الخطاب والممارسة الدينية في الجزائر قراءة في بندول التأرجح والتعدد

د.بووشمة الهادي

جامعة سيدي بلعباس

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

ملخص

تعدد الخطاب الديني ومن ثمة الممارسة الدينية في الجزائر هو نتاج طبيعي في حقيقته للتأرجح الذي يصيب هذا الخطاب وهذه الممارسة، فمن منظور البندول يمكن الوقوف وتفكيك هذا التأرجح والتعدد على جميع أطياف الخطاب الديني المكونة لمورفولوجية الحقل الديني بالجزائر، والتي هي بدورها ترجمة عملية لأنساق مختلفة من الممارسة، حيث يحضر الخطاب والممارسة الأرثوذوكسية – النصية للدين الاسلامي ويهمن لدى فئات اجتماعية بعينها، في مقابل الخطاب والممارسة الصوفية – الطرقية للإسلام عند فئات أخرى، مرورا إلى خطاب وممارسة شعبية للدين الاسلامي لدى عامة الشعب، وانتهاء إلى خطاب وممارسة سياسية وحركية وراديكالية وجهادية للإسلام من طرف منظمات وأحزاب سياسية وسلطوية أو حتى جماعات متطرفة.إذن كل هذا جعل من الحقل الديني في الجزائر يتموضع بين اتجاهات خطابية مختلفة، متضاربة أحيان ومتصارعة في أحيان أخرى، كل يعتبر نفسه الوصي على نسق الأسلمة الصحيحة وأن الآخر تتسم ممارساته بالبدعية والشرك أو حتى بالكفر، هذا جعل من علاقتها تتسم بهذا الشكل وتدور في شكل من التأرجح البندولي، الذي يفسر مجرى الأمر من خلال أربعة مستويات هي البعد والقرب مع الله والتوحيد والشرك، من زاوية أن كل واحد يستند في اتصاله مع الله على مرجعية سنية صحيحة، وأن خطابه وممارساته للإسلام هي الصحيح وهي الرابطة بالسلف والمؤدية إلى النجاة، بدورها تضاربت الاتجاهات المفسرة لذلك بين موضعة الأمر بين تعددية مرجعية ومن ثمة خطابية وممارساتية للإسلام بعد خروجة من الجزيرة العربية وأقلمته مع خصوصيات المجتمعات الأخرى، وبين تفسير يؤكد على أحادية الخطاب والمرجعية، في مقابل تعدد التأويل واختلافه تبعا لاختلاف السياقات الزمانية والمكانية والتاريخية والاجتماعية التي وضع في إطارها النص الديني

الكلمات المفتاحية:الخطاب، الممارسة الدينية، المرجعية، البندول، الاسلام الواحد، الاسلام المتعدد.

Résumé

La multiplicité du discours religieux et ensuite la pratique religieuse en Algérie et un résultat naturelle en sa réalité du swing qui touche ce discours et cette pratique, au point de vue de la pendule en peut s'arrêté et décomposer ce swing et cette multiplicité sur toute les spectres du discours religieux qui compose la morphologie du champ religieux en Algérie, et quelle est à son tours une traduction opérationnelle de plusieurs genre de pratique, ou se présente le discours et la pratique orthodoxie-textuelle de la religion islamique et domines chez des catégorie sociale précise, en vis-à-vis du discours et la pratique sophiste-mystique de l'islam chez d'autre catégorie, passant à un discours et pratique populaire de la religion islamique chez le peuple, à un discours et pratique politique et mobilité et radical et djihadiste de l'islam par des organisation et des partie politique et des partie du pouvoir ou même des groupes radicales.

Alors, tout ça à situer le champ religieux en Algérie entre de différent destination du discourt, contrarier quelque fois et combative en d'autre, tous se considéré comme le tuteure de la vrais islamisation et décrire les pratique de l'autre de hétérodoxie et la polythéiste et même l'incroyance, ce qui a fait de sa relation de cette façon et tourne dans une forme de swing pendulaire, qui explique le déroulement des faite par quatre niveaux sont le proche et l'éloignement avec dieu et unification et polythéisme , du point que chaque 'un ce base dans sa communication avec dieu sur une vrais référence sunnite, et son discours et ça pratique de l'islam est la vrais et la reliant avec les ancêtre et qui conduit au salut, de son tours les explication de ca se sont contrarier entre celle qui la mise entre multiplicité référentielle et ensuite discursif et exerçante de l'islam après sa sortie du péninsule arabique et sa rétablissement avec les spécificité des autres sociétés, et entre une explication qui assure l'unité du discourt et référence, en vis-à-vis de la multiplicité des interprétation et ca variation d'après la variation des processus temporaire et spatiale et historique et sociale qui a encadré le texte religieux.

المنارة للاستشارات

www.manaraa.com

تمهيد

على رغم من تسنن أهل الجزائر ومالكيتهم، إلا البلاد عرفت منذ العصور التاريخية القديمة لتعدد مذهبي وفي المرجعية من خلال وجود مرجعية سنية مالكية تتعايش إلى جانب المذهب والمرجعية الإباضية (الخوارج) المنتشرة في نسقها الممارساتي بمدينة غرداية أساسا، بالمقابل تعرف بقية الدول المجاورة جزءا من هذه النسق في المرجعية والمذهب ولو باختلاف عن الحالة الجزائرية حيث إلى جانب تسنن الغالبية من السكان المغاربة ومالكيتهم، إلا أن مجتمعاتهم تعرف حضورا لفئات سكانية أخرى يهودية ومسيحية.

من الناحية المعرفية لن نركّز من خلال هذا العمل على أمر تعدد المرجعية، بقدر ما التركيز بالبحث سينصبّ على تعدد الخطاب والممارسة وتناقضهما ضمن المرجعية السنية المالكية بالجزائر، حيث تشكيلات مختلفة تكوّن نسق الدين وممارسته بالجزائر، نقصد بها أساسا الاسلام النصي والمصطلح عليه بمسميات الأرثوذوكسي أو التقليدي واسلام الفقهاء والعلماء والطهوري والتوحيدي في مقابل الاسلام الشعبي الموصوم بالمغاربي والصوفي واسلام الأولياء والصلحاء واسلام المعيش، أما التشكيل الثالث فهو الاسلام غير المرئي والموصوم بالإسلام الاعدادي والسرّي واسلام المجموعات الطرقية القريبة من الصوفية.

إذن، هذا يعكس لنا ثلاثة خطابات وممارسات متعايشة تحت ستار الاسلام ومرجعيته السنية بأغلب المناطق الجزائرية مع استثناء للإسلام الإباضي، والملاحظ أن هذا التعايش يخفي في داخله تعارضا وتضاد بين النماذج المختلفة لبنية الاسلام(1) ونسقه في التعبد بالمنطقة المغاربية والجزائر بالخصوص.

إذن، العمل هذا سينصب ويتمحور أساسا على إشكالية الاسلام الواحد في مرجعيته ومذهبه والمتعدد في خطابه وممارساته، فعلى مدار تاريخ الجزائر والمغارب كان الصراع والتناقض والتضاد السمة الغالبة في نسق العلاقة بين هذه الاسلاميات والتدينات والخطابات، كل ادّعى لنفسه امتلاك الإسلام المثالي، في مقابل الآخر الذي رمي في خانة الخرافة والخروج والكفر وغيرها.

في هذا السياق تبنى الخطاب الفقهي المتعدد في نسقه التاريخي والمذهبي منذ سلفية ابن تيمية إلى الحركات الاصلاحية والاسلام الحركي والسياسي والجهادي في أسسه مجموعة من التأويلات والتفسيرات، التي اعتبر من خلالها الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد كأساس وقوام كل اسلام مثالي وصحيح، وبالتالي هو الأحق بالممارسة والاتباع، وما دون ذلك فهو من البدع والشركيات والمحرمات.

لأجل كبح ذلك، اتجه الفقهاء ممثلي هذا الخطاب إلى الدخول في جدال فكري وعقائدي مع ممثلي الخطابات الأخرى والممثلة أساسا في المتصوفة (الاسلام غير المرئي) وممارسي الاسلام الشعبي وطقوسه العملية، حيث اتسمت العلاقة بينهم في غالب الأحيان بالتوتر خصوصا مع التحول، الذي عرفه التصوف من النخبوي وانتقاله إلى العملي، ومن ثمّة الشعبي ابتداء من القرن 16 ميلادي، وما أفرزه ذلك من عقائد وتقاليد وعادات وممارسات دخلت ضمن نسق الممارسة للدين الاسلامي في هذه المجتمعات، وعكرت حسب الخطاب الفقهي صفوته ونقاءه الأول، وهددت نسق التوحيد الإلهي من خلال الأعمال الشركية والبدعية المتضمنة فيها.

ومن ثمّة كان من الواجب بالنسبة لهذا الخطاب ولممثليه تصحيح واصلاح ما اعتبر فسادا وانحرافا للإسلام، بعدما اعتنقته مجتمعات جديدة، مصاحبة في ذلك بطقوسها وعاداتها وتقاليدها قبل الأسلمة، ومعه تلون الاسلام بألوان وخصوصيات هذه المجتمعات خصوصا المغاربية، حيث احتوى نسقها الثقافي النسق الديني، وأصبحت ممارساتها تحيل إلى المقدس أكثر منه الدين الاسلامي، الذي اعتنقته طواعية أو لأغراض مبيّتة.

إذن، ستتلخص وتبوب هذه الخطابات الدينية، التي سنحاول المقاربة بينها في متن هذا العمل في ثلاثة تشكيلات مختلفة، تتماشى والتقسيمات الشائعة للإسلام في المناطق المغاربية خصوصا، حيث هذه التشكيلات تضم ما يسمى بالإسلام العَالِم، وهو يشمل

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

في معناه ما يسمى بإسلام الخاصة والإسلام النصي والفقهي والأرثوذوكسي والطهوري والتوحيدي والسلفي والشرعي، أو اسلام الفقهاء والعلماء والاسلام الرسمي والاصلاحي [...]، وضمنه أيضا هناك أنساق فرعية لأنماط من الاسلام كالإسلام العالم الاحتجاجي، السياسي (الوصولي) والتكفيري والجهادي، والاسلام العالم المعلمن وغيره.

