الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم اجتماع الحضري

،تخصص : مـدن، ثقافات،و مجتمع

التدين في أوساط الشباب الحضري

مقاربة سوسيو- انتربولوجية للمتدينة من "السلفية العلمية"

حالة مدينة سيدي علي ولاية مستغانم

من إعداد الطالب :

هنـوس نـاذر

تحت إشراف الأستاذ :

أ. سـواريت بـن عمر

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د لقجع عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أ.د سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة وهران 2
أد مولاي الحاج مراد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أ.د مرزوق محمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2

الموسم الـجامعي

2016/2015

إهداء

إلـــى نبـــع الحنـــان ومرتـــع الجنـــان التـــي ســـهرت علـــى تربيتـــي وراحتـــي ،فاحتملـــت بـــذلك كـــل المشـــاق و الصـــعاب .....إلـــى والـــدتي الحنـــون .

إلـــى مـــن غـــرس فـــي العزيمـــة و الحـــزم ،و الشـــجاعة و العزم...إلى والدي العزيز.

إلـــى كـــل مـــن كـــان لهـــم الفضـــل علـــي مـــن قريـــب أو مـــن بعيـــد،ولن أســـتطيع أن أوفـــيهم حقهـــم ما حييت...

الى رفيقـة الدرب سامية ،وصديقي و أخي زيان نبيل .

----- شكر وتقدير -----

الحمد لله رب العالمين و الشكر لله تعالى أولا و آخرا ،على من تفضل به علي من نعم لا تعد ولا تحصى ،وبعد الصلاة على نبينا ورسولنا محمد صلى الله عليه وسلم ،

فإنني أتقدم بوافر الشكر و التقدير إلى سعادة الأستاذ الدكتور :"سواريت بن عمر" المشرف على هذه الرسالة ،و الذي أثرى هذا الجهد العملي بآرائه السديدة طيلة مراحل إعداد هذا البحث .

كما أتوجه بوافر الشكر إلى الأساتذة الذين تفضلوا بتقديم النصائح منهم الأستاذ بلعيد بن جابر ،و الأستاذ جنيد حجيج ولقجع عبد القادر،وكل من أساتذة قسم علم الاجتماع جامعة وهران ، محمد مدني ، و الأستاذ راجعي مصطفى وبومحرات من قسم علم الاجتماع جامعة مستغانم و الأستاذ بلفاضل من كلية الحقوق بمستغانم. بخصوص تناول موضوع حساس ألا وهو "التدين"،وكذلك جميع المستجوبين من بينهم الأخ عمار بن نعمة وعمار بوفاتح ... ،الذي لا طالما كان الصلة بين جميع من استجوبناهم ،والشكر موصول كذلك إلى جميع المستجوبين من الشباب ،لتجاوبهم مع الباحث أثناء تطبيق الدراسة بدءا من الدراسة الاستطلاعية و المقابلات إلى النتائج المتوصل إليها.

وفي الختام أتوجه بالشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة الموقرين على تفضلهم بقبول المشاركة في مناقشة هذه الرسالة و إثرائها بآرائهم السديدة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

فهرست
البحث

***فهرس المواضيع و المحتويات ***

مقدمة عامة..... (أ- غ)

الفصل الأول (التمهيدي) : الإجراءات المنهجية للبحث (21-41)

الإشكالية..... 21

الفرضية 26

التأسيس المفاهيمي 27

المقاربة النظرية 40

الفصل الثاني :"التدين "قراءة في دلالة المصطلح و المفهوم (43-90)

تمهيد 43

المبحث الأول : في ماهية الدين و مفاهيمه (44-68)

أولا-الدين من المنظور اللغوي و الاصطلاحي..... 45

ثانيا- المفاهيم المفسرة للتدين..... 49

ثالثا- أشكال الدين التيولوجية..... 53

رابعا- مقومات الدين..... 56

خامسا- الدين في الإسلام..... 62

سادسا-أصل ظهور المذاهب و الفرق..... 66

سابعا- دور الدين في المجتمع..... 67

المبحث الثاني : "التدين" محاولة البحث في المعنى (69-84)

أولا- مفهوم التدين لغة و اصطلاحا 71

ثانيا- الحاجة الى التدين 75

ثالثا-العوامل الذاتية و الموضوعية المؤثرة على مستوى التدين..... 75

أ – العامل النفسي 76

ب – العامل الاخلاقي..... 76

ج – العامل الاجتماعي..... 76

رابعا- أنماط التدين LES RELGIOSITES 80

المبحث الثالث :مقاربة في التدين ،التمدين و التحديث (85- 90)
أولا- مقاربة بيار بورديو و الحقل الديني 86
ثانيا- ماكس فيبر: التدين ،التحديث،العقلنة 88
خاتمة الفصل 92
الفصل الثالث : سوسيولوجية التدين وإشكالاته في المجتمع الجزائري
المدينة و التحولات في خضم متغيرات الحقل الديني (93-134)
تمهيد 94
المبحث الأول: نحو انتربولوجية حضرية "التدين" المغاربي
-قراءة في أعمال "جاك بيرك"،"بيير بورديو"،"أرنست جلنر" ، "كليفورد غيرتز"
(96- 108)
1 - منظور الانتربولوجيا المغاربية للظاهرة الدينية في تبديها الحضري..... 99
أ- جاك بيرك و المدينة المغاربية 100
ب- بيار بورديو وبروز الدين الحضري في المجتمع الجزائري..... 101
ت- أرنست جلنر وحلقة التدين الريفي 105
ث- كليفورد غيرتز ،رؤية ما بعد حداثية لاسلام المدينة..... 106
المبحث الثاني :رؤية في تغير المرجعيات وبزوغ التيارات الدينية
...رهانا التأصيل و التحديث المجتمعي في الجزائر (109-122)
أولا – المجتمع الجزائري في ظل التحولات الاجتماعية و التثاقف..... 111
ثانيا– بانوراما الظاهرة الدينية في المجتمع الجزائري..... 112
1- بين الدولة الدينية و الاشتراكية الاسلامية1962.....
113
2- فترة الثمانينات :تنافس بين الدولة و الإسلاميين على نشر الأصولية..... 115
3- تديين السياسة لدى الإسلاميين وتصاعد المد الإسلامي 117

4- حيثيات الاسلام الاصلاحي(السلفي)وظهوره في الواجهة .....
118
5- "صورة المتدين"الحالية،الوئام مع الاخر ومصالحة مع الفضاء العام 120
6- إعادة بعث التدين الصوفي " في مواجهة التمسلف"..... 121
المبحث الثالث :مظاهر التحولات في تدين الشباب (124-132)
أولا- أنماط التدين الشبابي في الجزائر..... 124
ثانيا- ملامح ومصادر أزمة الهوية الدينية لدى الشباب الجزائري.....
130
خاتمة الفصل .....
133
الفصل الرابع : الممارسة التدينية لدى الشباب الحضري بالجزائر
صورة المتدين السلفي كمتلازمة الديني بالمديني
(135-194)
تمهيد 136
المبحث الاول : مصطلح الشباب الحضري و تحولات القيم الدينية بالجزائر
– بين علمانية الحياة اليومية وفيصل الدين الرسمي بالمدينة–
(137- 165)
أولا- مساهمة في سوسيولوجيا الشباب الحضري 138
ثانيا قراءة راهنية و استشرافية لمكانة الدين في الجزائر..... 155
المبحث الثاني : التدين السلفي–مصطلح سوسودديني برؤية انتربولوجية-
(166- 182)
أولا- السلفية فوضى مفاهيمية 167
ثانيا- أشكالية المصطلح و التاريخ 168
ثالثا- المعالم الاولية و الرئيسية للسلفية 170
رابعا- حقيقة الدعوة السلفية..... 172
خامسا- منهج السلفيين في باب المعتقد 172

سادسا- السلفية العلمية بالجزائر..... 173
سابعا- إشكالية المرجعية الدينية في الفكر السلفي بالجزائر..... 174
1– منهج الإخوان المسلمين بين القبول و الرفض في الفكر السلفي..... 174
أ – الاخوان المسلمين في ميزان السلفية العلمية 174
ب – الإخوان المسلمين في ميزان السلفية التكفيرية 175
2 – رؤية السلفيات "العلمية و التكفيرية"الى منهج بعضهما البعض..... 175
أ – السلفية التكفيرية في ميزان السلفية العلمية هم "خوارج"..... 175
ب – السلفية العلمية في عيون السلفية التكفيرية هم "مرجئة"..... 176
ثامنا- راهن سلفية الشباب في المجتمع الجزائري..... 177
تاسعا- خصائص الظاهرة السلفية 179
أ – الزي الملبسي 179
ب – الخطاب السلفي اليومي 181

المبحث الثالث: قراءة في الصحة النفسية لدى الشباب المتدين

–في الطرح السيكولوجي للشخصية الدينية السلفية و إبراز الذات –

(194 -183)
أولا- حول العلاقة بين علم النفس و الدين 189
ثانيا –الوظائف النفسية للدين 190
ثالثا – الدين و السلوك 190
رابعا- سيكولوجيا الشخصية السلفية 191
خامسا- عامل العصابية في الشخصية السلفية في علاقته مع بعض المتغيرات.....192
خاتمة الفصل 194

الفصل الخامس : قراءة في واقع التدين الشبابي"السلفي"ومجتمع المدينة الجزائرية– الآليات و الاستراتيجية–

(246-195)
تمهيد 196

المبحث الأول :المدخل السوسيوانتربولوجي للظاهرة الدينية ومجتمع الدراسة

(219-198)

أولا – إشكالية تطبيق المنهج بين التخصيص و التعميم..... 199

ثانيا- مدخل عام للتعريف للمدينة 205

ثالثا- الرؤية السوسيوانتربولوجية للدين و التدين في المدينة..... 209

أ –المجتمع المحلي للدراسة وعلاقته بالتدين الولوي و الإصلاحي 209

ب –حاضر المؤسسة الدينية و الممارسة التدينية بالمدينة..... 212

المبحث الثاني : المشهد العام للظاهرة السلفية الشبابية بالمدينة

(تحليل الإنتاج التخطيطي ، الخطابي و الممارساتي للشباب السلفي)

(246 -220)

أولا- في الممارسة الحضرية و المتدين السلفي..... 222

أ – ممارسة "المجتمع المدني" كجزء من الثقافة الحضرية..... 223

ثانيا- المتدين و آليات إخضاع الجسد (صورة التدين الصحيح)..... 226

ثالثا - في مسألة الوقت الحضري و إستراتيجية المتدين..... 235

رابعا - الفضاء العام و المتدين السلفي- إرادة التمايز و التموضع من جديد 237

خامسا- رؤية في هوية المتدين السلفي(العلمي) من خلال الخطاب 243

الخاتمة العامة..... 249

دليل المقابلة..... 252

شبكة الملاحظة..... 254

قائمة المراجع..... 255

الملاحق..... 265

المقدمة العامة

وددت أن أستهل في هذه المقدمة بمقولة "محمد أركون" في محاضرته التي ألقها سنة 2002 بأوديتوريوم جامعة البلمند المعنونة "بإعادة التفكير في الظاهرة الدينية" إذ يقول : "... لماذا الظاهرة؟ لأن هناك أشياء ندركها بأعيننا، بآذاننا، أشياء نراها، نلمسها، نجرّبها ،هناك إذًا أشياء موجودة، غير أننا غير قادرين على تفسير وفهم كل ما يتعلق بهذه الظواهر .فعلى الرغم من أنها ظاهرة أمامنا، لا نملك بعد مفاتيح فهمها .نحن جاهلون للظاهرة الدينية. كان علينا أن نبدأ بالجهل.، إننا جاهلون، ولكننا نتخاطب وكأننا عالمون علم اليقين في كلّ ما يخص الدين .نحن نجهل الكثير من الأشياء الأساسية التي يعبّر عنها الدين، وما يقوم به في المجتمع والتاريخ ".[1]

فالدراسة تندرج ضمن مطمح فكري مقتضاه إنجاز قراءة سوسيوانتربولوجية حضرية ،مُمَكِنة لفهم جدلية واقع التدين (أو المقدس عموما في الشق الآخر) في ما جاء بتعبير **جاك بارك** في تحليله الإنتربولوجي للإسلام المغاربي، وفي نفس الوقت للوصول لقراءة الراهن الديني الحضري بالجزائر، بهدف إبراز الوجه الغير المكشوف من المعنى الكامن renfermer للممارسات الدينية "لتدين الشباب religiosité des jeunes " وفي كيفية ذوبانها وانصهارها ومرونتها في المجتمع الحضري الجزائري . فبرغم من صعوبة الخوض في هذه المسألة – التدين- واستحضار الآراء والاتجاهات الممكنة لأنها متعددة وتتأثر بالايدولوجيا وخصوصية الدين المعني .فقد اخترنا تناول شق "المتدينة السلفيين" باعتبارهم يمثلون شكل من أشكال التدين بالإسلام المعاصر- في الزمن و المكان le temps et l'espace الحضري .و الذي أسال الحبر الكثير ومن النقاشات و الحوارات ،ما يدل على المنظور المتعدد لهذا النوع من التدين.

وفي رؤية فلسفية التي ترتكز رؤيتها إلى البعد الميتافيزيقي الوجودي في ازدواجية الديني و الدنيوي sacré et profane، من الحياة و الوجود والمصير في الدين الإسلامي كتاريخ و ثقافة متجذرة ميزة الشمال من إفريقيا ،إلى الوقت الحاضر الذي علينا كما أكد محمد أركون " التمييز بين الدين الذي نتعلمه على أيدي الفقهاء و الدين المكتوب و الثقافة العالمة من ناحية ،و الدين الشعبي من ناحية أخرى . علينا أخذ كل هذا في الاعتبار لندرس التوترات والتناقضات والصراعات المستمرة بين الظاهرة الدينية و الظاهرة السياسية"[2]. ويقول في

[1] **محمد أركون ،إعادة التفكير في الظاهرة الدينية ،نص محاضرة لمحمد أركون ، عن موقع معابر .**

[2] **محمد أركون ،إعادة التفكير في الظاهرة الدينية ،نفس المصدر.**

نفس السياق عزمي بشارة "أن التمايز الناجم عن التمدن يفرز في الدين أنماطا من التدين ومؤسسة دينية وتدينا شعبيا".[3] ويأتي هذا العمل ليس بهدف إعادة إنتاج إجابات نمطية جاهزة ،وإنما من دوائر النقاش حول المقدس عامة و التدين كممارسة اجتماعية بشكل خاص ،الفهم العميق في الامتدادات والممارسات الإجتماعية بعيدا عن أي نظرة تحقيرية أو إنقاص أو نقد.

وبالتالي تعتبر هكذا مداخل وسجلات في الحقل الديني قطب رحى من الناحية المعرفية و الإبستومولوجية في معالجة الظاهرة الدينية ،وما يدفع الباحث بملازمة الغوص المعرفي ،في تحديد مصطلحاته و مفاهيمه المرتبطة بموضوع البحث الرئيسي وتحديد نقاطه ومرتكزاته ،و الطفو للبقاء و الحفاظ على الخيط الموجه fil conducteur و الإطار العام للهدف البحثي،وهذا مخافة النزح عن الفكرة و دخول في دوامة صراع المفاهيم ،نتيجة التراكمات والترابط بعضها البعض ،مما يزيد الغموض .وهذا ما سبقنا إليه كليفورد غيرتز Clifford.G إذ يقول :**"وهل يصدق علينا ما قاله البعض إنه كلما عمقنا في معرفة التفاصيل أصبحنا لا نعرف شيئا محددا على وجه الخصوص "**.[4]

وبخصوص التماسات المعنى من التدين ، حيث نجد أن كل مصطلح وفي أبسط المعاني التي يمكن منحها للأشياء و الأحداث تتركز في تجارب البشر .ومنه التساؤل السوسيولوجي حول ظاهرة التدين وتنوعها، في إطار تقاطعها مع مكونات متعددة اجتماعية و سياسية و اقتصادية ،وكذلك الوقوف على مختلف الدلالات و الرموز التي ينشئها الفرد في فهمه للعالم وبناء رؤيته للكون انطلاقا من المرجعية الدينية .

وباعتبار ملامسة الدين و التدين تفرضه الضرورات المعرفية و الاجتماعية على اعتبار ارتباط الموضوع بالتحولات الفكرية و السياسية و الإعلامية و التواصلية ،وبتنامي منابر التأويل وتعدد الرؤى في هذا السياق ،مما يحتم الانطلاق من الضوابط الأخلاقية والدينية والتمسك بالنص كقواعد دينية ممؤطرة للعبور إلى رحاب التفسير المتزن ،الذي يسترعي حاجة الأمة إلى التطور .فالإشكالات و المقاربات المرتبطة بالدين و التدين في المجتمع ،باعتباره موضوعا يشغل مختلف فئات المجتمع في سياق الأحداث و التحولات التي يعرفها العالم ،التي أفرزت أنماطا متعددة و متضاربة للتدين داخل المجتمعات .

---

[3] **عزمي بشارة (2013)، الدين و العلمانية في سياق تاريخي الجزء الأول المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ، ط 01 بيروت.ص 424.**

[4] **كليفورد غيرتز .(1993). الإسلام من وجهة نظر علم الاناسة –التطور الديني في المغرب و اندونيسيا.ترجمة :أبو بكر احمد باقادر.ط01. بيروت : دار المنتخب العربي ، ص 60**

إن الاجتماعي اليوم أصبح أكثر عُندا وضراوة بالنظر إلى ما يشير من أسئلة ومن يعصف به من ظواهر وحالات يتطلب استنفار الآليات السوسيولوجية طلبا للفهم والتجاوز، وهذا ما جعل الدراسات السوسيولوجية العصرية تكون بالأساس دراسات ديناميكية ومتعددة الاختصاصات تدرس الواقع في حركية وتفاعلات الداخلية والخارجية .فمناقشة موضوع الدين و التدين في الوقت الحاضر يكتسي أهمية قصوى بخصوص الواقع الحالي للأمة العربية و الإسلامية ،بإعتبار إن المجتمعات أضحت في أمس الحاجة للحوار من أجل تجاوز الإشكالات التي تواجهها ،وكذلك توحيد الرأي حول القضايا الجوهرية كخاصية تميزت بها الأمة الإسلامية منذ عهد بعيد.

ولا خلاف في أن المسلمين اليوم يعيشون أزمات متعددة فكرية ،وحضارية ،وسياسية ،واجتماعية ،وتنموية ،وتربوية ،وتعليمية . وتعدد الأزمات ماهي إلا نتاج لفكر الأمة السائد ،هذا الفكر السائد صحيح أنه نتاج مكونات مختلفة :ثقافية واجتماعية موروثة ،لكن أعمق ما يكون عقل الأمة ويؤثر فيه بلا منازع هو الفكر الديني ،والفكر الديني ليس هو الدين ،أنه مجرد لفهم للدين .[5]

وفي جانب أخر مرتبط ،فالأبحاث التي تسعى إلى البحث في الظاهرة الدينية و منها الظاهرة الإسلامية التي تتشكل من فرق ومذاهب أو طوائف التي اجتمعت على رأي يخالف أراء الفرق الأخرى ،والفرق الإسلامية جماعات تغايرت آراءها في بعض المفاهيم فقد ورد الحديث النبوي :"**ستتفرق أمتي على ثلاث و سبعين فرقة ،الناجية منه واحدة و الباقون هلكَى ،قيل وما الناجية ؟قال أهل السنة و الجماعة ،قيل :ومن أهل السنة و الجماعة ؟قال :ما أنا عليه**".وعليه ومن منطلق التفكير السوسيولوجي الديني في البحث نسعى إلى الوضعنة و الموضوعية في تناول الموضوع من خلال عدم الاشتباك الفقهي مذاهب المختلفة ،إذ نجد انتشار المذاهب في كل أرجاء العالم الإسلامي ،فالمذهب الحنفي *منتشر في العراق ،والشافعي**في مصر والحجاز والشام ،والمالكي***في الشمال من إفريقيا وجنوب

---

[5] رائد السمهوري**2010** ، **نقد الخطاب السلفي (ابن تيمية نموذجا)**، طوى للثقافة و النشر و الإعلام ،ط **01** بيروت،لبنان.

* **هو المذهب الحنفي الذي ينسب إلى مؤسسه الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه الكوفي الذي تأثر بمن قبله من علماء أهل الرأي ،أما أدلة الفقهية عند الأحناف ،أو الأصول التي يستنبطون منها الأحكام سبعة أ- القرآن، ب- السنة ،ج- الإجماع ،د- قول الصحابي ،هـ- القياس،و- الاستحسان ،ز- العرف. ودخل المذهب بلاد إفريقيا الشمالية كليبيا،تونس ،الجزائر،المغرب ،إلا انه لم يدم طويلا لان المذهب المالكي كان قد تغلغل في نفوس الأمراء و العامة.**

** **المذهب الشافعي هو المذهب الذي ينسب إلى الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن شافع ،ويعد المذهب أحد المذاهب الإسلامية الأربعة لأهل السنة،ومن أدلة الأحكام عند الشافعية أربعة أنواع مرتبة على أربع مراتب .-أولا الكتاب و السنة إذا ثبتت ويضعون السنة والكتاب في**

الصحراء، فهذا الأخير يرجع نموه و طابعه في المنطقة المغاربية إلى فتحه الباب واسعا أمام العمل بالحديث وهو المقدم عنده ،فطريقة الإمام مالك جاءت في إقامة مذهبه على خلاف الطريقة التي بنى عليها الأئمة الآخرون مذاهبهم.

فعالم الاجتماع في هكذا مسائل لا بد له من منهج متغير ،وعندما يحلل الدين من منظور اجتماعي فهو ليس مطالبا بالتركيز على النصوص المجردة أو على التعاليم الدينية ذاتها بل على السلوك الديني في الحياة اليومية وفي محتواه الاجتماعي التاريخي ضمن إطار الصراعات القائمة في المجتمع [6] ،وأوضح **Nottingham** إن عالم الاجتماع الديني يهتم بالدين كمظهر لسلوك الجماعة و الأدوار التي يلعبها الدين ، بالإضافة إلى النشاط الديني ،والعوامل التي أدت إلى الاختلاف و علاقة الشعائر بالأوضاع الثقافية السائدة.

وبالتالي إن التغير في المرجعيات الشبابية ومنها العقدية الدينية على وجه التحديد في الوقت الحالي ،و من خلال الدراسات السوسيولوجية التي ركزنا عليها باعتبارها تعالج مسألة محورية وهي "المرجعيات و التوجهات و القيم " les références et les visions et les valeurs ،فنجد دراسة "الهواري عدي" les mutations de la société algérienne famille et lien social ،التي تركز على عاملين أساسين هو خروج المرأة إلى العمل ،و الحراك السياسي و الاجتماعي في الثمانينات إلى التسعينيات وما ترتب عنها من ممارسات في فضاء المدينة الجزائرية .،وفي أبحاث كـ"محمد فريد عزي" في موضوع شباب المدينة بين التهميش و الاندماج ،و"عبد الحميد دليمي" في المدينة الجزائرية بين استحالة الهروب وصعوبة الصراع ،فهي أمثلة لا للحصر التي يعرفها المجتمع الحضري بالخصوص.

هذا ويشهد المجتمع الجزائري تغيرات جذرية وخصوصا على المستوى القيمي على غرار المجتمعات العربية المحيطة بها ،وقد يكون مرد هذه التغيرات إلى الظروف السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية التي تمر بها المنطقة العربية و كذلك العالم ككل .ومن الأكيد أن

المرتبة الأولى السنة،- الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة،- قول أصحاب النبي،رابعا- القياس على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب السابقة.

***** هو المذهب الذي ينسب إلى الإمام أبي عبد الله ،مالك بن أنس بن مالك ،إمام دار الهجرة ،ولم يدون الإمام مالك أصوله التي بني عليها مذهبه ،واستخرج على أساسها حكام الفروع،الا ان فقهاء المذهب تتبعوا الفروع ،واستخرجوا منها ما يصح أن يكون أصولا قام عليها الاستنباط في كتابه الموطأ.ومن أدلة الأحكام في المذهب المالكي:- الكتاب- السنة- الإجماع- القياس أو عمل أهل المدينة- خبر الواحد إذ لم يكن مخالف لأهل المدينة-المصلحة المرسلة -العرف و الاستصحاب-سد الذرائع- الاستحسان.**

[6] حليم بركات 1984،المجتمع العربي المعاصر ،بحث استطلاعي اجتماعي ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت،ص 225

لفهم التغيرات ومحاولة إعطاء قراءات في الواقع الديني بالجزائر ،توجب أن نملك قراءات واضحة لمختلف جوانب الحياة هذا المجتمع:كالمدينة ، الشباب ،الدين،الأسرة ،والمرأة...الخ. الأمر الذي يضع الباحث في هذا المجال في سجال التحولات و مستجدات المفاهيم التي تفرض نفسها كالعصرنة و العلمنة و العلمانية و الحداثة و التحديث في اتصالها بالمدينة التي بدورها تتضمن القيم التقليدية و المحافظة وخاصة منها الدينية ما يجعل فضاء المدينة يتوصم **بالفضاء مأسلم** أو المقدس بتعبير "أوليفييه روا" **olivier roy** أو الاستحواذ و التملك المجالي الديني كأماكن التجارة الدينية و فضاء الطقوس و الشعائر... ،في جانب آخر يتحدد **الفضاء المدنس** المتصف بكل ما هو محرم في الشرع من سلوكيات أو تجمعات .

ويشكل الواقع الاجتماعي الجزائري كحالة فريدة للتحليل السوسيولوجي والانتربولوجي بالنظر إلى الخصوصية التي تبرز في الإشكالات المطروحة ابستومولوجيا و المرتبطة بالمعنى و ازدواجيته sens du sens للظواهر و التحولات التي نعيشها عبر الفترات الزمنية ،الأمر الذي يولد أسئلة مفصلية تتناول وصف الظواهر و تتعمق في أسبابها. ولما كانت علاقة الفرد بمختلف الجوانب الحياتية يعتمد إلى مدى بعيد على النظرة الفرد إلى الكون و الحياة و الزمان و المكان و الأشخاص ،ومما يدخل جميعا تحت مكون ماهية الذات ، و ماهي "الأنا"، وماهي الأسس التي تبنى عليها تلك النظرة فضلا عن التعامل مع "الأنا" الأخرى ،ومع اختلاف نظرات كل منها للكون و الحياة و الزمان و المكان و الأشخاص. ويصبح من الضروري للفرد والشاب المسلم ،أن يعرف ما معنى أنه مسلم ، من المنظور الاجتماعي و الثقافي ، وماذا يملي عليه هذا الانتماء من تحديد رؤيته لعدد من العلاقات والمواقف ، فضلا عن أسس توظيف و استثمار أوقاته وإبداعاته و مهاراته .[7]

إن ما يطرح حاليا في المناقشات السوسيولوجية حول أزمة الروابط الاجتماعية وكيفية إعادة تركيب الهوية أو ترمقيها بشكل ما وكيفما يكون. يحيلنا إلى الإجراءات التي تمس رهاناتنا حول قيم الاختلاف و التمدن و المواطنة وقيمة الفرد ، وبالتالي ما يحرك مسألة الآخرية ويحيرها هنا أنه من وراء اقتران النزعة المظهرية بظاهرة اللامبالاة إزاء الشأن العام يرتسم مشهد والاضطراب العام عندنا في أنظمة التمثلات و المرجعيات وقيم الحياة التي ترعى أنماط التواصل و الروابط الاجتماعية .

[7] **بدوي محمد الشيخ (2009) ، الهوية، سلسلة منار الشباب ،الأندلس الجديدة للنشر و التوزيع ،الطبعة الأولى ،،ص 03.**

ومن أجل إماطة الغطاء عن بعض من هذه الجوانب لفهم التغيرات التي تحدث بمجتمعنا، تبرز الظاهرة الدينية وفي مقدمتها **إشكالية التدين في ارتباطها بالمسألة الشبابية في المدينة** من خلال الممارسات و الخطابات في الحياة اليومية بما يصاحبها من ممارسات يتشارك ويختلف فيها الشباب ،ومن ناحية إلى الانتماء الحضري الذي له إنتاجاته ونظامه الخاص به، بدءا من الناحية **المجالية** كالحي و الشارع،السوق ،.المسجد...وغيرها، إلى كيفية التفاعل والممارسة الحضرية مع الإشراك و الانخراط في المجتمع المدني،والمواطناتية ،التكافل الاجتماعي،وبناء الرابط الاجتماعي في شبكة معقدة من الروابط التي تجمع بين الاجتماعي و الثقافي والسياسي وغيرها ،أين فيها ما يفهم أنه حداثي أو تحديثي علماني ليبرالي، أو أنه تقليدي غير مواكب، ما يترك اتخاذ سبل التكيف و القبول أو الرفض.أو "التحايل" باعتبار الأخير كاستراتيجية في اللعب بتعبير بورديو و لدى ميشال دو سارتو كذلك، كل هذه تكون ارتداداتها بصور مختلفة باختلاف (وعلى)الزمان و المكان .

بالنسبة إلى منطلقات الدراسة كانت مع مشروع الماجستير ،الذي يأخذ في الحسبان الدراسات السسيو-انتربولوجية حول المدينة و المجتمع الجزائري ،هذا الأخير الذي عرف مجموعة من التحولات التي أنتجت ما يسمى بالانبثاق أو بروز Emergence لظواهر و ممارسات في مجتمع المدينة،أحيانا تتصف وتبرر بالأنوميا ،أو ضرورة اجتماعية ودينية ،أو خروج عن روتين العرف و التقاليد واستقلالية وتحرر أكثر للشباب وللمرأة و البحث عن مورد اقتصادي ولو في صورة الاقتصاد غير الرسمي ...،في العموم هي بوادر سير المجتمع إلى الانفتاح أو المطالبة بمجتمع أكثر إنفتاحا ،و البحث عن الاعتراف و تحقيق الذات .

إن الواقع الديني أو الخارطة الدينية في الجزائر، تشهد في نفس الوقت تغيرات لها بالغ الأثر على الضمير الجمعي، حيث أنها تتركب من تدين مكون للحقل الديني في الجزائر والتي هي **"الزاوية"**zaouïa ، التي طبعا لم تخلق حرج للدين الرسمي ،هذا الأخير الذي عمل على تقويتها، وأخرى تتخذ من التدين في الرجوع إلى الأصالة في نفس الوقت تدعي بمسايرة الحداثة أو التجديد الديني ،أين في هذه النقطة تختلط أوراق الباحث الذي يسعى إلى ترتيبها بين الميدان و النظري بالخصوص إذا ارتبطت بمظاهر الممارسة الدينية المدينية، ونقصد هنا مجموعة التيارات و المرجعيات الدينية التي تتخذ من مسمى أهل **"السـنة و الجماعة"** شعارا لها سوءا للولوج إلى السياسة،أو إلى تدين جماعاتي طائفي تفكيره منصب جله على إحياء السنة وهمه الوحيد المجتمع المثالي الخالي من "البدع"؟!.

منهجيا ملاحظة المحيط الاجتماعي كما يؤكد علماء المنهجية،تمثل مصدرا هاما لاختيار موضوع ،فمعايشة الأحداث اليومية و احتكاك الباحث الاجتماعي بالأفراد والمناسبات الاجتماعية تترك لديه أثرا،فكما يُقال أن الروح العلمية تتميز بملاحظتها للأشياء،وبالتالي من الفرص التي خدمتنا في دراستنا و الاقتداء بها تنوعت بالدراسات الأكاديمية و الصحفية، إلى الظرف الزماني في قيام الربيع العربي ومعه بروز التدين الشبابي ومحاولة عودة السلفيين و الإخوان إلى الساحة في جميع البلدان العربية واتخاذهم لميادين تحت مسمى التحرير Libération باعتبارها فضاء مديني وعمومي ،وهذا بالاستعانة بآليات الاستقطاب و التعبئة عن طريق فضاء الذي لا طالما يشكل رهانات الوقت الحالي، ألا وهو مواقع التواصل الاجتماعي "الفيسبوك" و" التويتر". هذا إن دل على شيء إنما يدل على التحول الفعلي في طرق التواصل الشبابي و الإيمان بأثر التغيير عبرها. بالإضافة إلى الجانب العلاقاتي مع المتدينة ما سمح لنا بالبحث في الموضوع بالرغم من علمنا المسبق بالصعوبات و العقبات التي ستقف أمامنا .وقد مر المبرر البحثي بالمراحل الآتية :

في البداية كانت محاولة دراسة التجار من السلفية في مدينة مستغانم و الذي كان" جامع بدر" وسط المدينة هو الفضاء الذي يعرضون الباعة حول محيطه، أين تتمثل صورة المتدين في علاقته بالاقتصاد غير الرسمي informel، في الوقت الذي اتخذت فيه الحكومة في تلك الإثناء تدابير صارمة ضد التجارة غير الرسمية Commerce Informel وتحديدا التجارة الدينية ،فقررت السلطات المحلية بترحيل هؤلاء الباعة .ما دعا إلى طرح عديد التساؤلات في علاقة ومدى صلة مفهوم "التدين" بالشباب الحضري ،رغبة منا في إلقاء الضوء على الظاهرة الدينية الحضري ومحاولة للإجابة على التساؤلات المثارة في هذا الجانب ومسارها في مجتمع المدينة الجزائري .

و بالنظر إلى قربنا من فئة المتدينة الشباب في الحي و المدينة والنقل العمومي، الجامعة (الأصدقاء و الزملاء في الأحياء الجامعية) و من خلال الممارسات اليومية و التمظهر الهوياتي لدى هؤلاء في المدينة الجزائرية ،وفي زيارتنا في كل من الجزائر العاصمة ووهران ومعسكر ...وغيرها ،أين تظهر بوادر عودة الدين والتدين بقوة بدءا من عدد المساجد و المصليات التي ارتفعت بحسب النمو الديموغرافي وبروز لأحياء جديدة في المدن ،والطابع التديني للمساجد في كل حي أو مدينة(نسبة إلى الإمام والى الجماعات الإخوان والسلفيين)، و إلى الثقافة الدينية عبر أغاني الشبابية المعاصرة الهيب هوب و الراب

،والعلاقات المفتوحة التي يتم فيها استدعاء كبار العلماء سواءا من داخل أو خارج الوطن خاصة لدى طلبة الجامعة والجمعيات الدينية ما يحيل إلى نوع إن استطعنا تسميته بـ" أسلوب تدين عابر للحدود" une religiosité transnationale ،وهذا يأخذنا إلى مفاهيم كالتجارة الدينية من الكتب إلى اللباس أو الهندام الديني..،ومن ثمة تبادل الأفكار الدينية والبحث في سبل الترسيخ ،وبالتالي هناك سوق دينية تعمل على إيجاد زبناء لها.

وتبرز الأشكال كذلك من خلال الأنشطة ،كممارسة الأنشطة الاقتصادية و خاصة غير الرسمية Trabando وبيع الكتب و الألبسة الدينية ،وانتشار المطبوعات و المنشورات التي توزع في المحلات وفي الأماكن العامة ،وبيع الأشرطة و الأقراص المدمجة الخاصة بالمشارقة ،بالإضافة إلى ولوج العالم الافتراضي كتأسيس لمواقع دعوية تنم عن مواكبة ومسايرة convoiement و في نفس الوقت عن صراع فكري وعقدي على أرض الواقع يدفع به لمواكبة العصر و التطلعات الشبابية بهدف "الانتقاء الدعوي للشباب" هروبا من الواقع الذي يشكوا من عدم اندمال ثقافة دينية من نوع أخر،أو تقريبا تشكل عائق .ما ترك لنا تساؤلات عن مصدر تداولها والغرض منها ،هل هي محاولة لترسيخ ثقافة دينية جديدة؟ أم أنها عن غياب الوازع الديني لدى الشباب في نظر البعض ؟أم ماذا؟

ومن جهة أخرى في تساؤلاتنا ذات العلاقة المجالية بالمتدينة وكيفية بسط نفوذها والاستعمال بمرونة ومقبولية ،حيث أفادتنا الدراسة الاستطلاعية و الملاحظة بان السلفيين الشباب كغيرهم من الجماعات الشبابية،إلا أنهم يضفون على أنفسهم صفة التميزdistinction و الهيبة الدينية prestige ما تمد جانب الصحة النفسية والصحة العقلية (santé mentale) بالإدراكات نحو مفاهيم كالرجولة virilité ،و اليقين conviction ،والطهرية pureté، ،والاطمئنان décontraction، أين تتجلى صورها في المدينة كحب العمل في شتى الأنشطة ، و يظهر اليقين في الحديث عن الثواب و العقاب ،المستحب و المكروه و البدعي،و الحسنات و السيئات،و كذلك في الموت و الجنة و النار ، أما في جانب الطهرية ما يترك حسبهم ظهور بعض فضاءات المدينة بأنها مدنسة "دنيوية" profanation في نظرهم ؟

من جهتها فالحديث والخطاب لدى السلفيين بلسان مصلحيين دينيين كـ(ابن القيم ،ومحمد عبد الوهاب،وابن تيمية)،في مقابل ما تحويه التحولات السوسيوإقتصادية في عديد المسائل المستحدثة التي تفوض إلى الإفتاء و الترجيح في الإقبال عليها، بشأن القروض الاستهلاكية و البنكية للشباب ،إلى قضايا المرأة في عملها وخروجها،والزواج بأجنبية و التعاملات

الإدارية في الحصول على السكن و العمل.....وغيرها هي كلها مسائل ذات أهمية بالنسبة للشاب الجزائري والمتفاعل مع المدينة بالخصوص ، أين يتم الوقوف عندها لدى المتدينة السلفيين في ما يسمى **"بالحلقة"** التي هي منتدى وملتقى للفتوى والآراء والمقترحات.

والذي شجعنا على البحث هو جانب الدراسات المنجزة في الفترة الأخيرة ، التي كان لها تأثير في إقبالنا على الموضوع ،فكانت البداية بالإطلاع على الدراسة المنجزة من طرف مجموعة من الباحثين المغاربة بإشراف محمد جنجار الصغير تحت عنوان : **L'ISLAM AU QUOTIDIEN (Enquête Sur Les Valeurs Et Les Pratiques Religieuse) 2007** ،وذلك بمشاركة محمد العيادي في موضوع الشباب و الدين ،وحسان رشيق الممارسات الطقوسية و الاعتقادات الدينية ومحمد الطوزي في التدين النسوي،بالشراكة مع مؤسسة فريدريك ايبرت،في مقاربة سوسيويوجية وانتربولوجية و سياسية بالمغرب ،وخلصت الدراسة إلى أن المجتمع المغربي بفعل الحداثة يتجه إلى العلمنة.

أما الدراسة الأخرى،فهي دراسة للأستاذ محمد مدني بجامعة وهران في مجلة "نقد" في عددها 16،أنجزت تحت عنوان **VILLES ALGÉRIENNES entre projet et urbanisme de fait** حيث انطلقت من تساؤل: هل بالإمكان الحكم على التصاعد الحضري للإسلاميين بالجزائر في الفترة الوجيزة التي مرت بها أمام المشهد ؟ ويؤكد الباحث حول فكرة صعوبة فهم وتعقد التحليل لشكل الانفجار الذي مس النسيج الحضري و التشظي الفضائي **Fragmentation Spéciale** في التجمعات الحضرية بالجزائر ،وفي مسألة تطور علم الاجتماع و الانتربولوجيا الحضرية حسبه، ليس في مستوى مقياس يساعد ببروز معرفة علمية في حالة العلاقات الاجتماعية والرمزية المُشَكلة للمدن الجزائرية... وفي موضوع **الإسلاموية في المدينة L'islamisme en Ville :un nouveau projet urbaine**، بالاستعانة بباحثين رواجعية وموساوي و VERGES في تحليل التصاعد الحضري للإسلاميين بالجزائر في فترة التسعينات، أين أصبح المسجد و قاعات المصليات نواة المقاومة للسلطة في غياب لنظام اجتماعي جديد ،بالإضافة أن المساجد سمحت بالحرص على الأحياء،أين غزو الحركة الإسلامية في بداية الثمانينات والذي كان "الحي" يشكل رهان اجتماعي وسياسي... وقد استفدنا من الدراسة في جانب المقاربة التطبيقية في السيرورة التاريخية بين الديني و الحضري بالجزائر في مرحلة انتقالية مست الديني و السياسي و الاجتماعي.

ومن الدراسات التي تستأهل العمل بها في دراستنا كذلك نجد دراسة للباحث "محمد علي عدراوي" **Du Golf aux Banlieues, le Salafisme Mondialisé** "من الخليج إلى الضواحي ،السلفية المُعولَمة" الصادر سنة **2013**، وهي عبارة عن رسالة بحث مقدمة في **2011** ،المؤلف أين يعطينا مفاتيح لأجل فك تصاعد الحراك السلفي بفرنسا ، حيث أنصار هذا الاتجاه الراديكالي يتخذون بالعودة إلى الإسلام النقي و الأصلي ،بالصورة التي كان يمارس بها في وقت نزول الوحي على الرسول ،أو ما يصطلح عليهم "السلف الصالح" **Pieux Prédécesseurs**، ويبرز الكاتب صفة الملبس للرجال في ارتداء طاقية الرأس **Calotte** و قميص،مع إعفاء للحية .أما النساء فيرتدون الحجاب أو الغطاء الكلي. بالنسبة إلى المشاركة المواطنية (الانتخاب بالخصوص) فهي منافية للشرع ،الكاتب يهتم بالسلفية الهادئة **Quiétiste**، الغير عنفيين ،الذي يحاولون البحث في التقرب من الله و العيش في إيمان تام ، وهم المعترضون على النشاط الثوري و السياسي ويعتبر الألباني و ابن الباز من أكبر وجوهها ،حيث ترى أن حل المشاكل المسلمين يكون من خلال التصفية و التربية بالعودة إلى السلف الصالح. ،مقارنة بالجهاديين الذين لهم نوع من العمل العنفي. ويستند هذا العمل على عديد المقابلات مع أتباع هذا الإسلام النضالي، التي تستشهد بكل مصداقية لرؤيتهم ومسيرتهم،وخطاباتهم الارذوكسية الموحية لقراءة لبراد يغم جديد، الذي قلما هو متوافق مع دولة القانون أيما كان في فرنسا. ولقد استفدنا من الدراسة في المقاربة التحليلية .

أما الدراسة ذات الصلة هي الأخرى و المتعلقة بموضوع "**العلمانية بالجزائر**" للباحث هنري سانسون **1980** والمعنونة **la laïcité dans l'Algérie d'aujourd'hui** ،يقول أنه يجب من الضروري تحديد مكانة الديني في المجتمع في قلب ممارسة العلمانية ، وينتقل الباحث إلى الحديث عن المجتمع الطائفي confessionnelle ، فالمجتمع الجزائري كمجتمع علماني ،الذي لم يعرف إطلاقا سلطة رجال الدين،حيث المساواة للجميع أمام الله ،أين المجتمع يؤكد هوية الإيمان و الحق،والاحترام الذي يمارس في أوسع مقاييسه من الحرية الدينية لكل فرد. ومن جانبها **سمير أمغار** في موضوع **le Salafisme en France : DE LA REVOLUTION ISLAMIQUE A LA REVOLUTION CONSERVATRICE** ، حيث أوضح أن هناك أنماط تدينية جديدة ترفض النموذج التديني التقليدي المميز لجيل الآباء .كان من أولها جماعة الإخوان و جماعة التبليغ بالإضافة إلى جماعة كانت تعتبر أقلية مهمشة لكن مع بداية 2000 بدأت تظهر كمنافس لتيارات الأسلمة السابقة.

أما دراسة الباحث مصطفى راجعي في أطروحته للدكتوراه "**التدين والنمو الاقتصادي بالجزائر**" 2012 ،التي أسهمت في إعطاء نتائج جد مهمة بخصوص تقييم التدين بالجزائر بشكل عام والسلفي بالأخص وكذلك في القراءة التاريخية المقارنة للتدين الصوفي و السلفي بالجزائر ،إضافة إلى إصدار المركز الوطني للبحث في الانتربوبوجيا الاجتماعية و الثقافية **CRASC 2012** إلى كتاب قيَم من إعداد مرزوق محمد" **التدين و البحث عن الهوية في الوسط الطلابي**" الذي كانت محتوياته بين أشكال التدين لدى الطلبة ،إلى التدين عند الشباب حالة المجموعة السلفية ،و الدين و السياسة عند الشباب وقد استفدنا من الدراسة في الجانب المنهجي و التحليلي ،

الدراسة الأخرى وهي رسالة ماجستير معنونة "**بالظاهرة السلفية عند النساء بتلمسان**2011 - 2012" وهي دراسة تبحث في سؤال لماذا تختار المرأة نمط الدين السلفي أو"التمسلف" في حين تعتبر أكثر من غيرها امتثالية لا هو سائد اجتماعيا؟ ،حيث هذه الدراسة الانتربولوجية استفدنا منها في الجانب التحليل الانتربولوجي للتدين السلفي في علاقته بالجانب السوسيوثقافي و الاقتصادي والاجتماعي، والفراغ الديني من قبل المؤسسات التنشئة الدينية الرسمية وضعف خطابها.ووصلت الدراسة إلى اعتبار السلفية ككل كآلية للمقاومة في الدفاع عن الذات و الحي. والدراسة الأخرى و التي تعتبر جد هامة من حيث منهجية الدراسة للباحث "عبد الحكيم أبو اللوز" تتناول الحركة السلفية في المغرب منظور سوسيوانتربولوجي وانطلقت الدراسة من إشكالية الممارسة الدينية بالمغرب التي تظهر تعددا سوسيولوجيا يتعلق بأشكال التدين الموجودة في المجتمع،وأنماطه المتعددة أين أضعفت أنماط التدين التقليدية ،لكنها تساير الواقع الاجتماعي ، حيث حركة التدين إلى حياة مؤسسة على الفردية وتحقيق الذات.ويفترض الباحث إن التدين السلفي ما هو إلا تعبير عن مظاهر التحول السوسيولوجي الذي تشهد أنماط التدين بالمغرب.حيث يشكل محاولة لسد لفراغ واسترجاع دور الدين المعياري وتقنين الدين من خلال الترشيد الأخلاقي للعقائد و على المستوى التعبدي ومواجهة البدع المستحدثة.وقد استفدنا من الدراسة في الجانبين النظري والتحليل السوسيوانتربولوجي.

ومؤخرا صدر لمركز الجزيرة للدراسات سنة **2014** ،دراسة معنونة بـ : " **الظاهرة السلفية التعددية التنظيمية و السياسات** "،الذي يبحث فيه ما تشهده البلدان العربية و الإسلامية من انتشار متسع ومتزايد في عديد وتأثير الجماعات السلفية هو تطور يكاد يكون

غير مسبوق في التاريخ الإسلامي ، والذي يتساءل عن هذه الجماعات السلفية النشطة في البلدان العربية ،ومن هم العلماء –الدعاة الذين يتحدثون باسمها ؟ هل تحمل هذه الجماعات رؤية إيديولوجية متماسكة،وما الذي تسعى إلى تحقيقه ؟ ،هذه الأسئلة التي تحاول فصول الدراسة الإجابة عليها .وباستثناء الفصل الأول الذي يَنحُو منحى نظري، ويتناول تاريخ مصطلح السلفية وتطوره ،والتجليات الفكرية الرئيسية للمدرسة السلفية ،وتستهدف الدراسة إلى قراءة مباشرة لخارطة الجماعات السلفية في بلد معين في تاريخ موجز للجماعات، توجهاتها وقياداتها الرئيسية وتقدير نسبي لحجمها و تأثيرها الاجتماعي أو السياسي. وأمدتنا الدراسة بقراءة معاصرة للراهن السلفي وتجلياته في الدول المجاورة .ما يعطي للباحث القيام بمقارنة يسيرة للتوجهات السلفية.

أما بالنسبة إلى الصحف في الجزائر، فقد تناولت جريدة الشروق موضوع أسال الحبر الكثير فيما بعد ،وهو "**تحليل الظاهرة السلفية في الجزائر**" لكاتبه محمد همال وهي أطروحة دكتوراه في أصول الفقه .ولقد ساهم النقاش الدائر حول مقاله في الصحيفة إلى إثراء معرفتنا في الصراع الدائم بين الدين الرسمي (دين الدولة) في نمو التدين السلفي (الفردي الطائفي)،ومكانة التدين التصوفي في المجتمع الجزائري.

أما جريدة الوطن الناطقة بالفرنسية في عددها رقم **7428** ،وتحت عنوان **itinéraire des salafistes algériens**، والذي ينطلق من التساؤل حول الحراك المتجذر للسلفية بالجزائر ،ثم التصدع للمذهب المالكي ،و مسألة الشيوخ عبر الانترنيت،وسؤال بالبند العريض حول ماهية السلفية،ويعرض المقال صورة اللباس السلفي من استعمال السمارتفون **Smartphone**،إلى القميص السعودي**tenue vestimentaire** ،الحذاء الرياضي علامة "نايك" ،ولحية طويلة وقص للشارب و السروال الأفغاني .وتعد الدراسة ذات قيمة من حيث المعالجة التاريخية و الانتربولوجية للسلفية بالجزائر.

ومؤخرا صدر بمجلة إضافات العددان 26-27 من سنة **2014** للباحث "بن جبار بلعيد" دراسة جد هامة في التمثلات و الممارسة في موضوع الدليل لدى السلفية تحت عنوان : "السلفية و منطق الدليل تمثلات و ممارسة " ،ويسعى الباحث إلى طرح إطار نظري عام وبالتالي الدراسة من حيث أنها ستمدنا برؤية جديدة حول **طبيعة العقلية الدينية الحضرية لدى الشباب السلفي لجزائر ما بعد المصالحة** باعتبار الأخيرة ذات معنى من الناحية السوسيولوجية في تواجد الأشكال التداينية في تفاعلاتها مع حداثة الراهن المديني في حرية

التعبير والمرأة ومسألة الأخرية ،وتجليها في شكل صورة هوياتية في المدينة ،وهكذا تكتسب الدراسة أهميتها من أنها تتجه مباشرة إلى أهم عنصر في عملية التنمية الاجتماعية و الاقتصادية الشاملة ،ألا هو جيل **الشباب** المجسد لقوة التغيير ،و المدينة التي هي وعاء أو أرضية لجميع التحولات الاجتماعية ومنها الرمزية ،أما **الدين و التدين** فهو البعد الميتافيزيقي أو العقائدي الذي يأمل منه الإنسان التغلب على قوى الشر عن طريق ربط علاقة الإخلاص بالخالق بفعل الخير وممارسة الطقوس الدينية التي تقربه من الله ،وبالتالي تعد مكانة الدين حالة دنيوية معاشة الغرض منها العالم الأخروي.

و نصبو بدراستنا كذلك إلى تحليل وفهم مجموع العلاقات التي يربطها الإنسان بكليته فردا وجماعة بما يتبدى له واقعا مقدسا متعاليا. لذا فالصراع المتأتي بالسمو الفكري في التجديد الدنيوي و الديني ينتج عنه أشكال من الإيديولوجيات (علمانيون أو أصوليون، تقدميون ...) التي تظهر ممارساتها في مجالات مختلفة في فضاءات المدينة الثقافية (مثال المسرح) و الدينية (المسجد، الزاويا) والسياسية (المجتمع المدني،الجمعيات،الأحزاب السياسية ، النقابات ...). كما تكمن أهمية الدراسة كذلك في أنها ستكشف لنا وجها جديدا من أوجه الهوية الدينية المعاصرة بالجزائر، التي لا طالما كان الإسلام المعاصر في هوياته الناعمة والخشنة ،أحد النقاشات في العديد من البلدان العربية و الإسلامية و الغربية.

و بالنسبة للهدف البحثي المحوري **l'axe de recherche** فهو محاولة الخروج بحقيقة معنى "التدين " في شقه التدين السلفي في تماسه مع الحياة الحضرية والاجتماعية من خلال الآليات التي تتيح له الاندماج من ناحية و الحفاظ على خصوصياته،و من ناحية أخرى في النشاز **Discordance** والرفض أحيانا في الاندماج مع مواطنة في فضاء المدينة أين الاعتراف بأحقية اختيارات الآخر في السياسي و لثقافي و الديني.إضافة إلى أن المسعى البحثي هو محاولة الوصول إلى فهم سوسيولوجي **compréhension sociologique** للتدين الإسلامي المعاصر في عمومه ، والأبعاد النفسية الانتربولوجية و الفلسفية لهذا المفهوم المتداول في العلوم الاجتماعية، و الكشف عن التساؤلات و الغموض الذي يشكل الصورة النمطية **Stéréotype** حول ماهية التدين و المتدينين أو الديٌانة الشباب،وعلاقة التنشئة التي توفرها المدينة من دور الشباب إلى الكشافة و الجمعيات و المدرسة ووسائل الإعلام والتكنولوجيات الحديثة **NTCI**، كل هذا من أجل الوصول إلى قراءة تستمد من مناهج تتوافق والموضوع محل الدراسة في كلية منهج مارسل موس في جانب التاريخي و السوسيولوجي و

السيكولوجي ، إلى المفاهيم البورديوية كرأسمال و التطبع **habitus** و السوق الألسنية ،بدون تغييب مساهمة ماكس فيبر من خلال السوسيولوجية الفهمية حول المعنى وسوسيولوجيا الدين ,إضافة إلى مفاهيم علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع الحضري والخرائط الذهنية ، وسنوضح ذلك في المقاربة النظرية.

بالنسبة **لمنهج الدراسة** ،فكما هو معلوم يكتنف البحث في الظواهر الدينية صعوبات منهجية جمة ،باعتبار الدين يمثل بالنسبة للإنسان واقعة متعالية عن التحليل بصفته المقدس الذي لا يخضع لمقاييس التحليل العلمي الإنساني ،لذلك يبقى توظيف أية مقاربة منهجية في تحليل موضوع "التدين" قاصرا على بلوغ غاياته للتجزيئية التي تكتنف كل مقاربة . وعليه تم استخدامنا للمنهج الكيفي مدعما بالمنهج التاريخي و المنهج التحليلي الوصفي وبرؤية شاملة للمنهج الانتربولوجي ،على اعتبار أن التدين ما هو إلا حقل من حقول الممارسة الاجتماعية ،المتباينة التي تجد امتداداتها في التاريخ ،ويقوم بها فاعلون اجتماعيون حاملون لخبرات ، وعليه فدراستها تبنى على أسلوب تجريبي يتوخى الفهم الدقيق لنمط ديني معين في سيرورته التاريخية وعلاقته بالقوى الاجتماعية الفاعلة فيه ، للوصول إلى تحديد آليات التحول التي تحكم هذا النمط .إضافة إلى أدوات التحليل التاريخي و السوسيولوجي ،سنلجأ أيضا إلى توظيف مناهج السيكولوجيا و الانتربولوجيا و الجغرافيا، الوصول إلى فهم الطريقة التي يمارس بها الناس هذا النمط من التدين، وعلاقته بالأوضاع التاريخية و الفاعلين الاجتماعيين في هذا الحقل.

أما بالنسبة لتقنيات وأدوات جمع المعلومات ، فعملية جمع المادة العلمية تعبر من أهم مراحل البحث العلمي ،حيث أن المعطيات المادة الخام التي تستخلص منه الباحث بعد المعالجة :التفريغ والتبويب ،و التحليل و التفسير و النتائج النهائية للبحث، ولهذا يحرص العلماء و الباحثون على ضرورة أن تتم هذه العملية بكل دقة وموضوعية وصدق وأمانة ، وهذا الأمر يتطلب بدوره من الباحث حسن اختيار التقنيات وأدوات جمع المادة العلمية والمعطيات التي تحقق ذلك الغرض وخاصة في الدراسات التي ترتبط بالمرجعيات الدينية للمجتمع وممارساته وسلوكه لطبيعتها المعقدة و المتشابكة ،وعلى الباحث أن يحسن اختيار التقنية و الأداة التي يستخدمها لجمع المادة العلمية و المعطيات من الحقل الميداني، وبالتالي

أن ينظر إلى مجال استخدام هذه التقنية أو الأداة و إلى محددات استخدامها ومدى توافقها مع الموضوع و المنهج المتبع.[8] واستخدمنا عدة أدوات لجمع المعلومات هي :

أ- الملاحظة المباشرة للسلوك الاجتماعي ،في المساجد وحولها،و الأحياء ، وفضاءات تواجد الشباب.

ب- الاستعانة بعدد من الإخباريين لجمع بيانات تاريخية و أنماط السلوك.

ت- إجراء مقابلات فردية مع كل مبحوث .

ث- إجراء مقابلة جماعية،حوار جماعي مع مجموعة من الزملاء السلفيين وبعض المتدينين أو ما يسمى "الحلقة" * و الحوار حول قضايا العامة والخلافية وحول رؤيتها للآخر (المرأة، و الاعتقاد المختلف ،الأجنبي)

هذا و تعتبر المقابلة موقف التفاعل الاجتماعي اللفظي تهدف إلى استثارة معلومات محددة تعلمه بهدف هذه المقابلة الذي قد يتمثل في البحث العلمي أو التشخيص أو العلاج أو التحقيق ،ويستخدم فيها الجانب التبادل الفظي الإيماءات ،السلوك ،الشكل العام،تعبيرات الوجه والعين ،وهي تتكون من ثلاثة عناصر"الباحث"و "المبحوث"و "الموقف الخاص بالمقابلة"و التي تستخدم كمصدر للحصول على بيانات من الأفراد المبحوثين التي يمكن من خلالها معرفة المعتقد الذي وراءه السلوك كل جوانبه التي يصعب لنا معرفتها من خلال التقنية الأولى (الملاحظة بالمعايشة) وخاصة في الدراسات ذات طابع ديني.[9]

و من منطلق دراستنا التي تتخذ من البحوث الكيفية أسلوب بحثي متاح للوصول إلى فهم الدلالات و المعاني ،باعتبار هذه الأخيرة حسب فرنان دومان **F.Dumont** هي إن العالم بالنسبة للإنسان هو أولا و قبل كل شيء ،مجموعة من الدلالات [10]،و من خلال المعايشة والاحتكاك بأرضية البحث في جزئيات محددة حول محور الديني و الممارسين له ،من خلال تقنية المقابلة و الملاحظة بالمشاركة. و التي تتماشى في سياق صياغة مقاربة سوسيو-انتربولوجية حول التدين في الوسط الحضري من خلال فئة الشباب ، فكانت الانطلاقة

---

[8] **جفال نور الدين ، المنهج الانتربولوجي ودراسة الممارسات الدينية ،مجلة الحوار الثقافي ،عدد خريف وشتاء 2014، جامعة مستغانم. ص 153**

[*] **هي عبارة عن تجمع مجموعة من الأفراد تجمع بينهم رابطة الدين ،أين يتدارس في الحلقة القران الكريم و لأحاديث النبوية الشريفة و الفقه و السيرة و النحو ، وللحلقة الأثر الاجتماعي على الشاب المتدين إذ تساعده على تجاوز مشاكل الحياة اليومية وإحداث الإصلاح في جميع مجالات الحياتية التي يعيشها الفرد داخل مجتمعه من خلال فهم السلف الصالح .(حسب المبحوثين أنفسهم).**

[9] **جفال نور الدين، نفس المصدر ،ص 155.**

[10] **Dumont F,1971,Le Lieu De L'homme, Montréal, Edition Hurtubise .**

الاستكشافية في الحوار المبدئي مع المبحوثين المتدينة في أماكن مختلفة ،بدءا من المنطلق البحثي أين قمنا بمحاورة المعنيين و المهتمين بالظاهرة الدينية ،ما أعطانا صورة شاملة ،احتاجت إلى تسليط الضوء عليها في بعض جزئياتها .

وأجريت المقابلات خلال فترات زمنية متقطعة وذلك بحكم الظروف الزمانية و المكانية لإجراء المقابلة ،فتارة في مكان عمل المستجوب ،وأحيانا في المسجد و أحيانا في المقهى ،في جانب اللغة تراوحت بين استعمال اللغة الفصحى في الغالب و تارة الدارجة لإيضاح بعض المسائل.،وقد كان لنا أن نتصل بالشخص "المخبرين"**Informateurs** ،من أجل الإيضاح أو توجيه أو إعطائنا بعض المعلومات حول الشخص المستجوب الموالي.

وقد دعمنا بحثنا أيضا من خلال استعمل تقنية الملاحظة بالمشاركة وهي تقنية مكملة و ضرورية للتحقق و مراقبة ممارسة المبحوثين ،و التي تتطلب احتلال مركز أو وضع على مستوى المجموعة المدروسة و المشاركة في حياتهم اليومية أو أوقاتهم الخاصة الاستثنائية (الأعياد ،الحفلات..الخ)،وعليه تتطلب الملاحظة بالمشاركة من الباحث معاينة مجتمع الدراسة ،فهي التي يكون فيها الباحث جزء من مجتمع البحث. حيث قمنا بملاحظة جماعة المبحوثين أثناء تفاعلهم اليومية و العفوية وكذا الحدث أثناء وقوعه و الذي يسهم في تدعيم المقابلة و الفهم و تحليل المعطيات. هذا إضافة إلى استنادنا طيلة فترة البحث على" مخبر" ، الذي كان له الفضل في ولوجنا إلى جماعة المبحوثين ، ودعوته إلينا إلى حضور الحلقات الدينية و المناسبات التي تجمعهم كالأعراس ، و الملتقيات، و التي من خلال هذه الأخيرة وخاصة منها الحلقة التي تتضمن الدروس والفتوى و التذكير بأمور الراهن والتي يدور مضمونها في الغالب حول قضايا الشباب كالزواج ، والقروض البنكية، شؤون المرأة كعملها ،وتزينها،...وغيرها.

أما الملاحظة المجالية فتركزت على جل مساجد المدينة مع التركيز على (ثلاثة)* التي تتركز فيها الجماعة من السلفيين مع العلم أن المدينة تحوي سبعة مساجد (التي تصلى بها الجمعة)، أما بالنسبة إلى ولوج عالمهم (المتدينة) المختلف هوياتيا وفكريا في جانب ممارسة الدين اليومية إلى التواجد في مختلف الفضاءات العامة و الخاصة –كالتردد على المسجد ذاته وحضور صلاة التراويح في المسجد الذي يستقطب هؤلاء ،أين من كل سنة هناك قارء

* **مسجد أبو بكر الصديق(يقع في مركز المدينة ويسمى بالجامع الكبير)، مسجد الصحابي عثمان بن عفان (يقع في ضاحية المدينة)، مسجد محمد بلحميتي المنسوب الى الشيخ بوطاسة(يقع في مركز المدينة بالقرب من الجامع الكبير).وهذا طبعا دون استثناء المساجد الأخرى.انظر (الفصل الخامس)**

مغترب ،يحسن القراءة ما يستقطب الشباب من المدينة بالرغم من بعد المسافة إلى المسجد الواقع (الضاحية)،والتعرف على الأئمة و الحديث معهم و ملاحظة الكتب و القراءات لهؤلاء،إضافة إلى حضور حفلات الزفاف (التي تقام فيها الدروس الدينية) ، كان بفضل المخبر والذي تربطنا به علاقة طيبة ، إلذي دعانا إلى حفل زفافه ، و كان بفضله فرصة للتعرف على مبحوثين آخرين و تبادل الآراء و الأفكار في مواضيع شتى ولاحظنا وجود أطباء وأساتذة ورجال أعمال.وتجار...وغيرهم ،وبخصوص دروس "الحلقة" التي حضرناها وشاركنا فيها في عدة مرات ،لأنها لا تجرى بصفة منتظمة،لذا يتم الإعداد لها مسبقا بدعوة الأساتذة و المختصين في الشريعة الإسلامية.

ولأن على الباحث الانتربولوجي الاحتفاظ بمذكراته و أدواته الأخرى بعيد عن الأنظار و يعمل على التقليل من الاختلافات في المظهر بينه وبين المبحوثين و يحرص على كسب الثقة أكثر و يكون اهتمامه هو عدم الخروج عنهم بتصرفاته التي لا ترضيهم [11].،حرصنا نحن على الإبقاء على الهندام اللحية و القميص لكي نضع المبحوث في السياق البحثي ،فدعوتي إلى "الحلقة " أو "العرس" كان لابد من أن تقابل بالمثل من حيث حضور الباحث في النقاشات الدائرة، فولوج عالمهم يلزم الانضباط ومراعاة الشأن الداخلي لهكذا تجمعات.

و بخصوص **عينة البحث** ففي البحوث الانتربولوجية في الممارسات الدينية،يجب على الباحث عند اختيار العينة اتخاذ الاحتياطات التي تكفل تمثيل العينة لمجتمع البحث ،ولعدم التحيز في اختيار مفردات العينة ،كان علينا اختيار عينة **"كرة الثلج"boule de neige**، التي تسمح لنا باستجواب مجموعة الأشخاص المعنيين من الشباب السلفيين ،أين تم اختيارهم بطريقة قصدية غير احتمالية و التي تتميز بمجموعة شروط، و الممثلة في :

مسألة الهندام **la tenue vestimentaire** أو المظهر الخارجي إلذي يميز الشاب السلفي والمتمثل فيما هو متعارف عليه بالقميص و اللحية و طاقية الرأس ،لدى الشباب الذكور ،وذلك أن من أصحاب التوجه السلفي ينطلقون من فكرة معاملة الغير و الحكم عليه اعتمادا على مسألة الظاهر المشاهد وهو ما جاءت به الشريعة ودلت عليه النصوص وعمل به سلف الأمة سواء في مسالة الاعتقادات والسلوكيات بدليل ما جاء في الحديث :"إن ناسا كانوا يأخذون بالوحي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم و إن الوحي انقطع فلا نؤاخذكم إلا

[11] **جفال نور الدين ،مرجع سابق ،ص 155**

بما ظهر لنا منكم ،فمن اظهر لنا خيرا أمناه و قربناه ،وليس لنا من سريرته شيء ،الله يحاسبه على سريرته،ومن اظهر لنا شرا لم نأمله ولم نقربه وان قال إن سريرته حسنة "[12]

وجاءت العينة مختلفة تجمع بين المتعلم أصحاب الشهادات الجامعية و المهنيين و أصحاب المستوى التعليمي المنخفض و العالي، بالرغم من إدراكنا إلى أهمية هذا المتغير ، أين من خلال المقابلات لاحظنا كيف كان الاختلاف بادٍ و متجلٍ مع المبحوثين .فالبداية وبعد معرفته بأننا باحثين جامعيين يسعى المبحوث إلى توجيهك نحو أصحاب المستوى الجامعي ،وتارة أخرى وبعد التعرف على كنه الموضوع يسعى إلى إيضاح مسألة تعد جد مهمة في هذا السياق إلى التمييز بين العلوم الدنيوية وإعطاء الأولوية إلى العلوم الدينية هذه الأخيرة التي تخول له الاستفادة من العالم الأخروي. وهنا لا تنطبق هذه القاعدة على جل السلفيين بل هناك من يتخصصون في العلوم الأخرى.وبالتالي هناك جدل قائم في هذا الموضوع. فالثقافة الدينية (العلوم الشرعية تحديدا) هي مصدر يستمد منها في تكوين رأسماله الثقافي والاجتماعي. أما بالنسبة إلى الوضعية الاجتماعية و الطبقية فهناك من المبحوثين من هم من الطبقة الدنيا القاطنين للأحياء الشعبية،ومن الطبقات التي تقطن الأحياء الراقية ،ومجموعة هاته التلوينات و الاختلافات في الدراسة هي قصدية بغرض إعطاء صورة عامة التي تحاول الإجابة على الإبهام في صياغة المعنى من التدين الشبابي في المدن الجزائرية .

وانتهينا في الأخير إلى معالجة دراستنا إلى خمسة فصول :

- **الفصل الأول (لتمهيدي):** إشكالية الدراسة ، التأسيس المفاهيمي والمقاربة النظرية .

خصصناه إلى صياغة إشكالية الدراسة، بالإضافة إلى الإجراءات المنهجية بدءا بالإحاطة بالإشكالية التي يتمحور حولها موضوع البحث ألا وهو التدين Religiosité ،في ارتباطه بالمدينة وتحديدا الشباب،إضافة إلى الفرضية الأساسية و الفرضيات الجزئية ،والتأسيس المفاهيمي لكل مفردات التي يدور حولها البحث بدءا بمفهوم الدين ، التدين ،الشباب ،الحضري و الحضرية ،والمجتمع الحضري،المدينة،الخطاب،الممارسة،الحداثة ،الأصالة ،بالإضافة إلى المقاربة النظرية التي من خلالها يتحدد الإطار البحثي في النظرية والامبريقية في مجال الانتربولوجية الحضرية الدينية.

[12] صحيح البخاري ،ص 2641

❖ **الفصل الثاني :** "التدين قراءة في دلالة المصطلح و المفهوم"، وسعيا منا إلى الالتماس المعنى من الموضوع، كان من تحديد ماهية الدين والتدين من حيث اللغة و الاصطلاح ،والعوامل المؤثرة في التنشئة الدينية وعلى مستوى التدين ،و الأنماط التدينية .أما المبحث الثلث الذي خصصناه للمقاربة السوسيولوجية للتدين بين التمدين و التحديث.

❖ **الفصل الثالث :** "سوسيو-تاريخية التدين و إشكالاته في المجتمع الجزائري".المدينة أرضية للتحولات في خضم متغيرات الحقل الديني . خصصناه في الجانب التاريخي و تكون وتفاعل الظاهرة الدينية مغاربيا ،وفي المجتمع الجزائري ،وهذا بهدف وضع المفهوم على أرضية الواقع ،وتفكيكه ،وتأطيره بالوصول به إلى قراءة حول حقيقة التدين في الوقت الراهن بما أضفي عليه على مستوى السلوك و الخطاب لدى الفئة الشباب .

❖ **الفصل الرابع:** "الشباب "الحضري" والممارسة التدينية بالجزائر، صورة السلفي كمتلازمة الديني بالمديني، بالرغم من قلة الكتابات حول مصطلح الشباب الحضري les jeunes urbains/citadins، سعينا بجهد كبير من خلال البحث المكثف في المقالات وبعض الدراسات المغاربية إلى إيضاح هذا المفهوم المرتبط بثقافة المدينة في ممارستها ورمزيتها،بالإضافة إلى البحث في الشباب الجزائري والقيم الدينية بين الثابت و المتغير، وتحديد المفهوم التدين السلفي كنموذج تديني شبابي أثبت وجوده كفاعل في الحياة الاجتماعية و اليومية الحضرية (المدينة) .

❖ **الفصل الخامس :**"واقع التدين السلفي في مجتمع المدينة الجزائرية ،التكتيكات و الإستراتيجية" . يتضمن المقاربة الميدانية من خلال التعريف بمجتمع البحث - المجتمع المحلي لمدينة سيدي علي ،وتحليل المعطيات عن طريق المنهج التحليلي الوصفي بالاستعانة بمفاهيم السوسيو- إنتربولوجية .

❖ وفي الأخير خلصنا إلى تقييم البحث بخاتمة عامة.

الفصل الأول

الإجراءات المنهجية للبحث

أولا- الإشكالية

ثانيا- الفرضية

ثالثا- التأسيس المفاهيمي

رابعا- المقاربة النظرية (الأنتربولوجية الدينية الحضرية)

« إننا في العلوم الاجتماعية نجد أنفسنا أمام ظواهر ذات طابع ذهني لابد من" فهمها "عن طريق "الانبعاث " »

ماكس فيبر – بحوث في نظرية العلم- الترجمة إلى الفرنسية مكتبة Plon ،باريس 1965 .من كتاب عبد المجيد قرفي2010، بناء المعرفة السوسيووجية،ديوان المطبوعات الجامعية،ص 55.

أولا- الإشكالية :

إن الشباب حاليا يمر بأزمة يُعبر عنها مؤشر الانقطاع بين ما يعيشه الشباب في المجتمع وطموحاته .فاليومي يتطلب من الشباب أن يتخذ قرارات في علاقاته مع الآخرين ، وهو ما يتطلب منه نوعا من التفاوض مع الواقع للخروج من المفارقة التي تُمَفْصل بين المثالي و الواقع ،وهو كذلك يعبر عن قبول الشباب للحداثة من خلال الاتجاهات الايجابية نحو الاختلاط في المدارس و عمل المرأة وتنظيم الأسرة، في نفس الوقت الحفاظ على المرجعية الدينية و الثقافية.[1]

وإن الانفتاح الذي عرفته الجزائرعلى العالم وتأثيرات العولمة ...الخ ،هذه التحولات تدفعنا إلى الحديث عن "ظاهرة التدين ومستجداته" الذي يثير التساؤل عن مدى عمق التدين لدى الشباب الجزائري بالخصوص و البلدان المغاربية بالنظر إلى القرب الجغرافي و التشابه النسبي المجتمعي عموما، مثل ظهور أشكال جديدة للممارسات الدينية و تحولات سياسية للخطابات ، لا يمكن معرفة إلى أي مرجعية تستند ، ولا في أي خانة تصنف ،من قبيل "حجاب الموضة"*، والمهرجانات الإسلامية ** ، والأغنية الإسلامية و المديح الديني والتي تحتضنها المدينة...

في نفس السياق بلغ الخطاب ومنه "الديني" أوجه في ظل الانفتاح الإعلامي- التلفزيوني و الإذاعي والصُحفي- ومن قبل الفاعلين الدينيين المحليين ،إذ مازال الخطاب الديني الذي يحوي خطب التهويل (عذاب القبر،وأهوال القيامة..الخ) وخطاب فقه الطهارة (الوضوء والنفاس ، الاغتسال)، مبتعدين عن الإجابة عن الأسئلة التي يواجهها المسلم في حياته اليومية ،و التي مست أنماط العيش و السلوك ، مثل العلاقة بين الجنسين ،وقضايا الهوية و الانتماء و المواطنة و الوطنية ،في عالم العولمة الذي أصبح بلا حدود و لا هوية.

وباعتبار الدين نسق اجتماعي ثابت لا يتغير ،فَفهم الأفراد له هو الذي يتغير من جيل لأخر ،وقد يتحول هذا الاختلاف إلى صراع عبر الزمن ، بالتالي الموروث

---

[1] **Bourqia ,r.(et al)(2000). Les jeunes et les valeurs religieuse. Casablanca : éditions eddif.**

*** حيث ترتدي "الفتاة" الحجاب ولكنه هذه المرة ليس ذلك الحجاب الكلاسيكي الواسع و الفضفاض الذي لا يكشف تفاصيل الجسم ولونه غامق، بل اتجه إلى نوع من "حجاب الموضة"الموقع من طرف دور أزياء عالمية.**

**** من المهرجانات المتعارف عليها ذات الطابع الإسلامي ،كالمهرجان الذي استضافته مؤخرا مدينة تلمسان كعاصمة الثقافة الإسلامية 2012....**

الديني يتغير وفقا لتعاقب الأجيال التي تتناول هذا المفهوم حسب فترات زمنية مختلفة ، فالمواجهة التاريخية التي تحدث بسبب التفسيرات -الوافدة- و التي تختلف من مجتمع للأخر والتي لا تخضع إلى المذهب المترسخ و السائد في مجتمع ما.مما يترك الباب مفتوحا في تداخل المفاهيم وتأويلها وفقا لتوجهات تتصف بالتجديد وبالحداثة أو مفاهيم أخرى.

ومن جهة فالإسلام واقع متنوع من المذاهب الفقهية والمدارس الصوفية والاتجاهات الكلامية و الجماعات التدينية المختلفة المرتبطة بهذه المشارب و المذاهب و الطرق مثله مثل المسيحية في تنوعها المذهبي ،ولهذا ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار وجود التنوع و الاختلاف في الأشكال الدينية داخل الإسلام [2] . والعالم الإسلامي والجزائر على وجه الخصوص، تُوجد بها أطياف اجتماعية و قوى تطالب بالعودة إلى الأصول ،والى تكوين مجتمع فاضل يقوم على مبدأ الأخلاق ،ويتخذ من الدين السند الذي يدعم به هذه الأطروحة. والطيف الآخر الذي يحاول تحييد الدين ضمن أطر حفظ قداسته " كي لا يتحول إلى إيديولوجية سياسية تفقد روحانيته المتعالية وينزله من تنزيله المتعالي إلى أرضية الصراعات اليومية " حسب محمد أركون.[3]

هذا و كانت الأجيال السابقة التي مضت في العقود ، تعيش أشكال من التدين مرتبطة بالمنطق الشفوي و القراءة المحلية للدين المتمثلة في المذهب المالكي والنزعة الصوفية الطرقية والاعتقاد الأشعري ، وفي الفترة السبعينيات والثمانينات ظهر الإسلام السياسي الذي كان الشكل السائد في البناء الديني لذلك الجيل.[4] ،فإستبدال شباب الجيل الجديد للمالكية بالحنبلية كمرجعية مذهبية ، هذا التحول العقدي يدل على هيمنة الخطاب الاسلاموي اليوم على أجيال المستقبل[5]،فمن التقليد الحنبلي الذي يهدف إلى إعادة الإسلام إلى نقائه الأصلي ،حيث يقوم بحملات ضد كل أشكال العبادة التي

---

[2] **راجعي مصطفى(2014) ،التدين وجودة الحكامة في الجزائر دراسة مسحية اجتماعية ،ط01،عمان،دار الحامد، ص16**

[3] **بلخير بومحرات(2011) ،الدين بين التبرير السياسي والرباط الاجتماعي – حالة الجزائر-،مجلة المواقف للبحوث و الدراسات في المجتمع،العدد رقم 06.**

[4] **عبد الحفيظ غرس الله (2012)،أشكال التدين لدى الطلبة ،و المجموعة الدينية الاخوانية في الأحياء الجامعية،مركز البحث في الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية، كراسات المركز ، ص19.**

[5] **محمد مرزوق ،التدين و البحث عن الهوية في الوسط الطلابي ، مركز البحث في الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية، كراسات المركز،ص 09**

يعتبرها هرطقة ،فلم يتوقف عن إدانة عبادة الأولياء و الطقوس الصوفية *،وجميع الممارسات المرتبطة بالمالكية كمذهب مهيمن تاريخيا في الجزائر،لينتهي بتأقلمه حاليا.

فالتحول الذي تعرفه جزائر الاستقلال منذ أربعة عقود وأزيد، على مستوى ساحة الحقل الديني، انعكس بوضوح من خلال الممارسات الدينية الآنية اليوم التي ولدت وتولدت عنها أشكال متعددة للتدين وطقوسه،خصوصا وسط فئاته الشابة باعتبارها الفئة الفاعلة و الأكثر نشاطا،إذ في خضم حركة المد والجزر التي أعقبت الاستقلال بين السلطة و الجمعيات ذات الطابع الديني، في محاولة صناعة معالم السياسة الدينية في الجزائر وفق رؤية دستورية ومواثقية شعارها "عربية إسلامية الهوية"،و"ديقراطية شعبية" في بُعدها السياسي الوضعي الذي يحكم علاقة الشعب بالسلطة .[6]

فإذا كان المضمون الديني في الجزائر يبث بأشكال متعددة ومتنوعة ،فان من المهم بمكان القيام بمحاولات ترمي إلى التقرب من مختلف التعبيرات الدينية لدى الشباب وعلاقتها بالتغيرات التي يعرفها المجتمع الجزائري وبالخصوص في المدينة ، **"باعتبار أن التطور الأبرز هو انتشار التدين الإصلاحي السلفي في الوسط الحضري وسيطرته على الحقل الديني الأمر الذي سيكون له انعكاسات هامة على مستقبل الجزائر الاقتصادي و الثقافي"**[7] ، فالمدينة منطقة مفتوحة يخلق فيها الإنسان الحديث، فهي وسط إنساني وملتقى الغرباء وهي مصنع اجتماعي، ورشة لتغيير الإنسان. تتحمل المدينة المهدأة استخدام واستعمال ما هو سياسي واقتصادي.[8] ، ومن هذا المنطلق، تحاول الأدبيات السلفية الجزائرية الحالية في بلادنا أن تقدم نفسها للقارئ الجزائري كاستمرار لخط جمعية العلماء الإصلاحي و تحاول أن ترتكز على

* حدث هذا مؤخرا في فترة ما بعد الثورة التونسية في أحداث ما يسمى بالربيع العربي، إذ قام من يسمون أنفسهم بأنصار الشريعة" السلفيين بتحطيم عديد الأضرحة في مدن مختلفة من تونس..

[6] عبد الهادي بووشمة،التدين عند الشباب ،دراسة حالة المجموعات السلفية ، مركز البحث في الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية، كراسات المركز،ص ص 37

[7] راجعي مصطفى ، التدين وجودة الحكامة في الجزائر دراسة مسحية اجتماعية ،ص 62

[8] عبد الحميد دليمي2011، المدينة الجزائرية بين استحالة الهروب وصعوبة الصراع، مجلة العلوم الإنسانية – جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد الثاني عشر.

التوجه المحافظ داخل جمعية العلماء.[9] وتظهر الأدبيات السلفية منشورة في الجزائر (منشورات الإمام مالك ومجلة الإصلاح الدورية التي انطلقت في 2007)[10]...وغيرها.

فتأصيل الفكر السلفي في الحقيقة تعبير و محصلة لسيرورة التحولات السوسيولوجية التي تعرفها الساحة السوسيودينية و الاقتصادية و السياسية و الفكرية والإعلامية لجزائر الاستقلال، يضاف إلى ذلك تقهقر المؤسسات التقليدية (الطرق الصوفية و الزوايا) عن دورها الريادي في الاستقطاب و التموقع ،رغم رجوعها في السنوات الأخيرة ،كل هذا أسهم في تغذية النمو المتنامي للنهج السلفي بالجزائر.[11]

فالحقل الديني في تماسه مع المدينة ، عرف و لا زال يعرف في الجزائر ظهور بعض الجماعات و الحركات الدينية ، من بينها السلفية التي تعرف نموا ملحوظا من خلال تزايد أتباعها الذين يتبنون تدينا طائفيا كما وصفه بعض الباحثين.[12] وقد أردنا فهم هذه الظاهرة ليس من منظور عقائدي يحكم على الحق و الباطل أو يبحث في النصوص، إنما أردنا فهمها من خلال البحث في التصورات والممارسات التي يتبناها الأفراد الشباب انطلاقا من واقعهم المحيط بهم في المدينة ،هذه الأخيرة حسب ميشال دو سارتو Michel de certeau" التي تشتغل موضع التحولات و الامتلاكات وموضوع التدخلات ،ولكنها ذات تغتني بخاصيات جديدة :إنها في الوقت نفسه آلة الحداثة وبطلها".[13] أين تبرز آليات المقاومة و الرفض (التبديع تارة و التكفير لدى فئة أخرى) و التقبل (بالتكيف والاندماج) و التحايل والعزلة (كإستراتيجية وتكتيك في اليومي). وذلك لأنهم يختلفون في تصوراتهم وطريقة عيشهم الملتزمة دينيا ،وذلك من خلال تصوراتهم و ممارساتهم التي تحدث القطيعة بأنماط التدين في المجتمع الحضري الجزائري .

ومن خلال هذا الطرح حاولنا تفكيك هذا الموضوع وذلك بطرح التساؤل الرئيسي :

---

[9] ابي عبد الله محمد حاج عيسى الجزائري،2006،أصول الدعوة السلفية عند العلامة ابن باديس،دار الامام مالك ط 1.ص 25

[10] راجعي مصطفى ، التدين وجودة الحكامة في الجزائر دراسة مسحية اجتماعية ،ص 196

[11] عبد الهادي بووشمة،نفس المرجع ،ص 39

[12] جديد فاطمة الزهراء(2012/2011) ، الظاهرة السلفية عند النساء في تلمسان، دراسة انتربولوجية ، شهادة الماجستير في الانتربولوجيا الاجتماعية و الثقافية ، جامعة تلمسان.ص 11.

[13] ميشال دو سارتو2011 ،ابتكار الحياة اليومية فنون الأداء العملي ،ترجمة محمد شوقي الزين،،منشورات الاختلاف ،الجزائر .ص186

☒ ما هو واقع المتدين (السلفية العلمية نموذجا) ممارسا ومخاطبا، في أوساط الشباب الحضري، في ظل نظام ثقافي واجتماعي لمجتمع مدينة جذورها ممتدة في الأصالة وجذوعها تتنفس الحداثة في الجزائر ؟

☒ و ما المعنى- الدلالة السسيولوجية- من تدين الشباب السلفي كشكل من أشكال التدين في مجتمع المدينة الجزائري ؟

انطلاقا من التساؤل الرئيسي تتبادر إلينا أسئلة فرعية هي تتمة لمنحى الدراسة :

أ- هل التدين بالنسبة للشباب السلفي هو مجرد مودة mode ، أم هو تكيف أم هو جزء من التقاليد ، وهل هو للسعادة الفردية ، والانسجام الاجتماعي ؟ أم ماذا ؟ ،إلى أي مدى نستطيع القول بأن التدين الشبابي في انتماءه السلفي حل محل الدين التقليدي الشعبي (الصوفي)،وماهي الآليات و الميكانيزمات التي ساهمت في ذلك ؟ ،

ب- إلى أي حد يتمكن الشاب السلفي فرض خاصيته و سلوكه في البيئة الحضرية (المدينة) ؟، و كيف يتقبل المتدين السلفي ذاته في المدينة - المقبولية الاجتماعية- **admissibilité sociale** ، بمعنى ما هي الأساليب و الآليات الذاتية التي تساعده في رسم المقبولية الاجتماعية المتبادلة بين (الأنا و النحن و الآخر) ؟

ت- إلى أي مدى يستجيب و ينسجم التدين الشبابي مع الحياة الحضرية ،في ظل التحولات القيمية بما فيها الاجتماعية ،الدينية ، الثقافية ، و الاقتصادية ؟ ، ،هل يعزز التدين (السلفي) لدى الشباب الحضري شيء ما ؟ هل هي المكانة والنفوذ ،التميز و الانفرادية على المستوى السلوكي والاجتماعي ، الرجولة ، اكتساب الشخصية الاجتماعية، الهوية الإسلامية الدعوية والنصرة اليومية للتدين الأصيل ؟

ث- كيف هي المقاربة السوسيوالدينية الحضرية في تقاطع الزمن و الفضاء الحضري- le temps et l'espace urbaine ممارسة الرياضة،متابعة مقابلة رياضية في كرة القدم، المطالعة في المكتبة ، المتاجرة ،الحديث مع الأصدقاء، الجلوس أمام التلفاز.المقهى...الخ ،مع الزمن الديني (المقدس) الصلاة، الدروس والخطب والمواعظ الدينية ، قراءة القران لدى الشباب المتدين وخاصة لدى الشباب السلفي ؟ ،

ج- كيف يقوم المتدين من خلال نموذج- السلفي- بالخصوص كآلية لقبول الظروف الاجتماعية و الانسجام فيها،و الرضا بالواقع ومواجهة الإحساس بالتهميش و الإقصاء ،و أداة متاحة للشباب للتغلب على مشاكلهم ؟

ثانيا- الفرضية :

☒ عموما نتوقع من التدين السلفي- العلمي- لدى الشباب الحضري ،يمارس في إطار نوع من العقلانية المتزمتة بعض الشيء، و الانفتاح و التكيف في اليومي مع الآخرية في الحياة الحضرية، نتيجة سلسلة التحولات الجذرية التي شهدها المجتمع الجزائري في الثلاث عقود الأخيرة، من الإصلاحات السياسية، و السوسيو- اقتصادية بدءا من إعادة السلم ووصولا إلى التنمية الشاملة.وهذا لا ينفي الممارسة الأصولية* والنصوصية التي يحويه الخطاب اليومي وتظهره الممارسة في فضاءات المدينة.

وانطلاقا من هذه الفرضية المحورية ،تمت صياغة مجموعة من الفروض الفرعية يتضمن كل منها : العلاقة التأثيرية والمتبادلة السلوكية و الخطابية في الوسط الحضري و التدين السلفي ، و الآليات التي تصنف بأنها ابتكار يومي حسب **ميشال دو سارتو**[14] من استراتيجيات والتكتيكات في اليومي ، لغرض المواجهة أو تجنب أو التكيف مع ماهو محدث أو ماهو مختلف تقليدي(تصوفي) في الجانب العقدي حسبهم.

- يعزز التدين السلفي لدى الشباب و بالخصوص ذوي المستوى التعليمي العالي - التدين العقلاني- نوع من المرونة و الاندماج في الوسط الحضري من خلال السلوك والممارسة ،وذلك بالتواجد في الأماكن التي يقصدها غالبية الناس كأماكن ممارسة الرياضة الفردية – الاعتناء بالجسد - و المقهى- كفضاء لاقتناص الفرص تبادل أطراف الحديث في مواضيع شتى يغلب عليها الخطاب الديني في جوانب المعاملات التجارية و الاجتماعية .بالإضافة إلى سمة الابتكار و مشاريع الاقتصاد الرسمي.

*** اتجاه فكري اعتقادي يدعو إلى العودة إلى الأصول أو الأسس لدين أو مذهب معين تخلصًا من بعض المعتقدات أو أنواع السلوك التي استحدث في ذلك الدين أو المذهب.و لا يكاد يخلو دين من الأديان الرئيسية أو مذاهبها أو التيارات الفكرية وغير الفكرية من نوع من أنواع الأصولية. وفي التاريخ الإسلامي القديم والحديث ظهرت جماعات كثيرة تدعو إلى العودة إلى الأصول أو المبادئ الإسلامية، على ما بين تلك الجماعات أحيانًا من اختلاف في فهم تلك الأصول والمبادئ وتفسيرها.**

[14] ميشال دو سارتو2011 ،ابتكار الحياة اليومية فنون الأداء العملي ،نفس المرجع.

- هناك مقبولية للمتدين السلفي – المظهرية و الخطابية- وتتجلى من خلال التواجد في الفضاءات العامة ، فالزى الإسلامي بالنسبة لديه لا يشكل عائق في الحياة اليومية، إذ يعطي للآخر الرسالة الالتزامية المزدوجة اتجاه الديني و الدنيوي،بالإضافة إلى الخطاب اليومي الذي يحتوي تارة الطابع الديني ،وتارة أخرى الطابع اليومي المتداول لدى غالبية الشباب الحضري الحاوي لألفاظ وعبارات هي خليط بين المتقدم والمتأخر ومزيج المنقول الكلامي وحتى الطرفة ،. بالرغم من أن الصورة لم تندمل في نظرهم إلى أنفسهم بخصوص الفترة العصيبة التي وصمة فيها الإسلاميين السياسيين في التسعينيات.
- يشكل التدين عامة والسلفي خاصة في الوضع الحالي مجموعة صور وتضمينات **بالتكيف** (**Adaptation**)– آلية التقبل و التصالح مع الآخر(اجتماعيا)،في نفس الوقت يعبر عن السعادة الفردية من جهة –الممارسة الدينية والرضا عن النفس-(في جانب الأنا) و في العزلة التطهيرية (التدين الجماعاتي) من جهة أخرى ،إلا أنه نسبة الرفض و الحياد تبقى قائمة في مواضيع مبدئية بخصوص الانتماء السياسي ،الجمعوي (باستثناء التطوع و العمل الخيري).ويرجع ذلك إلى المبدأ القائل في ذلك (النص وإتباعه).
- هناك طموح سارِ لدى الشباب السلفي في الرؤية المستقبلية للتوجه السلفي في مجتمع المدينة من خلال ملاحظتهم للسلوكيات الدينية لدى الدين الشعبي -في انتمائه الصوفي- ، في زوال بعض المتناقضات،العقدية والطقوسية (تغليب القبض في الصلاة،إعفاء اللحية، والتقصير) وتبديعهم الدرس الذي يسبق خطبة الجمعة، و رفع الأيدي في الدعاء،و الولائم الشعبية بمناسبة الحج و العمرة ،كل هذه الجزئيات تعتبر مقياس ميكروسوسيولوجي لتطورات على مستوى الحقل الديني في الجزائر.

ثالثا- التأسيس المفاهيمي :

من الضرورة بمكان وضع داخل هذه الدراسة تعريف للمصطلحات التي تحويها وذلك من أجل الوقوف على معانيها بدقة ، إذ اقتضت الضرورة المعرفية وخاصة الفلسفية منها أن ولوج أية مسألة أو مقاربة أي إشكالية ،أن نتعامل مع المفاهيم باعتبارها أدوات ابستمولوجية تحظى بالمكانة المهمة داخل الحقول المعرفية

بالخصوص في مجال الدراسات الإنسانية و الأدبية ،فالمفهوم بمثابة المحرك الأساسي للمادة العلمية و المعرفية و الفنية ،بل و الحامل لهذه المادة أيضا.

إن هذه الخصوصية التي تميز المفهوم تجعلنا نتعامل معه بحرص شديد ،فهو يملك حمولة فكرية وثقافية تجعل منه إنتاجا تاريخيا لا يتعالى على الزمان والمكان .بل هو يقوم داخل شبكة من العلاقات الفكرية ويتغذى عليها. و المفهوم هو أعلى درجة لتحصيل المعرفة النظرية و العلمية لإنجاح الإنسان في هذا الكون ،لان المفهوم منظم للحدس و للإحساس. [15]

أ- **الدين : La Religion**

الدين مصطلح ذو دلالات متعددة وغنية تجعل الباحث حائرا أيُ التعاريف هي الأصلح والأقدر علي التفسير، وهذا التنوع يصل إلى درجة من الغنى على مستوى التعريفات بحيث يمكن تحديد مفهوم الدين من خلال عدة مستويات : اللغوي ، الاصطلاحي ،و السوسيولوجي ..الخ .وباعتبار أن مقاربتنا سوسيولوجية بالدرجة الأولى سنقف على بعض التعاريف اللغوية و الاصطلاحية.

1) **الدين لغة :**

من الناحية اللغوية ،يتضمن لفظ "الدين" معاني متعددة يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أساسية :يدل **الأول** على معنى « ملك ،وساس ،وقهر ،وحاسب..الخ» ،اذ نجد في القران الكريم ،في سورة يوسف مثلا :﴿ **مالك يوم الدين** ﴾[16]. أي يوم المحاسبة .ويدل **المعنى الثاني** على المعنى الخضوع و الطاعة : ﴿ **إننا لمدينون** ﴾[17]، أي « خاضعون ،ومملكون».أما **المعنى الثالث** فيدل على الطريقة و المنهج الذي يتبع الإنسان .

وتأكيدا لهذه المعاني اللغوية ،فان كلمة " الدين" عند العرب تتضمن علاقة بين طرفين يعظم احدهما الأخر ويخضع له،فإذا وصف بها الطرف الأول ،كانت خضوعا وانقيادا ،وإذا أشير بها إلى طبيعة العلاقة بين الطرفين كانت هي الطريقة المنظمة لتلك العلاقة ،أو الشكل الذي يمثلها.

---

[15] **مفتاح محمد(2000)، و مجموعة من الباحثين، المفاهيم تكونها وصيرورتها ،منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية. ،ط1،الرباط ،المغرب ، ص 12.**

[16] **القران الكريم ،سورة يوسف ، الآية 76**

[17] **المصدر نفسه ،سورة الفاتحة، الآية 04**

2) الدين في اللغات اللاتينية :

نجد في اللغات اللاتينية أن الحد(religion) جاء ،بمعنى (ربط ،وثق) ،ومن الاسم اللاتيني (religio) واجباته).[18] فالدين في اللغة و الممارسات التي ترتبط ميادين الفعل ،مذهب ،3- وضعية أشخاص مرتبطين بقواعد تضعها وبالدين.[19] ، ونجد في قاموس ليتري Dictionnaire Le Littré موجود من الأصل اللاتيني religio -religare و أمتد إلى تعني شكل الارتباط بالآلهة و الإنسان بها، وفي

Prov. **religio**, religion ; espagn. **religion** ; ital. **religione** ; du lat. **religionem**, dont l'étymologie est douteuse entre **relegere**, recueillir, et **religare**, relier. Pour **relegere**, on dit que religare aurait fait religatio (ce qui est inexact, car **re-lig-io** se conçoit, exemple opt-io), et on cite la phrase : **religentem** esse oportet, religiosum nefas ; en ce sens, **religio** voudrait dire recueil (c'est probablement le sens primitif de lex), recueil de formules religieuses, de pratiques. Pour religare, on cite la phrase d'Aulu-Gelle (II, 28) : falsa religione alligare, alium [deum] pro alio nominando ; ce serait une formule qui liait les dieux, et l'homme à eux. En latin, religio, au sens d'état monastique, se trouve dès le Ve siècle.[20]

وبالتالي مقارنة بالمدلول العربي لكلمة "دين" بدلالاتها في اللغات اللاتينية ،نجد أن هناك نوعا من التوافق حول معنى الرباط الذي يربط

3) الدين اصطلاحا: بما بينهم و بما يؤمنون به.

نجد تعريفات اصطلاحية متعددة لمفهوم «**الدين**»، ومن أهم التعريفات نجد التعريف الذي وضعه التهانوي للدين الذي يعتبره بأنه «وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال و الفلاح وفي المال وهذا يشمل العقائد

[18] **Fredéric ROGNON , la religion : textes explique –sujet analysés 1er ,édition sans citer maison et lieu d'édition ,mars,1996,p 10**

[19] **Dictionnaire actuel de la langue française ,librairie Flammarion ,paris 1985 ,p 978**

[20] **« Dictionnaire Le Littré »2008 par TitCouille http://code.google.com/p/dictionnaire-le-littre/) (religion)**

والإعمال» ،ويطلق على ملة كل نبي ، وقد يخص بالإسلام كما في قوله تعالى: ﴿ **إن الدِيْنَ عندَ الله الإسْلام**﴾ ،ويضاف إلى الله عز وجل لصدوره عنه،والى النبي لظهوره منه ، والى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له » .ويمكن تلخيصه بأن الدين هو وضع الهي يرد إلى الحق في الاعتقادات ،والى الخير في السلوك والمعاملات.[21]

ب- التدين: la religiosité

نجد في اللغة الفرنسية كلمة **RELIGIOSITÉ**[re-li-ji-ô-zi-té] و التي تعني - الشعور بالورع الديني ،-و هو حالة دينية ،لمجموعة من الأحاسيس الدينية (في المفردات الجديدة لدلالة ا) ،وبالنسبة للاشتقاق الكلمة في اللغة اللاتينية فهي من:

Prov. reliositat ; du lat. religiositatem, de religiosus, religieux. [22] ، **و** بالإضافة إلى الاختلاف في التعريفات الغربية عن نظيرتها في الإسلام و الدين الإسلامي في العموم. لهذا أخذنا بالعصا من الوسط في إطار مبتغيات وأهداف الدراسة والتوافق بين التعاريف التي تبرز الجانب السلوكي و السُمت **Habitus** الديني العام لدى المتدينين في ارتباطهم و تماسهم مع الديني التعاقدي.

