جامـــــــــعة وهـــران 2

كلية العلـوم الانسانية والاجتماعية.

قسم الفلسفة

المدرسة الدكتورالية: الدين والمجتمع

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في علم الاجتماع الثقافي

التحولات القيمية في بنية المجتمع الجزائري

" التيار السلفي دراسة ميدانية"

من إعداد الطالبة

- شطاح خيرة

تحت إشراف

أ.د – عيساني امحمد

أمام لجنـــــــة المناقشـــــــة

اسم ولقب الأستاذ	رتبة الأستاذ	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د: الزاوي عمر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 02
أ.د: عيساني امحمد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة تيسمسيلت
أ.د: مالك شليخ	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 02
أ.د: سي موسى عبد الله	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة بشار
أ: سويح مهدي	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 02
أ.د: مرقومة منصور	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم

السنة الجامعية:2023/2022

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

الشكر والحمد لله الذي أعانني على إنهاء هذا العمل المتواضع.

أتقدم بالشكر الجزيل والتقدير الخالص إلى الأستاذ المشرف على صبره الطويل، ومساعدته من خلال توجيهاته العلمية والعملية لإنجاز هذه الدراسة.

والشكر الخالص أيضا لكل من قدم لي يد المساعدة سواء من قريب أو بعيد خاصة الأستاذ محمد كبير، والأستاذ ب. عبد اليقين والأستاذ نعيمي عبد القادر على مساعدتهم الدائمة

الإهـــــداء

أهدي ثمرة هذا الجهد إلى أمي وأبي سندي في الحياة حفظهما الله وأطال عمرهما، وإلى أخواتي:زينب – يمينة- شهرة وإلى كل الإخوة، وإلى كل من ساندني من قريب أو بعيد.

الفـهـرس

الفهـرس

المحتوى	الصفحة
كلمـــة شكر	
الفهرس	
مقدمة عامة	أ
الفصل الأول: الإطار المنهجي للدراسة:	-
الإشكالية	02
الفرضيات	03
أسباب اخيار الدراسة	03
أهمية الدراسة والهدف منها	04
الدراسات السابقة	05
المفاهيم الإجرائية	10
منهج الدراسة	10
الفصل الثاني: مسألة القيم في التنظير الفكري.	-
المبحث الأول: مجال دراسة القيم	12
أ- القيم في الفلسفة	12
ب- القيم في علم الاجتماع	17
ج- القيم في الاقتصاد	24

ج– القيم الأنثروبولوجيا	26
د– القيم في علم النفس	26
– النسق القيمي	29
التحول القيمي	29
المبحث الثاني: خصائص القيم وتصنيفها	30
أ– خصائصها	30
ب– تصنيفها.	31
المبحث الثالث: وظائف القيم ومصادرها	32
أ– وظائفها	32
ب– مصادرها	33
الفصل الثالث: دراسة سوسيولوجية لأليات التحول في المجتمع الجزائري.	-
المبحث الأول: مقاربة سوسيولوجية لظاهرة التحول	37
أ– مفهوم التحول	38
ب– المفاهيم مقاربة للتحول	38
1-التحول والتغير	39
2-التحول والتقدم	
3-التحول والتنمية	
ج– نظريات التغير الاجتماعي وعلاقتها بالتحولات القيمية	42
أ – نظريات الأنماط الثنائية.	
ب- النظريات الكلاسيكية.	

ت-النظريات الحديثة.	
د- أشكال وعوامل التحولاتالمعاصرة .	50
المبحث الثاني: أثر التحول القيمي على بنية المجتمع الجزائري	55
أ- الاستعمار الفرنسي وأثره على التحول القيمي	*56*
ب- مرحلة إعادة البناء والتأسيس:(المرحلة الاستقلالية)	63
ج- المرحلة المعاصرة: تأزم الصراع.	71
الفصل الرابع: الظاهرة السلفية والتحول القيمي في المجتمع الجزائري.	-
المبحث الأول: إشكالية التسمية "السلفية"	83
المبحث الثاني: إشكالية التأصيل للظاهرة السلفية	85
المبحث الثالث:الجذور التاريخية لتيار السلفي	90
المبحث الرابع: انتشار السلفية المعاصرة وتطورها	97
المبحث الخامس: السلفية في المجتمع الجزائري	105
الفصل الخامس:قراءة في التحولات القيمية لبنية المجتمع الجزائري.	-
المبحث الأول : خلفية الدراسة الميدانية وأهدافها.	136
أ- استخدام تقنية المقابلة وأسباب اختيارها.	136
ب- البناء التقني للمقابلة "دليل المقابلة".	137
ج- عينة البحث.	138
د- مكان وزمان إجراء المقابلة.	139

هـ–المنهج المتبع في التحليل.	140
المبحث الثاني: تحليل المعطيات.	140
أ– السلفية والموروث الثقافي	142
1-1- الاحتفال في الأعراس.	142
1-2-يوم الحنة	148
1- 3- ألبسة العروس.	150
2 اللباس بين الموروث الثقافي والشرع السلفي.	152
2-1- الحايك.	152
2-2- الجلباب.	157
2-3- النقاب.	159
2-4-الحجاب العصري.	162
2-5 الألوان في الحجاب	165
2-6-اللباس عند الرجل.	167
الاحتفال بالأعياد	171
3– الفن ومجلاته.	176
4– الإعلام والبرامج التلفزيونية.	181
5– التعليم وعلاقته بالتحول القيمي.	185
ب– السلفية والحياة الاجتماعية للمجتمع الجزائري:	191

1– العلاقات والمعاملات الأسرية.	191
2– طقوس الجنائز في المجتمع الجزائري.	194
3– الوعدة وزيارة الأضرحة.	195
ج– التيار السلفي والواقع الديني في المجتمع الجزائري:	197
1– المؤشر الأول: تاريخ التيار السلفي في المجتمع الجزائري.	198
2– المؤشر الثاني: المرجعية الدينية.	202
3– المؤشر الثالث: الانشقاقات والاختلافات في التيار السلفي.	206
4– المؤشر الرابع: واقع ومستقبل التيار السلفي في الجزائر، (بين التنظير والواقع).	208
د– التيار السلفي والسياسة.	210
هـ– السلفية والمعاملات الاقتصادية(المالية).	214
المبحث الثالث: نتائج الدراسة:	217
أ– في ضوء إشكالية الدراسة.	217
ب– في ضوء فرضيات الدراسة.	219
الخاتمة.	223
قائمة المصادر والمراجع	226
الملاحق	-

فهرس الآيات

السورة	الآية	رقم الآية	الصفحة
النساء	وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ	275	82
الحاقة	كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ	24	82
المائدة	كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ	95	82
يونس	"هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ	30	82
الزخرف	جَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ	06	82
سورة لقمان.	وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ	06	149
سورة المائدة.	ويستدل على ذلك قول الله تعالى: " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا	03	165
سورة الزخرف.	إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ	84	165
سورة الأعراف.	إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ	54	165
سورة إبراهيم.	وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ	05	177
سورة ص.	إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ {23}قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ	24-23	183
سورة النجم.	لا تزر وازرة وزر أخرى	38	
سورة نوح.	وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا	23	200

سورة الأنفال.	أَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ	60	213
سورة الروم.	ِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ	31	216
سورة الأنعام.	إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ۚ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ	159	216

مقدّمة

تحضى القيم بمكانة خاصة في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتمثل الأهداف الأساسية للبحث الاجتماعي، بصفتها المحرك الرئيسي لسلوك الفرد، فمنظومة القيم تمثل الرغبة الإنسانية والتقدير وتشمل كل الموضوعات والظروف والمبادئ التي أصبحت ذات معنى خلال تجربة الإنسان الطويلة، وقد تكون ايجابية أو سلبية، تقيّم أسس المرغوب وغير المرغوب فيه، وهي ذات طبيعة تعسفية؛ لأنها تعبر عن كل الأفكار المتعلقة بالأهمية النسبية للأشياء، كما أنها تقوم بوظيفة ربط أجزاء الثقافة مع بعضها البعض، فتبدو عناصرها المتعددة على أنها متناسقة وتعطي النظم أساسا عقليا يستقر في ذهن أعضاء المجتمع، فتزودهم بمعنى الحياة والهدف الذي يجمعهم من أجل البقاء. ومنظومة القيم تجعل الأفراد ينظرون إلى أعمالهم على أنها محاولات للوصول إلى أهدافهم لا إلى إشباع الرغبات والدوافع، تمثل القيم العليا في أي جماعة الهدف الذي يسعى إليه جميع أعضائها للوصول إليها، مما يجعلها تعطي معنى ومبررا هاما للوجود، ويمكن أن نميز بين مختلف الثقافات في ضوء القيم؛ بحيث يمكن القول أنه إذا كانت منظومة القيم غير مقدسة تقسم الأفكار والأشياء على أساس نفعي، وبالتالي يستقبل الناس في ثقافتهم التغيير ويسعون إليه ويخططون من أجله، وحول ثبات القيم وتغيرها في المجتمع انقسم علماء الاجتماع إلى اتجاهين مختلفين: **اتجاه** يؤمن بتغير القيم وتحولها ويمثله كل من **تالكوتبارسونيز** Talcott Parsons.**ودانيل بيل**Daniel Bell، يرى هؤلاء أن التحديث والتنمية يؤديان حتما إلى حدوث تغيرات جذرية في القيم التقليدية.

الاتجاه الثاني: يمثله المفكرين المحدثين أمثال صمويل هنتجتون Samuel Huntington، ويرى هؤلاء أن القيم الاجتماعية والثقافية تعتبر عنصر مقاومة في وجه عوامل التغير، إضافة إلى ما أحدثته العولمة من أثر على القيم الاجتماعية والدينية والاقتصادية للمجتمعات، انعكست على منظومته القيمية وعلى عاداته وتقاليده، وهي الفكرة التي أشار إليها الجابري في قوله: "أن العولمة سوف تعمّق المشكلات التي طرحها ويطرحها التحديث في المجتمعات العربية وغير العربية"[1].

[1])- الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997. ص150.

فالقيم تعد أحد الأركان الأساسية والمهمة في تحديد هذه المجالات والميادين كما أنها – القيم – تحدد وجهة الفكر، وتعبر عن مدى التماسك والتجانس داخل المجتمع، وتعمل على ضبط التوافق الاجتماعي بين الأفراد، خاصة وأنها تتفاعل مع كل التغيرات، بل تساير كل مجتمع بتحولاته وتغيراته من حقبة زمنية إلى أخرى نتيجة تفاعل مؤثرات داخلية وخارجية وعوامل ذاتية، وأخرى موضوعية فتفرز ظهور قيم جديدة.

لقد أصبحت الحاجة ماسة وضرورية لدراسة التحولات والتغيرات التي يعرفها المجتمع الجزائري المعاصر، بما فيه القيم الثقافية والاجتماعية والتصورات السلفية أواسط المجتمع، بحيث أصبحت تشكل هذه الفئة من المجتمع قطبا هاما في ديناميكيات الحقل الاجتماعي، فأصبح من لضروري دراسة الأنماط التصورية التي يعكفون على وضعها، حول تلك التحولات التي تحرك المجتمع.

وفي هذه الدّراسة سوف نحاول التركيز على رصد تلك الإدراكات السلفية لمسائل تتعلق بالعادات والتقاليد والأعراف، وأخرى تتعلق بالحداثة والعصرنة والتطور. اتخذنا نموذج الفئة السلفية في تحديد عامل التحول وعلاقته بها (السلفية)، وتأثيرهم في عملية هذا التحول، وهذا من خلال المرجعيات التي تعتمد عليها، ومدى مطابقتها، أو اختلافها مع مرجعية المجتمع الجزائري.

حول طبيعة هذه التحولات في بنية وتركيبة المتجمع الجزائري جاءت دراستنا خلال فترة ما بعد الاستقلال، لاستقراء واستنباط هذه التحولات خاصة على سلم القيم الاجتماعية والثقافية، وعلاقة هذا التحول بظهور التيار السلفي في المجتمع الجزائري، تسعى هذه الدراسة إلى لتوضيح قضيتين تبدو أنهما مسلمتان لا تحتجان إلى تحليل، ولكن الواقع يثبت عكس ذلك؛ فالقضيتان – التحولات القيمية والتغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية – لبنية المجتمع الجزائري والتي يبدو فيها ظاهريا أنهما منفصلتان عن بعضهما البعض، وهي على العكس من ذلك شديدة الارتباط بالرغم من مظاهر التخصيص.

لتوضيح هذا الترابط يستلزم أولا تحديد مضمون كل واحدة على حدى، أي تحديد مضمون القيم كفعل اجتماعي يدخل ضمن السلوكيات والممارسات الاجتماعية والثقافية والدينية للفرد داخل المجتمع، وعن مضمون التحولات السياسية والاجتماعية...الخ لبينة المجتمع الجزائري منذ الاستقلال

إلى يومنا هذا، فتوضيح كلا الإشكاليتين سيسمح لنا بالكشف عن طبيعة العلاقة الناشئة بين أشكال هذا التحول السوسيولوجي، وبين تغير الأنماط السلوكية والقيمية للأفراد مع ظهور التيار السلفي في المجتمع الجزائري، وبهدف ضبط هذه العلاقة قسمنا العمل إلى خمسة فصول، حيث تضمن **الفصل الأول**: الإطار المنهجي للدراسة الذي جرى فيه العمل على المستوى المنهجي لتأصيل الدراسة في إطارها العام ورصد أبعاد الموضوع، حيث يشمل إشكالية الدراسة وكذا فرضياتها، كما يستعرض أهمية الدراسة وأسباب اختيارها وأهدافها بالإضافة إلى المفاهيم الإجرائية المتعلقة بالدراسة، والدارسات السابقة ذات الصلة بالموضوع كما ألمت بالمناهج الدراسية والأدوات المستعملة لمثل هذا النوع من الدراسات السوسيولوجية .

الفصل الثاني: فقد خصص لمجال دراسة القيم، احتوى على مجموعة من المباحث، خصص **المبحث الأول** لمسألة القيم في التنظير الفكري، في حين خصص **المبحث الثاني** لضبط مفهوم القيم في العلوم الاجتماعية، أما المبحث الثالث فتناول خصائص القيم وتصنيفها، في حين تناول المبحث الرابع وظائف القيم ومصادرها.

الفصل الثالث: خصص هذا الفصل لدراسة التحول وأثره على المجتمع الجزائري، حيث تناول **المبحث الأول** مقاربة سوسيولوجية لظاهرة التحول، تطرقنا فيها إلى مفهوم التحول وكذلك إلى بعض المفاهيم المقاربة له، ثم أهم النظريات التي فسرت ظاهرة التحول، وفي الأخير تناولنا أهم أشكال وعوامل التحول، أما **المبحث الثاني** فتطرقنا فيه لدراسة أثر التحول على بينة المجتمع الجزائري، من خلال دراسة سوسيولوجية، قسمناها إلى فترات تاريخية: فترة الاستعمار وكيف سعت فرنسا منذ تواجدها إلى محاولة طمس الهوية الدينية والقافية والاجتماعية للمجتمع الجزائري، ثم فترة الاستقلال والتي سعى فيها المجتمع الجزائري إلى تحقيق الاستقرار السياسي، ومحاولة إعادة بناء الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع، أما فترة ما بعد الاستقلال فتطرقنا فيها إلى جملة التحولات والتغيرات التي عاشها المجتمع الجزائري، والتي كان لها صدى وتأثير على منظومة قيمه وبنيته الفكرية والثقافية والاجتماعية وظهور ما يعرف بالإسلام السياسي، أو الصحوة الدينية التي تولد عنها

صراع ديني دموي حاد وساهم في بروز الإرهاب في المجتمع الجزائري،في حين جاء **الفصل الرابع** لدراسة الظاهرة السلفية والتحول القيمي في المجتمع الجزائري، حيث تطرقنا في **المبحث الأول** إلى مسألة التأصيل عبر التاريخ الإسلامي في تسمية السلفية ثم الجذور التاريخية لبداية التيار السلفي، ثم ظهور التيار السلفي في الجزائر وتطوره.

ثم **الفصل الخامس** وهو الدراسة الميدانية التي تناولنا فيها الجانب التطبيقي الخاص بالدراسة، حيث قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، تناولنا في **المبحث الأول** المنهج الدراسي المتبع في الدراسة التطبيقية والعينة البحثية وطرق اختيارها، وأدوات جمع المعطيات وأساليب تحليلها، أما **المبحث الثاني** فتطرقنا فيه إلى عرض نتائج الدراسة ومناقشة العناصر الأساسية التي ركزت على إجابات المبحوثين في مختلف المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، بهدف الوصول إلى الفرضيات المطروحة. وفي **المبحث الأخير** تعرضنا لمناقشة وتحليل نتائج الدراسة الخاصة بالفرضيات المطروحة والخلاصة العامة.

الفصل الأوّل: الإطار المنهجي للدراسة:

- الإشكالية.
- الفرضيات.
- منهج الدراسة.
- أسباب اخيار الدراسة
- أهداف الدراسة.
- الدراسات السابقة.
- المفاهيم الإجرائية.

الإشكالية:

يعرف المجتمع الجزائري تطورا ملحوظا، خاصة في الفترة المعاصرة، يدعوا بشكل واضح إلى إعادة النظر في التحولات القيمية وبنيته، بنسق شامل يتضمن أبعادها السياسية، والاجتماعية، ودلالاتها السوسيولوجية والفكرية، هذا الواقع الذي بات في حاجة إلى إعادة النظر في البينة الفكرية والاجتماعية، تربط من خلالها الأفكار الفلسفية المجردة بالفضاء اليومي وتطلعاته، ضمن رهانات الأحداث. جاءت إشكالية البحث لدراسة التحولات القيمية وتبيان سلم التطور ومنهجية التغير في المجتمع الجزائري، وارتباط ذلك كله بمسائل الهوية وتمسكه بالعلاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية، التي تربط بين تقاطع لعدة خطابات:

– على المستوى ألقيمي: من خلال المنظومة القيمية والدينية والاجتماعية والثقافية والجمالية التي شهدت تحولا انعكس على المفاهيم وكذلك على سلم القيم والمعايير التي تحكم العلاقات الاجتماعية والأسرية.

– على المستوى الاجتماعي: من خلال الاحتلال الاستعماري الذي أحداث خلل في البنى الاجتماعية وتأثيرها على مشروع الدولة بعد الاستقلال، التي حاولت إدخال تغييرات من أجل العودة إلى الذات وجعلها أكثر انسجاما مع الحداثة ومتطلبات العصر.

– على المستوى السياسي: ساهمت عدة تحولات سياسية داخلية وخارجية في انتقال المجتمع الجزائري من مرحلته القبلية التقليدية إلى مجتمع الدولة الحديثة.

عموما تتمحور الإشكالية حول طبيعة مسار التحولات القيمية لبينة المجتمع الجزائري في ظل ظهور التيار السلفي.

ارتأينا أن نجعل الإشكالية على شكل تساؤلات عديدة من أجل الإلمام بمحاور الموضوع الذي تتجاذبه معطيات كثيرة خاصة في الجانب الاجتماعي، والثقافي وفي الدين لمجتمع ظل يقاوم ويتصدى.

– ما هي طبيعة التحولات القيمية التي عرفها المجتمع الجزائري؟

– كيف تمكنت التيارات السلفية من الانتشار في الوسط الاجتماعي في المجتمع الجزائري؟

– إلى أي اتجاه تسير منظومة القيم الاجتماعية والثقافية، هل تعيد إنتاج القديم أم تتجه نحو قيم جديدة؟

– ما مدي تأثير التيار السلفي على الواقع الاجتماعي الجزائري؟

-كيف أثر التيار السلفي على منظومة القيم الثقافية والاجتماعية للمجتمع الجزائري؟

فرضيات الدراسة

واجه المجتمع الجزائري منذ فترة الاستقلال حتى الفترة المعاصرة عدة تحولات وتغيرات على مساره الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي وقد تجلى ذلك على منظومة قيمه، حيث سعى كل حسب توجه ومساره الفكري في محاولة إعطاء الحلول البديلة، لواقع أليم ومدمر عاشه المجتمع الجزائري تجاوز المائة سنة، فأفرزت تيارات تعبر في بعض الأحيان عن رغبة فئة معينة من المجتمع وفي بعض الأحيان عن رغبة أصحابه(التيار)، ومن أبرز هذه التيارات نجد التيار السلفي الذي اخترناه كعينة للدراسة.

وقد جاءت هذه الدراسة لاختبار مجموعة من الافتراضات النظرية المتعلقة بموضوع البحث ومفادها أن:

- المجتمع الجزائري عاش العديد من المتغيرات التي أحدثت تحولا قيميا أثر على بنيته الاجتماعية والثقافية.

- ظهر في المجتمع الجزائري العديد من العادات والمظاهر الغريبة عنه والتي أثرت على قيمه الاجتماعية والثقافية.

- أسهم التيار السلفي في إحداث تحول في مسار القيم الاجتماعية والثقافية للمجمع الجزائري.

- تعمل التيارات السلفية بكل أنواعها وبشتى الطرق على إعادة إنتاج نظم قيمية جديدة في لمجتمع الجزائري، خاصة في الجانب الظاهري كاللباس والمعاملة.

- لخصائص التيار السلفي في شكله التوعوي والدعوي دور كبير في ملأ الفراغ الديني الذي خلفه الاستعمار الفرنسي وعامل رئيسي في انتشار الفكر السلفي في المجتمع الجزائري فيما بعد.

- أسباب اختيار الدراسة: لا تخلو أي دراسة علمية من أساب ودوافع تقف وراء انجازه وتبعث في الباحث قلقا فكريا يشعره بالرغبة في دراسته، خاصة إذا غفلت على جانب معين أو مجالا ما يفتح النقاش حوله، تتراوح هذه الأسباب بين الموضوعي المتعلق بالبحث العلمي في حد ذاته، وبين الذاتي المتعلق بميول الباحث ورغبته في الخوض فيه.

- الأسباب الموضوعية: من بين الأسباب التي قادتني إلى دراسة موضوع: التحولات القيمية في بنية المجتمع الجزائري في ظل انتشار التيار السلفي في المجتمع هو ندرة الدراسات والأبحاث التي تتناول هذا الموضوع، التي أنتجت طلبا اجتماعيا لفهم هذه الظاهرة ومسبباتها مما يجعل أهمية

اختيار البحث تنبع من كونه يطمح إلى تكوين جسر للتبادل بين البحث الأكاديمي والواقع الاجتماعي في فهم واقعي لظاهرة التحول القيمي وعلاقتها بالتيار السلفي سواء من حيث التأثير أو التأثر؛ ذلك أن أغلب الدراسات التي تتناول موضوع التحول القيمي غالبا ما تربطه بالمجالات الحياة الاجتماعية أو بعوامل التغير الداخلية أ الخارجية.

لذلك سعينا من خلال هذه الدراسة إلى محاولة إبراز هذه التحولات القيمية التي أفرزها التيار السلفي من خلال جملة التحولات القيمية التي مست البنى الاجتماعية للمجتمع المتمثلة في مظاهر الحياة اليومية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية من منظور التيار السلفي.

– **الأسباب الذاتية:** قادنا الاهتمام الشخصي والفضول المعرفي إلى الدخول في مجال البحث حول موضوع التحولات القيمية مخاصة وأننا نتعايش في مجتمع واحد مع فئة السلفية التي حتى وان كانت قليلة مقارنة مع المجتمع ككل، إلا أنها سعت جاهدة إلى إحداث تحولات على المستوى القيمي في حياة أفراد المجتمع وفق شروط وضوابط تنفي خصوصية المجتمع، التي تراها بدع وخرافات منافية للإسلام.

– **أهمية الدراسة والهدف منها:** تهدف هذه الدراسة إلى إثراء البحث العلمي فيما يتعلق بدراسة التحولات القيمية في بنية المجتمع الجزائري ومساهمة التيار السلفي في هذا التحول وكذلك أثره عليه، وهذا ما يمكن أن يفتح المجال أمام متابعة التخصص العلمي الذي يبقى ميدانا خصبا للبحث العلمي، خاصة وأن موضوع التحولات القيمية والتيارات السلفية عامة يحتاج إلى اهتمامات كثيفة ودراسات معمقة، كما تهدف الدراسة إلى إبراز الموقف الفكري للتيار السلفي في مختلف القضايا الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية التي تؤثر على التحول القيمي في المجتمع الجزائري، أهمها قضايا المرأة والتعليم واللباس والمعاملات المالية واليومية.

حاولنا في هذه الدراسة توظيف أدوات وتقنيات البحث العلمي لفهم وتحليل الأسباب التي كانت وراء ظهور التحولات القيمية وتجلياتها في التيار السلفي فأهمية هذه الدراسة توضح الصيرورة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية للمجتمع الجزائري وذلك عن طريق تحليل الآراء السلفية حول طبيعة المجتمع الجزائري وما هي التحولات التي أحدثتها على مختلف المجالات، يظهر ذلك من خلال تعبئة كافة الشرائح الاجتماعية وتقديم الدين في شكل مبسط ومصفى بعيدا عن البدع والخرافات.

وأهمية هذا البحث تكمل في تحليل مواطن القوة والضعف لدى التيار السلفي والتي حاولت تجسيد دور المصلح لتنقية الإسلام والمجتمع من الشوائب التي تسوده والتي لا يمكن فهمها إلا بتحليل الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

– **الدراسات السابقة:** هناك العديد من الدراسات التي تناولت موضوع التحولات القيمية أو موضوع التحول وعلاقته بالقيم سواء على المستوى الوطني أو العربي أو حتى الغربي، أما عن علاقة هذا التحول بالتيار السلفي فلا نكاد نجد لها دراسة شاملة، خاصة وأن موضوع البحث يشتمل على جميع المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، فسعة الموضوع وشموليته جعلتنا نجد صعوبة في إيجاد دراسة مشابهة، ولكننا وجدنا بعض الدراسات التي تلم بأحد جوانب الموضوع، حيث اعتمدنا على الدراسات التي تناولت كل المواضيع المقاربة والمشابهة لموضوع بحثنا، سواء في أحد المتغيرات مثل التحولات القيمية والاجتماعية التي تطرقنا لها من خلال مجموعة من الدراسات الغربية والعربية والوطنية، أما في ما يخص جانب التيار السلفي وتأثيره أو فاعليته في المجتمع فقد عمدنا إلى بعض الدراسات المقاربة سواء عربية أو وطنية ومن بين هذه الدراسات:

أولا:الدراسات الغربية

– **الداراسةالأولى: الفلاح البولنديفي أوروبا وأمريكا** ل" وليم توماس Williamthomas" وفلوريان زنانيكي Florian znanieci " . حاولت هذه الدراسة الميدانية التصدي لأثار هجرة الفلاحين البولنديين إلى أوروبا وأمريكا، وذلك بحصر التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي تركت بصماتها على مكونات التنظيم الاجتماعي في بولندا.

استهدف هذه الدراسة الكشف عن التغيرات الاجتماعية التي طرأت على التنظيم الاجتماعي في المجتمع البولندي، وقيم واتجاهات الفلاح البولندي نتيجة حركة الهجرة الشاملة من بولندا إلى أوروبا وأمريكا، والكشف عن العوامل الذاتية المؤثرة في الموقف الاجتماعي، التي تتجسد في كافة التفاعلات الاجتماعية، ولأجل ذلك انطلقت الدراسة من مجموعة من الأفكار والتصورات أهمها:

1- النظرة إلى التنظيم الاجتماعي باعتباره يتألف من النظم الاجتماعية التي تتشكل من القواعد والمعايير التي يتحدد من خلالها سلوك الأفراد في المجتمع، وثقافتهم، فتمثل القيم المادية والاجتماعية لأية جماعة من الجماعات البشرية، وأن هناك علاقة تبادلية بين كل من المجتمع والثقافة والشخصية، وهذا ما حاولت هذه الدراسة البحث فيه.

2- إن معالجة أية ظاهرة من الظواهر الاجتماعية نظريا وامبريقيا يقتضي النظر إليها نظرة كلية، بمعنى تناولها في ضوء مبدأ التكامل الذي يعني دراسة الظواهر الاجتماعية في ضوء السياق المجتمعي كله، وفي ضوء علاقة الظاهرة ببقية أجزاء الواقع الاجتماعي، وهذه النظرة هي ذاتها التي تنطلق منهادراستنا الحالية.

3- أن الفعل الاجتماعي هو الوحدة الأساسية التي ينبغي في ضوئها تحليل المجتمع والثقافة، من خلال الموقف الاجتماعي الذي يتضمن الظروف الموضوعية القائمة (ظروف الحياة والاتجاهات).

الدراسة الثانية :تحول المجتمع التقليدي –تحديث الشرق الأوسط لدانيال ليرنر Daniel Lerner

تعتبر دراسة **دانيال ليرنر** من الدراسات السوسيولوجية الهامة التي تناولت بالدراسة والتحليل التأثيرات التبادلية بين القيم والتنمية والتحديث في مجتمعات الشرق الأوسط، حيث كشفت عن دور التنمية والتحديث في تغييرالقيم، والدور الذي تلعبه القيم في التنمية والتحديث اعتمادا على مؤشرات: التحضر والتعليم والمشاركة السياسية والتقمص العاطفي.

استهدفت هذه الدراسة التي انطلقت من منظور سيكولوجي، توضيح لماذا وكيف يتم تحديث الأفراد ونظمهم معا، والتعرف قدر الإمكان على مدى تعرض كل شخص للوسائل الإعلامية، واتجاهاته إزاء برنامج التنمية الاجتماعية والسياسية المنفذة في بلده،كما استهدفت الدراسة أيضا التعرف على معدل التغير الاجتماعي، واتجاه المجتمع من النمط التقليدي إلى النمط الحديث (اكتساب سمات الحداثة).

– ثانيا الدراسات الوطنية:

1– مقال بعنوان: التحديث وانعكاساته على النسق القيم في المجتمع الجزائري، **لتركي حسان،** مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر– بسكرة، العددان: 30-31، 2013.

يهتم المقال على المستوى النظري بدراسة وبتحليل عملية التحديث الجزائري، وكذلك التعرف على مختلف التحولات البنيوية والتغيرات الثقافية المصاحبة له، وكذلك إبراز التحولات التي طرأت على نسق القيم في المجتمع الجزائري بعد الاستقلال، خاصة في مجال القيم الأسرية وكيف لعبت العوامل الاقتصادية والثقافية والسياسية دورا واضحا في تغيير النسق والبناء العائلي في الجزائر بعد الاستقلال، فتحولت من العائلة الممتدة إلى العائلة النووية، وتناولت الدراسة أسباب هذا التحول.

تتفق دراستنا مع دراسة هذا المقال من حيث الجانب النظري في تأثير التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية على القيم وذلك من حيث التحول الثقافي المادي السريع مقارنة بالتحول الثقافي اللامادي.

2- مقال بعنوان: التغير وصراع المرجعيات الثقافية في المجتمع الجزائري، للباحثة **فيروز زرارقة،** مجلة العلوم الاجتماعية، المشرف، 2014.

تركز الباحثة من خلال هذا المقال على بعض الزوايا التنظرية لمفهوم التغير القيمي والثقافة، ومحاولة تحديد المرجعيات الثقافية المتصارعة في إحداث التغير على مستوى القيم من خلال إبراز مشكلات التغير القيمي وصراع المرجعيات الثقافية الذي يتجلى على وجه الخصوص في صراع الأجيال والانتماء في المجتمع الجزائري المعاصر.

- دراسة الربيع جصاص، أطروحة دكتوراه بعنوان: الحركات الإسلامية والتغير الاجتماعي في الجزائر.

تناولت هذه الدراسة الحركات الإسلامية وعلاقتها بالتغير الثقافي في المجتمع الجزائري، على أساس اختلاف توجهها السياسية وطبيعة المنهج المتبع لتحقيق مشروع المجتمع الذي تتصوره أو تصبوا إليه، حيث كانت إشكالية الدراسة مبنية على تصور عام حول دور الحركات الإسلامية في التغيير الثقافي، حاول من خلال هذه الدراسة أن يبن العلاقة بين مفهوم التغير في بعده الثقافي وبين الدور الذي لعبته الحركات الإسلامية في تحقيق مبدأ التغير وفق شريعة الإسلام، وذلك عن طريق الخوض في السياسة الذي لولاه لما تمكنت الحركات الإسلامية من تحقيق تصوراتها لمشروع المجتمع دون إحداث التغيير السياسي.

تتفق هذه الدراسة مع موضوع بحثنا من حيث التطرق لموضوع التيارات أو الحركات الإسلامية، كما ركزت على التغيير الاجتماعي والثقافي الذي عرفه المجتمع الجزائري، إلا أن الاختلاف يكمن في تركيزها على الجانب السياسي والثقافي في عملية التغيير، في حين اشتملت دراستنا على مختلف المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، كما اهتمت هذه الدراسة بالكيفية التي يطرح بها الحركات الإسلامية إصلاحاتهم من خلال موجة التغيير التي عرضتها في برامجها السياسية.

– ثالثا الدراسات العربية:

1– دراسة عبد الغني منديب، الدين والمجتمع– دراسة سوسيولوجية للدين بالمغرب.

رغم تباعد مواضيع الدراسة من حيث العنوان إلا أن الإطار السوسيولوجي من خلال محتوى الموضوع يبدي بعض التقاربات الدراسية، بحيث يناقش الباحث من خلال تحريات ميدانية الكيفية التي يعيش بها المغاربة معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية والذي يتيح إمكانية دراسة كافة الأبعاد التطبيقية للمعتقدات الدينية دون الخوض في بالضرورة في أسسها النظرية. وقد سعت هذه الدراسة إلى تفسير طبيعة التحولات التي يعرفها الحقل الديني بالمجتمع المغربي، في زمن تتسارع فيه أنماط الفهم والقراءة والتأويل للإسلام.

تتناول الدراسة النمط العام للتدين لدى معظم الفئات الاجتماعية العريضة بالمجتمع المغربي والذي أصبح محط نفور واعتراض من لدن الحركات الإسلامية بمختلف مشاربها وتفرعاتها التي ترى أن التدين الاجتماعي الواقع خاطئا ومنافيا لجوهر العقيدة ومجانبا للإسلام الصحيح، وتعوا هذه الجماعات الدينية الإصلاحية إلى العودة إلى إسلام السلف الصالح، باعتباره النموذج الأسمى للمجتمع المسلم، هذا النموذج الذي يعلو من منظورها على كافة التغيرات الزمنية التي تمس الأفراد والجماعات، فهي لا تفرق في اعتراضها على المعيش الديني السائد في المجتمع بين تدين النخبة المتعلمة والعصرية وبين تدين الفئات العريضة من الأميين وبسطاء الحال.

اشتمل البحث على مجموعة من الممارسات المتمثلة في مجموع الطقوس والشعائر والاحتفالات التي تكتسي الطابع الديني دون التمييز بين الطقوس التي تنتمي إلى مجال التقاليد الدينية الرسمية والممارسات التي تحسب على التقاليد الدينية المحلية (وحدد المجتمع القروي كنموذج لهذه الدراسة).

قسم الباحث الدراسة الميدانية في هذا البحث إلى ثلاثة أصناف: ممارسات يومية، كالبسملة والحمد لله والاستغفار والتعوذ والدعاء والصلاة، وممارسات موسمية، ترتبط بعاشوراء، والمولد النبوي الشريف ورمضان وعيد الفطر والأضحى والحج، وممارسات ظرفية، تتعلق بزيارة الأضرحة، والشعائر الجنائزية، والختان، وقد سعت هذه الدراسة إلى تحصيل النظرة إلى الكون السائدة في المجتمع من جهة ورصد وتحليل كافة الطقوس والممارسات التي تكشف عن طابعها الديني.

اعتمدت الدراسة الميدانية على منهجية الملاحظة إلى جانب المقابلة، اختار الباحث خمسة دواوير من خمسة جماعات قروية، تنتمي كلها إلى منطقة واحدة، وهذا لدراسة التدين في سياق

الحس المشترك، حيث توصلت الدراسة إلى أنه يستحل تحليل المكونات الدينية بمفصل عن سياقها الاجتماعي، فالتصورات الدينية والممارسات المرتبطة بها التي تبدي تعارضا حادا مع الحس المشترك للجماعة أو المجتمع، ولا تتوافق مع تنظيمها تلقى مواجهة عنيفة ومقاومة شديدة، والمتمثلة في التيارات السلفية خاصة المتشددة، التي تعتبر خرق لمظاهر التنظيم الاجتماعي السائد، كما أكد على ضعف ومحدودية حملات الوعظ والإرشاد التي يقوم بها جماعة الدعوة والتبليغ، في صفوف هؤلاء القرويين، ذلك أن هذه الحركات والتيارات ترى أن الإسلام في جزء كبير منه هو ما يطبقونه هم فقط، فكذلك معظم المبحوثين في هذه الدراسة يؤكدون على أن الإسلام ما يقومون به هم، الأمر الذي شكل قطيعة مع هذه التيارات والحركات الإصلاحية، بكونها تشكك في جوهر إدراكهم وفهمهم لعالمهم ولوجودهم.

2- دراسة أبو اللوز عبد الحكيم: الحركات السلفية في المغرب، بحث انتروبلوجي سوسيولوجي.

جاءت هذه الدراسة أو الكتاب كمشروع لتفكيك الميكانيزمات التي تسمح بتكوين المنحى السلفي بالمغرب، حيث تهدف هذه الدراسة إلى محاولة تحديد إشكالية مفهوم السلفية، التي يرى من خلالها الباحث أنها نزعة احتجاجية على التطورات الحاصلة على المستويين: العقائدي والتعبدي، حيث يهدف المستوى الغول إلى إعادة تقنين الدين، والترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد المعيشية. أما المستوى الثاني فيهتم بعملية إعادة تقنيين الشعائر الدينية بتوحيد نماذجها وكلماتها وإشاراتها وإجراءاتها، لكي يحافظ الدين على نشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة. سعت هذه الدراسة إلى تفكيك الجهاز الإيديولوجي للخطاب السلفي واكتشاف نوع البراديغم الذي يشكل النظام الداخلي للعقيدة السلفية، وهذا من خلال وصف مكثف لممارسات السلفية المغاربة، وقد خلص الباحث إلى أن السلفية شهدت موجات انشطارية أفضت إلى العديد من الاتجاهات التي يصل الاختلاف بينها إلى حد التناقض، وأن التيار السلفي التقليدي هو الأكثر انتشار في المغرب ثم يليه تيار السلفية العلمية الذي يعتمد على إحياء التراث الإسلامي المصفى وتكوين نخبة علمية سلفية.

– تحديد المفاهيم الإجرائية:

– التحولات القيمية: هي مجمل التحولات التي تمس العادات والتقاليد والمعاملات والسلوكات في مختلف المجالات سواء الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية أو الاقتصادية، وما يرتبط بها من تحضر أو نمو أو تطور.

–التيار السلفي: هو كل اتجاه إسلامي يتخذ من الإسلام في منهجه وسلوكه وفكره منظومة قيمية، وهذا بغية تحقيق غايتهم المنشودة في نشر الإسلام بطريقة ومنهج متبع خاص بهم وتعميمه على المجتمع ككل.

– بنية المجتمع: هو ذلك النظام المتماسك والثابت الذي تتحد كل أجزائه من خلال الثوابت الجوهرية في عملية البناء الاجتماعي، دون التأثر بجملة العوامل سواء الداخلية أو الخارجية التي تؤدي إلى حدوث التغيير أو التحول.

– منهج الدراسة: لا تتوقف الدراسة عند حدود الاستعراض النظري للتحولات القيمية والتيار السلفي التي تطرقنا لها، وإنما تتجاوزه إلى تحليل واكتشاف أثاره في بينة التنظيم الاجتماعية، ليس بغرض الخوض فيها فلسفيا أو دينيا، وإنما بغرض التعرف على صلة هذه معاني بالعمليات الاجتماعية البنائية والثقافية، التي تهدف إلى كشف سير هذه الحركة ووقعها في المجتمع من خلال إحداث حركة التحول الاجتماعي والثقافي لبناء المجتمع الجزائري.

تنتمي هذه الدراسة إلى نموذج البحوث ذات المنهج الوصفي التحليلي حيث تناولنا الظاهرة بطريقة تمكننا من تمييز الجوانب العلية أو ذات المعنى من المعطيات أو البيانات المتوفرة في المجتمع حول هذه الظاهرة لما كانت البحوث التحليلية تحاول النظر فيما وراء البيانات بحثا عن العلل والأسباب، فان الدراسة تعتمد على المعطيات المستقاة من التحليل الميداني.

أما عن الإطار المرجعي لعمليات التحليل والتفسير فتعتمد على أسلوب فكري يقوم على سلسلة من الاختزالات التي تؤهل الباحث لرؤية الظاهرة وفهمها في خالص ظاهرها، لإزالة الشوائب التي تقف عائقا أمام عملية اتصال الباحث بالظاهرة كالأحكام المسبقة والتغيرات القبلية وهذا عن طريق تطبيق مبدأ الموضوعية التي تتطلبها وتسعى إلى تحقيقها البحوث السوسيولوجية.

الفصل الثاني: مسألة القيم في التنظير الفكري

المبحث الأول: مجال دراسة القيم.

أ. القيم في الفلسفة.

ب. القيم في علم الاجتماع.

ت. القيم في الانتروبولوجيا.

ث. القيم في علم النفس.

ج. القيم في علم الاقتصاد.

المبحث الثاني: خصائص القيم وتصنيفها

أ. خصائصها.

ب. تصنيفها.

المبحث الثالث: وظائف القيم ومصادرها.

أ- وظائفها.

ب- مصادرها.

تمهيد:

تعد القيم واحدة من القضايا التي دار حولها جدل كبير، نتيجة تغيرات ومستجدات العصر الحديث، خاصة مع تنامي موجات العولمة وما رافقها من تطورات هائلة في مجال المعلوماتية، التي أحدثت تأثير في النسيج الاجتماعي والثقافي للمجتمع بشكل عام والنسق القيمي بشكل خاص، "إن عصرنا هذا وهو ينتقل من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة يمر بالحقبة النقدية لما يتسم به من نزاعات التحليل والنقد والتشكيك والفوضى الفكرية"[2]، هناك من يعتقد أن القيم ثابتة لا تتغير، ولم تتأثر بالتغيرات التي حدثت، وبالتالي بقيت منظومة القيم في سياقها ومعيارها المحلي العربي والإسلامي، وهناك آخرون لهم اتجاه معاكس، إذ يشيرون إلى أن هذه التغيرات أثرت على النظام الاجتماعي العام وعلى المنظومة القيمية، فلا غرور أن يكون ذلك سببا لأزمة القيم وأزمة التواصل الاجتماعي داخل المجتمع.

تختلف القيم في معانيها ومصدرها وأنواعها، فما يعد ذا قيمة في مجتمع ما لا يحمل القيمة نفسها في مجتمع آخر، فالقيمة في الفلسفة لا تعطي المعنى نفسه في الاقتصاد أو في علم الاجتماع أو في علم النفس...الخ، لقد انتقل معناها (القيم) من المدلول المادي إلى المدلول المعنوي أو المجازي، وما لبث هذا المفهوم حتى اخذ مضمونه الخاص في كل حقل من حقول المعرفة، "فهناك القيم الغائية المطلقة التي يعنى بها الفيلسوف الأخلاقي، وهناك القيم النسبية والوسطية التي يعنى بها عالم الاجتماع، وهناك لقيم الحقيقية والاعتبارية التي يعنى بها عالم المنطق، وهناك القيم التبادلية والنفعية التي يعنى بها عالم الاقتصاد، وهناك أيضا تصنيف القيم إلى اجتماعية، وفكرية وروحية، وجمالية وهلم وجر"[3].

هناك أيضا اختلاف حول تحديد مفهوم القيم، ولكن ما يلاحظ أن ثمة عناصر مشتركة تتردد فيها، فهي بمثابة "معايير اجتماعية للسلوك الإنساني، تحدد الصواب من الخطأ، وتحدد المرغوب فيه

---

[2])- محمد الكتاني وآخرون، أزمة القيم ودوره في تطوير المجتمع المعاصر، مطبوعات المملكة المغربية، الرباط، المغرب، الدورة العربية لسنة 2001. ص 89.

[3])- المرجع نفسه، ص90.

من المرغوب عنه"[4] بحيث تعتبر معيارا للضبط الاجتماعي وموجها للسلوك الفردي، فهي ليست صفات مجردة أو نظرية فقط، وإنما يتم ترجمتها إلى سلوكيات وتفاعلات بين أفراد المجتمع، لها حظ من الثبات، كما تخضع للتغيير، فهي ظاهرة اجتماعية وثقافية تخضع لعملية التنشئة الاجتماعية وتتأثر بها.

وبين تواجد نسقين من القيم، النسق الإسلامي والنسق الغربي مجالات واسعة من التفاعل والفروع والجزئيات، تستوجب التحليل والمقارنة، وتناقضها في كثير من الأحيان هو الذي يفسر أزمة القيم بالنسبة لعالمنا الإسلامي، في سياق التحولات الحضارية المعاصرة، والمعاناة النفسية والأخلاقية للتجزئة والتناقض اللذان يمزقان وحدة الإنسان المعاصر، بفعل التناقضات التي يفرزها التحول الحضاري، والذي يأخذ بالنسبة لها بعدين:

"البعد **الأول** تعاني فيه ازدواجية القيم بين ثقافتها الأصلية وبين الثقافة الحديثة. والبعد **الثاني** الذي تعاني فيه تناقضات الحضارة الغربية نفسها، فهي تتراوح بين قيم الحداثة وقيم العقيدة"[5]، ومن خلال النظرتين المتقابلتين، النظرة الروحية والنظرة المادية تنبع قيم تزن أخلاق الأفراد والجماعات، وتشكل نظما ثقافية وحضارية.

أصبحت القيم موضوع اخذ ورد بين المفكرين والفلاسفة، وأصبح التساؤل عنها من أصعب التساؤلات التي تسعى إلى اكتشاف هوية الإنسان الوجودية، وتقيم على أساسها قيمه السلوكية، وهو الأمر الذي يتضح لنا من خلال تناول مختلف التعريفات وتحليلها في مختلف مجالات العلوم الاجتماعية.

[4])- ماجد الزيود، الشباب والقيم في عالم متغير، دار الشروق، عمان الأردن، الطبعة الأولى، 2006. ص23.

[5])-محمد الكتاني، (مر. س)، ص98.

المبحث الأوّل: مجال دراسة القيم

تعتبر عملية تحديد المفاهيم من المراحل المهمة والأساسية في البحوث العلمية والأكاديمية، فالاتفاق المسبق حول تحديد المفهوم له أهمية ضرورية، وهذا للتبادل الايجابي لمختلف الآراء والتصورات القبلية، وأهميتها أيضا في إبراز معالم البحث، "فعلى كل فرع من فروع العلم أن يطور مصطلحاته ومفاهيمه لكي يستطيع أن يجعل مكتشفاته قابلة للتواصل"[6]، والقيم خاصية من خصائص المجتمع الإنساني، فلا وجود للمجتمع دون قيم، تعتبر القيم من المفاهيم الشائعة في مختلف العلوم التي يصعب ضبط تعريف موحد لها، وهذا راجع إلى اختلاف المنطلقات الفكرية والحقول الدراسية التي تناولتها.

أ–القيم في الفلسفة:

دراسة القيم في الفكر الفلسفي، حديثة العهد، إذا ما أخذناها من بابها الواسع كما أشار إلى ذلك صلاح قنصوه، في كتابه، نظرية القيم " أنها تسللت إلى معاجم الفلسفة حديثا، ونفذت إلى مذاهبها من أبواب متعددة، وبأسماء مختلفة، فقد أصبحت موضوعا ومبحثا شرعيا في الفلسفة إلا منذ زمن قريب لا يتجاوز القرن التاسع عشر ولعل اكتشافها كان أعظم ما حققه ذلك القرن"([7]). بدأ الاهتمام بالمجال القيمي في الدراسات الإنسانية، لاسيما الدراسات السيوسيولوجية منذ لاحظ المفكرين مدى التحول المستمر والإقبال الكبير على الجانب المادي على حساب الجانب الإنساني، ففي الوقت الذي احتلت فيه التقنيات المتطورة والسريعة مجالات الحياة، عكست في نفس الوقت على مدى الحاجة إلى هذه القيم المغيبة والفراغ الذي شكلته جراء إهمالهم لها، سواء من حيث الاهتمام العملي والمعرفي، أو في مجاله الوظيفي، فما تزال القيم أحد الموضوعات الفلسفية المعرضة للنمو والتطور، ربما لهذا لم نعثر في الفلسفات القديمة من تجعل من القيم مشكلاتها المحورية، رغم أن الفلاسفة استشكلوا بعض قضاياها ومباحثها ولكن لا يوجد اهتمام تنظيري مخصص للقيم تحديدا، ذلك أنها تبحث في الوجود ولأن كل شيء تابع له، فالوجود هو الأساس الذي يفتح الطريق أمام العقل لكل معرفة فلو نظرنا إلى الفلسفات القديمة وفي المسائل التي تثيرها مشكلة

[6]– محمد علي محمد، علم الاجتماع والمنهج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 2، 1982، ص10.

[7]– صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د. ط)، 2010. ص 18.

القيمة لوجدنا أنها كانت على وعي بهذه المسائل، "ففي محاورة **فيدون** يظهر **سقراط** وهو يلفت النظر إلى مذهب **اناكساجوراس** القائل بأن العقل هو المصدر العظيم للحركة، ثم يستطرد قائلا بأن **اناكساجوراس** لم يأخذ مذهبه على محمل الجد بصورة كافية، لأنه لو فعل لأقر بان العقل موجه في أفعاله بفكرة ما هو الأفضل"[8]، بعبارة أخرى إذا كان العقل هو تفسير الحركة فان التفسير الأقصى لابد أن يكون في تصور القيمة.

كان سعي الأوائل من الفلاسفة القدامى تفسير القيم وتحليلها في عالم المثل فقط بعيدا عن ارض الواقع وعزلها عما قد يدنسها في عالم الماديات ويخلص لها وجودها الروحي، تنطوي تحت ثلاثة أقسام كبرى، تحمل مختلف المعاني التي تضبط توجهات الفرد في حياته، وهي الخير والحق والجمال، وهو ما يتجلى في مجمل فلسفات أفلاطون التي تتضمن في مقتضاها البحث فيما يجيب أن يكون وما لا يجب أن يكون، استدل على معظمها من المشاكل والاضطرابات التي عرفها المجتمع اليوناني، فالحل الوحيد في رأيه هو الإصلاح بالمثل العليا التي ناشد بها: الحق والخير والجمال "فقد جعل أفلاطون الحق في جانب العلم و المعرفة والخير في جانب الأخلاق والسلوك، والجمال في جانب الفن والتناسب."[9]، فهذا المصدر في نظره لا يمكن أن يكون في حياة الحس المملوءة بالاضطراب المستمر، فهي غير جديرة في نظره بأن تكون مصدر للأفكار السامية، ولذلك يرجع هذه الأفكار الحق والجمال والخير، إلي عالم آخر غير العالم الذي نعيش فيه.

أما **سقراط** Socrate فـينظر إلى القيم من خلال التفكير في السعادة والخير، وفي محاولة القضاء على شرور الإنسان وجهله، فالشر يعد ذا قيمة سلبية في نظره.

في حين أن **أرسطو** Aristote حاول تنسيق الكائنات علي أساس غائي، أي بين الإنسان وغايته، وفي القيمة الجوهرية لوجوده، فمسألة القيم هي مناقشات تدور في مجملها حول مسائل الجمال والأخلاق.

---

[8])- صلاح قنصوة، (مر. س)، ص 19.

[9])- فوزية دياب،القيم والعادات الاجتماعية، مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، دار النهضة العربية بيروت، 1980. ص32.

لم يتوقف البحث عن مسألة القيم في مرحلة من الزمن بل امتدا إلى العديد من الفلسفات الحديثة والمعاصرة، التي أخذت منحى الفلسفات القديمة، و هي نفس الفكرة التي نوه إليها **جود** joade.c، "أن ما يسمى اليوم بمشكلة القيمة، إنما هي المناقشات التي تدور حول الجمال والأخلاق"[10]. فالفلسفات القديمة وفلسفات العصور الوسطى اهتموا بالقيم، ولكنهم لم يسموها بالاسم الذي نعرفها به اليوم، وأعطي كل واحد رأيه فيها انطلاقا من المبادئ التي اعتمدوا عليها تبعا لاهتمامهم بالوجود.

ومشكلة القيمة لم تطرح منعزلة إلا في العصر الحديث في فلسفة **كانط** Kant[11]، فقد جاءت مخالفة لما سبق، ففي نظره أن الإنسان لا يعرف من الوجود سوى الظاهر منه لأنه يدركه بحواسه فقط، وهذا حينما نقابل بين كتبه النقدية الثلاثة، وبين ثالوث القيم التقليدية، الحق الخير والكمال فنقد العقل النظري يبحث في الحق، أما نقد العقل العملي فيبحث قيمة الخير، في حين يعالج نقد الحكم قيمة الجمال. نبذ – **كانط** – التصور الكلاسيكي لموضوعية الخير أو القيمة من قبل التفكير التجريبي، ففي نظره أنه "مع التجربة تبدأ معرفتنا كلها، ولكن هذا لا يدل على أنها صادرة عنا، لأن معارفنا كلها بحسبه تحتوي على المكتسب والفطري، ويعني هذا أنه لدينا نتيجة مادة وصورة، فالمادة تعطينا الأشياء إياها وهي متغيرة وممكنة، وأما الصورة فإنها تكون جزءا من بنية الذات، وتمتاز بكونها كلية وضرورية"[12]، فنفي **كانط** للقيم خارج العالم الموضوعي لم يتم إلا على أساس ابستمولوجي، وأقام ثنائية بين الإيمان والمعرفة، أعلن خلالها سمو العقل العملي على العقل النظري، فاستطاع أن يشير إلى مسائل جديرة بين القيمة و الواقع، وبين القيمة والصدق التجريبي، والقيمة والوجود.

رغم أن فلسفة **كانط** جاءت مغايرة للفلسفات السابقة، إلا أنه لم يدرس القيمة في حد ذاتها، وإنما تناولها ضمن دراسته للعقل، ولكنه أعطاها استقلاليتها وجعل منها موضوعا في فلسفته، يذكر **الربيع ميمون** "أن – **كانط** – لم يأتي بالجديد، لقد بقي من حيث تصوره لها في إطار من

---

[10])– فوزية دياب، (مر. س)، ص33.

[11])– المرجع نفسه، ص35.

[12])– E .Kant, critique de la raison pure, p.u.f , paris, 1965. p.31 et p.34

سبقوه، ولم يعالجها في حد ذاتها بطريقة غريبة عنهم، ولكنه جعل منها موضوعا لفلسفته، وأعطاها استقلالا أبرزها، ومهد الطريق المتزايد بها في القرن التاسع عشر، حيث أخذت دراستها أهمية كبيرة"[13]، في حين طور أهل الشك الحديث **نيتشه** NETCHZE، **ماركس** Marx، **فرويد** Freud، نقد القيم في خط **هيغل** Higle الذي كان يبحث في القيم المكتسبة، يذكر **خليل احمد خليل** أن **هيغل** " اعتبر كل أشكال التقويم الدينية، الأخلاقية، السياسية، إساءات جزئية اختيارية ومجردة عن الواقع"[14] ونجده صور الإنسان المتفوق بحريته وبقوته، وجعله المقوم لكل شيء، فالإنسان في نظر **هيغل** أصل القيمة في العالم.

استلهم **نيتشه** فلسفته من ثقافة عصره التي امتازت بالثورة الشاملة والطموح الجامح والرغبة في التغير، فأخذ يدعوا معاصريه للتخلص من القيم التقليدية، يذكر **الربيع ميمون** أن **نيتشه** "حارب هذه القيم بدون هوادة، ولاسيما قيم النصرانية، التي تخلى عنها وهو ما يزال شابا لم يتجاوز العشرين من عمره، في أزمة روحية حادة أعلن فيها "موت الله" وكان يرى فيها أكبر جريمة ضد الإنسانية"[15]، **فنيتشه** لا يؤمن بالله، ولا بالحقيقة، فالفهم في نظره أداة وظيفتها خدمة الحياة بخلق أوهام نافعة، معتبرا أن الحقيقة هي نوع من أنواع الأخطاء لا أكثر،فليس هناك معرفة حقيقية في نظره.

استطاع – **نيتشه**– إنشاء مذهب القيمة، وتمكن الفلاسفة الذين جاؤوا بعده من دراسة إشكالية القيمة بموضوعية وأعطوا لفلسفتها صبغة معاصرة، وشارك في تأسيسها فلاسفة متعددون، كان كل واحد منهم يعمل بعيدا عن الآخرين، في اتجاه وتخصص معين.

أما عن اصطلاح لفظ القيمة، فقد جاء عن **ريمون** R. Roubeyer" أن **لوتس**Loteze أول من استخدم لفظ القيمة، وهو بالألمانية wert بالمعنى الفلسفي، في حين أن **لوتس** يعتقد أن

---

[13])– الربيع ميمون، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، بين النسبية والمطلقة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980. ص 88.

[14])– خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، معجم عربي فرنسي انجليزي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، (د. ط)،1989. ص341.

[15])– الربيع ميمون، (مر. س)، ص 88.

نيتشه هو وحده الذي استطاع أن يتيح لمصطلح القيمة إذاعته واتساعه بين الناس، وهو المسؤول عن سيادة القيمة وأعطاها تصورا أسمى وأقصى للفلسفة "[16]، وبهذا احتلت القيمة الصدارة في الدراسات الفلسفية الألمانية والنمسا، بعدها توسعت في انجلترا وأمريكا، "على يد **جوسي رويس** Royce، **وشيلر** chialer وكذلك بفضل البراغماتيون الذين استطاعوا أن يرغموا تصور القيمة على التأقلم في بلادهم فنجد منهم **بلدوين** Baldwin الذي جعل من الجمال أساس القيم جميعا، وبحث تلميذه **ايربان** حول التقويم الذي يعد أول بحث منظم في القرن العشرين"[17].

من خلال ما سبق نجد أن الفلاسفة قد اختلفوا في معنى القيم ونظرتهم إليها، فقد تميزت بالتضارب والتناقض يذكر **فون. مرنج** Von Mering هناك في ميدان البحوث في القيم، على وجه الخصوص جذب في النظريات المتناسقة وخصب في النظريات المتضاربة"[18]، وهذا يظهر مدى صعوبة تحديد القيم ودراستها مثل باقي المجالات والدراسات في العلوم الاجتماعية، فهي بقيت حتى وقت متأخر عبارة عن آراء متنافرة بين ثنايا مختلف المواضيع الفلسفية كما لاحظنا، ودرستها بموضوعية لم تظهر إلا مع بداية القرن التاسع عشر.

ب– القيم في علم الاجتماع:

إن مصطلح القيم في علم الاجتماع ليس هو المصطلح الفلسفي الذي ينظر إليها كمقياس ميتافيزيقي، وبنظرة مستقلة عن الذات الإنسانية وبعيدة عن خبرته الاجتماعية المكتسبة، فهي بهذا المفهوم الفلسفي كامنة في الأشياء وثابة لا تتغير، في حين أن المفهوم الاجتماعي يري أن الإنسان هو الذي يحمل قيمه في ذهنه، ذكرت فوزية دياب " أن الأشياء من وجهة النظر الطبيعية التجريبية (حيادية)، أي ليست في حد ذاتها مفيدة أو ضارة، خيّرة أو شريرة، صحيحة أو خاطئة، قبيحة أو جميلة، قيّمة أو عديمة القيمة، فالأحكام التي نصدرها على الأشياء والقيم التي ننسبها إليها من اهتمامنا بها ورغبتنا فيها"[19]، فالاهتمام والرغبة من العناصر المهمة جدا في القيم،

---

[16])– عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 1968. ص 3.

[17])– المرجع نفسه،ص 4.

[18])– فوزية دياب، (مر. س)، ص 16.

[19])– المرجع نفسه، ص35.

وحسب النظرية العامة للقيمة يمكن تعريفها بأنها "أحكام بالمرغوب فيه على حساب معايير الجماعة، فنحن في أحكامنا التقويمية على الأشياء مقيدون بمعايير المجتمع، وبأحكامه التقويمية التي تقدم لنا فنشربها تشربا ونتمثلها تمثلا في تنشئتنا الاجتماعية"[20].

رغم أهمية القيم ومكانتها الجوهرية في الحياة الاجتماعية، وفي كافة ميادين النشاط البشري وفي تكوين ثقافة الفرد، حيث لا يمكن أن يكون هناك مجتمع بدون منظومة من القيم الاجتماعية الموجهة لسلوك أعضائه، التي تحقق وحدة الفكر داخل ذلك المجتمع، إلا أنها أي – القيم – ظلت لحقبة طويلة بعيدة عن الدراسات الاجتماعية وعن اهتمام علماء الاجتماع، فهي بالكاد تذكر في العلوم الاجتماعية "فالجدير بالذكر أن القيم الاجتماعية لم يرد ذكرها بالمرة كمادة على حدا بذاتها، في موسوعة العلوم الاجتماعية، سواء في الطبعة الحديثة أو الطبعة القديمة"[21]، ويرجع هذا الإهمال إلى اعتقاد علماء الاجتماع أن القيم من المصطلحات الفلسفية المرتبطة بالتراث الفلسفي، حيث كان علماء الاجتماع حتى عهد قريب يعتقدون أن دراسة "موضوع القيم هو من شأن الفلاسفة وحدهم ولذلك لم يعيروها أي اهتمام وتركوها للفلاسفة."[22]، رغم مكانتها وأهميتها في الحياة الاجتماعية وحاجة الدراسات الثقافية والاجتماعية إليها إلا أننا نجد تقصيرا كبيرا في الدراسات السوسيولوجية، أشار **ليفي ستراوس** Lévi-Straussقائلا: " عندما نتكلم عن القيم إنما نتكلم عن الانفعالات والعواطف والظواهر غير المنطقية، وبما أن مهمة أي علم هي أن يعبر عن الظاهرة بأسلوب منطقي، فإننا نخشى أن يفضى الكلام علميا عن القيم، إلى التناقض الحادث من تفسير بيانات غير منطقية بعبارات منطقية، فهذا من شأنه أن يهدم هذه البيانات و يشوه طبيعة القيم."[23]، فقد عزف عدد كبير من علماء الاجتماع ما يقارب الجيل عن دراسة القيم وهذا بغية الوصول إلى مستويات أعلى من الموضوعية والدقة العلمية، في غالب الأحيان كان ينظر

---

[20])- فوزية دياب، (مر.س)، ص36.

[21])-المرجع نفسه،ص18.

[22])- نفسه، ص17.

[23])-http://archive.org>steram>2015,"an appraisal of anthropology today" internet archive.

إلى القيم على أنها ذاتية، ولكن منذ ظهور دراسة "**وليام توماس - وفلوريان زنانيكي** حول الفلاح البولندي في أمريكا سنة 1918، أصبح علماء الاجتماع يستخدمون مفهوم القيم استخدما متزايد وسرعان ما أصبحت القيم مصطلح مهم في علم الاجتماع"[24]، وظهرت العديد من النظريات حول القيم التي باتت مفتاح لفهم الثقافة الإنسانية وموضوعا رئيسيا في الفكر السوسيولوجي.

تعد القيم بمثابة السلطة في الحياة الاجتماعية باعتبارها عامل أخلاقي للإقناع، وعاملا في تحديد ما هو مقبول وغير مقبول، فالمكانة المركزية التي تشغلها داخل النظام الاجتماعي يمكنها من مقاومة التغير والاستمرار لحقبة طويلة من الزمن.

نظر علماء الاجتماع إلى القيم من زوايا مختلفة، فبعضهم يري أنها اهتمام أو اختيار أو تفضيل، يشعر معه صاحبه أن له مبرراته الخلقية أو العقلية أو الجمالية، بناء على المعايير التي تعلمها في الجماعة، والمفهوم الاجتماعي مقتصرا على أنواع السلوك التفضيلي المبني على مفهوم المرغوب فيه والمرغوب عنه، فالقيم تشكل الذاكرة التاريخية والوعاء الثقافي للمجتمع، باعتبارها علاقة وظيفية أو عنصر مشترك في تركيب البناء الاجتماعي، وفي سائر الوظائف الاجتماعية الأخرى السائدة داخل المجتمع.

رغم وحدة المنظور السوسيولوجي لعلماء الاجتماع في معالجة القيم، إلا أنهم اختلفوا في تفسير طبيعتها وأسباب تغيرها، حيث ظهرت اتجاهات عديدة في محاولة تفسير القيم، من أهمهم:

فنجد **أوجست كونت**Auguste comte اخذ بمبدأ الموضوعية في نظرته السوسيولوجية الذي لا يقر فيه بميتافيزيقية القيم والأخلاق التي لا ترتبط بالواقع، حيث اعتمد في معالجته الواقع وتحليله المنهج التجريبي، ما يجعل القيم في دراسته نسيبة غير مطلقة، وحقائق واقعية موجودة يتفاعل معها الإنسان، مبينا بذلك أهمية علم الأخلاق الذي صنفه ضمن العلوم الوضعية، "ذلك العلم الذي أضافه إلى العلوم الستة التي تتألف منها الفلسفة الوضعية عنده، وهي الرياضيات، والفلك،

[24])- طاهر بوشلوش، التحولات الاجتماعية والاقتصادية وآثارها على القيم في المجتمع الجزائري 1967-1999، المكتبة الوطنية، دار بن رابط للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، 2008. ص36.

والطبيعة، والكيمياء، وعلم الحياة، وعلم الاجتماع، موضحا أن علم الأخلاق يدعو إلى مبدأ وقيمة الغيرية،"[25].

أما **ماكس فيبر**Max weber الذي اعتمد على الحياد المنهجي القيمي، أي عند وجود صراع أو نزاع حول قيم ما فليس على الباحث أن يختار قيمة أو نظام معين، ذلك أن القيم صراع وثني لن ينتهي أبدا وليس له حلا.

ساهم **فيبر** في إرساء المذهب المثالي في مجال دراسة القيم، وهذا من خلال بحثه في العلاقة بين القيم والأخلاق البروتستانتية، التي جسدها في مؤلفه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، وبحسب فيبر فإن الرأسمالية نشأت في ضوء التغيرات المثالية كالقيم والمعتقدات، أي أن الرأسمالية الحديثة هي ناتج لتطابق الأخلاق البروتستنتية والرأسمالية، كما اهتم فيبر بدراسة العلاقة بين الدين والاقتصاد، من أجل فهم المظاهر الأساسية للبنية الاجتماعية والاقتصادية في العالم الغربي، قدم " **فيبر**" نظريته المعارضة للماركسية المادية التي ترى "أن الدين والقيم والأفكار والفلسفات والإيديولوجيات ليست سوى عناصر البناء الفوقي للمجتمع، التي يتم تشغيلها من خلال البناء الأساسي للمجتمع أو علاقات الإنتاج، وقوى الإنتاج داخل المجتمع"[26]، والسلوك الذي تفرضه القيم هو سلوك غايته تحقيق هدف معين وقيمة مقصودة، وهو ما يتجلى في سلوكيات الفرد وتفاعله مع مختلف القيم، سواء الدينية أو الجمالية مثل الوفاء العدل، الرحمة...الخ، ففي نظر " **فيبر**" يجب إعطاء الأهمية لما يقوله الفاعل الاجتماعي وللغايات التي يمثلها، لأن كل مجموعة قيم لها عقلانية، فالفاعل لا يقوم باختيار هذه القيم عبثا أو صدفة، وإنما هناك عقلانية وراء اختيار كل القيم الاجتماعية، وللفاعل تفسير ورؤية لكل اختيار يقوم به، وهنا وجب على عالم الاجتماع أن يقوم بعملية تأويل تلك العقلانية، وكل عقلانية موجودة في سياق ثقافي معين"[27]، فالقيم

---

[25]- طاهر بوشلوش، (مر. س)، ص58.

[26]- نبيل محمد توفيق السمالوطي، الإيديولوجيات وقضايا علم الاجتماع، دار المطبوعات الجديدة، الإسكندرية، (د.ط) 1989. ص531.

[27]- محمد الصغير جنجار، تحولات القيم الدينية والسياسية في المجتمع المغربي، ندوة الشهر،السبت 7يونيو 2014. من تنظيم المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية.

منتوج وعاء ثقافي رصيد كل مجتمع، وهي الموجهات التي تفرض نمط أو شكل سلوك الفرد أو الفاعل الاجتماعي، كما تتضمن بعض المطالب التي يسعي الفرد إلى تحقيقها.

أكد "**فيبر**" على أن نسق القيم يعد متغيرا مستقلا في عملية التغير الاجتماعي، مما غير النظرة العلمية إليها، حيث باتت الدراسات السوسيولوجية على ضوء المنهج العلمي، لاسيما بعد ظهور مؤلفه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية سنة 1906.

أما **دوركايم** Durkheim فقد تناولها بشكل آخر يؤكد فيه على أن وجود القيم خارج الذات، وأحكامنا القيمية تتصل بحقائق موضوعية قائمة بذاتها، تلك الحقائق التي تؤلف في مجموعها عالم القيم فالمجتمع عنده هو: "المشروع الوحيد للقيم لأنه خالقها وحافظها، وهو معيار التقويم الخلقي، ولأنه الحارس الأمين لكل خيراتها وفضائلها، وهو الرقيب على التراث والحضارة"[28]، فقد رفض **دوركايم** فكرة تحقق القيم في الذات الفردية، ذلك أنها قائمة في الذات الجمعية، أي فكرة الضمير الجمعي، حيث اعتبر هذا الضمير مصدرا للقيمة، فهي ليست إلا تعبيرا عن رغبات الأفراد في إرضاء المجتمع الذي ينتمون إليه، واعتبر المجتمع بمثابة واقع أخلاقي، "وهذا الواقع يشمل على القيم الجمعية التي توافق عليها أعضاء المجتمع"[29]، فالقيم في نظره (**دوركايم**) مثل كل الظواهر الاجتماعية هي من صنع المجتمع، ولها قوة ملزمة وأفراد المجتمع يشتركون في قيم واحدة يفرضها عليهم المجتمع، وفي نفس الوقت نجدها تتغير بتغير الظروف المحيطة.

قسمت تحليلات القيمة في علم الاجتماع إلى خمسة اتجاهات"[30].

الاتجاه الأول: يبرز القيم من خلال المثل العليا المجردة في المجتمع الإنساني، ومن أبرز رواده **دوركايم**.

---

[28])- قباري إسماعيل، علم الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2006. ص197.

[29])- علي عبد الرزاق جلبي، الاتجاهات الأساسية في علم الاجتماع، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر1982. ص179.

[30])- عبد الباسط محمد، عرض تحليلي لمفهوم القيمة في علم الاجتماع، المجلة الاجتماعية القومية، مصر، العدد1، المجلد7، (د. ط)، 1990. ص104.

الاتجاه الثاني: يطرح مفهوم القيم عن طريق الأغراض والمصالح والاتجاهات والأهداف أبرز ممثليه **راليف لينتونز** Ralph Linton

الاتجاه الثالث: يتناول القيم من خلال بعض الحاجات الفطرية، والحيوية التي تجعل القيم عملية تقدير لإشباع حاجات رغبات الإنسان، من أبرز رواده **بلوخ** Ernst Bloch

الاتجاه الرابع: يوضح القيم من خلال ما يقدمه أعضاء الجماعات الاجتماعية من أفعال يقررها المجتمع، ولا تخرج عن الإطار العام لبنياته الاجتماعية، ومن ثمة فالمصدر المباشر هو الجماعة وبنائها الاجتماعي والثقافي، أما المصدر غير المباشر فهو البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع ككل، وأبرز رواد هذا الاتجاه **تالكوت بارسنز**.

الاتجاه الخامس: يتناول أصحاب هذا الاتجاه القيم من جانب الثقافة بأنماطها المختلفة وأشكالها وعملياتها المختلفة، هذا الاتجاه أكثر شيوعا في الانتروبولوجيا الثقافية، من أبرز رواده **روث بيندكت** Ruth Benedict

لقد بدأ الاهتمام المتزايد بمسألة القيم في الدراسات السوسيولوجية منذ أدرك العلماء العلاقة الوظيفية بين القيمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية، وجزء مهم في تركيب البناء الاجتماعي، وفي علاقتها بالظواهر الاجتماعية السائدة.

ورغم وحدة المنظور السوسيولوجي في معالجة القيم، إلا أن البحث في هذه العلاقة أدى إلى اختلافهم في تفسير طبيعتها ومصدر اكتسابها وأسباب تغيرها، الأمر الذي يفسر ظهور عدة اتجاهات ونظريات سوسيولوجية لتفسير القيم.

القيم في النظريات السوسيولوجية:

اتجهت الدراسات السوسيولوجية الحديثة والمعاصرة باهتمام بالغ نحو دراسة علاقات التفاعل في ضوء ما يسود بنية المجتمع من تصورات وأفكار ومثل عليا، وطرحت مسألة سوسيولوجيا القيم كونها تتطور بتطور المجتمع الذي توجد فيه، باعتبارها عنصرا مشتركا في تركيب البناء الاجتماعي، وباعتبارها حقائق واقعية توجد في المجتمع.

أ–القيم في النظرية الوظيفية: تهتم النظرية الوظيفية بتحديد الوظيفة التي تعد النتيجة المترتبة عن أي نشاط أو سلوك اجتماعي، تفرض هذه النظرية أن كل الظواهر الاجتماعية مترابطة ومتداخلة وتعي الطرق التي تحافظ بها على توازن عناصر البناء الاجتماعي، وأنماط السلوك والتكامل والثبات النسبي للمجتمع والجماعات الاجتماعية، فالنظام الاجتماعي عند **دوركايم** موجود لإشباع الحاجات الاجتماعية، وكل الأنساق الأخلاقية تؤدي وظيفة التنظيم الاجتماعي، فالقيم في نظره "تفترض تقديرا يصدر عن فرد له حساسيته الخاصة، فماله قيمة هو خير وما هو خير هو مرغوب فيه"[31]، فكل مجتمع يطور نظاما أخلاقيا يتلاءم مع الوظيفة الحقيقية التي يؤديها، كما يؤكد على أهمية القيم في الحفاظ على النظام الاجتماعي واستمرار فاعليته، ففي مجتمع التضامن الآلي نجد أن الاتفاق القيمي والعاطفي هو الذي يؤكد استمرار النسق القيمي، على عكس مجتمع التضامن العضوي، والذي يظهر في أزمة المجتمع الصناعي المتمثلة في الأزمة الأخلاقية التي تؤدي إلى فقدان المعيار (الانومي).

يضم المجتمع سلطة أخلاقية هي مصدر الالتزام تأمرنا وتفرض علينا الواجبات، والمجتمع أو الواقع الجمعي هو: "الوحدة التي تجمع بين الطابعين المميزين للظاهرة الأخلاقية من حيث هي إلزام مفروض وخير مطلوب، فمن ناحية يملي إلزاما علينا بوصفه قوة خارجية عنا عالية علينا، ومن ناحية أخرى نتعلق به نؤثره بالحب وننشد وصاله لأنه باطن فينا "[32]، يكشف **دوركايم** عن طبيعة التباين البنائي للمجتمع في تشكيل المعايير والقيم وأنماط التضامن الاجتماعي، محاولا تفسير تقسيم العمل في المجتمع على الأخلاقيات، من خلال مقارنة بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الأقل تطورا، كما أكد في كتابه "الأشكال الأولية للحياة البدائية" على دور القيم باعتبارها ميكانيزمات للتضامن الاجتماعي، انطلاقا من تحليله للدين وعلاقته بالمجتمع، فمصدر القيم التي يدين بها الفرد والتي تتجسد في سلوكياته تعود إلى المجتمع الذي يعيش فيه، كما يستمد الفرد أحكامه القيمية حول ما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه اجتماعيا من ثقافة المجتمع، التي تتغير

[31])- إميل دوركايم، علم اجتماع والفلسفة، تر: أنيس حسن، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1966. ص82.

[32])- المرجع نفسه، ص82.

بتغير الظروف المحيطة بالفرد أي أنها محكومة ومحددة بظروف بنائية ونوعية، فالتغيرات في بناء المجتمع هي تغير في القيم والتقاليد والعادات الاجتماعية.

أما **ماكس فيبر** فنجده يرفض التفسيرات الاقتصادية للسلوك الإنساني ويؤكد على الجوانب الذاتية في الحياة الاجتماعية أي يؤكد على قيم الفرد أو مصالحه، وهذا حين حاول أن يبرهن على وجود علاقة سببية بين نسق معين من القيم ونشأة الرأسمالية، "فخيوط فكرة فيبر تتركز في نسيجها الجوهري حول القيم الفردية والذاتية، ليكون ذلك مبرر للعمل الفردي والمشروع الرأسمالي الذي يدل على وقوفه فكرا وروحا وسلوكا مع الرأسمالية"[33]، فالقيم بالنسبة **لفيبر** هي أسلوب لحياة الأفراد، تأخذ الطابع المثالي التجريدي يدعوهم للانخراط فيه واحترامه، والطابع المادي الذي يعطي للموجودات وطرائق الحياة صفة المستحسن والمرغوب فيه. فهي تعد الإطار المرجعي للفعل لذلك يؤكد **فيبر** على أن القيمة ليس لها معنى، إلا إذا كانت مرتبطة بالفعل الاجتماعي الذي يستمد دلالاته من البنية والنسق الاجتماعي، "يتم ذلك من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التي تعمل على دمج الفرد في المجتمع ودمج المجتمع في الفرد، بإستدخال القيم والمعايير والاستعدادات التي تجعل منه كائنا اجتماعي ذا هوية"[34]. ويختلف الفعل عند "**فيبر**" عن النشاط من زاوية أن الفعل يتضمن فكرة لها هدف ومعنى وأهمية، هذه السلوكيات تختلف تبعا لما يخلع عليها الأفراد من معنى ذاتي، حيث يشكل الفرد الفاعل وحدة التحليل الرئيسية للمجتمع، ويتضمن الفعل عند " **ماكس فيبر**" ثلاث عناصر: الوعي والمعنى والفهم.

فالوعي: هو وعي الشكل لسلوك الآخرين، أما المعنى: فهو دلالة الفعل، ويحمل معنى لدى الآخرين والعكس، في حين يتجلى الفهم: في تعبير الأفراد الآخرين من خلال فهم السلوك.

أما **ليفي بريل** Lucien Lévy Brühlفيوجه اهتمامه للقيم الخلقية وحدها من خلال النزاع التقليدي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، حيث يرى أنه إذا أردنا للأخلاق أن تكون علما قائما، فعليها أن تنصرف عن التشريع المثالي إلى دراسة الوقائع الخلقية، دراسة وصفية تقريرية كما هو الحال في كل علم، لتحصيل المعرفة التي تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه، بل انه يرفض أن

[33]- السيد عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، 1987. ص47.

[34]- المرجع نفسه، ص 47.

تكون الأخلاق الفلسفية أخلاقا نظرية لأنها في نظره "أخلاق معيارية في جوهرها ونظرية بصفة عرضية "[35]، فالفكرة الجوهرية عند – **بريل**– التي ستظل الفرق بين الناحيتين النظرية والعلمية غامضة دونها، فهي الفكرة القائلة بأن الظواهر الخلقية هي ظواهر اجتماعية وأنها تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية الأخرى وتخضع لقوانين مثلها – أي :"أنها الفكرة التي تعادل الرأي القائل بان موضوع المعرفة في الأخلاق هو السلوك نفسه الذي يدرس دراسة موضوعية على أساس وجهة النظر الاجتماعية "[36]، كما نجد بعض المدارس الأمريكية تتشابه في طرحها لموضوع القيم مع ما ذهبت إليه المدرسة الاجتماعية الفرنسية، في الفصل بين ما هو كائن وما ينبغي آن يكون في مجال الظواهر الخلقية، "فالمدرسة الأمريكية تفرق بين ما هو خلقي وما هو أخلاقي على أن يكون الأول خاصا بالسلوك الاجتماعي من واقعة قائمة بالفعل، والثاني يتصل بالسلوك الاجتماعي، متى ارتفع من الواقع إلى المثل الأعلى الذي ينبغي أن يكون "[37]، إذن فالنظرية الوظيفية تنطلق من افتراض أن الظواهر الاجتماعية متداخلة وهي تدور حول علاقة الجزء بالكل والكل بالجزء ومن ثمة تصبح هذه الأجزاء متكاملة على نحو ما ويمكن من خلالها دراسة الأنساق الاجتماعية دراسة علمية منظمة في نظرة كلية، إلا أن النظرية الوظيفية تعرضت إلى عدة انتقادات أهمها:

– عدم وجود بحوث ميدانية كافية تثبت مسلماتها حول القيم.

–ومن الانتقادات الموجهة لها أيضا أنها تفوض حكمها مسبقا على الواقع، فتصبح بذلك نموذجا قبليا.

–وأيضا صعوبة تحديد دور القيم في المجتمع نظرا لدرجة التجريد التي أعطتها هذه النظرية لمفهوم القيم وأصبح من الصعب التحقق منه في الواقع.

القيم والنظرية الماركسية:عرض ماركس نظريته الاقتصادية في كتابه رأس المال، من خلال تحليله للنظام الرأسمالي القائم على السلع، فالسلعة شيء له قيمة استعماليه، والقيمة الاستعمالية هي شيء يلبي حاجة إنسانية بمقتضى خواصه وصفاته، ومنفعة الشيء هي التي تعين قيمته الاستعمالية

[35]– صلاح قنصوة، (م. س)، ص 83.

[36]– المرجع نفسه، ص 84.

[37]– نفسه، ص86.

المحددة بالخواص المادية للسلعة، ولا تصبح هذه القيمة واقعا إلا باستخدامها أو استهلاكها، ولكل سلعة وجهان: القيمة الاستعمالية، والقيمة التبادلية التي يمكن قياسها بواسطة العمل، وهو وقت العمل اللازم المتجسد في السلعة، "فهو الجوهر الاجتماعي المشترك في كل السلع وقيمة السلعة التي تبلور العمل الاجتماعي"[38]، فالأنساق القيمية السائدة في الفكر الماركسي، تكمن في واقع العلاقات الإنتاجية في المجتمع، وتعكس العلاقات الاجتماعية والظواهر الموضوعية في المجتمع فهي: أي(القيم) "ترتبط بمعتقدات الأفراد وثقافتهم ووضعهم الطبقي، وتعكس التصورات والنظرات حول السلوك المطلوب والمبادئ التي تحكم مثل هذا السلوك"[39]، حيث يعتمد تحديد وضع الفئات الاجتماعية المختلفة من البشر في عملية الإنتاج من حيث هو وضع مسيطر أو خاضع لعلاقات الملكية التي تحدد وضع الناس في عملية الإنتاج ، فهي: إما فئة مالكة مستغلة أو فئة مستغلة لا تملك شيء، وهو ما يطلق عليه ماركس مفهوم الطبقة، فمن خلال التتبع التاريخي للمسار الفكري لكارل ماركس نجد خمس أساليب للإنتاج، وهي: الشيوعي، والعبودي، والبدائي الإقطاعي، والرأسمالي، والاشتراكي.

فالقيم في ضوء الماركسية ظاهرة اجتماعية تاريخية تتميز بالنسبية الزمنية والمكانية هي بالضرورة طبقية، وكل أسلوب إنتاج يعكس بالضرورة أفكار خاصة وعواطف محددة ترتبط بمسائل السلوك القويم أو العمل الخيّر، بل إن ثمة اختلاف وصراع بين تلك الأقسام، كجزء من الصراع الطبقي في تلك المجتمعات الطبقية، حيث تفسر كل طبقة أحكام الثقافة من وضعها الاجتماعي وظروفها، وخبراتها، ومن هنا يختلف النسق القيمي من طبقة إلى أخرى.

مما سبق يتضح أن موقف ماركس من نظرية القيمة، موقف صريح وهو أن القيمة أساسها اقتصادي، إلا انه ينطوي على معني آخر مضمر ينطوي في الإيديولوجيا، "فالقيم الخلقية تنشأ بمنشأ المجتمع الإنساني، يفرض على أعضائه مطالب محددة معبرا عنها في المستويات والمقاييس الخلقية، وهي ليست موضوعات ثابتة، بل تتغير بتطور المجتمع تحت تأثير تغيرات الإنتاج وعلاقات

[38]- صلاح قنصوة، (م. س)، ص 93.

[39]- أحمد زايد، علم الاجتماع ودراسة المجتمع، المداخل النظرية، القاهرة، مصر، ط 1، 2006. ص 150.

الإنتاج"[40]، فالواقع الإنساني عند **ماركس** عبارة عن فاعلية موضوعية إنسانية، تتبدى في كلية الإنسان الفاعل داخل الطبيعة المادية.

ب– القيم في الاقتصاد:

تعتبر القيم من المصطلحات الاقتصادية الأكثر تداولا في حياة الإنسان، ويحدد الاقتصاديون مفهومها على أساس علمي، باعتبار أن القيمة هي مقياس نسبي لنفعية الشيء، أو السلعة ومدى الطلب عليها، فإذا اتخذنا معيارا ثابتا تنتسب إليه قيم السلع المختلفة كالنقود، عرف هذا المعيار بالثمن أي قيمة أي سلعة مقدمة بالنقود، ومن هنا كانت العلاقة بين القيم والأثمان وأحيانا اعتبرتا شيئا واحدا، "يرجع الفضل إلى الاقتصاديين لكونهم أول العلماء الاجتماعيين الذين استخدموا كلمة – قيمة، وأسسوا في حقل الاقتصاد ما يسمى بنظرية القيمة، التي توضح كيفية تحديد الأسعار لمختلف البضائع "[41]، حيث يميز الاقتصاديون بين القيمة المتبادلة للسلعة وبين القيمة الاستعمالية لها، "فالقيمة الاستعمالية تقدر بمدى نفعيتها الكلية دون اعتبار لعوامل العرض والطلب، التي تحدد قوتها الشرائية كالماء والملح رغم القيمة الاستهلاكية الكبيرة إلا أن قيمتهما الشرائية ضعيفة، وبالتالي فإن القيمة التبادلية ضئيلة"[42]، فتعبّر عن العمل الاجتماعي المتمثل في السلعة، فكل سلعة ينتجها الإنسان تتضمن عمله، إلا أنها لا تتبين في شكل القيمة الاجتماعية إلا من خلال ظروف اجتماعية معينة، "إذ من الضروري أن ينتج العمل أشياء تلبي بعض حاجات الإنسان الآخر غير المنتج، وأن تصل إلى المستهلك من خلال التبادل، قيمة تبادلية، قيمة استعماليه، قيمة اجتماعية للسوق"[43]، فقد استعملها أصحاب هذا التوجه الاقتصادي للدلالة على مفاهيم مختلفة في نظام القطاع الاقتصادي، "يري **أدم سميث** أن القيمة تقاس بالعمل المبذول فيها، ونفس الشيء ذهب إليه **كارلماركس**، أن قيمة الأشياء تتحدد في قيمة العمل

[40])– صلاح قنصوه، (مر. س)، ص102.

[41])– محمد عطية، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط3، (د. ت). ص 945.

[42])– خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، (مر. س)، ص341.

[43])– وعد إبراهيم، (مر. س)، ص57.

المبذول فيها ولكنه وفرق بين القيمتين الاستعمالية والتبادلية"[44]، وتشير الدراسات إلى أن معظم عناصر القيمة التي توصل إليها الفكر المعاصر قد بادر إليها المفكر الإسلامي **ابن خلدون**، "من خلال ما تركه من دراسات بالغة الأهمية حول موضوع القيمة، يتنبه في هذا الوقت المبكر، أربعة قرون قبل ظهور علم الاقتصاد بمفهومه الحديث، أن هناك سلعا ذات قيمة بشرية، ولكن لم يتدخل فيها العمل البشري، هذه السلع هي المسماة في الاقتصاد السياسي بالسلع الحرة"[45]، يرجع **ابن خلدون** قيم المنتجات من سلع وخدمات إلى العمل البشري، جعل من خلالها مفهوم قيم السلع والخدمات لا تتم إلا من خلال العمل البشري "اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي والاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلابد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه"[46]، فقد تفقد أو تبقى الكثير من الأشياء دون قيمة إذا لم يتدخل فيها العمل البشري، فمفهوم القيمة عند ابن خلدون ترتكز بشكل أساسي على العمل في تحديد قيمة الأشياء، والحاجات الاقتصادية تستمد قيمتها من خلال ما يبذل فيها من جهد وعمل.

عكف علماء الاقتصاد للبحث على أهمية القيمة في تحديد الأسعار وفي إنتاج السلع واستعمالها واستهلاكها وتوزيعها، "فتعمقوا في دراستها وتحليل ما يتصل بها من إشباع الحاجات والرغبات، لدرجة أنهم أصبحوا يصفوا علم الاقتصاد بعلم القيمة"[47]، وهكذا أصبحت القيمة في علم الاقتصاد مصطلح أو مفهوم يحدد الشيء النافع سواء كان سلعة أو خدمة، ويقدر البضائع والخدمات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى.

ج- القيم في الانتروبولوجيا:

حظيتالقيم باهتمام الانتروبولوجيين بمثل اهتمامهم بالجوانب الطبيعية للواقع الإنساني، وهذا يرجع إلى أن "علم الإنسان هو العلم الذي يتميز عن العلوم الاجتماعية الأخرى بهذا الاهتمام المزدوج

---

[44])- محمد فريد عزي، الأجيال والقيم، مقارنة للتغير الاجتماعي والسياسي في الجزائر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، علم الاجتماع السياسي، 2008. ص ص، 51 52.

[45])- شوقي أحمد دنيا، علماء المسلمين وابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد، دار معاذ للنشر والتوزيع، 1993. ص 05.

[46])- عبد الرحمن ابن خلون، المقدمة، ص 382.

[47])- وعد إبراهيم أمير، (مر. س)، ص 57.

