# الخطاب الديني والمؤسسة الدينية في الجزائر

**الاستاذ البشير بلحماري**

**جامعة الأغواط**

**تمهيد :**

تعاقبت على الجزائر قبل الفتوحات الإسلامية عديد الدول، من فينقيين ورومان ووندال وبيزنطيين، إلاّ أنها لم تستطع أبداً التأثير في سكانها أو إخضاعهم لسطوتها عكس الفتح الإسلامي، حيث اقتنعوا بمعانيه وما يدعوا إليه، ومنذ ذلك الوقت عرفت الجزائر بأنها دار الهجرة ومستقر الإيمان، وتشكل موروثها الثقافي والديني على أسس إسلامية صحيحة، إستطاعت بفضلها الصمود أمام كل محاولات التدنيس التي استهدفتها، فكان المجتمع الجزائري يعود إليها في كل مرة يتم فيها تحطيم أبنيته الاجتماعية لمواجهة الأوضاع الجديدة، منطلقا في الغالب من مؤسسة المسجد، التي حظيت فيما بعد باهتمام تخاص من جميع الأطراف المشكلة للخطاب الديني في الجزائر من أجل كسب الشرعية والتأييد الشعبي لخطاباتهم، فاكتسب المسجد بذلك بعداً إيديولوجيا يضاف إلى بعده التعبُّدي التعليمي والاجتماعي التوجيهي.

**1- مؤسسة المسجد والوظيفة الاجتماعية:**

المسجد في اللغة إسم مكان السجود، مأخوذ من الفعل "سجد" بمعنى الذل والخضوع «والسجود رمز إخضاع رمزية الأنف لقوة أعلى، والأنف عنصر بيولوجي يأخذ عمقه الشعبي والأسطوري ضمن الفضاء المفاهيمي" للشرف" و"الكبر" و"الأصل"، وكل ما يرتبط بالإستعلائية الاجتماعية والذاتية عند الفرد والجماعات»[1]، ومنه يتضح أن المعنى اللغوي للمسجد يستمد قوته من العمق الاجتماعي لفعل السجود. ويقدم صورة واقعية عن المكانة الراقية للمسجد في المجتمعات الإسلامية، والتي ما انفكت تتأصل وتترسخ في نفسية الأفراد، وتعزز بعدها التاريخي في المخيال الاجتماعي، فرغم ما تمر به هذه المجتمعات تطورا أو تراجعا، ورغم ما يشهده المسلمون عبر مختلف المراحل التاريخية صعودا أو تقهقرا، إلاّ أن هذه المكانة بقيت مصونة في النفسية العامة للمجتمعات الإسلامية، «فالمسجد هو مركز ترابط الجماعة الإسلامية وهيكلها المادي الملموس»[2]، يمثل نقطة جذب مركزية، يجذب إليه الأفراد والجماعات في حركة دورية مستمرة وعليه تنتظم أوقات حياتهم اليومية، وتمتد قوة تأثيره حتى إلى طريقة لباسهم وتصاميمها المميزة بما يتناسب مع الهيئة التعبدية المحببة والمتداولة عند المساجد دون غيرها من المؤسسات الاجتماعية الأخرى، وما يبرز أهميتها ميدانيا بصورة أكثر وضوحا هو ما اعتاد عليه المسلمون من سنة الاعتناء بها تشييداً وعمارةً، واتخاذها مركز إشعاع للثقافة والحضارة، كما كان الحال مع جامع الزيتونة بتونس، والقرويين بالمغرب، والأزهر بمصر، وحتى جمعية علماء المسلمين بالجزائر، إعتمدت في حركتها الإصلاحية الشاملة بدرجة كبيرة على المساجد [3]، لذلك اتخذ المسجد بنية إجتماعية أخلاقية مميزة، بضمه الأئمة والوعاظ وجموع المصلين المجردين من كل أهواء الدنيا ومحقراتها المادية، إضافة إلى طبيعة البناية المعمارية التي تميزه عن جميع البنايات الأخرى.

أما على مستوى الوظائف فالمسجد يمثل المدرسة التي تعلم المسلمين علوم الدين وأحكامه، وتساهم بما تملكه من جوانب روحية في تنمية وتطوير الجوانب الاجتماعية، فغاية الغايات، ومقصد المقاصد من التربية المسجدية هي تنمية الروح الجماعية في الفرد، وتقوية الروابط الاجتماعية، والحد من مشاعر الأنانية والكراهية [4] وحتى تاريخيا ثبت أن المساجد كان لها دور كبير في توسع الإسلام وانتشاره في كثير من البلدان الإفريقية والآسيوية لأنها مثلت« النواة التي كانت تنشأ حولها في كل مرة جماعة جديدة: فبعض التجار أو المهاجرين المسلمين إلى بلد غير إسلامي ينشئون "زاوية" تجتذب أهل البلد إلى الإسلام، فتنشأ جماعة إسلامية حول هذه الزاوية، ثم يقوم أهل هذه الجماعة الجديدة بإنشاء زاوية فيما يليهم من الأرض، فتنشأ جماعة إسلامية جديدة، وهكذا تزحف المساجد والجماعة الإسلامية وراءها» [5]، وبهذه الصورة يتضح أن المسجد يضطلع بأدوار رائدة دينيا واجتماعيا وتربويا وسياسيا واقتصاديا، قبل أن يفقد اليوم تحت مجموعة من الضروف والعوامل قسطا كبيرا من دوره التوجيهي ويصبح محلاً للعبادة فقط، فاصبح المسلم " يعيش هذا الانفصال الذي يمزق شخصيته شطرين : شطر ينظم سلوكه في المسجد، وشطر ينظمه في الشارع" [6] ولإعادته إلى مكانته وأدواره من الضروري بداية التخلي عن فكرة تحميل المسجد فشل المؤسسات والهياكل الاجتماعية الأخرى، والنظر اليه نظرة أكثر عمقاً وواقعية، لأنه في ظل تعقد العلاقات الاجتماعية وتشابكها وكثرة المؤسسات الاجتماعية وتنوع خطاباتها لا يمكن القول أن المسجد تخلى عن وظائفه لصالحها، كما لا يمكن تحميله وحده مسؤولية تعويضها، فالأجدر العمل على أن يكون متعاونا معها، ثم ترقية هذا الاتجاه الاجتماعي المهم.

