الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

قسم علم الاجتماع

تخصص: علم اجتماع الأديان و الممارسات الدينية

الخطاب الديني الإسلامي:
دراسة و تحليل لخطب الجمعة وعلاقتها بالواقع الاجتماعي للشباب
- مدينة معسكر نموذجا -

رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع

إعداد الطالبة: ولد سليمان سعاد

أعضاء لجنة المناقشة:

- أ.د. العايدي عبد الكريم.....جامعة وهران.....رئيسا
- أ.د. يزلي عمار.....جامعة وهران.....مشرفا و مقررا
- أ.د. بوعرفة عبد القادر.....جامعة وهران.....مناقشا
- د. زمور زين الدين.....جامعة وهران.....مناقشا

السنة الجامعية: 1431 – 1432ه / 2010 – 2011م

إهداء...

إلى نبع الحنان و أعز ما أملك في الدنيا...إلى الحبيبة الغالية...أمي الحنون...

إلى روح والدي الكريم رحمه الله...

إلى أخوي العزيزين...

إلى كل حاملي رسالة التنوير في العالم العربي...

أهدي هذا العمل المتواضع...

كلمة شكر

أتقدم بالشكر إلى الأستاذ المشرف الدكتور عمار يزلي
وقفة شكر و امتنان إلى الأستاذ المرحوم بن علي محمد
إلى كل الأساتذة الذين أشرفوا على تدريسنا خلال السنة النظرية خاصة الأستاذ غرس الله عبد الحفيظ
تشكراتنا للصديق و ابن العم ولد سليمان مختار
الشكر الجزيل إلى الصديقين محمد شريف أمين و سليماني عمار
كما نتقدم بالشكر إلى موظفي مديرية الشؤون الدينية و الأوقاف الذين استقبلونا عندهم
إلى كل من استضافنا عنده و قبل الالتقاء بنا:
إلى المدير السابق لمديرية الشؤون الدينية و الأوقاف بمعسكر السيد بن حنفية زين العابدين
إلى مدير المدرسة الوطنية لتكوين الأئمة بسعيدة السيد بلخير مشتاوي
إلى عميد كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية بجامعة بوزريعة الدكتور بوسعادة رشيد
إلى الباحث بمركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية الدكتور عروس الزبير
إلى رئيس قسم الإعلام و الاتصال بجامعة مستغانم الدكتور بوعمامة العربي
إلى رئيس قسم علم الاجتماع بجامعة معسكر الدكتور جيلالي كوبيبي معاشو
و إلى جميع أئمة مدينة معسكر الذين قبلوا لقاءنا

قال العماد الأصفهاني:

"إني رأيت أنه لا يكتب إنسانا كتابا في يومه إلا قال في غده:
لو غير هذا لكان أحسن، و لو زيد كذا لكان يستحسن، و لو قدم هذا لكان أفضل، و لو ترك هذا لكان أجمل و هذا دليل على استيلاء النقص على جملة البشر"

مقدمة

إن المحور الأساسي الذي يقوم عليه أي مجتمع من المجتمعات البشرية عبر التاريخ هو إيمانه و اعتقاده في أشياء غيبية ماورائية، أو كما نقول اليوم هو"تدينه" الخوف و الجهل من المستقبل، الخوف من الموت، النظام "الأرضي" القاهر، قوة الطبيعة و جبروتها، المرض، الألم، الموت، كلها عوامل دفعت بالإنسان إلى البحث عن اعتقاد يمكنه من التغلب على خوفه و يمنحه القوة والطاقة اللازمتين لتحمل الآلام و المشاق، فكان أن اعتقد في وجود آلهة و قوى عليا و بنى تصورات ميثولوجية ثم عمل على تجسيدها في الحياة اليومية العملية.

عرفت البشرية ديانات متعددة و أنظمة عقائدية مختلفة ارتقت مع رقي الفكر الإنساني و رافق هذا الرقي في الدين تطور البنى الاجتماعية و الاقتصادية وحتى السياسية، فارتبط بتلك المرحلة الانتقالية في التاريخ البشري، المرحلة "العقلية" التي ارتبطت بمظاهر الفكر المختلفة.

يظهر الدين في المجتمع عن طريق الطقوس و الممارسات الدينية التي تجسده و تمثله، و هنا يكون الدين هو ذلك السلوك الطقسي الرمزي الممارس داخل المجتمع و هو"اتفاق" جماعة على الإيمان بمجموعة قواعد و مبادئ عامة، مجموع هذه الأصول صاغتها بعض الديانات كالديانات التوحيدية على شكل نصوص مقدسة تم جمعها في "كتاب".

بهذا مثل الخطاب الديني التراث و الرأسمال الرمزي لكل أنظمة أديان لاهوت الوحي، و الخطاب الديني الإسلامي هو التراث الديني للمسلمين، هذا التراث المشكل من النص القرآني و الحديث النبوي، كما أضيفت له خطابات لاهوتية أخرى أسست له وتأسست عليه، وهي تفاسير القرآن و مجموعات الحديث، هذه الخطابات المؤسسة و التي وضعها الفقهاء وعلماء الدين الأوائل، ما تزال المجتمعات الإسلامية تسير على أحكامها و "ترفض" الخروج عنها فحدث أن أصبح هناك تقديس لهذه المنظومة الفقهية ككل و دخلت المجتمعات الإسلامية في حلقة تكرارية، اعتمدت على إعادة إنتاج ما خلفه السلف، دون القيام بعملية نقدية تمحيصية العملية التي يعاد فيها قراءة ما أنتجه السلف مع مراعاة النظر إلي الواقع.

منذ أن تم "غلق" باب الاجتهاد في الجهة الإسلامية في مجال فهم التراث الديني الإسلامي بقي هذا التراث على حاله وتعاملت معه المؤسسة الدينية (أقصد هنا المؤسسة الدينية الممثلة بوزارة الشؤون الدينية) كما هو، فأعادت إنتاجه و بالتالي عملت على ترسيخ تلك السلطة القدسية التي تم إضفاؤها على نصوص البشر (أعني اجتهادات الفقهاء).

يمثل النص القرآني القاسم المشترك بين كل المسلمين و كل التيارات و التوجهات و الفرق الدينية – السياسية المختلفة، و كانت الاختلافات بينها في فهم النص و التعامل معه، فوجدت قراءات متعددة حسب منهجيات مختلفة في الفهم و التفسير لتحمل هذه القراءات تأويلات متعددة و تفسيرات متباينة عكست انتماءات "أيديولوجية"خاصة، و

بحكم المنزلة التي يحتلها النص القرآني في الثقافة العربية الإسلامية باعتبار مصدره "إلهي– كوحي" فإنه يوظف في كل خطاب ديني، ومن بين القراءات أو لنقل الخطابات الدينية التي توظف النص الديني الإسلامي (القرآن+الحديث) الخطب المنبرية.

تشهد مساجد المسلمين كل يوم جمعة ترديد الأئمة لخطب دينية "وعظية" "إرشادية" من خلال ما يعرف بخطب الجمعة، والتي تتناول مواضيع و قضايا مختلفة في العقيدة الإسلامية و من المتعارف عليه أن هذه الخطب تهدف إلى وعض الناس و إرشادهم و إشباع حاجاتهم الروحية كما أنها ذات أهمية في الحفاظ على روح الدين، لكن ما يظهر للوهلة الأولى للباحث أو حتى الملاحظ للواقع، أن هناك فرق بين ما يقدم داخل المساجد و يتم إلقاءه في الخطب و ما يحدث في الحياة اليومية الاجتماعية، لننظر مثلا إلى تصاعد حالات العنف والإجرام و تفاقم ظواهر الانحراف وظهور الخلل والاضطراب داخل المجتمع، لنضع الخطاب الديني في مقابل الواقع ونقارن بينهما.

لننظر إلى عدد المصلين وامتلاء المساجد و إلى سلوكات هؤلاء المصلين كفاعلين اجتماعيين لنتساءل هل تهذبت هذه السلوكات أو هل تكفي الموعظة الدينية وحدها لتوجيه سلوكات الناس، هل يحمل الخطاب الديني من التأثير و الفعالية ما يجعل له صدى في نفوس المتدينين المتمدنين اليوم، و في المقابل ما هو المحتوى الذي تحمله هذه الخطب، و هل تراعي فيه ضرورة معالجة ما هو مطروح في الواقع من مشاكل و أزمات؟

هل التغيير في بينة و محتوى الخطاب الديني اليوم و الذي أصبح ضرورة ملحة يرجع إلى تلك الدعوة الخارجية و إلى حدوث تحولات عديدة و على كافة المستويات فرضت نفسها على الساحة العربية الإسلامية، أم أن الظروف الداخلية كانت الأسبق في هذه العملية و هل التغيير الذي حدث مس البنية السطحية فقط، فكان على المحتوى أو المضمون النصي مثلا دون العمق البنيوي و المعرفي؟ (*)

طرح أخلاقي مجرد في مقابل واقع اجتماعي معاش، أين هي اليوم جدلية الخطاب و الواقع و تفاعل الخطاب مع الواقع، لنضع تلك "البنية الأخلاقية" للخطاب في مقابل "عقلانية" الواقع المعاش، فهل الخطاب الديني واع بهذا الواقع الاجتماعي؟

تكثر التساؤلات في موضوع كموضوع الخطاب الديني، غير أنها كلها تصب في خانة واحدة بل تهدف للإجابة عن سؤال واحد محوري و أساسي، هل هناك اتساع لمساحة الواقع في الخطب الدينية للأئمة؟ (**)

(*)- مثلا هل أصبح من الضروري اليوم حذف الآيات التي تدعوا إلى الجهاد و محاربة الكفار، دون العمل على القيام بتغيير جذري للخطاب، وبالتالي التمسك بالمعنى الحرفي للنص كما هو، ليكون التغيير الذي حدث استجابة لذلك الطلب الخارجي لا أكثر ولا أقل؟

(**)- قبل هذا علينا أن نبحث أو لنقل أن نحاول الإجابة على السؤال التالي: من هو الإمام؟

الفصل الأول

الإطار المنهجي و التقني العام

1 – 1 الإشكالية

1 – 2 فرضيات البحث

1 – 3 أهمية الدراسة و أسباب اختيار الموضوع

1 – 4 تحديد المفاهيم

1 – 5 منهجية البحث و العريف بميدان الدراسة

1 – 6 صعوبات البحث

1 – 7 الدراسات السابقة في الموضوع

ـ الإشكالية

حين نقول مثلا الدين و الاندماج الاجتماعي، قد نتساءل حول تلك العلاقة التي تربط بين الدين و المجتمع، أو قد نذهب للبحث عن تلك الوظيفة أو لنقل الوظائف التي يؤديها الدين داخل أي مجتمع من المجتمعات، قد نقول في البدء إنه بحث عن "الروحانيات" و عن "الخلاص" مما يجعل الفرد مطمئنا بانتمائه إلى جماعة دينية معينة، و بالتالي نصل إلى القول بأن الدين رابط اجتماعي و شكل من أشكال التنظيم.
لكن إذا طرح أمامنا مفهوم كمفهوم "الاندماج"، فإننا سنوجه البحث نحو مسار آخر، مسار نناقش من خلاله هنا الدين كشكل من أشكال الاندماج الاجتماعي، لنبحث أولا في معنى مصطلح "اندماج" و ما معنى أن يتم دمج الفرد اجتماعيا من خلال انتمائه إلى دين معين أو حتى إلى مذهب ديني أو فرقة دينية مذهبية أو نزعة من النزعات الدينية.
و حين يطرح أمامنا هذا الموضوع يطرح معه موضوع آخر الشباب، تدينهم و اندماجهم الاجتماعي، تلك الشريحة الاجتماعية الكبيرة و الفعالة المحرك الأساسي للمجتمع، مولد طاقته و تجديد شبابه، طموحات هذه الشريحة، حاجاتها، اهتماماتها، أين هي تلك الفئة من "الدين" كحاجة كيف تنظر للدين، و بأي طريقة تمارس تدينها؟
إذا وضعنا الخطاب الديني في مقابل الواقع، تغير الظروف، المدنية الحديثة، الحداثة، العولمة شبكة الإنترنيت، تزايد احتياجات الشباب، ضغط الواقع، تزايد الماديات و تنوع المغريات مع تزايد الشهوة و الرغبة في الحصول عليها و بلوغ أقصى حد منها، شرائح اجتماعية و دينية (مذهبية) مختلفة، متغيرات اجتماعية، اقتصادية، سياسية و ثقافية، أين هو الخطاب الديني اليوم من كل هذا و أين هو موقع واقع تلك الفئة داخل بنية النصوص الخطابية للأئمة؟.
و بصياغة أخرى هل يشكل الخطاب الديني اليوم – و أقصد به خطب الجمعة أو الخطاب المسجدي – أحد صور الوعي بالواقع الاجتماعي، و بالأخص هنا الواقع الاجتماعي الخاص بتلك الفئة التي ندعوها فئة الشباب؟.

2- الفرضية

حاولنا إيجاد فرضيات لها قابلية إجرائية، أي قابلة للبحث لتصوير الواقع الاجتماعي فكانت الإجابة المؤقتة و الاحتمالية عن السؤال المطروح في الإشكالية، و عن التساؤلات و الإشكالات المطروحة سابقا.
ف1- لغة الخطاب الديني المتمسكة بالمعنى الحرفي للنص القرآني، هي لغة ذات طرح "أخلاقي مجرد" بعيدة في أطروحاتها عن النظرة الموضوعية للواقع، عن "لغة خطاب الواقع" المعاش الواقع "العقلاني" الدنيوي.
الخطاب الديني خطاب حامل لمفاهيم أخلاقية نصية مجردة يعنى بتوصيلها، أما الواقع فهو واقع ديناميكي متغير، و الخطب الدينية للأئمة "ما تزال" مغلقة على نفسها داخل تلك المنظومة الفقهية المذهبية المتوارثة و لا يعنيها – أو لنقل هنا لا يعني الإمام – ذلك التغير و لا تلك الديناميكية الاجتماعيين، وهذا ما يخلق ذلك الشق الكبير و تلك الهوة الشاسعة بين الخطاب و الواقع، لا واقع

الشباب فحسب بل الواقع الاجتماعي ككل، فما يزال الخطاب الديني – المسجدي هنا – نص "علي مجرد" يحمل قيم روحية أخلاقية، فقهية و مذهبية متوارثة.
ف 2- طبيعة تكوين الإمام، التكوين الفقهي "الكلاسيكي" الذي يجعله بعيدا كل البعد عن الاهتمام بانشغالات الناس، فالإمام ليس بمحلل نفسي أو باحث اجتماعي، فهو يرى وظيفته في إمامة الناس لا البحث عن حلول لمشاكلهم الاجتماعية، أو حتى طرح بعض قضاياهم أو مناقشة واقعهم، هنا يغيب ذلك الاجتهاد الذي يراعي الواقع و النص معا، لا يهمل خصوصية الواقع ولا بنية النص.
ف 3- الخطاب الديني المنبري محكوم و مرتبط بالرهان السياسي، هناك علاقة جدلية بين المنطق الديني و المنطق السياسي كلاهما في خدمة الآخر و في نفس الوقت ضده إن اقتضي الأمر، فلا يمكن للخطيب كموظف حكومي أن يخرج عن "الجو" السياسي العام للدولة، فهو إنما يعكس صورة النظام السياسي و حتى الاقتصادي، في هذه الحالة يمكن أن نقول بأن المسجد جهاز أيديولوجي من أجهزة الدولة، فهو مسير بحسب خدمة مصالحها و الترويج لسياساتها، وإن حدث و خرج عن طوعها و عن نظرتها و مراقبتها فإنه سيشكل نوعا من "المعارضة اللاشرعية" وبالتالي يهدد الكيان السياسي لنظام الدولة، فالواقع أيا كان نوعه هو ما يرى بعين السياسي و يملى بلسان الإمام كما يملى بلسان غيره.

3- أهمية الدراسة و أسباب اختيار الموضوع

قد يتساءل أحدهم لماذا المسجد، لماذا اخترنا أن نقيم دراسة على المسجد أو لنقل على الخطب المنبرية لنقارن بينها و بين الواقع، لماذا اختير المسجد كفضاء للدراسة و ما علاقة ما يلقى داخله بالواقع، المسجد كفضاء للعبادة شيء و الواقع الاجتماعي شيء آخر، ما السبب الذي يدفع إلى الربط بين الخطب الدينية ليوم الجمعة و الواقع الاجتماعي، هل تتأثر المؤسسة الدينية بكل ما يدور حولها هل المسجد معني بطرح قضايا غير القضايا الدينية، ما هو دوره و هل له وظيفة دينية فقط؟.
يمكننا أن نعتبر المسجد قناة إعلامية كغيره من القنوات الإعلامية، و هذا لما له من دور في الاتصال بالجماهير، بل لقد كان المسجد الوسيلة الإعلامية الأولى لدى المسلمين، كما كان مركزا لاجتماعاتهم و مناقشة قضاياهم في الحرب و السلم، و كان الإطار المكاني الأول الذي جمعهم، فما الذي بقي من مهمة و مكانة المسجد اليوم، و هل يتمتع المسجد (و بالتالي الخطاب الديني المقدم داخل حدوده) بنوع من الحرية الخاصة، بعيدا عن سيطرة أجهزة الدولة أو المؤسسة الدينية الممثلة بوزارة الشؤون الدينية؟
نحاول في هذه الدراسة البحث عن إذا ما كان الخطاب المسجدي اليوم يتأثر بكل ما يوجد حوله من متغيرات حدثت و تحدث على الصعيدين الإقليمي و العالمي معا، إنها دراسة استكشافية لما يلقى داخل المنابر و ما يحدث خارجها، إن أهمية دراسة كهذه تتمثل في البحث عن إمكانية وجود علاقة بين الخطب الدينية والواقع الاجتماعي المعاش، إنه بحث عن الواقع الاجتماعي لتلك الفئة الكبيرة من المجتمع، فئة الشباب، داخل مضمون و بنية نص الخطاب.
سيكون عملنا على معرفة الطريقة أو لنقل الأسلوب الذي تقدم به هذه الخطب، و تبيان ما تتميز به كخطب دينية عن غيرها من الخطب، ندرس المضمون، طريقة الإلقاء و نربطهما بثقافة الإمام ومدى استجابة جموع المصلين، ليس فقط من أجل معرفة فعالية أو عدم فعالية هذا الخطاب، بل

معرفة مدى تفاعل هذا الخطاب مع الواقع، كيف يعبر الخطاب المسجدي عن الواقع أو كيف يعكس صورة هذا الواقع؟
ما هدف الإمام من وراء إلقاء خطبتي الجمعة، هل هو هدف وعضي، إرشادي، ديني، هل المسألة تتعلق بمجرد التعارف على إلقاء خطبة دينية قبل أداء صلاة الجمعة، و الإمام يجد نفسه مطالبا بإلقاء خطبتي الجمعة دون النظر إلى اعتبارات أخرى كالواقع مثلا؟
و قد نصل في الأخير إلى أن نتساءل، كيف لخطاب "ديني" أن يستطيع مواكبة كل ما هو حديث و جديد، و أكثر من ذلك يستطيع طرحه و مناقشته و خصوصا إذا تعلق هذا الحديث و الجديد بتلك الشريحة الحساسة، شريحة الشباب؟

4- تحديد المفاهيم

سنحاول تحديد بعض المفاهيم الأساسية الواردة في عنوان الدراسة، في الإشكالية و في الفرضية، و تحديد المفهوم يكون من خلال تعريفه لغة و اصطلاحا، ثم محاولة تحديد تعريف إجرائي له، من خلال الجمع بين التعاريف اللغوية و الاصطلاحية و انتقاء مفهوم إجرائي واحد.

4 -1- تحديد مفاهيم عنوان الدراسة

سنحاول هنا تحديد مفهومين، الخطاب الديني الإسلامي و الواقع الاجتماعي.
*- الخطاب الديني الإسلامي:
أ- الخطاب: نسمع دائما تردد كلمة "خطاب" ليقال خطاب ديني، خطاب سياسي، خطاب ثقافي خطاب شعبوي، خطاب فلسفي و غير ذلك.
- لغويا: حين البحث عن معنى و مفهوم هذه الكلمة لغويا، فإنه كل ما يلقيه الخطيب أي المتكلم من جمع خطباء، فهو كل كلام يلقى مشافهة أو كتابة...(1).
- اصطلاحا: هو نقل و تبليغ الكلام سواء كان هذا النقل مشافهة أو كتابة، بتوجيه رسالة شفهية أو مكتوبة حاملة لمضمون ما و غايتها بلوغ هدف مراد و إيصال معنى معين.
الخطاب هو التوجه بكلام إلى جماهير أو مجموعات من الناس بهدف توصيل فكرة ما و لبلوغ غاية في نفس الخطيب، قد يكون هذا الخطاب مباشرا من الخطيب إلى الناس، أو غير مباشر عن طريق وسائل الإعلام مثلا خصوصا إذا كان خطاب سياسي، و قد يتخذ الخطاب وجهة أخرى، فيكون كتابيا و عبارة عن مقالات و مناشير.
بهذا تتعدد أنواع الخطابات بحسب موضوعاتها و غاياتها، و لا يخلو أي خطاب من حمل "أيديولوجية" معينة أو من الانتماء إلى تيار فكري أو مذهبي أو سياسي معين، فقد ينبع الخطاب من المجتمع ليحمل بذور تغيير، كما قد يكون تعبيرا عن مصالح شخصية ظرفية وآنية، يبقى أن نقول بأنه بيان موجه للناس حامل لموضوع و قضية يريد الخطيب إيصالهما.

---

(1)- ارجع إلى منجد اللغة العربية

سوسيولوجيا: يعرف الخطاب على أنه أحد صور الوعي بالواقع الاجتماعي، متضمنا داخله موقفا عبارة عن أطروحات ذات دلالة من حيث فهم الواقع، و القضايا التي يطرحها هذا الواقع أو تصورات بشأن أزمة الواقع، فهو ما قد يراه المخاطب على لسان الخطيب من حلول، فالخطاب عادة يكون موجها من طرف إلى طرف آخر معني بالموضوع، أي من المخاطب إلى المخاطب تأسيسا على علاقة تواصل حقيقية أو مفترضة بين الطرفين في موضوع الخطاب، لذا فإن الخطاب آلية اجتماعية للسلوك و دعوة إلى تحديد مسار النشاط الاجتماعي و التأثير عليه عبر الأفراد، و ينصب الخطاب عادة علي أحد الأنشطة الاجتماعية التي يراها الخطيب القناة الموصلة إلى الهدف المنشود...(1).

ب- الخطاب الديني: يمكننا أن نجمله في أنه خطاب يتعلق بأديان لاهوت الوحي، أي الخطاب الديني الخاص بالأديان التوحيدية الثلاث دون الأديان الكونائية أو ما تعرف بالفلسفات العقائدية.

ج- الخطاب الديني الإسلامي: إذا قلنا الخطاب الديني الإسلامي فإنه يتبادر إلى أذهاننا لأول وهلة على أنه النص القرآني + نص الحديث، و هناك من يجد له تفسير آخر على أنه " لغة تحكي معنى الوحي و التنزيل، و المعبر عنه بالخطاب، فهو خطاب الله، و من بعد خطاب النبي " (2).

المفهوم المركزي في الخطاب الديني الإسلامي هو النص القرآني، غير أن هناك خطابات متفرعة عنه، مؤسسة له و متأسسة عليه كتفاسير القرآن و مجموعات الحديث بما فيها السنية و الشيعية و الخارجية، أما مفهوم الخطاب الديني الإسلامي في هذه الدراسة فقد مثلناه بخطب الجمعة، دون باقي الخطابات الدينية الأخرى التي قد يلقيها الأئمة أو الدعاة.

*- يوم الجمعة: " تشمل الدلالات اللغوية معنى الجمع و التكاتف و التعاضد، وضم الشتات و المختلف، و حشر الناس إلى شيء متفق عليه، و من مادته (ج م ع) أخذ لفظ (الجامع) المكان المعروف للصلاة و اجتماع الناس، و يسمى هذا اليوم لدى العرب ب(يوم العروبة) لأن العرب كانت تجتمع فيه و تتبادل التهاني و تمارس العبادة و تقيم المقايضة، فضلا عن اعتناء العرب بهذا اليوم و تسمية أحد الأسواق التي كانوا يقبلون عليها ب(سوق يوم الجمعة) " (3).

يكتسب يوم الجمعة قداسة خاصة لدى المسلمين، هذا بالإضافة إلى ارتباطه بالعديد من "الميثولوجيات الدينية الإسلامية" كخلق أدم، قيام الساعة و غيرها، نفس ما يكتسبه و يتميز به كل من يوم السبت عند اليهود و يوم الأحد عند المسيحيين.

و في القرآن سورة كاملة تحمل اسم "سورة الجمعة" من 11 آية، يقول تعالى: " يا أيها الذين أمنوا إذا نوديا للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله و ذروا البيع ذالكم خير لكم إن كنتم تعلمون، فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض و ابتغوا من فضل الله و اذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون"(4).

---

(1)- شوقي جلال: الفكر العربي و سوسيولوجيا الفشل، ط 1، مكتبة مدبولي، القاهرة: مصر. 2002، ص 49.

(2)- يحي محمد: جدلية الخطاب و الواقع، ط 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت: لبنان. 2002، ص 15.

(3)- محمد سالم سعد الله: أنسنة النص، مسارات معرفية معاصرة، ط 1، جدار للكتاب العالمي، عمان: الأردن. 2007، ص ص 15-16.

(4)- القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع.

ويقول عنه أبا حامد الغزالي: " اعلم أن هذا يوم عظيم عظم الله به الإسلام و خصص به المسلمين،.....فحرم الاشتغال بأمور الدنيا و بكل صارف عن السعي إلى الجمعة " (1).
أما فيلسوف قرطبة ابن رشد فيقول: " و للجمعة شرائط لا تجب إلا بها و تصح دونها و شرائط لا تجب إلا بها و لا تصح دونها و سنن و فضائل لا تكمل إلا بها (فأما) الشرائط التي لا تجب إلا بها و تصح دونها فهي ثلاثة الذكورية و الحرية و الإقامة لأن العبد و المسافر و المرأة لا تجب عليهم الجمعة و لهم أن يصلوها، (وأما) الشرائط التي لا تجب الجمعة إلا بها و لا تصح دونها فهي ثلاثة أيضا الإمام و الجماعة و موضع الاستيطان قرية كانت أو مصرا على مذهب مالك رحمه الله تعالى" (2)، أما المسجد فيراه ابن رشد من شروط الوجوب و الصحة، و الخطبة شرط في صحة الجمعة. (*)

*- الواقع الاجتماعي للشباب:
الواقع هو الحياة اليومية المعاشة بكل تفاصيلها، و هذه الحياة اليومية هي حياة اجتماعية (و في هذه الدراسة هي الحياة الاجتماعية الخاصة بتلك الفئة التي تدعى فئة الشباب)، و من خصائص الواقع حمله صفة الديناميكية و التغير، و هناك من يرى بأن الواقع هو "مكونات مادية و سنن طبيعية و اجتماعية تؤثر على حياة الفرد و تحدد إطار سلوكه و نشاطه و ثقافته و فكره " (3).
أما مفهوم الشباب فهو مفهوم سوسيوديموغرافي إن صح التعبير، يطلق على فئة عمرية ليحدد مجموعة من الخصائص الخاصة بهذه الفئة منها مثلا السن، و الذي يحصر عادة و في الأغلب بين 18 و 39 سنة.
للتوضيح أكثر نجد مثلا في قانون العقوبات الجزائري النص التالي: "يخضع القاصر الذي يبلغ سنه من 13 إلى 18 إما لتدابير الحماية أو التربية أو لعقوبات مخففة"، و تنص المادة 51 "في مواد المخالفات يقضى على القاصر الذي يبلغ سنه من 13 إلى 18 إما بالتوبيخ و إما بعقوبة الغرامة" ونجد "المادة 442 من قانون الإجراءات الجنائية قد حددت سن الرشد الجزائي "الأهلية الجنائية" ببلوغ الثامنة عشرة من العمر"...(4).
بهذا يكون الشاب – على الأقل قانونيا – هو كل من بلغ سن 18 كاملة و الذي يعتبره القانون الجنائي الجزائري مسؤولا و يعاقب أمام القانون على ارتكابه لأي سلوك إجرامي مخالف للقانون.

---

(1)- أبى حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء الأول، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، دار إحياء الكتب العربية، ص 178.
(2)- أبى الوليد محمد بن رشد: المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات و التحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائلها المشكلات، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، مؤسسة الحلبي و شركاه، القاهرة: مصر.
(*)- نرى هنا كيف أن ابن رشد يتحدث عن المذهب المالكي دون غيره، فهو الفقيه الأندلسي المالكي الذي اعتنق المالكية و كتب و دافع عنها و شرحها في معظم كتبه.
(3)- يحي محمد: المرجع السابق، ص 25.
(4)- قانون العقوبات الجزائري.

4- 2- تحديد مفاهيم الإشكالية

*- صور الوعي بالواقع الاجتماعي: الصور هي مجموع التمثلات و الانعكاسات التي نحملها عن شيء ما، و التي يعكسها شيء ما كذلك ليعبر بها عن نفسه، أما الوعي فهو الفهم والإدراك، فالوعي بالشيء فهمه و إدراكه، و حين نتساءل هنا حول إذا ما كان الخطاب الديني الإسلامي يشكل أحد صور الوعي بالواقع الاجتماعي، يعني هل يشكل انعكاسا لهذا الواقع المعاش، هل يحمل في داخله نوعا من الإحساس و من الفهم و الإدراك بهذا الواقع؟.

4- 3- شرح المفاهيم الواردة في الفرضيات

*- طرح أخلاقي مجرد: إذا قلنا بأن لغة الخطاب الديني هي لغة ذات طرح أخلاقي مجرد بمعنى أنها تحمل محتوى أخلاقي نصي تهذيبي مجرد، فلغة الخطاب الديني هي تلك اللغة النصية المجردة ذات البنية الأخلاقية، المتعالية و المثالية، الآمرة و الناهية التي يطرحها الخطاب، أما لغة الواقع فهي لغة مختلفة تماما، الواقع يتكلم لغة مغايرة وبصوت مسموع فلغته لغة عقلانية يعني أنه واقع ممثل حاضر بكل ما هو موجود، ليس مثالي بل مشخص و أكثر من ذلك تجريبي و معاش.

*- المنظومة الفقهية المذهبية: مجموع تلك القواعد و الآليات التي تحكم النظام المعرفي الفقهي المذهبي، و تحكم أسس إنتاج المعرفة الفقهية داخل النص، و هذه الأسس تختلف من منظومة فقهية مذهبية إلى أخرى، فمثلا المنظومة الفقهية السنية غير المنظومة الفقهية الشيعية.

5- منهجية البحث و التعريف بميدان الدراسة

5- 1- منهج الدراسة و عينة البحث

- **التعريف بالمنهج**

طبيعة موضوع البحث هي التي تفرض اختيار المنهج، و طبيعة موضوع بحث كموضوع دراسة الخطب الدينية و علاقتها بالواقع الاجتماعي، تفرض هنا أن يكون منهج الدراسة منهجا كيفيا لا كميا، فنحن لسنا بصدد عرض أرقام و إحصاءات – مع العلم أن هناك بعض الدراسات يتداخل فيها المنهجين الكمي و الكيفي و تستعمل فيها أساليب متعددة – و الأسلوب المختار للدراسة الكيفية هنا هو أسلوب تحليل المحتوى أو المضمون و مادة البحث الأساسية نصوص خطب الجمعة، فهي المادة التي اشتغلنا عليها بالتحليل. (*)

بالنسبة للشق الثاني من البحث و الخاص بتقصي الواقع الاجتماعي للشباب، استعنا بأسلوب المقابلة مع عينة من شباب مدينة معسكر، لنتعرف على نظرتهم للدين، طبيعة تدينهم، موقفهم من الخطاب المسجدي، نظرتهم لشخص الإمام، آمالهم و طموحاتهم كشباب و غيرها من القضايا، لنحاول من

(*)- و إن كنا سنعرض بعض الأرقام فلأنها أرقام خاصة ببعض المعطيات الأساسية الخاصة بموضوع البحث، و بعضها الآخر عبارة عن نسب مئوية تتعلق بتحليل و تفريغ النتائج المحصل عليها من خلال أجوبة المقابلات.

خلال هذه المقابلات الإجابة عن كل تلك التساؤلات التي طرحناها سابقا، فكيف يتم التعامل مع هذه الفئة أو بالأحرى على ماذا يركز الخطاب الديني الموجه لمثل هؤلاء؟
كما قمنا بإجراء مقابلات مع بعض الأئمة لنتعرف عن قرب على الطريقة التي يعتمدونها في تحضير خطبهم، كيف ينظرون لتلك العلاقة التي تجمع الخطاب بالواقع، بأي نظرة يتصورون واقع الشباب، و إلى أي مدى يهمهم و يعنيهم الإلمام بطرح و مناقشة هذا الواقع؟
ثالث تقنية استعنا بها هي تقنية الملاحظة، فعليها تم بناء بعض الأفكار و المعطيات الأولية التي ساعدتنا على الإلمام بالموضوع، كملاحظة طريقة التدين عند الشباب مثلا (الظاهر منها طبعا)، حضور بعض خطب الجمعة و ملاحظة طريقة وأسلوب تقديمها من طرف الإمام، تتبع نبرة الصوت، الانفعالات، الانقطاعات وغيرها، و كذا محاولة تتبع طريقة توافد بعض الشباب إلى المسجد مثلا وانصرافهم منه.

- **التعريف بالعينة**

يتواجد بمدينة معسكر 62 مسجدا، منها مسجد وطني مركزي، أي مركز ولاية و هو مسجد الإمام مسلم بالمنطقة الثامنة (zone 8)، مسجدين أثريين، مسجد المبايعة و مسجد مصطفى بن توهامي (الجامع الكبير)، 43 مسجدا محليا جامعا، منها 13 مسجدا في طور الإنجاز، 16 مسجدا محليا خاصا بأداء الصلاوات الخمس فقط دون صلاة الجمعة و 33 مسجدا تقام فيها صلاة الجمعة و الصلاوات الخمس.
أما عن عدد الأئمة بالمدينة فهناك 35 إماما، إمام واحد أستاذ رئيسي، 6 أئمة أساتذة، 15 إماما مدرسا، 11 إماما معلما، و إمامين أستاذين متعاقدين، أي بمجموع 33 إماما يقومون بصلاة الجمعة، أما الأئمة المتعاقدون فلا يقومون بصلاة الجمعة إلا في حال غياب إمام من الأئمة المذكورين سابقا.
و هذا العدد طبعا خاص بالأئمة دون عدد القيمين بالمسجد و لا عدد معلمي القرآن، لأننا اشتغلنا فقط على الأئمة القائمين بصلاة الجمعة. (*)
إذن فبالنسبة للشق الأول من الدراسة المتعلق بجمع نصوص خطب الجمعة، كانت عينة المساجد في محاولة منا مختارة بحسب المقاطعات، يعني من كل مقاطعة نختار مسجد واحد.
فيما يخص الشق الثاني من البحث و الخاص بالاشتغال على المقابلات مع بعض شباب المدينة و بعض الأئمة المقيمين لصلاة الجمعة، اعتمدنا في الأولى عينة عشوائية مكونة من 13 شابا بين 18 و35 سنة، و هذا باعتماد بعض المتغيرات الأساسية كالسن، المستوى الدراسي، المستوى المعيشي، الوضعية المهنية، الأصل الاجتماعي و الحالة المدنية.
و اعتمدنا في الثانية على عينة محددة من بعض الأئمة اللذين قمنا بجمع خطبهم واعتمدناها في عملية تحليل المضمون، فكانت العينة مكونة من 8 أئمة و باعتماد مجموع متغيرات كالسن، المستوى الدراسي و طبيعة التكوين الديني (حديث أو كلاسيكي)، كما قمنا بمقابلة مع مدير متقاعد سابق لمديرية الشؤون الدينية بمعسكر و هو يشرف اليوم على تدريس أئمة الولاية من خلال الالتقاء بهم و إعطائهم دروسا خاصة مرة كل الأسبوع.

(*)- هذه المعلومات حصلنا عليها من مديرية الشؤون الدينية و الأوقاف لولاية معسكر (حسب إحصاء 31 /2010/12).

5- 2- الإطار الميداني للدراسة

- **التعريف بميدان البحث**

***- نبذة تاريخية عن ميدان الدراسة**

. معسكر إحدى أقدم المدن الجزائرية، و حسب الدراسات فإن استقرار الإنسان بها يعود إلى عصر ما قبل التاريخ بحوالي 500 سنة قبل الميلاد،عهد ما يعرف بإنسان الأطلس الموريتاني أو إنسان باليكاو أو تغنفين.

عرفت المنطقة أثناء الاحتلال الروماني باسم "كاسترانوفا" أي معسكر جديد، و كانت يومها عبارة عن قرية صغيرة ثم مدنها الأتراك، فتحولت معهم إلى عاصمة بايلك الغرب، لتستمر على هذه الوضعية حتى فتح مدينة وهران سنة 1792 و ينتقل الباي إلى وهران.

يذكر الإدريسي في "النزهة" أن معسكر كانت قرية عظيمة، لها أنهار و ثمار و ذكر عنها مبارك بن محمد الميلي في كتابه "تاريخ الجزائر القديم و الحديث" أنها كانت من مواطن بني راشد حلفاء بني عبد الوالد في عهد المملكة الزيانية.

أما ابن خلدون فيشير إلى أنها خضعت لحكم يوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين بين سنوات 1070 و 1072.

تمردت المنطقة مرارا على سيطرة ملوك المغرب العربي من أدارسة، رستميين و زيانيين و في الفترة الممتدة بين 1808 و 1827 عرفت المدينة تمردا آخر و مجموعة من الانتفاضات ضد الحكم العثماني، و بعد الاحتلال الفرنسي عرفة عهدا جديدا بدءا من 1832 حيث قاد فيها الأمير عبد القادر حملات عديدة و اشتهرت مقاومته و استمرت حتى سنة 1847، و مع بداية النشاط السياسي شهدت المدينة كباقي المدن الجزائرية الأخرى تحولات عديدة على مستوى نشاطها الثوري ضد الاحتلال الفرنسي، فكان أن عرفت بانتفاضة بني شقران في 14 أكتوبر 1914...(1).

***- إطلالة جغرافية على ميدان البحث**

تقع ولاية معسكر في الشمال الجنوبي الجزائري، جنوب هضبة بني شقران، إحدى مدن الغرب الجزائري، عاصمة لولاية منذ التقسيم الإداري لسنة 1975، تحدها شمالا ولايتي مستغانم ووهران شرقا ولاية غليزان، من الجنوب الشرقي ولاية تيارت، جنوبا سعيدة، و غربا سيدي بلعباس.

من خلال موقعها هذا تعتبر نقطة وصل بين الغرب و الشرق، إذ تربط بينهما بواسطة الطريقين الوطنيين رقم 4 و 6، كما تربط بين الشمال و الجنوب عبر الطريق الوطني رقم 17، هذا بالإضافة إلى وجودها على مشارف الخط الحديدي الجزائري، محمدية/ وهران وخط المحمدية / بشار ووجود مطار داخلي مطار غريس، من هنا فهي تربط بين المناطق الشمالية و الغربية وكذا الجنوبية.

---

(1)- محمد الجيلالي: معسكر و مناقب أئمتها في القرن العشرين، (بدون طبعة)، ابن خلدون للنشر و التوزيع، تلمسان: الجزائر.2001، ص ص 103- 104.

تعتبر المدينة نقطة اتصال بين جميع بلدياتها و دوائرها بحكم موقعها في وسط الولاية، يبلغ عدد بلدياتها 47 بلدية موزعون على 16 دائرة، و تقدر المساحة الإجمالية للولاية بحوالي 588911 هكتار، تتوزع كما يلي: المساحة الصالحة للزراعة 27000 هكتار، الغابات 82000 هكتار، الجبال والمنخفضات 179911هكتار..(1).

***- لمحة ديمغرافية عن ميدان الدراسة**

بلغ العدد الإجمالي لسكان ولاية معسكر بحسب الإحصاء السكاني العام لسنة 2008: 784073 نسمة، أما عدد سكان مدينة معسكر وحدها فقد بلغ 108587 نسمة، و حسب إحصائيات 31-12-2010 فقد بلغ عدد سكان الولاية 828433 نسمة، و عدد سكان المدينة 114730 نسمة...(2).

5- 3- أهمية ميدان الدراسة و مدى ملاءمته للبحث

اخترنا أن تكون دراستنا على معسكر المدينة لا الولاية، و هذا لأسباب منها، أولا حصر الدراسة في منطقة واحدة لتسهيل و تدقيق عملية البحث، ثانيا باعتبارها العاصمة الاقتصادية و الإدارية للولاية، و بالتالي تشكل مركز "جذب" بالنسبة لفئة الشباب، سواء فيما يخص الشغل الدراسة، أو ما يتعلق ببناء العلاقات الاجتماعية مثلا.

إن التركيز على معرفة مختلف خصوصيات المنطقة يساعدنا على فهم الحركة الاجتماعية للشباب داخل المدينة، كما يساعدنا على محاولة فهم طريقة ممارسة التدين لدى هذه الفئة، بالإضافة إلى معرفة العلاقة بين ما تتوفر عليه وما تتميز به المدينة و حاجات و انشغالات الشباب، و كذا تأثر واقعهم الاجتماعي و الديني أو لنقل تجربتهم الدينية بكل خصوصية من خصوصيات المنطقة و بكل ما يحدث داخلها، ففهم الديني يكون دائما و انطلاقا من فهم الاقتصادي و السياسي و الاجتماعي و الثقافي و الربط بينها جميعا، هذا ما جعلنا نهتم بالتعرف على أهم النشاطات الموجودة كمعرفة:

*- المخطط التنموي الموجه نحو ترقية و تجهيز المرافق الضرورية بالمدينة.

*- اتجاه سير المخطط العمراني.

*- المؤسسات و الوحدات الاقتصادية المحلية المتواجدة، و مدى شغلها لليد العاملة و دور هذه الأجهزة في عملية التنمية المحلية.

*- تطور حركة الإنعاش الاقتصادي والاجتماعي، و مستوى التكفل ببعض الفئات الاجتماعية و مساعدتها، كتوفير الشغل، السكن، المرافق الضرورية و غيرها.

*- دور مراكز الثقافة و الحركات و الجمعيات الثقافية في خلق حركة توعوية و ثقافية.

إن معرفة مثل هذا و غيره يساعدنا في التعرف على تلك النظرة التي يحملها الشباب عن مدينتهم وعن واقعهم الاجتماعي داخلها، و معرفة إن كانت لديهم رغبة في الانتقال منها بحثا عن ما ينقصهم أو بحثا عن الأحسن و الأفضل.

---

(1)- المرجع السابق، ص-ص 107- 110.

(2)- هذه الإحصاءات مأخوذة عن مديرية التعمير و البناء لولاية معسكر .

6- صعوبات الدراسة

ليس من السهل الاشتغال على موضوع كموضوع الخطاب الديني لا باعتبار الموضوع يتعلق بالدين و بخطب دينية، و لكن لأنه يتعلق "بالمسيرين" إن صح التعبير لهذا الخطاب أي بالأئمة كرجال دين، أولائك الذين يحيطون أنفسهم بسياج و يغلقون على أنفسهم داخله.

خلال قيامنا بهذا العمل الميداني واجهتنا العديد من المتاعب و المشاكل و استغرقنا وقتا طويلا كي ننهيه، لقد ضاع أغلب الوقت في محاولة إقناع الأئمة بأن العمل الذي نقوم به هو بحث علمي يدخل في إطار التحضير لنيل شهادة ماجستير، و أن البحث سيبقى عملا أكاديميا و لن يتعد مهمته العلمية الأكاديمية، و أننا قد اتصلنا بمدير الشؤون الدينية و أخذنا الإذن منه و استفسرناه عن بعض الأمور، لكن البعض من الأئمة لم يقتنع بكل هذا و اكتف بالرفض المطلق دون أي نقاش، و من اقتنع منهم فبعد جهد طويل، و إن قبل إعطائنا بعض الخطب و التي كان البعض يرفض أن تتعدى أكثر من ثلاث أو أربعة خطب لنقوم بنسخها ثم نعيدها له، فإنه لن يقبل بإجرائنا مقابلة معه إلا بعد عدة زيارات و محاولات إقناع، فليس من السهولة الاتصال بإمام مسجد و طلب خطبه مكتوبة و أكثر من ذلك طلب إجراء مقابلة معه و طرح أسئلة عليه و انتظار الجواب منه، كنا ننتظر في أرصفة المساجد بالساعات و حين كنا ندخل المسجد أو حتى نبقى عند العتبة و نطلب رؤية الإمام يندهش البعض، كل واحد يقول ما يدور في خاطره (خصك الدم، خصك دراهم، عندكم مريض، جايا ترقي، باغيا تفتحي...)، أما الأئمة فكان البعض منهم يرفض اقترابنا من عتبة المسجد.

بالنسبة للشق الثاني من العمل و الخاص بمقابلتنا بعض الشباب طرح نفس المشكل الذي طرح مع الأئمة لكن بنسبة أقل، لقد كان في نيتنا الاشتغال على عينة تجمع مختلف الفئات من الشباب (المتعلمين، غير المتعلمين، العمال، البطالين)، لكننا لم نستطع القيام بهذا فليس من السهل عليك أن تمسك شخصا في الشارع أو خارجا من مسجد و تطلب منه أن يعطيك بعضا من وقته لتحاوره في أمر ما، فكان أن حولنا وجهة سير العمل و اخترنا الاشتغال على الطبقة "المثقفة" من الجامعيين لكن ليس من الطلبة بل من العمال، فكان أن أقمنا بعض الصداقات مع بعض العاملين في مختلف القطاعات، و كنا نطلب من كل واحد منهم أن يلقينا بأحد زملائه، فحاولنا بعد جهد أن ندمج في عينة البحث بين الطلبة، العمال، المندمجين الجدد في عقود التشغيل و البطالين، و خلال قيامنا بالمقابلات سواء مع بعض الأئمة أو بعض الشباب كان البعض يؤجل الموعد و البعض يماطل و البعض الآخر يغير رأيه لنعود من جديد لإقناعه بالأمر فاستغرق هذا الأمر منا الوقت والجهد، و كان السبب في تأخرنا عن إتمام العمل في موعده، فعدم اكتمال المقابلات و عدم جمع القدر الوافي من الخطب كان يؤثر على سير العمل، لأنه لا يمكننا القيام بعمليات التفريغ و التحليل إذا لم نكمل جمع المعطيات.

بالنسبة للعمل النظري و لو أننا لم نفصل بين النظري و الميداني، فإن المراجع في موضوع الخطاب الديني الإسلامي عامة هي متوفرة و بكثرة إذا ما أحسن توظيفها، و باللغتين العربية و الفرنسية، و لكن و نظرا لتمكننا إلى حد ما من الإنجليزية أكثر من الفرنسية، بحثنا عن بعض المراجع باللغة الإنجليزية التي كنا قد سمعا عنها و لكننا لم نجدها، فالمراجع باللغة الإنجليزية غير متوفرة سواء بالمكتبات أو بالأسواق.

هذه كانت بعض الصعوبات التي تلقيناها خلال قيامنا بهذا العمل ككل عمل ميداني جاد يتطلب بذل بعض الجهد.

7- الدراسات السابقة في الموضوع

حمل فكرة دراسة الخطاب الديني الإسلامي و تجديد الفكر الديني و كذا فهم النص الديني "بموضوعية"، كانت لدى المفكرين الأوائل و منذ الفترة الكلاسيكية، فترة القرون الوسطى غير أن الدافع إلى محاولة "تجديد" و فهم الخطاب الديني الإسلامي لم يكن من أجل تخليص النص من كل ما لحق به، و لا من أجل بحث تلك الجدلية التي تربط بين النص و الواقع بقدر ما كان من أجل أسباب أخرى حركة خطاب هؤلاء.
يمكن أن نجمل هذه الدراسات في ثلاث: قراءات المعتزلة، خطاب الغزالي و اجتهادات ابن رشد هذه الدراسات هي ما يطلق عليها دراسات أو اجتهادات الأوائل.
مع تطور مناهج الدراسات العلمية ظهرت مقاربات جديدة نظرت لقضية الخطاب الديني الإسلامي و الواقع من زوايا مختلفة، يمكن أن نقسم هذه المحاولات إلى قسمين أو لنقل إلى مرحلتين تاريخيتين مختلفتين و في نفس الوقت متقاربتين، دراسات رواد عصر "النهضة" و دراسات رواد العصر الحديث. (*)

أما فيما يخص الدراسات السابقة في هذا الموضوع فقد مثلناها في بعض الأطروحات الجامعية التي عالجت تقريبا نفس الموضوع و بطريقة مختلفة أو عالجت مواضيع أخرى و لكن من نفس الزاوية أو لمحت للموضوع من وجهة مغايرة أو تطرقت لبعض المواضيع التي قد تفيدنا في دراستنا هذه، حاولنا هنا معرفة الجوانب التي لم تتطرق لها هذه الدراسات و الكشف عن مواطن النقص فيها، و فيما يلي ملخص لبعض الدراسات التي اطلعنا عليها.

(*)- نعالج هذا الصنف من الدراسات في الفصل اللاحق لنتطرق بالتفصيل لمعنى الخطاب الديني الإسلامي و كيف تم التعامل معه كنص مركزي في الثقافة العربية الإسلامية.

***- الدراسة الأولى بعنوان: "الدين و تجلياته في السلوك الاجتماعي للمجتمع الجزائري بعد الاستقلال"**

إن الموضوع الذي تتناوله هذه الدراسة هو الكشف عن ذلك التمظهر و التجلي الذي يأخذه و يظهر به الدين، أو لنقل الفكرة الدينية داخل السلوك الاجتماعي لأي مجتمع من المجتمعات و المجتمع المراد بالدراسة هنا هو المجتمع الجزائري و تحديدا بعد فترة الاستقلال، فبأي مقاربة طرح الباحث إشكاليته و كيف عالج موضوعه؟.

حصر الباحث تجليات الدين في المجتمع الجزائري قبل و بعد الاستقلال في ثلاث "أنماط عباداتية و مجتمعية" كما سماها و هي: نمط الممارسة الدينية و الاجتماعية الصوفية الطرقية، نمط الممارسة الدينية و الاجتماعية الإصلاحية السلفية و نمط الممارسة الدينية و الاجتماعية الإسلامية السياسية و كل نمط من هذه الأنماط الثلاث إلا و ارتبط في ظهوره بعوامل و مظاهر اجتماعية، ثقافية و سياسية معينة، فجاء ظهوره مصاحبا لها و في نفس الوقت كرد فعل عليها، هذا بالإضافة إلى ذلك الصراع الذي كان بين القيم الحداثية و المادية التي جاء بها الاستعمار الفرنسي و بين القيم الدينية الروحية التي تمثلت يومها في الإسلام الصوفي الطرقي. (*)

انطلق الباحث هنا من فرضية مفادها بأن السياق الاجتماعي الثقافي بكل أبعاده المجتمعية و السياسية و الاقتصادية، هو العامل الأساسي في تحديد تمثل جماعات المؤمنين للفكرة الدينية و هذا التمثل هو ما يترجم إلى ممارسات طقوسية.

يرى الباحث بأن الحقل الديني في الجزائر بمختلف أبعاده و بنياته و التي تشكلت وفق مجموعة شروط اجتماعية ثقافية معينة و وضع سياسي و اقتصادي عاشته الجزائر بعد الاستقلال، كان محكوما وفقا لقواعد اللعبة السياسية و مسيرا بحسب ما رسمته السلطة السياسية التي عملت على "إخضاع المطلق لسلطة النسبي".

من بين أهم النتائج التي خرج بها الباحث في دراسته هذه، هو ذلك الظهور الذي تظهر به السلطة السياسية في صراعات الجماعات الدينية داخل الحقل الديني، لا كسلطة تدير هذه الصراعات بل كطرف فاعل من أطرافه، طرف يملك مرجعيات دينية و مؤسساتية معينة للسيطرة زائد أجهزة بوليسية قمعية.

هذا ما جعل الباحث يخرج بإشكاليتين، الأولى ممثلة في إشكالية الدولة العلمانية والثانية في إشكالية الجماعات الدينية، فكيف لدولة تدعي العلمانية في أن تسيطر على الحقل الديني دون أن تستند في ذلك إلى أي شرعية دينية، و كيف لجماعات ترفض الحداثة على المستوى العلني دون أن يكون لها مشروع بديل، و هي تتبنى هذه الحداثة نفسها على مستوى تنظيمها.

فإن كانت الدولة تقيم سلطتها على الرأسمال الديني، فإن هذا التمسك بالرأسمال الرمزي الديني

(*)- إن الصراع الذي كان قائما بين هذين النمطين من القيم، قيم الحداثة المادية و قيم الدين الإسلامي "الممثل في الإسلام الطرقي الشعبي"، استمر بعد الاستقلال ليأخذ صيغا أخرى و يظهر بأشكال مختلفة لخدمة مصلحة طرف على حساب طرف آخر سواء كان هذا الصراع معلنا أو خفيا، و هذا ما لم يتطرق له الباحث و سنحاول الإشارة له في موضع لاحق.

سيكون مبررا للجماعات الدينية المختلفة – أو لنقل المتسترة تحت غطاء ديني – في توظيف هذا الرأسمال نفسه للتعبير عن أوضاع اجتماعية و اقتصادية و سياسية، و هذا ما يراه الباحث " مؤشرا على إفلاس إبداعي – حضاري في ثقافة المجتمع بشكل عام و الثقافة السياسية بشكل خاص"...(1).

من بين الثغرات التي يمكن أن نجدها في هذه الدراسة هي أنها:
أولا: لم تكن كما وصفها صاحبها دراسة سوسيو أنثروبولوجية بقدر ما كانت دراسة سوسيو تاريخية – هذا بحسب ما نعرف عن الدراسات الأنثروبولوجية المعمقة – فقد اعتمد على تقنية الاستبيان كما قام بتحليل مضمون بعض الوثائق "التاريخية".
ثانيا: إن تركيز الباحث على الحقل الديني في الجزائر بمختلف أبعاده و بنياته، جعله "يهمل" التركيز على ذلك الانتقال في الصراع بين القيم الدينية "التقليدية" و القيم الثقافية "الحداثية" من فترة ما قبل الاستقلال إلى فترة الاستقلال، ذلك الصراع الذي جسدته النخب السياسية كما النخب الثقافية و التغيير الذي صاحبه وعلى مستويات عدة، كما جعله "ينسى" ذكر ذلك الانتقال للسلطة السياسية بين طرف و طرف آخر، فقد كانت تتبنى سياسة طرف لإقصاء طرف آخر ثم تعيد الكره إما بالاحتواء أو بالقضاء على الطرف الذي سبق أن تبنته.
ثالثا: كان من الأفضل لو ركز الباحث على معرفة تلك النتائج التي ظهرت مصاحبة لكل نمط من هذه الأنماط دون أن يكون ظهورها متوقعا أو مخططا له، هذا ما يعرف بانحراف الظاهرة عن مسارها و خروجها عن كل ما رسم لها.

يبقى أن نقول بأن هذه الدراسة مهمة و جديرة بالاطلاع، فهي دراسة جادة و معمقة في إشارتها لبعض الجوانب المهمة و الحساسة فيما يتعلق برصد الظاهرة الدينية بالجزائر، و قد أفادتنا في موضوعنا هذا سواء من خلال تحليلها لأهم الأنماط الدينية التي عرفها و ما يزال يعرفها المجتمع الجزائري، أو من خلال إشاراتها الخفيفة إلى الأوضاع التي مرت بها المساجد الجزائرية قبل و بعد الاستقلال و الطريقة التي وظفت بها كل جماعة من الجماعات الدينية المسجد كفضاء عباداتي.

***- الدراسة الثانية تحمل عنوان: " الخطاب الديني و إستراتجية التواصل، دراسة في فن الإلقاء"**

اهتم الباحث في هذه الدراسة بالكشف عن الاستراتيجيات التي يتخذها الخطاب الديني الإسلامي في إيصال رسالته، فكان السؤال الإشكالي المطروح هنا " هل الاستراتيجيات التي يتبناها الخطاب الديني الإسلامي لتحقيق فاعليته في التأثير و إدراك التواصل تكمن في مضمونه أم في أسلوبه و أدائه؟ "
فكان تركيز هذه الدراسة منصبا على بحث تلك الثلاثية التي تحكم أسس الاتصال الخطابي وهي

---

(1)- بن عون بن عتو: الدين و تجلياته في السلوك الاجتماعي للمجتمع الجزائري بعد الاستقلال، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة سيدي بلعباس، السنة الجامعية: 2007 – 2008.

المرسل، الرسالة و المتلقي و العلاقة التي تربط بينها، لتعطيها نوعا من التأثير و الاستجابة...(1).
ما يلاحظ حول هذه الدراسة هو أنها دراسة وصفية بالدرجة الأولى، فهي تركز على وصف الطريقة التي يتم بها الإلقاء (إلقاء الإمام لخطبه) و هذا ما سماه الباحث هنا باستراتجيات التواصل أي التواصل مع الجمهور المستمع أو ما سماه كذلك بفن الإلقاء. فهي دراسة لم تعطي كبير الاهتمام لمضمون الخطاب الديني في حد ذاته و لا لعلاقة هذا الخطاب بالواقع بقدر ما كانت دراسة وصفية تتبعت فن الإلقاء و تأثيره على نفوس المصلين، لتحكم بنجاح أو بفشل ركائز هذا العمل الاتصالي.
غير أن هذه الدراسة تجعلنا نأخذ بعين الاعتبار – من خلال دراستنا للعلاقة بين الخطاب و الواقع – ذلك الدور الذي تلعبه طريقة الإلقاء من تأثير على نفوس المصلين سواء من خلال أسلوبها و طريقة عرضها أو من خلال انتقائها للألفاظ و المعاني، و بشكل عام و إن صح التعبير ذلك السيناريو الخارجي الذي يؤديه الإمام و تلك الصورة الفوتوغرافية الخارجية التي ترتسم على وجهه أثناء عرضه لخطابه.

***- الدراسة الثالثة تحت عنوان: " التكوين الديني بمعاهد تكوين الإطارات الدينية و أثره على الخطاب المسجدي "**

حاولت هذه الدراسة الكشف عن تلك العلاقة التي تربط بين التكوين الديني داخل معاهد التكوين بمختلف أصنافها و أثرها على الخطاب المسجدي، و هذا من خلال معرفة البرامج و المقررات الدراسية المتبعة داخل هذه المعاهد و مدى ارتباطها بمتطلبات العصر.
حملت هذه الدراسة التساؤلات الإشكالية التالية:- ما هي البرامج و المناهج المعتمدة في هذه المعاهد و ما هو محتواها؟
- هل هذه البرامج تتميز بالمرونة و بالتالي فهي مكيفة حسب الحياة الاجتماعية للفرد الجزائري في وقته الراهن؟
- ما هي الأبعاد التي يراعيها هذا التكوين بالإضافة إلى البعد الروحي؟
و قد اقترحت الباحثة في دراستها هذه ثلاث فرضيات أهمها إمكانية وجود علاقة بين التكوين الديني الذي يخضع له الأئمة و طبيعة الخطاب المسجدي.
عالجت الباحثة موضوعها من خلال اعتمادها في البدء نظرة تاريخية، كانت بمثابة إطلالة على حال المساجد الجزائرية منذ عهد الدولة العثمانية وحتى ما بعد الاستقلال، انتقلت بعدها إلى ذكر معاهد التكوين الموجودة بالجزائر، و شروط التكوين داخلها ثم عرضت بالتفصيل للمقررات الدراسية المعتمدة داخل هذه المعاهد، و اعتمدت التقسيم الذي أعطاه العديد من الباحثين لأنواع المساجد، تصنيف الأئمة و أقسام الخطاب المسجدي.

---

(1)- بلحضري بلوفة: الخطاب الديني و إستراتجية التواصل، دراسة في فن الإلقاء، دراسة حالة لمسجد " الزبير بن العوام " ببلدية عين الأربعاء، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، تخصص الثقافة والاتصال، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة وهران، السنة الدراسية: 2005 – 2006.

من خلال قيام الباحثة بتحليل مضمون العديد من الخطب الدينية توصلت إلى عرض بعض النتائج التي تحصلت عليها، فرأت بحسب التصنيف الذي اعتمدته بأن المواضيع الروحية تمثل أكبر نسبة من مواضيع الخطب الأخرى، و بالتالي فإن هناك علاقة بين التكوين الذي يخضع له الأئمة في معاهد التكوين و بين طبيعة الخطاب المسجدي البعيد كل البعد عن الواقع، و هذا كله يعود إلى تركيز المقرر الدراسي و المنهجي على المواد الدينية الروحية كالفقه، التفسير، الحديث و غيرها و إهمال الاهتمام ببعض العلوم الأخرى كعلم النفس و علم الاجتماع مثلا...(1).

ما يمكن أن يعاب على هذه الدراسة هو اعتماد الباحثة و بشكل كبير حتى في الجانب التحليلي من البحث على دراسات سابقة و على أراء باحثين آخرين، مما جعل "خطابها" يكاد يختفي نهائيا و يذوب في خطابات أخرى. هذا بالإضافة إلى عدم تمكنها من تقنية تحليل المضمون و التي تبدو كتقنية غائبة رغم حضورها الشكلي.
اهتمت الباحثة في دراستها بعرض و تحليل مناهج التكوين الديني بمعاهد التكوين دون التكوين بالجامعات أو بالزوايا، مع أنها ذكرت هذين الصنفين من التكوين و في نتائج بحثها أشارت إلى أن مناهج التكوين هذه قاصرة على بلوغ ذلك الفهم بالواقع، و أن هناك علاقة بين برامج التكوين و الخطاب المسجدي، لكن ما نلاحظه هو أنها لم تشر أثناء تحليلها للمعلومات و عرضها للنتائج إلى نوع التكوين الذي تلقاه الأئمة الذين تعاملت مع خطبهم.

مع هذا فقد أفدنا من هذه الدراسة فيما يتعلق بعرضها لمناهج و برامج التكوين الديني بالمعاهد الدينية، أهم المواد الدراسية، الحجم الساعي، شروط التكوين، التخرج و غيرها، هذا بالإضافة إلى تلك الالتفاتة التاريخية المهمة التي وجدناها في هذه الدراسة من خلال عرضها لأهم المحطات التاريخية التي مر بها التكوين الديني بالجزائر و لأهم ما شهدته المساجد الجزائرية منذ العهد العثماني و إلى اليوم.

---

(1)- معاش الضاوية: التكوين الديني بمعاهد تكوين الإطارات الدينية و أثره على الخطاب المسجدي، دراسة تحليلية للخطاب المسجدي بمساجد مدينة الجزائر (براقي، الدار البيضاء، الشراقة، سيدي امحمد،)، رسالة لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع، تخصص علم اجتماع تربوي، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، جامعة الجزائر، السنة الدراسية: 2007 – 2008.

***- الدراسة الرابعة معنونة: "العنف في الخطاب الديني الجزائري و علاقته بمستويات التأهيل عند الأئمة – مساجد تلمسان نموذجا – دراسة أنثروبولوجية دينية "**

حاول الباحث في هذه الدراسة أن يربط بين العنف و مستويات التأهيل عند الأئمة، انطلق في البدء من رؤية مفادها أن غياب التحصيل و هزالة مستوي التأهيل و ضعف قاعدة التكوين العلمية جعلت الخطب المنبرية المخالفة للجهات الرسمية تنحرف عن هدفها الأساسي، لتغرق في العنف و التعصب، و أحداث التسعينات شاهدة على ذلك، ليتهم المسجد بأنه السبب في تأجيج نار العنف وانطلاقا من هذه الرؤية جاءت إشكالية البحث تقول: " إلى أي مدى يرتبط هذا التعصب و العنف في التعامل مع الآخر من طرف خطباء المساجد مع مستويات تأهيلهم في اكتساب القاعدة العلمية و الشرعية و حتى الأخلاقية؟ ". (*)

يصل الباحث في الأخير إلى تأكيد طرح الفرضية الأولى التي وضعها و التي تقول بأن "ضعف التأهيل، و النقص الفادح في تحصيل العلوم الشرعية و المستوى الدراسي المتدني لبعض الأئمة من خرجي المحاضر و الزوايا، و معاهد التكوين، جعل نظرتهم تقصر عن الوعي بخطورة ذلك النوع من الخطاب العنيف" و هي الفرضية التي تحققت من خلال الدراسة الميدانية، فهناك غياب للتأهيل بجوانبه الشرعية و مستوياته الأخلاقية، الاجتماعية و اللغوية، هذه الظاهرة يشترك فيها الخطاب الرسمي كما الخطاب غير الرسمي، هنا يربط الباحث بين خطاب العنف و مستويات التأهيل فأغلبية الخطباء هم نتاج للتسرب المدرسي كما أنهم لم يتلقوا أي تكوين، ما سماه هنا بغياب القاعدة العلمية و التكوينية، مما يدل على ضعف الكفاءة الخطابية لأئمة المساجد...(1).

من بين الانتقادات التي يمكن أن توجه لهذه الدراسة:

1- لا نجد عند الباحث تحديدا دقيقا لمصطلحي الخطاب الديني و الخطاب الديني الإسلامي فهناك نقص كبير في شرحه لهذين المفهومين كما أنه خلط بينهما، ولا ندري على أي أساس قال بأن دراسته هي دراسة أنثروبولوجية دينية و هي لا تبدو كذلك.

2- أثناء عرضه التاريخي لجذور ظاهرة العنف في الإسلام، لم يتطرق بتحليل شامل و وافي لظاهرة العنف السياسي بالرغم من ارتباط هذا النوع من العنف في الإسلام بتوظيف الخطاب الديني، مع أنه أورد عرضا تاريخيا لجذور الظاهرة غير أنه اكتف بالقول بأن الخوارج كانوا السبب وراء إشعال نار العنف، مع أن التاريخ يقول لنا بأن الظاهرة اشتركت فيها أطراف عديدة.

3- قام الباحث بتحليل محتوى خطبتين رسميتين تحدث عن توجههما نحو الواقع السياسي أكثر من

(*)- أخطأ الباحث هنا بعدم تحديده لمعنى الآخر، فلم نجد أي شرح لهذا المفهوم مع تحديد مفاهيم هذه الدراسة، هل يقصد بالآخر المخالف في التوجه و في الرأي؟، فقد يتعدد مفهوم الآخر هنا خصوصا في خطاب يوصف بأنه خطاب ديني، وليس بالضرورة أن يكون الآخر دوما هو المخالف في الدين.

(1)- زقاي عمر: العنف في الخطاب الديني الجزائري و علاقته بمستويات التأهيل عند الأئمة، مساجد تلمسان نموذجا، دراسة أنثروبولوجية دينية، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا، فرع الأنثروبولوجيا، قسم الثقافة الشعبية، كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة تلمسان، السنة الدراسية: 2004-2005.

تحكمهما في توظيف النص الشرعي (القرآن+الحديث)، ليربط هذا بضعف مستوى التأطير و التكوين، لكن أليس الواقع – و إن كان الواقع السياسي العالمي – أسبق من النص؟، ركز الخطيب الأول على ما يحدث في فلسطين و إن كان عنوان الخطبة "حادثة الإسراء و المعراج"، و الخطيب الثاني ركز على ذكر صفات اليهود و مجازرهم مع أن عنوان الخطبة كان "صفات اليهود في القرآن الكريم"، هنا يسمي الباحث كل هذا بالانزلاق من الديني إلى السياسي، ليرى بأن الإمام الأول لم يورد لفظ "معجزة" بل "حادثة" و هذا برأيه إضفاء للطابع السياسي، لكن سواء قال الخطيب هنا معجزة أم حادثة مع اختلاف المصطلحين ألا يرى الباحث بأن المعجزة ليست إلا حديثا عن المعجزة، فمن الأسبق الواقع أم المعجزة؟، و الخطيب هنا و إن كان قد ربط بين موضوع الخطبة و ما يحدث في بيت المقدس، فهو قد عالج واقع و إن كان واقع سياسي عالمي.
نفس الشيء فيما يتعلق بالخطبة الثانية و التي يرى بأن الخطيب خرج فيها عن الموضوع في وصفه بعنف مجازر اليهود، فما الذي يطلبه الباحث من الخطيب، كيف يريد له أن يتحدث عن اليهود و بأي طريقة إن لم يكن الحديث بالطريقة التي استخدمها، هل تغيب عنه كباحث النظرة المتبادلة بين أصحاب الأديان و المذاهب، هل يطلب من الخطيب أن يتعاطف مع مجازرهم و يباركها؟، الخطيب هنا إمام و ليس بمرجعية دينية كبرى قد يدعو إلى "حوار" الأديان و نعرف أن هذا الموضوع قيل و كتب حوله الكثير و لا حاجة بنا هنا للإعادة.
كان الأجدى بالباحث هنا أن يبحث في الخطب الدينية عن أساليب العنف و عن بعض العبارات و المفاهيم التي تحث على العنف، سواء كان عنف سياسي، اجتماعي أو معنوي، داخلي أو خارجي و دون التطرق إلى نقد ما سماه بالانزلاق الديني السياسي، كما كان بإمكانه تحليل مضمون العديد من الخطب و بعناوين مختلفة لا أربعة خطب فقط، ليكشف عن العنف في الأسلوب و في المصطلح و في نبرة الحديث، فالعنف يكون في أي موضوع و يتخذ أشكالا مختلفة و ليس بالضرورة أن يكون ذا طابع سياسي و خاص بمواضيع سياسية أو بمواضيع تتحدث عن الآخر أو يقحم فيها الآخر، فلا حاجة لاستحضار "عداء" اليهودي أو غيره لنمارس العنف أو نتكلم عنه.
صحيح أن الخطاب الديني هو الخطاب الأكثر تقوية للانقسامات المذهبية و النعرات الطائفية و لكن لا ننسى كذلك دور وسائل الإعلام التي تتبادل الاتهامات و الشتائم بين كل الجهات حتى بين أصحاب الدين الواحد لاختلاف المذهب، فكيف نطلب من خطاب ديني أن يكون عقلانيا و دبلوماسيا، إذا لم نعمل على ترسيخ هذه "العقلانية"؟
نحن لا ندعو هنا إلى مهاجمة اليهود أو عداء السامية، بل ندعو لحل المشكل من الجذور، فإن كان المشكل في التكوين الديني في حد ذاته، فماذا لو أدخلت مادة علم الأديان المقارن أو تاريخ الأديان لتدرس للأئمة، بل و تدرس حتى في المدارس و الجامعات، فقد يكون الحل هنا، لا أن نطلب من خطاب هو في الأساس ديني أن يكون "عقلاني" في نظرته للآخر، إذا لم يكن "عقلاني" حتى في نظرته لنفسه.
حلل كذلك مضمون خطبتين رسميتين من ديوان الخطب المنبرية الصادر عن وزارة الشؤون الدينية، و قد ألقيتا بعدد من مساجد تلمسان، "الدين و الإنسان" و "ذكر يوم المجاهد"، انتقى الباحث من هاتين الخطبتين بعض العبارات مثل "مبادئ، سيادتها، استقلالها، تضامن، وحدة، النضال، الكفاح، و غيرها" ليقول بأنها مصطلحات تأخذ أبعادها من العقيدة الاشتراكية الثورية كما سماها، و هذا أمر غير منطقي، فصحيح أن الفلسفة الاشتراكية و الاقتصاد الاشتراكي يحملان مثل هذه المفاهيم و لكن ليس بالضرورة أن تكون مختصة بالنظام الاشتراكي وحده، فهي مصطلحات

تستخدم لدلالات مختلفة. أما الدعوة إلى العنف في مواجهة الاستغلال الرأسمالي فيراه تناقضا صارخا مع توجهات الحكومة الجزائرية و قوانين اقتصاد السوق، فهل هذا يعني أنه إذا كان توجهنا رأسماليا فلنشجع و لنبارك الاستغلال الرأسمالي و غير الرأسمالي و بكل أنواعه؟، و إن كنا لا نطالب بهذا في خطاب وصف بأنه "ديني" و إن ألبس لباسا آخر، بل من خلال مواقع أخرى.

4- حول مشكل الإطالة في الخطب مما يجعل المصلين يملون من الخطبة الطويلة نجد الباحث يقول "و العلاج ربما يكمن في الاستعانة بطبع بعض الخطب المشهورة لكبار العلماء المشهود لهم بالباع الطويل و الكفاءة، و توزيعها على الخطباء كفيل بجعل العملية أكثر فعالية"، لا ندري هل نريد الإبداع و مواكبة الواقع وتغيراته أم نريد "الطبع" لنعود مرة أخرى للتقليد بدل التجديد و للنقل بدل النقد؟.

5- ركز الباحث على عدم تمكن الأئمة من العلوم الشرعية و اللغوية، ليحكم بغياب التأهيل بجوانبه الشرعية و اللغوية في الخطابين الرسمي و غير الرسمي على السواء، و لكن التأهيل لا يرتبط بهذين الجانبين فقط، هناك جوانب أخرى أكثر أهمية، فالباحث يردد القول بغياب التأهيل الفقهي و كأنه وحده التأهيل الغائب أو التأهيل الأساسي و المطلوب، دون أن يذكر غياب الدراية بباقي العلوم الإنسانية و الاجتماعية و التي تبدوا السباقة إلى تحليل مثل هذه المواضيع كموضوع العنف، كما أنها قد تجعل الخطاب يبدو أكثر "عقلانية" في طرح قضياه، فلما لا نصرح بالقول بأن المشكل كامن في برامج و مناهج التكوين.

6- حسب الباحث فإن تحميل الفكر الإسلامي مسؤولية العنف ليس دقيقا، و الخطأ يتحمله الخطباء و ليس الخطاب، إذا قلنا بأن الخطأ لا يتحمله الإسلام كدين فهذا صحيح، لكن أن نقوم بتبرئة فكر بأكمله فهذا هو الخطأ الذي نرتكبه دوما، و مصطلح فكر في حد ذاته دليل على أنه "أرضي" و ليس "سماوي"، فالفكر الإسلامي نتيجة اجتهادات فقهية بشرية يتداخل فيها الاجتماعي، السياسي الاقتصادي، الثقافي، الجغرافي و التاريخي، هو مسار أرضي خضع لأنظمة و قوانين بشرية، و المطلوب إعادة قراءته و النظر في طرق توظيفه.

7- في الأخير اقترح إعادة النظر في الطريقة التي يوظف بها الخطباء – و كان هذا بحسب الباحث نفس ما دعت إليه الوزارة المكلفة بذلك – أوليس من الأفضل لو نعيد النظر أولا في طرق التكوين؟.

ربما السؤال الذي خرج به في الأخير كفيل بإجابته عن كل ما قاله، "هل غياب القاعدة العلمية وحده المسؤول عن ظهور مضامين العنف في الخطاب الإسلامي الجزائري المعاصر أم أن هناك أسباب أخرى تقف وراء الظاهرة؟"، و كان الأجدى بالباحث لو عمل بهذا السؤال.

هذا بعض مما يمكن أن يقال حول هذه الدراسة فهناك ملاحظات كثيرة يمكن أن توجه لهذا البحث.(*)

(*)- ارتأينا بأن هذا الموضوع كدراسة سابقة يستحق منا الإطالة، و يحتاج لأن نتطرق له بالتفصيل أكثر من الدراسات الأخرى، لأنه عالج موضوعا مهما جدا و هو العنف في الخطاب الديني الجزائري، فموضوع كهذا ما يزال يحتاج إلى المزيد من البحوث و الدراسات العلمية للكشف عن مكمن الداء.

الفصل الثاني

الخطاب، النص و الواقع

2 – 1 الخطاب الديني الإسلامي

2 – 1 – 1 تأسيس الخطاب الديني الإسلامي بين النص و الواقع
2 – 1 – 2 بحث في جدلية الديني و السياسي في الخطاب الإسلامي

2 – 2 الخطاب الديني و فهم حركية الواقع

2 – 2 – 1 بين الدين الرسمي و الدين الشعبي: نصوص، مصالح و مقدسات
2 – 2 – 2 الخطاب الديني الرسمي و الخطاب الديني المعارض: تحديات و رهانات

2 – 3 النصوص الدينية و الدراسات العلمية الحديثة

2 – 3 – 1 مناهج القدماء: بين فلسفة اليونان و بلاط الخلفاء
2 – 3 – 2 مناهج المحدثين: قراءات في التراث الديني بين الخلفيات الفكرية و النزعات الأيديولوجية

تمهيد

شكل و يشكل الخطاب الديني الإسلامي مركز العقيدة الإسلامية، و أحد أهم أسس الدين الإسلامي إذا ما نظرنا إلى هذا الخطاب على أنه مشكل من النص و الحديث، المكونين الرئيسيين لبنية الخطاب الديني الإسلامي، فلا يمكن بأي حال من الأحوال دراسة هذا الخطاب بمعزل عن دراستهما و لا عن دراسة مختلف التفاسير التي تأسست عليهما و حاولت فهم و شرح النص بالدرجة الأولى، هذه الأخيرة التي يعتبرها الفكر الديني الإسلامي المتواجد في الساحة الإسلامية اليوم، "مقدسة" و "ناجزة" و بالتالي لا يمكن التعديل فيها، في حين أنها اجتهادات واكبت عصرها و حاولت تقديم فهم أولي للنص مع مراعاة الواقع الذي عايشه المفسر. (*)

لا يخلو الخطاب الديني الإسلامي الإعلامي منه أو المنبري من حضور النص القرآني و نص الحديث و لا من توظيف بعض التفاسير لكبار الفقهاء و المفسرين، ففي النهاية كلها تمثل استشهادات لا "يكذبها" و لا "يناقضها" احد، خصوصا إذا ما تعلق الأمر بنصي القرآن و الحديث، فيكفي أن يقال قال تعالى في كتابه أو قال الرسول.

يتمتع القرآن بمكانة كبيرة بين الكتب الدينية التوحيدية، فهو الكتاب الوحيد الذي لم يدخله التغيير، و قد أشار في نصوص بعض آياته إلى تحريف اليهود و المسيحيين لكتبهم الدينية من هنا اعتبر الكتاب الوحيد الصحيح، المتضمن كلام الله و المعبر عن أوامره و نواهيه، لكن تعددت القراءات التي فهمته و فسرته، فكل واحدة اعتمدت منظورا خاصا بها و انطلقت من نظرة "أحادية"، من خلالها تشكل فهمها للنص و حدد وعيها الديني.

بهذا يكون الموروث الديني الذي وصلنا، ما هو إلا اجتهادات بشرية في فترات تاريخية معينة، هذه الاجتهادات و مما لا شك فيه، أنها اصطبغت بأهم السمات و الخصائص التي عرفتها تلك الفترات و كانت شاهدا عليها.

فعلى أي أساس قرأ السلف التراث الديني الإسلامي، كيف وجهوا نظرتهم نحو فهم الخطاب الإسلامي (النص+الحديث)، كيف تعاملوا مع القضايا التي طرحها عليهم واقعهم، و لماذا وجدت قراءات عديدة و متنوعة و بمنهجيات مختلفة تعكس انتماءات أيديولوجية خاصة بكل طائفة دينية و بكل فرقة كلامية مع أن النص القرآني نص واحد، و المجتمع الإسلامي في عمومه مجتمع واحد؟

(*)- "ناجزة" هو مصطلح للمفكر الإسلامي الكبير البروفيسور محمد أركون، و الذي يوظفه للدلالة على تمام الشيء و عدم قبوله أي إضافات أو تعليقات أو انتقادات كما هو الحال مع ما يدعوه "بالمدونة النصية الرسمية المغلقة و الناجزة" أي المصحف و كذا مدونات الحديث، كتب أئمة المذاهب و تفاسير الفقهاء، و التي تعتبر في عرف الفكر الديني الإسلامي تامة أي ناجزة.

1- الخطاب الديني الإسلامي

كانت الجزيرة العربية ذلك الفضاء الجغرافي الذي احتضن دعوة دينية جديدة، ولدت فيه و ترعرعت و منه انتقلت إلى بقيت الفضاءات الأخرى، لتكون بذلك ديانة عالمية، هكذا كان فضاء جزيرة العرب بكل ما حمله، و بكل ما كان يدور فيه أرضية هيأت لمجيء نبي جديد، قدم من أجل أن يوحد كلمة العرب و يرفع شأنهم بين الأمم، فأنشأ دولة تحولت بعد وفاته و في ظرف قصير إلى إمبراطورية تضاهي و تنافس باقي الدول و الإمبراطوريات.

وظف "محمد بن عبد الله" الرأسمال الديني اليهودي و المسيحي، غير أنه أشار لتحريف اليهود و المسيحيين لكتاب الله مع اعترافه بأنبيائهم، هذا العمل فيه نوع من الإلغاء و الرفض و التجاوز و الإقصاء للآخر و فرض لخصوصية الدعوة الجديدة، فجاء الإسلام كنسق فكري
ديني بين نسقين المسيحي في الشمال و اليهودي في الجنوب، و احتل الوسط بينهما، و فرض نفسه كنظام معنوي مميز، حافظ على ما كان لكعبة العرب من أهمية، بل قد زاد عليه فجعلها قبلة المسلمين و مزارهم، و بهذا أعاد لها و من جديد الثقل الديني و الاقتصادي بل و أكثر مما كان لها.

هكذا كان القرن السابع الميلادي ذلك السياق الذي هيأت كل أرضية من أرضياته لنشوء دين جديد و قدوم نبي "منتظر"، نبي اتخذ من الخصوصية العربية الصحراوية بكل ما تحمله سمات ديانة "عالمية"، ديانة أرادها أن تكون "الدين الصحيح، المتمم و المكمل" و آخر الأديان و يكون هو بذلك آخر الأنبياء و الرسل، و هنا تتجلى عبقريته كأحد أعظم مؤسسي الأديان.

اتبع النبي محمد التقليد اليهودي – المسيحي، لكنه تميز عنه فقد جاء الإسلام في مرحلة لاحقة من التطور الديني، مرحلة ارتبطت بنوع من الرقي في التفكير الديني، و لاشك أن هذا الرقي جعل مؤسس الدين الجديد يراعي في دعوته سمات الواقع الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي و الديني والثقافي للفضاء الذي بدأ فيه دعوته. (*)

إن ما يهمنا هنا هو محاولة الإجابة عن السؤال التالي: أي واقع تأسس عليه النص الأول (النص القرآني) و كذا نص الحديث، و أي واقع راعته فيما بعد النصوص التأسيسية للأئمة و الفقهاء، فانطلقت منه في بناء خطابها و في فهمها و تفسيرها للنص التدشيني الأول؟

(*)- لم يكن للعرب نبي ولا كتاب مقدس، فقد أقام عقل العربي وسطاء و شفعاء بينه و بين إلهه، جاء الإسلام في هذا الوسط في مرحلة تطور فيها مفهوم التوحيد "مرحلة عقلانية" إن صح التعبير، بهذا فإن النبي لم يعمد إلى استخدام المعجزات و الخوارق، بل كان القرآن معجزته.

1- 1- تأسيس الخطاب الديني الإسلامي بين النص و الواقع

نزل القرآن على النبي بالتدريج وفي ظرف 23 سنة، و لا شك أن خلال هذه العملية كانت هناك مراعاة لمجموع الخصائص و السمات، التي تميزت بها مختلف الأنظمة و الأنساق التي تكون منها الواقع الذي أحاط بالنبي، كما لا شك أن هذه العملية قد راعت كذلك تلك التركيبة الذهنية لبنية عقل العربي، هذا الأخير الذي لم يعرف الطاعة و لا الانقياد، كما لم يشهد في عرفه قدوم نبي و لا نزول وحي أو تبليغ رسالة، فمع معرفة القرشي بالأديان السماوية و غير السماوية التي كانت تدين بها مجموعات من الطوائف التي سكنت جزيرة العرب، غير أنه اتخذ لنفسه آلهة صنعها بيده و عبدها معلنا بأنها تقربه من الله.

إن التطرق إلى الموقع الديني لمكة في العهد الجاهلي يجعلنا نتطرق إلى مواقع أخرى اقتصادية، اجتماعية، سياسية و دينية، فمعرفة مدى الثقل الديني و الاقتصادي لمكة خلال تلك الفترة، يجعلنا نربط كل ذلك بظهور تلك الحركة التي سميت بالحنفاء و التي عنها انبثقت دعوة دينية جديدة، هذه الدعوة التي وجدت فضاءا دينيا معينا و أرضيات عديدة معينة خاصة بتلك الحقبة و بالجزيرة العربية.

فظهور المسيح عيسى الناصري في فلسطين مثلا – إذا نحن أردنا عمل مقارنة – غير ظهور النبي محمد في مكة، هناك اختلاف في الأوضاع التي نشأت فيها الدعوة المسيحية في فلسطين عن الأوضاع التي نشأ فيها الإسلام في شبه الجزيرة العربية مع محمد و أتباعه وجود عصبيات قبلية متصارعة، اختلافات دينية و عقائدية، آلهة متعددة، عدم معرفة "مؤسسة" الدولة، حتى أن النبي محمد جاء ليوحد بين هذه القبائل المتنافرة و المتصارعة فكان عليه أن يواجه هذه العصبيات، كما كان على المسيح أن يواجه سلطة الإمبراطورية الرومانية، ف" حظ الإسلام و محمد أنه أتى في مجتمع فاقد للكنيسة و الدولة، و هما القوة الرادعة لكل تجديد " (1).

إن ما كانت تخشاه مؤسسة الدولة من أنبياء اليهود و المسيحيين، هو أن يمسوا بنظام الدولة وأن يزرعوا البلبلة و الفتنة، غير أن هذا لا يجعلنا ننسى بأن رد القرشيين على محمد كان عنيفا هو الآخر، فعلى الرغم من غياب سلطة الدولة فإن ما كانت قريش تخشاه، هو فقدان نفوذها الديني في مكة و بالتالي ذهاب نفوذها الاقتصادي.

هكذا كان ميلاد هذه الدعوة الجديدة في ظل عهد عرف بالعهد القرشي، عهد انعدمت فيه الوحدة السياسية بين أجزاء الجزيرة العربية و سادت وحدة من نوع آخر، عرفت "بالوحدة" القبلية، وبتعبير ابن خلدون "بالعصبية القبلية"، القبيلة التي كانت أشبه بالحكومة فكانت تمثل الوحدة الاجتماعية و "السلطة السياسية"، كانت القبيلة رمزا لحياة العربي الذي يدين بدينها و ينضوي تحت لوائها، يثأر لها و يدافع عنها، هذا هو العقل القبلي الذي حكم العربي – وما زال يحكمه مع تغير التسميات – فلم تعرف مكة قيام ملك و لا نشوء دولة، فكان لا بد إذن من وجود رابط يحقق تلك الوحدة السياسية بين قبائل العرب المتفرقة، و كان لابد من دين خالص لله يقوم على التوحيد و نفي الشرك.

---

(1)- هشام جعيط: في السيرة النبوية، الوحي و القرآن و النبوة، ط 1، 1999، ط 2، دار الطليعة، بيروت: لبنان. 2000، ص 70.

كان هدف النبي خلق دين جديد، بل رأسمال ديني توحيدي خاص بالعرب، ليواجه به نظاما دينيا و سلطويا آخر، فكان هذا النظام الجديد نظاما مصبوغا بصبغة "عربية صحراوية"، و مرتكزا على رمزانية دينية جديدة، مع العودة إلى الحنيفية، دين إبراهيم جد العرب.

- **واقع الجزيرة العربية في القرن السابع ميلادي**

عرف عرب الجزيرة و خصوصا أهل مكة بالتجارة هذا النشاط الذي شكل الدعامة الأولى و الأساسية لاقتصادهم، ف " منذ نهاية القرن السادس الميلادي احتكرت قريش تجارة الهند بفضل جهود زعيمها هاشم بن عبد مناف الذي اعتبر أول من سن رحلتي قريش: رحلة الشتاء إلى الشام و رحلة الصيف إلى اليمن " (1).

اعتبرت جزيرة العرب كطريق و ممر للقوافل التجارية التي تأتي من مناطق أخري، تعبر الصحراء العربية و تنزل بها لتكمل مسارها، هذا الموقع الذي احتلته الجزيرة و من ثم مكة كطريق للمواصلات التجارية جعل العرب يحتكون بأصحاب القوافل التجارية، يشترون منهم ويبيعونهم، و يتعلمون منهم فنون التجارة و يتعرفون في نفس الوقت على معتقداتهم و عاداتهم، فازدهرت التجارة و خصوصا لدى قريش.

كانت مكة ملتقى التجار و الحجاج، فازدهرت تجارة قريش و زادت مكاسبها، و ظهرت طبقة من الأثرياء عملت على تسيير شؤون مكة و أرض الحجاز، سواء ما يتعلق بتسيير القوافل التجارية، تنظيم الحج أو عقد المعاهدات بين شيوخ القبائل الأخرى و بين ملوك الدول المجاورة " يذكر الأخباريون أن عبد مناف و أولاده (هاشم، وعبد المطلب و نوفل) كانوا في النصف الثاني من القرن الخامس ميلادي سادة قريش وأكثرها مالا و تجارة، بحيث كانوا يملكون من الأمر ما يتيح لهم أن يعقدوا المعاهدات و ينظموا علاقات المنطقة مع غيرها على مستوى الأمراء و الحكام وفقا لما تقضي مصالحهم التجارية و امتيازاتهم الاجتماعية " (2).

هكذا كانت شبه الجزيرة العربية سوقا تجارية للعرض و الطلب، عرفت بها عدة أسواق كان أشهرها سوق عكاظ و الذي كان معرضا للنتاج الأدبي كذلك كالشعر مثلا.

كان الديني و الاقتصادي (التجارة) لا ينفصلان، الواحد منهما مضمرا في الآخر، هنا كانت شبه الجزيرة كفضاء جغرافي، و كان معها القرن السابع ميلادي سياق يشمل " موقع الجزيرة العربية على خريطة الصراع الدولي بين القوتين الإمبراطوريتين الرومانية و الفارسية، أهمية مكة بالنسبة لطريق التجارة بين الشمال (الشام) و الجنوب (اليمن) رحلتا الشتاء و الصيف اللذين أشار لهما القرآن، الأحوال الدينية في شبه الجزيرة العربية و إلى أي حد تأثرت بمسيحية "الشمال" و يهودية "الجنوب" و هجرة قبائل الجنوب اليهودية إلى يثرب، و في هذا البعد من أبعاد السياق يتحتم دراسة أنواع و أنماط المسيحية، و طبيعة العلاقة أو العلاقات الدينية بين مكة و كنيسة الحبشة، مكانة قريش الاقتصادية و الدينية و

(1)- السيد عبد العزيز سالم: تاريخ العرب قبل الإسلام، (بدون طبعة)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية: مصر. 2000، ص 210.

(2)- برهان الدين دلو: جزيرة العرب قبل الإسلام، التاريخ الاقتصادي – الاجتماعي – الثقافي – السياسي، ط 1، 1989، ط 2، دار الفارابي، بيروت: لبنان. 2004، ص 145.

طبيعة التنافس بين فرعيها الرئيسيين، و هو التنافس الذي يعد الصراع بين بني هاشم وبني أمية بعد الإسلام تطورا له، طبيعة العلاقة بين "مكة" و "يثرب" تجاريا و دينيا.." (1).
سنرى بأن كل هذه الأمور قد راعاها النبي أثناء دعوته، فهي قد شكلت واقعا حيا و ملموسا و أكثر من مؤثر في طبيعة العلاقات، فلم يكن بإمكان الرسول أن يتجاهل هذا الواقع ولا أن يتجاوزه بل قد وظفه، أخذ منه و عدل فيه، و عرف كيف يتماش معه و في نفس الوقت كيف يسيره و يجعله في خدمة دعوته.
إذا عدنا لنعلق على ما قاله الباحث حول التنافس الذي كان بين عرب الجزيرة، فإنه قد تمظهر من خلال الصراع الذي كان بين عرب الشمال و عرب الجنوب، و الذي استمر بعد موت النبي، خصوصا بعد تولية أبى بكر ليظهر الصراع بين عرب الجنوب الذين مثلتهم آنذاك قبيلتي الأوس و الخزرج أي الأنصار، وبين عرب الشمال الذين مثلتهم قريش، فكان الخلاف حول من يتولى بعد موت الرسول، أيكون خليفة من قريش أو من العرب الأنصار لتظهر ثنائية العرب/ قريش، و ليستمر هذا الصراع كما نعرف حتى يتم حسم الأمر نهائيا مع معاوية (بداية الدولة الأموية).
كما تمظهر الصراع كذلك بين القرشيين فيما بينهم، بين بني أمية و بني هاشم، بين ممثل الأرستقراطية المكية القرشية، و بين الحزب أو الممثل الروحي لمكة، و استمر هذا الصراع كذلك بعد موت الرسول، الصراع من منظور أحقية الخلافة.
كان العرب بطونا و قبائل متفرقة في الصحراء و قد افتقدوا لوحدة سياسية تجمع شملهم ف " الحقيقة الأولى هي أن العرب حين البعثة المحمدية لم يكن لهم ملك و لا دولة، لقد كان النظام السياسي الاجتماعي في مكة و يثرب (المدينة) نظاما جماعيا قبليا لا يرقى إلى مستوى "الدولة" التي قوامها أرض ذات حدود معلومة و جماعة من الناس تسكن هذه الأرض و سلطة مركزية " (2).
بهذا يرى البعض أن تاريخ العرب قبل الإسلام يكاد يكون مجهولا لسببين: - فقدان الوحدة السياسية إذ كانوا بدوا رحلا، و لم يدون تاريخهم إلا في أواخر العصر الأموي، فقبل هذا كان اعتمادهم على نقل الأخبار شفويا...(3).
لكن نرى أن المشكلة ليست مشكلة فقدان الوحدة السياسية و لا مشكلة تدوين التاريخ الجاهلي، المشكلة الحقيقية في أن التاريخ الجاهلي تم تسفيهه و تغييبه و رميه في ظلمات الجاهلية باسم أنوار الإسلام، أما عن التدوين فقد بدأ مع منتصف القرن الثاني هجري إلى غاية القرن الرابع هجري، و هذا لا يعني أن التدوين ككتابة بدأ في هذا التاريخ، بل قد كان قبل ذلك، لكن التدوين "الرسمي" بإشراف الدولة، ذكر أشياء و السكوت عن أخرى، حذف أشياء و إضافة أشياء أخرى، بهذا الشكل تم تدوين تاريخ الإسلام و تاريخ ما قبل الإسلام و كذا تاريخ الفرق و المذاهب، بحسب ما يخدم مصلحة طرف على حساب طرف آخر.

---

(1)- نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2000، ص ص 258- 259 .
(2)- محمد عابد الجابري: الدين و الدولة و تطبيق الشريعة، ط 1، 1996، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 2004، ص 13.
(3)- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي، الديني، الثقافي و الاجتماعي، الجزء الأول، الدولة العربية في الشرق و مصر و المغرب و الأندلس، العرب قبل الإسلام، وصف بلاد العرب، ط 15، دار الجيل، بيروت: لبنان. 2001، ص

طبيعة البيئات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و الدينية و حتى الجغرافية، هي التي فرضت نمطا خاصا من التفكير الاعتقادي في شبه جزيرة العرب، غياب حكم الدولة أو سلطة الدولة فتح الحريات، حرية الانتماء السياسي و حرية الانتماء الديني، زائد الحرية التجارية التي عرف بها أهل مكة كل هذا سمح بفتح حريات دينية: عبدت الأوثان، اليهود النصارى، الأحناف، مع أن الحياة الوثنية غلبت على الفكر الديني آنذاك.

