الهوية وأنماط التدين في الجزائر

علي الطالب مبارك

السنة الثالثة دكتوراه علوم- علم الاجتماع السياسي والديني- جامعة أبي بكر بلقايد– تلمسان

المشرف: أ– د مزوار بلخضر

مدخل تمهيدي:

إن المتفحص لواقع السلوك الديني في المجتمع الجزائري يدرك بأن هناك ممارسات دينية متعايشة تحت ستار الإسلام، ونلاحظ بأن هذا التعايش يخفي بداخله تعارضاً بين النماذج المختلفة للإسلام(تدين شعبي طرقي، تدين اباضي، تدين سلفي وهابي، تدين فردي...).

فالمجتمع أمام ممارسات دينية لا تؤول إلى التطابق من خلال ملاحظة بعض السلوكات غير الموحّدة عبر المساجد ووجود مشارب واتجاهات دينية مختلفة بين الأفراد، وهذا الاختلاف يمكن ملاحظته من خلال العديد من المظاهر الشكلية(اللباس، اللحية، الحجاب...) والمظاهر السلوكية(استعمال السواك، رفع اليدين في الدعاء، دعاء القنوت، مسألة القبض والسدل في الصلاة، القراءة الجماعية للقرآن، الدعاء...)، وكلها مظاهر من شأنها أن تميز دينياً بين هؤلاء الشباب. وبالتالي تصدع ما كان موحّداً أو خلع صفة التجانس عن السلوك الديني في المجتمع الذي أصبح يعرف اللاتجانس في الممارسات الدينية.

يحاول المقال هذا الإجابة على التساؤل التالي: هل التباينات الظاهرة في أشكال التدين تعني اختلافاً في شكل الهوية الذي يستند إليه كل نمط، أم هي هوية واحدة تُعبِّر عن نفسها في أشكال دينية مختلفة؟

متطرقة إلى العناصر التالية: الهوية، المرجعية الدينية، أشكال التدين في المجتمع الجزائري، الحقل الديني(التدين الرسمي، التدين اللارسمي).

1– كيف استحوزت الظاهرة الدينية على اهتمامات العالم؟

إن أهم عناصر الهوية هو الدين، وتصبح الهوية الدينية أكثر أهمية في حالة الحروب والصراعات، فحين يشعر الناس أنهم مهدّدون في عقيدتهم يبدو أن الانتماء الديني هو الذي يختزل هويتهم كلها، إنها حرب هويات [1].

في ستينيات القرن المنصرم كان الاختصاصيون أو الخبراء يتحدّثون عن حركات إثنية–قومية، واليوم تبدو الهوية الدينية أنها هي التي تريد أن تحتوي كل شيء: الغرب اليهودي–المسيحي، العالم الإسلامي، القدس التي صارت عاصمة لدولة إسرائيل، مكة، روما التي هي أماكن تجمع كبرى، الأصولية البروتستانتية أو الإنجيلون الجُدُد والحركات السلفية المسيحية الأخرى(Born again Christians)،

الحركات الإسلامية المتطرفة...الخ. تُشارك في ديكورات العالم الجديد. هجمات إرهابية قاتلة في أندونسيا، الأكثر كثافة سكانية بين البلدان الإسلامية، حرب لبنان الطائفية من 1975 إلى 1990، البوسنة المتعدِّدة الطوائف المدمّرة في يوغسلافيا، المجازر الجزائرية في سنوات 1990، مأساة أفغانستان وحركة طالبان، أو مأساة العراق الأحدث، وحيث ما عُدت ترى سوى السنّة والشيعة والأكراد، الذين بعد ما عاشوا في شراكة أو مخالطة، صاروا فريسة للطائفين.

مع ذلك قبل نصف قرن لم تكن ألوان صُوَر العالم وديكوراته ألوان الدين، فقد شهِد العالم مذابح الحربين العالميتين، أعمال العنف التي شهدتها حروب إزالة الاستعمار.

فمن يفتح ألبومَ صُورٍ للشّرق تعود إلى تلك المرحلة يمكنه أن يرى فيها قليلاً من اللحي الإسلامية، وأقل أيضاً من الحجابات الإسلامية بالنسبة للنساء. وفي أوروبا أو الولايات المتحدة قلّما ترى قلانس (Kippas) على رأس اليهود، وصلباناً على صدر المسيحيين، والسينمائيون ما كانوا يفكّرون بصنع أفلام عن حياة المسيح أو محمد أو عن المحرقة(Holocauste).

آنئذٍ كان العالم يبدو كأنه يعيش بدون حضور الدين، هل كان العالم في حالة سيئة لدرجة أنه لم يبقَ أمامه مورد آخر يستذكره سوى الله ويدعوه مجدّداً لتسويغ سُبحة أعمال العنف الجديدة والهمجيّات الجديدة التي ستلي انهيار الاتحاد السوفياتي.

على مسرح العالم، كيف تغيّرت فجأة الديكورات؟ كيف أمكن في حين من الدّهر قصير كهذا، حدوث هذا التغير الحاسم؟

1–1 عودة الديني:

لعل من أبرز المفاجئات التي حملتها نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين في أوروبا والعالم الإسلامي، هي ما أسماه البعض منهم بالعودة المفاجئة للدين(Le retour de la religion) خاصة، والمقدّس(Le sacré) عامة، إلى مجتمعات القارة العجوز وتصاعد الاتجاه نحو الدين، خاصة لدى الشباب في غيرها من مناطق العالم الأخرى، وفي مقدّمتها العالم العربي والإسلامي. بالنسبة لأوروبا وللغرب عامة فإن تلك العودة للدين لا تتجلى في عودة أكثر من مجتمع أوربي، خاصة منذ تفكك الإتحاد السوفياتي، وسقوط حائط برلين(1989) إلى التمسك بهوياتهم الوطنية والدينية، بل أنها تتجلى كذلك في ما يعرف بالعهد الجديد(New-Age)، وفي تزايد الحركات والجمعيات الدينية. كما أن تلك العودة المفاجئة للدين تتجلى كذلك في تلك الحمولة الدينية غير المعهودة التي تميز اليوم خطب الساسة الأوروبيين الرسميين منهم وغير الرسميين، وهذا ابتداءً من الرئيس الأمريكي جورج بوش وطروحاته حولمحور الشر وحول محور حرب الإسلام وإرهابه ضد المسيحية، وتحذيرات الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي(Nikilas Sarkouzy) حول اللايكية المهدّدة(La laicité menacée) من طرف الإسلام بصورة خاصة، وانتهاءً بالعديد من الصحف الأمريكية وبنصائحها للعديد من المتقدمين لخلافة بوش بإعطاء الأولوية للمعتقد الديني وليس السياسي إذا ما أرادوا الظفر بتلك الخلافة. هكذا تكشف أوروبا اليوم لأولئك المفكرين والباحثين الذين أكّدوا أمام انبهارهم بالثورات المختلفة، خاصة العلمية والصناعية التي كانت أوروبا قد بدأتها منذ القرنين السابع والثامن عشر، أن القارة العجوز تحررت نهائياً من الدين، الذي كان بالنسبة لها أشبه بالمرض العصابي(une maladie névrotique) وبالاستيلاب(L'aliénation) وتحولت إلى النموذج الأوحد والوحيد للتطور والتقدم والحداثة(la modarnité)، أن الوعير الديني متمثلاً عامة في كل أشكال المقدس، لم يتوار بل أنه يُعسكر، من خلال الشرائح الاجتماعية المقصاة. كما تكشف أوربا لأولئك الباحثين، وهي التي قالوا أنها قد استبدلت الإنسان بالله والتقنية بالدين. من هنا عودة أولئك المفكرين والباحثين إلى الإقرار بأن الوعي الديني أصبح مكوّن أساسي من المكونات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأن دوره في إضفاء معنى منشود على الحياة الإنسانية لا يقل عن الدور المادي للأيكية وللحداثة. من هنا جاءت تلك الانتقادات المريرة للتقنية من طرف أنشتاين(A. Einstein) هيدقر(M. Heidegger) ماركيوز(H. Marcuse) وغيرهم ومطالبتهم بضرورة توظيف الدين من جديد لتحقيق تصالح أوروبا مع علومها وتقنياتها، ولدرء الويلات التي سببتها لها بالأمس الحربين العالميتين، وتلك الأخرى التي تتهدد بها اليوم من خلال ما يُعرف بالثورة الرقمية(la révolution numérique)، وفي الاحتباس الحراري...الخ نتيجة الجهل بالدين وبأبعاده الإنسانية. هذا وإن كان بصورة مختصرة واقع الدين في أوروبا، وفي الغرب عامة، فإن واقعه وتمظهراته في مناطق العالم الأخرى ومن ضمنها العالم العربي الإسلامي لا يقل غرابة عن تلك العودة المفاجئة له في القارة العجوز.

لقد شهد العالم العربي والإسلامي منذ سبعينيات القرن الماضي تصاعداً غير معهود للدين، وهو التصاعد الذي تمثل بصورة خاصة فيما سُمي بالصحوة الإسلامية. وقد جاءت هذه الأخيرة التي تغذت من بعض التيارات الفكرية الدينية السائدة في بعض البلدان العربية والإسلامية(المملكة العربية السعودية، الهند، باكستان، مصر، إيران...الخ)، بعد التعثر الذي عرفته الايديولوجيا القومية العربية إثر الهزيمة العربية أمام إسرائيل(جوان1967)، والفشل الذي عرفته كل التجارب التنموية الاشتراكية في البلدان العربية.

وتمثلت تلك الصحوة خاصة في الإقبال غير المعهود للشباب العربي والإسلامي على الدين، وفي تشبثه بجزئياته وفي المغالاة في التحريم، كرد فعل على ما أعتبره اخلالاً أصاب كل مجالات الحياة، التي لم يلبث أن أعلن أنه لا إمكانية لإعادة إصلاحها إلا من خلال التطبيق الفوري للشريعة الإسلامية، وقيام دولة إسلامية قادرة وحدها على استعادة مجد الإسلام والمسلمين.

2- المرجعية الدينية يُعتبَر الدين واحداً من العوامل المهمة التي تساعد على إنتاج الهوية، وهذا من خلال الروابط الاجتماعية التي ينتجها. تسعي وزارة الشؤون الدينية والأوقاف باعتبارها هيئة رسمية وصية على الحقل الديني إلى المحافظة على المرجعية الدينية التي ترتكز على مبادئ أساسية هي:

اعتماد المذهب الأشعري في العقيدة، والمذهب المالكي في الفقه، والمذهب الجنيدي في السلوك والتربية، والخلفية الصوفية للأئمة والقائمين على شؤون المسجد كمنهج كان قائماً قبل أربعة قرون للحفاظ على هوية الجزائريين [2]. كما تحاول أن تفرض نوعاً من الوحدة الدينية، أو تشكيلة دينية موحدة من خلال إضعاف التدين غير الرسمي، وذلك بتضييق الخناق على ممارسات الفاعلين الاجتماعيين المنافسين لها في الحقل الديني عبر جملة من الإجراءات منها:

تهميش الاقليات الدينية رغم سماح الدستور الجزائري بحرية المعتقد الديني للأفراد المنصوص عليه قانونياً[3]، لكن نلاحظ وجود بعض التجاوزات التي تطال الاقليات الدينية حيث لا نرى وجود لأقلية يهودية في المجتمع الجزائري. فالأقليات اليهودية التي كانت متواجدة في الجزائر إبان فترة الاستعمار التي كانت تتمتع بالجنسية الفرنسية لم يعد لها أثر بعد الاستقلال. كما أنه لا توجد احصائيات رسمية تثبت عدد اليهود المتواجدين في الجزائر المستقلة[4].

كما قلل وزير الشؤون الدينية والأوقاف محمد بن عيسى من أهمية الحركات التنصيرية النشطة بالجزائر حيث قال:«البلد محصن بقوانين تعاقب أصحاب الحركات التنصيرية و التهويدية بالطرد والتغريم، مشيراً إلى أن ممارسة الدين في الجزائر كانت عبر التاريخ جامعة وغير مفرقة، ومصدر قوة للجزائريين».