**2- الخطاب الديني والتناول السوسيولوجي:**

الخطاب بمعناه الواسع كل إنتاج ذهني منطوق أو مكتوب يقوله الفرد أو جماعة حقيقية أو إعتبارية ( كالمؤسسات مثلا )، ومن ثَم قد يكون الخطاب سياسيا أو اجتماعيا أو ثقافيا أو دينيا [7]، وعلى ضوء ذلك يمكن تحديد **الخطاب الإسلامي** بأنه العملية الرمزية التي يتم بمقتضاها إنتاج الرسائل المتنوعة بصورة تحقق التفاعل بين مصدر الخطاب والمتلقين بهدف التوصل إلى استجابات تنسجم مع دعائم الفكر الإسلامي، وتستجيب لقضايا العصر واحتياجات الإنسان [8]، لذلك من غير الممكن مثلاً حصر الخطاب المسجدي في خطبة الجمعة وحدها، فهو« يعبر عن كل ما يقدمه المسجد من أعمال علمية، تتم صياغتها لغويا من خطبة الجمعة إلى درس الجمعة، إلى الدروس المختلفة المتعلقة بالمناسبات وغيرها مما يهدف إلى إحداث نوع من التأثير في رواد المسجد، ويحدث نوعا من التغيير في محيط المسجد، باعتبار المسجد هو المؤسسة التي تنتج هذا الخطاب» [9]، ومن الناحية المنهجية السوسيولوجية فإن دراسة الخطاب الديني وتفسيراته لا يمكن أن تكون متكاملة إذا لم تأخذ بكل جوانبه المعلنة والخفية، كون النّص الديني الذي يتعامل معه الخطاب له جوانب خفيه تجعله قابلا للتأويل والتفسير وفق رؤى متعددة، وهذا ما يطرح مشكلة المعاني الذاتية التي يعطيها قائل الخطاب لخطابه، باعتباره فعلا إجتماعيا مرتبطا بسلوك الأفراد الآخرين الموجّه إليهم تأثيرا وتأثرا، لأنّ « الفعل يصبح اجتماعيا عندما يرتبط المعنى الذاتي المعطى لهذا الفعل بسلوك الأفراد الآخرين ويكون موجَّها نحو سلوكهم» [10] ، فمواضيع علم الاجتماع تتمحور بصفة عامة حول محاولة شرح سلوكات

الفاعلين بواسطة العلاقات الاجتماعية. [11] ، ويمكن من خلال هذا الإطار السوسيولوجي أن نحدد ثلاثة مستويات أساسية لتحليل الخطاب كفعل إجتماعي، تتمثل في:[12]

- **مستوى نحو الفعل :** وفيه يتم تحديد موقع الفعل ضمن تقاليد الأفعال بوصف بنيته أو بنية أثره، وتحديد علاقته بغيره من الأفعال السابقة عليه من حيث الشكل والمغزى.
- **المستوى القيمي:** بالتوقف عند الجهاز القيمي المؤسس للفعل والمحفز لوجوده، فالفعل تولده قيم وينبئ بقيم جديدة.
- **المستوى البراغماتي:** بالكشف عن وظيفة الفعل وعلاقته بالسياق الاجتماعي ككل.

**3- المرجعية الدينية والرابط الاجتماعي:**

مع الأحداث التي عرفتها الجزائر بداية من سنة 1988 تم التنبه الى سؤال مخيف وخطير يمثل عمق الصراع الدائر بين مختلف الأطراف خلال الفترات السابقة، يتعلق بمسألة الهوية وأزمة المرجعيات، والتي تأتي ضمنها المرجعية الدينية، وهذا الموضوع رغم الأهمية التي يحوزها إلاّ أنه يطرح من طرف المسؤولين بشكل مجمل يكتنفه الكثير من الغموض، لذلك وجب بداية تحديد أنواع هاته المرجعيات وأكثرها تأثيراً في توجيه الأحداث وتحديد مسارها، وعموماً يمكن حصرها في ثلاث مرجعيات أساسية:المرجعية الدينية الكبرى، المرجعية المذهبية، الرموز المرجعية(أشخاص ومؤسسات).

