

المسألة الدينية والهوية في المجتمع الجزائري - بين الواقع والرهانات -

أ. سارة طالب

جامعة الأغواط

د. حفصة جرادي

جامعة الأغواط

الملخص:

إن الاستعمار الاستيطاني للجزائر عمل على سحق هوية الشعب وبتره عن كل جذوره ومقوماته التي تتجلى في الدين واللغة والتراث كما عمل على اذكاء الصراع الإثني وتفريق جموع الجزائريين شيئا من خلال ايدولوجية استعمارية سامة ومقيدة هدفها القضاء النهائي والجذري على وحدة الأمة الجزائرية وتواجدها فوق أرضها لكن وقوف الجزائريين في وجه الاستعمار الفرنسي من خلال أشكال المقاومة والثورات الشعبية إلى غاية انطلاق ثورة التحرير الوطني كانت هناك جنبا إلى جنب المقاومة الرمزية والثقافية واقفة موقف الندية والمجابهة لكل محاولات الاستعمار لطمس معالم الشخصية الجزائرية فوقفت كل مؤسسات التنشئة الاجتماعية وعلى رأسها المؤسسة الدينية في وجه المستعمر محافظة على الهوية الوطنية . إن وقوف الدين الاسلامي متحديا الآلة الاستعمارية الاستيطانية تكمل بالنجاح فهل يمكن أن يبقى رمزا قويا وهاما للهوية الوطنية بعد الاستقلال أمام هذا الانفتاح الاعلامي والمعلوماتي الواقعي والافتراضي وطغيان الكوكبية ومظاهر العولمة ومختلف التجاذبات الداخلية والخارجية وهل تستطيع المؤسسة الدينية في الجزائر أن تتعامل مع معطيات تاريخية مختلفة فرضها واقع جديد .

Abstract:

It is indisputable that colonialism tried to cut the identity of the Algerian people and its components ;also it cannot deny the role of the religious institutions in maintaining this identity.

Religious confronted colonization defying his strength and his tyranny but does it remain a powerful and an important symbol of national identity after the independence.

In the midst of the media openness and information the realistic and default and the manifestations of globalization and various internal and external interactions ,will the religious institutions(establishment) in Algeria deal with different historical data to impose a new reality.

مدخل :

لن يشذ المجتمع الجزائري في طابعه الهوياتي عن باقي المجتمعات العربية الاسلامية رغم الخصوصيات وعناصر الثقافة التي تزيد من الزخم والتنوع .."صحيح أن هذه النحل والفرق

والمذاهب قد تأثرت في بيئتها المغربية بمعطيات المكان، لكن هذا التأثير ينسحب عليها كذلك في أقاليم المشرق المختلفة. وفي كل الأحوال لم تكن "الخصوصية" تجب القواعد العامة، بل أن حضارة العالم الإسلامي بأسره يمكن أن تندرج تحت مقولة "التنوع في إطار الوحدة". لقد كان المعين واحدا في كل الأحوال، أصولا عربية إسلامية وتأثيرات موروثه عن الحضارات الكلاسيكية، ثم تمثل وهضم وإضافة. يستوي في ذلك المشرق والمغرب سواء بسواء. وإذا كان ثمة تباين واختلاف فالأصول واحدة والتنوع إثراء للفكر الإسلامي عموماً لا دخل في ذلك لعوامل جغرافية أو إثنية أو غيرها. وإذا ما تعلق الأمر بالمناهج والرؤى وطبيعة الإشكاليات فإنها لا تشذ عن ذات القاعدة، خاصة إذا ما أدركنا أن الفكر والمنهج شيء واحد.¹

هذا التنوع أدى الى التناغم والتوحد في ثلاثية الانتماء من خلال اجتماع عنصر التراث، اللغة والدين الاسلامي هذا الأخير الذي يعد رباط التماسك بين المجتمعات العربية والاسلامية كما يعد المقوم الأساسي الذي وقف أمام التشويه والاجتثاث الهوياتي الذي مارسه الآلة الاستعمارية الغربية ولا أدل على ذلك الاسلام الجزائري الذي وقف صامدا في وجه الاستعمار الاستيطاني الفرنسي ذو الطبيعة الاستلابية طيلة مائة واثنتان وثلاثون سنة فهل يمكن أن يبقى مكون الدين صامدا أمام خصم يتمثل في العولمة الثقافية والنسق الكوكبي في الجزائر وباقي المجتمعات العربية والاسلامية في الوقت الراهن. سنقف عند عنصر الدين في المجتمع الجزائري خصوصيته وتاريخيته وتجاذباته كأهم عنصر من عناصر الهوية الثقافية وقبلها تناول ونستعرض المفاهيم ذات الصلة والتي تدعم طرحنا .

في مفهوم الهوية الثقافية:

" ان الهوية تطلق على العلاقة الفكرية التي ترفع كثرة المعاني في الموضوع فتردها إلى الوحدة في الإشارة، فمثلا " أ في هوية مع ب " معناها أنه: على الرغم من الاختلاف في التعبير بين أ وب فإن المقصود بهما شيء واحد .- وفي علم الاجتماع تثار مشكلة الهوية فيما يتعلق بهوية الشخص في الإطار الاجتماعي، بأن يشعر بالهوية مع أشخاص المجتمع الذي يعيش وينمو فيه، وهو ما يسميه جورج ميد باسم " تعميم الغير " واندماج الذات فيه² وتعد الهوية قاعدة تزكها القوانين والمواثيق الدولية، وقد جاء في المادة الأولى من إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي ما يلي:

- لكل ثقافة كرامة وقيمة يجب احترامهما والمحافظة عليهما.

- من حق كل شعب ومن واجبه أن ينمي ثقافته .

- تشكل جميع الثقافات، بما فيها من تنوع خصب، وبما بينها من تباين وتأثير متبادل جزءاً من التراث الذي يشترك في ملكيته البشر جميعاً³ لذلك لا يجب أن ينظر المجتمع إلى هويته على أساس الخوف من الذوبان في الآخر وإنما على كيفية الوقوف في وجه التحديات، وفرض الوجود الحقيقي أمام الصراع الذي يجب خوضه من موقع التأثير فيه⁴. وتستعمل كلمة هوية في الأدبيات المعاصرة مقابل كلمة Identité الفرنسية وIdentity الإنجليزية، وهي تعبير عن خاصية مطابقة الشيء لنفسه، ويرى برهان غليون أن الهوية الثقافية تعرف بوظيفتها، حيث يرى بأنها إبداع المستقبل الروحي والفكري والأخلاقي، وهي تعني إعادة تنظيم الحياة الشعورية والعقلية والأخلاقية في ضوء متطلبات العصر⁵ ويؤكد في هذا المجال على أن تحقيق الهوية لا يتم دون التقدم في وسائل تمثل الحضارة المادية والتقنية⁶ وتعد الهوية للمجتمع جزءاً من ثقافته، وهي أحد مكونات الشخصية الوطنية، وهي تعني في الأساس التفرد، والهوية الثقافية هي التفرد الثقافي بكل ما يتضمنه من معنى للثقافة من عادات وأنماط سلوك، وميول، ونظرة إلى الكون والحياة⁷. ويتبين مما سبق أن المعنى العام للهوية لا يتغير وهو يعني الامتياز عن الغير، والمطابقة للنفس، أي هي ما يتميز به الفرد والمجتمع عن الأغيار من خصائص ومميزات. فالهوية الثقافية لأمة من الأمم هي القدر الثابت والجوهري، والمشارك من السمات والقسمات العامة التي تميز ثقافة أمة عن غيرها من ثقافات الأمم الأخرى، أي أنها تميز الشخصية الوطنية والقومية عن غيرها من الشخصيات الوطنية والقومية الأخرى. وهي الوعي بالذات على مستوى الفرد والجماعة، وتقوم الهوية الثقافية على أركان ثلاثة هي: أولاً: العقيدة وهي التي توفر للإنسان الرؤية الكونية وثانياً: اللغة التي تجعل الفرد ينتمي لأمة ويتفاعل مع أفرادها. وثالثاً: التراث الثقافي الذي هو منتج أمة، ويزود الفرد بالذاكرة التاريخية والأدبية ويتضمن الأخلاق والقيم والعادات والتقاليد والأعراف والنظم والفنون وما إلى ذلك⁸

مفهوم العولمة:

"العولمة في أصلها اقتصادية، قائمة على إزالة الحواجز والحدود أمام حركة التجارة لإتاحة حرية تنقل السلع ورأس المال ومع أن الاقتصاد والتجارة مقصودان لذاتهما في العولمة، إلا أنها لا تقتصر عليهما وحدهما وإنما تتجاوزهما إلى الحياة الثقافية والحياة الاجتماعية بما تتضمنانه من أنماط سلوكية ومذاهب فكرية ومواقف نفسية، وكل ذلك هو الذي يصوغ هوية الشعوب والأمم والأفراد،⁹ العولمة التي يجري الحديث عنها الآن هي نظام ونسق ذو أبعادٍ تتجاوز دائرة الاقتصاد لتعولم الإنسان في كلّ مجال متحديّة قدرة خصوصياته القومية والفردية على الصمود في وجه

مديها، وواضعةً مناعته الذاتية موضع اختبار صعب، على سمع العالم وبصره، إن سياسات ومآرب العولمة في المجال الثقافي التي تستهدف الهويات القومية ومقوماتها الرئيسة اللغة والدين والسمات التاريخية وأنماط العيش والسلوك والعادات والتقاليد ومعطيات الاختلاف والتمايز بين المجتمعات تضعنا أمام مسؤولياتنا المادية والمعنوية والروحية الجوهرية في الحياة البشرية وهذا ما جعلنا نتذكر قول وزير الثقافة الفرنسي في مؤتمر المكسيك إن هذا الشكل من أشكال الامبريالية المالية والفكرية لا يحتل الأرض، ولكن يصادر الضمائر ومناهج التفكير وبحكم انتمائنا الإسلامي العربي فنرى أن ثقافتنا الإسلامية العربية تتعرض منذ زمن لقوى التقييد والتحديد من جهة وقوى التجديد والتحديث من جهة ثانية، وقوى الترويض والتهميش من جهة ثالثة وأول ما يثير الانتباه عند التأمل في موقف الغرب من هويات الشعوب هو جمعه بين موقفين متناقضين، فهو من جهة شديد الاعتزاز بهويته حريص عليها، وهو من جهة ثانية رافض للاعتراف بالهويات الوطنية لشعوب العالم لإحساسه بأن العولمة من شأنها أن تؤدي إلى مزيد من الوعي بالخصوصية الثقافية والحضارية وتلك في نظر الغرب عموماً هي المعضلة الكبرى التي يصطدم بها، ويعبر مفكره عن هذه الحيرة الفكرية بوضوح وصراحة لا مزيد عليهما. للعرب موقفان سهلان وهما السائدان: موقف الرفض المطلق وسلاحه الانغلاق الكلي وما يتبع ذلك من ردود فعل سلبية محاربة وموقف القبول التام للعولمة وما تمارسه من اختراق ثقافي واستتباع حضاري، شعاره، "الانفتاح على العصر" و"المراهنة على الحداثة" وهكذا فبدلاً من تيارات "حداثة تمارس الهيمنة والقيادة تستقطب الأجيال الصاعدة، بدلاً من ذلك يسود الحديث عن "الأصولية الدينية" بوصفها الظاهرة المهيمنة ... إن حاجتنا إلى تجديد ثقافتنا وإغناء هويتنا والدفاع عن خصوصيتنا ومقاومة الغزو الكاسح الذي يمارسه، على مستوى عالمي، إعلامياً وبالتالي إيديولوجياً وثقافياً، المالكون للعلم والتقانة لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لممارسة التحديث ودخول عصر العلم والتقانة. دخول الذوات الفاعلة المستقلة وليس دخول "الموضوعات" المنفعلة المسيرة. نحن في حاجة إلى التحديث، أي إلى الانخراط في عصر العلم والتقانة كفاعلين مساهمين، ولكننا في حاجة كذلك إلى مقاومة الاختراق وحماية هويتنا القومية"¹⁰ وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يمارس علينا وعلى العالم أجمع بوسائل العلم والتقانة، وليس هاتان الحاجتان الضروريتان متعارضتين كما قد يبدو لأول وهلة، بل بالعكس هما متكاملتان، أو على الأصح متلازمتان تلازم الشرط مع المشروط. ومن الحقائق البديهية في عالم اليوم، أن نجاح أي بلد من البلدان، النامية منها أو التي هي في "طريق النمو، نجاحها في الحفاظ على الهوية والدفاع عن الخصوصية، مشروط أكثر من أي وقت مضى بمدى عمق عملية التحديث الجارية في

هذا البلد، عملية الانخراط الواعي، النامي والمتجذر، في عصر العلم والتّقانة . والوسيلة في كلّ ذلك واحدةً اعتماد الإمكانيات اللامحدودة التي توفرها العولمة نفسها، الجوانب الإيجابية منها، وفي مقدمتها العلم والتّقانة. وهذا ما نلمسه بوضوح في تخطيطات الدول الأوروبية التي يدقّ في كثير منها ناقوس خطر "الغزو الأمريكي" الإعلامي الثقافي الذي يتهدّدُها، في لغتها وسلوك أبنائها وتصوّراتهم الجمعية. والتي يوظف أرقى وسائل العلم والتّقانة - ومنها الأقمار الصناعية - في اكتساح مختلف الحقول المعرفية والخصوصيات الثقافية . إن أوروبا اليوم تتحدث حديث الخصوصية والأصالة، وتتحدث عن "الهوية الأوروبية" تعزيزاً لسيرتها الجدي على تشييد الوحدة بين شعوبها وأقطارها، بخطوات عقلانية محسوبة في إطار من الممارسة الديمقراطية الحقّة. وهي بذلك تُقدّم لمستعمراتها القديمة أقطار العالم الثالث كلّ نموذجاً صالحاً للإقتداء به بعد ملاءمته مع الخصوصيات المحلية من خلال ما سبق نستنتج ما يلي: العولمة تدعو إلى تجاوز الهوية القومية الدين .. اللغة .. الأرض .. التاريخ لصالح "هوية" أوسع لكن أنه ليس في استطاعة العولمة أن تقضي على هوية الناس، بل إن الأمر على العكس من ذلك، فإنه بمقدار ما يشعر المرء بأن هناك جهةً ما تقصد إلى النيل من ماضيه والإجهاز على شخصيته وهذّر كرامته، هناك سيأخذ في البحث عن جذوره وأصوله، وهناك تكاثف جهوده ليعبّر عن حضوره ووجوده بكلّ الوسائل التي يملكها .¹¹

الهوية العولمية:

تقترح العولمة هوية جديدة، هي الهوية العولمية، التي تتضمن نقيضين هما: العولمة التي تعمل على محو الهويات، والهوية التي تقف في وجه الغزو العولمي، وإذا كانت الهوية تعني التميز عن الغير، حيث يتميز الفرد عن غيره من الأفراد، والأمة عن غيرها من الأمم، والثقافة عن غيرها من الثقافات، فإن العولمة تعني إلغاء التمايز والتغاير¹² بيد أن الواقع الذي يربط العولمة بهويات الأمم والشعوب ينبئ بأمر آخر، كون التطورات التكنولوجية والمعلوماتية والاتصالية الهائلة التي تحققت في هذا العصر، تتيح إمكانية أكبر أمام الثقافات المحلية للاغتناء والانفتاح على العالم والتفاعل فيما بينها، وهو ما يعطي بعداً جديداً للهوية هو البعد العالمي، وربما أمكن بهذا المعنى الحديث عن هوية عالمية . تتفاعل فيها هويات وثقافات الأمم والشعوب، دون أن تذوب في أنموذج واحد¹³ واستناداً إلى ما سبق، يشير البعض إلى إمكانية ولادة "الإنسان العالمي" ذو الهوية الجديدة، كما يتحدث آخرون عن "عولمة الأنا" التي تحيل الهوية إلى أسطورة في عالم يستطيع فيه أي إنسان وعبر الشبكات الإلكترونية، أن يصبح سائحاً جوالاً عبر الأمكنة دون أن يبرح مكانه، فالعولمة تخرق اليوم جدران "الهويات المغلقة" وتجعل الحديث عن الإنسان العالمي. أمراً ممكناً جداً¹⁴

التثاقف العولمي:

وفي وقتنا الراهن وفي ظل الإمكانية الكبيرة على الاطلاع على العديد من الثقافات بل وممارسة وتقمص أشكال متعددة لسمة ثقافية واحدة في آن واحد، فإن ثقافة جديدة تتشكل الآن وفق السياقات الدولية الأخذة بالتشكل، على أساس خصائص نظام العولمة، رغم ما أثير حول الموضوع من قلق حول السيادة الثقافية للدولة القومية وكذا موضوع التنوع الثقافي، بيد أن الثقافة الكونية ماضية في التشكل دون أن تعبأ بثقافة الدولة القومية، ولا بالتنوع الثقافي ويبدو ذلك من خلال الانتقال بالمجتمعات من التشكل على الأساس القومي إلى التجانس على الأساس الكوني، وهو ما يؤدي بالتدريج إلى إضعاف الشعور بالانتماء القومي لصالح الانتماء الإنساني، حيث يتم في هذه المرحلة - التي تقود فيها الرأسمالية العالمية ... مع تعدد وتنوع الفضائيات المطلة من كل أنحاء العالم، فإن وعيا بصريا على أساس كوني يتشكل الآن لدى عامة الناس، في ظل عجز الأنظمة القومية التحكم والتأثير على مواطنيه إعلاميا بمعزل عن التأثيرات الخارجية، إذ أضى من السهل على أي فرد الوقوف على مختلف الروايات لنفس الحدث، سواء كان حدثا داخليا أو خارجيا في ظرف ثوان معدودة، عبر تغيير القنوات لا أكثر، هذا التعدد البشري حول هذه الباقية الالكترونية سعي بالقطيع الالكتروني، حيث أصبح فعلا يتسم بسمات القطيع أمام قدرة المركز على التحكم في ميوله ومواقفه، من خلال التدفق المعلوماتي الهائل القادم عبر الفضائيات، وفي هذا الإطار يقول الحبيب الجحاني بأن تيار العولمة فرض نفسه عبر ثقافة الصورة على جميع الفئات مدشنا بذلك عصر ما بعد المكتوب¹⁵ وباكتساح العولمة ساحة الفكر العالمي تزايدت صيحات المجتمعات المحلية والجماعات الإثنية بالموازاة بفكرة الهوية، وطفدت على السطح مختلف القوميات مطالبة باسم حقوق الإنسان بحقها في الوجود، وبإحياء ثقافتها حتى لو كانت فرعية ومهمشة في مجتمعات كبيرة، ولم يقتصر الأمر على الشعوب التي كانت تسعى إلى تشكيل دول قومية جديدة، بل على المستوى العالمي العام، وأصبحت العلاقة الجدلية بين العولمة والهوية موضوعا أساسيا في شتى المناسبات، فيما بات التفكير في هوية حضارية تتماشى والقيم العالمية وتحتفظ في ذات الآن بالقيم المحلية مطلب جل المفكرين والباحثين في ظل انسياق عامة الناس صوب السلوك الغربي الذي بدا بريقه ساحرا مغريا.. حيث سادت مختلف المجتمعات قيم جديدة تمثلت أساسا في الفردانية والمنفعة والاستهلاك في نطاق واسع الأمر الذي جعل قضايا الهوية محورا أساسيا في العديد من الدراسات السوسولوجية¹⁶

مفهوم الدين:

إن للدين دورا أساسيا في تشكيل شخصية الفرد، ووعيه وتفكيره وعبادته وعاداته ومواقفه وسلوكاته وتصوراتهِ لجوانب الحياة المختلفة، وفي هذا يقول المفكر مالك بن نبي الدور الذي يؤديه الدين حين يتدخل في التركيب الاجتماعي في شكل: «قيم أخلاقية، متجسدة في العرف والعادات والتقاليد والقواعد الإدارية والمبادئ التشريعية... فدور العنصر الديني كعامل تنظيم نفسي دور لا من حيث أنه يعمل في صورة مبادئ موجبة تنطبع في ذاتية الأنا لتصبح دوافع وقواعد للسلوك فحسب، ولكن لأنها كذلك تستطيع أن تتجلى في صورة تحريك مانع في بعض الظروف المرضية كما في حالة الكبت... فتأثير الدين على الأنا هو إذن تأثير عام سواء كان ذلك لتحديد عناصر الشخصية الأساسية أم كان لأنه في بعض الحالات الشاذة يؤدي إلى نشأة جوانب مرضية... فالعنصر الديني بصفة عامة فضلا عن أنه يغذي الجذور النفسية العامة على ما بينا - يتدخل مباشرة في العناصر الشخصية التي تكون الأنا الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه الأنا ... ولما كانت هذه الطاقة الحيوية المنظمة تتحول إلى نشاط اجتماعي لدى الفرد، وكان الفرد سببا في وجود النشاط المشترك للمجتمع خلال التاريخ، فإن ذلك يرينا بصورة واضحة أهمية دور العنصر الديني بطريقتين مختلفتين فهكذا تظهر لنا أهمية الدين ودوره الحيوي ليس فقط من الجانب العقدي والفقهية ولكن كذلك من الجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية والحضارية العامة، ويصبح عنصرا أساسيا مشكلا لهوية المجتمع»¹⁷

ولهذا فإن الدين يعتبر المركز الأساسي، لأي حضارة وأي مجتمع الأمر الذي يجعل منه العامل الأكثر والأعمق تأثيرا على سلوك الفرد نحو نفسه ونحو مجتمعه، خاصة وأن هذا الإنسان في تغير متواصل، مما جعله "بحاجة مستمرة إلى ما يحقق التوازن والتعادل بين مكوناته المادية والروحية" وفي هذه الأثناء تأتي أهمية الدين والقيم المرتبطة به في رسم حدود ومعالم الحياة الاجتماعية وفق منظور مقدس لا يمكن المساس به¹⁸ حيث يعتبر الدين من أهم النظم الاجتماعية الفعالة، وركن من أركان البناء الاجتماعي أنه يتفاعل مع كل أنساق المجتمع ويساهم إلى حد ما في تشكيلها وتنظيمها، ولذا كان النظام الديني من أول النظم التي عرفها الإنسان في حياته. كما أنه إنما وجد لحاجة وضرورة اجتماعية تتمثل في تنظيم شؤون الحياة والتخلص من القلق الوجودي والخوف من المجهول، بالإضافة إلى تفسير ما يعجز العقل عن تفسيره وتعبير دور كايي وجد لضبط الأفراد ودمجهم في نسق موحد¹⁹. فقد عرفه سبنسر بأنه "الإحساس الذي نشعر به حينما نغوص في بحر الأسرار، أما فيورباخ فعرفه " بالغريزة التي تدفعنا نحو السعادة الشعور

والإحساس. ودور كايم رأى بأن الدين في عموميه يتألف من قسمين أساسيين هما: الاعتقادات Les croyances . والطقوس Les rites. وعليه إذا كان الدين كما عبر عنه روجيه باستيد، العبادة المصحوبة بالخشوع والرهبنة، فإن هذه العبادة تحتاج إلى ممارسة وتجسيد طقوسها وشعائرها على أرض الواقع، وإلا لن تكون عبادة، ولقد عبر فريزر عن هذه الفكرة في كتابه "الغصن الذهبي" حيث رأى بأن الإيمان أو الاعتقاد - بصفة عامة - بدون ممارسة هو مجرد وهم، والممارسة إذا كانت بدون إيمان فإنها ليست من الدين في شيء. وعن حاجة الإنسان إلى الدين يقول شلاير ماخر "قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية" كما أن اميل دور كايم أشار إلى هذه الفكرة في قوله: "إن الدين هو عبارة عن نظام متضامن من المعتقدات.

والممارسات المتعلقة بالمقدسات، أي المنفصلة والممنوعة، إن هذه المعتقدات والممارسات توحد جميع من يعتنقها في مجتمع معنوي واحد". وبالتالي الدين كجزء من النسق الاجتماعي يسهم بشكل كبير في بناء وتنمية المجتمع من جميع النواحي. فهو "لا يؤدي وظائفه الإلهية الخاصة بالعبادات فحسب بل يؤدي أيضا وظائفه الاجتماعية والاقتصادية والشرعية والقانونية والأخلاقية والفلسفية" ²⁰ أيضا وقد جاء في قاموس علم الاجتماع بأن الأديان هي أنساق للمعتقدات والممارسات، بينما تشكل التنظيمات الجانب الأخلاقي للسلوك، والمعتقدات الدينية هي تفسيرات أو تأويلات للخبرة المباشرة بالرجوع إلى البناء المطلق للعالم، وإلى القوة فوق الطبيعية التي تسيطر على الكون ومظاهره، والسلوك الديني سلوك مقدس وطقوس تفرض على الشخص ممارسات مقننة تحدد علاقة الشخص بالقوة العليا، والتنظيم الديني يشير إلى عضوية الأفراد المؤمنين في مجتمع. معين، وهو يفرض عليهم مهام دينية خاصة فالدين موجود لدى كل المجتمعات المعروفة اليوم، رغم تعدد العقائد والممارسات الدينية وتنوعها من ثقافة لأخرى، وتنطوي جميع الديانات على منظومة من الرموز التي تستوجب الاحترام والإجلال، وترتبط بسلسلة من الشعائر الطقوسية التي تشترك فيها جماعة المؤمنين. ²¹ كما يعرف الدين بأنه المعتقدات والممارسات والقيم الفلسفية المتصلة بتحديد ما هو مقدس، وبفهم الحياة، والتخلص من مشكلات الوجود الإنساني، ولذلك يعتبر الدين طريقا نظاميا أو تقليديا نحو النجاة أو الخلاص، فيما تعتبر التقاليد الدينية نتيجة محاولة الإنسان الدائمة الاستئثار بأفكاره الفلسفية والروحية وادخارها بحيث تكون متاحة أمام الفرد كلما واجه الحياة بتعقيداتها ومشكلاتها وتوتراتها، وعليه فالدين ظاهرة اجتماعية وفي نفس الوقت الذي يعتبر فيه ظاهرة سيكولوجية طالما أنه يركز بالضرورة على الجماعة عند تطوير الفكرة الدينية. وفي تعليم المعارف الدينية والعمل على استمرارها ²²