هذا النوع من الاسلام تاريخيا بالجزائر هو نتاج لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، يتميز بانتشاره بين فئات الطبقات المتوسطة، ويختلف عن التشكيلات الأخرى بكونه يرتبط أكثر بالممارسة المعرفية للنصوص الدينية المقدسة(2) وهو لا يؤمن ولا يعتقد إلا في الله الأحد، ويعتمد على العلاقة الفردية والمباشرة مع الله، كما يُعتبر إسلاما يخصّ الحضر وأهل المدن والحواضر والأمصار الكبرى، فهو اسلام العلماء واسلام النص المكتوب والمرجعية النصية الموافقة لمصادر الشرع: (الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد)(3).

يقابل هذا النوع، ما يعرف بالإسلام العامي، والاسلام الشعبي، والاسلام المغاربي والاسلام المتعدد، والعملي والاسلام المعيش، يتميز هذا النوع بخصائص توفيقية ووظائف استرضائية، علاقته ضعيفة بالتأويل النصي المكتوب وهو أكثر تفتحا من أنواع الاسلام الأخرى حيث يتكيف مع دعاة التغيير الاجتماعي، إنه اسلام عملي عند الطبقات الشعبية(4) بما يُمكّنُهم من الاجابات عن بعض انشغالاتهم الآنية والسريعة، فهو "يسمح بالتوسط والتوسل والتجاوز الطقوسي والتعبدي والهرمية الدينية"(5)، كما يعرف بأنه "اسلام البوادي والهوامش، وهو اسلام التقاليد، التي يتداخل فيها ما هو اسلامي مع غيره من الممارسات والمعتقدات السابقة والشفهي والعرف، والتي لا تتطابق دائما مع النص الديني، والتي يصنفها الفقهاء في باب البدع، التي يجب محاربتها وخاصة منها ظاهرة التبرك وزيارة الأضرحة"(6).

التشكيل الثالث وإن لم يعد حضوره بنفس النسق الذي عليه التشكيلتين الأوليتين اللتين تكونان معظم إدراكات وممارسات الجزائريين، إلا أنه لم يختفي تمام ويبقى يعرف كإسلام غير مرئي بسبب طقوسه الدينية التي تحميه، وهو أيضا اسلام اعدادي من جهة وسرّي من جهة ثانية، لأنه مفتوح فقط لأتباع الأصوليين (المريدين)، إنه اسلام المجموعات الطرقية القريبة من الصوفية، وهو نوع لتدين اعتزالي للحياة اليومية حيث ممارسيه يفضلون اعتزال زخرف الحياة الدنيا والتوجه إلى الحياة الروحية(7)، فهو اسلام ذي خصوصية عرفانية ذوقية.

إذن، رغم أحادية المرجعية السنية للفئة الغالبة من الشعب إلا أن الاسلام بالمغارب والجزائر أنتج في معيشه تشكيلات وخطابات متصارعة ومتنافية، كل طرف ضمنها، يعتبر نفسه الوصي الشرعي على نسق الأسلمة الصحيحة والطاهرة، وأن الطرف الآخر تندرج ممارساته للإسلام في سياق الانحراف والبدعية والتشوه، وحتى التطرف والكفر، كل هذا سننقاش إشكاليته من خلال الطرح الفرعي المتضمن في العنوان، والذي نشير من خلاله أنه رغم أحادية المرجعية السنية العامة للفئة الغالبة من المجتمع الجزائري إلى أن نسق الممارسة والخطاب الديني الاسلامي يتراوح ويتعدد بندلومه بصيغة غيلنّر إرنست إلى تشكيلات متصارعة ومختلفة كما أشارنا إليهما سلفا.

إذن، يبدو من خلال هذا أن الحقل الديني الاسلامي بالجزائر يبقى دائما فضاء للتجاذب مثلما هو فضاء للهيمنة والتهميش بين مختلف الأطراف والخطابات المتصارعة والمتنافسة، فكل خطاب من الخطابات السالفة الذكر يريد أن يكتسب موقعا ويضع موطأ قدم على نسق الممارسة للإسلام ومن ثمة الهيمنة على حقلها، ولأجل ذلك يوظف كل خطابه آلياته المقعّدة المبنية في أسسها على رأسمال مستنبط من النص الديني وتأويله بما ينسجم وبحثه على التمركز المهيمن في مقابل بقية التشكيلات والخطابات الدينية الأخرى.

I- تحديد مفاهيم البحث:

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

1- الخطاب:

بداية الخطاب بالمعنى المعاصر هو كما يقول محمد عابد الجابري: "مجموعة من النصوص، والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ، فهو خطاب. فالاتصال بين الكاتب والقارئ إنما يتم عبر النص، تماما مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الاشارات الصوتية. وكما يسهم السامع مساهمة ضرورية في تحقيق هذا الاتصال الكلامي يسهم القارئ بدوره مساهمة ضرورية في تحقيق الاتصال الكتابي عبر النص. وبعبارة أخرى، فكما إن المعنى الذي تحمله الإشارة الصوتية هو في آن واحد من إنتاج المتكلم والسامع، فكذلك المعنى الذي يحمله النص في آن واحد من إنتاج الكاتب والقارئ. الكاتب يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين، وهذا خطاب، والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو وجهة النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي يختارها بفعل العادة أو بوعي وإرادة، وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له. هناك إذن جانبان يكوّنان الخطاب: ما يقوله الكاتب، وما يقرأه القارئ"(8).

من خلال هذا إذن، يمكن استخلاص أن الخطاب يشير في ما معناه، إلى مضمون رسالة موجهة لجمهور مستهدف من المتلقين، والخطاب الاسلامي في هذا السياق هو خطاب ذي صبغته اسلامية مدعمة بالدليل الشرعي، الذي يستند إلى نص القرآن الكريم والسنة النبوية من جهة، وتأويلات وتفسيرات العلماء والمفكرين المجتهدين وغيرهم، ومن ثمّة كان مستند هذا الخطاب إلى مرجعية اسلامية من أصول دين الاسلام، القرآن والسنة، أو أي من سائر الفروع الاسلامية الأخرى، سواء أكان منتج هذا الخطاب جماعة اسلامية أم مؤسسة دعوية رسمية أو غير رسمية أو أفرادا متفرقين جمعهم الاستناد إلى الدين وأصوله كمرجعية لرؤاهم وأطروحاتهم(9).

من حيث ممارسة هذا الخطاب ميز الباحث محمد جمال باروت بين ثلاثة مستويات من الممارسة:

- المستوى الأول: سماه بالإسلام الشعبي وهو اسلام يرتبط حسبه بآليات التدين التقليدي الذي تكتسب فيه العبادة صفة العادة المتكيفة مع عادات وتقاليد المجتمع المحلي وخصوصياته الثقافية والحضارية والاجتماعية(10).

- المستوى الثاني: وصمه بالإسلام الرسمي المرتبط حسبه بالمؤسسة الفقهية المشيخية التي غالبا ما تكوّن جهازا إيديولوجيا من أجهزة الدولة، ويمكن وصفه على نحو ما بإسلام رجال الدين.

- المستوى الثالث: وصمه بالإسلام السياسي، هذا النوع يرتبط حسبه نظريا وحركيا بشعار الدولة الاسلامية، الذي تتبناه الجماعات والحركات الاسلامية السياسية المعاصرة(11).

2- المرجعية:

في معناها اللغوي المرجعية من فعل (رجع)، أي عودة الشيء إلى الشيء، وهو الأكثر استعمالا، وهذا المعنى متحقق في مصطلح (مرجع) و (مرجعية)، إذ حقيقته عودة السائل والباحث والعالم إلى أصل يستند إليه، كما هي في معناها ردّ القضايا والأمور إلى مستند ما، مثلما تعني النموذج العلمي والمعرفي الذي يصدر عنه الجواب وتتم العودة إليه طلبا لذلك(12).

في سياق متصل لفظ المرجعية هو من المصطلحات المتأخرة، التي لم يكن لها وجود في الكتب القديمة، واصطلاحاها يستعمل بكثرة عند الطائفة الشيعية عنها السنية حيث تختلف المرجعية في معناها وأهميتها ومداه، والمقصود بها، فالشيعة يستعملون مثلا المرجعية للتعبير عن مقام علمائهم وفقهائهم ومنزلتهم شبه المطلقة في الطاعة والاتباع(13)، وهي مرتبة يصل إليها الشيعي بعد معراج طويل من المريديّة والتعليم الديني في الحوزات العلمية.

عموما المرجعية هي "الإطار الكلي والأساس المنهجي والركيزة الجوهرية في أي خطاب أو ملة أو مذهب أو دستور أو نظام"، فهي إذن المصدر النهائي الذي تردّ إليه الأمور وتنسب إليها، كما يمكن تعريفها بالنظام الكليّ العام والمصدر الضروري لتفسير كل

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

شيء من خلال هذا النظام المرجعي الكلّي، وفي هذا المستوى تفترق المرجعيات السائدة في عالمنا اليوم إلى مجموعتين الأولى ترى أن المرجعية النهائية والكلية تعود إلى واحد أعلى من الانسان والكون والمادة والطبيعة وهو الله، والثانية ترى أن المرجعية النهائية والكلية تعود إلى العالم، أي أن هذا العالم يحوي داخله ما يكفي لنشأته وصيرورته واستمراره وتفسيره في إطار المادة التي يتكون منها كل شيء ويؤول إليها كل شيء وليست هناك حاجة لأي مرجعية خارج النظام الطبيعي، كما هناك مرجعيتان أخريان هما السماوية المحرفة والوثنية(14).

