،  
158، 162، 224

|                                  |                                  |
|----------------------------------|----------------------------------|
| الرمز: 241، 53                   | الشعائر الدينية: 25، 30،         |
| الرمزية الاجتماعية: 20، 208،     | الشيخ:                           |
| 209،                             | 25، 26، 39، 43، 105، 117، 122،   |
| الرمزية المتشابهة: 45،           | ، 144، 182، 183،                 |
| رمزية المكان: 37،                | ، 185، 188، 281، 205، 279        |
| الرمزية: 44، 45، 49، 55،         | الصحابية والسلف: 91              |
| 182، 185، 190، 191، 192،         | الصراع العنيف الدموي: 37، 38،    |
| رموز سلفية: 30،                  | الصراع:                          |
| الزاوية الموحدية: 46،            | 37، 39، 43، 44، 49، 53، 59، 112، |
| الزاوية:                         | ، 193، 204، 214، 215، 280        |
| 12، 25، 26، 43، 45، 46، 90، 113، | صفا أو الصفو: 92، 93، 94،        |
| ، 115، 116،                      | الطابع الديني: 12، 20،           |
| الزهد:                           | الطابع السياسي: 12، 13، 28،      |
| 26، 48، 71، 90، 92، 94، 97، 100، | الطقوس:                          |
| ، 110، 111،                      | 25، 52، 182، 189، 190، 227       |
| الستالينية: 119،                 | العادات: 19،                     |
| السلفية العلمية الدعوية: 28،     | العصر الجاهلي: 94،               |
| السلفية العلمية: 29، 41،         | العصيان: 23،                     |
| السلفية:                         | العقد الاجتماعي: 26، 48،         |
| 28، 29، 30، 39، 40، 41، 43، 44،  | العقيدة: 12، 15، 30، 31،         |
| ، 45، 118، 119،                  | ، 44 ، 97، 101، 102،             |
| السوسيولوجية التفهيمية: 54،      | العقيدة: 120، 121، 122، 126،     |
| السياسة الدينية: 116،            | علم النفس الاجتماعي: 17،         |
| الشباب المتدين: 53،              | العمليات الفيزيائية: 16،         |
| الشباب:                          | الفقه:                           |
| 13، 14، 15، 16، 19، 21، 22، 23،  | 12، 28، 44، 45، 138، 60، 170، 1، |
| ، 24، 33، 34، 35،                | ، 44، 140                        |
| 44، 48، 49، 50، 51، 53، 54، 55،  |                                  |
| ، 169، 170،                      |                                  |

القيم:  
16،19،21،24،44،109،112،2  
12،230  
الكرامات: 113،194،195  
كرونولوجية: 106  
المتافيزيقا: 16،30،104  
المحلي: 46،47،49  
المريد الصوفي: 182  
المريد:  
25،26،39،43،93،104،105،1  
،14،188،182  
المستوي المادي: 116  
المشكلات الاجتماعية: 23  
المعتزلة: 121،122،133،141،  
المعتقدات: 15،16،20،24،286  
المعرفة: 37  
المعرفة الدوقية: 103  
المقدس: 37  
المكانة: 23  
مكونات  
النسق: 13،14،15،16،25،187  
الملءة: 94  
الممارسات الدينية: 34، 26،  
،37،42،95،104،182،192،  
الممارسات الزهدية: 25  
الممارسة الشعائرية: 37

الممارسة الفردية: 45، 53، 93،  
115،123،158،163،224،228  
،287،288  
الممارسة الفردية: 93  
الممارسة:  
20،25،34،37،45،49،50،52،  
104،187،192،222،227،228  
،257،265،270،279،28  
المؤثرات: 29  
مؤشرات الانتماء: 37  
مؤشرات التجربة الدينية: 37  
مؤشرات المعرفة الدينية: 37  
النصوصية: 29  
النظام الاجتماعي: 17  
الهامشية: 24،104،105،109  
الهوية: 18،21،23،43،160،  
12  
الواقع الاجتماعي: 15، 17،43  
44،  
الوجودية: 104  
الورد: 105،114،116،182  
الوسط الإسلامي: 12، 13، 14،  
25،27،31،22  
الوضعية الحدودية: 44،45  
وظيفة التبرير: 18  
وظيفة التوجه: 18،19  
وظيفة الدفاعية: 114  
وظيفة الرموز: 20

الوظيفة المعرفية: 17

وظيفة جهادية: 114

وظيفة سياسية: 114

|                                      |                                  |
|--------------------------------------|----------------------------------|
| الأزمة الثقافية :157                 | فهرس الاعلام و المصطلحات         |
| أزمة الشرعية :157                    |                                  |
| الأزمة العقيدية :215،232،216         |                                  |
| أزمة الهوية :157                     | الاتجاه الإيديولوجي :148         |
| الأساطير:،196،206                    | الاتحاد الطلابي :251،249،223،256 |
| استيطان:236                          | الاحتجاج الاجتماعي:198           |
| الإستثمار:252                        | الاحتفالات الجمعية :206          |
| استحضار:236                          | الاحتفالات الدينية :،188،206     |
| إستراتيجية الهيمنة:252               | الاحتفالات الشعبية :199          |
| الاستعمار الاستبدادي                 | الاحتفالات:250                   |
| 162:156:161:162:169،225:274:         | الإحسان :208                     |
| إستقطاب:250،252،                     | الأحوال :202،180،138،27،         |
| استمرارية :186                       | إحياء علوم الدين :216            |
| الاستواء:215                         | إختلاف :210،276                  |
| الإستيعاب الخارجي : 251،250،249،248، | الإختيار الحر :276               |
| 252:248،253،،251،255:253:            | الإختيار العقلاني :275           |
| إسحاق الحسيني :225                   | الأداء المسرحي :251              |
| الأسر':258،276،263،259،230،228،260،  | أدرا:249                         |
| الأسطورة:،197،162                    | الأزمات الاجتماعية :،196،160     |