كما أُعتبِرت المسيحية دين العدو، ففي الجزائر تنتشر الكنائس المسيحية في الخفاء [5]، فيما يتعلق بإقامة الطقوس الخاصة بها التي تقام خِفية كأعياد الميلاد لا يمكن أن تقام في أماكن عبادة مخصصة لها إلا بترخيص من رجال الأمن، رغم سماح الدستور الجزائري بحرية المعتقد الديني للأفراد. والحال أن البرلمان الجزائري صوّت في شباط/ فبراير 2007 على قانون يمنع التبشير الديني ولأن الحرية الدينية قد حلّت فجأة مقترنة بغرض تبشيري.

كما قلل الوزير السابق عبد الله غلام الله من ظاهرة المد الشيعي في الجزائر، وقال «إنها ليست بالحجم الذي روّجت له بعض الأطراف، وأن غالبية معتنقي المد الشيعي من الجاليات العربية التي تقيم في الجزائر وفقاً لحرية المعتقد». فالأقلية الشيعية بدورها تضرب في معتقداتها وليس لها الحق رسمياً في القيام بطقوسها، تصريحات مستشار وزير الشؤون الدينية سابقاً عبد الله طمين :« وقوف الوزارة الوصية ضد الفكر الشيعي يندرج في إطار الحفاظ على الوحدة الدينية الوطنية»، ومراقبة نشاط هذه الفئة التي تنشط في الخفاء. انتشار المذهب السلفي الوهابي الذي ظهر في الجزائر تحت تأثير الدعاية الدينية السعودية، وفتح طريقاً غير متجذر في الوسط الجزائري، خاصة لدي بعض الشباب المتحمس الذي يحاول التّمظهر به في المساجد وفي ساحات التواجد الاجتماعي[6]. حيث دافع وزير الشؤون الدينية والأوقاف محمد بن عيسى عن المذهب المالكي الذي تعتمده الجزائر باعتباره حصن متين للهوية الدينية ودعامة أساسية لاستقرار الجزائر.

3- الهوية الدينية الجزائرية:

إن المتتبع لواقع السلوك الديني يُدرِك بأن المجتمع يعرف انبثاق أنواع جديدة من الذوات والهويات. هويات ليست موحدة حول ذات متماسكة فهناك:

1-3 الهوية الطرقية ذو المرجعية الصوفية، ترتبط بالتدين الشعبي الطرقي أو الإسلام الطرقي. لها سلوكات وممارسات دينية تميّزها عن غيرها من الهويات الأخرى، تدخل في باب الذكر(الوِرد، الوظيفة، الهيللة، مجموعة من الطقوس المكوّنة من الأذكار الدوريّة تقام في الزوايا...). ويعتبر هذا الأخير المصطلح الجامع للطقوس الطرقية حتى جعلوه من اختصاصهم من دون غيرهم. تتمركز حول المزارات وأضرحة الأولياء والصالحين ممن لهم أصول في التاريخ حول شخصيات أسطورية. وأصبحت تكتسح مجالات الثقافة الشعبية في بعض الأقاليم الإسلامية، خاصة في منطقة المغرب العربي حيث يُعتبر من أهمّ التعبيرات عن الدين الشعبي، بل ومكوناً جوهرياً للهوية المغاربية.

2-3 الهوية السلفية

ظهرت الهوية السلفية منذ القرن الثامن عشر في الحركة الوهابية التي نشأت ردَّ فعل على مظاهر البِدع وجوانب الشرك في التوحيد داخل العقيدة الإسلامية في الحجاز، التبرك بالأشجار والأحجار ومقابر الأولياء، وضرورة العودة إلى أصل التوحيد في الكتاب والسنة اعتماداً على النص والأدلة النقلية. وربطت نفسها بابن تيمية وابن القيم ووراءهما ابن حنبل. وعادت السّلفية إلى الازدهار بعد سقوط الخلافة العثمانية وكبوة الإصلاح ودخول كبرى الحركات الإسلامية- الإخوان المسلمين- في السجون على مدى أكثر من نصف قرن، وارتبطت السّلفية بالقَبلية في الحجاز، وبتأسيس الدولة، فارتبط الدين بالدولة. ولما كان الدين سلفياً أصبحت الدولة سلفية كذلك.وانتشر منهج النص، واتحدت سلطة النّص مع سلطة الأمير، السلطة الدينية والسلطة السياسية. وأُعطيت الأولوية للواجبات على الحقوق، وللحدود على الظروف المخفِّفة، وللمنع على الإباحة، فقام الاستبداد السياسي على الاستبداد الديني [7].

3-3 الهوية الاباضية بمنطقة غرداية التي ينطلق من الشعيرة الاباضية، حيث تفرض خصوصية المجتمع الاباضي المحافظة على الجماعة التي تستمد مرجعيتها من المذهب الاباضي. لها خصائصها المتميزة من حيث المضمون(المذهب الإباضي، التنظيم الاجتماعي لحلقة العزابة، مجال جغرافي خاص(مدن مِزاب السبعة)، مجتمع مغلق، الزواج الداخلي...)، فيجتمع رجال الدين في مزاب حول الشيخ براهيم بيوض، العشيرة، حلقة العزابة. والشكل (هندسة معمارية متميزة، المساجد، المآذن، المصليات الجنائزية، نمط السكن، تملك المجال أو الفضاء العام، الزي أو اللباس التقليدي، اللهجة الإباضية...). فالانتماءات الدينية المذهبية تعبر عن نفسها داخل المجتمع المحلي، فالتقسيم إلى اباضي وسني مالكي بقي هو الواقع الأساسي بالنسبة للسكان في غرداية.