إذن، المرجعية بهذه المعاني تنتهي إلى اعتبارها "الفكرة الجوهرية التي تشكل قاعدة لكل الأفكار والمعتقدات في اتجاه ما أو مذهب ما، وتبرز أهمية في كونها تمثل الركيزة الثابتة، والتي لا يمكن أن يقوم أي خطاب أو معرفة أو رؤية بدونها"(15).

3- البندول (Pendulum):

لفظ البندول استخلصه بداية الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم (1711- 1776) حينما بدى له في تفسيره لممارسة الإنسان للدين أن هذا الأخير يتأرجح مثل ما تتأرجح مطرقة الصوت بالكنيسة، فالإنسان حسبه تأرجح في تدينه من التعددية إلى التوحيد ثم إلى التعددية من جديد، عندما أصبح مفهوم الله شديد التجريد، حينذاك احتاج حسبه المؤمن إلى وسيط حسي يصل بينه وبين الله(16).

إذن، من هذا المنطلق استخلص بدوره غيلنر (Gellner) وطوره إلى نظرية مسماها بـ"البندلوم (Pendulum)"، والتي توصل فيها إلى تشكيلتين مميزتين ومتصارعين لإسلام المغاربة، تتأرجحان بين "دين رسمي وهو ممثل في قطب التوحيد والوحي والمساواة في الايمان، ودين شعبي ممثل في قطب التعبد للأولياء والاختبار والحدس والتدرج في علاقة المؤمن بالله"(17)، فالحاجة الانسانية إلى ذلك تبدو واضحة حسب غيلنر (Gellner)، "فالتقرب من الذات العلية القوية في حاجة إلى التوسل والوسطاء والشفعاء، كما أن من شأن استخدام هؤلاء الوسطاء المعترف بهم أن يعبر في حد ذاته عن احترام مناسب وتبجيل، ومن ثمة يقوي امكانية الاستجابة والقبول، والإله نفسه يحتاج هو الآخر أمثال هؤلاء الوسطاء، وهذا يقوي مواقعهم ومكانتهم، وهو ما يدفع البندلوم للتأرجح في الاتجاه المعاكس"(18).

فهذا التأرجح البندولي يفسره غيلنر (Gellner) من مستويات متعددة أولها التركيز على عنصر تدفق الدين وممارساته وإعادة تدفقه، وثانيها فكرة البعد والقرب من الله، وثالثا فكرة التوحيد والشرك والتعدد، ومن ثمة الايمان والكفر، فحسبه كل ذلك يسير بشكل من التأرجح البندولي الذي لا ينتهي سواء في ممارسات الانسان للدين أو حتى عندما يتعلق الأمر بخطابه ورؤاه واتجاه الذي يحدده في ذلك.

II- الإسلام الواحد أو المتعدد:

بداية، الثيولوجيون المعتدلون نظروا إلى اسلام واحد وليس متعدد فليس هناك اسلام تقدمي وآخر رجعي حسبهم وليس هناك اسلام ثوري وآخر استسلامي، وليس هناك اسلام سياسي وآخر اجتماعي، أو اسلام للسلاطين وآخر للجماهير، بل إن الاسلام واحد، وكتاب واحد أنزله الله على رسوله وبلغه رسوله إلى الناس، هذا القول يبدو متناقضا مقارنة بتاريخ الاسلام ذاته، ذلك أن هذا التاريخ شهد تعددا في الاتجاهات والتيارات والفرق، التي قامت لأسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص.

إذن، لا يمكننا أن ننكر هذا التاريخ الاسلامي الذي عرف الخلافات العدة والتعدد في الرؤى، بسبب تعدد تفسيرات النص الديني الإلهي خصوصا، وبسبب تغير الظروف الاقتصادية والعلمية والاجتماعية والسياسية أيضا، فقد فسر النص الديني بتوجهات عدة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومستويات مختلفة ومن وجهة نظر متعددة، فالنص لم يرتبط فقط بالفقه وعلم الكلام، ولم يكن بالإمكان استيعاب الحقائق القرآنية بشكل واحد ونهائي ولكل البشرية(19)، ولذلك جرى تفسيره ومن ثمة تأويل ذلك بما يتناسب وسياقات الحضور.

إذن، الاصرار على الاسلام الواحد ورفض التعددية في مقابله يؤدي حسب حامد أبو زيد إلى نتيجتين: الأولى أن للإسلام معنى واحدا ثابتا لا تؤثر فيه حركة التاريخ، ولا يتأثر باختلاف المجتمعات، فضلا عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد، أما النتيجة الثانية فهي أن هذا المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعة من البشر هم علماء الدين قطعا، وأن أعضاء هذه الجماعة مُبرَّأُون من الأهواء والتحيزات الانسانية الطبيعية(20).

تفكيك وفهم علاقة التناقض هذه عادت إليه الدراسات السوسيو تاريخية حول الدين، والاسلام بالخصوص، حيث أول ما انطلقت منه هو تفكيكها لهذه المنظومة الدينية الاسلامية إلى تشكيلات مختلفة، الاسلام العالم والفقهي وهو المثالي يقابله الاسلام الصوفي في مقابل الشعبي والعام والمعيش والمغاربي، أما النقطة الثانية في تفكيك وفهم هذه العلاقة، هي أن هذا الصراع والتناقض والنقد المتبادل بين الاسلام الأول من جهة والثاني والثالث من جهة أخرى يتأسس في أساسه وأصوله ومرجعه إلى وجود ودعم "سلطة نافذة تستأثر بوظيفة تقعيد الممارسات والعقائد، وتؤمّن ضبط "الصراط المستقيم" ضبطا صارما يؤدي إلى رمي العقائد، التي لا تعترف بها هذه السلطة في دائرة منفصلة عن دائرة الاسلام الرسمي"(21).

في هذا السياق يتأسس نقد ممثلي الخطاب الأرثوذوكسي والرسمي مثلا للإسلام الشعبي على معايير دينية مقعّدة، تستند حسبهم على الكتاب والسنة النبوية، على أساسها تمّ تصنيف عقائد الاسلام الشعبي، كنمط للتدين الشعبي البدعي والشركي، الذي يتضمن عقائد العوام، وتتداخل فيه مجموعة من الطقوس والممارسات والمعتقدات البدعية والانحرافات، التي تمُتُّ إلى تجربة دينية وتراثية قديمة لهذه الشعوب سبقت حركة الأسلمة، واستمرت معها، وهي ذات رواسب ومرجعية وثنية بدائية أو جاهلية، لذلك اقترن الاسلام الشعبي في كليته – حسب الفقهاء- بكل أشكال البدع والانحرافات والمحرمات، التي هدّدت وتهدد باستمرار صفو العقيدة الاسلامية الصحيحة(22).

السؤال الذي يمكن أن يطرح في هذا السياق على لسان الباحث المغربي الزاهي نور الدين هو: "من يملك حق الوصاية على الاسلام؟ من يمتلك حقيقته؟ ومن له الحق في تحديد الحدود بين الاسلام الطاهر والاسلام المشوه؟"(23).

من ناحية أخرى عندما نتحدث عن المرجعية السنية هل نحن نتحدث عن مرجعية واحدة بمعناها العملي أم أن الأمر يحيل إلى مرجعيات نظرية متعددة كما هو حال الاسلام الاصلاحي مثلا والصوفي وغيره؟، أمام هذا كيف يمكن تفسير ممارسات الاسلام وخطاباته بالمنطقة المغاربية والجزائر بالخصوص؟، هل يمكن تفسير ذلك من منطلق نظري يحيل إلى اعتبار أن الاسلام بخروجه من بيئته الأصل إلى بيئات وجغرافيات وثقافات أخرى أدى إلى تلونه بها ومن ثمة تعدده، أم أن الاسلام هو واحد على مرّ العصور والجغرافيات والثقافات، فقط تأويل الفاعلين الدينيين هو الذي تبدّل وتلون واختلف تبعا لاختلاف وتبدل السياقات، التي وضع وفكك من خلالها النص الديني؟؟.

لإيجاد الممكن الموصل للإجابة عن هذه التساؤلات ارتئينا أن نفكّك هذا المبحث إلى نقطتين مختلفتين تبعا لتعدد الطروحات، التي قدمت في هذا السياق وعكس العنوان الرئيس لهذا المبحث سنبدأ من فرضية التعدد وننتهي بطروحات الاسلام الواحد.

1- الاسلام المتعدد بتعدد الثقافات:

الرأي المنحاز لهذا الطرح ينطلق من مبدأ التعدد الذي عرفه الاسلام في مرجعيّته وممارساته وخطابه، هذا الأخير لا نقصد به كلام الله، فالقرآن الكريم فقط هو كلام الله لفظا ومعنى، أو أحاديث الرسول (صلعم) الموحى بها معنى ولفظها من عند الرسول الكريم،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فالخطاب الذي ندرسه هنا هو عبارة عن اجتهادات المسلمين داخل الزمان والمكان تاريخيا. ولذلك فهو يتسم بالتنوع والتعدد والكثرة، ومحطات التاريخ الاسلامي حبلى بهذه الكثرة والتعددية والتنوع من خلال الاجتهادات المختلفة(24).