يعرف **فرنون vernon** التدين على أساس أنه " كل كلي لأنماط سلوكية تشمل الأحاسيس، المواقف ،العواطف..الخ ، وكلها تأتي على هيئة مجموعة و تستجيب على أساس أنها كينونة بذاتها " [23]' وعرف قاموس (هريتج الأمريكي) التدين **Religiosity** على أنه "حالة كون الفرد مرتبطا بدين".[24] ، و وضع (رورباف **Rohrbaugh** وجيسر **Jessor**) تعريف للتدين على أن **"**صفة للشخصية تعود إلى توجهات عقلية (معرفية) عن الحقيقة الواقعة نطاق الخبرة و المعرفة ،وعن علاقة الفرد بهذه الحقيقة .والتوجهات موجهة ضمنا لكي تؤثر على الحياة الدنيوية للفرد، وذلك بمشاركته في تطبيق الشعائر الدينية**"**[25]

أما التدين فالمقصود به بحسب صلاح عبد المتعال هو**"** نمط سلوكي و أسلوب حياة ، بغرض التمسك و الالتزام بأفكار المعتقد الديني وتعاليمه تجاه الخالق و المجتمع

---

[21] **بخوش عبد القادر (2008)."مفهوم الدين بين الفكر الإسلامي و المسيحي "موقع إسلام أون لاين".**

[22]**« Dictionnaire Le Littré »2008 par TitCouille http://code.google.com/p/dictionnaire-le-littre/**

[23]**Vernon , Glenn (1962) sociology of religion, New York :Mc Graw-Hill Book Company ,inc , ,p 243**

[24] **The American héritage Dictionary, (1982) second collège Edition, boston Houghton Mifflin company , p 1044**

[25] **Vernon . Glenn, op cit ,p 24**

، إذ يتميز بالإرادة لتعديل السلوك استجابة لمضمون العقيدة الدينية .وينطبق ذلك على معظم الأديان و المعتقدات منذ استجاب الإنسان عبر التاريخ لنداء الفطرة الدينية **"**.[26]

و بالتالي باستطاعتنا القول ،بأن الدين هو النظرية ، والتدين هو التطبيق ،أي الدين هو مجموعة الأفكار و المعتقدات الموجهة ، والنموذج المعياري (لمرجعية النهائية) الذي يستمد منه المؤمنون معنى الوجود ، ويعطي تفسيرات عن الله و الإنسان و الطبيعة.وهو بهذا المعنى ثابت لا يتغير ، بمعنى أن الإسلام من هذا الجانب لم يطرأ عليه أي تغيير منذ نزوله الوحي إلى اليوم ،بدليل حفظ الله له ،وهذا المستوى يدخل في مجال اشتغال المتخصصين في الدراسات الشرعية .[27]

أما **التدين** فهو إنزال هذه القيم و المعايير من مستواها المجرد الموجود بين دفتي النصوص المقدسة (القرآن الكريم و السنة النبوية بالنسبة إلى المسلمين).ومحاولة الالتزام بها و السير على نهجها ،وعلم الاجتماع في دراسته للدين عي علاقته بالواقع لا ينظر إليه انطلاقا من الزاوية الفقهية ، بل يدرسه من زاوية بنياته و مؤسساته ،وأدواره التي يلعبها،و الوظائف التي يؤديها، ودراسة معانيه بالنسبة إلى المؤمنين به ،بالإضافة إلى رصد مدى مساهمته في التغير الاجتماعي أو تكريس الواقع كما هو وتبريره.[28]

ج- التدين الشبابي : la religiosité des jeunes

يرى عبد اللطيف الحسين التدين الشبابي الحديث، خروجًا عن التدين السائد وإنما هي ظروف وأجواء الزمن تغيرت والظروف المجتمعية خاصة مع الثورة التقنية والمعرفية وكثرت السفر والترحال والاحتكاك بالآخرين، ولدت ثقافة جديدة وفهم جديد بخلاف ما كان يحدث في السابق، من أحادية الآراء في أي قضية تطرح، فما يحصل الآن هو أن كل شخص يستطيع أن يستعرض آراء مختلفة ومتعددة في أي قضية. لذا ساهمت التعددية في مصادر التلقي في كسر النمطية التي كانت تحكم العلاقة بين

---

[26] **وسام فؤاد (2008)،التدين الجديد ،الدار العربية للعلوم ناشرون،الطبعة الأولى ، ص 71/70.**

[27] **محمد مصباح (2009) ،الدعاة الجدد و الشباب ،دراسة ميدانية لدى الشباب الجامعي في المغرب ،إضافات ،العدد 08.خريف ،ص145**

[28] **محمد مصباح (2009)، نفس المرجع ،ص 145**

الرموز الدينية وأفراد المجتمع .ويضيف إلى أن تغير نمط التفكير، ووجود النهضة العلمية والمعرفية ساهم في خلق تدين معتدل يفهم العصر ومتغيراته بظروفه الجديدة.

و ظاهرة التدين الشبابي الحديث، هذه خضعت من وجهة نظر الكاتب محمد الهرفي لمفهوم التدين وطريقة التطبيق التي تخضع لتغير العادات والتقاليد أو لتغير مفاهيم وأفكار العصر، ذاكرًا أنه في فترة من الفترات كان هناك انطباع عام عن التدين أنه نوع من الغلظة والشدة وعدم الاندماج في المجتمع أو الاختلاط مع من يخالفونهم الرأي. وترى دراسة أعدت تحت عنوان " التدين الشبابي منفلت من قبضة المؤسسات الإيديولوجية "أن التدين الشبابي هو نمط مختلف عن التدين الشعبي من حيث انتشاره في الحيز العام وانفلاته من قبضة المؤسسات الاجتماعية.[29]

د- التديـن بالسلفيـة : la religiosité salafiste

هي مذهب ديني ظهر منذ ألف سنة تقريبا ،وتبناه الوهابيون وقاموا بتحينه في القرن التاسع عشر لمحاربة الإمبراطورية العثمانية بدعم من انجلترا (لورانس العربي) ويدعو إلى العودة إلى أصول التقاليد الإسلامية التي كان يعمل بها الرسول وأصحابه، وكذا طريقة العيش في المدينة المنورة ، وسعى (السلف الصالح) إلى استرجاع تلك التقاليد التي يعتبرونها الأكثر أصالة ولم يطرأ عليها أي تحريف أو تغيير ولكون الديانة الإسلامية لا تملك سلطة دينية عليا فقد تطورت العديد من المدارس ومذاهب في صلبها .

أما السلفية العصرية و الجديدة التي ظهرت في مصر في نهاية القرن 19م فدعت إلى إعادة تقييم القرآن وجعله مصدر للتشريع أمام تعصب مدارس الإسلام الأرثوذكسية ،وكان محمد رشيد رضا المنظر والناشر للمذهب السلفي .من خلال كتاباته في مجلة **"المنـار"**[30] ومصطلح السلفية من المصطلحات التي يحيط بها الغموض و بالتحديد في عدد من الدوائر الفكرية و السياسية في الواقع العربي و الإسلامي المعاصر حيث يرى البعض في "السلفية" و "السلفيين" : التيار المحافظ و الجامد ، بل والرجعي في حياتنا الفكرية وفي الجوانب الفكري الديني منها على وجه

---

[29] هاني عواد ،(2011)، التدين الشبابي منفلت من قبضة المؤسسات التقليدية،المركز العربي للأبحاث و الدراسات الإستراتيجية، معهد الدوحة .

[30] عاشور شرفي(2008) ،معلمة الجزائر ، دار القصبة للنشر و التوزيع،الجزائر،ص:834

الخصائص[31]، في حين يرى البعض الآخر أن " السلفية" تعتبر من بين التيارات الأكثر تحررا من فكر الخرافة و البدع ومن الأكثر تحررا و استنارة في مجال الفكر الديني بالذات[32]، بينما يعتبرها السوسيولوجي الجزائري **"الياس بوكراع"** بأنها "نزعة تحاول تجديد إسلام المجتمع من تحت ،وينصب عملها على إصلاح الآداب من دون الاستعانة بالنظام السياسي (الدولة).[33]

4) **التعريف الإجرائي :**

هي عبارة عن مجموعة من الشباب الذين يشتركون في صفات معينة تتركز خاصة حول الهوية الدينية للشاب الملتزم بدءا باللباس الإسلامي (الجسد و علاقته بالمقدس) و من ناحية انتربولوجيا اللون و الرمز(الأسود، الرمادي،الأبيض) كمحاكاة واقتداء بالسلف في دلالة اللون المخيالي الزهدي وفي التنازل على الألوان الأخرى الدنيوية والذي يبلغ مداه- من السلوكيات في ممارسة الديني الالتزامي وحضوره وتماسه في الحياة اليومية- ويحملون نفس الأفكار التي تتمثل في مبادئ العقيدة السلفية.

و بالتالي هناك ما ينتج الصراع في ما يسمي لدينا بـ : " سوسيولوجيا البدعة" مقابل الحداثة لدى "السلفيين" التي نجدها في ألفاظ : التي أنبت عليها الدعوة السلفية كمحاربة الشرك ،و الاعتقاد و التبرك بالقبور و الاستعانة بالجن و الذبح لهم .وفي جانب آخر نجد ألفاظ مرتبطة بالمعاش والفضاء الحضري : كتبرج المرأة ، الإسراف في البعد الاقتصادي، وانتشار مظاهر التقليد الغربي وغيرها...

في هذه الصورة المجالية التي تميز المدينة الجزائرية بِرهانين هما الأصالة التي لها صلة بالموروث الديني المرتبط بالأولياء والزوايا و الهوية العربية الإسلامية ، و المعاصرة التي هي فكر تجديدي يتمادى في رفض الأخرى بصفته يرتبط بالنمط الغربي، وعليه فالملاحظ أن الخطاب الديني الحالي اخترقته أنشطة دعوية لا تتلاقى مع ما يمرر لدى الدين الرسمي ،ما يدع الشباب المتدين في الغالب إما يكون تدينه فرديا أو طائفيا ،وهذا تتدخل فيه ظروف التنشئة الدينية المحيطة.

---

[31] محمد عمارة(1989)،الطريق إلى اليقظة الإسلامية ،دار الشروق،بيروت ،،ص 21

[32] محمد عمارة (1989)، تيارات الفكر الإسلامي ،دار الشروق، القاهرة ،مصر ،ص30

[33] الياس بوكراع (2003)،الجزائر الرعب المقدس ،ترجمة:احمد خليل ،الطبعة الأولى ،دار الفارابي ، بيروت لبنان،المؤسسة الوطنية للنشر و الاتصال،،ص 182/181

أما إلى المدينة- مدينة سيدي علي – التي تشتهر بالارتباط بالتدين الولوي * أين تقام سنويا **"الوعدة"** في الضريح ،ودعوة الناس إلى المشاركة في هذا الطقس ،إضافة إلى تواجد عديد الزوايا و الأضرحة كسيدي عفيف وسيدي لخضر(المشهورين سنويا إقامة "الوعدة" ودعوة شيوخ وأئمة المنطقة والعامة في هذا الطقس الديني المتأصل في نفسية ومخيال الجمعي لسكان المنطقة).هذا ما يجعل المنطقة قِبلة للدراسات الأكاديمية التاريخية والدينية والاتنوغرافية.

ذ- الشباب : les jeunes

يعتبر **بيار بورديو P.Bourdieu** الشباب مجرد كلمة ،انطلاقا من توجه إيديولوجي خاص ،فالشباب بالنسبة له هو بناء عقلي أنتجته بنية اجتماعية أو حقل اجتماعي بلغة بيار بورديو ،فالحد الفاصل بين الشباب و الشيخوخة في كل المجتمعات هو رهان صراع.لهذا يقول "نحن لا نعرف أين ينتهي الشباب لتبدأ الشيخوخة" [34]،ويقول كذلك بأن الشباب يوجدون في وضع مؤقت نصف طفل ونصف بالغ ،فهو ليس طفلا و ليس بالغا و هذا ما يجعل لك واقعا اجتماعيا شديد الأهمية [35].

و مفهوم الشباب ليس مفهوما موحدا بين المجتمعات فهو يتغير حسب الزمن و حسب الثقافات ، وحسب المجال المعرفي الذي يتناول هذا الموضوع وحسب المتغير الذي يعتمد في تحديد الشاب ،فعلم الاجتماع يركز على الأدوار و المكانة الاجتماعية .وعلم النفس على الاحتياجات النفسية والميول و النمو النفسي والشخصي ،ومع ذلك يمكن أن نتكلم عن فئة الشباب لنشير بذلك إلى الفئة التي تقع ما بين 15 و25 سنة وهذا هو المتداول في كثير من الدراسات.

ح- الحضري و (الحضرية): L'urbain et (urbanité)

للحضرية معان كثيرة استخدمها علماء الاجتماع للإشارة إلى العلميات التي يتم من خلالها اكتساب النمط الحضري ،كما استخدمه الآخرين للإشارة إلى الثقافة الحضرية.

---

* **الملاحظ أن المدينة العتيقة ،تحتوي على زاويتين ،نجد زاوية سيدي علي المدينة مولاي بن شريف و الذي يعد من مؤسسي جمعية العلماء المسلمين ، وزاوية محمد بلحميتي، بالإضافة إلى ضريح الولي سيدي عفيف .**

[34] **Pierre Bourdieu 1984;La Jeunesse N'est Qu'un Mot" Dans question De Sociologie: Paris :Minuit , Paris; P143**

[35] **بيير بورديو1995 ،أسئلة علم الاجتماع ، ترجمة إبراهيم فتحي ندار العالم الثالث ،القاهرة ،ص162-164**

و يشير مفهوم الحضرية إلى " أنماط الحياة الاجتماعية التي يعتقد أنها مميزة لسكان المناطق الحضرية ، هي تتضمن مستوى عالي من تقسيم العمل ، ونمو الذرائعية في العلاقات الاجتماعية وضعف العلاقات القرابية ،ونمو المنظمات التطوعية و التعددية في المعايير و التحول العلماني ، وزيادة الصراع الاجتماعي،وتعاظم أهمية وسائل الاتصال الجماهيري [36]

والحضرية و إن كانت تحمل في طياتها الإشارة إلى انبثاقها من المدينة، ،إلا أنها في الواقع مجرد طريقة في السلوك فحسب، أي سلوك له طريقته الخاصة وسماته التي تميزه عن غيره وهي ليست تعبيرا مقصودا على الحياة في المدن، فقد نجد إنسانا متحضرا وسلوكه الكلي حضري في الريف، و نجد آخر يعيش في أكثر المدن تحضرا وهو مع ذلك لا يزال قرويا في تفكيره وطريقة معيشته، بل و في سلوكه، فالمسألة إذن مسألة سلوك وليس مسألة مظهر. [37]

إذن فمسالة أين تبدأ وتنهي صفة الحضري والحضرية هي مسألة صعبة المراس و التعقيد بالنظر إلى المحددات الجغرافية والتقسيمات المجتمعية ،وتاريخ كل المنطقة و التصورات نحو النحن والانا و الآخرية، واتجاه القيم الحديثة والمستحدثة ،والمرونة والتكيف النفس- اجتماعي مع المتغيرات الحضرية في المدن ، نتيجة التطور المستمر والدؤوب للأنساق القيمية و التصورية ذات الطابع المديني .

5) **التعريف الإجرائي :**

ومن أجل الخروج بمفهوم يتوافق و الدراسة نقول : بأن الشباب الحضري **les jeunes urbaines** هم الحضريين بالجمع أو الحضري بالمفرد الذي يقطن المدينة ويتفاعل بمجموعة الظروف المحيطة بها، بالإضافة إلى تنشئته تنشئة مرتبطة أساسا بالمدينة، بمعنى بما توفرها هذه الأخيرة من إمكانات الاندماج أو الإقصاء الحضري و التقسيمات الطبقية و التوصيمات المجالية و اللفظية **stigmatisation spéciale et verbale** في المدينة.

---

[36] **جوردن مارشال (2000)،موسوعة علم الاجتماع ،ترجمة احمد زايد وآخرون ،المجلس الأعلى للثقافة ،المشروع القومي للترجمة،ص ص 796-797**

[37] **محمد عاطف غيث : علم الاجتماع الحضري ، دار النهضة العربية ، الإسكندرية ، عدم ذكر السنة،ص96**

بالإضافة إلى اكتساب هوية الانتماء المجالي (الحي و الحومة- كالحي الشعبي الحمري مثلا بوهران وحي باب الواد الشعبي وغيرها) ،والزاوية والمسجد - كمقدس مجالي حضري يفتخر بالانتماء به-، مركز المدينة **chef lieu**، و الالتزامات المواطنية – الاجتماعية و السياسية و الثقافية - كعمليات التطوع و التضامن في الحي أو في المدينة، والمشاركة في الحياة الحضرية من تنوع الفنون و الاحتفالات الشعبية الدينية منها و الوطنية، والألفاظ التعبيرية الممزوجة بالثقافة الأخرى- و الحياة المدنية **la vie civile** وما يرتبط بها من أمكنة وفضاءات التجمعات المفتوحة كالمقهى و المسرح و السينما، والفضاءات الثقافية كدور الثقافة و المكتبة ، و فضاءات التثاقفية كأمكنة السياحة، المتاحف، دور العرض**les salles d'expositions** والصلة والتواصل بالعالم الأخر الافتراضي **virtuel (cybercafé)** وبالآخر الواقعي قاعات الحفلات و المناسبات الاجتماعية(الختان ،الزواج.. وغيرها) و فضاءات الجسد: كممارسة الرياضة،والعيادات النفسية وغيرها ومن جهة أخرى ،في مجال الاخرية المادية(النظرة إلى المؤسسات الإدارية والخدماتية) و المتغيرات و التحولات المجتمعية المتصفة بالعصرنة **sécularisation** و الحداثة **modernité.**

ر- المجتمع الحضري و مجتمع المدينة: la société urbaine

المجتمع الحضري هو مجتمع المدينة عند علماء الاجتماع " ويتميز هذا المجتمع بعدة سمات مثل التعقيد، والتباين وتقسيم العمل،وارتفاع مستوى التكنولوجيا وتباين السلوك و العلمانية، وتقدم التنظيم الاجتماعي ،وتعقد أنساق التفاعل الاجتماعي، و اللاتجانس وشدة الحراك الاجتماعي وكثافة السكان وكبر الحجم"[38]

ز- المدينة: la ville

المدينة هي مستقبل الإنسانية، تعبر عن الوظائف الاجتماعية ،وهي المحرك الأساسي للحداثة. والمدينة جسم وعقل و عادات وتقاليد وهي إطار حياتي اجتماعي

[38] _تأليف نخبة من أساتذة قسم علم الاجتماع،المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية،الإسكندرية،دار المعرفة الجامعية،بدون تاريخ ،ص 497

تاريخي،وهي تحمل جمالا وآدابا ،تنتج ايديواوجية في النمط الحياتي وفي إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية ،يأتي التمايز من هذا التكوين السياسي و الإيديولوجي للحيز. [39]

عَرفت المدينة من قبل **مارك كوت** بأنها "تمثل انجذاب لكل الفئات الاجتماعية، بما فيها المستضعفة، باعتبارها تمثل مركز السلطة و المعرفة وفرصة للترفيه الاجتماعي،بصورة عامة تمثل الرقي و المدنية"[40]

س- الخطاب: Discours

إن الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية جاء في لسان العرب أن الخطاب والمخاطبة : مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة و خطابا ،وهما يتخاطبان .وفُصِّل الخطاب :أن يفصل بين الحق عن الباطل ويميز بين الحكم وضده [41] ،و شاع مصطلح الخطاب في الكتابات المعاصرة على تنوعها وتباياناتها ،وأصبح يقترن باستخدامات متعددة لعل أهمها ، إن الخطاب هو المنطوق اللغوي للرؤى و التصورات الشاملة في أوضاع ممارستها، وبمعنى آخر هو **اللغة في أوضاع الفعل و حال الممارسة** ، وهو يؤدي جملة من الوظائف تقترن بادوار اجتماعية و سياسية و اقتصادية .

كما يتسم الخطاب بدرجة من النسقية أو النظام مقرونة بما يجب أن ينطوي عليه من تجانس لمفاهيمه و تجاوب لمقولاته وهو يتأسس على قواعد تلفظ و تحدد استجابته للشروط الاجتماعية لتولده ،وهذه القواعد تقوم بتنظيم ما يقال ،ما يتم فعله ،وما لا يقال ، ولا يقدم على فعله ، ويظل محجوبا مستورا خفيا داخل مجالات الممارسة الحياتية المتنوعة.[42] . أما بالنسبة **للخطاب الديني** يتفق بعض الباحثين بان المقصود به: هو : " توجيه الكلام المتعلق بأمور الدين نحو الغير لإفهامه ثم تنقل إلى ما يقع به التخاطب أو الكلام المقصود منه إفهام من هو مهيأ لفهمه" [43]

وبخصوص الخطاب الإسلامي فيعتبره أصحابه بأنه:الخطاب الذي يستند لمرجعية إسلامية من أصول القران و السنة ،وأي من سائر الفروع الإسلامية الأخرى سوءا

---

[39] عبد الحميد دليمي، المدينة الجزائرية بين استحالة الهروب وصعوبة الصراع، مجلة العلوم الإنسانية – جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد الثاني عشر،نوفمبر 2007.

[40] Marc Cote(1993) , L'algérie Ou L'espace –Détourne , Média Plus , Alger 1993 .P 50

41 ابن منظور ، لسان العرب ،المجلد الثاني ،ص856.

42 محمد بغداد (2010)، الإعلام الديني في الجزائر الخطاب و الهوية ،دار الحكمة،الجزائر ، ص25

43 علي عبد السميع حسين (2004)، تجديد الخطاب الديني، دار الكتب العلمية،بيروت،ص48

أكان منتج الخطاب جماعة إسلامية أم مؤسسة دعوية رسمية أو أهلية أم أفراد متفرقين جمعهم الاستناد للدين و أصوله مرجعية لرؤاهم و أطروحاتهم ،ولإدارة الحياة السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية التي يحيونها أو للتفاعل مع دوائر الهويات القطرية والأممية أو دوائر الحركة الوظيفية التي يرتبطون معها.[44]

6) **إجرائيا :**

يشير مصطلح الخطاب من خلال المنحى العام لدراستنا إلى (اليومي) ، من أجل تحليل المعنى من التدين الشبابي لدى السلفيين ، ويشير "خطاب التدين السلفي في أوساط الشباب الحضري" إلى دائرة دلالية بعينها هي دائرة الادراكات و الفهم و المعارف و الرؤى و التصورات و التأويلات و الممارسات التي يصوغها هؤلاء حول واقعهم الحضري المعاش ،وتقاطع كل ذلك مع محتوى تدينهم على نهج أتباع السلف الصالح و الولاء و البراء إلى الحاكم.نسبة إلى تقيدهم بالقرآن والسنة النبوية. في ضوء دينامية أشكال متعددة من التعابير كالمواطنة والفضاء الحضري بما فيه من العام والخاص ، والفضاء المقدس و المدنس و الرجالي و النسائي،و المجتمع المدني و احترام الأخر و احترام القانون...

ش- الممارسة : les pratiques

وباعتبار المنطق الجوهري للممارسة في رأي بورديو هو(منطق المنفعة ، و الاستثمار،و الاشتراك في اللعب و (الرهانات) التي تستجيب لعناصر أخرى كالأسباب الآلية و الغايات الواعية [45] ، و الممارسة في موضوع يخص الظاهرة الدينية الممثلة في التدين السلفي في الأوساط الشبابية في المدينة،يقصد بها مجموعة الممارسات والسلوك المزاولة في الحياة اليومية.سواءا أكانت ثقافية أو اجتماعية أو نشاط اقتصادي أو ديني في حد ذاته.

ص- الحداثة نقيض الأصالة :

هي ظاهرة غريبة انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية 1789 م ،وقصدت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة

44 محمد بغداد، نفس المرجع، ص54

45 ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري(2013) ، معجم بورديو، تر:الزهرة إبراهيم ،،دار الجزاير،ص 54

الشعب والمجالس الممثلة للشعب ،واعتماد الليبرالية نظاما اقتصاديا ،و المساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي ،وإلزامية التعليم للأطفال و الانتقال من نموذج الجماعات و الطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا إبن الطائفة أو الدين . وتذويب الطوائف و الأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.[46]

ط – التحديث :

يعود تاريخ عملية التحديث في الغرب إلى بدايات عصر النهضة ،وقد زادت حدتها في بداية القرن التاسع عشر ،ووصلت هذه المرحلة إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى حيث تحولت المجتمعات الغربية كونها مجتمعات زراعية إقطاعية إلى مجتمعات زراعية إقطاعية إلى مجتمعات تجارية ،و أخيرا إلى مجتمعات صناعية رأسمالية امبريالية .

والتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية و الرؤية المعرفية و الأخلاقية بحيث يخضع الواقع بأسره للقواعد والإجراءات العامة غير الشخصية و يزداد التحكم فيه ،فنستبعد كل المطلقات ،وتصفى كل الثنائيات ويصبح مصدر المعرفة هو العقل ،وما يصله من معطيات من خلال الحواس .وينتج عن ذلك أن الشخصية التقليدية تتحول إلى المواطن الحديث القادر على الاستجابة للقانون العام ،والذي لا يدين بالولاء إلا للدولة أو الوطن .كما أن البيئة الاجتماعية تسيطر عليها مؤسسات الدولة التي تحل محل المؤسسات التقليدية مثل الكنيسة أو الأسرة.

ويصاحب هذه العملية نمو الديمقراطية و انتشار التعليم ،وزيادة الإبداع و الحراك الاجتماعي ،ونزع القداسة عن الأفراد و الرموز ،وتزايد تكيف المرء مع القيم و المخترعات الجديدة ، وتعاظم دور الإعلام.[47]

خ–العقلانية :

أسلوب في التفكير و التفلسف ،يقوم على العقل،وهي تعني قدرة الإنسان ، في حياته وممارسته المعرفية ،على المحاكمة الواعية ،بعيدا قدر الإمكان عن تسلط

---

[46] **محمد صهيب الشريف ، تعاريف : من كتاب مصطفى عمر التير وآخرون ،دور الدين في المجتمع ،مرجع سابق ،ص210**

[47] **نفس المرجع ، دور الدين في المجتمع ،ص212.**

المشاعر و العواطف،وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعني ،وعلى السعي لتعليل أقواله و تصرفاته.[48]

رابعا- المقاربة النظرية :

تساعد المقاربة النظرية على الاقتراب من موضوع الدراسة ،فطبيعة الموضوع هي التي تحدد نوع الاتجاه الذي يتبع في التحليل ، و انطلاقا من موضوع البحث الذي يهدف إلى **قراءة سوسيوانتربولوجية** لمعنى و مغزى من التدين عامة و المتدين السلفي كنموذج في البيئة الحضرية .من خلال ما يصدر عن هؤلاء من ممارسات وخطابات في الحياة اليومية، بغية الوصول إلى فهم عام للتدين (تطبيق وممارسة الديني) لدى السلفيين ،ونظرتهم إلى أنفسهم و إلى الآخر ،و الكشف عن هذه الحلقة يسمح بإعطاء دفع في مجال الانتربولوجي الدينية المعاصرة وسوسيولوجية الحضرية في الجزائر في أبعادها المجالية و الاقتصادية و السياسية الثقافية و في الرابط الاجتماعي اتجاه القيم الحضرية التي من دون شك تحمل في مضامينها قيم الحداثة و العصرنة. وبالتالي فإغناء الممارسة العلمية ،مما لهذا البعد من أهمية في تطوير وشحذ ما يسميه بيير بورديو بالحس العملي **(sens pratique)** لدى الباحث،و الارتقاء به إلى مستويات عميقة من التجذر في الواقع الملموس،والإصغاء إلى تفاعلاته و ديناميكية تغير وتحول أسسه و معطياته في الزمان و المكان.

وبما أن دراستنا هذه تبحث في موضوع التدين من نافذة الشاب السلفي من منظور الممارسة و الخطاب في المرتبط الحضري ، أي مقاربة تسعى جاهدة إلى إيجاد الحبل الموصل بين دين شعبي شفاهي وآخر ارطودوكسي كتابي، وتتوخى دراستنا الفهم والتحليل والتفسير . وفي علم الاجتماع يعتبر هذا الأخير بمعنى التأويل أو الاستدلال السوسيولوجي، وقد سعينا أن تكون قرأتنا للمعطيات الميدانية التي تم جمعها وتصنيفها قراءة متماسكة ومسايرة للأدلة المتوفرة.

إن الأسلوب الانفتاحي المنتهج في هذه الدراسة من منطلق الانفتاح على كافة النظريات التي خلفها لنا التراث الانتربولوجي و السوسيولوجي حول الموضوع

[48] **المرجع نفسه، ص 216**

،بانتقاء الأدوات والمفاهيم من هذه النظرية أو تلك دون أن نكون محايدين لواحدة منها على حساب الأخريات ،فلقد غدا التعدد و التكامل السمة المميزة اليوم لكل هذا السيل الفائض من النظريات .

ومما يجدر التنويه إليه إلى أن البحث في مجال السوسيولوجيا الدينية ،علاوة على صعوبته وتعقده وانفلاته ،لا يسلم أبدا من المخاطر السقوط في مطبات إثارة المشاعر، حيث لا زالت مساءلة المعتقدات و الممارسات الدينية إلى اليوم تعتبر موضوعا حساسا و مثيرا للجدل لاعتقاد البعض أن مثل هذه المساءلة تمس بعظمة ورفعة الأديان. [49]

وبخصوص البحث في المعنى استطاع الانتربولوجي الأمريكي "كليفورد غيرتز" بفضل انفتاحه على فكر "ماكس فيبر" ،الذي يرى أن "الإنسان سجين شبكات من المعاني نسجها بنفسه" فقد بلور فكرة رئيسية مفادها أن شبكات المعاني هذه هي التي تشكل الثقافة ،وتجعل منها نسقا يتجسد في "الرموز المنقولة تاريخيا " وهذا النسق ،برأيه، هو "الذي ينظم الحياة الذاتية ويوجه السلوك الخارجي".[50]

ومن وجهة نظر أخرى يثير "ليفي ستروس" المصطلحات الثلاثة الآتية دون التمييز بينها :الاثنوغرافيا ،و الاتنولوجيا و الانتربولوجيا ،(وما يسميه **Anthropologie**) ،فحسبه المفاهيم الثلاثة تمثل مراحل متعاقبة لنفس العلم :الاتنوغرافيا(ملاحظة وجمع المعطيات)، الاتنولوجيا(التركيبات الأولى)، الانتربولوجيا (تركيبات وتعميمات نظرية)[51]،و يميز " ليفي ستروس" أيضا بين السوسيولوجيا (دراسة الذات) و الانتربولوجيا (دراسة الآخر) . [52]

وبالتالي تسعى الدراسة من خلال أبحاث الرواد السباقين في هذا المجال والذين كان لهم إسهامات نظرية لها من الأهمية في تفسير الظاهرة السوسيو- دينية ،ونقصد

---

[49] **Abderahman Moundib ,(1999)"how to study religion in the muslim world.reflection on fieldwork experience in the middle of morocco"in approaching religion. Part 02 Edited by tore ahlback.abo akademi university printing press.turku.filand**

[50] **محمد حبيدة و آخرون (2014)،الانتربولوجيا من البنيوية إلى التأويلية ،إفريقيا الشرق،الدار البيضاء،المغرب،ص 07**

[51] **محمد حبيدة و آخرون ، نفس المرجع ص21**

[52] **Beteille A," Etre anthropologue chez soi :un point de vue indien"geneses 2007/2,n 67,p 113-130**

بالذكر كل من أعمال" بيار بورديو" واستخداماته لمفاهيم كالرأسمال و التطبع ،إعادة الإنتاج ، و السوق الألسنية بالإضافة إلى السوسيولوجية الفهمية الفيبرية حول المعنى .

الفصل الثاني

"التدين" قراءة في دلالة المصطلح و المفهوم

تمهيد

المبحث الأول : في ماهية الدين و مفاهيمه

المبحث الثاني : "التدين" محاولة في البحث عن المعنى

المبحث الثالث : مقاربة في التدين ، التمدين و التحديث

خلاصة الفصل

« الناس تعبد الربة نفسها ،ولكن بأسماء مختلفة وصور متعددة »

ترنيمة إست (إيزيس) الشهيرة

- **تمهيد :**

بالرغم من التشعب في الظاهرة الدينية في البعد الإبستمولوجي و التيولوجي ، واتساع مجال تعريف الدين و تداخل مجموعة من المجالات الثقافية و الاجتماعية و النفسية في تكونه ، سعينا إلى رسم خطة الفصل الثاني المكونة من ثلاث مباحث ،**الأول** الذي يبحث في ماهية الدين والمفاهيم ، حيث تختلف الدراسات حول الدين وأسباب نشوئه ووظيفته في المجتمع بين باحث وأخر ،فمن هو مهتم بالبعد الاجتماعي للدين ،أي في انتظام المجتمع و العائلة و الفرد ،يرى أن سبب نشأته سوسيولوجي .ومن هو مهتم بالبعد النفسي للدين أي في بث الطمأنينة و السعادة و تبديد الخوف لدى البشر،ويرى أن بسبب نشأته سيكولوجي ،ومن هو مهتم بالبعد اللاهوتي للدين ،أي في علاقة الإنسان مع المقدس و طاعته ،يرى أن سبب نشأته ديني صرف مع ما قد يرافقه من دراسات مقارنة في علم الأديان ،وصولا إلى فكرة الوحي ، بالإضافة إلى المقومات التي يقوم عليها الدين الإسلامي من خلال البحث في أدبيات علم الاجتماع الديني و الإسلامي ، أما المبحث الثاني الذي يبحث في معنى التدين في جانب اللغة و الاصطلاح ،و الحاجة إلى التدين ،ثم العوامل الذاتية و الموضوعية المؤثرة في التدين،و الأنماط التدينية ،ثم تناولنا في المبحث الثالث المقاربة أو الإشكالية التي تربط بين التدين و الحداثة و التمدين من خلال إسهامي بيار بورديو و ماركس فيبر.

وبالتالي فالتساؤل المطروح في هذا الفصل : **ما هي الإشكالات و السياقات في قراءة دلالية للوصول إلى إلتماس المعنى من التدين ؟ و ما موقع التدين بين مفهومي الحداثة و التمدين ؟**

المبحث الأول

فــي ماهيــة الديـن ومفاهيمــهُ

أولا- الدين من المنظور اللغوي و الاصطلاحي.

ثانيا- المفاهيم المفسرة للتدين:

الفلسفي، النفسي، الاجتماعي، الحيوي، الأخلاقي، الوحي

ثالثا- أشكال الدين (التيولوجية)

رابعا- مقومات الدين

خامسا- الدين في الإسلام

سادسا- أصل ظهور المذاهب و الفرق

تاسعا- دور الدين في المجتمع

" إن مهمة أي دراسة اجتماعية للظاهرة الدينية ،أي البحث عن العلاقة النصوص المقدسة بالواقع ،وهذا مدخل يسهل المهمة ويضيق الفجوة بين المطلق و النسبي"

حيدر إبراهيم علي –ملاحظات في دراسة الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية الدين في المجتمع، ص 72

أولا- الدين من المنظور اللغوي و الاصطلاحي :

1- المنظور اللغوي :

في لفظ **الدين** و في معاني اللفظ العربي في القرآن من الطاعة و الانقياد وحتى معنى الشريعة و القانون و العرف كما في **"دين الملك"** أي قانون فرعون ، وأن محمدا **" كان على دين قومه"** أي على عرفهم وعاداتهم ،والجزاء و الحساب في يوم " الدين" ،وفي فرض لفظ الدين على ثقافات ليس فيها تحديد لظاهرة الدين .وفي أن الظاهرة الاجتماعية فرضت نفسها على اللفظ فما عاد التدقيق في أصوله يكفي لتبين دلالاته. وللفظ "الدين" في التراث العربي الإسلامي دلالات شتى بحسب سياقاتها المعرفية في دال الحقول المتعددة .كعلوم التفسير والحديث و التصوف إضافة إلى حقل التاريخ و الأخبار والآداب ،ويصعب في خلال ذلك التوصل إلى دلالة دقيقة للمصطلح .[60]

ويمكن حصر أهم معاني الدين اللغوية المعجمية المتشعبة في مايلي :

العادة، الطاعة ،الحكم ، القهر،القضاء ،الحساب ، الذل ، الورع ،السيرة ،السياسة ،الداء، الموت، الحال .وتشتق من الجر **" د ا ن"** ثلاثة أفعال رئيسية تدل على ثلاثة معان :

التدبير ، الطاعة ،الاعتقاد ، ونلاحظ أنها معان متداخلة يكمل بعضها بعضا ، وهي كما يلي : فعل متعد بنفسه " دانه يدينه" ويفيد التدبير و السياسة ، أي" ساسه"، وفعل متعد باللام : "دان له"، ويفيد الذل و الخضوع ، أي "خضع له أطاعه"، وفعل متعد بالباء: "دان به" ويفيد الاعتقاد و العادة ، أي "اتخذه دينا و اعتقده و اعتاده". وتبدأ النصوص اللغوية و البلاغية و المعجمية التي تكشف عن الدلالات و الاستخدامات التي تحركت في إطارها لفظة الدين بكتاب "العين" للخليل بن احمد الفراهيدي وجاء فيه : " و الدين جمعه الأديان ، والدين : الجزاء لا يجمع لأنه مصدر ،كقولك : دان الله العباد يدينهم يوم القيامة أي يجزيهم ، وهو ديان العباد .و الدين : الطاعة ،ودانوا لفلان أي أطاعوه .وفي المثل : كما تدين تدان كما أتى يؤتى إليك...

أما في كتاب جمهرة اللغة لصاحبه ابن دريد : "والدين: الملة ،دين الله ، ملة الله التي اختصها ، وهي الإسلام . والدين : الدأب و العادة ، مازال ذاك دينه ، أي دأبه و عادته ..

[60] **عزمي بشارة (2013)،الدين و العلمانية في سياق تاريخي ،المركز العربي للأبحاث و الدراسات السياسات ، بيروت ،لبنان ط 1 ، ص305**

و الدين : الطاعة و الملك .قال تعالى :﴿ **ما كان الله في دين الملك**﴾، أي في طاعته [61] ، وأورد الزمخشري في أساس البلاغة : "دان فلان بدين ... ورجل ديِّن ومتدين . ودينته :وكلته إلى دينه .وتقول :أبعت بدين ، أم بعين ، وهي النقد .ودنت و أدنتو تدينت واستدنت : استقرضت ...،ولفلان مدين ومدينة أي عبد و أمة.ويقال :يا ابن المدينة".[62]

ويقول ابن منظور بهذا الشأن في كتابه لسان العرب ، إذ افرد صفحات كثيرة بين فيها المعاني و الاشتقاقات المتعددة لـ "الدين" ، وبدأها بصيغة اسم الفاعل الديان فقال : " الديان : من أسماء الله عز وجل ، معناه الحكم أي القاضي ...و الجمع الأديان يقال :دان بكذا بديانة ، وتدين به فهو دين و متدين . ودينت الرجل تديينا إذا وكلته إلى دينه . والدين الإسلام ،وقد دنت به .وفي حديث علي عليه السلام،محبة العلماء دين يدان به .و الدين : العادة و الشأن ، تقول العرب : مازال لك ديني و ديدني أي عادتي .[63]

2- اصطلاحا :

كلمة "الدين" عند ربطها بأمة معينة تصبح مجموعة المعتقدات و المبادئ التي تخضع لها تلك الأمة ، وهذا الاعتناق يترتب عنه ما يعرف بالتشريع ،ومع ذلك هناك اختلاف بين أي دين وأخر من حيث ظاهره وباطنه .ونجد لالاند يتحدث عن كلمة **Religion** باعتبارها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف و تأنيب ضمير بواجب ما تجاه الآلهة فلم يكن لدى القدماء فكرة التوحيد .

أما فكرة الإله الواحد كقوة معنوية فقد أدت إلى فكرة دين واحد له ميزة معنوية ، أخلاقية . ففي نظرنا كل دين هو منظومة كاملة تعبر عن نفسها أنها المنظومة الحقيقية الوحيدة ، و اعتبارا من هذه اللحظة عبرت الكلمة عن ثلاثة أفكار : فكرة إقرار نظري أو مجموعة إقررات نظرية عقلية ،فكرة مجموعة أفعال عبادية ، فكرة علاقة مباشرة و معنوية بين النفس البشرية و الله .[64]

ومن جهة أخرى يتخذ المفهوم عنده دلالة أخرى حيث يرى أنه لا يمكن للمرء ،دون تجاهل العنصر الأصلي و الخصوصي حقا للدين في وعي الإنسان الديني ،أن يرد

---

[61] **أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد (1987)، جمهرة اللغة ، حققه وقدمه له رمزي منير البعلبكي ، ج 3،دار العلم للملايين ،بيروت ،ص 688**

[62] **أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (2010)، أساس البلاغة ، تحقيق محمد باسل عيون السود،ج2، دار الكتب العلمية ،بيروت ،ط2،ص 305-306**

[63] **أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور (2009)،لسان العرب ،تحقيق ومراجعة عامر امد حيدر وعبد المنعم خليل إبراهيم ،ط2 ،دار الكتب العلمية، ،بيروت ،ص 202-208**

64 LALANDE André (1996) vocabulaire technique et critique de la philosophie, 18eme édition, paris.puf.

الدين إلى مؤسسة اجتماعية آو إلى منظومة فردية من المشاعر والمعتقدات و العبادات ،وحتى إلى تركيبة من المبادرات الفردية و الاستجابات الجماعية التي يكون الله موضوعها .

لم تتلف دلالة المفهوم ،أي الدين عند "جميل صليبا" في معجمه الفلسفي عندما يشير إلى استخدام القدماء من الفلاسفة له للتعبير عن وضع الهي يسوق ذوي العقول إلى الخير ،و الفرق بين الدين و الملة و المذهب ، أن الشريعة من حيث هي مطاعة تسمى دينا ومن حيث أنها جامعة تسمى ملة و المذهب ،أما **الشريعة** من حيث هي مطاعة تسمى ملة ، ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا و قيل الفرق بين الدين و الملة و المذهب ، أن الدين منسوب إلى الله تعالى و الملة من منسوبة إلى الرسول و المذهب المنسوب إلى المجتهد.[65]

أما الفلسفة الحديثة فقد تعددت معاني الدين : **المعنى الأول** هو جملة من الإدراكات و الاعتقادات و الأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها و عباداتها إياه و طاعتها أوامره .بخصوص **المعنى الثاني** نجد ما عرف بالدين الطبيعي **Religion Naturelle** وهو ما أطلق في القرن 18 على الاعتقاد بوجود الله و خيريته ،وبروحانية النفس و خلودها و بإلزامية فعل الخير انطلاقا من وحي الضمير و نور العقل . وعلى صعيد أخر نجد **معنى ثالثا** يتجاوز الفرد إلى الجماعة حيث يعتبر الدين مؤسسة اجتماعية تضم أفرادا يتحلون بالصفات التالية قبولهم بعض الأحكام المشتركة و قيامهم ببعض الشعائر، **ثانيا** إيمانهم بقيم مطلقة وحرصهم على الحفاظ على ذلك الإيمان،أما **ثالثا** فاعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه ، كثيرة أو موحدة .

ويعتبر دوركايم **Durkheim** الدين عبارة عن " نظام متسق من المعتقدات و الممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي ،وتحاط بشتى أنواع التحريم وهذه المعتقدات و الممارسات تجمع كل المؤمنين بها في معنوية واحدة تدعى الكنيسة "[66]

---

65 جمبل صليبا(1982) ، المعجم الفلسفي ،ج 1 ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت ،ص 93

66 Durkheim Emile ,(1960) Les Formes Elementaire De La Vie Religieuse ,4 Eme , Edition ,Paris ,Puf ,P 65

وعلى خلاف دوركايم يعتبر ماكس فيبر **weber** أن **الممارسة الدينية** هي ممارسة نحو العالم الأرضي ، وأنها تتسم بالعقلانية وعلى هذا يعتبر أن المسيحية الغربية كانت تملك قابلية للعقلنة حيث يقول : "ليس من قبيل الصدفة كون المسيحية الغربية قد استطاعت أن تبنى لاهوتها بشكل منهجي أكثر، وبطريقة معاكسة لعناصر اللاهوت الذي نجده عند اليهودية ،بل أنها أعطته تطورا ذا معنى تاريخي"،فاللاهوت هو **"عقلنة"** فكرية للإلهام الديني ". [67]

وقد خلص إلى هذا الاستنتاج انطلاقا من قناعته بأن الإنسان انتقل من مستوى التفكير السحري اللامعقول إلى مستوى التفكير الديني العقلاني وذلك بعد تعرفه على العلوم وانفتاحه عليها ، وهذا جعله ينتقل إلى البروتستانتية حيث نزعت الصبغة الاكليروسية عن المسيحية وإضعاف السلطة الاجتماعية للاكليروس المسيحي ، وبناءا عليه تم تأكيد حقوق الفرد والاعتراف بحريته في العبادة دون وساطة رجال الدين.

إن هذا الحضور القوي للعقل سيمتد بعيدا ،حيث لم تقتصر على فهم معطيات الواقع و لا تتبع الحقيقية ، بل أنه سيصبح الوسيلة التي تشق للنفس طريق الاهتداء إلى الإيمان ،فهو الذي يكشف الإيمان اللامتناهية و يجعل القلب يتحسس هذه القيمة.

إن الحديث عن انتقال الإنسان الأوروبي **من المستوى ألاعتقادي في الدين إلى المستوى الانتقادي** يقودنا إلى تحليل عناصر ذلك التحول الذي تزامن مع قيام المشروع النهضوي ثم تلا الفكر التنويري ،وهي مشاريع حددت جملة من الأهداف أهمها تخليص الإنسان من القوى الظلامية التي سيطرت عليه خلال فترة القرون الوسطى و الممثلة تحديدا في الكنيسة ،هذا من جهة .ومن جهة أخرى تحريره من كل سلطة خارجية يمكنها أن تملي عليه أفعاله و تحول دون استخدامه لعقله .انه تحول مهم في حياة الإنسان الأوروبي ،الذي ما كان ليملك تلك الجرأة في التناول العقلي للدين في حضور سلطة الكنيسة ، ثم نجده يعلن عن رغبته هذه مؤكدا أن الطبيعة بكل تفاعلاتها تحتاج إلى وصاية العقل الذي ينظمها و يوحدها وهذا التصور نجده يتفق مع عقلية العلماء المنحدرين من النهضة.

---

[67] **ماكس فيبر ،رجل العلم ورجل السياسة ،تر:نادر كرى ،القاهرة ندار الحقيقة ، 1982،ص 39**

إذا كانت العلاقة بين العقل و الدين في صورتها الأولية، علاقة فهم واكتشاف فإنها تحولت فيما بعد إلى أنماط مختلفة من التفكير فهي تجسدت في مواقف إما تشكيكية أو رافضة وفي أحيان أخرى إصلاحية . وعلى العموم فإن هذه المواقف رغم تباين مفاهيمها وتأويلاتها إلا أنها تتفق على رفضها للصيغة التي تميز بها الدين .[68] ، وهكذا عرفت مسألة الدين تحولا كبيرا بعد اجتياح العلوم لساحة الفكر سواء من حيث طبيعة الأسئلة المطروحة ،أو من حيث فهم وتصور فكرة الله.لأن جملة التغيرات الثقافية ستسمح للتيولوجيا بدخول ثورة جذرية للتفكير في هذا المفهوم .

وفي ما يلي المفاهيم المختلفة التي تناولات "الدين " من زوايا عدة فمنها نجد : المفهوم الفلسفي، و النفسي و الاجتماعي، و الإحيائي و الأخلاقي :

1 - المفهوم الفلسفي:

أ- الدين من منظور الفلاسفة المفكرين المسلمين :

- تعريف محمد عبد الله دراز : "الدين وضع الهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال و الفلاح في المآل ،انه: "وضع الهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات ،و إلى الخير في السلوك و المعاملات " [69]

- تعريف جابر ابن حيان : علم الدين هو صور يتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجى الانتفاع به بعد الموت.

- تعريف الفارابي : دعم الفارابي منزلة الفلسفة بالاستناد إلى رأيه في الدين ،فقد اعتنق الفارابي مبدأ الفيض ، ورأى أن الله ، واجب الوجود ،مصدر كل كون ،وعن وجوده الواجب يفيض أولا وجود هو عينه إحدى الذات ، ويسمى **الأول** العقل الأول ،وهو ممكن الوجود بذاته ،واجب الوجود بالله ، وعن العقل الأول ، باعتبار انه واجب الوجود بغيره ،يفيض عقل ثان ،ثم ثالث وهكذا حتى العقل العاشر .[70]

- تعريف الجرجاني : الدين وضع الهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ماهو عند الرسول صلى الله عليه وسلم . والدين و الملة متحدان بالذات ،ومختلفان بالاعتبار ، والشريعة من حيث أنها تطاع تسمى دينا ، ومن حيث أنها تجمع تسمى ملة ، ومن

---

[68] خديم أسماء،المؤسسة الدينية بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ،مجلة الثقافة الإسلامية ،العدد2012/09،ص 94

[69] محمد عبد الله دراز (1969)، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، ،مطبعة السعادة ، القاهرة ،1969ص29

[70] عادل العوا (1964)،التجربة الفلسفية ، جامعة دمشق ، ص185

حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا ، ولكن الفرق بين الدين والملة و المذهب هو أن الدين منسوب إلى الله تعالى ، والملة منسوب بالى الرسول ، والمذهب منسوب إلى المجتهد .

- تعريف الشهرستاني : الدين هو الطاعة و الانقياد ، وقد أسسه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه ، وبدينه على خلقه . وأرباب الديانات مطلقا – عنده- إما أهل ديانات وملل ، وإما أهل أهواء ونحل . فأما أهل الديانات مطلقا : المجوس وهم 70 فرقة ،و اليهود وهم 71 فرقة ،والنصارى وهم 72 فرقة ، و المسلمون وهم 73 فرقة .وأما أهل الأهواء و الآراء فمثل الفلاسفة ، والدهرية، والصابئة ، وعبدة الكواكب و الأوثان، و البراهمية .[71]

2 - المفهوم النفسي :

الدين حسب هذا المفهوم، موقف جدي قد يكون موقف الصرامة ، وقد يكون موقف الحنان ، ولكنه موقف غريب عن موقف اللامبالاة من جهة ،وعن موقف الثورة المتمردة الملحدة من جهة أخرى .

يعتبر النموذج الفرويدي من أكثر النماذج انتشارا في الدراسات السيكولوجية ،وينظر إلى "فرويد" إلى الدين على أنه شيء مدر يعطي معنى زائفا لعالم بلا قلب **Heartless World**، إذ يرى "فرويد" أن بقاء و استمرار الدين وجها لوجه للتفسيرات العلمية شيء طبيعي، لأن قوة الدين له القدرة في إشباع رغبات الإنسان ليجعل العالم يشبه ما يتمنى أن يكون عليه كما أنه في الوقت نفسه ضابط لرغباته.[72]

و يرى أصحاب هذا المفهوم (النظرية) : أن الإنسان ليس في حاجة لأن يعمل فكره في مظاهر الطبيعة ،أو أن يفكر في عالم الأرواح ، لأن تجاربه النفسية في حياته اليومية المعتادة كفيلة لدفعه إلى أن يدرك أن هناك قوة عليا مسيطرة يجب التوجه لها بالعبادة .[73]

ومن أشهر علماء هذه النظريات جوستاف لوبون ،وبرغسون ، وفرويد فيورباخ ، وريفيل، وساباتييه. ونعرض بشكل مقتضب فيما يلي :

---

[71] صلاح الدين شروخ (2012)، علم الاجتماع الديني العام ، دار العلوم للنشر و التوزيع ،عنابة ، الجزائر، ص 21

[72] محمد احمد البيومي(1993) ، دراسات في الاجتماع الديني ،الكتاب الأول ،علم الاجتماع الديني ،دار المعارف،ص 65

[73] عبد اللطيف الصنيع (1998)،التدين علاج الجريمة ، مكتبة الرشد للنشر و التوزيع ،الرياض ،م.ع.س ،ط 01 ، ص21

- غوستاف لوبون : في اعتقاده أن اعتقاد الجماعات يصطبغ بالشعور الديني الذي له مميزات بسيطة للغاية ، كعبادة ذات يتوهم أنها فوق الذوات ، والخوف من القوة الخفية التي يبطن بها و الخضوع الأعمى لأوامرها ، واستحالة البحث في تعاليمها ، والرغبة في نشرها ، والنزوع إلى معاداة من لا يقول بها .

- نظرية هنري برغسون **H .Bergson** : ظهرت في كتابه "منبعا الأخلاق و الدين" **The Two Sources Of Morals And Religion** وفيه ركز على جانبين من جوانب الحياة هما:

أ- الجانب الاجتماعي :

ويتمثل في وجوب تنازل الفرد عن كثير من رغباته و تطلعاته الذاتية ،حتى يستطيع العيش داخل الجماعة بشكل متماسك متضامن ، ولأن هذا التنازل يجد مقاومة من داخل نفس الإنسان الأنانية ،فكان لابد ن وجود قوة تحفظ التوازن بين رغبات الفرد و متطلبات المجتمع ، وهذه القوة هي التدين ، التي تحمي النظم و العادات والقوانين الاجتماعية من الانتهاك ، وتحاسب الخارجين عليها ، ومن هنا أتت فكرة الإله عند الإنسان.

ب- الجانب المستقبلي :

ويتمثل في كون الإنسان يرى في الحوادث المستقبلية إمكانية التحقق و المصادفة ،إضافة إلى عدم قدرته على التنبؤ بهذه الحوادث بصورة قاطعة ، وهذا ما يدفع الإنسان إلى العمل و الحركة .[74]

3 - المفهوم الحيوي : (النظرية الروحية الإحيائية) :

أصحاب هذا المفهوم ينظرون إلى الظواهر الاجتماعية على أنها ظواهر حيوية ،فالمجتمع –حسبهم- جسم حيوي كبير لا يختلف في صفاته و ظواهره عن الكائن الحي أو الفرد، وعلم الاجتماع هو –عندهم- امتداد لعلم الحياة.[75] ومن أصحابه هذا الاتجاه **هربرت سبنسر** و**ادوارد تايلور** .

ويرى أنصار هذه النظرية أن الإنسان البدائي عبد الأرواح بمختلف صورها (إنسان ،ملائكة جن، أرواح أخرى) لإعتقاد بقدرتها على جلب النفع أو دفع الضر عن نفسه

[74] **عبد اللطيف الصنيع ، التدين علاج الجريمة ص22**

[75] **صلاح الدين شروخ ، علم الاجتماع الديني العام ،ص 23**

أو فيما حوله. ويقول هؤلاء المؤيدون : إن هذه العقيدة مرت بمرحلتين :الاعتقاد في بقاء الموتى ، و الثانية الاعتقاد بوجود أرواح لأفلاك و العناصر الطبيعية .

وقد اتفقوا على تفسير المرحلة الأولى في بقاء أرواح الموتى ،وذلك أن فكرة الروح تعتمد أساسا على تجربة التفسير البدائي للأحلام .وذلك أن الرجل البدائي يفسر الحلم على انه انتقال حقيقي لروح الشخص المرئي على هيئة جسم شفاف بصورته الأصلية ،ويجيء إلى صاحب الحلم فيراه رؤية حقيقية على شكله الشفاف ، وهذه الرؤيا تتعلق بالأحياء و الأموات على حد سواء،مما دفعهم إلى الاعتقاد ببقاء أرواح الموتى وقدرتها على جلب النفع ودفع الضر ، وهذا دعاهم إلى عبادتها حتى يحصلوا على الخير الذي تجلبه ،ويكتفوا الشر الذي يمكن أن تدفعه.

أما المرحلة الثانية : وهي عبادة أرواح الكواكب و العناصر الطبيعية ،وكانت سببا في اختلاف التفسير بين رأيين:

- يرى تايلور **Taylor** أن الإنسان البدائي ذو سذاجة يعجز بها عن التمييز بين الجماد و الحيوان و يعاملها معاملة الكائنات الحية ذات الأرواح المؤثرة – كما يفعل الطفل عندما يداعب الدمية و كان لها روحا-ثم بعد ذلك عبد هذه الكواكب و العناصر الطبيعية.

- يرى سبنسر **Spencer** أن تفسير تايلور **Taylor** غير مقبول ،ويرجح أن عبادة الكواكب و العناصر الطبيعية هي نتيجة التباس لغوي .ذلك أن الأسلاف السابقين كانوا يتسمون بأسماء

الكواكب و العناصر الطبيعية و الحيوانات ،ثم بعد موتهم و طول المدة ،نسبت هذه الأسماء إلى الكواكب الطبيعية و الحيوانات فعبدت على هذا الأساس.[76]

يرى "سبنسر" أن للعاطفة الدينية أصلا عميقا في الإنسان ،وهي عاطفة الاحترام الذي تحسه النفس نحو ما يعلو عليها ،و القوة التي ينم عنها العالم تفوق إدراكنا ، وما سائر الأديان المعروفة عن الشعوب المتوحشة و المتحضرة إلا ترجمات مختلفة عن القوى العظمى التي هي علة الظواهر الطبيعية و التي كان الإنسان البدائي يحس شيئا منها في فعله الإرادي .[77]

---

[76] **عبد اللطيف الصنيع ، التدين علاج الجريمة، ص21**

[77] **يوسف كرم(1962) ،تاريخ الفلسفة الحديثة ،دار المعارف ،مصر ،ص 359**

ولكن الدين بشكليه الإيمان و الإلحاد ،لم يستطع أن يقدم تعليلا واضحا ومعقولا ،فعلى الدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم مع نهجه في التفكير ،ويعهد سبنسر للدين بمهمة النفوذ إلى الحقيقة الكامنة وراء الأشياء.

4 – المفهوم الاجتماعي :

ينظر الاتجاه الاجتماعي إلى الدين كظاهرة اجتماعية ، وتعدد تعريفاته تبعا للمدارس الاجتماعية التي ينتمون إليها ،نذكر من أشهرهم ايميل دوركايم ، وماكس فيبر ، فريزر،وهذه النظرية ترفض التفسيرات و البيولوجية و الغيبية و الجغرافية المفسرة لجميع الظواهر بما فيها الظاهرة الدينية ،ولكنها تقر تفسيرا وحيدا وهو الحياة الاجتماعية دال المجتمعات الإنسانية.

وقدم "دوركايم" في أول كتبه وهو **"الأشكال الأولية للحياة الدينية "** تفسيرا اجتماعيا لنشأة الدين على انه ظاهرة اجتماعية . وقد قدم لنظريته جملة من المقدمات أهمها : أن الوسيلة المناسبة لدراسة الظواهر المعقدة ومنها الظاهرة الدينية هي دراستها في بداية نشأتها ،ولخص" دوركايم" في تحليلاته التي بناها على مقدماته وعلى دراسات ميدانية قام بها غيره إلى : أن الدين و العبادة و التأليه كلها ترجع إلى طبيعة الواقع الاجتماعي بعاداته و تقاليده ونظمه وضرورته و أحكامه.وذهب إلى أن الطوطمية (إله العشيرة أو شعارها) أقدم الديانات الإنسانية وهي عبارة عن تاليه أبناء المجتمع لمجتمعهم.[78] ولنا إلى دوركايم عودة في المبحث الثالث .ويرى جيمس جورج فريزر بأن الدين هو استرضاء و استعطاف القوى المتفوقة على الإنسان ،لتسيير وضبط مجرى الطبيعة و الحياة البشرية .[79]

أما "ماكس فيبر" درس العلاقة بين الدين و التحديث ،وكيف تشارك صيرورة الأديان في عقلنة المجتمعات و السلوكات الحياتية ،وما يترتب على ذلك من إزالة الطابع السحري عن العالم وفك ألغازه. فالدين- عند فيبر- ،الحياة الدنيا ،ويشكل موضوعا لانتظام اجتماعي و لانتظام سياسي ،وعلى هدي العقلنة التي تشكل مصدر إزالة السحر عن العالم .

وحسب –فيبر- ،لا يمكن وضع الدين في خانة اللاعقلاني ، والحكم الذي نطلقه على الإيمان و الممارسات الدينية خاضع لوجهة النظر التي ينطلق منها ، ولكن يجب

78 عبد اللطيف الصنيع ، التدين علاج الجريمة ص24

79 دينكن ميشيل ،معجم علم الاجتماع ،تر: إحسان محمد الحسن ،دار الطليعة ،بيروت ،ص 248

الانتباه إلى إن سحر الأمس الذي تصارعه العقلانية الآن ، كان نفسه عقلنة ،قياسا على ما سبقه ، كما هو الحال تماما مع توحيد الديني قياسا على تعدد الآلهة الإحيائية . وحسبه فإن السلوك الديني هو وقبل كل شيء ، شكل خاص من النشاط الاجتماعي ، ولذا يمكن اجتماع العقلانية و اللاعقلانية و تسكانهما في قلب المعتقدات والممارسات الدينية [80] . وسنوضح بشكل أوفي في المبحث الثالث" ، مساهمة ماكس فيبر في هذا الجانب.

5 - المفهوم الأخلاقي :

الأخلاق السائدة في أي مجتمع ، وفي أي مرحلة تاريخية ، مع العرف و التقليد الاجتماعي ، وبالتالي مع الدين ، ويعبر عنها بواسطة المؤسسات الاجتماعية .ويصح القول إن الدين بما هو تجربة ممأسسة للمقدس ، وبما هو عقيدة و ظاهرة إيمانية ، ليس و الأخلاق .لكن بصفته ظاهرة اجتماعية ممأسسة ، فهو يحمل قيما ، ويتأثر بالأخلاق السائدة أو القيم الصاعدة المتمردة عليها. فالبعد الأخلاقي بداية هو قواعد السلوك ، انه البعد التشريعي ، ولا بد أن يتحول إلى مقدس من مقدسات الجماعة التي تحافظ هذه القواعد على وجودها جماعة ، فتتمكن من إعادة إنتاج نفسها. [81]

وفي أن الأخلاق تتقاطع في الأخلاق السائدة في المجتمع ، وفي التمرد عليها. وفي أنهما يتبادلان التأثير.وفي أن الأخلاق غير الدين تاريخيا ، والحكم الأخلاقي غير الحكم الديني نظريا .وفي أن تطور الأخلاق الموضوعية في العرف و القانون أكثر دينامية من تطور الدين.

ومن جانب آخر يرى ، ايمانويل كانط **Emmanuel Kant** ، **الذي** تقوم فلسفته الأخلاقية وعقله العملي ، على فصل العقل المحض القائم على الضرورات عن العقل العملي القائم على الإرادة ، كما تقوم على المصالحة بين التبرير الأخلاقي والديني للفعل الحسن .إذ يقول **:"** أن وجود الذات الإلهية هو إيمان عقلي وليس مجال علم ومعرفة يتوصل إليه بالبرهان و التجربة ،أي أنه مقدمة مسلم بها لابد للعقل من أن يقرها لتصحيح الفكرة الأخلاقية الراسخة في النفوس" ،ويتطلب ذلك مقدمات ثلاثا :

---

[80] لوران فلوري(2008) ،ماكس فيبر ،تر : محمد علي مقلد ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ،بيروت ،ط 01، ،ص 64،65

[81] عزمي بشارة (2013)،الدين و العلمانية في سياق تاريخي ، ص 118

- إن كل فرد يستحسن بعض الأعمال ويستقبح أعمالا أخرى ، و يدرك أن بعض الأعمال يجب فعلها ، والبعض الأخر يجب اجتنابها ،فالفرد ينتسب إلى عالمين ،عالم العقل الذي يملي عليه الخير المطلق ،وعالم الطبيعة و الحس المقيد بالقدرة و الزمان و المكان.

- لأن العقل يطالب الفرد بتحقيق الخير المطلق ،كان لابد من وجود وسيلة لتحقيق هذا الخير ، ولان تحقيق الخير المطلق في لحظة من لحظات حياة الفرد غير ممكن.فلم يعد هناك سبيل لتحقيقه إلا بالتدرج إلى ما لانهاية.

- إذا حقق الفرد المطلق بتحصيل الفضيلة الكاملة ،فقد أخر مطالب العقل وهي تحقيق (الخير الأعلى) ، وهذا الخير الأعلى ليس معنى مفردا بل هو نتاج عنصرين هما الفضيلة و السعادة .[82]

5- الوحي :

بالنظر إلى المفاهيم السابقة التي تقر أن الإنسان وصل إلى العقيدة الإلهية بنفسه عن طريق عوامل إنسانية عديدة ، ونظرية الوحي تعكس وجهة كبار رجال الدين المسيحي في أوروبا خلال القرون الوسطى وحتى عصرنا الحاضر . و الهدف من الوحي أن الدين جاء إلى الإنسان و لم يبحث الإنسان عنه ، وانه انزل على الإنسان من ربه ،و الإنسان لم يعرف ربه بنور العقل بل بنور الوحي ، وان الله سبحانه و تعالى عندما خلق أبا البشر ادم كرمه وعلمه حقائق الأشياء ،ثم أمره أن يورث علم هذه الحقيقة لذريته ،ففعل ،وكانت هذه العقيدة ميراث الإنسانية عن أبيهم الأول .[83]

ثالثا - أشكال الدين (التيولوجية) :

لكل دين شكلان لا يتطابقان ، أولهما الدين الرسمي كما تحدده مواثيقه ،وثانيهما الدين كما يعيشه أتباعه في مختلف الأماكن و الأزمان.

❖ **الدين الرسمي،أو الأصلي :**وهو الدين كما جاء به مؤسسوه ، أو رسله ، أو أنبيائه ، وكما هو مدون في مواثيقه ، وعلى النحو ، الذي عاشه مؤسسه ، ونبيه ، وباختصار :وهو الدين كما كان في نشأته و بداياته ، وهو موحد في ذاك الحال ، فإذا كان الحق

---

[82] عبد اللطيف الصنيع ، ص 23

83 عبد اللطيف الصنيع ،نفس المرجع. ص 25

في كل مسالة عقلية واحدا ، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة [84]

❖ **الدين الشعبي :** ونقصد بالدين الشعبي ، الدين كما يتبدى في فكر وسلوك أتباعه ،نتيجة للإضافات و التحويرات التي يضفيها المجتمع و الأفراد للدين ،وعلى خلاف مواثيقه الأصلية قليلا أو كثيرا ، وكما بينه المؤسسين آو الأنبياء، والمرسلون.[85]

أ- **الإسلام الشعبي :** ثمة فرق كبير بين الإسلام الأصلي –**الوحي**- و الإسلام كما - يعيشه المسلمون اليوم- ،بعد أن دخلت عليه مواد زائدة ،كدرت صفاءه ، وجعلت فيه ما ليس منه ، والحاضر لا يكون كالماضي ، والذي يزاوله المسلمون من الإسلام في الزمن الحاضر ما لا يتفق و الإسلام الخالص في عهد الرسول ، ويتعارض صراحة مع القران والكريم ، وفيه ما لم يكن معروفا ولا موجودا في صدر الإسلام .

فالوحدة الإسلامية العقدية ، والطقوس و العبادات ، والمعاملات ، والآداب ليست واحدة موحدة على **مستوى الممارسة** ،وهناك صراع بين الداعين للتقيد بالإسلام الأصلي الرسمي ، وبين الحريصين على استمرار في زيادة بين الفرق الإسلامية ، وعلى نحو يدعو بعضهم للقول بان المسلمين يعيشون الجاهلية المعاصرة [86].

رابعا - مقومات الدين :

باعتبار الدين في علم الاجتماع الديني ،عبارة عن ظاهرة اجتماعية ،يتطلب البحث فيها إمكان ملاحظتها داخليا و خارجيا ، والاستدلال بما تم ملاحظته على جوانب الموضوعات التي يبحثها هذا العلم [87]، وسنأخذ بعض المقومات التي تخدم الإطار العام لدراستنا وهي **المقدس، و العقيدة، و العبادات .**

1- إشكالية تعريف المقدس :

يحتل الدين جميع المساحة المخصصة للمقدس في كثير من المجتمعات البسيطة التي يشير إليها بعض علماء الاناسة بالبدائية ،لكن في المجتمعات التي مرت بمراحل من التغير أو التطور توجد في مساحة المقدس أشياء ليست من بين مكونات الدين .ولكن حتى في هذه الحالة الأخيرة فان جوانب المقدس التي ليست من بين النصوص

---

[84] صلاح الدين شروخ ، ص 32

[85] صلاح الدين شروخ ، ص 32

[86] محمد قطب (1998)، حول التأصيل الإسلامي و العلوم الاجتماعية ، دار الشروق ، القاهرة ،،ط1،ص 43

[87] صلاح الدين شروخ ، ص 39

الدينية تتأثر كثيرا بالنصوص الدينية . ولكل دين نصوص ، وهي محاطة – بطبيعتها و بالضرورة – بهالة من التقديس .وفي كل مجتمع أو ثقافة المجتمع مساحة يشار إليها **بالمقدس** .قد يحتل النص الديني جميع مساحة المقدس في ثقافة المجتمع ، وقد يحتل نسبة منه .

ورجوعا إلى لفظ المقدس الذي تجتمع الأديان كلها عليه، وتختلف في كنهه: "فوينينبورجي" يقول بان الأسئلة الكبرى التي يلتقي عندها كل الباحثين في مجال المقدس ثلاثة هي :

- هل يمكن تعريف المقدس بذاته ؟ أم فقط بالعلاقة مع مفاهيم أخرى منافسة ومعارضة له ،من مثل : **المحرم و المدنس و العجيب و الطاهر والنجس ؟**
- هل يحوي يعيش المقدس بالإلهي ، أم مكون سيكولوجي للذات الإنسانية يتخذ شكل استيهامات و أوهام اسقاطية ؟
- هل يعيش المقدس تقهقر قوته وانطفاء شعلته من جراء تأثير الحضارة العلمية /التقنية ،أم انه يتعرض لتشوهات ، ويعرف تحولات ؟ [88]

وهناك أسئلة أخرى بالغة الأهمية نوتكما مسعى الفكر في درك المقدس ، ومنها :

- هل يشكل الدين جوهر المقدس ؟ أم أن المقدس هو جوهر الدين ؟
- هل مهمة الدين تكريس المقدس أم تقنينه و ضبطه ؟ وتقييد أشكال حضوره و أنماط الارتباط به؟
- كيف يتمفصل المقدس مع السياسي ؟ ونحن هنا يهمنا هذا التساؤل فالسياسي و مؤسساته وممارسته تتركز المدينة .
- ماذا تربح أو تخسر السياسة ، حين ترتبط بالمقدس ؟
- ماذا يربح آو يخسر المقدس عند ارتباطه بالسياسة ؟ ما موقع التخيلي و الرمزي دال هذه العلاقة ؟ [89]

يحاط المقدس في داخل كل ثقافة بهالة من التقديس تضمن احترامه و طاعة الأوامر المنبثقة عنه ،ويدخل بعض المقدس ضمن التنظيمات المجتمعية المترجمة في

---

[88] نور الدين زاهي(2012) ،المقدس الاسلامي ، دار توبقال ،الدار البيضاء ،ط 01،ص 15

[89] نور الدين زاهي ،المرجع نفسه ، ،ص 15-16

مواد قانونية ،ومواد أخرى مفسرة للمواد القانونية ،تعمل جميعا لتنظيم أشكال الحياة الاجتماعية في داخل المجتمع .

إن تعريف المقدس ليس كأي تعريف أخر ، فهناك استحالة الإحاطة بالصفات الجامعة ،أو المائعة له ،كما انه يألف أي تعريف ،وبخاصة إذا أخذنا بالرؤية الإسلامية التي تقول في المقدس الإلهي بان ليس كمثله شيء .فحين يرفض التعريف التناقض في منطوقه ، ويرفض التعريف بالسلب إلا للضرورة .

وفي هذا الموقف نذكر رأي "ماكاريوس" القائل : " بأن البحث في المقدس هو ذاته إبطال لمفعول قدسيته ،وهو شكل من أشكال إنهاك المحرم بالفعل ،ثم إن البحث في المقدس هو تحويل له إلى موضوع شبيه بجميع موضوعات الفكر.موضوع يقال باللغة ، ويفكر بها فيها ، مما يضعه لمنطقها و عقلانيتها الدالية .ويدخل على المقدس ما هو غريب عنه و متعارض معه" .

فيقول **ماكاريوس** بخصوص المقدس بأنه هو ما يعرف ، ولا يعرف أو يحدد ، فهو ما يفارق عالمنا الإنساني ونرغب في الوقت ذاته ضبطه.[90]

أ- المقدس و المجال والمؤسس:

لكل مجال قدسي تاريخ ، ولكن لا يصبح المجال قدسيا إلا عندما يصير من دون تاريخ .واندماج العناصر المجالية بالعناصر القدسية يشكل مركبا رمزيا مشحونا بالقداسة ،هذا ويظهر حضور المقدس في المجال من خلال الأضرحة و الزوايا لان المؤسس (شيخ الزوايا ، الولي ، الصالح) يمنح لفعل التأسيس للزاوية أو المدينة الطابع القدسي ،فيصب المجال متماثلا مع المؤسس و يستقي قدسيته من قدسيته [91] ،فقد ارتبط تأسيس المدن الإسلامية بحكايات تؤرخ لميلادها ، وتمنحه طابعا قدسيا .

فالمقدس محوره الإنسان ، ومصدره الدين ،خاصة في الديانات التوحيدية ،فالإنسان يستلهمه من الدين ويقوم بتفعيله ليشمل الفضاء بمختلف مكوناته ،وفي التجربة الإسلامية التي تعتبر صورة الله في الأرض ،فان قداسة الإنسان تأتي في المقدمة ،قبل أي شكل آخر من القداسة مهما كانت درجتها ،باعتبار أن هذه الأشكال من القداسة تم اكتسابها في الغالب من الإنسان و بواسطته.

---

[90] **نور الدين زاهي(2012) المقدس الاسلامي ص 45**

[91] **صلاح الدين شروخ ، ص 50**

والقداسة مرتبطة بالإنسان بالدرجة الأولى و لها تأتي حرمته وعدم التسامح في انتهاكها في المقام الأول قبل حرمة الأماكن المقدسة نفسها ، وفي مقدمتها الكعبة بيت الله الأول ، فهدم الكعبة أهون من سفك الدماء ظلما بغير حق .رغم ما لهذا المكان من قداسة تضعه في المرتبة الأولى من ثلاثة أماكن مقدسة في الديانة على الإطلاق وهي : البيت الحرام (الكعبة)، المسجد الأقصى (بيت المقدس)،المسجد النبوي .

أما في المجال العملي نسجل بعض الاختلاف في منبع القداسة و سيرورتها التاريخية وفي كل الأحوال فهي كامنة في ذات الإنسان ، إلا أن تفعليها قد يكون عبر الاكتساب بالوراثة أو بمجهود ذاتي إرادي كما يلي :

- **أشكال المقدس :**

المقدس في اللغة هو المطهر و المنزه و المبارك ، ومن هذه المعاني فان القداسة تكتسب بالوراثة ، وهي بهذا الشكل تصبح غير ذاتية و لا تخضع لإرادة الإنسان بل هي قوة خارجية عنه وعن إرادته.فالقداسة تمتد لتشمل الفضاء الاجتماعي وحتى الكون، وهو ما ينطبق على آل البيت المطهرين في النص الديني الذي يؤكد ذلك ويثبته.

- المقدس كفعل ذاتي إرادي ،يكتسبه الإنسان بمجهوده الخاص وهي طريق الأولياء في الاكتساب ، الذين يمكنهن بفضل الرياضة الدينية بعد المرور بالمقامات و الأحوال من الوصول إلى الحقيقة التي هي المعبر الموصل للقداسة .[92]

- **مجال القداسة :**

حيثما وجد المجال يكون علامة على حضور المقدس ،إذ يتزامن ميلاد القدسي و المجال على اعتبار المجال كنظام و كون لا يوجد إلا بتجسد المقدس فيه حسب **مارسيا إلياد** .وغياب المقدس عن المجال يضفي عليه طابع الفوضى الوجودية .كما أن رؤية المجال من زاوية المقدس تفضي إلى تقسيمه إلى مجال منظم و منتظم بالمعنى الانطولوجي ، أي مجال يكتسي صورته ووجوده الفعلي ، ومجال لا يحمل علامات واضحة ، أو هو أشبه بالوجود الأول للهيولي (حسب أرسطو) فيكون مفتقدا إلى الصورة التي بإمكانها أن تخرجه من تحت الرماد . وبسبب غياب حلول و تجسد

---

92 **محمد خالد(2000)،المقدس و العنف في التجربة الصوفية :حالة شمال شرق الصحراء الجزائرية ،إنسانيات العدد 11،ماي- أوت 2000،ص203**

المقدس فيه ،يفقد المجال خاصية الوجود الفعلي ويحول إلى مجال سردي وموطن للتخيل والأحلام و اللامعقول و التهيئات [93] ، والمجال من حيث هو موجود منتم إلى دائرة المقدس ،على اعتبار انه يجسده ، فالمجال بذلك يصبح مقدسا مشخصا .أي مرتبة من مراتب القداسة، وشكلا من أشكال حضورها الدائم في العالم .

و يتمظهر مجال القداسة في أبعاد متعددة منها :

أ- يتجسد التداخل الأول في حضور حقل لساني موحد بين المجال و المقدس .

ب- يتجسد التداخل الثاني في خضوع المجال لمنطق التراتبية الدالية لحق القداسة.

يستقي حقل القداسة الإسلامي مثلا ،جزءا مهما من صوره و استعاراته من الحقل المجالي.

2- العقيدة :

أ- مفهوم العقيدة :

- العقيدة لغة هي ما انعقد عليه القلب وتمسك به وصعب تغييره سواء نتيجة لوهم زائف ، أو نتيجة لدليل صادق ، وقد تدل على الاقتناء. وهي التصديق الناشئ عن إدراك شعوري ،أو لا شعوري ،يقهر صاحبه على الإذعان لقضية ما.

وقد عني بتعريفها كثيرون منهم "غوستاف لوبون" الذي قال بأن العقيدة عبارة عن : " إيمان ناشئ عن مصدر لا شعوري يكره الإنسان على التصديق بقضية من القضايا من غير دليل ، بمعنى انه يحيل العائد إلى قضايا لا شعورية لا دليل عليها ،وهو قول واضح النقص".

وأما العقيدة في نظر متكلمة المسلمين فهي :" الإيمان المطابق للواقع الثابت بدليل ،أو هي : الإدراك الجازم المطابق للواقع الناشئ بدليل ". والفرق واضح بين تعريف **لوبون** و بين تعريف علماء الكلام.

و العقيدة من مقومات الديانة المرتقية ، و التي تتطلب تقدما عقليا برفض التسليم بأمر دون تفحصه تفحصا ينطلق من نزعة إلى الشك ،وهو ما لم يوجد في الديانات البدائية ، فالعقيدة وسيلة تتخذها الديانة لتحفظ عليها الأذهان ،و تجنبها الشك و الإنكار ،فازدهار الديانة مرتبط بالرقي الاجتماعي الذي بلغته البشرية .

---

[93] نور الدين الزاهي ، المقدس الإسلامي ،ص 50

وأما **التعددية الدينية** فحالها حال كل تعددية ،فهي نتاج غياب عدم الرضا عن السابق غيابا يؤدي إلى خلل في التوازن الدافع إلى طلب غيره ،على نحو ما يبين قانون التنظيم الوظيفي الذاتي .[94] .وتدرس العقيدة من ناحيتين :

- **الناحية الاجتماعية** إذ قبلها جماعة من الناس ، أو اجمع المجتمع عليها .
- **الناحية الفلسفية** ،إذ تناولتها عقول مختلفة بالبرهنة على صحتها ،أو على غير ذلك ، بصورة فلسفية ، فدارسوا الأديان لم يكونوا كلهم من رجال الدين .[95]

ب- **قوانين تطور العقيدة :** تطورت العقيدة حسب القوانين التالية :- [96]

1- قانون الانتقال من التعددية إلى الوحدة : وحسب هذا القانون فان هذا الدين يتطور من التعددية إلى الوحدة عن طريق النفي ، وتاريخ الأديان العربية يؤكد ذلك فمن هبل ومناة ، وغيرها كان التطور باتجاه الوحدانية ، أي إلى الذي ليس كمثله شيء.

2- قانون الزيادة : تبدأ العقيدة بسيطة ، ويأخذ منها الجمهور مسألة تستهويه ،ويزيدها تألقا بخياله و عواطفه وشعره و ادعيته ، حال انتقال رتبة البابا من مطران روما الذي كان قبل **1870** ارفع المطارنة شأنا ، إلى حال العصمة البابوية بفعل الرأي العام .

3- قانون التعقيد : تكون العقيدة بسيطة حسية لدى الأولين ، وتكون سهلة التناول ، لا تستعصي على الإفهام البسيطة ، ثم تزداد تعقيدا بمرور الزمن و تعقد الحياة ، ثم تزيدها الفلسفة ببراهينها تعقيدا.

تتطور العقيدة بمراسيمها : يقول **شلحت** بأن الديانة تقسم الأشياء إلى عالمين هما : **عالم الأشياء المحرمة** ، و**عالم الأشياء المحللة** ، ومن شأن الإنسان أن يحاول بالمحرم وفا منه و تكريما ، ليخطب وده ، ويتقي أذاه. [97]

ب- العبادات و الطقوس :

---

[94] **صلاح الدين شروخ ، المرجع نفسه ،ص 57**

[95] **يوسف شلحت(2003) ،نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق و تقديم :خليل احمد خليل ،دار الفارابي ،بيروت ،ط 01،ص 71**

[96] **يوسف شاحت ، نفس المرجع ،ص 72**

[97] **، يوسف شاحت، المرجع السابق، ص 73**

العبادة لغة هي الطاعة ،وأصل العبودية الخضوع و الذل ، ونقصد بالعبادة هنا السلوك الذي يقوم به المرء للتقرب من المقدس بغية الحصول على مرضاته ، وحمايته و دعمه ، أو لتجنب غضبه و قسوته.

و لان المقدس متعدد الأشكال و الأحوال كانت العبادات متعددة الأنواع عبر التاريخ ،وفي متلف مناطق العالم ، وشملت الصلوات ، و الأدعية ، وتقديم الذبائح و القربان ، وزيارة الأماكن المقدسة وغير ذلك .[98]

وأما **الطقوس** فعبارة عن ممارسات و مراسيم و أنماط اجتماعية ، تؤدي بصورة روتينية معينة ، وفي حيز زماني و مكاني معين ،ولها معنى اجتماعي ، أو تعكس قيما دينية ، أو دنيوية ، أو سياسية أو غير ذلك .

خامسا- الدين في الإسلام : في هذا الجزء نسعى إلى التعريف بالدين في الإسلام ، وأصوله وفروعه ، وبالإسلام و خصائصه ، و الإسلام الشعبي وخصائصه.

1- التعريف بالدين الإسلامي :

إن المنهج الذي يجب أن يسلكه الباحث للوصول إلى كل ما يريد أن يعرفه في المجال أو الحقل الديني عامة و الإسلامي بصفة خاصة هو الاعتماد على مصدرين الأساسين للدين (النصوص المقدسة)الكتاب و السنة ، ودراسة تاريخ الدين في الإسلام لا بد أن تستقي من هذين المصدرين.[99] ومما يجب التذكير به أن موضوع البحث لا يتوفر فيه سبل الملاحظة و التجريب و لا الوثائق و التواريخ التي يمكن الاعتماد عليها .

للدين معان كثيرة في اللغة العربية ، فهو يدل على الخضوع ، والطاعة ، والجزاء ، والمكافأة ،و العادة ، والسيرة ، و القضاء ، والحكم ،ويأتي أيضا بمعنى الإسلام .[100]

فالإسلام هو الاستسلام و لانقياد ظاهرا ،وتمامه يتطلب الإيمان ، و الإخلاص ، وكماله الجمع بين الإسلام والتصديق وقرن المجاهدة بالمشاهدة ،ليصير غيب المسلم شهادة ، فكان **الإسلام : مبدأ ، و الإيمان : وسطا ، و الإحسان كمالا** ، فلفظ المسلمين يشمل الناجي ، والهالك. والإسلام هو الشهادة أن لا اله إلا الله وان ممدا رسول الله ،

---

[98] **صلاح الدين شروخ ،نفس المرجع ، ص 60**

[99] **عبد اللطيف الصنيع ، ص 26**

[100] **محمد محدة (1990)، علم الأصول الفقه الإسلامي ، شركة الشهاب ، الجزائر ،ص 07**

وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البت من استطاع إليه سبيلا.[101] ، و أما **الإيمان** في الإسلام فهو إيمان بالله و ملائكته وكتبه ورسله و اليوم الآخر ، و الإيمان بالقدر خيره وشره ، وأما **الإحسان** فيه ،فان تعبد الله كأنك تراه ،فان لم تراه فهو يراك ، وأما موعد قيام الساعة فيه فلا يعلمه إلا الله.[102]

2- أصول الإسلام و فروعه :

أ- **الأصول :** المقصود بالأصول هو كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين ، أي أنها معرفة الله تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم و بيناتهم ، وهي موضوع علم الكلام ، وكل ما يتوصل إليه بالنظر و الاستدلال ، وكل ما هو معقول فهو من الأصول .وموضع البحث في الأصول هو: التوحيد ، والعدل ،والوعد و الوعيد، والسمع و العقل ، وفيه خلاف بين أصحاب الفرق الإسلامية .

ب- **الفروع :** وأما الفروع فهي كل ماهو مظنون ، ويتوصل إليه **بالقياس و الاجتهاد** ،وهي موضوع علم الفقه ، وتشمل الحلال و الحرام ،وليس بينهما تكفير و لا تضليل فيما اختلف الفقهاء من أحكام .[103]

3- وجها الإسلام : (الأصلي ، و الشعبي):

قال ابن ماجة : حدثنا عمرو بن عثمان بن سعيد بن كثير بن دينار الحمصي ، حدثنا عباد بن يوسف ، حدثنا صفوان بن عمرو ، عن راشد بن سعد ، عن عوف بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ،فواحدة في الجنة وسبعون في النار ، وافترقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة فإحدى وسبعون فرقة في النار وواحدة في الجنة ، الذي نفس محمد بيده لتفترقن امتي على ثلاث و سبعين فرقة واحدة في الجنة و ثنتان و سبعون في النار ،قيل : يا رسول الله من هم ؟ قال: الجماعة .[104] ، وحسب الحديث فإن المسلمين صنفان هما :

- **صنف الأول :** أتباع الإسلام الأصلي ويضم أتباع **الفرقة الناجية** التي يصير إلى جنة عالية وهي الفرقة التي لا يزل بها القدم ، و لا تزول عنها النعم ، فهي على الدين القويم.

---

[101] صلاح الدين شروخ ،نفس المرجع ، ص 170

[102] الشهرستاني ، القسم 01، ص 35

[103] صلاح الدين شروخ ، نفس المرجع ،ص 171

[104] الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (1997)، الفرق بين الفرق ندار المعرفة ،بيروت ،لبنان ،ط 2، ص 09

- **الصنف الثاني :** هم أتباع **الإسلام الشعبي** ، ويضم أتباع الفرق الأخرى المخالفة للفرقة الناجية ، وهي الفرق التي يعتبرها الإسلام فرق الضلال ، الذي يرون ظلام الظلم نورا ، واعتقاد الحق ثبورا ،وسيصلون سعيرا ، ولا يجدون من دون الله نصيرا.

وهذا الإسلام هو الذي يخالف الفرقة الناجية في أبواب العدل و التوحيد ، أو الوعد و الوعيد ، أو في بابي القدر و الاستطاعة ،أو في تقدير الخير و الشر ، أو في باب الهداية و الضلالة ،أو الوعد والوعيد ،أو في باب القدر و الاستطاعة ، أو في تقدير الخير و الشر ،أو باب الهداية و الضلالة ، أو في باب صفات الله و أسمائه و أوصافه ،أو في باب التعديل و التجوير، ....

مع التذكير بان الفرق المختلفة تعتبر نفسها صاحبة الإسلام الأصلي ،وتنسب غيرها إلى الإسلام الشعبي .[105]

أ- الإسلام الأصلي :

هو الإسلام الذي كان عليه المسلمون أيام الرسول الأعظم ، وحتى وفاته حين كانوا على منهج واحد في أصول الدين وفروعه عدا من اظهر وفاقا و اضمر نفاقا.[106]

ويصف الإمام **يوسف القرضاوي** هذا الإسلام بأنه إسلام فرقة من الفرق ، ولا بلد من البلدان ، ولا مذهب من المذاهب .إن إسلام القران و السنة، إسلام الصحابة ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ،هو الإسلام الأول قبل أن تظهر الفرق و النحل و البدع و الأهواء المحدثة التي فرقت الناس شيعا.[107]

وقد فصل الإمام البغدادي فئات الإسلام الأصلي فجعلها في ثمانية أصناف ، ننقلها عنه على النحو التالي :

- **صنف أحاط علما بأبواب التوحيد و النبوة** ، وأحكام الوعد و الوعيد ، والثواب و العقاب ، وشرط الاجتهاد ، والإمامة ، والزعامة ، وسلكوا من العلم طريق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه و التعطيل ، ومن بدع الرافضة و الخوارج ، والجهمية، والنجارية ،وسائر أهل الأهواء الضالة.

---

[105] الإمام عبد القاهر بن طاهر ، نفس المرجع ، ص 173

[106] صلاح الدين شروخ ،المرجع السابق ،ص 19

[107] يوسف القرضاوي ،الخصائص العامة للإسلام ،مكتبة وهبة ،القاهرة ،ط7 ،عام 2008،ص 193

- **صنف أئمة الفقه من فريقي الرأي و الحديث** ، من الذين اعتقدوا في أصول مذاهب الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية ،..ويقولون بإمامة أبي بكر ،وعمر ، وعثمان ، وعلي ،ويحسنون الثناء على السلف الصالح.،ورأوا وجوب استنباط الشريعة من القرآن و السنة ،وإجماع الصحابة ،ورأوا جواز المسح على الخفين (ومن هذه الجماعة أصحاب مالك ،و الشافعي ، والاوزاعي والثوري ، وأبي حنيفة ،وأصحاب ابن حنبل وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية ، ولم يخلطوا فقهه بشيء من بدع أهل الهواء الضالة .

- وهو الصنف الذي يجمع الذين أحاطوا علما بطرق الأخبار و السنن المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ،وميزوا صحيحها من سقيمها ، وعرفوا أسباب الجرح و التعديل ،ولم يلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة .

- من أصناف الإسلام الأصلي ، أي أصناف أهل السنة و الجماعة ،قوم أحاطوا علما بأكثر أبواب الأدب و النحو و التصريف ،وجروا على أئمة اللغة ،ولم يخلطوا علمهم بشيء من بدع القدرية ، أو الرافضة ، أو الخوارج .

- هم الذين أحاطوا علما بالقراءات ووجوه تفسير القرآن الكريم، وتأويلها وفق مذاهب أهل السنة ، مع البعد عن تأويلات أهل الأهواء الضالة .

- هم الزهاد الصوفية الذين أبصروا فاقصروا ،واختبروا فاعتبروا ، ورضوا بالمقدور ،وقنعوا بالميسور ، وعلموا أن السمع و البصر و الفؤاد كل أولئك مسؤول عن الخير و الشر... ،ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى ، والتوكل عليه ، والتسليم لأمره ، والقناعة ثم الاعتراض عن الاعتراض عليه.

- هم المرابطون على الثغور في وجوه الكفرة ، الذين يجاهدون أعداء الدين ،قال تعالى : ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا وإن الله مع المحسنين**﴾.[108]

- وهم من الناجين هو عامة البلدان التي غلب عليها شعار أهل السنة دون عامة البقاع التي ظهر شعار أهل الأهواء الضالة.

ب- الإسلام الشعبي :

[108] **العنكبوت ، الآية 69**

نقصد به الإسلام الذي صار بعد وفاة الرسول الأعظم نتيجة للخلافات التي حدثت ، وما دل على الإسلام بعد ذلك مما لا يتفق مع ما كان عليه أيام الرسول صلى الله عليه و سلم .أو هو **الإسلام اليومي المعيش** بعد ظهور الفرق و النحل و البدع و الأهواء المحدثة حسب وصف الإمام يوسف القرضاوي .[109] ، والذي أضيفت إليه تأثيرات متأتية من جهات أخرى و منها التاريخ ، والمصالح الضيقة لإفراد و الطبقات المتنوعة . و السمات العامة للإسلام الشعبي يمكن إجمالها فيما يلي :

- عدم التزام الإسلام الشعبي بالمصادر الأصلية النصية القطعية للتشريع ،فالقانون من حيث هو ظاهرة اجتماعية يعكس حضارة المجتمع الذي ينظمه ، ومن ثم يتكيف وفق مقتضيات البيئة التي يعيش فيها ، ويشكل عنصرا من مقوماته وخصائصه الثقافية .

- يحفل الإسلام الشعبي بكثير من الخرافات و الأساطير التي تتعارض مع الإسلام الأصلي ، فالإسلام الشعبي يبدو مشبعا في الشخصية المغاربة بمجموعة من المعتقدات الغيبية التي تعتبر فوق طبيعية ،ولا عقلانية لإرتباطها بعالم المقدس المبهم ، وهي معتقدات تطبع الثقافة و الهوية ،وتشترط كثيرا من أنواع السلوك المشتملة على السحر و الطلسمات و عالم الجن و الاستحواذ ،وعلى تأثير بالعين الشريرة ،فالمخيلة الجماعية حافلة بتصورات كائنات غيبية تربطها بالشخص المغاربي أما علاقات ود و تقارب ، وإما علاقات تخاصم وتنافر.[110]

- التناقض السلوكي سمة من سمات الإسلام الشعبي .[111]

- يتميز الإسلام الشعبي بالانبهار بالغرب ، وهو انبهار يضم الأوربة و الأمركة .

- يعيش الإسلام الشعبي صراعا مستمرا بين الإسلام الأصلي ، وبين نزعات التغريب المتواصلة فيه ،فتلقين مبادئ الفكر الغربي لم ينفذ إلى البنيات العميقة ولم يبلغها.

- يعاني الإسلام الشعبي من صعوبات في إيجاد تجل بواسطة صيرورة التحديث ، لمعيار الجمال في الإسلام التقليدي الذي تم حجبه.[112]

---

[109] يوسف القرضاوي، المرجع السابق ،ص 193

[110] بن عبد الله محمد (2010)، سيكوباتولوجية الشخصية المغاربية ،ديوان المطبعات الجامعية ، الجزائر ، ص87.

[111] مصباح محجوب (2008)، نساء في خدمة اللذة ، دار الانتشار العربي ، ط 01، بيروت ، ص 21

سادسا- أصل ظهور المذهب والفرق:

يجد الباحث المدقق اختلافات وتناقضات يتصل بعضها بأهم القضايا الرئيسية حدث هذا بالنسبة إلى التوراة مثلا ،أو ما يعرف عند المسيحيين بالعهد القديم ، ولم يحدث الشيء نفسه بالنسبة إلى الإسلام فيما يتعلق بنصوص القرآن ،ففي هذه الحالة لا يوجد خلاف على جميع ما يحتويه .لكن الذي حدث أن كل دين تخصص فيه منتسبون له في قضاياه ،وأخذوا على أنفسهم مهمة تفسير النصوص ، وتعليم الآخرين قضايا دينهم ، بناء على التفسير إلي توصلوا إليه ، أو توصل إليه آخرون تتلمذوا على أيديهم. و النتيجة المباشرة لمثل هذا النشاط ظهور تفاسير كثيرة ومتنوعة ،انتظم بعضها ليأخذ شكل تيار رئيس أطلق عليه فيما بعد اسم مذهب ديني أو طائفة دينية ، وبمرور الزمن و تراكم تراث يضم التفاسير و الاجتهادات و التعليقات و الكتابات ،لذلك يضطر القادم الجديد لهذا الميدان إلى التعامل مع هذا التراث .

لذلك يضطر القادم الجديد لهذا الميدان إلى التعامل مع هذا التراث .ويحدث في حالات كثيرة أن يحصل التراث على جل الاهتمام ، ويظهر و كأنه المحتوى الأساسي للدين .ويظهر الإتجاه الجديد أو الطريقة الجديدة أو التفسير الجديد و كأن يمثل عودة إلى الجذور ، وبعبارة أخرى : التفسير الجديد هو التفسير الوحيد الصحيح ،وعلى الجميع إتباعها التفسير الجديد ، وبلغت حدة التعصب لبعض مثل هذه الآراء إلى الحد تكفير كل من لا يقبل به.[113]

إن نجاح المفسرين في تطوير و تفسير الدين،و الحصول على عدد من التابعين و المؤيدين، وبذلك نشأت الفرق الدينية التي ترسخ بعضها ليصل إلى مستوى المذهب الديني .وعلى مر الزمن توسعت الخلافات بين المذاهب في داخل الدين الواحد .[114]

إلى جانب ما تقدم ظهرت تيارات عند بعض المتخصصين في دراسة القضايا المتعلقة بالدين إلى القول بان ما تعرض إليه العالم خلال القرون الأخيرة ،وخصوصا تنامي ظاهرة العولمة ،سينتج عنه ظهور اتساق قيمية لا تتأثر كثيرا بالتعاليم الدينية .وهذا أمر طبيعي ،فنسق القيم الرئيس في الثقافة تكونه مصادر متعددة ،من بينها العادات و

---

[112] **عبد الوهاب المؤدب(2010) ،الإسلام الآن ،تر : كمال تمي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1، ص 38**

[113] **مصطفى عمر التير ورولف فيغرسهاوس(2011)، دور الدين في المجتمع ،دار الفكر ،دمشق ،ط 01،ص ص20-21**

[114] **المرجع نفسه ،ص 21-22**

التقاليد التي سادت قبل سيادة الدين ، والاستعارات من ثقافات أخرى ،وما يتوصل إليه العلم..الخ لذلك لا يمثل هذا موقفا جديدا من الدين .