4-3 الهوية الشخصية أوضح الباحث عبد الله منديب أن «بطاقة الهوية هذه» لها تاريخ يحددها، ويعكس تطورها ذلك أنه مع بداية الاستعمار في القرن العشرين، سيشهد المجتمع موجة تحديث سينتشر على إثرها المظهر الخارجي على الطريقة الأوروبية، حيث سيتم التخلي عن التطويل مقابل حلاقة الشعر لدى الرجال ، وستتخلى النساء بالمقابل على «الحايك» لصالح الجلباب، واللباس الأوربي، ليعرف بذلك مظهر المرأة نقلة نوعية سيتم بموجبها الانتقال من التصنيف العام المشترك، إلى التصنيف الخاص والفردي الذي تغيب فيه الملامح العامة. . فالهوية الفردية تختلف عن الهوية الشعبية الطرقية والسلفية ترى أن الدين بالأساس وعي أخلاقيEthos يلزمه وجود حرية أو عدم قسر في اتخاذ الخيارات الدينية، نمط هوية منتشر في الحيز العام ومنفلت من قبضة المؤسسة الاجتماعية.

4- أشكال التدين في المجتمع الجزائري:

1-4 التدين الشعبي: إن التّصوف بصيغته الطرقية – أي كما يبدو في الطرق الصوفية اليوم- يختلف اختلافاً بيناً عن التصوف الفلسفي كما صاغه أقطاب التصوف الإسلامي، ولعلّ التّحول المهم في الفكر الصوفي يتمثل في بداية مأسسته منذ أن أصبح التصوف مجموعة من الطقوس المكوّنة من الأذكار والأوارد الدوريّة تقام في الزوايا. أي عندما أصبحت الزاوية المؤسسة الثقافية الاجتماعية الوحيدة التي تعبر عن التصوف، حينها تشكّل لون ثقافي جديد في الحقل الثقافي الإسلامي اكتسب استقلاليته عن التصوف الفلسفي، من ناحية، وعن الدين الرسمي من ناحية أخرى. وأصبح يكتسح مجالات الثقافة الشعبية في بعض الأقاليم الإسلامية، خاصة في منطقة المغرب العربي حيث يُعتبر من أهمّ التعبيرات عن الدين الشعبي، بل ومكوناً جوهرياً للهوية المغاربية [8].

يُعرَف التدين الشعبي بأنه« تلك المعتقدات والممارسات الدينية التي تستقل نسبياً عن المؤسسة الرسمية. ويتمركز حول المزارات وأضرحة الأولياء والصالحين ممن لهم أصول في التاريخ حول شخصيات أسطورية. ومن عناصره تدرجات القداسة، والتفسيرات الرمزية، وضعف العلاقة مع علماء الدين، واعتماد الوسطاء بين المؤمن والله»[9]. «يرتكز هذا النمط من التدين بالأساس على التقيد بالفرائض الدينية واحترام الطقوس والتقاليد، والتفاعل مع العادات المحلية، لكنه لا يشكّل خطة أو برنامجاً سياسياً اجتماعياً ملزم التطبيق» . ويحترم التدين الشعبي المؤسة الدينية ويتعامل معها وتتعامل معه على شكل أئمة وفقهاء، ولا يتعامل مع الدين كمجموعة من التعريفات بل كمجموعة من الوظائف الحياتية، يرتبط هذا التدين الشعبي بالطرقية أو الإسلام الطرقي. له سلوكات وممارسات دينية أخرى تميّزه عن غيره من أنمط التدين الأخرى تدخل في باب الذكر(الوِرد، الوظيفة، الهيللة...). ويعتبر هذا الأخير المصطلح الجامع للطقوس الطرقية حتى جعلوه من اختصاصهم من دون غيرهم. [10]

2-4 التدين السلفي:

مفهوم السلفية: لتحديد مفهوم السلفية نبدأ بتتبع تكوِنه التاريخي، حيث يقصد بالسلفية رؤية ومشروع للإصلاح العقائدي والاجتماعي، تبلور في البداية مع ابن تيمية وابن القيم الجوزية كرد على ما اعتُبِر انحرافاً في فهم العقيدة الإسلامية وفي تأويل النصوص المقدّسة. وبعد ذلك بقرون استعادت حيويتها على يد محمد ابن عبد الوهاب، لِتقاوِم ما اعتبرته تسرُّباً لأشكال الوثنية في العقيدة وقواعد التعبد، ولتقدِّم أساساً إيديولوجياً بنيت عليه الدولة السعودية مشروعية حُكمِها، ألا وهو خدمة المشروع السلفي في مختلف جوانبه السياسية والاجتماعية [11].

نخلص من هذا التعريف، إلى كون المشروع السلفي قائم على نظرة عقدية في الأساس، منهجاً في الاعتقاد يقوم إن امتداد المنهج السلفي إلى مجال الممارسة جعلت المتكلمين باسمه ليسوا فقط أصحاب رؤية عقدية، وإنما أصحاب مواقف وردود على واقع الممارسة التعبدية، ومن تم يمكن اعتبار السلفية نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على المستويين الأساسيين للدين، وهما المستوى الفكري والتعبدي. فعلى المستوى الأول يمكن النظر إلى السلفية كنمط من الفكر، يقتصر على استخدام القاموس الإسلامي الأصلي، ويتَّخذ من قيم الإسلام حسب المعنى الذي يحدِّده هذا القاموس المعيار الوحيد في النظر والحكم، ومن النص الأصلي مرجعه النهائي في التدليل والاثبات [12].

على المستوى التعبدي تروم السلفية إلى إعادة تقنين الشعائر الدينية بتوحيد نماذجها، كلماتها، وإجراءاتها، لكي يُحافظ على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدّة.