إذا كان أمر المرجعية الدينية الكبرى قد تم الفصل فيه سياسياً واجتماعياً ودستورياً، بأن الإسلام دين الدولة، حتى وإن كان هذا الأمر تحصيل حاصل يعكس البنية الفكرية والثقافية والاجتماعية والسلوكية للجزائريين، التي تشكلت تبعاً لموروث إسلامي أصيل، ضمن لها التجدد والاستمرارية في مختلف الوضعيات التي عرفتها البلاد قديماً وحديثاً، وكذلك شأن المرجعية المذهبية التي بقيت محصورة في المذهب المالكي، والمذهب الاباضي في بعض المناطق، وسيادة المذهب المالكي على باقي المذاهب تفسره العديد من العوامل، منها بصفة خاصة العامل الاجتماعي والعامل السياسي، فبالنسبة للعامل الإجتماعي فإنه يكمن في تشابه البيئتين المغاربية والحجازية، وهو ما عبر عنه ابن خلدون بقوله:« أن أهل المغرب والأندلس كانوا إلى الحجاز أميل بمناسبة البداوة...»[13] ، أما العامل السياسي فيؤكده ابن حزم بقوله أن:« مذهبان انتشرا أمرهما بالرياسة والسلطان: الحنفي بالمشرق والمالكي بالمغرب...» [14] ، وهذا الأمر يمكن ملاحظته من خلال تأثر القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية به.

أما بالنسبة للرموز المرجعية فأهميتها تأتي من كونها الأكثر تأثيراً على الحياة الاجتماعية، وتوجيهاً للسلوك والفعل الاجتماعي، فنجاح أي مشروع اجتماعي وتجسيده فعلياً يتطلب وفق الرؤية الفيبرية (ماكس فيبر) وجود مؤسسة مرجعية قوية، تقوده وتضمن استمراريته، تؤطر لأفعال المنتسبين إليها وتوحد اتجاهاتهم وأهدافهم، يكون لها الولاء الكامل وليس للأشخاص (بذهابهم تنهار الأمة بما تحمله من مشاريع)، لكن في واقعنا الجزائري نلاحظ غياب مثل هاته المرجعيات سواء على مستوى الأشخاص أو على مستوى المؤسساتي، وذلك لعدة عوامل، لعل أبرزها العامل السياسي متمثلاً في الدولة التي قامت عن قصد أو بغير قصد بتحطيم الرموز الدينية الجزائرية، لتحل محلها مرجعيات مشرقية (سلفية، اخوان ...) تملأ الفراغ

المرجعي الموجود، لكن الفرق أن لهم في المشرق مؤسسات دينية مرجعية قوية مثل الأزهر الشريف في مصر، لها تأثير سياسي وإجتماعي أكبر من الشخصيات الرمزية التي عرفها الخطاب الديني عبر مختلف مراحل تشكله.

ومن ناحية السيرورة التاريخية فإن تفكيك وتفتيت المرجعية الدينية الجزائرية تم عبر محطات مستمرة ومتسلسلة زمانياً، بداية بالاستعمار الذي قام بتدمير المدارس الدينية التابعة لجمعية العلماء المسلمين لصالح الخطاب الطرقي، الذي لم يستطع تكوين مرجعية دينية موحدة بسبب التفرقة الموجودة بين الاتجاهات المشكلة له، فالثابت في عقيدة كل طريقة من هاته الطرق هو رفضها لأي تقارب أو تحالف خارج إطار الطريقة والزاوية الممثلة لها، وبعد الاستقلال كانت الدولة في إطار عملية البناء والتشييد تتجه إلى تغليب الرموز الثورية والسياسية على حساب الدينية، محاولة منها لإكساب الأوساط الشعبية روحاً معنوية وقومية مناسبة لإنجاح هاته العملية، ثم بعد ذلك ومع موجة الإصلاحات التي عرفتها الجزائر لخلق المجتمع الجديد وتكوين الانسان الجديد المجرد من انتماءاته العشائرية والعرقية والدينية، تم تغليب المرجعية السياسية أمام تقزيم دور المرجعية الدينية مرة أخرى، أو إلغائها في أحيان كثير بالزج بأهم الشخصيات والرموز الدينية في السجن، وأمام خطورة هذا الوضع " حاولت الدولة مع نهاية السبعينيات التكفير عن ذلك باستحداث مؤتمر الفكر الا سلامي، لكن هذا الفضاء كان فرصة أخرى لإعادة إنتاج الخطاب الديني المشرقي وتركيز مرجعياته من جديد ..." [15]

وأمام تعدد المرجعيات الدينية وعدم قدرة المجتمع الجزائري على إنتاج ما يستهلكه دينياً وفق مرجعية دينية موحدة حدث تفكك الرابط الاجتماعي، الذي كثيراً ما استمد قوته وقيمه الإنسانية والأخلاقية من التجانس الديني والاجتماعي الذي كان يميز المجتمع الجزائري، وبالتالي حدث عكس ما يحلم به أي مشروع إسلامي من وحدة إجتماعية، ليحل محله التفردن على جميع الأصعدة، وتغليب المصلحة الذاتية على حساب المصلحة الجماعية.

