جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
لـــــنيـــــل شهادة دكتوراه علوم في مدرسة الدكتوراه للعلوم الإنسانية والاجتماعية
تخصص علم الاجتماع

الممارسة الدينية والرابطة الاجتماعية:
الطقوس والرهانات

من إعداد الطالب(ة):
عزالدين مشري

إشراف :
أ.د مباركة بلحسن

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
يزلي بن عمر	أستـاذ	رئيسا	جامعة وهران *2*
مباركة بلحسن	أستـاذة	مشرفة و مقررة	جامعة وهران 2
بومحراث بلخير	أستـاذ محاضر- أ	مناقشا	جامعة وهران *2*
بلهواري الحاج	أستـاذ محاضر- أ	مناقشا	جامعة مستغانم
فكروني زاوي	أستـاذ محاضر- أ	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
صبيحة كيم	أستـاذة محاضرة -أ	مناقشة	*جامعة مستغانم*

الموسم الجامعي
2019/2018

كلمة شكر

بادئ شكري لله عز وجل واهب العقل
والروح، وشكري أيضا لأولي الفضل علي، والدي
الكريمين، وإخوتي وأخواتي الذين لم يبخلوا علي بدعمهم المادي
والمعنوي. شكرا لأستاذتي المشرفة مباركة بلحسن التي صبرت علي
وتحملتني طيلة هذه المدة لإنجاز هذه الدراسة، ولم تبخل علي بمساعدتها
وتوجيهاتها ودعمها لي نفسيا، وأشكر شكرا خاصا شيخنا العربي دحماني على
دعمه الروحي لي، وأشكر كذلك صديقي الأستاذ غرس الله على
نصائحه وتوجيهاته، وأشكر أخي ياسر رفيق دربي، والأخ
الصديق عبد الله بوقطيف، وأشكر كل من ساعدنا
من قريب أو بعيد.
شكرا

مقدمة:

تعبر الطقوس والشعائر الدينية عن الممارسات التي يظهر من خلالها الشكل الديني للمجتمع، وباختلاف العقائد الدينية تختلف هذه الشعائر والطقوس مما يؤدي إلى إنتاج أشكال دينية تميز الجماعات الدينية بعضها عن بعض.

وتُفسر مكانة الدين في المجتمع بتصوراته لعلماء الدين وفقهائه، ورجاله على وجه العموم. ورغم تغير مكانة الدين ودوره في المجتمع إلا أنه لازال يؤطر الكثير من الجوانب الاجتماعية والثقافية لدى الأفراد والجماعات، وربما يحكم البعض بتراجع مكانة الدين في تصور المجتمع، حيث يدور الحديث كثيرا في أوساط الموظفين الدينين المنتمين إلى الإسلام التقليدي أن المكانة الاجتماعية للأئمة، وطلبة القرآن عموما، تراجعت في هذه العقود الأخيرة.

إن هذا التصور للمكانة الاجتماعية لدى هذه الفئة الدينية يعبر عن تصور لنمط التدين الذي سيطر لزمن طويل في مجتمعنا، إلا أن هذه المكانة الاجتماعية للدين أصبحت تحددها عوامل كثيرة، فالصراع العقائدي يعتبر أهم هذه العوامل، أين تكمن أهدافه في احتلال الفضاء الديني الذي يقوم على أساس نشر العقائد والأفكار الدينية في المجتمع الذي يحدد انتصار عقيدة من العقائد الدينية وهيمنتها، ففي المجتمع يحيا الدين وبممارساته يتخذه شكله الثقافي العام.

لقد أصبحت ممارسات العقائد الدينية كرهان بين مختلف الاتجاهات الدينية في مجتمعنا، حيث يسعى كل اتجاه أن يوظف مناهجه الدعوية وأساليبه الدينية لجذب أفراد المجتمع، وضم أكثر أعضاء إلى اتجاهه، مما يؤسس للرابطة الاجتماعية والدينية التي تتشكل من خلالها الخصوصية الدينية والثقافية لهذه الاتجاهات.

إن الصراع الديني، والخصوصية الدينية والثقافية، والرابطة الاجتماعية هي مفاهيم لا يمكن فصلها عن بعضها، لأنها عمليات مترابطة ومتداخلة فيما بينها، ويوظف كل مفهوم منها كرهان لتحقيق وتجسيد المفاهيم الأخرى في الواقع الاجتماعي، حيث أن الخصوصية الدينية والثقافية تقوم على

أساس روابط اجتماعية ودينية وثقافية بين أفراد الجماعة الدينية، هذه الروابط تعززها السمات والخصائص الثقافية المشتركة بينهم.

إن الخصوصية الدينية والثقافية للجماعات الدينية بدورها تصبح خاضعة للتغير الاجتماعي، وهذا التغير الاجتماعي يتميز بخاصيتين: خاصية تعسفية تقوم على أساس الصراع الديني الذي تفرضه ظروف خاصة، اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية...، وتقتضي القضاء على اتجاه ديني وإحلال اتجاه ديني آخر مما يؤدي إلى أزمات اجتماعية كبرى، كما حدث في مجتمعنا قبل عقدين من الزمن. والخاصية الثانية تكمن في التغير التدريجي، والذي يأتي كاستجابة لمثل تلك الظروف (الاجتماعية، الاقتصادية...) وكتعديل لأحد الأنساق الدينية، إلا أن هذا التغيير لا يمس البناء العام أو الشكل العام، بل جزءا من أجزائه، حيث يسعى للحفاظ على الخصوصية (الهوية) الثقافية العامة.

إذن فالصراعات الدينية والعقائدية هي محاولة لتغيير الوجه الثقافي والديني العام للمجتمع، فالصراعات الدينية الحادة التي عرفها مجتمعنا الجزائري جاءت كمحاولة لفرض عقائد دينية جديدة هدفها احتلال الفضاء الديني والاجتماعي، فوظفت لأجل ذلك مناهج وأساليب دينية جديدة في خطاباتها، وتبنت مجموعة من المصطلحات والشعارات تميزها عن هذه التي تسيطر على الفضاء الديني.

إن توظيف مفهوم الصراع الديني في مجتمعنا اليوم لا يعني أكثر من محاولة احتلال للفضاء الديني ولو كان توظيفا إديولوجيا، حيث لا يعتمد هذا الصراع أساليب تؤدي إلى أزمة في كل المجالات الاجتماعية، بل يركز على العوامل النفسية ويستثمرها كرهان للسيطرة عن طريق إثارة العواطف الدينية باستعمال أساليب مناهج دعوية تعبر عن التخصص (خصوصية الجماعة).

تتناول إشكالية البحث الفضاءات الدينية في المجتمع الجزائري عموما، وفي مدينة وهران خصوصا، وما شهدته من تغيرات كثيرة نلاحظها من خلال الممارسات الدينية اليومية في أهم الفضاءات الدينية التي تتمثل في المساجد (كيفة أداء الصلاة، حزب الراتب، درس الجمعة بعد الأذان الأول)،

والجنائز وما يتعلق بها من ممارسات (الأضرحة، الاعتقاد في الأولياء والصالحين والتبرك والتوسل بهم وبالمخلوق عموما، القراءة الجماعية للقرآن على الميت)، كلها أصبحت في وجهة نظر الإتجاه السلفي المنتشر في المجتمع الجزائري بدعا ضالة يجب محاربتها، لأنها لا تنتمي إلى الإسلام الصحيح والدين الحنفي الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ويرون أن هذه الممارسات تنتمي إلى العصر الجاهلي الذي أصبح في مفهومهم يمثل المرحلة التي سبقت الاتجاه السلفي (الوهابي والعبدوي)، بل شمل هذا الصراع حتى مناهج وطرق التعليم الدين التي تميز المؤسسات التقليدية الدينية (الزوايا والمساجد والكتاتيب) للمجتمع الجزائري، والتي أصبح ينظر إليها هذا الاتجاه بأنها طرقا بدعية متخلفة.

إن الاتجاه السلفي أصبح يعتمد وسائل ومناهج دعوية دينية وعقائدية تعطيه خاصيته الثقافية والدينية والتي تظهر من خلال توظيفه لمنظومة من المصطلحات (البدعة، التوحيد، السلف الصالح، الفرقة الناجية، أهل السنة والجماعة...) و لبعض الممارسات (المواعظ الدينية في المآتم، كيفيات أداء الصلاة وأوقات النافلة وجائزها وممنوعها...)، كلها أصبحت كرهانات دينية يحاول من خلالها هذا الإتجاه احتلال الفضاء الديني على حساب الاتجاه التقليدي الطرقي، الذي أصبح هو الآخر يسعى بكل وسائله ومؤسساته المعروفة أن يحافظ على خصوصيته الدينية والثقافية ويقوي روابط أتباعه الاجتماعية، ويحافظ على فضائه الديني الذي يسيطر عليه هذا النمط من التدين منذ قرون طويلة من الزمن، ومنه نطرح السؤال التالي: إلى أي مدى تؤدي الممارسات الدينية للاتجاهين السلفي والتقليدي المحلي ووسائلهما الدعوية دورها في تقوية الروابط الاجتماعية بين أتباعهما واحتلال الفضاء الديني ؟

تحديد المصطلحات

كتحديد لمصطلحات موضوع البحث (الممارسة الدينية والرابطة الاجتماعية: الطقوس والرهانات)، فإن المذاهب الفقهية و العقائدية التي يتبناها الأفراد والجماعات تسعى من خلال هؤلاء أن تنشر أفكارها وممارستها الدينية في المجتمع. ونكتفي بالرمزية التي يكتسبها الدين وعقائده لدى الأفراد

دون المصالح الشخصية أو السياسية أو غير ذلك، لأننا نبحث في الأخير عن العوامل والأساليب التي تجعل عقيدة أومذهبا دينيا ما يسيطر على الحياة الدينية في المجتمع. فهنا يتضح دور الممارسة الدينية من خلال طقوسها وشعائرها كرهان في احتلال الفضاء الديني للمجتمع، وبالتالي تنتج هذه الممارسة الدينية نوعا من العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والتي تُبنى على أساس مجموعة من التصورات والتمثلات الدينية. فالرابطة الاجتماعية هي نتاج تلك العلاقات الاجتماعية التي تحددها الممارسات التصورات الدينية.

1- الممارسات الدينية:

إن مفهوم الممارسات الدينية ينضوي تحت مفاهيم عامة، خاصة تحت مفهوم الدين، التدين والمقدس الذي الذي يعد الجوهر الحقيقي للدين، ومنه لفهم معنى الممارسات الدينية، نعطي تعريفات لمصطلح الدين لمعرفة مجال وموقع الممارسات الدينية منه.

مفهوم الدين:

يعد الدين من أهم مجالات الحياة الاجتماعية لدى البشر، وباختلاف أشكاله وأنماطه تختلف تعريفاته، فهذا ميلتون ينجر يعرفه:" أنه نظام معتقدات وممارسات يخول مجموعة ما تحمل المشاكل القصوى في حياة الإنسان". إذ يتعرض ينجر إلى هذه الوظائف من طريقة إجابة الناس عن أسئلة تتعلق بالموت وبالمعاناة والمعنى المطلق للوجود.[1] ويعرف كاريل دوبلابر الدين بأنه:" نظام موحد من المعتقدات والممارسات يرتبط بحقيقة تفوق التجريبية، وترتقي لتوحد كل من يتبعها بهدف تشكيل جماعة معنوية واحدة. أما ميلفورد سبيرو فيرى في الدين بأنه: مؤسسة تقتصر على تفاعلات مقبولة ثقافية مع مخلوقات خارقة مسلم بها ثقافيا".[2]

وجاء في معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا :" الدين هو وجود متواكب ومتفاعل ل – المعتقدات – لالقوى فوق الطبيعية، أو القوى الخارقة، أو الألوهية الواحدة أو مجموعة من الآلهة، و" الأفعال"

---

[1] جون بول وليام، ***الأديان في علم الاجتماع***، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1 ، ص177.

[2] نفس المرجع، ص180.

ذات الطبيعة البشرية، التي تهدف إلى عقد العلاقات الخاصة بين الناس والكائنات أو القوى الخارقة...".[1]

ومن التعاريف الأساسية للدين تعريف إميل دوركايم[2]: " الدين هو تجربة المقدسات فلا يمكن بالتالي تفريقه عن تجربة الجماعة ". و يعرف كل من كلود بوفاي وكاميش الدين بأنه: " مجموعة من المعتقدات والممارسات المنظمة إلى حد ما وترتبط بحقيقة ارتقائية تفوق التجربة تمارس في مجتمع معين وظيفة أو أكثر من التالية: الدمج، التعرف، تفسير التجربة الجماعية، الإجابة على الطابع الواثق بنيويا في الحياة الفردية والاجتماعية".[3]

ويرتبط الدين بالاعتقاد والممارسة، "حيث لا يكفي أن يكون هناك أشياء مقدسة، فوجودها يجب دائما أن يتجدد وتصبح ماثلة وحية في عقول جماعة المؤمنين بها، فالاعتقاد والممارسة المتمثلة في الاحتفالات والشعائر يساعدان في تحقيق هذه الغاية، فالاعتقاد الديني لا يفرض وجود أشياء مقدسة، ولكن تكرار هذا الاعتقاد يقوي من الإيمان، ويساعد الاعتقاد أيضا على إيضاح أصل الأشياء المقدسة ويمدنا بدليل لفهم العالم غير المرئي (الله، الملائكة...)، كما يمدنا بفهم كيفية ارتباط العالم غير المرئي بعالم الحقائق ".[4]

وترتبط الممارسة الدينية بالشعائر والاحتفالات التي لها أهمية كبرى في فهم السوسيولوجي للدين، " فالشعيرة هي الجانب النشيط الذي يمكن ملاحظته من السلوك الديني، وتحتوي الشعيرة على أنواع معينة من السلوك مثل ارتداء الملابس معينة، تراتيل معينة، الصمت والخلود إلى العزلة، الصلاة، التسابيح، الصيام، التلاوة...إلخ. والطبيعة المقدسة للشعيرة لا تعتمد على الأشياء المقدسة نفسها، ولكن الحالة العقلية والانفعالية التي يكونها أفراد الجماعة نحو هذه الشعيرة ".[5] ويعرف دوركايم

---

[1] بيار بونت، ميشال إيزار (ت إ)، ***معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا***، ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، بيروت، ط1، 2006. مادة " دين".

[2] جون بول وليام، ص 26.

[3] نفس المرجع ، ص182

[4] محمد أحمد بيومي، ***علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي***، دار المعرفة الجامعية، ط2، 1997، ص230.

[5] نفس المرجع، ص230.

الشعائر بأنها " القواعد التي توجه الإنسان وتعلمه كيف يتعامل مع الأشياء المقدسة" كما يؤكد دوركايم على أن "الشعائر هي ممارسات مرحلية ومتميزة بالعموم وتستند على قواعد مضبوطة، إذ أن فاعليتها تتعلق خاصة بالعلم غير المرئي".[1]

2- الرابطة الاجتماعية:

يعد مفهوم الرابطة الاجتماعية من المفاهيم المعقدة، خاصة فيما يتعلق بترجمة هذا المصطلح من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية من جهة، وكذلك غياب سوسيولوجيا عربية تأسس لهذا المجال من جهة أخرى، " حيث يرتبط هذا المصطلح بمصطلحات نستعملها في النظام الاجتماعي، مثل العقد الاجتماعي، الأمن الاجتماعي، التنظيمات الاجتماعية، التضامن الاجتماعي. هذه المصطلحات ترمز عادة لردود الواقع المعاش الاجتماعي، أو بعبارة أخرى، تحدد الروابط الاجتماعية ".[2]

يعتبر علماء اللغة أن ترجمة مصطلح le lien social باللغة الفرنسية إلى مصطلح " الرابط الاجتماعي " خطأ لغويا، " فلا نقول رابط وإنما رباط، حسب ما جاء في معاجم اللغة، ومنها معجم الوسيط للغة، فالفعل رَبَط، يشتق من رِباط بكسر الراء، ومعناه الشدّ، والرابطة تعني العلاقة أو الوُصلة بين الشيئين، من الدواب ونحوها، والجماعة يجمعهم أمر يشتركون فيه، والرِّباط الشيء الذي يُربط به (كالخيط مثلا أو الحبل)، والربط: في علم الفلسفة، إحداث علاقة بين مدركين، لاقترانهما في الذهن بسبب ما".[3]

ويرى معظم الباحثيين الفرنسيين في المجال الاجتماعي، منهم بيار بوفي P. Bouvier في كتابه " الرباط الاجتماعي " أن الروابط الاجتماعية لم تعرف استعمالها كمصطلح إلا في أواخر القرن

---

[1] Alain Beiton et autres, ***sciences sociales***, 3ème ed, Dalloz, 2002, p 272.

[2] عبد الحميد لطفي، ***علم الاجتماع***، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1977، ص 47.

[3] مجمع اللغة العربية، ***المعجم الوسيط***، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 2004، ص 323.

العشرين، حيث أصبحت كصبغة للعلاقات الاجتماعية، والنظام الاجتماعي، أو الأمن الاجتماعي، أي لا يؤذي شخص غيره داخل النظام الاجتماعي ".[1]

نأخذ من هذه التعاريف الخاصة بالرابطة الاجتماعية، تعاريف تناولها علماء الاجتماع، " فالرابطة الاجتماعية تعرف على أنها مجموعة من العلاقات بين الأفراد المنتمين إلى فئة اجتماعية، أو أنها مجموعة من القواعد الاجتماعية بين الأفراد أو الجماعات الاجتماعية، أما في علم النفس الاجتماعي، فإنه يفضل استخدام مصطلح أو مفهوم **le lien interersonnel** الاتصال بين الأفراد، والذي يعني الاتصال الذي تُبنى به العلاقة بين الأشخاص ".[2] ويعتبر **جون جاك روسو** أول من تطرق للرباط الاجتماعي في كتابه العقد الاجتماعي "le contrat social" في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، كما نصادف مفهوم الرباط الاجتماعي عند دوركايم بمصطلح " التضامن الاجتماعي" وعند تونيز وفيبر وغيرهم.[3]

نجد في معجم علم الاجتماع تعريفا للرابطة الاجتماعية على أنها " العلاقة التي تربط أفراد المجتمع وتشكل منطقه وفلسفته، كما تختلف طبيعتها من مجتمع لآخر، وقد كانت هذه العلاقة محل اختلاف الفلاسفة والمدارس الفكرية والأنساق الأيديولوجية، من حيث تكييفها في الواقع وتصورها، كما تختلف من مجتمع لآخر، حسب رسالة كل أمة ومنهج كل كتاب وطبيعة القوم ومحيطهم الحضاري ".[4] ويرتبط مفهوم **الرباط الاجتماعي** " بمفهوم التفاعل، فكل الروابط الاجتماعية تجذب الفرد من تفرده sa singularité".[5]

---

[1] Pierre Bouvier, ***le lien social***, Puf, Paris, 2008, P 4.

[2] Philippe, Corcuff, ***(de la thématique du lien social) à l'expérience de la compassion. Variété des liaisons et des déliaisons sociales***, Pensée plurielle, 2005, n[09], P 13.

[3] Farrugia. Francis, ***la crise du lien social. Essai de sociologie critique***, L'Harmattan, Paris, 1993, P 22.

[4] عدنان أبو مصلح، ***معجم علم الاجتماع***، دار أسامة المشرق الثقافي، عمان، الأردن، ط 1، 2006، ص 261.

[5] Guillaume P. (sous la direction), ***les solidarité : le lien dans tous ses états***, Maison des sciences de l'homme d'aquitaine, France, 2001, P 15.

نجد في معجم الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا[1]أن كلمة الرابطة الاجتماعية تم اشتقاقها في القرن التاسع عشر من الكلمة الإنجليزية **Band**، التي تعني الرباط أو الشريط، أي الشيء الذي يربط الأشياء ببعضها، فأولى الروابط البشرية تبدأ بعلاقة الأم وأبنائها، وتسمى برابطة الأمومة، وهي أقوى الروابط البشرية والطبيعية، لأنها فطرية في الإنسان، ثم يخرج الفرد إلى المجتمع بعد الأسرة وتظهر الروابط الاجتماعية، وهي التي تشير إلى العناصر الهيكلية المتواجدة في المجتمع، كالنشاط الاقتصادي والاتحادات والنقابات، والتي من وظيفتها الربط بين وحدات المجتمع، كالزواج الذي يمثل أصل الروابط الاجتماعية بمختلف أشكالها، لأنه يجمع بين أفراد المجتمع من أجل تكوين الأسرة التي تعد النواة الأساسية في المجتمع، والتي تظهر فيها روابط الأخوة والأمومة وروابط القرابة، وكلها تسمى روابط اجتماعية.

ويضع محمد بومخلوف[2] ثلاث أبعاد للروابط الاجتماعية:

– بعد طبيعي لما في البشر من طبيعة الالتحام، ويعبر عنه بالروابط الدموية القائمة على النسب والعصبية.

– بعد تقليدي ثقافي مكتسب قائم على الأعراف والمثل والقيم المشتركة، ويعبر عنها بالروابط التقليدية. وبضم كافة الروابط التي تنشأ من العلاقات الاجتماعية التي تفرضها الحياة الاجتماعية من جيرة وصداقة وزمالة وغيرها، والتي تتميز بنوع معين من الالتزام.

– بعد عصري حديث قائم على التضامن العضوي يتمثل في الروابط الحديثة التي تتميز بالاتساع والعمومية، تفرضها طبيعة الحياة العصرية المعقدة.

3– الطقوس:

يندرج مصطلح الطقوس ضمن المصطلحات الدينية، أو بالأحرى ضمن مصطلحات قواميس علم الاجتماع الديني، هطا العلم الطي يهتم بالأساس بالدين وممارساته الطقوسية في المجتمع. و**الطقس** مشتق من أصله الأجنبي RITE الفرنسية أو الإنجليزية من الأصل اليوناني RITUS وبالتالي

[1] بيار بونت، ***معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا***، تر. مصباح الصمد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، 2006، ص 492.

[2] بومخلوف محمد، ***" الاجتماعية و مشكلة الثقة"، من: الروابط الاجتماعية في المجتمع الجزائري***، مرجع سابق ، ص 20-21.

هي كلمة غير عربية، وهي عبارة تعني عادات وتقاليد مجتمع معين، كما تعني كل أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي، فهو إعادة خلق وتحيين لماض غامض، لكن يأخذ معناه عند الذين يستخدمونه على أنه فعل ديني[1]

وتشكل الطقوس نوع من الروابط الدينية ذات الطابع الروحي الرمزي، تختلف عن العلاقات والروابط الاجتماعية في المجالات الأخرى، يعرف ج. غازنوف Cazeneuve :" إن الطقس يُحكم تأسيس علاقة حميمية بين عالم الحياة العادية وعالم الأجداد والألوهيات الأسطورية ".[2]

ويعرف فان درلو Vandereuw [3] الطقس على أنه وسيلة لإحياء وتحيين تجربة مقدسة، وهي أساطير تتحرك لأنها مؤسسة الفعل المقدس فهي (الأسطورة) تسبقه وتضمن بقاءه والقيام بأي عمل، فهو تجديد لتجربته الأولى.

4- الرهانات:

إن مفهوم الرهانات الذي وظفناه في دراستنا هذه يعتبر كمفهوم إجرائي يرتبط أساسا بمفهوم الرابطة الاجتماعية والممارسات الدينية التي يعبر عنها بالطقوس والشعائر، أين تسعى مختلف الاتجاهات الدينية لضم أكثر عدد من الأتباع لتبني عقيدتها وطقوسها وشعائرها الدينية، التي أصبحت تشكل رهانا دينيا لما تبنيه من علاقات دينية وروحية قوية بين أتباع هذه الاتجاهات، وبالتالي توظيفها في احتلال الفضاء الديني المتنازع عليه خاصة بين الاتجاه التقليدي المحلي والاتجاه السلفي.

إن من أهم المفاهيم التي صيغت لمصطلح **الرهان**، تعريف **إدموند مارك ودومنيك بيكارد** :" و هو كل علاقة ، من اللحظة التي يستثمر فيها الشركاء المعنيون ، تحمل معها رهانات بالمعنى الواسع للمصطلح. وهذا يعني أن كل يسعى ، من خلال ذلك ، لتلبية بعض الدوافع (حاجات، رغبات، مصالح...)، وللتوصل إلى بعض الاهداف (معرفية، عاطفية، اقتصادية، جنسية، وجودية...).

---

[1] د. نورالدين طوالبي، ***الدين والطقوس والتغيرات***، تر. وجيه البعيني، منشورات عويدات، باريس/بيروت، ط 1، 1988، ص 34.

[2] J. Cazeneuve, ***sociologie de rite***, Puf, Paris, p 28.

[3] Vanderleuw, ***L'homme primitif et la religion***, Puf, Paris, 1940, P121.

يسعى الشركاء، للوصول إلى أهدافهم، إلى تنفيذ استراتيجيات مصممة كمخططات عمل واتصال موجه نحو حدث مقصود، سواء كان هذا الاتصال مقصود أو عفوي، فهذه الرهانات والاستراتيجيات هي التي تعطي للعلاقات ديناميكيتها، وتكشف عن عملية الاتصال في سيرورتها وفي تطورها".[1] ويضيفان: " كل وضعية اتصال تحمل رهانا قابل لتعزيز ظهور سلوكات استراتيجية علائقية أو هوياتية (تحقق إثبات الذات أو حمايته) ".[2]

يعد الانتماء للجماعة الدينية والاتصال بأعضائها مقصدا هوياتيا، يسعى من خلاله الفرد إلى إثبات ذاته بصورة الجماعة التي ينتمي إليها، هذه الجماعة التي تسعى في نفس الوقت للمحافظة على أفرادها من خلال إعطائهم مكانات اجتماعية يحددها مستوى من الاتصال تقوم عليه الروابط الاجتماعية، والذي يشكل رهانا حقيقيا مخططا لبناء الجماعات الدينية التي تقوم على أساس نوع من الطقوس والشعائر تميزها عن الجماعات الأخرى، والتي تقوي – كما ذكرنا سابقا – الروابط الاجتماعية بين أتباعها.

مجال الدراسة الميداني:

لقد اخترت كميدان لدراستي التي بين أيدينا بعض مساجد وهران أنموذجا، وقد تمثلت أدوارا ثلاثة في دراستي هذه، الدور الأول كطالب قرآن مسافر أقيم في المسجد الخاص بالطلبة المسافرين، والدور الثاني كإمام متطوع في كثير من المساجد، والدور الثالث والأساسي كان كباحث حاولت فهم مختلف الممارسات والشعائر الدينية داخل فضاء المساجد وخارجه (طقس الجنائز)، وكذلك محاولة فهم مختلف العلاقات الدينية التي ينتجها هذا الفضاء، وقد توصلت من خلال تمثل هذه الأدوار إلى النقاط التالية:

– الإندماج داخل الفضاء الديني الخاص بالأفراد المنتمين إلى الإسلام التقليدي المحلي من أئمة وطلبة قرآن، وإقامة علاقات متعددة مع الكثير منهم.

---

[1] Edmond Marc. Dominic Picard, ***Relation et communication***, Dunod, Paris, 2000, P 88.

[2] Ibid, P 93.

– فهم مختلف العلاقات والتصورات والتمثلات الدينية لمختلف الإتجاهات الدينية داخل وخارج فضاء المسجد.

– فهم الأساليب والآليات التي يستعملها كل اتجاه ديني في محاولته للسيطرة على الفضاء الديني.

– توصيف لمختلف الشعائر والطقوس الدينية (الصلاة وحلق الذكر ...) من خلال الاتصال المباشر بها.

كانت بدايتي مع مسجد مصعب ابن عمير بحي "شكيب أرسلان" بقرب سوق الخضر الكبير سابقا من أكتوبر 2007 إلى أوت 2010، ووقع اختيار لهذا المسجد من أجل إنجاز مذكرة الماجستير حول "حفظة القرآن في المساجد: التمثلات الثقافية والاجتماعية"، ثم انتقلت بعده إلى بئر الجير إلى المدرسة القرآنية التابعة لمسجد " عبد الله ابن مسعود" لإكمال حفظ القرآن، وعملت فيها كمساعد للإمام في أداء الصلوات اليومية بالإضافة إلى صلاة التراويح والتهجد خلال شهر رمضان، ثم انتقلت بعدها في جويلية 2013 إلى مسجد السلام بالمدينة الجديدة، وتزامن هذا مع وفاة الشيخ الصوفي عبد القادر بعطوش في 13 فيفري 2013، والذي كان إماما في هذا المسجد من سنة 1969 إلى سنة 2003 أين أصبح قعيد الفراش بعد حادث مرور، انتقل على إثره إلى منزله في بئر الجير الذي كان يضم زاوية للذكر. وسنتحدث في محطة لاحقة عن تأثير الشيخ في الأوساط الاجتماعية خاصة في المدينة الجديدة، وعن علاقاته بمختلف الزوايا والمساجد الموجودة فيها، والتي سنأخذها كعينات للدراسة، باعتبارها تقع في فضاء اقتصادي معروف بخصوصياته الثقافية، وسنحاول الكشف عن مختلف العلاقات الاجتماعية والدينية التي تميز هذه المؤسسات الدينية، والتي لا تزال تحافظ على خصوصيتها الثقافية والدينية وممارساتها الطقوسية والشعائرية.

كان انتقالي من بئر الجير إلى المدينة الجديدة (مسجد السلام) كما أسلفنا الذكر، لأداء صلاة التراويح كإمام بزاوية البوعبدليين أوزاية سيدي بوعبد الله البطيوي، الواقع بقرب المكان المسمى " بالطحطاحة"، وبجنبها مسجد التيجانيين أو كما يلقبونه بمسجد الشيخ "بلقاسم بن كابو"، وهو أحد المقاديم التجانيين، وقد كنت أؤدي في هذه الزاوية صلاة العصر والمغرب والعشاء والتراويح

لأنتقل بعدها إلى مسجد السلام للمبيت، حيث كان فيه سكن خاص بالطلبة يتوفر على مجموعة من الغرف التي تقع في الطابق العلوي للمسجد، مع العلم أن هذا المسجد، وبعد انتقال الشيخ إلى منزله في بئر الجير، لم يعد فيه طلبة قرآن مسافرون، إلا من كانوا موظفين في قطاع الشؤون الدينية من طلبته، حيث كانوا يتخذونه كمركز يلتقون فيه للنوم.

وقد مكثت في الزاوية البوعبدلية حوالي ستة أشهر إلى جانفي 2014. و قد كنت كذلك أنام فيها بعد انقضاء شهر رمضان لأقيم فيها صلاة العصر والمغرب و العشاء. وقد اخترت كعينات للدراسة بعض المساجد التي تمثل ممارسات الإسلام التقليدي، وكانت هذه العينات مقصودة لأسباب عديدة منها: أنها تتوفر فيها خصائص الممارسة الدينية ذات الطابع التقليدي، وكذلك علاقاتها فيما بينها وبين مشائخها وأئمتها، وأخيرا معايشتي اليومية لها ومعرفتي لها معرفة جيدة، وعلاقتي القوية بإئمتها. وعينات البحث هي المساجد التالية، مسجد السلام ومسجد الفلاح والزاوية البوعبدلية الواقعين بالمدينة الجديدة، ومسجد أبو ذر الغفاري بدائرة بوتليليس. وسنقدم سير أئمتها لما فيها من الأهمية بمكان في فهم أهم العلاقات القائمة بين هذه المساجد وطابعها الديني.

وهذه أهم المساجد والمصليات التي درست وعملت فيها خلال مسار الدراسة، مسجد مصعب بن عمير حي شكيب أرسلان من 2007-2010، مسجد عبد الله بن مسعود ومدرسته القرآنية وزاوية الشيخ بعطوش سابقا الوقعين ببئر الجير من 2010 إلى 2013، ومسجد السلام والزاوية البوعبدلية بالمدينة الجديدة كإمام متطوع من 2013 إلى 2016، ومسجد أبي ذر الغفاري ومدرسته القرآنية (مدرسة السلام) ببوتليليس من 2016 إلى يومنا، ومسجد عبد الرحمان الجيلالي (مصلى في طور البناء) بحي البدر مسرغين كإمام متطوع لأداء الصلوات الخمس وصلاة التراويح خلال شهر رمضان 2017، ومسجد أبو بكر الصديق بقرية بوياقور بوتليليس كإمام لأداء صلاة التراويح رمضان 2018، ومصلى عائشة أم المؤمنين بحي السلام بوتليليس كإمام متطوع إلى يومنا هذا.

– المجال الجغرافي: يشمل أربعة مؤسسات دينية في ولاية وهران، ثلاث مساجد وزاوية (مسجد السلام و مسجد الفلاح والزاوية البوعبدلية في المدينة الجديدة، ومسجد أبي ذر الغفاري بمدينة بوتليليس).

– المجال الزمني: إحدى عشر سنة منذ سنة 2007 إلى سنة 2018.

– المجال البشري: شمل أئمة المساجد الثلاث، الشيخ بعطوش (مسجد السلام)، الشيخ العربي دحماني (مسجد أبي ذر الغفاري)، و الإمام سي أحمد الفلاح (مسجد الفلاح)، ومصلي الزاوية البوعبدلية ومريديها، وشمل كذلك مريدي الشيخ بعطوش (توفي 2013)، و أتباع الاتجاه السلفي (الوهابي والخروجي).

مناهج وتقنيات البحث:

اعتمدت في بحثي هذا على منهج الدراسة الأحادية (monographie)، ويعد من المناهج التي تعتمد على التحليل الشامل لتجمع بشري أو حدث اجتماعي خاص، ويدل على منهج مختص من البحث الميداني، وكذلك على شكل استعراض لنتائج البحث. والصيغة الأحادية المبنية على خطوة استقرائية تفضل المراقبة المباشرة والممتدة للوقائع. وقد نسب هذا النمط من الدراسات إلى تطور المذاهب الوظيفية والبنوية، والذي يفترض تحليلات كلية، ويعمل على إظهار التفاعلات بين العناصر المؤلفة لمجتمع أو مؤسسة.[1] والمنهج تفرضه طبيعة وموضوع البحث، فالمناهج الكيفية تهدف إلى فهم الظاهرة، وعليه ينصب الاهتمام هنا أكثر على حصر معنى الأقوال التي تم جمعها والسلوكات التي تم ملاحظتها. لهذا يركز الباحث أكثر على دراسة حالة، أو دراسة عدد قليل من الأفراد.[2] خاصة وأن هذه الأقوال والسلوكات غالبا ما تعبر عن تصورات وتمثلات جماعية لأفراد مجتمع أو جماعة اجتماعية.

---

[1] بيار بونت، ميشال إيزار (ت إ)، ***معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا***، ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، بيروت، ط1، 2006، (مادة: دراسة أحادية).

[2] موريس أنجرس، ***منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية: تدريبات عملية***، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، ص ص 101.100.

تعد الملاحظة بالمشاركة من أشهر أنواع الملاحظة وأكثرها استعمالا، وتتضمن إشراك الباحث في حياة الناس الذين يقومون بملاحظتهم، ومساهمته في أوجه النشاط الذي يقومون به لفترة مؤقتة، وهي فترة الملاحظة. ويتطلب هذا النوع من الملاحظة أن يصبح الباحث عضوا في الجماعة التي يقوم بدراستها، وأن يساير الجماعة ويتجاوب معها.[1] وأبعد من ذلك إلى إقامة علاقة صداقة جيدة مبنية على الاتصال الشخصي بالمبحوثين والتي تميز الدراسات الإثنوغرافية والانثروبولوجية بشكل عام،[2] ويشترط في الملاحظ المشارك، أن يقوم بأدوار اجتماعية غريبة عليه، ويتعلم مهارات بعيدة عن مجال تخصصه.[3]

لقد سمحت لي المعايشة لعينات البحث والانتقال بينها خلال عشر سنوات من فهم أهم العلاقات التي تحكم هذه الفضاءات الدينية، وأهم العوامل التي تؤسس للروابط الاجتماعية.

أسباب اختيار الموضوع:

الأسباب الذاتية:

– معايشتي للميدان (الزوايا والمساجد)، حيث أكسبتني هذه المعايشة مجال اهتمام بموضوع البحث.

– جاء موضوع الدراسة كتكملة لمذكرتي في الماجستير بعنوان " حفظة القرآن في المساجد: التمثلات الاجتماعية والثقافية".

الأسباب الموضوعية:

– اخترت دراسة هذا الموضوع كإسهام للبحث العلمي في مجال التحولات الدينية في المجتمع الجزائري، مع العلم أن الدراسات السوسيولوجية في هذا المجال قليلة لا تعد تحصى رغم أهمية النظام الديني البالغة في مجتمعنا.

---

[1] سلاطنية بلقاسم، حسان جيلالي،***أسس البحث العلمي***،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، 68.

[2] Conard Phillip Kottak, ***cultural anthropology***, Mc Graw Hill, New York, 9th ed, 2002, p 36.

– الحديث عن المرجعيات الدينية والهويات المحلية والسعي للحفاظ عليها في ظل تصاعد الهويات العالمية والإقليمية، وبروز الخطابات الدينية الطائفية والتي أدت إلى إنتاج أزمات اجتماعية كبيرة.

أهداف اختيار الموضوع:

نحاول من خلال هذه الدراسة عموما فهم العوامل التي جعلت الاسلام التقليدي يهيمن على أغلب مساجد وهران (أئمة المساجد) والفضاءات الدينية الأخرى. وبما أن أئمة المساجد يعتبرون ممثلوا المؤسسات الدينية، فقد قمنا بمقابلة شخصية مع أئمة هذه المساجد (عينات الدراسة)، وحاولنا معرفة الأسباب التي جعلتهم يحافظون على الخصوصية الدينية والثقافية التقليدية لمساجدهم، مع العلم أني لي معرفة شخصية جيدة بهؤلاء الأئمة وبمساجدهم، أردت أن أستثمرها لفهم الفضاء الديني (المسجد) وأهم العلاقات الدينية التي تميزه، والتي يقوم بإنتاجها.

صعوبات البحث

أما عن صعوبات البحث فهي في أساسها منهجية، فإقامتي في ميدان الدراسة يعيق التوجه الموضوعي للبحث خاصة وأنه يتعلق بالدين، فقد سعيت كل جهدي لأن أعالج مختلف العلاقات بطريقة موضوعية، إلا أنها تبقى هدفا يسعى إليه كل باحث في ميدان العلوم الاجتماعية والانسانية، فالذاتية تبقى مسألة حاضرة في كل أعمال الباحثين في مثل هذه الحقول، إلا أننا سعينا كل جهدنا – كما قلنا – أن نتجنبها حتى لا يصبح للبحث توجها إيديولوجيا يخرجه عن طابعه العلمي. كما أن المعايشة الدائمة للميدان قد تجعلنا نغفل عن حقائق مهمة كنا نراها أشياء عادية، مما أجهدني كثيرا في وضع تصورات جديدة لميادين الدراسة وكأنها ميادين جديدة تحتاج إلى ملاحظات أولية.

تناولت خلال دراستي هذه لموضوع " الممارسة الدينية والرابطة الاجتماعية: الطقوس والرهانات " ثلاثة فصول، تناولت في الفصل الأول المذاهب والعقائد الدينية في المغرب الإسلامي والمغرب الأوسط. وتناولت في الفصل الثاني الحياة الدينية والفكرية للمغرب الأوسط ومدينة وهران، والفصل الثالث تناولت المؤسسات الدينية في وهران: الخصوصية الثقافية والدينية والرابطة

الاجتماعية، وأخذت خلالها أربع مؤسسات دينية كعينة للدراسة: ثلاثة مساجد، وزاوية (مصلى)، وهي مؤسسات تتميز بطابع الإسلام التقليدي، وترتبط بأحد شيوخ مدينة وهران اسمه الشيخ بعطوش، هذا الصوفي الذي كان له تأثير في الحياة الدينية والثقافية لمدينة وهران عموما، والمدينة الجديدة بالخصوص، ولقد أنتج اتجاهه الصوفي نوعا من الروابط الدينية والاجتماعية ذات الصبغة الروحية خاصة مع تلاميذه أئمة المساجد – ميدان الدراسة – الذين وظفوا موروثهم الرمزي الصوفي الكامن خاصة في شخصية الشيخ بعطوش في المحافظة على الخصوصية الدينية والثقافية لمساجدهم ضد الاتجاه السلفي الذي يوظف بدوره مجموعة من المفاهيم المؤطرة ذات البعد الكلي العالمي كالتوحيد، وأهل السنة والجماعة ...

" الفصل الأول: المذاهب والعقائد الدينية في المغرب الإسلامي والمغرب الأوسط"

– مقدمة:

1– دخول الإسلام إلى الشمال الإفريقي

2– أصل المذهب الديني في الإسلام

3– الفرق الإسلامية: مذاهبها وعقائدها في الغرب الإسلامي والمغرب الأوسط

3–1– الخوارج

أ– الإباضية في المغرب الأوسط

ب– تيهرت عاصمة والإباضية الخارجية

3–2– الشيعة الفاطميون

3–2–1– الشيعة في المغرب الأوسط

3–3– المذهب المالكي بالغرب الإسلامي

3–1– المذهب المالكي في المغرب الأوسط

3–4– العقيدة الأشعرية في الغرب الإسلامي وارتباطها بالمذهب المالكي

4– العوامل التي ساعدت على انتشار المذهب المالكي في المغرب الإسلامي

5– خصائص المذهب المالكي

6– المدارس الفقهية

7– صراعات المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية ضد العقائد الدينية في المغرب الإسلامي والمغرب الأوسط

مقدمة:

لقد تغيرت الكثير من الحدود الجغرافية للمغرب الإسلامي، لذلك سنحاول تحديد بعض المفاهيم التي سنوظفها خلال هذا الفصل، حيث نستخدم مصطلح الغرب الإسلامي تارة والذي يعني (إفريقية، المغربين الأوسط والأقصى، الأندلس)، و نستعمل مصطلح الشمال الإفريقي تارة أخرى، وهذا حسب استعمال المؤلفين للمراجع المعتمدة خلال هذا الفصل دون الخوض في إديولوجياتهم، وسنقدم خريطة لحدود الدول المغاربية، إفريقية، المغرب الأوسط، المغرب الأقصى، مع العلم أن تسمية الجزائر (مجال الدراسة) ظهرت كما هي اليوم – تقريبا – بحدودها الجغرافية مع التواجد العثماني بالمنطقة، حيث كانت تتقاسم دول المغرب قبل هذا العهد ثلاث دول رئيسية: المرينية، الزيانية، و الحفصية. ومن التسامح فقط القول بأن الأولى كانت تحكم ما هو الآن المغرب الأقصى، وأن الثانية تحكم ما هو الآن الجزائر، وأن الثالثة كانت تحكم ما هو الآن تونس، إذ أن جزءا كبيرا من الشرق الجزائري اليوم (بما في ذلك قسنطينة وعنابة وبجاية، وبسكرة وتقرت) كانت تحت هيمنة الدولة الحفصية، وكان ما يعرف اليوم بالغرب الجزائري تحت نفوذ الدولة الزيانية التي اتخذت قاعدتها تلمسان. أما وسط القطر الجزائري الحالي فقد كان منطقة عازلة بين الحفصيين والزيانيين، ومن ثمة كان منطقة صراع دائم بين القوتين، ولذلك ظهرت فيه إمارات محلية صغيرة كانت تحتفظ بحيادها.[1]

1- دخول الإسلام إلى الشمال الإفريقي (المغرب):

يعد الشمال الإفريقي مركزا مهما للدراسات التاريخية الإسلامية، حيث تعرّف هو الآخر على الدعوة الدينية الجديدة المتمثلة في الإسلام رغم أنها كانت متأخرة بسنوات قليلة في شمال إفريقيا عن بدايتها في شبه الجزيرة العربية، والمشرق عموما (أقل من 30 سنة). ويذكر ألفرد بل " أن الشمال الإفريقي الأمازيغي (البربري) كان قبل هذه الدعوة الإسلامية تحت حكم البيزنطيين. فبعد أن استولى المسلمون على الشام (سنة 639م)، ومصر (641م)، وبرقة وطرابلس (643م)،

[1] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج1 (1500-1830)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 40.

انطلق الفاتحون نحو الغرب، حيث في سنة 647 قام جيش كبير من المسلمين بالزحف في سهل سبيطلة فخرج جرجير البطرق Grégoire ، وكانت قاعدته سبيطلة، إلى لقاء هذا الجيش، فانتصر المسلمون وقتل جرجير، وفر جيشه، هنالك توجه الروم (البيزنطيون) ومن بقي معهم من البربر نحو عاصمة الشمال (قرطاجة)، وامتنع المسلمون عن مطاردتهم آنذاك، إلا بعد ذلك بنصف قرن، حوالي نهاية القرن السابع الميلادي 7م، بعد الإستلاء على قرطاجة ".[1]

إن التغيير الذي يمس دين أو عقيدة مجتمع من المجتمعات لا يكون بالسرعة التي تكون في الأنظمة الاقتصادية أو السياسية، أو غيرها من الأنظمة الاجتماعية الأخرى، وهذا لحضور معنى القداسة الروحية والرمزية التي يتمتع بها الدين، والتي تجعل المجتمعات تأخذ وقتا طويلا في تبني عقائد جديدة، حيث لم ينتشر الإسلام خلال الفتوحات الأولى للمغرب، حيث يذكر رابح بونار[2] " أن العرب عادوا إلى بلادهم ولم يستغلوا النصر الذي أحرزوه، وعادوا إلى الهدوء وقد انتظمت أمورهم السياسية تحت خلافة معاوية بن أبي سفيان (40-60هـ)، أي بداية الخلافة الأموية، فجاءه عقبة بن نافع الفهري يستأذنه في فتح إفريقية من جديد فأذن له، ففتحها وانتصر على البربر وأسس مدينته العامرة (القيروان) في 50هـ – 675م"، ويضيف ألفرد بل " أن أهداف الفتح غربي القيروان اتسعت، حيث مر فيها بلميس وتاهرت، ثم سبتة، وقد سلمها له الكونت جوليان واليها من قبل القرط في اسبانية وطنجة وأوليلى Volubilis، ونفيس في ديار مصمودة وتارودنت في منطقة السوس إلى أن بلغ شاطئ المحيط الأطلسي، لكن الطريق بين البربر، الذي فتحته هذه الحملة الجريئة، عاد فانسد بعد مرور جنود عقبة لدى عودتها"، [3] ويرى رابح بونار أنه لما وصل

---

[1] ألفرد بل، ***الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي إلى اليوم***، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3 ،1987، ص84.

[2] رابح بونار، ***المغرب العربي: تاريخه وثقافته***،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، بدون تا،ص 15-16.

[3] الفرد بل، ص84.

عقبة إلى جهات تهوده من مدن الزاب (جنوب قسنطينة) هاجمته جيوش الروم والبربر بقيادة كسيلة الذي كان قد أسره قبل أن يكمل الزحف نحو المحيط الأطلنطي 64هـ – 684م، فقتل عقبة.[1]

إن الفتوحات الإسلامية ونشر الدين الإسلامي أصبحا من خصائص الدعوة الجديدة للدين الإسلامي، حيث أصبح الجهاد والاستشهاد ظاهرتين مقدستين تعبران عن قيمة التضحية من أجل الحياة الروحية التي وعد بها النبي صلى الله عليه وسلم أتباعه، يقول بونار:" تعاقب القادة الفاتحون بعد عقبة، فجاء زهير بن قيس البلوي وحارب كسيلة الذي انتصب أميرا على القيروان فقتله، لكن الرومان تغلبوا على زهير وقتل ببرقة لدى رجوعه إلى المشرق، وعاد المغرب إلى فوضاه، عندها أرسل الخليفة عبد المالك بن مروان (65هـ –86هـ) حسان بن النعمان إلى إفريقية في جيش بلغ 40 ألفا، ووصلها سنة 77 هـ ، ووطد الأمن بها، وفتح أثناء ذلك قرطاجنة وجزيرة أبي شويك التونسية (بين تونس وسوسة)، ثم زحف إلى الكاهنة بالأوراس وحاربها فانتصرت عليه أولا، وطاردته إلى أن دخل طرابلس وتحصن بقصورها التي ابتناها، فعادت الكاهنة إلى مملكتها فرحة بانتصارها".[2]

إن الفوضى التي عمت المغرب ما هي إلا نتيجة لمواجهة الدعوى الجديدة التي تقودها جيوش المسلمين من أجل نشر الإسلام الذي لقي مقاومة شرسة من البربر، وهو أمر طبيعي –كما ذكرنا – يأتي كنتيجة لرفض التغيير. يذكر بونار "في هذه الفترة كان حسان بن النعمان يترصد ما وصلت إليه جيش الكاهنة وتخاذلها وانقسامها، فاستغل الفرصة وزحف عليها وقاتلها حتى قتلها حوالي سنة 84هـ، وبموتها أذعن البربر للإسلام وخضعوا للإدارة العربية التي كانوا لا يعرفونها، وبخطة محكمة دوّن الدواوين ورتّب المكاتب والموظفين، وأدخل البربر في مختلف الوظائف الإدارية الحربية، وبذلك نجح في فتح تونس والجزائر وباقي المغرب نجاحا باهرا. ثم جاء بعد ذلك عصر الولاة، وهي الفترة التي عقبت الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا، وقد كان الوالي فيها حاكما مدنيا أكثر منه

[1] رابح بونار، ص16

[2] نفس المرجع ، ص 17.

قائدا حربيا، واستمرت هذه الفترة بولاية موسى بن نصير (85هـ-95هـ)"[1] ويضيف ألفرد بل " الولاة العرب استعانوا بالقبائل البربرية ضد القبائل البربرية المعادية، وتابعوا فتح الشمال الإفريقي منتصرين تارة ومردودين تارة أخرى. وكما أسلفنا الذكر، صار بعض البربر الذين اعتنقوا الإسلام مساعدين في القيادة العربية، مثل طارق بن زياد الذي عبر، بتواطؤ مع جوليان، إلى إسبانيا مع الآلاف من البربر المسلمين، وشرع في فتح البلاد وقضى على مملكة القوط في سنة 92هـ – 711م".[2] وانتهت هذه الفترة (عصر الولاة) بقيام الدولة الأغلبية بقيادة مؤسسها إبراهيم بن الأغلب سنة 184هـ.

يرجع الكثير من المؤرخين تبني البربر للإسلام إلى ملائمة خصائص الدعوة الإسلامية بالخصائص النفسية للبربر، يقول ألفرد بل:" وقد ارتبطت الفتوحات الإسلامية ونشر الدين الإسلامي في شمال إفريقية بسياسة الحكام والولاة الإسلاميين من جهة، وبالنزعة العقلية والخصائص النفسية والاجتماعية للبربر من جهة أخرى. والأمور المميزة للفرق الدينية في هذه المنطقة في جوهرها، إنما ارتبطت دائما واستندت إلى دول سياسية قوية، تفاوتت أعمار بقائها بين ثلاثة قرون وربع قرن، مما يدل على الارتباط الوثيق بين الدين والدولة في هذا القسم من العالم الإسلامي".[3]

وقد فسر بعض المؤرخين قبول البربر للدعوة الإسلامية إلى الأوضاع الدينية التي كانت سائدة قبل الإسلام في المغرب، حيث يذكر بل " أنه كان بالمغرب قبل الإسلام ثلاث ديانات: المسيحية، الموسوية والوثنية. ولكن الفوضى التي كانت في الجزائر قبل الفتح وظلم السلطة البيزنطية في ذلك العهد أضعف الروح الدينية إضعافا شديدا، ولم يترك لها بعض الهيبة إلا في كنائس الأرثوذوكس التي كانت شديدة الصلة بالبابا. وبدأ الإسلام ينتشر عقب الفتح العربي بين الأوساط البربرية. وكان

[1] نفس المرجع، ص 17-18.

[2] ألفرد بل، ص 85.

[3] ألفرد بل، ص 5- 6.

أول البربر إسلاما هو صولات بن وزمار الزناتي التلمساني الذي اتصل بالخليفة الثالث عثمان بن عفان (22- 35 هـ) وأسلم على يديه، ثم عاد إلى الجزائر ودعا إلى الإسلام".[1]

لقد لمحنا في هذه السطور باختصار إلى البدايات التاريخية الأولى لدخول الإسلام إلى شمال إفريقيا، وعن دور الفتوحات الإسلامية والفاتحين العرب في هذه المنطقة، وما يهمنا نحن في هذا الفصل هو الوقوف على أهم العقائد والمذاهب الدينية التي سبقت دخول المذهب السني المتمثل في المذهب المالكي، وكذلك معرفة العوامل والأسباب التي أججت هذا الصراع العقدي، أو بالأحرى المنافسة على تثبيت العقائد الدينية لمختلف المذاهب التي عرفتها منطقة المغرب الإسلامي .[2]

2- أصل المذهب الديني في الإسلام:

إن مصطلح المذهب أصبح شائعا في الكثير من مجالات الحياة الاجتماعية، السياسية، الدينية، الاقتصادية...، ولا تخلو ديانة تقريبا من مذاهب تتفرع عنها، وتدخل في اختلاف المذاهب الدينية في الديانة الواحدة عوامل كثيرة لسنا بصدد البحث فيها. يقول عمر الجيدي: " إن الحديث عن المذاهب الدينية في الإسلام، يدفعنا للبحث في مفهوم مصطلح " المذهب " لأنه يعطي كم من دلالة (دينية، تاريخية) حول نشأتها وطبيعتها الدينية. فما المراد بالمذهب؟".

المذهب يقول عمر الجيدي " من الأصل مَفْعَل من الذهاب، وهو لغة: الطريق ومكان الذهاب، يقال: ذهب القوم مذاهب شتّى أي: ساروا في طرائق مختلفة، وذهب الشخص مذهبه: سار في طريقه، ثم صار عند الفقهاء حقيقة عرفية فيما ذهب إليه إمام من الأئمة في الأحكام الاجتهادية استنتاجا أو استنباطا...."[3]

ويضيف الجيدي في الحديث عن المذهب "أما عند المتأخرين من أئمة المذاهب، فيطلق على ما به الفتوى، فيقولون المذهب في المسألة كذا، من باب إطلاق الشيء على جزئه الأهم، كقوله صلى

---

[1] رابح بونار، ص 21-22.

[2] ومنطقة البربر أو بعض أجزائها كان اليونانيون يطلقون عليها إسم "ليبيا" وتمتد من مصر إلى المحيط الأطلسي، وكان للرومان فيها ولايات: أفريقية Africa ونوميديا وموريتانيا. (ألفرد بل ص 39).

[3] عمر الجيدي، ***مباحث في المذهب المالكي بالمغرب***، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1993، ص 09.

الله عليه سلم: ((الحج عرفة))، لأن ذلك هو الأهم عند الفقيه المقلد، ووجه المناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه، أن تلك المسائل تشبه الطريق، ولذا يعبر به عنهما، فيقال: طريق مالك وطريقته، كما يقال: مذهب مالك، ويكون على هذا منقول عن اسم المكان".[1]

نفهم من خلال هذا القول أن المذهب جاء نتيجة لما ذهبت إليه آراء العلماء اتجاه المسائل الدينية. يقول الجيدي:" ولم يحدث إطلاق هذه التسمية إلا في القرن الرابع هجري (4 هـ)، عندما دعت الظروف إلى هذا النوع من الالتزام بمنهاج معين في الفقه والتشريع، ولم تكن المذاهب قد استقرت على رأس المائة الثالثة، إذ كان أهل المدينة يعتمدون على فتاوى ابن عمر، وأهل مكة على فتاوى ابن العباس، وأهل الكوفة على فتاوى ابن مسعود، فكان هذا أول غرس لأصل التمذهب بالمذاهب".[2]

يبدو أن المذاهب الدينية تأسست بانتشار الصحابة في الأقاليم لتعليم الناس أمور دينهم، حيث يذكر لنا التاريخ الإسلامي قيام النبي صلى الله عليه وسلم ببعث الصحابي معاذ بن جبل إلى اليمن، وعبد الله ابن مسعود إلى العراق، وغيرهم، مما يعني أن اجتهادات الصحابة في تلك الأمصار كانت لها علاقة في تعدد الفتوى، وبالتالي تعدد المذاهب الفقهية والدينية، يقول نجم الدين الهنتاني:" كان المذهب الفقهي –كما أشار إلى ذلك يوسف شاخت – يرتبط اسمه باسم الإقليم الذي ظهر فيه من ذلك مثلا القول مذهب الكوفة، مذهب البصرة، مذهب المدينة، ومذهب مكة، على أن مذهب البصرة انتهى بالذوبان في مذهب الكوفة، كما اندمج مذهب مكة في مذهب المدينة. في هذه الأثناء ظهرت شخصية الشافعي (204هـ / 819)، فقد تبنى هذا الإمام نظرية المحدثين، ونادى بوجوب الاعتماد على الحديث كمصدر أساسي في التشريع، كما ضبط طريقة التعامل مع الحديث عند استنباط الأحكام الشرعية، ساهم هذا الجانب في انتصار طريقة التعامل مع المحدثين، بما أن أصحاب المذاهب الفقهية القديمة أجبروا على الأخذ

[1] نفس المرجع، ص 09.

[2] نفس المرجع، ص 09.

بعين الاعتبار الحديث كمصدر للتشريع، ونظرا لعدم انتماء فقه الشافعي إلى إقليم معين، وبما أن الشافعي انتقل من مكة إلى بغداد ليستقر في الأخير في مصر، فقد ارتبط مذهبه باسمه الخاص، فأصبح يسمى المذهب الشافعي، وبذلك يعتبر الشافعي أول إمام أسس مذهبا مرتبطا باسم شخص، فما كان من أصحاب المذاهب الأخرى، لا سيما مذهب الكوفة ومذهب المدينة إلا أن اقتفوا أثره في هذا المنحى، وبذلك بدأ الحديث عن المذهب الحنفي، المذهب المالكي".[1]

3- الفرق الإسلامية: مذاهبها وعقائدها في الغرب الإسلامي والمغرب الأوسط:

يعلل الكثير من الباحثين نشأة الفرق في العالم الإسلامي باختلاف العقائد الدينية، وظهور علم الكلام. وعلم الكلام كما يذكر عبد الفتاح:" هو بحث فلسفي في العقائد الدينية، فذهب بعضهم إلى أن المسلمين اندفعوا إلى البحث الفلسفي، لأن القرآن والحديث قدما لهم موضوعات ميتافيزيقية تتناول البحث في ذات الله وصفاته، وعلاقته تعالى بالعالم وخلقه، وعلاقته بالإنسان، وحرية الإرادة الإنسانية، أو الجبر، فاتجه المسلمون إلى وضع أدق النظريات الفلسفية في شتى الموضوعات".[2]وقد انتشرت هذه الفرق الدينية والمذاهب العقائدية في المغرب الإسلامي مثله مثل الشرق الذي كان النواة الأولى لميلادها، إلا أن هناك عقائد دينية بارزة عرفها الغرب الإسلامي هي الأكثر انتشارا، وأسباب انتشارها كثيرة، سنعرف من خلال هذا المبحث أبرز الفرق الدينية المنتشرة في الغرب الإسلامي عموما والمغرب الأوسط خصوصا.

3-1- الخوارج:

يعد مذهب الخوارج من أهم المذاهب الدينية التي دخلت المغرب في البدايات الأولى للإسلام، يقول ألفرد بل:" ولدت حركة الخوارج في الشرق شأنها شأن الإسلام السني، الذي فتح العرب الشمال الإفريقي تحت لوائه، وكذلك فرقة الشيعة التي سنتحدث عنها بعد حين. ومذهب الشيعة

---

[1] نجم الدين الهنتاني، ***المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري – الحادي عشر ميلادي***، تبر الزمان، تونس، 2004، ص 26.

[2] عبد الفتاح أحمد فؤاد، ***الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية***، ج1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،الإسكندرية، 2002، ص 32.

معروف بتفاصيله".[1] وقد جاء في أطلس الفرق الدينية في الإسلام " أن الخارجية هي طائفة دينية تعد من أقدم فرق الإسلام، ظهرت عام 38هـ – 658م"،[2]ويقول الشهرستاني:" ويسمى خارجيا كل من خرج على الإمام الحق، الذي اتفقت الجماعة عليه، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين، وعلى الأئمة في كل زمان".[3]

يعطينا مصطلح الخارجي معنى إيديولوجي سياسي لموقف أتباع هذا المذهب اتجاه الخلفاء الراشدين، حيث يحمل معنى الإقصاء من الحياة الدينية والسياسية لمجتمع المسلمين، أين يصبح مفهوم الخروج يدل على المعارضة. يقول ألفرد بل:" فبعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان سنة 36هـ – 656م من بني أمية، وهي أسرة مكية من التجار ذوي النفوذ الكبير في مكة، أراد الحزب الأموي بزعامة معاوية، الذي ولاه عثمان على دمشق والشام، الانتقام لمقتل عثمان،[4] لكن علي بن أبي طالب لم يرد الأخذ بفكرة الانتقام خوفا من سفك الدماء وافتراق المسلمين. حينها قامت معركة صفين الواقعة على شاطئ الفرات سنة 37هـ –658م بين علي ومعاوية. انتصرت فيها حيلة الأموي على أمانة علي، فوافق علي التحكيم الذي انتهى بعزله".[5]

إن موافقة علي بن أبي طالب على مبدأ التحكيم كان العامل الأساسي لظهور مذهبين متعارضين تماما: مذهب الشيعة، مذهب أولئك الذين انتصروا لعلي قبل وبعد التحكيم، ومذهب الخوارج، وهو مذهب أولئك الذين خرجوا عن علي بسبب قبوله التحكيم بينه وبين معاوية مما أدى إلى عزله. جاء في أطلس الفرق الدينية: "بدأت أمور الخوارج بقولهم: إن بيعة علي صحيحة باتفاق الأمة، فما كان له أن يلجأ إلى التحكيم بينه وبين معاوية، واحتكم إلى الرجال ولم يحكتم إلى

---

[1] الفرد بل، ص 140.

[2] شوقي أبو خليل، أطلس الفرق والمذاهب :أماكن نشوئها وانتشارها ونبذة عن فكرها وتاريخها، دار الفكر، دمشق، 2009، ص 423.

[3] الشهرستاني، ***الملل والنحل***، دار الفكر، بيروت، 2008، ص 92.

[4] ألفرد بل، ص 141.

[5] نفس المرجع، ص 141.

القرآن، وخرجوا عن جيش علي، وعرفوا بالحرورية نسبة إلى قرية قرب الكوفة. وعرفوا باسم المحكمة الأولى. ومن زعمائهم في هذه الفترة: عبد الله الراسبي، وحرقوص بن زهير".[1]

لم ينتهي أمر الخوارج فقط بخروجهم عن علي، حيث ذكرت سلمى محمود " أن عليا بن أبي طالب اضطر لقتالهم وتبديد شملهم في معركة النهروان عام 38هـ - 658م، إلا أن مذهبهم قدر له الانتشار لم انطوى عليه من الدعوى للعدل الاجتماعي، كما أكد مبدأ الشورى وأحقية كل مسلم في تولي الخلافة بغض النظر إلى أصله ولونه، هذا فضلا عن دعوتهم للثورة على الحكام الظلمة".[2]

لقد أدى مبدأ العدل الاجتماعي الذي قال به الخوارج إلى اعتناق المغرب لمذهبهم لما كان يعانيه من اضطرابات سياسية وظلم البيزنطيين والرومان، "وقد شكلوا مصدر خطر على الدولة الأموية، وانتشروا في الأهواز واليمن وعمان والشمال الإفريقي، وقاموا بثورات وأسسوا دولا. وانشقت عن الخارجية عدت فرق، بلغت اثنتين وعشرين فرقة، وهم في أول عهدهم متفقون على أن الخلافة حق لكل مسلم مادام كفئا لها، وكفروا عليا وعثمان وأصحاب الجمل ومعاوية وأصحابه، واتفقوا على خروجهم على السلطان الجائر، وعلى تكفير مرتكبي كبار الذنوب. أهم فرقهم: الأزارقة، والنجدات، والصفرية، والعجاردة وتفرع عنها: (الخازمية، الشعبية، المعلومية، المجهولية، الصلتية، الحمزية، الثعالبية، المعيدية، الأخنسية، الشيبانية، الرشيدية والمكرمية)، والبيهسية، والإباضية".[3]

وقد انتشر في الغرب الإسلامي فرقتين، الصفرية والإباضية.

إن افتراق مذهب الخوارج إلى طوائف دينية كثيرة يفسر الأهداف التي تسعى إليها مختلف الفرق بتوظيف الأفكار الدينية المخالفة. تقول سلمى محمود:" تصارعت فرق الخوارج فيما بينها لدرجة وصفهم أحد الدارسين أن سياستهم كانت غير سياسية. لقد تدارك الخوارج أخطاءهم خصوصا

---

[1] شوقي أبو خليل، أطلس الفرق، ص 423.

[2] سلمى محمود إسماعيل، ***الصراع الإثني والمذهبي في المغرب في ضوء نظريات ابن خلدون***، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010 ، ص 117.

[3] شوقي أبو خليل، أطلس الفرق، ص 423

بعد اختفاء فرقتي الأزارقة والنجدات، لتطرفهم الشديد، لتبقى فرقة الصفرية الأقل تطرفا بعد تخليهم عن المعتقدات المتطرفة كالاستعراض وأخذهم بمبدأ "التقية"، كما أجازوا الزواج من الخصوم المسلمين الذين كانوا يكفرونهم من قبل. وفرقة الإباضية المعتدلة، التي حرمت سفك دماء المسلمين وسبي أبنائهم وغنيمة أموالهم، كما اعتبروا دول أعدائهم دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، ولم يكفروا مرتكبي الكبيرة، لذلك فإن الإباضية هم أكثر فرق الخوارج قربا إلى أهل السنة. واعتمدت هذه الفرق أسلوب التنظيم والدعوة السرية. فاتخذت الصفرية من بلاد الجزيرة مركزا لدعوتهم، بينما كانت البصرة مركز الدعوة الإباضية، ومنهما أرسلتا الدعاة إلى سائر أرجاء العالم الإسلامي".[1]

أ- الإباضية في المغرب الأوسط:

لقد أصبحت الإباضية مذهبا مقترنا بالمغرب الأوسط أين شهد أوجه وازدهاره الديني والسياسي والعلمي. والإباضيون يقول الشهرستاني:"إنهم أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد، فتوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية، فقاتله بتبالة[2] وقيل إن عبد الله بن يحي الإباضي كان رفيقا له في جميع أحواله وأقواله. قال: إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة، وموارثهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال، وما سواه حرام، وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة، إلا بعد نصب القتال، وإقامة الحجة، وقالوا: إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم. وقالوا مرتكبي الكبائر، إنهم موحدون لا مؤمنون".[3]

وتتميز عقيدة الإباضيين عن المذاهب الدينية الأخرى في مسألة الجبر والاختيار. والإباضيون يقول عبد القاهر البغدادي:" هم من أنصار الإتجاه القدري في الإعتقاد: باب الإرادة والقدر

[1] سلمى محمود إسماعيل، ص 118- 119.

[2] تبالة: بلد بأرض تهامة في الطريق إلى صنعاء.

[3] الشهرستاني، ص 108.

والاستطاعة بأقوال القدرية فيها".[1] وحكى الكعبي عنهم:" أن الاستطاعة عرض من الأعراض، وهي قبل الفعل، بها يحصل الفعل، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى".[2] أي أن الله قدر على العباد أفعالهم في الأزل إما خيرا أو شرا.

ب- تيهرت عاصمة والإباضية الخارجية:

لقد عرفت تيهرت الواقعة في المغرب الأوسط بالمركز الذي شهدت به الدعوة الإباضية ميلادها الحضاري، "إذ كانت مناطق نفوذ البربر الخارجي –كما وصف ذلك جورج مارسيه – عن القرن التاسع (3هـ)، تبدو لنا وكأنها مكونة من عناصر مفككة ومختلفة، فإن لها دورا في تطور الحضارة الإسلامية بفضل تيهرت وحكامها. أسست سنة 761م (144هـ)"[3]، وقد سميت الدولة الإباضية بالدولة الرستمية نسبة إلى عبد الرحمن ابن رستم المؤسس. يقول ابن عذاري:" وعبد الرحمن بن رستم كان مولى لعثمان بن عفان، وحليفا لأبي الخطاب أيام تغلبه على إفريقية، ولما دخل ابن الأشعث القيروان، فر عبد الرحمن إلى الغرب بما خف من أهله وماله، فاجتمعت عليه الأباضية، وعزموا على بنيان مدينة تجمعهم، فنزلوا بتيهرت، فبنوا مسجدا من أربع بلاطات، واختط الناس مساكنهم، وذلك في سنة 161هـ، وكانت في الزمن الخالي مدينة قديمة، فأحدثها الآن بن رستم، وبقي بها أن مات في سنة 168هـ".[4]

لقد أصبحت تيهرت مركز إشعاع ديني واقتصادي كبير لكل الخارجيين وأصبحت تنافس تلمسان في رقيها الحضاري، بل يقول مارسيه:" تعتبر تيهرت الوريثة الشرعية لتلمسان أبي قرة. فهي تنشر ازدهارها على كل المجتمعات الخارجية في بلاد البربر أو أبعد من ذلك، وترجع هذه الحركة إلى

---

[1] عبد القاهر البغدادي، ***الفرق بين الفرق وبيان الناجي فيها***، تحقيق: محمد عثمان الخشين، مكتبة بن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، بدون تاريخ، ص 245.

[2] الشهرستاني، ص 108.

[3] جورج مارسيه، ***بلاد المغرب وعلاقتها بالمشرق الإسلامي في العصور الوسطى***، تر: محمود عبد الصمد هيكل، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1999، ص 119.

[4] ابن عذاري المراكشي، ***البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب***، ج1، تحقيق: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط 3، 1983، ص 196.