|                                              |                                                 |
|----------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| أسلمة الحداثة: 270، 272،                     | الأسرة: 238، 260،                               |
| الإشارة: 207، 206، 280،                      | الالتزام الديني: 240،                           |
| الاشتراكية: 164، 173،                        | الإلهيات: 214،                                  |
| الأصل الاجتماعي: 199،                        | الألوهية: 222،                                  |
| الأصول الاجتماعية: 199،                      | الأمّة الإسلامية: 215، 216،                     |
|                                              | الأمم المتحدة: 24،                              |
| الأضرحة: 220، 222،                           | الانبعاث الديني: 149، 160، 153،                 |
| الأطروحة الإيديولوجية: 231،                  | الانتشار الطبقي: 156،                           |
| إعادة الإنتاج: 210، 230، 235، 236، 238، 187، | الانتشار المكاني: 156،                          |
| 245، 231، 247، 253، 248، 251، 264، 277،      | الانتشار: 155، 236،                             |
| إعتباطي: 234،                                | الانتماء: 41، 191، 68، 209، 168، 237، 229، 277، |
| الاعتقاد: 180، 199، 297،                     | الانحطاط الحضاري: 254،                          |
| الأعوان: 191،                                | الانحطاط السياسي: 161، 246،                     |
| الأفراد: 234،                                | الاندماج الاجتماعي: 240، 257،                   |
| أفريقيا الشمالية: 188،                       | الأنساق الثقافية ا: 214،                        |
| أفق أنطولوجي: 235،                           | الأنشطة الطقوسية: 206،                          |
| الإقامة الجامعية: 256،                       | انماط الاعتقاد: 198،                            |
| إقصاء: 216، 231، 252،                        | الأوس: 66،                                      |
| أقلي: 264،                                   | الأوساط الشعبية: 221،                           |

|                                                 |                                                |
|-------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| الأوضاع الاجتماعية: 159                         | البلشفية: 164                                  |
| الأولياء: 221، 190، 199، 224، 222               | البنى الاجتماعية: 235                          |
| الإحياءات الدينية: 197                          | البنى الدينية: 222                             |
| إيديولوجية أصولية: 162                          | البنى المعرفية: 232                            |
| الإيديولوجية السلفية: 235، 214                  | بني عباس: 264                                  |
| إيديولوجية دينية: 236                           | البنية الثقافية و الاجتماعية: 162              |
| إيديولوجية: 275                                 | البنية الدلالية: 231                           |
| الإيمان: 232، 234،                              | البنية السوسيو ثقافية: 196                     |
| الباراديغم: 233                                 | بنية: 230، 233، 223                            |
| بجاية: 107، 109                                 | بواعث وجودية: 235                              |
| البدعة: 228، 215، 216، 121، 124، 162، 127، 190، | بونة: 107                                      |
| 225، 231، 276، 280، 224، 217، 214،              | البيانانية: 81                                 |
| 218، 204، 238، 235، 220، 212، 238، 233،         | البيض: 249                                     |
| البراديغم: 231                                  | البيئة الاجتماعية: 214                         |
| البركة: 180، 190، 191، 213، 297، 277،           | التأثيرات الاجتماعية: 275                      |
| بشار: 250، 252،                                 | تأويل: 217، 215، 216، 215، 217، 234،           |
| البصرة: 72، 37،                                 | التبرك: 190، 199، 185، 222، 213، 220، 277،     |
| بضاعة دينية: 234                                | التجديد الدينية: 150، 297، 236، 180، 151، 149، |
| بلاد المغرب: 218                                | 180، 297، 297، 41، 180،                        |

|                                         |                                          |
|-----------------------------------------|------------------------------------------|
| التجريد:280                             | التشريع:172:172                          |
| التجلي:207                              | التصورات القبلية:252                     |
| التجهيم:240                             | التصوف:91،93،94،95،96،97،99،105،186،     |
| التحالفات:188                           | 199،199:،223،225،254، 206،207،221،       |
| التحويل:255                             | التضامن الاجتماعي:206                    |
| التخلف الاجتماعي:198                    | التطرف الديني:173،259                    |
| التخلف الاقتصادي:155                    | التطهر:180                               |
| التدين:155،229،:35،:38،:40،             | التطور:155                               |
| :38،:40،:38،:38،:38،:44،229،            | التعبئة:236                              |
| :38،:38،:35،245،253،:37،208،:37،:40،:   | تعطيل:217،215،214                        |
| :38،:37،:37،237، 199،213،226،:37،،      | التغير الثقافي:197                       |
| ،،277،276،237،180،277،                  | تغيير الذات:228                          |
| التراث:195:235                          | التفاعل:252،277،260،227،179،210،:263،280 |
| التربية                                 | تقديس:222،223،225،                       |
| :                                       |                                          |
| 238:253:260:238:194،185،195،180،234،223 | التقليدية:229                            |
| ،،255                                   |                                          |
| التربية و التصفية:238،276،238،280       | التكافل:256                              |
| الترقي:223،297،                         | تكيف:217،215،214                         |
| التسليم:180،185،226،                    | التلقين:203،236،                         |
| التسييج:234،:231،233،261،               | التلقين الديني:188                       |

