وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة غرداية

كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة

قسم العلوم الاجتماعيّة

شعبة علم الاجتماع

صياغة الخطاب المسجدي والتجربة الدّينيّة

الموضوعات الغيبيّة أُنموذجاً

دراسة على عيّنة من الخطباء والوعاظ في مساجد المجتمع المزابي ببلدة غرداية

مذكّرة مُقدَّمة لاستكمال مُتطلّبات شهادة الماستر في علم الاجتماع

تخصّص علم الاجتماع التربوي

إعداد الطالب: رفيس بلحاج

إشراف الأستاذ: د عبد النور محمّد

لجنة المناقشة

اسم الأستاذ ولقبه	الرتبة العلمية	الجامعة	المهمّة
أد خواجه عبد العزيز	بروفيسور	غرداية	رئيسا
أ د محمّد عبد النور	دكتور	غرداية	مشرفا
أ بن عيسى آمال	أستاذة	غرداية	مناقشة

السنة الجامعيّة: 2018/2017م

دعونا نضع حدا للتمييز الشائع والمضلل بين السلع التي تحفظ الحياة والصحة والأخرى التي تخدم العقل والقلب – السلع الروحية

(دوقلاس م)

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ : سَمِعْتُ نَبِيَّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : (مَنْ جَعَلَ الْهُمُومَ هَمًّا وَاحِدًا هَمَّ آخِرَتِهِ : كَفَاهُ اللَّهُ هَمَّ دُنْيَاهُ ، وَمَنْ تَشَعَّبَتْ بِهِ الْهُمُومُ فِي أَحْوَالِ الدُّنْيَا : لَمْ يُبَالِ اللَّهُ فِي أَيِّ أَوْدِيَتِهَا هَلَكَ).

الإهـــــــــداء

إلى أرواح أهلي الذين سبقونا بالإيمان: وأخصّ جدّتي لأمي عائشة وخالي مسعود قلته.

ربّ ارحمهما كما ربّياني صغيرا وتقبّلهما في عبادك الصالحين وارفع درجتهما في عليين.

إلى والديّ الكريمين: أمي، أبي

إلى أهلي: زوجتي، أبنائي، إخوتي،

إلى أقاربي:أعمامي، أخوالي

إلى أصدقائي: الأوفياء، الأعزّاء

إلى المؤسسات التربويّة خاصة في جمعية الإصلاح: مدراء وأعوان أساتذة وأستاذات، طلبة وطالبات

إلى المؤسّسة المسجديّة: خطباء، وعاظ، متلقّين

إلى أستاذي الأوّل: أبي الروحي، عيسى بن حمو بضليس

إلى هؤلاء أُهدي ثمرة جهدي

بلحاج

شـــكر وعرفـــان

الحمد لله حمداً يليق بجلاله وعظيم سلطانه، نحمده حمد الشاكرين على أن وفّقنا لإتمام هذا البحث واستكمال خطواته في المسار السوسيولوجي إلى أن استخلصنا نتائجه.

أتقدّم بالشكر الجزيل مع كلّ تحيات التقدير والاحترام لأستاذي الفاضل الدكتور محمّد عبد النور الذي أشرف على هذا البحث بكلّ إخلاص وتفاني وصبر، فكان نعم المُعين المؤنس، ونعم المرشد الصادق، ونعم الطيّب الزكيّ، فقد تفضّل عليّ بعلمه ورفع همّتي بحكمته، وفتح لي أبواب مكتبه بإحسان، ودفع بي أستتبع مراحل البحث خطوة خطوة إلى أن وصل بي إلى مشارف وشرف النجاح. فجزاكم الله خيراً.

كما أشكر أعضاء لجنة المناقشة الموقّرة الذين أتشرّف بهم لمنقاشة عملي في المذكّرة، ولا أنسى أساتذتي الأفاضل في جميع المراحل الجامعيّة. ولا أنسى الزملاء الذين كافحنا معاً معاناة البحث. فجزاكم الله خيراً.

كما أخصّ بشكري أهل الفضل من الوُعّاظ الذين أكرموني بأعزّ أوقاتهم لإجراء المقابلة معهم. فجزاكم الله خيراً.

أتقدّم أيضاً بالشكر الجزيل إلى مقيمي المساجد الذين ساعدوني في جمع المعطيات، وأشكر مقيمي المكتبات في جمعية التراث وعمي سعيد والإصلاح، وكل من ساهم من قريب وبعيد في نجاح هذا البحث، وكلّ الذين لم يكُفُّوا عن مساءلتي عن مسيرة البحث، خاصة أقاربي الطيّبون وأصدقائي الأعزاء. فجزاكم الله خيراً.

ملخص البحث

يتضمّن الخطاب الدّيني في جزء منه معانٍ ما فوق الحسّي تُعتبر في العُرف الدِّيني غيباً، تتمحور حول موضوعات ما ورائية: عن الذات الإلهية، وعن الكائنات غير المرئية، وعن يوم الحساب الأخروي ومصير الإنسان في ذلك اليوم، بداية من الاحتضار وأحوال القبر ثمّ البعث والمحشر والميزان والصراط وأخيراً الجنّة أو النار، وعن قيام السّاعة ومواقفها وأهوالها، فهذه المضامين الغيبية لا يستطيع الإنسان الوُصول إليها عن طريق الحواس والعقل، وإنّما يقوم الوحي بتشريعها ويُدركها الخطيب عن طريق ارتباطه بالمدوّنة الفقهية وبالنصوص المرجعية للدِّين، فضلا عن تجربته التعبُّدية الفعلية التي يستعين بها في صياغة ذلك الخطاب، إذ يُفترض أنّ مُجرّد اختيار الموضوع ينطلق من اهتمام روحي حصّله الخطيب من تجربته الدّينيّة الخاصة به، فهو ينتج هذا الخطاب ويُعرضه على المتلقّين بأسلوبٍ يكشف عن مخزون تجربته الدّينيّة التي تُعبِّر عن حالة شعورية مُرتبطة بعلاقته الخاصّة مع الله، إذاً فهي تجربة شخصيّة وتجربة داخليّة تختلف من شخص للآخر إلى حدّ أنّها تُشكِّل مُميّزاً بين الخطباء.

وترتبط التجربة الدّينيّة بموضوع الغيبيات عند الخطيب، الأمر الذي يجعله يُشكِّل خطابه بصياغة أو بأخرى إذ أنّ الخطيب تعتريه تأثيرات داخليّة وخارجيّة تُؤثِّر على عقلنة فعله الخطابي. وقد ركّز البحث على الجانب الدّاخلي الذي يتمثّل في التجربة الدِّينية، وهذا ما يدفعنا إلى طرح السؤال عن مدى تأثير التجربة الدّينيّة لدى الخطيب على صياغة الخطاب المسجدي في الشكل والمضمون.

إنّ أهمّ متغيّر في هذه الدراسة ويتحكّم في توجيه المتغيّرات الأخرى هو التجربة الدّينيّة لدى الخطيب، لذا فقد اعتمدت الدراسة على فحص مدى اهتمام الخطباء والوُعّاظ بالموضوعات الغيبيّة، وكذا فحص طبيعة أسلوبهم في الخطاب المسجدي للمجتمع المزابي ببلدية غرداية. وتوصّل البحث إلى استكشاف ضعف حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطباء، كسبب أدّى إلى تراجع اهتمامهم عن الموضوعات الغيبيّة التي هي أساس تزكية النفوس وبالتبع إصلاح المجتمع، وبالتالي تحوّل رأسمال الروحي لديهم إلى رأسمال اجتماعي كسلعة رمزية في خطابهم

المسجدي، وكانت نياتهم في ذلك محاربة الآفات الاجتماعية وإصلاح الواقع الاجتماعي، فقد كان جلّ اهتمام الوُعّاظ بالمجال الاجتماعي وبمجال الإيمانيات التي تُعتبر الموضوعات الغيبيّة من ضمنها، لكن كانت تُطرح بصفة عابرة دون ذكر تفاصيلها ومواقفها كما هي موصوفة ومُبيّنة في المدوّنة الدّينيّة. وأمّا الشكل الذي كان يُقدَّم به الخطاب المسجدي فقد غلب عليه الأسلوب التحكُّمي، وهو أيضاً كنتيجة لضعف حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب.

فهرس المحتويات

الإهداء
شكر وعرفان
ملخص البحث
مقدّمة:..... 1
الفصل الأوّل: الاقتراب المنهجي.....4
1 الإشكالية:..... 5
2الفرضيّات:.....7
3 تحديد المفاهيم:.....7
4الإطار النظري للدراسة:.....10
5 أسباب اختيار الموضوع:.....14
6أهميّة موضوع البحث:.....15
7أهداف البحث:.....15
8الدراسات السابقة:.....16
9منهج الدراسة:.....25
10تقنية البحث:.....29
11صعوبات البحث:.....31
الفصل الثاني: الظاهرة الدّينيّة والتجربة الدّينيّة..... 32
تمهيد:.....33
المبحث الأوّل: مدخل معرفي للظاهرة الدينيّة:.....33
1 تعريف الدين:..... 33
2 مكوّنات الدّين 36
3 المؤسّسة الدّينيّة: 39
المبحث الثاني: المدخل السوسيولوجي للظاهرة الدّينيّة.....40
1التفسير السببي الاجتماعي 40

2الطرح الفرداني: التأويل والفهم.....48
المبحث الثالث:التجربة الدّينيّة.....57
1 المفهوم:.....57
2 تعريف التجربة الدّينيّة:.....58
3 طبيعة التجربة الدّينيّة:.....59
4عناصر التجربة الّدينيّة:.....60
5الأبعاد البراغماتية للتجربة الدّينيّة:.....62
6 إعادة إنتاج التجربة الدّينية:.....70
7سوسيولوجيّة التجربة الدّينية:.....76
الخلاصة:.....79
الفصل الثالث: الخطاب المسجدي والمجتمع المزابي.....81
تمهيد:.....82
المبحث الأوّل: الخطاب المسجدي:.....82
1 تعريف الخطاب:.....82
2 أهميّة المسجد:.....83
3مضامين الخطاب المسجدي:.....85
4 صفات الخطيب والواعظ:.....86
5 مأسسة الخطاب المسجدي:.....88
6 الخطاب القرآني والغيب:.....91
المبحث الثاني: نظريات الخطاب.....94
1نظام الخطاب عند فوكو:.....94
2الخطاب عند بيار بورديو:.....99
3السيميائيّة:.....102
4بول ريكور والتأويليّة الدّينيّة:.....104
المبحث الثالث: الخطاب المسجدي في المجتمع المزابي.....107
1 تاريخيّة الخطاب المسجدي في مزاب:.....107

2 المجتمع المسجدي:.....108
3المسجد والأنساق الاجتماعيّة:.....109
4 الرجل الدّيني في المجتمع المزابي:.....112
5 مهام العزّاب:.....114
6 العزّابة والتصوُّف:.....115
7 الكاريزما الدّينيّة في المجتمع المزابي:.....117
8 تطوُّر الخطاب المسجدي في وادي مزاب.....122
الخلاصة:.....124
الفصل الرابع: التحقيق الميداني.....127
تمهيد:.....128
المبحث الأوّل:مجالات الدراسة:.....128
1 المجال المكاني:.....128
2 المجال الزماني:.....128
3 المجال البشري:.....128
4 مجتمع البحث:.....128
5 العيّنة:.....129
6 الدراسة الاستطلاعيّة:.....130
7 خصائص العيّنة:.....132
المبحث الثاني: مدى حضور التجربة الدّنيّة لدى الخطيب.....138
المبحث الثالث: التجربة الدّينيّة والموضوعات الغيبيّة:.....145
المبحث الرابع: التجربة الدّينيّة وأسلوب الخطاب.....149
المبحث الخامس: نوعية التجربة الدّينيّة لدى الخطيب و صياغة الخطاب المسجدي في الشكل والمضمون.....154
1 النمط المثالي:.....154
2 بناء النمط المثالي.....156

3 كيف يجب أن تنعكس التجربة الدّينية على الخطاب المسجدي في الشكل والمضمون.....156
4كيف هو واقع مضمون وشكل الخطاب المسجدي كانعكاس لنوعية التجربة الدّينية لدى الخطيب ؟.....159
الاستنتاج العام:.....166
الخاتمة:.....168
فهرس الجداول: 167
المراجع:.....172
الملاحق:..... 178

البناء النظري

مقدّمة:

يُعدُّ الخطاب المسجدي أحد الأدوار التي يقوم بها الفاعلون الدِّينِيُون داخل المسجد؛ من الأئمّة والوعاظ الذين لهم القدرة على إنتاج خطاب ديني ليُوجَّه إلى فئة المتلقّين، ممّا يُحدث تفاعل بين المُلْقي والمُتَلقّي في المجال الدّيني على كون أنّه عملية نقل تُراث خاص بالتعاليم الإلهيّة.