الحظوة الشخصية للعائلة الحاكمة، مثل أبي اليقظان خامس الأئمة، كان بمثابة شخصيات مقدسة، ويقول ابن الصغير:" وكان المغرب كله مفتونا بهذا الرجل، حتى أن من كان من الإباضية بسجلماسة يبعثون إليه بزكاتهم يصرفها حيث يشاء". كذلك كانت صلات الود تربط الرستميين بالأمويين في الأندلس، وكان كثير من أفراد العائلة الرستمية من بين كبار موظفي الإمارة الأندلسية. فعلى الصعيد السياسي، كان الرستميون والبربر المنحازون لهم، خاصة الزناتيون، يمثلون بالنسبة للأمويين أتباعا لدعم مصالحم في شمال إفريقيا ضد الأغالبة أتباع العباسيين بغداد".[1]

لقد تباين تأثير الخوارج على مجتمعات المغرب الإسلامي، " حيث إن التجربة التي مرت بها إفريقية مع الخوارج قبل اتجاهها إلى تيهرت، تعتبر تجربة رديئة، حيث خلقت نقمة لدى أهلها على الخوارج، وفي جعلهم بصفة مباشرة يتجهون اتجاها سنيا مالكيا".[2] ويمكن تفسير هذه النقمة على الخوارج – حسب ما ورد من العلاقات السياسية للسلطة الإباضية – من جهتين: الأولى، أن أهل إفريقية كانوا سنيين على المذهب الحنفي، والمذهب المالكي، والسبب الثاني أن الأباضيين كانوا في علاقة وطيدة بالأمويين الأندلسيين مما جعل السلطة الإفريقية تحقد عليهم. فالأسباب سياسية وظفت الدين كعامل قوة في تغليب الموازين. تقول سلمى محمود:" فالدين حين يقترن بالسياسة فإنه يوظف كإديولوجية تعمل عملها في جذب الأتباع والأنصار، ثم يختفي تأثير الدين ومذاهبه بعد تأسيس الدول ويصبح قانون الغلبة هو الموجه للأحداث".[3]

إن حياة المذهب الإباضي في المغرب الأوسط أعطت النموذج الأخلاقي لتعايش المذاهب الدينية، عكس تجربتها مع إفريقية. يقول ألفرد بل:" وقد استطاع أهل السنة من علماء المالكيين، لسماحة الإباضيين، القدوم إلى تيهرت لجدال علماء الإباضية في كل مسائل العقيدة والشريعة، وربما راود الإباضيين الأمل في أن يقنعوا علماء السنة باعتناق نحلتهم، فكانت تيهرت من هذه الناحية –

---

[1] جورج مارسيه، مرجع سابق، ص 120.

[2] نجم الدين الهنتاني، ***المذهب المالكي بالغرب الإسلامي***، مرجع سابق ص 92.

[3] سلمى محمود إسماعيل، ***الصراع الإثني والمذهبي في المغرب الأقصى***، ص 64.

شأنها شأن القيروان وتونس – مدرسة لشحذ روح الجدل وحب المناقشة والتدقيقات، وأخذ شيوخ البربر في تلقي العلم بحماسة، وأسسوا مدرسة، هم بدورهم. واستمر الإباضية في المغرب الأوسط قرابة مائة وخمسين عاما من (761م – 909م)".[1]

وترتكز سلطة الإباضية على الإمامة الإباضية، وهي السلطة العليا، وهي وظيفة انتخابية ولكنها في الواقع وراثية، ورغم أن الرستميون يكونون أسرة وراثية إلا أنهم من الناحية النظرية يعتبرون أنفسهم منتخبين.[2]

ما يمكن استخلاصه من هذه الفقرات، أن تيهرت العاصمة المتواضعة لوسط بلاد البربر وجدت مكانها في تاريخ المغرب الإسلامي بهذا الدور السياسي العرضي، وفي نفس الوقت ساعدت بدورها الديني وبأصل ومكانة أئمتها وبحياتها الاقتصادية أيضا في تطور وتوجيه شمال إفريقيا، " مرتكزة على النقاط التالية: أولا: الطابع الديني لحكومتها، وثنيا: المكانة المتفوقة التي يتمتع بها سكانها من البربر، لأنها تقيم المملكة الخارجية وتربط ظهورها برد فعل الأهالي في القرن الثامن (2هـ)".[3] لقد انهارت الدولة الرستمية أخيرا في سنة 909م حين هاجمتها جيوش الشيعة المبتدعة بزعامة الداعي عبد الله الشيعي.

3-2- الشيعة الفاطميون:

إن المذهب الشيعي هو الآخر استطاع أن يصارع على النفوذ في المغرب الإسلامي، وقد مثل هذا المذهب الدولة الفاطمية التي أصبحت تنافس الدولة العباسية والأموية،هذه الفرقة نشأت هي الأخرى لأسباب سياسية في المشرق حول اختيار خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر الصديق،" حيث لم يقبل المغالون والمتحمسون لآل البيت من أن يكون الخليفة من غير آل البيت. ولعدم وجود وريث للنبي في حكمه رأى هؤلاء أن عليا ابن أبي طالب بن عم النبي وزوج ابنته

[1] ألفرد بل، مرجع سابق، ص 149.

[2] جورج مارسيه، مرجع سابق، ص 122.

[3] نفس المرجع، ص 121.

فاطمة هو أحق بالخلافة من غيره. ويرون كذلك أن عليا تلقى من النبي وديعة مذهبية وإلهية، هي نوع من الميراث الصوفي. لذا كون أنصار علي "شيعة " له، أي حزبا، وسمي كل منهم شيعيا، أي نصيرا لعلي".[1]

إن مبدأ الشيعة قام أساسا على العامل السياسي الذي تعلق بالخلافة والحكم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. "فلما بايع أهل المدينة، وبعض أهل مكة عليا خليفة في سنة 656م (36هـ) كرابع خليفة للنبي صلى الله عليه وسلم، رأى أنصار علي أن أملهم تحقق. لكن اغتيال علي على يد أحد الخوارج في سنة 661م، ثم ذبح ابنه الحسين في كربلاء بعد ذلك بقرابة عشرين عاما، وذبح قرابته على يد الخليفة الأموي يزيد بن معاوية سنة 680م، كل هذا أثار ثائرة الشيعة ضد حكام أهل السنة، منذ ذلك العهد عد الشيعة هذه الكارثة (مصرع علي والحسين) علامة على الاستشهاد الذي ينتظر أئمتهم، وآلام جماعتهم، مما سيفتح لهم الطريق إلى الجنة".[2]

لقد استطاع المذهب الشيعي أن يستثمر البعد النفسي للدين، كما استطاع أن يشكل جماعة كبيرة عن طريق ربطها بالمصير والإحساس الدينيين المشتركين. "يعتقد الشيعة أن الخلفاء من بعد علي هم ذريته من الأئمة الوارثين لمكانته السامية، ولعلومه ومناقبه الروحية الخاصة، فالإمامة عندهم عقيدة أساسية، حيث يعتقدون أن لكل جيل إمام مهدي معصوم، ويرون أن المهدي المنتظر في آخر الزمان هو آخر هؤلاء الأئمة. ويلقب أصحاب هذا الاتجاه بالإمامية أو بالاثناعشرية، أي اثنا عشر إماما ممن خلف عليا في إمامته. وتختلف فرق الشيعة اختلافات كثيرة فيما بينها، ليس فيما يتعلق بالأمور الدينية والشرعية والسياسية والاجتماعية، بل أيضا فيما يتعلق بعدد الأئمة وأشخاصهم، فالإسماعيلية – ومنها انبثقت دعوى الفاطمية في المغرب – وقّفوا سلسلة الأئمة قبل

[1] ألفرد بل، ص 151.

[2] نفس المرجع، ص 152.

المهدي عند جعفر الصادق، إمامهم السادس المعصوم والد المهدي اسماعيل. أحد أحفاده عبيد الله (الشيعي) الذي صار مهدي الفاطميين".[1]

إن أهم أسباب الخلاف والاختلاف بين الفرق والمذاهب الدينية الإسلامية تكمن في المناهج المستخدمة في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، فقد عرف التاريخ الإسلامي ظهور نزعتين مختلفتين ومتعارضتين هما النزعة العقلية، والنزعة النقلية." أوغلت الشيعة – معتزلي النزعة الدينية – في التأويل الرمزي للقرآن إيغالا شديدا، وترى أن باب الاجتهاد في أمور الفقه مفتوح باستمرار في كل زمان ومكان، مما يجعل فهمهم وعقائدهم أكثر مرونة وحيوية مما هي لدى السنة. ويرفض الشيعة ما وضعه الخلفاء الثلاثة (أبو بكر، عمر، عثمان) من تشريعات، ولا يعترفون إلا بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وما قرره علي بن أبي طالب، فهم مثلا لا يُقرّون بصلاة التراويح التي يؤديها أهل السنة، لأن عمر بن الخطاب هو الذي شرعها. والإجماع رغم أنه أحد مصادر التشريع عند أهل السنة، إلا أنه ضئيل عند الشيعة، إذ يفقد شطرا كبيرا من قيمته بسبب أنه خاضع للإمام المعصوم. وتُبدي الشيعة أقل تسامحا بكثير من أهل السنة، إذ يرى الشيعة أن المشركون نجس، ولهذا فإن مس الشيعي للمشرك يجعل الشيعي في حالة نجاسة شرعية. بل يذهب الشيعة إلى حد الامتناع عن الطعام أو الشراب في إناء مسه إنسان غير شيعي. وفي أمور الزواج، يجوز للسني أن يتزوج من يهودية أو مسيحية، عملا بما ورد في القرآن، أما الشيعة فيحرمون ذلك عملا بآية أخرى، كذلك يُستبعد غير الشيعي من الزكاة".[2]

لقد أدى الإفراط في استخدام العقل في تفسير وتأويل النصوص الدينية (الكتاب والسنة) إلى الحكم على المسائل الدينية حكما يعارض في كثير من الحالات الأحكام النقلية التي تعتمد النصوص الدينية في تعليل استنباطاتها. ونجمل عقائد الشيعة من خلال ما توصلت إليه النزعة العقلية فيما يلي:

---

[1] نفس المرجع، ص 156.

[2] ألفرد بل، 156.

" أولا: مبدأ جعل الإمامة في آل البيت من أبناء علي بن أبي طالب، تأسيسا على اعتقاد الشيعة بأن الإمامة لا تكون بالاختيار، إنما " بالنص والتعيين ".[1] فالإمامة أسُّست في مذهب الشيعة على أساس الوراثة من نسب النبي صلى الله عليه وسلم، ونسبه في مفهوم هذا المذهب لا يكون إلا في شخص علي ابن أبي طالب.

ثانيا: "مبدأ (العصمة)، تأسيسا على مبدأ الآية القرآنية :(إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا)"[2][3]. حيث أن مفهوم العصمة يحيلنا إلى مفهوم القداسة التي أعطاها أصحاب المذهب لمذهبهم، فهم يجعلون العصمة في آل النبي كخاصية تضفي الشرعية على حكمهم في الأرض، وتلغي كل معارض لحكمهم انطلاقا من هذا المبدأ.

ثالثا: "مبدأ (الوصية) ويعني استمرار الإمامة في أهل البيت، بأن يوصي الإمام القائم بتعيين من يخلفه قبل موته".[4] والوصية كمفهوم يكمل مبدأ العصمة يجعل وراثة الحكم تأخذ هي الأخرى طابعا قداسيا، بما أن الإمام المعصوم هو الذي يوصي بالحكم من بعده.

رابعا: "مبدأ (التقية)، ويعني تجويز أن يظهر المرء خلاف ما يبطن في مواجهة الخصوم".[5]

خامسا: مبدأ (المهدوية) ويعني تحقيق الخلاص على يد إمام مستتر من آل البيت، يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا."[6] والمهدوية مبدأ يعطي خاصية عالمية لمذهب الشيعة، حيث يتصور أتباع الشيعة أن العدل هو الكفيل بإحلال السلام العالمي، وصفة العدل هذه التي لها القدرة على حكم هذا العالم لا تكون إلا في إمامهم المعصوم الذي ينتمي إلى النسب الشريف، من ذرية علي ابن أبي طالب.

---

[1] نفس المرجع، ص156.

[2] سورة الأحزاب، الآية رقم 33.

[3] ألفرد بل، ص 156.

[4] نفس المرجع، ص156.

[5] نفس المرجع ، ص 156.

[6] سلمى محمود إسماعيل، مرجع سابق، ص 128.

من خلال هذه الفقرات نستنتج أن الشيعة أسست عقيدتها على نوع من التقديس العالي للأشخاص، وتظهر أهمية هذا المبدأ في كونه مستمر عبر الزمن إلى قيام الساعة، حيث يبقى أتباع هذا التيار في شوق كبير إلى ظهور المهدي في كل جيل من الأجيال، فرمزية المهدي استطاعت أن تشكل مركزا حساسا يجتمع حوله الأتباع، ويقوى ذلك الرابط الديني في بث ذلك الشعور بالظلم والاضطهاد الذي يعانونه جراء قتل أئمتهم الأولين (علي والحسين وعائلتهم)، والذي ينتظرهم في الأزمنة اللاحقة، وهذا يعد من أهم مبادئهم للتوسع على حساب الدول لاسترداد حقهم الضائع، وهذا ما تبني عليه كذلك اليهود – شعب الله المختار– عقيدتهم. يقول مارسيه: " لقد أصبح مقتل علي والحسين حدثا ضخما، كما أدخل عذاب الحسين في المذهب عنصرا عاطفيا، سيكون الطابع الخاص لهذا المذهب، وسببا من أسباب نجاحه، هذه المآسي التي لحقت بالعلويين أعطت مادة غزيرة للشعر والنثر بل لأدب درامي لا يزال موجودا إلى يومنا هذا".[1] ومنه كيف انتشر هذا التيار في المغرب الإسلامي؟

3-2-1- الشيعة في المغرب الأوسط:

لقد استطاع الفاطميون الشيعة أن يأسسوا سلطانا كبيرا في المغرب الإسلامي، إضافة إلى مصر عاصمة السلطان الفاطمي، وقد استطاعوا أن يبسطوا نفوذهم على المغرب الأوسط عن طريق الصنهاجيين شرق المغرب الأوسط. "لقد بسطت دولة الأغالبة سلطتها على منطقة القبائل الصغرى، وهي المنطقة المحصورة بين سطيف وقسنطينة والبحر من جهة، وبين سمم وسبوس من جهة أخرى، وكانت تسكنها قبيلة كتامة من صنهاجة، ويبدو أن في عهد الأغالبة كان رؤساء بطون هذه القبيلة في نزاع وتنافس بعضهم مع بعض، وكما يحدث دائما في هذه البلاد حين لا تحكمها سلطة قوية، سادت الفوضى، والعلاقات القائمة بين بعض زعماء كتامة والأمراء الأغالبة، وهم من السنة، تدل على أنه كان للإسلام السني أنصار في منطقة القبائل الصغرى، أو يمكن أن تكون – كما ذكرنا سالفا – علاقات مصالح سياسية ضد الأمويين الأندلسيين، ومن ناحية

[1] جورج مارسيه، مرجع سابق، ص 157.

أخرى كان فيهم بعض الخوارج، والدليل على هذا أن بعض أبناء قبيلة كتامة كانوا يؤدون فريضة الحج إلى مكة، وقد قابل بعض أفراد هذه القبيلة البربرية أحد دعاة الشيعة واسمه أبو عبد الله، وأخذوه معهم إلى بلادهم ليفقههم في مذهب الشيعة".[1]

يبدو أن المغرب ارتبط بالمشرق خاصة عن طريق أداء مناسك الحج الواجب في الشريعة الإسلامية، فكثير من الأفكار والعقائد الدينية أصبحت تصدر من شبه الجزيرة العربية إلى المغرب، أين تنضج وتأسس لمذهب ديني يبحث عن مناطق نفوذ. "لقد سأل عبد الله الشعي أبناء قبيلة كتامة عن المنطقة التي يعيشون فيها، وعن عقائدهم، وعن الحرية التي يتمتعون بها اتجاه أمراء القيروان".[2] يذكر مارسيه "أن أبو عبد الله وصل إلى منطقة القبائل الصغرى، وباشر رسالته، واستقر في قلعة الحماس. ومع ذلك فقد كسب بعض القلوب، وحظى المهدي وخلفاؤه بمكانة مماثلة لحظوة الأدارسة، لكنهم لم يوفقوا أبدا في كسب ود أهل البلاد، ولم يكن لطعم المذهب الشيعي رواج للسببين التاليين:

أولا: استبداد الفاطميين نحو رعاياهم وعدم التصرف باحتراس عند تلقين الشعائر الدينية الجديدة.

ثانيا: نوعية سكان إفريقية وخصوصا حضر القيروان، مدينة سيدي عقبة المقدسة، وهي قلعة المذهب السني التي لا تزال تتوجها هالة من مكانة العلماء."[3]

لقد أدى الغلو في عصمة الحكم الشيعي لدى الشيعة من محاولة بسط نفوذهم على مجتمعات المغرب بأي وسيلة مادام أن لهم السلطة الكاملة التي يخولها لهم إمامهم المعصوم. ولا يفوتنا هنا" أن أبو عبد الله دخل القيروان، ورحب به أعيانها وقضاتها، وبعد إقامته بها توجه نحو الغرب على رأس قواته، وهاجم دولة الرستميين في تيهرت التي سقطت بعد بضعة أيام، ثم وصل إلى سلجماسة في الجنوب، حيث يقيم المهدي عبيد الله الذي سجنه بها الخوارج الصفريين فألقوا به في السجن بناء

---

[1] ألفرد بل، ص 157.

[2] جورج مارسيه، مرجع سابق، ص 153.

[3] نفس المرجع، ص 152.

على أمر الخليفة العباسي. فخلّصه أبو عبد الله من السجن بعد أن بسط سلطانه على دولة الأغالبة ودولة الرستميين. ولم تطل سعادة أبو عبد الله بتخليفه المهدي، حيث انقلب على أبي عبد الله وقتله، ولم يتبع المهدي السياسة الحذرة والإنسانية التي نادى بها أبو عبد الله".[1]

لقد استطاع المهدي أن يُغلّب الإتجاه الشيعي لما بسط نفوذه في المغرب، ومن ناحية أخرى، "كان السلوك العام والشخصي للفاطميين يصدم الأتقياء، في المدن وخصوصا العلماء، وكثير منهم أذعن أمام انتصارات هؤلاء المبتدعة، لكن بقوا مع ذلك متعلقين في أعماقهم بمذهب أهل السنة، وكانت اتجاهات مذهب مالك مستقرة في قلوب الأهليين بعد أن اشتهرت في زمان الأغالبة، وكان من أعلام المذهب هناك شيوخ كبار مثل سحنون، وفي الغرب لم يستطع التشيع إزالة مذهب مالك، لأن الانتصارات الحربية التي أحرزها الفاطميون في نواحي تلمسان وفاس لم تدم طويلا".[2]

لم يكن حكم الشيعة في بلاد المغرب حكيما يجعل أهله يقبلون عليه بالطاعة، فالتباعية للدين تقتضي تقديمه في صورته الأخلاقية، حيث اتضح لمجتمعات المغرب أن العدل الذي كان ينادي بها الشيعة ما هو إلا ذريعة لبسط النفوذ والهيمنة. " لقد وكل الفاطميون في المهدية إلى زعماء صنهاجة البربر حكم ولايات المغرب جزاء مساعدتهم لهم، وبعد أن وطدوا سلطانهم في المغرب وكان دائما مزعزعا، استطاع هؤلاء الفاطميون تحقيق حلمهم بالاستيلاء على مصر وجعلها مركزا لخلافتهم. لكن بعد تولي بني حماد أباء أعمام بني زيري الصنهاجيين ولاية الغرب وحاضرتهم آشير في جنوب الجزائر – حاليا – (والذين سيساهمون في قيام دولة بني حماد المستقلة وعاصمتها قلعة بني حماد في الجنوب الغربي لسطيف)، هؤلاء جميعا حافظوا على مظاهر تنظيم الدولة الفاطمية، إلا أنهم لم يعودوا يظهرون حماسا للتشيع، ليعود المغرب الأوسط (الجزائر) لمذهب السنة والمذهب

[1] نفس المرجع، ص 154.

[2] ألفرد بل، ص 164.

المالكي مع تأسيس الدولة الحمادية".[1] فكيف انتشر المذهب المالكي في المغرب الإسلامي عموما، وكيف تم نشره في المغرب الأوسط ؟

3-3- المذهب المالكي بالغرب الإسلامي:

إن المذهب المالكي تدعم وانتشر في بلاد كثيرة منذ نشأته الأولى، وقد استطاع رجاله أن يفرضوه في البيئات المختلفة، وهكذا تعددت فروعه ومدارسه، فظهر فرع في المدينة وفي مصر، وفروع في الأندلس والمغرب الأقصى وغيرها. "وبالرغم من بعد المغرب عن نسبيا عن موطن الإمام مالك، فقد عرف المغاربة المذهب منذ بزوغه. لقد شد كثير من أهل المغرب الرحلة إلى المدينة ليسمعوا من إمام دار الهجرة الفتاوى والفقه على السواء، فكان لعلي بن زياد التونسي رواية لموطأ، وكان ليحيى بن يحي الليثي المصمودي رواية لعلها أشهر الروايات على الإطلاق، وقد حافظ عليه سياسيا الأمراء والملوك والخلفاء".[2]

إن من المعلوم أن المذاهب الدينية لا تقوم إلى مؤسسين يحملون أفكار ومناهج دينية ينشرونها بين العامة من أفراد المجتمع، وذلك عن طريق التعليم الذي يمكّن للمذهب من استقراره."فالمذهب المالكي في المغرب الإسلامي بدأ عموما بطبقات فحول العلماء، أمثال يحي بن يحي، وابن حبيب، وعلي بن زياد، وسحنون وغيرهم، ثم أعقبهم طبقة أخرى، كابن مخلد، ابن وضاح وغيرهم من الأندلسيين، ثم ظهرت طبقة أخرى من الفقهاء المبرزين، منهم من رحل إلى الشرق ومنهم من لم يرحل كأبي عمر بن عبد البر، والباجي، واللخمي والمازري وابن العربي وغيرهم".[3]

والمذاهب الدينية لا تظهر منذ بداياتها بصورتها الكلية، فحياتها في المجتمع يجعلها تتخذ أشكالا عديدة، كما أن العناية بها من قبل العلماء يجعلها تستمر في النضج في المجتمع. " لقد قد مر بمراحل وأطوار متعددة، فكان يتراوح بين الاجتهاد والتقليد، والانطلاق والجمود، والانفتاح

---

[1] نفس المرجع، ص 164.

[2] محمد بن حسن شرحبيلي، ***تطور المذهب المالكي في المغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي***، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2000، ص 03.

[3] نفس المرجع، ص 04.

والتقوقع، ارتباطا بمدى خدمة العلماء له، واجتهادهم في تأهيله لمواكبة ما يستجد من أوضاع دون تحجر أو جمود كما كان منهج الإمام وتلامذته، إذ كان مالك يقول قولا ثم يرجع عنه إذا رأى دليلا أقوى. وكان كذلك كبار تلامذه كابن القاسم، وبن وهب وأشهب وابن نافع وغيرهم، يوافقون الإمام غالبا، ويخالفونه أحيانا إذا وقفوا على دليل أقوى من دليله.[1]

لقد ميز الاجتهاد منهج الطبقة الأولى من العلماء المالكيين، ولقد كان لأثر الرحلة إلى المشرق دور أساسي في بناء اللبنات الأولى للمذهب المالكي في المغرب، "ومع ارتحال أهل المغرب الإسلامي للمشرق ظهرت طبقة، وضعت النواة الدراسات الحديثة، وعلى رأسها محمد بن وضاح، وتقي الدين بن مخلد القرطبيان، بل كان الأخير أميل للاجتهاد وأقدر عليه. فمهدا الطريق لظهور أئمة مجتهدين كبار في نطاق المذهب، كالحافظ أبي عمر بن عبد البر، وأبي الوليد الباجي، وأبي بكر بن العربي، فقد جمع هؤلاء بين التعمق في دراسة الحديث، والإطلاع على أدق علومه، بالإضافة إلى اختصاصهم في الفقه واعتنائهم بمسائله، وتحقيق الكلام فيها في ضوء الكتاب والسنة وأقوال الأئمة المجتهدين، ثم تلت بعد ذلك طبقة غلب عليها التقليد على الاجتهاد، وإن كان الجمع بين الوصفين معا، ثم غلب التقليد المذهبي بعد هذا وندر المجتهدون، وركن أهل الفقه إلى وضع نظام للحكم والفتوى، معتمدا على المشهور والراجح وما جرى به العمل، واقتصروا في الدراسة على المختصرات وشروحها والحواشي، وهنا يكون المذهب المالكي توقف عند منعطف كبير، أملى على هذا البحث أن ينتهي زمنيا لأمرين:"[2]

أولهما: "أن ما بعد هذا العصر إنما كان تكرارا غالبا لإنتاج سابقه.

ثانيهما: أن تغير الأحوال السياسية بمجيء الدولة الموحدية كان صدمة للفقه المالكي أصولا وفروعا. في الأصول، غيّر الموحدون العقيدة، وحاربوا الفروع داعين إلى الاحتكام للحديث".[3]

---

[1] نفس المرجع، ص 08.

[2] نفس المرجع، ص09.

[3] نفس المرجع، ص 09.

لقد اختلفت أزمنة دخول المذهب المالكي إلى دول الغرب الإسلامي، وقد يكون لدور الحكم (الدولة الأموية في الأندلس) وتقدم رحلة العلماء إلى المشرق سببين في ظهور المذهب في دولة سابقا عن الدول الأخرى. "دخل واستقر المذهب المالكي أول أمره بلاد الأندلس، وتقدم دخوله إفريقيا ثم المغرب الأقصى، واستقر في الاندلس –كما قلنا – بصفة نهائية على يد جماعة الفقهاء أبرزهم يحي بن يحي الليثي المصمودي، وبدخوله الأندلس اختفى المذهب الأوزاعي الذي نقله عامة الفاتحين الشاميين إلى الأندلس، واستقر المذهب المالكي بصفة نهائية في إفريقية على يد سحنون بن سعيد التنوخي وتوليه القضاء من قبل محمد بن الأغلب أمير إفريقيا (226 – 241 هـ)، وكانت ولايته للقضاء بالقيروان سنة 234 هـ، السنة التي توفي فيها يحي بن يحي القرطبي".[1]

قد يتعلق تطور المذهب بالظروف السياسية التي تشجع الفقهاء على الاجتهاد، كما تشجع الدولة على البحث العلمي قصد الاستفادة منه في حل المشكلات في مختلف المجالات، وقد يفسر تطور المذهب المالكي كون الملوك والسلاطين، كالمرابطين، كانوا فقهاء وشجعوا الفقه.

ويمكننا أن إجمال تاريخ المذهب المالكي في تقسيمه إلى ثلاث مراحل، حسب تقسيم الفقه الإسلامي الذي قام به شفيق شحاتة:"

أ – الفترة السابقة للفترة الكلاسيكية: وتمتد من القرن 2هـ/8م إلى القرن 3هـ/9م، وتقابل عهد الأئمة المؤسسين للفقه. وقد تم خلالها التحول من المذاهب المرتبطة بالانتماءات الإقليمية إلى المذاهب المرتبطة بالانتماءات الشخصية، كما ظهرت خلالها بعض المؤلفات الفقهية منها، بالنسبة إلى المذهب المالكي، موطأ مالك ومدونة سحنون بن سعيد.

ب – الفترة الكلاسيكية: وتمتد من القرن 4هـ/10م إلى القرن 6هـ/12م، ظهرت خلالها موسوعات فقهية دونت القانون الإسلامي، وتناولته بالشرح والتعليل. ومن تلك المؤلفات تلخيص الموطأ لمحمد بن تومرت، والمقدمات الممهدات لابن رشد (520هـ/1126م)، والفروق للقرافي (ت 684هـ/1285م).

[1] نجم لدين الهنتاني، ص 187.

ج – المرحلة ما بعد الكلاسيكية: وتنطلق من القرن 7هـ/13م، حيث اقتصر العلماء عموما على التعليق على مؤلفات الفترة الكلاسيكية وتناولوها بالشرح، ومن بين مؤلفات تلك الفترة: القوانين الفقهية لابن جزي الكلبي (ت 741هـ/1340م)، ومختصر خليل (ت 1365/767)، وشرح الزرقاني، وشرح الخرشي (ت1689/1101)، وكتاب المنح لعليش (ت 1881/1299)".[1]

3-1- المذهب المالكي في المغرب الأوسط:

يبدو من خلال ما ذكره المؤرخون أن المغرب الأوسط الذي كانت تتقاسمه المذاهب غير السنية، كان آخر من دخله المذهب المالكي. "إن دخول المذهب المالكي إلى الغرب الإسلامي بدأ بالأندلس قبل دخوله المغرب الأقصى والأوسط وإفريقية، حيث تم استقراره بالأندلس على يد مجموعة من الفقهاء الأعلام، أبرزهم يحي بن يحي الليثي المصمودي، وذلك في أيام حكم بن هشام الربضي (180 – 160هـ)، ثم أيام ابنه عبد الرحمن بن الحكم، حيث كان يحي هو المرجع الأساسي في توليه القضاء. أما استقرار المذهب المالكي بصفة نهائية في إفريقية فلم يتم إلا على يد سحنون بن سعيد التنوخي، وخاصة بعد توليه القضاء من قبل محمد بن الأغلب أمير إفريقيا (226 – 241 هـ)، وكانت ولاية سحنون للقضاء بالقيروان سنة 234هـ، وهي السنة التي توفي فيها يحي بن يحي الليثي بقرطبة".[2]

ذكرنا سابقا أن الرحلة إلى المشرق كان لها دور كبير في نشر المذهب المالكي في المغرب عموما، والمغرب الأوسط على وجه الخصوص، ويبدو أن الرحلة العلمية هذه بدأت في وقت مبكر، "فاعتمادا على كتب الطبقات، فإن الطلبة المغاربة، أثناء رحلتهم إلى الشرق، ركزوا على كبار الأئمة السنيين خلال القرن 2هـ/8م، مثل أبي حنيفة (ت 150هـ/767م)، وسفيان الثوري (ت 161هـ/ 777م) بالكوفة، وعبد الرحمان الأوزاعي (ت 157هـ/773م) بالشام، والليث بن سعد (ت 175هـ/791م) بمصر، والفقهاء السبعة خصوصا مالك بن أنس (ت

[1] نفس المرجع، ص 187.

[2] محمد بن حسن شرحبيلي، ***تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي***، مرجع سابق، ص 17 – 18.

179هـ/795م) بالمدينة، مما ساهم في تركيز الاتجاه السني بالمغرب، وبسبب تعدد الأئمة الذين أخذ عنهم المغاربة بالشرق، ظهرت في ذلك الاتجاه نزعات ومذاهب، نذكر منها مذهب سفيان الثوري، ومذهب الأوزاعي، ثم مذهب أبي حنيفة ومالك بن أنس".[1]

وإذا كانت بداية دخول المذهب المالكي إلى تونس والأندلس معروفة، كما رأينا، نتيجة انتقال أبناء البلدين إلى المدينة، وأخذ المذهب عن صاحبه، فإن الأمر بالنسبة للمغربين، الأقصى والأوسط على عكس ذلك، "إذ أننا لم نجد أحدا من أهل هذين القطرين شد الرحلة إلى مالك، كما يشير إلى ذلك معظم المؤرخين".[2] وانطلاقا من الصورة التي رسمها جورج مارسيه حول المغرب الأوسط من الناحية المذهبية خلال الوسيط الأعلى، "يظهر أن المذهب الخارجي غمر الجهة الغربية منه، لا سيما عند ظهور إمارة بني قرة (148هـ/ 765م) زعيم بني إفرن، بنواحي تلمسان، وخاصة عند بروز إمارة الرستميين خلال القرن 3هـ/9م بتيهرت، أما الجهة الشرقية منه، لا سيما منطقة القبائل الصغرى، فقد انتشر المذهب الشيعي بين أهاليها، نعني قبائل كتامة في أواخر القرن 3هـ/9م، ثم تدعم ذلك المذهب إثر اعتناق صنهاجة – المغرب الأوسط – له".[3]

ولم يكن المغرب الأوسط بحدوده الحالية التي تعرفها الجزائر الحديثة، "حيث يرى باحثون آخرون أن المغرب الأوسط بحدوده الحالية ثلاث دول كبرى: دولة الرستميين بتيهرت، والدولة الإدريسية الشيعية في القطاع الشمالي الشرقي، ممثلا في مدينة وهران، نهر الشلف، والقطاع الجنوبي، ممثلا في ناحية معسكر إلى جبال مديونة، و أما القطاع الممتد من سكيكدة شرقا إلى وطن زواوة غربا، ومن ميلة وسطيف شمالا إلى شط الجريد جنوبا، أي القطاع المكون لعمالة قسنطينة الحالية، فقد كان من نصيب الدولة الثالثة، وهي دولة الأغالبة التي أسسها إبراهيم بن الأغلب السني العباسي (148-296هـ) – (800م-909م).[4] وقد عين سحنون، لما كان قاضيا، سليمان بن عمران

---

[1] نجم الدين الهنتاني، مرجع سابق، ص 19.

[2] عمر الجيدي، ص 18.

[3] نجم الدين الهنتاني، ص 134.

[4] عبد الحليم عويس، ***دولة بني حماد صفحة رائعة التاريخ الجزائري***، دار الصحوة/دار الوفاء، القاهرة/المنصورة، ط2، 1991، ص 35-36.

قاضيا حنفيا بباجة والأربس وكذلك بجاية. ووُلّي تلميذ سحنون أبا خالد يحي السهمي (ت 245هـ/859). وذكر البكري من جهة أخرى أن أهل تهودا كانوا على مذهب أهل العراق".[1]

لقد شهد المغرب الأوسط صراعات دينية سياسية كبيرة أدت إلى تحولات في الخريطة الدينية والسياسية، خاصة بين الإباضيين والشيعيين. "لقد ساهمت الهزيمة العسكرية للإباضية في مواجهة الجيوش الفاطمية في تحول الكثير من المجتمعات القبلية نحو مذهب إمام الهجرة، وأصبح المغرب في نهاية القرن الرابع هجري في معظمه مالكيا، كما تدل على ذلك شهادة الرحالة المقديسي (توفي بعد 377هـ/ 988م)، لقد أعطت نشاطات و تآليف فقهاء المالكية الديناميكية الأساسية لحمل نظام الحكم الصنهاجي على إحداث قطيعة سياسية ومذهبية مع القاهرة الإسماعيلية سنة 443هـ/1052م".[2]

لقد ساهمت الصراعات الإباضية الشيعية في انتشار المذهب المالكي الذي كان منتشرا بين عامة المجتمع بعيدا عن ميدان السياسة. "وظهر بالمغرب الأوسط ثلاث مدن أظهر أهلها عناية خاصة بالمذهب المالكي خلال القرنين 4هـ/10م و 5هـ/11م، وهي تلمسان ووهران وبنطيوس. قال البكري في تلمسان: " إنها لم تزل دار للعلماء والمحدثين وحملة الرأي على مذهب مالك ". أما في وهران فقد ظهر عدد من علماء المالكية، نذكر منهم أحمد بن أبي عون الوهراني (ت بعد 341هـ/952م) الذي تعلم بوهران ثم ولي قضاءها، وسعيد بن خلف الوهراني الذي كانت له رحلة إلى الشرق فسمع أبا بكر الأبهري (ت 375هـ/985م) شيخ المالكية في العراق في وقته. وعبد الله بن يوسف بن طلحة بن عمرون الوهراني (كان حيا سنة 429هـ/1037م)، وهو من تلاميذ ابن أبي يزيد القيرواني، وأبا بكر بن يحي عبد الله القرشي الجمحي الوهراني الذي غلب عليه الحديث. أما بنطيوس التي توجد قرب وهران، فقد كانت ثلاث مدن تقرب بعضها من بعض، وفي

---

[1] نجم الدين الهنتاني،ص 135.

[2] علاوة عمار، ***دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي***، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون – الجزائر، 2008، ص 134.

كل مدينة جامع، فالاثنان لأهل السنة والثالث لقوم من الخوارج يعرفون بالواصلية (إباضية). وتتفق هذه المعطيات مع ما ذهب إليه عبد الحميد خالدي، فبعد أن فسر البطء الذي سجله المغرب الأوسط في انطلاق الحياة الفكرية فيه، ذكر أن القرن 4هـ/10م شهد تقدما ملحوظا في المجال الثقافي، يعود بالدرجة الأولى إلى الإنجازات العمرانية التي تحققت في العهد الفاطمي والصنهاجي، مثل تأسيس مسيلة سنة 313هـ/ 925م، وأشير سنة 324هـ/935م، وقلعة بني حماد سنة 398هـ/ 1007م، إلى أن ظهرت بجاية كمركز ثقافي مشع".[1]

إن خصائص المذهب المالكي والفقهاء المالكية كانت لها دور أساسي في إرساء المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي عموما، وسنذكرها في حينها مع عوامل أخرى لعبت نفس الدور." إن قراءة كتب النوازل الخاصة ببلاد المغرب الأوسط تبين لنا كيف تمكن فقهاء المالكية من فرض أنفسهم وسط مجتمعات بربرية ريفية، وبالتوفيق بين مبادئ المذهب والعادة والعرف، وبهذا أصبح العرف بمثابة مصدر للتشريع بالمغرب الأوسط".[2]

3-4- العقيدة الأشعرية في الغرب الإسلامي وارتباطها بالمذهب المالكي:

لقد ارتبطت العقيدة الأشعرية بالمذهب المالكي وعلمائه، وجاءت كرد على العقائد الفاسدة التي اتخذت علم الكلام كمنهج في البرهان على صحة هذه العقائد، "ترجع العقيدة الأشعرية إلى مؤسسها أبي الحسن الأشعري، وهي كنيته، أما اسمه فهو علي بن إسماعيل بن أبي بشر، واختُلف حول سنة مولده، فقيل سنة 260هـ، وقيل 270هـ، وقيل سنة 266هـ، والأرجح أنه ولد سنة 260هـ بالبصرة، ثم انتقل بعدها إلى بغداد، وكان أبوه من أهل السنة، وبعد وفاة أبيه تزوجت أمه بشيخ المعتزلة أبي علي الجبائي (ت. سنة 303هـ)، فنشأ الأشعري على مذهب المعتزلة".[3]

---

[1] نجم الدين الهنتاني، ص 136-137.

[2] علاوة عمار، 135.

[3] عبد الفتاح، ***الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية***، ص 203- 205.

إن تنشأة الشيخ الأشعري تنشأة اعتزالية تجعلنا نتساءل عن العوامل التي جعلته يهجر عقيدة الاعتزال ويحاربها، "لقد تبنى الأشعري أفكار عقائدية جديدة مخالفة لعقيدة المعتزلة، لدرجة أصبح الذين يؤمنون بأفكاره العقائدية ويدافعون عنها يطلق عليهم بالأشاعرة. وأهم المسائل التي خالف فيها رأي المعتزلة: قولهم بخلق القرآن، وردهم في ذلك، كما ردهم على إنكارهم لشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وأثبت كذلك رؤية الله بالأبصار، وأنكر عليهم جحود عذاب القبر، وقولهم إن الكفار في قبورهم يعذبون، وقولهم أن العباد يخلقون الشر زاعمين أن الله عز وجل يشاء مالا يكون، ويكون مالا يشاء خلافا لما أجمع عليه المسلمون".[1] هذا وغيرها من المسائل العقائدية التي ردها على المعتزلة في كتابه " الإبانة ".

لقد صنف الكثير من علماء الدين العقيدة الأشعرية من العقائد السنية، كيف ونحن نجد غالب علماء الدين الأوائل والمعاصرين تبنوا هذه العقيدة، "لقد كان المذهب الأشعري يحد من سلطان العقل – على عكس المعتزلة – لصالح النقل. ولعل هذا ما يفسر اعتباره كل المذاهب الأخرى بدعا وزندقات، هذا فضلا على تعصبه الشديد أخذا عن الحنابلة".[2]

لقد أدى استعمال العقائد التي دخلت المغرب لاستدلال – ميز منهج علم الكلام – الفقهاء المالكية يبحثون هم كذلك عن منهج يحفظون به مذهبهم من الريب والشكوك، "وقد سلك الأشعري في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل، فهو يثبت ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من أوصاف الله تعالى ورسله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب، ويتجه إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية يستدل بها على صدق ما جاء في القرآن والسنة عقلا بعد أن وجب التصديق بها نقلا، فهو لا يتخذ من العقل حاكما على النصوص ليؤولها أو يمضي ظاهرها، بل يتخذ العقل خادما لظواهر النصوص يؤيدها".[3]

---

[1] محمد أبو زهرة، ص 152.

[2] محمود سلمى إسماعيل، مرجع سابق ص 113.

[3] محمد أبو زهرة، ص 188.

ولقد كانت المذاهب والعقائد الدينية تنتشر كلما وجدت سلطان من الحكم يزيد نفوذها، "فقد تعاظم خطر المعتزلة على المستوى العقدي، بحيث أصبح مذهبهم هو المذهب الرسمي للدولة العباسية منذ خلافة المأمون (198-218هـ/813-833م) حتى محنتهم في عهد المتوكل، هذا فضلا عن تأييدهم السياسي للمعارضة الشيعية، لذلك يمكن ترجيح من ذهب إلى نشأة المذهب الأشعري أنه كان محاولة لدعم الخلافة العباسية، والدفاع عنها".[1]

لقد اقترنت العقيدة الأشعرية بالمذهب المالكي، حيث لا يُرى مالكيّ إلا أشعريا. أما فيما يخص انتشار هذه العقيدة في إفريقية فهو ميل علمائها المالكية إلى الأمويين، ما أصبح يمثل معارضة للعباسيين، "وقد تدعم هذا الشعور في العهد الفاطمي، بما أن المالكية تعرضوا للمضايقة آنذاك. لذا – حسب ما يبدو – أن أنظار المالكية بإفريقية اتجهت نحو الشرق نعني الخلافة العباسية التي تبنت المذهب الأشعري في فترة ما".[2] ولئن رأى قولدزيهر " أن دخول هذا المذهب إلى الأندلس كان في القرن 6هـ/ 12م، فإن عبد المجيد تركي ذهب إلى تقديم ذلك التاريخ بقرن، أي أن دخوله تم بصفة علنية ومسموح بها حوالي سنة 439هـ/1047م، وكان ذلك على يدي أبي الوليد الباجي إثر عودته من الشرق تلك السنة، أي بعد سقوط الخلافة الأموية".[3]

لقد أدت تغيرات الأوضاع المختلفة السياسية والفكرية والدينية إلى تغييرات في المذاهب الدينية، فبقدر ما أدت تطور هذه الأوضاع إلى تطور المذاهب وازدهارها الفكري، فإنها قد يؤدي تدهورها إلى جمود المذاهب الدينية وركودها الفكري." الوقد مر المذهب المالكي في إفريقية من الناحية العقدية بمراحل ثلاث: مرحلة أولى أبدى علماء المالكية خلالها تمنعا اتجاه الخوض في المسائل الكلامية، تأسيا بموقف إمام مذهبهم مالك. ومرحلة ثانية سعى فيها بعضهم إلى المشاركة في الخوض فيها، إلا أن ذلك تم بصفة محتشمة جدا، برز ذلك مع محمد بن سحنون. ومرحلة ثالثة

[1] محمود سلمى إسماعيل، مرجع سابق، ص 113.

[2] نجم الدين الهنتاني، ص 185.

[3] نفس المرجع، ص 185.

انتهى فيها علماء المالكية بتبني المذهب الأشعري منذ أواخر القرن 4هـ/10م. وقد كان لأبي الحسن القابس (ت.403هـ/1012م)، وربما كان كذلك لابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ/996م)، دور في التعريف به".[1]

فما هي أهم العوامل التي ساعدت على انتشار المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي، والتي جعلته قائما ببلادها إلى يومنا هذا؟

4- العوامل التي ساعدت على انتشار المذهب المالكي في المغرب الإسلامي:

تعددت عوامل وأسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب الإسلامي، وهذا الاختلاف والتعدد قد يرجع إلى دور خصائص مجتمعات المغرب، خصوصا الدينية والسياسية منها، حيث أن للنفوذ السياسي في المغرب الإسلامي دور في نشر العقائد والمذاهب الدينية التي يدين بها سلطان الحكم وتخدم مصالحه، كما أن للعوامل التي ساهمت في انتشار مذهب مالك تأثيرات متباينة من مجتمع لآخر، ومن أبرز هذه العوامل:

4-1- عامل البيئة:

يمكن تفسير نشأة المدرسة المالكية بالمغرب بعوامل بيئية وحضارية يأتي في مقدمتها تفسير ابن خلدون[2] "الذي عزا فيه أخذ المغاربة بالمذهب المالكي إلى البداوة الغالبة عليهم، وملاءمة ظروفهم لبيئة الحجاز البدوية." ويبدو أن ابن خلدون يركز على الجانب الحضاري في انتشار المذهب المالكي،" فقد ذكر في موضع آخر أن أهل المغرب بعيدون عن الصنائع؛ ولذلك فإن منتهى رحلتهم كانت الحجاز التي يسود فيها المذهب المالكي، وليس العراق الذي كان يعج بأنواع الصناعات وأصناف التجارات، فضلاً عن كونه موئلا لمختلف المذاهب".[3]

---

[1] نفس المرجع، ص 186.

[2] ابن خلدون، ***المقدمة***، تحقيق: عبد الواحد وافي، ج 3، لجنة البيان العربي، 1952، ص 1020-1021.

[3] نفس المرجع، ص 1088.

ولقد ذهب ابن خلدون أبعد من ذلك في تفسير انتشار المذهب المالكي في المغرب، "فقد فسر من ناحية أخرى انتشار المذهب المالكي في المغرب بطبيعة العقلية المغربية، فكان أول مؤرخ اجتماعي فطن إلى كون المذهب المالكي أكثر المذاهب ملاءمة لعقلية المغاربة لسهولته وبساطته، وميلهم الفطري إلى البساطة في كل شيء"،[1] ولقد كان مالك يكره الخوض في المسائل العقلية، " فالمذهب المالكي لا يعول على استخدام الرأي أو الجدل بقدر ما يعتمد على النص والنقل، وعلى الأثر والرواية، ومن ثم فهو مذهب ملائم لطبيعة المغاربة، لأنه عملي أكثر منه نظري، ويستند على الواقع، ويأخذ بالعرف والعادة، وأهل المغرب عموما متمسكون بالسنة والجماعة وتجنب البدع كما يؤكد ذلك أبو بكر بن العربي"،[2] ناهيك عن كونهم سئموا الصراعات المذهبية التي جرت دون طائل، وهو ما يفسر قول الناصري[3]:" فبعد أن طهرهم الله تعالى من نزعة الخارجية أولاً والرافضية ثانيا، وأقاموا على مذهب أهل السنة والجماعة مقلدين للجمهور من السلف- رضي الله عنهم- فأصبح شيوع المذهب المالكي عندهم عادة وفطرة لا تحتاج إلى دليل".[4]

يبدو أن ابن خلدون أعطى تفسيرا لانتشار المذهب المالكي مستندا على البساطة في العيش لدى المغاربة وتوافقها مع بساطة مبادئ وأحكام المذهب المالكي، "لكن هناك من يرى خلاف ما يرى بن خلدون من تشابه بيئة المدينة ببيئة الغرب الإسلامي، حيث أن المدينة كانت تخضع لتأثير الحضارة السامية، سواء عربية كانت، أم يهودية. بينما الغرب الإسلامي كان يخضع لتأثير الحضارة المتوسطية، وبصفة خاصة الجاذبية للحضارة الرومانية البيزنطية، وكمثال على ذلك، فقد سأل رجل

---

[1] عياض، ***ترتيب المدارك***، تحقيق: عبد القادر الصحراوي، ج2، فضالة – المحمدية، المغرب، ط1، 1966-1970، ص 39.

[2] عصمت دندش عبد اللطيف، ***دراسة حول رسائل ابن العربي***، في مجلة المناهل، عدد 9، وزارة الثقافة، الرباط، 1977 ، ص 187.

[3] أحمد بن خالد الناصري، ***الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى***، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري،ج1، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954، ص 10.

[4] الونشريسي، ***المعيار المعرب*** ، ج1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية/ دار الغرب الإسلامي، رباط/بيروت، 1981، ص1.

من أهل المغرب مالكا عن مسألة، فقال مالك :" ما أدري، ما ابتلينا بهذه المسألة في بلدنا، ولا سمعنا من أشياخنا تكلم بها". وقيل أنها من خصائص مالك في عدم تعجل الفتيا".[1]

ويقول الهنتاني: "نعتقد أن للتجربة الخارجية دورا فعالا، لكنه غير مباشر، في التوجه المذهبي في إفريقيا، أي في تقديم المذهب المالكي بها على غيره، وقد تم ذلك من وجوه ثلاثة، وهي نقمة أهل إفريقية على الخوارج، وتكوين إمارات خارجية إباضية بعيدا عن إفريقية، وأخيرا النجاح الذي أحرزه العرب في تلك الحرب النفسية ضد البربر، ويرى أنه من الممكن أيضا أن هذا العامل ساهم أيضا على المدى الطويل في نجاح المذهب المالكي بالمغربين، الأوسط والأقصى. فبعد النجاح قصير المدى الذي لقيه الاتجاه الخارجي بين أهالي طنجة، وخاصة بين أهالي تيهرت وسلجماسة، أخذ ذلك المذهب في التراجع ليحل محله المذهب المالكي".[2]

4-2- شخصية الإمام مالك بن أنس و كياسته مع تلاميذه المغاربة:

ارتبط انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس كذلك بعوامل ذاتية، ترجع إلى شخصية الإمام مالك نفسه؛ " بما عرف عنه من كريم السجايا والخلال الحميدة، والتعلق الشديد بالسنة والأثر، مما دفع المغاربة والأندلسيين إلى الوفود عليه، والانقياد لمذهبه، والاقتناع أنه أولى بالاقتداء والاتباع، ويقال إن مثل هذه الصفات حببته إلى قلوب المغاربة وأكسبته ثقتهم عندما رجع طلابه يصفون أخلاقه وشمائله، كما أن الإمام مالكًا كان شديد الإعجاب بالطلبة المغاربة والأندلسيين، لما لمسه فيهم من حسن الاستعداد والجد والحرص على الاتباع وحسن الاقتداء".[3]

وعناية واهتمام مالك بالطلبة المغاربة أثار الاعتزاز في نفوسهم، فالعناية هذه تحمل مدلولا رمزيا يصل على تأسيس ذلك الرابط الروحي بين الشيخ وطلبته، يجعل المحافظة على هذه الصلة تقتضي خدمة المذهب، يقول الهنتاني:" وقد ولى مالك اهتماما بالطلبة المغاربة، واستدرجهم لمذهبه،

---

[1] الهنتاني، ص 59.

[2] نجم الدين الهنتاني، ص 92.

[3] عمر الجيدي، ص 29،30.

وحثهم على نشره في بلادهم، منه ما قام به عبد الله بن فروخ (ت حوالي 185هـ/ 801)، ومع عبد الله بن غانم (ت 190هـ/805م)، حتى قيل:" شغله المغربي عنا "، وكذلك أسد بن الفرات (ت 213هـ/828م)، وأثنى على أهل المغرب بما فيهم القيروان، وكان يتراسل مع تلامذته المغاربة عن طريق الكتابة حول مختلف المسائل التي ترده من أهل المغرب، أو حتى عن طريق رسل".[1]

إن معرفة الطلبة المغاربة للإمام مالك وتتلمذهم عليه وعلى تلامذته الأوفياء لمذهبه، جعلهم يصرفون أنظارهم عن المذاهب الأخرى، وفي نفس المنحى ثمة من الدارسين من فسر أسباب تمسك المغاربة بالمذهب المالكي ونفورهم من المذاهب الأخرى، أن أئمة المذاهب الأخرى تتلمذوا على يد الإمام مالك ثم خرجوا عنه، فعن سبب عزوفهم عن المذهب الشافعي يذكر المقدسي[2] ما يلي : "رأيت أصحاب مالك يبغضون الشافعي قالوا أخذ عن مالك ثم خالفه"، أما عن سبب نفورهم من مذهب الإمام أحمد بن حنبل، فلأنه أخذ بالخبر الضعيف وفضله على القياس حتى إن كثيرا من الفقهاء، لم يعدوا أحمد بن حنبل من الفقهاء، وإنما صنفوه في طبقات المحدثين"[3]. ويضيف محمد داود أبو العزم "وبالمثل :فإن الفقهاء المالكيين الذين تتلمذوا مباشرة أو بصفة غير مباشرة على يد الإمام مالك أعطوا النموذج الأخلاقي في الجهاد والتضحية، مما جعل أهل المغرب والأندلس يعجبون بهم، وحسبنا أن هؤلاء كانوا يسمعون بالفقهاء المالكيين في إفريقية، والمحن التي اصطلوا بنارها على يد العبيديين، ومع ذلك وصلوا إلى درجة الاستشهاد، مما جعل مكانتهم تسمو في أعينهم، فصاروا يميلون إليهم"،[4] هذا فضلاً عن نضالية المذهب وشعبيته والتحامه بقضايا الأمة الإسلامية كما يقول جيري Girai.[5]

---

[1] نجم الدين الهنتاني، ص 61-62.

[2] المقدسي، ***أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم***، مطبعة بريل، ليدن ، ط2، 1906 ، ص 42.

[3] عياض ،***المدارك***، ص86.

[4] محمد داود أبو العزم، ***الأثر السياسي والحضاري للمالكية في شمال إفريقية حتى قيام دولة المرابطين*** ، طبعة مكة، 1985 م، ص3.

[5] GIRAI, ***Les Almoravides: Etat, doctrine***, oeuvre in: Dirassat Ifriquiyya n2, 1986, p28.

4-3- دور السلطان:

ربطت بعض المصادر انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي بعامل سياسي، يتمثل في دور السلطان. يقول بن حزم في هذا السياق:" مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة، فإنه لما ولي القضاء أبو يوسف كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية، فكان لا يولي إلا أصحابه المنتسبين لمذهبه. ومذهب مالك عندنا بالأندلس، فإن يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان، مقبول القول في القضاة، وكان لا يلي قاضيا في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به".[1]

ويعد الدين من الرهانات السياسية التي يستخدمها سلطان الحكم في تمرير مشاريعه، ورغم أن العلماء المالكيين –كما سجل لنا التاريخ الإسلامي الأول – كانوا بعيدين عن دوائر الحكم والحكام، "إلا أنه كان هناك إعجاب متبادل بين أمير الأندلس، هشام بن عبد الرحمان، والإمام مالك بسبب ما كان ينقل عن سيرة أمير الأندلس إلى إمام المدينة، وما كانوا ينقلونه من فضائل عالم المدينة ومزاياه إلى أمير الأندلس، ما جعل الأمير هشام يختار قضاته وأصحاب الوظائف الدينية من الفقهاء المالكية. وقد خير بن هشام بين مذهب أبي حنيفة ومذهب مالك، فقال قولته الشهيرة:" عالم المدينة يكفينا". وقد كانت هناك معاكسات بين أمراء بني أمية بالأندلس، وخلفاء بني العباس ببغداد الذين كان مذهبهم الحنفي هو مذهب الدولة الرسمي، وكذلك ما كان بين مالك والعباسيين بصفة خاصة".[2]

4-4- دور المشرق الإسلامي:

لقد شهد المذهب المالكي صراعات كبيرة بينه وبين المذاهب غير السنية، "ولم يكن انتصار المذهب السني في الشرق الإسلامي وليد الصدفة، بقدر ما جاء نتيجة حتمية للصراع الذي خاضه

---

[1] نجم الدين الهنتاني، ص 93.

[2] محمد بن حسن شرحبيلي، ***تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي***، مرجع سابق، ص 25.-26.

ضد التيار الشيعي، وقد وصل هذا الصراع أحيانا إلى حد استعمال القوة والعنف، وتبادل الطرفان النصر والهزيمة".[1]

لقد استعمل المذهب السني وسائل عديدة، عوّل عليها في محاربة العقائد المعارضة، "حيث إن القوة السنية بزعامة السلاجقة عولت على مقاومة التيار الشيعي بإنشاء المدارس النظامية، فمن أجل تكسير شوكة الشيعة، وإفشال مخططاتهم السياسية ، أدرك الوزير السلجوقي- نظام الملك- أن تأسيس المدارس يعد خير وسيلة لتحقيق هذا الهدف، فضلاً عما يرجى من ورائها من إحياء للثقافة السنية"،[2] ويذكر ابن خلكان "أنه من ثم اعتبرت المدرسة النظامية أول مدرسة بنيت لتحقيق هذا المشروع".[3]

يعد إنشاء المدارس النظامية أو مشروع منظم لحماية المذهب المالكي والدفاع عنه، "والحق أن هذه المدارس خلّفت نتائج طيبة؛ إذ مكّنت من تخريج الأكفاء من الموظفين والدعاة، وأسفرت بالتالي عن انتصار ساحق للمذهب السني، ممثلاً في المدرسة الأشعرية التي دعمها الإمام الغزالي بالمنطق والآراء الفلسفية فضلاً عن التصوف".[4]

إن تأسيس هذه المدارس النظامية اعتُمد في كل الأقطار التي تحوي فروعا للمذهب المالكي،" فقد امتد تأثير هذا الانتصار إلى مصر التي ظهر بها أعلام المذهب، رغم بطش الحكم الفاطمي".[5] وتقوم شهادة القاضي عياض دليلاً على ذلك.

لقد لعب الشرق دورا مركزيا في انتشار المذهب المالكي، بل كان مهد الأفكار الدينية التي انتشرت في المغرب، والتي شكلت تيارات ومذاهب دينية أصبح لها تأثير كبير على الحياة الدينية للمغاربة،" ففي غمرة هذا المد السني بات بديهيا أن يصل تأثيره إلى المغرب والأندلس بفضل التجارة التي

---

[1] السيوطي، ***تاريخ الخلفاء*** ،تحقيق: محيي الدين عبد الحميد،مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ط3، 1987، ص 418-427.

[2] محمد غنيمة، ***تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى*** ،دار الطباعة، تطوان، 1952، ص 5

[3] ابن خلكان، ***وفيات الأعيان***، تحقيق إحسان ، ج4، دار صادر، بيروت، 1972، ص 217.

[4] عبد المجيد بدوى، ***التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد***، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، 1988، ص 116.

[5] ابن فرحون، ***الديباج المذهب***، دار الفحامين ، القاهرة، 1351هـ، ص 276.

شكلت عاملاً مهما في تسرب المذهب المالكي نحو هذه المنطقة، فإلقاء نظرة على المدن المغربية التي برز فيها أعلام المذهب وفي سجلماسة وفاس وأغمات وسبته، يتبين أنها كانت على صلة تجارية وثيقة مع القيروان، وكانت ترتبط معها بطرق تجارية، لم ينقطع ورود سلعها حتى أثناء فترات الصراعات السياسية".[1] و يذكر البكري" أن هذا ما يفسر بقاء تلمسان إحدى محطات الطرق التجارية (دار العلماء والمحدثين وحملة الرأي على مذهب مالك بن أنس".[2]

وبتعرف المغاربة على المدارس النظامية أصبحوا يتجهون نحو الشرق قاصدين مدراسها، يقول ابن تغري:" بيد أن أهم تجليات تأثير المشرق الإسلامي في ميلاد مدرسة مالكية بالمغرب يتجلى في الرحلات العلمية التي كان يقوم بها علماء المغرب والأندلس نحو المدارس النظامية في بغداد؛ ففي غمرة هذا الانتصار السني، شد العلماء المغاربة والأندلسيون الرحال إلى العراق، نذكر من بينهم أبو علي الصدفيّ، وأبو بكر الطرطوشي، وأبو بكر بن العربي وغيرهم من العلماء الذين وجدوا المدارس النظامية في أوج إشعاعها، فعادوا لنشر المذهب السني المالكي في أقطارهم بالمغرب والأندلس. وبعد الدور التمهيدى الذي قام به هؤلاء العلماء في ترسيخ المذهب المالكى بالمغرب والأندلس، جاء دور علماء القرن الخامس الهجرى، ولا غرو فإن كبار أعلام المالكية ظهروا في هذه الحقبة المتزامنة مع حقبة السلاجقة كالقاضي عياض الذي وصفه أحد المؤرخين بأنه أحد عظماء المالكية"،[3] وأبو الوليد بن رشيد الذي كان رأس المالكية بالأندلس، معروفً بفتاويه وحله الإشكاليات المستعصية عن طريق قواعد التشريع المالكي فضلاً عن" الفقيهين الشهيرين أبي بكر العربي، والتميمي اللذين لم يتقدمهما أحد بعد وفاة ابن رشد"،[4] "ثم عبد الله بن أبى جعفر المرسي الذي انتهت إليه رئاسة المالكية". [5]

---

[1] رضوان مبارك، ***المذهب المالكي في عهد المرابطين والموحدين*** ، رسالة جامعية ،كلية الآداب ،الرباط، ص 49.

[2] البكري، ***المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب***، دار المثنى، بغداد، 1965، ص 77.

[3] ابن تغري بردي ،***النجوم الزاهرة***،ج 5، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، مصر، بدون تا، ص 285.

[4] ابن فرحون، مرجع سابق، ص41.

[5] الذهبي، ***تذكرة الحفّاظ*** ، ج 4 ، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ط2، 1334 هـ/1916م، ص 6.

لقد كان للمدارس دورا كبيرا في التعليم، والذي كان من أهم العوامل في انتشار المذهب المالكي في المغرب. يقول بن عبد الملك:" صبت جهود هؤلاء الفقهاء في ترسيخ المذهب المالكي عبر قناتين: التدريس والتأليف، فتدريس الفقهه المالكي كان يعد أهم وسيلة لتثبيت دعائمه، لذلك جند الفقهاء أنفسهم لبلوغ هذه الغاية".[1]وظلت المدونة أهم الكتب التي تم إلزام الطلبة بدراستها بالإضافة إلى موطأ الإمام مالك الذي وضع له ابن رشد شروطا لتدريسه.

4-5- دور الدولة المغربية في إرساء المدرسة المالكية:

وإذا كانت العوامل التي أتينا على ذكرها ساهمت بنسب متفاوتة في بناء مدرسة مالكية بالمغرب والأندلس ، فيجب ألا نغفل دور الدولة المغربية في هذا الصدد ، خاصة دولة المرابطين التي حكمت من منتصف القرن الخامس الهجرى حتى منتصف القرن الذي يليه، "فالوحدة المذهبية تخدم الاستقرار والأمن؛ لذلك سعى المرابطون إلى جعل المذهب المالكي محور حركتهم الإصلاحية"،[2] ويذكر المراكشي "أنهم استماتوا في استئصال شأفة المذاهب الأخرى ولم يتورعوا عن استخدام القوة أحيانا، وبذلك أصبح المذهب المالكي مرتبطًا أشد الارتباط بدولة المرابطين، حيث تجسد دورها في إسناد منصب القضاء للفقهاء المالكيين دون غيرهم، فلم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم الفروع ،أعني فروع مذهب مالك".[3]

4-6- دور سحنون في إرساء المذهب:

لقد ذكرنا أنه كان لتلاميذ مالك المغاربة دور كبير في نشر المذهب في المغرب واستقراره، وقد عرفت شخصية كبيرة في المغرب بدورها التأسيسي للمدرسة المالكية، وهو الإمام سحنون. "وهو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، أصله من حمص، قدم أبوه إلى إفريقية في جند حمص، وولد على الأرجح بالقيروان سنة 160هـ/776م، تلقى العلم منذ العاشرة من عمره على

---

[1] ابن عبد الملك، ***الذيل والتكملة*** ، تحقيق إحسان عباس، ج6، بيروت، 1973، ص 204.

[2] عباس الجراري، ***وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ***،دار الثقافة، الدار البيضاء ،1976، ص 17.

[3] المراكشي، ***المعجب في تلخيص أخبار المغرب*** ، تحقيق محمد العريان ومحمد العلمي ، الدار البيضاء، ط7، 1978، ص2.

أحسن علماء القيروان، من بينهم البهلول بن راشد (ت 183هـ/ 799م)، وعبد الله بن أبي حسان اليحصبي (ت 227هـ/ 841م)، وخاصة علي بن زياد (ت183هـ/799م) عالم مدينة تونس الذي رحل إليه سحنون، وأخذ عنه موطأ مالك، واتصل به في مناسبات عديدة".[1]

وقد كانت لرحلة سحنون إلى الشرق دور هام في تحصيله العلمي وبناء شخصيته الدينية، "ففي رحلته إلى الشرق سنة 186هـ أخذ عن سفيان بن عيينة، عالم مكة، مدة سنتين، ولاقى عددا كبيرا من الشيوخ، خاصة منهم عبد الرحمان بن القاسم الذي لازمه سحنون طويلا باعتباره من تلامذة مالك الذين لازموه طويلا إلى وفاته، مع شيخين آخرين هما بن وهب، وأشهب، أشهر علماء مصر اللذين أخذ عنهما كذلك. وهؤلاء الثلاثة هم أكثر من لازم مالكا مدة طويلة، وطالت صحبته لابن القاسم وأصلح معه المدونة وصححها من الروايات التي ووصلته من طريق علي بن زياد وأسد بن الفرات، وقد زار في رحلته مصر والشام والمدينة ومكة".[2]

لقد تعاظمت شخصية سحنون كثيرا لما أصبح قبلة لطلب العلم، "حيث استطاع أن يجمع حوله الكثير من التلاميذ الذين كانوا يقصدونه من الغرب الإسلامي، خاصة الأندلس، وأصبحت القيروان حاضرة علمية من الحواضر العالمية، حيث قال بن عجلان الأندلسي: " ما بورك لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بورك لسحنون في أصحابه، إنهم بكل بلد أئمة"، ومن الأسباب التي ساعدت على نشر مذهب مالك، هي قوة شخصيته وتعاطيه مهنة التدريس، وكان سحنون يزيّن للناس لاتبّاع هذا المذهب، وأظهر تعفّفه عن مصاحبة السلطان، وعن قبول هداياه، بل إنه كان يرفض الأجر على وظيفة القضاء التي تقلدها منذ سنة 234هـ/849م، وربما لهذه الأسباب كان جزءا من حياته في البادية لممارسة نشاطه الفلاحي لتوفير عيشه، فأصبح محل

[1] نجم الدين الهنتاتي، ص 45،46،47.

[2] نفس المرجع، ص 47-48.

إعجاب لدى طلبته، ولدى عامة الناس، وقد ساع تقلده لمنصب القضاء – رغم رفضه له – من نشر المذهب بنسبة شبه رسمية".[1]

4-7- مكانة المدينة في نفوس المسلمين:

تحتل المدينة مكانة خاصة في نفوس المسلمين عامة، والأندلسيين والمغاربة بصفة خاصة، ولعامل البعد المكاني أثر خاص في روح الشوق التي تزيد هذا الفضاء قداسة زائدة، خاصة وأنها من البقع الثلاث التي تشد لها الرحال كما جاء في حديث النبي صلى الله عليه ووسلم.

لقد ذكرنا أهم العوامل التي أدت إلى انتشار المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، وسنقف على خصائص المذهب المالكي التي قد تساعدنا على فهم العلاقة بين هذا المذهب والمجتمعات المغربية وثقافتها الخاصة، وقبل ذلك سنتناول طبيعة المدارس العقائدية والفقهية، التي نراها كانت سببا في قيام الصراعات الدينية في الغرب الإسلامي، وهذه المدارس النظرية: مدرسة الحديث (النقل)، ومدرسة الرأي (العقل أو التأويل)، ومدرسة أهل الظاهر.

5- خصائص المذهب المالكي:

إن خصائص المذهب المالكي لا تنفك عن الخصائص الثقافية والجغرافية و الدينية التي أثرت في مالك صاحب المذهب، فالمدينة من الناحية الدينية والرمزية هي مقر النبي صلى الله عليه وسلم، وفيها بث شرائع الدين إلى أن توفي ، وفيها جل أصحابه.

لقد كان لسند مالك العلمي دور كبير في بناء شخصيته مكانته الدينية والعلمية، ويقول الهنتاني " أن مالكا يروى انه سمع عن أكثر من 900 شيخ دون أن يخرج من المدينة، وأهم شيوخه نافع مولى بن عمر (ت 120هـ/737م)، وبن هرمز (148هـ/765م). ويمثل مالك جيل تابعي التابعين، لهذا يعتقد مالك وأصحابه في أفضلية المدينة على سائر الأمصار، ودعموا موقفهم هذا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون "، ويروا أن المدينة أفضل

[1] نجم الدين الهنتاني، ص 50-51.

من مكة، إذ أن الأولى افتتحت بالقرآن، وافتتحت سائر البلدان بالسيف عنوة أو صلحا، بما في ذلك مكة".[1]

من هنا يأتي أحد أصول التشريع عند مالك: إجماع أهل المدينة، أو عمل أهل المدينة. ويبدو أن هذا الأصل من أصول الدين يوافق المنطق التاريخي الديني، حيث لا يمكن أن تتغير الشعائر الدينية في كليتها – وإن كان بشيء نسبي – في مجتمع المدينة، لأن الإسلام كان حديث عهد لعصر مالك حيث يفصل ميلاد مالك أقل من قرن عن وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ونعرف أن الجيل الأول من التابعين وتابعي التابعين كانوا أشد محافظة على الشريعة الدينية وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وأثره.

هذه خاصية فريدة في أصول مالك الدينية (عمل أهل المدينة)، بل يظهر مالك من خلال اتخاذ هذا المبدأ ضمن أصوله في التشريع، أنه يستعمل المنطق العقلي في تحليل السياقات الاجتماعية والتاريخية للممارسة الدينية، بل أكثر من ذلك فقد اعتبر الأعراف الاجتماعية أحد الأصول إذا لم تخالف نصا شرعيا، مما جعل الكثير من علماء عصره ينتقدونه.ربما كان هذا العامل من الأسباب الرئيسية في تبني المغاربة لمذهب مالك، زيادة لما كان يقتفيه من أثر الرسول صلى الله عليه وسلم، بالإضافة إلى أن قداسة المدينة بالنسبة للأمصار تزيد كلما ازدادت بعدا، فكلما بعد الشيئ زاد تعظيما.....

لقد تميزت الأصول الدينية التي اعتمد مالك في مذهبه، "حيث كان يقدم مالك عمل أهل المدينة أحيانا على الحديث الصحيح، ويقدمه على الخبر الواحد، لأن مخالفة أهل المدينة له دليل على نسخه. ويسري في أقواله عموما: " الأمر عندنا "، أي أنه ليس من ابتكار مالك، وسبقه إلى ذلك أحد شيوخه، وهو ربيعة الرأي، الذي يقول:" ألف عن ألف أحب إلي من واحد عن واحد". وقد لقي هذا الرأي مخالفة عند المذاهب الأخرى".[2]

---

[1] نفس المرجع، ص 32.