|                                                    |                                                   |
|----------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| الثورة الإيرانية: 160                              | التمثل                                            |
| ثورة محمد علي: 161                                 | :                                                 |
| الجامعة: 250، 252، 249، 252، 250، 256، 253، 258    | 236، 148، 199، 181، 180، 276، 277، 198، 195، 196  |
| الجانب العلائقي: 236                               | 191، 236:                                         |
| الجاهلية: 127، 172، 270، 272،                      | التميز: 252                                       |
| الجزائر                                            | تندوف: 249                                        |
| 16، 10، 54، 149، 159، 139، 199، 213، 225، 250، 274 | تنشئة اجتماعية: 257، 187، 148، 198، 229، 246، 246 |
| الجزيرة العربية: 220                               | التنشئة الدينية السلفية: 238                      |
| الجلسة: 263                                        | التنظيم: 185                                      |
| الجماعة                                            | التوحيد                                           |
| :                                                  | 134، 214، 222، 228، 224، 213، 214، 216، 218:      |
| 185، 187، 227، 234، 152، 201، 202، 209، 227، 259،  | 219، 220، 221، 222، 223، 276                      |
| 277، 209، 209، 234، 236، 209، 195، 263             | توحيد الألوهية: 224، 214،                         |
| 232، 234، 236، 255، 256،                           | توحيد الربوبية: 214                               |
| جماعة الرفاق: 228                                  | توحيد الصفات: 214                                 |
| الجناحية: 81                                       | التيار: 231                                       |
| الجنوب الجزائري: 254                               | الثروة: 188                                       |
| الجنوب الغربي: 277                                 | الثقافة                                           |
| الجهاد: 222                                        | 159، 234، 236، 195، 246، 197، 45،:                |
| الحارثية: 76،                                      | 277، 227، 246، 246، 255                           |
|                                                    | الثورة الإسلامية: 152                             |

|                                             |                                       |
|---------------------------------------------|---------------------------------------|
| الحقل الجزائري: 230، 120، 250،              | الحجاز: 129، 130،                     |
| الحقل الديني: 225، 223، 216، 213، 210، 227، | الحدائث: 269، 271،                    |
| 237، 214، 198، 247: 221، 238، 277: 227،     | الحدس الصوفي: 206،                    |
| الحقل الصوفي: 204، 202، 201، 193، 187، 179، | الحراك الاجتماعي: 234،                |
| 148، 138، 277، 216، 213، 200،               | حرام: 234، 231، 233،                  |
| الحقل المعرفي الصوفي: 200،                  | الحربية: 81،                          |
| الحقيقة: 213، 180، 202، 277،                | الحركات الاجتماعية: 160،              |
| الحقيقة الدينية: 233،                       | الحركة الرمزية: 206،                  |
| الحقيقة و الشريعة: 200،                     | حركة صوفية: 206،                      |
| حلال: 233، 231،                             | حرواء: 76،                            |
| الحلول: 100، 99، 223،                       | حزب الفلاح: 204،                      |
| الحواجز الهوياتية: 231،                     | الحس الديني المشترك: 236،             |
| الحياة الاجتماعية                           | حس مشترك: 237،                        |
| 188، 209، 248، 251، 252، 270، 272، 277:     | حسن الحوار: 263،                      |
| الحياة اليومية: 235،                        | الحضرة: 188، 199، 205، 206، 213، 277، |
| خدام الزاوية: 190،                          | الحفصية: 76،                          |
| خدمة الآخرين وقضاء حوائجهم: 248،            | حقائق التصوف: 207،                    |
| الخرافات: 238،                              | الحقل: 148، 191، 190، 231،            |
| الخرقة: 203، 190،                           | حقل اجتماعي: 179، 226، 227،           |
| الخزرج: 66،                                 |                                       |

|                                              |                                           |
|----------------------------------------------|-------------------------------------------|
| الخطاب: 236، 232، 234،                       | الدعوة المهدية: 161                       |
| الخطاب الديني: 215، 232، 234، 247،           | الدلالات الرمزية: 252، 187، 252           |
| الخطاب السلفي: 217، 235، 233، 231،           | الدوغمانية: 234، 218، 234، 231،           |
| الخطاب الطريقي: 201، 202،                    | الدول الوطنية: 156، 160، 159              |
| الخطاب العقائدي: 215،                        | دولة المرابطين: 218                       |
| الخطابات الإسلامية: 159،                     | الدولة المسلمة: 163                       |
| الخطر الخارجي: 162،                          | الدولة الموحدية: 108                      |
| الخلافة الإسلامية: 273، 150،                 | الديمقراطية: 156، 274، 274،               |
| خلوة: 203،                                   | الدين و السياسة: 166                      |
| الخمرة: 208، 207،                            | الذات الإلهية: 233، 214،                  |
| خيال: 234،                                   | الذات: 237                                |
| الدارمي: 132،                                | ذاكرة الجماعة الصوفية: 196                |
| الداعي: 259، 251، 247،                       | الذاكرة الجماعية: 276، 197                |
| الدرعية: 220،                                | ذاكرة الجماهير: 160                       |
| الدعاية: 254،                                | الذاكرة ثقافية: 198                       |
| الدعوة: 248، 247، 246، 245، :                | الذكر: 208، 203، 205، 202، 620، 188، 208، |
| 214، 220، 222، 225، 222، 252، 256، 259، 277، | 203، 206، 224،                            |
| 247، 236، 276،                               | ذوق: 180                                  |
| الدعوة السنوسية: 161،                        | رأسمال: 148، 276                          |

|                                                  |                                 |
|--------------------------------------------------|---------------------------------|
| الرفض: 240                                       | رأسمال إجتماعي: 250، 252،       |
| الرمز: 206، 236، 221، 230، 237، 280،             | رأسمال الاقتصادي: 188، 237،     |
| رميزات الصعود: 208                               | الرأسمال البشري: 234            |
| الرمزية: 187، 196، 206، 188، 190، 204، 206، 207، | الرأسمال البشري الديني: 276     |
| ، 229، 235، 276، 229، 231                        | الرأسمال الثقافي: 188، 251،     |
| الرمزية الدينية: 221، 235، 228،                  | الرأسمال الرمزي: 187، 191، 190، |
| رهان: 277                                        | رأسمال مادي: 191                |
| الروابط الاجتماعية: 234                          | رأسمال مدرسي: 191               |
| روحية: 203                                       | رأسمال مرفوض: 190               |
| رؤوس أموال رمزية: 191                            | الرأسمالية: 173، 164،           |
| الرؤية: 238                                      | الرباط: 112، 197،               |
| الرياض: 220                                      | رتبة دينية: 223                 |
| الرياضة: 180، 203،                               | رجل الدين: 188                  |
| الزاوية                                          | رجل السياسة: 188                |
| :                                                | الرحلة: 256                     |
| 187، 191، 169، 180، 197، 205، 209، 191، 179، 208 | الرحلة الإخوانية: 263           |
| 225، 222، 208، 210، 226، 276، 277، 191،          | الرسالة القادرية: 126           |
| الزاوية الشيخية: 199، 188، 277،                  | الرساميل: 230                   |
| الزندقة: 221، 217، 222،                          | الرشيدية: 76                    |
| الزهد: 98، 104،                                  |                                 |