بكل من الجانب القيمي والطبيعي"[48]، فبرزت العديد من الاتجاهات العلمية في الانثروبولوجيا تتناول موضوع القيم بأنماط مختلفة من أهمها"[49]:

النمط الثقافي الكلي: يري هذا النمط أن الثقافة هي كيان كلي متكامل، وتكامل الثقافة يعتمد على انسجام القيم مع بعضها البعض، حيث تزداد بزيادة الانسجام وتتدني مع تدنيه.

نمط النظريات التطورية الثقافية:وترى أن دراسة القيم تأثرت بالافتراض الانتروبولوجي القائل بان هناك مراحل ضرورية ومحددة للتطور الثقافي، من البسيط وغير العقلي إلى المركب والعقلي، ثم ظهرت النسبية الثقافية "التي تعتقد بنسبية القيم بالنسبة للثقافة التي تنتمي إليها بعكس النظرية التطورية، وهي نسبية بحسب التجربة الثقافية والتغير الاجتماعي، بالإضافة إلى النظرية الوظيفية"([50]) التي تعتقد أن فهم الوظائف الاجتماعية التي تعمل على الحفاظ على تضامن المجتمع واستمراريته ووجوده تؤدي إلى فهم النسق ألقيمي، فالقيم مرتبطة بوظائف المجتمع واستمراريته.

د–القيم في علم النفس:

لا يختلف علم النفس عن باقي العلوم في تناوله القيم من زاوية خاصة به، حيث جاء اهتمامه بها متأخرا منذ أربعينيات القرن الماضي، ولكن سرعان ما أخذ ينصب ضمن الدراسات السيكولوجية، ولعل الفضل في ذلك يرجع إلى **ثيرستون** Thurstone، وما قدمه من تصور لمعالجة القيم في إطار المنهج العلمي، مستندا في ذلك على مبادئ السيكوفيزيقيا، وهذا باستخدام مصطلحات ومفاهيم ذات صلة بالقيم، مثل: الاتجاهات الميول، الدوافع، الاهتمامات، المواقف...، فقد تركز اهتمام الدراسيين في المجال على النظرية والقياس في مجال الاتجاهات، ومن خلال مسح أجراه "**ميلتون روكيش** M Rokeach، لمجلة الملخصات السيكولوجية psycological abstracts في الفترة من 1961 إلى سنة 1965 وانتهى منه إلى أن هناك خمسة أو

[48]– وعد إبراهيم أمير، (مر. س)، ص 59.

[49]– المرجع نفسه، ص 60.

[50]– انظر: محمد أحمد بيومي، (مر. س)، ص 83.

ستة دراسات للاتجاه مقابل دراسة واحدة للقيم"[51].

أغلب الاتجاهات السيكولوجية تميل إلى رد القيم إلى محتوى الوعي والوجدان النفسي وما يضطرب به من رغبات ومشاعر، فليس هناك قيمة دون وجود رغبة أو أن يثير انفعالا أو يجسد دافعا، ولا تكون القيمة صفة خاصة بالموضوعات بل نسبة تلحق بأنواع الذوات، أي أنها تربط القيمة بالذات الشخصية للفرد، كما أن استخدامها (القيم) في هذا المجال يتم بصورة واسعة ذلك أن علم النفس وفروعه تتفاوت في تحديد مفهوم القيمة، فنجد علم النفس الأكاديمي يميل إلى استخدام مفهوم القيمة ومدى تأثيرها في البحث والنظرية، في حين نجد علم النفس التجريبي يستخدمها امبريقيا، بفحص تأثيرها المحفز على المواقف"[52].

يعرف علم النفس القيم على "أنها تنظيمات لأحكام عقيلة انتقالية مصممة للأشخاص والأشياء والمعاني التي توجه رغباتنا واتجاهاتنا نحوها، فالقيمة مفهوم مجرد ضمني يعبر عن الفضل والامتياز ودرجة التفضيل التي ترتبط بالأشخاص أو المعاني بوصفها معايير للخير والشر فهي بمثابة معايير اجتماعية ذات صبغة انفعالية قوية عامة تتصل بالمستويات الأخلاقية التي تصنعها الجماعة ويمتصها الفرد ليقيم بها موازين، يزن بها أفعاله"[53]، فالقيم في التوجه السيكولوجي عبارة عن أنماط سلوكية تتميز بالفردية، تعتمد على مجموعة من المتغيرات، يقسمها علماء النفس إلى مجموعتين:

الأولى تركز على الفروق الفردية كالجنس والنوع والذكاء[54]، أما **الثانية** فتعتمد على الفروق المكتسبة من البيئة كالانتماء الطبقي المهنة الدين التعليم البيئة الاجتماعية، ريفي- حضري، التي ينشأ فيها الفرد[55]. جذبت القيمة كموضوع للدراسة السيكولوجية العديد من علماء النفس

---

[51]- عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، دراسة نفسية، المجلس الوطني للثقافية والفنون والآداب، الكويت، أبريل 1992. ص 15.

[52]- أحمد مصطفى خاطر، الخدمة الاجتماعية والتنمية المجتمع الريفي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، (د. ط)، 1980. ص 109.

[53]- المرجع نفسه، ص 111.

[54]- كمال التابعي، (مر. س)، ص 230.

[55]- محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع القيم، دار المعرفة الجامعة الإسكندرية، مصر، 2004.

المحدثين و المعاصرين منهم **ألبرت كلوكهون** A.Kluchon، و**فون ميرنج** Josef Von Merieng، **موريس** Morris ... وغيرهم، وقد ركزت هذه الدراسات على مجالات التالية [56]:

- **المجال الأول قياس القيم**: أسفر الاهتمام بهذا المجال عدة دراسات تعني بالفروق القيمة بين الجماعات والأفراد، أي العلاقة بين بعض المتغيرات مثل الجنس الدين الذكاء، تهتم ببيان الفروق الفردية لمقياس القيم.

- **المجال الثاني أصل القيم**: وتطورها داخل الأفراد وكيف يقوم الأطفال خلال عملية غرس القيم باكتساب نسق القيم الثابت من سلوك الكبار.

- **المجال الثالث تأثير القيم**: يهتم بتأثيرها في الأفراد ووظيفتها، أي تأثيرها في العمليات الإدراكية مثل اختبار الإدراك الاجتماعي، الاستجابة اللفظية،كما طورت بعض الأدوات لقياس ووصف قيم الأفراد والجماعات.

أما القيم عند **فرويد** Sigmund Freud فتعد نتاج مستويات وأصول مختلفة من الإعلاء وفيه يقبل الأنا الغريزة ولكنه يحوله طاقتها عند موضوعها الأصلي إلى موضوع بديل ذي قيمة ثقافية واجتماعية، تنصب هذه العملية على الدوافع الجنسية المميزة لمراحل النمو المبكر والسابق على المراحل التناسلية.

ومن بين الإسهامات الهامة في علم النفس في مجال دراسة القيم نجد دراسة **البورت** Allport و**فرنون** Vernon والتي تشمل قياس القيم عن طريق الاختبار مبنية على مسلمة أن المهارات التيتعكس أفكار الناس وأفعالهم، ومن ثمة قيمهم، تم تصنيف القيم إلى ستة أقسام، وفقا لستة مقاييس قيمية وهي القيم النظرية، القيم الاقتصادية، القيم الجمالية، القيم الاجتماعية، والقيم الإنسانية، والقيم الدينية"[57].

ما نصل إليه في الأخير أن الدراسات السيكولوجية سعت طويلا لإعطاء معنى القيمة، نفس المعني لبعض المصطلحات التي هي قريبة منها، كما سبق وذكرنا كالاتجاه والميول والرغبة والدوافع

[56]- سجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، تر: سامي علي محمود وعبد السلام القفاش، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1962. ص93.

[57]- أحمد مصطفى خاطر، (مر. س)، ص 114.

والحاجة والهدف، وهذه المصطلحات غالبا ما تستعمل في غير موضعها، أو تستخدم كبدائل للقيمة أو تشير إلى بعض جوانبها وليس إلى القيمة في حد ذاتها، وهي بذلك اهتمت بتأثيرها على الجانب الفردي على حساب النسق القيمي للمجتمع ككل.

ما نستنتجه من العرض السابق أنه هناك تذبذب في النظريات والاتجاهات المتناسقة وخصبا في النظريات المتضاربة، ولعل السبب في ذلك هو الخلط بين مجالين: الممارسة والمجال النظري، فالأول تتشارك في صياغته شؤون الحياة، أما الثاني فيتعلق بالبحث في الفلسفة ومختلف العلوم الاجتماعية بطرق مختلفة.

النسق القيمي: يحمل كل مجتمع نسقه القيمي الخاص به، ويتغير تبعا لما يحدث في المجتمع من تغيرات وتحولات، فالقيم تشكل جانبا مهما من الإطار الثقافي والاجتماعي للمجتمع، كما يشير إلى علاقة الارتباط بين أجزاء البناء الاجتماعي، بما فيها البيئة المحيطة، التي تنطوي على أقصى درجات التفاعل والتداخل بين مختلف عناصرها ومكوناتها، وهو ما يشير إليه بيومي في قوله: "يشير نسق القيم إلى تلك المجموعة من المعايير التي يتبناها أعضاء النسق الاجتماعي، كموجهات لسلوكهم، أو هي مجموعة المبادئ التي تساعد الفرد والأفعال المجتمعية في إطار التقاليد على الارتباط بهوية المجتمع وتنظيم العلاقات بين الأفراد"[58]، وهذا يعني أنه لا يمكن دراسة قيمة معينة بمعزل عن بقية القيم الأخرى، لأن النسق القيمي موجود على شكل مدرج هرمي تنتظم فيه القيم مرتبة على حسب أهميتها بالنسبة للفرد أو الجماعة، ما يشير إليه هذا التعريف الشامل لمفهوم النسق القيمي " النسق القيمي عبارة عن نموذج منظم ومتكامل من التصورات والمفاهيم الدينامية الصريحة والضمنية، يحدد فيها ما هو مرغوب فيه اجتماعيا، ويؤثر في تحديد الأهداف والطرق والوسائل والأساليب الخاصة بالفعل في جماعة ما أو مجتمع ما، وتتجسد مظاهره في اتجاهات الأفراد والجماعات، وأنماطهم السلوكية ومثلهم ومعتقداتهم ومعاييرهم ورموزهم ثربها"[59].

[58])- محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، (مر. س)، ص114.

[59])- كمال التابعي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية، دار المعارف القاهرة، 1983. ص 44.

التحول القيمي:

حاول العلماء في مختلف التخصصات دراسة القيم تداركا منهم لأهميتها في كافة مجالات الحياة، سواء من الناحية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، أو من الناحية الأخلاقية والجمالية للأفراد والجماعات، ونظرا لمكانتها في تحديد جوانب السلوك الإنساني، فهي من أكثر السمات ارتباطا بالإطار الثقافي والاجتماعي لكل مجتمع، باعتبار أن لكل مجتمع نسقه القيمي الخاص والذي يتغير بحسب ما يحدث في المجتمع، من تحولات وتغيرات.

يشير مفهوم التحول أو التغير القيمي إلى كل التحولات في القيم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع، ذلك أن علاقة القيم بالتحولات ترتبط بالبناء الاجتماعي، فهذه التغيرات أو التحولات التي تحدث في مختلف المجالات كما ذكرنا تؤدي بالضرورة إلى تحويل بعض القيم الوظيفية، كما تؤدي إلى ظهور قيم جديدة تنشأ من الحاجات الجديدة التي يمليها التغير، يتضح ذلك من خلال إجبار القيم للتحول أو مقاومتها له، " فمن المعروف أن بعض أجزاء النسق القيمي سرعان ما يلحقها الفتور نتيجة ظروف اجتماعية واقتصادية متجددة، وكما كانت هذه الظروف تخضع للتغير فإن القيم بدورها لا تسلم من هذا التغير حتى وإن اتسمت ببعض الثبات والديمومة"[60]، فنجد عملية التحول الثقافي والقيم جزءا هاما منها، تكون على شكل تغيرات بسيطة محدودة الحجم في العادات والتقاليد، ولكن مع تراكم الزمن تأخذ في الاتساع شيئا فشيئا، ثم تبدأ ثمار هذا الاتساع بالظهور من خلال تحول القيمة إلى شكل جديد، "التغير في القيم عملية أساسية تصاحب التغير في بناء المجتمع، وتعني تغيرا في تسلسل القيم داخل النسق القيمي، وكذلك تغير مضمون القيمة وتوجهاتها، فنجد أن القيم ترتفع وتنخفض وتتبادل المراتب فيما بينها، إلا أنها تختلف في سرعة التغير فبعضها يتغير ببط مثل القيم الأخلاقية والروحية، وبعضها يتغير بسرعة كالقيم الاقتصادية المرتبطة بالمال والملابس"[61]، كما يشير (ولبرت مور) إلى أن تغير "القيم شرط ضروري من شروط التحول والتغير الاجتماعي والاقتصادي، فكأن

[60]- نورهان منير فهمي، القيم الدينية للشباب من منظور الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية، 1998. ص 95.

[61]- المرجع نفسه، ص 99.

القيم من الظواهر الاجتماعية التي قد تعيق التغير وتساعد في حدوثه مما يساير المتطلبات الاجتماعية في المجتمع"[62]، على الرغم من أن القيم ذات ثبات واستمرار باعتبارها أساسا للتفاعل ودافع للتصرفات، إلا أن هذا الثبات وذلك الاستمرار نسبيان وليس مطلقان، بحيث تبقى هكذا في كل عصر ولكل جيل ينشأ في المجتمع، وبهذا تتغير المجتمعات، وقد جعلت هذه النسبية وفي الثبات القيم قابلة للتغير والتطور نتيجة التفاعل المستمر بين الأفراد ومجتمعاتهم.

[62])- قيس النوري وعبد المنعم الحسني، آفاق التغير الاجتماعي النظرية والتنموية، مطابع التعليم العالي، بغداد، 2001. ص172.

المبحث الثاني: خصائص القيم وتصنيفها:

أ- خصائصها:

تمتاز القيم بمجموعة من الخصائص التي تميزها عن غيرها من المفاهيم الأخرى كالحاجة، أو الدافع، أو المعتقد أو الاتجاه، أو السلوك، ويمكن إجمال أهمها فيما يلي

- **قيم إنسانية:** بمعنى أنها تختص بالبشر دون غيرهم، وهذا ما يميزها عن الحاجات التي تخص البشر "ونظرا لكون الظواهر الإنسانية معقدة وغير محددة، فان مسألة قياسها تبدو صعبة المنال"[63].

- قيم غير زمنية، أي غير مرتبطة بزمن معين: فالقيم إدراك يرتبط بالماضي والحاضر والمستقبل، وهي بهذا المعنى تبتعد عن معنى الرغبات أو الميول التي ترتبط بالحاضر فقط

- قيم تمتلك صفة الضدية: فلكل قيمة ضدها مما يجعل لها قطبا ايجابيا، وقطبا سلبيا، والقطب الايجابي هو وحده الذي يشكل القيمة في حين يمثل القطب السلب ما يمكن أن نسميه ضد القيمة، أو عكس القيمة

- المعيارية: بمعنى أن القيم تعتبر بمثابة معيار لإصدار الأحكام وتقييم وتفسر، تعلل من خلالها السلوك الإنساني.

- أنها نسبية:أي أنها ليست مطلقة، بل تمتاز بالثبات النسبي وهي تختلف من مجتمع لأخر تبعا لعوامل المكان والزمان والثقافة والجغرافيا والايدولوجيا.

قيم متعلمة: أي أنها مكتسبة من خلال البيئة وليست وراثية، بمعنى انه يتم تعلمها واكتسابها عن طريق مؤسسات التنشئة الاجتماعية المختلفة

أنها ذاتية: بمعنى أن وزن القيمة وأهميتها يختلف من فرد لآخر[64].

---

[63]- توفيق مرعي وأحمد بلقيس، المسير في علم النفس الاجتماعي، عمان الأردن، ط1، 1982، ص 262.

[64]- ماجد الزيود، (مر. س)، ص 23.

– ب تصنيفها:

شكل تصنيف القيم في مجموعات وفقا لإبعادها موضع اهتمام العديد من علماء الاجتماع، وعلى الرغم من صعوبة تصنيف القيم، إلا أنه من الضروري تصنيف هذه القيم ليمكن فهمها وتسهل دراستها، ومن أهم التصنيفات نجد:

1- **حسب المحتوى:** فقد صنفها "**سبرنجر** Spranger في كتابته أنماط الرجال إلى ستة أنواع هي قيم نظرية وتعبر عن اهتمام الفرد الزائد وصله لاكتشاف الحقائق والمعارف من اجل تحقيقها، وقيم اقتصادية، وتعبر عن الاهتمامات العملية ذات الفائدة والنضج والثروة والعمل، وقيم جمالية والتي تعبر عن اهتمام الفرد وميله إلى ما هو جميل من حيث الشكل والانسجام وقيم سياسية وتهتم بالسلطة والقوة والسيطرة والعمل السياسي، وقيم اجتماعية وتعبر عن اهتمام الفرد بحب الناس والتضحية من اجلهم وقيم دينية"[65]، وهي تعبر عن اهتمام الفرد بالمسائل الدينية وميله إلى معرفة ما وراء الطبيعة.

2- **حسب المعتقد:** تصنيف القيم حسب مقصدها إلى القيم الوسيلية والتي ينظر إليها الأفراد والجماعات على أنها وسائل لغايات أبعد، كالقيم الأخلاقية والكفاءة، والقيم الغائبة وهي الأهداف التي تضعها الجماعات، والأفراد لأنفسها، كالقيم الشخصية والاجتماعية

- **حسب شدتها:** وهي "قيم إلزامية تكون ملزمة للجميع من الضروري تنفيذها بالقوة كالقيم الدينية، وقيم مفضلة يشجع المجتمع أفراده على التمسك بها، ولكنه لا يلزمهم بمراعاتهما وقيم مثالية، وهي التي يحس الفرد بصعوبة تحقيقها بصورة كاملة كالدعوة إلى مقابلة الإساءة بالإحسان"[66].

- **حسب ديمومتها:** كالقيم العابرة التي تزول بسرعة مثل الموضوعات والبدع والنزوات ويقبل عليها المراهق بالدرجة الأولى، ويعتقد أنها ترتبط بالقيم المادية، والقيم الدائمة التي تدوم زمنا طويلا. وتمتد جذورها في أعماق التاريخ ويعتقد أنها ترتبط بالقيم الروحية.

---

[65])- فوزية دياب، (مر. س)، ص 29.

[66])- ماجد الزيود، (مر. س)، ص 26.

- **حسب تاريخها:** وتنقسم إلى قسمين: تقليدية أصلية وتتواجد لدى الشباب ذوي الشخصيات الموجهة نحو الآخرين والشخصيات التقليدية، وقيم مثقلة وعصرية وتتواجد لدى الشباب ذوي الشخصيات الموجهة في الذات

- **حسب الوظائف:** يشير هذا التصنيف الذي أورده **سبرانجر** Eduard Spranger[67] إلى وجود ستة أنماط من القيم وهي: القيم النظرية، القيم الاقتصادية، والقيم السياسية، والقيم الجمالية والقيم الاجتماعية و القيم الدينية، بمعنى ربط كل قيمة بنظام اجتماعي معين.

[67])- انظر علي الحوات، بعض مشكلات الشباب المسلم في مجال الاعداد المهني، مقال منشور في مجلة الفكر العربي، عدد47، أوت 1987.

-المبحث الثالث: وظائف القيم ومصادرها:

أ- وظائفها: تعمل القيم على أداء عدة وظائف يمكن إجمالها كالتالي:

1- تعمل كمعيار لتوجيه القول والفعل والسلوك الصادر عن الأفراد في المواقف المختلفة

2- الوصول إلى التكامل أو التضامن في المجتمع، من حلال نسق القيمة العامة التي تعطي شرعية المصالح الأهداف الجمعية وتحدد المسؤولية.

3- للقيم دور كبير في بناء الشخصية الفردية

4- تعمل على تنظيم المجتمع وضبطه واستمراره، وتحافظ على البناء الاجتماعي.

5- تعمل على الحفاظ على هوية المجتمع وثقافته، فلكل مجتمع هويته الثقافية المميزة التي تعمل على الحفاظ عليها.

6- المساعدة على التكييف مع الأوضاع المستجدة للفرد

7- تساعد في حل الصراعات واتخاذ القرارات، ذلك أن القيم هي مجموعة من المبادئ التي يتعلمها الفرد لتساعده على الاختيار بين البدائل المختلفة وحل الصراعات، واتخاذ القرارات في المواقف التي تواجهه[68].

ب- مصادرها: تتعدد مصادر القيم وتختلف بحسب المحيط الذي تتواجد فيه منها:

1- **الدين:** من المعروف أن ظهور الديانات السماوية أدت إلى تغيرات كبيرة في المجتمعات التي ظهرت فيها، حيث قامت بتغيير كل القيم السلبية وإحلال القيم الايجابية، والمتمثلة في النماذج الخيّرة والقواعد الأخلاقية التي تعكس القيم الموجودة في الأديان الرئيسية الثلاث، التي كان لها الأثر الكبير في تغيير المجتمع الإنساني منذ بدء الخلق وحتى الآن، توجت بخاتم الأديان وهو الدين الإسلامي الذي ألغى قيم الجاهلية وأخلاقياتها الفاسدة الغارقة في ظلمات الشرك والعبودية،فالدين له تأثير كبير في توجيه الإنسان وتهيئة طاقاته لمواجهة متغيرات الحياة والتقدم نحو المثل العليا ولقد اعترف علماء الاجتماع بأثر الدين والعبادة في تغيير المجتمع نحو الأفضل، ويعد أداة مهمة في

[68]- وعدا إبراهيم الأمير، (مر. س)، ص 69.

ضبط المجتمع، باعتباره محددا ومرجعا أساسيا للسلوك الإنساني، فهو مؤسسة من مؤسسات التنشئة الاجتماعية، يعمل عن طريق مؤسساته المختلفة على تلقين الأفراد مختلف القيم والمبادئ المتعلقة بهذا الدين، يرى **دوركايم** "أن الدين مصدر كل ما نعرف من ثقافة عليا وأنه منبع كل الأشكال الثقافية المثالية"[69]، فشمولية القيم الدينية جعلتها تتناول مختلف أنماط السلوك، وكل جوانب الحياة اليومية بصورة متسقة ومنظمة وترتكز على أخلاقيات عامة موجودة في الديانات السماوية كافة، ولو تتبعنا قيمنا الاجتماعية لوجدن أنها نفس القيم الدينية أو قريبة جد منها، والقيم الدينية أصلية ولا تتبدل ومنها يتم اقتباس القيم الاجتماعية التي تتناقل عبر الأجيال، مع الأخذ بالتطورات التي تطرأ عليها بسبب حركة التغيير في المجتمعات وما ينجم عنها من تطورات عبر الزمن.

2- **المجتمع**: لكل مجتمع من المجتمعات الإنسانية ثقافة خاصة به، تنتقل عبر الأجيال، فيها ارثه الحضاري وتاريخه وعاداته وتقاليده وقيمه، هذه الثقافة تحمل في طياتها قيم هذا المجتمع، وقيم المجتمع تستمد غالبا من الدين الذي يعد المصدر الأساسي لثقافة المجتمع، كما تعتبر ثقافة المجتمع مصدر حيوي لقيم أفراده الذين ينشئون ويعيشون فيه، ومصدر القيم هو تاريخ الجماعة الذي تنقله عن طريق التربية من جيل لأخر، "يرى العديد من علماء الاجتماع أن المجتمع هو المنبع الرئيسي للقيم من بينهم **دوركايم** حيث يرفض الاعتقاد بان القيمة خاصة باطنية في الشيء تؤثر في الذات، ويرد القيمة إلى الفكر الجمعي الذي يغير كل شيء يمسه ويتصل به، وهكذا يحل دوركايم هذا التعارض برد القيم إلى المجتمعات الإنسانية مادامت المثل العليا ونسق القيم المطابقة لها تتباين في المجتمعات البشرية إذ لابد أن يكون ثمة أصل جمعي للاثنين معا[70].

[69]- محمد فاروق النهبان، أثر القيم الدينية في استقرار الأسرة في المجتمعات الإسلامية، أكاديمية المملكة المغربية، 2001. ص208.

[70]- وعد إبراهيم الأمير، (مر. س)، ص، 72.

3– **الأسرة:** تمارس الأسرة عملية زرع القيم لدى أبنائها منذ صغرهم من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، والتي تعني بتربية الفرد ليكون صالحا متوافقا مع معايير مجتمعه وثقافته وقيمه، "فالأسرة تصنع من الطين فخار والطفل المولود حديثا مثل الطين قد يكون ناعما أو خشنا من السهل أو الصعب تشكيله بسبب خصائصه الكامنة التي تجعله مادة جيدة أو رديئة وظيفتها محاولة تشكيله بحيث يصبح فرد يرهن عنه المجتمع"[71]، فالأسرة أساس المجتمع وأساس تكوينه لذا تعد من أهم الأركان التي يعتمد عليها المجتمع في تنشئة وتطبيع الأبناء، من أجل تكوين شخصية الفرد جسميا وروحيا وعقليا، ويحدد كل مجتمع قيمه ومعاييره التي تمثل خلاصة التراث الثقافي لتاريخ في هذا المجتمع وعن طريق الأسرة تنتقل هذه القيم إلى الجيل الناشئ

كل مجتمع يرتكز على نسق من القيم يسوده ويتحكم فيه، وأكثر الوحدات تأثرا وتأثير في هذا النسق هي الأسرة ولاسيما أن أهم واجباتها هي تنشئة الأعضاء الجدد في الأسرة اتجاه هذا النسق، الذي يضع أمامها أو أمام أعضائها المستويات المختلفة أو المسموح به في الداخل أو الخارج، وتنقسم عملية تزويد الفرد بالقيم عن طريق التنشئة إلى مراحل تنتمي الأولى منها بدخوله إلى المدرسة.

4– **المدرسة:** تقوم المدرسة بدور كبير في الحياة الاجتماعية للأبناء، فهذه المؤسسة الاجتماعية المهمة يمر فيها أكثر أفراد المجتمع، ويقضي فيها مرحلة ليست بالقصيرة من حياته مكتسبا فيها العديد من الخبرات والمهارات والاتجاهات والقيم وغيرها من مقومات بناء الشخصية، ففي المدرسة تبدأ المرحلة الثانية لعملية التنشئة الاجتماعية حيث يدخل الفرد عالما جديدا ونمطا إضافيا من التربية والتزود بالخبرات، تعد المدرسة امتدادا وظيفيا للأسرة من حيث تنظيمها الخبرات والعمليات الاجتماعية والعقلية، وممارستية تقوم على أساس مابدأته الأسرة وتزيد عليه.

وفي المدرسة يتعرض الفرد إلى عدة مؤثرات تسهم في إثراء القيمة الاجتماعية التي اكتسبها من محيطه الأسري قبل دخوله المدرسة، فهو يتعرف على أطفال غرباء من نفس الفئة العمرية، كما انه يتعرض لمناهج دراسية تحمل مختلف القيم فضلا عن الدور الكبير الذي يقوم به المعلم في عملية

[71]– وعد إبراهيم الأمير، (مر. س)، ص 73.

نقل القيم وغرسها"[72]، تشترك المدرسة مع باقي المؤسسات الاجتماعية في تحمل مسؤولية علمية التنشئة الاجتماعية للأفراد وتهيئتهم للحياة العلمية فهي تتّبع أساليب تعمل على إنجاح عملية التنشئة، منها دعم القيم السائدة بطريق مباشر مريح في مناهج الدراسة وممارسة السلطة المدرسية في تعليم القيم والاتجاهات الاجتماعية بالثواب والعقاب، تخرج للمجتمع مواطنا صالحا يحسن التكيف مع بيئته ويعمل على ترقية مستوى الحياة فيها، وتزوده بالميول المرغوب فيها والاتجاهات الصالحة والقيم الجماعية، لأن التلميذ يأتي إلى المدرسة باتجاهات وميول وقيم بعضها غير مرغوب فيه فيضيف هذا عبئا آخر على المدرسة وهو العمل على تعديل هذه الاتجاهات والقيم.

5- **وسائل الإعلام**: بعد الثورة الهائلة التي حققتها الاتصالات، اتسع نطاق تأثير وسائل الإعلام على نواحي المجتمع كافة، وأصبح لها دور مهم في المجتمع إلى درجة خصصت الحكومات معها أقساما ودوائر ووزارات للإعلام تتولى تضييق أهداف داخلية وخارجية عن طريق تلك الوسائل، ومن بين الأهداف الداخلية رفع مستوى ثقافة الشعب وحسن أداء أفراده وإكسابهم القيم الاجتماعية المرغوبة، وان كان وظيفته إعلامية معاصرة إلا أن روافد عديدة تشارك الإعلام عملية البناء هذه، تبدأ بالأسرة الصغيرة وما يتلقاه الطفل فيها من قيم وسلوك وبالميراث الحضاري للأمة التي ينتمي إليها الفرد، "كما أن المضمون الاجتماعي لوسائل الإعلام يعني تنشئة الفرد تنشئة متسقة مع أهداف المجتمع ومثله وقيمه، حيث تنقل المعارف والقيم والمعايير والتقاليد الاجتماعية من جيل إلى جيل والتعريف بما يجسد الهدف التعليمي والاجتماعي والتربوي لوسائل الإعلام"[13].

وتختلف المجتمعات عن بعضها البعض، بغزارة أو سطحية ثقافتها وتنتقل الثقافة إلى الأفراد عبر العوامل المختلفة للتنشئة الاجتماعية، ولوسائل الإعلام دور مهم في نقل الثقافة إلى الأفراد عن مجتمعاتهم والمجتمعات الأخرى ويكون للإعلام دور أخطر في البلدان النامية والدول التي تتحدد ثقافتها بحدودها الجغرافية، في هذا العالم المتغير الذي تكثر فيه الأحداث وتتسارع.

[72]- وعد إبراهيم الأمير، (مر. س)، ص 75.

إن المجتمع لديه مؤسساته، من أبرزها المدرسة، الأسرة، وسائل الإعلام...الخ، التي تقوم بنقل كل ما يملكه من تراكمات حضارية وتاريخية إلى أبنائه، ومن ضمن هذا كله قيمه الأساسية وبذلك تكون وسيط بين الفرد والمجتمع في عملية النقل.

خلاصة الفصل: حاولنا في هذا الفصل أن نستعرض التراث المعرفي والسوسيولوجي في تفسير القيم، بغرض استجلاء ارتباط موضوع القيم بالمجتمع، باعتبارها مكونا رئيسيا في تشكيل ثقافة أي مجتمع، وتساعدهم في إدراك الأمور من حولهم وفي تصورهم للعالم المحيط بهم، فهي جانب مهم من جوانب البنية الفوقية للمجتمع، فتول التركيب البنائي للمجتمع يتبعه تحول القيم، التي تواكب هذا التركيب البنائي الجديد للمجتمع، كونها تتعرض لتأثير عوامل التغير التي تنبثق من مصادر متنوعة، كالمتغيرات السياسية والاقتصادية والدينية، فلا يمكن تصور قيم دائمة وثابتة، وإلا أصبح التغير الاجتماعي والثقافي أمرا مستحيلا.

الفصل الثالث: دراسة سوسيولوجية لأليات التحول في المجتمع الجزائري.

المبحث الأول: مقاربة سوسيولوجية لظاهرة التحول

- مفهوم التحول

- مفاهيم مقاربة للتحول:

1-التحول والالتغير

2-التحول والتقدم

3-التحول والتنمية

- نظريات التغير الاجتماعي وعلاقتها بالتحولات القيمية:

1-نظريات الانماط الثنائية

2-النظريات الكلاسيكية

3-النظريات الحديثة

- أشكال وعوامل التحولات المعاصرة

المبحث الثاني: أثر التحول القيمي على بنية المجتمع الجزائري

1-مرحلة الاستعمار الفرنسي وأثره على بنية المجتمع الجزائري

2- مرحلة البناء وإعادة التأسيس (المرحلة الاستقلالية)

3-المرحلة المعاصرة(تأزم الصراع)

المبحث الأول: مقاربة سوسيولوجية لظاهرة التحول.

اختلف تعريف التحول وتباينت النظريات حوله، وازداد هذا التباين بين المفكرين على امتداد حقبة من الزمن، والتحول من الظواهر الواضحة في الواقع الاجتماعي التي لا يمكن إهمالها، فمنذ البدايات الأولى لعلم الاجتماع حاول مفكروه فهم التحولات الأساسية التي أفرزتها الأوضاع الراهنة،فهذه العملية الاجتماعية المستمرة، تحتاج منا إلى فهمها والتعايش معها، حتى نستطيع الاستجابة بشكل علمي فنجد ابن خلدون"[1]من المفكرين الأوائل الذين أولوا أهمية لدينامكية المجتمع من خلال تحليله لحياة البداوة ومقارنتها بالحياة في المجتمع الحضري، وتحليل التغير الذي لحق بالمجتمع البدوي وصبغه بالصبغة الحضارية، حيث يتم التحول الاجتماعي بالتخلص من بعض القيود أو السلوك أو القيم والمبادئ أو غيرها من الأشياء التي يريد المجتمع إحداث تغيير فيها، ويرى فيها عائقا لنموه الطبيعي أو عائقا أمام تطوره وتخلصه من مشكلة ما.

1- التحول الاجتماعي: يرى **خليل أحمد خليل** أن التحول:"من تحويل وتجري التحولات استنادا إلى مثيرات ركنية تركيبية بغية التوصل إلى مثيرات أخرى، ولكن لا تجري على جملة متحققة أو على بنية سطحية لتجعل منها جملة سطحية أخرى"[2]، أما **روبرت بارك** Robert Park فيرى أنّ التحول: "يفترض له كل شيء أو أي شكل من أشكال التغير الاجتماعي ينتج عنه تحول يمكن قياسه، يقوم التحول بتحطيم العادات والتقاليد التي يقوم عليها التنظيم، فكل فكرة جديدة أو اختراع أو اكتشاف تعتبر شيئا مزعجا ومقلقا، وأي شكل يجعل الحياة أكثر جاذبية وتشويقا، ويعتبر خطرا على النظام القائم، فالتفكك الاجتماعي يعني أن ما تم بناءه من مراكز وأدوار لا تعمل كما ينبغي لتحقيق أهدافه، فالتفكك يحطم البناء التنظيمي ويضعف تأثير المعايير الاجتماعية على الأفراد والجماعات المحلية"[3]، ولهذا فالتحول يحتمل

---

[1]- عبد الرحمان ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم و البربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مؤسسة الطباعة لدار التحرير، 1966. انظر ص12.

[2]- خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، معجم عربي- فرنسي- انجليزي، دار الطليعة، بيروت.1989. ص 100.

[3]- سناء الخولي، التغير الاجتماعي والتحديث، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 2003. ص174.

جانبان: إما ايجابي بتحسين الحال وإما سلبي ويتعلق بالتحول من الصلاح إلى الفساد، وتتسبب فيه عدة عوامل تدفع إلى إحداثه، كالعوامل الاقتصادية والطبيعية والحروب والثورات...الخ، يعرفه: **ماكيونس** Makeuniss أنه: "التحول في تنظيم المجتمع وفي أنماط الفكر والسلوك عبر الزمن، أما **ريتزر** Ritzer فيشير إلى التغير الاجتماعي على انه التباين التاريخي في العلاقات بين الأفراد والجماعات والتنظيمات والثقافات والمجتمعات، وهو كل تحول يحدث في النظم والأنساق والأجهزة سواء كان ذلك في البناء أو الوظيفة خلال فترة محددة"[1]. وعلى ضوء ما سبق من بعض التعريفات المقتطفة، يتضح لنا أن التحول هو مجموعة من التغيرات المتتالية التي تطرأ على مظاهر الحياة الاجتماعية وسلوك الأفراد لمجتمع ما، وتؤثر بشكل مباشر على البناء الاجتماعي، كما أنه ظاهرة تشمل جميع المجتمعات البسيطة والمعقدة المنعزلة منها والمركبة، ومن السمات التي لازمت الإنسانية منذ نشأتها حتى عصرنا الحاضر، فالتحول أمر ضروري لبقاء واستمرار تفاعل أنماط الحياة على اختلاف أشكالها من أجل خلق أنماط وقيم جديدة، بمختلف أنواعها وجوانبها، سياسية، ثقافية، اجتماعية.

2–مفاهيم مقاربة للتحول: حاولنا في هذا الجزء أن نلم ببعض المفاهيم التي استخدمت للدلالة على مفهوم التحول ووصفه في المجتمع أو في أحد أجزائه، والتي غالبا ما تحدث خلطا والتباسا حولها، وهدفنا في هذه الدراسة ليس الكشف عن هذا الالتباس فقط، والذي أشارت إليه في العديد من الدراسات، وإنما هدفنا البحث عن نقطة التواصل والتأثير بينهما، خاصة في موضوع حساس كموضوع تحول القيم وعلاقته بالبنى الاجتماعية، فنجد كل مفهوم ودرجة تأثيره على التحول القيمي، وكذلك مدى ارتباط هذه المفاهيم بهذا التحول، من خلال طبيعة البناء الاجتماعي، مثل النظم والأنساق والأجهزة الاجتماعية ...الخ ومن المفاهيم الأكثر ارتباطا نجد:

أ–التحول والتغير: لطالما اقترن مفهوم التحول بعدة مفاهيم من أهمها التقدم، التطور، النمو، التنمية، والتحديث، إلا أننا نجد الأكثر استعمالا وتشابكا هما التغير والتحول، فالعديد

[1])– إبراهيم عثمان وقيس النوري، التغير الاجتماعي، مجموعة النيل العربية، القاهرة، مصر، (د. ط) 2008. ص 07.

من الباحثين الاجتماعيين يستعملون التحول الاجتماعي للتعبير عن التغيير الاجتماعي مثل **عدّلي عبد الله** في كتابه التغير الاجتماعي، يتناول موضوع التغير على أنه تحول، "من خلال تحول المجتمعات من شكلها البسيط إلى شكلها المعقد، ومن خلال فكرة التطور الاجتماعي التي يقارنها بالتطور البيولوجي، فجملة التغيرات التي تحدث في الملامح والشكل والوزن وباقي الأجهزة تؤدي في مجملها إلى تحول في قدرة الكائن الحي"[1]، وبالتالي فإن ميكانزمات التطور الاجتماعي هي نفسها ميكانيزمات التطور البيولوجي، فتتحول المجتمعات من الطابع التقليدي إلى المعقد، وهذا يعني أن التغير الاجتماعي هو كل تحول في النظم والأنساق والأجهزة الاجتماعية، سواء كان ذلك في البناء أو في الوظيفة، ولما كانت النظم في المجتمع متكاملة ومتساندة وظيفيا، "فإن أي تغير يحدث في الظاهرة، لابد وأن يؤدي سلسة من التغيرات الفرعية التي تصيب معظم جوانب الحياة بدرجات متفاوتة"[2]. فالتغير الاجتماعي يشمل التحولات في المستوى الاجتماعي والمستوى الثقافي والمستوى الشخصي الذي يتشكل في الغالب نتيجة للمستويين الاجتماعي والثقافي معا،وتشكل بدورها النسق الاجتماعي للمجتمع، كما أن ظاهرة التحول تحدث من خلال عملية التغيير والذي يحدث بواسطة عوامل وأسباب تؤدي في الأخير إلى حدوث نوع من التحول في ظاهرة ما.

ب– التحول والتقدم: هو مفهوم جوهري مرتبط بالتحول ويعني تغير مضطر ومستمر على نمو أفضل والحكم على اتجاه التغير ونوعيته، إذ يتضمن المفهوم حكما قيميا ينطوي على أن الأوضاع اللاحقة أفضل من السابقة،ويعتبر موضوع التقدم من المواضيع التي تناولها العديد من المفكرين، فنجده في كتابات **هيغل**، الذي يرى أنه تطورا اجتماعيا على أساس العقل والوعي يوصل الإنسان إلى مجتمع مثالي، كما نجد المعنى متضمنا في قانون الحالات الثلاث لكونت، القائم على أساس أن التقدم من الفكر الديني إلى الميتافيزيقي إلى الفكر الوضعي، حتى أصبحت فكرة التقدم محورية في كتابات المفكرين الاجتماعيين في القرن التاسع عشر، "وإذا كان**سان سيمون** S. Simon .قد بشّر بعصر ذهبي قادم، فقد تبعه في هذا الاتجاه تلميذه

[1])– عدلي عبد الله، في التغير الاجتماعي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 1997. ص80.

[2])– مصطفى الخشاب، دراسة المجتمع، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1967. ص119.

كونت، الذي ذهب إلى أن التقدم هو سير اجتماعي، نحو هدف معين تقطعه الإنسانية في أدوار تطورية ارتقائية، وهذا السير يخضع لقوانين هي التي تحدد مداه وسرعته، لذلك اهتم كونت بالمراحل التي يمر بها تقدم المجتمع الإنساني، وأكّد أن الإنسانية تسير سيرا تلقائيا[1]، وهذا يعني أن التقدم يشير إلى الجانب الايجابي والمخطط له من أجل تحسين الحال.

ت– التحول والتطور: يقصد به التحول الشامل في جميع قطاعات المجتمع أو البعض منها، هذا المفهوم مبني على افتراض أن المجتمع الإنساني كبعض الظواهر الطبيعية، خاصة البيولوجية يسير في اتجاه تحكمه في الغالب نواميس الطبيعة وقوانينها، "ويتضمن هذا المفهوم بناء على التطور البيولوجي مع الارتقاء والبقاء للأصلح، يبرز في كتابات **جراهام سيمنر** Graham sumner، أن عملية التطور لا تحدث في فترة زمنية وجيزة، بل تأخذ فترة طويلة، قد تدوم سنين وأجيال "[2]، في حين يظهر الاختلاف بين المفهومين التطور الاجتماعي والتغير الاجتماعي في دراسات **غاي روشي** Rocher Guy التي يرى فيها أنه " يمكننا القول عامة بأن التطور الاجتماعي هو مجموع التحولات التي عرفها المجتمع خلال مدة زمنية طويلة، أي المدة التي تتجاوز حياة جيل أو أكثر، أما التغير الاجتماعي فيتكون من التحولات والملاحظات الواقعية التي تقع في فترات جد قصيرة، أين يمكن لنفس الملاحظة أن تحدث خلال حياته(أي نفس الجيل) فيتتبع التحول و يتعرف على النتيجة أو النهاية، كما يمكن أيضا تحديده جغرافيا وسوسيولوجيا"[3]، حيث يؤكد على أن التفريق بين التطور الاجتماعي والتحول أو التغير مهم جدا.

ث–التحول والتنمية: يقصد بها محاولة الإنسان الفكرية والفعلية لتغيير الظروف والواقع وتحقيق غاية مقصودة، أو أكثر، "فالتنمية تقوم على إرادة الإنسان والتخطيط الذي يشمل تطوير الموارد، ويكوّن الأفكار والمفاهيم التي تؤدي إلى نقل المجتمع إلى حياة أفضل في جانبيها

[1])- فادية عمر الجولاني، (مر. س)، ص ص 37. 38.

[2])- المرجع السابق، ص38.

[3])- Rocher Guy, le changement social, édition H.M.H, paris 1970. P17.

المعنوي والمادي"[1]، ويقصد بها العملية التي يتم بها الخروج من حالة الركود والتخلف إلى حالة التقدم والنمو.

يمكن إجماع ما سبق في هذا التعريف "التحول والتطور والتقدم ، فيصف التحول بأنه نوع من التغير المستمر في حركته، يتخذ اتجاها واحدا من اتجاهات أربع، فإما أن يكون إلى الأمام أو إلى الخلف أو إلى الأعلى أو إلى الأسفل، والتطور نوع آخر من التغير يأخذ صورة النمو من شكل بسيط إلى أكثر تعقيدا، أما التقدم فلا يعرف إلا الاتجاه إلى الأمام دائما بغرض الوصول إلى هدف مثالي، يتخذه المجتمع أو يحدده لنفسه ويسعى لتحقيقه"[2]، إضافة إلى العديد من المفاهيم الأخرى التي تصف أو تدل على عملية التحول ومن أكثرها انتشارا التحديث التصنيع التحضر.

لقد استوجب علينا مناقشة بعض الدراسات التي تناولت مفهوم التحول وعلاقته ببعض المفاهيم المقاربة له، مثل التغير والتقدم والتطور، وذلك بهدف تعريف التحول الاجتماعي في ضوء علاقته بالتحول القيمي في المجتمع الجزائري، وإسهامه في عملية تغير المجتمع وتحوله.

3-نظريات التغيّر الاجتماعي وعلاقتها بالتحولات القيمية: هناك العديد من الدراسات والنظريات السوسيولوجية والفلسفية التي عالجت موضوع التحول الاجتماعي، ولا تقيم حدا بين التحول والتغير الاجتماعي، وقد أشرنا في جزء من الفصل الثاني إلى مفهوم التحول القيمي، وسناحاول في هذا المقام التعرض لبعض النظريات التي تناولت التغير الاجتماعي في مختلف صوره، سواء الكلاسيكية أو الحديثة، خلال مراحل تاريخية للمجتمع الإنساني، وقد قسمنا هذه النظريات وفقا لاهتماماتها:1- نظرية الأنماط الثنائية.2- النظريات الكلاسيكية.3- النظريات الحديثة. والملاحظ في هذه التقسيمات وفي إدراج هذه النظريات، أننا قد اخترنا مجمل النظريات التي تجمع بين مفهومي التحول والتغير التي تصب في نفس الهدف المقصود من الدراسة، وكما جاء مبينا في العنوان علاقة التحول القيمي بالتغير الاجتماعي، وهذا بغية توضيح العلاقة القائمة بين الجانب القيمي والتحول أو التغير، فكل

[1]- إبراهيم عثمان وقيس النوري، (مر. س)، ص09.

[2]- مصطفى الخشاب، علم الاجتماع الحضري، (مر. س)، ص 53.

النظريات التي تناولنها ركزت على أهمية الجانب القيمي، من خلال ما عرفته الإنسانية من تطور في التفكير وتحول في أبنيتها سواء الاجتماعية أو الثقافية أو الدينية أو الاقتصادية أو السياسية. وهذا ليتماشى مع الموافق الجديدة، ويعطي تصورا جديدا في معالجة القضايا الاجتماعية وفقا لذلك.

أ- نظرية الأنماط الثنائية: أدرجناها تحت هذه التسمية ذلك أن أصحاب هذا التوجه يؤمنون بثنائية النمط في تفسير التغير والتحول الاجتماعي، أي انتقاله من حالة إلى حالة أخرى وهم:

- **ابن خلدون: من البداوة إلى الحضر**
- **تونيز F.tonnies: من المحلي إلى الحضري.**
- **دوركايم: من الآلي إلى العضوي.**

1- يؤكد **ابن خلدون** على مبدأ التطور في صيرورة الحياة وفي جميع أوجهها ويركز على الحياة الاجتماعية التاريخية، فالتغير عند **ابن خلدون** ظاهرة تشمل ميادين الحياة والعمران كاملة،كما تشمل الفرد والجماعة والدولة، وارتباطها بالمسيرة التاريخية وهذا في قوله::إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة والدول "[1].

وقد صنف **ابن خلدون** المجتمعات إلى نمطين أساسيين، على أساس اختلاف سبل العيش بين المجتمعات، ويظهر هذا في تحليله لحياة البدوّ ومقارنتها بالحياة الحضارية وتبيان مدى التغير الذي لحق بالمجتمع البدوي وتطوره ليصبح مجتمع حضاري، فالمجتمع الأول بسيط التركيب جماعي ينصهر فيه الفرد في حياة الجماعة، فيكون لنظام القرابة أهمية كبيرة في العلاقات بين أفراد هذه الجماعة، وتصبح بذلك السلطة العصبية أساس الترابط والتضامن، وتبادل الحقوق والواجبات، أما المجتمع الحضري فتظهر فيه سلطة الدولة، يديرها أشخاص معينون وهيئات متخصصة وفق أنظمة معينة، "فتبدل العلاقات والروابط الاجتماعية فيها يتحول اقتصاديا من

[1])- إبراهيم عثمان وقيس النوري، (مر. س)، ص 15.

الضروري إلى الكمالي فيتغير أسلوب الحياة العامة "[1]، فالمجتمع البدوي يمثل بداية المجتمع الإنساني والذي ينتهي بالنموذج الحضري، يؤدي هذا التطور إلى قيام دولة فيصبح النموذج الذي تنتهي إليه جميع المجتمعات الإنسانية ويكون بذلك أحد مصادر التحول الاجتماعي.

2-**تونيز**: Ferdinand Tönnies

يقسم تونيز[2] في نظريته التغير على أساس افتراضي إلى شكلين أساسيين للمجتمع، الأول محلي والثاني حضري، حيث يصبح التفاعل الاجتماعي تعبيرا عن وحدة وإرادة جماعية مترابطة، تقوم فيها العلاقات على روابط الدم والمكان، يمثل هذا المجتمع الجماعي المحلي البسيط، في حين يعبّر المجتمع الحضري الحديث عن إرادته العقلانية ويعتمد فيها على الفردانية.

3- **دوركايم**: رغم أنه لم يخصص لظاهرة التحول أو التغير بحثا خاصا، إلا أننا نجده يتطرق إليه في دراساته الاجتماعية، حيث أسهب في الحديث عن تأثير عمليات النمو والتحول في مجال تقسيم العمل في المجتمع، خلال ونوع الروابط الاجتماعية: الآلي والضمني، فالتضامن الآلي يسود المجتمعات البدائية أو التقليدية ويغلب عليها رابط جمعي قوي، وأنماط سلوك متباينة ومعتقدات وأفكار وعادات واحدة، أما في المجتمع الحديث والذي يقوم على الروابط العضوية، فيغلب عليه الجانب الفردي، يعبر عن الأسس الفردية للمواقف والأفعال، ومع التطور والنمو في تقسيم العمل يضعف الضمير الجمعي العام ويحدث التفكك وانهيار في العلاقات التي تربط الفرد بمختلف أنظمة المجتمع وزيادة تقسيم العمل، واستبدال الرابطة الآلية بالعضوية، وهكذا يتغير المجتمع من شكله البسيط في التركيب الجماعي، إلى الشكل المعقد المركب والمتباين القائم على الفردية.

-النظريات الكلاسيكية: نركز فيها على نموذجين أساسيين هما:**كارل ماركس** و**ماكس فيبر**، حيث يؤكد كلامها على أن التحول يتم وفق التطور المادي، إلا أن أفكارهما نحو هذا التطور تختلف، فنجد **كارل ماركس** يؤكد في نظريته على التطور المادي التاريخي، الذي حدث بظهور الرأسمالية وتأثيرها على المجتمع، أما **ماكاس فيبر** فيرى أن الفكر الديني ظهر بظهور

[1]- المرجع نفسه، ص16،

[2]- إبراهيم عثمان وقيس النوري، (مر. س)، ص17.

الرأسمالية وبتالي فالتطور أو التحول المجتمعي حدث بفعل الأفكار، فالنموذج الماركسي القائم على الجدلية يؤكد أن المستوى الفوقي يؤثر على المستوى التحتي، والتناقض الناتج عن الملكية الخاصة يؤدي إلى الثورة وتحول المجتمع تحولا كليا، فأساس التحول في المجتمع مادي اقتصادي، يكمن في تغير القاعدة الاقتصادية للمجتمع، وأي تغير أو تحول فيها يؤدي بالضرورة إلى تحولات في المستوى الفوقي الذي يشمل التنظيمات السياسية والتشريعية للوعي، فالإنتاج المادي يشكل الأساس الأولي للتنظيم التقني، الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمعات الإنسانية، فالفعل الإنساني عند ماركس ليس مجرد فعل إنساني فقط، وإنما هو روابط وعلاقات اجتماعية، تحدد بدورها إلى حد كبير طبيعة المجتمع ونمط عيشه، يظهر هذا في قوله: "يدخل الناس في عملية الإنتاج الاجتماعية للحياة وفي علاقات محددة وضرورية ومستقلة عن إرادتهم، في علاقات إنتاج توازي وتقابل مرحلة محددة من تطور قوى الإنتاج، وأن مجموع كل علاقات الإنتاج هذه يشكل البنية الاقتصادية للمجتمع التي تعد القاعدة الحقيقية التي يتشكل منها البناء الأساسي والتشريعي وأشكالا موازية من الوعي، أي أن نمط الإنتاج المادي من الحياة يحدد الجوانب الثقافية والسياسية والإيديولوجية، فالوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي"[1]، ويؤكد على التطور والتحول في وسائل الإنتاج عبر مراحل تاريخية معينة، مما يؤدي إلى فائض في الإنتاج، الذي يؤدي هو الأخر إلى ظهور التباين والطبقات داخل المجتمع، ولا يعد وجود الطبقات المتناقضة المصالح أساس الصراع الاجتماعي فقط، وإنما أساس التحول الاجتماعي أيضا، فالتاريخ الإنساني بالنسبة **لماركس** ما هو إلا صراع الطبقات، والتغير الاجتماعي عنده مرتبط بالجانب الاقتصادي، الذي هو عامل أساسي لكل عملية تحول وتغير، فأي تحول فيها يؤدي بالضرورة إلى تغيرات في المستوي الفوقي، الذي يشمل التنظيمات السياسية والتشريعية والوعي.

أما **ماكس فيبر**، فيرى أن للتغيرات الفكرية أهمية في إحداث التحولات المجتمعية، ويصّب كامل جهده على دراسة الأشكال المختلفة للمجتمعات الإنسانية وتحليلها، فالعوامل المادية بالنسبة **لفيبر**، لا تكفي وحدها لتفسير طبيعة التحول في المجتمع، وإنما تحتاج إلى الجانب

[1])- زتلين ارفينيج، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، تر: محمود عودة، الكويت ذات السلاسل، 1989. ص92.

الفكري الذي يركز فيه على الوازع الديني، باعتباره المحرك الرئيسي في التغير أو إحداث التحول في المجتمع، فالتحول يعود إلى الكاثوليكية مع أفكار **مارتنلوثر** Luther Martin و**جون كالفن** John Calvin، حيث كان لهما أثر كبير في تغيير الأفكار والقيم السابقة، التي كانت تحتوي على أفكار تعظم الآخرة وتجعل الدنيا مجرد ممر إلى الآخرة، لذلك ركزت على النشاط الديني وجعلته الوسيلة الأهم للخلاص، أما البروتستنتية فجاءت عقيدتها للتركيز على أهمية الدنيا وأن واجب الإنسان في خدمة الله يكون في التزامه بالنشطات الدنيوية. ركز **فيبر** على أهمية الأفكار في إحداث التحولات الاجتماعية ويتعرف بدور العوامل الاقتصادية في إحداث التغير، فقد جعل التحول الفكري أساس التحول الاجتماعي، من التقليدي إلى تبني العقلانية التي ترتبط بالتنظيم الرسمي القائم على القانون، الذي أولى للإنسان أهمية في إحداث التغير بما يملكه من قيم ومعاني، ترتبط بمفهوم العمل والاستثمار، فيصبح التحول تصاعدي قائم على العلم والوسائل العقلانية.

ب–النظريات الحديثة:

1– التحول والبنائية الوظيفية: يركز أصحاب هذه النظرية على حالة الثبات والتكامل والتوازن في المجتمع، وقدرته على التكيف واسترجاع الأمن والتوازن في حالة التباين التي تهدد استقراره، وكما هو معلوم أن المجتمع عبارة عن نسق مترابط الأجزاء ومتساند، وأي تغيير يحدث في أحد أجزائه يؤدي بالضرورة الحتمية إلى تغيرات في بقية الأجزاء الأخرى، فيصبح التغير مسالة طارئة في علاقات النسق الاجتماعي، فالتحول في نظر **بارسوز** يمثل " التباين الذي يحدث في النسق الاجتماعي، فالأصل في المجتمعات البسيطة وجود بناء بسيط التركيب ومتجانس"[1]، كما أن أعمال **فرنشيسكا** Francesca [2] تعتبر من بين البنائيين الوظيفيين الذين أحدثوا تعديلات على البنائية الوظيفية خاصة من الناحية المنهجية، التي ركزت على أهمية تحديد النسق ثم أنواع المتغيرات وحالاتها، ركزت في مجمل دراساتها على دراسات أرنست نجيل

[1])– زيتليف ارفيليج، (مر. س)، ص 108.

[2])– Giddens Anthony. Social theory and modern sociology. morwith polity press 1993 p93.

Ernest Nagel في الترابط والتكامل، والتي قامت على افتراض (ج، س) على منسقات الحالة حيث تشير –ج– إلى خصائص النسق المستمر والثابت في حين تشير –س– إلى درجة الاستمرارية والثبات في حالة تهديدها فعندما يحدث تهديد لوضع –ج– فإن المتغيرات الأخرى – س– تقوم بالاستجابة لإبقاء –ج– على حالتها، وبعض المتغيرات تعد مصدرا لتهديد حالة النسق، وقد تكون خارج حدود النسق في البيئة الخارجية، والأصل أن علاقة النسق المستقرة بالبيئة وظيفية، وعليه فالنسق الوظيفي القادر على التكيف يلبي الشروط التالية:[1].

1– أن النسق يمكن أن يحل إلى مجموعة من المتغيرات المتساندة الأجزاء.

2– أن منسقات الحالة في النسق، (أي المتغيرات التي تعمل على قيام الحالة) هي التي تحدد إمكانية قيام –ج– في النسق.

3– أن قدرة المنسقات محدودة، فقد لا تستطيع التعويض أو إحداث التكيف مما يؤدي إلى زوال–ج– (النسق في حالة الثبات والتوازن). فلقد سعت النظرية الوظيفية إلى فهم التغير الاجتماعي وتحليل أنساقه والتعرف على أبعاد الفهم البنائي الوظيفي للتغير الاجتماعي والقضايا التي يستند إليها.

بدأت النظرية الوظيفية في تحليل مفهوم التغير الثقافي مع بداية القرن العشرين، من خلال محاولة فهم الثقافة، وكيف تسهم الأجزاء المختلفة في المحافظة على النسق الكلي، وبحسب النظرية الوظيفية أن التغير يحدث نتيجة عاملين أساسيين هما:

أ–عوامل داخلية تظهر من داخل النسق ذاته، حيث تكون ناتجة عن الاختلافات الفردية الناجمة عن الاختلاف الجيلي، وكذلك عن العلاقة بين ما هو قديم وما هو جديد أو حديث.

ب–عوامل خارجية وتظهر خارج النسق عن طريق منافسة القوى الخارجية، ومحاصرتها للقوى الداخلية من أجل السيطرة وإحداث التحول، حيث تؤدي بعض التطورات والتجديدات الكبرى التي تحدث في المجتمع، إلى تجاوز المجتمع التقليدي الذي تتحكم فيه نظام القرابة، فالمجتمع الحديث قام على أنقاض تلك المجتمعات "بفضل بعض العموميات التطورية، ليس

[1])– إبراهيم عثمان وقيس النوري، التغير الاجتماعي، (مر. س)، ص 32.

لتوفق المجتمع عن التطور وإنما ليستمر في هذا التطور من خلال عموميات أخرى"[1]، فانهيار المرحلة البدائية من تطور المجتمع تعود إلى أسباب:[2].

أ– ظهور نسق الشرعية الثقافية ليؤدي وظائف مجتمعية متباينة، خاصة الوظائف السياسية.

ب–تطور نسق التدرج الاجتماعي الناجم عن تحول البناء الاجتماعي واتساعه من بناء قبلي إلى مجتمع حديث، وبحسب **بارسوز** هناك أربع عوامل ساعدت على ظهور المجتمع الحديث وهي:[3]

1– ظهور نسق النقود والأسواق.

2– ظهور البيروقراطية.

3– ظهور النسق القانوني.

4– ظهور الهيئات الديمقراطية.

يوضح أحمد زايد أن هذه العموميات "لم تعمل بعيدا عن التطورات الاجتماعية والثقافية، حيث تعد التطورات الثقافية بمثابة الشروط التي تعمل من خلالها العمومية التطورية، وهي: اللغة، القرابة، الدين، والتكنولوجيا، "فالمجتمعات التقليدية تتحول وتتغير على نفس نمط التحول والتغير في المجتمعات الغربية الصناعية، وليس بنفس درجة التغير التي تمت فيها"[4]، فالتغير يحدث في الأبنية التقليدية للمجتمع التقليدي، من خلال الاتصال بالعوامل الخارجية الناجمة عن الاتصال بالثقافة الغربية، ومفهوم التقليد والحديث مرتبط بمدى امتلاك المجتمع لوسائل التكنولوجيا المساعدة على عملية التطور والتغير، وتقبل المجتمع لذلك ما لم يؤثر سلبا على المقومات الأساسية للمجتمع، والتي تؤدي إلى انهيار وخضوع المجتمع وذوبانه في الآخر،

---

[1])– مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، دار المعرفة الإسكندرية،2002. ص115.

[2])– أحمد زايد،التغير الاجتماعي، مكتبة الانجلو مصرية، ط2، 2006. ص55.

[98])– أحمد زايد، (مر. س)، ص 55.

[99])– يشير أحمد زايد إلى أنه يقصد بالمجتمعات التقليدية، دول العالم الثالث، أو تلك التي كانت خاضعة للاستعمار الأوربي، حيث تتميز هذه المجتمعات بسكون البناء وتجانسه، وكذا انخفاض في مستوى التكنولوجيا ومستوى الدخل الفردي، وجمود العناصر الثقافية وتحجرها.

فالاتصال الثقافي يؤدي إلى انتشار ثقافة جديدة حتى تشمل قطاع المجتمع كله، إذا لم تجد عائقا يسد الطريق أمام انتشارها.

2- نظرية مصادر القوة الاجتماعية: ركز **ميلز** C.Wright Mills على مصادر القوة الاجتماعية وربطها بالبناء الاجتماعي، حيث ميز بين مستويين مختلفين لظاهرة التحول وهما المستوى الفردي والمستوى الجماعي، فالقوة الجماعية تعد ظاهرة اجتماعية يمكن تفسيرها بتناولها ضمن البناء الاجتماعي، أما المستوى الفردي فيكمن في الظروف الشخصية للفرد، أي كلما عمّت المشكلة على أفراد المجتمع كلما تحولت المسالة إلى ظاهرة اجتماعية نبحث لها عن تفسير داخل البناء الاجتماعي لها، "ما يعييه الإنسان وما يحاول تحقيقه محدود بأفاق بيئته الشخصية لذلك تعد التغيرات الكبرى خارج حدود إمكاناته، فمصادر التغير في هذه الحالات وأسبابه تقع بيئته الشخصية، مما يجعل الإنسان يشعر بالعجز أمام هذه التغيرات"[1]، يقصد ميلز أنّ مصادر التحول تكمن في أيدي قوية لها وزنها ومكانتها في البناء الاجتماعي، ومثل هؤلاء يشكلون الصفوة أو النخبة في البناء الاجتماعي وتجعلهم قادرين على تغيير بيئة الإنسان،يقول **ميلز**:" إننا نعرف من التاريخ أن قوة صانعي القرار تعتمد على الوسائل التقنية، وعلى وسائل القهر والتنظيم القائم في المجتمع، كما يكشف لنا تاريخ المجتمعات الغربية خاصة بأن هذه الوسائل من استغلال وتحكم وهدم وتطور ووسائل إنتاج قد تعاظمت تاريخيا وتمركزت في أيدي قلة، وأن ترابط هذه القلة ووعيها بمصالحها قد زاد من فعاليتها"[2]، قام **ميلز** بدراسة الصفوة في الإطار الاقتصادي والاجتماعي لها، وانتهى إلى أن المجتمع الأمريكي تحكمه عدة مؤسسات رئيسية، تشكل صفوة محدودة العدد، حيث يرى أن صفوة القوة تكمن في أولئك الذين يسيرون الأوضاع القيادية، وميز بين ثلاثة صفوات أساسية في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي: رؤساء الشركات، والقادة السياسيون والقادة العسكريون، فالتنظيم الاقتصادي تحول من وحدات إنتاجية صغيرة إلى مؤسسات ضخمة معدودة، ومتداخلة إداريا وسياسيا تسيطر عليها قلة تتحكم في القرارات الاقتصادية، والجانب السياسي الذي يقوم على توزيع

[1])- إبراهيم عثمان قيس النوري، (مر. س)، ص 98.

[2])- C .Wright Mills, the power elite, (New York universitypress,1959), p269.

القوة والسلطة، فقد حلت المركزية الفدرالية مكان توزع القوة على مستوى الولايات، وأصبحت تتدخل الآن في كل ما يرتبط بالبناء الاجتماعي، أما المؤسسة العسكرية فقد تحولت إلى مؤسسة عملاقة تعد أكبر مؤسسات المجتمع، وقد تبنت نظاما بيروقراطيا يتحكم فيه القياديون، كما أوضح **ميلز** في دراسته على المجتمع الأمريكي، أن الصفوة تكون مدمجة في بنيات المجتمع، وبهذا فإن القوة التي يحوزها أعضاء النخبة أو الصفوة هي قوة نظامية أو مؤسساتية، أين ترتبط مراكز القوة بتوزيع الأدوار الاجتماعية، كما يرى أن" هذه الاتجاهات الثلاثة مجتمعة تشكل صفوة واحدة، لأن أفراد هذه الصفوة يتماثلون في أصولهم الاجتماعية وبينهم علاقات أسرية وشخصية، بالإضافة إلى تبادل الأدوار فيما بينهم في المراكز العليا"[1]. كما أوضح أن"مصطلح صفوة القوة، أفضل من مصطلح الطبقة الحاكمة، الذي يحمل دلالة اقتصادية سياسية، "، فالطبقة مصطلح اقتصادي، والحكم مصطلح سياسي، وعبارة الطبقة الحاكمة بهذا المعنى تدل على أن طبقة اقتصادية تحكم سياسيا"[2]، فالطبقة الحاكمة لا تشير إلى الجوانب العسكرية في المجتمع، فبرأيه من غير الممكن تفسير الحتمية الاقتصادية دون الأخذ بعين الاعتبار كل من الحتمية السياسية والحتمية العسكرية، وهي لا تمثل قوة وصفوة إلا إذا كانت مجتمعة مترابطة وموحدة.

3-نظرية الصراع وعلاقتها بالتحول: يمثلها **دارندوف** Ralf Dahrendorf[3] جمع فيها كل ما قيل من قبل في مجال التحول والتغيير في النظريات السابقة الذكر، حيث أخذ من **(ماركس، وميلز، وفيبر)** عامل الصراع في التحول، وأولى الأهمية لعوامل التوازن الاجتماعي ودور النسق في الحفاظ على الروابط الاجتماعية،كما أقر بالجانبين: التناقضي والتكاملي في وحدة النسق الاجتماعي ومدى أهميتها في فهم التغيرات والتحولات المجتمعية، إلا أنه اعتمد على نظرية الصراع كأساس لفهم وتفسير ظاهرة التحول بجميع أوجهها ومجالاتها، كالصراع بين الأحزاب والحروب، فقد اعترف أن هناك قدرا كبيرا مشتركا في طبيعة الصراع وأسبابه، مما يبرز

---

[1]) - C .Wright Mills, (op. cit). p278.

[2])- Idem. p277.

[3])- القدس محمد، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، عمان، مجدولاي 1987. ص - ص 58. 59.

اعتماده كأساس للتعميم النظري فيصبح تحليل هذه العمليات هاما، خاصة إذ ربطنا الصراع بالبناء الاجتماعي، ومثال ذلك تحليل التناقض والصراع بين العمال وأصحاب العمل أو الإدارة، كما أن عمليات الصراع الداخلية والخارجية يمكن تفسيرها ضمن ظروف الواقع التاريخي.

ارتبطت عمليات الصراع وتطورها بالظروف الموضوعية في البيئة، كتوفر الظروف الاجتماعية أو توفر إمكانية التواصل بين أعضاء الجماعة من وجود شخصيات قيادية توفر الظروف السياسية والظروف التقنية، فنظرية الصراع والتحول عند **دارندورف** يكون فيها الصراع على أساس اللامساواة في توزيع القوة والسلطة.

4-**نظرية الثورة التعليمية والتحول:**[1] تركز هذه النظرية اهتمامها على دور العلم في إحداث التغير من جانب وتأثير التعليم في عملية التحول، فنجد أنّ التعليم أدى دورا هاما في تغير البناء الاجتماعي في معظم المجتمعات ومنها العربية، حيث ارتبطت التحولات الاقتصادية في عصرنا إلى جانب التحولات السياسية بتحرر الشعوب واستقلالها، وتغير المفاهيم حول الإنسان وتعميم التعليم وجعله حقا لكل مواطن،ويظهر أثر توظيف المعرفة العلمية في التحولات على مستوى المجتمعات المحلية والعالمية، وفي تطور التكنولوجيا وفي النواحي الاجتماعية باستبدال ما كان موروثا بالمكتسبات الحديثة، وزيادة الحراك الاجتماعي، وكذلك التحولات على مستوي القيم فقد بدلت المعرفة العلمية مكانة المرأة الاجتماعية والثقافية، ومكّنت الإنسان من التحكم في معظم أوجه الحياة حتى أصبح يطلق عليها العلماء اسم: الثورة العلمية والمعلوماتية، ومن العوامل الأخرى التي لها تأثير في إحداث التحول نجد ثورة الاتصالات والمواصلات والصحوة الدينية، يرى **مور** Moor: أن هذا التحول"يظهر نتيجة تراكم عدة عوامل منها التعليم وتطور الأزمات والأذواق والمتطلبات، تؤدي عامة إلى ضرورة تغيير البيئة الاقتصادية، ولكن الاقتصاد الحديث يتطلب اكتساب الضبط الذاتي والنظام الضروري"[2]، في

[1])- القدس محمد، (مر. س)، ص 57.

[2])- Moore Wilbert. Social change, Englewood cliffs, New Jersey: prentice-hall, 1964 .p95.

حين يشير **سيميلز** إلى التنمية الاقتصادية على أنها:"نمو كل مخرجات الفرد في المجتمع(...)ويمكن من أجل بعث النمو الاقتصادي وتحليله وتغيرات البناء الاجتماعي عزل نتائج بعض العمليات التي ترافق عملية التنمية، على الرغم من ترابطها في الواقع، حيث يمكن تناول كل جانب منها على حدا، كتناول الجانب التقني أو الاقتصادي أو التكنولوجي"[1]، لقد مكنت سرعة المعلومة المدعمة بالصورة والصوت انتقال العديد من النماذج السلوكية، من مجتمع إلى آخر مما أعطى للتعليم دورا كبيرا في إحداث التحول داخل المجتمعات الحديثة.

4-أشكال وعوامل التحولات المعاصرة.

أ- **أشكاله:** شهد العالم المعاصر تحولات دولية وإقليمية ووطنية متسرعة ومتلاحقة، مست جوانب الحياة المختلفة، السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، حيث عاش العالم المعاصر، مرحلة الحداثة التي أسست للتغيرات التي أفرزتها مرحلة ما بعد الحداثة، ومن أبرز معالمها ظاهرة العولمة وما رافقها من تطور في الجانب المعرفي والمعلوماتية، وما يشهده من تطور تكنولوجي، هذا الأخير الذي ساهم في انكماش العالم زمنيا ومكانيا، فأصبح العالم أشبه بقرية كونية، وبعثت بالعديد من التحولات والتغيرات، في كل الاتجاهات، وفي كل المجالات فازداد الوعي بالتحولات الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي تركت أثارا واضحة في الحياة المعاصرة.

1- **الحداثة:** بدأت الحداثة في أوروبا في بدايات القرن الثامن عشر، ثم أخذت تتوسع ثقافيا واقتصاديا في كل الاتجاهات، "استبدلت المجتمعات قناعاتها التقليدية ومؤسساتها وبعضا من أنماط السلوك السائد عند مواطنيها بأنماط جديدة من المؤسسات والقيم والسلوك"[2]، لقد كانت الحداثة ثورة دائمة لم تحدث دفعة واحدة، كما أنها لم تقتصر على قطر معين أو على قطاع أو ميدان واحد، فقد مست الإنسانية والديمقراطية والفردية، يرى الجابري أنّ مفهوم الحداثة هو: "نتاج العقل الفاعل الذي ينشئ المبادئ والقواعد الجديدة التي تحل محل القديمة،

[1]- Moore Wilbert. (Op. cit). p97.

[2]- ماجد الزيود، (مر. س)، ص 68.

وبالتالي قيام عقل سائد جديد"[1]، رغم أن الحداثة ظهرت في أوقات مختلفة وأماكن متعددة، إلا أنها تدور حول فكرة رئيسية وهي الإعلاء من شأن الفرد، ومن أهم المفاهيم التي اعتمدتها الحداثة نجد"[2]:

– الفرد أساس المجتمع: فهو المحور الذي تدور حوله الفعاليات والاهتمامات، أي المحور الأساسي لكل النشاط البشري، فالإنسان مقياس الأشياء.

– الفرد يقاس بإنتاجه وإبداعه وانجازه بغض النظر عن جنسه ولونه وعرقه ووطنه.

– تقديس الملكية الفردية: فالملكية الخاصة حق أساسي لا يجوز المساس بها أو الاعتداء عليها، ثم تطور هذا الحق ليصل إلى حقوق الإنسان التي أصبحت ميثاقا دوليا.

– نظام الحكم: هو النظام الديمقراطي من حيث احترام اختيارات الإنسان وحريته وملكيته وانجازه، وإعطاءه الفرصة ليقرر كناخب من يحكمه، مع التركيز على العدالة والمساواة في ظل دولة القانون.

بدأت عمليات التحديث في الدول المستقلة حديثا، بما فيها الدول العربية إلا أنها لم تنتج حداثة كتلك التي ظهرت في المجتمعات الغربية، بل أنتجت نمطا خاصا بها وهي الحداثة غير الأصلية أو الحداثة القشرية التي تلتحق بالمظهر دون الجوهر، وتظهر في الأطر المادية دون العقلية والفكرية منها، "تعبر عن تجلياتها في صورة استهلاكية أكثر منها سلوكية، ولم تنصرف الحداثة إلى بناء مفهوم للأمة ينصهر أفرادها وجماعاتها في بوتقة واحدة، وعلى أهداف واحدة، ولم تبين الحداثة – نحن– قويا قادرا على تحدي الكونية، ومن ناحية أخرى أصبحت البيئة الاجتماعية مسرحا لمظاهر من التفكيك يجعلها عرضة للتآكل من الداخل"[3]، لقد أدى امتداد ظاهرة الحداثة إلى تحولات اجتماعية وثقافية عميقة عاشتها المجتمعات العربية، حيث يؤكد العديد من الباحثين على إحداثها تأثيرات سلبية أكثر منها ايجابية، "جانب عظيم منها ثمرة لدخول الحداثة كان سلبيا أكثر مما كان طريق سالكا أمام التقدم، المظهر المثير لهذا التفكك هو

[1]– محمد عابد الجابري، العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999. ص184.

[2]– ماجد الزيود، (مر. س)، ص69.

[3]– زايد أحمد، عولمة الحداثة وتفكيك الثقافات الوطنية، مجلة عالم الفكر،العدد1، المجلد32، سبتمبر، 2012. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص32.

فقدان الأسرة المتزايد لقدرتها على الاستمرار، كمرجعية قيمية وأخلاقية للناشئة بسبب نشوء مصادر جديدة لإنتاج القيم وتوزيعها"[1].

2-العولمة: يعد مصطلح العولمة من أكثر المصطلحات استخداما في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، على جميع المستويات سواء الأكاديمي أو على مستوي الإعلام والرأي العام أو على مستوى الأحزاب السياسية أو التيارات الفكرية المختلفة، "لأنها مرتبطة بالعديد من الظواهر المختلفة استجدت على معظم مجالات الحياة، ومن هذه الظواهر ما ينتمي إلى مجال التكنولوجيا أو ما يطلق عليه تكنولوجيا المعلومات، ومنها ما ينتمي إلى عالم الثقافة والقيم ومنها ما يتعلق بالمال والأعمال"[2]، ومصطلح العولمة في اللغة العربية هو لفظ تم " استخدامه لترجمة المصطلح الانجليزي globalisation أو المصطلح الفرنسي mondialisation الذي ظهر في الكتابات الأجنبية لوصف ظاهرة تشابك الاقتصاديات الدولية"[3]، تم صياغة كلمة العولمة في اللغة الانجليزية في **معجم ويبستر** webster، حيث يعرف الكلمة بأنها "اكتساب الشيء طابع العالمية وجعل نطاق الشيء أو تطبيقه عالميا، ومن ثمة فإن الدعوة إلى العالمية بهذا المعنى، إذا صدرت من بلد أو جماعة فإنها تعني تعميم نمط من الأنماط التي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الجميع"[4]، يرجع ظهور مفهوم العولمة في الأدبيات المعاصرة إلى عقد السبعينيات "بظهور كتابين مهمين في تلك الفترة: كتاب حرب وسلام في القرية الكونية، لمؤلفه: **مارشال ماك يوهان** Marshall Macluhan، عندما صاغ مفهوم القرية الكونية global village، والكتاب الثاني أمريكا والعصر الالكتروني، لمؤلفه:**زيبغنيو يرجنسكي** zebiaiewBrezinski"[5]، فقد أكدا أن هذه الظاهرة هي عالم تتقارب أجزاؤه لتصبح كقرية

---

[1]- بلقزيز عبد الإله، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، 2007.ص76

[2]- موزة أحمد راشد العبار، في عصر العولمة، دار العالمية للنشر والتوزيع،ط1، 2009. ص19.

[3]- زكريا طاحون، بيئات ترهقها العولمة، جمعية الكتاب العربي للبحوث، القاهرة، 2003. ص26

[4]- عباس محمود سليمان، العقل والعقلانية، نحو إستراتيجية معرفية للفكر الإسلامي في عصر العولمة، دار المعرفة، الإسكندرية، 2002. ص 23.

[5]- موزة أحمد، (مر. س)، ص21.

عالمية بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية أو العصر الالكتروني، "سيتوجه العالم إلى الاندماج وإزالة الحدود وخصوصياته الثقافية، وإدخاله في آلية تمكن المالكين لتقنيات الاتصالات من فرض أفكارهم والتأثير على هوية الآخرين"[1]تواجه المجتمعات الإنسانية في الوقت الحاضر مشكلة تعدد الثقافات، وتعدد السلالات داخل المجتمع الواحد، وأصبحت المفاهيم المتعلقة بالإفراد أكثر تعقيدا، فالعولمة بوصفها ثورة تكنولوجية اتصالية، قد تؤدي إلى إغفال المشكلات التي تفرزها وخصوصا بما يتعلق بموضوع القيم، وهذا راجع إلى كثافة الاختراق الثقافي، الذي يتعرض له نسق القيم ونظام إنتاج الرموز في المجتمع العربي، "فمؤسسات المجتمع والثقافة التقليدية – الأسرة والمدرسة – لم تعد قادرتين على حماية الأمن الثقافي للمجتمع، والإبقاء على حاجات الأفراد من القيم والمعايير والمرجعيات التي أصبحت تصاغ خارج حدود الجغرافيا والمجتمع والثقافة الوطنية"[2]، فالعولمة ليست حدثا عارضا، فالتحول العميق يتعلق بمسالة القيم، وعلى الإنسان المعاصر محاولة اكتشاف هذا العالم المتسارع، ومدى تأثيره في النسيج الاجتماعي والقيمي.

3–التكنولوجيا والثورة المعلوماتية: أسست الثورة العلمية التكنولوجية لمعظم التحولات في عالمنا المعاصر، وفي مختلف المجالات الاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية والاقتصادية، ويقصد بالمعلوماتية "منظومة المعارف المنتمية إلى سائر أنواع المعلومات في الطبيعة والمجتمع، وفي التجهيزات التقنية، سواء من حيث إنتاج وتحويل هذه المعلومات، أو من حيث تخزينها وتوزيعها"[3]، لقد أصبحت ثورة المعلومات والاتصال تؤثر تأثيرا بالغا وسريعا على حياتنا، ومن أهم العوامل التي تشكل خيارتنا وثقافاتنا وسلوكياتنا سواء على المستوى العام أو المستوى الفردي بحيث "هي التي ساهمت في انتقال المفاهيم والقناعات والمفردات والأذواق بين الثقافات والحضارات، وهي التي نقلت العالم من مرحلة الحداثة، إلى مرحلة ما بعد الحداثة، وبالتالي

[1]– زبيغنيو برجنسكي، بين عصرين، أمريكا والعصر الالكتروني، تر: محجوب عمر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1980. ص 50.

[2]– ماجد الزيود، (مر. س)، ص 74.

[3]– المرجع نفسه، ص 75.

دخوله في عصر العولمة وربما لاحقا إلى عصر ما بعد العولمة(...)بسبب المستجدات التكنولوجية والتطورات المعلوماتية"[1]، أتاحت تكنولوجيا الاتصال إمكانية تعرض الأسرة العربية للبث المباشر عبر الأقمار الصناعية، والتي تبث برامج ومضامين مغايرة للثقافة العربية والإسلامية عامة، والسلوك والأخلاق والقيم السائدة، وأصبح الإعلام من أهم وسائل فرض الهيمنة الثقافية الغربية وأبعادها، ويسيطر على عقول النشء العربي الجديد، ويغرس فيه قيم جديدة ويحطم منظومة قيمه الأخلاقية المتوازنة، من خلال أهم وسائلها وهي الانترانت. رغم دورها الايجابي فهي توفر لنا خيارات أوسع فيما يتعلق بالعلاقات والخدمات والربح الاقتصادي وتفتح باب لتبادل الأفكار والقيم الإنسانية.

ب–عوامل التحول:

إنّ التغيرات التي تتعرض لها المجتمعات ليست حدثا بسيط وعابرا، بل هي صيرورة معقدة، تتداخل فيها عوامل متعددة وفاعلون مختلفون، ينتج عنها أثار على مختلف جوانب الحياة التي تتعرض للتحول وتشمل العوامل التالية:

1–العامل البيئي والجغرافي: هو العامل المتعلق بالبيئة الجغرافية، وما يحيط بها من ظروف طبيعة ومناخية، أو تشمل الموقع والتضاريس والمناخ والمجاري المائية والثروات المعدنية والزراعية والحيوانية، هذه المكونات تؤثر في نشاط الأفراد والجماعات "فحدوث الفيضانات وثورة البراكين والزلازل والأعاصير، واشتداد الحرارة أو البرودة في بعض المناطق، إذ هي قوة تفعل فعلتها في المجتمع الذي تصب فيه، فتغير من شكل الحياة كلها"[2].

2–العامل الديمغرافي والسكاني: من الأوجه الحيوية لعوامل التحول، وما يجري من تحولات ديمغرافية –سكانية، في إعدادات السكان وتركيبتها الاجتماعية والاقتصادية، تكون وثيقة الصلة بالعامل التكنولوجي وبقية العوامل الأخرى وبدرجات متفاوتة، فالكثافة السكانية من العوامل الديمغرافية المؤثرة في حجم المجتمعات، ومعدل المواليد والوفيات والهجرة سواء

[1])- عبد الله الخالق، العولمة وجذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، مجلة الفكر، المجلد 28، العدد 2، الكويت، ص 40.

[2])- Rocher Guy, le changement social .p25.

الداخلية أو الخارجية، بالإضافة إلى نسبة الشباب والأطفال والشيوخ، واستحداث مناطق جديدة للعمران والسكن والعلاقات الاجتماعية،"ففي الوطن العربي تسعى الحكومات إلى ضبط النمو السكاني، خصوصا في الأقطار التي أدى الانفجار السكاني الجاري فيها إلى تفاقم الفقر والمرض، بين نسبة كبيرة من سكانها، ويبدوا أن معدلات الولادة السنوية تصل إلى أعلى درجاتها في قطاع غزة، حيث تقدر بـ55% مولود، لكل ألف نسمة ويأتي اليمن في المرتبة الثانية، حيث يصل معدل الولادات فيها إلى 54% ولادة، ثم الصومال بـ 48% ولادة"[1]، فالعامل الديمغرافي يستحق اهتماما كبيرا نظرا لتأثيره في التحول العميق، خاصة في النمو الاقتصادي للمجتمع، إضافة إلى أهميته في التخطيط التنموي، وأكبر نقاط التحول الفاصلة في التاريخ كانت بسبب الحروب والثورات، فالثورة الجزائرية بحق كانت قطيعة تاريخية بالنسبة للمجتمع الجزائري.

3-العامل الاقتصادية: الاقتصاد عامل وثيق الارتباط بالحياة المادية، مما يجعله شديد التأثر بالتحول التكنولوجي، إذ من الواضح أن معظم أصحاب الحرف والمهن يستخدمون الآلات والأدوات المتخصصة لإنجاز أعمالهم، حتى أن بعض المهن تصبح غير ممكنة الأداء في حالة غياب إحدى الأجهزة "لنتصور حال طبيب الأسنان كيف يكون حاله في عيادة تخلو من المعتاد والأجهزة، أو جراح يريد إجراء عملية جراحية مستعجلة دون توفر مستلزماتها التكنولوجية"[2]، فإذا كانت معظم المهن لا تكون دون أجهزتها الخاصة، فهذا يدل على مدى ارتباط التكنولوجيا بالاقتصاد، فهما ثنائية متلازمة تلازما عضويا. ومن المؤكد أن العامل الاقتصادي مرتبط بجوانب أخرى، مثل مستويات الإنتاج والاستهلاك ونمو التباين في المستوى المعيشي، ومن أثار التحول الاقتصادي في مجتمعنا العربي، اتساع فرص العمل في المدن وازدياد عدد الحرف والمهن وتنوعها، مما نتج عنه نمو موجات الهجرة الداخلية من الأرياف نحو المدن ابتغاء الحصول على عمل.

[1])- إبراهيم عثمان، (مر. س)، ص 63.

[2])- المرجع نفسه، ص 61.

4-العامل السياسي: يضم هذا العامل كل التحولات البنيوية الأساسية المرتبطة بجانب مؤسسات الضبط، والسلطة والقانون في المجتمع العربي، وقد تغير بشكل كبير خلال هذا القرن، ومن أهم مؤشرات هذا التحول انتقال السلطة والقيادة من القبيلة إلى سلطة القانون والدولة، والجدير بالذكر أن النظم السياسية الجديدة التي حلت محل النظم القبيلة السابقة لاستقلال الدول العربية، قد اقتبست دساتيرها من الدول الغربية مع بعض التعديلات والتحولات لكي تنسجم مع ظروفها وواقعها الاجتماعي والثقافي، فلا يخفى أن تلك الأوضاع القبلية التي تستند إلى الدستور الوطني، هو الذي يحدد حقوق المواطنين وواجباتهم.

من خلال ما تم عرضه لأهم العوامل المساهمة في تشكيل التغير والتحول الاجتماعي، نجد أنه لا يمكن أن يحدث التحول نتيجة عامل واحد لوحده دون تأثير بقية العوامل الأخرى، وهو ما عقّب عليه غيه روشيه:" أن التيارات والمذاهب السياسية والاقتصادية المطبقة، لها أثارها الواضحة في عملية التغير الاجتماعي، فنوع إنتاج الحياة المادية يعكس الاجتماعية السياسية والفكرية عامة، كما أن الأساس التقني الاقتصادي ليسا منفصلين عن العالم الثقافي."[1]، وعليه استحالة وجود نظرية واحدة تفسر التغيرات الاجتماعية، الأمر الذي يصعب تفسير التغير الاجتماعي لسبب واحد، وإنما لابد من النظر في العديد من الأسباب مجتمعة، وهذا لتحديد أي الأسباب كان لها تأثير على دفع عملية التغير أكثر من غيره

المبحث الثاني: أثر التحول القيمي على بنية المجتمع الجزائري:

شهد المجتمع الجزائري عدة تحولات أثرت على واقعه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، فقد حاولت الجزائر جاهدة للحفاظ على منظومتها القيمية ومقوماتها الأساسية، التي سعى الاستعمار الفرنسي إلى طمسها، عاش المجتمع الجزائري إبان التدخل الاستعماري هزة كبيرة، في مؤسساته ونظامه القيمي والاجتماعي والتي مازالت أثارها إلى يومنا هذا، بالإضافة إلى انعكاسات الحداثة وتفاعلات العولمة، وفي دراستنا هذه قمنا بتقسيم فترات أو مراحل هذه التحولات إلى ثلاثة فترت أو مراحل رئيسية، عرف خلالها المجتمع الجزائري تحولات مست قيمه الدينية والاجتماعية والثقافية، تتمثل المرحلة الأولى في

[1])- Rocher Guy, (op. cit). p79.

المرحلة الاستعمارية وأثرها على التحول القيمي، وكيف حاولت فرنسا ضرب البنية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية للمجتمع الجزائري، أما المرحلة الثانية فتمثلت في المرحلة الاستقلالية؛ مرحلة إعادة البناء والتأسيس؛ عاش فيها الجزائريون أحداث ثورة الاستقلال التي حققت السيادة الوطنية والتي سعت إلى تحقيق الاستقرار السياسي، وتحقيق التكامل الاقتصادي والاجتماعي، من أجل النهوض بدولة جزائرية إسلامية عربية، ثم المرحلة الثالثة، التي أعادت رعبا آخرا على غرار الرعب الاستعماري، أو ما تسمى بمرحلة العشرية السوداء، عرفت فيها الجزائر تحولات وصراعات لتيارات مختلفة، وظهور ما يعرف بالإسلام السياسي أو الصحوة الإسلامية، حيث تغيرت موازين القوى وظهر صراعا جديد، لم يسبق أن عاشته الجزائر من قبل، ثم ما عاشته من أحداث بعد نهاية وهدوء عاصفة العشرية السوداء، صاحبتها هي الأخرى عدة تحولات تحت تأثير عوامل داخلية وخارجية، فالداخلية تمثلت في تحقيق السلم الوطني والقضاء على الإرهاب، والخارجية تمثلت في تأثير العولمة والعصرنة التكنولوجية على مبادئ المجتمع الجزائري، مما أدى إلى إفراز عدة خطابات سياسية واجتماعية، وعلى رأسها الخطابان العلماني والإسلامي، هذا الأخير الذي برزت فيه العديد من التيارات والحركات الدينية، تدعي كل منها أنها تحمل وتدافع عن قيم الدين الإسلامي داخل المجتمع الجزائر، ولعل من أبرزها التيار السلفي الذي هو أنموذج لدراستنا هذه.