[2] نجم الدين الهنتاني، ص32-33.

ويقوم المذهب المالكي في أصوله على الكتاب والسنة ثم الإجماع عند عدم توفر النص ثم القياس، وكذلك المصالح المرسلة التي توسع المالكية فيها كثيرا، والاستحسان الذي يتم اللجوء إليه لدفع الحرج الناشئ من إطراد القياس، " ونتيجة لتقديم مالك للاستحسان أحيانا على القياس، ولتوسعه في الاعتماد على المصالح المرسلة، فقد اتهم بأنه تعرّق (نسبة إلى مدرسة العراق)، أي أكثر في استعمال الرأي مثل العراقيين، وثار عليه تلميذه الشافعي في قوله: " لو جاز لكل مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه لكان الأمر فرطا". وقد صنف بعض العلماء كابن قتيبة مالكا ضمن أهل الرأي".[1]

وذكرنا سابقا أن مالكا كان يتجنب الخوض في المسائل العقلية، إلا أن حسن شرحبيل يقول:" ويُرى أن مالكا كان يستعمل البرهان العقلي الهادف الذي يحصّن الفكر ويقوّم اعوجاجه، بل ما كان ينفر منه مالك ويزجر عنه هو جدل أهل الكلام من أتباع الفرق الضالّة الذين يخوضون فيما يكون ضرر الخوض فيه أشد من النفع"،[2] ويضيف الأشقر" حتى إنه كان من أشد الناس تركا لشذوذ العلم".[3]

بينما يؤكد فريق آخر من الباحثين أن مالكا لم يعط للعقل المجال الكافي في استنباط الأحكام الشرعية، فألفرد بل يقول:" أن مالكا كان نقليا متحمسا، ولم يتحمس للقياس".[4] والغالبية من العلماء يروا مالكا أنه صارم اتجاه النص، "حيث كانت ترده أسئلة بصيغة " لو كان كذا وكذا "، فكان قوله:" دعها حتى تقع "، بينما كان الأحناف يصدرون أحكاما لأمور افتراضية، كقاعدة لوجوب الاستعداد للبلاء قبل حدوثه".[5]

---

[1] نفس المرجع، ص 33.

[2] محمد بن حسن شرحبيل، ***تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي***، مرجع سابق، ص96.

[3] عمر سليمان الأشقر، ***مدخل على دراسة المدارس والمذاهب الفقهية***، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 2، 1998، ص113.

[4] ألفرد بل، ص 126-127.

[5] نجم الدين الهنتاني، ص 34-35.

قد يكون للمذهبين حجة في ذلك، إذ أن افتراض الأحناف هي توقعات للتغير الزماني والمكاني ، وبالتالي التغير الاجتماعي، إلا أن مالك لم يرغب أن يطلق أحكاما افتراضية خوفا من ملابسات تلك المواقف، أو يمكن تفسير ذلك من خلال تشدده المذهبي الذي لم يرغب لأجله من الخوض في مغامرة الفتوى لقضايا مستقبلية، أو لم تحدث أبدا.

ويختص مذهب مالك كذلك بمواقفه المحافظة اتجاه الأنظمة السياسية القائمة،كما ذكرنا سابقا،" إذ يرفض الخروج عليها رفضا باتا، إلا في حالة قصوى، هي معصية الله، وكان يختص بجمعه في نفس الوقت بين الكمال الديني ومراعاة مصالح الناس، إذ من أصوله كما ذكرنا آنفا، المصالح المرسلة، مع أن المدرسة المالكية لم تكن مذهبا فقهيا فحسب، بل مذهبا سلوكيا أيضا، إذ أن تلاميذ مالك سعوا إلى الاقتداء به في كل تصرفاته صغيرها وكبيرها، نعني بذلك أساسا تلاميذه المغاربة".[1]

6- المدارس الفقهية

إن المذاهب الأربعة التي عرفها الإسلام، هي مذاهب فقهية تهتم بالفروع (العبادات والمعاملات)، وليست مذاهب عقائدية، إلا أنه لما تبنى أصحابها عقائد خاصة أصبحت تسمى بها. "وقد تبلورت الاتجاهات الفقهية في عصر التدوين في القرن الثاني للهجرة، وشكل كل منها تيارا في الأمة الإسلامية، له زعماؤه وأتباعه، ووضع علماء كل اتجاه أصولا ومعالم ميزت طريقهم عن غيرهم، وبذلك تكونت المذاهب الفقهية. ولا يراد بالمدرسة الفقهية بناء يتدارس فيه الفقه، ولكن يقصد به طريقة ينتهجها الفقيه، فيأخذها عنه غيره، ويتابعونه عليها، بذلك تصبح تيارا ومسلكا يُعرفون بها دون غيرهم".[2]

وقد ذكرنا في فقرة خاصة بأصل المذهب، بأن المذاهب الدينية تأسست على أساس إقليمي، حيث أصبح كل إقليم يعرف بمذهب خاص، لتصبح المذاهب فيما بعد تعرف باسم مؤسسيها."

---

[1] نجم الدين الهنتاني، ص 35-36.

[2] عمر سليمان الأشقر، ***المدخل إلى دراسة المدارس الفقهية***، المرجع السابق، ص 11.

وقد تكونت المذاهب في الأمصار، وقد ابتدأ الاختلاف في المدائن بتكوين المدارس الفقهية، فكان بالعراق مدرسة فقهية لها منهاج، ثم بالحجاز، ثم بالشام، ثم كان للشيعة مدرستهم، ثم صار بعد ذلك في كل مدرسة رجل بارز يلتف حوله تلاميذ يمدهم بالرواية، والدراية الفقهية، ويخرج المرويات، ويبني عليها، ويدرس الواقعات، ويعطيها أحكامها، فكان بالكوفة شيخ القياس أبو حنيفة، وكان بالمدينة شيخها مالك، وكان بالشام شيخه الأوزاعي، وكان بمصر الليث بن سعد، ثم جاءت الطبقة الثانية، فكان الشافعي وأحمد وداوود، وتتابع من بعدهم الاجتهاد، ثم الانحياز المذهبي، فأصبح المجتهد يجتهد في حدود مذهبه، ثم انتقل الاجتهاد في دائرة أصول المذهب إلى التقيد بآراء الإمام، مع الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص في المذاهب، ثم صار من بعد ذلك إلى التقيد بآراء المجتهدين في المذهب والتخريج عليها، ثم إلى الجمود والوقوف عند ما انتهى إليه السابقون".[1]

وانقمست المدارس الإسلامية، من حيث مناهجها، إلى ثلاث: مدرسة أهل الحديث، مدرسة أهل الرأي، ومدرسة أهل الظاهر. ومن خلال التعريف بخصائص كل مدرسة سنعرف أهم الأسباب التي أدت إلى اختلاف العقائد الدينية الإسلامية، وتولّدها عبر القرون، إلى يومنا هذا.

6-1- مدرسة أهل الحديث:

تعد مدرسة الحديث من أهم المدارس الفقهية التي عرفها الإسلام في قرونه الأولى، ومدرسة الحديث يقول الشهرستاني: " إنما سُمّوا بأصحاب الحديث، لأن عنايتهم كانت بتحصيل الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبرا أو أثرا ".[2] وكانوا يكرهون الخوض بالرأي، ويهابون الفتيا والاستنباط إلا لضرورة لا يجدون فيا بُدّا.

[1] محمد أبو زهرة، ص270.

[2] الشهرستاني، ص 206.

آلت زعامة مدرسة أهل الحديث إلى الأئمة: مالك، الشافعي، أحمد، وسفيان الثوري. ويقول الشهرستاني: " أصحاب الحديث هم أصحاب الحجاز، أصحاب مالك بن أنس، وأصحاب إدريس الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري، وأصحاب داوود بن علي الأصبهاني".[1]

وقد عرفت الفترة التي عاش فيها أصحاب المذاهب الأربعة علماء وفقهاء كثيرين اختلفت مناهجهم وتعددت مشاربهم العلمية، "وليس مراد الشهرستاني أن أهل الحديث محصورون في هؤلاء، بل مراده أن هؤلاء هم أهل الحديث الذين لهم أتباع في العصور التي كان فيهما هذان العالمان، ولا يزال لمالك والشافعي وأحمد أتباع إلى اليوم".[2]

لم تتفق الخلافتين الأموية والعباسية على مذهب ديني واحد، وقد تدخل في ذلك عوامل كثيرة، وقد تكون سياسية أكثر منها دينية، "فقد كان لمدرسة الحديث في المدينة مكانة كبيرة عند الحكام والمحكومين، فخلفاء بني أمية كانوا يرجحون علماء الحجاز وقولهم على أهل الشام وقولهم، وكذلك كان المنصور والمهدي والرشيد – وهم سادات خلفاء بني العباس – يرجحون علماء الحجاز وقولهم على علماء أهل العراق". [3]

6-1-1- مبادئ وأصول مدرسة الحديث:

وتعتمد مدرسة الحديث أصولا خاصة في استنباط الأحكام الدينية، "حيث إن أصحاب مدرسة أهل الحديث لا يقلدون رجلا بعينه في كل ما يذهب إليه، بل يتبعون ما وجدوه من الأحاديث والآثار".[4] وهذا ما نراه يتبناه الظاهرية السلفية اليوم بأنهم يتبعون الكتاب والسنة، ولا يقلدون عالما واحدا، لكننا نراهم يتبعون مذاهب علماء معينين يأخذون عنهم، وهذه أهم المبادئ الأصولية لمدرسة الحديث:

---

[1] نفس المرجع، ص 206.

[2] عمر سليمان الأشقر، ***المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية***، ص 18.

[3] نفس المرجع، ص14.

[4] نفس المرجع، ص19.

1 – "إذا وجدوا في المسألة قرآنا ناطقا، فإنهم لا يجيزون التحول منه إلى غيره، فإذا كان القرآن محتملا لوجوه، فالسنة قاضية عليه".[1] هذا يعني إذا كان هناك نص من القرآن يحتمل التأويل، يُلجؤ إلى الحديث النبوي ليُستدل به على النص القرآني.

2 – "لا يشترطون في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم إلا صحته إذا لم يجدوا مسألة في القرآن، ولا يراعون مصدر هذا الحديث من حيث روايته من مصر دون مصر آخر، أو أن الصحابة أو التابعين عملوا به. متى صح الحديث لا يتبعون خلافه، فلا اعتبار لآثار ولا لآراء المجتهدين إذا خالفت الحديث".[2]

3 – "إذا لم يجدوا للمسألة حديثا، أخذوا بأقوال مجموعة من الصحابة والتابعين، ولا يتقيدون بقوم دون قوم. وهم يتبعون اتفاق جمهور الخلفاء والفقهاء حول المسألة، وإن لم يجدوا أخذوا بحديث أعلمهم أو أورعهم، وأكثرهم ضبطا، وإن وجدوا شيئا يستوي فيه قولان، فهي مسألة ذات قولين".[3]

4 – "فإن عجزوا عن ذلك تأملوا في عموميات الكتاب والسنة وإيماءاتهما واقتضاءاتهما، وحملوا نظير المسألة عليها في الجواب إذا كانتا متقاربتين، ولا يعتمدون في ذلك على قواعد من الأصول، ولكن على ما يخلص من الفهم، ويثلج الصدر".[4]

6-2- مدرسة أهل الرأي

ومن المدارس الفقهية التي عرفها الإسلام كذلك مدرسة الرأي التي يقول الشهرستاني: " وإنما سُمّوا بأصحاب الرأي، لأن أكثر عنايتهم بتحصيل وجه القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها، وربما يقدمون القياس الجليّ على آحاد الأخبار، وقد قال أبو حنيفة: علمنا هذا

[1] نفس المرجع، ص 19.

[2] نفس المرجع، ص 19.

[3] نفس المرجع، ص 19-20.

[4] نفس المرجع السابق، ص 20.

رأي أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك، فله ما رأى، ولنا ما رأينا ".[1] والمراد بالرأي يقول الأشقر:" العلم بالشيء على سبيل الظن والاعتقاد، وقد خصّه الفقهاء بالنظر وإعمال الفكر في الوقائع التي لم يرد فيها نص، وكثيرا ما استعمل الصحابة كلمة رأي في اجتهاداتهم التي ظهر بأنها مبنية على اعتبار المصلحة، أو قائمة على أساس من القياس أو الاستحسان ونحوهما، بل شمل الرأي عندهم تفسير النصوص، وبيان وجه الدلالة منها".[2]

ويعد أبو حنيفة المؤسس الأول لمدرسة الرأي، وقد عُرفت به هذه المدرسة، فيقول: " أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف الناس، فإن العلم بأقوال العلماء في قضية تُنازعها الأنظار يكشف الحق لمن يكون قادرا على النظر وفحص أساليب الاستدلال ومناحيه، وتعرف ضعيف الدليل وقويه، وهو نظر للأمر من كل وجوهه، ومن ينظر للأمر من كل وجوهه يكون أقدر على الحكم فيه بالصواب أو الخطأ ".[3]

وأصحاب الرأي هم ذو نزعة عقلية، فقد كانوا يستخدمون العقل في فهم مصادر الدين، وفي كل الأمور،" ويرفعونه إلى رتبة المصدر الحقيقي للحقائق الدينية، وفي نفس الوقت يُخضعون الحديث لنقد شديد جدا، وقد وجدت هذه النزعة في العراق مراكزها الأشد حماسة".[4]

6-3- مدرسة أهل الظاهر

هذه المدرسة تقابل مدرسة أهل الرأي، فأهل الرأي توسّعوا في الأخذ بالرأي، وأهل الظاهر غلوا في رفضه وردّه، "وتُنسب هذه المدرسة إلى داود بن علي بن خلف الأصبهاني الأصل، الكوفي المولد، البغدادي الدّار، الشهير بداود الظاهري، المولود في سنة 200هـ، أو بعدها بقليل، المتوفي في سنة 270هـ".[5]

---

[1] الشهرستاني، ص 206.

[2] عمر سليمان الأشقر، ص 21.

[3] محمد أبو زهرة، ص 270.

[4] ألفرد بل، ص 118.

[5] عمر سليمان الأشقر، ص 27.

وقد أصبح لهذه المدرسة أتباعا كثر عُرفوا بتبنيهم للمنهج الظاهري والدفاع عنه، "فقد خالف داود غيره من فقهاء الإسلام، وطريقته تعتمد على ظاهر النصوص والإجماع، ونفي الأصول الأخرى التي اعتمد عليها غيره من العلماء، كالقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان. والسبب الذي جعله ينفي القياس هو دعواه أن الأحكام غير معللة، وأن الله شرع ما شرع من أحكام بمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والتعليل".[1] ومن أشهر العلماء الظاهريين بن حزم، حتى أنه يلقب بابن حزم الظاهري نسبة إلى منهجه الفقهي.

7- صراعات المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية ضد العقائد الدينية في المغرب الإسلامي والمغرب الأوسط

لقد عرف المغرب صراعات دينية وسياسية بين مختلف المذاهب الدينية والعقائدية، وهذا غير مستبعد إذا كانت تسعى كل عقيدة ومذهب أن تحتل الفضاء الديني، وبالتالي النفوذ السياسي الذي اقترن بالدين وعقائده. يقول الشيخ مخلوف: " وكانت بإفريقية مذاهب الشيعة، الصفرية، والإباضية، والنكارية، والمعتزلة، وكانت بها من مذاهب السنة مذهب أبي حنيفة النعمان، ومذهب مالك، فظهر له (أي المعز بن باديس) حَمْلَ الناس على التمسك بمذهب مالك، وقطع ما عداه، حسما لمادة الخلاف بالمذاهب، واستمر بذلك الحال إلى احتلال العساكر العثمانية بإفريقية". [2]

لقد احتدمت الصراعات الدينية والعقدية في الغرب الإسلامي، وقد كانت لهذه الصراعات أسباب شتى، فعلى الصعيد الديني فقد كان الخلاف بين العقائد السنية والعقائد المبتدعة من جهة، وبين المذاهب الفقهية من جهة أخرى أي المذهب الحنفي والمذهب المالكي. وقد فسر البعض صراع المذهب المالكي بالمذاهب الفقهية والعقائدية الأخرى بتعصب المذهب المالكي للقرآن والسنة

[1] نفس المرجع، ص 27.

[2] عمر الجيدي، ص 18.

وإغلاقه باب الاجتهاد ورفض التأويل، ورأوا أنه كان من أسباب ارتداد بعض أهل المغرب عنه، واعتناقهم مذاهب الخارجية".[1]

وباختلاف ثقافات مجتمعات الغرب الإسلامي وسياسة حكامهم، تباينت مواقفهم اتجاه المذاهب الدينية والعقائد الإسلامية الأخربو. "يرى عمر الجيدي أن المالكية في الأندلس لم يكونوا بالتعصب الذي يرمي به البعض على المالكية، بل كانوا منفتحين على المذاهب الأخرى، يأخذون منها، ويرجحونها عندما يتضح لهم دليل رجحانها، فلم يقفوا جامدين مع قواعد المذهب، ولا تحجروا مع الأقوال المشهورة فيه، وإنما كانوا يتبعون مراعاة الخلاف متى رأوا المصلحة تقتضيه، وتعذر عليهم الذهاب مع مقررات المذهب".[2]

إلا أن المذهب المالكي تعرض في فترة من فترات التاريخ التي مر بها إلى محاربة من طرف بعض الولاة كما هو الشأن بالنسبة للأغالبة والفاطميين في تونس، والموحدين في المغرب، " فالأغالبة حاولوا نشر المذهب الحنفي وحده بتونس (إفريقية)، إذ كانوا مُعبّرين عن ضمير الدولة المركزية ببغداد التي آثرت المذهب الحنفي واعتبرته مذهبا رسميا لها، والفاطميون حاولوا حمل المالكية على اعتناق المذهب الشيعي، والموحدون راموا حمل المالكية على اعتناق المذهب الظاهري، وهكذا ثار صراع بين الأغالبة وفقهاء المالكية".[3] وسنكتفي بذكر الصراعات القائمة في المغرب الأوسط (الجزائر)، رغم أن صراعاتها الدينية والعقائدية كانت تحمل تقريبا نفس خصائص الصراعات في المغرب الإسلامي ككل. وأهم المذاهب التي وجدت في المغرب الأوسط، المذهب المالكي، المذهب الحنفي، المذهب الشيعي، والمذهب الإباضي الخارجي.

[1] سلمى محمود إسماعيل، الصراع الإثني، ص 114-115.

[2] عمر الجيدي، ص 28-29.

[3] عمر الجيدي، ص 41.

7-1- المذهب المالكي والمذهب الحنفي:

لقد تواجد في الغرب الإسلامي نفوذ للخلافتين الأموية والعباسية، مما يعني تواجد للمذهبين، الحنفي العباسي، والمالكي الأموي، "ففي إفريقية ظل المذهبان، المالكي والحنفي يتنازعان الظهور والغلبة منذ دخول المذهب المالكي إفريقية على يد علي بن زياد التونسي خلال عصر ولاة بني العباس على إفريقية أيام أبي جعفر المنصور (136- 158هـ)، وكان آخرهم محمد بن مقاتل العكّي الذي أدّى إلى مقتل الفقيه البهلول بن راشد القيرواني بضربه بسبب موقف من المواقف الدينية يتعلق بالسياسة الشرعية، وذلك سنة 103 هـ، مما دفع بهارون الرشيد إلى عزله، وولى مكانه جدّ الأغالبة إبراهيم بن الأغلب بن سالم سنة 184هـ. وظل المذهبان متصارعين إلى أن دخل المذهب الشيعي على يد الفاطميين".[1]

إن صراع النفوذ لاحتلال الفضاء الديني بين المالكية والأحناف يعني صراع مدرستي النقل والعقل. يقول ألفرد بل:" وقد قام نزاع بين جماعتين كبيرتين من المتكلمين المسلمين، جماعة العقليين، ويعرفون باسم " المعتزلة " (الأغالبة)، وجماعة " النقليين " (المالكيين)، وكل جماعة تفرقت منها جماعات عديدة، تتميز بعضها عن بعض، بل نجد في نفس الجماعة خلافات فرعية".[2]

ومن الأخبار الكثير حول ما تعرض له علماء المالكية على أيدي الأغالبة الأحناف،" فحين امتنع الإمام سحنون عن الصلاة خلف القاضي ابن الجواد (معتزلي)، بلغ ذلك الأمير زيادة الله الأغلبي، فأمر عامل القيروان أن يضرب سحنونا خمسمائة سوط، ويحلق رأسه ولحيته، وكذلك فعل بغيره من الفقهاء".[3] يقول الهنتاني:"فالامتحان والتعذيب كانا متبادلين بين المالكية والأحناف بتحريض من الأمراء الأغالبة".[4]

---

[1] نجم الدين الهنتاني، ص 20.

[2] ألفرد بل، ص 118.

[3] عمر الجيدي، ص 41.

[4] نجم الدين الهنتاني، ص 120.

وقد عزى الكثير من الباحثين انتشار المذاهب والعقائد الدينية إلى دور سلطان الحكم، وكان لمنصب القضاء دور هام في ذلك، "ورغم أن الإمام سحنون تولى القضاء الذي جعله يسهم في نشر المذهب المالكي، إلا أنه قام بتعيين قضاة أحناف في المغرب الأوسط. لكن شهدت الفترة بعد سحنون صراعا محتدما بين المالكية والأحناف حول مناصب القضاء واستغلال النفوذ، بل بلغ ذلك حتى منصب الصلاة والخطبة بجامع عقبة، ومن أسباب هذا الصراع وقوع علماء كلا المذهبين في حبال رجال السياسة الذين تلاعبوا على اختلافات هؤلاء العلماء، واستغلوها لجعلهم يتصارعون فيما بينهم، الهدف من ذلك إضعافهم، وجعلهم يطلبون من الأمراء الحماية، ومن هنا السيطرة عليهم، ومن مظاهر الصراع بين المذهبين، الشتم ومنع حضور دروس بعض العلماء من كلا الفريقين".[1]

7-2- المالكية والخوارج:

لقد اختلفت مواقف المالكيين اتجاه الخوارج في دول المغرب، وهذا نتيجة لما خلفه هذا الاتجاه الديني السياسي من آثار سلبية أو إيجابية في هذه الدول. "إن أهل إفريقية – معقل مدرسة القيروان – مروا بتجربة رديئة مع الخوارج، مما ولد لديهم نقمة شديدة عليهم، لذلك من البديهي أن يبحثوا عن التخير المذهبي، عن المذهب السني الأكثر تحاملا على الخوارج، ألا وهو المذهب المالكي، وقد حرّض مالك على استتابة الخوارج، وإن رفضوا ذلك يقتلون. وقد قامت الثورات الخارجية بإلحاق أضرار جسيمة بالقيروان خلال القرن 2هـ/8م، قتلوا من كان بها من قريش، وربطوا دوابهم بالمسجد الجامع. لكن فشلت هذه الثورات نتيجة للتدخل العسكري العباسي، مما اضطر بالخوارج للتفكير بإقامة إمارات خارجية بعيدا عن إفريقية، فانسحب بن رستم من إفريقية متجها نحو المغرب الأوسط، وهنالك أسس تيهرت عاصمة دولته الجديدة في نفس السنة المذكورة".[2]

---

[1] نجم الدين الهنتاني، 119-120.

[2] نفس المرجع، 90-91.

إن نحلة الإباضية الخارجية في المغرب الأوسط اختلفت مواقفها عن ما كان بينها وبين إفريقية. "إن الإمارة الإباضية في تيهرت، لم تكن بنفس الروح الثورية التي كانت تمارسها في إفريقية، فقد أصبحت إمارة مزدهرة بفضل تسامح أئمتها، وكذلك بفضل الزراعة، والتبادل التجاري حيث أصبحت من أكبر أسواق المغرب. وبينما اهتم بعض الإباضيين بأعمال الدنيا وحققوا فيها نجاحا كبيرا، أغرق رجال الدين في الدراسات الدينية، واهتموا بالنجاة في الآخرة. وأهملوا في العناية بإعداد الجيش حتى هاجمتهم جيوش الشيعة المبتدعة، بزعامة الداعي أبي عبد الله الشيعي".[1]

7-3- الشيعة ضد السنة والخوارج:

إن من أشد الصراعات الدينية التي عرفها الإسلام كانت بين الشيعة والخوارج، حيث أن أصولهم في الاعتقاد متباينة كثيرا، بين التشيع لعلي وآله والخروج عنه (الخوارج الإباضيين). "بينما كانت الإمارة الإباضية تحيى حياة دينية ودنيوية مستقرة، حتى استقر الداعي عبد الله الشيعي في أقجان (مدينة بائدة على الشمال الشرقي لسطيف)، حيث وجد أرضا خصبة لنشاطه في الدعوة الدينية والسياسية".[2] فقد قضى على الإمارة الإباضية واضطرها للفرار نحو الجنوب، أين يقيمون هناك إلى يومنا هذا.

لقد استطاع المد الشيعي أن يسيطر على كل المغرب ، حيث كان المغرب الأوسط – خلال فترة كبيرة من عمر الدولة الحمادية – يخضع رسميا للنفوذ الشيعي، "أصبحت صنهاجة خليفة للفاطميين في حكمها، بعد أن ثبّتت مذهبهم الشيعي وملكهم في المغرب. رغم ذلك لم ينجح الفاطميون في اكتساب عقول الناس وعواطفهم نحو التعاليم الشيعية، ويذكر ذلك بروفنسال في قوله:(منذ القرن التاسع انتهى الأمر بالمغرب الإسلامي كله - ويشمل شمالي إفريقية والأندلس – إلى إيثار مذهب مالك بن أنس بعد محاولات قام بها الأحناف لنشر مذهبهم، وأخرى قام بها الفاطميون – أصحاب النفوذ السياسي – لبث الدعوة الشيعية). وإن صح ذلك فإن الدعوة

[1] ألفرد بل، 149-150.

[2] نفس المرجع، 157.

الشيعية لم تكن طيلة وجودها بالجزائر إلا ستارا سياسيا استعانت به صنهاجة ضد خصومها في المغرب".[1]

لم تكتفي الدولة الفاطمية الشيعية بنفوذها السياسي، بل سعت إلى توظيف مذهبها وعقيدتها الدينيتين كرهان لتعزيز النفوذ، "فقد حاولت الدولة الشيعية أن تدخل الكثير من التغييرات في العبادة، وتبديل صيغة الآذان، وذكر علي وفاطمة والحسن والحسين بعد الرسول في الخطبة، لكن ذلك بدا مشكوكا فيه، إلا أن الطريقة التي فرضت بها لم تكن فضّة، فقد كان يُترك بعض الحرية لمن لا يريد الطاعة".[2]

7-4- المذهب الظاهري والمالكية

إن المذهب الظاهري كان له تواجد بالمغرب الأوسط، أين فرضه الموحدون تحت حكم المهدي بن تومرت، وقبل أن نتناول الصراع الدائر بين المذهب المالكيين والظاهريين، سنتعرف على وصول الدولة الموحدية إلى المغرب الأوسط واحتلال عاصمة الحماديين (بجاية)، وفرض سيطرتها على كل المغرب تقريبا. وهذه المرحلة تهمنا كثيرا في البحث الذي بين أيدينا، لأنه يعطينا تصورا واسعا عن الصراع الدائر بين الظاهريين السلفيين والأشاعرة المالكيين في عصرنا، عن الصراع في المجتمعات العربية الإسلامية عموما والمجتمع الجزائري بالخصوص.

بعد انتقال عاصمة الفاطميين الشيعة إلى مصر وكّل الفاطميون الصنهاجيين حلفائهم على المغرب الأوسط في تسيير شؤونه، أين كانت الهيمنة للمذهب الشيعي، وبقت صنهاجة تابعة لحكم الفاطميين، وتجدر الإشارة أن الحكام الصنهاجيين الحماديين لم يفرضوا المذهب الشيعي وعملوا على نشره في المغرب مثلما عمل الفاطميون، حيث كانت الحرية في الممارسات الدينية، مما جعل الكثير من الباحثين يرى أن هذه الفترة كانت من أهم العوامل في انتشار المذهب المالكي، إذ أن

[1] عبد الحليم عويس، ***دولة بني حماد***، مرجع سابق، ص 255-256.

[2] جورج مارسيه، ص 158.

المغاربة أظهروا رفضا تاما للفاطميين الشيعة الذين فرضوا سلطانهم عليهم بالقوة، وفرضوا عليهم شعائرهم.

لقد بدأت تظهر في النصف الثاني من القرن الخامس هجري (منتصف القرن الحادي عشر ميلادي) في المغرب قوى جديدة تختلف عن القوى التي كانت تتقاسم المغرب مع الدولة الكبيرة الحمادية،" وهذه القوة لم تكن في حجم المرابطين أو الزناتة أو الزيريين أبناء عم الحماديين، بل أكثر من ذلك، وهي دولة الموحدين.كانت مقر عاصمة الموحدين في مراكش، ولما غزى النورمان صقلية وطرابلس، واحتلوا المهدية، وسيطروا على الساحل الممتد من ليبيا إلى تونس، وراح المسلمون في الثغور الواقعة على هذه الشواطئ يستنجدون بالخليفة الموحدي عبد المؤمن، ولم يكن له من سبيل في إنقاذ هذه الثغور إلا بالإطاحة بعاصمة الحماديين الذين تثاقلوا في حماية بلاد المغرب الإسلامي من الصليبين، في هذه الأثناء – وباختصار – زحفت قوات عبد المؤمن من المغرب الأقصى إلى قلعة بني حماد أين أطاحوا بها وأعلنوا سلطانهم على كامل المغرب، واستفادوا في ذلك من انقسام أبناء العم الزيريين والحماديين الصنهاجيين، وكذلك استفادوا من صراعات الحماديين مع الزناتيين، وبقايا المرابطين".[1]

قبل الحديث عن سياسة الموحدين الدينية في بجاية عاصمة الحماديين، هذه صورة عامة عن الحياة الثقافية والدينية للحماديين عند احتلال الموحدين لها. "يقول بروفنسال عن بجاية: (يسودها قدر من الحرية في العادات، دون أن تبلغ المبلغ الجائز المصرح به). وقد تمتعت طبقة الفقهاء في عهد الحماديين بمكانة طيبة، إلا أنها لم ترقى إلى مكانتهم التي تمتعوا بها في مجتمع المرابطين المجاورين لهم في الغرب. ولقد كانت المدن الحمادية زاخرة بالمناسبات والأعياد ذات الصبغة الدينية، كما أن الإيمان بالأولياء كانت ظاهرة منتشرة لا سيما في بجاية التي أطلق عليها زمانا طويلا (مكّة الصغيرة) لكثرة الأولياء بها، ويقال أن عدد الأولياء ببجاية مائة إلا واحدا".[2]

---

[1] عبد الحليم عويس، ***دولة بني حماد***، ص 193.

[2] نفس المرجع، ص 240-242.

ولقد عرفت بجاية ازدهارا اقتصاديا كبيرا مستفيدة من التنوع الثقافي لها، "وقد تكونت في الدولة الحمادية طبقات تجار، وكانت تعد إحدى الطوائف التي تكون منها المجتمع، نتيجة للحركة التجارية الواسعة. وإلى جانب هذه الطوائف، وجدت طوائف مذهبية متداخلة معها: سنة مالكية، أحناف، شيعة – كبعض كتامة – إلى مسيحيين، إلى خارجيين إباضية، إلى يهود. إن التسامح في المجتمع الحمادي لم يكن دينيا وحسب بحيث يسمح لأبناء الطوائف المذهبية بالحياة في أمن، بل كان يسمح بالحياة لكل الأجناس المختلفة الأصل والانتماء، كما كان يسمح بالتجاوز في الاستعمالات والتقاليد".[1]

لقد قامت الدول الإسلامية التي حكمت المغرب على شخصيات دينية من جهة، وعلى مذاهب وعقائد دينية من جهة أخرى، "فعندما بسط الموحدون نفوذهم على كامل المغرب، قام المهدي بن تومرت سلطان الموحدين بتبني المذهب الظاهري الحزمي الأندلسي، وهذا المذهب الذي تبناه يتعلق بفروع الدين أي بالفقه وليس بالعقيدة، لأنه كان على ما يبدو – من خلال مشايخه وأفكاره الدينية . أشعريا، إلا أنه أدخل فكرة المهدوية التي جعلت الباحثين والمؤرخين ينسبونه إلى الشيعة. وتظهر أشعريته في معاداته للمرابطين الذين كان الموحدون وغيرهم ينعتونهم بالمجسّمة (عقيدة التجسيم لذات الله).

لقد سبق وأن أشرنا في فقرة سابقة إلى خصائص المنهج الظاهري، أما من حيث دخوله المغرب، فقد تصدى له المالكية،" فحين رجع عبد الله بن محمد بن قاسم بن هلال المتوفي 272هـ من رحلته حيث لقي داود القياسي، كتب عنه كتبه كلها وأدخلها الأندلس مما أخلّ به عند أهل وقته، ونظر في علم مالك نظرا حسنا، لكنه كان يميل إلى علم داود الظاهري، ولقد قامت للظاهرية هناك (في الأندلس) دولتهم على يد بن حزم، وشغل الناس بكثرة تشنيعه على المالكية، مما جعل الباجي من علماء المالكية يتصدى له، وألف ضد مذهبهم كتبا، ككتاب (الرد على ابن حزم)،

[1] نفس المرجع، ص 241.

وتبعه في ذلك الفقيه المالكي بن العربي، وألف في ذلك كتابا أسماه (المسالك على موطأ الإمام مالك)".[1]

وصل الصراع في المغرب بين الموحدين والمالكيين مبلغا شديدا، فقد أحرق الموحدون كتب المالكية، وضيقوا عليهم، وعملوا على إرغامهم على التخلي عن مذهبهم، " ففي خلافة أبي يوسف يعقوب الموحدي انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن جرد ما فيها من حديث وقرآن فأحرق منها جملة في سائر البلاد كمدونة سحنون، وجامع بن يونس، ونوادر ابن أبي زيد القيرواني ومختصره، وكتاب التهذيب للبرادعي، وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها، وهي أجود ما أُلّف في فقه المذهب". [2]

وقد أثبت شهود عيان من العلماء والفقهاء عملية الإحراق هذه، حيث يروي صاحب المعجب،" أنه شاهد عند الإحراق، كتب الفروع يؤتى منها بالأحمال فتوضع وتطلق في النار"، وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة، وأمر جماعة ممن كانوا عنده من العلماء والمحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة، وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك، وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن".[3]

لقد ذكرنا أن الدول الإسلامية التي تأسست في المغرب قامت على شخصيات دينية وصلت إلى درجة التقديس لها ولمذاهبها الدينية، إلا أن سياسات هذه الدول أصبحت تتغير تقريبا بالتعاقب على الحكم، حيث أن لكل حاكم آراؤه السياسية وميولاته الدينية تجعله يتبنى أي مذهب ديني وسياسي يراه مناسبا لبسط النفوذ، وتحقيق المصالح، "حيث عادت المالكية إلى أرض المغرب والأندلس من جديد بعدما دبّ الصراع بين الأمراء الموحدين بعد وفاة المهدي بن تومرت، فمثلا

[1] حسن شرحبيل، ص 175-176.

[2] عمر الجيدي، ص 42.

[3] نفس المرجع، ص 42.

اقتطع محمد بن يوسف بن هود مرسيه سنة 626هـ (1228م)، وأحمد بن محمد الباجي اقتطع إشبيلية سنة 629هـ (1231م)....، وهكذا كان مسلك الخليفة المأمون – بنبذه إصلاحات مهدي الموحدين في وقت عجز السلطة المركزية للدولة . ذريعة لاضطراب عام حاسم في المملكة وللعودة للمذهب المالكي".[1]

وبعد سقوط الدولة الموحدية قامت على أعقابها ثلاث دويلات متصارعة على بسط نفوذها على المغرب: المرينيون وأبناء عمهم الزناتيون بزعامة يغمراسن، والحفصيون." إن المرينين لم يؤسسوا دولتهم على مذهب ديني أو عقائدي، بل جاء تأسيسهم للدولة كردة فعل على الظلم الذي لاقاه المرينيون من الموحدين، وإرهاقهم بالضرائب، وهروبهم إلى الصحراء أين عانوا من قساوة الطبيعة ونقص الماء والعشب.وقد ادّعى بنو حفص أنهم الورثة الروحيون للموحدين، حيث كان سلفهم أبو حفص صديقا وسندا مخلصا للمهدي بن تومرت".[2]

لقد تغيرت مظاهر الحياة الثقافية كثيرا في عهد المرينيين، وقد يرجع ذلك كما ذكر المؤرخون لعدم اهتمام المرينين في تأسيس سلطان للحكم، الذي يقوم أساسا على خدمة اتجاه ديني إيديولوجي معين، "فقد اكتست الحياة الدينية في عهد بني مرين مظاهر جديدة بسبب نشاط الحركة الصوفية، من جهة، ودخول العناصر اليهودية في الميدان السياسي، إلى جانب الاحتكاك بالمسيحيين المتوافدين على المغرب كغزاة أو تجار من جهة أخرى. وقد لوحظ أن الحركة الصوفية قد اتسع نطاقها على الخصوص شمالا، حيث كان لزعمائها دور في التوجيه الروحي لسكان هذه الناحية التي تسلط عليها التدخل الأجنبي. لم تكن الحركة الصوفية في عهد بني مرين تكتسي صبغة التمرد المسلح على الدولة، أو التكتل ضدها، بل كانت في الواقع ثورة سلبية على الوضع الديني والاجتماعي والسياسي الذي صار إليه الشعب والدولة، وظلت هذه الثورة مكبوتة لتنطلق في صراع مسلح ضد التدخل الأجنبي منذ أواخر أيام الدولة. ويقسم رجال التصوف في هذا العهد

[1] ألفرد بل، ص 282-283.

[2] جورج مارسيه، 319.

إلى قسمين: قسم انقطع لعبادة الله وتجرد عن الخوض في شؤون الدنيا، ومن أفراد هذه الطائفة، الإمام ابن عاشر الذي لم يؤسس طريقة، والإمام الجزولي التي تزعم حركة صوفية وأسس طريقة، علما أن لكلا العالمين أتباعا. والقسم الثاني من الحركات الصوفية هي تلك التي تزعمت حركة الجهاد والتي اتسع مداها في عهد الوطاسيين الذين جاءوا بعد العهد المريني".[1]

[1] إبراهيم حركات، ***المغرب عبر التاريخ من بداية المرينيين حتى نهاية السعديين***، مج 2، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، بدون تاريخ.، ص 101.

الفصل الثاني: الحياة الدينية والفكرية للمغرب الأوسط ولمدينة وهران

1- الرباطات والزوايا ودروها التعليمي في ترسيخ المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية

2- الدور الثقافي للأربطة

3- المتصوفة والفقهاء المالكية:

4- الحياة الثقافية والدينية في العهد العثماني

5- الحياة الثقافية والدينية في فترة الاحتلال الفرنسي

5-1- الصراع بين الفكر الإصلاحي لجمعية العلماء والزوايا الطرقية

أ- تأسيس جمعية العلماء المسلمين

ب- العوامل المساعدة على تأسيس الجمعية

ج -مرحلة التوافق بين جمعية العلماء والطرقيين

د - مرحلة الخلاف بين الجمعية والطرقيين

6- الحياة الثقافية والدينية بعد الاستقلال

6-1- وظائف وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية

7- الحياة الدينية والفكرية لمدينة وهران

أ- تأسيس مدينة وهران

أ-1- الحياة الدينية والفكرية من عهد الأمويين إلى عهد الدولة العثمانية

أ-2- الحياة الفكرية والدينية في عهد الدولة العثمانية

أ-3- الحياة الفكرية والدينية إبان الاحتلال الفرنسي

8- الاتجاهات السلفية في الجزائر

8-1-السلفيون

8-2- الوهابية

8-3- دور مصطلحات السلفية في الرابطة الاجتماعية

9- طقس الجنائز

1- الرباطات والزوايا ودروها التعليمي في ترسيخ المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية:

لقد لعب التعليم في نشر المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية دورا كبيرا، خاصة وأن الفقهاء المالكيين المغاربة قد أبانوا على مستوى كبير من الأخلاق والعلم ما جعل العامة تقبل عليهم، ووضعت فيهم الثقة خاصة وأنهم كانوا بعيدين عن السياسة.

لقد ساهم تأسيس الزوايا والرابطات في نشر علم ومذهب الإمام مالك، والزاوية كما جاء في دائرة المعارف الإسلامية، هي " مجموعة من الأبنية ذات طابع ديني: غرفة للصلاة، ضريح لأحد المرابطين، أو وولي من الأشراف تعلوه قبة، غرفة قصرت على تلاوة القرآن، مدرسة لتحفيظ القرآن، غرفة مخصصة لضيوف الزاوية والحجاج المسافرين، وغرفة للطلبة، ويلحق بالزاوية عادة مقبرة تشمل قبور أؤلئك الذين أوصوا في حياتهم أن يدفنوا بها ".[1]

إن الحركة الصوفية لعبت دورا كبيرا في المحافظة على المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية في الغرب الإسلامي رغم أنها لم تشهد نهضة فكرية علمية، بل أعطت مكانة كبيرة للتربية الروحية وتزكية النفوس، إلى جانب العلوم الدينية وتحفيظ القرآن التي كانت ضمن الأهداف الأساسية من تأسيس هذه الزوايا والرباطات، ولقد أعطت هذه التربية الروحية رمزية خاصة للعلماء المتصوفة، وهذا العامل أراه من أهم العوامل التي جعلت المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية يهيمنان على الساحة الدينية إلى يومنا هذا.

إن تعظيم العلماء لعب دورا أساسيا في خدمة المذهب، حيث رأينا الخصائص التي تميز بها العلماء المالكية في المغرب عبر تاريخه الإسلامي، حيث لم يكونوا يتقاضون أجورا على المناصب التي كانوا يعينون فيها، كذلك كانوا يكتفون بالعمل الزراعي في غالب الأحيان، بالإضافة إلى مخالطتهم لعامة الناس مما أكسبهم محبة ومكانة خاصة في نفوسهم.

---

[1] عبد المنعم القاسمي الحسني، ***أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى (دراسة إحصائية تحليلية)***، دار الخليل القاسمي، الجزائر، 2005، ص 20.

وقد تعددت مصادر الثقافة الجزائرية، "ويمكن حصرها في أمرين: الأول تاريخي، والثاني مرجعي، فالتاريخي يعرف من خلال الموجات الثقافية والدينية التي تعاقبت على الجزائر، والتي يمكن إدراجها في ستة عناصر:

1 – العرقية: القبائل، الأعراش والأسر الجزائرية، اليهود، المسيحيين، الزنجية الإفريقية.

2 – المذهبية: المذهب المالكي والإباضي بالخصوص.

3 – الروحية: الصوفية التي قام بها شيوخ طرق هم من الصالحين.

4 – الفلسفية: سان أوغستين، ابن رشد، القاضي أبي بكر بن العربي، محي الدين بن عربي، ومنهم إلى مالك بن نبي في عصرنا.

5 – الأسطورة: أي ما تعلق بالثقافة الجزائرية من معتقدات ممزوجة بما هو ديني وبما هو غير ذلك. وأخيرا الأفكار الحديثة المتأثرة بالعلوم الوضعية.

والأمر الثاني لمصدر الثقافة الجزائرية يتمثل في المساجد والمدارس والزوايا المنتشرة في الجزائر، وكذلك في وفود العلماء الذين زاروا الجزائر."[1]

والمدارس التعليمية ليست حديثة في عهد المرينيين، بل شهد المغرب مدارس عديدة. " فقد عرفت هذه المدارس التعليمية منذ عهد الموحدين، أين كانت هناك مدرسة للحديث في مراكش يدرس فيها مذهب المهدي، ولقد تبنت سياسة بناء المدارس للتعليم كل الأسر البربرية الحاكمة في القرن الثالث عشر والرابع عشر (807هـ)، مثل بنو حفص رواد هذه السياسة، ثم بنو مرين وبنو عبد الواد. وكانت المدرسة عبارة عن دار للعلوم الدينية، وخاصة الفقه، لتزويد الأمير بالموظفين المتعلمين المخلصين، وكذلك بالقضاة و أعوانهم. وكانت هذه المدارس تُدرّس المذهب المالكي السني، ووفرت مصليات للدارسين بها".[2]

---

[1] عميراوي أحميدة، ***أثر المذهب المالكي في الثقافة الجزائرية***، في مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 1، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2005، ص 13-14.

[2] جورج مارسيه، ص 332.

لقد تأثر المغرب الأوسط بالحركات العلمية الموجودة في كل الغرب الإسلامي، حيث شكل حلقة وصل بين دول الغرب الإسلامي من جهة، وبين الغرب الإسلامي والمشرق من جهة أخرى. "ففي المغرب الأوسط (الجزائر) ظهر نشاط دراسات الفقه والحديث والتفسير بالقرنين الرابع والخامس وأول السادس للهجرة بصورة رائعة، وكان غالب الفقهاء يُدرّسون الفقه والحديث والتفسير، ولا يقتصرون عليه وحده، ونجد من بينهم من سبق إلى شرح صحيح البخاري، وموطأ الإمام مالك قبل غيره من الشرّاح، كأحمد بن ناصر الداودي المتوفي سنة 402هـ، ولديه كذلك كتاب في علم الكلام (دعاء الإيضاح في الرد على القدري)، ونجد آخرين نبغوا في الحديث كالأسرة الطبنية، ومنهم علي بن منصور الطبني، وأبو مروان زيادة الله الطبني، وأبو بكر بن يحي الوهراني المتوفى سنة 430هـ، ومنهم من نبغ في القراءات كأبي القاسم البسكري المتوفى سنة 465هـ، وقد تخصص في القراءات والنحو والكلام، ويوسف الورجلاني المتوفي سنة 500هـ، الذي نبغ في الفقه والتفسير وفنونه، وابن النحوي المتوفى سنة 513هـ، وقد نبغ في علم الكلام والشعر الصوفي، وغيرهم من الفقهاء والنحويين على شاكلتهم".[1]

وقد عرفت الجزائر عددا هاما من الزوايا أدت دورها على أكمل وجه وأحسن صورة، "ولعل من أشهرها وأقدمها: زاوية أبي زكريا الزواوي (ت 611هـ)، زاوية يحي العدلي (ت 882هـ) بتمقرة ببجاية، وزاوية الشيخ الهواري (ت 843هـ) بوهران، وزاوية عبد الرحمن الثعالبي بالجزائر العاصمة (ت 875هـ)، وزاوية محمد بن علي بهلول المجاجي".[2]

لقد اختلفت مناهج التعليم التي كان يدرس بها الشيوخ بين الدول المغاربية، فالمدرسة المغربية تميزت عن نظيرتها الإفريقية في هذا الحقل. يقول ابن خلدون:"كانت تولي جانب الحفظ والاستظهار للمادة العلمية أكبر عنايتها، بينما كانت المدرسة التونسية تفضل جانب التحصيل والتعمق في البحث، وقوة التصرف في النصوص، ويعزو ابن خلدون هذا السبب في الاختلاف بين

[1] رابح بونار، ص 259.

[2] عبد المنعم القاسمي الحسني، ***أعلام التصوف في الجزائر***، ص 20.

المدرستين إلى أن التونسيين كانوا يخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم، وتلقين بعضهم مسائلها، فطريقتهم أقرب لطريقة أهل الأندلس لاستقرار كثير من هؤلاء بها، وعنهم أخذوا هذه الطريقة في التعلم، فتربت فيهم ملكة الفهم، والتعمق في النصوص، بخلاف المغاربة الذين كانوا يقتصرون في تعليم ولدانهم على حفظ القرآن وحده، دون أن يخلطوا ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث، ولا من فقه، ولا شيء من كلام العرب، إلى أن يَحْذقه المتعلم، مما اكسبهم القدرة على حفظ النصوص واستظهارها، ولذلك كان المغاربة – على رأي ابن خلدون – قاصرين في ملكة اللسان، لأن الاقتصار على مدارسة القرآن وحده، لا ينشأ عليه في الغالب ملكة، لما أن البشر مصروفون عن الإتيان بمثله، فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه، والاحتذاء بها، وليس لهم ملكة في غير أساليبه، فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي".[1]

تأثر المغرب الإسلامي بمعظم التيارات الدينية الوافدة من المشرق، فالاتصال بين الشرق والغرب يبقى مستمرا مادام أن الحج ركن واجب من أركان الإسلام، وقد كان المشرق قبلة للحج كما كان قبلة للعلوم الدينية، وللمستجدات التي تطرأ على المجتمعات المشرقية. "لقد انفتحت المغرب تلقائيا للصوفية مع التطور الإسلامي الذي أدى إلى ظهور المدرسة، وتصدرت الدولة للتعليم الديني، فالصوفية –كما يراها البعض – استيراد مشرقي، حيث استغرقت طويلا لتقصد بلاد المغرب، ولم تعرف الصوفية فيها إلا في القرن الحادي عشر والثاني عشر (605م). فالصوفية وتعظيم الأولياء، الذي هو امتداد لها، طبعا التدين البربري ابتداء من نهاية العصور الوسطى، ولم يهرب من سيطرتها أحد، لا الرؤساء، ولا الشعب، ولا أي طبقة من طبقات المجتمع، ولا أي جزء من أجزاء بلاد البربر، ويحيط بنو حفص الأولياء في تونس بكل احترام، كما يفعل بنو مرين في فاس، ويروي ليون الإفريقي:(وأصبح كل جاهل يود أن يكون صوفيا، بدعوى أنه ليست هناك حاجة لدراسة

[1] عمر الجيدي، ص 173.

العقيدة، لأن روح القدس تمنح معرفة الحقيقة لكل من كان له قلب طاهر". وعوضا عن ذلك اكتسبت الصوفية أهمية سياسية وحربية هائلة بانتشارها بين الجمهور بفضل تجنيد أفراد الطريقة".[1]

لقد عرف المغرب الأوسط رجالا معروفين بالنهج الصوفي، وقد حظوا في المجتمع بمكانة اجتماعية وقيمة قداسية خاصتين، "وممثل هؤلاء الصوفية أحباء الله في بلاد المغرب هو (سيدي بومدين)، أندلسي من مقاطعة إشبيلية، أتى إلى إفريقية وتلقى المبادئ من زاهد بربري، ومات ودفن في سنة 1197م (593هـ) في قرية مجاورة لتلمسان. كانت هذه القرية معروفة " بالعُبّاد "، مخصصة للرجال الأتقياء، ومركزا للتدريب الصوفي خلال حياة سيدي بومدين، وسوف تستمر بعد ذلك".[2]

لقد ساد التصوف الحياة الاجتماعية من جهة، وأصبح له مكانا في الحياة العلمية من جهة أخرى. "كانت الصوفية مادة دراسية منتظمة، ولا تبدو متنافرة مع تحصيل الدين أو الفقه، وكان الناس يتلقون العلم في (العُبّاد) ويعيشون في عزلة، وقد زُوّد المكان بالمنشآت الدينية بفضل سخاء بني مرين، وبعد أن استولى السلطان أبو الحسن على تلمسان سنة 1337م (738هـ) ضم لضريح سيدي بومدين مسجدا كبيرا ومدرسة وحمامات عامة وملحقات أخرى". [3]

لقد اختلفت تسميات المؤسسات الدينية باختلاف أدوارها الدينية والاجتماعية التي تؤديها، وكذلك باختلاف خصائصها العمرانية." لقد سبق ظهور الرباطات الدينية هذا الفضاء الديني الذي يسمى (بالعُبّاد)، والرباط في اللغة هو مكان اجتماع الفرسان تأهبا لرد الحملات التي تشن على الثغور، وهو في الحقيقة مكان ديني حربي، اختص به المسلمون، ويحتوي بعضٌ الأربطة بيوتا للسكن ومستودعا للسلاح، والمؤونة وبرجا للإشارة. وأما المتصوفة فلهم رأي آخر، حيث يُعرّفونه بأنه الموضع الذي تلتزم فيه للعبادة. ويمكننا من خلال هذه التعريفات استخلاص أن دور الرباط

[1] جورج مارسيه، ص 333-334.

[2] نفس المرجع، 333-334.

[3] نفس المرجع، ص 334.

هو دور مراقبة تحركات العدو وصدها على طول الساحل، وكذلك يعد مكانا للتعليم وللعبادة بسبب أن المرابطين أغلبهم من العلماء وطلبة العلم، والعُبّاد، والمتصوفة".[1]

رغم أنه لم يُؤْثر عن مالك ابن أنس أقوال تؤكد بصفة خاصة على الرباط، فإن علماء المالكية المغاربة، بسبب "وضع بلدهم الحدودي، بالغوا أحيانا في تعظيم أجر الرباط، بل إن سحنون قدمه على الجهاد، لذلك كان سحنون، ومن بعده ابنه، كثيري السياحة وزيارة الرباطات، وقد تعاقب أصحاب سحنون على ذلك".[2] ويذكر التليسي "أنه قد شمل انتشار الرباطات سواحل بلاد المغرب جميعها، حتى المغرب الأوسط منها، فقد كان فيها رباط مدينة شرشال الذي يقول عنه البكري:(أنه يجتمع به خلق كثير)".[3]

2- الدور الثقافي للأربطة:

لقد لعبت الرباطات دورا كبيرا في ثقافة المجتمعات المغاربية، فالمتتبع لأخبار العلماء والعباد والزهاد ورجال الصوفية يجد أن أغلبهم قد فضل السكن في الأربطة لفترات طويلة من الزمن دون الأهل والولد، يعتكفون فيها للعبادة بإلقاء دروس العلم، "فهذا أبو عثمان سعيد بن إسحاق، كان يقيم بقصر الطوب، وكان الناس يحضرون مجلسه ويستمعون إليه. وقد تحدث البكري عن رباط المنستير قائلا:(..... لا يخلو من شيخ فاضل يكون مدار القوم عليه)، وهذا يعني أن حلقات الدروس، والمناظرة بين العلماء كانت تقام في الأربطة، شأنها في ذلك شأن المساجد، ولعلها كانت مجمع للعلماء يتناقشون ويتناظرون إلى جانب طلاب العلم بها".[4]

---

[1] بشير رمضان التليسي، ***الاتجاهات الثقافية في الغرب الإسلامي خلال القرن الرابع هجري- العاشر ميلادي***، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط1، 2003، ص 412-413.

[2] نجم الدين الهنتاني، ص 141.

[3] بشير رمضان التليسي، ص 418.

[4] بشير رمضان التليسي، ص 420.

3- المتصوفة والفقهاء المالكية:

إن من القضايا الهامة التي أصبحت تحير الباحث، هي العلاقة بين الفقهاء، ونعني العلاقة بين نمطين مختلفين من التفكير والسلوك، الأول: تفكير المتصوفة الذين يعطون الأولوية المطلقة لما يسمى علم الباطن، وهو مجاهدة النفس، أما النمط الثاني، فهو نمط الفقهاء الذين يتقيدون بعلم الظاهر، أي بالقوانين الشرعية التي أخذها الفقهاء وعملوا بها لتنظيم علاقة الفرد نحو خالقه ونفسه ومجتمعه.

ففي المغرب الأوسط (الجزائر) حدثت مضايقات للصوفية من قبل الفقهاء، وحاولوا الحط من قيمتهم، "كما نلمس ذلك من الصراع الذي وقع مع أبي مدين وفقهاء السلطان، وفقهاء قلعة بني حماد مع الشيخ ابن النحوي، أو كقضية ابن عبد الرحمن الأزهري الذي عقدت له محاكمة بحضور الداي نفسه، واتهم فيها الشيخ بالخروج عن الدين، أو في تبسم الشيخ إبراهيم التازي الدائم وقوله: أمرنا إلى الله، عندما كان يبلغه إنكار بعض الفقهاء عليه أحواله..."[1]

وعن متصوفة الغرب الإسلامي عموما نشير إلى بعض الفقهاء الكبار الذين دافعوا عن هذا المنهج الروحي، "فهذا البهلول بن راشد من أكبر الزهاد الذين برزوا في عصره، وأبو عثمان المغربي (سعيد بن عبد السلام)، وكذلك أبي زيد القيرواني الذي دارت محاورات بينه وبين فقهاء الأندلس في مجلس المنصور بن أبي عامر لتحديد موقفه في مسألة المبالغة في الإيمان في الكرامات.[2] وقد ألف أبي يزيد القيرواني كتابا ينقص فيه كتاب أبي القاسم الصقلي، بينما ألف الصقلي كتبا أشار فيها إلى قصور الفقهاء الذين ينكرون القدرة وما وهب الحق لأوليائه، وفيها رد على أبي يزيد القيرواني، منها: كتاب الأنوار، كتاب صفة الأولياء، ومراتب أحوال الأصفياء، وكتاب كرامات الأولياء والمطيعين من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان".[3]

---

[1] عبد المنعم القاسمي الحسني، ***أعلام التصوف في الجزائر***، ص 18.

[2] نجم الدين الهنتاني، ص 174.

[3] بشير رمضان التليسي، ***الاتجاهات الثقافية في الغرب الإسلامي***، ص 463.

لقد لقي المتصوفة معارضة من الفقهاء، "حيث قام جمهور من الفقهاء ورجال الحديث بتحذير من المتصوفة، وكانوا ينهون عن الاتصال بهم، وعن قراءة كتبهم"،[1] بل أكثر من ذلك، "فقد قام الفقهاء بتحريم كتب الغزالي في الأندلس وفي الشمال الإفريقي، ولقوا معارضة حتى من السلطة"،[2] بل وصل الأمر إلى الأمر بإحراقها.

لم تكن المعارضة من طرف الفقهاء فقط، بل حتى المتصوفة كان لهم رأي في الفقهاء، "ونظرة خاصة إليهم، أي إلى الفقهاء والمحدثين، فرأوا فيهم أناسا بعيدين عن الله، لا يرفضون الإقبال على الدنيا بكل متاعها، يشتغلون بعلم الظاهر، ويهملون علم الباطن، وهو العلم الحقيقي يقع في النفوس من ثمرات التعبد".[3]

لقد انتشر هذا المنهج الديني (التصوف) في الجزائر في المدن والأرياف، وهو ما يفسر كثرة المؤسسات الثقافية كالزوايا، "فمدينة قسنطينة وجد بها قبل الاحتلال الفرنسي 100 زاوية. وقد تسابقت القبائل لأن يكون لها مرابط تدعم به شوكتها، وكان المرابط يقيم في الريف يحتمي بالقبيلة وتحتمي به، وقد ظهرت الطرق الصوفية بالجزائر في بداية القرن 16م، ثم أخذت تنمو في هذا القرن، وتنتشر على نطاق واسع في النصف الثاني من القرن 18 والربع الأول من االقرن 19، وقبل هذا التاريخ كان التصوف فرديا، وبانتشار الطرق ضعف نشاط المرابطين، بل تم دمجهم في الطريقة نتيجة اهتمام القبائل بالطرقيين بدل اهتمامهم بالمرابطين الذين كان أغلبهم في خدمة النظام".[4] فقد كان للطرقيين قوة نفوذ في المجتمع، "وهذا ما يفسر موقف العلماء الدينيين الذين ناصبوا الطريقة والطرقية العداء، وفشلوا في فرض أنفسهم على الطرقيين خاصة أثناء الحكم العثماني، من ثم لم ينجح العثمانيون ولا العلماء في الصمود أمام الطرقيين، فالطرقية وحدت أكثرية

---

[1] نفس المرجع، ص 463.

[2] ألفرد بل، 377.

[3] بشير رمضان التليسي، ص 463.

[4] عميراوي أحميدة، ***مجلة الثقافة الإسلامية***، مرجع سابق، ص 118.

المجتمع الجزائري روحيا، وهو ما عجزت عنه السلطة العثمانية.[1] وسنعرف من خلال العنصر التالي خصائص الحياة الدينية التي ميزت تواجد العثمانيين في الجزائر.

4- الحياة الثقافية والدينية في العهد العثماني:

عنونّا هذه الفقرة بالحياة الثقافية والدينية، باعتبار أن الدين كان يهيمن كل جوانب الحياة، الاجتماعية منها والثقافية.

قد أشرنا في مقدمة هذا الفصل، إلى حدود المغرب الأوسط، قبل التواجد العثماني، وإلى حدودها إبان هذا التواجد أين أصبح يطلق عليها تسمية الجزائر بحدودها الجغرافية الجديدة. "لقد كان المغرب الأوسط قبل سيطرة الدولة العثمانية عليه قد خرج عن طاعة ملوك تلمسان، ولم يبق تحت أيديهم إلا العاصمة تلمسان وشطر الجزائر الغربي، على أن هذا الذي تبقى من مملكة تلمسان قد تسرب إليه الخلل وأصبح عرضة للمطامع الأجنبية. فقد سلمت مدينةُ الجزائر الاسبانَ أحد جزرها الواقعة في مدخل الميناء، وأصبح حصنا يشكل مصدر اعتداءات مستمرة ضد سكان المدينة. وحتى هذا الوقت كانت مدينة الجزائر تقيم نوعا من الإدارة البلدية، أو نظام الجماعة، باشر تسييرها الشيخ عبد الرحمن الثعالبي، وانتقلت السلطة بعد موته إلى منافسيه اولاد سالم. وكانت بداية دخول الاتراك باستنجاد أهل مدينة الجزائر بالإخوة عروج وخير الدين، ومن هنا انتشر كامل الجنود الأتراك بالمدينة وأحكموا سيطرتهم عليها، ليتم بعد ذلك إخضاع كل البلاد".[2]

إن ما يهمنا في هذه الفترة هي الأوضاع الدينية والثقافية السائدة في مجتمع الجزائر عند دخول الأتراك. يذكر المؤرخ سعد الله "أن مظاهر المبالغة في الاعتقاد في الشيخ وابتداع الحضرة والأوراد وغيرها، والالتفاف حول زاوية ذلك الشيخ أو ضريحه، كل هذه الأمور تكاد تكون وليدة القرن التاسع هجري وما بعده، وقد جاء العهد العثماني ليزيدها حماية وتعهدا لتزداد هي بدورها في ظله ازدهارا وتفريعا، ومن أبرز ما ميز هذا القرن، ظهور عقيدة المرابط، وانتشار الزوايا، وافتتاح عهد

[1] نفس المرجع، ص 118.

[2] مبارك الميلي، ***تاريخ الجزائر في القديم والحديث***، ج3، مكتبة النهضة الجزائرية، مطبعة بيروت، 1964، ص 42- 43.

التصوف (العملي خصوصا)، وهذه الظاهرة هي التي سنجدها تزداد انتشارا وإغراقا، في القرون الثلاثة اللاحقة للعهد العثماني".[1]

لقد عرف المجتمع البربري في الجزائر على وجه الخصوص في العهد العثماني تزايد لسلطة التصوف والمتصوفة، يقول ألفرد بل:" أن الصوفية البربر منذ القرن الخامس عشر غلو في قوة الشريف الوارث لصفة جده، وذلك لتعظيم شخصية النبي".[2] وقد ساهمت السلطة العثمانية على انتشار هذا النمط من التدين في المجتمع، ويذكر سعد الله "أن التدهور الثقافي والتصوف المنحرف قد أعانا على ظهور الأتراك، كما أن سياسة الحكم قد أعانت بعد ذلك على نشر التصوف الخرافي والانحطاط الثقافي، فقد كان الدراويش وراء تقدم الأتراك في أناضوليا، وفي احتلالهم القسطنطينية، وكانوا هم الروح التي تحرك الجندي التركي للجهاد والاستماتة فيه، ومن أهم الدراويش الذين نسب لهم ذلك، الحاج بكداش (القرن 7هـ)، وأتباعه المعروفون (بالبكداشية)، وقد وصلت الطريق أوجها في القرن العاشر".[3]

وقد لعب في هذه الأثناء انتشار الطرق الصوفية، وما حازوه من أراض أصبحت تحت نوع من الحكم السياسي المستقل، دورا كبيرا في التمهيد لهذه التجربة، "فقد تجمعت واحات فيقيق وكوّنت دولة مستقلة، ودبرت قبائل الونشريس أمرها كما أرادت، وخضعت أراضي زواوة لملك كوكو (وهي قرية تبعد 8 كيلومترات شرقي ميشلي)، وبسط شيخ قسنطينة الحفصي نفوذه على المنطقة الواقعة بين عنابة والقل، وأصبح الزاب والحضنة حصنا للذواودة، وتأسست بتقرت مملكة بسطت سلطانها على وادي ريغ."[4]

لقد أدخلت الدولة العثمانية خصائص دينية وثقافية على المجتمع الجزائري، انطلاقا من الطرق الصوفية التي لم تكن معروفة، أو على الأقل لم تكن منتشرة، "كالطريقة البكداشية والمولوية،

---

[1] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج1، مرجع سابق ص 48.

[2] ألفرد بل، ص 425.

[3] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج1، ص 185-186.

[4] مبارك الميلي، ***تاريخ الجزائر في القديم والحديث***، مرجع سابق ص42.

والطريقة النقشبندية والطريقة القادرية. كما جعلوا الإفتاء وظيفة من الوظائف الرسمية. ورغم أن العثمانيون كانوا كبقية السكان من أهل السنة فإنهم جعلوا الفتوى على مذهبين: مذهب الإمام أبي حنيفة، ومذهب الإمام مالك، وجعلوا المذهب الأول هو المذهب الرسمي، لأنهم كانوا أحنافا، ولكنهم لم يتدخلوا في المذاهب الأخرى. ونظرا لعدم وجود علماء أحناف في الجزائر قبل العثمانيين، ونظرا لعدم الثقة الكاملة سياسيا في علماء الجزائر، فإن سلاطين آل عثمان كانوا يعيّنون الباشا، وكذلك القاضي الحنفي مدة سنتين في أغلب الأحوال، ويرسلونهما لتمثيلهم في الجزائر، الأول يمثل السلطة السيفية، والثاني يمثل السلطة العلمية".[1]

إن الفتاوى التي كانت تصدر في الشؤون السياسية كانت توجه عموما للقاضي الحنفي، بينما كانت الشؤون الاجتماعية الخاصة بالمجتمع المحلي كانت من نصيب القاضي المالكي، باعتبار غالبية المجتمع كانت تتبع المذهب المالكي. ولم تسجل لنا الكتابات التاريخية صراعا بين الأحناف والمالكية إلا نادرا، حيث كانت تتشابه عقيدتيها في الإيمان بالأولياء والتصوف عموما، مما يعني أن الصراعات المذهبة القديمة كان أساسها عقائديا (في أصول العقيدة لا في أصول الفقه) من جهة، ومن جهة أخرى كان لسطان الحكم دور في استقرار العلاقة بين المذهبين وتجنيبهما الصراع.

إن الصراعات بين المجتمع المحلي والدولة العثمانية لم يكن دينيا بحتا، حيث أن الدولة العثمانية لم تتبنى سياسة دينية محددة، فقد كان همها الوحيد الجشع المادي والقرصنة والنهب، والتسلط العسكري. بل بالعكس فالرابط الإسلامي هو الذي جعل الدولة العثمانية تبقى كل هذه المدة في الجزائر.

لقد كان للسلطة العثمانية سياسة اجتماعية خاصة، قائمة على الاهتمام بمصالح السلطة وأصحابه، "إن الأخطاء التي ارتكبها الأتراك – كما يرى بعض الباحثين – هي عدم محاولة ربط المجتمع الجزائري بحكمهم، واستمرت علاقاتهم بالمجتمع الجزائري تتسم بالسوء وبطابع نفعي بحت، دون أي محاولة للتوحيد السياسي وهذا ما يفسر العدد الكبير للكيانات المستقلة داخل الجزائر،

[1] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج1، ص 187، ص392.

فضلا عن ارتباط المجموعات الجزائرية مع قادتها المحليين، في إطار الطرق الدينية أكثر مما كانت تفعل مع الأتراك".[1]

تميز الوجود العثماني في الجزائر بطابعه العسكري، حيث قامت دولتهم في بداية أمرها على القرصنة البحرية، فلذلك لا نجد تطورا في الحياة الفكرية والثقافية للمجتمع الجزائري خلال هذه الفترة."إن الاستبداد قد أدى بدوره إلى العنف في الحكم، ولعله كان هو أبرز سمات المظهر العسكري للوجود العثماني في الجزائر، مما أثار سخط رجال الدين على العثمانيين، ذلك أن النزاعات بين أهل الطرق أحيانا واستغلال أدعياء التصوف للعامة ومبالغة المرابطين والعلماء في طلب الجاه وفي التنافس، كان يثير قلق السلطة العثمانية التي كانت تتدخل لتوقف الأمور عند حد، وقد وقعت عدة ثورات كان العامل الديني مظهرا لها، كما كان فرض الضرائب الإضافية وضعف الغنائم البحرية وظلم الحكام وراء بعض الثورات أيضا".[2]

إن مجال الصراع الديني – كما ذكرنا سالفا – لم يكن بارزا في عهد العثمانيين إلا نادرا، فقد هيمنت الصوفية ورجالها على مجالات الحياة الفكرية والدينية، إلا بعض الحالات النادرة يمثلها بعض الداعين إلى " التصوف السلفي " أين نجد معارضة بعض العلماء والفقهاء لسلوك المرابطين والمتصوفة، كالأخضري وعبد الكريم الفكون القسنطيني.

إن أهداف الوجود العثماني كانت عسكرية تجارية، فلم تسعى – كما ذكرنا – إلى تنمية وتطوير المجال الفكري، "حيث أن أغلب ما يميز هذه الفترة من الوجود العثماني من خصائص ثقافية وإنتاج علمي، هي كثرة التكرار والتقليد والحفظ ، حيث إذا حاول عالم أن يشذ عن هذا التيار أقاموا عليه الدنيا وأقعدوها، واجتمع عليه المجلس الشرعي الذي كانت تتدخل فيه الدولة، وكان يحكم على المستقل برأيه بعزله من وظيفته، أو بالحكم عليه بالتكفير والزندقة، رغم ذلك ظهرت

---

[1] مؤيد محمود حمد المشهداني و سلوان رشيد رمضان، ***أوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني 1518–1830***، في مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، مج 5، العدد 16، جامعة تكرت، 2013، ص 427.

[2] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج1، ص 191.