يرتبط الدين بكل هذه العوامل و حتى بالعامل الجغرافي، الذي يبدو لنا في الظاهر أنه أقل تأثيرا، في حين أنه يلعب دورا كبيرا في التأثير على أمزجة الناس و بالتالي على اعتقاداتهم و تصوراتهم الدينية و الميثولوجية، فسكان المناطق الأكثر حرا أو الأكثر بردا يختلفون في معتقداتهم عن سكان المناطق المعتدلة، لنأخذ كمثال تصوير القرآن للجنة، يوجد فيها ما لا يوجد في البيئة الصحراوية، هذا ما يدل على أن "" الديانة قد تأثرت بالمحيط الطبيعي أكثر من كل نظام اجتماعي "" (1).

هذا يعني أن الديني مرتبط ارتباطا وثيقا بالاجتماعي و السياسي و الاقتصادي و الثقافي و الجغرافي، فمختلف هذه البيئات تؤثر فيه و تتأثر به.

لم يكن العرب يولون للدين أهمية كبيرة، فما كان يهم قريش عائدات الحج وما يترتب عليها و يرتبط بها، إذ كانت كل قبيلة من قبائل العرب تحج إلى صنمها و تهدي الهدايا، هذه الأصنام و إن كانت رمزا دينيا، فإنها تشكل مورد رزق، و الدفاع عنها هو دفاع عن هذا الرزق، من هنا كان الوقوف ضد الدعوة الجديدة، الدعوة المحمدية، وقوفا ضد نظام اقتصادي و سياسي جديد أكثر منه ديني، فموسم الحج مثلا كان موسما تجاريا و " كانت أشهر الحج عند الجاهليين أشهرا حرما، يحرم فيها القتال، فكان العرب يغتنمون فرصة هذه الهدنة المقدسة فيشدون الرحال إلى مكة من كل حدب و صوب، يشيدون الأسواق التي كانت تقام قبل الحج " (2).

هذا التنظيم لموسم الحج لم يكن تنظيما جاء بناءا على رأي ديني، بل كان تنظيما مدروسا أرادت به قريش أن ترعى مصالحها و تحقق أهدافها، مع أنه لم يصلنا إلى القليل عن اعتقادات العرب قبل الإسلام، فلا نعرف إلا بعض ما حافظ عليه الإسلام، هذا لأن التاريخ الجاهلي تاريخ مظلم و مغيب، كما أن " العرب كانت تتشافه في كل شيء و لا تكتبه و من خلال هذه الثقافة الشفاهية انتقلت الأشعار و الأخبار و الآثار، عبر الأجيال من شفة إلى شفة دون توثيق و بغير تحقيق " (3).

لم تكن الديانة الوثنية الديانة الوحيدة التي عرفها العرب، بل عرفوا طرفا من اليهودية و المسيحية كديانتين توحيديتين لكل واحدة كتاب مقدس موحى من الله، فكيف وصلتا من مصر و فلسطين إلى شبه الجزيرة، و هل تم تهويد و تمسيح بعض عرب الجزيرة، و ماذا عن أوضاع اليهود و المسيحيين داخل و خارج جزيرة العرب، و كيف تعامل معهم النبي؟

---

(1)- يوسف باسيل شلحت: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، الطوطمية، اليهودية، النصرانية و الإسلام، ترجمت المحقق: خليل أحمد خليل، ط 1، دار الفارابي، بيروت: لبنان. 2003، ص 177.

(2)- جرجس داود: أديان العرب قبل الإسلام و وجهها الحضاري و الاجتماعي، ط 3، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت: لبنان. 2005، ص 217.

(3)- محمد سعيد العشماوي: العقل في الإسلام، ط 2، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت: لبنان. 2004، ص 25.

إن ما يهمنا هنا هو معرفة أحوال اليهود و المسيحيين قبل و بعد مجيء الإسلام، و كيف تعامل محمد مع هذا الواقع كحقيقة كائنة و موجودة.
عن التكوين الفكري الديني في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فإن قبائل عديدة كانت متنصرة قبل الدعوة الإسلامية، مثل بكر و تغلب، لخم، بهراء، جذام، و كانت النصرانية واسعة في قبيلة ربيعة و كان بنو كليب كلهم من النصارى و كان للعرب النصارى أسقفيات مشهورة في اليمن (نجران) و بصرى الشام و غيرها...(1).
و انتشرت اليهودية في كل من اليمن و يثرب، فنشر اليهود تعاليمهم في جزيرة العرب خصوصا بعد ما تعرضت له دولتهم على يد الرومان، أما بالنسبة للمسيحية فيرى البعض أن السبب الرئيسي في انتشارها يعود إلى ذلك الانشقاق الذي حدث فيها، يعني مسألة التثليث و مشكلة تحديد طبيعة المسيح، وزيادة على هذا الانشقاق الديني في الإمبراطورية الرومانية الانشقاق الذي عكس ذلك الصراع الداخلي كان هناك صراع بينها و بين الإمبراطورية الفارسية، و كان لبد أن ينعكس هذا كله على فضاء الجزيرة العربية، فكانت ميدانا لصراع ديني / سياسي، كما كانت ملجأ للفرق الدينية المضطهدة بسبب خلوها من دولة مركزية و من كنيسة، فكان القول بقرب ظهور نبي جديد، و كان لهذه الظاهرة ظاهرة القول بمجيء نبي جديد من جهة و ظاهرة البحث عن دين جديد من جهة أخرى، ما تخفيانه و تسكتان عنه فكانتا تقومان بدعاية تبشيرية ضد الإمبراطوريتين المتحاربتين البيزنطية و الفارسية...(2).
إذن توظيف الدين من أجل الإطاحة بنظام ديني و رمزي آخر، مرتبط بأنظمة نسقية أخرى متعددة سياسية و اقتصادية، إن "القول بنبي جديد معناه التنبؤ بقرب نهاية النظام الديني / السياسي الذي قام على أساس دعوة نبي سابق، و بعبارة أخرى معناه التبشير بقرب سقوط الإمبراطورية التي تبني كيانها على تفسيرها للدين السابق، و النبي الجديد سيأتي ليصحح الدين، و لكن أيضا ليبشر بسقوط الدولة التي انحرفت عن الدين " (3).
هكذا كانت الرغبة في استقطاب الماورائي مرة أخرى من خلال دعوة دينية جديدة يكون صاحبها مجددا للتوحيدية، فاختير فضاء جزيرة العرب، هذا الفضاء الذي سكنه بعض من أصحاب تلك الفرقة المضطهدة القائلة بالطبيعة البشرية للمسيح، هذا الترقب و الانتظار لمجيء نبي جديد أو لنقل مخلص و مجدد للتوحيدية، اتخذ من الجزيرة العربية فضاءا اعبر ملجأ للهروب و للإسقاط، إسقاط لكل تلك الآمال التي علقت على مكان كان ملتقى للصراع الديني و السياسي و الاقتصادي.

---

(1)- أليكسي جورافسكي: الإسلام و المسيحية، ترجمة: خلف محمد الجراد، تاريخ الطبعة الروسية 1990، تاريخ الترجمة 1996، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت. ص 40.
(2)- محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 2006 ص 49-50.
(3)- المرجع نفسه، ص 50.

لنتساءل مثلا عن طبيعة تلك العلاقة التي جمعت بين محمد و الفرق النصرانية، هل تلقى التعاليم اليهودية و المسيحية من الرهبان اليهود و المسيحيين؟، هذا ما لم تجبنا عنه المصادر الإسلامية، و هذا نفسه ما يجعلنا نقول بأنه ينقصنا الكثير عن فترة حياة محمد قبل البعثة، فما نعرفه من العديد من المصادر هو أن مسيحية هؤلاء هي المسيحية الأصلية كما ظهرت و التي تتوافق مع الإسلام و مع فكرة التوحيد الخالصة، و التي اعتبرتها الكنيسة هرطقة وخروجا عن الدين، فكانت مسيحية المضطهدين و المنبوذين من قبل روما.

إذا عدنا إلى مسألة التثليث و الانشقاق المسيحي نجد القرآن ينظر إلى الأناجيل على أنها حرفت كلام المسيح، فتعاليم عيسى كما نعلم بقيت شفوية و لم تدون إلا بعد قرن من وفاته فتعرضت بذلك للبتر و الإضافة، من هنا رأى القرآن وجود انحراف عن التوحيد في كلا الديانتين اليهودية و المسيحية، فدع إلى فكرة توحيد الله و تنزيه الذات الإلهية، و التوحيد في الإسلام معناه نفي أي علاقة اتصال بين الله و الإنسان، فعقيدة التوحيد الإسلامية كما هي واضحة و مقررة في القرآن، تنطلق من القول بالانفصال التام بين عالم الألوهية و عالم البشر، هنا جاء النبي كمصلح للتوحيدية، فعدل و أضاف و حافظ على أشياء أخرى سواء من الديانتين السماويتين السابقتين أو من الديانة الوثنية، ف" الإسلام المنبثق من ذلك المجتمع الوثني العربي القديم الذي كانته مكة، لا يمكن اعتباره دين صحراء، إن مكة كانت "منذ القديم قطعة صغيرة متأثرة بأفكار كبرى الأديان السحرية، و ضائعة في عالم يهود و مسيحيين "" (1).

فلم تكن مكة تشكو من ذلك الفراغ الروحي المتمثل في عدم معرفة الدين، لكنها شكت من فراغ آخر، فراغ سياسي و كذا أيديولوجي مرتبط بنظام رمزي ديني هوياتي خاص بالعرب و هذا ما لم تشهده مكة، ف" في مضمون الدين الإسلامي لا يوجد أي تغيير، فهناك تأقلم مع ضرورات روح الحياة العربية و مع الفكر اليهودي – المسيحي الذي انتشر في الجزيرة العربية قبل ظهور محمد، فكانت التأثيرات اليهودية و المسيحية نافذة في أهم الأقاليم العربية و كان للمسيحيين كنائس في نجران و مماليك الحيرة (الشمال الشرقي للجزيرة) و في غسان (الشمال الغربي للجزيرة)، أما اليهودية فكانت منتشرة رسميا منذ حوالي ثلاث قرون " (2).

و النبي عرف كيف يملأ هذا الفراغ من خلال دعوة دينية و أيديولوجية في نفس الوقت، فإن كان الانحراف في المسيحية و القول بالطبيعة الواحدة للمسيح ساعد على بسط السيطرة السياسية لهذا المصلح و الفاتح العربي، غير أن هدفه لم يكن ضرب النظام الديني / السياسي لروما بقدر ما كان يهدف لبناء دولة عربية إسلامية تقوم مكة مركزا لها و يكون هو قائدا لها، كان يبحث للعرب عن نظام رمزي ديني مستند على رمزانية الوحي لجمع شملهم فاستند إلى تاريخية الوحي و تابع ذلك التقليد الديني السامي، فهو فعلا قد اعتمد على هذا الموروث اليهودي المسيحي ثم تجاوزه ليحقق خصوصية دعوته و هذا ما سنراه.

---

(1)- هشام جعيط: أوروبا و الإسلام، صدام الثقافة و الحداثة، ط 1، 1995، ط 2، دار الطليعة، بيروت: لبنان. 2001، ص 66.

(2)- Henri Serouya: penses arabe, 1er édition 1961, 2 em édition, presses universitaires de France, paris: France. 1962, p 31-32.

- **الدعوة الجديدة و بناء الدولة الإسلامية**

تزامنت الدعوة المحمدية مع بداية ضعف و انهيار الإمبراطوريات الكبرى يومها، فكانت كل من الإمبراطورية البيزنطية و الإمبراطورية الفارسية على وشك الانهيار بعد حروب طويلة أنهكت كلا الطرفين، زيادة على تلك الصراعات الداخلية و الانقسامات الدينية و المذهبية، هذه الانقسامات ولدت بدورها انقسامات سياسية ساعدت على بداية الضعف و التقهقر داخل الإمبراطوريتين و خصوصا روما.

لم تكن الجزيرة العربية بمعزل عن تلك الصراعات، فكانت ميدانا للحروب، كما أنها لم تكن بعيدة عن أطماع البيزنطيين و الفرس فكانت تارة تتحالف مع هذه الجهة و تارة مع الأخرى، غياب وحدة سياسية و دينية تجمع شمل القبائل العربية جعلت أرضهم هدفا لمطامع الروم و الفرس، فكان البحث عن رابط قوي يجمع العرب و يوحد كلمتهم و يضرب في نفس الوقت الأنظمة السياسية و الدينية لروما و بيزنطة.

ظهر نبي عربي من مكة يدعى محمد بن عبد الله، أقام دعوة دينية جديدة على أساس العودة إلى دين إبراهيم و نبذ الديانة الوثنية، و لا شك أن هذا النبي قد أقام سياسة جديدة بمقتضاها واجه قريش و واجه بها اليهود و النصارى، ليتمكن من تأسيس دولته و نشر دعوته داخل الحجاز، فعلى أي أساس أقام محمد دعوته و بنى دولته، هل جاء الإسلام كمكمل و متمم لما قبله، أم أنه جاء لينفي الشرائع التي سبقته و يبحث عن خصوصية عربية ميزت الإسلام كدين و محمد كرسول، وفي نفس الوقت شموليتها كدعوة دينية و أيديولوجية؟

كان محمد ابن قريش عاش فيها طفولته و شبابه إلى أن جاءه الوحي، " فهو من بني هاشم أعلى ذروة في قريش التي هي بدورها أرفع القبائل مكانة " (1)، و كان أول ما واجهه النبي مجتمعه الذي رفضه و رفض دعوته، فرفضت قريش تصور نزول الوحي على محمد و إن كان لهذا التصور جذوره في التعبير عن الواقع آنذاك، لأن من يصدق اتصال العراف و الكهان بالجن، فكيف لا يستوعب فكرة ملك ينزل بكلام على بشر؟، فلم يكن مفهوم الوحي مفروض على الثقافة من الخارج، فظاهرات الكهانة، النبوة، الوحي، كلها استندت إلى أساس معرفي و مفهوم عميق في الثقافة العربية... (2).

و كما كان الشعر ديوان العرب فقد قابله القرآن، فكانت معجزة محمد لغوية، و إن نفى عن نفسه و عن القرآن صفة الشاعر و الشعر، كما لعنى الشعر و الشعراء، هكذا فإن كل شيء كان مرتبطا بشكل مباشر بالواقع المعاش، فقد كان النبي ابن مجتمعه و نتاجه، و ابن واقعه الذي عبر عنه و جسده و لم يخرج عن حدوده.

نجد باحثا كمحمد عابد الجابري يضع سؤالين في بحث مشروعه "نقد العقل العربي" يقول: - ما الذي بقي ثابتا في الثقافة العربية منذ "الجاهلية" إلى اليوم؟

- ماذا تغير في الثقافة العربية منذ "الجاهلية" إلى اليوم؟

---

(1)- خليل عبد الكريم: شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، السفر الأول، محمد و الصحابة، ط 2، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت: لبنان. 1998، ص 49.

(2)- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط 3، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 1996، ص 31.

ليرى بأن السؤال الأول سؤال مسالم، أما السؤال الثاني فهو سؤال مستفز... (1).
لكن السؤال الذي نطرحه نحن مخالف نوعا ما لسؤال الجابري، و إن كان يصب في نفس الموضوع و نفس الأهداف، السؤال لا يبحث ما الذي بقي من الثقافة الجاهلية، بقدر ما يبحث ما الذي غيره الإسلام و ما الذي أبقاه من الثقافة "الجاهلية"، و ما يزال إلى اليوم معتبرا كعنصر إسلامي أتى به و أدخله الإسلام؟
قام الإسلام من أجل النفي و القطيعة مع أشياء و معتقدات، و كذلك من أجل تصحيح أخرى و الحفاظ عليها و إبقاءها، فقد كان هناك بحث عن تلك الخصوصية الإسلامية، كون الإسلام جاء كإيديولوجية في مواجهة إيديولوجية أخرى، فكان لزاما عليه بناء صرح خاص به، و إن كان قد أبقى كما نعرف على العديد من العادات التي كانت سائدة لدى العرب و قام بتقويم بعضها الآخر، فقد " كان من عوائد العرب قبل الإسلام تحريم الزواج بالأم و البنت و الأخت و العمة و الخالة، و بنت الأخ و بنت الأخت، و كانوا يبغضون الجمع بين الأختين، كما يبغضون نكاح الابن زوج أبيه، و كان لديهم عادة تعدد الزوجات " (2).
كما عرف العرب الحدود و القصاص في الزنا و شرب الخمر و قطع يد السارق، و دية القتل، و الطلاق و الإرث، و كانت عقدة النكاح بيد الرجل، و صوم عاشوراء، و الاجتماع يوم العروبة و هو يوم الجمعة، و الختان وكسوة الكعبة و غسل الجنابة و غسل الموتى و تكفينهم، و فيما يتصل بمناسك الحج و العمرة فهي نفسها كانت تمارس قبل الإسلام و قد أقرها، كالتلبية مثلا و التي عدلت صياغتها بما يتلاءم مع التوحيد، الطواف بالصفا و المروة الوقوف بعرفة، الإفاضة إلى مزدلفة، رمي الجمرات، النحر و غيرها، و هذه الأماكن و ما يتصل بها كلها كانت مواضع أصنام... (3).
هذا كله يقودنا للقول بأن كل هذه العادات و كذا الأحكام قد تماشت يومها مع الواقع و لم تخرج عن إطاره، هي أحكام تفهم في إطار واقعها و لا تفهم في إطلاقيتها و عموميتها أحكام رأى الإسلام أنه من الضروري الإبقاء عليها، لأنها ناسبت بيئتها الاجتماعية و الثقافية و توافقت مع النظام الموجود آنذاك، و " هكذا تصبح شبه الجزيرة العربية ليست مركزا تستقى منها الأحكام الحضارية لسائر دوائر الخليقة على مر الدهور إلى يوم القيامة، بل هي نموذج طبق عليه شطر من الأحكام التي ناسبتها و اتفقت مع ما كانت عليه من ظروف خاصة، أما سائر الظروف الأخرى فلا يشترط أن يطبق عليها نفس تلك الأحكام " (4).
هذا ما يدفعنا للقول بوجوب إعادة النظر في التشريعات و إن كان هذا الموضوع غير ما نطرح هنا، و لكن مسائل فقهية و تشريعية عديدة بحاجة لإعادة النظر فيها مراعاة لتلك العلاقة بين النص و الواقع، واقع اليوم المتشعب و المتغير و النص المعطى الجامد الذي عبر عن واقع الأمس، و هذا ما يجب على الفقهاء و الدعاة و حتى الأئمة (خطباء المساجد) أن يفهموه و يراعوه و يطلعون عليه.

---

(1)- محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي 1، تكوين العقل العربي، ط 1، 1986، ط 9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 2009، ص 38.
(2)- محمد سعيد العشماوي: معالم الإسلام، ط 2، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت: لبنان. 2004، ص 177.
(3)- محمد سعيد العشماوي: العقل في الإسلام، ص 32.
(4)- يحي محمد: مرجع سابق، ص 93.

هذا مجمل ما يمكن أن يقال عن تلك الاستعادة التي قام بها الإسلام، فيما يخص الأعراف و العادات الجاهلية التي سبقته، فما الذي يمكن أن يقال عن علاقته بعقائد و تشريعات أهل الكتاب من يهود و مسيحيين؟ (*)

أنكر اليهود و النصارى أن يكون في نصوصهم ما يشير لنبوة محمد، فاليهود مثلا لم يكونوا ليروا أن يكون هناك نبي من غير بني إسرائيل، و لا يمكن أن يحدث هذا في التقليد التوحيدي السامي الذي حصر النبوة في بني إسرائيل، فكانوا يعتبرون أنفسهم نموذجا لتجسيد أوامر الله و وصاياه، و أن الله اصطفاهم من بين الأمم و خصهم وحدهم بالنبوة.

" نشر اليهود في البلاد التي نزلوها في جزيرة العرب تعاليم التوراة و ما جاء فيها من تاريخ خلق الدنيا، و من بعث و حساب و ميزان، و نشروا تفاسير للمفسرين للتوراة و ما أحاط بها من أساطير و خرافات كالتي أدخلها – فيما بعد – من أسلم من اليهود مثل كعب الأحبار، و وهب بن منبه و أضرابهما، و كذلك كان لليهود أثر كبير في اللغة العربية، فقد أدخلوا عليها كلمات كثيرة لم يكن يعرفها العرب، و مصطلحات دينية لم يكن لهم بها علم، مثل جهنم و الشيطان و إبليس و نحو ذلك " (1).

هذه المعتقدات اليهودية من بعث و حساب و تاريخ الخلق و غيرها، هي التي أخذها القرآن و وظفها، زيادة على قصص الأنبياء المعروفة في التوراة، كقصة أهل الكهف مثلا التي كانت معروفة لدى اليهود، و التي طلب اليهود من قريش أن يسألوا النبي عن أمر هؤلاء الفتية فكيف تكون هنا إجابة النبي أيجيب " بالحقيقة التاريخية عن أمر أصحاب الكهف أم هي الإجابة التي ذكرها اليهود من أهل المدينة للمشركين من أهل مكة و جعلوها المقياس الذي يقاس به أمر النبي عليه السلام "؟ (2).

هذا الأخذ عن اليهودية لا يعني أبدا أن القرآن لم يتميز عن التوراة، فقصة يوسف مثلا نجدها تساوي في التوراة حوالي أربعة أضعاف مثيلتها في القرآن، ففي القرآن تحكى في 111 آية أما في التوراة فحوالي 430 عددا، فالقرآن أجمل القصة في أقل من ربع حجمها في التوراة فقصة يوسف في التوراة توضيح لنموذج اقتصادي يهودي، استمر مع اليهود حتى اليوم في علاقاتهم مع الشعوب الأخرى، روح العنصرية و التميز عن الآخر و الانعزال في مناطق خاصة، محافظين على صفاتهم، فلم تحولهم التغيرات و لم تفنهم العوامل التاريخية رغم قلتهم، فأبقوا على تميزهم و هم يعتبرون إلى اليوم أنفسهم مركز العالم و أصل التاريخ، و السبب في هذا لا يعود إلى عقائدهم بل إلى تحكمهم في سير حركة الأموال و في اقتصادياتهم، أما في طرح القرآن للقصة فقد اختفى النموذج اليهودي تماما، فكان الشبه بين القصتين فقط حول طفولة يوسف، علاقته بأبيه و ما لاقاه من إخوته، و هنا نستنتج كيف أن القرآن أخذ عن اليهودية و حاول في طرحه للقصة التميز عنها و إلغاء خصوصيتها لحساب

(*)- حين نقول "الاستعادة" فإننا لا نعني المحاكاة أو الحفاظ و فقط، بل نعني كذلك تلك القطيعة قي نفس الوقت مع نظام ميثولوجي مغاير لنظام الإسلام.

(1)- أحمد أمين: فجر الإسلام، بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى أخر الدولة الأموية، (بون طبعة وبدون سنة طبع)، دار الكتاب العربي، بيروت: لبنان. ص ص 24- 25.

(2)- محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن الكريم، شرح وتعليق: خليل عبد الكريم، ط 1، 1951، ط 4، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت: لبنان. 1999، ص 24.

خصوصيته هو فاختلف في طرحه عن الطرح التوراتي... (1).
هذا عن قصص الأنبياء و أخبار السابقين و التي أخذها القرآن عن التوراة، أما عن العادات و الأعراف اليهودية، فهناك عادة يهودية عرفها الأحناف في الجاهلية و حافظ عليها التقليد الإسلامي حتى اليوم، و هي ظاهرة "الختان" و " السؤال هو: كيف نشأ ختان الذكور في التوراة؟ في الإصحاح السابع عشر (التكوين) يعقد الإله مع النبي إبراهيم عهدا، يقول له: "" أقيم عهدي بيني و بين نسلك من بعدك عهدا أبديا أعطي لك و لنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكا أبديا..هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني و بينكم..يختن منكم كل ذكر..فتختنون في لحم غرلتكم فيكون علامة عهد بيني و بينكم، فيكون عهدي في لحمكم أبديا.."" (2).
ختن إبراهيم و هو شيخ كبير و ختن ابنه إسماعيل و كل ذكر من أهله، فبقيت ظاهرة الختان لدى بني إسرائيل و انتقلت إلى العرب، و نضيف إلى ظاهرة الختان ظاهرة الأضحية التي يحتفل بها المسلمين بمناسبة الحج إلى مكة.

أخذ النبي محمد عن الديانات و الأعراف التي كانت موجودة قبله في شبه الجزيرة العربية و لكنه تميز عنها جميعا، و ألغى خصوصيتها و أضاف عليها لمساته فصبغها بصبغة إسلامية عربية عكست واقع مجتمعه و بيئته، و إن كان موقفه إزاء اليهودية و المسيحية باعتبارهما ديانتين سماويتين مختلف عن موقفه من الفترة "الجاهلية"، فقد ظهر القرآن بعد لحظتي الوحي اليهودية و المسيحية و قدم نفسه على أنه آخر تجليات الوحي السماوي للبشر، فقد اعترف محمد بكل أنبياء اليهود و المسيحيين و لكنه أشار إلى تحريفهم لكتاب الله.
هذا مجمل ما يمكن أن يقال حول تلك الاستعادة التي قام بها النبي، سواء فيما يتعلق بمعتقدات العرب في الجاهلية أو بعقائد أصحاب النحل الأخرى و منهم اليهود و المسيحيين، فما الذي يمكن أن نقوله الآن حول علاقة النبي بقريش و باليهود و المسيحيين أو لنقل كيف واجههم؟ و ما هي السياسة التي اتخذها محمد في الدفاع والمواجهة؟

لم تخرج سياسة النبي خلال دعوته عن إطار التحالفات القبلية زائد ضرب المصالح، و خصوصا المصالح الاقتصادية لقريش و منها التجارة و التي مثلت الشريان الرئيسي و المورد الأساسي لقريش، فمقاومتهم للنبي لم تكن لسبب ديني بل كان همهم الأول والأخير تحقيق مصالحهم المادية، من هنا جاءت مقاومتهم للدعوة المحمدية لا كدعوة بل كسياسة جديدة تهددهم و تهدد وجودهم، ف " رفض تجار قريش و أرستقراطيوها الدعوة الإسلامية و قاوموها، لأنها كانت تهددهم في مصالحهم، و حاولوا إغراء النبي بالمال و الجاه، لأنهم كانوا يفكرون تفكيرا تجاريا، كل شيء يمكن أن يباع و يشترى حتى الأفكار و العقائد " (3).
و لما أحسوا أن مصالحهم مهددة و أنهم أمام خيارين إما الإسلام و إما فقدان السيطرة الدينية و التي تعني بالطبع فقدان السيطرة الاقتصادية و من ثم السياسية، ذهاب الارستقراطية فاختاروا الإسلام للإبقاء على مصالحهم.

(1)- عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، ط 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت: لبنان. 1998، ص ص 121- 122.
(2)- نوال السعداوي: قضايا المرأة و الفكر و السياسة، ط 1، عربية للطباعة و النشر، 2001، ص 196.
(3)- محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة، ط 1، 1991، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 1999، ص 112.

اتخذ النبي سياسة واضحة تمثلت في الهجوم على أصنام قريش التي كانت تشكل المورد الاقتصادي الأول بالنسبة لقريش زائد ضرب القوافل التجارية، و من خلال هذه السياسة يكمن ذكاءه كصاحب دعوة و "مصلح" ديني و كزعيم سياسي، عمل على استمالة قريش بكل الطرق ليحقق في النهاية مبتغاه، و ليتخذ من الهجرة وسيلة للتنفيس عن أتباعه الضعفاء
الذين لاحقتهم قريش و ليهيئ نفسه للهجوم، لأن القرشيين لم يكونوا بقادرين على التخلص من محمد و لا من أتباعه الأقوياء من غير العبيد و الموالي الذين اضطهدوا، لأنهم مثلوا الجاه و السلطان في قريش و كانوا من أكبر القبائل و أشهرها، ف" في اقتفاء لأبى بكر تتابعت من الطبقة العليا من أهل مكة أسماء: عثمان بن عفان و عبد الرحمن بن عوف و طلحة بن عبيد الله و سعد بن أبي وقاص و الزبير بن العوام و أبى عبيدة الجراح " (1).

بهذا اتخذ النبي أكثر من سياسة واحدة في تعامله مع قريش و مع أهل الكتاب من يهود و مسيحيين تارة بالتحالف و تارة أخرى بضرب المصالح، فاستعاد الموروث العربي الجاهلي و عدل منه و استعاد العقائد اليهودية و المسيحية و تميز عنها و فرض خصوصيته كنبي و كزعيم سياسي و خصوصية دعوته كدعوة عربية مكملة و متممة لما سبق و في نفس الوقت متجاوزة و مقيمة لقطيعة أيديولوجية، فكيف عمل محمد على بناء دولته التي أرادها دولة عربية إسلامية، معيدا لمكة مركزها الديني و السياسي و الاقتصادي؟

- **النبي و إعادة الهيكلة الدينية لمكة**

أحدثت الدعوة المحمدية انقلابا في القيم و في مختلف مناحي الحياة، كالإقرار بالمساواة و الاتجاه إلى عبادة الإله الواحد، هنا عدلت قيم و ألغيت أخرى و تم الحفاظ على قيم أخرى ليبدأ عهد جديد وصف ما قبله "بالجاهلية"، لكن لنتساءل هنا، إذا كان الارتباط بإله واحد إله متعالي، فلماذا يحج إليه إلى مكة، الإله موجود في كل مكان، لماذا ربط بهذا المكان المحدد مكان و شعيرة حافظ عليهما الإسلام و إلى اليوم؟
كنا قد رأينا كيف أن النظام الرمزي الذي كان سائدا في الجاهلية لم يسقط كليا مع انتصار الإسلام، بل قد استعاد الإسلام الكثير من عناصر هذا النظام، و ألبسها لباسا إسلاميا ذا طابع توحيدي، و هنا تكمن عبقرية محمد في تلك القدرة على التركيب و إعادة الصياغة.
كان الرسول " يبلور الفضاء السياسي في الوقت الذي يبلور فيه الفضاء الديني...(كيف)... فعندما ينقل الكعبة و عندما يفرض يوم الجمعة كيوم عطلة و احتفال جماعي كنوع من المنافسة المحاكاتية الرمزانية ليوم الأحد أو السبت لدى المسيحيين و اليهود، و عندما يقيم مسجدا في المدينة و يمنع المؤمنين من دخول غيره و عندما يعود إلى مكة و يدمج الرمزانية
الإسلامية الجديدة كل الطقوس و الدعائم المادية لشعيرة الحج الوثني السائد سابقا.." (2).

---

(1)- أبكار السقاف: الدين في شبه الجزيرة العربية، ط 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت: لبنان. 2004، ص 103.
(2)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، ط 3، دار الساقي، بيروت: لبنان. 1998، ص ص 61-62.

هذا النظام الرمزي الجديد نافس الأنظمة الأخرى لليهود و المسيحيين و غيرهم، و هنا نفهم كيف كانت دعوة النبي إلى دين إبراهيم و لم تكن لا إلى اليهودية و لا إلى المسيحية و لا إلى أي ديانة أخرى، إنه البحث عن هوية خاصة بالعرب، هكذا فرض محمد دعوته الجديدة على الرغم من ارتباطه بالإرث الجاهلي و الإرث الكتابي لأهل الكتاب.

إن الأرضية السائدة في مجتمع من المجتمعات و في ثقافة من الثقافات هي التي تهيئ لتقبل دعوة من الدعوات، و التي بدورها لا تخرج عن الإطار الثقافي و الاجتماعي الموجود فالجديد لا يخرج عن البيئة التي تحتضنه ولا يكون غريبا عن واقعه، فكان الوحي إلى النبي لا يخرج عن إطار البيئة الاجتماعية لعرب الجزيرة، بكل ما تتضمنه هذه البيئة من عادات و تقاليد و أعراف و معتقدات، هكذا فإننا " نلاحظ أن الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عاما الممارسة السياسية و الاجتماعية و الثقافية للنبي.." (1).

فالظاهرة القرآنية مع محمد و الظاهرة الإنجيلية مع عيسى و الظاهرة التوراتية مع موسى كلها ظواهر عبرت عن ما كان موجودا في الواقع، من صراعات اجتماعية و سياسية و بنيات ثقافية و دينية، بهذا فإن الإسلام مع محمد لم يكن " سوى المآل المنطقي و الضروري للحالة الدينية – الاجتماعية و الاقتصادية، التي كان العرب يعيشونها غرب الجزيرة العربية نحو أواخر القرن السادس " (2).

فسعي محمد كان في تكييف رسالته مع البيئة الاجتماعية التي أحاطت به، و في نفس الوقت في تكييف هذه البيئة مع الرسالة الجديدة، و في هذا كله لم يخرج عن إطار الواقع الذي أحاط به، فكانت له سياسة مدروسة و محكمة أهلته لحكم العرب و توحيد كلمتهم و لم شملهم، بهذا " يشكل الإسلام حالة تاريخية فريدة لديانة ظهرت بصورة متزامنة كجماعة سياسية، و قد تجلى ذلك في الكاريزما الدينية و السياسية المزدوجة لمؤسسها محمد بوصفه رسول الله و قائدا سياسيا و عسكريا " (3).

ما أراده النبي توحيد بطون قريش المتفرقة تحت كلمة واحدة، فكانت كلمة الدين، دين توحيدي جمع بين العرب و رفع مكانة كعبة العرب، بهذا العمل قام محمد بملأ ذلك الفراغ السياسي و "الروحي" في نفس الوقت، فأنشأ أمة موحدة تحت دين سماوي واحد يحكمها كتاب واحد و تشريع واحد.

جمع النبي في دعوته بين الديني و السياسي، فهو قد أعلن بأن دعوته هي دعوة دينية و لكنه ضمنها أهدافا و استراتيجيات سياسية، فكان الإسلام دينا و نسقا فكريا و تنظيما سياسيا " فالإسلام بوصفه دينا هو منظومة أيديولوجية بامتياز" (4).

---

(1)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 1996، ص 72.

(2)- يوسف باسيل شلحت: مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، من الأرواحية إلى الشمولية، تعريب: خليل أحمد خليل، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت: لبنان. 2003، ص 22.

(3)- خوسيه كازانوفا: الأديان في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية و الترجمة في جامعة البلمند، مراجعة: بولس وهبة، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 2005، ص 79.

(4)- علي حرب: النص و الحقيقة 3، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، ط 4، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2005، ص 136.

لكن ما يهمنا معرفته هنا هو أن النبي كان قد جسد من خلال دعوته الواقع الذي عايشه و عايشه أصحابه، و كان القرآن كخطاب شفهي مجسد تماما لذلك الواقع و لتلك الممارسات التي عايشها النبي و عايشتها جماعته طيلة فترة بعثته، ف" هذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية

المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى: محمد بن عبد الله، لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاما " (1).
هذه الممارسة التي قام بها النبي هي ما أصبح يعرف لدينا بتجربة المدينة " لأنها أصبحت نموذجا للعمل التاريخي، و قدوة تحتذ من قبل كل أجيال المسلمين حتى يومنا هذا " (2).
هذه التجربة التي أراد بها محمد خلق دين جديد و العمل على زرعه في نفوس المؤمنين به و قيادتهم إلى خوض حرب "مقدسة"، بها تتم الإطاحة بالنظام السابق (الديني و القبلي) لتكوين دولة، فهذا الفراغ الروحي و السياسي ساعد النبي على تأسيس نظام ديني/ سياسي موحد تجاوز به هذا الفراغ، بهذا يكون محمد قد " أناط المجتمع العربي بديانة أكثر توافقا مع ثقافته و تطلعاته و سلوكه، من أي ديانة أخرى قد تأتيه من خارجه " (3).

هكذا كان محمد بن عبد الله القرشي قائدا روحيا و زمنيا و صاحب دعوة دينية بها أخرج العرب من عزلتهم و تناحرهم ليكونوا مثل اليهود والمسيحيين، شعب له دين موحي و كتاب مقدس ليدخل حداثة ذلك العصر، الحداثة التي كانت تعني الانتماء لديانة توحيدية و امتلاك كتاب موحى، إنه الدخول في تاريخ "الخلاص" و الانخراط في الخط التوحيدي، ف" العقيدة التوحيدية كانت أساس ثورة روحية لأنها غيرت كليا نظام تمثل الإنسان للكون و للعالم و التاريخ و المجتمع، أي كانت أساس ميلاد نمط ديني جديد " (4).
هذا الشكل الديني الجديد الذي لا يعني الإيمان بوجود إله واحد و الإذعان له بقدر ما يعني الإيمان بوجود حقيقة واحدة، هنا تكون التوحيدية أساسا لانقلاب ثوري في مجال التصورات و القيم.

---

(1)- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، ط 1، 1998، ط 3، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت: لبنان. 2004، ص 186.
(2)- محمد أركون: العلمنة و الدين، الإسلام، المسيحية و الغرب، ترجمة: هاشم صالح، ط 3، دار الساقي، بيروت: لبنان. 1996، ص 49.
(3)- يوسف باسيل شلحت: المرجع السابق، ص 32.
(4)- برهان غليون و سمير أمين: حوار الدولة و الدين، ط 1، دار الفارابي، بيروت: لبنان. 1996، ص 47.

إن هدفنا من هذا العرض و من هذه الإطالة في مثل هذا الموضوع، هو تبيان أن التأسيس للخطاب الديني الإسلامي الأول و نعني به النص التدشيني أي القرآن كان في حدود مراعاة الواقع الاجتماعي و السياسي و الديني و الثقافي، و هذا ما حاولنا إيضاحه سابقا.
و بما أن القرآن قد راع الواقع في نزوله، و هذا ما يعرف في الدراسات الإسلامية بأسباب النزول، فلا شك أن الحديث كذلك كان مراعيا لبنية ذلك الواقع، و هذا ما على الدعاة و الفقهاء والأئمة أن يفهمون، فأن يلقي إمام خطبة مثلا يوظف فيها آية قرآنية أو حديث نبوي فإن عليه أن يتقيد بسبب نزول هذه الآية و بظروف صدور الحديث، فما ناسب ذلك الزمن قد لا يناسب هذا الزمن و لن يناسبه بالضرورة.
إنه لمن المهم أن يتعرف الأئمة على مثل هذه القضايا و أن يتلقوا خلال عملية تكوينهم المعلومات الكافية عن الظروف التي نشأت فيها الدعوة المحمدية و عن ما أحاط بما يعرف بتجربة المدينة، لكي لا يكون لهم و لغيرهم تلك النظرة التعميمية و المسبقة حول هذه التجربة على أنها وحدها المثال الصحيح و المستقيم و النموذجي و الصالح لكل زمان ومكان، فهي تجربة ناسبت بيئتها و تماشت مع واقعها.

كما أننا بحاجة لإضاءة تلك الفترة من تاريخنا "فترة الجاهلية" و فترة "ما قبل البعثة المحمدية"، فمع كثرة المؤلفات التي عالجت الفترة الجاهلية و تعرضت لتاريخ العرب قبل الإسلام، إلا أنها تبقى قليلة بسبب نقص الدراسات المتخصصة في هذا المجال و أكثر من ذلك بسبب عدم طرحها لإشكاليات واضحة و عميقة، غياب تلك التساؤلات النقدية الجريئة و ذلك الطرح الموضوعي، فالكل ينظر لتلك الفترة بنظرة "أيديولوجية" تقصي و تحذف و تغيب، تلك الفترة الموصوفة بظلمات الجاهلية مقابل صدر الإسلام الذي هو وحده تاريخ الأنوار نحتاج لإنارتها لفهم ماضينا و حاضرنا، فلا يفيدنا أبدا القفز فوق هذه المنطقة و لا تجاوزها لارتباطها بتكويننا الفكري و بوعينا الجماعي. (*)

(*)- وحده علم اجتماع الأديان قادر على أن يحقق مثل هذه القفزة في مجال الدراسات الدينية ليطرح أسئلة مكبوتة و مغيبة، فيتجاوزها بالتحليل و النقد، خصوصا بعد تقدم الدراسات في هذا المجال الذي و إن كان يعالج الدين في مظاهره كطقوس و ممارسات و تمثلات فإنه بقادر كذلك على دراسة ذلك الجانب التاريخي لنشوء الدين و تطوره.

1- 2- بحث في جدلية الديني و السياسي في الخطاب الإسلامي

نردد دائما بأن الدين حامل للأيديولوجيا بل هو في ذاته أيديولوجيا و أيديولوجيا بامتياز فكل دين إلا و جاء كرد فعل على مجموعة أوضاع اجتماعية و سياسية و اقتصادية، وحمل أفكارا مضادة للأفكار السائدة و بالتالي للأيديولوجيات السائدة، فكان فكرة مناقضة لفكرة أخرى، لكنه جاء في صيغة دعوة موظفة "للماورائي" و"للغيبي" و"الميتافيزيقي"، فكيف نفسر ذلك التوظيف البشري للميتافيزيقي، ذلك البحث الدائم عن التغيير من خلال استقطاب الماورائي و استدعاء العلي؟

الإنسان كائن ذو تمثلات و تصورات فهو الكائن الوحيد الذي يعيش الماضي و الحاضر و يتصور المستقبل، الكائن الوحيد الذي يعيد تركيب و صياغة تمثلاته و تصوراته العديدة، و من بينها نظرته حول مكانته في هذا الكون و حول حياته و موته، كان الإنسان دائم البحث عن ذلك الاعتقاد الغيبي فيما يجهل و فيما يعجز عن تفسيره، فكان الدين متنفسه الوحيد نحو الخلاص من مشاق الحياة و من الأسئلة الكثير التي تدور في رأسه و التي يجيبه الدين وحده عنها، فكان الدين حاجة نفسية و اجتماعية، كما كان هروبا و ملجأ و ملاذا، هروبا من واقع مأساوي لا يحتمل و ملجأ و ملاذا في حمله لتلك السكينة و الراحة الأبدية المنتظرة هناك، و ربما هذا ما جعل الناس يوظفون تلك الأديان بعد اكتمالها و التي أمنوا بها فيما يخدم مصالحهم، فكان التوظيف الطاغي هو ذلك التوظيف السياسي الذي يقصد منه دائما التأثير على الرعية.

باعتبار الدين أحد أهم الأنشطة الرمزية للإنسان و الذي يشكل ذلك الجانب الروحي العميق فيه، فإنه يعتبر عاملا رمزيا مهما في عملية الحشد و التجييش و هنا يوظف سياسيا من قبل السلطة و المعارضة معا، ليكون بذلك عملة ذات وجهين كما يخدم النظام السياسي إن أحسن توظيفه يخدم المنشقين عنه و الخارجين عليه إن أحسنوا استعماله كذلك، و التاريخ الإسلامي شاهد على مثل هذا التوظيف، إن إلباس أي نظام أو فكرة أو مشروع سياسي لباسا دينيا هو بحث عن تلك المشروعية المفقودة فيما هو ديني، فتكتب عنه أقلام الدعاة و الفقهاء و تتحدث عنه ألسنة الأئمة و الخطباء لإضفاء الشرعية عليه.

فما هي الظروف التي تم فيها توظيف الخطاب الديني الإسلامي – تحديدا النص – منذ وفاة الرسول و إلى اليوم، وبأية صيغ و أشكال تم هذا التوظيف سواء لدى السلطة أو المعارضة و ما هي المرجعيات التي كان يتم الاستناد عليها خلال هذه العملية؟.

- **تشكل الخطاب الديني الإسلامي**

انتهت لحظة الوحي (610م إلى 632م) بوفاة الرسول، لتبدأ لحظة جديدة تعرف بلحظة الجمع، اللحظة التي اختلفت و تعددت حولها الآراء بين من يرى أنها ابتدأت بعد وفاة النبي مباشرة وبين من يرى بأنها بدأت بعد فترة من وفاته، و بين فريق آخر يرى بأن هناك ما تم البدء في جمعه و تدوينه في حياة الرسول، و من هذا المنطلق حدث اختلاف في وجهات النظر، بين المصادر السنية و المصادر الشيعية حول قضية تدوين النص المركزي الأول في الخطاب الإسلامي و في الثقافة الإسلامية.

حسب ما تقوله روايات التراث الإسلامي فإن جمع القرآن قد بدأ بعد موت النبي مباشرة أي سنة 632م، و عن الحديث فإن بعض الأحاديث دونت في حياته، و من خلال هذا التدوين تشكلت نسخ مادية جزئية، دونت فيها بعض السور و الأحاديث، و بعد موت أكبر الصحابة كان الخوف من ضياع هذه النسخ، كما ظهرت مناقشات حادة بين المسلمين حول هذه النسخ خصوصا بعد موت أهم الحفظة حفظة النص و أهم رواة الحديث، كل هذا كان قد حفز الخليفة الثالث عثمان بن عفان على جمع القرآن و تدوينه في نسخه واحدة، و القضاء على بقية النسخ الأخرى، و تم بهذا العمل الإعلان عن تثبيت النص بشكل لا يتغير أبدا، و إن كان هذا الجمع قد تم في مناخ سياسي شديد الهجان...(1).
بهذا كان القرآن " متلو على الأفواه، ثم مجموعا في عهد أبى بكر الصديق على ما أمر به النبي، ثم مكتوبا في المصاحف، أما الحديث النبوي فكان مرويا على الألسنة، محفوظا في الصدور إلا ما أمر به النبي، و لم يدون شيء من السيرة في العقود الأولى التي أعقبت وفاة النبي " (2).
إن السؤال الأساسي الذي نطرحه هنا و طرحه العديد من الباحثين هو على أي أساس جمع عثمان آيات و سور القرآن في مصحف واحد و أتلف البقية، و على أي أساس رتب سوره و آياته؟، و هنا اختلفت الآراء و تعددت الروايات ليس فقط بين السنة و الشيعة، بل حتى بين أتباع المذهب الواحد، لكن مما لا شك فيه أن هذا العمل الذي قام به عثمان كان خطوة أساسية و مهمة، فبه قضى على كل الاختلافات التي كان من الممكن أن تحصل بسبب تعدد القراءات، ليمنح المسلمين كتابا واحدا موحدا يجتمعون حوله في قراءته و فهمه و تفسيره.
هذا العمل الذي قام به عثمان بعد 23 سنة من وفاة النبي، كان موضع خلاف كما قلنا حول السبب الذي أدى بعثمان إلى حرق باقي المصاحف، كما اختلف في ترتيب بعض آياته و سوره، " أضف إلى ذلك علمنا من "فهرست" ابن النديم، و من "كتاب المصاحف" لابن أبي داود السجستاني أن مصحف أبي بن كعب احتوي على مواد إضافية غير موجودة في مصحف عثمان، كما وصل إلينا أن مصحف الصحابي عبد الله بن مسعود (و هو من كتبة الوحي الأساسيين) لم يحتوي على الفاتحة و المعوذتين، و في المراجع التراثية مناقشات حادة جدا و قوية حول ما إذا كانت المعوذتان من القرآن حقا و أصلا و لكل طرف أنصاره و حججه على ما يبدو، معروف كذلك أن المعتزلة نفوا أن تكون سورة "المسد" من القرآن كما رفض الخوارج سورة يوسف بأكملها، و تذكر رواية منسوبة إلى عائشة نفسها أن بعض الصحائف القرآنية التي كانت بحوزتها ضاعت تماما لأنها كانت قد نسيتها تحت وسادة أو ما شابه فدخل بيتها حيوان و التهمها " (3).

---

(1)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 85.
(2)- أبى محمد عبد الملك بن هشام المغافري: السيرة النبوية، الجزء الأول، (بدون طبعة)، تقديم و مراجعة: صدقي جميل العطار، تحقيق و تعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر. 2002، ص 03.
(3)- صادق جلال العظم: ذهنية التحريم، سلمان رشدي و حقيقة الأدب، ط 1، 1997، ط 2، دار المدى، دمشق: سوريا. 2004، ص 215.

هذا بالإضافة إلى ما يقوله الشيعة من أن مصحف عثمان حذفت منه كل الآيات الدالة على ولاية علي و على فضل أهل البيت، و هم كما نعرف يقولون بمصحف فاطمة.

بدايات هذا الجمع كانت مع أبى بكر كما قلنا بعد موت بعض القراء، فجمع القرآن في صحائف حفظت عنده ثم عند عمر بعد موته و بعد موت عمر عند ابنته حفصة، و في السابق حسب ما يراه البعض فقد " كان الوحي ينزل على الرسول فيقرأه و يحفظه و يفهمه ثم يملي به على كتابه، فيكتب منه نسختان أو أكثر على اللخاف و هي حجارة بيض، و الأديم و جريد النخل و ألواح العظام و غير ذلك، لعدم وجود الورق هناك، و كل ما يكتب يحفظ منه نسخة في بيت النبوة يأخذ الكاتب منه نسخة أو أكثر لنفسه ليبثه في الصحابة و يحفظه في بيته كما يحفظه الحفاظ الذين جمعوا القرآن على عهد الرسول (ص) كمعاذ بن جبل، و عبد الله بن مسعود، و سالم بن معقل، و أبي بن كعب، و زيد بن ثابت، و علي بن أبي طالب، و عبادة بن الصامت، و أبي أيوب، و سعد بن عبيد، بهذا كان القرآن مرتبة آياته في سوره بمعرفة النبي (ص) و مكتوبة و محفوظة في عهده، هذا من الأمور اليقينية أما ترتيب السور هل كان بفعله (ص) أم باجتهاد من الصحابة، فالأمر موضع خلاف " (1).

أما ما فعله عثمان فلا يزيد عن كونه جمع قرآن الصحائف في مصحف واحد، و أشهر الروايات حول هذا الجمع ما رواه البخاري، " روى البخاري عن أنس أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، و كان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية و أذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال لعثمان: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود و النصارى، فأرسل إلى حفصة أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، و عبد الله بن الزبير، و سعد بن العاص و عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف و قال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم و زيد في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنه نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة، و أرسل إلى كل جهة بمصحف مما نسخوا و أمر مما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق " (2).

أما فيما يخص كتابة الحديث فقط اختلفت الآراء حول بداية تدوينه، فهناك من يرى أنها بدأت مع أواخر القرن الأول للهجرة، و هناك من يرى أنها لم تبدأ إلا مع منتصف القرن الثاني إلى غاية منتصف القرن الثالث للهجرة، فأحد كتاب السيرة كعبد الملك بن هشام يرى أن البحث في السيرة النبوية و الكتابة عنها، بدأ مع أواخر القرن الأول للهجرة من قبل البعض ممن عايشوا بعض الصحابة في أواخر حياتهم، وقد بدأ التدوين الرسمي بحسب رأيه على رأس المائة الأول من الهجرة في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي أمر بتدوين الحديث و تنقيته مما علق به...(3).

---

(1)- أحمد الحصري: تاريخ الفقه الإسلامي، مصادره، أدواره، مدارسه، ط 1، دار الجيل، بيروت: لبنان. 1991، ص ص 52- 53.
(2)- المرجع نفسه، ص 57.
(3)- أبى محمد عبد الملك بن هشام: المرجع السابق، ص 04.

فيما نجد باحثا معاصر كمحمد عابد الجابري يرى بأن تدوين الحديث و ما يتصل به من سير و أخبار، قد تم بين منتصف القرن الثاني و منتصف القرن الثالث للهجرة، فكان هذا هو عصر التدوين في التاريخ الإسلامي، العصر الذي يمثل الإطار المرجعي في الثقافة العربية الإسلامية، الإطار الذي يحدد ما قبله و ما بعده، فصورة العصر الجاهلي و صدر الإسلام و العصر الأموي كلها رسمت مع عصر التدوين، تلك العملية الكبرى التي أشرفت عليها الدولة العباسية ابتداء من عهد المنصور العباسي (136-158م) و استمرت فترة قرن أو أكثر، هذا إذا فهمنا التدوين كعمل "سياسي" "رسمي"، أما إذا فهمنا منه مجرد التسجيل و التقييد فإننا سنعود إلى عصر الرسول و الخلفاء، و هنا يكمن الفرق بين عمل فردي أو جماعي و بين عمل جماعي عمومي بإشراف رسمي...(1).

و هنا كان الاختلاف حول بداية التدوين و كان معه الاختلاف في النظر إليه، فإن كان المقصود به الكتابة لمجرد الحفظ من الضياع فإنها قد بدأت قبل هذا التاريخ (ق2)، أما إذا كان المقصود به الإضافة و الحذف و "الترسيم السياسي" فإنه قد بدأ مع العباسيين، العصر الذي تم فيه ترسيم الدين من قبل الدولة و ترسيم المعارضة السياسية من طرف المعارضين "الدينيين" و "السياسيين"، و هنا سنرى بأن هذا العصر هو العصر الذي تبلور فيه مفهوم الفرق و المذاهب.

بهذا فإن " ما كتب في عصر الأمويين لم يصل إلى أيدينا منه إلا القليل، و أغلب هذه الكتب أخذت من العلماء عن طريق الرواية و أدمجت في كتب العباسيين التي كانت أتم انتظاما، و أرقى فنا في التأليف، و بعض هذه الكتب الأموية كانت موجودة في العصر العباسي و بعده و لكن في عهدنا هذا لم يصلنا شيء يصح أن يوثق به إلا القليل " (2).

هكذا يربط القرن الثاني هجري بتلك العملية الثقافية و "السياسية" الكبرى، عملية "التدوين" بالمفهوم "الرسمي" لكلمة "تدوين"، فتدوين السيرة و الحديث أو لنقل تدوين "العلم" السني و الشيعي و الخارجي إن صح التعبير، و كذا تبلور مصطلح "فرقة" كان مرافقا لظهور "الدولة" و التي و إن كان البعض يرى أنها ظهرت مع معاوية، غير أن هذا المصطلح نجده لدى مؤرخي الفترة العباسية، فكانوا يستعملونه للدلالة على الدولة الأموية و العباسية دون مصطلح الخلافة مثلا، فكان هذا العصر هو المحدد للتاريخ الإسلامي و لكل ما وصلنا، لأنه في أي عصر " لم يكن التاريخ إلا ما ترويه السلطة عن نفسها إنه دائما تاريخ السلطة عن السلطة " (3).

فالسلطة السياسية هي التي تحدد التاريخ و ترسم وجهته سواء كان تاريخا سياسيا، دينيا أو اجتماعيا، إنه دائما التاريخ الرسمي المكتوب بأياد ثلاث و المشكل من "تضامن" و "تواطؤ" الساسة و الفقهاء و المؤرخين.

---

(1)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ص 62-63.

(2)- أحمد أمين: مرجع سابق، ص 169.

(3)- ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، دروس ألقيت في "الكوليج دي فرانس " لسنة 1976، ترجمة و تقديم و تعليق: الزواوي بغوره، ط 1، دار الطليعة، بيروت: لبنان. 2003، ص 144.

إن تمام التدوين كان بحاجة إلى الفهم و الدراسة و التفسير، خصوصا بعد كثرة الوقائع و الأحداث و دخول العديد من الشعوب في الإسلام، فكان لبد من إيجاد تفسير و حكم لكل واقعة جديدة، و كانت الحاجة هنا إلى من يقرأ و يفسر كل ما تم تدوينه، فكانت تلك القراءات هي القراءات التي أسست للخطاب الديني الإسلامي (القرآن+الحديث)، كما تأسست هي بدورها عليه و ضمت إلى ما تم تدوينه، و أصبحت تشكل ذلك التراث الفقهي التفسيري للمسلمين و لنقل ذلك "المقدس" البشري "الناجز" للفقهاء و أئمة المذاهب.

إذا كان التدوين "الرسمي" قد تم حصره بين منتصف القرنين الثاني و الثالث هجري، فإن مؤسسي المذاهب الأربعة في الإسلام منهم من ولد قبل هذا التاريخ، أي قبل بداية التدوين "الرسمي" و منهم من ولد مع بداياته، من هنا نفهم أنه قد تم ضم هذه القراءات و الاجتهادات إلى ما يمثل التراث "الرسمي" المشكل للخطاب الديني الإسلامي في مجمله. (*)

أما عن المدارس فقد عرفت مدرستان، مدرسة الحديث في المدينة و من شيوخها، عبد الله بن عمر، و زيد بن ثابت، و سعد بن المسيب، و سالم بن عبد الله، و القاسم بن أبى بكر، و هؤلاء تقيدوا بالنص (القرآن و الحديث)، و مدرسة الرأي بالعراق (الكوفة) و من شيوخها، عمر بن الخطاب و الذي بلغ أثره في عبد الله بن مسعود الذي كان بالعراق، و علي بن أبي طالب و قلت في هذه المدرسة رواية الأحاديث، لاشتراطهم شروطا صعبة في صحة و قبول الحديث و امتاز أصحابها باستعمال الرأي فيما لا نص فيه، فعرفوا بحرية الفكر...(1).

في المدينة عرفت أشد المدارس النقلية تمسكا بالنقل و بالأحاديث، المدرسة التي يمكن أن نعتبر أنس بن مالك نموذجا لها، و في العراق وجدت مراكز النزعة العقلية الأشد حماسة للعقل مع أبو حنيفة وصولا إلى المعتزلة، هذا إذا استثنينا ابن حنبل.

و لكن الحال في الحجاز كان على غير ما كان عليه في العراق، في الحجاز كان الناس ما يزالون قريبين من عصر النبوة و من اللحظة التأسيسية للإسلام، فكان عطر النبوة ما يزال يفوح بينهم و ما تزال في ألسنة الناس و في أذهانهم سيرة الرسول و سيرة أصحابه.

أما في العراق فإن الأمر كان مختلفا، فحضارة العراق غير بداوة الحجاز، ففيه حضارات و ثقافات و ديانات عديدة لشعوب مختلفة، مركز تجمع الموالي من غير العرب و المسلمين، و كان لبد أن يؤثر كل هذا و يتأثر بمجيء الإسلام، فتغيرت الظروف و البيئات و كثرة الوقائع و الأحداث فكان لبد من الاجتهاد و القياس و غير ذلك، و إذا اقتضت المصلحة في أمر من الأمور فلابد أن يرجأ النص أو يعطل. (**)

(*)- هذا إذا علمنا أن أبو حنيفة النعمان ولد سنة 80 ه بالكوفة، و مالك بن أنس ولد بالمدينة سنة 93 ه، و محمد بن إدريس الشافعي ولد في فلسطين سنة 150 ه، و أحمد بن حنبل ولد سنة 164 ه ببغداد (من كتاب الأئمة الأربعة لعمارة محمد عمارة، ط 1، دار ابن حزم، بيروت: لبنان، 2003).

(1)- أحمد الحصري: مرجع سابق، ص ص 124- 125.

(**)- و كان قد عرف هذا في المدينة قبل العراق مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، الذي كان يعطل النص أو يرجئ حكمه في بعض القضايا، كتعطيله حد قطع يد السارق عام المجاعة مثلا.

إن العمل الذي قامت به الأنظمة الفقهية في ذاك العصر كان عملا ضروريا من أجل تلبية مطالب و حاجات تلك اللحظة التاريخية، لكن المشكل كان في ما حدث بعد ذلك، بعد أن انتشر كل مذهب من المذاهب في منطقة معينة خاصة به، و عم التقليد و الإتباع لمذهب الإمام و التعصب له، ليتم غلق باب الاجتهاد و الاكتفاء بما تم نقله عن الإمام و عن غيره من الفقهاء، في حين أن " الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحا "على وجه القطع" بل هو صحيح فقط على شروط أهل "العلم" الشروط التي وضعها و خضع لها المحدثون و الفقهاء و المفسرون و النحاة و اللغويون الذين عاشوا في عصر التدوين " (1).

إن ما صح فقد صح على شروط الفقهاء و مقاييسهم و ما لم يصح فلم يصح كذلك على شروطهم و مقاييسهم، تلك المقاييس التي وضعوها بحسب ما يناسب عصرهم و واقعهم، و إن كانت أحكامهم خاضعة في أحيان كثيرة لحكم السلطان، فإنها لم تخرج كذلك عن أحكام العصر و لا عن أحوال البيئة التي عاشوا فيها و عايشوا تقلباتها.

فقد كان " إذا اجتهد مجتهد واحد في حادثة، و أدى اجتهاده إلى جواز أو حظر، ثم حدثت تلك الحادثة بعينه في وقت أخر فلا يجوز له أن يأخذ باجتهاده الأول، إذا يجوز أن يبدو له في الاجتهاد الثاني ما أغفله في الاجتهاد الأول " (2).

و هذا ما لا يجب أن يفوت فقهاءنا و أئمتنا و أهل الفتوى عندنا، فالواقعة الواحدة إذا حدثت في زمن ثم حدثت في زمن آخر، أو حدثت في نفس الزمن لكن في مكان و بيئة مختلفين فإن الحكم فيما لا يكون واحدا، لأنها لن تحدث بالضرورة بنفس الصيغة أو الكيفية التي حدثت بها الأخرى، فلا يجب أن يفرض رأي أو اجتهاد شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص على الناس جميعا و على مر الدهور.

يقال أن مالك بن أنس رد ذات يوم على طلب الخليفة المنصور في أن يكون الموطأ قانون قضاء الدولة العباسية، قائلا "إن الموطأ هو اجتهاد مالك"، و مثل هذا الموقف عرف به ابن حنبل كذلك والذي كان يرفض تدوين بعض آرائه و فتاواه، فقد تختلف الظروف و المواقف و تختلف معها الآراء و الفتاوى، بهذا فإن كل اجتهاد هو اجتهاد صاحبه بناء على ما يراه هو و يرتئيه في مسألة من المسائل، فقد يكون تفسيره لصالح طرف على حساب طرف آخر أو طبقا لظروف و مواقف، من هنا يكون " النص تابعا للموقف الاجتماعي و لوضع المفسر و أهدافه، و اهتماماته و ولائه، و هذا ما يفسر لنا تعارض النصوص و هو في الحقيقة اختلاف في المواقف التي تستعمل هذه النصوص " (3).

إن ما يحصل هو نفي لتلك الخصوصيات الثقافية و الاجتماعية لكل مجتمع من المجتمعات و لكل عصر من العصور، لنشاهد ذلك الإقحام التعسفي للعصور الأولى للإسلام، و النتيجة إسقاط للماضي على الحاضر، لنعيش بذهنية القرن الرابع هجري و بمنتوجه الفكري و

---

(1)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 64.

(2)- أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل و النحل، الجزء الأول، تقديم: صلاح الدين الهواري، دار و مكتبة الهلال، بيروت: لبنان. 1998، ص 224.

(3)- حسن حنفي: اليمين و اليسار في الفكر الديني، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، دار علاء الدين، دمشق: سوريا. 1996، ص 17.

الفلسفي و الديني الذي ما يزال حاضرا فينا بكل ما حمل و حمل، إن ما يحصل اليوم هو عرض و تقديم لتلك النصوص و الاجتهادات و كأنها وحدها الصحيحة، مع أن وظيفتها الأيديولوجية و الاجتماعية و الدينية قد تم اهتلاكها مع مرور الزمن، سواء كانت نصوصا سنية، شيعية أم خارجية.

- **بداية الانشقاق في الدولة الإسلامية (*)**

توفي النبي سنة 632ه، تاركا وراءه "دولة" فتية، حديثة التأسيس، و جماعة من أصحابه و من المؤمنين به حديثي العهد بالدولة و بالسياسة، و من دون أن يوصي بمن يخلفه، فاحتار المسلمون في أمر من يخلف النبي، و كان أول اجتماع لهم، اجتماع سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة الرسول (الخليفة بمعنى النائب السياسي)، و قد أسفر النقاش أو لنقل الصراع بعد جدل طويل بين قريش من جهة و الأنصار من جهة أخرى على اختيار أبى بكر. (**)
بمجرد موت الرسول ظهرت النزعة القبلية و الشعور بالولاء القبلي الشديد، فكان التنافس بين قريش و أهل المدينة من الأنصار، و بين القرشيين فيما بينهم بين البيت الأموي و البيت الهاشمي، و كان الخلاف بينهم حول مسألة الأحقية من منظور الواقع لا الدين فلم يكن قد وظف الدين بعد، هكذا ثارت مشكلة الخلافة في الإسلام و جسد النبي لم يدفن بعد، و إن كان الأمر قد استقر في سقيفة بني ساعدة على مبايعة أبى بكر.
أما عن موقف ابن عم الرسول و ممثل البيت الهاشمي من تولية أبى بكر، فقد اختلفت فيه الروايات بين تأخره لانشغاله بمراسم دفن النبي و بين تأخره لاحتجاجه و رفضه مبايعة أبى بكر، يقول ابن قتيبة: " ثم إن عليا كرم الله وجهه أتي به إلى أبى بكر و هو يقول: أنا عبد الله و أخو رسول الله، فقيل له بايع أبا بكر، فقال: أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم و أنتم أولى بالبيعة لي أخذتم هذا الأمر من الأنصار و احتججتم عليهم بالقرابة من الرسول صلى الله عليه و سلم، و تأخذونه منا أهل البيت غصبا؟ ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة، و سلموا لكم الإمارة، و أنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار نحن أولى برسول الله حيا و ميتا، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون، و إلا فبوؤوا بالظلم و أنتم تعلمون، فقال عمر: إنك لست متروكا حتى تبايع، فقال له علي: احلب حلبا لك شطره، و اشدد له اليوم أمره يردده عليك غدا، ثم قال: و الله يا عمر لا أقبل قولك و لا أبايعه، فقال له أبو بكر: فإن لم تبايع فلا أكرهك " (1).

(*)- نقصد بها دولة الرسول و دولة خلفاءه من بعده، لأن الدولة بمفهومها الحديث هي على الأقل كما عرفت مع معاوية و أتباعه الأمويين ثم العباسيين بعدهم. قلنا بالانشقاق لأن نشوء و ميلاد الدولة في الإسلام جاء من هذا المنطلق و هو الانشقاق أو الشقاق فولدت الدولة من أزمة الانشقاق و الصراع.
(**)- و إن كانت بعض الروايات – من الجهة السنية – تقرأ أمر النبي لأبى بكر بالصلاة بالناس أثناء اشتداد المرض عليه بمثابة وصية و استخلاف، فهو خليفته في الصلاة و في تولي أمر المسلمين بعده.
(1)- أبى محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، المولود سنة 213 و المتوفى سنة 276ه: الإمامة و السياسة، الجزء الأول، الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفي البابي الحلبي و أولاده بمصر. 1388ه/1969م، ص 11.

كان علي يرى نفسه أحق بالبيعة من غيره فهو صهر النبي و ابن عمه و من بيت النبوة، إن كل ما حدث في سقيفة بني ساعدة و ما حدث بعدها لدليل على تلك الأزمة السياسية العميقة التي أصابت المجتمع الإسلامي، في ظل "دولة" فتية حديثة العهد بالحكم و بالسياسة.

بعد موت أبى بكر أوصى لعمر، و بعد مقتل عمر كان و هو جريح قد أوصى بالاختيار من بين ستة من الصحابة، عثمان، علي، عبد الرحمن، سعد، الزبير بن العوام و طلحة فاختير عثمان، بهذا كان الحكم قد ألا و منذ البداية إلى قريش و استأثرت وحدها بالسلطة، إذ رفضت مبدأ تداول السلطة أو المشاركة فيها، كما رفضت طرح الأنصار "منا أمير و منكم أمير أو منكم الأمراء و من الوزراء"، هكذا " نشأت في الإسلام أرستقراطية قوامها القرب من رسول الله، فأصبح الحكم إلى قريش وحدها و أصبحت المشورة إلى الأنصار و المشورة حق عام لكل مسلم، فلقريش أن تحكم، و لقريش أن تشير، و للأنصار و غيرهم من العرب أن يشيروا و ليس لهم أن يحكموا " (1).

و لنشر إلى أن هذه الأرستقراطية التي ارتبطت بالقرب من الرسول لم توظفها قريش وحدها، بل كانت أول من أوجدها و وظفها لتتبع بعدها، و نعرف بأن هناك العديد من الدعوات السياسية و الدينية كانت قد تأسست على هذا المبدأ، و اتخذت من النسب إلى الرسول حجة لقيام دولتها و تأسيس ملكها، و هذا ما حدث مع العباسيين بالمشرق و مع الفاطميين و الموحدين بالمغرب و مع كثيرين غيرهم.

انتهت ولاية أبى بكر بموته (632-634م)، و انتهت خلافة عمر بقتله (634-644م)، و بدأت فترة حكم الخليفة الثالث الأموي عثمان بن عفان (644-655م) الذي اختير على علي الذي كان يرى نفسه وتراه جماعته منذ البداية الأحق بهذا الأمر، أمر ولاية المسلمين، فآلا الحكم للبيت الأموي الذي كان يشكل بتعبير ابن خلدون العصبية القبلية و القوة الاقتصادية فكانت السلطة في يد عثمان و عشيرته من الأغنياء الذين مثلوا آنذاك الطبقة الأرستقراطية.

لكن متى بدأ توظيف الدين في السياسة، ذلك الخلط المقصود بين الديني و السياسي، أو لنقل متى بدأت أولى معالم جدلية الديني و السياسي تظهر في الإسلام، متخذة من الخطاب الديني الإسلامي معبرا للوصول إلى غايات و أهداف ذات طابع سياسي؟

"عثمان" الخليفة الثالث الذي ارتبطت فترة حكمه ببداية الأزمة و الانشقاق بين المسلمين، ما عرف "بالفتنة الكبرى" في التاريخ الإسلامي (650-661م)، و التي حسمت بمقتل علي و تولي معاوية الحكم.

كان عهد عثمان عهد تفجر الصراعات و الانقسامات، (غنائم الفتوحات، اتساع رقعة الدولة الإسلامية، تصرف الولاة في بيت مال المسلمين، تنامي قيم العصبية الأموية و الهاشمية، كبر سن عثمان، محاباته لأهله و صعود الأرستقراطية الأموية، وغيرها)، هذا إذا أضفنا سببا أخر كما يرى البعض و هو طريقة جمعه و تدوينه للقرآن كما وضحنا سابقا، إن كل هذا و غيره كان قد أسرع و ساهم في إشعال نار الفتنة و الاحتجاج على عثمان، الخليفة الذي حوصر في بيته و طولب بالتنحي و الاعتزال و لما رفض قتلوه.

---

(1)- طه حسين: الديمقراطية، (كتاب لم ينشر)، إعداد و تقديم: إبراهيم عبد العزيز، ط 1، نفرو للنشر و التوزيع، الجيزة: مصر. 2008، ص 118.

هذا القتل الذي " سوف يكون الفعل الرمزي و القتل الرمزي المؤسس للدولة و للسياسة ذاتها، منه سوف تولد أول دولة إسلامية فعلية، و يمثل عهده، كما مثل هو في موته حلقة الانتقال – و القطيعة معا – من حقبة الروح الرسالية للخلافة إلى حقبة سيطرة الروح العملية و السياسية للدولة " (1).
انتهت الدعوة الدينية بموت صاحبها و انتهت لواحقها بعد موت صاحبيه (أبى بكر و عمر) الدعوة التي بدأت في رقعة جغرافية صغيرة ثم توسعت و انتشرت، فكان لبد أن يبدأ عهد جديد، إنه عهد الدولة فالإمبراطورية التي اتسعت باتساع الفتوحات، و كان لبد أن يحكم المنطق الدنيوي و أن تتغلب "الدنيا" على "الدين"، أن يغلب منطق المصلحة المنطق "الأخروي"، و هذا ما كان عثمان قد أحس به و أدركه، و هو ما لم يفهمه الثائرون عليه و الناقمون على سياسته، إن الطبقة الأرستقراطية التي دعمها و أنشأها عرفت بزعامتها و ثراءها قبل الإسلام، و هذا بدل أن يوزع الثروة على طبقة جديدة العهد بها، أو أن يعطي الحكم لطبقة حديثة العهد بالملك قد لا تحسن التصرف في الثروة و الملك معا.

بعد أن انتشر السخط و عم التذمر من سياسة عثمان كما قلنا، كان أن اجتمع عليه ثوار الأمصار و قتلوه، " فبلغ عليا الخبر و طلحة والزبير و سعد، و من كان بالمدينة، فخرجوا و قد ذهبت عقولهم، فدخلوا عليم و استرجعوا، و أكبوا عليه يبكون و يعولون حتى غشي على علي، ثم أفاق، فقال لابنيه، كيف قتل أمير المؤمنين و أنتما على الباب؟ فرفع يده فضرب الحسن و الحسين و شتم محمد بن طلحة، و لعن عبد الله بن الزبير، و خرج عليا و قد سلب عقله، لا يدري ما يستقبل من أمره، فقال طلحة: مالك يا أبا الحسن ضربت الحسن والحسين؟ فقال: يا طلحة، يقتل أمير المؤمنين و لم تقم عليه بينة و لا حجة " (2).
فكانت هذه هي بداية الثورة و الاحتجاج، و إن كانت أول ثورة أو لنقل أول حرب بعد موت الرسول، حروب الردة تلك التي قادها و نظمها أبى بكر و أعلنها على مانعي الزكاة، لأن إعطاءها و منعها تمليه مصالح سياسية، لقد كانت رمزا للولاء السياسي و مرتبطة به، و بعد وفاة الرسول رفض البعض تأديتها لأبى بكر، فأعلن عليهم الحرب، و نعرف من الروايات موقف عمر بن الخطاب الذي لعب دورا كبيرا في تهدئة الأوضاع و لولاه لكانت الأمور وصلت إلى حدها، لأن أبى بكر فهم من امتناعهم عن أداء الزكاة، أنهم يرفضونه و يرفضون خلافته علنا و لم يفهم أبدا كما يصور أنه أحس بارتدادهم عن الإسلام.

بعد مقتل عثمان قال الأمويون بأحقيتهم في السلطة، و قاموا يطالبون بالثأر لعثمان، و الأخذ بدمه و الانتقام من قتلته، هكذا انقسم المسلمون إلى حزبين حزب يضم علي بن أبي طالب و أنصاره و حزب آخر يضم معاوية بن أبي سفيان و أنصاره، حزب الهاشميين و حزب الأمويين و كان على القوى الاجتماعية الأخرى أن تختار إلى جنب من تقف و إلى جنب من تخوض الصراع، أتقف إلى جانب معاوية أم تساند فتى النبوة، سهر الرسول و ابن عمه، و كان قد أعلن معاوية الحرب على علي و دامت هذه الفتنة خمسة سنوات (655م-660م) بين والي الشام و ممثل الأرستقراطية القرشية الأموية، و بين خليفة المسلمين ممثل الحزب الهاشمي الرمز الروحي و الديني لمكة، وفي النهاية انتصر معاوية و قتل علي.

(1)- برهان غليون: نقد السياسة، الدولة و الدين، ط 4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: المغرب. 2007، ص 69.
(2)- أبى محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري: مرجع سابق، ص 44

إنه انتصار "للقبيلة" و "الغنيمة" – إذا استعرنا هنا تعبير الجابري – على "العقيدة" التي كانت تخوض الصراع لوحدها في هذه المعركة في وقت كانت فيه الغلبة لمنطق المصالح دوما، لقد مثل علي جيل الصحابة الأوائل و عكس المنطق الديني و المصلحة الدينية، أما ممثل جيل المسلمين الجدد المكون من الموالي و عرب الفتوحات، معاوية بن أبي سفيان، فقد عكس المصلحة الدنيوية و المنطق السياسي الميكيافلي، فكان أن انتصر "حق الإنسان" على "حق الله"، ف " السيف و المال و الدين هذه هي وجوه ثلاثة لطبقة واحدة، تلك الطبقة التي كانت على الدوام مسيطرة على التاريخ " (1).

و هذا ما افتقده علي لقد كان لديه الدين، و لكنه لم يملك المال و لم تكن له تلك العصبية الأرستقراطية القبلية المعروفة و القوية كالتي كانت لبني أمية و من التف حولهم، و في النهاية كان أن ولدت الدولة في الإسلام لأن النبوة لحظة استثنائية في تاريخ الشعوب و المجتمعات، لقد انتهت حقبة الخلافة الراشدة و بدأت حقبة "الملك العضوض"، الدولة التي لم تولد لتكون للجميع بقدر ما ولدت لتكون للجماعة، فكانت دولة الأسرة الأموية ثم دولة الأسرة العباسية و هي اليوم دولة الأقلية الحاكمة، و لم تكن لحظة "الملك العضوض" هذه فصلا للدين عن الدولة ولا للدولة عن الدين بقدر ما كانت إقحاما و توظيفا للدين في السياسة.

---

(1)- علي شريعتي: العودة إلى الذات، ترجمة و دراسة و تعليق: إبراهيم دسوقي شتا، مراجعة: حسين علي شعيب، ط 1، دار الأمير، بيروت: لبنان. 2006، ص 491.

- **تأسيس الفرق و المذاهب الدينية و الكلامية في الإسلام**

العقل الديني و العقل الطائفي قد يكونا مصدر اتحاد أو مصدر فرقة و انقسام، هذه العقول جميعها ينفي بعضها بعضا، كما تقصي و تكذب و تتجاهل بعضها البعض فكل فرقة أو طائفة دينية إلا و ترى نفسها الأصح، فطريقها وحده الطريق الصحيح و نهجها هو النهج المستقيم و هي بقولها هذا إنما تسعى للسيطرة على الرأسمال الديني الرمزي، لتتمكن من السيطرة اجتماعيا و من ثم سياسيا. (*)

في الإسلام ثلاث فرق دينية / سياسية كبرى، السنة، الشيعة و الخوارج، كانت هذه الفرق بالمفهوم الحالي لكلمة فرقة دينية قد تأسست مع منتصف القرن الثاني إلى الثالث هجري، و إن كان البعض يرى أنها وجدت قبل هذا التاريخ، فمن المعروف أن حدوث الانقسامات و الانشقاقات السياسية و الدينية داخل الجماعة الإسلامية قد بدأ منذ وفاة الرسول، غير أن الخلاف ظل سياسيا و من منظور أحقية الحكم والخلافة، خلافة النبي، فبقي الخلاف على المستوى السياسي و لم يتخذ شكل صراع ديني سياسي إلا بعد فترة طويلة، حيث اتخذت كل فرقة لنفسها رأسمال رمزي "نصي" حاربت به غيرها و قوت به مركزها، إن ذلك الانشقاق الذي حدث في التاريخ السياسي الإسلامي بعد مقتل عثمان بن عفان و ما نتج عنه من حروب بين علي و معاوية و الذي انتهى بقتل علي و أبناءه بعده و تولي معاوية، كان البداية الأول لظهور أولى الفرق الدينية / السياسية في الإسلام.

بعد مقتل عثمان قال الأمويون بأحقيتهم بعده و طالبوا بدمه، فرفضوا خلافة علي بن أبي طالب و أعلنوا عليه الحرب، و كان أن انقسم المسلمون إلى فريقين فريق بجانب معاوية و فريق آخر في صف علي، و هؤلاء الذين ناصروا عليا في حقه في الخلافة هم أصحابه و "شيعته".

في معركة صفين كاد أن ينتصر علي على معاوية لولا خدعة قائد جيش معاوية عمرو بن العاص، الذي أمر برفع المصاحف فوق أسنة السيوف مطالبا بتحكيم القرآن، فكان أن ضغط البعض من صفوف جيش علي عليه و طالبوه بقبول التحكيم، فقبل علي في النهاية تحكيم كتاب الله حقنا لدماء المسلمين، و كانت النتيجة أن هزم جيش علي و قتل خليفة المسلمين.

نستطيع القول بأن هذه الحادثة، حادثة رفع المصاحف فوق أسنة السيوف كانت أولى بدايات التلاعب بالنص الديني الذي أصبح "مادي" و مادة للتلاعب في نفس الوقت، و هذا بعد أن تم جمعه و تدوينه في شكل "مصحف" ليصبح جاهزا و مكتملا و بمقدور كل واحد أن يوظفه ف " لقد رفع الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، و كانت تلك أول صياغة أيديولوجية – سميوطيقية – لمبدأ الاحتكام إلى سلطة النصوص، و هو ما يطلق عليه حديثا بدءا من

(*)- فإذا كنا بصدد الحديث عن الأديان التوحيدية الثلاثة و التي تتنافس كل واحدة منها على احتكار الرأسمال التوحيدي لتراث الوحي فإن كل فرقة من الفرق الثلاث، تحوي مذاهب و طوائف دينية تتنافس فيما بينها لاحتكار تراث الوحي و التراثات التأسيسية الأخرى.

المودودي و سيد قطب إلى خطاب شباب الجماعات الإسلامية في أنحاء العالم الإسلامي كافة مبدأ "الحاكمية" " (1).

هذا العمل الذي قام به عثمان حفظ القرآن من التحول إلى نصوص متعددة في يد الصحابة كما حصل للإنجيل، و لكنه في نفس الوقت أصبح مادة جاهزة و ملموسة للتلاعب بطريقة أخرى، فأصبح بإمكان كل طرف توظيفه لحسابه و قراءته و تفسيره بطريقته هو و حسب ما يخدم مصالحه، و هذا ما فعلته الفرق الدينية الإسلامية، فقد أصبح في مقدورها الاختراع في التأويل و التفسير و كذا في الروايات، فتعددت القراءات و اختلفت بحسب الرؤى الدينية و التوجهات السياسية.

أولى الفرق التي ظهرت في الإسلام حسب ما تذكره روايات التاريخ، فرقة الخوارج الذين خرجوا على علي بعد قبوله التحكيم في حادثة رفع المصاحف سنة 37ه / 657م و طالبوه بالرجوع عن رأيه، و لما رفض كفروه و خرجوا عليه رافعين شعار "لا حكم إلا لله" فسموا بالمحكمة الأولى، و سموا أنفسهم بالشراة أي الذين اشتروا الآخرة بالدنيا، قالوا بخطأ علي و معاوية معا و كان لهم رأي مغاير حول قضية الخلافة و مبدأ الأحقية.

يقال أنهم كانوا من الأعراب و لم يكونوا من قريش، فاعتبر هذا العامل أي القرشية سببا في ظهورهم، خصوصا بعد أن قال الخلفاء بأن الإمامة في قريش، فأجازوا الخلافة لكل عربي مسلم، حر و عادل، كانوا في صفوف علي و كانوا يعرفون بأن كلا من علي و معاوية قرشيان، و هنا عانى جيش علي من التصدع بمجرد قبوله التحكيم.

إن شعار الخوارج الشهير "لا حكم إلا لله" كان أكبر تحدي "للقبيلة" منذ المرحلة المكية من الدعوة المحمدية، هذا الشعار طرح مسألة الحكم طرحا جديدا، فلم يعد محصورا بين علي و معاوية و المفاضلة بينهما لا على مستوى القبيلة ولا العقيدة، قالوا في البداية الخلافة حق لكل عربي حر، و لما دخل الموالي في صفوفهم جعلوها حقا لكل مسلم عادل حرا كان أو عبدا فظهروا بذلك كتحالف لا قبلي ضد قبلية قريش...(2).

كفروا عليا و معاوية و عمر بن العاص و اتفقوا على قتلهم جميعا، لكنهم في النهاية تمكنوا من قتل علي بن أبي طالب على يد عبد الرحمن بن ملجم.

يقول الشهرستاني عن فرقهم " و كبار الفرق منهم المحكمة و الأزارقة و النجدات و البيهسية و العجاردة و الثعالبة و الإباضية و الصفرية، و الباقون فروعهم و يجمعهم القول بالتبري من عثمان و علي رضي الله عنهما، و يقدمون ذلك على كل طاعة، و لا يصححون المناكحات إلا على ذلك، و يكفرون أصحاب الكبائر و يرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة، حقا و واجبا " (3).

---

(1)- نصر حامد أبو زيد: النص و السلطة و الحقيقة، إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة، ط 5، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2006، ص 113.

(2)- محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي 3، العقل السياسي العربي، محدداته و تجلياته، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 1990، ص 239.

(3)- أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: مرجع سابق، ص 130.

لقد رأينا كيف أن الأمويين في مطالبتهم بدم عثمان و بحقهم في خلافته لم يخلطوا بين الديني و السياسي، و لا فعل الخلفاء الثلاثة من قبلهم هذا، و لم يقل به علي، كل ما قالوه و طالبوا به هو أحقيتهم بالخلافة من منظور سياسي لا ديني، إلى أن انشقت هذه الفرقة على علي و كفروه وكفروا من معه، كما كفروا عثمان و معاوية و عمرو بن العاص، فكانت هذه هي بداية التوظيف الديني في السياسي و بداية التحول في طبيعة الشكل الذي كانت تأخذه الصراعات المختلفة سابقا.

تبلورت مبادئهم بعد فترة قصيرة من نشأتهم، ففي نظام الحكم و السلطة فإنهم يقدمون المسلم الذي تتوافر فيه شروط الإمامة بصرف النظر عن نسبه و جنسه و لونه، فلم يشترطوا النسب القرشي، و أجمعوا على وجوب الخروج على أئمة الجور و الفسق و على وجوب الثورة المسلحة، و في تقويمهم للتاريخ الإسلامي يتبنون و يوالون خلافة أبى بكر و عمر و عثمان قبل أن يحدث ما حدث في السنوات الستة الأخيرة من عهده، و كانوا يوالون كذلك علي قبل قبوله بالتحكيم و هنا كفروه، بعضهم يكفره كفر شرك عن الدين و البعض الآخر كفر نعمة أي جحوده للنعم الإلهية الممثلة هنا في واجبات الخلافة، و يبرؤون كذلك من خصوم علي، أصحاب جمل و معاوية و من والاه، و في قضية الإمامة هم مع الاختيار و البيعة كطريقة للتولية و تنصيب الخليفة، و مصدرها الرأي و الكتاب و السنة، و الإمامة عندهم من فروع الدين لا من أصوله كما هو الحال عند الشيعة، يحكمون على مرتكبي الذنوب الكبائر الذين يموتون دون توبة بالكفر و بالخلود في النار، يقولون بالعدل و ينفون الجور عن الله، و أن الإنسان حر في اختياره و له إرادة مستقلة و بالتالي فهو مسؤول عن أفعاله، ثواب أم عقاب، و لا يقولون بالجبر، و يقولون كذلك بالتوحيد و بتنزيه الذات الإلهية و يقولون بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و من سبله استعمال السيف، يقولون بالوعد والوعيد، وعد الله للمطيع و وعيده للعاصي، و أنه لا يخلف وعده، و قد اشتهروا بالنسك و العبادات و التقوى و بالشجاعة في القتال و أخلصوا لمبادئهم، كما اشتهروا بكثرة ثوراتهم و حروبهم ضد علي و بني أمية بعده...(1).

نلاحظ أن بعض مبادئهم تلتقي مع أصول فرقة المعتزلة، لكن لم تكن هذه المبادئ سوى التعبير الأيديولوجي عن أيديولوجية الجبر التي قال بها الأمويون، حين قالوا بأن الله هو الذي ساق لنا الخلافة و قدر لنا ما نفعل، و أن الله لا يحاسب الخلفاء و أولي الأمر، و أنه إذا قدر شيئا فإنما يقول له كن فيكون و ليس للإنسان دخل فيما يقدر له، لكن هنا كذلك يظهر لنا كيف أن الأمويين لم يوظفوا الدين في مسألة الحكم و الخلافة كما فعل العباسيون بعدهم وكما فعل الشيعة و الخوارج، فكل ما قال به الأمويون مسألة القضاء و القدر ليبرروا بها ما فعلوا و ليضفوا الشرعية على حكمهم.

---

(1)- محمد عمارة: الفرق الإسلامية، (بدون عدد طبعة و بدون سنة طبع)، دار المعارف للطباعة و النشر، ص 141- 145.

تشدد الخوارج في العبادات عرفوا بالصيام و الصلاة لكنهم عرفوا بتكفير معارضيهم و سفك دمائهم، و قد قال عنهم علي بن أبي طالب "لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه"، لقد خرجوا للجهاد فسموا بالخوارج لكنهم ظلوا عن طريق الحق، من أشهر فرقهم و التي ما تزال إلى اليوم "الإباضية" نسبة إلى عبد الله بن أباض التميمي، و هم أقل جماعات الخوارج غلوا و أكثرها اعتدالا و فكرهم أقرب إلى فكر أهل السنة، و ينتشر مذهبهم اليوم بالشمال الإفريقي بالجزائر، و تونس و ليبيا و كذا بعمان و مسقط، فبعد الفتح الإسلامي لبلاد البربر كان من الطبيعي أن تنتقل أفكار المذاهب و التيارات الدينية و السياسية من المشرق إلى المغرب مع الفاتحين العرب، و أكثر من هذا فإنه من البديهي أن تنتقل أفكار المذاهب المضطهدة أكثر من غيرها، كمذهب الشيعة و الخوارج خصوصا مع الفارين من اضطهاد الدولة الأموية و العباسية بعدها.
نجح المذهب الإباضي بالشمال الإفريقي أكثر من غيره، و استطاع عبد الرحمن بن رستم أن يؤسس بتيهرت دولة حملت اسمه "الدولة الرستمية"، إلا أن انهارت على يد أبى عبد الله الشيعي. و ما يزالون إلى اليوم يعرفون بهجرتهم نحو المناطق الأخرى للتجارة، كما هو حال المزابيين بالجزائر، و ما يزال مجتمعهم مجتمعا مغلقا فهم لا يتزوجون إلا فيما بينهم ، و لعل السبب فيما تعرضوا له من قهر و اضطهاد.

قتل علي (660م) و آل الحكم لمعاوية (661-680)، و انقلب الأمر مع الأمويين من خلافة إلى ملك و الملك لا يعني الخلافة، فالملك شوكة و غلبة وسلطان قاهر، أما تلك الجماعة التي والت علي فقد نكل بها و بأهل علي، فقتل يزيد بن معاوية (680-683) الحسين و أهله، و هنا ازداد "التشيع" لعلي و لآل بيته خصوصا بعد موقعة كربلاء سنة 61ه، فما الذي نعنيه بالتشيع؟
" التشيع لغة: هو المشايعة أي المتابعة و المناصرة و الموالاة، فالشيعة بالمعنى اللغوي هم الأتباع و الأنصار و قد غلب هذا الاسم على أتباع علي عليه السلام حتى اختص بهم و أصبح إذا أطلق ينصرف إليهم " (1).
الشيعة هم أتباع علي و الذين قالوا بخلافته و أحقيته منذ البدء، أي منذ وفاة الرسول، و هم الذين ناصروه في حربه ضد معاوية، و بعد انقسام و تصدع معسكر علي بعد حادثة التحكيم و خروج فرقة من أنصاره عليه و هم "الخوارج"، فإن الفرقة التي بقيت بجنب علي و ناصرته هو و أهله حتى مقتله هم "شيعته".
يقول عنهم الشهرستاني: " الشيعة هم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص، و قالوا بإمامته و خلافته نصا و وصية، إما جليا و إما خفيا، و اعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، و إن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده، و قالوا: ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار

---

(1)- أحمد الوائلي: هوية التشيع، ط 3، دار الصفوة، بيروت: لبنان، 1994. ص 11.

العامة و ينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية و هي ركن الدين لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله و إهماله و لا تفويضه إلى العامة وإرساله...(و يقول عن فرقهم)...و هم خمسة فرق: كيسانية، و زيدية، و إمامية، و غلاة، و إسماعيلية "(*) (1).

كل فرقة من الفرق الشيعية هذه تتفرع إلى فرق عدة ليس الموضع هنا موضع ذكرها، أشهر فرقهم الإمامية التي افترقت إلى الإثنا عشرية و الإسماعيلية، فالإثنا عشرية تقول بإمامة موسى الكاظم و الإسماعيلية بإمامة أخوه إسماعيل الابن الأكبر لجعفر الصادق، و مع تفرقهم إلى العديد من الفرق فقد جمعهم القول بعصمة الأنبياء و الأئمة، و الفرق عندهم بين النبوة و الولاية، ولاية الإمام، أن النبي يوحى إليه و يكلف بتبليغ الرسالة أما الإمام فيوحي له و لكنه لا يكلف بالتبليغ، كما أن نبوة الإمام لا تختم فهي مستمرة مع الأئمة، و لن تختم إلا بعودة إمامهم الغائب، المهدي المنتظر، و هو عند الإثنا عشرية "محمد بن الحسن العسكري"، فنبوة التشريع ختمت مع محمد أما النبوة بمعنى تلقي الكلام الإلهي كوحي أو كإلهام فهي مستمرة في أئمتهم. (**)

طالب بنو هاشم بخلافة علي للنبي على أساس القرابة و ليس باسم الدين، قرابة النسب هذه تحولت فيما بعد إلى قرابة روحية، وراثة سر النبوة، أما بنو أمية كما ذكرنا سابقا فكانوا قد مارسوا الصراع على الحكم بوصفه صراعا سياسيا دنيويا لا دينيا، فمعاوية كان يفرق في حربه مع علي بين الولاء السياسي و الولاء الديني، فهو الذي كان يقول: "جلدتكم بسيفي هذا مجالدة"، ما عدى مسألة القضاء و القدر التي بلورها الأمويون فيما بعد و صاغوها وفق ما يخدم مصالحهم و يعطي الشرعية لحكمهم.

و كان العصر الأموي ميدانا لحرب أهلية بين الأمويين و الفرق التي ظهرت كنتيجة للفتنة التي حدثت بين المسلمين، من شيعة وخوارج، غير أن هذه الفرق لم تكتسي الطابع الديني إلا مع بدايات الدولة العباسية.

(*)- نرى الشهرستاني يضع الإسماعيلية كفرقة مستقلة بذاتها، في حين فهي لدى البعض الآخر فرقة انشقت عن الإمامية التي انشقت عنها كذلك الإثنا عشرية، و يضل ذلك الاختلاف قائما بين المصادر الإسلامية حول عدد الفرق في الإسلام و حول عدد الفرق في كل فرقة.

(1)- أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: مرجع سابق، ص 163.

(**)- من عناصر الميثولوجيا الإمامية ما يعرف بالمهدوية، و هي فكرة موجودة في كافة الديانات و يعتقد بها الكثير، و في الإسلام هي أقوى عند الشيعة الذين وجدوا في عقيدة المهدي أملا وأفقا للخلاص، ترتبط هذه الفكرة بالعامل النفسي أكثر من غيره، الشعور باللاعدل، بالظلم والقهر يجعل الناس يعتقدون في قدوم "مخلص" و "منقذ" يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا و طغيانا.

و في الثقافات الغربية اليوم و كما شاهدنا في الكثير من الأفلام والمسلسلات، فهو الرجل الباتمان و السيبارمان(patman and super man)، و علينا أن نفهم هذه الفكرة اليوم في رمزيتها.

تحولت الخلافة مع الأمويين والعباسيين إلى ملك وراثي و اتخذ كل فريق لنفسه رأسمالا رمزيا خاصا به، و اضطهد الشيعة من قبل الأمويين ثم العباسيين بعدهم، هؤلاء الذين استغلوا التراث الشيعي للوصول إلى السلطة، و لما وصلوا اضطهدوا العلويين و قالوا بأحقية بنو العباس عم الرسول، و العم أقرب من ابن العم، و انتقل نظام القيم من الأمويين إلى نظام قيم آخر مع العباسيين الذين وظفوا الدين، فتحولت دولتهم إلى دولة مصبوغة بالدين، و الاضطهاد الذي لاقاه العلويين زمن العباسيين جعل كل فريق يوظف الرأسمال الديني الرمزي لصالحه، و هنا انتقل التشيع من جانبه السياسي ليكتسب طابعا دينيا كرد فعل على ما عاناه الشيعة من قبل الأمويين (661-750م) و العباسيين (750-1258م)، مستثمرين هم كذلك "للميثولوجي" و الرمزي، و هنا دخل المنطق الديني في هذا الصراع الذي كان صراعا قبليا بالدرجة الأولى، و وظف الرهان الديني لأول مرة مع العباسيين، فبعد أن كان التنافس تنافسا بين الزعامات القبلية و المصالح الاقتصادية، أقحمت العقيدة في هذا الصراع.