أ- الاستعمار الفرنسي وأثره على التحول القيمي:

لامناص لفهم ديناميكية التحول الاجتماعي والثقافي، والاقتصادي والسياسي في المجتمع الجزائري، من دراسة وتحليل الدور المحوري للاستعمار الفرنسي؛ فبالنظر إلى العهد الاستعماري، نجده عمل على تفكيك البنى الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الجزائري.

-الوضع الاجتماعي: استطاعت فرنسا أن تحسم معاركها عسكريا بعد العديد من المقاومات الشعبية الباسلة، إلا أنها لم تستطع بسط نفوذها اجتماعيا، حيث رفض المجتمع الجزائري الخضوع، وهذا بفضل تمسكها بنظامها القبلي الخاص؛ الذي كان يمثل الكيان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، الذي يلتف حوله أفراد المجتمع، "اتجهت الإدارة الفرنسية إلى ضرب القبيلة، بموجب قرار الأعيان لعام 1863، وذلك بهدف الإسراع في إحكام سيطرة

فرنسا على جميع أنحاء المجتمع الجزائري، وبموجب هذا القرار وزعت القبائل على مجتمعات اصطناعية تسمى الدور"[1]، والدوار هو: إطار جغرافي إداري ضيق، يمتاز بقلة عدد السكان وعدم تجانسهم اجتماعيا الأمر الذي يشكل نوعا من الاستقلالية العائلية والفردية، على عكس ما كانت تمثله القبيلة من إطار سياسي واقتصادي، ومصدر للضبط الاجتماعي، وبالعودة إلى تعريف كل منهما نفهم مدى أثر هذا التحول على القيم وبنية المجتمع الجزائري، "فبعد أن تم إنشاء الملكية الفردية بموجب المراسيم والقوانين المتبلورة سنة بعد سنة، وانفصل الفرد عن القبيلة، استلزم الأمر إعادة تجميع العدد الأكبر من الأفراد المتحررين من الروابط الاجتماعية، في إطار جغرافي، وهو الدوار، وبالتالي تم ضرب التوازن الاجتماعي L'équilibre social الذي كان متركزا على النطاق الداخلي للتنظيم القبلي"[2]، كما سعت فرنسا إلى تفتيت الملكيات العقارية، وإحلال الملكية الفردية محلها، الأمر الذي ساعدها على زوال الملكية الجماعية، وأدى إلى تحطيم أنسجة العلاقات الاجتماعية التي احتوتها القبيلة، "هذا التحول الجذري الذي خلق وراءه العديد من المضاعفات والتي تظهر أكثر حدة على الصعيد الاجتماعي، كانفجار العائلة الموسعة Famille extensive، وانحصار العلاقات الاجتماعية في حدود القرابة، تدمير الروابط الاجتماعية وخلق كيان مجهول، بحيث لم يعد المجتمع الجزائري ذلك الكلي المبني والهرمي، بل أصبح مجموعا من الأفراد المضافين إلى بعضهم البعض"[3] أظهرت فرنسا منذ البداية نيتها في ضم الجزائر والاحتفاظ بها، وجعلها مقاطعة فرنسية، ضمن هذا المنظور سعت لإحداث تحولات عميقة، وتشويه بنية المجتمع.

-وفي المجال الثقافي: استغلت فرنسا بحوث الأنتروبولوجيا لخدمة الاستعمار؛ حيث خصصت العديد من الأبحاث لدراسة التراث الثقافي للمجتمع الجزائري، بهدف معرفة بنيتها التركيبية وطبيعتها الثقافية ليسهل استعمارها، كما صرح به **ألكسس دو توكفيل** Alexis deTocquville في التحرير الذي قدمه باسم لجنة التحقيق التي قدمت إلى الجزائر سنة 1847،

[1])- عدّي الهوري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسية التفكيك الاقتصادي والاجتماعي 1830-1860، تر: جوزيف عبد الله، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1983. ص73.

[2])- المرجع نفسه، ص 73.

[3])- Pierre Bourdieu, La déracinement, H.M.N, paris, p 3.

قائلا: "لقد وضعنا أيدينا على أموال الوقف الموجهة للصرف على التعليم، والأعمال الخيرية، قضينا على المدارس التي كانت موجودة، شتتنا مجامع العلماء"[1]، حيث قامت بدراسة هامة في عدة مجالات وركزت على المجال الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، خاصة ما يتعلق بالتاريخ المحلي واللهجات، والطرق، والنظم، وطبائع السكان والزوايا وكذلك الحياة في المدن وفي القبيلة، "لم يكتفي الفرنسيون بل راحوا يصطحبون معهم المطابع المتنقلة في حملاتهم العسكرية على باقي القرى والمدن، ليس من أجل تشجيع الجزائريين على اكتشاف الكتابات، بل بغرض طبع المناشير والمطبوعات التي تدعوا المقاومين للاستسلام، والانخراط في مشروع فرنسا الحضاري، حيث وافق الجنرال برنجات، 16 ديسمبر1831 من خلال قرار تفتيش المنازل والقصور، والحدائق التي كانت تابعة لدايات الجزائر، البحث عن الآثار والمقتنيات والمخطوطات والوثائق"[2]، فقد أدت سياسة تدمير النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، للمجتمع الجزائري إلى تحطيم هويته الثقافية والشخصية، عن طريق ترسيم اللغة الفرنسية ومحاولة استبعاد اللغة العربية من مجالات التعليم والمعاملات الإدارية الرسمية، كما طبقت تعليم فرنسية، متجاهلة تاريخ الجزائر ومقومات شخصيته العربية والإسلامية.

-وفي المجال الاقتصادي: لم يخرج النظام الاقتصادي في الجزائر عن نظام القبيلة القائم على الاستهلاك الذاتي، إضافة إلى بعض المبادلات النادرة التي كانت تحصل خارج نطاق القبيلة والتي تتم عن طريق المقايضة، "لم يكن الذهب والفضة اللذان يلعبان دور النقد سوي معادلتين للتبادل ليس أكثر، بحيث كان استعمالها استثنائيا في المبادلات مع المناطق البعيدة، حيث لا تكون المقايضة ممكنة أو مريحة، ولم يكن هناك أيضا شعور بالحاجة إلى النقد، لأن الإنتاج لم يكن موجها إلى الخارج، بل نحو الاستهلاك الداخلي المباشر، بالمقابل التبعية ضعيفة، لأن القبائل كانت تكفي ذاتها بذاتها"[3]، ولكن مع دخول الاستعمار الفرنسي ألزم السكان

---

[1])- جيرارد لكلارك، الانتروبولوجيا والاستعمار، تر:جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع، بيروت، لبنان، 1990. ص17.

[2])- Andria Débugger, Introduction in revue africain Alger : Bastide Libraire- édition ; N01, volume N01, 1965, p03

[3])- عدي الهواري، (مر. س)، ص 70.

بدفع الضرائب نقدا، وأصبح النقد أساس المعاملات، وبالتالي "انتقل الاقتصاد الجزائري من نمط اقتصادي مقفل أو مغلق، إلى نمط اقتصادي مفتوح، دون أن يكون مستعدا ماديا لمثل هذا التغير"[1]، كما خلق الاستعمار مجموعة من النشاطات المكملة للاقتصاد الفرنسي، وأرسى صيغة جديدة للتقسيم الاجتماعي للعمل، يصون فيه البقايا التقليدية من جهة، ويشجع فيه على الاقتصاد الحديث والمتخصص في استغلال الثروات الطبيعية التي تزخر بها البلاد من جهة أخري. كما أصبح هناك قطاعين متناقضين: قطاع صناعي حديث، قاعدته المدينة، ويستغله المعمرون الفرنسيون في تشكيل ملكية خاصة، وقطاع زراعي تقليدي بقي حكرا على السكان الأصليين، وقد أدى هذا التقسيم إلى تفكيك موازين القوى الاقتصادية والاجتماعية وإلى تراجع المستوى المعيشي للسكان الجزائريين، وإلى اختلال في النسق الاجتماعي وتفككه، الأمر الذي أرغم الريفيين إلى التراجع عن زراعة الاكتفاء الذاتي، "فقد كانت التطورات في الزراعة بطيئة على وجه العموم، حيث ترك ركود الزراعة التقليدية تأثيرا عميقا، ولم يتأثر تقدم الزراعة عن هبوط من ثبات الإنتاج الزراعي لدى المواطن الريفي، والتي تخفي أكثر فأكثر اختلال في التوازن المتزايد بين أراضي الاستعمار، و زراعة السكان المحليين"[2]، الأمر الذي أدى إلى تفاقم الوضع الاقتصادي وركود المجال الزراعي، بالإضافة إلى غياب تنمية حقيقة في مجال الصناعة، فانتشرت البطالة بصورة متزايدة في الريف. اتجهت بعد ذلك أنظار فرنسا المستعمرة إلى صحراء الجزائر، لنهب ما تحتوي عليه من خيرات طبيعية، خاصة البترول والغار، "في وقت كانت فيه فرنسا تعيش فقر الموارد الطبيعية والطّاقوية اللازمة، خصوصا وأن مرحلة إعادة بناء وانطلاق الاقتصاد الفرنسي كانت تتطلب توفير كميات كبيرة من المواد البترولية، لسد حاجات الطلب عليها، ففي سنتي: 1952-1953 تم الترخيص لبعض المؤسسات الفرنسية بالبحث والتنقيب عن البترول منها: مكتب الأبحاث البترولية Bureau des études pétroliers والهيئة المستقلة للبترول Régie autonome du pétrole، هاتان الشركتان تم دمجهما في النهاية وتكوين منها

[1])- المرجع نفسه،ص 70.

[2])- عدي الهواري، (مر. س)، ص 123.

شركة "إيراب"Erap وتم اكتشاف عدة آبار بترولية لأول مرة سنة 1954"[1]، فسارعت الحكومة الفرنسية مدفوعة بالرغبة في إحكام سيطرتها على الاقتصاد الجزائري،

في وقت كانت فيه الثورة في أشد لهيبها، حيث بلغت درجة كبيرة من الشمول والاتساع، الأمر الذي شكّل عقبة أمام تحقيق الأهداف الاقتصادية والسياسية لفرنسا، "وإذا كان يبدو في الظاهر أن ثورة التحرير خففت من سرعة النمو الصناعي في سنوات: 1954-1958 والتطور النفطي، فقد تميزت هذه الفترة باستثمارات ضخمة جدا، في مجال البحث عن الغاز والنفط، والتي لم تعطي كامل نتائجها إلا بعد الاستقلال ابتدا من سنة 1963، حيث تخطت صادرات النفط 25 مليون طن، ولكن رغم ذلك فقد بقي القطاع النفطي منفصلا عن بقية مكونات الاقتصاد الجزائري"[2].

– أما في الجانب السياسي: فقد شكلت الطرق الصوفية في مرحلة الاستعمار، القوى الاجتماعية والفكرية والاقتصادية،كما أن قيادتها كانت نوعا من الرأي العام والنظام السائد في المجتمع، إلى غاية الحرب العالمية الثانية، حيث بدأت قوى جديدة في الظهور لتتزعم الرأي العام، اعتمدت الصوفية على عنصرين أساسين في الانتشار وهما: البنية الفكرية الجبرية الإيديولوجية، وعلى هيكلة تنظيمية تعيش على نظام الأوقاف (الحبوس) في تثبيت مكانتها في المجتمع وكذلك في مواجهة الغزو الفرنسي، ولكن بعد اكتشاف الاستعمار الفرنسي لمكانة وقوة هذه الطرق الصوفية عمد إلى مصادرة أراضي الأوقاف وتحويل هذه المؤسسات الصوفية لصالحه، فقد وظفها من أجل ارضاخ الشعب الجزائري.

مرت الطرق الصوفية بثلاثة مراحل[3]، تميزت المرحلة الأولى بضيائها ونصاعتها والاعتزاز بالكفاح العسكري الذي خاضته، ولكن بعد الهزيمة العسكرية تحولت في المرحلة الثانية للعمل مع المستعمر الفرنسي، أما في المرحلة الثالثة، فقد أثقلت الحكومة الفرنسية صدورهم، فانحنوا

---

[1])- عاصف سليمان، معركة البترول في الجزائر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1977. ص 20.

[2])- عبد اللطيف ابن اشنهو، تكون التخلف في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976. ص 418.

[3])- كريم بوزولة، الحركات الدينية ومقومات المجتمع المعاصر، ماجستير، تحت أشراف عبد الرحمان بوزيدة، 1993-1994. ص78.

للإدارة الفرنسية التي أدركت نفسيتهم القطاعية وساعدت أصحاب العمائم الكبيرة على التربع على كرسي القضاء والفتوى لذلك لم تعد ذات أهمية كبيرة في المجتمع الجزائري، وهمشت بعد أن كانت ركيزة المجتمع، خاصة من الناحية السياسة عندما تخلت عن القضية القومية.

استحوذت السياسة الفرنسية على كافة الشرائح الاجتماعية ومنها الطرق الصوفية والتي سعت من خلالها إلى إيجاد البدائل لمختلف بما يخدم السياسة الفرنسية، نظرا لإدراك تأثيرها على ذهنية وفكر الفرد الجزائري ولبروز البدع والخرافات التي كانت صورة عاكسة للسياسة الفرنسية والتغير الحاصل في البنى الفكرية لمشايخ الزوايا، لقد سطرت فرنسا سياسة متفرعة الجوانب تهدف إلى تشتيت ذهن وفكر الفرد الجزائري، والسيطرة على كافة منابعه الفكرية والثقافية والمعيشية، كما عملت جاهدة على انبثاقه من الجماعة ودفعه نحو الفردانية بعيدا عن الدين واللغة والوطن والهوية، فطفت العديد من الآليات لتحقيق ذلك حيث تراكمت العديد من الذهنيات والأفكار وتشابكت وجعلته محاصرا فكريا وثقافيا واجتماعيا وسياسيا.

خلال فترة مابين الحربين برزت قوى اجتماعية جديدة كنتيجة للاحتكاك بالمجتمع الغربي وبرزت معها الظاهرة الحزبية بشكلها المتطور، تمثلها نخبة من المتعلمين الذين تخرجوا من الكليات والمدارس الغربية والفرنسية، والذين احتكوا بالمجتمعات الغربية بشكل من الأشكال، كالهجرة والتجنيد الإجباري، فشكلت هذه العناصر الركائز الأوليّة لحركة جديدة حاولت هذه الحركة انتزاع القيادة الشعبية من الزعماء الدينين، وأنشأت نوادي لها وجمعيات مختلفة، وظهرت بعض الصحف التي كان لها دور كبير في مستقبل البلاد مثل نجم شمال إفريقيا، "بدأت سماتها في أوائل هذا القرن، حيث ظهرت بعض الحركات الشبانية، لكنهم لم يكونوا منتظمين في حزب سياسي في بداية الأمر، كما أنهم كانوا مثقفين باللغة الفرنسية ولديهم اطلاع سياسي كاف يسمح لهم بمناقشة مسألة التجنيد، التي تثير الرأي العام،في سنة 1901، حزب الشباب التركي ويبدوا أنهم والنخبة من لحمة اجتماعية واحدة، وقد ظهرت بين صفوف النخبة جماعة كانت أقرب إلى الحزب سياسي منها إلى طبقة اجتماعية مميزة، عرفت باسم لجنة الدفاع عن مصالح المسلمين، ولم يحدد تاريخ ظهورها بالضبط ولكن يقدر المؤرخ سعد الله أنها نشأة حوالي سنة 1933 ميلادي وقد بدأت في التشكيل الحزبي مع معركة الأمير خالد وحزبه، حزب الإخاء

الجزائري، الذي ظهر سنة 1922 ميلادي، أكثر تقدما وكانت جريدة الإقدام هي لسان الحزب"[1]

وإن كان **أبو قاسم سعد الله**[2] يرجع جذور الظاهرة الحزبية بمفهومها العصري إلى دخول الاستعمار الفرنسي، في حزب سياسي وطني بزعامة **حمدان خوجة**، عرف هذا التنظيم بلجنة المغاربة وأطلق عليهم اسم حزب المقاومة المتكون من الأعيان والبرجوازيين الجزائريين، الذين كانوا على وعي بدورهم السياسي والوطني، وكانوا على اطلاع بالتغيرات السياسية في أوروبا، وعلى الثورة الفرنسية خاصة، وما تبعها من تشكيلات أولى للأحزاب السياسية في أوروبا.

تعتبر الأحزاب السياسية حديثة العهد في المجتمع الجزائري، فهي تعود إلى الحركة الوطنية الجزائرية، وذلك أن أصول الحركة من خلال وجود الأحزاب السياسية التي تعمل جهرة وببرامج محددة كما تعمل في الغرب، ولكن الأحزاب السياسية دائما في بدايتها هي حركات سياسية سرية ثم تمر بمراحل إلى أن تغدوا حزبا سياسيا وهو ما حدث مع الحركة الوطنية ومع الحركة الإسلامية أيضا، حتى بلغت أشدها وأصبحت حزبا سياسيا، كان للحرب العالمية الأولى تأثيرا في تفتح الذهنية الوطنية وترقية المستوى السياسي وهناك عاملان أساسيان ساهما في بروز الرؤية السياسية في الجزائر"[3].

1- **العامل الداخلي أو الذاتي**: المتمثل في اطلاع المغتربين الجزائريين على الوضع السياسي والفكري خارج بلادهم، وتأثرهم بأخبار بلاد المشرق العربي وكذلك بفعل التجنيد الإجباري الذي فرضته فرنسا على معظم شباب الجزائر.

2- **العامل الخارجي**: والمتمثل في وعود ولسون الأربعة بالإضافة إلى الأحداث العربية المجاورة والعالمية التي كانت لها دور وتأثير في يقظة الشعب الجزائري.

---

[1])- كريم بوزولة، (مر.س)، ص79.

[2])- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، 1930-1945، دار الغرب، الجزائر، ج3، ط4، 1992. ص122.

[3])- كريم بوزولة، (مر.س)، ص83.

أخذت الأحزاب السياسية في الجزائر تظهر وتكتمل بشكل واضح وملموس خلال هذه الفترة أي ما بين الحربين، ويعود أيضا إلى الاصطدام العنيف بين الشعب الجزائري والاحتلال الفرنسي، فجاء رد الفعل لإثبات الذات والوجود بنفس أسلوب العدو منها الأحزاب السياسية، التي كانت بداية لظهور بينة فكرية جديدة، لاحتكاكه بالعالم العربي الذي أتت أثاره من حركة النهضة التي قادها تلامذة **جمال الدين الأفغاني**، مثل **محمد عبده ورشيد رضا** المعارضة للطرق الصوفية التقليدية، وإعلاء مكانة العقل ومواكبة الإسلام للعصر الحديث، كما يظهر تأثيره على جمعية العلماء المسلمين، "ظهور هذه الأخيرة كان يعني الانفصال عن الماضي التقليدي (الطرق الصوفية)، كما أن ظهورها كان يبدو من حيث طابعها التنظيمي وبنيتها الفكرية وبرامجها ونظامها الداخلي أنها حزب سياسي بالمعنى العصري، واعتمدت على شبكة الجوامع والمدارس الدينية، مركزة على الإصلاح والتعليم الديني وهو شيء طبيعي في مثل الظروف التي تعيشها، بل يكاد يكون قانونا لكل الحركات، فهي تصبغ بالصبغة الاجتماعية والثقافية والدينية في حالة الضيق والاضطهاد، أما في حالة الآمان فتظهر بوجهها السياسي الحزبي، إلا أن الحكم عليها ظل بالتقليدي أو التقليدية لأنها تنادي بالعودة إلى السلف"[1]، وهو الأمر الذي تنادي به الأحزاب الإسلامية اليوم.

تعد فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية فترة انتشار الأحزاب السياسية في الجزائر بشكل متقدم، وبعد مخاض طويلا تحرك الشعب الجزائري مطالبا بحقه في الحرية والاستقلال، كثمن مشاركته في الحرب مع الحلفاء، كما وعدتهم فرنسا، ولكنها قامت بقمع هذه المطالب وردها بمجازر راح ضحيتها أكثر من خمسة وأربعون ألف شهيد، وهو ما قرب وجهات النظر حول قضية النصر في نفس الوقت مع مختلف الأحزاب السياسية مثل حركة انتصار الحريات الديمقراطية، وحزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري وغيرها من الأحزاب، والصراع الشديد الذي كان بين هذه الأحزاب وبين أعضاء الحزب الواحد، كان له تأثير على فاعلية الحزب خاصة بين حركة انتصار الحريات الديمقراطية الذين انقسموا إلى قسمين، قسم يناصر زعيم هذا الحزب، فأطلق عليهم اسم المصاليين نسبة لزعيمهم **مصالي الحاج**، وقسما أخر أغلبه من اللجنة المركزية الذين

[1])- المرجع نفسه، ص85.

رفضوا زعامة مصالي، فعرفوا باسم المركزيين، ولم يحسم هذا الخلاف إلا بظهور جماعة من المنظمة الخاصة وأسسوا جبهة موسعة، أطلقوا عليها اسم جبهة التحرير الوطني دعت كل الأحزاب السياسية الجزائرية للانضمام إليها، لتحقيق الهدف المشترك وهو التحرير الوطني ولكن الانضمام يكون على شكل أفراد وليس أحزابا.

خاضت الجزائر حربا مع الاستعمار الفرنسي دامت أكثر من سبع سنوات وخلال هذه السنوات أصبح الحلم حقيقة، وبات من الضروري إيجاد بناء فكري يجمع كل هذه القوى والمبادئ على أساس برنامج واضح، يجد قاعدته في مواثيق الثورة الجزائرية التي صدرت منذ اندلا ع الثورة وانصهرت في مبادئ الميثاق الوطني، حقق هذا التعاون والاتحاد بين الأحزاب الاستقلال وهو الغاية المنشودة

وكخلاصة لهذه المرحلة فإن الاستعمار الفرنسي أحدث العديد من التحولات العميقة التي كان لها تأثير على النظام القيمي للمجتمع الجزائري، فعلى المستوى الاقتصادي: حوله من نظام تقليدي القبلي الذاتي المنغلق، إلى نظام حديث شبه رأس مالي، "لصالح فرنسا وسكانها في الجزائر"، كانت أثاره وخيمة على أفراد المجتمع الجزائري، حيث عززت الطبقية بين السكان الأصليين الجزائريين وبين المستعمرين الفرنسيين، فأنتجت طبقة زراعية تسودها الفقر والبطالة. أما في جانبها الثقافي فقد حاولت قدر المستطاع طبعها بالثقافة الفرنسية ومحو كل الآثار الجزائرية والإسلامية خاصة، وعن طريق سياسة التجهيل التي اتبعتها فرنسا للقضاء على هذه المقومات الأساسية، فلقد عملت فرنسا على وضع يدها ليس فقط على المقومات المادية فقط، بل حتى مقوماتها المعنوية والروحية، حيث دفعت لهذه المهمة العديد من المختصين، من أجل دراسة المجتمع الجزائري من خلال عاداته وتقاليده ومعتقداته، وأعرافه، الأمر الذي شكل اختلال في التوازن الاجتماعي، وتفكيك الروابط الاجتماعية المترابطة والمتماسكة، التي كانت قائمة في ظل نظام القبيلة الذي اتسم به المجتمع الجزائري التقليدي، فقد أظهرت فرنسا نيتها منذ البداية في ضم الجزائر إليها، وجعلها مقاطعة فرنسية، ضمن هذا المنظور سعت إلى إحداث تغييرات عميقة في الهياكل الاقتصادية، وتشويه بنيتة الاجتماعية والثقافية.

ب- مرحلة إعادة البناء والتأسيس:(المرحلة الاستقلالية).

تعتبر الثورة الجزائرية 1954 أكبر متغير أساسي للمجتمع الجزائري، فهي(الثورة) من أهم عوامل التغير الاجتماعي، "فالتغير هو لب الثورة وجوهرها لأنه يقع من ذات الجماعة التي تستشعر الحاجة إلى الثورة، فيكون تعبيرا عن إرادة أفرادها معتمدة على إمكاناتهم وطاقاتهم الذاتية، مستوعبا حاجاتهم ومشكلاتهم هادفا إلى تحقيق آمالهم في مستقبل أفضل"[1]، والجزائر لم تحقق استقلالها السياسي فقط، وإنما وضعت أسس حياة اجتماعية جديدة بمختلف جوانبها، فتجلى ذلك في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وفي البناء الفكري والثقافي للمجتمع.

انتهت مسيرة الثورة بقيادة جبهة وجيش التحرير بانتصارها على الاستعمار الظالم الذي دام لقرابة القرن والنصف القرن، لتبدأ مرحلة جديدة مرحلة بناء الدولة الحديثة المواكبة للعصر، حيث بدأت الاهتمام بمختلف قطاعات الدولة بدا من الاقتصاد والسياسة إلى الجوانب الاجتماعية والثقافية.

-الوضع السياسي وأثره على التحول القيمي:

واجهت الجزائر صراعات بين القادة السياسيين والعسكريين حول السلطة، خاصة بين الحكومة المؤقتة وقيادة الأركان، "فالصراع على السلطة لم يكن وليد وقف انطلاق النار وإنما بدأ مباشرة مع تكوين الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية سنة 1958 وقد بدأ أشده عندما تشكلت الحكومة الجديدة برئاسة بن يوسف بن خدة، الذي أقدم خلال شهر سبتمبر على إصدار أمر للولايات بقطع جميع العلاقات مع قيادة الأركان العامة، علما أن هذه الأخيرة ورغم استقلالها لم تسقط سيطرتها على جيش التحرير الوطني المرابط للحدود الشرقية والغربية"[2]، ومن العناصر الاجتماعية العامة في تحديد مشروع المجتمع تلك التي تتولى أمر التحولات الثقافية والسياسية التي تكتسي أهمية متزايدة في الديناميكية الاجتماعية، فلا يمكن للمجتمع الجزائري

[1])- محمد السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغير في المجتمع الجزائري المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1990.ص أ.

[2])-الطاهر سعود، الحركة الإسلامية في الجزائر، (مر.س)، ص292.

أن ينتج مشروعا شاملا يساهم في تحقيق التنمية، دون اتخاذ سياسة وإستراتيجية معينة ومقصودة للنهوض بدولة مستقلة، لهذا اتخذت الحكومة الجزائرية نظام إيديولوجي، يؤطر فكريا وسياسيا توجهات الدولة السياسية، كانت هذه أولى المشكلات

-المستوى الاقتصادي:

بدأت الجزائر تخوض معركة التأمينات من أجل استرجاع ثروات البلاد، بهدف بناء اقتصاد قوي ومستقل، وتعددت الشركات الوطنية ذات الأهداف الاقتصادية والاجتماعية، وأصبح من الضروري خلق بناء فكري يجمع كل القوى والمبادئ في مختلف قطاعات الدولة ضمن برنامج ينبثق من أرضية ميثاق الثورة الجزائرية وهي المواثيق التي صدرت منذ اندلا ع الثورة والمتمثلة في الميثاق الوطني الذي يعد أهم وثيقة أنتجتها الثورة الجزائرية، حيث جرى التركيز في التخطيط والتقويم في الواقع على الجوانب الاقتصادية البحتة في تنمية المجتمع والدولة، وكان الاهتمام بالكم؛ ككميات الإنتاج في القطاعات المختلفة ومتوسط الدخل الفردي من أجل وضع خطط اقتصادية وتقويم نتائجها. تميز الاقتصاد الوطني في هذه المرحلة بتحولات هيكلية أساسية، "فمن التأميمات الكبرى لجميع المناجم كالنحاس والحديد والرصاص والقصدير(...) وقد تم ذلك خلال سنة 1966، ومن ثمة تم وضع سياسية تنموية وتنفيذ أول مخطط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية للسنوات 1967-1996 كان هذا بمثابة المحاولة الأولى لبناء اقتصاد وطني متطور ومتكامل، ويعد النواة التي انبثق عنها مخطط الرباعيان فكان المخطط الرباعي الأول 1970-1973 والمخطط الرباعي الثاني1974-1978 "[1]، من خلال هذه المخططات التنموية عرفت الجزائر نهضة اقتصادية واجتماعية هامة، كما أن هذه السياسة التنموية الاقتصادية المتكاملة تركز أساسا في القضاء على البطالة وخلق مناصب شغل، وانعكس تطور القطاع الصناعي على احتياجات جديدة خاصة في مجال النقل الذي عرف زيادة كبيرة في خلق الوظائف، ومعظم التوسعات التي قامت بها الدولة في التشغيل، مست القطاع الصناعي وقطاع الخدمات والأشغال العمومية أي خارج القطاع الفلاحي، "أما التشغيل في القطاع الفلاحي فقد بقي ثابتا

[1])- طاهر بشلوش، التحولات الاجتماعية والاقتصادية وأثارها على القيم في المجتمع الجزائري، 1967-1999، دراسة ميدانية تحليلية من شباب الجامعي، دار بن مرابط للنشر والطباعة، ط1، 2008. ص315.

منذ 1966، بل تناقص عام1977 حيث كانت حصة هذا القطاع حوالي 49.14%من مجموع القوى العاملة عام 1966، ثم تقلصت إلى 29.6%عام 1977، ثم انتقلت إلى 31%خلال عام 1981، ليصل إلى 28% 1982"[1]، أصبحت ظاهرة العمل المأجور في تطور سريع أدي إلى تحول ملحوظ في البني الاقتصادية والاجتماعية من خلال بروز علاقات اجتماعية ومهنية جديدة، كما أحدثت هذه العملية أثرا واضحا على صيرورة الطبقة العاملة وعلى تشكيلها، حيث جعلت منها قوة عاملة ومؤثرة تولد عنها نوعين من الحراك الاجتماعي: الأول جغرافي يتعلق بمسألة انتقال العمال من البداوة إلى المدينة، أما الثاني: فهو مهني والمتمثل في تغيير النشاط أو العمل في حد ذاته، خلال فترة التصنيع التي عرفتها الجزائر خلال السبعينيات وبداية الثمانينيات، توسعت الطبقة العاملة بشكل واضح وأصبح لها تأثير فعال على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، "حقق العمال والفلاحون عدة مكاسب وذلك من خلال إصدار عدة قوانين وقرارات هامة في مجالات التشغيل وغيرها من المجالات الأخرى"[2].

حققت الثورة الجزائرية تغيرات هامة في المجتمع مما أدى إلى زيادة حجم الطبقة العاملة والمراكز الحضارية وإنشاء القرى، بالإضافة إلى مجانية العلاج والتعليم وبالتالي ارتفاع المستوى المعيشي لأفراد المجتمع، وانتشار الوعي الاجتماعي والحضاري، "التغير والتحول الاجتماعي الذي يتجسد في تغير وتبديل التراكيب التحتية والفوقية للمجتمع سيترك آثاره المتميزة على البناء الاجتماعي ككل وعلى القيم بصفة خاصة، لأن التحولات التي تطرأ على المؤسسات الاقتصادية والثقافية والأسرية لابد وأن تؤثر على أنساق القيم لدى أفراد المجتمع"[3]، يمكن أن نلم بتأثير الجانب الاقتصادي على التحول القيمي في النقاط التي ركز عليها الطاهر بشلوش[4] والتي نوجزها نحن في النقاط التالية:

1- ضمان الشغل لكل مواطن.

---

[1])- طاهر بشلوش، التحولات الاجتماعية والاقتصادية، (مر. س)، ص319.

[2])- طاهر بشلوش، العمال ذو الأصل الريفي،الظروف الاجتماعية والاقتصادية،أطروحة لنيل درجة الدراسات العليا،جامعة الجزائر،1983. ص22.

[3])- طاهر بشلوش، التحولات الاجتماعية والاقتصادية، (مر. س)، ص 321.

[4])- المرجع نفسه، ص 330.

2- تطور مناصب الشغل خلال فترة المخططات التنموية.

3- زيادة حجم ومكاسب الطبقة العاملة والوسطى.

4- عدالة توزيع الدخل والثروة الوطنية بين أفراد المجتمع.

5- حماية القدرة الشرائية لأفراد المجتمع.

6- ارتفاع في متوسط دخل الفرد، وتطور الاستهلاك لدى الأسرة والأفراد.

7- تقلص التفاوت الطبقي الاجتماعي.

8- بروز قيم إيجابية في المجتمع.

وعليه فالتحولات القيمية التي عرفها المجتمع خلال هذه الفترة اتسمت ببروز قيم جاءت في مجملها قيم ايجابية، تمثلت في السعي من أجل العمل والتحرر، وكذلك في نشوة الانتصار وأيضا في العدالة الاجتماعية بين مختلف شرائح المجتمع، من حيث توزيع الثروة والدخل، وفي ضمان الشغل والسكن لكل مواطن فامتلك النزاهة في العمل وأصبح العمل واجب وشرف وحب المسؤولية والتسامح، رغم هذه القيم الايجابية إلا أننا نلحظ بعض القيم السلبية كبروز بعض القيم البرجوازية، وانتشار القيم الاستهلاكية نتيجة التحولات الجذرية والمتعارضة والمتعددة.

– المستوى الاجتماعي: بعد صدمت الاستعمار حاولت الجزائر التفاعل مع ظاهرة التحديث، ولهذا اتخذت الجزائر عدة إجراءات للحد من ظاهرة الفقر التي كانت متفشية في المجتمع، الأمر الذي فرض عليها تبني إستراتيجية فعّالة في تحقيق التنمية الشاملة والتي لخصها الأستاذ خوجة عبد الكريم[1] في النقاط التالي:

1 – القضاء على الفقر من الأولية في الإستراتيجية التنموية.

2- ترقية الاستثمار وتحقيق الإنعاش الاقتصادي مع ضرورة التعجيل، بحيث يؤدي إلى زيادة فرص العمل والأجور بالنسبة للفقراء وترشيد إنفاق الموارد العامة من أجل تعزيز التنمية البشرية.

3- ترقية وتقوية الإدارة والهياكل والأجهزة، بتنسيق بين مختلف برامج القطاعات ومساهمة أكبر للمجتمع المدني والحركة الجمعوية.

[1])- خوجة عبد الكريم، إشكالية التنمية في الجزائر، عبد الله شريط نموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتورة، إشراف أحمد العلوي، جامعة وهران، 2011. ص ص 53-54.

4- تحريك ودفع دور المنظمات غير الحكومة في القضاء على الفقر.

5- فتح قنوات الحوار الاجتماعي على كل القوى الاقتصادية والاجتماعية.

6- تحديد الأولويات للمشاريع الكفيلة بالاستجابة الفورية، للحد من الفقر وتحسين مستوى معيشة الفرد.

فالهدف الذي تسعى إليه الجزائر هو تطوير وتكوين النشء والتنسيق بين الإمكانيات البشرية المتوفرة لدى المواطنين والمادية المتاحة لدولة حديثة الاستقلال، وقصد تحقيق مستويات أعلى للتنمية الشاملة، ويظهر ذلك في:

– البناء الاجتماعي:حاول الاستعمار الفرنسي أن يثبت وجوده في الجزائر إلى أبعد الحدود من خلال السياسة الاجتماعية والثقافية التي انتهجاها في طعن مقومات الشخصية الجزائرية، فأقام التشريعات والنظم التي تتناسب مع سياسته وتمس الحياة الاجتماعية للجزائريين، من جميع جوانبها هادفا إلى خلق جيل جديد فاصل بين وطنه وماضيه، وماضيه ومستقبله.

وخلال هذه الحقبة الطويلة للصراع الاستعماري، تجسدت معانة الشعب الجزائري وصموده في نفس الوقت، قسمها محمد السويدي[1] إلى ثلاثة مراحل:

1- مرحلة التحول الذي أراده الاستعمار الفرنسي للشعب الجزائري، والمتمثلة في التخطيط لإذابة شخصيته وقد امتدت هذه المرحلة إلى الحرب العالمية الثانية.

2- مرحلة الصحوة في الشخصية الجزائرية وظهور معالمها الواضحة خاصة خلال الربع الثاني من القرن العشرين.

3- مرحلة الثورة التي تمكنت فيها الشخصية الجزائرية من فرض نفسها خصوصا بعد الاستقلال، حيث اتخذت لنفسها صورة جديدة في مختلف الميادين السياسية منها والثقافية.

حين نتأمل في واقع المجتمع الجزائري بعد الاستقلال فلن يصعب علينا تدارك التحول الاجتماعي الكبير الذي مس العلاقات وكذلك سلم القيم الاجتماعية، المتجسد في صراع القيم بين الجيلين، جيل الآباء وجيل الأبناء الذي زرعت فيه فرنسا نوعا من العقليات الجديدة التي سرعان ما تمكنت منها الثورة التحريرية.

[1])- محمد السويدي، (مر. س)، ص- ص 36-37.

– قيم ومبادئ الأسرة الجزائرية:

عرف المجتمع الجزائري خلال تاريخه الطويل بترابط علاقاته الأسرية واهتمامه بالقيم الروحية والأخلاقية على حساب القيم المادية، فنجده أحيانا متأثرا بالنطاق الديني، الذي يولي الأهمية لحياة الآخرة على حساب الحياة الدنيوية، كما نجده يولي اهتماما كبير إلى العادات والتقاليد المتوارثة عن طريق الأعراف الجزائرية، التي شبّ عليها أفراد المجتمع في الحفاظ على العلاقات الأسرية، والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى القانونية،"فالمهم في الحفاظ على روح البركة كمفهوم صوفي –ديني، الجوهر في ذلك تبقى الدعوة إلى الله حتى لا يرفع بركته على السكان، وحتى يستحقوا هذه البركة من المفروض أن يكون الشخص متصفا بالأخلاق الحميدة، المحافظة على العهد، عدم الغش، الصفاء في البيع والشراء وأن تكون عملية البيع تتصف بصيغة الصداقة والارتباط الحميم أكثر من الصفة القانونية"[1]، ينصب أيضا نظام القيم في الأسرة الجزائرية حول مفهومين أساسيين هما (الشرف والنيّف)، يظهر الشرف في تصرفات الشخص الأخلاقية، ومن تدينه والنزاهة في تسيير أمور الجماعة، التي تنعكس في حفاظه على كل القيم الأخلاقية، ولا يبتعد مفهوم النيف كثيرا عن مفهوم الشرف فهو جانب متطرف ومغالٍ فيه في نظام القيم، "إنّ النيّف مصطلح يستعمل في المشاكل الصغيرة بين الأشخاص، حيث يتعلق الأمر برد التحدي بالإجابة النطقية على احتقار سببه شخص معين"[2]، فهو جزء من الشرف الذي تم اكتسابه وتطوره مع الزمن عن طريق الانضمام الكامل في نظام القيم، حيث تعطي هذه السلوكيات الأخلاقية في حياة الجماعة أهمية ودورا واضحا، في تماسك وتكامل الجماعة بين مختلف القيم الأخلاقية والدنية، التي تعمل على إعطاء روح العصبية الاجتماعية التي عرضها ابن خلدون على أنها ايجابية وقوية، فنظام القيم الأخلاقية والمادية في علاقات الأفراد والجماعات يعطي الشرعية لجوهر التماسك الاجتماعي،

[1])– دمري أحمد، العائلة الجزائرية، النشأة والتطور والخصائص الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1984 . ص52.

[2])– طاهر بشلوش، العمال ذو الأصل الريفي،الظروف الاجتماعية والاقتصادية، (مر. س)، ص53.

أما في فترة الستينات وما بعد الاستقلال فقد عانت الجزائر من فراغ قانوني، رغم محاولات التشريع الجزائري النظر فيها، وظلت الأسرة الجزائرية معتمدة على الثقافة الوطنية للمجتمع النابعة في غالبها من تعاليم الدين الإسلامي، وعدم وجود قاعدة يحتكم إليها التنظيم الأسري أدى إلى ظهور صراع التيارين الإسلامي والتغريبي، هذا الأخير الذي نادي بضرورة سّن قانون للأسرة، يعطي للمرأة حرية أكبر ويكون في مستوى تطلعاتها وتضحياتها، فانعكس على سياسة التشريع، "ففي سنة 1963 حاولت الحكومة الجزائرية إصدار قانون للأحوال الشخصية، يوفر قدرا كبيرا من حقوق المرأة ويحررها من قيودها التي كبّلتها، ولكنها فشلت في ذلك بسبب المعارضة القوية من طرف الإسلاميين"[1]، يعود فشل هذا القانون أيضا إلى أنّه لم يكن من أولويات النظام السياسي في تلك الفترة، رغم استمرار المطالبين بقانون للأسرة، الذي يحفظ لها حقوقها وحرياتها في ظل دستور يؤكد على ضرورة المشاركة السياسية، من خلال التعبير عن الإرادة الشعبية عن طريق المجلس الشعبي الوطني، "المواد المخصصة للأسرة كانت قليلة من ناحية العدد، وفقيرة من حيث المحتوى، أكد أن الأسرة تحظي باهتمام من الدولة والمجتمع ومن واجبات الآباء رعاية وتربية أبنائهم ومن واجبات الأبناء مساعدة آباءهم"[2]. رجحت إحدى الباحثات عدم تشريع قانون للأسرة إلى النقاط التالية[3]:

1- عدم وجود مشاركة سياسية فعلّية بمستوى الميثاق والدستور، بل كانت مختصرة في مصطلح السيادة، مصدرها القاعدة الشعبية دون الاعتراف بتعدد التوجهات الأيديولوجية، التي تستطيع تكوين تنظيمات خارجة عن سلطة الحزب والتوجه الإيديولوجي، والتي تستطيع من خلال تنظيمها الضغط على النظام السياسي لسن قانون الأسرة.

[1]- ناجي عبد النور، النظام السياسي الجزائرية من الأحادية إلى التعددية الحزبية، مدرية النشر لجامعة قالمة، الجزائر،2006. ص 99.

[2]- عبد العزيز سعد، قانون الأسرة الجزائرية في ثوبه الجديد، أحكام الزواج والطلاق بعد التعديل، دار هومة، للطباعة والنشر،2007. ص93.

[3]- بن فقة سعاد، قانون الأسرة الجزائري بين المشاركة السياسية وسياسة المشاركة، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية،بسكرة الجزائر، العدد السابع، جانفي 2012. ص- ص 154-155.

2- اهتمام الرئيس السابق هوري بومدين بكيفية كسب قاعدة شعبية، وكان هذا من خلال الاهتمام بمطالبها المتمثلة في تحسين المستوى المعيشي، ولهذا كان التركيز أكثر في كيفية إنعاش الاقتصاد.

3- أغلب أفراد المجتمع الجزائري كانوا محافظ، يعتمد في قضايا الأسرة على الدين الإسلامي، والمطالبون بقانون الأسرة كانوا أقلية، مقابل الأغلبية التيار الإسلامي، لم ترى في التنظيم الأسري ما يتعارض مع تعاليم الدين الإسلامي.

ما نستخلصه من خلال هذه الفترة الممتدة حتى الثمانينات حول موضوع الأسرة أو قانون الأسرة الذي كان الشغل الشاغل للتيار الإيديولوجي التغريبي، المطالب بسن القانون وبين التيار الإسلامي الرافض له، وبما أن هذه الفترة مازالت تشكل سياسة الحزب الواحد وسيطرة المؤسسة العسكرية التي لم يكن قانون الأسرة من اهتماماتها، بل تركت التقنين الأسري للصراع الإيديولوجي الذي كانت الغلبة فيه للتوجه الإسلامي، هذا الصراع الذي ترتب عنه سن قانون الأسرة سنة،1984 والذي تميز بعدة سمات من ضمنها[1]:

1- صيغت معظم مواده من أحكام الشريعة الإسلامية.

2- الأخذ بمختلف المذاهب الفقهية، ولم يتقّيد بمذهب فقهي بذاته .

3- لم يجازف هذا القانون الأعراف السائدة في المجتمع الجزائرية، والتي لا تصطدم بأحكام الشريعة الإسلامية وإنما أحال القاضي في الكثير من المسائل إلى العرف.

- التعليم ومحاربة الأمية:

ورثت الجزائر وضعا ثقافيا كارثيّا بعد الاستعمار الفرنسي الذي دام لسنوات طويلة، نتج عنه مجتمع مشتت يسوده الحرمان التعليمي وساد الجهل بين أغلب شرائح المجتمع، بسبب تحطيم الهياكل والمؤسسات التعليمية التقليدية، من مساجد وزوايا والطرق الصوفية، لم تسلم منها إلا فئة قليلة، "استحوذ أكثر من مليون معمر أوروبي على مقدورات البلاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بالإضافة إلى القضاء على كل طرق التواصل مع البعد التاريخي واللغوي والديني

[1])- عيسى جعنيط، المرأة والأسرة الجزائرية في مواجهة التغريب والعولمة، مجلة النصر العدد 05، سنة 2000. ص ص145-147.

للمجتمع الجزائري"[1]، إلى جانب معركة البناء الاقتصادي والاجتماعي، لم تهمل الدولة الجزائرية بناء الإنسان الجزائري فكريا وثقافيا، حيث أولت أهمية للتعليم والتكوين، "حيث تمكن أكثر من خمس الشعب الجزائري من الالتحاق بالمدارس والمعاهد والجامعات دون إهمال مبدأ التعريب لأنه ضمان لوحدة الأمة الجزائرية واختيار استراتيجي من اختيارات الثورة"[2].

عملت الجزائر بعد الاستقلال على استرجاع هويتها العربية الإسلامية، فكانت الأولية الكبيرة للتعليم كعامل رئيسي في إعادة البناء الوطن، هذا الحق الذي حرم منه الأطفال الجزائريين إبان الاستعمار، وعملية محو الأمية كانت من المهام الكبرى التي تبنتها الثورة خلال الكفاح المسلح، فقدت وصلت نسبة الأمية ذروتها، "بلغت 85%من مجموع السكان، وعليه جرت محاولات جادة لإعطاء دفع جديد نحو الأمية، وفي هذا السياق يجدر الإشارة إلى إنشاء المركز الوطني لمحو الأمية المعمم سنة 1969، وفي سنة 1977 انخفضت نسبة الأمية إلى 57.7%في حين كان عدد السكان يبلغ 18 مليون نسمة، وكانت نسبة الأمية مرتفعة عند النساء أكثر من الرجال،44%لدى الرجال و70% لدى النساء"[3]، وللقضاء على هذه الظاهرة المتفشية بذلت الدولة الجزائرية مجهودا للتخفيف من حدتها، حيث شجعت على التعليم والتكوين، وعملت على ترقيته إلى مستوى أفضل، غير أن النتائج كانت غير مجدية، فظاهرة الأمية مست المناطق الريفية أكثر من المدن، والنساء أكثر من الرجال، وكان عدد الأميّين يزداد سنة بعد أخرى.

– واقع المرأة الجزائرية والتحولات التي آلت إليها:

عرفت المرأة الجزائرية تطورا ملحوظا بعد الاستقلال في وضعها التعليمي والقانوني، كما عرفت مشاركتها في الحياة الاجتماعية والوطنية، حيث أعطت الجزائر سياسة الدولة في مجال التربية والتعليم فرصا متكافئة لكلا الجنسين، وأزالت الفوارق الاجتماعية بينهما من توفير الخدمات الاجتماعية المدرسية لهما، كالمرقد والمطعم والنقل المدرسي، والمنح المدرسية، وسعت في مختلف تشريعاتها إلى تكريس مبدأ المساواة في الحقوق والوجبات بين الجنسين، دون تفريق، كون أن

[1]- نويصر بلقاسم، (مر. س)، ص157.

[2]- محمد السويدي، (مر. س)، ص11.

[3]- طاهر بشلوش، التحولات الاجتماعية والاقتصادية، (مر. س)، ص 358.

الاهتمام بالمرأة يشكل إحدى مؤشرات الحداثة، "فأي مجتمع في اتجاه التحديث، هو مجتمع يولي أهمية كبرى لوضعية المرأة من أجل إدماجها في عملية التنمية من حيث التعليم وتوفير سبل الرعاية الاجتماعية، ودعم مشاركتها في المجتمع في كافة المستويات"[1]. رغم جهود الدولة المبذولة من أجل استرجاع مكانة المرأة في المجتمع والحرص على تعليمها، وإلى أهمية دورها في تربية النشء، إلا أن مشاركتها في عملية التنمية بقيت ضعيفة على أرض الواقع، نتيجة تجذر بعض العادات والتقاليد والأفكار المتحجرة، حول المرأة داخل المجتمع الجزائري مثل: عمل المرأة في بيتها ومصيرها الزواج وتربية الأطفال لا غير، بالإضافة إلى الفكرة التي تسيطر على عقليات أغلب الأسر الجزائرية، أن المرأة تحمل شرف العائلة ووجب عليها المحافظة عليه، واستجابة لهذه النظرة يتم التّحكم في حريتها ومصيرها، الأمر الذي يعكس هيمنة القيم الذكورية المورثة والكامنة في بينة ونسيج المجتمع الجزائري، الذي يجعل المرأة أقل أهمية من الرجل وأقل حقوقا، وينظر إليها بالدونية والضعف، "إذ أضحى مفهوم – الولية– يوحي إلى تلك الأنثى التي لها على الرجل حق الرعاية والأخذ باليد، كما بقيت كلمة الرجل في البيئة الجزائرية، كلمة فوقية ومازال الجزائري يجد في مفهوم الرجولة دغدغة مثيرة في نفسيته"[2]، رغم كل العقبات والحواجز التي أعاقت حرية المرأة وشدت مكانتها، إلا أن محاولتها المستمرة لم تمنعها من الوصول إلى البعض من أهدافها، فقد استطاعت أن تلتحق بالمعاهد والجامعات وحاولت اقتحام مجال السياسة، فاكتسحت على أغلب الأنشطة الاجتماعية في الحياة عامة، الأمر الذي أبدى تحولا كبيرا في مكانتها سواء داخل الأسرة أو على مستوى المجتمع ككل، ولكن هذا التحول مافتئ أن اصطدم بمشاكل تتعلق بالتقاليد والأفكار الموروثة كما ذكرنا سابقا، والذي هيمن في المجتمع الجزائري، إبان هذه المرحلة ومع تزايد المد الإسلامي في التسعينات تقلص حضور المرأة في الفضاء العمومي.

[1])- فتحي بلحاج، المرأة رهان للحداثة العربية، ندوة باريس، منشورات دمشق، للدراسات النظرية والحقوقية، 2009. ص47.

[2])- عشراتي سليمان، الشخصية الجزائرية، الأرضية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية، 2007. ص 248.

ت- المرحلة المعاصرة: تأزم الصراع.

- كنا قد تحدثنا في المرحلة السابقة عن السياسة التنموية الحديثة التي اعتمدتها الجزائر، وهي تنمية شاملة مست كل القطاعات لإرساء دعائم دولة مستقلة وجديدة تواكب تطورات العالم، مشروع ركزت فيه على الصناعات الثقيلة والتأمينات المتتالية مثل البترول والغاز والبنوك. وكما كان لهذه التجربة أثار ايجابية كان لها أيضا أثار سلبية وخيمة أدت في نهاية المطاف إلى زعزعة الكيان الاجتماعي للمجمع الجزائري وتحول عكسي في مسار بناه الاجتماعية وعلى مختلف المجالات.

أ- تحول القيم الاجتماعية والثقافية وتأزم الوضع:

بدت واضحة وجلية تحولات المجتمع على أشكال التنظيم الاجتماعي والقيم الأسرية، حيث اختفت بعض المقومات وظهرت مقومات أخرى، ومن جملة هذه التحولات التي أصابت ذهنيّات الأفراد، تحول الطابع الأسري الذي أصاب الأسرة الممتدة وتأثيره على مستوى تصوراتهم وسلوكاتهم وممارساتهم اليومية، حيث ينعكس الطابع التواصلي بين الأبناء والآباء عن طريق الحوار والمراقبة والمشاورة، وكل ما تعلق بالأسرة والمجتمع والدين. فالأسرة الممتدة من حيث المقاربة المورفولوجية، "تجمع في كيان واحد أكثر من أسرة ، أي تضم أجيال حيث تضم الأجداد وأبنائهم المتزوجين وغير المتزوجين وأحفادهم"[1]، مما يجعلها تضم أكثر من جيل في نفس الأسرة، بغض النظر على اختلاف الذهنيات والعقليات بين الأجداد والأحفاد والآباء والأبناء، فمن الأسرة الممتدة ونظام السلطة الأبوية إلى ظهور وانتشار الأسرة النواة والتي ساهمت في اختفاء الكثير من الأسرية التقليدية أو الممتدة، وهذا بسبب التحول العمراني الحديث وخروج المرأة للعمل وما نتج عنه من صراع قيمي وفكري مرتبط بتحديد مستوى القيم وأولويتها وأهميتها وأثرها.

كما يجب الإشارة إلى أن ما أصاب الأسرة من تصدأ هو عدم قدرتها على الانخراط الكامل في الثقافة الحضرية، وهذا بسبب الآثار الناجمة عن النزوح الريفي، أو ما يسميها البعض بأريفية

[1])- بلمحراث بلخير، مشروع الدولة الإسلامية في خطاب حزب جبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة، تصورات شباب الحمري بوهران "نموذجا"، دكتوراه علوم في علم الاجتماع السياسي، جامعة وهران، 2010-2011. ص.56

المدن، حيث يظهر عليها التصادم بين قيم الأصالة والتقليد في الأسرة، وقيم المعاصرة في والتحديث في المدرسة، "فأطفال هذه الطبقات الذين أصبحوا شبابا في الثمانينيات والتسعينيات صادفوا صعوبات في التكيف مع الحياة الحضارية بداية مع الحياة المدرسية ثم الحياة المهنية-بعد تسربهم من المدرسة-"[1]، فقد تعقد دور الأسرة في التربية والتنشئة، وانحصر في الإنتاج البيولوجي، حيث أدى إلى تحول تلك الأدوار إلى المؤسسات الرسمية كالمدرسة ووسائل الإعلام والشارع وجماعة الأقران، " أسهم ذلك في ميلاد الشباب كشريحة اجتماعية خارج الإطار النظامي تقاوم من أجل مكانة اجتماعية، كما أسهم في تشكل فكر أو إيديولوجيا تبتعد تدريجيا عن مشروع المجتمع المكرس في إيديولوجيا الدولة الوطنية الناشئة ولا يعبر هذا عن جمود أو فراغ ثقافي بقدر ما يحيل إلى تشكل ثقافة جديدة مغايرة احتجاجية كلما توفرت الظروف، تحتوي على تمثلات للمشاكل التي طرحتها التنمية خاصة إشكالية الهوية وحدود التوازن الاجتماعي"[(2)]. لقد أصبح الشباب كهامش تتجاذبه هوية تقليدية (ريفية)، وهوية (حداثية) حضارية، وهم يختلفون عن الآباء من حيث المستوى التعليمي ولكنهم في تبعية اقتصادية للأسرة التي يعيلها نفس الآباء، "لا يملك الشباب رصيدا نضاليا ولا ذاكرة مرتبطة بالثورة والمقاومة والكفاح(...) وليست لهم مرجعيات يستمدون منها شرعيتهم ومكانتهم ولا يعترفون بشرعية السلطة القائمة لأنهم لم يشاركوا لا في اختيارها ولا في خياراتها"[(3)]، وفي مقال لأحد الأساتذة حول انتفاضة أو أحداث أكتوبر1988[(4)]، يذكر أنها ساهمت في تحديد العلاقة بين الدولة والمجتمع فقد كانت سبب بارزا في إحداث تغير عميق من حيث الدلالات والمعاني، ولها الفضل الكبير في تحريك العديد من القضايا التي ضلت عالقة منذ حقبة الاستعمار، وقد أظهر لنا تمرد الشباب البعد الثقافي في البحث عن الهوية، هوية الشباب الجزائري في ظل هذه

[1])- فريد مرحوم، أحداث أكتوبر1988 والمجتمع المدني في الجزائر، بحث سوسيولوجيا الشباب وأنتروبولوجيا الغضب، مجلة أفاق علمية ، مجلد 10، عدد02، سنة 2018. ص207.

[2])- فريد مرحوم، (مر. س)، ص 208.

[3])- انظر: عبد الناصر جابي، الأسطورة: الجيل والحركات الاجتماعية في الجزائر أو الأب "الفاشل" و الابن "القافز"، مجلة إنسانيات، المجلد 08، العدد 25-26، 2004.

[4])- انظر: فريد مرحوم، أحداث أكتوبر1988، (مر. س).

الظروف الغامضة، كما ساهم هذا التمرد في كسر الجمود السياسي وفتح مجالا للتفاوض من أجل الانتقال إلى وضعية جديدة، يميزها التغير في النظام الاقتصادي والسياسي كما سمح بإعطاء نفس جديد من خلال إثارة قضايا الهوية والثقافة والمرأة والشباب...إلخ، فقد كشفت هذه الأحداث عن أزمة الهوية لدى الشباب، وسبب هذه الأزمة " أن النظام وإن لم يعطي لمسألة الهوية والثقافة القدر الكافي من الاهتمام – الأولوية للاقتصاد والتصنيع– فإنه قد أخفق في ترجمة الخيار الاشتراكي إلى برنامج و استراتيجيات فعالة وجديرة بتدبير الواقع الثقافي المتنوع"[1]، فاستعادة التوازن وإعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية يتطلب تفعيل الهوية الثقافية حتى ينجح البناء الاجتماعي ويتكيف الشباب مع الواقع المحيط.

ب–أزمة الهوية الثقافية بين التعريب والامازيغية.

تعتبر عملية التفقير الثقافي الممنهج لها من طرف الاستعمار الفرنسي غرض سلب المجتمع الجزائري كل مقوماته وفصله عن ثقافته الأصلية ومحاولة اقتلاعها من جذورها كمسألة اللغة من الصعوبات التي بات إشكالية ثقافية وهويتية كبيرة بعد الاستقلال، فبعد المرحلة الانتقالية زادت حاجة أفراد المجتمع الكبيرة لسد الفراغ الثقافي والبحث عن أصوله وجذوره، حاولت الدولة تعريب الحياة الاجتماعية والتربوية لتعيد للمجتمع الجزائري انتمائه العربي، وليؤكد أن اللغة العربية عنصرا أساسيا للهوية الثقافية.

خلقت إشكالية توطين اللغة العربية أزمة ثقافية حقيقية خلال هذه الفترة، وهذا بسبب ما آلت إليه؛ ذلك أن مهمة التعريب أوكلت إلى طبقات إيديولوجية بورجوازية متحيزة إلى الثقافية الفرنسية، شكل هذا الأمر نقص في الأطر العلمية الصحيحة للتعريب، "فعوض أن يتم توطين اللغة تدريجيا وحسب اعتبارات تسودها الرؤية الأكاديمية العقلانية والرصينة، تم توطينها على أساس بعث مجتمع جديد وفق أطر ثقافية جديدة بوسائل تفتقر إلى الشروط الكافية للمهمة المخولة لها"[2]. شكّل هذا اللاتوازن الثقافي شرخا في البنية الثقافية للمجتمع، وجمع جيلين في جيل واحد، من يعتمد العربية وينبذ لغة الاستعمار، ومن يعتمد اللغة الفرنسية ويعتبرها لغة

[1]– فريد مرحوم، (مر. س)، ص 209.

[2]– مخلوفي إبراهيم، (مر. س)، ص 166.

الحداثة والتطور، كما خلقت هذه الإشكالية صراع في التوجهات الفكرية والحركية، خاصة في الأواسط الجامعية، لقد زادت هذه الأزمة من حدة الصراعات والانقسامات بين النخب برزت في أشكال سياسية وتنظيمية وقيمية عديدة تمتد إلى الفترة الاستعمارية، ولكنها بقيت خامدة بسبب التضيقات والتشديد من طرف النظام، إلى غاية المرحلة الانتقالية نحو التعددية أين اشتدت التقسيمات أكثر، "مما منح نوعا من الشرعية لهذا الواقع الثقافي، فقد رفضت الجزائر المستقلة ونخبها الحاكمة فتح نقاش حول المسألة الثقافية واللغوية في الجزائر وتداعياتها السياسية فتم التعامل مع الدولة الوطنية بنت الاستقلال كقطاعات مختلفة وليس كجسم واحد متكامل، منحت قطاعاته المختلفة لمثقف/متعلم محدد على أساس لغوي قيمي، فكان من نصيب المثقف المعرب كل القطاعات ذات الصلة بالدين والإيديولوجيا والتاريخ، باعتبارها النظرة السائدة للعربية كلغة آخرة ودين وتراث وتعامل واسع مع الفئات الشعبية بهدف تأطيرها السياسي والإيديولوجي، في الوقت الذي منحت فيه قطاعات الصناعة والإدارة والتسيير إلى المثقف/المتعلم باللغة الفرنسية، اعتمادا على نفس النظرة القيمية للغة الفرنسية التي تم النظر إليها كلغة علم وتقنية وتسيير"[1]، ولقد انعكس هذا التقسيم على علاقة المجتمع بالدولة وعلى أفراد المجتمع فيما بينهم، وتشكلت العديد من التحولات التي مست المجتمع الجزائري، تمثلت في بروز مجموعة من الأشكال الثقافية والرمزية المناهضة للخطاب السياسي الرسمي، تجسدت في اتجاهين بارزين الحركة الامازيغية والحركة الاجتماعية الدينية التي ظهرت إلى العلن إبان التحول أو التعدد السياسي.

ت– الأزمة الاقتصادية والتحول نحو العنف" أحداث أكتوبر1988".

لم تكن أحداث أكتوبر 1988 هي نقطة البداية لأزمة الجزائر، بل سبقتها احتجاجات سنة 1980 وهي انتفاضة شعبية من مختلف مناطق الوطن، فنجد" انتفاضة تلاميذ المدارس والجامعات التي عرفت أحداثها مدينة قسنطينة في سنة 1986، والتي كانت تعبيرا "تقيا" عن صرخة الشباب الجامعي والتلاميذ والعاطلين عن العمل وجلهم من خرجي الجامعة ومدارس

[1])– عبد الناصر جابي، مساهمة في سوسولوجيا النخبة الثقافية في الجزائر، مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي، العدد 06، باب الزوار، الجزائر، مارس 1994. ص 17.

التكوين المهني الذين يحملون شهادات علمية متخصصة وأصبحوا يواجهون مستقبلا قاتما ومظلما، حيث لا وظيفة ولا سكن، إضافة إلى كونه غير مقتنع بالوعود الغامضة ولا الإصلاحات التي تعده يوميا بمستقبل زاهر يفتح أمامه الآفاق"[1]، لقد تفاقمت المشاكل أمام الانفجار الديمغرافي الكبير، حيث فاقت نسبة الشباب 75 %بالإضافة الأزمة الاقتصادية التي عرفتها في ظل انهيار أسعار النفط سنة1986، التي كانت تشكل عمود الاقتصاد الوطني، كما انخفضت قيمة الدينار الجزائري، فقد وصل إلى أدنى مستوى مما أثر على انخفاض النمو الإجمالي للإنتاج الوطني، "حيث كان التناقض الاقتصادي والاجتماعي هو الأساس المادي لكل ذلك التحرك والتحضير لانفجار شعبي مهدت له مجموعة من العوامل منها: التخلف التبعية الظلم والرغبة العميقة المكبوتة واليائسة في التغيير الجذري، وقد شكلت تلك المظاهرات الجماهيرية – والتي غذّتها التيارات السياسية النشطة في السر، قبل صدور قانون الأحزاب والجمعيات السياسية سنة 1989– تهديدا خطيرا وجديا لمستقبل النظام السياسي الجزائري"[2]، شكلت الأوضاع الاقتصادية المتدهورة التي آلت إليها الجزائر في هذه الفترة، منعرجا كبيرا في تحول مسار البلاد وانقلابها من حالة السلم والهدوء إلى حالة من الفوضى العارمة، خرج فيها الشعب الجزائري والممثل في غالبيته من شبابها ليعبر عن رغبته الشديدة في التغيير وتحسين المعيشية والاقتصادية، هذا المنعرج الذي شكّل نقطة تحول تاريخية في مسار النظام السياسي للبلاد، حيث خرجت فيه الجزائر من سياسة الحزب الواحد إلى التعددية الحزبية، وقد جاء هذا القرار في خضم هذه الفوضى العارمة من أجل امتصاص غضب أفراد المجتمع الناقمين على بلادهم وعلى سياسة نظامها، فكيف كان أثر هذا التحول السياسي على وقع المجتمع الجزائري ؟

ث– من سياسة الحزب الواحد إلى التعددية والإسلام السياسي:

تعتبر فترة الثمانينيات عقد الأزمة الاقتصادية الحادة التي عاشتها الجزائر مع الكثير من بلدان العالم والعالم العربي، حيث تراجع النمو الاقتصادي وانخفض المستوى المعيشي إلى أسوء

[1])–الربيع جصاص، الحركات الإسلامية والتغير الاجتماعي في الجزائر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه،2016. ص 275.

[2])– الربيع جصاص، (مر. س)، ص 275.

حالاته، وقد ترتب عن ذلك زيادة إلحاح مشكلة التنظيم السياسي، فكان الاندفاع نحو الاحتجاج الشعبي رد فعل على تدهور الأوضاع الاقتصادية والسياسية، الأمر الذي فرض على الدولة تغيير نظامها في ظل هذه الأزمة.

برزت في المجتمع الجزائري أزمة النسق السياسي الناجمة عن الجمود السياسي وضعفه في عملية التأطير الاجتماعي، فرغم تصدع النمط الإنتاج الاقتصادي الذي اتبعته الدولة بعد الاستقلال، وتغيير الأبنية الاجتماعية والثقافية، إلا أن النظام السياسي ظل دون تغيير واستمرت سياسة الحزب الواحد (حزب جبهة التحرير الوطني)، "ظلت النخبة الحاكمة بلا تغيير يعكس هذا التغير السريع الذي انعكس على بنية المجتمع الجزائري وشرائحه المختلفة، نشير في هذا الصدد أن أكثر من ثلثي السكان أعمارهم أقل من 25 سنة، فلا عجب أن تكون تنامي قوة النظام القهرية قد قابله ضعف موازي في قدرته الإقناعية"[1]، فالسياسة التي انتهجها **الشاذلي بن جديد** بعد وفاة الرئيس الراحل **هواري بومدين**، كانت نقطة الانطلاق لسياسة اقتصادية جديدة، حددت الخطوط العامة لسياسة تنموية اقتصادية واجتماعية لعشرية الثمانينيات، حاول الرئيس إحداث نوع من التغيرات والإصلاحات على النظام، "إن النظام السياسي الجزائري الذي استند منذ 1962 إلى نزعة إيديولوجية تاريخية – شعبوية بدأت تظهر عليه بعض بوادر الشيخوخة، خاصة في فترة حكم الرئيس الشاذلي بن جديد الذي قام بنوع من الإصلاحات الاقتصادية ذات المنحى الليبرالي"[2]، لقد كان لهذا التغيير بعد إيديولوجي يرمي إلى الخلافات والتصدعات الحاصلة في نظام الحكم، حيث كان الهدف وراء هذه الإصلاحات "ضرب رموز الكتلة البومدينية ذات التوجه الاشتراكي، في حزب جبهة التحرير الوطني، لصالح فئات البورجوازية النابعة من الحزب ذاته وبيروقراطية الدولة الريعية، مما ولد نوع من صراع

[1])- مخلوف إبراهيم، موقع الدين في عملية الانتقال الديمقراطي في الجزائر، فترة (1989-1995) دراسة في التمثلات السياسية لواقع التعددية الحزبية عند بض المنتسبين لجبهة الإسلامية للإنقاذ-المنحلة- بحث لنيل شهادة الدكتوراه العلوم في علم الاجتماع السياسي، جامعة وهران الجزائر، 2012-2013. ص 145.

[2])- العياشي عنصر، سوسيولوجية الأزمة الراهنة في الجزائر، مجلة المستقبل العربي، العدد 191، سنة 1995. ص11.

الأجنحة بين المنفتحين على الجديد والمتمسكين بالقديم"[1]، حاول الشاذلي بن جديد تقوية مركزه داخل السلطة وذلك باعتماده على كتلة جديدة ذات طابع الانفتاح الليبرالي، كأحد المخارج من السياج الموروث من الحقبة السابقة، وتميزت هذه الإيديولوجية بمحاولة التوليف بين عناصر دينية وعلمانية، والجمع بين الحفاظ على الأصالة والتمسك بالتراث وإحيائه من جهة و الانبهار بالحداثة والتوق على العلمانية و الاندماج في حركة العصرنة من جهة ثانية، "لم يكن هذا التوليف سهلا على المستوى النظري بحيث كان الخطاب السياسي عاما غامضا وغير دقيق وتوفيقي إلى أبعد الحدود،كما كانت الآثار على المستوى الواقع وخيمة على المدى البعيد، إذ ساعدت على تكوين مجتمع أشبه بالفسيفساء في بنيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، تتعايش فيه أشكال متعددة ومتناقضة من الملكية وأنماط التسيير، وفي العلاقات الاجتماعية كما نلاحظ مثلا تمدينا بالقوة للأرياف، وترييفا بالفعل للمدن، ونجد على المستوى السياسي مؤسسات وأجهزة عصرية في خدمة علاقات ومجموعات تقليدية تخضع لنطق معاد للحداثة"[2]، تمثلت أبرز هذه التحولات في بروز مجموعة من الأشكال التعبيرية الثقافية والرمزية(مسيرات، مظاهرات نبش قبور الشهداء) المناهضة للخطاب السياسي الرسمي، مجسدة في جزء كبير منها في الحركات الدينية السياسية، أ همها الجبهة الإسلامية المنحلة، والحركة الثقافية الأمازيغية، "مما أنتج نوعا من التقاطع بين المستويين: المستوى السوسيولوجي السياسي، ممثلا في الحركة الاجتماعية الدينية السياسية، والسياسي الثقافي مجسد في الحركة الأمازيغية ومدى قدمها كحركة اجتماعية ثقافية معارضة"[3]، ظهرت هذه الحركات الاجتماعية على الواقع المعاش خلال فترة التحول السياسي، وقد سيطرت عليها الطروحات الثقافية الرمزية، تركزت حول مسألة الهوية مع ما تحمله كل حركة في اتجاه، حمولة دينية تمثلت في الحركات الاجتماعية الدينية، وحمولة عرقية بربرية في بعدها الامازيغي، ممثلة في التيار الديمقراطي.

[1]- مخلوف إبراهيم، (مر. س)، ص 158.

[2]- العياشي عنصر، (مر. س)، ص 66.

[3]- مخلوفي إبراهيم، (مر. س)، ص 168.

سيطرت هذه الطروحات الثقافية الرمزية من قبل العديد من الحركات الاجتماعية في ظل الأزمة الاقتصادية والسياسية وتم تفعيلها بفضل إصلاحات دستور1988، حيث انتقلت من وضع سكين، إلى فاعل اجتماعي، رغم أن مطالب الجزائريين الذين خرجوا في الانتفاضة كانت تطالب بتحقيق الرفاهية المعيشية وتحسين المستوى الاجتماعي، "قد يخطئ من يعتقد أن الذين خرجوا يوم الرابع والخامس من أكتوبر كان دافعهم المطالبة بالديمقراطية والحريات السياسية، إن كان المطلب مبدئي وطبيعي ومن البديهيات عند كل المجتمعات، ولكنه لم يكن السبب الرئيسي لدى كل الفئات الاجتماعية التي سئمت تصرفات الدولة البيروقراطية السريعة وحقرة الإدارة وظلم العدالة"[1]، فقد كانت مطالبهم في البداية بعيدة عن كل توظيف سياسي، ولم يحدث ذلك إلا عندما تدخل سياسيون وجماعات الضغط داخل النظام وخارجه ليحولوا هذا الانفجار الشعبي الواسع إلى مطالب سياسية، هذا يعني أن الديمقراطية لم تكن مطلبها في ذاتها، بقدر ما تحولت إلى مطلب نتيجة قرارات فوقية نابعة من تيار معين داخل القادة السياسية وجماعاتها المختلفة، ويرجع ذلك إلى حركة الانشقاقات التي كانت داخل الحركة الوطنية منذ الاستقلال وظهرت للعيان خلال أحادث 1988.

لا نعرف حقيقة ما يجري في العلبة السياسية السوداء ذلك أن بعض المحللين من يجد في هذه الانتفاضة أمرا مدبرا، وقد اختلقها النظام، ولم يكن في نظرهم عملا عفويا صنعه الشعب، وإنما هو مناورة سياسية افتعلها النظام كما يرى ذلك **عدي الهواري** ففي رأيه أن جناح من النظام ليؤدب أطرافا فيه، كانت كلها تهدد بعضها البعض، وتسرق وتختلس وتهدم باسم الشعب، وقد استعمل فيها –الأحداث– الشعب لعاقب حواشيه، "وكأن هناك عملية دبر لها في الخفاء من طرف فاعلين اجتماعيين–سياسيين مجهولين،وخطط لها في دوائر مغلقة، **كعباس المداني**، وإن يشاطر هذا الطرح نسبيا إلا أنه اعتبر هذه الأحداث ردا فعليا شعبيا واسعا عقب الخروج الشكلي للاستعمار مما جعله ينطلق من جديد في ثورة مضادة تعيد له الاعتبار"[2]، فقد ظهرت على المجال السياسي والاقتصادي الثقافي جملة من الظواهر غير العادية، كانت بمثابة

[1])– أيمن سمير، أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، الطبعة01، 1985. ص5.

[2])– عبد العالي رزاقي، الأحزاب السياسية في الجزائر، خلفيات وحقائق، الجزائر 1990. ص 31.

مؤشرات غامضة على قيام أمر ما، يتنبأ بحصول انفجار كبير، وقد أجمع بعض المحللين هذه المؤشرات في الحالات التالية[1]،

1- تحرك نشيط للنقابيين، حيث كانت النقابات العمالية بزعامة الاتحاد العام للعمال الجزائري، حتى وان اتبعت ظاهريا جبهة التحرير إلا أن اليساريين من حزب الطليعة الاشتراكية كانوا قد استولوا عليها فابعدوا عنها كل العناصر الإسلامية الوطنية في البداية.

2- تحريك نشيط لقطاع التربية والتعليم، حيث كان من الملاحظ منذ بداية الموسم الدراسي: 1988-1989، أن الطلبة غير راغبين في الدراسة، والأساتذة غير راضين عن ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية المتدنية، وبمعاملة الوزارة.

3- تحريك نشيط لخلايا الحزب الحاكم (جبهة التحرير الوطني)حيث كانت تعقد جلسات مغلة كل يوم على مستوى مكاتبها، وترفع تقارير للجهات المعنية تحذر من تحركات مشبوهة على نطاق المساجد والجامعات.

4- العمال يدشنون بداية الإضراب، حيث دخل العمال في قطاعات الحيوية كثيرة (إضراب عمال المنطقة الصناعية بالرويبة، وقطاع الطيران، والنقل والبريد) في إضرابات شاملة، أعلنوا عن مطالب وصفت بالتعجزية من طرف الحكومة، ثم بدأت نداءات الإضراب تتوالى وتلقى استجابة غير متوقعة من طرف القطاعات الأخرى، وفي هذا الأجواء المشحونة بالعنف، كان من الغريب اختفاء الشاذلي بن جديد عن الأنظار وترك قوات الأمن في مواجهة غضب الشارع حتى اعتقدت بعض الدوائر السياسية والاجتماعية أن الجزائر باتت على عتبة حرب أهلية.

5- محاكمة جماعة "الجهاد" المكونة من 206 من العناصر التابعة لجماعة بويعلي، الحركة الإسلامية المسلحة التي هددت أمن الدولة في نهاية السبعينات عن طريق العنف وطرحها لبديل ما يسمى الدولة الإسلامية.

6- اتخاذ قرار تأميم ثانوية "ديكارت" التي كان يتلقى فيها التلاميذ أفكارا تتعارض مع وطنيتهم وتجعل منه فرنكفو-مسلمين، كما كان الأمر عليه قبل الاستقلال والمظاهرات التي بها نساء بعض الوزراء وكبار المسؤولين احتجاجا على هذا القرار، أمسّ بمصالح الطبقة الفرانكفونية

[1]- مخلوفي إبراهيم، (مر. س)، ص ص 185-186.

والدوائر الموالية لها في جهاز الدولة، ولكن الخوف من الاصطدام بفرنسا وجماعات الضغط الموالية لها جعل الكثير من ذو الاتجاه العربي-الإسلامي يحذرون الرئيس من التعامل مع هذه القضية التي اعتبرها البعض عش دبابير لا يمكن لمسه بدون خدوش على الوجه أو اليدين، ورغم تدابير هذه الخطة التي أحيكت خيوطها بشكل مدبر ومتناسق إلا أن غضب الشعب وسخطه أخلط كل الأوراق، وانقلبت من أيدي أصحابها ليجد الشباب أكبر معارضة عرفتها السلطة منذ الاستقلال والمتمثلة في التيار الإسلامي لاحتواء غضبه وتحويله إلى قوة تفرض بها على السلطة الاستجابة لمطالبهم، وهكذا تحول الصراع من أجنحة السلطة إلى صراع بين الإسلاميين ونظام الشاذلي بن جديد، "ما يجب الانتباه إليه هو أن قدرة الإسلاميين على احتواء غضب الشارع برهنت على قوة هذا التيار وعمق تجذره في المجتمع وفي الأوساط الشعبية، ورسم لنفسه مكانة ومقعدات واسعة ستفرزها مرحلة ما بعد دستور1988"[1]، فقد كانت سيطرتها شبه كلية على الجماهير الغاضبة، وهو ما أثر على موفق السلطة وجعلها تتدارك هذا الأمر، وتتفطن إلى إعادة النظر في الدين وتوظيفه كعملية تبريرية، قامت بتجديد بعض المؤسسات الدينية، "وكان أولها المسجد الذي استعملته السلطة، فحولته من وسيلة إصلاحية دينية إلى وسيلة سياسية تنادي بقيم التضامن وتنادي بالأحداث التي اقترفت في حق الوطن، مرجعة أسبابها إلى انعدام الوازع الديني وجندت لهذه العملية بعض المؤسسات الدينية، مثل مؤسسة المجلس الأعلى- مفتشو الشؤون الدينية المركزيين"[2]، وفي أعقاب هذه الأزمة أعلنت الدولة مجموعة من الإصلاحات والتعديلات الدستورية مسبوقة بإصلاحات اقتصادية، "ففي الثالث عشر من أكتوبر أكد **الشاذلي بن جديد** أنه سيمضي حتى النهاية في الإصلاحات السياسية والدستورية، مما أدى إلى ورشة عمل من أجل تحقيق وهذا يعني أن السلطة السياسية قررت إحداث قطيعة مع الماضي الذي ميزته الأحادية الحزبية سياسيا والاشتراكية على المستوى الاقتصادي، وكلفت الدولة فريقا قانونيا كان على رأسه **محمد يحاوي**، بإحداث تغييرات على

[1])- مخلوفي إبراهيم، (مر. س)، ص187.

[2])- عروس زوبيري، الدين والسياسة في الجزائر، انتفاضة أكتوبر"نموذجا"، مجلة الدين والسياسة، موفم للنشر، الجزائر1995. ص 169.

الدستور وإفراغه من كل معانيه الإيديولوجية ذات الطبيعة الاشتراكية"[1]، صودق على هذا الدستور في 23 أكتوبر 1989، هذا الدستور الذي فتح المجال لأول مرة منذ الاستقلال لفصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والتوازن بينهما، إضافة إلى مبدأ التعددية الحزبية والجمعيات ذات الطابع السياسي، وقد أصبح هذا الدستور نقلة هامة في حلقات التطور السياسي الجزائري، فقد أرسى العديد من قيم الفكر الديمقراطي الليبرالي، "ظهر على السطح العديد من الهيئات والتيارات السياسية التي لم تعرفها الجزائر من قبل(فيما عدا تجربة الحزب الواحد، والأحزاب السرية، وإذا ما استثنينا ما قبل الثورة)، وصل عددها إلى19 حزبا قبل أن يمر شهرا واحدا على المصادقة على الدستور وكان من أهم هذه الأحزاب، طبعا ذلك الذي يمثل التيار الإسلامي، وذلك الذي يمثل التيار الأمازيغي-العلماني"[2]، وقد لعب التيار الديني دورا واضحا في تعبئة الشعب في هذه الفترة، وما بعدها هذا الدور الذي يعد المتغير السياسي والاجتماعي الذي استمد قوته من اختلال التوازن الاقتصادية والاجتماعية، فقد استطاع هذا التيار أن يوظف جزء من الحركات الاجتماعية الواسعة كخدمة مشروعه السياسي والاجتماعي الذي كان يهدف من خلاله إلى تحقيق نموذج الدولة الإسلامية، وقد استغلت المعارضة الإسلامية الفرصة لتعبير عن نفسها جزئيا من خلال الجبهة الإسلامية للإنقاذ، واحتوت هذه الحركة على فئات مختلفة، قامت خلال الفترة1984-1989.

مثلت هذه الحركة الدينية إحدى أقوى حركات الإسلام السياسي في هذه الفترة، وسنتطرق لها ولمختلف الحركات الإسلامية التي عرفتها الجزائر في هذه المرحلة في الفصل الموالي.

[1])- محمد تامالت، الجزائر من فوق بركان، "حقائق وأوهام 1988-1999" ط1، الجزائر، 1999. ص 14.

[2])- مخلوفي إبراهيم، (مر.س)، ص192.

.

الفصل الرابع: الظاهرة السلفية والتحول القيمي في المجتمع الجزائري.

المبحث الأول: إشكالية التسمية "السلفية"

المبحث الثاني: إشكالية التأصيل للظاهرة السلفية

المبحث الثالث: الجذور التاريخية لتيار السلفي

المبحث الخامس: السلفية في المجتمع الجزائر

المبحث الرابع: انتشار السلفية المعاصرة وتطورها

المبحث الأول:إشكالية التسمية "السلفية":

تعتبر الحركات الفكرية بمختلف مجالاتها من أصعب ما يواجه الباحثين بوجه عام وفي الإسلام بوجه خاص، لما فيها من تعقيدات في تركيبها وتداخل في معناها وأنماط العلاقات غير المستقلة، تمثل الحركة السلفية إحدى الحركات الجوهرية في الفكر الإسلامي التي عرفت ظهورا مكثفا بفعل عدة عوامل، مؤثرة فيها التحولات والتغيرات التي شهدها هذا العصر على الصعيد العالمي، ساهمت في إثراء هذا الفكر بعد أن وجدت الهيئة المناسبة لتثبيت إيديولوجيته وسلطته، مما جعله يأخذ حيزا كبيرا في ساحة الصراع مع الحكومة والأنظمة على الصعيد الإسلامي وحتى على الصعيد العالمي.

-مفهوم السلفية: أصبح مصطلح السلفية مجال تجاذب ونقاش زاد من غموضه وتعقيداته تشابك وتداخل المسائل السياسية والمعرفية، حيث شابه عليه الكثير من المغلطات وتحديدا في أزمة الدماء في العالم الإسلامي، فما هي السلفية؟ وكيف نشأة؟

-تعني في اللغة العربية "ما مضى انقضى، وسلف جمع أسلاف، كل واحد من أهل الإنسان الذين ينحدرون منهم"[177]، وجمع سالف في لسان العرب لابن منظور "كخادم وخدم بمعنى القوم المتقدمين في السير"[178]، قال ابن الأثير: "سلف الإنسان من تقدم بالموت من آباءه وذوي قرابته"[179]، نجد المعنى اللغوي في مجمله بمعنى الماضي وما سبق في حياة الإنسان، وقد دل على نفس المعنى في القران الكريم حيث ذكرت كلمة السلف في آيات عديدة وفي سور مختلفة؛ منها قوله تعالى في سورة البقرة بعد بسم الله الرحمان الرحيم: "فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سبق سلف" الآية 275، وجاءت في قوله تعالى في سورة النساء: " وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ"، وفي قوله تعالى في سورة الحاقة"، كُلُوا وَاشْرَبُوا

---

[177])- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 1987. ص 478.

[178])- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، 1955. ص 158.

[179])- ممدوح الشيخ، السلفيون من الظل إلى قلب المشهد، أخبار اليوم قطاع الثقافة، القاهرة، ط1، 2011. ص 55.

هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ " الآية 24، وفي قوله تعالى في سورة الأنفال" كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ" وفي سورة المائدة قوله تعالى: "كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ " الآية 95، وقوله تعالى في سورة يونس: "هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ" الآية 30، وفي قوله تعالى: "فجعلناكم سلفا ومثلا للآخرين" سورة الزخرف الآية 56، رغم أن مفردة سلف ذكرت في العديد من المرات وفي الكثير من السور إلا أن معناها لا يعني لمصطلح السلفية كتيار أو جماعة، لا من قريب ولا من بعيد، فنجده لا يكاد يخرج عن معناها في اللغة العربية كما ذكرنا، أي ما مضى وانقضى من حياة الإنسان، أما في المعنى الاصطلاحي: فالمراد بالسلف "الصحابة، وقيل الصحابة والتابعون"[180]، أو ما يسميهم الفقهاء بالسلف الصالح، حيث يعتبرون الإطار المرجعي والعصر الذهبي للإسلام، فهم القدوة الحسنة التي يجب أن يحتذي بها.

يقصد بالسلف الصالح أصحاب الرسول، "صلى الله عليه وسلم" ومن سار على نهجهم من أهل القرون الثلاثة الأولى في عهد الحضارة الإسلامية، التي أثنى عليها رسول الله "صلى الله عليه وسلم" لقوله: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم..."[181]، في حين ذهب **البوطي** إلى منظار مغاير حيث يرى أن السلفية هي دلالة زمنية "السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهبا إسلاميا"[182]، ويعرفها عبد السلام البسيوني أنها: "منهج علمي وعملي يترسم سبيل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسادات القرون الفاضلة، في الاعتقاد ومناهج التعلم والسلوك والبلاغ"[183]، وبهذا فهي مصادر العلم الشرعي ووسائل تلقيها، ومناهج تطبيقها وإبلاغها، والاجتهاد في تنزيلها على الواقع المعاش، أما من حيث الاستعمال والتعامل معها،

---

[180])- كاظم الصالحي، السلفية المعاصرة، جذورها التاريخية وتمددها الجغرافي، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ص07.

[181])- صحيح مسلم والبخاري.

[182])- محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية، دار الفكر السورية، ط1، 1988. ص09.

[183])- عبد السلام البسيوني، قراءة في السلفية المعاصرة، ص 39.

فهي لفظة حديثة العهد والتداول وتعني: "الاقتداء الذي يقتضي بدوره القيام بتتبع آثار المقتدى بالكيفية التي يعمل بها، ويقتضي أيضا الكف عن عمل ما لم يكن يعمله "[184]، وفي تعريف آخر يراد بها " دعوة سياسية إيديولوجية تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل وفق مثالية متقطعة من الماضي، الذي يعتقد انه أفضل العصور الإسلامية وأولاها بالاقتداء"[185].وفي صعوبة تحديد المفهوم يقول ممدوح الشيخ أن التعريف الأوضح للظاهرة:"لا يتحقق بترديد ما يعرف به السلفيون أنفسهم ولا بالمدخل اللغوي الذي يتخذ الجذر اللغوي =س-ل-ف=مدخلا للتعريف، فالظاهرة تحتاج لفهم صورتها الراهنة فهما قريبا من الدقة، استحضار روافد ثلاثة: التاريخي واللغوي، فضلا عن التعريف أو التعريفات التي تتردد في كتابات السلفيين عن معنى السلفية"[186]، وعليه نجد أن الدلالة والمعنى الاصطلاحي للسلفية يختلف نوعا ما بحسب التوظيف والتحديدات الإيبستيمولوجية واللغوية، أو كما يسميها **أبو اللوز** بفوضى مفاهيمية، كونها احد المفاهيم التي يصعب ضبطها، وذلك لفرط استعمالها في سياقات مختلفة ومتعددة، الأمر الذي يجعلها في مصاف أحد الأنساق الفكرية الموجودة في التعامل مع الإسلام، "يمكن تسميته بالنسق النصي، فقد بدأت في شكل اجتهاد فردي لتتحول إلى مذهب ديني ثم إلى مدرسة فكرية، تعتمد النص القطعي في مقاربة الظواهر والأشياء المتمايزة في ذلك عن الأنساق الفكرية الأخرى وهي:

-النسق المقاصدي (الإسلاميون).

- النسق التأويلي (المتصوفة والشيعة).

---

[184])- أحمد توفيق، خطاب التقدم وعلاقة السلفية بالتاريخ، المناهل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، العدد 61، أيلول/سبتمبر2000. ص20.

[185])- محمد عمارة وآخرون، إشكالية الفكر الإسلامي المعاصر، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي،1991. ص207.

[186])- ممدوح الشيخ، (مر. س)، ص 48.

- النسق التاريخي (المفكرون الجدد)"[187]

ما نخلص إليه أنه لا علاقة للانشقاق اللغوي بمفهوم السلفية كتيار أو حركة دينية، وفي القران الكريم نجدها بعيدة كل البعد عن مضمون السلفية التي تنوه إلى اتجاه أو فكر معين، ولم تتعد البعد اللغوي لمعنى الكلمة، وحتى في أقوال وأحاديث الرسول "صلى الله عليه وسلم"خاصة في الحديث الذي تتخذه السلفية مبدأ لها، أي (أنهم الفئة المختارة)، وهم قدوة الناس في إتباع نهج العقيدة الإسلامية، في قوله رسول الله "صلى الله عليه وسلم": " خير الناس قرني ثم من يلونهم ثم ..."، فكلمة خير الناس؛ لا توحي إلى أن الرسول "صلى الله عليه وسلم"، كان يقصدهم بخير السلف الذين يجب إتباعهم، خاصة وأن معظم هذه الفرق والمذاهب والتيارات قد ظهرت خلال هذه الحقبة الممتدة في إحدى هذه القرون، فكيف نستثني طائفة أو فئة دون الأخرى، "إذا كان مذهب السلف ما كان عليه الإمام مالك؛ فلماذا يرفض مذهبه وينهى السلفيون المعاصرون عن تقليده؟ ولماذا كفّر أسلافهم من الحنابلة أتباع الشافعي، وسبوا صاحبه وطعنوا في إمامته وقتلوا الشوافع في الطرقات؟ ولماذا نهى إمام الحنابلة كما يدعون عن تقليد الشافعي وأبو حنيفة ومالك؟ وإذا لم يقلد هؤلاء الأئمة فيما اجتهدوا فيه ورأوه فماذا يبقى منهم يا ترى؟. وكيف سنتخذهم قدوة وسلفا لنا، إن لم نأخذ بأقوالهم وأفعالهم كما نأخذ أقوال وأفعال غيرهم عند الاقتداء والتقليد"[188].