محاولات لتحطيم هذا الجدار، منهم عبد الكريم الفكون في القرن الحادي عشر (17م)، وأحمد بن عمار في القرن الثاني عشر، ومحمد بن العنابي في أوائل القرن الثالث عشر".[1]

رغم أن فترة الوجود العثماني لم تشهد تقدما علميا، إلا أنها حافظت على ما وصلت إليه الحياة الفكرية للفترات السابقة، فقد كان الطابع الديني خلال الوجود العثماني يسطر على مجالات الحياة الفكرية والاجتماعية،" ومع سيادة العلوم الدينية في العهد العثماني كان محتوى المكتبات، كتب التفاسير والأحاديث الدينية والفقه والأصول والتوحيد والعلوم اللغوية والعقلية. وقد اشتهرت مدارس العلم (بزواوة) بالأدب والنحو والصرف واللغة والبلاغة والعروض، وأما كتب التاريخ والجغرافيا والفلسفة، وكتب الحساب والطب والفلك فكانت قليلة".[2]

بسيادة التصوف في هذا العصر فقد كان إنتاجه العلمي مصبوغا بالزهد والموعظة والإلتزام بمبادئ المتصوفين والزهاد، ومن العلوم التي سادت في العصر – كما ذكرنا – "علم الكلام وعلم التوحيد على حد السواء، وكانت العقائد السائدة لدى الجزائريين هي عقائد الأشعري، وهي عقائد جمهور أهل السنة، وكانت مؤلفات محمد بن يوسف السنوسي في العقائد هي المصدر المحلي لدراسة علم الكلام، وقد اصطبغت بالصبغة الصوفية. وتسمى بالعقائد السنوسية، وهي العقيدة الصغرى والعقيدة الوسطى والعقيدة الكبرى".[3]

وفي مجال الإنتاج الفقهي في الجزائر فكان أغلبه في الفقه المالكي، حيث كان أغلب سكان الجزائر مالكيين، لكن بمجيء العثمانيين انتشر الفقه الحنفي أيضا، وظهر علماء كتبوا ودرسوا وأفتوا على قواعد الإمام أبي حنيفة، "وكان من هؤلاء العنابي وأسرته، وعبد القادر الراشدي، والشاعر المفتي ابن علي، وظهرت إلى جانب ذلك مؤلفات علماء إباضية، لكنها نادرة جدا. ومن الملاحظ سيطرة مختصر الشيخ خليل على مختلف الدراسات، ويكاد كل من جلس من الفقهاء لتدريس

---

[1] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج2 (1500-1830)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1998، ص 09.

[2] مؤيد محمود حمد المشهداني، مرجع سابق، ص 438.

[3] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج2، ص92-93.

الفقه يملي أو يؤلف لتلاميذه كراسة أو أكثر شرحا أو حاشية على مختصر خليل وما في معناه كالرسالة. ولا نكاد نعثر على جديد في ذلك لا في فكرة ولا في منهج، فالفقيه كان بالدرجة الأولى يحاول أن يفيد طلبته الحاضرين ولم يكن يؤلف لغيره من العلماء أو الأجيال التالية. وكان التأليف في التصوف –كما ذكرنا – أكثر من تدريسه على عكس بعض العلوم الأخرى".[1]

لقد فسح التصوف المجال لرجاله لاحتلال الفضاء الديني والاجتماعي، وأصبحت مؤسساته تعرف بالزوايا التي أصبح لها دور كبير في حياة المجتمع الجزائري." في هذه الفترة سيطرة الزوايا على الحياة العلمية، وأصبحت تكسب ثقة الجماهير بفضل التعليم الذي جعلته في متناول الجميع، وبفضل شيخها الذي كان من أولياء الله المباركين، وصارت بديلا إلى حد كبير عن علماء العلوم الدينية في الجامعات (المدارس والمساجد الجامعة)".[2] وقد تعددت أدوار الزوايا لما تدخلت في مجالت كثيرة من الحياة الاجتماعية، "وقد تعاظم دورها لما أصبحت تقوم بدور المستشفيات، لعدم اهتمام العثمانيين بالشؤون الصحية وتهاونهم في بناء المستشفيات، فقد كانت تأوي هذه الزوايا العجزة والمرضى، وتداويهم حسب ما كتبه ابن سينا في العلاج بالأعشاب المعروفة بين الناس، ولم تكن هناك مهنة للأطباء".[3]

5– الحياة الثقافية والدينية في فترة الاحتلال الفرنسي:

بعد أن ضعفت الدولة العثمانية – وقد لعبت دور سلطان البحر الأبيض المتوسط وغالت في استغلال قوتها خارجيا وداخليا بعد ما ثار عليها المجتمع الممثل بالطرق الصوفية – وجدت نفسها عرضة لقوة مسيحية فرنسية (بالمفهوم الديني اللغوي الثقافي)، حيث تم احتلال الجزائر في سنة 1830. وما يهمنا في هذه الفقرة –كما في كل الفصل – هي الخصائص الدينية والثقافية اللتان ميزتا المجتمع الجزائري إبان الاحتلال الفرنسي من جهة، وإلى المظاهر التي آلت إليها خلال فترة

[1] نفس المرجع، ص 66، 113.

[2] ألفرد بل، ص 405.

[3] مؤيد محمود حمد المشهداني، مرجع سابق، ص 433.

احتلاله من جهة أخرى. "جاء في الوثائق الرسمية الفرنسية أن التعليم العربي الإسلامي كان على العموم مزدهرا سنة 1830، وكان يتألف من مستويات التعليم الثلاث المعروفة اليوم: الابتدائي والثانوي والعالي، إضافة إلى ذلك الزوايا المجاورة للمساجد لإيواء الغرباء من الطلبة".[1]

وتشهد كتب الرحالة الأجانب الذين زاروا الجزائر خلال العهد العثماني، أن التعليم كان منتشرا، "وأن كل جزائري تقريبا كان يعرف القراءة والكتابة".[2] ويقول إسماعيل أوربان:" أنه قبل سنة 1830 كان التعليم الابتدائي على الأقل أكثر انتشارا في الجزائر بنسبة متساوية مع الأرياف عندنا (فرنسا)".[3]

إن سياسة الاستعمار الفرنسي كانت واضحة منذ البداية من خلال قوانينها التي أصدرتها، والتي تهدف مباشرة إلى تجهيل المجتمع الجزائري وفرنسته، "فكانت أول خطوة اتخذها الاحتلال في هذا الميدان هي إصدار قرار 8 سبتمبر عام 1830، الذي استولت بمقتضاه السلطات الفرنسية على جميع أملاك الأوقاف الإسلامية في سائر جهات البلاد، وفي يوم 7 ديسمبر 1830، أصدرت قرارا آخر أعطت الحق لنفسها في أن تتصرف في تلك الأوقاف الإسلامية بالتأجير والكراء وغيرها".[4] وعن هذا الوضع يقول مارسيل إغريتود: " أدى دخول الفرنسيين إلى اضطراب كبير جعل الكثير من العلماء والمثقفين يستقلون من مناصبهم التي كانوا يشغلونها، ما أدى أيضا إلى توقف عدد من التلاميذ عن مزاولة دروسهم، وراحوا يطلبون العلم في أماكن خاصة، وفي زوايا

---

[1] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج3 (1830-1954)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1998، ص 22.

[2] أبو القاسم سعد الله، ***محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث وبداية الاحتلال***، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 1982، ص 159.

[3] Charles-Robert Ageron , ***les Algériens musulmans et la France***, 1er tome, presses universitaires de la France (1871-1919), Paris, 1968, p 318.

[4] يحي بوعزيز، ***سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954***، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 2007، ص 66-67.

الطور الثاني".[1] وأدى هذا الوضع إلى تدهور حال المدرسين والعلماء، وافتقروا، وأصبحوا متذمرين، وأدى كذلك إلى انخفاض مستوى التعليم.[2]

لقد استطاع الاستعمار الفرنسي أن يحقق ما كان يصبوا إليه من أهداف اتجاه التعليم، خاصة لما قطع المورد المادي الذي كان يمول مؤسساته الخاصة، "وهكذا لم تبق إلا زوايا الريف، وبالخصوص في زواوة والجنوب، والمعروف أن الاحتلال قد بدأ بالمدن وانتهى بهذه الأماكن النائية، فلم يقع احتلال زواوة والجنوب إلا في الخمسينات من القرن الماضي (19)".[3]

لقد كان السلطات الفرنسية تسعى من خلال مصادرة الأوقاف للسيطرة على المساجد التي كانت تعد من أهم مؤسسات التعليم والتوجيه الديني، ونظرا لأهميتها في تأطير المجتمع عمدت السلطات الفرنسية للتحكم فيها وفي موظفيها عن طريق التحكم المطلق في الأوقاف." لما أحكمت السلطات الفرنسية سيطرتها على الأوقاف الإسلامية عمدت إلى تحويل المساجد إلى كنائس وكادرئيات وثكنات، فأمر روفيقو يوم 18 ديسمبر عام 1837، بتحويل جامع كتشاوة بالعاصمة إلى كاتدرائية، ثم تتابعت عمليات التحويل هذه حتى لم يبق بالعاصمة وحدها سوى أربعة مساجد من بين 160 مسجدا وزاوية حولت كلها إلى كنائس ومراكز للشرطة واصطبلات لخيول الحرس المتجول. ولم تكتف بذلك حيث عينت موظفين دينيين خاضعين لسلطتها، ويعملون كجواسيس لصالحها، بل أصبحت تعطي الترقيات لهؤلاء الموظفين بحسب ما يقدمون لها من خدمات".[4]

وعن حالة التعليم في الجزائر إبان الاستعمار الفرنسي، وعن مكانة القرآن يقول لويس رين: "كان القرآن في الجزائر هو كل شيء، هو المعلم والتعليم، وكان الفرنسيون كلما حاولوا مشروع إصلاح فكروا في عدم المس بالمشاعر الإسلامية، وأصبح العلماء الأكفاء بمرور الزمن نادرين، مما سهل

---

[1] Marcel Egretaud, ***réalité de la nation Algérienne***, éditions sociales, Paris, 1961, pp 164-165.

[2] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج3، ص 28.

[3] نفس المرجع، ص 169.

[4] يحي بوعزيز، ***سياسة التسلط الاستعماري***، مرجع سابق، ص 67.

على فرنسا تمرير مشاريعها، فقد كان هدف فرنسا منذ 1830 هو الحط من التعليم الديني، وتعويضه تدريجيا بتعليم فرنسي أكثر عقلانية وعملية، وقد نجحت فرنسا (وهو يكتب سنة 1884) في الفصل بين الدين والتعليم اللذين كانا في الماضي لا ينفصلان ".[1]

لقد ساهم المفكرون الفرنسيون في دعم السلطات الفرنسية وذلك بإضفاء الشرعية على مشروعها الاستعماري، موهمين الرأي العالمي بأن مشروعهم هذا مشروع حضاري، ودعموا إيديولوجياتهم هذه بدراسات أعطت صورة سلبية عن المجتمع الجزائري. "وفي فترة الأربعينات من القرن الماضي (19) نصبت لجان جديدة، وزار الجزائر أمثال أليكسس دي طوكفيل، وخرجوا جميعا برأي عن تجربة التعليم في الجزائر ماضيا وحاضرا، ويتلخص هذا الرأي فيما يلي:

1 – الاستمرار في إهمال التعليم العربي الإسلامي، وعدم رد الأوقاف إليه، رغم تشبث السكان به ومقاطعتهم المدرسة الفرنسية.

2 – إنشاء تعليم مزدوج خاص بالجزائريين تدرس فيه اللغة العربية على أن تكون فيه الفرنسية وعلومها هي السيدة، ابتداء من سنة 1850.

3 – ترك التعليم في الزوايا الريفية والمعمرات على ما هو عليه مع مراقبة برنامجه ومعلميه حتى لا تكون الزوايا مراكز لمعاداة الفرنسيين، وقد اعترفت جميع التقارير بأن التعليم العربي الإسلامي كان منتشرا بين الجزائريين بشكل ملفت للنظر قبل الاحتلال، وأنهم بقوا متشبثين به رغم مصادرة الأوقاف وهجرة العلماء أو نفيهم".[2]

وقد سعت السلطات الفرنسية حسب هذه التقارير القضاء على اللغة العربية وإحلال اللغة الفرنسية، وبدأت في تطبيق مشروعها الذي يحمل عدة أبعاد، يقول ديزيري تيبولت : "(إن فرنسة الجزائري قد بدأت حتما في القبائل والتل، وهذه الظاهرة اللغوية هي مهمة جدا لمستقبل هذا

---

[1] Louis Rinn, ***Marabouts et Kouan : étude sur l'Islam en Algerie***, ADOLPHE JOURDAN ; libraire-éditeur, Alger, 1884, pp 04-05.

[2] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج3، ص21.

البلد، تتعلق أساسا بالحاجيات الأساسية للسكان، وحتى الفكرية، وتضمن لهم، حسب تطلعاتهم، مكانة في المجتمع العصري أين نهيأ لهم ذلك). وأضاف أيضا:(إن التعليم يضمن لنا وسيلة لإضعاف نفوذ المرابطين والطلبة)".[1] وأوصى التقرير الفرنسي أن الوجود الفرنسي لا يمكن أن يتأسس نهائيا... إلا إذا تولت السلطة المديرة تعليم كل الأجيال الجديدة في البلاد وأمسكته (التعليم) بيدها.[2]

وقد كانت السلطات الفرنسية تحسب للزوايا حسابات كبيرة، خاصة بعدما أغلقت المدارس والمؤسسات التعليمية في المدن بسبب قرار مصادرة الأوقاف، "فقد جاء في تقرير الجنرال بيدو، والمعلق عليه طوكفيل، صريحا جدا في ذلك، حيث قال بيدو: (إننا أهملنا التعليم في عاصمة الإقليم (قسنطينة)، مما سيعطي لرجال الزوايا أهمية كبيرة ويزيد من نفوذها وقوتهم بين السكان). فقد كان خوف بيدو على مصير الوجود الفرنسي من الزوايا، ذلك أن اختفاء المعلمين قد حول أنظار الناس إلى شيوخ الزوايا في الأرياف. يقول طوكفيل في صيحته الشهيرة : (إننا جئنا لإضاءة الشموع فأطفأنا الموجود منها)، وهو يقصد هنا بالشموع المدارس".[3]

لقد أدرك مفكرو المشروع الاستعماري الفرنسي أن الزوايا هي الإدارة الحاكمة للمجتمع الجزائري، والتي تسير حياة الأفراد والجماعات، "فقد دار الجدال من 1860 إلى 1900 بين دارسي الطرق والزوايا حول خطورتها، وكيفية التعامل معها والموقف منها مستقبلا. وكانت أولى المحاولات في ذلك هي دراسة العقيد (ثم الجنرال) دين وفو سنة 1845 عن الطرق الصوفية و اكتشاف أهميتها في الثورات التي كادت تقضي على أحلام الفرنسيين في الاحتلال السريع".[4] ولعل أبرز الثورات التي قادتها الطرق الصوفية، ثورة الأمير عبد القادر، ثورة المقراني، اولاد الشيخ بوعمامة، ثورة الحداد...،

---

[1] Louis Jean-Calvet, ***linguistique et colonialisme : petit traité de gollotophogie***, ed : Payot, Paris, 1974, pp 123-126.

[2] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج3، ص24.

[3] نفس المرجع، ص27.

[4] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج 4 (1830-1954)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1998، ص 301.

كل هذه الثورات والمقاومات جعلت الاحتلال الفرنسي يولي اهتماماته بدراسة وفهم هذه الطرق قصد إضعافها. وتأثرت زوايا الغرب الجزائري أكثر منها في الشرق الجزائري لاشتداد المقاومات بها، خاصة مقاومة الأمير عبد القادر.

لقد خططت السلطات الاستعمارية لمشاريع تعليمية تقضي فيها على مصادر الحياة الدينية والفكرية للمجتمع الجزائري، والتي لا تخدم مصالحها، بل تحاربها وتسعى للقضاء على وجودها." لقد أسست السلطات الفرنسية ما يسمى بالمدارس الشرعية الثلاث (قسنطينة، المدية، وتلمسان) قصد تخريج من تحتاج إليه في الوظائف الدينية والقضائية، دون الحاجة إلى خريجي الزوايا أو معاهد المغرب أو تونس أو مصر الذين لم تعد تثق فيهم. وقامت ببناء بعض المدارس الابتدائية لتنافس تعليم الزوايا والمعمرات، ولم يعد باستطاعة الزوايا التوسع في أوساط الأعراش وفي المدن، وتقلصت صلاحياتها، لذلك ضعف التعاون الذي كان بين أصحاب الزوايا (المرابطين) والأجواد أو الحكام في هذا المجال (مجال التعليم)، وانزوت على نفسها واكتفت بتحفيظ القرآن، واللجوء إلى اتخاذ الرموز والتلغيز وكتابة الحروز...، ولعل ما زاد في إضعاف دور الزوايا التعليمي قبول بعض رجالها التوظُّف في الوظائف المدنية. لكن الزوايا التي قبلت التعاون مع الاحتلال لم تمنع عنها الأحباس والأوقاف التي كانت تصلها".[1]

لم تتوقف السلطات الفرنسية في إصدار القرارات والقوانين التي تسعى إلى القضاء على الدين (مصدر الخطر)، وعلى التعليم الأصلي (التقليدي)، "حيث عمدت على إصدار قانون 27 سبتمبر 1907 الذي يقضي بفصل الدين عن الدولة بالجزائر، أسوة بقانون 27 سبتمبر 1905 الذي فصل بموجبه الدين عن الدولة في فرنسا، فأخذت تشجع في نشر المسيحية وتخصص لها ثلاثة أرباع ما خصصته لشؤون الدين الإسلامي، مع أن عدد المسلمين أكثر عشر مرات من عدد أتباع الأديان الأخرى. وفي عام 1930م أنشأت الإدارة الاستعمارية بالجزائر لجانا استشارية للشعائر الدينية الإسلامية في كل مقاطعة برئاسة شخص أوربي، وعضوية ممثل من إدارة الشرطة

[1] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج 3، ص 32- 33.

الاستعمارية. وفي عام 1933م صدر قرار آخر بتأليف لجان الهلال للإشراف على مراقبة الأهلة، وتحديد الأعياد الدينية والإشراف على تنظيم شؤون الحج، وكان كل أعضائها من المهاجرين والأذناب الذين لا دين لهم، سوى خدمة البوليس السري".[1]

لقد كان للفرنسيين هدف رئيسي نصب أعينهم من التعليم في المساجد، وهو نشر الأفكار والتأثير الفرنسي عن طريق المسجد، وللوصول إلى هدفهم، "فقد أصبحوا يختارون المدرسين من غير السلك الديني القديم، فقد اختاروا لهذه الوظائف المتخرجين من المدارس الشرعية الثلاث. ونظرا للقوانين التي أصدرتها السلطات الفرنسية كسياسة للتضييق على التعليم الأصلي، ظهرت ما يسمى بالمدارس الحرة، وقد انطلقت بمعهد بني يسقن في ميزاب على عهد الشيخ أطفيش، والتي تقمصتها مدرسة تبسة على عهد عباس بن حمانة. والمدارس الحرة هي تلك التي حاول أصحابها أن يطوروا بها المدارس القرآنية (الكتاتيب) القديمة، فبدل المسيد أو الكتاب الملحق بالجامع والذي بقي مقتصرا على تحفيظ القرآن ومبادئ القراءة والكتابة، ولدت المدرسة العصرية ذات الأقسام والإدارة والبرنامج المدرسي المتكامل في مراحله".[2]

لقد تضايق المجتمع الجزائري من السياسات التي استعملتها السلطات الفرنسية ضد التعليم الأصلي، وضد مؤسساته، لذلك سعى إلى تأسيس المدارس الحرة لإعادة الاعتبار للتعليم الأصلي الجزائري، "فقد انطلقت المدارس الحرة انطلاقة كبيرة منذ العشرينات، وتبناها الشعب، وأقبل عليها إقبالا كليا، ويظهر ذلك في جهود بعض الأغنياء والمحسنين أمثال الدامرجي وعمر إسماعيل، وحماس الغيورين أمثال مصطفى حافظ، ابن باديس، والطيب العقبي، ومبارك الميلي، والتبسي والإبراهيمي وغيرهم العشرات الذين انتشروا يعلمون القرآن واللغة العربية وعلوم الدين بطرق عصرية، تنافس المؤسسات الفرنسية".[3]

---

[1] يحي بوعزيز، ***سياسة التسلط الاستعماري***، مرجع سابق، ص 67-68.

[2] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج 3، ص 169-170.

[3] نفس المرجع، 251.

لقد كان الغرب الجزائري متأخرا نسبة إلى الشرق من الناحية العلمية والحركة الفكرية، والسبب الأول أن الغرب الجزائري تعرض لثورات كثيرة خاصة ثورة الأمير عبد القادر، والتي دفعت بالاستعمار بأن يغلق مؤسسات التعليم ويضيق عليها، والسبب الثاني أن الغرب الجزائري غلبت عليه الطرقية ومؤسساتها. "رغم ذلك فقد عرفت الناحية الغربية دروس المساجد الحرة أيضا، فكانت دروس الشيخين العربي التبسي وعبد القادر بوزيان في سيق ونواحيها أوائل الثلاثينات، ثم دروس الإبراهيمي في تلمسان وغيرها. وبعد تأسيس جمعية العلماء المسلمين وإنشاء لجنة التعليم فيها أصبحت المطالب من الجمعيات المحلية تأتي إلى إدارة جمعية العلماء التي كانت تتولى اختيار المعلمين وتوجههم إلى الجهات الطالبة، ليدرسوا حسب البرنامج الذي أعدته الجمعية نفسها، وهو برنامج وطني يقوم على شعار: الإسلام ديني، والجزائر وطني، والعربية لغتي، وبذلك تصبح جمعية علماء المسلمين هي الضامنة في المعلم وفي المستوى، أما التكاليف المادية فتتولاها الجمعية أو الشعبة المحلية المستقبلة".[1]

لقد كان للمدارس الحرة الجزائرية دور كبير في إعادة الاعتبار للتعليم الأصلي، خاصة وأنها اعتمدت مناهج عصرية تواكب المناهج التعليمية التي يستعملها المستعمر. "لقد أشاد بيل بهذه الفترة من التعليم العصري، وهي فترة الصحوة الثقافية في الجزائر حين تسابق الجزائريون لتعليم أطفالهم في المدارس الفرنسية من جهة، ومدارس جمعية العلماء المسلمين من جهة أخرى، بينما كان يحضر أولياء الأطفال دروس المساجد الرسمية وغير الرسمية، هذه الأخيرة التي كان يطلق عليها بالحرة، والتي شيدت بأموال الشعب طواعية تحت إشراف جمعية العلماء. ويذهب علماء الاجتماع الفرنسيين، أمثال اوغسطين بيرك A. Berque إلى أن التعليم الذي نشره العلماء يقوم على ربط الجزائر بالمشرق حضاريا وسياسيا، وذلك باستعمال الهجوم اللغوي والعقدي ضد فرنسا، وكانوا يزرعون في الأطفال الخروج عن الأفكار والتقاليد البالية والإقليمية الضيقة، مما جعل

[1] نفس المرجع، ص 123 ص 252,

السلطات الفرنسية ترى أن هذا التعليم يشكل خطرا عليها، واستشهد بيرك بالتعليم الذي نشرته دار الحديث في تلمسان، ومدرسة الفلاح بوهران، ومدرسة التربية والتعليم في قسنطينة".[1]

5-1- الصراع بين الفكر الإصلاحي لجمعية العلماء والزوايا الطرقية:

لقد شهد المشروع الإصلاحي الذي تبناه الجزائريون انطلاقا من إصلاح التعليم، والذي تبنته جمعية العلماء المسلمين، اصطدامات كبيرة ثقافية وسياسية، "حيث أصبحت المساجد الرسمية حبيسة صراع بين الطرقية ورجال الإصلاح، أو بالأحرى بين جمعيات دينية تضفي على نفسها الأصالة، وتعتبر منافسيها الإصلاحيين متهورين".[2] وفي هذه المرحلة ظهرت الدعوة للإصلاح الاجتماعي والديني، والتربية والتعليم، ولإحياء اللغة العربية والهوية الوطنية، وضمن هذا الزخم ظهرت مدارس جمعية العلماء المسلمين ببرنامجها الإصلاحي المتطور.[3]

أ- تأسيس جمعية العلماء المسلمين:

إن المشروع الإصلاحي والحركة الإصلاحية الذي تبنته نخبة من العلماء الجزائرين كان يهدف إلى تحرير الجزائريين من التبعية الاستعمارية، حيث رأت أن هذه النخبة أن إصلاح التعليم هو أول محطة تُؤسّس لتحقيق مشروع التحرير. "ويعود تأسيس الحركة الإصلاحية في الجزائر إلى مرحلة ما قبل الحرب العالمية الاولى، ففي 1911 كان ابن باديس يلقي دروسه الأولى بالجامع الأخضر، وفي هذه الفترة عاشت قسنطينة حوادث الجلاز 1911 التي قادها علي باش حامبة التونسي وقلاتي الجزائري، ليبدأ تلاحم الشبيبة الجزائرية بالشبيبة التونسية، وهذا بتحضير كيفية عقد مؤتمر " مسلمي الشمال الإفريقي " لإرساء أسس شمال إفريقيا. وبعد الحرب العالمية الأولى يعود ابن باديس متشبعا بأفكار باش حامبة صاحب فكرة وحدة الشمال الإفريقي، ثم يلتقي بالشيخ

---

[1] نفس المرجع، ص 123، 252، 253.

[2] بشير بلمهدي علي، ***المساجد الرسمية، وموقف صحافة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من1931 إلى 1956***، كلية العلوم الإنسانية والإسلامية، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران، 2002/2001، ص 13.

[3] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج 3، ص 262.

الطيب العقبي القادم من مكة الذي أسس جريدة الإصلاح ببسكرة، فكان حلم ابن باديس هو إعادة بعث إمبراطورية الموحدين، وحلم العقبي بعث الإمبراطورية العربية تحت خلافة عالمية". [1]

لقد لعبت الصحافة الجزائرية دورا رئيسيا في عملية الصراع الفكري بين جمعية العلماء والطرقيين، حيث سخر كل من الاتجاهين صحفه للدفاع عن فكره والطعن في فكر الآخر، حيث "تعددت المقالات في شكل سلسلة تدعم حركة الإصلاح فحملت عناوين متعددة نذكر منها: (مسائل ومعاملات في سبيل الإصلاح)، (سوء التفاهم وأثره السيء في الوحدة الإسلامية)، (مناظرة المصلح والمحافظ)، بقلم حامدي الحاج خوجة ابن عبد الله رئيس الجمعية الدينية في عنابة، ويؤكد الشيخ محمد خير الدين في مذكراته أنه لاحظ بعينه أحداث الفتنة ضد الجمعية أثناء الاجتماع التأسيسي في 05 ماي 1931، وأكد أن الذي تولى كبر هذه الفتنة العمياء ثلاثة أشخاص هم: عمر إسماعيل رئيس لجنة العمل، والشيخ غلام الله صاحب زاوية تيارت، والنائب المالي للمجلس الجزائري، والسيد بلحاج الفرنسي الجنسية، ومدير مدرسة الثعالبية، وقد انتدبتهم الحكومة للحضور لمساندة المشاغبين، في حين عبر بن باديس عن حقيقة الأخوة التي تربط العلماء الذين آزروه وأعانوه في تأسيس جمعيته".[2]

ب– العوامل المساعدة على تأسيس الجمعية:

لقد ساهمت عوامل عديدة، داخلية وخارجية، في فكرة تأسيس جمعية العلماء المسلمين، فالفكر الإصلاحي هو الآخر فكر مشرقي تبناه العلماء الجزائريون المنتمون إلى الجمعية، والذين سافر بعضهم إلى المشرق لطلب العلم، أين التقوا بهذا التيار الفكري، "وقد أشار إلى بعض تلك العوامل الشيخ الإبراهيمي، الذي عزاها إلى أربعة عوامل:

1 – آثار دعوة الإمام محمد عبده التي تأثر بها المصلحون الجزائريون، وكذا مؤلفات تلميذه الشيخ

---

[1] J. Disparmet, Contribution à l'histoire contemporaine de l'Algerie : ***la politique des oulémas Algériens (1911–1937)*** ;in Bulletin du comité d'Afrique française, sans date, p 354.

[2] بشير بلمهدي، ص 54.

رشيد رضا التي كان لها الأثر القوي في إذكاء الحركة الإصلاحية في الجزائر، ومن ثم توحيد جهودهم تحت جمعية واحدة".[1]

لقد أثر محمد عبده تأثير كبيرا في الفكر الإصلاحي الذي أسسه شيخه الأفغاني، "فمحمد عبده ينتمي إلى هذه المدرسة الفكرية الإسلامية الإصلاحية التي أسسها شيخه، وكان من أقطابها إلى جانب عبده، كل من عبد الرحمن الكواكبي، ومحمد رشيد رضا، حيث كانت تدع هذه المدرسة إلى تجديد الإسلام، وتحريره من الجمود، وتنقيته من الشوائب".[2]

2 – "الثورة التعليمية التي أحدثها الشيخ عبد الحميد ابن باديس بدروسه حيث كون عقولهم وشحذ عزائمهم وربى نفوسهم على وجه تتشوف به إلى كل دعوة تغيير في المستقبل بقائد الدين وشعار الإصلاح.

3 – التطور الفكري الذي طرأ على عقول الناس من مخلفات وآثار الحرب العالمية الأولى.

4 – رجوع طائفة من المثقفين الجزائريين الذين كانوا يعيشون في المشرق العربي ولا سيما في الحجاز والشام والذين من أبرزهم الإبراهيمي والعقبي".[3]

لقد مرت مرحلتين زمنيتين على علاقة جمعية العلماء المسلمين بالطرق الصوفية: مرحلة التوافق بينهما، ومرحلة الاختلاف والصراع.

ج– مرحلة التوافق بين جمعية العلماء والطرقيين:

لقد حصل نوع من التوافق النسبي بين جمعية العلماء المسلمين وأصحاب الطرق الصوفية، وذلك لمصلحة كل منهما في ذلك. "فقد كانت الطرق الصوفية بحاجة إلى هذا التوافق لتكف تلك الحرب التي أعلنت عليها منذ دخول ما يسمونهم بالوهابية أو العبداوية نسبة إلى محمد عبده، حيث كانت الأرض خالصة لهم (الطرقيون) لفترات تاريخية كثيرة. في سنة 1925، وبعد أن أدرك ابن باديس صعوبة تأسيس ما كان يصبو إليه من إصلاح من خلال النخبة القليلة التي كانت

[1] نورالدين أبو لحية، ***جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية وتاريخ العلاقة بينهما***، دار الأنوار للنشر والتوزيع، ط 2، 2016، 26.

[2] جمال الدين عبد الهادي، ***المجتمع الإسلامي المعاصر: المدخل***، دار الوفاء، ط 1، 1995، ص64.

[3] نورالدين أبو لحية، ***جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية وتاريخ العلاقة بينهما***، ص 26-27.

تشاركه آراءه وتوجهاته الإصلاحية من العلماء الأحرار الذين تخرجوا في المدارس والمعاهد الحرة، ومن الجامعات الإسلامية في وقتها مثل الزيتونة، والأزهر، والقرويين أو درسوا بالحجاز، ورأى أن جمعا كبيرا من العلماء لا يتوافق معه في هذا السبيل، أو لا يفكر معه هذا التفكير، وهم إما من الذين تتلمذوا في المدارس الرسمية الحكومية التي تكون وتخرج الموظفين في القضاء والإفتاء والإمامة، والذين كان جلهم يظهرون ولاءً كبيرًا وطاعة عمياء لإدارة الاحتلال، أو من الذين تتلمذوا في مدرسة الزوايا التي تخرج شيوخاً يعلمون بالزوايا، ويتفرغون لخدماتها، مع جمود على طرائقها وحالتها التي هي عليها منذ أمد بعيد".[1]

وقد بدأ الشيخ عبد الحميد بن باديس عند تأسيس الجمعية بالإعلان الإعلامي كخطوة أولى لبناء المشروع، "فقد نشر – عبر جريدة الشهاب- نداء إلى العلماء الراغبين في الإصلاح من كل الجهات والتوجهات يقول فيه: (أيها السادة الأدباء المؤيدين للإصلاح، المتواجدين في مناطق متفرقة مختلفة في الجزائر، هلموا، اتّحدوا وتعاونوا، وأسسوا حزبا وثيقا (حزب ديني محض)، من أجل تنقية الدين من الشوائب والبدع التي لحقت به من السذج والجاهلين، وذلك بالرجوع إلى المصادر القرآنية، وأحاديث الرسول، وتقاليد القرون الثلاثة الأولى، نحن نتمنى أن يقبل كل شخص هذا الاقتراح، وأن يلبي نداء العلماء ومؤيدي الإصلاح الذين يؤيدون هذه الصحيفة، وأن يغادروا أفكارهم القديمة، وإذا حصلنا على شهادة استحسان وقبول من عدد كاف، سنشرع في تكوين الحزب، والله الموفق)".[2] وقد وصف الشيخ الإبراهيمي نجاحه مع رفيقه ابن باديس في هذه المهمة، فقال: (فاستجابوا جميعًا للدعوة واجتمعوا في يومها المقرر. ودام اجتماعنا في نادي الترقي بالجزائر أربعة أيام)[(3)]

لقد شددت جمعية العلماء لهجتها عن طريق بعض أعضائها عند مرحلة التأسيس، بل فوق ذلك يذكر الإبراهيمي، "كيف أن أصحاب الطرق مع علمهم بشدته وشدة ابن باديس عليهم لم يجدوا

---

[1] نفس المرجع، ص 120-121.

[2] نفس المرجع، ص 121-122.

[(3)] أحمد طالب الإبراهيمي، ***آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي***، مج 5، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1997، ص 281.

إلا التسليم لهم، بل الموافقة على إدارتهم للجمعية، وقد علل ذلك بتمكنه العلمي وتمكن المصلحين معه مقارنة بمشايخ الطرق وعلمائها الذين وجدوا أنفسهم كالتلاميذ بالنسبة لهم، يقول في ذلك: (ولما تراءت الوجوه، وتعالت أصوات الحق أيقن أولئك الفقهاء أنهم مازالوا في دور التلمذة، وخضعوا خضوع المسلم للحق، فأسلموا القيادة لنا فانتخب المجلس الإداري من رجال أكفاء، جمعتهم وحدة المشرب ووحدة الفكرة... ووحدة المناهضين للاستعمار. وقد وكل المجتمعون ترشيحهم إلينا فانتخبوهم بالإجماع وانتخبوا بن باديس رئيسًا.. وأصبحت الآن الجمعية حقيقة واقعة قانونية، وجاء دور العمل ".[1]

إن هذه المرحلة التي كان يبدو فيها التوافق محتشما بين الجمعية ورجال الطرق الصوفية لم تدم طويلا حتى بدأت تظهر أسباب الخلاف والصراع بينهما، حيث لم يكن مستعدا كل منهما أن يتخلى عن مبادئه واتجاهه.

د- مرحلة الخلاف بين الجمعية والطرقيين:

لقد بدأت تتجلى مظاهر الصراع والشقاق بين جمعية العلماء والطرقيين، فالأمر ليس بالسهل، فتغيير الأفكار والتقاليد جعل فكرة قبول الأفكار الإصلاحية كليا وفي ظرف قصير أمرا صعبا بالنسبة للطرقيين، وليس هذا فحسب، بل حتى النزعة الإيديولوجية بدأت تظهر في بعض أعضاء الجمعية جعل التوافق بين الاتجاهين بعيدا. "يصور رجال الجمعية ومن وافقهم، وهم أكثر الباحثين والكتاب، حادثة الانشقاق التي حصلت بين الجمعية والطرق الصوفية بنادي الترقي يوم 23 ماي 1932 على أنها حادثة مشؤومة كان الهدف منها هو استيلاء الطرقيين على الجمعية لخدمة مآربهم. وقد عبر الزاهري – الذي كان حينها عضوا إداريا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وقبل انشقاقه عن الجمعية – هو الآخر عن ذلك بعد سنة من حصوله (الانشقاق)، فقال: (كان يوم 23 ماي من السنة الماضية من أشد الأيام على هذا الوطن شؤما وسوادا, ففيه جمع المفسدون أمرهم وشركاءهم ثم تقدموا إلى جمعية العلماء المسلمين فأثاروا عليها غارة شعواء، من الشغب

[1] نفس المرجع ، ص 123-124.

والفوضى وأرادوا بها كيدا فكانوا هم الأخسرين)".[1]

ونود أن ننبه هنا إلى أن أساس الخلاف الإداري الذي حصل بين الجمعية والطرق الصوفية انطلق من تصور كلا الفريقين لنوع التعليم الذي يسمح لصاحبه بأن يكون عالما، "فللجمعية تصورها في هذا، وللطرق الصوفية تصورها الخاص كذلك، بل إن هناك من أعضاء الجمعية من اختلف معها في هذا التصور، وهو الشيخ أبو يعلى الزواوي الذي حصلت مناوشات بينه وبين الجمعية بسبب ذكره في بعض مقالاته أن في الطرق الصوفية علماء".[2]

يظهر من خلال المجلس التأسيسي لجمعية العلماء المسلمين ومن خلال علمائها ومقالاتهم، أن تصوراتها للطرق الصوفية وممارستها لا يرقى للمستوى الذي يحمله علماء الجمعية، خاصة وأنهم يحملون أفكارا مشرقية سلفية تتنافى والتقاليد والممارسات الصوفية المحلية، ذلك أننا نرى عبارات الاستصغار التي تحمل نوعا من التعالي والأنانية التي كان يبديها غالبية علماء الجمعية جهرة، رغم علمهم بنية العمل المشترك الذي يسعى إليه الطرقيون في تأسيس الجمعية، كما يمكن قراءة هذه العلاقة من انعدام ثقة علماء الجمعية في الطرقيين خاصة وأن بعضهم أو غالبيتهم كانوا مقربين من الإدارة الاستعمارية.

إن فكرة الصراع بين الفكر المحلي والفكر العالمي الذي جاء به المشروع الإصلاحي، فتح الكثير من النقاشات العلمية، خاصة لدى هؤلاء المستشرقين الفرنسيين، "حيث يرى جاك بارك ابتداء من 1930 أن موقف الباحثين والسياسيين وأنصارهم اتجاه الاسلام كان ينتظم وفق قطب ثنائي، تتعارض فيه تقاليد محلية تتميز بالخصوصية مع نزعة إصلاحية ذات أصول مشرقية، أو إسلام ريفي صوفي مع إسلام عالمي، هذا التعارض في المواقف يظهر كذلك في ثنائية: محلي عالمي، عملي مثالي، المغرب المشرق".[3]

ولأهمية هذا الصراع سنذكر أهم المقالات المنشورة في صحف كلا الاتجاهين لمعرفة أهم نقاط

---

[1] نفس المرجع، ص 134.

[2] نفس المرجع، 135.

[3] Jacque Berque, ***Maghreb histoire et société***, SNED Duulot, Alger, 1974, pp 162-163.

الخلاف العقائدية والسياسية بينهما، لأن الفكر الذي تبنته جمعية العلماء المسلمين سيستمر حتى بعد الاستقلال في مدينة وهران – مجال الدراسة – من خلال بعض علمائها، وإن كان هذا الخلاف ليس بنفس الحدة التي كان عليها إبان فترة الاحتلال، لأن المتغيرات الدينية اختلفت، باختفاء السلطة الاستعمارية، والديانة المسيحية.

لقد سخرت صحف كلا الاتجاهين أدباءها للتنقيص من فكر الآخر والإشادة بفكره، "وفي ظل هذا الانقسام بين رجال الجمعية ورجال الطرقية تأسست (جمعية علماء السنة) 1932، وأصبحت صحافتها تهاجم رجال الإصلاح في كل مكان وتتهمهم (بحزب الطيش)، وتعتبر رجال الطرقية أهلا لأنصار الشريعة، وهي عنوان لقصيدة شعرية نشرها الشاعر (ذو الفقار) شاعر هذه الجمعية، إذ كان لجمعية علماء المسلمين شاعرها أيضا هو البشير الإبراهيمي، قائلا فيها (ذو الفقار):[1]

الله أكبر دك صرح فساد من خاب سعي جماعة الأوغاد
أعداء دين الله من قد صنعا عن كل ما يبغي سبيل الرشاد
قرناء سوء دأبهم وشعارهم بث الشقاق وقطع حبل وداد
حق تواصوا بينهم وتعاهدوا وتآمروا بالهدم والإفساد [2]

أما جمعية العلماء المسلمين لم تصطدم بدعاة التقليد فقط، بل أصبحت تعيش التضييق الإداري من جراء "قرار 18 فبراير الذي منع العلماء من الوعظ في المساجد الحكومية، بالإضافة إلى تعطيل صحفها الواحدة تلوى الأخرى. وفي هذا الجو المفعم اعتبرت جريدة البلاغ الجزائري هي الأخرى رجالها هم من أهل الإصلاح. وعبرت عن رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بمثابة الأمراض الفتاكة في جسم الإسلام والمسلمين. أما عن أنفسهم فيقولون: (أما نحن الإصلاحيون أو نقول المجددون فلا نرى فضلا علينا، ولربما نحمل على عواتقهم افتراق الأمة زمرا

[1] أصاميم المد الساري، ***صحيفة البلاغ الجزائرية***، ، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر، طنجة، ج2، 1986، ص 311.
[2] نفس المرجع، ص 311.

وطرائق قددا، أحزابا ومذاهبا)".[1]

لقد انتقدت جريدة النجاح هي الأخرى مناهج التعليم التقليدي، "وقد هاجمت عدد 9 مارس 1930 تعليم الكتاتيب الذي يبقى فيه التلميذ عشر سنوات يحفظ القرآن ثم لا يعرف كيف يفهمه، ولا كيف يكتب رسالة، ولا كيفية وضوء صلاته".[2]

لقد لقت الطرقية معارضة خارجية من المشارقة المتبنين للفكر الإصلاحي ومؤسساته، "حيث تعد سنة 1933 بالنسبة للطرقية سنة تراجع وفشل لما أصابها من مقاومة شديدة على مستوى جامع الأزهر الشريف الذي طالب طلابه بتنحية الشيخ الظواهري الذي يعد قطبا من أقطاب الجمود الفكري والتشبث بكل ما هو تقليدي، كما شهد جامع الزيتونة حركة إصلاح واسعة ضد الخرافة والجمود ابتداء من سنة 1930، وفي العدد الأول لجريدة الصراط نُشر مقال عنوانه (براءة القائلين من شيخ الحلول والحافظي ومن تبعهما من فلاج بوقاعة)، ونشرت في الصحيفة الرابعة مقالا بعنوان (اعترافات طرقي قديم بقلم السعيد الزاهر)".[3]

إن الفكر الإصلاحي الذي تبنته الجمعية طال حتى الفكر العقائدي، حيث اصبحت الجمعية تنادي بتنقية العقيدة من البدع والشركيات، "لدرجة أصبح الإصلاحيون يُتّهمون بأنهم أداة للحركة الوهابية الاستئصالية، فجندوا صحافتهم للدفاع عن الحركة الإصلاحية الوهابية قولها: (الوهابيون سنيون حنابلة)، حينها أرادت جريدة الصراط التقليل من حدة الصراع فنشرت عنوانا بدون إمضاء (المصلحون خير من الأمة وللحكومة من أضدادهم)، فردت جريدة البلاغ الجزائري قولها: (إن من تأمل فيما نشرته جريدة الصراط جمعية العلماء وفيما يذيعه حزبها بعلم ولا ريب أن جماعة قد شنوا حربا عونا لا على المتصوفة وحدهم، بل على أئمة المذهب المهتدين....أن أعمدة الجمعية دعاية وهابية... وليس هذا كاف في كون رئيس الجمعية محرك دواليبها وهابيا مبتدعا أيضا)".[4]

---

[1] البشير بلمهدي، ص55.

[2] أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج3، ص 261- 262.

[3] بشير بلمهدي، ص 56.

[4] نفس المرجع، ص57.

إن صراع جمعية العلماء المسلمين كان واضحا اتجاه الطرقيين خاصة الطريق العلوية التي وظفت وسائلها الدعائية هي الأخرى ضد الجمعية، "حيث ينتقد الإبراهيمي أحد مؤسسي الجمعية العلويين في الدورة الثانية لانتخاب أعضاء جمعية العلماء قائلا: (ولما جاء الانتخاب للدورة الثانية هجم العلويون (الطريقة العلوية) ومن شايعهم على ضلالهم تلك الهجمة الفاشلة بعد مكائد دبروها، وغايتهم استخلاص الجمعية من أيدي المصلحين، وجعلها طريقة علوية واستخدامهم هذا الإسم الجليل في مقاصدهم الخاطئة كما هي عادتهم في إلباس باطلهم لباس الحق.....)"[1]

وقد دافع سعد الله عن هذا الموقف الحرج الذي وقع فيه ابن باديس والجمعية، فقال: " ومن هنا يتضح أن موقف العلماء لم يكن سهلا، فقد كانوا يمشون على البيض كما يقول المثل الأجنبي، فهم من جهة كانوا يريدون تحقيق مبادئهم وأهدافهم بأية وسيلة مشروعة، ومن جهة أخرى كانوا واقعين تحت طائلة إجراءات استثنائية مستعدة لعرقلة سيرهم، بل وضعهم في قفص الاتهام، لذلك كانوا يناورون ما وسعتهم الحيلة والمناورة، ويجاملون ولكنهم لا يتنازلون عن مبادئهم، ومن أجل ذلك اصطدموا مرات بالإدارة ".[2]

ومن مظاهر الصراع بين الإصلاحيين والعلويين ما حدث مع الشيخ عبد الحميد ابن باديس من ظاهرة الاعتداء عليه من طرف أحد العلويين، مما جعل هذه الظاهرة تحتل عناوين صحف جمعية العلماء المسلمين، وتوظيفها كدعاية ضد العلويين بأنهم معارضوا الإصلاح والمصلحين.

ونذكر أحد المظاهر الدينية التي تتعلق بزيارة الأضرحة والصالحين والتي علقت عليها جريدة النجاح في خبر يوم الجمعة 15 ماي 1930 :" بينما كانت قبيلة أراس من سكان فج أمزالة عائدة من زيارتها الاعتيادية لمقام القطب الرباني الشيخ الزواوي بالروفاك مارة بميلة إذ بأتباع المرابط الشيخ مبارك الميلي العضو وأمين مال جمعية العشور ينهالون على الزوار المذكورين بالسب والشتم لولا

[1] نورالدين أبو لحية، ص 143.

[2] نفس المرجع، 144.

تدخل الفرنسيين، حيث فرقوهم وإلا كانت تقع بينهم ملحمة عظيمة ".[1]

يظهر من خلال هذه الأحداث التاريخية التي دونتها صحف كلا الاتجاهين، بأن موضوع الصراع كان عقائديا بالدرجة الأولى، وما يفسر ذلك الخلفية الثقافية لمؤسسي جمعية العلماء المسلمين الذين درس أغلبهم بالمشرق (سوريا والحجاز ومصر بالإضافة إلى الزيتونة بالمغرب)، وقد تشبعوا بالأفكار الإصلاحية التي كان ينادي بها العلماء المشارقة أتباع محمد عبده المصري، ومحمد عبد الوهاب الحجازي. فقد كان تصور جمعية العلماء المسلمين يكمن في أن محاربة الاستعمار لا يتم إلا بطرح تقاليد الطرق الدينية والتعليمية القديمة، كونها ليست وسائل كفيلة بمحاربة استعمار أوربي متطور في جميع المجالات، بينما كانت الطرق تنظر إلى أن اتجاهها يعبر عن ثقافة تاريخية للمجتمع الجزائري، والقضاء على الطرقية يعني لهم اندثار ثقافة محلية تتعلق بالهوية الوطنية.

يبدو من خلال هذه الصراعات أن العوامل التي كانت وراءه كثيرة، حيث لا يمكن فصل الصراع الديني عن سياقه السياسي والاجتماعي والثقافي، فأطراف الصراع كثيرة، ومصالحها أكثر: الاستعمار الفرنسي الأوربي المسيحي، التصوف الطرقي المحلي، والإصلاح الديني العالمي، كلها كانت تعمل على مبدأ السيطرة والهيمنة على الفضاء العام لخدمة أهداف معينة، وإن كنا لا نُغيّب الهدف العام الذي سعى إليه كل الأطراف الدينية، ألا وهو مقامة الاستعمار الكافر (مفهوم ديني)، كل حسب فكره ومنهجه وتصوره العام لوسائل المقاومة.

6- الحياة الثقافية والدينية بعد الاستقلال:

اعتبر الشعب الجزائري استقلال بلاده منطلقا لكل الحريات الدينية والثقافية التي كانت محبوسة من طرف الاستعمار. اعتبر استقلال الوطن استقلالا للمسجد والمدرسة الدينية والقرآنية، وتحريرا من كل هيمنة تبشيرية أو أجنبية. "لقد تحررت المساجد التي كان الاستعمار الصليبي اتخذها كنيسة، وفي مقدمتها مسجد (كتشاوة) المسجد الكبير بالجزائر العاصمة الذي كان مركزا للانطلاق التبشيري المسيحي في إفريقيا، لقد عاد مسجدا كما كان منذ الأسبوع الأول من الاستقلال،

[1] نورالدين أبو لحية، ص 150.

وأقيمت فيه صلاة أول جمعة بإمامة وخطبة الشيخ البشير الإبراهيمي، وبمحضر وفود البلاد الإسلامية المدعوة للاحتفال بالجزائر".[1]

ومنذ ذلك الوقت والشعب يستولي على المساجد التي حولت كنائس ليردها مساجد، ولم يكتف بذلك بل أخذ يستولي على عدة كنائس بقيت فارغة بعد سفر المستعمرين عن البلاد. "لقد تم الاتفاق بين هيئة اتحاد الكنائس العالمي وبين وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية على أن يحق للمسلمين أن يستولوا على كل كنيسة وجدت في محل لم يعد فيه سكان مسيحيون، ولهم أن يحولوها إذا شاءوا إلى مسجد أو إلى ناد أو مدرسة، وفعلا فإن الدولة والشعب لم يتقاعس عن تنفيذ هذا الحق فهم يحولون الكنائس غالبا إلى مساجد بعد إصلاحها وتغيير ما لابد من تغييره، وأصبحت رمزا للحرية المدنية والدينية".[2]

لقد أصبح بناء المساجد مشروعا يشارك فيه المحسنين من أفراد المجتمع إلى يومنا هذا، "حيث يقبل المجتمع وأغنياؤه، أفرادا وجماعات عل بناء المساجد الجديدة في كل أنحاء الدولة، مشجعين من قبل الولاة ووزارة الشؤون الدينية، وهي مساجد عصرية في هندستها، وفي إضافة إلى مرافق جديدة لما كانت عليه المساجد من قبل. ولا تألو الوزارة نفسها جهدا في بناء المساجد أيضا، كمسجد الإمام مالك في وهران الذي هو تحفة رائعة، زان الحفر على الجبس الذي استقدم له صناع مغاربة من فاس".[3]

6-1- وظائف وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية:

تتضمن وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية إدارة خاصة بالشؤون الدينية تشرف على مختلف أوجه النشاط الديني في البلاد (بما في ذلك الإشراف على رجال السلك الديني المسيحي واليهودي) بوساطة مصالح ثلاث:"

أ. المفتشية المركزية.

---

[1] علال الفاسي، "***وجه الجزائر المسلم***"، في:*مجلة "الأصالة"*، العدد: 6، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972، ص 26.

[2] نفس المرجع، ص 27.

[3] نفس المرجع، ص 27.

ب . نيابة الإدارة للشؤون الدينية.

ج . نيابة الإدارة للأوقاف.

ويمكن حصر نشاط الوزارة فيما يلي:

1. المفتشية المركزية (تتبعها خمس عشرة مفتشية، واحدة في كل ولاية) (يخص التقسيم الولائي الأول عندما كان عدد الولايات 15)، وتشرف على المساجد في البلاد كلها، كما تسير رجال السلك الديني من أئمة ومؤذنين وحزابين وقيمين وتنظيم شؤونهم، وتنظيم دورات تدريبية للأئمة بانتظام لرفع مستواهم باستمرار كما تشرف على حملة محو الأمية في المساجد.

2. نيابة الإدارة للشؤون الدينية تقوم بإعداد الأحاديث الدينية المذاعة يوميا بالإذاعة الوطنية بنسبة ثلاث أحاديث في اليوم".[1]

– " النشرة التوجيهية الأسبوعية الخاصة بالأئمة لتوحيد التوجيه الديني ورفع مستوى الأئمة ومحاربة الشعوذة والتدجيل والخرافات والبدع.

– النشرة التوجيهية الخاصة بوعاظ المساجين، مختارة بأسلوب مبسط لتربية وتهذيب المساجين.

– تقوم بإصدار الفتاوى، من قبل لجنة الإفتاء، وتنظيم الحج كل سنة.

3. نيابة الإدارة للأوقاف، ونشاطها المهم في :

– رعاية تسيير الأملاك الحبسية.

– ترميم وإصلاح المساجد القديمة.

– الإشراف على هندسة المساجد الجديدة حتى توافق المقاييس الإسلامية من جهة، والفن المعماري الأصيل من جهة ثانية.

– تجهيز المساجد بالأفرشة ومكبرات الصوت (وكل مصروفات المسجد على نفقة الوزارة).

ومما يلفت النظر في الجزائر أن المساجد كلها مفروشة بالزرابي التي تشتريها الوزارة أو يتبرع بها المؤمنون".[1]

[1] نفس المرجع، ص 27.

6-1-1- الموظفون الدينيون:

لقد انتظمت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بعدما تمكنت البلاد من استرجاع استقلالها، "فقد أصبح الإمام منذ سنة 1969 يتمتع بكامل حقوق الموظف في الدولة، من منح عائلية وضمان اجتماعي، وترقية وعطل وتقاعد...إلخ، وبعد أن كان يتقاضى منحة مؤقتة أصبح يتقاضى راتبا معتبرا وثيق الصلة بشهادته ومستواه العلمي، حيث كان يتراوح في هذه الفترة بين ستين ألف فرنك ومائة وخمسين ألف فرنك".[2]

وقد أصبح الموظفون الدينيون يجتازون امتحانات قصد الالتحاق بالوظائف المناسبة، "وقد نظم امتحان مهني خاص لمستوى الأئمة والمؤذنين يرسم مقتضاه كل الناجحين فهفي درجات تناسب نتائجهم في هذا الامتحان، أما الراسبون فيبقون في مساجدهم ويستعدون للدورة الثانية (وتنظم لهم دروس خاصة في مدرسة خاصة). وأما الأئمة الذين يحملون شهادات علمية كافية فيرسمون بمقتضى شهاداتهم ولا امتحان عليهم. وترمي بذلك الوزارة حسب بيانها أن تبعد الإمام المتكاسل وتفتح المجال للإمام النشيط الذي يقبل على العلم بإرادة وعزم".[3]

لقد اهتمت الدولة بزيادة الموظفين الدينيين بزيادة عدد المساجد،" وأما عدد رجال الذين كانت تجري عليهم الوزارة رواتب شهرية في تلك الفترة، بدأ يتضاعف منذ الاستقلال، أين كان عددهم 440 وأصبح بعد ذلك 1900. وكان يقوم مثل هذا العدد تقريبا بالصلوات الخمس وصلاة الجمعة تطوعا أو على نفقة البلدة أو القرية التي يوجد بها المسجد، وذلك إلى أن يرسموا جميعا في مدة سنتين أو ثلاث. وهذه الزيادة المستمرة راجعة إلى إقبال المؤمنين بحماس على بناء المساجد وعلى تحويل الكنائس إلى مساجد".[4]

---

[1] نفس المرجع السابق، ص 27.

[2] نفس المرجع،ص 28.

[3] نفس المرجع، ص 28.

[4] نفس المرجع، ص 28.

ووظيفة الإمام لم تعد قاصرة على أداء الصلوات، بل هو مكلف أيضا بإلقاء دروس الوعظ والإرشاد، وبتحفيظ القرآن للأولاد مدة معينة، وبإلقاء دروس فقهية منتظمة، وبدروس محو الأمية يوميا داخل المسجد. "وقد بدأت حملة محو الأمية بمساجد البلاد كلها في 15 أكتوبر 1970، وتمت حملة تفقد سير هذه العملية في مساجد العاصمة وبعض عواصم الولايات، كمدينة سطيف، وقد أدخلت السبورة إلى قاعة خاصة في المسجد وأصبحت كالمنبر ملازمة له، رجوعا إلى الأصل الأول. ووزعت الوزارات مجانا على المساجد عددا ضخما من الكتب، كتاب لتعليم القراءة في جزأين، كتاب الخط، كتاب الحساب، كتاب المعلم. كما افتتحت الوزارة مدرسة خاصة ببلدة مفتاح سمتها المدرسة الوطنية للإطارات الدينية، وذلك لتوسيع أفق الأئمة الحاليين في شؤون الدين وأساليب التربية. وكان للأئمة في المساجد مقصورة خاصة، بها طاولة والتلفون، ومحل الوضوء... ويظل الإمام في المسجد لمقابلة السائلين، أو القيام بالشؤون المنوطة به، وأداء الصلوات وإلقاء الدروس".[1]

7- الحياة الدينية والفكرية لمدينة وهران:

نتناول في هذا المطلب تاريخ وهران الديني، ومقتطفات من الحياة الفكرية التي سادت محطاتها التاريخية منذ التأسيس، وهذا بذكر أهم علمائها الدينين الذين كان لهم تأثير في مجالاتها الثقافية عموما، وقبل ذلك نعطي لمحة تاريخية عن تأسيس المدينة. وقد تفاوتت مساحاتها حسب الدول التي تعاقبت عليها، فمن مدينة تابعة لتيهرت في عهد الرستميين، وكذلك كمدينة تابعة لتلمسان عاصمة الزيانيين، إلى عمالة تضم كل الغرب الجزائري في العهد العثماني.

أ- تأسيس مدينة وهران:

تعد مدينة وهران أحد أهم المدن الجزائرية التي تشهد تنوعا ثقافيا كبيرا، فقد أصبحت قبلة لنزوح مختلف الأسر من كامل الوطن، العامل الذي ساهم في هذا التنوع، إلا أن تاريخ وهران الثقافي والسياسي يبين أن المدينة عرفت انفتاحا على مختلف الثقافات الأجنبية، وعلى مختلف الملل

[1] نفس المرجع، ص ص 2928.

والنحل عبر تاريخها." كانت مدينة وهران متصلة ببلاد الأندلس، إذ أسسها بعض البحارة الأندلسيين الذين كانت قوافلهم التجارية تجوب شواطئ البحر الأبيض المتوسط، فأسسوا مدينة وهران سنة 290 هـ".[1] وقال البكري:" اتفق على بنائها محمد أبو عون ومحمد بن عبدون وجماعة من الأندلسيين البحريين الذين ينتجعون مرسى وهران مع نفزة وبني مسقن، وهم ازداجة، وكانوا أصحاب القرشي، فبنوها سنة تسعين ومائتين، واستوطنوها سبعة أعوام، وبنو مسقن هم مسرقين...".[2]

لقد ساهم في تشييد مدينة وهران يد عاملة خارجية، "حيث كان في تأسيسها البحارة كذلك خزر المغراوي، وكان مواليا لخلفاء بني أمية بالأندلس إذ كان المؤسس لدولتهم. وكان حكم البلاد حينئذ لدولة قبيلة مغراوة الذين أسسوا أول دولة بالجزائر إثر الفتوحات الإسلامية المباشرة، وذلك أن عميد هذه القبيلة، أي مغراوة ونزمار، قد وقع أسيرا عند الفاتحين، فقيد إلى مقر الخلافة في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فأسلم على يديه، فحينئذ منّ عليه الخليفة عثمان بن عفان، وأقرّه على حكم قبيلته التي كان موقعها مابين سهول مليانة إلى مدينة مستغانم".[3]

وقد وصف الكثير من من الرحالين مدينة وهران في عهد أمراء مغراوة وذكروا كثيرا من أعلامها،" ومن بينهم **أبو القاسم الهمذاني** الذي انتقل إلى الأندلس وروى عنه بعض أعلامها كابن عبد البر، وابن حزم الظاهري، كما أثبت ذلك ياقوت الحموي في تأليفه (معجم البلدان)".[4] "وكان من علماء بني يفرن إخوة مغراوة صاحب (العقيدة)، (وصاحب النزهة)".[5]

ملك وهران، كما يقول الشيخ البوعبدلي، "تسع دول إلى زمنا: الرستميون، ثم الشيعة سنة مائتين وثمانية وتسعين (298هـ)، ثم تغلب عليهم محمد بين الخير الخزري المغراوي أحد ملوك وهران،

---

[1] المهدي البوعبدلي، ***تاريخ المدن***، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2013، ص 362

[2] محمد بن يوسف الزياني، ***دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران***، تحقيق وتقديم المهدي البوعبدلي، عالم المعرفة للنر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2013، ص 50.

[3] المهدي البوعبدلي، ***تاريخ المدن***، ص 362.

[4] نفس المرجع، ص362.

[5] محمد بن يوسف الزياني، ***دليل الحيران***، ص 114.

وقبض عليه ميسور الخصبي وأطلقه بعد حين ثم نزلتها عساكر بني أمية أيام المنصور بن أبي عامر، ثم ملكها لمتونة (المرابطون)، ثم الموحدون، إلى أن أزالهم عنها ابن غانية، ثم الإسبان، الترك، ثم الاحتلال الفرنسي".[1]

وفي ابن خلدون أن " محمد بن عون ومحمد بن عبدون من رجال الدولة الأموية نزلوا وهران، وداخلوا أكابر بني مسكين فملكوها سبع سنين مقيمين فيها للدعوة الأموية، ولما ظهرت الدعوة الشيعية. وملك عبيد الله المهدي تاهرت وولى عليها دواس بن صولات الكتامي، أوْعز إلى البربر بحصار (وهران)، فرجعوا سنة سبعة وتسعين ومائتين (297هـ)، وداخلوا بني مسكين في ذلك فأجابوهم، وفر محمد بن عون إلى دواس واستبيحت وهران.....".[2]

أ-1- الحياة الدينية والفكرية من عهد الأمويين إلى عهد الدولة العثمانية:

لقد عرفت وهران طبقات من العلماء والفقهاء منذ العهد الأموي، "ومن العلماء والفقهاء الكبار الذين دخلوا مدينة وهران في آخر القرن الرابع هجري **ابن خميس**، حيث يقول أنه أُعجب بالمغرب بمدينتين بثغرين (وهران) خزر، و (جزائر) بلكين بن الزيري بن مناد، ووصف مسجدها الأعظم وما اشتمل عليه من السعة وإتقانه وبنائه المحكم. ووصفها الكاتب السيد **مسلم عبد القادر** الحميري[3] هي والجزائر (بأم البها)".[4]

من المعلوم تاريخيا أن المجتمعات كانت تخضع لدين السلطان طوعا أو كرها، حيث كانت تتبنى هذه المجتمعات عقائد الدول التي تتوالى عليها، "وخلال القرنين الرابع والخامس هجريين (11/10م)، تناسى المغرب الأوسط نحلة الخارجية التي كانت غمرت مدن تلمسان ووهران وبنطيوس (قرب وهران)، فمن العلماء المالكية الذين ظهروا في وهران **أحمد بن أبي عون الوهراني**

---

[1] نفس المرجع، ص109.

[2] أحمد بن محمد بن علي بن سحنون الراشدي، ***الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني***، تحقيق وتقديم، الشيخ المهدي البوعبدلي، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2013، ص 192- 193.

[3] مسلم عبد القادر: كان كاتبا عند بايات وهران.

[4] محمد بن يوسف الزياني، ***دليل الحيران وأنيس السهران***، ص 44-46.

– سالف الذكر – (ت بعد 341هـ/952م)، الذي تعلم بوهران ثم ولي قضاءها، وسعيد بن خلف الوهراني الذي كانت له رحلة للشرق فسمع من أبي بكر الأبهري (ت 375هـ/985م) شيخ المالكية في العراق في وقته، و **عبد الله بن يوسف بن طلحة بن عمرون الوهراني** (كان حيا سنة 429هـ/1037م)، وهو من تلاميذ ابن أبي يزيد القيرواني، و**أبي بكر بن يحيى بن عبد الله القرشي الجمحي الوهراني** الذي غلب عليه الحديث. ولقد عرفت هذه القرون تقدما ملحوظا في المجال الثقافي في المغرب الأوسط عموما، ووهران بالخصوص".[1]

لقد تعددت وتنوعت أشكال المؤسسات الدينية في عهد الدويلات الإسلامية، "ففي عهد المرابطين كان بوهران مرافق العبادات للعباد، والزوايا المعدة لأهل الإخلاص من العبّاد، وبظاهرها رباط على ربوة تسمى: (صلب الفتح)، وسبب تسميتها بذلك أن تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين اللمتوني سيّره أبوه في جيش ليكون قبالة عبد المؤمن بن علي، فمات أبوه في مغيبه، وظهر أمر عبد المؤمن (الدولة الموحدية) وتيقن تاشفين زوال دولتهم فأتى وهران ليجعلها مقره، وكانت هذه الربوة تسمى (صلب الكلب)، وبأعلاها رباط يأوي إليه المتعبّدون. فلما كانت ليلة سبعة وعشرين من رمضان سنة تسع وثلاثين وخمسمائة (539هـ) صعد تاشفين إلى ذلك الرباط ليحضر الختم في يسير من خواصه، في حين أرسل عبد المؤمن عسكرا إلى وهران (سادس عشر من رمضان)، فلما علموا بانفراد تاشفين أحاطوا به وقتلوه لما حاول الفرار. فكانت بداية السيطرة للموحدين".[2]

لقد ميزت كل فترة من تاريخ مدينة وهران طبقات من العلماء الذين كان لهم صيتا وسمعة في كل الأقطار الإسلامية، "ومن علماء وهران في هذه الفترة **أبو عبد الله محمد بن محرز بن محمد الوهراني**، الملقب (بركن الدين)، قدم الديار المصرية أيام السلطان صلاح الدين الأيوبي، فولي الخطابة بظاهر دمشق زمانا طويلا، واستوطنها أيام نورالدين، واتصل به بعدما زار بغداد، وزار

[1] نجم الدين الهنتاني، ***المذهب المالكي بالغرب الإسلامي***، مرجع سابق، ص 137.

[2] أحمد بن محمد بن علي بن سحنون الراشدي، ***الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني***، ص 193.

مصر، وقيل أن زيارته كانت بعد وفاة نورالدين، وعاد إلى دمشق وبقي في درايا حتى توفي سنة 575هـ، ودفن على باب تربة أبي سليمان الداراني، وله رسالتان كتبهما إلى صلاح الدين".[1]

وفي القرن الثامن الهجري (8هـ/14م) وصفها محمد العبدري البلنسي (ت نحو 725هـ/1325م) في رحلته قوله:" ثم مررنا على وهران وهي مدينة مليحة حصينة برية بحرية. وهي مرسى تلمسان وأنظارها، ومتجر تلك النواحي، ولكنها لما طرقها من نوائب الدهر مطرقة، وجيوش الخطوب الملمة بها محدقة. قارعتها حتى قرعت ساحتها، ونافحتها بسموم الآفات حتى ذهبت صباحتها، فألقت بيدها مستسلمة وعادت بعد ضوئها مظلمة، لا وشل بها يشفي غلة، ولا طبا يداوي علة، انتثلها الزمان فلم يبق فيها تقيا، وأبدلها الحدثان من كل بشارة نعيّا، لا تلقى بها معمل يراعة ولا ترى فيها حلف براعة، بل خرس بها لسان التلاوة، وزيد بها حمار الجهل على الفودين علاوة، لم يطعموا العلم ولا ذاقوا له حلاوة، بل تبرؤوا منه، فكلهم فالج بن خلاوة، فيها عجبا لي أصف بالفناء وهران، كأني لم أر سكان تلمسان..."[2]

وعلماء وهران بعد هذا الزمن أكثر، إلا أن من عُرف منهم:" الشيخ، **أبو تميم الواعظ** سكن بجاية واشتغل بها، و السيد **محمد الهواري**، وتلميذه السيد **إبراهيم التازي** الذي ينتمي إلى قبيلة بني لنت بعض البربر الكائنين بتازا، وبتازا ولد ونشأ فشهر بها، حج إلى مكة، والتقى العلماء والأولياء، ثم قدم تونس فأجازه علماؤها، ثم ورد تلمسان فأخذ عن **ابن مروزق** وأجازه".[3]

لقد كان لشخصية إبراهيم التازي دورا دينيا وثقافيا كبيرا في مدينة وهران،" قال ابن صعد في السيد إبراهيم التازي أنه أقام سوق الأذكار بوهران، ورتب المواسيم الشرعية، ونقل أهلها من التبدي إلى الحضارة، وارتحل إليها كثير من أهل الجزائر واغتبطوا بركة سكانها. وقد بنى كذلك الزاوية النبيهية المتعددة الأبواب، والمساجد الأنيقة العالية، والمرافق المعدة للزوار وأبناء السبيل بمسجد زاويته،

---

[1] المهدي البوعبدلي، ***تاريخ المدن***، ص364.

[2] محمد العبدري البلنسي، ***الرحلة المغربية***، تقديم سعيد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، 2007، ص 211.

[3] أحمد بن محمد بن علي بن سحنون الراشدي، ***الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني***، ص 195.