سابعا- دور الدين في المجتمع :

تكتنف محاولة الحديث عن دور الدين في المجتمع ضرورة الجمع بين جميع الأديان التي عرفها البشر ،إلا أن صعوبات كثيرة تعترض القيام بمثل هذا العمل ، لعل أهمها خطر الوقوع في التحيز ،بسبب عدم توافر بيانات كاملة عن جميعها و بالقدر نفسه،لذلك تقرر لغرض البحث الحالي حصر كلمة دين في الديانات الرئيسة الثلاث **أولا** لقوة صلتها بعضها ببعض من حيث مكان النشأة وطبيعة النصوص، **وثانيا** لأنها هي المسيطرة من حيث الانتشار في المجال الجغرافي للثقافات الرئيسية .**وثالثا** لوجودها ، وخصوصا بالنسبة إلى المسيحية و الإسلام ،في المجتمعات التي يسودها ديانات أخرى ،و غياب الديانات الأخرى عن المجتمعات التي بها أغلبية مسيحية أو إسلامية .**ورابعا** لوجود الجماعات و التنظيمات الدينية ،وتوافر المعلومات عنها في الأدبيات المكتوبة ،وفي وسائل الإعلام. [115]

المهتمون بالحديث عن دور الدين في المجتمع كثر، وينتمون إلى خلفيات ومدارس مختلفة ،لذلك يتخذون زوايا مختلفة ينظرون من خلالها للدين من حيث المفهوم والمكانة و الدور .فبعض الذين قاموا بأبحاث في هذا المجال رجال الدين .وكان هؤلاء في كل دين بغض النظر عن تصنيفه ، وخلال مختلف العصور .

الصلة بين الدين و المجتمع تتطلب الإحاطة بجوانب الدين الاجتماعية ووظائفه المجتمعية، وتعد مثل هذه الإحاطة من الأمور الأساسية لفهم الدين لأن الجانب الأكبر منه جانب إجتماعي ، إن العقائد و الممارسات و الشعائر الدينية كلها لها أثارها الاجتماعية على الوظائف المجتمعية للدين. [116]

جرت العادة أن يضع الواحد من هؤلاء حدودا لبحثه ونقاشه على شكل ضوابط لا يجوز تجاوزها ، تتمثل في ثوابت العقيدة وشروط الإيمان بحسب كل دين .ففي الديانات السماوية يتم الالتزام بأن الدين جاء من السماء عن طريق وحي نزل على النبي ، وكل ما فيه لخير البشرية .وعليه فأقصى ما يمكن أن يقوم به باحث هو الاجتهاد في شرح وتفسيرات النصوص ، وتتبع شروح وتفسيرات الآخرين

---

[115] مصطفى عمر التير ورولف فيغرسهاوس، نفس المرجع، ص21

[116] مهدي محمد القصاص(2008) ،علم الاجتماع الديني ، ص 66

،والمقارنة بين مختلف الاجتهادات ،و التعليق على الكيفية التي قدم بها المجتهد اجتهاده.

يفترض أن الشرح والتعليق يتم – نظريا على الأقل- بالنظر للنصوص الأصلية ، أي ثوابت الدين .لكن ،وفي بعض الحالات ،لا يوجد اتفاق تام على حرفية النصوص الأصلية ،وما يعرف بالكتاب المقدس بالنسبة إلى دين من الأديان عبارة عن تجميع لكتابات أعدها أشخاص مختلفون،وفي أزمنة مختلفة.[117]

بعد أن عرفنا المفهوم من الدين ، فماذا يعني التدين ؟ وماهي تشكيلاته ؟

[117] **مصطفى عمر التير ورولف فيغرسهاوس، ،ص 21**

المبحث الثاني

التدين" محاولة البحث في المعنى

أولا- مفهوم التدين لغة واصطلاحا

ثانيا- الحاجة إلى التدين

ثالثا- العوامل الذاتية و الموضوعية المؤثرة على مستوى التدين.

أ- العامل النفسي

ب- العامل الأخلاقي

ت- العامل الاجتماعي

رابعا- أنماط التدين les religiosités

" الدين أصل الهي والتدين تنوع إنساني..."

يوسف زيدان2011 - دوامات التدين-دار الشروق،القاهرة ،ص 07

إن موضوع الدراسة الحالية من الموضوعات التي لم تنل حظا وافرا من البحث و التطبيق من قبل العاملين في مجالات علم النفس و الاجتماع ، وقد يكون هذا راجعا لأسباب عديدة ، و الواقع إن هناك تحرجا ، ليس له ما يبرره من ارتياد هذا المجال ، خصوصا من قبل العلماء المسلمين الذين تقع عليهم مسؤولية تأصيل العلوم ، والدراسات الاجتماعية بما يتوافق مع دينهم و عقيدتهم الخالدة ، وإلا يصبحوا فقط ناقلين عن الغرب و الشرق علومهم ، دون تمحيص و تدقيق و نقد واع. [118]

وقد عبر ماكس فيبر عن المشكلة التي تواجه الباحث في تعريفه للدين بدأ كتابه عن الاجتماع الديني بهذه العبارة : " لنعرف الدين – لنقول ما هو- أمر غير ممكن في بداية هذه الدراسة .فالتعريف ربما يمكن التوصل إليه عند نهاية هذه الدراسة" ، وكما يلاحظ بيرجر فإن فيبر حتى في نهاية دراسته لم يعط لقارئه التعريف المرتقب.

و الحق أن فيبر هذا يعبر عن المشكلة الخاصة بالتعريف و التي تواجه عالم الاجتماع ، فالذين انشغلوا بمشكلة التعريف غالبا ما يعارضون التعريفات بعضها بار ،ولهذا يغلب على محاولتهم الاهتمام بلا شيء سوي التلاعب بالألفاظ.

هذا وتشهد الكتابات المعاصرة في علم الاجتماع الديني عدم رضا عن تعريفات الدين التي انتشرت منذ الخمسينات من هذا القرن. وقد أدى هذا بلنسكي و جلوك إلى تحديد و استخدام الجوانب الخاصة بالتدين religiosité في البحث الامبريقي، بمعنى الأطر الخاصة بالتحليل و التي تقترح بوضوح أن هناك جوانب منفصلة لتدين الشخص وهذه الجوانب للتدين قد تكون مستقلة عن بعضها البعض . وعلى الرغم من التقدم المنهجي و البحثي إلا أن استخدام جوانب التدين مازال غير مرض من الناحية الأكاديمية .وتواجه المحاولات التي تبذل للبحث في جوانب الدين بالعديد من الصعوبات خاصة المشاكل المتعلقة بقياس التدين ، وكذلك العلاقة بين قياس تدين الفرد و تدين النسق ككل .

وهناك مشكلة أخرى تقابل الباحثين عن جوانب التدين ، وهي تلك التي تتعلق بمفهوم التدين ،فقد جرت العادة في البحوث الامبريقية في علم الاجتماع الديني أن تستخدم لفظة التدين لتعني الحضور إلى دور العبادة أو العضوية في التنظيمات الدينية.

[118] عبد اللطيف الصنيع ، المرجع السابق ،ص 154

أولا- مفهوم التدين لغة واصطلاحا :

1-التدين لغة :

بالنسبة للمعنى اللغوي للتدين ، تعني الدَين (**بفتح الدال**) الإلزام الحالي للإنسان على الآخر، (**وبكسر الدال**) تعني الجانب الروحي و العقائد ، ومن حيث أنها بين طرفين ينظم احدهما الأخر و يخضع له [119] . ويقول ابن فارس كلمة الدين : **الدال و الياء و النون** أصل واحد، إليه يرجع فروعه كلها جنس الانقياد و الذل ، فالدين الطاعة ،يقال و إن له دين دنيًا ، إذا اصحب و انقاد و أطاع ، وقوم دين ، أي مطيعون منقادون.[120] ويقال :دان بكذا ديانة و تديَّنَ به ، فهو ديَنٌ و مُتـدَينُ .و دينت الرجل تدينا ، إذا وكلْتَهُ إلى دينه.[121]

- **عن معاني اللفظ في القران الكريم :**

تعاملت كتب التفسير مع لفظ " الدين" بحسب سياقاتها المضمونية و التنزيلية ،أي سبب النزول في داخل المتن القرآني ،مستعينين بالمرجعية المعجمية للفظة ، من دون الغوص في أسئلة المفهوم النظري للدين ، أو الأهداف الكامنة وراء بعض الاستخدامات القرآنية للفظة في مواضع بذاتها وبمعان محددة .

ووردت كلمة الدين في القران ، في **ست و تسعين** موضعا فآيات القران الكريم على وجوه من المعاني تفهم حسب سياقها في نصوص الآيات وهي لا تتعدى ثمانية أوجه .

و نوجزها في كالأتي:

- بمعنى الجزاء و الحساب و الثواب و العقاب ومنه قوله تعالى : ﴿ **يومئ يوفيهم الله دينهم الحق ويعلمون أن الله هو الحق المبين**﴾ (النور :25)
- بمعنى العبادة و الطاعة و منه قول تعالى : ﴿ **قاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين** ﴾ (البقرة: 193)

الإسلام ومنه قوله : ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون**﴾ (التوبة :33).

- التوحيد ومنه قوله تعالى : ﴿ **فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون**﴾(العنكبوت :65)

---

[119] رشاد موسى (1999)، علم النفس الدعوة النظرية و التطبيق،دار المعرفة ، ص437

[120] موسى صبحي (2007)،الذكاء الاجتماعي لدى طلبة الجامعة الإسلامية و علاقته بالتدين وبعض المتغيرات ،رسالة ماجستير في علم النفس ، الجامعة الإسلامية –غزة ،كلية التربية ،قسم علم النفس.

[121] إسماعيل بن ماد الجوهري (1990)،الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية ،ط 4،دار العلم للملايين بيروت ،ص2119.

- الملة في قوله تعالى : ﴿ **أقم وجهك للدين القيم من قبل أن يأتي يوم لا مرد له من الله يومئذ يصدعون**﴾(الروم : 43) أي لطاعة ربك الملة المتقين.
- الشريعة غي قوله تعالى : ﴿ **أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ولو لا كلمة الفصل لقضي بينهم وان الظالمين لهم عذاب أليم**﴾ (الشورى :21).
- يوم القيامة وفي قوله : ﴿ **إن عليك اللعنة يوم الدين** ﴾(الحجر : 35).
- الحكم والقضاء في قوله تعالى : ﴿**ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله**﴾ (يوسف :76)

2- التدين في الاصطلاح :

تختلف تعريفات التدين للباحثين الغربيين عن تعريفاته في الإسلام ، فمن الباحثين الغربيين نجد **فرنون ،روربف وجيسر وجولوك :**

- **يعرف فرنون Vernon** التدين على أساس أنه " شكل كلي لأنماط سلوكية تشمل الأحاسيس ، المواقف ، العواطف ..الخ ،وكلها تأتي على هيئة مجموعة و تستجيب على أساس أنها كينونة بذاتها " [122] ، وعرف قاموس هيرتيج الأمريكي **التدين religiosity** بأنه :"حالة كون الفرد مرتبطا بدين". [123]

-ووضع **روربف Rohrbaugh وجيسر Jessor** تعريفا للتدين على :" أنه صفة للشخصية تعود إلى توجهات عقلية (معرفية) عن الحقيقة الواقعة وراء نطاق الخبرة والمعرفة ، وعن علاقة الفرد بهذه الحقيقة . والتوجهات موجهة ضمنا لكي تؤثر على الحياة الدنيوية اليومية للفرد ، وذلك بمشاركته في تطبيق الشعائر الدينية". [124]

- ويرى دوكين:" أن التدين استمرار لطفولة الإنسان الذي يستمع إلى تعاليم الوالدين في سلسلة من التقاليد عبر الأهل ، وأنها نوع من طاعة الوالدين و احترامهم يتشربه الطفل منذ الولادة من بين تعاليم صحيحة و مفيدة أخرى .وهو يكبر مع الشخص .[125]

---

[122] **Vernon ,Glenn. M(1962).Socilogy Of Religion. New York Mc Graw- Hill Book Company,Inc, p243**

[123] **The American Heritage Dictionary, (1982).Second College, Boston Houghton Mifflin Company ,P 1044**

124 Rohrbaugh ,J & Jessar,R (1975, March).Religiosity In Youth A Personal Control Against Deviant Behavior .Journal F Personality ,P43,

[125] **عزمي بشارة ،الدين والعلمانية في سيلق تاريخي ، مرجع سابق ، ص 300**

- ويعرف Glock التدين" بأنه الالتزام بتطبيق تعاليم الدين والتقيد بأحكامه بحيث ينطوي التدين على فعل الممارسة الدينية و لقد حدده في أبعاد الخمس : بعد الاعتقاد ، بعد الممارسة ، بعد المعرفة ،بعد التجربة و بعد الانتماء".[126]

- ويعرف محمد عاطف غيث بأنه :" هو الاهتمام بالأنشطة الدينية و المشاركة فيها ، إلا انه من العسير وضع تعريف عام للتدين طالما أن الأديان المختلفة تؤكد على سلوك متباين وقيم متنوعة ، ولهذا يمكن تعريفه إجرائيا في حدود درجة مشاركة الفرد في الطقوس الدينية أو على انه يشير إلى مجموع السلوك و الاتجاهات التي يحكم عليها باعتبارها دينية في جماعة أو مجتمع معين ".[127]

- الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية لها شعور و اختيار و لها تصرف و تدبير للشؤون التي تعني الإنسان ، اعتقادا من شانه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة وفي خضوع و تمجيد.[128]

- هو جانب مهم من الدين الذي كثيرا ما ينظر إليه على انه كثافة المعتقدات و المشاركة الدينية [129] . إذا التدين القوي غالبا ما يلاحظ من خلال قوة انعكاس المعتقدات الدينية اليومية على قرارات الفرد، وتكرار المشاركات الدينية.

- التزام المسلم بعقيدة الإيمان الصحيح (الإيمان بالله ،و ملائكته ، ورسله ، وكتبه ، و باليوم الأخر،، وبالقدر خيره وشره)،وظهور ذلك على سلوكه ، وبممارسة ما أمر الله به ، و الانتهاء عن إتيان ما نهى عنه.[130]

- الطريقة أو المذهب الذي يسير عليه المرء نظريا و علميا ، وهو المنهج الذي يتبعه في حياته ، وفي علاقته مع غيره ، وفي عبادته لربه ، وفي خضوعه لله تعالى .[131]

- التدين هو التمسك بعقيدة معينة ، يلتزمها الإنسان في سلوكه فلا يؤمن إلا بها ، ولا يضع إلا لها و لا يأخذ إلا بتعاليمها ، و لا يحيد عن سننها و هديها .[132]

---

[126] ريمون كيفي (1997)، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية ، تر: الجباعي يوسف ،المكتبة العصرية ،بيروت ، ص 152

[127] محمد عاطف غيث (د.ت)، قاموس علم الاجتماع ،دار المعرفة الجامعية ، الازاريطة ، ص 287

[128] محمد عبد الله دراز(بدون سنة) ، الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ،بدون طبعة ،دار القلم ، الكويت ، ص 52

[129] Myers ,Scott ;M.(1996).an interactive model of religiosity inheritance m the importance of family context.american sociological review ,61,p 860

[130] صالح بن إبراهيم الصنيع (2005)، التدين و الصحة النفسية ،ط 02،دار الفضيلة ، الرياض .ص55

[131] محمد مصطفى الزحيلي (2008)،الاعتدال في التدين :فكرا و سلوكا ومنهجا، ط 03 ،كلية الدعوة الإسلامية ، طرابلس ، ليبيا ،ص 05.

[132] محمد حسين الذهبي (1975) ،الدين و التدين ، مجلة البحوث الإسلامية ، مجلد 1،عدد1،رئاسة إدارات البحوث العلمية و الإفتاء و الدعوة و الإرشاد.

- ويعرف بأنه الطاعة و الانقياد واسم لجميع ما يعبد به الله.[133]

- ويعرف بأنه الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات علوية لها شعور واختيار ولها تصرف و تدبير للشؤون التي تعني الإنسان ،إعتقادا من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة وفي خضوع و تمجيد.

- شعور معقد يستحيل تحديده تحديدا مانعا ، وهو نتيجة تفاعل طويل بين دوافع الفرد النفسية ، وبين عوامل البيئة بوجه عام ، ولا يظهر في مستهل حياة الفرد ،إنما يظهر على نحو تدريجي ، ويمر بتطور معقد و طويل مندمج في التطور الشامل لنفسية الفرد.[134]

- ويعرف "السيد قطب" التدين بأنه " هو النظام الذي قرره الله للحياة البشرية بجملتها و المنهج الذي يسير عليه نشاط الحياة ، والله وحده هو صاحب الحق في وضع هذا المنهج بلا شريك . والدين هو الإتباع و الطاعة للقيادة الربانية التي لها ودها حق الطاعة و الإتباع ومنها وحدها يكون التلقي ، ولها وحدها يكون الاستسلام ".[135]

وبعبارة موجزة للدين هو : الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة و العبادة ،هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين ، أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجية فتقول : "هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها".[136]

يلاحظ من خلال تعريفات التدين أنها تدور حول أبعاد محددة يمكن اعتبارا معايير عملية للتدين في : العقائد ، و العبادات ، والمعاملات ، والأخلاق . فالتدين إذا وسيلة وليس هدفا ، والهدف منه هو التقرب منه و التقرب إلى الله تبارك و تعالى ،لنيل سعادة النفس في الدنيا ، والنجاة من النار ودخول الجنة في الآخرة ،يزيد بالطاعات و ينقص بالمعاصي ، ويتفاضل أهله فيه ، ويقوي بالتوبة ،والإيمان هو الدافع الأكبر له . و التدين هو معيار دنيوي انطباعي تقديري للتداول بين الناس ،وليس دليلا على حب الله ورضاه.

---

[133] محمد فريد وجدي(1977): مقدمة المصحف الميسر ،كتاب الشعب ، القاهرة ،ص 106

[134] عبد المنعم المليجي (1955)، الشعور الديني عند الطفل و المراهق، (بدون طبعة)، دار المعارف ،لقاهرة ،ص 28

[135] سيد قطب ، التربية الإسلامية في ظل القران ،جمع و إعداد عبد الله ياسين ،دار الأرقم ، عمان ،ص09

[136] محمد عبد الله دراز (1952)، الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، المطبعة العالمية ، القاهرة ، ص 44

وفي الأخير يمكن تعريف التدين الإسلامي بأنه قدرة الفرد على تجريد نفسه من الهوى ، والإخلاص العبودية لله تعالى ،بالمحبة و الطاعة و الدعاء و الخوف و الرجاء و التوكل، مع القدرة على تهذيب النفس و السمو بها ، من خلال أداء التكاليف التي شرعها الله وكذلك القدرة على التفاعل مع البيئة التي يعيش فيها ، فيسلك فيها السلوك المفيد و البناء بالنسبة إليه.و لمجتمعه، وبما يساعده على مواجهة الأزمات و الصعوبات التي يواجهها ،بطريقة ايجابية دون الخوف أو قلق ، وتقبل ذاته وواقع حياته ، والتوافق مع المجتمع الذي يعيش فيه .

ثانيا - الحاجة إلى التدين :

هناك اتجاه عام بين مختلف المدارس النفسية بالخصوص و الاجتماعية ، يرى أن الدين ضروري لتحقيق التوازن الإنسان وأمنه وبقائه ، لكننا يمكننا أن نحدد عددا من وجهات نظر تفسر حاجة الإنسان إلى الدين :

- **الأولى** : يلجأ الإنسان إلى الدين بدافع فطري .
- **الثانية** : يلجأ الإنسان إلى الدين بسبب العوامل البيئية .
- **الثالثة** : يلجأ الإنسان إلى الدين طالما كان ذلك يؤدي إلى تطوره ، وارتقائه ، وتنمية قدراته و طاقاته.[137]

ثالثا- العوامل الذاتية والموضوعية المؤثرة على مستوى التدين :

هناك العديد من العوامل المؤثرة في تدين الأفراد ، وهذه العوامل تختلف من حيث كونها رئيسية أو ثانوية ،كما أن بعضها قد تختلف من مجتمع لأخر ومن زمان لزمان أخر ، وهذه العوامل يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين هما : العوامل الذاتية ، والعوامل الخارجية .

أ – **العوامل الذاتية :** هذه العوامل موجودة في الإنسان ،وهي معظمها لدى كل البشر ،وهذه العوامل لصيقة بكل فرد بذاته ، واهم هذه العوامل الذاتية ثلاثة: العامل الفطري ،العامل النفسي ،العامل الأخلاقي.

1- العامل الفطري: هو استعداد كامن لدى الشخص يتجلى في بعض الملابسات و الظروف وهي حقيقة التوحيد التي تعهد الله بان يفطر الإنسان عليها إذا سلم من

[137] **موسى صبحي موسى القدرة (2007)، الذكاء الاجتماعي لدى طلبة الجامعة الإسلامية و علاقته بالتدين و بعض المتغيرات ، درجة الماجستير في علم النفس . كلية التربية .قسم علم النفس .الجامعة الإسلامية – غزة ،ص 47**

المؤثرات الخارجية [138].وهي عامل حاسم بلا شك في هداية الإنسان إلى الطريق المستقيم ، كما قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ **(الروم :30)** .بدليل انه لا يستطيع أن يحجب هذه الفطرة عما يجيش فيها عند الأزمات و الأوقات الحرجة أمام البواعث السابقة للتدين ،وبدليل عما يجده الإنسان من الندم على الأفعال الذميمة ، ومن وخز الضمير إذا بقي عنده ضمير ولم يفسد المفاتن والشياطين.[139]

2- العامل النفسي : وتختلف بين كل إنسان و آخر لاختلاف صفاتها ، حيث تلعب هذه الصفات دورا كبيرا في تدين الإنسان و تميزه ، فالجانب المتعلق بالنفس موجود لدى الناس جميعا ولا تختلف في وجودها لدى إنسان عن إنسان أخر ،و الاختلاف يأتي في صفات هذه النفس ، حيث تلعب الصفات دورا كبيرا في تدين الإنسان و تميزه عن الأفراد الآخرين . ولها ثلاثة أنواع : **النفس المطمئنة** ، و**النفس اللوامة** ،و**النفس الأمارة بالسوء.**

- **النفس المطمئنة :** قال تعالى : ﴿ يا أيها النفس المطمئنة﴾(الفجر:27)
- **النفس اللوامة :** قال تعالى : ﴿ و لا اقسم بالنفس اللوامة﴾ (القيامة :02)
- **النفس الأمارة بالسوء :** قال تعالى : ﴿ وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم﴾ (يوسف :53)

3- العامل الأخلاقي : ويعتبر هذا العامل ذو اثر كبير في تدين الإنسان، فالأخلاق ذات اثر كبير في تدين الفرد ،فلو احد الأخلاق كالصدق مثلا بين فردين في مجتمع واحد ، احدهما لديه مستوى عال من الصدق في القول و العمل و الأخر على العكس من ذلك ، ثم أمعنت النظر في فكرما و نظرتهما للحياة ، لوجدت الأول في الغالب ، اقرب للإيمان بالله و التصديق بربوبيته من الفرد الآخر .[140]

أ- العوامل الاجتماعية : وهي عوامل محيطة بالإنسان في بيئته ولتعددها يصعب حصرها جميعا ،وهي مجموعة من الشروط الضرورية في تكوين الشخصية المتدينة، لذلك رجع سنورد أهمها تأثيرا في التدين ، في ما يلي :

---

[138] موسى صبحي موسى ،نفس المرجع ،ص 47

[139] محمد الزحيلي (1991) ،وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس اليه ، طبعة خاصة ،جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ،ص 51

[140] لمزيد من التفاصيل حول أهمية الأخلاق ،انظر محمد الغزالي ، خلق المسلم ، الطبعة الثامنة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

الأسرة، الرفاق ،المساجد المؤسسات التعليمية ،المؤسسات الدينية و الجمعيات الخيرية ،الكتب و الدوريات ، وسائل الاتصال .

1- الأسرة : إن الأسرة مؤسسة اجتماعية عامة ،أي أنها وجدت في كل المجتمعات بلا استثناء في الوحدة الأساسية لنظم القرابة و مظهر من مظاهر المشتركة بين المجتمعات الإنسانية ، بل هي اصل و أساس كل المؤسسات الاجتماعية الأخرى ، وهو ما يعترف به غالبية علماء الاجتماع و الانتربولوجية بل نكاد تكون محل إجماع عندهم ، وحتى الرافضين للأسرة لم يستطيعوا إثبات عدم وجودها في أي مجتمع من المجتمعات ، فلم تسجل الأبحاث الميدانية التي أجريت على المجتمعات المختلفة ،غياب هذه المؤسسة الاجتماعية بالرغم من أنها قد تتعرض لتغيرات [141]

فالأسرة تلعب دورا هاما في غرس القيم الدينية و الأخلاقية في نفوس أفرادها حيث يكتسبون الأسس و المبادئ الدينية من الأسرة التي ينتمون إليها ،فهي التي تحدد لهم الدين الذي سيعتنقونه في حياتهم ،وهي التي تغرس فيهم نظرتهم إلى الله ،وهي التي تعلمهم الواجبات الدينية كالصلاة و الصوم و الاحتفال بالأعياد الدينية و غيرها من الممارسات الدينية ، فالنظرة إلى الدين و الوجود و العبادات و كيفية التعامل مع الناس تعتمد على الأسرة التي تنشأ الفرد فيها.[142] فمن الناحية الروحية تدرب الأسرة على الاعتقاد الصحيح وممارسة العبادة و تحرير الولاء .

أما نظام الأسرة في الإسلام هو النظام الطبيعي الفطري المنبثق من أصل التكوين الإنساني بل من أصل تكوين الأشياء كلها في الكون ، على طريقة الإسلام في ربط النظام الذي للإنسان بالنظام الذي أقامه الله للكون كله.[143] ولهذا نجد أن الإسلام يولي عناية فائقة بالأسرة ،وبذل لها من العناية ما يتفق مع دورها ،فقد جاء التشريع المتعلق بهذه المؤسسة الاجتماعية القاعدية تشريعا مفصلا دقيقا ، يشمل كل جزئية من جزئيتها ،مهما بدا ذلك بسيطا.

2- الرفاق : وهم مجموعة من الأفراد مقاربون للإنسان في عمره واتجاهاته.وتؤثر جماعة الرفاق تأثيرا كبيرا على سلوكيات الفرد ، لما تملكه هذه الجماعة من سلطة

---

[141] مراد زعيمي(2007) ، مؤسسة التنشئة الاجتماعية ،دار قرطبة ،الطبعة الأولى ،ص 60

[142] سلوى عبد الحميد الخطيب(2002) :نظرة في علم الاجتماع المعاصر - مطبعة النيل، القاهرة،، ص 358

[143] سيد قطب (1980) ، الإسلام ومشكلات الحضارة ،دار الشروق ،ط 6،ص 235

و قدرة على توجيه و ضبط سلوك أفرادها بوسائل عديدة تهيؤها لهم التطابق و التماثل و لقبول و الثواب و العقاب و الاستقلالية و تحمل المسؤولية و غيرها من الوسائل ،مما قد لا يتوفر لدى غيرها من الجماعات الأخرى داخل المجتمع .[144]

3- (أمكنة العبادة) المساجد و المؤسسات التعليمية : وهي أمكنة أداء العبادات لجميع الأديان، وفي الإسلام يعتبر المسجد مؤسسة اجتماعية ينشئها المجتمع المسلم بهدف تأهيل النشء للحياة الاجتماعية من خلال التنشئة المنضبطة بقيم الإسلام و مبادئه [145] ، وتتمثل المساجد ودور العبادة و الجمعيات الخيرية ، وجمعيات تحفيظ القران الكريم ، ومدارس التعليم العام و العالي و المهني ، ولها جميعا دور كبير في زيادة التدين لدى الإنسان متى حافظ على ارتيادها و الالتقاء بمن فيها .

ويعتبر المسجد النواة الأولى للمجتمع الإسلامي ، ويتمثل مؤسسة اجتماعية بنائيا ووظيفيا وفيه كل مقدمات النظام الاجتماعي، لان الصلاة مثلا في جماعة هي مسؤولية اجتماعية يقررها الإسلام على كل الناس .[146]

وتظهر وظيفة المسجد من خلال الكتابات كل من ابن تيمية و القرضاوي ،إذ يقول ابن تيمية عن وظيفة المسجد : " كانت مواضيع الأئمة و مجامع الأمة هي المساجد فإن النبي صلى الله عليه وسلم أسس مسجده المبارك على التقوى ،ففيه الصلاة و القراءة و الذكر و تعليم العلم و الخطب ،وفيه السياسة وعقد الأولوية و الرايات، وتأمير الأمراء ، وتعريف العرفاء ، وفيه يجتمع المسلمون عنده"[147]. وأما القرضاوي يقول : إن رسالة المسجد تكمن في كونه " جامعة شعبية للتثقيف و التهذيب ، وبرلمان دائم للتشاور و التفاهم ، ومؤتمر عام للتعارف و التحابب ، ومعهد للتربية العلمية. [148].

بالنسبة للمؤسسات التعليمية الممثلة في المدرسة بالدرجة الأولى أصبحت في العصر الحديث مؤسسة رسمية لها ذات مستقل و أهداف و مسؤوليات محددة تهدف إلى إعداد تلاميذ المجتمع للحياة الاجتماعية والإسهام الفعال في التقدم فيها ، و بهذا لا يمكن فصل المدرسة و المؤسسات التعليمية بشكل عام عن المجتمع لكونها توجه

---

[144] عبد اللطيف الصنيع ، التدين علاج الجريمة ص 52

[145] مراد زعيمي ، نفس المرجع ،ص 110

[146] صابرة طعيمة (1994)، منهج الإسلام في تربية النشء وحمايته ،ط01 ،دار الجيل ، بيروت ،ص .260

[147] ابن تيمية ، مجموع الفتوى ،جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ،مكتبة المعارف ، الرباط ، المغرب ،ص 49

[148] يوسف القرضاوي (1977)، العبادة في الإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 5، ص 225-226

المجتمع في نموه نحو الكمال حتى يسير التفاعل بصورة حسنة، ولكي تستمر في هذه الصيرورة ينبغي عليها ألا تقتصر على إدخال مظاهر الحياة الاجتماعية في المدرسة فقط أو مؤسسة أخرى وإنما يجعلها مركزا اجتماعيا في محيطها الفكري ،وتناقش فيها المساءل العامة، ويشترك التلاميذ من خلالها حتى يتعودوا بذلك الخوض في حياة اجتماعية لا تختلف عن حياة المجتمع الخارجي .[149]

هذا بالإضافة إلى دور المناهج التعليمية المقدمة و محتوياتها من طرف هذه المؤسسات التي تقوي العامل الديني إذا كانت مبنية و موجهة في سبيل بناء الإنسان الملتزم بدينه اعتقادا و قولا وعملا ، من خلال ربط جميع محتوى هذه المناهج بصور متعددة ، وبحسب طبيعة المادة الدراسية ، وأما إذا لم تربط تلك المناهج بالدين فيضعف العامل الديني ، ويقلل التمسك به مما يسهل عملية الانحراف. [150]

4- المؤسسات الدينية و الجمعيات الخيرية : وهي مؤسسات و جمعيات خيرية تقوم بأنشطة عديدة داخل المجتمعات بوسائل عدة تهدف من خلالها إلى : أن يلزم الفرد دينه و يحافظ عليه ، ويزداد إيمانا على إيمانه ، ومن أمثلتها جمعيات تحفيظ القران الكريم ، وهي جمعيات في الغالب تطوعية تساعد الفرد على النشأة و الإلتصاق بدستوره الرباني في الحياة وهو القرآن الكريم ،فيتعلم فيها القرآن و يحفظه على أصوله و يتلقى علومه المتصلة به من تجويد و تفسير و أصول ، وعندما يلتحق بها الفرد يصبح فردا ملتزما بدينه و تحفظه من الانحراف.

أما الجمعيات و المراكز الإسلامية من العوامل المساعدة على المؤمنين عامة و المسلم خاصة للمحافظة على دينيه وزيادة تدينه ،فمثلا نجد في الجزائر تنتشر جمعيات ذات طابع ديني وأهمها لا الحصر جمعية العلماء المسلمين ، و جمعية الإصلاح و الإرشاد ،بالإضافة إلى المراكز الحكومية كالمركز الثقافي الإسلامي ...وغيرها، لذا نجد من يتصل بهم نجده غالبا محافظا على دينه و يزداد بمرور الوقت إيمانا و تدينا و الشعور بالأمان النفسي نتيجة القرب من الله .

5- وسائل الاتصال : تحيل مسالة التدين إلى رؤى و مواقف الشباب ، فيما يرتبط **بالمقدس / المدنس ، الحلال / الحرام** ، إلى غير ذلك .وقد تزامن دور الفضائيات على اختلاف برامجها ، مع بروز مسألة التدين كظاهرة لها انعكاساتها على المستويات الاجتماعية و الثقافية السياسية

---

[149] مراد زعيمي ،المرجع نفسه ،ص 137 ،

[150] محمد صال سمك (1973). فن تدريس التربية الدينية و ارتباطاتها النفسية (د.ت).مكتبة انجلو ساكسون. .القاهرة،ص 85

.إذ يؤدي التدين في جانبه دورا مهما في تحديد علاقة الشباب ببرامج الفضائيات ،بوصفه موجها هاما للاستعمالات ، ولأشكال التلقي .[151] ، و يقول القرضاوي بهذا الشأن، إن تنمية التدين تكون عن طريق النفوذ إلى العقل فتقنعه وتطمئنه ،و إلى القلب فتنره و تحركه ، و إلى الإرادة فتدفعها و توجهها ، وينطبق هذا من حيث التأثير الايجابي على تدين الأفراد فالفرد الذي لديه اهتمام بالبرامج الدينية و متابعتها تتجلى عنده زيادة الشعور الديني، والإحساس بمكانة الدين في الحياة يكسبه سلوكا واعيا ، وحياة مستقيمة ، فضلا عن حقيقة السعادة و الطمأنينة و السكينة و الاستقرار.[152]

رابعا- أنماط التدين les religiosités :

1- **العامل الأول :** إن الدين رغم وحدته إلا أنه يتفرع إلى عناصر متعددة ،ففيه الجانب ألاعتقادي و العبادات و المعاملات و الأخلاق وكل شخص من هذه الجوانب بقدر يختلف عن الشخص الأخر.

2-العامل الثاني : إن الإنسان رغم فرديته الظاهرة إلا أنه يتكون من عناصر و نشاطات متعددة اختلف وصفها وتطبيقها الصحيح حسب الاتجاهات و المدارس النفسية ففيه اللاشعوري ، وما تحت شعوري وفيه الهوى و الأنا الأعلى(**في التحليل النفسي**) ، وفيه ذات اليافع و ذات الوالد (في نظر مذهب تحليل التفاعلات (**لأريك بارن**)،وفيه الذات المثالية و الذات الواقعية و الذات الحقيقية (حسب رؤية **كارين هورني**)، وحتى في النظرة الدينية نجد أن الإنسان فيه النفس الأمارة بالسوء و النفس اللوامة و النفس المطَمئنة.[153]

3- العامل الثالث : يتميز الدين الإسلامي بتعدد مستوياته و التي يرقى فيها الإنسان من مستوى إلى آخر في خط تصاعدي كلما اجتهد في فهم و تطبيق هذا الدين ، وهذه المستويات هي **الإسلام** و **الإيمان** و **الإحسان** .إذن فنحن أمام إنسان متعدد العناصر (رغم وحدته الظاهرة)؛ يتفاعل مع دين متعدد الفروع و المستويات (رغم وحدته الحقيقية أساسا و مصدرا)، ومن هنا ينشأ الاختلاف في الخبرات الدينية من شخص

---

[151] **مصطفى مجاهدي (2011)،برامج التلفزيون الفضائي وتأثيرها في الجمهور –شباب مدينة وهران نموذجا .بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية .ص134**

[152] **يوسف القرضاوي (1977). الإيمان والحياة .بيروت : مؤسسة الرسالة .ص 201.**

[153] **بدوي مجمد الشيخ (2009) ، الاستقامة ،منهج الالتزام على هدى الإسلام. سلسلة منار الشباب.الأندلس الجديدة .ط 01.ص 159**

لآخر ،وهو ما نراه في اختلاف درجة و نوعية تدين الأشخاص و الجماعات ،ولكي نفهم أكثر مصدر هذا التنوع فلا بد أن نعرف أن نشاطات الإنسان النفسية و يمكن حصرها في ثلاث دوائر: **دائرة المعرفة** و **دائرة العاطفة** (الانفعال أو الشعور)، و **دائرة السلوك** (الإرادة و الفعل)،ومن هذا التعدد نورد النماذج التالية من الخبرة الدينية (التدين) التي نراها في حياتنا اليومية .

1- التدين المعرفي الفكري : وهنا ينحصر التدين في دائرة المعرفة ،حيث نجد الشخص يعرف الكثير من أحكام الدين و مفاهيمه ،ولكن هذه المعرفة تتوقف عند الجانب العقلاني الفكري و لا تتعداه إلى دائرة العاطفة أو السلوك ، فهي مجرد معرفة عقلية، وبعض هؤلاء الأشخاص ربما يكونون بارعين في الحديث عن الدين أو الكتابة فيه ، وهم مع هذا لا يلتزمون بتعاليمه في حياتهم اليومية .

2- التدين العاطفي (تدين العادة): وفي هذه الحالة نجد أن الشخص يبدي عاطفة جارفة و حماسا كبيرا نحو الدين ، ولكن هذا لا يواكبه معرفة جيدة بأحكام الدين و لا سلوكا ملتزما بقواعده ، وهذا النوع ينتشر في الشباب خاصة حديثي التدين ، وهي مرحلة يجب إكمالها بالجانب المعرفي و الجانب السلوكي حتى لا تطيش أو تتطرف أو تنمحي .[154]

3- التدين السلوكي أو الطقوسي (تدين العبادة): وتنحصر في هذا الجانب على التدين المظهري في دائرة السلوك ، حيث نجد أن الشخص يقوم بأداء العبادات و الطقوس الدينية ولكن بدون معرفة كافية بحكمتها وأحكامها ، وبدون عاطفة دينية تعطى لهذه العبادات معناه الروحي ، ولكن فقط يؤدي هذه العبادات كعادة اجتماعية تعودها و هذا النوع يمكن ان يكتمل و يرشد بإضافة الجانب المعرفي و إيقاظ الجانب الروحي .[155]

4- التدين النفعي (المصلحي): الشخص يلتزم في هذه الحالة بالكثير من مظاهر الدين الخارجية ؛للوصول إلى مكانة اجتماعية خاصة ،أو تحقيق أهداف دنيوية شخصية ، وأصحاب هذا النوع من التدين (أو التظاهر بالتدين) يستغلون احترام الناس للدين ورموزه فيحاولون كسب ثقتهم ومودتهم بالتظاهر بالتدين ، والشخص في

---

[154] **بدوي مجمد الشيخ ،المرجع نفسه ،ص 160**

[155] **المرجع نفسه ، ص 162**

هـذه الحالـة يسـر الـدين لخدمتـه ولـيس العكـس ن ونجـده دائمـا حيـث توجـد المكاسـب و المصالح الدنيوية الشخصية و تفتقده في المحن والشدائد.[156]

5 – التـدين التفـاعلي (تـدين رد فعـل): ينطبـق هـذا التـدين علـى الأشـخاص الـذين قضـوا حيـاتهم بعيـدا عـن الـدين ،و الـذين يمرحـون و يأخـذون مـن متـع الـدنيا وملـذاتها ، بصـرف النظـر عـن الحـلال و الحـرام ، وفجـأة نتيجـة تعـرض شـص مـن هـؤلاء لموقـف معـين أو حـادث معـين ،نجـده تغيـر مـن النقـيض إلـى النقـيض ، فيبـدأ بـالالتزام بـالكثير مـن مظـاهر الـدين ، ويتسـم تدينـه بالعاطفـة القويـة و الحمـاس الزائـد ، ولكـن مـع هـذا يبقـى تدينـه سـطحيا تنقصـه الجوانـب المعرفيـة و الروحيـة العميقـة ،وفـي بعـض الأحيـان يتطـرف هـذا الشـص فـي التمسـك بمظـاهر الـدين ؛ حفاظـا علـى توازنـه النفسـي و الاجتمـاعي و تخفيفـا للشـعور بالـذنب الـذي يلهـب ظهـره ،وهـذا النـوع لا بـاس بـه إذا وجـد المجتمـع المتقبـل و المرشـد لهذا الشص التائب المتحمس ليكمل طريقه و يصعد مدارج السالكين برفق وروية .[157]

6- التدين الدفاعي (العصابي) :

هنـا يكـون التـدين أسـلوب دفـاعي ضـد الخـوف أو القلـق أو الشـعور بالـذنب و الإحبـاط أو تأنيـب الضـمير أو دفاعـا ضـد القهـر و الإحبـاط، فيتـدين الفـرد مـن اجـل التخفيـف مـن هـذه المشـاعر و الـتخلص منهـا ، وكلمـا زادت هـذه المشـاعر وكلمـا زادت هـذه المشـاعر قـوة كلمـا كـان اتجاهـه للـدين أقـوى ،ولا بـأس فـي ذلـك إلا أن هـذا التـدين تـنقص الجوانـب الروحيـة ،وجوانـب المعـاملات و النـواحي الأخلاقيـة فـي الـدين . ويحـث هـذا النـوع أيضـا فـي بعـض الأشـخاص الـذين يشـعرون بـالعجز فـي مواجهـة متطلبـات التـدين احتمـاءا بـه فـي مواجهـة الصـعوبات التـي عجـزوا عـن مواجهتهـا وإيثـارا للراحـة فـي سـبيل بعـض الشـعائر الدينيـة التـي لا تتطلـب جهـدا أو مشـقة ، وهدفـه (غيـر المعلن)مـن ذلـك هـو تغطيـة قصـوره و عجزه و الهرب من المواجهة الحقيقية مع الواقع.[158]

7- التـــدين المرضـــي (الـــذهاني): نواجـــه هـــذا النـــوع أثنـــاء عملنـــا فـــي العيـــادات و المستشـفيات النفسـية فـي بعـض المرضـى مـع بـدايات الـذهان (المرضـى العقلـي) ؛ حيـث يلجـأ المـريض إلـى التـدين فـي محاولـة منـه لتخفيـف حـدة التـدهور والتنـاثر المرضـي ،ولكـن الوقـت يكـون قـد فـات فتظهـر أعـراض المـرض العقلـي مصـطبغة بـبعض المفـاهيم

[156] **المرجع نفسه ،ص 162**
[157] **المرجع نفسه ،ص 162**
[158] **المرجع نفسه ،ص 163**

شبه الدينية الخاطئة ،فيعتقد المريض و يعلن أنه ولي من أولياء الله أو أنه نبي بعث لهداية الناس ،أو أنه المهدي المنتظر ويتصرف على هذا الأساس و على الرغم من فشل هذه المحاولة المرضية إلا أنها دليل على دور الدين في المحافظة على الشخصية في مواجهة التدهور و التناثر وبمعنى آخر نقول : إن التدين دفاع نفسي صحي و لكن بشرط أن يكون في الوقت المناسب و بطريقة منهجية مناسبة.[159]

8- التدين التطرفي : هو الغلو في جوانب عديدة من الدين وهذا ما يخرج الأفراد عند الحدود التي اقرنها الشريعة و اجمع عليها العلماء ، وهذا التدين بدوره ينقسم إلى ثلاث جوانب :

- **تطرف الفكر:** كان يكون الفرد منغلق على فكره ويصعب مناقشته.
- **تطرف عاطفي** : تصبح عاطفة الفرد متركزة على الجوانب الدينية ويصبح شديد الحساسية و الانفعال.
- **تطرف سلوكي** : هنا يبالغ الفرد في أداء الشعائر الدينية الظاهرة فيما يخرج عن حدود المعقول ،وكان هذه الشعائر هدفا في حد ذاته.

9- التدين التصوفي : هو تربية ذاتية شديدة الخصوصية من الصعب التعبير عنها بالألفاظ لكنها تتلخص في كون الفرد يعيش جملة من التناقضات وفجأت يشعر أنه قد ولد من جديد ويصبح يرى نفسه و الكون ومن حوله بنظرة مختلفة كما قد يحس الفرد أنه قد توحد مع الكون وربما تختلق عليها الإلهامات و الوساوس الشيطانية.

10- التدين الأصيل : وهذا النوع الأمثل من الخبرة الدينية حيث يتغلغل الدين الصحيح في دائرة المعرفة و دائرة السلوك ،فنجد الشخص يملك معرفة دينية كافية و عميقة و عاطفة دينية تجعله يحب دينه و يخلص له مع سلوك يوافق كل هذا و هنا يكون الدين هو الفكرة المركزية المحركة و الموجهة لكل نشاطات هذا الشخص (الخارجية و الداخلية)، ونجد قوله متفقا مع عمله و ظاهره متفقا مع باطنه ، في انسجام تام و هذا الشص المتدين تدينا نجده يسخر نفسه لخدمة دينه وليس العكس ، وواصل الإنسان لهذا المستوى من التدين الأصيل ،شعر بالأمن و الطمأنينة و السكينة ، ووصل إلى درجة من التوازن النفسي تجعله يقابل المحن و الشدائد بصبر ورضى ، وإذا قابلت هذا الشخص وجدته هادئا سمحا راضيا متزنا في أقواله و أفعاله ووجدت

[159] **المرجع نفسه ،ص 163**

نفسك تتواصل معه في سهولة ويسر وأمان بعد استعراض لتلك الأنواع من الخبرة الدينية ربما يسال سائل : كيف نفرق الأنواع المرضية من الأنواع الصحية في الخبرة الدينية ؟

إن هذا الأمر ليس سهلا في كل الأحيان ولكن هناك صفات عامة تميز التدين المرضي (أو المنقوص) نذكرها فيما يلي :

تضخيم قيمة اللفظ على حساب المعنى ، وإعلاء قيمة المظاهر الخارجية للدين على حساب المعنى الروحي العميق للدين ، وإعاقة النمو النفسي و الاجتماعي و الروحي ،وإعاقة التكامل و الانشقاق بين ما بيديه الشخص من مظهر ديني وبين ما يضمره من أفكار و أحاسيس ، والميل للاغتراب بعيدا عن حقيقة الذات و التعصب و التشدد خارج الحدود المقبولة شرعا، وتضخيم ذات الشخص و تعظيمها و الرغبة في السيطرة على فكر و مشاعر وسلوك الآخرين ، ثم الرفض الصلب و العنيد لأي رأي آخر مع القدرة على تحمل المناقشة الموضوعية ،وأخيرا تحقير الذات وما يستتبع ذلك من الميل إلى السلبية و الهروب من مواجهة الواقع.[160]

[160] **المرجع نفسه، ص 166**

المبحث الثالث

مقاربة في التدين ،التمدين و التحديث

أولا –مقاربة بيار بورديو و الحقل الديني

ثانيا- ماكس فيبر: التدين ،التحديث و العقلنة

"إن الحداثة بالنسبة إلى المدينة تعني انتزاع قدرة الفرد"

حنا عبود ،الحداثة عبر التاريخ ،منشورات إتحاد الكتاب العرب 1989،ص 272

أولا- مقاربة بيار بورديو Pierre Bourdieu والحقل الديني :

تقوم مقاربة **بورديو** من عمله المنتج ، ويتم تحويله إلى أداة لعالم الاجتماعي على حقيقته ،هذا الإدراك الوهمي و المضلل للعالم ، كرس وضع اغتراب الإنس للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد و الجماعات داخل المجتمع ،على علاقات القوة من نمط مسيطر ومسيطر عليه ، والتي تستند إلى قاعدة التوزيع اللامتساوي لرأس المال داخل الحقل الاجتماعي ؛ هذا الأخير الذي يدرك كنسق من المواقع الفردية التي تتحدد ببنية و حجم الرأسمال المكتسب ؛ ويصنف **بورديو** الرأسمال إلى أربعة أصناف :**رأسمال اقتصادي** (أسهم ،أراضي ،عمل مداخيل ،تراث)،**رأسمال ثقافي** (معارف ،مؤهلات ،مكتبات داخل الأسرة ،و المدرسة)، **رأسمال رمزي** (شهرة ،تقدير، وجاهة ،تقدير عن طريق التتويج الطقوسي المتعلق بمنح الميداليات و النياشين)، **رأسمال اجتماعي** (أصدقاء ،علاقات،شبكة علاقات مصلحية).

وتتشكل الانتماءات الاجتماعية للأفراد و الطبقات ، من خلال نسق الاستعدادات الدائمة (عادات فكرية ،طريقة في الوجود، و التصرف و التفكير ، وكذا الحركات و الوضعيات الجسمية المكتسبة بالتعلم الضمني أو الصريح،) .و التي يسميها **بورديو** الابيتس **habitus** ، والتي تمثلها الأفراد في الماضي ، وأصبحت تحددهم بشكل لاشعوري ، ولذلك كان من شروط عمل الحقل أن يكون " الفاعلون على استعداد للعب طبقا لما زودوا به من الابيتس المقتضي لمعارف معينة ، والمستقصي للقوانين الملازمة و رهاناتها". [161]

- نشأة الحقل الديني وبنيته عند بورديو:

إرتبط تكون الحقل الديني ، وتزايد الحاجة إلى تأديب أخلاقي، وتنظيم عقلاني للمعتقدات ، والممارسات الدينية عند بورديو ، بمجمل التحولات التكنولوجية و الاقتصادية و الاجتماعية ،التي اقترنت بظهور المدن و تطور العمران ، وهو الأمر الذي تجلى على وجه الخصوص في التقدم الحاصل في تقسيم العمل ، وانفصال العمل المادي عن العمل الفكري.[162]، فهيأ تطور العمران المديني لاستقلالية السلوك الديني ، اتجاه المصادفات الطبيعية التي بقي الدين خاضعا لها ضمن شروط الحياة الريفية ،فالبنية المؤقتة للعمل الزراعي ، والنشاطات الموسمية المستعصية بشكل أساسي على الحساب و العقلانية ، وكذا التشتت الجغرافي لسكان الريف ،

[161] بن عون بن عتو(2008) ، الوظيفة الاجتماعية للدين في الفكر الصراعي (ماركس وبورديو)،مجلة الآداب والعلوم الإنسانية ،كلية العلوم الاجتماعية ،جامعة الجبلالي اليابس سيدي بلعباس ،العدد 06،ابريل ،ص196

[162] بن عون بن عتو ، نفس المرجع ، ص196

جعل من الصعب إقامة التبادلات الاقتصادية و الرمزية ، وبالتالي الوعي بالمصالح الجماعية .[163] ، وعلى العكس من ذلك ،فإن التحولات الاقتصادية و الاجتماعية المرتبطة بالعمران المديني ،سواء تعلق الأمر بنمو التجارة و خاصة النشاطات الحرفية و المهنية ، المستقلة نسبيا المصادفات الطبيعية ، والقابلة في نفسه للعقلنة ،و التي يقول فيها : " لا يمكنها إلا أن تساعد على التنظيم العقلاني للحاجات الدينية" ، ويشير بورديو والى فضل ماركس فيبر ، في بيان أهمية العمران المديني بالنسبة إلى عقلنة الدين و التي تظهر فقط " في الحدود التي تساهم فيها التمدين على تنمية هيئة من المتخصصين في إدارة أملاك الخلاص" [164]

وبظهور هذه الهيئات المخصصة لإنتاج و إعادة إنتاج ، وتوزيع الأملاك و المنافع الدينية ، وكذا تطور نسق تلك الهيئات ،بشكل مستقل نسبيا عن الشروط الاقتصادية ، نحو بنية أكثر تميزا و تعقيدا – أي نحو حقل ديني مستقل نسبيا – فإن ذلك " أدى إلى الانتقال من الأسطورة كنسق شبه ممنهج بشكل موضوعي ، إلى الايدولوجيا الدينية كنسق شبه ممنهج بشكل موضوعي .واضح وصريح "، وبالتوازي مع ذلك تم الانتقال ، من الطابو و عدوى السحر إلى الخطيئة ، ومن المانا إلى النمومين ، ومن الإله المعاقب غير المتبصر ، إلى الإله العادل و الخير ، الضامن و الحامي لنظام الطبيعة و المجتمع .[165]

وتتأكد استقلالية الحقل الديني من خلال اتجاهات المتخصصين فيحصر أنفسهم ،ضمن مرجعية اكتفاء ذاتية للمعارف الدينية المتراكمة ، وكذا في مذهب باطني لإنتاج شبه جمعي موجه أولا للمنتجين .ولكن المواجهة و المناظرة مع التقاليد الأسطورية و الطقوسية ، المتواجدة في الوسط المديني ، وكذا إعطاء طقوس و أساطير أضحت غامضة ، معاني متوافقة مع المعايير الأخلاقية ،يفرض على تلك الهيئات الكهنوتية ، وضع تفسيرات " لتحويل المماثلة التوفيقية التي تعد أساس الفكر السحري الأسطوري،إلى مماثلة عقلية وواعية لمبادئها و قياساتها المنطقية [166] ، ويؤدي كذلك إلى تميز هذه الهيئات المتخصصة ، المحتكرة لإدارة أملاك و منافع الخلاص، عن أولئك الذين أقصوا من دائرة التصرف في تلك الأملاك ، والذين يمثلون اللائكين، المعترفين بشرعية عدم حيازتهم لها و عدم معرفتهم بها ،بحيث يصبح التعارض

---

[163] **نفس المرجع ، الوظيفة الاجتماعية للدين في الفكر الصراعي (ماركس وبورديو)ص196**

[164] **Bourdieu Pierre : Genèse Et Structure Du Champ Religieux ,Revue Français De Sociologie, Vol XII ,N 3,1971,P 298**

[165] **نفس المرجع ، الوظيفة الاجتماعية للدين في الفكر الصراعي ، ص197**

[166] **Ibid ,P 300**

*** يشير بورديو إلى أن habitus الديني يتمثل في كونه " مبدأ مولد لكل الأفكار و التصورات و الأفعال المطابقة لمعايير تمثل ديني للعالم الطبيعي ، المتوافق مع نظرة سياسية للعالم الاجتماعي .**

الموجود بين الحائزين و المحتكرين لإدارة المقدس وبين اللائكين باعتبارهم "مدنسين بالمعنى المزدوج ،فهَم جاهلون لدين ،وغرباء عن المقدس وعن إدارته ، وجاهلون أيضا لمبدأ التعرض بين المقدس و المدنس.وهذا التعرض هو الذي يضعه ببورديو كمبدأ للتمييز بين المقدس و المدنس . وتبعا لمواقعهم في بنية توزيع رأسمال السلطة الدينية ،فإن مختلف الهيئات الدينية ،أفراد أو مؤسسات يمكنها أن تدخل في منافسة من أجل احتكار أملاك و منافع الخلاص ، وممارسة السلطة بشكل شرعي و بالتالي "كسلطة تحور بشكل دائم تمثلات و ممارسات اللائكيين ، وتلقنهم الابيتس **habitus** الديني*" ، ويعلق بهذا أمران :

أ- حالة العلاقات في زمن معين بين الطلب الديني ،والمتمثل في المصالح الدينية ، لمختلف جماعات أو طبقات اللائكيين ، وبين العرض الديني المتمثل في الخدمات الدينية سواء ، الأرثوذكسية أو البدعية التي تنتجها مختلف الهيئات و تعرضها للاستهلاك ،وذلك بالنظر إلى موقعها في بنية علاقات القوة الدينية تبعا لرأسمالها الديني .

ب- طبيعة وشكل وقوة الاستراتيجيات ، التي يمكن للهيئات إن تضعها في خدمة و إرضاء مصالحها الدينية ، وكذا الوظائف التي يؤديها العمل الديني. [167]

ثانيا- ماكس فيبر ،التدين ،التحديث و العقلنة :

تشكل دراسة سوسيولوجيا الأديان جانبا مهما في أبحاث ماكس فيبر وتحليلاته ،خاصة وأن الأحداث الاجتماعية و الاقتصادية وأيضا السياسية التي أصبح يعيشها العالم في القرون الأخيرة ، ساعدت على طرح مجموعة من الإشكالات التي لها علاقة بالمجال الديني . و يمكن القول أن ما تقوم به عادة السوسيولوجيا الدينية هو المقارنة و إيجاد تعاريف دقيقة و محددة للديانات ، لكن دراسات فيبر في هذا المجال ، تبقى دراسات سوسيولوجية مميزة و على درجة كبيرة من الأهمية و تستحق كل دراسة و اهتمام ، خاصة و أنه اعتبر أن لها تأثيرا كبيرا على جميع مناحي الحياة لدى الأفراد.

إن العمل الذي قام به ماكس فيبر يعتبر من أهم الأعمال في علم الاجتماع الديني ، فقد قام بدراسة كبيرة للديانات القائمة وقارنها ،مثل الهندوسية و البوذية و الطاوية و اليهودية القديمة و المسيحية ، ولكنه لم يستكمل دراسته عن الإسلام [168] ، فالدين عنده لا يؤدي فقط وظيفة التماسك الاجتماعي و التضامن والتناغم الاجتماعي ،بل يؤدي أيضا دور المثير القادر

---

[167] **نفس المرجع ، الوظيفة الاجتماعية للدين في الفكر الصراعي ، ص 198.**

[168] **عكاشة بن مصطفى ، الإسلام ممارسا :تجديد النظر في معايير التدين ،مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم العلوم الإنسانية و الفلسفة .ص 08**

على إحداث التغيير و التطور الاجتماعي . وبين أطروحته المشهورة العلاقة بين الرأسمالية و حركة الإصلاح البروتستانتية خصوصا عند كالفن .فهناك علاقة بين المعتقدات الدينية و الأخلاق العلمية ،خاصة أخلاق النشاط الاقتصادي في المجتمع الغربي منذ القرن السادس عشر و حتى العصر الحديث.

ففيبر لم يهتم بالدين في حد ذاته بل اهتم به في سياق البحث عن جواب ملائم للسؤال أي شغل علم الاجتماع منذ بدايته : لماذا ظهرت الحداثة في أوربا وليس في مكان آخر ؟ ، وإذا كان معروفا أن الحداثة عند فيبر ،هي العقلانية في أرقى مراحلها ، وهي التي أعطت بالتالي ، على المستوى الاقتصادي ، الرأسمالية ، فان السؤال الذي انبثقت منه كل أبحاثه فهذا الموضوع هو : ماهي الظواهر العقلانية ،غير اقتصادية التي تستطيع أن تؤثر بجلاء في العقلانية الاقتصادية؟ "[169]

درس ماكس فيبر العلاقة بين الدين والتحديث ، وكيف تشارك صيرورة الأديان في عقلنة المجتمعات و السلوكات الحياتية ، وما يترتب على ذلك من إزالة الطابع السحري عن العالم و فك ألغازه.-فالدين يعني عند فيبر الحياة الدنيا ، ويشكل موضوعا لانتظام اجتماعي و لانتظام سياسي ، وعلى هدي من العقلنة التي تشكل مصدر **إزالة السحر عن العالم désenchantement du monde** " ، وحسب فيبر لا يمكن وضع الدين في خانة اللاعقلاني ، و الحكم الذي نطلقه على الإيمان و الممارسات الدينية خاضع لوجهة النظر التي ينطلق منها ، ولكن يجب الانتباه إلى سحر الأمس الذي تصارعه العقلانية الآن ،كان هو نفسه عقلنة ، قياسا على ما سبقه ، كما هو الحال تماما مع التوحيد الديني قياسا على تعدد الآلهة الإحيائية .[170]

وحسب فيبر فان السلوك الديني هو ، وقبل كل شيء ، شكل خاص من النشاط الاجتماعي ، ولذا يمكن اجتماع العقلانية و اللاعقلانية و تساكنهما في قلب المعتقدات و الممارسات الدينية . و للتدين عند فيبر شكلان : النسكية (ايجابية) ، و الصوفية (سلبية) ، ومعيار الميز بين السلب و الإيجاب هو علاقتهما بالعالم الدنيوي ، والألم اللادنيوي ومن ذلك ينحدر من ذلك أربعة أنماط من التدين هي :

---

169 **لحسن محسن خوخو، في موقف علم لاجتماع من التدين ،مجلة فكر و نقد ،العدد 51، ص07**

*** ماكس فيبر 1864-1920 عالم اقتصادي و اجتماع ألماني ،من مؤسسي علم الاجتماع المعاصر ،من أسرة بروتستانتية ببرجوازية ،امن فيبر بالحرية ،درس في جامعة هيدلبرغ ، وجوتنجن و برلين ،عمل أستاذا للقانون في جامعة برلين ، ثم أستاذا للاقتصاد السياسي في جامعة فريبورغ ...، واسع الإنتاج العلمي غزيره ، من أهم مؤلفاته : الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ،والتاريخ العام للاقتصاد ،ومحاضرات في أخلاقيات العلم و البحث العلمي ... وغيرها.**

170 **لوران فلوري.ماكس فيبر .تر: محمد علي مقلد .دار الكتاب الجديدة المتحدة .بيروت.ط1.ص 64**

- **النسكية خارج الدنيا (الرهبنة)**
- **النسكية في الدنيا (طهرية الرجل المقاول).**
- **الصوفية خارج الدنيا**
- **الصوفية في الدنيا ، ويجب أن تكون قراءة التنميط تزامنية .**

وحسب فيبر فإنه ، ومع العقلنة المطردة ، لم يعد الإنسان الحديث يؤمن بالقوى السحرية ، وبفقدانه الحس النبوي صار يعيش في مجتمع مكشوف أزيل السحر عنه. و يمكن تحديد **الدين** – عند **فيبر**- كصيغة للعمل الاجتماعي ذات المعنى ، وتبدو العقلنة الفكروية مصدرا لإزالة السحر عن هذا العالم فك ألغازه وذلك لأن الأديان شأن دنيوي ، بمعنى أن الدين صيغة من صيغ النشاط الاجتماعي [171] ، وتنتج الأديان حوافز عملية للنشاط ، كما تساهم في صياغة النسق الاجتماعي و الاقتصادي ، وفي آليات عمل النسق السياسي ،وتشكل منطلقا ، فلا تدرس لذاتها ، بل في علاقتها بالممارسات اليومية . ومن الموضوعات التي يعود إليها الاهتمام بالتدريج هو مدى تدين الحداثة ، التي تعيد دراسة دور الدين في الحداثة ، أنتج هذا الاهتمام كثيرا من محاولات التأريخ الجديدة التي تعيد دراسة دور الدين في الحداثة ،وتراجع التعامل معه (الدين) كأنه بقايا من دور سلبي معطل لها .

[171] **لوران فلوري ،المرجع نفسه ،ص 70.**

- **خاتمة الفصل :**

حاولنا في الثلاث المباحث السالفة تحت مسمى التدين قراءة في دلالة المصطلح و المفهوم، إلى الإجابة على التساؤل حول الإشكالات والسياقات في القراءة الدلالية لإلتماس معنى التدين ،وفي موقع الدين والتدين من مفاهيم الحداثة والتمدين، حيث تتلخص الدراسة العقلانية للدين في الصعوبة الابستمولوجية التي ما زالت تعترض الدراسة العقلانية للدين أو الظاهرة الدينية بشكل عام ،فصعوبة دراسة الدين في المقاربة التأملية التي تعطي نوع من القداسة و الغموض على الظاهرة الدينية ،أما في المقاربة التي تتجاهله، تعتبره وهميا من الواجب إزالته أوهو عصابي نفسي كما يراه فرويد .

وما يهم السوسيولوجي، ليس الدين كإيمان روحي للفرد والجماعة، ومعتقدات تجيب على قلق الإنسان أمام العالم والمصير الوجودي، بل ما يهمه هو المظهر الاجتماعي والثقافي الذي يأخذه هذا الإيمان، على مستوى الحياة العامة للمجتمع، والتجسد المؤسساتي والتنظيمي، الذي يترجم هذه المعتقدات إلى معاني تاريخية، وسلطة دنيوية ، على أساس هذا التحول في الرؤية المنهجية للدين –وإن كان تحولا لم يأت دفعة واحدة- أظهر علم الاجتماع منذ بدايته، اهتماما كبيرا بالتدين. فكل الرواد الأساسيين لهذا العلم، أبانوا عن انشغال بالغ بمعنى الدين ووظيفته في المجتمعات الإنسانية. هكذا نجد كلا من كونت ودوركايم و فيبر، قد خصصوا كتبا مركزية، أو أجزاء مهمة من كتبهم لموضوع الدين .

أما عن تعريفات "الدين" فقد تنوعت بين الغربيين و العلماء المسلمين ،تبعا لتوجهات الفكرية التي ينتمي إليها هؤلاء الباحثين ،فالبعض من الغربيين يعُد الدين ظاهرة تنبع من الفرد ، والبعض الآخر يرى الدين ظاهرة اجتماعية ،وآخرون جردوا الدين من المعاني الغيبية وألغوا فكرة الألوهية من تعريف الدين ،أما العلماء المسلمين فتذهب بنا إلى فهوم compréhension أن الدين هو وضع الهي يرشد إلى الحق والخير، وما يتحلى به فيما يرجى الانتفاع به بعد الموت ،وأن الدين وضع الهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول الرسول صلى الله عليه وسلم.

فكلمة (الدين) باللغة العربية تقابل كلمة religion المقتبسة من اللغة اللاتينية التي تعني الربط الشامل لربط الأفراد ببعض الأعمال من جهة الالتزام لها والمفروضة عليهم ،ولربط الناس بعضهم ببعض ،ولربط البشر بالآلهة ،فكلمة religion اللاتينية تدل في غالب استعمالها على معنى الشعور بحق الآلهة مع الخشية و الإجلال. وبخصوص (التدين) religiosité فقد أشرنا في المبحث الخاص به أنه من المواضيع التي تواجه مشكلة في تعدد التعاريف بين الديانات المختلفة .فهو في العموم حالة كون الفرد مرتبطا بدين أو الورع الديني ،وأسلوب ونمط حياة بالالتزام بالمعتقد الديني.

أما علاقة التدين بالتحديث والتمدين ،فمنطلقاتها حسب "فيبر" كانت من عقلنة المجتمعات والسلوكات الحياتية وإزالة الطابع السحري عن العالم ،والسلوك الديني هو شكل من النشاط الاجتماعي، فالدين حسب" فيبر" هو الحياة الدنيا ،وأن التدين منقسم حسبه بين النسكي الايجابي و الصوفي السلبي،ومعيار الميز هو علاقتهما بالعالم الدنيوي والألم اللادنيوي. وبالنسبة "لبيار بورديو" فله القول في هذا المجال ،حيث من خلال الأبحاث التي أقامها بالجزائر والمفاهيم التي المستنبطة من أبحاثه أبرزها الرأسمال ،الحقل le champ، الابيوس . حيث يرى أن تكون الحقل الديني مرتبط بتنظيم العقلاني للمعتقدات و الممارسات الدينية لمجمل التحولات المقرونة بظهور المدن ،ويقتسم بورديو مع ماكس فكرة علاقة عقلنة الدين بالتمدين ،وذلك بتنمية إدارة أملاك الخلاص.وفي استقلالية السلوك الديني .

الفصل الثالث

سوسيوتاريخية التدين و إشكالاته في المجتمع الجزائري

" المدينة و التحولات، في خضم متغيرات الحقل الديني"

تمهيد

المبحث الأول : نحو انتربولوجية حضرية "للتدين" المغاربي- قراءة في أعمال" جاك بارك"، "بيار بورديو" ،"ارنست جلنر" ،"كليفورد غيرتز"

المبحث الثاني: رؤية في تغير المرجعيات وبزوغ التيارات الدينية...رهانا التأصيل و التحديث المجتمعي في الجزائر.

المبحث الثالث: مظاهر التحولات في تدين الشباب الجزائري - الواقع و الأبعاد -

خلاصة الفصل

" تكمن أهمية التدين في النهاية في العادي اليومي ،لا في الاستثنائي وغير العادي في التجربة الدينية "

عزمي بشارة،الدين و العلمانية في سياق تاريخي ،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ،الجزء الأول ، ص 186.

- تمهيد :

سنحاول في هذا الفصل في مقاربة سوسيوتاريخية ،الولوج إلى أحد القضايا الشائكة ، فأمام إحتجاب المعاني و تواريها في جانب الممارسات التدينية للإسلام في عمومه (شعبي، حركي، سني، شيعي، إباضي..) في مضامينه وتمثلاته لدى المتدينة الشباب في المجتمع ،مع باقي أشكال التدين الأخرى في عمومها ، والتي تعتبر مجالا خصبا لاشتغال الرمز،و إكتشاف الدلالة ،وإحتجاب المعاني الأمر الذي يتطلب نفسا عميقا للقراءة و الموضعة وخصوصا الانتربولوجية الحضرية الدينية .

فالقصد بالقضية الشائكة ،هو إشكالية الإسلام الشعبي المرابطي ، في ممارساته وطقوسه الممتدة في التاريخ ،وفي انفصاله العقدي المذهبي مع الإسلام الإصلاحي النصوصي الأرثوذكسي السلفي ،الذي بدأ مصدره من المشرق ،وبلغ مده المجتمع الجزائري ،حاملا معه فكرة العودة بالإسلام النقي في مواجهة البدع و الخرافات التي لحقت بالمجتمع التي نادت بها جمعية العلماء المسلمين في الجزائر الكولونيالية .

أما في جزائر الاستقلال إلى الوقت الحاضر ،مرت بفترات تحولات **périodes des mutations** على المستوى السوسيوثقافي و السياسي أين سعى الباحث الهواري عدي في مؤلفه "تحولات المجتمع الجزائري" وآخرون ،إلى إبراز ذلك وأثره على الرابط الاجتماعي والعائلي والحضري، إضافة إلى العامل الأبرز هو الثورة الإعلامية من وسائل الاتصال الجماهيري في الثمانينات إلى يومنا ،التي من دون شك كان لها بالغ الأثر في بروز أنماط حياتية مرتبطة بالحداثة ،وظهور أنماط تنشئة اجتماعية (مؤسساتية)، ما ترك صراعية بين جيل الشباب **Entre Les Jeunes Générations**، والتي امتدت إلى الحقل الديني في جانب الممارسات و الخطاب الشبابية التي كان شعارها إثبات الذات والتخلص من سلطة الأب و سيطرة ذكورية لا طالما كانت على المرأة عموما. كل هذا يعد هو جزء أساسي في تحليل الظاهرة الدينية في الجزائر.

فهذه التحولات و التغير على مستوى الذهنيات **le changements des mentalités** التي عرفها الحقل الديني في المجتمع المغاربي ومنها المجتمع الجزائري منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى يومنا، من الارتباط بالتحديث الذي رافق المدينة في تطورها العمراني و البشري و شروط العيش المديني ،إضافة إلى نظام عالمي معولم للمدينة كمركز استقطاب أين باستطاعته المناداة بثقافة التعدد وحرية المعتقدات ومجتمع أكثر حرية والرفع من مشاركة المرأة الحياة مع الرجل

،ومجتمع مدينة مختلطة الأجناس و الأعراق في ظل التسامح و احترام الأخر.وبالتالي **ماهو مسار التدين و الممارسة الدينية في الجزائر بدءا بجزائر ماقبل الكولونيالية وما بعدها ،في كلية التدين المغاربي، وما هي ألأشكال التي اتخذها التدين الشبابي في ظل أزمة الهوية الدينية ؟**

المبحث الأول

نحو قراءة انتربولوجية حضرية "للتدين" المغاربي

قراءة في أعمال" جاك بارك"، "بيار بورديو" ،"ارنست جلنر" ،"كليفورد غيرتز"

أولا- منظور الانتربولوجيا المغاربية للظاهرة الدينية في تبديها الحضري

أ- جاك بيرك Jaque Berque و المدينة المغاربية

ب- بيار بورديو Pierre Bourdieu وبروز الدين الحضري في المجتمع الجزائري

ت- أرنست جلنر Ernest Gellner وحلقة التدين الريفي

ث- كليفورد غيرتز C.Geertz، رؤية ما بعد حداثية لإسلام المدينة

بالنظر لأهمية الجانب التاريخي في تشكل الظاهرة الدينية في الفضاء المغاربي و الجزائر ،سنبدأ هذا المبحث لا بإعتباره عاملا مسهما في الظاهرة الدينية و حسب، وإنما هو مؤسس لها (الظاهرة الدينية) في كل المراحل المتلاحقة ،و الهدف منه معرفة الحمولات الدينية للمجتمع الذي يؤسس للتدين لدى أفراده . فلقد تشكلت المنطقة المغاربية بتنوعها الثقافي ،وغزارة تمظهراتها الدينية والثقافية والاجتماعية ،مجالا خصبا لثراء الدراسات ،و الإسهامات السوسيولوجية و الانتربولوجية ،هذا ما أدى إلى التراكم المعرفي حول المنطقة ،وخلف إرثا ضخما من الدراسات ، والتقارير المنجزة خلال فترة الاستعمار في الأقطار المغاربية ، ما شكل مادة مهمة لدراسة الواقع الاجتماعي مختلف أبعادها الدينية و السوسيو- ثقافية ،ليأخذ هذا النموذج المرجعي مشروعيته من تغطية لفترة طويلة و منطقة جغرافية تمت على منطقة شمال إفريقيا.[1] ،

فالإعتقاد الذي صبغ بتوجه ديني ،أصبح فيه الإنسان المغاربي جزء من طقوسيات أجداده مع معالم وممارسات الدين الجديد في ظل تطور جماعي حساس أصاب الإسلام في عمومه ، فأمام تطوره وانتشاره شرقا وغربا ،صاحبت الكثير من الأمم دخولها الإسلام بمعتقدات أجداد وممارستهم ،نخص بالذكر الإسلام المغاربي أو الشعبي ،ذلك أن التطور المذهبي و الطرقي الذي عرفه الإسلام بالمنطقة يضاف إليه الظروف التي كانت تشوب المنطقة المغاربية عموما؛ أرخ لتجذر الكثير من الممارسات ضمن كيان الكثير من الطرق الصوفية التي اتخذت من إيديولوجيا الشريف عنوانا ،وقاعدة للانتشار،والتوسع في الفكر ،والتمثل الشعبي.[2]

في الجانب البحثي، طورت الدراسات الفرنسية و الانجليزية نظريات بخصوص القبائل والدولة مركزية و بالذات في الجزائر و جبال الأطلسي في المغرب ،وقدموا مصطلحات من أمثال "بلاد المخزن"،أي المناطق التي تسيطر عليها الدولة، وغالبا ما تكون في المدن الكبرى حيث الحياة الحضرية ،وإمكانية نشر المعرفة الفقهية ،و إمكانية تحصيل الزكاة والضرائب ،وفي مقابل الأطراف و الأماكن البعيدة تكون **"بلد السيبة"** و البلاد السائبة التي تكون سلطة السلطان آو أمير المؤملين ،رمزية شكلية ،و القائم فعلا إنما هي أعراف وتقاليد القبائل وسيطرتهم ،وهي مناطق ينتشر فيها دين شعبي باسم الصوفية و الأولياء و الصلحاء وزيارة

---

[1] **محمد نجيب بوطالب 2002،سوسويولوجيا القبيلة في المغرب العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ط 1نص 10.**

[2] **بووشمة الهادي 2008،الوعدة التمثل والممارسة :دراسة انتربولوجية بمنطقة أولاد نهار في رؤى حول الماضي ورهانات الذاكرة في الحاضر ،في مجلة إنسانيات ،المجلة الجزائرية في الانتربولوجية و الثقافية ،عدد مزدوج 40/39،جانفي /جوان ،ص 84**

قبورهم . وغالبا ما يسود فيهم الجهل و الأمية ،وتقل فيهم الدراية بالفقه ،ويعيشون حياة الكفاف اقتصادي ،وبناءا على ذلك قسم الفرنسيون المغرب إلى المغرب المعطاء و الأخر الفقير.[3]

أما في **تونس** فالدين الشعبي في إطار ما يعرف بالزوايا و مقامات الأولياء و الصالحين ،نماذج كثيرة لعل أشهرها المغارة الشاذلية المعروفة بمدينة تونس[4] ،ومن عوامل انتشار التصوف في هذا البلد يرجع إلى الدور الذي قام به الجازولي في نشر الطريقة الشاذلية و تبني السعديين في القرن 16 للجازولي كأب روحي لهم .و تعاظم دور المرابطين كأفراد و كقادة لطرق الصوفية في فترة التهديدات المسيحية البرتغالية و الإسبانية لسواحل الشمال افرقي ،حيث برز المرابطون و الصوفية كقادة للمقاومة العسكرية الشعبية .

وعموما **التدين الصوفي** الذي أصبح شعبيا ،يعود انتشاره في شمال أفريقيا إلى أبي الحسن الشاذلي (1196-1256)،حيث تأسست الطرق الصوفية و الزوايا التي أخذت مكان الرباطات كأماكن للتعليم و العبادة الدينية (العشور و الزكاة) ،والعمل الطوعي (الخدمة والتجراد)،كما جاء التصوف بشكل مدعم و مجدد للتدين المرابطي الريفي بامتياز[5]، فالتدين المرابطي يعد أقدم أشكال التين الريفي في بلاد المغرب ،تعود أصوله إلى العهد الموحدين و المرابطين في القرن العاشر ،حيث كان المرابط شخصا محل تقديس في الأوساط الريفية والمرابطون كانوا قادة كارزميين محليين ريفيين اتخذوا من الرباطات مقرات لأنشطتهم.[6] ومن خصائص هؤلاء أنهم كانوا ذوي مستوى تعليمي منخفض و تميزت حياتهم بالتنقل بين الأرياف ،مبعدين أنفسهم عن حياة الحواضر الكبرى التي تنتشر فيها إسلام يسمى بالإسلام الأرثوذكسي الحضري الذي يمثله الفقهاء و القضاة في الغالب.

ومع مجيء الحكومات المركزية مع العثمانيين في الجزائر و تونس والسعديين ثم العلويين في المغرب في القرنيين16و17، سعت الحكومات المركزية إلى إدماج الرباطات و الزوايا و الطرق الصوفية في السلطة حيث تعذر القضاء عليها .وهذه الفترة شهت ظهورو إنتشار أغلب الطرق الصوفية في شمال إفريقيا .ونظرا لتعاظم الدور العمومي للرباطات والزوايا

---

[3] **أبو بكر احمد باقادر ،العلوم الاجتماعية و الواقع الفكري عند المسلمين ،ضمن كتاب جماعي :في الاجتماع السياسي و التنمية والاقتصاد وفقه الإصلاح ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر ،بيروت ،ص 72.**

[4] **عماد صولة ،سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار :قراءة انتربوبوجية في السكن التقليدي التونسي،إنسانيات،عدد28،افريل-جوان،2005،ص 15.**

[5] **راجعي مصطفى ، نفس المرجع ،ص 63**

[6] **راجعي مصطفى ،المرجع نفسه،ص 65**

سعت السلطات المركزية الدايات و البايات و السلاطين لردع و ثني الطموحات العسكرية للمرابطين الصوفيين.

بالنسبة للتدين النخبة **religiosité des élites** من الفقهاء و القضاة في تلك الفترة الذي جمع النخبة المثقفة من السلطة الحاكمة ومن يوكل إليهم أمر الفصل في المنازعات من القضاة ،هؤلاء لارتباطهم بالسلطة المركزية في الحواضر الكبرى في المساجد و المدارس وهو يقدم نفس أنه يمثل السنة الصيحة ، فمن خلال خطب العلماء و القضاة توصف بأنها نوع أو نموذج طهري،وحدوي،فرداني ، كتابي لعبادة الله الواحد الذي أوحى رسالته الأخيرة في نص نهائي يمكن الوصول إليه من قبل أي شخص يهتم بقراءته وبالتالي هذه الصيغة التي تلغي كل وسيط و لا تتطلب وجود طبقة دينية خاصة ،الطبقة من المتعلمين يمكنهم أن يحرصوا و يشرحوا الوحي المنزل.في مقابل هناك النموذج الشركي بلغة "علي مراد" الذي يسمح بوجود الوسيط ،والشفاعة الطقوسية و التعبدية و التراتبية الدينية.[7]

1- منظور الانتربولوجيا المغاربية للظاهرة الدينية في تبديها الحضري :

إن الاعتماد على المدخل الانتربولوجي في فهم وفي تفسير المرفولوجية الاجتماعية المرتبطة بالنطاق المغاربي تستجوب بالأساس التعرض الأبحاث ،مستفيدين بذلك من التجارب البحثية من : جاك بيرك J.Berque ، وبيار بورديو P.Bordieu، وارنست جالنر A. Gellner ،كليفورد جارتر C.Geertz، فأعمالهم المكرسة للمجتمعات المغاربية سواء كانت فائدة لخاصة المغرب أو لتبين على أنه كيان مغاير عن أوربا ،فلقد أماطت اللثام على المغرب الكبير وحولته إلى مرجع في الدراسات الانتربولوجية بالجامعات ومراكز البحث بالغرب ككل [8] ، وفي جانب آخر "مجمل التاريخ الديني للمغرب"، والفرد بيل في كتابه "الإسلام في بلاد البربر"[9]، وتحليله لطبيعة التركيب الديني للإسلام بإفريقيا الشمالية ،ويبدو جليا بين دارك وبيل في تصورهما للمراحل التي مرت بها عملية نشر الإسلام بالمنطقة المغاربية ، فكلاهما يؤكد على أن النخب هي أول من تعامل مع الدين الجديد (ويقصد دارك بالنخب أعيان القبائل الشمالية)،في حين ظلت العامة معزولة عنه حسب "بيل" ،وحسب الأخير النخب هم وجهاء المدن و أغنياءها.[10] هذا

[7] **راجعي مصطفى ، المرجع السابق ،ص 64.**

[8] **مختار مروفول ،انتربولوجية المغرب :بيرك ،بورديو جالنر ،وجارتز،مجلة التدوين ،العدد02 ،ديسمبر ،2012،ص 40**

[9] **George drague: Esquisse d'histoire religieuse au Maroc ;conférence et zaouïas ; j .Peyron et Cie; éditeur ;paris ;1951**

[10] **Alfred bel :la religion musulmane en berbère .libraire orientale .Paul Gautier .paris**

بالإضافة إلى الصورة السائدة في الأدبيات عن الإسلام المغاربي هي الجمود والتقهقر الذي يسود في القطاع الريفي و المرابطي في الحقل الديني ،إضافة إلى صورة العمالة و الخيانة و الخضوع للمستعمر.[11]

أ- جاك بيرك Jaque Berque و المدينة المغاربية :

إن تتبع المسيرة "لجاك بارك"،يجعلنا ندرك أهمية الرجل الذاتية و الموضوعية والإضافة التي أسداها لمعرفة المدن والإسلام المغاربي فحضور الريف المغربي و المغاربي بشكل عام في حياة بارك يسبر أغوار المغرب مقدما الريف على الحواضر،حيث استهل أعماله بفحص العقود الرعوية إلى الحواضر، عند بني مسكين سنة **1936** ثم أصدر فيما بعد دراسات عن تاريخ الريف المغربي سنة **1938**.

اتجهت اهتمامات "بارك" فيما بعد إلى الحواضر لكن مدخله هذه المرة لم يكن العمران بحد ذاته إنما كان الفقه حيث درس "نوازل المزارعة لمعيار الوزاني"سنة **1940** ،وأصدر سنة **1944** دراسته مسماة "تحولات في منهاج الفقه المغربي"،فاهتمام بيرك بالفقه في الأربعينات وليس بالحواضر مباشرة يرجع إلى أهمية المدونة الفقهية في ترتيب الانتقال من البدو إلى الحضر، فهي الشرط الضامن الاستمرار "التمسك بالإسلام" عندما تتم هذه العملية لذلك اختص بالفقه العلماء بالمدن، بينما بقي العرف من النصيب الأرياف و البوادي ،فضمن هذا الفكرة تتمحور أعمال بارك على النحو التالي (الريف/الفقه/العمران).[12]

على مستوى الحواضر بدأ اهتمام " بيرك" أولا بمدينة فاس حيث سلسلة من المقالات افتتحها ملاحظات حول جامع القرويين عنونها باسم "دور الجامعة الإسلامية بالمغرب الجديد" سنة **1938** ،واختتمها بعد مرور ثلاثون سنة بمقال اسماه " فاس ومصير المدينة ". وبالتالي فاهتمام بيرك بالحواضر المدن تزايد في الحقيقة مع نهاية الخمسينات ،أين كانت هذه الفضاءات مجالا مفضلا للحرب مع المستعمر ومع بناء الهوية الوطنية ،ثم "médinas ville neuves et bidonvilles"، موظفا بذلك المنهج السوسيوانتربولوجي الحضري إلي أعطى مكانة لنموذج العتيق **l'archétype** الذي تمثله مدينة فاس ، حيث نظر بارك في عدة مقالات و دراسات منها genèse d'une métropole musulmane ، وفي كتابه Maghreb histoire et société سنة **1974**. و حتى كتابه le Maghreb entre deux guerres 1962 ،الذي يفيض بالوصف و بالتحليلات و أنماط

[11] مصطفى راجعي ،نفس المرجع ،ص 82

[12] مختار مرفول ، نفس المرجع ،ص 41.

الحياة المدنية و تأثيرها على الأخلاق و السياسة .[13] ، ويميز بيرك بين فئتين من المعتقدات و الممارسات الدينية ،تنتمي الأولى إلى حظيرة "المقدس المجسد" sacré figuratif وتضم المعتقدات و الطقوس التي ترتبط بعبادة الأولياء و أضرحتهم ،في حين تحل الفئة الثانية في إطار ما يسمى "بالمقدس غير المجسد"،ويضم كل الشعائر الدينية التي تمارس داخل المسجد التي يعبد فيها الله بشكل مجرد و دون أية وساطة.[14] لكنه ركز على دراسة فئة المعتقدات و الممارسات التي تندرج ضمن النوع الأول من المقدس المرتبط بأضرحة الأولياء.وهذا بالنسبة لنا يعد جزئية تاريخية في تحليلنا للتدين الجزائري الذي يعد جزء من التدين المغاربي التي تعد الجزائر جزء منه .

أما بالنسبة إلى الجانب العمراني يبدأ بيرك في تحليله إلى مرفولوجية المدن و المدن العتيقة المغاربية ،فكان اهتمام بالبحث عن الحدود الفاصلة التي تميز المدينة الريفية الصغيرة le bourg عن المدينة الكبيرة **la ville** فإلى أين تنتهي الأولى ومن أين تبدأ الثانية ؟ . و بالنسبة لبيرك المدينة هي إنتاج العالم الحديث ولدت من خلال حراك مجالي الذي تحول إلى قيمة تبادلية معقدة ومتعددة و متنوعة[15] ، وفي المقابل يرى بيرك أن المدينة العتيقة médinas تستلهم مرجعيتها و امتدادها من القرنين 14و 15 أين كانت تسود سلطة الأولياء الصالحين **l'hagiologie**،هي مصممة على المستوى الهندسي حول منارات المساجد وعلى أطواق الأسوار و نفوذ الأولياءو سلطتهم في تنظيم الحياة الاجتماعية. أما بالنسبة إلى صفة التمدن la citadinité ضمن سياق حضور البعد الجدودي ،والتي تستند إلى أحدى الخواص الاجتماعية المنمذجة للمدينة المتمثلة في انتماء إما لفئة الحرفيين آو فئة التجار آو المنتسبين إلى العلم الشرعي.

ب- بيار بورديو Pierre Bourdieu وبروز الدين الحضري في المجتمع الجزائري :

من الطبيعي أن تثير أعمال "بيار بورديو" العديد من النقاشات و الانتقادات فها يرجع لكون بورديو تعرض لمواضيع متنوعة انطلاقا من المنزل القبائلي ،إلى نشأة الدولة مرورا بالحقل الاقتصادي و الهيمنة الذكورية و النظام التعليمي و اللباس الفاخر و فلسفة هايدغر و أساليب الحياة .

فالدراسات الأولى لبورديو اهتمت بالانتربولوجيا ولكنها دون أن تدل ضمن البنيوية الكلاسيكية ،فهذه المقاربة تشكل مصدر تفكير هام ومرموق بالنسبة للمؤلف و أثرى تحليله

[13] مختار مرفول ،نفس المرجع ،ص 42

[14] Jaque Berque ;structure sociales du haut atlas; paris; puf;1955;p 256

[15] مختار مرفول، نفس المرجع ،ص 42

بواسطة مبادئ الانتربولوجيا.[16]، وبالنسبة لأعماله الاتنولوجية التي خصت الجزائر نجد كتابه "سوسيولوجيا الجزائر" **la sociologie de l'Algérie** ، أين يبرز التقسيمات الإثنية و الطبقية بمنهج سوسيوانتربولوجي ،ما مكنه من قراءة المجتمع و الحياة اليومية للجزائري من خلال الثقافة الشعبية و اليومي ،وفي جزئية معنونة بالإسلام في شمال إفريقيا **l'islam au nord Afrique** ،أين يتحدث عن مميزات و ممارسة الدين و أثره الراسخ في ذهنيات الجزائري في ظل نظام كولونيالي منتقد من طرفه إذ يقول :

" L'islam nord –africain se présenté comme un ensemble hiérarchisé ou l'analyse peut isoler différents" niveaux " : dévotion animiste, culte naturistes, rites agraire ,culte des saints et maraboutisme ,pratique réglée par la religion ,droit appliqué ,dogme et ésotérisme mystique l'analyse différentielle décèlerait sans doute sans doute.des"profits religieux "très divers , manifestant l'intégration hiérarchisé en chaque individu, des différents niveaux dont l'importance relative varie selon les conditions d'existence et l'éducation"

ينتهج بورديو في معرض حديثه عن الظاهرة الدينية الإسلامية في الجزائر في القرن **19م** ، الأسلوب التحليلي الاتنولوجي في قراءته للحياة الدينية في شمال إفريقيا ،فبالنسبة له الإسلام في هذه المنطقة يشكل مجموعة الأشكال الإسلام الشعبي المرابطي و الصوفي التي تتميز من منطقة إلى أخرى من حيث الممارسات و الذهنيات في تلك الفترة : " بأن الإسلام في شمال يبرز بأنه مجموعة متدرجة ،أين التحليل بقدوره التفريق بين عدة "مستويات " :عبادة إحيائية ،عبادة الطبيعة وطقوس الزراعة ،عبادة بالتقرب بأولياء الله ،و المرابطين ،ممارسة منتظمة بالدين ،قانون مطبق ،عقيدة ومذهب صوفي .فالتحليل المتباين يكف من دون شك "مكاسب دينية "تكثر تنوع ،كرفض و معارضة الانسجام الاجتماعي التراتبي لكل فرد ،واختلافات المستويات للذين لهم اهتمام مرتبط بتغير تبعا لشروط الوجود و التربية".[17]

وفي جانب آخر بالنسبة لبورديو الإسلام في شمال إفريقيا هو كل شيء : " في كل مكان في المغرب تأثير الإسلام ظاهر في كل شيء يدرك و يصنع و يعاد تفسير بالرجوع إلى تعاليم القرآن ،من الميلاد إلى الوفاة ،سلسلة من الطقوس و الشعائر و العادات و القواعد

[16] **عبد الكريم بزار ،علم اجتماع بيار بورديو،دراسة لنيل شهادة الدكتوراه ،نحت إشراف نور الدين بومهرة ،جامعة منتوري ،قسنطينة ،2006-2007،ص 18-19**

[17] **Pierre bourdieu ,la sociologie de l'Algérie ,puf ,paris, p 103**

الإسلامية و المؤسلمة يمر بها و يخضع لها الفرد قائمة من الممنوعات و المحظورات و التفريق بين الحلال و الحرام ،تحريم الكحول ألعاب القمار و القرض ذي الفائدة .المحاكم تطبق الأحكام الإسلامية و القاضي يلعب دورا دينيا و اجتماعيا ،الإسلام هو الجو الذي يسبح فيه الحياة ،ليس في الحياة الدينية أو الفكرية فقط ،وإنما الحياة الخاصة و الحياة الاجتماعية و الحياة المهنية "[18]، ويأتي على ذكر علاقة التدين التقليدي في تطابقه مع الإسلام : "قوة الإسلام الجزائري تأتي كونه في روحه متوافق مع روح الحضارة الجزائرية .الرسالة القرآنية تحتوي تعاليم مناسبة لنمط الحياة التقليدي و نظام المعايير الذي يلائم البنيات العميقة للمجتمع الجزائري [19]"

و يقدم **بورديو** كذلك على ذكر نقطة أساسية ،وهي التقسيمات الريفية والحضرية ،وكيفية فرض العقيدة المخصصة من حيث الممارسة و طرق التفكير لكل منهما ،أين ظهر الإصلاحيين في المدن واستحواذهم عليها ،في مجتمع تقليدي :

" Dans la société traditionnelle , a la religion des citadins des bourgeois souvent cultivés et affinés conscience d'appartenir aune religion universelle t s'efforcent de définir leur religiosité contre le ritualisme des campagnards –les villes ont été le lieu d'élection du réformisme –s'opposait a religion es ruraux , tout imprégnée de survivances ,profondément enracinée dans le terroir ,et ignorante ,en gênerai ,des subtilités du dogme ou de la théologie .

Mais chacune de ces formes de la religiosité se définissait en référence a l'autre :la religion ,si éloignée fut-elle dans son esprit et dans ses pratique ,de la religion musulmane authentique procédait cependant de l'islam du fait qu'elle ne se juger ar rapport a lui et de s'interpréter selon les normes islamiques..

La religion des citadins n'ignorait pas ,de son coté ,les croyances naturistes ,la craints des "Génie" ou les cultes des saints.(il y aurait lieu de distinguer aussi une religiosité masculine et religiosité féminine)[20]

[18] **Pierre bourdieu.op cit , p 96**
[19] **op cit , p 98**
[20] **op cit , p103**

يأتي بورديو في تحليله لتشكل التدين الحضري في مقابل التدين التقليدي المرابطي و الصوفي في الجزائر الكولونيالية في علاقته بالمدن ،و الانتماء الطبقي لهذا النوع من التدين الذي طبعا لم ينشا من فراغ ،وكان نتيجة دينامية الحقل الديني بمؤسساته و قياداته ،اتجاه السياسة الاستعمارية المنتهجة اتجاه للأهالي الأرياف وساكنة المدن في الحصول على ود إحداها ،إضافة إلى التغير في التفكير الإسلامي عامة في الوطن العربي ،في ظروف أين كانت النهضة الإسلامية في أوجها بدءا من محمد عبده ومحمد رشيد رضا ،ثم "حسن البنا" وصولا "ابن باديس" وجمعية العلماء المسلمين .

وبالتالي هذا المشهد أظهر وجوده في شكل تدين حضري يختص به كما أسلفنا الفقهاء و القضاة وغيرهم ،وتدين ريفي مرتبط أشد الارتباط بالزوايا و الصوفيين ، حيث يصف بورديو ذلك أن في" ظل المجتمع التقليدي البسيط، نجد أن دين الحضريين من الطبقة البرجوازية – في الغالب هم من المثقفين و الممحصين الذين يدركون الانتماء إلى دين عالمي و يحاولون قصارى جهدهم بالتعريف بتدينهم-محاولة منهم ضد الطقوسية القروية (المدن أصبحت مكان مسيطر لدى الإصلاحيين) بعكس الدين لدى سكان الأرياف ،جميعهم متأثر ببقاء الإنسان ،وبشكل عميق متجذرون في الأرض ،وفاقدون إلى المعرفة في العموم للبصيرة في العقيدة أو في أصول الدين ،لكن لكل إحدى هذين الشكلين من التدين يعرف بالرجوع للأخر . ويأتي على ذكر نقطة أساسية حيث يخلُص أن لكل إحدى هذين الشكلين من التدين يعرف بالرجوع للآخر :" الدين إذا أبعد بالإمكان من محتواه وفي ممارساته ،فالدين الإسلامي الأصيل انبثق من إسلام الفعل الذي لا ينتهي بإبداء الرأي بالمقارنة فقط ،بل يفسر وفقا للقواعد و المعايير الإسلامية"..، وفي تلميح لبورديو حول دين الحضريين **la religion des citadins** ، لا يتجاهل هذا "**التدين**" من جانبه ،المعتقدات الشعبية ،كالاعتقاد بوجود "الجن" ،و"أولياء الله" ،ويضيف بأنه من الأهمية بما كان التمييز في هذا الجانب بين تدين ذكوري و تدين أنثوي.**religiosité masculine et religiosité féminine**.[21]، أما من جهة موضوع المساواة و مفهوم الحداثة و مفهوم التقاليد و التي تتمحور حوله قطبي إشكالية الدراسة ،يعطي بورديو أولوية خاصة للمقارنة في مابين الحداثة و التقاليد ، إن مشاريع بحثه تؤكد كيف أن المجتمع الحديث

[21] **Ibid , p 103**

يشوه الإنسان من حيث أنه يفرض عليه و يلزمه بحالة من اللامساواة الغير الشرعية ،يكون المجتمع هو السبب الأصلي فيها. [22]

ت- أرنست جلنر Ernest Gellner وحلقة التدين الريفي:

يعتبر "جلنر" من رواد الانتربولوجية البريطانية التي درست النطاق المغاربي بالدرس و التحليل لعدد من الموضوعات كالمخزن والقبائل و الزوايا و الاستعمار و الحركة الوطنية و الدولة المستقلة و الأحزاب السياسية [23] ، فمن خلال إسهامه البارز في دراسة خصائص المجتمع الشمال إفريقي في اتصالها بالمقدس الإسلامي ،من بين الأعمال التي يأخذ بها بالرغم من النقد الموجه إليها "كمفهوم الانقسامية" التي هي مجموعة تشابكية متعددة الانتماءات التي تتركب وفق نظام مساواتي و توازني يعتمد مبدأ التدامج و التصدع fission et fusion .بالإضافة إلى مفهوم"الفوضى المنظمة" l'anarchie ordonnée التي تنتج السلطة لدى القبائل وتقوم بإهدائها للمدينة.