الدين في المجتمع الجزائري:

إن المجتمع الجزائري وكالعديد من الشعوب الإسلامية يمر بمرحلة تحول كبيرة في المفاهيم والقيم الأخلاقية والثقافية... ويعود هذا إلى انبعاث المنهج الإسلامي الذي تقوده نخبة من الفاعلين في الحقل الثقافي كمفكرين والكتاب والأساتذة... الخ جاعلين من الدين أساس هذا التغيير في مرحلة تنازعت فيها تيارات عديدة على إستغلال المخزون الثقافي الشعبي في خدمة مشاريعها الثقافية²³ وبالعودة إلى النخبة الجزائرية في العهد الاستعماري، فإن المتتبع للسياسات التي أنتجتها، يبرز له دور السياسة الاستعمارية في تكوينها وتوجيه أدوارها وتحديد مواقفها من مسألة الهوية الوطنية وغيرها من المسائل السياسية والتربوية سواء كان ذلك وفق توقعاتها أو مخالفا لها، فالنخبة الإصلاحية مثلا، تشكلت منذ اللحظة التي قامت فيها سلطات الاحتلال بمصادرة «الأملك التي كانت وقفا على مدارس التعليم، التي أنشئت لضمان التربية الأخلاقية ولمساعدة الأيتام والفقراء، فتوقفت بها الدراسة لانعدام المعلم والطالب... مما أجبر الجزائريين الذين يريدون التعلم أو معرفة دينهم إلى الهجرة نحو الدول الإسلامية المجاورة»²⁴ لكن التناقضات الواضحة في خطابات السياسة الفرنسية التي تدعو إلى العدالة والمساواة وممارساتها المتسمة بالقمع والظلم، جعلت عددا لا يستهان به من هؤلاء الشباب الذين كانوا ينتمون لما يسمى آنذاك بحركة "الشباب الجزائري" ينخرطون في المنظمات التي شكلت "الحركة الوطنية"، ليجدوا أنفسهم بعد ذلك ضمن المشاركين في جلسات "المؤتمر الإسلامي الجزائري" سنة 1963 إلى جانب جمعية العلماء المسلمين والشيوعيين الجزائريين²⁵ وهكذا شكلت التيارات الثلاثة رؤية موحدة حول الاستقلال، لكنها كانت تختلف حول شكل التحديث ونموذج الدولة الوطنية المزمع بناؤها في المستقبل، حيث كان الاتجاه ذو النزعة الليبرالية يتمسك بالطابع الديمقراطي ويوجه أنظاره نحو فرنسا والغرب، بينما كان التوجيه الشيوعي يعطي الأولوية لشعار العدالة الاجتماعية متأثرا بالحركة الثورية في روسيا أما جمعية العلماء المسلمين فكان همها الأساسي هو الحفاظ على الهوية والطابع الإسلامي للجزائريين²⁶ بينما النزعة العربية الإسلامية القريبة من جمعية العلماء المسلمين ستكون الأكثر حضورا في خطاب جبهة التحرير الوطني التي جمعت نخبا من كل أطراف الحركة الوطنية على اختلاف مرجعياتهم والأدوار التي يمكنهم تأديتها، وفرضت التعاون بينهم لتحقيق هدف مشترك وهو "الاستقلال"، وتظهر هذه النزعة الدينية بوضوح حين تعلن جبهة التحرير بواسطة مذياعها صوت العرب بالقاهرة أن الثورة تدافع عن الإسلام، وأن من كانوا يلقبون بالأمس بالشوارفهم مجاهدون اليوم، وانطلاقا من

هذه اللحظة ستلعب جهة التحرير الورقة الدينية باستنجاها بالمعلمين وقدماء طلبة الإصلاح لتأطير الحياة الاجتماعية²⁷

تشكل الهوية الدينية في الجزائر:

تشكلت الهوية الجزائرية من خلال مكونات أساسية هي: الإسلام كدين، والعربية لغة وإنتماء والبربرية جذور إثنية، وقد إمتزجت هذه المكونات حتى ان الإنسان الجزائري لا تتجاذبه هذه المكونات بقدر ما كانت هذه العناصر توحدته مع من يحملون هذه الصفات المشتركة. التي كانت دائما حافزا للدفاع عن المقومات والمكاسب المشتركة ضد كل أنواع الإستعمار، التي عرفت وأخرها الإستعمار الفرنسي، الذي لم يكن يفرق بين الجزائريين فكان يلقيهم تارة بالأهالي أو المسلمين أو البربر أو العرب، كما أنه حاول استهداف الهوية التي كانت الرابط بينهم وذلك من خلال إثارة النعرات الإثنية أو محاولات التنصير، واستغلال العامل اللغوي وذلك بإستهداف التعليم العربي، ورغم أنه استطاع أن يزيل بعض ملامح الإنتماء، ساعده في ذلك سنوات الإستعمار الطويلة 132 سنة إلا أنه لم ينجح في إزالة روح الإنتماء التي بقيت راسخة وكانت الدافع الأول لمقاومته ورغم أن قادة الثورة لم يكن فيهم من تلقى تعليما دينيا وعربيا بل منهم من تلقى تعليمه في المدرسة الفرنسية إلا أن بيان أول نوفمبر كان مؤكدا على الإنتماء العربي والإسلامي للدولة الجزائرية. عرفت الجزائر مثلها مثل دول المغرب العربي أشكالا من التدين منها من كان تقليديا وشعبيا ومنها من كان متأثرا بحركات الإصلاح المشرقية ومنها من كان كرد فعل على الظروف والواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي كانت تعيشه الجزائر في كل مراحلها التأسيسية.²⁸

1- الإسلام الصوفي:

في الجزائر قادت الطرق الصوفية المقاومة والثورات الشعبية ضد الاحتلال الفرنسي عند بداياته مثلما فعل أبناء الطريقة الرحمانية وثورة الأمير عبد القادر من الطريقة القادرية، وغيرها من الثورات الشعبية، لكنها دون أن تتوحد تحت قيادة واحدة، وهذا ربما راجع إلى الالتزام الذي تفرضه الطرق الصوفية على مريديها ورفضها لأي تقارب أو إطار جامع بينها خارج الإطار المرجعي للطريقة والزواوية الممثلة لها. وهذا ما جعل الاستعمار يلاحظ أن الامتدادات الشعبية المتنامية في ولائها لهذه الطرق، يقابلها التباعد والتفرقة الموجودة بينها مما ساعده على ممارسة ضغوطه "على الزوايا والطرق الصوفية من جهة، واستمالة شيوخها من جهة حسب قاعدة "عدو أو صديق"²⁹ وهكذا سيطر إسلام الطريقة على الحياة الاجتماعية بصفة عامة، حتى أنه يكاد يكون التصور النموذجي الوحيد للإنسان المسلم آنذاك، حيث تشكل "اثناء الفترة المربوطية نموذج للسلوك