ومدارسها المشتملة على الميضات الأنيقة، والحمام الذي ما شوهد مثله في البلاد، والخزائن المملوءة بالكتب العلمية، والآلات الجهادية. وكان هو من أدخل الماء إلى وهران، فقد سُرّ به أهلها أشد السرور، لأنهم كانوا في مشقة عظيمة من قلة الماء، ومكابدة السقيا من العيون من الصباح إلى المساء. وتوفي الشيخ إبراهيم التازي يوم الأحد تاسع شعبان سنة ست وستين وثمانمائة (866هـ) بوهران، والناس يعتقدون أنه مدفون بالقلعة".[1]

ولم يطل الزمن حتى احتل الإسبان مدينة وهران، يقول صاحب الثغر الجماني: " ولم تزل بأيدي الكفرة وملوك الإسلام يطرقونها مرة بعد مرة، وأولياء الله وعلماء ملته يدعون الناس إليها ويغزونها بأنفسهم..... فقد غزاها الأمير إبراهيم خوجة ورماها من جبال المائدة، فلم تدرُ بين يديه من الفتح مائدة، وغزاها مولاي إسماعيل ملك المغرب.....إلى إن افتكتها الجنود العثمانية بأمر من الملك الأعظم والطود الأفخم السيد محمد باكداش المتقدم ذكره على يد وزيره السيد أوزن حسن وأميره السيد مصطفى بيك.....وقد نزلوا عليها أول يوم ربيع النبوي على من ولد فيه أفضل الصلاة والسلام سنة تسع عشرة ومائة وألف (1119هـ).....ثم ارتجعها الكفرة من يد أميره مصطفى المذكور دون ملاقاة كثير عناء...".[2]

أ-2- الحياة الفكرية والدينية في عهد الدولة العثمانية:

فقد كان أول فتح لوهران سنة 1119هـ على يد باشا الجزائر، وبعد بقائهم بها خمسة وعشرين سنة إلى سنة (1144هـ) استرجعها الإسبان إلى أن أخرجهم الباي محمد بن عثمان سنة 1206هـ، هذا الذي أحيا الرباط المشهور " برباط وهران " ضد الاسبان.

جاء في وصف رباط وهران، أنه كان بعد احتلال الاسبان مباشرة، كما ذكر ذلك الجامعي،" إذ تم حصار وهران وكان من بين المحاصرين أهل العلم. " وكان يفد عليه المرابطون، فانتشرت الأخبية والمضارب والقياطين والخيم على جميع تلك الأكام وذلك الوطاء الفياح، فكستها، وما زالت

[1] نفس المرجع، ص 195-198.

[2] نفس المرجع، ص 198-199.

الكتاتيب تتواصل، والجيوش تتراسل، والمواكب تجتمع أعدادها، والأبطال تنتظم أزواجها وأفرادها، وهم مشتغلون بقراءة القرآن والفقه والنحو، لا يتركون ذلك إلا في أوقات القتال، وبالليل يبتون يتلون القرآن العزيز، لا يفترون عنه إلا نحو الساعتين من أوقات النوم، ومتى انتبه النائم وجدهم على حالتهم تلك، وسمع التلاوة من كل ناحية في ذلك الوادي، فكانوا كما قيل في سلفهم الصالح رضي الله عنهم: ((رهبانا بالليل أسودا في النهار))".[1]

لقد شاع خبر (رباط الطلبة) لمدينة وهران في الروايات التاريخية الخاصة بالمدينة، "وكان هذا الرباط، أي رباط وهران بوادي (يفري) غربي ساحل وهران، وقد كان طلبة القرآن، ورجال العلم بالمدينة يحيون ذكراه سنويا، ولطول العهد به تنوسيت أسباب هذه الذكرى، وصار جلّ الحاضرين يعتقدون أن هذا الاجتماع مجرد احتفال عادي للطلبة، وقد بقيت هذه الذكرى تقام سنويا بـ (يفري) إلى أوائل الحرب العالمية الثانية، وكثيرا ما كان يرأسها عالم وهران الراحل الطيب المهاجي".[2]

لقد عرفت مدينة وهران خلال الوجود العثماني بها بعض المؤسسات الدينية التي كان لها تأثير في مختلف الحياة الثقافية والدينية لمجتمع المدينة. "فقد أنشأ الباي محمد الكبير بوهران المسجد الكبير، والملقب باسمه (مسجد الباي محمد الكبير)، ويعرف كذلك بجامع (بالناصف) نسبة إلى شخص كان وكيلا به، ويقول المزاري أنه (بنا المسجد حيث وقف به فرسه عند الباب).[3] ويصفه مهيرس بقوله: (ويظهر من خلال مئذنته أنه أجمل وأحسن مساجد وهران في الفترة العثمانية، وذلك من خلال الرونقة، والزخرفة، والإبداع الفني، حيث قلدوا في بنائه مساجد المغرب والأندلس)".[4] وتضاعف بناء المساجد بعد ذلك، "حيث أسس الباي بوشلاغم عند الفتح الأول للمدينة في عام 1120هـ/1708م (مسجد البرانية أو بني عامر)، والذي كان مخصصا للتجار الأجانب، وهدمه

---

[1] المهدي البوعبدلي، ***تاريخ المدن***، ص 101.

[2] نفس الرجع، ص102.

[3] المازري الأغا بن عودة، ***طلع السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر***، تحقيق: يحي بوعزيز، ج1، دار البصائر، الجزائر، ط1، 1990،ص294

[4] مهيرس مبروك ، ***المساجد العثمانية بوهران ومعسكر***، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص 40.

الاحتلال الاسباني عند إعادة احتلالهم للمدينة 4411هـ/1732، وأعاد الباي عثمان تأسيسه".[1]

لقد ساهم دايات وهران إسهاما كبيرا في تشييد المساجد، "حيث أسس الداي حسان من ماله الخاص (مسجد باشا) بوهران، وتحمل جميع نفقاته تقديرا لجهود الباي محمد الكبير في فتح مدينة وهران".[2] وأسست في مدينة وهران كذلك" (مدرسة خنق النطاح) وقد أنشأت في المكان الذي يسمى بخنق النطاح، وكانت بمثابة الرباط الذي يقوم به الطلبة، أسسها محمد الكبير سنة 1207هـ/1793م".[3]

وقد عرفت هذه الفترة العديد من العلماء الذين شغلوا مناصب دينية كثيرة، "ومن علماء وهران في هذه الفترة نذكر: **أحمد التهامي** الذي شغل منصب الإفتاء خلال العهد العثماني، وكان متزوجا بأخت الشيخ محي الدين والد الأمير عبد القادر".[4] ومن علمائها "**مصطفى ابن التهامي**، وهو ابن أحمد التهامي وقد عرف بعلوم اللغة، النحو والعروض والمعاني والبيان، وكذلك **محمد بن سعيد البيدري التلمساني** الذي كان من أعلام الفقه والحديث والبلاغة، وله شروحات كثيرة: على الهمزية، متن الرسالة في الفقه المالكي، كذلك تصدر تدريس مختلف تفاسير القرآن، توفي بفاس سنة 1264هـ/1847م".[5] من العلماء أيضا "**محمد بن عبد الله بن الشيخ المشرفي سقاط**، كان عالما مشاركا في مختلف العلوم الدينية والعقلية، واللغة، والتوحيد والأصول، والبيان، ودرس كتاب التلخيص، وجمع الجوامع للسبكي، وتفسير البيضاوي..."[6] وكذلك **عبد القادر**

---

[1] حي بوعزيز، ***مدينة وهران عبر التاريخ***، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص 94.

[2] Lapenes, ***la province d'Oran 1792-1851***, Lamort imprimeur de l'académie, Metz, p 96

[3] مهيرس، مرجع سابق، ص 41.

[4] يحي بوعزيز، ***أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة***، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995، ص247.

[5] شرف عبد الحق، ***تراجم لبعض علماء مدرسة الباي بوهران***، في مجلة عصور، منشورات مخبر البحث التاريخي مصادر وتراجم، العدد 21، جامعة وهران، الجزائر، 2013، ص 162.

[6] المشرفي العربي عبد القادر، ***ياقوتة النسب الوهاجة في ذكر نسب سيدي علي مولى مجاجة***، تحقيق: حمدادو بن عمر، دار قرطبة للنشر، بدون تا، ص 294.

المستغانمي الذي درّس علم الكلام، والمنطق، وقال عنه العربي المشرفي:" وقرأت عليه علم الكلام، ومختصر الأخضري في المنطق، ومختصر السنوسي ".[1]

ومن الشخصيات التي تولت منصب القضاء في هده الفترة، "نذكر الطاهر الشرفي"،[2] "والقاضي الطاهر بن أحمد الرزيوي الذي كان من تلامذته الأمير عبد القادر، ومن الذين تولوا القضاء أيضا محمد صادق الحميسي الذي يرجع نسبه إلى المغيلي المازوني، والقاضي عبد الله بن الطيب بن حوا التجاني الذي كان شيخا للطريقة الدرقاوية، وقد قتله الباي حسن".[3]

وسجل لنا التاريخ بعض المؤرخين الذين اشتغلوا ككتاب لدى بايات وهران، أمثال "**محمد ابن زرفة الدحاوي** الذي كان كاتبا عند الباي محمد الكبير"،[4] "وعين مساعدا لرئيس رباط افري خلال الحصار الثاني 1205هـ/1791م، كذلك المؤرخ **محمد بن حسن** المعروف بالكاتب المستغانمي، وكان هو الآخر كاتبا لدى الباي محمد الكبير،[5] والمؤرخ **حسن خوجة** الذي تولى خطة خطة الكتابة أيضا عند بايات وهران، وهو من أسرة مستغانمية"،[6] ونذكر كذلك المؤرخ "**مسلم بن بن عبد القادر الحميري** الذي تولى خطة الكتابة عند الباي حسن بعد حسين خوجة السابق الذكر، وقد أدرك الاحتلال الفرنسي وهو في هذا المنصب".[7]

واشتهرت في مدينة وهران أسر علمية كان لها دور كبير في الحياة الدينية والفكرية والثقافية للمدينة، من هذه الأسر نذكر "أسر (المشارفة) من إقليم الراشدية، ومن أهمهم المشارف الثلاث: الطاهر بن الشيخ وابن أخيه محمد بن عبد الله سقاط بن مصطفى بن الشيخ المشرفي، وابن عمهما الشيخ

---

[1] يحي بوعزيز، ***تحقيق طلع السعود***، ج1، مرجع سابق، ص 100.

[2] المهدي البوعبدلي، ***رسائل في التراث والثقافة***، تحقيق أبو القاسم سعد الله، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2010. ص 49.

[3] يحي بوعزيز، أعلام الفكر، مرجع سابق، ص 209-210.

[4] يحي بوعزيز، ***تحقيق طلع السعود***، ج 1، مرجع سابق، ص 64.

[5] نفس المرجع، ص 97-98.

[6] يحي بوعزيز، ***أعلام الفكر***، ص 210.

[7] البوعبدلي، ***رسائل في التراث والثقافة***، مرجع سابق، ص 73.

عبد القادر بن مصطفى المشرفي"،[1] ومن الأسر كذلك أسرة "(بن خوجة) المستغانمية التي سبق ذكر بعض علمائها، وأسرة (الزياني) التي من أشهر علمائها محمد بن يوسف الزياني صاحب دليل الحيران".[2]

وكانت مدينة وهران مقصد الطلبة لحفظ القرآن، أو لإتمام دراستهم الشرعية، "ومن المدارس المتخصصة في هذا المجال مدرسة **خنق النطاح**، وكان أغلب هؤلاء الطلبة يأتون من البادية أو من المدن المجاورة، وكانوا يقيمون في فنادق خاصة بهم، وكانت الحياة المادية لهؤلاء الطلبة في هذه الفترة جيدة مقارنة بالبايات الذين حكموا وهران. وكانت نفقات الطلبة يتصدق بها الأغنياء من المحسنين، من غذاء وكساء، خاصة في مواسيم الحفلات الدينية. وتخصص بعض العائلات جزءا من طعامها للطلبة عندما يخرجون لجمع غذائهم، ويطلقون على عملية الجمع هذه بلفظ (التَّصراف)".[3]

ويذكر المزاري "أن الناس اشتكوا من الطلبة، فعزم الباي محمد الكبير على طردهم، إلا أن الأغا قدور الكبير بن إسماعيل البحثاوي أشار عليه بأن لا يفعل، لأنه لا يليق، ولكن من فعل ذنبا يعاقب عليه، فاستجاب له الباي وأمر بردهم، ودفع لهم مالا كثيرا، وقال لهم اشتغلوا بالقراءة، وكفوا أنفسكم عن الإذاية، فما في المدينة يحبكم إلا ثلاثة، أنا، والأغا قدور بن إسماعيل، والنساء".[4]

---

[1] يحي بوعزيز، ***تحقيق طلع السعود***، مرجع سابق ، ص 99.

[2] نفس المرجع، ص 98.

[3] Ben kada Saddek, ***espace urbain et structure sociale à Oran de 1792-1831***, mémoire de diplôme des études approfondies, Directeur : M. Tayabe Chentouf, université d'Oran, 1988, p 103.

[4] يحي بوعزيز، ***تحقيق طلع السعود***، مرجع سابق، ص 296-297.

وقد ذكر التاريخ كبار الطلبة الذين درسوا في مدينة وهران، منهم **الأمير عبد القادر** الذي كان يحفظ أكثر البخاري، متضلعا في العربية، والشيخ **العربي بن عبد القادر المشرفي** في عشرينات القرن التاسع عشر (19م) والذي له مؤلفات عدة وغيرهم من العلماء".[1]

عرفنا من خلال تراجم علماء وهران خلال العهد العثماني، أن أغلبهم فقهاء مالكية ينتسبون إلى الأشراف والمرابطين، جعلهم يحظون بمكانة اجتماعية مرموقة في المجتمع الوهراني. "وعن الطرق الصوفية في وهران يجرنا الحديث عن أهم الطرق الموجودة خلال تلك الفترة، فقد ميزت وجود ثلاث طرق صوفية: الطيبية والدقاوية والتجانية، فالأولى كان مقدمها الحاج الطيب التهامي بن عمر، فقد تم سجنه لمساندته ثورة درقاوة ضد العثمانيين، ثم تم إطلاق سراحه".[2] أما عن "الطريقة الدرقاوية فقد انتشرت في مختلف بايلك الغرب بما فيها مدينة وهران، إلا أن هذه الطريقة إلى جانب الطريقة التجانية كانتا تعتبران من الفئات المهمشة في المجتمع الوهراني نظرا لنشاطهما السياسي والعسكري ضد العثمانيين".[3]

أ-3- الحياة الفكرية والدينية إبان الاحتلال الفرنسي

أما عن الحياة الدينية والفكرية في مدينة وهران فقد تحدثنا عن قسط كبير منها في إطار حديثنا عن الحياة الدينية والفكرية للمجتمع الجزائري خلال مدة الاحتلال الفرنسي، وسنكتفي بذكر أحداث تاريخية دينية عامة تخص مدينة وهران حسبما أتيح لي من بحث في هذا الجانب.

يقول المؤرخ سعد الله "أن مدينة وهران كانت آخر عاصمة إقليمية للإدارة العثمانية، وكانت مساجدها نسبيا قليلة لأنها حديثة العهد بالحكم الإسباني، وبين العهدين الإسباني والفرنسي بنى المسلمون بعض المساجد العتيقة. وإذا كانت مساجدها القديمة قد عانت على يد الإسبان، فإن مساجدها الحديثة قد عانت على يد الفرنسيين. ومن المساجد الحديثة جامع (خنق النطاح) الذي

---

[1] البيطار عبد الرزاق، ***حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر***، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، 1993، ص 887.

[2] الواليش فتيحة، ***الحياة الحضرية في بايلك الغرب الجزائري خلال القرن الثامن عشر***، ماجستير، جامعة الجزائر، ص 193.

[3] Ben kada, ibid, p 113.

حرفه الفرنسيون إلى (كارقانطة)، وقال عنه باللو (1904) أنه كان نصف مهدم، وأن مصلحة الآثار قد أنقذته من أيدي الهدامين".[1]

لقد أضر تحويل المساجد إلى كنائس، وكذلك تغيير أسمائها، بالهوية الدينية والثقافية للمجتمع الجزائري، " وكان دبوش الذي تولى أسقفية الجزائر الجديدة متحمسا لتحويل المساجد إلى كنائس واستعادة الكنائس القديمة التي عفى عليها الإسلام في نظره. ففي سنة 1839 حول دوبوش أحد مساجد وهران إلى كنيسة وأطلق عليها اسم كنيسة (سانت كروا) أو الصليب المقدس. وكان خليفته الأسقف باڤي Pavy قد قلده في ذلك أيضا حين حول مسجدا آخر إلى كنيسة سماها (سان اندري)، وكان ذلك بعد سنة 1850، وهذا المسجد هو الذي بناه مصطفى بوشلاغم سنة 1708".[2]

رأينا في المطلب الخاص بالحياة الدينية والفكرية للاحتلال الفرنسي السياسة التي انتهجتها السلطات الفرنسة اتجاه التعليم، وكيف سيطرت على الأوقاف التي كانت تمول المؤسسات الدينية والتعليمية، من نفقات الموظفين و تمويل الطلبة، فقط تعطلت هذه المؤسسات، وهجرها المعلمون والطلبة، وأصبحت بعض الزوايا في الأرياف، والبعيدة نوعا ما عن أنظار السلطات تكتفي بتدريس القرآن، وبدأت تندثر تلك العلوم الدينية، بل أكثر من ذلك فقد سيطرت السلطات على المساجد وحددت نشاطها الديني، وأصبحت تعين من الموظفين الدينين ما تراه مناسبا لسياستها الاستعمارية، حيث بدأت بتأسيس المدراس الشرعية الثلاث – سالفة الذكر– التي تكون العلماء والمفتين حسب المناهج والسياسة فرنسية. وسنذكر أهم المفتين الذين تصدروا هذه الوظيفة في المساجد الرسمية بمدينة وهران واتجاهاتهم الفكرية والدينية.

جاء في أحد تقارير ألفريد بل، الذي كان مفتشا للمدرسة الفرنسية الشرعية بتلمسان التي أسست سنة 1851 والتي كانت هي المسؤولة عن دروس التعليم في المساجد في الجهة الغربية،"

[1] أبو القاسم سعد الله، *تاريخ الجزائر الثقافي*، ج5 (1830-1954)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998، ص 101.
[2] نفس المرجع، ص 102.

أنه استبشر بتدهور حركة التعليم الأصلي (العربي الإسلامي) في زوايا إقليم وهران بحلول القرن العشرين، فقال أنه يمكنه ذكر العديد من الزوايا التي كانت تعلم العلوم كالنحو والأدب والتوحيد والفقه بالإضافة إلى تحفيظ القرآن، وأنه لاحظ سنة 1908 أن هذا النوع من الزوايا أخذ يضمحل ويختفي، ولم يبق إلا النوع الأول الذي لا يعلم إلا القرآن".[1]

لقد تداول على مساجد وهران أئمة ومفتون عديدون، وكانوا يخضعون لقوانين السلطات الفرنسية التي أصبحت تشرف على تسييرها عن طريق مفتشي المدارس الفرنسية."كان المدرّس في الجامع الكبير لوهران سنة 1905 الشيخ **حريزي سي الحبيب البخاري**، وهو من مواليد سنة 1830 تقريبا، قد عين في هذه الوظيفة سنة 1868م، وجاء تقرير بيل عند تفتيشه سلبيا إذ كان طاعنا في السن ولا يؤدي وظيفته بشكل جيد، ثم عين مكانه الشيخ **علي بن عبد الرحمن** الذي ولي إضافة إلى التدريس الفتوى، ومن امتيازات المفتي الإشراف على غيره من المدرسين والأئمة في الولاية أيضا، وكان منصب الإفتاء شرفيا، وليس له ما قد يوحي إلى الفعالية في الرأي الأخير كما كان الحال في الزمن القديم، وقد مر في الإفتاء قبل الشيخ بن عبد الرحمن **حميدة بن القائد** المتوفي سنة 1870، وقد أشارت بعض التقارير أن المدرس بوهران سنة 1917 كان الشيخ **رحال منور** الذي يعد في عداد الطبقة الثانية من المدرسين، وذكر تقرير آخر لبيل أن الشيخ رحال نفسه ما يزال هو المدرس في المسجد سنة 1923. وقيل أنه كان من خريجي المدارس الشرعية الفرنسية".[2]

لقد تفاوتت المستويات التعليمية لموظفي المساجد الرسمية في مدينة وهران، وتباينت أدوارهم التعليمية. "ومن الظواهر الغريبة في حياة المفتين والعلماء الجزائريين عندئذ دخولهم في الطرق الصوفية رغم علمهم في الظاهر، ولم يقتصر هذا على العلماء الذين درسوا في الزوايا وهم منها أصلا، بل كان شائعا فيمن تخرج من المدرسة الشرعية- الفرنسية، فالمفتي بن الحفاف كان مع الشاذلية، والشيخ أبو القاسم الحفناوي بن الشيخ مع الرحمانية، والقاضي شعيب بن علي مع

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3، مرجع سابق، 238.

[2] نفس المرجع، ص 114- 115.

مختلف الطرق الصوفية، وعلي بن عبد الرحمن مع الطريقة التجانية، وكان الشيخ حميدة العمالي هو الآخر رحمانيا، وعبد الحليم بن سماية الذي استجاز الشيخ محمد بن بلقاسم الهاملي".[1]

بالإضافة إلى المساجد الرسمية التي كانت تعين فيها السلطات الفرنسية موظفين على حسابها، ظهر نشاط ديني في المساجد غير الرسمية (المدارس الحرة)، وقد كان لبعض العلماء من جمعية العلماء المسلمين دور هام في إحياء التعليم العربي الإسلامي بمناهج حديثة، مما جعل السلطات الفرنسية تضيق عليها وعلى علمائها، وكانت لمدرسة الفلاح (أحد ميادين الدراسة) التي أسستها جمعية العلماء المسلمين، هي الأخرى، دور كبير في التعليم من جهة وفي تمويل نشاط الحركة السياسية من جهة أخرى مما اضطر بالسلطات الفرنسية إلى إغلاقها والتضييق على مؤسسيها، وقد تخرج منها عالم وهران **الشيخ الطيب المهاجي**.

8- الاتجاهات السلفية في الجزائر:

8-1-السلفيون:

تعد السلفية من أهم الاتجاهات الدينية التي عرفها التاريخ الإسلامي،" نقصد بالسلفيين أولئك الذين نحلوا أنفسهم ذلك الوصف، وظهروا في القرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة، وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها. تم تجدد ظهورهم في القرن السابع هجري، أحياه شيخ الإسلام ابن تيمية، وشدد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أمورا أخرى قد بعثت إلى التفكير في أحوال عصره، ثم ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر الهجري، أحياها محمد بن عبد الوهاب – في الجزيرة العربية، وما زال الوهابيون ينادون بها، ويتحمس لها بعض العلماء المسلمين".[2]

وقد أصبح ابن تيمية مرجعا أساسيا في الدعوة السلفية، "فقد أطلق ابن تيمية على المذهب السلفي الذي كان يعتنقه عدة ألقاب، منها أنه مذهب (الفرقة الناجية)، وترجع هذه التسمية

[1] نفس المرجع، ص 112-113.

[2] محمد أبو زهرة، مرجع سابق، 211.

إلى حديث افتراق الأمة المار ذكره، أو يسمي فرقته (الفرقة الناجية المنصورة)، لقوله صلى الله عليه وسلم: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورة، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله). ومن الأسماء التي يستخدمها ابن تيمية أيضا للإشارة إلى المذهب السلفي مذهب (أهل العلم والإيمان). إلا أن أشهر الألقاب التي تطلق على أتباع المذهب السلفي لقب (أهل السنة والجماعة)، ويطلق ابن تيمية لقب (أهل السنة) دون إضافة الجماعة، ويريد بها معنيين: المعنى العام، وهو المقابل لمصطلح الشيعة. يقول (فلفظ أهل السنة، يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة)، هؤلاء الذين سبقوا عليا بن أبي طالب الذي لا يعترف الشيعة إلا بإمامته وحده دون السابقين عليه. والمعنى الخاص: يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى، ويقول: إن القرآن غير مخلوق، وأن الله يُرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأمور المعروفة عند الأهل الحديث والسنة".[1]

إن منهج ابن تيمية جاء لمخالفة الكثير من المناهج والعقائد الدينية. "إن السلفية أول ما ظهرت نتيجة لاجتهادات ابن تيمية الذي أراد باجتهاده مخالفة مناهج الفلاسفة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وطرائقهم في الجدل والمناظرة، هؤلاء الفلاسفة الذين اقتبسوا من منطق اليونان، والذين جاراهم في ذلك المنهجُ الفلسفي للأشاعرة، ومنهج الماتريدية. حينها جاء أولئك السلفيون (ابن تيمية شيخهم) فخالفوا ذلك المنهاج الفلسفي، وأرادوا أن تعود دراسة العقائد إلى ما كانت عليه في عهد الصحابة والتابعين، فلا يأخذوا إلا من الكتاب والسنة، فيأخذوا من القرآن أصل العقيدة، والدليل الذي بنيت عليه العقيدة، ويمنعوا العلماء أن يفكروا في أدلة القرآن".[2]

إن فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت ضمن مناهج ابن تيمية، حيث سعى أن يجعلها واجبة على كل واحد بهدف الدفاع عن الدين، "وقد أعلن ابن تيمية أنه من الضروري أن تتخصص طائفة من الناس لمهة التصدي لأهل البدع والرد على أصحاب الديانات الأخرى، فمن

[1] عبد الفتاح، ***الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية***، مرجع سابق، 73-74.

[2] محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 212.

تخصص في هذا المجال وتكلم لأجل الله تعالى، كان من المجاهدين في سبيل الله، على أن يزود بالعلم، إذ لا يحل للرجل أن يقفوا ما ليس به علم".[1] وابن تيمية هنا يقصد بدعة المناهج الفلسفية التي يتبعها العلماء في أصول العقيدة. وقسّم ابن تيمية قواعد المتكلمين المنهجية إلى أربعة أقسام:

1 – القسم الأول: الفلاسفة، وهؤلاء يقولون: " القرآن جاء بالطريقة الخطابية، والمقدمات الإقناعية التي تقنع الجمهور، ويدّعون أنهم هم أهل البرهان واليقين، والعقائد طريقها البرهان واليقين".[2]

2 – "القسم الثاني: المتكلمون، أي المعتزلة، وهؤلاء يقدمون قضايا عقلية قبل النظر في الآيات القرآنية، فهم يأخذون بالنوعين من الاستدلال، ولكن يقدمون النظر العقلي على الدليل القرآني".[3]

3 – "القسم الثالث: طائفة من العلماء تنظر إلى ما في القرآن من عقائد للعقل فتؤمن به وبما فيه من أدلة، بل تنظر إليها (الأدلة) على أنها آيات إخبارية يجب الإيمان بها بما اشتملت عليه من غير أن يتخذ مضمونها مقدمة للاستنباط العقلي، وهؤلاء هم الماتريديون إذ يستعينون بالعقل ليبرهنوا على عقائد القرآن".[4]

4 – "القسم الرابع: قسم يؤمن بالقرآن – عقائده وأدلته – ولكنه يستعين بالأدلة العقلية بجوار الأدلة القرآنية، ويظهر انه يقصد من هؤلاء الأشاعرة".[5]

وابن تيمية يرى أن منهاج السلف لا ينتمي إلى واحد من هذه الأربعة، لأن العقائد في رأيه لا تؤخذ إلا من النصوص. "فالسلفيون لا يؤمنون بالعقل لأنه يُضلّ، بل يؤمنون بالوحي نصًّا كما جاء".[6] ويقول ابن القيم الجوزية تلميذ ابن تيمية: " إن معارضة الوحي بالعقل ميراث عن الشيخ

---

[1] أبو الفتاح، ص 95.
[2] محمد أبو زهرة، ص 212.
[3] نفس المرجع، ص 212.
[4] نفس المرجع، ص 213.
[5] نفس المرجع، ص 213.
[6] نفس المرجع السابق، ص 213.

أبي مرة (أي إبليس)....."[1] ومن أهم المسائل العقائدية التي ردها ابن تيمية على أصحاب هذه المناهج الفلسفية (الأشعرية والماتريدية والمعتزلة....):

1 – "الوحدانية: يعتبرونها أنها هي الأساس الأول للإسلام، فالتوسل إلى الله بأحد عباده الذين مضوا إلى ربهم مناف للوحدانية، وزيارة الروضة الشريفة مستقبلا لها مناف للوحدانية، وإقامة شعائر حولها كذلك، وأن التوجه بالدعاء إلى الله تعالى مستقبلا ضريح نبي أو ولي مناف للوحدانية، وهكذا ويعتقدون أن ذلك (مذهب السلف الصالح)، وأن غيره بدع يقدح في معنى التوحيد".[2]

2 – "وحدانية الذات والصفات: يقرر ابن تيمية أن مذهب السلف هو إثبات كل ما جاء في القرآن والسنة من صفات وأسماء وأخبار وأحوال لله سبحانه أو شؤونه، فيثبتون له المحبة، والغضب، والسخط والرضا، والنداء، والكلام، والنزول إلى الناس في ظلل من الغمام، ويثبتون الاستقرار على العرش، والوجه واليدين من غير تأويل ولا تفسير بغير الظاهر، بيد أن هذا ليس كشأن الحوادث، فليست يده كيد الحوادث، ولا نزوله كنزولهم، ولا وجهه كوجههم، فإنه سبحانه وتعالى منزه عن ذلك".[3]

3 – وعلى ذلك يقرر ابن تيمية أن " مذهب السلف هو إثبات كل ما جاء في القرآن من فوقية وتحتية واستواء على العرش، ووجه ويد ، ومحبة وبغض، وما جاء في السنة من ذلك أيضا من غير تأويل، وبالظاهر الحرفي. ولقد سبقهم في ذلك الحنابلة في القرن الربع هجري، وادعوا أن ذلك مذهب السلف، لكن رد عليهم في ذلك الإمام الفقيه الحنبلي ابن الجوزي في عقيدتهم عقيدة التجسيم، ونفى أن يكون ذلك رأي الإمام أحمد بن حنبل".[4]

4 – ومن الناحية اللغوية، "رفض السلفيون المجاز في القرآن، وقالوا أن قوله تعالى في سورة الفتح: (يد الله فوق أيديهم)، وفي آخر سورة القصص قوله تعالى:(كل شيء هالك إلا وجهه)، هي

---

[1] عبد الفتاح، ص96.

[2] محمد أبو زهرة، ص 214.

[3] نفس المرجع، ص 216.

[4] نفس المرجع، ص 218.

عبارات يفهم منها تلك المعاني الحسية دون تأويل، بينما فسر أصحاب التأويل (الفلاسفة في رأي السلفيين) أن اليد يقصد بها القوة أو النعمة، وبالوجه الذات".[1]

5 – "التأويل والتفويض: يرى ابن تيمية أن الأسلم هو التفويض الذي يدعيه وينسبه إلى السلف الصالح، فيأخذ الألفاظ بظواهرها الحرفية، ويرى أن محاولة تفسيرها زيغ، ويعتمد على قوله تعالى في سورة آل عمران:(هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولوا الألباب)".[2]

8-1-1- منهج ابن تيمية في جدال المخالفين:

تعتمد كل المذاهب الدينية التي عرفها الإسلام منهجا من مناهج الجدال في المسائل الدينية والعقائدية، " لذلك يتبع العلماء السلفيون كابن تيمية طريقتين في محاورة المخالفين، إحدى هاتين الطريقتين تبدأ بإقرار المذهب الصحيح، ثم عرض المذهب المخالف، وفي بيان هذا المنهج في الرد على المخالفين يقول ابن تيمية:(ونحن نذكر ما يستفاد من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، فإن هذا هو المقصود، فلا نذكر اختلاف الناس ابتداء، بل نذكر من ذلك في ضمن بيان ما يستفاد من كلام الله ورسوله، ما يبين أن رد موارد النزاع إلى الله وإلى رسوله خير وأحسن تأويلا، وأحسن عاقبة في الدنيا والآخرة)".[3]

واعتمدت كذلك مناهج السلفيين الجدالية طرقا عرفتها الفلسفات القديمة، "فالطريقة الأخرى التي اعتمدها ابن تيمية هي أقرب إلى الطريقة السقراطية إلى حد ما، وبينها شيخ الإسلام، بعد أن نسبها إلى الإمام أحمد بن حنبل فيقول:" وهذا من حسن معرفة أبي عبد الله، رحمه الله، فإن المبتدع الذي بنى مذهبه على أصل فاسد، ينبغي إذا كان المناظر مدعيا أن الحق معه، أن يبدأ بهدم ما

[1] نفس المرجع، ص 220.

[2] نفس المرجع السابق، ص220.

[3] عبد الفتاح، ص 101-102.

عنده، فإذا انكسر وطلب الحق، فأعطاه إياه، وإلا فما دام معتقدا نقيض الحق، لم يدخل الحق إلى قلبه، كاللوح الذي كتب فيه كلام باطل، امحه أولا، ثم اكتب فيه الحق ".[1]

8-2- الوهابية:

يشهد عالمنا المعاصر انتشارا للاتجاه الديني الوهابي السلفي، ولقد أثر كثيرا في جوانب عديدة من الحياة الدينية، وفي الفضاء الديني، ولهذا الاتجاه الديني تصورات دينية تعارض الكثير من تلك التي يتبناه مجتمعنا منذ قرون."ظهرت الوهابية في الصحراء العربية نتيجة للإفراط في تقديس الأشخاص والتبرك بهم، وطلب القربى من الله بزيارتهم، ونتيجة لكثرة البدع التي ليست من الدين، وقد سادت البدع في المواسم الدينية والأعمال الدنيوية، فجاءت الوهابية لإحياء مذهب ابن تيمية. ومنشأ الوهابية هو محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة 1787م، وقد درس مؤلفات ابن تيمية فراقت في نظره، وتعمق فيها، وأخرجها حيز النظر إلى حيز العمل، وإنهم (الوهابية) في الحقيقة لم يزيدوا بالنسبة للعقائد شيئا عما جاء به ابن تيمية، ولكن شددوا فيها أكثر مما تشدد".[2]

انطلق محمد بن عبد الوهاب في صياغته لمفهوم التوحيد من اعتبار فقهي،" وهو أن التوحيد أساس الديانة الإسلامية، وقد عني به إفراد الله بالعبادة دون سواه، فالمجتمع انعكاس، أو ينبغي أن يكون انعكاسا لهذا التوحيد الإلهي، فإذا كان التوحيد صفة أساسية للذات الإلهية، ومنه كان الصراع في مجتمعنا الجزائري بين ما هو موروث محلي وما هو عالمي.بهذا تنأى الإيديولوجية الوهابية في هذا الموضوع عن تصورات أخرى، مثل ذلك الموجود عند الصوفية، ذلك أن المثل الأعلى للمؤمن الحقيقي لا يتحقق إلا من خلال صحة الاعتقاد بالله، وليس عن طريق الاشتغال بالزهد وإماتة الجسد، الذي يؤدي بحسب الصوفية إلى إلغاء التمايز بين الذات والموضوع، وإلى السمو بالروح إلى حالة النشوة التي تشعر فيها باتصالها بالله".[3]

---

[1] نفس المرجع، ص 102.

[2] محمد أبو زهرة، ص 236.

[3] نفس المرجع، ص 73.

إن الوهابية رتبوا أمورا عملية لم يكن قد تعرض لها ابن تيمية لأنها لم تشتهر في عهده ويتلخص ذلك في يأتي:

1 – " لم يكتفوا بجعل العبادة كما قررها الإسلام في القرآن والسنة، وكما ذكر ابن تيمية، بل أرادوا أن تكون العبادات أيضا غير خارجة عن نطاق الإسلام فيلتزم المسلمون ما التزم، ولذا حرموا الدخان، وشددوا في التحريم (هذا قبل أن يتم تحريمه من قبل بعض أو جل العلماء المعاصرين)، حتى إن العامة منهم يعتبرون المدخن كالمشرك (وسنشير إلى مذهب العامة في حديث لاحق)".[1]

2 – "أن الوهابية لم تقتصر على الدعوة المجردة، بل عمدت إلى حمل السيف لمحاربة المخالفين لهم باعتبارهم أنهم يحاربون البدع، وهي منكر تجب محاربته، ويجب الأخذ بالمعروف والنهي عن النكر، وذلك لتحقيق قوله تعالى:(كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله)".[2]

انطلاقا من رؤية السلفية هذه حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد رأينا في مساجدنا نوعا من هذه الممارسات المتعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالبدعة عندهم منكر يجب النهي عنها، إلا أن البدع التي يرونها في المساجد حسب رأيهم هي تلك التي تتعلق بالصلاة كالتسبيح باليد اليسرى إضافة إلى اليمنى، ورفع الأيادي للدعاء في الصلاة، فهي كلها بدع لم يفعلها النبي صلى الله عليه وسلم في رأيهم، كذلك عندما يسمعون القراءة الجماعية للقرآن (حزب الراتب)، فإن بعضهم يمتنع عن دخول المسجد حتى تنتهي الجماعة من القراءة، لأن تلك القراءة الجماعية للقرآن هي بدعة لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا في زمن أصحابه في اعتقادهم . وتظهر وسائلهم في محاربة هذه البدع – حسب ملاحظتي المباشرة للميدان – في إطالة النظر إلى المصلي باعتباره يفعل بدعة في الصلاة كتسبيحه باليد اليسرى أو رفعه ليديه إلى السماء أثناء الدعاء. وهذا السلوك يظهر كأداة نفسية تجعل هذا المصلي يرتبك وينظر إلى نفسه أنه مقصر

[1] محمد أبو زهرة، ص 236.

[2] نفس المرجع، 236.

في الدين وأنه يعمل عملا غير صحيح مناف للشرع، أو يجعله ينظر إلى نفسه بأنه جاهل في الدين خاصة وأن الذي يؤثر عليه أكثر تلك الإشارات تصدر من ذلك السلفي الذي يظهر بذلك اللباس واللحية الطويلة والتي تعطي لأفراد المجتمع صورة عن الرجل المتدين العالم بالدين، وهذه الصورة تؤثر أكثر على العوام الأميين الذين لا يعلمون في أمور الدين سوى التقليد في أداء الصلاة، لكن لا يستعملون هذا السلوك مع الشخص الذي يعتقدون أنه يفقه في الدين ولا ينتمي إلى جماعتهم، سواء من خلال هيئته لباسه، أو من خلال قراءة في الملامح التي تعطي لهم صورة عن مستوى المصلي الديني أو العلمي، إلا أنهم في غالب الأحيان عندما يرون ذلك المصلي الذي لا يفقه في الدين يفعل بدعة – في رأيهم – يقومون بنصحه، وأول ما يخبرونه به أن ذلك الفعل الذي قام به بدعة لم يفعلها النبي صلى الله عليه وسلم.

إن السلفيين ،كما سبقنا وقلنا، يعتبرون وعظ المصلين ونصيحتهم هو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما جاء في منهجهم الدعوي ، إلا أنهم بسبب ضعف مستواهم العلمي والديني لا يواجهون كل المصلين خوفا من المواجهة والمناظرة العلمية لأولئك الذين يعظونهم، فهم يقرؤون —كما ذكرنا — خصائص المصلين أولا قبل الشروع في ممارسة وعظهم.

ومما يجدر الإشارة إليه أن تدين العامي يأتي مدفوعا بالحماس أكثر من ذلك المتعلم أو المتفقه في الدين، فعوام السلفية وغيرهم في الاتجاهات الدينية الأخرى كالطرق الصوفية متحمسون أكثر في تدينهم، وهذا الحماس في غالب الأحيان لا يستمر لدى هؤلاء، والسبب في ذلك أن هذه الفئة تطغى عليها العواطف والأحاسيس أكثر من الجانب العقلي والعلمي، لذلك قد لا يستمرون في مساندة اتجاههم الديني، أو قد ينحرفون عندما يصطدمون بحقائق دينية أو اجتماعية لم يكونوا يحسبون لها حساب، أو قد يذهب ذلك الحماس مع الوقت، إلا أنه في حالات أخرى قد يزيد ذلك الحماس إذا أعطت الجماعة الدينية لأحد أعضائها النشطين اهتماما به، فالعامل المؤثر في عمومه يدور حول العاطفة الدينية التي تشحن بها الجماعة أعضاءهها، حيث يحدد جانب من مستوى تدين هؤلاء الأعضاء ما تقدمه لهم جماعتهم من تشجيع واهتمام.

يرى دوركايم بأن الدين هو تجربة المقدسات، وأنه يأخذ جسمه في المجتمع، نرى ذلك صحيحا من الناحية العملية، حيث يمكننا تفسير انتشار المذاهب والعقائد الدينية من خلال انتصارها في الميدان الاجتماعي، أي من خلال الممارسة الواسعة لأفراد المجتمع لها. إن مفهوم البدعة في الدين، والتي تعني من الناحية الاصطلاحية كل عمل لم يعمله أو يقرّه النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحد من الصحابة، أصبحت كثيرة الانتشار لدى العوام في عصرنا أكثر من أي وقت مضى، والسبب في ذلك المناهج الدعوية التي يعتمدها السلفيون في دعوتهم باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا ننكر أنهم أحدثوا تأثيرا كبيرا في الأوساط الاجتماعية، خاصة في الشباب المتحمسين منهم انطلاقا من تسعينات القرن الماضي حتى هذه السنوات القليلة الماضية، فاحتكاكهم بعامة الناس وتكافؤ مستوياتهم العلمية من جهة، واستعمالهم لأسلوب التهكم والسخرية من الإسلام التقليدي ولفقهائه وعوامه ونعته بـ "البدعي" من جهة أخرى، أثّرا كثيرا على الفئة الشابة من المجتمع والتي لم تنضج في تدينها. فالعامي عموما يتبع الاتجاه المنتصر لأنهم في حاجة إلى عامل قوة داخلي يعوضه عن نقصه الديني والعلمي.

رأيت أن فئة العوام[1] من المجتمع هم الذين يندفعون أكثر في تدينهم، وفي أحكامهم اتجاه المواقف الدينية والاجتماعية. إن العامي الذي يحدد انتمائه لاتجاه ديني، والذي نحكم على انتمائه في غالب الأحيان بعلاقاته اليومية بأعضاء جماعته، نجد أن علاقاته الاجتماعية والدينية تتميز بالتصلب بدل المرونة في اتخاذ المواقف، والسبب في ذلك أن العامي يدفعه الحماس الديني أكثر من الجانب العقلي أو العلمي الذي قد يعطيه خيارات كثيرة اتجاه هذه المواقف، وسنرى كيف يتعامل بعض جماعة السلفيين معي أثناء عملي كإمام للصلوات في زاوية الشيخ بوعبد الله البطيوي في المدينة الجديدة وهران.

[1] أستعمل مصطلح العوام بدل الأميين، لأن مصطلح العامي تشمل حتى ذلك الذي له مستوى علمي أكاديمي لكن ليس له أدنى مستوى في الفقه الديني إلا في بعض الحالات التي يستعمل فيها أصحاب المستويات العلمية تفكيرهم العقلي والاستقرائي للواقع الاجتماعي وللاتجاهات الدينية للاستدلال على صحة الحقائق الدينية التي يزعمها أصحابها.

إن الصراعات الدينية والتي قد تؤدي إلى أزمات اجتماعية كبيرة سببها هؤلاء المؤطَّرين الدينين من عامة المجتمع، وقد عبّر عن ذلك الفقهاء – دون اتخاذه كحكم جاهز – بقولهم:" لو سكت الجُهّال لقلّ الخلاف "، مما يعني أن الرهانات الدينية تحددها مبادئ السيطرة على هذه الفئة وتأطيرها لخدمة اتجاه ديني أو عقيدة دينية.

لقد استفاد السلفيون من فرصة ابتعاد الفقهاء الدينيين – والذين نعني منهم أؤلئك الأئمة والموظفون الدينيون المحسوبون على الاتجاه التقليدي المحلي – عن عامة المجتمع. فجاء تقلص تلك المسافة الاجتماعية وبُعد تلك العلاقات حسب رأيي لسببين:

1 – نظرة الموظفين الدينيين – باعتبارهم مسيري المؤسسة الدينية والاجتماعية (المسجد) – لعامة المجتمع، حيث حددت وظيفة مصطلح " القبّان "، وهو مصطلح سلبي في تصور هؤلاء ويعني الشخص العامّي الجاهل، مستوى من العلاقات بين موظفي المساجد (غالبيتهم إن لم نقل كلهم محسبون على الاتجاه التقليدي المحلي) وبين المصلين الذين يعتبرون من عامة المجتمع.

2 – العامل الثاني الذي أدى إلى مثل هذا المستوى من العلاقات بين الأئمة والمصلين هو عدم اهتمام المصلين بأمور دينهم من جهة، واكتفاؤهم بما يقوله الإمام أو العالم أو الفقيه من جهة أخرى. فالسلفية لم تستطع فقط أن تجذب إليها فئات كبيرة من الشباب، بل نشرت بينها نمطا من التدين، وساهمت في تدين أفراد المجتمع.

3 – بساطة العقيدة السلفية (الوهابية)، مما جعل حتى الطبقة العاميّة تفهمها، وأصبحت تتكلم بجرأة في مسائل العقيدة، بينما أدت صعوبة فهم العقيدة الأشعرية لما يكتنفها من فلسفات علم الكلام إلى اقتصارها على فئة خاصة من المجتمع، هم هؤلاء الفقهاء والأئمة، وبعض أو غالبية الموظفين الدينين عموما.

يتحدّث إلي بعض السلفية الذين يظهر أنه من المتفتحين على الاتجاهات الدينية الأخرى قوله:" عند أداء صلاتنا في المسجد، يتكلف بعض المصلين العاديين بوضع أرجلهم حذو أرجلنا إرضاء لنا ". لتفسير هذا السلوك نقف على أحد مندوبات الصلاة وهي سدّ الفرج عند القيام للصلاة بين

المصلين لئلا يدخلها الشيطان، إلا أن السلفية غلوا في هذا المندوب لدرجة أنهم يتكلفون في وضع أرجلهم حذو أرجل المصلين أيّا كان منهجهم الديني، مما أدى في الكثير من المرات إلى مشاحنات بين بعض السلفيين والمصلين الذين لم يعتادوا ذلك الفعل لما يثيره من حساسية في الأرجل، مما جعل الكثير يتهكم على فعل السلفية قائلين: يظن السلفية أن الشيطان لا يدخل بين الأرجل إذا سددناها، أولا ينظرون بين أرجلهم أن هناك فسحة كبيرة يجلس فيها الشيطان؟ ويقصدون الفراغ الذي يبقى عند فتح الأرجل وقت القيام في الصلاة.

لقد قام السلفيون بتنفير المصلين عن أئمتهم كأول خطوة لكسب الرهان، ليقوموا بعدها بدعوتهم إلى منهجهم " منهج السلف الصالح "، حيث استطاعوا استمالة فئة كبيرة من الشباب لجماعتهم. وسنذكر في فقرة خاصة خصائص أئمة وهران، وكيف تم تغيير مواقفهم ومناهجهم في الدعوة لاستعادة فضائهم ومجالهم الديني المتنازع عليه، والذي يتجلى في طقس الجنائز إضافة إلى المساجد.

3 – من مبادئ العقيدة الوهابية التي زادها السلفيون عن مبادئ ابن تيمية وعملوها، "هي هدم الأضرحة وتخريبها، حتى أطلق عليهم بعض الكتاب الأوربيون وصف " هدّامي المعابد"، مع العلم أن الأضرحة ليست معابد، لكن يظهر أنهم كانوا يهدمون المسجد مع الضريح أخذا من الخبر الذي استنكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم عمل بني إسرائيل إذ اتخذوا من قبور أنبيائهم مساجدا.[1]

4 – لم يقف عنفهم عند هذا، "فإنهم جاءوا إلى القبور الظاهرة فهدموها، ولما آل إليهم السلطان في البلاد الحجازية هدموا كل قبور الصحابة وسووها بالأرض، ولم يبق منها الآن إلا إشارات تومئ إلى موضع القبر، وقد أجازوا زيارتها والاقتصار في الزيارة على تحية صاحب القبر، قول الزائر " السلام عليك ".[2]

[1] محمد أبو زهرة، ص 237.

[2] نفس المرجع، ص 237.

5 – "تعقلوا بأمور صغيرة ليس فيها وثنية ولا يؤدي إلى وثنية وأعلنوا استنكارها، مثل التصوير الفوتوغرافي. ولذا وجدنا ذلك في فتاواهم ورسائلهم التي يكتبها علماؤهم، وإنّ أمراءهم لا يلتفتون في هذا إلى أقوالهم ويضربون بها عرض الحائط".[1]

6 – "توسعوا في معنى البدعة توسعا غريبا، حتى إنهم ليزعمون أن وضع ستائر على الروضة الشريفة أمر بدعيا، حتى صارت أسمالا بالية. وإنا لنجد كذلك منهم من يعد قول " سيدنا محمد " بدعة لا تجوز،[2] حيث أن السيادة تجوز لله وحده دون غيره من البشر، وتجاهلوا الآيات والأحاديث قاطعة الدليل التي جاءت في تسويد البشر.

وتوسعوا كذلك في معنى البدعة حتى طالت أمورا لا صلة لها بالعبادات ونعتوها بالبدعة، "مع أن البدع على التحقيق هي الأمور التي يفعلها العباد على أنها من العبادات، ويتقربون بها إلى الله، ولم يجئ بها أصل ديني، فوضع الستائر على الروضة الشريفة مثلا لم يقل أحد إن ذلك فيه عبادة بأي نوع من أنواعها، إنما يفعلون ذلك تزيينا لها لتسر الناظرين رؤيتها".[3]

ومن الأقوال التي يراها السلفيون " بدعة " في مجتمعنا أداة المناداة " سي " وهي ترخيم أو اختصار لـ " سيدي "[4]، ونستعملها مقترنة مع اسم المنادى احتراما له كقولنا " سي محمد "، وهي مشتقة من لفظ "سيدي" كم قلنا، وقد ارتبطت بمجتمعاتنا المغاربية حيث كانت تعظم الصلحاء والمرابطين، ليتدرج هذا المصطلح إلى "سي" فيصبح متداولا في الأوساط الاجتماعية.

عارض الفكر الوهابي ومنهجه الديني الكثير من العلماء والمفكرين من العرب ومن الغرب. "حيث وصف المستشرق جارودي السلفيين بالمتعصبين، وجعلهم كالتكنوقراطيين، أو الستالينين أو المسيحيين أو اليهود، وحذر منهم جميعا، لأنهم يعدون في زعمه أكبر المخاطر على المستقبل، وفي

---

[1] نفس المرجع، ص 237.

[2] نفس المرجع، ص 237-238.

[3] نفس المرجع، ص 238.

[4] إدموند دوتي، ***الصلحاء: مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر***، تر: محمد ناجي بن عمر، إفريقيا الشرق، المغرب، 2014، ص 59.

كتابه (أصول الأوصوليات والتعصبات السلفية)، يقول جارودي:(فالتعصب السلفي يتمثل في تعريف عقيدة دينية أو سياسية أو غير ذلك في الشكل والإطار الثقافي أو الذاتي الذي كان لها في فترة زمنية سابقة من تاريخها، وربطها بهذه الفترة...")، كما كتب بحثين أحدهما بعنوان (التعصب السلفي الإسلامي الجزائري) والثاني بعنوان (التعصب السلفي الإيراني)"،[1] على أن السلفية أينما حلت إلا واتصفت بمعنى التعصب.

ويذهب الدكتور زكي نجيب محمود إلى القول "بأن السلفية حركة مضادة للمستقبلية، ولعل موقفه هذا دفع بالكاتب الصحفي فهمي هويدي إلى تعريف السلفية بأنها (دعوة للاستقالة من الحاضر والمستقبل، والتحاقا بالماضي بفكره وشخوصه وفعله، إذ هي من هذا الباب تسحب المسلم من واقعه وتحوله إلى كائن مغترب في الزمان)، ويرى كذلك أن يغتالون المستقبل لصالح الذاكرة، ويضحون بغد قادم لا محالة لأجل أمس لن يعود. ويرى الدكتور محمد عمارة أن بسبب القداسة التي أضفاها المنهج السلفي على النصوص، امتدت هذه القداسة إلى العصر الذي قيلت فيه تلك النصوص. وشاع في الحركة السلفية تعظيم الماضي، وزاد هذا التعظيم كلما ازداد هذا الماضي إيغالا في القدم واقترابا من عصر صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففتاوى الصحابة مقدمة على فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين مقدمة على فتاوى تابعي التابعين وهكذا، وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل في الدين، وفي موضع آخر من كتابه (التراث في ضوء العقل) يكتب مقالا بعنوان (السلفية وخصومة العقل).[2]

لقد أعطى عبد الحكيم أبو اللوز في دراسته للحركة السلفية في المغرب تفسيرا (لتصلب المبدأ)حيث يقول :" إن رفض الشرك والإصرار على التوحيد الذي يجب أن يخضع له كل سلوك بشري، بحيث يشكل مبدأ التوحيد الخلفية التي تقاس عليها شرعية كل التصرفات والمواقف

[1] مصطفى حلمي، ***إسلام جارودي بين الحقيقة والافتراء***، دار الدعوة، الإسكندرية، 1996، ص 56.

[2] عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 55-56.

والأفعال والمقولات، حتى ولو لم تكن بالضرورة دينية، فأي نوع من التفكير والفعل لا ينطلق من التوحيد هو نوع من عبادة الذات، وبذلك تضع السلفية المسلم أمام طريقين لا ثالث لهما، فإما أن يكون سلفيا أو لا يكون مسلما بالإطلاق".[1]

لقد بالغ المنهج الوهابي في التقليد الذي يقتضي التحجر، والسكون عند فترة زمنية واحدة تنفي ثقافات المجتمع وتطوراته، يقول أبو اللوز:"إن الرؤية الصارمة جدا والملتزمة بحرفية القرآن وفق التقليد الحنبلي يجعل كل شيء يعود إلى منطوق القرآن والسنة، فعلى رغم أن السلفية لا تكفر التفسيرات المرنة للتراث الفقهي (المدارس الفقهية الأربعة)، إلا أنها تبدو أكثر صرامة في مواجهة التراث الفقهي المعاصر الذي لا يسير وفق التقاليد الفقهية السالفة، وينادي بمراعاة الظروف المستجدة أو ما يسمى بـ (فقه الواقع)، الذي يقول فيه ربيع المدخلي أحد الشيوخ السلفيين السعوديين:" إن أغرب ما يقوم به المتحمسون لفقه الواقع يقدمونه إلى الناس وكأنه أشرف العلوم وأهمها، وهو في الحقيقة لا يسمى علما ولا فقها، فأين المؤلفون فيه، أين علماؤه وفقهاؤه في السابق واللاحق، أين مدارسه؟...إن فقه الواقع لا يختلف عن مبدأ الصوفية في التفريق بين الشريعة والحقيقة...، ويعتمد على أخبار الصحف التي تحترف الكذب وتقوم على الجهل والهوى والمبالغات وتحريف الكتاب والسنة ".[2] "وبهذا تكون السلفية محاولة نشطة لتكوين أرثوذكسية واحدة لكافة السكان...، إنه نوع من الإصرار على تأسيس مذهب فقهي متجانس مع العقيدة، وثورة على التقاليد الدينية الكلاسيكية، واعتماد الإسلام النصوصي الذي يحيل على القرآن والسنة كمناط كل تفكير وسلوك".[3]

---

[1] عبد الحكيم أبو اللوز، ***الحركة السلفية في المغرب (1971-2004)***: بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، أطروحة دكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.، ص 84-85.

[2] نفس المرجع، ص 85.

[3] كليفورد غيرتز، ***الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا***، تر. أبو بكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993، ص 25.

8-3- دور مصطلحات السلفية في الرابطة الاجتماعية:

تتميز مختلف الجماعات الدينية بنظام من المصطلحات تتأسس عليها خصوصيتها الدينية، وهذه المفاهيم أو المصطلحات وظيفتها حصر وتحديد انتماء الأفراد إلى جماعتهم الدينية. لقد وظف الاتجاه السلفي بعض المصطلحات التي لعبت دورا نفسيا في استقطاب وجذب فئات كبيرة من المجتمع الجزائري، خاصة فئة الشباب المتحمس للدين.

إن الأفراد المتحمسين للدين، والذين لم يجدوا مكانة دينية إلا كمصلين لا يفقهون في الدين إلا قليلا، أو لا يفقهون شيئا في أحكام الدين، هم الذين تأثروا بهذه المصطلحات والمفاهيم السلفية حيث أعطت لهم مكانة دينية خاصة لم يكونوا يطمعون فيها إلا بحفظ القرآن ودراسة العلوم الدينية، " فأهل السنة والجماعة" أو " السلف الصالح " أو " الفرقة الناجية " عملت دورا كبيرا في تأثيرها على الشباب المتحمس، فقد أصبح هؤلاء الشباب يتصورون أنفسهم ذو قيمة دينية واجتماعية كبيرة كمُخَلّصين للمجتمع من الشرك والعقائد الفاسدة عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن هذه المصطلحات أخذت معانيها من التاريخ الإسلامي لمجتمعنا. فإحياء عقيدة السلف الصالح الذي يبحث عن خلفاء لهم ينشرون عقيدة التوحيد أدى إلى تأسيس جماعة قوت روابطهم الاجتماعية تلك المهمة التاريخية التي أسندت إليهم، والتي تتمثل أساسا في جمع الأمة حول عقيدة سليمة مثل عقيدة سلفهم الصالح الذي يتمثلونه في ممارستهم الدينية وعقيدتهم.

9- طقس الجنائز:

يعد طقس الجنائز من الطقوس الدينية التي تعرفها كل المجتمعات الإنسانية، و تأخذ صبغتها الدينية من الإعتقادات التي يعتقدها البشر في الروح ومصيرها بعد الموت، فلذلك تختلف ممارساتها وطقوسها باختلاف الديانات، كما تختلف طقوسها في الديانة الواحدة لما تحمله من اختلاف للعقائد المنتمية إليها. وتختلف كذلك نتيجة اختلاف الثقافات، واختلاف الأزمنة، إذا أخذنا بعين الاعتبار مبدأ التغير الذي يطرأ كل المظاهر الثقافية والاجتماعية والدينية.

وطقس الجنائز في المجتمعات المسلمة لها خصائص مميزة، إذ تستند على نصوص دينية تحدد كيفية إقامة طقوسها: تغسيل الميت، الدفن، الصلاة، طعام المأتم، عدد الأيام الخاصة به (الفروق أو الأسبوع، الأربعين)، قراءة القرآن، المواعظ الدينية، كل هذه الطقوس، تقريبا، نلاحظها في مجتمعنا، إلا أنها تختلف في بعض من الأحيان في كيفية تأديتها من مجتمع محلي لأخر، حيث هناك من يجعل هذا الطقس في يومين، وهناك من يجعله ثلاثة أيام، وتختلف كذلك عادات الطعام وإعداده، حيث هناك ثقافة يقوم فيها الجيران من المحسنين بإعداد الطعام للمعزين لأهل الميت، بينما نجد في ثقافة أخرى أن أهل الميت هم الذين يتكفلون بإعداده (رغم ماجاء في النص الديني من وجوب إعداد طعام المأتم على الجيران أو غيرهم بدل عائلة المتوفي لكونها منشغلة نفسيا بموت أحد أفرادها) خاصة أن في الليلة الأخيرة أو الليلتين الأخيرتين، في مدينة وهران، تقدم أطعمة مختلفة، مما يجعلنا نأخذ بعين الاعتبار الجانب المادي المتمثل في القيمة المالية التي تصرف لإعداد طعام هذا الطقس، مع العلم أن بعض الولايات – إذا أمكن هذا التقسيم – تقدم فقط الكسكس خلال كل أيام المأتم، والذي يُعدّه في غالب الأحيان الجيران كما أسلفنا الذكر.

وقد كان معروفا في الثقافة الجزائرية خصوصا والثقافة المغاربية عموما دعوة حفظة القرآن من الزوايا والمساجد والمدارس القرآنية في الليالي الخاصة بالمأتم للعشاء، ولقراءة القرآن جماعة، ليتم إكرامهم بعد تناول العشاء (في مدينة وهران يكون بعد أداء صلاة العشاء) ورفع الدعاء للميت ولأهله وللحاضرين، وهذا الإكرام عبارة عن مبلغ من المال يعيل به أهل الميت والمعزين الحاضرين حملة القرآن للقيام بشؤونهم الخاصة، وإن كان مبلغا رمزيا يتفاوت من جنازة لأخرى حسب مستوى غنى أهل الميت، أو حسب ثقافة الإكرام التي تختلف باختلاف العائلات والأصول الاجتماعية.

إن ثقافة القراءة الجماعية للقرآن كانت هي الثقافة السائدة في مجتمعنا الجزائري، ولعل ذلك بقى قائما مستمرا لأجل قريب في الغرب الجزائر – إذا أخذنا بعين الاعتبار الفكر الباديسي المنتشر في الشرق والفكر التقليدي الخاص بالطرقية والزوايا المنتشر في الغرب أكثر من في الشرق – حيث كان طلبة القرآن يحضرون بعدد كبير إلى الجنائز لقراءة القرآن جماعة، دون أن يتخلل ذلك دروس

أو مواعظ دينية، وكان يُنظر إلى حفظة القرآن بقدر كبير من الاحترام والتقدير في تصور المجتمع، بينما تراجعت تلك المكانة حسبما نلاحظ لأسباب كثيرة، منها ما لاحظناه من دخول عقائد جديدة وسيطرتها على الفكر الديني للمجتمع الجزائري (السلفية)، سعيها لاحتلال الفضاء الديني. وأصبح الصراع قائما بين الاعتقاد الديني التقليدي، والاعتقاد الديني السلفي، الذي يرى في الكثير من الممارسات التي تقام في هذا الطقس بأنها بدعة في الدين لم تكن في عهد النبي ولا الصحابة.

لقد أثر السلفيون في غالبية المجتمع باتهامهم السلوك الذي يقوم به حملة القرآن من قراءة القرآن جماعة في المآتم كونه بدعة لم تكن في الدين كما قلنا، وأن ذلك الإكرام المالي الذي يقدمونه للطلبة عند الانتهاء من القراءة هو تدنيس لكتاب الله، لقوله تعالى: " ولا تشتروا بآيات الله ثمنا قليلا"، وأسقطوا الآية على هذا الإكرام الذي يُقدَّم للطلبة. إلا أن إكرام حملة القرآن لم يتوقف رغم استنادهم إلى النصوص الدينية التي لا تُؤوَّل إلى هذا المفهوم الخاص بإكرام حملة القرآن، لأن ظاهرة الإكرام – كما استنتجنا – أصبحت متأصلة في عائلات مدينة وهران رغم اختلافها واختلاف تقاليدها وأصولها وانتماءاتها الدينية والاجتماعية.

أن السلفية استطاعوا أن يؤثروا في تصورات وعقائد المجتمع، حيث أصبح أصحاب المأتم يطلبون من طلبة القرآن إضافة إلى قراءة القرآن موعظة دينية لإلقائها على الحاضرين، فإن لم يتم إلقاء موعظة يدعون في ليلة أخرى من يلقي موعظة، أيّا كان التوجه الديني لهذا المدعو، إمام أو فقيه أو أحد السلفيين، وهذا حسب انتماءات الدينية لأصحاب المأتم. فقد أصبحت الموعظة الدينية في المآتم كثقافة تحرص العائلات عليها، وإلا أصبحوا يخافون من سخرية الناس حول عدم إلقائها، وهذه من أحد التغيرات التي طرأت على مجتمعنا بدخول التيار السلفي. وقد نجد في بعض الحالات من لا يستدعي حملة القرآن لاعتقادهم في بدعة قراءتهم الجماعية، أو لعدم وجودهم أصلا، فقد اختفت مظاهر تعليم الطلبة المسافرين في المساجد، فقد اختفوا من مدينة وهران بنسبة كبيرة، بينما كانت إلى أجل قريب تعجّ بهم المدينة، فلا تكاد ترى مسجدا إلا وتجد فيه طلبة قرآن مسافرين.

لقد سيطر الاعتقاد السلفي – إن صح القول – على الكثير من هذه الفضاءات المتعلقة بالجنائز والمآتم، مما جعل الأئمة المحسوبين على الاتجاه التقليدي وحفظة القرآن يلقون هم كذلك المواعظ الدينية التي لم يكونوا يلقونها من قبل، بل فرضتها حتمية الصراع على احتلال الفضاء الديني، وأنضجهم ذلك الصراع، حيث استطاعوا أن يغيروا استراتيجياتهم الدينية، كيف ومستواهم في العلوم الدينية تؤهلهم لذلك، فالذي كان يعيقهم تلك التقاليد الموروثة التي جعلتهم عديمي الجرأة في إظهار أنفسهم لإلقاء المواعظ الدينية من جهة، حيث لم يعتادوا عليها، ومن الجهة الثانية محاولة الحفاظ على تقاليد قراءة القرآن جماعة مما يجعلهم لا ينصاعون لمنهج السلفية في إلقاء المواعظ على حساب تقاليدهم الدينية والاجتماعية.

ومن السلوكات التي أصبحنا نراها في الجنائز كذلك تسابق هؤلاء السلفية الذين كانوا يقولون ببدعة قراءة القرآن جماعة، وعدم جدوى قراءته لأنه لا يصل إلى الميت في مفهومهم، فقد أصبحت جماعة منهم تمتهن إلقاء المواعظ في المآتم والجنائز أينما كانت، ويجلبون معهم مكبر الصوت الآلي ويأخذون الإكرام على ذلك، زاعمين أنها أجرة الأجهزة التي جلبوها، أو أجرة كراء السيارة التي نقلتهم أو أجرة وقودها. فقد أصبحوا يتسابقون إلى الجنائز والمآتم وينافسون الأئمة (إمام الحي الذي يقام فيه المأتم) وحفظة القرآن.

المؤسسات الدينية في مدينة وهران: الخصوصية الثقافية والدينية والرابطة الاجتماعية

مقدمة

1- مساجد وهران وموظفوها

2- المعاهد الدينية ودورها في المحافظة على المرجعية الدينية والثقافية

3- سوق المدينة الجديدة

4- مسجد السلام (شارع معسكر) المدينة الجديدة

5- ترجمة للشيخ عبد القادر بعطوش

5-1- المجال العلمي

5-2- مجال التصوف

6- الزاوية البوعبدلية (المدينة الجديدة)

7- مسجد الفلاح (المدينة الجديدة)

7-1- سيرة الإمام سي احمد

7-2- الخصائص الثقافية العامة للمسجد الفلاح

7-3- خصائص درس الجمعة

7-4- خصائص المصلين في صلاة الجمعة

7-5- اللباس الديني والرابطة الاجتماعية

8- مدينة بوتليليس ومساجدها

8-1- مدينة بوتليليس

8-2- مساجد مدينة بوتليليس

8-3- مسجد أبي ذر الغفاري بوتليليس

8-4- سيرة ذاتية للشيخ العربي

مقدمة:

سنحاول من خلال هذا الفصل أن نبين أهم الاتجاهات الدينية التي تنشط في الفضاء الديني والاجتماعي لمدينة وهران والخصائص التي تقوم عليها في بناء الروابط الاجتماعية بين أفراد جماعاتها. فالسلفية والصوفية تؤسسان جماعتهما على أساس مجموعة من الأنساق الدينية والاجتماعية واللغوية كوسائل للسيطرة والهيمنة على الفضاء الديني العام، وعلى المساجد بوجه الخصوص.

استعملت في دراستي تقنية الملاحظة بالمشاركة التي تعد من أهم تقنيات البحث الميداني، والتي تجعل الباحث يقترب أكثر من الجماعة المبحوثة، كما تسمح له بإعطاء صورة واضحة عن ديناميكية العلاقات القائمة بين أفرادها، ورمزية السلوكات والتصورات التي يبنونها عن حياتهم الاجتماعية والدينية و للعالم بشكل عام. هذه الخاصية التي تتميز بها هذه الملاحظة تجعلني أفضلها في بحثي عن غيرها من التقنيات التي، بالنسبة إلي، قد تكون أقل موضوعية من المعايشة لميدان البحث. وقد ساعدني في هذا الاختيار اندماجي في أوساط دينية مختلفة، خاصة ذات الإسلام التقليدي، ما جعلني أتجرئ في إعطاء تحليلات لمختلف العلاقات السائدة في هذه الأوساط. وسأقدم نبذة عن أهم المساجد والزوايا والمدارس القرآنية التي مررت بها من أكتوبر 2007 إلى يومنا هذا، لأعرض بعدها بتفصيل دراستي الوصفية للمعايشة اليومية لميدان البحث مع التحليل لبعض العلاقات الاجتماعية والدينية المتكررة لأفراد الجماعات الدينية.

كانت بدايتي مع مذكرة الماجستير حول "حفظة القرآن في المساجد: التمثلات الثقافية والاجتماعية"، وتزامنت هذه الدراسة مع إقامتي في مسجد مصعب ابن عمير بحي "شكيب أرسلان" بقرب سوق الخضر الكبير سابقا من أكتوبر 2007 إلى أوت 2010، ثم انتقلت بعده إلى بئر الجير إلى المدرسة القرآنية التابعة لمسجد " عبد الله ابن مسعود"، لأنتقل بعدها في جويلية 2013 إلى مسجد السلام بالمدينة الجديدة، وتزامن هذا مع وفاة الشيخ الصوفي عبد القادر بعطوش في 13 فيفري 2013، والذي كان إماما في هذا المسجد من سنة 1969 إلى سنة

2003 أين أصبح قعيد الفراش بعد حادث مرور، انتقل على إثره إلى منزله في بئر الجير الذي كان يضم زاوية للذكر. وسنتحدث في محطة لاحقة عن تأثير الشيخ في الأوساط الاجتماعية خاصة في المدينة الجديدة، وعن علاقاته بمختلف الزوايا والمساجد الموجودة فيها، والتي سنأخذها كعينات للدراسة، باعتبارها تقع في فضاء اقتصادي معروف بخصوصياته الثقافية، وسنحاول الكشف عن مختلف العلاقات الاجتماعية والدينية التي تميز مؤسسات الدينية، والتي لا تزال تحافظ على خصوصيتها الثقافية والدينية وممارساتها الطقوسية والشعائرية.

كان انتقالي من بئر الجير إلى المدينة الجديدة (مسجد السلام) كما أسلفنا الذكر، لأداء صلاة التراويح كإمام بزاوية البوعبدليين أوزاية سيدي بوعبد الله البطيوي، الواقع بقرب المكان المسمى " بالطحطاحة"، وبجنبها مسجد التيجانيين أو كما يلقبونه بمسجد الشيخ بلقاسم بن كابو، وهو أحد المقاديم التجانيين، وقد كنت أؤدي في هذه الزاوية صلاة العصر والمغرب والعشاء والتراويح لأنتقل بعدها إلى مسجد السلام للمبيت، حيث كان فيه سكن خاص بالطلبة يتوفر على مجموعة من الغرف التي تقع في الطابق العلوي للمسجد، مع العلم أن هذا المسجد، وبعد انتقال الشيخ إلى منزله في بئر الجير، لم يعد فيه طلبة قرآن مسافرون إلا من كانوا موظفين في قطاع الشؤون الدينية من طلبته، حيث كانوا يتخذونه كمركز يلتقون فيه للنوم.