إن "جلنر" في تحليله لمسألة "الفوضى المنظمة" أين تلعب الزاوية دور تجسيد المقدس ، عن طريق الأولياء المتجذرون في صفوف السلالات الدينية ،أين يتوسطون العلاقة مابين الله و الناس ،إضافة إلى الأدوار و المهام السياسية ،فعبادة الأولياء حسبه بأرض الأطلس تعبر في مضمونها الاجتماعي عن الحاجة الروحية وعن الالحاحات الوظيفية المتعلقة بالنظام السياسي الجزئي .و لاحظ "جلنر" أن الحياة القروية عادة ما تفضل تدينا مخالفا لتدين الموجود بالمدينة ،فاتصاف أهالي الريف بالأمية التي تمنع من الرجوع إلى الكتاب المقدس، تدفعهم إلى التدين "**مشخصن**"، لذلك فهم في حاجة إلى شخص ديني ليس فقط في الدور الوسيط الذي يقوم به في تقريبهم من الله و حسب بل أيضا في الوساطة الضرورية التي يقوم بها في ما بين المجموعات الاجتماعية .إن التدين القروي من خلال "جلنر" متصف بالإكثار من الصور الملموسة للمقدس و الممارسات الطقوسية وكذا التراتبات و الوساطات.

إن أهمية "جلنر" تكمن في كونها طرحت العلاقة التي تربط الأولياء بالقبائل بشكل ايجابي ،يتداخل فيه الديني بالسياسي بالنمط الاقتصادي و الزراعي الرعوي .هذا النموذج في نظر **جلنر** متعلق فقط بالإسلام المرابطي ذو الصفة المحلية الجزئية غير مؤهل للاندفاع نحو الوطنية و نحو الحداثة. لذلك فالإصلاح الديني القائم على القراءة و الكتابة ،يطرح نفسه كبديل

[22] **مختار مرفول ،مرجع سابق ،ص ص 43-44**

[23] **Gellner .Ernest ;"Comment Devenir Marabout" ,Bulletin Economique Et Social Du Maroc ,Rabat;1976.Et "les traits distinctifs de l'état musulmane", revue des science sociales, vol 32,1980.**

للإسلام أولا للإسلام الريفي و الشعبي الذي يصفه بالشعوذة و الخرافة ،ومبلورا ثانيا للوطنية المغاربية و حاملا لديناميـة الحداثـة. فجلنر بهذا المعنى لم يخرج عن المسلمات الفيبرية التي كان حملها ،حيث قارن بها الإسلام المرابطي بالكاثوليكية و الإسلام الإصلاحي الكتابي بالأرثوذوكسي التي كانت في القرن 16 بأوروبا وراء ظهور الرأسمالية و الحداثة.[24]

وبخصوص أعمال "ارنست جلنر" و أعمال مشابهة أخرى كأعمال "جون واتربوري" و "جيمس ميلر" .وقد حاول هؤلاء الباحثون ،كل بطريقته و في المجال الذي درسه ،إثبات مفهوم الانقسامية ،أو ما يسميه جلنر" فوضى الانقسامية" حيث ينسجم حراكها بطبيعة النظام الأركيولوجي الوعر الذي تتواجد عليه خصائص القبائل الأمازيغية بالأطلس ،بيد هذا النوع من التحليل قد أثبت قصوره الشديد في فهم البنيات الاجتماعية و السياسية للمجتمع المغربي ، إذ بشأنها يقول كليفورد غيرتز :"الانقسامية نظرية جاهزة كانت تبحث لنفسها عن نموذج و مثال في مجتمعات الشمال إفريقيا".[25]

د- كليفورد غيرتز C.Geertz، رؤية ما بعد حداثية لإسلام المدينة:

يمكن التمييز عموما بين ثلاثة مستويات في دراسة **جيرتز** للحياة الدينية بالمجتمع المغربي ،**أولا** نظريته حول الدين كظاهرة اجتماعية و ثقافية و سيكولوجية ،**ثانيا** التاريخ الديني للمجتمع المغربي ،**وثالثا** البحث الميداني الذي أجراه في بداية في بداية سنوات الستينات. بالنسبة للنظرية الغيرتزية حول الدين ،حيث يعتبر الأخير من كبار المعاصرين الذين أسهموا في تطوير دراسة الأنساق الرمزية و الثقافية داخل الممارسات الانتربولوجية سواء على مستوى النظرية أو المنهج .وقد انطلق الباحث في بناء نموذجه التحليلي من فكرة أساسية مفادها تطوير البعد الثقافي للتحليل الديني مقتفيا في ذلك اثر فيبر ومتأثرا بدرجات متفاوتة و أشكال مختلفة ،بكل من بارسونز ،وشيلر و كلوكهن وبواز و سبير وبالطبع كلود ليفي ستروس [26] ، وقد حاول غيرتز الاستفادة من قراءته النظرية و أبحاثه الميدانية المبكرة لبناء تعريف عام للدين ينسحب على جميع الأشكال الدينية الممكنة .وقد جاء هذا التعريف على الشكل التالي :"الدين نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع و دوافع ذات سلطة ،وانتشار و استمرار دائم عند الناس

[24] **مختار مرفول ،نفس المرجع ،ص 44**
[25] **انظر :عبد الغني منديب :مرجع سابق ،ص 53 ،و مختار مرفول ،ص 42-43.**
[26] **عبد الغنبي منديب نفس المرجع ،ص 55**

،وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود ،مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات،بحيث تبدو هذه الطبائع و الدوافع واقعية بشكل متفرد ".[27]

فالفهم الدقيق حسبه للكيفية التي يفكر بها الناس يمر بالضرورة عبر فهم سلوكاتهم و تصرفاتهم في سياق الأحداث الاجتماعية ولذلك فإن فهم الدين يمر بالضرورة عبر الأشكال الثقافية التي تعني عند غيرتز "بناء و إدراك و استعمال الأشكال الرمزية "، وعليه فإن دراسة الحياة الدينية ينبغي أن تبدأ من تحليل أنساق التي يستعملها الفرد داخل لحياة الاجتماعية.بالنسبة إلى المرتكزات الانتربولوجية غيرتز Geertz التي تعتمد بالأساس على مسمى **"الوصف المكثف"**la description dense ،الذي هو عبارة عن برنامج متكامل يبحث في الكيفية التي تنتج من خلالها الناس بنايات المعنى و الدلالات التي يثبتونها هم أنفسهم عليها.

إن المنظور الغيرتزي بهذا المعنى و المنتسب لتيار ما بعد الحداثة post-modernité ، ينظر لكل شيء على أنه نص و أن المجتمعات مختزلة في المعاني ،وان المعنى هنا مطروح للتفكيك le décodage ، وأن أي اعتبار للواقع من منظور موضوعي هو محل شك ،وأن التعميمات العلمية هي ذات نزعة موضوعية و أن النظرية هي حاجز أمام فهم الأخر و دلالاته أثناء دراسة المجتمعات ،لذلك ترتكز انتربولوجية "غيرتز" الاجتماعية على ردود أفعال الباحث اتجاه ملاحظاته للمجتمع المدروس.[28] وهذا الجانب الاجتماعي في الدين هو ما جعل الباحث غيرتز ينطلق من افتراض نظري يخص الدين الإسلامي مفاده أنه مؤسسة اجتماعية والعبادة نشاط اجتماعي والاعتقاد قوة اجتماعية .

كان إسلام إفريقيا حسب "غيرتز" ،والى حد كبير لا يزال ،أساسا دين الأولياء و الصالحين و التشدد الأخلاقي و القوى السحرية و القوى العنيفة،وكان هذا كما يصدق على أزمة فاس و مراكش يصدق أيضا على جبال الأطلسي و الصحراء العربية [29] ،ويظهر هذا في عمله الانتربولوجي البارز من أقصى الشرق اندونيسيا إلى أقصى الغرب المغرب الأقصى في كتاب معنون :الإسلام من وجهة نظر علم الاناسة ،و أمتد عمله في البداية من فترة 1952-1954 وعلى مدى عامين قام بدراسة الحياة الدينية والاجتماعية في مدينة صغيرة في شرق جاوة ،بالإضافة إلى جاكرتا وبالي ،وقام بأبحاث مماثلة في1964-1965 في المغرب مهتما أساسا بمدينة صغيرة ذات أسوار في وسط البلاد ،وتلاها بزيارات عديدة لمدن المغرب عموما فقد

[27] **نفس المرجع ،ص 55**
[28] **مختار مرفول ، نفس المرجع ،ص 44**
[29] **أبو بكر احمد باقادر، الإسلام من وجهة نظر علم الاناسة ، ص 20**

كانت الدراسات الميدانية حسبه مثمرة علميا، ليس فقط بلورة مجموعة افتراضات محددة ،بل أيضا كمصدر لأنماط عديدة لتفاسير اجتماعية و ثقافية لظواهر اجتماعية مختلفة ،وكانت ما رآه في محيط التاريخ الاجتماعي العريض الذي درسه كان في حدود المدن وقرى القطر فقط[30]

وبالنسبة إلى الدين الإسلامي في المجتمعين الريفي و الحضري هما حالتين مختلفين داخل النظام أو النسق الواحد ،في نظر غيرتز ، ويتفاعل الأحد مع الآخر وان كان هذا التفاعل عدائيا إلا لأنه كان مستمرا وقدم الدينامية المركزية للتغير التاريخي في المغرب منذ تأسيس فاس ووصول الفرنسيين إليها في بداية القرن العشرين وإحكام القوى الغربية ،مما أدى إلى زيادة تأثير الفقهاء الذين تقوت شوكتهم .ضد التدخل الأوروبي وضد التقاليد المربوطية القديمة .وهو الذي لعب الدور الكبير في تشكل الحركة السلفية و الحركة الوطنية ،بالرغم الصراع الديني الذي نشب بين السلفية و الإسلام الشعبي .

[30] **عبدالغني منديب ،مرجع سابق ،ص64**

المبحث الثاني

رؤية في تغير المرجعيات وبزوغ التيارات الدينية

... رهانا التأصيل و التحديث المجتمعي في الجزائر

أولا- المجتمع الجزائري في ظل التحولات الاجتماعية و التثاقف

ثانيا- بانوراما الظاهرة الدينية في المجتمع الجزائري

1- بين الدولة الدينية و الاشتراكية الإسلامية 1962

2- فترة الثمانينات :تنافس بين الدولة و الإسلاميين على نشر الأصولية

3- تديين السياسة لدى الإسلاميين وتصاعد المد الإسلامي

4- حيثيات الإسلام الإصلاحي (السلفي) وظهوره في الواجهة

5- "صورة المتدين" الحالية ،الوئام مع الأخر ومصالحة مع الفضاء العام.

6- إعادة بعث التدين الصوفي في مواجهة "التمسلف"

" أن السؤال الأناسي العميق :ماذا يفعل الإنسان ذو الحساسية الدينية مع المجتمع حينما تبدأ قوة التدين في الضعف ؟و ماذا يفعل حينما تتغير التقاليد "

كليفورد غيرتز،الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة ،

مرجع سابق ،ص10

يذهب الباحث صالح بلحاج بالقول أنه صحيح أن الماضي يفسر الحاضر ،يفسره ولا يبرره ،وقد يتعداه إلى المستقبل وهذه الصلة بين الماضي و حاضر قوية في الحالة التي تهمنا ، وهي موضوع الدين في الجزائر ..ومن هنا ضرورة العودة إلى الماضي و استشعار لمستقبل في ما يخص الجزائر ،نعتقد الانطلاق من بداية الاحتلال الفرنسي كاف لرصد تطورات الظاهرة الدينية و ودورها في المجتمع .واختيار نقطة بداية هذه ليس احتراما للتقليد المتمثل في النزوع إلى تفسير كل شيء في واقع البلدان المستعمرة سابقا بوصفه تركة الماضي الاستعماري ،بل لأن استعمار الجزائر استعمارا استيطانيا مباشرا شاملا و طويل الأمد اثر بشدة في المجال الديني و اللغوي و الثقافي .

المقارنة بين المشهد الديني بالجزائر في الجزء الأكبر من الماضي و اليوم تبين فروقا كبيرة بين الماضي و الحاضر من وجوه عديدة أولها دور الدين في المجتمع وفي السياسة ،في الدولة وفي العلاقات الاجتماعية الخاصة و العامة ، وفارقا بين إسلام الأمس و إسلام اليوم. وسبب ذلك ما حصل في الظاهرة الدينية بالجزائر من تغيرات ارتبطت بشكل وثيق مع التطورات السياسية و الاجتماعية الحاصلة بالبلاد خاصة و العالم العربي الإسلامي عامة . و نتيجة هذا عندنا تحول كبير في الصورة ، تُميز بحضور للدين في السياسة وفي العلاقات الاجتماعية أوسع بكثير مما كان عليه في الماضي.وكان التحول نوعيا أيضا، فإن الإسلام المهيمن اليوم ليس إسلام المالكية العريق بالجزائر ،بل إسلام السلفية الحنبلية الوهابية و الاخوانية .كيف حدث ذلك ؟ [31]

الإجابة عن موضوع المبحث ،وفيها نبتدئ بنظرة تاريخية وجيزة على نشوء الحركة الدينية الحديثة بالجزائر وهي السلفية المالكية ، وننتقل بعدها إلى مرحلة التحول النوعي الذي صادف صعود الحركة الإسلامية والسياسية وظهور سلفية جديدة ، ومنها إلى تطبيقات هذه السلفية و مظاهرها في العلاقات الاجتماعية. و في **1962** دخلت الجزائر مرحلة الاستقلال بمجتمع تتجاذبه عناصر من الحداثة و عناصر من السلفية .لكن تيار السلفية و المحافظة الثقافية كان له تفوق واضح بسبب العمل الإصلاحي للعلماء ولأن الجزائر لم تكن شهدت حركة ثقافية تنويرية ،ولأن دعاة الحداثة من النخبة الجزائرية كانوا من دعاة الاندماج في الماضي فقل تأثيرهم بسبب ذلك .

[31] صالح بلحاج ،الجزائر :الإيديولوجية و المجتمع للسلفيين و السلطة لغيرهم ، أبحاث وأراء حول مسالة التحول الديمقراطي ،مخبر دراسات وتحليل السياسات العامة في الجزائر نفس المرجع، ص 141

أقامت الجزائر نظاما سياسيا شموليا إمتدت هيمنته إلى كافة مظاهر الحياة ومنها الدينية و الثقافية.وظلت العلاقة بين السلطة السياسية وتطورت الأوضاع الدينية في المجتمع قائمة ،متينة ومتزايدة باطراد ،بما يجيز القول عن المشهد الديني الراهن انه ،بمعنى أخر و بصورة مباشرة أو غير مباشرة ،يضرب بجذوره في الحقبة الاستعمارية وان ملامحه الحاضرة من صنع النظام السياسي الجزائري .من هذه الرؤية نتناول موضوع الدين وتغير مرجعياته في الجزائر ،خصوصا أين ظهر ذلك جليا بعد الاستقلال بين الدولة الدينية و الاشتراكية الإسلامية ،وبعده فترة الثمانينات التي تنافس فيها دولة الإسلاميين على نشر الأصولية،وصولا إلى الوقت الراهن التي ظهرت فيه بوادر نزعة فردية وأخرى جماعية بفعل تأثر مؤسسات التنشئة الاجتماعية بعوامل عديدة ساهمة في ذلك ،أو ما يسمى بالانفتاح و العصرنة [32] ، إذن ماهي الدوافع في تغير المرجعيات و المتغيرات السوسيولوجية لدى الشباب خاصة ،في فترات تميزت بالحراك الاجتماعي و السياسي ؟ و أي تدين أو تدينات فرضت وجودها؟ وكيف ذلك ؟

أولا- المجتمع الجزائري في ظل التحولات الاجتماعية و التثاقف :

لقد شهد المجتمع الجزائري بعد **1962** عدة تحولات وتغيرات واسعة النطاق وفي مجالات عديدة كالاقتصاد و الأسرة و التعليم و الدين و السياسة ،لا سيما بعد أن وجهت الجزائر عنايتها إلى وضع تخطيط اقتصادي واجتماعي يرتكز على التنمية الشاملة ،ومن ثمة جاء اهتمام الدولة بهذه السياسة نتيجة لظروف و بواعث اقتصادية واجتماعية أحدثها التطور العام فيها. إضافة إلى عوامل كالتمدن و التصنيع و النزوح إلى المدن الكبرى ،هذه الحركة الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية ساهمت في ميلاد بنيات اجتماعية و أسرية جديدة،حيث نجد أن التغير في الجزائر مقترن بأربع عوامل محورية بما يلي :

- بالتغير وفق الصدمات من الصدمة الكولونيالية مرورا بالصدمة الاستقلال،إلى صدمة المتعددة الأبعاد:السياسية ،الاجتماعية ،الثقافية ،و الأمنية.
- بالتغير من التصلب و الانغلاق على الذات إلى المرونة و الانفتاح على العالمين.
- بالسير من الجماعي (القبلي /العائلي)،إلى الفردي (الأسري/ الشخصي).
- بالتغير من الذكوري إلى النسواني.[33]

[32] **صالح بلحاج ،نفس المرجع ،ص 142.**

[33] **بوتخيل معطي 2013،محاولة للتنظير لمسار الاجتماع العائلي الجزائري ،مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ،العدد 16،السداسي الأول ،ص 248-249.**

إن هذه التغيرات هي التي تفرز **التحولات على المستوى الكلي**،وكذلك على المستوى البنيات العائلية و الأسرية ،وكذلك على **مستوى الشخصية القاعدية للفرد الجزائري** ،فمسار التغيرات التي عرفتها الجزائر ،كانت وفق الصدمات الاستعمارية فصدمة الاستقلال ثم الصدمة المتعددة الأبعاد ،وان الاجتماع العائلي الجزائري تتقاذفه نزعتان :النزعة الذكورية و النزعة النسوانية. حيث إن التغير الحاصل في المجتمع الجزائري هو المسار المسجل ،في التغيير من الانتقال من الجماعي إلى الاجتماعي ،ثم من المقدس المحلي إلى المقدس الخارجي ،أي **"من التدين الشعبي المحلي"**، والذي يمس بالخصوص العبادات و المعاملات غالبا ما تخضع إلى مصلحة العائلة ،إلى التعامل مع المقدسات المنتجة في الحضارات الأخرى و المتمثلة بالخصوص في اقتصاد السوق أو الإله الجديد ،حقوق الإنسان ،أو الإنجيل الجديد.[34]

و يتعرض المجتمع الجزائري إلى عملية **تثاقف Acculturation** ولعل ما سهل هذه العملية وسرع فيها ،الوتيرة المتسارعة التي تتحرك بها المجتمعات مما جعلتها تدخل في حالة إرباك شديدة يصعب عليها استعمال ميكانيزمات المواجهة بل وحتى التفكير فيها ذلك " لأن حالة التثاقف تحدث اضطراب شديد على مستوى التشكيلة العقلية للماضي و تجعل عملية البحث عن التوازن بين القديم و الجديد نبين الأصيل و الحديث صعبة إلى مستحيلة .

هذه الوضعية تدفع الفرد إلى الدخول في حلقة مفرغة أين يلتمس بشكل سطحي الماضي و الحاضر و المستقبل"[35]، ولهذا يقول جاك بارك إن التناقض في الثقافة العربية هو نتاج العلاقة الخاصة بين الثقافة العربية المنغرسة في ماضيها و المتجذرة في أصالتها و الحضارة الغربية هذا ما خلق حالة تشوش نفسي-ثقافي جعل الهوية تتأرجح بين وضعيتين متضادتين :بين الأصالة و الحداثة ،بين المقدس و المدنس[36]. لهذا الفرد الجزائري يعيش ثقافته على شكل متناقض منقسم بين رغبته في الارتقاء إلى المستوى العالمي (الحداثة) وقلقه من التخلي عن أصالته (التقليدي).[37]

ثانيا- بانوراما الظاهرة الدينية في المجتمع الجزائري:

إن الإسلام منذ دخوله إلى الجزائر ساير تحولات و تشكيلات ارتبطت أحيانا بطريقة فهمه ، وتمثله الأمر الذي أوجد تحولا عبر بعد زمني شاقولي ارتبط بتأثير عامل الزمن

---

[34] **بوتخيل معطي 2013، نفس المرجع ،ص 143-144**

[35] **Toualbi N. L'ordre et le désordre ,casbah,alger;2006,p23**

[36] **Berque .J;Le Maghreb Entre Deux Guerre ;Seuil ;Paris;1969.**

[37] **Toualbi, N. le sacré ambigu ou des avatards psychologiques du changement social, ENAL ;alger ,p 11**

بالنظر إلى التبدلات الحاصلة من عنصر التغيير و القدم ،وكذا في بعد أفقي أوجد مفهومات و تشكيلات مختلفة. إذ تفرد الحالة الإسلامية في الجزائر، يشكل إضافة للمعطي الإسلامي العام ،وهو الأمر المتأتي في الخصوصية الظاهرة الكرونولوجية للمجتمع الجزائري بداية من دول الإسلام واعتناق الجزائريين له مرورا بالاستعمار الفرنسي ، فمن الناحية التاريخية شكل الإسلام الشكل الهوياتي الأبرز في فترة الاستعمار و هو ما سعت جمعية العلماء المسلمين إلى تجليه مع بداية الثلاثينات من القرن التاسع عشر ،بغرض العودة إلى الأصول و بالتالي التميز عن الهوية المقابلة لمشكلة الاستعمار[38] .وهو المجال الذي اتضح فيه الأخر كانتماء مختلف فكريا وعقديا مع رغبة جامحة في تأسيس "النحن" عبر ملامح الوطنية التي تشكل اللغة العربية وجهها الأخر . ووصولا إلى قيام الحركات الإسلامية و كذا إلى حالته اليوم ،عن طريق الخصوصية الحادثة وطنيا عبر الكرونولوجيا الخاصة بالشأن الإسلامي ووضعيته على حد سواء،ومن وجهة أخرى في التباين الحادث بين الفلسفات التي تتبناها الحركات الإسلامية و التي يمكن إدراكها مثلا في التوجهات السياسية التي تتخذ الإسلام منطلقا لها .[39]

1- بين الدولة الدينية و الاشتراكية الإسلامية 1962 :

في السنوات الثلاث الأولى من الاستقلال كان الخطاب السياسي و الإيديولوجي الرسمي دينيا تارة ومتمركسا(نسبة إلى الماركسية) تارة أخرى ،بين الجناح اليساري و الجناح الديني في الحزب الحاكم ،جبهة التحرير الوطني ،قام الرئيس بن بلة في آن واحد بدور الناطق باسم اليساريين لدى المحافظين لدى اليساريين .بمجيء الرئيس بومدين في انقلاب جوان **1965** انتهت ازدواجية الدور وأصبح الخطاب أكثر تجانسا و استقلالية ، قائما من حيث التصور على التوفيق بين الإسلام و الاشتراكية ، وفي الممارسة على العمل لبناء الاشتراكية جنبا إلى جنب مع تقوية الطابع الديني للدولة ،في المؤسسات و في النظام القانوني وفي المجتمع.

كان رجال الدين قد أيدوا انقلاب بومدين راجين التأثير في توجيهاته ،وكان بومدين بحاجة إلى توسيع قاعدته الاجتماعية ،فتم التقارب بين الجانبين و ادمج الإسلاميون في الحكومة إذ عيَن بومدين أحمد طالب إبراهيمي في التربية الوطنية ثم الثقافة والإعلام ، ومولود قاسم في التعليم الأصلي و الشؤون الدينية .وكانت العودة قوية إلى الإسلام في المؤسسات عموما [40].

ويبدو أن الطابع الراديكالي والثوري هو الطابع المشترك بين الإصلاحيين و الاشتراكيين

[38] **بشير خليفي ،الغرب و الإسلام في الجزائر تحليل لمعوقات التفاهم ،مجلة الثقافة الإسلامية ،العدد2012/09،ص 41-42**

[39] **Boubekeur Amel 2007;Political Islam In Algerie ,Ceps; Working Document ;N 268 ,Belguim,P 01**

[40] **صالح بلحاج، نفس المرجع،ص 132**

الراديكاليين حماة الثورة الاشتراكية و المدافعين عنها .كان التغير الذي سعت إليه الجزائر البومدينية تغيرا جذريا في جميع الميادين،ولهذا وجدت في الإصلاحيين الحليف المناسب حيث كان الاصطلاحيون أنفسهم يسعون إلى إحداث تغير ديني على التصوف التقليدي فوجدوا الدولة أداة للتغير الثقافي.[41] ، وبموجب دستور **1976**،صار على رئيس الجمهورية أن يتعهد عند أداء اليمين الدستورية بتمجيد الدين الإسلامي وينهي قسمه "و الله على ما أقول شهيد"، ولم يعد بمقتضى الدستور نفسه ،في مقدور أي مراجعة دستورية أن تمس بالإسلام ، وأصبحت وزارة الأوقاف وزارة التعليم الأصلي و الشؤون الدينية ،ومنحت مجلة تدعى الأصالة ،وأنشئ في **1966** مجلس إسلامي أعلى.

وبالرجوع لدستور **1976**، فإننا نرى ازدواجية في تعريف الدولة الجزائرية ،فهي من جهة إسلامية ،ومن جهة أخرى إشتراكية ،وهم يوضحون بأن الاشتراكية ليست بدين ،بل هي سلاح نظري و استراتيجي يعمل لإعادة الدين الإسلامي وجهه الحقيقي للتطور و الرقي و التقدم .حيث لا يوجد نص قانوني يوضح طبيعة المشاريع التنموية ،على أنها تحمل صبغة إسلامية ،ومنها نستنتج أن السلطة الحاكمة المعروفة بتوجهها العقلاني ،وفي تسيير أمور الاقتصاد و السياسة ،قد فصلت في مسألة الدين باعتباره هو المهيمن في النصوص لكن في واقع الأمر السلطة هي التي تحكم.[42] ، ويصف "صانصون" بهذا الشأن الجزائر بأنها تعدد طائفي ضمني **pluriconfessionnalité du dedans** [43] ،فبالرغم من تمركز الحقل السياسي الديني مع الممارسات الشعبية ،التي هي مرتبطة بالأولياء المحليين ،فالبقاء القوي و الذي يدور في ممارسة الإسلام المؤطر من طرف لدولة [44] . و في المجال القانوني ،سمح القانون المدني في سبتمبر **1973** للقضاة اللجوء إلى الشريعة الإسلامية للفصل في المنازعات و أضحى الإسلام مصدرا فرعيا من مصادر القانون ،وصبت النقاشات التي جرت في الحكومة حول قانون الأسرة كلها في مجرى واحد ،وهو تنظيم الأحوال الشخصية بقواعد الشريعة الإسلامية .[45] ، وبالتالي إن توسيع و تعميق مسألة الفهم في التعاطي مع موضوع الدين الإسلامي في تجلياته ،من حيث الوجود والوظيفة في الدستور الجزائري ،وانعكاساته على القيم الاجتماعية . قد حظي باهتمام بالغ وخاص ضمن القواعد السياسية الإيديولوجية للنظام السياسي في الجزائر ،حيث يعتبر من أهم

---

[41] **مصطفى راجعي ، التدين وجودة الحكامة .ص 94**

[42] **بلخير بومحرات2011،الدين والتبرير السياسي و الرباط الاجتماعي ،مجلة مواقف ،جامعة معسكر،العدد06،ديسمبر ص142**

[43] **Sanson.H.1983.la licité islamique en Algérie ;CRESM/CNRS; paris.**

[44] **Benjamin stora .op cit ;p 69**

[45] **صالح بلحاج ،الدين والسياسة و المجتمع في الجزائر ،ص132**

الخصائص المكونة للهوية الوطنية الجزائرية . [46] أما في المجتمع ،أصبح يوم الجمعة عطلة الأسبوع و اشتدت الإجراءات المتخذة لإجبارية الصوم بالنسبة إلى الجزائريين و أسست الملتقيات سنوية دولية للفكر الإسلامي اتخذت لنفسها هدفا تحويل الجزائر إلى مركز إشعاع للفكر الإسلامي .وفرضت إجراءات مقيدة على بيع المشروبات الكحولية للمواطنين الجزائريين.[47]

وحول نقد فكرة التحديث المادي و الديني للجزائر ،وقيام المعارضة الإسلامية **l'opposition islamiste**، ومحاولة تقريبهم إلى السلطة و التي تأتي في بداية سياسة التعريب التي تطابقت مع ما تنادي به الأسلمة **islamité** [48] ،ومن خلال ما سماه **أركون** بتأميم الإسلام **étatisation de l'islam** ، فمن جانبه هو تفكيك الانسجام الرمزي و الدلالي بين الإسلام و المجتمع الجزائري "الإسلام كتعبير ثقافي إندمج مع قيم وبنية نظام التضامن و الإنتاج والتبادل الموجودة في المجتمعات .لكن فرض تحديث مادي راديكالي على المجتمعات التقليدية، وتأميم الإسلام في الجزائر تم تفكيك العالم الرمزي و الدلالي لهذه المجتمعات [49] ، وتصل الباحثة "فاني كولنا" إلى الفكرة ذاتها ،حيث أظهرت دراستها عن منطقة الأوراس، كيف أن الإصلاح الديني بين فترة **1920** إلى **1940** في هذه الفترة الإصلاح جعل من أهدافه إبعاد أي بعد عاطفي في الطقوس الدينية ،حيث اعتبرت كولونا أن فترة بداية الإصلاح هي فترة خطيرة جدا ما زالت تلقي بظلالها على حاضر الجزائر ،من خلال إهمال التنوع الديني و الفكري الذي شكل مادة المجتمع في بناءه الفكري ورؤيته للعالم.[50]

2- فترة الثمانينات :تنافس بين الدولة و الإسلاميين على نشر الأصولية :

صادفت نهاية السبعينات مجيء الرئيس "الشاذلي بن جديد" وبقاءه في الحكم طيلة عقد الثمانينات . كانت هذه العشرية حاسمة بالنسبة إلى الجزائر ،حدثت أثناءها تطورات كبيرة على كل الأصعدة، أبرز سماتها ثبوت فشل النموذج التنموي الجزائري ،وإتضاح أثاره السيئة في الميادين المالية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية ،وتصاعد الحركة الإسلامية و التحامها بالحركات الاحتجاجية الشعبية ،وبروز مشاكل الثقافة و اللغة و الهوية في الجزائر .

[46] **بلخير بومرات2011،ص 140،**
[47] **صالح بلحاج ،نفس المرجع ،ص 132**
[48] **Benjamin stora 2012;histoire de l'Algérie depuis l'independence1962-1988;édition HIBR; Algérie ;p 68**
[49] **مصطفى راجعي ،التدين وجودة الحكامة ،ص 92**
[50] **Colonna .f 1995 :les verstes de l'invincibilité: permanence et changements religieux dans l'Algérie .paris: presses de science po. P23**

ونجم عن فشل النموذج التنموي و تدهور الأوضاع في شتى المجالات أن صار الخطاب الاشتراكي التصنيعي التنموي من دون جدوى و لا أثر، وأصبح البحث عن بديل له ضرورة ملحة ، فالخطاب الليبرالي لم يكن قد حان وقته بعد ،ولو تم اللجوء إليه لظهر بما هو عليه في الواقع : تبرير أوضاع مزرية ،ثم إن مواضيع هذا الخطاب كاقتصاد السوق و المنافسة والعرض و الطلب و الرشادة الاقتصادية ستكون أصعب للفهم لدى السواد الأعظم من الجزائريين .قبل هذا ،هناك خطاب إسلامي متزايد الشدة و الكثافة ،بلغة بسيطة واضحة و حادة . لكل هذا رأى الاشتراكيون فائدة في الخطاب الإسلامي نفسه لتبرير الأوضاع القائمة من ناحية ،ومواجهة الإسلاميين بالمثل من ناحية أخرى.[51] ، غير أن الخطاب الديني بالإمكان كل واحد أن يجد فيه ما يشاء ،ففيه الناس بعضهم فوق بعض درجات ،والحث على الصبر و القناعة وبالقليل وبما أعطى الله و التمسك بالقضاء و القدر ،وهناك أيضا ما يحرم الفساد والجور و الانحلال الخلقي ويحث على الجهاد ،بل و على مكافحة الحاكم المسلم المستبد عند بعض الفرق الإسلامية.ومن باب أولى إذا ثبت أن الحاكم قد حاد بالتمام عن أحكام الشريعة الإسلامية.

وهكذا شرعت السلطة في الترويج لخطاب جديد اختفت فيه الموضوعات الاشتراكية و عوضت برجوع متزايد للدين ،وتحولت القومية الجزائرية من قومية تخصص حيزا واسعا للاشتراكية و الاستقلال الوطني و التنمية و مكافحة الامبريالية إلى قومية ثقافية محورها الإسلام و العروبة ،وانتقل الصراع الأيديولوجي إلى الإسلاميين بذاته. هذا ما زاد من تلاحم بين الدولة و الدين و مزيدا من تغلغل الدين في حياة المجتمع الجزائري ،ذلك أن النظام لم يكتف باللجوء إلى الدين على مستوى الخطاب وحده ،وإنما كان عليه أن يجسد ذلك في الميدان،وهو ما حدث.

علاوة على الرجوع الدائم إلى الإسلام في الخطاب المسئولين ،حقق المؤتمر الاستثنائي للجبهة في جوان **1980** القطيعة مع التيار اليساري في النظام بإدراج مادة في قانونه الأساسي أبعدت غير المناضلين في الحزب الحاكم من مواقع المسئولية في المنظمات الجماهيرية، وجعل الدين و اللغة العربية مرجعية أساسية للشرعية مشددا على التمسك بالتراث الثقافي عن طريق العودة إلى"الأصالة والطهارة الدينية" .[52]

[51] **صالح بلحاج ،المرجع نفسه ،ص 133**
[52] **صالح بلحاج ، ،ص134**

وتواصل انعقاد ملتقيات الفكر الإسلامي ،ولقيت حركية بناء المساجد ،خاصة في فترة **1980-1986** ، دفعا قويا في جميع أرجاء البلاد ،وأدرجت ابتداء من **1980** مواد دينية ضمن المقرر في المدارس و الثانويات،وصدرت في **1985** تعليمة رئاسية عن التكوين الديني، وفتحت أقسام في الابتدائي و الثانوي لإعداد بكالوريا في العلوم الإسلامية،وأنشئت جامعة "الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية" بقسنطينة ،واستقدم لرئاستها بمبادرة من رئيس الجمهورية في ما يبدو عضو سابق في جماعة الإخوان المسلمين،الشيخ الغزالي الذي اشتهر في الجزائر بأحاديثه الدينية المنتظمة في التلفزيون،وأصبح رئيس لجمهورية يستشهد بأقواله في مداخلاته العامة ،وفتح في الوقت نفسه المعهد الوطني للتعليم الإسلامي بالجزائر العاصمة ، ولم يتردد وزير الشؤون الدينية حينئذ في الترخيص للائمة "المستقلين" بالدعوة في المساجد الدولة. و في نهاية الثمانينات كانت إستراتيجية النظام قد نجحت في إعادة أسملة المجتمع إلا أنها فشلة في عرقلة الإسلاميين وفي مراقبة المجال الديني.[53]

3- تديين السياسة لدى الإسلاميين وتصاعد المد الإسلامي:

تعتبر الحركة الإسلامية في الجزائر ،ظاهرة سوسيولوجية من حيث ديناميتها وتعقيداتها ،فالقسم الأول **1963** إلى بزوغ فجر التعددية ،أين امتازت بالسرية و الغموض في طرح برنامجها ،والذي كانت وظيفته بطريقة خفية أين طورت لغة من الرفض للاحتكار الدولة للدين ،نتيجة الحزب الواحد و الرقابة المفروضة على الأطياف الاجتماعية ،من جانبها الشيخ عبد الطيف سلطاني ،القريب من جمعية العلماء المسلمين ،نشر سنة **1974** بالمغرب نقدا لاذع للقادة السياسيين في التوجه الاشتراكي لبومدين ،من خلال مقال "المزدكية أصلها اشتراكي"**le mazdaquisme est a l'origine du socialisme** ،والتي تعتبر كأول خرجة احتجاجية للحركة الاسلاماوية بالجزائر ،أين أعلنوا عن انحلال القيم و المبادئ الهدامة الغربية الآتية من الخارج. فمن خلال جمعية **"القيم"*** التي أنشئت في شهر فيفي **1963**، و التي كان مؤسسها "الهاشمي التيجاني" ،الذي يعد كشخصية لإصلاح القيم و العودة إلى الجادة الصحيحة للدين الإسلامي ،حيث نادى "بالعمل في إطار الاعتصام بالله و مخالفة سبل الشيطان "وأشادوا بسياسة إسلامية مستمدة من الثورة المقدسة"،بالإضافة إلى رؤيتهم في تأسيس على أساس المبادئ الإسلامية.

---

[53] **صالح بلحاج ،المرجع نفسه ،ص134.**

*** في 1965 كتبت جمعية القيم في مجلتها :كل حزب سياسي و كل نظام و كل قائد لا يستند إلى الإسلام يعتبر غير شرعي وخطيرا،لا يمكن لأي حزب شيوعي أو علماني أو اشتراكي ماركسي أو قومي أن يعيش في ارض الإسلام"**

في العموم اندرج عمل الجمعية من البداية في مكافحة الإسلام الرسمي و الاتجاهات اليسارية والنظام الاشتراكي غير الشرعي في نظرها لامتناعه عن تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية ،حُظر هذا التيار مرة أولى في العاصمة عام **1966**،وفي كامل التراب الوطني مرة ثانية في العام **1970**. وتمثل موقف النظام منه بحسب الظروف في المراوحة بين المغازلة و التدليل و التوظيف أحيانا و القمع حينا أخر ،في زمن الرئيس بومدين ،لم يحل تعميق الرابطة بين الدين و الدولة و إدماج إسلاميين في الحكومة دون استمرار المعارضة الإسلامية للنظام ،فشهدت سنة **1970** صدور كتاب للشيخ سلطاني إلي شن فيه هجوما حادا على العلمانية ،وظهرت إلى أشكال العنف الإسلامي ... [54]

4- حيثيات الإسلام الإصلاحي (السلفي) وظهوره في الواجهة :

بهذا الخصوص إنصدم الباحث راجعي مصطفى و عديد من الباحثين حول التحول الجذري الذي وقع في الجزائر تجاه الإسلام الريفي ،وعبر "ارنست جلنر" عن دهشته بعبارات بليغة، حيث كتب أنه "من المحتمل أنه لم يوجد أي بلد مسلم ارتبط الناس فيه كلية بالأولياء الصالحين الريفيين مثلما كان الحال في جزائر القرن التاسع عشر، وفي نفس الوقت لم يكن هناك أي بلد ناهض الأولياء الصالحين بعنف، مثلما فعلت الجزائر من بعد ذلك" .حيث لعب الإسلام في الجزائر المستقلة أدوارا عمومية خطيرة ،ومن جهة شكل الخلفية الدينية لسياسات حكومات "ابن بلة" و"بومدين" تجاه الاقتصاد والثقافة والدين، وكان الإسلام في طبعته الإصلاحية كما يعبر عنها رجالات جمعية العلماء يمثل شكل الإسلام المفضل الذي اعتبر دين الدولة دستوريا. لكن من جهة أخرى،شكل الإسلام إطارا للتعبير عن رفض ومقاومة الثورة التحديثية الراديكالية التي فرضت على المجتمع الجزائري، سواء عبر عنه ممثلو الإسلام الطرائقي بشكل علني (الطريقة العلوية) أو استمر في التعبير عن نفسه من خلال استمرارية الممارسات المرابطية الريفية أوفي شكل مقاومة ثقافية للعمال والفلاحين .

استخدم الإسلام في معركة" التنمية" ضد" التخلف"، في تبرير التأميمات والحد من الملكية الزراعية، كما وظف في معركة مصنع الحجار، وسيتم توظيفه في معركة ثقافية ودينية أخرى هذه المرة ضد الموروث الثقافي والديني الجزائري وممثليه المرابطين والطرائقيين.المعركة الجديدة هي معركة السنة ضد البدعة . [55]

---

[54] **Benjamin Stora . opp cit .p69**

[55] **مصطفى راجعي ،التدين وجودة الحكامة ،ص ص 66-95**

إضافة إلى الحملات الدينية الدعائية لصالح الاشتراكية، شنت حكومة بن بلة حملة دينية أخرى مضادة لممارسات الإسلام المرابطي الريفي و الطرائقي.كان "ابن بلة" هو من أعطى إشارة انطلاق الحملة ضد الإسلام الريفي والطرائقي من موسكو في مايو **1964** ، حيث أدلى ابن بلة بتصريحات تحريضية قائلا : "نحن نشن حملة ناجحة ضد التخلف، الشعوذة، وضد الأفكار الرجعية والمحافظة".وانطلاقا من تصريحات ابن بلة شنت الصحافة الوطنية الرسمية في صيف **64** حملة ضد الإسلام الطرائقي والريفي. صحيفة النصر الرسمية والجهوية في عدد **15 مايو 1964** وجهت انتقادا لمظاهر احتفال شعبي يقام سنويا بعين مليلة بزاوية مرتبطة بولي صالح معروف في المنطقة من حيث إن الاحتفال يخالف الإسلام والمبادئ الثورية في نظر الصحيفة.

ومع مجيء "بومدين" للسلطة، ستتعزز هذه التوجهات الأساسية بشكل أكثر راديكالية وعنفا سيتقوى الاتجاه الإصلاحي في مؤسسات الدولة إلى درجة تطابق خطاب الدولة مع الخطاب الإصلاحي. وسيتولى الإصلاحيون الدفاع الديني عن المشروع التحديثي الراديكالي لبومدين. وسيضعف بشكل كبير الاتجاه الطرائقي ويتم محاربته من قبل الإصلاحيين بوسائل الدولة بحجة أنه يؤخر المجتمع للحاق بالحداثة، كما يستمر تهميش واحتقار الممارسات الدينية الشعبية للنساء والرجال في المدن والأرياف بصفتها بقايا ثقافة دينية منحطة وبدعية تخالف الإسلام وتعارض التنمية .[56]

هكذا تتحول الثورة الثقافية إلى ثورة دينية ضد الإسلام المرابطي والطرائقي، فبعد أن كان الإسلام المرابطي والطرائقي مصدر المقاومة والحفاظ على الثقافة والهوية الجزائرية تحول إلى مصدر للأمراض والانحطاط والتدهور يجب محاربته في الخطاب الرسمي. شاركت الصحافة الرسمية في هذه المعركة الدينية ضد الإسلام الطرائقي. فشنت صحيفة المجاهد (**20 يوليو1968**) حملة ضد الزاوية العلوية بمستغانم وصفت الطريقة العلوية أنها حركة رجعية وعميلة للقوى الأجنبية، وتسعى لتشكيل "دولة داخل الدولة" وعنوان المقال في المجاهد بـ"العلويين أو إسلام رجال الأعمال". وفي **1969** تمنع السلطات في مستغانم المسيرة الاحتفالية السنوية التي تقيمها الزاوية، والتي تجوب وسط المدينة بمناسبة المولد النبوي الشريف. وفي **1970** يتم اعتقال الحاج المهدي بن تونس، ويتم حجز كل ممتلكات الزاوية ووضع "المهدي بن تونس" تحت الإقامة الجبرية بعيدا عن مدينته. فالحرب الدينية والثقافية ضد الإسلام الريفي

[56] **مصطفى راجعي ،نفس المرجع ،ص 84-85**

والطرائقي هي جزء من التاريخ الديني المعاصر للمغرب الكبير الذي هو تاريخ الالتقاء الطويل والصعب بين إسلام الناس العاديين وإسلام العلماء الإصلاحيين.و الحرب الإصلاحية ضد المرابطين والطرائقيين هي المظهر الديني لمعركة التحديث الاشتراكي الراديكالي، حيث ظهرت قوة الارتباط ببن الإسلام الإصلاحي السلفي والتحديث، والذي كان يحتاج إلى تفسير سوسيولوجي .[57]

5- "صورة المتدين" الحالية ،الوئام مع الأخر ومصالحة مع الفضاء العام :

من الأهمية بما كان في تحليلنا السيرورة التاريخية أن نوضح كيف تحول مفهوم التدين الشبابي بالجزائر و بالخصوص في المدينة الذي لا طالما قبل عقدين من الزمن إلى الوراء ،كان يشكل (المتدين) الفوبيا لدى العامة بالشكل الهندامي و الخطابات الاسلاماوية التي غذتها الأحزاب الإسلامية ،ومن جهة أخرى هي رغبة لدى الشباب في إيجاد المنفذ من التحولات الاجتماعية و الاقتصادية التي مست به ، في شكل كبت و ضجر،وإخفاق في مشاريعه ما ترك له اختيار الهروب واللجوء إلى الدين إما إرضاء لنفسيته أو كتبرير لوضعه الاجتماعي البائس ،أو كتقليد سببه التعبئة و الأفكار القادمة من المشارقة .

أما في الوضع الراهن وفي قراءة إنتربولوجية حضرية في شخصية المتدين فنرى صورة الشاب المتدين تغيرت ،بنفس إيقاع التحولات الأخرى ،سوءا في الممارسات والسلوكيات المزاولة أو في الكلام وأسلوب العيش، فنجد الشباب يزاول في الأنشطة غير الرسمية بما فيها التجارة ، يركبون الدراجة ،ممارسة الرياضة..،حيث أصبحت الصورة هؤلاء المتدينة عادية بالمقارنة مع التوصيم في سنوات ماضية.

و بالتالي النظرة التاريخية و من وجهة نظر سياسية، نشأ الصراع الحقيقي الذي مهد لإسقاط الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة ،فحاولت الدولة بعد توقيف المسار الانتخابي ،وتوظيف الدين للحفاظ على التضامن الآلي للمجتمع ،فوظفت جميع مؤسساتها من أجهزة قمعية ،وأجهزة اقناعية لدحض أفكار التطرف ،التي تسعى الى تطبيق الدولة الإسلامية المزعومة. فقد تبنت الدولة مشروع التوبة ،كبرنامج عملي يسمح للشباب الذي ضلت به السبل أن يعود إلى رشده ، وقد استخدم المعجم الديني و علماء الدين لتبرير ،على أساس تحريم قتل النفس **"إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم "**[58]**،"واعتصموا بحبل الله جميعا و لا تتفرقوا واذكروا أكنتم أعداء فألف بين**

[57] **مصطفى راجعي ، ،ص 94-95**
[58] **سورة الحجرات ،الآية رقم 10**

قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا"[59] ، كل هذه المصوغات الدينية المقدسة ،ساهمت في الحفاظ على الوضع ،ووضع حد لحالة الاحتقان التي عاشها المجتمع الجزائري. و حاولت السلطة مجددا توظيف الدين بعد فشل مشروع التوبة في تحقيق تهدئة الأوضاع و ذلك بالمراهنة على مشروع الوئام المدني ،اعتمادا على معطى ديني ،نتيجة الخطاب الديني ،فالإسلام واحد والخطابات متعددة بين الأطراف و متباينة حسب الإطار الزماني و الاستراتيجي بين الأطراف المتصارعة. وجاء مشروع المصالحة الوطنية الذي يحمل نفس الشعارات ،وتعتبر هذه المرحلة أرقي المراحل من حيث الأمن و الاستقرار ،وهو تغير تدريجي وجذري بعدم المس بثوابت الوطنية ومن جملتها الدين الإسلامي وهذا بالنظر إلى الرؤية النقدية و التجربة المعاشة .ففي الميدان الديني تميزت بالعلمانية بالفصل بين السياسة و الدين ،وجعل هذا الأخير منحصرا في الميدان الفردي،وبالتالي يصبح الدين في حد ذاته غاية و هدف، ولا وسيلة لضبط المسائل الاجتماعية و السياسية و الهوياتية.[60]

كل هذه المحطات تمثل مجالا خصبا، لفهم دور الدين في المجتمع،وما يتنجم عن هذا التوظيف من رهانات تساعدنا على فهم تداعيات الصراع ،ومن يقفون وراءه ،وكيف وظف الدين في إحداث الرباط الاجتماعي بالنسبة للأطراف الصراع ،كما أن هذه المحطات تمثل لنا مادة خامة ،تشتغل عليه الاختصاصات بتفرع علومها وتنوع مضامينها الفكرية ، وتعدد مقاربتها التنظيرية ،في إعطائنا تصور عام ومفيد حول الظاهرة الدينية و مكانتها في المجتمع الجزائري .[61]

6-إعادة بعث التدين الصوفي في مواجهة "التمسلف":

تتحدد الجماعات الدينية الصوفية في الجزائر اليوم بمجموعتين هما الطرق الصوفية والجماعات السلفية الصاعدة ،حيث تعيش الجزائر مرحلة ما بعد المأساة الوطنية وتلعب الطرق الصوفية والجماعات السلفية دورا في توفير الموارد الروحية لتحقيق المصالحة الوطنية و مواجهة التحديات المتلفة التي تواجهها الجزائر[62]. فالمسألة الأساسية هنا هي الانتماء لمواجهة التحديات في تحقيق الحكامة المؤسساتية المرجوة من قبل مجتمع مدني، دولة القانون ،فساد أقل ،مشاركة شفافية ،حيث أظهر الانتماء الصوفي انه مصدر موارد متعددة للمنخرطين

[59] سورة ال عمران ،الاية رقم 103
[60] بومحرات بلخير ،مرجع سابق ،ص 142.
[61] بومحرات بلخير ، نفس المرجع،ص 143
[62] مصطفى راجعي ،نفس المرجع،ص205

فيه ،حيث شكل قبل قرون مصدر الحفاظ على الهوية الجزائرية و التماسك والتضامن الاجتماعي و التكيف مع التحديات و الفرص التي خلقها التحديث الكولونيالي ،واليوم تطلع إليه كمصدر غنى و ضروري للجزائر في مواجهة التحديات الكبرى التي يطرحها عالم يزداد عولمة وما يفرضه من تحولت تتطلب التكيف مع الحفاظ على الهوية.[63]

شكلت عودة نشاط الزوايا أو بالأحرى إعادة بعث دور الزوايا و الطرق الصوفية ،وانخراطها الواسع في الحراك السياسي و علاقتها بالمجتمع موضوع اهتمام الكثير من الباحثين في تخصصات معرفية عديدة (تاريخ، انتربولوجيا ،سوسيولوجيا) ، فأهمية موضوع الزوايا و الطرق الصوفية وقيمته العلمية ،تتأكد أن أكثر إلى راهنية بعض الأسئلة و القضايا السياسية التي طرحت وما توال على مستوى إشكالية السلطة ،وطبيعة العلاقة بين الدولة و المجتمع في جزائر الأمس و اليوم . وتعتبر إشكالية الدولة في علاقتها بالمجتمع ومؤسساته من أعقد وأوسع الإشكاليات التي يطرحها واقع البحث في التاريخ الاجتماعي والسياسي،خاصة إذا كان الأمر يتعلق وكما هو الشأن بخصوص إشكالية "بعث الزوايا أو التدين الصوفي"،فالرهانات غير المعلنة من قبل السلطة في توظيف الزوايا ، ما هو إلا دليل في تحقيق قدر كبير من الاستقرار الاجتماعي و السياسي.[64]

أمام هذه التحديات التي تبقى مطروحة على الاتجاه الصوفي في الجزائر هي عديدة، منها التحدي الجيلي في قدرات الأخيرة -الزوايا-على التواصل مع الأجيال الشابة الجديدة، كيف ينظر الشباب الجزائري اليوم إلى التصوف،أليست اللغة الدينية التي يستخدمها الشباب هي تلك اللغة المتوفرة في الفضائيات وفي شبكات الانترنت التي يغلب عليها الطابع السلفي؟ [65]

[63] نفس المرجع ،ص207

[64] العماري الطيب ،الزوايا و الطرق الصوفية بالجزائر التحول من الديني إلى الدنيوي و من القدسي إلى السياسي دراسة انتربولوجية ،مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ،العدد15،جوان 2014،ص123-124

[65] مصطفى راجعي ، المرجع السابق ،ص 209.

المبحث الثالث

مظاهر التحولات في تدين الشباب الجزائري

أولا- أنماط التدين الشبابي في الجزائر

ثانيا- ملامح ومصادر أزمة الهوية الدينية لدى الشباب الجزائري

لفهم التحولات التي عرفتها ظاهرة التدين عن الشباب في المجتمع الجزائري ،لابد من الوقوف على بعض المحطات التاريخية التي تسمح بفهم الفاعلين الدينيين الأساسيين الذين ساهموا في تأطير الشباب دينيا.فبعد أن كان نمط التدين التقليدي هو السائد في الممارسات والمعتقدات الدينية ، وإرتباطها بمؤسسة الزاوية باعتبارها المؤطر الأساسي للوعي الديني في تلك الفترة ،خصوصا في البوادي التي كان يتمركز فيها غالبية السكان ،وإيجازا للتحولات الأساسية التي كانت بداية من **1962** إلى اليوم في ما يخص علاقة الشباب مع ظاهرة التدين،وتأثيرات الفاعلين الدينين في حركية هذا التدين.

-**المحطة الأولى** : تمثل الفترة الممتدة من بداية الستينات إلى غاية منتصف الثمانينات من القرن الماضي ،بحيث ساهمت في تشكيلاتها عدة عوامل،من أبرزها الصحوة الإسلامية ،وكذا انتشار كتبوا شرطة الإخوان المسلمين،وخاصة كتب " السيد قطب" ،وبالضبط "معالم في الطريق **"**وأشرطة الشيخ كشك ،بحيث عرفت هذه الكتب الأشرطة تجاوبا و تداولا لدي الشباب.

-**المحطة الثانية** :الممتدة من **1985** إلى بداية التسعينات،اشتداد النشاط الثقافي و الفكري من خلال "معارض الكتاب الإسلامي "التي كانت تقام في الجامعات ،وأيضا من خلال ملتقيات الفكر الإسلامي سنويا ،وهي مرحلة خصبة في حياة الإسلاميين بالجزائر ،وعرفت هذه المرحلة سيرورة جديدة من التدين داخل المجتمع بشكل عام .

-**المحطة الثالثة** :انطلقت من بداية الألفية الجديدة مع دخول فاعلين جدد ،يمثلون تيارين أساسيين جديدين ،بالإضافة إلى فاعلين دينين آخرين ،الذين يتجسدون أساسا في الفاعلين الدينيين الرسمي و الإسلام الحركي ،وفي هذا يقول احدهم :وهي مرحلة أحيت الخطاب الديني السياسي و أعدمته في الوقت نفسه"[66] ، ويمثلان هذان الفاعلان التيار السلفي و الدعاة. وبالتالي ماهي الأنماط التدينية لدى الشباب الجزائري ؟ وكيف يفسر ذلك؟

1-أنماط التدين الشبابي في الجزائر:

إن الحديث عن تدين الشباب الجزائري بصيغة المفرد ،يمثل تبسيطا للظاهرة ،فهي تعرف تنوعا وغنى يدفعنا إلى الحديث عن أنماط التدين عن الشباب بصيغة الجمع ،بحيث في هذه الحالة نتحدث عن أشكال مختلفة و متنوعة من التدين تختلف بحسب الأبعاد الاقتصادية

[66] **بومدين بوزيد،مرجع سابق ،ص 20**

و الاجتماعية والثقافية و النفسية ، وبصفة عامة يمكن استنتاج ستة أنماط من التدين التي تؤطر الشباب :

أ- التدين الرسمي :

بالنسبة للجزائر فهي تتقاسم عديد من أوجه التشابه في المنطقة المغاربية ،لذا نجد أن الهوية الدينية الرسمية تتكون من ثلاث عناصر :المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية ،والتصوف السني ،ويهدف هذا النمط بحسب عبد الباقي الهرماسي إلى توظيف كل المؤسسات و الهياكل والنظم القائمة لمصلحة المنظومة الدينية الرسمية ،وتعد هذه الخطوة كنوع من إضفاء الشرعية على النظام القائم.[67] ويمكن قراءة المؤسسة الدينية في الجزائر حسب المفهوم السوسيولوجي إلى مؤسستين ،المؤسسة الرسمية المتمثلة في وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف ،أما المؤسسة الأخرى غير الرسمية و لكنها تحضر كرمز دينيي له تأثير و التي هي الزاوية المؤسسة الصوفية الحرة .

ب- نمط التدين التقليدي :

من الناحية المؤسسة تعتبر الزاوية والأضرحة و التعليم العتيق من أهم البنيات الدالة على استمرار التدين التقليدي في المنطقة المغاربية عامة والجزائر وهي ترتبط بعلاقة وظيفية بنمطي التدين الرسمي و الشعبي ،فالأول يمنحها الوجود و يضفي عليها الشرعية من خلال الأغلفة المالية لعدد من الزوايا و إعادة الترميم وإحياء العديد منها،و الثاني يزودها بالعنصر البشري و الاعتقادي .

ت- نمط التدين الشعبي :

يقوم التدين على دعامة إعتقادية مفادها أن الأولياء أو الصلحاء يمتلكون القدرة على منح البركات ، وقضاء حاجات السائلين ،ولكن بفضل ما لديهم من بركات اكتسبوها بفعل تقربهم من الحضرة الإلهية ،بشكل تكونت لديهم على التوسط بين الله و البشر. و يعد نمط التدين الشعبي نوع من أنواع التدين المتباينة وأكثرها توفيقية و استرضائية ،حيث يعد هذا المستوى من التدين ،بالنسبة للفئات الشعبية ،مُنظم الاندماج داخل الحركة الاجتماعية [68] ، ويعد التدين الشعبي محصلة لتكيف تاريخي بنائي متبادل ،بين الرسالة الدينية بما تحويه من

---

[67] الهرماسي وآخرون 2000،الدين و المجتمع العربي ،مركز دراسات الوحدة العربي،بيروت ،ط2،ص 21

[68] مراد جدي ،تحولات التدين الشعبي بالريفيين الأوسط و الشرقي الأولياء و الصلحاء نموذجا ، مشروع نهاية الدراسة تحت عنوان التراث الشعبي و التنمية ،كلية الآداب و العلوم الإنسانية وجدة المغرب جامعة محمد الأول ،2009-2010 ص168

عقائد و عبادات و معاملات و طقوس من جهة ،والهياكل و الأبنية الاقتصادية الاجتماعية و الثقافية للمجتمع من جهة ثانية ،وكانت محصلة التكيف جملة من الظواهر الاجتماعية البشرية المتغيرة من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر،وهي في مجموعها ليست من الدين الإلهي بشيء سواء كانت موافقة لثوابت هذا الدين الإلهي أم مخالفة له، ونكون في هذا الصدد الدين كما يعاش وكما يمارسه الناس في حياتهم اليومية ، بما يتعارفون عليه خلال هذه الممارسات من رؤى و تصورات وأعراف وتقاليد ألحقها بالدين وهي ليست منه .إنه تدين يصدر عن الظروف الحياتية التي توجد فيها الأفراد و الجماعات ،وعلى هذا النحو تختلف المجتمعات الإسلامية المعاصرة في أديانها الشعبية ،بل إننا نجد داخل المجتمع الواحد طبعات للإسلام ،تؤثر في الناس و تسير حياتهم جنبا إلى جنب مع الإسلام الرسمي المؤسسي الإلهي.[69]

وتعد أنماط التدين الشعبي المتعلقة بالأولياء والصلحاء بمثابة مادة زئبقية ،فبقدر ماهي حاضرة في الحس الجمعي المشترك للناس ،فإن عملية التغيير التي تمارس ضغوطها على النسق من الداخل و الخارج ،وقوى الاستمرارية التي تساهم بدور أمني للحفاظ على توازن المجتمع و استقراره وتبريرها للوضع القائم .وبالتالي يخضع هذا النمط من التدين الشعبي في سيرورته لثلاث آليات أساسية: **آلية الوجود** ،لكونه يسعى للتوافق مع الحس المشترك و التنظيم الاجتماعي ،و **آلية التحول** نتيجة وقوعه في سيرورة التغيير المجتمعية ،وتليها **آلية الاستمرارية** التي تحظى بتعزيز قوى المحافظة. فإستناد الأولياء في اكتساب مواقعهم داخل المجتمع إلى سلطة رمزية مستمدة حضور من قيمة **البركة**،التي تعد بمثابة المحرك الأساسي الذي ينظم العلاقة بين أفراد المجتمع و جماعاته وهذه الفئة، وترتبط الكيفية التي يصاغ بها مفهوم البركة بالسياق الاجتماعي ، فالبركة تنطبق تقليديا على ذوي الالتزام الديني العالي وذوي النسب الشريف و أصحاب الكرامات ،كما يضاف إليها أصحاب النجاح المادي و الشخصي و الاجتماعي، وينطبق أيضا على بعض عناصر الزمان و المكان ،وبعض حركات الجسد وغيرها ،

وبالتالي تعتبر البركة رمزا لهيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل لنسق الاجتماعي. فحضور قيمة البركة في الحس المشترك للناس ،نجد أيضا حضور مفهوم أخر مستمد من

[69] **عبد الله شلبي2008 ،التدين الشعبي لفقراء الحضر آليات المصالحة و القبول و الرضا و التحايل ، طبعة أولى ، مركز المحروسة للنشر ، القاهرة، ص 37**

نفس حقل التدين الشعبي ألا هو مفهوم الصلاح ،الذي يعني في واقع الناس " الفطنة وحسن التدبير و القدرة على تسخير كل إمكانيات الواقع لاكتساب المصالح و تدعيمها ،أكثر مما يعني الالتزام بمبادئ العبادة " .[70]

ويهدف التدين الشعبي **popular religiosity** إلى تسجيل الهروب من واجهة واقع إجتماعي شديد القسوة و العداء ،واقع يحفل بكل أنواع الحرمات و التفاوت و الظلم الاجتماعي و الاستبداد و القهر السياسي، واقع تتسيده حداثة قاتلة ،وتسود فيه أيديولوجيات تروج لها أجهزة الدولة. فالتدين الشعبي تدين غير نصي تقريبا ويتصل في وعي الناس ووجدانهم بالماضي القديم الأسطوري و الممارسات الطقوسية بالرغم من الخطاب الديني الرسمي وتأثيره و فعاليته، لم يصل إلا إلى القشرة الخارجية الذهنية الشعبية ،التي احتوت على بنية متكلسة من الرؤى الكونية ،و التصورات و المعتقدات و الطقوس و الممارسات الدينية المغايرة إلى حد كبير ، و المغايرة أيضا لعمليات الأدلجة التي قامت بها الجماعات الأصولية السياسية الإسلامية المعارضة . وتعطى هذه الرؤى و التصورات و المعتقدات و الممارسات الدينية الشعبية اهتماما ضئيلا بالمبادئ الدينية الأساسية ،كسلامة وصحة الاعتقاد ونقائه ،والقواعد و الحدود الدينية . [71]

ث- الإسلام المتعلق بحركة دينية سياسية :

تهتم هذه الحركات بإحداث تغييرات على كل المستويات ،ليس فقط على المستوى السياسي فحسب ،وإنما على الصعيد الاقتصادي و الاجتماعي و الفكري ،بالنسبة إلى الجزائر نجد حزب الإسلامي حماس، والنهضة وحركة الاصطلاح ،الصحوة الإسلامية... وغيرها، يمثل الحزب أبرز النماذج لمثل هذا النمط من التدين الذي يهدف إلى تغيير الأشكال و الرموز القائمة ،واستبدالها بأخرى من خلال إعادة قراءة التراث ،وتأويله بشكل أكثر مرونة من نمط التدين التقليدي و الرسمي و الطائفي. ويفسر **محمد أركون** ظاهرة التداخل بين الإسلام و الحركات السياسية قائلا : " إن الإسلام هوية لمجتمعات ومجموعات عرقية ثقافية، إقتلعت من بناها وقيمها التقليدية ،بفعل التحديث المادي .كما إنه مأوى لجميع القوى الاجتماعية التي لا

[70] **،مراد جدي ،نفس المرجع ،ص 165**
[71] **عبد الله شلبي ،نفس المرجع ،ص 38.**

تستطيع التعبير عن نفسها سياسيا إلا في أمكنة تحميها المناعة الدينية ،وهو أخيرا "وسيلة " يعتمدها من يريدون الوصول إلى السلطة " .[72]

أما في تونس فالإسلام في صيغة المسيسة الذي إعتمدته حركة " الاتجاه الإسلامي" في تونس ،التي ستغير اسمها مع نهاية الثمانينات إلى "حركة النهضة" قد شكل " ملجأ " لفئات إجتماعية ينتمي أغلبها إلى الفئات المفقرة من أبناء الطبقة المتوسطة وذلك بفعل السياسات الليبرالية التي أنتجتها الدولة في بداية الثمانينات.وقد مست تلك السياسات تحديدا الفئات الشبابية التي بدأت تشعر أن حظوظها في تحقيق الاندماج الاقتصادي قد بدأت تتقلص ،في ظل توقف المدرسة كممر نحو الصعود في السلم الاجتماعي وفقدانها فاعليتها .ويقول الغرباني في نفس السياق بخصوص الحركات أنها بنت مرتكزاتها الإيديولوجية على مقولة "الصحوة الإسلامية " بقدر أرتبط بمسألة "عودة الديني " بديناميات ،وتحولات إجتماعية عرفها المجتمع التونسي بفعل تحديث ،قسرية و قشورية ،عطلت انبثاق " الفرد- المواطن".[73]

ويرى عالم الاجتماع الفرنسي "أوليفيه روا" أن الرؤية الخلاصية للإسلام السياسي ستبوء بالفشل بفعل ظهور"الإسلام المعولم" ،إذ صار خاضعا لمنطق الفردنة ومقتضيات السوق الليبرالية التي تتشكل في خضمها سوق دينية و تظهر أشكال تدين "بحسب الطلب" . أما بخصوص فشل الإسلام السياسي فيرجع حسبه إلى فعل العلمنة و الدنيوية التي تجتاح الحياة المعاصرة ،بفعل صيرورة العولمة الاقتصادية .ذلك أن تسيس الديني يؤدي إلى علمنته ، ويقول **روا** في هذا الصدد "ينجم فشل الديني السياسي (إسلاماوية وحكومة دينية) من أنه أراد منافسة العلمنة في ميدانها الخاص : الفضاء السياسي (أمة،دولة ،مواطن ،دستور ، نظام قانوني).يؤول مثل هذا التسيس للديني إلى علمنته في كل مرة لأنه يتورط في السياسة اليومية. "[74]

ج- نمط التدين الحضري :

بدأ هذا النوع من التدين يظهر في المدن في السنوات الأخيرة بعد تعميم التمدرس لدى فئة الشباب ،وانتشار الفضائيات و المواقع الالكترونية الدينية ،وهو تدين يتميز بنوع من الاستقلالية النسبية تجاه باقي المؤسسات الدينية الأخرى .سواء المدنية أو الرسمية ،كما

[72] **فؤاد الغرباني ،الشباب و الدين في تونس – دراسة للإشكال الهوياتية الجديدة لدى الشباب التونسي ،مجلة إضافات ،العددان 23-24 خريف 2013، ص 27.**

[73] **فؤاد الغرباني ،نفس المرجع ،ص 27-28**

[74] **Roy, Olivier (2004). L'Islam mondialise´. Paris: Seuil. (Points).**

أن هذا النمط ما زال في طور التشكل ،ولم تكتمل معالمه الفكرية بشكل كاف .[75]، مما يحتاج إلى مجهود نظري للتأصيل و اكتساب شرعية في الواقع ،إلا أن هذا لا يعني عدم تأثيره في أنماط التدين لدى الشباب الجزائري خاصة و المغاربي عامة.

ح- التشيع :

يعتبر التشيع نمطا من أنماط التدين الجماعي في الإسلام ، وتدين الشيعة يختلف عن تدين السنة في العديد من العبادات و أيضا في التصورات والمعتقدات ،فبالنسبة لهم الإمامة تعتبر ركنا من أركان الدين لا يمكن الإغفال عنها ،وهي ضرورة وتوفيقية لا تثبت إلا بنص متصل الإسناد بالله. فوظيفة الإمام أوسع من مفهوم السلطة و الحكم ،حيث تتعلق بالهداية و الإرشاد و التشيع لم يعد حركة سياسية تهدف إلى رفع الظلم أو إسقاط الحكومة ، وإنما حركة "تصحيحية" ترمي إلى تحقيق ماهية الدين"فصفات الإمام هي صفات الأنبياء "الذين يتصفون بالعصمة .

والشيعة في الجزائر،كتب حولها وقيل الكثير من قبل الإعلام و الصحافة في المدة الأخيرة، التي كان وراءها مجموعات منتشرة في بعض من ولايات الوطن كوهران ،عين تموشنت ،وغيرها،وقد قام مؤخرا رئيس حزب الصحوة الإسلامية الغير المعتمد بإحصاء عدد المتشيعين وتتبع انتشارها في الجزائر.وفي عدد متلفز في قناة الشروق تم التحدث حول المتشيعين بمدينة وهران و الاتهامات المتبادلة بين أئمة مسجدين بأحد الأحياء بالمدينة.عموما بالنسبة للسنيين ،التشيع قد يعني البعد عن الإسلام ،ففي دراسة لمركز بيو الامريكي ،تم إحصاء ما نسبته 51 بالمائة من المغاربة يعتبرون الشيعة غير مسلمين.وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عدم تقبل هذا النوع من التدين في المجتمع .

وفي مقال" لعبد الحفيظ غرس الله " تحت عنوان :التشيع بالجزائر من التبادل السياسي إلى الجماعات الدينية **le chiisme en Algérie de la conversion politique à la naissance d'une communauté religieuse** [76] ،ويتلخص المقال في أن الجزائر تعتبر ليست كبقية البلدان الشمال إفريقيا ،إذ عرفت في سنوات ماضية تصاعد عديد التيارات المستوردة و الإيديولوجيات الدينية ،كتنامي الملحوظ للمسيحية ،وخاصة في منطقة القبائل ، وظهور الكبير للسلفيين في السنوات الأخيرة ، فتطور التبادل الشيعي منذ حوالي الثلاثين سنة كان واضحا

[75] **محمد مصباح ،الدعاة الجدد و الشباب ،ص 151**

[76] **Abdelhamid Ghersallah ;le chiisme en algérie de la conversion politique à la naissance d'une communauté religieuse ,cahier de l'intitut religioscope ,numéro 8 ;mai 2012 .**

،وحتى التأثير الإيراني الذي كان له بالغ الأثر ،وبالتالي هذا الأخير يعد التفسير الوحيد للتشهير وجذب لهذا العرض الجديد الديني ، إن الاختصاصات المهتمة بتحول من دين إلى دين أو من مذهب إلى مذهب، لها جذور في علم الاجتماع المتحولين الدينيين **sociologie des convertis** ، و الذي يحرز تقدما في الأوساط المثقفة ،واستهواء التشيع يوحي بأنه إفراغ النموذج الإسلامي السني بالتفرد بأشكال الاعتقاد.

خ- **نمط التدين الطائفي** : **(السلفي)**

ويعتبر التدين الطائفي نمطا من الدين يحاول ضمان الاستقلالية تجاه العلاقات الاجتماعية السائدة، أنه تدين راديكالي تتبناه بعض الحركات الاجتماعية برفض المؤسسات الاجتماعية و السياسية ،وبالنزوع إلى الحفاظ على أقصى حد من الحرية تجاه ما درج عليه المجتمع الرسمي من عادات و وسلوكيات دينية أخرى ،أو من تأويل مختلف للديانة الرسمية .وتتجلى التيارات السلفية المعاصرة نموذجا ممتازا لهذا التدين ،بحيث أنها تتمظهر في حركات دينية ذات طابع طائفي .

2- من ملامح ومصادر أزمة الهوية الدينية لدى الشباب الجزائري :

يبدأ الفرد في المجتمعات الإسلامية أخذ التعاليم و التوجهات الدينية من أسرته ، ويشرع حينها في تقليد ما يقوم به أفراد أسرته من شعائر و ممارسات نابعة من الدين أومرتبطة به .والفرد في هذه المرحلة لا ينفك يكون سوى متلقيا لما تمليه أسرته ،مع بعض الأسئلة حول هذا الأمر الجديد لديه بحسب كل فرد و أسرة.

أ- الشراهة المعرفية من مختلف المصادر :

في تلك المراحل الأولى لفترة الشباب ذات السمات الخاصة و الخصائص المميزة تتشكل معتقدات الشباب وقيمه وترسخ أفكاره ،وتنمو ثقافته ويتكون ميوله وإتجاهاته في الحياة ،وتبدأ اليقظة الدينية و الجدل الديني و مناقشة أفكار الجنة و النار و التوبة و البعث و الخلود ،والقضاء و القدر و الحرية الدينية الفردية و الجبرية اللاختيارية ويتطور الشك الديني من العبادات إلى العقيدة ذاتها و يبدأ في مراجعة علاقته بالقيم السائدة و المعايير القائمة و علاقته بالكون كله.[77] ، ولذلك يعتبر البعض أن الهوية التي تتم من خلال مثل هذه العمليات الاتصالية و التفاعلية مع الآخرين هي هوية يشكلها الأفراد الذين يمثلون العالم الخارجي للذات .هؤلاء الأفراد الذين

[77] **حضري فضيل ،ملامح أزمة الهوية الدينية و مصادرها ،الإنسان و المجتمع ،العدد السابع ،ديسمبر 2013ص 194**

يكثر التقاء و احتكاك الشباب بهم،فتبرز لديه حالة من الفضول للتعرف مختلف القناعات و التمثلات و تجريب بعض السلوكات و الممارسات .[78]

ب- الانتقام لحالة التردي :

إن الانتقام الشبابي لحالة التخلف و الانحطاط القومي يقع ضمن سياق الحديث عن الأزمة القومية ،إلا أن هذه الأزمة تغدو الآن مصدرا للازمة الدينية .ولنا أن نقف عند تعبيرات السخط المتضمنة لكلمة "العرب" وهي كثيرة أشهرها هو قولهم "الله ينعل بو العرب " و "العربي احكل الرَاس" في مقابل الحديث بتأدب مع المجتمع الأخر كقولهم مثلا "أولاد سيدنا عيسى، " ... وغيرها . مما أدى إلى هروب ذلك الشباب من التشبه بتلك الصورة المنكرة إعلاميا إلى الصورة المحبوبة إعلاميا .و التطلع لمشابهة الغربيين و الأمريكيين وغيرهم من الشعوب المتقدمة مع الشعور بالدونية و الانكسار تجاه تلك الشعوب ،هذا كله تعبير عن ضعف تعبير عن ضعف الولاء و الانتماء للتشكيل الإسلامي القيمي و المبادئي و المعيشي.[79]

ج - حب التميز والاستقلالية :

تصحب فئة الشباب مراحلهم الأولى الكثير من مشكلات و أزمات المراهقة .ولذلك تكون مشكلات المراهقة هي أولى مشاكل الشباب وأزماتهم ،فالشاب في مرحلته الأولى يكون في مرحلة التفتيش عن هويته ، فنجده قلقا على ذاته ،وغير متأكد مما يريد أن يكون عليه ،بالرغم من أنه متأكد مما لا يريد أن يكون عليه ،وهو يعارض و يثور لا حبا بالمعارضة و الثورة ،بل لكي يحقق ذاتيته و استقلاليته . كما يعتبر الشعور بالذنب من وجهة علم النفس من أهم عوامل التحمس الديني لدى المراهق ،و أثناء سعي المراهق للبحث عن الاستقلالية المحبوسة في استعانته و اتكاله على الأب مما يدفعه إلى التماس الأمن في رحاب الدين .[80]

د - الوقوع في شراك الغزو الديني و المذهبي :

إن الهوية بأنواعها عموما و الدينية منها خصوصا لدى الشباب ،تعاني العديد من حالات الاستلاب التي تتعرض لها و التي تؤدي إلى اختلالها و تصدعها .فالهوية " تعاني الاستلاب عندما تتعرض إلى تأثير نظام من العمليات الخارجية التي تعمل على إحداث تغيرات عميقة في جوهرها ،وترتب عند حدوث هذا الاستلاب ولادة الإحساس

[78] **حضري فضيل نفس المرجع،ص 195**
[79] **نفس المرجع،ص 195**
[80] **المرجع نفسه، ،ص 196**

بـه ممـا يشـعر الفـرد بـالتغيرات الحاصـلة وإحساسـه بوضـعية اسـتلابه سـواء علـى مسـتوى الفرد و الجماعة و الثقافة " .

هـ ـ ثقافة العولمة وتقنياتها :

إن ثقافـة العولمـة التـي تتحدى وتتصـارع مـع الهويـة الإسـلامية هـي ذات خصـائص معينـة تجعلهـا تتميـز بـالقوة و الـدعم اللـذين تفقدهما الثقافـة الإسـلامية اليـوم ،فهـي ثقافـة يصـاحبها فـي الغالب خطاب تقنـي وعملـي ،فهـي تنقل عبـر الوسـائل الاتصـالية الحديثـة كالانترنيـت و القنـوات الفضـائية و غيرهـا التـي تعمـل علـى نشـر ثقافـة العولمـة . هذه الأخيـرة التـي هـي ثقافـة نخبويـة ،تساعد على تركز القوة و القوة هنا ليسا قوة سياسية بل قوة التكنولوجيا المرتبطـة بالمشـروعات الصـناعية ذات الصـيغة الكونيـة كشـبكات الحاسـوب و الانترنـت ، وهـي مـا يطلـق عليهـا تقنيـات العولمة ،وهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بثقافة الاستهلاك ،فالعمليات المرتبطة بنشـر الحداثـة تسـاعد على نشر القيم والرموز و أساليب السلوك المختلفة.وتنطوي ثقافة العولمة التي تنبثق من الحداثـة المادية بخصـائصها تلـك ،علـى مخـاطر عديـدة تتهـدد الهويـة الدينيـة و الثقافيـة فـي آن واحـد .ولا يقف تأثيرها عند هذا الحد خصوصا وأنها تؤدي الى حدوث حالة من الانبهار الشديد لدى هؤلاء الشباب بالتقدم الغربي على مستوى التكنولوجيا و الحضارة المادية. [81]

[81] **نفس المرجع ،ص 196**

- خاتمة الفصل :

كان الهدف من هذا الفصل هو محاولة لقراءة سوسيوتاريخية للتدين بالمجتمع الجزائري وبالمدينة الجزائرية في خضم متغيرات الحقل الديني ،وهذا بدءا من الفترة الكولونيالية التي تميزت شأنها شأن المجتمعات المغاربية ،في إنتشار الإسلام المرابطي و الطرقي الذي له مكانة لايستهان بها باعتباره له الدور الفاعل في معظم الأحداث ،حيث أن للفكر الصوفي الطرقي تأثير كبير على الحياة الاجتماعية والثقافية وحتى السياسية .وبالتالي **"فالزاويا"** لها دورها الاجتماعي و التربوي الديني العسكري ،حيث قال عنها الأستاذ و الباحث في علم الاجتماع رشيد بوسعادة أنها أصغر من دولة و أكبر من حزب .

ومن وجهة نظر الباحث مصطفى راجعي فإن الزوايا فقدت وظائف عديدة التي لا طالما كانت تقدمها للمسافرين و الإقامة ، وهذا بانتشار التعليم الحديث و الهجرة إلى المدن كان العامل الأساسي في تراجع الإسلام الريفي (المرابطي الطرقي) لصالح الإسلام الحضري أو التدين الحضري ،هذا الأخير ومن خلال التحديث الكولونيالي الذي احدث تغير اجتماعي و اقتصادي على الحياة الدينية في الجزائر،هذا ما دفع إلى نمو برز حركة الإصلاح الديني في المدن في قيام الحركة السلفية في قسنطينة.

أما بالنسبة إلى انتربولوجية الإسلام المغاربي في علاقته بالتحديث الحضري ، فقد كانت قراءات بيار بورديو و أرنست جلنر، وجاك بارك ، كليفورد غيرتز، تلخص بشكل خاص التيارات الدينية و التحديث الكولونيالي في شمال إفريقيا . حيث قام "بيار بورديو" في هذا الاتجاه و في كتابيه "سوسيولوجيا الجزائر" و"الاستئصال" ،بقراءة تأثير التحديث الحضري المتزايد في شمال إفريقيا ،وهذا في أسماه بالتدين التقليدي أو التدين الريفي الجزائري الذي في نظره يتوافق مع تعاليم الإسلام وتختزله في إسلام الأولياء الصالحين والطرق الصوفية .أما الإسلام الحضري هو أسلام العلماء الإصلاحيين من المفتتين و الأئمة.

بالنسبة "لجلنر" مساهمته تبرز في نشوء حركة الإصلاح الديني و التحول من النمط الريفي إلى النمط الحضري الذي يعتبره الواقعة الأساسية في تاريخ شمال أفريقيا ، أما جاك بارك من جهته يميز بين المعتقدات و الممارسات الدينية ،فالأولى التي تنتمي إلى المقدس المجسد – طقوس و معتقدات الأضرحة- ،والمقدس غير الجسد –الشعائر التي تمارس داخل المسجد- ،بالإضافة إلى فكرة الإصلاح الديني حسبه الذي اعتبر كبديل للإسلام الريفي الشعبي والحامل لدينامية الحداثة.

أما مساهمة "غيرتز" ، تبرز في عمله الانتربولوجي – الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة- حيث يرى أن الدين الإسلامي في المجتمعين الريفي و الحضري هما حالتين مختلفين ويتفاعلان مع بعضهما ،أما الصراع الديني فيرجع إلى مناهضة التدين الشعبي القديم والكولونيالية التي أتت بالتحديث.

أما بالنسبة إلى التحولات الاجتماعية و التثاقف في المجتمع الجزائري ،فقد شهد الأخير تحولات وتغيرات مست عديد المجالات ومنها المسألة الدينية ،والتي كانت ورائها عديد الظروف و الناقضات التي صادمت قيام الدولة ،كالصدمة الكولونيالية مرورا بصدمة الاستقلال و الإبعاد الاجتماعية و الثقافية و السياسية ،بالإضافة إلى التصلب و المرونة و الانفتاح مع العالمين،... ما ترك التحولات على المستوى الكلي وعلى مستوى الشخصية القاعدية في المجتمع الجزائري. وبخصوص تحولات مفاهيم وتشكلات التدين و ممارساته من خلال مجريات الأحداث الاجتماعية و السياسية التي حصلت بسبب "بالصحوة الإسلامية" و"النهضة" وما صاحبها من قيام الإسلام السياسي لحركة الإخوان المسلمين،والتحولات السريعة لجزائر الاستقلال والتي مست بنياته الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و السياسية ، وفي زمن تتصادم فيه أنماط الفهم والقراءة و التأويل للإسلام ، إلى الوقت الحالي الذي أضفى على نفسه من مفاهيم الحداثة و التحديث التي أتت مع العولمة و العلمنة وغيرها من المفاهيم الموصولة بما بعد الحداثة ،في ظل المطالبة بالتمسك بالقيم التقليدية والرجوع إلى الأصل ، بما فيها القيم الدينية .

كل هذا ترك إشكالية حول مفهومي مصير الأصالة في مقابل الحداثة (الديمقراطية ،التقنيات الحديثة ،الانفتاح ،الثروة) ،على أرضية المدينة و الذي يُبرز اليومي هذا الصراع في الحقل السياسي و الاجتماعي و الثقافي الجزائري منذ سنوات الثمانينات ، وأين تتجلى كذلك هويات شبابية عديدة لها ظروفها ،أحيانا تنادي إلى الحداثة بالمجتمع والى حريات أكثر ،وفئة أخرى شبابية تمجد القيم التقليدية و الدينية وأنها تتطابق مع الزمان والمكان ...ما يترك تنامي أشكال التدين بالمجتمع ، ويسع الذكر بأن المجتمع الجزائري في عمومه هو مجتمع "وسطي" يسعى إلى المتمسك بالأصالة و مواكبة للعصر.

الفصل الرابع

الممارسة التدينية لدى الشباب الحضري بالجزائر

صورة المتدين السلفي كمتلازمة الديني بالمديني

- **تمهيد**
- **المبحث الأول: مصطلح الشباب الحضري وتحولات القيم الدينية بالجزائر بين علمانية الحياة اليومية و فيصل الدين الرسمي بالمدينة**
- **المبحث الثاني : التدين السلفي – مصطلح سوسيوديني برؤية انتربولوجية –**
- **المبحث الثالث : قراءة في الصحة النفسية لدى الشباب المتدين – في الطرح السيكولوجي للشخصية الدينية السلفية وابرز الذات**
- **خاتمة الفصل**

" قليل من الناس يفشل حتى في ملاحظة أن عالمهم يتغير، أو أنهم يلاحظون فقط التدهور"

كليفورد غيرتز،الإسلام من وجهة نظر علم الاناسة ، مرجع سابق،ص15

1- تمهيد :

عرف المجتمع الجزائري على غرار المجتمعات الأخرى في العالم ،تحولات وتغيرات واسعة النطاق في العديد من المجالات الاقتصادية والاجتماعية و السياسية ،فقد شهد النظام الاقتصادي تحولا عميقا من خلال الانتقال من الاقتصاد الموجه إلى الاقتصاد الحر، وعرف النظام الاجتماعي تغيرا كبيرا بالانتقال من الأسرة الممتدة إلى الأسرة النواة ،ومن الجماعة إلى الفردانية ، ومن القيم التقليدية إلى القيم الحداثة ،كما عرف النظام السياسي تحولا جذريا بالانتقال من الأحادية الحزبية إلى التعددية .ولا ريب أن مثل هذه التحولات قد صاحبتها انعكاسات على المجتمع و نظمه ومكوناته البنائية و منها النسق القيمي للمجتمع الجزائري .

ونجد في المجتمع الجزائري قدر كبيرمن التحديث وقليل من الحداثة فالمجتمع الجزائري مجتمع إسلامي من أكثر البلدان العربية محافظة وتجانسا في المجال الديني، ويلعب فيه الإسلام دورا محوريا. فهو مهيكل الجماعة وموجه السلوك في الحياة العامة والخاصة، بوصفه ثقافة وعبادة . وقد كان من نتائج التطورات أن احتفظ الإسلام ببعده الثقافي ودعم بشكل لافت بعده الديني .

فالحديث عن مكون حساس عرف بدوره تحولات جد عميقة ، وهو المرتبط بالقيم الدينية والتدين على وجه التحديد، أين لا يستثنى في هذا الشأن طرق تعاطي الشباب مع المتغير الديني ،حيث نجد في اليومي عديد صور الهويات الدينية التي برزت في المجتمع الجزائري، فمنها الدين الرسمي الذي يميل نوعا ما إلى التدين الشعبي الصوفي، أما التدينات الأخرى فبرزت بنمو أفكارها الإصلاحية أو المضادة وبفعل الوسائل الحديثة في المجتمع ، هذه الأخيرة (التدينات) يتخذ منها الشباب الحضري كأسلوب حياة دينية بشكلها الهندامي و اللفظي أين تمتد على الاجتماعي والاقتصادي وباقي مجالات الحياة ، ومن أبرز صور التدين لدى الشباب نجد التدين السلفي الذي أتخذ من نفسه التدين الحقيقي والصحيح ، وبالتالي فالمحاولة البحثية في هذا الفصل تسعى إلى البحث في الممارسة التدينية السلفية لدى الشباب الحضري من خلال الأشكال الأخرى بنظرة انتربولوجية ،و لم نستثني علاقة الصحة النفسية بالمتدين في الطرح السيكولوجي ،باعتبار التدين حالة نفسية تدفع إلى البحث في السعادة ،و الثقة في الذات من خلال ما يمده التدين في هذا الجانب ، وبالتالي : ما المقصود بالشباب الحضري ؟ وما هو التدين السلفي (العلمي) كشكل من أشكال التدين بالمجتمع الجزائري ؟،وماذا يمد التدين (السلفي) نفسيا ؟

المبحث الأول

مصطلح الشباب الحضري وتحولات القيم الدينية بالجزائر

بين علمانية الحياة اليومية و فيصل الدين الرسمي بالمدينة

أولا- مساهمة في سوسولوجيا الشباب الحضري

ثانيا- قراءة راهنية و إستشرافية لمكانة الدين في الجزائر

ثالثا - عن التحولات القيمة - نموذج القيم الدينية – بالمجتمع الجزائري

أولا- مساهمة في سوسيولوجيا الشباب الحضري :

1- في مفهوم الشباب :

مفهوم الشباب من المفاهيم التي يصعب تعريفها أو تحديد معانيها بدقة وفي هذا الإطار ، لا يحق تجاوز أو إغفال أن الشباب من الفئات الاجتماعية العريض ومن الخطأ التعامل مع هذه الفئة على أنها وحدة متجانسة و منسجمة و متساوية ، بل أنها كتلة تتباين من فئة لأخرى ومن مجتمع لآخر ،بحسب المستوى التعليمي و الثقافي و الوضع الاجتماعي و الاقتصادي ،ليس فقط بالنسبة لهؤلاء الشباب ،ولكن أيضا بالنسبة للمجتمع الذي يعيشون فيه [1]، ويعد المفهوم من المفاهيم التي لازال الجدل قائما حولها ،وذلك لاستحالة تجاوز الصعوبة في التحديد ،لأن أية محاولة لرسم حدود واضحة لهذه الفئة أمر غير سهل ،كون فئة الشباب كمجموعة من الأفراد لا تمثل وحدة متجانسة لا من حيث السن ولا من حيث المستوى التعليمي أو التكويني أو حتى الانحدار الطبقي و الجغرافي ،ومنه العالم أو الكون الثقافي الذي يحملونه من خلال تصوراتهم و أفاقهم ،وهذا لاختلاف المسارات اجتماعية من فرد إلى آخر. [2]

أ - حدود فئة الشباب :

لقد تم تناول مفهوم الشباب بصور مختلفة لدى حقول معرفية عديدة كعلم النفس، القانون ،الاقتصاد ،الإحصاء ،البيولوجيا ، السوسيولوجيا وأفضى هذا الاستخدام المعرفي إلى لبس في المعنى وغموض في المقصد حتى تعسر علينا ضبط حدود هذه الفئة من الناحية الكمية و لا حتى معرفة خصائصها بدقة من الناحية الكيفية ،بالإضافة إلى هذا فان هذه الكلمة التي ذاع صيتها في مجال الخطاب السياسي ووسائل الإعلام الجماهيرية المختلفة و في التراث التاريخي ،قد أدت إلى إثارة العديد من التساؤلات حول ماهيتها مما شكل مجالا بحثيا هاما لدى المهتمين بهذه الظاهرة . [3]

في هذا الصدد يشير الباحث "سايب محمد مزات"**Musette S.M** إلى المشكل الابستمولوجي الذي اعترض العلوم الاجتماعية أمام مفهوماتية الشباب فذهب علماء النفس إلى اعتباره موضوعا غير محدد في إطار دورة الحياة الفردية حيث نجده متقوقعا بين الطفولة المراهقة ،سن الرشد ،والشيخوخة ،غالبا ما ترتبط بصفات متينة كالقوة ،النشاط

---

[1] **فوشان عبد القادر ،الدين و الاندماج الاجتماعي عند الشباب –دراسة سوسيولوجية لشباب الطريقة القادرية البوتشيشية بمعسكر –طلبة زاوية عمرو بن العاص بالمامونية نموذجا-كلية العلوم الاجتماعية ،جامعة وهران ،2010-2011،ص 37**

2 حجال سعود ،مساهمة في سوسيولوجيا الشباب ، مجلة الإنسان و المجتمع ،العدد السابع ،ديسمبر 2013.ص145.

[3] **حجال سعود،نفس المرجع ،ص 146**

والإرادة كما تظهر بين طرفي نقيض الإبداع وتقدير الذات من جهة ،والانحراف بشتى صوره من جهة أخرى ،أما بالنسبة لعلماء الديموغرافيا و الإحصاء فإنهم منشغلون بالتقسيم الكمي لأجزاء الحياة حول فئات السن ،معنى ذلك أن "مفهوم الشباب يظهر كقسم من السكان معروف بفئة (15-24 سنة) على المستوى الدولي ".

هذا الاختزال لدى الشباب كفئة عمرية أو في طور طبيعي بين الطفولة و الكهولة سيفرغها حتما من محتواها الاجتماعي لأن تبني هذه المقاييس العمرية يعتبر شكلا اعتباطيا ،يختلف حسب الإشكاليات البحثية مما يعني أن حدودها تبقى غير واضحة فعلى سبيل المثال هناك من " يحدد فترة الشباب بداية من سن الثالثة عشر حتى سن الواحدة و العشرين ،وهناك من يبدأها بالرابعة عشرة و يحدد فترتها الأولى بنهاية الثامنة عشرة و فترتها المتأخرة بسن السابعة و العشرين ،كما يرى بعض الباحثين أنها عند حدود الخامسة عشرة ويصلون في بنهايتها في حدود الثلاثين" .[4]

يبدو أن البعد الكمي مرهون بتعقد المجتمعات الحديثة التي لا تسهل دائما عملية تحديد فئة السن –الحد الأدنى و الحد الأقصى – بهذا لا نعرف بالضبط ،متى تبدأ فترة الشباب كدورة حياة و لا حتى متى تنتهي ، فأمام التنوع في تحديد الفئة "خرجت الأمم المتحدة في السنة الدولية للشباب عام 1985م بأن فئة السن الخاصة بالشباب اصطلاحا تتحدد ما بين سن 15و24 سنة،وهي نفس الفئة التي تبنتها البنك العالمي سنة 2003م، أما بالنسبة لرجال القانون فإنهم يركزون على الخصائص القانونية في تقطيع دورة الحياة المحددة بالأغلبية الجزائية 19 سنة و الأغلبية المدنية المحددة بـ 18 سنة ،حيث تتم مقابلة ثنائية بين القاصر والكبير ،وعليه يتم تناول الفئة الشبابية المحددة تحت غطاء القاصر بنصوص منظمة لهذه الفئة التي لم تعد مسؤولة كل المسؤولية إزاء تصرفاتها هكذا نجد "قانون العقوبات على سبيل المثال يحدد سن التمييز بـ 13 سنة و إبتداءا من سن 14 سنة ،نجد أن الفرد له الإمكانية للتميز بين الخير و الشر ."

أما بالنسبة لعلماء الاقتصاد ، فإن اكتشافهم لفئة الشباب ارتبط غالبا بسوق العمل أي عندما بدأت بعض المشاكل تطرح نفسها فيما يخص التعطل و عوائق الاندماج المهني وتفسير السلوكات غير المستقرة لهذه الشريحة تفسيرا ماديا ،عادة ما تتقاطع هذه النظرة مع الطابع القانوني و الاجتماعي ،فإذا تكلمنا عن الاندماج المهني ،فهذا يبقى مرهونا بالسن الأدنى

[4] **حجال سعود،المرجع نفسه ،ص 148.**

القانوني للعمل الذي يختلف من مجتمع إلى أخر، أما برامج التشغيل أو تجربة المؤسسات المصغرة الموجهين أساسا لفئة الشباب تحصرها في الفئة العمرية 19 - 35 في الجزائر، لكن هذا التقسيم يبقى استراتيجيا يخضع لاعتبارات إدارية ،سياسية ..الخ و لا يفي بالغرض المطلوب.

ومن وجهة نظر علماء الاجتماع في تحديد فئة الشباب بوجه عام قبل أن نفصل في ذلك عند الحديث عن الاهتمام السوسيولوجي بهذه الفئة لاحقا ،يبدو أن الشباب كظاهرة اجتماعية ارتبطت مع أحداث التصنيع و التح.ضر ،ارتكزت على إحدى مؤسسات المجتمع الصناعي على سبيل المثال (المدرسة) ،في حين أنه في المجتمعات التقليدية و في ظل غياب المدرسة لم تكن الشبيبة كظاهرة اجتماعية موحدة ، حيث كان الانتقال من طور الولادة و الطفولة إلى طور الكبار البالغين يتم عبر طقوس عائلية ،عشائرية و قبلية .هذا ما تبنيه المرجعيات الأدبية لعلم الاجتماع.

إذا كان من الصعب أن نحدد بدقة مرحلة الشباب من الناحية الكمية لأنها متغيرة حسب المراحل التاريخية و السياقات السوسيو- ثقافية في ظل المجتمع الواحد ،ناهيك بين مجتمع و آخر ،فإن المنطق السوسيولوجي يأخذ بعين الاعتبار لا تجانسية هذه الشريحة الاجتماعية كي يبرز ذلك التنوع في خصائصها من الناحية الكيفية ،معنى ذلك أن فئة الشباب عرفت تحولات عميقة في خضم التغيرات التي يعرفها المجتمع جراء الانقلاب في سوق العمل ،تغيرات في ريتم الحياة العائلية ،تمديد التمدرس ،أزمة السكن ،تكنولوجيات الاتصالات والمعلومات ...الخ . [5]

ب - الاهتمام السوسيولوجي بفئة الشباب :

لقد تناول ظاهرة الشباب بصور مختلفة في الحقل السوسيولوجي بالنظر إلى الأدبيات المرجعية لهذا الحقل المعرفي فإن البدايات الأولى للاهتمام بفئة الشباب تعود بنا إلى النصف الثاني من القرن 19 م مع الأفكار التي قدمها لنا "ايميل دوركايم" في كتابه "السوسيولوجيا والتربية " حينما يقول :" التربية هي التنشئة الاجتماعية الممنهجة لجيل الشباب" يمكن بفضل هذا التعريف أن تفتح الطريق الفعلي لسوسيولوجيا الشباب ،حيث يبدأ الحديث عن الطفل كمرحلة عمرية متميزة بإعتباره كائنا إجتماعيا لم يتسلم بعد الخطوط التي تمحى في الإكراه الاجتماعي المخزن و لم تتم يعد عملية التمرن على الإخضاع الضروري للقوانين المكتوبة

[5] **المنجي الزيدي ،مقدمات لسوسيولوجيا الشباب ،في مجلة عالم الفكر ،العدد الثالث ،يناير –مارس 2002،ص 41-42**

التي تسير المجتمع ،لكن التربية هي التي ستقوم بدورها على محو هذا الغطاء البيولوجي لتنقل به ككائن اجتماعي ،هنا تظهر الحتمية التي يقدمها المجتمع للفرد في خضم التعقيدات و التناقضات الخاصة به .