و" يجمع المؤرخون على أن التشيع لعلي بن أبي طالب و أبناءه من بعده لم يتجاوز مستوى الولاء السياسي ليكتسب أبعادا دينية نظرية إلا في عصر الإمام السادس جعفر الصادق و المتوفي سنة 148ه، و الذي انصرف بعد فشل الثورات و التحركات السياسية الشعبية إلى العمل على السيطرة الثقافية و الإيديولوجية " (1).

في عهد جعفر الصادق دون الحديث و الفقه و التفسير لدى الشيعة، ليتم تنظيم الفكر الشيعي رسميا، فعصر التدوين (ق2- ق3) كان بمثابة الإطار الذي تحددت فيه مرتكزات الثقافة العربية الإسلامية بكامل تياراتها و توجهاتها الدينية و السياسية، فكان أن وضعت و حددت القيم الأساسية لكل مذهب من المذاهب الإسلامية الثلاث، فمجموعات الحديث الكبرى مثلا و التي كتبت مع نهاية القرن الثالث هجري رسمت لكل فرقة دينية توجهها، فالسنة أصبحوا منذ ذلك التاريخ يعترفون بصحيحي البخاري و مسلم، و الشيعة يعتمدون على ابن بابويه و الطوسي و الكليني، أما الخوارج فيستندون على صحيح الربيع بن حبيب.

بهذا حدد كل فريق مقولاته الدينية ليعزز موقفه الديني و بالتالي السياسي، فكان أن قال الشيعة مثلا بالإمامة كركن سادس من أركان الإسلام الخمسة المعروفة عند السنة، و" لقد كان السكوت عن العلم الشيعي جزءا من الشروط الموضوعية التي حددت و أطرت شروط صحة العلم السني و العكس صحيح كذلك " (2).

لقد تم التأسيس لكل مذهب من خلال نفي المذهب الآخر و معارضته، و من أجل بناء نوع من "الصرح المعرفي" الخاص بكل طائفة مذهبية، ليتضح أمر الفصل نهائيا بين الفكر السني و الشيعي و الخارجي، هذا الفصل الذي بدأ يتضح أكثر مع بداية الدولة العباسية، و الذي انتهى بطرح ثلاث أرثوذكسيات دينية (سنية، شيعية و خارجية)، كل واحدة ترى نفسها الأصح و الأحق و الأقرب إلى روح النبوة و الرسالة من غيرها، فكان أن قدمت كل فرقة

---

(1)- محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي 2، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط 1، 1986، ط 7، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 2004، ص 326.

(2)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 66.

من الفرق لأتباعها تراثا خاصا بها، اعتبر بمثابة رأسمال رمزي به تنافس بقية التراثات الأخرى، هذا التراث الذي ما يزال يشكل إلى اليوم بتعبير حسن حنفي "المخزون النفسي لدى الجماهير" (1).

يرجع الشيعة ظهور التشيع إلى أبعد من فترة الحرب بين علي و معاوية، إلى زمن النبي و يأتون بأدلة يقولون فيها بأن التشيع كان أيام النبي، و من هذه الأدلة أحاديث و أقوال منسوبة إلى الرسول أوصى فيها لعلي و لآلي بيته، فيرون أن مسألة الوصية لعلي مصدرها الكتاب و السنة فهناك " آيات كريمة دلت على ثبوت الولاية العامة له كآية (المائدة: 58) "إنما وليكم الله و الرسول و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم راكعون" و قد نزلت فيه عندما تصدق بالخاتم و هو راكع " (2).

كما يستدلون من الكتاب على عصمة أئمتهم فيما يسمونه بآية التطهير، و هي الآية 32 من سورة الأحزاب في قوله: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا" و نفس الشيء فيما يخص الإمامة الركن السادس من أركان الإسلام كما يرون، و التي يقولون بوجوبها نصا، على خلاف ما يراه أهل السنة من أنها مسألة شورى بين المسلمين ف" عندما اتجه المنهج الكلامي في المدرسة الشيعية إلى مسألة الإمامة و الخلافة – كرد فعل للاتجاه السني – لم يحدد محل النزاع و الخلاف بين المدرستين، و إنما دخل إلى البحث مباشرة، فقال: أولا: بنظرية النص في قبال نظرية الشورى و انتخاب أهل الحل و العقد.

ثانيا: بنظرية العصمة المطلقة من حيث الاعتقاد و الأخلاق و السلوك الخارجي.

ثالثا: بالعلم الكامل الخاص من غير كسب متعارف.

رابعا: بأن الإمامة ظاهرة مستمرة و دائمة إلى أن يرث الله الأرض و من عليها " (3).

كان أن أسس الشيعة مذهبهم على القول بالوصية و العصمة، عصمة الإمام الوارث لسر النبوة، استنادا إلى النص القرآني و نص الحديث، مما يعني أحقيته و أحقية أبناءه من بعده، و هنا نلاحظ إلى أي مدى يمكن أن يصل التلاعب بتأويل و توظيف النص الديني لغرض من الأغراض و لخدمة هدف من الأهداف، أو لدحض رأي طرف لحساب طرف آخر، فقد تم تأويل العديد من النصوص القرآنية و اصطناع العديد من الروايات و الأحاديث المنسوبة إلى الرسول للوقوف في صف السنة أو الشيعة أو الخوارج، أو لتبرير عمل الحكام الأمويين أو العباسيين أو حتى لخدمة مذهب من المذاهب السنية الأربعة على حساب غيره.

---

(1)- حسن حنفي: التراث و التجديد، من العقيدة إلى الثورة 1، المقدمات النظرية، ط 1، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت: لبنان. 1988، ص 07.

(2)- محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، ط 10، دار الصفوة، بيروت: لبنان. 2003، ص 99.

(3)- كمال الحيدري: العصمة، بحث تحليلي في ضوء منهج القرآن، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت: لبنان. 2002، ص ص 7- 8.

نكل الأمويون بالشيعة و حاربهم العباسيون في كل مكان و زادوا من اضطهادهم و التضييق عليهم، فكان أن وجدوا في عقيدة المهدي أملا و أفقا للخلاص، إن العزل و التهميش و الإقصاء و العنف بكل أنواعه الذي مورس على الشيعة و على الأقليات غير السنية، هو ما جعل هؤلاء يركنون إلى توظيف الرأسمال الديني في خطاب اجتماعي و سياسي، كما وظفته السنة ف" إن كان الغائب الكبير عن المعجزات النبوية في الأدبيات السنية هو علي بن أبي طالب، فلنا أن نتوقع أن يكون هو الحاضر الكبير في الأدبيات الشيعية عنها، غير أنه قد يكون ذلك أبرز في الأدبيات الشيعية عن المعجزات منه في الأدبيات السنية، و ربما كان ذلك يعود إلى أن استئثار الغالبية السنية بالسلطة السياسية على مدى القرون قد ترتب عليه التزام أكبر بقيد الواقعية، على حين أن استبعاد الأقلية الشيعية من حقل الفاعلية السياسية – إلا في حالات محدودة و جزئية – قد ألجأها إلى الإيغال – على سبيل التعويض – في علم الخيال فالخيال هو واقع من لا واقع له، و هذا ما يمكن استقراءه بسهولة من أدبيات المعجزات الشيعية التي تتسم – فضلا عن مركزية الحضور العلوي فيها – بدرجة من الغرائبية أعلى بكثير " (1).

و نحن اليوم بحاجة إلى إعادة قراءة التاريخ الإسلامي لفهم حقيقة ما جرى، فالأمور ما تزال مختلطة وغامضة، و مسألة الصراع السياسي الذي ظهر مباشرة بعد وفاة النبي بحاجة إلى قراءة جديدة و فهم جديد، فالمسألة أخطر من مجرد صراع سياسي/ قبلي/ ديني على السلطة و إن كانت و باعتراف الكثيرين، قضية الإمامة في الاصطلاح الشيعي أو الخلافة في الاصطلاح السني، أخطر قضية في التجربة التاريخية الإسلامية و ما تزال أثارها باقية إلى اليوم، إننا بحاجة لأن نقرأ تاريخ الفرق و الطبقات الاجتماعية و الدينية و السياسية في الإسلام، لأن " التراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر و يحذف بقية الروايات الأخرى " (2).

إن كل ما قيل حول هذا الصراع كان قد كتب بعد فترة طويلة، فتناقلته الروايات و الألسن من شفة إلى شفة، و كان منتصف القرن الثاني إلى الثالث هجري مرجع الجمع و التدوين فدونت الروايات و مجموعات الحديث و التفاسير حسب ما تمليه مصلحة كل فرقة و كل طرف على حساب فرق و أطراف أخرى، و هنا توضحت معالم الخلاف أكثر من ذي قبل فاتخذت كل فرقة لنفسها مرجعا دينيا – تفسيريا خاصا، و كان أن كونت لنفسها تراثا دينيا و رأسمالا عقائديا مميزا، رأت أنه وحده المنهاج القويم، فرأى أهل السنة أنهم وحدهم الفرقة الناجية في الإسلام فهم أهل السنة و الجماعة و يمثلون الإسلام الصحيح، و قال الشيعة أنهم وحدهم الذين تلقوا ميراث النبوة المستمر في أئمتهم فهم أهل العصمة، أما الخوارج فهم أول من خرج للجهاد طلبا لإقرار الحق و العدل فهم أهل جهاد و عبادة، فادعت كل فرقة تمثيل الإسلام الصحيح حتى وإن لم يتح لها التوصل إلى السلطة أو المشاركة في الحكم، و إن كانت في حالة "تقية" بتعبير الشيعة، فإنها تنظر إلى الطرف الأخر بالنفي و تنطلق دائما من ذلك الحكم المسبق المكون عن الآخر، ذلك الآخر الذي إما يقبل بالانخراط و التسليم و إما يقصى و يستبعد، بل و تشن ضده الحرب المادية و المعنوية، أو لنسميها هنا "الحرب

---

(1)- جورج طرابيشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ط 1، دار الساقي، بيروت: لبنان. 2008، ص ص 83- 84.
(2)- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 189.

المقدسة" كأحسن تعبير، لأن ذلك الآخر أيا كان ينظر له دائما بمنظار "الكفر" و "المروق".
عمليات النفي و الإقصاء المتبادل هذه تتم على حساب استغلال و توظيف التراث الديني الذي تتلاعب به كل جهة من الجهات و توجهه و تحوره بحسب ما يخدم مصالحها وفي نفس الوقت تضرب به خصومها، و قد " كان الشيعة والسنة قد تنافسوا في صراعهم المتبادل على الإخراج المسرحي للتراث الذي خلفه محمد و ذلك من أجل تحديد و إيجاد سلطة مقبولة من قبل كل المسلمين ثم ممارسة هذه السلطة " (1).
إن هذا التوظيف الديني هو بحث عن مرتكز يتم به و من خلاله تمرير الأفكار و المقولات الأيديولوجية لكل فرقة من الفرق، و كان أن شوهت كذلك الحقائق التاريخية لتبرير ما حدث لذا فإن القواعد التي مورست بها السياسة أو السلطة في الإسلام بحاجة إلى إعادة قراءة، لفهم حقيقة ما حدث و لتجاوز كل تلك النقاشات و الخلافات المذهبية و الطائفية التي ما تزال تطرح بكل ثقلها و إلى اليوم.

كان النظام السياسي الأموي و العباسي فيما بعد قد صاغ و حدد و رسم مبادئ و قواعد الأرثوذكسيات الإسلامية الثلاث، و كان رجال الدين المنضوون تحت لواء هذا النظام أو ذاك هم الذين يثبتون ما أمرت به السلطة السياسية، ليشكلوا في النهاية "الدين الرسمي" الخاص بكل فرقة، و الفرقة التي تنتصر سياسيا و بقوة السيف هي التي تفرض نفسها و وجودها و تقصي و تهمش غيرها، و هذا ما حصل في التاريخ الإسلامي عندما استأثر السنة بالحكم فهم قد نجحوا سياسيا و لم ينجحوا عقائديا كما توهموا و أوهموا الجميع.
أما بالنسبة للشيعة فيعتقدون هم كذلك بقوة مذهبهم و يرون أن قوته هذه في تغذيه من القرآن و السنة، لأن انبثاقه كان منهما " و إذن فالقرآن الكريم و السنة النبوية و أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام، لم تترك شيئا من الأحكام الشرعية و القواعد الفقهية و غيرها من القضايا و الأمور التي يحتاج إليها الناس على مدى العصور و الأزمنة إلا و بينت أحكامه و فصلت تشريعاته " (2).
فمذهبهم واضح مفصل خال من كل لبس و غموض، و لا يحتاج إلى من يزكيه، فلم يترك أئمتهم و علماءهم شيئا إلا و تطرقوا له و وضحوه و أزالوا عنه اللبس و الغموض، و هذا العلم الكامل كما يسمونه هو ما يدعى عندهم بالعرفان، و ينكرون أن تكون له جذور في ثقافات أخرى غير الإسلام كما يتهمهم البعض، فهو علم باطني خص به الله أئمتهم وحدهم دون غيرهم لذا فإن " عرفاء الإسلام ينكرون أن يكون لهم شيء وراء الإسلام، و يتبرؤون من هذه السنة، بل يدعون أنهم اكتشفوا الحقائق الإسلامية أفضل من غيرهم، و أنهم المسلمون الحقيقيون، فإنهم سواء من الناحية العملية أو النظرية يستندون إلى الكتاب و السنة و سيرة النبي صلى الله و آله الأئمة الأطهار عليهم السلام و كبار الصحابة " (3).

(1)- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 3، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 1998، ص 268.
(2)- كمال الحيدري: معالم التجديد الفقهي، معالجة إشكالية الثابت و المتحول في الفقه الإسلامي، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ص 09.
(3)- كمال الحيدري: العرفان الشيعي، رؤى في مرتكزاته النظرية و مسائله العملية، (بدون طبعة وبدون سنة طبع)، مؤسسة الإمام جواد للفكر والثقافة، ص 40.

هكذا يرى كل فريق أن مذهبه هو المذهب الوحيد الصحيح و الباقي على ما أنزل الله وما أمر به الرسول و عمل به الصحابة، أما باقي المذاهب فقد دخلها الشك و ابتعدت عن روح الرسالة الإسلامية و عن فهم معانيها.

كان الحكم الأموي و من بعده العباسي ميدان صراع بين هذه الفرق الدينية / السياسية فكثرت الثورات و الانتفاضات و خصوصا من قبل الخوارج، فلم يهنأ بالحكم و لم ينعم بالراحة يوما الإسلام السني إسلام الأغلبية المستأثرة بالحكم و السلطة، و خصوصا في العهد الأموي و بدايات العهد العباسي، و برأي ابن خلدون فإن هذا هو حال الأوطان الكثيرة القبائل و العصائب قل أن تستحكم فيها الدولة " و السبب في ذلك اختلاف الآراء و الأهواء و أن وراء كل رأي منها هوى و عصبية تمانع دونها فيكثر الانتفاض على الدولة و الخروج عنها في كل وقت " (1).

فشل هذه الثورات زائد الاضطهاد و التضييق الذي عانت منه المذاهب غير السنية جعل بعضهم يفر لاجئا إلى المغرب أو لنقل إلى الشمال الإفريقي، حيث كان البربر هناك قد عانوا الويلات هم كذلك من سياسة القهر و الظلم التي عاملهم بها الحكام العرب السنيون، فكانوا يتلقون مبادئ و مذاهب مناقضة رافضة للحكم السني بالمشرق، سواء خلال فترة الحكم الأموي أو العباسي، و إن لم يفهم البربر أثناءها معنى أن تضرب أيديولوجية بأيديولوجية أخرى، فقد كان كل همهم التخلص من الولاة العرب، و ما حدث مع الخوارج تكرر مع المذهب الشيعي، و إن كان الأمر يختلف مع الشيعة لأن البربر كانوا قد رأوا فيهم سلالة النبي و هم الذين أحبوا الرسول و أحبوا أهل بيته، فكان أن قامت هذه المرة دولة شيعية بالمغرب عرفت بالدولة "العبيدية" كرد فعل ضد أيديولوجية المشرق و ضد المشروع السياسي و الديني لدولة العباسيين.

أما في المغرب و" بالنسبة إلى عامة الناس لم يكن ثم خلاف كبير بين مذهب أهل السنة من ناحية و مذهب الخوارج و الشيعة الفاطمية من ناحية أخرى، إذ لم يكن يعرف عنها الكثير فلم يكن يبصر خلافات ظاهرة بينها في العقيدة و لا في الشريعة من حيث المبادئ و العقائد " (2).

و ربما هذا هو السبب في فشل هذه المذاهب لأن مبادئها و جدت لدى الخاصة دون العامة التي لم تتشرب مثل هذه المبادئ، فلم تجد قاعدة شعبية ترتكز عليها، فقد كان الأمر بالمغرب على خلاف المشرق، و هذا كان السبب في نجاح المذهب السني و تحديدا المالكي بالمنطقة دون غيره من المذاهب.

كان المذهب السني قد استقر بالمغرب منذ القرن الثالث هجري الذي تم فيه نهائيا إسلام البربر، و كان إسلامهم على المذهب السني المالكي الذي تناسب تشدده مع طباعهم، فأخذ البربر الإسلام عن الفاتحين الأوائل الذين تشربوه من الكتاب و السنة، و كان هذا المذهب كما بينا سابقا قد نشأ بالمدينة المكان الذي تواجد به أبناء و أحفاء الصحابة، و أخذ مالك عن هؤلاء الجيل الذي ورث تعاليم النبوة، أما المشرق فكان على العكس من ذلك تماما فقد دخل

---

(1)- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، الجزء الأول، كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، دار الجيل، بيروت: لبنان. ص 181.

(2)- ألفرد بال: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط 1، 1969، ط 3، دار الغرب الإسلامي، بيروت: لبنان. 1987، ص ص 199- 200.

الإسلام يهود و مسيحيين و فرس و هؤلاء تعرفوا على ديانات و مذاهب دينية عديدة لماني و زرادشت و بوذا و غيرهم، و فلسفات مختلفة من هرمسية و غنوصية و أفلاطونية و غيرها فكان أن أثر هذا كله على "إسلام المشرق".
انتشرت المذاهب الإسلامية الثلاثة بالمشرق (الحنفي، الشافعي و الحنبلي)، أما الدولة الفاطمية بالمغرب ثم بمصر فكانت شيعية على المذهب الجعفري القائل بالإمامة و الوصية ردا على الإجماع و التعيين السني، ف " أيديولوجيا الإجماع أصبحت إحدى الركائز المعيارية للمشروعية، و بالتالي سوف تنزاح إلى النظام البياني لتمثل معيار الصحة، إن الإجماع في مجال التغالب السياسي يقابله الخروج و المروق – المعارضة – كما أن الإجماع في النطاق المعرفي يقابله الشاذ، النادر – الإبداع – هكذا تم التواصل بين عالم المعرفة و عالم السلطة، لتأسيس نظام بياني وسطي تلفيقي في الثقافة العربية الإسلامية " (1).
و كان المذهب المالكي هو المذهب الوحيد الذي لم يوظف بالمشرق، لا سياسيا ولا دينيا فاستدعته الدولة الأموية بالأندلس و تبنته و نشرته باحثة عن أيديولوجيا التميز.

لا يمكننا اليوم الحسم في أي موضوع من الموضوعات سواء ما تعلق بالخلافة أو بغيرها، لأن ما وصلنا معظمه مؤدلج و يعطي صورة نموذجية للخلفاء الأربع و للتاريخ الإسلامي، هذا من الجهة السنية، أما من الجهة الشيعية فالأمر لا يختلف كذلك، فعلي بن أبي طالب و أئمة الشيعة بعده كلهم متعالون على التاريخ، فالوعي الإسلامي كله ما يزال منذ قرون و إلى اليوم خاضع لأيديولوجيا التبرير.
إن كل ما كتب عن النظام الفكري و العقائدي لهذه الفرق مرتبط بعملية "التدوين"، تلك العملية الكبرى والواسعة التي كانت الدولة وراء القيام بها بهدف ترسيم الدين و ترسيم المعارضة الدينية والسياسية كذلك، أما حاجتنا اليوم فإلى تحليل سوسيولوجي تاريخي به تتضح الأمور و يكشف الستار عن كل ما حصل و يحصل.
إن هذه العقول الطائفية التي يستبعد بعضها بعضا و التي زاد التراكم التاريخي طيلة أكثر من أربعة عشرة قرنا على تعميق الهوة بينها، هي على الأقل بحاجة اليوم إلى العمل على إيجاد إمكانية بناء جسر تواصلي معرفي مع بعضها البعض، فربما مثل هذا العمل يمكن أن يساعد على تجاوز بعض الخلافات التي قد يؤدي تجاوزها إلى إمكانية التقارب.

---

(1)- إدريس هاني: محنة التراث الآخر، النزاعات العقلية في الموروث الإمامي، مقاربة في: الكتابة التاريخية – علم الكلام – الحكمة – أصول التشريع، ط 1، دار الغدير للدراسات و النشر، بيروت: لبنان. 1998، ص361.

إن السؤال الذي يطرح الآن على ضوء كل ما قيل و يقال حول هذا الصراع الطائفي المذهبي، "أيمكن أن يحصل اليوم تقارب سني / شيعي / خارجي على مستوى المنظومة الفقهية على الأقل معرفيا، لتجاوز كل تلك الانقسامات المذهبية و الصراعات الطائفية؟"

لن نطرح مسألة "الحوار" هنا، لأنه لا يمكن لنا أن نتصور وجود حوار بين الفئات الثلاث على الأقل في الوقت الحالي لأن الأمر ما يزال صعبا و مستحيلا من دون المرور بتصالح تاريخي، و الحل في التقارب المعرفي لأنه مقدور عليه كنقاش فكري بين المرجعيات الكبرى و بين الباحثين و المفكرين، أما عن التقارب بين المنظومات العقائدية فهنا يكمن المشكل، لأن كل منظومة تغلق على نفسها و ترفض الآخر، لذا ندعوا إلى التقارب الفكري و المعرفي بين المنظومات الثلاث، حتى لا نعمل على تنمية المزيد من روح الطائفية لدى الأجيال، سواء في المدارس أو الجامعات. (*)

من هنا كان تدريس علم تاريخ الأديان المقارن و تاريخ سوسيولوجيا الفرق و المذاهب ضروري و مهم جدا، حتى لا تكون الانطلاقة من تلك النظرة المقصية و النافية للآخر فالتراث بين أيدينا و يمكننا أن نعيد قراءته و توظيفه، و نقد وتجاوز ما يجب نقده و تجاوزه فنحن لم نكتسب تلك الصورة الطائفية المذهبية و لم نكونها إلا من خلال اطلاعنا على ما وصلنا من كتابات عن التراث الديني الإسلامي و غير الإسلامي، و نعرف جيدا أن معظم الكتابات مؤدلجة، أو كانت قد كتبت بعد فترات طويلة من الصراع الذي حصل، و هي بذلك بعيدة عن تصوير حقيقة ما حدث.

إن تقارب الأنظمة المعرفية و تقبلها لبعضها البعض يكون من خلال إعادة قراءة التراث الأرثوذكسي لكل طائفة أو مذهب، و بالعودة إلى الأرثوذكسية الأم التي تفرعت عنها هذه الأرثوذكسيات الثلاث، فالتأسيس للمذهبية والطائفية كان و ما يزال يتم عبر الكتابات، و نحن طبعا لا ننكر هنا دور الممارسة الاجتماعية و السياسية، و لكن التأسيس النظري كان له دور كبير في ترسيخ نتائج تلك الممارسة و تضخيمها، فقد ساهمت الفترة الكلاسيكية وما تزال تساهم في تشكيل الوعي الإسلامي بكل تياراته، و إن كنا لا نجد اليوم في المجتمعات الإسلامية المعاصرة إنتاجا تيولوجيا لاهوتيا أو حتى فلسفيا معرفيا بمستوى ذلك الإنتاج الكلاسيكي المميز الذي أغنى الفكر العربي الإسلامي و ما يزال يغنيه، رغم أنه أفقره من نواحي أخرى، لما حمله من أيديولوجيات و تناقضات، و مناهجنا اليوم تختلف عن مناهج القدماء و هي أكثر تطورا، و النص القرآني أمامنا و نص الحديث و النصوص التأسيسية الأخرى، و بعض المصادر التي يمكن الوثوق بها، فلما لا نبدأ من جديد؟

(*)- قد نتهم هنا بالمثالية و قد يساء فهمنا و لكن لنتفق على شيء واحد، و هو أن هذه الانقسامات كانت و ما تزال بسبب "قراءات" في التراث، فلنعد قراءتها و قراءة هذا التراث و لنؤسس لنهضة العقل و نترك جانبا كل تلك الخلافات المعرفية قبل أن ننتقل إلى العقائد و الأصول، فإن كان إنعاش العقل العربي الإسلامي في التقارب فلنعمل عليه، و لنبحث عن النهضة الفكرية لدى السني و الشيعي و الخارجي و أينما وجدت فنحن أول بها، لتوحد بيننا المصالح الحياتية "المعيشية" على النصوص المجردة التي لن تطعمنا "خبزا" و إنما ستزيدنا جوعا و اقتتالا.

2- الخطاب الديني و فهم حركية الواقع

شكلت المذاهب الدينية الأربع المعروفة الخطاب الإسلامي و ما تزال تشكله إلى اليوم فكان أن مثلت ما هو "رسمي"، لكن كانت هناك دائما و عبر التاريخ الإسلامي معارضات و احتجاجات، منها ما هو معلن و منها ما هو خفي، فكانت تعبيرا عن ذلك الرفض لكل ما هو "مدون رسمي" حتى لا يكون المصدر الوحيد "للمعرفة" و "للعبادة".

فلم يبقى الخطاب الأول (القرآن) كوحي ذا خط سماوي، بل قد ارتبط بالتاريخ الأرضي، و هذا الأخير يعني أحكام و قوانين الواقع و تناقضات التاريخ، و قد كانت هناك دائما محاولات للهيمنة على هذا الرأسمال الرمزي الديني سواء من قبل السلطة أو من قبل المعارضة، إنه السعي "لتأميم الدين" و من ثم تأميم المؤسسة الدينية، و هذا كله من أجل توجيه الرأي العام و التحكم في اتجاه سيره و رسم طريق خاص لا يخرج عنه أحد، و إلا اتهم بالكفر و الزندقة و المروق دينيا، و بالخيانة و العمالة و التواطؤ سياسيا و وطنيا، و هكذا كان و ما يزال عليه حال كل المجتمعات الدينية و خاصة المجتمع الإسلامي، الذي لم يتمكن لحد الآن من الفصل بين ما هو ديني و ما هو سياسي. (*)

إن انفتاحية النص الديني و إطلاقية معناه جعلته قابلا لكل التأويلات و القراءات، و بالتالي فإنه لم يجعل من واقع معين أو ظرف خاص حقيقة مطلقة تقاس عليها باقي الوقائع و الأحداث، و هنا تعددت و اختلفت القراءات التي فسرته و وظفته، لكن المشكل جاء فيما بعد فكان في ذلك الجمود الذي رافق سير المجتمع الإسلامي منذ أن تم تدوين و ترسيم تلك القراءات و الاجتهادات الفقهية، التي عبرت عن مطامع و مطامح فئات عديدة تنافست فيما بينها سعيا منها للوصول إلى السلطة، سواء كانت سلطة روحية أو زمنية، لقد تم تغييب الواقع الفعلي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة و الاعتماد على كل ما وصلنا مما خلفه لنا السلف "الصالح" من نتاج فقهي و فلسفي، كتبته أيادي الفقهاء و المحدثين و رسمته أوامر "السلطان"، فكان أن أهملت و تركت جانبا كل تلك الحقائق الآنية على حساب "النصوص".

ليس هناك و بالضرورة إسلام واحد مادام المجتمع متعدد و متشعب و يحمل في داخله تناقضات و صراعات بين فرق دينية و طبقات اجتماعية، فصوت الخطاب الديني الرسمي هو صوت خافت إذا ما قارناه بصوت المجتمع الذي يتكلم لغة خاصة به لغة مسموعة و بصوت عال، إنه صوت الواقع الاجتماعي المعاش الدائم الحراك الذي مهما كانت المحاولات لإسكاته و كتم أنفاسه فإنه سيأتي اليوم الذي ينفجر فيه "غضبا".

فما هي أهم تلك الأصوات و الخطابات التي رافقت الممارسة السياسية للدولة الإسلامية – فيما عدا الفرق و المذاهب الدينية و الكلامية – منذ نشوئها إلى اليوم، و ما هي الظروف و الوقائع الاجتماعية و التاريخية التي ظهرت فيها، و كيف قرأت الواقع و عبرت عنه، أم أنها نبعت كرد فعل ضد أيديولوجيات دينية / سياسية رسمية، فوظفت الدين و لبست لباس "التقوى" سعيا منها للوصول إلى أهداف دنيوية؟

(*)- للإشارة فإن هذا الخلط بين اللاهوت و الناسوت هو خلط متعمد و مقصود، يتم به و من خلاله التمرير و التغطية الأيديولوجيتين لكل ما هو دنيوي – سياسي لبلوغ هدف سلطوي.

2- 1- بين الدين الرسمي و الدين الشعبي: نصوص، مصالح و مقدسات

كان هدف الدولة الإسلامية منذ تأسيسها مع الأمويين وصولا إلى الدول الإسلامية القطرية الحديثة، ترسيم الدين و من ثم ترسيم المعارضة، لكن كان أن ظهر نوع جديد رافق هذه الممارسة التاريخية السياسية و عكس انتماءات فئات و طبقات دينية و اجتماعية عديدة إنه "الدين الشعبي" الممارس سواء في الخفاء أو في العلن، إنه ما يعبر لا عن ذلك الرفض "الرمزي" لكل ما هو "رسمي" و فقط، بل و أكثر من ذلك عن الفهم الشعبي للدين "الممارس"، إنه تعبير عن التصور المجتمعي العام.

ظهر التصوف في العالم الإسلامي كحركة فلسفية ثم تحول إلى حركة عملية شعبية تمثلت في نشوء هياكل تنظيمية عرفت بالزوايا، فانتشرت الطرقية كحركة اجتماعية، ثقافية دينية و كذا سياسية، و تموقعت كظاهرة اجتماعية في علاقتها بالجماهير الشعبية، و كان أن ألصق بهذه الحركة مصطلح "الإسلام الشعبي". (*)

لكن لنتساءل حول هذا القسم الكبير من الإسلام الشعبي و الذي يمثله التصوف، هل يشكل بزواياه مؤسسات ملجئية، هل يطرح قيم اندماجية و يعبر عن واقع اجتماعي معاش، هل تشكل هذه الزوايا اليوم مراكز للاحتواء أم أنها قنوات تستعمل كغيرها من القنوات للتمرير و العمل على "التجييش" و "الأدلجة"، و أين هي مكانة العقل اليوم في مجتمعاتنا و كيف يمكن أن نمو ضعه في مقابل مخيال اجتماعي مغذى بفكر طرقي؟

الدين الرسمي و التصوف الطرقي الشعبي في أي الحالات نجد توافقا أو لنقل توظيفا متبادلا بين كلا النمطين من الدين، و في أي الحالات نجد شقاقا و صداما و رفضا و إقصاءا، و لماذا و دائما أثناء حدوث الأزمات يعاد إنتاج و إنعاش و تشجيع الزوايا و الطرق؟

و قبل أن نشرع في العمل لمحاولة الإجابة عن هذه التساؤلات علينا أولا أن نجيب على السؤال التالي: كيف لدين كالإسلام يحمل من معاني القوة و من معاني الروحانية ما يحمل دين دع أكثر ما دع إلى العمل، و أخرج العرب من عزلتهم و تناحرهم و وحد شملهم و أدخلهم في حداثة ذلك العصر، فكان لهم دين سماوي و كتاب مقدس موحى به، أسسوا دولة تحولت في ظرف قصير إلى إمبراطورية ضاهت باقي الدول و الإمبراطوريات، أن ينقلب معتنقوه و تتحول جماعة المؤمنين به بعد فترة من وفاة مؤسسه، للاتجاه نحو استنباط قيم عرف عنها أنها تدعوا للعزلة و الزهد و الانزواء و ترك العمل في مقابل العبادة، قيم بعيدة عن المبادئ الإسلامية التي جاء بها الإسلام و بشر بها محمد و عن الروح الإسلامية العملية؟

(*)- سنوضح في موضع لاحق ما الذي نعنيه بهذا المصطلح، فإن كان التصوف يمثل القسم الكبير من الإسلام الشعبي، فإنه يبقى أحد وجوهه و لا يمكن أن يمثله كله، لأن مفهوم "الإسلام الشعبي" أوسع من أن يتم حصره في التصوف الطرقي وحده.

- **التصوف في الإسلام: مبادئ و أصول بين الموروث و الدخيل**

توفي النبي فاشتد الصراع بين المسلمين بعده حول الخلافة و أحقيتها، و انقسمت جماعة المسلمين إلى فرق و أحزاب رأت كل واحدة أحقيتها بالحكم و الخلافة، و يكفي أن نشير هنا إلى أن ثلاثة من خلفاء النبي و كبار الصحابة و "المبشرين بالجنة" كانوا قد ماتوا قتلا، فمنذ أول حرب خاضها المسلمون عشية موت الرسول، حروب الردة، توالت الفتن و النزاعات إلى أن ولدت الدولة الإسلامية التي كانت ثمرة الصراع العنيف و الشقاق الحاد الذي شهده المجتمع الإسلامي، فكان أن دخل الضياع و الشك قلوب المسلمين و اختلط عندهم المنطق الديني الأخروي بالمنطق الدنيوي، و تم "الإعلان" عن نهاية الفترة الرسالية لتبدأ حقبة الملك، فظهرت نتيجة لكل هذا فرقا و تيارات عديدة.

فما الذي يمكن أن يقال هنا غير أن تلك " الحرب الأهلية و المأساوية التي عاني منها المجتمع الإسلامي منذ الثورة على عثمان: حرب الجمل، فحرب صفين، و حروب الخوارج فحروب الأبناء، أبناء الصحابة بعد وفاة معاوية، وما رافق ذلك من أعمال هزت الضمير الديني و الخلقي هزا، كضرب الكعبة و قتل الحسين...الخ، ومن أراء و معتقدات و شعارات بعيدة كل البعد عن روح الدعوة المحمدية و إسلام السلف من الصحابة، كل ذلك أوقع الضمير الديني عند خاصة الناس و عامتهم في أزمة عميقة عبرت عن نفسها في مواقف الحياد و اعتزال الفتنة " (1).

غابت بعد هذه الأحداث تلك الرؤية الواضحة للأمور، و ظهرت جماعة من الناس انعزلت عما يحدث، و كان انعزالها هذا تعبيرا عن موقف ديني – سياسي رافض لما حدث و يحدث و إن بد في ظاهره مجرد ابتعاد عن ساحة الصراع و هروبا مما يدور داخلها. (*)

يرى البعض أن ما دار من صراع بين المسلمين و النتائج التي تمخضت عنه لم تكن لوحدها جملة عوامل كفيلة بانتشار مثل هذه القيم، قيم الزهد و الانعزال و "الفناء"، بل كانت هناك عوامل أخرى شجعت و ساعدت بل وكانت السبب في انتشار مثل هذه القيم و الأفكار، فبعد فتح بلاد فارس لجأ الأمويون إلى استنباط قيم الطاعة الكسروية في محاولة منهم لتطبيقها على المعارضة السياسية الصاعدة يومها و الممثلة أساسا في الخوارج و الشيعة، فكان أن لجأ البعض إلى استدعاء قيم الفناء الفارسية كمقابل و معارض لقيم الطاعة التي استدعتها السلطة الأموية، و كما كانت هذه القيم المعارض السياسي الديني في فارس ستكون كذلك في أرض الإسلام، ذلك المعارض لقيم "الطاعة السلطانية".

و كان الفرس قد عملوا كذلك على نشر قيمهم الإتكالية "قيم الفناء" ذات الموقف السلبي من الحياة، كرد فعل و كنوع من "الانتقام" من العرب الذين حاربوهم بالسلاح، " هكذا روج في الثقافة العربية الإسلامية و على نطاق واسع، لقيم تكريس الاستبداد و الإتكالية و الانعزالية

---

(1)- محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي 4، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط 1، 2001، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 2006، ص 436.

(*)- أنعزل عنك أو أعتزلك يعني أني لا أوافقك و أخالفك في الرأي، فهو تعبير عن نوع من الرفض للآخر فكريا، عقائديا و سياسيا و يكون بإبعاد هذا الآخر أو بالابتعاد عنه، دون أن يتم الإعلان عن هذا الرفض أو مواجهة الطرف الآخر به علنا.

تنتمي أصلا إلى مرجعيات غير عربية ولا إسلامية " (1). (*)

إن هذه القيم كانت قد وجدت أمامها أرضية مهيأة لتقبل مثل هذه الأفكار، خصوصا بعد أن فقد الوعي و الضمير الفردي للمسلم إمكانية استيعاب ما حصل بعد فترة وجيزة من موت النبي، لقد كانت أحداث الفتنة و ما تلاها من استبداد أموي و بطش عباسي صورا حية عن الغبن و القهر الذي تعرضت له الفئات المعارضة و الطبقات الضعيفة، فكانت تعبيرا عن الظلم الإنساني للإنسان، إن كانت هذه هي أهم و أبرز العوامل الداخلية و الخارجية التي كانت وراء ظهور التصوف في الإسلام، فما الذي نعنيه أولا بالتصوف كلفظ قبل أن نبدأ البحث في أهم مبادئه؟

" اختلف الناس في نسبة الكلمة هل هي من الصفة، أو من الصفا، أو من "صوفيا" و هي باليونانية بمعنى الحكمة، أو من الصوف، و نحن نرجع أنها نسبة إلى الصوف لأنهم في أول أمرهم كانت هذه الفرقة تلبس الصوف، إخشيشانا و زهادة " (2).

يرجع الكثير من الباحثين العرب و الأجانب نسبة هذه الكلمة إلى مرجع واحد أكثر شهرة و رواجا من غيره في التعبير عن حال المتصوفة الأوائل، و هو لبس الصوف.

يذهب القشيري المتوفي سنة569ه/1173م، إلى القول عن هذه "الفرقة" التي ينتسب إليها "فلما ظهرت البدع و تشاحنت الفرق، و صار أصحاب كل بدعة و أنصار كل فرقة يدعون أن فيهم زهادا، انفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم الصوفية، و أطلق هذا الاسم عليهم قبل نهاية القرن الثاني الهجري بقليل." (**)

و يقال أن أول من حدد نظريات التصوف و شرحها هو ذو النون المصري (246ه/860م) تلميذ مالك، و أن الجنيد البغدادي المتوفي سنة398ه/910م، هو الذي شرحها و بوبها...(3).

---

(1)- المرجع السابق: ص 577.

(*)- يرجع الجابري أزمة العقل العربي إلى ما وصلنا من موروث أجنبي أيا كانت انتماءاته، هذا حين يتعلق الأمر بالركود و الجمود، أما إذا تحدثنا عن الرقي الفكري و الازدهار الفلسفي فمرده سواء إلى العقل اليوناني أو إلى الموروث العربي البياني، أما العقل المستقيل في الإسلام فهو من الرواسب التي وصلتنا من ثقافات فارس و الهند، و كأنما علينا أن نحمل دائما الثقافات الأخرى مشاكل تخلفنا و صراعاتنا، و أن نلصق بالآخر الغازي أو المستعمر عار تقهقرنا و تناحرنا.

(2)- أحمد أمين: ظهر الإسلام، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت: لبنان. 2005، ص 691.

(**)- لنترك هنا اشتقاقات كلمة "تصوف" جانبا و لنحاول أن نتدبر كلام القشيري وما يقوله حول هذه الفرقة، "فلما ظهرت البدع و تشاحنت الفرق"، "انفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله"، القشيري في خطابه هذا يجعل من كل الفرق ما عدى "أهل السنة"، فرقا مبتدعة، ثم يخص أهل السنة وحدهم بالتصوف، إنه كلام نابع من أحد كبار الصوفية يعكس به ذلك التقارب الذي تم بين "الفقهاء السنيون" و "المتصوفة" لإضفاء "الشرعية" السنية على التصوف.

تظهر في خطاب القشيري تلك النزعة الأيديولوجية السياسية التي قاربت بين البيان السني و العرفان الصوفي دون العرفان الشيعي إنه نوع من التحالف بين السنة و الصوفية لضرب العرفان الشيعي، و هذا خوفا إما من تحالف الصوفية مع الشيعة أو من تحول التصوف إلى معارض سياسي ديني مستقل، وهنا تظهر قمة "العقلانية" في خطاب وصف بلا عقلانيته و بنزوعه نحو اللامعقول، مع أنه يظهر بأنه يحمل من بذور العقلانية ما لا يحمله غيره من الخطابات الموصوفة بعقلانيتها.

(3)- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، السياسي، الديني، الثقافي و الاجتماعي، الجزء الثالث، العصر العباسي الثاني في الشرق و مصر و المغرب و الأندلس، ط 15، دار الجيل، بيروت: لبنان. 2001، ص 228.

لم يقترن التصوف بالإسلام فقط و لم يختص به المسلمون وحدهم بل قد عرف كزهد و تقشف في الحياة لدى المسيحيين و البوذيين و غيرهم، و هذا قبل أن يعرفه المسلمون، فانتقل مع تمازج الثقافات و انصهارها، غير أن التأثير الفارسي – و برأي الأغلبية – كان السباق إلى بلورة الفكر الصوفي في الإسلام، فظهرت قيم الفناء، إفناء الذات في العبادات و إفناء الإلهي في الأشياء، حتى يتم ذلك الإتحاد بين الذات الإنسانية و الذات الإلهية، و كان أن ألبست هذه القيم التي دخلت الساحة الإسلامية اللباس الإسلامي، ليعطيها صبغة إسلامية شرعية مستوحاة من الكتاب و السنة.

لا يتعامل المتصوف مع الحقيقة كما يتعامل معها غيره، بل يتعامل معها بوصفه عاشقا لها، فالصوفي في سفر دائم بحثا عن تلك الحقيقة "الوجودية" و التي هي عنده في مقام أسمى و أرفع من "الشريعة" التي يرون أنها تمثل "الظاهر" في حين فإن الحقيقة تمثل لديهم الباطن، فهم "عرفاء الحقيقة"، و طريقهم هذا أسمى طريق يسلك في معرفتها و الوصول إليها.

في التصوف مستويين اثنين للوصول إلى "الحقيقة"، هناك الفناء و هو إتحاد نفس المتصوف مع ربه، و هناك الحلول و هو حلول الله في نفس المتصوف، فإن كان المتكلمون المسلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية، فإن المتصوفة يقولون بوحدة الوجود، و قال المغالون منهم لا وجود إلا الله، و الوجود كله الله، و هذا مذهب الحلاج و من بعده ابن عربي و السهروردي، أما الفناء فعرف به أبا يزيد البسطامي، و يشترك هؤلاء العرفاء جميعا في البحث عن بلوغ الحقيقة، تلك الحقيقة التي يتذوقونها على صورة "كشف" و "إلهام" يلقى في قلوبهم. (*)

و موقف العارف هذا هو موقف الرافض لوضع ما – و كنا رأينا هذا الموقف لدى الشيعة – و قد ظهر بعد الوضع الذي عرفه المجتمع الإسلامي منذ وفاة الرسول (632) إلى غاية قيام الدولة الأموية مع معاوية (661)، فظهر ذلك الموقف الرافض لما حصل و يحصل، و برز أكثر مع الأمويين، فكان رد فعل اتجاه سياستهم التعسفية الاضطهادية لباقي الفرق و التيارات الإسلامية الرافضة لحكمهم و الناقمة على سياستهم.

(*)- العرفان: يطلق هذا الاسم على كل من يرى أنه يستطيع التوصل إلى معرفة الأشياء، لا عن طريق الحس أو التجربة المباشرة، بل عن طريق الكشف و الإلهام، و قد اختص عندنا بالعرفان كل من الشيعة و المتصوفة، حتى أصبح هذا الاسم إذا قيل أو أطلق فإنه ينسب و ينصرف إليهم، و يرون أن " من الخصائص الأساسية و المهمة للمعرفة العرفانية أن العلم فيها ليس من نوع "العلم الحصولي" و إنما هو من نوع "العلم الحضوري" " ف " العلم العرفاني هو علم مباشر بالمعلوم بدون توسط صورته، فغاية العارف في المعرفة العرفانية الوصول إلى المعلوم و العلم به نتيجة للوصول، في حين أن الأمر على العكس في المعارف العادية حيث يكون العلم هو المراد و الوصول إلى المعلوم هو النتيجة، بل نتيجة محتملة و ليس حتمية. " (أنظر خليل رزق، العرفان الشيعي، رؤى في مرتكزاته النظرية و مسالكه العملية، من أبحاث كمال الحيدري، بدون طبعة و لا سنة طبع، ص ص 208- 209)

كان أن أسس العرفانيون المسلمون تأويلاتهم للخطاب القرآني على ثنائية الظاهر/الباطن في مقابل ثنائية اللفظ/المعنى المعروفة في الحقل المعرفي البياني السني، و يرجع المتصوفة هذه المفاهيم إلى الخطاب القرآني، فيقولون أنهم وجدوها في النص الديني القرآني، و يستدلون بالآية

الثالثة من سورة الحديد، في قوله "هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن" فكان بذلك اتساع و انفتاح المعنى القرآني و قبوله لمختلف القراءات و التأويلات، خاصية استثمرتها و وظفتها كما نعرف جيدا، كل الفرق و المذاهب الإسلامية بدون استثناء.
و من هنا من منطلق ثنائية الظاهر و الباطن جاء " ذلك العداء المستحكم بين الفقهاء و المتصوفة، إنه عداء يعكس تعارض نظامين معرفيين أحدهما يقوم على الاستدلال، أي ربط المعرفة ب"الحد الأوسط" الذي هو "العلة" عند الفقهاء، و الآخر على "الوصال" أي على الاتصال المباشر و "المعرفة اللدنية" " (1).
و لعلى استنجاد المأمون العباسي بأرسطو – في إطار ما عرف بحلم المأمون "البريء" – و تنصيب العقل إماما و فاصلا في كل من الحسيات و الماورائيات، لم يكن هما معرفيا و لا عملا ثقافيا بقدر ما كان "أيديولوجية سياسية رسمية"، أريد بما الوقوف في وجه خصوم الدولة من شيعة و متصوفة، فكان "أرسطو" حاجزا ضد المد العرفاني الشيعي و الصوفي معا، فحورب "بالعقل اليوناني" ذلك "العقل العرفاني" الذي كان وجوده يهدد الفكر الديني "الرسمي" بشقيه "السني المعتزلي" و "السني الحنبلي". (*)
يعرف المتصوفة بتقلبهم في الأحوال و المقامات، و هذه المقامات عند المتصوفة هي تمارين يمارسها الصوفي المريد للارتقاء من مرحلة إلى مرحلة، ليصل المريد إلى التوحد مع الله، و من أشهر هذه المقامات التوبة، الصبر، الشكر، الخوف، الرجاء، الزهد، التوحد، المحبة و الشوق، و حين يصل الصوفي درجة الكمال فإنه يتحرر من الالتزام بالفروض ليرى نفسه ذلك العاشق للحق و الحقيقة و الذي وصل مرتبة الكشف و الاتحاد، و بهذا يكون قد تحرر عن العالم الخارجي و عن ما فيه و حرر نفسه من التكاليف و الفروض الدينية.
و كانت شطحات الصوفية القائلين بالحلول سببا في تعرض بعضهم للعذاب و القتل، و هذا ما حدث مع الحلاج مثلا، الذي قيل أنه ادعى الألوهية بقوله "لم يبقى في الجبة غير الله" أو "ما في الجبة غير الله" و قوله "أنا الحق"، فاتهم بالكفر و حوكم و قتل، لكننا نعرف جيدا أن هذا الحكم كان بدافع سياسي أكثر منه ديني، فقد كان الناس قد تجمعوا حوله لما رأوا فيه من زهد و تقوى، فكان الخوف من أن يتحول إلى شخصية شعبية مرغوبة فوق اللازم مما قد يجعل منه معارضا أو منافسا يهدد كيان الدولة و يزعزع استقرار النظام الحاكم، كما قد يدعوا الناس للثورة على الأوضاع و الخروج بذلك على الحاكم، فكان أن قتل أمام الناس ليكون عبرة لغيره، و كان الغطاء – كما كان دائما و ما يزال – غطاءا دينيا، فاتهم بالزندقة و الكفر، في حين كان خطابه خطاب صوف "عاشق" مليء "بالرمزيات" و "بالاستعارات".

---

(1)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 214.
(*)- هذا حتى لا نقول الفكر الديني السني الأشعري قلنا الحنبلي، لأن المذهب الأشعري كما نعرف لم يكن قد انتصر بعد، و لم يكن أبو الحسن الأشعري قد أعلن بعد خروجه عن الفكر الاعتزالي و انضمامه إلى الفكر السلفي الحنبلي على إثر وفاة الواثق و تولي ابنه المتوكل بعده الذي انقلب على المعتزلة.

كان التصوف كزهد و تقشف قد عرف مع بدايات القرن الأول هجري، أما التصوف كظاهرة فلسفية فقد ظهر مع تحول التصوف من ظاهرة فردية إن صح التعبير إلى ظاهرة جماعية، و قد بدأ يعرف و يتشكل مع القرن 4ه/11م، لقد كان التصوف من قبل ظاهرة مرتبطة بالزهد و التقشف في ملذات الحياة، ثم تحول بعد ذلك إلى تصوف نظري و منه إلى تصوف عملي كممارسة عملية و أكثر من ذلك ممارسة جماعية، و هذا التحول هو الذي أدى إلى التخوف من أن يتحول التصوف إلى قوة منافسة و معارضة أو متحالفة مع الشيعة مثلا فكان التفكير في احتوائه و كسبه، و هذا ما عملت عليه الدولة "السنية"، " و في التوفيق الذي تم ابتداء من القرن الخامس هجري بين التصوف و الإسلام السني، لعب رجلان دورا سياسيا و هما: القشيري و الغزالي، الأول "برسالته" التي بعث بها في سنة 437ه/1045م إلى الصوفية في بلاد الإسلام (و هي خلاصة لمبادئ التصوف و قد بنيت على أسس الشريعة الإسلامية) " (1).

أما الثاني فكان أن " اشتهر الغزالي في تاريخ الفكر الديني بأنه مؤسس مذهب "التصوف السني" الذي يوضع غالبا في علاقة تضاد مع "التصوف الفلسفي" و بعبارة أخرى يعتبر الغزالي ممثل أهل السنة و الجماعة في مجال التصوف " (2).

و نضيف هنا ابن خلدون الذي وضع هو الآخر لمسته على ذلك العمل الذي تمت فيه "المصالحة" بين البيان السني و العرفان الصوفي، فسمى التصوف بالعلم و يقول عنه: " هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، و أصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة و كبارها من الصحابة و التابعين ومن بعدهم، طريقة الحق و الهداية و أصلها العكوف على العبادة و الانقطاع إلى الله تعالى، و الإعراض عن زخرف الدنيا و زينتها، و الزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة و مال و جاه، و الانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، و كان ذلك عاما في الصحابة و السلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني و ما بعده، و جنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة " (3).

كما نجد ابن خلدون يبرر شطحات الصوفية و يعتذر لهم قائلا: " و أما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات، و يؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، و الواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، و صاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور " (4).

لم يكن ابتعاد التصوف كتيار عن ما هو سياسي السبب الأول في انتشاره، بل لقربه – في جانبه العملي – من فهم العامة و من مداركها العقلية، و أكثر من هذا كسبه لقلوبها فتحول التصوف إلى موقف عملي جماعي أكسبه انتشارا واسعا بين الناس. (*)

---

(1)- ألفرد بال: مرجع سابق، ص 376.
(2)- نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، ص 29.
(3)- عبد الرحمن ابن خلدون: مرجع سابق، ص 517.
(4)- المرجع نفسه، ص 525.
(*)- و إن كنا نتحفظ هنا حول كلامنا هذا لأن التصوف كتيار "زاهد" لم يبتعد كلية عن السياسة بل قد كان زهدا في السياسة، إنه بحث عن سلطة من نوع آخر و عن طريق جديد يتم به الوصول إلى السلطة و الحكم، لكنه حكم مختلف عن حكم البلاطات و القصور، كما وظفت الأنظمة السلطوية هذا التيار الزاهد لبلوغ غايات سياسية، و هذا ما سنراه لاحقا.

ارتبط التصوف دائما بحال النظم الاجتماعية و الثقافية و السياسية التي وجد فيها و مورس داخلها، و كان انتشاره واسعا خصوصا بعد اكتسابه الطابع العملي الجماعي، فانتشر بين الطبقات و الشرائح الاجتماعية المختلفة خاصة بين "العوام"، فكان أن تحول إلى زوايا و مؤسسات دينية يديرها و يسيرها شيوخ و زعماء صوفيين تمكنوا من كسب رضا و ولاء العامة لهم، فنمى هذا الشكل من أشكال التدين و كان أن انتقل من المشرق إلى المغرب.

نعلم أن التجربة الصوفية ولدت في العالم الإسلامي – العربي كموقف سياسي ضد نوع من الحكم، فكانت التعبير عن تلك الأزمة التي أصابت المجتمع الإسلامي في بداياته الأولى و عن ذلك الشقاق الكبير الذي سمي "بالفتنة"، و الذي تقاتل فيه المسلمون و انقسموا فرقا و أحزاب، فكل ما جرى منذ وفاة النبي إلى صعود العباسيين الحكم، كلها أحداث ساهمت في بلورت الفكر الصوفي و التجربة الصوفية منذ العهد الأموي، فكانت هذه التجربة كرد فعل على أوضاع سياسية بالدرجة الأولى، و حدث أن انتقلت هذه التجربة "الروحية"- كما تبدو في ظاهرها – من المشرق العربي إلى مغربه، و هذا كغيرها من الأفكار و المذاهب التي تلقاها "بربر" الشمال الإفريقي و نشروها بينهم، هؤلاء الذين كانوا قد عانوا من انقلابات سياسية و دينية عديدة منذ "الفتح" الإسلامي لبلادهم، فمن الخارجية إلى التشيع إلى المرابطية إلى الموحدية و غيرها، و على الرغم من استقرار المذهب السني المالكي في المنطقة منذ القرن الثالث هجري، غير أنه في كل مرة كانت تظهر دعوة دينية – سياسية جديدة، و كانت هذه الانقلابات تدور كلها تقريبا حول رفض ذلك الاضطهاد و القهر و التمييز الذي عانى منه السكان الأصليين، تلك السياسة التعسفية التي مارسها الولاة العرب سياسيا و اجتماعيا و معنويا على البربر المسلمين، فكان من الطبيعي و كرد فعل ضد هذه السياسة أن يتم في كل مرة تبني مذهب أو تيار ديني من التيارات المذهبية و الحركية المنافسة و المضادة لسياسة الدولة الإسلامية "دولة الخلافة" بالمشرق، هذه التيارات التي عانت من نفس ما عاناه سكان المغرب العربي، و كانت سمات الاضطهاد و الغبن المشتركة هذه، عوامل جعلت من المغاربة يتبنون مبادئ تلك الحركات، و كان هذه المرة أن انتشر تيار فكري/عملي من نوع آخر، إنه "التصوف" و التصوف الطرقي تحديدا.

و جدت أفكار التصوف أرض المغرب تربة خصبة نمت فيها، خصوصا بعد ما أحدثه الفقهاء المرابطين من فساد، مما جعل البعض يعتزلهم و يبحث لنفسه عن اتجاه آخر، و وجود ما يعرف بالبركة و التبرك في بلاد المغرب قبل مجيء الإسلام كان قد ساعد على انتشار بعض أفكار التصوف، و منها التبرك بالأولياء الصالحين.

مع انهيار التجربة الموحدية عاد المذهب المالكي من جديد، و الذي لم يكن قد غاب بل غيب من أرض المغرب و الأندلس، ليتم مع مطلع القرن الثالث عشر ميلادي، غلق باب الاجتهاد نهائيا، فقضي على تلك النزعة العقلية و سادت مدارس "سكولاستيكية" اجترارية و تكرارية أنحاء العالم الإسلامي، ليعاد إنتاج ما خلفه السلف في جميع ميادين الحياة و المعرفة، و كان أن انتعش التصوف و ظهرت الزوايا و الطرق الصوفية، فاحتل الساحة الثقافية فقهاء متزمتين و شيوخ زوايا همهم الأول و الأخير كسب الجاه و المال و الولاء الاجتماعي و السياسي، لمد نفوذهم وبسط سيطرتهم وسط العامة من أجل كسب رضا الخاصة، تلك الخاصة التي تدعمهم ليدعموها و تمولهم ليرفعوها.

كان أن " تطورت العلاقة بين الصوفية و الطبقات الكادحة بعد القرن الحادي عشر الميلادي باتجاه ربط الصوفية بالطبقات الخطرة أو المعارضة، ثم تطورت في ما بين القرنين الثالث عشر و التاسع عشر نحو الارتباط بالمرابطين أو الأولياء الصالحين المحليين و بالسكان القرويين و الجبليين، الذين

أصبحوا خارج نطاق السلطة المركزية في المغرب الكبير في نهاية دولة بني مرين و عندئذ أصبحت الصوفية حركة إخوانية متنوعة جدا، و شهدت المنافسات بين القبائل و العشائر التي تعبر عن نفسها بطقوس و احتفالات مختلفة تميز كل إخوانية أو طريقة عن بقية الطرق الأخرى " (1).
طبع التصوف الطرقي بشعائره و احتفالاته إسلام المغرب العربي بطابع خاص، إن هذا النوع من التصوف الذي انتشر و ساد بالمغرب العربي، لم يكن ذلك التصوف الفلسفي الذي عرف في بداياته بالمشرق، بل ما وصل إلى المغرب كان جانبا من التصوف العملي، فمثلى التصوف بالمغرب في ذلك النوع الذي طغت عليه الشعوذات و الرقصات و الغناء و ظاهرة الولائم (لوعادي) و التبرك بالأولياء و زيارتهم و إقامة الاحتفالات و الولائم حول أضرحتهم و هنا كانت قد أضيفت لتصوف المغاربة العديد من العناصر و السمات "البربرية" التي كانت معروفة و ممارسة بالمنطقة قبل "الفتح" الإسلامي، بهذا لم يكن تصوف المغرب من ذلك النوع "النخبوي" الذي عرفه المشرق بل كان تصوفا طرقيا شعبويا، على خلاف المشرق أين نبع التصوف و عرفت عنه تلك النتاجات النظرية لكبار المتصوفة و التي أسسوا من خلالها لتلك السياسة الزاهدة بكل ما تحمله و تعبر عنه.
هذه النصوص و الخطابات التي وصفت بلا عقلانيتها و "بشطحاتها"، هي خطابات و نصوص حملت من بذور "العقلانية التبريرية" ما حملت، كما لم يكن ذلك الخطاب الصوفي سوى مرآة عاكسة لتلك الأوضاع السياسية و الاجتماعية و الثقافية التي عاش في ظلها هؤلاء المتصوفة، و التي بلورت أفكارهم و صقلت عقولهم، فكيف نقول عن نصوص كنصوص ابن عربي مثلا بأنها شطحات متصوف، و هو الذي يقول عنه كثيرون بأنه كان تبريري و من الطراز الأول، حين يقرر في خطاباته بأن مظالم الولاة والحكام سيتحملون مسؤوليتها أمام الله الذي سيحاسبهم وحده، و كأنما يقول فليتركوا في الدنيا و شأنهم لأنه لا يجوز الخروج عليهم لتفادي وقوع الفتنة بين الناس؟
كان التعليم الديني بالمغرب العربي خلال القرن التاسع عشر مرتبطا في أغلبه بشيوخ الزوايا، فكان ينظر إليهم نظرة وقار و احترام، خصوصا خلال الفترة الاستعمارية لبلاد المغرب حيث لم يكن هناك تعليم آخر غير ذلك الموجود بالزوايا و الكتاتيب، و كان هذا النوع من الإسلام الصوفي الشعبي الطرقي المرتبط بعبادة و تقديس الأولياء، قد دفع بالاستعمار إلى تعليق كثير من الآمال حوله فهو الوحيد الذي سيضمن له جهل و تخلف الشعب و بالتالي رضوخه و استسلامه، فوجه دراسات و بحوث مستشرقيه حول هذا النوع من "التدين الشعبي" لدراسته و استكشافه، و انطلاقا منه كان أن شكل "الغرب" تلك الصورة التي ترى في الإسلام والمسلمين، دين خرافي مرتبط بالزوايا يحمل أصحابه عقلية تواكلية استسلامية و قدرية تؤمن بالقدر و "المكتوب"، هكذا رسمت في المخيال الغربي الأوروبي صورة الإسلام و المسلم، تلك الصورة التي كانت و ما تزال إلى اليوم مع إضافة صفة الإرهاب و الإرهابي.

(1)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 159.

و كانت هذه الزوايا نفسها هي التي عملت خلال الفترة الاستعمارية على تمثيل الإسلام، بل قد لعبت الدورين السياسي و الديني معا في تحريك الجماهير و دفعها نحو إشعال الثورة، كما حافظت على الإسلام كدين من أن يمحى أو يشوه و إن كان إسلاما "شعبيا" بسيطا في فهمه و في ممارساته، فهذه هي حال " التراثات المحلية العديدة التي مارست دورها بمثابة صمامات أمان و ملاجئ للهوية حتى حصول الاستقلال " (1).
هكذا انتشرت الزوايا و الطرق الصوفية بالشمال الإفريقي، و تحول معها التصوف إلى مؤسسات دينية و اجتماعية يديرها شيوخ و ترعاها و تمولها دول و سلطات لتلتمس السند و الدعم الشعبيين منها و بواسطتها، لضمان نجاح مشاريعها و خططها السياسية و التنموية.

كان سكان المغرب العربي قد تعرفوا على كل المذاهب و التيارات الفكرية و السياسية و الدينية التي عرفت بالمشرق، غير أن جميعها كان يزول و يمحى بسرعة أو على الأقل يتقلص نشاطه – كما حصل مع الخوارج و الشيعة و إن كان ما يزال لهم حتى اليوم أتباع و معتنقون، فالخوارج موجودون بالجزائر و تونس وليبيا، أما الشيعة فهم كثر بالمغرب الأقصى و كذا بالجزائر و إن كانوا يعملون بالخفاء أو كما يقولون هم، في حالة تقية – فلم يحصل أن نال تيار من التيارات أو مذهب من المذاهب تلك الشهرة و ذلك النفوذ الواسع جماهريا كما حصل مع التصوف، الذي كان و ما يزال إلى اليوم يتمتع بقاعدة شعبية كبيرة و لعل السر لا يكمن فقط في بساطته و قربه من قلوب العامة، و لا في دعم السلطات السياسية له في بعض الأحيان لتوظفه في خدمة مصالحها، ولا في تلك العلاقة التي جمعت بينه و بين المذهب السني الرسمي، بل المسألة أعمق بكثير، فهي تكمن في تعبيره عن ذلك الواقع الديني العام و المعاش، ذلك التدين البسيط المتسامح و "الساذج" الذي نجده عند أغلبية الناس، و الذي يعبر عن بساطتهم و بساطة واقعهم وعن فهمهم المتواضع للدين و للعبادة و لطرق ممارستهم لتدينهم و تعبيرهم عن إيمانهم، و الذي يمنحهم ذلك الشعور بالرضا و بالارتياح و الاطمئنان الروحي و النفسي.

- **الإسلام الصوفي بين الديني و السياسي: طرقي شعبي أم "نخبوي" مسيس**

مع انتشار التصوف و تحوله إلى مواقف جماعية كان لبد أن "يؤسس" له داخل مؤسسات دينية تحويه و تحافظ عليه، و أكثر من ذلك تساعد على نشره، فكان أن أسست زوايا خاصة بكل طريقة من الطرق الصوفية، و لكل طريقة أتباعها و نشاطاتها الخاصة بها و المميزة لها
و إذا بحثنا عن مدلول هذه الكلمة نجد أن " الزاوية لغة من زوا و انزوى بمعنى ابتعد و انعزل، سميت بذلك لأن اللذين فكروا في بنائها أول مرة من المتصوفة و المرابطين اختاروا الانزواء بمكانها، و الابتعاد عن صخب العمران و ضجيجه طلبا للهدوء، و السكون اللذين يساعدان على التأمل و الرياضة الروحية و يناسبان جو الفكر و العبادة " (2).
و اصطلاحا يراد بها مكان تواجد المتصوفة، أو المكان الذي يجمع شيوخ التصوف مع

---

(1)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 29.
(2)- صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية و الزوايا في الجزائر، تاريخها و نشاطها، (بدون عدد طبعة)، دار البرق، بيروت: لبنان. 2002، ص 301.

مريديهم، و هو المكان الذي يمارسون فيه أذكارهم و عباداتهم.
غير أن المعنى اللغوي المذكور سابقا من طرف الباحث، لا يوضح لنا الأمور جيدا فقد لا يكون هذا هو السبب الوحيد لإطلاق هذه التسمية، فالمعنى الظاهر يبدوا أنه فعلا من الانزواء و الابتعاد، و لكن ليس رغبة في الانعزال تفرغا للعبادة، بقدر ما نرى أنه بحث عن مناطق نائية و بعيدة عن عيون السلطة المركزية، فكان أن اختاروا الجبال و المناطق الوعرة لبث أفكارهم بين الناس، و هنا نجد أن الانزواء و العزلة يرتبطان كذلك بذلك الجانب السياسي فهو اختيار جيوستراتيجي واعي أكثر منه اختيار جغرافي مكاني.
هذا التمركز الجغرافي للزوايا جعلها تكتسب مساحات واسعة من الأراضي، التي منها ما هو ملك لها و لأتباعها و منها أراضي أخرى كانت قد قدمت لها كهبات، هذه المساحات من الأراضي شكلت المورد الأول و الأساسي لهذه الزوايا، فمثلا " ليس للزوايا في القطر الجزائري من مورد لتسييرها سوى تلك الأوقاف و الأحباس كالأراضي و غابات الزيتون بمنطقة القبائل و غابات النخيل بالجنوب و العقارات و غيرها، أو الهبات و التبرعات " (1).
و مثل هذه الموارد كانت قد أعطت للزوايا مكانة اقتصادية فوق مكانتها الروحية و سلطتها الدينية، و عملت على تثبيت الهيمنة القدسية للزوايا و من ثم لشيوخها و مسيريها.
ابتداء من القرن السابع هجري/الثالث عشر ميلادي، نشأت الطرق الصوفية بالمغرب و عرف التصوف انتشارا واسعا، و أسست العديد من الزوايا و الطرق، و منها القادرية نسبة إلى عبد القادر الجيلاني ولي بغداد المتوفي سنة 1166م، و الشاذلية نسبة إلى أبى الحسن الشاذلي المتوفي سنة 1258م، و كان تلميذا لعبد السلام بن مشيش المتوفي سنة 1227م، و من بين أشهر متصوفة المغرب، أبو مدين الملقب بالغوث، أندلسي توفي بتلمسان و دفن بها و أصبح والي المكان منذ القرن السادس هجري/الثاني عشر ميلادي، و من صوفية القرن الخامس عشر والي وهران الحالي، محمد الهواري المتوفي سنة 1439م، محمد السنوسي، الحسن بن مخلوف أبركان، إبراهيم التازي و آخرون...(2).
داخل كل زاوية من هذه الزوايا تربط بين الشيوخ و المريدين و الخدام علاقات من نوع خاص، تحكمها روابط معينة، فكانت و ما تزال الزوايا منذ أن أسست و تحول فيها التصوف إلى مواقف جماعية، يعبر عنها بشعائر واحتفالات خاصة، تقام هذه الشعائر و الاحتفالات داخل الزوايا أو حول ضريح "الولي الصالح" الذي يعتبر مكانا مقدسا لدى جميع أتباع الطريقة، ف" كل مكان مقدس ينطوي على تجلي القداسة، على انبثاق المقدس الذي ينجم عنه انتزاع أرض عن وسط كوني مجاور و جعلها مغايرة، مغايرة كيفية " (3).
و يتم إشراف الشيوخ على تسيير جميع الشعائر الطقسية المرتبطة بطريقتهم.
إن كانت مقامات الصوفية مراحل يرتقي فيها المريد من مرحلة إلى أخرى فإنهم يرون أنه لا يصلها إلا عن طريق شيخ يتبعه و يطيعه طاعة عمياء، و يسمي المتصوفة هذه العلاقة التي تجمع بين الشيخ و المريد بآداب الصحبة، و هي عندهم أربعة، آداب الصحبة مع الله آداب الصحبة مع الشيخ، آداب الصحبة مع النفس و آداب الصحبة مع النظراء من المريدين.

---

(1)- المرجع السابق، ص 307.
(2)- ألفرد بال: مرجع سابق، ص ص 405-406.
(3)- مرسيا إلياد: المقدس و العادي، ترجمة: عادل العوا، ط 1، صحاري للصحافة و النشر، بودابست: هانقاري. 1994، ص 42.

نجد الشيخ عبد القادر الجيلاني يقول "" إنه لا بد لكل مريد من شيخ، فالمشايخ هم الطريق إلى الله و الأدلاء عليه و الباب الذي يدخل منه إليه "" (1).
في صحبة الشيخ طاعة لا يجوز فيها معارضته أو الخروج عنه، فأمره لا يرد و رأيه لا يخالف و مشورته يؤخذ بها، و المريد الطالب للعلم هو سالك لتلك الطريق التي رسمها له شيخه و ارتآها له، بهذا فإنه يتم تجريد المريد من كل إرادة في الوقت الذي يتم فيه التأسيس لسلطة الشيوخ، تلك السلطة المطلقة التي لا ترى لها حدود في حضرة الشيوخ، هكذا تتجسد الروابط بين الشيوخ و المريدين في تلك العلاقة المعبر عنها بمستويات الوصول إلى الحقيقة عند المتصوفة، ليكون فناء المريد في الشيخ بدل فناء نفسه في الله و حلول الشيخ في المريد بدل حلول الله في نفس المريد.
يقول القشيري في رسالته موضحا و شارحا هذه العلاقة " ثم يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا. هذا أبو يزيد يقول: من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان، و سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق، و لكن لا تثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسا نفسا فهو عابد هواه، و لا يجد نفاذا " (2).
و يقول في هذا الباب الذي خصصه لوصية المريدين " وقبول قلوب المشايخ للمريد أصدق شاهد لسعادته، و من رده قلب شيخ من الشيوخ فلا محالة يرى غب ذلك، و لو بعد حين، و من خذل بترك حرمة الشيوخ فقد أظهر رقم شقاوته " (3).
بعد هذا فأي علاقة تجمع بين الشيوخ و المريدين و الخدام؟ إنها علاقة السيد بالعبد، الحاكم بالمحكوم، المالك بالمملوك، الرئيس بالمرؤوس، و السجان بالمسجون، إنها علاقة تسلط تجعل من الشيوخ ملوكا و أمراء و سادة على مريديهم، كما تجعل منهم ملوكا و سادة روحيين على الجمهور من العامة أتباع طريقتهم، ليتحول التصوف الذي هو في الأصل "تجربة مع الإلهي" و "لقاء حميمي" بين الله و المتصوف إلى سلطة تماس على الآخرين و باسم هذا "التوحد" و هذه "التجربة".
أول ما نشأ التصوف نشأ كرد فعل لأسباب سياسية بالدرجة الأولى، إما رفض لما حدث و يحدث و بالتالي اعتزال و انزواء للعبادة و ترك الشؤون السياسية، و إما تعبير عن نوع من المعارضة بطريقة لا سياسية، طريقة ممارسة السياسة في الزهد.
و كانت هذه السياسة الزاهدة قد سهلت عليهم امتلاك قلوب و عقول العامة من الجماهير الشعبية، و توجيهها الوجهة التي يرتؤوها، و لعلى هذا ما جعل السلطات السياسية نفسها تتقرب من هؤلاء المتصوفة و توظفهم سياسيا، إما في ضرب تيار مناوئ، و إما في تعبئة و حشد "العامة"، وإما في تمرير مشروع من المشاريع. (*)

---

(1)- سليمان سليم علم الدين: التصوف الإسلامي، تاريخ – عقائد – طرق – أعلام، ط 1، دار نوفل، بيروت:لبنان. 1999، ص 109.
(2)- أبى القاسم عبد الكريم ابن هوازن القشيري (376-465ه)، الرسالة القشيرية، تعليق: عبد الحليم محمود، تقديم: محمود بن الشريف، تحقيق: عبد الكريم العطا، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، العطا للنشر، دمشق: سوريا، ص ص 574-575.
(3)- المرجع نفسه، ص 580.
(*)- و يعمل المتصوفة هنا بنفس ذلك المبدأ الذي يعمل به "فقهاء الدولة و أئمتها"، مبدأ "درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح"، فكل ما يراه الحاكم نافع للأمة و معارضته في أمر من الأمور أو الخروج عليه فتنة محرم إحداثها بين المسلمين، ليحصل بذلك الفقهاء على رضا الحكومات و ينال شيوخ الزوايا من هباتها و عطاياها.

إن الإسلام المنتشر اليوم بين هذه الجماهير و القطاعات الواسعة من الناس، هو إسلام طرقي، إسلام الزوايا و الطرق الصوفية، و لكنه إسلام شغال و ممارس سوسيولوجيا.
إن مسيري هذا النوع من الرأسمال الرمزي الشعبي، هم رجال يقومون بنفس الدور الذي يقوم به رجال الدين الرسميين من فقهاء و أئمة، و في أحيان كثيرة يفوقونهم سلطة، فهم في علاقاتهم مع السلطة و مع العامة يلعبون على الحبلين معا، فهم إما تحت جناح السلطة و في خدمة النظام السياسي الذي يقربهم، فيخدمون هذه الحكومات من خلال تبني مشاريعها و تقديمها للجماهير، و في نفس الوقت شغل هذه الجماهير و العمل على جعلها راضية عن أوضاعها – و هو نفس ما يفعله رجال الدين الرسمي – ليقدم لها ذلك البديل الممثل – على الأقل هنا مع الصوفية – في الاطمئنان النفسي و الروحي، إنه ارتياح "مؤقت" وسط ظروف معيشية واجتماعية أقل ما يقال عنها أنها مأساوية، و إما فهم في خلاف مع النظام في وقت لا تكون فيه الدولة و سلطاتها بحاجة إليهم، فتقصى الزوايا من اللعبة السياسية و يهمش دورها.
بهذا فإن السلطة السياسية إما تعمل على جلب مشايخ التصوف لاحتوائهم كسبا لولائهم، و إما تعمل على محاربتهم إذا ما وجدت نفسها في غنا عنهم، أو في حال ما أحست بأنهم يهددون مصالحها أو يحاولون المساس "بمقدساتها"، و في هذه الحالة تعمل على محاربتهم بكل الطرق و بشتى الوسائل للحد من نفوذهم الشعبي المتزايد، و حين تجد السلطة نفسها مهددة من قبل تيار سياسي ديني آخر أو حتى علماني، فإنها تعمل على استدعاء التصوف التيار الضد و المخالف "دينيا" و "فكريا" لباقي هذه التيارات، فتتم استمالته لشغل الجماهير بنوع آخر من "التدين" و في هذه الحالة يكون تدين "شعبي"، به يتم ضرب التيار المناوئ، و لعل هذا ما حصل عندنا في الجزائر خلال السنوات الأخيرة.

ربط انتعاش التصوف بمرحلة الانحطاط السياسي و الثقافي التي شهدها العالم الإسلامي و كان أن جاءت فترة من الفترات همش فيها، خصوصا بعد حصول دول العالم الإسلامي – العربي على استقلالها، فكان أن تجاوزت و انقلبت على ذلك الدور الذي قام به التصوف و الصوفية إبان الاستعمار، و حاولت القضاء عليه أو على الأقل نسيانه و تجاهله، ثم كان بعد فترة أن عادت هذه الدول "الحديثة الاستقلال" إلى إعادة تشجيعه و تبنيه مرة أخرى، في وقت رأت أنها بحاجة إليه، فهل كانت هذه العودة إلى التصوف رغبة من السلطات في إسكات الجماهير"الجائعة" و إشغالها، أم أن هذه العودة كانت إرضاءا لذلك الشعور العميق و الجمعي لهذه الجماهير و هل أصبح الإسلام الصوفي اليوم هو الملاذ و الملجأ لمثل تلك الفئات الاجتماعية البسيطة و المحرومة؟
منذ تلك المحاولة التي قامت بها السلطات السنية في إطار احتواء التصوف، و التي كانت قد أوضحت لنا مدى التخوف من تحوله إلى قوة سياسية، دلت على أن التصوف لم يكن مجرد زهد و تقشف في الدنيا بقدر ما كان ممارسة للدنيوي و للسياسي تحت ستار ديني زاهد.
إن ولادة التصوف بقدر ما هي قتل و إقصاء للعقل فإنها في نفس الوقت إلغاء لذلك الاختلاف الفكري و العقائدي/المذهبي، و هذا ما أدركته السلطات، و هذا نفسه كان عاملا آخر من عوامل نجاح التصوف، فإن كان من سلبياته الحد من قدرات العقل و إعمال الذهن، فإنه يقضي على الاختلاف الديني المذهبي و هذا بتوحيد الجميع تحت غطاء إسلامي واحد، إنه غطاء "ولاية الشيخ الصوفي"، و غطاء ذلك الإسلام البسيط "الساذج" الذي يعبر من خلال شعائره و ممارساته عما في نفوس معتنقيه و ممارسيه البسطاء، الذين لا حول لهم ولا قوة إنما يسعون إلى التعبير عن أمالهم و طموحاتهم و مكبوتاتهم عن طريق نوع من التقديس، به وحده يعبرون عن تدينهم و عن ذلك الضغط

النفسي الذي يشعرون به، ف" في كل مراحل التاريخ الديني للإنسانية كما في أي مستوى منهجي أينما كان، فإن الإنسان الذي نلاقيه دائما يبحث عن المقدس، و يعبر عنه بواسطة لغاته المختلفة و بحسب مشروطاته النفسية و الاجتماعية " (1).

في حالة الأزمات السياسية و الاجتماعية يظهر لنا دور التصوف، فتكون الزوايا هنا في مفترق طرق، فهي إما في أزمة و إما في حالة إنتاج، إما تشن حملة معلنة للقضاء عليها و إما يعاد إحياؤها مجددا، و هي في هذه الحالة الأخيرة تمارس دورها كوسيط سياسي بين الحكومات و الجماهير، و كنا قد شاهدنا في الجزائر خلال السنوات الماضية " عودة الاتجاه الصوفي بقوة إلى الواجهة، و بدء انهيار تلك الصورة القاتمة التي كانت تقدم لنا حول هذا التيار الفكري الراقي من التيارات التي عرفها العالم الإسلامي طيلة عهود طويلة من الزمن و ذلك بعد سقوط الأنظمة المناوئة لهذا الاتجاه، و فشل الحركات السلفية في قيادة المجتمع الإسلامي " (2).

إن تلك الخيبة و ذلك الفشل الذي منيت به الأنظمة السياسية الاشتراكية "العلمانية" التي تصدرت الساحة بعد الاستقلال الذي عرفته الدول العربية، جعل من تيار آخر "إسلامي" يصعد و يحتل الساحة الاجتماعية و الثقافية التي وجدها "مفرغة"، و من ثم كان أن قفز نحو ملأ الساحة السياسية منذ بداية السبعينات، غير أن الفشل الذي عرفه هذا التيار كما كان قد عرفه غيره من التيارات "القومية و الاشتراكية" سواء في الجزائر أو في غيرها من الدول العربية، سهل من مهمة عودة – تلك العودة الإرادية و المتوقعة و في نفس الوقت تلك الإعادة المدروسة سلفا – التصوف و الطرقية التي احتضنت الجماهير المحبطة و المفقرة اجتماعيا و "هوياتيا". (*)

عملت الحكومات العربية في وقت من الأوقات على محاربة التصوف بالجماعات الإسلامية و هذا للحد من انتشار الطرقية، ثم أعادت الكرة اليوم لتضرب هذه الجماعات بإعادة بث التصوف و هذا ما حصل في الجزائر، لاستثمار ذلك العداء بين الإسلاموية التي ترى نفسها ممثلة الإسلام الفقهي التشريعي "الصحيح"، و الصوفية التي تمثل "عناصر" من التدين الشعبي "الخرافي" و "الضال".

لكن " هل الجماعات الإسلامية (هذه) استطاعت القطع مع الماضي؟ و على الخصوص مع التجربة الصوفية ؟ لتأتينا الأجوبة من كل مكان بنفي ذلك: إن ما يلاحظ عند جماعة الفدائيين الإسلاميين بإيران هو استمرار بعض الممارسات الصوفية، و هو الأمر نفسه الذي لوحظ

---

(1)- ميشال مسلان: علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2009، ص 312.

(2)- عبد المنعم القاسمي الحسني: عن التصوف و الصوفية في الجزائر، الثقافة، مجلة إبداعية تصدر عن وزارة الثقافة، عدد 11-2007، الكتاب و المقروئية: واقعنا و المستقبل، الجزائر، ص 95.

(*)- كما كان التصوف قد احتضن هذه الجماهير في وقت الاستعمار، إذ حاول هذا الأخير طمس الهوية العربية الإسلامية و تشويه الدين الإسلامي، فلعبت الزوايا في الجزائر المستعمرة حينها دور السلطتين الدينية والسياسية في تحريك الجماهير و دفعها نحو القيام بالثورة، و في مواجهة المشاريع الاندماجية و التغريبية للاستعمار، و في نفس الوقت حافظت على الإسلام من أن يشوه أو يمحى فعملت على تعليم القرآن و إلقاء الدروس الدينية الوعظية و التحريض على الثورة.

عند الإخوان الإسلاميين المصريين أنفسهم، بل إن الصوفية و بخاصة الزوايا قامت بتأسيس بعض الجمعيات التي توصف اليوم بالحركات الراديكالية الإسلامية؟، كما هو الشأن بالنسبة للتجانيين الذين أسسوا حركة الأنوار بتركيا قبل أن تؤدي الاعتقالات و المضايقات الحكومية إلى إبعادهم عنها و ترك أماكنهم لغيرهم، و في المغرب يمكن اعتبار جماعة العدل و الإحسان مثالا على ذلك، أولا إذا علمنا التكوين الشخصي الصوفي لزعيمها ياسين داخل الزاوية البودشيشية " (1).

لنتساءل نحن هنا عن نوع العلاقة التي ربطت بين التصوف و الإسلام السياسي، بين حركات أو جماعات عرفت "بزهدها" و حركات دينية أخرى عرفت بنزوعها نحو السياسة، بين جماعات تمارس إسلاما "شعبيا" ينظر إليه على أنه "بدع" و "خرافات"، و جماعات أخرى تطالب بتطبيق الإسلام "المستقيم" و "النموذجي" لتجربة المدينة؟

و إن كان يبدو أن هذين التيارين يلتقيان في نفس النهج، فالإسلاموية كحركة تضع أكبر بند في سياستها ذلك المبدأ المطالب بالعودة إلى الأصول، و الصوفية كحركة فكرية و دينية ترى – كما مر علينا من قبل – أن منطلقها كان من الكتاب و السنة.

و في مثل هذه الحالات " نجد أن التحريات الميدانية و السوسيولوجية التي تتيح لنا توضيح الروابط أو الصراعات بين الإسلام الصوفي و الحركات الإسلامية المسيسة تبدوا صعبة، إن لم تكن مستحيلة، فالأوساط "الصوفية" لا تقبل بمثل هذه الدراسات العملية الجارية على أرض الواقع، أو لا تفتح أبوابها لها بسهولة، و ذلك أنها تمثل الإسلام الصامت و الحذر" (2)

في عودة التصوف هذه لا يمكننا أن نتحدث هنا بأي حال من الأحوال عن "عودة الروحانيات"، لأن الدين لم يفارق أي مجال من مجالات الحياة في مثل هذه الدول، فظاهرة التقديس كانت قد فارقت الغرب في وقت من الأوقات و بقوة مع ظهور التيارات العلمانوية و النزعات المادية، التي أضعفت من دور الدين في مجتمعات كانت قد ضاقت منه، لتشهد مع مطلع الثمانينات عودة المسيحية التي كانت قد طردت من حقل الممارسة الاجتماعية و السياسية و حوصرت بين جدران الكنائس، مع ظهور تلك القراءات النقدية و التفكيكية لتلك النظريات العلمية و الآراء الفلسفية التي كانت قد أسست عليها الحداثة الغربية، أما في الجهة الإسلامية حيث لم يفارق الدين هذه المجتمعات فلا يمكننا الحديث هنا عن العودة، بل عن "تنشيط" الدين و كأحسن تعبير عن توظيف الدين، و هنا كان اللجوء إلى مثل هذه التيارات و الحركات الدينية – السياسية، سواء كانت شعبية الطابع كالتصوف أو مسيسة كالحركات الإسلامية الحالية.

إذن هو بحث عن المشروعية و عن المرتكز الأيديولوجي، و هذا ما يميز و يؤطر تلك العلاقات القائمة بين الدولة و الزوايا، و بين الدولة و الحركات الإسلامية و الجمعيات الدينية و بشكل خفي.

---

(1)- المختار شفيق: الحركة الإسلامية، المفهوم و الدلالات وحدة المتعدد أو الاختلاف المتوحش، فكر و نقد، مجلة ثقافية شهرية، رئيس التحرير: محمد عابد الجابري، ملف العدد: الدين و المجتمع، السنة السادس، عدد: 51، سبتمبر 2003، دار النشر المغربية، الرباط، المغرب، ص ص 54- 55.

(2)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص .160

2- 2- الخطاب الديني الرسمي و الخطاب الديني المعارض: تحديات و رهانات

في الدين أي دين دائما هناك صراع بين ما هو رسمي و ما هو خروج عنه، و في هذا الصراع هناك سعي للسيطرة على ذلك الفضاء المقدس الذي تمارس فيه بعض شعائر هذا الدين كالجامع و الكنيسة و المعبد وما شابه، هذا السعي للهيمنة هو سعي للتمرير الأيديولوجي و للاحتواء الجماهيري الذي به يتم الحشد و التجييش، فكان أن عمل كل طرف على امتلاك خطاب خاص به، يدخل به في تنافس مع باقي الخطابات الدينية الأخرى.

في الإسلام خطابات دينية عديدة متنافسة فيما بينها، فهناك الخطاب الديني "السني الرسمي"، الخطاب الديني الصوفي الشعبي، الخطاب الديني المعارض لكل ما هو رسمي سواء كان ممثلا في الخطاب المعلن للحركات الإسلامية الحديثة أو في الخطاب "التقي" "الصامت" لأتباع الفرق و المذاهب الدينية الأخرى كالشيعة مثلا.

أما الخطاب الصوفي الشعبي فلم يعتبر لحد الآن – و بتحفظ – كخطاب معارض، فهو دائما إما بيد السلوطات ليخدم و يدعم خطابها الرسمي، و إما مهمش و ممارس داخل زواياه، و إن كان هو الخطاب المجتمعي الوحيد الطاغي، كونه يحمل الكثير من عناصر الدين الشعبي "الدين" الذي مهما كانت المحاولات لإسكاته فإنه يتكلم لغة خاصة به خارجة من أعماقه و بصوت مسموع، دين تلك العامة من الجماهير التي مهما حاول أي تيار أو توجه ديني أن يحتويها فإنها سرعان ما تتحرر منه لتعود إلى طبيعتها، حين تفشل كل تلك الخطابات في إرضائها و في تلبية مطالبها.

كثيرا ما نسمع تداول مفاهيم كالإسلام الشعبي، الإسلام السياسي، الإسلام الرسمي الإسلام الصحيح أو "الأرثوذكسي" و غيرها، يظهر للبعض أنه لا يوجد اختلاف كبير بين هذه المفاهيم، في حين فإن هناك اختلافات عديدة، فالإسلام هو إسلام واحد، لكن طرق ممارسته و توظيفه هي التي تختلف باختلاف الظروف و الأهداف و بتنوع المجتمعات.

بالنسبة للإسلام الشعبي مثلا لا يمكن أن نقول عنه أكثر مما قلناه عن التصوف، و إن كان التصوف يمثل بعض عناصره، و يبقى المفهوم الأقرب إلى هذا النوع من "الإسلام" إن صح التعبير هو "الإسلام الممارس"، الإسلام المعاش (vécue)، وأكثر من ذلك و بكلمة هو الإسلام المشتغل سوسيولوجيا، لكن مفهوم كمفهوم الإسلام السياسي هو ما يحتاج للبحث، إذ كيف يربط هنا بين الإسلام كدين و بين السياسة كتدبير؟

- **الحركات الإسلامية: أسلمة السياسي أم تسييس الإسلامي**

تعرضت أقطار العالم العربي الإسلامي بمشرقه و مغربه للاستعمار الغربي، الذي استلبه ماديا و فكريا و روحيا، و خلال تلك الفترة الاستعمارية ظهر ببعض البلدان العربية دعاة إصلاحيين أرادوا إصلاح الأوضاع و إحداث نوع من التغيير الإيجابي، فكان أن برز نمطين من الفكر، نمط فكري متأثر بالغرب و نمط فكري آخر "تقليدي" سلفي، و هذا النمط الثاني أراد أصحابه إصلاح الواقع العربي انطلاقا من العودة إلى "إسلام السلف الصالح" لاستلهام العبر و الدروس.
رافق هذين النموذجين من الفكر الإصلاحي هذه المجتمعات حتى استقلالها في الخمسينيات و الستينيات، وكان أن طرح كل من دعاة "الغربنة" و التحديث و دعاة "الأسلمة" و "التتريث" أفكارا و مشاريع إصلاحية و سياسية على تلك الحكومات العربية الحديثة، هذه الأخيرة التي كانت قد تبنت مشاريع "غربية" الأصل و المنشأ، كالاشتراكية و القومية و غيرها، هنا رفض التيار المعادي السلفي مثل هذه الأفكار الغريبة عن الإسلام و عن مبادئه، فكان أن بدأت دعوتهم إلى حكم إسلامي به يصلح حال السياسة و المجتمع، و هنا أطلق عليهم اسم الإسلاميين و أطلق على تيارهم اسم الإسلام السياسي.
من بين الحركات الإسلامية، حركة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر عام 1928، بدأت نشاطها كحركة إصلاحية فكرية ثم تحولت إلى سلفية حركية، و كان التحول الذي أصابها تحول تدريجي، و تدل على ذلك كتب أحد مؤسسيها سيد قطب فمن "معركة الإسلام و الرأسمالية" و "الإسلام و العدالة الاجتماعية" في سنوات الأربعينات و الخمسينات، إلى "معالم في الطريق" و "جاهلية القرن العشرين" في الستينات، و قد استثن الضباط الأحرار بمصر الإخوان المسلمين من قرار إلغاء الأحزاب السياسية، على أساس أن تنظيمهم يمثل جمعية دينية لا حزب سياسي، من هنا يظهر نوع من التحالف بين الضباط الأحرار و الإخوان المسلمين، كل فريق تصور أنه بقادر على استخدام و توظيف الآخر في تحقيق أهدافه و سرعان ما انهار هذا التحالف و ظهر العكس، و نجد أن الفترة الناصرية تميزت بنوع من الاستنارة بسبب انتشار أفكار المد الوطني و القومي و النضال ضد الاستعمار، أما الحقبة الثانية فتزامنت مع هزيمة 1967، و غياب الحريات، فتم إحياء التحالف مرة أخرى مع الإخوان للقضاء على اليساريين و الناصريين، و أفرج السادات عن الإخوان سنة 1971، فيما عرف باسم "ثورة التصحيح"، فانحصر تيار "الاستنارة" و انتشرت جماعات الإسلام السياسي و سيطرة على فئات اجتماعية عديدة، و اتجهت هذه الحركات نحو العنف منذ 1977، إلى أن قام تنظيم "الجهاد" و بتخطيط من محمد عبد السلام فرج مؤلف كتاب "الفريضة الغائبة" باغتيال السادات في 06 أكتوبر 1981...(1).
هكذا كان الدين يوظف دائما في صراع الأيديولوجيات السياسية، فما فعلته الدولة مع الإخوان المسلمين تكرر مرارا مع غيرهم في مصر و الجزائر و غيرها، فنشأت حركات الإسلام السياسي

---

(1)- نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، ص ص 190-191.

تحت أعين الأنظمة العربية و دعمتها هذه الأنظمة رغبة منها في ضرب مخالفي النظام فجعلت من خطاب هذه الحركات أداة للوقوف في وجه المعارضين.
و عندما أحست هذه الأنظمة بأن نشاط هذه الحركات قد تغير و بأنها أصبحت تشكل خطرا على سياستها انقلبت عليها، فبعد أن كانت قد حاربت المفكرين بالإسلاميين عكست الأمر، و بعد أن حاربت الإسلام الصوفي "الشعبي" بتوظيفها للإسلام السياسي أعادت الكرة بإحياء التصوف و إنعاشه مرة أخرى لضرب الإسلاميين، الذين أرادوا أن يحتكروا فهم الإسلام و فهم النص و توظيفه في صراعهم مع الخطاب الرسمي للدولة، فقابلته الدولة وجها لوجه مع "إسلام" من نوع آخر، فكان الإسلام الشعبي " و هو التدين الشعبي ذو الخصائص التوفيقية و الوظائف الاسترضائية، علاقته ضعيفة بالتأويل النصي المكتوب و هو أكثر تفتحا من أنواع الإسلام الأخرى، حيث يتكيف مع دعاة التغير الاجتماعي، إنه إسلام لغة الحياة العملية، و بالنسبة إلى الطبقات الشعبية، يعد هذا الإسلام بأنه منظم الاندماج داخل الحركة الاجتماعية " (1).

ثارت الجماعات الإسلامية منذ أن تكونت رافضة لمقولة أن الشعب مصدر السلطة ونادت بالحكم الديني "التيوقراطي" قائلين إن الحاكمية لله، و أن الإسلام نظام كلي شامل نظم كل شيء و أحاط بكل شيء، و هذه النظرة الشمولية جعلتهم لا يعترفون بأي سياسة أو تنظير "بشري" للسلطة، فهم يقولون بأنه " لا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان ،لأن الدين الإسلامي دين توحيد يحيط بالحياة و يضفي عليها جميعا معنى العبادة و ينظمها بشريعة شاملة، لا تفرق بين سياسة و دين أو حياة عامة و خاصة فالخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحت، ردة و ضرب من الإشراك لأنه يشرك إرادة الشعب مع خالقه " (2).