يرجع ما كسيم رودمسون(Maxime Rodinson) نشأت النزعة السلفية إلى ما يصيب الايديولوجيات الدينية من تقلص في القدرة على تعبئة المناضلين، بحيث يحصل نوع من البرود والفتور من وقت لآخر، وذلك بسبب اصطدام النظرية بقساوة الواقع، ولهذا السبب يجد القادة انفسهم مدعوين إلى إحداث نوع من المراجعة المستمرة التي يخفونها تحت ستار الإخلاص للمبادئ الأساسية للعقيدة. فعندما يصبح التفاوت كبيراً بين التعديل أو المراجعة وبين المنطلقات الأساسية للعقيدة، فإنه يوجد دائماً بعض المؤمنين الذين ينهضون ضد هذه الخيانة، ولهذا السبب تظهر حركات العودة إلى الأصول. ففي كل عقيدة هناك دائماً نصوص وُجدت من أجل التأمل والتقديس، وبالموازاة توجد في هذه النصوص مقاطع تتعارض دائماً وبشكل واضح مع الممارسة، أو تتعارض مع التعديلات التي أجريت على العقيدة من خلال الممارسة، وينظر البعض إلى ذلك كخيانة للتعاليم مهما كانت مهارة المؤولين في ردم الهوة بين الممارسة والتنظير. على أن أصواتاً كثيرة تعالت عبر التاريخ الإسلامي حاملة لهذا المشروع، وبرز مصلحون متعددون على مدى حِقب تاريخية، كما برزت حركات اجتماعية عديدة حاولت إحداث تغيرات في الفكر والسلوك والعلاقات الاجتماعية بناءً على هذه الرؤية [13].

السلفية في الجزائر: سميت الحركة الإصلاحية* في عصر النهضة بالسلفية، نظراً لدعوتها إلى العودة إلى أزهى عصور الإسلام: عصر الرسولρ، والخلفاء الراشدين، وتجاوز عصور الانحطاط التي ألحقت بالدين الكثير من البدع والخرافات. وبهذا فإن السلفية ليست مذهباً، وإنما هي اتجاه يعود إلى حقيقة الإسلام الكامنة في القرآن والحديث وسيرة السلف الصالح. وقد قامت بحركة الإصلاح الديني شخصيات دينية: كابن تيمية، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، وحركات دينية: كالوهابية والسنوسية...

عاصر ابن تيمية(1263- 1328م) الانحطاط الذي دبّ في جسد الأمة، وتشدّد كفقيه حنبلي فرأى أن ما لحق بالإسلام من بدع وضلالات مردّه إلى المغول والتتار، فأخذ على عاتقه تقويم هذا الاعوجاج، ورأى أن العلاج الوحيد يكمن في الرجوع القرآن والسنة. وإذا لم يكتب لأفكاره التحقيق في زمانه، فقد قُيّض لها بعد أربعة قرون أحد الدعاة الذين تأثروا بها، فأسس دولة في قلب الجزيرة العربية، تقوم على تقاليد ذلك الإمام: فقد استطاع محمد بن عبد الوهاب أن ينشر أفكار ابن تيمية، بمؤازرة محمد بن سعود الذي آمن بدعوته، وعلى يد خلفه عبد العزيز بن سعود تمّ تأسيس دولة قائمة على المذهب الوهابي الذي يحذف من الدين جميع الطقوس التي تتنافى ونصوص الكتاب والسنة، ويحرم تقديس الأولياء. لكن المذهب الوهابي انهار في بداية القرن التاسع عشر تحت تأثير الضربات التي وجهتها إليه الدولة العثمانية، بعد أن شعرت بخطورته. ثم تجدّد في مطلع القرن العشرين مع الملك عبد العزيز الذي أعاد للمذهب اعتباره وفرضه في جميع أنحاء المملكة العربية السعودية [14].

يعود انتشار التيار السلفي في الجزائر إلى احتكاك وتأثر رواد الإصلاح الديني في الجزائر كمحمد علي السنوسي الذي ولد في مستغانم عام1787، عبد الحميد بن باديس، البشير الإبراهيمي، بأفكار زعماء التيار السلفي في المشرق العربي كالأفغاني ومحمد عبده الذين يشدّدون على الصرامة والانضباط في أمور العبادات والمعاملات. ذلك أن الفئة الأولى من المثقفين الجزائريين هم خريجي جامعات الأزهر والزيتونة والقرويين، الذين حملوا على عاتقهم ضرورة إعادة بناء النسيج الثقافي للمجتمع. إن الاندماج الديني للشباب في الوقت الراهن يتجلى في: استبدال شباب الجيل الجديد للمالكية بالحنبلية كمرجعية مذهبية. التحول العقائدي يدل على هيمنة الخطاب السلفي الذي يهدف إلى الطهورية الدينية. ندرج هذا ضمن التقليد الحنبلي، الذي تسعى خطته الكبرى إلى إعادة الإسلام إلى نقائه الأصلي، حيث يقوم بحملات ضد كل أشكال العبادة التي يعتبرها هرطقة، فلم يتوقف عن إدانة عبادة الأولياء والطقوس الصوفية، وجميع الممارسات المرتبطة بالمالكية كمذهب مهيمن تاريخيا في الجزائر، لينتهي بتأقلمه حاليا. فإزاحة المذهب المالكي الذي استمر، منذ قرون، كشكل معتاد لتحديد الهوية

الدينية في الجزائر. بالإضافة إلى الأثر الذي تتركه الحنبلية، فإن الجيل الحالي للشباب السلفي يميل إلى تبني موقف متراجع فيما يتعلق بالنشاط الديني الحركي لا تربطهم صلة بأي منظمة سياسية أو نقابية.

4-3 التدين الاباضي: المذهب الاباضي فرع من فرقة الخوارج المخالف للمذهب السني المالكي. تأسس مع عبد الله بن اباض، تعود جذوره الأولى إلى قيام الدولة الرُّستمية في تيهرت [15]. الاباضية أتباع عبد الله بن إباض، أو المنتسبون إلى قرية من قرى اليمامة اسمها إباض، على خلاف في سبب التسمية. والاباضيون هم أقل جماعات الخوارج غلواً، وأكثرها اعتدالاً، وأقربها إلى فكر أهل السنة. لقد انقرضت فرق الخوارج ولم يبقى منها سوى الاباضية، الذين لا تزال لهم بقايا حتى الآن في أجزاء من الوطن العربي وشرق أفريقيا، وبالذات في عُمان ومسقط، على الخليج العربي، وفي أنحاء من المغرب العربي[تونس- الجزائر]، وفي الجنوب الشرقي للقارة الفريقية[زنجبار]، وهم ينكرون علاقتهم بفكر الخوارج الغلاة.