يبدو أن التناول السوسيولوجي لهذه الفئة بقي ضئيلا بعد المحاولة مما فسح المجال لاهتمامات أخرى ، حيث أحدثت الدراسات الانتربولوجية منعطفا مهما بإعادة النظر في بعض المقولات الخاصة بالمراهقة .ومن أبرز المساهمين في هذا المجال نجد : "مارغريت ميد" ،حيث تنطلق من دراستها لبعض القبائل البدائية (المانوس) و(الساموا) في نهاية العشرينيات (القرن **20**م) ،من الإقرار بحداثة ظاهرة المراهقة في المجتمعات المعاصرة و هذا عن طريق عقد مقارنات بين المجتمع الأمريكي الذي ظهرت فيه مشاكل المراهقين في المجتمع الذي يتميز بالهجرات ،تعدد أنماط السلوك ،تعارضها و كثرة الجماعات الدينية و الوضع الاقتصادي المتقلب ومن جهة أخرى نجد القبائل البدائية السالفة الذكر التي لم تعرف ظاهرة المراهقة "نظرا لبساطة المجتمع،سهولة المرور إلى سن الشباب و قلة البدائل أيضا ،المساواة في معاملة الجنسين ،المعرفة المتاحة للجميع ،الاستقلالية المتمثلة في عدم تبعية الأبناء للوالدين و إمكانية الانصهار في إطار الجماعة ".[6]

أما في بداية الأربعينات من القرن **20**م .فقد برزت أفكار عالم الاجتماع الأمريكي "تالكوت بارسونز " في مقالته الأولى التي خصصها لتحليل الفئة الشبابية في الولايات المتحدة الأمريكية آنذاك ،حيث يبدأ الحديث عنها باعتبارها ثقافة متميزة في مرحلة عمرية معينة أنها "ثقافة اللامسؤولية و خطها المتميز هو الأخذ بكل ما هو جميل في طريقة العيش هي مختلفة بالنسبة للجنسين، فالذكور يفضلون و يحبذون التفاخر الرياضي ،في حين نجد الإناث يفضلن المودة أو المظهر اللائق المبني على سلطة الجذب و الإغواء".

وتبدو فئة الشباب بالنسبة "لبارسونز" كنوع من الممارسة الاجتماعية أكثر ترميزا للواقع الاجتماعي تظهر مؤشراتها من خلال اللقاءات العاطفية التي تجمع الإناث بالذكور ، تبادل أطراف الحديث ،التقبيل الجنسي، طريقة خاصة في الجانب المظهري ..الخ، و المغذاة من طرف ظاهرة تمديد فترة التمدرس ،فثقافة الشاب والتي هي بالفعل ثقافة المراهقين نجدها بالمقابل تتجاوز ثقافة الطفل المبنية أساسا على السلطة المطلقة للوالدين ، ومن وجهة أخرى

[6] **Galland (olivier) « Adolescence, post-adolescence, jeunesse » in revue Française de sociologie n°42. 2001. PP 612. 613.**

فهي تمثل ثقافة الراشدين لأنها تنغمس في قيم و معايير للانضباط و لمسؤولية التي يعرفها عالم الراشدين مع اختلاف طفيف بين المراهقة و الشباب يكمن في أن المراهقين يبقون تحت التبعية و السلطة الأبوية النسبية ، أما الشباب فإنه يرتبط بنوع من الاستقلالية الجزئية أكثر حينما يحاول الحصول على سكن مختلف عن السكن العائلي ، إلا أنه يبقى ممولا في البداية من طرف الأسرة ولكن هذه الفئة لم تمر بعد إلى مرحلة الرشد".[7]

أما "ايزنستاد" **Eisenstadt** فإنه يربط المسألة المعيارية للسن بالهوية ذلك أن فئة الشباب تظهر معقدة فالتعريف الثقافي للسن مهم يعطينا فكرة عن هوية شخص ما ، مختلف حاجياته النفسية ،طموحاته و مكانته في المجتمع ،والمعنى العام لحياته . على هذا الأساس فإن : "الانتقال من طور الطفولة إلى طور المراهقة حتى سن الرشد مرهون بالاستقلالية النفسية ،إعادة تنظيم الذاتي ، ربط هذا الانتقال بصور ثقافية عامة ،وبريتم كوني و بنماذج محددة للأدوار ،كل هذه العناصر تتظافر فيما بينها لتشكل النموذج القاعدي للشاب في مجتمع ما "[8].

و نسجل في فترة الستينات من القرن 20م بروز و تألق الأعمال الفرنسية تحت مقاربات سوسيولوجية مختلفة من بينها "موريس دوبيس" **Dobesse Maurice** " الذي يعتبر من أحد كبار المهتمين بسوسيولوجيا الشباب في المرحلة المعاصرة ،حيث يرى أنه كثيرا ما يتم الخلط بين مصطلح الشباب و المراهقة في حين أنهما لا يحملان المعنى نفسه ،" فالمراهقة ذات مدلول عام تعني مجموع التحولات الجسدية و السيكولوجية التي تحدث بين سني الطفولة و البلوغ وعندما تتحدث عن الحلم ،فإننا نقصد الجانب العضوي للمراهقة خاصة ظهور و بداية الوظائف الجنسية ،أما الشباب فيعني الجانب الاجتماعي للمراهقة و يتجلى في الجيل الذي وصل اكتمال النضج ".

أما عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو **Bourdieu** الذي يعتبر الحدود بين الشرائح العمرية هي حدود اعتباطية ، أي لا نستطيع أن نعرف أين ينتهي الشباب لتبدأ الشيخوخة ، هذا يعني أن الحدود بينهما كانت دائما رهان صراع يتجلى مثلا في " العلاقة التي كانت قائمة بين النبلاء و الشباب ففي فلورنسا في القرن 14م ،هذه العلاقة كانت تحكمها ثقافة تربط

---

[7] **Eisenstadt « Archetypal Patterns of youth » "in the challenge of youth" New York.1963. PP29.50.in Galland (O): Sociologie de la jeunesse, op.cit., P 48.**

[8] **صالح بلحاج 2011،الدين و السياسة والمجتمع في الجزائر ، أبحاث وأراء حول مسالة التحول الديمقراطي ،مخبر دراسات وتحليل السياسات العامة في الجزائر ،ص ص 137-138**

الشباب بقيم الفحولة و الرجولة و العنف و القوة في حين تبقى قيم الحكمة و الرصانة من شيم الشيوخ ،مما يؤهلهم لإمتلاك الثروة و النفوذ فأصحاب الثروات كانوا يحرصون على أن يظل من هم مؤهلون لخلافتهم في حالة شباب ،أي في حالة لا مسؤولية و بالتالي غير مؤهلين للجاه والسلطة ".[9]

ويركز "بورديو" على فكرة الصراع بين الشباب و الشيوخ ،حيث يظهر في كل المراتب الاجتماعية فجزء منه يظهر بين البرجوازيين أنفسهم ، فكلتا الفئتين ليستا معطاة بل يتم البناء الاجتماعي لهما في إطار الصراع الاجتماعي "فمصلحة الشيوخ هو جعل وإرجاع الشباب إلى حالتهم الفتية وجهلهم غير مسؤولين (عديمي المسؤولية) ومن مصلحة الشباب هو إرجاع الشيوخ إلى حالتهم العجزية وذلك بوصفهم متقهقرين (تراجعيين) "، وعلى هذا الأساس وأن اعتبر الشباب ككلمة انطلاقا من توجه إيديولوجي خاص ،فإنه يعتبر بناءا عقليا أنتجته بنية اجتماعية معينة ،.

وقد لخص الأستاذ "مجاهدي مصطفى"، في دراسة حول الشباب بمدينة وهران ، أنه توجد خمسة مصادر لهذا المفهوم "ما معنى أن تكون شابا وفقا للتصور الشعبي و الحديث العامي ،الشباب كإبداع ثقافي ،الشباب كقوة اجتماعية ،الشباب كظاهرة اجتماعية ،و الشباب كشريحة إجتماعية"[10] ، و بالتالي مفهوم الشباب يعني "الدخول في حياة الكبار (البلوغ) وهو اجتياز المراحل الاجتماعية المرتبطة بالأدوار الاجتماعية هناك ثلاث مراحل رئيسية وهي الرحيل من الأسرة الأصيلة ،الدخول في الحياة المهنية ،وتشكيل زوجين "[11] ، ونخلص حول مفهوم الشباب يعد مبحثا أساسيا في علم الاجتماع جد معقد لا يمكن الإحاطة به من جوانبه المتعددة يمكن له أن ترتقي إلى درجة التخصص الأكاديمي ،كما أن الاهتمام السوسيولوجي بهذه الفئة لا ينبغي عزله في تصور ساذج لواقعها الاجتماعي كفئة منغلقة على نفسها ،بل أن الانشغال بتنوعها و خصائصها هو المطلوب في أية دراسة ما.[12]

ت - الخصائص العامة لفئة الشباب :

تمثل الشبيبة من الناحية الاجتماعية مرحلة وسطية بين طرفي حياة (الطفولة وسن الرشد)، تحاول أن تستثمر مشاريعها المستقبلية في توجه يناسب الظروف المختلفة

---

[9] **Bourdieu Pierre : Questions de sociologie, Ed Minuit, Paris, 1984, P 143.**

[10] **مجاهدي مصطفى ،مفهوم الشباب ،في مشروع بحث حول الشباب و المجتمع في الجزائر :واقع و ممارسات ،تحت إشراف الأستاذ مولاي الحاج مراد ،CRASC،207،ص 07.**

[11] **GALLOND olivier, sociologie de la jeunesse ,Armand colin Masson ,paris, 1997**

[12] **حجال سعود،المرجع نفسه ،ص 153**

التي أنتجتها ،فعندما يترك الشاب المرحلة الدراسة بعد استكماله لها عادة ثم يلتحق بمنصب عمل ويتزوج بعد ذلك أو يسعى إليه على الأقل أو يفكر في استقلاليته التامة عن الوالدين خاصة من الجانب المادي - السكن- فإنه بعبارة أخرى ترك فترة الطلب التي هي خاصية شبابية و يبدأ الدخول في عالم الراشدين حينما ينزل إلى معترك الحياة و يرتبط بعديد من المؤسسات التي يتعامل معها الراشدون.

وتشهد مرحلة الشباب تحولات هامة في اهتمامات المظهرية ،النفسية و الاجتماعية فبعد أن تظهر في الشاب بوادر رجولته وفي الفتاة "الشابة" بوادر أنوثتها ، فإن كل واحد ينصرف إلى الاهتمام بالعلاقات العاطفية التي تربطه بالآخر ،وتصبح هذه العلاقة مركز اهتمام خاص في حياتهما الشيء الذي يقوم هذه العلاقة بالجانب المظهري كوسيلة تعبيرية ورمزية في آن واحد من خلال الاهتمام بملابسهما ،وهما يفعلان هذا مدفوعين بالرغبة في تأكيد الذات من خلال لفت وجلب النظر [13]، لهذا تظهر **الموضة** كسلوك شباني "عبارة عن التغيير الدائم في الشكل و الذوق فهي طبيعة في الإنسان حتى يكون مختلفا عن غيره ،هذا ما نجده عند جيل الشباب في الثورة على كل ما هو قديم"[14] ، فالشباب يحاول التخلص من كافة الضغوط و ألوان القهر المتسلط عليه من أجل التأكيد على خاصيته كفاعل اجتماعي ،كما تظهر لدى الشباب مشاعر التودد نحو الآخرين تصل في حالات متطرفة إلى حد التوحد مع البعض يحدث هذا خاصة لدى الإناث ، نقصد بالتوحد" تبني قيم و اتجاهات وعادات الآخر حتى يساوي بينه و بين نفسه و يتصرف على النحو الذي يتصرف به ".

وبالنسبة لنظرة جيل الشباب إلى الحياة ،فهي تتسم بمثالية ورومانسية وربما ببراءة ، لا توجد بالدرجة نفسها عند الكبار ،نراهم مندفعين ،تلقائيين و متفائلين محبين للاستطلاع ،يبدو المستقبل لهم كمجال خصب لأحلامهم ،آمالهم وطموحاتهم على عكس الماضي الذي لم يشاركوا في صنعه –ماضي الكبار كجيل يختلف عنهم- ،ويتميز كذلك الشباب اليوم بتناقض واضح أمام **ظاهرتي الاستقطاب و التجانس** تظهر من خلال الذين نجحوا في اكتساب شهادات ووسائل و تنوعت خبراتهم الاجتماعية ، ومن جهة أخرى الذين لم ينجحوا في ذلك وهم يخضعون لمخاطر متزايدة من التهميش المهني و الاجتماعي "[15]، أما ظاهرة التجانس فهي

---

[13] **حجال سعود،،ص 148**

[14] **عبد الحفيظ فرغلي 2002 ،الاتجاهات الملبسية للشباب ،دار الفكر العربي ،القاهرة ،ص 321**

[15] **عبد العالي دبلة« :الشباب، العولمة ونسق القيم « مجلة كلية الآداب و العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف،عدد خاص، 2009 ، ص 10**

تنطبق على القيم و المعايير الثقافية و الاستهلاك و لتطلعات المشتركة بين مجموع الشباب على غرار جماعتي الأطفال و الراشدين .[16]

بالنسبة لظاهرة الاستهلاك ،فإن الشباب بمختلف أعمارهم نجدهم مندفعين ومقبلين بقوة على ما تنتجه المؤسسات المكلفة بالصناعات الثقافية و صناعة السلع التي بدأت تأخذ بعين الاعتبار الأذواق و اختلافاتها " بالرغم من أن المداخيل المالية تعتبر ضعيفة لديهم وفي بعض الأحيان تقف عائقا أمام الرغبة في النمط لاستهلاكي ،حيث توجه إلى القطاع التسلوي فإن الاستقلالية المالية لهم تبقى محدودة ،لم يخرج بعد من الإطار العائلي فأما أن تأتيها من الأسرة كمصروف جيب أومن ممارسة بعض الأعمال الظرفية الصغيرة كالتسوق ،حمل البضائع..الخ".[17]

ث-الشباب و الأوساط الاجتماعية المرتبطة به :

إن سلوك الشباب يفهم من خلال الأهمية التي يعطيها للأنساق التي ترتبط بها كما أن درجة إندماجه تتحدد حسب الجاذبية أو الاستمالة التي تمارسها هذه الأنساق عليه و نقصد بهذه الأخيرة : العائلة ،النسق المدرسي بمفهومه الواسع و الوسط المفتوح ، هذا ما أشار إليه الباحث "مصطفى بوتنفوشت "، وسنعرض في مقاربة سوسيوانتربولوجية حول الشباب الجزائري مع الذات و الآخر وفي الفضاء الحضري.

1-العائلة : تحدد العائلة القاعدة الأساسية لسلوك لشاب ،من خلالها يبني أهم مرجعياته وشبكة اتجاهاته ،تعتبر المؤسسة الأولى في التنشئة الاجتماعية ،فمنها يتعلم الشاب قيم التسامح و التضامن التي تميز العائلة الجزائرية ، لكن إذا قادرة على مساعدة الشاب خاصة البطال قبل أدائه الخدمة الوطنية ،أو حتى لا تنحط مكانته الاجتماعية ،وعليه تقاس مكانة العائلة فقد تتراجع عن العون المادي له تدريجيا ، أين يتجه إلى مزاولة النشاط الممارس غير قانوني –لا رسمي- باعتباره المجال الأسهل للحصول على مقابل مادي فإن العائلة تقر بقانونية هذا النشاط من ناحية القيم ،خاصة إذا كانت تتحكم في توزيع أدوار الذكورة و الأنوثة وتتدخل في تسيير نشاطاتهم اليومية [18].

ونجد "جورج بالوندي" **G.BALANDIER** في مؤلفه المعنى و القوة **Sens et Puissance** يشير حول مفهوم القطاع غير الرسمي، إلى فكرة رئيسية وهي أن المجتمعات تعبر عن نفسها من

---

[16] **حجال سعود،المرجع نفسه ،ص149**

[17] **Galland (Olivier) 2002: Les jeunes, Edition la découverte, Paris ,. P78**

[18] **حجال سعود،المرجع نفسه ،ص 155.**

خلال مستويين الرسمي و المستوى اللارسمي (الواقع)، ولفهم هذه المجتمعات علينا أن نفهمها من واقعها أي الجزء الواقعي (اللارسمي)، ويتمثل هذا الأخير في النشاطات غير الرسمية ،عمق الجانب الديني للممارسات الدينية ،خروج المرأة للعمل ...الخ [19]. ويقول "ميشال دو سارتو" بخصوص الممارسات المدينية : " في الظروف الحالية التي يتعارض فيها النمط الجماعي في الإدارة و النمط الفردي في إعادة التملك تبقى هذه المسألة أساسية ،أذا تم التسليم بأن ممارسات المكان تحبك الشروط الحاسمة للحياة الاجتماعية .أود متابعة بعض الإجراءات المتعددة الأشكال والمقاومة و الماهرة و العنيدة التي تفلت من الانضباط دون أن تتواجد خارج الحقل الذي تشتغل فيه و التي تؤول إلى صياغة نظرية حول الممارسات اليومية و المكان المعاش و الألفة المقلقة للمدينة " [20] ، وبالتالي يفسر تطور العمل غير الرسمي عن حقيقة اجتماعية لقطاع عريض من الشباب ،تحت الظروف المعيشية الصعبة "يمثل البائع على الرصيف أو المتجول ضحية نقص العمالة يكافح كي يعيش و يستمر في الوجود، كما تخلق المتابعات اليومية لديهم عداءا صريحا تجاه النظام القائم وتعرضهم لمآزق اجتماعية ،تهدد وجودهم وتزكي روح التذمر و القلق و الخوف من المستقبل".[21]

فمن جهة نلاحظ التوجه العائلي نحو الأسرة الصغيرة خاصة في المراكز الحضرية التي نتجت عنها نزعة فردية كواقع إجتماعي، وهذه الظاهرة طرحت مشكلة السلطة الأبوية داخل الأسرة ،ومن ثم قيم الانتماء و الاستقلالية حيث يقضي الشاب وقته بعيدا عن أسرته ،يتحرر من أساليب يتحرر من أساليب الضبط الاجتماعي خاصة في الوسط المفتوح" فالشاب ليس حالة طبيعية بل هو مخلوق ثقافي أي أنه نتاج أوضاع تتجاذبه حياة الأسرة التي ينتمي إليها و الواقع الاجتماعي الذي يحتقر إلى حد ما العمل اليدوي ويشجع على امتلاك الثروة"[22]، ونجد أيضا أن غياب لسلطة الأبوية ، الطلاق ، مغادرة الأسرة ،بالظروف الحياة القاسية ،قد تؤدي إلى اختلالات في السلوك الاجتماعي للشاب :كالفشل لمدرسي ،الهروب من الأسرة ،الجناح..الخ . [23]

---

[19] **Balandie George 1981, sens et puissance , édition PUF ,2 eme édition ,p 07.**

[20] **ميشال دو سارتو 2011،ابتكار الحياة اليومية –فنون الاجاء العملي -،نفس المرجع ،ص 187**

[21] **إسماعيل قيرة 2003 : الفقر و مواقف الجماعات المهيمنة في ظل تنامي آليات الاستغلال الجديدة « مجلة الباحث الاجتماعي، جامعة قسنطينة، عدد4 ، ،ص 25.**

[22] **علي بوعناقة 2007،الشباب و مشكلاته الاجتماعية في المدن الحضرية ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ط1 ،ص 121**

[23] **حجال سعود،المرجع نفسه ،ص 155.**

وبالتالي ومن زاوية التحليل ،أن فهم الأصل الاجتماعي للشاب ،أي الانحدار الأسري المرتبط بالانتماء الطبقي الذي أصبح يميز المجتمع الجزائري بعد التحول نحو اقتصاد السوق ، فإن الشاب أصبح مرتبط بالثقافة التقليدية إذا كان من أسرة فقيرة أو منحدر من أوساط ريفية ،و العكس بالنسبة للشاب المرتبط بالفئات الأكثر غنى في المجتمع فهي تتجه نحو المعاصرة ويقول "بوتفنوشت" بهذا لخصوص :"أن الطبقات الأكثر فقرا في المجتمع هي الأكثر تقليدية نظرا لضعف الموارد الاقتصادية و الثقافية كي تواجه التغير، أيضا الطبقات الريفية نظرا لطبيعة تنظيمهم الاقتصادي فهم تقليديون، ومن جهة أخرى نجد الطبقات الغنية في المجتمع هي الأكثر قابلية للحداثة لأن لديها مخزون كبير من الموارد الاقتصادية و الثقافية ".[24]

2 - النسق المدرسي : يشكل النسق المدرسي الفضاء الأقرب ،حيث يكمل مسار التنشئة الاجتماعية للشاب نجد أن نجاحه مقترن بنجاح الوالدين إلى حد ما من خلال الشهادة المحصل عليها التي تمكنه من امتلاك سلطة أو " إمكانية المشاركة في السلطة سواء أكانت اقتصادية،سياسية ،علمية أو أخرى تساعد إخراج وضعية الأسرة من حالتها اللامعروفة (الخفية) عندما تسمح بقذفه في أروقة جديدة في المجتمع فالعلاقة بين المدرسة و العائلة هي علاقة جذب ".

فمن الناحية النظرية للنسق المدرسي يلعب دورا في الارتقاء الاجتماعي و يصنع الحراك الاجتماعي عن طريق المرور إلى عالم الشغل ،بالتالي الانتقال من وضعية اجتماعية – اقتصادية إلى وضعية أخرى أحسن حالا ،إلا أن الصورة لنمطية لا تنطبق على الجميع ،فالنسق المدرسي يعيش اليوم حالة مزرية من حيث نوعية التعليم ،طبيعة الموارد البشرية والكفاءات المتخرجة منه ،على هذا الأساس نلمس عدد معتبر من الخرجين في حالة بطالة ،كما أن الشهادة لوحدها في بعض الحالات لا تسمح بالحصول على منصب عمل ملائم في إطار سيادة العلاقات المصلحية و القرابية .

أما النظرة الإيديولوجية (أمام ضعف نوعية التكوين وعدم التكامل بين أنظمة التعليم ومتطلبات السوق في مقابل الخطاب السياسي الذي يركز على الطابع الكمي فيما يخص نسبة لشهادة البكالوريا و الافتخار بالفئات الشابة على حسب النوعية التي تدخل الجامعة....) التي تقدم وعًي زائفا للواقع الاجتماعي بعيدا عن حقيقة الأشياء كما تكرس الطابع الشعبوي الذي

[24] **Boutefnouchet (M) : La Société Algérienne en transition, O.P.U Alger, 2004, p 33.**

تعيشه المؤسسة الجامعية اليوم ،بالإضافة إلى الصراع الفكري حول إصلاح المنظومتين التربوية و الجامعية الذي طغى عليهما الطابع الإيديولوجي .[25]

3- الوسط المفتوح : يظهر الوسط المفتوح في الهيكل غير الرسمي له ،المتمثل في **"الحي"** و الثاني رسمي يتمثل في مختلف المؤسسات الرسمية المرتبطة بفئة الشباب مثل : بيت الشباب ،قاعة السينما ،النادي الرياضي ،قاعات الانترنيت ،الملاعب ...الخ ،نجد أن مراقبة هذا الوسط قد تفلت كلية من الأسرة ،المسجد ،المدرسة ،فهو يملي وظائف أخرى قد لا يسمح بها الوسط الأسري ولا حتى النسق المدرسي." لا يعتبر الحي ككل هندسي فقط، بل يعرف بنمط حياة خاصة به ،يتعلق الأمر بعالم اجتماعي منتج بتحضير جماعي ،فالحي يتكلم عن نفسه ،عن ماضيه ،عن أصوله و تطوره وعن سكتنه ،فهو رهان للذاكرة الجامعية و يعرف تراتبيته من حيث الفئات التي تشكله فقط تظهر لنا كأنها متجانسة بفضل تركيبها الاثنية فهي مكونة من عدة فئات شبابية "[26].

يجعل هذا الفضاء غير الرسمي الشباب الساكنين فيه أو المترددين عليه يخضعون لقواعد ورموز جد خاصة فلا يتعلق الأمر بمجتمع مصغر فحسب ،بل إنتاج ثقافات فرعية خاصة بالحياة اليومية للشباب ،حيث نجدهم يتجمعون في زمر و يتبادلون الأحاديث المختلفة ،التهامس و أحيانا التآمر على القيم الخاصة بالكبار، وعلى النظام القائم بالمدرسة ،الأسرة ،النظام السياسي القائم و مؤسسات الدولة الأخرى فهو فضاء احتجاجي لا تتحكم فيه القواعد والقوانين الرسمية ،في نفس الوقت يعتبر المكان المفضل للشاب حتى يشبع حاجياته المتمثلة في اللعب و التعبير عن طموحاته المختلفة بطرق ووسائل تعبيرية ورمزية في آن واحد ،لهذا الغرض فإن العلاقة و الوسط المفتوح هي علاقة نفور أكثر من كونها علاقة جذب .[27]

وينقسم **الحي** بدوره إلى ثلاث فضاءات تميز هيكل المدن الجزائرية ،**فالأول** يتمثل في الحي القريب من مركز المدينة يعتبر المكان المفضل لممارسة نشاط تجاري،يتوفر في العادة على مساحات تسلوية ومحمي من الناهية بدرجة أكبر مقارنة بالأحياء الأخرى فهو محل جذب لفئة الشباب ، أما **الثاني** فيتعلق الأمر بالأحياء الشعبية القديمة حول وسط المدينة فهي شبه مخربة ،تتميز بالتغيير السوسيو- ثقافي لساكنيها ،نجد فيها بعض التمدن القديمة ،بعض الحرف و الأعمال التقليدية كما تعتبر فضاءا مولدا لبعض السلوكات الإنحرافية نظرا

[25] **حجال سعود،المرجع نفسه ،ص 156.**

[26] **Kohoreff (M): La Force des quartiers, Ed Payot, Paris, 2003, P 73.**

[27] **حجال سعود،المرجع نفسه ،ص 157**

لوعورة مسالكها و منافذها وقلة المراقبة الأمنية فيها . أما **النوع الثالث** فهو يتعلق بأحياء ضواحي المدينة ،قد تكون أحياءا راقية جديدة أو العكس تحتوي على مرافق عامة ليست بالشكل الذي يتواجد فيه النوع الأول تطرح عوائق جغرافية كصعوبة التنقل و البعد عن المركز،تستطيع هذه الأحياء أن تشكل فضاء للصراع بين الشباب و العائلات ،كما يمكن لها أن تشكل فضاءا للتضامن و التعارف في بعض الأحيان ،أما من الناحية الاجتماعية ،فهناك أحياءا راقية تعكس التواجد الاجتماعي لفئة من شباب الأسر الغنية بسلوكات و تمثلات خاصة وهناك الأحياء غير الراقية التي تعكس تواجد فئة من الشباب المنحدرين من أسر فقيرة أو معسورة الحال فالحي إذا : " يعتبر كمجالا فيزيقيا محددا بأطرافه الخارجية و المجال الاجتماعي محدد بالإقصاء المتبادل أو التمايز للمكانات التي يتكون منها أي باعتباره بنية تجاوز مكانات إجتماعية مختلفة ،فهو يعبر عن المراتب و الفوارق الاجتماعية " .[28]

ويبقى "**المقهى**" فضاءا لتبادل العلاقات الاجتماعية مستثنى بدرجة أقل بالمقارنة مع المؤسسات الأخرى نظرا لقربه من الحي اجتماعيا وحتى فيزيقيا أي باعتباره امتدادا له ،يظهر الوسط المفتوح بهيكله الرسمي و غير الرسمي مسيرا بمجموعة من المعايير الخاصة بالمجتمع ،ويقيم من الناحية الاجتماعية يعاد الاعتراف بها اجتماعيا.[29] ، ويشير **Chambart de Lauwe** في هذا الصدد إلى أن من بين أهم النقاط التي تحفز على إنشاء العلاقات الاجتماعية ،تلك التي تعرف باسم المقهى ، والتي توجد تبعا للتنوع الشخصيات و الأدوار الاجتماعية ،خاصة السياسية منها ،كما أنها توجد حسب الوظيفة أو المهنة الممارسة ،فتلك موضوعة للرياضيين و أخرى للشيوخ .[30]

ثانيا- بين الحضرية و الحضري le citadin:

تشير عبارة الحضرية إلى طريقة الحياة المتميزة لأهل المدن ،والذين يتبعون عادة أسلوبا أو نمطا معينا في حياتهم .وقد اعتبر فرديناند تونيز FERDINAND TONNIES الحضرية بأنها انتقال من المجتمعات المؤسسة على القرابة **GEMEINSCHAFT** ، إلى المجتمع قائم و مؤسس على قادة العقود و العلاقات السطحية الجيزلشافت **.GESELLSCHAFT**[31] ، هذا بالإضافة إلى أعمال "جورج سيمل" و"روبرت بارك Robert Park و "لوي ويرث" L.Wirth ، واتفقوا على أن في المستوطنات المختلفة الحجم أساليب حياة مختلفة ،وقدموا فكرة التناقض بين طرق

[28] **حجال مسعود ،ص158**

[29] **بورديو بيار :2001 بؤس العالم، ت(محمد صبح)،دار كنعان للنشر و التوزيع، ط1 ،سوريا، ، ص. 240**

[30] **Chambart de Lauwe: 1970 Des hommes et des villes, Payot, Paris, p 33**

[31] **Yankel FIJAKTOU ,2002, sociologie de la ville , puf, paris,p 11.**

الحياة الريفية و الحضرية. وكان لذلك صلات بالتآزر الميكانيكي و العضوي لدى" دوركهايم" ،وبالنسبة "لسيمل" لقاطن المدينة شخصية مختلفة (مثقف ،ومرن ،ومتحرر من القيود) ، أرجعها الى هيمنة الترشيد الإقتصادي والتغلب على الحياة العصيبة وسط عدد كبير من السكان . [32]

أ- الحضرية كمتغير أساسي في مجتمع المدينة :

تمثل الحضرية مرحلة متقدمة من مراحل التطور البشري في جميع النظم الاجتماعية لاسيما المدينة ، بحيث أصبحت هذه الأخيرة ترتبط بحركة الانتقال و التحول نحو التنظيمات الأكثر تعقيدا و تشابكا ،فأصبحت تمثل حالة إنتقال من تنظ"يمات إجتماعية معيشية بسيطة إلى تنظيمات مركبة ،الذي يقوم على المعرفة التنظيمية المعقدة . ويمكن تعريف الحضرية على أنها مفهوم يشير إلى طريقة الحياة المميزة لأهل المدن ،الذين يتبعون عادة أسلوبا أو نمطا معينا في حياتهم وهو أمر يتعلق بالسلوك اليومي ،فالناس يتكيفون نفسيا مع متطلبات المدينة وأحد مظاهر هذا التكيف هو الذي جعل سلوكهم مطابقا لسلوك رفقائهم من الحضريين[33] ، ويعرفها كاستال **castell** : "بأنها نمط العيش و طريقة في الحياة و السلوك ونسق من المواقف و القيم و المعايير و السلوكات و نظم من التفكير و طرق من الممارسات".[34]

وورد في موسوعة علم الاجتماع أن مفهوم الحضرية يشير إلى أنماط الحياة الاجتماعية ،التي يعتقد أنها مميزة لسكان المناطق الحضرية ،وهي تتضمن مستوى عال من تقسيم العمل ،ونمو الذرائعية في العلاقات الاجتماعية وضعف العلاقات القرابية ،ونمو المنظمات الطوعية والتعددية في المعايير و الحول العلماني ،وزيادة الصراع الاجتماعي و تعاظم أهمية وسائل الاتصال الجماهيري.[35]، وتشير الحضرية كذلك إلى طريقة الحياة المميزة لأهل المدن الذين يتبعون عادة أسلوبا أو نمطا معينا في حياتهم ،وهو أمر يتعلق بالسلوك اليومي .هذا التكيف هو الذي يجعل سلوكهم مطابقا لسلوك رفاقهم من الحضريين. [36]

أما بخصوص **الحضري**، نجد في كتاب " المسألة الحضرية " **the urban question** لمؤلفه "مانويل كاستل" M.CASTELLS أشار مصطلح حضري إلى وحدة من المجتمع تتمثل فيها كل

---

[32] **جون سكوت 2009 ،علم الاجتماع المفاهيم الأساسية ،ترجمة : محمد عثمان ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، ط01،بيروت ص 368**

[33] **عبد الرؤوف الصبغ، علم الاجتماع الحضري، قضايا وإشكاليات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر 2003 ،ص65**

[34] **Castells, Manuel .Vers une théorie de la planification urbaine Maspero,paris 1997,p 25**

[35] **جوردون مارشال،موسوعة علم الاجتماع ،ترجمة احمد عبد الله السيد،المجلد الأول،المجلس الأعلى للثقافة،مص ر،دس،ص 12**

[36] **هادفي سمية ،سوسيولوجيا المدينة و أنماط التنظيم الاجتماعي الحضري ،المجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية ،العدد 17،ديسمبر 2014،ص 06**

البنيات الأساسية ،لكنها تتخصص في "استهلاك جمعي" تدخل الدولة في الاستهلاك ،وحيثما يمكن للصراعات حول هذا الأمر أن "تفتح" جبهة "حضرية" ثانية للصراع ، و التي تكون ذات شأن كبير عندما ترتبط بالصناعي و السياسة الحزبية.وفي كتابه المدينة و القاعدة the city and the grassroots يرى "كاستل" أنه بإمكان مجموعات المواطنين أن تشكل تطور المدن من خلال المؤسسات القائمة على الهوية و الجماعية، لكن ستكون هناك حدود حاسمة للتأثيرات التي يمكن أن تسببها.[37]

ب - الشباب الحضري من خلال الأدبيات الجزائرية و المغاربية :

وحول مصطلح الشباب الحضري أو شباب المدينة بالجزائر وجدناه بصفة ضئيلة في بعض الكتابات منها ، مقال "لخولة طالب إبراهيم" ،حول شباب باب الواد ولغة الخطاب حيث تقول : " ... إنهم حضريون ، يتقنون أنماط العيش الحضري يعرفون قواعد الحرية إنهم ليسوا شريهين ،إنهم يتأسفون من تدهور سلوكات الناس في الشوارع و الحافلات و الشواطئ .." [38] ومن الجانب التاريخي نجد ذكر مصطلح الشباب الحضري بالجزائر عند "بنيامين ستورا" ، حيث يقول : "...وتأكدت الشبيبة الجزائرية إبان الثمانينات و التسعينات، قوة اجتماعية وسياسية قنبلة للانفجار ،وفي مستوى الموسيقى ظهر أفضل تعبير -للشباب-في طرح الثقافة الرسمية للنقاش.فقد عبر تجديد الأغنية القبلية عن نفسه مع "آيت منغلات"، و"إيدير و جمال علام"،معارضي النظام، وأيضا من خلال الراي...ويستخدم اللغة العربية للتعبير عن سوء معيشة **الشبيبة الحضرية** وحنقها..."[39] ،أما فؤاد الغرباني في مقال : "الشباب التونسي والحركة السلفية أية دلالة سوسيولوجية ؟ " حيث يطرح نفس طرحنا البحثي إذ يقول: " لنتسائل في المستوى الثاني عن الدور الهوياتي الذي تلعبه قيم "التنشئة السلفية" في تزويد "**الشباب الحضري**" بموجهات هوياتية ثابتة بعد أن فقدت مؤسسات التنشئة التقليدية قدرتها على لعب هذا الدور؟ ".[40] ، وفي مقال بعنوان : " **شباب المدينة** بين : التهميش و الاندماج إقتراب سوسيوثقافي لشباب مدينة وهران" للباحث "محمد فريد عزي" يقدم وصفا لهذا المصطلح أين يميز ديناميكية الشباب هو أنها أخذت مجراها خارج النظام الاقتصادي السياسي الرسمي، ويحاول الباحث إلى إلقاء الضوء على العوامل التي شكلت دور شباب المدينة مع

---

[37] جون سكوت 2009 نفس المرجع ، ص371- 372.

[38] خولة طالب ابراهيم ،إحنا أولاد دزاير إنتاع الصح-ملاحظات حول لغة الشباب باب الواد،مجلة إنسانيات ،رقم 17-18،ديسمبر 2002،ص 07

[39] بنجامن ستورا 2012 ،تاريخ الجزائر بعد الاستقلال 1962-1988 ،ترجمة ، صباح ممدوح كعدان ،منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب ،وزارة الثقافة ، دمشق، سوريا،ص 86-87

[40] فؤاد الغرباني 2014، الشباب التونسي والحركة السلفية :أية دلالة سوسويلوجية ؟،مؤسسة مرمنون بلا حدود ، فنة مقالات،قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة ،ص 02.

التركيز على خلل التنشئة الاجتماعية و مؤسساتها في المدينة، ودور الثقافة السياسية في تشكيل القيم .[41] ، أما في دراسة دكتوراه "حول الممارسة الثقافية في الوسط الحضري"-دراسة أنتربولوجية لأقصى مدن الساحل الغربي الجزائري ،جاءت بهذا المصطلح بأن : "**الشباب الحضري** مدمن على القنوات الفضائية الأجنبية...وإقبالهم بدرجات متفاوتة على استخدام الانترنيت الذي أصبح لغة العصر ،أما الجوال فذلك بنسبة عالية ،و كذلك الارتياد على المقاهي أو salon de thé و الإقبال على الألبسة و الأكلات الأجنبية ،بالإضافة إلى العناية الخاصة في الممارسات اليومية بالمظهر و اللباس و الهيئة و تسريحة الشعر ،وتأثر معظمهم بتسريحة الرياضيين و الفنانيين،... بالإضافة إلى انفتاح الشباب الجزائري على الحضارة المعاصرة وبمواكبة منتجاتها الثقافية المرتبطة خاصة بوسائل الاتصال الحديثة ." [42]

وبالتالي إن الشباب والحضري بالخصوص هم أكثر فئات العمر مواكبة للتغير الاجتماعي و الاقتصادي الطارئ و أكثر تأثرا و إنشغالا بما يحيط به من متغيرات العصر و الحياة الحضرية المعاصرة بالجزائر ، ومن الملاحظ أن التغير في طبيعة أبعاد التغير لدى الشباب بالوسط الحضري الجزائري ،التي شهدت قفزة نوعية في التحضر . حيث أضحت العلاقات بين الأفراد تميل إلى أن تكون فردية ثانوية إنقسامية و نفعية مصلحية أكثر من كونها أولية و تكاملية . ويعرف الوسط الحضري بالجزائر نوع من النزعة الفردية ،والمصلحة الخاصة ،بحيث يظهر كل فرد مشغول بنفسه و علاقاته مع الناس ومنهم الشباب في الوسط الحضري حيث يفضلون الاستقلال العائلي و الحياة بطريقة بعيدة عن سيطرة العائلة الكبيرة .[43] ، فالحديث عن الحياة في المدينة هو الحديث عن المجتمع الحضري بما يحمله من تطورات و مكونات ، بإعتباره الفاعل الأساسي في تشكيل النظم و الأنساق الفرعية للحياة الحضرية ، أما في الحالة الجزائرية نجد أن الظروف التاريخية و الاقتصادية و الاجتماعية التي عرفتها المدينة الجزائرية عموما و الأسرة الجزائرية خاصة و الشباب تحديدا ،حيث غيرت هذه الظروف مفهوم الحياة الحضرية وجعلته يأخذ خصوصية و تعريفا مغايرا لما هو شائع في تعاريف أدبيات الدراسات الحضرية .

---

[41] **محمد فريد عزي ،شباب المدينة: بين التهميش و الاندماج إقتراب سوسيوثقافي لشباب مدينة وهران،إنسانيات،عدد 05،ماي –أوت 1998..**

[42] **آمال يوسفي ، الممارسة الثقافية في الوسط الحضري – دراسة أنتربولوجية لاقصى مدن الساحل الغربي الجزائري - أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الانتربولوجيا ،كلية العلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية ،تلمسان، ص 271**

[43] **آمال يوسفي ، نفس المرجع ، ص 261**

ت - بين الثقافة والنزعة الحضرية Urbanisme, la culture urbaine :

إن مفهوم الثقافة الحضرية يعتبر من المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع الحضري ومفهوم يبحث فيه و يدرس و قد أصّلُه الرواد الأوائل لمدرسة شيكاغو من أمثال لويس ويرث وبارك وردفيلد وغيرهم ،وبحثوا المفهوم ،واستخلصوا نتائج من خلال دراسة الثقافة الحضرية و الثقافة الريفية. و الثقافة الحضرية متكونة من مكونات منها ماهي مادية تتمثل في العمران و طرق البناء و الهندسة و الطرقات و السيارات و الهياكل و المؤسسات و الموقع و اللباس و الأثاث... الخ .وماهي غير مادية أو ما يطلق عليه القطاع الاجتماعي للثقافة وأيضا البناء الاجتماعي إذ يشمل مفهوم المجتمع على جانبين أساسيين هما: البناء الاجتماعي الذي تمثله العلاقات الاجتماعية، و التفاعلات الاجتماعية و التصورات الموحدة و الثابتة نسبيا بين الأفراد داخل المجتمع الحضري و الجانب الثقافي الممثل في أسس تلك العلاقات و القواعد التي تقوم عليها .ومن عناصر الثقافة الحضرية نجد :الممارسات الاجتماعية ،الاندماج الاجتماعي (الرموز ،الأفكار و التصورات ،الممارسة الاجتماعية ،القيم،العادات و التقاليد) ، والعلاقات الاجتماعية (تقاسم الأفكار و الآراء والأهداف و القيم في المجال الثقافي الحضري).[44] ، وبالتالي فإن التمدن citadinité" ليست كعملية التحضر urbanisation" فإن عملية كانت عملية التحضر ،تعتمد على مؤشرات مادية و عمرانية ،فإن "التمدن" عملية تحتاج إلى فترة زمنية طويلة لكي تظهر أثارها على الحياة الاجتماعية في المدينة ، يعني تغير القيم الاجتماعية ونمط الحياة خاص بالمدينة فقط، ومؤشراتها يمكن أن تظهر ،سواء على مستوى سلوك الأفراد وممارساتهم ،أو على مستوى العلاقات و الروابط الاجتماعية التي تميز سكان المدينة قادرة على خلق هذا الأسلوب في العيش ،من خلال الهوية الاجتماعية و الثقافية التي تتميز بها.

إن تحديد مفهوم المدينية citadinité في ظل اعتماد سكان المدينة على مرجعيات و خلفيات متناقضة و متعددة ،في شرعنة légitimation ممارساتهم القانونية و غير القانونية من جهة ،وفي تبرير حقهم في العيش في المدينة و استحقاق لقب (المديني) [45]– وبهذا الصدد يقدم "رشيد سيدي بومدين " مقالا هاما حول المرجعيات المختلفة التي تلجأ اليها سكان المدينة في

[44] آمال يوسفي ،الممارسة الثقافية في الوسط الحضري ، نفس المرجع ،ص 37

[45] آمال يوسفي ،نفس المرجع ، ص108

تبرير أحقيتهم بنيل لقب (المديني الحقيقي)،وتوصل إلى أنه من لمستحيل أن نعتمد على معايير و مرجعيات معينة لبناء مفهوم المديني.[46]

ث - القيم الاجتماعية المدينية بالمجتمع الجزائري : les valeurs sociales citadins

بالرغم من حداثة المجتمع الحضري في الجزائر ،وبالرغم من أزمة الهوية الحضرية و الثقافية التي تعيشها أغلب المدن و التجمعات السكانية الكبرى ، إلا أن هذا لا يمنع التساؤل عما إذا كانت هنالك فعلا قيم إجتماعية مدينية ،تختلف بشكل واضح عن القيم الاجتماعية الريفية .

إن الاختلاط الطويل بين المدنيين القدامى les anciens citadins ، وبين المدنيين الجدد les néo citadins ،يجعل من الصعب أن نميز بين تلك القيم الريفية - المسيطرة في الفترة الحالية- وبين ما يمكن اعتباره تقاليد حضرية أنتجت قيما مدينية ، كانت عاملا مهما في إنتاج التجانس الاجتماعي الحضري من جهة ،وشكلت مصدر وحدة ضد كافة الأخطار الخارجية من جهة . فالحديث عن القيم المدينية ،سيكون حديثا عن خطاب نوستالجي un discours nostalgique مليء بلحنين إلى الماضي .خطاب أيضا حول الحياة الاجتماعية في الأحياء الشعبية ،في القصبة والحومة.هذه الأخيرة كانت النموذج المثالي للاندماج الحضري حسب "العربي أشبودن" نظرا لما كانت تتمتع به من خصائص جعلتها وحدة مجالية وإجتماعية للاندماج الحضري .

ونجد المدن الجزائرية الكبرى كانت تعرف كذلك إهتماما كبيرا بالموسيقى و الرياضة ،فالجمعيات الموسيقية كانت تمثل جزءا هاما من حياة السكان ،إذ يذكر لنا " جيلالي ساري "[47] و"محمد مرداسي" [48] .الكثير من هذه الجمعيات ، والتي اعتبروها نواة للمقاومة المدينية ضد أشكال الاستعمار و أبرز الجمعيات التي ذكرا نجد : الموصلية ،غرناطة ،المزهر،محبي الفن ... [49] ،وما يبرر عن الدور المنوط بالآليات الحضرية ، فقد كان الغناء الشعبي ، الأندلسي و المالوف بمثابة مدارس لتنشئة الأجيال على قيم الاحترام والتعاون و الإخلاص، وكان هذا النوع من الغناء ،يمجد كل أنواع القيم الاجتماعية الايجابية ،لذلك ساعدت على

---

[46] **Rachid sidi Boumedine(1998) : « la citadinité : une notion impossible ». In la ville dans touts ses états. Revue « Réflexion ». CASBAH. Alger. 1998. Pp 25-37**

[47] **Djilali Sari (1998) « aperçue historique sur la création des associations musicales » in « la ville dans touts ses états » Réflexions. CASBAH. 1998.**

[48] **Merdaci Abdelmadjid(1998) Mouhibi Elfen : 1933- 1944 ; figure de la résistance citadine. In la ville dans touts ses états » Réflexions. CASBAH. 1998.**

[49] **دريس نوري ، استعمال المجال العام في المدينة الجزائري ،دراسة ميدانية على حديقة التسلية في مدينة سطيف ،وساحة طاوس وعمروش في مدينة بجاية ، دراسة مكملة لنيل شهادة الماجستير تخصص علم الاجتماع الحضري ، جامعة محمد منتوري قسنطينة، ص 107.**

تربية الناس في ظل غياب مؤسسات رسمية قادرة على إنتاج هذه القيم الضرورية للاندماج الاجتماعي الحضري .

أما الآن ومع اختفاء " الحومة "بسبب السياسات الحضرية المتبعة منذ الاستقلال والنزوح الريفي الكبير- أصبح التمييز في المدينة ، ليس بين المدنيين القدامى والوافدين الجدد ،لكن انتقل ليكون بين الطبقة الاجتماعية البورجوازية التي تسكن الأحياء الراقية ،و الطبقات الفقيرة التي تسكن الأحياء الشعبية و القصديرية ،ويأخذ التمييز القيمي بين المجتمعين (الأغنياء، الفقراء) ، ثنائية أخرى هي الجماعات التي تحمل القيم العصرية ، و الجماعات الاجتماعية الحاملة للقيم التقليدية .أي أننا أمام ثنائية قيمية جديدة ،تقوم على الوضع الاجتماعي للفرد أو الجماعة ، وليس على الممارسات الاجتماعية .

ثانيا- قراءة في مكانة الدين في الجزائر المعاصرة :

بالنسبة للمنظور الاستقبالي ، يقول الاستاذ "صالح بلحاج" أنه لا شيء بتقديرنا يجيز القول إن الجزائر سوف تشهد تطورا حاسما في المجال الثقافي و الديني باتجاه أقل تقليدا وأقرب إلى الحداثة . ومن أين تأتي هذه الحداثة إلى الجزائر ؟ دور المصادر و التيارات الحاملة عادة للحداثة (المثقفون، الأحزاب السياسية الديمقراطية و العلمانية ، الحركة النسوية ومنظمات المجتمع المدني التحديثية) دور هامشي في المجتمع الجزائري . أما المجال المجال الأخلاقي حسبه ، وباستثناء أقلية تعيش على النمط الثقافي الغربي ، الأخلاق الإسلامية هي السائدة في الحياة العامة و داخل الأسرة الجزائرية .من أمثلة ذلك أن أفراد الأسرة الواحدة لا يستمعون إلى أغاني الإذاعة الرسمية الجزائرية ، ولا يشاهدون أفلاما أو مسلسلات تلفزيونية معا . وإذا كان ذلك فينبغي للجميع أن يكونوا في يقظة استعداد للتمويه إذا حدث " أمر ما" ، رجل يهُم بتقبيل امرأة ، ظهور امرأة "غير مستورة " في هذه اللحظة تغير القناة أو يثار الحديث عن أي شيء ،أو يخرج الأبناء لترك الآباء ، وقد يكون الأب هو الذي يخلي الساحة بالطبع يكون اطمئنان الجميع أكبر إذا كان الفيلم عربيا، مصريا في الغالب لأنه في هذه الحالة ولحسن الحظ ،يعلم الجميع أن القصة تدور حول "شيء ما" لكنه ينتقل من تأجيل إلى تأجيل ولا يتحقق .[50]

و سياسيا ، كما كان الدين في الماضي ، لا يزال و سيظل عنصرا أساسيا من مكونات الثقافة السياسية و أداة إيديولوجية مهمة من أدوات الحكم . فالنظام الجزائري مشبع بالثقافة الدينية

[50] صالح بلحاج ،الدين و السياسة والمجتمع في الجزائر ، نفس المرجع ، ص 137

المحافظة وسيظل حريصا على انسجام مع الواقع الثقافي و الديني لمجتمع وخاصة منه الملامح التي وضعها الإسلاميون ،للأغراض التي كانت له دائما ،ومنها الرغبة في عدم الظهور بأنه أقل تدينا بكثير من الإسلاميين ،ولأنه سيجري بانتظام لأصوات قواعد الإسلاميين فيها أهمية [51] ، و فيما يتصل بقضية المرأة ،وهي بالدرجة الأولى قضية المجتمع وقضية الرجل و معيار حاسم للخروج من المجتمع التقليدي ،تعمل الجزائر بقانون أسرة من أشد قوانين الأحوال الشخصية محافظة في البلدان العربية ، والحركة النسوية من دون تأثير في المجتمع ،ومناضلاتها يؤكد دائما أن التحرر الذي يطالبن به لن يفقد المرأة الجزائرية دينها . ولن يغير من هذه الحقيقية كون الجزائريات قد أقبلن إقبالا واسعا على الأحزاب السياسية الإسلامية، فذاك على أن العملية تمت بفعل الرجال وتحت رقابتهم. وهن في هذه الأحزاب تحت سلطة الرجال .في تجمع للجبهة الإسلامية للإنقاذ بالعاصمة عام 1989 ،منعت مناضلاتها من تناول الكلمة لأنه : " لا يجوز للمرأة أن ترفع صوتها أمام الرجال ". غير أن الوضع المستقبلي في السنوات الأولى من الاستقلال لم يكن مقررا نهائيا ، صحيح أن المجتمع محافظ ، لكن الأبواب كانت مفتوحة على جميع الاحتمالات ، فكل شيء إذا كان متوقفا على ما ستأخذ به السلطة الجديدة من اختيارات في مسألة الثقافة و الدين ، (...) في بلد بسطت فيه الدولة سيطرتها على كل شيء وصارت صانعة التحولات الاجتماعية في سائر الميادين وفيها الثقافة و الدين . ما حدث بعد ذلك أن الدولة أخذت بنموذج جامع في الظاهر بين نقيضين، الإشتراكية و السلفية . وأفرز هذا الاختيار خطابا و عملا مزدوجا ،التنمية والتحديث و الاقتصاد ، والجمود والمحافظة في الأخلاق و العلاقات الاجتماعية بحجة الإحياء الثقافي وتوطيد الأصالة .[52]

ثالثا - عن التحولات القيمة - نموذج القيم الدينية – بالمجتمع الجزائري :

هناك شبه إجماع بين الباحثين و العلماء و المختصين، وحتى الملاحظ العادي ، أن هناك عودة إلى الدين تعم جميع المجتمعات والأوساط و الفئات والمستويات و الشرائح الاجتماعية ،حتى تلك التجمعات التي عانت سنين طويلة من "الإلحاد" و التنكر للقيم الدينية .وقد كشفت أحد المسوحات العالمية حول القيم، ذلك الذي أنجزته جامعة ميشيغان في الولايات المتحدة

[51] صالح بلحاج ،نفس المرجع، ،ص 137
[52] صالح بلحاج ،نفس المرجع،ص 138

الأمريكية سنة 1999 شاملا لـ 60 دولة تمثل 75 بالمائة من مجموع سكان المعمورة [53] ، عن نتائج جد دالة في هذا المضمار،ففي ما يخص المجال الذي نتحدث فيه ،توصل أن التوجيه الديني للإفراد قد مر هو الأخر بتغير هام ، فقد كان الدور الأكبر للأديان في مراحل الضيق الاقتصادي و الخوف المستمر على الحياة، هو توفير نوع من الأمان واليقين والاطمئنان وسط ظروف قاسية ومضطربة . ذلك أن الخطر المادي الذي يهدد الفرد يولد الحاجة إلى الإيمان بقوة عليا . فإذا ما زال جانب كبير من الخوف و القلق وحل محلها شعور بالاطمئنان أدى إلى استمرار الحياة في ظروف آمنة يحفها الرخاء ، فإن ينال من أهمية الدور التقليدي الذي تؤديه الأديان .ولهذا لم يكن غريبا أن تشيع بين الجيل الجديد نزعة إلى عدم الالتزام الدقيق بكثير من الأوامر و النواهي الدينية ،في أمور مثل العلاقات بين الجنسين ؛وإن كان ذلك قد صاحبه مزيد من التأمل و البحث في الغاية من الحياة. ويخلص هذا البحث إلى التطور العالمي ،وإن أدى إلى تراجع دور كثير من المؤسسات الدينية ،فإنه لم يؤد إلى تراجع الاهتمامات الروحية للإنسان المعاصر،وان كان قد أدى إلى إعادة توجيهها .

1- مؤشرات التدين عند الشباب الجزائري :

إنطلاقا من الحاجة الماسة لمعرفة منظومة قيمنا الاجتماعية و لاسيما القيم الدينية باعتبارها مقوما الحياة الاجتماعية فضلا عن أن البعد الديني عميق الجذور في مجتمع الجزائري،كان من الواجب معرفة مدى اهتمام و تمسك الشباب في عمومه بالقيم الدينية ، فمن خلال دراسة حول "التحولات الاجتماعية والاقتصادية وأثارها على القيم " [54] ،ومن بينها القيمة الدينية لدى الشباب الجامعي، وقد تم صياغة مجموعة من العبارات تتضمن مجموعة من القضايا و الموضوعات ذات البعد الديني ،مثل ما مدى محافظة الشباب الجامعي على الفروض الدينية؟ ،وهل هناك تعارض بين العلم و الدين؟ ،ثم ما مدى وعي الشباب الجامعي بأهمية الدين في حياة الفرد؟ ، وما هو موقفه من موضوع الاختلاط و قضية الحجاب بالنسبة للمرأة ؟،وماهو موقفه من المذاهب و الفلسفات التي تتعرض مع الدين ؟ ، و كانت نتائج البحث في هذا الجانب أن الدين يحظى بمكانة وازنة عند هذه الفئة؛ ولا بأس من التذكير بأن المنطقة المغاربية كانت تعيش كغيرها من الدول موجة من التوجهات الأيديولوجية المتماهية مع الخطاب الماركسي.

---

[53] **أبو المجد احمد كمال 2001، أزمة القيم و أثرها على الأسرة العربية المسلمة "ورقة قدمت إلى :أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر:الدورة الربيعية المنظمة من طرف أكاديمية المملكة المغربية بالرباط لسنة 2001 ،الرباط : أكاديمية الرباط.**

[54] **الطاهر بوشلوش ،مرجع سابق.**

وفي دراسة أخرى للباحث "مصطفى مجاهدي" في فصل "القصدية* و التدين"، فيرى أن اتجاهات الشباب نحو الدين ،تتمحور حول مسألة التدين التي تحيل إلى رؤى ومواقف الشباب ،فيما يرتبط بالمقدس /المدنس ،الحلال / الحرام ،إلى غير ذلك .وقد تزامن دخول الفضائيات على اختلاف برامجها ،مع بروز مسألة التدين كظاهرة لها انعكاساتها على المستويات الاجتماعية و الثقافية .[55] ويفترض الباحث أن يؤدي التدين دورا مهما في تحديد علاقة الشباب ببرامج الفضائيات ،بوصفه موجها هاما للاستعمالات ،ولأشكال التلقي .

وفي دراسة أخرى ذي صلة "المراد مولاي الحاج" ،ومن خلال سؤال هل للدين دور في حياتك؟،والى أي حد؟، بينت نتائج التحقيق ،أن الشباب يملكون اتجاهات جد ايجابية تجاه الدين ،حيث يصرح 93.2 بالمئة من الشباب المستجوبين ،أن الدين مهم جدا في حياتهم [56] ، أما في سؤال :هل توافق أن على التلفزيون أن يؤدي دوره في تكريس العقيدة ؟،حيث يرى 87.6 بالمئة من الشباب أن التلفزيون يجب أن يقوم بدوره في تكريس القناعة الدينية ؟ ، ويردف الباحث أن لهذه الاتجاهات القوية نحو الدين لها انعكاسات في ما يرتبط بتوجه اختيارات الشباب نحو القنوات و البرامج الدينية ،من خلال تكرار الإجابات المستجوبين بمشاهدة القنوات الدينية .[57]

لذا نقول الفكرة المرتبطة بعودة التدين لدى الشباب الجزائري بشكل أو بأخر ،وبغياب الدراسات سابقة أو لقلتها تمكن من المقارنة ،يصعب الحديث عن تراجع التدين أو عودته ،لهذا فالتدين في الجزائر كما في بقية البلدان العربية و الإسلامية ظل هو الحالة الطبيعية ، وإن كان يتقدم ويتراجع ،فإنه الحاضر في فترة من الفترات. وهذا ما وضحناه في الفصل السابق. ولا يعني هذا التقليل من دور ظاهرة التدين في علاقتها بالحراك الاجتماعي،ما يلح إلى البحث والنظر فيها.

2- الانتماء الهوياتي، الصلاة والفضاء العام:

وإذا تجاوزنا هذا الاختلاف في تحليل قضية عودة التدين فمن عدمه، فإن المُجمع عليه بين الكل هو انتعاش الممارسات الدينية في صفوف الشباب ،من خلال ما جاءت به دراسة "طاهر بوشلوش" في سؤال حول المحافظة على الفروض حيث خلصت الدراسة إلى نسبة

* **يفسر بادي سكنيل paddy Scannel القصدية على أنها "الأساليب التي يلجا إليها المنتجون قصدا في ترتيب المعاني داخل النصوص"**

[55] **مصطفى مجاهدي2011 ،برامج التلفزيون الفضائي و تأثيرها في الجمهور –شباب مدينة وهران نموذجا –،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ص 134.**

[56] **مراد مولاي الحاج،الشباب الجزائري بين الاندماج و التهميش ،وهران :مركز البحث في الانتربولوجيا الاجتماعية و الثقافية ،2004**

[57] **مصطفى مجاهدي2011، نفس المرجع ، ص 136.**

92.2 بالمئة بالموافقين على المحافظة على أداء الفروض في مقابل 90 بالمئة لدى الإناث . أما مسألة الحجاب في الدراسة نجد أن الإجابات حول الموضوع الحجاب- هل تفضل أن ترتدي المرأة الحجاب؟- معظمها توافق على ارتداء المرأة الحجاب .بنسبة 79.7 بالمائة .[58]

وتاريخيا الحجاب أو الزي الشرعي ظهر مع أنصار الحركات السلفية ،فهو يعتبر ابتكار الأصوليين في السبعينات حسب "فوزية زواري" ،حيث عملوا هؤلاء إلى محو خصوصيات كل منطقة من خلال العمل على إيجاد موديل و نموذج سمي" بالحجاب "[59] ، أما بالنسبة للباس الأخر وهو ما ارتبط بنمو الظاهرة السلفية الوهابية بالجزائر وهو ما يسمى "بالجلباب" ،أنه عبارة عن غطاء كلي يحجب كل المرأة وحتى وجهها ويديها،غالبا ما يكون بلون أسود،ارتبط أولا بالثقافة الوهابية السعودية لكن سرعان ما انتشر إلى العديد من دول العالم الإسلامي وحتى أوربا و الولايات المتحدة الأمريكية، كنتيجة لانتشار الايدولوجيا الوهابية وهؤلاء ينفون صفة الشرعية على كل أنواع الحجاب الأخرى .[60]

3 - الحجاب بين السلوك و الواقع الاجتماعي و الحضرية :

إن هذه الظاهرة تؤكد مسألة في غاية الأهمية ،هي بداية انزياح بعض الشعائر و الالتزامات الدينية من مضمونها التعبدي إلى مظهر اجتماعي وسلوك تقليدوي لا أقل ولا أكثر ، إلا أن أخطرما في الظاهرة ،هو وجود حالات من اللواتي يرتدين ما يسمى الحجاب .ومع ذلك لا يثور عن القيام بسلوكات منافية لمظهرهن،وهذا ما يؤكد وجود أزمة قيم مجتمعية عامة وعند هذه الفئة خاصة.

هذا وشهد العالم موجة عارمة لظاهرة إرتداء الحجاب كان الدافع الأول فيها الحركات الإسلامية و حركة الإخوان المسلمين التي عملت على مناداة بضرورة تحجب المرأة لأنه واجب ديني ،ليستغل هذا العديد ليصبح موردا اقتصاديا ربحا عند البعض ، شعارا سياسيا عند البعض الآخر، مسعى و غاية للعديد من النساء إما لكونه واجبا شرعيا ،أو لأن له الجمالية و الأناقة لأن له من ما يجعله مجرد لوك **look**، وقد يكون أداة في الوسط الحضري يمنح من ترتديه شهادة حسن السيرة و السلوك التي يمنحها المجتمع للحجاب . بالإضافة إلى أن هذه الحركات لم تكتفي بالدعوة إلى هذا الزي الجديد المتمثل في حجاب المرأة، حيث غير ملامح

---

[58] **الطاهر بوشلوش ،المرجع السابق،ص 480**

[59] **قناوي يمينة ، الحجاب و الحضرية مقاربة انتربولوجية لمدينة سعيدة ،إشراف لقجع عبد القادر ،رسالة ماجستير ،جامعة وهران ،2012/2011،ص106**

[60] **جديد فاطمة الزهراء،ص45**

الشكل الخارجي للمرأة،إضافة إلى بعض القيم الجديدة التي بدأت تظهر من خلال الدروس و الأشرطة و حلقات الذكر ،الإرشاد و الوعظ [61] ،وفي دراسة ذات صلة قام بها الباحث "محمد بن خيرة" على المجتمع الجزائري تطرق إلى أنه تم ملاحظة حالات للنساء في الفضاء العام في ارتداء الحجاب وتطوره :

1- نساء ترتدين الحجاب السلفي البسيط(خمارو حجاب).

2- نساء ترتدين الحجاب السلفي المعقد(ستار، قفازات).

3- نساء يرتدين حجاب تقليدي(الحايك). [62]

4 - المؤسسات الدينية بين الأمس و اليوم :

قد يذهب البعض إلى أننا تحولنا عن موضوعنا الأساسي ،وهو رصد التحولات في ميدان القيم الدينية لفئة الشباب ،لكننا نؤكد أن هذه الالتفاتة المنهجية هي من صلب الموضوع ،إذ أن المعطيات التي أسفرت عنها هذه الدراسات لا تتوقف فقط عند الإقرار بأن الشباب يتوحد في انتمائه إلى الإسلام وكفى ،بل و بالرغم من هذه الخلاصة العميقة ،نجد إلى جانبها خلاصات وجب تأملها بكل عناية .من تلك الخلاصات أن المؤسسات التقليدية في الجزائر ،كالزوايا و المساجد و الكتاتيب القرآنية و المدارس الدينية ،بدأت تفقد احتكارها للمعرفة الدينية ،حيث دخلت على الخط وسائط جديدة كالانترنيت و الأقراص المدمجة و القنوات الفضائية ...وغيرها ، وهذا ما تأكده دراسة "مصطفى مجاهدي"، حيث خلصت إلى إجابات في ما يعلق بمشاهدة قناة **"اقرأ"** التي تجذب 65.5 بالمئة من الشباب المستجوبين ، وفي محاولة لمعرفة الأسباب الكامنة وراء انجذاب الشباب نحو القناة ،فكانت الإجابة عن طريق تشخيص البرنامج من خلال العنوان ،وفئة أخرى من خلال الشخصية التي تنشطه ،ويبرر 43 بالمئة من الشباب أسباب متابعتهم لهذه القناة بالرغبة في تكريس العقيدة و تعميق الفهم للدين .[63]

فمن خلال التطورات التي شهدها المجال الديني على مستوى المؤسسة سواء كانت رسمية أم حرة ندرك أن العنصر الديني " قيمة كانت أو مؤسسة" وظيفي في سياق العملية

---

[61] **قناوي يمينة، نفس المرجع، ص 105**

[62] **Anthropologie et société :Algérie au marge du religieux ,S/D de :ratiba hadj moussa et de marie –blanche tahon ,nº20/2,1996;p17.**

[63] **قناوي يمينة، المرجع نفسه ،ص 136-137**

الاجتماعية ،وفي سياق الفعل السياسي أو البعد الثقافي[64]، ما جعل بالمؤسسة القائمة على الحقل الديني إلى رفع الدعوات بالتشبث بالخصوصية الدينية والتقاليد ،تتكسر على التدفق الإعلامي الهائل الذي عبر التدفق الإعلامي الهائل وهدم الخصوصيات المجتمعية.

و في سياق ذي صلة نجد في مؤلف "بومدين بوزيد" فصل يخص " المؤسسة الدينية و الأصولية الجديدة في الجزائر"، وذلك من خلال فهم طبيعة المؤسسة الدينية الرسمية في الجزائر مقارنة ذلك بالمؤسسات الدينية في البلدان الإسلامية الأخرى ، وتتابع صراعها مع الحركة الإسلامية التي برزت مع بداية الثمانينات في القرن العشرين في الجزائر ،وكيف صار "منبر المسجد" ساحة حاولت الجماعات الدينية افتكاكها من علماء دين اعتبرتهم رسميين و مغيرين لمعنى النص الديني في صالح إيديولوجية السلطة ،ولمواجهة التأويل السلفي الجهادي سعت السلطة لتشجيع المؤسسة الدينية الصوفية الطرقية و التركيز على مسائل التسامح و الحوار وخطر التكفير ووجوب طاعة أولي الأمر، كما استقلت هيئة "المجلس الإسلامي الأعلى" منتصف التسعينات عن وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف وصارت تابعة رأسا لرئاسة الجمهورية ،واهتمت الدولة بتكوين الأئمة و توسيع تخصص الدراسات الإسلامية و الفقهية في الجامعات الجزائرية كما أهتمت بالأئمة الذين يعينون في فرنسا على اعتبار أن المعارضة الإسلامية أكثر نشاطا في المهجر،وتسعى إلى إقامة هيئة رسمية ثالثة "هيئة الإفتاء" لمحاربة فوضى الفتاوي الفضائية التي يتابعها الجزائريون عبر القنوات المشرقية [65]،كما تسعى قناة القرآن الكريم الجزائرية إلى غرض الوقوف في وجه التيارات الدينية الشاردة، وسعي بعضها إلى الخروج عن المذهبية المالكية الأشعرية التي ظلت لقرون من الزمن هي الفضاء الديني الثقافي المغاربي.

أما الذي نخلص له حسبنا أن المؤسسة غير الرسمية "الزاوية" تحضر كرمز ديني له تأثير و يطلب وده السياسيين و المقبلين على الانتخابات فهي المؤسسة الصوفية الحرة التي تتخذ أشكالا عديدة فإضافة إلى كونها مؤسسة اجتماعية خيرية تسعى لتكوين فقهاء و حفظة القران الكريم، وقد صارت منذ بروز الحركة الإسلامية جزءا من إستراتيجية السلطة في مجابهة "الإسلام السلفي الوهابي".

---

[64] **عبد الباقي الهرماسي 1990،علم الاجتماع الديني،المجال ،المكاسب *التساؤلات ،كتاب جماعي :الدين في المجتمع العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية،ط 1،حزيران/يونيو،،ص 21**

[65] **بومدين بوزيد ،مرجع سابق ،ص 174**

5 - الشباب بين أشكال الهوية (الدينية) الفردية و الجماعية :

من الناحية التاريخية تعتبر مقولة الهوية موضوعا للتفكير الفلسفي منذ أقدم العصور إلى الآن ،وتدخلت مقاربيها مع مفاهيم عديدة كالجوهر ،الماهية ،الشخصية ، الآنية ،الذات وغيرها، و الكلمة المقابلة للفظ " الهوية " في اللغة الفرنسية هي لفظة (idendité) وهي الأصل اللاتيني (idem) الذي أنتج الصفة (identicus) التي تفيد الشبيه و المماثل و تعارض ما هو مختلف و متنوع .[66]، و يعد مفهوم "الهوية" اليوم من المفاهيم الأكثر رواجا وحضورا في مختلف الأدبيات و التخصصات و ولعل حضورها القوي هو ما يبرر اختلاف العلوم في تحديده وضبطه ،وتعدد أنواع الهوية بإختلاف وتعدد مجالات التمايز،فنجد مثلا : الهوية الاجتماعية ،الهوية الثقافية ،السياسية و الدينية .كما يدل هذا كله على لفظ الهوية بأنواعها يتردد كثيرا بالاقتران بأطراف متعددة مثل الهوية الفردية ،الهوية المؤسساتية ،الهوية الجماعية ..وغيرها من الهويات ومن أبرز هذه الهويات الهوية الدينية لا سيما ضمن هذا السياق المحلي و العالمي الذي يمثل الدين فيه بؤرة حوار و جدال دائم ومستمر، ولعل ما يزيد أهمية هذا الباب هو ارتباط موضوعها بفئة هامة ومتميزة هي فئة الشباب .ذلك أن الشباب هو أكثر عرضة اليوم للتحديات و الرهانات المحلية و العالمية ،فهل فعلا أزمة هوية دينية ؟ وإذا كان كذلك فما هي ملامح هذه الأزمة وما مصادرها ؟ [67]

ولا تزال مسألة الهوية بالدين بين مؤيد و معارض ،إلا أنه يكفي العنصر الديني أهمية و دورا إذ أصبح الميزة التي يعرف بها الناس أنفسهم ،ويعبرون عن هوياتهم .إذ لا يمكن أن يختار الناس لما يعرفون به ذاتهم إلا الأمور ذات الأهمية و القيمة و المكانة. وأمام عدم وقوفنا على تعريف علمي محدد الهوية الدينية ، واعتمادا على الجمع بين تعريفات "الهوية" وتعريفات "الدين" يمكن القول أن الهوية الدينية . بالمعنى الإجرائي هي : ما يميز الفرد أو الجماعة عن غيرهما من الناحية الدينية المتضمنة لطبيعة ودرجة الاعتقادات و الممارسات . أما عن تعدد أصناف الهوية التي تشير إليه الهوية الدينية من حيث تعدد وتنوع الأديان ، فإن تركيز الدراسة على مجتمع مثل المجتمع الجزائري الذي يعد الدين الإسلامي فيه دين الدولة

[66] فتحي التركي 2010،الهوية ورهاناتها ،تر: نور الدين السافي وزهير المدنيني،– ،الدار المتوسطية للنشر ، تونس،ط 01،ص 36.

[67] حضري فضيل ، ملامح أزمة الهوية الدينية ومصادرها ، مجلة الإنسان و المجتمع ،جامعة تلمسان ، العدد السابع ،ديسمبر 2013،ص 189

الرسمي ويعد إحصائيا كل أفراد مجتمعه تقريبا من معتقدي هذا الدين يشير لا محالة إلى طبيعة هذه الهوية الدينية "الإسلامية " وينوب عن ذكر الوصف و النعت لها .

و تنقسم الهوية الكلية بأنواعها للمجتمع عموما و للشباب خصوصا إلى نوعين هما الهوية الفردية و الهوية الجماعية .ففي مرحلة من مراحل النمو يبدأ في الظهور لدى الفرد حالة نفسانية من الاستقلالية الذاتية و الفردانية التي لم تبلغ بعد مستوى الوعي الذاتي الحقيقي .واكتشاف الهوية الفردية يتطابق عند الفرد المراهق مع الشعور بأنه يملك السيطرة على العالم الخارجي .فمسألة الهوية الفردية هي كما يقول "إيركسون" : " ذلك الاستقطاب الخلاق لما نملك من إنطباعات عن ذاتنا ولأفكار الآخرين عنا "، وتحقيق هذه الهوية مرهون بشعور الكائن بالانتماء إلى مجموعته ،وهو وليد النمو و التطور و التماهيات التي تحدث في الطفولة و تصل قمتها في المراهقة .ويرى "إيركسون" أن الشعور بهذه الهوية الفردية هي المشكلة المركزية لدى الفرد في بداية شبابه ".[68]

وهنا ينبغي أن نشير ونبين قابلية التغير والتحول للهوية الدينية عموما ،الفردية و الجماعية منها على السواء ،و أن التغير الذي يلحق بالهوية الدينية قد يكون جذريا ،أي أن الهوية الديني تخضع كلية للتغير و التحول ،ومثال ذلك أن الفرد يصبح معتنقا لدين معين ويمسي معتنقا لآخر بكل حرية و مشيئة . وهذا يعني الهوية الدينية لا تخضع لعنصر الثبات المستعصي على التغير مثل الهوية العرقية أو القومية ...أو ما شابهها . لأن مثل هذه الهويات لا يستطيع الفرد التحكم فيها لأنها مفروضة عليه مسبقا ولا طاقة له استبدالها أو تغييرها كما أن التغير الذي يلحق الهوية الدينية قد يكون تغيرا فرعيا أو جزئيا . وهذا ما يظهر جليا خصوصا في الديانة الإسلامية التي نحن بصدد الحديث في إطارها أو حتى المسيحية ،حيث يتغير إنتماء الفرد من مذهب لآخر مما يجعله في هوية دينية جزئية مغايرة .

والفرق بين الهوية الفردية و الهوية الجماعية هو في معظمه فرق حقيقي من نوعه ، وهويات الجماعة و الهويات الفردية تعمل بشكل مميز جدا على المستوى الإشاري أو الاسمي .وكثيرا "واقعية" في فرد رمزي مستقل . إن هويات الجماعة التي تتقاسمها تغذي إحساسنا الفردي بماهيتنا ، ولكن يمكن لها أيضا أن تكتمه ،كما يمكن ترسيخ الهوية الفردية جزئيا حسب المنزلة في علاقتها بالآخرين الذين ينتمون إلى هوية المجموعة نفسها [69] ، ومن مؤشرات أزمة الهوية و ملامحها نجد أن للهوية مؤشرات خارجية ومرجعية يمكن من خلالها تمييز

[68] **حضري فضيل ،نفس المرجع ، ص 189.**
[69] **حضري فضيل، المرجع نفسه ، ص 190**

الفرد أو الجماعة عن غيرها ، وتختلف هذه المؤشرات بإختلاف أنواع الهوية ، وحين نتكلم عن مؤشرات أزمة الهوية الدينية فإننا لا تعني بذلك حالات تغيير الدين أو المعتقد أو المذهب ، إنما نعني تلك الحالة من الفوضى و التناقض التي تجمع بين جزئيات دينية ونقيضاتها .ومن ثمة تتجلى الأزمة الدينية لدى الشباب الجزائري بالخصوص من خلال العديد من المظاهر سواء على مستوى التفكير أو على مستوى الممارسة.وهذه كلها مؤشرات الهوية الدينية التي تحدد هوية الشاب .

ونجد حالات القلق النفسي تأتي على رأس هذه الحالات المنتشرة حالة "الخوف من المستقبل " ،ومما لاشك فيه أن المستقبل يدخل ضمن دائرة المجهول ،وعليه فإن الخوف الزائد و المتزايد اليوم من طرف الشباب من هذا المجهول ،المتضمن لمستقبلهم الاجتماعي عموما لاسيما المهني ،إنما يعكس غيابا وضعف للوعي الديني ،حيث أن الخوف هو مصدر من مصادر الدين ،وحضور هذا الشعور يتطلب حضورا دينيا متزنا يُمَكن صاحبه من تجاوزه .فبقاء حالة الخوف لدى الفرد هو أزمة تحملها دينية.

وكذلك من ملامح أزمة الهوية نجد مقولات الخطاب الشبابي حيث يؤسس الشباب كفئة إجتماعية مستقلة ومتميزة خطابهم الخاص كباقي الفئات و التشكيلات الأخرى ،وهذا الخطاب الذي نحن بصدد تسليط الضوء عليه طالما هو صوت التفكير الشبابي أو التفكير الشبابي الناطق . فقد يكون هذا الخطاب تعبيرات لفظية أطار سلوكي و تفاعلي داخل المجتمع ، أو يكون عبارة عن مقولات متداولة تحمل قيما معينة.[70] وهناك ثلاث نماذج خطابية متفاوتة الحضور بين أوساط الشباب وهي تصور كلها حالة التراجع العقائدي **La degradation des croyances** .لدى الشباب. وهذه الخطابات ترتبط بطبيعة الاعتقاد الديني لدى الشاب ، هذا الاعتقاد الذي يبدو أنه في تراجع وتناقص بين جلي .فمقولة " نأمن بربي " بدأت تتناقض في حديث الشباب مقارنة ببدياتها " نأمن بالمكتوب " وما إن بدأت هذه العبارة تأخذ حيزها ضمن النسيج الخطابي لدى فئة الشباب حتى برزت إلى الواجهة عبارة " نأمن بالذي في يدي" وظهر إلى جانبها ما يشابهها تناقصا على غرار " نتكل على ربي" ثم "نتكل عليك" وأخيرا " نتكل على جيبي" ...وغيرها. ومن أشهرها المقولات أيضا عبارة "ليك الله"هذه العبارة التي تساق في الكثير من الأحيان بمقصد الاستهزاء و الانتقاص و الخسارة . [71]

[70] **نفس المرجع ،ص 192.**
[71] **نفس المرجع ،ص 194.**

أما في جانب السلوك و المظهر ،فيعد مؤشر اللباس من المؤشرات الأكثر إثارة للغموض و الجدل و النقاش .ومما لا شك فيه أن الشباب اليوم يعرف تنوعا وتعددا بينا وبارزا على مستوى اللباس و المظهر الخارجي للشباب من كلا الجنسي. ونعتبر أزمة خصوصا إذا كان هذا النمط المظهري نابع من قناعات فكرية خاصة ،غير أن هناك حالات كثيرة يكون فيها هذا اللباس مجرد شكل من أشكال التقليد أو إنعدام للوعي الديني ، أو هو حالة إنفصام قيمي للقناعات المكتسبة من المجتمع وما هو موجود ضمن الشباب .

ومن أهم نتائج التطور العقلي لدى المراهق ،إخضاع القيم و التعاليم التي يتلقاها إلى حكم العقل ،فهو لم يعد يتقبل ما يفرض عليه فرضت ،بل يحاول أن يجعل قيم وتوجهات الأول و المجتمع المحيط به في موازين الواقع الذي يعيشه تحت محك قدراته العقلية الذي يعيشه تحت محكات قدراته .ونتيجة لإتساع مصادر المعرفة لدى المراهق بالوضوح و الجدية و الدغماطيقية . ومن بين الحاجات و الرغبات التي تصحب انتقال الفرد إلى مرحلة الشباب طغيان النزوة الجنسية و التي لا يستطيع إشباعها بسبب المنع الاجتماعي و المحرم الأخلاقي .وبالتالي يلجأ الشاب في كثير من الأحيان إلى نفي النزوة الجنسية و الاستنجاد بالقوة المطلقة على حساب الهوية الجنسية . فيتخذ السلوك الأخلاقي و التدين المفرط شكل حركة نكوص و ارتداد إلى ما قبل الجنسية التناسلية ،لذلك يعقبه أحيانا تحلل إلحاد أو تأرجح ما بين التدين المفرط و الإلحاد [72] ، ويرى **Deessler et Corns** أن إشباع الحاجات الدينية يعطي للفرد عموما إطارا للتوجه ،وموضوعات وميادين يكرس من أجلها حياته ، وتعتبر العامل الديني بذلك وجها لبنية الشخصية حيث تتحدد هوية الإنسان بما يكرس نفسه من أجله . ولذلك فإن وصول الفرد إلى الرشد لا يكون فقط عن طريق الرشد الجسدي و الجنسي ،فبلوغ المراهق العمر الحقيقي يتم عن طريق الرشد العقلي الذي كما ذكرنا من خلال اكتشاف الأفكار و القيم، ومن خلال تجاوزه مشكلاته السياسية و الاقتصادية والاجتماعية و الدينية ،ومحاولات الحكم على هذه المفاهيم و معارضتها أو تبريرها ،بحسب ذكائه و مستواه العلمي و اهتماماته و اتخاذ موقف شخصي منها كمحاولة لاتخاذ مكانة خاصة بالنسبة للآخرين .[73]

[72] **نفس المرجع ،ص 195**
[73] **المرجع نفسه، ص 194**

المبحث الثاني

التديـن السلـفي

اصطلاح سوسيوديني برؤية انتربولوجية

أولا- السلفية فوضى مفاهيمية

ثانيا - إشكالية المصطلح و التاريخ -

ثالثا- المعالم الأولية و الرئيسية للسلفية

رابعا- حقيقة الدعوة السلفية

خامسا- منهج السلفيين في باب المعتقد .

سادسا- السلفية العلمية بالجزائر

سابعا- إشكالية المرجعية الدينية في الفكر السلفي بالجزائر

ثامنا- راهن سلفية الشباب في المجتمع الجزائري

تاسعا- خصائص الظاهرة السلفية

" من الناحية المنهجية ليس لدينا خيار ،نحن مضطرون للبدء من الحداثة ، للانطلاق من نقطة الحداثة ، وليس من نقطة الماضي أو التراث .ينبغي علينا تهذيب نفوسنا و تدريبها على أن تتصرف بطريقة متسامحة ،بطريقة منفتحة ،بطريقة مرنة ، و إن نقبل شيئا أساسيا يعتبر من منجزات الحداثة العقلية ،ألا وهو نسبية الحقيقة .ونسبية الحقيقة تتعارض جذريا مع مطلق الحقيقة أو الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة كما ساد سابقا في كل الأوساط الدينية "

محمد أركون 1990:الإسلام و الحداثة ،ندوة مواقف ،دار الساقي ،بيروت ص 362

يحتل الجدل حول السلفية و السلفيين موقعا بارزا في دراسات الإسلام المعاصر، ليس في أوساط البحث في بلدان العالم الإسلامي وحسب ،بل وفي الدوائر العالمية ذات الاهتمام بالعالم الإسلامي كذلك . و سوف نتعرض في هذا المبحث إلى مفهوم السلفية كمصطلح اختلف الباحثون و الدارسون في تحديده ، وكذلك كصيرورة تاريخية ارتبطت بمدارس متنوعة بداية من مدرسة ابن حنبل في مواجهة مدارس ادعت سلفيتها . وصولا إلى حركة الإصلاح الديني و ظهور لمدرسة السلفية الإصلاحية مع كل من جمال الأفغاني ومحمد عبده .إلى ظهور السلفية بالجزائر مع جمعية العلماء المسلمين كاتجاه سلفي في الحركة الوطنية خلال مرحلة الاستعمار الفرنسي وتطورها بعد الاستقلال في شكل جمعية القيم ودخولها مرحلة السرية خلال فترة الحكم البومديني بشكل علني في المجتمع الجزائري،ثم تطورها خلال الثمانينات وبروزها بشكل علني في المجتمع الجزائري إلى غاية التسعينات.

أولا- السلفية فوضى مفاهيمية :

يعتبر مفهوم السلفية من المفاهيم التي يعسر ضبطها لفرط استعمالها في سياقات مختلفة و متباينة ،إذ غدا بسبب التوظيفات المتعارضة التي يتعرض لها ، لغما إيديولوجيا معرضا للانفجار في أي لحظة ليلحق بالباحث أضرارا بالغة ،ليس أقلها سوى الانسياق وراء المسلمات الضمنية التي قد يكتسيها المفهوم عند القوى الاجتماعية التي تتبناه. و في مواجهة هذا العائق الأولي ،يفضل العديد من الباحثين توسيع الحقل الدلالي للمفهوم للتمكن من إدخال مختلف السياقات التي يستعمل فيها في مجالات دراساتهم ،ومثل ذلك ،التعريف الذي ينظر إلى السلفية على أنها : " **دعوة سياسية أيديولوجية تستهدف صياغة الحاضر و المستقبل وفق صورة مثالية متقطعة من الماضي ،الذي يعتقد أنه أفضل العصور الإسلامية وأولاها بالاقتداء**" .

ومنها أيضا ،من ينظر إلى المفهوم على أنه يحمل "مشروعا للإصلاح العقائدي و الاجتماعي ،تبلور في البداية مع ابن تيمية و ابن القيم الجوزية كرد على اعتبار انحرافا في فهم العقيدة الإسلامية ،وفي تأويل النصوص المقدسة .وبعد بقرون ،استعادت حيويتها على يد محمد بن عبد الوهاب لنقاوم ما اعتبرته تسربا لأشكال الوثنية في العقيدة و قواعد

التعبد ،ثم تحولت إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكـــري و السياســـي التـــي شهدتها المنطقة السنية للعالم الإسلامي " [74]

ثانيا- إشكالية المصطلح و التاريخ :

إذا ذهبنا نلتمس معنى هذا المصطلح في كتاب العرب الأول –القرآن الكريم– فإننـــا نجد : أن "**السلف**" يعني : "**الماضي**" وما سبق الحياة الحاضرة التي يحياها الإنسان .."**فمـــن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف** " [75] ،"**ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف** "،"**وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف**"، "**عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منـــه**" [76] ،"قـــل للذين كفروا أن ينتهوا لهم ما قد سلف "[77] ،"**هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت**" [78] ،"**كلـــوا واشـــربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية** "[79] ،"**فجعلناهم سلفا و مثلا للآخرين**" سورة يونس:30..فالسلف هنـــا هو "الماضي" وما سبق وتقدم على الحياة الحاضرة للإنسان . [80]

ونفس هذا المعنى يدل عليه هذا المصطلح في الحديث النبوي الشريف .ففـــي مســـند أحمد بن حنبل ،عن أبي عباس ،رضي الله عنهما، أنه " لما ماتت زينب ،ابنـــة رســـول الله صلى الله عليه وسلم ،قال رسول الله : إلحقي بسلفنا الصالح الخير عثمان بن مظعـــون" .وفيـــه أيضا ، عن فاطمة الزهراء ،رضي الله عنها ،إن رســـول الله صلى الله عليه وسلم ، قال لها في مرض موته :"... ولا أراه إلا قد حضر أجلي ،وانك أول أهل بيتي لحوقًـــا بي ،ونعم السلف أنا لك... " .كما نجد "السلف" مستخدما في الحديث النبوي بالمعنى الشائع في دوائر المال والتجارة ، أي إقراض الأموال ، فالسائب بن أبي السائب يروي : " أنه كـــان يشارك رسول الله صلى الله عليه وسلم " قبل الإسلام ،في التجارة،فلما كان يوم الفت جاءه ،فقال النبي : مرحبا بأخي و شريكي ،كان لا يداري و لا يماري يا سائب ،قد كنت تعمل أعمـــالا

---

[74] صلاح الدين الجورشي ،التأثيرات السلفية في التيارات الإسلامية المعاصر ،في محمد عمارة وآخرون ، إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر ،سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر ،مالطا :مركز دراسات العالم الإسلامي ،1991 ،ص 207

[75] سورة البقرة ،الآية 275

[76] سورة النساء، الآية 22

[77] سورة النساء ،الآية 23

[78] سورة المائدة ،الاية95

[79] سورة الأنفال ،الآية 38

[80] بشير موسي نافع وآخرون ، الظاهرة السلفية التعددية التنظيمية و السياسات ، الدار العربية للعلوم ناشرون ،بيروت ، ط 01،2014،ص 31.

في الجاهلية لا تتقبل منك ،وهي اليوم تقبل منك ،وكان ذا سلف و صلة "[81]..أي كان يقرض المال و يصل الأرحام !

فالسلف لغة هم المتقدمون[82] ، وقد استخدم المصطلح بصيغة السلف الصالح من الأمة في ضم الجدل الذي ثار ،في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري و النصف الأول من القرن الثالث ،بين المعتزلة و معارضيهم من العلماء و الفقهاء ،سيما أهل الحديث ، مثل احمد بن حنبل (241 هـ/855)،اسحق بن راهوية (ت 238هـ/853) ،علي بن المديني (ت 258هـ/873)،ويحي بن معين(ت 233هـ/847)، وليس ثمة شك إن ابن حنبل كان الشخصية الأبرز في هذا الجدل ،وقد سجل تاريخ الإسلام المبكر وقوفه في وجه المعتزلة ومن حاول من الخلفاء العباسيين فرض تصورهم للدين على عموم العلماء و القضاة المسلمين . [83]

وفي معاجم العربية لا يختلف مضمون هذا المصطلح عن ذلك الذي وجدناه له في القرآن و الحديث ..ففي **(لسان العرب)** لابن منظور :"السالف :المتقدم .."وفي (المعجم الوسيط :"السلف :كل من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك في السن أو الفضل ، وكل عمل صالح قدمته .."والسلفي :من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب و السنة و يهدر ما سواه".[84]، ونجد مضمون المصطلح في كشاف اصطلاحات الفنون للتهاوني "فكل من تقدمك من آبائك وقرابتك فهو سلف لك "،والسلف في الشرع – قاسم لكل من يقلد– بالبناء المجهول – مذهبه في الدين و يتبع بالبناء المجهول – أثره. وقد يطلق السلف شاملا للمجتهدين كلهم..." .فإذا علمنا أن "الكتاب والسنة" وكذلك "المذاهب الشرعية "و"المجتهدين كلهم".. جميعهم "ماض" وكتقدم على عصر تدوين هذه "المعاجم و الكاشفات " ،وهو العصر الذي كان الاجتهاد بالنسبة له قد أصبح "سلفا مضى" وأغلق بابه !.. إذا علمنا ذلك أدركنا أن القرآن و الحديث ومعاجم اللغة و كشافات التعريفات و المصطلحات في تراثنا و حضارتنا ،قد أجمعت على أن "السلف" هو الماضي والمتقدم ...وعلى أن "السلفيين" هم الذين يحتذون حذو هذا الماضي و المتقدم و السالف. [85]

---

[81] رواه الإمام احمد بن حنبل في مسنده.
[82] ابن منظور ،لسان العرب ،دار صادر ،1955،ج 9،158
[83] بشير موسي نافع وآخرون. ،نفس المرجع ،ص 15
[84] محمد عمارة ،السلفية ،مرجع سابق ،ص 07
[85] بشير موسي نافع وآخرون. نفس المرجع ،ص 08

إجمالا تعني السلفية ، بالرغم من المشتركات بين تجلياتها المتعددة ،أشياء مختلفة في مرحلة تاريخية مختلفة .استخدم المصطلح في البداية للتدليل على موقف متصور لما كان عليه معتقد الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين حول القضايا الجدل بين المعتزلة وأهل السنة الأوائل ،سيما أهل الحديث. وسرعان ما أضيف للمعنى الاصطلاحي المنكر مدلولات إضافة ،تتضمن موقف ابن حنبل وأصحابه في القرن الثالث الهجري ،أو ما سيعرف في أوساط الحنابلة بعد ذلك بـــ " عقيدة أحمد "، من مسائل صفات الله و طبيعة القرآن .

مع ظهور"ابن تيمية"، وإنتاجه الغزير في حقول الفقه و الحديث و العقائد و الفرق ،تحول الفقيه الحنبلي ،الذي سيعرف بعد ذلك باسم شيخ الإسلام ،إلى محطة مرجعية لمن جاءوا بعده ممن سيصفون أنفسهم ،أو يصفهم الآخرون ،باسم "**السلفية**". ولكن ، ومنذ نهاية القرن الحادي عشر و خلال القرن الثاني عشر الهجريين (السابع و الثامن عشر الميلاديين) ، وبتحول "ابن تيمية" ومقولاته إلى مصدر الهام لعدد كبير من العلماء وحركات الإصلاح الإسلامية ، بدأ التيار السلفي في التعبير عن نفسه في صيغ أكثر تعددية ،سواء لإختلاف السياقات الاجتماعية للعلماء الإصلاحيين و الحركات الإصلاحية ،أو الاختلاف المصادر الفكرية لهؤلاء العلماء.

ويقدم التباين الملموس بين وجهتي نظر وسيرتي ابن عبد الوهاب في نجد ، وولي الله دهلوي في الهند ،بالرغم من تعرفهما على ميراث "ابن تيمية" في حلقات علماء الحرمين ذاتها ،وفي مرحلة زمنية واحدة من القرن الثامن الميلادي ،مثالا بارزا على الكيفية التي ستتجلى بها تعبيرات التيار السلفي في مطل العصر الحديث، خلال القرنين التاسع عشر و العشرين ، ستلعب المؤثرات الفكرية و الثقافية الغربية ، وولادة القوى السياسية ،أدوارا إضافية في تكاثر التعبيرات السلفية و تعددها : سلفية إصلاحية تجديدية ،وسلفية محافظة ، نصية وأقرب لأهل الحديث، سلفية معادية للتمذهب ،وسلفية متصالحة مع المذاهب الفقهية ،سلفية علمية ،وسلفية علمية –دعوية ، وسلفية بعيدة عن المجال السياسي ، سلفية مسلحة ،وسلفية مناهضة للتسلح ،سلفية معارضة ،وأخرى موالية لأنظمة الحكم.[86]

لعب السلفيون الاصلاحيون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر و مطلع القرن العرين،مثل محمد عبده ورشيد رضا و جمال الدين القاسمي و علال الفاسي وعبد الحميد

[86] **بشير موسي نافع وآخرون. المرجع نفسه ،ص 30**

بن باديس ، دورا بالغ التأثير في النهضة الفكرية الإسلامية ،في الحركة القومية ، وفي محاولة إصباغ سمة و مشروعية إسلامية على الاستعارات الغربية التي أخذت في إعادة بناء المؤسسات و التصورات الاجتماعية والفكرية و السياسية في العالم الإسلامي ،سيما بلدانه الأقرب إلى أوروبا و الأسرع تأثرا برياح التحديث الأوروبي .ولكن ليس من الواضح بعد طبيعة وحجم الإسهام الذي ستقدمه الجماعات السلفية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. [87]

ثالثا – المعالم الأولية و الرئيسية للسلفية :

كان ابن حنبل أشبه ما يكون بـ " قراء عصر الصحابة ،قبل أن يعرف عالم الإسلام "الفقهاء" و "المتكلمين" ،فضلا عن "الفلاسفة و الحكماء" ،وكان شبهه بـ "قراء" عصر الصحابة شاملا "السلوك" مع "الفكر" ،فهو – كما يصفه ابن القيم الجوزية :" عن الدنيا ما كان أصبره ،وبالماضين ما كان أشبهه ،أتته البدع فنفاها ،والدنيا فأباها..." ،و يصيغ الإمام حنبل السلفية باعتباره إمامها الأول ،في مواجهة ما رآه بدعا و محدثات جعلت الإسلام غريبا وجدنا هذه المقولات و العقائد : –

الإيمان : قول وعمل ...وهو يزيد وينقص ، تبعا لنقاء العقيدة أو شوبها ،وتبعا لزيادة العمل ونقصانه.

و القرآن : كلام الله ،وفقط ..فليس بمخلوق – كما تقول المعتزلة –وليس شريكا له في قدمه ،كما يلزم المعتزلة نُفاة خلق القران..[88]

وصفات النبي الله : التي وصف بها نفسه و أثبتها لذاته ،نصِفه بها و نثبتها لذاته ،على النحو الذي وردت عليه في النصوص و المأثورات ،لا نلجأ في بحثها إلى رأي أو تأويل .. وعالم الغيب : لا ينبغي أن نخوض في بحث شيء منه ،بل يجب أن نفوض حقيقة علمه إلى الله سبحانه..

ورؤية أهل الجنة لله : عقيدة حق يجب أن يؤمن بها المؤمن ،دونما تأويل أو تمثيل ،كما وردت بها ظواهر النصوص ..

وعلم الكلام : منكر منكر ..الاشتغال به منكر ،وأخذ العقائد بأدلته منكر ،..بل ومجالسة أهله منكر ،مهما كان دفاعهم به عن الإسلام .

---

[87] **المرجع نفسه ،ص 31**

[88] **محمد عمارة ،السلفية ،ص 14**

و القضاء و القدر : لا يكتمل بدونها الإيمان ..وهما من الله..

و الذنوب الكبائر لا تجعل المؤمن كافرا ،ولا تخلده في النار : على عكس قول الخوارج في الأمرين ..وقول المعتزلة في الثاني ..