[187])- عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب(1917-2004)، بحث انتروبولوجي سوسيولوجي، مركز دراسات الموحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2009. ص 39.

[188])- كاظم صالحي، (مر. س)، ص09.

المبحث الثاني: إشكالية التأصيل للظاهرة السلفية.

فالسلفية لها جذورها التاريخية التي ارتبطت بعدة مصطلحات من ضمنها أهل الحديث، أهل السنة، أهل السنة والجماعة، وقد كان لابد علينا من الخوض فيها.

-أهل السنة والجماعة: يراد بالسنة في الشرع إتباع ما أمر به النبي "صلى الله عليه وسلم" والنهي عما نهى عنه، قولا وفعلا من غير ما جاء به القران الكريم، "فالسنة أن يرى رسول الله عملا من مسلم ولا ينهاه عن ذلك، فإنه قد أقر بسكوته صحة ذلك الفعل، أما إذا استحدث في الدين من أمر ولم يؤخذ من الكتاب، والسنة فهو بدعة"[189]، وعن أصل هذه تسمية هذه الجماعة عن سواها، فهي وصف أطلق على العلماء المشتغلين بتدوين الأحاديث النبوية، واشتهروا بمنهجهم في تحصيل العقائد والأحكام من ظواهر الآيات والروايات باسم جماعة "أهل الحديث" التي ظهرت في العهد الأموي، كما جاء في أحد رسائل عمر ابن عبد العزيز يرد فيها على القدرية في قوله: "وقد علمتم أن أهل السنة كانوا يقولون الاعتصام بالسنة نجاة"[190]، الشيء الذي يؤكد أن الذين كتبوا أو دونوا سنة الرسول "صلى الله عليه وسلم" وأحاديثه هم المقصودين، خاصة وأن تدوين الأحاديث النبوية بدأ في مطلع القرن الثاني للهجرة بأمر من الخليفة عمر ابن عبد العزيز إذ كان التدوين قبله ممنوع.

- أهل الحديث و(الحشوية[191]): سموا بأهل الحديث "لعنايتهم بتحصيل الحديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام والنصوص، ولا يرجعون إلى القياس(...) ما وجدوا خبرا أو نثرا"[192]،

---

[189])- أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، مصر، د.ط. ص250

[190])- كريم شاتي السراجي، السلفية النشأة والتطور، مجلة العقيدة، جامعة الكوفة، العراق، العدد 06، 1436هـ. ص07.

[191])- الحشوية: كلمة مأخوذة من الحشو والإدخال حيث كان المعرضين من الرواة يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن الرسول-صلى الله عليه وسلم-فقد ظهرت سلبيات منع تدوين الحديث النبوي في كثرة الرواية عن الرسول" صلى الله عليه وسلم" في عصر التابعين، وانتشار الرواة في الأفاق للأخذ عن الصحابة ومن عاصرهم، ومن بينهم من أسلم من أهل الكتاب، فنشروا ما في التوراة والإنجيل من عقائد، كأحاديث مستقلة منسوبة إلى رسول الله "صلى الله

ويطلق عليهم اسم الصفاتية كما جاء في قول **الشهرستاني**: "اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله صفات أزلية من العلم والحياة، (...) ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، (...) ولما كان المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتون؛ سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطّلة"[193]، فأهل الحديث يقفون عند حدود النص دون النظر في معنى النص، الذي يرشد إلى التعمق خارج حدود المفهوم الضيق أو المعنى اللغوي القريب، ويسمون أيضا بالحشوية، "جميع الحشوية يقولون بالجبر وتشبيهه وتوصيفه تعالى بالنفس واليد والسمع والبصر، وقالوا إن كل حديث يأتي به الثقة من العلماء، فهو حجة أيا كانت الوساطة"[194]، ظهرت الحشوية بسبب كثرة الروايات عن الرسول "صلى الله عليه وسلم"، في عصر التابعين وانتشار الرواة عن الصحابة ومن عاصرهم، وذلك بسبب انتشار الفكر الحرفي المتشددبين كثير منهم، رغم مخالفة بعضهم لهذا الاتجاه ومحاربتهم له، "إلا أن هؤلاء المخالفين بقوا قلة في وسط الكثرة التي مالت

عليه وسلم" أو كشروح للآيات القرآنية، فدخلت مع تلك التفاسير والشروح عقائد أهل الكتاب المحرفة، وكثر تداولها بين الرواة، مستأنسين بما كانوا عليه في من الاعتقاد في جاهليتهم، سوا افتراء على الرسول–صلى الله عليه وسلم– أو خطأ، فأخذ التشبه يتسرب إلى معتقدات الطوائف، فنشأ الحشو ونما(انظر كاظم الصالحي، السلفية المعاصرة). وهناك التفسيرات التاريخية لظهور المصطلح: وهي أن الحسن البصري، كان يلازم مجلسه نبلاء أهل العلم، وقد حضر مجلسه يوما أناس من الرواة تكلموا بالقسط عنده، فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة–أي طرفها–فسموا الحشوية. في حين هناك من يرده إلى ما ينتهي إليه هؤلاء "الحشوية " من القول بأن الله تعالى ذو مكان أي: أنه يصبح في حشو العالم، أي داخله. (انظر سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية، ص108).

عموما الحشوية: اتجاه عام ومنهج في التفكير يدعوا أصحابه إلى قبول الأفكار والأخبار الشائعة، خاصة تلك المنسوبة إلى مصدر يحظى بالاحترام والثقة، دون تحميص أو نقد كاف لمحتواها، أو للطريق الذي وردت عنه.

[192])– علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثناعشرية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2008. ص43.

[193])– الشهرستاني أبي الفتح محمد ابن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، ج1،مؤسسة الحلبي وشوكاه، القاهرة، 1968. ص93.

[194])–كاظم الصالحي، (مر. س)، ص12.

لما يقارب فكر الحشوية في التشبيه والتجسيم للذات الإلهية"[195]."وكان منهم عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى ومنابذ المجوس، أظهروا الإسلام ثم أخذوا ببث ما عندهم من الأساطير، بين من لم يّهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم فتلقفوها منهم ورددها الآخرون بسلامة ، معتقدين ما في أخبارهم جانب الله في التجسيم والتشبيه"[196]، وبهذا نشأ الحشو وترعرع وقد جاء أن الغالبية من الحشوية من أهل الحديث، كانوا حنابلة يقول الصفدي "الغالب في الشافعية أشاعرة والغالب في الحنفية والغالب في المالكية قدرية والغالب في الحنبلية حشوية"[197]، فمن الصعب الحديث عن الحشوية كفرقة معينة، لأنهم فئات مختلفة تجمعهم روح واحدة تتسم بالتعصب للنصوص والفهم الحرفي لها، وللحشوية خصائص تميزها يلخصها سعد رستم في العناصر التالية[198]:

1- الاعتماد على النص وحده في المعرفة الاعتقادية خاصة والمعرفة الدينية عامة، ورفض العقل وأدلته.

2- سوء فهم النصوص الدينية في ذاتها؛ حيث أن الكثير من النصوص تتضمن البراهين العقلية لإثبات العقائد الدينية الواجب اعتناقها، ولا تكتفي بتقرير هذه العقائد عارية عن البرهنة والاستدلال.

3- النزوع الحرفي لفهم تلك النصوص، مما يؤدي إلى التجسيم والتشبيه؛ أي نسبة صفات المخلوقات أو الأشياء المادية الجسمية إلى الله سبحانه.

---

[195])- سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البداية النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزيع الجغرافي، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط3، 2005. ص 113.

[196])- السيد محمد الكثيري، السلفية بين أهل السنة والإمامية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط1، 1997. ص47.

[197])- المرجع نفسه، ص05.

[198])- سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية، (مر. س)، ص 106.

بالرغم من انقراض أغلب هذه الفئات من أصحاب النزعة الحشوية، إلا أنها ما تزال تظهر بين الحين والأخر عبر عصور مختلفة في الحياة الفكرية للعالم الإسلامي،وصولا إلى عصرنا الحالي، ورغم انحراف منهجهم عن المنهج الذي رسمه القرآن الكريم، لإثبات العقائد الدينية الذي يستند إلى العقل والنقل معا، إلا أنها مازالت تمارس نوعا من التطرف الفكري والالتزام الخاطئ بالنصوص ورفض العقل في مجال الاعتقاد.

إذن أهل السنة وأهل الحديث يصبّون في نفس التوجه، ويراد بهم كل من عمل على تدوين الأحاديث التي سنها رسول الله "صلى الله عليه وسلم"، وهناك عدة أراء في الترجيح لسبب تسمية أهل السنة بهذا الاسم[199]: **الرأي الأول** أن الإمام **الحنبلي** أخذ يوسع استخدام لقب أهل السنة، الذي كان مخصصا للعلماء مدوني الحديث الشريف ليجعله أيضا يشمل الإتباع المقلدين لمذهبه، والعوام المؤيدين لمنهج أهل الحديث، وبهذا يكون قد احتكر **ابن حنبل** في القرن الثالث اسم أهل السنة عنوانا خاصا لبعض المسلمين دون سواهم، فصار **أحمد ابن حنبل** إمام السنة، والسنة كل ما قاله أحمد، **أما في الرأي الثاني**: فقد جاءت التسمية في العصر الأول في الوقت الذي تطور فيه مذهب المعتزلة، حتى أصبح يطلق أهل السنة على كل من تمسك بالكتاب والسنة، واسم المعتزلة على كل من يأخذ بالكلام والنظر، أما في صدر الإسلام فكان يطلق أهل السنة على كل من تمسك بالكتاب والسنة اسم الصحابة، لأنهم اجتمعوا مع رسول "الله صلى الله عليه وسلم"، وناصروه وبقيت إلى أن اضمحلت أغلب الفرق وانتصرت الأشعرية على المعتزلة، ولم يبقى سوى الشيعة والسنة إلى الوقت الراهن.

أما الرأي الثالث: فيذكر أنه لما أمر معاوية بلعن علي كرم "الله وجهه" على المنابر، زعم أن ذلك سنة يثاب فاعلها، ويسمى ذلك بعام السنة، ولما قتل علي "رضي الله عنه" صالح الحسن معاوية، واستقر الأمر للأمويين قام بتسمية ذلك العام ب: عام الجماعة

[199])- كاظم الصالحي، (مر. س)، ص ص 7، 8.

والرأي الرابع: فيكمل في قول ابن تيمية عن لفظ أهل السنة، من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة "**أبو بكر وعمر وعثمان**" فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة.

رغم أن مصطلح السلفية لم يرد في الكتب القديمة التي بحثت في كل الفرق الإسلامية، إلا أن الاصطلاح التاريخي للسلفية يدعوا إلى العودة والاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم نموذجا للحاضر، وكرونولوجيا السلفية أو الاقتداء بالسلف الصالح وتتبع مسارها يعود بنا أيضا إلى مسقط رأس هذه التسميات والى الامتداد للطبيعة العربية، ومنبع أغلب الفرق الإسلامية التي يعلوا فيها النقل عن العقل من أهل الحديث والسنة معا في سياق المجادلات الكلامية خاصة مع المعتزلة، حيث يتواجد أكثر أهل الحديث بالحجاز "فكانت ومازالت الحجاز والمدينة مركز المباحث الحديثة والنقلية والسلفية، التي لا تخرج عن ظاهر الكتاب والأحاديث"[200]، كما أشار إلى ذلك أيضا **أبو زهرة** في كتابه تاريخ المذاهب الإسلامية في قوله: "ولقد جرى على أقلام بعض العلماء أن أهل الحديث أكثرهم بالحجاز وأكثر أهل الرأي في العراق"[201]، عدّد **أبو زهرة** مجموعة من أهل الحدييث على رأسهم **مالك بن أنس، وأحمد ابن حنبل،** هذا الأخير الذي أصبح من أبرز شخصيات هذا الاتجاه الذي عمل على جمع الأحاديث وتنظيمها وتدوينها، ووحد بين أهل الحديث بعد أن كانوا على فرق وشيع، والأصول وقضى على سائر تلك المذاهب الدارجة بين أهل الحديث "نسبت هذه العقائد إلى إمام الحنابلة أقرب إلى الحقيقة من نسبتها إلى الصحاب و التابعين وتابعي التابعين"[202].

ما نخرج به من التتبع الكرنولوجي لأصل التسمية، أن السلفية كتيار فكري أو مذهب أو كفرقة لم تكن معروفة حتى هذا الوقت، فقد ظهرت العديد من الفرق تحث إلى العودة إلى الأصل وإتباع منهج الأولين بالاعتماد على القرآن والسنة، وأحيانا إلى الاقتداء بمنهج التابعين

---

[200])- كاظم ساجي السراجي، (مر. س)، ص ص8.7.

[201])- أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، (مر. س)، ص259.

[202])- المرجع نفسه، ص 259.

وتابعي التابعين، دون أن تشير إلى السلفية كما ذكرنا سابقا، الأمر الذي يحيلنا إلى عدة مفارقات منها:

1- أنّ مصطلح السلفية مفهوم متعدد وغير واضح، يختلف من بيئة فكرية إلى أخرى، ومن تيار إلى آخر.

2- اقتحام مصطلح السلفية منذ البدايات الأولى مجالات فكرية متعددة، امتدت جذورها حتى الحقبة الزمنية الحالية، ومنها:

- المجال الفقهي والعقائدي:

- المجال التاريخي: الذي يظهر في العودة إلى الاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم نموذجا في الحاضر.

- المجال السياسي والإيديولوجي:

كان الهدف من وراء التتبع الكرونولوجي لمسألة السلفية، بغيت تتبع مساهمتها في بناء النزعة الدينية، وكذلك الأسباب والظروف التاريخية والثقافية التي أدت إلى بلورة هذا التيار، "ومن الأسباب الداعية إلى ذلك أن المتكلمين باسم الإيديولوجية السلفية، لم يضعوا لائحة للرموز التي تندرج تحت هذا الوصف، فهم ليسوا أهل الحديث، ولا أئمة المذاهب الأربعة، ولا رواد التفسير ولا كبار الفقهاء، إنهم مجموعة مثالية، حتى ابن تيمية شكّ من أنه يجد في أي دراسة للفرق التي اطلع عليها أي عرض مقنع لمبادئهم"[203]، وعن حقيقة السلفية وتتبع هذا المفهوم، يطرح فهمي جدعان مجموعة من الأسئلة تتمحور حول اصطلاحية المفهوم عبر التاريخ، وتطوره عبر العصور والأزمنة، متسائلا:" هل دّل مفهوم السلف على مذهب ديني يقابل مثلا اتجاه علماء الكلام ونظريات الفلاسفة المسلمين؟ وأهل المذاهب الأخرى؟ أم كان المفهوم مجرد ردّ فعل عاطفي لا يخضع لمنهج فكري مهيمن في تصور العقيدة ضد من يعتبرون (متطرفين وغلاة)

[203])- هنري لاووست، أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، تر: محمد عبد العظيم علي، دار الدعوة، القاهرة، مصر، 1979. ص100.

في تأويل الإسلام وفهم النص"[204]، وبالتالي فان مفهوم السلفية لا يراد به أي من المفاهيم أو المجموعات التي تطرقت لها الدراسة، فهو لا يحيل إلى مجموعة بذاتها كما عبر عنها **أبو اللوز** قائلا:"بل هي مجموعة الأفكار الاعتقادية والأحكام السلوكية التي تشكل في مجموعها تأويلات الجيل الأول للنص الديني"[205]، وعليه فدلالات المصطلح لم تكتب المعني الحقيقي لها إلا مؤخرا.

المبحث الثالث: الجذور التاريخية لبداية التيار السلفي.

مما سبق ذكره في مسألة التأصيل لمفهوم السلفية، نجد أن استخدام هذا المصطلح بالمفهوم الحالي لم يستعمل إلا مؤخرا كما ورد لدى أغلب الباحثين في هذا التوجه، فهناك من يرجعه إلى الحسن البصري في رسالته إلى عبد الملك بن مروان حول القضاء والقدر في قوله: "لم يكن أحد في السلف يذكر ولا يجادل فيه لأنهم كانوا على أمر واحد"[206]، وفي قول مالك ابن أنس حين قال: "إياكم والبدع قيل يا أبا عبد الله وما البدع قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعمله وقدره لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون"[207]، وبهذا أسس لهذا المنهج وهو عدم الخوض فيما لم يأخذ به الصحابة والتابعون والسكوت عما سكت عنه، حاول التيار السلفي اعتماد بعض الموارد التي تكفل له السند الفكري والتاريخي، فاختار له أسماء ورموز مؤسسة له، من بينها:

– **الحنابلة:** يشير **أبو زهرة**"[208] إلى أن مذهب السلفيين ظهر في القرن الرابع للهجرة، وكانوا من الحنابلة أي أن (أرائهم تنتهي إلى الإمام **أحمد ابن حنبل**) ثم تجدد ظهورهم في القرن

---

[204])– فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان، الأردن، ط3،1988، ص 83.

[205])– أبو اللوز عبد الحكيم، الحركات السلفية في المغرب، (مر. س)، ص 100.

[206])– كريم السراجي، (مر. س)، ص20.

[207])– إسماعيل ابن عبد الرحمان الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث: أو الرسالة في اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث، تر: ناصر ابن عبد الرحمان ابن محمد الجديع، دار العاصمة، ط1، 1998. ص 119.

[208])– انظر أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، (مر. س)، ص 177.

السابع للهجرة، مع الشيخ **ابن تيمية** الذي أحياها وشدّد في الدعوة إليه،ثم ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر للهجرة، حيث أحياها **محمد بن عبد الوهاب**، ومازال الوهابيون يناشدون بها.

من جملة الأمور التي خاض فيها الحنابلة التوحيد وصلة ذلك بالأضرحة وتكلموا في آيات التأويل والتشبيه، وهي "أول ما ظهروا به في القرن الرابع للهجرة، ونسبوا كلامهم إلى الإمام أحمد ابن حنبل، ربما جاء هذا من خلال ما أقر به الإمام **أحمد بن حنبل**؛ حين صرح بلفظ السلف في قوله: صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة من شهد أن لا اله إلا الله وأن محمد، و(...) وعرف حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه "صلى الله عليه وسلم"، وقد خص في هذا القول الصحابة دون التابعين في حين أن الأخذ بالتابعين وتابعي التابعين جاءت بعد الإمام **أحمد بن حنبل**[209]، فالمنهج السلفي بعد الحنبلي أصبح يشمل التابعين وأئمة الحديث، وهو ما يظهر في قول **الأشعري**: "قولنا الذي نقول وديانتنا التي ندين بها هي التمسك بكتاب الله وسنة نبيه "صلى الله عليه وسلم" وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون بما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته، وعمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال..."[210]، تناقل السلفيون الأوائل التوجه الحنبلي وجعلوه قدوتهم الأولى، حيث أصبح لا يتقدى بأمر دون أن يكون للإمام فيه دخل، رغم أنه أوصى بعدم التقليد سواء تقليده أو من جاءوا بعده.

عموما إن ظهور هذه المذاهب الفقهية والأصولية لم يكن بمعزل عن الصراعات السياسية، فقد وصل الصراع على السلطة أوجه مع وصول الأمويين إلى الحكم، "نشأت المذاهب الفقهية في ظل السلطة، إلا أن المذهب الحنبلي كان أقل انتشارا لخشونة أصحابه وإفراطهم في إشعال

---

[209])- انظر كريم شاتي السراجي، (مر.س)، ص22.

[210])- أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، (مر. س)، ص153.

الفتن المذهبية كما أنه جاء متأخرا في تكوينه وتكامله ولم يتعرف كثير من العلماء بكون أحمد ابن حنبل فقيها وإنما عرف لديهم كمحدث فقط"[211].

-ابن تيمية:(661-728هـ)هو **أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحكيم بن عبد السلام بن عبد الله،** الذي اشتهر **بابن تيمية** الحراني الدمشقي.

أحي **ابن تيمية** أمجاد المذاهب الأثرية من أصحاب الحديث من جديد وتداركها خلال القرن الثامن للهجرة فقد أعاد تأسيس الثقافة الإسلامية على المبادئ التي عرفت في زمنه بعقيدة أهل السنة والجماعة، حيث يحمل ابن تيمية أهل البدع كما يسميهم "من جهمية وقدرية وباطنية وصوفية وفلاسفة مسؤولية السقوط، ويشن عليهم حملة عنيفة، فالفتوحات الإسلامية الكبرى قد نقلت المسلمين إلى طور جديد، حيث كان من قبل أقرب إلى البساطة، في مجتمع عربي؛ تعينهم مواريثهم الحضارية المحدودة، وبيئتهم البدوية الواضحة، فكانوا يفهموا الإسلام من نصوص قرأنه الكريم وسنة الرسول "صلى الله عليه وسلم" دون الأخذ بالتأويل والقياس"[212]، فبدلا من المجتمع البدوي البسيط أصبح المسلمون مسؤولين على مجتمع تنوعت قضاياه ومشاكله واختلفت التركيبة البنيوية فيه، فكان من الضرورة أن يواجهوا هذه الظاهرة الجديدة بما تحمله من عقائد وشرائع ومذاهب غير إسلامية، "وعندما وجد العرب المسلمين أنهم يدافعون عن إسلامهم بمنطق بسيط في مواجهة مؤسسات فكرية لاهوتية، قد تسلحت في صراعها ضده بمنطق أرسطو وأنهم يبشرون بإسلامهم مستخدمين النصوص بين أقوام قد امتلكوا حكمة الهند وفلسفة اليونان(...)، ورأوا أن الاحتكام إلى النصوص لا يجدي مع الذين لا يؤمنون بحجية وقدسية هذه النصوص، وأن الجدال بالمأثورات لا يقنع الذين يرفضون هذه المأثورات"[213]، وأمام هذه الضروريات الجديدة أفرزت الحضارة الإسلام فلاسفة من علمائها امتدت بصيرتهم إلى ما وراء النصوص، مستخدمين العقل والقياس والتأويل، ومتطلعين في المواريث الفكرية لأبناء

[211]- كاظم الصالحي، السلفية المعاصرة، (مر. س)، ص12.

[212]- محمد بن عمارة، السلفية: النشأة والتطور ، (مر. س)، ص 13.

[213]- المرجع نفسه، ص11.

بلدان الفتوحات خاصة الفلسفة اليونانية، في حين عاش ابن تيمية "بعيدا عن التزاوج والتلاحق الثقافي الذي ازدهر فيه الفكر التوفيقي، كان ابن تيمية واسع الاطلاع على تراث الفرق (...)،هذه البيئة التي أثرت على فكر ابن تيمية المتصلب وذوي النظرة الازدرائية اتجاه الأخر واتجاه كل التراث الذي ساهم في الإنتاج الثقافي الإسلامي، الذي قاومه ابن تيمية بنعوت عقائدية(مبتدع، متزندق، رافضي، خوارجي...) متشددا على تمسكه بالتراث الديني الموروث عن السلف"[214]،كتب العديد من الكتب في موضوع الصفات والرد على الأشاعرة والمعتزلة، والشيعة، وجميع المخالفين لمشرب أهل الحديث، منها: "الرسالة التدمرية في تحقيق الإثبات لأسماء الله وصفاته، وبيان حقيقة الجمع بين الشرع والقدر، والفتوى الحمويّة الكبرى، نشرهما قصي محب الدين الخطيب صاحب المكتبة السلفية في القاهرة، والعقيدة والوسطية، وبيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ردا على كتاب تأسيس التّقديس لفخر الدين الرازي، ودرء تعارض العقل والنقل، ومناهج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية"[215]، ويمكننا القول أن السلفية بلغت مع **ابن تيمية** أوج نضوجها واكتمالها، فأصبح المنهج السلفي في شكله الواضح الذي أبان عن قواعده وقضاياه بصورة حاسمة، وحددت الطريق لكل من جاء بعده، حيث تميزت السلفية في عصر **ابن تيمية** وكذلك تلميذه **ابن القيم الجوزية**، باتساق المنهج ووحدة الأصول الاعتقيادية والفكرية، ففي نظر السلفية أن صورة الإسلام باتت غريبة أمام الفلسفة، التي أصبحت تقدم الإسلام من منظار النظريات الفلسفية، فكانت الدعوة السلفية من أجل العودة إلى الإسلام الأولي؛ أولى بساطته الأصلية على الرغم من كل التغيرات والتطورات التي طرأت على الإمبراطورية الإسلامية من جراء الموروثات الحضارية لبلدان الشعوب التي تصادم معها الفكر الإسلام وامتزج بها أثناء الفتوحات، وما نتج عنه من بناء حضاري جديد، فبدأت السلفية تصارع الفلسفة وتناهض المتكلمين، وقد وردر في بعض المراجع أن **ابن**

[214])- عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب، (مر. س)، ص ص 109-110.

[215])- سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية، (مر. س)، ص120.

تيمية حاول الجمع بين النقل والعقل، وهذا باللجوء إلى الاحتكام إلى ظاهر النص، دون إهمال دور العقل "وإن زادت نسبة الاعتماد لديهم على ظاهر النقل، خاصة في موضوع الصفات الإلهية، فصار كلامهم مختلطا؛ أحيانا نجد فيه محاولة الابتعاد عن التجسيم والتشبيه، بإصرارهم على عبارة كيف أو بلا تكييف، وأحيانا نجد ما يؤول إلى التجسيم والتشبيه الصريحين وممن مثل هذا الاتجاه لدى الحنابلة: **ابن قدامة المقدسي**، ومن قبله **الزاغوني**، التميميون، الذين ظهر من بينهم فيما بعد الإمام الشهير **ابن تيمية** الحراني، والذي أثارت أفكاره وتعصبه في قضية الصفات الإلهية الخبريّة ومسألة إثبات الجهة والمكان لله تعالى وغيرها من المسائل لغطا كبيرا في أواسط أهل السنة، بين مؤيد ومعارض، أثارت في عصره أئمة المذاهب الأربعة عليه، حتى أوعزوا للسلطان بحبسه، فسجن في قلعة دمشق وبقي سجينا فيها حتى أدركته الوفاة"[216]، لقد أصبح مذهب ابن تيمية الديني والاجتماعي والسياسي ممثلا للاتجاه المغالي في أهل الحديث، حيث ساهم في التأسيس له فأصبح بعد ذلك تيارا له مشايخه وأتباعه المخلصين، مكتفين في الغالب بتكرار أفكاره ومعتقده في الكثير من معاركهم العقائدية، واستمر هكذا منذ نشأته حتى العصر الحديث مع ظهور الحركة السلفية الوهابية.

-محمد ابن عبد الوهاب وانتشار السلفية المعاصرة (الوهابية- وتطورها)

تنتسب الوهابية إلى محمد ابن عبد الوهاب الحنبلي(1115-1205هـ/1703-1792م) "ويعود أصله إلى قبيلة تميم النجدية بالحجاز، لم تكن حركته في البداية سوى حركة إصلاحية نهضوية، حاولت قدر المستطاع إصلاح المجتمع الحجازي، الذي عاد الكثير من سكانه إلى اعتناق الطقوس القلبية القديمة وابتداع الكثير من العبادات والاعتقادات التي تخالف الإسلام.، ارتكزت دعوته في بداية الأمر على إصلاح العقيدة، وبالخصوص قضية التوحيد، وتحطيم مظاهر الشرك والبدع ومحاولة توحيد القبائل تحت نظام سياسي موحد، يضمن للحجاز قوته واستقلاليته عن

[216])- سعد، رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية، (مر. س)، ص 113.

الدولة العثمانية"[217]، فقد ساهمت طبيعة المجتمع القائم في شبه جزيرة العرب، الذي شكلت القبيلة والعشيرة والعائلة الممتدة، الوحدة التنظيمية والاجتماعية الأساسية المبنية على منظومة التحالف والقرابة، بالإضافة إلى الإسلام الذي يشكل العصب الأساسي في وحدة القبيلة العربية الإسلامية، وساعدت الحركة الوهابية على توحيد قبائل الجزيرة وقيام المجتمع الحديث، المعروف بالمجتمع السعودي، نسبة إلى آل سعود مؤسس الدولة السعودية الحديثة، "يعتبر كثير من المؤرخين أن محمد بن عبد الوهاب لم يكن المحرك الرئيسي لنشأة حركته ظهور الشرك والبدع والجهل، كما يقدم في جل الكتابات، بل كان همه الأول تحرير الجزيرة العربية من هيمنة الأتراك، وتوحيد القبائل العربية المتقاتلة، ولم يجد لذلك سبيلا إلا استنساخ تجربة الرسول "عليه الصلاة والسلام"، فعمل مع آل سعود على ربط الأمل السياسي بالعمل الإصلاحي، فجعل من تصحيح العقيدة وإحياء الدين الإسلامي طريقة لذلك"[218]، ومع إعلان بن سعود تحول المملكة الحجازية سنة 1932م، إلى المملكة السعودية وتنصيب نفسه ملكا عليها، وتبيان المجال الجغرافي وتحديد النظام السياسي لمملكته، التي أرادها الوهابيون بهدف إقامة دولة الموحدين، حيث كان لاتفاق ابن عبد الوهاب وابن سعود أثر مهم في بلاد نجد والحجاز، وأخذت الدعوة الوهابية تنتشر بشكل واسع وسريع يدعمها السيف والسلطان، يقول **أبو زهرة**:"لقد قاد الفكرة الوهابية في ميدان الحرب والصراع محمد بن سعود جد الأسرة السعودية الحاكمة للأراضي العربية، وقد كان صهرا للشيخ محمد ابن عبد الوهاب، واعتنق مذهبه وتحمس له، وأخذ يدعوا إلى الفكرة بقوة السيف، وأعلن أنه يفعل ذلك لإقامة السنة وإماتة البدعة(...)، كانت تحمل معها تمردا على حكم العثمانيين، ومهما يكن من أمر فقد استمرت الدعوة مؤيدة بقوة السلاح، فجرّدت لها الدولة العثمانية القوة، ولكنها لم تنتصر عليها(...) حتى تصدى لها والي مصر محمد علي لها، فانقض على الوهابية بجيشه وهزمهم في عدة معارك، وعندئذ انقبضت

[217])- بوعرفة عبد القادر، موسوعة المذاهب والفرق، قراءة في تاريخ الملل والنحل في المغرب الأوسط، ابن نديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2018. ص131.

[218])- بوعرفة عبد القادر، (مر. س)، ص 132.

القوة المسلحة، واقتصرت على القبائل العربية، وكانت الرياض وما حولها مركزا لهذه الدعوة "[219]، تقاسم آل الشيخ وآل سعود الدولة السعودية الوهابية منذ البداية، فما تعلق بالهوية والأحوال الشخصية والدينية تولاه آل الشيخ، وما تعلق بتسيير أمور الجماعة العامة(الدولة) تولاه آل السعود، ومعلوم موفق السلفية الوهابية من السلطة السياسية، الداعي إلى وجوب طاعة الحاكم في كل الأحوال وعدم الخروج عنه.

تُعرف الوهابية بعدة تسميات مختلفة، فلقد رفض الجيل الأول تسمية الوهابية، واستبدلوها بلفظ الموحدين معتبرين أن لفظة وهابية تتناقض مع أصول الدين الإسلامي" هذه الدعوة- وسامح الله من يطلق عليها مصطلح الوهابية- مع التزامها بالقرآن والسنة الصحيحة، ومنهج السلف الصالح ووضعها لها في المكان الأول، وانطلاقها العقيدي والاجتهادي منهما، هذه الدعوة مع ذلك كانت الأقرب إلى الاجتهاد وتحريك العقل السليم، وإبعاده عن مجال التعصب للمذهبية أو للمسلمات المورثة التي لا أصل لها في الدين"[220].

- **مبادئ الوهابية**[221]: سطرت الوهابية لنفسها جملة من المبادئ والأصول، كانت على مرحلتين:

أ-أصولها قبل تشكيل الدولة السعودية، تميزت هذه المرحلة بالبساطة والوضوح، وعدم الغلو في الدين.

ب-بعد تشكيل المملكة السعودية: طغى على هذه المرحلة التطرف والغلو في كثير من المواقف، من خلال محاولة فرض مبادئها بالقوة، وانتشار ظاهرة تكفير مخالفيها في الاعتقاد، ومن جملة المبادئ التي قامت عليها السلفية الوهابية: -الرجوع إلى الكتاب والسنة.

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

[219])- أبو زهرة محمد، (مر. س)، ص209.

[220])- هراس محمد بن خليل حسن، الحركة الوهابية –رد على مقال لمحمد البهي في نقد الوهابية- تح: أحمد بن عبد العزيز بن محمد بن عبد الله التويجري، دار السنة، السعودية، 1428هـ. ص04.

[221])- انظر بوعرفة عبد القادر، موسوعة المذاهب والفرق، بالتصريف (مر. س)، ص ص 134-135.

- تطبيق الشريعة الإسلامية.

- إنكارالشرك والدعوة إلى التوحيد الخالص بمحاربة التوسل والتبرك بالرسل والأنبياء، وبالأولياء الصالحين أحياءا أو أمواتا، يقول **أبو زهرة** في مسألة هدم الأضرحة "إنها كانت كلما مكن لها من قرية أو مدينة أتت على الأضرحة هدما وتخريبا، حتى أطلق عليها بعض الكتاب الأوروبيين وصف هدامي القبور"[222].

-إنكار الأضرحة والقباب التي على قبور الأولياء ومساواتهم بالأرض، وعدم تمييزهم عن أي قبر آخر، "حيث لم يبق في نجد والحجاز أي قبر من قبور الصحابة والأولياء، باستثناء قبر الرسول"صلى الله عليه وسلم"، الذي يعد في نظر الوهابيين، صنم يعبد من دون الله، ولولا صيحات المسلمين في أنحاء كل العالم لهدم قبر الرسول" صلى الله عليه وسلم" في ذلك الوقت"[223].

- إثبات أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، من غير تأويل ولا تحريف ولا تشبيه، وتكيف ولا تمثيل.

- تكفير الفرق الإسلامية كالأشعرية والمعتزلة...

-علم التوحيد: حظي كتاب التوحيد **لمحمد بن عبد الوهاب** على شهرة وانتشار واسع، وبالقدرة على التعبئة والاستقطاب، "وكان كتاب التوحيد الذي ألفه مؤسس الحركة رحمه الله، يعتبر في ذلك الوقت دستورا لدعاة الحركة، يعلمونه للناس ويشرحون لهم فصوله ومسائله"[224]، وتكمن مساهمته في تحديد التوحيد، حيث قسم فيه التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، توحيد الألوهية، وتوحيد الصفات والأسماء، يقول **أبو زهرة:** "لقد درس **محمد ابن عبد الوهاب** مؤلفات **ابن تيمية،** فراقت في نظره وتعمق فيها، وأخرجها من حيز النظر إلى حيز

---

[222])- أبو زهرة محمد، (مر. س)، ص 209.

[223])- كاظم شاتي السيراجي، (مر. س)، ص37.

[224])- هرّاس محمد بن خليل حسن، (مر. س)، ص 22.

العمل"[225]، ويشير إلى توحيد الربوبية بأنه الإقرار باللسان بوجود الرب، والإيمان والاعتقاد به وهو توحيد متوفر لدى عامة الناس، ولم يصادف **ابن عبد الوهاب** مشكلة مع هذا النوع من التوحيد.

– أما توحيد الألوهية، وهو ما يتعلق بتوحيد العبادة من صلاة ودعاء، ...إلخ ويكون فيها خالصا لله وحده، "كفر **محمد بن عبد الوهاب** الكثيرين من أشخاص وفرق، ومذاهب، لا لأنهم يقولون أنهم يشركون أحدا غير الله في عبادتهم، بل لأنه يرى أن ممارستهم الدينية تعني ذلك"[226]، وما يمز السلفية الوهابية أنها أدمجت أهل الحديث بشكل عضوي في مسائلها الاعتقادية والعبادية؛ إلا أنها في رؤيتها الاعتقادية لمفهوم التوحيد، كانت تعيد إحياء مفهوم المنظومة الفكرية **لابن تيمية**، حيث تابع **ابن عبد الوهاب** تقسيم **ابن تيمية** للتوحيد بشكل أكثر تشددا، وحكم على أغلب المسلمين بالكفر والخروج عن الملة، لممارستهم بعض العادات، كالتوسل بالأنبياء والصالحين، ويظهر ذلك واضحا في قوله:" إن الذين قاتلهم الرسول "صلى الله عليه وسلم" أصح عقولا، وأخف كفرا من هؤلاء"[227]، ويقصد بهم المسلمين.

– وأما توحيد الصفات والأسماء، فقد أثار جدلا ساخنا، منذ القرن الرابع للهجرة، وصراعا كبيرا بين الأشاعرة والمعتزلة، انتهى بغلبة الأشاعرة،" أصبح مذهبهم مذهب السلطة، الممثلة لعموم أهل السنة والجماعة، وجاء **ابن تيمية** في القرن السابع للهجرة، وأعاد إثارة موضوع الصفات، وانتهى به الأمر إلى الموت في السجن، ولم يجد سلطة تتبنى عقيدته، في الصفات حتى تلقفها منه **محمد بن عبد الوهاب**، في القرن الثاني عشر للهجرة، ووجد في آل سعود السلطة

---

[225])– أبو زهرة محمد، (مر.س)، ص 208.

[226])– الديري علي أحمد، إله التوحش، التكفير والسياسة الوهابية، مكتبة الفكر الجديد، مركز أوال للدراسات والتوثيق، بيروت لبنان، ط1، 2017. ص 90.

[227])– ابن عبد الوهاب، محمد، كشف الشبهات في التوحيد، مطبوعات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ودار إيمان، المملكة السعودية، 1419هـ. ص38.

التي تبنت عقيدته"[228]، هناك من يرى **أن ابن الوهاب** ركز على فكرة **ابن تيمية**، التي تدعوا إلى التعاون بين أهم فئتين في المجتمع، وهما الأمراء والعلماء التي تعرض لها **ابن تيمية** في كتابه (الراعي والرعية)، حيث ترجم **ابن عبد الوهاب** هذا التعاون بالاتفاق، الذي تم بينه وبين الأمير **بن سعود** حاكم الدرعية في نجد(1745) ويعد هذا حجر الزاوية في الحلف الوهابي، الذي قامت على أساسه وما تزال المملكة السعودية"[229]. لقد أعطى التقسيم الذي خصه **ابن عبد الوهاب** في كتابه "التوحيد" أبوابا، ولكل منها جانب من عقيدة التوحيد، بحسب الأهمية والأسبقية، الأمر الذي أعطى الكتاب طابعا تبسيطيا مدرسيا، وبقدرة تلقينية جعلت منه المرجع الأساسي في مادة العقيدة عند سلفي العصر الحديث.

[228])- المرجع نفسه، ص92..

[229])- كاظم شاتي السراجي، (مر. س)، ص38.

المبحث الرابع: السلفية المعاصرة وانقساماتها:

يعالج هذا المبحث التيار السلفي المعاصر والتحول الذي خضع له، نتيجة الإصلاحات العقدية والتطبيقية الجديدة لهذا العصر، رغم أن هذه الإصلاحات ظهرت في مناطق مختلفة العالم الإسلامي، إلا أننا نحاول أن نركز على الشكل العام والظاهري الذي تبناه هذا التيار، وكيف أثر وتأثر بالتيارات الأخرى، بالإضافة إلى انقسامات وأقسام هذا التيار، وكذلك حول علاقة التيار السلفي بالسياسة، انطلاقا من أفكارها في العصر الحديث، عن طريق تتبع أهم الاتجاهات التي برزت في هذا العصر.

يصنف أحد الباحثين[230] في هذا المجال (السلفية) لمجموعة من التوترات داخل التيار السلفي الوهابي، والتي هي في نظرنا من الأسباب التي أدت إلى الانقسامات والتفرعات داخل التيار السلفي، ومن جملة هذه الأسباب:

1- التناقض في القضية السياسية؛ ينشأ التوتر الأساسي في الحركة الوهابية من التناقض القائم بين بسط تفصيلي لعقيدة توحيد الله، وبين الأمور التي يفرضها هذا التوحيد على المؤمن ليقتدي بهذه العقيدة، وهذه القضية في البعض منها قضية سياسية، "هل يستطيع المؤمن أن ينفذ هذا الأمر الأساسي بقبول السلطة السياسية، حتى ولو لم يتقيد الحاكم بالقانون الإسلامي،(أي الشريعة الإسلامية)؟ وهل ينبغي على المؤمن في تلك الحالة أن يركز على التربية والدعوة، بمعنى نشر الإسلام لكي ينشأ مجتمعا إسلاميا نقيا؟ أم هل ينبغي للمؤمن الحقيقي أن يصحح الحاكم المنحرف بأن يؤنبه شفهيا أو حتى يثور ضده؟"[231].

2- التناقض القائم بين العودة إلى مصادر الإسلام (القرآن والسنة النبوية) وبين التقليد والمحاكاة؛ ففي الوقت الذي تدعوا فيه السلفية الوهابية إلى تطهير الدين الإسلامي، والعودة إلى

---

[230]- انظر: روول مبير، السلفية العالمية، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغيّر، تر: محمود التوبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.

[231]- المرجع نفسه، ص17.

أصوله بإتباع القرآن الكريم والسنة، نجدها تستند في ذلك إلى تقليد وتتبع المنهج أو الفقه الحنبلي، فالسلفية في جذورها الأولى كما رأينا سابقا تعود إلى أهل الحديث من الحنابلة، الذين اعتبروا أنفسهم حماة الهوية الإسلامية الصافية، يدافعون عنها وينقحونها من الأمور الدخيلة، وهي المهمة التي استمرت مع مختلف الاتجاهات السلفية المتضاربة إلى يومنا هذا، "وكان **ناصر الدين الألباني** قد تأثر بالمصلحين السلفيين المتحررين، نهاية القرن التاسع عشر، أولئك المصلحين الذين رفضوا توقير أضرحة الشيوخ والتقليد، وروجوا للاجتهاد "التفكير الفردي" ولكن **الألباني** كان أيضا أكثر راديكالية من هؤلاء، أي أنه جعل دراسة الحديث الشريف، هي النقطة المركزية لحركته الإصلاحية، محولا دراسة الحديث إلى علم"[232].

3- عقيدة العلاقات الاجتماعية بين المسلمين فيما بينهم وبين الأجانب؛ حيث أعطت تفسيرا فاعلا أكثر من غيره، في تنظيم العلاقة بين مجتمع المسلمين وغير المسلمين، ويقع إسهام السلفية الوهابية في تقوية بعض الغرباء، وطائفيتها نحو المسلمين غير الوهابيين على أساس مبدأ الولاء والبراء، حيث دعا المسلمين إلى النأي بأنفسهم والابتعاد عن المسلمين الذين لا يتقيدون بالوهابية، ووفقا لذلك كان صراعهم مع الدولة العثمانية مؤطرا بوصفه صراعا بين المؤمنين وغير المؤمنين.

4- إدانة الشيعة والتشيع بوصفه بالبدعة؛ وقد أدانت السلفية التشيع لسببين عقائديين: **الأول** أن الشيعة يوقرون الأئمة وينظرون إليهم بأنهم معصومين، **والثاني** أن الشيعة أنكروا شرعية الخلفاء الراشدين الثلاثة(الذين حكموا من 632-661)، فأنكروا بذلك شرعية الرسول " صلى الله عليه وسلم" وصحة الحديث الشريف الذي هو أساس السلفية الوهابية.

[232])- روول مير، (مر. س)، ص 24.

5-الحسبة"[233] (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)؛ فقد اعتبرها **ابن تيمية** الصيغة المثلى للجهاد، وقد أعادت الوهابية إحياء نظام الحسبة لتكون وسيلة لفرض استقامتها الأخلاقية الصارمة على السكان، ولتصحيح الانحرافات مثل التدخين التبغ، والعبادة في الأضرحة، وغيرها من الأشكال التي قد تورط في الشرك، "في العشرينيات من 1920 جرت مأسست ممارسة الحسبة على أيدي الشرطة الدينية، المطوع/المطاوعة، لوضع الأخلاق العامة موضع التنفيذ والمراعاة الدقيقة لوقت الصلاة، وفي الخمسينيات من 1950، سخرت هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضا لتكون أداة سياسية لمكافحة المعارضة العلمانية"[234].

6- النزعة الحرفية للنص؛ لم تتمسك السلفية الوهابة بحرفية النص فقط، وإنما متمسكة أيضا بحرفية النص، وفي نظرهم واجب على المسلمين أن يتصرفوا مثل آبائهم الأولين تماما وهم السلف الذين كانت أفعالهم وأفكارهم موجودة في مصادر الإسلام، فهذا التوكيد القوي على النزعة الحرفية للنص أدى إلى النزاعات الداخلية والانقسامات.

فبعد أن كانت السلفية الوهابية في عزلة من العالم الإسلامي في صحاري شبه الجزيرة العربية، أصبحت اليوم تكتسح جل بقاع العالم، "بعد أن صارت المملكة العربية السعودية دولة قوية منتجة للنفط في الخمسينيات من 1950، وخصوصا بعد أزمة النفط في عام 1963، وقد سحبت الوهابية من حركة طائفية معزولة ومحلية ومحدودة سحبت إلى العالم الحديث بواسطة مفكرين أكثر تمرسا، ومتنوعين ومستقلين إيديولوجيا وثقافيا، وبواسطة جماعات حولت الوهابية

---

[233])- الحسبة: هي نوع من الجهاد الإسلامي، بمعنى الأمر بالمعروف إذا تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله، و(هي نظام إسلامي خالص أوجبته نصوص شرعية وفصلته صياغة فقهية وطبقته نماذج إسلامية مؤمنة). انظر: محمد كمال الدين إمام، دار الهداية، مصر، ط1، 1986. ص5، فالمقصود بالمعروف هنا، هو الأمر بالواجبات والمندوبات، والنهي عن المحرمات والمكروهات، وقد تحّولت من مبدأ محافظ اجتماعي لضمان الخضوع السياسي، في المملكة العربية السعودية، إلى أداة للفاعلية الاجتماعية.

[234])- كوك مايكل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، تر:رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013. ص 188.

لتواجه العالم الحديث، وأحضروا إلى المعادلة عقائدهم الخاصة بهم ومصالحهم وقضاياهم وخلفياتهم، ليخلقوا سلفية متعددة الوجوه"[235]، فانعكست هذه السلفية في تنوع النزعات، راوحت بين تيارات علمية غير سياسية، إلى حركات فاعلة سياسيا، وشبكات جهادية متشددة وعنيفة، تعود في تتبع أصولها إلى السلفية، وتشترك في عقائدها الأساسية مع الوهابية، ولكن لها سلاسل النسب الخاصة بها.

عادت السلفية إلى البروز والانتشار في عقود السبعينات والثمانينات ولكنها تشتت إلى سلفيات متعددة ومتصارعة في الوقت نفسه، وهناك من الباحثين في مجال الحركات الإسلامية من يصنفها إلى أربعة اتجاهات، متمثلة في السلفية التقليدية، والجامية، والحركية، والسلفية الجهادية، في حين كناك من يصنفها إلى خمسة اتجاهات، حيث يضيف إلى الاتجاهات السابقة الاتجاه السروري، حيث اهتم كل باحث أو اتجاه بتصنيف هذه التيارات بحسب توجهات أصحابها وما ميز كل تيار على حدا، في حين فضلنا نحن تقسيمها إلى ثلاثة اتجاهات كبرى بحسب توجيهاتها العامة ومحورها الرئيسي، والمتمثلة في السلفية العلمية، السلفية الحركية، والسلفية الجهادية.

1 السلفية العلمية: وتشتمل على ثلاثة تيارات، السلفية التقليدية، والسلفية الجامية والمدخلية، والسلفية الإحتسابية، وتشترك في عمومها على محور رئيسي متمثل في الدعوة العلمية التقليدية، حيث تركز هذه التيارات على الجانب الدعوي والعقائدي دون استعمال العنف، أو الخوض في السياسة، ولكل منها خاصية تميزها عن الأخرى.

أ–السلفية التقليدية: ركزت على الجانب الديني والدعوي، وابتعدت عن الخوض في السياسة أو تأسيس الأحزاب وممارسة النشاطات السياسية المعارضة، وتشمل هذه الفئة في التيار الرسمي وهيئة كبار العلماء في السعودية، بقيادة كل من **عبد العزيز بن باز، محمد بن عثيمين**، المظلة الفكرية لهذا الاتجاه خلال عقد الثمانينات والتسعينات، "النزوع العام لكل من

[235])– رول ميير، السلفية العالمية، (مر. س)، ص 23.

ابن باز وابن عثيمين تمثل بالحفاظ على العلاقة الوطيدة بين آل سعود والحركة السلفية، وهي العلاقة التي أصبحت بمثابة ركن رئيس في الدولة السعودية المعاصرة، وقد تولى (الشيخان) ومؤسستهما (هيئة كبار العلماء) بتأمين الجانب الشرعي للدولة، ونزع الشرعية عن كل من يحاول الخروج عليها أو منازعة آل سعود السلطة والحكم"[236]، التزم **ابن باز وابن عثيمين** ورفاقهم بالطابع الديني والعقائدي للدعوة السلفية، وساهموا في نشرها وتعليمها في الجامعات، من خلال تأليف الكتب وإصدار الفتاوى، التي تركز في أغلبها على التوحيد والعقيدة والرد على الفرق الإسلامية الأخرى، كما ركزت على تدريس الحدث وإعادة تحقيق وطبع التراث السلفي، خاصة كتب **ابن تيمية وأحمد ابن حنبل، ومحمد ابن عبد الوهاب**، وهو تيار له امتدادات علمية وجماهير محدودة.

ب– السلفية الجامية والمدخلية: سميت نسبة إلى صاحبها **محمد بن آمان الجامي**[237]، اشتهر وابتاعه بالتعصب واتخاذ مواقف متشددة من الجماعات الإسلامية الأخرى، ورفض العمل السياسي،والهجوم على الأحزاب السياسية، واتهامها بالخروج والضلال، خاصة روادها المعاصرين، مثل **السيد قطب، حسن البنا** (...)، والتأكيد على طاعة أولياء الأمور في البلدان العربية. ويعتبر **ربيع ابن هادي المدخلي** أحد أبرز تلاميذ **محمد ابن آمان**، الذي اختص في الرد على الإسلاميين، والتصدي للسلفية السياسية، تتسم هذه السلفية بالإرجائية والطاعة المطلقة لولي الأمر وهي قريبة نسبيا لخط **الألباني**، ويطلق عليها خصومها اسم الجامية والمدخلية.

---

[236])– أبو رمان محمد، الصراع على السلفية، قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012. ص20.

[237])– هو محمد ابن آمان الجامي، من الحبشة، درس في السعودية واستقر فيها منذ سبعينيات القرن العشرين، اشتغل مدرسا في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، والمسجد النبوي.

ت–السلفية الاحتسابية أو الجهمانية[238]: جماعة تأسست بقصد الدعوة والاحتساب والاهتمام بمنهج السلف ومحاربة البدع والمنكرات، "ففي عام 1966 قام كل (**جهيمان العتيبي وسليمان بن شتيوي وناصر الحربي وسعد التميمي**) بزيارة الشيخ **عبد العزيز بن باز** ليبلغوه أنهم قرروا تأسيس جماعة سلفية تنبذ التمذهب، وتدعو إلى التوحيد والتمسك بالكتاب والسنة، كما يكون هو مرشدهم، فوافق **بان باز** ليصبح اسم المجموعة (الجماعة السلفية المحتسبة)"[239]، عملت الجماعة في العلن وحظيت بدعم رجال الدين وعلى رأسهم **ابن باز،** والشيخ **أبو بكر الجزائري،** ومرت بأطوار متعدد بدأت بانشقاق جهيمان العتيبي عن النظام الحاكم وانشقاقه عن ابن باز.

2– السلفية الحركية: وتشمل حركتين، وهما الحركة السرورية وحركة الإخوان المسلمين.

أ–الحركة السرورية[240]: وهي تيار سلفي حركي، يطلق عليه خصومه السرورية نسبة إلى مؤسسها، وهي مدرسة تنظرية فكرية سياسية دعوية، تدعو إلى فاعلية دعوية سياسية غير عنيفة، يقوم منهجها على مزيج من الحركة الإخوانية والفكر السلفي الوهابي، حيث ينتمي في بنيته الدينية إلى الدعوة السلفية في أصولها العقائدية ومنهجها الاستدلالي، إلا أن موقفها في معارضة التوجهات السياسية السعودية كان واضحا، خاصة في معارضتها لفتاوى المؤسسة الدينية الرسمية، التي أجازت الاستعانة بالقوات الأجنبية، "ففي بداية التسعينيات وعلى وقع الاختلاف من حرب العراق، احتدمت السجالات السلفية الداخلية، مع بروز تيار جديد حرّك المياه الراكدة في السعودية، يعلن عدم جواز الاستعانة بالجيوش الغربية لتحرير الكويت من

---

[238])– الجهمانية: نسبة إلى مؤسسها جهيمان العتيبين، هو جهيمان بن محمد بن سيف العتبي.

[239])– كاظم الصالحي، السلفية المعاصرة، (مر. س)، ص 50.

[240])– السرورية،: نسبة إلى محمد سرور ابن نايف زين العابدين، كان عضو في جماعة الإخوان المسلمين، ثم غادر إلى السعودية في نهاية الستينات، أقام فيها عدة سنوات، ثم سافر إلى الكويت، وبعدها استقر به المقام في بريطانيا حيث أسس المنتدى الإسلامي.

الجيش العراقي، بخلاف فتوى هيئة كبار العلماء"[241]، فقد شاع اسم السرورية بشكل لافت إبان حرب الخليج الثانية، على خلفية معارضة رموز الصحوة الدينية السعودية(**سلمان العودة، سفر الحوالي، ناصر العمر**)،وقد كان وجودهم محسوس في المملكة السعودية، وينعتون أيضا باسم الصحويين، "يمكن ملاحظة الخارطة الواقعية للسلفية الحركية، عبر الجماعات السلفية التي انخرطت في العمل السياسي في الكويت، مثل جمعية إحياء التراث، وفي البحرين جمعية التربية التي تتبع لها كتلة الأصالة، وفي الأردن جمعية الكتاب والسنة، وفي لبنان مجموعة الخضر (المنتدى الإسلامي اللبناني للحوار، وفي اليمن جمعيتا الحكمة اليمنية والإحسان، وفي الجزائر أتباع **محمد علي بلحاج** أحد قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وفي السعودية تيار الصحوة الإسلامية مثل **سفر الخوالي وسلمان العودة، وعائض القرني** وغيرهم"[242].

تملك السرورية رؤية دينية واضحة بخلاف التيارات الدينية الأخرى، وهو ما جعل بعض القضايا الفكرية التي تعتمد عليها تيارات سلفية محسومة لديها، وبعضها الآخر قابل للنقاش كالديمقراطية، وحقوق الإنسان والحريات، ومفهوم الدولة، والحاكم والمحكوم وغيرها.

ب- حركة الإخوان المسلمين: تأسست مع **حسن البنا**، كحركة إحياء إسلامية ذات فاعلية تغيرية، حيث ركزت على المسألة السياسية بعد سقوط الدولة العثمانية، واحتلال وتقسيم العالم الإسلامي، فدعت إلى إقامة الدولة الإسلامية أو تطبيق الشريعة، وأن الإسلام دين ودولة، وإقامة تنظيم حركي يجسد هذه الأهداف، "كانت سلفية **الأفغاني** ثورية وفلسفية في آن، تدعوا إلى الإصلاح وإلى نزعة عقلانية طورها لاحقا تلميذه **محمد عبده**، فقد دعا **عبده** إلى تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة، فبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارف الأمة إلى ينابيعها الأولى"[243]، وعلى الرغم من أنها تأثرت بالسلفية

---

[241])- أبو رمان محمد، الصراع على السلفية، (مر.س)، ص24

[242])- أبو رمان محمد، (مر. س)، ص27.

[243])- سعود المولى، الجماعات الإسلامية والعنف، موسوعة الجهاد والجهاديين، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط1، 2012. ص 318.

الوهابية في زوايا معينة وتحديدا بالعودة إلى المصادر الإسلامية الرئيسية القرآن والسنة، ورفض البدع الدينية المنتشرة، ومواجهة الإغراق الصوفي في الابتعاد عن الواقع، إلا أن السلفية الإصلاحية ركزت على نبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد بصورة كبيرة، تزامن ظهور السلفية الإصلاحية مع انهيار الدولة العثمانية واحتكاك الدول الإسلامية بالغرب، أي مع بدء المرحلة الاستعمارية، مما أثر على توجهاتها، واجتهاداتها وصبغها بالروح العقلانية، فأصبحت إشكالية التقدم والتأخر، وقضية الإصلاح الديني الشغل الشاغل لرواد المدرسة الإصلاحية، "في حين انبهر **رفعت الطهطاوي**(1873-1801) بالأفكار والمخترعات الأوروبية، حاول **الأفغاني** رؤية قوى الكامنة لتلك الأفكار والمخترعات متمثلة في النفوذ الأوروبي الساعي لبسط السيطرة على بلاد المسلمين"[244]، فزاوجوا بين نزوعهم العقلاني الواضح والمتأثر بالعلوم والمعارف الغربية، وبين أسس السلفية الوهابية من التوحيد الخالص ورفض التقليد والبدع، ودعوا إلى تحرير النص الديني من التعصب المذهبي، الذي كان منتشرا في المدارس الإسلامية الحديثة التي كانت تصر على الالتزام بمذهب معين، في الفقه والفتوى والتعليم، نادت السلفية الإصلاحية بضرورة الاقتباس من الغرب في الصناعات والعلوم المفيدة لحاجة الأمة الإسلامية إليها في مواجهة التحديات الأوروبية.

وبسبب هذه الهجمة الاستعمارية الكبيرة على بلاد المسلمين وضرب الدولة العثمانية، تطورت الحركات السلفية، كان محور عملها مقاومة الاستعمار والدفاع عن الوطن، وإحياء مفاهيم الجهاد والخلافة "وبين اتجاه السلفية النهضوية الإصلاحية وبين اتجاه السلفية المقاومة الوطنية، يمكن إدراج المفكرين الوسطيين الذين حملوا معالم الاتجاهين، خصوصا لهجة إحياء الدعوة الوطنية والإصلاحية، وقضايا النهضة ومقاومة الاستعمار، ومن هؤلاء نذكر: **شكيب أرسلان** (1869–1946) **وعلال الفاسي**في المغرب(1910-1974) **وعبد الرحمان الكواكبي**

[244])- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939، دار النهار للنشر، بيروت، 1968. ص148.

في سوريا (1884–1902) **وعبد الحميد ابن باديس** في الجزائر (1889–1940) **ومحمد اقبال** الباكستاني (1877–1938) وغيرهم"[245].

3– السلفية الجهادية: هو تيار انبثق عن الصحوة الإسلامية خلال القرن المنصرم، ويشمل كل التنظيمات والتجمعات والعلماء والمفكرين والرموز والأفراد الذين تبنوا فكرة الجهاد المسلح ضد الحكومات القائمة في بلاد العالم العربي والإسلامي، باعتبارها تمثل أنظمة حكم مرتدة بسبب حكمها بغير ما أنزل الله، وتشريعها من دون الله، وولائها لأعداء الأمة من قوى الكفر المختلفة، تركز السلفية الجهادية في تحليل الواقع السياسي وابتكار استراتيجيات وممارسات من أجل الكيفية التي تغير بها الواقع، وتطبيقها على الحالات والظروف المختلفة "تفاعل السلفية الإشكالي مع العالم الحقيقي، ومع السياسة كان قد مزج بالعنف، ومن المفارقة أن السلفية الجهادية التي تعتبر عادة أنها أكثر أشكالها رجعية، وهي أحدث تجلّ للسلفية(...)والاختلاف الرئيس مع سلفية التيار الرئيسية، هو أن السلفية الجهادية مهتمة بشكل رئيس بتحليل الواقع، وتغيير ذلك الواقع، على النقيض من سلفية التيار الرئيس التي تستند في عقيدتها إلى المبادئ الرئيسية للوهابية ، التوحيد، الشرك، ..."[246].

يعتبر التيار السلفي الجهادي نفسه مطبقا للمنطق الإسلامي المستقى من القرآن والسنّة، ويرى أن التغيير بالقوة هو أنسب وأصح الوسائل للتحرر وتحكيم الشريعة، وتصحيح البنية الأساسية الدينية والاجتماعية، والسياسية، ومنهجها قائم على مزيج من الفكر السلفي الحركي **لسيد قطب**، مع تبني منهج السلفية الوهابية، "فنجد في كل مكان إشارة إلى عالم الإلهيات القروسطي، **تقي الدين أحمد ابن تيمية** (1263-1328) ومؤسس الوهابية في القرن الثامن عشر، **محمد ابن عبد الوهاب** (1703- 1792) ونستنتج أن السلفيين الجهاديين يستمدون من هذه المصادر، وهي بدورها صارت جزءا من إيديولوجية الإرهاب، وآخرون يعثرون على

[245])- سعود المولى، الجماعات الإسلامية والعنف، (مر. س)، ص 319.

[246])- رول ميير، (مر. س)، ص 45.

إشارات إلى المصري **سيد قطب** (1906- 1966) والفلسطيني **عبد الله عزام** (1941-1989) ويستنتجون أن إيديولوجية الإخوان المسلمين كما تطورت في القرن العشرين هي مصدر الإلهام، لا الوهابية"[247]، فقد تشكلت البنية الفكرية لسلفية التيار الجهادي من مفترق عدة حركات وتيارات، واختارت طريق الجهاد بوصفه الوسيلة المشروعة والفاعلة في التغيير في نظرهم.

وعموما السلفية عبارة عن تيارات وحركات متنوعة ومختلطة ومتناقضة في نفس الوقت، خاصة في عصر السلفية الحديثة، فهي ليست حركة موحدة ومتجانسة،وهذا ما يصّعب البحث في سلسلة انتساباتها داخل السلفية، ويصعب الفصل في كل تيار بمنحاه التاريخي الخاص.

– المبحث الخامس: السلفية في الجزائر: لفهم أصول وجذور التيار السلفي في المجتمع الجزائري، لابد لنا من التتبع الكرونولوجي لظهوره، حيث تكمن إرهاصاته الأولى خلال الاستعمار الفرنسي أو ربما قبل ذلك، ومعرفة الترسبات التي تركها على شخصية الفرد الجزائري، ومحيطه الاجتماعي، كما يتطلب الأمر فهم الأوضاع الاقتصادية والثقافية والاجتماعية التي عاشها الشعب الجزائري خلال تلك الفترة، "تبدو فصول وعناصر الخطة الاستعمارية في اتجاه إخضاع المجتمع الجزائري، مرحلية ومتكاملة، فبعد أن تمت تصفية البناء التحتي(التفقير في المجال الاجتماعي والاقتصادي)، بدأ الاستعمار مرحلته الثانية لتصفية البناء الفوقي، وذلك بالتأثير على القيم الروحية والرموز الثقافية)، ليتجه إلى المجال الثقافي"[248]، وكذلك خلال مرحلة الاستقلال وما بعد الاستقلال، والفترة المعاصرة، حتى يتسنى لنا فهمه ودوره "أي التيار السلفي"وكذلك أسباب انشقاقاته في ما بعد، ولهذا كان علينا تقسيم مراحل ظهور وعمل التيار السلفي، إلى ثلاثة مراحل وهي: السلفية في فترة الاستعمارية، والسلفية في مرحلة الاستقلال وما بعد الاستقلال، ثم السلفية المعاصرة.

---

[247])- سعود المولى، الجماعات الإسلامية والعنف، (مر. س)، ص 429.

[248])- الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر، الجذور التاريخية والفكرية، مركز المسبار للدارسات والبحوث، الإمارات المتحدة، دبي، ط01، 2012. ص 221.

1- السلفية في الفترة الاستعمارية: تمحورت هذه الفترة حول التواجد الاستعماري، تتبعنا فيها أهم الحركات الإسلامية والإصلاحية، التي لعب فيها الدين الإسلامي دور أهم عنصر في فهم الصراع الاستعماري والجهادي، حيث غلب على هذه المرحلة فكرتين؛ الجهاد ضد المستعمر الغربي الكافر، وإصلاح الفساد الذي عم على المجتمع الجزائري؛ جراء سياسة التجهيل والخرافات والبدع التي آلت إليها كثير من الحركات الصوفية والطرقية، فانقسمت هذه التيارات إلى حركات؛ بعضها تربوية توعوية، بهدف إصلاح الفرد الجزائري، وتذكيره بمبادئ الدين الإسلامي الصحيح، والبعض الآخر اكتسى الطابع السياسي والحزبي، في نضاله مع الاستعمار الفرنسي.

رغم رواج الحركة السلفية في العالم الإسلامي، إلا أن الجزائر كانت تعيش في عزلة إلى غاية مطلع القرن العشرين"هيأت للإسلام الجزائري إطارا مناسبا للارتقاء والتجديد، وتدخل هذه العملية في إطار تغيير الجزائريين لأشكال الصراع الحضاري ضد الاستعمار الفرنسي، بعد المستجدات الحاصلة على الساحتين، الداخلية والخارجية"[249]، وقد بلغ الجمود الفكري والدين درجة بالغة، بعد أن تمكنت الطرق الصوفية من فرض سيطرتها على المجتمع الجزائري، حيث يشير أحد الباحثين أن "تعداد الزوايا قد بلغ حوالي 349زاوية، وأتباعها حوالي300000تابعا"[250]، فرغم صدق روادها الأوائل ودورهم الفعال في الجهاد ونشر الإسلام والتربية الروحية، إلا أن ما أصابها من البدع والخرافات، جعلهم في تراجع وركود، ساهم في تجهيل المجتمع الجزائري"ظهرت في صفوفهم مع مرور الزمن البدع والخرافات وادعوا لأنفسهم صفات الألوهية، بأنهم قادرون على العطاء والمنع، وقد وجد الاستعمار في هذه الطرقية المنحرفة صيدا ثمينا، فسخرها لخدمة أغراضه في نشر فكرة القدرية والتواكل، وزيادة التحذير والتكاسل،

---

[249])- بن زواو فتح الدين، جذور الفكر الإصلاحي، في الجزائر ومؤشراته،(1830-1900)، المجلة التاريخية الجزائرية، العدد04، 2017. ص 201.

[250])- تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد ابن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للنشر والاتصال، ط5، 2001. ص 123.

فانتشر الجهل والخمول"[251]، تزامن هذا الوضع وسياسة القمع والتمييز، خاصة بعد ظهور قانون التجنيد الإجباري عام 1912، الذي كان وقعه على الجزائريين بمثابة الكارثة أو الفاجعة، كما استمرت في الفترة نفسها عملية الإنهاك الاقتصادي، "فعندما وصل المساس بالهياكل الاقتصادية والاجتماعية إلى درجة كبيرة من العمق، ضعفت القدرة على المقاومة، وعند ذلك بدأ التدخل يتغلغل في المجال الثقافي، لتكتمل السيطرة"[252]، فرغم تردي الوضع الاجتماعي والثقافي الذي عرفه المجتمع الجزائري، إلا أنه تأثر بحركة النهضة الإصلاحية من خلال أعلامها ومشايخها، وبفعل تأثير الجامعة الإسلامية أيضا "والجامعة الإسلامية هي حركة تهدف إلى إحداث التضامن في أواسط العالم الإسلامي والتصدي للاستعمار من أجل تحقيق الوحدة، منهجها في ذلك الإصلاح الديني والاجتماعي، بتحرير العقل والعودة بالدين إلى صفاته الأولى كما كان على عهد الرسول "صلى الله عليه وسلم" من زعماء هذه الحركة، وآخرون"[253]، وقد ساعدهم على التطلع على هذه الجامعة وحركة النهضة، هجراتهم إلى دول المشرق، فأصبح هناك اتصال وتواصل بين الجزائر وبلدان المشرق العربي، كما أشار إلى ذلك **أبو القاسم سعد الله**" فإن المهاجرين الجزائريين في دول المشرق العربي والدولة العثمانية كانوا قد اندمجوا في تيار الجامعة الإسلامية، وفي الدعوة الإصلاحية السلفية، لما كانوا يتمتعون به من حرية وسمعة طيبة ومكانة مرموقة، داخل الأروقة الإدارية والأجهزة السياسية لدول المشرق، واسطنبول، وقد ساهم بطريقة أو بأخرى في اطلاع إخوانهم الجزائريين على الأفكار الإصلاحية التجديدية في العالم العربي والإسلامي، إما عن طريق الاتصال بذويهم، أو عن طريق مواسم الحج والعمرة، أو عن طريق التجارة والسياحة"[254]، وإلى جانب ذلك فقد عرفت الجزائر في تلك الفترة بروز فئة

---

[251])- تركي رابح عمامرة، (مر. س)، ص ص 124-125.

[252])- François Burgas, L'islamisme au Maghreb la voix du sud, paris: édition petite bibliothèque Payot,1995. p60.

[253])- عباس محمود العقاد، محمد عبده، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د. ت)، ص- ص 220-221.

[254])- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، (مر. س)، ص 125.

مثقفة ثقافة فرنسية، متطلعة على التيارات الفكرية السائدة في تلك الفترة "كسيد **أحمد ابن الطاهر** الذي تتلمذ على يده **الأمير عبد القادر وبن العنابي، وأحمد بن سحنون، وأبو براس الناصر، وأحمد بوضربة، ومصطفى بن كريم، وحمدان بن عثمان خوجة**"[255]، ساعدت هذه الشخصيات الفكرية والإصلاحية على إبراز الفوارق بين المجتمع الجزائري، والمجتمع الفرنسي، كما دعت إلى الاستفادة من الحضارة الغربية، بما يخدم الأمة الإسلامية، ورغم انشغالها (الفئة المثقفة)المشترك بسؤال النهضة المطروح بحدة، في تلك الفترة، إلا أنها لم تكن تشكل مجموعة أو وحدة متجانسة، بل كانت تعكس مشهدا انقساميا، "من حيث أصولها الاجتماعية، وتكوينها الفكري والإيديولوجي وخلفيتها اللغوية، ومن حيث تصورها لنظرية التغيير التي ينبغي سلوكها لتغيير الوضع الاستعماري، فلم يكن موفقها من القضايا المطروحة في الساحة الجزائرية(التجنيد الإجباري، التجنيس، الإدماج، وضع اللغة العربية، المرابطية، والمشاركة السياسية(...)، بل يمكن أن نلاحظ في هذا الصدد استقطابا واختلافا يصلان إلى حد التناقض"[256]، وقد أدى هذا الانقسام إلى ظهور تيارين بارزين على الساحة الجزائرية في تلك الفترة؛ تيار تحديثي تغريبي، ذو تكوين فرنسي غربي، مؤيد لتغريب المجتمع الجزائري، أطلق عليه اسم النخبة أو جماعة النخبة، وتيار إصلاحي إسلامي سلفي، يناضل من أجل العودة إلى المنابع الإسلامية، وبعث اللغة والثقافة العربية في الجزائر، وهذا ما سوف ينعكس على الساحة السياسية في فترة ما بعد الاستقلال.

- **جمعية العلماء المسلمين والفكر السلفي:**

ظهور جمعية العلماء المسلمين كان ثمرة بعض المصلحين العرب والمسلمين أواخر القرن التاسع عشر، أمثال **جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده،** وإلى بعض العوامل الداخلية والخارجية

[255])- بن زواو فتح الدين، جذور الفكر الإصلاحي في الجزائر، (مر. س)، ص 201.

[256])- الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر، (مر. س)، ص 250.

الايجابية منها والسلبية. يشير **عمار طالبي** في كتابه[257]: -**آثار ابن باديس**- إلى مجموعة من الشخصيات التي ساهمت في بروز التيار الإصلاحي السلفي في الجزائر، وسبقت بذلك تأسيس جمعية العلماء المسلمين إلى هذا التيار- التيار السلفي-قائلا: "لا يمكن أن تدرك أبعاد النهضة الحديثة في الجزائر، قبل معرفة الأصول النفسية والاجتماعية للنهضة الحديثة في المغرب الإسلامي بعامة، وفي المغرب الأوسط(الجزائر) بخاصة، لقد كانت أبرز الحركات الإصلاحية والثورية، وأكثرها حيوية وأعمقها جذورا، وأشدها اتصالا بالفكر الإسلامي وبمبادئ الإسلام والسلفية"[258]، لقد أدت سيطرت الطرق الصوفية على الفكر الإسلامي والمجتمع المغاربي في القرن التاسع عشر، إلى ظهور فقهاء وعلماء سنيين سلفيين؛ معارضين لانتشار مثل هذه الطرق التي ساد فيها الخرافات والبدع، ومن هذه الشخصيات نجد: الشيخ **صالح بن مهنا**، الذي توفي سنة1907م، في مدينة قسنطينة، له الكثير من المؤلفات في الإصلاح والتوعية والإرشاد، قامت فرنسا بنفيه ومصادرة مكتبته.ونجد أيضا الشيخ **عبد القادر المجاوي** (1848-1913)وكان اهتمامه بالغا بالتربية والتعليم، حيث ألف العديد من الكتب المدرسية، التي تظهر توجهه الإصلاحي للمجتمع، ومن أعماله: شرح منظومة في إنكار الفساد الاجتماعي، لمؤلفها الشيخ **المولود بن الموهوب**، والتي سماها "اللمع عن نظم البدع في بيان ضرر البدع"، وضرورة النهضة العلمية، كما تحدث عن ضرورة تعليم المرأة، وانتقد طرق التعليم التقليدية أو القديمة والتي أصبحت في نظره غير نافعة لوحدها، وذلك لنقصها وافتقارها إلى المعارف والعلوم النافعة في الدين والدنيا، يرجو بعمله هذا أن ينخرط في صف السلف، الأمر الذي يبين نزعته السلفية الصافية وإدراك روح عصره، وقد اشتهر من خلال تلامذته، من أشهرهم الشيخ **حمدان لونيسي**، معلم الشيخ **عبد الحميد ابن باديس**، ونجد كذلك الشيخ

[257])-عمار طالبي، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية لصاحبها الحاج عبد القادر بوراوو، ط3، 1997.ص ص19-42

[258])- عمار طالبي، (مر. س)، ص 15.

عبد الحليم بن سماتة(1806-1933) من شيوخ الإصلاحي السلفي، حيث كان متصلا بالحركة السلفية الإصلاحية في العالم الإسلامي، تأثر بأفكار **محمد عبده**، ودرس بعض مؤلفاته في المدرسة الثعالبية، كرسالة التوحيد، وبعض الكتب التي حققها **محمد عبده**، كدلائل الإعجاز **للجرجاني**، وفلسفة الإسلام **لابن تيمية**، وفيه يعرض النظرة السلفية، ونجد أيضا الشيخ **محمد بن مصطفي بن خوجة** (1865-1917) يعتبر من أكثر الشخصيات الجزائرية تقربا من الشيخ **محمد عبده**، وأكثر من لازمه ودرس آثاره وكتبه، وتتبع نشاطه، حيث كان يراسله باستمرار، وهو من أدخل مذهبه إلى الجزائر، وعرف الناس به، **وبجمال الدين الأفغاني**.

اهتم **بن خوجة** بالحياة الاجتماعية والأخلاقية، وبوضع المرأة الجزائرية، وكتب في ذلك كتاب يدعوا من خلاله إلى مناصفتها وإلى حقوقها في كتاب"الاكتراث في حقوق الإناث"، وكتاب: "اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب"، رفض الجمود والتقليد، وقد ساهمت هذه الشخصيات سواء من قريب أو بعيد في نشأة جمعية العلماء المسلمين والتيار السلفي، أما عن علاقتها أي "جمعية العلماء المسلمين" بالتيار الوهابي أو السلفية الوهابية، فيشير **عبد القادر بوعرفة**[259]، أن السلفية الوهابية دخلت الجزائر عبر جمعية العلماء المسلمين، باعتبارها أول جمعية جزائرية تستقبل الأفكار الوهابية في عشرينات القرن الماضي، بحيث تأثرت الجمعية بنجاح الوهابية في تأسيس دولة جديدة، ومن خلال كاتباتهم في جرائد الجمعية خاصة الشهاب، السنة المحمدية، والصراط السوي، وقد تفاعلوا معها من حيث هي حركة إصلاحية ثورية وليس كمذهب حنبلي متشدد، ومن جهة أخرى تأثر علماء الجمعية بالوهابية كان ضمن سياق تاريخي معين، حيث أن الوهابية في زمن جمعية العلماء ليست هي الوهابية في ثمانينيات القرن المنصرم، فهي لم تتأثر إلا بأفكارها الإصلاحية في تلك الحقبة.

[259])- انظر: عبد القادر بوعرفة، موسوعة المذاهب والفرق، (مر. س)، ص ص 135-147.

فبعد الحرب العالمية الأولى فقدت أغلب الطرق والزوايا مكانتها ودورها في قيادة المقاومات الوطنية كما رأينا سابقا، وفسحت بذلك المجال أمام الحركات الإصلاحية التجديدية المنبثقة من الوسط والمتأثرة بالمدرسة السلفية المشرقية، "تزامن ذلك مع عودة صدى الوهابية في الأواسط المغربية بفضل جهود الملك السعودي **عبد العزيز** في إحياء الدعوة وبعثها، خصوصا بعد ضم الحجاز إلى المملكة واستثمار موسم الحج لترويج الدعوة في قالب جديد"[260]، حيث استطاع الملك **عبد العزيز** أن يغير نظرة تخوف العالم الإسلامي من السلفية الوهابي إلى نظرة ايجابية، وحتى أكثر من ذلك إلى نظرة إعجاب وانجذاب إليها، وهذا من خلال القضاء على حركة الإخوان الوهابيين المتشددة، ومن خلال سعيه إلى تحديث المملكة والعمل على توفير الأمن والخدمات للحجاج، وقد نجح في ذلك من خلال العمل الدعائي، في تقديم الحركة الوهابية كحركة إصلاحية، على غرار الحركات الإصلاحية القائمة آنذاك، "هذه التحولات العميقة هيأت الظروف المناسبة للحظة الثانية في تلقي الوهابية ببلدان المغرب العربي، وعبر روافد غير نجدية، ففي هذه اللحظة ظهرت أصوات من خارج الجزيرة العربية تدافع عن الوهابية وتسعى من أجل التمكين لها، ولعل من أبرزها وأكثرها تأثيرا صوت الشيخ **محمد رشيد رضا**(1865-1935) صاحب المنار، وتلميذ رائدي السلفية التنويرية **الأفغاني ومحمد عبده**، فتحولت مجلة المنار إلى منبر للدفاع عن الوهابية، لتأجج بذلك الخصومة العلمية بين الصوفية والسلفية"[261].

يبدو أن السلفية الوهابية كانت معروفة في الجزائر، ولكن أمر تقبلها في البداية كان صعبا؛ نظرا للأخبار التي كانت تصلهم عن حال الوهابية، من خلال صفة التشدد وكبح باب الاجتهاد، خاصة مع المد العدواني والعنيف الذي صاحب هذه الحركة في بدايتها.

حظي الدين الإسلامي باهتمام بالغ وخاص لدى جمعية العلماء المسلمين، كما عرفت بصراعها ضد دين الزوايا أو الإسلام الشعبوي، "فالاختلاف ناجم عن المرجعية الفكرية

---

[260])- فقيقي محمد الكبير، الحركة الوهابية في كتابات المغاربة، (1157-1364هـ/ 1745-1945م)، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تلمسان، 2015. ص171.

[261])- فقيقي محمد الكبير، (مر. س)، ص 172.

وأساليب الحياة لكلا الاتجاهين، فجمعية العلماء المسلمين نشأة في بيئة حضارية ولها مرجعيتها الفكرية، من جامعات الزيتونة والقرويين والأزهر، أما الإسلام الصوفي المتمثل في الزوايا نشأ في بيئة ريفية، ويعتمد على الأولياء الصالحين، أما من الجانب السياسي، فكان بعض من أصحاب الطرقيّة يتعاونون مع الاستعمار الفرنسي من أجل المحافظة على ممتلكاتهم وخيراتهم، فوظفت الإدارة الفرنسية مما بقي من الطرق الدينية من أجل تقبل سكان الريف سيطرة الإدارة "[262]، شكلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حركة إصلاحية واسعة في المجتمع الجزائر، حيث جعلت من الإصلاح أسلوبها في مواجهة التغريب الاستعماري وهذا بإعادة بناء الهوية عن طريق تشكيل الوعي الديني لدى الأفراد و التشديد على أهمية اللغة العربية والهوية والثقافة الإسلامية، وعن طريق محاربة البدع والطرقية، وفي تقرير قدمه الكاتب العام الفرنسي–ميشال– للشؤون الأهلية والشرطة العامة، بالجزائر في تاريخ: 1933/02/16، حيث جاء فيه: "أنهي إليّ من مصادر متعددة أن الأهالي دخلت عليهم الحيرة والتشويش، بسبب دعاية تنشر في أوساطهم، يقوم بها إما دعاة استمدوا فكرتهم من الوهابية السائدة بمكة، وإما بحجاج جزائريون تمكنت فيهم عاطفة التعصب الديني(...)وإما جمعيات كجمعية العلماء المؤسسة بالجزائر، بقصد افتتاح مدارس عربية حرة لتعليم القرآن والعربية(...)، إن المقصد العام من هذه الدعاية هو نشر التعاليم والأصول الوهابية بين الأواسط الجزائرية، بدعوى الرجوع بهم إلى أصول الدين الصحيح وتطهير الإسلام من الخرافات القديمة، التي يستغلها أصحاب الطرق وأتباعهم، ولكن لا يبعد في نفس الأمر وراء هذه الدعاية مقصد سياسي يرمي إلى المس بالنفوذ الفرنسي،(...)، ولا يخفى أن أكثر الزوايا وكثير من المرابطين المعظمين في نفوس الأهالي اطمأنت قلوبهم إلى السيادة الفرنسوية، وبمقتضاه صاروا يطلبون الاعتماد على حكومتنا لمقاومة الأخطار التي مست تهددهم من جراء تلك الجمعية، التي لا يزال أنصارها يتكاثرون يوما فيوما، متواصلة الجهود

[262]- Addi l'haouari, l'impasse du populisme, enal Alger, 1990, p33.

وماهرة الأساليب، وعلى الأخص فيما بين الناشئة المتعلمة بالمدارس القرآنية"[263]، من خلال هذا التقرير يتبن لنا أن جمعية العلماء المسلمين هي أول مؤسسة رسمية عملت على احتضان التيار أو الحركة الوهابية من خلال مشايخها، خاصة **ابن باديس** رئيس الجمعية، **والطيب العقبي**، أحد أشد وأكثر الأصوات محاربة للبدع الطرقية الصوفية، **والبشير الإبراهيمي**، "لقد أدرك الشيخ **البشير الإبراهيمي**(1889-1965)خطر تحالف بعض الطرق مع السلطة الفرنسية منذ 1913م، أثناء لقائه بالشيخ **ابن باديس** بالمدينة المنورة، مصرحا أن المجتمع الجزائري أصبح يخضع لاستعمارين:استعمار مادي هو الاستعمار الفرنسي يعتمد على الحديد والنار، واستعمار روحاني يمثله مشايخ الطرق المؤثرون في الشعب والمتغلغلون في جميع أواسطه، المتاجرون بالدين، المتعاونون مع الاستعمار عن رضا وطواعية"[264]، وبحكم التجربة الاستعمارية الطويلة في الجزائر مكنت السلطات الفرنسية من التعرف على مواطن القوة والضعف في الطرق الصوفية والزوايا، ساعية بذلك إلى احتواء بعضها وتوظيف بعضها الأخر في ضرب حركات الإصلاح والسلفية الوهابية. فالدور الذي أدته جل الحركات والتيارات خلال هذه الفترة الاستعمارية؛ كان حول معادلة الصراع بين المستعمر الفرنسي والشعب الجزائري، تراوحت بين المقاومة العسكرية والمقاومة الثقافية الاجتماعية، وما بين المقاومة السياسية أدى هذا الأخير إلى التنوع في الأفكار والأساليب اتجاه النضال ضد الاستعمار الفرنسي لتحقيق الاستقلال، وعند هذه النقطة "أي الاستقلال" يقترب الخطاب الإصلاحي(بما في ذلك جمعية العلماء المسلمين) من الخطاب الوطني، "الذي كانت تروج له كتلة سياسية أخرى منذ 1926، هي كتلة نجم إفريقيا الشمالية، ووريثها حزب الشعب الجزائري بقيادة **مصالي الحاج** وهنا أيضا يبرز ذلك التلاحم

[263])- منشور رقم 3407 - نشرته جريدة البصائر على لسان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بعنوان: ثلاثة قرارات يصدرها ضدنا ميشال في أسبوع واحد العدد31، 1335هـ/1936م. ص4.

[264])- تركي رابح، الشيخ عبد الحميد ابن باديس، رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط4، 1984. ص 100.

الذي يمكن أن نلحظه بين السلفية والوطنية"[265]، فرغم الاختلافات الواضحة بين مختلف الحركات والأحزاب إلا أن الروح التكاملية قد جمعتهم لتفجير ثورة نوفمبر 1954 وتحقيق استقلال 1962، "على الرغم من أن شكل الاستقلال الذي تصوره **ابن باديس** قد يختلف عن الاستقلال الذي كان يناضل من أجله **مصالي الحاج** وأنصار الكتلة الوطنية، فقد حاول **ابن باديس** في بداية الأمر أن يكون إحراز الاستقلال بإرادة فرنسا وإعانتها، لا باستنزاف الدماء والنيران، وهنا تقاطع مع خطاب مصالي، ولكن سرعان ما أيد العلماء تفجير الثورة عندما انضموا إليها في الأخير"[266]، رغم أنه لم يكن لهم دور مباشر في تفجيرها، إلا أن أنصار الجمعية عملوا على ترسيخ الثقافة الجهادية من خلال الأساليب الضمنية، فكان تأويل الدين الإسلامي يستثمر في تقوية الروابط بين مختلف الهرم القيادي لجيش التحرير، "فبرزت التسميات كالمجاهد والإخوة الشهداء، وابتداء المعارك بترديد كلمة "الله أكبر" دليل على الطابع الإسلامي لهذه الثورة، فالدين كان يحث على التضحية ويبث في نفوس المجاهدين الحماسة والإقدام والشجاعة، لنيل مرتبة الشهداء. فتحتل الشهادة على السلم القيمي والمعياري للمجتمع مكانة مقدسة شبيهة بمكانة الأنبياء والصّديقين والصالحين، وما زغاريد النساء على المجاهدين الذين سقطوا في ميدان الشرف لدليل ناصع على قيمة الشهداء في المخيال الاجتماعي"[267]، ولهذا توحدت مختلف الحركات الإصلاحية والوطنية في هدف الاستقلال واختلفت في المضمون والوسائل.

لقد كانت الحاجة إلى إبراز ملامح السلفية إبان فترة الاستعمار ضرورة ملحة، لفهم التوجهات ونزعات الدولة بعد الاستقلال، وفهم هذه الحركات الإصلاحية خلال هذه الفترة هي مرحلة مهمة لاستيعاب الأحداث القادمة، والملاحظ على هذه المرحلة أننا استعملنا

---

[265])- تركي رابح، الشيخ عبد الحميد ابن باديس، ص106.

[266])- انظر الطاهر سعود، (مر. س)، ص267.

[267])- بلمحراث بلخير، مشروع الدولة الإسلامية في خطاب حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة، تصورات شباب حي الحمري بوهران نموذجا، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع السياسي جامعة وهران السانية، 2011. ص109.

مصطلح الحركة الإصلاحية، أو الحركة الإسلامية بدلا من التيار السلفي، وهذا راجع إلى خصوصية المرحلة وكذلك ظروفها، فالسلفية في فترة الاستعمار لم تكن كما نرها اليوم، يغلب عليها الطابع الوهابي المعاصر، وليست هي سلفية الثمانينات، وما بعد الاستقلال عامة من حركات جهادية وإسلاموية سياسية، ولكنها كانت حركات ذات جهود وصيغ إصلاحية دينية، اطلعت على مختلف التطورات الحاصلة في بلدان المشرق في تلك الفترة من خلال حركة الاحتكاك الثقافي والحوار الفكري بين المغرب والمشرق وحتى عندما ظهرت السلفية الوهابية وجدت لها هي الأخرى صدا واسعا يتطلع لهذا التيار وينظم إليه.