يُعتبر الدّين أحد اهتمامات الباحثين في كثير من التخصّصات كالشريعة والاتصال والفلسفة وبخاصة في المجال السوسيولوجي، إذ أنّه نظام اجتماعي مرتبط بالحياة الاجتماعية، ممّا ألفت انتباه الباحثين في علم الاجتماع فدرسوه من عدّة جوانب بنظريات مختلفة.

قد أخذ النظام الّديني مكانته في الحياة الاجتماعية منذ أقدم العصور وإلى يومنا هذا، فهو لا ينفصل عن حياة البشر باختلاف ألوانها وأشكالها، وبخاصة ما يتعلّق بالمعتقد ما فوق الحسّي الذي ينعكس على سلوك الأفراد والجماعات في مظاهر طقوسية وشعائرية تُمارَس في الحياة اليومية، بمستوياتها المختلفة عبر الحضارات الإنسانية وتنوّع تجاربها التاريخية.

والخطاب المسجدي له دور الفعل التربوي ليَنقُل إلى أفراد المجتمع حاجاتهم في الجانب الروحي، ويتمسّكوا بالتعاليم الدّينيّة لتستمرّ القيم والمعايير الدّينيّة في المجتمع وذلك حفاظا على استقراره وتوازنه، فمن هذا المبدأ تبرز أهمية الخطيب في مدى قدرته على إيصال الفكرة الّدينيّة للمتلقّي كما جاءت في مرجعيها النصية، فهو يُعتبر كفاعل تربوي ديني يحمل مهام الوعظ والإرشاد؛ لتبليغ أمانة الدّين وتوجيه الحياة الاجتماعيّة حسب تعاليم الوحي، فهو بذلك يملك سلعة رمزية تُخوِّله مكانةً اجتماعيّةً، ويُفترض في ذلك أن يكون قُدوةً صالحة؛ هو أولى مَنْ يُجسِّد التعاليم الدّينيّة، ويُعطي المثل لتحقيق العدالة في التفاعل الاجتماعي، فتظهر من خلال تصرُّفاته ومواقفه صفات خاصة، تكشف عن مدى حضور تجربته الدّينيّة، أي مدى قُوّة استحضاره للذات العليّة ومدى تفاعله معها بصدق وإخلاص في السرِّ والعلن وفي المنشط والمكره، فهو في ذلك كما هو مهما تغيّر الزمان والمكان؛ لأنّ أصله ثابتٌ، متّصل بالمطلق الثابت الذي لا تتبدّل سنّته ولا تتحوّل. هذا هو الخطيب الذي يُشحِن خطابَه من مخزون رأسماله الروحي ويَعرضه على زبائنه المتلقين بالحكمة والموعظة الحسنة.

تُشكّل الموضوعات الغيبيّة جزءاً من مخزون رأسمال الروحي للخطيب، إذ أنّها تُعتبر من أهمّ الموضوعات التي ركّز عليها الوحي وبيّنها بكلّ تفاصيلها ومواقفها في المدوّنة الدّينيّة لما لها من

تأثيرٍ قويٍّ في مُمارسة أفعال البشر وتوجيه حياتهم الدنيويّة، لأنّ حياتهم الأخرويّة مرهونة بتصوّراتهم عن المقدّس والمعاني الدّينيّة التي يُضْفونها على أفعالهم، لذا قد ركّزت الدّيانات السماويّة بقضية التوحيد، ومسألة البعث بداية بالموت والاحتضار ثمّ القبر والمحشر والحساب ثمّ الجنّة أو النار، فالتصديق الجازم يجعل الإنسان في أتمِّ الأُهبة للرحيل إلى ذلك المعاد بالزاد المطلوب من القلب السليم والعمل الصالح. فمن هنا يُعدّ الخطاب المسجدي وسيلة لتوجيه الناس إلى الحياة الآخرة، وصبغ الحياة الدنيا بصبغتها.

يرتبط خطاب مؤسّسة المسجد في المجتمع المزابي ارتباطا وثيقاً بالحياة العامة، حيث يُعتبر مصدر الأوامر والنواهي، ويُعتبر الموجِّه والمرشد للحياة الاجتماعية من منطلق التعاليم الإسلامية في جميع المجالات، فهو يسعى للحفاظ على الموروث الثقافي الدّيني، ويعمل على إعادة إنتاجه باستمرار وتَنْقِيَتِه من شوائب المؤثّرات الخارجيّة والدّاخليّة. ومع التغيّرات السريعة الطارئة على المجتمع المزابي خاصة في المدّ العمراني وظهور مساجد ومصلّيات على مستوى الأحياء؛ استقطب الوعظ عدداً كبيراً من الخطباء والوعاظ بمختلف مشاربهم الثقافية ومستوياتهم العلمية؛ حيث تخطّى منبر الوعظ العزّاب الذي كان بيده زمام الأمر في كلّ مجالات الحياة إلى المثقّف الذي تخرّج من الجامعة برأسمال ثقافي يُخوِّله ليعرض سلعته على منبر المسجد.

اعتماداً على مخزون الخطيب نحاول في هذه الدراسة أن نعرف إلى أيِّ مدى يُؤثّر رأسماله الروحي في صياغة الخطاب المسجدي شكلاً ومضموناً من خلال اهتمامه بالموضوعات الغيبيّة انطلاقاً من تجربته الدّينيّة. ولعلّه من المجازفة أن نزُجّ بموضوع مثل هذا في أحضان البحث العلمي، خاصة وأنّه يصعب التحكّم في أبعاده ومؤشراته، ومع ذلك فقد حاولنا قدر الاستطاعة أن نضعه على سكّة السوسيولوجيا؛ لسبر أغواره والكشف عن العلاقات الكامنة فيه.

لتناول هذه الدراسة فقد قسّمت البحث إلى أربعة فصول، الأوّل يخصّ الاقتراب المنهجي ويتضمّن أسباب اختيار الموضوع، أهمية وأهداف الدراسة، الدراسات السابقة، الإشكالية، الفرضيات، تحديد المفاهيم، الإطار النظري للدراسة، منهج الدراسة، تقنيات البحث، صعوبات البحث. وأمّا الفصل الثاني فهو حول الظاهرة الدّينيّة والتجربة الدّينيّة؛ وفيه ثلاثة مباحث الأوّل عن مدخل معرفي للظاهرة الدّينيّة، والثاني عن المدخل السوسيولوجي للظاهرة الدّينيّة، والثالث عن التجربة الدّينيّة. وأمّا الفصل الثالث بعنوان الخطاب المسجدي والمجتمع المزابي وفيه ثلاثة مباحث؛

الأوّل عن الخطاب المسجدي، والثاني عن نظريات الخطاب، والثالث عن الخطاب المسجدي في المجتمع المزابي. وأما الفصل الرابع فيكون حول التحقيق الميداني.

الفصل الأوّل: الاقتراب المنـهجي

1. الإشكاليّة
2. الفرضيات
3. تحديد المفاهيم
4. الإطار النظري
5. أسباب اختيار الموضوع
6. أهميّة الموضوع
7. أهداف الدراسة
8. الدراسات السابقة
9. منـهج الدراسة
10. تقنية البحث
11. صعوبات البحث

1 الإشكالية:

يُعدّ مضمون الخطاب المسجدي جوهر العلاقة بين الخطيب والمتلقّي، إذ الغاية منه توجيه النّاس في حياتهم حسب مُقتضى الدّين، فهو خطاب ديني يُعتبر وسيلة تفاعلية، يُفترض أن يقوم بنقل الموروث الدّيني وتجديد الحياة الروحيّة في نفوس المتلقّين، وفي الآن نفسه يُعتبر أيضاً شعيرة مقدّسة كخطبة صلاة الجمعة، يأخذ فيها الخطيب مكانةً دينيةً واجتماعيةً، يكسبها من خلال الدّلالات الخطابية التي يُقدِّمها.

إذ يعتمد الخطيب على قُدراته الفكرية والتعبيرية ويُفعِّل أسلوبه بوسائل الإقناع والتّأثير في الجماهير التي يُخاطبها بكلام واضح وأسلوب مفهوم يتناسب مع قُدُراتها العقلية، فعلى هذا الأساس تُفعِّل هذه الجماهير المخاطَبة النّظام الدِّيني الاجتماعي بثنائيته المتوازنة بين الممارسات والتصوّرات، فالخطاب المسجدي يسعى إلى تنْمِية التّفاعل الإيجابي بين أفراد المجتمع وهذا ما يدفع إلى الاهتمام بالدّور التربوي للخطيب، ومدى ضرورة الخطاب المسجدي في الحياة الاجتماعية.

يتضمّن الخطاب الدّيني في جزء منه معانٍ ما فوق الحسّي تُعتبر في العُرف الدِّيني غيباً، تتمحور حول موضوعات ما ورائية: عن الذات الإلهية، وعن الكائنات غير المرئية، وعن يوم الحساب الأخروي ومصير الإنسان في ذلك اليوم بداية من الاحتضار وأحوال القبر ثمّ البعث والمحشر والميزان والصراط وأخيراً الجنّة أو النار، وعن قيام السّاعة ومواقفها وأهوالها، فهذه المضامين الغيبية لا يستطيع الإنسان الوُصول إليها عن طريق الحواس والعقل، وإنّما يقوم الوحي بتشريعها ويُدركها الخطيب عن طريق ارتباطه بالمدوّنة الفقهية وبالنصوص المرجعية للدِّين، فضلا عن تجربته التعبُّدية الفعلية التي يستعين بها في صياغة ذلك الخطاب، إذ يُفترض أنّ مُجرّد اختيار الموضوع ينطلق من اهتمام روحي حصّله الخطيب من تجربته الدّينيّة الخاصة به، فهو ينتج هذا الخطاب ويُعرضه على المتلقّين بأسلوب يكشف عن مخزون تجربته الدّينية التي تعبِّر عن حالة شعورية مُرتبطة بعلاقته الخاصّة مع الله، إذاً فهي تجربة شخصيّة وتجربة داخليّة تختلف من شخص للآخر إلى حدّ أنّها تُشكِّل مميّزاً بين الخطباء.