4-3-1 النزوح الإباضي وتأسيس مدن مزاب: كان على الإباضيين البحث عن كيان جغرافي يوحّدهم بعد شتاتهم في أرجاء المغرب الكبير، يحميهم ويحمي مذهبهم وعقيدتهم من الضياع والفناء. فكان البحث عن منطقة تأوي جميع الإباضية من ملاحقة سلاطين الدول المتعاقبة على المغرب الأوسط واضطهادهم لهم.

أخذ أبو عبد الله يتجوّل مع ابنه وغلامه في جنوب الصحراء بحثاً عن منطقة تكون بعيدة عن أطماع الملوك، فوقع اختياره على منطقة وادي مزاب [16]. بعد أن اعتنق بنو مزاب كلهم أو بعضهم المذهب الإباضي، بدأت تتوالى على المنطقة الهجرات الجماعية والفردية من بقاع مختلفة من شمال أفريقيا كسدراته، وارجلان، وادي ريغ ونفوسة وجربة وجبل عمُّور وقصر البخاري والمدية، وسجلماسة وفقيق والساقية الحمراء...، وقد كان هؤلاء المهاجرون إما إباضية أو اعتنقوا المذهب الإباضي عند استقرارهم بالمنطقة، فأصبحت تسمية بني مزاب تشمل حتى هؤلاء المهاجرين الجدد الذين ساهموا بقوة في رفع سكان المنطقة وتشييد مدن وادي مزاب السبعة(العطف، بنُّورة، غرداية- تغردايت- بني يزقن، مليكة، القرارة، بريان) [17].

4-3-2 التنظيم الاجتماعي في مدن مِزاب:

1- الأنظمة المدنية: نجد في كل مدينة تنظيماً اجتماعياً يطلق عليه اسم العشيرة وتتكون من مجموعة من الأسر والعائلات، وهذه العشيرة انبثقت من العرش. تشرف هذه المؤسسة على أمور العائلات المنضوية تحتها، فتتكفل باليتامى والأرامل والفقراء والمساكين، كما تشرف على حفلات الأعراس، وفض النزاعات بين أفرادها وإصلاح ذات البين.

2- الأنظمة الدينية: يُسيّر المجتمع المزابي ويُنظِم حياته الدينية أنظمة ذات صبغة دينية على رأسها حلقة العزابة. يُعدُّ المسجد مقراً رسمياً لهذه الهيئة، تتألف الهيئة من اثنا عشر عضواً كحد أدنى، ويمكن إضافة أعضاء آخرين إذا ما أقتضت الظروف ذلك ليصل إلى أربعة وعشرين عضواً. تتوزع الوظائف داخل الحلقة كما يلي:

2-1 الشيخ: يُعد رئيس الحلقة، يجب أن يكون متضلعاً في العلوم الدينية، كما يُشترط فيه التقوى والورع والصلاح والذكاء والفطنة.يُعد المرجع الأول في الفقه الإباضي، فإليه ترجع الفتوى في المدينة، ويبقى في منصبه مدى الحياة. يقوم الشيخ باختيار أربعة أعوان من أعضاء العُزَّابة لمساعدته في بعض المهمات، حيث يُشكِّلون اللجنة الاستشارية داخل الحلقة. ينوب أحد هؤلاء عن الشيخ في حالة مرضه، أو تعذره القيام بواجباته، فمن بين الأعوان يتم اختيار إمام الصلاة والمؤذن، ووكلاء الأوقاف، ويَحتفِظ هؤلاء الأعوان بمنصبهم مدى الحياة.

2-2 المعلمون: عددهم ثلاثة يزداد أو ينقص حسب الحاجة، يُشرفون على كل شؤون المدارس التابعة للعزابة.

2-3 الغسالون: عددهم خمسة تتمثل مهامهم في غسل الموتى الإباضيين وتجهيزهم والصلاة عليهم، كما يُشرِفون على تنفيذ وصايا الموتى وتقسيم التركات طبقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية.

تؤدي حلقة العزَّابة مهاماً عديدة إزاء المجتمع الإباضي منها:

أ- المهام الدينية: تتمثل في الإشراف على الجوامع والمساجد والمصليات الجنائزية، والمدارس الحرة، ويقومون بتعيين القضاة في المدينة لإقامة العدل والمساواة بين الناس، ومن المهام كذلك إرسال الوعاظ والمرشدين إلى المناطق التي يتواجد فيها الإباضيون دون وجود حلقة العزابة فيها، كما يقومون بمهمة التأليف ونسخ الكتب الدينية.

ب– المهام الاجتماعية: تأتي في الدرجة الثانية من حيث الأهمية، إذ يتدخل المجلس في مختلف أوجه الحياة اليومية للمجتمع الإباضي، فيُشرف على كل المناسبات التي تقام في المدينة، كالأعياد الدينية وحفلات الأعراس والأفراح، وفي هذا الصدد فإن حلقة العزابة تُحدِّد المهور وتحرر عقود الزواج، كما أنها تُشرف على المآتم.

ج– المهام الاقتصادية: يُشرف المجلس على كل الأوقاف والحبوس في المدينة ويعمل على تنميتها. ومن المهام الاقتصادية الأخرى الإشراف على السوق العامة لمراقبة عملية البيع والشراء وضمان سلامتها من الوِجهة الشرعية، لذلك فإن عملية البيع والشراء لا تبدأ إلا بحضور عضو العزابة المسؤول على عملية البيع والشراء في السوق.

د– المهام السياسية: تتمثل في ربط العلاقات مع المدن الإباضية الأخرى(العلاقات الخارجية).

المجلس الأعلى للعزَّابة: بما أن المدن المزابية السبعة تُشكِّل اتحاداً فدرالياً فيما بينها، فكان لا بد لها من إنشاء مجلس أعلى يسهر على حماية هذا الاتحاد من الزوال وحماية الجماعات الإباضية المتواجدة بالمنطقة. يقوم هذا المجلس بفض النزاعات والخلافات التي تتكرر باستمرار في المدن المزابية، كما ينظم العلاقات بين منطقة مزاب والمناطق الأخرى بالجزائر وخارجها، كما يُشرف على شؤون الحجاج المزابيين. ولهذا المجلس حق عقد اتفاقيات أو معاهدات مع الأطراف الخارجية [18].