وخلافات الصحابة : لا يصح الخوض فيها ،بل يجب العدول عن ذكرها ،والوقوف عند محاسبهم وفضائلهم..

وترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل : وفق ترتيبهم في تولي الخلافة ..

وطاعة ولي الأمر واجبة : حتى ولو كان فاجرا فاسقا ،و الثورة عليه منكر لما تجلبه من الأخطار و تعطله من مصالح الناس في حياتهم اليومية ..

و الفرائض ..و المعاملات ..و الجهاد : نؤديها و نمارسها على النحو الذي جاءت به النصوص في لقران و السنة ...الخ [89]

رابعا- حقيقة الدعوة السلفية :

تنطلق الدعوة السلفية من تصحيح العقيدة الإسلامية و تطهيرها من ما علق بها من البدع و الخرافات ،و ذلك عن طريق تنظيم العلاقة بين الخالق و المخلوق بحيث يعترف المخلوق بسلطان الخالق عليه في جميع الأمور، لذلك يجب ألا يلتفت إلا إليه "الله" ولا يتعلق إلا به .واهتمت الدعوة السلفية **بالتوحيد** ،وكان شعارها لا إله إلا الله ، وركزت على مفهوم توحيد العبودية (أن أعبد الله و اجتنبوا الطاغوت) [90]. ومفهوم **الأسماء و الصفات** : وهو إثبات الأسماء و الصفات التي أثبتها الله لنفسه ،وما أثبتها رسوله له من غير تمثيل و لا تأويل ولا تكييف.ودعا السلفيون إلى فتح باب **الاجتهاد** بعد أن ظل مغلقا منذ سقوط بغداد عام 656هـ .ونادت الدعوة السلفية بإحياء فريضة **الجهاد** لإزالة مظاهر الشرك ،ومنعت بناء القبور و كسوتها وإسراجها ،وعملت على القضاء على البدع و الخرافات ،وتصدت لشطحات بعض الطرق الصوفية ،وأبطلت الدعوة السلفية الدعوة لغير الله و الاستعانة و طلب الغوث من غير الله ،و التوسل إلى الله بالأنبياء و الأولياء ،وغير ذلك من الأمور الشركية ،فهي دعوة لإقامة السنة الصحيحة ،جاهدت مخالفيها لحملهم على إتباع تعاليم الدين الصحيح .[91] كما تدعو السلفية إلى العودة بالإسلام إلى ما كان عليه زمن النبي عليه

[89] **محمد عمارة ،المرجع نفسه،ص 14**
[90] **سورة النحل ،الاية 116**
[91] **الموسوعة العربية العالمية 2004 ،موضوع الدعوة.**

الصلاة و السلام وتستمد أصولها ومبادئها من ثلاثة مصادر هامة يتقدمها "القران الكـــريم" ثم تأتي" السنة "كمصدر ثاني ،وتركز هذه الدعوة على ضرورة فهم هذين المصدرين (كتاب وسنة) بفهم سلف الأمة و اهتمامها (السلفية) باقتفاء الآثار الصحيحة التي وردت عن طبقـــة الصحابة و التابعين و تابعي التابعي .

خامسا- منهج السلفيين في باب المعتقد :

ويمكن تلخيص منهجهم في العقيدة في أن السلفيون "أهل السنة و الجماعة" يحرصون مصدر التلقي في باب الاعتقاد على كتاب الله و سنة رسوله عليه الصلاة و السلام و فهمهم لنصوص على ضوء فهم السلف الصالح، ويحتجون **بالسنة** في العقيدة سواء أكانت صحيحة متواترة أو حاد ويسلمون بما جاء به الوحي و لا يردونه بعقولهم ولا يخضعون في الأمور الغيبية التي لا مجال للعقل فيها ،و لا يخضعون في الكلام و الفلسفة ويرفضـــون التأويـــل الباطل و معتقدهم في مثيل باب الصفات هو أن تصف الله عز وجل بما وصف بـــه نفســـه ووصفه به رسوله **صلى الله عليه وسلم** ،من غير تحريف و لا تكييف و لا تعطيل لقوله تعالى : " **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**" [92]

وأن القرآن كلام الله تعالى منزل غير مخلوق من بدء وإليه يعود يؤمنون بمـــا يكـــون بعد الموت من أحوال القبر و غيرها ،كما يعتقدون أن الإيمان قول وعمل يزيـــد بالطاعـــة وينقص بالمعصية ولا يكفرون أحدا من المسلمين بذنب "دون الشرك" ما لم يســـتحله ، وأن فاعل الكبيرة تاب الله عليه ،وإن مات ولم يتب فهو تحت مشيئة الله إن شاء غفر ،وإن شاء عذبه ثم يدخله الجنة و أنه لا يخلد في النار إلا من وقع في الكفر أو الشرك .

وأهل السنة يحبون الصحابة و يتولونهم ،ويحترمونهم و يعرفون لهـــم قـــدرهم ومكـــانتهم ،سواء أكانوا من أهل البيت أم من غيرهم من الصحابة رضـــي الله عـــنهم ،ولا يعتـــادون بعصمة أحد منهم و أن أفضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ،ويسكتون عمـــا وقـــع بينهم ،فكلهم مجتهد فإن المصيب له أجران ومن أخطأ فله أجـــر واحـــد. وهـــم يؤمنـــون بكرامات الأولياء (وهم المتقون الصالحون) قال تعالى : " **إلا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا**

[92] **الشورى الاية : 11**

يحزنون * الذين آمنوا و كانوا يتقون " [93] ، والسلفيون لا يرون الخروج علـــى الإمـــام (الحاكم) ما أقام فيهم الصلاة ولم يرو كفرا فيه من الله برهان .

ويرون وجوب طاعة ولي الأمر ما لم يأمر بمعصية الله عز وجل ،كما أنهم يؤمنـــون بالقدر خيره وشره بجميع مراتبه و يعتقدون أن الإنسان مسير و مخير فهم لم ينفوا القـــدر و لم ينفوا اختيار البشر، بل أثبتوها بل أثبتوهما جميعا و بالجملة فإن الأمة هي وسط فـــي الأمم فهم وسط باب صفات الله سبحانه و تعالى بين أهل التعطيل (الجهمية) و أهل التمثيل (المشبهة) وهم وسط في باب أفعال الله بين القدرية و الجبرية وفي بـــاب وعيـــد الله بـــين المرجئة و الوعيدية من القدرية وغيرهم ،وفي باب أسماء الإيمان و الدين بين الحروريـــة و المعتزلة وبين المرجئة و الجهمية و فـــي أصـــحاب رســـول الله **صلى الله عليه وسلم** بـــين الروافض والخوارج. [94]

سادسا – السلفية العلمية بالجزائر :

إن السلفية العلمية تعطي الأولوية لمنهج تربية المسلمين على قيم الإسلام من "الكتـــاب و السنة " بدل فرض الجهاد على المسلمين ،فهي تعتبر الخروج على الحاكم "كبيـــرة مـــن الكبائر" و" تمنع الاشتغال بالسياسة للإصلاح "... هذا ما جعلها مستهدفة من طرف علمـــاء " السلفية الجهادية "،بسبب الفتاوى التي تمنع الجهاد و تقول "بحرمة دم المسلمين" فوصفوها بالإنبطاحية [95] . ويفضل أتباع السلفية العلمية العيش في الخفاء بعيدا عن السياسة وأضواء الإعلام ،وهم يتميزون باللباس الأفغاني لأنهم لا يقبلون التشبه بالكفار .وقد تســـبب تميـــز مظهرهم وسط المجتمع الجزائري في تضايق شرائح واســـعة مـــن الجمـــاهير أو النخبـــة الحاكمة على حد سواء ،خصوصا حيال تشددهم الديني ، و تأثيرهم على التماسك "المجتمع الجزائري المالكي " ،الذي لم يشهد مثل هذا الانقسام على مر التاريخ. [96] ، وللسفلية العلمية في الجزائر علماء يقودون أتباعهم منهم مشايخ جزائريون ينتمون إلـــى التيـــار الســـلفي الوهابي أمثال : " أبوبكر جابر الجزائري" ، و "الشيخ عبد المالك رمضاني"، الشـــيخ

---

[93] **يونس الآية 62-63**

[94] **محمد خليل الهراس وآخرون ،شرح العقيدة الوسيطية ،دار ابن الجوزي ،القاهرة ،2005،ص 439**

[95] **همهامي الهواري ، السلفية الوهابية امتدادهتها و تياراتها الجزائر نموذجا ،مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة تخصص الدين و المجتمع ،كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة ،جامعة وهران ص66**

[96] **محمد بلعليا، "الخبر الأسبوعي تزور المساجد التي يسيطرون عليها: نظرة على السلفيين من الداخل،" الخبر الأسبوعي، العدد: 526، (من 25 على 31 مارس 2009)، ص ص.12-13.**

الدكتور"على فركوس" المكنى بلقب "أبي عبد العز" ،"الشيخ حمزة رمضاني" و"شريفي" ولهم علاقات ممتدة إلى المملكة العربية السعودية ".

سابعا - إشكالية المرجعية الدينية في الفكر السلفي بالجزائر :

سنتطرق في هذا الجزء إلى إشكالية مفهوم "السلفية" عند السلفية التكفيرية و السلفية العلمية ،وسنتطرق أيضا إلى إشكالية المرتكزات التي تعتمد عليها السلفية بنوعيها (التكفيرية و العلمية)، حيث هناك إشكالات تؤرق هذا الفكر. فالسلفية العلمية ترى منهج الإخوان المسلمين منهاج باطل ،أما السلفية التكفيرية ترى منهج الإخوان منهج سني بل و تعتبره مرجعية لها ، ثم السلفية العلمية ترى السلفية التكفيرية هم ليسوا سلفيين هم خوارج ،أم السلفية التكفيرية ترى السلفية العلمية هم مرجئة ،ثم كل واحدة تدعى الأحقية في استنباط "السلفية".[97]

1- منهج الإخوان المسلمون بين القبول و الرفض في الفكر السلفي:

أ- الإخوان المسلمون في ميزان السلفية العلمية :

ترى السلفية العلمية ،بأنهم (السلفية التكفيرية) جروا على الأمة الإسلامية الويلات حيث يقول أحدهم في دراسة الباحث بن عطية الميلود : " السيد قطب " و"حسن البنا " يعتبران من بين أقطاب الفكر الإخوان جروا البلاءات على الأمة ". وفي هذا الصدد يقول آخر : " إن أفكارهم – الإخوان المسلمون – مجرد خزعبلات وتتميز بإثارة مشاعر و عواطف العوام وليس لها صلة بدعوة الحق ، فأسلوب سيد قطب أسلوب استفزازي ،يجلب القارئ بما يهيج مشاعره الدينية فقط وخاصة إذا كان من الشباب الذين ويقبلون ما يوحى إليهم من أهداف ،ويحسون أنها دعوة الحق الخالصة لوجه الله و الأخذ به سبيل الجنة " [98]

ب- الإخوان المسلمون في ميزان السلفية التكفيرية :

أسس السلفية التكفيرية مبينة على منهج "الإخوان المسلمون" وبالأخص السيد قطب• ،وهي تعتمد على أفكاره في الشأن السياسي مثل الحاكمية ،الحكم على جاهلية المجتمع من خلال سلوكياتهم وتصرفاتهم ، ويقول السيد قطب في هذا الصدد :" إن العالم اليوم يعيش

---

[97] بن عطية حاج ميلود،إشكالية المرجعية الدينية في الفكر السلفي – دراسة ميدانية مقارنة بين الفكر السلفي التكفيري و الفكر السلفي العلمي ،مجلة الحوار الثقافي ،عدد خريف وشتاء 2014 ،ص ص 119-128.

[98] بن عطية ميلود ،نفس المرجع ، ص 120

• سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي ،أديب ومفكر إسلامي مصري ،انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين ،وحوكم بتهمة التآمر على نظام الحكم وصدر الحكم بإعدامه ،وأعدم عام 1966، ومضت حياة السيد قطب في مرحلتين (النشاط الأدبي ،و العمل الإسلامي) ،من مؤلفاته العدالة الاجتماعية في الإسلام 1949،السلام العالمي و الإسلام 1951،معالم في الطريق ،وعديد المؤلفات التي بلغت حوالي 26 كتابا.

في جاهلية كالتي عاصرها الإسلام أو أظلم،كل ما حولنا جاهلية ،تصورات الناس و عقائدهم ..." .[99] ، وبالتالي اعتراف السلفية التكفيرية ،بأن مسائل العقيدة أخطأ فيها السيد قطب ،بل وتستشهد بالشيخ الألباني الذي يعتبر من شيوخ الكبار في "السلفية العلمية "، ولكن تعتبره أن تفسيره مستمد من تفسير ابن كثير ،وبالتالي تتطابق أفكار سيد قطب مع فكر السلفية التكفيرية بل وتراه سببا في الصحوة الإسلامية.

ونخلص أنه يظهر تباين واضح بين السلفيتان (العلمية و التكفيرية)،فالسلفية العلمية ترى الإخوان المسلمون و السيد قطب منهج ضال وعقيدة فاسدة تحذر الشباب الإسلامي من التأثر بمبادئه ،أما السلفية التكفيرية ترى الإخوان المسلمون و السيد قطب سبب في بروز الصحوة الإسلامية بعد عصور طويلة من الانحطاط. [100]

2- رؤية السلفيات "العلمية و التكفيرية" إلى منهج بعضهما البعض :

أ- السلفية التكفيرية في ميزان السلفية العلمية هم "خوارج":

ترى السلفية العلمية ليس هناك ما يسمى بالسلفية التكفيرية ،بل هؤلاء هم **خوارج•** ونسبوا إلى السلفية بهتانا وزورا ،فالسلفية العلمية ترى أن من يكفر الحاكم و يدعو إلى الثورة ضده ، ويخرج عن أنظمته فهو خارجي تكفيري وليس سلفي ،فالسلفية منهجها يقوم على عدم حمل السلاح بين المسلمين ،وعدم شق العصا عن الحاكم ،ولا يكون إلا بقاعدة " ظهور كفر بواح" مثل : رمي القرآن الشريف في المرحاض ،أو إعلان كلمة الكفر صراحة ، ويرى الألباني رحمه الله :" فهي دعوة سياسية خارجية تسير على فهي خطى "حسن البنا" و "المودودي" و"سيد قطب"،وتدعو إلى نفس أصولهم من الثورة على الحكام و الظاهرات و الانقلابات...". ،فالعلماء هم أهل لأن يروا الكفر البواح ، لأن العالِم هو الذي يميز الحق من الباطل ،لذلك أنكر الله التسوية بين العالِم وغير العالم فقال :"**هل يستوي الذين يعلمون الذين لا يعلمون، إنما يتذكر أولوا الألباب** ". وعليه فإن السلفية التكفيرية هي في الأصل خوارج وبغاة ،وهذا الاسم سماهم به النبي -**صلى الله عليه و سلم**- على حسب السلفية العلمية ،أو هو من إنتاج المخابر العلمية التابعة للمستشرقين و العلمانيين

---

[99] **الخطيب معتز 2009 ، سيد قطب و التكفير أزمة أفكار ...أم مشكلة أفكار ؟، مكتبة مدبولي ،القاهرة ،مصر ،ص 108**

[100] **بن عطية حاج ميلود،نفس المرجع ،ص 124.**

• فرقة من المسلمين خرجت على الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه وصحبه ،ومن خروجهم أخذوا أسم الخوارج .وسموا بالحرورية نسبة إلى حروراء التي خرجوا إليها .

وغيرهم من الذين لم يعرفوا حقيقة الإسلام ،و الدعوة السلفية الصحيحة هي دعوة إصلاحية. [101]

ب- السلفية العلمية في عيون السلفية التكفيرية هم "مرجئة" :

ترى السلفية التكفيرية أن السلفية العلمية بعيدة تماما عن المنهج السلف الصحيح ،فالسلفية العلمية هم في حقيقة الأمر "مرجئة" ،وهي تندرج ضمن المؤامرات الغربية التي تحاك ضد الإسلام و المسلمين ، وهي عبارة عن خدعة هدفها ضرب الصحوة الإسلامية.فالسلفية العلمية في عيون السلفية التكفيرية هم مرجئة ،فالأخيرة حسب مبحوثي الدراسة هي فكر الغرب و أعداء الدين لخلق نموذج من التدين تمثلت إستراتجيته في ضرب الصحوة الإسلامية عن طريق إحياء **فكر الإرجاء** القائم على فكرة أن أركان الإيمان : قول ،إعتقاد ،عمل ولكن العمل هو شرط كمال – أي عدمه لا يقتضي العدم- وهذا يعتبر من مسائل الإيمان.

وترى السلفية التكفيرية ،أن السلفية العلمية فيها مخالفات شرعية مثل موضوع **التزكية** ، يقول الله في كتابه العزيز : "**يا أيها الذين آمنوا لا تزكوا أعمالكم هو أعلم من إتقى** " ، ويرى أن السلفية العلمية لا تملك الدلائل الشرعية على صحة نسبها إلى السلفية الحقة ،فهم ليس سلفيين هم أدعياء لها ، ويرى أن عقيدتهم عقيدة إرجاء ،هدفهم التشهير بالناس و الطعن في أعراضهم . و السلفية التكفيرية ، ترى نفسها أنها هي السلفية الحقة ، وتعيب عليها مهاجمتها للعلماء ،ومحاربة الدعاة إلى الله و الاهتمام بالمظهر فقط .[102]

و بالتالي فكرة "السلفية" بالمجتمع الجزائري ، بعدما كانت موحدة في بداية التسعينات فرقة متينة ،موحدة غير قابلة للنقاش ،وكان ينظر كأنها "دين" وليس "فرقة ناجية" الآن، أصبحت تنتقد حتى من أدعياءها ،وهذا لأن السلفية ليست مرتبطة بتدين وإنما مرتبطة بزمان ، أي نحن سلفيين سواء رضين أم لم نرضى ،أي نحن خلف لسلف ،وسنصبح سلف لخلف بحكم الزمان ،وليس بحكم الأعمال ،وبالتالي الدلالة "السلفية" مرتبطة بالزمان وليس بالأفعال وبالتالي عندما ارتبط التدين بالزمان ليس بالأعمال.[103]

ثامنا - راهن سلفية الشباب في المجتمع الجزائري :

[101] **بن عطية ميلود، نفس المرجع، ص 125.**
[102] **ميلود بن عطية ، المرجع نفسه ،ص 126-127**
[103] **ميلود بن عطية ، ،ص 127.**

يلخص الباحث صالح بلحاج الخارطة الدينية في الجزائر الراهنة ،بأن في الماضي كان المجتمع دينا محافظا ، لكن نزعة إظهار التدين لم تكن كما هي اليوم ، كان الدين حاضرا في شؤون الدنيا ، يعني في السياسة و في العلاقات الاجتماعية ، ضمن توازن لم تكن الهيمنة للدين .وكانت العلاقات الاجتماعية يحكمها الدين على المذهب المالكي بقدر ،و التقاليد المحلية و الوطنية العريقة في البلاد بقدر آخر، إلى جانب المالكية كان مذهب الإباضية –وهم فرقة من الخوارج – في منطقة المزاب بالجنوب الشرقي من البلاد ،وأيضا كثير من الزوايا و الطرق الصوفية [104] .أما اليوم فالصورة مختلفة حيث تغير التوازن وانقلبت العلاقة للدين ،فصار شاملا للسياسة و لسائر العلاقات الاجتماعية ،ظاهرا في جميع الفضاءات ،في العائلة و في الشارع و في العمل و في المدرسة و في الجامعة ...وانحسر دور المالكية و انكمش دور التقاليد و العادات المحلية ،وصارت الهيمنة وضبط السلوكات و العلاقات الاجتماعية و العبادات الدينية للسلفية الوهابية و الاخوانية [105]،

هذا و دور الزوايا في المقابل التي ارتفعت كلمتها بتشجيع من الدولة ، وسبب ذلك هو رغبة السلطة في عدم إنفراد السلفية الوهابية بالهيمنة المطلقة في الجزائر لا سيما و أن النزاع بين الصوفية و بين الحنبلية بصورها القديمة و الوهابية نزاع مشهور في التاريخ ،وتعتبر الطرق الصوفية بالجزائر مذهب سابق للوهابية و أبعد منها رسوخا في التقاليد الجزائرية.فأمام التساؤلات و التحديات الداخلية يقول الباحث راجعي مصطفى بالجماعات السلفية في بلادنا تقدم الطرق الصوفية نفسها ويقدمها المدافعون عنها البديل و المصدر الأساسي لتجاوز جميع التحديات المختلفة، وربما رأى فيها أتباعها أنها مصدر الخلاص الأخير و النهائي من كل المشكلات لجزائر قررت الانخراط في العولمة مع الحفاظ على الهوية .[106]

وتكشف من جانبها دراسة للباحث "عبد القادر عبد العالي" التدين لدى الشباب الجامعي، إلى ضعف الارتباط بالتدين الشعبي التقليدي خصوصا التدين الطرقي ،من خلال ارتباط الشباب بوسائل الإعلام الحديثة في تجديد وتنمية ثقافتهم الدينية ،وضعف التدين النضالي و المرتبط بالجماعات الدينية المسيسة ،بالإضافة إلى أهمية حضور القيم الدينية

[104] صالح بلحاج ، نفس المرجع ،ص 148.
[105] صالح بلحاج ،مرجع نفسه ،ص 148
[106] مصطفى راجعي 2013، التدين و الحكامة في الجزائر، مرجع سابق ،ص 207

في تقييم ما هو سياسي و اجتماعي من خلال الارتباط الموجود بين مؤشرات التدين و مؤشرات تقييم الأوضاع العامة الاجتماعية و السياسية مع وجود نزعة برغماتية انتقائية في تقييم و تقبل أو عدم تقبل بعض الموضوعات ذات الصلة بالدين، وفي المقابل فهناك نظرة سلبية وعدم مبالاة و تأييد محدود للمظاهر التي تعبر عن الإسلام السياسي أو عن الإسلاموية ، أو ماهو سياسي و العمل السياسي بصفة ،أي أن الساحة الجامعية تشهد تحولا نحو الأصولية الاجتماعية وابتعادا عن الاسلاموية السياسية ذات الطابع الحزبى ،مع البقاء في إطار نوع من التدين غير مُسيس ويميل إلى إشباع الحاجة الفردية وأكثر ارتباطا بوسائل الإعلام الحديثة .[107]

وبالتالي ما أظهرته غالبية الدراسات المنجزة حول واقع الشباب في علاقته بالتدين و السلفية تحديدا ،أن الشباب يبحثون عن أمن وجودي ، والانكفاء نحو الدين بمثابة ملاذ تعويضي : فتوفر الدين على يقينيات دوغمائية ،فإن هذا يخفف من القلق عندهم و يعطي معنى لحياتهم . بالإضافة إلى القطيعة مع الإسلام الشعبي وذلك من خلال الرفض لكل الممارسات و الطقوس الدينية الجارية في نطاق التدين الشعبي،وتأكيد مسألة التمايز معها ،والحكم عليها بالانحراف و البدعة [108]، بالإضافة إلى تحرر الشباب من التقاليد الدينية الموروثة من الأجيال السابقة و الانفتاح على المذاهب الأخرى .

وما يميز السلفية أيضا هو **آلية الدليل** الذي يعتبر ميكانيزم يقصد من ورائه الشباب السلفي التمرد على كل ماهو عرف من صنع المجتمع، و التمرد على الآباء و الأقدمين، وكما يقولون لن نقول إنا وجدنا آباءنا ،بل نحن على حظ وافرمن التعليم و المعرفة .والتدين والعلم يجب أن يبنى على كتاب الله وسنة نبيه ليس بخيال وعقول الأفراد الذين في الغالب لا يسلمون من أتباع الهوى.ومن الملاحظ أن هذا الفكر يحصد نجاحا ،يعبأ المزيد من المتضامنين و المنخرطين . كما تبقى النزعة العقلانية الحداثية بعيدة على مستوى هذا التيار من حيث النقد وتحقيق تصور المجتمع الحديث القائم على الديموقراطية و العقلانية.[109]

---

[107] عبد القادر عبد العالي ،الدين و السياسة لدى الشباب :دراسة مسحية لدى الطلبة الجامعيين ،في كتيب التدين و البحث عن الهوية في الوسط الطلابي ،من تنسيق محمد مرزوق ،كراسات المركز ،منشورات CRASC ، ص 69.

[108] عبد الحفيظ غرس الله ،مرجع سابق ، ص 24 ،

[109] بن جابر بلعيد ،السلفية ومنطق الدليل :تمثلات و ممارسة،إضافات ،العددان 26-27 ربيع صيف 2014، ص 205

ونجد في الواقع بروز جيل جديد من الدعاة و المشايخ السلفيين في الجزائر تولوا شؤون العديد من المساجد ،وأصبح لديهم الكثير من الأتباع الذين يحضرون دروسهم وخطبهم بشكل منظم ، أمثال عبد الحليم توميات ،ومرداش ديباش ،ورضا كرمباط ،ومحمد حاج عيسى ،ويحي بدر الدين صاري ،...وغيرهم من الدعاة الشباب السلفيين الذين يسعون إلى الدعوة للفكر السلفي . ونجد صورة لواقع المتدينة السلفيين في الجامعة الجزائرية ، إذ نرى حضور كثيف للسلفيين من مختلف الأطياف و الأعمار وحتى الباعة منهم ، إلى حضور محاضرة للشيوخ معروفين في هذا الاتجاه، هذا إن دل على شيء فمدلوله هو البحث عن التواجد و الرغبة فيه وإعادة تنظيم الصفوف نظرا لتصدع الذي عرف لدى هؤلاء الطائفة، تحت مسميات عدة عنوانها الرئيس التمسك بالأصالة وتطبيق السنة الحقة والسير على سيرة الصحابة و التابعين إسقاطا على الواقع طبعا .

تاسعا – خصائص الظاهرة السلفية :

أ- الزي الملبسي :

في ظل الظروف الحالية ومن خلال النتائج السلبية للحياة المعاصرة فقد حدثت الكثير من التحولات و التغيرات في بنية المجتمع يسأل الشاب إزائها من أنا؟ ومن أكون ؟ أي القيم التي أتبناها في معاشي ؟ انه صراع يستمد وقوده من معايير الأسرة التي يود الاستقلال عنها ، أم الولوج في عالم الكبار المليء بالصراعات و التناحرات.هكذا هو الحال معظم الشباب في الوطن العربي فهم يعيشون أزمة حقيقية تدعى أزمة الهوية الثقافية و التي يعدها علماء النفس و المختصين من أخطر أزمات المراهقة وبداية الشباب الذي يعدون فيه أحد مصادر قوة المجتمع .[110]

من هذا المنطلق الهوياتي وتحديدا "المظهر الملبسي" لدى الشباب ،هناك من الشباب من يرفض الحجاب مؤكدين على الطابع الشخصي الحميمي للإيمان الذي ليس في حاجة إلى المظاهر،ويرون بأن الإيمان لا علاقة له باللباس ،بل منهم من يعتبر أن الحجاب يشكل عامل تقسيم داخل الجماعة.غير أن مسألة اللباس تطرح على الإناث أكثر مما تطرح على الذكور .ويقول عابدين علية في جانب النفسي للباس بأنه : "يعتبر الملبس من أهم مستلزمات و الضروريات الشخصية اليومية ،وفي نفس تؤثر في النشاط الاجتماعي

[110] أزمة الهوية عند الشباب المسلم. http://www.almoslim.com/tarbawi3= show_article_main.cfm?id73/

، ولذلك فهي راسخة وقوية في الحياة الاجتماعية و الثقافية في أي عصر ،ولكن...الاختيارات الملبسية التي نحددها هي أولا وقبل كل شيء محددة و مقيدة بنوع المجتمع الذي نعيش فيه " .[111]

لذا لا يعتبر اللباس مجرد وسيلة لستر الجسم ،بل يحمل دلالات ثقافية و هوياتية و معبر كذلك عن الشخصية ، والمجتمع الجزائري كغيره من المجتمعات له نماذج متعددة من الألبسة التي تميز أفراده من الرجال و النساء، وهذا التعدد هو كنتيجة لهيمنة الثقافة الغربية . بيد أن الظاهرة السلفية كغيرها من الظواهر الوافدة جلبت معها نمطا معينا من اللباس .و لم يكن معروفا بالمجتمع الجزائري ،حيث أصبحنا نلحظ أفرادا بعضهم رجال ،يرتدون أثوابا قصيرة فوق كعبي القدمين تسمى بالقميص ،والذي يمثل في رأيهم التزام بسنة النبي صلى الله عليه وسلم ،وبعضهم لنساء يرتدين ما يسمى بالجلباب و النقاب(السدال) و اللباس الشرعي الصحيح بالنسبة لهم إنه عبارة عن لباس سعودي وما عداه من الألبسة فهي تشبه بالكفار ويستدلون في ذلك بالقران ،فكلمة "الجلباب" أين تم ذكر كلمة جلابيب بالقرآن الكريم [112] ، وفي هذا السياق وفي تطبيق هذا المذهب بالجزائر تغيرت الهيئة و المظاهر الجسدية والجمالية للرجال ، فيعوض اللباس المحلي بغيره من السعودية ،ويوصى بطول اللحى و كثافتها لأنها زينة الرجل وسنة ، ويظهر الكحل في عين الرجال ...الخ . انتشار هذه السلفية الحديثة بالجزائر خلخل العلاقات الاجتماعية و السلوكيات السابقة وغير المنظومة الرمزية ظهرا لبطن وجعل كل شيء مقرونا بحكم الجائز وغير الجائز،المباح و المحرم.[113]

وبالنسبة للمجتمع الجزائري ومن خلال البحث في مختلف الأبحاث و المقالات التي كتبت في مسألة الزي الديني السلفي la tenu salafiste ، وفي ظل تراجع التدين النضالي ، تدين الإسلام السياسي، مقابل التدين ذو نزعة غير مسيسة ،والذي يحاول فيه الشاب الظهور بمظهر المتدين و المحافظ على واجباته الدينية.[114] وفي مقال بجريدة الوطن "طريق السلفيين الجزائريين"itinéraire des salafistes algériens [115] ، أين نجد صورة تحليلية للزي السلفي كالقميص السعودي حيث يقلدون و السروال الأفغاني serouel afghan ،مع إعفاء

[111] علية عابدين ، دراسات في سيكولوجية الملابس ، دار الفكر العربي ،مدينة نصر ،ط1، 1996،ص 43

[112] جديد فاطمة الزهراء ، الظاهرة السلفية عند النساء في تلمسان –دراسة انتربولوجية - ،نفس المرجع ،ص 34.

[113] صالح بلحاج ، مرجع سابق ،ص 146.

[114] عبد القادر عبد العالي، مرجع سابق ،ص 66

[115] El Watan Magazine ,Itinéraire Salafistes Algériens , Jeudi 12 Mars 2015 P11--13

اللحى وقص الشوارب barbe longue moustache rasée والمستمدة من الحديث النبوي عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "جزوا الشوارب، وأرخوا اللحى،وخالفوا المجوس"- رواه مسلم [116]. بالإضافة إلى امتلاك السمارتفون samartphone أين نجد الشباب أكثر اتصالا بالنت من أجل إكساب وتقوية معارفهم الإيمانية و العقدية . وما يثير الملاحظة هو ارتدائهم لأحذية المودة الرياضية basquette Nike بالرغم أنهم يرفضون التقليد في المودة الشبابية ؟! ،

فقد حول الإسلام الجسد المظهري للمسلم إلى جسد نمطي له محدداته القدسية .فهو إخضاع إلى قاعدتي التحريم و التحليل و النهي و الإباحية فأهمية المظهر في هذا السياق تكمن هنا في كونه يندمج بالجسد الذي يحمله وشكل صورته الاجتماعية و الذاتية .فالترف المظهري عشق لمتع الدنيا ،و الزهد فيها انفتاح نحو الآخرة هذه العلاقة الأكيدة بين الجسد و المظهر هي التي يؤكدها شيلدر هنا :" فكل ما يدخل تماس مع مساحة الجسد يندمج إلى هذا الحد أو ذاك فيه .وهو ما يشكل شهادة إضافية على بصرية صورة الجسد ". [117]

ب-الخطاب السلفي في اليومي :

مهما تعددت أو تنوعت الخطابات الدينية المعاصرة ،فإنها لا تخرج – في رأي الباحث – عن نمطين أو اتجاهين رئيسيين : خطاب واع منفتح يتسم بالمرونة ،وخطاب دغمائي متشنج يتسم بالتعصب. **الأول** يعتقد أن العقل أفضل أداة لفهم الدين كما يتمثل مباشرة في النصوص الإلهية ،أما **الثاني** فإنه ينقل فقط التراث الديني البشري (أو سلطة السلف على تعبير نصر حامد أبي زيد). [118]، و يحتل الأخير مساحة كبيرة من بين مجموع الخطابات الأخرى التي تقدمها الحركات الإسلامية بالعالم ،هذا الخطاب الذي في مجمله يركز على موضوع العقيدة الإسلامية وهي عقيدة التوحيد، وحمل على عاتقه مهمة تخليصها من الشوائب و البدع إلى علقت بها سواء اليوم أو على مر العصور، ويقدم هذا الخطاب البديل الأصح و الحقيقي الذي يمثل أهل السنة و الجماعة وهي الطائفة المنصورة و الفرقة الناجية من النار مستندا في ذلك على الحديث النبوي " لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله " ،هذا ويفصل

---

[116] محمد بن أحمد بن إسماعيل(1993) ،اللحية لماذا ؟ ،دار طيبة للنشر و التوزيع ،ط 01 ،الرياض ، ص05

[117] فريد الزاهي (1999) ، الجسد و الصورة و المقدس في الإسلام ، إفريقيا الشرق ،بيروت ،لبنان ص ص 93-94

[118] محمد عبده أبو العلا ،الخطاب السلفي و الخطاب الاخواني قراءة جديدة ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ،قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة ص 03.

الخطاب السلفي بين الفضاء الرجالي و فضاء المرأة ،حيث يرى الخطاب في خروج المرأة للعمل أنها دلالة عن الاختلاط ومفسدة في الأخلاق وتقليد غربي .أما في القضـــايا العامـــة التي تخص المسلمين منها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية كمحاربـــة الفســـاد ، ... وغيرها [119]

ويغلب على الخطاب السلفي ما يسميها عبد الحكيم أبو اللوز صفة بالشكلانية : " تظهر شكلانية الخطاب علة مستوى السلوكات التعبيرية ،وهذا من خلال اللغة المستعملة من لـــدن السلفيين و طرقهم في الحوار و المجادلة و الحجاج.فعلى مستوى اللغة تحرك السلفية داخل جهاز مفاهيمي مغلق و لا تغادر و عليه فالنص السلفي **نص ميتالساني** يحيل إلى حمولات إيديولوجية " ، ويضيف أبو اللوز أن السلفية تنتمي إلى النص الظاهري الذي يقـــف أمـــام الظهور الأوحد للنص وحجيته وإطلاقيته...ومن النص النقلي مرجعه النهائي فـــي التـــدليل و الإثبات. [120]

[119] **جديد فاطمة الزهراء، نفس المرجع ،ص 32-33**

[120] **عبد الحكيم أبو اللوز ،مرجع سابق ،ص ص 130-135**

المبحث الثالث

قراءة في الصحة النفسية لدى الشباب المتدين

من خلال الطرح السيكولوجي للشخصية الدينية السلفية ،وابرز الذات

أولا- حول العلاقة بين علم النفس و الدين

ثانيا- الوظائف النفسية للدين

ثالثا- التدين و السلوك

رابعا - سيكو-سوسيولوجية الشخصية السلفية

" إن المؤمن الذي إتحد مع ربه ليس مجرد إنسان يرى حقائق يجهلها غير المؤمن ، بل هو ذو قدرة أكبر على التصرف ،فالمؤمن يشعر بمزيد من الطاقة لتحمل مشاق الحياة أو لقهرها ،فكما أنه يسمو فوق البؤس وضعه كإنسان فيخال نفسه مخلصا من الشر مهما كان مفهومه للشر"

ايميل دروكايم 1912 ،الأشكال الأولية للحياة الدينية، منشورات puf كارديبج ،ص50.

نهدف من خلال هذا المبحث الهام ، إلى إعطاء صورة حول شخصية المتدين النفسية في إطار علم النفس الشخصية الدينية la psychologie de personnalité religieuse ، وفي أثر التدين ممارسا في اليومي و في إبراز الذات présentation de soi en ville أو ما يسمى بسوسيولوجيا المظهر sociologie de l'apparence ، و في مؤشر هذه العوامل في شخصية الشاب المتدين في التكيف أو الانعزال أو التفاعل الايجابي مع المجتمع، وهل تصدق صفة المواطنة مع هكذا متدينة من الشباب ؟

فاختيار الشباب أو الشاب العيش وفق نظام ديني (اجتماعي نفسي) ،باعتبار المتدين شخصية لاهوتية تجنح إلى القراءة و التفسير الماورائي ،وتفضيل العيش على ضوء النصوص و التعاليم الدينية التي تعتبر مفاتيح الحل و سترات النجاة من أي عارض . وفي الغالب تمتلك شخصية المتدين فكرة الموت أو (ما بعد الوجود الدنيوي) وتتعامل مع الحياة على اعتبارها مرحلة (مؤقتة) لا تستحق أن تكون أكثر من خطوة إعداد و استعداد للحياة الأبدية التي يليها -بعد الموت- ، هذه الأخيرة هي محور الشخصية المتدينة، و الحياة الآخرة هي المشاكل لهذه الشخصية التي تعتبر الحياة هي الطارئ وما بعد الحياة هو الأبدي.

هذا و أصبح اصطلاح "الصحة النفسية" شائعا بين عامة المثقفين شأنه في ذلك شأن غيره من مصطلحات علم النفس : كالعقد النفسية و الانهيار العصبي و الهستيريا ، فالصحة النفسية مفاهيم ومعاني كثيرة و الواقع حين نواجه سؤال تقليدي :"ما المقصود بالصحة النفسية ؟ نجد أنفسنا أمام أكثر من تعريف واحد ،وأكثر من مفهوم واحد [121]، فالحديث عن موضوع والصحة النفسية أو العقلية لا يشير إلى غياب المرض النفسي أو العقلي فقط ، ففي تعريف المنظمة العالمية للصحة **OMS** تقول بأن " الصحة هي حالة كاملة للارتياح الجسدي و العقلي و الاجتماعي ولا تخص فقط غياب المرض أو العاهة "، نظرا لأن الصحة النفسية و العضوية و الاجتماعية هي جوانب أساسية للحياة وهي جوانب مترابطة تكمل بعضها بعضا ، لكنها رغم ذلك مستقلة عن بعضها داخليا و بالتالي فالصحة النفسية أهمية حيوية في الوصول إلى نوع من التوافق و الارتياح النفسي مع الذات ومع الآخرين .[122] ، وهي كذلك حسب "مصطفى فهمي": "علم التكيف أو التوافق النفسي يهدف إلى تماسك الشخصية ووحدتها ،وتقبل الفرد

[121] **مصطفى فهمي 1995،الصحة النفسية دراسات في سيكولوجية التكيف ، مطبعة الخانجي،ط 03،القاهرة ،ص 16**

[122] **جعدوني زهراء و بوقريرس فريد ،التدين و الصحة النفسية عند الراشد في المجتمع الجزائري – دراسة ميدانية على عينة من الغرب الجزائري ،مجلة الناصرية ،جامعة معسكر ،العدد 02،جوان 2012،ص 195- 213.**

لذاته ،وتقبل الآخرين له ،بحيث يترتب على هذا كله شعوره بالسعادة و الراحة النفسية "[123] ، إذا كيف نرى نحن من وجهة نظر السوسيوانتربولوجية إلى الصحة النفسية في علاقتها بالمتدين السلفي ؟ وما أثرها في أسلوب الحياة و الثقافة الحضرية ؟ ، وبالتالي ما هو موضع السعادة كمثال لجِبلة أي إنسان في البحث عنها؟، هل هو أمر ذو أهمية وموصول بالمتدين دنيويا أم السعادة مؤجلة و موصولة بين العالمين وتتزايد إلى الذروة وصولا إلى الحياة الأخروية ؟ أم ماذا ؟

إن الإنسان يسعى باجتهاد موصول نحو الشعور و الإحساس بالسعادة ،فهي غاية حياته المرجوة في زمن تعاظمت فيه تحديات الإنسان و مشكلاته . فلو أردنا أن نلخص سمة الحياة المعاصرة بكلمة واحدة لقلنا أنها عصر"المشكلة". فالتغيرات في الجوانب الثقافية و الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية ، تلقي بظلالها على تفكير الإنسان وتخطيطه لجوانب حياته ،مشكلة بذلك مجتمعة تيارا ضاغطا على الإنسان ،فلولا الروحانيات الدينية التي تسمو بتفكير الإنسان و تعلو بهمة أفقه ،لما استطاع الإنسان أن يمضي لتحقيق أهدافه وهو يواجه مشكلاته بصعوبة . فيجد السعادة فيما يزاوله من أعمال الخير و الفضيلة ،وهي سمات تتبع من التركيب السيكولوجي للإنسان .فالسعادة حالة من تحقيق الذات و لشعور بالبهجة و الاطمئنان ،ولا يكون ذلك إلا بحبل روحاني يستعين به الإنسان في مواجهة تحديات أيامه و صناعة أمنياته.[124]

ونجد أن اهتمام علماء النفس بدراسة السعادة لم يبدأ قبل عام 1971 وفي هذا الصدد يرى كل من "لو"**و**" شيه" lu and shih ، أن مصطلح السعادة أدرج في عام 1973 ،حينما حاول الباحثون دراسة العديد من العوامل الديموغرافية و الاجتماعية و السمات الشخصية ،من أجل معرفة العوامل التي تؤدي إلى الشعور بالسعادة . فقد ركز علماء النفس على السعادة من خلال ارتباطها بإشباع الحاجات ،بالتدرج من الحاجات الفسيولوجية الدنيا إلى الحاجات العليا المتمثلة في تحقيق الذات ،لأن الإنسان يسعى لتحقيق أهدافه المهمة من أجل الشعور بالسعادة ، وتحقيق الحياة الجيدة له عندما تلبي للإنسان متطلبات الأمن و الانتماء و الاستقلال و تأكيد الذات، ويعتمد تحقيق الحاجات العليا على العوامل الخارجية المحيطة بالفرد و الأسرة و المجتمع ،و النواحي الاقتصادية ،و السياسية ،و التعليم .

---

[123] **مصطفى فهمي ،نفس المرجع ، ص19**

[124] **فادي سعود فريد سماوي ،السعادة و علاقتها بالذكاء الانفعالي و التدين لدى طلبة جامعة العلوم الإسلامية العالمية ، دراسات ،العلوم التربوية ،المجلد 40،ملحق 2، ، عمادة البحث العلمي /الجامعة الأردنية2013 ،ص 729**

ويتفق غالبية الأفراد على أن الشعور بالسعادة هدف أساسي يسعى لتحقيقه الفرد و المجتمعات على حد سواء ،إلا أنهم يختلفون فيما بينهم حول مفهوم السعادة ، فيرى كثيرون من المسلمين أن السعادة تتحقق بتقوى الله ،والسير وفق منهجه ،و القيام الأعمال الصالحة ،وإن تحقيق السعادة أمر لا يحصل عليه الإنسان في هذه الحياة ،وإنما في الحياة الأخرى .[125] فالسعادة هي حالة نفسية ثابتة نسبيا تشتمل على ثلاث مكونات :الوجدان الايجابي ،وغياب الوجدان السلبي ،و الرضا عن الحياة [126]، في مقابل التدين **Religiousness** كما عرفنا في الفصل الثاني "هو ما يقوم به الفرد من سلوكات و اتجاهات و معتقدات دينية تجاه خالقه وأفراد مجتمعه ونحو نفسه ،وذلك بالتمثل بالأخلاق الفاضلة التي يدعو إليها الدين ". [127] ،أما الصحة النفسية كما رأينا فهي إذ قدرة الجهاز النفسي للفرد على العمل بشكل متناغم و متناسق وفعال ،على مواجهة الوضعيات الصعبة و المعقدة بنوع من الليونة ،وكذا القدرة على استرجاع التوازن [128] ، و في علم النفس نتحدث عن حالة التوافق النفسي أو التكيف النفسي و حتى عن "حالة السواء مع الذات ومع الآخرين و القدرة على حل الصراعات الداخلية بشكل يحدث الارتياح النفسي ".

يتكرر لدينا مفهوم الارتياح النفسي كأحد المفاهيم المفتاحية للصحة النفسية ، وهو مفهوم ذاتي يقصد به الإدراك الذاتي للفعالية الشخصية و الاستقلالية و الكفاءة ، و القدرة على التفعيل الذاتي للوجود الفكري و العاطفي ، فنجد كل من OKUN ET STOCK يريان بأن الارتياح النفس هو بناء مضلي مرجعيته الاستجابات العاطفية لأفراد أمام تجاربهم الحياتية بمحتوى إيجابي أو سلبي .وهذا يفسر ذاتية هذا المفهوم . كما اعتبر العديد من علماء النفس المعاصرين الارتياح النفسي مكونا أساسيا لمفهوم نوعية الحياة ،ومؤشرا نفسيا اجتماعيا هاما ،كونه يؤثر بشكل مباشر على مختلف الجوانب الإنتاجية و الإبداعية خاصة.

إذا الصحة النفسية هي مستوى الارتياح النفسي الذي يعرف الفرد من خلاله قدراته على مواجهة القلق العادي للحياة و العمل بشكل مثمر مع الذات وفي المجتمع، كما يشير إلى إمكانية الأفراد و الجماعات الإنسانية على النمو و الوصول إلى تحقيق الأهداف المسطرة. [129] فمن الطبيعي أن يزداد الاهتمام بالصحة النفسية مع زيادة انتشار الاضطرابات النفسية ،فعلم

---

[125] **فادي سعود فريد سماوي ،نفس المرجع ،ص 729**

[126] **Argel. M .2001 ,the psychology of happines .London and New York ; Rutledge taylor and francis group.**

[127] **موسى رشاد 1999،علم النفس الدعوة بين النظرية و التطبيق ،ط1 ،الفروق في الاكتئاب وفقا لمستويات التدين ،الاسكندرية :المكتب العلمي للنشر و التوزيع ،ص 273.**

[128] **جعدوني زهراء و بوقريرس فريد ،انفس المرجع ،ص 202**

[129] **جعدوني زهراء ،المرجع نفسه ،ص 203**

الصحة النفسية الذي يعتبر وليد القرن العشرين ،إنما يشكل جزءا من الحركات الاجتماعية – فضلا عما يقدمه الجانب الديني –التي تهتم بالإنسان و كرامته ،وسعادته ،وحقوقه ،ومكانته في كل مجتمع تقدمي .

وتعرف الصحة النفسية **la santé mentale - mental health** ،إذ يعرفها "ميللر" : هي القدرة على التعامل مع الصراعات التي يواجهها في الحياة ، و اتخاذ القرار لإنهاء الصراع ،وموائمة الفرد مع ذاته ، والتحكم في مستويات القلق و الإضرابات النفسية. ويعرفها "الخالدي" : بأنها تنظيم متسق بين عوامل التكوين العقلي و عوامل التكوين الانفعالي للفرد ،يسهم هذا التنظيم في تحديد استجابات الفرد الدالة على اتزانه الانفعالي ،وتوافقه الشخصي و الاجتماعي ،وتحقيق ذاته.[130] ويعرفها "القوصي": بأنها التكامل بين الوظائف النفسية المختلفة ،مع القدرة على مواجهة الأزمات النفسية العادية التي تطرأ عادة على الإنسان ،ومع الإحساس الايجابي بالسعادة والكفاية .[131]

وإيجازا لكل ما قيل ، أشارت البحوث المعاصرة في كمجال علم النفس المرضي إلى أن : الشخص يمكن أن يكون في حالة إرتياح نفسي مهما كانت مشاكله العميقة إذا توصل إلى تسوية ذلك ،و التكيف مع الآخرين دون أن يصاب بشلل داخلي بسبب صراعاته ، ولا أن يرفض من طرف المحيط ويبعد إلى المصحات النفسية و السجون .

فعدم التوافق النفسي لا يعبر بالضرورة عن المرض النفسي،لكن الشخص في هذه الحالة يحمل بالضرورة بداخله تثبيتا لصراعات نفسية (بمفهوم التحليل) كافية لأن تجعله للإصابة بالمرض النفسي أو العقلي أمام فشل أو إحباط أزمة حياتية.[132] ، فبالنظر إلى **freud** فيما أشار إليه في مسؤولية الديانات في ظهور بعض الاضطرابات النفسية الفردية ،وأيضا في مؤلفه "مستقبل الوهم" إلى أن الدين يصبح عصابا قسريا عالميا للإنسانية ،ويؤدي إلى التنازل أو إلى تأجيل إشباع الغريزة الفطرية بسبب ما يفرضه من أسس للعلاقات الإنسانية ،لتتحول الغريزة الجنسية إلى مفهوم المقدس كشكل للتسامي عن الجنسية و كقوة داخلية محركة للإنسان في شكلها المبدع . ويسمح هذا المقدس بتغذية الوظيفة المعرفية في علاقة الإنسان مع الفناء و الموت ليحمي الفرد من قلق الموت الذي يلازمه . ووصل فرويد **1907** إلى حد الربط بين العصاب الاستحواذي و الممارسة الدينية من حيث مبدأ النظام و التكرار

[130] الخالدي أديب 2001،الصحة النفسية ،دار العربية للنشر المكتبة الجامعية ،غريان ليبيا ،ص 33

[131] فاطمة محمد صالح ،الالتزام الديني بالصحة النفسية لدى طلبة كلية العلوم الإسلامية ،مجلة التربية و العلم ،المجلد 14،العدد،4،2007،ص 06.

[132] جعدوني زهراء و بوقريرس فريد ، نفس المرجع ،ص 204

في كليهما. وهناك الكثير من الآراء التي تتفق وهذا الموقف في اعتبار الدين أو التدين مشكلة اجتماعية أو سبب في الاضطرابات الفردية و الجماعية .

في حين نجد في الجهة المقابلة لهذا الموقف رأي يشيد بدور الدين و التدين في تحقيق السواء الفردي و الجماعي ،فالكثير من الممارسين النفسايين يؤكدون على سهولة العلاج ويسره لدى الأشخاص ذوي الاعتقاد الديني القوي ، وأدى هذا إلى إعتماد أسلوب علاجي نفسي عُرف بالعلاج الروحي القائم على دعم الجانب الديني في الأنا الأعلى ،لأن الدين كان أول مجيب على العديد من التساؤلات الماورائية ،كخلق الإنسان ودلالة التواجد الإنساني ليغذي بذلك الوظيفة المعرفية ،كما عمل على خلق روابط بين الأفراد الذين يشتركون في نفس المعتقد ليحدد الوظيفة الهوياتية التي تميز وتفرق جماعة عن باقي الجماعات كما أن الدين يتناول إشكاليات النمو النفسي للطفل خاصة الإشكاليات الأوديبية ،بحيث قامت كل الديانات التوحيدية على العلاقة مع الأب و الأم، وهذا بمراعاة الاختلاف الهام بين الديانات الثلاثة ، إذ تترجم حاجات الطفل الأولى في حماية أبويه في شكل أحاسيس طفولية لإحتياج وسند الأبوين ،تتحول فيما بعد إلى قلق أمام قدرة القدر الذي يكون سببا مباشرا في الحاجة إلى الاعتقاد الديني فيجمع هذا الإحساس الفردي بدعم المحيط لينتج ميكانيزما فرديا لإنكار التهديد الأتي من العالم الخارجي ،و يجعل الفرد بذلك يتعلق بالإنسانية و يقبل الآخر و يندمج في الجماعة بحثا عن اللذة و السعادة و الارتياح النفسي المنشود ،خاصة إذا كانت روابط الجماعة روحية و دينية .[133]

ووصلت الدراسة التي أجراها مرصد الظاهرة الدينية التابع لمخبر البحوث التاريخية و الاجتماعية بجامعة معسكر سنة 2010 تحت عنوان **"التدين و الصحة النفسية عند الراشد في المجتمع الجزائري"** ،من منطلق التفكير حول دور و أثر الدين و التدين على صحة الأفراد و العقلية ، إلى أن مستوى التدين العالي يتفاعل بالإيجاب مع الصحة النفسية للأفراد الراشدين ،فكلما كان مستوى تدين الفرد عاليا كلما كانت العواطف الايجابية لديه هي المسيطرة ،وبالتالي كان مستوى ارتياحه النفسي كبيرا ، وهو الشيء الذي يؤثر إيجابيا على مستوى الصحة النفسية بصفة عامة .

كما يمكننا أيضا أن نفرق بين تأثير قطبي التدين (المعتقدات و الممارسات)،فالمعتقد الديني على ما يبد أكثر تأثيرا من الممارسة الدينية في مستوى الارتياح النفسي بصفة عامة و في

[133] **جعدوني زهراء و بوقريرس فريد ، ،ص 195-196**

الصحة النفسية. وهذا لا ينفي حسب الدراسة إمكانية تأثير المعتقد الديني على صحة الأفراد و سلامتهم العقلية و النفسية و الاجتماعية ،فهذا حسبهم يقود إلى الحديث عن طبيعة التدين في حد ذاته.[134]

1- حول العلاقة بين علم النفس و الدين :

هناك علاقة تنافسية بين علم النفس و الدين محور إنسان فيها سلوك الإنسان فكلاهما يتناول نواحي السلوك و الحياة ويشكل نظره كونية شاملة من خلال إيديولوجيته الخاصة و منهجه المتبع ،فعلم النفس علم عقلاني وتجريبي محوره الأساسي الإنسان في الحياة و يتبع في ذلك المنهج العلمي ،في حين أن محور الدين هو الإنسان في سعيه نحو الله ويتبع في ذلك المنهج الإيماني .

ولقد تحول هذا التنافس إلى صراع حين أعطت المدرسة التحليلية (القوة الأولى في علم النفس) ،و المدرسة السلوكية (القوة الثانية)، صورة سلبية للدين فوصفاه بأنه وهم ،وأفيون الشعوب،وخداع ،وعصًاب جماعي ،ووسواس قهري ،وتفكير غير منطقي ،واضطراب انفعالي، وقالوا إن الأشخاص المتدينين يتسمون بالتقليدية و المسايرة والجمود والتعصب والتسلطية و التشكك و التشاؤم و الانطواء و الإحساس بعدم الأمان و الخضوع و القلق والقمع و الاعتمادية (الإتكالية) والتزمتية و التطرف...الخ، وقد واجه هذا التيار المعادي للدين برد فعل مساوٍ من علماء الدين فوصفوا علماء النفس بالزندقة و الهرطقة وشككوا في جدوى علم النفس وفي كونه علما من الأساس وحذروا الناس من تأثيره الخطر علة معتقداتهم [135] ، وظل هذا العداء قائما إلى أن جاءت المدرسة الإنسانية (القوة الثالثة في علم النفس) و المدرسة العبر شخصية (القوة الرابعة) ، فنظرتا إلى الدين بشكل إيجابي ووجدا فيه خبرة إنسانية فريدة و فلسفة حياة ومصدرا للتوافق الشخصي و الاجتماعي و الكوني و باعثا على الاستقرار النفسي و القابلية الاجتماعية و الانجاز و مفجرا لنوازع الخير .

ولقد نبهت القضايا الكثيرة في التربية الدينية، لما يمكن أن يكون مجالات جديدة للبحوث النفسية ، ومن ذلك إمكانية عدم المصادمة بين المنهج العلمي و التعاليم الدينية ،وعدم التعارض بين الأخلاقية الدينية و نتائج البحوث النفسية في المجالات التربوية و الاجتماعية

---

[134] **جعدوني زهراء و بوقريرس فريد ، نفس المرجع ،ص 211**

[135] **محمد عبد الفتاح المهدي2002 ،سيكولوجية الدين والتدين ، البيطاش سنتر للنشر و التوزيع ،سلسلة الدراسات التربوية و النفسية ط 01 ،الاسكندرية ،مصر ص 27**

والسياسية و الأدبية و الفنية.[136] ومن هنا بدأ التلاقي والتعاون بين العلوم الدينية والعلوم النفسية في المناطق المشتركة بينهما مع احتفاظ كل منهما بخصوصية أهدافه و منهجه.

2- الوظائف النفسية للدين :

يعتبر الدين من أهم الدعامات للنفس الإنسانية و يظهر أثره أكثر وضوحا في أوقات الشدائد و الأزمات. فالدين يعطي تصورا كاملا عن النفس و علاقتها بالآخرين وبالكون وبالله ،يخلق إطارا معرفيا ووجدانيا وسلوكيا متكاملا يتحرك الإنسان هداه ، وهو يجيب على الكثير من الأسئلة الوجودية الصعبة التي لا يستطيع العلم الإجابة عليها مثل : معنى الموت و الحياة والحساب و الخلود و الغيب و الله و الملائكة و الجن...الخ .وبغير المعرفة الدينية حول هذه الأمور تكون هناك فجوات هائلة في البناء الفكري الإنساني تعرضه لإضطراب الشديد.

والدين يعطي إطارا مهما للحياة الاجتماعية حيث ينظم علاقات الأفراد والجماعات و يعطي طقوس الزواج و الطلاق و التكافل و التراحم و كل مظاهر الدعم الاجتماعي، ويحدد إلى درجة كبيرة ما هو مقبول و ماهو مرفوض في حياة الناس ،ويدعم بذلك نوازغ الخير في البشر ويثبط نوازع الشر لديهم. بالإضافة إلى منح الإنسان حالة الرضا و السكينة ، تلك الحالة التي لا يمنحها أي شيء في الوجود كما يمنحها الدين و يسهم هذا الأخير في دعم الإنسان في مواجهة ضغوط الحياة و أزماتها و كوارثها حيث يشعر الإنسان في النهاية أن كل شيء يحدث لحكمة ،وأن الله هو مدبر شؤون هذا الكون وأنه قادر عل أن يفرج الكرب حين تعجز كل الوسائل البشرية.[137]، والتصور الديني يجعل الدنيا موصولة بالآخرة ،وبذلك يعطي رحابة في لرؤية و اتساعا ليس له حدود ،بعكس التصور الدنيوي الذي يدع الإنسان مخنوقا في فترة عمره الزمني المحدودة. وفي غياب التصورات الدينية فإن الإنسان يقع في دوامة اللامعنى ويصبح في مواجهة قاسية مع ضغوط الحياة بدون دعامات ،وكثيرا ما يفضل الموت على الحياة في مواجهة تلك الأزمة الوجودية.[138]

3-التدين و السلوك :

إن الاتجاهات العلمية المتعارضة عن السلوك الديني والصورة السلبية التي أمدتنا بها بعض الدراسات المختلفة عن سمات مزاولي مهنة الاعتقاد الديني ، أو حاملي العقيدة كما جاء ذلك في السمات التقليدية و المسايرة و الجمود و التعصب و التشكك و التشاؤم و الانطواء

---

[136] **محمد عبد الفتاح المهدي،تفس المرجع،ص 27.**
[137] **المرجع نفسه ،ص 28**
[138] **محمد عبد الفتاح المهدي،تفس المرجع،ص29 .**

و الإحساس بعدم الأمان و الكف و الخضوع و القلق و القمع و الاتكال و الاكتئاب ، و العصابية و التصلب و العداوة ،و السيطرة و التطرف الكلي تُولد انطباعا فكريا عاما أن أنواعا خاصة من الناس تميل لأن تكون متدينة أن التدين لهؤلاء في العموم يعوق تطلعاتهم للصحة النفسية و العقلية [139]. في حين أن الدين في جوهره يؤكد على المظاهر السوية للشخصية في إطار متكامل تقود ممارساته المختلفة إلى النضج و الاتزان و السيطرة على الذات وعلى عناصر البيئة، فلو فهمنا الدين كما ينبغي لأدركنا أن الدين بمفرده يمكن أن يسهم بفاعلية في حل مشكلات المرض العقلي ،وكما ذهب" يونج" **jung** القول بأن ليس هناك سبب موجب للصراع بين رجل الدين الحقيقي و المعالج النفسي .

4- **سيكو-سوسيولوجية الهوية السلفية** :

إن المقاربات سوسيولوجيا الهوية هي الأكثر ملائمة التي تبحث في الهوية السلفية ،وبعبارة أدق بحث السلفي عن هويته الثقافية و المجتمعية و السياسية : من أنا ؟من هو ؟ لماذا أصبحت سلفيا ؟كيف صرت سلفيا ؟كيف أرتب انتماءاتي الشخصية و الفكرية و المجتمعية و الثقافية و السياسية ،هل الالتزام بالسلفية، هو الذي يحدد معايير الاجتماعية و السلوكية و السياسية أم العكس ؟[140] ، هذا و يساهم منظور السوسيولوجيا الهوية ،على إدراك طبيعة العلاقة بين الفرد و الجماعة أو المجتمع السلفي ،الذي ينتمي إليه ،فالهوية تتكون من مجموعة من العوامل ،التي تمنح الإنسان على الصعيدين الفردي و المجتمعي روابط من الشعور بالوجود و الانتماء و المصير المشترك ،وهو شعور يضمن استمرارية الجماعة ،ويحمي كيانها ، فحينما يختفي هذا الشعور تبدأ الجماعة في مواجهة مصير التفكك ، فالمفهوم السوسيولوجي للهوية قائم على تعريف و تمثل الجماعات لنفسها وصيغ فهمها للروابط التي تقيمها مع غيرها ،ولما تعتقده من طبيعة كينونتها ،أي ما يمثل بالنسبة لها ضرورة لوجودها ، إذ لا تستمد الهوية كينونتها من ذاتها بها ،ومن ثم لا معنى لمطلب الهوية بمعزل عن التميز و الاختلاف اللذين يمثلهما الآخر،إذ تلعب المسافة بين الأنا و الآخر دورا في وعي الهوية ،سواء في انغلاقها أو انفتاحها ، إذ لا تتحقق للهوية توازناتها من خلال الذات فقط ،بل أيضا من خلال الآخر .

---

[139] **محمد عبد الفتاح المهدي ،ص 42**

[140] **من كتاب محمد سليمان أبو رمان ، ، أنا سلفي بحث في الهوية الواقعية و المتخيلة لدى السلفيين ،مؤسسة فرديريش ايبرت ،مكتب عمان ، الاردن ص 21**

فصعود الاتجاه السلفي في العالم العربي اليوم ،أي أن السلفية بمثابة شعور بالتهديد للهوية الدينية أو الثقافية ،أو هي رد فعل على "مرحلة صعبة" تمر بها مجتمعات أو أفراد معنيون ،وتمثل في المحصلة " تصدعا صعبة " بين مكونات متباينة ،سواء كان هذا التصدع ناجما عن أسباب اقتصادية أو مجتمعية أو سياسية [141]، فالهوية بحسب "شايغان" بمثابة "غطاء أيديولوجي ارتكاسي تعتمده المجتمعات الضعيفة في ظل التحولات الدولية ،وذلك كبديل للحداثة الكونية "،وهي بالتالي صورة مغلوطة للذات ،فالرفض لقراءة الواقع الاجتماعي يترجم لدى هذه المجتمعات برفض التجديد و التمترس عند العقليات القديمة ،بالهرب إلى استعادة العصر الذهبي للحضارة العربية و الإسلامية في القرون الوسطى ، و الاكتفاء بما جرى إنتاجه في تلك الفترة في ميادين العلوم و الفلسفة ،فالفكر الرجعي ،بحسب "شايغان" ،يتميز بـ "عبادة البدايات" التي تؤسس النظر إلى الحداثة بوصفها مؤامرة. [142]

إن الفرد السلفي يبني دوره و سلوكه الاجتماعي تجاه الآخرين ، العائلة ، المجتمع ،القوى السياسية و المجتمعية الأخرى ، فهو يقوم بما "يتصور" أنه مطالب به من خلال هذه الجماعة ،أو ما تتوقعه الجماعة منه ،ويؤول سلوكه وموقفه من الأشياء و الأشخاص و الآخرين ،ويبني روايته وفقا لهذا الالتزام . حيث نجد أن الالتزام السلفي بهذا المنهج في مرحلة مبكرة أكثر تأثيرا و تماسكا من تأثره به في مرحلة متأخرة من عمره. [143]

5 - عامل العُصابية• في الشخصية السلفية في علاقته مع بعض المتغيرات :

تعتبر الظاهرة السلفية من أكثر الظواهر (تعقيدا حيث عملت من وحدات البحث الأكاديمي على إيجاد تفاسير منطقية لانتشار هذه الظاهرة ومحاولة فهمها من مختلف الزوايا النفسية ،الاجتماعية ،الانتربولوجية) ، لكن التركيز على بعض الزوايا دون غيرها سواء من منظور علم النفس المرضي و السريري أو علم النفس الاجتماعي أو علم النفس الديني أو علم نفس الشخصية ..فقد ركز جلها على الشخصية ومدى قابليتها للتغير دون التوصل إلى تحديد ملامح رئيسية للشخصية بفعل اختلاف التوجهات و النتائج. [144]

---

[141] **كلود دوبار 2008 ،أزمة الهويات :تفسير تحول ،ترجمة رندة بعث ،المكتبة الشرقية ،بيروت ،ط01،ص 28-32.**

[142] **داريوش شايغان 1993، أوهام الهوية ،ترجمة محمد علي مقلد ،دار الساقي ،بيروت ،ط 01،ص 05-31**

[143] **سليمان أبو رمان ، ، أنا سلفي بحث في الهوية الواقعية و المتخيلة لدى السلفيين ،نفس المرجع ،ص 26.**

• اضطراب وظيفي دينامي انفعالي في الشخصية نفسي المنشأ، وليست له علاقة بالأعصاب ويصنف العصاب إلى :القلق ،وتوهم المرض ، و الوهن النفسي ،و المخاوف ،و الهستيريا ،وعصاب الوسواس القهرس ،و الاكتئاب التفاعلي ،و التفكك.

[144] **العربي التفاتي ،عامل العصابية في الشخصية السلفية في علاقته مع بعض المتغيرات ،ضمن كتاب جماعي ،محمد الحاج سالم ،نفس المرجع ، ص253-**

وهدفت دراسة "العربي التفاتي" من خلال طرح اشكالية :- هل تؤثر بعض المتغيرات عامل العصابية في البناء النفسي للشخصية السلفية ؟ ،إلى فهم الشخصية السلفية حسب نظرية عوامل الشخصية الخمسة (العُصابية و الانبساطية ،و الوعي ،و الانسجام ،و الانفتاح على التجربة) ،وذلك في علاقة مع جملة من المتغيرات (العمر ،الحالة الاجتماعية ،المستوى الدراسي ،الاختصاص الدراسي ،المواد المخدرة ،الوسط ،العمل) .واقتصرت الدراسة على تقديم بعض نتائجها المتعلقة بعامل العصابية في ارتباطه ببعض المتغيرات. وخلصت إلى أن كل من متغير العمر والجنس يؤثر بطريقة مباشرة في عامل العصابية ،وكذلك الشغل و المستوى الدراسي ومتغير الوسط (ساكنة المناطق العمرانية معرضون للعصابية) ،بالإضافة إلى أثر الاختصاص العلمي على عامل العصابية و بالأخص ذوي الاختصاص الأدبي هم الأكثر عرضة .

بالنسبة إلى الجانب الثاني من العصابية فهي تتقاطع مع عامل العدوانية لدى الأشخاص الأكثرعدوانية (لفظية ،الغضب ،العدائية ،الكره) ،وكذلك عامل الانسجام (المشاعر الايجابية ،التفرد الاجتماعي ،الاستعراضية ،التعايش الاجتماعي).بالإضافة إلى التقاطع مع عامل الوعي (الرغبة الجامحة في العمل ،النشاط العام ،الهيجان الحركي، طاقة العمل)، مع ملاحظة وجود الارتباط بين العصابية و القلق، و العصابية و الاكتئاب .[145]

[145] العربي التفاتي ،نفس المرجع ،274-275

- **خاتمة الفصل :**

سعينا في هذا الفصل الذي يعتبر في نظرنا جد هام في تناول الصلة المفاهيمية بين الشباب الحضري (الذي لم يكتب حوله الكثير أو اختلف في تسميته بالمديني أو الحضري) ومسألة الديني التي للوهلة الأولى تثير الفضول و التساؤل بالنظر الى تواجد وتشارك الديني في جل مناحي الحياة ، أين سعينا في الفصل المعنون بـ**"مصطلح الشباب الحضري وتحولات القيم الدينية بالجزائر - بين علمانية الحياة اليومية وفيصل الدين الرسمي بالمدينة"**، إلى الإجابة على **مصطلح الشباب الحضري** الذي لا طالما كان هو الحلقة الفاعلة في الدينامية الشاملة للمدينة فكما يرتبط الشباب بأمور العنف و الجريمة ،والشغل ،واللارسمي ..،فنجد كذلك صلته بالديني في الاعتناق و التمذهب ،حيث ساعدت التحولات و المتغيرات السوسيو اقتصادية والسياسية و الثقافية إلى إعطاء نوع من الحرية الفردية الناتجة إما كان مبدأها سياسي أو ثقافي أسري ،حيث يسلك الشاب تدينا مخالفا لدين المجتمع القادم من خارج الحدود ،ويظهر هذا في العقائد التي تختلف عن البلد الأصلي وخصوصيته ،الأخير الذي له فقهائه وعلماءه والممؤسس في دين رسمي .وهذا المشهد يتكرر ليس في الجزائر فقط بل في كل من تونس والمغرب ،ما يذهب بالجانب التاريخي في نشوء التسار السلفي الى الإصلاح الديني في مواجهة التركة الاستعمارية على الممارسة الدينية الشعبية .

أما بخصوص مصطلح الشباب الحضري أو المدينة ،فهم غالبية الشباب الذين يتشاركون اليومي في المدينة ،أين نجد تفاعلاتهم في الأحياء والفضاءات المفتوحة والعامة ،فبما يتميزون به من سلوك خطابي أو جسدي وفي اتباع مودة ما، في التعبير عن انشغالاتهم وأهتماماتهم وفي تقدير الذات، في خضم الظروف الاجتماعية في البحث عن شغل ، والتميز والتفرد إما ذاتيا أو جماعاتيا .وبالنسبة للتدين السلفي أو المتدين بالسلفية كمذهب وإعتقاد ،باعتباره الدين الجديد في نظر العامة ،فيعد شكل من أشكال الهويات المرنة الخشنة ،وذلك للقناعات التي يتكون عليها تفكيرهم ،ومن منطلق الاختلاف رحمة ،فالتيارات الاجتماعية والثقافية و السياسية تترك شقاق لدى المتدين بأنها تخرج عن إطار الدين بعض الاحيان ،وبالتالي فمن الصعب الولوج إلى مواطنة كاملة لدى المتدينة من السلفية. وفي الأخير من أجل قراءة متكاملة في الأثر النفسي الذي يتركه التدين على الشخصية ،في بعث نوع من المشاعر الايجابية كالاطمئنان و الهدوء ،ما ينكس على نفسيته بالإيجاب بعدم الخوف من المستقبل ، وعدم حصول الاكتئاب و القلق ،بفعل التعويض المستمد من تدينه .

الفصل الخامس

قراءة في واقع التدين الشبابي "السلفي" و مجتمع المدينة الجزائرية

الآليات و الإستراتيجية

المبحث الاول: المدخل السوسوانتربولوجي للظاهرة الدينية ومجتمع الدراسة

المبحث الثاني : المشهد العام للظاهرة السلفية الشبابية بالمدينة

(تحليل الإنتاج التخطيطي ، الخطابي و الممارساتي للشباب السلفي)

" بعض الطرق الممكنة لتحاليل ينبغي إجراؤها .يمكن إصابة الهدف إذا انفكت الممارسات و "أنماط الفعل " عن اندراجها كخلفية معتمة للنشاط الاجتماعي ،وإذا سمحت الأسئلة النظرية و المناهج و الرؤى بالإفصاح عن هذا النشاط عبر اجتيازها لتلك العتمة "

ميشال دو سارتو2011 – ابتكار الحياة اليومية - فنون الأداء العملي ،الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ،ص21

سنسعى في هذا الفصل إلى مقاربة ميدانية في رؤية سوسيو-انتربولوجية لواقع التدين السلفي في مجتمع المدينة في الجزائر، وتدخل هذه الدراسة إلى الإسهام في الدفع بالأبحاث التي تنتمي إلى إطار الانتربولوجية الحضرية الدينية المعاصرة بالجزائر،هذه الأخيرة التي نجدها في دراسة الحجاب والمودة والمقدس الحضري والفتاوى الالكترونية والتحولات الدينية لدى الشباب كالتنصير والتشيع في المتصل الحضري، وفي مجالات ارتبطت بشكل كبير بالسياسة والتحولات الاجتماعية في الجزائر وبخاصة في الآونة الأخيرة أين برزت وسائل الإعلام والاتصال الحديثة ، والانفتاح على العالم .

وسعيا منا عن طريق المنهج الانتربولوجي الذي يعتمد على الملاحظة بالمشاركة والمقابلة، بالإضافة إلى قراءة الخرائط ،للوصول إلى فهم شامل وليس قطعي، إلى المعنى ومسار "التدين" في شقه السلفي في البيئة الحضرية من خلال الفئات الشبابية، لجزائر ما بعد المصالحة، أين هناك تحولات قيمية أردنا أن نعرف حقيقتها من خلال المتدينة السلفية في الحياة اليومية الحضرية ،وما يرافقها من آليات وميكانزمات سوسيولوجية وسيكولوجية لدى هؤلاء لمواجهة ما تفرضه الحياة الحضرية وما يفرضه تدينهم من إخضاع للجسد بإبراز الهوية الدينية و وإبراز الذات في الفضاء الحضري و كأسلوب حياة هوياتي خطابي comme mode de vie d'identité discursive .

وكانت بداية الدراسة طبعا ،بالقيام بدراسة استطلاعية كما أسلفنا ،أين الانطلاقة تفرض عليك الإجابة على عديد التساؤلات، حيث قمنا بإجراء مقابلات فردية وجماعية مع شباب متدينين من السلفية بمدينة "سيدي علي" لفترة امتدت السنة ونصف السنة ،فقد توصلنا إلى عدة مؤشرات حول الحياة اليومية لدي المتدين في الوسط الحضري بدءا من الأسرة إلى الحي و المشاركة الشبابية و التوجهات والانتماء إلى الجمعيات ،إلى الجزئيات في الحياة الحضرية التي أسميناها بالمقبولية (التكيف و التماثل والمهادنة) التي نجدها من خلال المشاركة الاقتصادية مع باقي الشباب الباعة غير الرسميين، و في ممارسة الرياضة ووسائل التنقل في المدينة ، ونسعى إلى التركيز على الجانب المجالي الحضري اليومي كالمقهى ودور الثقافة والمسرح التي تكون المجال الرحب للشباب في التفاعلات اليومية والتعليقات حول عديد القضايا، و التي تعد من ركائز التنشئة الحضرية الشبابية.

وبالتالي كيف نستفي واقع التدين السلفي الشبابي بالمجتمع المدينة الجزائرية ،من خلال الآليات السوسيولوجية والانتربولوجية لتفسير جانب من جوانب ظاهرة التدين في الجزائر؟ وما المؤشرات المتغيرة في خضهم هذا ؟

المبحث الأول

المدخل السوسوانتربولوجي للظاهرة الدينية ومجتمع الدراسة

أولا - إشكالية تطبيق المنهج بين التخصيص و التعميم :

- سوسيو أنتربولوجية للمجتمع المحلي للمدينة
- المدينة كمجتمع محلي
- حدود المجتمع المحلي في الدراسات الانتربولوجية

ثانيا- مدخل عام للتعريف بمدينة البحث

- أصل التسمية
- الخصائص الجغرافية و المناخية للمدينة.
- المدينة قراءة في التاريخ.

ثالثا– الرؤية السوسيوانتربولوجية للدين و التدين في المدينة (سيدي علي)

- المجتمع المحلي للدراسة وعلاقته بالتدين الولوي و الإصلاحي
- حاضر المؤسسة الدينية والممارسة التدينية بالمدينة

أولا - إشكالية تطبيق المنهج بين التخصيص و التعميم :

تعتمد جل الدراسات الانتربولوجية و سوسيولوجية في الغالب الأعم على أبحاث ميدانية ضيقة ومحددة تعمم نتائجها على نطاق أوسع ، مما يدفع حتما إلى التساؤل وحول مصداقية هذا التعميم .هل المعرفة بتفاصيل نظام اجتماعي مصغر لقرية أو مدينة أو حتى منطقة كاف لإعتباره نموذجا للمجتمع العام بأكمله ؟ ، أليس هذا النوع من التعميم هو تقليص و اختزال –كما يتساءل" كليفورد غيرتز" في هذا الجانب ومن خلال عمله الميداني ،إلى بلورة مجموعة افتراضات محددة كمصدر لأنماط عديدة لتفاسير اجتماعية وثقافية لظواهر اجتماعية مختلفة ، إذ يقول : "أليس من التبسيط أن نفترض أن هذا الشق الاجتماعي المصغر(لمدينة أو قرية بل حتى لمنطقة) هو نموذج أو مثال للقطر كله ؟" [1]،ويجيب عن تسأله، أن علماء الانتربولوجية حقا لم يعودوا يحاولون إحلال إلى فهم محدد ضيق على حساب وسائل فهمية أخرى .

وما طرحه "غيرتز" حول الاشتغال الانتربولوجي على الشق المصغر مجاليا، نجده كذلك في عمل "فريدريك شلايرماخر" في علاقة الجزء بالكل في عملية الفهم . وكذلك في مبدأ التأويل الدائري الذي وضعه الفيلسوف الألماني "جادامر" **Hans Georg Gadamer**، الذي يرتكز على فهم الكل (النص ،الأفعال البشرية) على فهم أجزائه ويرتكز فهم الجزء على الكل، وبتعبير أخر، يجب أن يكون فهم الكل من خلال فهم أجزائه وفهم الأجزاء من خلال الكل . وبالتالي المعارف التي يتم التوصل إليها عن طريق هذا المنهج معارف مؤقتة وجزئية ،ولأن التأويل الدائري في نظره هو الوسيلة التي يمكننا من فهم أكثر موضوعية ومصداقية . ويعتقد بعض المفكرين أن التأويل الدائري ماهو إلا محاولة للإلقاء الضوء على الحقيقة و ليس معرفة الحقيقة. [2]

- فهل مدينة "سيدي علي" التي تشكل المجتمع المحلي الحضري لدراستنا تتوفر على هذا الحد الأدنى من التمثيلية ؟ ، أي هل يجوز اعتبار هذه المنطقة جسما مجهريا يمكن تعميم خصائصه على كيان المجتمع الحضري بالجزائر ؟

فللإجابة على هذين السؤالين المحوريين والمنهجيين ،الذي يسهم في إعطاء صورة عامة حول إمكانية تعميم القراءة الانتربولوجيا الحضرية من المجتمع المحلي الحضري الصغير(حي أو

[1] كليفورد غريتز (1993)، مرجع سابق ،ص 10-11

[2] عبد المجيد لبصير2010 ،موسوعة علم الاجتماع ،دار الهدى، الجزائر ،ص 143

مدينة)، إلى المجتمع المحلي الحضري (الأحياء الشعبية والمدن الكبرى)، يقتضي منا الإحاطة النظرية حول إسهام المقاربة السوسيوانتربولوجية لمجتمع المحلي للمدينة ،ومسعى البحث في الممارسة والخطاب الذي يميز الحياة الحضرية لدى الشباب المتدين.

أولا- السوسيو أنتربولوجية للمجتمع المحلي للمدينة :

إن ما تتسم به الحياة الحضرية من خصائص وسمات تجعل طريقة الحياة فيها تأخذ طابعا مغايرا لطريقة الحياة الريفية ،والتي تشمل مختلف البناءات الاجتماعية والثقافية و الاقتصادية ،بحيث تتأثر أساليب الحياة في المدينة بتعدد مظاهر النشاطات وتنوع أنماط العلاقات ،والتي تنشأ في سياقات التفاعل الاجتماعي للأفراد مع مختلف متطلبات الحياة الاجتماعية المعاصرة .

ولما كانت المدينة رغم طابعها المحلي الخاص بها إلا أنها بلغت بشكل عام ذروة التعقد و التحول ،مما جعل الأنماط المعيشية فيها تتغير هي الأخرى و تتماشى مع تكوينات الحضرية المعاصرة ،حيث أصبح يتعين على ساكنيها التكيف والتوافق مع أوضاعها وظروفها ،وما تفرضه هذه الأخيرة من طرق و أنماط حياتية ملائمة لطبيعة البيئة الاجتماعية الحضرية التي ينتمون إليها .وبالتالي فالدلالات المعرفية لمفهوم المدينة، باعتبارها مجتمع محلي يتميز بالخصوصية الاجتماعية ،ويفرض أساليب حياتية تماشى مع تنوع الأنماط الحضرية ،ويتكيف مع مختلف البناءات والنظم الاجتماعية المرتبطة بها. [3]

1- المدينة كمجتمع محلي :

لما كان مفهوم المجتمع المحلي يرتبط بالأطر الوظيفية و المروفولوجية للحياة اليومية ،فإنه يمكن استخدامه في تدعيم السياقات الدلالية في تحديدنا لمفهوم المدينة ،ولقد تعددت تعاريف الباحثين في تصورهم للمجتمع المحلي بناء على معطيات الشواهد الواقعية ،أو حسب مواقفهم و توجهاتهم النظرية ،ومن أهم تلك التعاريف مايلي :

ويعرف ماكيفر **Maciver** المجتمع المحلي على "أنه وحدة اجتماعية تجمع بين أعضائها مجموعة من المصالح المشتركة و تسود بينهم قيم عامة ،وشعور بالانتماء

[3] **هادفي سمية ،سوسيولوجيا المدينة و أنماط التنظيم الاجتماعي الحضري ،مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية ،تلمسان، العدد 17 ،ديسمبر 2014**

بالدرجة التي تمكنهم من المشاركة في الظروف الأساسية لحياة مشتركة "[4] ،ومن ناحية أخرى يضيف "روبرت بارك ": " أن المجتمع المحلي في أوسع معاني المفهوم يشير إلى دلالات وارتباطات مكانية جغرافية ،وأن المدن الصغرى و الكبرى والقرى بل و العالم بأسره تعتبر كلها مجتمعات محلية في المقام الأول رغم ما بينها من الاختلافات في الثقافة و التنظيم و المصالح ..الخ "[5] ، ويبدو من خلال هذين التعريفين أن مفهوم المجتمع المحلي ،إذا ما ارتبط بالبعد الايكولوجي (المكاني) و البعد البشري، و البعد التنظيمي، فهو يوازي مفهوم المجتمع المحلي الحضري الذي يعني في التداول العام وحدة مكانية ،تعيش داخلها جماعات من الأفراد يخضعون إلى نظم وقوانين وتجمعهم علاقات قيم مشتركة ويميلون إلى الانضمام نحو تنظيمات اجتماعية رسمية مختلفة.

وفي تعاريف أخرى يرى بعض الباحثين ضرورة ربط مفهوم المجتمع المحلي الحضري بالأساليب الحياتية الناجمة عن التفاعل اليومي والتي تشكل النمط العام للتنظيم الاجتماعي ،ومن بينهم "أموس هاولي" بحيث يرى :" أن التحديد المكاني باعتباره منطقة جغرافية أو مساحة مكانية يشغلها مجموعات من الأفراد ، محاولة تعسفية في حق الصياغة المفاهيمية العامة للمصطلح ،وأنه من الملائم أن نشير في تعريفه إلى المشاركة في الإيقاع اليومي و المنتظم للحياة الجماعية على أنها عامل أساسي يميز المجتمع المحلي ،ويعطي لسكانه طابع الوحدة التنظيمية ".[6] وفي نفس الاتجاه يعرف "تالكوت بارسونز" المجتمع المحلي على أنه " جمع حشد من أفراد يشتركون في شغل منطقة جغرافية أو مساحة سكانية واحدة كأساس لقيامهم بأنشطهم اليومية".[7] و يرى "لويس ويرث" أن المجتمع المحلي يتيمز بما له من أساس مكاني إقليمي يتوزع من خلاله الأفراد و الجماعات الأنشطة ،وبما يسوده من معيشة مشتركة تقوم على أساس الاعتماد المتبادل بين الأفراد ،وخاصة في مجال تبادل المصلحة .[8]، أما "بلين ميرسر" فيتصور المجتمع المحلي على :" أنه تجمع لأشخاص تنشأ بينهم صلات وظيفية ،ويعيشون في منطقة جغرافية محلية خلال فترة محددة من الزمن

[4] قيرة إسماعيل ،علم الاجتماع الحضري ونظرياته ،منشورات جامعة منتوري قسنطينة،2004،ص 14

[5] Benevolo .Leonardo , la ville dans l'histoire européenne. seuil, paris 1993,p 115.

[6] Maris Robert,la société urbaine (phénomène sociologique),paris 2002,p52.

[7] احمد أمين ادم، المدينة وأنماط الحياة،دراسة في علم الاجتماع الحضري،دار الطليعة،بيروت، 2011 ،ص46

[8] عبد المنعم شوقي، مجتمع المدينة– علم الاجتماع الحضري ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981 ،ص 80.

،كمـــا يشـــتركون فـــي ثقافـــة عامـــة ،وينتظمـــون فـــي بنـــاء اجتمـــاعي محـــدد ويكشـــفون باستمرار عن وعي بتميزهم ".[9]

فالتعريفـات السـالفة يتبـين لنـا أنـه مـن الممكـن تطبيـق المصـطلح و اسـتخدامه فـي دراسـة مجتمـع المدينـة باعتبـار كمـا سـبق الإشـارة إليـه أن مجتمـع محلـي حضـري ،بحيـث أن انتشـار مظـاهر الحيـاة الحضـرية فـي المجتمـع المعاصـر ،جعلـت مفهـوم المجتمـع المحلـي يتغيـر فـي شـكله الخـاص و لـيس العـام ،فظهـور الانقسـامية و أشـكال التراتـب الطبقـي و التمـايز الاجتمـاعي ،وظهـور مجتمعـات المعرفـة و المعلوماتيـة و المجتمعـات المؤسسـاتية ،أدى إلـى تحـول المفهـوم نحـو المجتمعـات المحليـة الحضـرية الفرعيـة ولكنهـا لازالـت تخضـع إلـى التنظـيم الاجتمـاعي، والتسـاند الـوظيفي والاعتماديـة المتبادلـة في أداء الوظائف و تقسيم الأدوار .

ومـن جهـة النقـد قـدم "مـوريس شـتاين" عـددا مـن الانتقـادات التـي وجههـا للتطـور التقليـدي للمفهـوم " إن انتشـار الحضـرية أفقـد الأفـراد إحساسـهم وشـعورهم بـالمجتمع المحلـي كمـا أن مقومـات التنظـيم التقليـدي فـي كثيـر مـن المجتمعـات المحليـة الأمريكيـة قـد تقوضـت نتيجـة تعرضـها لمـؤثرات خارجيـة التـي أفقـدت الأفـراد شـعورهم بالانتمـاء إلـى مجتمعـاتهم المحليـة ، والتـي مكنـت مـن إحـلال الانقسـامية و الجزئيـة محليـة فرعيـة- معاديـة لبعضـها الـبعض – بـدلا مـن الشـعور التقليـدي بالانتمـاء و التعـاون المحلـي ،وباختصـار فـإن القوميـة و العالميـة قـد غـدت سـمة العصـر التـي تؤكـد وباسـتمرار خاصـية الاعتمـاد المتبـادل بـدلا مـن خاصـية الاسـتقلالية و الاكتفـاء الـذاتي ،التـي كانـت مـن أهـم مقومـات التصـور التقليـدي لمفهـوم المجتمـع المحلـي أن تقـدم وسـائل التنقـل والاتصـال ومـا ترتب عليه من اعتماد متبادل .[10]

2-حدود المجتمع المحلي في الدراسات الانتربولوجية :

إذا إتفقنـا أن الأنتربولوجيـا تتخـذ مـن الثقافـة موضـوعا لهـا فمـن الطبيعـي أن يحـاول الأنتربولـوجيين إلتمـاس مـادة بحـثهم علـى مسـتوى المجتمعـات المحليـة بالدرجـة الأولـى قـد يعمقـون فهمهـم لأبعـاد المـادة التـي يرونهـا فـي الحيـاة اليوميـة للمجتمـع المحلـي بـالرجوع

[9] علي احمد السيد، المجتمع الحضري في القاهرة رسالة دكتوراه منشورة، مجلة الأبحاث والدراسات السوسيولوجية، جامعة عين شمس 2005 ،ص75

[10] أمال يوسفي ، الممارسة الثقافية في الوسط الحضري –دراسة أنتربولوجية لأقصى مدن الساحل الغربي الجزائري -،أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتورا في الانتربولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان ،كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية ،قسم الثقافة الشعبية ،شعبة الانتربولوجيا ،ص 33. ،

إلى السجلات التاريخية ،أو الدراسات لأبعاد المادة التي يرونها في تلك البقعة المحدودة زمانا ومكانا ،بما يدور على مستوى المجتمع الكبير الذي ينتمي إليه ذلك المجتمع المحلي .

ولا يختلف في ذلك متخصص في الأنتربولوجيا الريفية أو الأنتربولوجيا الحضرية ،فالجميع لابد أن ينطلق من مجتمع محلي ،قد يكون حيا في المدينة أو جيرة داخل حي في المدينة أو حارة .فالمجتمع المحلي في الاستخدام السوسيولوجي والانتربولوجي الشاسع يشير إلى جماعة من الأفراد الذين تجمع بينهم روابط عديدة متنوعة ويشتركون في قدر من المصالح و الاهتمامات .وهو يشير كذلك إلى ارتباط تلك الجماعات بحيز مكاني محدد ومحدود كالبلدة الصغيرة ،أو جزء من المدينة (الحي). والمجتمع المحلي بالتعريف الذي اتفق عليه الجوهري، يكون وحدة متناهية الصغر (جيرة في حي أو مدينة أو جيرة في قرية)، أو أكبر من ذلك (كأن يكون حيا في مدينة أو قرية متوسط الحجم...) [11].فالدراسة الانتربولوجية لا بد أن تتخذ لها "وعاء" تنطلق منه ،وتتوقف عنده ،وتتحرك في داخله دون أن يعوقها هذا "الإطار" عن الربط بين ما يدور فيه ، وبين ما يحدث بخارجه .

ومن الموضاعات الأساسية لدارس أي مجتمع محلي أن يتعرف على حدود هذا المجتمع في وعي أبنائه ويتحدد الإطار و البحث في أصل النشأة و الأصل التاريخي الاجتماعي لذلك المجتمع المحلي و التعرف على شكل النسيج الذي صنع منه هذا الأخير ،وذلك بالتعرف على شبكة العلاقات القرابية ،حيث نجد أفراده جميعا أو غالبيتهم على الأقل يرتبطون بعلاقات قرابية ومحددة ،ولكننا قد نجد غير ذلك. ومما يفيد الأنتربولوجيا الحضرية في دراسة المجتمعات المعقدة تطوير بعض المفاهيم المركزية كالدور و المكانة باعتبارها ثوابت إنسانية لا يخلو منها المجتمع سواء كان قرويا أو حضريا.فمن خلال مفهوم الدور يستطيع الباحث الحضري التساؤل عن طبيعة العلاقات القائمة بين من يؤدوا الأدوار وما يحركها من مصالح و يحيط بها من معايير في إطار نوع البناء والتنظيم الجزئي الذي تتحرك فيه الأدوار. ومن ذلك مثلا التضامن الاجتماعي و إمكانية تصنيفه في المجتمع الحضري بناء على أشكال الاتحادات و التنظيمات النقابية و السياسية والصناعية و التجارية و العلمية و الإنسانية

[11] آمال يوسفي ،نفس المرجع ، ص 13

وغيرها مما تزخر به الحياة الحضرية . وبهذا تستطيع الأنتربولوجيا من توسيع استخدام مفاهيمها ونظرياتها الاجتماعية التي يمكن تطبيقها على سياقات الواقع الحضري.

ونظرا لبروز الصداقة غير القرابية كمؤسسة حضرية بالغة الأهمية بعكس دورها الضئيل نسبيا في الريف فإن الانتربولوجيا تجد في هذا الإطار الجديد للعلاقات والتفاعلات الإنسانية مجالات متعددة و متنوعة لفحص العلاقات التي تخلقها الصداقة الحضرية وما يستند إليها من مبررات عملية و فكرية [12]، فنمو المدينة هو عملية مكانية وديموغرافية تدل على تزايد أهمية المدن كمناطق تركز سكاني في مجتمع معين ،ويحدث ذلك عندما يتغير توزيع السكان من ساكني القرى والأرياف إلى ساكني المدن .

أما **التحضر** من ناحية أخرى فهو عملية اجتماعية تدل على التغير في العلاقات السلوكية و الاجتماعية للمجتمع الذي يعيش داخل المدينة ،وهذه العملية تشير بالضرورة إلى التغيرات المعقدة و المتشابكة لنمط الحياة التي تترتب على ساكني المدن . فالتحضر هو العملية التي تتم بها زيادة سكان المدن عن طريق تغير الحياة في الريف من حياة ريفية إلى حياة حضرية ،أو عن طريق هجرة القرويين للمدن الموجودة ،بما في ذلك التغيرات التي تحدث لطبائع وعادات وطرق معيشة سكان الريف حتى يتكيفوا للمعيشة في المدن .[13]

ولدراسة المدينة بشكل متكامل ينبغي التعرف على موقعها الجغرافي وحدودها المكانية وظروفها من حيث المناخ و الطقس و الأحوال البيئية التي تتعرض لها ، كما أنه من الضروري أن نحصر سكانها ليس من حيث الحجم فقط ،وإنما أيضا من حيث توزيعهم .أما الإطار السياسي فيشكل بعدا هاما و أساسيا فالمدينة دائما وعلى مر العصور كانت مركزا للتنظيم السياسي و الإدارة و الحكم ،كما أن البعد التاريخي يؤدي إلى تفسير الأوضاع الحالية التي نجد عليها المدينة سواء من حيث النشأة ،أو التطور أو الأوضاع المستقبلية ،ويمثل البعد الاجتماعي محورا حيويا فهو يمثل

[12] آمل يوسفي ، الممارسات الثقافية في الوسط الحضري نفس المرجع ، ص 32.

[13] بن تامي رضا ،المدينة و المسألة الحضرية في الجزائر ، مجلة الإنسان و المجتمع ، جامعة تلمسان ،العدد الخامس ،أفريل 2013،ص 180-181

محصلة لكل الأبعاد السابقة بحيث يمكن الاستعانة به دائما في كافة الجوانب الأخرى. [14]

ثانيا- مدخل عام في التعريف بمجتمع البحث (مدينة سيدي علي) :

1- أصل التسمية :

يعود تاريخ المدينة محل الدراسة إلى تاريخ الجزائر بشكل عام ، لكونها المدينة تقع في الشمال ، وفي أحضان جبال الظهرة الممتدة مابين مدينتي مستغانم غربا وملیانة شرقا .إذ تعاقبت عليها الأجيال والأمم ،لخصوبة أراضيها و صلاحيتها للزراعة و لطافة جوها ، حيث سكنوها و أنجزوا حضاراتهم ،بدء بالإنسان البدائي ، الروماني فالفينيقيون ،مرورا بالعصر الإسلامي و العثماني،وعصر الاجتياح الفرنسي للجزائر .

لم تسقط سيدي علي في أيدي الفرنسيين ، كما سقطت الجزائر العاصمة ، وهران و قسنطينة و مدن أخرى في بداية الاحتلال ، لأنها لم تكن موجودة ، بل كانت عبارة عن جبال و غابات ، فسميت منطقتها (الجبالة) . وبعد سنة 1883، لم تظهر فيها إلا ربوة ضريح الولي الصالح سيدي علي الكتروسي ، فنعتها أهاليها" بسيدي علي ".[15] في سنة 1889، قامت الإدارة الفرنسية بتسميتها ***Cassaigne*** *عن الضابط الفرنسي ***Charles-Philibert Cassaigne*** ،تقديرا لما أنجزه في مهامه ضد أهالي المنطقة و التي خلفت ما يسمى بمحرقة أولاد الرياح سنة جوان 1845. [16]

2- الخصائص الجغرافيا والمناخية للمدينة :

مدينة سيدي علي هي إحدى بلديات ولاية مستغانم الـ 32، وهي ثاني مدينة مساحة بعد عاصمة الولاية من حيث عدد السكان ، إذ بلغ سكانها 35 ألف نسمة ، وتقدر مساحتها بـ : 217 كلم2 وتبعد عن سطح البحر بـ 17 كلم ، لذا هي اكبر بلدية في الولاية مساحة ،وتقع بين بلديات من الولاية و من جانبها الأربع ، مما جعلها مدينة داخلية .