فمنذ أن خرج الاسلام من المشرق (دار الاسلام) بين زمني الهجرة والعصر العباسي إلى مصر والمغرب وأوروبا وآسيا(25)، ومنذ موقعة الصفين عام 657م بدأت مرحلة جديدة من التعدد المذهبي والمرجعي والتعصب للرأي والخطاب(26) ذلك انعكس لاحقا على الاسلام بالمغارب والجزائر، وإن ليس بنفس الحدية التي عرفها اسلام المشارق، ولكن فسيفسائه وممارساته أخذت من ذلك، مثلما تلونت بلون الثقافات والبيئات التي نزل بها الاسلام، وهنا تطرح الدراسات الأنثروبولوجية وسوسيولوجيات الاسلام خصوصا منها الكولونيالية أن الاسلام بالمغارب والجزائر عرف نمطين وتشكيلتين وخطابين بارزين للإسلام، الأول صنف كما سلف في خانة الاسلام العالم والثاني صنف ووصم بالإسلام الشعبي والصوفي والعملي والمعيش وغيره، نشير في هذا سياق أن النمطين الثاني والثالث المشار إليهم سلفا قد أُدْمِجَا ضمن نسق واحد هو نسق الاسلام الشعبي والصوفي.

إذن، كل طرف من هذه الأطراف حسب هذه التفسيرات قدم نفسه كمرجع ووصي شرعي على نسق الاسلام الصحيح والطاهر وممارساته، فرأ كل "مذهب أنه التجسيد العملي للنص مع أنه لم يكن هناك مقياس موضوعي لقياس هذا الادعاء"(27) وبالمقابل رمى كل طرف وكل مذهب الآخر وممارساته للإسلام في خانة الانحراف والبدعية والتشوه، أو في التطرف والكفر، ولكي نفهم بعض ذلك لابد من التأكيد على أن نسق الممارسة للإسلام بالمغارب، ارتبط شعبيا عبر كل الزمن، الذي مرّ به بِكمّ من المعتقدات والخرافات ما قبل اسلامية، التي بقيت موازية ومتواجدة جنبا إلى جنب مع طقوس ومعتقدات الاسلام الرسمي.

لنفهم ذلك أكثر، ما يُوصم بالإسلام المغاربي اليوم حسب الباحث عناية عز الدين: "لم يكن في تاريخه بترا أو تجاوزا للعقل الميثي في شمال أفريقيا، وإنما قام بعملية أسلمة للميراث الأسطوري المحلي،[...]، إذ الاسلام ما كان له ليتجذّر لو لم يقم بعملية تبنّ وأسلمة للأسطوري والشعبي الموجود، وبهذا العمل أكسب المحلي ديمومة الاستمرار وأكسب الوافد شرعية التواجد، فأنتج الاثنان المقدس المحلّي"(28).

يتقف محمد صالح الهرماسي مع هذا الرأي إلى حد كبير، في اعتباره أن الدين لم يكن لينجح لو لم يتلون بلون الثقافات ويتفاعل مع العادات والتقاليد المحلية للمجتمعات التي أسلمت، ومنه حسب فتحي تريكي، "بدون انكار عنصر العقيدة، فإن الاسلام كان متعددا في كل الأيام، مثلما كان من الضروري له أن يتأقلم وأسس المجتمعات حيث يكون وظيفيا"(29)، لذلك حسب صالح الهرماسي وباستثناء حقبة الرسول (صلعم)، التي يكاد أن يكون فيها التطابق تاما بين النص وسلوك المسلم اليومي، فإن بقية الحقبة، التي اتسعت فيها رقعة الاسلام، كانت فاتحة لمجال تغير سلوك المسلم، ومن ثمّة كان لابد للإسلام أن يؤثر فيها ويتأثر بها، لينجم عن ذلك رؤى وممارسات مختلفة، وهذا ما يفسره التعدد المذهبي وفي المرجعية (سنية – شيعية مثلا) وكذا تنوع سلوك المسلم الفردي والجمعي(30).

نجم عن ذلك إذن، تلون الاسلام بثقافات وعادات وتقاليد ومعتقدات الشعوب قبل الأسلمة، فأصبح هناك اسلامات بدل اسلام واحد، من ذلك الاسلام المغاربي، الذي اتجه من خلاله المغاربة إلى التخفيف من صرامة الشريعة الاسلامية، وادخال بعض تقاليدهم في ممارسة هذا الدين، أدى في النهاية إلى ما يمكن تسميته حسب الهرماسي صالح "بالإسلام المعيش"(31).

في السياق نفسه يسري الباحث الجزائري علي الكنز على نفس المنحى التعددي للإسلام، حيث اعتبر الاسلام لم يكن أبدا الوحدة المنسجمة، والتي تخفي الممارسة الجماعية، بل إنه نماذج متعددة للإسلام، الذي تراوح حسبه بين أربعة نماذج، الأول سماه بالإسلام

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الشعبي والثاني بالإسلام الأرثوذوكسي أو التقليدي أما الثالث فسماه بالإسلام غير المرئي والطرقي في حين سمى الرابع بالإسلام الوصولي واختصر نموذجه في الاسلام السياسي والراديكالي(32).

سوسيولوجيا، وتوافقا مع رؤية عناية عز الدين خصوصا، يمكننا تفسير وتحليل ذلك من زاوية أن الاسلام في شكله الأول لم يكن بإمكانه أن يجيب مهما اتسعت شبكته الفقهية العقدية والوجودية والغيبية عن كافة مسائل الوجود، خصوصا منها التي تتعلق بقلق الانسان وتساؤلاته المتولّدة باستمرار، جراء المرض، صعوبات حياتية، غموض مستقبلي وغيره، ومن ثمّة شكّل التصوف ومن خلاله الاسلام الشعبي بديلا لإسلام الفقهاء، الذي نعت بالتشدّد والجفاء، بينما التصوف في البوادي وجد فيه الانسان الشعبي الاشباع الروحي الكامل حيث كان له فيه المتنفس والتأويل، كما وجد في الاسلام الشعبي، الدين الأكثر اتساعا والأكثر مرونة واستيعابا للخرافي الغيبي من الدين الرسمي، ورغم كل ضروب المحاصرة للإسلام الشعبي ولممارساته وطقوسه من طرف فقهاء وممثلي الدين الرسمي الأرثوذوكسي، ووضع عقائده ضمن الوثنية والبدعية، إلا أنه استمر وبقي ساريا لتمكنه من الاجابة عن بعض حاجات الانسان المقهور اجتماعيا(33).

أكثر من ذلك، لم يعد الاسلام الشعبي بمحموله الطقوسي والعقائدي مجيبا فقط عن الحاجات الفردية، بل إن الحاجات الجمعية بدورها أصبحت ضمن نطاقه، خصوصا عندما يتعلق الأمر بالطقوس الجماعية الاحتفالية والقدسية خصوص منها الموسمية التي تقوم به الجماعات والقبائل والطرق والزوايا حول أضرحة أوليائها، والتي بدورها تتضمن في نسقها التركيبي لعدد من الطقوس، كطقس التضحية والزيارة والأكل الجماعي، والفروسية والرقص، والتي تحيل بدورها إلى اعتبار مثل هذه الطقوس كفضاء "يمتزج فيه الديني بالدنيوي، الجسدي بالروحي، والخارق بالعادي، كما يكون في بعض المناطق مجالا سانحا للممنوع، خلال طقوس الحضرة خصوصا"(34).

هذه العناصر، التي تصنف في الممنوع، هي ما جعل الخطاب الفقهي والثيولوجيا الاسلامية النصية ترمي ممارسات وطقوس الاسلام الشعبي بالبدعية، الشيء الذي كان دافعا للفقه والفقهاء إلى فترات من التوتر مع المتصوفة، ورغم ذلك كان هناك فترات لنوع من التعايش بين الاسلامين في الأقطار المغاربية خصوصا، نظرا لأن الاسلام الشعبي على اختلاف وتشعب ممارساته وطقوسه ومصادرها، إلا أنه لم يبلغ أبدا في تاريخه حد تغيير العقيدة الاسلامية ومرجعية الدين الاسلامي أو التشكيك في وحدانية الله، بل يبقى ذلك كما يقول صالح الهرماسي "وجها من أوجه التفاعل بين الاسلام كدين والخصوصية المغاربية، خصوصا أن الاسلام في شكله الأول يحمل صورة لذلك الدين المثقل بالنواهي والمحرمات الفقهية، التي لا تكاد تجد لنفسها مكانا في المجتمعات المغاربية، حيث جرى ما يمكن اعتباره نزوع المغاربة إلى أقلمة النص مع المعيش، وبذلك يبدو الاسلام المعيش في المناطق المغاربية متحررا إلى حدّ بعيد من قيود الشريعة، دون أن يفقد شيئا من قوة العقيدة"(35)، الأمر لم يختلف مع الباحث التونسي الآخر الهرماسي محمد عبد الباقي، الذي اعتبر أن "الاسلام المغربي هو نتيجة تكيف تاريخي متبادل بين القيم التي طرحتها الرسالة، وبين الهياكل الاجتماعية والثقافية للمنطقة"(36).

2- الاسلام الواحد وتأويلاته المتعددة:

الأمر يختلف مع الباحث المغربي الزاهي نور الدين مثلا في تفسيره لهذا التناقض بين تشكيلات الإسلام والصراع بينها حيث يبدو له أن الاسلام واحد "خصوصا بوصفه نموذجا ومرجعية نظرية، لكن الاختلاف حاصل في التأويل حسب كل سياق تاريخي-اجتماعي، بمعنى الشروط التي أطرت نزول القرآن ليست هي ذاتها التي أطرت حضور الاسلام في المجتمعات المغاربية، هذا الاختلاف والمفارقة يحتضنان الاختلافات بين الاسلام النموذج أو المرجع النظري للإسلام التاريخي والسياسي والاجتماعي [...]

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فكما أوّل الصلحاء والزوايا الاسلام أولته بقية الحركات الاصلاحية"(37)، هذا الرأي يتوافق والحاصل في تاريخ " 1900 بالجزائر مثلا، التي كان يقتضي فيها أن تكون مسلما تام الاسلام المشاركة في الطقوس الصوفية، وبعدها بخمسة عقود، كان الرأي المسيطر هو أن مثل هذه المشاركة تحرم صاحبها من حق ذلك الادعاء"(38).