**4- تطور الخطاب الديني في الجزائر:**

تقديم رؤية كرونولوجية مقربة عن تطورات الخطاب الديني في الجزائر، يتطلب تحقيبها الى فترات مميزة وليست متمايزة، لأنها تحمل وقائع متراكمة ومتراكبة سببياً .

**4-1- الخطاب الديني قبل الإحتلال الفرنسي :**

تتفق المصادر التاريخية أن الخطاب الديني عرف تنظيماً وهيكلة وتطوراً كبيراً إبان تواجد دولة الموحدين، التي أعطت الأولوية للخطاب الديني في تسيير أمور المجتمع وتوجيهه، لذلك كان اهتمامها واضحاً بالتعليم القرآني والتكوين الديني، حيث استحدثت لأجل ذلك مدارس خاصة بعد أن كان يمارس في المساجد والجوامع والكتاتيب، [16] وبالمقابل زادت أهمية المساجد والخطاب المسجدي مع هذا التنظيم، لتنفرد بتوجيه المجتمع دينياً والسيطرة على الحياة الاجتماعية للأفراد، لكن بعد انهيار الدولة الموحدية ظهر وكأن هذه المدرسة أخذت تتأثر بالواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي إلى حد اقتصر فيه التعليم الديني على حفظ القرآن وبعض المتون والشروح والحواشي، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في معرض مقارنة منهج الأمصار

الإسلامية في طرق تعليم القرآن الكريم بقوله:« أما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارسة بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب، إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعا عن العلم بالجملة...» [17]، ولعل هذا المنهج التعليمي هو لذي جعل الخطباء ومن خلالهم الخطاب المسجدي والخطاب الديني بصفة عامة يفقد الكثير من قدراته التوجيهية وضوابطه الاجتماعية، إذا ظهر على المغاربة والجزائريين:"القصور عن ملكة اللسان جملة...".[18]

ومن الناحية الاجتماعية فإن نهاية دولة الموحدين وغياب السلطة المركزية حمل معه نوعا من الفوضى الاجتماعية، جعلت المجتمع يبحث عن عوامل ضبط اجتماعي جديدة، وفي هذه اللحظات كان ظهور الأولياء الصالحين ومعهم مؤسسة جديدة ذات طبيعة دينية "الزاوية"، كتعويض للفراغ السياسي والثقافي و المعرفي الذي أنتجه إنهيار دولة الموحدين وموت مراكز الحضارة بها، فأصبح المجتمع بهذا الشكل غير قادر على إنتاج شيء خارج عن الخطاب الديني، الذي أصبح يدمج الخطاب الفقهي والخطاب الصوفي كنتيجة منطقية لمجموعة من العوامل السوسيولوجية نذكر منها:

-هؤلاء الأولياء لديهم القدرة على تحقيق عملية الضبط الاجتماعي بسبب ما يتمتعون به من الكرامات والخوارق، إضافة إلى نسبهم الشريف.

-تبني المجتمع لهؤلاء الأولياء اجتماعيا، أي تحول الانتماء القبلي إلى انتماء طرقي وصوفي.

-صعوبة فهم النص الديني والفقهي في المجتمع وهؤلاء الأولياء يقدمون لهم نوعا من التسهيل في تفسير النص الديني .

وبهذا الشكل كان سقوط دولة الموحدين واختفاء المراكز الحضرية بداية لانتشار الطرق الصوفية وتوسعها، وتوطدت أكثر أيام التواجد العثماني، أين حضيت الزوايا والمساجد باهتمام خاص، باعتبارها أماكن إشعاع حضاري وتربوي لنشر العلم والمعرفة معتمدة على أموال الأوقاف، ومن الناحية الايكولوجية فان هاته الزوايا كانت تقع في القرى الريفية والبوادي الصحراوي بشكل يظهر ارتباط الطرق الصوفية والزوايا في نشأتها التاريخانية بالطبيعة البدوية للجزائريين.

**4-2- خطابات الفترة الاستعمارية:**

عادةً ما يكون الدين الذي يمثل الخلاص للشرائح الاجتماعية الأقل حظوة هو نفسه الدين الذي تلبسه الفئة الحاكمة لإضفاء الشرعية والمحافظة على مركزها الاجتماعي حسب نظرية **ماكس فيبر** [19]، بهذا المنطق أراد الاستعمار الفرنسي للطقوس الخرافية أن تشكل هوية الجيل الجديد من الجزائريين، بدعمه للطرقية وانشغالاتها الروحانية، «فالتصوف الذي يعني الزهد والتقشف والصلاح والعمل بالعلم والإبتعاد عن الدنيا وأهلها، قد ترك مكانه في أغلب الأحيان إلى نوع آخر من التصوف هو أقرب إلى الدروشة والدجل منه إلى الصلاح» [20]، حتى أنه يكاد يكون التصور النموذجي الوحيد للإنسان المسلم في تلك الفترة، ساعده على ذلك انخفاض وتدني المستوى التعليمي والثقافي للجزائريين، ووفق هاته التصورات تشكلت البنية الذهنية والسلوكية للمريدين، حتى أصبح الاستعمار في نظرهم قضاء وقدرا محتوما [21]. «وهكذا انتقل الخطاب