المسلم يشمل الانضمام في طريقة والمثابرة على ممارستها، ومن لم يشارك يعتبر أقل إسلامية ...³⁰ وبهذا الشكل وجد الخطاب الطرقي نفسه في مواجهة الخطاب الإصلاحى بقيادة جمعية العلماء المسلمين، التي أكدت على هذا الاتجاه في أحد البيانات المنشورة في مجلة الشهاب في جوان 1937: "فمؤسسة الزاوية هي بدعة ينكرها أبناء الفترات الأولى للإسلام بحكم أنها تشجع على تحقير الناس وتدعم أولئك الذين يستغلونهم ويظلمونهم..."³¹ هذا رغم أن الطرقيين كانوا في البداية ضمن الأعضاء المؤسسين للجمعية بالاشتراك مع الإصلاحيين السلفيين بزعامة عبد الحميد ابن باديس سنة 1931، وكانوا ممثلين في أحد أبرز وجوه التصوف الإصلاحى الشيخ أحمد العلوي، الذي انشق قبل ذلك عن الطريقة الشاذلية الدرقاوية مؤسساً طريقته الخاصة "العلوية"³² لكن هذا الود لم يدم أكثر من سنة، حيث سرعان ما انشقوا عنها وأسسوا جمعية علماء السنة الجزائرين يوم 1932/09/15 تحت شعار يتمحور حول فكرة "العقيدة المذهبية السنية المضادة للعقيدة المذهبية الوهابية"³³. ومن النقد الذي وجهوه لجمعية العلماء المسلمين ما جاء في صحيفة الإخلاص: "ظهرت هذه الفئة المغرورة لنشر الوهابية وتزيينها في قلوب السذج، وقامت بالدعاية لنشرها في حفلاتهم ودروسهم وتلقيناتهم، بل وبسائر الوسائل، فأحس علماء السنة بهذا الويل المحقق بهم وتحققوا أن الدعاية الوهابية كادت أن تعطى حظها الأوفر من الذيوع والانتشار، الشيء الذي أوجب عليهم القيام بفريضة الدفاع عن حوزة الدين"³⁴

2- الإسلام الإصلاحى:

بعد الخطاب الدينى أقوى الخطابات المؤثرة في المجتمع الجزائري على الإطلاق، شكّل بالنسبة للعديد من الأطراف المتصارعة في الجزائر خلال أغلب فترات تاريخها المعاصر مجالاً حيويّاً وخياراً استراتيجيّاً، حاول من خلاله كل طرف أن يلغي شرعية الأطراف الأخرى ويظهر نفسه أكثر إسلامية لكسب التأييد الشعبى لصالح مشاريعها. ولأن الحركة الإصلاحية متمثلة على وجه التحديد في جمعية العلماء المسلمين تعتبر عند غالبية المفكرين القاعدة الأساسية التي انطلق منها العمل الإسلامى في الجزائر للحفاظ على الهوية الإسلامية والعربية³⁵ ومنطلق الإصلاح في المفهوم الإسلامى يعنى الدعوة إلى وضع الإسلام الاجتماعى في مستوى الإسلام المعيارى، أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامى³⁶ لذلك فالإصلاح "لا يتم على حساب الدين، بل يقع في نفس الوقت بواسطة الدين، وفي الدين، ومستقلاً عنه، إذ غالباً ما يتحول إلى موقف يدافع عن إسلام مثالي وقعت خيانتة أو تشويهه"³⁷. وهذا ما تثبته المحاولات الإصلاحية التي شهدتها العالم الإسلامى قديماً وحديثاً، تحت تأثير ظروف وعوامل ذاتية داخلية، وضغوط أجنبية ممارسة على المجتمعات

الإسلامية والعربية على وجه التحديد. ورغم أن الإصلاح التقليدي والحديث يشتركان في شعورهما بوجود خلل ديني ذاتي أصاب المجتمعات الإسلامية، والإقرار بوجود انقطاع بين الإسلام المعباري والإسلام الاجتماعي، فإن أكثر ما يميز الإصلاح الحديث هو أنه قائم على الشعور أو الوعي بالتأخر التاريخي مقارنة بالآخر (أوروبا والغرب)³⁸ في هذه اللحظة التي أصبح التدين التقليدي الصوفي في الانحسار بدأ شكلا آخر من التدين ينبعث كبديل، ليحمل لواء الإصلاح كمقاومة التدجين الديني الاجتماعي والتربوي والأخلاقي والسياسي بدرجة أقل، متأثرا بالحركة الإصلاحية المشرقية التي تدعو إلى إحياء التجربة الإسلامية (السلفية) كرد فعل على التخلف والهجمة الاستعمارية الغربية العسكرية والثقافية والتي تريد النيل من القيم الإسلامية

خاضت الحركة الإصلاحية حربا على الطرق الصوفية أو الإسلام الشعبي كما يسميه البعض والتي كانت تعتبرها من أهم مظاهر التخلف وقد كان هذا الصراع محتدما "ربما لم يصل الصراع في أي بلد آخر الأبعاد التي أخذها في الجزائر وذلك نتيجة لظروف اجتماعية وثقافية وسياسية معينة فقد لعب الأولياء دورا بارزا قبل الاستعمار وبعده، فكانوا يسيطرون على الأرياف على وجه الخصوص أين كانوا يتمتعون بسلطة دينية من خلال الزوايا المنتشرة بشكل واسع دون منافس "ويبقى المسلمون الجزائريون مؤمنين ومحافظين على طرقهم وانخرطوا بنفس الضمير الطيب وحتى الحماس في عقيدة تكريم الأولياء وقد انتشرت بشكل واضح مظاهر الإصلاح في قلوب الجزائريين بفضل الحركة الإصلاحية التي تميز بها الفاعلين في إطار هذا التنظيم والذي سبق الإعلان عنه شرح معالم هذه الطريقة من خلال اعتماد المنبر الصحفي وذلك بإصدار جريدة) الشهاب (1925، البصائر 19، وكانت أهم أهدافها التربية ومحاربة الآفات الاجتماعية وتعميم التعليم واستطاعت أن تحقق أهدافها وتجسد ذلك في الاحترام الذي حظيت به لدى الجزائريين، رغم التباين الواضح في مراكز نفوذها في الشرق كان يمثل معاقلها الرئيسية وبعض المناطق في الوسط والعاصمة لكنها أقل نفوذا في الغرب الجزائري الذي يعتبر المعقل الرئيسي للصوفية، كما أنه من الواضح إستقطابها بشكل خاص، قطاعات من السكان أكثر من قطاعات أخرى، وقد رأى أن البورجوازية الصغيرة من المثقفين كالتجار قد كونت الدعامة الرئيسية، للقضية الإصلاحية على الصعيدين المادي والأخلاقي" في هذا الوقت كانت الوجهة الإصلاحية في طريقها إلى السيطرة على الفضاء الديني في الجزائر، وكانت الصوفية تتراجع وتفقد مراكز نفوذها حتى أن الكثير من المتصوفة، انخرطوا في هذه الوجهة وعندما أحست هذه الأخيرة بخطرها بادرت إلى "تجاوز انقساماتها لكي توجه اهتمامها

لعدو مشترك هي رابطة العلماء - العلماء الاصلاحيون الذين كان هدفهم تنقية الإسلام من البدع وتكريم الأولياء وتقديسهم، الأساس الذي تقوم عليه الطرق" لقد أصبحت الطرق الصوفية في هذه المرحلة أقل تأثيراً لعدة ظروف من أهمها الهجوم الكاسح والخطاب المفعم بالسخط على ممارساتها التي أصبحت توصف بالتخلف والجهل ويمكن أن نلاحظ بشكل عام أن حركة الإصلاح الجزائرية الممثلة في جمعية العلماء وهي قريبة من السلفية المحافظة³⁹

الاسلام الجزائري بعد الاستقلال؛

وبعد الاستقلال أثار خيار السلطة للإيديولوجية الاشتراكية حفيظة الاصلاحيين وعلى رأسهم البشير الابراهيمي الذي كان ينتقد السلطة في تصريحاته بأنها تستمد سياستها من مذاهب غربية، وأن عليها العودة إلى مذهبها العربية الإسلامية، إضافة إلى شخصيات أخرى مثل عبد اللطيف سلطاني، وعمر العرباوي، أحمد سحنون الذين استفادوا من وظائفهم الدينية كأئمة في المساجد لنقد السلطة من خلال خطبهم المسجدية ومواعظهم الدينية، ولتقوية نشاطهم والوقوف أمام بوادر التوجه العلماني في هذه الفترة قام الاصلاحيون بتأسيس جمعية القيم 1966، لكن هذه المعارضة لم تكن المسلك الوحيد الذي سلكته كل النخبة المتبقية من جمعية العلماء المسلمين، لأن منهم من أخفى معارضته ليتسنى له "التحرك بحرية خارج أو داخل أروقة السلطة ضمن الأجهزة الإيديولوجية والثقافية للدولة"⁴⁰ في المقابل كان لجمعية العلماء نشاطاً إصلاحياً في تلك الفترة وكانت تود المشاركة في بناء وتطور الجزائر المستقلة، وكان البشير الابراهيمي من خلال مقالاته ودروسه يدافع عن التعريب وتطبيق الشريعة وقد وجه العلماء والدعاة نداء للأمة في الوقت الذي بدأت بوادر التوجه العلماني في محاولة لفرض وجوده، رغم محاولات السلطة الإشهار للإشتركية بأنها لا تتعارض مع الإسلام، إلا أن الكثير من الإصلاحيين لم يقتنعوا بهذا المنح، وكان الإبراهيمي أشد المجاهرين بالرفض لهذا التوجه