من هذه الزاوية إن البحث عن الرجوع إلى الاسلام الأول غير ممكنة حسب هذه الآراء، لأن التاريخ لا يمارس الرجوع أو العودة، وهنا يَحْضُرُ الخطاب الديني كخطاب ايديولوجي، لأنه يخفي ارتباطاته بالسياق الاجتماعي آلياته المعقدة، فالإسلام الطاهر أو اسلام السلف، الذي تعلن الحركات الاصلاحية تشبثها به لا يمكنه أن يكون كذلك نظرا لسببين اثنين: "الأول يتمثل في أن الاسلام الطاهر لا يمكن تحديده إلا بمقارنته مع الاسلام المشوه والمنحرف، وبذلك لا يمكن لأحدهما أن يوجد إلا في ظل وجود الآخر، والثاني أن الاسلام الطاهر أي اسلام المدينة ليس خاليا من العناصر "غير الطاهرة"، فحتى اسلام المدن لا يخلو من المعتقدات الطبيعية ومن الاعتقاد في الجن وتقديس الأولياء. خصوصا عند الفئة الأنثوية حيث اسلامها يغرق في العناصر الريفية المنعوتة بالبدع والخرافات"(39).

في نهاية هذه الآراء ينبغي التأكيد ابستمولوجيا على أن أحادية الاسلام أو تعدده من حيث المرجعية والمذاهب والممارسات والتأويلات تبقى من الإشكالات المطروحة والتي تشغل بال عديد الباحثين إلى اليوم سواء منهم في الثيولوجيا وتاريخ الأديان أو حتى في سوسيولوجيا الدين والاسلام، إلا أن المختلف يبقى في نسق التحليل والتفكيك وفي آلياته المستخدمة، ومن ثمة وباعتبار أن تحليل هذا العمل سيكون من زاوية سوسيولوجية محضة فلن يكون لنا موقف رجل الدين أو الثيولوجي، فنحن لا يمكننا ممارسة نفس الفعل، فقط المطلوب أن نقف بموضوعية من ذلك، هذا ما سنحاول الوقوف عليه في المباحث اللاحقة من خلال التركيز على مرجعية وخطاب وممارسات مختلف التشكيلات من حيث الوحدة والتعدد.

III– مرجعية الاسلام العالم– الأرثوذوكسي وخطابه المتعدد:

هذا الخطاب إذن، يندرج ضمن ما وُسِمَ بالإسلام العالم والنصي والفقهي والأرثوذوكسي والطهوري وغيره من الاصطلاحات والمعاني، التي تتضمن نوع من الاسلام "يشدد على النصوص والشريعة والتوحيد والسنّة والوحي ومساواة المؤمنين أمام الله (غياب الوسيط بين المؤمن والله)، ويمارس في الأغلب في المدن من قبل المثقفين ورجال الدين الرسميين"(40)، فهو نوع من الاسلام ذي الأساس الفقهي الكلامي الذي ضبط أفقه المفاهيمي والتأسيسي في مجال الشريعة والنصوص الرسمية(41)، وقد صيغت مبادئ هذا الخطاب في إطار سلفية الاصلاح الديني التي بدأت في القرنين الماضيين، من خلال ممارسة فعل العودة إلى النص الخالي من التاريخ الاجتماعي والكهنوت وهي عودة وصمت بعودة النخبة(42).

يعرف هذا النوع إذن في إطار المقارنة مع نوع آخر مختلف وتعرفه العديد من المناطق المغاربية والجزائر بالخصوص، وُصِمَ هذا النوع بالإسلام العامي، أو الاسلام الشعبي والمغاربي وغيره، وهو نمط من الدين "يسمح بالتوسط والتوسل والتجاوز الطقوسي والتعبدي للأجداد والأولياء والهرمية الدينية"(43)، هذا النوع هو دين القاعدة العريضة من الشعب، والتي على عكس النخبة فكت ارتباطها بالنص وتأويلاته وصاغت لنفسها ايديولوجية شعبيّة من عقائد السابقين واللاحقين، وهي ايديولوجية اللاوعي المتحرر من أنماط الفكر النخبوي(44)، كلا هذين النوعين يتميزان بنمط ومنظومة طقوسية وعقدية وممارساتية مختلفة، توصف أولها بالعقيدة الرسمية والأخرى بالمعتقدات الشعبية.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ولأجل مجابهة هذه المعتقدات والطقوس الشركية والبدعية المرتبطة بها نشط خطاب فقهي نصوصي، حمل مهمة إعادة تصحيح مسار الاسلام والتدين بشكل يعيده إلى نقاوته النبوية، وكان ذلك متسلسلا في تاريخيته مع بداية سطوة وسيطرة الاسلام الشعبي والتصوف على قرائح وعقل الانسان الشعبي المغاربي والجزائر خصوصا.

1. الخطاب السلفي: نحو أحادية المرجع والمذهب:

مضمون هذا الخطاب ومنهجيّته يقومان على رفض التقليد المذهبي الفقهي والعقائدي، والعودة في ذلك إلى الأصل: الكتاب والسنة وتجربة الخلفاء والأصحاب والتابعين، ومحاربة الوسائط بين الخالق والمخلوق بتقديس الأضرحة والتقرب إليهم ومحاربة الطرقية والبدع في الدين، كما تقوم منهجيته على أولوية النص المطلقة على العقل(45).

يمثل هذا الخطاب كل من الشيخ ابن تيمية (1263م / 1328م) كرائد وشيخ للحركة، كان حنبلي المذهب، وتلامذته ابن القيم الجوزية وابن كثير [...] وخلفائهم من بعد أمثال محمد بن عبد الوهاب، وفي زمن قريب الشيخ ناصر الدين الألباني وعبد العزيز بن باز، ويُدرج خطاب هذين الأخيرين ضمن ما يسمى اليوم بالسلفية العلمية بالجزائر، وتحت مسمى حركة الأصوليين التي تمجد "العصر الذهبي" الأول وتدعو إلى العودة إلى أصوله وتعمل على فرضه بصورة مطلقة وشاملة باعتباره المعيار الأوحد لتصور ما حدث في التاريخ وما سيحدث في المستقبل، فالجهد الفكري لأصحاب هذا الخطاب انصبّ ووجه تماما للرجوع باستمرار إلى الكتاب والسنّة لفهم كل المشاكل التي تطرحها علاقة الانسان بالعالم والطبيعة والانتاج والمجتمع والقانون وغيره، فكل تفكير سواء أكان علميا أم غير علمي، جماليا، أخلاقيا أو سياسيا، هو في النهاية مجرد عمل تفسيري وتأويلي لما جاء في الكتاب والسنّة(46).

كل هؤلاء ناهضوا في دعوتهم وفتاويهم ومناظراتهم ما سموه بالخرافات والبدع(47) وتقديس الأضرحة ومقابر الأولياء والصالحين التي تميز اسلام العامة، والتي اعترت ممارسته بالمشارق والمغارب، وركز بالمقابل هؤلاء على وحدانية الألوهية والربوبية والبعد عن التوسل إلى الله بمخلوقاته، والعودة بالمسلمين إلى الممارسة النبوية الأولى(48)، أو ما يمكن وسمه بالإسلام المثالي، الذي ينشد إعادة احياء الاسلام الأول، المعتمد في مشروعيته على الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد.

هكذا إذن، كانت فلسفة ابن تيمية والوهابية عموما كحركة اصلاحية(49) كما يقول دعاة هذا الخطاب، تتخذ – حسبهم- الخطاب الأصولي الحنبلي نسبة لمذهب ابن حنبل لدحض الابتداع أكثر منها اجتهاد في الأصول، فهي الرجوع الى الماضوية الاسلامية النقية، على سنة النبي (ص) والقرآن الكريم وسيرة السلف الصالح كما يدعي هؤلاء.

2. حركة التجديد الاسلامي من أحادية المرجع إلى تعدد المذهب:

بعد زمن الحركة الوهابية وما تلاها مما عرف بـ "الحركة الاصلاحية أو العودة إلى الأصول أو التحديث أو الأرثوذوكسية الجديدة"(50)، جاء الدور على حركة التجديد الإسلامي كحركة اصلاحية أرثوذوكسية جديدة مع بداية القرن 19 ميلادي، شملت كلا من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وتلميذه رشيد رضا، حيث حاول هؤلاء من خلال حركة الاصلاح، التي باشروها في العالم الاسلامي إلى ضرب البدعة والأمراض الاجتماعية، التي أصابت العقيدة والدين(51)، إلا أن المختلف رغم أحادية المرجعية تعددت مذاهب المنتمين إلى هذا الخطاب سواء المتقدمين منهم أو المتأخرين مثل رشيد رضا حيث المذاهب الحنفية والحنبلية والشافعية كلها تعايشت في نسق خطاب التجديد الاسلامي.

3. الخطاب الاصلاحي بين أحادية المرجعية وتعدد المذهب:

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

حركة الاصلاح أو ما عُرِف بجمعية العلماء المسلمين تأسست تاريخيا سنة 1931(52)، لكن أصولها وبذورها الأولى حسب المؤرخ علي مرّاد (Ali Merad)، تعود إلى زيارة المصلح المصري محمد عبدو إلى الجزائر سنة 1903 حينما زار قسنطينة(53) ، فرغم أن وصول موجة الاصلاح إلى الجزائر كانت متأخرة في الواقع مقارنة ببقية الأقطار العربية، نظرا لجملة ظروف سوسيو ثقافية وسياسية كانت تعرفها الجزائر عن غيرها(54)، إلاّ أن تأسيس الجمعية ولو متأخرا كان مهما لمجابهة التغريب الاستعماري الفرنسي للجزائر، الذي كان قد مرّ بالمئوية الأولى لوجوده، ومن جهة أخرى خلت الساحة الدينية في الجزائر خلال هذه الفترة وما سبقها لتصوف طرقي وشعبي أطبق على ممارسات الفئة الغالبة من الشعب، ما دفع ابن باديس كزعيم للتدين الطهوري السلفي الجديد كما يقول غيلنر (Gellner)، "إلى التمييز بين جزائر عهد حركته وقبل ظهورها، حيث أكد على أن لا أحد كان في الجزائر يرى في الاسلام شيئا سوى دين الصوفية والأولياء"(55)..