بعد أن عرفت المجتمعات العربية أفكارا كثيرة كالوطنية و القومية ظهر تيار آخر، تيار دمج في خطابه و في عمله بين الدين و السياسة، و ظهر كند و خصم لباقي التيارات و التنظيمات "العلمانية" آنذاك من ماركسية و شيوعية و قومية و غيرها، دع إلى إنشاء حكم دينيي و إقامة دولة الخلافة (ظل الله على الأرض)، فتقوم بذلك حكومة دينية تستند إلى مرجعيات إسلامية و تستمد أسسها من الشريعة الإسلامية، و يكون القرآن دستورا لها فاتخذوا من القرآن و السنة مصدرا لهم، كما فعل الوهابيون، الذين يقال عنهم بأن هذه الحركات الإسلامية الحديثة قد تغذت منهم، و كانت نتاجا لفكرهم، فمن هم الوهابيون؟
الوهابية نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب بن سليمان، مؤسسها و صاحب هذه الدعوة الجديدة " قال بمحاربته هو و أصحابه للبدع التي أدخلت على الإسلام و باعتماد القرآن، من سماتهم

---

(1)- عبد الباقي هرماسي، حيدر إبراهيم، و آخرون: الدين في المجتمع العربي، علي الكنز، الإسلام و الهوية، ملاحظات للبحث، ط 1، 1990، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 2000، ص 102.
(2)- حسن ترابي، أحمد الموصلي و آخرون: الإسلاميون و المسألة السياسية، حسن ترابي، الشورى و الديمقراطية، إشكالية المصطلح و المفهوم، ط 1، 2003، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 2004، ص 27.

التعصب فكانوا يعاقبون بالقتل كل من يشكون في عقيدته أو في خروجه عن تعاليم الإسلام إلى ما كانوا يسمونه بالوثنية، و قد تحالف محمد بن عبد الوهاب مع محمد بن سعود ثم مع ابنه عبد العزيز، فساعد هذا التحالف على انتشار هذا المذهب الجديد و على قوته و أخذوا اسم الوهابيين، و حين وجد كل منهما (محمد بن عبد الوهاب و سعود) نفسه على رأس هذا الشعب اقتسما السلطة فيما بينهما، فكان للأول السلطة الدينية و للثاني السلطة الدنيوية و تعاهدا على أن يحافظا على هذا التميز بين السلطتين لدى ذريتهما " (1).

كان المنطلق الذي حرك الخطاب السلفي في سنوات الخمسينيات و الستينيات بل و حتى في العشرينات و الثلاثينات من القرن الماضي، ذلك المنطلق نفسه الذي حرك الحركات الإصلاحية في العالم العربي، إنه السؤال النهضوي الذي طرحه هؤلاء على أنفسهم "لماذا تقدم الغرب و تأخر المسلمون"، لتأتي الإجابات من مختلف التيارات حسب توجهاتها الفكرية و الأيديولوجية، فالاتجاه التوفيقي مثلا رأى الحل في التوفيق بين التراث العربي الإسلامي و المنجز العربي، و دعاة القطيعة تصوروا الحل في مقاطعة التراث و تبني أسس الحداثة الغربية، أما الاتجاه السلفي فكان يدعوا إلى ضرورة العودة إلى التراث الإسلامي، فالإسلام معطى جوهري ثابت يتضمن كل الحلول، و إذا ما أراد العرب أن يصلح حالهم فعليهم أن يعودوا إلى تراثهم و يقيموا دولة إسلامية على النموذج الأول "نموذج المدينة"، هكذا كان التراث هو المحرك الأول لمثل هذه التيارات الفكرية و الدينية التي عرفها العالم العربي، و هذه النظرة ما تزال مستمرة لدى أصحاب التوجه الإسلامي " فالإسلام لا يزال المعيار الأسمى للهوية و المشايعة الجماعيتين في معظم البلدان الإسلامية، فالإسلام هو ما يفصل بين الأنا و الأخر بين الإنسان الداخلي و الإنسان الدخيل بين من هو أخ و من هو غريب " (2).

داخل أي دين هناك قوة كامنة يمكنها أن تحوله من عامل ضعف إلى عامل قوة و ثورة و هذا ما يمكن أن نسميه باستغلال الدين ضد الدين، الدين الرسمي ضد الدين الشعبي، الدين السياسي ضد الدين الرسمي أو ضد الدين الشعبي أو العكس، دائما كان الدين و العامل الرمزي تلك القوة المحركة لكل الثورات و الانتفاضات بل حتى لكل محاولات الإصلاح، لقد طرح كثيرون مسألة العودة إلى الذات العربية الإسلامية، تلك الذات المكونة من التراث الإسلامي "الغني" بكل ما يشكله من أوجه الحياة الاجتماعية و السياسية، فمثلا طلب الإصلاحيون المسلمون أو من تعودنا على مناداتهم برواد النهضة و الإصلاح بالعودة إلى الإسلام، و ناد الإسلاميون بالعودة إلى استنباط طرق و أساليب الحياة و الحكم كما عاشها ومارسها الرسول و أصحابه من بعده، و عند كلا الطرفين كان الغرب هو المحرك الأول و الأساسي لمثل هذه المطالب.

كانت هزيمة 1967 و ما تلاها من نكسات خيبة أمل للجماهير العربية التي فقدت الأمل في حكوماتها و في إمكانية أن يحدث أي إصلاح أو تغيير للوضع العربي، إن مثل هذه الأحداث

---

(1)- لويس دوكورانسي: الوهابيون، تاريخ ما أهمله التاريخ، ط 1، رياض الريس للكتب و النشر، بيروت: لبنان. 2003، ص ص 18- 19.

(2)- برنارد لويس: لغة الإسلام السياسي، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، تقديم: طيب تيزيني، ط 1، دار جفرا للدراسات و النشر، دمشق: سوريا. 2001، ص 15.

كانت قد شجعت على بروز و عودة التيار السلفي الإسلامي الذي وجد في نقم هذه الجماهير طريقا به احتل الساحة التي وجدها فارغة و مهيأة، فعمل على استمالة هذه الجماهير منطلقا من توظيفه للدين و للمعطى الديني الرمزي في خطاب سعى من خلاله إلى كسب ود العامة و تأييدها له في سياسته الداعية إلى قلب نظام الحكم، و إحلال نظام إسلامي يحكم فيه كتاب الله قائلين " إن أول ما أصاب الأمة الإسلامية في تاريخها هو التفريط في قاعدة الشورى، و تحول "الخلافة الراشدة" إلى "ملك عضوض" سماه بعض الصحابة "كسروية" أو "قيصرية" " (1).

فجعل الإسلاميون من الشورى مساوية للديمقراطية الحديثة "الغربية المنشأ"، و من البيعة مساوية لمفهوم العقد الاجتماعي ذا الأصول الغربية كذلك، و لن نستغرب من توظيف هذه الحركات للدين فكما وظفته في معارضتها وظفته الحكومات و الأنظمة علمانية كانت أم إسلامية، في تبرير الوضع الاجتماعي أو في تفسيره مستعينة برجال الدين من الفقهاء ممثلي الأرثوذكسية الإسلامية السنية، فإن كان الخطاب الديني المعارض يعمل على استغلال الوضع الاجتماعي "البائس" في بث أفكاره و نشرها بين الناس موظفا الدين و جاعلا منه عامل تمرد و سخط، فإن الحكومات العربية بأنظمتها السياسية تعمل من خلال توظيفها للدين على تبرير هذا الواقع الذي صنعته، و إلى جعله يبدو أبدي و أزلي و أكثر من هذا إلهي فهو مشيئة لله و امتحان منه في قضاءه و قدره، و في هذه العملية يظهر ذلك التضامن بين الدولة و الفقهاء في بلورة خطاب ديني رسمي، بهذا " يهدف الدين الرسمي إلى توظيف كل المؤسسات و الهياكل و النظم القائمة لمصلحة المنظومة الدينية الرسمية، و عملية التوظيف هذه هي أساسا، نوع من إضفاء الشرعية على النظام السائد " (2).

إنه توظيف للمقدس في المجال السياسي الدنيوي، فالدين لعب وما يزال يلعب دور المكون الأساسي و الأول من عناصر المخزون الرمزي و النفسي للمجتمعات الإنسانية.

مع بداية الثمانينات بدا جليا ذلك الفشل الذريع الذي نتج عن سياسات الأنظمة العربية و عن مشاريعها الخائبة، التي عجزت على أن تحقق من خلالها ما وعدت به شعوبها، فبدأ التذمر و اليأس من تلك الأنظمة التي تبنت سياسات و أفكار غربية، دون أن يكون لها أي اطلاع مسبق بحال شعوبها و بتركيبة تلك الشعوب و خصائصها الاجتماعية و الثقافية و الدينية، و لا أي معرفة بقدرات بلدانها المادية و المعنوية، فكان أن لجأت إلى استيراد مشاريع جاهزة و أرادت تطبيقها على مجتمعاتها و حين فشلت لجأت إلى تلك الترقيعات الأيديولوجية و الشعارات الملوحة بالوحدة و الاشتراكية العربية و غيرها، أما الشعوب فلم تكن تفهم من كل هذا غير أنها متعبة و منهكة من كثرة الوعود و الآمال و من طول الصبر و الانتظار، إنها تبحث عن الراحة النفسية و عن الهوية الذاتية و لا تعنيها كل تلك الشعارات الجوفاء.

---

(1)- مجدي حماد، فهمي هويدي و آخرون: الحركات الإسلامية و الديمقراطية، دراسات في الفكر و الممارسة، فهمي هويدي، الإسلام و الديمقراطية ، ط 1، 1999، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 2001، ص 59.

(2)- عبد الباقي هرماسي، حيدر إبراهيم، و آخرون: مرجع سابق، عبد الباقي هرماسي،علم الاجتماع الديني، المجال – المكاسب – التساؤلات، ص 21.

هذه الظروف المأساوية عادت للظهور معها تلك الحركات الإسلامية لكن هذه المرة بطابع جديد و بأسس مختلفة، إنها حركات الإسلام السياسي لجيل جديد جيل ما بعد الاستقلال، إن " ما يميز حركات الإسلام السياسي عن أصولها السلفية هو قدرتها على الحشد و التعبئة السياسيتين استثمارا لفشل كل مشروعات التحديث و التنمية من جهة، و ما تعلنه من وقوفها ضد التبعية في كل المجالات الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية، فضلا عن التبعية الثقافية و الحضارية من جهة أخرى " (1).
نجح خطاب هذه الحركات و انتشر بين الأوساط الشعبية و حتى بين النخب المثقفة، فقد تمكنت من تأويل النصوص الدينية، و التلاعب بالرمزانية الدينية لتوظيفها فيما يخدم أيديولوجيتها، أيديولوجيا معارضة السلطة الحاكمة، فوظفت الدين كما استغلت الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية لتمرر مشروعها الأيديولوجي، و كان أن ارتكزت على العنف المادي إلى جانب العنف المعنوي "سلاح التكفير" الذي مارسته ضد معارضيها و ضد الحكومات، إنه العنف الذي يقسم الناس إلى مؤمن وكافر و يبيح دمائهم و أموالهم.
وجدت هذه الحركات الجديدة الساحة فارغة بعد فشل أنظمة الحزب الواحد في تحقيق نهضة الشعوب العربية، فكان أن استغلت هذه الحركات حالة اليأس و الإحباط التي عانت منها هذه الشعوب التي اتبعتها و رأت الحل في الإسلام، الحل الوحيد الذي لم يجرب بعد، فوظف الدين و مورس العنف باسمه كما مورست السياسة باسمه، فكان الدين تلك العملة ذات الوجهين كما توظفه السلطة توظفه المعارضة و كما تستنفره الدولة تستنفره المعارضة، هذا حال الإسلام الذي يتحدث كل طرف باسمه و يقدم فهمه هو عنه مدعيا أنه الفهم الحقيقي و الصحيح، لتنتج حوله العديد من الخطابات هذا إذا علمنا أن " الخطاب شيء من بين الأشياء و هو ككل الأشياء موضوع صراع من أجل الحصول على السلطة، فهو ليس فقط انعكاسا للصراعات السياسية، بل هو المسرح الذي يتم فيه استثمار الرغبة، فهو ذاته مدار الرغبة و السلطة"(2).

تعددت الآراء حول سبب نشوء هذه الحركات، فهناك من أعطى الأولوية للأسباب السياسية فربط سبب نمو هذه الحركات بفشل الحكومات العربية و "اهتلاك" رأسمالها السياسي، و هناك من يعود إلى المجال الاقتصادي ليربط بين ظهور هذه الحركات و بين تفاقم الأزمة المالية الاقتصادية، و فشل كل مشاريع التنمية الاقتصادية، و تدهور الحياة الاجتماعية، و ظهور التفاوت الطبقي، زيادة على سوء التسيير المؤسساتي و اعتماد سياسات اقتصادية ارتجالية، و تفشي الرشوة و المحسوبية و البيروقراطية و غيرها، فكانت هذه المشاكل الاجتماعية و الاقتصادية السباقة فيما حدث، و هنا ظهرت هذه الحركات كتعبير عن
الاحتجاج الاجتماعي العام، و باستغلال هذه الأوضاع أصبح بإمكان الإسلامويين حشد و

---

(1)- نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط 3، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2004، ص 169.
(2)- ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، (بدون عدد طبعة)، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت: لبنان. 2007، ص 66.

تعبئة تلك الجماهير و جعلها تقبل السير وراءها و ترضى "ببرنامج إسلامي"، تلك الشعوب التي كانت و لفترة طويلة تسير وراء البرامج القومية و الاشتراكية و اليسارية التي فرضتها دولها بعد استقلالها، وجدت نفسها تغير من مسارها تماما و تتجه وجهة مختلفة، وجهة تطالب بحكم ديني إسلامي و تدعوا إليه " إن المطلب الأول للأصولية اليوم هو بعد تكفير الدولة و المجتمع بالجملة، "إعادة الأسلمة" و هذا لا يعني سوى العودة إلى ما انحط به الإسلام لا إلى ما أعطى به عطاءه الحضاري الكبير " (1).

إن الإسلام الذي تتحدث عنه هذه الحركات و الذي تقول بتطبيقها لقواعده و بفهمها الصحيح له و لنصوصه، هو في الواقع انغلاقا و جمودا و ابتعادا عن روح الإسلام الحقيقية، إن ما تحدثه ممارساتها و تعكسه أقوالها من عنف مادي و معنوي، يظهر أن إسلامها ليس إسلاما حضاريا و متسامحا بقدر ما هو عنف و تطرف و إرهاب، فكان الدين شعارا رفعته لتخدير الجماهير الشعبية، و هي ترى فيما تطرحه – مع أنها لا تملك و لم تطرح أي مشروع معين و واضح – محاولة لإحياء الدين الإسلامي الذي ابتعد عنه أصحابه و اغتربوا و غربوا عنه قائلين محتجين و مبررين " جاء الإسلام غريبا و سيعود غريبا كما بدأ...فالتقدم الحقيقي هو رجوع إلى الوراء و لحاق بالعصر الذهبي الذي ولى و فات، عصر النبوة و الصحابة و الخلفاء " (2).

تميز جيل الحركات الإسلامية الحديثة بانحدار أغلب المنتمين إليه من الفئات الاجتماعية المهمشة و البطالة و المقصاة من أي ممارسة سياسية أو اجتماعية، و تميزت هذه الحركات بعدم طرحها لأي مشروع سياسي أو اجتماعي واضح ما عدى تصعيدها لعمليات العنف و الإرهاب ضد الدولة و المجتمع، لكن ما الذي يمكن أن يقال حول كل ما أنتجته و خلفته هذه الحركات سياسيا و اجتماعيا؟

- **إسلاميون بين راهنية الواقع و سلفية الماضي**

ظهرت الحركات الإسلامية مرة أخرى و بقوة مطالبة بتطبيق الدين في جميع المجالات سياسيا و اجتماعيا و اقتصاديا، دون أن تطرح بديلا واضحا لكل تلك المشاريع التي وصفتها بالغربية و العلمانية و وصمت أصحابها بالكفر و الإلحاد، لقد كانت تدعوا لممارسة الشريعة الإسلامية في كل شيء دون أن تشرح كيف ستكون هذه الممارسة، و لا كيف سيتم إنشاء دولة دينية على قانون إسلامي، لم تكن تعمل سوى على استخدام العنف و بجميع أشكاله ضد الآخر أيا كان هذا الآخر، المخالف في التوجه، المخالف في المذهب، المخالف في الممارسة الدينية أو السياسية، المخالف في الفكر أو المخالف في الدين و حتى المخالف في الجنس، فقد

---

(1)- جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط 1، دار الساقي، بيروت: لبنان. 2000 ص 90.
(2)- حسن حنفي: من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الثاني، بنية النص، كتب عربية، 2004، ص 29.

شكلت المرأة أهم و أكبر قضية لدى هؤلاء و شغلت مساحات واسعة في الخطاب الإسلاموي المناهض للمرأة و الرافض لدورها في المجتمع و في الحياة.
فرض ممثلوا هذه الحركات في خطابهم نموذجا معينا عن الإسلام، فهو دين عالمي و شمولي، هذا الدين الذي تحاول قيم الحداثة الغربية التي دخلت العالم الإسلامي أن تشوهه و تبعد أصحابه عنه، ليشكل عندهم حاضر هذه المجتمعات ذلك الباطل الذي يجب أن يتم نفيه في مقابل شرعية الماضي.
ثقافة التزمت و التشدد هذه جعلتهم يقولون برفضهم لكل ما هو جديد و لكل ما هو دخيل على الإسلام و على الثقافة الإسلامية، فكانوا متطرفين في كل شيء، فهم يتبعون ما أمر به الله و فرضه و ما جاء به الإسلام لا ما يقوله المجتمع الذي يشكل عندهم دائما ذلك التابع في حين فإننا نجد في الواقع أن " الفريضة الاجتماعية أقوى حجية من الفريضة الدينية " (1).
إن خطاب المجتمع يشكل مجمل تلك التراثات و العقائد و القيم و التصورات التي يفرزها و يعتقد بها و كذا مجمل ما يعيشه و يفهمه و يؤوله بطريقته الخاصة و حسب وعيه، و هذا ما لم يعيه بعد الإسلاميون الذين رأوا الحل لكل ما يحدث في المجتمعات الإسلامية، في الإسلام و شريعته و سنة رسوله و في سيرة الصحابة و الأئمة و الفقهاء، فقد ترك لنا السلف تراثا دينيا و تفسيريا "ما إن تمسكنا به لن نظل أبدا"، هذا التراث الذي يحوي داخله الحلول لكل مشاكلنا و همومنا كما شكل حلا لمشاكل عصره، فهو صالح لكل زمان و مكان و على مر الدهور و الخليقة، هذا ما ميز و يميز تفكير تلك الحركات ف" الإسلامي الأصولي لا يبدع فكرا أو علما لأنه يعتبر أن الشريعة كفتنا مشقة التفكير و التشريع، و أن الأسلاف هم أعلم منا بشؤون دنيانا " (2).
يعبر خطاب هذه الحركات عن نوع من الدعوة "المهدوية" دعوة للخلاص يصور الإسلام فيها كمخلص و منقذ لهذه المجتمعات، في حين أنه إسلام بعيد عن إسلام المدينة الذي يدعون تمثيله و يريدون استعادته، إنه "الإسلام" كما يفهموه و يتصوروه هم وحدهم، مستغلين شبيبة مكبتة و مهمشة في عمليتهم السياسية، إنه استغلال طاقة شبابية لمجتمعات قالوا بأنها بعيدة كل البعد عن الإسلام، في حين هي مشبعة دينيا لكنها فارغة ثقافيا و محبطة نفسيا و بائسة سياسيا و منهارة اقتصاديا، بهذا فإن هذه الحركات " تقوم بأكبر عملية علمنة شهدها تاريخ الإسلام دون أن تعي ذلك أو حتى دون أن تريده، إنها إذ تستخدم الشعارات الدينية في عملية النضال و التجييش السياسي، تكشف عن الرهانات المادية و الزمنية لأهدافها و مقاصدها، لقد أفرغت الشعارات التيولوجية المستخدمة حاليا من مضامينها الدينية التي سادت في الفترة الكلاسيكية و أصبحت مجرد وسيلة للصراع الأيديولوجي و مواجهة الخصوم و النزوع إلى السلطة " (3).

---

(1)- أيمن عبد الرسول: في نقد المثقف و السلطة و الإرهاب، ط 1، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة: مصر. 2004، ص 242.
(2)- علي حرب: مرجع سابق، ص 85.
(3)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 11.

تقول هذه الحركات برفضها لكل منتجات الحداثة و لكل ما يأتي من الغرب سواء كان منجزا ماديا أو منجزا فكريا نظريا، لكن الفرق بين السياسة و الشريعة في أن الأولى عقلية أما الثانية فنظرية، فكان لبد من توظيف المنجز المادي في السياسي، أي مجمل الأدوات و الوسائل المادية التي توجه في إطار دعوة سياسية دنيوية، و في هذا كله يجد الأصولي نفسه يوظف كل منجزات الحداثة الغربية التي يدعي معاداتها، و في نفس الوقت يقوم باستخدام " الترسانة الرمزية القدسية لتشكيل أعتا و أسوء السلطات الدنيوية " (1).

تمرد هؤلاء الأصوليون على الخضوع للممارسة الديمقراطية كما يفهمها الغرب و تفهمها أمريكا، دون أن يعوا بأن القوي هو الذي يفرض تصوره دائما و هذا إذا ما أراد الضعيف أن يبقى ضعيفا دائما، فلما علينا أن نحمل الآخر (الغرب و إسرائيل و أمريكا) دائما مسؤولية فشلنا و إخفاقنا في تحقيق نهضتنا، الآخر هو الذي قسم الأمة العربية إلى دويلات و هو الذي فرض علينا و غرس فينا فكرة الوطن فتم إلغاء الخلافة كرمز ديني و كشرعية سياسية، فأصبح العربي يفكر في ولائه العائلي و القبلي و المذهبي و الطائفي و الإقليمي دون الولاء الوطني و دون الولاء للأمة العربية الإسلامية، و العربي في الأساس صاحب عقلية عشائرية و طائفية و لن يحتاج لمجيء هذا الآخر كي يغرسها فيه، و اليوم لن تكون القوة في استرجاع الديني – الذي لم يغب يوما بل صور على هذا الأساس – و توظيفه في السياسي، و لا في رفض العلمنة و منجزات الحداثة.

يبدو الخطاب الديني الأصولي في ظاهره رافضا لقيم الحداثة و مصورا العلمنة على أنها ضربا للإسلام و لقيمه، و في الواقع ف" إن معاداة العلمانية و الهجوم المستمر عليها في الخطاب الديني المعاصر يرتد – في أحد جوانبه – إلى أنها تسلبه إحدى آلياته الأساسية في التأثير، و يرتد – في الجانب آخر – إلى أنها تجرده من السلطة المقدسة التي يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة " (2).

أرادت هذه الحركات بلوغ شيء معين فإذا بها تجد نفسها تولد وعيا آخر، رفضت الحداثة و العلمنة بدعوى أصولهما الغربية و محاربتهما للدين، و أرادت استرجاع القيم الإسلامية – هذا على الأقل ما نادت به و تبنته ظاهريا – فإذا بها تجد نفسها تقوم بأهم عمليات العلمنة داخل بلدانها، ففي توظيفها للدين احتجاجا على الأوضاع الاجتماعية و السياسية نوع من "دنيوة" الدين و علمنته بجعله نافذة للإطلال على الواقع، لتضع بهذا و دون أن تعي ذلك حدودا بين الرهان الديني و الرهان الدنيوي، بين السلطة الروحية و السلطة الزمنية، بين ذروة السيادة الدينية العليا "المقدسة" و ذروة السيادة السياسية الدنيوية "المدنسة". (*)

---

(1)- على حرب: تواطؤ الأضداد، الآلهة الجدد و خراب العالم، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت: لبنان. 2008، ص 89.

(2) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط 2، سينا للنشر، القاهرة: مصر. 1994، ص 81.

(*)- نحن دائما في علم الاجتماع نقول بأن أي ظاهرة من الظواهر تدخلها عدة عناصر تؤثر فيها فتجعلها تنحرف عن مسارها الذي رسمت له، أو على الأقل الذي كان من المفروض أنها وجهت نحوه لتسير باتجاهه، و هذا ما يعرف بانحراف الظاهرة عن مسارها، و هو ما حدث مثلا مع الإسلاموية في الجزائر و في غيرها من الدول.

كان أن انتقلت أفكار هذه الحركات الإسلامية من مصر و المشرق إلى المغرب كما انتقل غيرها من الأفكار و المذاهب الدينية و السياسية، لكن لماذا كل الأفكار و المذاهب تنتج في المشرق و تنبع منه و تظهر فيه ثم يتلقاها المغرب، و لما لم يحدث أن ظهر تيار سياسي أو مذهب ديني بالمغرب و انتقل من بعدها إلى بلاد المشرق؟

ربما لأن المغرب لم يشهد و منذ البدء تلك الصراعات و الانشقاقات التي شهدها المشرق و عرفها منذ وفاة الرسول إلى اللحظة الاستعمارية الحديثة و لحظة الاستقلال، و التي ولدت مذاهب و طوائف و أيديولوجيات عديدة، و ربما لأن الإسلام الذي جاء إلى المغرب ترك وراءه كل تلك النقاشات التيولوجية و اللاهوتية، فكان إسلام "الكتاب" و "السنة" الإسلام النقي من كل الشوائب، إسلام اختلط و تمازج مع ما كان عند البربر من ثقافات دينية و عادات اجتماعية، فكان إسلاما "مغاربيا و إفريقيا" خاصا، هذا على خلاف المشرق الذي شهد و ما يزال يشهد إلى اليوم صراعات معلنة و خفية بين فئات و مجموعات دينية و مذهبية و عرقية عديدة.

من بين الدول المغاربية التي دخلها تيار الحركات الإسلامية المتنامية الجزائر، كان أن تعرض المجتمع الجزائري لصدمتي الاستعمار و الحداثة، تدمير الأولى للبنى الاجتماعية و الثقافية و للقيم الدينية و الهوياتية، و النقل المشوه للثانية دون مراعاة التركيبة الاجتماعية و الثقافية للمجتمع الجزائري الخارج لتوه من استعمار استطاني تدميري دام 132 سنة، و كان أن خرجت الجزائر محطمة ثقافيا و منهارة اقتصاديا من هذا الاستعمار الذي أراد القضاء على المقومات الدينية و الشخصية الهوياتية للمجتمع الجزائري، و كانت خلال تلك الفترة الثقافة الدينية الشعبية أو لنقل الإسلام الشعبي هو الذي انطلقت منه المقاومة التحريرية، و هو الذي حافظ على وجود الإسلام كما حافظ على بعض الرموز الهوياتية و الثقافية التي لم يستطع الاستعمار القضاء عليها.

بعد الاستقلال مباشرة ظهرت مجموعة من الصراعات و الانشقاقات السياسية الأيديولوجية بين النخب السياسية الممثلة يومها في قادة الثورة، و كذا الصراعات الدينية و الاجتماعية تمثلت الأولى في استمرار "العداء" بين التيار الإصلاحي الممثل في أتباع جمعية العلماء المسلمين و العلماء التقليديين من رجال التصوف، و بين هؤلاء الإصلاحيين و النخب السياسية الجديدة ذات التكوين "الغربي"، كما ظهر اجتماعيا صراع حول مشكلة التعريب بين دعاة التعريب و دعاة الفرانكفونية، و كل هذه الصراعات السياسية و الدينية و الاجتماعية هي استمرار لتلك الصراعات التي كانت قبل الاستقلال، ف " نلاحظ في الجزائر عشية الاستقلال، أن القوى الاجتماعية و الأيديولوجية لم تكن تتجه كلها على نمط واحد باتجاه الخط الذي انتصر عام 1962 بعد استلام السلطة من قبل مجموعة من المجاهدين، بل إن التيارات و الصراعات المختلفة كانت قد ظهرت سابقا حتى أثناء الحرب، و ذلك وسط جبهة التحرير " (1).

---

(1)- محمد أركون: العلمنة و الدين، ص 16.

كان قد تسلم مقاليد الحكم في جزائر الاستقلال أولائك القادة الثوار الذين سيروا حرب التحرير، فأصبح الحكم بيد حزب جبهة التحرير الذي سوف يمسك قيادة البلاد منذ بداية الاستقلال، و قد وجد هؤلاء القادة أنفسهم أمام صعوبات عديدة، فالمجتمع الجزائري الجديد مجتمع مشكل من جماهير بسيطة ريفية و أمية في أغلبها، خرجت محبطة و بائسة من جراء استعمار كان قد سلبها كل شيء و لم يترك لها سوى الجهل و الفقر، هذا زيادة على كل تلك الصعوبات السياسية و الاقتصادية، فوجدت هذه النخب السياسية الجديدة نفسها أمام إعادة البناء الاقتصادي و إعادة صياغة قوانين مدنية و دساتير سياسية لدولة حديثة الاستقلال، أما ثقافيا فوجدت نفسها أمام مجتمع يعاني في أغلبه الفقر و الجهل، و الأقلية المثقفة فيه هي إما مثقفة ثقافة دينية "تقليدية" بلغة عربية و إما مثقفة ثقافة فرنسية على الطريقة الغربية و بلغة أجنبية، فكان عليها أن تعمل على وضع برامج تعليمية جديدة و بمناهج مختلفة، و أن تجد برامج سياسية و مشاريع اقتصادية جديدة كذلك، فكان أن لجأت كما لجأ غيرها من النخب السياسية العربية إلى استيراد مشاريع جاهزة و تبنيها في عملية البناء و الهيكلة، و هذا ما جعلها تواجه العديد من الصعوبات سواء في تقبل الجماهير و فهمها لمثل هذه المشاريع والسياسات أو في رفض بعض النخب الدينية الإصلاحية لهذه البرامج و الأفكار، و هذا مثلا ما حصل مع الرئيس الجزائري أحمد بن بلة ف" تحمسه الشديد للفكر الاشتراكي و اليساري جعله يصطدم بالرجل الثاني في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الشيخ البشير الإبراهيمي الذي ورث خلافة الجمعية من الشيخ عبد الحميد بن باديس، الذي أدركته المنية قبل اندلاع الثورة الجزائرية سنة 1954، و فسر البعض ذلك الصدام بأنه بداية الطلاق بين النظام الجزائري و الخط الإسلامي الذي كانت تمثله جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة الشيخ البشير الإبراهيمي " (1).

و هنا كان البشير الإبراهيمي قد رأى في بن بلة الرئيس الذي غيب دور الدين الإسلامي في قراراته السياسية و الاقتصادية و في كل ما يخص الشأن الداخلي للدولة الجزائرية، و كان الإبراهيمي قد أصدر بيانا خاصا في 16 أفريل 1964 قال فيه "" بسم الله الرحمن الرحيم: كتب الله لي أن أعيش حتى استقلال الجزائر و يومئذ كنت أستطيع أن أواجه المنية مرتاح الضمير إذ تراءى لي أني سلمت مشعل الجهاد في سبيل الدفاع عن الإسلام الحق و النهوض باللغة – ذلك الجهاد الذي كنت أعيش من أجله – إلى الذين أخذوا زمام الحكم في الوطن، و لذلك قررت أن ألتزم الصمت، غير أني أشعر أمام خطورة الساعة و في هذا اليوم الذي يصادف الذكرى الرابعة و العشرين لوفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس – رحمه الله – أنه يجب على أن أقطع الصمت، إن وطننا يتدحرج نحو حرب أهلية طاحنة، و يتخبط في أزمة روحية لا نظير لها و يواجه مشاكل اقتصادية عسيرة الحل، ولكن المسؤولين في ما يبدو لا يدركون أن شعبنا يطمح قبل كل شيء إلى الوحدة و السلام و الرفاهية و أن الأسس النظرية التي يقيمون عليها أعمالهم يجب أن تبعث من جذورنا العربية و الإسلامية، لا من مذاهب

---

(1)- يحي أبو زكريا: الجزائر من أحمد بن بلة إلى عبد العزيز بوتفليقة، ص ص، 10- 11. www. mawsoaat . aljazair . com

أجنبية، لقد آن للمسؤولين أن يضربوا المثل في النزاهة و ألا يقيموا وزنا إلا للتضحية والكفاءة، و أن تكون المصلحة العامة هي أساس الاعتبار عندهم، و قد آن أن نرجع إلى كلمة الأخوة التي ابتذلت – معناها الحق – و أن نعود إلى الشورى التي حرص عليها النبي (ص) و قد آن أن يحتشد أبناء الجزائر كي يشيدوا جميعا مدينة تسودها العدالة و الحرية مدينة تقوم على تقوى من الله و رضوانه " (1).

إن هاجس الإصلاح هو ما كان يحرك البشير الإبراهيمي كما حرك غيره من دعاة الإصلاح الديني في الوطن العربي، لقد أراد أن يصلح حال المجتمع و السياسة معا و رأى الحل في إقامة "دولة الحق و العدل" إنها دولة الإسلام ، دولة يسودها مبدأ الشورى و الحرية، لكنه لم يتفطن إلى أن دولة الرسول أو مدينة الحق التي يتحدث عنها لم تقم إلا مع الرسول و لم تقم بعده، و لا يمكن أن تقوم في وقت أصبحت فيه المصلحة هي التي تتحدث، و الكلمة الأولى و الأخيرة للقوي الذي يفرض رأيه و سياسته، إن المذاهب الغربية التي يدعو إلى مقاطعتها لم تجد الجزائر و لا الدول العربية بديلا عنها في وقت لم تبحث فيه هذه الدول عن البديل إنما بحثت عن "الجاهز" و "الناجز".

إن مثل هذه الأفكار الدينية الإصلاحية رافقت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منذ نشوئها في الثلاثينيات من القرن العشرين، فكانت " تعتقد أن تجديد المجتمع الإسلامي لا يمكن أن يتم إلا إذا ترسم خطى الرسول صلى الله عليه و سلم و خلفائه الراشدين في بناء المجتمع الإسلامي النموذجي الأول، و هي بذلك تتبن مقولة الإمام مالك بن أنس: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" و هذا ما يؤكده الشيخ محمد البشير الإبراهيمي في قوله "" و القرآن هو الذي صلح عليه أول هذه الأمة و هو الذي لا يصلح آخرها إلا عليه" " (2).

هذا المبدأ الداعي إلى تمثل نموذج الرسول و أصحابه و تحكيم القرآن هو المبدأ نفسه الذي سارت عليه الحركات الإسلامية في الجزائر و في العالم العربي، لتكون حركات الإسلام السياسي الحديثة امتدادا لتلك الحركات الإصلاحية التي ظهرت بالوطن العربي في سنوات العشرينات و الثلاثينات من القرن الماضي.

كان خطاب جمعية العلماء خطابا دينيا إصلاحيا، وهذا منذ بداياتها مع الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي رأى خلاص الشعب الجزائري في تحرره من البدع و الخرافات التي زرعت فيه و هذا أسبق من تحرره من الاستعمار الفرنسي، و استمر هذا الخطاب مع ممثلي الجمعية بعد الاستقلال الذين أرادوا محاربة كل ما هو دخيل على الإسلام، سواء من سياسات كما كان الحال مع السياسات التي تبنتها النخب السياسية الحاكمة أم من ثقافات دينية شعبية مشوهة لصورة الإسلام كما كان الحال مع الصوفية الطرقية، التي عملت الجمعية على محاربتها منذ الاستعمار، نجد مثلا أحمد توفيق المدني يقول: "" و آل أمر الكثير من هذه الزوايا و الطرق إلى إحداث وثنية في الإسلام ما أنزل الله بها من سلطان، و أصبح شيخ الطريقة أو المرابط

---

(1)- المرجع السابق: ص، 11.

(2)- محمد زرمان: جمعية العلماء المسلمين، الخطاب و القراءة، ط 1، دار الإعلام، جامعة باتنة: الجزائر. 2006، ص 17.

يتصف بأوصاف الربوبية فهو الذي يعطي و هو الذي يمنع، و هو الذي يقضي و هو الذي يبسط و هو منبع كل خير و مصدر كل شيء "" (1).
و هذا ما رآه كذلك الشيخ البشير الإبراهيمي فقد رأوا في هذه السلطة الروحية الواسعة التي كانت بيد شيوخ الزوايا في الجزائر بمثابة استعمار روحي أشد خطرا من الاستعمار المادي للاحتلال الفرنسي، متناسين بأن مثل هذه الطرق الصوفية هي التي عملت على محاربة خطر الاستعمار و هي التي كانت السبب وراء ثورة الشعب في وقت اكتفى هؤلاء الإصلاحيون بمجرد التنظير، و الاستعمار لم يكن مادي بقدر ما كان استعمار ثقافي و روحي و تدميري أراد أن يشوه كل ما يستطيع تشويهه، و أن يقضي على مقومات الشخصية الجزائرية، فكان التصوف بإسلامه "الطرقي" و "الخرافي" هو الذي حارب هذا الدمار الروحي و وقف ضد كل مشاريعه التخريبية.

في الجزائر نستطيع القول بأن الطريق كان مهيأ لبروز تيار ديني سياسي كجبهة الإنقاذ التي ظهرت كمرشح سياسي لحكم البلاد و كمنافس للحزب الحاكم، لقد كان هناك استمرار لنشاط بعض الجمعيات الإصلاحية الدينية و بعض الشخصيات الدينية و الفكرية التي نادت بالإصلاح، سواء من المنتمين إلى جمعية العلماء المسلمين أو إلى جماعة القيم.
جل الحركات التي ظهرت في الجزائر اعتبرت نفسها امتدادا للحركة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين و التي غيب نشاطها بعد الاستقلال، فكان أن تأسست جمعية القيم في 1963 برئاسة الهاشمي التيجاني غير أنها حلت من قبل النظام في 1966، و استمر عمل بعض رموز الحركات الإصلاحية أو لنقل العمل الإسلامي الإصلاحي مع البشير الإبراهيمي، مالك بن نبي، عبد اللطيف سلطاني، العرباوي، أحمد سحنون و آخرون، و مع مطلع السبعينات ذاع صيت بعض الحركات الإسلامية السرية كجماعة الموحدين في 1963 – حماس – بقيادة محفوظ نحناح، جماعة الدعوة و التبليغ منذ 1966، الإخوان المحليين – النهضة – التي تأسست منذ 1974 بقيادة عبد الله جاب الله و غيرها من الحركات، و تمركز نشاط هذه الحركات في المساجد و الجامعات، و من أهم مطالبها في السبعينات قولهم "لا للاشتراكية و الشيوعية و الحكم الفردي للبلاد" و في الثمانينات طالبوا بتطهير أجهزة الدولة من العناصر العميلة و المعادية للدين و إزالة الفساد من البلاد و إقامة العدل بتطبيق شرع الله و سنة رسوله...(2).
و لم يكن هذا هو السبب الوحيد لبروز هذا التيار الإسلامي بل كانت هناك العديد من الأسباب التي كانت وراء ظهور مثل هذا التيار، تحصر كلها في تلك المشاكل و الأزمات التي شهدتها الجزائر منذ الثمانينات، فكانت المشاكل السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية السبب الأول في نشوء هذه الحركة "جبهة الإنقاذ"، مثلما كانت هذه المشاكل نفسها سبب ظهور مثل هذه الحركات السياسية ذات الطابع الديني في العالم العربي.

---

(1)- المرجع السابق: ص ص 27- 28.
(2)- إسماعيل قيرة، علي عربي و آخرون: مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، برهان غليون، التحدي الديمقراطي في الجزائر، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: لبنان. 2002، ص ص 162- 163.

كانت جزائر الثمانينات تتخبط في العديد من المشاكل الاقتصادية و الاجتماعية، و لم يكن الحزب الحاكم، حزب جبهة التحرير بقادر على تخطيها أو على إيجاد حلول سريعة و ناجعة، أما اقتصاديا فلم يكن الاتجاه الاشتراكي الذي اتبعته الجزائر بعد الاستقلال كخيار اقتصادي، قادر على تجاوز كل تلك المشاكل الاقتصادية التي باتت تطرح نفسها و بحدة منذ أزمة 1986 بعد الانخفاض المستمر في أسعار البترول، خصوصا و أن الاقتصاد الجزائري اقتصاد ريعي يعتمد بكامله على عائدات المحروقات، إذ كانت تشكل نسبة الصادرات من المحروقات 90% من مجموع صادرات الجزائر، كما عرفت الجزائر مشاكل أخرى عديدة كارتفاع نسبة البطالة التي تفاقمت مع ما عرفته الجزائر من نزوح ريفي كبير نحو المدن فشهدت هذه الأخيرة مشاكل اجتماعية مختلفة بسبب الاكتظاظ و ارتفاع نسبة الزيادة الطبيعية، فعرفت المدن الجزائرية أزمات سكن إضافة إلى الفقر و الجريمة و غيرها، أما القطاع الفلاحي فقد شهد تدهورا مستمرا بسبب النزوح نحو المدن و ترك الأراضي بالإضافة طبعا إلى أسباب أخرى كانت وراء تدهور هذا القطاع، و إداريا عرف الفساد وتفشي الرشوة والمحسوبية و غيرها، ف" أصبحت البطالة و التهميش الاجتماعي أهم مظاهر الساحة الاجتماعية الجزائرية و بصفة خاصة في المدن و في أوساط الشباب " (1).

مثل هذه المشاكل و غيرها أصابت تلك الطبقة المتوسطة التي تعتبر المحرك الأساسي في المجتمع، فوجدت هذه الطبقة نفسها في تدهور مستمر نحو الفقر و التهميش، كما وجد الشاب الجزائري نفسه محاطا بمجموعة من المشاكل و خصوصا شباب المدن، هذه الفئة التي عمل الخطاب السلفي للجماعات الإسلامية على استمالتها و تعبئتها سياسيا و بكل وسائل "الدعوة الدينية"، وصولا إلى مظاهرات 08 أكتوبر 1988 و التي فسرتها كل جهة حسب نظرتها الخاصة و بحسب فهمها للأمور، فهناك من رآها تعبيرا عن الغضب الشعبي إزاء نظام حكم فاشل، و هناك من رأى فيها ردة فعل على أوضاع اجتماعية و سياسية و اقتصادية مأساوية و هناك من نظر إليها كرد فعل على التدهور المستمر في المستوى المعيشي للفرد الجزائري و العربي، و لكن " ليس الخبز بالمعنى البيولوجي للكلمة المحرك الرئيسي للإنسان، و لم يكن المحرك الرئيسي للجمهور الذي نزل في أكثر من عاصمة عربية إلى الشوارع ليعبر عن غضبه على الأوضاع السائدة و يتحدى الحكومات القائمة، فلا يموت الإنسان من أجل الخبز و لكنه يموت لحرمانه من الخبز، أي من أجل القيمة الذاتية الأعمق التي يقضي عليها حرمانه من الخبز، و عندما تنزل الجماهير إلى الشارع بمناسبة رفع أسعار الخبز فإن موضوع الصراع ليس الخبز ذاته، و لكن الدفاع عن الكرامة الإنسانية التي يهددها التدهور المتواصل في مستويات المعيشة و الاعتراض على إجراء سياسي أو اقتصادي يضع هذه الكرامة موضع السؤال " (2).

هذا الذي حدث في الجزائر و الذي استغلت فيه الجهة الإسلامية هذه الشبيبة كما استغلت غضب الشعب، موظفة الدين الذي رأت فيه وجعلت الناس يرون فيه قوة من قوى التحرر في زمن كان يعتقد فيه – على الأقل لدى البعض – بأن دور الدين قد فات و ولى، هو ما يحدث

---

(1)- علي الكنز، عبد الناصر جابي و آخرون: المجتمع و الدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة، حكيم بن حمودة، الجزائر بين تسلط الدولة و العنف الأعمى للحركات الدينية، (بدون عدد طبعة)، مكتبة مدبولي،القاهرة: مصر. 1998،ص 86.

(1)- برهان غليون: نقد السياسة، الدولة و الدين، ص ص 301- 302.

اليوم و في أكثر من دولة عربية، ليخرج الشعب مطالبا بالإصلاح و التغيير، تغيير هذه الأنظمة التي باءت كل سياساتها بالفشل، لكن هذه المرة لم يوظف الدين و لم يقد هذه الجماهير حزب سياسي أو تيار ديني معين بل قادت هذه الجماهير الشعبية ثوراتها و انتفاضاتها بنفسها، التي رأت بأنها قد تخلصها من البأس و القهر الذي عانته لسنين، و لكن مع كل تلك التغيرات التي شهدتها و تشهدها بعض البلدان العربية على وجه العموم و الجزائر على وجه الخصوص نتساءل هل فعلا أدى و سيؤدي كل هذا إلى " تقوقع الشخصية الكارزمية، و انسحابها من المسرح السياسي باستحياء شديد إيذانا بانتهاء دور الشخصية و التفرد و التميز و التسلط و الشمولية "؟ (1).

ربما المحطات القادمة كفيلة بإجابتنا على هذا السؤال و ليس على أن دور الكارزماتية السياسية وحدها قد انتهى، بل الكارزماتية الحزبية و الدينية ليكون الدور هذه المرة لكارزماتية من نوع آخر، إنها كارزماتية الجماهير الشعبية، كارزماتية تلك الملايين "الجائعة" التي عندما تظلم و تقهر فإنها تطغى و تدمر.

الجزائر و ككل الدول العربية الحديثة الاستقلال وريثة نوعين من الإرث، إرث استعماري خلفته صدمة الاحتلال بكل ما حمل معه و بكل ما تركه وراءه، و إرث تحرري سواء كان ثوري مقاوم كحزب جبهة التحرير مثلا، أو كان إصلاحي ديني كجمعية العلماء المسلمين، و بعد الاستقلال كان عليها أن تختار إرثا واحدا ليمثل حقبة ما بعد الاستقلال، كما كان عليها أن تختار مشروعا سياسيا و آخر اقتصاديا لبناء نفسها، فكان أن اختارت سياسيا الإرث الثوري لحزب جبهة التحرير ليكون الحزب الحاكم، و اختارت اقتصاديا النظام الاشتراكي ليكون المسير الأساسي لاقتصاد الدولة، هذا ما عرف منذ حكم الرئيس أحمد بن بلة و استمر بعده مع هواري بومدين الذي قام بانقلاب عسكري ضد الرئيس السابق في 19 جوان 1965 قائلا بأن هذا الانقلاب هو تصحيح للمسار السياسي الثوري، فكان هذا الانقلاب بداية لإقرار سلطة عسكرية بالبلاد وتحت غطاء الشرعية الثورية لجيل الأول من نوفمبر 54 و وفاءا بعهد ثورة التحرير. غير أن عهد هواري بومدين و بشهادة كثيرين امتاز بنوع من الانفتاح الاقتصادي و عرفت البلاد في فترة حكمه ازدهارا ملحوظا في الميدان الاقتصادي و الاجتماعي، فكان عهده مختلفا عن عهد بن بلة و عهد الشاذلي بن جديد فهو الذي كان يقول: "الذي يريد الثورة عليه ترك الثروة"، و هذا ما حصل بعد موته و في عهد الشاذلي أين حصرت الثروة في يد طبقة صغيرة و كادت أن تضمحل تلك الطبقة المتوسطة، هنا حصل الخلل و الاضطراب إلى أن انفجر الغضب الشعبي في خريف أكتوبر 88، هذا الغضب الذي استغله البعض للتعبئة السياسية و للحشد الجماهيري و من هؤلاء الإسلاميين الذين رأوا بأن الوقت مناسب لامتطاء كرسي السلطة.

صعد حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ الساحة السياسية واكتسب شعبية واسعة مع نهاية الثمانينات و بداية التسعينات، و قد وفرت له المساجد فرصة الالتقاء بالناس و الاتصال بالشعب، و هذه الجماهيرية الواسعة جعلته يبرز كمرشح سياسي للانتخابات المحلية في جوان 1990، و للدور الأول من الانتخابات التشريعية في ديسمبر 1991، و " فازت الجبهة

---

(1)- سالم القمودي: سيكولوجية السلطة، ط 2، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت: لبنان. 2000، 98.

الإسلامية للإنقاذ ب 189 مقعدا نيابيا، مقابل 16 مقعدا للحزب الحاكم السابق (جبهة التحرير) " (1).
ثلاثون سنة مرة على حكم الحزب الواحد و لم يحدث أن تمت معارضته أو هزيمته، ليتقدم هذه المرة حزب سياسي ذا طابع ديني و يفوز و بأغلبية المقاعد على حزب السلطة الحاكمة ذا الشرعية الثورية التي لوح بها ثلاثين سنة، دون أن يتوقع بأنه سيأتي يوم لا يعترف فيه الشعب بهذه الشرعية و سيختار عليه حزبا آخر حديث العهد بالسياسة لمجرد أنه اتخذ من الدين شعارا له و وعد الجماهير بحكم "ديني عادل"، مستغلا الظروف التي يمر بها الشعب في عملية تعبئة سياسية، لكن انتصار الحزب الإسلامي على الحزب الحاكم في الانتخابات عقبه انقلب عسكري، فكان أن تدخل الجيش ليقوم بانقلاب في جانفي 1992، ليتغير الوضع و تدخل البلاد في حرب أهلية أقل ما يقال عنها أنها كانت مأساوية، ليرى البعض كما رأى الباحث المصري نصر حامد أبو زيد هذا العمل الذي قام به الجيش "قتلا للديمقراطية"، إن " الديمقراطية التي هلل الجميع لقتلها في الجزائر بدبابات الجيش و مصفحاته، خشية أن يقتلها الإسلاميون المنتصرون عبر صناديق الانتخاب، هذه الديمقراطية قتلت على أية حال، لن يجدي أن يكون قاتلها الإسلاميون أو العسكر، طالما أن الخشية – مجرد الخشية – من احتمال القضاء على الديمقراطية إن جاء الإسلاميون للحكم قد أفضى إلى تحويل المحتمل أو الممكن إلى فعل واقعي، إنه الانتحار السياسي، بل و العقلي استنادا إلى المثل العربي – و لاحظ الفرق – "بيدي لا بيد عمر"...[ليواصل قائلا]... إذا كانت الجماهير – بسبب نقص وعيها – ستختار "حلا إسلاميا" فإن من حقها أن تمارس تجربة اختيار هذا الحل و عليها أن تدفع الثمن اللازم لاستكمال وعيها التاريخي و الاجتماعي " (2).
أولم يكن هذا الحل أفضل من أن نعيش حكما تيوقراطيا دينيا حتى و إن كان هذا في ظاهره على الأقل، و إن كان الحال من بعضه سواء في ظل الحكم العسكري أو التيوقراطي، أما الجماهير الشعبية فقد ذاقت تجربة هذا الخيار بمجرد الانتخاب و قد دفعت الثمن غاليا، فكانت الحرب الأهلية الطاحنة التي شهدتها منذ بداية التسعينات و بعد الانقلاب العسكري مباشرة حربا مدمرة و مأساوية خسرت فيها الجزائر الكثير، لكن و كما يرى كثير من المراقبين و المحللين فإن " هذه هي المرة الأولى التي يطرح فيها المجتمع الجزائري على نفسه بعض الأسئلة التي لم تكن تخطر على باله في السابق، فالظروف الصعبة تدفعه إلى ذلك، و لأول مرة نلاحظ أن المجتمع الجزائري يحاول أن يجرب على نفسه (وعلى مستوى كل مواطن) ما يزعمه الدين من جهة و ما تزعمه الدولة أو السلطة السياسية من جهة أخرى " (3).
إن هذه التجربة "الديمقراطية" التي خاضها الجزائريون ولدت لديهم وعيا سياسيا و اجتماعيا جديدا، لقد تمكنوا من إعادة فهم دور الدين و ما له و ما عليه و دور السياسة و ما لها و ما عليها في الحياة الاجتماعية و الممارسة السياسية.

---

(1)- علي الكنز، عبد الناصر جابي و آخرون: مرجع سابق، علي الكنز و عبد الناصر جابي، الجزائر: البحث عن كتلة اجتماعية جديدة، ص 41.
(2)- نصر حامد أبو زيد: النص و السلطة و الحقيقة، ص 65.
(3)- محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إيرادات الهيمنة، ترجمة و إسهام: هاشم صالح، ط 2، دار الساقي، بيروت: لبنان. 2001، ص 197.

نظام الحزب الواحد أفقد الشعب صاحب الرأي العام و الشأن السياسي إمكانية الحصول على أي ثقافة سياسية حديثة، يكون فيها المجتمع المدني بكل فئاته و شرائحه هو الفاعل السياسي الأول و الأخير في تحريك العملية السياسية، كما أن القوة تكمن في المعارضة معارضة الأحزاب السياسية الشرعية و هذا ما ينقصنا في الجزائر و في غيرها من الدول العربية، و بالتالي فإن المجتمع الجزائري و غيره من الشعوب العربية تفتقد لمثل هذه الثقافة السياسة الشعبية، لأن التغيير في أي مجتمع من المجتمعات يجب أن يأتي و ينبع من العمق المجتمعي، لأنه سواء كان هناك حزب واحد أو تعددية حزبية فإن التغيير هنا سيكون فقط في المفاهيم و الأدوات و سيسعى كل طرف إلى احتكار السلطة لنفسه، و لا فرق بالتالي بين علماني أو إسلامي، و الشعب الجزائري الذي اختار الحل الإسلامي كان فاقدا لهذه الثقافة السياسية فأراد أن يجرب حلا آخر لعله يجد فيه مخرجا لما هو فيه، إن ما حدث في الجزائر كان زعزعة للنظام الاجتماعي ككل ثم محاولة لإعادة بنائه من جديد، و لكن كيف تمت و تتم عملية البناء هذه و بناءا على أية أسس؟
و ما الذي يمكن أن يقال حول التجربة الجزائرية، هل كان من الأفضل لو تركت الساحة لجبهة الإنقاذ الإسلامية بعد نجاحها في الانتخابات، أم أن الحل الأفضل كان في الانقلاب الذي قام به الجيش رافضا وصول الإسلاميين إلى الحكم، فأين نقرأ الخطأ و أين نقرأ الصواب في هذه التجربة السياسية؟
على الأقل جرب الشعب الجزائري لأول مرة لعبة الدخول في التجارب و الاختيارات السياسية، فذاق طعم الاختيار الديمقراطي كما تصوره في حل إسلامي و دفع ثمن الاندفاع وراء الشعارات الدينية، لقد كان المجتمع يمشي أعرجا بين قيم الحداثة و بين القيم التقليدية فوجد نفسه لأول مرة يحاول التفريق بين أسس الحداثة و رهانات الدنيا و بين القيم التراثية و الرهانات الدينية، و بين ما للدين و ما للسياسة فعرف بأنه قد تم شحنه و توظيفه في عملية سياسية و الدفع به ليكون كبش فداء، في وقت لم يطلب هو فيه أكثر من العيش الكريم.

بعد كل هذا الذي مر علينا فهل الخطاب الديني المسجدي اليوم يراعي في قراءاته طرح و نقاش و بحث كل ما هو موجود في المجتمع من فرق دينية، و طوائف مذهبية، و تيارات سياسية و شرائح و فئات اجتماعية، هل يراعي مثلا في خطابه حق الشيعي و السني و حق الإسلامي و المتصوف، كيف يتصرف مع كل هؤلاء، هل يمكن لهذا الخطاب أن يخفف من حدة الخلافات السياسية و النعرات الطائفية، هل يمكنه الابتعاد عن كل هذا بمناقشة قضايا اجتماعية و اقتصادية مصيرية و مشتركة بين كل هذه الأطراف، هل يمكنه أن يقدم اليوم من الناحية الدينية "خطاب تسامح"، ومن الناحية السياسية خطاب تهدئة، و من الناحية النفسية خطاب راحة و من الناحية الاجتماعية خطاب تحليلي "نقدي"، بدل أن يقدم عوضا عن كل هذا خطاب "تبريري" أو خطاب حشد و تجييش، هل الإمام بمستواه التعليمي و بقدراته التكوينية قادر على أن يقدم مثل هذا الفهم و التحليل للقضايا الدينية و السياسية و الاجتماعية و هل هو قادر على أن يتخلى عن موقعه كرجل دين سني مثلا أو ذا انتماء سلفي أو غيره من الانتماءات، ليقدم لنا خطابا دينيا "متوازنا" يخاطب به كل الانتماءات و التوجهات و التيارات الاجتماعية و الدينية و السياسة ؟

3- النصوص الدينية و الدراسات العلمية الحديثة

منزلة النص الديني القرآني في الإسلام جعلته يحظى و منذ تدوينه بدراسات عدة و خاصة في المراحل الأولى التي أعقبت فترة التدوين، فبحكم المكانة التي يحتلها النص لدى المؤمنين به و بحكم المنزلة التي له في الثقافة الإسلامية، فإنه قد اعتبر المنبع الأساسي لكل ثقافة دينية و دنيوية، فكانت قد ظهرت العديد من العلوم التي درسته و وظفته، فهو كلام الله و المرجع الأول و الوحيد للمسلمين في "حل" مشاكلهم، و هو الرأسمال الرمزي للمسلم و الذي بأحكامه تنظم شؤون دنياه و بالعمل بتعاليمه يفوز في آخرته، و من منطلق هذا التصور الذي يحمله العقل "الفقهي" العربي فإن النص لم يبق كلام بين دفتي كتاب أو مصحف كما سميا و يسمى، بل لقد تم بحثه و درسه، فظهرت العديد من العلوم التي اهتمت به و سميت بعلوم القرآن كالتفسير و الفقه و علم أسباب النزول و غيرها، كما ظهرت علوم أخرى اهتمت بالنص الثاني في الثقافة الإسلامية، نص الحديث، فظهرت علوم الحديث، و انطلاقا من كل هذه العلوم ظهرت قراءات عديدة، هذه القراءات احتفظ لنا بها التراث الإسلامي تحت اسم "اجتهادات السلف الصالح" و "مذاهب الفقهاء و الأئمة"، و التي تشكلت انطلاقا من قراءات مختلفة بحسب بيئات اجتماعية و توجهات دينية وسياسية.

إن مجمل هذه القراءات هو ما شكل لنا التراث الديني الإسلامي، هذا التراث الذي احتاج هو الآخر للدرس و التفقه و لإعادة النظر فيه و في كل ما كتب و دون، فشكل بذلك التراث الديني ذلك الهم المعرفي الذي شغل بال الكثير من الفقهاء و المفكرين و الفلاسفة في الماضي و الحاضر، فكان دائما ذلك المحرك الأساسي للبحث سواء لدى العقليين أو لدى النقليين.

حمل فكرة تجديد الفكر الديني و فهم النص الديني بموضوعية كانت لدى المفكرين الأوائل و منذ الفترة "الكلاسيكية" في تاريخ الإسلام، هذا الهم المعرفي رافق ما يمكن أن نسميه بمحطات العقل في مسار تاريخ الفكر العربي الإسلامي، هذه المحطات التي يمكن أن نلخصها في ثلاث محطات، في كل مرة كان يتم فيها القضاء على تلك "النزعة العقلية" لحساب نزعة أخرى "لاعقلية" إن صح التعبير، نزعة "نقلية" و "نصية" حرفية.

أول محطة شهدت ظهور النزعة العقلية في التاريخ الإسلامي كانت مع المعتزلة في القرنين(2 و 3ه / 8 و 9م)، ثاني فرصة أعطيت للعقل كانت مع ابن رشد (ق 5ه / 12م)، هذه المرة الأخيرة التي تم فيها القضاء "نهائيا" على العقل ليحل محله ما أصبح يعرف بالوسطية في الفكر الديني، هذه الوسطية التي تقوم على التقليد و إعادة إنتاج ما خلفه السلف و ما قدمه مؤسسوا المذاهب الفقهية في الإسلام.

بهذا فقد "نام" العقل طويلا منذ (ق 5ه / 12م) لأسباب عديدة، سياسية، اجتماعية و اقتصادية، ليعود مرة أخرى للنهوض و يبعث من جديد أثناء القرن التاسع عشر مع ما عرف برواد النهضة و الإصلاح ليكبت مرة أخرى، لأسباب أخرى، و هذه المرة بدعوى تقليد الغرب المستعمر، الإمبريالي و الكافر، لتتم مصادرة هذه النزعة الفكرية و ليبق الفكر بين نمطين اثنين، نمط السلطة الدينية الفقهية و التقليدية و نمط السلطة السياسية ليسود الساحة نوعين من الإسلام ، إسلام أيديولوجي مسيس"رسمي" و "معارض" و إسلام شعبي طرقي و نتجا عنهما ثلاث أنواع من الخطاب الديني، الخطاب الديني الرسمي، الخطاب الديني المعارض و الخطاب الديني الخارج عن الرسمي (الشعبي).

و شهدنا و نشهد اليوم محاولات جديدة و جريئة مع باحثين معاصرين حاولوا إعادة قراءة التراث الإسلامي بما فيه النص الديني، فسعى هؤلاء الباحثين إلى معرفة السبل العملية لتجديد الخطاب الديني الإسلامي، و إن كان بعضهم يطرح فكرة كيف نوفق بين الحداثة حداثة عالم اليوم بكل ما تحمله من مضامين و بين تراثنا الثقافي و الديني خاصة.
لكن بين هؤلاء المعاصرين و أولائك الكلاسيكيين كيف تم التعامل مع التراث الديني، كيف قرأ و وظف و بأية طرق تمت مقاربته؟

3- 1- مناهج القدماء: بين فلسفة اليونان و بلاط الخلفاء

أكثر ما شغل بال المفكرين و الفقهاء الكلاسيكيين مسألة شرح و تأويل النص القرآني فاعتمدوا في ذلك على مجموعة من العلوم الدينية، و كانت السيطرة يومها لهذه العلوم على العلوم الطبيعية و الفلسفية خاصة، هذه الأخيرة التي اعتبرت علوما منبوذة و مستكرهة، و قد كانت عملية التدوين تلك العملية الثقافية – السياسية الواسعة، بمثابة دافع لظهور محاولات عديدة أرادت الاطلاع على كل ما تم تدوينه، كما أرادت أن "توفق" بين هذا الموروث الديني العربي و بين الموروث الفلسفي اليوناني "الدخيل"، و الذي تم استدعاءه إلى بلاد العرب بعد دخول العديد من الشعوب و المجتمعات في الإسلام عقب "الفتوحات" الإسلامية، فكانت أرض العراق أولا و فيما بعد بلاد الأندلس معقلا للفكر الفلسفي اليوناني و "العربي"، و هنا اختلفت المدارس الدينية و الفقهية باختلاف البيئات الاجتماعية و الثقافية و الفكرية، فلم تكن الحياة "الفكرية" الدينية في مكة و المدينة مثلا كالحياة الفكرية في الكوفة و البصرة مثلا و لا كمثيلتها في الأندلس.
إن ظهور العديد من الفرق و المذاهب الدينية في الإسلام و التي ارتبطت بظروف سياسية و اجتماعية معينة، جعل كل فرقة تقرأ و توظف النص الديني بطريقتها و بحسب فهمها و توجهاتها "الدينية" و "الأيديولوجية"، و هنا كانت قد ظهرت تيارات فكرية أرادت هي الأخرى قراءة النص الديني و قراءة الواقع الاجتماعي و السياسي موظفة "لرأسمال أجنبي"، فكان الفكر الفلسفي اليوناني، خصوصا بعد ظهور الترجمة التي نقلت بعض المؤلفات الفلسفية من اليونانية إلى العربية، فقال هؤلاء بقراءة النص الديني و ما يتعلق به بمنهج فلسفي – "عقلاني"، و قالوا بأنهم يريدون التوفيق بين ما يراه و يقوله العقل و بين ما يقوله النص الديني، و من بين هؤلاء "العقلانيين" الذين تعرفنا على فكرهم و كان أن وصلنا البعض من نتاجهم الديني و "الفلسفي" و انتقل لنا تراثهم عبر الكتابات، كل من المعتزلة البغداديين و ابن رشد القرطبي، الأشهر من بين كثيرين دعوا إلى هذا "التوفيق" في الفهم بين "العقل" و "النقل"، فهل كان الهم الذي حرك هؤلاء هما معرفيا خالصا، و هل تمكنوا من تحرير الخطاب الديني و تحرير خطابهم المعرفي من هيمنة الخطاب السياسي؟

- **قراءات معتزلية**

انتهت دولة الأمويين بالمشرق و سقط حكمهم و صعد العباسيون الحكم و أخذوا السلطة من الأمويين، و بدأ حكم العباسيين سنة 132ه مع أبو العباس السفاح و أرادوا أن يتميزوا عن الأمويين أيديولوجيا، سياسيا، دينيا و فكريا، كما حاولوا التميز على العلويين خصوصا بعد استئثارهم بالحكم و قولهم بأحقية بنو العباس، فكان أن بحثوا لأنفسهم عن رأسمال ديني و فكري خاص بهم يحاربون به "باطنية" الشيعة العلويين و عرفانية المتصوفة الذين بدؤوا يظهرون كتيار "فكري" و "ديني"، فكان هذا الرأسمال الجديد الذي اعتمده العباسيون هو "الفلسفة الإغريقية" التي عملوا على إحضارها، فعرف العصر العباسي الأول بالازدهار الفكري و المعرفي، و كان أن تزامنت فترة النقلة المعرفية هذه التي بدأت مع العباسيين بظهور فرقة كلامية عرفت "بالمعتزلة".

ظهر فكر المعتزلة مع أواخر العصر الأموي ثم كان أن نمى و تطور مع بدايات العصر العباسي، و تزامنوا مع فترة خلافة المأمون الذي عرف بتفتحه الفكري و بتشجيعه لمجالس المناظرات العلمية في بلاطات الدولة العباسية ببغداد، فكان أن أيد فكرهم و تبناه.

عرف فكر المعتزلة بخمسة أصول و هي: التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و قد " اعتمدوا في بحث المسائل الشرعية على العقل الذي كان عندهم في منتهى القداسة، فكانوا إذا بد لهم تناقض بين ما جاء به الوحي و ما حكم به العقل، لا بد من تأويل الوحي بما يوافق حكم العقل " (1).

و كان المعتزلة بأصولهم هذه قد وسعوا في ميدان الحرية البشرية، مخالفين بذلك الأمويين الذين عملوا كل ما في وسعهم لتبرير استيلائهم على الحكم بتوسيعهم في مجال المشيئة الإلهية، حين قالوا إن الله هو الذي ساق لنا الخلافة و قدر لنا ما نفعل، فكانت "عقيدة" القضاء و القدر هذه هي التي دفعت بهذه الفرقة إلى الرد على الأمويين، فانتقلوا من ذلك الواقع السياسي و الاجتماعي إلى واقع "نصوصي" عملوا فيه على تسييس الدين، و الوقوف في وجه الأمويين القائلين بالقضاء و القدر و في وجه الأشاعرة القائلين بالجبر، فكانت المسألة هنا مسألة صراع بين فئات و طبقات اجتماعية و سياسية حول مجموعة مصالح معينة، ليبدأ ذلك التوظيف الديني في السياسي الذي لجأت إليه كل القوى و الفئات الاجتماعية و السياسية المضطهدة من قبل الأمويين و العباسيين بعدهم.

لقد كانت كل من عقيدة التجسيم و الرؤية، رؤية الخالق و قدم القرآن من أكثر القضايا التي ثار حولها نقاش بل نزاع و صراع كبير بين الفرق و المذاهب الدينية و الكلامية في الإسلام، و لم تكن السلطة السياسية بمعزل عن كل ما يجري، فقد وظفت هذا الصراع و كانت تنحاز لطرف على حساب طرف آخر وفقا لما يخدم مصالحها، فهي إما مع العقليين مضطهدة للنقليين، وإما تقرب النقليين و تقصي و تهمش بل و تضطهد العقليين، فكان كل شيء و منذ بداية التدوين يتم بقرار سلطوي سياسي من الخليفة و ينتهي بقرار منه كذلك.

---

(1)- عبد الهادي عبد الرحمن: مرجع سابق، ص 296.

عمد كل فريق من الفرق الدينية و الكلامية في الإسلام إلى طرح رؤية خاصة و مخالفة لبقية الرؤى المذهبية الأخرى، فكانت قضايا كالتوحيد، الحرية، الرؤية، التجسيم، قدم القرآن و غيرها، مسائل غال كل فريق في نظرته و في طرحه الديني لها، " فالمعتزلة: غلوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا إلى التعليل بنفي الصفات، و المشبهة: قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام، و الروافض: غلوا في النبوة و الإمامة حتى وصلوا إلى الحلول، و الخوارج: قصروا حتى نفوا تحكيم الرجال " (1).

قال المعتزلة بخلق القرآن بدليل أنه كان ينزل بالتدرج على النبي من خلال الملك جبريل و حسب الوقائع و المناسبات، و لم ينزل دفعة واحدة، فكانوا بذلك قد قالوا بخلاف مذهب أهل السنة و الجماعة من الأشاعرة الذين قالوا بقدم كلام الله، و أنه صفة لازمة عن الذات الإلهية و محفوظ باللوح و أزلي، و هنا نستطيع القول بأن الأشاعرة قد نفوا نفيا تاما دور الواقع في هذه العملية، عملية تشكل النص، على خلاف المعتزلة الذين ربطوا بين النص و الواقع فآيات القرآن كانت تنزل بالتدرج و لأسباب و بحسب وقائع خاصة، كما عرف النسخ في الآيات و هذا كله دليل على خلق القرآن لا على قدمه.

مكن المعتزلة مبدأهم القائل بالحرية التامة استنادا على العقل قبل ورود السمع، من البحث في مسائل عديدة دون أن يضعوا حدودا أو قيودا لذلك، و كان أن " وضع المعتزلة لأنفسهم مبدأ هاما جدا و هو أن الصحابة ليسوا معصومين و أن الخطأ يجوز عليهم، سواء في ذلك كبيرهم و صغيرهم، و قد مكنهم هذا المبدأ من الحرية في نقد أبى بكر و عمر و عثمان و علي، كما مكنهم من تحليل الأحداث التاريخية، عكس ما قاله أهل السنة من الكف عن نقد الصحابة بالإجمال " (2).

إن هذا المبلغ الكبير من الحرية الذي وصله المعتزلة راجع إلى وقوف السلطة السياسية يومها في صفهم و الممثلة في شخص المأمون، فازدهرت تعاليمهم في عهده (198-218ه) و وافقهم على القول بخلق القرآن و حمل الناس على القول به، و هو الذي كان قد عمل على تشجيع حركة الترجمة من الإغريقية إلى العربية، فكان رجل "فكر و ثقافة"، و مع هذا لم يكن "حلمه" بريئا فشخص أرسطو الذي جاءه في المنام أراد من و راءه و من وراء روايته لهذا الحلم، أن يفرض نموذجا معينا من الفكر الأيديولوجي الثقافي و السياسي ليقف به في وجه خصوم دولته العباسية، بهذا عمل على تشجيع العقل اليوناني الذي استقدم ليكون ضربا لكل "العقول" الباطنية و العرفانية، "عقل الشيعة" و "عقل المتصوفة".

مع ميل المأمون إلى الأخذ بمذهب المعتزلة و تشجيعه أصبحوا ذوي نفوذ كبير في قصر الخلافة ببغداد، فعمدوا هم كذلك إلى نشر أفكارهم بقوة السلطان بعدما كانوا بعدين عن الساسة و السياسة مع نهاية الدولة الأموية و بداية الدولة العباسية، فكان أن لجأوا هذه المرة في ظل حكم المأمون إلى " انتهاج الأسلوب الشمولي الذي يفرض و لا يقنع، يلزم و لا يخير، يستأصل الخصوم و لا يلتقي معهم في منتصف الطريق، من أجل ذلك غير المعتزلة

---

(1)- أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: مرجع سابق، ص 26.
(2)- أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص 620.

أسلوبهم و لجأوا إلى السلطة و أثروا على الخلفاء حتى اقتنع بهم الخليفة المأمون بن هارون (813-833م)، فأصدر مرسوما بفرض مفهوم خلق القرآن كأساس للاعتقاد الديني " (1).

أول الخلفاء العباسيين أبو العباس السفاح، تلاه أبو جعفر المنصور الذي ترجمت في عهده مختلف الكتب الإغريقية إلى العربية، و كانت هذه هي فترة الترجمة الكبرى، و نعرف أن بغداد كانت معقلا لمختلف الشعوب و الديانات، كما شهدت تدفقا ثقافيا واسعا من بيئات مختلفة فارسية و هندية و يونانية، و ربما هذا ما كان قد ساعد المعتزلة فيما بعد و مع المأمون على توظيف المنطق و الفلسفة و إدخالهما في مجال الشرعيات و هذا ما جعل بعض الفقهاء يرفضون مثل هذا العمل، كما حصل مع ابن حنبل الذي اضطهد و سجن و عانى الكثير من جراء سياسة المأمون و المعتصم و الواثق من بعده، اللذين تبنا هما كذلك "عقيدة" المعتزلة الذين "حكموا" العقل و جعلوه مفسرا للوحي و شارحا له.

كان المأمون قد تولى الحكم بعد انقلاب قام به على أخوه الأمين، هذا الانقلاب السياسي تبعه انقلاب أيديولوجي فكري، فكان أن تبنى مذهب المعتزلة و فرضه على الناس و لكنه لم ينجح كلية في هذا العمل، فلم تفد هنا قوة السلطة ولا سيف السلطان في فرض المنهج الاعتزالي في العقيدة و الفكر على جميع الناس من فقهاء و عامة، فقد كان هناك ابن حنبل و كثيرين أمثاله ممن رفضوا هذه السياسة "القهرية"، و كان هذا سبب من بين أسباب كثيرة كانت وراء فشل الفكر الاعتزالي، فقد فرضت تعاليمه على الناس بالقوة كما أن ما اقترحه من أصول و مبادئ و ما عالجه من مسائل كانت بعيدة كل البعد عن مستوى فهم العامة، فكان أن حصر لدى الخاصة، هذا بالإضافة إلى أسباب أخرى كانت وراء فشل الاتجاه "العقلي" و عودة الاتجاه "النقلي" ممثلا مع ابن حنبل، و المذهب السني الأشعري ممثلا بأبى الحسن الأشعري.

بعد وفاة المأمون تولى المعتصم ثم الواثق اللذين سارا على نفس نهجه، و مع بداية حكم المتوكل انقلب الأمر، فاضطهد المعتزلة و قرب "النقليين" و كانت هذه المرة المحنة محنة المعتزلة، و محنة الاتجاه "العقلي" في التفكير و الحكم.

فبدأت محنة المعتزلة مع المتوكل (233-247ه) ثم تفاقمت مع القادر، ف " وجهت الدولة العباسية اضطهادها هذا ضد المعتزلة و كرسته و جعلته قانونا و فكرا رسميا للدولة، بذلك الكتاب الذي أشرف على وضعه الخليفة القادر (381-433ه/991-1031م) و سماه القادري و جعل علماء السنة و أصحاب الحديث يوقعون عليه، ثم أمر به فعمم في الأقاليم، و قرئ في الدواوين، و تلي على المنابر " (2).

إذا كان المعتزلة قد عالجوا واقعا اجتماعيا و سياسيا محكمين العقل في عمليتهم هذه، فإن السلطة السياسية هي التي كانت وراء هذا العمل، فقد فرض هذا النمط من الفكر على الناس كما فرض هذا الواقع السياسي على المعتزلة، فلم يستطيعوا الاشتغال بعيدا عن أعين السلطة

و لم تعطى الفرصة هنا للعقل و للفكر بقدر ما كانت السياسة هي المتحكمة وهي التي تبيح أو

---

(1)- محمد سعيد العشماوي: العقل في الإسلام، ص 74.

(2)- محمد عمارة: الفرق الإسلامية، ص 122.

تمنع، فكان الكل يشتغل بأمرها و طوعا لها، و هذا كان السبب الرئيسي و المباشر في فشل هذا الفكر ذا النزعة العقلانية، لأن الصراع الذي خاضه العقليين مع النقليين حول أمور الدين و الدنيا لم يكن صراعا فكريا و عقائديا بقدر ما كان صراعا أيديولوجيا حركته و سيرته أيادي السلطات.
و لن يمنعنا هذا من القول بأن الفترة الأول من الحكم العباسي سواء مع المأمون أو مع غيره و كذا فترة حكم الأمويين قد امتازت بنوع من الانفتاح، ف " قد حكت لنا كتب الفقه و طبقات الفقهاء مناظرات كثيرة بين أصحاب مالك و أصحاب أبى حنيفة، و بين الفقهاء و المحدثين و بين الشافعي و محمد بن الحسن إلى كثير من غير ذلك " (1).
هذا النوع من الجلسات العلمية هو ما افتقدناه منذ عصر المتوكل، فبدأ صوت العلم يخفت في مقابل صعود خطاب الحشد و التجييش، و قد كانت هناك أسباب عديدة وراء كل هذا الذي حدث، لقد بدأ الضعف يظهر على الدولة العباسية التي كانت في آخر أيامها و ازداد ظهور الأخطار الخارجية التي كانت تتهددها، كما كان هناك تحول كبير في تلك الأطر و الشروط الاجتماعية و الاقتصادية المساعدة على خلق جو فكري حر، فبداية انهيار الزعامة الاقتصادية لبعض التجار و البرجوازيين الكبار أدى إلى تخلخل النظام الاجتماعي و الاقتصادي داخل العواصم الفكرية و الثقافية الكبيرة كدمشق و بغداد و الكوفة و البصرة و غيرها، تلك الطبقة البرجوازية و ما يلحقها من طبقة وسطى و التي كانت السبب في الحفاظ على التوازن الاجتماعي و الاقتصادي، و مع انهيارها يكون من الطبيعي أن يتبعها انهيار لتلك الطبقة المثقفة، و ازدادت الخشية من تلك التهديدات الخارجية فكانت الحاجة إلى خطاب تعبئة تتوحد به جميع الأصوات دفاعا عن السلطة المادية و الرمزية للخلافة العباسية، إلى أن سقطت بغداد على يد المغول سنة 656ه. (*)
مع هذا السقوط خفت صوت "العقل" و حل محله "التقليد" و "النقل"، و في هذه الفترة كانت جهة أخرى من العالم الإسلامي قد شهدت و عاشت هي الأخرى لحظة من لحظات انتعاش العقل، إنها بلاد المغرب و الأندلس في ظل دولة الأمويين، فعرفت بعض الأصوات الحرة الداعية إلى تمركز نزعة "إنسية" في مقابل نزعة "لاهوتية"، و من بين أشهر هؤلاء قاضي قرطبة و فيلسوف الأندلس أبى الوليد محمد بن رشد، الذي مثل في زمنه منظومة فكرية و إبستيمولوجية و فلسفية و فقهية قيل عنها أنها كانت مختلفة و متميزة، طبعت العصر الإسلامي الوسيط و في ضفته المقابلة المغرب و الأندلس، و ابن رشد كان ذلك العقل المولود في بيئة الأندلس التي كانت ملتقى الثقافات و الديانات، البيئة التي أنتجت فكره كما أنتجت فكر ابن حزم و الشاطبي و ابن باجة و ابن طفيل و كثيرون غيرهم، فهل وظف ابن رشد الديني و مارس السياسي في الفلسفي، أم أنه حرر الخطاب الفلسفي و الديني من هيمنة السياسي؟

---

(1)- أحمد أمين: ضحى الإسلام، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت: لبنان. 2005، ص 314.
(*)- منذ دخول السلجوقيين بغداد في سنة 447ه إلى سقوطها سنة 656ه على يد هولاكو، و انتقال الخلافة العباسية إلى القاهرة سنة 923ه بعد تنازل المتوكل على الله آخر الخلفاء العباسيين عن حقوق الإمامة أو لنقل الملك للسلطان العثماني سليم الأول، انهار الفكر و تم "غلق" باب الاجتهاد و تركت الساحة فارغة لعقل تواكلي و تقليدي.

- **الخطاب الرشدي**

مع سقوط الخلافة الأموية على يد العباسيين سنة 132ه و اضطهادهم للأمويين، كان أن فر أحد الأمويين الناجين من بطش العباسيين من المشرق إلى المغرب، و هو عبد الرحمن الداخل الذي عمل على تأسيس دولة الأمويين بالمغرب و الأندلس.
أرادت "الخلافة" الأموية بالضفة المقابلة من العالم الإسلامي أن تتميز عن خلافة المشرق سياسيا و عقائديا، فكان أن تبنت المذهب المالكي الذي وجدته مستقرا بالشمال الإفريقي منذ القرن الثالث هجري، إلى أن ظهرت شخصية ابن حزم الأندلسي الذي خالف و عارض الفقهاء المالكيين و دع إلى الأخذ بظاهر النصوص سواء في العقائد أو في الأحكام الشرعية رافضا لمنهج القياس و منكرا له، كما كان يرفض تقليد إمام من الأئمة أو مذهب من المذاهب فنجده يقول: " قال أبو محمد: قال قوم لا يعلم شيء إلا بالإلهام و قال آخرون لا يعلم شيء إلا بقول الإمام – و هو عندهم رجل بعينه إلا أنه الآن منذ مائة عام و سبعين عاما معدم المكان متلف العين، ضالة من الضوال – و قال آخرون لا يعلم شيء إلا بالخبر، و قال آخرون لا يعلم شيء إلا بالتقليد، و احتجوا في إبطال حجة العقل بأن قالوا: قد يرى الإنسان يعتقد الشيء و يجادل عنه و لا شك في أنه حق، ثم يلوح له غير ذلك، فلو كانت حجج العقول صادقة لما تغيرت أدلتها. هذا تمويه فاسد، و لا حجة لهم على مثبت حجج العقول في رجوع من رجع عن مذهب كان يعتقده و يناضل عنه " (1).
و يرد ابن حزم على كل هؤلاء فنجده مثلا يقول عن المقلدين، " و يقال لمن قال بالتقليد ما الفرق بينك و بين من قلد غير الذي قلدت أنت، بل كفر من قلدته أنت أو جهله، فإن أخذ يستدل في فضل من قلده كان قد ترك التقليد و سلك في طريق الاستدلال من غير التقليد "(2)
يدعوا ابن حزم إلى حمل كل كلام على ظاهره " في الأوامر و النواهي الواردة في القرآن و كلام النبي صلى الله عليه و سلم و الأخذ بظاهرها و حملها على الوجوب و الفور و بطلان قول من صرف شيئا من ذلك إلى التأويل أو الندب أو الوقف بلا برهان و لا دليل " (3).
و كان مشروع ابن حزم الفلسفي و الأيديولوجي هذا قد لاق من يدعمه و يعمل على نشره بل و يتبناه و هذا ما كان قد عمل عليه ابن باجة فكريا و ابن تومرت سياسيا، هذا الأخير الذي كان يبحث عن النسب الشريف ليكون له سندا في دعوته السياسية التي بدأها سنة 511ه، و الذي اتخذ من "المهدوية" أساسا لبدأ دعوته، و خلال عمله هذا كان يعمل بشعارين، الأول ديني و مفاده " الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر" و الثاني يقوم على أساس أيديولوجي و يقول "بترك التقليد و الرجوع إلى الأصول" أي إلى الكتاب و السنة، و هذا كان مطلب ابن حزم في دعوته إلى الأخذ بظاهر النصوص و الابتعاد عن القياس و التقليد، فرأى ابن تومرت انحراف الفقهاء المرابطين المالكيين عن أصول العقيدة الصحيحة و هذا لكثرة عملهم

---

(1)- الحافظ أبى محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري: الأحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، الناشر زكريا علي يوسف، مصر: القاهرة. ص 14.
(2)- المرجع نفسه، ص 18.
(3)- المرجع نفسه، ص 259.

بالقياس، كما كان يدعوا إلى التوحيد و من هنا سميت الدولة التي أسسها بدولة "الموحدين" و هي الدولة التي عاش في كنفها ابن رشد (1126م-1198م). (*)
عرف ابن تومرت بتشدده في فرض أرائه و بسوء معاملة مخالفيه في التوجه، و كان يعمل على فرض تصوره بالقوة، و عمله هذا يذكرنا بما فعله المأمون العباسي من حمل الناس على القول بخلق القرآن بقوة السيف، فمحنة خلق القرآن ببغداد تكررت في محنة فلسفة التوحيد بالأندلس و المغرب مع ابن تومرت و الخلفاء الموحدين في حمل الناس غصبا على القول بالظاهر.
نجده يقول في كتاب "أعز ما يطلب" و الذي هو مجموعة أقوال جمعها له عبد المؤمن بن علي، " أعز ما يطلب، و أفضل ما يكتسب، و أنفس ما يدخر، و أحسن ما يعمل، العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير، هو أعز المطالب، و أفضل المكاسب، و أنفس الذخائر و أحسن الأعمال " (1).
جمع ابن تومرت بين العديد من المذاهب فإن كان يوافق المعتزلة في قولهم بالتوحيد و نفي التشبيه و التجسيم، فإنه يوافق مذهب الجبرية و الأشاعرة في نفيهم للحرية و للإرادة البشرية و قولهم بالجبر، كما يوافق ابن حزم في القول بالأخذ بالظاهر و ترك القياس، و من جهة أخرى نجده يوظف الموروث الشيعي الإمامي في بداية دعوته، و هذا في قوله بفكرة "الإمام المعصوم" و هذا لضرورة سياسية في تلك اللحظة و هي جمع الناس حوله فادع لنفسه النسب الشريف من الرسول، و قال بأنه المهدي المعلوم.
يقول حول تنزيه الذات الإلهية: " فإذا علم نفي التشبيه بين الخالق و المخلوق، علم وجود الخالق سبحانه على الإطلاق، إذ كل من وجبت له البداية و النهاية و التحديد و التخصيص وجب له التحيز و التغير و الجواز و الاختصاص، و الحدوث و الافتقار إلى الخالق، و الخالق سبحانه ليس له بداية إذ كل من وجبت له البداية له قبل، و كل من له قبل له بعد، و كل من له بعد له حد، و كل له حد محدث، و كل محدث مفتقر إلى الخالق، و الخالق سبحانه هو الأول و الآخر، و الظاهر و الباطن، و هو بكل شيء عليم، الأول من غير بداية، و الآخر من غير نهاية، و الظاهر من غير تحديد، و الباطن من غير تخصيص " (2).
و يقول حول الإمامة " هذا باب في العلم، و هو وجوب اعتقاد الإمامة على الكافة، و هي ركن من أركان الدين، و عمدة من الشريعة، و لا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمان، إلى أن تقوم الساعة، ما من زمان إلا و فيه إمام لله قائم بالحق في أرضه " (3).
إن هذه الثورة الفكرية و العقائدية التي قادها الموحدون و التي كانت ثورة على الجمود و التقليد هي التي ساعدت على بروز شخصية كشخصية ابن رشد، فقد عرف خلفاء الدولة الأموية بالأندلس بتفتحهم الفكري و الثقافي منذ زمن عبد الرحمن الناصر، فعرفت كبرى المكتبات كما عرفت دار الحكمة ببغداد، و امتازت الأندلس بظاهرة العمران هذه الظاهرة

(*)- يذكرنا توحيد ابن تومرت هنا و بهذه الصياغة، بأصل من أصول المعتزلة حول تنزيه الذات الإلهية و رفضهم التجسيم و التشبيه.
(1)- محمد بن تومرت (مهدي الموحدين): أعز ما يطلب، تقديم و تحقيق: عمار طالبي، (بدون عدد طبعة)، الجزائر. 1985، ص 29.
(2)- المرجع نفسه، ص ص 216-217.
(3)- المرجع نفسه، ص 229.

التي طبعت الحياة الفكرية بالنشاط و الحيوية، هكذا كانت إشبيلية و قرطبة كما كانت الكوفة و البصرة و بغداد، و إن كانت الظاهرة غالبة بالأندلس على العراق، و كان الخليفة الموحدي أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن كالمأمون العباسي معجبا بأرسطو و بالفلسفة، و كان أن اختار ابن رشد ليقوم بمهمة شرح أرسطو، فأعاد هو الآخر كرة المأمون مع المعتزلة، إنه التدخل السياسي فيما هو فكري.

فعمل بذلك ابن رشد في خطابه على شرح فلسفة أرسطو، التنظير لفلسفة الأخذ بالظاهر و الرد على الغزالي في كتابه تهافت التهافت و نقد الفلسفة السينوية، و كان ابن رشد يسعى من خلال مشروعه هذا إلى تعميم الطريقة البرهانية "العقلية" في مجال الدراسات الفلسفية و الدينية، و هذا ما كان يعنيه دوما من خلال قوله بالتوفيق بين الحكمة و الشريعة أي بين الفلسفة و الدين بين العقليات و النقليات، بين ما تقوله الفلسفة و ما تقوله النصوص الشرعية و الطريق الأنسب في هذه العملية التوفيقية هو طريق العقل و المعرفة البرهانية، رافضا لما كان من معرفة جدلية خاصة بالمتكلمين أو معرفة خطابية خاصة بالفقهاء و التي تنطبق كذلك على العامة، فكلا المعرفتين لا تستندان على أصول برهانية عقلية، فما عدى المعرفة البرهانية فإن هذه المعارف كلها معارف ظنية و تخيلية، معارف تعتمد القياس و التجويز و الإمكان.

و قد كان ابن رشد قبل هذا و في عهد المرابطين فقيها و قاضيا مالكيا فكان شارحا و مدافعا عن المالكية المذهب الرسمي بالمغرب و الأندلس، لهذا نجده في كتبه يتحدث عن أمور الفقه و الشريعة وفقا لما يقوله مالك و حسب ما يقتضيه الفقه المالكي، كما كان يدعوا للإجماع و للقياس أي الاستنباط بحسب ما هو موجود في الكتاب و السنة، فنجده يقول: " و الإجماع لا يصدر إلا عن دليل إما توقيف عن النبي عليه الصلاة و السلام و إما استدلال من الكتاب و السنة و إما اجتهاد كنحو اجتماعهم على جلد شارب الخمر و ما أشبه ذلك و هو ينقسم قسمين فمنه ما يجتمع عليه العلماء و العامة كالوضوء و الصلاة، و منه ما يجتمع عليه العلماء دون العامة غير أن العامة مجتمعة على ما اجتمعت عليه العلماء من ذلك فهو الحق " (1).

و يقول عن القياس " و أما الاستنباط و هو القياس فالتعبد به جائز في العقل و واجب في الشرع و الذي يدل على أنه أصل من أصول الشرع الكتاب و السنة و إجماع الأمة، فأما الكتاب فقوله (فاعتبروا ياأول الأبصار) و الاعتبار تمثيل الشيء و إجراء حكمه عليه " (2).

و كأنما الاعتبار هنا هو بالضرورة القياس و التمثيل، خصوصا إذا كان هذا الكلام يصدر من فيلسوف في مستوي ابن رشد هو أعلم بأن النص القرآني قابل لكل الشروح و التأويلات بحكم انفتاحه على الرمز و إطلاقية معناه.

و يقول في رده على مانعي القياس من أصحاب الظاهر " و إنما منع من الحكم بالقياس أهل التعطيل و الزيغ فقال منهم قائلون إنه محال و لا يصح ورود الشرع به و قال داود و ابنه ليس من المستحيل و لو ورد في الشرع لكان جائزا و لكنه لم يرد به شرع...[ليقول عن القياس]... فالقياس هو حمل الفرع على الأصل في إثبات الحكم أو إسقاطه لعلة يدل على أن

---

(1)- أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد: المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من أحكام الشرعيات و التحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائلها المشكلات، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، مؤسسة الحلبي و شركاه، القاهرة: مصر، ص 18.

(2)- المرجع نفسه، ص 19.

الحكم إنما ثبت في الأصل أو سقط منه لتلك العلة و تكون العلة موجودة في الفرع فيقتضي ذلك إلحاقه بالأصل في إثبات ذلك الحكم فيه أو إسقاطه منه " (1).
و في جهة أخرى نجد ابن رشد يقول في تحريم الخمر مثلا: " فإنهم قالوا قد نص القرآن أن علة التحريم في الخمر إنما هي الصد عن ذكر الله و وقوع العداوة و البغضاء كما قال تعالى "إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة و البغضاء في الخمر و الميسر و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلاة"، و هذه العلة توجد في القدر المسكر لا فيما دون ذلك فوجب أن يكون ذلك القدر هو الحرام إلا من عقد عليه الإجماع من تحريم قليل الخمر و كثيرها قالوا و هذا النوع من القياس يلحق بالنص و هو القياس الذي يبينه الشرع على العلة فيه، و قال المتأخرون من أهل النظر حجة الحجازيين من طريق السمع أقوى و حجة العراقيين من طريق القياس أظهر إذا كان هذا كما قالوا فيرجع الخلاف إلى اختلافهم في تغليب الأثر على القياس أو تغليب القياس على الأثر إذا تعارضا، و هي مسألة مختلف فيها لكن الحق أن الأثر إذا كان نصا ثابتا فالواجب أن يغلب على القياس أما إذا كان ظاهر اللفظ محتملا للتأويل فهنا يتردد النظر هل يجمع بينهما بأن يتأول اللفظ أو يغلب ظاهر اللفظ على مقتضى القياس و ذلك مختلف بحسب قوة لفظ من الألفاظ الظاهرة و قوة قياس من القياسات التي تقابلها و لا يدرك الفرق بينهما إلا بالذوق العقلي، كما يدرك الموزون من الكلام من غير الموزون و ربما كان الذوقان على التساوي و لذلك كثر الاختلاف في هذا النوع حتى قال كثير من الناس كل مجتهد مصيب "(2)
يتحدث ابن رشد هنا عن القياس و عن الأخذ بظاهر اللفظ مع ذكره لأشهر مدرستين في التفسير و في كتابة الوحي و هما كما مر بنا مدرسة المدينة و مدرسة الكوفة و المدرستين مختلفتين، مدرسة المدينة و التي ينتمي لها مالك بن أنس و هو أحد أكبر ممثليها و تأخذ بالنص كما هو، أما مدرسة العراق فقد عرفت بنوع من "التفتح العقلي"، فكانوا يشرحون النص و يؤولونه تأويلا عقليا، و كذلك تختلف طريقتهم في قبول الحديث عن طريقة أهل المدينة، أما ابن رشد هنا فإنه يغلب الذوق العقلي كما سماه.
لا ندري إن كان السبب الحقيقي وراء "تحول" ابن رشد من المالكية و الدعوة لاعتماد القياس و اعتماد مذهب مالك إلى القول بالظاهر، هو سبب سياسي، السبب الذي أعطى العقل قيمة كبرى و ميزة خاصة، فكان مذهبه في سلوك طريق العقل كمذهب المعتزلة الذين شكل العقل بالنسبة لهم منبع العلم و المعرفة ، ف" لقد أوغل المعتزلة في إبراز العقل الإنساني و القدرة الإنسانية، بحيث جعلوا منهما مثيلين للقدرة الإلهية " (3).
فكان ابن رشد يقسم المعارف و يقسم البشر ثلاث أقسام، البرهانيون و هم الفلاسفة، و الجدليون و هم المتكلمون، و الخطابيون و هم عامة الناس و يضيف لهم الفقهاء أصحاب المعرفة الخطابية، فكان يدافع عن الفلاسفة و عن طريقتهم في المعرفة، و هذا هو السبب الذي جعله يرد على الغزالي في كتابه "تهافت التهافت" حين كتب الغزالي "تهافت الفلاسفة"

---

(1)- المرجع السابق، ص 22.
(2)- أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي: بداية المجتهد و نهاية المقتصد، الجزء الأول، (بدون عدد طبعة)، دار الشريفة، 1989، ص ص 458-459.
(3)- طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط 5، دار دمشق للطباعة و النشر، (بدون سنة طبع). دمشق: سوريا، ص 220.