|                                                  |                                                   |
|--------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| شبه الجزيرة: 224                                 | زوار الزاوية: 190                                 |
| الشرع: 232                                       | الزيغية: 81                                       |
| شرعية: 224                                       | السالك: 180، 209، 180، 203، 202                   |
| الشرك: 221، 220، 223،                            | السبحة: 190، 277،                                 |
| الشرعية: 180، 81، 201، 202، 208، 234،            | السكر: 207                                        |
| الشعائر الدينية: 237                             | سلسلة الطريق: 280                                 |
| الشعور الديني: 231                               | سلطة: 235، 229، 274،                              |
| الشيخ: 148، 185، 185، 138، 179، 187، 179،        | السلطة الدينية: 280                               |
| 190، 202، 203، 188، 27،                          | السلوك: 236                                       |
| ،                                                |                                                   |
| 204، 180، 208، 209، 226، 277، 280، 297، 204، 180 | سلوكات بدعية: 238                                 |
| ، 200، ، 220،                                    | سماع: 208                                         |
| الصحة: 153، 155، 202،                            | السودان: 161                                      |
| الصراع                                           | السوق الدينية: 198، 36، 44، 275،                  |
| ، 190، 42، 198، 202، 191، 193، 195، 233، 255،    | الدين و السياسة: 237                              |
| ، 210، 252، 277                                  |                                                   |
| الصراع الداخلي: 148، 277،                        | سيطرة: 185، 188،                                  |
|                                                  | الشباب                                            |
| صراع الطبقات: 157                                | 228، 186، 258، 260، 238، 240، 267، 277، 210،      |
| الصراع العقدي: 216                               | 174، 166، 165، 173، 208، 250، 252، 264، 248، 251، |
| الصراعات الاجتماعية: 155                         | ، 252                                             |
| الصفات: 215، 216،                                | 245، 275، 276، 277، 297، 208، 219، 248، 219       |

|                                          |                                         |
|------------------------------------------|-----------------------------------------|
| الصلبية: 162، 259                        | طلاقة الوجه: 248                        |
| الصهيوني: 234                            | طلاقة الوجه و طيب الكلام: 251           |
| صورة رمزية: 252                          | الطلبة: 249، 258، 257، 250،             |
| صورة مادية: 252                          | طيب الكلام: 248                         |
| الصوفي: 190، 148                         | ظاهرة اجتماعية: 149، 155                |
| التصوف: 205، 206، 208، 277،              | الظاهرة الاستعمارية: 162                |
| الضمير الجمعي: 160                       | الظاهرة الشعبية: 158                    |
| طابع إجتماعي: 224، 248                   | عادات: 199، 251                         |
| الطابع الثقافي والسوسيولوجي: 223         | العارف: 206، 180                        |
| طابع قدسي: 222                           | عاطفة دينية: 237،                       |
| الطالب الجامعي: 252، 256،                | العالم الإسلامي                         |
| الطبقات الاجتماعية: 159                  | 246، 162، 150، 162، 217، 267، 269، 254، |
| الطبقات الشعبية: 199                     | العالم العربي: 162، 148                 |
| الطبقة الشعبية: 159                      | عبادة الأولياء: 222                     |
| الطقس التعبدي: 222، 223، 242، 237،       | العبادة: 203، 224                       |
| طقس المرور: 187                          | العجاردة: 76                            |
| الطقوس الدينية: 198، 225، 236، 233، 262، | العراق: 129، 72                         |
| 224، 186، 221، 225، 237، 251، 188، 159   | عرقه: 220                               |
| طقوس العبور: 168، 187،                   | العروض الدينية: 234                     |

|                                        |                                            |
|----------------------------------------|--------------------------------------------|
| العلوم الإسلامية: 218                  | العصر العباسي: 121                         |
| العلوم الدينية :، 188، 180             | العقائد الدينية: 214، 237                  |
| العمل الجماعي: 256                     | العقد الاجتماعي: 180، 204                  |
| العمل السياسي: 155                     | العقل الأرثوذكسي: 230                      |
| عملية الإسقاط: 236                     | العقل الإسلامي البياني: 201                |
| العملية التربوية الإخوانية: 277        | العقل الإسلامي البياني: 202                |
| العميرية: 81                           | العقل البياني: 280                         |
| العنف اللفظي: 215، 216                 | العقل السلفي: 235                          |
| العنف: 259                             | العقل العرفاني: 297                        |
| العهد: 203                             | العقل القياسي: 201، 202                    |
| العينة: 220                            | العقل: 231، 232، 233،                      |
| الفاعلون: 234، 252                     | العقيدة الإسلامية: 167، 169، 214، 232، 267 |
| فتنة: 222، 232، 233، 233،              | عقيدة التوحيد: 214                         |
| فردنة الديني: 230                      | العقيدة السنية: 225، 233، 276              |
| الفسطاط: 72                            | العلاقات الاجتماعية: 250، 264              |
| الفضاء الاجتماعي :                     | العلاقات الاجتماعية التقليدية: 187         |
| 213، 228، 159، 180، 188، 198، 223، 230 | علاقات السيطرة: 179                        |
| 252: 252، 253، 259، 15، 216:           | علم الكلام: 218                            |
| الفضاءات الاجتماعية: 276               | العثمانية: 240، 259                        |