الطرقي تدريجيا من خطاب مقاوم إلى خطاب مدجن ومهادن تكثر فيه المفردات التي تتحدث عن «المقدر والمكتوب».[22]، رغم أن هذه الطرق كانت أشد مقاومة للاحتلال الفرنسي عند بداياته من خلال ثوراتها الشعبية المستمرة، بداية من المقاومة التي قادها أبناء الطريقة الرحمانية وثورة الأمير عبد القادر من الطريقة القادرية، وغيرها من الثورات الأخرى التي قادتها الطرق الصوفية لكن دون أن تتوحد تحت قيادة واحدة، وهذا ربما راجع إلى الالتزام الذي تفرضه الطرق الصوفية على مريديها ورفضها لأي تقارب أو إطار جامع بينها.[23]

هذه التفرقة الموجودة بين الطرق الصوفية هي التي ساعدت السلطات الاستعمارية على استغلالها لإغراء الفرقة وتعميقها بين الجزائريين، من خلال إستمالة بعض شيوخها وفق قاعدة عدو أو صديق لتفكيك المرجعية الدينية للشعب الجزائري وتمزيق وحدته الاجتماعية، لكن هذا الجانب لا يخفي حقيقة أخرى أقرها المؤرخ الفرنسي **مارشال أندري جوليان** ، عندما قدم إحصائيات تؤكد تراجع المد الطرقي حيث قدر أن الطرقية لم تعد تشتمل سنة 1930سوى على 256.086 مريدا، وانتهت سنة 1939 إلى 40.000 منخرط نصفهم تقريبا بأراضي الجنوب. [24]

ولعل هذا الانحسار راجع إلى مجموعة من العوامل نذكر منها على وجه الخصوص:

–نفسية الجزائري التي كان يراودها الشك في كل ما يصدر عن الفرنسيين باعتباره خطابا يستهدف ضرب وتحطيم الشعب الجزائري وزرع الشقاق في صفوفه.[25]

–ظهور الخطاب الإصلاحي متمثلا في جمعية العلماء المسلمين كخطاب تنويري مناوئ ومضاد للخطاب الطرقي ولسياسة الاستعمار التجهيلية.

وبهذا الشكل وجد الخطاب الطرقي نفسه في مواجهة الخطاب الإصلاحي بقيادة **جمعية العلماء المسلمين**، التي أكدت على هذا الاتجاه في أحد البيانات المنشورة في مجلة **الشهاب** في جوان 1937 «فمؤسسة الزاوية هي بدعة ينكرها أبناء الفترات الأولى للإسلام بحكم أنها تشجع على تحقير الناس، وتدعم أولئك الذين يستغلونهم ويظلمونهم... » [26]. هذا رغم أن الطرقيين كانوا في البداية ضمن الأعضاء المؤسسين للجمعية بالاشتراك مع الإصلاحيين السلفيين بزعامة **عبد الحميد بن باديس** سنة 1931، وكانوا ممثلين في أحد أبرز وجوه التصوف الإصلاحي الشيخ أحمد العلوي، الذي انشق قبل ذلك عن الطريقة الشاذلية الدرقاوية مؤسسا طريقته الخاصة العلوية [27]، لكن هذا الود لم يدم أكثر من سنة، حيث سرعان ما انشقوا عنها وأسسوا **جمعية علماء السنة الجزائريين** يوم 15 سبتمبر 1932، تحت شعار يتمحور فكرة"العقيدة المذهبية السنية" المضادة "للعقيدة المذهبية الوهابية" [28]، وكانت مؤسسة المسجد دائمة الحضور وبقوة في نشاط الجمعيتان، أين استغلتاها بشكل مكثف لتوصيل رسائلهما الخطابية، اظافة إلى بعض الصحف والمجلات مثل صحيفة صوت المسجد، والمعيار لجمعية علماء السنة، ومجلة الشهاب وصحيفة الجحيم لجمعية العلماء المسلمين.

موقف جمعية العلماء المسلمين من الطرقية يوحي بأنهم كانوا يحددون مشكلة المجتمع أساسا في انتشار الجهل والخرافة والابتعاد عن تعاليم الدين، لذلك كان يرتكز عملهم على التربية القرآنية والاجتماعية

والدينية عن طريق الخطب المسجدية والدروس والمحاضرات، إضافة إلى« ما حققته الجمعية من بناء مساجد ومدارس ومراكز ثقافية، ومجموع الطلبة الذين أعدتهم...»[29] ، وبالتالي كان تركيزهم منصبا على النشاطات الثقافية والتعليمية ترسيخا للهوية الجزائرية وإستثارة للروح الوطنية والقومية، وهذا الدور التوعوي يؤكده الشيخ **عبد اللطيف سلطاني** بصفته احد أعضاء الجمعية بقوله«...وجودي كإمام وخطيب للجمعة في مسجد (رويسو) من أوت 1954 إلى أوت 1960 كان في صالح الثورة والمجاهدين الذين كانوا يحضرون صلاة الجمعة يعرفون هذا- وجاءني منهم شكر كثير على ما بذلته من نصائح لتقوية عقيدة الأمة... » [30].