2-التيارات السلفية بعد الاستقلال:

حتى نفهم هذه المرحلة علينا الولوج إلى المجال السياسي الذي سيطر على هذه الفترة، ولفهم مسار الحركات الإسلامية عامة علينا التوجه إلى هذا المجال، فكما هو معلوم، وبحسب ما انتهينا إليه في المرحلة السابقة أن مختلف الأحزاب والحركات والتيارات التي كانت موجودة في تلك الحقبة آلت إلى كتلة واحدة، وحول جدار صلب واحد، وهما جبهة التحرير وجيش التحرير الوطني، رغم الخلافات والاختلافات، سواء في الرؤى أو المبادئ، ولكن الشغف إلى الحرية والفوز بالاستقلال قادهم إلى اعتناق فكرة أن ما يؤخذ بالقوة لا يسترجع إلا بالقوة، ولذلك التف الجميع إلى هذه الكتلة غير المتجانسة، وقد ظهرت ملامحها (أي الكتلة غير المتجانسة) بعد الاستقلال مباشرة، من خلاف وتنافر وحتى اشتباك، ولكن ما يهمنا في هذا كله هو موقع الحركات الإسلامية الإصلاحية والسلفية من هذا كله. فهل واصلت الحركات الإسلامية إصلاحاتها الاجتماعية والدينية، كما في المرحلة الاستعمارية؟ أم أنها انضمت إلى المجال السياسي؟. "لقد بدأ احتضار التعددية الحزبية منذ ثورة أول نوفمبر بقرار جبهة التحرير ألا تتسامح مع أي منافس، ولا أي مؤسسة مستقلة ولو دينية، وقد أعطاها الشرعية في قيادة الحزب الواحد حتى بعد الاستقلال وقد تم ذلك على مرحلية، من خلال مؤتمر الصومام، ثم المجلس الوطني للثورة، وبعدها مؤتمر طرابلس وميثاق الجزائر، لتتحول إلى ثابت من ثوابت

المشهد السياسي الجزائري"[268]، أي أن الجزائر بعد الاستقلال أصبحت مرتبطة في كل مجالاتها بجبهة التحرير الوطني.

لقد ظهرت الخلافات بين رموز العمل السياسي والسلطة الحاكمة حول شكل الدولة وطبيعتها، واستخدمت السلطة أساليب الترغيب والترهيب مع الرموز الإسلامية، ورغم محاولة شيوخ جمعية العلماء المسلمين خاصة بعد عودة بعض رموزها وقياداتها من المنفى، العودة إلى العمل الدعوي والتربوي من جديد، لإصلاح المجتمع الجزائري خاصة مع ما نتج عن ظروف الاستعمار القاهرة، وما خلفته من سياسة التجهيل والمسخ الثقافي والإفراغ الروحي والهوياتي، ولكن السلطة رفضت ذلك، كما جاء في قول **أحمد حماني**: "في شتاء 1962، كنا نود الرجوع إلى نشاطاتنا المتمثلة في تربية الشعب، ولكن النظام لم يسمح بذلك، وتجنبا لجلب الخلاف قبلنا التعاون معه"[269]، ويظهر هذا التعاون في كلام **البشير الإبراهيمي**، من خلال الخطبة التي ألقها في مسجد كتشاوة، "في أول صلاة جمعة في يوم 02 نوفمبر ،1962من منبر "كتشاوة" الذي تم استرجاعه بعد أن حولته الإدارة الاستعمارية إلى كاتدرائية"[270]، في قول **البشير الإبراهيمي** في خطبته: "إن حكومتكم الفتية منكم، تلقت تركة مثقلة بالتكاليف والتبعات، في وقت ضيق لم تتجاوز أسابيع، فأعينوها بقوة وانصحوها فيما يجب فيه النصح، بالتي هي أحسن"[271]، وتقلدوا مناصب بارزة في تشكيل الإسلام الرسمي للدولة، حيث أصبح **أحمد توفيق المدني** أول وزير للشؤون الدينية والأوقاف، في أول حكومة جزائرية، والشيخ **أحمد حماني**، الذي تولى منصب رئيس المجلس الإسلامي الأعلى، الذي تأسس سنة 1966،

---

[268])- الطاهر سعود، (مر. س)، ص ص 273-274.

[269])- مسعود بوجنون، الحركة الإسلامية الجزائرية، سنوات المجد والشؤم، تر: عزيز عبد السلام، دار المدني، الجزائر، 2002. ص17.

[270])- الطاهر سعود، (مر. س)، ص 325.

[271])- محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة، تصدير أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الأمة، الجزائر، 1997. ص244.

ففي هذه المرحلة انحسرت الدعوة السلفية الوهابية ورموزها والمتمثلة في جمعية العلماء المسلمين، ويرجع هذا الانحسار إلى سببين: **الأول** وفاة معظمهم إبان الثورة، **والثاني** كان بسبب العزل أو الوقف، الأمر الذي أحالهم إلى مسايرة النظام وعدم مجابهته بحسب المبدأ السلفي الذي يستوجب طاعة الحاكم، ومسايرته، في حين أن البعض رفض مساندة الدولة، كونها أخلت بمبادئ الإسلام وعدم تطبيقها لشرعية إسلامية، فانحراف الدولة عن المبادئ التي قامت على أساسها الثورة الجزائرية، خلق تيارا موازيا للسلطة في الجزائر، وقد عمل هذا التيار على تثبيت تلك المبادئ في المجتمع الجزائري، واتخاذها النظام الاشتراكي الغربي بديلا عن الشريعة الإسلامية، فأخذت تنشط على شكل أفراد وجماعات، حتى تأسست جمعية القيم، سنة 1963 على يد بعض النشيطين السابقين في جمعية العلماء المسلمين أمثال **عبد اللطيف سلطاني، والهاشمي التجاني،** ولقد بدأ النشاط الإسلامي مباشرة بعد الاستقلال بشكل فردي من الزعامات القديمة لجمعية العلماء المسلمين من أمثال الشيخ **البشير الإبراهيمي**، "إلا أن هذا النشاط الفردي الذي ظهر بعد الاستقلال سرعان ما اخذ شكلا منظما يمثل منعطفا هاما في تاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر، وذلك باكتساب المعارضة الإسلامية شكلا أكثر راديكالية بتأسيس جمعية القيم"[272]، بعد الاستقلال بعام أسس الناشطون السابقون من جمعية العلماء المسلمين أمثال **البشير الإبراهيمي، وعبد اللطيف سلطاني،** والاصلاحيون الوطنيون أمثال **الهاشمي التجاني،** جمعية تدعى جمعية القيم الإسلامية استندت هذه المنظمة أو الجمعية إلى أفكار المنظر البارز في جماعة الإخوان المسلمين بمصر **السيد قطب،** ودافعت عن القيم الإسلامية في الجزائر من خلال تبني الدعوة إلى أسلمت الحياة العامة في المجتمع الجزائري، "ففي أوت 1962 وجهت لجنة الثقافة نداء إلى المكتب السياسي لجبهة التحرير الوطني طالبة منه الاهتمام باللغة العربية والإسلام ردا على مطالب فدرالية جبهة التحرير الوطني في فرنسا

[272])- المبروك عبشة، الحركات الإسلامية في الجزائر ما بين 1932و1991، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2012. ص47.

بتأسيس دولة علمانية، (...) وسرعان ما فرضت نفسها "هذه الجمعية" على المسرح السياسي بفضل نشاطها الشديد في المساجد ومحاضراتها في نادي الترقي (مهد تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، والتي اتخذت منه مقرا لها بعدما أصدرت مجلة شهرية تحت عنوان التهذيب الإسلامي، وأصدرت بيانا أعلنت فيه أن أي نظام أو أي قائد؛ لا يعتمد على الإسلام يعتبر غير شرعي وخطر، فحزب شيوعي وحزب علماني وحزب ماركسي وحزب اشتراكي، وحزب قومي، لا يمكن أن يعيشوا في أرض الإسلام"[273]، فالمسار الذي انتهجته الدولة جعل بعض رموز الجمعية الذين بقوا أوفياء للخط البادسي يخرجون عن صمتهم، ويخلعون رداء الطاعة، ويدشنون عهد النقد والاحتجاج لنبذ القيم الغربية ومسالك النظام الحاكم، فيما رأوه أنه تهميش لدور الإسلام، الذي لم يحظى إلا بمكان ضيق في خطاب التعبئة الرسمي، فتبنت بذلك ما يطلق عليه الإسلام الاحتجاجي ضد نظام **أحمد بن بلة**، وكانت السند المباشر الذي ساعد في عملية التصحيح التي قام بها الرئيس **هواري بومدين** سنة 1965.

وقد كانت معارضتهم واضحة خاصة فيما تعلق بالمرأة الجزائرية، التي تحض بمكانة خاصة في المجتمع الجزائري، والتي يرى فيها أن مكانها في البيت وواجبها يكمل في تربية الأولاد ورعاية أسرتها، ولا يختلف هذا الموقف كثيرا عن موقف التيار السلفي في تلك الفترة، ومحاولة النظام إسهامها في الحياة الاجتماعية، وإبراز دورها في عملية البناء الاجتماعي، من خلال مساهمتها في العديد من النشاطات الثقافية والاجتماعية، الأمر الذي جعل التيار السلفي يأخذ موقفا مضادا لمثل هذه الأفكار والظواهر، التي اعتبروها خارجة عن عادات وقيم المجتمع الجزائري، "فمع خروج المرأة الجزائرية المسلمة إلى الشارع، خروجها عن الآداب الإسلامية التي كانت تتحلى بها المرأة الجزائرية(...)، فأحدث بهذا خلالا كبيرا في بناء الأسرة، فتصدع الحصن الحصين وانتشرت الرذيلة، وماتت الفضيلة وكثر فراق الأزواج"[274]، لم يتوقف الأمر عند هذه

[273]-لياس بوكراع، الجزائر الرعب المقدس، تقديم، تر خليل احمد خليل، دار الفارابي، 2002. ص225.

[274]- فوزي أوصديق، محطات في تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية، دار الانتفاضة، الجزائر، 1962. ص72.

المسألة، بل نددت الجمعية بالبرامج التلفزيونية التي تبث مشاهد غربية وصفتها بالفاسقة والدخيلة على قيم المجتمع الجزائري، ومبادئه بحسب تصورها،وكما طالبت باستبدال العطلة الأسبوعية بيومي الخميس والجمعة، وناشدت بالاعتناء باللغة العربية، الأمر الذي جعل السلطات تضيق على نشطتهم، الأمر الذي قادها إلى عزل الشيخ **عبد اللطيف سلطاني** وإيقافه عن إلقاء خطبة الجمعة والإمامة بالمساجد.

بعد الانقلاب العسكري (أحداث 1965) أخلصت الجمعية الثقة في شخصية الرئيس **هواري بومدين،** فواصلت دفاعها عن القيم الإسلامية وتوسيع حركة نشاطها من خلال بناء المساجد بالإضافة إلى تنظيمها للمعارض والملتقيات الفكرية الإسلامية، وهذا ما نجم عنه اصطدام وصراعات مع التيار اليساري خاصة في الجامعة، وقد واصلت الجمعية نزاعها ومعارضتها حتى وصلت إلى نظام الرئيس **هواري بومدين،** لخصها أحد الباحثين في ملاحظتين هامتين كان لهما تأثير كبير في مسار الجمعية:

الملاحظة الأولى تكمن في الاحتفال بعيد ثورة أول نوفمبر في سنة 1965، حيث عبر **عبد اللطيف سلطاني** من خلال أمواج الإذاعة الجزائرية عن معارضته الشديدة عن مشاركة فتيات في الاحتفال يرتدين ألبسة غريبة عن التعاليم الدينية حسب رأيه.

والملاحظة الثانية تكمن في تنديد جمعية القيم على إعدام **السيد قطب** ودعمها لحركة الإخوان بمصر، حيث مس هذا التدخل الخارجي بالعلاقات الثنائية بين البلدين، **مما** استدعي حظرها ووقف نشاطها سنة1966 من طرف نظام الحكم، دخلت الحركة الإسلامية في مواجهة مع نظام الرئيس **هواري بومدين،** وانتقلت من حماسة الخطاب إلى العمل التنظيري والفكري.

لقد كان الصراع الإيديولوجي محور الخلافات والتناقضات، سواء بين الاتجاهات الإسلامية فيما بينها، أو بينها وبين النظام القائم، ففي حين فضلت البعض منها الاهتمام بالمجتمع والاحتكاك به من أجل توعيته وإرشاده من منابر المساجد الحرة التي تم بنائها عن طريق الحملات الخيرية والتبرعات وبواسطة الجمعيات، كما استغلت هذه الحملات والجمعيات في

إصلاح المجتمع وهدايته إلى التعاليم الإسلامية الصحيحة، تاركتا المجال السياسي، وجهت البقية نقدها إلى النظام المتبع والمخالف في نظرهم للتعاليم الإسلامية وأصول المجتمع الجزائري وتقاليده، فالصراع الأيديولوجي كما يراه **الطاهر سعود**"[275] أنه صراع نوعي يتم على مستوى الأفكار، وبالتالي يتطلب شريحة مخصوصة تمثلها الطبقة المثقفة، مثلتها الفئة الطلابية والتي دار الصراع فيها بين تيارين:الإسلامي والعلماني، ولكن سرعا نما خرج هذا الصراع عن السيطرة ومن مجاله الفكري في حدود الجامعة، إلي أرض الواقع، خاصة بعد إطلاق مشروع الثورة الزراعية، "أصبح موضوع الثورة الزراعية ميدانا للصراع يتراوح بين التأييد المشروط والمعارضة المطلقة"[276]، شكل قانون الثورة الزراعية الذي جاء به الرئيس الراحل **هواري بومدين** عصبا رئيسيا ارتكز عليه الإسلاميون ونبذوا من خلاله النظام الاشتراكي ككل، نظرا لما يحمله من أمور عديدة مخالفة للمبادئ الإسلامية مثل: سياسة الحد من الملكية الخاصة، وسياسة تأميم الأراضي غير المستغلة، سياسة تأميم الأراضي الوقفية، وهو الأمر الذي نجم عنه انقسام الإسلاميين إلى فئتين متناقضتين، بخصوص هذا القانون (الثورة الزراعية) كل بحسب ما يتناسب ومصالحه:

اتجاه مؤيد: يشير بعض الباحثين[277] أن الذي وافق على هذا القرار، هم الذين يتطابق مع مصالحهم،كونه فكرة ايجابية تساعد الطبقة الكادحة والفقيرة على الخروج من ظروفهم ووضعيتهم الصعبة، خاصة وأن أغلبهم ينتمون إلى هذه الطبقة، في حين أنهم رفضوها من حيث المذهب الشيوعي، يقول أحد المنتمين إلى هذا الاتجاه: "عملية توزيع الأراضي لا يمكن أن نعارضها لأنه لا يمكننا إلا أن نستفيد منها، لأجل ذلك كنا ندعوا إلى ضرورة القيام بنقد

---

[275])- انظر الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر، (مر. س)، ص393.

[276])- عروس الزوبير، الدين والسياسة في الجزائر، انتفاضة اكتوبر1988 نموذج، الإسلام السياسي: الأسس الفكرية والأهداف العلمية، سلسلة كتاب قضايا فكرية ، الكتاب الثامن، دار الثقافة الجديدة، مصر، القاهرة،1998. ص194.

[277])- انظر الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر، (مر. س)، ص 394. وزبير لعروسي، (مر. س)،ص ص194-195.

تقني للثورة الزراعية، ونقد طريقة تسييرها وعدم جعلها مذهبا رافعين شعار مع الثورة الزراعية وضد الشيوعية"[278]، وتم دمج البعض منهم في عدة قطاعات.

أما الاتجاه الثاني والذي شكل الغالبية من ممثلي الحركة الإسلامية، والذي حضي بانتشار واسع ساندته أطراف وشخصيات بارزة في الساحة الإسلامية الجزائرية، مثل **عبد اللطيف سلطاني** الذي اعتمد على الفتوى الدينية لإبطال مشروعية هذا القرار أن لم نقل تحريمه، وهذا ما انعكس في كتاباته من خلال تأليفه لكتاب (المزدكية هي أصل الاشتراكية)، الذي يبدي فيه معارضته الشديدة ونقده للخيار الاشتراكي.

منذ ذلك الوقت دخلت الحركة الإسلامية الجزائرية في طور السرية، خصوصا في المساجد والجامعة، حيث واصلوا نشاطاتهم وسعوا إلى إعادة إحياء الإسلام الإصلاحي والسلفي، وقد وجدوا السند والتشجيع من قبل النخب المشرقية، خاصة مصر وسوريا، فقد كانت السبّاقة لتقديم المساعدة للجزائر المستقلة حديثا؛ وهذا بالعمل في مختلف القطاعات وكان التعليم واحد من أهم القطاعات التي شغلتها هذه النخب، الأمر الذي ساعدهم على نشر توجهاتهم الفكرية، مثل الحركة الإخوانية بمصر.

كما أن جناحها الفرانكفوني أي: (التيار الإسلامي) بقيادة **مالك بن نبي** كان السباق في ملأ الفراغ الروحي والإسلامي في الأواسط الجامعية، وقد ظهر هذا الاتجاه نتيجة تهميش القيم الإسلامية، وامتثال الطلبة الجامعيين للحياة الغربية؛ الأمر الذي دفعهم إلى تأسيس فضاء ديني تربوي يبعث فيهم الحياة الإسلامية من جديد، وكان المصلى الجامعي مبادرة لبداية التواجد الإسلامي في الجامعة الجزائرية، "سوف يؤرخ نجاح هذه المبادرة لبداية التواجد الإسلامي في الجامعة الجزائرية، ولبداية انتشار مظاهر التدين في هذا المحيط، الذي كان حكرا على التيارات اليسارية والفرانكفونية، ومجالا لنشاطاتها وترويج أفكارها بلا منازع"[279]. إن التوجه الإصلاحي

[278]- François Borgal, lislamaise au Maghreb (op. cit) p 153.

[279]- طاهر سعود، (مر. س)، ص387.

والفكري الذي قاده **مالك بن نبي** في المجتمع الجزائري يختلف عن الإصلاح السلفي الوهابي والإخواني، ففي نظره أن المشكلة في الفكر وبالتالي إصلاح المجتمع في إصلاح فكره، وهي مرتبطة بمنهجية التفكير وإعادة تشكيل العقل السليم، أي لابد من حركة تصحيح منهجي للفكر الإسلامي، ورغم أن **مالك بن نبي** لم يؤسس أي حزب أو يدعو إلى ذلك، ولكن جهوده الفكرية والعلمية من خلال كتبه وحلقات دروسه وكذلك نشاطاته سواء داخل الوطن أو خارجه، استطاع من خلالها أن يكون لدى تلامذته فكرا تنويريا يقودهم لتطوير هذا الفكر والعلم إلى تجربة في شكل عمل حركي منظم.

يعتبر تأسيس مسجد الجامعة المركزية سنة 1968 محطة تاريخية مهمة في مسار التوجهات السلفية الجزائرية وشكلت بذلك فضاء التف حوله مناضليها بعد أن كانت الجامعة ميدانا لنخب اليسارية بلا منازع،"إن فتح هذا المسجد يعد بداية لتيار كانت خطوته الأولى تلك الندوات التي أشرف على تأطيرها **مالك بن نبي**، وبعد مسيرة سنتين من هذه الحلقات بين صفوف الطلاب بدأت النتائج الأولى تظهر متتالية في الوسط الجامعي، حيث سينتزع الإسلاميون موضع قدم لهم بالجامعة ويفرضون أنفسهم واقعيا"[280]، شكلت الجامعة الجزائرية في تلك الحقبة ساحة لبداية الصراعات بين مختلف التيارات الإسلامية وبين النخب اليسارية، رغم كثرة المضيقات والتشديد على التيار الإسلامي سواء من قبل النخب اليسارية المتأثرة بالفكر الغربي أو من قبل السلطة، إلا أنها وجدت لنفسها هيكلا وتنظيما تفرض به وجودها في مختلف المجالات سواء الثقافية والاجتماعية، وحتى على الساحة السياسية.

حاولنا في هذه المرحلة فهم طبيعة الأحداث المتعلقة بالحركة الإسلامية السلفية خلال فترة الاستقلال، حيث اتسمت بالعديد من الصدمات التي غيرت في مسارها وشكلت العائق الكبير في نشاطها، على عكس ما كانت عليه في الفترة الاستعمارية وخلال ثورة التحرير، فالتفرد بالسلطة واختيار النموذج الاشتراكي ونظام الحزب الواحد هو أمر لم تتوقعه الحركة

[280])- طاهر سعود، (مر. س)، ص 422.

الإسلامية والمتمثلة خاصة في جمعية العلماء المسلمين، كما أثّرت هذه القرارات على مسار جمعية القيم، خاصة بعد أمر حلها هي الأخرى، حيث انقسمت على نفسها بين مؤيد خاضع وهذا بعد تلقيه مهام في بعض مؤسسات الدولة، في حين عارض البقية من مشايخ الجمعية هذه القرارات، وكذلك النظام الاشتراكي المخالف بنظرهم لتعاليم الإسلام، والمتمثلة في بعض المعارضات الفردية، والتي سرعان ما تحولت إلى تنظيمات قادتها في بداية الأمر إلى تأسيس أول جمعية بعد الاستقلال، والمتمثلة في جمعية القيم، كما تشكلت في هذه الفترة جمعيات خيرية، رسمية منها وغير رسمية منها، فنجد منها جماعة أنصار الله، وجماعة الموحدون، وجماعة الدعوة، وجماعة الجهاد، وجماعة النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، والتي عرفت فيما بعد بالحركة الإسلامية المسلحة بقيادة **مصطفى بويعلي**، اعتمدت اغلب هذه الجمعيات في بداية الأمر على سياسة التهديد والوعيد من خلال منشورات صارمة تنذر وتهدد فيها الناس في حالة عدم الاستجابة لتعاليمهم، خاصة النساء منهم، "فلقد اتجه أعضاء الجمعية الإصلاحية الخيرية إلى أعمال ضد المرأة، حيث عمدوا إلى صب مواد كيماوية على أرجل الفتيات اللواتي لا يرتدين حجاب، كعمليات ردع لارتداء الحجاب"[281]، لتتخلى بعدها عن طابعا الخيري وتظهر بصفة صريحة في إطارها السياسي الخفي، خاصة بعدما تأكدت أن الإسلام قد صار مادة إغراء لدى السلطة الحاكمة وعند المعارضة، لقد احتدت المواجهة بين النظام السياسي للسلطة وبين التيار الإسلامي التي اشتد ساعدها بعدما فشلت الدولة في تحقيق التقدم الصناعي والاقتصادي.

3- الحركات السلفية بين التوسع والانقسامية:

لقد كانت الحركات السلفية طيلة الستينات والسبعينات وحتى الثمانينات تنشط في المساجد والجامعات، حيث استطاعت أن تستحوذ على أفكار الطلبة وتعبئهم ضد النظام، فقد ضاق صبرها من طبيعته(نظام الحكم) والذي ترى أنه أبعد ما يكون عن الدولة الإسلامية، واستغلت

[281])- وريدة خيلية، الوضعية الأمنية في الجزائر، ما بين (1992-2002)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علوم الإعلام والاتصال (2010-2011)، جامعة الجزائر، ص44.

في ذلك سلسلة التغيرات التي مست الحياة الاجتماعية والثقافية، خاصة الاقتصادية منها، ورغم الطبيعة غير المتجانسة والخلافات والاختلافات التي مست التيارات السلفية إلا أنها توافقت على إستراتيجية واحدة، وهي الدعوة والوعظ في المساجد والجامعات، لقد كان اهتمام التيارات الإسلامية في البداية نشر الثقافة الإسلامية والتأكيد على المفاهيم الأساسية لمشروع جمعية العلماء المسلمين المتمثل في الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا، بالإضافة إلى الأبعاد الأخلاقية والتربية الروحية لتتحول مطلع الثمانينات إلى حركات إسلامية سياسية، مستغلة في ذلك الانفتاح السياسي 1989م، حيث عرفت مختلف الحركات والتيارات الإسلامية والفكرية خلال فترة حكم الشاذلي بن جديد، انفتاحا لم يسبق له عهد، استطاعت في هذه المرحلة أن تجلب إليها الكثير من الأنصار، فمن المساجد والجامعات، حولت وجهتها إلى عامة المجتمع عن طريق الجمعيات الخيرية والدروس المجانية، والحلقات الدينية ودروس الوعظ والإرشاد، واستطاعت أن تجلب اهتمام المجتمع، وقد نجحت في خلق حلقة تواصل وتفاعل بينهم، وهو ما انعكس على مظاهر التدين التي أصبحت بارزة في تلك الفترة، فانتشرت ظاهرة الجلباب بدل الحايك، والنقاب بديلا عن العجار عند المرأة، واستبدل السروال العادي بالسروال القصير والقميص، وكذلك إعفاء اللحى، تدعوا من خلال هذا إلى العودة إلى زمن الرسول "صلى الله عليه وسلم"، كما استطاعت البعض من هذه الحركات أن تنشر أفكارها حول الإسلام السياسي، الذي كان الحل الوحيد والبديل الذي من شأنه أن يحقق العدالة الاجتماعية المتمركزة في تطبيق الشرعية الإسلامية، وتحقيق القيم الإسلامية بدلا من القيم الغربية المستوحاة من النظام الغربي الكافر.

فرضت الدولة رقابة وثيقة عن طريق وزارة الشؤون الدينية، على تعيين أئمة المساجد بموجب القرار الصادر في 06 أوت1983، الذي ركز على تأهيل الكوادر الدينية، وأنشأ جامعة كبيرة للعلوم الإسلامية في قسنطينة(فتحت أبوابها في شهر سبتمبر1984م)، وراقبت بناء المساجد التي

ارتفع عددها إلى 2000 مسجد[282] سنة1986م، أثارت هذه الزيادة في عدد المساجد الحاجة إلى موظفين دينيين، وقد استفاد من هذا العجز الأئمة الأحرار القريبون من الأواسط الإسلامية وينتمون إلى عدة تيارات إسلامية، كتيار جمعية العلماء التقليديين وجمعية القيم مع **محمد سحنون** و**عبد اللطيف سلطاني**، وتيار **مالك بن** نبي الذي مثله جماعة البناء الحضاري، الإخوان المحليون ومثله **عبد الله جاب الله**، وتيار متولد عن المشرق العربي والمرتبط بحركة الإخوان المسلمين، ومثلها **محفوظ نحناح**، واصلت السلطة تطويق كل النشطات الدعوية، فتعرض الكثير من الدعاة إلى السجن والنفي، وهذا ما يبرر طابع العمل السري الذي اعتمدت عليه التيارات الإسلامية في الجزائر، وفي حين ناد البعض بضرورة الجهاد ضد نظام الدولة الذي ضيق عليها الخناق، فضل البعض الآخر الاستمرار في خط الدعوية وتوعية المجتمع ومحاربة المشروع التغريبي،"وفي ظل هذا الصراع الثقافي بين السلطة والحركات الإسلامية تشكلت جمعيات سرية معارضة لسياسة السلطة تغذي فكر الشباب المنخرط فيها بمذاهب واتجاهات أو تيارات فكرية إسلامية وأجنبية متعدد، هندية، وباكستانية، وأفغانية، ومصرية"[283]، وبالتالي فالتجليات الكبرى للسلفية في الجزائر أفرزت وجود ثلاثة أنواع للسلفية: حركية وجهادي وعلمية.

1- السلفية الحركية: ونقصد بها الهيكل المنتظم من العمل الجماعي، لمختلف التنظيمات الإسلامية التي عرفها المجتمع الجزائري، فسياسة الضغط والتهديد التي مارستها السلطة على محاولة لتأسيس أي حزب، حال دون تجمع فكري أو سياسي، لقد تغير مسار التيار السلفي من العمل الدعوي والتقليدي إلى السير بنهج السلف الصالح وحث الناس إلى العمل بكتاب

[282])- رغم أن السلطة قد أممت تشييد المساجد، وعممت خطب الجمعة على الأئمة وفرضت عليهم الالتزام بمضامين الخطب المرسلة إليهم من قبل وزارة الشؤون الدينية، رغم كل هذا التقيد كانت العديد من المساجد الحرة تخرج عن إرادة السلطة، متحدية كل القوانين.

[283])- السيد يس أشرف، الثورة والتغير الاجتماعي، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، عدد05، الأهرام، 1972. ص 50.

الله وسنة "رسوله صلى الله عليه وسلم"، إلى فكر تنويري نشأ وسط النخبة الجامعية والطبقة المثقفة، حاولت هذه الحركة تغير مسار توجه منهج التفكير الإسلامي، من خلال جهد جماعة مسجد الطلبة، أو ما أصبح يعرف فيما بعد بجماعة البناء الحضاري، يؤكد **الطاهر سعود** من خلال بحثه في الحركات الإسلامية في الجزائر، أن هذه الحركة (البناء الحضاري) هي المقدمة التأسيسية الأولى لتجربة الحركة الإسلامية في الجزائر، وهذا بشهادة وتأكيد نخبة من القياديين الإسلاميين غير المنتمين لهذه الحركة، كشهادة **جاب الله عبد الله** ممثل حركة الإخوان المحليين، الذي يقر بأسبقية هذه الحركة. في قوله: "كانت تنظيمات إسلامية متعددة منها تنظيمنا نحن، وهو تنظيم إخواني من ناحية الفكر والتوجه، لكن ليس له ارتباط بالتنظيم العالمي للإخوان المسلمين، كان له الفضل في نشر الفكر الإسلامي في الجزائر في مرحلة السبعينيات وبداية الثمانينيات، ثم تنظيم إخواني آخر مرتبط بالتنظيم الإخواني العالمي، يقوده الشيخ محفوظ، ظهر بعد منتصف الثمانينيات، وهناك تنظيم آخر أسبق منا نحن في زمننا يعود فضل تأسيس نواته الأولى إلى **مالك ابن نبي**، وعرف بعدة قيادات على رأسه **بوخلجة**، ومن بعده **محمد سعيد**"[284]، نشأة حركة البناء في أحضان الجامعة الجزائرية كما ذكرنا سابقا، وكانت انطلاقتها مع تأسيسها لمسجد الطلبة أو مصلى الجامعة، متأثرة **بمالك بن نبي** وفكره حول النهضة والبناء الحضاري، الذي كان له الفضل في تأسيس الحركة، بفعل حركة التعارف الفكرية والروحية التي خلقت لديهم روح المسؤولية والواجب في عملية التغيير الاجتماعي، من خلال طرح المشكلة بمفاهيم الثقافة والفاعلية المنبثقة عن فكر **مالك بن نبي**، ومفادها أنه ليس المطلوب منا أن نعلّم المسلم عقيدة هو يمتلكها، بل المطلوب منا هو أن نعيد لهذه العقيدة فاعليتها في حياة الفرد المسلم.

باشرت الحركة منذ تأسيسها عملها النضالي في الوسط الجامعي، فقد ركزت على الكفاءة والنخبة المتعلمة والمثقفة، "لذلك كانت النخبة المتعلمة والساحة الجامعية هي مضغة اهتمام منذ

[284])- طاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر، (مر.س)، ص444.

البداية على اعتبار أن الصفوة هي دائما مركز ثقل في كل انجاز تاريخي وحضاري"[285]، وأما عن أول مشاركة فعلية سياسية وعلنية لهذه الحركة السلفية، فكان بانعقاد تجمع بالجامعة المركزية بتاريخ 12 نوفمبر1982م، صدر من خلاله أول بيان لها، وكان بمشاركة كل من:**الشيخ سحنون، وعبد اللطيف سلطاني وعباسي مداني**،: حرروا من خلاله نداء من 12 بندا للشعب والسلطة ، ومما جاء فيه:[286]

- تطبيق الشريعة الإسلامية.
- شجب تعيين النساء في القضاء وكذلك المشبوهين.
- رفض الاختلاط في المؤسسات.
- إطلاق سراح المعتقلين السياسيين.

لقد كلف هذا التجمع سجن الكثير من قادتها خلال الفترة:1982- 1984، "فقد أثار التنظيم المحكم للتجمع الحاشد انتباه القيادة الأمنية والعسكرية،إلى وجود حتمي وأكيد لهيئة أو منظمة سرية تقف وراء هذا التجمع، ولأن الأمر كذلك فقد تحولت القضية التي كانت تسمى في البداية قضية **عباسي مدني** إلى قضية **بوخلجة محمد التيجاني** والتنظيم السري"[287]،لقد حضيّت هذه الحركة باهتمام كبير، خاصة خلال التسعينيات أين ارتبط الحديث عنها بالجبهة الإسلامية للإنقاذ، الذي يعتبر أكبر تجلي للسلفية الوهابية الحركية، وبعد إلغاء المسار الانتخابي وارتبطت كذلك بالعمل المسلح بعد التحاق البعض من عناصرها القيادية به.

2- حركة الإخوان المسلمين بالجزائرية: لم يكن تأثير هذه الحركة بالحدث الجديد أو في هذه المرحلة، وإنما كانت لها صلة منذ الاستعمار بجمعية العلماء المسلمين، حيث تأثر بعض أعضائها بالفكر الإخواني، نتيجة ما وفرته هذه الحركة من دعم سياسي، وتبنيها لقضية الجزائر وحركاتها التحررية، أما بعد الاستقلال فقد استلهمت الحركة الصلاحية في الجزائر ببعض أفكار

[285]- الطاهر سعود، (مر. س)، ص 449.

[286]- عبد القادر بوعرفة، (مر. س)، ص 146.

[287]- الطاهر سعود، (مر. س)، ص- ص 449، 450.

السلفية النهضوية المشرقية، وهذا عن طريق حركة التثاقف والتبادل الفكري التي كان لحركة الإخوان نصيب كبير منها، الناتج عن طريق عملية التعاون التعليمي الذي قدمته بلدان المشرق العربي للجزائر، خاصة مصر وسوريا، كما كان لعملية التعريب فضلا في ذلك، حيث اعتمدت هذه السياسة(التعريب) على أساليب مختلفة في سبيل نجاحها، فنجد البعثات العلمية والتعليمية إلى دول المشرق العربي، فقد أتاحت هذه الفرصة للعديد من الطلبة الجزائريين الانفتاح على مختلف التيارات الفكرية، بدأت الحركة الإخوانية تتشكل منذ السبعينيات حيث ظهر لها تيارين أو توجهين أحدهما محلي أو ما يعرف بجماعة الشرق، والأخر عالمي أو دولي.

أ- الإخوان المحليون (جماعة الشرق): تعتبر الاستقلالية بوجهيها الفكري والتنظيري أهم ما ميز حركة البناء منذ نشأتها، بل كان مبدأها الأساسي، ولكن تأثر بعض المنتمين إليها بحركة الإخوان المسلمين في مصر قادهم إلى محاولة استعارة هذه التجربة في الجزائر، مما أدى إلى انشقاقات في الحركة الإسلامية في الجزائر، ظهرت هذه الحركة - الإخوان المحليون- بجامعة قسنطينة مثله كل من **الشيخ عبد الله جاب الله والطيب برغوث** والشيخ **محمد السعيد**، ثم انتشرت في مختلف المراكز الجامعية المتواجدة بالشرق الجزائري، اعتمدت في تصوراتها وتوجهها على الخطاب الفكري والتنظيري لحركة الإخوان، في تغيير المجتمع الجزائري، حيث اعتمدت على العمل الدعوي والتعبوي العام بين صفوف الطلبة داخل الجامعة والأحياء الجامعية، لتنتقل بعد ذلك إلى العمل المنظم والتحرك، لقد شكّلت المعتقدات التي جاء بها **سيد قطب** المرجعية الفكرية للحركة منذ تشكيلها إلى غاية تحولها إلى العمل السياسي المسلح، فاستثمروا المرتكزات الفكرية والإيديولوجية لتراث الإخوان المسلمين،وسعت هذه الحركة منذ بدايتها لتكون ممثل لحركة الإخوان الدولية في الجزائر، ولكن اختيار تنظيم أو حركة **محفوظ نحناح** من قبل الحركة الأم خيب آمالها.

ب- حركة الإخوان الدولية أو العالمية(جماعة نحناح):

سميت كذلك بجماعة الوسط نسبة إلى مكان انطلاقها بالوسط الجزائري وتحديدا من البليدة، ففي الوقت الذي ظهرت فيه جماعة الشرق، كانت جماعة **محفوظ نحناح** تنشط في ولايات الوسط، لقد ارتبط اسم هذه الحركة باسم مؤسسها ارتباطا وثيقا، وهو عادة ما يحصل في العديد من الحركات المؤسسة، بتوجيه قائدها أو مؤسسها الأول مثل حركة الإخوان المسلمين التي ارتبط اسمها باسم مؤسسها **حسن البنا**، فالتأثير البالغ لهذه الحركة ومؤسسها بدا واضحا في تكوين شخصية **محفوظ نحناح**، وقد كان اهتمامه بتكوين فرع لها في الجزائر منذ تواصله بمجموعة قيادتها، وهذا أثناء سفره إلى مصرسنة1974م، وإلى السعودية سنة1976م، حيث التقى هناك ببعض القادة لحركة الإخوان المسلمين الذين خرجوا حديثا من السجون، وهناك تمت مبايعة **محفوظ نحناح** كممثل للحركة الإخوانية بالجزائر.

عملت هذه الحركة هي الأخرى كرد فعل منها على انحراف النظام الحاكم عن مبادئ الثورة والقيم الإسلامية، فمنذ تأسيسها بادرت إلى العمل التربوي ومحاولة نشر الإسلام كعقيدة ونظام اجتماعي وسياسي واقتصادي للبلاد، كان أول رد فعل لها أثناء رفضها للدستور الجديد سنة 1976م، أين خرج البعض من أتباعها تحت اسم "الموحدين"، وأظهرت معارضتها مبينة مدى بعده عن مبادئ الإسلام والقيم الاجتماعية للمجتمع الجزائري، جاءت هذه المعارضة على شكل بيان تحت عنوان: إلى أين يا بومدين؟،كما قامت ببعض أعمال العنف كردة فعل عن سخطها على النظام والسلطة الحاكمة، "حيث أقام بعض أفراد الجماعة بتقطيع أسلاك الهاتف وتكسير أعمدة الكهرباء والكتابة على الجدران،وتوزيع منشورات تندد بالسلطة وتدعوا إلى تطبيق الإسلام"[288]، جاء رد فعل السلطة على إثرها حازما، حيث زجت بالكثير من عناصرها في السجن وحكمت على **محفوظ نحناح** بخمسة عشر سنة سجنا، إلى أن تم العفو عليه وجماعته سنة 1980، بموجب قرار العفو الشامل على مساجين الحركة الإسلامية الذي جاء به الرئيس **الشاذلي بن جديد**.

[288])- محمد بغداد، من الفتة إلى المصالحة، أزمة الحركة الإسلامية في الجزائر، دار الحكمة، 2007. ص95.

ما ميز السلفية الحركية أنها دخلت السياسة من بابها الواسع، واستغلت فرصة الانفتاح السياسي التي أعلن عنها الرئيس **شاذلي بن جديد** في دستور 1989م، والذي سمح للناشطين الإسلاميين بإنشاء أحزاب وجمعيات سياسية، ساعدت على بلورة أفكارهم، فخرجت السلفية الحركية من مطلبها الروحي والأخلاقي إلى المطلب السياسي.

-السلفية بين السياسة والعنف:

تعد فترة الثمانينات المرحلة التي تراكمت فيها الأوضاع وتداخل الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في بعضها البعض، جعلت الأمور تخرج عن السيطرة في أكتوبر 1988م، كما قال **علي الكنز**: "فهي الانتفاضة التي عبرت عن وعي جماعي للشعب الذي ضاق ذرعا بنظام الحزب الواحد وبالأزمة الاقتصادية الخانقة"[289]، وقد كان للحركة الإسلامية نصيب فيها من جهتي النظام والشعب، فنحاجها في استدراج الشباب الغاضب، والساخط على سياسة هذا النظام، جعلها المسؤولة والمستهدفة أمام السلطات، رغم أنها(الجماعات الإسلامية) لم يكن دورها واضحا في اشتعال هذه المظاهرات بل كانت مباغتة بالنسبة لها، إلا أنها ركبت الأحداث وحاولت إعطائها الوجهة أو الصبغة الإسلامية، فاستطاعت بذلك فرض نفسها في الوسط الاجتماعي وأمام النظام، "ولأول مرة يتم الاعتراف بوجود تيار إسلامي في الشارع ويطلب من قادته التدخل لوضع حد لهذا العنف"[290]، تعتبر انتفاضة أو أحداث أكتوبر الضغط الذي ولّد انفجار التعديل الدستوري لسنة 1989م، فتح هذا الدستور الأبواب الواسعة أمام التعددية الحزبية وحريات التعبير، وهذا بإنشاء الجمعيات والأحزاب، بعد أكثر من ثلاثين سنة من الانغلاق السياسي، أدركت آنذاك الحركات الإسلامية أن حلها الوحيد لتفرض شرعيتها يكمل في المشاركة السياسية باعتبارها المرجعية الوحيدة للمجتمع.

---

[289])- علي الكنز، دراسات حول الجزائر والعالم العربي، دار بوشان الجزائر، 1990. ص 08.

[290])- كروي كريمة، الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في دول المغرب العربي، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر-3- قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2010. ص 87.

أصبحت التعددية الحزبية واقعا معاشا، حيث أفرزت العديد من الأحزاب السياسية، وبأشكال وتيارات مختلفة فمنها الإسلامية والوطنية واللائكية، ففي حين طالبت الإسلامية بتطبيق الشريعة الإسلامية في نظام الحكم وفي تسيير المجتمع، طالبت الأحزاب اللائكية بفصل الدين عن الدولة، مسايرة بذلك المناهج الغربية كنموذج في تحقيق التطور والرقي، أما الأحزاب الوطنية فقد كانت بين البينين، حيث حاولت التوفيق بين ما هو غربي وما هو تراثي، وأصبحت هذه الخطابات الثلاثة البارزة في الساحة السياسية الجزائرية، "المدرسة الرافضة لكل ما هو غربي، والمدرسة القابلة لكل ما هو غربي، والمدرسة الموفقة بين ما هو غربي وما هو تراثي"[291]، ظهرت على الساحة السياسية في الجزائر ثلاثة تيارات أو أحزاب إسلامية، انبثقت من الحركات الإسلامية، وهي الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وحركة المجتمع الإسلامي، وحركة النهضة الإسلامية، ولكن نحن سنتناول نموذج واحد "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" لكونها تمثل التيار السلفي بكل أطيافها وأيضا لأنها كانت النموذج الوحيد الذي وضع شكل الدولة الإسلامية الذي تبنته، بالإضافة إلى تأثيرها على الساحة السياسة والاجتماعية.

-الجبهة الإسلامية للإنقاذ: الجبهة الإسلامية للإنقاذ أول تحرك إسلامي نحو السياسة، بمجرد الإعلان عن دستور التعددية الحزبية 1989م، "أعلن ميلاد الجبهة الإسلامية للإنقاذ في 1989/02/12م، في مسجد السنة بالعاصمة، وذلك بعد إخفاق الرابطة الإسلامية بقيادة الشيخ **سحنون** في لم شمل ممثلي تنظيمات التيار الإسلامي الموجودة في الساحة الإسلامية آنذاك، وفي 1989/09/13مصدر بيان الاعتراف بالجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجريدة الرسمية، ويعتبر أول حزب ذو اتجاه ديني تمنح له الشرعية القانونية"[292]، ومن الأعضاء المؤسسين البارزين في الجبهة نجد: **عباسي مدني وعلى بلحاج، الشيخ أحمد سحنوني، وعبد القادر**

---

[291])- سعد الدين إبراهيم، مستقبل الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مجلة الكويت، العدد337، 1990. ص 22.

[292])- إسماعيل قبرة، وآخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2002. ص 166.

حساني...الخ، ورغم أنها كانت وجهة السلفية الوهابية، إلا أنها ضمت العديد من الشخصيات البارزة في عدة تيارات مختلفة وغير متجانسة، كالتيار الإخواني المحلي بمشاركة **عبد الله جاب الله، ومحمد السعيد**، والتيار الجهادي المتمثل في الشخصيات التي خلفت التيار المسلح بزعامة **بويعلي**، أما بخصوص تسمية الحزب فتشير الدراسات أن **عباسي مدني** هو من اختار هذه التسمية، أول من اقترح تسمية الحزب بالجبهة الإسلامية للإنقاذ هو **عباسي مدني**، معللا ذلك بكون مصطلح "الجبهة" يعني المجابهة والاتساع للآراء المتعددة، أما "الإسلامية" فلأن ذلك يعد هو نموذج التغيير والإصلاح، في حين يدل مصطلح "الإنقاذ" على إنقاذ الناس من السقوط في الهاوية (وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها)"[293]، نصبت جبهة الإنقاذ نفسها حامية ومدافعة عن الإسلام والمسلمين في الجزائر، ويظهر ذلك من خلال شعارات خطاباتها "الله ربها ومحمد نبيها والكعبة وجهتها، لا ميثاق لا دستور قال الله قال الرسول"[294]، وفي مضمون حزبها الديني الذي يعكس واقعها السياسي والاجتماعي، ونية مؤسسها على تطبيق نموذج الدولة الإسلامية طرح أفكاره كبديل للنظام الفاشل ولإنقاذ المجتمع الجزائري من جهله و انحرافه عن دينه (بحسب تصورهم)، سيطرت الجبهة على غالبية المساجد في المدن والقرى، "فإن سلوك أتباع الجبهة الإسلامية في التجمعات وصلاة الجمعة في باب الواد، يكاد يطابق أنصار فريق كروي، ويظهر ذلك في أشكال تنقلاتهم الجماعية والإكثار من الملصقات ونوع الأشياء التي يحملونها معهم في أماكن الصلاة، مثل قنينة ماء ووجبة أكل خفيفة"[295]، أنشاء هذا الحزب مجلس شورى، يتكون من خمسة وثلاثين عضو، تم اختيارهم

---

[293])- سالمي العيفة، التجربة السياسية للحركات الإسلامية، دراسة مقارنة في المشاركة السياسية للحركات الإسلامية بين الجزائر وتركيا والأردن من خلال الانتخابات، رسالة دكتوراه ، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر3، 2011. ص 384.

[294])- بلمحراث بلخير، (مر. س)، ص 172.

[295])- العياشي عنصر، الجبهة الإسلامية للإنقاذ، في الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996. ص ص 262-263.

على أساس الولاء والشرعية التاريخية في الحركة الإسلامية،خلال المرحلة السرية التي مرت بها الحركة، فسيطر التيار الجهادي، والذين عادوا من الجهاد في أفغانستان،على مجلس الشورى،يقوم هذا المجلس بعدة مهام، منها: إدارة القرارات بطريقة تشاورية، له الحق في إصدار الأحكام والتوصيات، كما يحتوي على وسائل دعائية لكسب الرأي العام، بعد أن سيطر على المساجد باشرت إلى الأحياء الشعبية باعتبارها مجال خصب يسهل تعبئته في ظل كرهها (الأحياء الشعبية) للنظام، الذي خلق فجوة اجتماعية كبيرة وطبقية واضحة، ومن أجهزتها نجد الشرطة الإسلامية، وهذا من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمناضلون في الجبهة لا يترددون في استخدام القوة متى كان الأمر ضروري،فقد هاجموا محلات بيع الخمور والاعتداء على الفتيات اللواتي يرتدين الزيّ الغربي،كما يرى أحد الباحثين[296] أن هذا العمل ينطوي على مستويين: ينتمي **الأول** إلى المستوى الأخلاقي، وهذا لغرس القيم والسلوكيات الإسلامية في نفوس الأفراد، ولو قادهم ذلك إلى استعمال القوة ومس كرامة الأفراد، فقد كان شعارهم الذي يرددونه في هذه الحالات "لا يجوز"، أما **المستوى الثاني**: فهو مستوى استراتيجي يسهر على حماية أعضاء الحزب، ومراقبة المساجد وتنظيم التجمعات الجماهرية، وقد واجهت هذه الشرطة قوات الأمن أيام العصيان المدني.

ومن المرتكزات الأساسية في الصراع السياسي والإيديولوجي الذي وظفته الجبهة في طليعة نظامها، ودولتها الإسلامية اعتمادها الجانب المظهري والشكلي، والذي يحث على إتباع نموذجهم في اللباس، والذي بحسبهم مستمد من السنة والسلف الصالح، حيث جعلت الجبهة من اللباس مظهر خارجي لهم، يعكس تميزهم على الأطراف السياسية والاجتماعية الأخرى، كما يبدي فاعلية وصورة عن مشروع الدولة الإسلامية التي يطرحونها، "يكمن لباسهم في عباءة بيضاء وسراويل نصف الساق، وتقية بيضاء توضع فوق الرأس، فإذا سلمنا بأن هذا اللباس تقليدي، إلا أنه شكل قطيعة مع إرث ثقافي للباس الجزائري،والذي يكمن في البرنوس والجلابة،

[296])- بلمحراث بلخير، (مر. س)، ص177.

والسروال الجزائري"[297]، أرادت السلفية من خلال تجربتها في الجبهة الإسلامية إحداث تغيرات جذرية في المجتمع الجزائري، بإحداث قطيعة مع كل ما يشكل من تراث وعادات وتقاليد، من خلال التصورات الفكرية والسياسية التي طرحتها الجبهة في برنامجها، بدأ من المجال الفكري والايديولوجي، من خلال تغيير أجهزة الدولة كمجلس الشورى لإزالة الاحتكار السياسي، كما أعطت الأولوية لمنظومة التربية، وتشجيع تعميم اللغة العربية في مختلف المؤسسات.

سارت الجبهة وفق طرحين متناقضين: طرح **علي بلحاج** الراديكالي المتشدد، والطرح المعتدل **لبعاسي مدني**، الذي كان يبدي فيه رغبته واستعداده للحكم بطريقة تساير مختلف الأطراف، كما يبدوا واضحا الاختلاف بينهما في مسألة حرب الخليج، "فإبان حرب الخليج1990، انقسمت قيادة حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ على نفسها، بين مؤيد ومعارض للسعودية، نتيجة السماح للقوات الأجنبية الدخول إلى أراضيها، فانقلب فجأة **علي بلحاج** إلى مناصر لعراق **صدام حسين**، وحاقد على نظام آل سعود، الذي طالما نظر إليه بتبجيل، في حين وقف **عباسي مدني** موفق الحياد عرفانا بالدعم المالي المقدم من السعودية"[298]،بالرغم من هذا الطرح الراديكالي الذي ساد على أغلب قادتها، فهذا لم يشكل عائقا في مسارها الانتخابي، "تمكنوا من تسجيل فوز ساحق في أول انتخابات تعددية عرفتها الجزائر، وذلك بإحرازهم أكثر من 55بالمائة من عدد المجالس المحلية المنتخبة، ليسود الانطباع بأن المعارضة الحقيقية للنظام تتجسد في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، والتي أبدت قدرة فائقة على تحريك الأوضاع السياسية، حيث تجلت بوضوح، في الإضراب المفتوح في شهر ماي1991، والذي كان من نتائجه توقيف **عباسي مدني وعلي بلحاج، ومصطفى بويعلي** "[299]، وقد حققت هذا الفوز على الرغم من

---

[297])- بلمحراث بلخير، (مر. س)، ص 180.

[298])- أحميدة العياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، دار الحكمة، 1992. ص202.

[299])- مصطفى سليماني، مشاركة الحركة الإسلامية في السلطة، نموذج حركة حمس الجزائرية، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة وهران، 2013. ص 66.

غياب أبرز شخصيتين في هذه الجبهة (بسبب السجن)، الذين طالما ارتبط اسمها بهذا الحزب نظرا لقوة طرحهما وشخصيتهما الكارزماتية.

توارت الأحداث إثر فوز الجبهة، فجاءت استقالة الرئيس **الشاذلي بن جديد**، ثم إعلان حالة الطوارئ، ألغي على إثرها المسار الانتخابي، وتم حل الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أدت هذه الأحداث المتتالية إلى الدخول في مرحلة الفراغ السياسي والمؤسساتي الرهيب، بالإضافة إلى سخط الجبهة الإسلامية الذي قاد الجزائر إلى حرب دامية، ما أصبح يعرف بالعشرية السوداء.

– **السلفية الجهادية:** منذ الاستقلال حاولت السلطة جاهدة لسد ثغرة الإسلاميين والتضييق على نشاطهم بكل أنواعه، الأمر الذي فرض عليهم "الإسلاميين" العمل في السرية، وانقسمت الحركة السلفية بكل توجهاتها الفكرية إلى اتجاهين رئيسيين: **اتجاه** يرى ضرورة الاستمرار في الدعوة وتهذيب المجتمع، وغرس الإسلام في نفوسهم ومحاربة المشروع التغريبي، في حين فضل **الاتجاه الثاني** حمل السلاح ضد السلطة ونظامها الذي ضيق الخناق عليهم، وهذا بتشكيل حركة إسلامية مسلحة.

ظهرت الفكرة الجهادية في الجزائر على يد مؤسسها **مصطفى بويعلي** سنة 1979م، حيث استطاع بحنكته العملية وخبرته في حرب التحرير، أن يوحد التيار الإسلامي الذي يؤمن بالعمل المسلح والجهاد لإسقاط النظام الحاكم في البلاد، انطلقت فكرة الجهاد لهذه الجماعة من مسجد العاشور بالجزائر العاصمة، حيث كان يلقي دروسا دينية، ينهى الناس عن المنكر وتشجيع الشباب للإلحاق بمجموعته، إضافة إلى المحاضرات والدروس التي كانت تلقى في المساجد، أصبحت تعقد اجتماعات سرية بمنازل أعضاء المنظمة، " انعقد اجتماع أثناء شهر جوان1982 بالعاشور أطلعهم فيه **مصطفى بويعلي** بأن هناك مجموعة مماثلة تعمل في قسنطينة وسطيف وسكيكدة وعنابة والخروب وبسكرة، وبمدن أخرى بالغرب الجزائري، وطلب من الشباب القيام بتوزيع المناشير التي ينتقد فيها السلطة كما طلب منهم توعية المواطنين

وإفهامهم بأن منظمتهم تعمل في سبيل الله "[300]، قامت جماعة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، -وهي الجمعية التي أسسها **مصطفى بويعلي** ثم تحولت فيما بعد إلى الجماعة الإسلامية المسلحة-بدور المنسق بين دروس الدعاة في مختلف مساجد الوطن، هكذا حتى تشكلت لغة العنف في خطاباتهم، أخذ **بويعلي** في الاتصال بمختلف المجموعات الإسلامية، وذلك للضغط على الدولة من أجل إصلاح سياستها، ومن هذه الجماعات: جماعة السلفية، جماعة الإخوان المسلمين، جماعة التبليغ،كان يدعوهم لإقامة مسيرة سلمية يطالب فيها بتطبيق الشريعة الإسلامية، وبعد فشل هذه المحاولة، اتجه إلى استعمال القوة والسلاح، لفرض تطبيق الشريعة الإسلامية، قامت جماعة **بويعلي** بعمليات تخريب وتفجير لمؤسسات الشرطة والجيش، والمطارات السطو على البنوك ومخازن الأسلحة، ولم تخفي نيتها في الوصول إلى اغتيال قادة الدولة، حاربت السلطة هذه الجماعة بشدة وحرصت على ذلك، حيث تم القضاء عليها سنة 1987 باغتيال مؤسسها **بويعلي**، وتفكيك عناصرها والزج بهم في السجون.

أبرزت انتخابات 1991 كيان الحركة الإسلامية في الجزائر، والذي بلغ على إثرها أوج قوتها وكادت الجزائر أن تتحول إلى دولة إسلامية لولا اختلاط الأحداث وانقلاب الموازين، ليتحول هذا المسار الديمقراطي إلى عنف سياسي مس مختلف فئات المجتمع الجزائري، وتعود تلك الأحداث إلى فترة الثمانينات أين تصاعدت أعمال العنف من قبل الإسلاميين، مع ما ظهر من بوادر العمل المسلح لإقامة دولة إسلامية بقيادة بوعلي، ومع محاولة السلطة في احتواء هذا التيار المتشدد، ظهرت تيارات أخرى انتهجت أسلوب العنف،كالجيش الإسلامي للإنقاذ.

أدى تدخل المؤسسة العسكرية لوقف المسار الانتخاب إلى التطرف واستخدام العنف، حيث خرجت من الجبهة تنظيمات عسكرية تشكلت من فئة الشباب كردود أفعال من جانب المعارضة الإسلامية باستخدام العنف لمواجهة النظام، كما انبعثت الحركة الإسلامية المسلحة من جديد، وانضم عدد كبير منهم إلى الجبهة اثر خروجهم من السجن، "تحركت الجبهة الإسلامية

[300])- احمد عياشي، الحركة الإسلامية: الجذور، الرموز، المسار، الدار البيضاء الجزائر، ط2، 1993. ص 194.

للإنقاذ على قدم وساق لإطلاق سراح أعضاء الحركة الإسلامية المسلحة(...)، واتصلت في هذا الخصوص بالرئيس **الشاذلي بن جديد** ووزير العدل **بن فليس**(...)، وفي شهر جويلية1990 صدر عفو رئاسي عن جماعة **مصطفى بويعلي** "[301]، حيث شرعت جبهة الإنقاذ من خلال خلاياها العسكرية في شن هجومها على رجال الأمن في كل مناطق القطر الجزائري مما زاد في تعقيد الوضع الأمني وانسداد الحالة السياسية، ووقعت السلطة والجبهة في حالة المد والجزر، فجبهة الإنقاذ مازالت متمسكة بضرورة العودة إلى المسار الانتخابي، في حين صممت السلطة على استرجاع هيبتها، دعمت الحركة المسلحة نفسها بدعاية إعلامية حيث أصدرت مناشير علقت في المساجد، وعلى جدران الشوارع وتمكنت أيضا من إنشاء إذاعة تعبئ من خلالها أفراد المجتمع الجزائري ضد السلطة، كما تبث من خلالها كل العمليات والاشتباكات العسكرية، بينها وبين جيش النظام وأسست لذلك عدة جرائد، منها: النفير والسلف ومنبر الجمعة، "نشرت النفير ذات يوم خبر اختطاف الحركة الإسلامية المسلحة لعقيد في الجيش، وتم اقتياده إلى مواقع الحركة الإسلامية المسلحة، واطلع على ما لدى هذه الحركة من أسلحة وذخائر ثم أطلق سراحه ليبلغ اللواء **خالد نزار** وزير الدفاع بما رآه"[302]، لقد أدى انقلاب موازين القوى في الانتخابات إلى بروز كل التيارات المسلحة القائمة ضد النظام والسلطة، وكأنها كانت تنتظر الفرصة أو الوقت المناسب، فبالإضافة إلى قاعدة الجبهة الرافضة لإلغاء الانتخابي، هناك مجموعة **عبد القادر شبوطي** قائد الحركة الإسلامية المسلحة، وجماعة التكفير والهجرة، الذين كانوا يرون بضرورة حمل السلاح وعدم القبول باللعبة الديمقراطية، لأنها مناورة وليست طريقا لبناء دولة إسلامية بالإضافة إلى جماعة المقاتلين العائدين من حرب أفغانستان، "قدرت السلطة عددهم بحوالي ألفين، وهم مدربين تدريبا محكما ومحترفا وأصحاب

[301])- يحي أبو زكريا، الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر-1978-1993، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1993. ص56.

[302])- يحي أبو زكريا، (مر. س)، ص77.

سابقة في حرب الجبال والعصابات"[303]، فتشكلت فصائل إسلامية عسكرية في كل القطر الجزائري، ورغم أن عدد كبير من الجماعة المسلحة أعلنت الهدنة مع الدولة، فقد ظهرت مجموعة أخرى على عقب هذا التنظيم أو هذه الجماعة، "حل التنظيم نفسه سنة 1997، وأعلن قائده "**مداني مرزاق**" توقيع هدنة مع الحكومة فقبل أن يدعوا أتباع التنظيم إلى الاستفادة من تدابير مبادرة السلم والمصالحة الوطنية، التي تقدم بها الرئيس **بوتفليقة**، غير أنه تطور إلى تنظيم جديد أطلق عليه الجماعة السلفية للدعوة والقتال"[304]، تحولت على إثرها السلفية الجهادية في الجزائر إلى جماعة السلفية للدعوة والقتال، حيث أسس فرع لتنظيم القاعدة، تفرعت هذه الأخيرة عن الجيش الإسلامي للإنقاذ، وهي جماعة اتبعت المنهج التكفيري ورفضت كل أشكال الهدنة والمصالحة، وقد استهدف هذا التنظيم بالدرجة الأولى رعايا الدول الغربية،واختطاف السياح، لقد تحولت السلفية الجهادية إلى معضلة يصعب مجابهتها خاصة وأنها انطوت تحت تنظيم القاعدة، فتورطت في نفق مظلم من العنف ضد السلطة، تحمّل الشعب الجزائري نتائج هذا الخلاف ونتائج تشدده وتعصبه الفكري غير المبرر، كانت آثاره وخيمة على مختلف الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأمنية

– السلفية العلمية في المجتمع الجزائري:

السلفية العلمية قائمة على أساس التصفية والتربية بمعنى تصفية التراث الإسلامي من كل الشوائب مما شابه من شركيات وفلسفات وأحاديث موضوعة وأراء فقهية شاذة مخالفة للنصوص، وتربية النشء على هذا التراث الإسلامي المصفى، حتى يكون لديه اطلاع على السنة.

أما انتشارها في الجزائر، فطلائع هذا الفكر تعود إلى نهاية السبعينات وبالتحديد 1976، من خلال زيارات الشيخ **العشماوي** المتعددة إلى الجزائر، وإلقائه الدروس وإقامة الحلقات

[303])- المرجع نفسه، ص 68.

[304])- بوعزدية ميلود، (مر. س)، ص 233.

الدينية حول التربية الإسلامية، وقد استطاع من خلال اهتماماته الكبيرة بهذا الجانب التكويني للشباب، أن يجمع حوله عددا كبيرا من الشباب الجزائري، وتكونت على يده أسماء بارزة ومعروفة في التيار السلفي، **كعبد المالك رمضاني، وعلي بلحاج** الذي انشق عن السلفية العلمية كما أشرنا سابقا، يعتبر دعاة السلفية مرحلة الثمانينات مرحلة ازدهار الدعوة السلفية العلمية، وقد تزامن هذا وتقدم الظاهرة الإسلامية في المجتمع، حيث طغت مظاهر التدين السلفي من خلال تصرفاتهم ولباسهم وطريقة تعاملاتهم، وكما أن أحداث أكتوبر1988، قد أثرت على كل فئات المجتمع بما في ذلك السلفية، حيث لم يبقى من أنصارها إلا السلفية العلمية المحافظة والتي كانت بعيدة عن السياسة، بل أنها ساهمت في تهدئة الأوضاع، وهذا من خلال الخطب التي كانت توجهها **لعلي بلحاج** وجماعته، تحذرهم فيها من الخوض في السياسية، فمن السياسة ترك السياسة والاهتمام بتربية المجتمع وتهذيبه وهدايته للطريق الإسلامي الصحيح، لا تختلف السلفية العلمية اليوم عما كانت عليه في الثمانينات، التي انتشرت عن طريق الطلبة الذين درسوا في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة معقل التيار السلفي، فعادوا محملين ومتحمسين لتطبيق الفكر السلفي منهجا وممارسة، "وقد تزامن هذا أيضا مع تطور اتجاه جديد داخل الحركات الإسلامية في المشرق يطرح نفسه كبديل أكثر إسلامية، وذلك على يد نخبة من القيادات الفكرية وعلى رأسها الشيخ **محمد ناصر الدين الألباني**، ومشايخ هيئة كبار العلماء السعوديين"[305]، كما كانت للكتيبات الصغيرة المحمولة التي توزع بالمجان دورا كبيرا في نشر الفكر السلفي.

استطاعت السلفية العلمية أن تتجاوز المحنة التي مرت بها الجزائر خلال التسعينيات، وانتعشت في ظل هذه الظروف الصعبة بسبب أسلوبها الدعوي المسالم، والذي لا يخوض في السياسة،بل يحرم النقاش فيها ومخالفة الحاكم مهما كان ظالما، منذ ذلك الوقت والسلفية العلمية تصنع لنفسها مكانا وسط المجتمع الجزائري لتصفيته من الشوائب وتربية أفراده

[305])- عويسات كمال، حجي محمد،تاريخ التيارات الدينية في الجزائر، مجلة البدر، جامعة بشار، 2012. ص 18.

لطالما كان الهدف الرئيسي للتيار السلفي هو القضاء على التدين التقليدي للمجتمع، "فالسلفية تمثل نسق معرفي ديني جديد مع بداية التسعينيات على المستوى المحلي، ينطلق من مسلمة طبيعية هي أن كل العالم الطبيعي المرئي يسير وفق قوانين إلهية منسجمة، فإذا كان الكون منظم ومنسجم لأنه محكوم بالقانون الإلهي، فهذا يدعوا المجتمع للخضوع إلى القانون الإلهي، حتى يتسنى له الانتظام والانسجام"[306]، ينتهج أصحاب السلفية العلمية منهج التصفية بين الحلال والحرام، بين البدعة والشرك والمنطق، بين يجوز ولا يجوز.

حاولت السلفية العلمية تصحيح صورتهم والتخلص من الشبهات التي سادت عليها خلال فترة العشرية السوداء، حيث سعت جاهدة لمحو صورة الإرهاب التي التصقت بالسلفي، نظرا لتشابه مظاهر التدين(إعفاء اللحى، وتقصير السراويل، ولباس القميص...)، الأمر الذي فرض عليهم التواجد بين أفراد المجتمع وغرس منهجهم بصورة مبسطة وسلمية "ما أرغمهم على دخول الفضاء العام المحلي والنزول إلى المعترك الاجتماعي بصفتين: بصفة الإنكار ورفض الممارسات الموجودة والموروثة، وكذا الاندماج وتقديم بدائل وحلول وكسب وّد العوام"[307]، فدخلت النشاط الاجتماعي والدعوي من عدة جوانب، كالجمعيات الخيرية لتقديم يد المساعدة، دخول مجال التعليم واستغلال ذلك في تقديم النصائح والمواعظ، كالحجاب وصفات الصلاة والعقيدة، بالإضافة إلى تواجدهم في الأسواق وممارستهم لبعض المهن التجارية.

استغلت السلفية العلمية كغيرها من التيارات السلفية الأخرى فرصة التواجد في المساجد، "كما نلمس إستراتيجية دخول الفضاء المحلي لدى العناصر السلفية في المشاركة في نشاطات المسجد بالإحسان والمشاركة المالية في أجهزة وعتاد المساجد(...)، بحيث كان يقوم السلفيين المعروفين باليسر المادي بالإنفاق على طلبة القرآن وحتى الإمام في حد ذاته، وأيضا دعوته إلى الولائم كالأعراس والختان والعقيقة وتقديمه، هذا ما جعل بعض الأئمة يتعطفون مع هذا المنهج

[306])- بلعيد بن جبار، السلفية في السياق المحلي، بمدينة غليزان، بحث دائم بالمركز الوطني للبحث والانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، بوهران، ص03.

[307])- بلعيد بن جبار، (مر.س)، ص 03.

(...)، وأصبح بعض الأئمة يلقون دروس وحلقات من كتب **ابن تيمية وابن الجوزي** وغيرهم من مشايخ السلفية، وأصبحنا نسمع كلمة "كان السلف" على المنابر"[308]، لقد أظهرت السلفية نيتها الكاملة في تحقيق مجتمع موحد مؤمن، حيث تكون الطاعة معززة بالقيم الدينية بعيدا عن قيم المجتمع الضالة، فالسلفية العلمية تعمل على إصلاح المجتمع بتصورات صارمة ومحكمة مع القيم العقيدية والتعبدية، فهمّ السلفية هو إعادة تصحيح هذا المجتمع، الأمر الذي شكل نوع من الصراع بين أفراد

المجتمع وقيمه وبين القيم السلفية الدخيلة عنه.

[308])- المرجع نفسه، ص 03.

الفصل الخامس:قراءة في التحولات القيمية لبنية المجتمع الجزائري.

المبحث الأول : خلفية الدراسة الميدانية وأهدافها.

أ- استخدام تقنية المقابلة وأسباب اختيارها.

ب- البناء التقني للمقابلة "دليل المقابلة".

ج- عينة البحث.

د- مكان وزمان إجراء المقابلة.

هـ-المنهج المتبع في التحليل.

المبحث الثاني: تحليل المعطيات.

أ- السلفية والموروث الثقافي

1-الاحتفال في الأعراس.

1-1-يوم الحنة

1-2- ألبسة العروس.

2- اللباس بين الموروث الثقافي والشرع السلفي:

2-1- الحايك.

2-2- الجلباب.

2-3- النقاب.

2-4-الحجاب العصري.

2-5-اللباس عند الرجل.

3- الفن ومجلاته.

4- التعليم وعلاقته بالتحول القيمى.

المبحث الأول: خلفية الدراسة الميدانية وأهدافها.

تمهيد:

يعتبر التصميم المنهجي من المراحل المهمة واللازمة في البحث العلمي، بحيث يستخدم من خلاله تقنيات وأدوات لجمع المعلومات، وقد وضعت العلوم الاجتماعية عدة وسائل من أجل تفحص الواقع بعد تحديد مشكلة البحث بصفة نهائية، الأمر الذي يتطلب الانتقال إلى مرحلة جمع المعطيات الضرورية للتحقق، ولهذا نجد الباحثين يحرصون على تطبيق العملية بدقة وصدق وأمانة، كما يتطلب الأمر حسن اختيار التقنيات والأدوات المناسبة لجمع المادة العلمية، ومحددات استخدامها، ومدى توافقها مع الموضوع والمنهج، خاصة إذا كانت الدراسات معقدة ومتشابكة، كالممارسات الدينية والقيمية للمجتمع.

1- استخدام تقنية المقابلة وأسباب اختيارها:

اعتمدنا في عملنا هذا في جمع البيانات علي تقنية المقابلة L'entretien وهي كما عرفها **موريس أنجرس**Maurice Angers "تقنية مباشرة، تستعمل من أجل مساءلة الأفراد بكيفية منعزلة، لكن أيضا، وفي بعض الحالات مساءلة جماعات بطريقة نصف موجهة، تسمح بأخذ معلومات كيفية بهدف التعرف العميق على الأشخاص المبحوثين"[309]، فهي تلك المحادثة الجادة والموجهة التي يقوم بها الباحث لاستثارة المعلومات من خلال إعطاء مساحة أكبر للتحدث والكلام، فهي صيرورة تفاعل بين الباحث والمبحوث، تساهم في إنتاج خطابات تسمح لفهم المنطلقات الفكرية وسعيها في إثراء التحول القيمي لبنية المجتمع الجزائري، فالدراسة من هذه الوجهة تربط بين المنطلقات الفكرية النظرية وبين الواقع الاجتماعي، الذي يأخذ في اعتباره مجمل التحولات الاجتماعية والثقافية من منظور قيمي واجتماعي في نفس الوقت.

تنقسم المقابلة إلى قسمين: **أولا المقابلة المغلقة:** أو ذات الأسئلة المغلقة، وتهدف إلى الحصول أو الوصول إلى معلومات محددة حول موضوع محدد، ويتم تفريغها إحصائيا من أجل تحقيق أكبر قدر من المعلومات حول موضوع الدراسة.

[309])- موريس أنجرس، منهجية البحث في العلوم الإنسانية، تر: وريد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط1، 2004. 2006. ص197.

ثانيا المقابلة المفتوحة: أو التفهيمية أو المعمقة وهي تسميات تختلف من باحث إلى آخر، لكنها تصب في نفس المفهوم، حيث يترك فيها الباحث المجال مفتوحا للمبحوث من أجل التعبير عن موقفه وآراءه، اتجاه القضية أو الإشكالية المراد دراستها، دون قيد أو تحديد، وقد يتطلب الموضوع استعمال النوعين معا، وهذا يختلف باختلاف طبيعة الموضوع.

وبما أننا نبحث في هذه الدراسة على مسار التحولات القيمية في بنية المجتمع الجزائري، من خلال أثر السلفية في هذا التحول خلال الفترة الراهنة، اتخذت دراستنا من البحوث الكيفية طريقا ومنهجا لفهم الدلالات و المعاني، التي يوحي بها المبحوثين والتي يمكن من خلالها التعرف على المعتقد والممارسات في كل الجوانب التي يصعب علينا معرفتها، ولهذا يتطلب الأمر تحليلا كيفيا، يهدف إلي تجاوز الحالات الخاصة واستنتاج سمات مشتركة، وللغوص في أعماق المبحوثين للحصول على معلومات أكثر وتصورات أعمق لفهم طبيعة الموضوع المراد دراسته، كما أشار إليه **موريس أنجرس** في قوله: "ما نهدف إليه من خلال استعمالنا لهذه الوسيلة ليس فقط حصر الوقائع بل إلى التعرف على المعاني التي يمنحها الأشخاص للأوضاع التي يعيشونها"[310]، ولهذا كان اختيارنا للمقابلة التفهيمية التي تنصب ضمن السوسيولوجيا التفهيمة la sociologie compréhensive.

كما أشار إليه ماكس فيبر في قوله" إن الإنسان ليس مجرد حامل للبنية، ولكن منتج لما هو اجتماعي وفي نفس الوقت مختزن بداخله قدر مهم من المعرفة، مصدرها نظام القيم المستمد من الأفراد والمجتمع "[311]، تصبو هذه المنهجية أو التقنية إلى دراسة تمثلات وأراء، في الغالب تعبر عن واقع معين سواء كان في الماضي أو الحاضر، والذي نعتقد انه المناسب لجمع معطيات موضوع الدراسة التي تبحث في طبيعة التحولات القيمية في بنية المجتمع الجزائري، وفي مسارها من خلال النموذج السلفي.

2- البناء التقني للمقابلة "دليل المقابلة":

يعتبر دليل أو مخطط المقابلة المحور الأساسي الذي تبني عليه المقابلة، كونه يحتوي على كل الأسئلة التي نريد معرفتها، تماشيا مع مشكلة البحث، ومع تساؤلاته وبنائه الفرضي، وبناء عليه

---

[310])- موريس أنجرس، (مر. س)، ص 197.

[311])- j .C, Kaufmann, l'Enquête ses méthodes entretien compréhensive, 3eme édition, Ormonde colin, paris, 2011, p24.

صممنا نموذج أولي للمقابلة، تم عرضه على مجموعة من الأساتذة المختصين للتأكد من مصداقيته وملائمته للبحث.

اشتملت المقابلة على أسئلة عامة وأخري فرعية، اندرجت ضمن خمسة محاور رئيسة وهي أسئلة مفتوحة قائمة على أساس التحليل المفهومي، فالسؤال المفتوح في مثل هذه المقابلات يبعث الأريحية للمبحوث في الإجابة من حيث الزمن، مما يجعل المبحوث يأخذ وقت طويلا، فالشعور بالأمان والحرية في التعبير مطلوبان للحصول على الإجابات الصادقة التي تخدم البحث.

أما الأسئلة المغلقة فقد استخدمناها في البيانات الشخصية الخاصة بكل مبحوث فقط، "التي تستهل بها معظم المقابلات، من أي نوع كانت توفر فرصة لتعزيز العلاقة بين القائم على البحث والمبحوث، قبل توجيه الأسئلة المطلوب الإجابة عنها"[312].

3-عينة البحث:

يقصد بها في الدراسات الاجتماعية مجتمع البحث، وللعينة دور كبير في البحوث الامبريقية كونها تقوم بخدمة غاية البحث وأهدافه، ولهذا توجب على الباحث انتقاء عينة بحثه التي يحتاجها، وطريقة انتقائها واختيارها مهم جدا في نتائج الدراسة، "المهم أن يتم اختيار العينة اختيارا دقيقا، وإذا اشتملت العينة على بعض الأخطاء، فان ذلك يشكل للوصول إلى نتائج حول المجتمع المستهدف"[313]، حيث يتطلب الأمر في هذه المرحلة من مراحل عملية المعانية، وأن نحدد المجتمع الذي سنسحب منه العينة، وقد تم سحبها بطريقة المعاينة بكرة الثلج، وهي عينة من جماعة معينة تبدأ بفرد من هذه الجماعة ثم تستدرج البقية، والتي سمحت لنا باستجواب مجموعة من الأشخاص المعنيين من التيار السلفي، أين تم اختيارهم بطريقة قصديه غير احتمالية.

هذه المعاينة التي فرضتها علينا طبيعة الموضوع،فبعض المواضيع في العلوم الاجتماعية مازالت تخضع لحساسية كبيرة، ونقص في المعالجة، كموضوع التحولات القيمية ومساراتها، خاصة إذا تعلق الموضوع بتأثير فئة معينة كالسلفية وكذلك لحساسية مجتمع البحث من هذه الدراسات

[312])- مصطفي خلف عبد الجواد، قراءة معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر، (د. ط)، 2002. ص 99.

[313])- المرجع نفسه، ص 90.

ومن واقعها الاجتماعي، فالبعض ورغم دوره في المجتمع،(أغلب المبحوثين أئمة مساجد ومدرسين بمدارس قرآنية، دعاة،... الخ، كما أن الغالبية منهم خرجيّ الجامعات والمعاهد)، إلا انه يخاف الخوض في مثل هذه المواضيع لأسباب شخصية منها المتابعة الأمنية، السجن، أو التوقيف عن العمل، بالإضافة إلى كوني امرأة وطالبة جامعية في نفس الوقت شكّل هذا الأخير عائقا كبيرا وصعوبة في التواصل معهم والاتصال بهم، وهذا يعود إلى نمط تفكيرهم ونظرتهم إلى المرأة ومكانتها في المجتمع، وهي من الأسئلة التي طرحناها في المقابلة، سنتطرق لها في التحليل لاحقا، هذا الأمر صعّب الحصول علي العينة، وقلة المبحوثين، رغم كثرة تواجدهم في المجتمع، حيث حصلنا على عشرة حالات فقط، رغم قلة الحالات إلا أنها حققت نتائج الدراسة إلى حد كبير فكما هو معلوم انه "ليس من الضروري دوما انه إذا كان حجم العينة أكبر كان ذلك أفضل"[314]، وحجم المجتمع الذي يراد دراسته يختلف حسب الإشكالية أو الموضوع الذي يتم البحث فيه، فقد حاولنا جاهدين الحصول على قدر أكبر، الأمر الذي استغرق وقتا كبيرا من بحثنا، (أربعة سنوات تقريبا) وفي الكثير من المرات كنا نضطر إلى التوقف عن البحث ولفترات طويلة، فالكثير من المبحوثين الغوا مواعيد المقابلات، بسبب عدم ارتياحهم لاختيار فئة السلفية بالتحديد، خوفا من أن نكون مبعوثين من جهات أمنية لترصدهم، خاصة وأن إجراء البحث صادف أوضاع جرى فيها التضيّيق على السلفيين من طرف سلطات الدولة، مما شكّل مخاوف لدى المبحوثين، فقد رفض أغلبهم إجراء المقابلات، أما الذين وافقوا على اللقاءات فكانوا عن طريق وسائط لهم علاقة وثيقة بالمبحوثين، واجهتنا هذه الصعوبات خاصة في ولاية الجزائر أين يكثر تواجدهم، أين قضينا وقتا طويلا هناك ولم نحصل إلا على ثلاثة مقابلات وبصعوبة كبيرة، وفيما يخص الشخصيات البارزة في هذا التيار فالكثير رفض اللقاء، منهم الشيخ **فركوس** شيخ السلفية الوهابية الذي فضل الرد كتابيا عوض المقابلة، بحجة أنني امرأة أجنبية، لا يجوز له التحدث إليها، رغم تواجد أخي معي تحسبا لمثل هذه الاعتراضات، ولم نستطع حتى التواصل معه مباشرة بل كان الرد عن طريق أحد طلبته، كما اضطرنا الآمر أن نظهر ميّلنا وتوجهنا إلى هذا التيار من خلال المظهر واللباس وهذا لكسب راحة وثقة المبحوثين، وحتى نحصل على معطيات حقيقة وصادقة.

[314])- مصطفي خلف عبد الجواد، (مر. س)، ص 92.

4- مكان وزمان إجراء المقابلة:

تم تعزيز هذا العمل بالبحث الميداني في الولايات الثلاثة: وهران، والجزائر وبشار، في فترات مختلفة ومتقطعة حسب الوصول إلى المبحوثين والتواصل معهم، فقد فضل بعض المبحوثين الفترات المسائية خاصة بعد صلاة العصر إلى غاية ما بعد صلاة المغرب، وكانت هذه المقابلات في الجزائر العاصمة، في حين فضل باقي المبحوثين الفترة الصباحية، من التاسعة صباحا حتى المساء، وكانت في ولايتي بشار ووهران، علما أن أغلب المقابلات جرت في ولاية بشار، دامت كل مقابلة حوالي من ساعتين إلى ثلاثة ساعات في اغلب المقابلات، في حين تم تقسيم بعض المقابلات إلى يومين، مع بعض المبحوثين الذين وجدوا فرصة للتعمق في الموضوع، كما قمنا بتسجيل كل المحادثات التي جرت مع المبحوثين، وكتابة بعض الملاحظات التي قد تفيدنا في البحث، كانت بعض المقابلات في المساجد بمصلي النساء، وبعضها في منازل المبحوثين.

5- المنهج المتبع في التحليل:

تعالج الدراسة مسألة منهجية في الدراسات الاجتماعية، تتمثل في ربط المسائل الكيفية بالمسائل العلمية الإجرائية، فالمفهوم النظري المجرد يبقى فكرة في ذهن الباحث إلى أن يتمكن من تحديد أبعاده، وتحديد طبيعة الموضوع التي تفرض علينا المنهج الذي نستخدمه في الدراسة، وتبعا لما تم التطرق له، فإن المنهج المتبع في الدراسة هو المنهج الكيفي الفهمي، الذي يهدف في الأساس إلى فهم الظاهرة المدروسة وإقامة صورة عن كل مبحوث، تكون مصحوبة بكل الإجابات التي صرح بها والسلوكيات التي تتم ملاحظتها، و لهذا يركز الباحث على دراسة عدد قليل من الأفراد.

المبحث الثاني: تحليل المعطيات

نحاول في هذا المبحث رسم صورة لمقاربة ميدانية سوسيولوجية لموضوع الدراسة، فهناك تحولات قيمية أردنا أن نعرف حقيقتها، وما مدي تأثير التوجه السلفي في مسار تحولها، ومسار الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري، كانت المقابلات فردية مع مجموعة من السلفيين وفي مدن مختلفة من الوطن، شملت صدفة الوسط والغرب والجنوب، كما ذكرنا سابقا، خلال فترة دامت حوالي أربع سنوات، وفي فترات متقطعة، توصلنا فيها إلى عدة مؤشرات في مختلف

الميادين، ركزنا فيها على إبراز مساهمة التيار السلفي في محاولة فرض بعض التحولات القيمية في المجتمع الجزائري، خاصة في جانبها الثقافي والاجتماعي.

وعلى هذا الأساس جاءت دراستنا الميدانية مقسمة إلى خمسة مباحث رئيسية، حاولنا من خلالها طرح مجموعة من التساؤلات التي من شئنها أن تجيب على الإشكالية المطروحة، وتصبو إلى أهداف الفرضيات المقترحة، رغم صعوبة تصنيف بعض الجوانب، خاصة ما تعلق منها بالمجال الثقافي والاجتماعي، حيث تقاربت فيهما بعض المواضيع التي صعب علينا تصنيفها في المجالين، كالاحتفال في الأعراس، التعليم والعمل عند المرأة.

ومن الملاحظات التي سجلناها، والتي أثارت اهتمامنا قبل الشروع في تحليل المقابلة في ذاتها، هي تعليق بعض المبحوثين على مصطلح التيار السلفي، فالكثير منهم لم يقبل باصطلاح التيار السلفي وكان أكثر رفضا لدى السلفية العلمية، ومنهم المبحوث الثامن الذي فضل توضيح هذه الفكرة والتنويه إليها قبل الخوض في أسئلة المقابلة قائلا:"قبل أن نخوض في الحديث عن الموضوع، أود أن أوضح لكي مسألة مهمة وعليك إعادة تصحيحها، وهي لفظة التيار"[315]، فالمبحوث يرى أن لفظة التيار لا تصلح، لأن التيار قد يضعف، وقد ينشط، أما العبارة الصحيحة، فهي أن نقول المنهج السلفي، الذي نهتدي فيه بهدي النبي "صلى الله عليه وسلم"، ويستشهد على ذلك بقول النبي "صلى الله عليه وسلم" عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي "صلى الله عليه وسلم" قال: " إني تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما:كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"، فالتوجه السلفي لا يمكن أن يكون تيارا في نظرهم، بل يعتبرون أن السلفية هي امتداد للسلف الصالح، ولهدي النبي "صلى الله عليه وسلم".

-بالنسبة للمقابلات في ولاية بشار فقد ركز المبحوثين على بعض العادات والأعرف الخاصة بالمنطقة، التى تعمل السلفية على محاربتها لشدة الابتداع فيها وتعارضها مع الدين بحسبهم، من هذه الأعراف الرقصة الصحراوية المعروفة برقصة "هوبي[316]". وكذلك الاحتفال بالمولد النبوي

[315])- المقابلة رقم 06، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[316])- رقصة هوبي: من الرقصات التقليدية القديمة في الصحراء، خاصة في ولاية بشار، كانت قديما تدخل امرأة جميلة تلف جسمها ووجهها بغطاء يدعى الإزار، وترقص في حلقة من الرجال، أما اليوم فقد أصبحت النساء ترقصنها لوحدهن في حلقة بينهن، والرجال لوحدهم دون تواجد النساء بينهم، وهذا حفاظا على هذا التراث الشعبي، ومسايرة الوعي الديني،

الشريف خاصة في منطقتي القنادسة وبني عباس ولخصوصية هاتين المنطقتين في الاحتفال، بحيث تخصص سبعة أيام كاملة ومتتالية، مصحوبة بالمدائح الدينية والعروض الفلكلورية والأكلات شعبية، كما تخصص العديد من العائلات بعض هذه المأكولات التقليدية لترسل في صباح اليوم السابع للمساجد وتوزع صدقة على المصلّين والفقراء ويسمى هذا اليوم "بالسّبوع" [317]، وكذلك عملية الختان التي تصاحب هذه الأيام بحيث تقوم معظم العائلات بإختتان أبنائها في المولد النبوي الشريف تبركا بهذا اليوم العظيم.

أ- السلفية والموروث القيمي الثقافي:

طرحنا في هذا الجزء مجموعة من الأسئلة على شكل مؤشرات أو متغيرات للفرضيات المطروحة، حول مستقبل أو صيرورة الموروث الثقافي القيمي في لمجتمع الجزائري، ركزنا فيه على أهم الجوانب الثقافية للمجتمع، من خلال خمسة محاور رئيسية منها الاحتفال في الأعراس، اللباس بين الموروث الثقافي والشرع السلفي، الأعياد التقليدية والدينية، ثم انتقلنا إلى محور الفن، وفي الأخير إلى محور التعليم في الجزائر.

1- الاحتفال في الأعراس الجزائرية:

يحمل المجتمع الجزائري رصيدا ثقافيا كبيرا ومتنوعا، بتنوع تركيبته الاجتماعية من أصل شاوي، أمازيغي، عربي، صحراوي، وتارقي...الخ، مما يجعل عاداته وتقاليده تختلف من منطقة إلى أخرى، ويثري هذا التنوع في الاحتفال بمختلف المناسبات،كالاحتفال بالزواج، والختان وغيرها، كما أنها في صراع دائم بين ما هو تقليدي وما هو ومعاصر، هذا الصراع الذي تدور قوى التجاذب فيه في خضم التحولات الاجتماعية والثقافية وما تقتضيه العولمة ومسايرة العصر، الأمر الذي يجعل أفراد المجتمع في تجاذب، بين ما هو أصيل وضرورة الحفاظ عليه، وبين متطلبات العصرنة، هذه الدائرة المغلقة التي كانت للتيار السلفي نظرة أخرى في فهمها وتفسيرها. على غرار التوجهين السابقين.

رغم هذا التحول الذي طرأ على هذه العادة، إلا أن التيار السلفي يرفضها تماما، بحكم أنها تقاليد تعود في جذورها إلى الجاهلية في نظرهم.

[317])- السبوّع، ويقصد به اليوم السابع من مولد النبوي الشريف.

اخترنا الاحتفال بأعراس الزواج، كنموذج لأهم عادات وتقاليد المجتمع الجزائري، والتي مازال بعضها سائدا حتى يومنا هذا، "حيث يكون من خلاله الإعلان الكبير بقيام العلاقة الزوجية، ويترتب عن هذا حقوق والتزامات لكل من العروسين اتجاه الأخر وبجانب هذا فهو يحاط بكثير من الطقوس والعناصر الفلكلورية"[318]، هذه الطقوس التي يسعى من خلالها أفراد المجتمع من خلالها إلى الحفاظ على هويتهم الثقافية، وكيانهم التاريخي، عبر مجموعة من الممارسات التي تقوم بها العائلات الجزائرية، مثل طريقة الاحتفال، وليلة الحنة، وألبسة العروس "التبراز"[319]، سألنا في مقابلتنا هذه البعض من أصحاب التوجه السلفي عن رائيهم في هذه العادات وفي المحافظة على هذا الموروث.

ومما اتفق عليه المبحوثين أن إعلان الزواج هو أمر جائز، بل لابد منه يقول المبحوث: "الأعراس هي جانب من جوانب الفرح، والعرس يعد ترجمة للزواج فقط والإعلان عنه، والزواج أمر شرعي أمرنا الله به، وما يلتحق بهذه الطاعة من عادات فحكمها أن تعود إلى الشرع، فان وافقت الشرع حتى وان لم تكن مذكورة فهي مقبولة عند عامة الناس، أما إذا كان فيها شيء محرم فهذه يرفضها الشرع"[320]، في رأي المبحوث أن العادات يجب أن تحكّم وتعرض على الشرع أولا، إن وافقته فلا بأس بها، وان كان فيها شيء محرم سواء في أصلها أو تخللها فهي حرام، وبحسبه هناك العديد من العادات الجزائرية التي تخالف الشرع ومازال المجتمع يعمل بها، فعقد الزواج مثلا في نظره هو باطل ولا يصلح، بحكم أنه عقدين في عقد واحد، الأول في حضور الإمام إلى البيت، وهذه عادة توارثها الناس منذ أيام الاستعمار، حيث جرت العادة على التبرك بمجيء الإمام إلي البيت، وقراءة شيء من القرآن وهذا غير وارد في الشرع، ولم يفعله النبي ولا الصحابة بل هي زيادة في الدين وهذا باطل، أما العقد الثاني وهو المؤطر من طرف البلدية، وفي نظره هذا هو الأصح، خاصة وانه يستوفي شروط عقد الزواج.