الكتاب الذي أبطل فيه مذهب الفلاسفة في قولهم بأزلية و أبدية العالم و بنفيهم للصفات، فهو الذي قال: " فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التمييز عن الأتراب و النظراء بمزيد من الفطنة و الذكاء قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات و استحقروا شعائر الدين " (1).
و يرى السبب في ما وصلوا إليه هو درسهم للفلسفة اليونانية و إمعانهم فيها حتى صاروا يقولون بأقوال فلاسفة اليونان و يجارونهم في كل شيء، فيقول: " و إنما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة كسقراط و بقراط و أفلاطون و أرسطا طاليس و أمثالهم " (2).
ثم نجده ينتقل ليبين و يشرح سبب تكفيره للفلاسفة كلهم بقوله: " تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل أحدها مسألة قدم العالم و قولهم أن الجواهر كلها قديمة، و الثانية قولهم أن الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص و الثالثة في إنكارهم بعث الأجساد و حشرها، فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه و معتقدها معتقد كذب الأنبياء " (3).
أما ابن رشد فيرى أن الدين يقوم على ثلاث مبادئ لا يجب بأي حال تأويلها و هي: الإقرار بالله، الإقرار بالنبوات و الإقرار باليوم الآخر، فمن غير الجائز عند ابن رشد تأويل الآيات التي تدعوا إلى الإيمان بالله و رسله و اليوم الآخر، و ما عدى ذلك أي ما يترتب عن هذه المبادئ من نتائج و مقدمات فهي قابلة للتأويل، و لكن ضمن شروط ثلاث و هي: احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير، احترام الوحدة الداخلية للنص و مراعات المستوى المعرفي لمن يوجه إليهم التأويل، أي مخاطبة الناس بحسب عقولهم...(4).

عمل منظروا الفلسفة التوحيدية على فرضها على الكل هذا من جهة، و من جهة أخرى نجد هذه الفلسفة قد تزامنت مع فلسفة أخرى هي "فلسفة التمييز"، حيث عملوا على الفصل بين المنازل الفكرية و المعرفية للناس، قائلين بوجود مستويات عقلية أي مراتبية عقلية (hiérarchie) وفقا لدرجات المعرفة، و قصة حي بن يقضان مثلا لأبى بكر بن طفيل و التي اطلعنا عليها جميعا مثال بارز و واضح على هذا التمييز الفكري الذي طبع الفلسفة الموحدية، ففي آخر القصة نرى كيف يصل البطل إلى فكرة ترك العامة لتأويلاتها، لأنها كعامة عاجزة عن بلوغ الكمال المعرفي و عن فهم ما هو فوق قدراتها العقلية.
و سار فيلسوف قرطبة ابن رشد على نفس المنهاج فقسم المعرفة و أصحابها قسمة ثلاثية أهل البرهان، أهل الجدل و أهل الخطابة، فخص العامة باللغة الخطابية لغتهم و لغة الفقهاء و خص المتكلمين باللغة الجدلية، أما أهل البرهان و هم الفلاسفة فخصهم بالمعرفة البرهانية بهذا فإن ابن رشد لم يقف عند مستوى تلك القسمة الثنائية كالتي نجدها عند الغزالي مثلا بين العامة و الخاصة، بل ركز على قسمة ثلاثية منع من خلالها أن تقرأ العامة كتب الجدل و البرهان فعليها أن تبتعد عن التأويلات، و لاشك أن الهدف من وراء كل هذا هو حمل الناس على الظاهر و إبعادهم عن الباطن الذي يترك لأصحابه، و هنا تكون الدولة الموحدية

---

(1)- أبى حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، ط 3، دار الشرق، (بدون سنة طبع). بيروت: لبنان، ص 37.
(2)- المرجع نفسه، ص 38.
(3)- المرجع نفسه، ص 254.
(4)- محمد عابد الجابري: نحن و التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط 6، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 1993، ص 243.

بفلسفتها و التي كان ابن رشد أحد "المنظرين" لها، قد أسست "للنخبوية" الفكرية و من ثم السياسية من جهة، و للاستبداد المادي و المعنوي من جهة أخرى.
إذا كان اللاهوتيون المسلمون قد قسموا مجتمعهم إلى طبقتين، العامة من جهة و هم المتأملون بالمعتقدات، و النخبة من العلماء من جهة أخرى و هم المشتغلون بالعقائد، فإن ابن رشد قسم المجتمع الإسلامي ليس إلى طبقتين بل إلى ثلاث طبقات: الخطابيين rhétorique ، الجدليين dialictique و البرهانيين démonstrative...(1).

لا ندري إن كان قد أصاب ابن رشد ما أصاب الغزالي الذي قال عنه ابن رشد نفسه أنه لم يدم على مذهب واحد فكان أحيانا مع الفلاسفة متفلسفا و تارة مع المتصوفة متصوفا و أحيانا أخرى مع الفقهاء فقيها، لكن ما نستطيع قوله هنا حولهما معا هو أنهما كانا يتحركان في إطار ما تمليه و تسمح به أحوال السلطة الحاكمة، فقد كان ابن رشد "فيلسوف الدولة" و كان لا يتحرك و لا يشتغل إلا فيما تسمح به و تمليه، ما يمليه شخص الخليفة يعقوب المنصور فرأينا كيف "أحيا" ابن رشد مذهب ابن حزم، المذهب الظاهري الذي يقال بأن يعقوب المنصور و الخلفاء الموحدين قد اعتنقوه و حاولوا فرضه على الناس، كما اعتنق المأمون مذهب المعتزلة في القول بخلق القرآن و حاول فرضه على الكل، و قد سارت الدولة الموحدية على هذا النهج في التمييز و التفريق و على كل الأصعدة و المستويات السياسية و الفكرية و الاجتماعية، و في فرضها لتعاليمها على الناس كان ابن رشد هو "الوسيلة" المستعملة لبلوغ الهدف ليقوم بنشر ما تراه و تتبناه السلطة السياسية، لقد كلف ابن رشد بمهمة "رسمية" شرح أرسطو و التنظير للأخذ بالظاهر، فعبر عن واقع سياسي بالدرجة الأول كما عبر عنه المعتزلة قبله في رقيهم و محنتهم، و عبر عنه هو في قربه من بلاط الخلفاء و في محنته و اضطهاده، لقد تحرك "الفكر" في حدود ما يسمح به الواقع السياسي، فكان الفكر دائما بين سلطتين السلطة السياسية و سلطة الفقهاء التقليديين الذين يكفرون كل من لم يسر على نهجهم في التفكير و العمل، كما حصل مع المعتزلة الذين تم تكفيرهم من طرف الفقهاء، فنجد مثلا ابن تيمية و هو تلميذ ابن حنبل يقول: " و من أقر بالأمر و النهي الدينيين دون القضاء و القدر و كان من القدرية كالمعتزلة و غيرهم الذين هم مجوس هذه الأمة، فهؤلاء يشبهون المجوس، و أولائك يشبهون المشركين الذين هم شر من المجوس، و من أقر بهما و جعل الرب متناقضا، فهو من أتباع إبليس الذي اعترض على الرب سبحانه و خاصمه " (2).
و يقول ابن تيمية حول كلام المعتزلة في خلق القرآن " هؤلاء مخطئون في ذلك خطأ محرما فاحشا بإجماع المسلمين، و قد قالوا منكرا من القول و زورا بل كفرا و ضلالا و محالا، و يجب نهيهم عن هذا القول الفاحش، و يجب على ولاة الأمور عقوبة من لم ينته منهم عن ذلك جزاء بما كسب نكالا من الله، فإن هذا القول مخالف للعقل و النقل و الدين، مناقض للكتاب و السنة و إجماع المؤمنين " (3).

---

(1)- Mouris Ruba Hayoun et Alan Delibra: l'averrase et l'averroisme, 1er edition, universite de Strasbourg, paris: france. 1991, p 41.

(2)- تقي الدين ابن تيمية: مجموعة الرسائل و المسائل، المجلد الأول، ط1، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة و الجماعة، 2000، ص 09.

(3)- المرجع نفسه، ص 334.

إن الذي حصل مع المعتزلة و الفقهاء تكرر مع ابن رشد، لقد استخدم الفقهاء في الحرب على ابن رشد، فمع بدأ الضعف في الدولة الموحدية و ازدياد خطر نصارى إسبانيا، كان لا بد من جمع الناس حول إسلام "تجبيشي"، إسلام ترد به هذه الأخطار، فليس الوقت وقت فكر بل هو وقت تأهب للحرب، هنا انتدب الفقهاء ليقوموا بتوحيد كلمة الناس تحت مظلة مذهب إسلامي واحد و المذهب الوحيد الذي كان و ما يزال سائدا بين الناس و محبوبا في قلوبهم و مرغوبا منهم هو المذهب المالكي، و قد وجد الفقهاء في كل هذا ما ينتقمون به من ابن رشد ف " لقد كان للأفكار الثورية العلمية التي أتى بها ابن رشد، عواقب مزعجة بالنسبة إليه إذ أن الرجعية الدينية حقدت عليه بعنف " (1).

هذه الرجعية الدينية التي كانت تنتظر مثل هذه الفرصة لترد على ابن رشد ردا قاسيا، فشكلت هذه الفترة فترة حرجة في حياة الفيلسوف الذي أريد له أن لا يتجاوز في نصوصه ذلك الأساس الذي قامت عليه الدولة الموحدية، و الذي طرحه ابن حزم و نظر له ابن باجة و عمل عليه ابن تومرت و رسخه عبد المؤمن بن علي مستخدما في كل هذا حسب ما أراده الخلفاء الموحدين النص الفلسفي الأرسطي.

لقد كان السبب وراء انقلاب الخليفة على ابن رشد و اضطهاده له تلك الحملات الصليبية التي هددت وجود الدولة الموحدية، إضافة إلى أسباب أخرى كبداية انهيار الطبقة "البرجوازية" التجارية و التي انهارت معها تلك البرجوازية "العالمة" "savante"، لينهار مستوى العرض و الطلب التجاري و المعرفي هنا شقت الطريق لعودة تلك الدوغمائية الفقهية، و لانتعاش و انتشار الدين الشعبي الممثل في الطرقية، فكان الدور هذه المرة للفقهاء و رجال التصوف، فشكلت هذه العودة إلى مذهب مالك بالذات إرضاءا لذلك الشعور العميق لدى العامة، لأن عقيدة "التوحيد" تلك أو لنقل الفلسفة الموحدية التي فرضها الموحدون كان من الصعب أن تفهم من طرف العامة، فمناهج التأويل و ضرورة استخدام البرهان مع إتباع ظاهر النص (القرآن+الحديث) كلها أسس كان من الصعب أن تفهمها الجماهير العامة فكان أن فرضت عليها فرضا، فصعب عليها استيعاب و تصور تلك الألوهية المجردة من كل تجسيم و من كل وسيط، فكانت فوق قدراتهم و مداركهم العقلية، و كان المذهب المالكي و مبادئه راسخة في قلوب معتنقيه.

عادت المالكية إلى المغرب و التي لم تغب عنه رغم انتشار العديد من المذاهب التي دخلته غير أن جميعها انقرض، و بقيت المالكية المذهب الوحيد المحتل للساحة الدينية العقائدية و الفكرية، و خصوصا بعد أن تم القضاء و نهائيا على آخر دعوة و هي الدعوة الموحدية التي شكلت مكسبا في المجال الفكري، فتراجعت في الثقافة الإسلامية تلك اللحظة التي كان فيها العقل سيدا (لحظة المعتزلة و لحظة ابن رشد)، و أجهضت كل المحاولات التي كان يمكن من خلالها و عن طريقها الوصول إلى أبعد المستويات، ليتم "طرد" الفكر الرشدي من الساحة العربية الإسلامية و يتبناه الغرب، هكذا كان تدخل السياسة في كل مرة سببا في اضمحلال الفكر العقلاني العربي، و كان بعد ذلك أن ينجح فكر كفكر أبو حامد الغزالي و يسيطر على الثقافة العربية الإسلامية منذ القرن الحادي عشر ميلادي و حتى اليوم.

---

(1)- طيب تيزيني: مرجع سابق، ص 355.

كان الغزالي و برأي كثيرين نتاج النظام السياسي الذي أنتجه و أنتج فكره و كان قد تخرج من المدارس النظامية في بغداد، ف " لم يكن "نظام الملك" لتفوت عليه فرصة تجنيد فقيه شاب يسعى إلى الشهرة و الجاه دون أن يوظفه في حرب لا هوادة فيها ضد الباطنية، فقد أدرك نظام الملك أن الدعوة الباطنية لا يمكن ردها إلا بدعوة مضادة تستخدم الوسائل نفسها و تنتهج المناهج نفسها " (1).

فكان سندا فكريا للدولة السنية الأشعرية و استخدم كذلك لضرب باطنية التشيع و هنا كتب "فضائح الباطنية"، ثم كان مع المتصوفة فأضفى على التصوف الطابع السني و هنا كتب "إحياء علوم الدين"، ليقسم التصوف إلى علم مكاشفة و علم معاملة، يقول: " فالقسم الأول علم المكاشفة و هو علم الباطن و ذلك غاية العلوم، فقد قال بعض العارفين من لم يكن له نصيب من هذا العلم أخاف عليه سوء الخاتمة، و أدنى نصيب منه التصديق به و تسليمه لأهله. و قال آخر من كان فيه خصلتان لم يفتح له بشيء من هذا العلم بدعة أو كبر و قيل من كان محبا للدنيا أو مصرا على هوى لم يتحقق به، و قد يتحقق بسائر العلوم و أقل عقوبة من ينكره أنه لا يذوق منه شيئا، و هو علم الصديقين و المقربين، أعني علم المكاشفة فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره و تزكيته من صفاته المذمومة " (2).

و عن علم المعاملة نجده يقول: " و أما القسم الثاني: و هو علم المعاملة فهو علم أحوال القلب، أما ما يحمد منها كالصبر و الشكر و الخوف و الرضا و الزهد و التقوى و القناعة و السخاء و معرفة المنة لله تعالى في جميع الأحوال و الإحسان و حسن الظن و حسن الخلق و حسن المعاشرة و الصدق و الإخلاص " (3).

و بعد شرحه لهذين القسمين من التصوف نجده يرد على من يقولون "بتغييب" المتصوفة للعقل، فيعرف العقل أولا قائلا: " و العقل منبع العلم و مطلعه و أساسه و العلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة و النور من الشمس و الرؤية من العين، فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا و الآخرة " (4).

ثم ينتقل مدافعا عن أهل التصوف و شارحا تغييبهم للعقل بقوله: " فإن قلت فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل و المعقول، فاعلم أن السبب هو أن الناس نقلوا العقل و المعقول إلى المجادلة و المناظرة بالمتناقضات و الإلزامات و هو صنعة علم الكلام " (5).

و عن وصيته للمريدين نجده يقول في موضع آخر: " على السالك أن يلتزم العزلة ليستظهر بها على أعدائه، و هي نوعان فريضة و فضيلة، فالفريضة العزلة عن الشر و أهله و الفضيلة العزلة عن الفضول و أهله " (6).

---

(1)- أيمن عبد الرسول: مرجع سابق، ص 83.

(2)- أبى حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مع مقدمة في التصوف الإسلامي و دراسة تحليلية لشخصية الغزالي في الإحياء لبدوي طبانة، الجزء الأول، (بون طبعة و بدون سنة طبع)، دار إحياء الكتب العربية، ص 20.

(3)- المرجع نفسه، ص 21.

(4)- المرجع نفسه، ص 82.

(4)- المرجع نفسه، ص 88.

(6)- أبى حامد الغزالي: روضة الطالبين و عمدة السالكين، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، دار النهضة الحديثة، ص 25.

هذا الموقف من التصوف و من الصوفية كنا قد رأيناه عند ابن خلدون كذلك الذي اعتذر هو الآخر لشطحات الصوفية و بررها، و هذا الموقف واضح و مبرر سواء لدى الغزالي أو لدى ابن خلدون، خصوصا بعد أن أدخل التصوف في الدائرة الإسلامية السنية و ألبس اللباس السني، فكان واجبا على مثل هؤلاء أن ينظروا له شارحين أحيانا و مبررين أحيانا أخرى.

لكن لنرى ما كتبه ابن رشد (الجد) بهذا الخصوص و نقله الحفيد، " سألت – عصمنا الله وإياك عن اعتقادات أهل البدع و الأهواء، و لا عدل بك و بنا عن الطريقة المثلى – عما يروى من كرامات الصالحين و براهين عباد الله المتقين، هل هي باطل يلزم إبطالها و التكذيب لها، أو حقا يجب التصديق بها و الاعتقاد لصحتها و ما وجه ما تعلق به من أنكرها؟ و الدليل الذي اعتقد به من صححها و أثبتها؟ فأقول، و الله الموفق للصواب برحمته و تأييده و الهادي إلى النهج المستقيم بتوفيقه و تسديده، إن إنكارها و التكذيب بها، بدعة و ضلالة بثها في الناس أهل الزيغ و التعطيل، و الذين لا يقرون بالوحي و التنزيل. " و يضيف " و إذا كان الله تعالى قد دل على صدق الأنبياء بالمعجزات، التي فرق لهم بها العادات، جاز أن يدل أيضا على طاعة الأولياء في الحال و الرضا عن عملهم فيها، بشرط موافاتهم عليها (موالاتهم)، بما أظهر على أيديهم من كرامات، لطفا بهم و بمن سواهم " (1).

مع انتهاء اللحظة الموحدية بالأندلس انتهى معها الفكر الرشدي و عادت الكلمة الأولى و الأخيرة للفقهاء و لشيوخ الزوايا، بعد أن عاد التصوف ليحتل مكانة كبرى في أوساط الناس و خاصة بين العامة، "فأجهض" العقل و الفكر العقلاني و ولد الفكر "المدرساني" التقليدي الذي يعتمد على تقليد ما خلفته المدارس الفقهية، فأي مكانة قد تبقى للعقل إن كان أحد أكبر الفقهاء و المنظرين السنيين و هو الغزالي لا يرى في العقل سوى مجرد مظنة و وهم ثم يعمل على شرح معناه فيقول: " العقل و المتعلق بغرضنا منه معنيان (أحدهما) إنه يطلق و يراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله خزانة القلب، و الثاني قد يطلق و يراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب، أعني تلك اللطيفة التي هي حقيقة الإنسان و حيث ورد في القرآن و السنة ذكر القلب، فالمراد به المعنى الذي يفقه من الإنسان و يعرف حقيقة الأشياء و قد يكنى عنه القلب الجسماني الذي في الصدر، لأن بينه و بين تلك اللطيفة العالمة التي هي حقيقة الإنسان علاقة خاصة لأن تعلقها بسائر البدن إنما هو بواسطته و هو مملكتها و مطيتها و المجري الأول لتدبيرها " (2).

كما يصف الغزالي كل من يسلك طريق العقل في الفقه و يعتمد على الرأي بدل التمسك بالقياس لوحده، بأنه إنما يعتمد على الخيال و لا يصل سوى إلى الخيالات الظنية و الفاسدة فيقول " و لقد خاض في الفقه من أصحاب الرأي من سلك أطرافا من العقليات و لم يحصرها

و أخذ يبطل أكثر أنواع هذه الأقيسة، و يقتصر منها على المؤثر، و يوجه المطالبة العقلية على ما يتمسك به في الفقه، و عندما ينتهي إلى نصرة مذهبه في التفصيل يعجز عن تقريره

---

(1)- ابن رشد: مسائل أبى الوليد بن رشد (الجد)، المجلد الأول، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، ط 1، دار الأفاق الجديدة، الدار البيضاء: المغرب. 1992، ص ص 509-510.

(2)- أبى حامد الغزالي: روضة الطالبين و عمدة السالكين، ص 61.

على الشرط الذي وضعه في التأصيل، فيحتال لنصرة الطرديات الردية، بضروب من الخيالات الفاسدة " (1).

هكذا فشل الخطاب الرشدي و نجح الغزالي بتنظيراته التي راع فيها حق السلطة و السلطان و لم يكن بهذا الفيلسوف و لا الفقيه الوحيد الذي رض بوضع مفكر السلطة، بل قد سبقه و لحقه به كثيرون اتبعوا نفس المنهج، هكذا أريد للخطاب الفكري و للخطاب الديني أن لا يخرجا عن إطار ما يرسمه السلطان، فبحث كثيرون في مسائل الدين و مسائل الخلافة و الحكم حسب ما يوافق السياسة العامة للدول، فهذا الماوردي مثلا نجده يكتب حول الخلافة قائلا: " الإمامة موضوع لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا، و عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع و إن شذ عنهم الأصم، و اختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم و يفصل بينهم في التنازع و التخاصم، و لولا الولاة لكانوا فوضى مهملين و همجا مضاعين، و قالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزا في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجبا لها، و إنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم و التقاطع و يأخذ بمقتضى العدل في التناصف و التواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، و لكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين " (2).

و نجده في موضع آخر يتحدث عن الوزارة و يقدم النصح للوزراء فيقول: " و اعلم أيها الوزير أنك مباشر لتدبير ملك له أس، هو الدين المشروع و نظام هو الحق المتبوع، و قد قيل: منازع الحق مخصوم، فاجعل الدين قائدك و الحق رائدك، يذل لك كل صعب، و يستهل عليك كل خطب لأن للدين أنصارا، و للحق أعوانا فإن قعدت عنك أجسامهم، لم تقعد عنك قلوبهم " (3).

كان الماوردي يبين أنواع الوزارة و يشرح أسباب عزل الوزراء فكان ناصحا للملوك و الوزراء، و هو بهذا لم يخرج في كتاباته عن سياساتهم و لا عن الجو السياسي العام، و يعتبر الماوردي رائدا من رواد الفكر السياسي الإسلامي و أحد أكبر المنظرين له و لهذا يحتاج فكره إلى الدراسة و النقد.

هكذا كانت و ما تزال تلك القطيعة بين الفكر و القرار يعني بين الثقافة و السياسة، هوة بين السلطان و المثقف، و كأنما هناك شبه اتفاق بين المثقفين و الحكام و رجال الدين على التبعية و الولاء دون نقاش لأي قرار كان، و بالتالي قيام نظام الولاء مقابل نظام الكفاءة ليتم كسر شوكة المثقف و عزله عما يدور على الساحة السياسية و الاجتماعية.

---

(1)- أبي حامد الغزالي:

(2)- علي بن محمد حبيب البصري الماوردي (ولد سنة 370ه و توفي سنة 450ه): الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، (بدون عدد طبعة)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر العاصمة: الجزائر. 1983، ص 05.

(3)- أبو الحسن الماوردي: قوانين الوزارة و الملك، تحقيق: رضوان السيد، ط 1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت: لبنان. 1979، ص 122.

3- 2- مناهج المحدثين: قراءات في التراث الديني بين الخلفيات الفكرية و النزعات الأيديولوجية

انتهت دولة الموحدين بالمغرب و الأندلس و تم القضاء نهائيا على التجربة الموحدية تلك التجربة التي كان من الممكن أن تقود العالم العربي الإسلامي إلى رحاب الثقافة و العلم، فعاد التصوف و انتشر و اختلط بالسياسة، و مع مجيء الأتراك ازداد الوضع سوءا، فكان العالم الإسلامي كله يتخبط في الظلومات، و مع مطلع القرن التاسع عشر بدأت أطماع الاستعمار الأوروبي تتجه نحوه، فرحل عنه الأتراك و تركوه بعد أن كانوا قد ساهموا في انحطاطه و تراجعه، ليزيده الاستعمار هذه المرة تقهقرا و تشويها لذاته و لقيمه.

إن كان أكثر ما شغل بال المفكرين الكلاسيكيين مسألة شرح و تأويل النص القرآني و نص الحديث، فإن الهم الذي شغل بال المفكرين المعاصرين هو إعادة قراءة التراث الديني بما فيه التراث الذي خلفه السلف من نتاج فقهي و فلسفي، زيادة على هم آخر حرك أقلام كثير من هؤلاء و هو مسألة التوفيق بين التراث العربي و المنجز الغربي المادي و الفكري.

إن ذلك التقدم الذي حققه الغرب في جميع ميادين الحياة جعل البعض يتساءل حول السبب الذي أدى إلى تخلف المسلمين عن اللحاق بالركب الحضاري، كما جعل البعض الآخر يلتفت إلى هذا الفكر الغربي محاولا تقليده و الاستفادة منه، فكانت أن ظهرت عدة تيارات و توجهات فكرية إصلاحية و تجديدية، و لكل واحدة نظرتها الخاصة للتراث الديني و الفكري العربي الإسلامي و للفكر الحداثي الغربي.

رافق هاجس التراث هؤلاء المصلحين و المجددين معا، و لكل تيار طريقته و مناهجه الخاصة في التعامل مع هذا المخزون العربي الإسلامي، و إن حاولنا عرض و تتبع أراء و مناهج هؤلاء فإننا سنحصرهم في فئتين، رواد عصر النهضة و رواد العصر الحديث لنتساءل هل نجح التيار الأول في النهوض بالمجتمعات العربية، و هل نجح التيار الثاني في تحقيق وعي علمي بالتراث جعله يتجاوز كل تلك التراكمات النفسية و الاجتماعية و كل تلك الأيديولوجيات العقدية و الفكرية؟

- **رواد النهضة بين الإصلاح و التجديد: عودة أم قطيعة**

ختمت أوروبا مسيرتها الزراعية لتدشن حضارتها الصناعية، هذه الحضارة شكلت قطيعة كبرى في تاريخها و كذا في تاريخ المجتمعات الأخرى، لقد دخلت الحداثة من بابها الواسع "الصناعة"، التي شكلت المرتكز الأساسي لرقيها و تحضرها كما شكلت أزمة جديدة بالنسبة لغيرها، فمع هذه الحضارة بدأت أوروبا تتوسع استعماريا فكانت الدول العربية أهم محطاتها الاستعمارية، و كانت صدمة احتلال هذه الدول صدمة حضارية في نفس الوقت منذ التدخل الفرنسي مع نابليون في مصر سنة 1798م. (*)

(*)- للإشارة فإن حملة نابليون العسكرية هذه نستطيع أن نقول عنها بأنها كانت حملة علمية في نفس الوقت، فقد اصطحب نابليون معه العديد من الباحثين و العلماء، هذا على عكس الحملة الفرنسية على الجزائر سنة 1830 و التي كانت استعمارا استيطانيا سعى بكل قواه للتشويه و الطمس و التدمير.

و خلال تلك الفترة الاستعمارية و تحديدا مع نهايات القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين، كان أن ظهرت فئة من المثقفين أرادت قراءة الواقع العربي في محاولة منها للنهوض به و إصلاح أحواله، فعرفوا برواد النهضة و الإصلاح.

" نقول أن كلمة (إصلاح) ذات مدلول ظرفي، فهي ممدوحة إذا ظهر عالم أو سياسي في قومه و أراد إصلاح الأحوال الفاسدة التي هم عليها في السياسة و الدين و الاجتماع و الاقتصاد، و هكذا يوصف بطرس الأكبر في روسيا بأنه الإمبراطور و المصلح، و توصف كاترين الثانية بأنها الحاكمة المتنورة و المصلحة، و يوصف مارتن لوثر في ألمانيا بأنه مصلح عظيم و توصف حركته بالإصلاحية العميقة، و قياسا على ذلك وصفت حركة جمال الدين الأفغاني بالإصلاحية " (1).

بهذا كان أن ارتبط اسم هذه الحركات بالهدف الذي قامت لأجله و نادت به، و هو العمل على إصلاح أوضاع المجتمعات العربية و الإسلامية و السعي إلى تحقيق نهضة شاملة، و بدأت مع نخب إصلاحية "تقليدية" كجمال الدين الأفغاني و محمد عبده، و أخرى يمكن أن نسميها نخب إصلاحية "حداثية" و نستطيع أن نمثلها يومها في شخص رفاعة رافع الطهطاوي الذي زار فرنسا و كتب شاهدا على ما رآه كتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريس".

و تبعا لهذين النمطين برز في القرن العشرين نمطين من الفكر الإصلاحي النهضوي، و اللذين كان امتدادا لرواد الإصلاح الأوائل، نمط فكري متأثر بالغرب و نمط فكري آخر "تقليدي" سلفي، هذا النوع الأخير هو ما كان امتدادا لما أصبح يعرف فيما بعد باسم الحركات الإسلامية أو حركات الإسلام السياسي.

كان أغلب مفكري النهضة قد تأثروا بانجازات الغرب التقنية و بحرياته السياسية، فحاولوا في قراءاتهم للواقع العربي التوفيق بين الماضي العربي الإسلامي الذي تمثلوه في التراث، و بين المستقبل العربي الذي قرؤوا تباشيره و صورته النموذجية في تقنيات و مؤسسات الغرب و في حداثته الفكرية و المادية.

و كان أن " شهد جيل 1880-1920 أولى الانقلابات التكنولوجية و السياسية الكبرى في القرن العشرين، فشعر هذا الجيل بأنه مطالب بتقديم إجابات على تحدي الحداثة و على الجمود النفسي الثقافي الذي تميزت به المجتمعات الإسلامية التقليدية " (2).

كان رواد الحركات الإصلاحية ينظرون إلى واقع الغرب المسيحي و يقارنون بينه و بين حال مجتمعاتهم، خصوصا بعد أن فرض عليهم الإستشراق مقولة أن الإسلام سبب تخلف المسلمين و أنه دين أبعد ما يكون عن روح المدنية و الحضارة، و الرغبة في التوفيق بين التراث الإسلامي و المنجز الغربي جعل خطاب جيل النهضويين الجدد من المثقفين في الخارج، خطاب يتم فيه تأويل التراث بحيث يصبح قادرا على تقبل "الوعي الحداثي الغربي" و قيمه العلمانية، و " لقد تخرج أولائك من المدارس و الجامعات و عادوا إلى أوطانهم ليخوضوا فيها معترك الحياة، فكانوا من جهة يعتبرون أنفسهم النخبة المثقفة و المستنيرة التي

---

(1)- أبو القاسم سعد الله: هموم حضارية، ط 1، دار الأمة، الجزائر العاصمة: الجزائر. 1993، ص 61.

(2)- Ali Merad: l'islam contemporain, 1er édition, 1984, 5 em édition, presses universitaires, paris: France. 1995, p 36.

"عليها المعول" و من جهة أخرى كان عليهم أن يتعاملوا مع شعب عششت فيه الأمية وسحقه التخلف، و لكنه شعب مليء بالطموحات و التوقعات السحرية، و من جهة أخرى كان على النخبة أن يربطوا علاقات مع عالم يعيش في المتغيرات و التناقضات ليس أقلها متغيرات و تناقضات الإيديولوجيات التي منها الحرب الباردة و صراع القوميات و تنازع البقاء " (1).
هكذا كان حال المثقفين المغاربة و المشارقة ممثلي الجيل الثاني للنهضة و الإصلاح الذين خلفوا الأفغاني و عبده و رافع الطهطاوي، هؤلاء الذين تشربوا الثقافة الغربية و قيمها، و عادوا لأوطانهم و كلهم آمال في أن يحققوا جزءا مما شاهدوه و عايشوه في الغرب.
ف " جيل الخمسينات لم يكن باستطاعته أن يبني نموذجه في الحكم على دولة المرابطين و الموحدين أو حتى على نموذج دولة الحفصيين و الزيانيين و بني مرين، كان جيلا يطمح إلى أن يكون نموذجه مزيجا من الدولة العربية – الأوروبية أو حتى الدولة الإسلامية – المسيحية إذا صح التعبير، كان يرى حاضره متخلفا و حاضر الأوروبيين متقدما فكان يريد أن يقلد الأوروبيين لتقدمهم دون أن يتخلى كلية عن ماضيه أو ينسلخ هو عن شخصيته، كان منجذبا نحو أوروبا و نحو الشرق معا، كان يقف وسط حضارتين مختلفتين إلى حد كبير و متناقضتين إلى أبعد الحدود " (2).
بحثهم هذا عن التوفيق بين عناصر إسلامية و أخرى غربية "حداثية" جعلهم يعودون إلى التراث للبحث عن مفاهيم و أدوات عمل تتفق مع مفاهيم و مناهج حديثة و ذات ابتكار غربي، كما كان تيار الإصلاح السلفي يرى في مبدأ الشورى و الإجماع مثلا مرادفا لمصطلح الديمقراطية و هذه كانت و ما تزال مأساة المثقف العربي الذي يعمل على إسقاط مفاهيم الماضي على الحاضر، و هو يجهل بأنه بعمله هذا يكون قد انتزع كلا المفهومين من السياق التاريخي الذي وجدا فيه و السياق المعرفي الذي تحددا فيه.
لقد كانت مأساة هؤلاء المثقفين ثقافة غربية تلك الصدمة الفكرية التي تعرضوا لها منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، و هذا ما كان قد حصل لمثقفين عديدين أمثال الطهطاوي و كاتب ياسين و لزعماء عرب من أمثال أتاتورك و بورقيبة و آخرون هؤلاء جميعا حاولوا نقل تلك الوصفات الجاهزة إلى بلدانهم، هكذا تصرف دعاة القومية و الاشتراكية و العلمنة، الذين رأوا أنه يمكن أن تطبق النماذج الجاهزة على مجتمعات مختلفة في صيرورتها التاريخية و الاجتماعية، و هنا كان فشل الزعماء السياسيين و النخب المثقفة.
كان خطاب النهضة أو الخطاب "التنويري" كما يسميه البعض قد وقع في "فخ" الخطاب الإستشراقي، فأصبح يرى أن من أهم مهامه الدفاع عن التراث العربي الإسلامي لا نقده و لا تجاوزه و لا تحقيق وعي علمي به، ليتحول من ثمة مشروع النهضة من مشروع فكري ثقافي إلى خطاب "تبريري" واضعا من أهم أسسه ثنائية التراث / الغرب.
هنا كان قد عانى الخطاب الإصلاحي من حصره سؤال النهضة "لماذا تقدم الغرب و تأخر المسلمون"، في البعد الديني وحده دون سواه، هذا السؤال النهضوي ظل غائبا عن الأذهان منذ أن دخل العالم العربي الإسلامي مرحلة التراجع و الانحطاط، ليطرح مع منتصف القرن

---

(1)- أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ص ص 37-38.
(2)- المرجع نفسه، ص 38.

التاسع عشر و يكون متزامنا مع ذلك الطرح الذي فرضه الخطاب الإستشراقي الغربي، من تحميله مسؤولية تخلف المسلمين للدين الإسلامي، فكان أن تبنى الخطاب "المقابل" و هو الخطاب الإصلاحي النهضوي مهمة الرد على هذا الطرح.

ناهض مفكري الجيل الأول للنهضة الهيمنة التركية التي كانت سببا من أسباب تخلف العالم الإسلامي، فقد ساهم العثمانيين في تقهقر و تراجع مستوى الوعي الثقافي للعرب و المسلمين، و وقف الجيل الثاني من الرواد ضد الهيمنة الاستعمارية الأوروبية و فيما بعد ضد الأنظمة العربية الفاسدة، و كان في كل مرة يتم القضاء على الفكر و المفكرين، فقد تعرض رواد النهضة للإقصاء و للاضطهاد و تمت التضحية بفكرهم و أحيانا بهم، فتعرض مثلا رافع الطهطاوي و محمد عبده للنفي، و أبعد طه حسين من الجامعة بعد ما أحدثه كتابه "في الشعر الجاهلي" سنة 1926، و تم فصل علي عبد الرازق من هيأة كبار علماء الأزهر و من القضاء بعد نشر كتابه "الإسلام و أصول الحكم" سنة 1924، كما تم إلغاء مناقشة رسالة الدكتوراه لمحمد أحمد خلف الله "الفن القصصي في القرآن الكريم" سنة 1947، نفس ما حصل مع خالد محمد خالد و كتابه "من هنا نبدأ" و لزكي نجيب محمود و آخرون. لقد كان ممثلي التيار الديني دائما ضد الفكر و المفكرين، متصورين بأن العودة إلى الدين هي وحدها الطريق الأسلم و الأمثل إذا ما أرادت المجتمعات الإسلامية أن تنهض من سباتها و تتخلص من تخلفها، و هنا قال عنهم خالد محمد خالد : " و إنا اليوم لنسمع صراخا بوجوب العودة إلى الدين فإلى أي دين يدعو هؤلاء المتصايحون؟ هناك شيء اسمه الكهانة، انحدرت إلينا من القرون الأول، و هي ذات تعاليم و مبادئ ضارة و قاتلة، أرادت أن تستغل ولاء الناس للدين فلبست لبوسه و تشبهت به، بل و استطاعت أن تتطفل عليه و تخالط بعض تعاليمه " (1).

كانت انطلاقة المفكرين الإصلاحيين (les réformateurs) من تلك النظرة للتراث، أو ما عرف و يعرف بمشكلة فهم التراث، تلك المشكلة التي اختلفت حولها الآراء و تعددت بسببها المناهج و النظريات، فكان أن وجدت ثلاث تيارات، التيار الأول يتبنى أصحابه مقولة أننا نعيش الحاضر و هذا الحاضر لا يمت بأية صلة للماضي، التيار الثاني يرى دعاته أن الإسلام هو الحل، و التيار الثالث تيار توفيقي يقف في الوسط بين أصحاب القطيعة مع التراث وبين دعاة التقليد و العودة إلى هذا التراث، فرأى ضرورة الأخذ من التراث و التوفيق بين تلك العناصر المأخوذة و بين الحداثة، و هذه الوسطية أو لنقل المنهجية الانتقائية جعلتهم يقعون في التلفيق بدل التوفيق.

فما هي الأسباب التي كانت وراء فشل هذا الفكر النهضوي بمشروعه الإصلاحي، و ما هي الأسباب التي أدت في المقابل إلى نجاح الفكر المخالف، الفكر الإصلاحي السلفي الذي نتجت عنه حركات الإسلام السياسي؟

كان من بين أسباب فشل الخطاب الإصلاحي "التنويري"، فشل تلك المحاولات التوفيقية التي اعتمدها في فرز عناصر التراث الإسلامي و عناصر الحداثة الغربية، تلك العملية الانتقائية التي تمت دون أية ممارسة نقدية تاريخية لكلا النمطين (التراث العربي و الحداثة الغربية) كما كان هذا التيار بعيد كل البعد عن الجماهير، لقد تعالى عنها فوصمها بالجهل و وصم

---

(1)- خالد محمد خالد: من هنا نبدأ، ط 11، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: مصر. 1969، ص 44.

ممارساتها "بالجاهلية"، و نجد هذا بالأخص لدى ممثلي الخطاب النهضوي الإصلاحي و الذي في بعده الديني حكم على الجماهير بالجهل و وصف ممارساتها بالوثنية، هنا افتقر إلى ذلك الفهم العميق لوضع هذه الجماهير، لقد أفقرها روحيا و أفقر نفسه فكريا، و هذا نفسه حدث مع الدعاة المجددين و المثقفين ثقافة غربية لقد قاموا باستيراد أفكار و مناهج كان من الصعب أن تفهم من طرف هذه العامة البسيطة الواقعة بين فكي الاستعمار و الجهل، فكانت هذه الأفكار كلها متداولة على مستوى النخب، نابعة من القمة أما القاعدة فلا حول و لا قوة لها، هكذا تم تجاهل مطامح و آمال الشعوب العربية و تم تجاهل الواقع السياسي و كذا الاجتماعي و الاقتصادي لتلك الشعوب.

من هنا توالت خيبات أمل هذه الجماهير بعد فشل كل تلك الترقيعات السياسية و الأيديولوجية فاحتل الخطاب السلفي الساحة و لبس الثوب "العقائدي" و استفاد من كل ما حصل، هكذا تجاهل الزعماء و القادة العرب كما تجاهل المثقفون من النخب العربية الذين مثلوا هذه الحركات النهضوية واقع مجتمعاتهم، ففي وصفهم لممارسات تلك المجتمعات "بالوثنية" أو "بالتخلف" أو "بالشرك و "بالجهل" – كما فعل ابن باديس مع الطرقية في الجزائر – في كل هذا تجاهل لذلك الجانب الروحي العميق في الإنسان، ذلك الجانب الذي يخفف و ينفس عن تلك الشعوب المضغوطة و المكبوتة اجتماعيا و سياسيا و نفسيا.

فكان ابن باديس مثلا يصف أعمال و ممارسات العامة من الشعب الجزائري بالشرك و الكفر، و بالمثل يصف ما يقوم به المتصوفة الطرقيون، فكان يقول: " كأن يسوق [شخص] بقرة أو شاة مثلا إلى ضريح من الأضرحة ليذبحها عنده فإنه ضلال كما قال الشيخ الدرديري في باب النذور، فضلا عن عقائدهم كاعتقاد أن هناك ديوانا من عباد الله يتصرف في ملك الله، و أن المذنب لا يدعو الله و إنما يسأل من يعتقد فيه الخير من الأموات، و ذلك الميت يدعو له الله " (1).

و مثل هذا الكلام نجده عند مالك بن نابي الذي كان يرى في ذلك العمل الذي قامت به الحركات الإصلاحية الدينية في الجزائر و في العالم العربي الإسلامي، ثورة على التخلف و الجهل و قضاءا كل تلك الخرافات و البدع التي غرست بين الناس و انتشرت في أوساطهم فنجده يقول: " و هكذا كان شأن الجزائر فإنها كانت حتى عام 1925 – على الرغم من إسلامها – تدين بالوثنية التي قامت نصبها في الزوايا، هناك كانت تذهب الأرواح الكاسدة لالتماس البركات، و لاقتناء الحروز ذات الخوارق و المعجزات، غير أنه ما إن سطع نور الفكرة الإصلاحية حتى تحطم ذلك المعبد، فخرت الأوثان مع أسف عماتنا و خالاتنا اللاتي أدهشهن ما رأين، و بالفعل فقد خمدت نيران الزردة (الفتة)، و زالت عن البلاد حمى الدراويش، و تخلصت منها الجماهير بعد أن ظلت طوال خمسة قرون ترقص على دقات البنادير، و تبتلع العقارب و المسامير مع الخرافات و الأوهام " (2).

لو كتب لمالك بن نبي أن يعيش حتى هذا الوقت لكنا رأينا إن كان سيغير رأيه أم لا بعد أن

---

(1)- عبد الحميد بن باديس: ابن باديس حياته و أثاره، الجزء الأول، ط 1، دار و مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر العاصمة: الجزائر. 1968، ص 180.

(2)- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مقاري و عبد الصبور شاهين، ط 3، دار الفكر، 1969، ص 37.

يرى و يتأكد إن كانت حمى الدراويش كما سماها قد زالت أم أنها ما تزال مستمرة حتى مع مطلع القرن الحادي و العشرين، بل ليرى بأن مثل هذه "الحمى" كان لبد أن تبعث من جديد و يعاد إحياءها، مع أنها في الواقع لم تفارق يوما قلوب تلك "العامة" فضلت ماثلة في كلامها و ممارساتها.

لقد كانت انطلاقة الخطاب النهضوي من تلك النظرة إلى التراث و كيفية التعامل معه، و كأنما الثقافة العربية الإسلامية كلها مرتبطة بالماضي، و لا يمكن بأي حال من الأحوال التقدم إلى الأمام دون العودة إلى الماضي و التفكير فيه، هكذا لم يغب موضوع التراث و كيفية التعامل معه عن أي فكر أو مشروع نهضوي عربي يظهر في الساحة الثقافية العربية، فما تزال إلى اليوم تطرح مسألة "الأصالة" و "المعاصرة" "الماضي" و "الحاضر" "التراث" و "الحداثة" و غيرها من المسائل، التي ما تزال الشغل الشاغل لمثقفينا و كأنها وحدها المشكل و لا مشاكل أخرى غيرها، و هذا عوض الالتفات أولا و قبل كل شيء إلى ما هو موجود في الواقع الاجتماعي و السياسي و الاقتصادي و الثقافي لمجتمعاتنا، بدل الاكتفاء بتلك التنظيرات الجوفاء الجامعة دوما بين "التراث" و "الحداثة" و هنا كان الفشل، فشل الخطاب النهضوي و فشل غيره من الخطابات، و لا ننسى هنا العمل الذي قامت به الأنظمة تلك الأنظمة التي تجاهلت نخبها و عملت على إقصائها و إبعادها من المساهمة في عملية البناء الوطني و من المشاركة في العملية السياسية، فإن كان قد تم التخلي في الفترة الاستعمارية عن الخطاب الثقافي لأن الوقت وقت "حشد و تجييش" للقيام بالثورة، فإن بعد الاستقلال وجدت هذه الدول نفسها منهارة و مسلوبة من خيراتها، فقيرة و منهكة و مشوهة ثقافيا، و مفرغة سياسيا و محطمة و مفلسة اقتصاديا، فكان أمامها الكثير لتقوم به.

أما جزائر القرن التاسع عشر فنجد فيها ممثلين لاتجاهين اثنين، فيمكن مثلا أن نتكلم عن حمدان خوجة و عن الأمير عبد القادر، كان الأول حضري "برجوازي" مثل فئة قليلة من المجتمع الجزائري، و كان الثاني ممثلا للأرستقراطية الدينية و الأرستقراطية التقليدية القبلية و ممثلا للأغلبية العظمى من المجتمع الجزائري.

و في الثلاثينات من القرن العشرين برز اتجاهين دعاة الاندماج و دعاة الحفاظ على اللغة و الثقافة الجزائرية، و كان أن تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931 بزعامة عبد الحميد بن باديس و كان ممثلا للاتجاه التقليدي، و أغلب المنتمين إليه من خريجي جامعي الأزهر و الزيتونة، و كان ممثلي الاتجاه التقليدي في العالم العربي – الإسلامي يدعون بالشيوخ، و " الشيخ هو الرجل الذي تخرج من الأزهر أو من مدرسة مماثلة كالقرويين و الزيتونة، و الذي يجد نفسه مضطرا إلى الإجابة على سؤال واحد هو: لماذا تأخر المسلمين؟ و السؤال يحدد بكيفية ما الجواب " (1).

و قد كان عبد الحميد بن باديس ممثل الاتجاه الإصلاحي التقليدي يقول عن هذه الحركات الإصلاحية التي شهدها العالم العربي الإسلامي: " لقد شعر المسلمون عموما بالبلايا و المحن التي لحقتهم و في أولها سيف الجور المنصب على رؤوسهم، و أدرك المصلحون منهم أن سبب ذلك هو مخالفتهم عن أمر نبيهم – صلى الله عليه و آله و سلم – فأخذت

---

(1)- عبد الله العروي: مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، ط 3، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2001، ص 23.

صيحات الإصلاح ترتفع في جوانب العالم الإسلامي و في جميع جهات المعمورة، تدعوا الناس إلى معالجة أدوائهم بقطع سببها و اجتثاث أصلها، و ما ذلك إلا بالرجوع إلى ما كان عليه محمد – عليه الصلاة و السلام – و ما مض عليه القرون الثلاث المشهودة لها منه بالخير في الإسلام، و قد حفظ الله علينا ذلك بما أن تمسكنا به لن نضل أبدا – كما في الحديث الصحيح – الكتاب و السنة، و ذلك هو الإسلام الصحيح الذي أنقذ الله به العالم أولا، و لا نجاة للعالم مما هو فيه اليوم إلا إذا أنقذه الله به ثانيا " (1).

أما الاتجاه الحداثي بالجزائر فمثله خلال تلك الفترة خريجوا المعاهد و الجامعات الفرنسية، و نستطيع تمثيله في شخص فرحات عباس مثلا.

قامت الحركات السلفية في العالم العربي – الإسلامي كما يرى البعض خلفا للاتجاه الإصلاحي النهضوي "التقليدي" لا التجديدي، فكانت هذه الحركة امتدادا لخطاب الأفغاني و عبده و لكن جوهر خطابها اختلف كلية عن خطاب الإصلاحيين الأوائل، نظر الإصلاحيون للتراث بنظرة جعلت منه امتدادا للحاضر فأرادوا أن يأخذوا منه المعقول و المناسب ليطوروا العصر، فاعتمدوا على الانتقاء و التوفيق و طالبوا كذلك بالعودة إلى التراث و بالتجديد، أما الخطاب السلفي فغير كلية من هذا المنهج لقد نظر للتراث كله بنظرة قدسته و رفعته عن كل نقد، هكذا كان منطلق كل من سيد قطب و محمد قطب و حسن البنا و المودودي و آخرون.

بدأت أولى الدعوات الإصلاحية النهضوية مع الأفغاني و عبده اللذين اشتهرا بتأسيس مجلة "العروة الوثقى"، و التي يقولاني عنها: " لا يظن أحد من الناس أن جريدتنا هذه بتخصيصها للمسلمين بالذكر أحيانا و مدافعتها عن حقوقهم تقصد الشقاق بينهم و بين من يجاورهم في أوطانهم، و يتفق معهم في مصالحهم و يشاركهم في المنافع من أجيال طويلة، فليس هذا من شأننا و لا مما نميل إليه و لا يبيحه ديننا و لا تسمح به شريعتنا، و لكن الغرض تحذير الشرقيين عموما و المسلمين خصوصا من تطاول الأجانب عليهم و الإفساد في بلادهم "(2).

هكذا كان يتصورا مهمتهما و مهمة جريدتهما، مهمة تحذير المسلمين مما قد يدبر لهم و مهمة الدفاع عن ثوابت الدين الإسلامي مما قد يلحق به من بدع و انحرافات، و هذا مثلا ما نجد محمد عبده يركز عليه في رسالة التوحيد، لقد دع إلى تنزيه الذات الإلهية مبينا أصل و معنى التوحيد في الإسلام، ثم انتقل ليبين ما يقع فيه المتصوفة و أتباعهم من ادعاء تمتع الأولياء بكرامات و خوارق، هذه الأعمال التي تخالف الدين و الشرع معا، يقول: " و الذي يجب الالتفات إليه هو أن أهل السنة و غيرهم في اتفاق على أنه لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة معينة على يد ولي لله معين بعد ظهور الإسلام، فيجوز لكل مسلم بإجماع الأمة أن ينكر صدور أي كرامة كانت من أي ولي كان و لا يكون بإنكاره هذا مخالفا لشيء من أصول الدين، و لا مائلا عن سنة صحيحة، و لا منحرفا عن الصراط المستقيم...[فهذه الكرامات و الخوارق]...أصبحت من ضروب الصناعات، يتنافس فيها الأولياء و تتفاخر فيها همم الأصفياء، و هو ما يتبرأ منه الله و دينه و أولياءه و أهل العلم أجمعون " (3).

---

(1)- ابن باديس: مرجع سابق، ص 376.

(2)- جمال الدين الأفغاني و محمد عبده: العروة الوثقى، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت: لبنان. 1970، ص 309.

(3)- محمد عبده: رسالة التوحيد، ط 1، دار ابن حزم، بيروت: لبنان. 2001، ص 251.

أراد محمد عبده أن يبين للمسلمين بأن في تمسكهم بدينهم يكون فلاحهم، من هنا جاءت دعوته بالتركيز على "التوحيد" و بالابتعاد عن كل ما قد يشوه و يحرف التصور الحقيقي لمفهوم التوحيد الإسلامي، و هنا كان كل من الأفغاني و عبده يرونا في ابتعاد المسلمين عن بعض أسس تعاليم دينهم، سببا لما أصابهم في هذا الزمان من تخلف و ركود حتى صاروا هدفا لمطامع الغرب، يقولا: " و لا ريب أن الراسخين في العلم من أهل الدين الإسلامي يعلمون أن ما أصيب به المسلمون في هذه الأزمان الأخيرة، إنما هو مما امتحنهم الله به جزاء على بعض ما فرطوا، و ليس للناس على الله حجة فالرجاء في هممهم و غيرتهم الدينية و حميتهم الملية أن يوجهوا العناية إلى رتق الفتق قبل اتساعه و مداواة العلة قبل استحكامها فيذكروا أبناء الملة بأحكام الله " (1).

هكذا كان كل من الأفغاني و عبده يدعوان للإصلاح من خلال إصلاح تلك النظرة التي تتمثلها العامة عن دينها، إنها دعوة لتنقية الدين من كل ما لحقه و علق به.

هكذا بدأ الخطاب النهضوي الإصلاحي دعوته أما الخطاب السلفي الذي اعتبر امتدادا له فقد غير كلية من أسس و مبادئ هذا الخطاب، و غير من لهجته ليتخذ لنفسه خطابا آخر خاصا به، خطابا كان العنف "الرمزي" في البداية هو الطاغي عليه و المميز له، لقد دع ممثلي الخطاب السلفي إلى العودة للإسلام، الإسلام الذي ابتعدت عنه المجتمعات الإسلامية و دخلت كنتيجة لذلك في جاهلية كانت سببا لتخلفها و ركودها، هذا ما تصوره المودودي و حسن البنا و سيد قطب و آخرون.

بل إن العالم كله حسب ما يرون في جاهلية، يقول سيد قطب هنا: " إن العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية" من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة و أنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئا هذه التيسيرات المادية الهائلة، و هذا الإبداع المادي الفائق، هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض و على أخص خصائص الألوهية و هي الحاكمية" (2).

و نجده يضيف على هذا الكلام جاعلا من كل شيء يحيط بالمسلم اليوم من أفكار و تصورات و غيرها جاهلية، جاهلية تعادي تلك الحاكمية التي يتصورونها، يقول: " نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس و عقائدهم، عاداتهم و تقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم و آدابهم، شرائعهم و قوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، و مراجع إسلامية، و فلسفة إسلامية، و تفكيرا إسلاميا..هو كذلك من صنع هذه الجاهلية " (3).

هكذا يرى قطب و غيره في كل ما جاءت به الحداثة جاهلية و السبب في ابتعادها عن نهج و شريعة الله، من هنا تأتي ضرورة رفض كل النظم الحديثة و في جميع المجالات ف " النظم الاقتصادية و الاجتماعية التي قامت مستندة إلى الجهالة المطلقة بحقيقة الإنسان و نظرته و ميوله و استعداداته و حاجاته الحقيقية، بسبب أنها قامت بمعزل عن منهج الله العليم بحقيقة

---

(1)- جمال الدين الأفغاني و محمد عبده: المرجع السابق، ص 106.

(2)- سيد قطب: معالم في الطريق، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، دار دمشق، دمشق: سوريا، ص 09.

(3)- المرجع نفسه، ص ص 21-22.

هذا الإنسان و ما يصلح له من النظم و الأوضاع " (1).
و المنهج الحق عند أصحاب هذا التيار هو المنهج الإسلامي المنهج الذي تمثله المجتمعات الإسلامية التي تريد النجاة و النجاح في الدنيا و الآخرة، تلك المجمعات التي ترفض المنهج الغربي أو أي منهج آخر يصور الحياة على غير ما رسمه الإسلام و منهجه، و هنا نجد قطب كأحد أبرز ممثلي هذا التيار قد بين الطريقة التي يجب أن تتم بها معاملة هذا المنهج الجاهلي يقول: " إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المنهج الجاهلي و قيمه و تصوراته، و ألا نعدل نحن في قيمنا و تصوراتنا قليلا أو كثيرا لنلتقي معه في منتصف الطريق كلا، إننا و إياه على مفترق الطريق، و حين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله و نفقد الطريق " (2).
و جاءت دعوة أحد رفقائه و أحد أتباع التيار السلفي و دعاته إلى إتباع نفس المنهج مع دعوة للمسلمين إلى الابتعاد عن كل ما من شأنه أن يشوه دينهم و يشوب عقيدتهم، فهذا أبو الأعلى المودودي يقول: " فتعالوا أيها المسلمون، كفوا أيديكم عن كل ما يناقض الإسلام و يشينه و يشوه سمعته، و اختبروا جميع أعمالكم و امتحنوا كل ما يصدر عنكم من قول أو فعل وزنوه بقسطاس الإسلام المستقيم و اطرحوا عنكم كل ما يرفضه هذا القسطاس و يأباه " (3).
كان دعاة التيار "الإصلاحي السلفي" بالإضافة إلى رؤيتهم في أن كل ما يأتي من الغرب من مناهج و أنظمة هو "جهل" و مساس بالدين الإسلامي و أصحابه، يرون أن حداثة الغرب و الحضارة التي بناها في طريقها إلى الانهيار و الزوال، و هذا ما كان يقوله سيد قطب: " إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال، لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديا أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية و العسكرية، و لكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من "القيم" يسمح له بالقيادة " (4).
و القيادة التي يرى أنها أقدر على قيادة البشرية، الإسلام، و لا ندري لماذا لم يسأل نفسه لماذا لم ينتج المسلمون مثل هذه العبقرية التي ينتقدها و لما لم يحققوها هم، و لما لم يقترح هو هنا كيف يمكن أن تحقق أو كيف يمكن للمسلمين عن طريق الإسلام أن يقودوا "العالم"؟
"تنبؤاته" هذه نجدها كذلك و بنفس الصياغة لدى أخاه محمد قطب الذي يقول: " لقد وصلت الموجة الطاغية إلى آخر مداها، ثم أخذت في الانحسار، أخذت تهبط، و يهبط معها "الرجل الأبيض" الذي صنع في الأرض من المفاسد أضعاف ما قدم لها من وسائل التقدم الحقيقية و وسائل التعمير، و الذي يوشك – قبل أن يغادر مكان السيادة الذي تقلده في القرنين السابقين – أن يحطم العالم " (5).
هكذا جاء خطاب دعاة الأسلمة الأوائل و تبعهم الإسلاميون المعاصرون على نفس المنوال لقد اكتفوا بمجرد الدعوة إلى رفض و شجب كل ما هو من صنع غربي، سواء كان فكرا أو

---

(1)- سيد قطب: الإسلام و مشكلات الحضارة، (بدون عدد طبعة و لا ذكر دار نشر)، 1928، ص ص 86-87.
(2)- سيد قطب: معالم في الطريق، ص ص 23-24.
(3)- أبو الأعلى المودودي: شهادة الحق، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، دار الفكر، بيروت: لبنان. ص 45.
(4)- سيد قطب: الإسلام و مشكلات الحضارة، ص 04.
(5)- محمد قطب: معركة التقاليد، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، المكتب الإسلامي، بيروت:لبنان. ص 57.

منجزا تقنيا، بدون أن يقدموا الحل و لا البديل، فكانت قيم الحداثة عند الكثير منهم ترفض علنا و ظاهريا في حين أنها تقبل ضمنيا وفي السر و تستهلك على الأقل تقنيا.
إن هذا المنطق الرافض لكل تجديد و الذي سارت عليه هذه الفئة من "الدعاة الإصلاحيين" المنادين بالعودة إلى أصول الدين و إلى ما كانت عليه حياة السلف الصالح، جعلهم يسلكون طريق العنف و يتجهون اتجاه "حركي" فرأوا في الإصلاح دعوة إلى التغيير بالثورة على الأوضاع، و هي ثورة على الجهل و على فساد الأنظمة الاستعمارية و العربية معا، فالإسلام " ثورة على الظلم بكل معانيه ظلم الحاكم للمحكوم لأنه قرر بينهما التكافل و المساواة و التعاون و المصافاة و عرف كلا منهما حقوقه و واجباته " (1).
هذه الدعوة للثورة نجدها و بصريح العبارة لدى سيد قطب الذي كان يقول: " الإسلام ليس مجرد عقيدة، حتى يقنع بإبلاغ عقيدته للناس بوسيلة البيان، إنما هو منهج يتمثل في تجمع تنظيمي حركي يزحف لتحرير كل الناس، و التجمعات الأخرى لا تمكنه من تنظيم حياة رعاياها وفق منهجه هو، و من ثم يتحتم على الإسلام أن يزيل هذه الأنظمة بوصفها معوقات للتحرير العام " (2).
هكذا صور هؤلاء الإسلام على أنه تنظيم حركي ثوري يرفض ما سواه من التنظيمات و العقائد و يعمل على إبعادها، لينفوا عن الإسلام ذلك الطابع التسامحي و ذلك المنهج الوسطي في التعامل مع الآخر. و هنا كانت بدايات سلوك طريق العنف في خطاب هؤلاء يقول حسن البنا: " حطموا أصنام الهوى، و أصنام المال، و أصنام الجاه، و أصنام الحكم، و اتجهوا إلى الله الذي نزل الكتاب و هو يتولى الصالحين، فإن عجزتم عن أن تحطموها فلا أقل من أن لا تعبدوها و لا ترهبوها " (3).
في انتهاج الدعوة الحركية و سلوك طريق العنف كان الخطاب الإصلاحي السلفي قد افترق عن الخطاب الإصلاحي لكل من الأفغاني و عبده، فخالفه بذلك في اللهجة و في المنطلقات و الأسس. (*)
كانت قضية الخلافة أو الإمامة العظمى بتعبير رشيد رضا أحد أكبر و أهم القضايا التي شغلت بال المسلمين و وجهت تفكيرهم، و قد أخذت هذه المسألة شكلا جديدا مع بدايات القرن العشرين، خصوصا بعد أن تم "إلغاء" الخلافة من طرف أتاتورك في سنة 1924، فشعر البعض بأن أحد أهم الأسس و الثوابت الإسلامية قد تم المساس به و تعطيله من قبل جيل "نخبوي" جديد مكون تكوينا غربيا، و كان أن تساءل العديد حول " مسؤوليات النظام الجمهوري التركي الجديد، ثم حول فراغ الخلافة و ما ترتب عليه من نتائج بالنسبة لمستقبل الأمة الإسلامية " (4).

---

(1)- حسن البنا: أحاديث الجمعة، (بدون طبعة و بدون سنة طبع)، دار الشهاب، باتنة: الجزائر. ص 124.
(2)- سيد قطب: معالم في الطريق، ص 110.
(3)- المرجع السابق: ص 113.
(*)- و إن كان البعض يرى بأن جمال الدين الأفغاني قد ضمن خطابه هذا الطابع الحركي، و هو ما استمر عند صاحب المنار محمد رشيد رضا، فكان الأفغاني بذلك صاحب دعوة ثورية حركية مخالفة للدعوة التنويرية التي حملها محمد عبده.
(4)- Ali Merad: op, cit, p 77.

لقد شكل قرار إلغاء الخلافة "صدمة" في وعي و شعور كل مسلم، هذا ما كان يتصوره كثيرون، و من بين هؤلاء دعاة الأسلمة و "التتريث" أصحاب المنهج الديني السلفي، و قد غاب عن أذهان كل هؤلاء بأن الخلافة قد تم إلغاءها و منذ زمن بعيد، و ما فعله أتاتورك لم يكن سوى إلغاء "الرمز" الذي بقي منها، فلم يحافظ الأتراك العثمانيون سوى على رمز الخلافة، بل علينا هنا العودة إلى الصراع الأموي – الهاشمي لنقول بأن إلغاء الخلافة قد تم أول مرة و "نهائيا" مع معاوية بن أبي سفيان، فكانت بعد ذلك الدولتين الأموية و العباسية و غيرها من الدول مماليك وراثية، و لم تقم فيها الخلافة بأي حال من الأحوال، فإن كان من أهم شروطها تمام البيعة باختيار أهل الحل و العقد، فإن الخلافة بهذا المفهوم – على الأقل – كانت قد مورست مع الخلفاء الراشدين الأربع، و إن كان الأمر يتطلب هنا كذلك المزيد من النظر و التدقيق و نعرف جيدا كيف تم اختيار كل واحد من هؤلاء، فقد تم اختيار أبى بكر بتفويض من عمر، و تم اختيار عمر بوصية من أبى بكر، و تم اختيار عثمان من بين الستة الذين اقترحهم عمر و تولى علي بعد موت عثمان مع عدم رضا البيت الأموي به، لنرى بأن إجماع أهل الحل و العقد لم يكن إجماعا كاملا أو لنقل كان تفويضا و تعيينا.

من هنا فإن الأمر لم يبدأ مع أتاتورك كما صوره البعض من المطالبين بالعودة إلى إقامة الخلافة الإسلامية هؤلاء الرافعون لشعار الحاكمية، و الذين رأوا بأن أتاتورك و أمثاله من المكونين تكوينا غربيا هم وحدهم من يناقضون فكرة قيام حكم إسلامي على نموذج الخلافة الراشدة، و هذا المودودي يقول: " من طرائف الاجتهاد التي قد ابتكرها المجتهدون الجدد في هذا العصر أنهم يقولون في كل حكم إسلامي يريدون الخروج عليه أنه نزل خاصة للعرب و إن لم تكن في القرآن و لو إشارة خفيفة إلى هذا التخصيص، أو لم يكن عندهم حجة عقلية و لا نقلية على ذلك، و إن استمرت الحال على هذا النحو فلعل القوم يعودون يوما فيجعلون القرآن كله نزل خاصة للعرب " (1).

سارت حركات الإصلاح الديني في العشرينات و الثلاثينات من القرن الماضي على طريق الدعوة إلى استعادة مجد الإسلام الأول، و تأسيس دولة إسلامية خلافية مستندة على الشورى و هذا المبدأ نفسه استمر مع دعاة الأسلمة الجدد فأعادوا إحياءه و المطالبة به، و كان شعارا لأصحاب تيار الإسلام السياسي في السبعينات و الثمانينات من القرن 20، فيما دعاه البعض و منهم القرضاوي "بالصحوة الإسلامية" المكونة كما يرى من شباب كانوا امتدادا و خلفا للمدارس الفكرية الإصلاحية بدءا من محمد بن عبد الوهاب إلى سيد قطب، فشكل هؤلاء الإسلاميين الجدد تيار الوسطية الذي يقول عنه: " و إن كان تيار الوسطية يرفض الأفهام التي تقوم على تجزئة الإسلام، فإنه يتميز بفهمه الشمولي للإسلام، فهو لا يرتكز على شعبة من الإسلام دون شعبة، و لا بعد دون بعد، بل يسلط الأضواء عليها جميعا، و بخاصة ما أهمله المسلمون أو أعطوه دون حقه و حجمه في تعاليم الإسلام، من هنا كان اهتمامه بالأبعاد الأربعة التالية: شعبة تتجه إلى النفس فتصلحها بالتزكية و هذا هو البعد الإيماني، و شعبة تتجه إلى المجتمع فتصلحه بالعدالة و هذا هو البعد الاجتماعي، و شعبة تتجه إلى الحكم

---

(1)- أبو الأعلى المودودي: نحن و الحضارة الغربية، (بدون عدد طبعة و لا سنة طبع)، دار الشهاب للطباعة و النشر، باتنة: الجزائر. ص 136.

فتصلحه بالشورى و هذا هو البعد السياسي، و شعبة تتجه إلى النظم فتصلحها بالتشريع و هذا هو البعد التشريعي، و شعبة تتجه إلى الحياة فتصلحها بالحضارة و هذا هو البعد الحضاري " (1).
و لا ندري على أي أساس يتحدث القرضاوي هنا عن هذه الأبعاد و الشعب التي يخترع، و الواقع خلاف ما يقوله هو، إن الواقع يظهر أن هذه الحركات لا تتجه سوي نحو إنتاج العنف و تصعيده، إن هذه الحركات ترى أن أزمة الأنظمة السياسية و الاقتصادية الحالية ماثلة في فشلها عن تقديم أي مشاريع تنموية حقيقية لخدمة المجتمع الإسلامي، في حين فإن هذه الحركات كانت أسوء من تلك الأنظمة التي انتقدتها، فهي لم تستطع إيجاد صيغ تعبيرية ملائمة لما تريد القيام به فاكتفت بالتلويح بشعارات رأت أنها شعارات "إسلامية" كالشورى و الحاكمية و الخلافة و الدولة الإسلامية و الحل الإسلامي و غيرها.

أثار إلغاء نظام الخلافة من قبل أتاتورك نقاشا حادا بين المفكرين الجدد و بين أصحاب التيار السلفي من جهة، و بينهم و بين فقهاء الأزهر من جهة أخرى، فهذا مثلا علي عبد الرازق أحد الأزهريين كتب سنة 1924 بعد إلغاء نظام الخلافة، كتاب "الإسلام و أصول الحكم"، و هو بحث تساءل فيه حول إذا ما كان منصب الخلافة ديني أم سياسي، ردا على كل أولائك الذين يقولون بأن تنصيب الإمام أمر من الشرع، قائلا: " لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمامة فرض من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، و لعمري لو كان في الكتاب دليلا على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلمين، و أنهم لكثير من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلا " (2).
ليرى عبد الرازق بأن الرسالة غير الملك فالرسالة مقام و الملك مقام آخر، و ما قام به الرسول كان رسالة لا حكم و الإسلام كان دين لا دولة، ف " إن كان الرسول صلى الله عليه و سلم قد أسس دولة سياسية، أو شرع في تأسيسها فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة و دعائم الحكم؟ و لماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة و الولاة؟ و لماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك و في قواعد الشورى؟ " (3).
و كان هذا الكلام قد جرى على صاحبه العديد من المشاكل فأبعد من الأزهر و من نظام القضاء، و منع كتابه من التداول و كان رد الأزهر قاسيا جدا، فصور الباحث هنا على أنه قد مس مقدسا من المقدسات الإسلامية، و هذا حين بحث في الخلافة و في طبيعة نظام الحكم في الإسلام، " و الحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، و بريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة و رهبة، و من عز و قوة، و الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا و لا القضاء و لا غيرها من وظائف الحكم و مراكز الدولة " (4).
لم يكن هذا الرأي الذي أبداه علي عبد الرازق مقتصرا عليه وحده بل قد تبعه العديد من المفكرين، و كان من بين هؤلاء طه حسين الذي رأى خلاف ما كان يتصوره أصحاب الرأي

---

(1)- يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية و هموم الوطن العربي الإسلامي، ط 2، مكتبة حاب، الجزائر. 1989، ص 17.
(2)- على عبد الرازق: الإسلام و أصول الحكم، بحث في الخلافة و الحكومة في الإسلام، نقد و تعليق: ممدوح حقي، (بدون عدد طبعة)، دار مكتبة الحياة، بيروت: لبنان. 1966، ص 39.
(3)- المرجع نفسه، ص 122.
(4)- المرجع نفسه، ص 201.

"الديني" من أن القرآن قد رسم منهجا سياسيا واضحا بينى من خلاله للمسلمين قواعد الحكم و أمرهم بالسير عليها، في حين أن " القرآن لم ينظم أمور السياسة تنظيما مجملا أو مفصلا و إنما أمر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القربى و نهى عن الفحشاء و المنكر و البغي، و رسم لهم حدودا عامة، ثم ترك لهم تدبير أمورهم كما يحبون على ألا يتعدوا هذه الحدود، و أن النبي نفسه لم يرسم بسنته نظاما معينا للحكم و لا للسياسة و لم يستخلف على المسلمين أحدا من أصحابه بعهد مكتوب أو غير مكتوب " (1).

إن مثل هذا الكلام لم يكن ليتقبله أولائك المدافعين عن قيام "حكم إسلامي"، كل أولائك الذين رأوا في إلغاء الخلافة انقلابا على قواعد الدين الإسلامي، فطالبوا بحاكمية الله و بحاكمية النصوص الدينية في مقابل حاكمية البشر، ليربطوا بين ما كان أيام النبي و خلفائه بما يدعوه الغرب بالديمقراطية، فقد عرف نظام الحكم في الإسلام مبدأ الشورى، و هو المبدأ المطابق لمفهوم الديمقراطية اليوم، هذه التي يتصورونها بدعة أوروبية، ليرد عليهم طه حسين قائلا: " لم يكن نظام الحكم...أيام النبي تيوقراطية مقدسة، و إنما كان أمرا من أمور الناس، يقع فيه الخطأ و الصواب، و يتاح للناس أن يعرفوا و أن ينكروا و أن يرضوا عنه و يسخطوا عليه و يظن آخرون أن نظام الحكم أيام النبي و صاحبيه قد كان نظاما ديمقراطيا، و هذا تجوز في الألفاظ و خروج عن الدقائق من معانيها " (2).

إن ما لم يعه أولائك المدافعين عن قيام نظام الخلافة و تأسيس حكم إسلامي على النموذج الأول نموذج النبي و خلفائه، هو أن اختيار هؤلاء الخلفاء لم يتم سوى بين قلة قليلة من أهل "الحل و العقد".

أراد الإصلاحيون أن يستوعبوا كل تلك القيم الإيجابية التي جاءت بها الحداثة في تكيف مع ما يحمله تراثهم، أما السلفيون فأرادوا أن يجعلوا من الواقع المعاصر نموذجا طبق الأصل للماضي، و من هذا المنطلق كان الخطاب الإصلاحي مرتكزا على الفكري و الثقافي في دعوته، بينما ركز الخطاب السلفي على السياسي فكان أن اكتسب طابعا حركيا ليتجه نحوى ممارسة العنف اللفظي الذي تحول فيما بعد إلى عنف مادي، العنف الذي دع إلى ممارسته مع الاستعمار كما دع إلى ممارسته مع الحكومات العربية بهدف الوصول إلى السلطة.

هكذا كان الدين محركا لكلا الاتجاهين، النهضوي الذي سعى إلى العمل على التوفيق بين التراث الإسلامي و الحداثة الغربية، و السلفي الذي عمل على إعادة مجد الإسلام الأول، أما التيار النهضوي التجديدي و الذي مثله أولائك المتكونون تكوينا غربيا فقد طالبوا بفصل الدين و العيش على النمط الغربي و استلهام حضارة و تقنية الغرب، و استمر هذا الصراع مع استمرار تلك الثنائية النخبوية بين نخب "علمانية" و أخرى "تقليدية" مثلتها السلفية.

و بين هؤلاء و أولائك تظل تلك النظرة النقدية لواقع المجتمعات العربية غائبة، فالواقع الفعلي و الواقع التاريخي كلاهما مغيب، إن كل ما يحدث لدى كلا الطرفين ليس سوى تعال على الواقع و تغييبا له في مقابل ذلك التصور النموذجي لواقع الآخر لدى دعاة العلمنة و التحديث، و في مقابل ذلك تصور أسطوري لدولة "المدينة" لدى دعاة الأسلمة و التتريث.

---

(1)- طه حسين: إسلاميات، ط 1، دار الآداب، 1967، ص 677.
(2)- المرجع نفسه، ص 679.

- **المفكرون الجدد و المناهج الغربية**

حاول رواد عصر نهضة تحقيق وعي علمي بالتراث لأجل النهضة بالمجتمعات العربية الإسلامية، و كان أن باء مشروعهم بالفشل لأسباب عديدة كما رأينا، فكان أن خلف هؤلاء جيل جديد "تتلمذ" على أيديهم و أخذ المشعل منهم، و هم رواد العصر الحديث من المفكرين الجدد، و الذين حاولوا هم كذلك العودة إلى المخزون الجماعي للمجتمعات العربية الإسلامية من أجل دراسته و فحصه، فكان التراث في كل مرة يمثل ذلك المحرك أو لنقل "العصا" التي ترتكز عليها كل المشاريع سواء كانت فكرية "نهضوية" أو سياسية "أيديولوجية".

شهدنا اليوم محاولات جديدة و جريئة من قبل باحثين معاصرين، حاولوا إعادة قراءة التراث الإسلامي بما فيه النص الديني موظفين لمناهج غربية حديثة، هؤلاء الذين عرفوا بأصحاب المشاريع "الفكرية" الكبرى، كحسن حنفي و التراث و التجديد، محمد عابد الجابري و نقد العقل العربي، نصر حامد أبو زيد و نقد النص الديني، محمد أركون و نقد العقل الإسلامي و آخرون غيرهم.

فما الذي يمكن أن يقال عن هذه الفئة الأخيرة من المثقفين الحداثيين، هل نزعتهم هي فعلا نزعة إنسية متمركزة حول الإنسان و واقعه، هل قراءاتهم قراءات معرفية للتراث أم أنها نزعات أيديولوجية و قراءات نفعية و نرجسيات ثقافية؟

هل استطاعوا التعامل مع التراث الديني بعين الناقد، متجاوزين تلك النزعة البراكماتية النفعية التي تقرأ ما تريد، و تأخذ من التراث ما تريد و تهمل أو تترك ما لا يناسبها و لا يتناسب و أهدافها و استراتيجياتها، أم أن هذه النزعة "الانتقائية" هي نزعة مراعات للواقع و للعصر و متغيراته، و كيف تمت عملية توظيف المناهج الغربية، هل هي عملية نقدية واعية أم أنها مجرد عملية نقل لمناهج جديدة، اتخذت كستار للتغطية و التبرير؟

***- الخطاب الأركوني و المنهج المتعدد**

محمد أركون مفكر و باحث جزائري أقام بفرنسا و عمل كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون، كان يدرس و يكتب و يصدر مؤلفاته باللغة الفرنسية، و تترجم كتبه إلى العربية عن طريق المترجم و الناقد السوري هاشم صالح.

ناقد العقل الإسلامي من بين من دعوا إلى طرح فكرة إعادة قراءة التراث الإسلامي بما فيه النص الديني القرآني و التراث النبوي، قراءة نقدية جديدة باعتماد مناهج علمية حديثة و يعرف مشروعه باسم "نقد العقل الإسلامي"، و إن كان مثل هذا الاسم قد ولد الكثير من الحساسيات و رفض من قبل الكثير، كما اتهم صاحب المشروع نفسه و رفضت كتاباته. يقول حول هذا العمل الذي سماه بالنقد: " إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي و المؤسساتي و السياسي الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية " (1).

---

(1)- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 13.

أما حول كل تلك الكتابات التي تطرقت لمثل هذا الموضوع و التي لم تصف عملها بالنقد يرى أنها بحثت الموضوع باستحياء و وصفته من الناحية الشكلية الخارجية فقط، فلم تفكك مبادئه و آلياته و لم تبحث حقل اللامفكرفيه، و لن يتمكن الفكر الإسلامي من الانفتاح على منجزات الحداثة أو لنقل عقلية الحداثة إلا إذا قام هذا الفكر بتفكيك و نقد أرثوذوكسية و دوغمائية و "قدسية" تراثه.

هذا العمل هو ما يطلق عليه أركون اسم "الزعزعات déplacements" التي يطالب بالقيام بها داخل بنية الفكر الإسلامي العربي، لاكتشاف اللامنطوق و المخفي و المغيب، هذا و نجد ناقد العقل الإسلامي يعي مدى أهمية و في نفس الوقت خطورة هذا العمل، يقول: " أن نتأمل في التراث الإسلامي أو أن نفكر فيه فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك المحرمات و الممنوعات السائدة أمس و اليوم، و ننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه " (1).

فمع علم أركون بضرورة القيام بهذا العمل غير أنه يرى بأنه عمل مزعج سياسيا و خطير نفسيا و اجتماعيا، إن النقد أو الاختراق كما يسميه يكون في تصوره على تلك النصوص التي قرأت و فسرت النص القرآني، تلك النصوص التي قدمت تصورا معينا عن الله و قراءة خاصة للإيمان، هذا التصور "القروسطي" كما يسميه لم يتم تجاوزه بعد في الجهة الإسلامية، بالإضافة إلى سيادة تلك الصورة التي لا يزال علماء الدين الرسميين يقدمونها لهذه المجتمعات، و هنا جاءت ضرورة تجاوز كل هذا بنقد ذاك التصور الموروث.

اقترح أركون لمشروعه اسم "نقد العقل الإسلامي" ليقول عنه في مقارنة بينه و بين مفهوم "العقل العربي" الذي نجده عند الباحث المغربي محمد عابد الجابري: " مفهوم العقل الإسلامي أكثر محسوسية من مفهوم العقل العربي، فالعقل الإسلامي موجود في النصوص و العقول و بإمكاننا أن نقبض عليه بشكل واضح و ملموس، و نحن نصطدم به كل يوم، و بالتالي فإن دراسته دراسة نقدية تاريخية لا تجريدية و لا تأملية أمر ممكن، بل إن نقد العقل الإسلامي بهذا المعنى يشكل الخطوة الأول التي لابد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة " (2)

و يقول عن تسميته بالإسلامي: " هذا ما دعوته بالعقل الإسلامي، لماذا هو إسلامي؟ لأنه يحيل دائما إلى نفس الأصول، إلى نفس السيادة العليا و المرجعية.....قد فرقته بعد بلورته و تحدثت عن عقول إسلامية بالجمع لا عقل إسلامي واحد، فهو عقل تعددي متنوع لأنه يعتمد أنماطا متعددة من المرجعيات و السيادة الثقافية " (3).

هناك فعلا عقولا إسلامية عقل سني و عقل شيعي و آخر خارجي و لكل واحد منها منظومته الفقهية الخاصة به، و لكن ما نقوله هنا هو أن لهذه العقول جميعا نفس المنظومة الفكرية و العقائدية الأم التي منها انطلاقة و تشكلت هذه "العقول".

هذا العمل أو المشروع الضخم الذي يتبناه أركون سواء كان نقدا للعقل أو للفكر، فإنه يركز على قراءة نقدية لكل ما أنتجه هذا الفكر، قراءة تفكيكية للكشف عن المعرفي و الأيديولوجي في هذا

---

(1)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 31.
(2)- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 331.
(3)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 236.

التراث الديني و الفكري، الذي ارتبط بمراحل تاريخية و ثقافية محددة و ببيئات اجتماعية و كذا بقراءات شخصيات دينية و سياسية، و قراءات هؤلاء كانت قد "قدست" مع مرور الزمن، و هذا العمل الممثل في إضفاء الطابع القدسي و المقدس على المنجزات البشرية، كان أن اختص به الفقهاء و رجال الدين و في أحيان كثيرة بإيعاز من السلطان، و استمر هذا العمل التقديسي و التبريري في نفس الوقت أكثر من أربعة عشرة قرنا، و هذا ما يرفض كل أولائك الأرثوذوكسيون التقليديون الاعتراف به.

في دعوة أركون إلى إتباع طريق النقد لا يفهم من كلامه أنه يحاول إقصاء المعرفة الدينية أو إلغاء العقل الديني، فهو لا يهدف إلى تفضيل العقل العلمي على العقل الديني، و لا المعرفة العلمية على المعرفة الدينية، بل يهدف إلى تبيان الفرق بين طرق و آليات اشتغال كل واحدة منهما، و هذا ما يعرف بآليات إنتاج المعرفة، و هاتان المعرفتان الدينية (النقلية) و العلمية (العقلية) هما ما يقابلا عند أركون مفهومي العقل المدرساني السكولاستيكي (التكراري) و العقل الاستطلاعي الاستكشافي، و العقل التكراري هنا هو ما يطالب أركون بفحص آليات اشتغاله و إعادة قراءته و موضعته داخل التاريخ الذي أنتجه أول مرة، فمشروع أركون النقدي يقوم في أساسه على إقامة مسافة بين العقلين الديني و العلمي.

يلح أركون على الدراسة النقدية التاريخية سواء فيما يتعلق بتلك العقول الإسلامية كما يسميها، أو بالنصوص الدينية (النص القرآني، نص الحديث و تفاسير الفقهاء و المحدثين) يقول: " أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا و هي تاريخية القرآن و تاريخية ارتباطه بلحظة زمنية و تاريخية معينة " (1)

هذه القراءة التفكيكية أصبحت تفرض نفسها اليوم أكثر من أي وقت مضى، و هذا بسبب ظهور العديد من المتغيرات و الأحداث التي أصبحت تشكل تهديدا داخليا لنظام المجتمع الإسلامي، هذه العملية النقدية حان الوقت حسب ناقد العقل الإسلامي للانخراط فيها، و التي يقول عنها شارحا: " ما الذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد بأن كل الموروث الديني و العقائدي بمختلف المذاهب و الطوائف ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة و علم التاريخ الحديث، و علم الاجتماع و علم النفس التاريخي، و علم الأنثروبولوجيا، و بالطبع علوم الأديان المقارنة و الأنثروبولوجيا الدينية و اللاهوت المقارن " (2).

و هذا هو المنهج المتعدد الذي يستخدمه أركون في عمليته النقدية للعمل على تفكيك ما يسميه بالدوغمائية و الأرثوذكسية، فالمسلمون كما يرى ما يزالون يعانون بسبب طغيان هذه الدوغمائيات الأرثوذكسية من قطيعتين مزدوجتين، الأولى خاصة بالفترة التأسيسية لتراثهم الديني، و الثانية خاصة بالعقلانية و الحداثة الغربية التي ما يزالون بعيدين عنها كل البعد، إن المطلوب هو العمل على فتح أفاق جديدة لإعادة الصلة بيننا و بين تراثنا من جهة و بيننا و بين حاضرنا من جهة أخرى.

---

(1)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 212.

(2)- محمد أركون: الإسلام ، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ص ص 200- 201.

ناقد العقل الإسلامي في عمله النقدي هذا و من خلال تسطيره لمجموعة أهداف و رؤى، فإنه لا يتجاهل أو يهمل أي عنصر من عناصر الموروث الإسلامي، و لا يقفز أو يتخطى بعدا واحدا من أبعاده، فهو يدرسه و يفحصه و يفككه بكل مكوناته، من هنا كان يخشى من سوء الفهم الذي يقابل به من طرف البعض، فكان يقول عن نفسه: " إني أحاول جاهدا أن أحيا تضامنا تاريخيا مع هذا المجتمع " (1).

إن هذا العمل الضخم الذي يقوم به أركون على التراث النصي الإسلامي بشقيه، النص التأسيسي و النصوص المتفرعة عنه أي المؤسسة له و المتأسسة عليه كالتفاسير مثلا، يقسمه إلى أربع مراحل، المرحلة الأولى يبحث فيها التشكل الأولي للنص و للفكر الإسلامي ككل المرحلة الثانية خص بها العصر الكلاسيكي و مرحلة الازدهار العلمي، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة العصر السكولاستيكي (عصر الانحطاط)، و المرحلة الرابعة حددها بنهضة القرن التاسع عشر، و أضاف مرحلة خامسة من بداية الثورة القومية مع عبد الناصر إلى هذه اللحظة، و تلك المرحلة التكرارية في تاريخ الفكر الإسلامي هي الفترة التي بدأت مع القرن 5ه/ 11م بعد إغلاق باب الاجتهاد، و تأسيس المدرسانية السكولاستيكية، فسيطر نموذج واحد و وحيد على الفكر في المجتمع الإسلامي، و هو نموذج الفقيه، و هنا دخلت هذه المجتمعات فيما يدعوه هو بالسياج الدوغمائي المغلق، لتصبح المعرفة من ثمة مجرد استنباط لما في النصوص الدينية فلا تعبر عن أي استكشاف معرفي لا بالنص و لا بالواقع، هنا كانت دعوة أركون إلى دراسة ما يسميه هو باللامفكر فيه داخل الفكر الإسلامي الذي حصرته المرحلة السكولاستيكية في تلك الاجتهادات الفكرية الخاصة بمرحلة معينة، و يتعدى محمد أركون هنا اللامفكر فيه إلى دعوة لدراسة المستحيل التفكير فيه، يقول: " ألح على دراسة اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري منته و ناجز " (2).

نجد أركون يستعمل هذين المصطلحين (منته و ناجز) بكثرة في أعماله، فيتحدث مثلا عن ما يسميه بالمدونة الرسمية المغلقة و الناجزة أي "المصحف"، تفاسير مؤسسي المذاهب الأربعة و أصحاب الحديث كالبخاري و مسلم مثلا – بالنسبة للسنة – و غيرها من الأعمال و القراءات "البشرية"، التي اعتبرت كأعمال منتهية و ناجزة فلا يضاف لها و لا ينتقص منها و أكثر من ذلك اعتبرت مقدسة فلا يتعرض لها بالنقد أو الجرح.

ينطلق أركون في دراساته مما يسميه بالإسلاميات الكلاسيكية و التي هي خطاب غربي عن الإسلام، إلى ما يسميه هو بالإسلاميات التطبيقية "islamologie applique" باعتماد تلك المنهجية النقدية المتعددة المناهج، للكشف عن كل تلك الرهانات و التلاعبات كما يسميها إنه يسعى لتوضيح ذلك الدور الذي يقوم به الإسلام اليوم، دور الملجأ و الملاذ بالنسبة لكل أولائك المضطهدين، و دور الدين الذي يصنع الأيديولوجيات الرسمية للدول و الجماعات.

أما الظاهرة الدينية فإنها تظل أكثر الأشياء لا مفكرا فيها داخل الفكر العربي الإسلامي، و هي مستبعدة من دائرة اهتمام الباحثين العرب و المسلمين، و ما دامت الظاهرة ما تزال في

---

(1)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 277.

(2)- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 39.

مستوى غير مستوى العمق المعرفي، و ما دامت تعتبر شيئا مستبعدا و فوق الواقع و النقد و الفحص التجريبي، فإنها ستظل تصنف في خانة المقدسات التي لا تمس، أما أركون فطالب بمقاربة الظاهرة الدينية الإسلامية مقاربة علمية و موضوعية، ليقول عن نفسه: " أنا صوت يرتفع من داخل الإسلام لكي يقول بأن هناك طريقة أخرى لمقاربة الظاهرة الدينية اليوم، أنا صوت من بين أصوات أخرى تحاول أن تعبر عن نفسها و تحتل مكانتها في المجتمع، و في أوساط الباحثين العلميين، و ذلك من خلال مناقشة مفتوحة ترغب في أن تكون ديمقراطية بالمعنى الفكري و العقلي للكلمة " (1).

و في شرحه لما يسميه بالظاهرة القرآنية يقول: " ما الذي أقصده بالظاهرة القرآنية؟ أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ و بشكل أدق أقصد ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان و مكان محددين تماما (الزمان هو بدايات التبشير، و البيئة الاجتماعية – الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية)، ألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية، لأنه لم يكتب أو لم يدون إلا فيما بعد و هذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى: محمد بن عبد الله، لقد رافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاما (أي حتى وفاته) و بالتالي فأنا إذا بلورت المصطلح على هذا النحو لم أكن أهدف إلى خلق التقديس عليه أو نزع التقديس عنه، و إنما كنت أهدف إلى وصف الأمور كما هي " (2).

ينطلق أركون في نقده من موقعين، موقع الفيلسوف و موقع المؤرخ الناقد لتاريخ الفكر الإسلامي، فهو يبحث عن تلك "الحقيقة التاريخية" في الإسلام، و خلال عمليته النقدية لم يكن ناقد العقل الإسلامي يمارس تلك العملية الانتخابية أو الاصطفائية الانتقائية، ليفضل مذهب على آخر، أو يحبذ اتجاه ديني على آخر، إنما هو ينطلق من خيار موضوعي محايد للوصول إلى ذلك الفهم الموضوعي لآليات الممارسة الفكرية و العقائدية لدى كل اتجاه أو مذهب.

كان أركون يعمل على تبيان و كشف تاريخية و دنيوية ما كان يبدو أنه ما يزال يعتبر فوق التاريخ و فوق الزمن، و هذه الرؤية لا يمكن أن تتغير حسب رأيه إلا من خلال إدخال تاريخ المجتمعات الإسلامية في عملية نقدية ثورية، و من خلال جعل الظاهرة الإسلامية ظاهرة قابلة للدراسة عن طريق طرق الأبواب المغلقة الموصدة منذ قرون و قرون، باختراق مساحات اللامفكر فيه داخل الفكر الإسلامي، و هذا ما كان يطمح إليه.

كان يقول: " سوف أكتفي فقط بالقول بأن هدفي يكمن في جعل "المستحيل التفكير فيه" أو "اللامفكر فيه" شيئا ممكنا التفكير فيه داخل ساحة الفكر الإسلامي و العربي المعاصر، أقصد بالمستحيل التفكير فيه و اللامفكر فيه هنا كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتماماته منذ القرن الثالث عشر على الأقل...[ليواصل]...و لكن لا يمكن لهذه المقاربة النقدية للتراث الإسلامي أن تكون منتجة و فاعلة إن لم ترفق أيضا بنقد العقل الغربي في كل تجلياته اللاهوتية و الفلسفية و الإثنوغرافية و التاريخية " (3).

---

(1)- محمد أركون: العلمنة و الدين، الإسلام ، المسيحية و الغرب، ص 51.

(2)- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 186.

(3)- محمد أركون: الإسلام ، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ص 44.

هنا يظهر ذلك المطلب الثاني لأركون، أو لنقل الشق الثاني من المشروع الأركوني، و هو "نقد العقل الحداثي الغربي"، نقد تلك القيم المشوهة إن صح التعبير في مسار العقل الحداثي الغربي، إن من بين المهام الضرورية اليوم حسب أركون، رفض تلك الشموليات الاستبدادية المتلبسة بلباس العلم كما هو الحال في الغرب، أو بلباس الدين كما هو الحال في المجتمعات الإسلامية.

تشكل النص القرآني و كذا نص الحديث هو ما حاول أركون الوصول إليه من خلال إعادة قراءة كل الكتابات التي تناولت الموضوع، فالانتقال من مرحلة "الخطاب الشفهي" إلى مرحلة "المدونة النصية الرسمية و المغلقة" تم بعد المرور بعدة عمليات لغوية، فمطلب أركون الأساسي كان إعادة قراءة الكيفية التي تشكل بها النص القرآني أو ما نسميه اليوم بالمصحف، إضافة إلى قراءة كل تلك الخطابات التي تشكلت انطلاقا منه أو شكلت حوله خطابات الفقهاء و المفسرين و أئمة المذاهب، فأركون في دراساته كان يخضع الخطابين معا (الخطاب القرآني و الخطاب الفقهي المنتج حوله) للنقد، لكي يعيد لهما ما كان يسميه هو "بالتاريخية"، يقول: " إني إذ ألح على هذا التمييز بين مستوى الخطاب القرآني/ و مستوى الخطاب الفقهي الذي جاء من بعده لا أريد أن أسقط في أي نزعة تبجيلية تريد وضع الخطاب الأول بمنأ عن كل تحليل بشري نقدي، أو تريد أن تفقده صفته التاريخية، بمعنى آخر لا أريد أن أولي القرآن مكانة فوق التاريخ (أو فوق التاريخية) و هذا ما يفعله كل التبجيليين المسلمين في كل الأماكن و العصور، لا، كل ما أريده هو الاعتراف بمكانة العامل الروحي و دوره في التاريخ " (1).

يرفض أركون ما يسميه بالاستهلاك الإيديولوجي اليومي للقرآن، و يدعو إلى إعادة قراءته ضمن مناهج العلم الحديث و في إطارها، يقول:" نحن نريد للقرآن المتوصل إليه من جهة و المقروء و المشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي و كفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعا للتساؤلات النقدية و التحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية و التاريخية و الأنثروبولوجية و التيولوجية و الفلسفية " (2).

حاول أركون وضع فرق بين الظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية، كان يرى في الأولى كما رأينا سابقا تعبيرا عن الممارسات الاجتماعية و السياسية للنبي، و هذا ما كان يسميه "بالتجلي التاريخي" حين كان يعرف هذه الظاهرة، أي حدوثها في زمن و في مكان محددين و طبقا لظروف خاصة.

أما حول الثانية فكان يقول: " أما الأمر فيختلف فيما يخص الظاهرة الإسلامية، فبعد موت النبي توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دوره كقوة منظمة و مشكلة ترسخ وعيا في حالة الانبثاق ضمن الأحداث المعاشة من قبل جماعة "المؤمنين" إنه يصبح بالتدريج مكانا (أو فضاء) ثابتا للإسقاط أو مرجعا يرجع إليه " (3).

---

(1)- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ص 119-120.
(2)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 246.
(3)- محمد أركون: المرجع نفسه، ص 73.

إن النص القرآني على مستوى التعالي و التنزيه هو غير النص على مستوى التاريخ و التطبيق العملي، أما الظاهرة القرآنية فهي ظاهرة متولدة من التاريخ رافقت الممارسات الاجتماعية و السياسية للنبي و أصحابه، في حين فإن الظاهرة الإسلامية قد أعطت نظرة محددة للظاهرة الأولى، لقد ولدت ما يسميه أركون "بالتسامي"، تسامي الظواهر التاريخية و الاجتماعية التي رافقت فيما بعد تشكل الخطابات المؤسسة على النص الأول، فأصبحت المرجع لحل كل المسائل و ليس المسائل اللاهوتية فحسب، بل كل المشاكل الاجتماعية و السياسية، مع أنها ظاهرة ذات مسار تاريخي و اجتماعي محدد بالتاريخ الإسلامي، أما وجه الشبه إن صح التعبير بين الظاهرتين فهو اشتراكهما معا كما يبدو في نفس المسار "المسار الأرضي".