|                                     |                                    |
|-------------------------------------|------------------------------------|
| فقهاء المالكية: 216                 | القيم الدينية: 210:234، 237،       |
| الفكر الإخواني: 175:247:250:258:214 | كافر: 231، 234                     |
| الفكر الصوفي: 225:، 180، 193، 255   | الكوفة: 72، 73، 96                 |
| الفكر النصوصي: 121                  | اللاإيمان: 234                     |
| الفناء: 207                         | اللا دينية: 240                    |
| الفيض الشعري: 206                   | اللاوعي الجماعي: 195               |
| القبوريين: 220                      | اللاوعي الشعبي: 195                |
| القداسة: 222                        | اللاوعي الفردي: 195                |
| القدوة الحسنة: 248                  | التربية الاخوانية: 264             |
| القراءة الدينية: 237                | لبيبا: 161                         |
| قراءة تجديدية: 233                  | الماركسية: 198                     |
| قرطبة: 216                          | الماركسية: 259                     |
| قسطنطين: 135                        | المأمون: 140                       |
| قضاء حوائج الناس: 249               | مباح: 231، 233،                    |
| القضية الفلسطينية: 252              | مبتدع: 234، 240، 221، :            |
| القطب: 223، 205، 223،               | 216، 207، 215، 223، 217، 220، 220، |
| قطيعة اجتماعية: 231                 | المتوكل: 122                       |
| القومية: 164                        | مثالية اجتماعية: 186               |
| قوى علوية: 206                      | المجال الرمزي: 226                 |

|                                          |                                         |
|------------------------------------------|-----------------------------------------|
| المجاهدة :98،                            | المدخل التاريخي :161،160                |
| المجتمع :227،223،160،255:                | مدخل الخطر الخارجي:161                  |
| المجتمع الإسلامي :174،172،152            | مدرسة التفاعلية الرمزية :228            |
| المجتمع الجاهلي :169                     | المذاهب السياسية :246                   |
| المجتمع الجزائري                         | المذهب الحنبلي :،126،141                |
| 187،226،196،198،188،256:275،199:         | المذهب الحنفي :31،                      |
| المجتمع الصوفي :210،223،199،148،         | المذهبية الدينية :236                   |
| المجتمع الطريقي :210                     | المرأة : :270،227،271،269،269،248،217   |
| المجتمع الغربي :271،269                  | المراتب الصوفية :180                    |
| المجتمع المسلم :164،163                  | مراسيم :186                             |
| مجتمع تقليدي :187                        | مرجعية دينية :223                       |
| المجتمع:238،230،227،198،:272،270،252،247 | مركز الحقل :138،277                     |
| المجتمعات الحديثة :187                   | المريجة:264                             |
| المجتمعات العربية الحديثة :188           | المريد:1،187،185،184،180،179،138        |
| المحاكاة :236                            | 234،16،203،204،206،207 91،192،202،206،7 |
| محمد المنتجب :81                         | 277:280:297:297:،180،205،210،           |
| المخيال الشعبي:226                       | المزارات :229،277،222                   |
| المخيال الصوفي :235،233،230،213          | المساجد:271،269،237                     |
| مدخل الأزمة :160،156                     | المسار الديني :224                      |

|                                    |                                            |
|------------------------------------|--------------------------------------------|
| المسائل الدينية: 188               | مقام المحبة: 207                           |
| المستشرقون: 156                    | المقامات: 27، 138،                         |
| مسرح البسيكودرام: 206              | المقامات الصوفية: 148، 277، 180، 202،      |
| المسلم الفعلي: 169                 | ا                                          |
| المسلم النظري: 169                 | المقدس الإسلامي: 191                       |
| المشاركة الجماعية: 237             | المقدس كفيض: 280                           |
| المشاهدات: 202                     | المقدس كفيض: 297                           |
| المصاحفة: 203                      | المقدس كقوة متعالية: 280، 297،             |
| مظاهر شركية: 238                   | المقدس: 195                                |
| المعبدية: 76                       | المكاشفات: 202                             |
| المعتصم و الوثائق و المأمون: 121   | المكتسبات الثقافية: 254                    |
| المعتقد الشعبي: 197، 193           | المكتسبات القبلية: 255                     |
| المعتقدات: 234، 254، 222، 253، 254 | المكتسبات القبلية: 252                     |
| المعرفة الدينية: 41،               | مكروه: 231، 233،                           |
| المعرفة الصوفية: 180، 206، 180،    | الملصقات التوعوية: 252                     |
| معركة صفين: 74.                    | الملصقات الدعوية: 252                      |
| المغرب الأوسط: 105، 106            | ممارسات تعبدية                             |
| المغرب العربي: 225                 | : 202، 180، 199، 169، 188، 222، 231، 204 : |
| المفوضة: 81                        | 41275:240236:276:206، 210:                 |
|                                    | 200:297:276:190: 228، 230:216:253،         |