وكلفه ذلك الإقامة الجبرية وبعد وفاة البشير الابراهيمي، ظهر حراك آخر في الساحة الإسلامية ربما يكون أكثر تنظيماً في معارضة النظام تمثل في تأسيس جمعية القيم 09- 20- 1963م التي يقول عنها رئيسها الهاشمي التجاني أنها لم تبرز للوجود ملاً الفراغ الذي تركته جمعية العلماء المسلمين، كما يظن الكثير، وإنما لتحقيق رغبة مؤسسها في القيام بواجبهم الديني الذي يفرض عليهم الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر وهذا ما لاحظته أرنست غيلنر " ومع ذلك فإن الجزائر لم تذهب بعيداً كما هو حال العديد من الأقطار الإسلامية الحديثة الاستقلال، ولم تضع الإسلام عنواناً فقط فالإسلام

الإصلاحي موجود كنوع من الدين القائم، وأثناء الكفاح كان عنصرا اشتراكيا موجودا أيضا أمرا حتميا وقد أعطى المسجد البديل المناسب للإسلاميين نظرا للظروف التي لم تكن مساعدة للعمل بشكل أكثر وضوحا، فالمساجد مكان لا يمكن أن ينافسهم فيه أي تيار، وحتى الدولة لم تكن تستطيع فرض الرقابة الصارمة على كل المساجد وأماكن الصلاة التي بدأت تنتشر في كامل البلاد بالإضافة إلى تضاعف عدد المساجد بفعل قيام الإسلاميين ببناء المساجد عن طريق جمع التبرعات دون الاستعانة على إعمادات الدولة التي رغم محاولاتها تطهير المساجد إلا أنها لم تتمكن من تغطيتها كليا، وهكذا ظهر شكلين من المساجد واحدة رسمية تحت سيطرة وزارة الشؤون الدينية ومراقبتها، وأخرى غير رسمية تحت نفوذ الإسلاميين بشتى أطيافهم. ومع حلول الثمانينات ازداد نفوذ الإسلاميين على المساجد نظرا للتغير السياسي في هرم السلطة السياسية المتبعة التي اعتمدت على نوع من الانفتاح السياسي والاقتصادي، وكان ذلك في صالح الإسلاميين الذين زادوا من نشاطهم الدعوي وكان للمسجد في تلك المرحلة تأثيرا على مكانة "الإسلام الشعبي" وذلك من خلال إدانة الانحراف، حيث تولى بعض الشباب الملتزمين العمل كأئمة متطوعين في المساجد التي لا تؤطر رسميا من الدولة وبعبدا عن الرقابة، عمد هؤلاء على إقحام الناس في الصراع بين "الإسلام الإصلاحي" بشكله الجديد وبين "الإسلام الشعبي" الذي يتميز بالعفوية والذي هو متوارث عبر الأجيال ويشكل جزءا من التراث المحلي وفيه العديد من الممارسات الصوفية، وقد ظهرت بعض مظاهر التوتر مع الطريقتين، كان من أهمها تهديم بعض الأضرحة والأماكن التي يتردد عليها مريدو هذا الشكل من التدين، وتكفير الكثير من القائمين على هذا الموروث⁴¹

الصحة والاسلام السياسي في الجزائر:

إننا نعيش داخل ثقافة دينية مهيمنة، أنتجت نخبة من المفكرين والجامعيين من أصحاب التوجه الإسلامي الذي يدعو إلى أسلمة العلوم والمعارف المختلفة، وعن طريق وسائل متعددة يحاول توجيه المجتمع من أصحاب الثقافة الشعبية خاصة إلى استهلاك هذه الأفكار⁴² نتيجة تغيير استراتيجية الحركات الإسلامية في الوطن العربي، حيث انتقلت من مرحلة العمل السري الذي يفضل البقاء خلف الواجهة إلى العمل التعبوي أي المواجهة، وكان هذا حال قسم مهم من الحركة الإسلامية الجزائرية التي تبنت مفهوم "الصحة" والتنظيمات الحركية السياسية بدلا من مفهوم الإصلاح الذي يستهدف الجانب الثقافي والتعليمي والحفاظ على الهوية ولا يضع الجانب السياسي في صلب اهتماماته⁴³. إن أصحاب هذا الاتجاه والتيار الفكري اصطلاحوا على تسمية هذه الحركة "الصحة الإسلامية" التي يمكننا اعتبارها في حقيقة الأمر "ظاهرة تاريخية دورية تبرز كلما

اعترى المسلمين ذبول في دوافع الإيمان وخمول في الفكر وجمود في الحركة، واستفزهم التحدي الخارجي "وعرفه البعض الآخر بأنها ظاهرة اجتماعية" تعتمد على الإسلام في توصيفها ونعتها وتتخذ من الإسلام أداة تقييم لكل ما في " المجتمع القائم من هذا التعريف يمكننا القول أن المقصود بالصحة الإسلامية هي حركة التغيير الواسعة التي تمس كل الجوانب المختلفة من حياة الفرد والمجتمع الإسلامي، بالاعتماد على الدين الإسلامي كمرجعية أساسية، كما يمكن أن نصفها بأنها ردة الفعل على الواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية، هذا الواقع الذي يوصف بالخمول والركود والانحطاط، وانتشار الخرافات والبدع والأباطيل، وتغيب للعقل وإغلاق باب الاجتهاد، وابتعاد عن الأصول الحقيقية التي قامت عليها الأمة والحضارة الإسلامية. كما ترتبط الصحة الإسلامية بالخلاص من الاستعمار بكل أنماطه وأشكاله ونماذجه وأزماته وكل ما سببه ويسببه من تراكم سلبي على الفكر والوطن بأكمله. ومنذ حوالي ثلاثة عقود من الزمن تجاوز توسع ظاهرة الصحة الإسلامية وإمتدادها دائرة النشاط الإسلامي المنظم، فقد غدت تيارا فكريا سائرا وظاهرة اجتماعية واسعة وشعورا ممتدا بالتححرر من الفتنة بقيم الفكر وأنماط الحياة الأوروبية وبالأوبة إلى أصول الانتماء الإسلامي وبالتحفز لتمكين قيم الدين في واقع الحياة لقد غدت الصحة الدينية الإسلامية عنوانا للشخصية الوطنية وحقيقة حاضرة في الواقع النخبوي والشعبي في المدن والقرى وفي الأرياف، وأصبحت عاملا كبيرا من عوامل التغيير والمبادرة في المجتمع الجزائري والعربي والإسلامي رغم كل الانتقادات التي وجهت لها. وقد عمل أصحاب هذه الحركة الفكرية الدينية لتحقيق هدف واحد وهو إعادة بعث مجد ومكانة الأمة الجزائرية بإعادة بعث هويتها الإسلامية، لكن بمنهجين مختلفين أولهما منهج الحركة السلفية -السلفية - لا يمكن اعتبارها حزبا أو تنظيما إسلاميا معينا، بل هي "نهج إصلاحي" أو بمعنى آخر "أسلوب في الدعوة والإصلاح" تدعو إلى العودة إلى تعاليم الإسلام النقية وتخليصه من أكنادار الجمود والركود والشرك والوثنية، والبدع والأهواء والخرافات والأوهام والعادات والتقاليد الباطلة هذه الحركة التي تجددت في العقود الأخيرة بسبب تزايد ابتعاد المسلمين عن دينهم وتمسك المسلمون بأفكار مستوردة من الغرب، في ظل حملة استعمارية فكرية قوية سخر لها أصحابها كل الوسائل الحديثة، من وسائل البث والإعلام والاتصال ... الخ وأمام فشل التيار السلفي الجهادي في إحداث التغيير باللجوء إلي العنف ذهب الاتجاه الثاني الذي يعرف بالسلفية العلمية للاستثمار في الحقل الثقافي والاجتماعي لإحداث التغيير، وأما المنهج الثاني فهو الاتجاه نحو أسلمة المعرفة والعلوم ومنه أسلمة المجتمع حيث ينطلق أصحاب هذا الاتجاه من توجيه انتقادات شديدة اللهجة إلى أصحاب التوجه العلمي الغربي المسيطر على العلوم والثقافة بصفة عامة، إن المجتمع الجزائري عرف ومازال يعرف تحولات