وفي مقابلة أخري ينسب المبحوث هذه العادة إلى الصوفية، ويري أنها ليست مخالفة للدين فقط، وإنما لا يرضاه كل عاقل،حيث يقول: "من المخالفات الشرعية الخطبة مثلا، حيث كان

---

[318])- محمد عبده محجوب، المرأة والقيم في المجتمعات العربية، دار المعرفة الجامعية، (د.ط)، 2001. ص350.

[319]) التبراز: هو مجموعة الألبسة التقليدية التي تلبسها العروس وتعرضها أمام المعزومين، سواء في يوم الحنة أو يوم الزفاف، وهذا بحسب عادات كل منطقة.

[320])- المقابلة رقم 10، معلم وداعية ، بشار.

الطالب[321] الذي يفتح للزوجين يقرأ سورة الفاتحة، ويأتي ببعض الأوردة المحدثة، التي لم يفعلها لا النبي ولا الصحابة، حتى أصبح الناس يظنون أنه إذا لم تقرأ سورة الفاتحة فزواجه أو خطبته باطلة، واشتهرا عند الناس الفاتحة " راه ماشي يفتح على بنت فلان" نسبة إلى الفاتحة، وهذا خطأ"[322]، يذكر أن النبي "صلي الله عليه وسلم" بيّن منهجه في الخطبة، حيث يأتي الخطبة بالحمد لله نحمده ونستعين إليه، ثم يبين آداب الزواج، أو ربما شروط الزواج التي تمت بين الزوجين، ويختم المجلس بالقبول أو الرفض، لكن التبست عليها أمور مخالفة لشرع الله بالدليل والنص الواضح، وهناك ملمح مهم جدا بالنسبة له، حيث يرى أن الصوفية في الحقبة الاستعمارية كانت الذراع الأيمن لفرنسا، والناس في تلك الفترة كانوا يأخذون الدين عنهم، وجل تدينهم ما يقوله الطالب"الفقيه"، وهناك عادات وأعراف لها جانب ديني وهذا بتأويل الصوفية والطرقية، وقد سمّاهم بـ (أهل البدع والضلالة)، واصفا تصرفاتهم بالأعراف الشنيعة، خاصة من لهم غلو في الصوفية والصالحين، يقول كأخذ العروس للتبرك بالولي الصالح التي مازالت قائمة حتى يومنا هذا، فمن الأعراف المتداولة ذهاب موكب العروس إلى مقام الولي الصالح قبل ذهابها إلى بيت وزجها،وعلى غرار الولايات الأخرى، خاصة في منطقة الغرب الجزائري، نجد التبرك بالولي الصالح سيدي **قادة بن مختار** بولاية معسكر[323]والولي الصالح **سيدي لخضر بن مخلوف** بولاية مستغانم، لكثرة الإقبال على هذه الأماكن، ولا يقتصر على فئة معينة، بل يقصده الرجال والنساء الكبار والصغار، كما لا يقتصر الأمر على الزيارة فقط

[321])- يشير هنا المبحوث إلى انتشار المنهج الصوفي وتأثيره على المجتمع الجزائري. والطالب: هو الفقيه، أي: من حفظ القران في الزوايا بالمنهج الصوفي.

[322])- المقابلة رقم 08، مدرس بمدرسة قرآنية، وداعية وهابي، بشار

- في إحدى المقابلات" المقابلة رقم 03 "وصف لنا أحد المبحوثين مدى مبالغة السلفية الوهابية وغلوهم في الدين، حيث سرد لنا قصة يقول أنها حقيقية وقعت لشاب تبنى السلفية الوهابية، وأخذ ينبذ بعض العادات والتقاليد بحجة أنها مخالفة للدين، حتى وصل به الأمر أن يطلب من والده أن يصحح عقد زواجه لأنه باطل، فاستغرب الأب وحاول أن يقنع ابنه ولكن دون جدوى، فوافق الأب ,سأله ماذا نفعل ألان ، فأجابه الشاب: نحضر إمام سلفي سني يصحح عقد الزواج، فوافق الأب وبمجرد تصحيح العقد وخروج الإمام طرد الأب ابنه فاستغرب الشاب من تصرف أبيه وسأله لماذا يطرده فقال الأب: بما أنني صححت عقد زواجي فأنت ألان لست ابني، فلن استقبلك في بيتي.

[323]) من عادات سكان ولاية معسكر أن العروس لا تدخل بيت زوجها حتى تزور ضريح الولي سيدي قادة، حيث يتوجه موكب العروس مباشرة بعد الخروج من بيت أهلها إلى هذا الولي.

وإنما باعطاء الصدقة أو الزيارة من طرف العروس أو كلاهما بحسب تقاليد المنطقة، وكذلك الدعاء وإشعال الشموع في المكان، فجلب العروس إلى الولي الصالح للتبرك سلوك عقائدي مكتسب ومتوارث من الأجداد.

على رغم من هذه المخالفات إلا أن السلفية العلمية تتفاءل بحركة التدين أو الصحوة التي يعيشها المجتمع الجزائري وينظر لها على أنها في تحسن مستمر، يقول المبحوث: "فالشعب الجزائري خرج من الاستعمار الفرنسي متعطش إلى الدين والدعوة السلفية"[324]، ويشير هنا إلى الدعوة السلفية الوهابية على أنها الدعوة السنية الصحيحة، فالوضع مرتبط باستعادة المجتمعات المسلمة لطبيعتها الصحيحة المبنية على أهل السلف، والبعيدة عن البدع والخرافات والتدليس.

على العموم جاءت الإجابة في المقابلات متباينة بحسب طروحاتهم السلفية، فبعد تفريغ البيانات وإعادة كتابة التسجيلات اتضح لنا ثلاثة تيارت سلفية متواجدة في المجتمع الجزائري وهي: السلفية العلمية، السلفية الاخوانية، السلفية الحركية، كما هو موضح في الجدول التالي:

الشكل رقم 01: يوضح الجدول التيارات السلفية حسب انتماءاتهم.

	مقابلة 01	مقابلة 02	مقابلة 03	مقابلة 04	مقابلة 05	مقابلة 06	مقابلة 07	مقابلة 08	مقابلة 09	مقابلة 10
السلفية العلمية	χ	χ				χ	χ	χ	χ	χ
السلفية الاخوانية			χ		χ					
السلفية الحركية				χ						

[324])- المقابلة رقم 08، المبحوث السابق.

من خلال قراءتنا للجدول، يتضح أنه لدينا سبعة انتماءات للسلفية العلمية، وانتماءين للسلفية الاخوانية، وقد كانا ينتميان فيما سبق إلى التيار العلمي، ولكن لشدة الغلو والتعسير وكذلك بعض المخالفات التي لا تتوافق مع الدين اضطرتهم إلى الخروج عن هذا التيار، وانتماء واحد للسلفية الحركية.

الجدول رقم 02: يوضح الجدول أراء المبحوثين في الاحتفال في الأعراس

	مقابلة 01	مقابلة 02	مقابلة 03	مقابلة 04	مقابلة 05	مقابلة 06	مقابلة 07	مقابلة 08	مقابلة 09	مقابلة 10
الاحتفال بالغناء	لا يجوز إلا بالدف	لا يجوز إلا بالدف	لا حرج إذا كانت بدون صخب	ألا يكون فيها صخب ومجون	ألا يكون غناء ماجنا	لا يجوز إلا بالدف	محرمة إلا بالدف	لا يجوز إلا بالدف	لا يجوز إلا بالدف	لا يجز وإلا بالدف
يوم الحنة	الواجب تركها (الاعتقاد فيها)	الواجب تركها	يجوز للمرأة الاحتفال والتزين بها	مطلوبة للنساء ومكروهة للرجال	مطلوب للمرأة التزين بها	الواجب تركها (بدع وخرفات)	لا يجوز إلا من اجل التزين للزوج فقط	الواجب تركها للاعتقاد فيها	الواجب تركها للاعتقاد فيها	الواجب تركها للاعتقاد فيها
ألبسة العروس (التبراز)	الواجب تركها للاعتقاد فيها	الواجب تركها للاعتقاد فيها	لا تتعارض مع الدين ولا حرج فيها	عرف لا نشجع عليه	لا حرج فيها مع الحذر	لا يجوز لما فيه من التكشف	لا يجوز لأنه تقليد للكفار	مخالفة الشرع لما فيها من التكشف	لا يجوز التكشف أمام النساء	لا يجوز التكشف أمام النساء

استعنا في تحليل هذا الجزء بتقنية العروض المركبة، لتسهيل المقاربة والتعليق، وكذلك على تقنية التكثيف العمودي، والتي أعطت لنا صورة عن كل مبحوث بحسب أقواله المصرح بها – انظر الجدول رقم 02 –، وقد صنفناها في جدول حتى لا تتكدس المعلومات، وتسمح لنا بتكوين رؤية تركيبة تسهل علينا قراءة كل المقابلات وتوضيح الرؤى بحسب طرحهم وانتمائه.

يوضح الجدول 02 رؤى المبحوثين في طريقة الاحتفال في الأعراس، حيث تباينت في مجملها بين ما هو مقبول وجائز، وبين ما هو محرم ومكروه، ففي مجال الغناء يتفق غالبية المبحوثين على أن الغناء عامة وفي الاحتفالات خاصة مكروه، يستثنون الدف فقط، وبحسب ما هو موضح في الجدول رقم 02 في المقابلات (01، 02، 06، 07، 08، 09، 10) أن الغناء في الأعراس يكون للنساء فقط، وبدون وتر أو آلات موسيقية، وبعيدا عن الرجال فحتى الدف لو أضيف له الوتر لأصبح محرما، وهو ما اتفقت عليه السلفية العلمية، يقول أحدهم بالنسبة للغناء: "فانه معروف أنه محرم شرعا، استنادا إلى قول الرسول "صلى الله عليه وسلم"يأتي زمان ويأتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف"[325] البخاري حديث معلق[326].

ففي نظرهم أن العلماء ينظرون إلي كلمة يستحلون، بمعنى أنه كان شيء محرما وأحلوه أي جعلوه حلالا، وهذا دليل على تحريمها، والدليل الثاني أنها جمعت مع محرمات أخري كتحريم الحرير على الرجال، و الخمر، والحر، وجمع المعازف معهم، هذه المحرمات التي هي أكبر دليل على حرمة المعازف، "[327]. ولكن أباح النبي الاحتفال في الأعراس بالدف وللنساء فقط، ودون أن تكون فيها منكرات مثل المعازف، أما السلفية الإخوانية والحركية فيرون بجواز الغناء، ولكن بشروط منها ألا يكون فيها صخب ومجون، وألا يكون فيها اختلاط بالرجال، وبحسب أحد المبحوثين أن الغناء مثله مثل الشعر، ويستند إلى قول الرسول "صلى الله عليه وسلم""الشعر كلام حسنه حسن وقبحيه قبيح"، ونفس الأمر ينطبق على الغناء.

فالاحتفالات من الناحية الدينية لا إشكال فيها، والأعراس من طقوس وعادات الأعراب، والأصل في العادات الإباحة، وهي أساس الاجتهاد الفقهي، بحيث الأصل في العادات الإباحة والجواز، ومن يرى بحرمتها فهو المطالب بالدليل، إما من القران أو السنة، أي أن العادة مباحة، وهي بذلك عكس العبادة، فلا تقام عبادة إلا بدليل من القران أو السنة، والأصل لا يحتاج إلى دليل، كما هو موضح في الشكل رقم01.

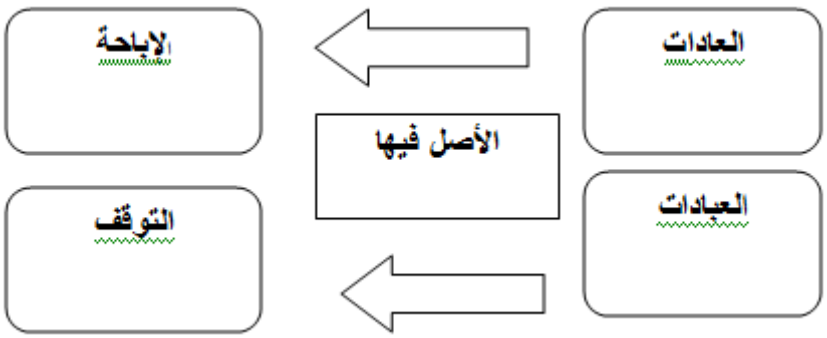
---

[325])- المقابلة رقم 09، إمام وداعية ، بشار.

[326])- حديث معلق، ليس من المسندات المتصلة، أي: لم يحدثه مباشرة ولم يقله له، وإنما قوله قال أي أنه سمعه منه أو من غيره، ولهذا فهو محل إشكال بين الفقهاء، واشتد حوله الخصم عن هشام ابن عمار بسنده إلى عامر أو أبي مالك الأشعري،سمع النبي صلى الله عليه وسلم،يقول: " ليكونن قوم من أمتي يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف".

[327])- المقابلة رقم09، إمام وداعية ، بشار.

شكل رقم 01.



وفيما يخص الآلات الموسيقية فقد اختلفوا في مفهومها وضبطها، فقالوا إن المعازف كل شيء يحدث صوتا، فالدف مثلا لو نضيف عليه وتر يصبح حرام وبحسب السلفية العلمية أنها تثير الشهوة في الذكر والأنثى، وفي الحقيقة لا يوجد ضابط شرعي للمعازف وتبقى محل اختلاف بين العلماء، وهذا ما يبدوا من خلال المبحوث في قوله: " **فابن الحزم** وهو أول من رأى بجواز المعازف، وتبعه العلامة **الشيخ القرضاوي**، في كتابه حكم المعازف والغناء، وهناك كلام **للشيخ الغزالي** في مسألة المعازف في حين هناك رأي مخالف في هذه المسألة وهم جماعة السلفية المعاصرة "[328].

استند المحرمون للغناء والموسيقى إلى آيات قرآنية في قول الله تعالى: " وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ "[329]، فقد صح عن ابن مسعود وابن عباس أن لهو الحديث في الآية هو الغناء، في حين هناك من يرى أنها ليست في الغناء والموسيقى، وليست حجة قوية للتحريم، ذلك أن هذا التفسير يرجع إلى الصحابة، وأقوال الصحابة لا تعتبر حجة ملزمة، فهناك من الصحابة من خالف هذا التفسير، فالسلفية المعاصرة بالغت في درجة تحريم الموسيقى والغناء، وغفلت ظروف العصر وتطور حاجاتهم، وأنها أصبحت بلوى عامة شملت العالم كله ولم يعد في مقدورهم التحكم فيها.

[328])- المقابلة رقم10، معلم وداعية من ولاية بشار، ويقصد بالسلفية المعاصرة السلفية العلمية الوهابية.

[329])- الأية 06، سورة لقمان.

1-2- يوم الحنة: يعتبر يوم الحنة من التقاليد القديمة المتوارثة عن الأولين في المجتمع الجزائري، ويتفاءلون بها في احتفالاتهم، ومناسباتهم السعيدة كالأعياد الدينية والأعراس، ويوم الحنة في الأعراس، هو يوم تخصصه العائلات الجزائرية حيث يجتمع فيه أفراد العائلة والأقارب، للاحتفال بوضع الحنة أو رسمها علي يداي العروس وقدميها، وفي بعض المناطق يحتفل بها حتى للرجل، حيث يضع دائرة صغيرة في كفه، للفال وجلب الحظ السعيد في الحياة الجديدة بالإضافة إلى الزّينة التي تجلبها الحنة للعروس.

ولما سألنا السلفيين عن رأيهم في الاحتفال بهذا اليوم، وعلى دلالات ورمزية هذا الاحتفال، انقسمت أراءهم إلى قسمين مختلفين

- **اتجاه السلفية العلمية:** والذي يرى بوجوب ترك هذه العادة لما فيها من معتقدات وبدع، بقول أحد المبحوثين: "أنها تدخل في باب النيّة، وان كان العلماء قالوا لا يجوز، وفي الحقيقة ليس لها معنى ويفعلها الناس بجهل، لذلك وجب تركها، حتى أنها استعملت في أمور شركية فلا يجوز استعمالها لأنه قد يتهم بها"[330]، وفي نفس السياق ذهب مبحوث آخر إلى القول: "إذا اعتقدنا فيها حدوث شيء ما، فهذا لا يجوز، فإذا تعلقت الحنة بمعتقد ما، فأنا نقولها(للعروس) نحي الحنة وديري العقيدة، وإذا كانت تريد الحنة فقط، فانا نقولها نحي العقيدة وديري الحنة على روحك"[331]، فالحنة بالنسبة للسلفية العلمية، هي من باب الزينة ولزوجها فقط، ماعدا ذلك فلا يجوز، ففي نظرهم أن كل ما تعلق بها من ممارسات وأفعال في هذا اليوم فهو مرتبط بمعتقد ما، وهذا أمر باطل، لذلك وجب على المرأة أن تتخلى عن هذا اليوم لما فيه من شركيّات، وتتزين بالحنة لزوجها في بيت أهلها بطريقة عادية.

أما **أصحاب الاتجاه الثاني:** الطرح الإخواني والسلفية الحركية يكاد يتفقان على أنه لا حرج في تخصيص يوم للاحتفال، فالحنة بالنسبة للمرأة تدخل في باب الزينة، والزينة للمرأة كالأخلاق للرجل، والمرأة من طبعها تحب التزين، وتغطي أحيانا على نقصها، ولكن يجب أن يراعى فيها جانب الاختلاط والتهتك والتبذير، وفي الاختلاط يقول أحدهم: "مثلا هنا في بشار يأتون في الأعراس بفرقة القرقابو، وهم مجموعة من الرجال يقرعون القرقابو أمام النساء والفتيات،

[330]- المقابلة رقم 01 ، إمام مسجد بالجزائر العاصمة.

[331]- المقابلة رقم 02، إمام مسجد بالجزائر العاصمة.

ومعروفة، هي ألبسة النساء في الأعراس شيء من التكشف والتبذل فيدخل الغريب والأجنبي ليرى ما حرم الله رؤيته"[332].

تعبّر الحنة عن رمزية ثقافية في المجتمع الجزائري بما تحمله من طقوس وممارسات، تعبير فيها العروس عن تفاؤلها وسعادتها، كما أنها فرصة لعرض ما قدمه لها أهلها من هدايا، وهي من المجاملات التي تحدث بين العائلات، ودليل على المساعدات التي تقدم للتهوين والتخفيف من حدة المصاريف، فتظهر روح الجماعة التي كانت متواجدة في الرابط الاجتماعي بين الجماعات، لكن السلفية في عمومها تنبذ مثل هده العادات التي تنسبها إلى البدع المخالفة والمستحدثة في الدين، والتي وجب الابتعاد عنها،

1-3- ألبسة العروس(التبراز): جرت العادة في الأعراس لجزائرية أن تتزين العروس لتبدو الأجمل في هذا اليوم، فتختار مجموعة من الألبسة التقليدية والمعاصرة، تظهر بها أمام أهلها وأهل زوجها إما في الحنة أو في يوم الزفاف، ولازالت العائلات الجزائرية محافظة على هذه العادة رغم أنه طرأ عليها بعض التغيرات، حيث أصبحت مواكبة أكثر للعصر، لقد أثارت هذه العادة جدلا كبيرا في الوسط السلفي، انقسمت فيه الآراء أيضا إلى اتجاهين: في الطرح الاخواني، يعتبرونها أعراف لا تتعارض مع الدين، (المقابلة رقم 03 و05)، فالمرأة في وسط النساء كما عبر عليها المبحوث رقم 03، لا حرج في أن تتبرز العروس وتظهر الهدايا القيمة التي أهديت إليها، وهدايا زوجها، التي تعبر عن قيمة الزوجة عند زوجها، وكذلك عند أهل زوجها يقول: "هي النظرة التي تبدي مدى قيمة ومكانة العروس في بيت زوجها بدليل الهدايا والحلي التي قدمت لها، ما لم يصب بأمرين: **الأول** ما لم يكن فيه رياء ومباهاة أمام الناس، أو التبذير والتكلف، فهذا هو الأمر المكروه، أما إن كان على طبيعته فلا حرج في ذلك، والأمر **الثاني** هو التصوير الذي يبث في وسائل التواصل الاجتماعي، من صور وفيديوهات واغتنام الفرص لخلق مشاكل عائلية كارثية، وإيذاء الناس، أما أن نأخذ ها من باب الذكري فهذا لا حرج فيه فقط نؤكد على الاحتياط"[333].

[332]- المقابلة رقم 05، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[333]- المقابلة رقم 02، إمام مسجد بالجزائر العاصمة.

وفي مقابلة أخرى حدثنا المبحوث عن العادات الجزائرية القديمة بنوع من الفخر والاعتزاز، يقول: "في الأعراس الجزائرية كان يسمح للفتيات المقبلات على الزواج بالتزين، ووضع بعض مساحيق التجميل بين النسوة فقط، ويجوز للعروس أن تلبس وتتزين في هذا اليوم إذا كانت أمام مجمع النساء، والشرع لم ينهى عن التباهي بهذا الشكل المطلق، بل أحيانا يدعونا إلى التباهي في بعض المواقف، فقد كان الصحابة يمشون مشية الخيلاء في الحروب ويقولون أن هذه المشية يكرهها الله سبحانه وتعالى، إلا في هذه المواطن (مواطن الحروب)، وبالتالي هناك استثناءات كما كان معروف عند الفقهاء، صبغ اللحى بالسواد أمر مكروه، والشافعي وغيرهم يقولون أنه إذا كان في الحرب فيستحب صبغ اللحى حتى لا يظهروا مواطن ضعفهم للعدو"[334]، وهذا لرفع العامل المعنوي أمام العدو، فالإخوانين لا يعارضون على هذه الأعراف، وإنما يتطلب الأمر أخذ الحيطة والحذر مما قد يحدث من مشاكل أو أعراض مخالفة وليس تحريم العرف في ذاته.

أما السلفية العلمية المعارض والرافض لهذا النوع من العادات والتقاليد، والتي في نظرهم لا تمت بصلة للإسلام، حيث وصفها أحد المبحوثين بلباس الكفار في قوله: "هو من تقليد الكفرة، ومما وفد إلينا من الغرب، والنبي صل الله عليه وسلم نهانا عن التشبه بالكافرين لقوله: "من تشبه بقوم فهو منهم "[335]، وكما لا يجوز للمرأة التكشف أمام الرجل الأجنبي، فكذلك المرأة الأجنبية تأخذ نفس الحكم، إلا في بعض الأجزاء من الجسم، وهنا تأخذ حكم المحرم، يقول احد المبحوثين: "عورة المرأة أمام امرأة أخرى فلها مناطق، وهي مثل عورتها أمام محرمها، مثل عورة أختي بالنسبة لي، وهي مثل عورتك أنت تماما لا يظهر منها شيء، وإذا كانت في الأعراس فلا يظهر منها إلا ذراعيها ورقبتها والقليل فقط من ساقيها، أما الباقي فكله عورة"[336]، بل يري أن من النساء من تخرج ثديها لترضع طفلها أمام النساء بحجة أنها مع النساء فقط، أو من يغيّرن ثيابهنّ معا في قاعة الحفلات في غرفة خاصة، فهذا أيضا منكر ولا يجوز، ومن الأمور التي تجعل(التبراز) مخالفا لشرع هو ما ينجم عنه من أثار، فقد تصاب بالعين أو الحسد أو ما فيه من شعوذة، يقول المبحوث: "الكثير من حدثني عن حالات

[334])- المقابلة رقم 02، امام مسجد بالجزائر العاصمة.

[335])- المقابلة رقم 07، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار

[336])- المقابلة رقم06، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

وإصابات من السحر والحسد وقعت أثناء التبراز "[337]، فالسلفية العلمية تنظر إلى هذه العادة على أنها من البدع المحرمة، والتي لا يجب التساهل معها، على أنها أمور عادية من باب أنه لا يجوز للمرأة التكشف ولو كانت أمام امرأة مثلها، ذلك أن المرأة الأجنبية عليها تأخذ حكم المحرم. تتشابك المسائل على التيار السلفي، فنجده يخلط بين مفاهيم متباعدة نوعا ما في تفسيرها وشرحها وعلاقتها بتحريم أو نبذ مثل هذا العادات،بحيث يدرج مسألة التبراز بين الحسد والعين، وبين أخذ الحيطة والحذر وبين تحريمها من الأساس، وللخروج من الباب الواسع، يجب تجنبها والابتعاد عن مثل هذه العادات التي تسودها الشبهات.

حاولنا في هذا الجانب التركيز على الأعراس، وعلى طريقة الاحتفال، وهذا من خلال مجموعة من الطقوس والممارسات التي تعكس بعض القيم الثقافية للمجتمع الجزائري توصلنا فيها إلى أن السلفية تحاول جاهدة إلى محاربة بعض العادات والطقوس التي ترها بدعة ومخالفة للدين،كما يظهر عليهم "السلفية" التشديد على بتر مثل هذه العادات والقضاء عليها، محاولة من خلاله تشكيل حركة إنقاذ للمجتمع من هذه الطقوس التي ترى أنها تضر بالدين وتخرجه عن حقيقته، لكنها أصرفت في تجريدها بعملية تحويل جذري، بدعوى التحرر من القيم والتقاليد التي تشوبها البدع، الأمر الذي جعلها تتصارع مع الموروث الثقافي، بدل التدقيق فيها ومسايرتها للعصر والدين معا، فالسلفية كما قال حليم بركات"[338]، تقييم المسائل بمدى تطابقها مع حرفية النصوص وليس بحسب تحليل دقيق لعناصرها ومسبباتها ونتائجها في ضوء قناعات داخلية نتوصل إليها من خلال البحث الموضوعي.

2- اللباس بين الموروث الثقافي والشرع السلفي:

2-1- الحايك:

تتطلب عملية فهم أي ظاهرة بصورة واضحة العودة إلى جذورها التاريخية، ذلك أن عملية فهم الحاضر مرتبطة بمعرفة الماضي، مثل اللباس الذي يشكل أحد الرموز الهامة في ثقافة المجتمع، لما يحمل في طياته من قيم ورموز اجتماعية ودينية، والتي تشكل بدورها هوية وأصالة المجتمع، فالحايك" من أبرز الألبسة التقليدية التي كانت المرأة الجزائرية ترتديها فوق ملابسها، عند

[337])- المقابلة رقم 06، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[338])- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998. ص 328.

خروجها من بيتها لتستر به جسدها، حيث يكسبها الحشمة والوقار، فقلد كان الشارع الجزائري محيط وفضاء للرجال، أما فضاء المرأة ومجالها فهو بيتها، والحجاب " الحايك-الملاية"هو وسيلة لفرض الاحترام للمرأة في الشارع الذي هو ملك للرجل"[339]، ومع موجة التحولات التي عاشها المجتمع الجزائري في مختلف البنى بما فيها المجال الثقافي والاجتماعي، أثرت وبشكل كبير على اللباس الجزائري، لدى المرأة والرجل معا، وإذا تدرجنا تاريخية حجاب المرأة الجزائرية منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، نجدها اشتهرت بالحايك، أحد الموروثات الثقافية المكتسبة التي فرضت نفسها خلال الحقبة الزمنية القديمة كلباس مرجعي للمرأة الجزائرية، حتى نهاية الثمانينات، وهو "عبارة عن قطعة قماش ترتديه المرأة لتستر رأسها ووجهها وسائر جسدها، وتعود جذوره التاريخية إلى حقبة العثمانيين، بعدما كان لباس نساء الأندلس انتقل إلى المغرب مع قدوم لاجئين أندلسيين في مطلع القرن السادس عشر، ثم انتشر في أرجاء البلاد مع اختلاف لونه بين مناطق شرق الجزائر ووسطها"[340]، ولازال الحايك راسخا في مخيلة المجتمع الجزائري، نظرا لدوره خلال فترة الاستعمار الفرنسي، فقد استعمل من طرف المجاهدين بغرض التخفي ونقل الأسلحة وفي الإفلات من رقابة الجيش الاستعماري، فهو رمز لمقاومة المجتمع الجزائري للاستعمار الفرنسي والهوية الثقافية للمرأة الجزائرية في تلك الفترة، وقد تحدث **فرانز فانون**Frantz Fanon في كتابه "سوسيولوجيا ثورة" عن المعركة الشرسة التي شنتها فرنسا ضد الحايك منذ 1930، حين أدركت أن تحطيم المجتمع الجزائري يكمن في القضاء على مقوماته وركائزه الأساسية، ومن ضمنها المرأة، "إذا أردنا أن نضرب المجتمع الجزائري في صميم تلاحم أجزائه، وفي خواص مقاومته، فيجب علينا قبل كل شيء اكتساب المرأة، ويجب علينا السعي للبحث عنهن خلف الحجاب حيث يتواريّن، وفي المنازل حيث يخفيّن الرجال"[341]، وفي جدال حاد في استعمال الحايك، كموروث ثقافي يحافظ على هوية المجتمع الجزائري، وكلباس شرعي، وهو من الألبسة التي مازال بعضها سائرا إلى يومنا هذا، مثل العجار والبعض الآخر بقي في مخيال الذاكرة الجماعية، يتم استحضاره في بعض المناسبات، والبعض الآخر ظهر بفعل

[339]- Addi Lhouar, les Mutations de la société algérienne famille et lien social Dans l'Algérie contemporaine, e .d, la découverte, pars, 1999, p153.

[340]- www.alhayat.com,30-03-2016-15:57.

[341]- فرانس فانون، سوسيولوجيا ثورة، تر، ذوقان قرطوط، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1970. ص 28.

التحولات الكبيرة التي تعرفها جل المجتمعات العربية مثل الحجاب العصري، وهل يمكن اعتبار الحايك حجابا شرعيا، تتطلب الحاجة الدينية العودة إليه، وبهذا وقع اختيارنا على الحايك، وما يرافقه من "عجار " أو النقاب، حتى نتدارك مدى التحولات التي طرأت على مثل هذه الموروثات، وهل تتعارض مع رؤى وخطابات السلفية؟

الجدول رقم:03 يوضح أراء المبحوثين فالحجاب في الجزائر.

المقابلات الإجابة	المقابلة 01	المقابلة 02	المقابلة 03	المقابلة 04	المقابلة 05	المقابلة 06	المقابلة 07	المقابلة 08	المقابلة 09	المقابلة 10
الحايك	لباس شرعي	لباس شرعي	لا يواكب العصر	لباس شرعي	لباس شرعي	لباس شرعي	حسب استعماله	لباس شرعي	لباس شرعي	لباس شرعي
الجلباب	لباس شرعي مع النية	أقرب لشروط الحجاب	يدخل في العادات وليس مشروط	ألأصل تلبس لباس منطقتها	ليس من عاداتنا	لباس شرعي	لباس شرعي	لباس شرعي	لباس شرعي	لباس شرعي
الالوان في الحجاب	الأسود مطلوب	ان لم تكن زينة في نفسها	حسب أذواق الناس	حسب المنطقة والنهي عن لباس الشهرة	لا حرج فيها	الأسود مطلوب	الأسود مطلوب	الألوان الداكنة فقط	الألوان الداكنة فقط	الأسود مطلوب
النقاب	الواجب ارتدائه	مستحب وليس عادة	مستحب اذا كانت فاتنة	ليس مشروطا	ليس مشروطا	الواجب ارتدائه	الواجب ارتدائه	الواجب ارتدائه	الواجب ارتدائه	الواجب ارتدائه
الحجاب العصري	مرفوض تماما	لا حرج فيه	تحايل غير مقبول	السروال لا يجوز	لا حرج فيه	لا يجوز	شوه صورة الإسلام	مرفوض اسما وشكلا	مرفوض تماما	لا يجوز

من خلال المقابلات وكما هو موضح في الجدول 03، نجد أن كل المبحوثين يوافقون على أن الحايك يمكن اعتباره حجابا شرعيا لما فيه من توافق مع متطلبات وشروط الحجاب الثمانية، التي اتفق عليها جل المبحوثين وهي: أن يكون فضفاضا، ألا يشف، ولا يصف، ألا يكون لباس الشهرة، وألا يكون لباس فيه تشبه بالكافرات، وألا يكون لباس فيه تشبه بالرجال، وألا يكون فيه تبذير، وألا يكون زينة في حد ذاته[342]، ولكن هذا الاتفاق كان من حيث المبدأ، أما من حيث التفصيل فيه، فقد اختلفت خطاباتهم ورؤاهم، فنجد مثلا في المقابلة 1، 2، و5، و8، 9، و10، يرون أنه حجاب يوافق الشرع، ولكن من منظور تقليدي، أي تحدثوا عن الحايك الذي كانت ترتديه النسوة أيام الاستعمار وما قبل تلك الفترة، ولكن بعد أن تطور فلا يمكن اعتباره حجابا، بل أصبح في نظر البعض منهم فتنة في حد ذاته يقول أحد المبحوثين: "نعم هو حجاب شرعي، الذي كان معروف في الأزمنة السابقة، ولكن صار فيه تطور من لباس شرعي إلى لباس منبوذ، حيث أصبح يرمز إلى عادات سيئة وأخلاق منبوذة خاصة في مناطق الغرب، وعموما الحايك من خلال تدرجه التاريخي كان مستورا وكانت المرأة ترافقه بالعجار، الذي هو النقاب، حتى التدرج الشيطاني يتدرج مع الإنسان في كل الأمور، فينسلخ عن ذلك الأمر، وهذا ما حدث للحايك"[343]، ففي منظوره أن الحايك العاصمي وما جاورها من مدن كان أكثر سترة من الحايك في الغرب، بحيث كانت تلبسه المرأة من الرأس حتى القدمين، وتلبس معه جوارب غليظة أما في الغرب الجزائري يقول: "**ديرو بوعوينة**" وأصبحت ترفعه إلى تحت ذراعيها وساقاها تظهران، حتى أصبح لا يؤدي الغرض الديني، كما طرح فكرة العودة إليه والمحافظة عليه، وهو يلوم نفسه ومن كان معه في حقبة الثمانينات أنهم كانوا ضده وشجعوا على تبديله بالحجاب المشرقي"الساجدة والملايا"، يقول: "إنّ أكبر غلطة ارتكبنها في الثمانينات والتسعينات أننا حاربنا الحايك، وقد تكلمت في دروسي عن الحايك ولكن بالمفهوم الديني والحاجة إليه وليس بالمفهوم الذي أعيد طرحه على أنه من العادات الجزائرية، حتى تخلص فيه النية أي نية السترة لا أكثر"[344]، ففي البداية لم يصرح بأسباب ندمه على تشجيع التخلي عن الحايك، ولا عن سبب الدعوة إليه الآن، ولكن في سياق

[342]- انظر المقابلات 1، 2، 4، 5، 6، 8، 9، 10.

[343]- المقابلة رقم 01، إمام مسجد بالجزائر العاصمة.

[344]- المقابلة نفسها.

المقابلة ومن خلال تدرج بقية الأسئلة كرأيه في المرأة العاملة والتعليم لدي المرأة، تبين لنا أسباب المطالبة بعودته، فقد كان ضابطا لها ولا تخرج إلا بالضرورة وإلى أماكن محدودة مثل زيارة الأهل، وفي مقابلة أخرى قول المبحوث "لو نقارن الحايك بالحجاب الشرعي فيكاد يصدق عليه ما لم يكن ضيقا، فإذا كان مثلما كانت تلبسه أمهاتنا قديما، حيث تلف اللفة الأولى حول جسدها، أما اللفة الثانية فترخيها، هذا مقبول، ولكن يبقى الإشكال في الرأس، فالأفضل أن يكون مرخيا، ولا تضغط عليه عند الرقبة"[345]، كما رفض البعض منهم أيضا هذا التطور في الحايك ومواكبته للتطور المعاصر مثل التطريز ونوعية القماش، "فالزخرفة والزينة مرفوضة في الحجاب، أو في الألبسة التي تمثل الحجاب، ولو أخذنا الملايا في الشرق فهي حجابا شرعي تماما ولكن إذا تغير وأصبح فيه نوع من الزخرفة وزينوه بأشياء أخرى لا يصبح حجابا بل لباس عاديا"[346]، في حين ذهب البعض الآخر في تصنيفه حسب حالة استعماله يقول المبحوث:"أحيانا تجد المرأة تلبس الحايك وفيه ملامح الحجاب الشرعي وأحيانا تلبسه بطريقة معينة تجلب به الفتنة، ولهذا فالحايك على حسب طريقة استعماله، وأمهاتنا هن فقط من كن يلبسن الحايك بطريقة شرعية، حيث لا يكاد يرى منهن شيئا"[347].

ومن الإجابات الملفتة للانتباه التي كانت عكس الإجابات السابقة، هي المقابلة الثالثة، حيث رفض المبحوث الحايك كحجاب شرعي في العصر الحالي، بل يرى انه موروث ثقافي يتوافق مع زمانه، أما اليوم وبحكم التطور فلا تستطيع المرأة ارتدائه، رغم أنه سترة توافق الحجاب الشرعي ولكن في زمنه يقول: "الحايك فيه نوع من التشدد مع التطور الحاصل، ومع خروج المرأة للعمل والتعليم، فهذا النوع من اللباس لا يساعدها، كيف تتعامل معه وهي تعمل في محل أو مكتب أو تقود سيارة...الخ فهذا صعب، وبالتالي زواله بزوال الحاجة إليه، وهو معيق لحركة المرأة، فكانت بين خيارين، إما أن تلتزم به وتبقى في البيت أو تستغني عنه وتقوم بدورها في المجتمع، إلى أن جاءت الصحوة الإسلامية وأتت معها بالحجاب المشرقي الساجدة والجلباب الخ"[348].

---

[345])- المقابلة رقم 08، إمام وداعية، بشار.

[346])- المقابلة رقم 02، إمام مسجد بالجزائر العاصمة.

[347])- المقابلة رقم 07، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[348])- المقابلة رقم 03، مدرس علوم الشرعية، وعلوم المنطق متطوع، وهران.

2-2- **الجلباب:** حاولنا أن نترصد حقيقة الجلباب إن كان هو اللباس الشرعي الذي أمرنا الله به، وما مدى تطابقه مع الشرع، خاصة وأن الفضاء العمومي يربط الجلباب بالحركة السلفية الوهابية، وهو ما جعلنا نبحث في حقيقة هذه النظرة، وهذا طبعا من خلال الخطابات السلفية المعمول بها في هذه الدراسة، فكانت أرائهم موحدة،بأنه لباس شرعي ونموذج مثالي للباس الإسلامي، شريطة ألا تكون عليه إضافات معاصرة، مثل ما نشاهده اليوم من ألوان وأشكال، فالجلباب من حيث الشروط هو الأنسب، ولكن مع نية السترة في حد ذاتها لا غير، فلو كان لأغراض أو أهداف أخرى غير التحجب فهذا لا يجوز، لقول أحدهم: "فحتى الجلباب وهو الأقرب إلى الستر، فإذا كانت، نيتها أنه يوالمها وهذا ما نراه اليوم، مثلا كأن تقول لها "للمتجلببة" والله غير زين، وخرج عليك ولتي كي لعذراء، فهذا لا يجوز لان الغرض هنا أن تبدي المرأة مفاتنها، وجمالها، أو أن تضع الخمار لأن شعرها ليس جميلا، وهي هنا تستر عيوبها"[349].

في حين ركز البعض الآخر على فكرة التزيين وتطوير الحجاب سواء كان جلبابا أو ساجدة أو ملايا...الخ، مشيرا بصورة غير مباشرة إلى أن الجلباب هو اللباس المفروض والمطلوب شرعا، "هناك الكثير من النساء ترتدي الجلابة وتقول أنها فضفاضة ومستورة، ولكنها ترسم كتفيها، وهذا لا يجوز فما يشترط في اللباس الشرعي للمرأة أن ينزل من أعلى رأسها فلا بجسد شكلها(...) وهناك اليوم من الجلابيب ما طور وطرز وأصبح فيه ألوانا وأشكالا مختلفة "القرمونة، السروال" وهناك نوع من الجلباب الذي تستر فيه المرأة كل وجهها وتضع خيطا من أعلى جبينها يقسم وجهها إلى نصفين فهذا في حد ذاته فتنة، أكثر من المرأة المتبرجة، فهذا لا يجوز، فقد تكون غير جميلة وعيناها جميلتان فتلفت انتباه الشباب ويتخيلها ويتصورها من وراء الخمار أو هذا الستار، أما إن كان لا يرى منها شيئا فلا تصبح له حتى فرصة التخيل"[350]، ومن التطورات المرفوضة في الجلباب، ما كان مصحوبا بالسروال والجلباب "حتى هو غيروا فيه، بل حتى القميص عند الإخوة غيروا فيه ، فالآن وللأسف الشديد هناك نوع من الألبسة الممسوحة "Gemmé"كما يقولون، وسروال من كتان الجين "jeans" وهو شعار عبّاد البقر،

[349]- المقابلة رقم 01، وإمام مسجد بالجزائر العاصمة.

[350]- المقابلة رقم 06، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

كما يقول الشيخ **فركوس**، ونفس الشيء حدث مع الجلباب نجده من أعلى الرأس وهو موافق هنا للإسلام، إلى أن تصل إلى القدمين فتجده مقبوض على شكل سروال، وهذا مخالف لشرع الله تعالى، بل الشرع أن يرخي على القدمين، وأن تجره معها، بحيث يتعدى القدمين بشبر أو ذراع"[351] في حين وجد مبحوثا آخر فرصة الحديث عن هذا الموضوع بالذات وأخذ يوضح كيف أن الناس تعتقد أن الجلباب هو اللباس المقصود في النصوص القرآنية "حقيقة هو أحد الألبسة التي تتوفر فيها شروط الحجاب الشرعي، ولكن حصره بذا الشكل فهو مرفوض، (...) وبالمناسبة الجلباب ليس من عادات المجتمع الجزائري، وإنما هو لباس أهل الشيعة، وهو لباس المرأة عندهم بهذا الشكل، ولكن لا حرج في ذلك، ما دام يحقق الستر والعفاف "[352]، فقد كان يلّمح بذلك إلى السلفية الوهابية التي تشترط في الحجاب الشرعي الجلباب كنموذج مثالي للباس المرأة المسلمة، يقول:"أن المجتمع الجزائري بعد العشرية السوداء صار مرمى لكل السهام وأرضا خصبة يزرع فيها كل شيء، فغابت عليه الحصانة الفكرية والاجتماعية، والأخلاقية، ومما استورده بعد العشرية السوداء الفكر واللباس ومن ضمنه الجلباب الذي استوردته من السعودية، والسعودية استوردته من الشيعة، والإشكالية هنا ليست في حصر الحجاب في الجلباب فقط، بدليل أنها استوردته من السعودية، حتى القميص عند الرجال فهو غزو ثقافي فكري أكثر منه تدينا، الجزائر في صراع الموضة، فلو تتذكرين في وقت مضى غزت على ألبسة النساء المتحجبات الساجدة، قبل الجلباب، يتزاحم عليها النساء، والآن نلاحظ الجلباب حتى في المتوسطات والابتدائي، خاصة إذا كان والدها متدينا فيري أنه اللباس الشرعي المناسب لها"[353]. فالفرد الجزائري بحسب رأيه ليست له شخصية مستقرة بل يستورد ويتقبل كل شيء فكان يعتقد أن ما يأتي من الحجاز هو الأصح والصواب، الجلباب من الألبسة التي توافق شروط الحجاب الشرعي، ولكنه دخيل على مجتمعنا، فهو لباس يستر المرأة، ولكن الناس كلها تنظر إليه بغرابة يقول: "فالأصل أن تلبس لباس منطقتها، فهناك لباس خاص بالمنطقة الصحراوية، ما يعرف بالايزار، أو الملحفة، وهو أيضا لباس شرعي"[354].

---

[351])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[352])- المقابلة رقم 05، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[353])- المقابلة رقم 06، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[354])- المقابلة نفسها.

2-3- النقاب: من المواضيع التي أحدثت جدلا في التوجهات الدينية وفي الوسط الاجتماعي، ظاهرة النقاب أو العجار كما يعرف في المجتمع الجزائري، هذه القطعة الصغيرة من القماش التي أحدثت تناقضا بين مواكبة العصر، ومسايرة التطورات والتحولات التي يشهدها العالم اليوم خاصة في مجال اللباس وبين ما هو رمز للأصالة والتراث، لطالما رافقت المرأة الجزائرية لفة الحايك بالعجار والتي تخلى البعض منهن عنه باستغنائهن على الحايك، في حين مازالت أخريات ترافقه مع ما تطور من الحجاب مثل الساجدة والجلابة المغربية أو الجلباب، وما يرافق الجلباب يسمى النقاب (وهو يشبه العجار)، وقد جاءت تساؤلاتنا حول النقاب أو العجار وكيفية طرحه في الخطابات السلفية، هل هو مطلوبا شرعا أم أنه من عادات وتقاليد الأولين؟.

من الملاحظات التي سجلناها، أن جل المقابلات اتفقت على أن النقاب أو الستار هو مسألة فقهية اختلف فيها العلماء، باختلاف المذاهب الأربعة، بين الجواز في المذهب المالكي، والاستحباب في المذهبين الحنفي والشافعي، والوجوب لدى المذهب الحنبلي، وبحسب هذا الأخير، لا يمكن اعتبار المسألة مجرد عادات وأعراف، يقول المبحوث: "انه مطلوب وليس هناك شيء اسمه عادات وتقاليد، ولكن اختلف العلماء في الحكم فيه بالوجوب أو عدم وجوبه"[355]، وفي حالة انفعالية رافضة وبشدة على اعتبار مسألة النقاب مجرد عادة وعرف توارثته المجتمعات، يقر على وجوبه ذلك أن السيدة عائشة من سيدات النساء كانت تسدي على وجهها، رغم أن المرأة في الحج غير مطالبة بالنقاب، كما يرفض العجار ، لأنه لا يتوافق مع شروط النقاب، حيث يقول: "العجار كان يغطي كل الجيب، ثم بدأ ينقص من طوله حتى وضعوا له التطريز، وأصبح مكويا بطريقة جيدة، رغم أنه لم يكن كذلك، وبدأ يتدرج في النقصان حتى أصبح ليس له معنى"[356]، فالمبحوث يرفض فكرة التطور والتغيير في أصلها الأولي، في حين حاول مبحوث أخر أن يشرح لنا محل الخلاف بين الفقهاء والأئمة، مبينا الحديث أو الدليل الذي اعتمد عليه كل مذهب في طرح مشكلة النقاب، حيث مال طرحه أكثر إلى أنها مسألة مستحبة ولا تستدعي الوجوب، وأن هناك من السلفية الوهابية من أقر بإشكالية الخلاف حتى داخل التوجه السلفي نفسه، في مسألة الوجوب وعدم الوجوب، وفي

[355])- المقابلة رقم 01، إمام مسجد بالجزائر العاصمة.

[356])- المقابلة نفسها.

رأيه أنه واجب عليها ارتداءه، لأننا في زمن الفتنة "ليس هناك دليل على وجوب ستر المرأة لوجهها، وهذا كلام الألباني وغيره، ومع ذلك وجب عليها أن تستر وجهها، لان هذا الزمن فيه اختلاط وكثر فيه خروج المرأة إلى العمل سواء بعذر أو بغير عذر شرعي"[357]، ولم يكن المبحوث الوحيد الذي يعتمد على أقوال الألباني في مسألة وجوب النقاب وعلاقته بالفتنة، يقول المبحوث: "الألباني يعتقد أن وجه المرأة ليس عورة ولكن يلزمها بلباس الستار لأنه قد تكون فتنتها في وجهها وتؤدي إلى افتتان الناس بها، وأنا شخصيا آمر به أهلي وبناتي في المستقبل، ليس كواجب ولكن لتفادي الفتنة"[358].

وعلى العكس من ذلك، حاول البعض الأخر توضيح المسألة كونها من عادات وأعراف المجتمع، فالإسلام جاء ليتمم مكارم الأخلاق، ومسألة النقاب هي مسألة سابقة لمجيء الإسلام، فهي من العادات والأعراف الاجتماعية التي عرفها العرب منذ القدم، وقبل بعثة النبي "صلى الله عليه" وسلم ولا تستلزم الوجوب وإنما هو أمر جائز، فمن أرادت أن ترتديه لها ذلك، ومن لم تريد، فهي حرة في ذلك، وألح مبحوث آخر على مراعاة جانب العادات والأعراف في مثل هذه المسائل، فيقول:"ففي بعض المناطق نجد المرأة المتزوجة تلبس النقاب، في حين غير المتزوجات لا يلبسنه، وإذا كان بهذا الشكل فهنا المعروف عرفا والمشروط شرطا، والعادة محكمة في الشرع "[359]، وظاهرة ارتداء النقاب أو العجار من قبل المرأة المتزوجة، هي ظاهرة قديمة ومنتشرة في المجتمع الجزائري، خاصة في المناطق الداخلية، وفي القرى والأرياف، حيث تقبل المرأة المتزوجة على ارتداءه بمجرد عقد قرانها، سواء برغبة منها أو بسلطة زوجها أو بسلطة المجتمع.

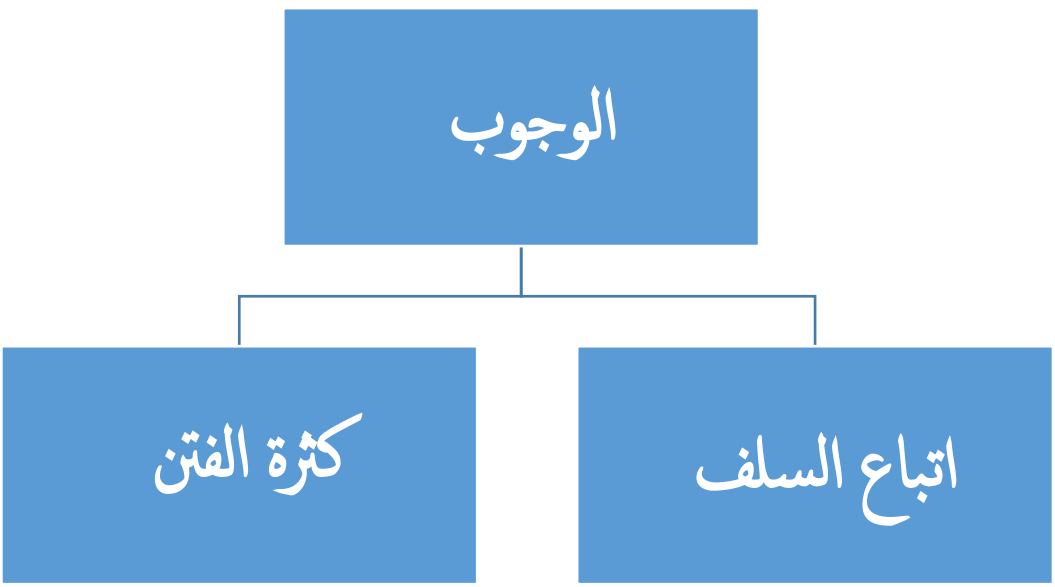
وكاستنتاج لما سبق حول مسألة النقاب أنها مسألة اختلف فيها الفقهاء والعلماء، قديما، فرغم التحولات التي نشهدها من عصرنة وتطور، سواء كان ذلك على مستوى البحث العلمي أو على مستوى الاجتهادات المعاصرة، إلا أننا مازلنا نشهد مثل هذا الخلاف، بل أصبح مسألة اختلاف بين التيار الواحد مثل التيار الوهابي الذي يقر بوجوب النقاب ولكن درجة الوجوب تختلف من شخص لأخر بحسب المشايخ الذين يتبعونهم، وحتى الذين أقروا بأنه مستحب وليس واجب، اختلفت أسباب الاستحباب لديهم، كما هو موضح في الشكل التالي:

[357])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

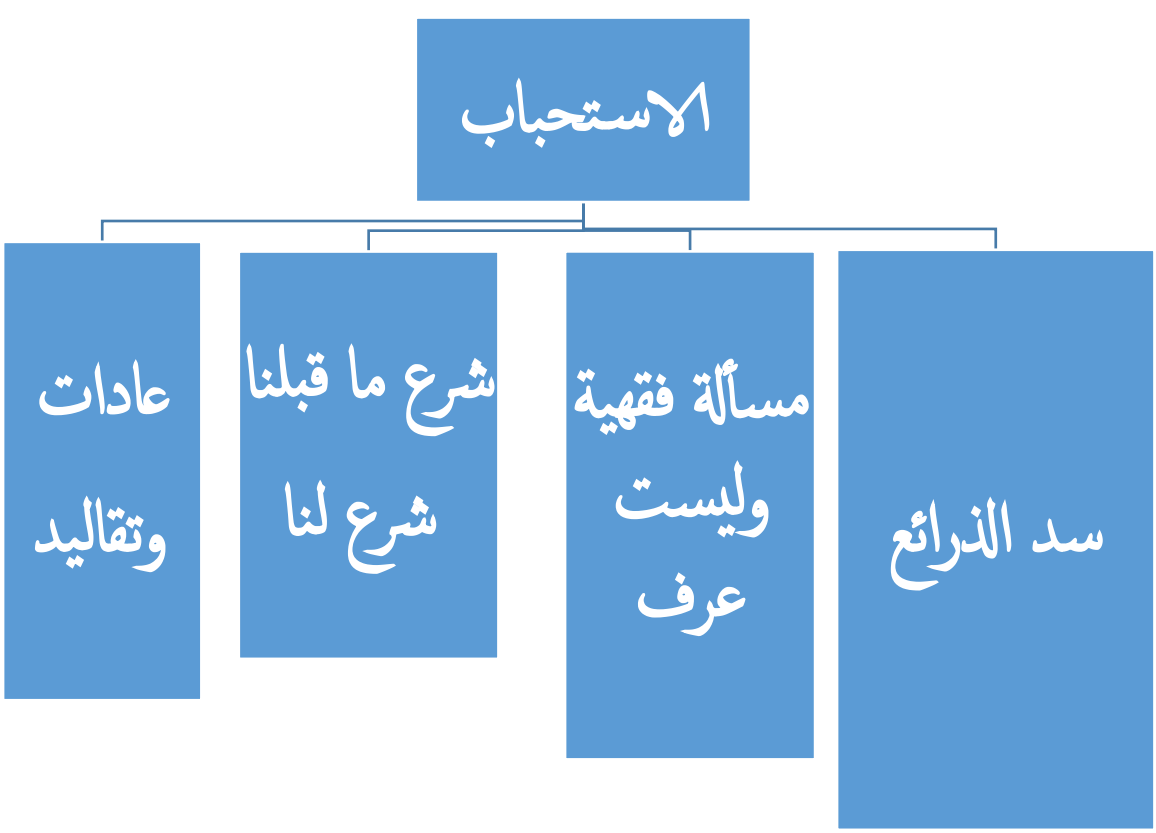
[358])- المقابلة رقم 09، داعية ومدرس بالمسجد، بشار.

[359])- المقابلة رقم 05، إمام ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

الشكل (02):يوضح اختلاف أبواب الوجوب



الشكل (03):يوضح اختلاف أبواب الاستحباب



2-4- الحجاب العصري: يشكل الحجاب العصري، أو حجاب الموضة أحد القضايا التي أثارت اهتمام التيارات السلفية المعاصرة، خاصة بعد التحولات السريعة في وسائل الاتصال والإعلام، وما لها من تأثير وتأثر في تقارب الثقافات وتبادلها، أنتج أنماطا متعددة من الألبسة خاصة في لباس المرأة المتحجبة، فظهر الحجاب العصري بأشكال متعددة، الحجاب بالسروال، والحجاب بالتنورة، والحجاب بالفساتين ...الخ، ومن مختلف بلدان العالم الإسلامي مثل الحجاب التركي، والمشرقي.

هذه التحولات التي كان لها أثر في مسار اللباس الجزائري بصفة عامة والحجاب بصفة خاصة، وعلى التيارات السلفية المعاصرة، التي أردنا من خلالها رصد أرائهم في مجرى هذا التحول.

لاقت تسمية الحجاب المعاصر معارضة لدى العديد من المبحوثين، خاصة السلفية العلمية، والتي رفضت الحجاب العصري من الناحيتين: الاسم والشكل، ففي رأي أحد المبحوثين أنه لا يتوفر على الستر الذي هو أساس الحجاب قائلا: "أصبحت المرأة تلبس مع الجلباب ما يتوافق وحذائها وحقيبتها، في الألوان، وهذا لا يجوز (...)، واللباس الشرعي ليس السروال، وإلا لكان الرسول "صلى الله عليه وسلم"، الذي لا ينطق على الهوى، ويعلم بوحي الدين، ومستجدات العصر لكان أمر به"[360]، وقد بدت على المبحوث ملامح التنكر لمثل هذه الظواهر التي أثرت عليها العصرنة والتطور، يتحصّر على ما يجري في المجتمع الجزائري من تحول يرفضه خاصة على مايمس المرأة، فقد كان متشددا في لهجته داعيا لكل ما يمثل السلف الصالح والاقتداء بهم، ودون التأثر بالعصرنة وبالعوامل التي تدعو إليها.

ونفس النهج سار عليه مبحوث وهابي أخر في طرحه، أن الحجاب العصري لا يمت بصلة للحجاب الشرعي، يقول: "فمن شروط الحجاب ألا يحجم العورة، والعلماء يرون أن السروال من أشد الفتن، في هذا الزمان، فقد جعله الشيخ فوزان أكثر من العري، وحتى الذين يلبسونه يدركون أنه ليس حجابا"[361]، ونفس الأمر ذهب إليه مبحوث آخر في إشكالية الحجاب بالسروال، ولا يقبله لأنه يصف جسم المرأة، حتى ولو كان عريضا، " فالأصل ألا

[360])- المقابلة رقم 01، إمام مسجد، الجزائر العاصمة.

[361])- المقابلة رقم 10، داعية ومعلم بالابتدائي، بشار.

تحدد المرأة جسمها سواء بالسروال أو بحزام ضيق، في منتصف جسمها، مثل الجلابة المغربية أو الحجاب الذي يكون بحسب جسم الفتاة ضيقة في الأعلى وواسعة من الأسفل، لا يتعبر حجابا لأنها جاءت عند عورة المرأة ووصفتها، والأحرى لها أن تستر بإزار[362] من أعلها إلى أسفلها سترة كاملة دون رسم جسمها "[363].

في حين رفض مبحوثا آخر تسمية الحجاب العصري قائلا: "إن مثل هذه الألفاظ العصرية مثل الأناشيد الدينية والحجاب العصري، لا يجوز أن تسمى بهذه الطريقة، فالحجاب حجابا منذ أن شرعه الله تعالى، ومازال يطالب النساء المسلمات بارتدائه إلى أن يرث الله الأرض وما فيها "[364]، حيث يرى أن هذه التغيرات والتحولات هي أشد التباسا على المسلمين والإسلام، وقد بدت عليه ملامح الرفض والتحسر على مثل هذه الأسماء التي فرضها هذا التحول، وكأن شرع الله تحول كما قال:"وماذا يعني هذا؟ هل الحجاب تطور والأحكام تغيرت؟، فشرع الله صالح للماضي والحاضر والمستقبل"[365]، ويستدل على ذلك قول الله تعالى: " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا[366]،يوضح ذلك وهو متأسفا، يقول: "هل رضي لنا الله الإسلام في القرون الأولى فقط؟ وأذن لنا أن نجتهد كما نحب"[367]، فالسلفية العلمية ترى أن الاجتهاد في العقيدة هو سبب هذه التحولات، و هو من ابتداع أهل الفرق الضالة كما تسميها، كالخوارج التي تسببت في حروب الردة، ومقتل عثمان رضي الله عنه، وقاتلوا علي فيما بعد، وهكذا ظهرت البدع وظهرت القدرية،ورغم ذلك تستبشر السلفية خيرا بحديث النبي "صلى الله عليه وسلم" في قوله: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة من يجدد لها دينها"[368]، فنجدها

---

[362])- الإزار: لباس منتشر في مناطق الصحراوية، عبارة عن قطعة قماش طويلة تلف بها المرأة كامل جسمها من أعلى رأسها إلى الرجلين، بحيث لا يرسم تفاصيل جسدها.

[363])- المقابلة رقم04، إمام مسجد، ومدرس مدرسة قرآنية، بشار.

[364])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس مدرسة قرآنية، بشار.

[365])- المقابلة نفسها.

[366])- سورة المائدة، الآية 03.

[367])- المقابلة رقم08،

[368])- عن أبي هريرة، صحيح أبي داود، صححه السخّاوي في ٱلمقاصد الحسنة (149) والألباني في السلسة الصحيحة، (رقم/599)

تطرح المشكل من باب العقيدة وأصول الاجتهاد، بحسب منظورهم أن الأوضاع التي يعيشها العالم الإسلامي عامة، والمجتمع الجزائري بصفة خاصة، هو بسبب ظهور الفرق الصوفية وفتاواها، التي ساهمت في ظهور مثل هذه التغيرات في المجتمع الجزائري، يقول أحد المبحوثين: "لو نتكلم مع أي شاب ونسأله أين الله، فضلا عن الشيوخ، لأجاب أن الله في كل مكان، وهذا اعتقاد صوفي فاسد، ولكن الله في السماء وقد بين الله هذا في أكثر من آية، كقوله تعالى: " وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ"[369] وفي قوله: "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ"[370]، والعرش هو السماء السابعة، ورغم أن هذه المسائل واضحة ومع ذلك تغيرت، وإذا الناس في أصولها البينة كما قال **محمد بن عبد الوهاب** أوصولا بينها الله بيانا شافيا للعوام"[371].

وقد وصف البعض الأخر الحجاب العصري بالتحايل غير المقبول "كأن تلبس المرأة سروالا ممزقا مع قمصان طويل بداعي السترة والتطور هذا تحايل غير مقبول شرعا"[372].

وبين تحقيق مطالب الشرع ومواكبة تطورات العصر، تاهت المرأة المسلمة بين متنازعين متناقضين حيث يرى مبحوث آخر أن "الموضة، والعصرنة، والتغريب، والعلمنة، التي من أشكالها المسلسلات، خاصة المسلسلات التركية هي السبب، ولهذا يقول المفكرون أن تركيا تغزو العالم بجنسها الناعم، وأصبحت المرأة يتجاذبها طرفان: طرف المسلسلات الذي فيه استهتار بحرية المرأة، والطرف الآخر هو العادات والتقاليد، والدين الإسلامي"[373]، إن كان السروال تحت الحجاب أو الجلباب، فهذا يزيدها عفة وسترة مستندا في ذلك على حديث "الرسول صلى الله عليه وسلم" حين قال: "اللهم اغفر للمتسرولات من أمتي"[374]، وسرد لنا قصة الحادثة التي وقعت للمرأة لما سقطت من أعلى الحصان فغض النبي "صلى الله عليه وسلم" بصره، فقال له علي رضي الله عنه، إنها متسرولة يا رسول الله.

---

[369])–سورة الزخرف الآية 84.

[370])- سورة الأعراف 54.

[371])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس مدرسة قرآنية، بشار.

[372])- المقابلة رقم 03، مدرس علوم شرعية وعلوم المنطق، متطوع، وهران.

[373])- المقابلة رقم 05، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[374])- حديث ضعيف، رواه العقيلي، وقال الألباني موضوع، الإسلام ويب موقع إلكتروني.

ومنهم من رجح ظاهرة الحجاب العصري إلى تراجع السلطة الأبوية في الأسرة، وبسبب الابتعاد عن الدين الحقيقي، ولمعالجة مثل هذه المشاكل يجب العودة إلى الدين الحقيقي، يقول: "فلابد من العودة إلى الإسلام الحقيق، عن طريق الاستسلام إلى الله بالتوحيد، والانقياد إليه، والبراءة من الشرك وأهله (...)، فالكثير من شبابنا تجده يقلد تسريحة ميسي، أو البنت تلبس ثياب كاثرين، ومتفاخرة بذلك ولا ترضى أن تتبع الصحابيات، ولا الشباب يرضى أن يتبع النبي "صلى الله عليه وسلم "[375].

وما نستخلصه من أراء المبحوثين أن مصطلح الحجاب العصري مرفوض سواء من حيث الاسم أو الشكل، وهذا لدى السلفية العلمية، فهي لا تراعي اللباس الشبابي العصري للمجتمع الجزائري، سواء الإناث أو الذكور، من خصوصية ودلالات العصرنة، بغض النظر عن تأثيراتها النفسية والاجتماعية، مستدلة في ذلك على تطور الحجاب بخروجه عن طابعه الديني إلى طابع اجتماعي متأثر بالتيارات العلمانية المعادية للدين والمخالفة له، فهي ترفض بذلك كل أشكاله وألوانه الجديدة، والتطريز وفي بعض الحالات،بل حتى نوعية القماش تحت مسميات الموضة، فتتجه بذلك إلى انغلاق الأذواق والخصوصية الثقافية للمجتمع، وتضييق دائرة اللباس وتحديدها خاصة لدى الشباب، الأمر الذي انعكس على منظومة القيم ، حيث اتسمت بالتناقض.

أما عند الإخوانيين والحركيين فإذا تحققت فيه شروط السترة فلا بأس بذلك سواء كان تنورة أو سروالا، خاصة وأن المرأة تجد في الحجاب العصري استراتيجياتها في التوفيق بين التمسك بالتعاليم الدينية مواكبة العصر والتطور في مجابهة الواقع.

2-5-الألوان في الحجاب: من مظاهر التحول في لباس المرأة المحجبة، التي تواكب من خلالها الموضة، دون أن تتخلى عن إسلامها، بروز ظاهرة الألوان المختلفة في الحجاب، بغض النظر عن شكله، هذه الظاهرة التي أثارت جدلا كبيرا في التيار السلفي المعاصر، فالكثير منهم لم يتقبل فكرة الألوان في الحجاب،كونها أحد التحولات والتطورات التي مست الشرع وأحدثت فيه شبهات، خاصة التيار العلمي بحسب الدراسة، ومن خلال الفتاوى المجانية التي توزع على شكل مطويات.

[375]- المقابلة رقم 06، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

– ومن التساؤلات التي طارحناها هل الألوان مشترطة في الحجاب؟ أم أن المرأة حرة في اختيار ألون حجابها؟.

– بحسب المقابلات التي أجريت مع المبحوثين يؤكد الغالبية منهم على الألوان الداكنة في الحجاب مطلوبة شرعا، بل أن البعض منهم يركز على اللون الأسود دون غيره من الألوان، لتفادي الشبهات بحسب رأيهم، يقول المبحوث: "اللون اللائق على المرأة هو اللون الأسود، نجد اليوم الجلباب وهو لباس شرعي بألوان ملفتة للنظر، كالبنفسجي، والوردي، والأصفر، وبالتطريز، حتى وان كان أقل من المتبرجة، ولكن على المرأة أن تبتعد عن هذه الشبهات، ولهذا يجب عليها اقتناء اللون الأسود"[376]، وهناك من يحبذ اللون الأسود ولكنه لا يصرح بذلك، الأمر الذي جعلنا نلاحظ تخوفهم من هذا الطرح، خاصة عند المبحوث الأول، الذي اختلطت عليه الأمور، ما بين أن يوضح أحكام الشرع، وبين توجهه السلفي، ففي بداية الحديث عن الألوان، قال إن لم تكن ملفتة إلى الانتباه فلا بأس بذلك، وليس شرطا أن تكون سوداء دون أن نسأله عن هذا اللون، ويستشهد في ذلك بلون الحايك، ولكنه كان يركز على الحايك كلباس يستحسن العودة إليه أكثر من التركيز على لونه، فمن جهة كان يرفض الألوان الباهية، ومن جهة أخرى يستحسن الحايك، وهو الأمر الذي لاحظناه في تأسفه وندمه على محاربتهم للحايك خلال فترة الثمانينات،"كنا نعيب الحايك، وأنا واحد منهم، ظنا منا أنه ليس حجابا شرعيا، فالحايك لباس شرعي أكثر من حجاب اليوم"[377]، ثم يستشهد بالملايا كلباس شرعي، وأن لونها الأسود هو اللون الشرعي المناسب، "الملاية لباس شرعي، وليس كما يدعي البعض الناس أن أهل قسنطينة لبسوها حزنا على وفات ابن باديس، هذا خرطي، بل هي لباس شرعي قديم، توافق العباءة السعودية، والتي هي لباس شرعي، هناك من يعتبر أن هذا ليس لباسنا، وليس من عاداتنا،بالعكس هو لباس الشرع، لكنه بقي في ولايات الشرق فقط"، فالملاية بحسب رأيه جاءت من بلاد الحجاز، عن طريق السلفية البادسية، حيث تركز السلفية الوهابية على أخذ الدين من السعودية حتى في مظاهر اللباس، فهناك من يرى أن الألوان تشوه الحجاب، يقول أحد المبحوثين: "ألا يكون جالبا للنظر مثل هذه الجلابيب التي ابتلي بها الناس

[376])– المقابلة رقم 06، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار

[377])– المقابلة رقم 01، إمام مسجد، الجزائر العاصمة.

والتي تشوه الصورة الحقيقة للحجاب، بألوانها البراقة،خوخي،أو أحمر بارد،أو فيه شيئا من السفساق، والتطريز، وهذا لا يجوز"[378]، مستندا على الشيخ الألباني في حكم الألوان في الحجاب.

– ومن التناقضات التي سجلناها في استشهاد سابق أن الألوان مباحة للمرأة ومكروهة لدى الرجل (المقابلةرقم04)، في قول مبحوث آخر: "إذا كانت الألوان براقة فهذا منهي عنه شرعا، والأفضل أن يكون أسودا، أوكل ما يميل إلى السواد، عكس لباس الرجل، والمرأة مطلوب لها ألا تتشبه بلباس الرجال، ولباس الرجل من البياض وما يقاربه، والغرض من ذلك ألا تثير الفتنة والانتباه"[379].

في حين أن التيار الاخواني والسلفية الحركية، فلا يريان إشكال في المسألة، ذلك أن الشرع لم يحرم الألوان في الحجاب، ولا حرج فيها،لقول أحد المبحوثين: "فالواجب أن يغض الشاب من بصره، فلا يحدق، ويدقق، فالألوان عامة لا حرج فيها، إلا ما دل على شيء ما، فأحيانا تمازج الألوان يدل على تفكير معين، أو رمز معين، مثل المثلية الجنسية، لديها بعض الصور، أو الرسومات الخاصة، وأحيانا البعض يجعل رسومات خاصة، أما الباقي فلا حرج في الألوان"[380]، ويشير مبحوث آخر أن الألوان أمر عادي وفكرة السواد هي من السلفية الوهابية، "ليس هناك لون خاص، وفكرة السواد في الحجاب جاءت مع السلفية الوهابية، لأن الألوان تتبع أذواق الناس، وأذواق الناس تختلف"[381].

وعموما نجد أن الآراء في الألوان انقسمت إلى اتجاهين: **اتجاه** يؤكد على اللون الأسود وعلى الألوان الداكنة في الحجاب، **واتجاه** آخر يرى أن الألوان أمر عادي يختلف باختلاف أذواق الناس، ولا حرج في ذلك من الناحية الشرعية.

2-6- **اللباس الشرعي للرجل:** رغم أن لباس الرجل الجزائري لا يختلف كثيرا عن اللباس العربي عموما، إلا في بعض الجزئيات، وفي نوع من الخصوصية، التي تعكس البيئة الاجتماعية والمناخية للمجتمع الجزائري، فقد تنوعت فيه بتنوع مناطقها شمالا وجنوبا، شرقا، وغربا، تتراوح

---

[378])- المقابلةرقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية ، بشار.

[379])- المقابلة رقم 07، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[380])- المقابلة رقم 05، إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[381])- المقابلة رقم 03، مدرس العلوم الشرعية، وعلوم المنطق، متطوع، وهران.

فيه الألوان مابين البني والأبيض، فالبني عادة ما يكون في البرنوس والجلابة المصنوعة من الوبر، أما الأبيض فنجده في القميص والعمامة، بالإضافة إلى السروال المعروف بـ" سروال العرب"، أو ما اصطلح عليه اليوم بسروال "لوبيا"، أو سروال "بلبل"، نسبة إلى شكله العريض في الوسط، بالإضافة إلى حمل العصا، هذا اللباس الذي كانت له دلالاته ورمزيته الثقافية والاجتماعية، والتي تعكس مكانة الرجل وهيبته في المجتمع، "لا تكتمل هيئة الرجل إلا بالعمامة ترفع هامة الرجل، وتزيد من شأنه فتعرية الرأس أمر غير مقبول في الثقافة العربية(...)وتعتبر العصا جزء من شخصيته"[382]، إلا أن التحولات الثقافية والاجتماعية لبنية المجتمع الجزائري، أثرت على لباس الرجل منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، فالبعض انقرض واختفى مع زمانه أو اكتسحته موجة الموضة المصاحبة للعصرنة والتطور، والبعض الأخر ظهر متأثرا بالصحوة الإسلامية في الثمانينات، حيث تراجع معها اللباس التقليدي ولم يبقى إلا اللباس الغربي، ولباس السلفيين، حيث أصبح القميص وكل ما يعبر عن المظاهر الدينية يثير الاعتزاز الروحي لأنه يحمل مضمونا دينيا، وقد تنوعت واختلطت بين اللباس السعودي والباكستاني، مما شكل نوعا من الجدل في المجتمع الجزائري حول حقيقة هذا اللباس وعلاقته بالدين وكذلك في محاولة إحياء اللباس الجزائري واكتساح اللباس الغربي، الذي يكاد يسيطر على الوضع، لقد أدرجنا هذا الجدال من خلال هذه الدراسة لنتعرف على أري السلفيين حول هذا التغير.

اختلفت أراء المبحوثين حول لباس الرجل الجزائري وتنوعت، بين من يراه لباس شرعي ولا حرج فيه، ونبذه للباس الغربي، وبين من يرى في اللباس السلفي المعاصر أنه اللباس الشرعي، والذي يقتدي فيه بالنبي"صلى الله عليه وسلم"، خاصة في مسألة التقصير،"التقصير ليس لباس خاص بالسلفيين، وإنما هو لباس النبي "صلى الله عليه وسلم" وقد نهى النبي "صلى الله عليه وسلم" عن إسبال الثوب في قوله:"ما أسفل الكعبين ففي النار"[383]، ومن الأمور التي

---

[382])- ناصر قاسمي، سوسيولوجيا العائلة والتغير الاجتماعي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 2012. ص 138.

[383])- المقابلة رقم 01، إمام مسجد، الجزائر العاصمة، بالنسبة للحديث، وخلال بحثنا عن مدى صحته، فقد تبين أن هذا الحديث فيه خلاف كبير، بين مجمع العلماء والسلفيين بأنواعهم، حيث يذكر البعض أن هذا الحديث جاء فيمن يسبل أزاره خيلاء، ومنه فالمقصود من التحريم هو الخيلاء وليس الإسبال في حد ذاته، وهناك من ذهب إلى أن هناك حدثين ولكل واحد منهم مقام، والحديث الثاني " لا ينظر الله إلي من جرّ ثوبه خيلاء "، وهناك " من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة" من كتاب فتح الباري شرح صحيح البخاري، الموقع:http://www.al-eman/com

سجلناها بالملاحظة والأقوال، ندمهم على محاربة اللباس التقليدي للرجل، كما حاربوا الحايك، ذلك أن لباس الرجل الجزائري التقليدي، كان في نظر السلفيين الوهابيين يرمز إلى لباس الصوفيين والإخوانيين، وهذا في محاولتهم لقطع الصلة لكل ما يرمز إلى المنهج الصوفي يقول أحدهم: "هناك من السلفيين من ارتكب خطأ عندما لم يبلس القندورة الجزائرية ظنا منه أنها ترمز إلى حزب أو اتجاه معين وهذا خطأ،(...)هناك أناس كانوا خاطئين في طريقهم، ولكن صفاتهم حميدة، كان لابد ألا نترك نحن تلك الصفات من أجل هؤلاء الأشخاص"[384]، فقد وجدوا أن هناك تقارب بين اللباس الجزائري واللباس السعودي، فاللباس السعودي هو اللباس الشرعي بالنسبة لهم، حيث يضيف نفس المبحوث قائلا: "وهذا القميص الذي يقولون أنه لباس سعودي هو أقرب إلى اللباس الجزائري، من اللباس الغربي، وبالمقارنة فاللباس الجزائري هو أقرب إلى اللباس الشرعي"، وفكرة تقارب اللباس الجزائري باللباس الشرعي هي فكرة عمت أراء كل المبحوثين، خاصة في تغطية الرأس ونوع السروال "نحن الجزائريين كنا نلبس القندورة، وسروال التستيفة، أوسروال لوبيا ونلبس الصدرية ولا نلبس الكوستيم، لأنه ليس لباس شرعي"[385]، في حين دعا البعض إلى إعادة إحياء هذا الإرث والمحافظة عليه،والذي يمثل اللباس الإسلامي، "نعتقد أن الرجل الجزائري إبان الثورة ،كان يلبس لباس السنة، من حيث تغطية الرأس بالعمامة، ومن حيث التقصير، ولبس العباءة أو القندورة، فلم تكن ألبستهم طويلة، أما اليوم فتغير الأمر وتغيرت الأزمنة، أصبح ينظر إلى هذا اللباس أنه تخلف، ولكن لو يخترعه الكفار يلبسونه، مثل اللحية ففي سنوات مضت كانوا يضحكون علينا عندما كنا نطلق الحلية، أما اليوم وبعدما أصبح يطلقوها بعض اللاعبين العالميين، أصبحوا يقلدونهم، تشبها بالكفار"[386].

رغم أن التقصير مسألة فقهية معروفة منذ الأئمة الأربعة، إلا أن إشكالية ضبط اللباس بطريقة معينة يستوجب من خلالها إتباع أهل السنة والتقيد بهدي النبي "صلى الله عليه وسلم"، هي خلاف معاصر بين من يوجب ويلزم على لباس معين، وبين من يرى في مسألة اللباس جانبا من العادات والموروث الثقافي وليس من باب العبادات "هناك ما هو عادي لا يصح أن

---

[384])- المقابلة السابقة

[385])- نفس المقابلة.

[386])- المقابلة رقم 06، إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية بشار.

نضعه عبادة، وما هو عبادة لا يصح أن نضعه عادة، فلا تغالبني في أمر عادي وتقول إنه عبادة، وما كل خلاف معتبر إلا مكان له حظ من النظر"[387].

انقسمت الآراء إلى اتجاهين: **اتجاه** صارم في مسألة اللباس يؤمن بقيمة اللباس وشكله في الدلالة الشرعية، وفي تأثيره وتأثره بالإسلام، فاللباس قضية شرعية تقتضي الوجوب خاصة في أمر تقصير الثوب ولبس السراويل العريضة، أو القميص مع إسبال اللحية، وتغطية الرأس، فظاهر الشيء يؤثر على باطنه هذا من جانب السلفية العلمية: "الإشكال في تقصير الثوب لأن من العلماء هم من أعدوا إسبال الثوب من كبائر الذنوب، أكثر تشبها بالكفار، فالشيخ **ابن تيمية**، يرى أن التشبه بالكفار في الظاهر يجر إلى الباطن"[388]، بالنسبة لهم الإسلام له دلالاته ورمزيته حتى في اللباس ويجب الاقتداء بلباس الرسول "صلى اله عليه وسلم" والعمل بأقواله وأفعاله، ومما اعتمد عليه أصحاب هذا الاتجاه من أقوال للرسول "صلى الله عليه وسلم": "ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: المسبل إزاره والمنان فيما أعطى، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب "[389] وعن **أبي هريرة** أن النبي صلى الله عليه وسلم: "ما تحت الكعبين في النار"[390]،وفي قوله أيضا صلى الله عليه وسلم: "ارفع ثوبك فانه أنقى لثوبك واتقى لربك"[391]، في حين يرى **الاتجاه الثاني** أنها مسألة عادية لا تعبدية، لا يستدعي النقاش الشرعي، والواجب على المسلم أن يحترم المكان والزمان في لباسه، سواء في المسجد، أو في العمل،"فلا يستوجب على الرجل العامل لبس هذه الألبسة مثلا إذا كان شرطي أو بناء، أو أثناء ممارسة الرياضة، فهذا غير مطلوب، هذه لا تحتاج إلى نقاش ومحل نزاع، ولكن في نفس الوقت، لا يأتي إلى المسجد بلباس الرياضة أو لباس العمل، بل يجب أن يحترم

---

[387])- المقابلة رقم03، مدرس العلوم الشرعية وعلوم المنطق، متطوع، وهران.

[388])- المقابلة رقم08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية بشار.

[389])- حديث مسلم في الصحيح، هناك من يرى أنه جاء من باب الوعيد، وليس كفرا، بل هو فقط من باب التحذير والترهيب.

[390])- صحيح البخاري.

[391])- لقد ورد أن الحديث نسب إلى الرسول "صلى الله عليه وسلم" ولكن الثابت أن القول لعمر ابن الخطاب، يقول: يا ابن أجي ارفع إزارك، فإنه أتقى لربك وأنقى لثوبك، رواه البخاري صحيح البخاري، أرشيف ملتقى أهل الحديث،ج07، ص297، المكتبة الشاملة الحديثة، الالكترونية.

المكان أيضا، في حين هناك ملابس منافية للأخلاق وهي التي نرفضها ونتكلم عنها، مثل الألبسة الممزقة، والضيقة، فالمسلم مطالب بلباس محترم، ففكرة اللباس الشرعي مرتبطة بالتيار السلفي الوهابي المعاصر، اللباس السلفي هو قضية حزبية، ونوع من الإعلان، والسلفية في الحقيقة الأمر هم جماعة يحبون ويحرسون على التمايز عن غيرهم حتى بالثياب (...)والرسول "صلى الله عليه وسلم" لم يلبس هذا اللباس الذي يدعي السلفية، أنهم يتقيدون بلباس أهل السلف، وهذا محل المحك بالضبط، فالرسول صلى الله عليه وسلم كان يلبس حتى الأثواب التي تخيطها اليهود والنصارى"[392]، انتشر ظهوره في العشرية السوداء، "هذا التفكير دخيل في المجتمع الجزائري، تولد في خضم العشرية السوداء، من خلال تمازج الفرد الجزائري بالفرد السعودي، من خلال الحج والعمرة وطلب العلم، والأمر لا حرج فيه، ولكن الإشكال في جعله لباس الإسلام وغيره مبتدع، ومخالف للسنة، أنت حر في أن تلبسه ولكن ليس من حقك أن تفرضه على الشاب المسلم الأخر، وشروط لباس الرجل في الإسلام هي كشروط المرأة، ألا يصف ولا يشف ...الخ"[393]، ولتوضيح الخلاف في مسألة اللباس بين من يراه من جانب العبادة وبين من يراه من جانب العادة، قمنا بعرضه في الجدول التالي:

[392])- المقابلة رقم 03، مدرس العلوم الشرعية، وعلوم المنطق، متطوع، وهران.

[393])- المقابلة رقم 05، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

الجدول رقم04:يوضح اختلاف اللباس من حيث العادة والعبادة

اللباس من باب العادات	اللباس من باب العبادات
-1اللباس متوارث بحسب المجتمعات، ولكل بلد ثقافته، إلا ما كان مخالفا للشرع، كالشعارات والرموز، مثل الماسونية أو المثلية الجنسية. -2 أن يستوفي شروط اللباس المحترم، ساترا، ألا يصف ولا يشف...الخ. -3 احترام الأماكن في اللباس،سواء في العمل أو في الرياضة، أو الصلاة، فلكل مكان ملابسه الخاصة. 4 – إعفاء اللحية لا يعني إسبالها،بل المكروه حلقها، إلا بالضرورة،كالمرض. 5 – ليس بالضرورة المظهر يعكس الباطن، 6 – اللباس السلفي يعكس تنظيما أو جماعة ما وليس من الشريعة.	-1اللباس السلفي لباس الشرعي ويجب الاقتداء فيه بالنبي "صلى الله عليه وسل. -2 أن يستوفي شروط اللباس الشرعي مع وجوب التقصير وإعفاء اللحية. -3لا يجب تركه إلا لضرورة العمل فقط إن تحتم ذلك لتفادي الاصطدام، مثل الشرطة والدرك. -4إسبال اللحية أمر واجب. -5الظاهر يؤثر على الباطن.

من خلال الملخص الموضح في الجدول أعلاه، حول اختلاف الآراء في مسألة اللباس الشرعي عند الرجل، وكذا إعفاء اللحية، نجد أن المجتمع الجزائري يعيش في نوع من فوضى الأفكار والمفاهيم بين ما هو واجب، وما هو مستحب، وبين ما هو عادي، أفكار التي تتجاذبه من جانب، والموضة والعصرنة من جانب آخر، هذا التصادم الذي أصبح يشكل فوبيا للفرد الجزائري، خاصة وأنها تزامنت مع العشرية السوداء، وما لهذا اللباس (لباس السلفيين)من ارتباط تاريخي بهذه المرحلة، لتصطفي بعد ذلك وتصبح تعبيرا عن تشدد فئة معينة معروفة بالسلفية المعاصرة، خاصة في إقساط فكرة النمط الواحد من خلال توحيد أرائهم وملابسهم، الأمر الذي أحدث خلل وارتباك في المجتمع الجزائري.

3-الاحتفال بالأعياد الدينية والوطنية: المجتمع الجزائري غني بالعادات والتقاليد التي تمثل رمز أصالته، وامتداد جذوره التاريخية، ومن ضمن هذه العادات الاحتفال بالأعياد، سواء

كانت دينية كالاحتفال بالمولد النبوي الشريف، وعاشوراء أو أعياد وطنية كالاحتفال بذكرى أول نوفمبر، وعيد الاستقلال، وكذلك الاحتفال برأس السنة الأمازيغية، أو ما يعرف "بالناير"، فقد نشأت تاريخيا ثقافة فريدة وثرية في الطقوس والاحتفال، واندمجت في المجال العام للمجتمع، وعن طبيعة هذا الاحتفال ومرده عند السلفية حول إن كان هذا الإرث الثقافي يشكل عائقا دينيا، وبغية ترصد طبيعة ومسار هذا التحول القيمي الذي يعيشه المجتمع الجزائري في ظل موجة العصرنة والتطور، التي أثرت سرعتها الهائلة في تجاوز العديد من العادات والتقاليد،إلا أن المجتمع الجزائري لم يتخلى عن هذه العادات، وعلى سبيل المثال أفقد أصبح يولي أهمية بالغة وقداسة لذكرى مولد النبوي الشريف، فلم يبدي المجتمع الجزائري اهتماما كالذي عرفه في السنوات الأخيرة، حيث أصبحت العائلات الجزائرية تقدم على إعداد أطباق وأكلات مختلفة ومتنوعة وخاصة، تعبر عن عظمة هذا اليوم، خاصة أنه لقي استحبابا وترحيبا لدى المؤسسات الدينية الرسمية، فأصبحت هناك صلة بين هذه المؤسسات والممارسات الثقافية الشعبية، وأصبحت تخصص له أيام، يتم من خلالها تنظيف وتزيين المساجد، وإلقاء بعض الدروس الخاصة للوقوف فيها على خصال النبي "صلى الله عليه وسلم" ويوم مولده، وبيوم البعثة ومكانة الرسول "صلى الله عليه وسلم" عند الله سبحانه وتعالى، ولدى الأمة الإسلامية جمعاء، حتى في المدارس التعليمية تقام احتفالات خاصة بهذا اليوم ومبرمجة بطريقة رسمية.

انقسمت التوجهات السلفية في حكم الاحتفال بالأعياد، سواء الدينية "ما عدى عيدي الفطر والأضحى"أو الوطنية منها، بين رافض معارض، وبين من يراه مباح ومؤيد له، مع مراعاة الضوابط الشرعية لهذا الاحتفال، حاولنا جمع مختلف الآراء بشكل مختصر في جدول حتى يسهل علينا قراءة هذه الانقسامات وتوجهاتها وكذلك أسباب الاختلاف فيها.

الجدول رقم5:يوضح أراء المبحوثين في مدى جواز الاحتفال

المقابلة 01	المقابلة 02	المقابلة 03	المقابلة 04	المقابلة 05	المقابلة 06	المقابلة 07	المقابلة 08	المقابلة 09	المقابلة 10
بدعة محرمة	جواز الاحتفال بالضوابط	جواز الاحتفال بالضوابط	جواز الاحتفال بالضوابط	جواز الاحتفال بالضوابط	بدعة محرمة	بدعة محرمة	بدعة محرمة	بدعة محرمة	بدعة محرمة
بدعة محرمة	الاحتفال بها كأيام وليس أعيادا	الاحتفال بها كأيام وليس أعيادا	الاحتفال بها كأيام وليس أعيادا	الاحتفال بها كأيام وليس أعيادا	بدعة محرمة	مراعاة لمصالح الدولة فقط	بدعة محرمة والنشيد حرام	بدعة محرمة	بدعة محرمة
بدعة وإحياء الأعياد الوثنية	بدعة وإحياء الأعياد الوثنية	مع ضوابط الاحتفال	مع ضوابط الاحتفال	بدعة وإحياء الأعياد الوثنية	بدعة وتشبه بالكفار	بدعة وتشبه بالكفار	بدعة التخصيص	بدعة وإحياء الأعياد الوثنية	بدعة وإحياء الأعياد الوثنية

يوضح الجدول صورة عامة ومختصرة لمجمل أراء المبحوثين حول الاحتفال بهذه المناسبات، أو الأعياد التي انقسمت إلى اتجاهين مثل ما ذكرنا سابقا، اتجاه يؤمن بتحريمها وعدم جوازها، بداعي أن الله شرع لنا عيدين فقط، عيد الأضحى وعيد الفطر، "في الشرع لا يوجد إلا عيدين الفطر والأضحى، ثم إن النبي "صلى الله عليه وسلم" لما جاء إلى المدينة وجدهم يحتفلون فأبدلهما بعيدي الفطر والأضحى، وهذه الاحتفالات غير مقبولة وغير موجودة أبدا، والأولى بها هو"النبي صلى الله عليه وسلم" والصحابة، والتابعين وأتباع التابعين(...)،أما الاحتفال بعاشوراء فالنبي "صلى الله عليه وسلم" احتفل ولكن ليس بما هو عليه الناس اليوم، بل كان يصوم في هذا اليوم ولما وجد اليهود يصومونه قال: "فإذا كان العام المقبل "إن شاء الله" لأصمنا اليوم التاسع "[394]، فهذا اليوم نصوم فيه فقط والآن تطورت الأمور وادّعت الناس أنها للاحتفال وأنها من الدين وهذا غير صحيح، بل هي من التقاليد المبتدعة وهي من الأمور التي لم تكن في عهد "النبي صلى الله عليه وسلم" ولا في عهد الخلفاء الراشدين لا أفعلها وما فعلوه نطبقه كما هو ولا نزيد عليه شيء"[395]، ترفض السلفية الوهابية ربط هذه الاحتفالات بالسنة الحسنة في قول "رسول الله صلى الله عليه وسلم":"من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها و وزر من عمل بها، من بعده لا ينقص ذلك من أوزارهم شيئا"[396]، بل وجب النظر في المناسبة التي قال فيها النبي هذا الحديث، وهي الحث على الصدقة، حين أقدم رجل ووضع سرة من النقود، تبعه الرجال في ذلك، والصدقة أمر مشروع، والرسول حث الناس عليها، فالناس التي تدعي حب النبي في نظرهم هل هي أولى من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين والأئمة، وفكرة الاحتفال بمولد النبوي الشريف جاءت مع الدولة العبيدية [397]، والتي اتفق عليها جل المبحوثين وأكدت عليها السلفية العلمية، يقول المبحوث: "يعني إحنا نستناو ثلاثة أو أربعة قرون باش نحتافلوا

---

[394])- حديث شريف، الراوي عبد الله ابن عباس، المحدث: أبو داود، المصدر: سنن أبو داود، التخريج: أخرجه مسلم. الدرر السنية، الموسوعة الحديثية الالكترونية.