يدرس أركون الظاهرة الدينية بنفس المناهج العلمية التي تدرس بها باقي الظواهر الاجتماعية و الإنسانية، إنه المنهج المتعدد كما يسميه، المنهج الذي يتداخل فيه التفسير الاجتماعي و البحث التاريخي و التحليل النفسي و الدراسة الألسنية، فتتلخص منهجيته في تطبيق: المنهجية الألسنية و السيميائية + المنهجية التاريخية و الأنثروبولوجية (الألسنيات و السيميائيات + علم التاريخ و علم الاجتماع و علم النفس و الأنثروبولوجيا).

هذا المنهج المتعدد الذي يستخدمه يضيف إليه جهازا مفاهيميا ضخما (كاللحظة التدشينية الكتاب المقدس، الخطاب النبوي، المجموعات النصية، تراث الوحي، المستودع المشترك الظاهرة القرآنية، الظاهرة الإسلامية، الحدث القرآني، معطى الوحي، المخيال، المتخيل اللامفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، العجيب الساحر و غيرها)، و هي مجموع " المفاهيم التي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي، و هذا ما يفعله أركون بالتحديد على نحو بارع و كاشف لا يضاهيه فيه أحد من المعاصرين، مستخدما بذلك جملة من المفاهيم الإجرائية التي تبلورت على نحو خاص في الألسنية و الأناسة و السيمياء و علم أصول المعرفة، كالدلالة و الرمز و المجاز و المخيال و الأسطورة و البنية و شبكة العلاقات " (1).

في الخطاب الإستشراقي ينتقد أركون المنهجية الإستشراقية "التاريخانية" المهملة للبعد الأسطوري و الروحي للإنسان، فالمنهجية التاريخانية هي منهجية وصفية تسجل الوقائع كما هي، في حين فإن المنهجية التاريخية التي يستعملها محمد أركون تتجاوز كل تلك الدراسات الوصفية إلى دراسة تحليلية نقدية، لا تهمل دور ذلك البعد "الأسطوري" في اشتغال الفكر و المعرفة الدينيين، فهذا الجانب الأسطوري النفسي هو الذي يجعل "الوعي الديني" يختلف من مجتمع إلى آخر، لأن الأسطورة تترجم نفسية الشعوب و المجتمعات، كما تترجمها الفنون و الثقافات، و هذا ما ينتقده أركون كذلك في "العلمنة الحديثة"، فلا يمكن بتر البعد الديني و الأسطوري النفسي للإنسان، و هذا ما عمل عليه العقل الوضعي الغربي الذي رفض دراسة ثقافات و معتقدات الشعوب الأخرى، و صنفها في دائرة الشعوب الأولى و البدائية و المتخلفة و التي لا يمكن بأي حال أن ترقى إلى سلم الحداثة بمفهومها الغربي، كما لا يمكنها الوصول إلى تحقيق العلمانية بالمفهوم الغربي الحديث، فهي مجتمعات ما تزال تعيش على الدين و

---

(1)- علي حرب: النص و الحقيقة 1، نقد النص، ط 3، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2000، ص 78.

تدخله في كل شيء، و مفهوم العلمنة مفهوم ضيق لدى كلا الطرفين الغرب و المسلمين، هذا المفهوم الذي لا يعني بالضرورة نفي الدين أو إقصاءه أو تجاهله كلية، بقدر ما يعني "عقلنته" و إعادة "موضعته".
كما ينتقد أركون طريقة تدريس الدين الممارسة بالمدارس و الجامعات سواء في الغرب أو في البلدان الإسلامية، فكلاهما يقصي الآخر و دينه و يحمل تصورا مشوها عنه و عن دينه ليتصور كل طرف بأن دين الطرف الآخر قد مثل الخصم التاريخي بالنسبة له.
يقول حول العمل الذي يريد القيام به: " باختصار أريد أن أنتقد التراث الديني و تراث الحداثة الغربية في آن معا و أريد أن أتوصل إلى عقل جديد واسع يتجاوز الاثنين " (1).
يرى أركون أن التاريخ الإسلامي قد تم فيه الخلط بين الروحي المتعالي و المنزه و بين الأيديولوجي النفعي، ليصل إلينا في قوالب جامدة و يتم تقمصه كما لو أنه تراث ديني مقدس عن كل ما هو دنيوي و متعالي عن التجربة البشرية الأرضية، تجربة الفاعلين الاجتماعيين الذين مارسوه في الواقع و أضفوا عليه مطامحهم و مطامعهم، آمالهم و أحلامهم، و لا يتم إيقاظ الوعي الإسلامي إلا من خلال دراسة التراث الديني، لا على الطريقة التقليدية، طريقة الفقهاء بل على طريقة العلوم الإنسانية و الاجتماعية و مناهجها، و من دون التعامل مع النصوص التراثية بطريقة فقهية.
تعرض أركون و ككل باحث ناقد للأوضاع لكثير من النقد و سوء الفهم و هذا من كلا الجانبين الإسلامي و الغربي، فعانى في الغرب ككل باحث و مفكر عربي و مسلم، كما عانى من المسلمين الذين اتهموه بالخيانة و العمالة و الكفر و غيرها من الاتهامات و التجريحات فهو الذي كان يقول: " لقد علمتني التجربة و احترقت أصابعي و دفعت ثمنها " (2).
لقد استمر الغرب في النظر إليه كمسلم تقليدي و استمر المسلمون في تجريحه و نقده، لقد قوبل المشروع الأركوني بتجاهل كلا الجهتين رغم كل ما بذله أركون من محاولات لتفادي الوصول إلى بعض المناطق الأكثر حساسية، و التي لم يطرقها خشية أن يصطدم بذلك "الشعور الديني"، فكان حريصا على عدم الاقتراب من بعض القضايا التيولوجية الحساسة و كان يعترف بممارسة الرقابة على نفسه، يقول: " و إن حصل و أن وصلت في انتقاداتي إلى دائرة الأسطورة أو الرمزية المقدسة لحكايات التأسيس (أي تأسيس الدين) فإن الحرب "المقدسة" أو "العادلة" أو "الشرعية" سوف تشن ضدي فورا، حذار من الاقتراب من هذه المنطقة الحساسة جدا فقد يدفع المرء الثمن غاليا " (3).
و خصوصا إذا كان الاقتراب من مثل هذه المناطق قبل أن يحين الوقت فإن الثمن المدفوع يكون أدهى و أمر، و هذا ما كان قد حصل مع علي عبد الرازق و طه حسين و محمد أحمد خلف الله و آخرون غيرهم و صولا إلى نصر حامد أبو زيد.

---

(1)- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 161.
(2)- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 289.
(3)- محمد أركون: المرجع السابق، ص 311.

إذا أردنا أن نعرض لبعض ما قيل عن الدراسات الأركونية، فلنبدأ بعرض رأي مترجمه و شارحه الناقد السوري هاشم صالح لنرى ما الذي يقوله حول صاحب المشروع الذي تبنى ترجمته و شرحه و تقديمه للقارئ العربي المسلم؟

يقول: " فهذا المفكر الذي يخوض اليوم إحدى أهم المعارك في تاريخ الفكر الإسلامي كله لا يزال غير مفهوم كما ينبغي، هذا إن لم يهاجم و يشتم و يقذف بأبشع أنواع الاتهامات و النعوت، و من رآه مثلما رأيته يدافع في المحافل الدولية عن التراث التاريخي للإسلام و العرب يصاب بالدهشة و الذهول لما يفعله و لما يقابل به من قبل أبناء قومه و عشيرته " (1)

موقف صعب على مفكر عربي مسلم من بلد من بلدان العالم الثالث بلدا كان مستعمرا من قبل، أن يقف أمام الكبار من الباحثين و الفلاسفة و المؤرخين الأوروبيين، كيف له أن يعلم مثل هؤلاء عن تجربة الإسلام في أي مجال من المجالات؟ الإسلام الذي لا يزال يراه هؤلاء مختلطا بالعنف و برفض الآخر، إسلام يمثله الإرهاب و العنف و التطرف الديني و يعكس صورته لديهم، كيف لهؤلاء الذين كانوا "سادة" يوما على شعوب هذه البلدان – و لا يزالون – أن يأتيهم عربي مسلم و يحاضر بينهم و أكثر من ذلك يناقشهم و ينتقدهم؟، و بالمقابل ما الذي قوبل به من طرف العرب و المسلمين، هؤلاء الذين لم يقدموا شيئا للإسلام غير تشويه حقيقته و صورته.

يعتمد أركون في دراساته على منهج التفكيك الذي عرف به الفلاسفة الغربيين، بدءا مع نيتشه، مارتن هايدقر، ميشيل فوكو، جاك دريدا، و جيل دولوز، فلا يمكن مثلا فهم أركون إلا بعد الإطلاع على فوكو و فكره، فوكو صاحب منهج الحفريات، و منهج الأركيولوجيا و الجينالوجيا و إبستيمولوجيا المعرفة الذي درس تاريخ الجنون و خطابات الجنس و السلطة و السياسة و الإجرام و الانحراف و غيرها.

فوكو الذي كان يقوم بحفريات أثرية حول اللاعقل ليكشف العقل، يقول: " لقد أصبح الجنون شكلا مرتبطا بالعقل أو أصبح الجنون و العقل منتظمين داخل علاقة أبدية لا فكاك منها و هي علاقة تجعل لكل جنون عقلا يحكم عليه و يتحكم فيه، و كل عقل له جنونه الذي يجد داخله حقيقته التافهة، هذا يقاس على ذلك، و ضمن هذه المرجعية المتبادلة يرفض بعضهما البعض، و لكنهما لا يتأسسان إلا استنادا إلى هذه العلاقة " (2).

حول ما يسميه بالجينالوجيا و الأركيولوجيا نجده يقول: " و عليه تعتبر الجينالوجيا، مقارنة بمشروع تصنيف المعارف ضمن تراتبية السلطة الخاصة بالعلم، نوعا من الورشة من أجل نزع أو رفع الهيمنة أو الخضوع عن المعارف التاريخية...و يمكن لي أن أقول هذا بعبارتين: الأركيولوجيا هي المنهج الخاص بتحليل الممارسات الخطابية أو الخطابات المحلية، و الجينالوجيا هي التفكيك الذي يقوم انطلاقا من الخطابات المحلية، كما هي محللة أو موصوفة بتحريك للمعارف غير الخاضعة و إبرازها و إظهارها و تعيينها، و بهذا يتم تأسيس المشروع في شكل كلي أو في صورته الأركيولوجية و الجينالوجية " (3).

---

(1)- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص 311.

(2)- ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة: سعيد بن كراد، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان، 2006، ص 51.

(3)- ميشيل فوكو: يجب الدفاع عن المجتمع، ص ص 38- 39.

و الجينالوجيا في غير السياق أو الطريقة التي اتبعها فوكو تعني سرد الأصول أحيانا.
منهج الأركيولوجيا عند فوكو هو البنية الضمنية للفكر، و المقصود هنا هو تلك " الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين، و مجاله المرئي، و المرتكز الثابت الذي يوزع خطاباته أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، و قانون تواتر مفاهيمه، و نظام توزع مشاكله و قاعدة توزع أساليبه " (1).
و من هنا جاءت كتاباته عن أركيولوجيا الأنا و أركيولوجيا الآخر و أركيولوجيا المعرفة.
أما الإبستيمولوجيا عند فوكو فهي نظرية المعرفة الخاصة بفترة معينة و بفكر معين، أي النظام المعرفي الخاص بفترة وبفكر معينين، و الأركيولوجيا كمنهج تفكيك و حفر، تبحث في أصول و بنية هذا النظام المعرفي. أما محمد أركون فيعتمد هذا المنهج الحفري التفكيكي في البحث و التنقيب داخل البنيات المعرفية التي كونت العقل الإسلامي و التراث الإسلامي ككل بنصوصه و أساطيره، بدءا من النص القرآني و نص الحديث و التفاسير الموضوعة، أي تفكيك المقولات التيولوجية.

يقوم الناقد اللبناني علي حرب بقراءات نقدية للعديد من المشاريع الفكرية و لمنهجيات أصحابها في البحث و الدراسة، هذه الفئة من النقاد الذين قال عنهم جميعا بأنهم يتداولون كلمات تستعملهم بقدر ما يستعملونها، فالمشكلة حسب حرب في ذلك الحشد الكبير من المصطلحات و المفاهيم التي يستعملها دارسي النص القرآني و التراث الديني، و التي تصعب السيطرة عليها و احتواءها كلها، كالمفاهيم المستعملة لدى أركون مثلا.
حسب حرب فإن النقد الأركوني يتجاوز المستوي الإبستيمولوجي إلى المستوى الأركيولوجي الأكثر عمقا و إيغالا، فالنقد الإبستيمولوجي المعرفي مثلا يتم فيه الفصل بين العلمي و الأسطوري، بين المعقول و اللامعقول، بين الحقيقي و الخاطئ و هذا ما نجده عند الجابري مثلا، أما النقد الأركيولوجي فإنه تفكيك و حفر في النصوص للكشف عن كل آليات الحجب و الكبت، و هذا ما يمارسه أركون...(2).
و في دخول حرب على أركون دخول الناقد فإنه يقول حول استخدام أركون لكل تلك المناهج و المفاهيم: " نلمس تضخما في الأجهزة و الأدوات التي يستخدمها أركون، فهناك فعلا آلية مفهومية جبارة، و لكن ذلك يتم على حساب لغة أركون و خطابه، ذلك أن لغته تكاد تضيع بين اللغات الأخرى " (3).
كما يرى حرب في ذلك الاستخدام المنهجي المتعدد الذي يعتمده أركون افتقارا للوحدة المنهجية في الخطاب الأركوني، و هذا باب آخر من الأبواب التي يدخل منها لنقد المشروع الأركوني.
إن ما يعاب على أركون هو ذلك الاستخدام لجهاز مفاهيمي غربي ضخم لم يبتكره و إنما قام بتوظيفه، فهو هنا لم يقم بابتكار مفهوم واحد جديد خاص به، لكننا نعلم بأن المعارف و

---

(1)- ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص 61.
(2)- علي حرب: النص و الحقيقة 1، نقد النص، ص 62.
(3)- علي حرب: النص و الحقيقة 2، نقد الحقيقة، الطبعة 3، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2000، ص 83.

المفاهيم العلمية هي ملك للإنسانية جمعاء، فما هي إلا حصيلة لتراكم التجارب البشرية و الخبرات الإنسانية، و كل حضارة إلا و تأخذ من سابقتها و تمد الحضارات اللاحقة كذلك، إن توظيف أركون لمثل هذه المفاهيم في نقد العقل العربي هو نقد لتلك النصوص التي خاطبت عقلا له خصائص معينة، كما أن هذه النصوص قد ساهمت في تشكيله، فالعقل العربي الإسلامي غير العقل المسيحي أو العقل البوذي مثلا، فإن كانت النصوص تختلف و تتشابه كنصوص لغوية، فإن الاختلاف الجوهري بينها كلها سواء كانت نصوصا إسلامية أو مسيحية أو غيرها، في اختلاف تلك العقول التي خاطبتها، فلكل "عقل" محددات خاصة به تحكمه و تؤطره.

يرى حرب أن مطمع أركون نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي و النبوة و مع هذا يرجع ليقول: " لا أريد أن أضع أركون في خانة الماديين و الواقعيين و العلمنويين الذين يشككون بمصداقية الخطاب النبوي أو ينقضون ظاهرة الوحي الإلهي، أمثال صادق العظم و نصر حامد أبو زيد " (1).

هذا اتهام خطير من طرف باحث و ناقد في مستوى حرب، و الذي نجده يقول و في نفس الموضع: " أخالف أركون أو بالأصح أخلص لما لا يخلص إليه أو لما لا يريد الخلوص إليه و هو أن نزع هالة القداسة عن النص القرآني لا يقلل من أهمية هذا النص، بل بالعكس يعيد للحدث القرآني اعتباره " (2).

ميزة القرآن توليد المعنى باستمرار مع كل قراءة، فهو متسع للمعنى و متشعب على كل الاحتمالات، و نجد أركون يفرق دائما بين الدين على مستوى التعالي المنزه و الدين على مستوى التاريخ و التطبيق العملي، أي بين الإسلام المثالي و الإسلام التاريخي، فهو يدرس الثاني الذي ليس سوى تجسيدا ناقصا عن الأول، تجسيدا على أرض الواقع.

لقد أصبح القرآن فضاء لكل الإسقاطات و الأيديولوجيات المختلفة التي حملته و جعلته يقول ما تريد هي قوله، و هذا لأنه نص مفتوح على كل المعاني فوظفه كل طرف لحسابه، و هذا النقد الذي يقوم به أركون على النص الأول و النصوص التأسيسية هو ما يرفضه اللاهوتيون الأرثوذكسيون أصحاب العقول المغلقة الجامدة، الرافضون للأخذ و العطاء في مجال ما يزالون يعتبرونه "مقدسا" و "متعال"، و إن كان المشكل كله في قراءاتهم و تفاسيرهم، و من هنا اختلفت حوله المذاهب و الآراء الفقهية، ليقول كل واحد أن تفسيره هو الصحيح و منهجه أو طريقته هي الصائبة و بالتالي فإسلامه هو المستقيم و المجسد الوحيد للحقيقة و الحقيقة المطلقة، لتغيب تلك النظرة النسبية و ذلك الحوار الفكري العقائدي، و يغلق كل مذهب على نفسه في حدود دائرته الخاصة، و يرفض ما يعتبره دخيلا و غريبا عنه و عن مذهبه و منهجه في الفهم و التفسير و القراءة، مع أن كل نظرة تفسيرية أو تأويلية هي نظرة خاصة و نسبية.

---

(1)- علي حرب: الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، ص 121.

(2)- علي حرب: المرجع نفسه، ص ص 121- 122.

أما النص القرآني فهو نص كغيره من النصوص، لا ينتج حقيقة واحدة و لا يعطي معنا واحد، و هذا راجع إلى بنيته الأسطورية و تركيبته المجازية الرمزية، و بالتالي نسبيته و تاريخيته، فكونه "كلام الله" لا يمنع هذا من بحثه و درسه، كونه تشكل ضمن ظروف خاصة اجتماعية و تاريخية و سياسية و دينية و كذا ثقافية، خاصة بشبه الجزيرة العربية و بسكانها و بجماعة المؤمنين بالدين الجديد.

يقول ناقد النص الديني أبو زيد حول قراءة أركون للنص القرآني: " إن القراءة الكلية التي يسعى أركون لتحقيقها تتعارض تعارضا شبه تام مع محاولة تحقيق إعادة وضع النص في التاريخ و ليس كافيا لتجاوز هذا التعارض تلك التفرقة التي يصطنعها أركون بين الظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية إن هذه التفرقة في الواقع تفرقة شكلية، فالظاهرة القرآنية – بحسب أركون نفسه – ظاهرة لغوية تعتمد على المجاز من أجل خلق الرأسمال الرمزي " (1).

يعني هذا أن الظاهرة القرآنية و إن كانت متولدة من التاريخ مع هذا تظل تعيد إنتاج دلالات أكثر دواما و هي التي انبنت عليها بحسب أبو زيد الظاهرة الإسلامية، نوافق أبو زيد فيما ذهب إليه هنا و نخالفه في نفس الوقت، ففعلا انبنت الظاهرة الإسلامية على تجليات الظاهرة القرآنية، و لكن ما يقصده أركون ليس المعنى اللغوي المجازي وحسب، فهو يعترف بأن الظاهرة القرآنية تحتمل تأويلات و دلالات متعددة، و لكن ما يقصده هنا بالظاهرة الإسلامية ليس البعد اللغوي بل السوسيولوجي، فهو يضع تفرقة بين القرآن و الظاهرة القرآنية و بين الإسلام و الظاهرة الإسلامية، فالظاهرة الإسلامية هنا هي تلك الصور و التجليات السوسيوجتماعية المختلفة التي أخذها الإسلام أثناء انتشاره و توسعه في مناطق مختلفة و مجتمعات متنوعة تاريخيا و ثقافيا، و هذا بدوره ينعكس كذلك على فهم و تأويل الظاهرة القرآنية لدى كل مجتمع، لا من الناحية اللغوية كون النص القرآني ذا بنية مجازية بل كذلك من الناحية السوسيولوجية و هذا هو المهم هنا.

بحث أركون عن ألسنية جديدة للغة الدينية يراه أبو زيد " مما يؤكد افتراض أن هذا كله نابع من موقف "التضامن التاريخي" و هو ليس تضامنا قاصرا على المجتمع الإسلامي الذي ولد فيه أركون، بل هو تضامن مع مجتمعات الكتاب " (2).

إن مطلب أركون تأسيس تيولوجيا دينية جديدة لأديان الوحي، و ليس من باب القيام بأي ترضيات كما يرى أبو زيد، بل هو تفاد للاصطدام مع تلك الحساسيات الدينية، إن هدف كليهما (أركون و أبو زيد) تحرير النص القرآني من كل تلك الاستخدامات النفعية و درسه بطرق و منهجيات حديثة مع اختلاف منهج كل واحد منهما، فالأول كدارس للعقل الإسلامي يشمل بمشروعه كل التراث الإسلامي بما فيه النص القرآني و نص الحديث و النصوص المتفرعة عنهما لدى كل فرقة من الفرق الإسلامية، و يدرس كل هذا باعتماد منهج متعدد. أما الثاني فيدرس النص القرآني بمنهج تحليل لغوي باعتماد علوم اللغة، و بهذا " تبقى تجربة أركون هي ما يمثل خيار النقد الجذري للتراث، وفق آليات أكثر انضباطا من الناحية المنهجية، فالخاصية الأكثر أهمية في المشروع الأركوني تكمن في فسحه المجال أمام

---

(1)- نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، ص 117.
(2)- نصر حامد أبو زيد: المرجع نفسه، ص 123.

القراءات الشاملة التي تتناول الجوانب المغمورة من التراث، و الحقول التي أحاط بها تابو الممنوع و اللامفكر فيه، و هو مشروع تقوم آلياته على رؤية يتقاطع عندها خطاب المنهج و استراتيجية التأويل، أي تلتقي عندها الحداثة و ما بعدها " (1).

ماذا لو حاولنا نحن هنا أن نعقد مقارنة بين دراسات محمد أركون وبين مالك بن نبي حول ما يدعوه الاثنين بالظاهرة "القرآنية"، لقد عرضنا لما يقصده أركون بالظاهرة القرآنية، أي تجليات تلك الممارسة الاجتماعية و التاريخية للنبي و لجماعة المؤمنين به، فما الذي تعنيه نفس الظاهرة عند مالك بن نبي؟

يرى بن نبي مثلا حول تفسير القرآن أن " مشكلة تفسير القرآن على أية حال مشكلة العقيدة الدينية لدى المتعلم، كما أنها مشكلة الأفكار الدارجة لدي رجل الشارع و من هاتين الوجهتين ينبغي أن يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي "(2).

و يقول: " يصح أن ندرس الرسالة المحمدية في ضوء ما سبقها من الرسالات، كما يصح أن ندرس هذه الرسالات في ضوء رسالة محمد صلى الله عليه و سلم، على قاعدة أن حكم العام ينطبق على الخاص قياسا، و حكم الخاص ينطبق على العام استنباطا " (3).

حول مصدري الإسلام (القرآن و الحديث) يقول حول الحديث: " و الحديث الذي يختلف في درجة الصحة، و الذي لا يصح أن يستخدم – على كل حال – في أية دراسة نقدية إلا مع الاحتياطات المستخلصة من الطرق نفسها التي اتبعها العلماء المحدثون المنزهون عن الكذب أو الغش أو التدليس كالبخاري و مسلم " (4).

نتفهم جيدا الوضع الذي كان فيه كل من بن نبي و أركون و كذا الهدف الذي حرك كل واحد منهما، إن الهم "الإصلاحي" جمع الاثنين معا، فأركون كان يهدف من خلال مشروعه النقدي إلى إصلاح ديني و اجتماعي و سياسي و ثقافي شامل داخل المجتمعات العربية الإسلامية، لكنه رأى أن هذا العمل لا يأتي إلا من خلال نقد جذري لتلك المسلمات التيولوجية و الاجتماعية و السياسية الراسخة منذ زمن في العقل الإسلامي، و التي زاد مرور الزمن و عمل السلطات الدينية و السياسية من ترسيخها بل "تقديسها"، فرفعت عن كل بحث أو نقد.

أما مالك بن نبي فإن هدفه الإصلاحي الديني و الاجتماعي اختلف فيه عن أركون في الأهداف و النتائج و أكثر من ذلك في الاستراتيجيات، فلم يكن بن نابي يدعو إلى نقد تلك المسلمات التيولوجية "القروسطية" الراسخة في الأذهان، بقدر ما كان يدعو إلى استرجاعها و إعادة الاعتبار لها، فهي في نظره و في نظر كل المصلحين الدينيين أمثاله في تلك الفترة الحل الوحيد لخلاص المسلمين مما هم فيه، إن ما كان ينتقده بن نابي هو نوع من الفهم الشعبي للإسلام كما رأينا سابقا، الإسلام الشعبي الطرقي الذي رأى فيه بن نابي و أمثاله من الإصلاحيين الدينيين، الكفر و الانحراف عن الدين الإسلامي الصحيح الذي طالبوا بالعودة له و بنقد كل هذه البدع و الخرافات التي تفشت بين أوساط العامة، في حين فإن أركون ينظر لهذا النوع من التدين الشعبي بمنظار آخر، إنه منظار الدارس و المحلل الاجتماعي لكل ما

---

(1)- إدريس هاني: مرجع سابق، ص 13.

(2)- مالك بن نابي: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط 4، دار الفكر، دمشق: سوريا. 1987، ص 59.

(3)- المرجع نفسه، ص 64.

(4)- المرجع نفسه، ص 107.

هو ممارس اجتماعيا، كما انتقد بن نابي تلك التوجهات الغربية لبعض المفكرين و الساسة العرب، فهو الذي كان يقول: " إن العلماء الجزائريين كانوا أقرب إلى الصواب من السياسيين حين دعوا إلى الإصلاح، بمعنى دفع النفس الإنسانية إلى حظيرة الإيمان من جديد و لكن هؤلاء العلماء – لسوء الحظ – قد انحرفوا هم أنفسهم عن الطريق القويم، متبعين رجال السياسة، و لقد كان الوقت مناسبا لكي يعودوا إلى الطريق القويم " (1).

و هذا ما كان يعرف عند بن نابي بدور الفكرة الدينية في تكوين الحضارة، لقد كان يرفض فكرة استيراد الحضارة الغربية، فقد شكل الغرب بالنسبة له كما بالنسبة لغيره من المصلحين ذلك المستعمر الإمبريالي الذي لا يهدف سوى إلى طمس ثقافة و شخصية المستعمر و تشويه دينه و سلب و نهب خيراته، يقول: " و الواقع أن الحضارة ليست شيئا يأتي به سائح في حقيبته – مع أن صورة السائح لا تورط مفهوم الحضارة مثلما تورطه صورة المستعمر – لبلد متخلف كما يأتي بائع الملبوسات البالية، بل إن ابن المستعمرات هو الذي يذهب إلى الحضارة إلى مصادرها البعيدة، و قبل كل شيء إلى مصادرها الأقرب من أصالته " (2).

أما أركون فقد كان يتعامل بحداثة الغرب و مناهجها مع نقده لها في بعض الجوانب، غير أنه وظف منجزاتها الفكرية و العلمية في مجال الدراسات الإنسانية و الاجتماعية و دع إلى استيعابها و توظيفها في كل عملية نقدية، لقد كان هدف أركون القيام بثورة فكرية، إنه تثوير فكري يتطلب استخدام أحدث المناهج و التقنيات العلمية النقدية أيا كان مصدرها، أما مالك بن نابي فإن "ثورته الإصلاحية" تختلف عن ثورة أركون الفكرية، فهي عنده ثورة إسلامية تقوم على أسس فكرة دينية، إنها استعادة للمراجع الإسلامية الأولى لا نقدا لها.

لقد تعامل أركون مع الظاهرة القرآنية بعين الناقد فرأى فيها حقلا خصبا للدراسات الحديثة و لفعل مناهج البحث، أما مالك بن نابي فاعتبرها ظاهرة مقدسة كما لم يرى الإعجاز القرآني مرتبطا بالإعجاز اللغوي ، فقد عرف عرب الجاهلية بالفصاحة و كانوا أعلم بأسرار اللغة و الإعجاز في الرسالة المحمدية في حد ذاتها، ليطالب بتحليل الظاهرة القرآنية بمنهج تحليل نفسي، لكنه اكتف بالقول بأن فكرة الوحي لا مجال لها في الشعور دون أن يوضح لنا أسس التحليل النفسي الذي تحدث عنه و دون أن يعتمده هو في دراساته.

مهما قلنا عن ناقد العقل الإسلامي فإننا لن نتمكن من أن نوفيه حقه سواء في عرض فكره أو في التعليق عليه، إن أركون اعتبر و يعتبر بحق مفكرا و ناقدا إسلاميا من الطراز الأول إنه شخصية فكرية فريدة قد لا تتكرر، و قد شكل عدم الاهتمام به و بفكره خسارة كبرى في مجال البحوث و الدراسات الإسلامية الحديثة.

---

(1)- مالك بن نابي: شروط النهضة، ص ص 87-88.

(2)- مالك بن نابي: في مهب المعركة، إرهاصات الثورة، ط 1، دار الفكر، الجزائر العاصمة: الجزائر. 1991، ص ص 135- 136.

***- الجابري و النص التراثي**

الباحث المغربي محمد عابد الجابري صاحب مشروع "نقد العقل العربي"، بحث علاقة التقابل بين التراث و الحداثة، كون شعار تطبيق كل من الدين و الشريعة قد تحول إلى شعار أيديولوجي يوظف في معارك و صراعات ظرفية آنية، لقد كان مثلا شعار الحركات الإصلاحية بعث التراث و تجديده من منطلق طرح سؤال: كيف نتقدم؟، فكان الحل في استعادة التراث الإسلامي، أما الباحثين المعاصرين اليوم من أمثال الجابري فقد شغلهم سؤال: كيف نتعامل مع التراث؟ ليدفعهم هذا إلى طرح سؤال آخر: كيف نتعامل مع عصرنا أو بالأحرى مع واقعنا؟، فكانت ثنائية الأصالة (التراث) / المعاصرة (الحداثة) هي التي شغلت هؤلاء و حركت خطاباتهم.
في دعوة الجابري إلى نقد العقل العربي دعوة للنظر في التراث بعين ناقدة لتحريره من تلك الاستخدامات النفعية الأيديولوجية، و في فهمه و السيطرة عليه فهم للحداثة المعاصرة لأنها تحديث في المناهج و الرؤى، و هذه النظرة الناقدة هي التي تهدف كما يرى الجابري إلى تحرير تصورنا للتراث من "البطانة الأيديولوجية و الوجدانية" التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام و المطلق و تنزع عنه طابع النسبية و التاريخية.
نجده يقول حول تلك المنهجية الإبستيمولوجية المعرفية التي يعتمدها في تعامله مع التراث: " جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا، و جعله معاصرا لنا معناه وصله بنا فقراءتنا تعتمد إذن الفصل و الوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين " (1).
فهو يرى أن جعل المقروء معاصرا لنفسه يتم على صعيد الإشكالية و المحتوى المعرفي و المضمون الأيديولوجي الذي حرك ذلك المقروء، فالعملية هنا تتعلق بواقع المقروء و محيطه و بالظروف التي أحاطت به، أما جعله معاصرا لنا فيتم هذا على صعيد الفهم و المعقولية أي على صعيد الدراسة و التوظيف.
لكن أليست القراءة التي يتحدث عنها الجابري هنا هي قراءة نفعية أيديولوجية، تنتقي من هذا التراث ما تراه عقلنيا و توظفه، فهي حين تدخله مخبر التشريح تأخذ منه قطعا على حساب قطع أخرى، أم أنها بهذا الشكل تكون قراءة نفعية إبستيمولوجية؟
ليأتينا الجواب من صاحب القراءة نفسه إذا حاولنا تتبع ما يقول " إنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية من أن نستمر في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة " (2).
يعتمد الجابري في قراءته هذه ثلاث خطوات منهجية، المنهج الأول يتمثل في تلك المعالجة البنيوية و التي تتعامل مع النصوص كمدونة، و تقرأ الألفاظ كشبكة من العلاقات و ليس كمفردات مستقلة بمعناها، و الخطوة الثانية يستعمل فيها منهج التحليل التاريخي أي ربط النص بمجاله التاريخي و الاجتماعي و السياسي، أما الخطوة الثالثة فهي كشف عن ذلك المضمون الأيديولوجي لأي نص تراثي، و هو ما يسميه الجابري بالطرح الأيديولوجي.

---

(1)- محمد عابد الجابري: نحن و التراث، ص 12.
(2)- المرجع نفسه، ص 83.

و في اقتراحه لكيفية التعامل مع التراث يحدد كل من الموضوعية و المعقولية، ففصل التراث عنا و إلحاقه بعصره هو تحقيق موضوعي، أما المعقولية فتتمثل في إعادة وصله بنا من خلال فصل المعقول منه عن اللامعقول.
إن نقد التراث هنا لا يشكل وحده الهاجس الأساسي عند الجابري، بل هو يدعو إلى ما يسميه بنقد الذات و الآخر، و هو لا يعني بهذا النقد الرفض و التجاوز بقدر ما يعني نقد السلطة الممارسة من طرف الذات و الآخر، فينتقد تلك النظرة الضيقة و اللامعقولة للتراث سواء كانت نظرة إسلامية أو إستشراقية.

اختار الجابري لمشروعه اسم "نقد العقل العربي" و يقول عن هذا النقد: " إن نقد العقل جزء أساسي و أولي من كل مشروع نهضة و لكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، و لعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن، و هل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته و مفاهيمه و تصوراته و رؤاه " (1).
و في شرحه لهذا العقل يقول: " و لما كان العقل العربي الذي نعنيه هنا هو العقل الذي تكون و تشكل داخل الثقافة العربية، و في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها و إعادة إنتاجها، فإن عملية النقد المطلوبة و على الأقل كما نريدها أن تكون، تتطلب التحرر من أثار القراءات السائدة، و استئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها دون التقيد بوجهات النظر السائدة " (2).
عمل الجابري هنا يختص بتلك الفروع التي شكلت بنية العقل العربي، فهو عقل محدد في مجموعة من الأطر و المحددات السياسية و الثقافية و الأخلاقية التي حكمته، و هنا يختلف الجابري في مشروعه "العربي" عن مشروع أركون "الإسلامي"، إن أركون يتعد الجابري في نقده للمحددات الدينية لهذا العقل، فينتقد النصوص الدينية و المذاهب الفقهية بل و ينتقد النص التأسيسي في حد ذاته، بالإضافة إلى بحثه في المعارف "العلمية" و "الأسطورية" و الثقافات الشعبية و غيرها، أما الجابري فيحذف كل هذا من مشروعه النقدي فهو يقول: " قد اخترت بوعي التعامل مع الثقافة "العالمة" وحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال و قصص و خرافات و أساطير و غيرها، لأن مشروعنا مشروع نقدي، و لأن موضوعنا هو العقل، و لأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية " (3).
لا ندري أي وعي هذا الذي يتحدث عنه الجابري هنا، الوعي الذي جعله يختار التعامل مع الثقافة "العالمة" دون غيرها، إن كان يرى أن قضيته هي العقلانية فكان له أن يقول و منذ البداية بأن هدفه بناء العقلانية، أو أن يقول بأن مشروعه نقدي و موضوعه العقل، فلا ندري كيف لا يرى هو هنا بأن المشروع النقدي يكون كذلك على ما دعاه هو بالثقافات الشعبية كما يكون على الثقافات و النصوص الدينية، هذه التي يكون لها الدور الأكبر في عملية تكوين العقل، لأن المقصود بالعقل هنا بمعنى تلك التركيبة الذهنية العربية التي تتداخل في بنائها عناصر عدة "عقلانية" و "لا عقلانية"

---

(1)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 05.
(2)- المرجع نفسه و الصفحة نفسها.
(3)- المرجع نفسه، ص 07.

إنه عقل مكون على طريقة خاصة لم يكون بها عقل آخر غيره، إن الجابري يبتعد هنا عن الدخول في تلك المسائل التيولوجية و دون أن يصرح بهذا، لقد اختار الابتعاد عن دور البعد الديني في تكوين هذا العقل و هذا تفاديا لإثارة تلك الحساسيات الدينية و هذا ما تجرأ عليه أركون، و قد نعذر الجابري هنا حين نعرف بأن هدفه و هاجسه الأول و الأخير، التأسيس لنهضة عربية، فكان عمله على اختيار و انتقاء تلك اللحظات العقلانية و المشرقة في تاريخ الثقافة العربية أملا في أن يتم من خلالها تحقيق بعث نهضوي شامل.

إن هذا البحث عن عناصر عقلانية في التراث هو ما يجعل الجابري يتحدث عن ما يسميه "بالقطيعة التراثية" ليقول: " إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه إحداث قطيعة إبستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط و امتداداتها إلى الفكر العربي الحديث و المعاصر " (1).

فهي بحسبه قطيعة مع نوع معين من التراث يقول: " نحن لا ندعو إذن إلى القطيعة مع التراث "القطيعة" بمعناها اللغوي الدارج، كلا إن ما ندعو إليه هو: التخلي عن الفهم التراثي للتراث " (2).

لا يدعو الجابري من خلال كلامه عن القطيعة إلى تلك القطيعة التامة مع التراث، بل هو يدعو إلى التخلي عن ذلك الفهم الضيق للتراث، بإعادة قراءة و نقد مكتسبات هذا التراث لأجل توظيفها، فهو يخالف هنا تلك الآراء الداعية إلى "معاداة" التراث و تهميشه و نسيانه بل يدعو إلى إعادة بعثه من جديد بدرسه و فحصه، و هذا رأي مخالف لما قد نجده عند البعض الآخر من دعاة القطيعة النهائية كعبد الله العروي مثلا، الذي نجده يتساءل حول تلك الدعوات التي طالب بها البعض لاستدراك ما ضاع من ماض حافل بالمنجزات لأجل النهوض بحاضر بائس يقول: " ما الهدف من الانبعاث، الوفاء للماضي و الانتقام من قسوة التاريخ أم كسب موقع مناسب من أجل المساهمة الفعلية في حياة الأمم؟ و بعبارة أخرى ما هي القيمة الأساسية لنظامنا الفكري و الخلقي الوفاء أم الإبداع؟ " (3).

و هو الذي نجده يقول: " حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة، و هذا ما أسميته و لا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية " (4).

فالعروي يدعو التراث هنا "بحاجز تراكم المعلومات التقليدية"، فهو يرى أن التاريخ هو ما يفصل بيننا و بين مفاهيم و منجزات السلف التي واكبت عصرهم و ناسبت بيئتهم.

يقوم مشروع الجابري كله على نقد فلسفة و تيولوجية المشرق، في حين نجده يشيد و يتغنى بفلسفة المغرب و الأندلس، و في مقارنته بين أفكار فلاسفة المشرق و فلاسفة المغرب يرى طغيان اللاعقلانية في فلسفة المشرق مقابل عقلانية الفلسفة المغربية، و هنا كان يهاجم ابن سينا و يفتخر بابن رشد، في تلك المقارنة التي يضعها بين الرجلين ليجعل منهما من ثمة ممثلين لتيارين فكريين متناقضين.

---

(1)- محمد عابد الجابري: نحن و التراث، ص 20.
(2)- المرجع نفسه، ص 21.
(3)- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط 6، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2002، ص 204.
(4)- عبد الله العروي: مفهوم العقل، ص 10.

يقول عن فلاسفة المشرق: " لقد بن فلاسفة المشرق خطابهم الفلسفي على "قياس الغائب بالشاهد" قاصدين إلى صرف الشريعة إلى الحكمة، فأخطأوا الطريق و أخطأوا الهدف و انتهت أقاويلهم إلى أحد الأمرين كلاهما فاسد: إما رأي مبتدع في الشريعة لا من أصلها، و إما خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها، فأساءوا إلى الدين و الفلسفة معا، ففرقوا من حيث أرادوا أن يجمعوا " (1).

أما حول ما يسميه بالاتجاه الفكري التجديدي "العقلاني" الذي عرفته الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس و المغرب فيقول: " إن الأمر يتعلق فعلا بلحظة جديدة تماما في تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الإبستيمولوجي الذي قام عليه العقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين و اقتراح أساس جديد توظف فيه المفاهيم الإبستيمولوجية " (2).

و العقل المعرفي البياني في رأي الجابري هو ذلك "العقل" الذي تأسس و نشأ بالمشرق في مقابل العقل البرهاني الذي تأسس بالمغرب و الأندلس، فكان عقلا فلسفيا برهانيا قائما على النقد الإبستيمولوجي لكل المقولات الفلسفية و التيولوجية التي تأسست على أسس بيانية، و الروح الرشدية كما يسميها هي وحدها الروح التي يقبلها عصرنا و التي تلتقي معه في الكثير من النقاط المشتركة، و منها العقلانية و الواقعية، في حين أن الروح السينوية لا تتوفر على مثل هذه الأسس، و المطلوب مقاطعتها كونها روحا "غنوصية" ظلامية.

بهذا يكون قد نشأ نظامان فكريان في التراث العربي الإسلامي، ليقول الجابري: " إذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام، أو على الأقل ظهرت في كنفه و ترعرعت بجانبه فشاركته مهمته و إشكاليته، فإن الفلسفة في الأندلس – فلسفة ابن باجة و ابن طفيل و ابن رشد – قد تأسست على العلم، على الرياضيات و المنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية "علمانية" " (3).

يبالغ الجابري هنا بنعته للفلسفة في الأندلس "بالعلمانية"، و هو أدرى بأن هذا المصطلح هو مصطلح غربي حديث النشأة، و أكثر من ذلك فإن هذا المصطلح يعني بطريقة أو بأخرى "فصل" الدين عن كل شؤون المجتمع و الحياة، و لم يتوفر هذا الشرط كيفما كان الحال لدى فلاسفة الأندلس و المغرب حتى و إن كانوا كما رأى "منطقيين" و "عقلانيين"، فالدين كان حاضرا لديهم، كما أن ابن طفيل لم يكن بذلك المستوى العقلاني حتى يتم دمجه مع ابن رشد أما ابن خلدون الذي يعده الجابري من بين هؤلاء "العقلانيين"، فهو ليس أكثر من مؤرخ و "منظر" ديني – حتى لا نقول فقيها – إن صح التعبير.

يشرح الجابري و يوضح للقارئ العربي هدفه من هذا الفصل بين الفلسفتين ليقول: " ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي و تجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية و المنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين و ما بعده، بل أيضا و لربما بالدرجة الأولى يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم و عقلانية ابن رشد و أصولية الشاطبي و تاريخية ابن خلدون، هذه النزعات العقلية التي لا بد منها إذا

---

(1)- محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 42.

(2)- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص ص 551-552.

(3)- المرجع السابق، ص 174.

أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاما يفتح الباب للإبداع" (1).
إن مشروع الجابري النقدي يطمح به إلى تحقيق نهضة علمية فلسفية تقوم بالمغرب كما قامت به أول مرة، فكان مطلبه بإعادة تلك اللحظة "التنويرية" التي عرفها المغرب و الأندلس، و التي من خلالها يمكن تحقيق نهضة عربية شاملة تبدأ من المغرب لتنتقل إلى المشرق.
إن نشدان التأسيس لفلسفة مغاربية لا نجده عند الجابري وحده بل كذلك لدى العديد من الباحثين و المفكرين المغاربة، فهذا مثلا طه عبد الرحمن يقول عن هذه العملية التأسيسية المغاربية و التي يسميها باليقظة: " و قد استطاعت هذه اليقظة الفلسفية أن تنتزع الاعتراف بها من المشتغلين بالفلسفة، سواء في المشرق أو في الغرب، فقد بقيا إخواننا في المشرق إلى عهد قريب لا يلتفتون إلى الإنتاج المغربي بدعوى قصوره عن مضاهاة إنتاج مفكريهم، و هاهم اليوم قد صاروا يقرون بالعطاء الفلسفي المغربي، طالبين قراءته و داخلين في التأثر به، كما كنا نقرأ لهم و نتأثر بهم، كما أن جيراننا في الغرب، و إن بقوا على عادتهم في الاستعلاء على سواهم و الاستخفاف به، فإنهم اضطروا إلى الإقرار بأجزاء من الإنتاج الفلسفي المغربي التي تبدو لهم موصولة بمبادئهم و موافقة لمنازعهم " (2).
لقد قام هؤلاء المفكرين الحداثيين بثورة فكرية في أسس و بنى العقل العربي، مما يؤكد بأن هناك فعلا " فضاءا مغاربيا "أنواريا" يتميز و يختلف عن الإنتاج الفكري النقدي في المشرق العربي و لكنه لا ينفصل عنه بل يرتبط به، بقدر ما يتميز عنه لتعدد مرجعياته و قربه و استلهامه من الثقافة الغربية المعاصرة، و أيضا لكون جزء مهم منه مكتوب باللغة الفرنسية مما يعني اقترانه بفضاءات نقدية منهجية و مفاهيمية تنتمي إلى العلوم و الثقافة الغربية المعاصرة " (3).
انطلاقا من هذه الرؤية التي يتبناها معظم مفكري المغرب، كان الجابري كأحد أبرز الباحثين المتبنين لهذه الرؤية، قد قام بتقسيم المعارف بين المشرق و المغرب بين لا معقولة و معقولة فحصر الأولى في البيان السني و العرفان الشيعي و الصوفي و خص بها المشرق، و ضمن الثانية البرهان العقلي المنطقي و الفلسفي و خص به المغرب و الأندلس، و هذا مع وضعه لمراجع و منابع كل منهما، فرأى في اللامعقول امتدادا في معظمه لذلك الموروث الفارسي و رأى في المعقول امتدادا للموروث الفكري و الفلسفي اليوناني ، ف " اعتبر أن تاريخ الفكر العربي الإسلامي يحمل لحظتين مختلفتين، سلبية و إيجابية، مشرقية و مغربية، لا معقولة و معقولة، الأمر الذي دفعه إلى المراهنة بالانطلاق من اللحظة المغاربية "الملهمة" كخطوة أساسية نحو المعقولية و العقلانية، فالتغير و التجديد لا يأتي عنده بأكثر من إحياء هذا التراث المهمل و الانتظام به مثلما حصل في الغرب " (4).

---

(1)- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 552.
(2)- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2002، ص ص 138- 139.
(3)- عمر الزاوي: النقل و نقد العقل، تأملات في الخطاب الفكري عند أركون و الجابري، ط 1، رياض العلوم، الجزائر العاصمة: الجزائر. 2006، ص 162.
(4)- يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان، دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للفكر المغربي عابد الجابري، ط 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت: لبنان. 1997، ص 09.

المراهنة على الفكر المغاربي كان الهدف الأيديولوجي لمشروع الجابري النقدي، فاستعمل منهجا إبستيمولوجيا صرفا أقصى من خلاله العديد من الفلاسفة و المفكرين المشارقة كما أقصى ما كانوا أبدعوه من نتاج فكري معرفي، و هذا عمل مرفوض إن صدر من باحث في مستوى محمد عابد الجابري.

أما عن المنهجية التي يستخدمها فيقول عنه أحد الباحثين المغاربة: " تبقى الآلية التي يستند إليها مشروع الجابري، غامضة و توليفية، تتقاطع عندها المناهج و المخططات الأيديولوجية و الإبستيمولوجية، و الاتجاهات (ماركسية و بنيانية و تأويلية) و الخطابات (الحداثية و السلفية)، و النتيجة نجد أنفسنا دائما أمام مشروع أيديولوجيا، يهيمن عليها الهاجس السياسي و تطغى عليها النزعة السلفية " (1).

إذا أردنا مثلا أن نقوم بعقد مقارنة بين ناقد العقل الإسلامي و ناقد العقل العربي، فإننا نجد أركون أكثر توغلا في أعماق الذات العربية الإسلامية و أكثر تعرية لها، كما أنه أكثر بحثا لميادين التراث العربي الإسلامي بما فيه النص الديني نفسه (القرآن + الحديث) و النصوص التأسيسية الأخرى، أما الجابري فلا يطرق باب هذه النصوص ليرى أن عمله النقدي لا يتعد بحث و درس فروع الثقافة "العالمة"، فهو يشتغل على الأفكار و المعارف و العقول "العلمية"، و لا يشتغل على النصوص أو الفرق المذهبية و العقول الدينية و هذا ما يفعله أركون، و إن كنا نجد الجابري يلمح بعض التلميحات للعقل الشيعي و الصوفي مثلا في عرضه للامعقول العقلي الذي دخل الثقافة العربية الإسلامية، و لكننا نجده لا يقترب من النص الديني التدشيني و نص الحديث إلا أحيانا، و هو حين يقترب من النص يقترب منه باستحياء، أما الدراسة التي قام بها عن القرآن و التي سماها "مدخل إلى القرآن"، و هي عمل في جزأين، "في التعريف بالقرآن" و "موضوعات في القرآن"، فهي دراسة متواضعة لم ترقى إلى ذلك المستوى من التحليل النقدي الذي نجده عند أركون.

و هذا الكلام الذي نقوله نحن عنه هنا نقرأ مثله عند الناقد اللبناني جورج طرابيشي الذي يقول: " فالجابري لا يتوقف أبدا في مشروعه النقدي عند الواقعة المركزية التي هي الواقعة القرآنية التي صنعت عظمة الحضارة العربية الإسلامية و حدودها معا، بل هو يقفز "إبستيمولوجيا" إما إلى ما قبلها أي إلى اللغة العربية بوصفها السلطة المرجعية للعقل العربي "القاصر" و إما إلى ما بعدها، أي إلى عصر التدوين بوصفه الإطار المرجعي لهذا العقل"(2).

إن الجابري يرد مسؤولية "نقص" تركيبة هذا العقل إلى مرجعيات عربية و أخرى أجنبية فيما يسميه هو بالموروث، الموروث العربي الخالص، الموروث الفارسي و الموروث اليوناني، و إن كنا نجده يضيف الموروث الإسلامي، فالأول هو المرجع التكويني لما يعرف بالبيان، و الثاني هو اللامعقول الذي دخل الساحة العربية من غنوص و عرفان و هو ما شكل العرفان الشيعي و الصوفي كامتداد لأخلاق الفناء التي "غزت" الساحة العربية، أما الثالث

---

(1)- إدريس هاني: مرجع سابق، ص 13.

(2)- جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، ط 3، دار الساقي، بيروت: لبنان. 2007، ص ص 274- 275.

فهو ما يشكل عنده المعقول العقلي الممثل في الفلسفة اليونانية التي دخلت أرض الإسلام عن طريق حركة الترجمة، أما عصر التدوين الذي نجد الجابري يركز عليه كثيرا، فهو لا يطرح من خلاله للنقاش تلك القضية التي تطرح حول مسألة تدوين النص القرآني و نص الحديث ليتفاد بهذا الدخول إلى عمق مثل هذه القضايا التيولوجية، و يكتفي بمناقشة تلك المسائل المتعلقة بما يجمله هو فيما يسميه بتدوين "العلم السني" و "العلم الشيعي".

إذا تساءل أحد فيما تفيدنا دراسات الجابري في موضوع كموضوع الخطاب الديني؟ فإننا نقول بأن مطلب عابد الجابري الأساسي كان بحث التراث، هذا التراث الذي يتضمن الاجتماعي و السياسي و الثقافي و دور كل هذه الأنظمة في تكوين الوعي و العقل العربي. هذا التراث بما فيه التراث الديني ما يزال يستهلك اليوم في الخطابات السياسية و الدينية و حتى الفكرية مع أنه من الضروري إعادة النظر فيه و نقده و تجاوز ما يجب تجاوزه فيه، هذا كي نلتفت للحاضر و لواقع المجتمعات العربية بدل أن تستمر تلك النظرة التقديسية للتراث و التي تلغي الحاضر و تتجاهل الواقع، كما أن قراءة الجابري للوقائع و الظروف التي ساهمت في تأسيس عصر تدوين عربي إسلامي تفيدنا في معرفة أن ما يعتبر اليوم "ناجزا" و "كاملا" هو كذلك بالنسبة للفترة التي تشكل فيها و لظروف تلك اللحظة التي بلورته حسب ما يناسبها و يخدم أهدافها، إن عمل الفقهاء و المحدثين و رجال السياسة كله مرتبط بمجموعة ظروف محددة، هذا ما يدفعنا للقول بأن الخطاب الديني الإعلامي منه و المنبري مطالب اليوم بإعادة النظر في كل تلك المقولات الفقهية الكلاسيكية التي ما يزال يعتمدها و يرفض الخروج عنها و دون أن ننسى هنا الدور المهم و الأساسي بل و الأول للسلطات السياسية التي ما تزال تعمل على احتكار هذه النظرة و الحفاظ عليها، و هذا كله يتم على حساب تجاهل الواقع الاجتماعي لهذه المجتمعات و على حساب دينها بتوظيفه و التلاعب بمقولاته ليصبح مجال كمجال الخطاب الديني و فظاءاته الإعلامية و المنبرية، مسرحا و ميدانا لصراعات ظرفية بين السلطة و المعارضة.

أما عن ما يسميه الجابري بالمحددات الثلاث الأساسية التي حكمت العقل السياسي العربي مثلا، (القبيلة و الغنيمة و العقيدة)، فإنها محددات ما تزال تتحكم بالعقل العربي ككل لا السياسي منه فحسب بل الاجتماعي و الفكري و الديني، ما تزال العقلية القبلية العشائرية و الطائفية المذهبية تتحكم بحركة سير هذه المجتمعات.

***- نصر حامد أبو زيد و المنهج اللغوي**

وجه الباحث المصري أبو زيد مشروعه النقدي "نقد النص الديني"، نحوى دراسة النص الديني القرآني و بمنهج لغوي، و في نظرته للتراث يدعو إلى نقد الفكر الديني و تكوين وعي علمي بالتراث، هذا الوعي الذي لا يتشكل إلا بنقد النص القرآني ذاته بوصفه المحور الأساسي في تكوين هذا الفكر، فجعل من النص مادة للبحث و النقد و التحليل، ليجعل منه موضوعا للدراسة مثله مثل كل منتج فكري بشري، فرؤيته للنص رؤية نقدية تتعامل معه بوصفه فضاءا للبحث ، كان يدعو لدراسة النص في إطاره الثقافي و اللغوي الذي تشكل فيه، نجده يتساءل قائلا: " هل يمكن فهم النصوص الدينية و القرآن خاصة خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع " (1).

إذا كان الجابري يشتغل على النظم المعرفية في الثقافة العربية، و أركون على النصوص و العقول الدينية و تيولوجيات الفرق و المذاهب، فإن أبو زيد يشتغل على ما يسميه هو بمفهوم التاريخية في مجال دراسة النصوص، يقول: " إن هذا النص (القرآن) "منتج ثقافي" لكنه منتج قادر على الإنتاج كذلك، لذلك فهو منتج يتشكل لكنه في الوقت نفسه – من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة – يساهم في التغيير و إعادة التشكيل في مجال الثقافة و اللغة أيضا " (2).

يدعو أبو زيد إلى النظر للنص على أنه منتج ثقافي تشكل في إطار بيئة ثقافية و اجتماعية محددة و بلغتها و تعابيرها، و ينتقد ذلك التعامل الفقهي الحرفي مع النص و الذي لا يزيد سوى من تضييق النظرتين الدينية و العلمية معا فيما يخص التعامل مع النصوص الدينية، و مثل هذه النظرة وجدت لدى الفقهاء الكلاسيكيين و موجودة لدى الفقهاء المعاصرين، و لدى أتباع التوجهات الإسلامية كذلك، فلا يزال الخطاب الديني الإسلامي الإعلامي منه و المنبري و كذا خطاب المؤسسات التعليمية يتبع هذه القاعدة، كما يتبع تلك المسلمة القائلة بأن النص ثابت و صالح لكل زمان و مكان، يقول أبو زيد: " ما يزال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتمادا على فهم حرفي للنص، و ما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه و كرسيه و صولجانه و مملكته و جنوده الملائكة، و ما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين و الجن، و السجلات التي تدون فيها الأعمال و الأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب و الثواب و عذاب القبر و نعيمه و مشاهد القيامة و السير على الصراط..إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية " (3).

إن هذه الآلية التي يسير عليها الخطاب الديني الإسلامي سواء كان معتدلا أو متطرفا، تجعله يلغي الواقع تماما لحساب النصوص، مع اعتماد سلطة السلف الصالح، فتكون قراءته لهذه النصوص قراءة حرفية تعتمد القياس و تفسر جميع الظواهر بما ورد في النص الديني أو في تفاسير الفقهاء، و بكلام أبو زيد ف" إن وقوف الخطاب الديني عند المعاني ينتهي في التحليل الأخير إلى الارتداد بالواقع و تجميد النص في الوقت نفسه " (4).

---

(1)- نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة و الحقيقة، ص 100.
(2)- المرجع نفسه: ص 87.
(3)- المرجع نفسه، ص 135.
(4)- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 225.

هذا العمل الذي يتم من خلاله تجاهل البعد الواقعي و إهدار البعد الاجتماعي لأي ظاهرة دينية، مرده إلى تلك النظرة التي حملها الفكر الديني الإسلامي و يعمل من ثمة الخطاب الديني على الترويج لها، النظرة التي ترى في الإسلام دين كلي شمولي و ثابت لا يمكن أن يتغير بتغير الوقائع و الظروف و لا باختلاف الجماعات و المجتمعات.

يعتمد أبو زيد في دراسته المنهج اللغوي لتحديد مفهوم النص، يقول: " إن الدراسة الأدبية و محورها "مفهوم النص"، هي الكفيلة بتحقيق "وعي علمي" نتجاوز به موقف "التوجه الأيديولوجي" السائد في ثقافتنا و فكرنا، و البحث عن هذا المفهوم و بلورته و صياغته لا يمكن أن يتم بمعزل عن إعادة قراءة "علوم القرآن" قراءة جديدة باحثة و منقبة " (1).

إن الدراسات اللغوية في نظر أبو زيد هي التي تساعدنا على فهم مستويات النص، و يعتمد هو في دراساته على المدخل اللغوي، باعتبار النص القرآني "رسالة" بين مرسل و مستقبل و باعتبار اللغة كما يرى نظاما للعلامات، فإنها الرمز و الوسيط بين عالمين عالم المادة و عالم الأفكار، فاللغة هي التي تمثل الواقع، تترجمه و تكشف عنه، يقول هنا: " و بوصف النص رسالة، لا ينفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي ينتمي إليه، ومن ثم لا ينفصل عن مجال الثقافة و الواقع " (2).

و يقول نفس الكلام في موضع آخر: " النص نص مقدس من ناحية منطوقه، و لكنه يصبح مفهوما بالنسبي و المتغير " (3).

إن هذا هو ما يجعله يرى في النصوص الدينية نصوصا لغوية تنتمي إلى ثقافة محددة، و اللغة هي أحد أنظمة هذه الثقافة، و القرآن نطق لأول مرة من قبل النبي باللغة العربية، لغة قريش و هي التعبير الدلالي الرمزي عن ثقافتها و نظمها الاجتماعية و الدينية و السياسية و الاقتصادية، ف " ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال و المصدر الإلهي لتلك النصوص لا ينفي حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان و المكان التاريخي و الاجتماعي" (4).

إن المطلب الأساسي في دراسات أبو زيد هو دراسة النص الديني في واقعه و ثقافته و تاريخه الاجتماعي تشكلا و تشكيلا، فقد ساهمت كل هذه العوامل في تشكل النص كما ساهم هو كذلك بعد تشكله في صياغة و بلورت واقع ثقافي، ديني و اجتماعي جديد.

ينظر أبو زيد للتراث على أنه مجموعة أراء و نظريات تحققت في واقع تاريخي و اجتماعي محدد، و هي متنوعة و متغيرة حسب الفئات التي أنتجتها، فهو مجموع اتجاهات و تيارات عبرت عن مصالح و أهداف طبقات اجتماعية و سياسية و دينية متنوعة، فقدمت كل فئة نتاجات و تفاسير تيولوجية و فكرية بحسب ما يخدمها هي وحدها و يقصي غيرها، و الحل هنا لا يكون حسب أبو زيد سوى بإنتاج وعي علمي بالتراث، من خلال درسه و نقده و طرح أسئلة "مقموعة" و "مكبوتة".

بالنسبة لمشكلة الخلاف حول كيفية التعامل مع التراث بين السلفيين دعاة العودة إلى الأصل و إحياء أمجاد الماضي، و المجددين دعاة تجديد الفهم بالتراث يرى أبو زيد أن " الخلاف بين اليسار

---

(1)- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص ص 10-11.
(2)- المرجع نفسه، ص 25.
(3)- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 126.
(4)- نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة و الحقيقة، ص 62.

و اليمين يبدو خلافا على المستوى السطحي، أما على مستوى البنية العميقة فيتفق كلاهما في تصور أن الحل – حل مشكلات الواقع الراهن – تقبع في التراث، و إن كان اليمين يرفع الآن شعار "الإسلام هو الحل" فإن اليسار يرفع شعار "تجديد التراث هو الحل" و على ذلك يلتقي اليسار و اليمين في جعل الماضي أصلا و الحاضر فرعا " (1).

هذا هو المشكل الذي حرك و لا يزال يحرك الخلاف بين كل التيارات السياسية و الاتجاهات الفكرية و المذاهب الدينية، مشكلة التعامل مع التراث مع الماضي، و كأنما لا يمكن للحاضر أن يستمر و يتقدم من دون العودة إلى الوراء، من دون تلك الاستعادة التبجيلية للتراث أو النقدية على السواء، فتم إهمال الحاضر لحساب الماضي، أما أبو زيد فيقول: " لكي نكون ورثة جديرين بتراثنا العريق، فلا بد لنا من أن نعمق "المعقول" و نحيل "اللامعقول" إلى دائرة دراسة "الحفريات" " (2).

إن ما يقوله هنا هو نفسه مطلب دعاة تجديد التراث، تعميق المعقول، فالتجديد كما يفهمه أصحاب اليسار هو نقد التراث لفرز العناصر العقلانية فيه، إن المطلب الذي حرك و لا يزال يحرك كل الاتجاهات الفكرية تقدمية كانت أم رجعية هو كيفية التعامل مع التراث خاصة الديني منه، إنه الهاجس الوحيد الذي كما يحرك المفكر الإسلامي يحرك المفكر العلماني.

في تعامل أبو زيد مع التراث النصي الديني و اقتراحه لمنهج التحليل اللغوي، يعرض لمنهج عرف في دراسة النصوص باسم "الهرمنيوطيقا"، يشير هذا المصطلح حسب أبو زيد إلى " مجموعة القواعد و المعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني و شرحه و تأويله، و هو بذلك يختلف عن مصطلح التفسير الذي يشير إلى عملية التأويل ذاتها، و كانت الحاجة إلى وضعه مع بداية عصر الإصلاح الديني في أوروبا في القرن 17م، و الذي ارتبط بنشأة البروتستانتية كحركة مناهضة لسلطة الكنيسة الكاثوليكية و استئثارها و حدها بحق تأويل الكتاب المقدس " (3).

تتناول الهرمنيوطيقا "herméneutique" كمنهج تفسير النصوص سواء كانت تاريخية أو دينية، و هي تعني تأويل النصوص و نشأ استخدام هذا المنهج في الغرب، فاستخدم في الدراسات اللاهوتية و " يقوم هذا المنهج على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات و علامات و رموز للكشف عن المعاني الكامنة و الجوانب غير المتعينة لفهم المجهول بالمعلوم " (4).

يقول أبو زيد عن أركون بأنه يمارس نوعا من "الترضيات" و هي ما يسميها أركون بالرقابة و يعترف بممارسته لها في أعماله، أما هو فنجده يقول عن أبو زيد الذي لم يمارس على نفسه و على كتاباته هذا النوع من الرقابة و أطلق العنان لأفكاره و انتقاداته الحرة، " إن المسكين نصر حامد أبو زيد الذي نشر دراسة متواضعة عن القراءة الألسنية للقرآن راحوا يلاحقونه في محاكم القاهرة، و هذا لا يشجع إطلاقا على الانخراط في هذه البحوث المرغوبة من قبل المفكرين الأحرار [الملغومة من قبل الفقهاء التكفيريين] و ويل لأولئك المغامرين

---

(1)- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 158.

(2)- نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص 24.

(3)- نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، ص 173.

(4)- نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ط 6، المركز الثقافي العربي، بيروت: لبنان. 2001، ص 83.

الذين يخاطرون بأنفسهم في هذه الأرضية المليئة بالألغام " (1).

كان أبو زيد من بين أكثر الباحثين تعرضا للاضطهاد و النقد و الإقصاء، و هذا بسبب أفكاره و مناهجه النقدية، فإن كان محمد أركون مثلا من بين أكثر الباحثين نقدا و تفكيكا للتراث الديني فإن أبو زيد أكثرهم نقدا و فحصا للنص الديني القرآني نفسه، و من أكثرهم بحثا و دراسة لظاهرة الوحي و جدليتها مع ظواهر الواقع، و هذا ما جعله يتعرض للكثير من المضايقات بسبب أفكاره الجريئة و بسبب دخوله بعض المناطق المحرمة، فيكفي أنه كان يقول عن النص بأنه منتج ثقافي، ليقيم الدنيا ضده كما قامت على كثيرين قبله طرقوا أبوابا موصدة و دخلوا مناطق محرمة، و يقول البعض الآخر دفاعا عنه : " لم يكن نصر حامد أبو زيد المفترى عليه مخالفا لقضية النزول المقدس المعلومة لديه كذلك من الدين بالضرورة فكل ما في الأمر أن نصرا قرأ النص الديني من خلال مفاهيم العصر، خاصة علم العلامات و الليسانيات و فلسفة النقد الأدبي باعتبار براعته التأويلية في هذه المجالات " (2).

أعاب الكثير من الباحثين على أبو زيد درسه النص القرآني بحصره في المفهوم اللغوي دون غيره، كما أعيب عليه ذلك الحصر في درسه النص بمنهج واحد، منهج التحليل اللغوي دون غيره من المناهج، فقد كان أبو زيد بحسب النقاد يقدم " تعريفا جديدا للقرآن بوصفه نصا لغويا، مستبعدا بذلك كل الحمولات ذات المضامين اللاهوتية أو الأسطورية أو الغيبية مثل وحي و إلهي أو مقدس أو نبوي..عبارة نص لغوي هي عبارة في غير محلها، بل هي ملتبسة من فرط عموميتها، فهو نص لا يمكن فهمه من دون فهم لغته و لكن المحمول اللغوي هو أضيق من أن يفي بتعريف هذا النص، الذي عرفه القدماء بأنه متسعا للمعنى، و كان من الممكن الإبقاء على عبارة نص نبوي " (3).

و يرى حرب أن أبو زيد و إن استعمل بعض العبارات الفقهية في دراساته، فإن هذا بحسبه "ضربا من التقية" بل آلية دفاعية يلجأ لها الباحث لينفي عنه تهمة إنكار ألوهية النص...(4).

إن مثل هذا الكلام و غيره مما نجده عند حرب سواء عن أبو زيد أو عن غيره، يعاب إذا صدر من ناقد في مستوى حرب فهو مطالب بنقد الأعمال و البحوث الفكرية و ليس مطالبا بالحكم على إيمان أو كفر أصحابها، و إلا انتقل هنا من مهمة النقد و دور الناقد إلى مهنة التيولوجي الذي لا يرى دوره و مهمته في أكثر من تكفير الناس و الحكم على إيمانهم، حرب الذي ينتقد هو نفسه تلك العقلية التكفيرية التي يمارسها الفقهاء على الناس و على المفكرين و الذي يرى بأن قاعدة الارتداد و الكفر التي ما يزال يمارسها العقل الإسلامي إنما تشهد على ضيقه و جموده و تحجره، و على إتقانه لغة العنف و الإقصاء بدل لغة الحوار، و هو الذي نجده يقول و في نفس الموضع: " فالوجود قبل النص و الحياة قبل الأديان و الإنسان قبل الشرائع و العقل قبل النصوص المقدسة، و الحس السليم قبل مذاهب العلماء و قياسات الفقهاء، و المصلحة أولى من النظريات و المرجعيات و السلطات " (5).

---

(1)- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 59.
(2)- عمر بيشو: بين الألسنة و الأنسنة، إشكاليات تأويل النص الديني، مجلة فكر و نقد، ص 112.
(3)- علي حرب: نقد النص، ص 207.
(4)- علي حرب: الممنوع و الممتنع، ص 173.
(5)- المرجع نفسه، ص 218.

و هذه النزعة الإنسية المتمركزة حول الإنسان و حياته هي ما يطالب بها هؤلاء الباحثين الذين ينتقدون تلك العقلية الدينية المتحجرة، التي كانت و ما تزال تلغي حياة الإنسان و دوره و واقعه، فماذا لو كانت المصلحة العامة ترى ضرورة إعادة قراءة و نقد التراث جملة و تفصيلا، بما فيه التراث الديني و النص الديني ذاته لأن في هذا العمل نقدا لتلك السلطة التي احتكرته و ما تزال تحتكره، و التي تمارس باسمه كل أنواع الاستغلال الروحي و المادي ف" لقد ظل القدماء في النصوص و المطلوب التحول من النص إلى الواقع، و من الصياغة إلى المصالح العامة " (1).

يقول محمد أركون عن هذا العمل الذي يطالب به اللغويون في مقارنة بينه و بين عمله هو كمؤرخ: " الألسنيين يتحدثون عادة عن عملية تفكيك اللغة، بالمقابل فنحن كمؤرخين نستطيع التحدث عن تفكيك التاريخ " (2).

إن الأولوية اليوم يجب أن تعطى للواقع لا للنص و للنقد لا للنقل، للحاضر لا للماضي للتجديد لا للتقليد، للناسوت لا للاهوت، و هذا ما رفضه و يرفضه الفقهاء التقليديون و من يسير على طريقهم من أصحاب العقلية الفقهية و أصحاب المصالح و السياسات، ليتم تجاهل تلك العلاقة الجدلية الرابطة بين العقل / النقل / الواقع، وهذا ما يهمله الاجتهاد الفقهي – إن كان ما يزال هناك اجتهاد – الذي يرى في النص السلطة المرجعية الوحيدة في فهم و حل مشاكل الواقع، فهو نص صالح لكل زمان و مكان وكما ناسبت أحكامه أحوال جزيرة العرب في القرن 7م، فإنها تناسب البشرية جمعاء و على مر الدهور، و المشكل الأكبر حين أخذت النصوص التي تأسست عليه من تفاسير الفقهاء و مذاهب الأئمة نفس المكانة القدسية التي أعطيت للنص، فهي نصوص شكلت اجتهادات السلف الصالح هؤلاء الذين كانوا أعلم منا بمصالحنا و أدرى بشؤون واقعنا، فاجتهاداتهم تامة و ناجزة لا تناقش و لا تنتقد أو تدرس.

في حين فإننا نقول مع حسن حنفي بأن " النص بذاته ليس حجة فهو مقروء و مفهوم و مفسر و محول إلى فكرة في زمان و مكان معين " (3).

فكيف باجتهادات هي قراءات بشرية، مثلما قرؤوا هم النص نقرؤه نحن و مثلما فهموه و أولوه نفهمه و نؤوله نحن، و مناهجنا أحدث من مناهجهم و واقعنا أعقد من واقعهم، كيف لنا أن نرض و نحن في القرن الواحد و العشرين بقراءات القرن التاسع أو العاشر ميلادي؟

---

(1)- حسن حنفي: من النص إلى الواقع، ص 11.
(2)- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 281.
(3)- حسن حنفي: التراث و التجديد، ص 374.

بين الكلاسيكيين و المعاصرين تعددت المناهج و اختلفت الأسس، و كان التراث الديني الملهم الأول لكل هؤلاء مصلحين و مجددين، و لن نقول هنا بأن الرغبة لدى كل هؤلاء كانت في استرجاع التراث سواء بتجديده و نقده أو بإحيائه، لأن هذا التراث الديني لم يفارق يوما هذه المجتمعات بأي حال من الأحوال، و لم تكن عمليات بحثه و درسه من قبل المفكرين الحداثيين أو عمليات "إحياءه" و "استرجاعه" من طرف المصلحين التقليديين، سوى محاولات لإصلاح أحوال المجتمعات العربية الإسلامية و دفعها نحوى التقدم، فرأى البعض الحل في استعادة مجد الماضي و رآه البعض في نقد اللامعقول في هذا الماضي و الأخذ بالمعقول، و رآه البعض الآخر في نسيان الماضي بتراثه و "طي صفحته".

لكن ما الذي يمكن أن يقال حول تلك الدراسات العصرية للتراث و التي ترى في نفسها الدقة و العلمية، لسبب و حيد و هو ارتكازها على مناهج علمية حديثة و على تقنيات و أساليب نقدية تفكيكية؟

يقول البعض عن قراءات هذه الفئة الأخيرة من النقاد بأنها " ارتبطت في معظمها بنزعة ممالاة أيديولوجية، و إن نامت في حضن مناهج علمية حديثة سواء في اللسانيات أو علم النفس أو علم الاجتماع أو السياسة، فلم تتجاوز حالة النص الأسطوري إلى حالة النص الموضوعي الذي يرتبط بعلاقات واضحة، بدل أن تقوم بعملية لغوية فوق عملية لغوية أخرى، فوق عملية لغوية ثالثة في سلسلة لا تنتهي، لتأخذ أبعاد مغايرة عن أبعاد النص الأصلي فبدت مراوغة و انتهازية و مخادعة، و إن هدفت في حقيقتها إلى غير ذلك "(1).

و يواصل الباحث هنا قائلا: " إن التوفيقية الأصولية لم تختلف كثيرا عن التوفيق النقدي، عند التعرض للجانب النقدي، لأن في كليهما فكرة مسبقة أو قناعة وثيقة أو يقينا يجب تأكيده عبر العمل اللغوي، و الخلاف فقط في حلاوة تجريب الأدوات العلمية الجديدة " (2).

نعرف تمام المعرفة أنه لا يمكن أن نتصور خلو أي بحث أو دراسة من حمل فكرة أيديولوجية ما، و لكن المشكل هو أن نحمل بحثا ما فكرة مسبقة و نعمل على تحقيقها، أو نوجه دراستنا وجهة مرسومة سلفا، و من دون أن نترك البحث يسير حرا حتى نهايته ثم نستخلص النتائج، أما الفكرة الأيديولوجية و التي لا يستطيع العلم مزاحمتها، فإن الباحث الفطن هو الذي يعمل دوما على إخفائها لتقرأ بين السطور، و الذي يسعى لتحقيق جزء من الموضوعية على حساب الأيديولوجية التي يحملها فكره.

إن العمل على تحقيق فكرة منجزة مسبقا هو مقتل للبحث، و هذا ما يراه البعض في كتابات و أبحاث هؤلاء الباحثين المعاصرين الذين فضلوا الاشتغال على حقل التراث، و الذين عملوا على التنافس فيما بينهم لتحقيق أفكار مسبقة رسموها في أذهانهم و وجهوا من خلالها أبحاثهم ليخلصوا في النهاية إلى إثبات أطروحاتهم، فقد " شهد التراث اختراقا واسعا من قبل تيارات علموية و أيديولوجية، كلها تتنافس على كسب الرهان في سباق خاسر من الأساس، لسبب بسيط هو أن الصورة الصراعية لهذه التيارات كانت قد اكتملت خارج حقل التراث، و هي حينما اقتحمته لم تكن تطمح إلى أكثر من كسب جولة في مسلسل التباري " (3).

---

(1)- عبد الهادي عبد الرحمن: مرجع سابق، ص 331.
(2)- المرجع نفسه، ص 332.
(3)- إدريس هاني: مرجع سابق، ص 11.

هناك مسألة أخرى أكثر تعقيدا في مثل هذه الدراسات لا تتعلق بمناهج البحث و لا بالأيديولوجيات المسبقة، و لكن تتعلق بموضوع هذه الدراسات نفسه، و هو ما يردده نقاد الفكر الإسلامي و نقاد النص الديني و خصوصا دارسي النص، إن فكرة رد سور و آيات القرآن إلى مصدرها الرئيسي، أي معرفة أسباب النزول، يحيل إلى أمر آخر، فإذا ربطنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن بواقعة تاريخية معينة، هل سنعتمد القياس على أحداث واعقنا و ما يجرى فيه أم سنتجاوز الأمر، لاختلاف الوقائع و الأحداث و اختلاف المكان و الزمان، و ماذا عن تلاوة القرآن فإذا تعدينا أمر تطبيق أحكامه باعتبارها خاصة بفترة محددة، هل ما تزال هناك فائدة من تلاوته و حفظه و تعليمه بالمساجد و المدارس، و ماذا عن المصحف كمادة في حد ذاته، هل سيصبح بعد فترة كتاب ديني "تاريخي" عبارة عن "مدونة تاريخية"، في حال إذا ما أعلنت و تعممت الدراسات العلمية النقدية للنص القرآني و لنص الحديث و للفكر الإسلامي ككل؟
إن دراسة الفكر الإسلامي دراسة نقدية كونه فكر بشري هي دراسة ممكنة، تصدق على كتب السيرة و الفقه و على الحديث نفسه، لكن يصعب تطبيق نفس الأمر على النص القرآني، كون القيام بهذا العمل يثير الكثير من المسائل و يفتح جميع الأبواب.
لكن ما قام به هؤلاء الباحثين عمل مهم و ضروري مهما كانت نتائجه و كيفما كانت النظرة إليهم و إلى أبحاثهم، لأن مجتمعاتنا هي اليوم بحاجة ماسة إلى مثل هذه العملية النقدية، هي بحاجة إلى ثورة فكرية تنويرية، و إن كان التنوير يستدعي قدر من الاستنارة، و نحن ما نزال نعيش عتمة فكرية و منذ قرون طويلة، إننا بحاجة اليوم إلى العمل على خلق "تثوير" فكري داخل الوعي الديني و الثقافي و الاجتماعي و السياسي لمجتمعاتنا.

إن ما همنا هنا من عرض ملخص لمثل هذه الدراسات الكلاسيكية و الحديثة في موضوع كموضوع الخطاب الديني الإسلامي – المنبري – الذي نركز عليه في هذه الدراسة، هو تبيان ذلك الصراع الذي دار و ما يزال يدور حول استخدام الدين الإسلامي كأداة لتحقيق المشروعية السياسية و المشروعية الفكرية و الدينية، و كما دار الصراع بين رجال السياسة و رجال الدين حول احتكار الخطاب الديني، دار الصراع كذلك بين دعاة الأسلمة و التتريث و دعاة العلمنة و التحديث، بين دعاة أسلمة العصر و دعاة عصرنة الإسلام، بين من يريدون إسلام عصري حداثي على الطريقة الغربية و من يريدون عصر إسلامي تقليدي على طريقة السلف الصالح، و كما حاول البعض أسلمة المعرفة و أسلمة العلم و العصر، حاول البعض الآخر إلغاء الدين أو علمنته، و كل هذا كان يتم على حساب تجاهل الواقع الفعلي و اليومي المعاش للمجتمعات الإسلامية، فلا نريد أن يجمد أو يلغى الحاضر لحساب الماضي الذي جعل فكرا مستمرا و صالحا لكل زمان و مكان، و الذي يحوي داخله دوما الحلول الجاهزة لكل القضايا و المسائل، و الذي يشاد و يتغنى به، سواء كان ماض سياسي، ديني ، اجتماعي أو ثقافي، هذا الماضي كان فيه هو كذلك فرق و طوائف مذهبية و دينية و تيارات سياسية و اتجاهات فكرية لا حصر لها، كما كانت له همومه و مشاكله و صراعاته و تناقضاته، و رغم هذا أنتج ما أنتجه و حلل واقعه و فهمه، و هذا ما غاب عنا نحن اليوم، فلماذا لا نعيد قراءة أمهات الكتب الدينية لكي نصحح و نرفض و نتجاوز و نطور و نقبل و نعطل؟

الفصل الثالث

الإطار المرجعي للخطب الدينية و الواقع الاجتماعي

3 – 1 نصوص خطابية ليوم الجمعة

3 – 1 – 1 خطب منبرية بين حصار النص و حصار الواقع
3 – 1 – 2 بين الرمز الديني و الموظف الحكومي: ما الذي بقي من شخصية الإمام

3 – 2 تصوير فوتوغرافي للواقع

3 – 2 – 1 الشباب و التدين: حقائق و آمال
3 – 2 – 2 بين الديني و الاجتماعي: هروب أو لجوء

3 – 3 خطب الجمعة بين النص و ديناميكية الواقع الاجتماعي

3 – 3 – 1 الإمام و السلطات الثلاث: النص، الواقع و الدولة
3 – 3 – 2 بين تنحي الدولة: أسر الواقع و تحرير النص أم تحرير الواقع و أسر النص أين

يكمن الحل

تمهيد

إذا حاولنا أن نعرف الخطب الدينية المنبرية فسنقول أنها خطاب نصي لفظي منطوق هي رسالة كلامية من الإمام إلى المأموم، و في كونها رسالة دينية فإنها تحمل في داخلها أهدافا وعظية و إرشادية لتقويم السلوك و باعتماد أساليب ترهيب و ترغيب، تتضمن بداخلها
النص الديني القرآني و تستند عليه، كما تعتمد الحديث و تفاسير الفقهاء و المحدثين، و السؤال الذي يطرح هنا هل يمكن أن تتعدى هذه الخطب ما هو وعظي و إرشادي إلى أن تطرح و تعالج ما هو اجتماعي؟
أما إذا أردنا أن نعرض خصائص الواقع فهو يومي، معاش، ديناميكي، متغير، "عقلاني" مختلف من مجتمع إلى آخر، يحمل الكثير من الظواهر و المظاهر، ففيه ما هو مفروض و ما هو لازم و ما هو عادي و ما هو عابر، واقع متشعب بقدر اختلاف أفراده و جماعاته و اختلاف مصالحهم و أهدافهم و أساليب معيشتهم و طرق تدينهم.
إن مثل هذا التحديد للخطب المنبرية و للواقع الاجتماعي يطرح علينا العديد من الأسئلة و الاستفهامات، فبين ما يحدث في الواقع و ما يطرح في الخطاب، كيف يقرأ الإمام الحدث و هل يستطيع قراءته، هل الإمام ملزم اليوم بالنظر إلى الواقع، و هل مهمته تحليل الواقع و عرض ما يحدث فيه؟ بين النصوص كمرج و بين الواقع كمرجع و بين سلطة الخطاب "الرسمي" المفروض، أي مرجع يحكم الخطب المنبرية و يؤطرها؟
إذا كان الإمام يتلقى موضوع خطبة ما و يجد نفسه مجبرا على التقيد به و مطالبا بعرضه فما هو دوره هنا، هل يقتصر على مجرد الإيصال باعتباره موظفا حكوميا يتلقى راتبا شهريا على عمله، و هو مطالب بالتقيد بما يطلب منه و يملى عليه؟
باعتبار مجتمعاتنا مجتمعات سمعية لا تقرأ فما الذي ينتظر من الخطاب الديني أن يقدمه، و ما الذي يريد جموع المصلين سماعه من خطباء المساجد، و هل ينفتح الخطاب المسجدي على كل ما هو حديث و جديد، أم أن ما يحصل في هذا الخطاب هو أن يتم الاحتماء بالنصوص أوقات أزمات و نكبات الواقع؟

يتغير الخطاب الديني بتغير الوقائع و الأحداث فهو إما يوظف ليكون تعبيرا عنها ليبررها و يشرعنها أو لينزع الشرعية عنها و يشجبها، و إما يهمش عما يحدث اجتماعيا و يدور سياسيا فيشغل بمناقشة مواضيع دينية يقال أنها وحدها من اختصاصه، لكنه و في أغلب الأحوال يقول ما يراد له أن يقوله و يوجه حسب ما تمليه عليه الجماعات السياسية و الاجتماعية المسيطرة على الفضاء الديني المسجدي، ففي جزائر الثمانينات كان الخطاب الديني المنبري مملى من طرف الجماعات الدينية الصاعدة التي مررت من خلاله خطابها السياسي، و مع بدايات التسعينات وضعت السلطات السياسية المسجد تحت مراقبتها، كما راقبت الأئمة و خصوصا أولائك الذين عرفوا بنشاطهم السياسي خلال فترة ظهور الحزب المنحل، فأقالت بعضهم و مارست ضغوطات على بعضهم الآخر، كما احتكرت مواضيع الخطب و وجهتها.
فهل المسجد ملك للسياسي أم ملك للشعب، و هل يمثل الخطاب الديني فكر المؤسسة الدينية الرسمية فيعكس أيديولوجية الدولة و يبرر سياساتها و توجهاتها، أم يمثل الواقع و يعكس صورة الرأي الشعبي العام، و بين هذا و ذاك أين هو المسجد كفضاء ديني حر و مستقل، و أين هي استقلالية الخطاب الديني عن كل ما هو "مسير" و "مسيس"؟

1- نصوص خطابية ليوم الجمعة

تعارف الناس على حضور صلاة الجمعة بالمساجد و سماع خطب من الأئمة قبل أداء الصلاة، هذه الخطب في العموم هي عبارة عن مواعظ دينية و إرشادات خلقية، فكل إمام إلا و يجد نفسه مجبرا على تحضير خطبة ما و إلقاءها على جموع المصلين، فيختار الموضوع المناسب الذي يراعي فيه بعض الاعتبارات التي يعلمها هو، كما يستقيه من المصادر التي يرتئيها هو دون غيره، ليلقيه على الناس إما في شكل خطبة مكتوبة و إما في شكل ارتجالي – ما يعرف لدينا بالخطب الارتجالية – و هي طريقة يعتمدها بعض الأئمة في إلقاء خطبهم دون الاعتماد على نص مكتوب، و هذه الطريقة في الإلقاء صعبة نوعا ما و تتطلب أن يكون الإمام ذو مستوى جيد في الحفظ و الإلقاء، زيادة على الفصاحة و الذكاء في تدارك الهفوات و هو أسلوب معتمد عند قلة قليلة من أئمة المساجد، إذ يفضل أغلبهم تدوين خطبته في شكل نص مكتوب، و هذا يسهل عليه إلقاء الخطاب و يخفف عليه العناء و الجهد المبذول في التذكر كما يعفيه من حذر الانزلاق في الأخطاء و الهفوات.

تهيأ أغلب المساجد في الجمع من طرف القيمين على نظافتها و تفتح أبوابها لاستقبال الوافدين، فيبدأ الناس منذ منتصف النهار بالتوجه إلى المساجد إلى أن تملأ، أما الإمام فيعتلي المنبر خاطبا في الناس قبل أن يصلي بهم.

تشكل خطب الجمعة في أغلبها نصوصا مكتوبة و النص هو كلام مكتوب ذو دلالة باعتبار اللغة حاملة للمعنى، و تبقى لكل نص قوانين تشكل خاصة به و التي تجعل من الاشتغال على النصوص اشتغالا على اللسان، و اشتغالنا على خطب الجمعة بالتحليل و الدراسة هو اشتغال على نصوص تحكمها قوانين اللغة.

1- 1- خطب منبرية بين حصار النص و حصار الواقع

جمعنا خلال زيارتنا لبعض المساجد التي تقام بها صلاة الجمعة بمدينة معسكر 54خطبة، و هذا العدد من الخطب جمع من ثماني مساجد موزعة على ثماني مقاطعات كبرى بالمدينة، و خلال هذه العملية زرنا 15 مسجدا من مجموع 33 مسجدا تقام بها صلاة الجمعة، من 15 مسجدا هناك مسجدين اثنين تقدم بهما خطب ارتجالية، و مسجد واحد قبل إمامه إجرائنا مقابلة معه لكنه رفض إعطائنا خطبه بحجة أن خطه لا يقرأ و لن نستطيع فكه و الأربع مساجد الباقية رفض أئمتها إعطائنا خطبهم كما رفضوا الالتقاء بنا لإجراء المقابلات مع كثرة محاولاتنا لإقناعهم بالأمر، و من بين 54 خطبة اخترنا القيام بعملية تحليل مضمون ثماني خطب و اخترنا من كل مسجد خطبة، و كان الأئمة أصحاب هذه الخطب هم أنفسهم الذين أجريت معهم المقابلات.

تناولت 54 خطبة في أغلبها مواضيع دينية فقهية و أخرى وعظية إرشادية، حملت 46 خطبة من أصل 54 خطبة المواضيع التالية: التحذير من الاغترار بالدنيا، إصلاح ذات البين، العلم في الإسلام، حب رسول الله بإتباعه، نحوى تربية أفضل، تحريم الأغاني، موسم الامتحانات الدراسية، مسؤولية الإنسان في الأرض، فوائد تربوية لأشراط الساعة، بر الوالدين، الدين المعاملة، حب الدنيا، شهر رمضان، فضل الدعاء، الحقوق الزوجية، الحلال بين و الحرام بين، من أخلاق النبي، نعيم أهل الجنة، مكارم الأخلاق، أداء الأمانة، هجرة رسول الله، الحياء من الإيمان، خطر الذنوب و شؤمها، العام الهجري، من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، توحيد العبادة من خلال مناسك

الحج، الإسراء و المعراج، فضل الحج، الحث على العمل الصالح، احترام المسجد، صلاح القلب و فساده، حقوق المريض في الإسلام، صلة الأرحام، طلب العلم و فضله، إرضاء الخلق بما يغضب الخالق، المرأة و الإيمان، وحدة الإسلام، حقوق المرأة و حريتها، نصح النبي لأمته، نعمة الغيث و المطر، التفكر في ذكر الجنة و لقاء الله، أثار اسم القريب من أسماء الله تعالى، قبس من عظمة محمد عليه الصلاة و السلام، ذكر في قضية فلسطين، أهمية المسجد و من ماي 1945.
قبل البدء في عملية تحليل مضمون الخطب الدينية ارتأينا القيام بمقارنة إحصائية لعرض توزيع أهم الهياكل الدينية بكل من ولاية و مدينة معسكر...(1).

*- مساجد مدينة معسكر:

ساجد	العدد	الوظيفة
وطنية مركزية	01	ت الخمس + صلاة الجمعة
أثرية	02	ت الخمس + صلاة الجمعة
محلية جامعة	30	ت الخمس + صلاة الجمعة
في طور الإنجاز	13	غالة
محلية	16	ت الخمس

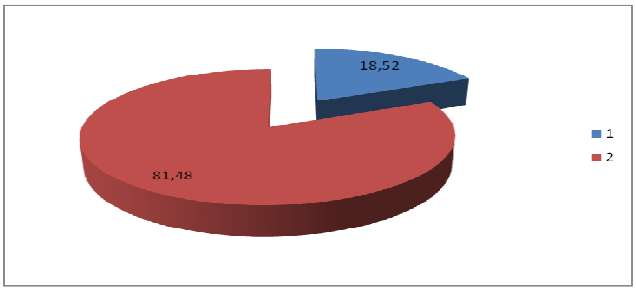
*- مقارنة بين عدد المساجد بالولاية و بين عددها بالمدينة:

د	ت الولاية		ت المدينة	
وطنية مركزية	/	/	01	%2.4
أثرية	02	%0.38	02	%4.08
محلية جامعة	369	%70.96	30	%61.22
محلية	149	%28.65	16	%32.65
ع	520	%100	49	%100

بولاية معسكر 520 مسجدا حصة المدينة منها 49 مسجدا أي بنسبة 9.42% ، و حسب ما هو موضح في الجدول فإن أكبر نسبة من العدد الإجمالي للمساجد سواء بالولاية أو بالمدينة تمثلها المساجد المحلية الجامعة و هي المساجد التي تؤدى فيها صلاة الجمعة، و هذا التصنيف الخاص بالمساجد جاء منذ صدور القرار الوزاري المشترك رقم 60 المؤرخ في 10 أفريل 1999، و هذا بناءا على نص المذكرة الوزارية المؤرخة في 22 فيفري 1993.

(*)- حسب إحصاء الهياكل لقطاع الشؤون الدينية و الأوقاف لولاية معسكر إلى غاية 2010/12/31.

*- الزوايا العاملة:
بالولاية 27 زاوية عاملة منها 5 زوايا عاملة بالمدينة أي بنسبة 18,52% كما هو موضح في الشكل رقم (01).



شكل رقم (01)

❖ عرض و تحليل مضمون الخطب

(جدول رقم: 01)

رقم الخطبة	عنوانها	عدد الصفحات	عدد الفقرات	عدد السطور	ملاحظات
01	أولائك هم العادون	02	11	97	طويلة
02	الغيرة على الأعراض	04	18	175	طويلة جدا
03	الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر	02	15	92	عادية
04	التحذير من المسكرات و المخدرات	02	06	90	عادية
05	التحذير من الفتن المعاصرة	03	08	97	طويلة
06	المخدرات و نعمة العقل	03	11	127	طويلة
07	التحذير من مظالم العباد	03	12	89	عادية
08	العامل و العمل	02	10	71	قصيرة

(جدول رقم: 02)

رقم الخطبة	عدد الآيات	عدد الأحاديث	طول و قصر الدعاء	تكرارات ذكر كلمة شباب	تاريخ إلقاء الخطبة
01	05	07	طويل	00	2008/01/25
02	09	10	قصير	00	2002/07/05
03	04	05	قصير	00	بدون تاريخ
04	04	03	قصير	01	بدون تاريخ
05	02	10	طويل	01	2009/05/15
06	07	04	طويل	04	2010/01/22
07	02	04	طويل	00	2010/05/28
08	11	13	غير مذكور	00	2011/02/25

✓ **تحليل مضامين الخطب**

*- **الخطبة الأولى:** تناول موضوع الخطبة الأول "أولائك هم العادون" ظاهرة تفشي الزنا في المجتمع، باعتماد أسلوب تنفير من الظاهرة و أسلوب تهويل لبيان ما ينجم عن مثل هذا الفعل، و بعبارات قدح و ذم، و استعمل الخطيب بعض الآيات و الأحاديث كشواهد لتعزيز و دعم خطابه.
تناول الخطيب في القسم الأول من الموضوع بعض العناصر التالية:
- سقوط الأمم بتفشي الرذائل.
- عار جريمة الزنا.
- عواقب الزنا.
- عذاب الزنا.
و في القسم الثاني ركز على العناصر الآتية:
- تحريم الزنا و الوقاية منها كما جاء في الشريعة الإسلامية.
- الختم بالدعاء.
خلال هذا العرض لم يعتمد الخطيب بعض الشواهد من الواقع كما أنه لم يلجأ إلى ذكر أسباب تفشي هذه الظاهرة في مجتمع اليوم و لا سبيل الوقاية منها، فكان تحليله تحليلا عاما وسطحيا حيث عرض للموضوع بتبيان تحريمه و ما ينجر عنه دون عرض مفصل مختصر لما يحدث في المجتمع.
*- **الخطبة الثانية:** موضوع الخطبة "الغيرة على الأعراض" تطرق الخطيب هنا لمسألة حماية الحرمات و التصدي لحدوث المكاره و الوقوع في المحرمات، باستخدام أسلوب التجريح – التجريح الإيجابي – و بتوظيف عبارات ذم و قدح للمفرطين في الأعراض، و موظفا في كل هذا الآيات و الأحاديث الدالة على وجوب صون عرض المسلم و عرض أهل بيته و بالتالي مجتمعه.
ركز الخطيب في الخطبة الأول على ذكر بعض النقاط منها:
- وجوب الدفاع عن العرض.
- مدنية العصر و قنوات عرض الفواحش.
- مظاهر ذهاب الغيرة على الأعراض في هذا الزمان.
- طرق سلامة و صون العرض.
- تفشي المنكرات و الفساد بهذه البلدة (معسكر).
أما في الخطبة الثانية فنجد:
- أعظم الفواحش الزنا.
- السبل التي وضعها الشرع للحد من جريمة الزنا.
حاول الخطيب في هذه الخطبة أن يستدل ببعض ما يحدث في الواقع من شواهد تبرز مدى تخلي المسلمين اليوم عن أعراضهم و تفريطهم فيها، و كان معالجا للأمر بنظرة دينية أكثر منها اجتماعية تحليلية عاكسة لحقيقة ما يحدث.
*- **الخطبة الثالثة:** عالج موضوع الخطبة مسألة "الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر" وظف الخطيب هنا أسلوب إخباري قصصي، فهو يوظف في هذه المسألة قصص الأقوام الأخرى كأصحاب السبت من بني إسرائيل، و تركيزه على هذه القصة طغى على لب الموضوع، الذي اكتف بالعودة إليه في آخر الخطبة، فانتفى ذلك الانسجام و التناسق بين عنوان الخطبة و محتواها.