وقد مكثت في الزاوية البوعبدلية حوالي ستة أشهر إلى جانفي 2014. و كنت كذلك أنام فيها بعد انقضاء شهر رمضان لأقيم فيها صلاة العصر والمغرب و العشاء. وقد اخترت كعينات للدراسة بعض المساجد التي تمثل ممارسات الإسلام التقليدي، وكانت هذه العينات مقصودة لأسباب عديدة منها: أنها تتوفر فيها خصائص الممارسة الدينية ذات الطابع التقليدي، وكذلك علاقاتها فيما بينها وبين مشائخها وأئمتها، وأخيرا معايشتي اليومية لها ومعرفتي لها معرفة جيدة. أهم هذه المساجد، مسجد السلام ومسجد الفلاح والزاوية البوعبدلية الواقعين بالمدينة الجديدة، ومسجد أبو ذر الغفاري بدائرة بوتليليس. وسنقدم سير أئمتها لما فيها من الأهمية بمكان في فهم أهم العلاقات القائمة بين هذه المساجد وطابعها الديني.

تجدر الإشارة إلى ذكر بعض العلاقات الدينية بين أئمة هذه المساجد ومشائخها مقتطفة من سيرهم الذاتية، والتي سنسردها في إطارها المناسب، وهدفها إعطاء تصور عام عن نمط متشابه من التدين في هذه المؤسسات الدينية التي يشرف عليها هؤلاء الأئمة والمشايخ.

1- مساجد وهران وموظفوها:

يعد المسجد مؤسسة دينية اجتماعية بامتياز، فهو يعبر عن الفضاء الديني الإسلامي، كما يعبر عن الخصوصية المذهبية والعقائدية للمجتمع، وقد عرف المسجد عبر زمنه الطويل صراعات دينية كثيرة لاحتلال فضائه، فهو الممثل للسلطة الدينية والرمزية في المجتمع. ولا تزال هذه الصراعات الدينية قائمة في مجتمعنا بين المحافظة على الخصائص الثقافية والدينية والتعليمية (الإسلام التقليدي الصوفي) للمسجد الجزائري، وبين تبني خصائص ثقافية ودينية شرقية (الاتجاه السلفي).

تضم مدينة وهران إضافة إلى ضواحيها 380 مسجدا حسب سجل التبرعات التي تجمع لفائدة بناء المساجد، والتي يتم جمعها خاصة في مساجد الجمعة. ولو ننظر في النمط العمراني الذي تشيد به المساجد فسنرى أنه يختلف من مسجد لآخر، حيث لا يعتمد على تصميم عمراني موحد في المدينة.

يختلف عدد الموظفين في المساجد عموما باختلاف سعتها من جهة، أو لأهمية بعض المساجد عن أخرى، أو قد يتعلق الأمر بمدى قدرات الإمام، باعتباره مدير هذه المؤسسة، على استقبال أكبر عدد من الموظفين فيها، حيث نجد مساجد يشتغل فيها كل الموظفين، من إمام الجمعة، إمام الصلوات، المؤذن، معلم القرآن، والقيم، بل نجد في بعض الأحيان من يشتغل إضافة إلى هؤلاء متطوعين ممن لهم تراخيص من طرف مديرية الشؤون الدينية والأوقاف. وقد يشترط في هؤلاء المتطوعين عموما ما يشترط في الموظفين من مستوى دراسي أوحفظ للقرآن أو فقه ديني، إلا أن مديرية الشؤون الدينية عموما تمنحهم هذه التراخيص حسب قدراتهم على الوظائف التي يتطوعون لأدائها.

وأصبحت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف كغيرها من الوزارات تعدل في قوانينها الخاصة بموظفي القطاع، أعني المساجد، وكذلك في تعديل الرتب الدينية وما يتطلب ذلك من شروط، وسنذكر القوانين والشروط اللازمة في الالتحاق بأحد الوظائف الدينية المتعلقة بالمسابقات التي ينظمها القطاع.

1 – رتبة إمام أستاذ: يشترط في هذه الرتبة أن يكون المترشح حاملا لشهادة ليسانس في العلوم الإسلامية، وشهادة حفظ القرآن كله، ويخضع للتكوين لمدة خمسة وأربعين يوما (45) في أحد معاهد التكوين التابعة لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، أو يمكن الحصول على هذه الرتبة عن طريق الترقية بالنسبة للأئمة المدرسين.

2 – الإمام المدرس: كان يسمى سابقا إمام صلوات، ثم إمام خطيب، ثم إمام مدرس في التعديل القانوني الجديد. يشترط في المترشح شهادة ثالثة ثانوي، أو الطور الرابع الذي تمنحه معاهد تكوين الإطارات الدينية على أساس امتحانات كتابية، وشهادة حفظ القرآن كله. ثم يجتاز مسابقة على أساس الامتحانات الكتابية والشفهية، ليلتحق بعد نجاحه بالتكوين لمدة ثلاث سنوات قبل التعيين في أحد المساجد.

3 – أستاذ التعليم القرآني: كان يسمى سابقا معلم القرآني، يشترط في المترشح لهذه الرتبة أن يكون حائزا على شهادة ثانية ثانوي فما فوق، أو الطور الثالث، وشهادة حفظ القرآن كله، ليجتاز بعدها مسابقة على أساس الامتحانات الكتابية والشفهية، ليلتحق بعد نجاحه للتكوين في أحد المعاهد لمدة سنتين قبل تعيينه.

4 – مؤذن: يشترط في المترشح أن يكون حائزا على شهادة أولى ثانوي فما فوق، أو شهادة الطور الثالث، وشهادة حفظ نصف القرآن، ليجتاز مسابقة على أساس الامتحانات الكتابية والشفهية، ليلتحق بعد نجاحه للتكوين بأحد المعاهد لمدة سنة قبل تعيينه.

5 – القيم: يشترط في المترشح أن يكون حائزا على شهادة الرابعة متوسط، أو شهادة الطور الثالث، وشهادة حفظ نصف القرآن، ليجتاز مسابقة على أساس الامتحانات الكتابية والشفهية، ليلتحق بعد نجاحه للتكوين بأحد المعاهد لمدة سنة قبل تعيينه.

وما يمكن أن نلاحظه عن خصائص الموظفين الدينيين في مدينة وهران أنهم ينتمون عموما إلى الاتجاه الديني التقليدي، حيث نجد الكثير من هؤلاء الذين يشتغلون في مختلف الوظائف داخل المسجد أنهم درسوا في زوايا قرآنية أو مساجد للطلبة المسافرين. ولا نستطيع الحكم بأن هؤلاء الموظفين درسوا عند شيوخ ذو نزعة صوفية، أو يغلب عليها هذا الطابع، إلا أن أغلبهم خضعوا للنظام التعليمي الداخلي الخاص بالمساجد والزوايا، والذي يعد نظاما موحدا بين الطلبة. وقد أشرت في دراستي لمذكرة الماجستير[1] إلى الخصائص المشتركة لهذه الجماعة وتمثلاتها الثقافية والاجتماعية، وسنتطرق إلى بعض الجوانب منها في فصلنا هذا الخاص بدراسة بعض المساجد واتجاهات موظفيها الدينية.

إن الملاحظ لمجلس من مجالس هؤلاء الموظفين الدينيين (حفظة القرآن)، سيجد نوعا من العلاقات يميزها الاحترام بين أفرادها والتواضع لبعضهم، وهذه الملاحظة قد لا تعطي صورة حقيقية لتلك العلاقات، حيث أنه في الغالب يتم تمثيلها لبعضهم البعض، حيث يحاول كل فرد منها أن يضع نفسه في مكان ذلك حافظ القرآن الذي يقال عنه أنه (مْسَلَّم) لطلبة العلم، أي ذلك الذي يخضع لنظام حفظة القرآن المسافرين (الذي تلقوا نظام داخلي في التعليم)، وهذا التسليم يعطي صورة عن النظام الداخلي لحفظة القرآن وطلبة العلم في المساجد والزوايا، حيث يسودها تعظيم الجماعة والخوف من الخروج عنها، لأن في الخروج عنها زجر مادي يتمثل في محاولة العزل لمدة محددة، أو الطرد أحيانا من المسجد أو الزاوية، أين يعطي الشيخ في غالب الأحيان مهمة تسييرها للطلبة، وقد يؤدي الخروج عن الجماعة إلى الزجر المعنوي، وذلك عن طريق "الدعاء بالشر" على من يخرج على نظام هذه الجماعة، وهذا العقاب الأخير يعد هو الأكثر شدة وقساوة في تمثل

[1] حفظة القرآن في المساجد: التمثلات الثقافية والاجتماعية، مذكرة تخرج ماجستير في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، 2011.

هؤلاء الطلبة. لذلك يوظف هؤلاء الموظفون الدينيون – حيث يعتبرون أنفسهم منتمين إلى الجماعة التي تضم كل حافظ قرآن – مصطلح " التسليم " كدليل للخضوع للجماعة.

2- المعاهد الدينية ودورها في المحافظة على المرجعية الدينية والثقافية:

إن من الأسئلة الشفهية التي يتم طرحها في معاهد الغرب الجزائر عموما هي أسئلة حول المذهب الديني والعقيدة، حيث وصلني من بعض المشاركين في هذه المسابقات، أن بعض الأسئلة تطرح حول مدى معرفة المذهب الأشعري في العقيدة، وهذه الأسئلة يتم من خلالها معرفة الاتجاه العقائدي للمتسابقين، حيث تسعى هذه المعاهد في الغرب الجزائري للمحافظة على المرجعية الدينية القائمة على المذهب المالكي في فقه العبادات والمعاملات، وعلى العقيدة الأشعرية في أصول التوحيد.

لقد عرفت وهران حتى نهاية التسعينات بمساجدها التي يُقرأ فيها حزب الراتب (قراءة حزبين من القرآن جماعة في السمجد) جماعة في أوقات معينة تختلف من مسجد إلى مسجد، لكن بدأت تختفي هذه الحلق ابتداء من هذه الفترة، وأسبابها كثيرة، حيث أن من الأسباب الحقيقية في اختفاء هذه الحلق، هو إخلاء الكثير من المساجد التي كان يقيم فيها طلبة العلم والقرآن المسافرين، والسبب في ذلك القوانين التي أصبحت الإدارة تفرضها والشروط التي وضعتها لإقامة الطلبة المسافرين في المساجد التابعة لها، ومن أهم هذه الشروط أن لا يتجاوز الطالب سن 25 سنة، مما جعل الكثير من الأئمة والشيوخ يرى أنها قوانين متعمدة من الإدارة للقضاء على هذا النظام التقليدي في التعليم، بل جعل الكثير ينظر إلى أن الاتجاهات الدينية لمدراء ومفتشي الشؤون الدينية والأوقاف تلعب دورا هاما في المحافظة على النظام الديني والثقافي للمؤسسات الدينية، حيث شهدت مديرية وهران العديد من المدراء الذين أسهموا إسهاما كبيرا في التعليم القرآني وإعمار المساجد حتى في الفترات الصعبة من تاريخ البلاد، مما يعني أن صراع الاتجاهات الدينية يبقى حاضرا دائما في الأحداث والفضاءات الدينية.

3- سوق المدينة الجديدة:

تعد " المدينة الجديدة " بمدينة وهران فضاء ثقافيا وتجاريا متنوعا، ويشهد حركة اجتماعية كبيرة، ونشاطا اقتصاديا كبيرا بسبب موقعها الاستراتيجي الذي ترتبط به الكثير من خطوط النقل البري، وتزيد أهمية سوقها بما يوجد فيها من مساجد وزاويا الطرقيين، والحمامات التي أصبحت تأوي خاصة الأفارقة ممن يعملون في السوق وخارجه، وتضم المدينة الجديدة التي أقمت فيها سنتين المساجد التي اخترتها كعينات للدراسة لما يجمع بينها من روابط دينية واجتماعية خاصة بين أئمتها أو المشرفين عليها، والتي سنعرفها من خلال هذه الدراسة: مسجد السلام (شارع معسكر)، مسجد الفلاح الذي يقع داخل السوق، والزاوية البوعبدلية التي تقع داخل السوق كذلك مقابل المركز التجاري " حواس "، بالإضافة إلى مسجد أبي ذر الغفاري بدائرة بوتليليس الذي يشرف عليه الشيخ العربي دحماني (إمام معتمد) لعلاقته المباشرة وارتباطه الروحي بالشيخ بعطوش إمام مسجد السلام سابقا (توفي 2013).

لقد أثر الشيخ بعطوش بمنهجه الصوفي في المدينة الجديدة تأثير كبيرا يشهد له بذلك الكثير من الطرقيين، حيث سمعت من بعض التجانيين والبوعبدليين يقولون:" رغم كثرة الزوايا والطرق الصوفية في المدينة الجديدة إلا أنها لم تؤثر مثلما أثر فيها الشيخ بعطوش"[1]، وسنفهم من خلال هذه الدراسة أهمية الرابطة الاجتماعية التي أنتجها الشيخ بعطوش بمنهجه الصوفي مع هذه المؤسسات الدينية الثلاث (مسجد الفلاح، أبي ذر الغفاري، والزاوية البوعبدلية)، خاصة وأن إمامي المسجدين (الفلاح، وأبي ذر) كانا تلميذي للشيخ، بينما مقدمي الزاوية البوعبدلية كانوا من مريديه (من العوام) قبل أن ينتقلوا إلى الطريقة الصوفية للشيخ سيدي بوعبد الله البطيوي والتي تجمعه بالشيخ سيدي بعطوش علاقة روحية تكمن في أحد المعاني، هو "حزب الجمال" وسنعرف مدلوله في سياقه المناسب. يقول محمد طيبي:" وتتحول الأسرار والغيبيات إلى قوة فعالة يتوسع نفوذها ووظيفتها في صياغة روافد الرباط الاجتماعي، بخاصة عندما تضعف العقلانيات، سواء

[1] عند إقامتي بالزاوية البوعبدلية وحضوري في مجالس مريديها.

الدينية أو الفلسفية، تفتح إذن لسلطان المقدس، وكل ما ارتبط بالغيب رواقا واسعة تمكنه من احتواء الإرادات، وتوجيه الواردات من الأفكار ".[1] ولا يمكن فهم الإسلام و الجماعات الدينية كما يقول جيرتز بدون العلماء وبدون النبي صلى الله عليه وسلم[2] لذلك ركزنا على ترجمات الأئمة والشيوخ كمدخل لفهم أهم العلاقات والتصورات الدينية والاجتماعية، والتي شكلت الخصوصية الدينية والثقافية للمسجد.

4- مسجد السلام (شارع معسكر) المدينة الجديدة:

أسس مسجد السلام في 07 فبراير1966، ومساحته حوالي 1200 متر مربع. وقد أشار الشيخ الطيب المهاجي على مديرية الشؤون الدينية أن يجلبوا إليه شيخا بقدر سعة هذا المسجد وموقعه، وقد كان للشيخ الطيب المهاجي كلمة مسموعة في مدينة وهران فطلب أن يستقدموا إلى هذا المسجد الشيخ عبد القادر بعطوش الذي كان إماما في أحد مساجد حاسي بن عقبة.

يروي تلامذة الشيخ بعطوش الذين درسوا عنده في حاسي بن عقبة "أن الشيخ عندما عزم على الانتقال إلى مسجد السلام بشارع معسكر المدينة الجديدة، طلب منه سكان حاسي بن عقبة أن يجلب لهم مكانه إماما يكون في مستواه من العلم والأخلاق الفاضلة التي عرفوه بها، فأتى لهم بالشيخ عبد القادر الذين لا يزال إماما في هذا المسجد ليومنا هذا، والذي يقيم فيه طلبة القرآن والعلم الذين لم ينقطعوا عن الأخذ عنه منذ أن عين في هذا المسجد"، ويضيف تلامذته الأوائل "أن انتقال طلبة الشيخ بعطوش معه إلى مسجد السلام لم يكن كليا، حيث أن في عرف الطلبة هو عدم إفراغ المسجد والانتقال منه حتى تأتي دفعة أخرى تخلف الدفعة الأولى، لذلك كنا نسعى لإسكان طلبة جدد للشيخ عبد القادر، وكلما جاء طالب جديد التحق طالب منا بالشيخ بعطوش إلى مسجد السلام إلى أن انتقلنا إليه كليا، وتركنا المسجد بحاسي بن عقبة عامرا بالطلبة يسهر على تدريسهم الشيخ عبد القادر (كما هو معروف اليوم بعبد القادر حاسي بن عقبة)".

---

[1] نفس المرجع، ص55.

[2] كليفود جيرتز، ص 15.

5- ترجمة للشيخ عبد القادر بعطوش:

5-1- المجال العلمي: في هذا المحور هناك مسارات في حياته، وكل مسار يحتوي على ثلاث محطات كان لها الأثر البالغ في رسم معالم شخصيته وحياته، نذكرها في ما يلي:

أ- مسار حفظ القرآن: أي التعلم، وفي هذا المسار تطالعنا وتستوقفنا ثلاث مراحل هي كالآتي:

أ -1- المرحلة الأولى: وتتمثل في المدرسة القرآنية، التي تسمى آنذاك، في عرف تلك المنطقة، " بالجامع"، والتي كان يشرف عليها أخوه الأكبر منه سنا، يحيى بعطش ببقعة " الخزارة" عرش بودوان التابع لعمالة الأصنام وقتذاك، وولاية عين الدفلى حاليا. دخل الجامع لقراءة وحفظ القرآن الكريم وعمره سبعة عشر سنة، الأمر الذي يعني أن دخوله المدرسة كان بتاريخ 1947 أو 1948، وفي هذه السنة لبس الحذاء لأول مرة.[1]

وقد ظهرت عليه مخائل الفطنة، وإرهاصات الموهبة والخصوبة، حيث حفظ القرآن في السنة الأولى،[2] فكان يمحو لوحته صباحا ومساء، وبعض السور حفظها سماعا، علما أن طريقة التعليم كانت تقليدية مائة بالمائة، فاللوحة عرعارية، والمحاية صلصالية، والكتابة بالإملاء، والتصحيح في الصباح والمساء.

أ-2- المرحلة الثانية: وهي المدرسة القرآنية التابعة للمسجد العتيق الملتصقة به، ذات النظام الداخلي (المسمى الطلبة المسافرون)، الموجودة بقرية عين الدفلى، يشرف عليها فضيلة الشيخ العلامة "محمد بن النداتي المريمي" بصفته متطوعا بالتدريس، وقد درس عليه، وجلس للتعلم بين يديه الشيخ بعطوش عبد القادر مدة ستة أعوام، جد فيها واجتهد على الدوام، كما شهد له بذلك شيخه،[3] في الإجازة التي سلمها له بعد النهاية والتمام، بتاريخ 1962/03/16.

مع ملاحظة أن تاريخ الدخول للمدرسة والخروج منها غير واضح في الإجازة.

---

[1] فردة من نوع وفردة من نوع آخر، وقبل ذلك كان يمشي حافيا، والأسباب اجتماعية، واستعمارية، وعائلية.

[2] يقال قرأ ثلاث ختمات، وقد عبر عن ندمه لقراءة ثلاثا من الختمات، فربما يكون ندمه لكونه حفظ القرآن في الختمة الأولى، فكان ينبغي أن يتفرغ لما بعد حفظ القرآن من العلوم الشرعية أو غيرها.

[3] تلقى علومه من عدة أشياخ ومن كلية القرويين بفاس.

أ–3– المرحلة الثالثة: وتتمثل في المدرسة القرآنية ذات النظام الداخلي أيضا، وهي حرة مستقلة، غير تابعة لأي مسجد أو مؤسسة، توجد بقرية "ابن راشد الهرهور"، التابعة لعمالة الأصنام (ولاية الشلف الآن). كان يشرف عليها ويؤطرها الشيخ ولي الله الحاج عبد الله، الذي تلقى معارفه والعلوم التي كان يدرسها للطلبة، من فقه مالكي ونحو وصرف وعروض وبلاغة على العلامة الشيخ بن عبد الله الحاكم[1] الذي تلقى معارفه هو بدوره عن الشيخ السوسي من فاس.

كما أخذ الشيخ الحاج عبد الله الطريقة الصوفية على الولي الصالح سيدي بن شرقي العطّافي، الذي له كرامات باهرة مدونة في الكتب الطاهر.[2]

هذا، وقد درس الشيخ بعطوش على الشيخ الحاج عبد الله الولي الصالح، فأخذ عنه جملة من العلوم الشرعية واللغوية التي كانت تدرس حينذاك في مدة تقرب سنتين خلال 1957–1958م. كما أخذ عنه طريقة التصوف،[3] الذي أخذه هو بدوره عن الشيخ سيدي بن شرقي، كما سبق ذكره وتوضيحه.

وقد وقع للشيخ بعطوش في هذه المرحلة رقم 3 في المدرسة الآنفة الذكر حدث مع الاستعمار. فقد كان للشيخ دراجة هوائية، الأمر الذي أثار ولفت انتباه أعوان الاستعمار، فأصبح مراقبا من طرفهم ليلا نهارا، إلى درجة أن الشيخ المشرف على المدرسة وجه له تحذيرات قوية من الأخطار المحدقة به جراء الدراجة التي يستعملها، وهو يزاول تعلمه ولم يتخرج بعد.[4] وهذا ما يعزز بعض المعلومات التي مفادها أن الشيخ بعطوش كانت له دراجة هوائية يستعملها في توصيل الرسائل بين المجاهدين خلال الثورة الجزائرية.[5]

---

[1] يوجد كتاب له أو لأبيه دون فيه كل الأولياء الموجودين على مستوى الوسط والغرب الجزائري إلى المبيض، وترجم لهم من الميلاد إلى الوفاة.

[2] الكتاب السابق في هامشه رقم 1

[3] يلاحظ أن مصادر طريقة التصوف ثلاثة كما هو محقق لدى محققي هذا العلم الشريف. أ– أخذ الذكر عن المربي. ب – أخذ الذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن طريق الرؤيا الصالحة. ج – الالتزام الكامل والتام بآداب وأخلاق القرآن ظاهرا وباطنا. وقد قامت طريق شيخنا سيدي بعطوش على هذه المصادر كلها، كما هو معلوم عند من عايشه عن كثب.

[4] مصدر المعلومة أحد تلامذته الكبار، وهو زميله في الأخذ عن شيخه كذلك.

[5] مصدر هذه المعلومة بعض أفراد عائلته.

ب– مسار التعليم: وقد كان في هذا المسار ثلاث محطات أيضا، [1]

ب–1– المرحلة الأولى: زاوية " بن طكّوك" بالعرعار دائرة بوقيرات ولاية مستغانم، حيث درّس في هذه الزاوية، وخرّج تلاميذ بعضهم أكبر منه سنّا.

ب– 2– المرحلة الثانية: حاسي بن عقبة وهران، حيث عمل في أحد مساجدها إماما.[2] وكان له طلبة يشرف عليهم تعليما وتربية، قبل أن ينتقل إلى آخر محطة له بمسجد السلام شارع معسكر " سانت أطوان سابقا" وهران.

ب–3– المرحلة الثالثة: وهذه المحطة تعد آخر محطات الخمس السابقة، فقد طالت مدتها، حيث نشر فيها العلوم الدينية ، من علوم الظاهر والباطن (التصوف العملي خاصة) وفيها:

ب–3–1– مجال العلم: فقد درّس ما تعلّمه، وبلغ ما تلقاه من مشايخه، من علوم شرعية، كالفقه، وعلم الحديث، والعقيدة الأشعرية، والتصوف، وعلوم الآلة، كالنحو والصرف، والمعقولات، كالبلاغة والمنطق والأصول.

أ– طريقته في التعليم: لا تخرج عن الطريقة التقليدية في عمومها، والتي تتضمن طرقا جزئية بحسب كل شخص وأسلوبه الخاص من ناحية، وبحسب ظروفه التي تعلم فيها وبها وخلالها. ومستواه الثقافي من ناحية أخرى، نذكر منها ثلاثة:

أ– 1– طريقة يعتمد فيها صاحبها ويركز على شرح المتن وتفسير الصورة الحمراء (الكتب التي تتميز بالحواشي وأوراقها حمراء، مثلما كان لون جل المؤلفات الدينية)، وهذه الطريقة تمكن من تسريح عملية الشرح والختم للمصنف في أقرب وقت، وهذه الطريقة صاحبها يفتقد – غالبا– إلى علوم الآلة والمعقولات، ولذا فإن من يتعلم على هذه الطريقة يمكث طويلا رغم ختمه للمصنف كثيرا، ولا يتمكن من الصولان والجولان، والخوض في بحر الشروح والحاشيات، كما لا يستطيع

[1] هذا على مستوى قطاع الشؤون الدينية، وهناك محطة أخرى في هذا المسار، لكن على مستوى قطاع التربية.

[2] هاتان المحطتان ليست لي المعلومات الكافية والمعطيات الوافية حولهما، فالبحث يبقى مفتوحا.

اقتحام ميدان المسابقة العلمية في روضة المناقشات والتحقيقات والتحريرات الفنية، التي تحويها بطون أمهات الشروح، والتعليقات.

أ–2– طريقة يعتمد فيها صاحبها ويركز على الصورة الحمراء وشرح المتن ، غالبا، ولكن بلغة عربية فصيحة سهلة، وقد يأتي ببعض المسائل الملخصة من الشرح أو الحاشية أو الهامشة، فيزين بها درسه، وينفح بها مجلسه. وهذه جميلة للغاية، ولكنها تتطلب جملة نافعة في البداية والنهاية من العوامل، من أجل أن تكون ناجحة أكثر ولها طائل منها: أن يكون للشيخ وقت كاف وراحة بال، وأن يكون للتلميذ إلمام أو تمكُّن من العلوم المعينة.

أ–3– طريقة يشرح صاحبها ما هو موجود أمامه في الكتاب، من متن وشرح وحاشية وتحرير الصواب. وهذه الطريقة هي التي كان يعتمدها الشيخ موضوع الترجمة في تدريسه لمختصر خليل بشرحه لأحمد الدردير وحاشية الدسوقي. وفي تدريسه لألفية ابن مالك في النحو ولامية الأفعال في الصرف والجوهر المكنون في البلاغة، وجوهرة التوحيد في العقيدة، وما شبه ذلك، فقد كان يتتبع الجملة والفكرة شرحا وحاشية نقطة نقطة، وكلمة كلمة. وهي طريقة، كما لا يخفى على ذي حجا، تكسب الطالب والمتعلم القدرة على تتبع المسائل التي هي محل نقاش بين الفقهاء وحوصلتها، حتى وإن لم يكن ضالعا ونابغا في علوم الآلة والمعقولات.

ب– طريقته في الخطابة: لم يكن الشيخ بعطوش ينتهج في خطبته نهج التسلسل الأكاديمي والفكري إعدادا وإلقاء، بحيث يجعل للموضوع فكرة أساسية، ووحدات جزئية، تسلم كل فكرة منها إلى التي بعدها وتتسلسل منطقيا، ثم يتوج ذلك بخاتمة تكون خلاصة للموضوع بأفكاره الرئيسية، ووحداته المكمّلة لها. وإنما كان يتسلسل مع معاني الكلمة أو الجملة الموجودة ضمن النص من الكتاب أو الحكمة وحقائقها ودقائقها بعدما ينظر في رؤوس أقلام من الورقة، وهو على المنبر في جلسته الأولى أحيانا، وقبل ذلك أحيانا أخرى، وقد لا ينظر أصلا.

وهذه الرؤوس تمثلها آية أو آيات، أو حديث أو حكمة، أو بيت شعري من الأبيات، مع الملاحظة أن درس الجمعة يختلف عن الخطبة في بعض المواصفات، كما يختلف عن الدرس الذي

يكون خارج المسجد بالمناسبات، فدرس الجمعة يكون أكثر تركيزا وتفصيلا، وتفسيرا وتحليلا، بينما يكون درس المناسبات أقرب إلى العفوية. فالمهم عند الشيخ كان إيصال الفكرة، وإثارة المشاعر لدى المستمعين، خاصة وأنه كان يتكلم في الروحيات كما وصفه معاصروه من الشيوخ، والتلاميذ، وحتى الصحافة التي كتبت عنه ذلك، فحديثه عن الآخرة يشغل كل فكره إلا نادرا، يحكي أحد محبيه لما استدعاه إلى مأدبة عشاء مع مريديه وتلامذته، أن الشيخ كان يتحدث عن الآخرة وأحوالها، فلما وضع العشاء أفاض في الحديث، قال، فقلت للشيخ:" يا شيخ إنك تتحدث عن الآخرة وأخذت عقولنا، لقد أعفت لنا هذه المؤكولات المتنوعة "، قال:" فضحك الشيخ، وقال: ابدؤوا الأكل " وقال أن الشيخ لا يأكل إلا الشيء اليسير كما عرف بزهده.

5-2- مجال التصوف:

يعد الشيخ بعطوش من شيوخ التصوف الزهاد، وقد أثر في تربيته الدينية شيخه الصوفي الحاج عبد الله كما سبق ذكره. وقد دخل وهران في شبابه، وبلغ من الزهد إلى أن قال فيه شيوخ صحرائنا الجزائرية:" من العجب أن يكون الشيخ عبد القادر بعطوش من أكبر الزهاد في زمننا، وبالأخص في مدينة وهران، حيث لو أراد أن يكسب وهران لكسبها ".[1] وهذا ليس كلامهم عنه هم فقط، بل حتى كلام أؤلئك الذين يعرفون الشيخ من قريب وبعيد.

كان المحسنون يأتوا بأموال طائلة إلى الشيخ بعطوش – حسب ما يحكي العامة والخاصة – فكان ينفقها على الطلبة والفقراء والمساكين، خاصة الأرامل والمطلقات،[2] أؤلئك اللاتي يحكون عنه أنهن كانت تجتمعن كل يوم عند مسجده (مسجد السلام المدينة الجديدة)، فلا يترك واحدة منهن إلا تصدق عليها إذا كان عنده ما ينفقه، و يقولون أنه كان ينفق هذه الأموال حتى لا يبقى منها شيئا عنده، بل أكثر من ذلك، حيث يجمع كل من سألته عن الشيخ، أنه كان لا يعتبر النقود شيئا ذات معنى، حيث كانوا يدخلون على مقصورته في المسجد، فيجدونها مرمية في كل جانب، وكان

[1] يحكي هذه القصص الطلبة الذين درسوا على يد شيوخ الصحراء.

[2] ليس من الصدف أن نجد تلميذه و خليفته الشيخ العربي الذي أوردنا له ترجمة خاصة في الفقرات اللاحقة، يخصص صندوقا في المسجد لصدقات المحسنين، ليوفر بها راتبا لأؤلئك المطلقات والأرامل.

لما يذهب مع طلبته إلى السوق لشراء الخضر ولوازم الطعام، يدخل يده في جيبه دون أن يسأل صاحب الخضر والفواكه عن الثمن، فيخرج تلك الأوراق النقدية في شكل كرة من الأوراق يحسبها الناظر أنها لا تصلح بسبب عدم إعارته لها اهتماما.[1]

5-2-1- الزهد ودوره في تأسيس الطريق الصوفي والروابط الاجتماعية:

إن الزهد سلوك ديني تعبدي، يقتضي ترك الملذات المادية للتمتع بالملذات الروحية، فهو ألم وراءه نشوة روحية يعرفها أصحابها من هؤلاء الزهاد، والزهد كما يراه أصحاب هذا السلوك " هو تجرد بعد الكسب "، فلا تعرف حقيقة الزهد إلا عند أولئك الذين تمتعوا بحظوظ مادية فتخلوا عنها، أو أولئك الذين عُرضت عليهم فأدبروا عنها.

إذا كان الزهد سلوكا ينهجه المتصوف قصد مرضات الله، فكيف يكون تفسيره في تصور أفراد المجتمع؟

يؤمن أفراد مجتمعنا أن هذه الحياة الدنيا هي حياة قصيرة مهما طال عمر الإنسان فيها، ورغم اختلاف إيمانهم وتصورهم للدين ولمقاصد الدنيا الدينية، إلا أن حب المال والرفاهية والسعادة الدنيوية لا يختلف حولها إلا القليل، ومن خصائص البشر عموما أنهم ينجذبون للسلوك النادر والخارق في طبائعهم، لذلك ينجذبون إلى السلوك الزهدي إعجابا بصاحبه، خاصة وأنه يقدمه كبرهان لتصديقه، فالذي تُقدّم له الملايير فيقسمها في أيامها الأولى ولا يترك لنفسه شيئا، هو في حقيقة الأمر يقدم خدمة اجتماعية تجعل أفراد المجتمع ينتظرون طلبا مقابل هذه الخدمة، عندها يجدون دعوته في تأسيس جماعة تدعو إلى الله يطلب فيها مساعدة مقابل ما يحب البشر ويسعون وراءه، هنا تزداد دهشة المدعوين إلى طريقته، فالزهد يعد ككرامة تدعو لتصديق صاحبها، وكما أن الدهشة قد تجذب فئة من الناس، قد تنفر فئة أخرى رغم دهشتها. فالزهد كان من خصائص الصوفي الذي يرغب في تأسيس جماعة تربط أفرادها أوامر ونواهي الشيخ الذي احتل نتيجة صفاته

[1] هذا تصريح المريدين، وطلبته، ومريدي الطرق الأخرى، خاصة أولئك الذين يقطنون في المدينة الجديدة. وأنا لا آخذ في ترجمة الشيخ بعطوش إلا ما يكثر الحديث فيه عنه، آخذا خاصة عن من عايشوه.

الدينية والسلوكية مكانة رمزية في تصورهم. هنا تبدأ عملية تأطير العلاقات الدينية والاجتماعية لتأسيس روابط اجتماعية قوية على أساس ديني رمزي.

إن خاصية الزهد التي تمتع بها الشيخ بعطوش جعلته حديث القريب والبعيد من أفراد المجتمع ممن يسمع عنه أو يعرفه، فقد سمعنا – بحكم معايشتنا لمجالس طلبة العلم والقرآن من مختلف الولايات – يحكي عن زهد الشيخ، وعن الأموال التي تأتيه فيوزعها على المحتاجين، مما يعني أنها خدمة كبيرة في تصور أفراد المجتمع، تجعلهم يثقون في مثل هؤلاء المتصوفة، من هنا اكتسب التصوف مكانة اجتماعية خلال قرون ماضية، ويظهر أن هذا الدور يتراجع كلما تراجعت الخدمات التي تقدمها مؤسساته (الزوايا...).

يحكي الشيخ راحيلي – إمام مسجد السلام بعد الشيخ بعطوش إلى يومنا هذا – أنه كان يزور الشيخ لما كان يدرس في زاوية العلويين في مستغانم، وقال:" إن الشيخ بعطوش كان من صلحاء مدينة وهران، لذا كانوا يأتون لزيارته من كل الولايات، خاصة طلبة العلم والقرآن".

الشيخ الراحيلي يعد من أقدم التلاميذ معاشرة للشيخ بعطوش، حيث درس في زاوية العلويين بمستغانم مدة ست سنوات، ليشارك بعدها في مسابقة القيمين في ولاية وهران، وعند نجاحه في المسابقة تم تعيينه مع الشيخ بعطوش في مسجد السلام سنة 1974. يقول الشيخ راحيلي:" كان الشيخ بعطوش عندما عينت في مسجده كثير العبادة، لا ينام الليل لدرجة وجدته كم من مرة يلف على جسمه حبلا، وهو في وضع الجلوس، لكي لا ينام، فكنت أتعجب من ذلك، وكان في تلك المرحلة الأولى من مجيئي عنده يلبس من خيرة الثياب، إلا أنه بعد سنوات قليلة زهد حتى في اللباس، حتى أنه كان يلبس الخشن القديم على الجلد دون ملابس داخلية ". فالزهد أصبح خاصية تميز الشيخ بعطوش، جعل العلماء المنتمين إلى الإسلام الطرقي يصنفونه من الزهاد الذين لم يبق لهم أثرا في عصرنا، بينما العلماء والفقهاء المحسوبين على التيار السلفي المنتمين إلى جمعية العلماء المسلمين وأؤلئك السلفيون الوهابية كانوا ينظرون إلى الشيخ ومنهجه في الزهد والتصوف أنهما يعارضان متطلبات العصر، بل اتهم –كما هو اعتقادهم – بالبدعي، فهذا مفتش الشؤون الدينية

في عهد الشيخ الزبير يقول لأفراد جماعة كنت حاضرا بينهم: " لقد غال الشيخ بعطوش في الدين، أترون ذاك البناء الفوضوي فوق المسجد الذي اتخذه طلبته كخلوات للقراء والنوم؟ إنها لا تصلح لمثل هذا المسجد الموجود في وسط المدينة الجديدة التي تعد وجها من أوجه وهران المعروفة ". فالمسجد – كما يروي الكثير ممن نعرفهم – كان يبدو كتراث قديم، سواء لجدران المسجد وطلائها، أو للأفرشة الوجودة داخله، مما يعني أن زهد الشيخ أثر حتى في صورة المسجد، خاصة وأنه هو المسير الأول للمسجد إداريا، ثم صاحب السلطة الصوفية الرمزية اجتماعيا.

يقول الشيخ راحيلي:" بدأ الشيخ بعطوش أول حلق الذكر سنة 1979م بجماعة صغيرة من محبيه، ليزيد عددهم تدريجيا. وكان أول مريديه من الحي، وكانوا من فئات عمرية مختلفة ". أما عن الأوراد وحلق الذكر فيذكر الشيخ العربي – تلميذه الذي خصصنا له ترجمة خاصة – وغيره من المريدين الكبار الذين أعرفهم، أن الشيخ بعطوش كان يقول: " إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي: عليك بالجماعة في حلق الذكر، إنك لن تستطيع فعل شيء دون الجماعة ". فمفهوم الجماعة هنا هو مفهوم تأسيسي يرتكز على بناء جماعة دينية تربطهم روابط اجتماعية دينية تقوم أساسا على رمزية دينية تتمثل في أمر الرسول صلى الله عليه وسلم، ورؤيا الرجل الصالح الذي سيصبح بعد ذلك خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث كان الشيخ بعطوش يقول –كما يروي ذلك العامة والخاصة من المريدين والمصلين – :" إني لا أقول قولا ولا أفعل فعلا إلا بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم "، بل اضطر حديثه هذا في المسجد أمام الخاصة والعامة الكثير من رجال التصوف من مختلف الطرق، والذين تربطهم بالشيخ علاقات ودية أن يقولوا للشيخ أن حديثك هذا هو إفشاء لأسرار الصالحين – خاصة أن الشيخ كان يتكلم في مسائل روحية معقدة لا يستطيع استعابها كل الناس –، مما جعل الكثير من الطرقيين يصفونه بالغريب في شخصيته، وفي طريقته الصوفية التي سنذكر أورادها وحلقها.

5-2-2- خصائص مريدي الشيخ:

تضم طريقة الشيخ مريدين ليسوا بمثل العدد الذي يكون في الطرق الأخرى، والسبب في ذلك راجع إلى كثرة الأوراد الجماعية كما سنعرف ذلك من ذكر أوراد الطريق. أما المريدين الذين يداومون على حضور الذكر الجماعي يوميا، أغلبهم من سكان الأحياء المجاورة للمسجد، فمنهم من رحل إلى أحياء بعيدة عن المسجد تتطلب السيارة للتنقل إليه، ومنهم – وهم قليل – لازال يسكن جوار المسجد. وتختلف خصائص هؤلاء المريدين، حيث تضم أعضاء من مختلف الأعمار، وكذلك من مختلف التخصصات المهنية، إلا أن غالبيتهم من فئة التجار. ومن الملاحظ أن أغلب مريدي الشيخ أنهم يهتمون بإحضار أبنائهم إلى حلق الذكر.

5-2-3- حلق الذكر والرابطة الاجتماعية:

تتأسس الرابطة الاجتماعية والدينية في الطرق الصوفية حول شخصية الشيخ الصوفي، الذي يتميز بخصائص دينية وروحية تجعله في تصور المريدين، وحتى في تصور أفراد المجتمع، يحتل مكانة رمزية روحية متعالية ترقى به إلى مرتبة من القداسة الدينية. يقول إيميل دوركايم:" أن للروابط الدينية قدرة على تجاوز القوى الشخصية والمتنافرة، إضافة إلى الروح القومية والوطنية اللتان تؤديان نفس الوظيفة.[1]

إن حلق الذكر التي ينشؤها الصوفي تعبر عن وحدة دينية واجتماعية بين أفراد الجماعة، فهي تمثل مجالا دينيا روحيا مشتركا يؤسس لنوع من الروابط الاجتماعية. وهناك عوامل تحدد مستوى الروابط الاجتماعية وقوتها، كطريقة الذكر، وأوقات حلق الذكر، ونوعية الأوراد، فهذه الروابط تزيد وتتقلص بكثرة الاجتماع أو قلته على حلق الذكر، مما يستدعي فهم خصوصية الطريق الصوفي.

5-2-4- حلق الذكر:

تتميز طريقة الشيخ بعطوش الصوفية بكثرة الأوراد، ونعني كثرة مجالس وحلق الذكر الجماعي، فطريقة الشيخ بعطوش – كما أسلفنا الذكر – لا تقوم على إعطاء الورد للمريد ليذكره لوحده، إلا

[1] Richard T. Schaefer, ***sociology***, Mc Graw-Hill companies, New York, 8th edition, 2003, p 384.

في حالات نادرة،[1] أما الاستغفار والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فكان يحثهم عليها سواء أفرادا أوجماعات.

إن الشيخ بعطوش – كما هو متواتر عند مريديه – كان يأذن للمريد بدخول طريقته، بمجرد دخول حلقة الذكر الجماعي، مما يجعلنا نفسر قيمة ومكانة الجماعة في تصور الشيخ وطريقته الصوفية، وقد أصبح هذا المبدأ (الجماعة) يحتل حيزا كبيرا في تمثلات المريدين، جعله يؤسس لنوع من الروابط الاجتماعية ذات الانتماء الجماعي من جهة، ومن جهة أخرى إعطاء مكانة متعالية للجماعة والخوف من الإقصاء منها باعتبارها ذات سلطة على المريد، لأنها – كما يقول شيخ الطريقة – هي التي تعطي الإذن الرمزي والروحي في الانتماء، وليس الإذن اللفظي. فالشيخ بعطوش كان يعيش في عالم الروحيات، وكانت هي الغالبة في حديثه ومواعظه كما يروي ذلك مريدوه، والعامة من أفراد المجتمع، خاصة أؤلئك الذين يقطنون في المدينة الجديدة وتربطني بهم علاقات ودية.

نتحدث عن أوراد طريقة الشيخ بعطوش كما هي الآن، رغم أن حلق الذكر تراجعت نوعا ما مقارنة بما كانت عليه في حياة الشيخ بعطوش. توجد خلال اليوم ثلاث حلق من الذكر يحضرها بعض أو أغلب المريدين (الذّاكرين)، حلقة الصباح تكون من بعد صلاة الصبح مباشرة إلى طلوع الشمس كما كان يفعل الشيخ، ويحضرها خمس أو ست مريدين من أبناء الحي، والحلقة الثانية تكون قبل المغرب بحوالي نصف ساعة إلى آذان المغرب، الذي يعني غروب الشمس، وهذا لقوله تعالى:" في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله" سورة النور الآية 37، فالغدو والآصال هما وقتا طلوع الشمس و غروبها، ويحضر هذه الحلقة من خمسة إلى عشرة مريدين من أبناء الحي ومن خارجه. وحلقة الذكر الأخيرة تكون بعد صلاة العشاء مباشرة، ويحضرها تقريبا كل مريدي مدينة وهران(حوالي ثلاثون)،

[1] مثل بعض الأشخاص الذين يقيمون في ولايات بعيدة عن وهران بمسافات طويلة، إلا أنه لا يعطيها إلا لمن توفرت في صفات روحية خاصة تتميز بالتحمل، كما روي عن الشيخ، فالشيخ كما أسلفنا الذكر كان يقول بأن طريقته في الذكر طريقة جماعية، فالاسم الذي يذكرونه (اللطيف) قوي لدرجة أن تبعاته الروحية لا يمكن تحملها إلا إذا تقاسمتها الجماعة.

حيث يأتون إلى مسجد السلام بالمدينة الجديدة بسياراتهم بعد المغرب أو عند صلاة العشاء، ويرافقونهم المريدون الذين ليس لديهم سيارات، مما يعني أن هذا السلوك التضامني زاد من روابطهم الاجتماعية، فحتى بعد انتهاء حلقة الذكر التي لا تتجاوز ساعة من الزمن يرجعون بهم إلى بيوتهم، ويتكرر هذا معهم تقريبا كل يوم.

تأخذ حلق الذكر شكلا روتينيا خلال كل أيام الأسبوع، بينما يوم الجمعة يتم أداء ما يسمى في عرف الطرق الصوفية بـ " الوظيفة "، إلا أن مريدي الشيخ بعطوش لا يطلقون عليها هذا الاسم، والسبب في ذلك أن طريقة الشيخ بعطوش تختلف عن الطرق الأخرى اختلافا كثيرا، " فالوظيفة " هي حلقة ذكر يجتمع فيها مريدوا الطرق الأخرى يوم الجمعة في الغالب، وهي حلقة أسبوعية لذكرهم الجماعي، أي يلتقون من خلالها مرة في الأسبوع، بينما طريقة الشيخ بعطوش فحلقها يومية وجماعية، مما جعل الكثير من المريدين ينقطعون عن حلق الذكر، أو لا يأتون إلا نادرا، أو ينتقلون إلى طرق صوفية أخرى أقل أورادا، وأقل جهدا.

وحلقة الذكر هذه التي تقام بعد صلاة الجمعة، في السانيا "لالوفا"، يتم خلالها قراءة الأوراد في حوالي ساعة، ثم يتناولون غذاءهم، وبعدها يذهبون بسياراتهم لزيارة قبر الشيخ في مقبرة عين البيضاء، يقرؤون عليه سورة " يس " لينصرفوا بعدها إلى بيوتهم، ويكون عدد المريدين فيها بعدد الحاضرين في حلقة العشاء تقريبا.

أما ليلة الخميس (الأربعاء ليلا)، كل خمسة عشر يوما، فهي ليلة خاصة، يحضرها مريدو الشيخ المقيمون خارج وهران رغم أن عددهم قليل (لا يتجاوز العدد الإجمالي سبعون)، وتبدأ بعد صلاة المغرب إلى بعد منتصف الليل، بينما كان المريدون يحيونها في حياة الشيخ ليلتي الإثنين والخميس من كل أسبوع من العصر إلى وقت أذان صلاة الصبح في غالب الأحيان، فحضور الشيخ كان له دور أساسي في حلق الذكر لما يعطيه للجماعة من تحفيز معنوي روحي ورمزي يجعلها تستمر في المحافظة على نظام الأوراد وحلق الذكر، فمصدر الطريق الصوفي هي تلك الروحية التي يبعثها الشيخ في المريدين، والتي تجعل شيخ هذا الطريق يأخذ مسؤولية بثها ونشرها في المريدين، فلذلك

نرى أن الكثير من الطرق تراجع نشاطها الديني بوفاة شيخها، وتستمر في التراجع ما لم تظهر شخصية دينية لها قدرة إحياء تلك الروحية في المريدين.

إن كثرة حلق الذكر في طريقة الشيخ بعطوش، بقدر ما أدت إلى خروج الكثير من المريدين منها، استطاعت من جهة أخرى أن تقوي الرابطة الاجتماعية بين مريديها، خاصة وأن اجتماعهم اليومي، كما عايشت الميدان، أدى إلى إنتاج أسطورية تاريخية للشيخ، فلا يخلو حديث من ذكر مناقب الشيخ وكراماته، وغرابته في الطريق الصوفي، والتي يرونها أنها صفات نادرة في من سبقه من رجال الطرق، كما يشيدون بخاصية طريقتهم المتميزة بأورادها وحلقها. هذا النوع من المحادثات والجلسات أدى في نفس الوقت تعزيز مفهوم الجماعة في تصور أفرادها من جهة، وفي تعميق المعاني الروحية اتجاه طريقتهم وشيخها من جهة أخرى، مما إلى تعميق تلك الروابط الاجتماعية واستمرارها.

إن المريدين الذين يحضرون حلق الذكر اليوم هم أؤلئك الذين استطاعوا أن يستمروا بعد وفاة الشيخ، حيث أن بعض المريدين، انقطعوا كليا بعد وفاته، مما يعني أن حضور الشيخ حتى في فترة مرضه الذي أقعده الفراش، كان يعني لهؤلاء المنبع الروحي الذي ينقطع بوفاة الشيخ. فقد استطاع أفراد الجماعة الذين يمارسون نشاطهم الديني بحضور حلق الذكر، أن يستثمروا كلام الشيخ حول قيمة الجماعة، ومكانتها الرمزية، ودورها التوجيهي في الاستمرار، فهم يسعون في تعويض غياب الشيخ بتضامنهم من خلال المحافظة على الذكر اليومي، وإحياء صورة المبدأ الجماعي الذي كان يتحدث عنه، والخاص بطريقته. يذكر المريدون أن الشيخ قال يوما:" لم أعتبر نفسي يوما شيخا، ولا سولت لي نفسي ذلك، فأنا مثلكم خادم مدد (نور) رسول الله، وبدونكم، قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم لن تستطيع فعل شيء ". وقد سمعت هذا عن الكثير من الطلبة والشيوخ المقربين من الشيخ بعطوش.

5-2-5- أوراد الطريق:

تتميز الطرق الصوفية كلها بأوراد يذكرها شيوخها، ويأخذها المريدون عنهم كعهد وميثاق روحي يؤسس لنظام جماعة تقوم أساسا على روابط دينية روحية تتقوى بها الروابط الاجتماعية لدى أفرادها. و قبل الحديث عن أوراد الشيخ بعطوش نحاول فهم " الغرابة في طريقه "، أو الشذوذ في تقاليده الصوفية.

يتساءل الكثير من شيوخ ومريدي الطرق عن السند في طريقة الشيخ بعطوش، وعن طريقة أخذه للأوراد، بل حتى من مريديه وطلبته. يذكر لي أحد طلبة ومريدي الشيخ الكبار أنه سأل الشيخ يوما باستحياء قائلا:" يا شيخ هل طريقتك شاذلية؟ "، قال:" فلم يجبن الشيخ واكتفى بالابتسامة في وجهي". وقد كان الشيخ بعطوش يكثر من الكلام عن مناقب الشيخ سيدي عدة غلام الله دفين تيارت، والشيخ سيدي المشرقي دفين العطاف عين الدفلى، حيث يروي المريدون والطلبة أن الشيخ كان يقول:" إن الشيخ سيدي المشرقي والشيخ سيدي عدة يساعداني في طريقي وكأنهم أحياء"، وكان يكثر من زيارتهم مع مريديه، إضافة إلى زيارة الشيخ المجذوب سيدي عبد الباقي دفين العطاف كذلك، بينما يقول الشيخ العربي في ترجمته للشيخ بعطوش أنه أخذ التصوف عن شيخه سيدي الحاج عبد الله الذي أخذ بدوره عن الشيخ سيدي المشرقي، مما يجعل بعض الطرقيين يرون أن طريقته درقاوية شاذلية.

إن أوراد طريقة الشيخ بعطوش تغيرت خلال فترات متعددة فكان الشيخ يقول –كما يروي الطلبة والمريدون –: " أن رسول الله قال لي: عليك بترك كذا... وذكر كذا...لأن نور ومدد هذا الذكر الأخير يناسب المرحلة الراهنة "، مما جعل الكثير يرى أنه مؤسس طريق صوفي جديد، أو تجديد كلي لطريق صوفي يعرف فقط بصفاته الجمالية (طريق الجمال والجلال)، ويستدلون بقول الشيخ الذي ذكرناه سالفا:" إني لا أقول قولا ولا أفعل فعلا إلا بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ".

تعرف الطرق الصوفية بذكر اسم من أسماء الله الحسنى، وكل اسم له نوره الخاص (جمالي أو جلالي)، وهذه الأسماء لها أعداد معينة يذكرها المريدون جماعة أو أفرادا، بينما كان الشيخ بعطوش

يذكر اسما من اسماء الله الحسنى (اللطيف)، وقد جعله ذكر هذا الاسم يتعرض لأكثر من نقد من طرف الطرقيين، خاصة وأنه يذكره بدون تحديد عدد، فالشيخ بعطوش يذكر اسم " اللطيف " الذي يقول عنه شيوخ الطرق الصوفية، أنهم يخافون أن يتجاوزا في ذكره العدد مائة وتسعة وعشرون (129)، بينما يقول الشيخ بعطوش –كما يذكر كل من يعرفه من قريب أو بعيد –[1]:" إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني بذكر هذا الاسم بدون عدد، وقد استودعه ليذكر رحمة للأمة في زمني هذا زمن الفتن". فمن الناس من صدقه في ذلك، ومنهم تحفظ، وتحفظه هذا جاء بمعرفة لصلاح الشيخ وعلمه وزهده، ومنهم من أنكر عليه ذلك.

كل هذه المفارقات في طريقة الشيخ بعطوش والغموض في حقيقتها، جعل مريديه يتمسكون بها أكثر، ومن الأسباب النفسية في ذلك – إذ كنا عرفنا بعض الأسباب الدينية – أن الناس يتمسكون بالأشياء الغريبة، كما لهم ميل لحب الخوارق، وإن كنا لا نستطيع تعميم هذا الحكم على كل أصناف البشر، إلا أن هذا كان من أسباب التفاف المريدين حول الشيخ وطريقته، مما يجعلهم في كثير من مجالسهم يذكرون هذه المفارقات.

إن أول ما تفتتح به حلقة الذكر في طريقة الشيخ بعطوش ما تسمى بـ " اللُّطفية "، وهي مجموعة من الأبيات ينسبونها إلى الشيخ سيدي عدة غلام الله دفين تيارت، أحد الشيوخ (الجماليين) الذين يأخذ عنهم الشيخ بعطوش، وسُمّيت باللطفية لتردد اسم اللطيف فيها كثيرا، وتذكر مرة واحدة، يقول فيها:

ألا يالطيفا يا لطيف لك اللطف فأنت اللطيف ومنك يشملنا اللطـف

لطيف لطيف إنني متوســـــــل بلطفك فالطف بي وقد نزل اللطـف

بلطفك عذنا يا لطيف وها نحن دخلنا في وسط اللطف وانسدل اللطف

نجونا بلطف الله ذي اللطف إنه لطيف لطيف لطفه دائم اللطــف

فداركنا باللطف الخفيّ يا ذا العطا فأنت الذي تشفي وأنت الذي تعفو

[1] أن طريقة الشيخ بعطوش وكلامه عنها كان يجهر به في كل مرة في المسجد أمام كل المصلين قائلا:" من أراد أن يصدق فليصدق ".

أغثنا أغثنا يا لطيف بخلقـــــه إذا نزل القضاء يتبعه اللطـف

أمتنا على الحسنى وثبت قلوبـنا وعند سؤال القبر يحضرنا اللطف

بجاه إمام المرسلين محمـــــد فلولاه عين اللطف ما نزل اللطف

عليه صلاة الله ما قال منشـد ألا يا لطيف يا لطيف لك اللطـف

عليه صلاة الله ما قال قائـل ألا يا لطيف يا لطيف لك اللطف

عليه صلاة الله ما قال شاعـر ألا يا لطيف يا لطيف لك اللطف

عليه صلاة الله ثم سلامه

ثم يذكرون هذه الدعوات: يا لطيف في الأزل، أنت اللطيف لم تزل، الطف بنا فيما يزل، في قضائك نزل، توسلنا بالمنزل ومن عليه نزل، بدون عدد، خمس أو ست أو سبع مرات أوأكثر أوأقل. ثم يتبعونها بصلاة " المرتجى " (المرتجى هو النبي صلى الله عليه وسلم) قائلين:

اللهم صل وسلم على المرتجى سيدنا محمد آل للرجا

شفيعنا محمد سفينة النجا صلاة تكون لنا فرجا

وتفتح لنا أبواب النجـا فتحا قريبا منفرجـا

الحمد لله لكل ما جـا والشكر له على الفرجا

إذا ضاق الحال عليك باللجا لذكر الله ترى الفرجـا

يذكرونها أقل من خمس مرات في الغالب: مرتين أوثلاث مرات، ثم يقرؤون الفاتحة، ثم قوله تعالى:" قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعا " سورة الزمر الآية 53، وقوله تعالى:" وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عن الله هو خيرا وأعظم أجرا، واستغفروا الله، إن الله غفور رحيم " سورة المزمل الآية 20، ثم يذكرون ما يطلق عليه بـ " سيد الاستغفار " (اللهم أنت ربي خلقتني وأنا عبدك وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوك لك بنعمتي علي، وأبوء بذنبي، فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت) مرة واحد، ثم يذكرون صيغة الاستغفار هذه " استغفر الله العظيم لي ولوالدي ولمن له عليّ

تبعات (أي من ظلمته أو أسأت إليه)، وللمِؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، وارحم أمة سيدنا محمد الأحياء منهم والأموات "، عددها سبعة وعشرين مرة، إلا أن العدد ليس له أهمية عند مريدي الشيخ، إلا أن الشيخ العربي إمام بوتليليس (خليفة الشيخ) يحترم العدد بالنسبة لهذا الاستغفار.

بعد إتمام هذه الصيغة الخاصة بالاستغفار، يبدؤون الاستغفار بذكر " استغفر الله " بعدد غير معلوم يتحكم فيه مقدم الحلقة، بعد ذلك يذكرون اسم " اللطيف " بصيغة النداء " يا لطيف "، والقصد منه الدعاء باللطف، ثم يختمون بدعاء اللطف مثلما بدؤوا بقول:" يالطيف في الأزل....." دون إعادة ذكر " اللطفية " الأولى، ثم يأتون بصلاة " المرتجى "، ليختموا في الأخير بقراءة سورة النجم المقترنة بذكر الطريقة، ثم يقومون برفع الدعاء يتبعها قراءة الفاتحة وصلاة " الفاتح " كما تسمّى (اللهم صل على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق، ناصر الحق بالحق، والهادي إلى صراطك المستقيم، وعلى آله حق قدره ومقداره العظيم)، (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين).

تُقرؤ سورة النجم كما لاحظنا ذلك فقط في حلقة الصباح، وسهرة الأربعاء عند الختم، وفي وظيفة الجمعة. بينما يتخلل حلقة ليلة الخميس (الأربعاء ليلا) قصائد ومدائح اختارها الشيخ بعطوش للمريدين، فتقرأ قصيدة " المضرية " للإمام البصيري بعد أداء كل الأوراد. وتسمى المضرية نسبة إلى مطلعها الذي يقول فيها صاحبها: " يارب صل على المختار من مضر ". وتقرأ " قصائد البغدادية " نسبة إلى الشيخ البغدادي العراقي، و تسمى بـ " القصائد الوترية "، وتضم ثمان وعشرين قصيدة بعدد الحروف العربية، حيث تنتهي قافية كل قصيدة بحرف من هذه الأحرف. بينما تقرأ في وظيفة الجمعة فقط قصيدة " المضرية ".

ويتخلل قصائد ليلة الخميس ذكر لاسم " اللطيف " بعد أداء ثلاث أو أربع قصائد.

أما عن الفضاء الخاص بحلق الذكر، فإن الذكر اليومي يؤدى دائما في مسجد السلام، أما ذكر ليلة الخميس ويوم الجمعة فقد كان في حياة الشيخ يُؤَدّى في زاويته في بئر الجير، والتي يقيمها في

بيته، حيث كانت ليلة الخميس ليلة خاصة يدعو فيها طلبته من المسجد ومريديه، لكن بعد وفاة الشيخ وقع خلاف بين الأبناء حول استغلالها، أو تركها كما كانت عليه في عهد الشيخ مخصصة للذكر، مما اضطر أحد مريدي الشيخ الأثرياء من تخصيص جناح من بيته الواسع في (لالوفا السانيا) لإنشاء زاوية تقام فيها حلق الذكر الخاصة بليلة الخميس ويوم الجمعة، وكذلك المناسبات الدينية التي كانت تقام في مسجد الشيخ في حياته، والتي كانت عامة لكل المصلين من أحياء المدينة الجديدة ومَن حولها ممن كانوا يحبون الشيخ ولا يلتزمون بالطريقة.

5-2-6- مكانة العدد في الذكر عند الشيخ بعطوش وطريقة:

ذكرنا سالفا بعض الخصائص التي تميز الشيخ بعطوش وطريقته عن الطرق الأخرى، فمسألة العدد في الأوراد ليست ذات أهمية في طريق الشيخ، يذكر كل المريدون والطلبة أن الشيخ كان يقول:" هذا ذكر لرحمة الأمة المحمدية، فلا توجهوا نواياك لشيء آخر عدا هذا المقصد ". واهتمام الشيخ بعالم الروحانيات جعلت المريدين يجعلونها كمقياس يحكمون بها على الأشياء، حيث أن العدد في الأوراد أصبح مرتبطا بهذه " بالنفحات " وهذا " المدد "، فالذكر الذي يظهر تفاعل المريدين معه، ويستلذون حلاوته فذاك الذي يكثرون منه، سواء في الاستغفار، أو الصلاة على النبي، أو إسم اللطيف...، فقد تعلموا من الشيخ أن الذكر ليس بكثرة الأوراد، بل بما يظهر منه من أمداد.

5-2-7- الروابط الاجتماعية ودور المصطلحات:

لكل جماعة من الجماعات مهما اختلفت تخصصاتها ومجالاتها مصطلحات يتداولها أفرادها، وقد تنتج هذه المصطلحات من طول المعايشة بين أفراد الجماعة، أو تكون مُؤسسة تُؤطر الأعضاء الجدد في الجماعة.

أ- مصطلح " الذّاكر ":

إن الشيخ بعطوش أسس لمصطلح " المريد " تخصصا جديدا. حيث يعرف طرقيوا مدينة وهران خاصة أن المريد عند الشيخ بعطوش يقال له " الذّاكر " جمعها الذّاكرين، أي الذاكرين الله كما

جاء في آيات القرآن. وقد عبرت فيما سبق بـ " المريد " لأنه المصطلح شائع الاستعمال في عرف الطرق الصوفية.

لقد ميّز الشيخ بعطوش طريقته حتى في المصطلحات، وهذا التمييز يلعب دورا نفسيا لدى مريديه، فالتخصص والتميز يزيدان الروابط الاجتماعية قوة بقدر ما تحرك من مشاعر عاطفية في الانتماء إلى الجماعة. ويذكر الطلبة والمريدون أن الشيخ كان يقول:" لم يبق صوفيا في هذا الزمان، فلا تسرفوا في استعمال هذا اللفظ"[1]. فقد تكون رؤية الشيخ هذه نابعة من زهده ونظرته لحياة رجال التصوف، التي لم تكن مثلما كانت في السابق من ترك لذات العيش والحياة المادية، والإقبال على الحياة الروحية.

ب– مفهومي الجلال والجمال:

يُستعمل هذين المفهومين في مجالات عدة من مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية كفلسفة الجمال، وقد تحدث الفيلسوف كانط عن الجليل والجميل، أو الجلال والجمال. وتختلف ميادين استعمالهما بين مجال التصوف و مجال الفلسفة، فالتصوف يستعملها في معنى كوني روحي عميق، حيث يتعلق بالأنوار والأمداد (المدد) التي تتجلى في الكون والبشر من أثر ذكر الله، إلا أن هذين المفهومين يتشابهان في كلا المجالين في دلالة أن الجلال هو مظهر من مظاهر الرهبة والخوف والعظمة اتجاه الأشياء الجليلة، بينما يشير مفهوم الجمال إلى مظاهر الطمأنينة والراحة النفسية والشوق اتجاه الأشياء الجميلة.

إن روحانية الشيخ بعطوش جعلته يتكلم في كل هذه المعاني، فحتى مريدوه الذين ليس لهم مستوى علمي أو فكري يتكلمون في هذا المجال، في حين أني عايشت الكثير من المريدين من مختلف الطرق الصوفية، إلا أنهم لا يعرفون شيئا من المسائل الروحية التي يتحدث عنها الشيخ، وقد اعترف بذلك بعض ممن كانوا ينتسبون إلى طريقة الشيخ ولم يستطيعوا أن يواصلوا فيها، وانتقلوا إلى

[1] بتصرف

طرق أخرى بسبب سهولة أورادها، بقولهم لي:" إننا لم نتعلم في المسائل الروحية، كمعاني الجلال والجمال، إلا ما تعلمناه عند الشيخ بعطوش".

إن الشيخ بعطوش حدد نوعا من العلاقات الاجتماعية والدينية بتوظيف هذين المفهومين، فمن جهة وظفهما في تعزيز الروابط الاجتماعية والروحية بين مريديه، ومن جهة أخرى وضع قطيعة مع بعض الطرق الصوفية وشيوخها الذين يتصفون " بالجلال "، وهذا الجلال هو عدل الله في أرضه، فأوراد الطرق التي جعل الشيخ معها قطيعة روحية، ما هي إلا ذكر لله ودعاء لإقامة عدل الله في أرضه كما يروي المريدون والطلبة عن الشيخ حيث يقول:" إننا لا نستطيع تحمل عدل الله والفساد يعمّ الأرض، إننا ندعوه برحمته"[1]، فذكر الشيخ لاسم " اللطيف " هو دفع لما ينزل من جلال على العباد، يروي بعض مريدي الشيخ أنه غضب يوما عليهم، فقال:" سأدعو الله بلطفه لهذه الأمة، وإن تخليتم عني، وبقيت وحيدا ".[2] فطريقة الشيخ بعطوش كما يراها هو أنها طريقة جمالية، هدفها الدعاء بالرحمة واللطف لهذه الأمة.

ويصنف الشيخ الطرق الصوفية وشيوخها إلى جلال وجمال أحياء وأمواتا، فمن شيوخ الطرق الصوفية المتوفين الذين كان الشيخ ينصح بزيارتهم للتزود بالنور الجمالي، شيوخه الذين تكلمنا عنهم سابقا وآخرين: الشيخ سيدي عدة غلام الله دفين تيارت وشيخه سيدي الميسوم دفين قصر البخاري المدية، والشيخ سيدي المشرقي وسيدي عبد الباقي دفيني العطاف عين الدفلة، والشيخ سيدي محمد بن احمد دفين " ثنية الحد " تيسمسيلت، وسيدي قدور بن سليمان دفين مستغانم، والشيخ سيدي بوعبد الله البطيوي دفين بطيوة. هؤلاء الأولياء الصالحون ممن كان الشيخ يزورهم تبركا، والذين يذكرهم مريدو الشيخ في مجالسهم. مع العلم أن لكل هؤلاء الأولياء دون استثناء علاقة علم تربط بينهم كشيوخ، أو طلبة، أو صحبة في الدراسة، وهذا حسب بعض الترجمات والتراث المحكي عنهم.

---

[1] بتصرف

[2] بتصرف

إن مفهوم الجمال المرتبط بطريقة الشيخ بعطوش باعتباره مبدأ الرحمة الذي ينادي به الشيخ ومريدوه لأجل الأمة المحمدية، أعطى للمريدين تصورا لنمط العلاقات والروابط الاجتماعية التي ينبغي أن تكون مبنية على أساس الرحمة، فهم أولى بالرحمة ببعضهم، وقد لاحظنا بعض هذه المظاهر في كثير من سلوكاتهم، كأولئك أصحاب السيارات من المريدين الذين يذهبون إلى بيوت أصحابهم قصد اصطحابهم لحلقة الذكر كل يوم، مما أدت إلى زيادة روابط الأخوة بينهم، والتي عمقتها المعاني الروحية.

6- الزاوية البوعبدلية (المدينة الجديدة):

ومصلى البوعبدلية أو الزاوية أسست في أواخر الربعينات من القرن العشرين (20) ودشنها شيخ الطريقة، بوعبدالله البطيوي، رجل من العلماء والفقهاء المتصوفة الذين ذاع صيتهم في مدينة وهران وفي الجزائر ، فلذلك تقام حلق الذكر الخاصة بطريقته خاصة يوم الخميس من المغرب إلى العشاء. والشيخ بو عبد الله هو ابن خالة الشيخ بلقاسم بن كابو التيجاني، وهذا يجعلنا نفسر حضور بعض التيجانيين لحلق البوعبدليين، وفي كل مرة يشيدون بهذه العلاقة بين الشيخين أمام المريدين وغيرهم في حلقهم. ومن مشائخ الشيخ البوعبدلي الذين أخذ عنهم الطريق، الشيخ المشرقي العطافي، والشيخ قدور بن سليمان دفين مستغانم، هؤلاء المشائخ يلتقي بهم الشيخ بعطوش إمام مسجد السلام في سلسلته، حيث غالبا ما يشيد بولاية الشيخ عدة غلام الله دفين ولاية تيارت ...، والشيخ المشرقي ، والشيخ المجذوب عبد الباقي دفين العطاف عين الدفلة. وهؤلاء من حزب الجمال[1] وعلى هذا الأساس لاحظناه أن المريدين البوعبدليين دائما يجلبون طالب من طلبة الشيخ بعطوش من وقت بعيد، فقط واحد من الطلبة (هو إمام حاليا)[2] كان من طلبة الشيخ محمد

[1] الجلال والجمال مفهومين أساسين في طريق التصوف، ويحددان كذلك علاقة الانتماء لكل حزب. فحزب الجمال أوراده دعاء للرحمة الإلهية في الارض، بينما الجلال هو دعاء لعدل الله في الأرض.

[2] كان له صراع كبير مع السلفية، وحتى اليوم يشتكي منه المصلون لكثرة كلامه الكرامات حتى قدموا شكوى ضده لدى مديرية الشؤون الدينية، رغم مستواه العالي في الفقه الديني.

بلكبير[1]، إلا أنه لم يقبله البوعبدليين لأسباب لا أعرفها، فقط كانوا يظهرون الحسرة عن عدم جلب إمام من طلبة الشيخ بعطوش مكانه، وأنها كانت أول مرة يحاولون فيها التجربة مع طلبة من غير طلبة الشيخ بعطوش.