إذن، ذلك كان دافعا لتشكل معالم خطاب إصلاحي في الجزائر، لمجابهة متغيرين أحدهما خارجي هو التغريب المنهج على الشعب الجزائري من طرف فرنسا، وداخلي متعلق بكل الانحرافات والبدع، التي كانت تعم حقل الممارسة للدين الاسلامي في الجزائر، فكانت بذلك محاولات الجمعية بإعادة تصحيح وضبط ذلك بما يتوافق واسلام السلف، وبذلك اتجهت الجمعية منذ تأسيسها إلى صياغة خطاب اصلاحي ذي إيديولوجية دينية رافضة لكل مظاهر وطقوس وممارسات الصوفية والطرقية والاسلام الشعبي في عمومه، حيث اعتبرتها خارجة عن الدين والسنة، ونعتت أنها العودة إلى الجاهلية والوثنية ومعتقدات الأقدمون، ووصل الحد بكثير من شيوخ الحركة الإصلاحية خصوصا ابن باديس والبشير الإبراهيمي والميلي مبارك والطيب العقبي إلى حد التحريم للعديد من ظواهر الممارسة الشعبية للدين من قبيل ظواهر الزردات والوعدات ومواسم الأولياء، التي اعتبروها جزء من البدع، التي شوهت الإسلام وأُلصقت به(56).

هذه هي إذن، صورة الصراع بين الإيديولوجية الإصلاحية والطرقية، فرغم المرجعية السنية الواحدة إلا أن كل طرف من هذه الأطراف حاول إفناء الآخر وابراز مدى امتلاكه الإسلام الحقيقي والصحيح، فكانت البصائر والبعث والمنتقد وسائل اعلامية لهجوم الإصلاحيين على الطرق لضرب كل مواقع الانحراف والشعوذة وإنهاء سلبيتهم، بالمقابل حاول الطرقيين المحافظة على كيانهم وهبتهم، ولو بلجوء بعض الطرق إلى الاستعمار، الذي وسع من سلطانهم ومكنهم من المحافظة على استمرارية طقوسهم، وشعائر العامة اتجاههم، واتجاه الأولياء والمرابطين، وقد حاول في ذلك كل طرف كسب العامة لايديولوجيته، فالطرق الصوفية لجأت بعد سنة 1937، وبمساعدة ميلو (MILLO) – الذي كان مساعد إدارة الشؤون الاسلامية– على جمع شتاتها وتأسيس جمعية رؤساء الطرق الدينية بالجزائر، برئاسة الشيخ قاسمي مصطفى الرئيس الديني للطريقة الرحمانية بزاوية الهامل (بوسعادة) والشيخ أحمد التيجاني من زاوية تقرت، وانجذب آخرون من الشرق للجمعية هذه(57).

بعد الاستقلال كان دور مجابهة مظاهر السلام الشعبي وممارساته على أحد تلامذة ابن باديس وهو الشيخ أحمد حماني(58) أحد علماء الجزائر المستقلة، الذين قادوا المجلس الإسلامي بالجزائر، وطبعوا الساحة الدينية الجزائرية والإقليمية بأفكارهم وآرائهم وفتاويهم وجهودهم، لذلك ارتئينا أن نضعه ضمن الخطاب الاصلاحي، الذي جابه مختلف مظاهر وطقوس هذا النمط من التدين واعتبرها من الأمور، التي تحيل إلى الوثنية والشرك والبدعية(59).

بالنسبة لعلاقة الإصلاحيون الجزائريين بالمذاهب الأربعة، يذكر المؤرخ علي مراد (Ali Merad)، أن هؤلاء لم يكن لهم تعصب لأي من المذاهب الأربعة، وهنا يسجل هذا المؤرخ تأرجح رواد الخطاب الاصلاحي بين هذه المذاهب مع اعتبار أن المالكية كانت المرجع المذهبي الأول للإصلاحية، ثم تتالى بقية المذاهب منها بالخصوص الحنبلية حيث يعكس جزء من الخطاب الاصلاحي

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الجزائري تشبع رواده بفكر ابن حنبل ومذهبه وشيوخه كابن تيمية وابن القيم الجوزية وفي زمن متأخر مع محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا(60).

في سياق آخر وعلى العكس من المجابهة التي كانت على أشدها بين جمعية الاصلاح والطرق الصوفية السلبية بتعبير ابن باديس، اتسمت العلاقة مع الإباضية الجزائرية بصلات موسومة بالتعاطف بين العناصر الإباضية الموالية للإصلاحيين وأصدقاء ابن باديس، هذا التقارب بين الطرفين يفسره ويردّه المؤرخ الجزائري علي مرّاد إلى عديد العناصر منها تحرر الاصلاحيون من نزعة الانغلاق على الآخر ومن ثمة لم تكن بينهم وبين الإباضية عقبة الشبهة السنية، إضافة إلى التسامح بين الاصلاحيين كأتباع للحنبلية الجديدة إزاء الخوارج، بالمقابل اشترك الطرفين في التشديد في مسألة التوحيد وهو أمر جمعهما ضد الطرق الصوفية، يضاف لذلك أن فلسفة الاصلاح قامت على نفي ونسيان الخصائص العرقية الاثنية التي كان من شأنها تشتيت جسد المجتمع الجزائري، بالمقابل دعا الاصلاحيون إلى وحدة الدين والأخوة في الاسلام ودليلهم في ذلك استحضارهم للتاريخ المشترك بين الإباضيين والسنّة المالكيين بالجزائر على مدار أكثر من ألف سنة من التعايش والتسامح والعيش المشترك، ذلك خلق حسب علي مرّاد صلات للوصل بين الطرفين وخلق تيار موال للإصلاحيين في صفوف الإباضيين الجزائريين، ويذكر في هذا السياق للتمثيل فقط تأثير الشيخ بيوض(61).

IV- خطاب الاسلام الصوفي من تعدد الخطاب إلى تعدد الطرق:

بداية الخطاب الصوفي في مضمونه هو جملة لمجموعة من الرؤى والمواقف، التي اتخذت ما يتوافق والمرجعية الصوفية، التي ترى فيه المنهج والملجأ الروحي والاخلاقي للشعوب، وكخلاص ديني للمرور إلى السعادة الأخروية عبر قناطر البحث عن الباطن والحقيقة، مرورا بطريق التصوف المتنوع بالمشاهدات والأذكار والأوراد، عبر حلقات الذكر الجماعي والتناسق الروحي مع الالهي من خلال السماع والزهد، والتي اتخذت منهجيا فلسفات كثيرة في الإتباع، في المقابل كان الارتباط شعبيا، نظرا لبحث العامة دوما عن أشياء لهم، عن ذواتهم، عن الطمأنينة الروحية والوجدانية، فوجدوا التصوف أهلا لذلك ومنقذا لهم.

إذن، في مقابل الاسلام الفقهي، الذي يعتمد فيه الفقهاء في اثبات مشروعية تأويلهم على "رباعية الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد"، فإن أهل التصوف لأجل اضفاء مشروعيتهم، – رغم أن المجتمعات القبلية ضعيفة الصلة بالكتاب بسبب الأمية، التي كانت متفشية وبسبب عجزها عن رعاية طبقة من العلماء– (ولهذا فهم) أضافوا واستندوا إلى سند الوراثة، التي قد تكون سلالية أو روحية، وقد تجتمع في نسب من الأنساب بشقيها السلالي والروحي، فالوراثة بالدم ممكنة، بينما يستمد الصنف الثاني شكله من نموذج المذهب الصوفي عبر انتقال السر الصوفي من الشيخ إلى المريد الوارث، يتم ذلك بطريقة تُكفل بها المشروعية كما هي مكفولة بالانتقال من الأب إلى ابنه الوارث له"(62).

ومنه، وعلى مستواه العام، فقد اعتمد خطاب المتصوفة على قاعدة باطنية في تفسيره للأحاديث والآيات وحوادث ومعجزات الأنبياء والرسل لإثبات وجوده وأحقيته كمنهج للمسلمين، مركزا قوته دوما على الجانب الداخلي أو الجانب النفسي الوجداني كما سلف الذكر، وسنحاول في مقامه الأول التركيز قليلا على الخطاب الصوفي النخبوي وممارساته، قبل الوصول الى رؤية التصوف الطرقي والشعبي وخطابه.

1. الخطاب الصوفي النخبوي من الأحادية إلى التعددية:

في الحقيقة فترة التصوف النخبوي – الذي امتد بين القرن السادس هجري إلى نهاية القرن الثامن هجري، هي الفترة والمرحلة "التي عرفت إعادة تشكيل حدود المقدس في الثقافة العربية الاسلامية، إذ لم يعد الخطاب الفقهي وحده قادرا على تشكيل فضاء المقدس

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وضبط امتداداته، بل صار مضطرا إلى اقتسام هذه الوظيفة وملئ الفضاء الشاغر مع التصوف بأبعاده النخبوية والعملية الشعبية"(63)، ومنذ هذه المرحلة بدأ ازدهار التصوف في مقابل تقهقر الفقه سواء بالمشرق أو بالمغارب والمغرب الأوسط خصوصا.