والتجربة الدّينيّة باعتبارها ظاهرة دينيّة، وهي شكل من أشكال الحياة الروحيّة للفرد، تمثّل في إطارها المعنوي التجريدي الجانب الباطني للدّين من حيث علاقة الإنسان بالله، ومن هذه العلاقة ينشأ لدى المتديِّن شعور الخضوع إلى قوّة أعلى، لها القدرة على منح الطمأنينة والسعادة والأمان، فيتفاعل معها بممارسة الشعائر بعضها متعلق بفترات مُعيّنة من الزمن، وبعضها مُتعلِّق بمناسبات الحياة، ونوع منها يُقام في طقوس جماعيّة وأخرى تُؤدّى في طقوس فرديّة، فهي مجموعة من الرموز تكتسي طابع العبادة تجعل أصحابها على وعي من دلالاتها ومعانيها الوظيفيّة في حياتهم اليوميّة، انطلاقاً من شعورهم وعواطفهم التي تشكّلها تجربتهم الدّينيّة. على أنّه ليس كلّ تجربة دينيّة تنحو هذا النحو من الدّين العقلاني، "وما قام به ماكس فيبر من التمييز بين التجربتين البروتستانتية والكاثوليكية، داخل المنظومة المسيحية، يسري بكل تأكيد على باقي الدّيانات الأخرى، فهناك دائما تجربة تنتصر لعقلنة الدّين وأخذه في مساره الطبيعي في محايثة الإنسان، وهناك تجربة بالمقابل تجتبي التمسك الحرفي بالنصوص وإقصاء العامل التاريخي بشكل تام".[1]

من هذه الفكرة يُلاحظ أنّ التفاوت والاختلاف في نمطية السلوك الدّيني يَحدُث حتّى داخل الدِّيانة ذات المرجعية الواحدة، كما هو الحال في الخطاب الدِّيني في العالم الإسلامي الذِّي أثّرت فيه ظروف تاريخية وتغيّرات ثقافية ممّا انعكس على مضمون وشكل الخطاب. من بين نماذج الخطاب الدِّيني اخترنا الخطاب الدِّيني في المجتمع المحلي المزابي الجزائري الذي يعرِف كثافةً في نتاج الخطاب المسجدي حسب تقاليده وأعرافه، حيث استلزم كثرة الوعاظ والخطباء على تنوع مشاربهم وتخصُّصاتهم العلمية والذين سيُشكِّلون مجتمع دراستنا.

وترتبط التجربة الدّينيّة بموضوع الغيبيات عند الخطيب، الأمر الذي يجعله يُشكِّل خطابه بصياغة أو بأخرى إذ أنّ الخطيب تعتريه تأثيرات داخليّة وخارجيّة تُؤثِّر على عقلنة فعله

1_ إدريس صابي، **معالم مفهوم الدين عند ماكس فيبر**، دون تاريخ النشر، موقع: فضاء الأغورا.

الخطابي وسنركِّز على الجانب الدّاخلي الذي يتمثّل في التجربة الدِّينية، وهذا ما يدفعنا إلى طرح السؤال الآتي:

ما مدى تأثير التجربة الدّينيّة لدى الخطيب على صياغة الخطاب المسجدي؟

من هذا السؤال تتفرّع أسئلة جزئية هي:

ما مدى حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب في صياغة خطابه عن الموضوعات الغيبيّة؟

ما مدى تأثير التجربة الدِّينية لدى الخطيب على أسلوبه الخطابي؟

2 الفرضيّات:

الفرضيّة العامة:

نوعية التجربة الدّينيّة لدى الخطيب تؤثِّر على صياغة الخطاب المسجدي شكلا ومضموناً.

الفرضيّة الأولى:

كلّما قلّت الممارسات التطوعيّة الدِّينيّة لدى الخطيب، تراجع اهتمامه عن الموضوعات الغيبيّة.

الفرضية الثانية:

كلّما قلّ حضور الهدي المحمّدي في مزاج الحياة اليوميّة لدى الخطيب، اتّجه أسلوب خطابه نحو الأسلوب التحكُّمي.

3 تحديد المفاهيم:

الغرض من تحديد المفاهيم هو تحديد معاني المتغيِّرات الخاصة بهذا البحث، حتّى لا يُشوِّش على القارئ تداخُلُ معاني تلك المتغيِّرات، فلذا يتمّ التركيز على توضيح المفاهيم الإجرائيّة، وأمّا التعريفات اللغويّة والإصلاحيّة فهي محدّدة في مواطنها من الفصول النظريّة.

أ. التجربة الدّينيّة:

يتعلّق مفهوم التجربة الدّينيّة بعلاقة الإنسان بالمقدّس، "يبدو من الأساسي التمييز بين حركيتي الفعل الدّيني: فهم المقدّس من طرف الإنسان وإدراكه كواقعة موضوعيّة مُتعالية، عبر

تجربة عقلانيّة أو عاطفيّة، شعَريّة أو رمزيّة من ناحيّة، والتعبير الذي يُعطيه لتلك الواقعة بجعله ملازماً لها من ناحية أُخرى. فذلك الفهم الذي يُشكِّله الإنسان عبر اللغات المختلفة، ليس مجرّد عملية وصف للمقدّس، كأمر خارجي عنه، وإنّما هو في ذات الوقت شهادة عن العلاقة بينه وبين شيء آخر، بحسب إدراك مُتميِّز يرمي من ورائه لتغيير حياته. فكلّ معرفة بالمقدّس هي تجربة مع قوّة متعاليّة".[1] تُؤثِّر كثيراً في التفاعل الاجتماعي

فالمفهوم الإجرائي للتجربة الدّينيّة هي إضفاء المعاني الروحية على الأفعال اليومية، واستحضار المقدّس في كلّ حين؛ وهو من معنى (أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك). أمّا نوعية التجربة الدّينيّة فنقصد بها قوّة أو ضعف استحضار المقدّس لدى الشخص؛ فكلّما كان استحضار الله تعالى قويّاً لدى الخطيب اندفع هذا الأخير إلى مُجاهدة النفس أكثر في النوافل والطاعات و القُربات.

لا يُمكننا الوصول إلى معرفة مدى حضور التجربة الدّينيّة لدى شخص إلاّ من خلال سمات خارجية خاصة، كتعبير رمزي يتحدّد في سلوكاته ومواقفه ضمن مجريات الحياة اليوميّة العامة في العبادات والمعاملات والمعاشرات والأخلاق، وما هو ظاهر في العبادات فهو كالمواظبة على حُضور صلاة الجماعة والتبكير لها وإتمام الأذكار بعدها والجلوس لسعات طوال في المسجد خاصة بعد صلاة الصبح إلى شروق الشمس، ذلك أنّنا لا نستطيع أن نسأل المبحوث عن سلوكاته الدّينيّة الخاصة كصلاة الليل وصوم النافلة والصدقات وغيرها.

وأمّا الجانب الآخر ممّا هو ظاهر في التجربة الدّينيّة فيتمثّل في المعاملات والمعاشرات والأخلاق كحفظ الأمانة والصدق وخفض الجناح والصفح والعفو وكَظْم الغيظ، والإحسان والشفقة والرحمة، كما يتميّز صاحب التجربة الدّينيّة القويّة بالالتزام بالسّمت الإسلامي كإعفاء اللحية والاكتفاء بالميسور من العيش وبالإعراض عن الترف والبذخ واللغو، وأكثر من ذلك تحويل الأعمال الجبليّة اليوميّة إلى عبادة بتطبيق هدي النبيﷺ فيها.

1_ ميشال ميسلان، **علم الأديان**، ترجمة: عزالدّين عناية، دار كلمة للنشر، أبو ظبي، الإمارات العربيّة المتّحدة، 1430 هـ/ 2009م، ص 14.

ب. الخطاب المسجدي:

يتناول المفهوم الإجرائي للخطاب المسجدي، خطب صلاة الجمعة، وخطب العيدين الفطر والأضحى، إضافة إلى دروس الوعظ والإرشاد التي تُقام بين صلاتي المغرب والعشاء، داخل مساجد المجتمع المزابي.

غالباً ما يُحفظ الخطاب المسجدي الملقى في مساجد مِزاب، في أقراص mp3 أو DVD قصد نشرها في الوسط الاجتماعي، ومن ثَمَّ فتلك التسجيلات تدخل أيضاً في إطار الخطاب المسجدي. ويُضاف إلى ذلك أيضاً الكلمات التي يُلقيها الوُعّاظ في الجنائز والأعراس كامتداد للخطاب المسجدي. وأغلب ما ركّزنا عليه في الدراسة هو الوعظ الذي يكون بين صلاتي المغرب والعشاء لأنّه أكثر انتشاراً.

ج. الخطيب:

هو الإمام أو الواعظ أو المُرشد، الذي يقوم بإعداد الخطاب، ويُلقيه على مُستمعيه المتلقّين، المجتمعين أمامه في المسجد. لا يلزم أن يكون الخطاب المسجدي على عاتق الإمام الذي يؤمُّ صلوات الجماعة فقط، وإنّما يتعدّى إلى شخصيات أُخرى من أساتذة وموظّفين وربّما حتّى تُجار وحِرفيين، اقتحموا الخطاب المسجدي عن طريق انخراطهم في حلقة العزّابة، إلاّ أنّه قد يُستدعى للخطاب المسجدي أشخاص غير منخرطين في حلقة العزّابة خاصة أولئك الذين هم من خرِّجي الجامعات والمدارس الوطنية من شتّى التخصصات أو أولئك الذين تخرّجوا من المدارس الحرّة الخاصة بالمجتمع المزابي.

د. الموضوعات الغيبيّة:

هي الموضوعات التي تتحدّث عن الآخرة وهي الحياة التي تنتقل إليها روح الإنسان عند مفارقتها الجسد بداية من لحظة الاحتضار، ثمّ البرزخ وهو حياة القبر، ثمّ حياة المحشر التي تبدأ بالبعث وتنتهي بالحساب، ثمّ حياة الجزاء الجنّة أو النار. تبدأ الحياة الآخرة بعلامات قيام الساعة. فهي أُمور ومواقف وكائنات غيبيّة تحصل في المعرفة القلبيّة من خلال وحيانيّة الدّيانات التوحيديّة.

"موضوع علم الآخرة هو البحث في المسائل المتعلّقة بنهاية العالم، ومصير الإنسان، من موت وبعث وحساب وجنّة ونار. ومع أنّ اصطلاح علم الآخرة اصطلاح لاهوتي يُطلق على البحث في نهاية العالم، ويوم الحساب وما يتبعه من الاستقرار المُسعد والمُشقي، فإنّ الفلاسفة لا يجتنبون استعماله، مثال ذلك قولهم: الاسكاتولوجيا الكونيّة، والاسكاتولوجيا الأخلاقيّة. ويُطلق اصطلاح علم الآخرة أيضاً على النظريات التي تبحث في مصير الإنسانيّة بعد اجتياز مرحلة الوجود الفعلي، أو على النظريات التي تبحث في الحد النهائي الشرطي لوجود إنساني ليس بعده تاريخ. وعلم الآخرة مرادف لعلم المعاد".[1]

هـ. الأسلوب التحكُّمي

"تحكّم في الأمر: استبدّ وفصل فيه برأي نفسه، من غير أن يُبرز وجها للحكم. فالتحكّم إذن هو الحكم على الأمر بغير دليل. والتحكّمي هو المنسوب إلى التحكُّم، ويُطلق على قرار يتّبع المرء هواه في اتخاذه، بمعزل عمّا توجبه طبائع الأشياء، ويفرضه القانون الوضعي، فكلّ أمر يحكم فيه المرء برأي نفسه من غير أن يُبيّن مطابقته للأنظمة المرعية أو استناده إلى الأسباب الشرعية الصحيحة فهو أمر تحكُّمي أو تعسُّفي. وكثيراً ما يتضمّن لفظ التحكّمي معنى اللَّوْم كما في قولنا : إنّ هذه الأفعال التي تقوم بها السلطات إلاّ تحكُّمات."[2]

4 الإطار النظري للدراسة:

يرتكز البحث في علم الاجتماع على تبنّي نظرية سوسيولوجيّة، تُحدِّد الاتجاه الفكري في التحليل العلمي للظواهر الاجتماعيّة، ولأجل أن يحتفظ الباحث بالخطوات المنهجيّة عليه أن يُحسن انتقاء مُقاربة سوسيولوجيّة تأخذ بمسار البحث نحو الطريقة العلميّة الصحيحة، وتضمن له نجاح بحثه. على هذا الأساس فإنّ طبيعة الموضوع تحت الدراسة هي التي تفرض الاتجاه

1 _ جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأوّل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 27.

2 _ المرجع نفسه، ص 258.

السوسيولوجي المناسب ضمن خضمّ نظريات علم الاجتماع الكثيرة والمتنوِّعة والمتناقضة في كثير من الأحيان.