هذا عن علاقة الشيخ بعطوش بالشيخ بوعبد الله، أما إمامي مسجد الفلاح بالمدينة الجديدة "سي احمد" و إمام مسجد أبي ذر الغفاري بدائرة بوتليليس، فهما من طلبة الشيخ بعطوش، وكل منهما أخذ ما أخذ من الشيخ من علوم وتعاليم للطريق الصوفي. يقول محمد طيبي:" وتتحول الأسرار والغيبيات إلى قوة فعالة يتوسع نفوذها ووظيفتها في صياغة روافد الرباط الاجتماعي، بخاصة عندما تضعف العقلانيات، سواء الدينية أو الفلسفية، تفتح إذن لسلطان المقدس، وكل ما ارتبط بالغيب رواقا واسعة تمكنه من احتواء الإرادات، وتوجيه الواردات من الأفكار ".[2]

الزاوية البوعبدلية، كما قلنا، عبارة عن مصلى تقام فيه صلاة العصر والمغرب والعشاء. كانت بدايتي مع هذه الزاوية في رمضان 2013، حيث طلب مني أخ مقدم هذه الزاوية، وهو من تجار الذهب متوقف عن العمل ويقطن في المدينة الجديدة، أن أصلي بهم التراويح مقابل أجر محدود عن الصلوات، بينما أجر صلاة التراويح فهو غير معلوم، يتوقف على إكرام المصلين، وهم غالبية مريدي الزاوية إن لم أقل كلهم. وكان يحضر صلاة العصر تجار المدينة الجديدة، حيث لا يوجد ولا مريد من البوعبدليين، مع العلم أن غالبيتهم يقطنون أويشتغلون بعيدا عنها، وكان من ضمن هؤلاء المصلين أصحاب الاتجاه السلفي (أصحاب الخروج والوهابيون)، وكانوا يحتلون الصفوف الأولى اتباعا لقول النبي صلى الله عليه وسلم :" لو يعلم الناس ما في الأذان والصفوف الأولى ثم لم يستهموا[3] لاستهموا".

والملاحظ عن بعض هؤلاء السلفية أنهم كان متعصبين، ويظهرون الكراهية لكل من ينتمي إلى الزوايا، أو يحلق لحيته، كونها حلقها بدعة وضلال. وكان المحراب (مكان الإمام في الصلاة) قريب

[1] كانت له علاقة متينة بينه وبين الشيخ بعطوش، وكان يقول أنه في حزب وسط بين الجلال والجمال. لأن الجلال والجمال، في تصور الصوفية ومريديهم، في صراع دائم من أجل نفوذ نور ومدد كل منها على هذه الأرض.

[2] محمد طيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي: دراسة في الذهنيات والبنيات والمآلات، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2009،ص55.

[3] والاستهام هو التسابق

جدا من الصف الأول لضيق فضاء الزاوية، مما جعل بعضهم في كثير من مرة يقوم باستفزازي عن طريق وضع أكياس فيها أقمشة أوما شابه ذلك ويرمونها بقرب المحراب دون إعارتي أي اهتمام. ومن الممارسات الدينية التي يعتبرونها بدعة في الدين التسبيح باليد اليسرى عموما، و عقب الصلاة خاصة، وكذلك رفع الأيدي عند الدعاء. والجهر بالدعاء عند رفع الأيدي كان أكبر بدعة من ذلك عندهم، لذلك كان من تقاليد هذه الزاوية الاستغفار الجماعي عقب الصلاة ثم الدعاء برفع الأيدي، وكان فيه خمسة أو ستة مصلين من سكان الحي ممن كانوا يرددون الاستغفار معي، لكن هذا السلوك أصبح لا يرضي هؤلاء السلفية حيث رأيتهم ينظرون إلى هؤلاء المصلين كونهم يمارسون بدعة لم يأت بها النبي صلى الله عليه وسلم، ويحاولون بهذا النظر إليهم التأثير فيهم، وقد كان لهم ذلك فقد رأيت هؤلاء الذين كانوا يرددون الذكر المأثور جماعة معي عقب يترددون في كثير من الأحيان ويتضايقون من نظر هؤلاء إليهم، وهذا السلوك لاحظته في الكثير من المساجد حيث يرى هؤلاء المنتمون إلى هذا التيار السلفي أن من يسبح باليد اليسرى أو يرفع يديه في الدعاء على أنه يمارس بدعة في الدين.

ونبقى في شهر رمضان دائما، حيث كان يحضر صلاة المغرب حوالي ثلاثين أو أربعين مصل، أي صفين ونصف أوثلاثة صفوف لضيق الزاوية كما قلنا. وقد كنت أُحضّر دروسا في الفقه، وخاصة فقه الصيام، وكذلك مواعظ من كتاب سعادة الدارين وفيها آداب التوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم وكرامات التوسل به حيث تليق بخصائص تدين هؤلاء المريدين، ألقيها بربع ساعة قبل أذان العشاء، الذي بعده تقام الصلاة مباشرة. وعند هذا الوقت كان يدخل المسجد كل مريدي الزاوية لتمتلأ عن آخرها. وبعد صلاة العشاء مباشرة تقام صلاة التراويح، وهي في مذهب الإمام مالك ثمان أو عشر ركعات. وقد كنت أقرأ في الركعة واحدة ربع حزب، لأن مقدمي هذه الزاوية كانوا يلزمون كل من يصلي بهم التراويح بختم القرآن في شهر رمضان، عكس غالبية المساجد في الولاية والتي الزمتهم المديرية بنصف القرآن للتخفيف على المصلين، خاصة في فصل الصيف أين تكون الحرارة مرتفعة، إلا أن هذه السنة (رمضان 2017) ألزمتهم بحزبين في صلاة التراويح.

وكنت أؤدي عشر ركعات مما يعني قراء حزبين ونصف في كل ليلة. وبعدها يأتون بأورادهم الخاصة بالطريق، ليتناولوا بعدها الحلوى والشاي المعروفين لديهم. وكان يتخلل هذا الذكر قصائد من نضم رجال متصوفة، وفي الغالب من ديوان الشيخ بوعبدالله شيخ الطريق، وكذلك مواعظ تتعلق بآداب وأخلاق الطريق. في هذه الأثناء، بعد إتمام صلاة التراويح، أذهب إلى مسجد السلام[1] أين يؤدي مريدو الشيخ بعطوش ذكرهم الخاص بالطريق.

بعد انتهاء شهر رمضان طلب مني مقدمي الزاوية أن أستمر في أداء صلاة العصر والمغرب والعشاء في الزاوية مقابل أجر محدد، مع إعطائي الاختيار الإقامة فيها أو البقاء في مسجد السلام في طريق معسكر (Boulevard Mascara)، فاخترت المبيت في الزاوية، حيث يتوفر فيها مطبخ مجهز وكذلك غرفة كبيرة تتوفر على التدفئة والتهوية. لكن بعد رمضان يتغير برنامج مريدي الزاوية، حيث لا يحضرون لحلقة الذكر إلا يوم الخميس من صلاة المغرب إلى صلاة العشاء أين يأتون بوردهم، عدا أخ المقدم و ثلاث آخرين من يأتون قبل صلاة العشاء يوميا يقرؤون قبل الأذان سورة الملك جماعيا ثم ليقام بعدها للصلاة. عند الانتهاء من الصلاة أذهب كالعادة إلى مسجد السلام لحضور حلقة الذكر، مع العلم أن طريقة الشيخ بعطوش لها أوراد جماعية حيث تؤدى ثلاث أوقات يوميا مع الأخذ بعين الاعتبار شغل كل واحد من المريدين والوقت الذي يساعده لحضور حلقة الذكر.

وعند الانتهاء من حلقة الذكر في مسجد السلام أرجع إلى الزاوية لأجد في غالب الأحيان تلك الجماعة من المريدين أربعة أو خمسة أفراد جالسين يتبادلون أطراف الحديث وفي مجالات شتى، وتبرز قوة الرابط الاجتماعي مريدي الشيخ بعطوش أكثر من مريدي الشيخ بوعبدالله، والسبب في ذلك – كما أسلفنا الذكر – يرجع إلى كثرة حلق طريقة الشيخ بعطوش ومجالس مريديده، مما يجعل حديثهم يدور فقط حول الصالحين، ولكون صاحب الطريقة توفي منذ أجل قريب فلا تزال الذاكرة متعلقة بمآثره ومآثر مشايخه الذين كان يشيد بهم وبكراماتهم، بينما مريدو الشيخ بوعبدالله فلا

[1] يبعد عن الزاوية بحوالي 300 متر.

يلتقون إلا نادرا يوم الخميس فكثيرا ما أجدهم يتكلمون عن التجارة والأموال وربما سبب ذلك المستوى الثقافي وحداثة بعضهم في الطريق).

ذكرنا سابقا خصائص المصلين الذين يأتون لصلاة العصر. وكانت لي المعرفة الجيدة بفكر التيار السلفي وبالخصوص الوهابي، حيث لاحظت من خلال تجربتي الخاصة في المساجد أن غالبيتهم ليس له مستوى علمي عال حيث يدهشهم من يتكلم اللغة العربية بطلاقة حيث يعتبرونه مثقفا دينيا، وكذلك يخوضون في سند الحديث مما تعلموه من مشايخ مذهبهم وإن كانوا يعدون على الأصابع، ويلزمون في منهجهم الجدالي الخصم بأن يأتي بسند الحديث هل هو صحيح ام ضعيف، وان يأتي براوي الحديث. كل هذه الخصائص أخذتها كاختبار لأمتحن الصدق الإيماني لهذه الطائفة، وفي نفس الوقت حتى أدفع عن نفسي ذلك الإستخاف لكل واحد لا ينتمي إلى منهجهم، وكان توقعي من خلال السلوك و الإختبار الذي قمت به أن الصفوف الأولى سيحتلها غيرهم ما يعني انهم لن يدخلوا للصلاة إلا عند إقامتها، وهذا ما يحدث في كثير من المساجد عندما يخطب إمام لا يخدم تيارهم أو يعرفون انتماءه للزوايا والصوفية، او سماع القراءة الجماعية في المسجد، كلها بدع بالنسبة لهم. فقد وضعت برنامج أقوم فيه بموعظة بين أذان العصر والإقامة للصلاة، مقتبسا أحاديث من كتاب القسطلاني على جواهر البخاري، وهو شرح لأحاديث صحيح البخاري حتى لا أقع في إشكالية صحة الحديث، لأن صحيح البخاري لا يجادل فيه أتباع هذا المنهج ولا غيرهم. مستعملا لغة سلسلة تعلمناها في مسارنا التعليمي، ومستعملا طريقة ارتجالية دون اعتماد ورقة، فكانت النتيجة انهم يتوظؤون ثم يبقون خارج المصلى إلى حين إقامة الصلاة. بعدها لاحظت تغير بعض السلوكات نوعا ما. والمنهج الفهمي يجعلني أعتمد على الرموز والإشارات الصادرة عن أفراد الجماعة المبحوثة، فالدين يتميز برمزية عالية، لذلك أرى الكثير من العلاقات الرمزية لا يدركها إلا من عايش جماعة وتعرف على خصوصيتها الثقافية والدينية.

من السلوكات والمواقف التي لاحظت تغيرها، هي تغير موقف بعض المحسوبين على التيار السلفي (الوهابي) اتجاهي، حيث أصبحوا يتجنبونني بدلا المواجهة والإستفزاز، وأصبحوا يلقون علي

التحية، والموقف الآخر الذي تغير كذلك موقف الجماعة التي كانت تردد معي الأذكار بعد الصلاة جماعة، حيث أصبحت لا تبالي بنظر تلك الجماعة إليهم، وذهب عنهم ذلك التردد والخوف. حيث فسروا موقفي اتجاه تلك الجماعة بالنصر العلمي والنفسي، فالأفراد الذين ينتمون إلى الجماعات الدينية يبحثون عن قائد يمنحهم الثقة في مذهبهم وعقيدتهم مما يزيد في عدد الأتباع.

علينا أن نميز بين بعض التيارات السلفية المتشددة (الوهابية)، والتيار السلفي التبليغي (أصحاب الدعوة)، هذه الجماعة الأخيرة رغم أنها تشترك مع الجماعة الأخرى في بعض الأحكام اتجاه الإسلام التقليدي (إسلام الزوايا)، إلا أنها تتجنب الصدام مع أي تيار، وتلتزم الصمت اتجاه الكثير من المسائل الدينية التي قد تخلق العداوة بينهم وبين أي جماعة أخرى، والدليل على ذلك أن الكثير من هذه الجماعة كانوا يحضرون تلك المواعظ، لكن أغلبهم لا يتفاعلون مع الدرس. بل في الكثير من الأحيان أكلف واحدا منهم بإقامة الصلاة ذلك أنهم يتميزون بحسن المعاملة التي يمليها عليهم منهجهم. وأيام المولد النبوي الشريف كانوا يحضرون الدروس الخاصة بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت تبدأ بسبعة أيام قبل يوم المولد وسبعة من بعده، مما جعلني أستنتج أنهمغير متشددون في حكم بدعية المولد النبوي و الاحتفال به عكس الجماعة السلفية المتشددة في حكمها ببدعة الاحتفال بالمولد النبوي (الوهابيون).

وفي أيام المولد، وهو في 12 من ربيع الأول، يحيي مريدوا هذه الطريقة الاحتفال بالنبي، كما قلنا، منذ سبعة أيام قبل يوم المولد. حيث يحضرون إلى الزاوية من صلاة المغرب إلى صلاة العشاء كل ليلة، تتخللها دروس في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ألقيها أنا وبعض مقدمي الزاوية، وكذلك يرددون قصائد في مدح النبي صلى الله علية وسلم، ويحضرون حلويات ومشروبات في كل ليلة، إلا أن ليلة المولد هي ليلة خاصة، حيث يحضرها شخصيات دينية تربطهم بهم علاقات ودية، ويحضر فيها مريدو الزاوية أنواع المأكولات والمشروبات، ويتناولون العشاء جماعيا، ويتطوع بمصاريف هذه المؤدوبة العشائية أفراد من هؤلاء المريدين، يطلبون بركة هذه الليلة والدعاء لهم فيها بالخير.

ويستمرون في الإحتفال إلى اليوم السابع بعد المولد ليختموا فيه كذلك بمأدبة أخرى، وتبقى هذه الليلة الختامية خاصة، يقرا فيها كتاب إسمه (البرزنجي) في مولد النبي، وتقام فيه الحضرة، وتحضر هذه الليلة إمرأ عجوز، هي أم أحد المقدمين الثلاثة على الزاوية، وهي مريدة للشيخ بوعبدالله وأخذت عنه الورد عن طريق زوجها المتوفي، لذا يعتقدون فيها البركة، فيحضرونها في ليلتهم الختامية هذه.

نتحدث الآن عن علاقة مريدي هذه الطريقة بطريقة الشيخ بعطوش على ضوء بعض المفاهيم، كالجلال والجمال، وسنعرف كيف أثرا هاذين المفهومين في هذه العلاقات، حيث ضعفت هذه العلاقة بعدما كانت علاقات قوية تقوم على أساس الزيارات المتبادلة للشيخ بعطوش ومريديه أين كان يشرف على الزاوية مقاديم كان يعرف عنهم، حسب آراء مريدي الطريقتين المحسوبتين على حزب الجمال حزب الرحمة الإلهية، بالصلاح والتقوى والكرامات.

نرى أن مقدمين من مقدمي الزاوية البوعبدلية وأخو أحدهما كذلك كانوا من مريدي الشيخ بعطوش، وخرجوا عن طريق الشيخ لينضموا إلى طريقة الشيخ بوعبدالله، وإن كان هذا ليس إشكالا كبيرا كون كلتا الطريقين تنبعان عن مصدر الجمال، ومشايخ هذين الطريقين لهما تقريبا نفس المشايخ. لكن السبب في خروج هؤلاء عن طريق الشيخ حسب رأي مريدي الشيخ بعطوش هي صعوبة أوراد طريقهم، وإلزامهم بالذكر الجماعي كل يوم، عكس طريقة الشيخ بوعبدالله التي يجتمعون فيها حوالي ساعة من الذكر بين صلاة المغرب والعشاء كل خميس. ويصرح أحد مقدمي الشيخ بوعبدالله أمامي في مجلس من مجالسهم، أنه كبر في السن وهو باق عند الشيخ بعطوش، وانه همه الكبير هو حفظ القرآن، مع العلم أنه كان من المقربين الخاصين إلى الشيخ، وقال عنه أشياء كثيرة، لذلك سافر إلى أدرار إلى زاوية الشيخ بلكبير، وهذا دون إذن الشيخ، وهذا ما يثير سخط مريدي الشيخ بعطوش عليه ليومنا هذا، ورغم ذلك لم يحفظ القرآن الذي سافر من أجله، ما جعل الكثير من مريدي الشيخ بعطوش وطلبته ومحبيه الذين يعرفون آداب الطريق، أو يعرفون قيمة المشايخ ودورهم في نجاح أو فشل طلبتهم، وهو متعلق برضى الشيخ و سخطه، أن عدم

حفظه للقرآن هو عدم تسريح الشيخ والإذن له بالسفر، ويرددون قول أهل الطريق: "كل مؤذون مأمون". والمقدم الثاني وأخوه.

7- مسجد الفلاح (المدينة الجديدة).

مسجد " الفلاح " أحد مساجد المدينة الجديدة، وقد أسس في الطابق العلوي لمدرسة الفلاح العريقة،"وتُعد مدرسة الفلاح الواقعة في قلب حي المدينة الجديدة بوهران، صرحًا علميًا ساهم بقسط كبير في مقاومة الاستعمار الفرنسي، حيث خرج هذا المرفق العلمي إلى النّور من تحت عباءة جمعية العلماء المسلمين ذات يوم من سنة 1937م بإشراف من الشّيخ البشير الإبراهيمي، وبمساهمة أرمادة من العلماء على غرار الشّيخ الطيّب المهاجي والميلود المهاجي".[1]

"وقد جاءت مدرسة الفلاح نتاجًا لجمعية الفلاح الّتي أسّستها مجموعة من الشّخصيات العلمية، قبل أن يعمد المستعمر إلى غلقها لفترة محدودة فيما بعد، باعتبار أنّ المدرسة عملت منذ نشأتها على تدريس اللّغة العربية والعلوم الشّرعية على أيدي مجموعة من العلماء الّذين سخّروا كلّ طاقاتهم وجهودهم من أجل الحِفاظ على الهويّة الجزائرية العربية، ونبذ كلّ الأفكار الّتي كان يسعَى المستعمر من خلالها إلى طمس الانتماء العربي والإسلامي للشّعب الجزائري"[2].

"وقد تعدّى البرنامج التّربوي والإصلاحي لمدرسة الفلاح إلى حد الاعتناء بالمسرح، ومساهمته البالغة في استنهاض الهمم ضدّ المستعمر الغاشم آنذاك، في إطار توسيع الحركة الإصلاحية من خلال مسرحية (الجزائر) التي تستعرض المقاومة الجزائرية ورموزها بدءًا من الأمير عبد القادر. كما حظيت المدرسة بزيارات ودروس تَداولت على إلقائها أسماء كبيرة من العلماء، على غرار البشير الإبراهيمي والطيّب التبسي وتوفيق المدني والشّيخ سعيد الزموشي (ولد 1904)"[3].

الزّمُّوشي معتمد «جمعية العلماء» في وهران:

"في سنة (1944م) حلَّ بوهران الشَّيخ السَّعيد الزّمُّوشي، كمعتمد لجمعية العلماء بوهران وكمدير لمدرسة الفلاح واتجهت الأنظار إلى بناء مسجد حرّ تجتمع فيه النَّاس لأداء الصَّلاة وإلقاء

[1] محمد درقي، مدرسة الفلاح في وهران، في (إسلاميات)جريدة الخبر، الجزائر، 14 يوليو 2014.
[2] نفس المرجع.
[3] نفس المرجع.

الدُّروس، والوعظ والإرشاد، فتعاون النَّاس وتظافرت جهودهم، ففي خلال ثلاث سنوات تمَّ إنجاز مسجد الفلاح في أكبر شارع من شوارع المدينة الجديدة «جوزيف أندريو» في الطَّابق الأوَّل، على أن الطَّابق الأرضي قد خُصِّص لبناء أقسام المدرسة، أقيم آنذاك حفل بافتتاح المسجد في سنة (1947م) وحضر مراسيم الافتتاح الشَّيخ البشير الإبراهيمي الَّذي تدخَّل حاثًّا على مواصلة العمل الجدِّي لإكمال بناء المدرسة الجديدة... وفي آخر مرحلة، اكتمل المشروع بعد سنوات وافتتحت دار الفلاح الجديدة نهائيًّا في 10 أوت 1952م... وحضر أيضًا افتتاح هذه المدرسة الشَّيخ العربي التَّبسِّي... ثمَّ أحيلت الكلمة للشَّيخ السَّعيد الزّمُّوشي بصوت حماسي وتوعية الحاضرين وتبرُّع بالمال، بعد ذلك أمطرت المئات والآلاف من الفرنكات لصالح الجمعية".[1]

ويميز هذا المسجد تدين تقليدي، وهذه نظرة أولية يشاهدها كل من يدخل المسجد، حيث يبدو شكل المسجد، خاصة عند الدخول، بأنه بناء تقليدي قديم، إلا أنه يبدو في الداخل مفروشا ومعدلا. ويظم موظفين ثلاث هم، الإمام، المؤذن، والقيم. وما يهمنا في هذه الورقة البحثية سيرة الإمام الذاتية باعتباره المسؤول الأول في المسجد الذي يحدد مختلف الأدوار الدينية في المسجد الخاصة بالموظفين، وبالمصلين.

7-1- سيرة الإمام سي احمد:

اسمه "سي احمد"، أو كما يعرف باسم "سي احمد الفلاح" نسبة إلى مسجده الذي يؤم الناس فيه. أجريت معه مقابلة شفهية في حدود نصف ساعة، تركت له المجال للحديث عن تنشأته العلمية، وعن أهم الزوايا والمساجد التي درس بها. وتسمح معرفة سيرته الذاتية لمعرفة توجهه وانتمائه الديني، ومدى تأثير ذلك في عمل مؤسسته الدينية، ألا وهي المسجد، وتأثيره في المصلين أو جماعة المؤمنين، وتسمح كذلك معرفة سيرته الذاتية في قيمة التنشئة الدينية التي تلقاها ومعيار مقاومتها للتغيرات الدينية والاجتماعية.

[1] تشيكو بوحسون، قعدة فوق حصاير على رجال وهران، دار الغرب للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص ص 36-38.

هذا نص المقابلة التي أجريتها مع سي احمد بين أيدينا، اكتشفت من خلالها أن سي احمد دائما يقحم خصائص الطلبة الذين درسوا معه وحياتهم الدينية والاجتماعية، كذا خصائص مشائخه الذين يشيد بهم، ويؤكد في كل مرة عن القيمة الروحية التي كانت تميز زملاءه في المساجد والزوايا، من محبة ونية صادقة ومودة وتآزر وصبر، وكذلك يدخل دائما في طرح مقارنة بين خصائص طلبة الماضي وطلبة الحاضر، ويهزه الشوق دائما إلى تلك الحقبة الزمنية التي نشأ فيها.

طلبت من الشيخ أن أجري مقابلة معه، في بداية الأمر قال إذا كان لديه وقت فراغ سيعطيني فرصة لإجرائها، لكني أصررت على الحضور إلى المسجد وقراءة الحزب الراتب مع الجماعة. بعد أيام سمح لي بإجراء المقابلة معه، بعدما تأكد أني من محبي الشيخ بعطوش (شيخه وإمام مسجد السلام سابقا بالمدينة الجديدة، شارع معسكر)، وأني من المقربين لعائلته. حيث قال لي بأنه أحبني، خاصة لما اقرأ معهم حزب الراتب.

بعد الانتهاء من صلاة العصر، أرسل إلي سي احمد أحد طلبة حزب الراتب بأن أحضر إلى مقصورته الخاصة في المسجد. لما دخلت عليه أخبرته عن موضوع الدراسة وعن الهدف منها، فكان أول ما سألني عنه هو المسجل، أي الهاتف، ما يعني أنه كان جاهزا لإجراء المقابلة، و يعني كذلك أنه كان متخلصا من ذاك الشك في الباحث – الذي قد يفقد موضوعية المقابلة أو يجعلها ناقصة – خاصة بعد علمه أني حافظ للقرآن وأني درست في المساجد الخاصة بتحفيظه، وكذلك أني درست عند أصدقائه ممن تتلمذوا على الشيخ بعطوش، آخر مشائخه.

كان أول نقاط فتحت المجال لسي احمد للحديث عن انطباعه، هي مصطلح التقاليد والممارسات الدينية، والإسلام التقليدي. و رغم أن سؤالي الأول كان حول تنشئته الدينية والاجتماعية و عن أصله وانتمائه، إلا أنه أجابني بقوله: " إنه من باب النصيحة، ويقصد من باب العلم، أن الشيء الذي تتحدث عنه (أنا) عشناه ولكنه قل كثيرا في زماننا".

يتحدث الشيخ هنا بكل انفعال حول مسألة التقاليد الدينية (حزب الراتب، نظام الزوايا والمساجد في تعليم القرآن وندرتها في الوقت الحاضر....)، وكرر قوله: "من باب النصيحة" ثلاث

مرات على التوالي تأكيدا منه على حنينه للماضي الديني الذي عاشه، ولاحظت ذلك في ملامحه التي تدل على ذاك الشوق والحنين وإلى الحسرة في آن واحد.

ثم أكمل قوله:" بدليل مسجد الشيخ بعطوش – في شارع معسكر- ألا تراه كيف كان وكيف أصبح؟ "وقال: " ليكن في علمك أن الشيخ راحيلي – إمام حالي في مسجد السلام بعد الشيخ بعطوش- مريض والطلبة المسافرين غير موجودين في المسجد ".

يشير سي احمد في هذه العبارات إلى تراجع الدور الذي كان يقوم به المسجد في وجود الشيخ بعطوش إثر مرضه، وقد أشار إلى مرض الإمام راحيلي، دلالة على عدم إحالته للتقاعد رغم عجزه عن أداء الصلوات المفروضة، حيث أصبح كل المصلون يتحدثون حول هذه المسألة، واستدل على ذلك باحتكار الإمام راحيلي لمكان الشيخ رغم أنه لا يؤدي الأدوار التي كان يقوم بها الشيخ بعطوش. وأكمل يقول: " أتذكر كيف كان مسجد بللوش، وكيف أصبح اليوم، هناك فرق كبير، كل شيء تغير: نظام الطلبة، المحبة بين الطلبة، الرتبة الخاصة بالطلبة الخاصة بالأكل والشرب، الدروس، القراءة، وقال أن كل هذه الأشياء نقصت بنسبة 70% ، وقال أيضا أن مسجدي الشيخ بللوش ومسجد الشيخ بعطوش في المدينة الجديدة كانا مسجدين كبيرين، وكان فيهما النور، كما كان كذلك في مساجد أخرى صغيرة في القرى (الدواوير)".

حتى هنا يبدأ يتحدث عن دراسته القرآنية والعلمية. قال أنه درس في دوار الشوالة (بلدية منداس غليزان)، ثم انتقل بعدها للدراسة في غليزان عند عمه الذي كان يعلم القرآن في بيته، ثم انتقل إلى الشيخ بللوش (مديونة غليزان). وقال: " كان فيها طلبة وصل عددهم إلى 120 طالبا يأكلون ويشربون ويقرؤون". ويظهر في حديثه هذا عن الطلبة كذلك نوعا من الشوق والحنين لأولئك الطلبة ولذلك المسجد وشيخه. وقال: " رغم الاحتياج والفاقة، إلا أن الطالب لا يستطيع أن ينتقل إلى مسجد آخر إلا بعد مرور سنة، بسبب تلك المودة والعلاقة الطيبة بين الطلبة". وقال: " لما كنا نذهب للمناسبات كانوا يكرموننا، وذاك الإكرام نضعه في الحبوس الخاص بالطلبة، لشراء لوازم الأكل والشرب ". وأكمل يقول: " كنا ندرس وكانت عندنا نية طيبة في ذلك رغم أن

الواحد منا كان لا يملك مصاريف الذهاب إلى أهله". وقال: "ولما كان يأتي فصل الربيع كان ينتشر الطلبة إلى أصحاب الماشية، كل ثلاثة أو أربعة طلبة يذهبون في جهة، فكان أصحابها يعطوننا الخرفان، فنذبحها كلها، ونأكل منها حتى نشبع ويتزايد منها ". قال: " وكنا نعرف عدد الطلبة عن طريق الإكرام (الحريف) الذي يقسم على عدد الطلبة ". وكان يقصد أنهم لم يكونوا يحصوا عدد الطلبة إلا بعد تقسيم مبلغ من المال يأتي به أحد المحسنين، أو يكرمونهم به في الجنائز، وغير ذلك من المناسبات. وقال أن محبته للعلم جعلته يسعى جاهدا أن لا يفوته درس. ثم أكمل سي احمد حديثه بالقول: " إنه كانت هناك محبة كبيرة للقرآن رغم الفاقة والحاجة المادية، إلا أنه اليوم بالرغم ما يتوفر عليه هذا الزمان من نعمة (أفرشة، أطعمة،.....)، إلا أن تلك المحبة نقصت ". وكمثال على تلك المحبة يقول: " عندما كنا ندعى إلى جنازة، نذهب ولو كان في ليالي المطر أين تكثر الأوحال، ، لدرجة أننا كنا نوجه بعضنا بإشعال الأضواء لما يضيع بعضنا في تلك الأوحال والظلام، ويضيف: هذه دلالة على محبة الطلبة لبعضهم ومحبتهم للقرآن ".

ثم أتى للحديث عن شيخه الذي كان يدرسهم، واسمه " عبد القادر ياسين " ، وقال أنه كان رجلا متواضعا، وقال: "كان يعيش معنا كواحد منا، وكانت القرية التي يسكن فيها تبعد حوالي 2 كيلومتر عن الزاوية، وكان كبير السن، وكان يغادر إلى أهله – رغم قرب المسافة – فقط عشية الخميس ثم يرجع الجمعة صباحا، ليقضي كل الأسبوع معنا، وقد أثر فينا كثيرا لما له من الإخلاص والمحبة، وكان يمنعنا من تقبيل رأسه تواضعا منه".

بدى لي من خلال حديث سي احمد أنه كان متأثرا كثيرا بتواضع شيخه ياسين، وأكدت ذلك ملامحه، وتأكيده كذلك في كل مرة على خصال شيخه و إقامته معهم، ومنعهم من تقبيل رأسه تواضعا. وأضاف أن الشيخ ياسين كان يذهب إلى مازونة لحضور دروس الشيخ الاشهب، ثم يرجع فيعيد لنا الدرس. وقال: " أن الأوائل كان لهم اعتناء بالعلم والقرآن. وأن كل تلك المشقة كان يقابلها المحبة والنور. ثم قال: تلك الدروس التي كان يلقيها الشيخ ياسين كانت قليلة، في فقه الصلاة، من مختصر خليل. والطلبة كما تعرف – يقول – لا يهتمون بالعلم قدر اهتمامهم

بالقرآن، مما جعل الشيخ يترجى منهم في كل مرة حضور الدرس ". وقال: "كنت أحب طلب العلم، لذا كنت ممن يحضر الدرس مع الشيخ ياسين "، ويضيف: "حتى اليوم لو أجد شيخا متمكنا يدرس العلوم لدرست عنده لمحبتي للعلم". ومكث عند الشيخ ياسين مدة خمس (5) سنوات، حفظ فيها القرآن. ولقد لاحظت الكثير من السمات في سي احمد تظهر تأثره بشيخه ياسين، من التواضع والخصال الحميدة.

بعدما حفظ القرآن انتقل بالقرب من مازونة ليدرس عند الشيخ خليفة، وكانت تدرس عنده حوالي 30 طالبا –حسب الشيخ سي احمد – يتنافسون في تحصيل العلم، وقال أن السبب الذي دفعه للاهتمام بالعلم، هو انه كان يعيد الدرس الذي كان يلقيه عليهم الشيخ ياسين للطلبة، فتولدت لديه محبة تلقين العلم. وكان الشيخ خليفة يدرس الفقه المتمثل في مختصر خليل. وقال أنه كان لديه طالب يعيد الدروس للطلبة الآخرين اسمه " احمد بن نمرة ".قال عنه أنه أن يختم كتاب مصنف سيدي خليل من قول المؤلف " يقول الفقير" حتى "فلا إشكال" مما يعني أن سي احمد يحفظ مختصر خليل حفظا تاما. وقال أن بعض الدراويش الذين كانوا يحضرون بعض الدروس عند الشيخ خليفة، كانوا يحاولون في كل مرة تعجيز الطلبة ببعض الأسئلة (الصراع بين الطلبة والعوام)، لكن الطلبة كانوا في المستوى، لأنهم كانوا مهتمين بالعلم.

قال وبعد سنوات من تحصيل العلم منحه الشيخ خليفة شهادة تزكية، حينها دخل مدينة وهران (1977)، وبقي عند الشيخ بعطوش في مسجد السلام يدرس عنده، في الصباح وبعد صلاة الظهر قطر الندى، النحو، المنطق، التوحيد ، ويساعده في إلقاء الدروس بعد صلاة العصر من يوم السبت إلى يوم الأربعاء، إلى أن انتقل الشيخ بعطوش إلى بيته إثر حادث تعرض له أقعده الفراش.

وكان يدرس عند سي احمد في مسجد السلام بعض الموظفين في قطاع التعليم، ومن قطاعات أخرى. وكان يلقي الدروس فقط أيام، الخميس والجمعة، وهي أيام نهاية الأسبوع، وهذا خاص بهؤلاء الموظفين الذين كانوا مريدين في طريقة الشيخ بعطوش.

قال " سي احمد" أنه توظف في مسجد الفلاح كإمام، وهذا بعد وفاة الرئيس الهوراي بومدين (هذه الشخصية التي لها دلالة في تمثلات هؤلاء الطلبة). وقال أيضا أن الشيخ بعطوش كان يقول لي: "درّس العلم وتربح (تفوز) "، قال:" هذا الدعاء وهذه الكلمات كانت تحفزني كثيرا لما اسمعها من الشيخ ".

انتقل الشيخ سي احمد مباشرة إلى مسجده ليقيم فيه الدروس، بعد أن توقف من إلقائها في مسجد السلام بعد الحادث الذي تعرض له الشيخ بعطوش كما ذكرنا. وسألته: لما لا تقيم في مسجدك طلبة علم مسافرين (داخليين)؟. قال: " إن المسجد لا يتوفر على غرف نوم وأكل لإقامة طلبة مسافرين ".

أما فيما يخص برنامجه التدريسي في المسجد، فإنه كان يلقي دروس فقهية في مختصر خليل، الأجرومية، وقطر الندى، يلقيها قبل نصف ساعة من قراءة حزب الراتب، قبل صلاة الظهر. وكان يحضرها بعض طلبة الشيخ بعطوش، ممن كانوا يحضرون عنده في مسجد السلام، وكذلك طلبة حزب الراتب (الحزابة)، وبعض العوام. وقال:" حتى الشيخ سي بوعبد الله (إمام مسجد الشريفية المدينة الجديدة)، كان يحضر عنده دروس الميراث ". مع العلم أن سي بوعبد الله درس عند الشيخ بعطوش في مسجد السلام وكان يدرس كذلك عند الشيخ سي احمد.

بعد سرد سي احمد لمساره العلمي والتربوي والمهني، انتقلت أسئله حول طبيعة عمله في مسجده مسجد الفلاح، وعن علاقاته بالمصلين، وبمختلف الجماعات والاتجاهات الدينية. كان سؤالي حول علاقاته بالسلفية، لأنها كانت دائما مسألة نقاش بين أئمة الزوايا والمساجد، وكانوا يرونها خطرا على تدين المجتمع الجزائري. فكان جواب سي احمد أن هؤلاء المنتسبين إلى التيار السلفي كانوا في كل مرة يأتون إليه ليسألوه أسئلة تعجيزية، إلا أنهم لم يستطيعوا تعجيزه –كما يقول– لأنه كان دارسا للفقه متمكنا من مسائله. ثم استمر يقول: إن الفتن التي تحدث في المساجد سببها هو الفراغ الذي يخلفه الأئمة في المساجد. من عدم إلقاء الدروس والمواعظ والتعليم...وقال: " إني أحضر إلى المسجد من قبل صلاة الظهر إلى صلاة المغرب، ثم أنصرف إلى بيتي في مارافال (حي

يبعد حوالي كيلومترين عن المسجد) ". وقال: " إن بعض السلفية يدخلون المسجد ويستمعون للدروس، وإن المستوى الفقهي يلعب دورا في تجنب الفتن الدينية في المسجد ". وقال:" إن هؤلاء السلفية كانوا يحاولون استفزازي إلا أنهم رجعوا يسلمون علي ويحترمونني ويسألونني في المسائل الفقهية، إلا درجة ان منهم من كان يحضر رفقة زوجته لسؤالي في المسائل الفقهية ". ثم قال:" أن مسجده هو المسجد الوحيد الذي لا يغلق طوال اليوم من الحادية عشرة صباحا إلى بعد صلاة العشاء، وأنه سار على هذه الوتيرة حتى في أحداث التسعينات أين كانت تفرض قوانين صارمة حول أوقات فتح وغلق المساجد، وأنه لم يحدث فيه ولا مشكل أمني أوغيره. وأنه كذلك لم يستدعى ولا يوم من طرف مديرية الشؤون الدينية فيما يخص مشاكل المسجد ".

يتحديث سي احمد عن تراجع دور المساجد في التربية والتعليم، آخذا بذلك عينة من المساجد التي درس فيه والقى فيه الدروس، و يرى ذلك نتيجة عدم اهتمام الأئمة بإلقاء الدروس والمواعظ في مساجدهم. لنكتشف بعد ذلك صدق حديثه وتصوراته من خلال الدور الإيجابي الذي يقوم به في مسجده، ويجسده ميدانيا.

في الأخير سألته إذا كانت لديه رغبة في تغيير المسجد وإسكان طلبة داخليين (مسافرين) يدرسهم، فأجابني: "إني متردد في تغيير المسجد، إلا أنني أرجو أن أختم حياتي في تدريس الطلبة الفقه الشرعي ". ثم تأسف قائلا: " ياليت الشيخ راحيلي إمام مسجد السلام، كانت له نية صادقة ودعاني لألقي الدروس من جديد في مسجد شيخنا بعطوش، ولا أتدخل في شؤون الطلبة".

في موضوع آخر، تحدثت أمام سي احمد عن خصائص المساجد والمصليات في المدينة الجديدة، وقلت أن المشاكل والصراعات الدينية فيها قليلة، وأنها في عمومها تحافظ على تقاليدها الدينية، فما سبب ذلك؟ فأجاب: إنها مساجد قديمة ولا يزال يسيرونها أفراد معينين لذلك حافظت على طابعها الديني، وقال أن غالبية سكان المدينة رحلوا منها هربا من ضوضاء السوق وحركته التجارية،

ما جعل المسجد يمتلأ خلال صلاتي الظهر والعصر بتجار السوق، ويبقى تقريبا فارغا في الأوقات الأخرى، حيث يتفرق ما تبقى من سكان المدينة الجديدة على بقية المساجد فيها.

إن هذه السيرة الذاتية لإمام مسجد الفلاح تعبر حقيقة عن تصوراته وتمثلاته الذاتية لنمط ديني وثقافي خاص، وعام بالنسبة للمجتمع الجزائري، حيث لاحظنا من خلال حديثه توظيفه للرمز الديني النابع من مبادئ التربية التي تلقاها على يد مشائخه (النور، المحبة، الصبر، الطيبة....)، وأظهر كذلك تفاعله في حديثه عن مشائخه وزملائه الطلبة. كل هذه التصورات نراها أصبحت ماثلة في الميدان، أي في مسجده، في طريقة أداء الصلاة (السدل)، وفي قراءة حزب الراتب في حضور كثير من المصلين الذين يقرؤون في المصاحف، وغيرها من السمات التي تعطي تصورا عن النمط الثقافي التقليدي للمساجد في مجتمعنا، حيث يقول السيد الأسود: "إنه عندما يضاف طابع القداسة للخيال عن طريق ربطه بواقع إيماني ومسام، فإنه يصبح ليس مجرد فكرة أو إيديولوجية، بل حقيقة ماثلة مثل الموضوعات المدركة حسيا".[1]

7-2- الخصائص الثقافية العامة للمسجد الفلاح

قبل ذكر الخصائص التي يتميز بها هذا المسجد ميدان الدراسة، نشير إلى التغير الزمني الخاص بهذا الفضاء. فالخصائص الدينية للمصلين في هذا المسجد خلال أيام الأسبوع تختلف عن يوم الجمعة، والذي يحدد هذا الاختلاف هي أيام العمل، وأيام الراحة أو نهاية الأسبوع. فالمتعارف لدى كل تجار هذا السوق أن مساء يوم الجمعة لا يعملون فيه، ويغلقون محلاتهم، عدا بعض المطاعم التي تشتغل لوجود حركة اجتماعية نسبية تتمثل غالبيتها في أولئك الأفارقة المقيمين في الفنادق، والمراقد الجماعية والحمامات. غير أن هناك من تجار المدينة الجديدة من يجعل يوم الجمعة كله يوم راحة. فلذلك فالمسجد يوم الجمعة يخلو من الكثير من التجار الذين أغلقوا محلاتهم تماما واتجهوا إلى منازلهم أو أحيائهم، أو إلى مساجد أخرى لأداء صلاة الجمعة، وهذا لا يعني أن المسجد لا يمتلأ عن آخره يوم الجمعة، لكن تختفي الكثير من خصائص المصلين، حيث أن الذي اضطره استئناف

[1] السيد الأسود، *الدين والتصور الشعبي للكون: سيناريو الظاهر والباطن في المجتمع القروي المصري*، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 251

العمل بعد صلاة الظهر في الأيام الأخرى كان محتما عليه الصلاة في أحد مساجد السوق،بينما يصبح حرا في أدائها في مساجد المدينة الجديدة إذا أنهى عمله يوم الجمعة. والخاصية الدينية التي أشير إليها هي الرغبة في أداء الصلاة في مسجد يناسب خصائص المصلي، الدينية والعقائدية. فالفرد الذي يسكن في حي يتوفر على الكثير من المساجد، ونراه يصلي في مسجد واحد، يجعلنا نفسر سلوكه هذا بالميول وانتمائه الديني، وإلا فبعادته الاجتماعية أو قرب المسجد إليه أكثر من غيره، أو غير ذلك من التفسيرات التي لا ترتبط بالمعنى الديني. فلذلك سنذكر خصائص شعيرة الصلاة يوم الجمعة من خلال ذكر خصائص المؤدين لها من جماعة المصلين، وخاصيتها مقارنة بأيام الأسبوع الأخرى.

يوم الجمعة حوالي 12:00 أو بالأحرى 11:30 ترى محلات المدينة الجديدة تبدأ بالإغلاق، محلات الملابس، كذا تلك المفروشة على أرصفة الشوارع، بينما تكون محلات الذهب قد أغلقت تقريبا بالكامل قبل هذا الوقت. وعند دخول مسجد الفلاح على الساعة 12:15 تجد جماعة من حفظة القرآن، أغلبهم كبار السن، يقرؤون حزبهم الراتب (حزبين من القرآن على مدار الشهر القمري)، وهذا قبل رفع الأذان الأول بحوالي نصف ساعة. في حين نجد جماعة من المصلين يستمعون للقراءة الجماعية، تأخذ جماعة أخرى المصاحف لتتابع مع الجماعة، لكن من غير دخول للحلقة. وعند الانتهاء من حزب الراتب يرفع أحد أفراد هذه الجماعة دعاء جماعي، ثم يقسم بعض التمر الذي يحضره بعض المحسنين على قراء حزب الراتب و على المستمعين ممن بكّر لدخول المسجد، في هذه الأثناء يرفع الأذان الأول، ليبدأ المصلون بالدخول لاستماع درس الكرسي (قبل الأذان الثاني، وهو مقابل للخطبة المنبرية)، حتى يمتلأ المسجد عن آخره عند رفع الأذان الثاني. وكما هو معلوم في هذا المسجد أن الإمام لا يقرأ الحزب الراتب يوم الجمعة، لأنه ينشغل بإعداد درس الجمعة.

الملاحظ عند دخول هذا المسجد لأداء صلاة الجمعة أن المصلون فيه يظهرون أفرادا عاديين، ولا تظهر تلك الفروق الدينية في أداء الصلاة بين المصلين، ولا ذاك الخشوع الزائد الذي يظهره بعض المتشددين، من المتعلمين أو من الأميين.

7-3- خصائص درس الجمعة

بعد الانتهاء من رفع الأذان الأول، يخرج الإمام من مقصورته، لإلقاء درس الجمعة، قلنا ويطلق عليه بدرس الكرسي، لأن الإمام يلقيه جالسا على الكرسي، ويظهر من خلال الإلقاء أنه على مستوى عال من العلم بالفقه الديني، ويوظف كثيرا المصطلحات الفقهية. وله طريقة مبسطة في الإلقاء، حيث يعتمد على لغة عربية بسيطة، تغيب عنها في غالب الأحيان أدواة الربط، ومن المعلوم أن الشيخ سي أحمد (70 سنة) إمام هذا المسجد ينتمي إلى جيل كان اهتمامه بالقرآن من أولى الأولويات، حيث نسمع عن الكثير من الطلبة الكبار أنهم ختموا القرآن مرات كثيرة، فمنهم من انصرف إلى دراسة الفقه واللغة، ومنهم من اكتفى فقط بالقرآن. إلا أن غالبيتهم لم يهتموا باللغة وآدابها كثيرا، لذا نجد لغتهم بسيطة، ينقصها الاحتراف.

بعد الانتهاء من درس الكرسي يرفع الأذان الثاني ليلقي الإمام خطبة الجمعة التي حضّرها في أوراق. ولا تتعدى الخطبة الأولى 15 دقيقة، يجلس بعدها جلسة خفيفة ليقف لإلقاء الخطبة الثانية، والتي لا تتعدى 5 دقائق، ليقام بعدها لأداء الصلاة، وعند الانتهاء منها تقوم جماعة المصلين، من قراء الحزب وغيرهم بالتسليم على الشيخ، وعلى بعضهم البعض.

7-4- خصائص المصلين في صلاة الجمعة:

تعد تحية المسجد كمؤشر يحدد الاختلاف المذهبي الفقهي، وهي ركعتين تؤدى عند دخول المسجد، وهي في دلالتها تحية ربّ المسجد، لا المسجد كما جاء في اللفظ. ولها أحكام تتعلق بالوقت الذي تصلى فيه، حيث تعتبر في الفقه المالكي بأنها مثلها مثل صلاة النافلة، تخضع لأحكام الجواز، الكراهة والتحريم،[1] إلا أن في الفقه الحنبلي فتصلى بمجرد دخول المسجد، ولا

[1] أوقات التحريم والكراهة والجواز.....

تخضع لأحكام النافلة، من جواز وتحريم وكراهة. لذلك نرى المتبعين للمنهج السلفي السعودي يتبعون الفقه الحنبلي في عباداتهم، هذا ما يجعل الملاحظ عند دخوله المسجد يرى أداءات مختلفة للصلاة الواحدة. كما يجب أن نأخذ بعين الاعتبار فئة الشباب المقلدة للسلفيين ولشعائرهم الطقوسية، دون أن ينضم أو ينتمي إلى هذه الفئة. حيث استطاعت هذه الجماعة السلفية أن تأثر على الشباب بخطابهم التهكمي والاستخفافي ضد ما يسمونهم بالبدعيين (شيوخ وطلبة الزوايا، أئمة المساجد)، ويتميزون أعضاؤها بالجرأة في التكلم في المسائل الدينية والأحكام الشرعية، كما لا يجب أن نهمل سببا ذا اهمية بمكان من أسباب تأثير هذه الجماعة على الشباب. فشكل اللباس واللحية ليعدان مؤشرين لدى غالبية أفراد المجتمع على التدين. فلذلك أصبح أفراد هذه الجماعة تروج لخطاب معادي لكل ما هو ديني محلي، أو بالأحرى لكل ما له علاقة بالثقافة المحلية، وتسوقه لأولئك الذين ليس أدنى ثقافة دينية من عامة الشباب، فلذلك نرى ممارسة العبادات لكثير من الشباب مماثلة لممارسات أفراد هذه الجماعة السلفية، وإن كانوا لا ينتمون إلى هذه الأخيرة، بل مجرد مقلدين للشكل الديني، أو الحامل للصفة الدينية (اللباس واللحية).

7-5- اللباس الديني والرابطة الاجتماعية:

إن شكل اللباس واللحية أصبحا مظهرين يشكلان علامة للاتصال والروابط الاجتماعية، حيث أصبح ارتداء العباءة ووضع اللحية مؤشرين – مبدئيا – عن الاتجاه السلفي في تصورات المجتمع عموما، وفي تصور السلفيين على وجه الخصوص، فالسلفيون يرون هذا الشكل أنه من سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن ما سواه فبدعة، فالشكل أصبح يعبر عن رمز مشترك بين السلفيين في الاتصال الأولي (عند اللقاء المباشر)، حيث أصبحت تحية " السلام " بين السلفين غالبا مقتصرة على هؤلاء السنيين الذين يرتدون الزي الديني في رأيهم، فقد أخذ هذا المظهر الديني معنا كان لازما التفاعل معه رمزيا، من هنا أصبح المظهر الديني عاملا أدى إلى مستوى من العلاقات والروابط الاجتماعية والدينية بين أفراد الجماعة السلفية.

8- مدينة بوتليليس ومساجدها:

8-1- مدينة بوتليليس:

"تبلغ مساحة مدينة بوتليليس 13597 كلم^2، بلغ عدد سكانها سنة 2009م 23920 نسمة".[1] "وهي مدينة كبيرة من إحدى دوائر ولاية وهران ، على بعد عشرين كيلومترا إلى الغرب. غاباتها المعروفة باسم غابة (مسيلة) ، في الواقع غابة (M'sellah) أي المسلّح، حيث لجأ إليها رجل مسلح إبان الحقبة الإستعمارية، فسميت من قبل الفرنسيين بـ: Msila مسيلة. أما بالنسبة لاسم بوتليليس الذي سميت به المدينة يرجع في الأصل إن رجل حكيم كان يحمل كيسًا من الشعير قد توقف في هذا المكان للعيش فيه، وكان يطلق عليه بـ: (أبو تلّيس) Bou Tellis فتغير مع مرور الوقت إلى بوتليليس Boutlelis، وقد تم بناء قبة منذ بداية القرن الماضي على قبر هذ القديس. شهدت مدينة بوتليليس ، ، العديد من التحسينات في مجال الإسكان ، والمجال الثقافي والاجتماعي ، وكذا مجال التعليم "[2]

تضم دائرة بوتليليس بلديتين: مسرغين، الكرمة، وتحتل مساحة جغرافية كبيرة، وتقطن في دائرة بوتليليس عائلات تتميز بقدم تواجدها في المنطقة لأكثر من قرن، إلا أنها أصبحت خليط من مختلف العائلات والأصول الاجتماعية الوافدة من مناطق كثيرة من داخل وخارج وهران، وكان هذا بسب النزوح الريفي خلال الأزمة الأمنية التي عرفها مجتمعنا خلال التسعينات من القرن الماضي، جعل سكان الأرياف يلجئون إلى المدن الكبرى في طلب الأمن والاستقرار.

8-2- مساجد مدينة بوتليليس:

وتضم دائرة بوتليليس - دون بلدياتها – أربعة مساجد، أكبر هذه المساجد – مسجد عمر بن الخطاب- والواقع في الطريق الرئيسي للدائرة تم تهديمه قصد إعادة بنائه، وهو في طور الإنجاز. و مسجد مصعب بن عمير الذي يقع في حي الحمري، ومسجد أبوبكر الصديق الواقع في حي

[1] Wikipedia, https//fr.m.wikipedia.org/wiki/Boutlelis

[2] A. Ben Brik, Oran/ Boutlelis et Misserghin : deux villes pour quel avenir, dans. RéflexionM quotidien national d'information, Algerie, 09-12-2009.

الاستقلال ويتم بناء مسجد كبير بجنبه في إطار التوسعة. مسجد أبي ذر الغفاري – ميدان الدراسة – يقع في حي النايب، أو كما يلقب بدوّار النايب.

8-3- مسجد أبي ذر الغفاري بوتليليس:

دشّن هذا المسجد في سنة1968، تبلغ مساحته الإجمالية حوالي 840 متر مربع، وقد شهد توسعات على مراحل عديدة، فقد كانت مساحته يوم تدشينه 300 متر مربع، ليُضاف إليه 100 متر مربع، ليشهد آخر توسعة بإضافة 440 متر مربع.

يشتغل بمسجد أبي ذر الغفاري خمس موظفين: إمام معتمد (الشيخ العربي دحماني)، وإمام خطيب معه، وهو أحد تلاميذه، يقطن بقرية تبعد عن الدائرة بحوالي ثلاث كيلومترات، أصوله من مستغانم، متزوج وله ، التحق بوظيفة الإمامة سنة 2015، والتحق بالمسجد الحالي سنة، ويشتغل في المسجد كذلك معلم قرآن للأطفال، هو أخ للإمام الخطيب متزوج وله ثلاثة أبناء، وقد درس مع الشيخ العربي عند الشيخ بعطوش في المدينة الجديدة بمسجد السلام، ثم تتلمذ على يده، التحق بوظيفة التعليم القرآني سنة1995، والتحق بالمسجد الحالي في أواخر التسعينات، وأصبح يكافئ بين التعليم القرآني وتحصيل العلم بحضور دروس الشيخ العربي إلى يومنا هذا، ويعمل كذلك بالمسجد معلم قرآن يشتغل في إطار عقد ما قبل الإدماج، ويقوم بوظيفة الآذان مع معلم القرآن المذكور آنفا. له 46 سنة غير متزوج، و هو من أول التلاميذ الذين التحقوا بالمسجد قصد الدراسة سنة 1995، بل كان هو أول من اقترح على الشيخ العربي رفقة صديقين أن يفتتحوا المسجد للدراسة والسكن فيه، ونذكر أن الشيخ العربي أخبرهم أن أهل هذه المدينة لا يعرفون التقاليد الدينية الخاصة ب إكرام حملة القرآن، وغيرها من التقاليد، رغم ذلك إلا أن هؤلاء الثلاثة أصروا على الشيخ العربي، وألزمهم الصبر على ما سيلاقونه في هذه المدينة. ويشتغل كذلك في هذا المسجد موظف برتبة قيّم، أصوله من معسكر، متزوج، ليس له أبناء، يقطن بإحدى بلديات بوتليليس.

إن من المعلوم أن الإمام هو المسير الأول للمسجد، وبالتالي فإن خصوصية المسجد الدينية والثقافية تحددها في غالب الأحيان شخصيته الدينية (مذهبه عقيدته)، وكذلك تعليمه الديني (الزوايا، المعاهد)، هذا إلى جانب قوة الشخصية والزاد العلمي. إن ملاحظتي للطابع الديني العام لدائرة بوتليليس، والذي يتميز بقلة الصراعات الدينية في مساجده (الطابع الديني المحلي)، جعلني أبحث عن الأسباب والعوامل التي أدت إلى ذلك، مع العلم أن مهمة الاعتماد لدى مديرية الشؤون الدينية والأوقاف تشمل مسؤولية مراقبة ومتابعة المؤسسات الدينية وموظفيها عبر المقاطعة (الدائرة وضواحيها)، لذلك اخترت شخصية الشيخ العربي دحماني المعتمد على مقاطعة دائرة بوتليليس كعينة للدراسة لهذا السبب ولأسباب أخرى منها:

1 – باعتباره يشتغل لمدة 26 سنة في هذا المسجد، مع العلم أن هذا المسجد اشتغل فيه قبله عشر أئمة ولم يستطيعوا الاستمرار في العمل فيه إلا واحدا من هؤلاء الأئمة الذي أحيل إلى التقاعد، فالمسجد عرف خلال تاريخه بصراع أبناء الحي مع أئمته.

2 – بحكم أن ثلاثة من موظفي المسجد هم من تلامذته، ولا يزالون يعتبرون أنفسهم طلبة للشيخ، ويخضعون لأوامره باعتباره شيخا لهم، لا لكونه مسؤولا إداريا عنهم، فالشيخ تبقى مكانته الرمزية في تصور طلبته مهما تغيرت الظروف، وهذا من مورثات الثقافة الدينية لدى المجتمع الجزائري التي رسمتها الطرق الصوفية عبر تاريخه، والتي طبعت مؤسساته الدينية التقليدية الزوايا والكتاتيب، والمساجد الخاصة بتعليم القرآن العلم.

3 – منهج الشيخ العربي في التصوف، ويتجلى هذا في شخصيته الدينية، والتي يسعى من خلال العمل الجاد، أن يغير تلك التصورات اتجاه الطرقية والتصوف، واللتان تنعتان بالخمول لدى الكثير من فئات المجتمع.

لقد قمت بصياغة بعض الأسئلة كموجه لملاحظاتي للميدان، وقد قمت بتحليل إجابات الشيخ العربي على ضوء هذه الملاحظات. تحدثت إلى الشيخ العربي كثيرا، سواء في حلق الدرس، أو في حلقة الذكر، يقول الشيخ أنه وجد في المسجد تيارا دينيا لا يترك سبحة ولا حجر تيمم أمامه،

وأنه وجد صعوبة كبيرة في التعامل مع المصلين فيه، وقد أثرت فيهم الأفكار الدينية التي أتت بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ، يقول الشيخ العربي: " لم أجد في بوتليليس واحدا يذكر أو يعرف مختصر خليل في الفقه المالكي – باعتباره أشهر المؤلفات تداولا في الفقه المالكي في المغرب العربي ". هذه صورة عامة للمسجد كما يصفه الشيخ، وسنتعرف على التغيرات التي طرأت على هذا الوسط الديني، من خلال تأثير شخصية الشيخ الدينية والإدارية.

8-4- سيرة ذاتية للشيخ العربي:

الشيخ العربي دحماني من مواليد سنة 1964 بعرش العطّاف ولاية عين الدفلى. يكتب عن نفسه:" حفظت القرآن على الشيخ يوسف سحنون بدوّار " روابح "بقعة أولاد علي ولاية عين الدفلى، وهو على قيد الحياة جاوز 80 سنة، ثم قرأت على الشيخ سيدي الحاج بن عبد الله بلدية بني راشد ولاية الشلف مدة ستة(6) أشهر بعض الدروس في: الفقه المالكي، وهو من أولياء الله، له قصة مع شيخه، ثم درست على يد الشيخ عبد القادر قسول ببقعة أولاد محمد الشلف، فقرأت عليه ختمة لمختصر خليل، و ملحة الإعراب في النحو، و قواعد الإعراب، الأجزاء الأربعة، و كذا الفرائض ".

يقول الشيخ العربي: " تَوّجهت بعد ذلك بالقراءة على سيدي بعطوش عبد القادر ست(6) سنوات في الفقه و العقيدة الأشعرية و النحو و بعض الدروس في المنطق و البلاغة، كما تربينا على يديه من خلال الحضور و الملازمة لحلقة الذكر، كما قرأت ختمة في الألفية و قطر النّدى على الشيخ الياجوري بوهران، وقرأت على الشيخ أبو بكر بوهران كذلك بلغة السالك والألفية لابن مالك، لا أذكر هل ختمتها أم لا؟، وأخذت بعض الدروس على الشيخ عبد القادر رومان في الأصول و البلاغة، و كذا على الأستاذ الدكتور طالب عبد الرحمن الذي أخذت عنه دروسا في الفقه بمسجد بن كابو (شرح نفحات الممن على مصابيح السَنن)".

ويضيف الشيخ العربي:" تحصلت على شهادة حفظ القرآن الكريم منذ ما يزيد على 30 سنة، و تحصلت أيضا على شهادة الكفاءة(إمام مدرس)، تخرجت من المدرسة الوطنية لتكوين الإطارات الدينية بسعيدة عام 1992 م، ثم التحقت بالعمل في: 1992.06.01 م ".

كانت أول أسئلتي للشيخ سي العربي: متى سافرت إلى الشيخ بعطوش رحمه الله؟

الجواب: سافرت في أواخر 1983 أو بداية 1984، ولعل الراجح الأول.

ذكرنا سابقا ترجمة خاصة للشيخ بعطوش، كتبها الشيخ العربي تلميذه، والذي نرى أنه خليفة الشيخ بعطوش في طريقه الصوفي رغم أنه لا يصرح بذلك تواضعا، لكن الكثير من مريدي الشيخ بعطوش وممن يعرف الشيخ وطريقه يقرّ بذلك. ولقد كان الشيخ بعطوش آخر محطة يدرس بها الشيخ العربي، والتي شكلت شخصيته الدينية وتوجهه العقائدي (التصوف).

هل كنت متما لحفظ القرآن عندئذ؟

الجواب:" نعم، يضاف إلى ذلك قراءة " سلكة " في مختصر خليل من شرح الدردير، وكتاب قواعد الإعراب: الأجزاء الأربعة، وملحة الإعراب والفرائض، كلها قراءة على الشيخ عبد القادر قسول الذي لا يزال على قيد الحياة، وهو زميل الشيخ بعطوش في الدراسة، درسا على يد الشيخ عبد الله في بني راشد الهرهور ولاية الشلف، وهو تلميذ الشيخ بعطوش في نفس الوقت، حيث درس على يده بمسجد السلام في ولاية وهران ".

" أما القرآن فقد أخذته على يد الشيخ سي يوسف سحنون ببقعة اولاد علي الماين ولاية عين الدفلى، وهو كذلك زميل الشيخ بعطوش في الدراسة على يد الولي الصالح الحاج عبد الله ".

يلاحظ أن الشيوخ الذين درس على أيديهم الشيخ العربي، هم أنفسهم الشيوخ الذين درسوا مع الشيخ بعطوش أو الذين درس على أيديهم، مما يعني أن التقاء الشيخ العربي بالشيخ بعطوش ليست من المصادفات، خاصة وأنهما ينتميان إلى أصل جغرافي واحد (العطاف – عين الدفلى).

3 – هل كان للشيخ دور تحفيزي في دخولك للمعهد؟

الجواب: "الشيخ كان يركز على الحضّ على الذكر والتقوى والمحافظة على وقت الصلاة، وكانت أوامره في هذا الباب أكثر من أي شيء آخر".

إن إجابة الشيخ هذه لا تعبر عن الشيخ بعطوش وحده فقط، ودوره في الوعظ والإرشاد، بل تعبر عن الشيخ العربي كذلك، لأنه يتمثل الشيخ دائما، ويسعى جاهدا للسير على المنهج الذي رسمه الشيخ بعطوش لطلبته، فقد جلست كثيرا في حلقة الدروس التي يلقيها الشيخ العربي على طلبته، ولاحظت نفس الخطاب، فالشيخ العربي كثيرا ما يحث طلبته بطلب العلم بمحبة وصبر، وليس بطلبه من أجل الحياة المادية، قائلا:" أن الله يضمنها للمخلص والمجتهد في طلب العلم ".

4 – هل كان اختيارك لوهران ضمن الأولويات عند تخرجك من المعهد؟

الجواب:" نعم، كانت مدينة وهران على رأس قائمة الولايات الخمس التي يسمح لنا نظام التكوين باختيارها مرتبة، فكانت وهران رقم واحد (1)".

لقد أحب الشيخ العربي مدينة وهران لحبه للشيخ بعطوش، وللحياة الدينية والثقافية الخاصة التي تميز المدينة، خاصة وأنها كانت قبلة للطلبة المسافرين القادمين من كل القطر الوطني.

5 – هل كان اختيارك لدائرة بوتليليس عن رغبة منك؟ أم أنه قرار إداري خارج عن نطاقك؟

الجواب: " في ذلك قصّة، وأي قصة؟ حيث عيُّنت بطلب مني في مسجد صلاح الدين الأيوبي بـ " مارافال " بهدف استثمار القرب من العلماء ودور العلم لطلب العلم، فقد قال لي مدير الشؤون الدينية آنذاك الشيخ الزبير رحمه الله: "اذهب صل أربعة أوقات ثم عد لأخذ مقرر التعيين "، فلما عدت وجدت الوثيقة الخاصة بي قد أخذها أحد من معسكر، وقد عين آخر في مكاني، ثم عينني شفويا في مسجد علي ابن أبي طالب حي جمال الدين، طفت به من الخارج وسألت عن السكن، وعن غرف خاصة بإقامة الطلبة المسافرين، لكن المسجد لم يقع من نفسي موقع الرضا. فتركته وعدت إلى مسجد السلام، ومكثت به حوالي أسبوعين، وأنا أفكر بالأمر حتى جاءتني أفكار سوداء، كدت على إثرها أن أستقيل، فإذا بي آخر هذه المدة أرى رؤيا، محتواها: مسجد في جانب جبل – فيه سكن – فيه معلم يسكن بعيدا عن المسجد، فبحثت عن هذا المسجد الموجود في

الرؤيا بمواصفاته المذكورة في راس العين "كوشت الجير " – بلانتير، باب الحمراء فلم أعثر له على أثر ".

هذه الإجابة وغيرها تفسر التوجه الصوفي للشيخ العربي، فالرؤيا، وإن كانت من المبشرات كما جاء ذلك في حديث النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنها توظف كثيرا في الطريق الصوفي، فالتصوف يتميز بروحية عالية، يجعله يفسر الأشياء تفسيرا رمزيا روحيا يرقى عن التفسير المادي. إن معرفتي الخاصة بالشيخ العربي جعلتني أرى هذه المظاهر الدينية في شخصيته. إن السعي في طلب الأسباب عنصر أساسي في مبادئه، فهو يجهد نفسه كثيرا كما سنرى، إلا أن اختياره للأشياء في آخر المطاف يحدده رؤيا يراها ويطمئن لها، فقد حسمت الرؤيا كثيرا من المواقف الهامة في حياة الشيخ العربي غير هذا الموقف في اختيار المسجد.

ويقول:"ثم ذهبت إلى المديرية وأنا في غاية الإرهاق والتعب، فوجدت الشيخ الزبير في مكتبه، فقال لي: اذهب إلى دوار النايب فإن فيه سكنا، ومعلما له مسكن خارج المسجد، لعل الله (يجيب) الفتح على يدك، وأضاف: فقد عين عبد القادر ويس الأسبوع الماضي (وما تفاهموش)، أي لم يتفاهم المصلون معه، وهو عاشر الأئمة في هذا المسجد، فقلت له: دوار النايم؟، قال لي .....دوّار النايب. ولما جئت وقت صلاة المغرب إلى هذا المسجد قدمني موسى قيبوعة، ثم نهضت فقدمت نفسي، فرأيت الانطباعات الحسنة تجلت في وجوههم، وملامح القبول قد انطبعت على محيّاهم، ثم عدت من ليلتي فبت في وهران بالمسجد".

قال الشيخ العربي:" إن أسباب هذا الاستقبال الحسن لدى مصلي مسجد أبي ذر الغفاري بدوار النايب ببوتليليس هو أن الإمام الذي عين قبلي بزمن قريب في هذا المسجد قد تناوش مع المصلين وقال لهم: براس امّا (هو حَلف يعني برأس أمّي) لأصلّي ولو اضطر ذلك استدعاء الدرك فخافوا. قال الشيخ: لذلك رأيت أن الاستقبال الحفي قد سبقه هذا التهديد قبلي، وبالتالي كان شيئا إيجابيا لي ".

مع العلم أن مسجد أبي ذر الغفاري كان يعتبر كمؤسسة مختلة وظيفيا في نظر مديرية الشؤون الدينية قبل تعيين الشيخ العربي بها، كما في نظر الأئمة، فالتعصب الذي يتميز به مصلوا هذا المسجد من أصحاب الحي جعلت كل إمام يعين فيه يطلب الانتقال إلى مسجد آخر وقد قصُر مكثه فيه، والدليل على ذلك تعاقب عشر أئمة عليه منذ تدشينه، إلا أن الشيخ العربي استطاع أن يستقر فيه منذ تعيينه فيه سنة 1992 إلى يومنا هذا، لدرجة أن بعض مفتشي الشؤون الدينية – حسب قول طلبته القدامى – زاروا الشيخ وطلبته في أواخر التسعينات وتعجبوا من استقرار الشيخ فيه، وعرضوا عليه إمكانية الانتقال إلى مسجد داخل وهران يتوفر على مسكن للطلبة المسافرين حسب رغبة الشيخ، لكن الشيخ رفض طلبهم.

إن الشيخ العربي كما عرفته قبل سبع سنوات، وفي السنتين الأخيرتين أكثر عندما مكثت عنده، يتميز بخصائص فطرية عقلية وأخلاقية عالية، إنه ذكي جدا، دقيق الملاحظة، سريع القراءة لاتجاهات الأشخاص، كثير الصبر، راسخ في العلوم الدينية والأدبية. وسنعرف الأسلوب الذي كان يستعمله في خطابه الديني إضافة إلى صفاته الأخلاقية والعقلية. إن حكمي هذا على شخصية الشيخ العربي كان كذلك بسبب حديثي معه كثيرا، حيث أننا لما نتناقش في الأمور العلمية المتعلقة بمجال تخصصي (حيث أن للشيخ رغبة في تعلم كل شيء مما يجعله يبدي اهتمامه بكل واحد له تخصصات خارج ميدانه، أو يتقن فنا من الفنون) أجده يجيبني بإجابات متوقعة، وكأنني به يعرف أهداف بحثي الحقيقية. حيث أنه في كثير من الحالات يفصّل لي في إجابات يعرف أنها تهم موضوع دراستي، كما أنه يعطيني قراءاته النفسية للأحداث والوقائع، مع العلم أن الشيخ لم يدرس في المؤسسات النظامية، لكن الشيء الذي جعله منهجيا في آرائه وأفكاره هي المهام المتعددة التي يشغلها في مديرية الشؤون الدينية، ، وسنتعرف على أهم وظائفه والنتائج التي حققها في المجال الديني على وجه الخصوص.

وأضاف الشيخ العربي:" لما شرعت في العمل وجدت الناس شذر مذر، والأمر خليطي، والأهواء قد عمت فأعمت نتيجة للاختلافات السياسية آنذاك، فأخذت أعالج الأمور من خلال خطبة

الجمعة والدروس باعتدال وحكمة دون أن أعطي فرصة لجهة من الجهات لينتابها الشعور بأن الكلام موجه ضدها على الخصوص، حتى وصل بي الأمر أحيانا أن أستدل بكلام الشيخ خليل صاحب المختصر (أحد مصنفات الفقه المالكي التي عرفها المغرب العربي في التدريس) وبكلام الشيخ الألباني السلفي في موضوع واحد إذا ما وجدت محل اتفاق بينهما ".