3-الحدود :

❖ **من الشرق** : عن طريق بلديتي أولاد مع الله و تزقايت ،

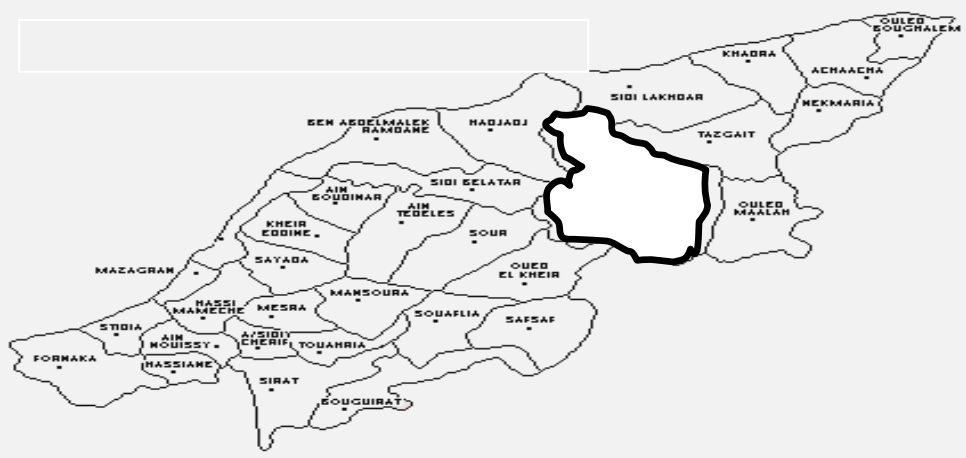
---

[14] **نفس المرجع ، الممارسات الثقافية في الوسط الحضري ، ص 36**

[15] **كياس الحاج (2008) ، منار الولي في تاريخ سيدي علي ، تحقيق المؤلف ، بدون دار نشر ،ص ص 04-05.**

[16] **Dalila Outils (2009) ,Concis De La Tponymeie Et Des Noms Des Lieux De L'algerie; Djoussour Edition ,1 Er Edition ,**

- **من الشمال** : الطريق الوطني رقم 11، بلديتي سيدي لخضر وحجاج،
- **من الغرب** : وادي الخير و الصور،
- **من الجنوب** : واد الشلف الذي يشكل الفاصل مع ولاية غليزان،[17]



5 - المدينة عبر الفترات التاريخية :

- **فترة ما قبل التاريخ :** إذا كان تاريخ المدينة ومنطقتها متصلا بالتاريخ الوطني ، فإنها عرفت بإيوائها للإنسان البدائي الذي وطئتها قدماه منذ ألاف السنين . فسنة 1996 كانت سنة اكتشاف موقع تاريخي بالمنطقة ، عن طريق أبحاث جمعية "جذور " ذات الاهتمام بالتاريخ و التراث ،أسس إلى فكرة تواجد الإنسان البدائي بالمنطقة المسماة "بالرايح"، هذا بالإضافة إلى أبحاث كل من *ROUBERT Etienne Frank* الذي قام بمعاينة المنطقة وما حولها .

- **فترة التاريخ الروماني :**إن توسع الحضارة الرومانية في البحر الأبيض المتوسط لم يستثن الجزائر ، والمنطقة المعنية بالدراسة ، ففي شرق المدينة ، وحوالي مسافة خمس كليوميترات ، يقع موقع (حوش الواقبية) الروماني .

- **فترة العهد الإسلامي :** إن الأرض الجزائرية كانت معبرا و جسر عبور المشرقيين نحو الأندلس و أوربا ، بالرغم من موقع المدينة في شمال البلاد ، فقد شهدت حدثا هاما في تاريخها خلال حقبة الفتوحات الإسلامية ، يتمثل في عبور الخليفة الأموي عبد الرحمن الداخل (صقر قريش) ، الهارب من بطش الخليفة العباسي عبد العباس السفاح الذي أمر بقتل الأسرة الأموية وإبادة كل الأمويين ، وقد نجا عبد الرحمن

*** Cassaigne : (dept .d'Oran puis de Mostaganem)créé en 1873. i1 fut officier de l'armée tué lors de la guerre de crimée (1854-1856**

بأعجوبة من القتل (هو الوحيد الذي نجا من الموت)، واتجه نحو الأندلس من اجل تأسيس الدولة الأموية في الأندلس متخذا قرطبة عاصمة لها .

- **فترة العهد العثماني :** لكون المدينة و المنطقة المحيطة لها بعيدة عن سطح البحر ، سعى الأتراك إلى استغلالها كبرج للمراقبة يقع في منطقة أولاد سيدي إبراهيم ، والذي لا زال قائم إلى يومنا هذا بالرغم من انهيار إحدى قلاعه، كما بنيت أبراج أخرى نجد إحداها في مركز المدينة (يقع في حي لا زال يحمل اسمه).[18] ،وفي بداية الاحتلال ونهاية الحكم العثماني التركي في الجزائر ، استعملت هذه الأبراج من طرف الإدارة الفرنسية للتجسس ومراقبة تحركات سكان الأرياف في منطقة سيدي علي .[19]

- **فترة الاحتلال الفرنسي :** عند الاحتلال الفرنسي للمدن الجزائرية سنة 1830، لم تكن منطقة سيدي علي تضم مدنا أو بلديات ،ناهيك عن بعض القبائل و المداشر ، بل كانت منطقة تتسم بمجموعة من الجبال فسميت "الجبالة " ، وبعد الاحتلال وتجمهر الأهالي في بقعة حول ضريح سيدي علي الكتروسي ، بقيت تحمل الاسم (سيدي علي). و قبل الاحتلال الفرنسي للجزائر و نهاية عصر سلطنة الإمبراطورية العثمانية ، تعاون سكان منطقة سيدي علي في سنة 1808 مع المقاوم بن شريف الدرقاوي ، ووقفوا بجانبه ضد الباي مصطفى المنزالي "باي مازونة" ، لمحاربة الأتراك الذين عثوا في الأرض فسادا ،مما جعل الأهالي يقفون بجانب الدرقاوي ، مطالبين باستقلالية المنطقة من أي توسع أو استعمار حتي سنة 1833.[20]

6 - تأسيس المدينة :

سيدي علي ***Cassaigne*** *، وآخرِ إسم لها (مدينة أول نوفمبر) ،هي أسماء تنادت بها الألسن قبل تكوينها في المنطقة .فالمدينة لم تكن إلا ربوة تعلوها قبة الولي الصالح سيدي علي الكتروسي ،القادم من فاس المغربية ،فنادت بهذا الاسم ،وبعدها اسم ***Cassaigne***،عن ضابط فرنسي، مساعد معسكر بيليسي ***Pélissie*** ، مقترف أول جريمة ضد الإنسانية في تاريخ الجزائر. وفي سنة 1857 ، تأسست سيدي علي ، وصارت

[18] **كياس الحاج (2008) ،المرجع السابق ، ص 05**
[19] **كياس الحاج، نفس المرجع ،ص 08**
[20] **نفس المرجع ، ص 12**
* **ولد Cassaigne عام 1818 في Bayonne (فرنسا)،تابع دراسته العسكرية 1835، حيث احتل المرتبة الأولى فيها خلال السنة الدراسية 1837،فيما ادخل إلى مدرسة الأركان و التي امتاز فيه،تقلد سنة 1840 رتبة ملازم اول في المدرسة ، ثم نقيبا سنة 1843.**

تحمل الاسم إلى غاية عام 1889 ،قام أهاليها ببناء أول بناية فيها ،وهي دار الغابات ،التي قامت إدارة البلدية بهدمها في ثمانينات القرن الماضي ، وبناء سوق تجاري بجوار قاعة الحفلات سنة 1874، ومنها بدا تجاوز البيوت و الدور و البنيات حولها ، إلى أن صارت مدينة بها 521 ساكن جزائري ، ومنهم 363 معمر فرنسي .[21] وفي سنة 1875 ،تمت ترقيتها إلى بلدية مختلطة ،تضم عددا كبيرا من البلديات والأعراش بالإضافة إلى البلديات العشر المجاورة .

7- **المدينة ديموغرافيا :**

مدينة سيدي علي تعد ديموغرافيا ثالث بلدية الأكثر من حيث نسبة الساكنة في ولاية مستغانم ،بعد مستغانم المدينة ،وبلدية عين تادلس ،وهذا من خلال الإحصاء العام للسكان و السكن سنة 2008،وشهدت مدينة سيدي علي ارتفاع في معدل الساكنة سنة 1977 بحوالي 7198 نسمة، إلى 37230 نسمة سنة 2008.وفي ما يلي تطور الديموغرافي للمدينة بين 1977-2008 :

التطور الديموغرافي			
1977	1987	1998	2008
7 198	12 308	31 766	37 230

Recensement 2008 de la population algérienne, wilaya de Mostaganem, sur le site de l'ONS

- **السياحة و المراكز الثقافية :** تزخر المدينة بمواقع سياحية ، منها الطبيعية والتاريخية ، ومن هذه المواقع و الأماكن السياحية :

- **الحديقة العمومية** : توجد في وسط المدينة ،وهي من بين الحدائق الجميلة والمنزهان بالجهة الغربية ، قام بالاعتناء بها البستاني الفرنسي ***Olme*** في سنة 1946، وجعلها متنزها للمعمرين الفرنسيين لإحياء طقوسهم الدينية و الموسمية ،حيث جلب إليها ومن مختلف الأقطار ، حتى من أسيا و أمريكا اللاتينية .[22] ،لكن موقع هذه الحديقة الذي يقع في وسط المدينة وللطابع المحافظ للأسرة بالمنطقة نوعا ما تحاول العائلات الذهاب نحو أماكن أكثر راحة وبعيد عن الرقابة الاجتماعية في الفضاءات إن لم نقل هي ذكورية ، أين اتجهت مؤخرا إلى منتزه عائلي يضمن ذلك.

21 كياس الحاج المرجع السابق ، ص 13

22 كياس الحاج (2008) ،المرجع السابق ، ص 05

*** وهي جمعية محلية تأسست سنة 1995 ، على يد مجموعة من الباحثين و الأساتذة ، طابعها الاهتمام بالمجال التاريخي و التراث و الآثار ومقرها (متحف المدينة) الذائع الصيت في المنطق الغربية ، باعتباره كان معتقل تعذيب للمستعمر إبان حرب التحرير.**

- **متحف المجاهد** : بعد ترميمه ، تحول معتقل التعذيب أثناء الثورة التحريرية إلى متحف ، حيث كان مقر اعتقال كل من يقف بجانب المجاهدين إبان الحرب التحريرية. ويعد هذا المكان الذي يدفع إلى بعث الثقافة المتحفية والتعريف بالتاريخ المحلي،حيث يعرف إقبال من كافة الوطن ،والعائلات في المناسبات الوطنية.

بالنسبة للمراكز الثقافية و الترفيهية المتمثلة في دور الشباب والمكتبات العمومية و الخاصة ، بالإضافة إلى مؤسسات التنشئة الاجتماعية القائمة بعملية التعليم والتثقيف ومؤسسات التكوين ،فالمدينة محل البحث تتوفر على عديد المؤسسات التي تراعي مختلف الأطياف الشبابية التي تشركها في تفعيل النشاطات الاجتماعية والثقافية و السياسية ،كما نجد قاعة للمسرح والسينما ،وفضاءات التسلية الشبابية عبر مختلف الأحياء ،إلا انه كما لاحظنا تضاءلت المقبولية الشبابية على المراكز الثقافية ،والتوجه إلى ممارسة الرياضة كبديل، ومبرر ذلك هو الفردانية التي تركتها وسائل الإعلام و الوسائط الاجتماعية، أما الفضاءات المخصصة لألعاب الشباب كالكرة الحديدية وكرة القدم أصبحت مرتبطة بالمناسبات التي تقيمها البلدية .

ثالثا- الرؤية السوسيوانتربولوجية للدين و التدين في المدينة (سيدي علي) :

أ- المجتمع المحلي للدراسة وعلاقته بالتدين الولوي و الإصلاحي :

تاريخيا في بداية القرن العشرين ، في سنة 1900 ولأمية أهالي المدينة ، كثرت المناوشات وتنوعت الصراعات و تعددت النزاعات ،وصارت سيدي علي مسرحا لها ،تراق فيه الدماء يوميا، والتي نجمت عن الفقر، الحرب ، الجهل ، والحرمان من الحقوق المدنية والإدارية ،فبقي الوضع سائدا حتى سنة 1925 ،عندما قامت الإدارة الفرنسية بإبعاد ونفي شيوخ الجزائر إلى مدينة سيدي علي ومن بينهم "الشيخ مولاي بن شريف الأزهري "و الذي كان يعرف باسم "بن شريف الدرقاوي"، وقد تتلمذ على يد "الحاج محي الدين" (والد الأمير عبد القادر)، وهو أيضا من أتباع طريقة مولاي العربي الدرقاوي (صاحب الطريقة الدرقاوية)، وقد أخذ هذه الطريقة عن شيخه ووطّد روحه الدينية بإتباعه دروس الفقه والتوحيد، وعند خروجه من المغرب، قام بمحاولة إثارة أتباعه ضد نظام الأتراك الإداري الجائر، وبالخصوص النظام القائم في الهضاب العليا (في الجنوب الوهراني) وكان ذلك بين سنتي 1804-1805م - ، ونُفي من مدينة فرندة (مسقط رأسه) وأَمِر بالتوجه نحو سيدي علي وفيها كان استقراره، وذلك بسبب

زيارته للمغرب في سنة 1924 ،ومقابلته مع "الشيخ محمد بن عبد الكريم الخطابي" (زعيم الثورة في الريف) ، والتي تحالفت القوات الفرنسية و الاسبانية ضده في سنة 1926 بعد انتصارات متتالية على القوات الاسبانية في بداية الأمر. وفي المدينة ،قام ببناء أول جامع تقام فيه صلاة الجمعة بأمر من الإدارة الفرنسية ، ومنعته من بناء صومعة له ،صار يقوم بتوعية السكان و إبعادهم عن النزاعات والصراعات ، وعلمهم القرآن الكريم وأصول دينهم ، وتخرج على يده عدد من الطلبة ، حتى ناداه "الشيخ عبد الحميد بن باديس" من أجل تأسيس جمعية العلماء المسلمين وكان من مؤسسيها ، إلى أن توفي في يوم 24 فيفري 1959 بسيدي علي .[23]

أما في جزائر الاستقلال شهد التدين الصوفي المرابطي بالمدن، نوع من المعارضة من قبل الحركة الإصلاحية السلفية بريادة جمعية العلماء المسلمين ، لكن لا يعني أن الجمعية لم تؤيد شيوخ الطرق الصوفية وهذا ما يتضح بمستغانم ،فكما يقول الباحث راجعي مصطفى فتراجع التدين الريفي المرابطي ونمو التدين الحضري في شكل حركة الإصلاح الديني في المدن الذي شمل قيام الحركة السلفية في قسنطينة (ابن باديس) ،وكذلك تجدد الحركة الطرقية في مستغانم (ابن عليوة). ويعكس نشوء حركة الإصلاح الديني التحول من النمط الريفي إلى النمط الحضري الذي اعتبره "ارنست جلنر" الواقعة في شمال إفريقيا .

ويضيف أن فلسفة الإصلاحيين تقول بأن التحديث المادي و العلمي و التقني في بلاد الإسلام يمكن أن يعتمد على الإسلام نفسه بعيد عن الخلفية الثقافية الغربية ،لكن الإسلام الصافي الأصلي للسلف الصالح الجيل الأول للإسلام وليس الإسلام البدعي الريفي و الطرقي المشوب بالخرافات و الشعوذات الذي يعتبر في نظر الإصلاحيين مصدر التخلف المادي و الفكري للمجتمعات الإسلامية .ومن هنا جاء عداء الإصلاحيين للطرق و الزوايا و المرابطين بصفتهم المسئولين عن الأوضاع الإسلامية المتخلفة [24] ،وفي الاتفاق الحاصل بين التدين الصوفي والإصلاحي بالجزائر والمنطقة المستغانمية، يضيف راجعي "فروح الإصلاح الديني هبت على الطرق الصوفية في الوسط الحضري .و المثال الأبرز في نظر العديد من المختصين

[23] ، مصطفى راجعي ،التدين وجودة الحكامة، مرجع سابق ، ص 14

[24] نفس المرجع ، ص 66-68

هو حركة الإصلاح الديني الطرقي التي بدأتها "الشيخ أحمد العلاوي" في مستغانم مؤسس الطريقة العلوية في العشرينات حيث أحدث إصلاحات على التصوف الجزائري لم تكن مسبوقة" ، وفي العموم لم يقتصر التجديد الديني في الجزائر على الحركة الإصلاحية السلفية التي قادتها جمعية العلماء المسلمين،وإنما شمل الحركة الطرقية التي استطاعت أن تدخل إصلاحات على الطريقة الصوفية.[25]

❖ **الصورة رقم (1) :**

صورة فوتوغرافية للضريح الشيخ بن شريف الذي يقع بالجانب السفلي بجوار المسجد و الذي سمي باسمه ،و الذي تعرض للحرق و التخريب من طرف أيدي مجهولة قبل الترميم و تعديله عن طريق التوسعةوالترخيص بقيام صلاة الجمعة

❖ **الصورة رقم (2) :**

هذا المسجد المسمى" بالزاوية "المسمى بزاوية الشيخ بن زيان عبد الباقي الشعاعي" *، و الذي يعاد ترميمه و توسيعته ، أين حضرنا فيه سنة 2012 بداعي إلقاء نظرة عن قرب في المدعوين من بينهم شيوخ زوايا و مريدين و الحضور من المدينة و الممارسة الدينية بدءا من بعد صلاة المغرب أين تقام دروس ،وتليها "الحضرة" ،حيث لاحظنا أن الغالبية هم من الكهول و الشباب القادم أو أصحاب الخلفية القروية الذين ما زالوا متصلين بالرباطات و الأولياء.

[25] **نفسه ،ص 68-71**

* **سميت الثانوية الثانية بالمدينة باسمه ،أين افتتحها رئيس الجمهورية عبد العزيز بوتفليقة سنة 2003.**

ب- حاضر المؤسسة الدينية والممارسة التدينية بالمدينة :

من وجهة دراسة حاضر المؤسسة الدينية وفي علاقتها بجانب الدراسات السوسيوحضرية والدينية ونقصد بها ما يخص بإقليمية المتدين و الرمزية الحضرية la territorialité des jeunes religieux et le symbolique urbaine ،فالإقليم لدى الشاب المتدين المتمثل في المسجد،المصلى،مكان الشغل ....، ونخص بالحلقة الأساس بالمساجد وما يمثله في الفضاء الحضري من أبعاد وقيم، وأهم التحولات التي أصبحت ترافقه ، حيث نجد أن المدينة بها عديد المساجد، معظمها يتركز في الأحياء الحضرية Les Quartiers Urbaines كمسجد الكبير"أبو بكر الصديق"،ومسجد"محمد بلحميتي " و"مسجد حي الشهداء، ومسجد الصحابي "صلاح الدين الأيوبي" بحي محمد بوضياف ،ومسجد "عثمان بن عفان" بحي سيدي بختي،ومسجد "حي الزيتون" ،بالإضافة إلى بعض المصليات التي تنتشر بالأحياء، وبخصوص مسجد أبي بكر الصديق المسمى" بالمسجد الكبير أو مسجد الشيخ البارودي"، حيث يعد منارة بالنسبة للمدينة حيث أصبح ينادى باسم الإمام الذي يؤم المصلين بالنظر إلى سعة علمه و تعلمه من مشايخة المنطقة ، والمسجد الأخر يسمى مسجد الشيخ بوطاسة (ويعد من كبار المشايخ بالمنطقة المستغانمية) و الذي لا يبعد كثير عن الجامع السالف ،فكلاهما كان يحتكر الصلاة الجماعية "صلاة الجمعة" وفي أداء الصلوات الخمس في المدينة.

أما في الآونة الأخيرة فقد شهدت المدينة حركية مجالية كثيفة وهذا من خلال قراءتنا للمخطط التعمير الحضري PDAU ، أين المدينة شهدت تقسيمات مجالية مما سمح ببروز أحياء ذات السكن الفردي maisons individuelles ومثال ذلك حي سيدي بختي ،الذي هو حي انشأ مؤخرا و الذي يقع في منطقة الضاحية Périphérique ، أين تم إقامة مسجد سمي بمسجد الصحابي "عثمان ابن عفان" ، هذا الأخير الذي تميز بطابع التدين السلفي (مما عرقل الجمعية القائمة على المسجد بعدم الاعتماد)، والذي يأتي الشباب -عبر ملاحظتنا طيلة فترة الدراسة - على التنقل من الأحياء التي تتواجد بها مساجد إلى هذا المسجد ،ونجد حتى من مدن قريبة ،خاصة في صلاة التراويح من كل شهر رمضان وفي الصلوات الخمس اليومية (الصورة رقم : 03).

ومن خلال المخطط التعمير نجد توزيع وانتشار المساجد و المصليات بالمدينة – مؤخرا- على الأحياء ذات الكثافة السكانية الكبيرة ، أين سعت الجمعيات ذات الطابع

الديني إلى بذل جهود من خلال الاتصال بالسلطات المعنية والإعانات من قبل سكان الحي و المحسنين . حيث تم بناء مساجد في ظرف العشر سنوات في كل من الأحياء :" حي الزيتون"،و" حي الشهداء" و" حي محمد بوضياف" ،"حي سيدي بختي" بالضاحية الغربية للمدينة، وتم الاعتماد عليها من الإدارة الوصية مديرية الشؤون الدينية أين تقام فيها صلاة الجمعة.

و بخصوص انتشار المساجد في الفضاء المديني فهي تبرر لعدة أسباب وأدوار المؤسسات الدينية ، باعتبار المؤسسة الدينية هي كذلك تتعرض لتغيرات و تحولات ليس في الخطاب و حسب ، بل حتى في التوجهات والغرض من تشيدها في ذلك الفضاء وليس في ذاك ...الخ ، حيث نجد المفارقة واضحة في الأحياء الراقية والأحياء الشعبية في التنافس في شكل ضمني -عن الأفضل -،وهذا نجده في أغلب المدن الجزائرية . حيث نجد الأستاذ لقجع عبد القادر في مقال" الدين في الفضاء المنزلي الاقامي " **la religion dans l'espace domestique résidentiel** "،و الذي من خلاله يبرز أهمية المساجد وانتشارها عبر المدن وبمدينة وهران في أحياء بلانتار ورأس العين ، بصفة المسجد هو فضاء للألفة و التلاقي ،و يشكل البناء للفضاء السكني :

" Dans la mesure ou la mosquée est un des lieux importants de sociabilité structurant l'espace résidentiel ,il est intéressent de connaitre l'évolution du nombre de mosquées dans la wilaya d'Oran ces dernières années " [26]

أما المبرر التاريخي و انتشار المتصاعد للمساجد بالمدينة الجزائرية في بداية التسعينات فله صلة ببروز الاسلاموية ، فالمساجد في هذه الفترة وحتى الساعة هي فضاء الرهانات و الفصل ، ومكان اجتماع الشباب الأحياء، حيث يقول الأستاذ رواجعية :

«... durant la période du mouvement d'ascension de l'islamisme, les mosquées sont le lieu d'enjeux décisifs ; lieu d'embrigadement des jeunes du quartier ,elles représente aussi le centre stratégique du pouvoir islamiste » [27]

ويضيف **رواجعية** ،أن المسجد هو فضاء مهم في التواصل الذي يبقي على ديمومة الألفة

« la mosquée va devenir le principal espace de communication qui : "sociabilité ، assure la permanence de la sociabilité »

[26] **Abdelkader lakjaa 1992 , la religion dans l'espace domestique résidentiel – le cas des planteurs ,Ras el Ain,(oran) ; U.R.A.S.C université d'oran ,1992, ,p23**

[27] **ROUADJIA .A , les frères et la mosquée, karthala, paris ,1990.**

وبالتالي فالتفسير السوسيولوجي والانتربولوجي يذهب إلى تأويل متعدد، في الانتشار الواسع للمساجد في المدينة ،**الأول** مرتبط بمحاولة الانفراد و التفرد بحضور الدين في اليومي بالحي أو المدينة . **والنظرة الأخرى** مرتبطة بالفضاء ،التي تذهب إلى : " أن بناء المسجد لم يؤثر في التوجه إلى القبلة في تصميمها الهندسي فحسب ، وإنما امتد هذا التأثير إلى التشكيل الفراغي للنسيج العمراني و البيئة العمرانية ككل "[28] ، وهذا ما لحظناه و مسجد الضاحية حيث أن تخطيط المدن الإسلامية الأولى غالبا ما يميل امتداد النسيج العمراني إلى التوازي مع الجدران الخارجية للمسجد الموجهة نحو القبلة . وفضلا عن دلالته على الاتجاه بالمعنى الحسي المباشر يدل الفعل قبَّل، كما لاحظ "بورديو" في معرض تحليله لنظام القيم المرتبطة بالسكن في منطقة القبائل .[29]

ومن جهة أخرى في واقع الممارسة التدينية فالمساجد تعطي مساحة لبروز تدينات جديدة ضد تدينات مذهبية اخرى كالتشيع وفرق مذهبية أخرى ،و"خاصة المساجد الواقعة بالهامشية " ومنها السلفية. ويقول الباحث عبد الحكيم أبو اللوز في هذا الجزء أنه بالنظر إلى ظروف نشأة السلفية ، يتوازى هذا النمط من الفكر والممارسة مع نمط من البيئة الجغرافية الاجتماعية المتميزة ،أو لنقُل من " البنى التحتية " التي تشكل القاعدة المادية الاجتماعية لبنى الوعي الفكري ، فالسلفية تجد بيئتها الطبيعية في البادية والريف و الأطراف الإسلامية الداخلية و النائية ،حيث المؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة أو معدومة ،وحيث نمط الحياة الاجتماعية والإنتاجية بسيط لا يتطلب حلولا تركيبية و إضافات جديدة، ولهذا يسود هذا النمط الفكري الأحادي الطبيعة، القاطع الحاسم ، و الملتزم بمعيار ثابت وقيم متجانسة ومحددة ،على عكس الفكر التوفيقي ،الذي ينشأ في العواصم و الأمصار و مناطق العمران و المراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري و التفاعل الثقافي .[30]

---

[28] **وزيري يحي ،العمارة الإسلامية و البيئة ، ،سلسلة عالم المعرفة،المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الاداب ، الكويت،عدد 304،2004،149**

[29] **Bourdieu pierre ,Esquisse d'une théorie de la pratique ,Genève ;libraire droz ,1972,p41**

[30] **عبد الحكيم أبو اللوز أتصلب الايدولوجيا السلفية الجديدة، إضافات ،العدد الثالث و الرابع ،صيف وخريف 2008 ،ص 99.**

❖ **الصورة رقم (03) :**

صورة لموقع المسجد الذي يسمى "بختي " لدى السلفية بدل إضافة كلمة "سيدي " ،التي حسبهم لا تقال إلى الله سبحانه وتعالى، المسجد يعتبر قبلة لجل السلفيين بالمدينة تقريبا ،حيث يتنقلون لمسافات بكل وسائل التنقل دراجة هوائية ، نارية. خاصة في شهر رمضان الذي يشهد إقبال لا نظير له وهذا للجو الذي يصنعه هؤلاء .

أما المدارس القرآنية هي الأخرى تعتبر من المؤسسات الدينية الرسمية التي تقوم بتحفيظ القرآن الكريم ،وتلقين المبادئ العامة لأحكام التربية الإسلامية. فنجد أن المدينة تتوفر على ثلاثة مدارس قرآنية منها المدرسة القرآنية القديمة بجوار مسجد الشيخ بوطاسة ،إضافة إلى مدرسة قرآنية بالمسجد الكبير"أبو بكر الصديق"وسط المدينة ،ومسجد "صلاح الدين الأيوبي" الذي تأسس عن طريق جمعية دينية ويقع في حي شعبي للمدينة القديمة .بالإضافة إلى مدارس متفرقة في بعض الأحياء .

❖ **الصورة رقم (04) :**

مسجد "محمد بلحميتي " الملقب باسم شيخ الإمام المرحوم بوطاسة بن نعمة ، و الذي يعتاده الشباب من السلفية و الذي يوجد فيه مدرسة لتدريس القرآن . ولاحظنا بداخله لعديد رفوف كتب القران الكريم للروايتين ورش و حفص .

أما في مقاربة **التدين الولوي** في المدينة في خضم التدينات التي بزغت أو التدينات التي تناهض بأليا تها والتي تبرر وجودها ،إذ يتحدد حضور الزوايا في المجتمع المغاربي أولا من كونه مؤسسة دينية ،وبالنظر لميل الساكنة - مجتمع الدراسة-إلى تاريخ متصل بالرباطات والأولياء وخدمتهم واكتساب صفة "الشرفة"، كضريحي سيدي عفيف و سيدي لخضر بن خلوف والولي المسماة به المدينة ،وعديد الأولياء الصالحين بالمنطقة التي تميزت بالزخم المرابطي ،عبر اتصاله بالزاوية إلى تكوين الأئمة في الوقت الحالي .ويتجلى حضوره – التدين الشعبي- كمثال بارز في الأفراح بزيارة العروس و العريس للضريح لأجل البركة ودوام الصلة بينهما ... ،بالإضافة إلى الاحتفال الرسمي الذي تقيمه البلدية من كل سنة .

وفي ملاحظة مكانة وممارسة التدين الشعبي **la religiosité populaire** في اليومي لدى الجيلين الشباب و الشيوخ ، فيظهر في إتباع الشباب الدين الممارس و المتوارث الراسخ في الضمير الجمعي عن الآباء و عدم الخروج عن ذلك، ويظهر التناقض مع التدين- السلفي- في اعتبار الممارسات التدينية الشبابية المعاصرة لدى السلفية كالصلاة بالقبض وتحية المسجد في صلاة المغرب ،وعدم حضور الدرس قبيل صلاة الجمعة،وعدم التسبيح بالسبحة، والصلاة وراء الأعمدة مع فراغ المسجد...الخ، كل هذه الجزئيات لم تكن في وقت ليس بالبعيد في المجتمع الجزائري .و التي لها الأثر على التدين التقليدي الجزائري، أين نجد الذين ما زالوا لهم صفة إحياء احتفالات "الوعدة" المقامة بولي المدينة وغير بعيد عن المدينة للولي سيدي عفيف . وفي جانب الاحتفالات الدينية كإحياء مناسبة المولد النبوي الشريف ، يرى أصحاب التوجه السلفي أنها" مشابهة المسلمين المسيحيين في احتفالهم بمولد المسيح عليه السلام ، ويعتقدون بأن الصدر الأول وفترة الصحابة و التابعين وتابعيهم ، وفترة أئمة الفقه كالأئمة الأربعة وغيرهم ،وأئمة الحديث ...خلو هذه الفترات جميعا من هذا الحدث، وهو حقيق بتسمية الحدث البدعي"[31] ، وفي العموم نجد الإسلام الشعبي المتمثل في ما ترسب في المجتمع الجزائري من عادات دينية كما أسلفنا من الاحتفال بالمولد النبوي،والحضرة الصوفية وتقديس الأولياء،هي كلها تتنافى و إسلام السلف حسب المذهب السلفي.

[31] هما ل محمد، الرد على محرمي الاحتفال بالمولد النبوي الشريف ، جريدة الشروق ،العد 3905،الخميس 24 جانفي 2015.ص 15

وفي مقال للباحث أحمد بن أحمد بعنوان "معروف سيدي أحمد المجذوب الخصائص و المجال" وفي إرتباط المجتمع الجزائري بالتدين الولوي و الموصول بالدين الرسمي ، إذ جاء في وصف الوعدة و التحضير لها ،حيث يتم ضبط البرنامج الخاص بجميع الأنشطة من قبل لجنة التنظيم المشُكلة من ممثل جميع الدواوير ثم يتم الإعلان عن المعروف بواسطة أحفاد الولي المنتشرين في العديد من مناطق الوطن .وقد أصبحت تستعمل وسائل اتصال الحديثة بعد ما كانت تقتصر في السابق على موفدي القبيلة و على "البراحين" في الأسواق.وقد ساهم في مشاركة الأحفاد معرفة موعدها الثابت ،ولذلك لا يحتاجون إلى رأي إعلام مسبق لحظورها.[32] وهذا ما لاحظناه في الإعداد للوعدة المقامة في شتى الوعدات المقامة بالولي سيدي عفيف وسيدي علي .

ومن الأهمية بما كان الإشارة إلى أن الوعدات تتشابه في جميع مناطق الوطن ، من حيث كونها ترتبط ارتباطا وثيقا بولي صالح في غالب الأحيان الجد المشترك للعشائر أو لقبيلة تقوم على إحياء ذكرى وفاته بصفة منتظمة و باحتفالات وطقوس متشابهة يعمل الأحفاد على حمايتها ونقلها إلى الأجيال المقبلة دون زيادة أو نقصان ،ولا يكاد التغير يصيب إلا جانبها المادي، في حين أن الجانب المعنوي قليلا ما يصيبه التأثير . ولا تقتصر هذه الظاهرة على الجزائر فقط ،إذ تشير لطيفة الأخضر إلى أحدى الزردات[33]. بتونس و تصفها بأنها تظاهرة سنوية تجمع المنتمين إلى الزاوية مدة ثلاثة أيام :خاصة الخميس و الجمعة و السبت، فيكون في اليوم الأول خاص بالنساء اللاتي ترتدين أحسن الثياب و تدخلن إلى ضريح الولي للتعبير عما يدور بداخلهن من أمنيات ،أما اليوم الثاني فهو يوم الرجال الذي تقع فيه صلاة الجمعة في المسجد، وأما يوم السبت فهو يوم الأضحى و لغداء الجماعي على شرف الولي .[34]

وفي جانب أخر فلمفهوم الوعدة في الضمير الجمعي ، دلالات متعددة منها ماهو ديني و اجتماعي و ثقافي ،فهي سلوك مرتبط بالتراث الشعبي وعادة عرفها المجتمع

---

[32] أحمد بن أحمد ، معروف سيدي أحمد المجذوب الخصائص و المجال،مجلة الإنسان و المجتمع كلية العلوم الاجتماعية ،جامعة تلمسان ،العدد 04 جوان 2012 ،ص 95

[33] الزردة عبارة بربرية تستعمل نجدها في مختلف أنحاء الوطن ،للدلالة على نعية الفعل الذي يلي حدثا سعيدا (ولادة، نجاح مهني..) وبما أنها دون عبارة عربية رديفة فقد تستبدل أحيانا بعبارة وعدة،للدلالة على ذات لشيء –انظر نور الدين طوالبي ،"الدين والطقوس والتغيرات "ترجمة وجيه البعيني ، بيروت ، منشورا ت عويدات ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر19 : ص 133

[34] لطيفة الأخضر ،الإسلام الطرقي ،دراسة في موقعه في المجتمع ومن القضية الوطنية ،تونس ،سراس الوطنية انشر و التوزيع ،1973.

الجزائري و مارسها ،ونجدها منتشرة في الأرياف و القرى و المدن ، و الناس يحيون مواسمها و يحتفلون بإقامة طقوسها .واستمرارها وثيق الصلة بالمعتقد الديني و الواقع الاجتماعي و الثقافي للمجتمع الجزائري، وباعتبارها كذلك تعتبر مصدرا رئيسا من مصادر الثقافة الدينية بالجزائر[35] .

هذا ويعد التدين الشعبي حسب "عبد الله شلبي" أنه محصلة لتكيف تاريخي بنائي متبادل ،بين الرسالة بما تحتويه من عقائد و عبادات و معاملات وطقوس من جهة ، والهياكل و الأبنية الاقتصادية الاجتماعية و الثقافية للمجتمع من جهة ثانية . وكانت محصلة هذا التكيف جملة من الظواهر الاجتماعية البشرية المتغيرة من مكان إلى آخر، وهي في مجموعها ليست من الدين الإلهي بشيء سواء ، كانت موافقة لثوابت هذا الدين الإلهي أم مخالفة له. ونكون في هذا النمط من التدين بصدد الدين كما يعاش وكما يمارسه الناس في حياتهم اليومية، بما يتعارفون عليه خلال هذه الممارسات من رؤى و تصورات و أعراف و تقاليد ألحقها بالدين وهي ليست منه . إنه تدين يصدر عن الظروف الحياتية التي يوجد فيها الأفراد و الجماعات .وبتعبير آخر نكون بصدد الدين ،ليس كنظام معياري ،وكما هو موجود في الكتب و الأسفار المقدسة ونصوصها و تأويلاتها و شروحها ،وإنما نكون بصدد الدين التاريخي الاجتماعي المتضمن في ثقافة المجتمع و الذي يتخلل كل بنياته .[36]

وبخصوص متديني السلفية بالجزائر وأنشطتها المعتادة إيمانا منها بالدعوة العلمية الإصلاحية ،ومن خلال مناشير **brochures** تحث على القطيعة والحث على الوعي الديني بحرمة وبدعية هكذا ممارسات ،إذ نجد منشور يوزع في المحلات ،تحت عنوان "من أقوال علماء الجزائر الزردة والوعدة" للأئمة المصلحين عبد الحميد ابن باديس ،ومبارك محمد الميلي - وأحمد حماني و محمد البشير الإبراهيمي ،إذ يتفقون أن الغرض منها " التقرب من ذلك الصالح كي يغيثهم بالمطار تسهيلا للحرث أو حفاظا للغلة ،فهو عندهم كوزير عند ملك يرشونه بالزردة ليقضي حاجتهم عند الله ! ما أجهلهم بمقام الألوهية ". ويقول الباحث عبد الحكيم أبو اللوز في موضوع الألوهية :" إن الحديث المسهب عن الألوهية ،وما ينبغي الإيمان به في حقها ،يجعل الايدولوجيا

---

[35] **عبد القادر فيطس ، ظاهرة الوعدة الشعبية في الجزائر بين الاعتقاد و الممارسة ، مجلة الثقافة الشعبية العدد 17، السنة الخامسة ،ربيع2012،البحرين ، ص 117**

[36] **عبد الله شلبي ،التدين الشعبي ،مصدر سابق ، ص 36**

السلفية تتحدث لغة رسولية **langage prophétique**" ،على اعتبار أنها لا تتكلم فقط الله ، ولكن تدعي أيضا احتكارها معرفة ما يريد الوحي قوله من خلال تفسيرها النمطي لنصوص القرآن و الحديث في مسألة التوحيد ، وبهذا تسعى هذه الايدولوجيا إلى إعطاء نفسها فعالية فوق طبيعية **une efficacité sur naturelle** ، تجبر المتكلم بلسانها على أن يضبط خطابه بالمحددات التي تضعها .[37]

وبالتالي تسعى الفكرة السلفية (البراديغم) من خلال إعادة البحث في النص الديني القرآن و السنة ،ومحاولة إقامة الحجة لإثبات حجيتها بالخصوص على الممارسات الدينية الشعبية و التي ينظر إليها من طرف الدين الرسمي أنها تنتمي إلى الثقافة الشعبية و متأصلة في المجتمع الجزائري ، وبالرجوع إلى قيمية "الوعدة " من جهة بصفتها أحد مميزات الطقس الديني الشعبي بالجزائر ،و التي تتعارض في نظر بعض الجماعات و الطوائف الدينية . فمن الناحية الإيديولوجية ، يمكن اعتبار السلفية من كل هذا هي الأصولية الإسلامية التي تقوم بإعادة تنشيط ماضي السلف قصد الإجابة عن حاجيات و طموحات الحاضر. و يمكن أن نحدد قوامها الفكري في قضيتين رئيسيتين متلازمتين : أبطال البدع و التقليد ، والعودة إلى جادة الدين .

[37] **عبد الحكيم أبو اللوز 2009، الحركات السلفية في المغرب ، مرجع سابق ،ص84.**

المبحث الثاني

المشهد العام للظاهرة السلفية بالمدينة

بين ما تفرضه الحياة الحضرية و ما يفرضه التدين

أولا- في مدى الممارسة الحضرية الشبابية والمتدين السلفي

ثانيا- الفضاء العام، و المتدين

ثالثا- الجسد وتقديم صورة الدين الصحيح

رابعا- المتدين و الزمن الحضري

خامسا- في هوية المتدين من خلال الخطاب

" لكوني عاقلا أجتهدُ لأكون عقلانيا، ولكوني واعيا بأنّ الحياة حركة وتجدد ونماءٌ أحرصُ على أن أكون تقدميا، ولأنّي أومن بأنّ الناس شركاء في مبدأ الخلق ،أتدرب على أن أكون إنسانيا، ولكون المواطنة قاسما مشتركا بين شركاء الوطن أتدرب على التمدن... وحتى أكون كل أو بعض ذلك أتمنى أن أكون متدينا جيّدًا "

بحري العرفاوي كاتب وشاعر تونسي

سعينا من خلال الملاحظة و الإطلاع على الوثائق المقدمة (البحث الوثائقي) من طرف الهيئات المعنية (مصالح البلدية ، الدائرة ، ومديرية الشؤون الدينية لولاية مستغانم ،مصلحة البناء و التعمير) بغرض استقراء النتائج والإحصاءات السكانية والديموغرافية المقدمة من طرف الأخيرة، وزيادة إلى الاطلاع على التحولات في الفضاء الحضري في العقدين الأخيرين، إلى قراءة حول الدينامية الحضرية ومدى تفاعلها مع ساكنة المجتمع المحلي وبالأخص الشباب و صلة الأخير من متدينة التوجه السلفي .

وباعتبار المدينة حسب "روبرت بارك" منطقة ثقافية و المكان الطبيعي لإقامة الإنسان المتحضر، فالممارسة الثقافية في الوسط الحضري فظل مجتمع المعرفة و الحداثة ،يعد مدخلا هاما لتسليط الأضواء على المشهد الثقافي و الاجتماعي و الحضري في عالم جد متحول – بين الأجيال وخاصة لدى الشباب باعتبار هذه الفئة تشكل الرهان الاجتماعي في اكتمال مشروع المجتمع المتطلع إلى عملية التحديث أو في مشروع المجتمع ككل، وبرغم من عديد الإصلاحات على هذا المستوى السياسي والاجتماعي و الثقافي ،إلا أنه في الجانب البحثي الانتربولوجي السوسيولوجي – يتحتم إلى البحث و الرؤية في الماهوية و المعنى من مسألة الثابت و المتحول وبخاصة في مسألة الممارسة الحضرية في علاقتها بالتعبيرات الهوياتية في لبوسها الديني .

ومن خلال جزئية سوسيولوجيا اليومي و المعيش **la vie quotidien** يرى "هنري لوفيفر"[38] ،الذي يعتبر علم الاجتماع الحياة اليومية كأحد المستويات الشاملة للاقتراب السوسويولوجي، فواقع الحياة اليومية ليس عبارة عن واقع مثالي ،وما يطغى و يطبع كل مواقفنا و سلوكاتنا هو البعد الديني، فالواقع اليومي يتطابق مع العامل الديني كأحد العوامل والمؤشرات الأساسية لكل التفاعلات الاجتماعية،و ما يميز الحياة الاجتماعية اليومية هو نسيج العلاقات الاجتماعية للأفراد:المقدس،السياسي والتفاوض والتوافق،مما يؤدي إلى وجود تميزات ،تفردات وخصوصيات تظهر على شكل

[38] **Henri Lefebvre (1968),la vie quotidienne dans le monde modern ,paris,Gallimard.**
Henri Lefebvre (1961), critique de la vie quotidienne ;paris ,l'arche ,tome II ;fondondement de la sociologie de la quotidienne .

تناقضات ومفارقات للأشكال الاجتماعية ،التي تفرض نفسها فيما بعد كقواعد وكآلية من آليات يسير وفقها المجتمع و يتحرك .[39]

وبعد التلميحات التي أمدتنا بها الدراسة الاستطلاعية لدى الشباب الحضري ومن بينه السلفي ، حيث كان لنا من دراسة الواقع و الآليات في الانتربولوجيا الحضرية الدينية المرور عبر مكونات الحياة الحضرية بالمجتمع المحلي بمقاربة سوسيوانتربولوجية من الجسد و الخطاب في خضم البعد المجالي ، وفي هذا يرى الباحث أونتني غيدنز [40] أن معالجة الحياة و الواقع اليومي في حينه سوف يسمح لنا بوصف تلك الحركات و السلوكات التي أصبحت تمثل الطقوس و الأعراف عند الفاعلين الاجتماعيين . وأرتأينا تحليل المقاربة البحثية للواقع في النقاط الآتية :-

- في مدى الممارسة الحضرية الشبابية لدى الشباب السلفي.
- الجسد السلفي le corps salafiste ، وتمثل صورة التدين الصحيح .
- الفضاء العام l'espace public ، إرادة التمايز والتموضع من جديد.
- في مسألة الوقت الحضري وإستراتيجية المتدين Dans le temps urbaine
- في هوية المتدين السلفي من خلال الخطاب Identité religieux dans la discours

أولا- في الممارسة الحضرية لدى الشباب السلفي:

إن ما تتميز به الحياة الحضرية و المدينة بشكل عام من تنظيم المعقد ،هذا الأخير الذي يظهر على مستوى الثقافة الحضرية ،من خلال السلوك و الممارسة الاجتماعية و الأنشطة الحضرية ،وبالتالي في خضم هذه الحتمية و الطبيعة ،عرفت المدينة الجزائرية عديد التحولات الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية منذ الاستقلال إلى يومنا ،أين تغيرت المفاهيم المرتبطة بالمدينة ،و من حيث طريقة التعاطي بأنها **إما** سلوك المواطنة الحضرية (التطوع،التضامن) و تفعيل الحياة الحضرية و تقوية الرابط الاجتماعي بين الجيرة (الحومة و الحوش)،كل هذا في بوتقة من أساليب الخطاب الممزوجة بنوع من التثاقف بين الأصيل(الثقافة الشعبية،الديني الشعبي) والحديث (لغة أجنبية ، أو التهجين في اللفظ وممارسته)،و هذا في محاولة لصياغة معادلة تعطي للمتلقي صفة الانتماء أو الوصم المتعلق بالذات أو الجمعي المنتمي إلى

[39] رشيد حمدوش ،مسألة الرباط الاجتماعي و سوسيولوجيا الحياة اليومية أو المعاش، اضافات العدد 17و 18 2012 ،ص 124.
[40] Giddens Anthony (1998) ,The third way : the renewal of social democraty . london polity press.

عائلة أو حي أو طبقة ، ومن ناحية أخرى ما إن كانت (الممارسة) اعتباطية مرتبطة بالفرد والمحاكاة و المودة .من أمثلة مناصرة فريق لكرة القدم ،أو مجموعة العمل ....وغيرها من صور المدينة بالجزائر.

أ- ممارسة "المجتمع المدني" كجزء من الثقافة الحضرية:

يعتبر مفهوم المجتمع المدني جزءا من السياق التاريخي لتطور النظرية المعرفية ككل و تراكم المعارف الإنسانية لهذه الأخيرة ، فالمفهوم محل التتبع يتميز من ناحية التفسير بإضفاء البعد الإيديولوجي ،مما يفسر تعدد التفسيرات على غرار الإسهام الليبرالي وكذا الاشتراكي بالإضافة للفهم الإسلامي ،وفي هذا يقول عزمي بشارة : "إن المجتمع المدني مفهوم يتغير مع تغير الموقف الإيديولوجي للمتكلم، فالمفهوم الليبرالي لهذا المصطلح يختلف عن الفكر الاشتراكي الديمقراطي،وعن الديمقراطي الراديكالي ،ومؤخرا عن الفهم الإسلامي أيضا " .[41]

وفي محاولة لتفسير هذا المفهوم ،فإنه ينقسم إلى شقين :**المجتمع** ويقصد به مجموع الأفراد الذين يكونون الدولة أو الأمة و الذين تربطهم صلات إنسانية تاريخية وكذا روابط اجتماعية فيما بينهم ،ويضيف "كارل ماركس" شرط العمل الاجتماعي هو أساس المجتمع فلا يجوز رد الاجتماع البشري إلى مبدأ غير اجتماعي ولا يجوز من ثم فصل العمل عن المعرفة و الأخلاق و السياسة ،فالمجتمع ينتج ذاته ويعيد إنتاجها وبوسعه أن يحول علاقاته مع بيئته وأن يشكل وسطه في ضوء ما ينجه من رموز وما يشكله من قيم ومعان ومعايير وأعراف وعادات وتقاليد ومؤسسات وتنظيمات وشرائع وقوانين توجه سلوكات الأفراد .

أما الشق الثاني من هذا المصطلح المركب "**المدني**" أي المهيكل و المنظم داخل نسق ما يعرف بالمدينة التي تتسم بالعلاقات الثانوية مضافا إليها هيمنة البعد العقلاني بالمعنى الفيبري حيث أشار محمد عابد الجابري "إلى أن المدينة تمثل نظاما سياسيا يقوم على مشاركة أعضائها في تدبير شؤونها ، وكانت المدينة ونظامها السياسي عنصرين متلازمين في المفهوم اليوناني والذي اشتق منه مفهوم المجتمع المدني" [42]. فالمجتمع المدني هو ذلك المجتمع الذي يعيش داخل بيئة المدينة التي تتوفر على

---

[41] بشارة عزمي 1998 ،المجتمع المدني –دراسة نقدية-ط1،بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية ، ص 30

[42] محمد ذرذاري ،المجتمع المدني في الجزائر :جدلية المفهوم و تجليات الواقع ،مجلة لحوار الثقافي ،عدد خريف شتاء2014،ص 143-144

وسائل حديثة كما يمتاز بالتنظيم في إطار تشكيلات رسمية و حديثة يكون الفرد في ظلها واعيا بحقوقه وواجباته هذه الهيئات الممثلة في الجمعيات و النقابات و النوادي والتنظيمات السياسية...الخ ، وبالتالي يظل المجتمع المدني في الجزائر في عمومها، والمدينة محل الدراسة من حيث المفهوم والعملية مفهوما غير متداول إلا لدى الفئات المثقفة و الجامعيين أو السياسية و من المهتمين، التي بدورها تسعى إلى تكريس الغاية ووظيفة المجتمع المدني ،فمن خلال الجمعيات الناشطة منها المهتمة بالجانب الثقافي والديني والخيري ،أين تطورت نشاطاتها في التعبئة و نشر البرامج عن طريق موقع التواصل الاجتماعي في الآونة الأخيرة .

أما **الأحزاب السياسية** في المدينة و التحولات التي عرفتها الجزائر في التعددية السياسية في الثمانينات، برزت في مدينة سيدي علي تواجد عديد الأحزاب كـ حزب جبهة التحرير الوطني بالنظر لتاريخية المنطقة واعتلاء وسيطرة هذا الحزب سدة السلطة السياسية ،وأحزاب أخرى كحزب التجمع الوطني الديمقراطي ، بالإضافة إلى أحزاب منحلة منها حزب "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" ،الأخير الذي حقق نسبة كبيرة بالمدينة ، وفي السنوات الأخيرة برزت أحزاب بلغت من التعبئة الجماهيرية كحزب تجمع أمل الجزائر "تاج"- الذي له مقر بالمدينة -. وبالنسبة للمشاركة الشبابية في العملية السياسية والاقتراع تظل محل تساؤل من قبل المختصين وتبرر بأنها نتيجة خلل في المواطنة التي وراءها المؤسسات القائمة بالتنشئة الاجتماعية ،أو سلسلة الوعود التي لا ترى ولا تجسد في الواقع .وهذا ما لخصه مقال بيومية ليبرتي تحت عنوان "عندما الشباب يشككون في السياسة " حيث يرى كاتب المقال أن نسبة 39 بالمئة الشباب لا ينتظرون من المنتخبين شيئا – المجلس الوطني- ،ونسبة 31 بالمئة يأملون تحسن شروط الحياة و 12 بالمئة بإيجاد حلول للبطالة .[43]

و كانت ملاحظتنا في هذا الجانب من خلال المشاركة في المواعيد السياسية طيلة مرحلة الدراسة ،إذ لاحظنا عدم مشاركة المتدينة السلفية ومقاطعة كل ما له صلة بالسياسة أو ما يسمى باللاسياسة **Dépolitisation**. مع ملاحظة مشاركة الأئمة و طلبة العلم الشرعي من ذوي الانتماء الصوفي . أما الشباب الحضري بإختلاف أطيافهم

[43] **Karim kebir ,Quand les jeunes se méfient de la politique ,liberté (journal) ,jeudi 04 octobre 2012 p03**

باستثناء الانتماء التديني ، فهم يشاركون في الفعل المواطني في الانتخاب مع التعليق و النقد بأنه يقوم بالانتخاب بدل أن يقوم أحد في مكانه ، وآخرون يرون العكس . وأما الفعل الخيري و الثقافي فنجد الشباب من يسمون أنفسهم "أحباب الخير" فهم من الشباب الذين يستعملون الوسائط الاجتماعية الفايسبوك لأغراض خيرية كمساعدة الفقراء وتقديم يد المساعدة، بالإضافة إلى نقد الواقع الاجتماعي في المدينة من خلال صفحة "أحب سيدي علي I love sidi Ali" والتي ترصد التطورات بالأحياء الكبرى والنقائص من قِبل السلطات المحلية . وهذا ما يفتح باب آخر للدراسة وهو أي مدى تمثل وسائل الاتصال الحديثة عاملا في تفعيل ممارسات الشباب الحضري؟ ،

وفي هذا الباب أيضا وفي **استعمال الانترنيت لدى المتدينة السلفية** بالمجتمع الجزائري وتسجيل الحضور من أجل التعبئة و التقيف الدعوي على الطريقة السلفية و من أمثلة ذلك :صفحة أهل السنة و الجماعة في الجزائر (إتباع السلف) التي بلغ عدد المعجبين اكثر28 ألف ، أين نجد على الصفحة مواضيع تخص التعريف بأهل السنة بأقوال المشايخ ويستشهدون بحسب مقولة شيخ الإسلام ابن تيمية : أهل السنة ،وهم خير الناس للناس (منهاج السنة النبوية5-158)، وشرح أصول السنة لدى الشيخ الألباني، وربيع المدخلي والشيخ صالح الحيدان، والشيخ صالح الفوزان و ابن الجوزي و القاضي عياض، بالإضافة إلى الإعلان عن دورات علمية ،...الخ .

أما الشباب السلفي بالمدينة سيدي علي نجد لهم موقع وصفحة تدعو وتحث على إتباع المنهج السلفي : كصفحة أهل السنة و الجماعة لمدينة سيدي علي ،وصفحات أخرى لمتدينة بالمدن المجاورة كمدينة "حجاج" التي تتواجد بها أمثلة حية في ولوج السلفيين عالم التجارة العابرة للحدود واللارسمي وفي نشر الدعوة ،أين مواضعها (الصفحة) تشمل في التحذير من انتشار الشيعة و التشيع في المنطقة . و بالنسبة **للمشاركة في الجمعيات** في المدينة محل الدراسة ،فهي تتنوع وتختلف بحسب الهدف والطابع ،و الفضاء الخاص بها، فنجد جمعيات الأحياء ،وجمعيات البيئة والنشاطات الخيرية و الرياضية أين يتسع مجالها في المدينة ،... وغيرها و في الأساس هي جزء من المجتمع العام ،وهذا ما ذهب إليه روسو الذي أكد أن هذه الجمعيات هي مجتمعات

جزئيـة (جـزء مـن مجتمـع قـائم بحـد ذاتـه) [44] ، ولقـد جـاء فـي هـذا البـاب مـن أقـوال المبحـوثين فـي هـذا الجانـب المهـم فـي الحيـاة الحضـرية ،" أنـا لا أشـارك فـي الجمعيـات و الأحـزاب لأنهـا تعتقـد أنهـا تسـير علـى خـلاف الكتـاب و السـنة وفهـم السـلف و الله اعلـم " ، ويقـول آخـر :" ...أنـا لـم أشـارك فـي أي جمعيـة " ومـنهم مـن إمتنـع عـن الحـديث فـي هـذا الموضوع ، ومدلول ذلك واضح كبقية المبحوثين من الشباب السلفي.

وخلصـت دراسـة "راجعـي مصـطفى" إلـى الملاحـظ و المتصـل إليـه فـي دراسـتنا ،ففـي سـياق المشـاركة الجمعويـة بالنسـبة للمتدينـة السـلفية ،أن الانتمـاء السـلفي يمـارس تـأثيرا سـلبيا علـى مسـتوى مشـاركة المجموعـة السـلفية فـي النشـاط الجمعـوي ،فكـون الفـرد ينتمـي للسـلفيين هـذا يجعلـه لا ينخـرط فـي أي نشـاط جمعـوي [45]. فالميـل إلـى عـزوف السـلفيين عـن الفـرص المتاحـة لهـم فـي العمليـة السياسـية ،يبقـي الاكتفـاء بمـا ينقلـه الخطـاب السـلفي فـي -اليـومي - ووسـائل الاتصـال و الإعـلام الـديني ،هـذا الخطـاب الـذي أقـل مـا يقـال عنـه ،أنـه جعـل الجمهـور السـلفي أكثـر سـلبية تجـاه النظـام السياسـي القـائم بـالجزائر منهـا سـلوكيات و ألفـاظ (كنبـذ الديمقراطيـة كمشـروع سياسـي ،ونبـذ التحـزب و الأحزاب ،واستنكار الانتخابات البرلمانية ،وعدم التدخل في شؤون الحكام) . [46]

ثانيا - الجسد السلفي le corps salafiste ، وتمثل صورة التدين الصحيح:

إن الجسـد موضـوع ملائـم بشـكل خـاص للتحليـل الانتربولـوجي ،لأنـه ينتمـي حتمـا إلـى الأرومـة التـي تحـدد هويـة الإنسـان ، فبـدون الجسـد الـذي يعطيـه وجهـا ،لـن يكـون الإنسـان علـى مـا هـو عليـه. وسـتكون حياتـه اختـزالا مسـتمرا للعـالم فـي جسـده ،عبـر الرمـز الـذي يجسـده والمعالجـة الاجتماعيـة و الثقافيـة التـي يعـد موضـوعا لهـا ، والصـور التـي تـتكلم عـن عمقـه المخبـأ ،و القـيم التـي تميـزه ،وعـن المتغيـرات التـي تمـر بهـا تعريفـه وأنمـاط وجـوده ، مـن بنيـة اجتماعيـة لأخرى.وبمـا أن الجسـد يوجـد فـي قلـب العمـل الفـردي

[44] السعيدي رشيدي ،جمعيات الأحياء في التجمعات الحضرية الجديدة ،مجلة العلوم الإنسانية –جامعة محمد خيضر ،العدد 30-31 ،ص 99

[45] مصطفى راجعي ،التدين و جودة الحكامة بالجزائر ،نفس المرجع ،ص 141

[46] بخيرة طارق (2011/2010)، دور وسائل الاتصال و الإعلام الديني في تشكيل الهوية السياسية لدى الشباب الجزائري دراسة ميدانية حول الشباب المتديّن بدائرة عين الذهب ولاية تيارت،إشراف الأستاذ: عمارة ناصر، رسالة ماجستير علم الاجتماع الاتصال، جامعة مستغانم

والجماعي، وفي قلب الرمزية الاجتماعية، فإنه يعد محللا له أهمية كبيرة في فهم أفضل للحاضر.[47]

وانتشر الاهتمام و البحث في الجسد الإنساني في المجتمعات الغربية و لاسيما منذ أواخر القرن العشرين ،كما يشير التكاثر الواسع و الرواج السائر للمصطلحات المتعلقة به بما فيها لغة الجسد ،وصورة الجسد ،وإدارة الجسد ،عمل الجسد ،وقد رعت المجتمعات الغربية انبثاق المواقع المكرسة لثقافة الجسد والمتاجرة بها (الملاعب الرياضية ،النوادي الصحية، المنتجعات ،المجلات ،أفلام الفيديو ...الخ) . و الأنظمة لإدارة الجسد و تقويته (الأطعمة،التمارين ،برامج بناء الجسد ...الخ).[48] ،

ونجد أن سؤال "الجسد" يعتبر مدخلا مهما لفهم العديد من العلاقات الاجتماعية ،إذ تشكل العلاقة مع الجسد علاقة مع الذات ومع الآخر ، بما أنه يعتبر "وجبة دسمة" تتغذى عليها العديد من الأساطير و المواقف و التمثلات الاجتماعية ،والايهامات المطبوعة باللذة الأيروسية ومع الآخر،حيث لا يمثل عالم الوشم و الألوان و الزينة والأزياء و الإيماءات ...سوى ترجمة للهوية و الانتماء الاجتماعي للأفراد .[49] ، فقد ظل سؤال "الجسد" سؤالا مؤجلا ،سؤالا محرما تعوقه أسباب معيقة للعلوم الإنسانية و أخرى معيقة لهذا السؤال بشكل خاص ،إذ سعت المؤسسات الاجتماعية (الأسرة ،المدرسة ،المسجد) إلى ضبط و إخضاع "الجسد" لمنطق الشرع و الورع والعقل.من ثم كانت كل الأمور المرتبطة بـ "الجسد" الغير مدجن والغير مهذب أمورا مذمومة ومرفوضة .

وفي وقت قريب ظل الجسد حبيس ثنائية : المناولة الفيزيولوجية من جهة ، والمناولة الفلسفية من جهة أخرى ،ولم يعلن عن نفسه كموضوع للاشتغال العلمي إلا مع الأبحاث والدراسات الانتربولوجية والسوسيولوجية الأولى (جورج زيمل -1901- G.Simmel-،روبير هيرتز R.hertz-1928- مارسل موس M.Mauss -1934-...) [50]

---

[47] دافيد لو بروتون (1997)،انتربولوجيا الجسد و الحداثة ، ترجمة محمد عر ب صاصيلا ، ط 02، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت، ص 05.

[48] طوني بينيت واخرون (2010)، مفاتيح اصطلاحية جديدة – معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع – ترجمة سعيد الغانمي ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، ص 241

[49] كريم اسكلا، الطقوس الجديدة للأجساد بالمجتمع المغربي،http://www.aljabriabed.net/n98_02skalla.htm

[50] انظر كل من :

-G. Simmel, Essai sur la sociologie des sens, Sociologie et epistémologie, Paris, PUF, 1981

-R. Hertz, La preeminence de la main droite , Etude sur la polarité religieuse, Sociologie religieuse et folklore, Paris, PUF, .1970

، ليأخذ "الجسد" مكانة ملائكية في الأسئلة المطروحة في العلوم الإنسانية، خصوصا انطلاقا من ستينات القرن العشرين، ذلك في سياق الحركات النسائية والشبابية وجملة من التغيرات السوسيوثقافية و السوسيواقتصادية التي عرفتها أوربا في تلك الفترة.[51] ، ولمفهوم " العلاقة بالجسد" كمرادف لمفهوم العناية بالجسد ، كما يستعمل للدلالة على جملة تصورات ومواقف وتمثلات الأفراد حول الجسد : أو قد يستعمل أيضا كمرادف لمعنى تقنيات الجسد عند (مارسل موس) ، أو الهابتوس عند (بيير بورديو) ...مما يعطي هذا المفهوم ميزة الشساعة و الالتباس .

وبالتالي وفي هذه الشساعة والالتباس لمفهوم الجسد، ومن خلال الملاحظة والاحتكاك مع هؤلاء الشباب المتدينة ،وهذا ليس فقط لدى مجتمع البحث بمدينة سيدي علي بالنظر إلى شبكة العلاقات و الرباطات الاجتماعية التي تنشأها جماعة الشباب المتدين ،حيث وجدنا أن الغالبية من السلفيين الشباب تنقسم إلى فئتين اثنين من حيث إخضاع الجسد: **الأولى** تتمسك بارتداء الزي الديني المتعارف عليه لدى المجموعة السلفية بالالتزام باللحية و ارتداء القميص والطاقية و المرأة الحجاب أو النقاب ،**وفئة أخرى** ترتدي الملبس العادي أو الرياضي ولها سلوكها على المستوى الخطاب و الممارسة ،والهيئة الملبسية الدينية في العموم ، حيث يشكل كل هذا بالنسبة إلى البحث السوسيولوجي "مادة إمبريقية " تمكن من الوقوف عند الدلالة ما يحمله هذا "الاستثمار" الشبابي الجديد في الديني من مؤشرات ومعان ،حيث إنه : " في صميم صيرورة الفردنة المعاصرة أضحت تنسيقات الدلالة الدينية موسعة جدا للحد الذي بات فيه الأفراد مستهلكين رمزيين يستطيعون إيجاد إجابة لبحثهم عن معنى . "[52]

وفي صلة **الجسد برأس المال الثقافي** لدى " بورديو" يعبر عن القدرات والمهارات العقلية و الجسدية ،وكل أشكال المعرفة و الخبرات التي يحصل عليها الفرد ،إما نتيجة انتسابه إلى عائلة أو جماعة معينة ،أو نتيجة لمؤهلاته الذاتية وتنميتها و تطويرها، ويرى بورديو أن الجسد يمثل جزءًا من رأس المال الطبيعي الذي بدوره

-Marcel .mauss ,les techniques du corps , sociologie et anthropologie,Paris,PUF,1950,

[51] كريم اسكلا، نفس المرجع .

[52] غربالي فؤاد ،الشباب و الدين في تونس دراسة للأشكال الهوياتية الجديدة لدى الشباب التونسي ، إضافات ، العددان 23-24 صيف وخريف ، 2013، ص 33-36.

جزءا من رأس المال الثقافي [53]. وقد أورد بيار بورديو مصطلح الرأسمال الثقافي ،إلى جانب الرأسمال الاجتماعي ، وذلك من أجل التنظير لدور المعرفة و الأذواق الثقافية في تكون الطبقات [54] ، فوفق هذا المعنى ، فعلامة التدين الخارجية ، يمكن إعادة تنزيله ليس بوصفه إحياء للشعور الديني ، بل بوصفه "علامة خارجية خاصة بالملابس (الزي الملبسي كالحجاب والقميص) تنتمي إلى عالم الموضة تدرك في نسق جمالي وظيفته الأساسية إبراز الذات أكثر من تمثل الذات " ،ونحن في هذا السياق إزاء تحول يتمثل في إدماج علامة من علامات المقدس في نظام شكلي تعتبر فيه العلامة من مكملات الموضة .[55]

بالنسبة **للرياضة وممارسة الجسد لدى المتدين السلفي** فالمدينة محل الدراسة ، تتوفر على الإمكانات البشرية و المادية ،للممارسة الرياضية و"الاعتناء بالجسد " بالمفهوم الانتربولوجي ،(فباحتوائها على مركب رياضي يحتوي على ملعبين لكرة القدم وكرة السلة ،وقاعة مغطاة متعددة الرياضات ،ومسبح نصف أولمبي ،هذا بالإضافة الملاعب الستة الجوارية les stades d'proximité التي تلعب فيها بصفة يومية مباريات في كرة القدم ، ونجد أن المدينة تمتاز بناديين عريقين كرة اليد "الرجاء"،ونواديين في كرة القدم SRBSA، هذا بالإضافة إلى رياضات مختلفة كالملاكمة ،و الكينغ بوكسينغ ، الإضافة إلى قاعات كمال الأجسام les sale athlétismes.

أما المشاركة في **النوادي** فتقتصر على البعض ،وأثناء تواجدنا بالمرافق الرياضية ،لاحظنا بعض منهم أثناء العطلة الأسبوعية ،يمارسون الرياضة الفردية كالركض footing وبعض الإحماءات ،بحكم أن المتدينة من الشباب تفصلهم مسافة بين بقية شباب المدينة ،باستثناء صلة العائلة أو الزملاء في العمل و الدراسة ، وبالتالي لا يفهم أن هؤلاء لا يمارسون الرياضات الجماعية ولكن تجنبا لكل خلاف أو شيء أخر ،يفضلون القيام بها بصفة انفرادية . بالتالي ممارسة الترويح وبخاصة الرياضة بالنسبة للشاب الحضري ،نشاط يختاره غالبا يكون بعد تعب وجهد " معاناة جسدية " ، أو بعد حزن "معاناة نفسية "، لغرض ازالة التعب وتحويله إلى فرح وسرور ، وهو

[53] **حسني ابراهيم عبد العظيم ،الجسد و الطبقة و رأس المال الثقافي –قراءة في سوسيولوجيا بيير بورديو - ،إضافات ،العدد الخامس عشر ،صيف 201 ،ص ص55-77.**
[54] **جوت سكوت 2009 ،علم الاجتماع المفاهيم الأساسية ،ترجمة : محمد عثمان ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، ص 227**
[55] **فؤاد غربالي ،الشباب و الدين في تونس ، نفس المرجع ص 40**

مفيد من الناحية العقلية معرفيا ،وإما جسمانيا بالرياضة بأنواعها ،وإما نفسيا ، فإهتمام الشباب باللياقة والرشاقة البدنية أصبح من الأنشطة اليومية لديهم و البرمجة في جدول أعمالهم اليومي .

في جانب أخر مرتبط بممارسة الرياضة ،يتسنى للملاحظ كذلك حول الفئة المتدينة من الشباب ملاحظته إلى الملبس الرياضي ،حيث نجد لباس رياضي يسعى من خلاله إلى عدم إرتداء **short** باعتباره يبرز العورة ،أو كغيره من الشباب المرتدي للباس الرياضي الذي طبعا فيه العلامات الإشهارية و بعض أسماء اللاعبين الأجانب . أما بخصوص موضوعنا في هذا المحور فنجد أن المتدينة الشباب معظمهم يزاول الرياضات الفردية في الغالب و الجماعية مع بعضهم ،وبحجة أن الوقت لا يتاح لممارسة الرياضة و الالتزام بالأمور العائلية الزوجية إذ يقول المبحوث(م.30 سنة) بهذا الخصوص :

" ممارسة الرياضة من الأمور العادية، إلا إذا كان فيما ما يخالف الشرع من كشف العورات ـ اختلاط الرجال و النساء، إضافة إلى أوقات الصلاة... وبأن تصبح تأثر على حياة الشخص بحيث تصبح هي جل عمله اليومي ،وأضاعت أشغاله الأخرى ...إلى غير ذلك من الأمور المخالفة للشرع "، ويعتبر المبحوث هنا أنا الرياضة من الأمور العادية ،وتستثني في ممارستها ما يخالف الشرع حسبه في كشف العورات،ووقت الصلاة ، فالأخير باعتباره وقت مقدس يتعارض مع الوقت اللهوي- الحضري- temps de plaisance بتعبيرهم. ويذهب المبحوث إلى لفظ المخالف للشرع إذا ما كانت ممارسة الرياضة مضيعة للوقت .أما المبحوث الآخر يقول في نفس السياق : "...الرياضة تعني العقل السليم في الجسم السليم " ، و المبحوث هنا يؤيد الفكرة التي تحث على الاهتمام بالرياضة لأنها في صلة مع الصحة العقلية و البدنية . فيما يقول آخر : " ممارسة الرياضة بالضوابط الشرعية جائز ، بل قد يكون واجبا ، ولكن أنا لا أمارسها لأني عندي أمور أولى بها من الرياضة.... " .

ونعلق في هذا الجانب من خلال أقوال المبحوثين حول ممارسة الرياضة ، بالإضافة إلى ملاحظتنا للفضاءات التي تمارس فيها كالملاعب، وقاعات الرياضة ،فالمتدينة الشباب يهتمون باللياقة و الرشاقة البدينة ،إذ نجد أنها أصبحت من الأنشطة اليومية لديهم و التي تبرمج في الأسبوع ، و لقد دُعينا من طرفهم – الشباب السلفي -

لإجراء مقابلة في كرة القدم و التي قرروا بإجراءها بعيد عن المدينة . وهذا ما يؤكد بحرص السلفيين على الاهتمام بالجسد خارج المدينة **extra-muros** وأحيانا في الشواطئ المعزولة ،أو في فضاء يضمن الخصوصية و التميز و الحفاظ على الجو الجماعاتي والملاحظ أن السلفيين الشباب يمارسون الرياضة (زمنيا) في نهاية الأسبوع الجمعة خاصة .

وفي المنظور العام السلفي الخطابي لمفهوم الرياضة وممارستها، نلحظ رأيين في الخطاب نفسه ، حيث **الأول** ينظر أنها ممارسة عادية في اليومي لدى السلفي ،إذ يقرون بأهميتها وضرورة ممارستها ، وأنها طريقة وفسحة تعمل على تقوية الجسم والعقل معا، **ثانيا** في مقابل شروط ضابطة تخص الجنس (المرأة) و أوقات العبادات ، فهم يشترطون عدم الاختلاط بين الجنسين ،وأنها عائق لأداء الصلاة في وقتها إذا ما أصبحت الرياضة عادة Habitude .

وفي ممارسة الرياضة وارتباطها بالطبقية والفضاء الاجتماعي ، نجد بيار بورديو في هذا الموضوع يقول : " كل شيء يتيح أن نفترض إذن أن احتمالية ممارسة مختلف أنواع الرياضة تعتمد في درجات مختلفة لكل رياضة ،على رأس مال الثقافي وعلى وقت الفراغ ، هذا من خلال التوافق الذي ينشأ بين الاستعدادات الأخلاقية و الجمالية المرتبطة بموقع محدد داخل الفضاء الاجتماعي و المنافع التي تمد بها أنواع مختلفة من الرياضة ،بناءا على هذه الاستعدادات .وأن العلاقة بين مختلف الممارسات الرياضية و العمر أمر أعقد ، بما أنها – من خلال كثافة الجهد البدني المطلوب و الاستعداد لهذا الجهد الذي يشكل بعدا للموروث الطبقي ،وللأخلاق العملية – لا تحدد إلا عبر العلاقة بين رياضة ما و طبقة اجتماعية ما ، فمن بين أهم سمات أنواع الرياضة "الشعبية" هي أنها مرتبطة ضمنيا بالشباب، الذي يحظى عفويا وضمنيا بنوع من الرخصة المؤقتة التي تعبر عن نفسها ،من بين أشياء أخرى من خلال تصريف طاقة جسدية (وجنسية) كبيرة جدا ،وتتوقف ممارستها مبكرا جدا (في الأغلب عند الزواج الذي يعني الدخول إلى حياة البالغين) .[56]

وبالتالي من خلال مقولة "بيار بورديو" فممارسة الرياضة لدى الشباب الحضري ،ترتبط بحسب طبيعة المجتمع الممثل في الرأس المال الثقافي و الاجتماعي المتبادل

[56] بيار بورديو ،"كيف يمكن للمرء أن يصبح رياضيا ؟"مسائل في علم الاجتماع ، مرجع سابق ، ص 312-313

،كلعب كرة القدم و كرة اليد و السلة و الكرة الحديدية ...هي رياضات تمارس شعبيا ومن طرف الشباب ، بخلاف أنواع الرياضات البرجوازية كغولف و كرة المضرب التي تحتاج إلى ميادين خاصة بذلك ، هذا بالإضافة إلى وقت الفراغ المتاح والإمكانات والتي تختلف وتتوقف في الدخول الحياة الزوجية والبالغين،وبالنسبة إلى الشخص المتدين و السلفي خصوصا لا نتصوره يمارس رياضة تتناقض مع أفكاره المؤسسة لتدينه من ناحية حجب مناطق من الجسد أو ممارستها في فضاء مفتوح ومختلط ،كل هذه الشروط تعتبر المحددة لنوع الرياضة وانسجامها مع الغرض أو الطموح لدى الشاب المتدين. أما السلفيين فهم في الغالب يفضلون الزواج المبكر و التطلع إلى تعدد الزيجات la polygamie . وبالتالي فالملاحظ في حالات جل المبحوثين المتزوجين تقل نسبة ممارسة الرياضة و هذا بداعي العمل و المسؤولية الأسرية الملقاة ،لكن لا يعني عدم ممارستها أو في التوق إليها من قبلهم.

وعليه في المعنى من الجسد لدى المتدين السلفي ،فأول ما يميزه هو هندامه ،حيث إن طريقة لباسه تمنحه القدرة على البروز و التميز ولفت انتباه الآخر. فالهندام المتميز، وهو ما يجعله على تخوم المجتمع الأصل ، أي في وضعية حدودية تميزه عن المجتمع الذي يعيش فيه وعن المجتمع الرمزي الذي يستبطنه في داخله ،كما يمنحه هذا التميز سلطة معنوية ورمزية ،وهو ما نجده عند" بيار بورديو" حيث أن مفهوم السلطة يمكن أن يفهم في علاقة بمفهوم النسق ،والحقل ،واللعب..الخ ، تحقيقا لهدف رئيس ،هو صوغ لمفهوم السلطة الرمزية pouvoir symbolique، التي تتشكل في أنساق أخرى عديدة ،وحقول اجتماعية مختلفة كالدين ،و الفن ،واللغة،والسكن ،واللباس ، و الرياضة ، والأذواق... الخ.

وفي ما يرتبط بالهندام لدى المتدين السلفي و إتباعه الملبس المودوي نجد أن السلفي اليوم يقول ،لا علاقة له بعقيدة السلف الصالح ،لأننا نراهم اليوم يحملون الطربوش الإفرنجي و الأحذية الرياضية لأشهر الماركات العالمية ،فالعبرة في التميز في اللباس ليست من باب الالتزام العقائدي ،وإلا لرفض الشاب السلفي ارتدائه الأحذية الأمريكية الصنع ،بل هو مجرد الرغبة في الخروج على المعتاد و المألوف و البحث عن الغرابة و التميز في الشكل بالقدر الذي يوهم به نفسه ومن حوله بأنه موجود وعلى المجتمع أن ينتبه إليه ، إن الشاب السلفي من خلال لباسه ،والذي هو في

الحقيقة أحد التعبيرات الثقافية المجتمعية ،يضبط سلوكه ليس بناء لمرجع شرعي صريح ووحيد ،وإنما للمرجعية الثقافية للمتفاعل معه [57] ، فإزاء عملية "فبركة" وإعادة تشكل لمعنى "المقدس" الذي أصبح يتداخل مع "الاستهلاكي" و"المتعي"،و"العابر". إذ إزاء تدين "استهلاكي إفرنجي" يبحث عبره الفرد عن توافقات بين أنساق قيمية تنهل من مرجعيات مختلفة ومتعددة .[58]

فبينما يخضع الشاب العادي في المجتمعات التقليدية لضوابط معيارية و قيمية تشمل مجمل تصرفاته بما فيها طريقة لباسه ،يصبح الهندام الحد الظاهر الذي يعين الفرق بين الأنا و الأخر لدى الشباب السلفي ،هذه الصورة الجديدة للمظهر جعلت من اللباس رأس مال لكل الاستثمارات و الرهانات و التوظيفات و موضوعا لكل الانتباهات و الاهتمامات .إن الشاب السلفي الذي يحاول أن يبرز من خلال هندامه المتميز يسعى من خلال ذلك ليس فقط إلى تقديم صورة عن نفسه عبر هذا المظهر ،وإنما يبحث عبر ذلك عن صورة لنفسه في مرآة الآخر .[59]

وبخصوص مكون من مكونات **الرأسمال التديني** لدى الشباب السلفي، والمتمثل في **المطالعة** و البحث في "العلم الشرعي" باعتباره رأسمال ثقافي وإجتماعي لدى المتدين حيث هذا الجزء الذي خصصناه إلى المطالعة **la lecture** كحاجة ملحة من أجل القراءة السوسيولوجية لشخصية المتدين الحضري أين تسمح المأسسة الثقافية الحضرية من المكتبة إلى المؤسسات التربوية و المسجد بتكوين نوع من الثقافة الدينية التنافسية و المتميزة ،باعتبارها تمثل الرصيد للرأسمال الثقافي - الثقافة الدينية و الشهادات الجامعية في العلوم الشرعية ...، وفي إعطاء وتقديم القناعات في مجال المعتقد وتقديم الحجة عليه ، حيث نجد أن أغلب الحالات التي أجرينا معها البحث ،أنها في الغالب متعلمة مثقفة وتملك مستويات لا بأس بها من التعليم بدءا من الثانوي حتى الجامعي .إلا حالات قليلة من المبحوثين التي ترفض البوح بالمستوى الضعيف – ابتدائي أو متوسط وهذا لظروف معينة - ،هذا حسبنا بداعي الخجل أو أن امتلاك المعرفة الدينية الموثوق فيها له قيمة تساوي المستوى التعليمي .

---

[57] **حافظ بن عمر ،اثبات الهويات السوسيولوجيا الآخر- قراءة سيكوسوسولوجية في بروز الظاهرة السلفية في تونس ،إضافات العددان 23-24 ،صيف وخريف 2013،ص 221-222**

[58] **فؤاد الغرباني ، المرجع السابق ، ص 41**

[59] **حافظ بن عمر ،المرجع نفسه ،ص 221**

وهذا ما ذهب إليه الباحث محمد أبو رمان في بحثه "أنا سلفي" بالقول في هذا الجزء : "...وان أغلب الحالات تشترك في أمور رئيسية أهمها أن ما دفعهم هو هذا التيار و الانخراط فيه هي **"الغواية العلمية"** ابتداءً. إذ يتميز أصحاب المنهج السلفي ،عن باقي المدارس الإسلامية الأخرى ،بالاهتمام بالعلوم الشرعية ،والتثبت من صحة الأحاديث ،و العودة إلى النصوص الشرعية بصورة مباشرة ،لاستنطاق الموقف الفقهي المطلوب تجاه مختلف الأحداث و القضايا المحيطة ،سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو شخصية " [60] ، ومن أقوال المبحوثين حول المطالعة وسبل التثقيف و التنشئة الدينية ، نجد المبحوث (ي .،طالب جامعي32 سنة) يقدم بأسلوب تفصيلي مسار الثقافة الدينية ودور المطالعة في ذلك :

" ... هذا ميول من بكري من CEM .... كنت نقرا الكتب الدينية وقصص الأنبياء ،...نطالع بزاف بحيث يكون عندك الوسيلة تمييز لاختيار الحق و الصواب وحدك ، متحتاش فيها أطراف من الشعب ،..تكون تطالع وحدك ".

ويضيف في اختياره لشعبة العلوم الإسلامية : " ... هي كنت نحب مطالعة الكتب ،أول كتب نذكرها لمستوى يكون عالي ،هو "ذرية إبليس" نذكر المؤلف(يحاول تذكر اسمه)،من بعد كان عندي شغف بالتاريخ الإسلامي .....كان عندي شغف كنت ندي علامات ممتازة ،كنت نقرا" قصص الأنبياء "فيه بعض الإشارات المتعلقة بالأنبياء ،كيفاش الصراع انتاعهم مع أهل الباطل ....كشغل المحيط لي كنت فيه سمحلي بالاطلاع على كتب الدينية ... "، "... لم أكن أقتنع بمعلومة واحدة ،وأكثر شيء لي كان عنده فضل كبير ،لي مد بزاف للعلوم الإسلامية هو كتاب "تبليس إبليس" تاع ابن الجوزي لأن هذا الكتاب تتطرق إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : "ستتفرق أمتي على ثلاثة وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة ،قيل ماهي يا رسول الله ،هناك روايتان رواية تقول الجماعة ورواية تقول ،عليو أصحابي...." .

وفي هذا الجانب توصلت الباحثة "جديد فاطمة الزهراء" في بحثها ،ما تؤديه وسائل الإعلام هي الأخرى في عملية الثقيف حيث أن المبحوثين يواظبون على القنوات الخاصة بتلاوة القرآن ،كالمجد و على حصص وبرامج مقدمة من قنوات خليجية ،كالراية ،الناس ،البداية ،وهي قنوات ذات اتجاه سلفي وهابي ،وان اختيار

[60] محمد أبو رمان سليمان ،أنا سلفي بحث في الهوية الواقعية و المتخيلة لدى السلفيين ، مؤسسة فريديش ايبرت ،عمان ،2014 ،ص 69-70

القنوات لا يكون عبثيا ويساهمون في توجيه بعضهم البعض على القنوات ذات الايديولوجيا السلفية الوهابية [61] ،ومن خلال الاحتكاك بالمبحوثين لاحظنا أنهم يمتلكون هواتف ذكية ،أين بالإمكان تحميل تطبيقات للأدعية و القرآن الكريم ، وغيرها من الكتب والأحاديث ،التي من خلالها يقومون بتبادل المعارف في الأمور الدينية وحتى التقنية .

ثالثا- في مسألة الوقت الحضري و إستراتيجية المتدين :

إن اهتمامنا بهذا الجزء في عملية تحليل واقع الشاب السلفي في المدينة ، له من الأهمية في قيمة الوقت و في إستراتيجية احترام الديني زمنيا لدى المتدين ،سواءا في القيام بطقوس العبادة من صلاة ودعاء... وغيرها ، أو عدم الدخول إلى مكان أو الولوج فضاء إطلاقا أو في زمن معين ،بالإضافة إلى الزمن بالمدينة وفي دواليب الحياة بها كمشاهدة مباراة كرة قدم مع جماعة، وانتظار الحافلة ، وبمركز البريد أو البنك ..، أين يتبادر إلى الباحث أسئلة عديدة منها كيف يتصرف المتدين (السلفي) في تقاطع الزمن الديني بالزمن الحضري ؟ ، وكيف يقضي الوقت وقت فراغه ؟

و في موضوع قضاء وقت الفراغ أو "الأنشطة الترويحية" فقد شغل اهتمام كثير من الباحثين ،الغربيين الذين اعتبروا أن العصر القادم هو عصر الترويح و الرفاهية ،كما تنبأ جان فورستيي **jean Fourastié**. ولكن مفهوم الترويح بقي محل نقاش وجدل في كيفية تحديده ليس على أساس الوقت الحر المخصص له بل من حيث نوعية الأنشطة التي تعتبر ترويحا أو واجبا مفروضا أو عملا ضاغطا ،ومع ذلك فإن أغلب الباحثين الغربيين يعتمدون على التعريف الذي قدمه جوفر دومازودبي **J.Dumazedier** ،المتخصص وفي سوسيولوجيا الترويح الذي يعرفه : " جملة من الانشغالات التي يتفرغ لها الفرد برغبته الخاصة كي يرتاح أو يتسلى أو ينمي معرفته و تكوينه الذاتي المنزه، أو للمشاركة الاجتماعية الإرادية و تحرير قدراته الخلاقة، بعدما يكون قد يخلص من الواجبات المهنية و العائلية و الاجتماعية "[62] .

فمن خلال مبحوثينا من الشباب السلفي والصلة التي ربطتنا بهم كان منا معرفة كيف يتصرف المتدين السلفي في يومياته و الوقت الحضري ،الذي ينقسم لديه بالأساس بين

[61] **فاطمة الزهراء ، المرجع السابق ، ص 50**

[62] **مختار جعيجع ، التفاعل التربوي الأسري و الضغوط الحضرية خلاصة نتائج دراسة ميدانية بالجزائر العاصمة ، مجلة دراسات اجتماعية ، مركز البصيرة ، العدد 10 ، جانفي 2012 ، ص 178 . :**
أنظر : أمد الجلاد (1998)،البيئة و جغرافية الترويح و أوقات الفراغ ،عالم الكتاب ،القاهرة ،ط01، ص 36.

العمل و العبادة وقليل من الترويح مقارنة بغالبية الشباب ،حيث نجد أن عمل السلفي الذي يتصف إما بالتجارة و العمل الحر في الغالب (بائع أكل السريع، تجارة الملابس، صيانة، إعادة البيع revendre، السمسرة courtier..)، أو الدراسة . أما العبادة التي هي فترة وجيزة وهي الصلاة في وقتها التي تعتبر بالنسبة إليه الفاصل الزمني بين مختلف الأعمال في الحياة اليومية ، والتي نجدها في أسلوب التي يتعامل بها السلفي في ضرب المواعيد بين الصلوات الخمس بدل إعطاء الزمن الساعي وفضاء الالتقاء أمام مسجد أو مكان العمل .

أما بالنسبة إلى وقت الفراغ لدى هؤلاء الشباب المتدين تختلف بحسب العمل الممارس فمنهم من يعمل إلى وقت متأخر مما لا يسمح له بالإلتقاء وتبادل الأخبار، وهناك ما يسمح لهم مكان عملهم بملقاتهم بالنظر إلى نوع تجارته والعمل عند نفسه (ملكه الخاص) ، ونجد فئة من بين السلفيين من تمارس الرياضات الفردية في نوادي أو في البيت ، وفي قيمة الوقت لدى مبحوثينا يقول أحدهم : "...الوقت هو الحياة ، وهو مزرعة الآخرة " ، و يدل هذا القول على قيمية الوقت لدى المتدين و المنضوي تحت الرأسمال الديني أو القيمي، أين يعطي الشاب قيمة لحياته التي يعيشها دينيا ، وبنظرة نحو الخلاص في الآخرة ،ويأتي" كايوا روجيه" في كتابه الإنسان و المقدس بالقول : " أن الإنسان المتدين هو من يعتقد قبل كل شيء بوجود وسطين متكاملين :واحد يستطيع الإنسان أن يتحرك فيه بعيدا عن كل قلق ورعدة ، ...وآخر يضبط فيه كل ميل من ميوله ويحتويه ويوجهه شعور حميم بالتبعية.. ".[63]

وبالتالي فإن اهتمام السلفية بالعبادات والطقوس التي يجب أن يقوم بعكسها سلوك التابع وتطبيقها يعطي للايدولوجيا السلفية بعدا متجسدا يجعل منها يوتوبيا مطبقة une utopie pratiqué ،كما أن امتداد متطلبات المذهب السلفي إلى نواحي السلوك العبادي تجعل منه مشروعا ذي إستراتيجية شاملة une stratégie maximaliste ترمي على إصلاح جميع أوجه الحياة الدينية اعتقادات كانت أو سلوكيات ،تحمل السلفية إذن تصورا سلوكي comportementaliste للحياة الدينية يتوجب أن تتحول التعاليم السلفية

[63] روجيه كايوا2010 ، الانسان و المقدس ،ترجمة سميرة رشا ، ،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط01 ، بيروت ،لبنان،ص 35-36

إلى سلوكيات ملموسة وليس إلى مجرد تعلق عاطفي لا علاقة له بالنصوص المؤسسة ولا أثر له في السلوك .[64]

رابعا- الفضاء العام والمتدين السلفي - إرادة التمايز و التموضع من جديد - :

من الملاحظ أن الفضاء العمومي في المدينة يشمل مجموع الأمكنة التي نصادف فيها مختلف التفاعلات الاجتماعية و السياسية و الثقافية والاقتصادية ،فالشارع و الحي و المقهى وأماكن الرياضة هي كلها فضاءات عامة تسمع بالتواصل و الممارسة في الحياة اليومية . حيث ومن خلال الأستاذ "سواريت بن عمر" أن هناك علاقة تكاملية بين قضية التبرير و الفضاء العمومي ،ولاسيما في ميدان الفضاءات العمومية المختلفة [65] ، ومن خلال الدراسة لاحظنا كيف هو المعاش اليومي و التفاعل في الفضاء العام ، حيث نجد القضية التبريرية لدى هؤلاء الشباب هو في تبادل أطراف الحديث لدى المتدينة السلفيين من الشباب أمام باحة المسجد قبيل أو بعد الصلاة . وباعتبار "الجامع" محور حياة الشاب السلفي حسب الباحث "معتز الفطناسي"، ففيه يتعبد ويتعلم ويأكل وينام ،وحوله يلاقي الأصدقاء ويتبادل أطراف الحديث معهم .بل إن مقر عمله يكون في كثير من الأحيان عربة يقف بها أمام باب الجامع لبيع العطور أو الكتب أو ما شابه ذلك ،فالجامع هو بمثابة المجال الحيوي الذي يختزل مجموعة من الفضاءات الأخرى (البيت الأسري ،مقر العمل ،فضاء الترويح على النفس وملاقاة الأصدقاء) .[66]، هذا بالإضافة فضاءات التجارة غير الرسمية أين نجد بعض من السلفية يتخذ من الأمكنة كالرصيف وأماكن الحركية الدائمة لعرض مبيعاتهم . وهنا نرى رؤية اقتصادية مجالية غير شرعية في تملك المجال وعدم الخضوع للضريبة إلا أن الأخيرة تصطدم بتوجهم الديني .

أما المقهى حتى ولو بشكل ضئيل فهو يعتبر مكان الالتقاء لدى بعضهم ،فباعتبار فضاء المقهى المكان الرجولي، الذي يجد فيه الشباب الحضري وأبناء الحي راحتهم ومكان يلجئون إليه للالتقاء الأصدقاء و الرفاق ،فالمقهى إذن عبارة عن مكان حيادي حيث يجد كل واحد مكانه الشباب ،العجوز ،الفقير و الغني ،الغريب وابن البلد .ويتم

---

[64] ابو اللوز عبد الحليم ،الطقوس التعبدية عند الحركات السلفية الجديدة ، مجلة المواقف للبحوث و الدراسات في المجتمع و التاريخ،افريل 2008،ص 241

[65] حمدادو بن عمر، تقرير عن المؤتمر الدولي حول"الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية :لقاء السياسي،الديني،المجتمع المدني و التكنولوجيات الحديثة للإعلام و الاتصال"،إضافات ،العدد 15،صيف2011،ص186

[66] معتز الفطناسي 2014،دراسة ميدانية للظاهرة السلفية في حي شعبي ،من كتاب السلفية الجهادية في تونس الواقع و المآلات ،المعهد التونسي للدراسات الإستراتيجية ص 223

الالتقاء المستمر بين عدة جماعات داخل المقهى كمكان للراحة و الترفيه في بعض الأحيان .

وعلى هذا الأساس، نلاحظ عدم ارتياد الشباب السلفي المقاهي بشكل كثيف، بل إن المسجد هو فضاء اللقاء المفضل الذي يمكنهم من "استقطاب" مريدين جدد وكذلك من اللقاء "بالإخوة". لا تتأكد هذه الحدودية فقط عبر الخطاب الديني الذي ينتجه السلفيين، بل إنها تتأكد من خلال مجموعة من الرموز والسلوكيات التي يمسرح من خلال السلفيين ذواتهم في الفضاء العمومي، والتي تشتغل بوصفها أدوات تواصلية بين الشباب المنتمي للمجموعات السلفية، تتمثل هذه الرموز في المظهر الخارجي، والمتمثل في اللباس القميص و اللحية و النقاب بالنسبة للنساء، ويشتغل التيار السلفي كمجال للتنشئة الدينية التي تمكن أفرادها من التطبع بالفكر السلفي في مستواه الثيولوجي، وفي مستواه السلوكي اليومي، وذلك في إطار فوران للمعنى الديني على بقية المعاني الدنيوية الأخرى. يفرض هذا الأمر نوعا من الانضباط السلوكي المتمثل خاصة في عدم السلام باليد على النساء، وهو ما يعني تأسيس أرثوذكسية دينية تلعب دورا تعبويا ضد بقية المجتمع لتغذي بذلك كل أصناف العنف الرمزي والمادي ضد المجموعات الاجتماعية الأخرى المعتبرة مارقة عن الدين. [67]

ويلخص الباحث "الغرباني" في هذا الصدد كل من هذه الفضاءات وفي مثال مجتمعه التونسي ، إذ يعتبر الشباب السلفي أنفسهم بمثابة الفرقة الناجية الأمر الذي يجعل إيديولوجيتهم الخاصة مرتبطة برؤية **"طهرانية خاصة "** تمكنهم من رفض بقية التأويلات الممكنة لما يمكن أن يكون عليه الإسلام . من هنا تتبرز ثقافة التكفير والتحريم(السلفية المتشددة) التي تميز خطاباتهم في الفضاء العام التونسي وفي خطب يوم الجمعة؛ فالتكفير وهو آلية الوصم والإقصاء التي يعتمدها السلفيون لإقصاء خصومهم وأيضا لرسم حدود بينهم وبين المجموعات الدينية الأخرى التي غالبا ما يعتبرونها "مجموعات تحريفية " (نفس الشئ تقريبا نجده لدى الجماعات اليسارية المتناحرة حول الفكر الماركسي)، بل إزاء المجتمع وكل مؤسساته وقوانينيه التي يجب تغييرها بما أنها لا تتناسب مع "شرع الله"، بل إن المجتمع هو مجتمع جاهلي وفاسد. ومن هنا يجب تغيير هذا المجتمع بتحكيم شرع الله ولكن في ذات الإطار يجب ألا

[67] فؤاد الغرباني ، الشباب التونسي و الحركة السلفية ،نفس المرجع .

ينخرط في المجموعات السلفية إلا هؤلاء الذين لهم الاستعداد للتوبة والانخراط بشكل جدي وحقيقي في الرؤية السلفية لما يجب أن يكونه المجتمع، ولما يمكن اعتباره أيضا "الإسلام الحق".[68]

وفي إطار البحث عن الانتماء وظهور مجموعات مجهرية هي بالمعنى الفيبري جماعات شعورية ،التي تتأسس على التواشج ،و التواتد،و التوالف في تقاسم هواية أو انتماء مشترك ،ذلك هو حال المجموعات الشبابية السلفية التي باتت مرئية في الفضاء العمومي الحضري وترسم الحدودية عبر مسرحة الذات في الفضاء العمومي، وفق منظور خاص بها ،حيث الإعجاب بالسلف الصالح ،واعتبار المسلمين الأوائل وبخاصة الصحابة و تابعي التابعين هم ممثلوه الإسلام الحقيقي "لينزل بذلك زمن النبوة منزلة تقديسية .[69] ، ويرى "غوفمان" إلى أن تقسيم الجانب الأكبر من الحياة الاجتماعية في مجالين :حدود المواجهة و الخطوط الخلفية .وحدود المواجهة أو خطوط التماس هي المناسبات و اللقاءات التي يتولى فيها الأفراد أدوارا رسمية ، أما الخطوط الخلفية ،فهي المواضع التي يتجمع فيها الناس ويهيئون أنفسهم ويستعدون للتفاعل مع الآخرين في وضع يغلب عليه الطابع الرسمي، و هذه الخطوط الخلفية تشبه كواليس المسرح أو المشاهد التي لا تغطيها الكاميرا في عالم السينما .[70] ، ويبرز من خلالنا هذا في طريقة تعامل الشاب السلفي مع نظيره في جماعة السلفيين ،وتعامله وتفاعله مع العامة، تختلفان عن بعضهما البعض ،إذ نجد يقومون بنوع من تصفية لفظية و سلوكية تختلف عن الصورة التي يريد هو تقديمها في الفضاء العام .وهذا كما حدثنا (ع.35سنة) أنه كان يمارس المسرح قبل تمسلفه ،لكنه لازال بخفة ظله ومزاحه مع من يعرفونه من الأصدقاء ،وكذلك بعض المبحوثين الذي تعرفنا عليه في احد الأسواق المعروفة بالبزنسة والذي يقع في بلدية حجاج **Bousquet**، أين يمارسون هذا بيع الهواتف الذكية و الساعات الثمينة و الملابس الآتية من الخارج عن طريق الطلبية باعتبار سكان المدينة توجد جالية كبيرة بها في فرنسا ،أين تحدثنا معهم

---

[68] فؤاد الغرباني ، الشباب التونسي و الحركة السلفية :اية دلالة سوسيولوجية ؟،قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة ،مؤسسة مؤمنون بلا حدود ،19 ابريل 2014 .

[69] فؤاد الغابالي ،الشباب و الدين في تونس ، نفس المرجع ،ص 41-42

[70] انتوني غدنز ،علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)،ترجمة : فايز الصباغ ،المنظمة العربية للترجمة ،الطبعة الرابعة ،2005،ص 173.