تدفعنا طبيعة موضوعنا الذي نخصّه ببحث تأثير التجربة الدّينيّة على صياغة الخطاب المسجدي، إلى المقاربات السوسيولوجيّة للظاهرة الدّينيّة؛ وعلى خصوصيّة المتغيِّر المستقل أي التجربة الدّينيّة، لذلك كانت أقرب نظريّة إلى موضوع البحث فيما نرى المقاربة الدينيّة عند فيبر التي شكّلت عماد دراستنا؛ هذا العالِم الذي استطاع أن يُولي اهتماماً كبيراً للظاهرة الدّينيّة ويضرب بعمقٍ في جذورها، مُتجنِّباً النظرة الشاملة في تحليل الظاهرة الدّينيّة، كما هو الحال في التحليل الوضعي القائم على التفسير السببي والعلي فقط، لقد كان الفضل الكبير لفيبر في إرساء علم الاجتماع على أساس الفهم والتأويل، إذ أنّ العلوم الإنسانيّة والروحيّة مبنيّة على فهم الذات وتأويل تجاربها داخل العلاقات الاجتماعيّة، من هنا كان عمل فيبر مُرتكزاً على الفعل الاجتماعي المرتبط بالذات والمقصديّة، وبهذا يكون فيبر قد أحدث قطيعة إبستمولوجيّة في علم الاجتماع بتأسيسه سوسيولوجيا الفهم. فماذا تعني التجربة الدّينيّة عند فيبر ضمن سوسيولوجيا الفهم؟

بما أنّ التجربة الدّينيّة متعلِّقة بالعالم فوق الطبيعي وأنّ هذا العالم لا يُدرك بالحس ويُستعصى على الفهم، فإنّ هذه التجربة لا تُنال إلاّ بممارسة العبادة على شكل طقوس وشعائر ونُسك يُعبِّر عنها الإنسان عن علاقته بالمقدّس واسترضائه بها. "إلاّ أنّ فيبر تجاوز الملاحظة الخارجية للتجربة الدّينية كحالات تبدو شاذة وسلوكات سخيفة وغريبة،أي ليس لها نفع ظاهري ولكنّه درسها من الداخل أي الحالة الداخلية للشخص، انطلاقا من وجهة نظرتين اثنتين:

_ واقع الحالة النفسية للتجربة الدّينيّة وتأثيرها على سلوك الفرد في تجربته التي يختصّ بها لوحده.

_ المعاني الشخصية التي تعكسها التجربة الدينية عند فاعليها أنفسهم."[1]

1 _ Florence Weber, **Max Weber**, (**les textes essentiels**) Hachette, Pari, 2001, p35 .

ومن هنا يرى فيبر أنّ التجربة الدّينية تقوم أساساً عل طابعها المفارق للحياة المعتادة، ما يجعلها إذن في مُقابل الحياة الدنيويّة العاديّة التي يألفها الناس.

لا يتناول فيبر الأديان باعتبارها نظاما من المعتقدات، وإنّما ينظر إليها باعتبارها أنساقاً لتنظيم الحياة، من هنا أعطى اهتماماً خاصّاً للسلوكيات العملية للأفراد وللمعنى الذي يُعطونه لأفعالهم، "فالمجال الخاص للنشاط الدّيني يتمثّل في تنظيم علاقات القوى الفوق طبيعية، إذا كانت الأديان قد أدّت إلى خلق ترتيبات ثيولوجية (لاهوتية) وإنّ البعض منها اعتمد على ما هو مُتعلّق بالعالم الآخر، يتبقّى كما يقول فيبر:«الأشكال الأكثرية أوليّة للسلوك الذي تُحرّكه عوامل وبواعث دينية أو سحرية يتوجّه نحو هذه الحياة الدّنيا، على الأفعال المكتوبة والمقرّرة مُقدّما من قِبل الدّين أو بواسطة السحر، أن تُنجز وتُستكمل حتّى يُمكن الحصول على السعادة وطول العمر في هذه الأرض»"[1] هكذا يُحدِّد فيبر الذي يظلّ مُتمسِّكاً بحذره الشديد تعريفه التمهيدي للظاهرة الدّينيّة، إذ أنّه اعترض أن يُقدِّم تعريفاً شاملاً للدّين.

من منطلق هذا التعريف الإجرائي للدّين بنى فيبر أُطروحته حول الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة، إذ أنّه اعتبر الإصلاح الدّيني الذي قام به كالفن في الدّيانة المسيحيّة أهمّ عامل ديني من بين العوامل الأُخرى التي أدّت إلى انتشار الرأسماليّة. "إنّ من يعتبر نفسه مختاراً من قبل الله إنّما يُمثِّل واجِباً، إنّ عدم اكتمال الثقة في الذات هو دليل عل قصور الإيمان. العمل الدءوب في مهنة ما يُمثِّل أفضل طريقة للوصول إلى هذه الثقة في النفس والحصول على اليقين في الرحمة. مثل هذه الرؤية الدّينيّة قادت إلى إضفاء القيمة الدّينيّة على العمل، تشكيل عقلاني للحياة بأكملها، يجب أن يكون العمل فعّالاً. لا يطلب إله الكالفنيّة أعمالاً طيِّبة معزولة، إنّما حياة كاملة من الأعمال الطيّبة المشيّدة في نظام كامل، في حياة مُقدّسة".[2] على أساس هذه المعاني التي يحملها البروتستانتي الكالفني في داخله، ويُضْفيها

1 _ دانيال هيرفيه، جان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين**،ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص92.

2 _ المرجع نفسه، ص 128.

على سُلوكه اليومي أسسّ ماكس فيبر أُطروحته الكبرى حول التطوّر الدّيني والتطوّر الاجتماعي.

يستند التحليل السوسيولوجي للتجربة الدّينيّة عند فيبر على بُعدين أساسيين هما:

"بُعد الكثافة الوُجدانية، حيث تُميِّز التجربة الدّينيّة صاحبها بسمات خاصّة.

بُعد تأويل الحالة الوجدانيّة بصفتها باب مفتوح نحو الغيبي."[1]

بُعد الكثافة الوجدانية هو بُعد الشعور الحقيقي بدلالة التجربة ومعناها، فقوّة الاتصال بالأمر القدسي يُشحِن الجانب الجوّاني بشعور خاص مُفارق للحياة العادية المألوفة، وهذا ما يظهر في بعض سمات وسلوكات خاصة، يمتاز بها صاحب التجربة الدينيّة، لذا يُميِّز فيبر بين تديّن الجموع وتديّن المُلْتزم الورِع الذي يشعر بحساسية كبيرة تُجاه الصفة الدينيّة غير المتساوية للبشر.فالذين يكون عندهم حضور التجربة الدينيّة ضعيفاً، تتحوّل التجربة لديهم إلى ألفاظ صمّاء جافّة لا تحمِل طاقة دافعة.

أمّا بُعد تأويل الحالة الوجدانية يتمثّل في التكلفة الاجتماعية النفسية وهي الميزة الخاصة للتجربة الدّينيّة، يقول فيبر:"« منافع الخلاص المختلفة التي تقدّمها الأديان لا يجب على الباحث الإمبريقي مطلقاً اعتبار أنّها تتعلّق ولو مبدئياً بعالم الآخر فقط. إنّ فوائد الخلاص المقترحة من قبل الأديان سواء كانت أدياناً بدائية أو أدياناً جمعية، سواء كانت أديان الرسل والأنبياء أم أديانا أخرى كلّها تتعلّق بداية وبشكلٍ مُكثّف جدا بهذا العالم: الصحة، طول العمر، الثروة... »"[2] يعتبر فيبر التجربة الدّينيّة سلعة للخلاص يكتسبها المتديِّن إذا استطاع أن يستغلّ ظرفيتها فيُقوّي حُضورها في يومياته ويجعلها حالة مستمرّة في يومياته. "استخلص فيبر من تحاليله للديانات العالمية، أنّ الخبرة الدّينيّة مع تألقها هي بالضرورة محددة في الوقت، بعض الديانات استطاعت أن تحول هذه السلعة السريعة الزوال إلى حالة أبدية؛ هو عمل خاص

4 _ Ibd, p35.

2 _ دانيال هيرفيه، المرجع السابق، ص93.

لبعض رجال الدين: فإن المذاهب الدّينيّة في الواقع تجعل من الممكن تهدئة التجارب السريعة و تحويلها جذريا مما يؤثر على الإنسان و مصيره ويعطي معنىً لحياته".[1]

5 أسباب اختيار الموضوع:

لا بدّ وأن يكون هناك ما يدفع الباحث لاختيار موضوع مُعيّن للدراسة، ومن شروط البحث العلمي، أن يُبيِّن الباحث الأسباب التي دفعته إلى تحديد موضوع البحث في حين أنّه قد تُشغل اهتمامَه مواضيع أُخرى كثيرة، فهناك إذاً أسباب ذاتيّة وموضوعيّة لكلِّ دراسة علميّة. وهو ما سأبيِّنه فيما يلي:

أ. الأسباب الذاتيّة:

لعلّ ما استحوذ على اهتمامي الخاص بهذا الموضوع هو تردُّدي على الخطاب المسجدي، ممّا أسفر في ذهني على عدّة تساؤلات من خلال ملاحظات مُكثّفة، نظرا لاهتمامي أيضاً بالجانب التربوي الدعوي الذي يُقدِّمه المسجد تعزيزاً للجانب التربوي الذي تُقدّمه المؤسّسات الاجتماعيّة الأخرى خاصة المدرسة التي أتواجد فيها كأستاذ. ويُمكن أن يكون أهمّ من ذلك من حيث معالجة الموضوع من زاوية التجربة الدّينيّة والموضوعات الغيبيّة، قد يعود إلى معايشتي الخاصة لتأثيرات بعض مظاهر التجربة الدّينيّة لديَّ. وهذا ما يجعلني أرغب في دراسة هذا الموضوع من مقاربة سوسيولوجيّة عميقة ذات نظرة فردانية تخصّ صاحب الخطاب ذاته.

ب. الأسباب الموضوعيّة:

من أهمِّ الأسباب الموضوعيّة أنّ الخطاب المسجدي في المجتمع الميزابي الذي أنتمي إليه اكتسب ميزة خاصة تتمثّل في كونه صار شبه إلزاميّ بين كلِّ صلاتي المغرب والعشاء،إضافة إلى خطب صلاة الجمعة التي تُقام في المساجد والمصلّيات العديدة المتواجدة عبر الأحياء، وكأنّه صار من القوانين العُرفيّة أن يستمرَّ الوعظ على مدار السنة دون انقطاع، إلاّ في بعض الأوقات النادرة، الأمر الذي استدعى استقطاب وعاظ كثيرين على تنوُّع المستوى التعليمي

1_ Ibd , p36.

بينهم، واختلاف توجهاتهم خاصة الدّينيّة، خاصة بعد تسرُّب أفكار دينيّة مُحدثة وانتشارها في المجتمع المزابي.ومن الدوافع الموضوعيّة لاختياري هذا الموضوع محاولة فهم مكانة الموضوعات الخاصة عن الغيب من بين الموضوعات الأخرى المطروحة في الخطاب المسجدي.وما دفعني أيضاً لهذا الموضوع الجدل القائم في الوسط الاجتماعي وبين الوعاظ أنفسهم حول تأثير الخطاب المسجدي ومدى إقبال الناس عليه، وانعقاد ندوات خاصة دوريّة للنظر في واقع ذلك الخطاب المسجدي.

6 أهميّة موضوع البحث:

تكمن أهميّة هذا البحث في معرفة مدى اهتمام أئمّة المساجد بالموضوعات المتعلِّقة بالماورائي، هذه الموضوعات المحدّدة في حقل علم الاجتماع الدّيني، الذي أصبح تخصُّصاً وفرعاً من فروع علم الاجتماع العام، وذلك لِما رأى المفكِّرون من أهميّة بالغة لتعلّق الإنسان بالظاهرة الدّينيّة منذ المجتمعات البدائيّة الغابرة في عصور التاريخ، حتّى أصبحتْ محلَّ الدراسة والبحث المستفيض، ليس فقط في ميدان علم الاجتماع، وإنّما في شتّى ميادين العلوم الأخرى الخاصة بالثقافة الإنسانيّة؛ كعلم التاريخ وعلم النفس والانتروبولوجيا وعلم السلالات.