4–4 التدين الفردي:

نبَّه عدد من الباحثين إلى الآثار التي نتجت عن تعميم وسائل الإعلام الجديد– بما فيها الفضائيات والإنترنت في المجتمعات العربية. فأثَّر انتشار التفاعل الإعلامي في تشكيل شخصية المسلم العربي المعاصر. فالشكل الجديد من الإعلام أفرز حيزاً عاماً جديداً، وإن كان افتراضياً، حدَّ من فعالية وسائل إنتاج الإيديولوجيا الكلاسيكية وأضعفها، ودشّن نمطاً مستجداً من أنماط التدين.

ولا يعني ذلك أن نمط التدين الشخصي، الذي أُصطُلِح على تسميته باسم التدين الفردي كان غير موجود من قبل، لكنه لم يكن مدشَّناً كنمط قادر على زعزعة مواقع الإسلام التقليدي(تدين شعبي، سياسي) [19].

إن التدين الفردي يرى أن الدين هو بالأساس وعي أخلاقي يلزمه وجود حرية، أو عدم قسر في اتخاذ الخيارات الدينية. فالتدين الفردي نمط تدين منتشر في الحيز العام، ومنفلت من قبضة المؤسسات الاجتماعية.

وقد ساهم في تدشين هذا النمط انتشار وسائل الإعلام التفاعلية التي شكّلت حيزاً عاماً جديداً، منفلتاً من قبضة السلطة. ولا ريب في أن ثورة الإنترنت التي بدأت منذ تسعينيات القرن الماضي تختلف عن ثورة التلفزيون والإعلام المرئي والمسموع، لذا فإن النظريات وأدوات التحليل التي أسّسها نقاد التلفزة وتقنية الاتصالات قبل ترسّخ الإنترنت، ليست صالحة لاستكشاف الظواهر الاجتماعية التي أفرزها عصر الشبكة العنكبوتية. ومعظم النظريات التي تعالج سّلطة وسائل الإعلام المرئي تؤكد بشكل مباشر أو ضمني سلبية المتلقي، أي سلبية الذات الاجتماعية. فالتلفزيون يرسل رسائل مضمرة في الصورة، لا يشارك المشاهد في صياغتها، الأمر الذي يعني انتفاء العلاقة التواصلية بين المرسِل والمرسَل إليه [20].

لكن هذه الفرضية تسقُط في حالة الحيز العام الافتراضي(Social Media Virtuel)، فقد أصبحت الذات الاجتماعية قادرة على المشاركة في عملية الإرسال، الأمر الذي أدى إلى إرباك وسائل الإعلام التقليدية، واضطرارها لاحترام المتلقين، الذين باتوا يُدرجون قضاياهم الاجتماعية ومطالبهم السياسية بطريقة سهلة وغير مكلِّفة. إن إحدى أهم النتائج التي افرزها الحيز العام الافتراضي هي كسر رابطة الشيخ– التلميذ– الشيخ – المريد، و تمكين الذات الاجتماعية من الاطّلاع على أكثر من مصدر للمعرفة الإسلامية، وأن تنتقي منها ما يناسبها، أو تتبنى فكرة أو عدة أفكار دون الحاجة إلى الانخراط في النسق التربوي للمؤسسة الأيديولوجية. إن نمط التدين الجديد الذي انبثق عن التأثير المتصاعد للعولمة، حيث تتأسس علاقة استهلاكية بالدين وفق تسمية الفيلسوف الفرنسي باتريل ميشيل وهي علاقة يتعامل فيها المشاهد مع الدين بشكل استهلاكي، فيختار منه العرض الديني المناسب له من خلال مقاييسه الخاصة، بحيث يختار من الدين المساحة أو الفضاء والحيز المريح وغير الإجباري بعيداً عن أي نظام قيمي يحمل في طياته الإجبار. ووفق هذه العلاقة الاستهلاكية بالدين سيكون للفرد إمكانية رفض هذا العرض الديني في حالة عدم قبوله ليبحث عن عرض ديني أكثر قبولاً [21].

ويشير باحث مصري في شؤون الحركات الإسلامية فيقول:« إن علاقة المشاهد بالفضائية الدينية لن تختلف كثيراً عن علاقته بقائمة الفضائيات التي يوفّرها له نوع القمر الفضائي الذي يشترك فيه، بل إن علاقته بالداعية الفضائي لن تبتعد كثيراً عن علاقته بمغني الفيديو كليب الذي يمكن أن يختاره من بين آخرين كُثُر تكتظ بهم القنوات الفضائية. فالمعيار واحد: استهلاك لما فيه راحة الفرد» [22]. إن المجتمعات العربية ولّدت حالة فردانية تنفصل عن الأيديولوجيا الاجتماعية، تلتزم بالموقف أكثر مما تلتزم بقيادة مشخصنة أو بمنظومة فكرية معينة. إن الحالة الفردانية تعبّر عن فاعل جماعي يتجاوز مسألة أيديولوجيا التذويب التي يفرزها المجتمع الاستهلاكي، وقد يبلور الفاعل الجماعي رؤية فردية بل وقد يدافع عن موقف فردي.

إن الكثافة التي أصبحت عليها وسائل الاتصال أنتجت وضعاً تنتقل عبره الذات الاجتماعية من الجماعية إلى الفردية. إنها بتعبير أحد الأنثروبولوجيين حراكيّة اجتماعية ثقافية، تعيد ترتيب الفواصل بين الفردي والجماعي، وتضع الفرد في مجابهة روابط اجتماعية حداثية وما قبل حداثية من دون أن يهجر الفرد روابطه وجذوره ولكنه أيضاً لم يعد خاضعاً لها بسلبية، بما أن منطق صلته بالآخرين وانتمائه، أضحى مختاراً وقابلاً للفسخ دائماً [23].