وأشار الشيخ بأن استعماله لهذا الأسلوب هدفه استمالة شعور المصلين إلى علمائهم، لأن السلفية كان لهم علماء يعتمدون عليهم في فتواهم وفي مذهبهم الديني والعقائدي، لذلك يقول:" كنت أنوّه بأني أعتمد على علمائهم السلفيين وأقرأ لهم، في حين أني كنت مالكيا قحّا، وأن استعمالي لهذا الأسلوب من الخطاب كان يهدف إلى جمع المصلين وتوحيدهم من جهة، وإلى اتقاء شر السلفيين من جهة أخرى، خاصة وأنهم كانوا عصبة ".

ويضيف الشيخ العربي: " بعد تعييني بحوالي شهرين انتهى إلى مسامع المصلين أنني طرقي، وقبل ذلك إخواني، فانشق عني ما يقارب الصفين، عندما نسلم ينهضون يصلون وحدهم جماعة، فلما رأوني لم أتغير في معاملتي معهم مع التبسم وإلقاء التحية، وعدم تقديم شكوى ضدهم، حاروا وتغيروا، فعادوا إلى صف الجماعة، ولم يبق منهم حينئذ منشقا إلا واحدا أو اثنين. ثم وقعت الكارثة بعد ذلك (عملية المداهمات لهؤلاء المتعصبين الدينيين)، وجاء بعدها اللطف الإلهي المتمثل في سياسة الرحمة والمصالحة الوطنية ".

يعبر الشيخ العربي في إجابته هذه عن الأزمة الدينية التي خلفت آثارا اجتماعية وسياسية واقتصادية سيئة في المجتمع الجزائري، فقد عرفت مرحلة التسعينات أوجها في الصراع بين الاتجاهات الدينية المختلفة، بين الإسلام الطرقي المتّهم بالزندقة والشركيات، والإسلام السلفي التكفيري، هذا الذي حاول أن يحتل الفضاء الديني (المسجد) ويغير خطابه إلى خطاب سياسي معاد للسلطة، فكان هؤلاء الذين انشقوا على الشيخ العربي ورفض الصلاة خلفه من ضمن هؤلاء المتعصبين.

ما هي الدروس التي كان يلقيها الشيخ رحمه الله؟

الجواب:" كان يلقي دروسا في الفقه والنحو والعقيدة (جوهرة التووحيد)، وهذه مواد أساسية، ودروسا في المنطق والبلاغة وعلم الحديث والأصول والصرف (لامية الأفعال)."

هل كنت شيخنا تعرف الخصائص الدينية لمجتمع بوتليليس أو كانت لك فكرة عنه؟

الجواب: " لا، أبدا، ما كنت أعرف ذلك ولا كانت لي فكرة عنه، ولم أعرف بوتليليس حتى جغرافيا ".

نعم تحدثنا في إجابة سابقة بأن للشيخ العربي مع مسجده قصة حددتها رؤياه التي رآها في المنام.

كم من إمام تعاقب على المسجد قبلك شيخنا؟ وما هي أسباب عدم بقائهم فيه'

حسب رأيك ما هي العوامل التي تجعل المساجد تحافظ على خصوصية المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية؟ وما هي الأسباب التي تجعل ما يطلق عليهم بالسلفية يسيطرون على المساجد؟

الجواب:" يبدو أنه من أحسن العوامل تأثيرا وأثرا في جعل المساجد تحافظ على المرجعية الدينية المتمثلة في المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية:

- التكوين الواعي والفاعل على مستوى المعاهد الوطنية لتكوين الإطارات الدينية.
- وقبل ذلك، التحصيل العلمي والفقهي على مستوى الزوايا والمدارس القرآنية.
- وبالتالي، التأطير الكافي والكفء على مستوى المساجد، الرجل المناسب في المكان المناسب.
- مواصلة التكوين والتنسيق بين الأئمة والإطارات على مستوى المقاطعات أولا، ثم مستوى الولاية ثانيا، ثم على مستوى أمناء المجالس العلمية الولائية والمجلس الإسلامي الأعلى، والفاعليات الوطنية ثالثا، ولا نغفل هنا مدى أهمية تفاعل الإمام مع المصلين من خلال الدروس المسائية، ودروس الجمعة والخطب.
- أما عن الأسباب التي تجعل من يسمون بالسلفية يسيطرون على المساجد فيبدو أنها متعددة، ومنها:
- وجود الفراغ من خلال عدم أو ضعف التأطير، أو عدم قيام الإمام بدوره الدعوي والتربوي والثقافي على مستوى حيه ومسجده.

– احتمال وجود خلفية تدعمهم من وراء الستار، وهو وارد بإلحاح.

– تطور وسائل الاتصالات التكنولوجية، مما يسعفهم هو الآخر على تمكنهم من نشر هذا المذهب المتطرف، والذي قال فيه شهيد المحراب رحمه الله تعالى: اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الوحدة الإسلامية، وها هو الواقع يصدق ما تنبأ به هؤلاء الأفذاذ، الذين كانو على بصيرة مما يقولون وفيما يكتبون ويقرؤون ويفعلون ".

يشغل الشيخ العربي وظائف كثيرة، ويقوم بمهام عديدة، تعليمية منها وإدارية توجهية، فهو عضو بمجلس الإفتاء بالمديرية، وفي مجلس " إقرأ "، وفي لجنة التحويلات الخاصة بإطارات الشؤون الدينية على مستوى الولاية، هذا إضافة إلى منصب الاعتماد الذي يشمل مقاطعة بوتليليس (المؤسسات الدينية الموجودة في بوتليليس وبلدياتها وضواحيها).يقوم الشيخ العربي بتكوين الأئمة كل أربعاء صباحا، بإلقاء دروس وتوجيهات خاصة، ويسمع خلالها انشغالات الأئمة. إلا أن بعض الأئمة، إن لم أقل غالبيتهم، ليست لهم الرغبة في الحضور إلا إجبارا، ومنهم من يتغيب عن هذه الأيام التكوينية، مع العلم أن الشيخ العربي صارم كثيرا في عمله، ولا يتسامح مع المواقف المخالفة إلا بإجراءات إدارية (في غالب الأحيان). إن الشيخ العربي يعتبر عمله هذا أمانة يجب تأديتها، شعاره في ذلك كما أعرفه وأسمعه منه :" إذا لم يؤدي الموظف في الشؤون الدينية – وخاصة الأئمة – عمله ويراقب ربه في ذلك، فما قولنا في موظفي الحكومة الذين لا ينتسبون إلى قطاع الشؤون الدينية ".

هل لجماعة التبليغ والدعوة (أصحاب الخروج) تأثير سلبي على سير المسجد؟

الجواب:" يكون لها تأثير سلبي إذا كان لها نشاط يتجاوز الحي التابع للمسجد، لأنها حينئذ تكون سهلة لاختراق من ذوي الأفكار السامة، والأهداف الطامّة، ويصعب على ذوي الاختصاص من أولي الألباب والأئمة احتواؤها، كما يصعب على الدوائر الخاصة متابعتها ومراقبتها، وهنا يكمن الخطر ".

أما إذا كان نشاطهم على مستوى الحي دون نسج العلاقات مع أفراد عبر الولايات الوطن الثمانية والأربعين (48)، أو خارج الوطن، فهنا قد يفيد وجودهم؟

يبدو أن الشيخ العربي يفهم كيف يتشكل الخطر لدى هذه الجماعة، فيرى أن الاتصال الخارجي لهذه الجماعة قد يغير اتجاهاتها الدينية والسياسية، فهو كما لاحظت في مسجده يسمح لهؤلاء أصحاب الدعوة والتبليغ من أصحاب الحي بإلقاء دروس الوعظ والإرشاد فيما بينهم، إلا أنه شديد الرقابة عليهم كما رأيت، فهو يعرف المواضيع التي يتكلمون حولها، ويصله كل جديد حولهم، ولكن لا أعرف كيف؟ وسمعت من الشيخ كم من مرة يتكلم إليهم قائلا:" رأيت جماعة من خارج بوتليليس من أصحاب الدعوة يحضرون مآتمكم لإلقاء الدروس، وسمعت منهم كلاما غير لائق (سواء في الدين، أو في الطعن في سكان بوتليليس كما حدث ذات مرة)، فكيف تسمحون لهؤلاء باحتلال مكانتكم عند هؤلاء السكان وأنتم أولى بهم ".

إن أصحاب الدعوة والتبليغ، أو كما يُسمّون بـ " أصحاب الخروج " (من الخروج للدعوة في سبيل الله)، هم أقل تعصبا من السلفية (الوهابية)، بل إن علاقاتهم كذلك تشهد صراعا حول بعض العقائد الدينية، فأصحاب الخروج مثلا يلزمهم منهجهم بعدم الطعن في اتجاه أي واحد جهرا، ويحثهم على تجنب مواطن الصراع لأنه لا يخدم مصلحة الدعوة إلى الله، إلا أنهم يخفون نواياهم وتصوراتهم للاتجاهات الدينية والعقائدية الأخرى.

إن علاقة الشيخ العربي بأصحاب الخروج لا تعني حبه لهذا الاتجاه أو مناصرته أو الإقراربه، فهو يكره انزواءهم في حلقهم بدل طلب العلم على يد الشيوخ والعلماء والتفقه في الدين، وعلاقته بهم تأتي فقط في إطار السعي للتخفيف من الصراعات ونبذ الخلافات كما كان يفعل ذلك في خطابه مع السلفية المتشددين في التسعينات. بل تظهر علاقة الشيخ العربي – رغم مكانته العلمية والإدارية – بهؤلاء الجماعة في طقس الجنائز والمآتم أنه في كثير من الأحيان يسمح لهؤلاء بإلقاء المواعظ على الحاضرين رغم حضوره مع طلبته، مما جعل طلبته في كثير من الأحيان يتضمّرون من سلوك الشيخ في السماح لهؤلاء (الأميين) بإلقاء المواعظ في حضور شخصية شيخهم العالم في

الدين، بل كانوا يتحيرون من سلوك الشيخ لدرجة السؤال: " إلى ما يهدف الشيخ؟ ما الذي يجعله يصبر على هؤلاء ويمنحهم الكلمة ونحن نثور غضبا ". بل إن الشيخ في الكثير من المرات، عندما ينتهي أحد أصحاب الخروج من موعظته، يعقّب عليه، بل يشجعه بطريقة استصغار، حيث يطلب منه ببرودة تامة أن يحسن مستواه في كذا وكذا، ومرات ينصحهم (أصحاب الخروج) بأن يتزوّدوا بالفقه الديني إضافة إلى مواعظهم تلك.

إن التربية الخاصة بالطلبة المسافرين و تقديسهم لشخصية شيخهم – هذا السلوك الموروث عن الصوفية – يجعلهم يتجاوزون كل شيء حياء من شيخهم، فإلقاء الدروس والمواعظ، أو الحديث في أمور الدين، أو أي سلوك فيه إظهار النفس أمام الشيخ تعد مخالفة للآداب التي تجعل حفظة القرآن يقصون معنويا (الخسران الديني والدنيوي) من جماعة " الطُّلبة "، حيث أن طلبة الشيخ لما يدعون إلى المآتم في كم من مرة يرغبون خلالها من إلقاء المواعظ، لكن خوفهم من حضور الشيخ متأخرا إلى المأتم، مما قد يشكل لهم حرجا، هو الذي يجعلهم يمتنعون من إلقاء الدروس والمواعظ، ويكتفون بقراءة القرآن جماعة، وإذا كان حاضرا أحد أصحاب الخروج فيلقي موعظة على الحاضرين رغم ذاك المستوى المتواضع، فالجرأة في الحديث وإلقاء الدروس لدى هؤلاء تجعلهم لا يبالون بنوع الدرس أو مستواه.

لقد كان الشيخ العربي يتفطن لهذا السلوك المحتشم لطلبته، ولذلك الضغط النفسي الذي يولده احتلال أصحاب الخروج للصدارة في المآتم على حسابهم، فلذلك كان يطلب من طلبته أن يذهبوا باكرا بعد صلاة المغرب مباشرة إذا ما دعوا إلى المآتم للقراءة (قراءة حزب الراتب في مرات كثيرة حيث إن وقته بعد صلاة المغرب)، فالشيخ كان يقول:" لا تتركوا لهؤلاء الجماعة بغيابكم عن هذه المجالس فرصة في الانتصار واحتلال هذا الفضاء، فإننا تعارفنا أن نقرا القرآن في مثل هذه المناسبات، لا الوعظ والإرشاد ".

ولقد حدثت بين هؤلاء أصحاب الخروج والطلبة المسافرين لدى الشيخ العربي مشاجرات كلامية في كم من مرة، فالطلبة تعودوا على قراءة القرءان جماعة في المآتم، بينما يفضل أصحاب الخروج إلقاء الدروس والمواعظ.

حدث في أحد الليالي في مأتم في حي أحد أصحاب الخروج، أين دعي الطلبة لقراءة القرآن، وكان الطلبة سيقرؤون راتبهم اليومي (حزبين من القرآن)، لكن هذا " الخروجي " (أصحاب الخروج) تدخل وطلب من الطلبة أن يقرؤوا فقط جزءا يسيرا من القرآن، لكن الطلبة أصروا على إكمال راتبهم كله (حزبين)، عندها ثار غضب الخروجي وقال لهم:" هذا مأتمي (أين من حيي أو يقع في حيي) و أنا أفعل ما أشاء "، حينئذ غضب الطلبة وغادروا مباشرة إثر هذا الموقف، ولم يحدث أن طلب أحد من الحاضرين من الطلبة أن يهدؤوا ويرجعوا، بل كان الجميع يتفرج، لأن لهذا الخروجي تأثير على أصحاب الحي. عند تلك المشاجرة الكلامية قال أحد الطلبة لهذا الخروجي:" اجلس ناظرني في أمور الدين. إنك مجرد جاهل لا يعرف حتى فرائض وضوئه "، فأجابه الخروجي:" نحن الذين نشرنا الدين في إفريقيا، نحن الذين فتحناها ".

نفهم من خلال مثل هذه المواقف الصراعات التي تدور بين مختلف الاتجاهات الدينية، حول احتلال مثل هذا الطقس أو الفضاء الديني، حيث يسعى التيار السلفي (السلفيون المتشددون، أو هؤلاء أصحاب الدعوة والتبليغ) إلى المنافسة على كل فضاء ديني أو طقس أو شعيرة دينية يحتلها أصحاب الإسلام التقليدي المحلي، إلا أن هناك طقسا لم يجد هؤلاء السلفيون المنافسة عليه، وهو " فاتحة " عقد القران، فإن من المعروف في مجتمعنا أن أهل الزوجين يدعون إليها أحد الأئمة أو حملة القرآن المحسوبين على الإسلام التقليدي في غالب الأحيان، ولم يكن أن تصادفنا بأحد من السلفيين يعقد هذا القران.

ما لا حظته في مواعظ هؤلاء السلفيين أنها تدور حول موضوع واحد، ولا نكاد نسمع موعظة في مجال من مجالات الحياة عندهم إلا على " التوحيد "، وعنوانهم فيها " كيف نحقق كلمة لا إله إلا الله في حياتنا "، مما جعل الكثير من الأميين بينهم يحفظون تلك المواعظ عن ظهر قلب، ويذهبون

للمآتم لوعظ الناس، مما جعل جهلهم يظهر في تلك الأخطاء النحوية الفادحة التي يتفطن لها حتى مبتدأ في التعليم.

يقول عبد الحكيم أبو لوز:" إن تحقق وبناء، وترجمة التوحيد على مستوى المجتمع لدى هؤلاء السلفية لا يتم إلا عن طريق تحقيق مجموعة من مشاريع الوحدة، وحدة العقيدة، وحدة الفقه، وحدة الأمة، وحدة الشعائر...إلخ".[1] إن هذا التصور لمفهوم التوحيد عندهم إذن يظهر كإيديولوجية لتأسيس روابط اجتماعية ذات صبغة عالمية، إلا أنها في حقيقة الأمر أدت إلى تأسيس جماعة قوت الروابط الاجتماعية بين أفرادها تحت مفهوم " أهل السنة والجماعة "، " مقلدوا السلف الصالح "....فهي بهذا التصور تنتج في نفس الوقت علاقات اتصالية بين أفرادها، انفصالية عن المجتمع، ومنه يُؤَسّس هذا التصور الإيديولوجي الخطاب التبليغي والدعوي، انطلاق من تصور أن المجتمع يحتاج إلى تصحيح عقيدته الدينية بالتوحيد الخالص الذي يكفل له السعادة في الدنيا والآخرة.

إن مهام الدعوة والتبليغ لدى هذه الجماعة تدخل في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذان يجدان حليهما في التوحيد الخالص، إن مثل خطاباتهم الوعظية والدعوية هذه تظهر فارغة من محتواها الاجتماعي، وبعيدة عن الحقائق الاجتماعية، لا تناقش مشكلة اجتماعية إلا وشخصت لها التوحيد كعلاج، فالإصرار على هذا الخطاب الإيديولوجي جعلهم ينافسون حتى الفقهاء في كراسي الوعظ والإرشاد في المآتم، من اعتبار أن منهجهم هو المسار الصحيح والسليم في الحياة.

ما هي المشاكل التي أحدثتها هذه الجماعة أو لا زالت تحدثها؟

الجواب:" أبرز مشكلة هي عندما خرج شخص من بينهم وضربنا بحجر ((تيمّم)) ونحن نقرأ حزب الراتب بعد المغرب، بيد أن هذه المشاكل – على ما يبدو – بدأت تتقلص، كما أنهم طفقوا

[1] عبد الحكيم أبو اللوز، ***الحركة السلفية في المغرب (1971-2004)***، ص 72.

يمتثلون بعض الأوامر المتعلقة بتنظيم المسجد، ويخفضون من حدة مشاغبتهم، وهو – والله أعلم – نتيجة لمعاملة أعذب وأطيب، وصبر أطول وأصوب ".

كان سكن الطلبة المسافرين في المسجد منذ أن فتح الشيخ العربي أبواب التدريس للطلبة الداخليين (المسافرين) سنة 1995، وكان هناك غرف مخصصة للنوم والقراءة، وكان الطلبة يقرؤون حزب الراتب (حزبين من القرآن كل يوم على مدار الشهر القمري) في المسجد قبل أو بعد المغرب (وتختلف أوقات قراءته من مسجد لآخر)، لكن بعد انتقال الطلبة إلى أحد السكنات (تبعد حوالي 400 متر عن المسجد) التي تبرع بها أحد المحسنين (مساحتها حوالي 500 متر مربع) أصبح الطلبة يقرؤون حزبهم الراتب في هذه المدرسة الأخيرة، وهذا بعد الحادثة التي تكلم عنها الشيخ، وهي قيام أحد أصحاب الخروج برمي حلقة الراتب بمن فيها الشيخ والطلبة بالحجر، مما أدى إلى توقيف قراءة حزب الراتب في المسجد، فالشيخ العربي – كما ذكرنا – كان يميل إلى معالجة الأمور سلميا بعيدا عن الصراع، فقد تعرض لمضايقات كثيرة وصلت إلى حد ضربه أو البصق عليه، لكنه عفا عن أصحابها ولم يبلغ عنهم الأمن أوما شابه ذلك، فقد كان يعتبر مثل هذه الحوادث أمورا شخصية يمكن تجاوزها، لكنه لم يكن يتجاوز الفتن والحوادث التي تحدث في المسجد، لأنها أمور تتعلق بالمصلحة العامة.

ما هي أهم النتائج التي حققها الاعتماد على مستوى المرجعية الدينية في إقليم بوتليليس؟

الجواب: بداية أود أن أوضح أن الاعتماد لم يكن رغبة مني أو نتيجة للبحث عنه والسعي وراءه، حيث عرض علي أربع مرات، في مرة أرفضه، ولم أقبله إلا في المرة الرابعة، وذلك بعد أن رأيته في رؤيا مع أمور أخرى، بعد أن أنهينا زفافا لأخي. وقد كنت نمت هذه الرؤيا منذ ما يزيد عن العشرين سنة، ثم لما جئت إلى وهران التقيت بأحد الصالحين من أهل الكشف بمسرغين قال لي:" أنت الشّاف (القائد) وأنت شيخنا الثاني وأمور أخرى، فتذكرت الرؤيا، بعدها عرض الاعتماد علي فقبلت، علما أنه لم يكن هناك من تتوفر فيه الشروط غيري وقت ذاك. وهذا الذي حدث مع المكاشف ولم أخبر به شيخي بعطوش، ولم أقصص عليه الرؤيا حياء منه ".

سبق وأن ذكرنا أن الرؤيا كانت محددة لكثير من الاختيارات الخاصة بالشيخ العربي. كان اختيار مهمة الاعتماد أحد هذه الاختيارات، وهي تكليف بتسيير كل المؤسسات الدينية الموجودة بالدائرة وضواحيها وموظفيها. ويتحدث الشيخ أن للصالحين دور في هذا الاختيار، فالرجل الصالح له تصور خاص في المفهوم الصوفي، فهو الرجل الذي نال قدرا من التعالي الروحي حصل عليه من تقواه الديني أو اكتسبه من صحبة الصالحين. بينما لم يستطع الشيخ قص حادثته مع الرجل الصالح لشيخه بعطوش، لأننا نعرف وظيفة السلطة الصوفية التي يكتسيها أصحابها، مما يؤدي إلى تراتبية رمزية في تصورات أفراد هذا الجماعة (الطرقية) بالخصوص، وفي تصورات أفراد المجتمع عموما، مما جعل الشيخ العربي لا يستطيع الكلام على مفهوم " الشّاف" أو" القائد " أما شيخه تواضعا واحتراما لتلك التراتبية.

يضيف الشيخ العربي:" وبعدما قبلت عرض الاعتماد علي، أخذت أعمل في إطار الاعتماد على حسابي الخاص، أي دون مقابل ملازما للدعاء:" اللهم إن كان فيه خيرا فأعني، وإن لم يكن فيه خيرا فاصرفه عني"، فكنت أرى وألمس الإعانة في الواقع كلما دعوت بهذا الدعاء، ثم قبل أن أصبح معتمدا بصفة رسمية، وقبل أن يمرض الشيخ بحوالي عامين كنت جالسا معه ذات يوم منتصف النهار في وسط المسجد دون أي شخص آخر فنظر إلي الشيخ وقال: " اللّي يدّي (الذي يأخذ المسؤولية) يدّي (يأخذ) الأمانة، الظاهر يتبع الباطن "، ثم بعد ذلك أصبحت معتمدا بصفة رسمية في عهد مدير الشؤون الدينية السابق حسين بلقوت".

لا أغالي إذا حكمت على قرار الشيخ العربي في الاعتماد أنه راجع إلى قول الشيخ بعطوش:" اللّي يدّي (الذي يأخذ) المسؤولية يدّي (يأخذ) الأمانة، الظاهر يتبع الباطن ". قبل أن نفسر قرار الشيخ العربي هذا، علينا فهم ما معنى " الأمانة "، فالأمانة تحتمل لدى الصوفية كم من معنى، إلا أن مرادها الحقيقي تكمن في مفهوم " السر الصوفي، والولاية "، وهي مرتبة روحية عالية تتسامى عن المعنى الحسي المادي، حيث لو نذكر المهام التي يقوم بها الشيخ العربي، سنرى أن لا تقابل

ذلك المبلغ الرمزي الذي يتقاضاه على الاعتماد (4500 دج)، إضافة الأعمال والمهام التطوعية التي لا يتقاضى عليها أجرا، حيث يقول:

" وحتى أن أصبحت معتمدا بصفة رسمية، فإن البعد الخيري والعمل الدعوي يطغى على نشاطنا أكثر من أي شيء آخر. لأن المقابل الذي نأخذه على العمل بوصف الاعتماد 4500 دج، لا يكفي ولا يغطّي من احتياجات المواصلات والاتصالات الهاتفية، ونسخ أوراق التقارير والنشاطات الأسبوعية وغيرها، ناهيك عن أن يكون ذو قيمة مادية مغرية.

كذلك فإن عملنا يرتكز على تقديم التوجيهات والملاحظات والنصائح لموظفي القطاع التابعين لمقاطعتنا على مختلف رتبهم، دون اللجوء إلى الإجراءات الصعبة والتقارير الحرجة، اللهم إلا ما كان في صالح الموظف حتي لا تضيع حقوقه الاجتماعية والأدبية، وفي هذا الصدد تم ترقية بعض الأئمة المدرسين إلى أئمة أساتذة بعد تقديم ملاحظات شفوية أو تقارير مهنية، وكذلك تم ترقية قيمين إلى مؤذنين بعد تقارير وملاحظات ملحة.

كما لا يفوتني أن أشير في هذا الصدد إلى أني أشرف على التكوين المستمر على مستوى بوتليليس، وأساهم في بإلقاء درس في الفقه المالكي (مختصر خليل) مرة في كل أسبوع، وكذا على مستوى مسجد الحسنيين (الكرسي العلمي، بـ لالوفا السانيا) مرة في كل أسبوع، بالإضافة إلى الأجوبة على الأسئلة التي تأتيني من بعض إخواني الأئمة والمواطنين، هذا فيما أعتقد بعض مظاهر أهم النتائج التي تحققت بفضل الاعتماد بعد الله سبحانه ".

لم يشر الشيخ العربي إضافة إلى تلك المهام إلى مهمة السهر على شؤون الطلبة من تعليم، وإنفاق عليهم من راتبه الخاص في الأكل والشرب إذا لم يتم إكرامهم أو الإنفاق عليهم من طرف المحسنين. ويتخلل برنامج الشيخ التعليمي درسين إلى ثلاث دروس في اليوم: درس الصباح في حدود ساعة، تختلف مواقيتها باختلاف فصول السنة (من السابعة مثلا إلى الثامنة، أومن السابعة والنصف إلى الثامن والنصف)، يدرس فيه الفقه المالكي من كتاب مختصر خليل أيام السبت والأحد والإثنين، أما الثلاثاء مع الخميس يذهب فيهما للمديرية لأخذ التقارير الخاصة بمساجد

وموظفي المقاطعة، أما الأربعاء صباحا فيلقي درسه في العقيدة الأشعرية من كتاب " جوهرة التوحيد "، أما الدرس الثاني الذي يلقيه الشيخ خلال اليوم من الساعة الحادية عشر إلى الثانية عشر إلا ربع، فيلقيه يوم السبت والاثنين في التجويد من كتاب " تحفة الأطفال" ويوم الأحد في الصرف من كتاب " لامية الأفعال"، بينما يلقي أيام السبت والاثنين بعد صلاة الظهر درسين في النحو من " ألفية ابن مالك " في حدود ساعة من الزمن، أما يوم الأحد والثلاثاء مساء فيلقي أحد أقدم تلاميذه، والموظف مع الشيخ العربي كإمام صلوات معه في المسجد، درسين أحدهما في السيرة النبوية مساء الأحد، ودرس في تفسير الحديث مساء الثلاثاء، وبالمقابل يساعد أحد الطلبة الأوائل لدى الشيخ كذلك في إلقاء الدروس، وهو يعمل كمدرس للقرآن خاص بالصغار في المدرسة القرآنية، بالإضافة إلى مهمة الأذان والصلاة في غياب أحد الإمامين، وعمله هذا يدرج في إطار عقود ما قبل الإدماج، فيلقي درس الحادية عشر يوم الثلاثاء في الفقه من " نظم ابن عاشر "، ويوم الأربعاء درسا في النحو " الأجرومية ".

تعمل حلق الدرس الخاصة بالطلبة دورا كبيرا في تقوية الروابط الاجتماعية بينهم من جهة، وبينهم وبين الشيخ من جهة أخرى، خاصة وأنه يتكلم كثيرا عن مآثر الطلبة الكبار، وعن طريقة عيشهم ودراستهم، وعن المحبة التي كانت تربط بينهم، كما يحكي عن حياته الشخصية وعن تعليمه وطلبه للعلم. فالشيخ العربي يعلم المكانة التي يحظى بها بين طلبته، وتتشخص هذه المحبة للشيخ من حديث الطلبة فيما بينهم، ويستدلون بسيرته لمحاولة حل الكثير من المشاكل بقولهم :" ألم تر أن الشيخ قال كذا وكذا.."، لقد أثر الشيخ بورعه وتقواه في بعض الطلبة الجدد الذين سمعتهم يقولون:" إن الطلبة لا يستقرون في مسجد ولا مدرسة قرآنية إذا كان مستواها المعيشي قليل إلا إذا كان شيخهما صالحا، فالطلبة يحبون الشيوخ الصالحين ويصبرون لأجلهم على مستواهم المعيشي". إن الشيخ العربي استطاع بصبره على مشاكل الطلبة، وتجاوزه على أخطائهم، أن ينتج صورة إيجابية في تمثلاتهم، فهو لا يعاتب الطالب مباشرة، بل باستعمال رموز بعيدة يصعب فهمها إلا لأولئك الذين اعتادوا خطابه الرمزي وأهدافه، فالشيخ العربي خليفة الشيخ بعطوش في طريقه الصوفي، فهو

يُعرّف طلبته الجدد تدريجيا بآداب الطريق وخصائصه، لذا أصبح الشيخ يخصص صباح يوم الجمعة لذكر الأوراد، ولا يرغم أحدا بالانضمام إليها إلا بإرادته، كذلك لا يرغمهم للذهاب لحضور ليلة الخميس لحضور الذكر الجماعي في الزاوية (لالوفا).

لقد كان لخطاب الشيخ العربي دورا كبيرا في تقوية رابطتهم الاجتماعية، فهم يتجاوزون لبعضهم الكثير من الأخطاء بدعوى حبهم للشيخ وابتغاء رضاه وبركته، فهم يخافون الإقصاء من قائمته الرمزية التي تحوي تلك العطاءات والأسرار التي تجعل الطالب دائما يسعى إلى نيلها عند خروجه من الزاوية أو المسجد واتجاهه للحياة العملية أو العلمية، " فدعوة الشيخ " أي " تزكية الشيخ " كما يتحدث عن ذلك طلبة العلم والقرآن هي من أسباب النجاح في الدنيا والآخرة في تصورهم.

ويرى بورديو:" أن مثل هذا التفاعل الرمزي يمكن من معالجة مختلف العلاقات الاجتماعية وعلاقات السيطرة نفسها. كما تعد علاقات الاتصال عن طريق هذه التبادلات اللغوية كمبدأ للسلطة الرمزية التي تفرض علاقات قوة بين المتكلم ومجموعته الخاصة، وهذا ما يؤدي إلى تأسيس اقتصاد للتبادلات الرمزية".[1]

يسعى الشيخ العربي إلى نيل الجزاء الرمزي الذي وعده به الشيخ بعطوش، والذي جعله يعمل كل أيام الأسبوع لدرجة قال أنه لا يعطي لأهله من الوقت إلا القليل، إن حقيقة شخصية الشيخ العربي لا تخفى على الناس، حتى من أعدائه، فهو زاهد عن أمور الدنيا، لدرجة أنه لم يتحصل على سكن وظيفي في بوتليليس، بل إنه كان مستأجرا سكنا لسنوات العديدة، ظن الناس أنها ملكه، بل كانوا يؤكدون ذلك بحلفهم، إلى أن انتهى عقد الإيجار في شهر مارس 2018، واستأجر سكنا آخر.

يتحدث إلي الشيخ العربي قائلا:" لو أردت الدنيا مثلما أرادها الناس لفعلت، فقد عرضت علي الإمامة في فرنسا أربع مرات من أطراف كثيرة، لكن رفضت ذلك، بل يجب على الإنسان المؤمن النافع أن يعمر بلده بدل إعمار بلدان الآخرين"، وقد لاحظته كم من مرة يعنف أؤلئك الذين

[1] Pierre Bonrdieu, ***ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques***, fayard, France,1982, p p 13-14.

يرغبون في العمل بالخارج، خاصة منهم الأئمة. هذا التصور لدى الشيخ ينمي عن الوطنية التي يتمتع بها، يفسر ذلك خطبه في الجمعة، فهو لا يتوانى في تخصيص جمع للأعياد الوطنية ولحب الوطن، فهو يتعصب كثيرا لكل ما هو محلي ثقافة ودينا وتاريخا، هذه العناصر التي جعلته يعمل على نشر المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، فلا يسمع قولا مخالفا من أؤلئك السلفية، إلا خصص فيه جمعة للرد فيها على الأراء المخالفة، ويخشى السلفيون مواجهة الشيخ لما يتميز به من موسوعة علمية في كثير من العلوم الدينية والأدبية، بل إنه في الدرس الذي يلقيه على طلبته في المدرسة القرآنية يسخر من أؤلئك السلفيين الذين يناقضون أراء بعضهم، ويناقضون حتى كتابتهم بأنفسهم قائلا:" إن هؤلاء الذين يطلقون على أنفسهم السلف الصالح، حقيقة اكتشفت أنهم مرضى، فكلما قرأت عنهم أكثر كلما اتضح تناقضهم أكثر ".

يدرس الشيخ في مسجده قبل صلاة المغرب موطأ الإمام مالك، وغالبا ما يجد حلقة في آخر المسجد يقوم فيها أصحاب الدعوة والتبليغ من إلقاء المواعظ بينهم بعد صلاة المغرب، حيث اضطررت للاستفسار منه عن طبيعة هذه الحلق، وأثرها على المرجعية الدينية، فأجاب :" إنني أنصحهم أن لا يتجاوزوا الخطوط الحمراء التي تتمثل في الخطابات الدعوية التي تؤدي إلى صراعات عقائدية"، وقال:" إنني على علم بحلقهم، حيث أنها من مهامي، وأنا أريد أن أخلق توازنات تخفف من حدة الصراعات الدينية".

إن الشيخ العربي غالبا ما يدخل في عقد مقارنة بين الصوفية والسلفية، ويقول:" إننا نحن الصوفية يتهموننا بالخمول، ألم يروا إلى الصوفي هذا ... والصوفي ذاك... وإنجازاتهم ".

رأيت أن الشيخ العربي يحمل في تصوره رؤية الاتجاهات الدينية الأخرى للتصوف، فيحاول جاهدا العمل لمخالفة هذا الرأي، وشعاره في ذلك شعاره شيخه بعطوش وطريقته " خدمة مدد رسول الله "، وهذا الشعار الذي يتبناه الشيخ بعطوش في طريقته هو الذي حدد الكثير من ملامح شخصية الشيخ العربي، وسنذكر إضافة إلى ما سبق بعض الأعمال التي يتخذها الشيخ كوسائل في خدمة مدد رسول الله، وهذا المدد هو النور الذي يرجوه الشيخ ومريدوه رحمة بخلق الله، فخدمة المسلمين

يقول الشيخ أنها في خدمة الإسلام والمسلمين، وبالتالي في خدمة هذا المدد، امتثالا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم:" الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء ".

إن الشيخ العربي كان لما يقرأ القرآن مع جماعة أو مع طلبته، أو كان لما يلقي الدروس حتى في درس الكرسي يوم الجمعة، ويرن هاتفه، يقوم بالرد على المكالمة، فقيل له يا شيخ أتقطع كلام الله للرد على المكالمة فيكون رده:" ما بالكم إذا كان هذا الذي يتصل في حاجة مضطرة ولم أرد عليه، أتراه ينفعني هذا القرآن أو الدرس، إن السعي في حوائج الناس شيء عظيم، هو الرحمة بأمة النبي صلى الله عليه وسلم ". بل إن الشيخ وضع صندوقا في المسجد خاصا بالفقراء والمحتاجين، فجعل كل درس جمعة يحث المصلين بوضع ولو مبلغا رمزيا فيه لمساعدة الفقراء، بل استطاع الشيخ من خلال هذا الصندوق أن يجعل راتبا شهريا لبعض المطلقات والأرامل والأيتام، وجعل هذا الراتب يتداول كل سنة بين هذه الفئة المذكورة، أي أن أي مطلقة أو أرملة أخذت راتبا خلال السنة لا تأخذه في السنة الموالية، بل يتم تسجيل أخريات. لذلك أصبح كثير الإلحاح على هذا الصندوق لما يقدمه من فائدة اجتماعية.

هل ترى أن مساجد المقاطعة التابعة لك تعاني من مظاهر السلفية وصراعهم مع الأئمة؟

الواقع أن هذا التيار يشتغل في الفراغ، أي على مستوى المصليات والمساجد التي توجد في طور الإنجاز، وهي غير مؤطرة، أو تأطيرها ضعيف، أما المساجد المؤطرة تأطيرا كافيا وكفؤا، فالغالب عدم وجود التصادم، وإذا وجد فهو محدود، وهنا تبدأ أهمية التأطير وملء الفراغ، ولا يستبعد أن يكن لهذا التيار – الذي غالبه إن لم أقل كله من الشباب، ويحتاج إلى الترشيد والرد برفق إلى جادة الصواب – قواعد خلفية أغلب الظن أنها وراء الحدود.

خاتمة

يقوم تأسيس الخصوصية الدينية والثقافية على أساس نشر مختلف العقائد الدينية بين أفراد المجتمع، والتي تظهر في ممارسات تعطي شكلا دينيا وثقافيا مشتركا، أين تبني هذه الممارسات الدينية نوعا من العلاقات والروابط الاجتماعية بين أفراد الجماعات الدينية، وتبعث فيهم روح الانتماء إليها.لأن الممارسات المشتركة تؤسس رابطة اجتماعية بين أفرادها، ومنه يسعى كل اتجاه ديني أن يضم إليه أكثر الأتباع، فالممارسة الدينية للاتجاهات المختلفة بما تحويه من طقوس وشعائر هي رهان ديني يحقق مصالح هذه الاتجاهات في تقوية جماعاتها.

إن شعيرة الصلاة وطقس الجنائز وشكل اللباس الديني أصبحت تشكل محل اختلاف بين الاتجاه التقليدي المحلي والاتجاه السلفي، فأشكالها وأداؤها (الصلاة، الجنائز، شكل اللباس...) أصبحا يحددان أساس الانتماء إلى الجماعة الدينية، وفي نفس الوقت يشيران إلى مستوى الروابط الدينية والاجتماعية التي أحدثتهما (الشكل الديني، الأداء)، وهذا الاختلاف الذي يشكل مبدأ الصراع بين الإسلام التقليدي والإسلام السلفي يقوم أساسا على الاختلاف في الخصائص الفقهية والعقائدية لكل اتجاه: فقه مالكي/ فقه حنبلي، عقيدة أشعرية/ عقيدة سلفية وهابية.

إن الصراعات الدينية التي تحدثنا عنها خلال دراستنا هذه ليست سلبية كما لو يُعتقد من مفهوم الصراع. فالصراعات الدينية التي عرفها مجتمعنا الجزائري بين الإسلام الطرقي التقليدي والإسلام السلفي أدت إلى إنضاج الروح المذهبية لدرجة أصبح هؤلاء المنتمون إلى الإسلام التقليدي يتعمقون في فهم النصوص والبحث عن الأدلة والبراهين للرد على الاتجاه المخالف الذي يتّبع منهج جدالي يقوم على إفحام الخصم بطلب الدليل من النصوص الدينية، كما أدى المذهب السلفي إلى ظهور شباب – خاصة – متدين، أو له ميولات سلفية نجدها في حديثه اليومي، تعبر عن اعتقاده أو أفكاره الدينية، وذلك من خلال منهجه الدعوي الذي يقوم على مفهوم وجوب الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر، مما جعل الكثير من أتباع هذا الاتجاه – باختلاف مستوياتهم العلمية – يسعون إلى نشر عقيدة ومنهج هذا الاتجاه من خلال الاحتكاك بالمصلين وغيرهم من

أجل تصحيح ممارساتهم الدينية التي تبدوا في تصورهم بدعة في الإسلام. ولّد فيهم هذا التصور وهذا الاعتقاد الجرأة في الحديث ومخاطبة الجمهور، عكس طلبة القرآن وبعض الأئمة الذين تعودوا على طاعة الشيخ وعدم رفع الصوت أمامه، بالإضافة إلى الخوف من الخروج عن جماعتهم بما يصفونه هم بالتواضع، مما جعل الاتجاه السلفي يبرز نفسه في الكثير من الطقوس الدينية، خاصة في خطب الوعظ والإرشاد في طقس الجنائز على حساب الاتجاه التقليدي المحلي.

لقد أصبحت الخصوصية الثقافية والدينية التي تقوم على أساس الممارسات الدينية والروابط الاجتماعية تقوم على الصراع بين قطبين: المحلي التقليدي الصوفي والسلفي العالمي، وأصبح كل اتجاه يوظف رمزية دينية خاصة تعمل كجاذبية لمختلف أفراد المجتمع، فقد رأينا أن المؤسسات الدينية التي قمنا بدراستها (المساجد والزاوية) استطاعت إلى حد كبير استثمار الرأسمال الرمزي – على قول بورديو – الصوفي ذي النزعة الكونية في ممارستها الدينية ومنهجها الدعوي، حيث تتجاوز هذه الرمزية البعد الزمني والمكاني دون تغيير الوضعيات أو بالأحرى الواقع المعاش، وقد تحققنا من ذلك من خلال مقابلاتنا مع إيمامي المسجد –ميدان الدراسة – اللذان يوظفان الروح الصوفية الكامنة في مشايخهم، وذلك بذكرهم وذكر مآثرهم في كل مجالسهم.

في المقابل يسعى الإتجاه السلفي إلى بناء نزعة تقوم هي الأخرى على رمزية دينية تنفي الأجيال المعاصرة (الشيوخ الصوفيون)، وتدعو إلى العودة إلى السلف الصالح الذي يتمثل في الجيل الأول من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، أو القرون الثلاثة الأولى له، مما يعني أنها تسعى إلى تأسيس شكل ديني واحد، ونمط عالمي موحد، باسم الدعوة إلى التوحيد الخالص لله ونفي ما سواه، مما يعتبرونه أتباع هذه النزعة شركًا وبدعًا تتنافى والدين الإسلامي.

يبدو أن الرهان الذي أصبح يُكسب الإتجاه التقليدي نصرا في احتلال الفضاء الديني – إضافة إلى سلطان الحكم – هو المستوى العلمي، فنحن عندما نحدد نوع هذا الصراع القائم بين القطبين في مجتمعنا، فإننا نضيف ثنائيات أخرى تدخل ضمن هذا الصراع: طبقة عالمة (التقليديون)/طبقة عامة (السلفيون)، شيوخ حقيقيون (متصوفة)/شيوخ افتراضيون (شيوخ الفضائيات).

إن طرق تحصيل العلم التي تعارف عليها مجتمعنا تقتضي المقابلة ومجالسة الشيوخ والخضوع لهم عن طريق تطبيق نظام الآداب الذي تسير به الزوايا وكل المؤسسات الدينية التقليدية، فالرمزية عندما تضاف إلى هذا الواقع تصبح ذات معنى سام يؤطر لوراثة واقع يحاكي الواقع الأول في خصائصه الثقافية والدينية. فقد سمعنا كثيرا من شيوخ العلم والتصوف الموجودون اليوم ينصحون طلبتهم الموظفون في المساجد بمحبة عملهم كدعاة، وأن لا يتركوا الفراغ الذي أصبحت تستغله الاتجاهات الدينية الأخرى على حسابهم، كما أصبحوا يدعون طلبتهم إلى التوظيف في السلك الديني، وعدم الإغترار بالماديات، حتى لا يفسحوا المجال لظهور تيارات دينية تتنافى وثقافة المجتمع، والتي قد تحدث أزمة تعود عليهم وعلى المجتمع ككل.

تؤدي الصراعات الدينية في استمرار وجودها إلى إنتاج رمزيات ومناهج وطرق دعوية لكسب الرهان الديني، فقد أصبحت الاتجاهات الدينية توظف مختلف الوسائل والعلوم لدراسة الاتجاهات الدينية وخصائص أتباعها، فقد عمل الإعلام السمعي البصري والعالم الافتراضي على نشر مختلف العقائد التي لم تكن معروفة لدى المجتمعات المحلية، مما زاد في تلاشي العلاقات بين الأفراد ومجتمعاتها، مما أدى في وقتنا الراهن إلى بروز إشكالية الهويات الوطنية وتحديات العولمة، حيث أصبح الكثير من الشباب وغيرهم من فئات المجتمع يلجؤون إلى المواقع الإعلامية من أجل الحصول على فتاوى في أمور الدين والدنيا، رغم أن هذه الفتاوى ليست لها علاقة بالمذهب المالكي المتبع في الجزائر، بالإضافة أن الاتجاه السلفي ينشط كثيرا في هذا الفضاء الافتراضي من خلال النشاطات الدينية والفتوى وغيرها...، من هنا أصبح هذا العالم الافتراضي من الوسائل الأساسية وكرهان لاحتلال الفضاء الديني على حساب الإسلام التقليدي.

إن فشل أي اتجاه في السيطرة على الفضاء الديني يجعله دائما يبحث عن وسائل ومناهج جديدة لإظهار حضورهم في الفضاء الديني، فشكل اللباس الديني الذين تحدثنا عن أهميته في إظهار الهوية الدينية لا يزال رهانا، يحاول من خلاله أصحاب الاتجاهات الدينية الظهور به في الفضاء الديني

دائما متى سمحت الفرصة، وهذا الظهور يشكل عملية اتصال بأفراد المجتمع لتعويدهم على نمط ديني خاص.

تحاول الاتجاهات الدينية المتنافسة على الفضاء الديني من إظهار نوعا من عدم الرضى بممارسات بعضها البعض، وذلك في مشاهد يعبرون فيها لأفراد المجتمع عموما وللمصلين في المساجد على وجه الخصوص عن عدم الرضى اتجاه ما يراه خاصة أصحاب الاتجاه السلفي بدعا في الدين، حيث أن السلفية يجتهدون للصلاة في الصف الأول في المسجد امتثالا لقول النبي صلى الله عليه وسلم:" لو يعلم الناس ما في الأذان والصف الأول ثم لم يستهموا لاستهموا"، والاستهام يعني التنافس، إلا أنهم عندما يرون الإمام المحسوب على الاتجاه التقليدي يسبح باليسرى أو يرفع يده إلى السماء للدعاء بعد الصلاة ينهضون مباشرة تعبيرا منهم للمصلين برفضهم مثل هذه البدع حسب رأيهم، وهذا يعني إعطاء أهمية كبيرة للعامل النفسي كأسلوب من أساليب الدعوة التي تدخل عموما في ما يطلق عليه الاتجاه السلفي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن إشكالية الاتجاهات الدينية أصبحت تشكل مصدرا روحيا ودينيا ورمزيا كبيرا لأفراد هذه الجماعات والاتجاهات الدينية، فليس من السهل أن يتقبل الأفراد تقلص سلطة اتجاههم الديني أو تراجعه أو اختفائه، فقد تدفع هذه المواقف بتضحية أصحاب الاتجاهات الدينية من أجل موروثهم الرمزي الديني، فهو مصدر يشكل الألم واللذة الروحية والنفسية في نفس الوقت، ومعنى العيش باتجاه ديني فاقد للرهان يعني العيش في ألم روحي، لذلك نجد الخطابات الدينية التي يلقيها أصحاب الاتجاهات الدينية تستهدف الأجيال أو الشخصيات الدينية التي تمثل أساطير و أمجاد كل اتجاه (السلف الصالح، الصوفي...)، وتؤثر هذه الاتجاهات الدينية أكثر في الطبقة الأمية التي ليس لها سوى العواطف تحكم بها على المواقف الدينية، وتؤطرها بحسب مستوى مناهجها واتجاهاتها الدينية، لذلك أصبح البعد النفسي رهان ديني أساسي في مسألة ضم أكثر عدد من الأتباع الدينيين لدى أصحاب الاتجاهات الدينية المتصارعة والمتنافسة على الفضاء الديني.

يعاني أصحاب الاتجاه السلفي من خيبة دينية نفسية، ومن تراجع في سلطته الروحية، حيث يرتبط هذا الاتجاه ويحدد رهاناته حالة السلطة الدينية في الدولة السعودية (أرض التوحيد)، حيث أدى إطلاق مشروع الدولة الحديثة من قبل ملك السعودية بن سلمان، وما تناقلته وسائل الإعلام العالمية من فتح لقاعات السينما المختلطة، ولقاعات اللعب (القمار) وهذا بإشراف بعض علماء الدين السعوديين، إلى وقوف أتباع الاتجاه السلفي حائرين لما يحدث في أرض التوحيد، أين كانت تفرض سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجودها في تصورهم، وهذا ما جعلهم، حسب ملاحظتي المباشرة للميدان، يخسرون رهانا دينيا كبيرا، جعل حتى شيوخ السلفية في الجزائر يختلفون حول الكثير من المسائل والقضايا الدينية تجعلهم في مفترق الطرق (طاعة ولي الأمر...)، بل أدت هذه المواقف المختلفة إلى استفادة الاتجاه التقليدي المحلي من هذا الرهان لفرض سلطته الروحية والرمزية ولو على المستوى الخطابي الدعوي، حيث نقرأ تعبيرات على هذه المواقف في الكثير من مواقع التواصل الاجتماعي إضافة إلى ملاحظاتنا للميدان. فقد أظهرت مجموعة على صفحتها في الفايسبوك " الحصن الحصين للائمة الجزائريين "، وتضم الكثير من الأئمة المحسوبين على الاتجاه التقليدي المحلي، الكثير من التعليقات على ما يحدث في السعودية، وعلى مواقف العلماء السلفيين السعوديين والجزائيين مما يحدث من تغيرات في الوضع الديني والسلطة الدينية نتيجة لمشاريع الحداثة والانفتاح على العالم الخارجي التي تعلنها الدولة السعودية، مما أصبح يحسم المواجهة الدينية لأصحاب الاتجاه التقليدي، خاصة وأن السلطة السياسية في الجزائر عادت من جديد لتجسيد مفهوم المرجعية الدينية المحلية، والتي تظهر من خلال الخطابات الدينية والسياسية.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

المصادر:

- القرآن الكريم

- ابن عبد الملك، ***الذيل والتكملة*** ،ج6، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1973.

- ابن عذاري المراكشي، ***البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب***، ، تحقيق: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، ج1، دار الثقافة، بيروت، ط 3، 1983.

- ابن فرحون، ***الديباج المذهب***، دار الفحامين ، القاهرة، 1351هـ.

- ابن خلدون، ***المقدمة***، تحقيق عبد الواحد وافي ، ج3، لجنة البيان العربي، 1952.

- ابن خلكان، ***وفيات الأعيان***، تحقيق إحسان ، ج4، دار صادر، بيروت، 1972.

- البيطار عبد الرزاق، ***حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر***، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، 1993.

- الونشريسي، ***المعيار المعرب*** ، ج2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية/ دار الغرب الإسلامي، رباط/بيروت، 1981.

- المازري الأغا بن عودة، ***طلع السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر***، تحقيق: يحي بوعزيز، دار البصائر، الجزائر، ط1، 1990.

- مجمع اللغة العربية، ***المعجم الوسيط***، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 2004.

- محمد العبدري البلنسي، ***الرحلة المغربية***، تقديم سعيد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، 2007.

- المراكشي، ***المعجب في تلخيص أخبار المغرب*** ، تحقيق محمد العريان ومحمد العلمي ، الدار البيضاء، ط7، 1978.

- المشرفي العربي عبد القادر، ***ياقوتة النسب الوهاجة في ذكر نسب سيدي علي مولى مجاجة***، تحقيق: حمدادو بن عمر، دار قرطبة للنشر، بدو تاريخ.

- السيوطي، ***تاريخ الخلفاء*** ،تحقيق: محيي الدين عبد الحميد،مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ، ط3، 1987.

- عبد الحميد لطفي، ***علم الاجتماع***، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1977.

- عبد القاهر البغدادي، ***الفرق بين الفرق وبيان الناجي فيها***، تحقيق: محمد عثمان الخشين، مكتبة بن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، بدون تاريخ.

- عياض، ***ترتيب المدارك***، ج2، تحقيق عبد القادر الصحراوي، فضالة – المحمدية، المغرب، ط1، 1966-1970.

- الشهرستاني، ***الملل والنحل***، دار الفكر، بيروت، 2008.

- الذهبي، ***تذكرة الحفّاظ*** ، ج4، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ط 2، 1334 هـ/1916م.

المراجع بالعربية:

- أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي، ج1 (1500-1830)***، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.

- أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي، ج2(1500-1830)***، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1998.

- أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي، ج3(1830-1954)***، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1998.

- أبو القاسم سعد الله، ***محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث وبداية الاحتلال***، ط3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.

- أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي (1830-1954)***، ج 4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1998.

- ابن تغري بردي ،***النجوم الزاهرة***،ج 5، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، مصر، بدون تاريخ.

- إبراهيم حركات، ***المغرب عبر التاريخ من بداية المرينيين حتى نهاية السعديين***، دار الرشاد الحديثة، مج 2، الدار البيضاء، بدون تاريخ.

- إدموند دوتي، الصلحاء: ***مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر***، تر: محمد ناجي بن عمر، إفريقيا الشرق، المغرب، 2014.

- أحمد بن محمد بن علي بن سحنون الراشدي، ***الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني***، تحقيق وتقديم، الشيخ المهدي البوعبدلي، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2013.

- أحمد بن خالد الناصري، ***الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى***، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، ج1، دار الكتاب، الدار البيضاء ، 1954.

- أحمد طالب الإبراهيمي، ***آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي***، مج 5، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1997.

- ألفرد بل، ***الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي إلى اليوم***، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي،ط3، بيروت، 1987.

-بيار بونت، ميشال إيزار (ت إ)، ***معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا***، ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، بيروت، ط1، 2006.

- بشير رمضان التليسي، ***الاتجاهات الثقافية في الغرب الإسلامي خلال القرن الرابع هجري– العاشر ميلادي***، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط1، 2003.

- جورج مارسيه، ***بلاد المغرب وعلاقتها بالمشرق الإسلامي في العصور الوسطى***، تر: محمود عبد الصمد هيكل، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1999.

- جون بول وليام، ***الأديان في علم الاجتماع***، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1

- جمال الدين عبد الهادي، ***المجتمع الإسلامي المعاصر***: المدخل، دار الوفاء، ط 1، 1995.

- يحي بوعزيز، ***مدينة وهران عبر التاريخ***، دار البصائر، الجزائر، 2009.
- يحي بوعزيز، ***أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة***، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995.
- يحي بوعزيز، ***سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954***، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، 2007.
- كليفورد غيرتز، ***الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وأندونيسيا***، تر. أبو بكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.
- مبارك الميلي، ***تاريخ الجزائر في القديم والحديث***، ج3، مكتبة النهضة الجزائرية، مطبعة بيروت، 1964.
- المهدي البوعبدلي، ***رسائل في التراث والثقافة***، تحقيق أبو القاسم سعد الله، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2010.
- المهدي البوعبدلي، ***تاريخ المدن***، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2013.
- مهيرس مبروك ، ***المساجد العثمانية بوهران ومعسكر***، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص 40.
- محمد أحمد بيومي، ***علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي***، دار المعرفة الجامعية، ط2، 1997.
- محمد بن حسن شرحبيلي، ***تطور المذهب المالكي في المغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي***، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2000.
- محمد داود أبو العزم، ***الأثر السياسي والحضاري للمالكية في شمال إفريقية حتى قيام دولة المرابطين*** ، طبعة مكة، 1985 م
- محمد بن يوسف الزياني، ***دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران***، تحقيق وتقديم المهدي البوعبدلي، عالم المعرفة للنر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2013.

-موريس أنجرس، ***منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية: تدريبات عملية***، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2006.

- طيبي محمد، ***الجزائر عشية الغزو الاحتلالي: دراسة في الذهنيات والبنيات والمآلات***، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2009

- محمد غنيمة، ***تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى*** ،دار الطباعة، تطوان، 1952.

- مصطفى حلمي، ***إسلام جارودي بين الحقيقة والافتراء***، دار الدعوة، الإسكندرية، 1996.

- المقدسي، ***أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم***، مطبعة بريل، ليدن ، 1906 ،ط2.

- نجم الدين الهنتاني، ***المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري – الحادي عشر ميلادي***، تبر الزمان، تونس، 2004.

- عباس الجراري، ***وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ***،دار الثقافة، الدار البيضاء ،1976.

- عبد الحليم عويس، ***دولة بني حماد صفحة رائعة التاريخ الجزائري***، دار الصحوة/دار الوفاء، القاهرة/المنصورة، ط2، 1991.

- عبد المجيد بدوى، ***التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد***، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، 1988.

- عبد المنعم القاسمي الحسني، ***أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى (دراسة إحصائية تحليلية)***، دار الخليل القاسمي، الجزائر، 2005.

- عبد الفتاح أحمد فؤاد، ***الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية***، ج1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،الإسكندرية، 2002.

- عدنان أبو مصلح، ***معجم علم الاجتماع***، دار أسامة المشرق الثقافي، عمان، الأردن، ط 1، 2006.

- علاوة عمار، ***دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي***، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون – الجزائر، 2008.

- عمر الجيدي، ***مباحث في المذهب المالكي بالمغرب***، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1993.

- عمر سليمان الأشقر، ***مدخل على دراسة المدارس والمذاهب الفقهية***، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 2، 1998.

- نورالدين أبو لحية، ***جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية وتاريخ العلاقة بينهما***، دار الأنوار للنشر والتوزيع، ط 2، 2016.

- سلاطنية بلقاسم، حسان جيلالي،***أسس البحث العلمي***،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.

- سلمى محمود إسماعيل، ***الصراع الإثني والمذهبي في المغرب في ضوء نظريات ابن خلدون***، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.

- السيد الأسود، ***الدين والتصور الشعبي للكون: سيناريو الظاهر والباطن في المجتمع القروي المصري***، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

- شوقي أبو خليل، ***أطلس الفرق والمذاهب :أماكن نشوئها وانتشارها ونبذة عن فكرها وتاريخها***، دار الفكر، دمشق، 2009.

- رابح بونار، ***المغرب العربي: تاريخه وثقافته***،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2.بدون تاريخ.

تشيكو بوحسون، ***قعدة فوق حصاير على رجال وهران***، دار الغرب للنشر والتوزيع، بدون تاريخ

قائمة المجلات والصحف بالعربية:

- ***مجلة الأصالة***، العدد 6، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1972.

- ***الدراسات التاريخية*** والحضارية، مجلد 5، العدد 16، جامعة تكرت، 2013.

- ***مجلة عصور***، منشورات مخبر البحث التاريخي مصادر وتراجم، العدد 21، جامعة وهران، الجزائر، 2013.

- ***مجلة المناهل***، عدد 9، وزارة الثقافة، الرباط، 1977 .

- ***صحيفة البلاغ الجزائرية***، ج 2، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر، طنجة، 1986.

الرسائل والأطروحات بالعربية

- بشير بلمهدي علي، ***المساجد الرسمية، وموقف صحافة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من1931 إلى 1956***، كلية العلوم الإنسانية والإسلامية، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران، 2002/2001.

- الواليش فتيحة، ***الحياة الحضرية في بايلك الغرب الجزائري خلال القرن الثامن عشر***، ماجستير، جامعة الجزائر.

- عبد الحكيم أبو اللوز، ***الحركة السلفية في المغرب (1971-2004): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي***، أطروحة دكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية

- Alain Beiton et autres, ***sciences sociales***, 3ème ed, Dalloz, 2002.

-Charles-Robert Ageron , ***les Algériens musulmans et la France***, 1er tome, presses universitaires de la France (1871-1919), Paris, 1968.

- Conard Phillip Kottak, ***cultural anthropology***, Mc Graw Hill, New York, 9th ed, 2002.

- Edmond Marc. Dominic Picard, ***Relation et communication***, Dunod, Paris, 2000.

- Farrugia. Francis, ***la crise du lien social. Essai de sociologie critique***, L'Harmattan, Paris, 1993.

- Guillaume P. (sous la direction), ***les solidarité : le lien dans tous ses états***, Maison des sciences de l'homme d'aquitaine, France, 2001.

- Jacque Berque, ***Maghreb histoire et société***, SNED Dulot, Alger, 1974.

- J. Cazeneuve, ***sociologie de rite***, Puf, Paris, 1971.

-J. Disparmet, ***Contribution à l'histoire contemporaine de l'Algerie : la politique des oulémas Algériens (1911-1937)*** in Bulletin du comité d'Afrique française, sans date.

-Lapenes, ***la province d'Oran 1792-1851***, Lamort imprimeur de l'académie, Metz.

-Louis Jean-Calvet, ***linguistique et colonialisme : petit traité de gollotophogie,*** ed : Payot, Paris, 1974.

-Marcel Egretaud, ***réalité de la nation Algérienne***, éditions sociales, Paris, 1961, pp 164-165.

-Louis Rinn, ***Marabouts et Kouan : étude sur l'Islam en Algerie***, ADOLPHE JOURDAN ; libraire-éditeur, Alger, 1884.

- Philippe, Corcuff, ***(de la thématique du lien social) à l'expérience de la compassion. Variété des liaisons et des déliaisons sociales***, Pensée plurielle, 2005.

-Pierre Bourdieu, ***ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques***, fayard, France,1982.

- Pierre Bouvier, ***le lien social***, Puf, Paris, 2008.

-Richard T. Schaefer, ***sociology,*** Mc Graw-Hill companies, New York, 8th edition, 2003.

- Vanderleuw, ***L'homme primitif et la religion***, Puf, Paris, 1940.

المجلات والصحف باللغة الأجنبية

- Dirassat Ifriquiyya n2, 1986.

- RéflexionM quotidien national d'information, Algerie, 09-12-2009.

الرسائل والأطروحات بالفرنسية

Ben kada Saddek, ***espace urbain et structure sociale à Oran de 1792-1831,*** mémoire de diplôme des études approfondies, Directeur : M. Tayabe Chentouf, université d'Oran, 1988.

الفهرســــــــــة

الفهرســـــة

مقدمة.....**01**

تحديد المصطلحات.....**03**

مجال الدراسة الميداني.....**10**

مناهج وتقنيات البحث.....**13**

أسباب اختيار الموضوع.....**14**

أهداف اختيار الموضوع.....**15**

صعوبات البحث.....**15**

الفصل الأول: المذاهب والعقائد الدينية في المغرب الإسلامي والمغرب الأوسط.....**17**

مقدمة.....18

1 – دخول الإسلام إلى الشمال الإفريقي..... 18

2 - أصل المذهب الديني في الإسلام. 22

3 - الفرق الإسلامية: مذاهبها وعقائدها في الغرب الإسلامي والمغرب الأوسط.....24

3-1- الخوارج 24

أ- الإباضية في المغرب الأوسط.....27

ب- تيهرت عاصمة والإباضية الخارجية.....28

3-2 – الشيعة الفاطميون..... 30

3-2-1- الشيعة في المغرب الأوسط 34

3-3- المذهب المالكي بالغرب الإسلامي.....37

3-1- المذهب المالكي في المغرب الأوسط 40

3-4- العقيدة الأشعرية في الغرب الإسلامي وارتباطها بالمذهب المالكي..... 43

4- العوامل التي ساعدت على انتشار المذهب المالكي في المغرب الإسلامي..... 46

4-1 – عامل البيئة..... 46
4-2 – شخصية الإمام مالك بن أنس و كياسته مع تلاميذه المغاربة.....48
4-3- دور السلطان.....50
4-4- دور المشرق الإسلامي.....50
4-5- دور الدولة المغربية في إرساء المدرسة المالكية.....53
4-6- دور سحنون في إرساء المذهب.....53
4-7- مكانة المدينة في نفوس المسلمين 55
5- خصائص المذهب المالكي.....55
6- المدارس الفقهية.....58
6-1- مدرسة أهل الحديث 59
6-1-1- مبادئ وأصول مدرسة الحديث.....60
6-2- مدرسة أهل الرأي.....61
6-3- مدرسة أهل الظاهر.....62
7- صراعات المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية ضد العقائد الدينية في المغرب الإسلامي والمغرب الأوسط 63
7-1- المذهب المالكي والمذهب الحنفي.....65
7-2- المالكية والخوارج.....66
7-3- الشيعة ضد السنة والخوارج.....67
7-4- المذهب الظاهري والمالكية.....68
الفصل الثاني: الحياة الدينية والفكرية للمغرب الأوسط ولمدينة وهران..... 74
1- الرباطات والزوايا ودروها التعليمي في ترسيخ المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية.....74
2- الدور الثقافي للأربطة.....79

3- المتصوفة والفقهاء المالكية.....80
4- الحياة الثقافية والدينية في العهد العثماني.....82
5- الحياة الثقافية والدينية في فترة الاحتلال الفرنسي.....87
5-1- الصراع بين الفكر الإصلاحي لجمعية العلماء والزوايا الطرقية.....95
أ- تأسيس جمعية العلماء المسلمين.....95
ب- العوامل المساعدة على تأسيس الجمعية.....96
ج- مرحلة التوافق بين جمعية العلماء والطرقيين.....97
د- مرحلة الخلاف بين الجمعية والطرقيين.....99
6- الحياة الثقافية والدينية بعد الاستقلال.....104
6-1- وظائف وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية.....105
6-1-1. الموظفون الدينيون.....107
7- الحياة الدينية والفكرية لمدينة وهران.....108
أ- تأسيس مدينة وهران.....108
أ-1- الحياة الدينية والفكرية من عهد الأمويين إلى عهد الدولة العثمانية.....110
أ-2- الحياة الفكرية والدينية في عهد الدولة العثمانية.....113
أ-3- الحياة الفكرية والدينية إبان الاحتلال الفرنسي.....118
8 - الاتجاهات السلفية في الجزائر.....121
8-1-السلفيون 121
8-1-1- منهج ابن تيمية في جدال المخالفين.....125
8-2- الوهابية.....126
8-3- دور مصطلحات السلفية في الرابطة الاجتماعية.....135
9 - طقس الجنائز.....135

الفصل الثالث: المؤسسات الدينية في مدينة وهران: الخصوصية الثقافية والدينية والرابطة الاجتماعية.....139

مقدمة.....140

1- مساجد وهران وموظفوها.....142

2- المعاهد الدينية ودورها في المحافظة على المرجعية الدينية والثقافية.....145

3- سوق المدينة الجديدة.....146

4- مسجد السلام (شارع معسكر) المدينة الجديدة.....147

5- ترجمة للشيخ عبد القادر بعطوش.....148

5-1- المجال العلمي.....148

5-2- مجال التصوف.....152

5-2-1- الزهد ودوره في تأسيس الطريق الصوفي والروابط الاجتماعية.....153

5-2-2- خصائص مريدي الشيخ.....156

5-2-3- حلق الذكر والرابطة الاجتماعية.....156

5-2-4- حلق الذكر 156

5-2-5- أوراد الطريق.....160

5-2-6- مكانة العدد في الذكر عند الشيخ بعطوش وطريقة.....164

5-2-7- الروابط الاجتماعية ودور المصطلحات.....164

أ- مصطلح " الذّاكر " 164

ب- ب- مفهومي الجلال والجمال.....165

6- الزاوية البوعبدلية (المدينة الجديدة) 167

7- مسجد الفلاح (المدينة الجديدة).....174

7-1- سيرة الإمام سي احمد 175

7-2- الخصائص الثقافية العامة للمسجد الفلاح 182
7-3- خصائص درس الجمعة 184
7-4- خصائص المصلين في صلاة الجمعة.....184
7-5- اللباس الديني والرابطة الاجتماعية.....185
8- مدينة بوتليليس ومساجدها 186
8-1- مدينة بوتليليس.....186
8-2- مساجد مدينية بوتليليس.....186
8-3- مسجد أبي ذر الغفاري بوتليليس.....187
8-4- سيرة ذاتية للشيخ العربي.....189
الخاتمة.....**208**
المصادر والمراجع
الفهرســــــــة

ملخص :

يندرج موضوع الممارسة الدينية والرابطة الاجتماعية :الطقوس والرهانات ضمن موضوع التحولات الدينية في الجزائر، ويعالج هذا البحث إشكالية الصراعات على الفضاء الديني واستراتيجياته بين اتجاهين أساسين :الاتجاه السلفي الوهابي الوافد، والاتجاه التقليدي المحلي.

يستعمل الاتجاهان (التقليدي والسلفي) مناهج وأساليب لنشر عقائدهما وممارساتهما وتقوية الروابط الاجتماعية بين أتباعهما، إلا أن الاتجاه التقليدي، رغم عدم استعماله لمناهج وأساليب دعوية جديدة لاستقطاب أهم فئة في المجتمع(الشباب)، إلا أنه استطاع الهيمنة على الفضاء الديني، حيث أفرز هذا الصراع أنماط جديدة :نخبة عالمة(الاتجاه التقليدي /)مجموعة دينية غير مكونة(الاتجاه السلفي)، و علماء حقيقيون(الاتجاه التقليدي /)وعلماء افتراضيون(الاتجاه السلفي).

Le sujet de la pratique religieuse et le lien social : les rituels et les enjeux ; fait un partie du thème traitant les transformations religieuses en Algerie. Cette recherche porte sur la problématique les conflits sur l'espace religieux et ses stratégies entre deux tendances religieuses principales : la tendance Salafiste Wahabite et la tendance traditionnelle locale.

Les tendances conflictuelles utilisent des moyens et des méthodes pour diffuser leurs croyances et pratiques et renforcer les liens sociaux entre leurs adeptes, mais la tendance traditionnelle, bien qu'elle n' utilise pas des nouvelles méthodes pour attirer la catégorie de société la plus importante (les jeunes), a réussi à dominer l'espace religieux. Ce conflit a produit nouveaux modèles: groupe religieux élite (tendance traditionnelle) / groupe religieux non confessionnel (tendance salafiste), et une élite savante (tendance traditionnelle) / et une élite virtuelle (tendance salafiste).

The subject of religious practice and the social bond: rituals and bets introduced under the theme of religious transformations in Algeria. This research focuses on the problematic of the conflict over the religious space and its strategies between two main religious trends: the Wahhabi Salafist trend and the traditional local trend. Conflicting trends use means and methods to spread their beliefs and practices and strengthen the social bonds between their followers, but the traditional trend, although it does not use new methods to attract the most important social category (young people), has dominated the religious space. This conflict produced new models: an elite religious group (traditional trend) / not qualified religious group (Salafist trend), and an intellectual elite (traditional terend) / and a virtual elite (Salafist trend).