ومن جهة أخرى تبدو أهميّة هذا البحث من الجانب التربوي الذي يقوم به المسجد من خلال خطب الجمعة ودروس الوعظ التي تُلقى على المتلقّين، باعتبار أنّ الخطاب الدّيني يُوجِّه الأفراد والجماعات في حياتهم الروحيّة والنفسيّة والاجتماعيّة. كما تُعتبر التجربة الدّينيّة منهج تربوي يخدم المجال الروحي في الإنسان.

7 أهداف البحث:

يتمثّل الهدف الرئيس من هذا البحث في إثراء المعرفة السوسيولوجيّة، إذ أنّ الموضوع الدّيني خاصة الجانب الماورائيّ منه يبدو أنّه غائب عن ساحة البحث الأكاديميّة في العالم العربي وبالخُصوص الجزائر، في حين أنّ الدّين في السوسيولوجيّة الغربيّة فرض وُجوده بقُوّة وبمقاربات مختلفة ممّا يدلّ على اهتمامهم بالظاهرة الدّينيّة، خاصة مدى تصوُّرات الأفراد والجماعات عن المقدّس وعلاقتها بالاجتماعي.

الربط بين الدّين والتربيّة في المجال السوسيولوجي يُعدُّ من أعمق البحوث التي تتعمّق في الحياة الاجتماعيّة لمعرفة مختلف التأثيرات الناتجة بين المجالين، ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن فتح قسم علم الاجتماع بجامعة غرداية في سنوات سابقة تخصُّص في التربوي الدّيني في مستوى ما بعد التدرُّج، إلاّ أنّه لم يستمر بسبب التراجع عن نظام التعليم الكلاسيكي.

رجائي من هذا البحث أن يتوصّل إلى نتائج علميّة يستفيد منها المعنيون بالخطاب المسجدي، على الأقل في المجتمع المدروس الذي يشهد تغيّرات كثيرة وسريعة، في ظل ما أصابه من تأثيرات عميقة بسبب انتشار العولمة والحداثة في العالم.

8 الدراسات السابقة:

تكمن أهميّة الدراسات السابقة في معرفة الجوانب التي عالجت موضوع الخطاب المسجدي، تمّ استخلاص نقاط التقاطع مع متغيِّرات بحثنا إن وُجدت، وسوف نعرض أهمّ الجوانب في بعض الدراسات الأكاديميّة التي تمسُّ موضوع دراستنا هذه.

أ. الدراسات العربية

الدراسة الأولى:

هي دراسة للباحث محمّد عبد الله مكازي الجريبيع بعنوان: الخطاب الدّيني في الفضائيات العربية (دراسة في سوسيولوجية التأثير على الشباب الأردني)[1].

تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة على السؤال الإشكالي الآتي: ما مدى تأثير الخطاب الدّيني الوارد في البرامج الدّينيّة في الفضائيات العربيّة على الشباب؟ لتحقيق الإجراءات الميدانية اختار الباحث عيّنة من برامج الشريعة والحياة في قناة الجزيرة وأخرى من برنامج الوسطية في قناة الرسالة والعينة الثالثة من برنامج المجالس العلمية الهاشمية في القناة الفضائية الأردنية، ثمّ اختار الباحث بعد ذلك عينة تتكوّن من 480 طالباً وطالبة من ثلاث

1 _محمّد عبد الله مكازي الجريبيع، **الخطاب الديني في الفضائيات العربية (دراسة في سوسيولوجية التأثير على الشباب الأردني)**، أطروحة مقدّمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع، الجامعة الأردنية، 2009.

جامعات حكومية ممن يُشاهدون برنامجاً واحداً على الأقل من البرامج المدروسة. استخدم الباحث المنهج الكيفي باستخدام تحليل المضمون للخطاب الدّيني واستخدم المنهج الكمي باستعمال الأساليب الإحصائية لتحليل معطيات تقنية الاستمارة ، المطبّقة على عيّنة الطلاب، ممّا أسفر على النتائج التالية:

كما أشارت نتائج الدراسة الميدانية إلى أن هناك فروق ذات دلالة إحصائية في تأثير الخطاب الديني على الشباب حسب مكان الإقامة لصالح أبناء الريف على الأبعاد السياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة وعلى البعد الكلي أما البعد الدّيني فقد جاء لصالح أبناء البادية، بينما لم يكن هناك أي فروق ذات دلالة إحصائية في تأثير الخطاب الدّيني على الشباب حسب متغير الجنس، بالإضافة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تأثير الخطاب الدّيني على الشباب لصالح طلبة جامعة الحسين بن طلال على جميع الأبعاد باستثناء البعد الاقتصادي، كما أشارت إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تأثير الخطاب الديني على الشباب حسب متغير التخصص لصالح طلبة التخصصات الإنسانية على البعد الديني، وكذلك وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تأثير الخطاب الدّيني على الشباب حسب متغير السنة الدراسية لصالح طلبة السنة الأولى على البعدين الدّيني والسياسي، ولصالح طلبة السنة الثالثة على البعد الاقتصادي، بالإضافة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تأثير الخطاب الدّيني على الشباب حسب متغير درجة التديُّن لصالح الطلبة الملتزمين جداً على البعد الدّيني.

يُلاحظ في عرض هذه النتائج أنّه لم تُقدّم النسب المئوية في الدلالات الإحصائيّة، كما أنّه لم يُوضِّح أيضاً نوع العيِّنة وكيفية استخراجها.

الدراسة الثانية:

قام بهذه الدراسة الباحث خميس حمدي أحمد حسين بعنوان **المتطلبات التربويّة لتجديد الخطاب الدّيني الإسلامي في ضوء معطيات منظومة الأمن الفكري**.[1] يُعالج الباحث إشكاليّة مدى تأثير المتطلبات التربويّة في تجديد الخطاب الدّيني الإسلامي، لحل هذا الإشكال استخدم

1 _ خميس حمدي أحمد حسين، المتطلبات التربويّة لتجديد الخطاب الدّيني الإسلامي في ضوء معطيات منظومة الأمن الفكري، رسالة ماجستير في علوم التربية، جامعة العريش، مصر، 2017 .

الباحث المنهج الوصفي، كما أنّه استخدم أداة الاستبيان على عيّنة عشوائيّة من الدعاة، تضمّنت الدراسة مجموعة من النتائج وهي:

_ حاجة الدعاة لاستخدام التكنولوجيا وشبكات المعلومات لمواجهة الغزو الفكري والرد على المتطاولين على الإسلام و رموزه وتصحيح المفاهيم المغلوطة والرد على فتاوى الناس، كذلك حاجتهم للتدريب على الوسائل التكنولوجية في الخطاب الدّيني الإسلامي.

_ حاجة الدعاة الضرورية للتدريب على برامح الأمن الفكري وأهميته في الخطاب الدّيني الإسلامي.

تجديد مناهج الدراسات الإسلامية، بما يكفل تكوين عقليّة مستنيرة و معتدلة تميز بين الثابت والمتغير، والكليات والجزئيات والأصول والفروع وتُراعي الأولويات...إلخ.

_ التجديد في تناول مسائل العقيدة الإسلامية بتنقيتها من الدخيل، و اعتماد منهج القرآن الكريم والسنة النبوية في إثباتها، ورد الشبهات المنارة حولها وتفنيدها علميّا بلسان العصر.

_ فتح باب الاجتهاد لإيجاد الحل الإسلامي للقضايا الجديدة والمستحدثة التي أحدثتها الثورة الصناعية والتكنولوجية والتطور العلمي في مجالات الحياة المختلفة حتى لا يحدث تباعد بين الشريعة وواقع الناس .

_ تدريب بعض الدعاة على إظهار ما في الأديان السماوية من قيم مشتركة وأصول إنسانية للتوافق والتلاحم بين طبقات المجتمع.

نلاحظ في هذه الدراسة غياب الفرضيات والأرقام الإحصائيّة رغم استعمال الباحث للاستبيان، فكانت النتائج التي عرضها خالية من النسب المئوية، كما أنّ دراسته جاءت على شكل مقترحات تربويّة لتجديد الخطاب الدّيني، وهذا ما يُعاب عليه من منظور علم الاجتماع، إذ أنّه نبحث فيما هو موجود في الواقع وليس فيما يجب أن يكون.

الدراسة الثالثة:

وهي دراسة للباحثة منال عبد المنعم السيد جاد الله، بعنوان: **أثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها (دراسة أنتروبولوجية في مصر والمغرب)**[1]. تهدف هذه الدراسة إلى معرفة مدى تأثير الطريقة الصوفية على سلوك الفرد والمجتمع، ومنه انطلقت من التساؤلات الآتية:

_ هل للثقافة أثر على ممارسات المتصوّفة ومناهج الطرق الصوفية؟

_ هل امتدّ أثر الطريقة الصوفية على أعضائها من حيث تغيُّر الصفات والسلوك معاً؟

_ هل لانتماء الصوفي للطريقة الصوفية وممارساتها أثر على علاقته بأفراد أسرته؟

_ ما هي أبعاد أثر الطريقة الصوفية على المجتمع؟

استخدمت الباحثة تقنية الملاحظة بالمشاركة إذ أنّها تُعتبر التقنية المناسبة للبحوث الأنتروبولوجية، كما أنّها أجرت مقابلات في المجتمع المبحوث، وأمّا المنهج المتّبع في هذه الدراسة فهو المنهج الكيفي حيث أنّ الباحثة اعتمدت على دراسة الحالة تمّ تطبيقها على عيّنة من مجتمعين مختلفين، عيّنة من مدينة الإسكندرية وضواحيها من المجتمع المصري تضمّ ثلاثين عنصراً، وعيّنة من خمسة مدن من المجتمع المغربي مشكّلة من خمسة وثلاثين عنصراً.

أهم النتائج التي توصّلت إليها الباحثة في هذه الدراسة هي:

هناك دور فعّال للطريقة الصوفية يتمثّل في كونها باعثاً قويّاً لتغيُّر الفرد بتغيُّر صفاته واهتماماته وقيمه وانعكاس هذا كلِّه على سلوكه الاجتماعي ممّا يخلق فيه فرداً جديداً، فالتصوّف له دور في الضبط الاجتماعي وتحقيق الثبات والاستقرار الاجتماعي من حيث قُدرته على التأثير على الفرد للتكيُّف والتأقلم مع الوسط الاجتماعي أو البيئة التي تُفرض عليه، فالتصوُّف قدرة دافعة للفرد والمجتمع من خلال الأدوار التربويّة والتعليميّة والنفسيّة والعلاجيّة. وبذلك أظهرت الدراسة بالرّد بالإيجاب على التساؤلات الخمس.

1- منال عبد المنعم السيد جاد الله، **أثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها (دراسة أنتروبولوجية في مصر والمغرب)** أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، تخصص أنتروبولوجية، جامعة الإسكندرية، مصر، 1990.

من الملاحظ على هذه الدراسة أن الباحثة لم تستخدم الفرضيات ولم تحدد نوع العينة التي استعملتها وطريقة استخراجها ولم تستخدم أي نسب مئوية ولا أي أرقام إحصائية في تحليلها.

ب. الدراسات الجزائريّة:

الدراسة الأولى:

دراسة فرصوص رستم بعنوان: **معالجة الخطاب المسجدي للقضايا التربوية (مسجد مليكة والغفران بمزاب نموذجا).** [1] تهدف هذه الدراسة إلى الجواب على السُؤال الإشكالي الآتي: ما هي الدلالة السوسيو تربوية التي تميز الخطاب المسجدي في مزاب؟ وكيف عالج هذا الخطاب القضايا التربوية؟ من هذا السؤال ومن الأسئلة المتفرِّعة منه صيغت الفرضيات التاليّة:

1) كلما كان الانتماء المؤسسي للخطباء عرفيا كان الخطاب المسجدي التربوي عاطفيا، وكلما كان الانتماء المؤسسي للخطباء غير عرفي كان الخطاب المسجدي التربوي عقلانيا في المجتمع المحلي المزابي .