سريعة على مستوى البناء الاجتماعي والثقافي وتتجاذبه تيارات فكرية إقليمية وعالمية تريد أن تطبعه وتشكل شخصيته، في ظل استمرار الصراعات الفكرية والإيديولوجيات الداخلية حول مشكلة الهوية، وانقلاب القيم وتبدل الأدوار⁴⁴ اذن يعرف واقع الظاهرة الدينية في الجزائر منذ بداية الانفتاح السياسي والتحول إلى التعددية تعددا سوسيولوجيا، كغيرها من البلدان العربية والاسلامية الأخرى، وقد عرفت الجزائر الانفتاح على ظاهرة الإسلام السياسي مبكرا، حيث تموقعت هذه التوجهات في الساحة السياسية وأهم ما ميزها هو أنها طرحت مشاريع متباينة منها ما يشكل جزءا من الموروث التراثي للمجتمع الجزائري ومنها ما يشكل امتدادا لمدارس إسلامية نشأت في بيئات اجتماعية أخرى، لكن تجربة الإسلام السياسي عرفت فشلا ذريعا ومعها توقف المسار الديمقراطي⁴⁵ في الجزائر نتيجة جعلت الجزائريين شعبا وسلطة يعيدون النظر في القيم الدينية التي روجها الاسلام السياسي والعودة الى الدين الاسلامي من منابعه الصحيحة دون تنازع أو تجاذب والتمسك به كمقوم أساسي ومحوري من مقومات الهوية الثقافية الجزائرية في ظل انبعاث قيم العولمة التي لا نرى أنها قد تزحج الدين عن تموقعه المركزي في وعي الجزائريين ولدى كل الشعوب العربية والاسلامية ففي أحدث دراسة لصمويل هنتنغتون لم يسلط عليها الضوء كما جرى مع دراسة له سابقة، يتبين التناقض الذي تقع فيه القوة الجديدة المنفردة بزعامة العالم، وتتضح الحيرة العاصفة التي تسود مجتمع النخبة في الغرب. فقد كتب "هنتنغتون" في عدد شهري نوفمبر - ديسمبر 1996 من مجلة شؤون خارجية دراسة تحت عنوان مثير للغربة فعلا: الغرب: متفرد وليس عالمياً " يفرق فيها بين "التحديث" وبين "التغريب" ويقول ان شعوب العالم غير الغربية لا يمكن لها أن تدخل في النسيج الحضاري للغرب، حتى وإن استهلكت البضائع الغربية، وشاهدت الأفلام الأمريكية، واستمعت إلى الموسيقى الغربية فروح أي حضارة هي اللغة والدين والقيم والعادات والتقاليد وحضارة الغرب تتميز بكونها وريثة الحضارات اليونانية والرومانية والمسيحية الغربية. والأصول اللاتينية للغات شعوبها، والفصل بين الدين والدولة، وسيادة القانون، والتعددية في ظل المجتمع المدني والهيكل النيابية، والحرية الفردية ويضيف قائلا ان التحديث والنمو الاقتصادي لا يمكن أن تلحق التغريب الثقافي في المجتمعات غير الغربية، بل على العكس، يؤديان إلى مزيد من التمسك بالثقافات الأصلية لتلك الشعوب⁴⁶ ولذلك فإن الوقت قد حان لكي يتخلى الغرب عن وهم العولمة، وأن يُنَجِّي قوة حضارته وانسجامها وحيويتها في مواجهة حضرات العالم هذا الأمر يتطلب وحدة الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية.... وعلى الرغم من ذلك كُلِّه، فإن الإنسانية لا تملك أن تُحرر في الوقت الراهن من ضغوط العولمة، نظراً إلى حاجيتها الشديدة إلى مسيرة النظام العالمي الجديد في اتجاهاته الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية، ولكنها تستطيع إيجاد تيار ثقافي

مُضادٍ يقف في مواجهة روح الهيمنة التي تنطوي عليها هذه العولمة فكرةً ونظاماً، وتطبيقاً وممارسةً، وفي التعامل مع الآثار المترتبة عليها، لا على منطق القوة والغلبة والظفر في معارك الحرب الباردة⁴⁷.

الخاتمة:

"وعليه فإن المجتمعات العربية هي مجتمعات تطويرية تحولية بأوسع معاني الكلمة إنها مجتمعات مقاومة للتخلف وليست مجتمعات متخلفة مقهورة مستسلمة أو منقادة لقاھريها وفي هذا السياق نؤكد أن المجتمعات العربية المعاصرة هي مجتمعات تاريخية متردة بين أصولها وموروثاتها وابتكاراتها من جهة وبين الاستتبعات الكثيرة التي تتعرض لها شعوب العالم الثالث " ⁴⁸

"ان العرب جماعة ثقافية بقدر ما هم جماعة تاريخية قادوا سياسيا وعسكريا واقتصاديا العالم القديم وهذه الجماعة التاريخية ليس لها ثقافتها ومنظومتها المعرفية système de connaissance فحسب بل انها تثاقفت وتصارعت مع ثقافات الأمم والشعوب الأخرى ففعلت فيها وانفعلت بها أعطتها وأخذت منها صاغت لنفسها مجتمعا توحيدا (المجتمع الاسلامي العالمي) وأفردت له منظومة حضارية متعددة الجنسيات أو الاثنيات". ان القرآن الكريم هو كتاب للهدى والفرقان لكنه ليس كتابا من أو للجماعة العربية انه كتاب عربي ذو خطاب عالي discours universel وهو لا يتضمن بأي حال خفض المعرفة إلى الايمان الانقيادي ولا خفض المنهج العقلي في المعرفة الى المنهج الاعتقادي وأكثر من ذلك لا يحتمل أن يكون الخطاب القرآني خطابا حصريا نهائيا. لقد أضحى القرآن الكريم كتابا اعتقاديا، ايمانيا لمئات الملايين من سكان الكرة الأرضية وشكل محورا للثقافة العربية الاسلامية الوسيطة – ثقافة النخبة"⁴⁹ ومع ظهور القرآن كحدث معرفي وتحول ثقافي وتنويع اعتقادي لمسارات جماعية تاريخية بعيدة الغور كانت التجمعات العربية تشهد تحولات كبرى في اتجاه الوحدة أو المجتمع التوحيدي société monotheiste ذلك أن الاسلام الذي قرأ الأديان قرآنيا وبلسان النبي العربي وصحبه وبروح الوحدة التامة بين الدعوة والاستجابة منذ 1400 سنة سيجد نفسه مرارا مدعوا كدين حي مستقبلي لقراءة دعوته مجددا على المستجيبين ولقراءة دعوات الأديان الأخرى في العالم نقول أن الاسلام دين حي ليس بمعنى الحضور الفاعل حاليا ولا بمعنى الحضور الأفعال أو الأمد ماضويا فحسب بل أيضا بمعنى أنه معتقد قادر على حضور مستقبلي في أوساط المستجيبين (أمة الاستجابة) وقادر في هذه المرحلة من مراحل انخلاع الايديولوجيات، والسعي الإنساني عبر صراع انشاء ايديولوجية أو ايديولوجيات