|                                       |                                |
|---------------------------------------|--------------------------------|
| المؤسسات الدينية: 230:229:230:233:280 | 180،200،203،205، 200، 192،203  |
| موغل:264                              | 208:198:297:223،233،235،       |
| موقع:230                              | الممارسة الاجتماعية: 206،238،  |
| ميثالساني:231                         | الممارسة اليومية: 236          |
| نجد: 31،                              | المملكة العربية السعودية: 31،  |
| النجدات:76                            | المنتوج الديني: 276:36         |
| نجم الدين الخبوشاني: 217              | منتوج الفكري: 275              |
| النسب الشريف: 190                     | المنصورية: 81                  |
| نسق: 228:188:،214،233،237             | منطقة القبائل: 187             |
| النسيج الاجتماعي: 222                 | المنظمات الطلابية:250          |
| النشوة الصوفية: 206                   | المنظومة التراثية الصوفية: 208 |
| النص الديني: 231:215:224:233:،217،232 | المنظومة الفقهية: 216          |
| النظام الاجتماعي: 230                 | منفوحة:220                     |
| نظام الأسرة: 255:257                  | المنهج السلفي: 134،236،        |
| النظام المربطي: 106                   | المواقف الاجتماعية: 251        |
| نظرية السوق الدينية: 275              | المودودي: 167،169              |
| النعامة:249                           | الموروث الصوفي: 201،202        |
| النعيمية: 81                          | المؤسسات الاجتماعية:228        |
| النقد العقلي: 232                     | المؤسسات التقليدية: 150،229،   |

|                                     |                                      |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| نقيب الاسرة :256                    | وضعية :186                           |
| النمط الإبليسي:193                  | الوضعية الحدودية :226،228،           |
| النميرية ،:81                       | الوطن العربي :159                    |
| النهضة:155                          | الوعدة:188،199،                      |
| النهى عن المنكر :223                | الوعي الديني :188                    |
| النويختي :126                       | الوعي:188،236،                       |
| الهابتوس : 191 ،234،235،148،        | الولاء و البراء :240                 |
| الهجر :240،238،                     | الولاية                              |
| الهوية                              | 139،195،196،194،193،192،191،:194:194 |
| :234،235،236،237،:                  | 194:                                 |
| 252: 237:251:252:231:193:231:252    | الولي :192،208،199،194،193،          |
| الهيمنة :180:252:253:277،           | يديولوجية :231                       |
| الواقع الإجتماعي :247               | اليزيدية:76                          |
| الواقع الحسي :206                   | اليعقوبية :81                        |
| الواقفة :76                         | اليقينيات المطلقة:232                |
| الودعة :190                         |                                      |
| الورد :204،203،280:277:202،231،188، |                                      |
| وسائل التربية :264                  |                                      |
| الوسطية :267:277 259:267:277        |                                      |

## فهرس المحتويات

| الرقم                      | العنوان                                            | الصفحة |
|----------------------------|----------------------------------------------------|--------|
|                            | شكر وعرفان                                         |        |
|                            | إهداء                                              |        |
|                            | قائمة المختصرات                                    |        |
|                            | مقدمة                                              | أ-ث    |
| الباب الأول: الجانب النظري |                                                    |        |
| الفصل المنهجي              |                                                    |        |
| أولا                       | مشكلة البحث                                        | 12     |
| 1                          | الإشكالية والتساؤلات الفرعية                       | 14     |
| 2                          | أسباب اختيار الموضوع                               | 14     |
| 3                          | أهداف الدراسة                                      | 15     |
| 4                          | أهمية البحث                                        | 16     |
| 5                          | المفاهيم الأساسية                                  | 16     |
| 6                          | الدراسات المشابهة                                  | 40     |
| ثانيا                      | الإجراءات المنهجية                                 | 47     |
| 1                          | مجالات الدراسة                                     | 47     |
| 2                          | الفرضيات                                           | 49     |
| 3                          | المنهج المستخدم                                    | 51     |
| 4                          | أدوات جمع البيانات                                 | 52     |
| 5                          | العينة                                             | 56     |
| الفصل الثاني               |                                                    |        |
| بداية الاختلاف في الإسلام  |                                                    |        |
| أولا                       | بداية ظهور الاختلاف السياسي في الدين الإسلامي      | 59     |
| 1                          | عهد الصحابة وبداية الاختلاف في الإسلام             | 62     |
| 2                          | حادثة السقيفة                                      | 63     |
| 3                          | وفاة عثمان بن عفان رضي الله عنه                    | 67     |
| ثانيا                      | الفرق الدينية الإسلامية كنتيجة للاختلاف في الإسلام | 76     |
| 1                          | الخوارج                                            | 76     |

|                                                                                                                             |                                                    |        |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------|--------|
| 79                                                                                                                          | الشيعية                                            | 2      |
| 83                                                                                                                          | الاختلاف الشيعي وأبرز الفرق الناتجة عنه            | 3      |
| 86                                                                                                                          | الاختلاف الفقهي                                    | ثالثاً |
| <p style="text-align: center;"><b>الفصل الثاني</b><br/><b>التصوف الأصل والمفهوم</b></p>                                     |                                                    |        |
| 91                                                                                                                          | التصوف الأصل والمفهوم                              | أولاً  |
| 95                                                                                                                          | أصالة التصوف وتاريخيته في الإسلام                  | 1      |
| 99                                                                                                                          | مراحل التصوف                                       | 2      |
| 106                                                                                                                         | نشأة وتطور الطرق الصوفية في العصر الوسيط           | ثانياً |
| 106                                                                                                                         | السياق التاريخي للحركة الصوفية في المغرب الأوسط    | 1      |
| 108                                                                                                                         | دور النظامين المرابطي والموحدي في إنتشار التصوف    | 2      |
| 113                                                                                                                         | تفكيك بنية الجسم الصوفي                            | ثالثاً |
| 113                                                                                                                         | الرباط                                             | 1      |
| 114                                                                                                                         | الطريقة                                            | 2      |
| 115                                                                                                                         | الزاوية والمقاريات السوسيو تاريخية المفسرة لظهورها | 3      |
| <p style="text-align: center;"><b>الفصل الثالث:</b><br/><b>الظاهرة السلفية الإسلامية بين الجانب الديني والإيديولوجي</b></p> |                                                    |        |
| 119                                                                                                                         | السلفية كظاهرة إنسانية عامة                        | أولاً  |
| 120                                                                                                                         | السلفية في الإسلام                                 | ثانياً |
| 120                                                                                                                         | السلف لغة                                          | 1      |
| 121                                                                                                                         | السلفية في السياق الاجتماعي و الإيديولوجي          | 2      |
| 124                                                                                                                         | السلفية في السياق التاريخي                         | 3      |
| 125                                                                                                                         | السلف من الناحية العقدية                           | 4      |
| 126                                                                                                                         | المعاني المتصلة بالسلفية الإسلامية                 | ثالثاً |
| 126                                                                                                                         | علاقة السنة بالسلف                                 | 1      |
| 129                                                                                                                         | في علاقة التيار السني بالحديث                      | 2      |
| 132                                                                                                                         | أصول ومنهج التيار السلفي                           | رابعاً |
| 132                                                                                                                         | تقديم الشرع عن العقل                               | 1      |
| 133                                                                                                                         | رفض التأويل الكلامي                                | 2      |