2) كلما كان التكوين العلمي للخطباء شرعيا أو أدبيا اتسمت معالجة الخطاب المسجدي للقضايا التربوية بالتعبيرية، وكلما كان التكوين العلمي للخطباء إنسانيا أو اجتماعيا اتسمت معالجة الخطاب المسجدي للقضايا التربوية بالذرائعية في المجتمع.

اعتمد صاحب هذه الدراسة المنهج الكيفي المتمثِّل في استعمال أداة تحليل المحتوى الذي أجراه على عيِّنة من خطب الجمعة التي تناولت القضايا التربويّة والتي أُلقِيت في كل من مسجد الغفران ببلدية غرداية ومسجد قصر مليكة.

أهمّ النتائج المستخلصة من هذه الدراسة هي أنّه اتّسمت معالجة الخطاب المسجدي للقضايا التربويّة بالذرائعيّة في المجتمع المحلي المزابي، حيث وجد تناسباً طردياً بين نمط التكوين ونمط المعالجة، فأصاب التكوين الإنساني الاجتماعي أكثر قدرةً على معالجة القضايا التربويّة من أصحاب التكوين الشرعي، كونهم أكثر اطلاعاً على الآراء والأفكار والنظريات

1 _ فرصوص رستم، **معالجة الخطاب المسجدي للقضايا التربويّة**، مذكِّرة شهادة الماجستير في علم الاجتماع التربوي الدّيني، بجامعة غرداية، سنة: 2014/2013م.

التربويّة، وبالتالي اتّسمت معالجتهم للقضايا التربويّة بالذرائعيّة، بينما اتّسمت معالجتة أصحاب التكوين الشرعي والأدبي بالتعبيريّة.

الدراسة الثانية:

دراسة رشيد بوسعادة بعنوان:**الإمام والمسجد بين الدين والسياسة**.[1] وهي دراسة ميدانية حول الخطاب المسجدي في الجزائر ،وقد انطلقت من مجموعة التساؤلات التالية:

-هل الخطاب الديني في الجزائر المستقلة يهدف إلى تبرير السلطة أم نقدها؟

-هل الخطاب الديني يعتبر سلطة بديلة أم تحررا من السلطة؟

-هل الخطاب الديني يستمر أزليا أو ينتهي بتحقيق أهدافه؟

-هل يشكل أئمة المساجد نخبة دينية بما تتضمنه الكلمة من معنى علمي؟

وضع الباحث للإجابة عن هذه التساؤلات الفرضيات التالية:

1). إن تمثلات الأئمة تتنوع تبعا لوظيفة نمط التكوين المحلي أو الأجنبي، وأنماط التأثير التي تلقوها بالنسبة لوجهة نظر مؤطريهم، بواسطة معلمين أجانب أو ممن هم من سلف الجمعية الإصلاحية أو الزوايا.

2). إن مختلف الجماعات الاجتماعية وعلاقتها بالإمامة يجب أن تصاغ تبعا للممارسة الدينية (ممارس أو غير ممارس)، أي تبعا للتردد على المساجد وسماع الخطب من عدمه.

3).عند ما تكون لدينا في الخطاب المسجدي كل الاختلافات والتمايز التي تطرح إشكال التمثلات، أي إن نجاح بعض الأئمة لا يفسر بواسطة الحدث أو الفعل، إنما بواسطة توقعات الجمهور.

وظف الباحث أداتي المقابلة والاستبيان،كما حلل مضمون خطب الجمعة، وراعى فيها تمثيلها لمؤسسات الدولة ومعارضيها وكذا تقليديتها، وتوصل لعدة نتائج أهمها:

1 _ رشيد بوسعادة، **الإمام والمسجد بين الدين والسياسة**، دراسة ميدانية حول الخطاب المسجدي في الجزائر، أطروحة دكتوراه، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2007/2006.

1). إن الطرق الدّينيّة هي إحدى المدارس الكبرى التي لها أثرها في حياة المجتمع الجزائري

2).إن الإمامة وهي تمتهن السياسة تعطي حلولا غير واقعية في بعض الأحيان، ومتباينة بين الأئمة في أحيان أخرى، مما يؤدي إلى اضطراب النسق المعرفي في المجتمع.

3).إن النسق الدّيني إذا لم تتحقق فيه آلياته ووسائله فإن مآله هو أن يصبح أداة هدم وتدمير لبعض أبنية المجتمع.

4).إن الرأسمال الدّيني يوظف لتحقيق مطالب اجتماعية، سياسية واقتصادية بغض النظر عن محتواه الروحي.

5).تدني مكانة الإمام في الجزائر كونه المتصبح قائمة على الشروط الدينية والاجتماعية الصارمة، وتدهور مستوى خطبة الجمعة إلى درجة فقدانها النظرة الشمولية التوجيهية، مبررة ميولا لإمام الشرعية وخصوصيته الثقافية، إلى جانب غياب العقل من مضامين الخطبة، ويبرز ذلك منخلا لفقدان أدلة الإقناع.

6).أصبح البناء الاجتماعي في المجتمع الجزائري غير قادر على إعادة إنتاج نفسه، مما أجبره على استعارة أساليب وأنساق قديمة لا تعكس حقيقته،كونه لم يتمكن من تحقيق مشروعيته.

الدراسة الثالثة:

وهي دراسة قامت بها نضيرة صحراوي بعنوان: **الخطاب المسجدي والتغيُّر الاجتماعي**[1]

تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة على السؤال الإشكالي الآتي: إلى أيِّ مدى يُساهم الخطاب المسجدي (خطبة الجمعة) في ترقية وعي المتلقين، وإحداث تغيير في أفكارهم وقناعتهم وسلوكياتهم؟ للجواب على هذا السؤال صاغت الباحثة ثلاث فرضيات.

الفرضية الأولى: تمثلات المتلقي للمسجد كفضاء (مسجد، خطيب، خطبة) تُساهم بشكل كبير في إضعاف فاعلية الخطاب المسجدي في عملية التغيير الاجتماعي.

1 _ نضيرة صحراوي، **الخطاب المسجدي والتغيُّر الاجتماعي**، مذكِّرة ماجستير، تخصص علم الاجتماع، جامعة وهران، 2013/2012.

الفرضية الثانية: طبيعة الانتماء الهوياتي للمتلقي تتحكّم في الحكم على طبيعة الخطاب المسجدي.

الفرضية الثالثة: نمط الخطاب المسجدي الحالي يُساهم كثيراً في فاعلية الخطاب المسجدي في التغيير الاجتماعي.

تضمّنت الدراسة منهج "دراسة الحالة" الذي يدخل ضمن المناهج الكيفية، كما دُعِّم بالمنهج الكمي المتمثل في استعمال تقنية الاستمارة بالمقابلة، اعتمدت العيِّنة غير الاحتمالية والتي تتمثل في صنف العيِّنة العرضيّة باتباع طريقة الفرز الموجّه والمتمثِّلة في 28 فرد من المتلقين لخطب الجمعة الذين تتراوح أعمارهم بين 18 سنة إلى 40 سنة. من خلال المعاينة الميدانية وتحليل المعطيات توصّلت الباحثة إلى أنّه رُغم الحضور الدائم للنص الدّيني في الخطاب المسجدي، كبرهان قطعي في كلّ الأمور الدّينيّة والدنيويّة، لما له من قداسة ووقع كبير على نُفوس المتلقين إلاّ أنّ الخطاب المسجدي لا يُساهم سوى بشكل محدود في عملية التغيُّر الاجتماعي، وهذا نتيجة حتميّة لانعزاله عن واقع المتلقي وعجزه عن السعي لإيجاد حلول للقضايا الجوهريّة بالنسبة له، وتمسكه بالنمط الإنشائي السطحي.

الدراسة الرابعة:

هي دراسة للباحثة معاش الضاوية بعنوان: **التكوين الدّيني بمعاهد تكوين الإطارات الدّينيّة وأثره على الخطاب المسجدي**[1] .

انطلقت هذه الدراسة من السؤال الإشكالي الآتي: ما مدى تأثير التكوين الدّيني بمعاهد تكوين الإطارات الدّينيّة على الخطاب المسجدي؟ بناء على هذا السؤال صاغت الباحثة فرضيتين هما:

هناك علاقة بين التكوين الذي يخضع له الأئمّة داخل معاهد تكوين الإطارات الدّينيّة وطبيعة الخطاب المسجدي.

1 _ معاش الضاوية، **التكوين الدّيني بمعاهد تكوين الإطارات الدّينيّة وأثره على الخطاب المسجدي**، رسالة ماجستير، تخصص علم الاجتماع الدّيني، جامعة الجزائر، 2008/2007.

إنّ المواضيع التي تُعالجها خطب الجمعة هي مواضيع روحيّة تركِّز على الوعظ والإرشاد.

للتحقُّق من الفرضيتين اختارت الباحثة المنهج الكيفي لتتمّ عملية الوصف الموضوعي لعيِّنة من خطب الجمعة تضمّنت 288 خطبة التي أُلقيت في الفترة الممتدّة ما بين 2003 و2006 باستعمال تقنية تحليل المحتوى، كما أن الباحثة استعانت بالملاحظة بالمشاركة والمقابلة الموجّهة.من خلال جمع البيانات وتحليل المعطيات أسفرت الدراسة عن النتائج الآتية:

1). إنّ التبايُن في مؤسسات وبرامج التكوين أدّى إلى اختلاف وتبايُن في الخطاب المسجدي لهؤلاء الأئمة، فالتكوين عامل محدّد لمستوى الخطاب المسجدي لا سيما خطب الجمعة، وتبين أن الأئمة المتخرجين من الجامعات الإسلامية هم أكثر كفاءة من الأئمة المتكونين في معاهد تكوين الإطارات الدّينية، وأكثر قدرة ومرونة على فهم الواقع ومعاصرته.

2). تختلف خطب الجمعة في الفترة المدروسة (2006/2003) من مسجد لآخر حسب الانتماء الإيديولوجي والمستوى العلمي والثقافي للخطيب.

3). يمكن تمييز ثلاثة أنواع من الخطاب المسجدي، هي:

- خطاب السلطة،
- خطاب الحركة الإسلامية
- خطاب الطرق الصوفية.

4). ابتعاد خطب الجمعة عن واقع الحياة الاجتماعية للأفراد في معظم القطر الجزائري، حيث إن عدد الخطب التي تناولت مواضيع ذات طابع اجتماعي ضئيلة مقارنة بالخطب ذات الطابع الروحي، وحتى تناول الأئمة للمواضيع الاجتماعية سطحي ويفتقر إلى كثير من الجدية والعلمية.