**4-3- خطابات ما بعد الاستقلال:**

إلقاء نظرة سريعة حول الخريطة الدينية الجزائرية التي تشكلت غاداة الاستقلال، تسمح لنا بتمييز عدة مناهج ومدارس دعوية بداية بجمعية العلماء المسلمين والدعوة الاباضية والتصوف التربوي والطرقية والإخوان المسلمين والسلفية، إلاّ أن المشهد الديني الرسمي فضل رجال جمعية العلماء المسلمين، حيث خيرتهم السلطة الجزائرية أن يمارسوا نشاطهم ضمن قطاع الشؤون الدينية أو التربية والتعليم، فانقسموا بينهما، رغم أن تركيزهم تحلى باهتمام اكبر ناحية العمل ألمسجدي، لذلك تعتبر جمعية العلماء المسلمين عند غالبية المفكرين هي القاعدة المؤسسة التي انطلق منها العمل والخطاب الإسلامي بعد الاستقلال، لكن هذه الخطابات بقيت دائما في موقع ردة الفعل والتقييم تجاه الأحداث المتعاقبة. بداية من فترة حكم **أحمد بن بلة** .حيث أثار خيار السلطة للإيديولوجية الاشتراكية حفيظة الإصلاحيين وعلى رأسهم البشير الإبراهيمي الذي كان ينتقد السلطة في تصريحاته بأنها تستمد سياستها من مذاهب غربية، وأن عليها العودة إلى مذاهبنا العربية الإسلامية، إضافة إلى شخصيات أخرى استفادت من وظائفها الدينية كأئمة في المساجد، لنقد السلطة من خلال خطبهم المسجدية ومواعظهم الدينية .ومما زاد في حدة اللاتوافق بين السلطة والإصلاحيين هو تراجع مظاهر التدين على المستوى المجتمعي في عهد الرئيس **أحمد بن بلة**، في صورة ترك صلاة الجماعة والاستهزاء بالملتزمين بها في أوقاتها،إضافة إلى افتقاد اغلب المساجد إلى خطباء لهم تكوين ديني متخصص،أو على الأقل مستويات جامعية تؤهلهم لذلك، وأمام خطورة التوجهات الإيديولوجية الجديدة في تلك الفترة ، قام الإصلاحيون بتأسيس جمعية القيم سنة 1966، وكان المسجد في ذلك والخطاب المسجدي أهم أدواتهم لنقد السلطة وممارسة نشاطهم التربوي، ويبرز هذا من خلال النموذج الذي قدمه رشيد بوسعاة عن شخصية الشيخ عبد اللطيف سلطاني، إذ وبمناسبة خطاب ألقاه الرئيس أحمد بلة يوم 23 مارس 1965 رغب فيه المرأة الجزائرية في الخروج إلى الشارع، والخروج عن الآداب والتقاليد الإسلامية المعروفة عنها .فعارضه عبد الطيف سلطاني علانية في خطبة يوم الجمعة 24 ذو القعدة 1384 هـ الموافق ل 26 مارس 1965 وكانت مذاعة في الإذاعة الوطنية ، فغضب الرئيس واستدعاه إلى قصر الحكومة، قابله وزيره لدى الحكومة وأبلغه غضب الرئيس، فرد عليه الشيخ بأنه تعمد ما قاله ويتحمل مسؤوليته، فتم إبعاده بواسطة وزارة الأوقاف، إلا أن هذا الوزير طلب منه العودة إلى المسجد بعد الإطاحة بالرئيس ( 19 جوان 1965)،لكنه وقع في صدام آخر مع الرئاسة بمناسبة الاحتفال باندلاع ثورة التحرير الذي أهملت فيه الأخلاق والتقاليد الإسلامية،فأنكر الشيخ ذلك في خطبة الجمعة 05 نوفمبر 1965،وكانت مذاعة بواسطة الإذاعة الجزائرية فاستدعي من طرف وزير

الأوقاف ولامه على ذلك .والغريب أن هذا الوزير قبل أن يعين إلتقى الشيخ و قبل رأسه شكرا على الخطبة التي رد فيها على بن بلة، فتخلى الشيخ عن الخطبة بعد ذلك من تلقاء نفسه. ثم عاد إلى المسجد سنة 1966، غير أنه اصطدم مرة أخرى بخطبة ترسلها وزارة الشؤون الدينية إلى كل إمام جمعة في سائر القطر الجزائري ليقرأها على المصلين من فوق المنبر فرفض الشيخ ذلك واعتبره إهانة. [31]

منذ ذلك الحين والدولة تسعى إلى استغلال المسجد وفرض هيمنتها عليه من أجل تحقيق مشاريعها، فإتخذ الخطاب المسجدي بذلك طابعا إيديولوجيا يهدف إلى إبراز حدود التوافق بين الإسلام والاشتراكية، ومشهرا للإصلاحات الاشتراكية التي بدأت الدولة تطبيقها عام 1971، خاصة منها الثورة الزراعية، والثورة الصناعية، والإصلاحات التربوية والثقافة...،لكن لا يمكن القول أن كل الأئمة كانوا متقبلين ما تقوم به السلطة السياسية والحصار الذي تفرضه على المساجد. رغم أنهم لا يستطيعون التعبير عن قناعاتهم بذلك في خطبهم المسجدية، فكان الوضع أشبه ما يكون بصراع خفي بين السلطة والفاعلين في الحقل الديني ومن ورائهم الحركات الإسلامية، ينبئ بالانفجار في أي لحظة من اللحظات، خاصة في المدن الكبيرة، وعلى الجانب الآخر تولى بعض ا لشبا ب الملتزمين العمل كأئمة متطوعين في المساجد التي لا تجد من يؤم لمصلين بها، وهي بعيدة عن مراقبة الدولة. وهكذا عملوا إلى إخراج الصراع خارج إطاره المعروف – السلطة و الإسلاميين – لتصبح الجماهير طرفا فيه [32].