إن تغلغل وسائل الاتصال في الواقع اليومي للمجتمعات العربية الإسلامية جعل الفردانية الدينية كقيمة للاهتمام بالنفس، حاضرة لزعزعة نمط التدين التقليدي. إن ما يميز هذه الفردانية هو السعي لإنشاء منظومة قيم بديلة، وإن تكن في داخلها متباينة. هذا التباين الداخلي هو السّمة المميزة لها [24].

5- خاتمة:

- إن مسألة الهوية تزداد إلحاحاً خلال العقود الأخير كنتيجة للتحولات الاجتماعية والثقافية، فالتغيّر بدأ يتعلق بفقدان الهويات القديمة التي أصبحت محدّدة وضيّقة، وبتدشين إمكانات جديدة تنطوي على تماهيات أكثر تعقيداً وتنوعاً.

من هذا المنظور نشاهد انبثاق أنواع جديدة من الذوات والهويات. هويات ليست موحدة حول ذات متماسكة(هوية طرقية شعبية، هوية سلفية وهابية، هوية مزابية إباضية، هوية فردية...).

- في داخل المجتمع تكمن هويات متناقضة ومختلفة. فالانتماءات الدينية تتحول إلى مكوّنات للهوية، حيث ترتبط انتماءات الهوية بالشكل الذي تمارسها فيه، وهي وسيلة لخلق وسط يتحقق فيه الانتماء الاجتماعي، داخل الوسط الأوسع الذي هو حيز الانتماء الإجباري، كنتيجة لبروز الطابع الفرداني وانشطار الهوية.

- عرف المجتمع الجزائري انفجاراً في الممارسات الدينية، بسبب طبيعة التغير الاجتماعي الذي يمر به المجتمع في الوقت الراهن.

- تراجع دور مؤسسات التنشئة الدينية التقليدية(الأسرة، الكتاتيب، المدارس القرآنية، الزوايا، إلى صالح مؤسسات جديدة(وسائل الإعلام، التثاقف...)، وبالتالي فقدت المؤسسات التقليدية سيطرتها على الحقل الديني بسبب ظهور منافسين جدد.

الهوامش:

1. جاسم بن محمد المهلهل الياسين، الهوية الإسلامية، شركة السماحة للطباعة والنشر، ط01، الكويت2012، ص.10

2. مروةق العمري، «راهن الخطاب المسجدي والمرجعية الدينية الوطنية»، مجلة رسالة المسجد، العدد02، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر مارس- افريل2015، ص06-23.

3. الجريدة الرسمية رقم 63 المؤرخة في 16 نوفمبر 2008م.

4. BRIEL، Jacques، Etude de démographie quantitative، Rapp.ort du H. C. C، Tome02، la population en Algérie، Document française، 1er édition ، imprimerie. Nationale، paris. France، 1957، p29.

5. AGERON، Charles- Robert، Français، Juifs et Musulmans، L'union Impossible، IN L'HISTOIRE، N140، Janvier 1991، paris، France، p53.

6. روا، أوليفيه: الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي الطبعة الأولى، بيروت 2012، ص.45

7. حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، ط01، القاهرة2012، ص.30

8. لطفي عيسى، الولاية والمجتمع، ط02، دار الفارابي، بيروت2006، ص18.

9. حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت2000، ص.449

10. عزمي بشارة، مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين، رام الله: مواطن1993، ص114- .115

11. حسن مرزوقي، «الإسلام الطرقي ومستويات التأصيل»، في مجلة عمران، العدد الثاني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر2012، ص.08

12. محمد جابر الانصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت1999، ص.25

13. ماكسيم رودنسون، «ظاهرة التزمت الإسلامية والمحافظة محاولة إيضاح»، (ت) هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر1984، العدد22، ص29-39.

* نقصد بالحركة الإصلاحية في عصر النهضة السلفية الدينية، على غرار الحركة الإصلاحية الليبرالية التي يمثلها الطهطاوي وطه حسين والعقاد وقاسم أمين...، والحركة الإصلاحية العلمية التي يمثلها شبلي شميل وفرح أنطوان وسلامة موسى...، ومنذ فجر النهضة العربية نشأ صراع الهويات بين هذه الحركات الثلاثة، فكان الخلاف بينهم حول نقطة البداية: الدين للتيار الإصلاحي، والدولة للتيار العلماني، والعلم للتيار العلمي.

14. محمد عزام، الاتجاهات الفكرية المعاصرة من السلفية.. إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة، ط01، دمشق2004، ص88.

15. Mohamed Brahim Salhi، In « Société et religion en Algérie au XXe siècle : le réformisme ibadhite، entre modernisation et conservation »، Insaniyat / 31/، 2006 PP 33-61.

16. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، ط01، القاهرة1991، ص29.

17. يوسف الحاج سعيد، تاريخ بني مزاب: دراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية، المطبعة العربية، غرداية1992، ص13.

18. علي يحي معمر، الإباضية في الجزائر، (ج02)، المطبعة العربية، غرداية1987، ص.436

19. فرحات الجعبري، نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، المعد القومي للآثار والفنون، المطبعة العصرية، تونس1875، ص.68

20. هاني عواد، التدين الشبابي نمط منفلت عن المؤسسة الأيديولوجية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، أكتوبر2011، ص.20

21. Berque، J. L'intérieur du Maghreb: XVe-XIXe siècle، bibliothèque des histories، Gallimard، Paris1978 ،.

22. حسام تمام، الدين والعلمانية والهوية في عصر سقوط الأيديولوجيات ونهاية الروايات الكبرى: حوار مع باتريك ميتشيل.
http//islamismscope.net/interviews/10:3.html

23. باتريك هايني، إسلام السوق، مدارات للأبحاث والنشر، ط01، القاهرة، ص96.

24. بول كينغستون، «الإسلام والديمقراطية: الحركات الاجتماعية والتحوّل ما بعد الإسلاموي»، مجلة إضافات في علم الاجتماع، العدد التاسع، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت- لبنان2010، ص195-197.

* يعتبر التوسير أن فكرة التذويب ورؤية الأفراد لأنفسهم على أنهم ذوات مستقلة، هي أيديولوجيا المجتمع الاستهلاكي، للمزيد يمكن مراجعة: عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ط07، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء2003، ص92-97.