تعقيب على الدراسات السابقة:

كانت مواضيع الدراسات السابقة تتمحور حول الخطاب الدّيني والخطاب المسجدي والعلاقة بينهما أنّ الخطاب المسجدي جزء من الخطاب الدّيني، ومن الملاحظ أنّ الدراسات العربيّة ركّزت على الخطاب الدّيني بينما الدراسات الجزائريّة ركّزت على الخطاب المسجدي كمتغيِّر تابع، وكان أغلبها يُعالج هذا الموضوع انطلاقاً من دور الإمام ونمط تكوينه كمتغيِّر مستقل، يبقى موضوع دراستنا يتقاطع مع هذه الدراسات على كون الخطاب المسجدي هو دائماً

متغيِّر تابع، إلاّ أنّ الفرق محدّدٌ في مدى الاهتمام بالموضوعات الغيبيّة في الخطب والدروس المسجديّة ليس من خلال دور الإمام وأنماط تكوينه وإنّما من خلال تجربته الدّينيّة كمتغيِّر مستقل. ونظراً لقلّة الدراسات السوسيولوجيّة عن التجربة الدّينيّة، اخترنا دراسة منال عبد المنعم (أثر الطريقة الصوفيّة في الحياة الاجتماعيّة لأعضائها)، على أساس أنّها في تماس مُباشر مع التجربة الدّينيّة، للاستعانة بما في طيّاتها، إذ أنّ التجربة الصوفيّة هي صنف من التجربة الدّينيّة

9 منهج الدراسة:

تتطلّب منهجيّة الدراسة العلميّة تحديد المنهج المتّبع في تحليل مشكلة البحث، وإن كان يُلاحظ بالنسبة لمسألة المناهج وُجود اختلاف بين الباحثين في علم الاجتماع خاصة على مستوى التسميات، وفي الحقيقة "هناك منحيين أساسيين للبحث هما تحديداً المنحى الكمّي والمنحى النوعي (الكيفي). فالمنحى الأوّل يتضمّن توليد بيانات في شكل كمي يُمكن أن يكون خاضعاً للتحليل الكمي الدقيق بطريقة نظاميّة دقيقة."[1] تعتمد على الإحصاء والأرقام والنسب المئويّة والأشكال البيانيّة. "أمّا المنحى الكيفي في البحث فيهتمُّ بالتقييم الذاتي للاتجاهات والآراء والسلوك، والبحث في مثل هذا الوضع هو وظيفة (دالة) لاستبصارات الباحث وانطباعاته. ومثل هذا المنحى في البحث يُولِّد نتائج بشكل غير كمِّي. وتُستخدم فيه عادة أساليب المقابلات الجماعيّة المركّزة والأساليب الإسقاطيّة والمقابلات المعمّقة."[2] وكلا المنهجين يعني "الطريقة والكيفية التي يتَّبعها الباحث في دراسته لمشكلة من المشكلات قصد اكتشاف الحقيقة والنتيجة." [3] يعتمد اختيار أحد المنهجين في الدراسة العلميّة على طبيعة موضوع البحث، فالموضوع تحت الدراسة يفرض نوع المنهج حتى يتناسب مع طبيعة المتغيِّرات. وبما أنّ متغيِّرات موضوع بحثنا

1 _ رشيدي القواسمة وآخرون، **مناهج البحث العلمي**، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ط3،عمان، الأردن، 2012، ص 21.

2 _ المرجع نفسه، ص 22.

3 _ عمار بوحوش، **دليل الباحث في منهجيّة الرسائل الجامعيّة**، دار موفم للنشر، الجزائر، 2002، ص 39.

تتمثّل في التجربة الدّينيّة والموضوعات الغيبيّة فإنّه كان من الأنسب أن نختار المنحى الكيفي منهج الفهم الذي أسّسه ماكس فيبر، والذي سنستوفيه بالشرح والتوضيح.

منهج الفهم:

لبناء النمط المثالي الذي هو أداة أساسية في منهج الفهم في سوسيولوجية ماكس فيبر، نودُّ أن نعرض هذا المنهج بشيء من التوضيح. استلهم فيبر مقاربته الفهميّة من تيار الفلسفة المثالية، وتيار الكانطية المحدثة، أمّا تيار الفلسفة المثالية فيمثله فيلهالم ديلتاي (W. Dilthey,1833/1911) الذي انتقد بشدّة الوضعيين، إذ دافع عن ضرورة التفرقة بين العلوم الطبيعية والاجتماعية باعتبار اختلاف موضوع المعرفة بينهما؛ "العلوم الإنسانية هي الفكر الكامن في نفسية الفرد، بينما موضوع العلوم الطبيعية هو العالَم الفيزيائي الذي يتركَّب من الأشياء، ومن ثمَّ فإنّ الحقيقة التي يطمح إليها الباحث في العلوم الإنسانية ليست خارجة كعنصر أجنبي و غريب، إنما بداخله ومحايثة لنشاطه المعرفي، تُصبح العلوم الإنسانيّة من هذا المنظور مرآةً يرى بواسطتها الباحث إمكانياته المعرفية وحدوده، فالمعرفة في العلوم الإنسانيّة، كما يقول غادامير، لها دوما علاقة بمعرفة الذَّات، العلوم الإنسانيّة تربط الباحث بذاته عبر عنصر التراث كفهم جذري للذّات وتناهيها، حقيقة التراث المدروس (الحدث التاريخي، الأثر الفني أو الأدبي...) هي في الواقع حقيقة بالنسبة إلى هذا الباحث الدارس، حقيقته كما يتمثلها وينتجها. "[1] فالموضوع الذي يبحث فيه الباحث هو من نشاط الإنسان وطبيعته، وليس خارجاً عن ذاته ففهم الحياة البشريّة لا يقوم على مقولات خارجيّة عن الحياة بل على مقولات مستقاة من صميم الحياة ذاتها، من هنا يرى ديلتاي أنّه من خلال التاريخ فقط يُمكننا أن نفهم أنفسنا، وقد أشار إلى أنّنا نفهم فهماً تاريخياً لأنّنا كائنات تاريخيّة، لذا فهو يقوم بإجراء الربط بين علوم الروح والتاريخ والفهم. "إن الأساس الذي استند عليه دلتاي في محاولته الرامية للتمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، إذن هو تمييز في الحقيقة بين التفسير ومجاله العلوم الطبيعية، والفهم وميدانه الإنسان، وهذا الأمر تؤكده المقولة المشهورة له: « Nous expliquons

1 _ سمير جواق، ديلتاي وصياغة التأويليّة كأساس منهجي للعلوم الإنسانيّة، موقع مؤمنون بلا حدود، 25 يونيو 2016.

la nature mais nous comprenons la vie de l'ame»، «نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فعلينا فهمه."[1] ولتأكيده على ذلك فهو يدعو إلى تبنّي طرائق ومناهج خاصة بالعلوم الإنسانيّة، وبالتالي فالتأويليّة تُعدُّ الحجر الأساس لمنهجية هذه العلوم.ومنه تنطلق إمكانية لقيام العلوم الإنسانية على أساس علمي وموضوعي، ذلك أنّ الباطن يُفصح عن ذاته في العلامات الخارجيّة، التي يُمكن إدراكها وفهمها من حيث هي علامات لحياة نفسيّة غريبة "ولا يمكن ذلك إلا من خلال التعبيرات التي يمكن فهمها وإدراكها، إننا نعي بصورة أساسية الحياة الداخلية للآخرين عن طريق تأثير إشاراتهم وأصواتهم وأفعالهم على حواسنا، في ما هو معطى باستمرار تعبيرات الحياة، ولأنها تظهر في عالم الحواس فإنها تكون باستمرار تعبيرات عن عقل تساعدنا على فهمه، ولفهم هذه التعبيرات يرى دلتاي أن ذلك يعتمد على حقيقة وجود مجال يسميه الروح (العقل) الموضوعي (L'esprit objectif)."[2]

التيار الثاني الذي تأثّر به فيبر هو الكانطية المحدثة كما يُمثِّله **هينريش ريكريت**(H. Rickert 1863/1936) **الذي يرجع التمييز بين العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة إلى الاختلاف القائم في الطرق المنهجيّة وليس في طبيعة موضوع المعرفة،** "وهو موقف يمكن تحديده على النحو التالي: تهتم العلوم الطبيعية بالانتظام الذي يشبه القوانين العامة التي تساعد على فهم الظواهر والأحداث في الطبيعة اعتماداً على تصنيفها إلى بعض الفئات العامة. وهو ما يجعل منهجية هذه العلوم ذات طبيعة تعميمية أساساً. بينما توجد على الطرف الآخر العلوم الاجتماعية التي تهتم بالبحث في الخصوصيات. أي أنها تحاول معرفة لماذا يحدث شيء ما بطريقة معينة، في وقت ومكان محددين بالذات. طالما أن الحال هكذا، فإن المنهج اللائق والملائم لدراسة الظواهر والوقائع الاجتماعية هو المنهج التفريدي (Methodological Individualism)."[3]

1 _ المرجع نفسه.

2 _ المرجع نفسه.

3 _ عنصر العياشي، علم الاجتماع الفهم عند ماكس فيبر(الخلفية النظريّة والإشكاليات المنهجيّة)، مجلة دراسات عربيّة، بيروت، عدد3، جانفي 1986، ص 111.

لقد رفض فيبر مبدأ التيار الأول القائم على الفصل القاطع بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، فهو يرى أنّه لا توجد قاعدة منطقية ومعقولة لاعتبارهما متباينين لدرجة أنّهما يُشكِّلان ثُنائيّة متقابلة جدٌّ مُتناقضة، " لقد اعتقد فيبر أن الظواهر والوقائع الاجتماعية تشكل في جوهرها نشاطات ذات معنى أو مغزى. وبالتالي فإن معرفتها تقتضي فهمها، ليس فقط اعتمادا على قوانين عامة تحكم علاقات مختلف البني والمؤسسات ببعضها. بل أبعد من ذلك، معرفتها من خلال فهم المعنى الفعلي لتلك النشاطات والمؤسسات. بهذه الطريقة، يكون اهتمام الباحث منصباً أساسا على كشف المعنى الذاتي الذي يعطيه الفاعل لفعله أو نشاطه. لقد أدى هذا الموقف بماكس فيبر إلى اعتبار الفعل الاجتماعي الموضوع الأول والأساسي لعلم الاجتماع. لكنه اعتقد أيضا أن الفعل الاجتماعي لا يتشكل من المعنى الذاتي فحسب، بل يقوم أيضا على الموازنة بين الوسائل والغايات. لذلك رفض فيبر الاقتصار على الحدس والمعايشة كمنهج للمعرفة الاجتماعية."[1]

أمّا موقفه من التيار الثاني فقد رفض أيضاً أن تكون العلوم الطبيعيّة ذات منهج تعميمي، بينما العلوم الاجتماعيّة ذات منهج تفريدي، المناهج حسب رأيه يُمكن استخدامها في هذا وذاك من أقسام فروع المعرفة دون إشكالات كبيرة. لقد تأثّر فيبر بآراء سابقيه حول طبيعة المعرفة التي يُمكن تحقيقها سوسيولوجياً، وخلُص إلى التوليف بين مواقف كل من أفكار الفلسفة الألمانيّة باتجاهاتها المتباينة وأفكار المدرسة الوضعيّة، واهتدى في الأخير إلى السوسيولوجية الفهمية، وهي تصوّر منهجي يعتمد الفهم والتأويل والتفسير. "يقول في كتابه (الاقتصاد والمجتمع) نُسمّي علم الاجتماع العلم الذي يأخذ على عاتقه تفهم النشاط الاجتماعي بالتأويل، بتأويله ثمّ بتفسير مساره ومفاعيله تفسيراً سببيّاً.فهم المعاني والمقاصد الدافعة والمحفِّزة للفعل الفردي أثناء التفاعل الاجتماعي، ثُمّ تأويل فعله وسلوكه حسب الظروف الظاهرة والحيثيات التي يوجد فيها هذا الفعل، وهذا يتطلّب ثقافة شخصيّة ومُعايشة حقيقيّة للفاعل مع الملازمة الموضوعيّة العلميّة والحياد الأخلاقي. أمّا التفسير فهو البحث عن العِلل التي تربط الفعل ببنية

1 _ المرجع نفسه، ص 112.