**4-4 – الخطاب الإسلامي في ظل التعديدية الحزبية:**

مع إنفتاح الجزائر على الديمقراطية والتعددية الحزبية خلال فترة الثمانينات كان التيار السلفي أكثر الحركات الإسلامية إقبالا على المنابر المسجدية وإحتلالا للمساجد، عكس الإخوان الذين كانوا أكثر اهتماما بالمشاركة السياسية على حساب العمل ألمسجدي، بينما بقي الصوفية مع انشغالاتهم الروحانية بعيدين عن حقيقة الصراع السياسي والتحولات الاجتماعية، حيث يرى الكثير من الباحثين أن «صيرورة الطرق الصوفية مرتبطة بنشوء طبقات وسطى حضرية اكتسحتها موجة الحداثة وما يصاحبها من رفض للتقليد عموما وللتقاليد الصوفية التي تقودها الزوايا خصوصا...فاعتبرت الطرق الصوفية وما يدور في فلكها من قيم وعقائد وطقوس وأخلاق غير متلائمة مع التحولات التي شهدتها المجتمعات العربية الإسلامية، وحتى فئات الموظفين وصغار التجار والحرفين اجتذبت التيارات الدينية الأصولية مجموعات كبيرة منهم...» [33].

وهكذا استطاعت السلفية بارتكازها على العمل المسجدي أن تتناول وتشمل معظم المساجد المتواجدة في مختلف المدن والقرى حاملةً معها« قاموس إصطلاحي جديد وسط الشارع الجزائري، يتأسس على مفاهيم لم تكن متداولة من قبل كالعمل الدعوي، والتغيير من الداخل، والسلف والحركية وغيرها من المفاهيم...» [34]، قابل ذلك عجز الأطر البيروقراطية على خلق إمتدادات شعبية حقيقية مضافا إليها «الشروخ الكبيرة التي بدأت في البروز على مستوى المشروع الاقتصادي والاجتماعي الرسمي العام. كالبطالة، وأزمة السكن والندرة التي استفحلت، بالإضافة للمعوقات الجديدة التي ظهرت كالهجرة الريفية نحو المدن الكبرى. والنمو الديمغرافي الهائل، كلها شروط مهدت لظهور أشكال جديدة من الحركات الاجتماعية من ميزاتها شمولية وكليانية الخطاب الذي لا يفرق بين السياسي والديني والأخلاقي والفردي والجماعي...» [35] ،هذه الأوضاع

كلها ساهمت لكي يتم ذلك اللقاء التاريخي بين هذه الحركة الاجتماعية الشعبية والتيار الديني الجذري مستغلا أحداث أكتوبر 1988، مانحا إياها أبعاد أخلاقية دينية، يغلب عليها الطابع السلفي رغم أن هذه الأحداث كانت سخطا على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي آلت إليها البلاد [36]، وهذا كان بداية لوجود سلفية سياسية بالجزائر، والتي أصبحت أكثر تنظيما بتأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ العام 1989، وبعد هذا كانت الانتخابات البلدية لعام 1990 نقطة تحول جذرية في مسار الحركة السلفية بالجزائر، فبعد أن فازت بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ، قررت الحكومة إلغاء الانتخابات وحلت الحزب الفائز، وزجت بكبار قادته في السجن مما أدى بالجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى تكوين جناح عسكري أطلق عليه الجيش الإسلامي للإنقاذ مشكلين بذلك ما اصطلح على تسميته بالسلفية الجهادية، وهكذا تشكلت في الجزائر ثلاثة اتجاهات للخطاب السلفي هي السلفية العلمية (الوهابية)، وسلفية سياسية (الجبهة الإسلامية للإنقاذ)، وسلفية جهادية (الجيش الإسلامي للإنقاذ).

**خاتمة:**

خلال كل المراحل التي تم عرضها كان واضحا الدور الفارق لمؤسسة المسجد والخطاب المسجدي في تعبئة الجماهير وكسب ودّها، حيث سعت عديد الأطراف المتصارعة إلى إستغلاله من أجل تحقيق أهدافها السياسية ما جعل الدولة تتعامل بطريقة أكثر صرامة مع المساجد ومع الفاعلين فيها، بتحديد مجال نشاطهم وحدود خطاباتهم بما يتناسب مع واقع ديني متنوع الاتجاهات والمشارب، تتجاذبه تيارات فكرية وسياسية مختلفة، إضافة إلى الاهتمام الفعلي بتكوين الأئمة وهو ما كان واضحا من خلال الإثراء والتعديلات والإصلاحات المستمرة على برامج التكوين بالمعاهد الإسلامية وبهذا تحول المسجد إلى داعم حقيقي لشرح وتبرير مسعى الوئام المدني وبصورة أكبر وأكثر فاعلية مع المصالحة الوطنية التي اعتمدتها الدولة للخروج من حالة اللاإستقرار واللا أمن التي عرفتها البلاد خلال عشرية كاملة من الزمن، وهكذا تأكدت الدولة من أهمية وخطورة الأدوار الاجتماعية والسياسية التي تؤديها المساجد، لذلك وظفتها وتوظفها باستمرار لتزكية وتنمية مشاريعها، بإعطائها بعداً دينياً أخلاقيا يستجمع عوامل نجاحها شعبياً واجتماعياً، ويوجّه خطاباتها في هذا الاتجاه.