[395])- المقابلة رقم 10، داعية ومعلم ابتدائي، بشار.

[396])- حديث شريف رواه مسلم.

[397])- المقابلة رقم 09، داعية ومدرس متطوع ، بشار، والدولة العبيدية: نسبة إلى مؤسسها عبيد الله المهدي، وهي الدولة الفاطمية، والسلفية الوهابية يفضلون تسميتها بهذا الاسم (العبيدية)، ففي رأيهم أنه لا يجوز أن ننسبها إلى السيدة فاطمة، رضي الله عنها، لما أحدثه أهلها من البدع والخرافات، كالاحتفال بالمولد النبوي الشريف.

بمولد النبوي الشريف، وهذا يعني أن النبي "صلى الله عليه وسلم" أحب إليهم من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، حيث أن هذه الاحتفالات من العادات التي توارثها الأجيال، وقد وفدت إلينا عن طريق الدولة العبيدية، التي أقامت في الجزائر ثم انتقلت إلى مصر"[398].

تؤكد السلفية العلمية أن الدولة العبيدية هي دولة رافضية شيعية معروفة، ومن خلالها تفشت العديد من العادات والتقاليد في المجتمع المسلم، منها بناء الأضرحة والقبور، الاحتفال بالمولد النبوي، ومنها أيضا الزيادة في الأذان، والكثير من الزيادات غير المشروعة التي لم يأذن بها النبي "صلى الله عليه وسلم" ولا الشرع، "ولكن نحن كمسلمين علينا التقيد بما ورد في كتاب الله وسنة نبيه "صلى الله عليه وسلم"، وبما فهمه الصحابة فقط، وليس بفهمنا نحن"[399]، بالنسبة لهم كل خير في إتباع من سلف وكل شر في ابتداع من خلف.

عموما اختلفت طريقة الشرح في نظرتهم إلى هذه الاحتفالات، ففي غالبية هذه الأعياد والمناسبات المتكررة، يثار جدل كبير بين مشايخ السلفية حول حرمة أو جواز الاحتفال بها كما ذكرنا سابقا، بل وصل الأمر إلى حد تحريم المشاركة فيها، وهذا نجده عند السلفية العلمية فالاحتفال بعاشوراء والمولد النبوي حرام شرعا، ذلك أنه لم يثبت على البني "صلى الله عليه وسلم"، ولا على الصحابة ولا على أهل العلم والكتب المعتمدة خاصة كتب الصحيح ولا في كتب السنن، وكنا قد أدرجنا بعض الاحتفالات المعروفة والمنتشرة أكثر في أواسط المجتمع الجزائري ولكن السلفية الوهابية ألحقت مجموعة أخرى من المناسبات التي ترى أنها بدعة ولا يجوز العمل بها كالنصف من شعبان وليلة القدر.

ولم يختلف الأمر كثيرا على الأعياد الوطنية وأعياد رأس السنة، فقد رجح المبحوثين على أنها تقليد من أعداء الله، ويرون أنها من المحدثات التي قلدها كثير من المسلمين، فهي بدعة محرمة شرعا وأيضا لما يتعلق بها من مخالفات شرعية، كإعلان النشيد الوطني الذي فيه شرك بالله والقسم بغير الله، ومن أسباب التحريم عند السلفية العلمية هي الوقوف للعلم، ذلك أن النبي صلى "الله عليه وسلم" نهان أن نقف للجماد، حتى الوقوف والتحية للأشخاص لا تجوز إلا لمن كان مسافرا، ويستدلون في ذلك على قول النبي "صلى الله عليه وسلم": "من أحب أن

[398])- المبحوث السابق.

[399])- المقابلة رقم 06، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

يتمثل له الناس قياما: فلتبوء مقعده من النار"[400]، وفي قوله أيضا: "لا يقوم بعضكم لبعض كما تفعل الأعاجم"، تشدد السلفية على خطورة هذه المسائل التي ترى أن الناس تتساهل معا وتأخذها من جانب العادات والعرف وما تعود عليه الناس، ولكن هي مخالفات شرعية تدخل في باب العقيدة لما فيها من الغلو والمخالفات الشرعية.

في حين فضلت بقية المبحوثين تصحيح التسميات، بحيث تفضل أن نطلق عليها أيام وطنية أو ذكرى معينة بدل تسمية الأعياد ويستندون في ذلك على قول الله تعالى: " وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ "[401]، ذلك أن المقصود بأيام الله هي أيام الانتصارات وأيام الفرح والسرور، أما الأعياد فقد خصنا الإسلام بعيدين فقط، أما الباقي فهي أيام احتفالية، ويجوز العمل بها إذا لم تكن مصحوبة بأعمال مخالفة للشرع، أو تضر المجتمع، من جملتها المفرقعات والأغاني الماجنة والتبذير، لقول أحد المبحوثين: "عيد مجمع على جواز الاحتفال به، كذكرى أول نوفمبر، وعيد الاستقلال، فهي أيام وطنية لا حرج فيها، فقد كان المسلمون قديما يحتفلون بالنصر يوم هزيمة المشركين، مع النبي صلى الله عليه وسلم"[402] فالتحريم في نظرهم لم يكن في الاحتفال في حد ذاته، وإنما في طريقة الاحتفال، بحيث إذ استوفى مجموعة من الشروط فهنا يجوز الاحتفال كما ذكرنا، ومن جملة هذه الشروط نجد:

- ألا يعتقد المحتفل أنه عيد.
- أن يخلوا الاحتفال من الشركيّات والبدع والخرافات.
- أن يجعله نعمة من الله يشكره عليها، كمولد النبوي الشريف.

وهناك أعياد متردد فيها كالناير أو السنة الأمازيغية، ورأس السنة الميلادية، فمن قالوا بتحريمها لأنهم يعتبرها من الأعياد الوثنية الشركية المرتبطة بعادات الجاهلية والرومان، فهي بحسبهم ترتبط بمعتقدات لا محل لها من الجواز، يقول أحد المبحوثين: "كأكل بعض الأكلات التي فيها تيسير على المرأة أو أنها سنة بيضاء"[403]، فهذا التفكير والاعتقاد هو ما يجعلها

---

[400])- حديث شريف، الراوي، معاوية ابن أبي سفيان، المحدث الألباني، أخرجه أبودود والترمذي، المصدر، السلسلة الصحيحة. ص357.

[401])- سورة إبراهيم، الآية 05.

[402])- المقابلة رقم 05، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[403])- المقابلة رقم 05، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

محرمة، فالشرع راع الجانب الاعتقادي والتعبدي في الدين، فأراد أن يبقي على الدين الخالص والعقيدة الصافية، فحرم كل دين فيه وثنية أو شرك.

في حين هناك من صنفه كباقي أيام السرور والفرح.

ما نستنتجه أنّ الاحتفال بالمناسبات الدينية والوطنية له مكانة في أواسط المجتمع الجزائري، كما أنها تحض بنوع من الاهتمام كالاحتفال بالمولد النبوي وذكرى أول نوفمبر، وعيد الاستقلال، وقد تطورت طريقة الاحتفال، حيث يحي المجتمع الجزائري العديد من المناسبات الدينية التي ترتكز بصورة رئيسية على الاحتفال بذكرى المولد النبوي الشريف، وتحولت من احتفال بين أفراد الأسرة وبطريقة بسيطة، يحتفل بها البعض ويستغني عنها البعض الأخر، إلى احتفالات تعم المجتمع ككل، ورغم أن السلفية تحاول إسقاط مبدأ الصرامة والمثالية على الواقع الاجتماعي بمحاربة مثل هذه الظواهر أو البدع كما تسميها، إلا أننا نجد التدين الشعبي، وتدين التيارات السلفية قائمان في تعايش سلمي في جزء منه وفي الجزء الآخر في تصادم ثقافي لا يتقبل الواحد منهم الآخر.

3- الفن ومجلاته: مسألة الفن هي من المسائل التي رأينا أنها تحتاج إلى إعادة النظر، والتي شكلت جانبا من التحولات الثقافية التي يعيشها المجتمع الجزائري اليوم، و كان للتيار السلفي وجهة نظر ومحاولة للتأثير في هذا الجانب، خاصة وأنها من المسائل المرفوضة والمنبوذة لدي السلفية العلمية، وقد أثار هذا الموضوع توترا وانفعالا كان باديا على وجوه أغلب المبحوثين، في رفضهم لمثل هذه الأمور التي أصبحت تمس بوحدة العقيدة ومجالات العبادة في نظرهم، يقول أحد المبحوثين: "هذا السؤال عام وفضفاض وهو سؤال موجه ومقصود"[404]، قلق المبحوث وتخوفه كان باديا على وجهه، ورغم أننا شرحنا له الموضوع عدة مرات وعلاقة هذا المجال بالدراسة المطروحة، إلا أنه ضل يسأل عن المقصود من هذه الدارسة وهل فعلا هي رسالة علمية، وبعد محاولات طويلة راح المبحوث يتحدث عن الرسم قائلا: "بالنسبة للرسم لا إشكال فيه إذا كان من وحي الطبيعة، أما تجسيد الأجسام وذوات الأرواح، فهذا لا يجوز وكذلك

[404])- المبحوث رقم 01، إمام مسجد بالجزائر العاصمة.

التمثيل والمسرح لا يجوز"[405]، ففي نظر المبحوث أن هذه الأعمال فيها نوع من الكذب ولم يشرح أكثر، بل رفض النقاش في الموضوع.

فيما راح مبحوث آخر يتأسف على نظرة الناس للفن وكيف تغيرت، بحيث أصبحت كبائر الذنوب فنا على حد قوله، كالتمثيل والغناء والتصوير والمسرح والرسم والنحت، حيث يقول: "إمرأة تمثل في مسلسلات ورجال مختلطين وأجانب ويسمونها الفنانة القديرة، أو رسام يرسم ذات الأرواح والحيوانات والأجسام وغيرها ثم يقولون لك هذا فنان أو مصور وغيرها من الأمور المحرمة"، فهي من الأمور المحرمة بالنسبة له وتحريمها بيّن، ويستند على ذلك في حديث النبي "صل الله عليه وسلمّ في قوله: " أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون"[406]، حينما يطلب منهم أن يحيوا ما خلقوا، أما إذا كان النحت والرسم في أمور الطبيعة والجماد فهذا لابأس به، ثم يعود المبحوث إلى نقطة التمثيل وهو ضاحكا ومستهزأ وساخرا بغفلة الناس عن فلم الرسالة، كأحد الأفلام الدينية المحبوبة لدى المسلمين، خاصة أننا نعلم أن البرامج الوطنية تبث هذا الفلم في كل سنة من ذكرى مولد النبوي الشريف، حيث يقول المبحوث: "السنين الطوال والناس يعتمدونه كمرجع في الحكاية عن السيرة، لكن من يتأمل في منشأه يجده من الشيعة، فلو تتبعين الفلم لقطة بلقطة تجدين أن عمر وأبو بكر (وهم من أفضل الخلق من بعد الأنبياء والرسل، ومن ألزم الناس للنبي "صلى الله عليه وسلم صحبة")، ولم يذكروا في الفلم للأسف الشديد، كما غيّرت فيه معالم وحقائق تاريخية، وذكرت فيه روايات ضعيفة مكذوبة كرواية الحمامة والعنكبوت[407]...الخ، معالم للأسف الشديد ما جاءت لا في صحيح البخاري ولا في كتب السنة ولا في كتب التاريخ، بل هي ضعيفة ومكذوبة، فقط ليشوهوا بها سيرة النبي صلى الله عليه وسلم"[408]، فالمسرح والتمثيل بالنسبة لهم هي مخالفات شرعية، تعدت الحدود إلى أن أصبح يمثل بالأنبياء والرسل، فالفن سواء كان تمثيلا أو رسما فهو من

---

[405])- المقابلة نفسها.

[406])-رواه البخاري، في صحيح البخاري.

[407])- تزعم السلفية العلمية أن رواية العنكبوت والحمامة هي رواية كاذبة ومغلوطة، وأنها جاءت لتضلل الناس وتبعدهم عن المنهج الصحيح، حيث فتن الناس بمثل هذه الأماكن وأصبحوا يعطوها قداسة كبيرة، وهذا قصد التبرك بها، وسببه المبتدعة الضالين.

[408])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

الأمور غير المقبولة، لما تمثله من تجسيد لذوات الأرواح وكذلك تقمص شخصيات معينة، إما شخصيات وهمية كاذبة، وهذا بالنسبة إلى السلفية تلفيق قصص سواء ليضحكوا الناس وهذا فيه وعيد شديد، وإما تمثيل أناس آخرين لم يأذنوا لهم بتمثيلهم، أو أن تمثل شخصيات عظيمة كالأنبياء والرسل، يقول المبحوث: "لا يصلح حتى أن يذكر في قاموس الصالحين ويمثل سيدنا يوسف "عليه السلام"، مثل ما فعل ذلك الخبيث في مسلسل يوسف، وشاهده الناس، وفيه من الأمور العظيمة، حتى أنهم يصورون الفاحشة في قالب ديني"[409].

والمشكلة بالنسبة لهم أيضا في التطورات السريعة والتكنولوجيا التي اقتحمت كل المجالات، بحيث أصبح من الصعب التحكم في زمام الأمور أمام هذا التطور والعصرنة، يقول احد المبحوثين: "نحن السلفية ونعاني منه أقول لكي وبكل صراحة لن يخفيها عنك أحد، نحن أمام اصطدام عظيم، فنحن اقتنعنا وأزواجنا اقتنعوا، لكن المشكلة في أبنائنا، – كفاش تفهم ولدك بلي الغناء حرام – هذا مشكل عظيم، ونحن في واقع مرير جدا"[410]، لقد كان جل كلامهم حول الابتعاد عن مثل هذه الأمور المحرمة، والمشتبه فيها، لكي يبرأ ويسلم لله سبحانه وتعالى، ولهذا لا يجوز للإنسان أن يرسم، بل لا يجوز حتى أن يعمل محاسبا في مؤسسة تعليمية فيها رسم أو موسيقى: "والشيخ **فركوس** أفتى بذلك عندما سأله أحدهم، هل يجوز العمل كمحاسب في متوسطة أو ثانوية، فأجابه هذا لا يجوز لأنه سوف يحسب راتب أستاذ الموسيقى وأستاذ الرسم، يعلمونهم الأنغام الموسيقية وقواعد الرسم وتصبح لديهم مهارات، وبالتالي لا يجوز أن يعمل في هذه المؤسسة"[411].

وفي مسألة الغناء فقد كان رأيهم أكثر وضوحا مقارنة بالفنون الأخرى التي ذكرناها، بل حتى مصطلح الأناشيد الدينية الذي أدرجنه في محاور المقابلة لم يلقى استحبابا، لان الغناء مرفوض جملة وتفصيلا عند هذا التيار، والأناشيد الدينية ما هي إلا تحايلا لفظيا فقط، لكن باطنه حرام، يقول أحد المبحوثين: "هذا المصطلح فيه خطأ، فلا نقول أناشيد دينية لأنه ليس هناك أناشيد ففي ديننا هناك القران والسنة، ولهذا نقول أناشيد فقط، دون استعمال لفظة

[409])- المقابلة رقم 10، داعية ومعلم بالابتدائية، بشار.

[410])- نفس المقابلة.

[411])- المقابلة رقم 06، إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

دينية"[412]، ففي رأيه أنها تدخل في هذه الأحكام لأنها كلمة حق أريد بها باطل، فقد يكون مديح للنبي "صلى الله عليه وسلم "ولكن لما يوجد، فيه من غلو،وما يصاحبه من آلات موسيقية يجعله حرام.

ففي العموم الغناء عند السلفية العلمية حرام، باستثناء غناء النساء في الأعراس، ولكن بشروط: ألا يصحب بالآلات الموسيقية، ما عدا الدف ويكون بعيدا عن الرجال، يقول: "الغناء في ديننا الحنيف مربوط بالأعراس ويكون بشروط وهي: أن تكون النساء فيما بينهن وبالطبل فقط، دون بقية الآلات الموسيقية الأخرى، فالجرس منهي عنه شرعا، ولا يجب أن يسمع خارج البيت، فقد أصبحنا اليوم نلاحظ في الأعراس حضور المرشدات واستعمال مكبر الصوت، وأما- dj - فلا نتحدث عنه أصلا، لأنه واضح أنه حرام"[413]، وعلى غرار تحريم المعازف، يرى مبحوث آخر أن تحريم الغناء جاء لما فيه من مجون وغزل والتحريض على الحكام " الغناء الذي فيه قلة الحياء،كالغزل والمجون وفيه الحماسة وتهيج الشعوب على حكامها، وبعض المخالفة لشرع الله، هذا كله حرام سواء كان بآداب وأخلاق أو ما كان ماجنا، أما أن تكون قصائد شعرية وأبيات يقطع بها عناء السفر مثل ما يقول الشيخ **فركوس**، حفظه الله فهذا لا بأس به"[414].

وبهذا الغناء عند السلفية إذا كان من باب تحسين الصوت أو الحدي مثل ما كان يفعل رعاة الإبل قديما، بحيث يأتون ببعض الأشعار التي خلت من المجون أو ذكر النساء أو ذكر الحماسة، فهذا لا بأس به كأن يصف الطبيعة أو يصف الأخلاق والآداب أو ما فيها فوائد من التاريخ، لكن الذي يصل إلى درجة التغنج والذي فيه شيء من الآهات والتأثيرات الصوتية فهذا لا يجوز، ويستشهدون بذلك في قول "الله تعالى" في سورة السجدة: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ" والتي قال في تفسيرها **عبد الله ابن مسعود** والله انه الغناء.

أما السلفية الاخوانية فقد كان لهم رئيا مخالفا نوعا ما عن السلفية العلمية، حيث استهل كل واحد منهم بإعطاء صورة عامة للفن وتعريفات له وفي خضم هذه التعريفات ذكروا

---

[412])- نفس المقابلة،

[413])- المقابلة رقم 06، إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[414])- المقابلة رقم 10، داعية ومعلم بالابتدائية، بشار.

ما هو مقبول وما هو مرفوض سواء في الفن عموما كالمسرح والتمثيل، أو في الغناء على سبيل التخصيص "الفن موجود في الإسلام وبجميع أنواعه، ولكن عندما نقول الفن ليس المقصود بها المصطلحات الحديثة التي تستعمل اليوم، فالعلماء حتى العلوم يسمونها فنونا، كفن الأدب، فن الشعر، فن النثر، وحتى الفقه يسمى فنا، فالفنون في كلام العرب يقصد بها الأنواع ولهذا قال الشاعر الجنون فنون بمعنى الجنون أنواع، وكذلك الفنون أنواع، ولكنها حصرت فيما بعد في أنواع معينة مثل فن العمارة والمدن والطرقات، كما أدخلوها في بعض العلوم الفلسفية كعلوم الموسيقى كذلك الرسم والغناء والتمثيل، ثم زاد حصرها حتى أصبح الفن الغناء والتمثيل فقط"[415]، ومن باب الحكم الشرعي فالعلوم كلها فنون، والقاعدة أن الأصل في الأشياء الإباحة، أي كل شيء لا علاقة له بالتعبد فهو مباح، إلا ما ضبط بتحريمه، فالغناء للمرأة مباح لاسيما في الأعراس والأعياد بشرط ألا يصطحب بآلات موسيقية ماعدا الدف، لأن النبي "صلى الله عليه وسلم" أقر به، ويقول أيضا:"فالأناشيد أو الغناء كانت تقام في أوقات العمل حتى لا يضج العمال، ولا يملون، يختارون واحدا منهم يكون حسن الصوت يغني لهم أو ينشد لهم، شرط ألا يكثر منها، وألا تصده عن ذكر الله، وقراءة القران"

فيما ذهب البعض الأخر إلى رصد الفن ضمن أحد أوجه الجمال مستشهدا بقول النبي صلى الله عليه وسلم "إن الله جميل يحب الجمال "، يقول:"الإسلام دين كله جمال، جمال الكلام، وجمال الافعال...الخ، ولا يختصر على جانب السلوك، فكذلك الباعث على الفاعل، فإذا الباعث عن الفاعل طيب يثمر نتائج طيبة وهكذا، والكلمة التي تقال عن الفن أنه أمر جائز، بكل أشكاله ما لم يصطدم بالشرع، وما لم يكن من عادات النصارى، واليهود الذين أمرنا الله ورسوله أن نخالفهم، وهنا يخرج من دائرة الحلال والحرام، وحتى لا تسمى الأمور بغير مسمياتها انتهكت الكثير من المحرمات باسم الفن ومن منطلق الفن، فأفرغ محتواه الظاهر على أنه فن في حين الباطن حرام، فالمسرح والتمثيل رسالة ولا حرج في ذلك إذا كانت الفكرة سليمة، ولا اختلاط ولا تمييع ولا تبرج فيها"[416]، و يستدلون على ذلك بقصة سيدنا داود عليه السلام، في قوله تعالى: "إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا

[415])- المقابلة رقم 02، إمام مسجد، الجزائر العاصمة.

[416])- المقابلة رقم 05، إمام ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ {23}قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ "[417]، حيث يعتبرونها دليلا قاطعا على جواز التمثيل بقول المبحوث: "ليكن في علمك أن التمثيل والمسرح كان أحد الوسائل التي جابهت الاستعمار الفرنسي، السينما والمسرح في العاصمة وفي قسنطينة، لقد كانت رسالة بليغة في صد العدوان الفرنسي، أما الشيء الدخيل فهو الشيء المحرم وهو تبرج المرأة أو عدم الحشمة والحياء، فلا يمنع التمثيل والمسرح ولكن بضوابط، أما في مسألة تمثيل الأنبياء والرسل فهذا لا يجوز لأن الأنبياء معصومين، ولهذا يحرم تمثيلهم، وأما الصحابة فيجوز من باب إيصال الرسالة أو شيء هادف، ولهم نفس النظرة بالنسبة الى النحت والرسم، فهو أمر جائز ما لم يبدي صورة تزلزل العقيدة على حد تعبيرهم، كنحت الآلهة، وكذلك الغناء يقولون أنه مثل الشعر حسنه حسن وقبيحه قبيح، "إذا غنيت شيء يدعوا الناس إلى الفتنة أو معصية الله فهذا حرام، أما الأغاني التربوية الهادفة والتعليمية والمسلية فليس للإسلام موفق معادي لها، وإذا عدنا إلى زمن النبي فهناك من الصحابة من كانت له مغنيات ويجوز الاستماع إليهن"[418].

من النقاط المهمة التي ركز عليها المبحوثين في مجال الفن وهي الغناء الذي تنازع فيه العلماء قديما وحديثا، نزاعا طويلا وبحر لا ساحل له من الكلام والردود، مازالت سارية إلى يومنا هذا وفي هذه الدراسة يبدوا الاختلاف والخلاف واضحا حول هذه المسألة، بل نجده تطور بفعل العصرنة ومتغيراتها، فبعدما كان الكلام في مسألة الغناء في حد ذاته أصبح اليوم حول الآلات الموسيقية، فهناك من يعارضها جملة وتفصيل، كالتيار الوهابي ويحرمونها لسد الذريعة، وهناك من يري بجواز الآلات الموسيقية، ولكن بشروط من بينها ألا تلهي عن ذكر الله، وألا يدمن عليها الناس، وألا تحرك شجون النفس، ويستدلون بذلك على الشيخ **القرضاوي** الذي يرى أن الحديث الذي اعتمدت عليه الوهابية في تحريم الغناء والموسيقى ليس بحجة قوية للتحريم، فهذا التفسير يرجع إلى بعض الصحابة، وأقوالهم ليست بحجة ملزمة، فهناك من الصحابة من خالفهم هذا التفسير.

[417])- سورة ص، الآية 23-24.

[418])- المقابلة رقم 03، مدرس علوم شرعية وعلوم المنطق، متطوع، وهران.

رغم أن الشريعة الإسلامية ما جاءت لتحارب الفن ولا لتحارب حريته وإنما جاءت لتهذبه، فلا يوجد تعارض بين الفن والإسلام، فالمشكلة تكمل في فهم غيرنا وفهمنا نحن للفن، فالفن ظاهرة إنسانية مقوماتها في مجملها مقاومة للإنسانية، فالإسلام جاء ليصلح ويروض الاسترسال فيه، وفكرة تحريمه جذريا هي ثقافة فئة السلفية العلمية ذات التوجه الوهابي، من باب سد الذريعة أو باب فقه المآلات.

4- الإعلام والبرامج التليفزيونية: في البداية لما وقع اختيارنا على البرامج التلفزيونية كان الغرض منه معرفة مدى مواكبة التيار السلفي للعصر ورأيه في الإعلام المحلي والبرامج التي يقدمها، فوجدنا التيار الوهابي يعارض حتى وجود جهاز التلفاز في حد ذاته[419]، بل يجزم بحرمته نظرا لما فيه من محرمات بحجة سد الذريعة التي عمّت على الفكر الوهابي والسلفية العلمية.

في هذا الجانب انشطرت الإجابات إلى قسمين: **قسم** يعتبر التلفاز وسيلة من وسائل الدعوة يحاول كل واحد من خلالها توصيل فكرته إلى الناس، "فرجل الدين يحاول أن يبلغ الناس عن دينهم، وصاحب السياسة، وصاحب الرياضة، فكل واحد يراه منبر يستطيع أن يبلغ من خلاله ما يريد توصيله، ولا يخف عليك أنه فيها (البرامج التلفزيونية) النطيحة والمتردية وما أكل السبع، وفيها الغث والسمين، فيها ما تقر به العين وتفرح له، وفيها ما يكسر الخاطر ويجرح القلب، فالبرامج التلفزيونية الهادفة التربوية التي تنشر الفضيلة والأخلاق، هذه لا إشكال فيها، أما البرامج التي تنشر الرذيلة وتشكك في ثوابت الأمة فهذا المنهي عنه "[420]، كما أن الإشكال في نظرهم ليس في الجهاز في حد ذاته ولا في البرامج، وإنما في مسألة إلف العادة، بحيث كلما تطور أمر ما استغربناه في البداية، ثم شيئا فشيئا نتعود عليه ونتقبله، حتى ولو كان منهي عنه أو مكروه شرعا، "فالتلفاز لما دخل أول مرة على الأسرة الجزائرية، كان أفرادها إذا رؤوا امرأة في التلفاز فان الابن أو النبت تخرج مسرعة من الغرفة، وبعد مرور الزمن، تطور الأمر وأصبح الأبناء يشاهدون مذيعة الأخبار مع أبائهم بشكل عادي، وأصبح هناك نوع من

[419])- من الملاحظات التي سجلناها من خلال المقابلات التي أجريت في بيوت المبحوثين أنهم لا يستعملون جهاز التلفاز ولا أي وسيلة من وسائل الإعلام، بل يفضلون الهواتف النقالة القديمة لزوجاتهم بحجة سد الذريعة، حتى لا تقع فيما حرم الله، أما المبحوث فيحق له استعمال الهاتف النقال الذكي، وهذا لخدمة الدين.

[420])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

التقبل، ثم بدأت تظهر مذيعات متبرجات ومتزينات وشعرهن مصبوغ بالأحمر والأصفر وهكذا بدأنا نألف ولم يصبح لدينا إشكال في تقبل الجديد"[421].

وفي مقابلة أخرى استهل المبحوث حديثه عن تاريخية الإعلام بأنه ظاهرة قديمة عرفت في العالم الإسلامي منذ وقت الرسول "صلى الله عليه وسلم" عن طريق المنبر والشعراء كانوا يجتمعون في سوق عكاظ، ويتعاكظون[422] يقول أحد المبحوثين:" كان عندهم الشعراء والخطابة، وفي يوم الجمعة يكون الإعلام عن طريق خطبة الجمعة، ثم تطور شيئا فشيئا بمرور الزمن حتى وصلت لوسائل الإعلام المفتوحة في وقتنا هذا وهذا لا حرج فيه"[423].

وفي **القسم** المقابل كانت السلفية العلمية التي ترفض فكرة وجود التلفاز كليا من باب الاحتياط كما صرح أحد المبحوثين: "من باب الاحتياط ومن باب سد الذرائع، على الإنسان أن يجتنب قدر المستطاع وسائل الفتن والشر التي افتتن بها الناس، وقد سبب أضرارا كثيرة للفرد والمجتمع، بل يوجد هناك من يتكلم بكلام الله ورسوله وكلامه مدسوس، فقد يمرر من خلاله السم، ويضلل فئة كثيرة من الناس، وعامة الناس غير واعية بذلك"[424]، ونفس الكلام ذهب إليه سلفي وهابي آخر في قوله: "لو نأخذ الأشياء من منهلها سنرتاح (...) فالاستعمالات التي طغت عليه هي التي جعلته حرام وليس هو في حد ذاته(...)وليس شرطا أن تشاهد أشياء محرمة في ذاتها، فأحيانا أشياء مباحة قد تؤدي إلى التهلكة، كما أدي بالكثير من الأطفال إلى التوحد، والمسلسلات التركية التي أدت بحياة الكثير من الأسر الجزائرية إلى الطلاق، وهذا ما قرأته في الجرائد"[425].

ومن الأمور التي تحدث فيها السلفية العلمية في أن مشاهدتها حرام، نجدهم يركزون على موضوع كرة القدم، يقول أحد المبحوثين: "هناك الكثير من الشباب من يقول لكي أنا أريد أن أشاهد مباراة كرة القدم فقط، ولكن إذا نظرنا إلى هذا الأمر هناك قضية مهمة وهي أن

---

[421])- المقابلة نفسها.

[422])- يتعاكظون: بمعنى يتفاخرون.

[423])- المقابلة رقم 02، إمام مسجد بالجزائر العاصمة.

[424])- المقابلة رقم 07، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار..

[425])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

اللاعبين يتردون – شورطات[426]– مما يبدي عورتهم وهذا حرام ولا يجوز، بالإضافة إلى مضيعة الوقت، وكذلك الأندية الكافرة التي تدعمهم وتسب الله"[427].

تؤكد السلفية العلمية على أن الإعلام الفاسد من أكثر ما أضر الأمة الإسلامية، وهو السبب الرئيسي في فساد الشباب يقول المبحوث: "سبب ضياع هذه الفئة بعد الجهل والانسلاخ عن دينهم الإعلام، خاصة وسائل التواصل الاجتماعي التي جاءت مع الانترانت، هذه الفتنة التي دخلت كل بيت(...)تجد كل واحد يحمل نقاله ولا تدري ماذا يأخذ من الأفكار، وماذا يرى من الأخلاق"[428]. فالفتن تنقسم إلى قسمين: شهوات وشبهات.

الشبهات: هي التي تكون في باب العلم، شبهات علمية، أفكار منحرفة، أما **الشهوات**: هي من باب الملذات، ولكن أصعبها الشهوات التي تمس فكر المرء ودينه،يقول: "فلو أقول لكي أن هناك دعاة فكر إلحادي لا أكون أبالغ، **كعدنان إبراهيم، وناصر الكيالي**، يأخذون بالشباب إلي الإلحاد، وما أكثر من يسمع لمحاضراتهم، يأتون والعياذ بالله بمشبوهات إلحادية، وهذا ليس بالأمر الهين، فالقنوات الإعلامية للأسف الشديد حبذا لو تضبط من طرف أهل السلطان، وأهل الشوكة، كان الأحرى بهم أن يتصرفوا معها بشدة، وبدقة، وإن جئنا إلى قنوات الرسوم المتحركة، وقنوات الصبايا والصغار فكلها فساد في فساد، أصبح الصبي منذ صغره يتشبع بأفكار منحرفة، بل تجد أن بعض الشباب مازال متأثرا ببعض الرسوم المتحركة التي شاهدها منذ كان صغيرا"[429]، ويضيف إلى ذلك نقص الوازع الديني، حيث يقول وهو متعجبا من حال شباب اليوم: "أنه لا يعرف عن عذاب القبر شيئا،فالكثير من الشباب يأتي ويسألني، هل يوجد عذاب القبر أم لا، على رغم أن الآيات في هذا الموضوع عديدة ومتعددة، ويأتي آخر ويسألك من المخطأ **علي** أم **عثمان؟** فمن أين أتت هذه الأفكار؟"[430]، ففي نظره أن الكثير من هذه الأفكار المنحرفة، تعرف عليها الشباب عن طريق المواقع الفاسدة والأفكار المنحرفة التي يناقشها على الفيسوك، هذا الموقع الذي فتح العالم على الناس، ثم يقول:"كلمني

---

[426])– الشورطات، يقصد بها التبان، "الملابس الرياضية" التي يلبسها اللاعبين أثناء مباراة كرة القدم.

[427])– المقابلة رقم06، إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[428])– المقابلة نفسها.

[429])– المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[430])– المقابلة نفسها.

شاب ولا علاقة له بالدين عن جدال وقع على الفيسبوك بينه وبين شيعي رافض، أن الشاب طلب منه أن يعرض عليه أفكاره، من أجل أن يقدم له الإجابات اللازمة، فقلت له حالك حال الشاعر رماه في اليّم (البحر) مكتوفا وقال له إياك إياك أن تتبلل"[431].

فالإعلام هو سبب إرهاب المسلمين، وسبب تثبيطهم فالأصل وفي شرع الله لا يوجد إعلام "ما عندناش إعلام، عندنا مجلس الشورى، لكن وللأسف الشديد أصبح القاصي والداني يخوض في الدين"[432]، والتلفاز من نوازل العصر، وفي قضية استعماله فهم يفضلون استعمال الحاسوب، بحيث تأتي ببرامج مسموعة أو مكتوبة، فتستفيد من العلم والمعلومة، هذا لا بأس به في نظرهم، لكن التلفاز لما فيه من البرامج المذاعة فهو حرام، فالإعلام في نظرهم من أعظم الأمور التي أصابت هذا الزمن وأحدثت ثغرات كبيرة جدا في الأمة الإسلامية، كما أثار حالة من التوتر في الواقع الاجتماعي للمسلمين وخاصة في الجانب الديني، فالإعلام في نظرهم من صنع الغرب الكافر، فكل ما يبث في القنوات التلفزيونية، لم يؤثر في الظاهر فقط بل حتى في باطن الأمة، من خلال ما يذيعونه من أخبار سيئة وأخلاق رديئة، والتأويلات الباطلة والخاطئة عن الإسلام، بل حتى القنوات ذات البرامج الإسلامية يرون بأنها غير صالحة لقول المبحوث: "للأسف الشديد حتى القنوات الإسلامية، وهم فقط من سموها إسلامية، لكن أستطيع أن أجزم لكي الآن ومن غير استثناء أنها على منهجين: إما أن يكون منهجهم **منهج تكفيري**، داعيا إلى الخروج عن الحاكم، وتأليب الشعوب على حكامها وأكبر شاهد ما حدث في سوريا ومصر وليبيا والجزائر في التسعينات، واليمن وغيرها من البلدان الإسلامية، وإما أن تجده **منهج داعية صوفي قبوري**، وإما أن يكون قد خلط بين الحابل والنابل، وإما أن يكون شيعيا رافضا، لكن أن تجدي داعية سني يدعوا الناس على فهم السنة والكتاب فهذا مستحيل إلا القلة القليلة مثل قناة العثيمين، ومع ذلك أدخلوا معها مخالفين كثر، يأتون بمحاضرات وهم في الحقيقة ليسوا على الجادة"[433]، ويستشهد على ذلك بقناة الناس التي ظن متتبعيها ولسنوات طوال أنها تدعوا إلى السنة، ولكن جل دعاتها هم التكفيريين الذين فجروا الثورة في مصر.

---

[431])- المقابلة نفسها.

[432])- المقابلة السابقة.

[433])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

5-1- التعليم وعلاقته بالتحول القيمي:

يعتبر التعليم من المقومات الأساسية لبناء المجتمع وتطوره، فالتحصيل العلمي والمعرفي يعكس الوضع السائد لأي مجتمع أو أمة ما، وفي مختلف المجالات سواء الاقتصادية منها أو الاجتماعية، وكذلك التطورات التكنولوجية الحاصلة بفعل التقدم العلمي والمعرفي. وفي بحثنا هذا حاولنا إدراج أراء المبحوثين من خلال آليات تفكيرهم وتحليلهم الخاص في فهم مجمل التحولات التي حدثت في المجتمع من خلال منظومة التعليم والنظم التعليمية وفي كلا المجالين التربوي والتعليم العالي، خاصة أن مختلف دول العالم تواجه العديد من المشكلات سواء نتيجة التطورات المتلاحقة التي يشهدها ميدان المعرفة أو التي ظهرت من خلال طبيعة الأوضاع التي تترافق مع هذا التطور الجديد، ومجتمعنا الجزائري مرّ بالعديد من التحولات والتغيرات منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، أفرزت العديد من المشكلات التي مازال يعاني منها النظام التعليمي.

التعليم في هذه الدراسة من المواضيع التي وحدت أراء التيارات السلفية المذكورة فيها، من خلال رؤيتهم لفساد التعليم في الجزائر سواء في التعليم العالي أو التربوي، أغلب المبحوثين استهلوا بداية الموضوع بكلمة (نظام فاسد)، أو تعليم ضعيف وفاشل، بل هناك من يراه أدنا من الصفر، يقول المبحوث: "خلاصة القول أن التعليم في الجزائر تحت الصفر بقليل، نسأل الله العافية، خاصة التعليم العالي"[434]، ففي نظره أن هذا راجع إلى سوء التأطير والتكوين، وهناك أناس تعمل على تحطيم التعليم في الجزائر،من خلال تحطيم مكانة المعلم بدءا من الأجر الذي يتقاضاه "لو نلاحظ كل المعلمين والأساتذة في دول العالم يتقاضون أجرا مرتفعا، تقديرا واحتراما لمجهودهم ومكانتهم، إلا في العالم العربي والإسلامي"[435]، ونفس الفكرة ذهب إليها مبحوث آخر في أن التعليم في الجزائر، يتعرض للمحاربة من خلال منظومة التعليم الفارغة من روح التعليم، فضرب عصب الأمة يكون في ضرب التعليم، وهو ما يعكس نكت السخرية من المعلمين، حيث يقول: "هذه النكت عن المعلمين هذه الطامة، لأنهم يردون أن يصغروا من قيمة المعلم في نظر تلامذته، فإذا صغر المعلم في أعينهم، ذهبت الأمة، فالمعلم كانت له هيبة كبيرة جدا"[436]، وهناك من يري أن التعليم في مجتمعنا يحتاج إلي إعادة النظر، وهذا بإصلاح

[434])- المقابلة رقم 03، مدرس علوم شرعية وعلوم المنطق، متطوع، وهران.

[435])- المقابلة نفسها.

[436])- المقابلة رقم 04، إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

المنظومة التربوية والتعليمة، خاصة من ناحية المناهج والبرامج التعليمية، يقول أحد المبحوثين: "لا يوجد تعليم وإنما كثرة البرامج فقط، والخلل في الذين يسيرونه (التعليم)، أنا لما تضع لي في الخريطة دولة إسرائيل وتقوللي خطأ مطبعي، أو لما تقولين دخل عمر ثم خرج جمال، أو لما تضع لي فعل مضارع منصوب وعلامة نصبه الضمة الظاهرة على آخره...الخ، هل كنا نسمع بمثل هذه الأخطاء في السابق؟ فلماذا نشادها اليوم؟"[437]، فالتعليم يحتاج إلى ترشيد وإعادة نظر في محتوى برامجه، فالتعليم بالنسبة للمبحوثين هو من السيئ إلى الأسوأ، خاصة وأنه يهمل الجانب الأخلاقي والديني، يقول: " كيف يعقل أن تطلب من تلميذ في السنة الرابعة ابتدائي أن يكتب تعبيرا كتابيا يقنع فيه صاحبه محمد أن يختار خديجة خليلة له، يبادلها همومه؟"[438]، يسأل المبحوث وهو في حالة من غضب إن كان هذا هو التعليم أو من مبادئ التعليم، يندد المبحوثين بخطورة العلمانية على التعليم إذا لم نتداركها، كما تحدثوا عن تضييق ساعات التربية الإسلامية، وفي كل الأطوار إلى ساعة أو حصة واحدة في الأسبوع بالإضافة إلى البرامج والمناهج المدرجة في هذه الحصص يقول: "النظافة الوطنية، هل هذه هي التربية الإسلامية التي يتعلمها أبنائنا؟"[439]، ومن المواضيع التي تكلم فيها المبحوثين، بل وأكدوا على ضرورة النظر فيها والتحرك لتطبيقها هي فكرة الفصل بين الجنسين التي أكدت عليها السلفية العلمية كثيرا في مرحلة المتوسط إلى غاية المرحلة الجامعية.

ولما أدرجنا بعض التخصصات الجامعية مثل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعن رأيهم فيها، وجدنا أن أغلب المبحوثين ينددون بالمناهج الغربية المنتهجة، فالتعليم بالنسبة لهم مازال رهن قيد التعليم الفرنسي، يقول أحد المبحوثين:"الجزائر ليس لها شخصية، لأنها لم تأخذ بعين الاعتبار التخصصات التي تحتاجها، ماعدا بعض التخصصات، أما الباقي فنأخذه من الغرب وليس لنا يد فيه"[440]، وقد لمسنا في بعض تعابير وجهه وحركات يديه عدم تقبله لهذه التخصصات، ففي نظره أنها مجرد علوم دنيوية لا طائل منها، والبعض الآخر رأى فيها بعض الانحناءات والانكسارات، تجعل الطالب يتخرج وهو أعرج على حد تعبيرهم، والسبب أن

---

[437])- المقابلة السابقة.

[438])- المقابلة السابقة.

[439])- المقابلة نفسها.

[440])- المقابلة رقم 01، إمام مسجد بالجزائر العاصمة.

التعليم في الجزائر ليست له قاعدة صلبة، هذه القاعدة التي ترتكز على ثلاثة علوم أساسية: التاريخ واللغة والدين، يقول المبحوث: "ثلاثة مواد يقع عليها التركيز التاريخ واللغة والدين، ونحن للأسف الشديد الثلاثة مغيبة، فيتخرج الطالب وهو لا يعرف عن تاريخ بلده شيئا، ولا يتقن لغته، ولا يفقه في الدين شيئا، فلا يحصل على شيء سوى الشهادة"[441]، ومن الذي كان لهم بعض الانفتاح على هذه العلوم فاقترح أن تكون ذات توجه ديني، فالعلم الديني بالنسبة لهم علم موجه لدراسة النفس البشرية، وله في النصوص القرآنية ما يستطيع أن يعالج بها جل مشاكل المجتمع، عوض أن نستخدم المناهج الغربية التي لا تتناسب مع مجتمعاتنا الإسلامية، يقول المبحوث: "لو نتأمل في نصوص القرآن الكريم نجد أن الدين أو النص القرآني وضع بعض القواعد في كيفية دراسة النفس البشرية وفي دراسة المجتمع، فلو نختص بها يمكن أن نكتشف العديد من الأمور التي نحن اليوم نتعامل بها بمناهج غربية مناقضة للقران الكريم، ليس هناك مشكل في دراسة هذه العلوم بالعكس فالعرب مشكلتهم هي أزمة العلم، سواء من كان يدرس شيعيا أو يهوديا لأننا بحاجة إلى رفع غطاء الجهل سواء في العلوم الإنسانية أو الاجتماعية والابتعاد عن هذه الطابوهات"[442]. وقد رجحوا أسباب الفساد في العلوم أو التعليم في الجزائر إلى عدم الصدق في أخذ العلم، فالجانب المادي طغي على طلب العلم، وأصبح همهم الوحيد هو الحصول على مناصب شغل، وأن الأمر حدث حتى مع العلوم الشرعية والدينية، لهذا يوصي المبحوثين بمجّانية تعليمها (العلوم الشرعية) وفصلها من المقررات الرسمية، ويطالبون الدولة بعدم التكفل بالأئمة والفقهاء يقول المبحوث:" أتمنى أن يفصلوا العلوم الإسلامية من التعليم الجامعي، لأن الطلبة في المجال الديني، أصبحوا لا يسعون إلا وراء الشهادة، من أجل العمل فقط، وبمجرد التوظيف يتوقف الاجتهاد والبحث العلمي، ولهذا أنا أفضل ألا تدرّس الدولة هذه التخصصات (العلوم الشرعية) في الجامعة ليبقى العمل خالص لوجه الله تعالى"[443]، وبطرح آخر حول الصدق في طلب العلم راح المبحوث الرابع يتحدث عن ضعف الطلبة في هذه التخصصات، وإهمال الجامعات لها، الأمر الذي أدى إلى عدم فاعليتها، وأثرها في التحصيل المعرفي، سواء على الفرد أو المجتمع، يقول المبحوث:"هي

[441])- المقابلة رقم 05، إمام ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[442])- المقابلة رقم 03، مدرس علوم شرعية وعلوم المنطق متطوع، وهران.

[443])- المقابلة نفسها.

تخصصات (العلوم الشرعية) نبيلة وشريفة، فقط إذا رغب فيها الإنسان لأن هذه التخصصات يذهب إليها الطالب في وقتنا وفي مجتمعنا مرغما لا راغبا، فإذا ذهب إليها راغبا فسوف يبدع، وإذا ذهب مرغما فلن يبدع، فمعدله لم يؤهله لأن يختار تخصصات أخرى ولهذا يجبر على اختيارها، في حين أن هذه التخصصات هي عصب الأمة والأصل أن تكون هي الأعلى معدلا، ولا يذهب إليها إلا الأذكياء"[444]، فالتعليم في الجزائر بحسب المبحوثين يعمل علي تحطيمه أيادي داخلية وخارجية، وأنها متدهورة بسبب ثلاثة عوامل ثلاثة:

1- سوء البرامج التعليمية.

2- سوء استخدام المناهج التعليمية، كما أن أغلبها مناهج غربية لا تتوافق مع مجتمعاتنا الإسلامية.

3- سوء تأطير وتكوين الأساتذة و المعلمين.

إن المعرفة لدى التيارات السلفية بصفة أساسية هي المعرفة الدينية، التي تشتمل على علوم التفسير والحديث والفقه والعقيدة، هي علوم لو نتتبعها شديدة الصلة بالدراسات الشرعية، ولكن ما نلمسه عند أغلبية هذه التيارات السلفية خاصة التيار العلمي، أنها من العلوم المهجورة وهذا لإهمالهم ونبذهم للعلوم العقلية، ومشكلة التيارات السلفية أنها لم تنتج فكر يبحث ويتطلع إلى متطلبات هذا المجتمع، وفقا لمبادئ إسلامية وباجتهادات تواكب العصر، فلا تكاد تظهر لدى هذه التيارات رغبة حقيقية في تحقيق نهضة فكرية إسلامية بالمستوى العلمي والمعرفي الذي تحتاجه المجتمعات المعاصرة.

4-2- التعليم لدى المرأة:

من خلال طرحنا لإشكالية التعليم عند المرأة وفي المنظور السلفي، وجدنا أن السلفيين في ظاهر الموضوع وعمومه لا يتعارضون مع تعليمها، ولكن حينا تعمقنا معهم أكثر في الموضوع، وجدنا أنهم يؤكدون على جملة من الشروط والضوابط التي لابد من توفرها والالتزام بها، ومن جملة هذه الشروط نجد:

-سن التعليم ومراحله: يعد عامل السن قضية مهمة في تحديد نوعية التعليم الذي تتلقاه المرأة بالنسبة للتيار السلفي، فالتعليم العقلي أو الدنيوي كما يسميها السلفية العمية، والذي

[444])-المقابلة رقم 04، إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

يتراوح مابين الابتدائي والمتوسط، أي تكتفي به في مرحلة الطفولة وقبل سن البلوغ، حتى تتمكن من القراءة والكتابة، أما في مرحلة البلوغ ففي نظرهم أن الإسلام أحق لها أن تتعلم بعض أحكام ومقاصد الشريعة التي تحتاجها في حياتها، كأحكام الصلاة وأحكام الصوم، وبعض الأحكام التي تحتاجها عند الضرورة، مثل أحكام الحج وأحكام الطهارة، ولابد من توفر شروط في هذه المرحلة، فإذا كان المعلم رجلا يجب أن يكون ستار بينه وبين المتعلمات، وأن يكون بالحشمة والتستر والحياء، يقول أحد المبحوثين: "فإذا وضع عليها القلم، وأصبح ينطبق عليها أحكام السترة والاحتشام، وحرمة الاختلاط بالرجال، ثم إن كان المعلم رجلا فالأحرى أن يكون بينهم حاجز أو ستار..."[445].

–نوع التعليم: في منظور السلفية العلمية أن التعليم المناسب للمرأة هو التعليم الشرعي، يقول المبحوث: "القضية المهمة هي العلم الذي تتلقاه المرأة، يجب أن يكون العلم الضروري، وليس أن تخرج لتتعلم الطبخ عند رجل،فهذا ليس أمر ضروري بل تتعلمه مع أمها أو أختها الكبرى، وإنما تخرج للعلم الذي يقوم عليه دينها"[446]، أما العلوم العلمية ففي نظرهم أنها تتعارض مع الدين، وتعمل على تراجع القيم الدينية عند المرأة، كالمناداة بحرية المرأة والتحرر، ودعاة التغريب التي أثرت على المرأة شكلا ومضمونا، يقول المبحوث: "أأكد لكي نقطة مهمة واجعليها نصب عينيك، الأمة الإسلامية قد ابتليت بدعاة الظلال، دعاة التغريب ودعاة تحرير المرأة، وصاروا يثيرون الجدل في مسائل أصبحت من المسلمات(...) نجد اليوم المرأة العاملة تتشرط في الزواج، وتقول: حتى وإن لم أتزوج فقد أصبح لي منزلا وراتبا شهريا يغنيني عن الزواج والرجل، وهذه الأفكار السيئة والشنيعة التي تدل على أن الفطرة ضاعت وأخرجت المرأة عن أنوثتها وحقيقتها، وهذا ليس بالأمر الهين"[447].

– الاختلاط: تشكل فكرة الاختلاط فوبيا لدى التيار السلفي العلمي، فقد أصبح هذا الهاجس مرتبط بمختلف الأماكن التي تتواجد فيها المرأة، خاصة في أماكن العمل والتعليم، فهو من الأسباب الأساسية التي يحتجّون بها على رفضهم تعليم المرأة في الطور الثانوي والجامعي، يقول المبحوث:" نحن لنا قاعدة في تعليم المرأة، فإذا وفر لها الوسط فنحن لسنا ضد تعليم

[445])– المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[446])– المقابلة نفسها.

[447])– المقابلة نفسها.

المرأة، ونساء السلف هن مدارس عظيمة جدا، وكذلك البنات في السعودية يدرسن، لأنه ليس هناك اختلاط، ولهذا يكملنا دراستهن، ثم إن المرأة في السعودية لا تعمل"[448]، ففي نظره أن السعودية تبذل قصارى جهدها حتى تمنع فكرة الاختلاط، بحيث تنمح الفتاة الحاصلة على شهادة علمية راتبا شهريا بدون عمل حسب تصريحاتهم.

في حين أظهر التيار الإخواني نوعا من الوسطية في مسألة تعليم المرأة حيث اكتفى بالتركيز على اختيار التخصصات المناسبة لها، وألا تكون تخصصات ذكورية بالدرجة الأولى، فتقضي على أنوثتها، وتسبب لها مشاكل أسرية واجتماعية تجعلها في نزاع وصراع يقول المبحوث:"فالمرأة عرفت قفزة نوعية في السنوات الأخيرة، بدئا من التحرر والتعليم، وحتى منافسة الرجل على المقاعد الأولى، وهذا لا حرج فيه، سواء من الناحية الدينية أو من ناحية العادات والتقاليد، (...) فنحن اليوم نحتاج المرأة التي تحمل المهد بيمينها والعلم بشمالها، ولا نريد المرأة الجاهلة، بل المتعلمة المثقفة والمتربية والمتخلقة، فإذا جمعت المرأة بين العلم والأخلاق والأدب زادت جمالا على جمال"[449]، ويقول مبحوث آخر: "لا شك أننا مع تعليم المرأة، ولكن لديها تخصصات معينة فلا يجب أن تأخذ تخصصات رجالية محضة، كالهندسة المعمارية التي تجبر المرأة على العمل خارج ولايتها مع كلّة من الرجال، فهذا لا ترضاه لا هي لنفسها ولا يرضاه لها زوجها أو أبوها أو أخاها"[450].

إن مسألة تعليم المرأة واحد من أهم الخطابات الموجهة في المنظور السلفي، خاصة االسلفية العلمية، والتي نلمس فيه نزعة التشدد اتجاه قضية المرأة والتعليم، فرغم التحولات والتطورات التي يعرفها عالم العلم والمعرفة، إلا أننا نلاحظ أن السلفية العلمية تظهر نوع من الإجحاف وتقليص دورها العام وإحكام الهيمنة عليها مما يبدي رؤى ترتبط في جوهرها بالنزعة الرجعية المرتبطة بالحفاظ على منظومة القيم التقليدية القبلية في المجتمع الجزائري، التي تظهر فيها سلطة الرجل على المرأة، أكثر مما يولون اهتماما لحقها في التعليم والتعلم، الأمر الذي يجعلهم يشدّدون على حركتها وفي تفعيل دورها الاجتماعي، وسد حركتها خارج البيت إلا للضرورة المباحة، الأمر الذي يعكس إقصائها من المجال العام واختصار وجودها على أنشطة بسيطة

[448])- المقابلة رقم 10، داعية ومعلم ابتدائي، بشار.

[449])- المقابلة رقم 08، امام ومدرس، بشار.

[450])- المقابلة رقم 04، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

والأعمال المنزلية، كما ربط هذا التيار قضية تعليم المرأة بعدة مسائل في نظرهم أنها تعمل على المساس بقيم المجتمع الإسلامي، كخطر العلمنة والتغريب، هذه الآراء المخالفة للإسلام في بعض المسائل، الأمر الذي يخلق فجوة كبيرة في فهم المرأة ومكانتها في المجتمع.

من الملاحظات والاستنتاجات التي سجلناها في هذا الجانب أن السلفية العلمية تركز على المسائل الجسدية والجنسية أكثر من المسائل الروحية والإنسانية، التي تبدي تواجدها الفعال في هذا المجتمع كإنسان أو كفرد فعل في هذا المجتمع يؤثر ويتأثّر، حيث "نهجت المجتمعات الإسلامية نهجا مخالفا جدا، حيث لم تهاجم الحياة الجنسية ولم تحط من شأنها، ولكنها هاجمت المرأة كتجسيد ورمز للفوضى،أنها الفتنة، والمركز لما لا يمكن التحكم فيه، والتجسيد الحي لأخطار الجنس وطاقته الهدامة بلا حدود"[451]، فنجدها(السلفية العلمية) تبني أحكامها في مثل هذه المسائل على سد الذريعة.

كما تعتبر أزمة النزاعات وتعدد المرجعيات من أهم المشكلات التي عانت منها المرأة من خلال ملبسات الصراع الثقافي بين التيارات الدينية فيما بينها " الإخواني، الصوفي، الوهابي...إلخ"، من جهة والتيار العلماني من جهة أخرى.

ب- المجال الاجتماعي:

1- العلاقات والمعاملات الأسرية: يرمي موضوع بحثنا كما أشرنا سابقا إلى توضيح العلاقة بين التحولات القيمية في المجتمع الجزائري والتيار السلفي، وهذا من خلال الرصد بالفهم والتحليل لمسألة الواقع الاجتماعي وهذا عن طريق منبع أو نواة المجتمع وهي الأسرة.

تحظى الأسرة الجزائرية ببعض العادات والتقاليد التي تعكس هويتها الثقافية والاجتماعية، من بينها جملة العلاقات والمعاملات بين أفراد الأسرة، وللبحث في حقيقة التحول الحاصل في الأسرة الجزائرية وكيف تحدث عملية هذا التحول، أدرجنا هذا الجانب في أسئلة المقابلة، باعتبار أن الأسرة هي اللبنة الأساسية في تكوين المجتمع والعلاقات بين أفراده، كما ترمي إلى الكيفية التي يتم بها تصور هذا التحول في المنظور السلفي، ومدى تقبله أو رفضه.

---

[451])- فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي،دار البيضاء، المغرب، ط4، 2005. ص 32.

ركز المبحوثين على مقارنة العلاقات الأسرية بين الحاضر والماضي، فكانت إجاباتهم على شكل مقارنة وتدرج تاريخي لتطور العلاقات الأسرية بين ما كانت عليه وبين ما أصبح عليه اليوم، سواء من أمور يرفضونها أو يحبذونها، ولعرض أرائهم وتسهيل تحليلها استعنا بالجدول التالي الذي عرضنا فيه أهم

المقارنات التي أدرجها المبحوثين.

الجدول رقم:06 يوضح الفرق بين المعاملات الأسرية قديما وحديثا

المعاملات الأسرية	القديمة	الحديثة
الموافقة للدين	التلاحم الأسري، التعاون، الاحترام، طاعة الولدين، صلة الرحم، توقير الصغير و احترام الكبير.	الوعي الديني، السكن الفردي يساعد على تجنب الاختلاط،
المخالفة للدين	عادات وتقاليد منبوذة شرعا، الاختلاط خاصة مسألة الحمو، اللباس غير المحكم شرعا، تقبيل ومصافحة الأجانب	التشبع بالثقافة الغربية، الميل إلى الفردانية، وتفشي انحراف الأبناء، التأثير الكبير للتكنولوجيا ووسائل التواصل الاجتماعي، الحرية الزائدة وتراجع دور الوالدين

كما هو موضح في الشكل أعلاه، أن إجابات المبحوثين كانت على شكل مقارنة كما ذكرنا سابقا، حيث أبرز فيها المبحوثين جل العادات الأسرية القديمة والحديثة وكيف تحولت، كما بين هؤلاء المبحوثين ما ينبذونه في كلا العصرين، ولكن ما لحظناه أنهم ركزوا الآثار السلبية للعصرنة والتطور أكثر من الايجابية، كما امتزجت الإجابات بالتناقض فتجد ما هو مرفوض مقبولا في الوقت نفسه، فالكثير منهم مدح أشكال التضامن والتبادل الأسري، في حين رفضوا

كثرة الروابط والاتصالات المادية والمعنوية الحاصلة والمتجدرة في العلاقات الأسرية للمجتمع الجزائري،

تعتبر مسألة الحمو من أهم النطاق التي ركزت عليها السلفية في المعاملات الأسرية، ففي نظرهم أن العائلات الجزائرية بعد الاستقلال كانت في حالة تجهيل ديني كبير، وفراغ رهيب بعدما جردت من معالمها الدنية، ولذلك لم تدرك العائلات الجزائرية خطورة هذه المسائل، يقول أحد المبحوثين:"قديما كان نوع من إطلاق العنان في هذا الباب، فتجد زوجة الأخ تجلس مع حماها، وأحيانا تجد الزوج يطلب من أخيه أن يوصل له زوجته إلى بيت أهلها وهذه مخالفات شرعية يجب أن تعالج (...) الزوجة في العايلة لابد لها أن تستر وتحتشم، عكس ما هو متواجد عندنا اليوم"([452])، يبرر هذا بتفشي بعض الأعراف التي فيها نوع من التداخل المفرط، وهو الذي يعاني منه الرجل المتدين يقول:" قاع ألي جى من برا خوك يا الزهرة"، أعراف شنيعة شاعت وكأنها من باب الضيافة، ثم يضيف قائلا: "أخرجيلوا هذا غير فلان"، فالحياة العائلية في المجتمع الجزائري تتم في إطار سلسلة من التفاعلات يتم توزيعها عن طريق التقليد، كما تكز السلفية في نفس الوقت على زوال أو غياب البيت العائلي بسبب اضمحلال الأسرة الممتدة، مما أدي إلى استفحال الأسرة النووية، وإلى تراجع القيم التربوية التي ينتمي إليها الفرد، هذا التحول الذي ترفضه السلفية تارة وتحبذه تارة أخرى، فإذا تكلمنا عن الجانب الذي ينبذونه في هذا التحول وكما ذكرنا سابقا لما يحدث فيه من مخالفات شرعية كالاختلاط والرضاعة... الخ"، أما عن الجانب الايجابي فيرونه في اكتساب الحرمة ما يسمح بتطبيق الشرع على أصوله، مثل السكنات الفردية في حين ينبذون التحولات الحديثة الحاصلة بفعل العولمة والحداثة والتطور، الذي يرون أنه انعكس سلبا على الأسرة الجزائرية، ذلك أنه يعتمد على مناهج غربية كافرة،والميل إلى الفردانية، يقول المبحوث:"نعاني اليوم من مشكل التشبع بالثقافة الغربية صراحة، فالشيء الذي نعيشه اليوم من تفكك أسري و قطيعة لصلة الرحم وافدة من الثقافة الغرب، فالأسرة الغربية لا تكاد تتكون من فردين أو ثلاثة، والأبناء لما يصلون سن البلوغ كل يذهب إلى حاله"([453])، في حين تحدث آخرون عن تأثير التطور الغربي في المجال الإعلامي من

[452])- المقابلة، رقم08، إمام ومدرس، بشار.

[453])- المقابلة رقم 10، داعية ومعلم ابتدائي، بشار.

خلال وسائل التواصل الاجتماعي وتأثيرها على البناء والتماسك الأسري، "فكانت نفس التقاليد تتواصل بين الأبناء ومن جيل إلى جيل، إلى أن وقع المحذور وهو أداة التواصل الاجتماعي، فصار هناك تفكك أسري، الذي يبدي أنه متماسك وواحد ولكنه في الحقيقة متفرق، كل مع هاتفه، كل في غرفته، ولا عادات سليمة تجمعهم، وقت الطعام مشتت كل يأكل لوحده وفي وقته، الدخول والخروج من هب ودب، لا يوجد ضابط في التصرفات والأصدقاء، أصبحت هناك هشاشة في الأسرة الجزائرية التي أدت إلى انحراف الأبناء وإلى كثرة الطلاق"[454]، فهم يرفضون كل مستجد وجديد له علاقة بالتطور والعصرنة النابعة من الغرب أو الثقافة الغربية، ونهاك من استحسن هذا التطور في القضاء على العديد من العادات القديمة التي كانت طاغية في الأسر الجزائرية، وهذا ناتج عن الوعي الديني "كان هناك فوضى في الرضاعة، مجتمع بسيط مبني على العفوية، ولكن بالتطور والتغير بدأت تظهر عليه ملامح العولمة، فبدأت بين الأفراد الحسابات وبالتالي الانفصال عن العائلات الكبيرة، وهذا حتى بداية التسعينات، فلم يكن لديهم شيء يسمى أجنبي ولم تكن تعرف الأسر "الحمو موت"، ولم يكن لديهم مشكل في التقبيل والمصافحة"[455].

2-طقوس الجنائز في المجتمع الجزائري: تعتبر طقوس الجنازة واحدة من العادات والتقاليد القديمة في المجتمع الجزائري، والتي عرفت هي الأخرى مجموعة من التحولات المرتبطة بسرعة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، أدت إلى ظهور أنماط من السلوكيات والممارسات الاجتماعية التي تتوافق مع ما استقر عليه أفراد المجتمع في مراحل سابقة، محاولا الحفاظ على بنيته وقيمه الثقافية والاجتماعية التي من شأنها أن تواجه التحولات التي يشهدها العالم المعاصر.

نقصد بطقوس الجنازة: مجموعة الممارسات والتصورات والمعتقدات التي يقوم بها أهل الميت، تتضمن من خلاله تصور قيمي يعكس العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع كعشاء الميت، وطريقة العزاء وقراءة القران عليه وغيرها، تعد القيم والممارسات المرتبطة بالجنازة آليات أنتجها المجتمع حتى يعزز من خلالها وحدته وتماسكه، خاصة في أوقات الصعبة مثل الموت، ومن أولى

[454])- المقابلة رقم 05، إمام ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[455])- المقابلة رقم 07، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

المعاملات الاجتماعية الجنائزية تقديم التعزية لأهل الميت وهذا لا خلاف فيه مع الدين، ولكن ما اختلفت حوله السلفية هو التجمع في بيت أهل الميت مما يضطرهم لإعداد الطعام، واستقبال الضيوف،وتأثيره على حالتهم النفسية والاقتصادية، فلا تخلو جنائز الجزائريين من بعض المخالفات الدينية التي تحولت مع مرور الوقت إلى عادات أثقلت كاهل أهل الميت.

أطلقت السلفية حكم البدعة والزيادة في الدين على عشاء الميت، يقول المبحوث:" هذه بدعة، ولما نقيسه على ما كان الناس عليه في زمن النبي "صلى الله عليه وسلم" نجده مخالفا له وللصحابة، فلم يرد عن النبي "صلى الله عليه وسلم" فعل هذا العشاء، ولا هذه القراءة، بل المعروف أن النبي "صلى الله عليه وسلم" كان يأمر الناس بالصمت"[456]، والعبادة في ذلك أن الإنسان حينما يلتزم الصمت لأجل أن يتّعظ ويعتبر، خاصة أثناء تشييع الجنازة وعند الدفن، يذكر السلفية أن قراءة القران والتلفظ بالشهادتين أمر مخالف للسنة ذلك أنه يشغل القلب ولا يتأثر بالموت ويستشهدون بذلك في قول الله سبحانه وتعالى" لا تزر وازرة وزر أخرى..."[457]، وبقول الإمام مالك" لو ينفعه(ويقصد القرآن) لنفعه حيا"، أما إن كان من باب إهداء الثواب للميت، ففي نظر السلفية أنّ العبادة البدنية المحضة لا يجوز إهدائها للميت، إون كانت مالية فهذا على تفصيل ،كأن يحفر الابن لأبيه بئرا أو يدعوا فقراء ومساكين ويجعل لهم وليمة متوسطة، ويشترط أن يكون من أهله وأبنائه ونسبه فهذا جائز.

وفي مجمل الأسباب التي ترى السلفية أنها تحرم قراءة القرآن على الميت في النقاط التالية:

1- أنه لم يثبت على النبي "صلى الله عليه وسلم" فعلها ولا الصحابة رضي الله عنهم.

2- بدعة القراءة الجماعية المخلة بقواعد القراءة الصحيحة، وكذلك الصفة التى يقرؤون بها سواء كانت القراءة على الميت أو التي تقام في المساجد"الحزب الراتب"*.

3- أن القراءة لا تعود بالفائدة على الأموات، بل على الأحياء فقط.

4- أن المسلم مطالب بالصمت من أجل المعوضة والتدبر واستحضار التوبة.

5- أنها تشغل بأمور أخرى غير الموت، فلا يتأثر الناس وتحدث تشويشا في عقل المسلم، أو ينشغل أمور الدنيا كالبيع والشراء.

---

[456])- المقابلة رقم 07، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[457])- سورة النجم، الآية 38.

ترى السلفية أن بيوت أهل الميت قد تحولت إلى أماكن يقصدها الناس لتناول الطعام وشرب القهوة بالإضافة إلى أنواع الطعام والمأكولات التي تقدم، وهذه أعراف تتعارض مع الدين كثيرا، وقد أحصى المبحوثين جملة من المخالفات والبدع التي تحدث وتتكرر في الجنائز والمتمثلة في:

– تخصيص اليوم الثالث أو السابع من الوفاة لإقامة عشاء الميت، حيث يستدعى إليها كل الأقارب والأهل والأحباب والجيران، ويجعلون فيها مأكولات متنوعة ومختلفة، مما جعلها أشبه بالأعراس فمسألة التخصيص هي من البدع المستحدثة والمنكرة.

–أن النبي نهانا عن إعداد الطعام في بيت الميت في الأيام الثلاثة الأولى، ولكن المجتمع الجزائري يخصص هذه الأيام لاستقبال العزاء والمعزيين، وهذا في نظرهم بدعة يستدلون فيها على قول "النبي صل الله عليه وسلم": "اصنعوا لأل جعفر طعاما فإنه أتاهم أمر يشغلهم"[458]، لما أصابهم من حزن وألم لفقدان عزيز عليهم.

–كتخصيص يوم الأربعين: وهي إحياء ذكرى وفاة الميت بعد مرور أربعين يوما، فالسلفية ترى أنها بدعة لا أساس لها من الدين.

3– الوعدة وزيارة الأضرحة: والعودة من مفهوم الوعد والميعاد ارتبطت بالتراث الشعبي المغاربي عامة وبالمجتمع الجزائري خاصة، يجتمع فيها الأهل والأحباب والأصدقاء بعد فراق، ويقع فيها الصلح بين المتخاصمين، ورد المظالم إلى أهلها والزوجة إلى زوجها، ولكن مع دخول الاستعمار الفرنسي غير وجهتها، وأبقى على الاسم فقط دون المضمون، فامتزجت ببعض المعتقدات الخرافية والباطلة، مع ما كان يشوب بعض طقوسها عن حقيقة الدين الإسلامي، كتلك المرتبطة في الاعتقاد في أولياء الله الصالحين، مثل ما عبر عنها المبحوث في قوله:"هي من الأمور التي طرأت على هذه الأمة وكانت السبب في الشرك بالله، إذ تلبسوا بهذه الوعدات أثناء الزيارات، ففي هذه اللحظات يطلب من صاحب القبر النفع والضر وقضاء الحوائج"[459]، فالسلفية تنظر من بمنظور التدين الشعبي الذي يجسد نوع من التوسل والتبرك، فيخلق وساطة بين العابد والمعبود، وإشراك المعبود في قضاء الحوائج وتصريف البلاء وتقدير الأمور، لقول المبحوث: "وكل وعدة تنسب إلى ولي، ولو أنك تنصحهم أن هذا الأمر لا يجوز يقولون: نحن

[458])– حديث شريف، الراوي، عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، المحدث، الألباني، المصدر، صحيح الترمذي. ص998.

[459])– المقابلة رقم: 07، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

لا نعتقد فيها شي، وأنهم فقط يصنعون الطعام في حين هم يذبحون تلك القرابين للتقرب من الولي وهذا مما أهل لغير الله، فلا يجوز الأكل منها ولا يجوز البيع والشراء فيها"[460]، ومن مميزات هذا الموروث الثقافي هو تقديس بعض الأضرحة المنتشرة بكثرة في البلدان المغاربية، وفي مجتمعنا بالخصوص، بقول المبحوث: "وللصوفية دور كبير في تقديس مثل هذه الأماكن بل تطور الأمر اليوم وأصبحنا نري الضريح مصنوع من أجود أنواع البلاط، وبه مكيفات هوائي، والكثير من الأمور التي يصعب حتى على الأحياء توفيرها، هذا جنون ولا يدخل العقل وهذا كله من البدع"[461]، يرجح السلفية على أن بناء القبور والأضرحة يعود إلى الدولة العبيدية ثم سار على نهجهم الصوفية وغلّاة الصوفية، وأن الغلو في الصالحين يرجع إلى قوم نوح ويستندون في ذلك بقول الله سبحانه وتعالى:" وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا "[462]، وبالاستناد إلى الآية المذكورة، تحرم السلفية زيارة القبور والأضرحة وبنائها، خوفا من أن تعود الأمة الإسلامية إلى جهل الأولين، الذين أوحى لهم الشيطان أن يعبدوهم، وهذا كله بسبب الغلو في الصالحين، فالوعدة وزيارة الأضرحة في نظرهم تقوم على هذا الأمر، يقول المبحوث:" فكثير من الوعدات هي معلم من معالم الشرك، بل هي التي تصور الشرك، حيث يقع فيها الدعاء لغير الله، والذبح لغير الله والاستغاثة بغير الله، فضلا عن المحرمات الشرعية التي تحدث هناك، كالاختلاط والسخط والاستهزاء بدين الله "[463]، فقد استدلوا على حرمة بناء القبور وتشييد الأضرحة بما ورد عن النبي "صل الله عليه وسلم" من نهي، وأنها بدع وخرافات في أذهان العامة فقط، وترجح زيارة القبور والأضرحة في ثلاثة حالات:

1- إما أن تكون شركا، وهي زيارة الأضرحة إذ القصد منه طلب النفع والضر من صاحب القبر وهذه الزيارة شركية، ويجب على الإنسان أن يتوب إلى الله من فعل الشرك.

2- أو تكون بدعة وزيادة في الدين، والقصد منها تعبد الله وقراءة القران هناك (المقبرة) فهي من البدع التي ما أحدثها النبي "صلى الله علية وسلم" ولا الصحابة.

---

[460])- المقابلة رقم 06، إمام ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[461])- المقابلة رقم 05، إمام ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[462])- سورة نوح، الآية 23.

[463])- المقابلة رقم 10، داعية وإمام مسجد، بشار.

3-وإما أن تكون مباحة لزيارة الموتى والدعاء لهم بالرحمة والمغفرة،

رغم أن أغلب المعتقدات الباطلة والخرافات بدأت تتلاشى وتختفي، وهذا راجع لانتشار الوعي الديني والتعليم، وعن طريق مختلف وسائل التواصل الاجتماعي، فلم يبقى منها سوى الترويح عن النفس في جو من المدائح الشعبية والفنون الفلكلورية والاستعراضية كالفروسية، وتقديم بعض الأكلات الشعبية، التي تعبر عن أصالة كل منطقة، لكن السلفية مازالت تشدد عليها وتحرمها، خاصة وأن مصطلح الوعدة مرتبط بكل أنواع الصداقات، التي تقدم شكرا لله على تحقيق الأمنيات أو النجاح أو الختان أو شفاء مريض، كما تعتبر ظاهرة الوعدة رابطا يعمل على إعادة تماسك القبيلة والجماعات من خلال إعادة تنظيمها سنويا، بل أصبحت عبارة عن مسرح شعبي مفتوح على الطبيعة وأمام الجميع تعرض فيه مختلف الفنون الشعبية، فتجمع بذلك بينه وبين الجوانب الدينية كالحضرة والمدائح الذكر والدعاء، أي أنها فضاء للتراث الشعبي لتحقيق الفرجة والسياحة، التي تعبر عن هوية المجتمع وعن أصالته، فقد استطاعت مثل هذه المورثات الثقافية أن تجمع بين ثناياها العديد من عناصر التراث وحفظه ،كالكرم والضيافة وكذلك حسن الجوار والتعاون...الخ .

تنتشر ظاهرة زيارة الأضرحة جغرافيا وتاريخيا في التراث بأبعادها الدينية والشعبية المتعددة، وبحسب وظيفتها في البنى الاجتماعية للمجتمع، كما أنها سمة اعتقاديه ثقافية مهيمنة على السلوك ينعكس في علاقتها بالتغير والصرع الاجتماعي الديني، لقد أصبح الموروث الثقافي أرض خصبة لحالة من الصراع الدائم بين التيارات السلفية وبين المجتمع المحلي والصوفية والزوايا.

ج-التيار السلفي والواقع الديني في المجتمع الجزائري.

وهذا حتى نتعرف أكثر على الذهنية الفكرية ورؤى السلفية ،كركيزة دينية مدركة لتاريخ المجتمع الجزائري وما يعيشه من تحولات اثر النزاعات والخلافات الدينية السياسية خاصة خلال فترة التسعينيات أو ما يعرف بالعشرية السوداء، وحتى نتعرف على مدى مساهمة التيار السلفي في هذا التحول، فانصب تركيزنا على ظهور هذا التيار في المجتمع الجزائري، وعلاقته بظاهرة الإرهاب الفكري والمسلح، الذي عاشه المجتمع، وهذا من خلال تصوراتهم وتمثلاتهم الاجتماعية والدينية حول محيطهم.

ولصعوبة توجيه الأسئلة المباشرة حول هذا المجال اخترنا مؤشرات أخرى مرتبطة بموضوع الدراسة يمكن لها أن ترصد لنا موافق السلفية حيال هذا الموضوع، تم تقسيمها إلى أربعة مؤشرات:

المؤشر الأول:تاريخية المنهج السلفي في الجزائر، يوضح تاريخية ظهور التيار السلفي وامتداده في المجتمع الجزائري.

المؤشر الثاني: المرجعية الدينية: وهذا من خلال الشخصيات الدينية البارزة والمعتمدة في الفتوة المجتمع سواء من داخل البلاد أو من العالم الإسلامي، وكذلك من خلال نظرتهم إلى المنهج الصوفي.

المؤشر الثالث: الاختلافات والانشقاقات: وهذا من خلال إبراز حقيقة الانقسامات التي حدثت في التيار السلفي.

المؤشر الرابع: واقع ومستقبل التيار السلفي في المجتمع الجزائري: من خلال الصعوبات التي واجهت التيار في تطبيق هذا المنهج على المجتمع.

– المؤشر الأول: تاريخ التيار السلفي في الجزائر: تؤكد السلفية العلمية على أن التيار السلفي هو منهج وليس تيار بالدرجة الأولى، لأنه يعتمد على كتاب الله وسنة نبيه، وما هو إلا امتداد لنهج الصحابة رضي الله عنهم في فهم الكتاب والسنة، ويوضح المبحوثين من هذا الاتجاه أن الإشكالية في المنهج السلفي حدثت في شقين: **الأول** يتمحور حول الحقيقة التاريخية في العالم الإسلامي ككل، **والثاني** حول حقيقته في المجتمع الجزائري.

–أما حقيقته التاريخية في العالم الإسلامي التي يؤكد عليها المبحوثين والتي يجب الحذر منها أن الإشكالية وقعت مع الفرق الكلامية، ذلك أن علماء الكلام حاولوا إلغاء المنهج السلفي يقول المبحوث: "**وابن تيمية** أحيا هذا المنهج لأن علماء الكلام حاولوا إلغاءه بداية القرن السادس للهجرة، الذي طغى فيه علم الكلام والفلسفة، وسبب انتشار هذا العلم هو أصول الفقه عن طريق كتب الأصوليين، ومن بينهم القاضي **عبد الجبار وأبو الحسن البصري**، فهم أول من صنف أصول الفقه، وتبعهم بعد ذلك الأشاعرة مثل **الباقلاني والفخر الدين الرازي**، ونشروا المذهب الكلامي العقدي (باب العقيدة)"[464]، **فابن تيمية** جاء بتجديد ما كان عليه

[464])– المقابلة رقم 02، إمام مسجد بالجزائر العاصمة.

العلماء المتقدمين قبل انتشار علماء الكلام، مثل ابن البرّ المالكي و**أبا زيد القيرواني** وازدادت وضوحا وانتشارا بعد ذلك على يد تلميذه **ابن القيم ومحمد ابن عبد الوهاب**، ثم بدأت تظهر ملامحه(المنهج السلفي) أكثر مع الشيخ **الألباني** والشيخ **ابن باز** والشيخ **العثيمين** وبعده ربيع المدخلي وأتباعه.

-أما مشكلة التيار السلفي في الجزائر، فقد حدثت مع الدولة العبيّدية، بداية البدع والخرافات وهي سبب تعثر التيار السلفي وركوده، فكل المخالفات الدينية الحاصلة في المجتمع الجزائري سببها الدولة العبيدية، ففي نظرهم أنها مركز البدع بعد الصوفية يقول المبحوث: "والجزائريون كانوا على المنهج السلفي إلى غاية ظهور الدولة العبيدية والتي يسمونها بالفاطمية، نشرت التشيع، ثم تصدى لهم المهدي ابن تومرت، ولكنه نشر الفكر المتأثر بعلم الكلام، فالسلفية ليست بحركة حديثة ظهرت منذ عشرين أو ثلاثين سنة"[465]، أي أنّ إحداث القطيعة في المنهج السلفي كان مع الدولة العبيدية والمهدي ابن تومرت، حيث تعتبرها السلفية الفترة التي طغت فيها العديد من المظاهر الشركية والبدع الخارجة عن الدين، ثم تجددت(السلفية) مع الإمام عبد الحميد ابن باديس وأتباعه، فنشروا المنهج السلفي الصحيح وحاربوا البدع والخرافات التي طغت في المجتمع الجزائري، كما حاربت الاستعمار، يقول المبحوث:"هناك علماء ومصلحين ولكن المصلح الرائد والبارز في الفكر الجزائري والسلفي هو **عبد الحميد ابن باديس** مع جمعية للماء المسلمين، بطبيعة الحال مع **البشير الإبراهيمي والطيب العقبي** وغيرهم، **وعبد الحميد اقتدي بابن تيمية** في محاربة العدو"[466]، وقد صنف المبحوثين أعداء التيار السلفي الذين حالوا دون نجاحه، إلى ثلاثة أعداء:

-**العدّو الأول**: فرنسا ولا مشكلة معه لأنه ظاهر وتم القضاء عليه.

-**العدّو الثاني**: الطرقية والصوفية لأنها في نظرهم كانت تعيق الجزائريين على الجهاد، بكونها ترى الجهاد قضاء الله وقدره وما علينا إلا الصبر والدعاء يقول أحد المبحوثين: "**فابن باديس** أول ما حارب الصوفية وصحح عقيدة الناس، حيث جعل الزوايا والكتاتيب، وكان ينشط في

[465])- المقابلة رقم 04، إمام ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[466])- المقابلة رقم 06، إمام ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

الناحية الشرقية للبلادة فاسقطوا الكثير من الأضرحة وأوقفوا العديد من الواعدات"[467]، لأنها ساعدت على انتشار الإسلام بمنهج خاطئ، الأمر الذي جعل فرنسا تسمح له بالانتشار، لأن الأمر هذا في صالحا، يقول أحد المبحوثين:"اختاروا التصوف لأن عقيدتهم تقول لا يجوز الوقوف في وجه فرنسا، لأن من يقف في وجهها فهو يقف في وجه القدر، وباش تأمن بالقدر لازم تصبر"[468]،وأن الطريق التجانية كانت هي الأقرب إلى فرنسا، ويؤكدون على أنها هي من حاربت **الأمير عبد القادر**، فانتهزت فرنسا الفرصة ووقفت إلى جانب المنهج الصوفي الجبري وأن **عبد الحميد ابن باديس** وأتباعه أنكروا هذه الطائفة (الصوفية) التي تسببت في بقاء فرنسا مدة أطول.

-**أما العدو الثالث**:فهم دعاة الإدماج أو دعاة المخالطة، كما يسمونهم ولكنها استطاعت أن تقضي عليهم باستنادها على بيان أول نوفمبر54، وبقي الناس على الجادة متحدين ملتحمين إلى غاية العشرية السوداء، كما جاء على لسان أحد المبحوثين:"ولم تكن الناس تعرف هؤلاء الخوارج التكفيريين، رغم أنهم كانوا موجودين، كالدعوة للقتال عند **السيد قطب** في مصر، ولكن رياحه وسمومه انبعث إلى الجزائر بعد طول مدة، في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات"[469].

التيار السلفي وعلاقته بالعشرية السوداء: وقبل الخوض في الموضوع نشير إلى أننا تعمدنا طرح العشرية السوداء بدلا من الإرهاب حتى لا تكون هناك حساسية وتخوف اتجاه الموضوع، خاصة وأن هذه الفئة كما ذكرنا في الدراسة المنهجية لديها تخوف وحساسية اتجاه المواضيع التي تتعلق بنظام الحكم والسياسة، كما سوف نتطرق له في الجانب السياسي لاحقا، فقد لحظنا تحفظ السلفيين في هذا موضوع، حيث تهرب أكثر من مبحوثين من الإجابة، وأخذ كل واحد منهم يراوغ في الحديث ويتكلم عن التيار السلفي ومنهجهم الصحيح وأنه منهج إسلامي تربوي سلمي، كما قال أحد المبحوثين:"أولا سوف أعطيك ألقابا وكلها شرعية، وهي أهل السنة والجماعة وهذا الشائع و المشترك، وأهل الحديث والأثر، أهل الأثر، السلفيون، وكلها لا إشكال فيها، وكذلك أهل السنة، يجتمعون على كتاب الله وسنة رسوله، ويجتمعون على الحكام

[467])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[468])- المقابلة رقم 10، داعية ومعلم بالابتدائي، بشار.

[469])- المقابلة رقم 07، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

ولا يشقون صف المسلمين، ولا يدعون إلى الافتراق والعداوة والبغضاء بخلاف الخوارج "[470]، فقد اختلفت آراؤهم فيما حدث في الجزائر في تلك الحقبة، فالبعض حمّل التيار الإخواني المسؤولية وكل من آل إليهم، فالوهابية تعتبر المنهج الإخواني منهج تكفيري تسلل إلى المجتمع الجزائري وغسل أدمغة أبنائه، وحرّض الشعب على حكومته، يقول المبحوث: "الشاهد أن أهل البدع والضلال شوهوا حقيقة الدعوة السلفية، وأقول لك أن العشرية السوداء ترأسها الخوارج والتكفيريين، وبأخص الخصوص الإخوان المسلمين، بالأخص من ذلك **السيد قطب ومحمد قطب**، هذين الرجلين للأسف الشديد ابتلي فيهما العالم الإسلامي في هذا الزمان، إن ينبوع التكفير وينبوع الفتنة والقتل والتشريد، وإخراج الناس وتشويه السنة هو **السيد قطب** وأبو **الأعلى المودودي وعلي بلحاج وعباس المداني**، عليهم من الله ما يستحقون"([471])، وفي قول المبحوث السادس:" أن الناس في تلك الفترة تأثروا بمنهج **السيد قطب**، مع أن هذا **السيد قطب** لا علاقة له بالدين، بل كان أديبا ومعروفة هي كتاباته في الدين، وتفسيره للقرآن، يسب فيه الصحابة وحتى الأنبياء، ويتهم الكثير من العلماء، ومع هذا كله تجد كتاباته في المساجد، وفتواه أنهكت دماء الجزائريين، والثورات في البلدان المسلمة، ومن أتباعه في الجزائر **علي بلحاج**"[472]، في حين فضل البقية منهم أن يستعرض تاريخية المنهج السلفي بعد الاستقلال، حيث واصلت السلفية البادسية مشوارها الإصلاحي والإرشادي وهذا بنصح العامة ونهيهم عن الوعدات وزيارة الأضرحة، وإصلاح ما خربه الاستعمار الفرنسي، وما نجم عنه من تجهيل وتفقير للتعاليم الدينية، ومحو الآثار التي بقيت علقة من بقايا الثقافة الفرنسية، يقول المبحوث: "كثير من الجزائريين اختلطوا بالفرنسيين ووقعت علاقات وتزاوج، فخافوا (السلفيين) على القيم الدينية أن تذهب فكانوا يحيوها في الناس،(...) ونجد كلام **لابن باديس** هو من كلام **محمد ابن عبد الوهاب**(...)، ولهم منهج سني واضح ما هو بمميع وما هو بمتشدد، أما في التسعينات ففي بدايته كان على السنة، رغم أنها بدأت منذ الثمانينات كانوا يرون أن الحل السياسي في إقامة الدولة يكون في الدخول إلى البرلمان (...) ونهوهم العلماء عن ذلك، وأنه

[470])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[471])-المقابلة رقم09، إمام وداعية ، بشار

[472])- المقابلة رقم 06، إمام متطوع، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

سوف يغير منهجهم، ولأن السياسة أغلبها مبنية على النفاق والكذب، فلن تجدي سياسي له توجه صحيح وصريح يمشي عليه"[473]،

وفي المقابل ترى السلفية الإخوانية أن السلفية العلمية هي تيار دخيل على المجتمع الجزائري، كونها تنتسب إلى الفكر الوهابي الحنبلي الذي يقبل بعضه ويرد بعضه الآخر، وهذا راجع لتباعد أفكار هذا التيار عن البيئة الثقافية والاجتماعية للمجتمع الجزائري، خاصة في مسألة التشدد والتعسير، وكذلك عدم مراعاة الاختلاف في وجهات النظر، يقول المبحوث عن السلفية الوهابية: "مسألة فيها قولان أو ثلاثة يجزم لك بقول واحد ويقول إنه هو الحق، وغيره باطل، ولو كان معهم ألف دليل"[474]، كما أن مفهوم أهل السنة هو أشمل منه عند الوهابية، والتي تحث على العمل بالقرآن والسنة وكذلك الإجماع، ويشجع على الاجتهادات التي تواكب العصر ولا تخالف الشريعة، فمصطلح أهل السنة مرتبط بالأصول وليس بالأشخاص كما يقول أحد المبحوثين: "أهل السنة هي أصول وليست أشخاص، وكذلك من قال بالقرآن السنة والإجماع، إذن أهل السنة مفهوم واسع يشمل طائفة كبيرة من الشيعة وطائفة كبيرة من المعتزلة ومن الإباضيين والمالكية وغيرهم "[475]، وهي ترد بهذا على السلفية العلمية التي تضييق من المصطلح وتكتسحه، وفي نظر الإخوانيين أن هذا التحيز والتدقيق له ارتباط سياسي، وليس له علاقة بأهل السنة يقول: "اليوم أهل السنة هم من يخدم السعودية لا أكثر ولا أقل، عند كثير من الناس سموها دولة التوحيد ودولة أهل السنة، وهي بريئة من هذه التسميات، بل على العكس من ذلك هي تصرح بما كان مخبئ إلا ما يعرفه البصراء"[476]، فالسلفية الإخوانية ترى أن مشكلة السلفية الوهابية تكمل في توظيف المصطلحات، فهي لا تفرق بين مفهوم الدولة الإسلامية ومفهوم المجتمع المسلم، بحيث لم يتقبلوا فكرة مجتمعات مسلمة بدون دولة إسلامية، وهي الثغرة التي أوقعت السلفية الوهابية إلى الدخول في السياسة، ومن ثم التطرف والإرهاب، وهو ما جعل التيار السلفي يتقسم إلى قسمين السلفية العلمية والسلفية المتطرفة أو الجهادية يقول المبحوث: "هو

[473])- المقابلة رقم 10، داعية ومعلم ابتدائي، بشار.