|                                                                                                             |                                                                                                                                       |        |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| 135                                                                                                         | التوحيد                                                                                                                               | 3      |
| 136                                                                                                         | المؤسسون الأوائل                                                                                                                      | خامساً |
| 163                                                                                                         | الشافعي                                                                                                                               | 1      |
| 139                                                                                                         | أحمد بن حنبل... بين المحنة و تثبيت الأرثوذكسية السنية                                                                                 | 2      |
| 141                                                                                                         | إبن تيمية                                                                                                                             | 3      |
| 144                                                                                                         | محمد بن عبد الوهاب                                                                                                                    | 4      |
| <p style="text-align: center;"><b>الفصل الرابع</b><br/> <b>التيار الإخواني ... الوجه الحركي للإسلام</b></p> |                                                                                                                                       |        |
| 149                                                                                                         | الإسلام الحركي إشكال في ضبط المفهوم                                                                                                   | أولاً  |
| 150                                                                                                         | الإصلاح الديني                                                                                                                        | 1      |
| 151                                                                                                         | التجديد الديني                                                                                                                        | 2      |
| 153                                                                                                         | الصحوة الإسلامية و الأحياء الديني                                                                                                     | 3      |
| 154                                                                                                         | الإسلام السياسي أو الإسلاماوية                                                                                                        | 4      |
| 156                                                                                                         | الأصولية الإسلامية                                                                                                                    | 5      |
| 157                                                                                                         | التعريف السوسيولوجي للإسلام الحركي                                                                                                    | 6      |
| 158                                                                                                         | أسباب نشوء الحركة الاسلامية                                                                                                           | ثانياً |
| 158                                                                                                         | سبب الأزمة و ردة الفعل المضادة                                                                                                        | 1      |
| 162                                                                                                         | المدخل التاريخي أو الإمتداد التاريخي                                                                                                  | 2      |
| 164                                                                                                         | سبب الخطر الخارجي                                                                                                                     | 3      |
| 166                                                                                                         | حركة الإخوان المسلمين نموذج من نماذج الإسلام الحركي                                                                                   | ثالثاً |
| 166                                                                                                         | في البداية كان التأسيس على يد حسن البنا                                                                                               | 1      |
| 169                                                                                                         | سيد قطب                                                                                                                               | 2      |
| 176                                                                                                         | منهج حركة الإخوان المسلمين                                                                                                            | رابعاً |
| 177                                                                                                         | الدين و الحياة الاجتماعية في الفكر الإخواني                                                                                           | 1      |
| <p style="text-align: center;"><b>الباب الثاني</b><br/> <b>الجانب الميداني</b></p>                          |                                                                                                                                       |        |
|                                                                                                             | <p style="text-align: center;"><b>الفصل الأول</b><br/> <b>الحقل الطرقي بين تشكل المسار التربوي وبلورة التمثلات الدينية للمريد</b></p> |        |
| 181                                                                                                         | بنية الحقل الصوفي وعلاقات السيطرة فيه                                                                                                 | أولاً  |

|     |                                                                                           |        |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| 181 | الشيخ بين تكريس الهيمنة داخل الحقل الصوفي و بين تربية المريد                              | 1      |
| 184 | المريد بين التسليم للشيخ والترقي في المراتب الصوفية كأسلوب من أساليب التربية              | 2      |
| 187 | التفاعلات الاجتماعية داخل الحقل الطرقي بين تشكل المسار الطرقي وبلورة التمثلات الإجتماعية. | ثانيا  |
| 187 | الإنتماء للطريق الصوفي بين طقوس العبور و محو المكتسبات القبيلة وصولاً إلى مرحلة الإكتمال  | 1      |
| 191 | عناصر التمثلات الاجتماعية الدينية لدى مريدي الطريقة الشيعية                               | 3      |
| 191 | الولاية والبركة طموح كل مريد وعنصر الصراع بين التيارات الأخرى                             | 1- 3   |
| 196 | ذاكرة الجماعة الصوفية                                                                     | 2-3    |
| 199 | العوامل المؤسسية لقيام المجتمع الصوفي                                                     | 3-3    |
| 199 | دور الأصل الاجتماعي                                                                       | أ      |
| 199 | الانتماء للطريقة يأخذ بعداً هوياتياً وأصلاً ثقافياً                                       | ب      |
| 200 | الزاوية الشيعية أصل الممارسة الدينية                                                      | ج      |
| 200 | الممارسة الدينية ضمن الطريقة الشيعية                                                      | ثالثاً |
| 200 | الحقيقة والشريعة ضمن الطريقة الشيعية بين تبيان الحقل المعرفي الصوفي و الترجمة العملية له  | 1      |
| 202 | التجربة الصوفية                                                                           | 2      |
| 202 | الورد                                                                                     | 1-2    |
| 205 | الحضرة                                                                                    | 2-2    |
| 206 | الطريقة الشيعية وعكس رموزها في مريدها                                                     | رابعاً |
| 206 | الرمزية الاجتماعية واللغوية                                                               | 1      |
| 207 | رمزية الخمر                                                                               | أ      |
| 208 | رمزيات الصعود                                                                             | ب      |
| 208 | رمزيات المركز                                                                             | ج      |
| 209 | الولادة الجديدة للشباب عن طريق المجتمع الصوفي                                             | 2      |