*** الهوامش والمراجع:**


1- عبد العزيز خواجة: «الخطاب الديني وأزمة المرجعيات في الجزائر»، **مجلة الواحات**، العدد الثالث، غرداية، الجزائر، ديسمبر 2008،ص 136.

2- حسين مؤنس: **المساجد**، عالم المعرة، الكويت، 1981، ص 30.

3- عبد الرحمن شيبان: «المسجد والبيئة الصالحة» **رسالة المسجد**، العدد الثاني، الجزائر، فيفري 2008، ص 47.

4- علي بن الحبيب ديدي: «مقاصد التربية المسجدية ووسائلها» **رسالة المسجد**، العدد السابع، الجزائر، جويلية 2008، ص19.

5- حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 37.

6- مالك بن نبي: **ميلاد مجتمع**، دار الفكر، دمشق، سورية، ط3، 1986، ص105 .

7- محمد عبد السلام محمد أبو زيد: **التحليل السوسيولوجي للخطاب الديني اليومي عند بعض الشرائح الاجتماعية في الريف والحضر**، أطروحة دكتوراه، قسم علم الاجتماع، جامعة القاهرة، 2006، ص 16.

8- المرجع نفسه، ص 17.

9- مرزوق العمري:«راهن الخطاب المسجدي والمرجعية الدينية الوطنية» **رسالة المسجد**، العدد الأول، الجزائر، جانفي 2008، ص12.

10-Serg, MAYENCE: **sociologie et Actien social**, éd , Labor, Bruxelles, 1982, p93.

11- Alain Touraine: **le retour de l'acteur**, éd, FAYARD, Paris, 1984, p111.

12- محمود أحمد عبدالله: "تأويل الفعل الاجتماعي عند بول ريكور-قراءة نقدية-" **إضافات**، العدد الثامن، خريف 2009، ص،ص، 31،32.

13 الطاهر عمر نابي:" أسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب العربي"، **رسالة المسجد**، العدد الثالث، الجزائر، سبتمبر 2007، ص 11.

14- المرجع نفسه، ص 13.

15- عبد العزيز خواجة، مرجع سابق، ص145.

16- محمد عيسى: "مدرسة الإقراء الجزائرية"، **رسالة المسجد**،العدد الخامس، الجزائر، نوفمبر 2007، ص07.

17- عبد الرحمان بن خلدون: **المقدمة**، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1984،ص701.

18- المصدرنفسه،ص 702.

19- سامية بن معروف:" الإخوان التجانيين ... الرهان الجديد في الجزائر"، **دراسات اسلامية**، العدد الثالث، دار الخلدونية، الجزائر، جويلية 2007، ص21.

20- أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997، ج1، ص14.

21- سامية بن معروف، مرجع سابق، ص17.

22 - أحمد حمدي: **جذور الخطاب الايديولوجي الجزائري**، دار القصبة، الجزائر، 2001، ص72.

23-البشير بلحماري:" الخطاب الإصلاحي في الجزائر بين المسعى التربوي والفعل السياسي"، **عالم التربية**، العدد 39، ج1، السنة 13، المؤسسة العربية للاستشارات العلمية والموارد البشرية، مصر، يوليو2012، ص.249

24 -المرجع نفسه، ص، ص، .75،76

25- رابح لونيسي: **الصراعات الداخلية للثورة الجزائرية في الخطاب التاريخي الجزائري**، إنسانيات، العدد 25، الجزائر، جويلية2004، ص.38

26- حسن رمعون، «الاستعمار، الحركة الوطنية والاستقلال بالجزائر، العلاقة بين الديني والسياسي »، **إنسانيات**، العدد 31، الزائر، مارس2006، ص20.

27- محمد بن الطيب: **إسلام المتصوفة**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص73.

28 - أحمد حمدي، مرجع سابق، ص .73 .

29 - Ali merad: **le réformisme musliman en algerie**, ed,mouton, paris,1967,p440.

30- رشيد بوسعادة: **الإمام والمسجد بين الدين والسياسة**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علم الإجتماع الديني، جامعة الجزائر، 2007، ص95.

31- رشيد بوسعادة، مرجع سابق،ص، ص 100،99.

32- بيران بن شاعة: **محددات اختيار التوجه الديني لدى الطلبة**، رسالة ماجستير في علم الإجتماع الثقافي ، قسم علم الإجتماع، جامعة الجزائر، 2003، ص 102.

33 – محمد بن الطيب، مرجع سابق، ص126.

34– عبد العزيز خواجة، مرجع سابق، ص142.

35– جابي عبد الناصر: « **الحركات الاجتماعية في الجزائر، بين أزمة الدولة الوطنية وشروخ المجتمع**»، مركز البحوث الاقتصادية من أجل التنمية، جامعة الجزائر، ص11.

36– المرجع نفسه، ص12.