وهم يمزحون و بخفة ظلهم التي أكسبتهم المقبولية والولوج بمرونة من قبل بقية الشباب،برغم الزي الإسلامي .

ونخلص بالقول بأن السلفيين يوجدون على حدود المجتمع و تخومه يتطلب منا أولا تفسيرا لبعض المصطلحات مثل "**الحدوديين**" و"**الفضاء الرمزي**". إن الحدوديين هم الأفراد و الجماعات الذين يعيشون على الحدود الرمزية لمجموعات اجتماعية مختلفة عنهم .هذا الاختلاف ليس جغرافيا بل هو ثقافي رمزي قد يرتقي إلى الحد الفقهي العقائدي مهما كان فعل الضغوط الرمزية الناتجة من التباين القيمي والأخلاقي والعقائدي بين هذه المجموعات ،ويسمى" بيار بورديو" ذلك "**الحقل الرمزي**" الذي يتشكل حسب اعتقاده من"جملة العلاقات الموضوعية،القائمة بين مجموعة من الأوضاع ،أما أن يكونوا أفرادا أو مؤسسات ،حسب موقعهم الحالي أو المحتمل ،في بنية توزيع مختلف أنواع السلطة التي يتطلب امتلاكها بلوغ الأهداف الخاصة ،وهي شرط أساسي ومهم لتحقيق التوازن بين القوى الفاعلة في الحقل، وفي الآن ذاته ،بواسطة علاقتهم الموضوعية بالأوضاع الأخرى (سيطرة، تبعية ،تطابق ...الخ) ،وعلى هذا الأساس فإن الحدوديين المتموقعين داخل الحقل الرمزي مدعوون إلى تجاوز هذا التباين ،إما بالقبول أو النفي ،لأنهم في بعض الحالات يجدون أنفسهم مدعوين للتعايش مع الكل خارج كل هذه الضغوط ،أو أنهم يرفضون القيم السائدة بعلة أنها غير شرعية وبالتالي تصبح الوضعية الحدودية مبنية أساسا على الفرق العقائدي ،في هذه الحالة لا يكمن قبول الآخر لأن في ذلك نفيا للذات. [71]

إن الوضعية الحدودية – بهذا المعنى - هي وضعية غير سوية وذات نتائج سلبية قد تصل حدود انشطار الأنا الجماعي .فالأنا الفردي في الوضعيات السوية لا يتوحد إلا مع الأنا الجماعي .أما الأنا الفردي في الوضعية الحدودية فإن توحده الواعي واللاواعي مع الأنا يضعف . إن الإحساس بالتمايز و الاختلاف تولده الوضعية الحدودية فينشطر الأنا الجماعي .هذا الانشطار ثقافي تأويلي ،ثم إن هذه العناصر انفصلت لأنها اختلفت ثقافيا إذا ،فالوضعية الحدودية ليست وضعية مادية جغرافية بل ثقافية بالأساس .لذلك نجد أن مجموعات تنتمي إلى مجتمع واحد يمكن أن نقف من الناحية الثقافية والعقائدية على فاصل حدودي في علاقتها بعضها ببعض ،وتكون

[71] **حافظ بن عمر ،اثبات الهويات السوسيولوجيا الآخر- قراءة سيكوسوسولوجية في بروز الظاهرة السلفية في تونس ،مرجع سابق ،ص217.**

المجموعة الأقل عددا هي التي تعيش على تخوم ثقافة وقيم المجتمع الأصل ،وهي بلغة بورديو السوسيولوجية "محاولة الخروج أو التموقع في فضاء حقلي جديد تبني فيه قواعد جديدة للفعل الاجتماعي ".[72]

أما **النظرة السلفية للمرأة** بين فضاءها الضيق والفضاء الرجالي المفتوح ، تعد المدينة محل الدراسة ، المدينة المحافظة المنفتحة بالمقارنة والمدن المجاورة ،وكبقية المدن الجزائرية باستثناء المدن الكبرى كقسنطينة و وهران والجزائر العاصمة لا للحصر ،التي تعد أحد مكوناتها هي خليط من الأقليات والتي استقطبت الهجرة الداخلية من الأرياف إلى المدن أين نمت ثقافات وممارسات على المستوى السلوكي والفضائي أو ما يسمى الكسموبوليتانية من اختلافات دينية ومذهبية وعرقية. أثرت أو أضفت على القيم الحضرية السائدة ببروز مصطلحات كترييف المدينة ،وعقليات لا تستند إلى الحشمة و الحياء من الشخص الكبير أو المرأة وضعف قيمة الجار،...وغيرها .

وبالنسبة للمرأة في مدينة سيدي علي حازت في الفترة الكولونيالية وبعدها على نوع من الاستقلالية وذلك بخروج المرأة للتعلم و العمل ، وهذا يدل على اهتمام الأسرة بتربية وتعليم البنت بالرغم من التقاليد و العرف الذي كان ينظر إلى المرأة بصفة محافظة ،حيث أن مهنة التعليم و عموم العمل لم تكن حكرا على الرجل فقط ، لذا تعد هذه النقطة مهمة في تفسير العقلية السلفية في تماشيها أو لا ، مع ما تفرضه الحياة الحضرية و الاجتماعية بالجزائر المعاصرة من تواجد المرأة في الفضاء العام وتمكينها في عديد المجالات ،ما يؤخذنا إلى فكرة المساواة بين الجنسين وماهي ردود الفعل من ذلك لدى هؤلاء ؟ . ففي موضوع المساواتية التعليمية يظهر الجمهور الجزائري أكثر مساواتية من الجمهور في العالم العربي و الإسلامي حيث في موقف الجمهور الجزائري الذي شمله المسح لعالمي في **2002** حيث عبر **71.5** بالمئة من الجزائريين رفضهم عبارة إقصاء النساء من التعليم الجامعي و التعليم ضد المرأة .[73]

أما بالنسبة **للموقف السلفي من المرأة في علاقتها بالفضاء** يظهر محافظا، وذلك بالتأثر بالوهابية في الثلاثينات و استمر بعد الاستقلال في مواقف جمعية القيم بعد الاستقلال .كما يمكن ربطه بالاتجاه العام المحافظ تجاه النساء السائد في بلاد الإسلام

[72] **حافظ عمر، نفس المرجع،ص 218**

[73] **مصطفى راجعي ،التدين و جودة الحكامة في الجزائر ، ص 193**

اليوم و خاصة في دول الاقتصاد الريعي حيث تساعد طبيعة الاقتصاد النفطي السائد على عدم إشراك النساء في الاقتصاد. فالسلفيين الجزائريين يشتركون مع المتدينين في الأديان الأخرى في المواقف المحافظة عموما اتجاه النساء، إذا كلما كانت مشاركة الشخص الدينية عالية كلما كانت له مواقف محافظة من النساء . وتبرز نقطة مهمة حيث إن الأجيال الشابة في المجتمعات الإسلامية ما زالت تحمل المواقف التقليدية تجاه النساء الموروثة عن الآباء الأجداد [74]. أما النظرة السلفية للمرأة لدى مبحوثينا فنلحظها بين الثوابت السلفية و المتغيرات المتأتيتة بفعل التحديث أين تظهر من خلال أقوال المبحوثين:

"حسب رأيي المرأة تستر نفسها في بيت زوجها خير من ممارسة ألف نشاط" ،ويستشهد أحدهم بقوله تعالى : "الرجال قوامون على النساء فيما فضل الله بعضهم على البعض "، وفي سؤال حول إعطاء الحرية للمرأة في المساواة بين الرجل و المرأة و الامتيازات التي حققتها يقول مبحوث : "لا خضوع و لا ذل و لكن تكامل هو الأفضل " ،ويقول أخر مستشهدا بقوله تعالى : "وليس الذكر كالأنثى" وفي جانب الحرية حسبه فهي مقيدة بشرع الله .

وفي حالة من الحالات التي أجرينا المقابلات معها ،يقول المبحوث (ع.ق 32 سنة)، أنه لا حرج في الزواج من أجنبية ،وهذا حسبه لأجل إدخالها الإسلام ، أما في نظرنا هو تحول في نظرة الشاب المتدين إلى المستقبل من خلال عبور الحدود ،و محاولة لهدف متواري هو في إمكانية الهجرة من خلال هذا التوجه الجديد، وهذا في ظل المتغيرات السوسيو-اقتصادية و الاجتماعية التي تمر بها الجزائر ،بالإضافة إلى الوسائل المتاحة في خلق الروابط و التعارف الممتد في شبكة اتصالية بين هؤلاء الشباب .

ونخلص حول هذا الجزء، بان إرتباط الموقف السلفي من القضية النسائية ،بأنماط محددة في التراث الفقهي الإسلامي ترى فيها عورة مكانها الطبيعي هو الشارع ، أما صياغة الخطاب السلفي التقليدي في معادلة السفور و الحجاب وفق منهجية دفعت إلى انتشار ثقافة وسط السلفيين تعتبر أن الحجاب يعني العزل و الإقصاء ،وليس مجرد

[74] مصطفى راجعي ،المرجع نفسه ص ص 194-195

قماش شرعي فقط، ولذلك ظل الاعتراف بمشاركة المرأة في الحياة العامة وخروجها من البيت نوعا من السفور.

خامسا- رؤية في هوية المتدين السلفي (العلمي) من خلال الخطاب :

تهدف الرؤية إلى تحليل خطاب المتدينة الشباب من السلفية العلمية ،وذلك في الكيفية التي يعَرفون بها أنفسهم ،وما هي نتاجات التدين على نفسياتهم، وفي التغلب على مشاكل ما يعترضهم ، و السائدة في الحياة الحضرية التي فيها من المتناقضات مع المعتقد السلفي ،وبالتالي نحن أمام ما يسميها ميشال دو سارتو "التدبير بمهارة"[75] faire avec أو الاستعمال ،في الكيفية التي يتخذ بها (المتدين) التدابير اللازمة والاحتياطات في معالجة أمر أو مواجهة معضلة ، حيث تتباين هوية التدين السلفي من حيث الخطاب من خطاب إلى آخر ، وإن كان الجميع متفق على الالتزام بالشريعة الإسلامية في تأصيل الموقف من بعض قضايا ، فيما يتعلق بحقوق الأقليات و المرأة و الإنسان و الحريات الفردية و الفنون وغيرها ،

فالسلفية العلمية هي الخط المحافظ و الدعوي ،وقد اختار الدعوة و التعليم ورفض مبدأ المشاركة السياسية ،مركزا جهوده على ما يعتبرها منحرفة ،بصورة رئيسية على الفرق الإسلامية الأخرى (الشيعة،المعتزلة والخوارج) . وما تجدر الإشارة إليه في اهتمام السلفيين المعاصرين بالعقيدة والعبادات، لذا تجد معظم كتاباتهم وأحاديثهم ودروسهم تقتصر في غالبيتها على الأحكام الفقهية خاصة تلك المرتبطة بالعبادات وأحيانا المعاملات، والزهد والرقائق، وعلوم التفسير وعلوم الحديث، والعقائد والتوحيد . فالهوية في خضم كل التحولات و التغيرات التي يعيشها هذا الفرد –الشاب خاصة- يمكن القول بأنها تشكل هوية "واحدة" و"متعددة" أو "متنوعة" في آن واحد .فهي بعبارة أخرى هوية يمكن نعتها بالعمومية و الخاصة وهي هوية تمتاز بالحركية ولكن يبقى الحديث ، دائما عن هوية لا غير ،فالهوية الفردية، هي عبارة عن هوية شخصية تتجاذبها قوتان بحيث نجد أن هذه الهوية هي حصيلة المعادلة التي تجمع بين مختلف الهويات الفردية / الجزئية للفرد .[76]

---

[75] **ميشال دو سارتو ،ابتكار الحياة اليومية فنون الأداء العملي ، مرجع سابق ،ص 68**

[76] **رشيد حمدوش ،بناء الهوية عند الشباب الجزائري أو ميلاد الهويات الصاعدة ، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية،العدد 11،جوان 2013،ص 110.**

إن الإستراتيجية الهوياتية لدى الشاب الحضري والمتدين ، قد يقصد منها تحقيق للتشابه و الامتثال أو التنكر ومحو للهوية ،أو قد يسعى لتحقيق الاندماج وكل هذا طبعا سعيا وراء حل لتلك الأزمات و الصراعات التي قد يتخبط فيه الشاب داخل الجماعة أو المجموعة .ومن جهة أخرى ،قد يسعى الفرد في توظيفه لهذه الاستراتيجيات إلى إبراز بعض خصائص هويته التي تجعله متميزا عن الآخرين ،وبالتالي إثبات فرديته وتميزه ومنه الاعتراف بالاختلاف و التميز و الوضوح الاجتماعي فعندما يعجز الفرد عن تحقيق التشابه و الاندماج ،يتبنى الاختلاف و التميز كإستراتيجية لإزالة التهديد الذي يحدق بهويته الخاصة [77] ،

فمقاربتنا **للهوية الخطابية** التي تعمد إلى إيجاد الدلالات و المعنى (المضمر) في ما يسمى بالسوق الألسنية لدى الشباب من السلفية ،التي لا طالما كان الخطاب لديهم هو ناقد لكل ماهو حداثي المتجلي في مقولة الإتباع وليس الابتداع ،الطارحة لإشكالية التمسك بماضي (السلف الصالح) وطرح كل ماهو حداثوي بآلية التبديع ، حيث تقتصر السلفية العلمية في الفصل بين المجال الشرعي والسياسي، والتي يهتم علماؤها بنشر العلم الشرعي من مصادره الأصيلة من الكتاب والسنة وما سار عليه السلف الصالح في العصور الأولى. والتطبع بهذا المنهج في حاضر الحياة الحضرية التي في نظرنا تعيش صراعية متخفية تبرز في الصراع الهوياتي الديني .ومن مظاهر الهوية الخطابية الشبابية ،نجد تعريب التدين أو(اللغة المعممة) arabisation de la religiosité، وهذا نجده من خلال ملاحظتنا لتواجد اللغة العربية في كل مناحي الحياة كاللغة المختارة للهاتف النقال ،و التطبيقات الخاصة بالدين و العقيدة. ومن جهة أخرى إذ يتحدث الشاب السلفي بطلاقة وبلغة فصحة ما يجسد مقولة "من لا يتقن العربية ليس بالسلفي " و يستثنى هنا المعاملات التجارية أين أصبحوا يكتسحون هذا العالم اين تنوعت مهنهم حتى تجارة السيارات .

ومن أمثلة الهوية الخطابية لدى السلفي ، وفي جزئية اختيار المنهج السلفي ،حيث يقول أحد المبحوثين :" المنهج السلفي هو المنهج (الطريق) المبني على إتباع الكتاب و السنة على فهم سلف الأمة ، أي فهم الكتاب و السنة على ضوء فهم الصحابة و القرون المفضلة بعدهم "

[77] رشيد حمدوش ،بناء الهوية عند الشباب الجزائري أو ميلاد الهويات الصاعدة ، نفس المرجع، ص 07

، ويقول أخر بخصوص تعاطي الشاب السلفي مع التحولات بالمجتمع الجزائري : " تقديمي لهذا التوجه في المجتمع الجزائري هو توجه حر ،ومنه من ساهم في مواكبة التحولات بإعطاء صورة حسنة عن الإسلام ،ومنه من يساهم في أعمال الشغب و التوتر في المدينة أو الريف " . وفي رؤية السلفي إلى دوره كمتدين في المجتمع ،ومع استثناء السلوك الفردي التديني لدى البعض يقول :" المتدين في المجتمع هو عنصر فعال ،مهما قيل . أما بعض التصرفات الفردية التي يدعو إليه الشرع ،فيحاسب الشخص و لا نرجعها للدين "، وفي ما يخص الهوية السلفية يقول أحد المبحوثين :" هم فئة اقتدوا بالمظهر الخارجي لرسولنا الحبيب، أما الجوهر فالله أعلم" ، ويقر هنا المبحوث إن المظهر الخارجي أو الزي ما هو إلا اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم ،أما الجوهر حسبه ليس بالإمكان معرفة إن كان هذا متدين أم تظاهر بالورع و الاستقامة ، ويعرف آخر التدين في مجموعة من المفاهيم بالقول : "التدين هو التزام بشرع الله سلوكا ومعاملة واعتقاد وعبادة "، وفي وجهة أخرى يعرف مبحوث التدين بأنه الاقتداء و الامتثال لله عز وجل بالقول :" التدين هو المشي على نهج الحبيب المصطفى ،و الاقتداء به بعد الامتثال و الطاعة لأوامر الله عز وجل " ، و في التدين المظهري لدى الشباب السلفي باعتباره هو "دعوة" يقول آخر :" التدين ليس محصور بين اللحية وتقصير في القميص وخطاب على الورق ،وإنما يرجع أمر إلى التأثير في المجتمع " ،

وفي علاقة " الهوية الخطابية السلفية" بالجانب النفسي الايجابي ، يتبادر أن سلوك التدين له دور فعال على الناحية النفسية وتحقيق السعادة حيث نجد جل المبحوثين يؤكدون على قيمة التطبع التديني وانعكاسه على نفسيتهم حيث يقول مبحوث: " قال أحد السلف : لو يعلم الملوك بالسعادة التي نحن فيها لجلدونا عليها بالسيوف :"كلما كان المسلم أكثر التزام بشرع الله كان أكثر قربا من الله وكان أمنا وراحة" . ويقول أحد المبحوثين : "التدين يترك في النفس الطمأنينة و الراحة و الهدوء و السكينة وسلامة التفكير و الشعور بالمسؤولية إتجاه الأمة الإسلامية الآن"،وفي صلة السعادة بالعبادة يقول أخر : " السعادة و الأمن مضمونهما هو صلة العبد بربه عن طريق الصلاة و الدعاء" ، "التدين لا يشكل عائقا مع أصدقائي"،

وعلى **مستوى الشكل** ،يظهر التصلب في ما يعتقد السلفيون من أن اللغة توقيفية ،بمعنى أنه يجب الالتزام بما في الكتاب و السنة و المأثور عن السلف الصالح من الألفاظ و المصطلحات ، وأن يترك كل لفظ مبتدع .أما استعمال مصطلحات غير السلف ،فليس إلا فتحا للمجال أمام المبغضين و الضالين .

وفي جانب الحضوة التي يتركه التدين ،و المقبولية لدى الآخر يقول المبحوث : " التدين اكسبني المكانة و الاحترام في المجتمع"،ويقول آخر: "نحن في مجتمع مسلم و بالتالي الشخص المتدين هو شخص مقبول و ذو مكانة في مجتمعنا" .وباعتبار السلفي حامل لرسالة يقول : "على المتدين الاختلاط بالعامة فهو صاحب رسالة "، وفي مواكبة التحولات في الشأن الثقافي و التثاقف الاختياري يقول أحد السلفيين : "لا بأس بتطلع إلى ثقافة الغير دون تأثيرها على ثقافتنا " .

- خلاصة الفصل :

ترمي هذه المقاربة إلى الإجابة على تساؤل يسعى إلى قراءة سوسيولوجية و انتربولوجية حول واقع التدين السلفي الشبابي بالمجتمع المدينة الجزائرية ، لتفسير جوانب من ظاهرة التدين وبخاصة في الشق السلفي في الجزائر، فكانت بدايتنا إلى تسليط الضوء على محور "المجتمع المحلي الحضري" في الدراسات الانتربولوجية للظاهرة الدينية ،و الأساليب الحياتية للتفاعل اليومي المشكلة للنمط العام للتنظيم الاجتماعي ، وتضمن المبحث الأول ، البحث في اشكالية التخصيص و التعميم ،والتعريف بمجتمع البحث بالإضافة إلى الرؤية السوسيوانتربولوجية للدين و التدين للمدينة محل البحث ، أما المبحث الثاني كان التركيز على تقديم "وصف مكثف" حول المشهد العام للظاهرة السلفية بالمدينة في ما تفرضه الحياة الحضرية و ما يفرضه التدين المعني ،وكانت من جملة الاهتمام ،أولا بمدى الممارسة الحضرية الشبابية و المتدين السلفي ،والقصد من ذلك هو البحث في عديد المفاهيم الحضرية من بينها المجتمع المدني و التفاعلات اليومية المشكلة للفعل المواطني ، ثانيا في ما يخص الفضاء العام و المتدين السلفي ،قد انصب الاهتمام عن الفضاءات التي تتركز فيها أهم التفاعلات في الحياة اليومية والمبررات حيال الفضاء العام ،في قراءة تاريخية و أنية في التمايز و التموقع ، كالحي و الباعة المتجولون ، و التملك المجالي ...،العنصر الآخر من المشهد العام ،هو الجسد وتقديم صورة الدين الصحيح ،حيث تبين أن السلفي يتميز بهندام متعارف عليه في اللحية و القميص ،مرورا بمران الجسد (الرياضة) وكيفية التعاطي معها و الآخرية (المرأة)، أما في جانب الزمن الحضري و السلفي الشاب فكما تقول "مارسيا الياد" أن للسلفي وقت مقدس ووقت مدنس ، فهناك زمن ديني- مقدس- هو وقت أداء الصلاة و الحلقات العلمية،وفي المقابل الزمن اللاديني كتحصيل المعاش وغيرها من المجالات التي أصبحت تولج من قبلهم كالمقهى،السوق ،... ،لكنهم يولون كل وقتهم إلى الزمن المقدس . أما العنصر الآخر و الذي يعتبر الحلقة الأهم و الأبرز وهي هوية المتدين في الخطاب ، فلا يخلو خطاب السلفي (العلمي) من أقوال الصحابة ،والعلماء بإعتباره (الخطاب) ميكانيزم لتصحيح ما يتم تصحيحه حسبهم من الزلل و البدع .

الخاتمة العامة

إنه لا من الجائز في الإستخلاصات الختامية في بحثنا ،القول أنه قد حان الوقت للخروج من خطة التعامل مع الموضوع الديني بآليات ثقافة الستر ،وللمواجهة الشجاعة لوضعنا الثقافي الذي تصح عليه عبارة الفيلسوف "هيغل" بأنه وضع (الشعوب ذات الوعي الغامض بتاريخها) .فما كان من صنف "اللا مفكر فيه" في الماضي يصبح اليوم من صنف مكابرة الواقع (déni du réel) ،و الخطأ ليس في التراث ولكن في طرق تعاملنا معه ،وعليه فالجدل القائم حول الثابت و المتغير الديني وإشكالية تحديث الإسلام و حداثة الإسلام بتعبير الباحث التونسي عبد المجيد شرفي، ومصير المقاربة التي تبحث في التدينات في مجتمع المدينة الجزائري ، هي كلها تصب في البحث في محور فكرة التدين الذي هو بين سندان الوقوف إلى جانب الأصالة ،أو مطرقة الحداثة و التحديث التي تتميز بها الحياة الحضرية .

وبالتالي فمناقشة موضوع الدين و التدين ،ومساقه في المجتمع الجزائري ،وبما له من الحساسية بالنظر إلى التقسيمات الإثنية و الاجتماعية و الثقافية بالجزائر،ومن المتعارف والمتفق عليه في هذا الباب ، أن المجتمع الجزائري وبحكم التحولات المتسارعة ،التي بدورها مست بنياته الاجتماعية والاقتصادية و الثقافية منذ مطلع التسعينات ،في وقت تتصارع فيه أنماط الفهم و القراءات وتأويل الإسلام ،حيث بالإمكان الفرد العادي ملاحظة ذلك ،فما بالك بالمتخصص ،أين نجد نوع تديني عام وشعبي يتقاسمه معظم الفئات الاجتماعية في مجتمعنا ،في مقابل نوع تديني سلفي أو وهابي كيف كانت التسمية يعرِض وينفر التدين العام الذي يرونهم منافيا لجوهر العقيدة وجانبا للإسلام الصحيح.

وبالرجوع إلى الظروف السياسية التي مرت بها الجزائر في سنوات الثمانينات ودخول ما أصبح يسمى بالإسلام السياسي،إلى الوقت الحالي أين تبرز بعض مظاهر الهويات الدينية التي إن صح القول لا تمت بصلة بالدين الرسمي و الشعبي ،الذي أتباعه الغالبية من المجتمع بالجزائر والمتمثل في إتباع المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية،والتي سعت الدولة ومواكبة للتحولات في هذا المجال من الحقل الديني و الوقوف أمام أشكال التطرف و التشدد الديني ،من خلال إقامة جسور إعلامية و الاعتراف بأحقية تدين الزوايا المعتدل .

أما تناولنا المذهب أو "التدين السلفي" ينطوي على رؤية نقدية واقعية لأوضاع المجتمع المتوجه إليه بالإصلاح،معارضا كل أشكال التضامن الواقعي التي تجمع الناس بروابط غير

رابط الاعتقاد الصحيح كالجنس والقرابة أو المذهب، من هنا كان رفض السلفية للاتجاهات الكلامية و الصوفية والفلسفية سُنيها ومبتدعيها ،ووقوفها في وجه محاولات فرض المذاهب الأربعة بالقوة على الأمة .وعلى المستوى التعبدي ،تهدف السلفية إلى إعادة تقنين الشعائر الدينية ،بتوحيد نماذجها ،كلماتها ،إشاراتها و إجراءاتها ،لكي يحافظ على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة . فهذا النوع من التدين يعد إصرار على إعادة المحاكاة répétition mimétique للماضي الذي يعتبر أصل النشأة و سبب المجد المنقضي ينتمي إلى صنف ردود الفعل الدينية الأولية ذات الشكل السحري .

وبعد تحليلنا للمقابلات التي وصل عددها خمس عشر مقابلة ،تبين أن معظم الشباب المبحوث من حيث الرأسمال الثقافي و التعليمي لهم مستوى لابأس به ،بدءا من المستوى الثانوي و الجامعي ،و من خلال الدراسة تم كشف بعض المميزات الشخصية السلفية من خلال مبحوثينا ، والتي تكاد توجد في جميعهم ،إذ تعتبر قواسم مشتركة بينهم تعكس مدى اشتراكهم في نفس المرجعية العقدية و الدينية و الأخلاقية التي يستمد منها هؤلاء المبحوثين معاييرهم الأخلاقية و السلوكية ،فهم شباب يحاولون تطبيق أحكام الدين كما تقتضيه الأدلة الشرعية ،وقد يتمتعون بحماسة واندفاعية في بداية تدينهم ومحاولة فرض أفكارهم بطريقة أو أخرى على من يتساوون معهم . أما في جانب ما يمده تدينهم فهو ممثل في صورة الفعل و رد فعل agir et réagir ،في محاولة إلى "بناء شخصية دينية" في الأول ،و"تحدي" و"عادية في اليومي" كاستمرار ،بفعل حرية مرجعية الدينية بالجزائر و تطور أشكال التنشئة الدينية ،مع العلم أن الأسرة في الجزائر لازالت تنظر إلى السلفية بأنها تقييد لحرية المرأة و الحياة عامة . فالمتوصل إليه أن المجتمع الجزائري وخاصة الحضري هو وعاء لتدينات مختلفة هي مرفوضة بالأساس ،يُفرض عليها التعايش و التآلف تحت اسم الوطنية والانفتاح على الحريات ،وبالإمكان القول أن أشكال التدين الإسلامي في المجتمع الجزائري تضاف إلى الدينات الأخرى . فالمجتمع الجزائري متمسك بأصالة الدين الإسلامي في نفس الوقت له تصور إلى الحداثة من خلال ثقافة التسامح ونبذ العنف... وغيرها

وبالاعتماد على ما تم استقراؤه من بحثنا ،يمكننا استخلاص النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة و التي يمكن حصرها في النقاط التالية :

- التدين الهوياتي يلزم الشاب على المستوى الاجتماعي ككل وفي الفضاء الحضري ،على تحقيق الاحترام الاجتماعي وفي نفس الوقت يقوم برسم الحدود في الرباط الاجتماعي من صداقات ومصاهرات ..الخ

- التدين بالمجتمع الجزائري عامة ومجتمع البحث يشهد تغيرات محسوسة بفعل الوسائط الاتصالية و الإعلامية ما يزيد الأتباع ،وبالتالي فمشهد الهوة الدينية سيزيد من الفروق الاجتماعية مستقبلا ، ففئة الشيوخ لهم اقتناع بالدين الشعبي و الولوي ،في مقابل الهدم و المقاطعة من قبل الشباب الذي لهم ذهنية النقد وإعادة التفكير ،مبررين ذلك بأنه ليس من حقيقة وصحت الدين .

- فكما للجسد المتحضر القدرة على عقلنة و ممارسة درجة عالية من الضبط على مشاعره ،ومراقبة أفعاله و أفعال الآخرين ،والقدرة على تشرب قوانين محددة بشكل دقيق حول ما يشكل السلوك المناسب في المواقف المختلفة ،فكذلك يقابله النوع العقلاني من التدين السلفي العلمي ،الذي بدوره يعمل من خلال إكساب شخصية الشاب نوع من المرونة مع جماعة الشباب سواء في فضاءات الانهماك كالتجارة والنقاشات اليومية.

- المتدين السلفي في المدينة لا يتشارك الحياة السياسية و الحضرية مع بقية الشباب ،ويظهر في نفي معظم المبحوثين انخراطهم في الجمعيات أو أحزاب ،وبالتالي فرص المواطنة السياسية غائبة تماما لدى هؤلاء المتدينة من الشباب الحضري .

- بالنسبة لموضوع الصحة النفسية و العقلية في نظرنا و المتوصل إليه بخلاف بعض الدراسات التي أنا المتدينة من السلفيين بأطيافهم لهم العصابية ، فمن خلال الاحتكاك المباشر مع المبحوثين ،أن في الغالب لهم شخصية تتصف بالهدوء و السكينة تارة والملاحظة لدى الشباب من السلفية طلبة العلم ،أما السلفيين أصحاب الحرف و التجارة فيتميزون بالتقاعل مع أفراد المجتمع ما يسهل التواصل و التعامل مع الأخر.

الملاحق

دليل المقابلة

البيانات الشخصية : السمات العامة

- السن
- المستوى الدراسي
- الوضعية الشخصية
- النشاط الممارس (الوضعية المهنية)
- الانتماء الجغرافي (الحي)
- الهواية

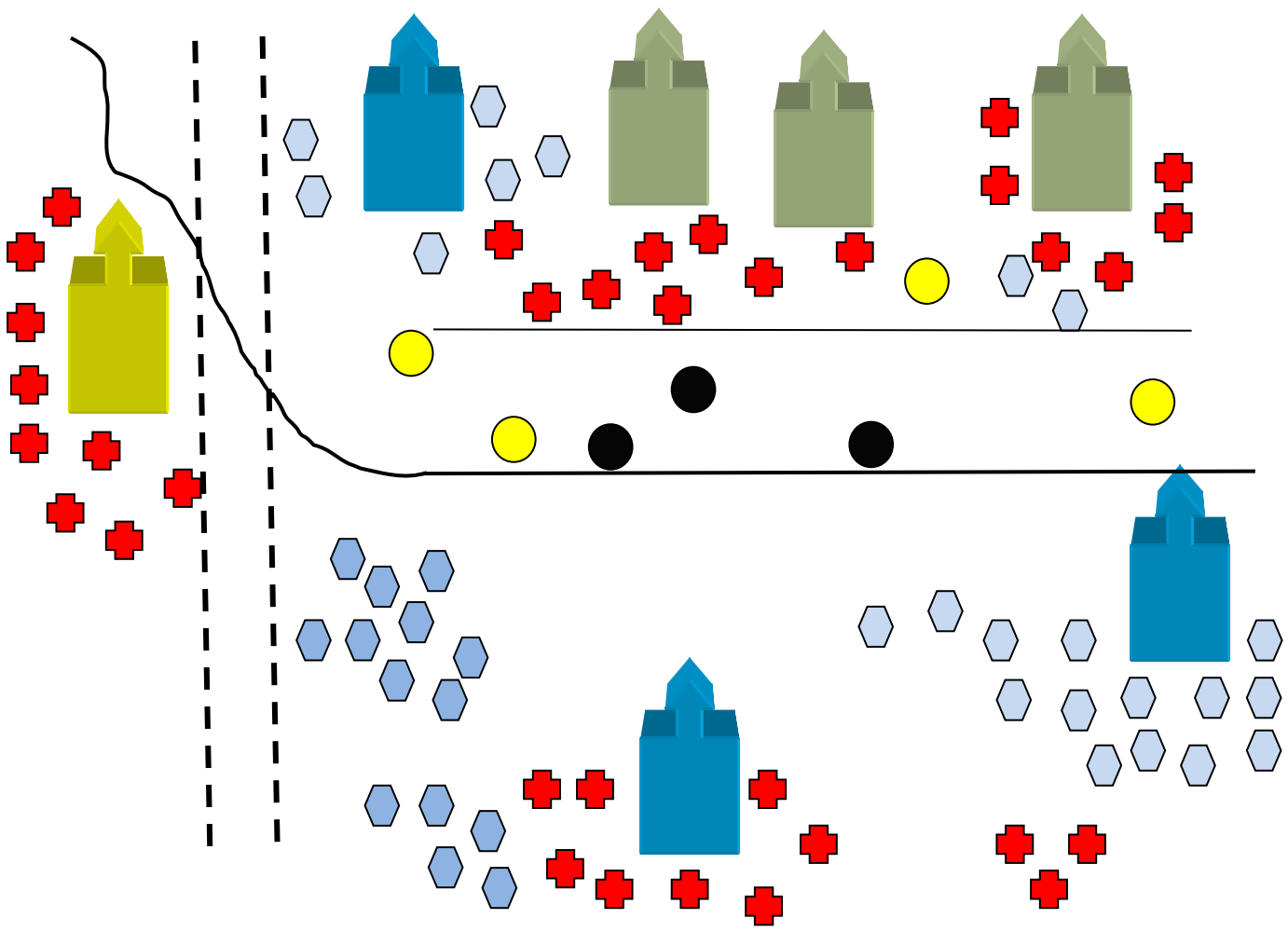
المحاور		الأسئلة
المحور الأول : **ثقافة التدين وسبل ترسخها لدى الشباب**		- ماهو التدين أو المتدين في نظركم ؟ و ما توجهكم الديني ؟ - منذ متى التزمت بالمنهج السلفي ؟ - كيف كانت حياتك قبل التزامك ؟ - هل هناك أفراد من قريب أو من بعيد ملتزمون بهذا المنهج ؟ - كيف تعرف لنا المنهج السلفي ؟ - كيف تقيم هذا التوجه في مجتمع كالمجتمع الجزائري ،وهل يسهم بشكل أو بآخر في مواكبة التحولات وخاصة في المدينة ؟ - تحدث لنا عن بدايات تدينك ؟ وماهي العوامل الدافعة لسلوك طريق الاستقامة حسبكم ؟ - إذا جئنا عن الحديث أن طرق الاستقامة هي سلوك فطري تبعا للحديث الشريف ،فما قولكم بإسهام العوامل الأخرى كالأسرة و الجامعة و الأصدقاء ووسائل الإعلام في صقل هذه الشخصية و غيرها ؟ فما قولكم ؟ - ماهو الظرف (الأسرة ،العمل ،الجامعة ،المحيط...)الذي سمح لك في سلوك الاستقامة ؟ وكيف ذلك ؟ - و ماهو المؤلف (الكتاب) الذي ترك لكم اثر في سلوك طريق الاستقامة ؟ - كيف تفسر مظاهر التدين المتنامية في أشكالها و خطاباتها ، والى ماذا يرجع الأمر ؟
	على المستوى الشخصي:	- تحدث لنا ،عن الأثر الذي تركه تدينك في حياتك في الجانب النفسي ؟ - اقتناعا بضرورة أن الاستقامة و الالتزام،هي الضامن الأساسي في الشعور بالأمن و السعادة ، فكيف تبرز ذلك ؟ - كيف تقيم طريقة الأداء في عملك بالمقارنة مع شخصيتك السالفة ؟ - ماذا أصبح يعني لك الوقت بعد تدينك ؟ - هل تدينك أضفى لك نوع من المكانة في المجتمع ؟ أم انه انقص منها ؟ - ماهو تقييمك للمتدينين الشباب وسلوكاتهم في الوسط الحضري ؟ - كيف من وجهتكم يتقبل المتدين نفسه بدءا من الأسرة إلى الفضاء العام ؟ ومن منطلق أي

المحور الثاني: تكون الشخصية المتدينة: (التميز في الذات و العلاقة مع الأخر)		فكرة
	على المستوى الجماعي :	- كيف كان انطباع محيطك من تدينك سوءا في العمل أو في الدراسة ... ؟ ، وما هو رد فعلهم ؟ - هل تدينك في جانب الزمالة ،ترك لك فرصة البقاء بجانبهم ؟ أم كان فيصلا في البحث عن من سواهم أين تتشارك القواسم معهم ؟ - من هو الفرد الأكثر تشجيعا لك في هذا الاختيار ؟ ومن هم الرافضون ؟ - هل أسهم تدينك في مشاركات جمعوية و أنشطة تدخل في إطار التضامن والتآزر كالجمعيات الخيرية و الثقافية ...؟ - في نظرك هل يحكم الآخرين على تدينك بأنه اندماجي؟ إذا كان نعم ،هل يحكم سلوكك في المجتمع أم من خلال خطابك ؟ أم ماذا ؟ - هل كان تدينك مسهما في حياتك المهنية و العلاقاتية ، بحكم أن الثقة و الإخلاص في العمل هما شيئان مهمان لدى رب العمل و الجيران ...؟ هل هناك علاقة في نظركم بين الاستقامة و فكرة الرجولة لدى الشاب ؟
المحور الثالث : **المتدين وممارسة الفضاء:**		- ماهو شعورك اتجاه مدينتك أو حيك ،وكيف تُقيم العيش في المدينة ؟ - ما هو المعنى من ممارسة الرياضة بالنسبة إليك ؟ وماهي المسائل الشائكة المتعلقة بها ؟ - ما قولك في ممارسة المرأة للرياضة ،والعمل وغيرها من الأنشطة التي تعتبر دعم مالي ونفسي؟ - ماذا يعني لكم الفن (الرسم،النحت،الرقص ،الغناء) واستعمالاته في المدينة ؟ فيما تتفقون ؟ - ماهو موقفكم من الأمكنة الشبابية كدور الشباب و الكشافة ؟ - ما رأيكم في الخطب من كل يوم جمعة؟ هل هي تواكب تطلعت الشباب و تجيب عن إشكالاتهم ؟ - ما هو رأيكم في الفضاءات التي لها علاقة بالثقافة وتمرير ثقافات الأخر و التعريف بها كالسينما والمعارض الفنية و التثقيفية .. وغيرها؟ - ما موقفكم من إعطاء الحرية للمرأة في المساواة بين الرجل و المرأة ،و الامتيازات التي حققتها في المجتمع ؟كيف تقيمون ذلك ؟ - هل انتم مع صلة بالانترنيت ؟ - وما هي الاستفادة تفيدكم منها هذه الشبكة ؟ - ماهي الصور و الأشكال الاجتماعية في الفضاء المديني التي لا تتلقى مع توجهك الديني ؟ وما دليل ذلك؟ - وأين هي الأفكار و التصورات الحديثة التي تتكيف مع توجهك ؟ - هل يشكل الهندام الإسلامي- القميص و اللحية- لدى الملتزم حاجز اجتماعي في خلق علاقات مع الأخر ،أم هناك آليات للمرونة مع هذه الجزئية ؟ - هل خلقت لكم في حياتكم بعض المشاكل ؟ - من خلالكم كيف تنظرون إلى من يحصلون على الوظائف عن طريق المعارف و الوسائط ،علما أنها كادت تكون ظاهرة في المجتمع الجزائري ؟ ما رأيكم في القروض التسهيلية والقروض التي تدعم الشباب ؟

شبكة الملاحظة

عناصر الملاحظة		
الجانب الثقافي /الاجتماعي/ الرياضي	جانب الممارسة	الجانب الفضائي و الأنشطة الاقتصادية
- ملاحظة الكتب في المساجد و الامكنة التي يرتادها السلفيين - الاشتراك في مقاهي الانترنيت les cyber café ، -ملاحظة الممارسة الرياضية الفردية و الرياضة الجماعية ،بالإضافة إلى الملبس الرياضي – -الاهتمام لدى البعض بكرة القدم مع العلم أنها لعبة شعبية ومحبوبة ،لذا لا تستثني المتدينة السلفيين في متابعة المقابلة تلفزيونيا . -جماعة الرفاق من أبناء الحي ،و المدينة	- مواسم الاحتفالات الدينية و الوطنية ،المقامة من قبل البلدية . - رفضهم إحياء ذكرى المولود النبوي الشريف.باعتبارها بدعة . - القيام بالنشاط الدعوي ،وذلك بإقامة ما يسمى "الدرس"، بحضور المدعوين من الأقرباء المتدينين. - الحفلات و الأعياد التي تعتبر غربية (كعيد الحب و رأس السنة الميلادية...) ، والنشاط الدعوي من توزيع المطويات و المنشورات في المحلات.	- عبر أحياء المدينة بعض السلوكات و الخطابات المتلفظ بها مع الجيران و الأصدقاء . - المقهى يعتبر مكان للجلوس المؤقت مع الأصدقاء ومن النادر ملاحظته بشكل منتظم . - مساجد الأحياء بالرغم الطابع الديني للإمامة (صوفي الموالي للدين الرسمي) إلا السلفيين مواضبون على الصلاة الخمس. - وسائل التنقل من و إلى ،في المدينة (التي تختلف بحسب الظروف الاقتصادية للمتدين ،كالدراجة الهوائية إلى النارية إلى السيارة). - شكل البنايات بالمقارنة مع المسجد وأماكن إقامة المصليات. - التملك المجالي المؤقت .الزواج ،المأتم..الخ ،والتجارة على الأرصفة - النشاط الاقتصادي ،و العمل الذي يعيش منه ،في الغالب من التجار ،أو الحرف أو المهن الحرة . - النشاط التجاري المزاول من طرفهم ،كالاتجار في الألبسة الدينية و الكتب الدينية ، وبيع اللوازم و العتاد ...وغيرها من أساليب المتاجرة

خارطة ذهنية Carte mentale تمثل الفضاء الديني المساجد و التجمعات السكانية و التجارة بالمدينة:



مسجد قديم التشييد.

مسجد حي شعبي حديث التشييد

مسجد شيد حديثا ذو طابع سلفي

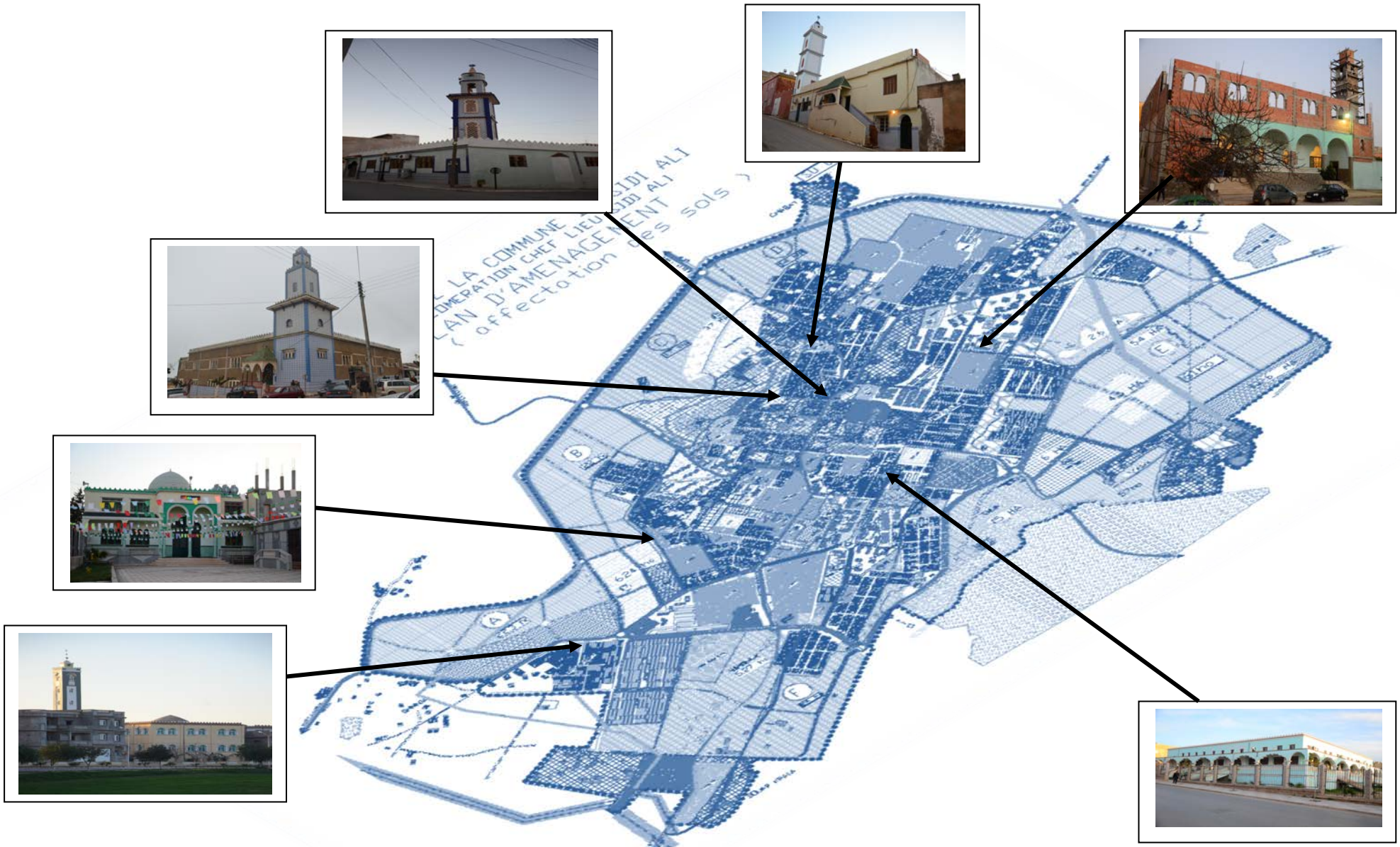
فضاء ممارسة الأنشطة الاقتصادية غير الرسمية : وباعة متجولون ،المتاجرة في الملابس المستعملة و الكتب الدينية

فضاء ممارسة الأنشطة الاقتصادية الرسمية (العطور محلات التجارة الدينية ملابس ،كتب ،مطعم،بيع الهواتف و الأحذية)

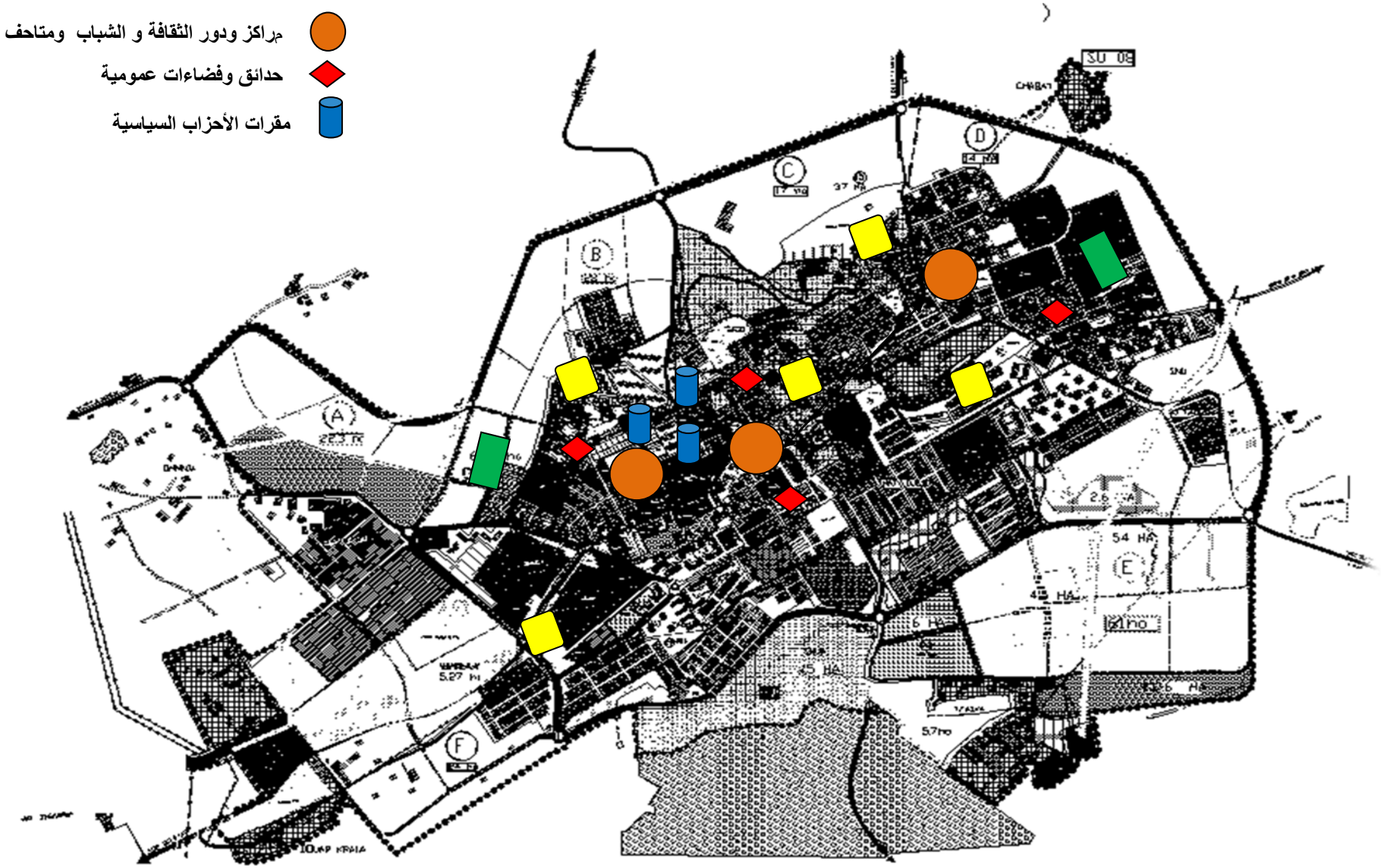
أحياء شعبية حديثة – تجمعات سكانية-

أحياء لمنازل فردية maisons individuels

الحد الفاصل بين المدينة و الضاحية


LA COMMUNE
SIDI ALI
AGGLOMERATION CHEF LIEU
PLAN D'AMENAGEMENT
(affectation des sols)

فضاءات ممارسة الرياضة و الترويح و الثقافة



قائمة المصادر و المراجع

----- قائمة المصادر و المراجع -----

أولا- قائمة المصادر بالعربية :

- القرآن الكريم
- صحيح البخاري و مسلم.
- محمد عميم الإحسان المجدي البركتي **(2003)،التعريفات الفقهية** -معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء و الأصوليين و غيرهم من علماء الدين،**دار الكتب العلمية ،ط 01،بيروت .لبنان.**
- محمد عبد الله الحاج **(2009)،القواعد الأصولية عند الإمام ابن تيمية في مجموع الفتاوى و باب المعاملات – دراسة استقرائية**، مكتبة الرشد ،ط01، الرياض ،المملكة العربية السعودية.
- عبد العزيز بن عبد الله **(1983)،معلمة الفقه المالكي** ،دار الغرب الإسلامي،ط01،بيروت ،لبنان.
- محمد ابن سعيد العلوي المالكي الحسني(**2008**)، **منهج السلف في فهم النصوص بين النظرية و التطبيق** ،المكتبة العصرية ،بيروت ،لبنان .

ثانيا– قائمة المراجع باللغة العربية:

1- بدوي محمود الشيخ (2009)، **الاستقامة منهج الالتزام على هدى الإسلام** ، سلسلة منار الشباب (2)، دار الأندلس الجديدة ، شبرا ، مصر ،الطبعة الأولى .
2- بدوي محمود الشيخ(2009) ، **الهويـــة** ،سلسلة منار الشباب ، دار الأندلس الجديدة ، شبرا ، مصر ،الطبعة الأولى .
3- أبي عبد الله محمد حاج عيسى (2006)،**عوائق الاستقامة و موانع التوبة** ،(ب.د.ن)،ط 01.
4- دراز ،محمد عبد الله (2010). **الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**.الكويت : دار القلم .
5- السمالوطي ،نبيل محمد توفيق(1981) .**الدين و البناء الاجتماعي : التحليل البنائي الوظيفي في مجال العلوم الاجتماعية** .جدة .دار الشروق .
6- السواح ، فراس (1988) .**دين الإنسان : بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني** .ط3،دمشق :دار علاء الدين .
7- شلحت ، يوسف باسيل (1996).**نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الطوطمية –اليهودية – النصرانية –الإسلام)**.تحقيق وتقديم خليل احمد خليل .بيروت : دار الفارابي.
8- شروخ، صلاح الدين(2012).**علم الاجتماع الديني العام** ، عنابة :دار العلوم .
9- احمد عرفات القاضي .(2008).**تجديد الخطاب الديني** .القاهرة : مكتبة مدبولى .
10- كايوا رويه (2010) ، **الإنسان و المقدس** .ترجمة سميرة ريشا .بيروت : المنظمة العربي للترجمة.
11- زاهي ، نور الدين(2005).**المقدس الإسلامي** .دار توبقال.الدار البيضاء.المغرب .ط1.
12- بيير بورديو (2012)،**مسائل في علم الاجتماع** ،تر : هناء صبحي ،هيئة أبو ظبي للسياحة و الترجمة –كلمة- ط 01.ص ص 434.
13- محجوب ،مصباح(2008) .**نساء في خدمة اللذة** .دار الانتشار العربي .بيروت .ط 1 .
14- المؤدب .عبد الوهاب(2010) ،**الإسلام الآن** .ترجمة كمال تومي .دار توبقال.المغرب .ط1.
15- مجموعة من المؤلفين(2010) ،**في الاجتماع السياسي و التنمية و الاقتصاد وفقه الإصلاح** - مدخل لتكوين طالب العلم في عصر العولمة - تقديم :عبد العزيز القاسم ،.ط 1،بيروت :الشبكة العربية للأبحاث و النشر .
16- رضوان السيد(2004) ، **الصراع على الإسلام : الأصولية و الإصلاح و السياسات الدولية** بيروت :دار الكتاب العربي.
17- عبد اللطيف الصنيع (1999)،**التدين علاج الجريمة** مكتبة الرشد. ، ط2.الرياض: م.ع.السعودية
18- عبد اللطيف الصنيع (2005)،**التدين و الصحة النفسية** .ط2.الرياض:دار الفضيلة.

19- عبد اللطيف الصنيع (2002) ،**دراسات في علم النفس من منظور إسلامي** (د.ط)السعودية : دار العلم للكتب.
مصطفى عمر التير ورولف فيغرسهاوس (2011)، **دور الدين في المجتمع** ، ط 01. ،دمشق : دار الفكر
20- إكرام عدنني (2013)،**سوسيولوجيا الدين و السياسة عند ماكس فيبر** .ط01..بيروت: منتدى المعارف .
21- علي عبد المعطي محمد (1985)، **مقدمات في الفلسفة** ،بيروت: دار النهضة العربية .
22- مراد زعيمي .(2007).**مؤسسة التنشئة الاجتماعية** .ط 01.الجزائر :دار قرطبة .
23- عبد الغني منديب (2010).**الدين و المجتمع –دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب** .ط 02.الدار البيضاء .المغرب :إفريقيا الشرق .
24- محمد عابد الجابري (2003)،**مواقف اضاءات و شهادات** ،الكتاب السابع عشر ،ط 01.الدار البيضاء : دار النشر المغربية .
25- طاهر محمد بوشلوش .(2008).**التحولات الاجتماعية و الاقتصادية و أثارها على القيم في المجتمع الجزائري** (1967-1999).دراسة ميدانية تحليلية لعينة من الشباب الجامعي.ط01.الجزائر : دار بن مرابط .
26- فؤاد إسحاق الخوري .(1997).**ايديولوجيا الجسد رمزية الطهارة و النجاسة** .ط1.بيروت :دار الساقي
27- محمد حبيدة وآخرون.(2014).**الانتربولوجيا من البنيوية إلى التأويلية** .الدار البيضاء.إفريقيا الشرق.
28- محمد مرزوق و آخرون(2012).**التدين و البحث عن الهوية في الوسط الطلابي** . منشورات مركز البحث في الانتربولوجيا الاجتماعية و الثقافية .كراسات المركز .
29- مصطفى راجعي .(2014).**التدين وجودة الحكامة في الجزائر** .-دراسة مسحية اجتماعية .ط 01.عمان.دار ومكتبة الحامد .
30- محمد بغداد (2010)، **الإعلام الديني في الجزائر الخطاب و الهوية** ،دار الحكمة :الجزائر .ص ص161 .
31- رضوان السيد (1997) .**سياسات الإسلام المعاصر مراجعات و متابعات** .ط 01.بيروت :دار الكتاب العربي .
32- عبيد بن عبد الله بن سلمان الجابري(2002)، **أصول وقواعد في المنهج السلفي**، مجالس الهدى للإنتاج و التوزيع، الطبعة الأولى .باب الواد، الجزائر..
33- محمد سعيد رمضان البوطي(1998)، **السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهبا**، دار الفكر المعاصر، بيروت،لبنان،دمشق،سوريا،الطبعة الثانية .
34- عبد العالي دبلة .(2011).**مدخل إلى التحليل السوسيولوجي** ،منشورات مخبر المسالة التربوية في الجزائر في ظل التحديات الراهنة .بسكرة.دار الخلدونية .
35- سعيد سبعون .(2012). **الدليل المنهجي في إعداد المذكرات و الرسائل الجامعية في علم الاجتماع** . دار القصبة: الجزائر ..
36- محمد عمارة (1994)، **السلفية** ،موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، دار المعارف للطباعة و النشر .
37- عبد الحميد قرفي (2010)، **بناء المعرفة السوسيولوجية – نصوص وضعت بتنسيق من دانيال كلود ايشودميزون**،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر .
38- عزت حجازي (1978). **الشباب العربي و مشكلاته** ، عالم المعرفة ،سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب ، الكويت .ص ص 241.
39- يحيي محمد (2002) . **جدلية الخطاب و الواقع** . الانتشار العربي .ط01. بيروت .لبنان
40- سامية الساعاتي (2003).**الشباب العربي و التغير الاجتماعي** .ط 01. الدار المصرية اللبنانية . القاهرة .
41- ماجد الزيود (2006).**الشباب و القيم في عالم متغير** . دار الشروق : عمان.
42- بومدين بوزيد (2012)، **الحركات الإسلامية من الفهم المغلق إلى أفق التجديد** . ط 01.دار قرطبة :الجزائر .
43- رمضان الصباغ (2003)، **الفن و الدين** ، الطبعة الأولى ، دار الوفاء : الإسكندرية.
44- حميد الفستلي (2013)، **حكامة المدن : نحو مستقبل حضري أفضل** ،ط 01 ،مطبعة المعارف الجديدة : الرباط.المغرب.
45- عبد الحكيم ابو اللوز(2012) ، **الحركات السلفية في المغرب (1971-2004)** بحث انتربولوجي سوسيولوجي ،مركز الوحدة العربية ،سلسلة أطروحات الدكتوراه (79).بيروت .

46- عزمي بشارة (2013)، **الدين و العلمانية في سياق تاريخي** –الجزء الأول-،ط 01، المركز العربي للأبحاث و **دراسة السياسات** ، بيروت .
47- مجموعة مؤلفين (2010)،**الثقافة و الآخر**، تكريما للطاهر لبيب .فتيحة السعيدي ، الثقافة :أية صورة و لأي موضوع ؟ ،الدار العربية للكتاب.تونس.
48- محمد نجيب بطالب (2002)،**سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**،مركز دراسات الوحدة العربية،ط 01،بيروت.
49- مفتاح محمد (2000)، و مجموعة من الباحثين، **المفاهيم تكونها وصيرورتها** ،ط1 ،منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية،الرباط ، المغرب.
50- محمد عمارة (1989)،**الطريق إلى اليقظة الإسلامية** ،دار الشروق، بيروت .
51- الياس بوكراع (2003)،**الجزائر الرعب المقدس** ،ترجمة: احمد خليل ،الطبعة الأولى ،دار الفارابي ، بيروت لبنان،المؤسسة الوطنية للنشر و الاتصال.
52- محمد عمارة (1989)، **تيارات الفكر الإسلامي** ،دار الشروق، القاهرة ،مصر.
53- محمد عمارة(1989)،**الطريق إلى اليقظة الإسلامية** ،دار الشروق،بيروت
54- محمد عاطف غيث : **علم الاجتماع الحضري** ، دار النهضة العربية ، الإسكندرية ، (د.ت).
55- نسيمة ربيعة جعفري(2006)،**الدليل المنهجي للطالب في إعداد البحث العلمي** ،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر.
56- عادل العوا (1964)،**التجربة الفلسفية** ، جامعة دمشق ،.
57- صلاح الدين شروخ (2012)، **علم الاجتماع الديني العام** ، دار العلوم للنشر و التوزيع ،عنابة ، الجزائر.
58- يوسف كرم (1962) ،**تاريخ الفلسفة الحديثة** ،دار المعارف ،مصر.
59- نور الدين زاهي(2012) ،**المقدس الإسلامي** ، دار توبقال ،الدار البيضاء ،ط 01.
60- يوسف شلحت(2003) ،**نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني(الطوطمية و اليهودية و النصرانية و الاسلام)**، تحقيق و تقديم :خليل احمد خليل ،دار الفاربي ،بيروت.
-61
62- محمد محدة (1990)، **علم الأصول الفقه الإسلامي** ، شركة الشهاب ، الجزائر.
63- الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (1997)، **الفرق بين الفرق** .الدار المعرفة،ط 2،بيروت
64- يوسف القرضاوي ،**الخصائص العامة للإسلام** ،مكتبة وهبة ،القاهرة ،ط7 ،عام 2008،
65- بن عبد الله محمد (2010)، **سيكوباتولوجية الشخصية المغاربية** ،ديوان المطبعات الجامعية ، الجزائر
66- سعيد سبعون ، **الدليل المنهجي في إعداد المذكرات و الرسائل الجامعية في علم الاجتماع** ، الجزائر : دار قصبة للنشر .
67- إبراهيم أبراش(2008)، **المنهج العلمي و تطبيقاته في العلوم الاجتماعية** ،دار الشروق ،ط 01،عمان ،الأردن.
68- السيد ولد أباه (2014)، **الدين والسياسة و الاخلاق** مباحث فلسفية في السياقين الاسلامي والغربي ،جداول للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ،بيروت ،لبنان.
69- محمد عابد الجابري(1996) ،**الدين و الدولة وتطبيق الشريعة** ،قضايا الفكر العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية ،الطبعة الأولى ،بيروت ،لبنان.
70- مصطفى حلمي(2006)،**المنهج السلفي لا الحداثة طريق النهضة** ، دار العقيدة ،الطبعة الأولى ، القاهرة .
71- محمد الحداد (2007) ،**ديانة الضمير الفردي و مصير الإسلام في العصر الحديث** ،دار المدار الإسلامي ،الطبعة الأولى ، بيروت ،لبنان .
72- بشير موسى نافع و اخرون (2014):**الظاهرة السلفية التعددية التنظيمية و السياسات** ، الدار العربية للعلوم ناشرون ،ط 01 ،بيروت .
73- محمد بن أحمد بن اسماعيل (ب.ت)،**اللحية لماذا ؟** ،دار طيبة للشر و التوزيع ،الرياض .

74- ابن الهاشمي (1996)،**الحركات الإسلامية في الجزائر 1962-1998**،دار الانتفاضة ، الجزائر.
75- محمد الحاج سالم (2014)، **السلفية الجهادية في تونس الواقع و المألات** ، المعهد التونسي للدراسات الإستراتيجية. تونس
76- فؤاد إبراهيم (2009)،**السلفية في السعودية** ، الطبعة الأولى ،دار الساقي ،بيروت ،لبنان.
77- معروف زريق(1989)،**علم النفس الإسلامي** ، الطبعة الأولى ،دمشق ،سوريا .
78- كريم السراجي(2010)،**الأسس الدينية للاتجاهات السلفية** ، دار السلام ،الطبعة الاولى، بيروت .
79- حسن موسى الصفار (2012)،**التدين بين المظهر و الجوهر** ، أطياف للنشر و التوزيع ،القطيف ،ام.ع.السعودية .

ثالثا- الكتب المترجمة :

1- ماكس فيبر،**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** ،ترجمة محمد علي مقلد ، مركز الإنماء القومي ، بدون تاريخ.
2- ماكس فيبر (1982)،**رجل العلم ورجل السياسة** ،تر:نادر كرى ،القاهرة ندار الحقيقة .
3- اريك فروم (1978)، **الإنسان بين الجوهر و المظهر** . تر : سعد زهران ، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب ، الكويت .ص ص 198.
4- رولوف فيغرسهاوس (2011)،**كما أن الشيء الأساسي ينبغي أن يأتي أولا – حول دور الدين في المجتمع الحديث** ،تر : حسن صقر ،ط 01. ،دمشق : دار الفكر .
5- نور الدين طوالبي (1988)، **الدين الطقوس و التغيرات** ،تر :زجيه البعيني ،، ط ،01 ،ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.
6- بيار بورديو (2009) ، **الهيمنة الذكورية** ،ترجمة سلمان قعفراني ،المنظمة العربية للترجمة ،مركز درسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان.
7- بيير بورديو (2007) ،**الرمز و السلطة** ،ترجمة عبد السلام بنعبد العالي ،دار توبقال الطبعة الثالثة ،الدار البيضاء ،المغرب .
8- بيير بورديو و جون كلود باسرون ،**إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم** ،ترجمة ماهر نريمش ،مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ،بيروت ،لبنان.
9- أولييه روا (2012)،الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة ،الطبعة الأولى ،دار الساقي ،بيروت ،لبنان .
10- دافيد لو بروتون (1997) ،**انتربولوجيا الجسد و الحداثة** ،ترجمة محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ،الطبعة الثانية بيروت ،لبنان.
11- كليفورد غيرتز .(1993). **الإسلام من وجهة نظر علم الاناسة** –التطور الديني في المغرب و اندونيسيا.ترجمة :أبو بكر احمد باقادر.ط01. بيروت : دار المنتخب العربي .
12- ريمون كيفي و كمبنهود لوك فان (1997)، **دليل الباحث في العلوم الاجتماعية** ، تر: الجباعي يوسف ،المكتبة العصرية ،بيروت .
13- موريس انجلز (2006)، **منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية** ، تر :بوزيد صحراوي و آخرون ،دار القصبة ،الجزائر.
14- ميشال دو سارتو (2011)،**ابتكار الحياة اليومية –فنون الأداء العملي**.ترجمة و تعليق و تحقيق: محمد شوقي الزين.بيروت .الدار العربية للعلوم ناشرون .
15- ألفريد بيل **(1987): الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي** ،ترجمة :عبد الرحمن بدوي،ط 3 ،دار اغرب اللاسلامي ،بيروت .
16- مرسيا إلياد (1988) ،**المقدس و المدنس** : ترجمة :عبد الهادي عباس ،دار دمشق للطباعة و النشر و التوزيع ،ط 1 دمشق .

17- مرسيا إلياد (1987): **تاريخ المعتقدات و الأفكار الدينية** ،3 أجزاء ،ج 1 ،ترجمة عبد الهادي عباس ،ط 1 ،دار دمشق.
18- مرسيا إلياد (2007):**البحث عن تاريخ و المعنى في الدين** ،ترجمة : سعود المولى ،ط 1،المنظمة العربية للترجمة ،بيروت.
19- إريك فروم (بدون تاريخ)،**الدين التحليل النفسي**:ترجمة فؤاد كمال ،مكتبة غريب ،القاهرة.
20- فيروباخ لودفيج أندريا (1991)،**أصل الدين** ،دراسة و ترجمة :أحمد عطية ،ط01 ،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ،بيروت.
21- كليفورد غيرتز (2009):**تأويل الثقافات مقالات مختارة** ،ترجمة : محمد بدوي ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط 01، بيروت.
22- مارك أوجيه (2008)،الانتربولوجيا ،ترجمة :جورج كتوره ،دار الكتاب الجديد المتحدة ،ط01، بيروت.
23- ستيفان شوفالييه، كريستيان شوفيري (2013) ، **معجم بورديو**، تر:الزهرة إبراهيم ،،دار الجزاير.
24- هربرت ماركوز (1988)،**الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابشي ، منشورات دار الاداب ط 03،بيروت ،لبنان.
25- نيقولاي برديف (1982)،**العزلة و المجتمع** ،ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة .مصر.

رابعا-الرسائل الجامعية و الأطروحات بالعربية:

1- قناوي يمينة (2011-2012)، **الحجاب و الحضرية** .مقاربة انتربولوجية في مدينة سعيدة ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع تخصص :مدن ثقافات و مجتمع في الجزائر ،تحت إشراف الأستاذ لقجع عبد القادر ، جامعة وهران
2- جديد فاطمة الزهراء (2011-2012) ، **الظاهرة السلفية عند النساء في تلمسان –دراسة انتربولوجية** ،مذكرة لنيل شهادة الماجستير في إطار الانتربولوجيا الاجتماعية و الثقافية . جامعة تلمسان.
3- قريشي فيصل .(2010-2011).**التدين وعلاقته بالكفاءة الذاتية لدى مرضى الاضطرابات الوعائية القلبية** .مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس الصحة .جامعة الحاج لخضر باتنة.
4- بخيرة طارق (2011/2010)، **دور وسائل الاتصال و الإعلام الديني في تشكيل الهوية السياسية لدى الشباب الجزائري دراسة ميدانية حول الشباب المتديّن بدائرة عين الذهب** ولاية تيارت،إشراف الأستاذ: عمارة ناصر، رسالة ماجستير علم الاجتماع الاتصال، جامعة مستغانم.
5- موسى صبحي موسى القدرة (2007)، **الذكاء الاجتماعي لدى طلبة الجامعة الإسلامية و علاقته بالتدين و بعض المتغيرات** ، درجة الماجستير في علم النفس . كلية التربية .قسم علم النفس .الجامعة الإسلامية – غزة.
6- مصطفى راجعي(2011-2012) ، **التدين و النمو الاقتصادي في الجزائر** ، رسالة دكتوراه في علم الاجتماع التنمية ،من إشراف الأستاذ جنيد حجيج ، قسم علم الاجتماع ،جامعة وهران .
7- عبد الحميد أبو اللوز(2007-2008) ، **الحركات السلفية في المغرب** ،رسالة دكتوراه ،تحت إشراف محمد الطوزي ، المغرب.
8- بودرمين عبد الفتاح (2008) **ثقافة التدين لدى الشباب الجزائري بين الاندماج الاجتماعي والاندماج الجماعاتي**، رسالة ماجستير، قسم علم الاجتماع، جامعة بوزريعة، الجزائر.
9- عبد اللطيف جاب الله، والعربي بن شعبان، **"السلفية في مدينة عين الترك"**، إشراف: بن عمر بلخير، رسالة مقدمة للحصول على شهادة الليسانس في علم الاجتماع - فرع علم الاجتماع السياسي-، جامعة وهران.
10-إبراهيمي شلبي (2009). **التوجه نحو التدين و علاقته بمستوى تقدير الذات لدى طلبة الجامعة** .رسالة ماجستير غير منشورة .جامعة الجزائر .الجزائر.
11- موسوني محمد (2012)،**تجديد الخطاب الديني في الجزائر** ،أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الانتربولوجيا ،كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ،جامعة أبي بكر بلقايد ،تلمسان .الجزائر.

12- قريشي فيصل (2010-2011)،**التدين و علاقته بالكفاءة الذاتية لدى مرضى الاضطرابات الوعائية القلبية،مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس الصحة** ، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية و العلوم الاسلامية ،شعبة علم النفس ، جامعة الحاج لخضر باتنة.

13-فوشان عبد القادر (2010-2011)،**الدين و الاندماج الاجتماعي عند الشباب –دراسة سوسيولوجية ميدانية لشباب القادرية البوتشيشية بمعسكر –طلبة زاوية عمرو بن العاص نموذجا** – مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير تخصص :علم الاجتماع الأديان و الممارسات الاجتماعية ،كلية العلوم الاجتماعية ،قسم علم الاجتماع ،جامعة وهران .

14- عبد الكريم بزاز (2006-2007)،**علم اجتماع بيار بورديو** ،دراسة لنيل شهادة دكتوراه علوم ،كلية العلوم الاجتماعية ،قسم علم الاجتماع و الديموغرافيا .

15-آمال يوسفي (2011-2012)،**الممارسات الثقافية في الوسط الحضري –دراسة ـأنتربولوجية لأقصى مدن الساحل الغربي الجزائري** ،أطروحة مقدمة لنيل شهادة الذكتوراه في الانتربولوجيا ،كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية ،جامعة أبي بكر بلقايد –تلمسان -.

16- بن حدو فاطمة الزهراء (2011-2012)،**دور الزاوية في المدينة –مقاربة سوسيوانتربولوجية لزاوية سيدي الجازولي بولهاصة ولاية عين تموشنت** ،كلية العلوم الاجتماعية قسم علم الاجتماع ،تخصص علم الاجتماع الحضري ،مشروع مدن ثقافات ومجتمع ،جامعة وهران .

17- دقيشان أسماء (2011-2012)،**الدين و مظاهر التدين في الأسرة الجزائرية،** مذكرة تخرج لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع :تخصص انتربولوجيا ،كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية ،قسم انتربولوجيا الجزائر المعاصرة ،جامعة وهران .

18-كرمين نصيرة (2011-2012) **اللباس و التمثل الهوياتي –الحجاب نموذجا-** ،مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع ،كلية العلوم الاجتماعية ،قسم الفلسفة ،المدرسة الدكتورالية الدين و المجتمع –جامعة وهران.

19-همهامي الهواري (2013-2014)،**السلفية الوهابية امتداداتها وتياراتها الجزائر نموذجا** ،مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة تخصص الدين و المجتمع ،كلية العلوم الاجتماعية ـقسم الفلسفة ،جامعة وهران .

<u>خامسا- قائمة الموسوعات و المعاجم و القواميس :</u>

1- جوردن مارشال (2000)،**موسوعة علم الاجتماع** ،ترجمة احمد زايد وآخرون ،المجلس الأعلى للثقافة ،المشروع القومي للترجمة ، القاهرة.

2- تأليف نخبة من أساتذة قسم علم الاجتماع،**المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية**،الإسكندرية،دار المعرفة الجامعية،بدون تاريخ.

3- أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد (1987)، **جمهرة اللغة** ، حققه وقدمه له رمزي منير البعلبكي ، ج 3،دار العلم للملايين ،بيروت

4- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (2010)، **أساس البلاغة** ، تحقيق محمد باسل عيون السود،ج2، دار الكتب العلمية ،بيروت ،ط2

5- أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور (2009)،**لسان العرب** ،تحقيق ومراجعة عامر امد حيدر وعبد المنعم خليل إبراهيم ،ط2 ،دار الكتب العلمية، ،بيروت.

6- جميل صليبا(1982)، **المعجم الفلسفي،** ج 1، دار الكتاب اللبناني ،بيروت ، لبنان.

7- دينكن ميشيل ،**معجم علم الاجتماع** ،تر: إحسان محمد الحسن ،دار الطليعة ،بيروت.لبنان

8- إسماعيل بن ماد الجوهري (1990)،**الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية** ،ط 4،دار العلم للملايين بيروت.

9- عاشور شرفي، **معلمة الجزائر القاموس الموسوعي** ،دار القصبة للنشر .الجزائر.

10- عبد المجيد **لبصير** ،**2010 موسوعة علم الاجتماع ومفاهيم السياسة و الاقتصاد و الثقافة** العامة،دار الهدى،الجزائر.

11- مجدي عز الدين إبراهيم (2008)،**موسوعة المعارف التربوية** ،حرفان من ث إلى ش، القاهرة.2008.

12- جون سكوت (**2006**)،**علم الاجتماع المفاهيم الأساسية** ،ترجمة محمد عثمان ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر، الطبعة الأولى ،بيروت.
13- الهيثم زعفان (2009)،**المصطلحات الوافدة أثرها على الهوية الإسلامية ،مع إشارة تحليلية لأبرز مصطلحات الحقيبة العولمية** ،مركز الرسالة للدراسات و البحوث الانسانية ،ط 01،القاهرة .

سادسا- قائمة المجلات و الدوريات و اليوميات:

أ- باللغة العربية :

- الجرائد و اليوميات :

1- محمد بغداد، **سوسيولوجيا السلفية في الجزائر**، في جريدة (الشروق)، الجزائر، العدد:1181 ،جريدة يومية،الخميس 16 سبتمبر 2004.
2- عبد الحكيم أبو اللوز ،**تصلب الايديولوجيا السلفية الجديدة** ،مجلة إضافات ،العددان الثالث و الرابع /صيف وخريف 2008،ص ص 98-108.
3- سمير ابشيش ،**سلفية ابن باديس و الطرق الصوفية** ،جريدة الشروق ،العدد : 3924،الثلاثاء 12 فيفري 2013
4- عبد الحفيظ بن علي ،**السلفية في الجزائر ..أصلية أم دخيلة ؟**. جريدة الشروق ،العدد: 3921.السبت 09 فيفري 2013.
5- علاء الدين يحياوي ، **القابلية للآخر** . جريدة الشروق ،العدد :3919.الخميس 07 فيفري 2013.
6- زيوش السعيد ،**لا تغلوا في دينكم** . جريدة الشروق ،العدد: 3942.السبت 02 مارس 2013
7- حداب محي الدين ،**اتقوا الله يا جماعة** ، جريدة الشروق العدد :3912، الخميس 31 جانفي 2013
8- ابو مسلم مراد إبراهيمي .**بين السلفية و المرجعية الوطنية** ، جريدة الشروق العدد : 3914، السبت 02 فيفري 2013.
9- عدة فلاحي ،**السلفية التي نريد..** ، جريدة الشروق العدد : 3902.الاثنين 21 جانفي 2013.
10- زهيرة مجراب .**متدينون يمارسون طقوس عيد الحب لأول مرة** ، جريدة الشروق .العدد : 3925.الأربعاء 13 فيفري 2013
11- بوهريرة ابو الفتوح .**النهج السلفي في الجزائر .. أصل النشأة و تطوره** . جريدة الشروق ،العدد : 3916، الاثنين 04 فيفري 2013.
12- بومدين بوزيد. **السلفية "الكلامية"الجديدة** جريدة الخبر .أوت 2010
13- حسن مصدق ،**تقنيات السيطرة على الجسد في أعمال ميشيل فوكو الفلسفية البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة و معرفة السلطة** ،جريدة العرب الثقافي ،26-07-2007.

- المجلات و الدوريات :

1- عبد الحميد دليمي ، **المدينة الجزائرية بين استحالة الهروب و صعوبة الصراع** ، مجلة العلوم الإنسانية .جامعة محمد خيضر بسكرة .العدد الثاني عشر .
2- سلطان بلغيث . **تمظهرات أزمة الهوية لدى الشباب** .عدد خاص الهوية و المجالات في ظل التحولات السوسيولوجية في المجتمع الجزائري .مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية .ص ص 348-363
3- محمد فريد عزي .**شباب المدينة : بين التهميش و الاندماج اقتراب سوسيوثقافي لشباب مدينة وهران** .مجلة إنسانيات ،عدد 05 ماي – أوت 1998.
4- محياوي رحيم ، **مرجعية الحرية الدينية و إنسانية الإنسان –جذور معادلة الفرد و المجتمع** -،مجلة العلوم الاجتماعية و الانسانية(التواصل)،جامعة باجي مختار، عدد 24،جوان 2009.ص 214-216.
5- بن عون بن عتو(2008) ، **الوظيفة الاجتماعية للدين في الفكر الصراعي (ماركس وبورديو)**،مجلة الآداب والعلوم الإنسانية ،العدد 06،ابريل ، ص196.

6- سعيد شبار (2012) ، **الحداثة في الفكر العربي المعاصر بين آفة الانقطاع وآفة الإتباع ،من كتاب :النخبة و الايديولوجيا و الحداثة في الخطاب العربي المعاصر** ، سلسلة دراسات المعرفة و الحضارة ،سلسلة دراسات و أبحاث فكرية ،ط 02.ص ص 65-129.
7- حبي محمد و كمال عويسي ، **الخطاب الديني للحركات الإسلامية ونمط التنشئة الاجتماعية** ، مجلة الثقافة الإسلامية ، مجلة محكمة نصف سنوية تعني بقضايا الفكر و التراث الإسلامي ، العدد : 09/ 2012. ص 17.
8- بشير خلفي ،**الغرب و الإسلام في الجزائر "تحليل معوقات التفاهم"** ،مجلة الثقافة الإسلامية ، مجلة محكمة نصف سنوية تعني بقضايا الفكر و التراث الإسلامي ، العدد : 09/ 2012. ص 41-49.
9- خديم أسماء ،**المؤسسة الدينية بين الوجود بالقوة و الوجود بالفعل** ،مجلة الثقافة الإسلامية ، مجلة محكمة نصف سنوية تعني بقضايا الفكر و التراث الإسلامي ، العدد : 09/ 2012. ص 91-98.
10- بودالية تواتية و سوالمية نورية ،**المرجعية الدينية الوطنية للخطاب المسجدي** ،مجلة الثقافة الإسلامية ، مجلة محكمة نصف سنوية تعني بقضايا الفكر و التراث الإسلامي ، العدد : 09/ 2012. ص 51-76.
11- أمينة بشي ، **الحركة الإصلاحية في الجزائر ودورها في النهوض بالمرأة و تعليمها** ، ،مجلة الثقافة الإسلامية ، مجلة محكمة نصف سنوية تعني بقضايا الفكر و التراث الإسلامي ، العدد : 07/ 2010. ص 91-102.
12- رشيد حمدوش ، **مسالة الرباط الاجتماعي و سوسيولوجيا الحياة اليومية أو المعاش** ، إضافات، العددان 17-18 /شتاء و ربيع 2012 .
13- كلودين شولي ،**انتربولوجيا وسوسيولوجيا ؟ التفاتة إلى الخلف لدراسة ممارستنا في هذين الحقلين**،في: السوسيوانتربولوجيا في تحول ،مجلة إنسانيات عدد27 جانفي- مارس CRASC .
14- بووشمة الهادي ،**الوعدة التمثل و الممارسة :دراسة انتربولوجية بمنطقة أولاد نهار**،في رؤى حول الماضي ورهانات الذاكرة في الحاضر، في مجلة إنسانيات ،المجلة الجزائرية في الانتربولوجية الاجتماعي الثقافي ،عدد مزدوج 40/39
15- بلخير بومحرات(2011) ،**الدين بين التبرير السياسي والرباط الاجتماعي – حالة الجزائر**-،مجلة المواقف للبحوث و الدراسات في المجتمع،العدد رقم 06.
16- محمد مصباح (2009) ،**الدعاة الجدد و الشباب ،دراسة ميدانية لدى الشباب الجامعي في المغرب** ،إضافات ،العدد 08.خريف 2009.
17- محمد خالد(2000)،**المقدس و العنف في التجربة الصوفية :حالة شمال شرق الصحراء الجزائرية** ،إنسانيات العدد 11،ماي- أوت 2000،ص203
18- عادل بالكحلة (2014)،**علم اجتماع الدين عند عبد القادر الجليدي عرض مداخل للبحث** – مجلة إضافات ،العدد 28.
19- حافظبن عمر،**إثبات الهويات في سوسيولوجيا الآخر –قراءة سيكو- سوسيولوجية في بروز الظاهرة السلفية في تونس** ،إضافات العددان 23-24 صيف وخريف 2013.
20- بن جبار بلعيد،**السلفية و منطق الدليل تمثلات و ممارسات** ،إضافات العددان 26-27،ربيع وصيف 2014.
21- بن عطية حاج ميلود ،**إشكالية المرجعية الدينية في الفكر السلفي** ، الحوار الثقافي ، مجلة فصلية أكاديمية محكمة ،عدد ريف شتاء 2014.ص ص 119-128.
22- جفال نور الدين ، **المنهج الانتربولوجي و دراسة الممارسات الدينية** ، الحوار الثقافي ،عدد خريف شتاء 2014.ص ص 153-160.
23- بلقاسم سلاطنية و أسماء بن تركي ،**تشكل صور من الاستبعاد الاجتماعي –الفقر**
24- **و البطالة –في الجزائر،مجلة العلوم الانسانية –جامعة محمد خيضر بسكرة ،العدد 24،مارس 2011.**

سابعا- المقالات الالكترونية :

1- نورة العروسي (**2013**). **سوسيولوجية التدين و مأسسته في المغرب**. مؤسسة دراسات و أبحاث قسم الفلسفة و العلوم الإنسانية – مؤمنون بلا حدود www.mominoun.com .

2- مجموعة باحثين (**2013**)، **التدين الشعبي الشعبي المغربي والتأثير السلفي :التفاعل و الاستجابة** ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث ،ص ص 40.

3- راجعي مصطفى ، **الدين وجودة الحكامة – قراءة نقدية للأدبيات الاقتصادية عن الأديان والفساد** ،قسم الدراسات الحداثية للدين ، ص ص 17.

4- عكاشة بن مصطفى ، **الإسلام ممارسا :تجديد النظر في معايير التدين** ، مؤمنون بلا حدود،قسم العلوم الإنسانية و الفلسفية ،ص ص 26.

5- فؤاد الغربالي.**الشباب التونسي والحركة السلفية: أية دلالة سوسيولوجية؟** مؤمنون بلا حدود،قسم العلوم الإنسانية و الفلسفية .

6- ربوح البشير ، **النقد الدنيوي للدين عند ادوارد سعيد ،مدخل تأسيسي لمنظورية تاريخية . مؤمنون بلا حدود .قسم الدراسات الحداثية للدين .**

7- هاني عواد ،(2011)، **التدين الشبابي منفلت من قبضة المؤسسات التقليدية**،المركز العربي للأبحاث و الدراسات الإستراتيجية، معهد الدوحة.قطر.

8- بخوش عبد القادر (2008)."**مفهوم الدين بين الفكر الإسلامي و المسيحي** "موقع إسلام أون لاين،05/مارس 2008 www.islamonline .com

9- محمد عبده أبو العلا (2014)،**الخطاب السلفي و الخطاب الإخواني قراءة جديدة** ، مؤسسة دراسات و أبحاث مؤمنون بلا حدود ،قسم الدين و قضايا المجتمع الراهنة . الرباط ،المملكة المغربية .

10- عادل طاهري ،**الارثذوكسية الدينية السلفية أنموذجا** ، مؤسسة دراسات و أبحاث مؤمنون بلا حدود ،قسم الدراسات الدينية . الرباط ،المملكة المغربية

11- عبد الحكيم أبو اللوز ، **السلفية في المغرب** ، مركز البحث في العموم الاجتماعية المغرب ،المصدر مركز الجزيرة للدراسات http://studies.aljazeera.net/issues/2010/201172113144009 83.htm .

ثامنا- الوثائق و المقابلات و المصالح المختصة :

1- المخطط التوجيهي الحضري PDAU(مصلحة التجهيز والتعمير)

2- المصلحة التقنية البلدية سيدي علي .

3- مكتب الجمعيات لبلدية سيدي علي

4- مديرية الشؤون الدينية و الأوقاف بمستغانم.

5- مكتب الشؤون الاجتماعية و الثقافية بدائرة سيدي علي

- **البرامج والربورتاجات السمعية و بصرية audiovisuel :**

1- **" مظاهر التدين في الشارع التونسي "**، حصة صوت الشارع ،قناة المتوسط ،الجمعة 11 افريل 2014.(youtube)

2- **"التدين "**،برنامج مطمئنة ، قناة بداية ، طارق الحبيب ، (12 جوان 2014 youtube)

3- **التدين في المغرب ."حلقة بدون حرج" ،قناة ميدي 01** ،youtube

4- عبد المجيد شرفي ،**أشكال التدين و محتوياته في البلاد العربية** ، مؤسسة مؤمنون با حدود للدراسات و الأبحاث بالشراكة مع الدراسات الإستراتيجية في الجامعة الأردنية ،ندوة الدين و المستقبل ،الأردن 2013 ،youtube .

تاسعا- قائمة المراجع بالأجنبية :

1- Leila babes (1997**),l'islam positif- la religion des jeunes musulmanes de france –**les editions l'atelier /editions ouvriere ,paris.

2- Olivier Galland (2005) **, les jeunes ,** edition la découverte ,paris **.**

3- Farhad khosrokhane **(2007) , l'islam des jeunes** ,edition flammarion ,paris.

4- Kamel rarrbo **,.....l'algerie et sa jeunesse –marginalisation socials et desarroi culturel,**editions ,l'harmattan ,paris**.**

5- Yves grafmeyer **(2005),sociologie urbaine ,**edition armand colin ,paris**.**

6- Pierre bourdieu **, soocilogie de l'algerie,editions** dehleb,alger.

7- Berque .j **,(1965) le maghreb entre les deux guerres ,**seuil ,paris.

8- Marc. Cote**(1993) , l'algérie ou l'espace –détourne ,** média plus , alger

9- Durkheim emile ,(1960**) les formes elementaire de la vie religieuse ,4** eme , edition ,paris ,puf .

10- Vernon,g. (1962) **sociology of religion,** new york :mc graw-hill book company ,inc .

11- Claude riviere (2007),**socio-anthropologie des religions ,**editions armond colin (masson),paris.

12- Mohammed el ayadi et autre (2007) **, l'islam au quotidien -l'enquete sur les valeurs et les pratique religieuse au maroc ,edition prologues** ,casablanca ,maroc .

13- Ramadan t., **aux sources du renouveau musulman : d'al-afghani a hassan al-banna, un siecle de reformisme islamique,** paris, éditions bayard/centurion, 1998.

14- Jean marie husser (2003) ;**religion et modernité** ,actes se l'université d'automne de guebwiller ;27-30 octobre 2003,direction d 'enseignement scolaire bureau de la formation des enseignement.

عاشرا- قائمة القواميس و المعاجم :

1- The american héritage dictionary, (1982) second college edition, boston houghton mifflin company.

2- Lalande andre (1996**) vocabulaire technique et critique de la philosophie,** 18eme edition, pufة paris.

- الرسائل و الأطروحات الجامعية باللغة الأجنبية :

1- Mazuar belkheir. **Religion et lien social en Algérie**; thèse de magistère ;encadré par ben Malek rachid:l'université Tlemcen.2004-2005.

2- Sahari samia ,**étude des pratique et des conduites religieuse chez les convertis au christianisme en Kabylie** ,thèse de magister anthropologie des pratique sociales de la religion ,faculté des science humaines et sociales ,université mouloud mammeri de tizi ouzou,2011-2012.

- قائمة المجلات و الدوريات باللغة الأجنبية :

1- Bourdieu pierre **: genese et structure du champ religieux ,**revue français de sociologie, vol xii ,n^0 3, 1971,pp 295-334

2- Bourqia ,r**.(et al)(2000). Les jeunes et les valeurs religieuse.** Casablanca : éditions eddif.

3- Guerid, djamel (1987). **«pour une anthropologie de la vie quotidienne.»** document de travail urasc, oran

4- Rohrgauge and jessor, **(1975) ,reliogiousity in youth,: personal control against deviant behaviour,**journal of personality,martch,

5- Hugues larange **(2013) : prattique religieuse et religiosite parmi les immigres du maghreb ,d'afrique subsaharienne et du turquie en france ,**notes et documents ,2013-04,paris,osc,science po/cnrs

6- Elena i. Gheorghiu(2003),**la religiosite a l'epoque des media –le ca de jeunes chetins croyants de la roumanie post-communiste –x colloque fr nco-roumain ,**cifsic niversite debucarest,28 juin-3 juillet 2003.

7- regis dericquebourg, « les groupes religieux minoritaires : aspects et problemes », cahier de l'association d'étude et d'information sur les mouvements religieux, no 150-151, octobre-novembre 1992

8- regis dericquebourg, « les strategies des groupes religieux minoritaires face a la lutte anti-secte française », religiologiques, no 22, automne 2000, p. 119-130 (<abbr%20class= "abbr%20indicateur-format%20format-

9- El Watan Magazine ,Itinéraire Salafistes Algériens , Jeudi 12 Mars 2015 P11--13

ـ المقالات الالكترونية :

5- **Pierre Lassave, « Entre sociologie et anthropologie des religions », *Archives de sciences sociales des religions*[En ligne], 142 | avril-juin 2008, mis en ligne le 20 octobre 2011, consulté le 11 octobre 2012. URL : http://assr.revues.org/14643 ; DOI : 10.4000/assr.14643.**

6- **Baptiste Brodard, De la « Nation of Islam » au wahhabisme :identité culturelle et religiosité chez les musulmans afro-américains, Cahiers de l'Institut Religioscope, Numéro 11,Mars 2014. *www.religioscope.org/cahiers/11.pdf***

7- **Pascal De Gendt ; Les pays du Maghreb face au salafisme , Analyses & Études Monde et Droits de l'Homme.** www.***lesitinerrances.com – www.sireas.be***

***8-* *Sanson Henri. La laïcité dans l'Algérie d'aujourd'hui. In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°29, 1980. pp 55-68. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/remmm_00351474_1980_num_29_1_1874*.**

9-* Ferchiou, Sophie , Introduction : L'islam pluriel dans le Maghreb contemporain , in Annuaire de l'Afrique du Nord, Centre national de la recherche scientifique; Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM)(éds.), Paris, Editions du CNRS, 1996, pp. 1-10, Vol. 33 (1321 p.), Contient bibl., index., sigles. *http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1994/Pages/AAN-1994-33_42.aspx

10- Fonseca Claudia. La Religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien / Religion in a Brazilian Popular Group's Everyday Life. In: Archives de sciences sociales des religions, n°73, 1991. pp. 125-139. doi : 10.3406/assr.1991.1580

http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1991_num_73_1_1580

11-* Dassetto Félice. L'Islam transplanté : bilan des recherches européennes. In: Revue européenne des migrations internationales, vol. 10, n°2,1994. pp. 201-211. doi : 10.3406/remi.1994.1417 *..http://www.persee.fr/doc/remi_07650752_1994_num_10_2_1417

12- Francis PAPON. Le retour du vélo comme mode de déplacement. Sociology. UNIVERSITE PARIS-EST, 2012. <tel-00852427> https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00852427 Submitted on 21 Aug 2013

Résumé : **« la religiosité chez les jeunes citadins»**

Cette étude met en lumière sur un des concepts les épineuse du champs religieux ,à savoir le phénomène de la religiosité ,suivant la vision occidentale et islamique d'une part, et les voies d'approche à travers une étude qualitative et quantitative d'une part.

Ainsi le sujet de la religiosité et la jeunesse citadine, qui s'inscrit dans le contexte de la religion et la ville, d'où l'émergence d'aspect identitaires juvéniles divers, et des mécanismes et stratégies épousés par la jeunesse religieuse pour concilier (combinant) entre le spirituel et le mondain ,requis d'une part la CITE comme allures modernistes , de transaction et l'institutionnalisation économique ,politique et culturel ,et par sa religiosité de sa par nature ,par son engagement textuel ,vestimentaire et vis –à-vis du discours religieux (rhétorique) .

Partant la religiosité salafiste (orthodoxe) qui est considéré comme un genre religieux, à démontré son existence dans le milieu citadin au sein de la génération de la jeunesse. Le but assigné à notre étude est que la pratique religieuse généralement et le salafisme précisément ,diminue les opportunités citoyennes et la participation à la vie citadine au sein de la jeunesse, et renforce l'aspect psychologique(santé mentale) et la solidarité de groupe .

Mots clés : religion ,religiosité ,jeune urbain ,salafisme, pratiques, discours.

« religiosity in among urban youth »

Abstract :

This study sheds lights on a thorny concepts in the religious field ,namely the phenomenon of religiouness, and that in the occidental and islamic discours on the one hand ,and ways of dealing in the research and treatment of how quantity and qualitative on the other side.

So subject of religion and the urban youth which falls within the contexte of the religion and the city ,where stand out forms idenditys several youth ,and méchanisms and stratigies for religious youth in combining betwen religion and worldy(secular) conceptions of together ,as imposed by the city of modernisme features from transactions and the institutionalization of the political and ecnomic ,culturel ,and religious in nature in commitment textual and costmes and rhetoric.

And religiouness genraly and salfi ,which is the ancentral form ….,has proved its presence in urban areas among the young generation ,the result of our research is that religion in the salafi part reduces the chances of citizenship and particioation in urban life among young people ,and strengthens the psychological aspect(mental health) ,and solidarity group.

Key words** : **religion ,religiosity ,urban youth ,salafi, pratic ,discourse

الملخص : **"التدين في أوساط الشباب الحضري"**

تلقي هذه الدراسة الضوء على أحد المفاهيم الشائكة في الحقل الديني ،ألا وهي ظاهرة التدين ،وهذا في الطرح الغربي و الإسلامي من ناحية ،وطرق التعاطي في المعالجة البحثية الكمية و الكيفية في جانب آخر.

فموضوع التدين و الشباب الحضري الذي يندرج ضمن سياق الدين و المدينة،حيث تبرز أشكال هوياتية شبابية عديدة و أليات و استراتيجيات يعمدها الشاب المتدين في الجمع بين الديني و الدنيوي معا ،فيما تفرضه المدينة من أوجه حداثية من معاملات ومأسسة أقتصادية وسياسية وثقافية ،وما يفرضه تدينه بطبيعته في الالتزام النصي و الهندامي و الخطابي .

و التدين السلفي الذي يعد شكل تديني أثبت وجوده في الوسط الحضري بين جيل الشباب ،فالمتوصل إليه في دراستنا،أن التدين عموما يقلل فرص المواطنة و المشاركة في الحياة الحضرية بين الشباب ،ويقوي الجانب النفسي (الصحة النفسية)،والتضامن الجماعاتي .

الكلمات المفتاحية : الدين ، التدين ، الشباب الحضري،السلفية، الممارسة ،الخطاب .