من حيث التأسيس الزمني لظهور التصوف بالمغرب الإسلامي فقد امتد ذلك عبر عهود، بدايته من عهد الجنيد وأبي يزيد البسطامي كما يرى ذلك علال الفاسي وميشو بلير، إلى عهد عبد القادر الجيلالي، ومن عهد أبي مدين شعيب(542هـ) وعبد السلام بن مشيش(624هـ)، إلى زمن حسن الشاذلي(656هـ)، ومنه إلى زمن وعهد الجازولي إلى يومنا هذا، وبذلك اتسم دخول التصوف إلى المغرب والشمال الإفريقي عموما، بمرحلتين الأولى تميزت بتصوف نخبوي مثلته بروز نخبة من العلماء أمثال أبا مدين شعيب ومحي الدين بن عربي(561هـ)، وأبو الحسن الشاذلي خلال بين القرن 6هـ- 7هـ، أما المرحلة الثانية خصوصا خلال القرن 9هـ فشملت مرحلة انتقال التصوف من تصوف فكري إلى تصوف عملي طرقي شعبي ذات تنظيم جماعي(64)، حيث عرفت المنطقة وكل الشمال الإفريقي إلى الشرق انتشارا للتصوف في مجمل الأوساط الشعبية وذلك خلال القرن 15 ميلادي(65).

بالمقابل بدأت المنطقة تعرف التعدد الطرقي وبدايته كانت مع القطبين عبد القادر الجيلالي، وأبو الحسن الشاذلي، مؤسسا القادرية والشاذلية، ليمتد ذلك مع القرن 13 هجري إلى ظهور أكثر من ثلاثة عشر طريقة شاذلية من مجموع ستة عشر طريقة كانت موجودة بالمغارب منها طرق الرحمانية والقادرية والسنوسية والتيجانية والدرقاوية والعيساوية وغيرها وهذا حسب المفكر الكولونيالي بوسكيه G.H. Bousquet (66).

من ناحية ثانية يمكن الاشارة إلى أن الخطاب الصوفي النخبوي كان مقتصرا في صياغته الأولى على "صفوة من الناس، الذين انكفأوا على أنفسهم واستنبطوا ذواتهم وسعوا إلى القرب من مولاهم، فكان بذلك تصوفهم أشبه بحركة نخبوية تخصهم"(67) وحدهم، دون الطبقات الشعبية، التي لم تعرف انتشاره بينها، حيث بقي محصورا في الحواضر الكبرى(68)، كما لم تعرف فترته هذه وجودا للممارسات التي نعتت بالبدعية، والتي بدأت في الترسُّخ تدريجيا بداية القرن السادس عشر ميلادي.

2- التصوف الطرقي والشعبي من تعدد الخطاب إلى تعدد الطرق والممارسة:

إذن، ابتداء من القرن 16م بدأ الانحراف ومن ثمة كان ذلك مبعثا لصدام في الرؤى والخطابات، بين ممثلي الاسلام الأرثوذوكسي، والمتصوفة الطرقيين الذي طقسنوا عددا من الممارسات وجعلوها ضمن نسقهم في التصوف، هذا أدى إلى اعتبار ذلك من باب البدعة، التي استفحلت في ممارسة الدين، والتي أوجبت المحاربة من طرف الحركة الاصلاحية والنصوصية الدينية سواء بالجزائر أو ببقية المناطق المغاربية الأخرى.

بالمقابل الخطاب الصوفي الطرقي لم يتوان في مجابهة الخطاب الاصلاحي- الفقهي، فعلى مدار التاريخ عبّر أهل التصوف عن احتقارهم لعلم الفقه، الذي سموه بعلم الدنيا، يلخص ذلك المكي بقوله " علماء السوء مثل صخرة وقعت على فم نهر، لا هي تشرب الماء ولا تترك الماء يخلص الى الزرع، وكذلك علماء الدنيا قعدوا على طريق الآخرة فلا هم نفذوا ولا تركوا العباد يسلكون الى الله عز وجل"(69).

في الجزائر، ومنذ بداية صراع الزوايا والطرق مع الحركة الاصلاحية بداية 1931، اتجه خطاب أصحاب الطرق والزوايا إلى نقد لاذع لذلك، مؤسّسين خطابهم على أساس محلية التصوف وسنيته ومالكيته في مقابل جمعية العلماء، التي "حاولت إلحاق البلاد بالشرق الأوسطيين بعد الاستقلال، بعد ما استلهم علمائها الأفكار النهضوية المشرقية، نفس النقد طال الاسلام المتطرف، الذي مثلته

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الجبهة الاسلامية للإنقاذ، أما على الصعيد المذهبي فقد أظهر خطاب الزوايا والطرق تعصبا للمذهب المالكي السنّي، وأخذوا على جمعية العلماء تركيبة علمائها، التي تضم بين صفوفها المعتزلة والشيعة والخوارج والإباضيّين"(70).

عموما تعكس هذه الآراء – التي تحتاج إلى كثير من الفحص والتعقيب والنقد، وفيها الكثير من التناقض–، ردة الفعل اتجاه كل ما يرمز ويمتّ إلى أهل الفقه والنص، حيث سعى علماء التصوف سواء في الجزائر أو في المناطق المغاربية الأخرى، في إطار صراعهم مع حركات الاسلام الأرثوذوكسي، إلى تأكيد كرامة الأولياء وصحة ولايتهم، ومشروعية زيارتهم، مثل مشروعية السماع والتوسل بهم وطلب الشفاعة، مستدلين في ذلك ببعض من القرآن وسنة النبي (ص) وسيرة صحابته، مكذبين في نفس الوقت حشر هذه الممارسات في خانة البدع والشرك والانحراف، وتطور هذا الرد والصراع إلى نقد للفقه والفقهاء الذين وُصِفَ دورهم بالسلبي وبالجمود والتجريد الذي أصابه.

يؤكد في ذلك ابن خلدون عبد الرحمن بأن تعقيل الدين وجموده من قبل الفقهاء كان له الأثر السيّء على إبعاد الروح الدينية عن الجماهير الشعبية، بالمقابل قرّبها إلى التشبث العقيم بالقواعد التجديدية، وزاد في إبعاد تلك الجماهير عن بساطة الدين الأولى، وأصابتها بالفراغ الروحي، الذي لا تطيقه، فلم تجد غير التصوف، الذي وجدت فيه الحرية الروحية وحماس تسلل إلى جماهير كثيرة، مثلما دخل عن طريق التصوف أقوام كُثر في الإسلام، فرسخ خلال قرون انتشاره مذاهب القرآن وأصوله جنبا الى جنب مع طقوس الشعوب وعقائدها.

في النهاية سلّم الخطاب الصوفي بمسلمة اعتبر فيها أن كل الذي حدث ويحدث هو ناتج عن مسؤولية الفقهاء، الذين تصلبوا على القواعد الفقهية، التي جعلت من الدين حروفا ميتة فاقدة للحماس الروحي العميق، هذا الحماس الذي وجدته الجماهير في التصوف، وهو الأمر الذي حصل ويحصل في الجزائر من خلال استمرار صراع الزوايا والطرق وممثلي الخطاب الاصلاحي.

– خلاصة:

إن التعدد الذي عرفه ويعرفه الخطاب الديني ومعه نسق الممارسة الدينية للإسلام في الجزائر هو في حقيقته نتاج طبيعي للتأرجح الذي حصل يصيب هذا الخطاب وهذه الممارسة، فمن منظور البندول يمكن الوقوف وتفكيك هذا التأرجح والتعدد على جميع أطياف الخطاب الديني المكونة لمورفولوجية الحقل الديني بالجزائر، والتي هي بدورها ترجمة عملية لأنساق مختلفة من الممارسة، منها الخطاب والممارسة الأرثوذوكسية – النصية للدين الاسلامي في مقابل الخطاب والممارسة الصوفية – الطرقية للإسلام مرورا إلى خطاب وممارسة شعبية للدين الاسلامي وانتهاء مع الخطاب والممارسة السياسية والحركية والراديكالية والجهادية للإسلام من طرف منظمات وأحزاب سياسية وسلطوية أو حتى جماعات متطرفة.

إذن، كل هذا جعل من الحقل الديني في الجزائر يتموضع بين اتجاهات خطابية مختلفة، متضاربة أحيان ومتصارعة في أحيان أخرى، كل يعتبر نفسه الوصي على نسق الأسلمة الصحيحة وأن الآخر تتسم ممارساته بالبدعية والشرك أو حتى بالكفر، هذا جعل من علاقتها تتسم بهذا الشكل وتدور في شكل من التأرجح البندولي، الذي يفسر مجرى الأمر من خلال أربعة مستويات هي البعد والقرب مع الله والتوحيد والشرك، من زاوية أن كل واحد يستند في اتصاله مع الله على مرجعية سنية صحيحة، وأن خطابه وممارساته للإسلام هي الصحيح وهي الرابطة بالسلف والمؤدية إلى النجاة.

بدورها تضاربت الاتجاهات المفسرة لذلك بين موضعة الأمر بين تعددية مرجعية ومن ثمة خطابية وممارساتية للإسلام بعد خروجة من الجزيرة العربية وأقلمته مع خصوصيات المجتمعات الأخرى، وبين تفسير يؤكد على أحادية الخطاب والمرجعية، في مقابل تعدد التأويل واختلافه تبعا لاختلاف السياقات الزمانية والمكانية والتاريخية والاجتماعية التي وضع في إطارها النص الديني.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

عموما انتهى بحثنا هذا إلى محاولة متواضعة للمقاربة بين عدد من الخطابات التي وصمت بالأرثوذوكسية والنصوصية، والأخرى التي وصمت بالصوفية والطرقية والشعبية، من حيث مرجعيتها ومذاهبها وخطاباتها والممارسات المتضمنة في أنساقها، مع محاولة التركيز على الجزائر كمجال ميداني للبحث ومن خلاله المنطقة المغاربية.