مختلفة في مشارف القرن الحادي والعشرين قادر على أن يقوم من بين الايديولوجيات الميتة محاورا متخطيا وموقظا بعالميته الانسانية الجديدة . الاسلام واحد لأن القرآن المصدر المعرفي واحد لكن⁵⁰ عليهم أن يلاحظوا أن الاسلام الواحد المختصر بإيمان بسيط جدا " الله أكبر " " الله أحد " هو اسلام غني جدا بالغ التنوع على الصعيدين المعرفي والثقافي ... في الأصل الاسلام دعوة للإنسان تقومه بهذيب الأخلاق وتنبيه النفس وتكوين العقل وتلطيف الروح العامة للجماعة لكن وراء كل ذلك هناك تنظيم الجماعة في انسانيها وعالميتها الجديدتين وتنظيم الدولة الحافظة لمصالح الجماعة المستجيبة للدعوة. بهذا المعنى وفيما يتعدى الانقسام في القيادة والاختلاف في الرؤية كانت الخلافة تاجا لوحدة المستجيبين للإسلام وعليه فمن الخطورة بمكان أن يخاطب المسلمون مخاطبة جانبية أحادية متجاهلة لكل حدود الخطاب الاسلامي المتكاملة: فمثلا النظر في مستقبلية الثقافة العربية من زاوية الدعوة الأصلية وحدها وبمعزل عن واقع العرب والمسلمين وقضاياهم الحية في كل المجالات وعلى امتداد الكرة الأرضية لا يقل خطرا وضررا عن النظر الى قضايا العرب المعاصرين بمعزل عن وحدة الاسلام التي تشدهم وتجعل منهم أمة وسطا. والحال فإن الخطاب الاسلامي يركز على الأصولية والتاريخية معا . فيكون من الوهم الفصل بين الكلمة والشئ الانسان والواقعة الأصالة وتحققها. ان الاسلام أصل متحقق في فروع شتى أي في جماعات متنوعة ذوات أجيال تاريخية ودول مختلفة تارة ومؤلفة تارة أخرى . فحذار من غلبة المصادرة الاعتقادية على الموضوعية العلمية ومن غلبة الوهم على المعرفة . ان الجماعات في الاسلام احتكمت تاريخيا في كل مسالكها واجتهاداتها ومكابداتها الى هذا الهاجس العظيم: الوحدة، التوحيد، الاتحاد، الاعتصام بالواحد الذي يعصم الجماعة من الارتهان لسواه ويحررها من كل عبودية أرضية ويطلقها حرة تسعى لخيرها ولخير الناس كافة"⁵¹ . ان توحيد الخطاب الاسلامي التاريخي لمخاطبة المستقبل هو أولا توحيد سياسي بمعنى التدبير التاريخي الاجتماعي للجماعة: هو أولا توحيد سياسي بمعنى التدبير التاريخي والاجتماعي للجماعة: الا أن حصر الخطاب الثقافي بالمعامل السياسي (coefficient politique) سيلغي الثقل الروحي والنوعي للإسلام ذاته ويجعله حزبا بين أحزاب لا متناهية في هذا الكون ولهذا لا بد من الاسراع للتوضيح بأن الاسلام ليس حزبا ولا بأي معنى من المعاني - مع الاعتراف بأنه عانى ولا يزال يعاني من داخله كما من خارجه من مشاريع التحزب القائم على لون من ألوان التعصب المتنافي من روح الاسلام . فلا عصبية في الاسلام بل تمسك واع وحر بالمعتقد (لا اكراه في الدين) ولا ثيوقراطية . الواقع أن أحزابا كثيرة ظهرت داخل المجتمعات والجماعات الاسلامية بعضها اسلامي النزوع وبعضها معاكس اصلاحا أم تبديلا ويترتب على ذلك ان الاسلام ليس حزبا في سلطة وليس دعوة حزبية الى امتلاك سلطة انه دعوة هدى وخطاب روحي

للأرواح والعقول كافة وهو بذلك سلطة أعلى تصدر عنه السلطات الدنيوية. فالإسلام يدعو للإيمان لكنه يحذر من اللغو والشطط يدعو للاعتقاد المطلق لكنه يمنع الانقياد وراء التوهّمات والأوهام فقد جاء الاسلام وكسر حلقة الدهر المفرغة (حياة - موت) وفتح آفاق الزمان والمكان الى اللانهاية (حياة - موت - قيامة) القيامة شكلت اسقاطات لموروثات الأساطير والخرافات والاعتقادات السحرية والاسلام جب ما قبله لأنه جاء بمعرفة تستند الى ايمان وتوحيد مختلف⁵² وهكذا أيقن المجتمع الجزائري كنهه وسمو الدين بعد العديد من التجاذبات والمخاضات التي أراقت الدماء نتيجة فهم خاطئ وتصورات متطرفة قادت مجموعات تحمل أفكارا مشوهة الى استغلال قدسية الدين الاسلامي لأغراض ظلامية بعيدة كل البعد عن سماحة الدين الاسلامي وبعد هذه التجارب التي خاضها الاسلام الجزائري من خلال فاعليه كان وسيبقى الدين عنصر الهوية الثابت والأقوى في وعي الجزائريين قدسية، ايماناً، ممارسة وسماحة .

الهوامش والمراجع:

- 1 محمود إسماعيل، القطيعة الاستمولوجية بين المشرق والمغرب حقيقية أم خرافة؟ ص 9
- 2 عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1984، ص. 569-570
- 3 صالح العبد، العولمة والسيادة الوطنية المستحيلة دار الخلدونية، الجزائر، 2006، ص. 137
- 4 نفس المرجع، ص. 138.
- 5 برهان غليون، اغتيال العقل، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1990، ص 345
- 6 المرجع نفسه، ص 346.
- 7 أمين، جلال، العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث، مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 234، بيروت 1998، ص 61
- 8 مرجع سابق، ص 22.
- 9 بوزغاية باية- بن داود العربي، إشكالية الهوية والعولمة الثقافية، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية عدد خاص الملتقى الدولي الأول حول الهوية والمجالات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري، جامعة قاصدي مرباح - ورقلة، ص 510-514 .
- 10 نفس المرجع، ص 530.
- 11 نفس المرجع، ص 531.
- 12 الهرماسي محمد صالح، مقاربة في إشكالية الهوية، ط 2، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 24 .
- 13 نفس المرجع، ص 25 .
- 14 ميمونة مناصرية، هوية المجتمع المحلي في مواجهة العولمة، من منظور أساتذة جامعة بسكرة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم اجتماع التنمية، جامعة محمد خيضر - بسكرة، 2011-2012، ص. 120-121.

- 15 نفس المرجع، ص. 185-186.
- 16 نفس المرجع، ص. 76.
- 17، العماري الطيب التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري وإشكالية الهوية، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية عدد خاص الملتقى الدولي الأول حول الهوية والمجالات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري جامعة قاصدي مرباح - ورقلة ص. 440-441.
- 18 صنور فتيحة، تأثير الضوابط الدينية على تصورات وممارسات الطالبة الجامعية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، قسم علم الاجتماع، جامعة وهران، 2011-2012، ص. 2.
- 19 نفس المرجع، ص. 3.
- 20 نفس المرجع، ص. 16-17.
- 21 محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1989، ص. 382.
- 22 نفس المرجع، ص. 382.
- 23 العماري الطيب، مرجع سبق ذكره، ص. 440.
- 24 رشيد بوسعادة، الامام والمسجد بين الدين والسياسة، اطروحة دكتوراه دولة في علم الاجتماع الديني، جامعة الجزائر ن 2007، ص. 79.
- 25 حسن رمعون "الاستعمار، الحركة الوطنية والاستقلال بالجزائر، العلاقة بين الديني والسياسي"، انسانيات، العدد 31، الجزائر، مارس 2006، ص. 17.
- 26 نفس المرجع، ص. 18.
- 27 رشيد بوسعادة، مرجع سبق ذكره، ص. 95.
- 28 بيران بن شاعة، تشكل الهوية الدينية في الجزائر، مجلة العلوم الاجتماعية جامعة الاغواط، العدد 7 جويلية 2014، ص. 33-34.
- 29 احمد حمدي، جذور الخطاب الايديولوجي الجزائري، دار القصة، الجزائر، 2001، ص. 72.
- 30 Addi Lhouari , L impasse du populisme , éd ; ENAL , alger , 1990 ; p 37.
- 31 حسن رمعون، مرجع سبق ذكره، ص. 20.
- 32 محمد بن الطيب، اسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص. 72.
- 33 احمد حمدي، مرجع سبق ذكره، ص. 73.
- 34 نفس المرجع، ص. 75.
- 35 بشير بلحماري، الخطاب، الخطاب الإصلاحي في الجزائر بين المسعى التربوي والفعل السياسي، مجلة عالم التربية، القاهرة، ص. 1.
- 36 علي اومليل: الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2005، ص. 148.
- 37 هشام جعيط، الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي، ترجمة: المنجي السيادي، دار الطليعة، 1984، ص. 112.
- 38 علي اومليل، مرجع سبق ذكره، ص. 156.
- 39 بيران بن شاعة، مرجع سبق ذكره، ص. 36-38.
- 40 نور الدين زمام "حول سوسيولوجيا المثقف الجزائري"، اضافات، العدد الاول، شتاء 2008، ص. 135.
- 41 بيران بن شاعة، مرجع سبق ذكره، ص. 39-43.

- 42 العماري الطيب، مرجع سبق ذكره، ص. 441.
- 43 بيران بن شاعة، مرجع سبق ذكره، ص. 43.
- 44 لعماري الطيب، مرجع سبق ذكره، ص. 441-443.
- 45 بيران بن شاعة، مرجع سبق ذكره، ص. 33.
- 46 بوزغاية بابة- بن داود العربي، ص. 524.
- 47 نفس المرجع، ص. 525.
- 48 خليل احمد خليل "جذلية الثقافة والتحول الاجتماعي في الاختبار العربي" دراسات عربية ' العدد الثالث السنة الثامنة عشرة ' كانون الثاني - يناير 1982 ص 62.
- 49 نفس المرجع، ص 63-64
- 50 نفس المرجع، ص 66.
- 51 نفس المرجع، ص 67-68.
- 52 نفس المرجع، ص 70.