استعمل الخطيب هنا عبارات الترغيب كما وظف النص الديني القرآني و نص الحديث للدلالة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فكان موظفا للقصص القرآني للوعظ و الإتعاظ من تجارب الأمم السابقة.
ضمن الخطيب القسم الأول من خطبته ما يلي:
- وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر على جماعة المؤمنين.
- قصة أصحاب السبت من بني إسرائيل.
- عصيان بنو إسرائيل لأمر الله و تطاولهم عليه.
و في القسم الثاني تطرق ل:
- الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر صلاح للفرد و الجماعة.
- مجتمع السفينة لكل واحد فيه دور في الصيانة لحفظه و ضمان سلامته.
- سخط الله على بني إسرائيل لما فرطوا فيه من أمر بالمعروف و نهي عن المنكر.
لا يكفي هنا التوظيف القصصي لإبراز أهمية هذه المسألة، فتوظيف القصص القرآني بهدف الوعظ و الإرشاد لا يجب أن يطغى على الهدف العام لموضوع أي خطبة دينية، إذ كان لزاما على الإمام هنا أن يبين سبل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في المجتمع، و أسباب غياب هذه الدعوة و ما نجم عن ذلك و ما السبيل لإصلاح حال المجتمع، عوض أن يكتفي بسرد القصص أو تبيان فائدة هذا العمل الذي لا يخفى على أحد اليوم الكبير و الصغير.
*- **الخطبة الرابعة:** يدور موضوع الخطبة حول "التحذير من المسكرات و المخدرات" يعرض الخطيب هنا لتحريم شرب الخمر و تعاطي المخدرات، و يحذر من هذه الآفة و من الإدمان عليها، مستعملا أساليب التنفير و التهويل من مضارها و نتائجها و أساليب النهي عن الاقتراب منها و الأمر بالابتعاد عنها، موظفا لكل هذا عبارات تحذير و ترهيب و تخويف و نهي و عبارات مدح و إشادة بالعقل و بنعمه.
تناول الخطيب في الخطبة الأول النقاط التالية:
- تكريم الله للإنسان بنعمة العقل.
- وجوب حفظ نعمة العقل و نهي الله عن الاقتراب من كل ما يخل بها و يذهبها.
- الرجوع إلى الله و تطبيق عقوبات رادعة لعلاج هذه الظاهرة.
و طرح في الخطبة الثانية:
- الامتثال إلى أوامر الله سعادة في الدين و الدنيا.
- أقوى أسباب الشر و الفساد في تعاطي الخمور.
عالج الخطيب الموضوع بطريقة قارب فيها بين ما هو ديني و ما هو اجتماعي مع تغليب الطابع الديني على الموضوع، فمع ذكر الخطيب لما تحدثه هذه الآفة من مشاكل اجتماعية و مضار صحية فإنه لم يتطرق إلى ذكر تلك الشريحة التي تعاني أكثر من غيرها من مشكلة تعاطي الخمور و المخدرات، فئة الشباب التي لم يأتي الخطيب على ذكرها، فكان أن اكتفى بمجرد النصح و التحذير، نجده يقول: " فتنبهوا أيها المسلمون لهذا الخطر و حفظوا أولادكم أن تصيبهم عدواه، لا تتركوهم يهيمون في الشوارع و يخالطون ما هب و دب، فإنه إذا فسد فرد من الأفراد أثر على البقية الذين يخالطونه و يجلسون معه، خصوصا هؤلاء الشباب الضائعون." لم يتعدى الخطيب هذا الوصف الذي نعت به الشباب الضائع إذا نحن استعملنا نفس المصطلح، فلم يذكر الأسباب التي جعلتهم ينحرفون و يتجهون نحوى سلوك طريق المخدرات و الخمور، و لا تطرق إلى ذكر كيفية علاجهم و

إرجاعهم إلى الطريق المستقيم ليرى في المسألة مجرد مكر من اليهود و أعداء المسلمين، الذين يريدون تدمير و تفكيك الأمة الإسلامية، فبقى خطابه في المجرد و إن تخللته بعض الأفكار الاجتماعية لكنها لم تنزل إلى المستوى العملي لتبحث في الأسباب و النتائج.
*- **الخطبة الخامسة:** حملت الخطبة عنوان "التحذير من الفتن المعاصرة" ذكر من خلالها الخطيب بعض فتن العصر التي منها حسب رأيه: فتنة المال، فتنة وسائل الإعلام، فتنة النساء، فتنة المجلات و الأغاني و غيرها، طرح لهذا بأسلوب سرد مستعملا عبارات تقبيح لهذه الفتن و تنفير منها.
ذكر في الخطبة الأول لبعض النقاط منها:
- فتن آخر الزمان كما أخبر عنها النبي.
- فتنة جمع المال و المكاثرة فيه.
- فتنة وسائل الإعلام المختلفة.
و في الخطبة الثانية تطرق ل:
- بيوت المسلمين مسرحا للفتن.
- فتنة النساء و ولعهن بما تعرضه وسائل الإعلام.
وظف الإمام في عرضه لهذه النقاط نص الحديث مستدلا على بعض ما أخبر به النبي و ذكره عن فتن آخر الزمان و أشراط علامات الساعة، فطغى توظيف النص على خطاب الإمام الذي اختف "صوته" هنا و الذي عرض للأمر على عجالة، فاكتفى بالتلميح لبعض ما يحدث دون أن يركز على ذكر ما حل بالمجتمع من ظواهر جديدة أصابت بنيته و هددت تماسكه، فكيف يسمع الناس لخطاب – و إن كان ديني – يذكر فيه "الدجال" في القرن الواحد و العشرين، في وقت هم أحوج فيه إلى سماع همومهم و مشاكلهم تطرح أمامهم لعلهم يشعرون داخل المسجد بنوع من التضامن الروحي الجمعي.
*- **الخطبة السادسة:** عنوان الخطبة "المخدرات و نعمة العقل" تناوله الخطيب بأسلوب إنشائي سلس استعمل فيه الأمر و النهي مخاطبا داعيا للابتعاد عن المخدرات، و بأسلوب إخباري موظفا لآيات و أحاديث موضحا حكم الشرع في المخدرات شارحا لمضارها و مشاكلها على حياة الشباب، مستعملا عبارات نصح و إرشاد و عبارات تنفير و تقبيح من الظاهرة.
عالج الخطيب في القسم الأول من الخطبة:
- تكريم الإنسان بنعمة العقل.
- تحريم المخدرات لمضارها قياسا على تحريم الخمر.
وفي القسم الثاني نجده يتطرق ل:
- الدور الدعائي لوسائل الإعلام في المساعدة على تفشي ظاهرة الفساد و التعاطي و ما يرتبط بهما من إهدار لطاقات الشباب.
- أضرار المخدرات البدنية و الاجتماعية و تحريم تعاطيها و المتاجرة فيها.
- وسائل محاربة المخدرات و إرشاد الشباب لما فيه خير لهم.
تناول الخطيب الموضوع من عدة نواحي دينية، اجتماعية و طبية، فوظف النص الديني (القرآن+ الحديث) في الجانب الديني ليبين تحريم النص للخمر و قياسا عليه لكل المسكرات و منها المخدرات، ثم بين أضرارها البدنية الصحية كما ذكرها الطب، و تطرق بعدها للجانب الاجتماعي فذكر ما تحدثه المخدرات من خراب و دمار أسري و اجتماعي، و ذكر الشباب و مشاكلهم و الأسباب التي تدفع البعض منهم إلى سلوك طريق المخدرات كالبطالة و الفقر، كما ركز على إهمال الأسرة لدورها في مراقبة أبنائها و ما لوسائل الإعلام الأجنبية من دور في الترويج لهذه المواد

المهلكة المدمرة للشباب، فجاءت الخطبة موفقة نوعا ما في مقاربة الظاهرة اجتماعيا مع تمسكها بطابعها الديني.
*- **الخطبة السابعة:** جاء عنوان الخطبة "التحذير من مظالم العباد" استعمل فيها الخطيب أسلوب النهي داعيا إلى الابتعاد عن ظلم الناس و أكل أموالهم و غشهم و خداعهم و اللغو في أعراضهم، موظفا لعبارات نصح و إرشاد مستعينا ببعض النصوص الدينية.
تطرق الخطيب في أول الخطبة لبعض الجوانب منها:
- الامتثال لأوامر الله و تقواه بالابتعاد عما حرمه و نهى عنه.
- مراقبة العبد لنفسه في تعامله مع الناس و الابتعاد عن أذيتهم.
- ذكره بعض مظالم الناس لبعضهم.
و في الخطبة الثانية ذكر:
- ضرورة التوبة و الاستغفار.
- الهدى في إتباع سيرة النبي و السلف الصالح.
ركز الخطيب على تقوى الله أكثر من مرة و طغى التكرار في خطابه فبد مملا لا جديد فيه فهو خطاب وعظي إرشادي داع إلى الابتعاد عن أذية الناس دون أي إيضاح أو تفسير أو استدلال بما يحدث اليوم و ما نسمع عنه من خصومات بين الناس تؤدي في أحيان كثيرة إلى ارتكاب جرائم قتل، فجاءت الخطبة مع قصرها مملة ساكنة مملوءة بالإطناب.
*- **الخطبة الثامنة:** عنوانها "العامل و العمل" عالج فيها الخطيب بعض العناصر التي وضعها كعناوين لبعض فقرات خطبته، فاصلا كما هو معتاد لدى بعض الأئمة بين الخطبة الأول و الخطبة الثانية أو بين القسم الأول من الخطبة و القسم الثاني منها، و من بين هذه العناصر التي تطرق لها:
- المبادئ العامة لصيانة حقوق العمال.
- العمل نعمة و الأجر فيه على قدر العمل.
- ظلم أرباب العمل للعمال.
مع أن الخطيب بينى منزلة العامل و مكانة العمل كنعمة و شكر و مسؤولية و ذكر بعض حقوق العامل من أجر و تأمين و راحة، غير أنه و مع وضعه لهذه العناوين الكبرى فإنه لم يستطع مناقشتها و شرحها، كما جاء خطابه مملوءا بالاستشهادات فطغى توظيف النص الديني على نص الخطيب الذي اختفت لغته، و بدا الخطاب بعيدا عن مقاربة واقع العمال و حالهم، و إن كان الخطيب أشار لبعض النقاط كساعات العمل و حقوق العمال إلا أنه مر عليها عجالة فكان كمن يشعل نارا و لا يطفئها.

❖ صور و أشكال مقاربة الواقع الاجتماعي في الخطب الدينية لأئمة المساجد

من خلال عرض و تحليل مضمون الثماني خطب التي مرت علينا نلاحظ أن الواقع الاجتماعي غائب كلية عن مواضيع هذه الخطب، أما تلك الشريحة الفعالة في المجتمع شريحة الشباب فلا ذكر لها، فتناولت خطبة واحدة كما رأينا من بين الثماني خطب و هي الخطبة السادسة التي حملت عنوان "المخدرات و نعمة العقل"، جزءا من الواقع كما ذكرت البعض من مشاكل و معانات الشباب، فكان الخطيب موفقا في طرحه للموضوع الذي حاول فيه مقاربة الواقع الاجتماعي للشباب و لما يحدث في المجتمع دون الخروج عن الإطار الديني للخطبة، فناسق بين النظرة الدينية للموضوع من خلال توظيفه للنص الديني و بين النظرة الاجتماعية في حديثه عن أسباب انتشار الظاهرة بين الشباب و أثارها عليهم.
أما باقي الخطب فعالجت مواضيع تبدوا من خلال قراءة العناوين أنها تطرح قضايا اجتماعية بالدرجة الأول، و حين تصفح المضمون يظهر العكس فيلاحظ ذلك الخلل الواضح في الطرح و المعالجة، كما يبدو جليا عدم التناسق بين العنوان و المضمون، إذ عالج الخطباء مواضيع خطبهم بطريقة سطحية و بنظرة أفقية بعيدة عن أرض الواقع، فطغى لديهم توظيف النص الديني (القرآن+الحديث) و الكلام في العموميات و في المجرد و لم ينزل الخطباء إلى أرض الواقع ليصوروا حقيقة ما حدث، فبدت خطبهم كنصوص ميتة ساكنة لا حراك فيها، و حتى في الحديث عن ظواهر كظاهرة الزنا و شرب الخمر و تعاطي المخدرات و التي تسود بين الشباب أكثر من غيرهم، فإن المواضيع تطرح بشكل عادي و توجه وجهة "دينية" يتحدث فيها إمام المسجد عن الحلال و الحرام نصا، و كأن هذا الأمر مما يجهله الناس أو يخفى عليهم، فيكثر من الاستشهادات بالنص (كما هو موضح في الجدول رقم 02) و يبقى الخطاب يتحرك في نفس الحلقة المفرغة حتى نهايته، ليبدو جامدا و مملا خصوصا إذا كان طويلا.
كان اشتغالنا على ثماني مساجد من أصل ثلاثة و ثلاثين مسجدا تقام بها صلاة الجمع أي ما نسبته 24.24%، و خلال هذه العملية تم جمع 54 خطبة انتقينا منها 08 خطب للتحليل أي ما نسبته 14.81% و التي بدت عناوينها نوعا ما ذات صلة بالواقع، و حين القيام بعملية الكشف و التحليل اكتشف أن المضمون يخالف العنوان كلية، فقد تم بحث المواضيع من وجهة "دينية" و برؤية أخلاقية – إرشادية انتفت فيها مقاربة الواقع، فخطبة واحدة من بين الثماني خطب (الخطبة رقم 06) قاربت الموضوع بطريقة عالجت فيها ما هو اجتماعي واقعي خاص بالشباب، فشكلت نسبة 12.5% من مجموع الخطب المدروسة.
هذا عن الخطب التي اشتغلنا عليها و التي ظهر أنها حملت عناوين "اجتماعية"، أما 46 خطبة الباقية فكلها حملت عناوين إما في العقيدة أو في الأخلاق أو في المعاملات و لا وجود لموضوع ذا صلة بما نسميه "بالاجتماعي".
أثناء قيامنا بعملية جمع الخطب من أئمة المساجد لاحظنا كيف يلجأ الأئمة لما يدعونه "بالأرشيف"، و كان أحد المبحوثين و هو المبحوث رقم (02) سماه ب"صندوق الإمام" (*)

(*)- قال لنا هذا المبحوث على لسانه : " حضرت مرة خطبة إمام هنا في معسكر من الواضح أنه أخذ خطبة من بين خطبه القديمة دون أن يطلع على محتواها، و كان يوم جمعة من أيام فصل الصيف و الإمام يلقي في خطابه و هو ينظر إلى أوراقه و إذا به يقول "في هذا اليوم الممطر"، فأخذ البعض من المصلين يضحك و البعض تغاضى عن الأمر و البعض الآخر من النائمين لم يسمع ما قيل".

يحتفظ كل إمام بخطب سنوات عدة و حين كنا نطلب منهم خطب سنة أو سنتين كان البعض منهم يعطينا خطبا عمرها أكثر من خمسة سنوات، سألنا مرة إماما أعطانا من بين خطبه خطبة لسنة 1995 و خطبا أخرى لسنوات 2001 و 2002، كيف يعطينا خطب سنوات فأجاب بأنه يعيد نفس الخطب، و حين سألناه إن كان يغير فيها قال لنا أحيانا أغير و أحيانا أخرى لا.

و هناك أئمة لا يدونون تاريخ الخطب و أئمة آخرون يدونون أكثر من تاريخ واحد، فمثلا الخطبة رقم (07) التي حملت عنوان "التحذير من مظالم العباد" ألقاها الإمام بتاريخ 2002/07/12 ثم أعادها في 2004/06/04 و بعدها في 2008/05/16 و مرة أخرى في 2010/05/28، و نفس الشيء بالنسبة لبقية الخطب الأخرى، و حين طلبنا تفسيرا من أحد الأئمة عن سبب هذا التكرار في الخطب أجابنا بأن الخطب ذات المواضيع الأخلاقية و الفقهية و غيرها من المواضيع غير الاجتماعية لا بأس من إعادة طرحها، لكنه لم ينتبه إلى أنهم لا يعالجون إلا نادرا و في أحيان قليلة "فتات" بعض القضايا الاجتماعية.

إن ما يظهر من خلال هذه الرؤية التي يتبناها أغلب الأئمة ليس في أن هناك غياب أو لنقل تغييب للواقع، بل أكثر من ذلك في أن الإمام عندنا لا يشتغل و لا يبحث و لا يعنيه شيء مما يحدث في الواقع، و هذا إذا علمنا أن بعض الأئمة غير القاطنين بالسكن الوظيفي الخاص بالمسجد لا يحضرون باقي الصلوات في أحيان كثيرة و لا يتواجدون بالمسجد سوى يوم الجمعة، فلما لا يهيئ الإمام لهذا اليوم الوحيد الذي يشتغل فيه من باقي أيام الأسبوع و لما يلقي خطبا ألقاها منذ سنوات مع علمه بتغير الأحوال و الظروف؟

حين كنا نحضر بعض صلوات الجمع بالمساجد كنا نلحظ بعض النساء و قد غلب عليهن النعاس و هذا حين يكون خطاب الإمام هادئا و مملا، أما إذا كان الخطيب ذا صوت عال مهددا و واعدا بعذاب القبر و عذاب النار فإنهن يصبن بالذعر، يحضرنا في هذا ما كتبه أحد الباحثين المصريين قائلا: " في حي عشوائي كان قديما أحد الضواحي الملكية، و عقب صلاة إحدى الجمع طفل يتشبث بيد أبيه مرتعدا من كلام الخطيب على المنبر عن النار، جهنم، العذاب، يسأل والده و كأنه يتمنى، ماذا أدراني أن جهنم تلك التي يحكي عنها شيخ الجمعة ليست كإحدى الأشياء التي تخوفنا بها، مثل أبو رجل مسلوخة و أمنا الغولة و غيرها؟ يستنكر الأب بعنف مقالة طفله الذي لم يتجاوز السادسة بعد، و يقسم له أن الجحيم حق و الجنة حق، لكن الطفل لم يزل يسأل: و لماذا تكلم الشيخ فقط عن العذاب و لم يذكر النعيم..و لا أحد يرد عليه، عندما يأوي الأب إلى فراشه يفكر الولد يعرف أن أبو رجل مسلوخة و أمنا الغولة أشياء للتخويف و ليست حقيقة لماذا إذن يخافها إن كان يعرف ثم يسأل الأب نفسه صحيح لماذا لم يذكر الشيخ النعيم كما ذكر العذاب؟ " (1)

---

(1)- أيمن عبد الرسول: مرجع سابق، ص ص، 55- 56.

قد يسأم الناس من سماع نفس المواضيع عن الفرائض الدينية و عن عذاب جهنم و نعيم الجنة و عن أخلاق النبي و أصحابه، قد يملون من تكرار نفس المواضيع و يطالبون بسماع الجديد الجديد الذي يخص حياتهم و يتعلق بمصائرهم، قال لنا أحد المبحوثين و هو المبحوث رقم (13) "لا أريد أن أسمع من الإمام و هو يعلمني كيف أتوضأ أو كيف أصلي و أصوم هذه أمور أعرفها أريد أن أسمع منه أمورا تهمني".

قد لا يجد الناس منفذا آخر يلجأون إليه ليسمعوا ما يريدون سماعه عن واقعهم أو ليخففوا عن أنفسهم غير المسجد كفضاء ديني عام، و خصوصا بالنسبة للعامة من الناس الذين قد لا يجدون طرقا و أساليب أخرى للتخفيف من معاناتهم، و الذين قد تحقق لهم زيارة المساجد جزءا من الاستقرار النفسي، و قد يكون من الصعب هنا فهم دور الإمام و دور المسجد، و ربما هذا ما يدفع بالسلوطات إلى السيطرة على المسجد و مراقبة الخطاب، و هذا من حقها خصوصا إذا عرفنا بأن المسجد كفضاء ديني عام قد تسعى العديد من الجهات إلى توظيفه و السيطرة عليه لتمرر أفكارها من خلاله، كما أن "الجمهور" من حقه أن يجد في هذا الفضاء العباداتي ما يريد سماعه لا عن دينه فقط بل و عن دنياه – إذا سلمنا بأن الإسلام معتقد شامل لما هو ديني و ما هو دنيوي – فما العمل؟

1- 2- بين الرمز الديني و الموظف الحكومي: ما الذي بقي من شخصية الإمام

ارتبط الدين دائما و منذ ظهوره بأشخاص أنبياء و رسل و رجال دين، كانوا هم المسيرين للاعتقاد الديني و المتحكمين في توظيف الرأسمال الرمزي الديني، و تفاوتت مهام و مراتب هؤلاء الأشخاص لكنهم اشتركوا في نفس الهالة أو لنقل الصبغة القدسية التي تم إضفاءها عليهم، و مع تفاوتهم في درجات هذه القدسية غير أن هناك نظرة تقديسية رافقت و ترافق هؤلاء المشتغلين بالدين.

اعتبر رجال الدين خلفاء الأنبياء و الرسل فتولوا مهمة إيضاح و شرح رسائل النبوة و الإشراف على تسيير الشأن الديني للمجتمعات الدينية، و كان أن ارتبطت أسماؤهم بالسلطات السياسية، وقتها تم احتواء هؤلاء "المحتكرين" للمعرفة الدينية، فكان أن وظفتهم السلطة لحراسة أمور الدين و الدنيا و كلفتهم بالعمل على نشر "معتقداتها" الدينية و أفكارها السياسية و نظراتها الاجتماعية، حينها كانت قد أممت الدين و أممت المعرفة الدينية المشكلة و المنتجة داخل الفضاء الديني العام للمجتمعات الخاضعة لسياستها.

في الإسلام هناك فقهاء و أئمة و رجال تصوف و غيرهم لكل من هؤلاء مهام دينية خاصة، و تختلف وظائفهم باختلاف درجاتهم في المعرفة الدينية و في نشر "الوعي الديني" و كان أن عملت السلوطات على تقريب بعض هؤلاء و توظيفهم في السلك الحكومي، كما عملت في نفس الوقت على إبعاد و تهميش البعض الآخر ممن اعتبروا "دخلاء" على الدين كرجالات التصوف مثلا، هؤلاء الذين كانت تقربهم منها و تبعدهم عنها بحسب الحاجة.

من بين أكثر الشخصيات الدينية شهرة شخصية إمام المسجد فهو الشخصية الدينية الأكثر حضورا بين الناس، إن هذا التواجد الدائم للإمام بين الناس أكسبه نوعا من الحضور الكارزماتي المميز في أعين الناس، فهو الحاضر في أفراحهم و أحزانهم و المطلوب في حل مشاكلهم، لقد كان يمثل من جهة ذلك الرمز الديني صاحب الهيبة و الوقار في المسجد و في الحي و بين جموع الناس، و من جهة أخرى كان يمثل لدى الدولة ذلك الموظف الحكومي الذي يتلقى راتبا شهريا مقابل عمله في "الشأن الديني"، ذلك الشأن الذي وضعت له وزارة خاصة سميت بوزارة الشؤون الدينية و الأوقاف، فمن هو الإمام، ما هو دوره، و في ظل تغير الظروف و الأحوال و تغير النظرة إلى بعض القيم الدينية و الأخلاقية و الاجتماعية كيف ينظر إلى شخصه، و هل ما يزال يمثل لدى الناس تلك السلطة الروحية المميزة؟

❖ **الإمام و المسجد: تكامل أم انفصال**

يمثل المسجد فضاءا من الفضاءات الدينية و هو الفضاء الديني الخاص بالمسلمين، إنه المكان التعبدي الذي يقيمون فيه صلواتهم و يستمعون فيه لدروس و خطب أئمتهم، فهو مكان تجمع و اجتماع جماعة المسلمين و " يلعب المسجد دورا أكثر شساعة و أكثر تعقيدا لا سيما كمؤسسة أين تبلغ التعاليم الدينية، فهو الأكاديمية الأخلاقية و المكان الذي تدار فيه بعض النشاطات الاجتماعية كالزواج، و في المسجد أين تحل الخصومات و في المسجد تدار مواعظ الجمعة " (1).
للمسجد مكانة كبيرة في قلوب المسلمين فهو بيت من بيوت الله و مزار عباده أين تؤدى الصلوات الخمس و صلاة الجمعة و أين تعقد المناكحات و يفصل في أمر بعض الخصومات، يقول الله في كتابه " في بيوت آذن الله أن ترفع و يذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو و الآصال رجال لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة يخافون يوما تتقلب فيه القلوب و الأبصار" (2).
و قد كان أول ما قام به النبي في هجرته إلى المدينة أن أمر ببناء أول مسجد ليذكر فيه اسم الله، و منذ ذلك التاريخ أصبح معروفا أنه " لم تكن المساجد للعبادة وحدها، و لكن كانت تؤدى فيها أعمال مختلفة فهي مكان للعبادة تقام فيه الصلاة و تخطب الخطب، و كان محكمة للتقاضي، فكان مسجد عمرو في مصر، و مسجد الكوفة، و الحرم المكي و المدني، و غيرها من المساجد تقوم مكان المدارس و الجامعات في هذا العصر " (3).
لكن هل ما يزال المسجد يتمتع بتلك المكانة التي كانت له، و هل ما يزال يلعب ذلك الدور الذي لعبه في الماضي؟

إن المساجد كفضاءات هي بحاجة إلى من يديرها و يسيرها و يسهر على تنظيم شؤونها و لهذا العمل هناك قيمين بنظافة المساجد و ترتيبها، و هناك مؤذنون و أئمة، فالإمام هو المشرف على الصلوات و الملقي لخطب الجمع و المعد و المقدم للدروس الدينية داخل المساجد، ف " الإمام هو المعتلي موضع المحراب، إنه الشخصية الرئيسية في المسجد، و هذا بسبب دوره الأساسي و المهم في قيادة و تنظيم "ميكانيكية" صلاة الجماعة " (4).

إن أهم ما يديره الإمام في المسجد خطب الجمعة التي تعتبر بحق أداة من أدوات الاتصال الجماهيري، إنها رسالة بين مرسل و مستقبل، أي بين الإمام و المصلين و هذه الرسالة حاملة لموضوع ما، و من ميزات خطب الجمعة أنها أسبوعية، لا تقام صلاة الجمعة إلا بها و تحضرها مختلف الشرائح و الطبقات الاجتماعية و مختلف الفئات العمرية، و هذه في حد ذاتها ميزة من أهم ميزات المسجد كفضاء عباداتي عام.

---

(1)- Malik Chebal: les symboles de l'islam, (sans édition), éditions Assouline, paris: France. 1997, p 66.
(2)- القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع: سورة النور، الآية 36.
(3)- أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص 312.
(4)- Malik Chebal: Idem, p 82.

في اشتغالنا بالمقابلات على بعض أئمة مدينة معسكر كان عملنا مع ثمانية أئمة بين أساتذة و مدرسين، و هذا العدد من بين ثلاثة و ثلاثين إماما بالمدينة، و هو العدد الذي يغطي ثلاثة و ثلاثون مسجدا من بين المساجد التي تقام بها صلوات الجمع، و يمثل لنا الجدول الموالي عدد أئمة مدينة معسكر بالرتب و الوظائف و طبيعة التكوين:

جدول رقم (03)

عدد الأئمة	الرتبة	الوظيفة	طبيعة التكوين
01	أستاذ رئيسي	لبتي الجمعة، إقامة المحاضرات و الندوات	امعي (ليسانس علوم شرعي
06	إمام أستاذ	لبتي الجمعة، إقامة المحاضرات و الندوات	امعي (ليسانس علوم شرعي
15	إمام مدرس	لبتي الجمعة، إقامة صلاة الجمعة و الصلوا و صلاة العيدين.	وات في مدارس و معاهد الت bac + 3 سنوات تكوين)
11	إمام معلم	صلوات الخمس.	وات في مدارس و معاهد الت ثالثة ثانوي + 3 سنوات تكو

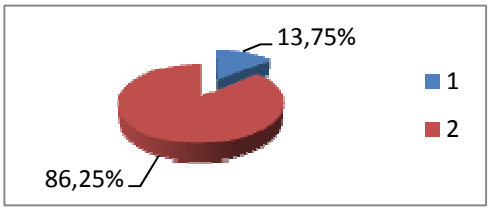
للإشارة فقط فإن طبيعة تكوين الأئمة حسب ما هو مذكور في الجدول توافق شروط التكوين المعمول بها حاليا، أما عينة الأئمة الذين اشتغلنا عليهم فتختلف طبيعة تكوين البعض منهم عن البعض الآخر، و هذا راجع إلى عدة عوامل كقدم فترة تكوين بعض الخطباء كبار السن و كذلك إلى النقص الملحوظ في عدد الأئمة، و هذا النقص في تغطية المساجد تعاني منه أغلب مساجد التراب الوطني، فمع أن معاهد و مدارس التكوين تخرج المئات من الطلبة برتبة إمام مدرس و نفس الشيء بالنسبة لجامعات العلوم الإسلامية التي تخرج أئمة أساتذة غير أن هناك خلل في عملية توظيف هذه الإطارات الدينية، و كما هو موضح في الجدول فإن الأئمة المعلمون لا يؤدون صلاة الجمعة و يقتصر عملهم على أداء الصلوات الخمس فقط، لكن و من خلال عملنا الميداني صادفنا أئمة معلمون يقيمون صلوات الجمع و هذا دليل على ذلك النقص في الإطارات الدينية و الذي تعاني منه بعض مساجد الجزائر.

خلال زياراتنا المتكررة لمديرية الشؤون الدينية و الأوقاف لولاية معسكر و لقائنا بالمدير و بالمكلف بتسيير مكتب الجمعيات الدينية، هذا الأخير كان قد أكد لنا العجز الذي تعانيه أغلب مساجد التراب الوطني، و شرح لنا أسباب هذا العجز و التي منها سوء تسيير عملية توظيف هذه الإطارات.

جدول رقم (04)

الأئمة	تكرارات الولاية	النسب	تكرارات المدينة	النسب
اذ رئيسي + إمام أستاذ	86	%35.83	06 + 01	%18.18 %3.03
س	129	%53.75	15	%45.45
م	25	%10.42	11	%33.33
ع	240	%100	33	%100

في مقارنة بين أئمة الولاية و أئمة المدينة فإن نسبة أئمة المدينة تساوي 13.75% بالنسبة لأئمة الولاية، و من الواضح حسب الجدولين رقم (03) و رقم (04) أن أعلى نسبة سواء بالولاية أو بالمدينة يحتلها الأئمة المدرسون كما هو ممثل في الشكل رقم (02).



شكل رقم (02)

نحاول من خلال البيانات التالية حساب بعض المتغيرات الخاصة بأئمة المساجد كمتغير السن، المستوى الدراسي، الأصل الاجتماعي و الأقدمية في المهنة.

1- عامل السن:

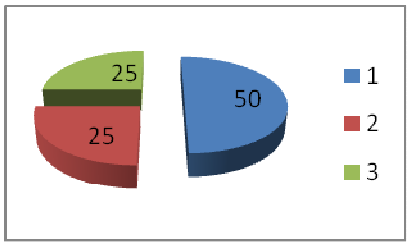
جدول رقم (05)

	أئمة أساتذة		أئمة مدرسون		أئمة معلمون		المجموع	
	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب
30-25	00	%00	01	%33.33	00	%00	01	%12.5
35-31	00	%00	00	%00	01	%50	01	%12.5
40-36	02	%66.67	00	%00	00	%00	02	%25
45-41	01	%33.33	01	%33.33	01	%50	03	%37.5
50-46	00	%00	01	%33.33	00	%00	01	%12.5
المجموع	03	%100	03	%100	02	%100	08	%100

نلاحظ من خلال الجدول أن فئة الأئمة الذين تتراوح أعمارهم ما بين 41-45 سنة يمثلون نسبة 37.5%، و هي أعلى نسبة من بين نسب الفئات الأخرى، و يظهر لنا كمراقبين عن بعد أن لعامل السن دور مهم في ما يخص انتقاء و طرح مواضيع الخطب، و أن الأئمة الشباب الذين تتراوح أعمارهم مثلا بين (25-35 سنة) هم أكثر دراية من غيرهم بمشاكل و انشغالات الشباب و بالتالي فإنهم يطرحونها و يعالجونها في خطبهم، غير أنه و من خلال قيامنا بعملية تحليل مضمون الخطب اكتشفنا أن المواضيع كلها بعيدة عن مقاربة الواقع الاجتماعي سواء الخاص بالشباب أو الواقع الاجتماعي بشكل عام، و كانت الخطبة الوحيدة التي قاربت نوعا ما الواقع الاجتماعي للشباب خطبة إمام أستاذ من فئة 41-45 سنة، و بالتالي لا يمكن اعتبار عامل السن هنا كمقياس لتحديد العلاقة بين الخطب الدينية و الواقع الاجتماعي. (*)

(*)- عينة الثماني أئمة المشتغل عليها و على تحليل خطبها من بينها اثنان من الأئمة برتبة إمام معلم و مع هذا يؤدون صلاة الجمعة، و هذا كما ذكرنا سابقا يرجع إلى ذلك نقص في تغطية بعض المساجد.

2- متغير المستوى الدراسي:
من بين عينة الأئمة المشتغل عليهم هناك أربعة أئمة لهم مستوى جامعي، و أربعة أئمة مستواهم ثانوي، و حسب ما أفادنا به الأئمة فإن أغلبهم سواء من الحاصلين على المستوى الجامعي أو الذين لهم مستوى ثانوي قد حصلوا هذه المستويات عن طريق التعليم الحر.



شكل رقم (03) "الأصل الاجتماعي للأئمة"

3- معطى الأصل الاجتماعي:
حسب ما يوضحه لنا الشكل رقم (03) فإن نسبة 50% من الأئمة ذووا أصول ريفية و ما نسبته 25% من أصول حضرية و 25% نصف حضريين، إن البيئة الاجتماعية التي تربى فيها الخطيب تساهم في تكوين شخصيته و صقل فكره، فالخطيب الذي تربى وسط أصول ريفية مثلا و كبر في محيط ريفي، قد يصعب عليه تقبل ما يحدث في المدن الكبرى و بالتالي قد يعجز عن فهم مشاكل الحواضر.

4- الأقدمية في المهنة:

جدول رقم (06)

سنوات العمل	التكرارات	النسب
05-01	01	%12.5
10-05	02	%25
15-10	01	%12.5
20-15	03	%37.5
20 فما فوق	01	%12.5
المجموع	08	%100

يظهر من خلال الجدول أن أعلى نسبة تمثلها فترة 15-20 سنة، و لا شك أن طول فترة العمل في مهنة ما تكسب صاحبها الحنكة و الخبرة، فأقدمية بعض الخطباء في مهنهم تجعلهم أكثر دراية بقوانين و أصول الخطاب و الخطابة، و أكثر احتكاكا بالناس و دراية بأحوالهم و أحوال واقعهم.

في اعتبار المسجد "مؤسسة دينية" فإن هذا الاعتبار يجعله في حاجة إلى مسيرين و مشرفين يقومون به، و لعلى الدور الإشرافي الأول هو ذلك الدور الذي يقوم به الإمام، إنه الشخصية التي تملأ الفضاء المسجدي و تضفي عليه نوعا من

الحراك الديني – الثقافي، و هذا مرتبط بمدى فعالية الإمام و أداءه لدوره على أكمل وجه.
خلال قيامنا بعملية المقابلة مع الأئمة ضمنا المحور الخامس من محاور أسئلة المقابلة ثلاثة أسئلة طرحناها على الأئمة، السؤال رقم (04) عن دور المسجد، السؤال رقم (05) حول إذا ما كان المسجد ما يزال يلعب نفس الدور الذي لعبه في الماضي، و السؤال رقم (06) عن إمكانية اعتبار المسجد قناة من قنوات الإعلام و الاتصال الجماهيري، و قد جاءت الإجابات كالتالي:

جدول رقم (07)

الفئات / الإجابات	الأئمة الأساتذة		الأئمة المدرسون		الأئمة المعلمون		المجموع	
	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب
مؤسسة تربوية و إصلاحية	02	%66.67	01	%33.33	01	%50	04	%50
مكان للعبادة و لاجتماع الناس	01	%33.33	02	%66.67	01	%50	04	%50
المجموع	03	%100	03	%100	02	%100	08	%100

جاءت أجوبة الأئمة عن السؤال المتعلق بالدور الذي يمكن أن نعطيه للمسجد بالتساوي كما يوضح لنا الجدول، 50% رأت أن المسجد يمثل مؤسسة تربوية و إصلاحية و 50% الأخرى رأت أنه مكان للعبادة و لاجتماع الناس، قال لنا أحد الأئمة المبحوثين و هو المبحوث رقم (04): "أصبح المسجد اليوم لأداء الطقوس المجردة و بدون أي جانب روحاني".

جدول رقم (08)

الفئات / الإجابات	الأئمة الأساتذة		الأئمة المدرسون		الأئمة المعلمون		المجموع	
	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب
نعم	01	%33.33	01	%33.33	00	%00	02	%25
لا	02	%66.67	02	%66.67	02	%100	06	%75
المجموع	03	%100	03	%100	02	%100	08	%100

كانت هذه آراء الأئمة حول إذا ما كان المسجد لا يزال يتمتع بنفس المكانة التي كانت له في الماضي، فجاءت نسبة 75% من الإجابات نافية لذلك معتبرة أن دور المسجد قد نقص و لم تعد له نفس المكانة التي كانت له، هذا في مقابل 25% من الإجابات التي أكدت العكس و رأت أن المسجد ما يزال يتمتع بنفس المكانة التي تمتع بها في السابق.

من بين نماذج الإجابات إجابة المبحوث رقم (08) الذي قال بحسب رأيه: "لم يعد للمسجد تلك المكانة التي كانت له، و مما يؤكد ذلك انتشار الجرائم و كثرة المعاصي في المجتمع، و إن كنا نستبشر بأن المسجد قد بدأ يستعيد مكانته و دوره و لو بشكل بطيء"، و جاء رد المبحوث رقم (01) كما يلي: "نقص دور المسجد و أرى أن سبب هذا النقص راجع إلى أن الدولة تعتبر المسجد مؤسسة من مؤسساتها فدخوله في ما هو سياسي همشه و أفقده دوره".
و الجدول الموالي يبين لنا أراء الأئمة حول اعتبار المسجد قناة من قنوات الإعلام و الاتصال الجماهيري، و جاءت الإجابات كما يوضح الجدول كالتالي:

جدول رقم (09)

	الأئمة الأساتذة		الأئمة المدرسون		الأئمة المعلمون		المجموع	
	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب
نعم	03	%100	02	%66.67	02	100%	07	%87.5
لا	00	%00	01	%33.33	00	%00	01	%12.5
المجموع	03	%100	03	%100	02	%100	08	%100

اعتبرت نسبة 87.5% من الإجابات أن المساجد تمثل قناة من قنوات الإعلام و الاتصال الجماهيري، و عبر لنا أحد المبحوثين و هو المبحوث رقم (06) قائلا: "من المفروض أن يكون المسجد مؤسسة دينية و فقط، و إذا تم فيه الحديث عن ولاة الأمور و عن سياساتهم و وجوب طاعتهم فيجب أن يكون هذا بطريقة دينية و أن لا يقحم السياسي في الديني"، و كان المبحوث الوحيد الذي اعتبر أن المساجد لا تشكل قنوات إعلامية بل أريد لها هذا.

كان اشتغالنا في الجهة المقابلة من البحث على عينة مكونة من 13 شابا من شباب مدينة معسكر، و في المحور الرابع من محاور أسئلة المقابلة الخاصة بالشباب، كان السؤال رقم (10) بنفس صيغة السؤال الذي طرح على أئمة المساجد حول دور المسجد، فجاءت الإجابات كالتالي: نسبة 46.15% من المستجوبين رأوا أن المسجد اليوم لا دور له، فيما رأت نسبة 38.46% من المبحوثين أن دوره يقتصر على احتضان صلاة الجماعة فقط، و عبرت نسبة 15.39% من الشباب أن للمسجد دورا توعويا و تربويا.
إن أكبر نسبة من المستجوبين ترى أن لا دور للمسجد اليوم، و من بين نماذج الإجابات ما ذكره لنا المبحوث رقم (06) قائلا: "الجامع في وقت الجنائز برك راهم دايرينه باه يعاونوا الناس يمدوا لفراش و القيطون هذا ما كان، الناس تروح برك باه تصلي صلاة الجماعة و تشور" و كان المبحوث رقم (07) عبر عن رأيه قائلا: "لا دور للمسجد اليوم يقوم فقط بجمع الناس في الأعياد و المناسبات".
في اعتبار الإمام المسير الأول للمسجد و القائم على تنظيم صلاة الجماعة و خطيب الجمع، حاولنا معرفة تلك النظرة التي يحملها بعض الشباب اليوم عن شخص الإمام، هل ما يزال ينظر للإمام بنفس تلك النظرة التي كان يراه بها آباؤنا و أجدادنا، نظرة الاحترام و الهيبة و الوقار التي كان يرى بها الإمام كرجل دين و رمز من الرموز الممثلة و العاكسة لصورة الإسلام؟

طرحنا هذه المسألة للنقاش مع عينة الشباب الذين أجرينا معهم المقابلة، فجاء السؤال رقم 12 من أسئلة المحور رقم (05) بصيغة: " كيف تنظر لشخصية الإمام؟"، و قد جاءت الإجابات من المستجوبين كما يلي: رأت نسبة 61.54% من المبحوثين أن الإمام موظف حكومي، فيما اعتبرته نسبة 38.46% شخصية دينية موقرة، و أعلى نسبة من الإجابات رأى أصحابها في شخص الإمام موظفا عاديا كباقي الموظفين يتلقى راتبا شهريا على عمله فجاءت مثلا إجابة المبحوث رقم (13) قائلة: "إمام ccp و الرقية من برى مليح و في قلبه ملغم".

إن العمل الميداني الذي قمنا به و الذي دامت فترته أكثر من سنة من بدايات شهر أفريل 2010 إلى منتصف شهر جوان 2011، كان قد أكسبنا خبرة بالموضوع كما أفادتنا طول مدة العمل في ملاحظة بعض الأشياء عن قرب، فكان احتكاكنا ببعض الأئمة و بعض الشباب وحضور بعض صلوات الجمع و ترددنا من حين إلى آخر على مديرية الشؤون الدينية و الأوقاف لولاية معسكر و دخولنا في مناقشات مع بعض الأشخاص، كلها خطوات ساعدتنا على اكتشاف المزيد من المعلومات و الحقائق التي لم يكن من الممكن الحصول عليها لو اكتفينا بالمنهجية المرسومة سلفا، و المتعلقة بتحليل مضمون الخطب الدينية و إجراء مقابلات مع عينة من أئمة المساجد و عينة من شباب المدينة.

لقد تعرفنا من خلال هذا العمل على تلك العلاقة "الوهمية" التي تربط بين الإمام و المسجد إن الإمام اليوم لا يتصرف أكثر من كونه موظفا حكوميا عاديا، و حتى هذا الدور دور الموظف يبدو ناقصا عند بعض الأئمة، إن الإمام ير نفسه مرتبطا بيوم واحد و هو يوم الجمعة فلا يحضر بعض الأئمة في أحيان كثيرة باقي الصلوات، و حتى أيام الجمع فإن الإمام يرتبط بوقت محدد لا يحضر المسجد قبله ليتفقد أحواله، و هذا الأمر جعل البعض من الناس يتحدثون عن ذلك الفراغ الذي يتركه الإمام بالمسجد و الذي يحاول غيره ملأه أحيانا كما يشتكي البعض من غلق المساجد و فتحها فقط أوقات الصلوات، غير أن هذا الأمر مبرر فقد تحولت المساجد في وقت من الأوقات من جراء بقائها مفتوحة إلى أماكن للعمل السري السياسي تحت غطاء ديني.

إن العمل الذي يقوم به الأئمة اليوم هو طلب جمع التبرعات لبعض المساجد من أجل بنائها ترميمها أو تجهيزها، و حظرنا مرات عديدة صلوات جمع طلب الإمام في نهاية الخطبة بجمع التبرعات لبعض المساجد، و لهذه العملية هناك كذلك جمعيات دينية محلية خاصة بالمساجد هذه الجمعيات مكونة من بعض سكان الأحياء القريبة من المسجد، و تتشكل الجمعية من رئيس و ثمانية أعضاء، يتقدم هؤلاء بإيداع طلب لإنشاء جمعية أو تجديدها و هذا وفقا للقانون رقم 31/90 المتعلق بترتيب، تصنيف، تسيير و تنظيم الجمعيات الدينية يمر الطلب على والي الولاية ثم على مديرية الشؤون الدينية و الأوقاف للنظر فيه، هذه الجمعيات تتعهد بتطبيق أحكام القانون المذكور، كما تتعهد بأن لا تسعى إلى تحقيق أهداف أخرى غير الأهداف التي تؤسس من أجلها هذه الجمعيات و الخاصة بعمليات بناء، ترميم، توسيع و تجهيز المساجد، و تستثنى المساجد الأثرية فلا تؤسس لها جمعيات دينية، و هذا ما يجعل بعضها يعاني من الإهمال و عدم الاهتمام كما هو حال مسجد المبايعة المسجد الأثري بمدينة معسكر، الذي تظهر عليه بعض التشققات و حسب ما صرح به إمام المسجد فإن السلطات المسؤولة تهمل أمره و إن وعدت فإنها لا توفي و يتحمل هذه المسؤولية بعض سكان الحي.(*)

(*)- خلال زيارتنا لهذا المسجد لأجل إجراء مقابلة مع إمامه كانت تجرى له عمليات طلاء دون القيام بعمليات إعادة ترميمه، و كان يشرف على هذا أحد المواطنين على حسابه الخاص، و قد شك لنا الإمام كثيرا من تفريط السلطات بمسجد أثري كهذا.

من خلال زيارتنا المتكررة لمديرية الشؤون الدينية علمنا بأن هناك بعض الشكاوى تقدم للمديرية، و هذا للإدلاء بأن بعض الأئمة يحاولون الاستلاء على بعض الأراضي الخاصة بالمسجد لاستغلالها في عمليات بناء خاصة بهم.

إن العلاقة التي تربط بين الإمام و المسجد ليست بمستوى تلك العلاقة الروحية التي يمكن أن يتوقع البعض أن تربط بين رجل دين و بين فضاء ديني مقدس، إنها أشبه بعلاقة الموظف بمكتبه أو العامل بمصنعه، هذا إذا بحثنا عن الجانب الروحي في هذه العلاقة، أما ماديا فإن الإمام لا يعنيه من أمر المسجد سوى أداء الصلوات إنه الفضاء الديني الذي يجمع الناس حول فريضة الصلاة، و الإمام كموظف غير معني بشؤون تسييره أو الإشراف عليه إلا من باب إرادي تطوعي، هذا عن علاقة الإمام بالمسجد فماذا عن علاقته بالناس أو لنقل هنا بجموع المصلين و بجيرانه في الحي تحديدا، كيف ينظر الإمام لنفسه وسط كل هؤلاء؟ كيف يعاملهم و كيف يقيم علاقاته معهم؟

❖ وظيفة الإمام بين "الثقافة الاجتماعية" و "إمامة الناس"

في بحثنا عن السبب الذي جعل هؤلاء الأئمة يختارون مهنة الإمامة و يتوجهون نحوى معاهد التكوين الديني جاءت الإجابات كما يوضح الجدول رقم (10) كالتالي: 37،5% من المستجوبين اعتبروا مهنة الإمام مهنة الرسل و الأنبياء، و 50% من المبحوثين صرحوا بأن اختيارهم لهذه المهنة و توجههم نحوى معاهد التكوين الديني جاء بحكم إتمامهم حفظ القرآن و نسبة 12.5% أرجعت سبب الاختيار إلى رغبة منها في الدعوة إلى الله، و حول سؤالنا عن ممارسة الإمام لمهنة أخرى غير مهنة الإمام أجابوا جميعا بلا، غير أن المعروف عن بعض الأئمة كما صرح لنا بعض الشباب المبحوثين ممارستهم لمهن أخرى كبيع المجوهرات و ممارسة التجارة و غيرها، و إن كان هذا عند قلة قليلة منهم.

جدول رقم (10)

الفئات / الإجابات	الأئمة الأساتذة		الأئمة المدرسون		الأئمة المعلمون		المجموع	
	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب
مهنة الأنبياء و الرسل	02	%66.67	01	%33.33	00	% 00	03	%37.5
بحكم حفظ القرآن	01	%33.33	02	%66.67	01	%50	04	%50
الدعوة إلى الله	00	%00	00	%00	01	%50	01	%12.5
المجموع	03	%100	03	%100	02	%100	08	%100

طلبنا من الأئمة أن يقيموا لنا العلاقة بين الإمام و المصلين فجاءت نسبة 50% من أراء الأئمة معتبرة إياها علاقة تكامل و ارتباط، فيما اعتبرتها نسبة 37.5% علاقة اقتداء و متابعة، و 12.5% رأت أنها علاقة خصام و نزاع و الجدول رقم

(11) يوضح لنا ذلك، و كان المبحوث رقم (01) قد عبر لنا قائلا: "كيف أقيم العلاقة بين الإمام و المصلين، علاقة منازعات في أغلب الأحيان قد يكون سببها الإمام أو سكان الحي، و المعاملة السيئة في المسجد لا تخدم المسجد و لا تخدم الدين".

جدول رقم (11)

الفئات	الأئمة الأساتذة		الأئمة المدرسون		الأئمة المعلمون		المجموع	
الإجابات	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب
إقتداء و متابعة	01	%33.33	01	%33.33	01	%50	03	%37.5
تكامل و ارتباط	02	%66.67	01	%33.33	01	%50	04	%50
خصام و نزاع	00	%00	01	%33.33	00	%00	01	%12.5
المجموع	03	%100	03	%100	02	%100	08	%100

تقييم الأئمة لطبيعة العلاقة التي تجمع بينهم و بين المصلين جعلنا نطرح عليهم سؤالا آخر كنا قد طرحناه على عينة الشباب المبحوثين، و يتعلق بطبيعة النظرة التي ينظر بها اليوم لشخص الإمام و جاء السؤال هنا بصيغة: "هل ما يزال الإمام يمثل لدى الناس تلك السلطة الروحية المميزة"، ليجيب جميع الأئمة المبحوثين بنعم، مع اختلافهم في التقييم فرأى بعض الأئمة بنسبة 25% من الإجابات أن هذه السلطة تختلف من إمام إلى آخر و من مكان إلى آخر، و رأى البعض منهم و بنسبة 25% أن الأمر يعود إلى شخصية الإمام كما يلعب سن الإمام دورا في هذا، فللإمام الشيخ من السلطة الروحية ما ليس للإمام الشاب، و نسبة 12.5% من الإجابات رأت أن سلطة الإمام الروحية لا تزال عند الشباب و نقصت عند الشيوخ، و نسبة 37.5% أجابت بالقطع على وجود هذه السلطة، من بين نماذج الإجابات إجابة المبحوث رقم (01) الذي قال فيها: "الدولة أدخلت الإمام في السياسة لكن هذا أفادها أحيانا، فمثلا في المظاهرات الأخيرة الإمام هو من ساعد على إخماد هذه الفتنة، غير أني أرى أن سلطة الإمام الروحية نقصت عند الشباب".

هذا الرأي الذي أبداه الأئمة تخالفه أراء المبحوثين من الشباب حول شخصية الإمام كما رأينا، فنسبة 61.54% منهم اعتبروا الإمام مجرد موظف حكومي عادي.

و في سؤالنا للأئمة عن مهنة الإمام و من هو الإمام، جاءت الإجابات كما يلي: نسبة 75% من المستجوبين يعتبرون أن الإمام هو المصلح و الداعي الديني للخير و الجدول رقم (12) يوضح لنا ذلك.

جدول رقم (12)

الفئات / الإجابات	الأئمة الأساتذة		الأئمة المدرسون		الأئمة المعلمون		المجموع	
	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب
المصلح و الداعي	02	%66.67	02	%66.67	02	100%	06	%75
متقدم الناس في الصلاة	01	%33.33	00	%00	00	%00	01	%12.5
موظف حكومي	00	%00	01	%33.33	00	%00	01	%12.5
المجموع	03	%100	03	%100	02	%100	08	%100

شخصية دينية كشخصية الإمام يفترض أن تكون لها علاقات اجتماعية كثيرة و جيدة مع الناس سواء مع زوار المسجد، سكان الحي أو مع الناس عموما، لهذا اخترنا أن نسأل الإمام عن علاقاته الاجتماعية مع سكان حيه و عن إذا ما كان يناقشهم في بعض القضايا الاجتماعية، فجاءت الإجابات عن السؤال الأول بنسبة 87.5% تقول بأنها علاقة جيدة و نسبة 12.5% تراها علاقة عادية، أما حول السؤال الثاني فجاءت الإجابات التي تقول بأن الإمام يناقش سكان حيه في بعض القضايا الاجتماعية بنسبة 87.5%، و نسبة 12.5% ترى أن هذا لا يتم إلا داخل المسجد و وقت الدروس فقط، إن هذه الثقة التي يتحدث بها الأئمة حول علاقاتهم بسكان أحيائهم نجد في المقابل لها رأيا آخر عند الشباب، ففي السؤال رقم (06) من المحور رقم (05) من أسئلة المقابلة الخاصة بالشباب طرحنا السؤال التالي على المستجوبين: "هل سبق أن حظرت خطبة لإمام استعمل فيها أسلوب التجريح ضد أناس معينين مثلا؟"، حول هذا الموضوع جاءت إجابات الشباب كالتالي : نسبة 84.62% أجابت بنعم و نسبة 15.38% أجابت بلا، من بين الشباب الذين أبدوا قبولهم لهذا الأسلوب مبحوث واحد فقط و هو المبحوث رقم (08) قال لنا "أسلوب جيد ضد أناس يستحقون"، فيما رفض الباقي هذا الأسلوب الذي يتبعه أغلب خطباء المساجد، من النماذج على ذلك إجابة المبحوث رقم (07) الذي قال لنا "نعم حضرت و هذا أسلوب سيء، المسجد مركز استقطاب لا تنفير و الإمام لا يجب أن يجرح في الناس، هذي عقلية ما تخرجش كاين أمن و هيئات معينة لهاذ الشي الإمام ما كان ما دخله، مهمة الإمام النصح فقط و الكلام في العموم بدون تخصيص أفراد معينين، كما عليه أن ينتظر حتى يمر على حادثة ما فترة أسبوعين أو ثلاث". (*)

(*)- يلاحظ اعتمادنا اللهجة العامية كما نطق بها المبحوثون و هذا لأننا ارتأينا أنها الأقرب إلى تمثيل الحقيقة و إيصالها من أن نغير في كلام المبحوث، فنقلنا الكلام كما هو من دون زيادة أو نقصان، بل كما نطق به أصحابه في اختلاط العامية بالفصحى لديهم، و نعرف أن اللهجات تختلف عن اللغة الأم و يخصص علم الألسنيات اليوم علوما خاصة لدراسة اللهجات المختلفة.

من خلال ما سبق يظهر لنا كيف اهتزت صورة الإمام فلم يعد يمثل ذلك الرمز الديني، و لم تبقى له تلك السلطة الروحية التي فقدها مع مرور الوقت و تسارع الأحداث و تغير الوقائع، ليصبح الإمام في نظر الناس لا يمثل أكثر من ذلك الموظف الحكومي الذي يتلقى راتبا شهريا مقابل عمله "الديني" "الروحي" الممثل في الصلاة بالناس و إلقاء خطب الجمعة، و في هذا الصدد يحضرنا رأي أحد الباحثين و هو الباحث الاجتماعي علي الكنز الذي نجده يقول متسائلا: " و هل اختفى رجل الدين عن الساحة فعلا أم أن إدراكنا الإيديولوجي لهذه الساحة هو الذي أوحى لنا بذلك، تحت أشكال "عقلانية" حتى أصبحنا نؤمن بالوهم القائل بزوال رجل الدين؟ إنها صورة مزيفة جعلتنا نشاهد ما نريد نحن مشاهدته. " (1)

قد نوافق الباحث فيما يذهب إليه و نسلم معه بأن رجل الدين سواء كان فقيها أو إماما أو حتى شيخ زاوية لا يزال يتمتع بذلك الحضور الذي كان له، أو على الأقل كما يرى الباحث لم يختفي بعد من الساحة، لكن هل تساءل الباحث هنا عن طبيعة هذا الحضور، لنتحدث هنا مثلا عن الإمام كرجل دين و الذي لا يمكن أن تتم بعض الممارسات الدينية و الاجتماعية بدون حضوره، فلا تشيع الجنائز بدون حضور إمام يصلي على روح الميت أو بدون حضور "طالب" "فالطلبة" هم من يقرؤون القرآن في الجنائز، كما لا يتم عقد قران بدون حضور إمام من الأئمة، و نفس الشيء في الطلاق و الصلح بين المتخاصمين (الجاه)، فالإمام و "الطالب" لا يزال لهما حضور "اجتماعي" في مثل هذه المناسبات، و لكن هل هو حضور "روحي" مثلا، إنه حضور شكلي تعودي فإذا تصالح شخصان في حضور إمام ما ليس خوفا منه أو هيبة و وقارا لشخصه، بل استحياءا منه و من كلام الحضور في حال عدم الاستجابة لتدخل الإمام، إنه الحضور الاجتماعي الشكلي الذي لا يزال يتمتع به رجل الدين "الرسمي" إن صح التعبير و الذي نجده كذلك عند رجل الدين "الشعبي"، و لكن هذا الحضور يختلف من رجل الدين الرسمي إلى رجل الدين الشعبي، فلرجل الدين الشعبي كشيخ الزاوية مثلا من الحضور الاجتماعي و الوقع النفسي ما ليس للإمام، لأن رجل الدين الشعبي هو الممثل "الهوياتي" للإسلام السوسيولوجي، دين الجماهير الشعبية الدين الذي يوافق تصوراتها و أمالها و يعكس بساطة حياتها، إنه في نظرها الدين الذي يتكلم لغتها.

---

(1)- علي الكنز: مرجع سابق، ص 99.

2- تصوير فوتوغرافي للواقع

يحمل المجتمع داخله العديد من الاختلافات و التناقضات و هذه الاختلافات و التناقضات هي ما يشكل النسيج الاجتماعي العام، إن الواقع هو المجتمع و المجتمع هو الواقع و هذا ما يميزه عن المثال، إنه كل ما هو معاش و تجريبي فتركيبة وسيرورة أي مجتمع من المجتمعات تكمن في مجموع كل تلك التفاعلات التي تتم بين أفراده، فمبدأ الحركة و السكون في المجتمع محكوم بذلك التغير الدائم و المستمر.

يتشكل الواقع داخل أي مجتمع من مجموع طقوس و ممارسات يومية مختلفة، و تصوير الواقع هو تصوير لحقيقة ما يحدث داخله، إنها عملية نقل مقارباتي لكل ما هو معاش.

في مضمون الخطاب الديني الإسلامي يمكن أن نتحدث عن وجود شقين اثنين النص و الواقع، فالخطاب هو كلام لغوي يتضمن النص من جهة و يوجه إلى جماهير الناس من جهة أخرى، و في وجهته هذه يتطلب منه النظر إلى الواقع و معالجته بحكم أسبقية الواقع على النص، و لا نعني بالنص هنا النص القرآني بل نعني به كل كلام لغوي حامل لمعنى ما و موجه للناس، و هذا ما يجعل من الواقع المرتكز الأول في أي خطاب من الخطابات سواء كان خطابا دينيا، سياسيا، ثقافيا، إعلاميا و غيره، ففي كل خطاب يعالج الواقع بطريقة من الطرق، و في غيابه غياب لتلك النظرة العلمية النقدية.

في اشتغالنا على مضمون الخطاب الديني كنص كان اشتغالنا في مقابله على الواقع كحقيقة، و اختيارنا كان العمل على كشف و تصوير الواقع الاجتماعي و الواقع الديني لفئة اجتماعية مميزة من فئات المجتمع و هي فئة الشباب، الفئة التي تعمل على إحداث التغيير داخل المجتمع و تتأثر بحدوثه أكثر من غيرها، إن طبيعة الحراك الاجتماعي لتلك الفئة يختلف باختلاف الظروف و تغير الوقائع، كما يتحكم في باقي نشاطاتها و يؤثر على اعتقاداتها و ممارساتها الدينية و السوسيوثقافية المتنوعة.

فالديني و السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي و الثقافي كلها أنساق تؤثر و تتأثر بما يحدث داخل البنية العامة للمجتمع، و بالتالي لا يمكن فهم جانب من هذه الجوانب دون بحث غيره فالديني مثلا يفسر انطلاقا من فهم الاقتصادي و السياسي فلا يمكن فهم ما هو اعتقاد ديني ممثل في طقس ممارس، إلا بالكشف عن باقي الوظائف و الممارسات الأخرى التي تتم داخل الحقل الاجتماعي و التي تعمل و تمارس جنبا إلى جنب، فبمجرد أن أصبح الاعتقاد الديني طقوسا ممارسة فإنه قد تحول مما هو "علي" إلى ما هو "تجريبي"، و التجريبي كحدث معاش خاضع لقوانين الواقع و لا يمكنه الخروج عن الجو الاجتماعي العام.

2- 1- الشباب و التدين: حقائق و آمال

رافق الاعتقاد الديني حياة المجتمعات البشرية عبر التاريخ الإنساني الطويل، فكان أن اعتقد الإنسان في أشياء غيبية ماورائية جسدها بعد ذلك فيما يعرف "بالدين"، و باعتبار الإنسان كائن ذو تصورات و تمثلات كان لبد أن يجسد تمثلاته و تصوراته الاعتقادية هذه التي قننها داخل إطار محدد سماه بالدين، في مجموع طقوس و ممارسات، فكان "التدين" شكلا من أشكال الإيمان و تعبيرا رمزيا عن الاعتقاد الديني.

من خصائص الطقس الديني جماعيته و شموليته أي أنه يمارس جماعيا و يشمل جميع الأفراد الحاملين لنفس المعتقد، و هذه الخاصية لا تجعلنا ننفي فرديته، فإن كانت هناك بعض الطقوس تمارس جماعيا كصلاة الجماعة و الحج في الإسلام مثلا، فإن شعائر دينية أخرى مع شموليتها فإنها تمارس من قبل الفرد كالصوم و الصلاة، و هنا يمكن للفرد التحايل على الجماعة الدينية و إهامها بأدائه لهذه الفروض في حين أنه لا يقوم بها، كما قد يقوم بها مع الجماعة إرضاءا للشعور الديني الجماعي لا لشعوره الفردي، و هذا لتطلق عليه صفة "المتدين"، فيكون بذلك التدين هو ذلك الحكم الجماعي الذي تطلقه الجماعة الدينية على الفرد آخذة في الحسبان ما يظهره هذا الفرد من سلوك "ديني".

بهذا تختلف درجة التدين من شخص إلى آخر فلا يمكن قياسها و لكن يمكن الحكم على وجودها و هذا بالنظر إلى السلوك الديني الخارجي الذي يبديه الشخص، فمع أن المظاهر السلوكية لا تعتبر مقياسا للحكم على الأشياء، فإن المجتمع قد جعل منها مقياسا لذلك و حتى في مجال الدراسات الاجتماعية و جمع الإحصاءات الأولية فإن هذه المظاهر و السلوكات الدينية الممثلة في طقوس عباداتية تؤخذ بعين الحسبان و تدخل في بحث و دراسة ظاهرة دينية ما، سواء في حساب نسب و معدلات أداء الفرض الديني أو في تتبع مسار نشوء و تطور ظاهرة دينية ما، من خلال تتبع سلوكات الفاعلين الدينيين المنتمين للحقل التفاعلي العام الخاص بتكون و سير اتجاه الظاهرة.

مما لا شك فيه في أي اعتقاد ديني اختلاف الممارسات الدينية التعبدية في الدين الواحد من مجتمع إلى آخر و من طبقة اجتماعية إلى أخرى و من فئة عمرية إلى فئة أخرى، فنقول دائما في الدراسات السوسيودينية بأن الدين يصتبغ باللون المحلي للمجتمع فيتأثر بالقيم و العادات و التقاليد الاجتماعية، و كما تؤثر فيه البيئة الاجتماعية تؤثر فيه البيئة الجغرافية، و في تحوله هذا يختلف كذلك من جماعة عرقية إلى جماعة أخرى و من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى، لتشكل الممارسة الدينية تعبيرا طقسيا لا عن الانتماء الديني بل و عن الانتماء العرقي و الطبقي كذلك.

يعتبر السن عاملا من عوامل تحديد طبيعة التدين فللعمر دور مهم في صياغة وجهات النظر للأشياء، قد يظهر للبعض بأن الاعتقاد الديني أو في أحسن الأحوال "الإيمان" بمعتقد ما لا يفرق بين كبير و صغير إذ يطلب من المنتمي إلى دين ما الإيمان الكامل و الخالص لكن الأمر يختلف من حيث الممارسة و التطبيق، إن ما

يهمنا هنا هو بحث أشكال التدين و طبيعته عند تلك الفئة العمرية التي تعرف بفئة الشباب، فكيف تنظر فئة الشباب إلى الدين كيف تمارس تدينها وسط مجموع متغيرات الواقع، و هل ترى في الخطاب الديني المنبري اليوم خطابا منتجا و مشكلا حول الواقع الاجتماعي و بالأخص حول واقعها؟

o التدين عند الشباب

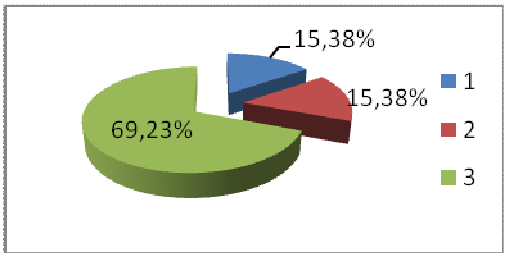
بلغ عدد سكان ولاية معسكر حسب الإحصاء السكاني ل 2010/12/31، 828433 نسمة، أما عدد سكان المدينة فبلغ 114730 نسمة أي بنسبة تقدر ب 13،84% من سكان الولاية، و قد بلغ عدد شباب الولاية الذكور المتراوحة أعمارهم بين 20 و 34 سنة 124498 نسمة، أما عدد الشباب الذكور بالمدينة فبلغ 15368 أي ما نسبته 12،34%، و تمثل نسبة الشباب الذكور بالولاية 15،03% بالنسبة للعدد الإجمالي للسكان، أما شباب المدينة الذكور فيشكلون نسبة 13،39% من العدد الإجمالي لسكان المدينة.

كان اشتغالنا على عينة مكونة من ثلاثة عشرة شابا من شباب المدينة حاولنا خلال لقائنا بهم كشف خبايا حياتهم الاجتماعية و تجربتهم الدينية، فكان أن طرحنا عليهم مجموعة من الأسئلة أردنا من خلالها فهم طبيعة التدين عندهم كشباب و معرفة طرق ممارستها.

* – المعطيات السوسيومهنية:

1 – السن:

شكل رقم (04)



السن	التكرارات	النسب
25-18	02	%15،38
30-25	09	%69،23
35-30	02	%15،38
المجموع	13	%100

نلاحظ أن نسبة 69،23% من الشباب المبحوثين تتراوح أعمارهم بين 25 و 30 سنة، و هي الفترة العمرية التي تتوضح فيها احتياجات الشخص و مطالبه اجتماعيا و تكتمل فيها شخصيته نفسيا، إنها الفترة التي يخرج فيها من مرحلة المراهقة ليبدأ بتنظيم حياته فتتغير نظرته اتجاه الأشياء المادية و القيم المعنوية، و يحاول هنا بناء ذاته و تشكيل هويته و حين يجد نفسه في مفترق طرق فإنه يعمل على اختيار الطريق الذي يراه متفقا و خبراته و ملائما لخياراته و يسلكه، إنها مرحلة التفكير الجدي في كل شيء فإما يبني فيها الشخص حياته طبقا لمجموع الظروف المحيطة به و المساعدة على نجاحه، و إما يفشل طبقا كذلك لمجموع ظروف أخرى كانت

السبب في تعثره ليحول هو نفسه هذا التعثر إلى فشل حقيقي و نهائي، و كما يحدد لنا السن وجهات نظر الشخص الاجتماعية يحدد لنا كذلك وجهات نظره الدينية خصوصا خلال هذه الفترة المصيرية من فترات الشباب.

2- يوضح لنا الجدول الموالي باقي المتغيرات السوسيومهنية الخاصة بالمبحوثين و المتعلقة بكل من المستوى الدراسي، الشهادة الدراسية أو المهنية المحصل عليها، المهنة، الحالة المهنية، الحالة المدنية و الأصل الاجتماعي للمبحوث، إذ تساعدنا معرفة مثل هذه البيانات الأولية على تفريغ المعلومات و المعطيات المحصل عليها و أكثر من هذا على تحليلها و فهمها، فكل متغير من هذه المتغيرات له دور في التأثير على الممارسات الاجتماعية و الممارسات الدينية الطقسية.

جدول رقم (13)

المبحوث	المستوى الدراسي	الشهادة الدراسية	المهنة	الحالة المهنية	الحالة المدنية	الأصل الاجتماعي
01	جامعي	Bac	طالب	/	عازب	ريفي
02	ثانوي	تقني سامي في الإعلام الآلي	موظف	متعاقد	متزوج	حضري
03	جامعي	ليسانس	موظف	مؤقت	عازب	حضري
04	جامعي	مهندس	مهندس	مؤقت	عازب	حضري
05	جامعي	ليسانس	موظف	مؤقت	عازب	حضري
06	جامعي	ليسانس	موظف	مؤقت	عازب	ريفي
07	ثانوي	تقني سامي في الإعلام الآلي	موظف	دائم	متزوج	حضري
08	ثانوي	/	بطال	/	عازب	ريفي
09	متوسط	/	بطال	/	عازب	ريفي
10	متوسط	/	بطال	/	متزوج	ريفي
11	جامعي	Bac	طالب	/	عازب	حضري
12	جامعي	مهندس	مهندس	متعاقد	عازب	حضري
13	جامعي	ماجستير	مهندس	متعاقد	عازب	ريفي

حسب ما يظهره لنا الجدول فإن نسبة 61،54% من الشباب مستواهم الدراسي جامعي و نسبة 23،08% مستواهم ثانوي و 15،38% مستواهم متوسط، أما عن العمل فإن نسبة الموظفين بلغت 61،54% منهم 50% موظفون مؤقتون و 37،5% موظفون عن طريق عقود التشغيل و موظف واحد دائم أي ما يشكل نسبة 12،5%، و نسبة 23،08% من المبحوثين بطالين و 15،38% طلبة، و عن الحالة المدنية للمبحوثين فإن ما نسبته 76،92% من المبحوثين عزاب و نسبة 23،08% متزوجون، و فيما يخص الأصل الاجتماعي للمبحوثين فإن 53،85% منهم ذوا أصول حضرية و 46،15% ذوا أصول ريفية.

كان أول سؤال طرحناه على المبحوثين في محور الرابع من محاور أسئلة المقابلة الحامل عنوان الشباب و التدين يتعلق ببحث ما يعنيه و يمثله لهم الدين، فجاءت أغلب نسب إجابات المبحوثين تتراوح بين النظر إلى الدين كعنصر أساسي و مهم في الحياة و بين النظر إليه كعبادة لله.

جدول رقم (14)

الفئات الإجابات	التكرارات	النسب
عنصر أساسي في الحياة	06	%46،16
عبادة الله	05	%38،46
منهجية في الحياة	01	%7،69
تذكر الموت	01	%7،69

حول سؤالنا لهم عن الاهتمام بالتصوف و الطرق الصوفية و زيارة الأولياء رد الشباب بما يلي: نسبة 69،23% من المبحوثين قالت أنها لا تؤمن بالطرقية و لا تحبذها و تراها بدعا فيها شرك بالله، وكان أحد المبحوثين و هو المبحوث رقم (13) قد قال لنا: "لا حرام و شكيل بصح يعجبوني لوعادي فزيارة الأولياء يلهى فيها الواحد كيما السياحة تقاليد مليحة، و حنا نديروا لوعدة فدار"، أما المبحوث رقم (06) فقال لنا: "لا هذا شرك لكننا نرى أن الدولة تعمل اليوم على تسيير الزوايا و دعمها بالمال"، أما باقي الإجابات فأخذت كل واحدة نسبة 15،38% كما يوضح لنا الجدول رقم (15)، و حول المهتمين بالتصوف و الطرقية يقول المبحوث رقم (05): "نعم أنا أؤمن بها لأنها تعلمنا الدين و تعلمنا المعاملة".

جدول رقم (15)

الفئات الإجابات	التكرارات	النسب
لا بدع و شرك	09	%69،23
نعم أهتم بها	02	%15،38
لا لم أتربى عليها	02	%15،38

إن كل هذه الإجابات التي وردت حول هذا النوع من التدين الشعبي تلفت نظرنا، فنلاحظ كيف جاءت إجابة المبحوث رقم (13) رافضة لهذا النوع من "التدين" الذي وصفه المبحوث بالمحرم، و هذا الحكم الديني كما هو معروف كاف لأخذ موقف من الشيء المحرم برفضه و شجبه، لكنه يواصل في سياق إجابته قائلا بأنه يفضل الولائم الطرقية المعروفة باسم "لوعادي" و الخاصة بكل ولي من أولياء الله، فهي في رأيه تقاليد شعبية تروح عن النفس و تشبه في ذلك السياحة كما تمارس من قبل أهل المبحوث، إن مثل هذا الكلام الذي يبدو لنا متناقضا بين تحريم الشيء من جهة و تفضيله من جهة أخرى هو موقف مبرر سوسيولوجيا، فالمحرم هو تلك الممارسات الطرقية التي تبدوا شاذة أما المفضل فهو ذلك الطقس الاجتماعي المرتبط بالطرقية و الممارس اجتماعيا من قبل كثيرين، إنه يمثل تقليدا "دينيا شعبيا" متعارفا عليه يجمع الناس و يقرب بينهم و يشعرهم بنوع من التضامن الاجتماعي، إن إجابة المبحوث و إن جاءت بناءا على ما عايشه هو في عائلته إلا أنه قدم نوعا من "التحليل السوسيولوجي" البسيط المرتبط بالمعاش حين قال "يلهى فيها الواحد و كيما السياحة"، كما تؤكد لنا نسبة 15،38% من الإجابات التي قال أصحابها أنهم لم يتربوا على مثل هذه العادات مدى التأثير الذي تتركه الممارسة الأسرية و الاجتماعية المحيطة على نفسية الفرد، و في إطار نفس الإجابات التي يقول أصحابها بعدم اهتمامهم سواء بالتصوف كاتجاه نظري ديني و فلسفي

أو بالطرقية كممارسة جاءت كما رأينا إجابة المبحوث رقم (06) تقول بأن الدولة تقوم بتسيير و دعم الطرق الصوفية، إن مثل هذا العمل الذي تقوم به الدولة هو استراتيجية مدروسة أرادت من خلالها خلق منافس ديني شعبي نابع من أعماق المجتمع، ليقف في وجه التيار الإسلامي و يحد من تنامي هذا الاتجاه الديني "المزعج" المختلط بما هو سياسي أكثر من غيره، إن ذلك الاهتمام و التشجيع الذي لاقته الزوايا نلاحظه باديا في عودة تلك الممارسات الطرقية، كما نقرأه في بعض المنشورات الرسمية و منها مثلا رسالة المسجد الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية و الموجهة للأئمة، و التي نقرأ في بعض أعدادها مواضيع تشير للزوايا و دورها الاجتماعي و الديني في رغبة منها لإعادة رد الاعتبار لها ف" لقد عمل البعض لإنهاء دور الزوايا بتعطيل التعليم الشرعي فيها، و حاولوا عزلها عن محيطها الاجتماعي و عمقها الشعبي و سعوا للقضاء على عناصر وجودها و مواردها بمصادرة أوقافها، و النتيجة عشناها و ما زلنا نعيش أثارها السيئة: الفراغ الروحي، و الاغتراب الثقافي، و الغلو في الدين، و سوء الفهم للإسلام و مقاصد شريعته السمحة، و طغيان الحياة المادية و انحسار القيم و الأخلاق الإسلامية، فعرفت طائفة من شباب الأمة ظاهرة الغلو و التشدد و تجاوز الاعتدال، و أصيبت أخرى بآفة الانغلاق الفكري المفضي على الجمود، و زعم البعض أنهم يصدرون عن العقيدة السلفية و هم في الواقع يتبعون منهجا لم يصدر فكره للأمة سوى جفاف الأرواح و اختلاف القلوب"(1)(*)

و حول الاهتمام بالتصوف و بالطرقية جاءت إجابة المبحوث رقم (05) معتبرة أن مثل هذه الطرق هي التي تعلم الدين و تعلم المعاملة، فلقد اعتبر التصوف الطرقي المعبر الأوحد عن الدين الشعبي الصافي و المتسامح و القريب من قلوب العامة، العاكس لبنية و تركيبة واقعها الاجتماعي و في نفس الوقت المعبر عن مداركها العقلية و تمثلاتها الدينية البسيطة، إن رأي الأقلية هذا هو الرأي الذي قد يعبر لنا فعلا عن ما هو موجود في الواقع فربما يمثل رأي الأقلية الساحقة في مقابل رأي الأغلبية المغلوبة ذلك الجزء المظلم من الحقيقة المسكوت عنها.

للمؤمن علاقة وطيدة بالطقوس الدينية فممارستها تعكس لديه ذلك الإحساس بالانتماء العقائدي لجماعة دينية معينة، و في هذا الخصوص أردنا معرفة تلك العلاقة التي تربط الشباب بالطقوس الدينية و منها طقس الصلاة هل يؤدونها في أوقاتها مثلا، فكان أن أجابت نسبة 76،92% بالقول أحيانا، و نسبة 15،38% ردت بنعم و 7،69% أجابت بلا، و حول أداء الصلاة بالمسجد أجابت نسبة 53،85% بنعم و 38،46% قالت أحيانا و 7،69% قالت لا و مثلت هذه النسبة إجابة المبحوث رقم (11)، الذي قال لنا بأنه لا يصلي في الوقت الحالي و كان سابقا يصلي ثم ينقطع عن الصلاة ثم يرجع لها، أما عن الدور الذي يقوم به المسجد اليوم في نظر الشباب فقد بينا هذا حين بحثنا موضوع الإمام و المسجد، فرأينا أن أكبر نسبة من إجابات الشباب و التي مثلت 15،46% ترى بأن المسجد اليوم لا يوجد له أي دور، تليها نسبة 38،46% رأت أن دوره يقتصر على احتضان صلاة الجماعة.

---

(1)- محمد المأمون القاسمي: رسالة الزوايا و الحياة الروحية، رسالة المسجد، السنة الثامنة، العدد الثاني، صفر 1431 – فيفري 2010، وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف، الجزائر العاصمة: الجزائر. ص 38.

(*)- إن كاتب هذه الأسطر شيخ زاوية الهامل ببوسعادة، نلاحظ كيف أن أغلب شيوخ الزوايا هم من يكلفون بالكتابة في بعض المنشورات التي تصدر عن وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف عن موضوع هم أدرى به من غيرهم، مع العلم أن هذه المنشورات توجه بالدرجة الأولى إلى المشتغلين بالسلك الديني و أول هؤلاء هم الأئمة المعدون للخطب الدينية ليوم الجمعة.

إن ما نسميه بالعلاقة الروحية التي تجمع بين "المؤمن" و "الطقس الديني" تتوضح لنا أكثر من خلال تلك الممارسات الدينية التي تتم بإشراف جماعي، كما هو الحال في صلاة الجمعة و أداء باقي الصلوات بالمسجد مثلا، إن كل ممارسة دينية جماعية إلا و توضع تحت رقابة اجتماعية من طرف الفاعلين الدينيين المشاركين في نفس الممارسة، فإما تدخل تلك "الرقابة" الجماعية ممارسة الشخص داخل إطار التزكية الدينية و إما تخرجه منها، و في ارتباط الديني بالاجتماعي فإن حرمان الشخص من الرضا الديني الجماعي يعرضه لنوعين من الإقصاء الأول ديني و الثاني اجتماعي، هنا يلجأ "المؤمن" إلى طرق تكسبه رضا الجماعة الدينية و منها المداومة على حضور الطقس الديني الجماعي و إشهاره بأدائه و مواظبته على باقي الفروض الدينية، و في هذا أردنا معرفة رأي المبحوثين حول بعض الشباب و غيرهم من الذين يحرصون على حضور صلاة الجمعة في المسجد في حين قد لا يؤدون باقي الصلوات، كما قد يعلن البعض أمام الناس عن أداءه لفريضة دينية ما كالزكاة أو قيامه ببعض النوافل كالصلاة و الصيام أو عن تقديمه للصدقات و غيرها من الأعمال، فكان رد المبحوثين كالتالي:

جدول رقم (16)

الإجابات / الفئات	التكرارات	النسب
الإيمان و العبادة الخالصة لله.	01	%07،69
برستيج أي مظهر اجتماعي.	02	%15،38
تغطية عن أشياء دنيوية ما.	02	%15،38
لفت انتباه الناس لنيل نوع من الرضا الديني لتأمين كسب ثقتهم.	08	%61،54

يظهر لنا من خلال الجدول أن نسبة 61،54% من الإجابات اختارت الاقتراح رقم أربعة من بين الاقتراحات الأربع المطروحة كخيارات للإجابة، فإعلان الشخص عن قيامه ببعض الممارسات الدينية فيه لفت لانتباه الناس بهدف نيل ما أسميناه "بالرضا الديني" لتأمين كسب ثقتهم، و هذه الثقة يحتاجها الواحد خلال قيامه بعمل من الأعمال، و اعتبر هؤلاء المبحوثين أن التاجر و الصائغ و الفلاح و كل من له عمل يتطلب التعامل مع الناس يبيعهم و يشتري منهم هو في حاجة لنيل هذا الرضا الديني، إن التزكية الدينية و الاجتماعية التي يقدمها أفراد المجتمع لبعضهم البعض هم جميعا بحاجة إليها لتسهيل أعمالهم، فحرمان الشخص من هذه التزكية هو قهر و غبن اجتماعي أكثر منه ديني.

في الدين الواحد تتعدد الفرق و المذاهب الدينية و السياسية و هذا التعدد و الاختلاف نابع من تلك القراءات و التأويلات التي تحظى بها كل ديانة بعد أن تصبح تاريخية، إن اتخاذ الدين للخط الأرضي بعد أن كان ذا خط سماوي يجعله يلبس لباسا ناسوتيا اجتماعيا، و هنا تبدأ تلك التوظيفات النفعية للدين و التي تتخذ من الماورائي ستارا تحاول من خلاله بلوغ أهداف و غايات دنيوية، إنها العملية التي يتم من خلالها احتكار الرأسمال الرمزي و توجيهه الوجهة المطلوبة.

خلال مقابلاتنا مع المبحوثين أردنا معرفة المذهب الديني الذي يتبعونه، فجاءت الإجابات كما هو موضح في الجدول رقم (17) كالتالي: نسبة 53،85% قالوا بإتباعهم المذهب السني دون أي إضافات أو تعليقات منهم قائلين فقط اقتداءا بالرسول و أصحابه، فيما حددت نسبة 30،77% بإتباع

المذهب السني على الطريقة المالكية و كان المبحوث رقم (07) قد قال لنا: "أنا أتبع المالكية لأنها المذهب الذي تربيت و كبرت عليه"، وجاءت إجابة المبحوث رقم (04) و التي مثلت نسبة 07،69% من مجموع الإجابات قائلا فيها: "أنا متعاطف مع المذهب السلفي لأني أرى فيه التغيير الاجتماعي"، أما المبحوث رقم (06) فرد قائلا:"لا أتبع أي مذهب أتبع إسلامي و صلاتي و أنا مع كل المذاهب الخادمة للدين، فالإسلام واحد و المذاهب مجرد تأويلات".

جدول رقم (17)

ت الفئات	ات	النسب
	07	%؛
لكي	04	%؛
ب مع المذهب السلفي	01	%(
أي مذهب	01	%(

الإجابة التي استوقفتنا هنا من بين الإجابات الأخرى للمبحوثين إجابة المبحوث رقم (04) الذي قال في سياق كلامه بتعاطفه مع المذهب السلفي الذي رأى فيه التغيير الاجتماعي، قد يقال لنا هنا بأن إجابة مبحوث واحد و في هذا العدد الصغير من عينة البحث التي اعتمدناها لا تعبر عن الواقع، و لكن ما يعبر عن الواقع في دراسات كالدراسات السوسيولوجية ليس دائما العدد الكبير من نسب الإجابات و الردود المتساوية أو المتقاربة بل كذلك نسب الإجابات القليلة و المختلفة، فالمثل القائل بأن الشاذ يحصى و لا يقاس عليه لا ينطبق على الدراسات و التحليلات الاجتماعية، إن ما يعتبر أقلية مسحوقة قد يشكل أحيانا أقلية ساحقة لأن الحقيقة الاجتماعية من أصعب الحقائق التي يمكن تحصيلها فهي محاطة دائما بالألغام و سياج الحذر الذي يلفها من الصعب اختراقه، و يبقى الباحث الاجتماعي في مثل هذه المواقف متحفظا دائما في أحكامه و استنتاجاته.

إن أول ما عمل عليه الخطاب السلفي للجماعات الإسلامية هو القيام باستمالة فئة الشباب و تعبئتها سياسيا بكل وسائل و أساليب "الدعوة الروحية"، الدعوة التي تغذى دينيا لتشبع متلقيها روحيا كونها تخاطب فيه الجانب الروحي لتسهل من ثمة عملية استمالته، و هذا ما حدث في الجزائر و في غيرها من الدول العربية قبل أن تنهار قلاع الإسلاموية، و يتفطن الناس إلى معرفة أنهم لم يكونوا في هذه اللعبة السياسية سوى حقول تجارب لدى السلطة و المعارضة معا، لقد لعبت هذه الجماعات على الوتر الديني كما لعبت عليه السلطة مستغلة الوضع الاجتماعي و التدهور الاقتصادي ففي الجزائر " تعاملت كل من السلطة و حركة الدعوة الإسلامية مع انتفاضة أكتوبر 1988 بطريقة متباينة إذ اتخذ كل منهما الدين متكأ، هذا المخزون الشعبي الحاضر الغائب أبدا في السياسة الجزائرية تم توظيفه بطريقة انتقائية تستجيب و الظرف الطارئ الذي أفرزته حركة أكتوبر 1988 " (1).

---

(1)- عبد الباقي هرماسي، حيدر غيبة و آخرون: مرجع سابق، عروس الزبير، الدين و السياسة في الجزائر: انتفاضة أكتوبر 1988 نموذجا، ص 493.

فكان مجتمع البائسين المهمشين اجتماعيا و المعزولين سياسيا و المحبطين نفسيا و المحطمين معيشيا من فئة الشباب خاصة، الفئة التي احتضنتها الجماعات الإسلامية و وظفتها في عملياتها التعبوية بدعوى أسلمة (réislamisation) المجتمع، لقد شكل الإسلام هنا كدين أيديولوجيا تعبوية قادرة على الحشد و التجييش، و عن طريقه أنتجت الجبهة الإسلامية في الجزائر و غيرها من الجماعات الإسلامية الأخرى في الوطن العربي خطابات سياسية خاطبت بها مجتمعات مكبوتة فكان الانفجار، إن هذه " الحركية الإسلاموية تشكل كما هائلا من الاحتياجات و المطالب و التركيبات الأيديولوجية و أحلام اليقظة الجماعية و الهلوسات الفردية التي لا تحيلنا إلى الإسلام كدين أو كتراث فكري، و إنما إلى مقدرة كل أيديولوجيا كبرى على تحريك المتخيل الاجتماعي و تغذيته و إشعال لهيبه " (1).

إن ما رآه المبحوث فيما سماه هو بالمذهب السلفي من حمله للتغيير الاجتماعي هو ما رآه غيره من الشباب العربي في السلفية الإسلاموية، و هو ما لا يزال يراه البعض منهم اليوم، إن كل تلك المطامح و الآمال الاجتماعية للشباب ترجموها حين فشلوا عن تحقيقها في أرض الواقع في تلك النظرة الدينية المتزمتة الحاقدة، النظرة التي كانت و ما تزال تعتقد أنها على الطريق الحق و أن سبيلها هو السبيل الوحيد للتغيير الاجتماعي و لتحقيق دولة الإسلام.

(1)- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، ط 2، دار الساقي، بيروت: لبنان. 1995، ص ص 125- 126.

o الشباب و الخطاب المسجدي:

كان أول سؤال طرحناه على المبحوثين بعد أن عرفنا بحضورهم صلاة الجمعة يتعلق برأيهم كشباب في خطب الأئمة، فجاءت ردودهم كما هي موضحة في الجدول كالتالي:

جدول رقم (18)

الإجابات / الفئات	التكرارات	النسب
سطحية	04	%30،77
مكررة و متداولة و بعيدة عن الواقع	05	%38،46
مبرمجة و مقيدة	04	%30،77

نلاحظ أن نسبة 30،77% من الإجابات اعتبرت أن خطب الأئمة هي خطب سطحية، فيما اعتبرتها نفس النسبة من الآراء خطبا مبرمجة و مقيدة، و نسبة 38،46% من إجابات المبحوثين رأت أنها خطبا مكررة و متداولة و بعيدة عن الواقع، قال لنا المبحوث رقم (12): "خطب الجمعة خطب كلاسيكية تقليدية و غير متماشية مع العصر، الإسلام راه في quatorze siècle و ما زالوا يعلموا فينا كيفاش نتوضوا و كيفاش نصلوا و مخليين أمور أخرى"، أما المبحوث رقم (13) فقال لنا: "الإمام صاحب رسالة لكن اليوم رسالته غير
كاملة و لا تصل، و هو يعرف هذا لكنه يتعلق بالبدائي، فالدين يجب أن يكون في تجديد حسب تجدد الواقع و لا يحكي لنا القصص، هناك من ينام أثناء خطبة الإمام، مهنة الإمام أصعب مهنة، و الإمام عندنا لا يشتغل، إمام خامل ما عدى يوم الجمعة يقرى هذيك الورقة و يرقد و أحيانا لا يعرف كيف يقرؤها، الإمام لا يحضر أحيانا باقي الصلوات و يقول أنا إمام و يغش في عمله و هو أجير، ما يخدموش، مهنة الإمام ليست مهنة خمود أو نوم و لا مادة أدبية ليقرأ خطبة جاهزة يجب أن يكون الإمام active، كاين إمام يتبع النسا و المال و كاين لي يتبع المذاهب الإمام عنا ميطبقش على نفسه، حرام على الناس و حلال عليه".
و في سؤالنا للمبحوثين الشباب عن المواضيع التي يركز عليها الأئمة في خطبهم جاءت الإجابات كما يلي: المناسبات و المواسم بنسبة 61،54%، المواضيع الدينية بنسبة 30،77%، مشاكل الواقع بنسبة 07،69%، قال لنا المبحوث رقم (07) في رد منه على هذا السؤال: "خطب المناسبات و المواسم ليس لها أي مدلول اجتماعي و لا تؤدي أي دور و ما تزال بعيدة عن الواقع، أنا ملي بديت نصلي و أنا صغير الخطب هي نفسها ما تغيرتش"، و في هذا يحضرنا رأي أحد المبحوثين الشباب الذين التقيناهم أثناء قيامنا ببعض المقابلات التجريبية، قال لنا هذا المبحوث: "كي نخرج ملجامع ننسى شهدر الإمام"، و كان أن سألنا الشباب كذلك حول المواضيع التي تستهويهم أو تجذب اهتمامهم في خطب الأئمة فجاء الرد كما هو موضح في الجدول رقم (19) كما يلي:

جدول رقم (19)

الإجابات / الفئات	التكرارات	النسب
أمور الدين عامة	07	%53،85
سيرة الرسول و الصحابة	02	%15،38
قصص الأنبياء	02	%15،38
الزواج و المهر	01	%07،69
لا توجد	01	%07،69

الواقع الاجتماعي في نظر هؤلاء الشباب هو الأهم لكنه مغيب فكان اهتمامهم منصبا على باقي المواضيع الدينية، و عن هذا الأمر قال لنا المبحوث رقم (07): "تهمني المواضيع الفقهية فالدين هو الأصل و الإنسان بطبعه يريد أن يعرف أكثر، أما المواضيع الاجتماعية فتهمني أكثر من غيرها لكنها لا تطرح، لو كنت أعرف أن أئمة المساجد يطرحون المواضيع الاجتماعية في خطبهم و دروسهم منخرجش ملجامع"، و من خلال الجدول نرى أن أحد المبحوثين تجذبه في خطب الأئمة مواضيع الزواج و المهر، و هذا يوضح لنا حجم تلك المطالب الحياتية البسيطة التي يحملنا الشباب داخلهم، في ظل تلك الحالة الاجتماعية الصعبة التي يعيشها أغلبهم.
إن السؤال الذي تبع هذه الأسئلة التي تدور كلها في فلك الخطاب الديني للأئمة هو سؤال المبحوثين عن حضورهم في إحدى المرات مثلا خطبة إمام طرح فيها بعض مشاكل الشباب و ما يحدث في المجتمع، فجاءت نسبة 69،23% من الإجابات تقول نعم و إن كان الطرح ديني و المعالجة سطحية، و نسبة 30،77% تقول لا.
تبعا للسؤال السابق طرحنا على المبحوثين سؤالا آخر مرتبط بنفس الهدف و هذا من خلال معرفتنا سبب انتقال البعض من مسجد إلى آخر أيام الجمعة، لنحاول هنا ربط هذا الانتقال بخطاب الإمام فجاءت الإجابات و بحسب الخيارات التي وضعناها كالتالي:

جدول رقم (20)

الإجابات / الفئات	التكرارات	النسب
وسيلة لإثراء الثقافة الدينية	03	%23،08
تفضيل إمام على إمام آخر بحسب مواضيع خطبه	03	%23،08
كسب ثواب بعدد الخطوات	04	%30،77
تجنب إمام الحي لسبب ما	02	%15،38
تجنب ملاقاة بعض سكان الحي لأسباب ما.	01	%07،69

إن ما يهمنا من بين هذه الإجابات هو الخيار الرابع الذي أرجع فيه البعض سبب انتقالهم من مسجد إلى آخر أيام الجمع إلى تجنب إمام الحي، و قبل هذا السؤال جاء السؤال رقم (06) من نفس المحور، المحور الخامس من أسئلة المقابلة الخاصة بالشباب، يسأل المبحوثين عن استعمال بعض الأئمة لأسلوب التجريح ضد أناس

معينين أيام الجمعة و أثناء الخطب، و في الرد على هذا السؤل قالت نسبة 84،62% من المبحوثين بحضور مثل هذا الموقف الذي رفضوه و اعتبروه خارج اختصاصات الإمام، و في المقابل يعتبر الأئمة علاقاتهم مع سكان حيهم و مع المصلين علاقات جيدة، في حين يقول المستجوبين الشباب بعكس ذلك. (*)

إن كل ما قاله لنا الشباب عن خطب الجمعة تقابله آراء أخرى لأئمة المساجد، و يظهر هذا من خلال مقابلاتنا مع الأئمة، فمثلا حين سألنا الأئمة حول عودتهم للواقع أثناء تحضير خطبهم أجابوا جميعا بنعم مؤكدين أن الواقع هو ملهمهم الأول، قال لنا المبحوث رقم (02): "نعم فالعالم إذا لم يدري ما يدور حوله فهو يخطب في الهواء"، و قال المبحوث رقم (06): "نعم الخطيب يجعل الواقع نصب عينيه و إلا فشل خطابه"، أما المبحوث رقم (08) فقال لنا: "نعم الواقع هو البوصلة التي تحدد لي الجهة في اختيار الموضوع و لا شك أنه مصدر إلهام كبير، فما الخطاب المسجدي في أصله إلا علاج لأمراض الواقع"، و في توجيه الأئمة لخطابهم فإن نسبة 50% من الإجابات قال لنا أصحابها بأنهم يحرصون على أن يوجه خطابهم لفئة الشباب، فيما قالت 50% الأخرى بأنها توجه محتوى خطابها لكل الفئات بدون استثناء، قال لنا المبحوث رقم (01): "أوجه خطابي للشباب فهم المستقبل، كما أن الشاب يسمع و يريد الفهم لكن الكبير ينس و لا يبحث عن الفهم"، أما المبحوث رقم (03) فقال لنا: "لا أحبذ فئة دون فئة أخرى أتمنى أن يعي خطابي الجميع"، و عن سؤالنا بوجود تجاوب مع خطبهم أكدوا جميعا بوجوده، فقالت نسبة 50% بأن كل الفئات تتجاوب مع خطابها، و قالت نسبة 37،5%، بأن التجاوب يكون لدى الشباب أكثر من غيرهم، فيما رأت 12،5% بأن الفئة المثقفة هي الفئة التي تتجاوب أكثر من غيرها، و المؤشرات التي جعلتهم يستدلون على ذلك هي في رأي 62،5% من الأئمة المبحوثين الأسئلة و الاستفسارات، و في رأي 25% منهم أصداء الناس و آراؤهم، و في نظر 12،5% امتلاء المسجد يوم الجمعة بالمصلين، و في هذا الصدد قال لنا المبحوث رقم (04): "مؤشر الإعجاب بالموضوع من خلال السؤال بعد الخطبة، فكلما أعجب المأموم بالخطبة يأتيك و يطلب منك أن تعيد الموضوع".