-البيبليوغرافية المعتمدة:

( )- الكنز علي، "الاسلام والهوية: ملاحظات للبحث"، من الكتاب الجماعي: الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000، ص 106-107.
(2)- الكنز علي، نفس المرجع السابق، ص 106.
(3)- بوبريك رحال، بركة النساء: الدين بصيغة المؤنث، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010، ص 178.
(4)- الكنز علي، نفس المرجع السابق، ص 106.
(5)- غيلنّر إرنست، مجتمع مسلم ((Muslim Society، ت. باقادر أبو بكر أحمد، دار المدار الاسلامي، بيروت، ط1، 2005، ص 300.
(6)- بوبريك رحال، نفس المرجع السابق، ص 178.
(7)- الكنز علي، نفس المرجع السابق، ص 106-107.
(8)- شحادة مروان، تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية- حالة دراسة (1990- 2007)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 23.
(9)- نفس المرجع، ص 23- 24.
(10)- نفس المرجع، ص 24- 25.
(11)- نفس المرجع، ص 24- 25.
(12)- الغامدي سعيد بن ناصر، "المرجعية: معناها وأهميتها وأقسامها"، من مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الاسلامية، نشر جامعة أم القرى، المدينة المنورة، العدد 50، رجب 1431، ص 376.
(13)- نفس المرجع، ص 378- 379.
(14)- الغامدي سعيد بن ناصر، نفس المرجع السابق، ص 380.
(15)- نفس المرجع، ص 383.
(16)- بركات حليم، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1996، ص260.
(17)- نفس المرجع، ص 260.
(18)- غيلنّر إرنست، مجتمع مسلم ((Muslim Society، ت. باقادر أبو بكر أحمد، دار المدار الاسلامي، بيروت، ط1، 2005، ص 33.
(19)- زهر الدين صالح، الحركات والأحزاب الاسلامية وفهم الآخر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012، ص 12.
(20)- أبو زيد نصر حامد، "الخطاب الديني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية"، من الكتاب الجماعي "الاسلام والسياسة"، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص 47.
(21)- جويرو زهية، الاسلام الشعبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2007، ص 13-14.
(22)- نفس المرجع، ص 14.
(23)- الزاهي نور الدين، الزاوية والحزب: الاسلام والسياسة في المجتمع المغربي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط3، 2003، ص 133.
(24)- شحادة مروان، نفس المرجع السابق، ص 31.
(25)- الكنز علي، نفس المرجع السابق، ص 91.
(26)- طحّان أحمد، الحركات الاسلامية بين الفتنة والجهاد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2007، ص 591.
(27)- زهر الدين صالح، نفس المرجع السابق، ص 13.
(28)- عناية عز الدين، "فعالية بنى المقدس في المغرب العربي"، من مجلة دراسات عربية، السنة الرابعة والثلاثون، العدد 12/11، دار الطليعة للنشر والتوزيع، 1998، ص 59-60.
(29)- الهرماسي محمد صالح، مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001، ص 80.
(30)- نفس المرجع، ص 80- 81.
(31)- نفس المرجع، ص 81- 82.
(32)- الكنز علي، نفس المرجع السابق، ص 106- 107.
(33)- عناية عز الدين، نفس المرجع السابق، ص 61- 62.
(34)- الهرماسي محمد صالح، نفس المرجع السابق، ص 84-85.
(35)- نفس المرجع، ص 85- 87.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(36)- الهرماسي محمد عيد الباقي، " الاسلام الاحتجاجي في تونس"، من الكتاب الجماعي: "الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي" ، اصدار ونشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2004، ص288.

(37)- الزاهي نور الدين، الزاوية والحزب، نفس المرجع السابق، ص 133.

(38)- غيلنر إرنست، مجتمع مسلم، نفس المرجع السابق، ص 311.

(39)- الزاهي نور الدين، نفس المرجع السابق، ص 134- 135.

(40)- بركات حليم، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 1996، ص 258.

(41)- مرزوقي حسن، "الاسلام الطرقي ومستويات التأصيل"، من مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والانسانية، عدد خاص بعنوان: "تغير أنماط التدين في الوطن العربي"، اصدار المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، العدد 2، المجلد الأول، خريف 2012، ص 17.

(42)- شكري غالي، "العرب بين الدين والسياسة"، من الكتاب الجماعي "الاسلام والسياسة"، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص 89.

(43)- غيلنر إرنست، مجتمع مسلم، مرجع سابق، ص 253، 300.

(44)- شكري غالي، نفس المرجع السابق، ص 89.

(45)- الغنوشي راشد، "تعقيب: تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلامية بتونس (حركة الاتجاه الاسلامي)"، من الكتاب الجماعي: "الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، نفس المرجع السابق، ص 301.

(46)- الكنز علي، نفس المرجع السابق، ص 93- 94.

(47)- البدعة هي: " الأمر المستحدث في الدين بقصد التعبد" أي إضافات وزيادات يقصد بها التعبد، لأكثر تفصيل أنظر: الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص52.

أنظر أيضا كل من:

- ابن تيمية تقي الدين، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، دار البعث للطباعة والنشر، الجزائر، 1987، ص 191-194.
- ابن تيمية احمد تقي الدين، مجموع الفتاوي، تحقيق وجمع عبد الرحمن ابن محمد، المجلد 11، " كتاب التصوف" مطابع الرياض، ط 1381، ص 504، 528.
- ابن تيمية محي الدين، زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور، اعداد علي عبد العال الطهطاوي، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 2001، ص 17- 33.
- الجوزية ابن القيم " إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان " ملحق من كتاب زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور، مرجع سابق، ص 46-77.
- محمد بن عبد الوهاب، الرسائل الشخصية، القسم الخامس، (بدط)، (بتط)، ص111-112.

(48)- بوطالب عبد الهادي، "قراءة في مفاهيم الاصولية، الجمود (أو التطرف) الديني، العنف والارهاب، السلفية الصحوة الاسلامية"، من مجلة مطبوعات اكاديمية الملكة المغربية، الهلال العربية للطباعة والنشر، الرباط، العدد 11/ 1999، ص 24.

(49)- بلقزيز عبد الاله، الخطاب الاصلاحي في المغرب: " التكوين والمصادر" (1844-1918) ، دار المنخب العربي للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997، ص 138.

(50)- GEERTZ Clifford, Observer l'islam : changements religieux au Maroc et en Indonésie, traduit par GRASSET Jean- baptiste, éditions Découverte, Paris, 1992, p 87.

(51)- طهاري محمد، مفهوم الاصلاح بين جمال الدين الافغاني ومحمد عبده المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1992، ص 104.

- عثمان محمد فتحي، السلفية في المجتمعات المعاصرة، دار القلم، الكويت، ط2، 1981، ص 76-77.
- رضا محمد رشيد، الوحي المحمدي، دار الكتاب، الجزائر، 1988، ص 244.

(52)- Merad Ali, le réformisme musulman en Algérie, de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale, les Editions El Hikma, Alger, Deuxième Edition, 1999, p 109.

(53)- الراسي جورج، الدين والدولة في الجزائر من الأمير عبد القادر إلى عبد القادر، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2008، ص 238.

(54)- غيلنر إرنست، مجتمع مسلم، مرجع سابق، ص 291- 292.

(55)- نفس المرجع السابق، ص 290.

(56)- لأكثر تفصيل أنظر الأعمال التالية:

- الخطيب أحمد، جمعية المسلمين و أثرها الاصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1995، ص 60.
- الابراهيمي أحمد طالب، آثار البشير الابراهيمي، ج3، (عيون البصائر)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997، ص321.
- ابن باديس عبد الحميد، آثار عبد الحميد ابن باديس (رئيس جمعية المسلمين)، ج3، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ط1، 1984 دار البحث للطباعة والنشر قسنطينة، الجزائر، ص 234 .

(57)- أبو الصفصاف عبد الكريم، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية (1931-1945)، دار البعث للنشر والتوزيع، قسنطينة، 1981، مرجع سابق، ص 193- 194.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(58)- حماني أحمد، صراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسطو بالإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس، ج2، نشر دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، ط1، 1984، ص 287-288.

(59)- حماني أحمد، "سائل من زمورة(ولاية غليزان)" من مجلة نور الهدى، منبر الفتوى، وجريدة الشعب اليومية، الاثنين 18-11-1991، ص06-07.

(60)- Merad Ali, le réformisme musulman en Algérie, op- cit, pp 191-194.

(61)- Merad Ali, op- cit, pp 195-196.

(62)- كلنير إرنست، "السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغاربية"، مرجع سابق، ص 44-45.

(63)- بونيت عز الدين، "الخطاب العربي القديم وأنوية الفرجة"، من الكتاب الجماعي: الفرجة بين المسرح والأنثروبولوجيا، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بتطوان ، سلسلة أعمال الندوات (8)، تطوان، 2002، ص 102.

(64)- لطيفة الأخضر، الإسلام الطرقي، دراسة في موقفه من المجتمع ومن القضية الوطنية، دار سراس للنشر تونس، 1993، ص18.

(65)- ألفرد بال، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي: من الفتح العربي حتى اليوم، ت. بدوي عبد الرحمن، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط3، 1987، ص394.

(66)- G.H BOUSQUET ; L'Islam Maghrébin, la maison des livres, Alger, 4eme Edition, 1954, p156.

(67)- بن الطيب محمد، اسلام المتصوفة، رابطة العقلانيين العرب ودار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص 95.

(68)- نقروش حميد، "التصوف والممارسة الصوفية: مقاربة سوسيو تاريخية للتصوف في الجزائر"، من مجلة حقول: نفس مرضيات وعيادة اجتماعية، مجلد 7، عدد 14، جامعة قسنطينة، 2011، ص 125.

(69)- شريط عبد الله، الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص 501.

(70)- الراسي جورج، مرجع سابق، ص 238.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com