| الفصل الثاني                                                                            |                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| التمثيلات الدينية لدى أتباع التيار السلفي بين تنميط الممارسة الدينية وترسيخ مبدأ الصراع |                                                                                                   |     |
| أولاً                                                                                   | الصراع على الحقل الديني عند التيار السلفي                                                         | 213 |
| 1                                                                                       | الصراع السلفي الصوفي...مبدأ التوحيد مقابل الاعتقاد الأوليائي                                      | 213 |
| 2                                                                                       | الإمام محمد بن عبد الوهاب وتهديمه لبنية التدين الشعبي ،ومصدر بناء التمثيلات الدينية للشباب السلفي | 219 |
| 3                                                                                       | الصراع السلفي الصوفي الجزائري إمتداد وإنعكاس لتمثيلات دينية إجتماعية سلفية محلية                  | 222 |
| ثانياً                                                                                  | الممارسة التعبدية السلفية كمظهر من مظاهر إعادة إنتاج و توسعة الحقل السلفي                         | 224 |
| 1                                                                                       | الدعوة للتيار السلفي كتنميط للممارسة الدينية                                                      | 224 |
| 2                                                                                       | التدين السلفي والانفلات من سلطة المؤسسة الدينية                                                   | 227 |
| ثالثاً                                                                                  | المجال الرمزي للتيار السلفي                                                                       | 230 |
| 1                                                                                       | رمزية التوقيع ضمن الحقل الاجتماعي                                                                 | 230 |
| 2                                                                                       | رمزيات أخرى                                                                                       | 232 |
| 3                                                                                       | رمزية الخطاب السلفي                                                                               | 233 |
| رابعاً                                                                                  | مخرجات التربية السلفية                                                                            | 240 |
| 1                                                                                       | التربية و التصفية نهاية التنشئة الدينية و الاجتماعية السلفية                                      | 240 |
| الفصل الثالث                                                                            |                                                                                                   |     |
| التيار الإخواني والهيمنة الرمزية على الفضاء الاجتماعي الجامعي                           |                                                                                                   |     |
| أولاً                                                                                   | الدعوة للتيار الإخواني أساس التعبئة له                                                            | 245 |
| 1                                                                                       | رمزية الدعوة الاخوانية اجتماعيا                                                                   | 247 |
| ثانياً                                                                                  | الإستيعاب الداخلي والخارجي المزج بين الدعوة الإخوانية والتربية وعكسها في سلوك الشباب              | 241 |
| 1                                                                                       | الإستيعاب الخارجي أولى مراحل الإستقطاب للتيار الإخواني                                            | 248 |
| 2                                                                                       | الفضاء الجامعي والتيار الإخواني بين الهيمنة و بلورة التمثيلات الدينية                             | 252 |
| 3                                                                                       | الإستيعاب الداخلي أساس التربية الإخوانية و الممارسة الدينية                                       | 255 |
| ثالثاً                                                                                  | مخرجات التربية الإخوانية                                                                          | 269 |
| 1                                                                                       | التدين بإسلام وسطي                                                                                | 270 |
| 2                                                                                       | قضية المرأة                                                                                       | 270 |

|     |                                                                    |   |
|-----|--------------------------------------------------------------------|---|
| 274 | علاقة الدين بالسياسة علاقة تكاملية في نظر المنتمين للتيار الإخواني | 3 |
| 276 | نتائج الدراسة                                                      |   |
| 290 | الخاتمة                                                            |   |
| 293 | آفاق البحث                                                         |   |
| 294 | الملاحق                                                            |   |
| 318 | قائمة المصادر والمراجع                                             |   |
| 336 | فهرس المفاهيم والمصطلحات                                           |   |
| 342 | فهرس الأعلام                                                       |   |
| 347 | فهرس المحتويات                                                     |   |

## الملخص :

تهدف هاته الدراسة و الموسومة بـ: تمثل الشباب للتيارات الدينية من تيار صوفي و سلفي و إخواني ،إلى البحث في تمثلات الشباب كفئة ممثلة لهذا المجتمع ،و ذلك من خلال الوقوف على و اقع هاته التيارات الدينية و علاقتها ببعضها البعض ، هاته العلاقة و التي تنزع إلى الصراع من أجل الهيمن على الحقل الديني الذي تنشط فيه ،و لتعمل أيضا من جهة أخرى على إعادة إنتاج نفسها ،وذلك من خلال العمليات التربوية لكل منها ،ليكون من نتائج إعادة الإنتاج خروج شباب متدين على مقاسها ،و مشبع بحمولة رمزية ،ولغوية ،وسلوكية .

الكلمات المفتاحية : التمثلات الإجتماعية ، المجتمع الجزائري ،الشباب ، التيار الصوفي ،التيار السلفي ،التيار الإخواني ، الصراع ، الحقل الديني ،إعادة الإنتاج .

## Résumé :

Cette étude consiste à la représentation de la société Algérienne ,variante plusieurs courants ,d'une part le courant Soufiste , et d'autre part le courant Salafiste ,et Ikhouane musulmans dans les milieux des jeunes de la société Algérienne ,et cela suite à la variété des courants et leurs relation , cette relation est basée sur le conflit pour dominer le champ religieux .

Ces courants travaillent même sur la représentation e soit même ,par l'intermédiaire de l'éducation . En résultat de cette opération aboutis à production de jeunesses qui qu' a eu certains représentation symbolique ,linguistique , et pratique

Les mots clés : les représentation , la société Algérienne , le courant Soufiste, le courant Salafiste , Ikhouane musulmans les jeunes champ religieux , le conflit