(*)- كنا قد تطرقنا لهذا خلال طرحنا لموضوع "وظيفة الإمام بين الثقافة الاجتماعية و إمامة الناس" في المطلب الثاني من المبحث الأول.

من خلال كل ما قيل حول الخطاب الديني المسجدي و الواقع الاجتماعي يظهر لنا ذلك التناقض و الاختلاف بين أراء الأئمة من جهة و أراء الشباب من جهة أخرى، ففي الوقت الذي يقول فيه أغلب المبحوثين الشباب ببعد الخطاب المسجدي عن الواقع، و بعده عن تصوير هموم و مشاكل المجتمع و مشاكلهم كشباب بالدرجة الأولى، يقول الأئمة من جهة أخرى أنهم يحرصون كل الحرص على معالجة الواقع فخطابهم ينبع من الواقع و يتضمن مشاكله، و بين هؤلاء و أولائك علينا أن نفهم ما الذي يعنيه كلا الطرفين بالواقع كيف يتصوره وينظر إليه كل منهما، فليس بالضرورة أن يحمل طرف ما نفس المعنى والمفهوم الذي لدى الطرف الآخر؟

الواقع الاجتماعي كحقيقة و كحدث معاش نتقاسمه و نعيشه جميعا لكنه كوضع تجريبي معاش فإنه يختلف من طبقة اجتماعية إلى أخرى و من فئة عمرية إلى أخرى داخل المجتمع الواحد، فلكل واحد منا واقعه الخاص الذي يعيشه وحده و واقعه الجماعي الذي يتقاسمه مع غيره من أفراد محيطه و مجتمعه، إن ما نعيشه اجتماعيا و نشعر به نفسيا هو الذي يرسم و يحدد لنا نظرتنا اتجاه الأشياء و الأفكار، فما يشكل الواقع بالنسبة لشخص ما لن يشكل بالضرورة الواقع نفسه و بتفاصيله لدى شخص آخر، و إن التقا في بعض النقاط المشتركة بين كل أفراد المجتمع الواحد و المشكلة للواقع الجماعي العام، بهذا فإن ما يراه الشباب كواقع لا يراه غيرهم، فالواقع الاجتماعي عند الشاب مرتبط بما يعيشه هو و بما يتصوره هو عن الحياة، فالبطالة و العمل و الدراسة و المال و الفقر و السفر و السيارة و العلاقات الخاصة و العامة و التدخين و الخمر و الجنس و الزواج و غيرها كلها أمور تشغل بال الشاب، إن ما يعانيه و ما يحرم منه و ما يعجز عن بلوغه و تحقيقه هو ما يشكل واقعه.

أما الواقع الاجتماعي عند الإمام أو على الأقل كما يرسمه في خطبه فهو واقع يعيشه و يتصوره داخل حدود النص و كي لا نقول واقع النص فهو واقع مختلط بالنص الديني، إن كل قضية إلا و تعالج لدى الأئمة برؤية دينية و المعروف أن الرؤية الدينية تقدم إجابات جاهزة و تتصور الحل مسبقا، لن ننتظر أن يناقش الإمام في خطاب ديني قضايا اجتماعية بنفس الدرجة التي يناقش بها الباحث الاجتماعي مثلا بل ستظل المناقشة دينية دوما، و هذا ما يدفعنا إلى طرح سؤال كنا قد طرحنا مثله في بداية هذا البحث، هل الإمام هنا كشخصية دينية و كرجل دين معني بطرح و بمناقشة قضايا اجتماعية في خطاب يوصف بأنه خطاب ديني في الأساس؟ (*)

(*)- لكن هذا الرجل الديني نفسه عندما يصبح موظفا حكوميا هل يصبح معنيا هنا بتمرير قضايا و أفكار غير دينية مثلا، هل يبرر له هنا في أن "ينتج" – كي لا نقول ينقل أو يملى عليه – خطابا دينيا يسعى به غيره إلى تحديد و توجيه الوعي الجماهيري؟

الفضول إلى المعرفة عامة و إلى معرفة المزيد عن حياتنا و عن حياة الذوات و الأشياء التي تحيط بنا خاصة، طبع من طباعنا كبشر، إن كشف خبايا المستور هم يلاحق الإنسان و حياته الدينية كانت أول و أهم محطة شغلت باله و أخذت بتفكيره، فكانت الأديان هي التي أجابت الإنسان عن كل تلك الأسئلة التي كانت تدور في رأسه، و إلى اليوم ما يزال المعتقد الديني هو الوافي الكافي و الشافي لذلك الفضول الغيبي للإنسان، و في هذه المعرفة نسعى دوما إلى ربط حياتنا اليومية بتجربتنا الدينية لنخضع المقدس في سبيل شرعنة المدنس، فما نطلبه من شروح و فتاوى دينية و إن كنا نريد من خلالها إضفاء الصبغة الدينية على أعمالنا الدنيوية، فإننا نسعى من خلالها في نفس الوقت إلى إرضاء شعورنا الداخلي و هنا نحاول أن نثبت لأنفسنا و لغيرنا أن ما نقوم به لا يخرج عن الإطار الديني.

في بحثنا للخطاب الديني المسجدي عند الأئمة و للواقع الاجتماعي و ما يرتبط به من سلوك ديني لدى الشباب، أردنا أن نعرف من الشباب إن كانوا يستفسرون الأئمة عن قضايا دينية ما و ما هي أمور دينية التي يستفسرون عنها عادة و يحاولون إيجاد أجوبة لها، فأجابت نسبة 46،15% من الشباب بلا أي أنه لم يسبق لهم أن طلبوا "فتوى" أو استفسروا إمام عن قضية دينية، و أجابت نسبة 53،85% بنعم، و الأمور التي يستفسر عنها عادة من أجابوا بنعم منها 71،43% تتعلق بقضايا الميراث، الربا و وما يتعلق به من معاملات تجارية و بنكية و بما سماه المبحوثون بالأمور التجارية كالبيع و الشراء بالتقسيط، و 28،57% تتعلق بأمور عباداتية كالصلاة و الصوم و الزكاة و غيرها، و حين سألناهم إن كانوا يقتنعون بالأجوبة المقدمة لهم أجاب 42،86% بنعم، و 28،57% بلا و نسبة 28،57% أجابوا أحيانا مرجعين السبب إلى نقص ثقافة الإمام الدينية و الدنيوية، و من اللذين أجابوا بلا المبحوث رقم (12) الذي قال: "لا أقتنع فقضايا الربا مثلا لا يمد أحد الجواب الشافي فيها".

و في الجهة المقابلة أردنا أن نعرف رأي الأئمة في نفس الموضوع فسألناهم إن كانوا قد استفتوا من قبل من طرف المصلين الشباب فأجابوا جميعا بنعم، و حين سألناهم عن المسائل التي يستفسر عنها الشباب جاءت 75% من إجابات الأئمة المبحوثين تقول بأن الأمور الدنيوية كالزواج، مشاكل العمل، المخدرات، الخمور، الخلافات و المعاملات التجارية هي أهم و أكثر القضايا التي يسأل عنها الشباب، و 25% من الإجابات تقول باستفتاء الشباب في بعض الأمور الدينية، يقول المبحوث رقم (04): "يستفتوني في مشاكل العمل و ما يدور في فلكه كالربا و القروض، في الزواج، الخطبة، المهر، العلاقات الاجتماعية و العاطفية و علاقاتهم مع أهلهم"، و للإشارة فقط فإننا كنا قد طرحنا على الأئمة في محور الإمام و التكوين الديني سؤالا يقول: "في رأيك من هم أهل الفتوى؟"، فجاءت الآراء كالتالي:

جدول رقم (21)

	إمام أستاذ		إمام مدرس		إمام معلم		المجموع	
ت	ات		ات		ات		ات	
العلمي	01	%33،33	02	%66،67	02	%100	05	%62،5
لم المؤهلون	02	%66،67	01	%33،33	00	%00	03	%5،37
ع	03	%100	03	%100	02	%100	08	%100

يظهر لنا من خلال الجدول أن نسبة 62،5% من الأئمة يرون أنه من الضروري أن يتشكل مجلس علمي ولائي يتكون من أئمة اختارتهم لجنة ولائية بناءا على شروط محددة، و هذا السؤال طرحناه على مفتش و مدير سابق لمديرية الشؤون الدينية و الأوقاف بولاية معسكر يشرف حاليا على إعطاء أئمة الولاية دروسا خصوصية لتحسين المستوي، و هو رئيس فرع جمعية العلماء المسلمين بمعسكر، فأجابنا قائلا: "يجب تشكيل مجالس علمية منتخبة و لا يشكلها المدراء، و ما زلنا لحد الآن نطالب بتعيين مفتي الجمهورية و لم يتم تعيينه"، و المفتي " من صفته و شروطه أن يكون مسلما عادلا مكلفا فقيها مجتهدا يقظا صحيح الذهن و الفكر و التصرف في الفقه و ما يتعلق به، أما اشتراط إسلامه و تكليفه و عدالته فبالإجماع لأنه يخبر عن الله تعالى بحكمه فاعتبر إسلامه و عدالته لتحصل الثقة بقوله " (1).

ولا ننسى بأن أهم شرط من شروط الفتوى مراعات الواقع فعلى أساسه و بناءا على متغيراته طلبت الفتوى لذا فإن المفتي " ليس له أن يفتي بما سمع من مفت و إنما يجوز له أن يعمل هو به، و لا يفتي بالحكاية من غيره بل باجتهاد منه، لأنه إنما سئل عما عنده " (2).

و عن الشباب واهتماماتهم أردنا أن نعرف من الأئمة هذه المرة لا عن استفتاءات هؤلاء الشباب، بل في عودة للخطاب المسجدي عن المواضيع التي يلاحظ الإمام أثناء عرضها أنها تجذب انتباه الشباب و تشدهم، ومن خلال إجابات الأئمة لاحظنا أنها نفسها المواضيع التي كان الأئمة يستفتون فيها من قبل الشباب، فالزواج و العمل و المشاكل الأسرية و العلاقات العامة و الخاصة و غيرها من المواضيع التي تتعلق بالواقع الذي يعيشونه و التي تمسهم مباشرة هي المواضيع التي تثيرهم، إن مثل هذه المواضيع تعبر عن انشغالاتهم الأساسية كشباب و هي ما يعكس صورة واقعهم الاجتماعي.

من الصعب كشف حقيقة تدين الشخص من خلال مراقبة تلك الممارسات التعبدية الظاهرة و التي تشمل جميع الطقوس الدينية المفروضة، و إن كنا من خلالها نطلق على بعضنا البعض تلك الأحكام الدينية و الأخلاقية المرتبطة بمدى المواظبة على أداء الطقس الديني، فمن خلال هذه الأحكام نصطف في صف المتدينين أو نقف بعيدا عنه.

إن التدين هو بحث عن الأمان و الاطمئنان الروحي بقذف كل تلك المخاوف خارجا سواء التي لها إجابة أو التي لا نملك لها جوابا، إنه محاولة لفك الخناق عن النفس البشرية و تحقيق جزء من الارتياح النفسي الذي يصعب تحقيقه وسط مجموع ضغوطات الواقع.

حين يثار موضوع كموضوع الشباب و التدين قد يعتقد البعض هنا أن الشاب بحكم مظهره و سنه ربما يكون بعيدا كل البعد عن الدين ممارساتيا و هوياتيا و روحيا، لكن من يدخل ميدان البحث السوسيولوجي و يقترب من الواقع السوسيوديني للشباب يظهر له العكس فيجد أن الدين كبعد روحي و الإسلام كبعد هوياتي، ما يزالا يحركا ذلك الشعور الروحي و تلك الشحنة الرمزية في الإنسان، إن هذه الكتلة الرمزية هي التي يتم فيها توظيف الدين و استثمار الجانب الروحي بشحن طاقة المكبوتات الخامدة، و هنا حين يلتقي الجانب الروحي بذلك المكبوت الاجتماعي و النفسي يحصل الانفجار.

---

(1)- أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي: صفة الفتوى و المفتي و المستفتي، ط 1، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق: سوريا. 1380ه، ص 13.
(2)- المرجع نفسه، ص 26.

2- 2- بين الديني و الاجتماعي: هروب أم لجوء

كانت و ما تزال إلى اليوم العلاقة بين الديني و الاجتماعي علاقة جدلية تقاطعية، فالنسق الديني و النسق الاجتماعي ليس بخطين متوازيان لا يلتقيان كما يبدو في الظاهر، قد نقول أن الديني هو ما يشكل حقل المقدس و الاجتماعي هو ما يمثل حقل المدنس، و المقدس و المدنس أو الديني و الدنيوي لا يلتقيان، لكن ما يظهر في الواقع هو أن الديني وجد ليخدم الاجتماعي بل الديني نفسه تضمن قوانين الاجتماعي.

عرفت المجتمعات البشرية اعتقادات دينية عديدة ترجمت في ديانات مختلفة و في هذه المجتمعات الدينية جميعا وظفت ظاهرة التقديس، فكما وظف الاجتماعي في الديني وظف الديني في الاجتماعي بعد أن اكتملت الصورة التقديسية لهذه الأديان اجتماعيا، لقد كان ظهور الأديان كرد فعل على أوضاع اجتماعية و سياسية هددت النظام الاجتماعي لبعض الطبقات الاجتماعية المسحوقة، فكان الدين هو المنقذ و المخلص أو لنقل هنا المصلح الأخلاقي لمساوئ نظام أرضي قاهر. (*)

لقد انطلق الديني في مرحلته الابتدائية موظفا للاجتماعي ليظهر كمصلح اجتماعي أو كمجدد إحيائي لديانة أخرى، و حين تقوى الدين الجديد و انتشر كان لبد من ظهور محاولات "بشرية" لقراءة نصوصه و تأويل رموزه، و هنا بدأت الاختلافات المذهبية و الطائفية فظهرت فرق و مذاهب دينية عديدة، و كان أن سعت كل فرقة من هذه الفرق في تنافس بينها و بين السلطة إلى السيطرة على الرأسمال الديني الرمزي، أما باقي الشرائح الطبقية من البؤساء اجتماعيا و سياسيا فكانت تنضوي تحت جناح المنتصر دوما، و في أغلب الأحيان كانت تشكل كبش فداء فكان يدفع بها في حروب و معارك لا تدري سبب قيامها و لا لما هي فيها لمجرد أنه قد صور لها أنها تقوم "بجهاد مقدس"، و في كل مرة كانت تستغل السذاجة الدينية للجماهير فيوظف الديني في الاجتماعي و في السياسي بغية الوصول لأهداف مدروسة مسبقا، و بسم الدين و تحت قداسة سلطته نفسها وقفت أطرافا اجتماعية أخرى ضد القهر و الطغيان الممارس على الشعوب.

إن الدين عملة ذات وجهين فكما كان و ما يزال سلاحا للأقوياء كان و ما يزال كذلك سلاحا في يد الضعفاء، إنه المخزون الرمزي الروحي الوحيد الذي لا يمكنه أن ينفذ أو يهتلك و الذي باستطاعته شحن الطاقات المكبوتة و تحريكها وقت اللزوم، و الذي يمكنه من ناحية أخرى أن يمد العزاء لأولئك الذين لا يستطعون أن يحققوا جزءا من طموحاتهم الدنيوية على أرض الواقع فيشكل لهم الملجأ و الملاذ الروحي، فهل يمثل الديني في التجربة الدينية لشريحة الشباب لجوءا روحيا و رغبة في خلاص أخروي، أم هروبا من واقع معيشي صعب و تعبيرا عن احتجاج اجتماعي "صامت"؟

(*)- نعني باكتمال الصورة التقديسية للأديان اجتماعيا نهاية الدعوة الدينية و إيمان الجميع بها بعد انتشارها و أخذها الطابع البشري، و هنا ظهر حراسها من العلماء و الفقهاء أصحاب القداسة الدينية المسيرين للرأسمال الرمزي، و هذا الاكتمال هو الذي جعل الأديان – و نعني هنا الأديان التوحيدية – تدخل دائرة التأويلات.

- **المشاكل الاجتماعية للشباب**

أردنا أن نعرف كيف يعيش الشباب حياتهم اليومية الخاصة و حياتهم الاجتماعية و ما هي مشاكلهم، فكانت أغلب أسئلة المقابلة تدور حول ما يمكن أن نسميه بتقصي الواقع، هذا الواقع الذي مثل هنا في ما هو ديني و ما هو اجتماعي، و بعد مجموعة أسئلة طرحناها على المبحوثين مست مباشرة وضعيتهم الاجتماعية و ظروفهم المعيشية طلبنا منهم تقييم المستوى المعيشي لعائلاتهم فكانت إجاباتهم كالتالي:

جدول رقم (22)

	التكرارات	النسب
متوسط	11	%84،62
فوق المتوسط	02	%15،38

إن مثل هذه الإجابة هي التي يجيب بها الناس عندنا حين يسألون عن مستوى معيشتهم و كأنما هم متفقون على أن لا يجيبوا بغيرها، و هذا هو حال العائلات الجزائرية أو لنقل الحال الذي يصور لنا و نصوره نحن كذلك لأنفسنا، مع علمنا بأن الطبقة الوسطى هي أهم طبقة اجتماعية لما لها من دور في الحفاظ على مستوى الحراك الاجتماعي داخل المجتمع، إن اضمحلال و زوال هذه الطبقة اجتماعيا معناه الانهيار المؤكد للنظام الاجتماعي و لكل ما يتعلق به من أنظمة و أنساق سياسية و اقتصادية و ثقافية.

سألنا المبحوثين عن المشاكل التي يعانونها في حياتهم كشباب فكان مشكل العمل المشكل الذي يؤرق نسبة 61،54% منهم، فيما تعاني نسبة 7،69% من مشكل السكن و 30،77% من المبحوثين قالوا بأنهم لا يعانون من أية مشاكل، قال لنا المبحوث رقم (06): "أعاني من مشكل العمل تفتح كل الأبواب إذا فتح بابه، كرهت ب les concoure"، و توقعنا لمثل هذه الإجابات جعلنا نطرح على المبحوثين سؤالا آخر حول تفكيرهم في الهجرة أو في "الحرقة" فكان أن أجابتنا نسبة 53،85% بنعم و نسبة 46،15% بلا، و ممن قالوا بأنهم فكروا في الهجرة 57،14% فكروا فيها من أجل الدراسة ثم العودة و 42،86% فكروا في الهجرة لأجل العمل، و في مقارنة بين أراء المبحوثين قال لنا المبحوث رقم (05) و هو موظف مؤقت عن طريق عقود التشغيل: "فكرت هجرة حرقة شنقعد ندير هنا" أما المبحوث رقم (08) و هو بطال فقال لنا: "لا لي يخدم في بلاده و يخدم"، و بمناسبة هذا السؤال جاء سؤال آخر سألنا فيه المبحوثين عن التمثلات التي لدهم عن أوروبا و عن حياة المغتربين هناك، فعن أوروبا أجابت نسبة 92،31% بأنها مجتمع التطور و بلاد التحضر و القانون و الغرب يفوق العرب بكثير، و نسبة 07،69% رأت بأن العرب أحسن من الغرب، قال هذا المبحوث و هو المبحوث رقم (06): "حنا خير منهم بصح شعب خاين الخير وين ما دور كاين و المسؤولين خيان و ما يخدموش نيشان"، لما لا نقول بأن إجابة هذا المبحوث هي الإجابة الصحيحة و المعبرة عن أراء كثيرين يرون أن أوطانهم هي الأفضل، فنحن لا نتعامل هنا بالأرقام فقط لأن لغة الأرقام المجردة لا تعطينا الصحيح دوما، و كما قلنا سابقا قد يكون رأي الأقلية هو الساحق أحيانا، ففي الطب مثلا – و إن اختلف عن السوسيولوجيا – إذا كانت نسبة نجاح عملية ما، لنقل مثلا عملية إخصاب اصطناعي مع تحديد نوع الجنين تمثل 99% و نسبة الفشل 1%، فإن الواحد بالمئة هو

الذي يحسب حسابه و هو الذي يمكن أن يؤثر على نجاح العملية فتفشل لتداخل كروموزومات و عناصر أخرى.
أما عن حياة المغتربين بالغرب فرأى البعض من المبحوثين بنسبة 38،46% أن حياة البعض منهم جيدة و البعض الآخر حالهم سيئة، و نسبة 46،15% قالوا بأنهم يعيشون حياة معانات و 15،38% اعتبروا حياة مغتربي الغرب جيدة، و من نماذج بعض الإجابات إجابة المبحوث رقم (05) الذي قال لنا: "لي عايشين في أوروبا كاين لي عايشين مليح و كاين لي راهم فتمرميد و عايشين في الميزيرية".
رأينا أن المشكل الذي يعاني منه أغلب الشباب مشكل العمل، إن ما نسميه بالشغل أو بالعمل هو نشاط إنساني واعي يمنح الشخص الطمأنينة و راحة البال، فيشعره بنوع من التأمين الذاتي على نفسه كما يكسبه علاقات متنوعة و يدخله في حياة اجتماعية جديدة، فقد اهتم الإنسان منذ القدم بالعمل ليضمن بقاءه و حياته، و بناءا على هذا و على أن البطالة تشكل أكبر مشكل بالنسبة للشباب طرحنا على كل مبحوث السؤال التالي: "برأيك كيف يمكن المساهمة في خلق فرص عمل للشباب البطال، أو ما هي التدابير التي على المسؤولين بالدرجة الأولى اتخاذها للتخفيف من هذا الوضع؟"، فجاءت إجابة 15،38% من المبحوثين تقول بخلق سياسة تشغيل جديدة و إعادة النظر في قوانين التشغيل على مستوى الوظيف العمومي، فتح مجال للمستثمرين و تشجيع الشباب على خلق مؤسسات اقتصادية مصغرة أو متوسطة، و 38،46% قالوا بضرورة فتح الشركات و المؤسسات و إنشاء المصانع و منح قروض للشباب، و 38،46% قالوا بوجوب خلق مناصب شغل أما 7،69% قالوا بدخول الشركات الأجنبية، قال لنا بعض المبحوثين و منهم المبحوث رقم (04): "أرى ضرورة دخول الشركات الأجنبية لأن كل تدابير المسؤولين فشلت بسبب سياسة المحسوبية"، أما المبحوث رقم (07) فقال: "أفضل حل فتح الشركات فالاستثمارات ميديهاش المسكين و المشكل فشعب لا في الدولة الناس تأخذ الدعم دون مردود، يدوا دعم مالي و ياكلوه"، إن المطالبة بخلق مناصب شغل للشباب البطال مطلب صعب تحقيقه كذلك بالنسبة للدولة فحسب ما صرح به سابقا رئيس لجنة الشؤون الاجتماعية و العمل و الضمان الاجتماعي في حديثه عن قانون ترقية و تشغيل الشباب، رأى أن القطاع العام ليس باستطاعته خلق عدد كبير من مناصب الشغل و بالتالي فإن الأمر يعود إلى القطاع الخاص الذي يعول عليه في هذه المسألة... (1).

> للمحيط الاجتماعي و الجغرافي دور كبير في التأثير على أمزجة الناس و تصرفاتهم و على تحديد ثقافاتهم و عاداتهم و تقاليدهم، فيتأثر الناس بالظرف العام الذي يكون عليه وسطهم الجغرافي و الاجتماعي فقد يساعدهم مثلا على العمل و يبعث فيهم الحيوية و النشاط كما قد يصيبهم بالخمول و الجمود، و في هذا أردنا أن نعرف نظرة الشباب المبحوثين اتجاه المحيط الاجتماعي و الجغرافي الذي يعيشون فيه، فسألناهم عن كل ما يتعلق بمدينتهم، كيف ينظرون لها و من جميع النواحي اقتصاديا، حضريا، هل تتوفر بها مناصب شغل، هل تتوفر على مرافق ضرورية و كيف يقيمون العلاقات الاجتماعية داخلها؟

---

(1)- مجلس الأمة، العدد 28، مجلة تصدر كل شهرين عن مجلس الأمة، ديسمبر 2006، الجزائر العاصمة: الجزائر. ص 24.

ينظرون لها و من جميع النواحي اقتصاديا، حضريا، هل تتوفر بها مناصب شغل، هل تتوفر على مرافق ضرورية و كيف يقيمون العلاقات الاجتماعية داخلها؟
في الجانب الاقتصادي رأت نسبة 76،92% من الشباب بأنها مدينة محطمة اقتصاديا، فيما قالت نسبة 23،08% أنها ضعيفة اقتصاديا، و فيما يتعلق بقضية الشغل ترى نسبة 46،15% أن مناصب الشغل داخل هذه المدينة الفلاحية قليلة، فيما تقول نسبة 54،85% أنها لا تتوفر على أية مناصب شغل، أما عن توفر المرافق الضرورية فأجابت نسبة 46،15% من الشباب بأنها لا تتوفر على أي مرافق ضرورية، و يرى 54،85% من المبحوثين أن المرافق بها ناقصة، و فيما يخص العلاقات الاجتماعية داخلها فإن نسبة 54،85% ترى أن العلاقات اجتماعية داخل مدينة معسكر ما تزال جيدة و متماسكة، و قالت نسبة 46،15% أنها في طريق التلاشي و الانهيار، قال المبحوث رقم (12): "معسكر مدينة تاريخية من المفروض أن تكون من أحسن المدن لكن تنقصها تحسينات كثيرة، فهي ضعيفة اقتصاديا لا تتوفر على مناصب شغل المرافق ناقصة و حضريا مليحة و العلاقات الاجتماعية فيها نقصت مازالت برك في les quartes القدم وين كامل سكانها يعرفوا بعضهم"، من المعروف فعلا أن العلاقات الاجتماعية تنقص بل و تنعدم داخل الأحياء و التجمعات السكنية الجديدة، فالسكان فيها جدد و هم آتون من مناطق مختلفة، أما الأحياء و التجمعات السكنية القديمة فما يزال بين أهلها نوع من التضامن و التكافل الاجتماعي بحكم قدم الجوار و تقارب البعض بالنسب و المصاهرة، و قال لنا المبحوث رقم (13): "المدينة ضعيفة اقتصاديا لا شركات لا مناصب عمل لا مرافق، و المسيرين و المسؤولين داخلها هم السبب، و اجتماعيا مليحة بالنسبة لباقي المدن تسمعي الناس يقولوا les blagues على لمعسكرية و هوما لي يديروهم على رواحم يقولك la société qui nes pas complexe هوما لي يديروا les blagues على رواحهم، أنا نشوفهم très ovaire". (*) (**)

(*) موضوع كموضوع النكت لن نناقشه هنا مع العلم أنه من اختصاص علم اجتماع الثقافة الشعبية و الأنثروبولوجيا الثقافية، فمن خلال النكت و القصص و الحكايات و الأمثال الشعبية نستطيع التعرف على ثقافة شعب ما، كما نستطيع كشف أغوار نفسية مجتمع ما عن طريق ما هو مخزون في الذاكرة الشعبية الجماعية.

(**)- يلاحظ أن بعض المبحوثين تتكرر عمليات ذكرنا لإجاباتهم و استشهادنا بها في كثير من المواضع على حساب إجابات مبحوثين آخرين، هذه الشخصيات التي يمكن أن نسميها بالشخصيات المحورية و الفاعلة، و إن كنا نعرف جيدا أن مثل هذا الأمر يقال عن الشخصيات الدرامية القصصية و المسرحية، و لكننا كنا قد وجدنا عند هؤلاء نوعا من التفاعل و الاهتمام بالموضوع، كما أن في عفوية إجاباتهم نوع من الصدق الذي يلفت النظر إليها.

- **الديني و الاجتماعي في انشغالات الشباب**

إن العلاقة القائمة بين ما هو ديني و ما هو اجتماعي تظهر لنا من خلال تلك الطقوس و الممارسات اليومية، إن التجربة الدينية للإلهي ترتبط ارتباطا مباشرا بالتجربة الاجتماعية للبشري، ففي تتبعنا لنشوء و تطور ظاهرة دينية ما أو في دراستنا لطرق ممارسة سلوك من السلوكات دينية لا بد أن نربط كل هذا بما يدور اجتماعيا، فتجارب الناس الاجتماعية كما تؤثر نفسيا على مشاعرهم و أحاسيسهم لتظهر في سلوكاتهم فإنها تؤثر كذلك على ممارساتهم الدينية، إن العلاقة مع الإلهي و التي تترجم في طقوس و ممارسات تتضمن البشري و لا تخلو مما هو معاش.

يمثل المسجد ذلك الفضاء الديني المقدس إنه المكان الذي تمارس فيه شعيرة الصلاة في الإسلام، و في اعتبار المساجد في الإسلام بيوتا من بيوت الله فإن هذا قد وضح دورها و بينى لنا مكانتها، و هذا التحديد لدور المسجد لم يمنع من أن تعطى له أدوار أخرى لكن الأهم في كل هذا كان في ذلك الدور السياسي التعبوي الذي قام به المسجد، و نحن هنا أردنا أن نعرف آراء المبحوثين كشباب في ذلك العمل التوظيفي للمسجد و الذي تقوم به بعض الفئات من الشباب، فكان السؤال الذي طرحناه يبحث رأي المبحوثين في الشباب المتحمسين للدين و اللذين يوظفون المسجد كفضاء للتعبير عن الغلو و التطرف في الدين و في الممارسات الشعائرية للدين، هل يمثل هذا رد فعل على أوضاع اجتماعية و اقتصادية مزية أم يتعلق بطبيعة التفكير الديني "المتطرف" في حد ذاته؟

جاءتنا الردود على هذا السؤال كالتالي: نسبة 61،54% من الشباب المبحوثين اعتبروا أن الذي قام به البعض من الشباب و يقوم به البعض منهم اليوم – لكن بنسبة قليلة لأن هذا لم يعد ممكنا و لا يسمح به اليوم فهناك رقابة على المساجد – هو رد فعل على تلك الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية المعاشة، فيما رأت نسبة 38،46% أن هذا يعود إلى طبيعة التفكير الديني المتطرف لكن و حسب ما رأوه فإن هذا الفكر قد تم غرسه في هؤلاء الشباب.

إن عملية التعبئة السياسية التي وظفت الديني استندت على الظرف الاجتماعي و الوضع الاقتصادي الذي يعيشه العديد من الشباب كالبطالة و الفقر وما يرتبط بهما وينتج عنهما، لقد أصبح الشباب و غيرهم نتيجة لجهل مجتمعاتنا العربية بالثقافة السياسية مجالا خصبا لاستثمار السياسيين، هذا من جهة و من جهة أخرى فإن التطرف الديني نفسه له ارتباط بما هو اجتماعي، فالمتطرف ليس متطرفا حبا في التطرف ولكن لأنه مقهور اجتماعيا و مكبوت نفسيا، و الشخص الذي يكون هذا هو حاله فإنه يبحث عن متنفس آخر و يسلك طريقا أخرى و في هذه الطريق قد يلتقي بأناس يستغلون وضعه و حماسه، فيملون عليه و يغرسون فيه أفكارا متطرفة كيفما كان نوعها دينية أو سياسية.

إن حمل مثل هذه الأفكار لدى الجيل الجديد الذي كان يتخبط بين قيم الحداثة و مغرياتها التي عجز عن الوصول لها و بين القيم التقليدية التي وجدها في مجتمعه، جعله "يصطدم" بالجيل القديم الذي مازال محافظا على قيمه و عاداته و الذي عجز التيار على جرفه، و قد أصبح هذا الصدام باديا في بعض الممارسات الاجتماعية و

الدينية و المسجد كفضاء ديني ظهرت فيه مثل هذه المشاحنات، و هنا سألنا ممثلي الجيل الجديد عن رؤيتهم لتحول بعض المساجد إلى فضاء للصراع بين الشباب و الشيوخ حول بعض الممارسات الدينية، فردت نسبة 92،31% من الشباب بنعم و نسبة 07،69% منهم بلا، قال لنا المبحوث رقم (12) عن مثل هذه الصراعات التي تحدث ببعض المساجد: "نعم كل وحدين يصلوا وحدهم كاين الجامع لي يصلوا الناس مع الإمام و كي يكمل الإمام يديروا جماعة ويصلوا وحدهم، و هوما من جماعة السلفية وشفت هاذ الشي بعيني".

حول نفس الموضوع طرحنا على الأئمة و على المدير السابق لمديرية الشؤون الدينية و الأوقاف لمعسكر سؤالا يقول: "كيف تنظر للصراع الدائر و المعلن داخل بعض المساجد بين الشيوخ و الشباب حول بعض الممارسات الدينية؟"، فرد علنا المدير السابق و المسؤول حاليا كما قلنا سابقا عن إعطاء أئمة معسكر دروسا أسبوعية قائلا: "الصراع لا يخلو منه عصر و نقول هنا التفاوت في السن فنظرة الكبير غير نظرة الصغير هذا من حيث العموم، أما من حيث الخصوص فهناك فضاءات للفتاوى و مراجع كثيرة، فدخلت أقوال جديدة على معارف الناس لم يعتادوها و إذا رأوا شخصا قام بها فإنهم يثورون، و سبب الخصام من جهة أخرى أن الشباب يحملون مفاهيم جديدة لا يعرفون كيف يعرضوها و الشيوخ لا يقبلون هذا، فنكون بين قلة العلم و المعرفة عند الشيوخ و التشدد في كيفية العرض لدى الشباب"، أما الأئمة فجاءت آراؤهم كالتالي:

جدول رقم (23)

الفئات / الإجابات	الأئمة الأساتذة		الأئمة المدرسون		الأئمة المعلمون		المجموع	
	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب
أخلاق سيئة	00	%00	01	%33،33	01	%50	02	%25
الشباب مثقف	00	%00	02	%66،67	01	%50	03	%37،5
صراع أجيال و معارف	03	%100	00	%00%	00	%00	03	%37،5
المجموع	03	%100	03	%100	02	%100	08	%100

اختلفت أراء الأئمة فيما يحدث من صراع داخل بعض المساجد بين الشباب و الشيوخ حول بعض الممارسات الدينية كالقبض و البسط، المسح على الخفين، وقت صلاة تحية المسجد و غيرها من الممارسات، منهم من رأى أنها أخلاق سيئة بالمسجد فمثلا قال لنا المبحوث رقم (02): " أخلاق سيئة فالشباب لم يحسنوا توظيف ما تعلموه و الشيوخ لم يحسنوا تعاملهم مع الشباب"، و رأى البعض من الأئمة أن الشباب مثقف أما الشيوخ فيفتقدون مثل هذه الثقافة الدينية، و البعض الآخر اعتبر ما يحدث صراع أجيال و معارف فمعارف الشيوخ غير المعارف التي اكتسبها الشباب، و هنا قال

المبحوث رقم (08): "الصراع بين الشباب و الشيوخ إن حصل فإن مرده إلى أن الشيوخ ربما تلقوا أمور دينهم من أقرانهم أو ممن يكبرونهم على فقه المذهب المالكي و فقط، فيرون أن ما خالف ذلك باطل و ليس من الدين أما شباب اليوم و نظرا لتطور وسائل العلم و انتشار الكتب الدينية للمذاهب الدينية الأخرى أو التي لا تتقيد بمذهب معين، فإنهم بعد اطلاعهم عليها و قراءتهم لها أو متابعة القنوات الدينية ربما اقتنعوا بأقوال تخالف المذهب المالكي، فنشأ هذا الصراع و يصبح كل طرف يتهم الطرف الآخر بأنه على غير الصواب و الحق"، في نفس المسألة تقريبا عدنا لنسأل الشباب حول نظرتهم للعلاقة بين الجيل القديم و الجيل الجديد، قيم الشباب و قيم الشيوخ و هل يمكن أن تلتقي في بعض النقاط؟ فجاءت ردودهم كالتالي:

	التكرارات	النسب
نعم ممكن	08	%61،54
لا مستحيل	05	%38،46
المجموع	13	%100

الشباب الذين قالوا بإمكانية الالتقاء بين قيم الشباب و قيم الشيوخ منهم من رأى أن هذا الالتقاء ممكن في الأمور الدينية فقط دون الأمور الدنيوية، و منهم من رأى أنهم يلتقون في بعض الأمور الدنيوية الصغيرة و البعض الآخر رأى أن هذا الالتقاء ممكن لكن هناك مشاكل في بعض الممارسات الدنيوية، يعبر المبحوث رقم (07) عن هذا قائلا: "دينيا ممكن لكن في غير الأمور الدينية لا فالجيل القديم متحفظ جدا و الجيل الجديد منفتح"، أما نحن فيبقى أن نقول هنا "لكل جيل مفرداته".

إن تلك الطاقة الرمزية الموجودة في الإنسان التي تشكل الجانب الروحي فيه و التي صاغها في شكل معتقدات دينية آمن بها، أراحته و خففت عنه بعض متاعب الحياة، فكان الدين المتنفس الوحيد الدائم و "المجاني" لكل المؤمنين به، و مع اكتمال الفكرة الدينية و رقيها مع رقي الفكر الإنساني عرفت الأديان التوحيدية الثلاث، هذه الأديان أعطت فضاءات دينية كالأديرة و الكنائس و المساجد التي شكلت هي كذلك أمكنة راحة نفسية للمؤمن، في هذا و من خلال اشتغالنا على الخطاب الديني المسجدي و على التدين لدى الشباب، أردنا أن نعرف منهم إن كانت خطب الجمعة قادرة على إحداث توازن نفسي لديهم و هل تشكل زيارة المساجد في رأيهم وسيلة للاستقرار النفسي؟ فجاءت إجاباتهم جميعا تقول بأن زيارة المساجد تمنح نوعا من الراحة النفسية، أما عن خطب الجمعة فقالت نسبة 23،07% من الشباب بأنها تساعد الشاب نفسيا على التوازن، أما نسبة 76،92% فقالت لا يمكن لخطب الأئمة أن تحدث توازنا نفسيا لديهم، في هذا قال لنا المبحوث رقم (10): "يمكن و العيب في الإمام" و قال المبحوث رقم (13): "بهذا المستوى الذي عليه خطب الجمعة لا".

و لكي نبقى في نفس الموضوع المثار بين الديني (الروحي) و الدنيوي (المادي) و انجذاب الإنسان بينهما سألنا الشاب المبحوث: أين تلقى راحتك، في الروحانيات (الدين) في الماديات أم في أشياء أخرى؟ فكانت الردود كالأتي:

جدول رقم (24)

	التكرارات	النسب
الروحانيات	02	%15،38
الماديات	02	%15،38
فيهما معا	09	%69،23
المجموع	13	%100

لا يمكن أن نعرف حقيقة إجابات المبحوثين عن موضوع كهذا إلا إذا طرحنا عليهم سؤالا آخر يمكننا به كشف حقيقة احتياجات شباب اليوم، فسألناهم كيف هي نفسية الشاب الجزائري و ما هي احتياجاته؟، ليجيبونا جميعا بكلمات مثل: "مقلق"، محبط، منهار، مكبوت و محطم أما حول احتياجاتهم كشباب فقالت نسبة 76،92% من المبحوثين ينقصه كل شيء و طالبت نسبة 23،07% بتحسين وضعه الاقتصادي ليتحسن وضعه الاجتماعي، من بين ما قاله لنا بعض المبحوثين إجابة المبحوث رقم (02) الذي قال: "نحن لا نطلب الكثير العمل، الزواج و السكن و هنيني نهنيك وكلني نسكت"، و قال لنا المبحوث رقم (13): "في العموم الناس لا ينقصها شيء ميخدموش وخصهم كل شي الواحد جيه خدمة على حساب مستواه و يتكبر عليها و ما يقبلهاش"، إن كلام هذين المبحوثين معا صحيح و لا يحتاج إلى توضيح أكثر لأن الأمور أعقد مما نتصور حتى لا نقول بصحة رأي على رأي آخر، لكن ما نقوله حول كل ما قيل هو أن الناس حين يتحدثون عن شيء ما فإنهم يرسمون في كلامهم الواقع الذي عايشوه و شاهدوه.

حول موجة كل تلك المظاهرات المطالبة بتغيير الأوضاع و الأنظمة و بإصلاح الأحوال و التي تجتاح بعض الدول العربية، و ربطا بما يعيشه الشباب و يعانونه أردنا أن نعرف كيف يتصور الشباب حدوث التغيير وسط مجموع المتغيرات التي تحصل، فسألناهم كيف يأتي التغيير بأي طريقة يحدث و كيف نتعامل معه؟ لتجيبنا نسبة 38،46% من الشباب أن التغيير يأتي بالتدريج يقول المبحوث رقم (02) هنا: "بالتدريج و العقلانية و السلطة هي التي تفرض العنف يضربوني نضرب و البادئ أظلم، نتقبل كل الأفكار نناقشها و نرى إلى أين ستوصلنا هذه الفكرة التغييرية"، أما المبحوث رقم (11) فيقول: "بالتدريج بدون عنف و بدون مفاجآت و يجب أن يكون هناك تكامل بين المختصين و العامة"، و نسبة 30،77% من المبحوثين رأت أن الأمر يتم بإحداث تغيير جذري و بوسائل سلمية يقول المبحوث رقم (06) هنا: "تغيير جذري و بتغيير المسؤولين كذلك كامل خيان ملعساس وطلع و لأحسن نغيروا الثقافة و نتربوا من جديد" ، فيما رأت نسبة 15،38% أنه يأتي بتغيير العقليات يقول المبحوث رقم (07) هنا: "نحن لا نملك ثقافة التغيير ثقافة العربي مزيج من الثقافات و الغربية خاصة علينا بتغيير العقليات"، و يقول المبحوث رقم (08): "نصلح أنفسنا أولا إذا صلح الفرد صلح المجتمع"، و نسبة 7،69% اعتبرت أن التغيير يأتي بالعودة إلى الدين و نسبة 7،69% قالت بحدوثه بالقوة يقول المبحوث رقم (04): " بالقوة فالسياسة السلمية لم تأتي بأي نتيجة و علينا أن نحافظ على مكاسب التغيير".

إن من أهم أهداف التغيير ألا يؤدي إلى انتكاسات جديدة و ألا ينحرف عن المسار الذي رسم له فلا يسبب الخسائر بدل أن يحقق النجاحات، من هنا كان التغيير التدريجي التغيير الأنجع في مثل هذه الحالات فالتغيير المفاجئ مثله في ذلك مثل الفكرة الجديدة المفاجئة التي تصدم. إن كل ما هو جديد لا يمكن تقبله لأنه بالإضافة إلى مزاحمته القديم فإنه يكون مزعجا، إن الأفكار تطرح بالتدريج و الأهم في كل هذا أنها تراعي الوقت، فتختار الزمن الذي تطرح فيه و هذا كي لا تصدم من ناحية و كي لا تهاجم من ناحية أخرى.

لكل شخص انتماءات معينة سياسية، دينية، فكرية و غيرها و التي مهما حاول إخفاءها فإنها تظهر مع الوقت، هذه الانتماءات هي التي تملي عليه مجموع خيارات معينة كما ترسم له وجهة خاصة في العيش و في التفكير، و على أساسها يصنف نفسه داخل منظومة خاصة. وضعنا نحن هنا مجموعة اختيارات طرحناها على الشباب و طلبنا منهم أن يصنفوا أنفسهم على حسبها، فجاءت اختياراتهم كالتالي:

جدول رقم (25)

الفئات / الإجابات	شاب مهمش	شاب ناقم على الأوضاع	إسلامي معتدل أرى الحل في الإسلام	إسلامي متطرف	شاب وطني	شاب علماني
رقم 01		/				
رقم 02			/			
رقم 03					/	
رقم 04			/			
رقم 05		/				
رقم 06	/					
رقم 07					/	
رقم 08					/	
رقم 09					/	
رقم 10			/			
رقم 11						/
رقم 12			/			
رقم 13			/			
المجموع	01	02	05	00	04	01
النسب	%7،69	%15،38	%38،46	%00	%30،77	%7،69

إجمالا نجد أن 30،77% من نسب إجابات الشباب تقول بالوطنية فيما قالت نسبة 38،46% بالإسلام المعتدل أو لنسميه هنا بالاعتدالية أو بالوسطية الإسلامية، و بين

الدين و الوطن يطرح هنا ذلك السؤال الذي يقول: "هل يسمو الدين على الوطن أم أن الوطن قبل كل شيء؟"، إن مثل هذا السؤال يطرح إشكالات كثيرة فهل بالإمكان التأطير و التقنين السياسي للوطن بعيدا عن الدين – خصوصا في تلك البلدان التي تعرف وجود طوائف دينية عديدة و تشهد نزاع ديني / فكري حاد – هل نفرق بين الولاء الديني و الولاء السياسي للوطن و هل يسبق ولاؤنا للوطن ولاءنا الديني؟
إن طرحنا لمثل هذا الموضوع "الدين و الوطن" في بحثا هذا جاء صدفة ملاقاة مع عملنا الذي أردنا به معرفة البعض عن انتماءات الشباب الدينية، السياسية و الفكرية، و من خلال اطلاعنا على بعض المنشورات التي تصدرها وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف وجدنا بعض أعداد رسالة المسجد تناقش نفس الموضوع، و من زاوية دينية / أخلاقية تحاول في طرحها التوفيق بين الدين و الوطن بغية درء المفاسد و جلب المصالح، ففي العدد الرابع لشهر أفريل 2010 طرحت المنشورة خمسة مواضيع الأول حمل عنوان "مفهوم المواطنة و مقومات الوطنية في الإسلام"، و الثاني تحت عنوان "المواطنة في المنظور الإسلامي"، و الثالث بعنوان "إشكالية الوطن و الوطنية و المواطنة"، و الرابع معنون "الوطنية و المواطنة في الفكر الإسلامي"، و الخامس عن "الوطنية في الإسلام"، و في العدد السادس لشهر جوان 2010 نجد عنوان "الولاء بين الدين و بين المواطنة"، إن التركيز على مثل هذا الموضوع و على مواضيع أخرى وجدناها في أعداد أخرى من رسالة المسجد كظاهرة الغلو في الدين التطرف الديني، رسالة الزوايا، دور الزوايا في بناء الشخصية الروحية و الوطنية، دور الزوايا و الطرق الصوفية في مقاومة الاحتلال، فقه جماعات العنف و غيرها، إنما جاء رغبة من الوزارة في دفع الأئمة و حثهم على نشر ثقافة السلم داخل المجتمع و هذا من خلال مضامين خطبهم، خصوصا بعد ما عرفته الجزائر من أحداث خلال العشرية الحمراء بسبب انتشار نوع من التطرف الديني التكفيري الذي تم ربطه بالسياسي و الاجتماعي، فحين يوظف الإسلام الطرقي الشعبي فإنه يوضع في مواجهة الإسلام السياسي الذي أصبح يشكل تهديدا لأمن الدولة، و حين تطرح فكرة المواطنة فللحفاظ على النظام و الأمن العام، إن اختلال النظام السياسي يسبب انهيارا في باقي الأنظمة الأخرى و ما يعرف في العرف الديني و العرف السياسي ب"طاعة أولي الأمور"، ليس رضوخا أو انسحابا بل يفهم على أساس استراتيجية دبلوماسية تهدف للحفاظ على الأمن الداخلي للمجتمع، إن خلق الفتن داخل المجتمعات بذلك الشكل السريع و المفاجئ و العنيف لا فائدة منه فلا يأتي الإصلاح أو التغيير إلا بسياسة سلمية و بفكرة مدروسة.

خلال مقابلاتنا مع هؤلاء الشباب وجدنا عندهم حس المواطنة كما وجدنا "الوازع" الديني و الهم الاجتماعي، و كان هذا الأخير هو الذي يحرك مساراتهم فهو الدليل الذي يقول لنا دوما بارتباط الاجتماعي بطبائع الناس و أحاسيسهم، إن ما يعيشه الشخص في أسرته و في مجتمعه يترجمه على شكل سلوكات اجتماعية و يعكسه في ممارسات دينية، إن الديني يمثل عند هؤلاء الشباب متنفسا روحيا يلجأون إليه رغبة في خلاص أخروي و آخر دنيوي، و ينعكس عندهم ذلك الخلاص الدنيوي

حين يهربون من التفكير في واقعهم الاجتماعي، هذا الواقع الذي يبحثون له عن مبررات شرعية يبررون و يشرعنون بها "مظالمه"، و يمنحون في نفس الوقت أنفسهم نوعا من "الصبر الديني" الذي يتصف به المؤمن.
إن هذا الواقع الاجتماعي الذي يعيشه الشباب كما يعيشه غيرهم هو الذي استغله البعض و صوروه بطابع ديني فكان العنف و التطرف، الذي ليس هناك ما هو أخطر منه و بكل أنواعه و أخطره التطرف الديني فهو التطرف المدمر لأنه يرتبط دائما بما نسميه الجانب الروحي في الإنسان، فبتوظيفه للمقدس و للغيبي الماورائي كملهم فإنه يعمد إلى مخاطبة الوجدان و مخاطبة الحس الفردي و الجماعي، ليرتكز في الوقت نفسه على عامل آخر يجعل منه المغذي الأساسي لثورته، إنه بؤس الواقع الاجتماعي بكل أنظمته و أنساقه.
هذا التوظيف للمقدس الذي أنتج التطرف الديني هو ما حصل في الجزائر، إن مسألة تعبئة العامة بالشعارات مسألة سهلة خصوصا إذا كان الدين هو العامل الأول في عملية التعبئة هذه، و لكن المشكل فيما سيحدث فيما بعد و على المدى البعيد، فإذا لم يكن هناك حل أو مشروع سياسي و اجتماعي واضح يقدمه الطرف المحرك و المستفيد من هذه العملية التعبوية، فإنه سرعان ما تنقلب الأحوال و يتم الخروج عن هذا الطرف و رفضه و الاتجاه وجهة أخرى، و هذا ما حصل مع الإسلاموية في الجزائر التي لم تنتج سوى العنف المدمر فكانت الزوايا الصوفية الوجهة الجديدة للجماهير هذه الزوايا التي عملت الدولة على تعبيد طريقها، أما البعض الأخر ممن لم يختر هذا الطريق فإنه اكتف بفهم اللعبة السياسية لينسحب من الساحة و يعود لممارسة حياته العادية، إن هم هذه الطبقات المفقرة من الجماهير الشعبية لقمة العيش اللقمة التي تحرم منها لتشغل في البحث عنها و تصرف عن أمور المال و السياسة، هذه الجماهير التي إذا جاعت لن يستطيع أي خطاب أو شعار ديني أو غير ديني إسكاتها.

إن كل المعارك و الحروب التي عرفتها المجتمعات البشرية عبر التاريخ كانت نتاجا للنظام الاجتماعي القاهر، و الدولة بمؤسساتها و هياكلها كجهاز أيديولوجي هي أول الممارسين للعنف و الإقصاء، لكن هذا لا يمنعنا من الرد على كل أولائك الموظفين للدين بالقول أن العنف باسم الدين و الإقصاء بسم الدين من أخطر أشكال العنف، لأنه يعمي صاحبه عن النظر إلى الأمور من زوايا أخرى و من عدة جهات فهو لا يرى الحل إلا في التكفير و القتل و تصعيد العنف، و المنطق الديني هو دائما منطق عازل نحن لسنا ضد انطلاق أي حركة أو حزب أو تنظيم سياسي من أرضية دينية، لكن ضد أن يكون المنطلق ديني أو عرقي فليكن المنطلق وطني، قومي أو إنساني، إن تحقيق ما يعرف بالديمقراطية لا يكون بالانضمام إلى حزب إسلامي أو علماني أو محافظ و لا بحكم أحدهما و صعوده إلى السلطة، بل بتقبل الآخر فكرا و ممارسة و بمراعاة الأرضية الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و كذا الخلفية التاريخية للمجتمع و للبلاد، و العمل على خلق طبقة وسطى للمحافظة على توازن النظام الاجتماعي و خلق مجتمع مدني حر، نحن بحاجة إلى عمليين و إلى منظرين سياسيين مهما كانت انتماءاتهم الأيديولوجية و السياسية و الاجتماعية، و لنبتعد عن

اللعب بالمصطلحات الجوفاء دون إدراك معناها و دون معرفة مجالات استعمالها و ميادين تطبيقها، فليس هناك أعز من الوطن و لا يملك الإنسان حنينا أكبر من حنينه إلى الوطن الأم و إلى الوطن المحلي الصغير المدينة و القرية و الحي و المنزل.

3- خطب الجمعة بين النص و ديناميكية الواقع الاجتماعي

للنص الديني القرآني مكانة أكبر و أعظم من مكانة النصوص الدينية الأخرى إنه النص الوحيد الموحى به تماما و المعبر عن كلام الله، فهو النص المقدس المتضمن أوامر الله و نواهيه و الوحيد الذي لم يدخله النقصان و لم يعرف التحريف، و هذا باعترافه هو في نصوصه بخلوه من النقصان و التحريف و تنزيهه عن الباطل. هذا الإرث التوحيدي الأخير عبر عن حقيقة اجتماعية و دينية حقيقة واقع جزيرة العرب في القرن السابع الميلادي بكل تفاصيلها، فصور لنا القرآن كنص حياة العربي بكل جوانبها الدينية و الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية، فمثل بذلك "المدونة" التاريخية الوحيدة "الموثوقة" المصورة لتاريخ العرب قبل الإسلام هذا التاريخ الذي يكاد يكون غامضا في مقابل تاريخ العرب مع الإسلام، فلم تكن نصوص القرآن مفارقة لهذا الواقع و لم تخرج عن إطار البيئة الاجتماعية و لا عن حدود البيئة الجغرافية، فكان الإسلام ديانة اصطبغت باللون العربي و إن جاء دعوة للناس كافة، الدين الذي تجاوز و عدل و نظم في عادات و تقاليد العرب و لم يخرج في هذا كله عن النظام العربي / الصحراوي في بناءه و تركيبه.

إن حضور النص القرآني في أشكال الخطاب الديني الإسلامي هو حضور ذلك المقدس القطعي الذي لا يناقش و الذي في الوقت نفسه يشتغل به و عليه، فكما يتم توظيفه و التلاعب بنصوصه يتم التحايل عليه، إنها الإستراتيجية التبريرية التي تبرر للمؤمن توظيف النص لصالحه و لخدمة أهدافه، كما تبرر له التحايل على نصوصه و تأويلها حسب رغباته ليشرعن بها أفعاله.

ارتبط النص القرآني بعلوم درسته و فسرته فعرفت بعلوم القرآن، و كان ارتباطها به بناءا على مستجدات و وقائع جديدة كانت الحاجة إلى معرفة حكمها دينيا فكان القياس و الاستنباط، إن تقلبات الواقع الاجتماعي كانت وراء الحاجة إلى تأويل النصوص و الإجابة عن كل تلك الأسئلة التي فرضها الواقع الجديد، لقد وجد الإسلام نفسه في بيئات و مجتمعات مختلفة عن المجتمع العربي الحجازي فكثرت الأسئلة و كانت الحاجة إلى إجابات سريعة، و كانت علوم النص قد أعطت بعض الردود الشافية عن مثل هذه الأسئلة التي واجهت الإسلام "الفاتح" في بداياته.

يوظف النص الديني القرآني و الحديث النبوي في كل الخطابات و لا نقول هنا الدينية فقط، لكن المعروف أن الخطابات الدينية هي الأكثر اهتماما من غيرها بتوظيف النصوص الدينية و هذا راجع لطبيعة بنائها الديني، و الخطب المنبرية ليوم الجمعة لا تخلوا من حضور النص، حتى أصبحنا نقول أن ثقافتنا هي ثقافة النص فبقدر ما تتضمنه يتضمنها و بقدر ما تحركه يحركها، إن هذه العلاقة بين النص و الثقافة تطرح علينا إشكالية التعامل مع الحضور الثقافي للنص و ديناميكية الواقع الاجتماعي، فبين ألوهية النص و ناسوتية الواقع تظهر تلك العلاقة بين الديني و الاجتماعي، إن المجتمع يتكلم لغة أقوى من لغة الخطابات و الشعارات إنها اللغة التي تخرج من أعماقه لتعبر عن مكنوناته، و بين قدسية النص و دنيوية الواقع تبقى تلك العلاقة الجدلية قائمة بينهما.

3- 1- الإمام و السلطات الثلاث: النص، الواقع و الدولة

منذ نشوء الدين ارتبط اسمه بسلطات دنيوية تحكمت في سير حركته و في توظيف رأسماله و قد أصبح كل ما هو اعتقاد ديني توحيدي محكوم بسلطات ثلاث، فبين النص و المجتمع و الدولة تبلورت المعتقدات و مورست الطقوس، ففي الأول عبر النص عن حقيقة اجتماعية ما فعكس أمال و أحلام بعض الطبقات الاجتماعية و حاول الحفاظ على الغطاء الأخلاقي للمجتمع، فوضع مبادئ و قيما أخلاقية و اجتماعية عامة ألزم بإتباعها و نهى عن الخروج عنها، لقد كانت النصوص هي الأساس و كان مبدأ الاحتكام الأول و الأخير إليها فكل قضية إلا و يرجع الحكم فيها للنص، و مع مرور الوقت تغيرت الأحوال و الظروف و أراد الناس أن ينعكس واقعهم في ممارساتهم الدينية فتكون تعبيرا عن المعاش في حياتهم.

وقفت الدولة دائما ضد الدين ثم كان أن تقوت به فاحتوته فعلى مر العصور كان الملوك و الحكام و السلاطين يقفون ضد كل اعتقاد ديني جديد، إن ما كان يرى في هذا الجديد ذلك الخطر الذي قد يشكله هذا القادم الغريب فكان سعي رجالات الملك و السلطان إلى القضاء عليه و إخماد فتنته، و حين كان ينتشر الدين الجديد يكون عملهم هذه المرة على ضمه تحت جناحهم و إخضاعه لسلطتهم، إنها "المأسسة" الدينية للدين، إن الترسيم الديني يدخل في حظيرته كل ما هو تعبير ديني موافق لسلطة النظام الحاكم فكل الفرق و المذاهب الدينية تمر عبر نفق الموافقة الشرعية لما هو رسمي، هذه الفرق و المذاهب التي ظهرت لأجل طرح فهم و تأويل جديد بالنصوص الدينية للأديان التوحيدية، الفهم الخاص بظروف و مصالح فئات و طبقات معينة وجدت أن من مصلحتها الخروج عن مسار الجماعة الدينية الأم، لكن مسألة الترسيم الديني جعلتها تشكل ذلك المعارض الذي إما يقبل بانضمامه تحت ما هو رسمي و إما يتم إقصاءه و إبعاده حتى يؤمن شره، إن الدولة ترى نفسها المسؤول الأول عن تسيير مسألة التدين المرتبطة دوما بسلامة الأمن العام للمجتمع، فالحرية الدينية لا تربط هنا بما هو شخصي بقدر ما تربط بما هو جماعي، فأن تمارس طقوسك الدينية الخاصة أو أن تعكس التصورات الدينية التي تحملها لا يعني أن تلزم بها غيرك أو تظهرها أمامه لتقنعه بها أو تصرفه عن غيرها.

يظل الديني في حياتنا مرتبطا دائما بما تقوله لنا النصوص و ما يظهره لنا الواقع و ما يمليه علينا الصالح العام، إن مسألة التدين أقعد من أن تصور في مجموع ممارسات و طقوس روتينية، إن الديني هو خليط من مجموع مظاهر حياتية مختلفة يتدخل فيها التاريخي و الاجتماعي و الثقافي و السياسي و الاقتصادي، إن تصورنا للدين في أنقى صوره يختفي بمجرد أن نفكر في المسار التاريخي الذي مرت به الظاهرة الدينية، إننا مطالبون بأن نفهم حقيقة التدين بعيدا عن كل تلك الافتراضات الوهمية القائلة ببقاء تلك الصورة التقديسية التي رافقت الممارسات الطقسية مع بدايات ظهور الأديان، لقد فرض كل متغير من متغيرات الحياة نفسه على تلك العملية التجريبية المرتبطة بالإلهي فكان التغير و الاختلاف باختلاف الأزمان و الأجناس و المجتمعات.

*- الإمام و التكوين الديني

إن طبيعة الشغل تطرح معها مسألة التعلم و التدرب و التكوين، فكل مهنة يدوية أو فكرية يحتاج فيها الإنسان إلى التعلم و اكتساب الخبرات و الفنون، و مهنة كمهنة الإمام تتطلب تكوينا دينيا

به يحصل بعض المعارف الدينية و الدنيوية التي تساعده على تقلد مهنة الإمامة، و التي تسمح له كذلك باعتلاء المنبر و مخاطبة جمهور المصلين أيام الجمع، و في هذا الصدد وجدت مدارس و معاهد لتكوين الإطارات الدينية و وضعت مناهج تكوينية و برامج تعليمية خاصة بهذا الغرض، كما وضعت شروط محددة و خصصت مسابقات أولية للسماح بالالتحاق بهذه المعاهد و المدارس التكوينية.

خلال عملنا الميداني كان أول عمل قمنا به زيارة المعهد الإسلامي لتكوين الإطارات الدينية "الشيخ سيدي محمد بلكبير" بغليزان في 21 سبتمبر 2010، حيث أردنا التعرف على شروط الالتحاق بالمعهد و على بعض طرق التدريس، قابلنا المسؤول عن التكوين الذي شرح لنا بعض الشيء عن طريقة التكوين و عن شروط الالتحاق بالمعهد، و من شروط التكوين الخاص بالأئمة المدرسين أن يتراوح السن بين 19 و 30 سنة و هذه السنة حسب ما أفادنا به هذا المسؤول فقد تم تمديد السن إلى 40 سنة، أما عن المستوى الدراسي فتشترط السنة الثالثة ثانوي + حفظ القرآن الكريم كاملا و هذان شرطان أساسيان للالتحاق بالمعهد ثم تجرى مسابقة للمترشحين الذي تقدموا بملفاتهم، فيخضعون لامتحان كتابي و الناجح منهم يمر للامتحان الشفهي و بعد نجاحه و قبوله بالمعهد يتلقى تكوينا لمدة ثلاث سنوات، و هذه السنة عدد مناصب التكوين المفتوحة بالمعهد 60 منصبا.

ثاني محطة لنا خلال هذا العمل زيارتنا للمدرسة الوطنية لتكوين الإطارات الدينية بسعيدة يوم 07 أكتوبر 2010 و مقابلتنا لمدير المدرسة السيد بلخير مشتاوي الذي أجابنا عن بعض الأسئلة، و لقد صادفت زيارتنا للمدرسة فترة إجراء المسابقة الخاصة بالتحاق الطلبة برتبة إمام مدرس يومي 6 و 7 أكتوبر 2010، و المواد التي أجريت فيها الامتحانات هي: دراسة نص، الشريعة الإسلامية، القرآن الكريم و تفسيره و الحديث النبوي و علومهما.

اطلعنا في هذا الصدد على منهاج التكوين الموجه لمعاهد تكوين الإطارات الدينية و الصادر عن وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف لسنة 2010، يتضمن المنشور المناهج و المواد المبرمجة و الموجهة لتدريس كل من الأئمة المدرسين خلال سنوات التكوين الثلاث، أساتذة التعليم القرآني خلال سنتي التكوين، المؤذنين و القيمين، فيخضع الأئمة المدرسين لتكوين ديني مدته ثلاث سنوات يتلقون خلاله بعض المواد العلمية الموزعة على فترات التكوين الثلاث و هذه المواد هي:

1 – مادة العقيدة: ترافق هذه المادة الأئمة خلال سنوات تكوينهم الثلاث فتدرس لطلبة السنة الأولى المحاور التالية: مدخل إلى العقيدة الإسلامية، الإيمان و الإسلام، الأسماء و الصفات التقليد و النظر، الإيمان بالله تعالى، القضاء و القدر، و الكفر، و في السنة الثانية تدرس المواضيع التالية: الوحي، نماذج من قصص الأنبياء و الرسل، الإيمان بالكتب السماوية، الإيمان بالغيبيات، الإيمان بالملائكة، و الإيمان بالجن، و يدرس طلبة السنة الثالثة الموضوعات التالية: حقيقة الموت و قبض ملك الموت للأرواح، الإيمان باليوم الآخر، أشراط الساعة، يوم القيامة و أحداثه، الشفاعة، الحوض،الجنة، النار، و الفرق الإسلامية، و لكل محور من هذه المحاور عناصر و موضوعات فرعية. (*)

(*)- لا ندري ما علاقة ضم تدريس الفرق الإسلامية هنا مع مجموع مثل هذه الميثولوجيات الدينية فأي توافق يطرح هنا، و كيف لمثل هذه الميثولوجيات أن تربط بما هو واقعي و إن كنا نعرف مدى أهمية الإطلاع على مثل هذه الميثولوجيات التي ترتبط بالأسس الاعتقادية لدى أي مجتمع من المجتمعات الدينية، فالميثولوجيات الدينية و الأساطير الدينية الشعبية هي التي تكون الأساس الاعتقادي للشعوب و تعكسه لنا كدارسين، و لكن المشكل المطروح هنا بالنسبة لتدريس مثل هذه الأمور للأئمة في كيفية التدريس و في الطرح و المقاربة و في النظرة التي تصور بها للإمام، فمما لاشك فيه أنها تصور له على أساس ديني اعتقادي في اعتباره رجل دين بالأساس؟

2 – مادة الفقه: مدخل و مقدمة حول الفقه و الفقه المالكي، الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصوم، و الحج، و تبرمج في السنة الثانية مواضيع: الأضحية، النذر، الأيمان، و فقه الأسرة، و تخصص لطلبة السنة الثالثة مواضيع تشمل المعاملات المالية بمختلف أنواعها.
3 – مادة علوم القرآن: تدرس لطلبة السنة الأولى و تتضمن مدخل إلى علوم القرآن، القرآن الكريم، ظاهرة الوحي، نزول القرآن، فواتح السور، المكي و المدني، أسباب النزول، جمع القرآن، المصاحف العثمانية، الأحرف السبعة، علم القراءات، المحكم و المتشابه، الناسخ و المنسوخ، إعجاز القرآن، أمثال القرآن، القسم في القرآن، جدل القرآن، و قصص القرآن.
4 – مادة السيرة النبوية: يتلقاها الطلبة خلال السنة الأولى و السنة الثانية تحدد في السنة الأولى المواضيع التالية: مدخل إلى دراسة السيرة النبوية، بيئة الدعوة، المولد النبوي الكريم محطات من حياة الرسول صلى الله عليه و سلم قبل البعثة، البعثة النبوية، بدء الدعوة، و الهجرة، و مواضيع السنة الثانية تدور حول غزوات الرسول صلى الله عليه و سلم، فتح مكة مكاتبة الملوك و الأمراء و دعوتهم إلى الإسلام، مرض النبي و وفاته عليه الصلاة و السلام.
5 – مادة التجويد: تدرس خلال ثلاث سنوات تعلم الطلبة أحكام تجويد القرآن الكريم.
6 – مادة أصول الفقه: تدرس خلال السنتين الأولى و الثانية في السنة الأولى تؤخذ المواضيع التالية: مدخل إلى علم أصول الفقه، الحكم الشرعي، الحاكم، المحكوم فيه، المحكوم عليه، أدلة الأحكام، مقاصد الشريعة، القواعد الفقهية، الاجتهاد، التقليد، و الفتيا، و في السنة الثانية يتم التطرق إلى طرق استنباط الأحكام و قواعده، الخاص، المطلق و المقيد الأمر، النهي، العام و المشترك، الحقيقة و المجاز، الواضح الدلالة، مفهوم المخالفة، التعارض و الترجيح، البدعة، الضرورة الشرعية، اختلاف الفقهاء و أسبابه، و ضوابط الأخذ بأيسر المذاهب.
7 – مادة علوم الحديث: تعطى لطلبة السنة الأول و الثانية تدور مواضيع السنة الأولى حول مقدمة في علم الحديث، تقسيم الحديث، تقييم الحديث إلى مقبول و مردود، رواية الحديث كتابة الحديث و ضبطه، طرق تحمل الحديث، أسماء الحديث و طبقات العلماء، علم الجرح و التعديل، أدب الراوي، و طالب الحديث، في السنة الثانية يتم التطرق للتخريج (طرق تخريج الأحاديث النبوية)، علل الحديث و شذوذه، المصحف، و أنواع مختلفة من الأحاديث.
8 – مادة التفسير: ترافق الطلبة خلال السنوات التكوينية الثلاث السنة الأولى يبرمج فيها مدخل إلى علم التفسير، سورة الفاتحة، القضايا الاجتماعية في القرآن الكريم، سنن الله في الأنفس و الأفاق، التكريم الإلهي للإنسان، وعد الله للصالحين، القرآن شفاء و رحمة، خلق الإنسان في القرآن الكريم، دلالة الخلق على الخالق، حقيقة العلم، صفات العلماء، الوصايا العشر، وظيفة الإنسان فوق الأرض، و واجبات الأخوة الإسلامية، و في السنة الثانية تعطى المواضيع التالية: من أخلاق القرآن، الجدل في القرآن، المثل في القرآن، القرآن يدعو إلى الوحدة، القرآن يدعو إلى السلام، التكبر، إتباع الهوى، و الأنبياء في القرآن الكريم، أما السنة الثالثة فتخصص لتفسير بعض السور القرآنية.
9 – مادة الأدب العربي: تدرس هذه المادة خلال الثلاث سنوات في السنة الأولى مدخل عام في التعريف بالأدب و مجاله، العصر الجاهلي، أغراض الأدب الجاهلي، نماذج من الشعر الجاهلي، نماذج من النثر الجاهلي، العصر الإسلامي، الأدب الإسلامي أغراضه و خصائصه، نصوص من الشعر الإسلامي و الأموي، و نصوص من النثر الإسلامي، السنة الثانية تخصص لدراسة العصر

العباسي، بيئة الأدب في العصر العباسي، خصائص الشعر العباسي و أغراضه، خصائص النثر في العصر العباسي، لمحة تاريخية عن بلاد الأندلس خصائص الأدب الأندلسي، و تراجم بعض الأدباء، أما السنة الثالثة فتدرس فيها المواضيع التالية: لمحة عن عصر الضعف، الأدب في العصر الحديث، النثر، المدارس الأدبية الحديثة في الأدب العربي، نماذج من الأدب الجزائري الحديث.

10 – مادة القواعد: تؤخذ خلال السنوات التكوينية الثلاثة السنة الأولى تخصص لتعريف النحو و أهم المؤلفات فيه و بعض علماء النحو في الجزائر، مباحث في الأفعال، و مباحث في الأسماء، السنة الثانية و الثالثة يخصصان لدراسة بعض القواعد اللغوية كرفع الاسم و مواضعه، النواسخ، نصب الاسم و مواضعه، جر الاسم و مواضعه، التوابع، العامل و المعمول، الأساليب، الجمل و أنواعها، و مبحث الحروف.

11 – مادة البلاغة: تدرس لمدة ثلاث سنوات في السنة الأولى يخصص مدخل لعلم البلاغة بين الفصاحة و البلاغة، علم المعاني، و علم البديع، في السنة الثانية يدرس علم البيان و في السنة الثالثة علم المعاني.

12 – مادة التاريخ: لأهمية هذه المادة فإنها ترافق الطالب هي الأخرى خلال سنوات تكوينه الثلاث يتم بدء السنة الأولى بمدخل حول أهمية علم التاريخ يليه التعرف على عصر الخلافة الراشدة، مراحل الدولة الأموية، و الخلافة العباسية، في السنة الثانية تؤخذ لمحة تاريخية حول بلاد المغرب، لمحة تاريخية حول فتح بلاد المغرب، عصر الدويلات في المغرب، و الحضارة المغاربية و إسهاماتها، و السنة الثالثة تخصص لأخذ لمحة تاريخية عن الخلافة العثمانية، الجزائر في العهد العثماني، الاحتلال الفرنسي للجزائر، المقاومة الجزائرية المقاومة الثقافية للمشروع الاستعماري الفرنسي، الثورة التاريخية الكبرى، و خصوصيات الثورة التحريرية. (*)

13 – مادة الحديث: تدرس لسنتين في السنة الأولى و الثانية حيث يتم تفسير بعض الأحاديث و شرح أحكامها و معانيها.

14 – مادة الفرائض: تدرس خلال السنة الأولى مبادئ في علم الفرائض و الوارثون بالفرض، و في السنة الثانية يتم التطرق لما يعرف بالميراث بالتقدير.

15 – مادة المقاصد و القواعد الفقهية: تدرس لطلبة السنة الثالثة و تتضمن البرنامج التالي: حقيقة المقاصد، تاريخ علم المقاصد، أهمية علم المقاصد، أقسام علم المقاصد، طرق معرفة المقاصد، المقاصد في علم المذهب المالكي، علماء المقاصد في المذهب المالكي، التعليل أنواع المقاصد و ارتباطها بجلب المصالح و درء المفاسد، تطبيقات فقهية على حفظ المقاصد، و القواعد الفقهية.

16 – مادة آيات و أحاديث الأحكام: تخصص لطلبة السنة الثالثة تتناول المواضيع التالية: هدي الإسلام في المحافظة على المال، في الأطعمة، كفارة اليمين، المحافظة على العقول علاج ما يطرأ على الحياة الزوجية، هدي الإسلام في حماية الأعراض و صيانة الأنساب، و أحاديث الأحكام.

17 – مادة المدارس الفقهية المالكية: تبرمج لطلبة السنة الثالثة مواضيع حول المدارس الفقهية، المدرسة المالكية و خصائصها، الفقه المدني الإمام مالك، أصول المذهب المالكي، فقه النوازل،

(*)- لا ندري ما علاقة ضم تدريس الفرق الإسلامية هنا مع مجموع مثل هذه الميثولوجيات الدينية فأي توافق يطرح هنا، و كيف لمثل هذه الميثولوجيات أن تربط بما هو واقعي و إن كنا نعرف مدى أهمية الإطلاع على مثل هذه الميثولوجيات التي ترتبط بالأسس الاعتقادية لدى أي مجتمع من المجتمعات الدينية، فالميثولوجيات الدينية و الأساطير الدينية الشعبية هي التي تكون الأساس الاعتقادي للشعوب و تعكسه لنا كدارسين، و لكن المشكل المطروح هنا بالنسبة لتدريس مثل هذه الأمور للأئمة في كيفية التدريس و في الطرح و المقاربة و في النظرة التي تصور بها للإمام، فمما لاشك فيه أنها تصور له على أساس ديني اعتقادي في اعتباره رجل دين بالأساس؟

مصطلحات المذهب المالكي، مدارس الفقه المالكي.
18 – مادة علم النفس التربوي: تعطى دروسها لطلبة السنة الثالثة و تتضمن مدخل إلى علم النفس التربوي، العملية التعليمية، التعلم، نظريات التعلم، صعوبات التعلم، الأساليب المعرفية، الفروق الفردية، التفكير الابتكاري، و التقويم التربوي. (*)
19 – مادة الخطابة: تدرس لطلبة السنة الثانية و الثالثة في السنة الثانية يتعرفون على تاريخ الخطابة قبل الإسلام، و الخطابة في عصر الإسلام، و في السنة الثالثة تقدم مواضيع خطابية محددة للطالب ثم يطلب منه التدرب على اقتراح مواضيع حرة من قبله.
20 – مادة منهجية البحث: يأخذها طلبة السنة الثانية و فيها مدخل لمنهجية البحث، أنواع المناهج، مواصفات الباحث، مقومات البحث العلمي، خطوات البحث العلمي، و مراحل إعداد البحث العلمي.
21 – مادة الثقافة القانونية: تخصص لطلبة السنة الثالثة المواضيع التالية: مدخل إلى علم القانون، مصادر القانون الجزائري، علاقات العمل من خلال القانون الأساسي النموذجي القانون الأساسي للأسلاك الخاصة المنتمية للإدارة المكلفة بالشؤون الدينية و الأوقاف، بعض مؤسسات قطاع الشؤون الدينية و الأوقاف، مؤسسة المسجد، المدرسة القرآنية، صندوق الزكاة، المركز الثقافي الإسلامي، الأوقاف، و علاقات العمل من خلال القانون النموذجي للعمل.
22 – مادة الإعلام الآلي و تعطى فيها دروس في الإعلام الآلي لطلبة السنة الثانية و الثالثة...(01).

من خلال هذا المنهج المتبع في التدريس و بحسب البرنامج المقترح من طرف وزارة الشؤون الدينية، يظهر لنا وجود تكامل و تناسق بين المواد الدراسية و المواضيع المبرمجة ما عدى ما أوردناه من ملاحظات و تعليقات، فهذه هي أهم المواد التي من المفروض أن يتلقاها المتكون تكوينا دينيا و المواضيع المقترحة مناسبة لهذا الغرض، لكن المشكل يبقى دائما في طريقة الطرح و المقاربة المعرفية لمثل هذه المواضيع، فما يدرسه الطالب بمعاهد التكوين الديني أو الطالب بكليات العلوم الإسلامية ليس نفس ما يدرسه طالب علم الاجتماع مثلا فتختلف هنا طرق المقاربة و التحليل من تخصص إلى آخر، و في مقابل هذا أردنا أن نعرف آراء الأئمة أنفسهم في عملية التكوين الديني الذي تلقوه فكان أن طرحنا عليهم في هذا الخصوص مجموعة أسئلة حول العملية التكوينية للإطارات الدينية، أول سؤال كان حول طبيعة التكوين الديني فوجدنا نسبة 87،5% من الأئمة تلقوا تكوينهم بمعاهد و مدارس التكوين الديني بين المدرسة الوطنية بسعيدة و المعاهد الإسلامية بغليزان،

(*)- أضيفت مادة علم النفس التربوي مؤخرا إلى مناهج التكوين الديني للأئمة لكن حسب ما نلاحظ فإن التوجه كان نحوى علم النفس التربوي، فأعطيت الأهمية لمواضيع التعلم و المعرفة و الفروق الفردية في حين كان من المفروض و نظرا لأهمية تدريس علم النفس أن يكون التوجه نحن علم النفس الاجتماعي خصوصا و أن علم الاجتماع غائب عن مناهج التكوين الديني للأئمة، أو كان من الأحسن أن تدرس مواضيع عامة في علم النفس و المتعلقة بطبيعة نفسية الأفراد و بكيفية التعامل مع بعض الحالات و كيفية طرح و معالجة بعض المشاكل النفسية و النفسية الاجتماعية.
(1)- منهاج التكوين في المعاهد الإسلامية لتكوين الإطارات الدينية، المديرية الفرعية للبرامج و تحسين المستوى، مديرية التكوين و تحسين المستوى، وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف، الجزائر العاصمة: الجزائر. 2010.

تيزي وزو و ميلة و 12،5% منهم درسوا بجامعة العلوم الإسلامية بقسنطينة، و من بين الأئمة الذين تلقوا تعليم "كلاسيكي" إمام درس في بداية مشواره التكويني بالزاوية ثم في مدرسة حرة ثم التحق بعد ذلك بالمدرسة الوطنية بسعيدة و كان أن استفاد من فترة تربص لمدة ثلاث أشهر بجامع الأزهر بمصر، و جميع الأئمة قالوا بتذكرهم المسار التكويني الذي مروا به فكان أن سألناهم عن الكيفية التي تتم بها العملية التكوينية ليجيبوا جميعا بنفس الإجابات تقريبا، فبعد إتمامهم حفظ القرآن و تحقيق المستوى العلمي المطلوب و إجراء المسابقة ثم الالتحاق بمعهد من معاهد التكوين الديني، يتلقى الطالب هناك مادة علمية في مختلف فنون الشريعة حسب المقرر الدراسي و لمدة سنتين يتخللها إجراء امتحانات دورية ثم امتحان شامل أخير ينهي به الطالب بعد نجاحه فيه مشواره التكويني، و خلال مدة التكوين يختار الإمام فترة تربص بأحد مساجد ولايته ليدعم قدرته الخطابية.
و حول المسائل الأساسية التي ترتكز عليها عملية التكوين أجاب جميع الأئمة المتكونين بالمعاهد بأن التركيز كان على الفقه المالكي و على التفسير، أما في الجامعة فأجابنا المبحوث رقم (04) و هو إمام أستاذ درس بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة قائلا: "بالجامعة حسب التخصصات فمثلا تخصص دعوة يركز على الداعية، المادة الدعوية و على الخطابة تخصص شريعة و قانون يركز على الشريعة، تخصص فقه و أصوله يركز على دراسة الفقه المالكي، تخصص لغة و دراسات قرآنية يركز على الجانب اللغوي، تخصص حضارة على الجانب التاريخي و هكذا فليس هناك تكوين عام أو شامل بالجامعة الإسلامية"، و عن رضا الأئمة عن التكوين الذي تلقوه أجابوا بنعم مع قيامهم بجهود شخصية، و حين سألناهم إن كانت مضامين التكوين تتماشى مع روح العصر و تحولاته جاءت إجاباتهم كالتالي: 37،5% قالوا نعم، 25% قالوا نسبيا، 25% قالوا في زمنه لا في هذا الزمن و 12،5% قالوا بلا، قال لنا المبحوث رقم (01): "حسب واقع تلك الفترة نعم لكن واقع اليوم تغير" ففي ظل كل هذه الاختلافات و المتغيرات التي تحرك عجلة الواقع ربما يكون الأئمة بحاجة إلى دورات تكوينية متواصلة كل أربع أو خمس سنوات مثلا، و التي يمكن أن تساعدهم على تطوير قدراتهم المعرفية و الخطابية و أكثر من ذلك تساعدهم على فهم تطور مسار حركة الواقع.
أحيانا تكون الوسيلة الأفضل لاستنطاق شخص ما و معرفة رأيه أو وجهة نظره في أمر من الأمور أو في مسألة من المسائل، التحايل عليه إما بجره في الكلام من خلال اقتراح مناقشة موضوع ما أو خلال تنويع الأسئلة و تغيير صيغها، و لمعرفتنا مدى رضا الأئمة عن التكوين الذي تلقوه و الذي قالوا جميعا في إجاباتهم بأنهم راضون عنه مع أن نسبة كبيرة منهم ترى أنه لا يتماشى مع تحولات الواقع، طلبنا منهم أن يفيدون باقتراحات يرون من الأفضل إضافتها لمضامين و مناهج التكوين و لو أن البعض منهم بقوا متحفظين في إجاباتهم، فنسبة 50% من الأئمة المبحوثين قالوا بترك الأمر لأهل الخبرة فهم أولى و أعلم، و قالت نسبة 25% منهم بضرورة تمديد فترة التكوين الكلاسيكي إلى أربع سنوات مثلا و تمديد فترة التربص بكلا التكوينين الكلاسيكي و الحديث، و رأت نسبة 12،5% ضرورة حصر المواد الدراسية فهناك كثرة في المواد ترافقها قلة التحصيل، و تقول نسبة 12،5% الباقية بأهمية إلحاق المعاهد و المراكز التكوينية بالجامعة أو فتح مخابر بحث بالمعاهد الدينية، و حول مثل هذه الإجابة المتوقعة سألنا المبحوثين إن كان من الأفضل حسب رأيهم أن يتكون الإمام على الطريقة الكلاسيكية في معاهد التكوين الديني أم أن يتلقى تكوينا على الطريقة الحديثة في كليات الشريعة و العلوم الإسلامية بالجامعات، فجاءت إجاباتهم كما يلي:

جدول رقم (26)

الفئات / الإجابات	الأئمة الأساتذة		الأئمة المدرسون		الأئمة المعلمون		المجموع	
	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب	التكرارات	النسب
الطريقة الحديثة	01	%33،33	01	%33،33	01	%50	03	%37،5
الكلاسيكية	00	%00	02	%66،67	01	%50	03	%37،5
الجمع بينهما	01	%33،33	00	%00	00	%00	01	%12،5
لا يختلفان	01	%33،33	00	%00	00	%00	01	%12،5
المجموع	03	%100	03	%100	02	%100	08	%100

في مقارنة بين آراء أنصار التكوين الحديث و آراء أنصار التكوين الكلاسيكي نأخذ نموذجا من إجابات كلا الطرفين، يقول لنا المبحوث رقم (04) و هو إمام أستاذ متكون تكوينا حديثا: "التكوين الحديث أحسن و أفضل لذا من الأهمية جعل قسم خاص بالجامعة لحفظة القرآن الحاصلين على مستوى الثالثة ثانوي، و في العلاقة بين الأئمة الكلاسيكيين و الجامعيين هناك رفض لنا يحسب عدوه راه جاي هذا شاب جامعي"، و يقول المبحوث رقم (06) و هو إمام مدرس متكون تكوينا كلاسيكيا: "المعاهد أفضل ففي التكوين الكلاسيكي يلتقي المتكون بأناس عاشوا بالمساجد أما الجامعات فشيء آخر ربما الطالب فيها لم يحفظ القرآن و لم يدخل المسجد"، إن مثل هذه الشكوك و المنازعات بين البعض من الأئمة تحتاج لإيجاد صيغ تفاهم و تقارب بين كلا الطرفين لتفادي الوقوع في مثل هذه المناوشات و المشاحنات الكلامية.

يرتبط ما هو ديني كغطاء أيديولوجي بنوع من التطرف هو الأخطر من غيره و هذا لما للروحي من دور في التأثير على الوقتي كما رأينا، و في هذا سألنا الأئمة المبحوثين إن كان الغلو و التطرف في الدين سواء عند بعض الأئمة أو بعض الشباب المتخرجين من كليات الشريعة، يعود إلى طبيعة التكوين الذي تلقوه أم يرتبط بأشياء أخرى، فأجابتنا نسبة 87،5% من الأئمة بأنه مرتبط بأشياء أخرى رأوها في احتكاكهم بأناس متطرفين و في انغماسهم في التيارات المنحرفة و سوء فهمهم الشخصي لدينهم، فيما اعتبرت نسبة 12،5% أنه ربما يكون مرتبطا بطبيعة التكوين الديني الجامعي الذي تلقاه بعض الشباب و أساؤوا فهمه و توظيفه. قال لنا المبحوث رقم (08): "لا صلة للتطرف بالتكوين إذ لو كانت له صلة لكان الكل متطرفا و هذا ليس موجود قطعا و بالتالي فإن مرد ذلك إلى المحيط الذي يعيش فيه الشخص"، أما أحد المبحوثين و هو المبحوث رقم (07) فقال لنا: "أعترض على هذه الكلمة كلمة تطرف الإمام و عند الشباب سببه أشياء أخرى"، لقد كنا نواجه بعض الصعوبات مع الأئمة سواء في عدم تقبلهم لبعض الأسئلة و رفضهم مناقشة بعض المواضيع، أو في عدم فهمهم لما نطلبه منهم ففي أحيان كثيرة كنا نضطر إلى الشرح و تبسيط السؤال قدر الإمكان فما قلناه هنا مثلا لا يعني أبدا أننا نتهم الأئمة بسلوكهم طريق الغلو و التطرف، و لكن نقصد ظهور بعض مظاهر الغلو و التطرف في الدين و في

الممارسات الدينية عند البعض منهم، و لا أظن أن أحدا ينكر حقيقة أن المساجد و خطب بعض الأئمة من المنتمين للحزب الإسلامي المنحل ساهمت في إشعال فتيل الفتنة في الجزائر، فقد كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ تسيطر على أغلب المساجد و تستغلها كفضاء ديني يجتمع فيه الناس لزرع أفكارها و العمل على إنجاح عمليتها التعبوية.

في عودة للتكوين الديني للإمام قال لنا المدير السابق لمديرية الشؤون الدينية بمعسكر في مقابلتنا معه: "في التكوين الديني للإمام لابد من أخذ أمرين بعين الاعتبار و مراعاتهما معا و هما فقه أحكام الله و فقه الواقع لمعالجة الواقع بأحكام الله، نحن عندنا أئمة بدون مستوى و هنا دور هيئات التكوين، كما يجب تكوين الإمام في الأساسيات بدل الإكثار من المواد التكميلية فالإمام يجب أن يمتلك قدرة إدارة الحوار داخل المسجد و خارجه حتى يرتاح له الناس".

أما نحن فإن أردنا أن نقول أكثر مما قلناه حين عرضنا لمنهاج التكوين المخصص لأئمة المعاهد الدينية خلال الثلاث سنوات من التكوين، فإننا ننشد إدخال علوم أخرى سواء بالمعاهد أو بالجامعات الإسلامية، كعلم تاريخ الأديان المقارن و علم اجتماع الأديان و فلسفة الأديان و غيرها من العلوم النقدية الحديثة، و هذا إذا ما أردنا اكتساب معرفة علمية نقدية بتاريخنا و بمكتسباتنا، أما إذا أردنا مواكبة الواقع فما علينا إلا العمل على إعادة قراءة و نقد و "تغيير" تلك المنظومة المعرفية القروسطية الشاملة المكتسبة و التي باتت بالية، المنظومة التي سيطرت و ما تزال تسيطر على عقولنا و تتحكم في طرق تفكيرنا.

***- الإمام و خطب الجمعة بين النص و الواقع**

يعتلي الإمام المنبر يوم الجمعة خاطبا في الناس و يتطلب هذا منه تحضير موضوع و مضمون خطبة يطرحها على جمهور المصلين، و في هذا الإطار طرحنا على الأئمة سؤالا حول الكيفية التي يحضرون بها خطب الجمع، فكان أن أجابتنا نسبة 37،5% باختيار الموضوع أولا و الذي تأتي عملية اختياره عفوية عن طريق القراءات أحيانا و أحيانا أخرى حسب المناسبات ثم جمع عناصره من خلال الاعتماد على بعض المراجع، فيما قالت نسبة 62،5% بالاعتماد على أحداث الواقع مما جرى في الولاية أو الحي و الاحتكاك بالناس و معرفة انشغالاتهم بعدها تأتي عملية اختيار الموضوع و الكتابة فيه، يقول المبحوث رقم (02): "حسب واقع الوطن و الولاية و الحي أراعي في خطبي أحداث الواقع و فتن الأمة" فيما قال المبحوث رقم (03): "أنتقي و أجمع أختار الموضوع و أجمع المعلومات عنه و هناك كتب أعتمدها في الحديث و التفسير كما أستعين ببعض الخطباء"، و حين أردنا أن نعرف إن كانوا يراعون أثناء تحضيرهم لخطبهم أن يفهمهم المتعلم و غير المتعلم، الصغير و الكبير، يراعون في اللغة التي يستعملون الوضوح، الدقة، سهولة الألفاظ، تناسق الأفكار و الطول و القصر في الخطاب، أجابوا جميعا بمراعاتهم لمثل هذه الأمور الأساسية، قال لنا المبحوث رقم (01) هنا: "نعم فالجمعة يحظرها المتعلم و الجاهل فيكون الخطاب متوسطا ليناسب الجميع"، و قال المبحوث رقم (04): "أراعي مثل هذه الأمور في الخطبة و في الدرس و أعتمد اللغة المبسطة التي يفهمها حتى غير المتعلم مع إلقاء الأمثال الواقعية و الأفكار الموجودة في المجتمع، أما الجمعة من الناحية الشرعية فلا تجوز إلا بالعربية فأحاول أن تكون اللغة أقرب إلى فهم الناس"، و نفس ما قاله لنا المبحوث رقم (06) في أن الجمعة لا تجوز إلا باللغة العربية: "نعم الخطيب الناجح يراعي هذه الأمور لكن الإمام في الخطبة يجب أن يكون فصيحا و في الدرس يتحدث بالعامية فلا تجوز غير الفصاحة في الجمعة".

بعد هذا عدنا لنسأل الخطباء إن كانت لهم مصادر معينة يستقون منها مواضيع خطبهم، لنأخذ اليقين منهم و نقارن بين إجاباتهم عن أسئلة مختلفة الصياغة لكن ذات مضمون واحد و حاملة لنفس المعنى، فجاءت إجاباتهم ظنا منهم أننا نقصد بالمصادر هنا مجموعة الكتب و المؤلفات و لم يسألونا ما الذي نقصده بالمصادر، و لم نحاول نحن أن نشرح للمبحوثين حين كنا نرى و نسمع الواحد منهم يسترسل في الإجابة لنختبر قدراتهم الذاتية، فقالت نسبة 87،5% أنها تستقي مواضيعها من المصادر الموثوقة في التفسير و الحديث مما دونه علماء المسلمين، و نسبة 12،5% قالت باعتماد الواقع كمصدر أول و أساسي و مثلت هذه النسبة إجابة مبحوث واحد، و توقعنا لعدم أخذهم للواقع بالحسبان كمصدر مهم و أساسي جعلنا نسألهم هذه المرة إن كانوا يعودون له أثناء تحضيرهم و طرحهم لمواضيع خطبهم و هل يشكل بالنسبة لهم مصدر إلهام، فأجابوا جميعا بنعم و أكيد، أما عن المراجع التي يستعينون بها في تحضير خطبهم فلم تخرج عن تفسير ابن كثير، تفسير القرطبي، شرح البخاري،