[474])- المقابلة رقم 05 إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[475])- المقابلة رقم 03، مدرس علوم شرعية وعلوم المنطق، متطوع، وهران.

[476])- المقابلة نفسها.

عباءة الوهابية، ولكن بمفهوم آخر حيث اجتمعوا في التشدد وفي المظهر ولكن انقسموا إلى السلفية العلمية والسلفية المتشددة التي مالت إلى الجهاد "[477].

المؤشر الثاني: المرجعية الدينية: حاولنا في هذا الجزء أن نتعرف على أهم المصادر التي تعتمد عليها السلفية، وهذا من خلال الشخصيات الدينية والفكرية التي تأثروا بها والتي يرون أنها مناسبة لتكون مرجعية دينية للمجتمع، سواء من داخل الوطن أو من العالم الإسلامي. كما أدرجنا جمعية العلماء المسلمين كنموذج يمكن اعتباره مرجعية دينية.

كان الهدف من هذه الأسئلة التعرف على الشخصيات الدينية المؤثرة في المرجعيات السلفية وخارجها لاكتشاف مدى انفتاح السلفية على المعرفة ومدى تقبلها للأفكار الجديدة، وكذلك في إمكانيتها في فهم المجتمع والقدرة على التواصل معه، وككل مرة انقسمت الرؤى إلى اتجاهين مختلفين تبديان وجهة كل مبحوث بين السلفية الوهابية والسلفية الإخوانية، فيما يخص السلفية العلمية فقد أكدت على نقطة مهمة يعتمدون عليها، وهي الرجوع إلى العلماء بخصوص الفتوى، لأنهم ليسوا أهلا لها، وإنما يرجعوها لمعلميهم، يقول المبحوث: "العلماء الربانيون هم يبصرون ويعطوننا العلم أما نحن فصغار نستقبل العلم والمعرفة منهم، فلا شك أنهم العلماء لأنهم يبصرون ويخبروننا ثم بعد ذلك تصل إلى عامة الناس، ومن العلماء الشيخ **فركوس** حفظه الله والشيخ **رمضان جمعة** والشيخ **سالم مريدة**..."[478].

تعتمد السلفية العلمية في فتاواهم على شخصيات معينة ومحددة تمثل التيار الذي ينتمون إليه، سواء داخل الوطن أو خارجه، فنجدهم يركزون على الشيخ **فركوس** حيث يعتبرون فتواه المرجعية الصحيحة والتي من المفروض أن يعتمدها الجزائريون، يقول المبحوث: "ومن الأحياء الشيخ **فركوس** هو عالم من أعلام الإسلام، فضلا على أنه من أعلام الجزائر، وكمتانة وحصانة علمية (ما كاش واحد يقدر يواجهوا)، وإذا أقسمت غير حانث أنه لا يستطيع أحدا الوقوف في وجه الشيخ **فركوس**، وهذا ليس تعصبا مني أو غلوا فيه، بل لأن الرجل متين وراسخ جدا، وكتبه ومقالاته و فتوها هي الآن منتشرة على كل الأقطار ومعتمدة للأسف الشديد في غير دولتنا، فهناك كتب مقررة ومعتمدة في السعودية وفي مصر ويترقبون فتواه بالحفاوة"[479]، يعتمد المبحوثين في فتواهم

[477])- المقابلة رقم 05، إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[478])- المقابلة رقم 06، إمام متطوع، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[479])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

على الشيخ **فركوس** وأتباعه ومن الذين تكرر ذكروهم، نجد الشيخ **رمضان جمعة** والشيخ **أبو أسامة**، الشيخ **نجيب جلواح** والشيخ **سالم مريدة**. أما من العالم الإسلامي فنجد، الشيخ **ابن تيمتة**، الشيخ **محمد ابن عبد الوهاب**، الشيخ **الألباني**، الشيخ **ابن باز**، يقول المبحوث: "والشيخ **محمد ابن عبد الوهاب** رأسها ومحييها ومجددها بعد الله سبحانه وتعالى والرجل رائدها في الثلاثة قرون الأخيرة"[480].

أما التيار الإخواني والحركي وبالنسبة للشخصيات الجزائرية قد ركز المبحوثين على مجموعة من العلماء الكبار والتي يرون أنها أهل للفتوى بحكم خبرتها الطويلة، كما أنها تستمد مرجعيتها من ثقافة المجتمع وتنطلق من بنيته الاجتماعية، فنجدهم يركزون على الشيخ **آيت علجت** والشيخ **أحمد حماني**والشيخ **الهاشمي**، والشيخ **أبو عبد السلام**، بقول المبحوث الرابع: "هنالك الكثير ولكن الشيخ **طاهر آيت علجت**، والشيخ **أبو عبد السلام** هما المرجعية بالنسبة لنا داخل الوطن"[481]، أما من خارج الوطن فتقريبا لم يحددوا شخصيات معية ولكن اشترطوا أن يجمع بين نص الفقه والواقع، فلا تكاد تذكر إلا مبحوث أو اثنان واللذان اقترحا الشيخ **القرضاوي** والشيخ **الدّدو**، في حين هناك من تحدث عن تهميش الدولة للمرجعية الدينية في المجتمع، رغم وجود بعض المؤسسات الرسمية ولكن لا ترى فيها مصداقية تامة يقول المبحوث: "حتى الدولة لا تبحث عن مثل هذا النوع والدليل لدينا المجلس الإسلامي الأعلى، أين دوره؟ وأين رجاله؟ لا نرى أي استثمار ولا شيء جديد، يجتمعون على بول الفكّرون وبول العود هل يصح أن يشرب أم لا، وليس هناك من يسمع لهم لا من داخل الوطن ولا من خارجه"[482]، ويقترح المبحوثين أن تكّون حركة لأهل العلم تجمع العلماء من كل منطقة وكل مجموعة تخرج لنا نخبة من العلماء وهكذا تتكون لدينا مرجعية دينية يقول المبحوث:"هناك العديد من الشخصيات البعض حر ومستقل والبعض في يعمل في الدولة، لهم كتب كثيرة في الاجتهاد والمنطق والفقه، والمشكلة مع المعاصرين هم

[480])- المقابلة السابقة نفسها.

[481])- المقابلة رقم04،إمام ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[482])- المقابلة رقم 03، مدرس علوم شرعية وعلوم المنطق، متطوع، وهران.

موجودين ولكن في الغالب نجدهم منغلقين أو مضروب عليهم بأساور وقليل من يعرفهم"[483]، واقترح بعض الشخصيات التي همشت، منها الشيخ **عبد الوهاب مهيّة**[484].

أما جمعية العلماء المسلمين فقد أجمع كل المبحوثين على أنها المرجعية الدينية للمجتمع الجزائري، إلا أن هذا لا ينافي خصوصية كل تيار، بحيث تجزم السلفية العلمية على مرجعية البادسية الأولى **لابن باديس** حتى **البشير الإبراهيمي**، أما الحالية فيرون أنها انحازت للتيار الإخواني وبالتالي لا يمكن أن تكون مرجعية يقول أحد المبحوثين: "في آثار **عبد الحميد ابن باديس** ومقالات **الطيب العقبي** ورسائل **مبارك الميلي**، هي غنية جدا، كما يقول الشيخ **فركوس**: لا أحد من الجزائريين يشكك في إمامتهم، فهي مفروضة على الناس، فلو تأخذين الصوفي أو القبوري أو الأشعري وتقولين له ماذا تقول في **ابن باديس** يقول لك عالم رباني ربي يبارك، فعدالتهم وصيتهم شائع ومنتشر بين الناس لأنهم يمشون على أصول سلفية حقه "[485]، وفي قول آخر: "أهل السنة قديمة في الجزائر ولو تدرسين الجمعية، قديما وليس الآن، فاليوم هي إخوانية وبمنهج إخواني محض، لكن **ابن باديس** وأخوانه **العربي التبسي والبشير الإبراهيمي** تجدين السلفية حاضرة فيهم قولا وفعلا،أنهم يختلفون مع الصوفية ولا يجتمعون معهم"[486].

-المنهج الصوفي في المنظور السلفي: تعتبر السلفية العلمية أن المنهج الصوفي من أكثر المناهج احتضانا للبدع والخرافات، ولا تعتبره منهجا إسلاميا، كما تعتبره قائم على الغلو في التعبد، دون رعاية ما ثبت عن الله من هذه العبادات وما لم يثبت، أو ما صح منها وما لم يصح، كما يعتبرونه منعرجا انحرف فيه المسلمون عن الإسلام في العقيدة وفي المنهج والفقه، يقول أحد المبحوثين:"لو ننظر في كثير من المسائل التي حرمها الشرع مثل الطواف بالقبور وزيارة الأضرحة،هم يجيزونها جملة وتفصيلا، ونحن نخالفهم في ذلك جملة وتفصيلا"[487]، بل ترى أن التعليم في الزوايا لم يلقى نجاحا بسبب اعتماده على المنهج الصوفي الذي يعتمد على تحفيظ القرآن فقط، ذلك أن

---

[483])- المقابلة السابقة.

[484])- يقول المبحوث أن الشيخ عبد الوهاب مهيبة، إمام مسجد ومجتهد له أكثر من اثنان وعشرون كتاب في الرد على الوهابية، وقد تبنتها وزارة الشؤون الدينية.

[485])- المقابلة رقم 08، داعية ومدرس بمدرسة قرانية، بشار.

[486])- المقابلة نفسها.

[487])- المقابلة رقم 09، داعية ومعلم ابتدائي، بشار.

الصوفيين لديهم ضعف علمي، ولهذا يركزون على الحفظ فقط، كما يظهر ضعفهم من خلال الدروس التي يقدمونها، والتي تقتصر على مسائل بسيطة مثل الوضوء، "فتجده إما في البيت أو في المسجد،أو يقرأ القرآن في مسائل الزواج والجنائز، ويغضون الطرف على تعليم الناس المسائل المهمة، كالتوحيد الذي هو عقيدة عظيمة، أو مسائل المنهج مثلا السنة أو تفسير القرآن"[488]، فالزوايا بالنسبة للسلفية صارت معلما للصوفية والطرقية، لما تحمله من البدع والخرافات والعقائد الفاسدة، وهذا راجع لاعتمادهم على التوحيد القائمة على الأشعرية، وكذلك مقدمة ابن عاشور، ولا يعتمدون على المذهب المالكي إلا في المسائل الضعيفة، ومن المسائل التي تعيبها السلفية على الصوفية هي قراءة القرآن جماعة، وهو أمر مخالف للمنهج السلفي كما رأينا سابقا، وفي مسألة الواعدات والغلو في الصالحين، تتفق السلفية الوهابية مع الاخوانية في عيوب المنهج الصوفي من حيث اعتماده على الحفظ فقط، فيصبح التلميذ أو الطالب مستقبلا لكل ما يأتيه من شيخه دون إثراء النقاش ومحاولة الفهم، "حيث يصبح الطالب كالإناء يستقبل كل ما يسكب فيه، بدون نقاش ولا إثراء للموضوع"[489]، كما أنهم لا يحتكون بالواقع، ولا يواكبون العصر، وإنما بقوا في المواضيع الفقهية القديمة، وهنا تتفق مع الوهابية في نظر السلفية الإخوانية من حيث الجمود الفكري، رغم هذا إلا أن الإخوانية تعتبر المنهج الصوفي منهج إسلامي قديم، يتصف بالعلم والأدب والأخلاق، ويأخذون العلم من الكتاب والسنة، ولم يكن هذا التصور السلبي للصوفية، "فالإمام **جنيّد** كان يلبس أحسن الثياب ولما سأله تلميذه أهذا ثوب يعبد فيه الله، ذلك أن بعض الصوفية يضنون أن التقرب إلى الله يكون بما رقع من الثياب، وإهمال الإنسان لنفسه، وبعدم الأكل والشرب، فأجابه: ما كان للناس زيناه وما كان لله (وأدخل يده في صدره مشيرا إلى قلبه)أخفيناه"[490]، فالدين جاء يدعو الناس لطلب العلم والنظافة والعمل، كما أن كبار العلماء والمحدثين ينتمون للمنهج الصوفي، كالإمام **النووي** والإمام **ابن الحزم** و**ابن القيم**، حيث سار المنهج الصوفي وفقا لقواعد الشريعة في بدايته،وحرص على أن يكون مقبولا دينيا واجتماعيا،كعمل أخلاقي وتربوي، وليس كممارسة تعبدية فقط، ولكن بسبب كثرة المبالغة حدث الانشقاق،

[488])- المقابلة نفسها.

[489])- المقابلة رقم 05.

[490])- المقابلة نفسها.

وأصبح الصوفيين لا يهتمون بالعلم واهتموا فقط بحياة الزهد، فاتخذت أبعاد أخرى اعترض عليها بعض الفقهاء،

ما يمكن استخلاصه أن الصراع الحاصل بين التيارين السلفي والصوفي هو نزاع متبادل، والسلفية تعتبر الصوفية منهج مخالف للشريعة على أنه قائم على البدع والخرافات.

المؤشر الثالث الانشقاقات والاختلافات داخل التيار السلفي: تؤكد السلفية العلمية على أنها من المسائل المهمة (الانشقاقات) والتي يجب توضيحها للجميع، حتى لا يظنوا أن التيار قد انشق وتفرق، وإنما هي مكيدة مدبرة للإطاحة بالتيار السلفي، من داخل البلاد وخارجه، وفي نظرهم أنها عملية خبيثة تم دسها داخل التيار السلفي لزرع الفتنة والانشقاق يقول المبحوث:"أما من أعدائها الخارجيين فلم يستطيعوا، لكن من الداخل وبطريقة خبيثة وماكرة وهي طريقة الاندساس في الدعوة السلفية، حيث كان هناك أشخاص مندسين وليسوا سلفيين حقا"[491]، ففي رأيهم أن هناك أشخاص ادعوا أنهم على المنهج السلفي الوهابي وانظموا إليهم لتفكيك وحدتهم ليكون له موفق مؤثر في تشويه السلفية في المنظور العام، وقد جعلت الوهابية عدة تسميات للمنفصلين أو المنشقين عن هذا التيار، من أشهرها نجد: التميعين، وجماعة الإصلاح الاحتوائيين، والصعافقة[492]، وهي ألقاب أطلقها عليهم الشيخ **فركوس**" هؤلاء سماهم الشيخ فركوس جماعة الإصلاح الاحتوائيين" وفي قول مبحوث آخر: "إنهم صعافقة وأول من سماهم بهذا الاسم هو **محمد ابن هادي**، سم به أناس عندهم هناك في السعودية كانوا مجتمعين على الشيخ **ربيع المدخلي**، وهم والعياذ بالله فجرة كذبة، أرادوا فقط أن يسقطوا الشيخ **محمد ابن هادي**، فسماهم بالصعافقة وانطبق ذلك عليهم لما سماهم به الشيخ **فركوس**"[493]، حاولت هذه المجموعة (المنشقة) إيجاد حلول كانت بذلك أقرب للوسطية، وهو الأمر الذي كانت ترفضه السلفية الوهابية، "أرادوا أن يميعوا الدعوة السلفية إلى درجة أنه يصبح المبتدع أخوك، وأهل السنة من أصولهم مقاطعة أهل البدع،والتحذير منهم وعدم السماع لهم"[494]. أما التوجه الإخواني فكانت

---

[491])- المقابلة رقم 10، داعية ومعلم ابتدائي، بشار.

[492])- الصعافقة، مفرد صعفوق، و الصعفوق: من يشهد السوق وليس معه رأس مال، فإذا اشترى تاجر شيئا أقحم نفسه معه، والصعافقة لقب قديم أحياه محمد بن هادي وأطلقه على خصومه داخل البيت.

[493])- المقابلة رقم 07، داعية ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[494])- المقابلة نفسها.

له رؤية معاكسة مقارنة بتصورات السلفية العلمية، فهم يرون أن هذا أمر متوقع حدوثه، لأن هذا يؤكد على زوال التيار الوهابي المبني على الأفكار المتشددة والعسيرة التي تجر الشباب معها، يزعم المبحوثين الإخوانيين أن الفكر الوهابي هو توجه سياسي أكثر منه ديني، أو تحت غطاء أهل السنة، يقول أحد المبحوثين: "هناك تسويق لهذا الفكر من جهة الحجاز، ومن جهة هرم النظام أيضا، فهم يريدون من هذا الشباب أن يتقيد مع هذا الفكر ولا يتدخل في أمور السياسة، فهم يحرمون الخروج عن الحاكم، وهذا ما جعل الفكر الوهابي ينضج في البلاد، لهذا هو اليوم في تراجع وانحدار لأن تصاعده مرتبط بالسعودية، وتراجعه من تراجعها، ولما أدركت الناس أن الفكر الوهابي كان توظيف سياسي، ترجعوا عنه"[495].

من أسباب الانشقاق التي رجحها الإخوانيين هو التصادم الذي وقع فيه هذا التيار، حيث أصبحت أفكاره تتضارب مع الواقع، بل حتى مع مؤسسيه الأوائل، كفكرة الجهاد عند **ابن تيمية** و**محمد ابن عبد الوهاب**، والتي يتناقضون فيها معهم، يقول المبحوث: "وأكبر مخالفة وقعوا فيها مع **ابن تيمية ومحمد ابن عبد الوهاب** هي تعطيل الجهاد، حتى ضد إسرائيل، ثم إن **ابن تيمية** مات في الجهاد وسجن في القلعة، جاهد بالقلم وبالسيف ضد التتار، في حين هم لا يرون بالجهاد حتى في فلسطين"[496]، فالسلفية الوهابية لم تدعوا إلى الجهاد، لأنها ترى بعدم إعداد العدة له، حتى تجابه به العدو أي ليس هناك تكافئ في الفرص، ويحتجون على ذلك في قول الله سبحانه وتعالى: " أَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ [497]، أيضا من أسباب الاختلاف التي ذكرها المبحوثين هو اهتمام السلفية الوهابية بالمظهر الخارجي أكثر مما اهتموا بالعلم الديني، وبالفقه والأصول واللغة والنحو وغيرها من الأمور المهمة التي ترسخ الدين والأخلاق، يقول المبحوث: "فهو يختصر الإسلام في تقصير السروال والقميص، وإطلاق اللحى،لا غير، وحتى هذه المطّويات هي عبارة عن املاءات: واحد، اثنان، ثلاثة، (...) وعليك أن تقبل بها كما هي حتى لا تبحث ولا تتطلع، وهذا أمر لايجوز بدون

[495])- المقابلة رقم 05، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[496])- المقابلة نفسها.

[497])- الآية 60 من سورة الأنفال

الرجوع إلى الفقه والعلماء، وما أروعها من اختصارات ساعدت الشباب على تبني هذا التيار السهل، دون هدر الوقت والجهد، فشجعه على عدم السؤال والاطلاع، وإتباع مشايخ معينين فقط"[498]، وفي قوله: "الناس على ثقة لأن هذه مكة بيت الأمن والآمان"[499].

تمثل السلفية المدّخلية أكبر فئة للتيار الوهابي في الجزائر، عرفت بتجريح العلماء، ولا تقبل بالوسطية، أو ما يخالف رأيهم، ساهم هذا التعصب والتشدد في الرأي والتشكيك في غيرهم من علماء الدين في انقسام السلفية في الجزائر، يقول أحد المبحوثين: "المدخلية كانت فئة واحدة تجرح من تشاء وتؤيد من تشاء، وإذا أردنا أن نتحدث عن حقيقة وواقع السلفية المدخلية فهي وضع مخابراتي، الطاعة المطلقة للحكام، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، بل حتى لو اغتصب أختك أو أمك، بالنسبة لهم فالتصبر ولتحتسب،.

-المؤشر الرابع: مستقبل التيار السلفي في المجتمع الجزائري (بين التنظير والواقع):

ربطنا هذا المؤشر بمجموعة من الأسئلة التي تمكننا من قراءة واقع التيار السلفي في المجتمع الجزائري، وهذا من خلال الصعوبات التي واجهتهم، ومن خلال وجهة نظرهم حول التدين في الجزائر وما إذا كان الواقع متطابقا مع تصوراتهم للمجتمع الذي يسعون إليه وكذلك من خلال رأيهم حول مدى اختلاف القيم السلفية عن القيم الاجتماعية للمجتمع الجزائري، رغم أن مجتمع البحث أقر أن المجتمع الجزائري مجتمع متدين في أصله، ومحافظ على قيمه الدينية مقارنة مع غيره من المجتمعات الإسلامية الأخرى، إلا أن هذه النظرة أو هذا التدين له شقان، شق يعتليه الجهل وشق يعتليه التعصب، ذلك أن المجتمع الجزائري تكالبت عليه الأفكار علمانية، سلفية، بمختلف أشكالها، فالإخوانية تنتقد العلمانية وهذا لما لها من تأثير على التدين في الجزائر، يرى المبحوثين أن التدين في الجزائر يحتاج فن التدين وإعادة النظر، فالغالب فيه شكلي ظاهري يحتاج إلى تهذيب وتربية، حيث يقول: "الظاهر متدين ولكن في التربية والأخلاق يحتاج إلى إعادة النظر، قليل الأدب سليط اللسان، ولا يحسن الجوار، ولكن التدين الحقيقي منكوس ومنقوص"[500].

يرجح المبحوثين هذا المشكل لعدة أسباب منها:

---

[498])- المقابلة رقم 04، إمام، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[499])- المقابلة نفسها.

[500])- المقابلة نفسها.

– تقليدية الأئمة في تناول مواضيع الخطب، والرضا بالتدين الشكلي.

–كذلك إهمال الإعلام للجانب الديني والتربوي، وقناة القرآن الكريم دورها ناقص، مقارنة بما يحتاجه المجتمع، في حين تتنبأ السلفية العلمية بصحوة دينية سنية في المجتمع الجزائري، خاصة مع كبار السن الذين كانوا في نظرهم مبتلون بالبدع والخرافات الباطلة، والشباب المبتلون بالأفكار المنحرفة والفساد الأخلاقي، ولكن عاطفة التدين التي يتميز ربها الفرد الجزائري، وحاجته للدين الصحيح جعلته يختار المنهج السني الوهابي، حيث يعتبرون أن الجزائر تحتل المرتبة الثانية بعد السعودية في تبني الدعوة السلفية ولهذه الدعوة الفضل الكبير في عدم الانضمام الشباب إلى تنظيم داعش، وهذا راجع إلى اتعاظهم من العشرية السوداء، وإتباعهم لنصائح الشيخ **فركوس** وأتباعه، وعن مدى اختلاف القيم السلفية عن القيم الاجتماعية الدينية، فقد ركزت السلفية الإخوانية على مظاهر الإفراط في العلمنة والحداثة والتطور التي اهتزت فيها بعض القيم الأسرية والاجتماعية مثل التبرج، في حين تنظر لها السلفية الوهابية بالانحراف الكلي والضياع عن المنهج السلفي الصحيح، وهذا ناجم عن ضياع الدين، فالقيم الدينية في المجتمع الجزائر أكثر ارتباط بالعادات والتقاليد من التدين الصحيح، يقول المبحوث: "فبقدر ما أحدث فيها من بدع، وبقدر ما شدّ أهل الصدارة من البدع، استلزم ذلك ضياع الناس في دينهم وأفكارهم وعاداتهم"[501].

تمتلك السلفية تصورات خاصة عن المجتمع الجزائري وقيمه، أدت إلى احتدام الصراع والنقاش بين مختلف تياراتها، حول البنية الثقافية والاجتماعية للمجتمع، فبالنسبة للإخوانيين أن كل وسيلة تحقق الشريعة وتبعث على الحشمة والحياء والمحافظة على تماسك المجتمع ووحدته، فهي توافق القيم والإسلامية ولا إشكال فيها، في حين تؤكد السلفية العلمية على أهمية الوسائل التي تحقق الشرعية الدينية للقيم، سواء في جانبها المظهري أو العقائدي التعبدي، وهذا بإعادة توحيد الشعائر الدينية للمحافظة على الممارسات الدينية الأصلية ومواجهة البدع.

تظهر غاية السلفية في اهتمامها بتحويل تعاليمها إلى ممارسات حقيقة في المجتمع، وهذا بإعادة إصلاح بنيته الثقافية والاجتماعية بمنظور سلفي(السلفية العلمية).

د– التيار السلفي والسياسة: عاشت الجزائر خلال فترة التسعينات توترات أفرزت العديد من التحولات السياسية التي كان لها أثر على التيارات السلفية، حيث جعلت البعض يلجأ إلى السرية

[501])– المقابلة رقم 10، داعية ومعلم ابتدائي، بشار.

في عمله السياسي، وناد البعض الآخر بحمل السلاح ضد السلطة التي ضيّقت واضطهدت الحركات الإسلامية، في حين أصّر البعض الآخر على ضرورة الاستمرار في الدعوة إلى توعية المجتمع، وغرس القيم السلم والمحافظة الدعوي، ومحاربة دعاة التغريب بسلاح القلم والعلم الديني، اختار البعض منهم المشاركة في المجال السياسي وفي الحكم، لتفعيل الشرعية الإسلامية وتفعيل العقيدة وحماتها من البدع والانحراف ومن جراء الحداثة والعلمانية.

ضمن هذا السياق تناولنا الجانب السياسي لنتتبع أثره وانعكاساته على التيار السلفي، وعلى المجتمع، وقد طرحنا أسئلة مباشرة نبدي من خلالها رأيهم في هذا التحول، وموقفهم من التحزّب، خاصة الأحزاب السياسية ذات الصبغة الإسلامية، ومن خلال موقفهم من فكرة فصل الدين عن الدولة، أفرزت لنا المقابلات موقفين مختلفين لتصوراتهم السياسية، حيث أبدت السلفية العلمية موقفها المحايد عن السياسة، ولم تبدي استحسانا في الحديث عنها، وهذا لعدة أسباب منها:

-أن أهل السنة لا يخوضون في السياسة، وهذا بنصائح وتوجهات علمائهم

-أن مبدأهم عدم الخروج عن الحاكم ولو انحراف الحاكم، ما لم يصل إلى درجة الكفر، لقول أحد المبحوثين: "فلو أدى انحرافه إلى انحراف المجتمعات، ومع ذلك لا نتدخل في السياسة ، فعملنا يكمل في نشر العقيدة الصحيحة في المجتمع، وليس السعي وراء السلطة والسيادة، مثل ما حدث للإخوانيين التكفيريين، وهذا ما حدث مع **علي بلحاج وعباس المداني**، ومن كان معهم على شاكلة الإخوان، أي أنهم كانوا في أول دعواهم وفي ادعاءاتهم الباطلة أن يقيموا دولة إسلامية، ولكن أهدافهم الفاسدة والمتسترة، انقلبوا على الدولة وأصبح عند الإخوان ما يسمى بالتنظيم السري"[502]، فالسلفية العلمية لا علاقة لها بالسياسة، وإنما تكمل دعوتها في توحيد الله وإتباع رسوله "صلى الله عليه وسلم"، ونبذ البدع ومحاربة الشرك، أما بالنسبة للأحزاب فهم يرفضون فكرة التحزب بالمطلق، فهذا أمر مذموم شرعا ويستندون في ذلك بقول الله سبحانه وتعالى:" مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ[503]"، وفي قوله تعالى أيضا:"إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ۚ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ "[504]، وفي قول **الإمام مالك**: "ستون ليلة تحت سلطان جائر خير من ليلة بدون سلطان، وفي

---

[502])- المقابلة السابقة.

[503])- سورة الروم، الآية 31.

[504])- سورة الأنعام، الآية 159.

قوله كذلك: "السلطان ظل الله في الأرض"، فمن المفروض ألا تكون هناك أحزاب وأن يتوجه كل الناس نحو الحاكم، فهذه الأحزاب هي أصل الشرك والتفرقة وهذه التعددية زادت الانشقاق كل واحدة بمنهجه وطرقه والحل في الرجوع إلى ما كان عليه الصحابة، فمصلحة الأمة أولا.

ما يبدوا من خلال المبحوثين أن الخطابات السياسية أصبحت غير مهمة بالنسبة للتيارات السلفية، فقد أصابها التعب والإجهاد، مما أدى إلى ظهور فاعلين جدد من دون برامج واضحة، ولكن هذا لا يعني غيابها التام، فظهريا لا تبدي السلفية اهتمام للسياسة مقارنة بالعمل الديني الدعوي، والتي تراه الطريق والسبيل الوحيد لتحقيق الشريعة الإسلامية، وبناء العقيدة الصحيحة حسب منهج التيار السلفي، ولكن على المدى البعيد لها رؤية وتصور آخر، الأمر الذي تبين معنا من خلال رأيهم في فصل الدين عن الدولة، أين تبدي السلفية تكفيرها للنظام الديمقراطي والعلمانية، يقول المبحوث: "العلمانية للأسف الشديد وإن كانت فكرة حقيقة، أصبحت منهجا يتبع في سائر الدول الإسلامية، وهي من أخبث الأفكار، خاصة هذه المتأخرة التي جاءت بها الديمقراطية(...)، ومن ثم فلا قيمة للدول في العالم الإسلامي، فالمنظور الصحيح والمعاش السليم هو أن تجعل الدولة قوامها بقوام دينها، فإذا ضيعت الدين وفصلته فهذا ما يريده أهل الغرب الكافر"[505]، فالحكم لدى السلفية العلمية لله وحده وليس من شأن العامة الخوض في السياسة واختيار الحاكم، بل يتم بالضوابط التي سطرها النبي "صلى الله عليه وسلم" والصحابة، وفي رأيهم أن الحاكم إذا أراد أن يقيم سياسة شرعية، فعليه أن يقيم مجلس الشورى ويختار من علمائها وفقهائها، وهذا من مبادئ السياسة الشرعية.

كما اختارت السلفية العلمية السعودية كنموذج للدولة الناجحة في سياستها لقول أحد المبحوثين:"ومن أظهر الدول الإسلامية الناجحة في سياستها ودينها، وفي أمنها واستقرار مجتمعها، هي دولة التوحيد السعودية، ولا شك أن الذي يغيض الكفار، وأهل البدع والافتراءات والأكاذيب فقط ليشوهوا صورتها"[506]، كما تظهر في الحلول المقترحة، حيث أجمع المبحوثين على عدم الخوض في السياسة لأنها ليست على طابع شرعي، ولا منظور إسلامي، وكل قوانينها وضعية ومحايدة لكتاب الله ورسوله، فالخطاب السلف الوهابي يحمل في طياته الدعوة إلى تطبيق سياسة

[505])- المقابلة رقم 06، إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[506])- المقابلة رقم 09، إمام وداعية، بشار.

الخلافة، ومن خلال سياقاته الدينية الداعية إلى إصلاح الفرد وأخلاقه وتربيته، وفي نفس الوقت الدعوة والإصرار على عدم الخروج عن الحاكم وهذا بالنصح والإرشاد، فتربية النشء ومعوضة الشباب والكبار هي السبيل الوحيد لذلك، ولكن حتى هذا الجانب أو هذه المحايدة هو في حد ذاته يمثل توجه سياسي، فهو لا يخوض في السياسة ولكن يعمل عليها رغم أنه يراها غير شرعية.

ومن ناحية أخرى كانت السلفية الإخوانية أكثر جرأة في طرح وتقبل المجال السياسي، مقارنة بالسلفية العلمية، بحيث يختلف موقفهم عن التصور التقليدي الذي أهمل الجانب السياسي، بالنسبة للمبحوثين فإن هذه التحولات أفرزت بعض الإيجابيات، بما في ذلك التنوع في الطرح والرأي، ولكن ما يعاب عليها أنها أثمرت أحزاب أو شخصيات أنانية، بحيث طغت المصلحة الشخصية وغابت المصلحة الوطنية، ثم إن الحديث حول هذه التحولات والأحداث التي تلتها يعتبر مساس بالخطوط الحمراء، لما حدث فيها من انقلاب للموازين وللكثير من الشخصيات، الأمر الذي جعل السلفية تختلط على الناس، يقول المبحوث: "فهناك من كان مع جبهة الإنقاذ وأصبح مع العلمنة وأصبح ينظر إلى جبهة الإنقاذ على أنها تجربة فاشلة، ورغم أنه لم تعطى لها الفرصة (الجبهة)، حتى نحكم عليها بالفشل"[507]، وقد اختلفت وجهات النظر بينهم حول الأحزاب السياسية، فهناك من يري الساحة السياسية أو النظام السياسي والأحزاب هو شيء واحد ولكن بألوان مختلفة تخدع بها العامة من الناس يقول المبحوث:" أنا مازال ما دخلتش راسي كفاه حزب معارضة سياسية يسكن في قصر الصنوبر البحري مع الحكومة" وفي قول آخر: "شاهدت بعض الفيديوهات على –you Tube اليوتيوب – أين تطالب بعض الأحزاب بحقها في الغنيمة، فهل هذه معارضة سياسية؟"([508])، لهم التغيير وقع في جبهة التحرير فقط ومنذ الاستقلال إلى يومنا هذا، وما كانت عليه هو الأفضل لما افتقدته من روح وطنية، عموما فالإشكالية عند الاخوانيين ليست في نوعية النظام، فالنظام الديمقراطي وإن كان يختلف في بعض المواضع مع النظام الإسلامي، ولكنه قريب منه فقد استبدلت الشورى بالانتخابات، وهذه من نتيجة تغيرات الزمان، إلا أن المشكل يكمن في مصداقية هذه الأحزاب، فالمشكلة في الشخصيات السياسية المستعان بها، وليس في نظام الأحزاب، والمثير في الأمر أنهم اختاروا تركيا كنموذج يمكن

[507])- المقابلة رقم 04، إمام مسجد، ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

[508])- المقابلة رقم03، مدرس علوم شرعية وعلوم المنطق، متطوع وهران.

أن يكون ناجحا،والتي يرون أنها تتدرج في سلم الإسلام، محاولة إنشاء جيل إسلامي جديد، بدأ بالمحافظة على الحجاب والمساجد واستقطاب علماء الإسلام من كل بلدان العالم، وهذا لتشجيع العلوم والمعرفة، وهناك من أضاف نموذج الدوحة إلى جانب تركيا، يقول المبحوث: " كلا الدولتان تركيا والدوحة تشجعان على التعليم، فالدوحة هي الرابعة عالميا في التعليم، لأنها تنفق على مشاريع التعلم والعلم"([509])، رغم أن تركيا لا تتبنى نظام حكم إسلامي محض.

عموما وما يمكن استخلاصه في المجال السياسي كما عبر عنها **أبو اللوز**: "أن السلفية تكتفي بترديد الإيديولوجيات التقليدية التي لها روح العلماء القدامى، عندما قالوا بوجوب الطاعة الكاملة"([510])، وأن السياسة ليست من صلاحيتهم، فهي تكتفي بإطارها الديني فقط، موجهة خطاباتها إلى أفراد المجتمع بنوع من التبسيط والاختصار، وليس إلى الطبقة الحاكمة، وعدم الخوض في السياسة أفرغ الدين من محتواه، وساد الانغلاق الديني على المجال السياسي، الأمر الذي جعلهم يخدمون الأطراف الحاكمة، فسياسة طاعة الحاكم التي تدعوا إليها السلفية، تعجل السلطة قيدا لفرض سيطرتها واستبدادها على مجتمعاتها.

[509]) – المقابلة السابقة.

[510]) – أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب، مر.س.

هـ–السلفية والمعاملات الاقتصادية"المالية: "تطرقنا في هذا الجانب إلى أهم القضايا المعاصرة التي تشغل الفكر الاقتصادي والمجتمع، كقضية البنوك والتعامل معها من الناحية الدينية، خاصة في ظل ما يعرفه القطاع الاقتصادي الجزائري من تراجع وتدهور وتأثير ذلك على أفراد المجتمع وعلى معيشتهم.

حاولنا التقرب أكثر من أراء وأفكار المبحوثين في موازاة خط هذه التحولات والتغيرات، فالتفاوت والتباين الذي تعرفه البنيات والهياكل الاقتصادية يؤثر كذلك على المستوى القيمي، كما هو الحال في المستوى البنائي، ومن خلال العمل على معايشة مختلف القيم المتواجدة بفعل هذه التحولات، لكننا وجدن أن التيار السلفي لا يبدي اهتماما وميلا للمجال الاقتصادي في العموم، وإنما مجرد أحكام تنظريه مستنبطة، تبدي فيها مدى مخالفة النظام المعمول به في المجتمع الجزائري مع النظام الإسلامي، من حيث المعاملات المالية المستمد من النظام العالمي الربوي، يقول المبحوث: "للأسف الشديد غلب عليها الربا والمعاملات المحرمة فقوام اقتصاد البلاد قائم على ما حرم الله"[511]، تشابهت الأحكام دون التدقيق في الموضوع، فنجد السلفية العلمية ركزت على موضوع الضرائب، على أنها مخالفة لحكم الله وهي أخذ مال المسلمين بالباطل، خاصة أموال كبار التجار والمشاريع الكبيرة، وقد أجازوا التحايل في مثل هذه الموافق ،كما جاء في قول أحد المبحوثين: "تذهب أموالا هكذا عبثا فيما يسمى بالضرائب، فتجدهم يأخذون من أحدهم أربعين ملون، ويأتي شخص آخر يعمل في هذه المصالح وينزع له هذه الضريبة أو يقلل من مقدارها، مقابل أن يأخذ مبلغا معينا فهذا جائز شرعا، لأنه أنقص من هدر مالا كبير بمبلغ بسيط، فهذا أكل أموال الناس بالباطل"[512]، ولهذا نجدها تحاول الابتعاد عن مجابهة الدولة قدر المستطاع، من خلال تشجيع أبتاعها على ممارسة النشاطات الحرة والأعمال الخاصة كالتجارة، لضمان استقلاليتها اتجاه العلاقات الاقتصادية، وعدم الخوض فيها، في حين تبدي السلفية الإخوانية بعض الاهتمام بتطلعات الشباب خاصة، في ظل الأزمة التي يعاني منها جراء سياسة التقشف التي شجعته أكثر على الهجرة غير الشرعية، فالمعاملات المالية لها دور كبير في تقسيم الأدوار في الحياة الاجتماعية وفرض الاحترام، جاء في قول أحد المبحوثين: "هذا يدل على أن

[511])- المقابلة رقم 10، داعية ومعلم ابتدائي، بشار.

[512])- المقابلة رقم 06، إمام مسجد ومدرس بمدرسة قرآنية، بشار.

هناك فشل اقتصادي كبير ولا يعبر عن نظام إسلامي، لأن فيه خفض وتحطيم كبير لمن يسعون لخدمة البلاد، مثل الأستاذ والمعلم والإمام، فلما نعطي قيمة لهذه المراكز يصبح هناك ذوبان في المجتمع، وتحسين المستوي التعليمي والأخلاقي، مما يقلل الجرائم والابتزاز، وهذا لما نعطي قيمة للتعليم ولهذه المنابر [513] تصبح لها تأثير كبير ومباشر.

من القضايا التي طارحناها أيضا إشكالية الزكاة ومقدارها، باعتبارها واحدة من أهم المسائل في المجتمعات الإسلامية، وتأثيرها في ربط علاقات المحبة والتعاون والتعاطف مع الفقراء والمحتاجين، وجانب التربية الروحية والنفسية التي تساهم فيها الزكاة، بالإضافة إلى دورها الفعال في اقتصاديات البلدان الإسلامية، لما يمكن أن تحققه من الأهداف التنموية كمكافحة الفقر أو التقليل منه، وكذا إعادة توزيع الدخل، وتحريك الدورة الإنتاجية وتنشيط الاستثمار، "لم يعرف العالم بأسره نظاما اقتصاديا مثل النظام الإسلامي، في حله لمشكلة تراكم الثروة المعطلة، دون أن تستثمر في تحسين الأحوال المعشية للمجتمع، والزكاة تعمل على سرعة دوران رأس المال، إذ أنها تشجع صاحب المال بطريق غير مباشر على استثمار أمواله، حتى يتحقق فائض يؤدي منه الزكاة، ومن ثم فقد استفاد صاحب المال من استثماره بالربح"[514]، فهي مصدر مالي لا يستهان به، نظرا لتنوع حصيلتها، خاصة وأنها أصبحت تأخذ صورة المؤسسات المعاصرة "صندوق الزكاة"، مما يجعلها تلعب دورا تنمويا في مختلف المجالات، رغم أنها لم تحض بالاهتمام الكامل، وقد جاء اهتمامنا بموضوع الزكاة من حيث الطريقة الصحيحة في إخراجها، وكذلك في كيفية تفعيلها في المجتمع الجزائري، خاصة مع تزامن فتوى الشيخ **فركوس** التي تحث وتلح على إخراجها من قوة أهل البلد، بقائمة اسمية لمجموعة من أصناف الطعام تتراوح في مقدارها بين واحد كيلوغرام واثنان كيلوغرام، أحدثت هذه الفتوى بعض الجدل داخل المساجد بين من يعملون بفتوى الشيخ **فركوس** وبين من يعمل بفتوى وزارة الشؤون الدينية.

---

[513])- يشير المبحوث في هذه النقطة إلى الضغوطات التي تتعرض لها السلفية الإخوانية والحركية من تضييق على المنابر، خلال عمليات النصح والإرشاد وتوعية المواطنين، وأن سياسة التعليم الفاشلة هي سياسة مقصودة لتحطيم الشباب والبلاد، ولهذا فالدول تضييق على المنابر وتحطم المعلم والإمام بتدني الأجور، والتقليل من قيمته.

[514])- خالد بن عبد الله المصلح، التضخم النقدي في الفقه الإسلامي، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1428هـ.

تعتبر السلفية العلمية أن الزكاة في المجتمع الجزائري قد أهلت لغير أهلها، ولهذا أصبح الناس يوزعونها بحسب معرفتهم لقول أحد المبحوثين: "ولو كان هناك إمام عادل موثوق به ومعروف بين الناس بدينه وصدقه، لجعل قائمة للمساكين والفقراء، ولكن الناس فقدت الثقة، فما يسير عليه أئمة المساجد بعيدا كل البعد عن الضوابط الشرعية"[515]، ومما تعيبه السلفية على وزارة الشؤون الدينية هو إخراج الزكاة نقدا، في حين أن الصحيح إخراجها من قوت أهل البيت، وهو الأمر الذي تأكد عليه السلفية العلمية لقول المبحوث:"هي تخرج من قوت أهل البلد، والفتوة في الجزائر تقول نقدا وهذا مخالف للسنة، فهذه فتوة انفرد بها الإمام **أبو حنيفة**، يرون أن هذا لا يجوز وكأن صاحبها لم يخرج الزكاة، فالواجب طعام كما ذكر الأئمة وأهل العلم، فلا اجتهاد مع وجود النص"[516]، فالزكاة في التصور السلفي خرجت عن المنظور الشرعي في المجتمع الجزائري، لما فيها من ظلم للفقير، ذلك أن الوزارة حددت قيمتها بـ 100دج للرقبة، وهذا قليل جدا مقارنة مع غلاء المعيشة، وكثرة الحاجيات وتوسع الناس في الدنيا، وربما تصرف في الحرام،كالتدخين، أو في أمور غير شرعية، ولهذا من الأحسن أن تخرج من قوت أهل البلد، من قمح و حمص وعدس وفول...إلخ، فقد تسد حاجياته وتغنيه عن المال، خاصة وأن الرقبة الواحدة يقابلها ما يقارب 02 كلغ لكل قوت، أحسن من مقدار المال الذي لا يفي بالغرض، فالقائل بإخراج الزكاة نقدا بالنسبة لهم ليس له أدنى دليل، وإنما يتمسكون بعموم كلام أهل العلم.

تعتبر الزكاة في الإسلام نظام اقتصادي يساهم في حل بعض مشكلات المجتمعات الإسلامية، لو أنها تحسن استغلالها، في القضاء على ظاهرة البطالة ومشاكل الشباب المادية، والدفع بعجلة النمو، ولكن الاختلاف كان في مقدار الزكاة وفي نوعها، يبدوا الاختلاف واضحا وقديما في مسألة إخراجها نقدا، بين من يرى في وجوب إخراجها من قوت أهل البلد والعمل بالمطابقة الحرفية بقول النبي "صلى الله عليه وسلم"، وكما جاء في المذهب المالكي، المعتمد في المجتمع الجزائري والذي خالفته في هذه المسألة، وبين من يرى بجواز إخراجها نقدا أو مالا، وهذا مراعاة لمتطلبات العصر واحتياجاته، حيث لا تتوقف متطلبات اليوم على الطعام فقط، بل هناك الكثير من الأمور التي نراعيها عند إخراجها مالا، مدعمين كلامهم بقول الرسول "صل الله عليه وسلم"

[515])- المقابلة رقم 08، داعية ومعلم ابتدائي، بشار.

[516])-المقابلة نفسها.

في قوله: "أغنوهم عن طواف هذا اليوم"، حيث أن الطواف في النص لا يتوقف على الطعام فقط، وإنما فتح المجال للحالتين معا، سواء كان طعاما أو مالا، فتحقق مقصد الشرع في التوسعة على الناس وتطهيرهم، لما فيها من تحقيق مصالح بمقتضى ما تعم به البلوى، ثم أن الناس في زمن النبي كانت تتعامل في الغالب بالمقايضة، لصعوبة الحصول على المال، أما نحن اليوم فمعاملاتنا مالية وهي متوفرة وكذلك للحاجة الماسة إليها أكثر، ولهذا فإخراجها نقدا ليس بدعة في الدين.

إن إشكالية الحداثة فرضت نفسها علينا من خلال وسائل التكنولوجيا الجديدة والتصورات الحديثة والمتنوعة في شتى المجالات، فهذه الموجة الحديثة التي اكتسحت خصوصيات المجتمع الجزائري وكغيره من المجتمعات الإسلامية، فرضت بعض التغيرات على مستوى بعض العادات والتقاليد، شكلت ثنائيات متناقضة ومتباينة وأصبحت الوجه المحوري لاتجاه هذا التحول، رغم كل هذه التحولات لم تحاول السلفية إعادة النظر في الماهية والأولويات التي تساعد في تسيير شؤون المجتمع وخلق توازن بين مختلف الأنساق الاجتماعية الثقافية، التي امتزجت فيها مختلف الحضارات والثقافات منذ عدة قرون، وعلاقتها بالدين، الأمر الذي خلق اختلاط في المرجعيات الدينية في المجتمع الجزائري.

المبحث الثاني: نتائج الدراسة:

أ- في ضوء إشكالية الدراسة:

يعتبر هذا القسم الجانب المحوري لموضوع الدراسة، حيث يتم فيه التوصل لنتائج البحث ونستطيع من خلاله الإجابة على إشكالية البحث المطروحة، كما يتم من خلاله الفصل في الفرضيات المطروحة، وهذا عن طريق رصد مواقف وأراء المبحوثين ومحاولة فهم جملة من المسائل التي نقيس بها التحولات القيمية في المجتمع الجزائري، من خلال تأثير تواجد التيار السلفي فيه، ففي هذا المبحث حاولنا رصد نتائج المقابلات التي تشكل الجانب الكيفي والنوعي في فهم إشكالية البحث، والتي كانت نتائجها كالأتي:

أن المجتمع الجزائري عرف العديد من التحولات التي أثرت على بنيته الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، مرّ فيها بعدة مراحل تميزت كل مرحلة فيها بانتقال القيم وتطورها بحسب التحولات مرت بها، والظاهرة السلفية واحدة من أهم

المراحل التي عاشتها الجزائر خاصة خلال الفترة الانتقالية من نهاية الثمانينات وبداية التسعينيات، أين عرفت ظهورا واسعا وملحوظا للتيار السلفي، خاصة التيار الوهابي الذي استطاع بفضل سياسته ومبادئه المسايرة لسياسة الدولة أن يحتل الساحة الاجتماعية بعد نهاية العشرية السوداء. حيث حاول خلال هذه المرحلة أن يجدد قيم المجتمع، وهذا عن طريق إعادة إحياء الإسلام المصفى بحسبهم.

واجهت التيار السلفي صعوبة كبيرة في محاولة التغلغل في المجتمع الجزائري وفهمه، ذلك أن المجتمع الجزائري يرتكز على الثنائية الثقافية حداثي-تقليدي، وهي ثنائية ثقافية بالمعنى الانتروبولوجي، إلا أنها تتمظهر بوضوح من خلال الأفعال اليومية للأفراد والجماعات وعلى قطاع واسع من الحياة الاجتماعية، الأمر الذي يجسد حركة بنائية وتراكمية لمجمل المعارف في الحقل الاجتماعي والثقافي للمجتمع الجزائري، التي مازالت متوغلة ومؤثرة في الحياة الاجتماعية، خاصة ما يتصل بالقيم والرموز.

ارتكز التيار السلفي على منهج معين في التفكير كغيره من الفرق الإسلامية الأخرى، حيث اعتمد في مجمل حركة الحياة وارتباطها بالدين على منهج خاص لإنتاج فكره، يعتمد على منطلق ما قبلهم من السلفيين، أي الحجة فيما قال السلف، ذلك أنهم يحددون الأشخاص أو السلفيين الذين يأخذون عنهم فهم القرآن والسنة، والارتداد إلى تعاليم السلف والالتزام بحرفية نصوصهم، مجتنبين بذلك منهج التأويل العقلي للنصوص، ورفض الأخذ بالقياس والرأي الآخر.

ومن تنائج الدراسة أيضا نجد أن التيار السلفي كجماعة دينية أصبح كيانا موجودا ولكن بنموذج مغاير، يزاحم تراث وقيم المجتمع الأصلي(المجتمع الجزائري)، فرغم أنه يعيش (التيار السلفي) في نفس المجتمع، ولكن في عالمه الخاص، فممارساته تختلف عن هذا المجتمع الذي يرفض كل ممارساته الثقافية الدينية والاجتماعية، فنجده يرفضه في الكثير من الأحيان ويتعايش معه في أحيانا أخرى.

لقد حاولت السلفية أن تفرض نفسها في المجتمع الجزائري من خلال محاولة إشرافها على العديد من التقاليد والمناسبات كالجنائز والزواج وغيرها من المناسبات، بصفتهم الجماعة المرجعية الصحيحة.

ب- في ضوء فرضيات الدراسة:

وضعت هذه الدراسة مجموعة من الفرضيات في بنائها التصوري، أقامت على ضوئها عملية التحليل في طبيعة ومسار التحولات القيمية لبنة المجتمع الجزائري من خلال تأثير التيار السلفي، وعلى إثر ذلك التحليل توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، في ضوء الفرضيات المطروحة والدراسة الميدانية:

– أن مجمل التحولات القيمية في بنية المجتمع الجزائري في مختلف أبعادها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، ومن خلال البحث في التوجهات الثقيلة لها مكانتها في إعادة بناء وتشكيل المجتمع، فالتحولات القيمية لها وتيرتها وإيقاعها الخاص فلا نستطيع التحكم فيها ، كما أنها قد تبدو تحولات متسارعة، تستخدم قيم متوارثة أو قيم قديمة، في مواجهة قيم جديدة وقد تكون استمرارية لقيم ما.

– أما فيما يخص مدى تأثير التيار السلفي فقد اقتصر على الجانب المظهري والسلوكي، وانتشار الحجاب واللباس الإسلامي في أواسط الشباب يؤكد مدى ارتباطه بالهوية الإسلامية والعربية، ولم تنجح في فرض منهجها الخاص ذلك أنها تحاول أن تجد للدين صياغة متفردة عن العالم الذي نعيش فيه، فالتيار السلفي لا يقر أن الدين هو كذلك معطى تفرزه البنى الاجتماعية، لمجمل الحياة التي تتجاذب فيها مع مختلف المجالات الأخرى(اجتماعية، ثقافية، فنية، علمية...)، ومن الإشكاليات التي صعبت انتشار هذا التيار أو تقبله في أواسط المجتمع، أنها غالبا ما ترى أن حلول الظاهرة أو المشكلة يمكن في بترها من جذورها، وليس في إيجاد الحلول المناسبة، مثال على ذلك كما جاء في الدراسة الميدانية أن التعليم الثانوي والجامعي للمرأة يسبب الكثير من المشاكل والفتن، لذلك فمن الأحسن لها أن تبقى في البيت وقد حددوا فترة التمدرس إلى نهاية المرحلة الابتدائية، هذا بدلا من محاولة إعطاء حلول لعلاج المشاكل التي تؤدي إلى هذه الفتن كما يدعون، ونفس الأمر مع بعض العلوم والمناهج التي في نظرهم(السلفيين) أنها تتعارض مع الدين، كالفلسفة فمن الأحسن الابتعاد عنها وتجنبها،والمنهج الصوفي الذي في نظرهم أنه بدعة يجب الابتعاد عنه واجتناب علمائه، وتجنب مجادلتهم والحديث إليهم.

– عدم قدرة التيار السلفي على مواجهة تحديات العصر والتطور ووقوفه عاجزا أمام وسائل التطور العلمي والإعلامي، التي زادت من درجة تشدده، جعله في ركود لا يتقبله المجتمع خاصة الشباب، شكل هذا الأمر صعوبة في استيعاب وتقبل الواقع المعاصر، فعملية المقاطعة للحضارة

المادية التي باتت تتغلغل في الحياة الاجتماعية واليومية للأفراد،التي لا يمكن الهروب منها أو تجنبها بالطريقة التي يدعوا إليها التيار السلفي، فحركة التصحيح التي يدعوا إليها هذا التيار تحتاج إلى اجتهادات علمية، ومواجهة العلم والتطور واستعمال التكنولوجيا، وليس إلى الهروب والخوف منها واجتنابها.

– فالغاية الأساسية من منهج السلف هي إعادة تقنين الدين للعقائد الممارسة، وهذا بتوحيد الشعائر الدينية، من أجل المحافظة على الممارسات الدينية الأصلية في نظرهم، وهذا بمواجهة البدع والخرافات.

– أما الجانب السياسي، فلا نكاد نجد لهذا التيار تواجدا في هذا المجال وكذلك المجال الاقتصادي، فلا نجد لها خطابا أو نقدا أو فتوة موجهة إلى السلطة ونظام الحكم، وهو الأمر الذي سهل تواجد وانتشار هذا التيار، فعدم مجابهة الدولة ونظامها سمح لهم بنشر فكرهم، بل استعانت بهم الدولة في كثير من المرات.

– إن هدف التيار السلفي يكمل في تكوين عقيدة إسلامية سلفية واحدة متجانسة، محاربة لكل أنواع التدين التقليدي وهذا باعتمادها على القرآن والسنة فقط، يظهر هذا في اهتمامها بتحويل تعاليمها السلفية إلى ممارسات واقعية.

– ومن النتائج التي توصلت إليها الدراسة نجد أيضا:

– عجز التيار السلفي أمام الواقع الاجتماعي، وهذا من خلال عجزها على إحداث تغيير في عاداته وتقاليده، إلا ما غيره الوعي بصفة عامة والوعي الديني بالبحث عن الحقائق والدلالات القوية التي لا علاقة لها بتجاذب التيارات المتواجدة في المجتمع.

– تراجع التيار السلفي وانقساماته دليل على عدم تأقلمه مع المجتمع وعاداته، الأمر الذي فرض عليه التراجع عن بعض الأحكام.

– والخلاصة العامة هي أن هذه الدراسة حاولت الغوص في أعماق التحولات القيمية في بنية المجتمع الجزائري من خلال محاولات التيار السلفي التغلغل في هذا المجتمع ونشر مبادئه ومنهجه، عن طريق سعيه لتحقيق أهدافه في عملية التغيير وإصلاح المجتمع، من خلال برنامجها السلفي، وكذلك من خلال موقفه الفكري المخالف له، ولكنه لم يكن عميقا في طرحه، خاصة من الوجهة الثقافة الدينية والفكرية، بل نلمس له(التيار السلفي) تقصيرا مما يجعله يتجنب مثل هذه التحولات، الأمر الذي يدعوه إلى استعمال نبرة التشديد والتحريم والإكراه.

الخاتـمة

بعد عرض وتحليل التحولات القيمية التي عرفها المجتمع الجزائري عموما، وبعد التعرض للظاهرة السلفية بصفة عامة والسلفية في الجزائر بصفة خاصة، وهذا من خلال التعرف على الأسباب التي أدت إلى هذا التحول وإلى ظهور التيار السلفي في الجزائر وعلاقته بهذا التحول، ومن خلال التعرض لمفاهيم القيم والتحول والسلفية، وعلاقتهم بالتيار السلفي، وبعد التعرف على جملة التحولات عاشها المجتمع الجزائري منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، بدا بتأثير الفترة الاستعمارية ومخلفاتها، إلى المرحلة الاستقلالية التي كانت المنطلق لبداية التحول في تاريخ الجزائر المستقلة، والتي رأينا من خلالها كيف ظهر التيار السلفي ومراحل تطوره، منذ ظروف نشأته ومخلفاه الفكرية، في موطنه الأصلي في الجزيرة العربية على أساس الامتداد الطبيعي لعملية الإحياء الديني بين المشرق والمغرب ، خاصة مع التحولات التي عاشها العالم كله، في ظل انهيار المعسكر الشيوعي وبروز القطبية الأحادية، وإلى نجاح الثورة الإيرانية، ساهمت هذه الأحداث بانتشار ونمو الحركة الإسلامية بصفة عامة والمدّ السلفي بصفة خاصة.

فالتيار السلفي في الجزائر كان في بدايته امتداد طبيعي للفكر الإصلاحي البادسي، الذي وضعت أسسه جمعية العلماء المسلمين، ليجد بعد ذلك الأرض الخصبة لنموه وانتشاره، في ظروف اجتماعية وثقافية عمها الجهل والفقر والحرمان والتهميش، إضافة إلى العامل السياسي الذي زاد من حدة الفجوة والهوة والتغريب بين النظام الحاكم والشعب المحكوم، خاصة في خياراتها وإيديولوجياتها، التي كانت في نظر الإصلاحيين مخالفة لتعاليم الإسلام، كل هذا ساعد التيار الإصلاحي الديني على المطالبة بضرورة العودة إلى الدين وإحيائه، وهذا بتبنيه في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية.

وعليه فمجمل التحولات القيمية التي عرفتها الجزائر في مختلف البنى الاجتماعية والثقافية، إنما مجراها الحقيقي سياسي اقتصادي، فالمجال القيمي الذي يبدوا الظاهر فيه نوع من التحول، في حقيقة الأمر ما هو إلا غطاء وستار لقضايا سياسية محضة، كما أن المجتمع الجزائري يفتقر لرجال الدين الذين يشكلون المرجعية الحقيقية للمجتمع وهي المرجعية المالكية التي تبناها المجتمع الجزائري

منذ قرون، أدت هذه الظروف إلى تشكيل متاهة لدى أفراد المجتمع بين المحافظة على موروثة القيمي الثقافي، ومجمل معاملاته وعاداته الاجتماعية الدينية، أو اعادة بعثها من جديد من خلال تصورات التيار السلفي المناهض والمغاير لهذا الموروث الثقافي والاجتماعي للمجتمع الجزائري.

فالتيار السلفي لم يتهم بالخصوصية الثقافية والاجتماعية والتاريخية للمجتمع، حيث أصبحت الممارسة الدينية الجزائرية في المحاكاة المطلقة لمختلف التيارات الوافدة، من دون مراعاة خصوصية الفرد الجزائري وتركيبته النفسية والاجتماعية، فلم يراعي التيار السلفي مقتضيات البيئة الجزائرية وطبيعتها، بل سعت جاهدة إلى تغيير ممارساتها الدينية، مما جعلها في صراع مع أفراد المجتمع بين من تقبل هذه الأفكار الجديدة الوافدة، وبين من يرفضها رفضا تاما.

لقد أدت التيارات السلفية إلى زيادة حدة الاختلاف في فهم الدين وتحويله إلى ممارسات، خاصة لدى فئة الشباب والتي هي الفئة الأكثر قابلية للتحول والداعية إليه، كما أن تعارضها مع مشايخ المجتمع الجزائري من حيث المذهب والمنهج، الأمر الذي جعلها تفكر في قضايا المجتمع بعيدا عن خصائصه، فالتيار السلفي يحمل العديد من الممارسات الضمنية التي تتعارض مع كل السياقات التي تعطي للقيمة الدينية صفتها العضوية التي لا تخرج عن القيمة العلمية التي يحملها عصرنا الحالي.

من خلال ما تم التقدم به ارتئينا الوقوف عند السياقات المتعددة والمختلفة ضمن التحولات القيمية التي تحاكي بنية المجتمع الجزائري في ظل تواجد التيار السلفي، مما أوجد مداخل متعددة في الممارسات الدينية في المجتمع الجزائري،التي كن لها تأثير على الحياة الاجتماعية والثقافية التي سرعانما تلاشت أمام انقسامات هذا التيار، والخلافات الحاصلة داخله، جعل أفراد المجتمع خاصة الشباب المنتمين إليه في حيرة وتحصر، حول مصداقية هذا التيار، إضافة إلى موقفهم من بعض القضايا، وكذلك مرجعيته المزعزعة التي يبدو ظاهرها أنها تستند إلى الكتاب والسنة، ولكن باطنها يعتمد على أقوال مؤسسي هذا التيار والمنتمين إليه

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**
- **الأحاديث النبوية الشريفة.**

أوّلا: باللّغة العربية

أ – المعاجم والقواميس

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، 1955.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 1987.

أ – الكتب

1. أيمن سمير، أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، الطبعة01، 1985.
2. سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البداية النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزيع الجغرافي، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط3، 2005.
3. عبد السلام البسيوني، قراءة في السلفية المعاصرة.
4. عبد العالي رزاقي، الأحزاب السياسية في الجزائر، خلفيات وحقائق، الجزائر 1990.
5. عشراتي سليمان، الشخصية الجزائرية، الأرضية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية، 2007.
6. فتحي بلحاج، المرأة رهان للحداثة العربية، ندوة باريس، منشورات دمشق، للدراسات النظرية والحقوقية، 2009.
7. كاظم الصالحي، السلفية المعاصرة، جذورها التاريخية وتمددها الجغرافي، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية.
8. محمد تامالت، الجزائر من فوق بركان، "حقائق وأوهام 1988-1999" الطبعة الأولى، الجزائر، 1999.
9. محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية، دار الفكر السورية، ط1، 1988.

10. ممدوح الشيخ، السلفيون من الظل إلى قلب المشهد، أخبار اليوم قطاع الثقافة، القاهرة، ط1، 2011.

11. إبراهيم عثمان وقيس النوري، التغير الاجتماعي، الشركة العربية المتحدة للتسويق و التوريدات، (د. ط) 2008.

12. ابن عبد الوهاب، محمد، كشف الشبهات في التوحيد، مطبوعات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ودار إيمان، المملكة السعودية، 1419هـ.

13. ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، 1930-1945، دار الغرب، الجزائر، ج3، ط4، 1992.

14. أبو رمان محمد، الصراع على السلفية، قراءة في الأيديولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012.

15. أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، مصر، د.ط.

16. أحمد زايد،التغير الاجتماعي، مكتبة الانجلو مصرية، ط2، 2006.

17. احمد عياشي، الحركة الإسلامية: الجذور، الرموز، المسار، الدار البيضاء الجزائر، ط2، 1993.

18. أحمد مصطفى خاطر، الخدمة الاجتماعية والتنمية المجتمع الريفي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، (د. ط)، 1980.

19. أحميدة العياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، دار الحكمة، 1992.

20. إسماعيل ابن عبد الرحمان الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث: أو الرسالة في اعتقاد أهل السنة و أصحاب الحديث، تر: ناصر ابن عبد الرحمان ابن محمد الجديع، دار العاصمة، ط1، 1998.

21. إسماعيل قبرة، وآخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2002.

22. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939، دار النهار للنشر، بيروت، 1968.

23. إميل دوركايم، علم اجتماع وفلسفة، تر: أنيس حسن، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1966.

24. بلقزيز عبد الإله، العرب والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان.

25. بن فقة سعاد، قانون الأسرة الجزائري بين المشاركة السياسية وسياسة المشاركة، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، بسكرة الجزائر، العدد السابع، جانفي 2012.

26. بوعرفة عبد القادر، موسوعة المذاهب والفرق، قراءة في تاريخ الملل والنحل في المغرب الأوسط، ابن نديم للنشر والتوزيع، دار الروافد، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2018.

27. تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد ابن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للنشر والاتصال، ط5، 2001.

28. تركي رابح، الشيخ عبد الحميد ابن باديس، رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط4، 1984.

29. توفيق مرعي وأحمد بلقيس، المسير في علم النفس الاجتماعي، عمان الأردن، ط1، 1982.

30. الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

31. جيرارد لكلارك، الانتروبولوجيا والاستعمار، تر: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع، بيروت، لبنان، 1990.

32. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان1998.

33. خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، معجم عربي- فرنسي- انجليزي، دار الطليعة، بيروت.1989.

34. خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، معجم عربي فرنسي انجليزي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1989.

35. دمري أحمد، العائلة الجزائرية، النشأة والتطور والخصائص الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1984.

36. الربيع ميمون، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، بين النسبية والمطلقة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.

37. رووال مييز، السلفية العالمي، الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغيّر، تر: محمود التوبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.

38. زبيغنو برجنسكي، بين عصرين، أمريكا والعصر الالكتروني، تر: محجوب عمر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1980.

39. زتلين ارفينيج، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، تر: محمود عودة، الكويت ذات السلاسل، 1989.

40. زكريا طاحون، بيئات ترهقها العولمة، جمعية الكتاب العربي للبحوث، القاهرة 2003.

41. سجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، تر: سامي علي محمود وعبد السلام القفاش، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1962.

42. سعود المولى، الجماعات الإسلامية والعنف، موسوعة الجهاد والجهاديين، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط1، 2012.

43. سناء الخولي، التغير الاجتماعي والتحديث، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 2003.

44. السيد عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، 1987.

45. السيد محمد الكثيري، السلفية بين أهل السنة والإمامية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط1، 1997.

46. الشهرستاني أبي الفتح محمد ابن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، ج1،مؤسسة الحلبي وشوكاه، القاهرة، 1968.

47. شوقي أحمد دنيا، علماء المسلمين وابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد، دار معاذ للنشر والتوزيع، 1993.

48. صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د. ط)، 2010.)

49. طاهر بشلوش، التحولات الاجتماعية والاقتصادية وأثارها على القيم في المجتمع الجزائري، 1967-1999، دراسة ميدانية تحليلية من شباب الجامعي، دار بن مرابط للنشر والطباعة، ط1، 2008.

50. طاهر بوشلوش، التحولات الاجتماعية والاقتصادية وأثارها على القيم في المجتمع الجزائري 1967-1999، المكتبة الوطنية، دار بن رابط للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، 2008.

51. الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر، الجذور التاريخية والفكرية، مركز المسبار للدارسات والبحوث، الإمارات المتحدة، دبي، ط01، 2012.

52. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 1968.

53. عاصف سليمان، معركة البترول في الجزائر، دار الطليعة، بيروت، لبنان،1977.

54. عباس محمود العقاد، محمد عبده، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د. ت).

55. عباس محمود سليمان، العقل والعقلانية، نحو إستراتيجية معرفية للفكر الإسلامي في عصر العولمة، دار المعرفة، الإسكندرية، 2002.

56. عبد الباسط محمد، عرض تحليلي لمفهوم القيمة في علم الاجتماع، المجلة الاجتماعية القومية، مصر، العدد1، المجلد7، (د. ط)، 1990.

57. عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1917- 2004)، بحث انتروبولوجي سوسيولوجي، مركز دراسات الموحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2009.

58. عبد الرحمان ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم و البربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مؤسسة الطباعة لدار التحرير، 1966.

59. عبد العزيز سعد، قانون الأسرة الجزائرية في ثوبه الجديد، أحكام الزواج والطلاق بعد التعديل، دار هومة، للطباعة والنشر،2007.

60. عبد اللطيف ابن اشنهو، تكون التخلف في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1976.

61. عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم، دراسة نفسية، سلسة كتب يصدرها المجلس الوطني للثقافية والفنون والآداب، الكويت، أبريل 1992.

62. عدلي عبد الله، في التغير الاجتماعي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 1997.

63. عدّي الهوري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسية التفكيك الاقتصادي والاجتماعي 1830-1860، تر: جوزيف عبد الله، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

64. عروس الزوبير، الدين والسياسة في الجزائر، انتفاضة اكتوبر1988 نموذج، الإسلام السياسي: الأسس الفكرية والأهداف العلمية، سلسلة كتاب قضايا فكرية ، الكتاب الثامن، دار الثقافة الجديدة، مصر، القاهرة، 1998.

65. علي الكنز، دراسات حول الجزائر والعالم العربي، دار بوشان الجزائر، 1990.

66. علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2008.

67. علي عبد الرزاق جلبي، الاتجاهات الأساسية في علم الاجتماع، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1982.

68. عمار طالبي، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية لصاحبها الحاج عبد القادر بوراوو، ط3، 1997.

69. العياشي عنصر، الجبهة الإسلامية للإنقاذ، في الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996.

70. فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.

71. فرانس فانون، سوسيولوجيا ثورة، تر، ذوقان قرطوط، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1970. ناصر قاسمي، سوسيولوجيا العائلة والتغير الاجتماعي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 2012

72. فهمي جدنان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان، الأردن، 1988.

73. فوزي أوصديق، محطات في تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية، دار الانتفاضة، الجزائر، 1962.

74. فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية، مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، دار النهضة العربية بيروت، 1980.

75. قباري إسماعيل، علم الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2006.

76. القدس محمد، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، عمان، جدولاي 1987.

77. قيس النوري وعبد المنعم الحسني، آفاق التغير الاجتماعي النظرية والتنموية، مطابع التعليم العالي، بغداد، 2001.

78. كمال التابعي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية، دار المعارف القاهرة، 1983.

79. كوك مايكل، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، تر:رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013.

80. لياس بوكراع، الجزائر الرعب المقدس، تر خليل احمد خليل، دار الفارابي، 2002.

81. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، 1955.

82. ماجد الزيود، الشباب والقيم في عالم متغير، دار الشروق، عمان الأردن، الطبعة الأولى، 2006.

83. المبروك عبشة، الحركات الإسلامية في الجزائر ما بين 1932و1991، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2012.

84. المجد والشؤم، تر: عزيز عبد السلام، دار المدني، الجزائر، 2002.

85. محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع القيم، دار المعرفة الجامعة الإسكندرية، مصر، 2004.

86. محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة، تصدير أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الأمة، الجزائر، 1997.

87. محمد السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغير في المجتمع الجزائري المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

88. محمد الكتاني وآخرون،أزمة القيم ودوره في تطوير المجتمع المعاصر، مطبوعات المملكة المغربية، الرباط، المغرب، الدورة العربية لسنة 2001.

89. محمد بغداد، من الفتة إلى المصالحة، أزمة الحركة الإسلامية في الجزائر، دار الحكمة، 2007.

90. محمد عابد الجابري، العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1999.

91. محمد عطية، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط3، (د. ت).

92. محمد علي محمد، علم الاجتماع والمنهج، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 2، 1982.

93. محمد عمارة وآخرون، إشكالية الفكر الإسلامي المعاصر، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي،1991.

94. محمد فريد عزي، الأجيال والقيم، مقارنة للتغير الاجتماعي والسياسي في الجزائر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، علم الاجتماع السياسي،جامعة وهران، 2008

95. مريم أحمد مصطفى وآخرون، التغير ودراسة المستقبل، دار المعرفة الإسكندرية، 2002.

96. مصطفى الخشاب، دراسة المجتمع، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1967.

97. مصطفي خلف عبد الجواد، قراءة معاصرة في نظرية علم الاجتماع، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر، (د. ط)، 2002.

98. موريس أنجرس، منهجية البحث في العلوم الإنسانية، تر: وريد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط1، 2004. 2006.

99. موزة أحمد راشد العبار، في عصر العولمة، دار العالمية للنشر والتوزيع،ط01، 2009.

100. ناجي عبد النور، النظام السياسي الجزائرية من الأحادية إلى التعددية الحزبية، مديرية النشر لجامعة قالمة، الجزائر،2006.

101. نبيل محمد توفيق السمالوطي، الإيديولوجيات وقضايا علم الاجتماع، دار المطبوعات الجديدة، الإسكندرية، (د.ط 1989.

102. نورهان منير فهمي، القيم الدينية للشباب من منظور الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية، 1998.

103. هنري لاووست، أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماعية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، تر: محمد عبد العظيم علي، دار الدعوة، القاهرة، مصر، 1979.
104. يحي أبو زكريا، الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر-1978-1993، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

2 – الرسائل الجامعية

- كريم بوزولة، الحركات الدينية ومقومات المجتمع المعاصر، ماجستير، تحت أشراف عبد الرحمان بوزيدة، 1993-1994.
- خوجة عبد الكريم، إشكالية التنمية في الجزائر، عبد الله شريط نموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتورة، إشراف أحمد العلوي، جامعة وهران، 2011.
- طاهر بشلوش، العمال ذو الأصل الريفي، الظروف الاجتماعية والاقتصادية، أطروحة لنيل درجة الدراسات العليا، جامعة الجزائر، 1983.
- نويص بلقاسم، التنمية والتغير في نسق القيم الاجتماعية، دراسة سوسيولوجية بمدينة سطيف، لنيل شهادة الدكتوراه، تحت إشراف علي بوعناقة، جامعة قسنطينة، 2011.
- – بلمحراث بلخير، مشروع الدولة الإسلامية في خطاب حزب جبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة، تصورات شباب الحمري بوهران "نموذجا"، دكتوراه علوم في علم الاجتماع السياسي، جامعة وهران، 2010-2011.
- -الربيع جصاص، الحركات الإسلامية والتغير الاجتماعي في الجزائر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه،2016.
- – مخلوف إبراهيم، موقع الدين في عملية الانتقال الديمقراطي في الجزائر، فترة (1989-1995) دراسة في التمثلات السياسية لواقع التعددية الحزبية عند بض المنتسبين لجبهة الإسلامية للإنقاذ-المنحلة- بحث لنيل شهادة الدكتوراه العلوم في علم الاجتماع السياسي، جامعة وهران الجزائر، 2012-2013.

- – فقيقي محمد الكبير، الحركة الوهابية في كتابات المغاربة، (1157-1364هـ/ 1745-1945م)، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تلمسان، 2015.
- – بلمحراث بلخير، مشروع الدولة الإسلامية في خطاب حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة، تصورات شباب حي الحمري بوهران نموذجا، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع السياسي جامعة وهران السانية، 2011.
- – وريدة خيلية، الوضعية الأمنية في الجزائر، ما بين (1992-2002)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر.2009-2010.
- – كروي كريمة، الحركات الإسلامية والمشاركة السياسية في دول المغرب العربي، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر -3- قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2010.
- – سالمي العيفة، التجربة السياسية للحركات الإسلامية، دراسة مقارنة في المشاركة السياسية للحركات الإسلامية بين الجزائر وتركيا والأردن من خلال الانتخابات، رسالة دكتورا ، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر3، 2011.
- – مصطفى سليماني، مشاركة الحركة الإسلامية في السلطة، نموذج حركة حمس الجزائرية، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة وهران، 2013.

3- المجلات العلمية

- محمد الصغير جنجار، تحولات القيم الدينية والسياسية في المجتمع المغربي، ندوة الشهر، السبت 7 يونيو 2014 ، من تنظيم المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، انظر في:you tube
- علي الحوات، بعض مشكلات الشباب المسلم في مجال الإعداد المهني، مقال منشور في مجلة الفكر العربي، عدد47، أوت 1987.

- زايد أحمد، عولمة الحداثة وتفكيك الثقافات الوطنية، مجلة عالم الفكر،العدد1، المجلد32، سبتمبر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- عبد الله الخالق، العولمة وجذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، مجلة الفكر، المجلد 28، العدد 2، الكويت.
- – سعد الدين إبراهيم، مستقبل الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مجلة الكويت، العدد 337، 1990.
- – عويسات كمال، حبي محمد،تاريخ التيارات الدينية في الجزائر، مجلة البدر، جامعة بشار، 2012.
- – بلعيد بن جبار، السلفية في السياق المحلي، بمدينة غليزان، بحث دائم بالمركز الوطني للبحث والانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، بوهران.
- – عيسى جعنيط، المرأة والأسرة الجزائرية في مواجهة التغريب والعولمة، مجلة النصر العدد 05، سنة 2000.
- فريد مرحوم، أحداث أكتوبر1988 والمجتمع المدني في الجزائر، بحث سوسيولوجيا الشباب وأنتروبولوجيا الغضب، مجلة أفاق علمية ، مجلد 10، عدد02، سنة 2018.
- – عبد الناصر جابي، الأسطورة: الجيل والحركات الاجتماعية في الجزائر أو الأب "الفاشل" و الابن "القافز"، مجلة إنسانيات، المجلد 08، العدد 25-26، 2004.
- – عبد الناصر جابي، مساهمة في سوسولوجيا النخبة الثقافية في الجزائر، مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي، العدد 06، باب الزوار، الجزائر، مارس 1994.
- – العياشي عنصر، سوسيولوجية الأزمة الراهنة في الجزائر، مجلة المستقبل العربي، العدد 191، سنة 1995

- – عروس زوبيري، الدين والسياسة في الجزائر، انتفاضة أكتوبر "نموذجا"، مجلة الدين والسياسة، موفم للنشر، الجزائر1995.
- – أحمد توفيق، خطاب التقدم وعلاقة السلفية بالتاريخ، المناهل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، العدد 61، أيلول/سبتمبر2000
- – كريم شاتي السراجي، السلفية النشأة والتطور، مجلة العقيدة، جامعة الكوفة، العراق، العدد 06، 1436هـ.
- – هراس محمد بن خليل حسن، الحركة الوهابية –رد على مقال لمحمد البهي في نقد الوهابية – تر: أحمد بن عبد العزيز بن محمد بن عبد الله التويجري، دار السنة، السعودية، 1428هـ
- – بن زواو فتح الدين، جذور الفكر الإصلاحي، في الجزائر ومؤشراته، (1830-1900)، المجلة التاريخية الجزائرية، العدد 04، 2017.
- – منشور رقم 3407 – نشرته جريدة البصائر على لسان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بعنوان: ثلاثة قرارات يصدرها ضدنا ميشال في أسبوع واحد العدد31، 1335هـ/1936م.
- – السيد يس أشرف، الثورة والتغير الاجتماعي، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، عدد 05، الأهرام، 1972.

ثانيا: باللّغة الأجنبية

- E .Kant, critique de la raison pure, p.u.f , paris, 1965.
- Rocher Guy, le changement social, édition H.M.H, paris 1970.
- Giddiness Anthony. Social theory and modern sociology. morwith polity press 1993.

- C .Wright Mills, the power elite, (New York universitypress,1959).
- Moore Wilbert. Social change.Prentice-holl.Engel wood cliffs.1964.
- Rocher Guy: le changement social .
- Pierre Bourdieu, La déracinement, H.M.N
- . Andria Débugger, Introduction in revue africain Alger : Bestide Libraire- édition ; N01, volume N01, 1965.
- François Burgat. L'islamisme au Maghreb la voix du sud, paris: édition petite bibiotheque Payot, 1995.
- Addi l'haouari, l'impasse du populisme, enal Alger, 1990.
- j.C,Kaufmann,l'Enquête ses méthodes entretien compréhensive, 3eme édition, Ormonde colin, paris, 2011.
- Addi Lhouar, les Mutations de la société algérienne famille et lien social Dans l'Algérie contemporaine, e .d, la découverte, pars, 1999, p153.

المواقع الإلكترونية:

- http://archive.org>steram>2015,"an
- www.alhayat.com .

الملاحق

الملاحق

يوم: .....

إلى السيد:.....

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته .

نبادر بجزيل الشكر إلى كل من تكرم ووافق على مقابلتنا وأمدنا بالإجابة المفيدة والمدعمة لموضوع البحث.

الموضوع عبارة عن محاولة علمية في إطار تحضير أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع الثقافي، تحت عنوان:

التحولات القيمية في بنية المجتمع الجزائري "دراسة ميدانية التيار السلفي أنموذجا"

تتمحور الدراسة حول مجموعة التحولات القيمية الثقافية والاجتماعية التي طرأت على المجتمع الجزائري منذ ظهور التيار السلفي في الجزائر، خاصة في أيامنا هذه وما نواكبه من أحداث محلية وعالمية وتطورات في مختلف مجالات الحياة.

نرجو منكم المساهمة في إثراء هذا البحث بما تطرحه من أسئلة لتفسير الإشكالية المطروحة، المتمثلة: في تأثير التيار السلفي على مسار القيم الاجتماعية والثقافية في المجتمع الجزائري، راجيين من سيادتكم الأمانة والمصداقية في الإجابة.

كما نتعهد أمامكم بعدم ذكر الهويات والأسماء، واحترام الآراء الشخصية التي تتفضلون بها في هذه المقابلة، والتي تحتوي على بعض الأسئلة المفتوحة لكم الاختيار الكامل في الإجابة عليها

البيانات الشخصية:

-1 السن:

-2 الحالة العائلية:

-3 طبيعة النشاط الممارس:

-4 المستوى التعليمي:

-5 التخصص العلمي:

-6مكان التكوين: -داخل الوطن: - خارج الوطن: اذكر أين؟

2 أثر التحول في مجال القيم الثقافية:

-1تحمل الجزائر رصيدا ثقافيا كبيرا ومتنوعا بتنوع التركيبة الاجتماعية من أصل شاوي وأصل أمازيغي وأصل صحراوي وأصل تارقي مما يجعل عاداتها وتقاليدها تختلف من منطقة إلى أخرى، مثل طقوس الاحتفال في الأعراس.

فما رأيكم فيها وما حكم الدين في الاحتفالات في الأعراس؟

ألبسة العروس (التبراز) الحنة...

-2 من ثقافة المجتمع خروج المرأة بالحايك، هل يعتبر هذا حجاب وسترة لها توافق السترة في الإسلام؟

-3ما رأيكم في الحجاب العصري؟ (السروال. التنورة...الخ)

-4ماحكم الألوان في لباس المرأة المحجبة؟

- 5هل هناك حجاب معين في الإسلام بالنسبة للمرأة؟

-6 هل الجلباب لباس شرعي إسلامي؟

-7هل النقاب مطلوب في الإسلام وما هو حكمه، أم أنه مجرد عادات وتقاليد؟

-8 نلاحظ أيضا لباس خاص عند السلفيين الرجال إلى ماذا يرمز هذا اللباس في التيار السلفي؟

-9 يحتفل الجزائريون بمجموعة من الأعياد الدينية والوطنية والتقليدية المحلية على غرار عيدي الأضحى والفطر، فما حكم الدين في ذلك؟ من أمثلة هذه الأعياد الاحتفال بالمولد النبوي الشريف، عاشوراء، الناير أو رأس السنة الأمازيغية. الخ.

-10 ما هو الفن في رأيكم، وما حكم الإسلام فيه؟

-11ماهي نظرتكم إلى المسرح والتمثيل الرسم والنحت ؟

-12 هل الغناء بمختلف أنواعه حرام ؟ أم هناك استثناءات؟

-13 هل تعتبرون الأناشيد الدينية غناء ؟

-14 ما رأيكم في البرامج التليفزيونية ؟

-التعليم:

-1 ما رأيكم في التعليم في الجزائر؟

-2 ما رأيكم في التخصصات الجامعية، العلوم الإنسانية والاجتماعية؟

-3 كيف تنظرون إلى تعليم المرأة؟ وما هو التعليم المناسب لها؟

-4ما رأيكم في التعليم عن طريق الزوايا ؟

-5هل تعتبرون الصوفية منهجا إسلاميا صحيحا وإذا كان لا فلماذا؟

– 2 التحول في القيم الاجتماعية:

-1 تحضى الأسرة الجزائرية ببعض العادات التي تعكس هويتها الثقافية والاجتماعية من جملتها المعاملات بين أفراد الأسرة، كيف تحكمون عليها؟

-2 ما رأيكم في العلاقات الأسرية الجزائرية؟

-3 من المعاملات الأسرية خروج المرأة إلى العمل ما حكمها؟

-4 ما هي المهن المستحبة بالنسبة للمرأة؟

-5 ما هو رأيكم في مال الزوجة العاملة؟

-6 ما هو رأيكم في الاختلاط في العمل والدراسة؟

-7 من التقاليد الجزائرية نجد أيضا قراءة القرآن في الجنائز فما حكم ذلك؟

-8 ما هو رأيكم في الوعدة ؟

-10 هل الممارسات الدينية اليومية هي حريات فردية؟ أم انه هناك منهج متبع؟ ما هو هذا المنهج؟ ولماذا؟

– التحول في مجال القيم الدينية:

-1 ما هي أسباب اختياركم المنهج السلفي؟

-2 متى ظهر التيار السلفي في الجزائر؟

-3 هل تعتبرون جمعية العلماء المسلمين البادسية المرجعية الدينية للتيار السلفي في الجزائر؟

-4 هل يعتبر التيار السلفي امتدادا للإسلام في الجزائر، أم أنه طفرة شكلت قطيعة مع كل ما سبق؟

-5 ما هي المرجعيات والكتب المعتمدة في هذا المنهج؟

-6 أذكر أهم الشخصيات الإسلامية التي تأثرتم بها في العالم الإسلامي ؟ ومن الجزائر؟

-7 هل التيار السلفي واحد أم أنه متعدد؟

-8 إن كان هناك اختلاف فما هو وما هي أسبابه؟

- 9 ما هو رأيكم في التدين في الجزائر؟

-10 هل المجتمع الجزائري مجتمع محافظ على قيمه الدينية؟

- 11 ما هي التيارات الإسلامية البارزة في وما هو رأيكم فيها؟

-12 هل تختلف القيم الدينية في المجتمع الجزائري عن القيم السلفية؟

-13 هل هناك فرق بين القيم السلفية التي تدعون إليها وبين قيم المجتمع الجزائري ؟

-14 هل واجهتم صعوبات في محاولة تغيير بعض القيم الاجتماعية والثقافية؟ ما هي أسباب هذه الصعوبات في رأيك؟

-التحول في المجال السياسي:

عاشت الجزائر فترة توتر خلال التسعينيات، أفرزت العديد من التحولات السياسية.

-1 هل انتم راضون عن هذه التحولات السياسية؟

-2 ما هي ملاحظاتكم عن واقع الأحزاب في الجزائر؟

-3 ما هي الحلول التي تقترحونها؟

-4 ما هو النموذج المثالي لبناء دولة ناجحة؟

-5 من هي الدولة الإسلامية الناجحة في سياستها بالنسبة لكم؟

-7هل انتم مع فصل الدين عن الدولة؟

-8 ما حكم الخروج عن الحاكم؟

-9 ما هو موقفكم من إنشاء أحزاب سياسية ذات صبغة دينية -الحزبية في الإسلام-؟

- التحول على مستوى القيم الاقتصادية(المعاملات):

-1 ما هو رأيكم في ن النظام الاقتصادي للبلاد؟

-2 هل تعتبرونه نظاما شرعيا؟

3 ما هو حكم الدين في الاستثمارات الاقتصادية عن طريق البنوك؟

-4 ما هو رأيكم في عقود ما قبل التشغيل ؟

-5 كيف تنظرون إلى الزكاة في المجتمع الجزائري ؟

-6 كيف تنظرون في الثروات الإستراتيجية أو الملكية العامة، مثل النفط والغاز والمعادن؟

-7 يحبذ أغلب السلفيين النشاط الحر(التجارة)، لماذا؟

-8 ما هو مصير بقية المهن الأخرى ؟

جدول يوضح بيانات المبحوثين؟

البيانات الشخصية	المبحوثيــن									
	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10
السن	57	32	63	28	36	35	32	35	28	31
الحالة العائلية	متزوج	متزوج	متزوج	أعزب	متزوج	متزوج	متزوج	متزوج	أعزب	متزوج
طبيعة النشاط	إمام مسجد	إمام مسجد	مدرس علوم إسلامية	إمام مسجد ومدرس قرآن	تدريس القرآن وعلوم الحديث	إمام مسجد ومدرس قرآن	ومدرس مدرسة قرآنية	إمام ومدرس	يلقي دروس وحلقات	معلم ابتدائي ومدرس متطوع
المستوى الدراسي	ماجستير علوم شرعية	ماستر علوم شرعية	ماستر علوم شرعية	ماستر هندسة وعلوم شرعية	ماجستير علوم شرعية	ثالثة ثانوي	ليسانس علوم شرعية	ثالثة ثانوي	ماستر علوم شرعية	ليسانس علوم شرعية
التخصص العلمي	فقه وسنة	فقه وأصول	فقه وأصول	هندسة معمارية وفقه وأصول	فقه وحديث	/	فقه وأصول	/	فقه وأصول	فقه وأصول
الدراسة خارج الوطن	السعودية	/	/	موريتانيا المغرب	سوريا	/	/	/	/	/
مكان المقابلة	مسجد الجزائر العاصمة	مسجد في الجزائر العاصمة	منزل المبحوث وهران	مقر جمعية ضع بسمتك بشار	مسجد بشار	منزل المبحوث بشار	منزل المبحوث بشار	منزل المبحوث بشار	منزل المبحوث بشار	ابتدائية بشار