المجتمع، والأداة التي تُساعد على التفسير هي النموذج المثالي. يقوم هذا النموذج التفسيري على المقارنة وتبيان أوجه التشابه والاختلاف بين الظواهر ثُمّ تبيان علاقة التأثير والتأثّر."[1]

10تقنية البحث:

من أهمّ خطوات البحث العلمي الحصول على المعلومات من عيّنة البحث، وما يُساعد على ذلك هو استخدام التقنيات بشكلٍ صحيح، فهي تُعرّف بأنّها وسيلة لجمع البيانات والمعلومات، وهي ذات أنواع متعدِّدة فقد تكون استمارة أو مقابلة أو ملاحظة بالمشاركة أو ملاحظة مباشرة أو تحليل محتوى أو دراسة حالة. إنّ اختيار تقنية البحث يعتمد أساساً على نوع المنهج المستخدم في الدراسة، وعلى أساس استخدامنا لمنهج الفهم الفيبري فإنّنا اخترنا **النموذج المثالي أو النمط المثالي** _الذي ابتكره فيبر عند استخدامه لمنهج الفهم _كتقنية أساسيّة. "يعني النمط المثالي تجريد أو تحويل الظاهرة المجتمعيّة المدركَة والملاحظَة إلى نموذج ذهني في شكل خصائص ومكوِّنات وسمات مشتركة مجرّدة وعامة, أي الانتقال من المحسوس إلى المجرّد المثالي."[2] يُعتبر النمط المثالي أفكاراً عقليّة مثاليّة كونها ليست صادرة من الواقع الاجتماعي، ولا أنّها صادرة من ماهيات مجرّدة كما فعل أفلاطون في صياغة نموذج المدينة الفاضلة، وإنّما "إنّها نماذج مثاليّة لكونها مشتقّة أساساً من الحقيقة التاريخيّة، تلك الحقيقة المعقّدة جداً. ومن هنا يدرس علم الاجتماع عند فيبر تلك الأنماط الاجتماعيّة المثاليّة التي تُحدِّد طبيعة تصوُّرات الإنسان وإدراكاته ومواقفه السلوكيّة في المجتمع، وإن كانت هذه الأنماط كامنة حقاً في بنيات المجتمع، فهي مع ذلك بمثابة أنماط قياسيّة تُحدِّد السلوك وتُوجِّه العقل."[3] لقد صاغ فيبر نمطاً مثاليّاً للبيروقراطيّة وحدّد فيه خصائص متعدِّدة فلم يصف تنظيماً مُعيّناً، ولم يستخدمه بمعنى التقويم الإيجابي، "فقد كان هدفه هو قياس درجة البيروقراطيّة في التنظيم الواقعي، ويُستخدم مصطلح النمط المثالي أيضاً لدراسة الدّين والأسرة والسلطة والنظم

1 _ جميل حمداوي، **جهود ماكس فيبر في مجال السوسيولوجيا**، شبكة الألوكة، دون مكان النشر، 2015، ص 16-18. بتصرّف

2 _ المرجع نفسه، ص 27.

3 _ المرجع نفسه، ص 28.

الاقتصاديّة، ويعني هذا أنّ النمط المثالي هو **أداة للفهم** وإدراك الظواهر المجتمعيّة إدراكاً مُباشراً وبديهياً وواضحاً."[1] فالتقنية الأساسيّة المعتمدة لفهم الواقع في سوسيولوجيّة فيبر الفهميّة هي النمط المثالي، لذا فهي تقنية رئيسة في موضوع دراستنا.

بالموازاة مع النمط المثالي يُمكننا استخدام تقنية رئيسة ثانية وهي **الملاحظة المباشرة** كإجراء ميداني، له علاقة مباشرة مع سلوك المبحوث، وتُعرّف الملاحظة "بأنّها عملية مُراقبة أو مُشاهدة لسلوك الظواهر والمشكلات والأحداث ومُكوّناتها الماديّة والبيئيّة، ومتابعة سيرها واتجاهاتها وعلاقاتها، بأسلوب علمي منظّم ومُخطّط وهادف، بقصد التفسير وتحديد العلاقة بين المتغيِّرات والتنبُّؤ بسلوك الظاهرة وتوجيهها لخدمة أغراض الإنسان وتلبية احتياجاته.[2] لقد تمّ اختيارنا لهذه التقنية على أساس بعض مزاياها التي نذكرها كما يلي:

_"يجمع الباحث معلوماته عن الظاهرة في ظروفها الطبيعيّة ممّا يزيد من دقّة المعلومات.

_ يُمكن إجراء الملاحظة على عدد قليل من المفحوصين، وليس من الضروري أن يكون حجم العيِّنة التي يتمُّ مُلاحظتها كبيراً.

_ يتمُّ تسجيل السلوك الذي يُلاحظ مباشرةً أثناء الملاحظة ممّا يضمن دقّة التسجيل وبالتالي دقّة المعلومات.

_ معلومات عن السلوك الملاحظ في أوضاع واقعيّة.

_ تُوفِّر قُدرة تنبُّئية عالية نسبياً وذلك للتشابه النسبي لظروف السلوك الملاحظ مع السلوك المنتظر أو المتوقّع.

_ تُوفِّر الملاحظة بيانات أو معلومات كميّة ونوعيّة."[3]

---

1 _ المرجع نفسه، ص 29.

2 _ ربحي مصطفى عليان، **البحث العلمي (أسسه، مناهجه وأساليبه، إجراءاته)**، بيت الأفكار الدولية للنشر، عمان، الأردن، دون سنة النشر، ص 115.

3 _ المرجع نفسه، ص 119،120.

يتمثّل استخدامنا للملاحظة المباشرة في حضورنا للدروس المسجديّة وخطب الجمعة لتتبُّع سلوك الخطيب، والكشف عن تصوُّراته واتجاهاته، وملاحظة كل ما يتعلّق بالبيئة المسجديّة أثناء الخطاب، وتسجيل كلّ المعلومات لتكون كمعطيات للتحقيق الميداني.

إضافةً إلى التقنيتين الرئيستين استعملنا تقنية المقابلة كأداة مُساعدة "فهي تقنية مُباشرة تُستعمل من أجل مُساءلة الأفراد بكيفية منعزلة."[1] والهدف من إضافة هذه التقنية هو معرفة مدى اهتمام المبحوثين بالظاهرة المدروسة، كما يقول في ذلك موريس أنجرس:"كما أنّنا نهدف من خلال استعمالنا لهذه الوسيلة ليس فقط إلى حصر الوقائع بل وإلى التعرُّف أيضاً على المعاني التي يمنحها الأشخاص للأوضاع التي يعيشونها."[2]

11صعوبات البحث:

كون هذه الدراسة جديدة من حيث المقاربة المنهجيّة ومن حيث المقاربة النظريّة؛ إذ أنّ متغيِّراتها لم يسبق عليها دراسة سوسيولوجية، فكل من التجربة الدّينيّة كمتغيِّر مستقل، والموضوعات الغيبيّة كمتغيِّر تابع في دراستنا يبدوان بعيدان كلّ البعد عن الدراسة السوسيولوجية. فالصعوبة الأولى التي واجهتنا في هذه الدراسة تتمثّل في طبيعة الموضوع وكيفية وضعه في المسار السوسيولوجي، ممّا جعلنا نتريّث، وتطلّب منّا وقتاً طويلاً في التقصّي والبحث. وقد صرّح أحد الأساتذة أنّ هذا العمل هو مجازفة وفي الآن نفسه هو أحسن موضوع يطرح في جامعة غرداية منذ أن فُتحت.

والصعوبة الثانية تتمثّل في عدم وُجود نموذج مطبّق للمقاربة السوسيولوجية الفهميّة، وعلى أرجح تقدير لم نأخذ شيئاً عن ذلك في وحدات المقرّر الأكاديمي الذي يُسهِّل الاستيعاب ويختصر الوقت، لذا كان علينا التمسّك الشديد بذوي الكفاءة والخبرة السوسيولوجية من أساتذتنا الأفاضل، للتغلُّب على هذه الصعوبات على مدى طول الفترة الزمنيّة للبحث.

---

1 _ موريس أنجرس، **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية،(تدريبات عملية)**، ترجمة:بوزيد صحراوي وآخران، الطبعة الثانية، دار القصبة للنشر، الجزائر،2006، ص 197.

2 _ نفس الموضع.

الفصل الثاني: الظاهرة الدّينيّة والتجربة الدّينيّة

المبحث الأوّل: المدخل المعرفي للظاهرة الدّينيّة

المبحث الثاني: المدخل السوسيولوجي للظاهرة الدّينيّة

المبحث الثالث: التجربة الدّينيّة

تمهيد:

تُعدُّ الظاهرة الدّينيّة ظاهرة اجتماعية،كونها مُتجذِّرة في الكائن البشري عبر الزمان والمكان منذ العصور الغابرة والسحيقة في التاريخ، فكانت مجال الدِّراسة العلميّة لدى كثير من الباحثين في مختلف الميادين العلمية، كتاريخ الأديان وعلم مُقارنة الأديان وعلم النفس الدِّيني وعلم الاجتماع الدّيني، الأمر الذي أسفر عن كثير من التفسيرات والتحليلات شديدة التبايُن، ومتنوِّعة في اتجاهاتها ونظريّاتها، ربَّما ضمن سياقات إيديولوجيّة مختلفة، أو تحت ظروف تغيّرات الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، التي شهدها القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، فكانت سبباً في تبلور عديد العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، التي حاولتْ تتبُّع الكائن الدِّيني وعلاقته بظواهر المقدّس على المستوى الشخصي والاجتماعي، في شتّى الثقافات الإنسانيّة.

قد قطع الفكر الغربي أشواطا بعيدة في هذه الدّراسات الدّينيّة، وأنجز أبحاثاً حثيثة حول الظاهرة الدّينيّة، ليس فقط من حيث وَصْف تمظهراتها، وإنما في أعمق من ذلك؛ في تأثيراتها وانعكاساتها وتأويلاتها ومعانيها لدى أصحابها أفراداً وجماعات. فكيف كانت أهمّ هذه الدّراسات في علم الاجتماع وعلى الخصوص الدِّيني منه؟ وما هي الحقول الاجتماعية التي تناولتها الظاهرة الدّينية؟ وما هي أهم المدارس الفكرية التي تناولت الظاهرة الدّينية؟ ومن هم أهم رُواد هذه المدارس؟ للإجابة على هذه الأسئلة نُحاول التوضيح في المباحث المخصصة في هذا الفصل.

المبحث الأوّل: مدخل معرفي للظاهرة الدينيّة:

1 تعريف الدين:

لم يُحظى الدّين بتعريفٍ جامعٍ وشاملٍ من طرف الباحثين، وكلّ ما وَرَدَ في ذلك من اجتهادات كانت تعكس توجُّهات واضعيها في الأبحاث حسب السياقات الثقافيّة الخاصة بكلِّ ديانة. أو ربّما وقع الباحث في إسقاطاته الخاصة حسب الثقافة التي ينتمي إليها. رغم ذلك فلا مناص أن نستعرض بعض المحاولات الواردة في التعريفات الاصطلاحيّة، ربّما قد نخلص في

الأخير إلى تعريف يكون أقرب إلى الشموليّة. ولكن قبل ذلك لابدّ من عرض بعض التعريفات اللغويّة

أ. التعريف اللغوي:

وردت كلمة دين في المعاجم اللغويّة بمعنى شتّى حسب السياق اللّغوي وهي من معنى "دان يَدِين دِيناً الرجل (ضدّ): ذلّ/عزّ، أطاع /عصى.

ودانه: استبعده وحمله على ما يكره/ذلّه/ خدمه. دان يدِين دَيْناً فُلاناً: جازاه. دان يدِين دِيناً فُلاناً: أحسن إليه/حكم عليه/ملكه."[1]

ب. التعريف الاصطلاحي:

ذكر فراس السواح في كتابه (دين الإنسان) مجموعة من التعاريف للدّين حسب بعض المفكّرين الذين درسوا الظاهرة الدّينيّة منها:

"وليم جيمس:(... فالدّين الذي أعنيه هنا، هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات. وتتعلق هذه الأحاسيس و الخبرات بنوع من العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلهيا...)

يقول هربرت سبنسر:(إن الأديان على قدر اختلاقها في عقائدها المعلنة، تتفق ضمنية في إيمانها بأن وجود الكون هو سر يتطلب التفسير).

ويدور تعريف ماكس موللر (1822 – 1900)، الفيلسوف ومؤرخ الأديان الألماني، حول الفكرة نفسها فيقول في كتابه نحو علم للدين:(إن الدّين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوُّره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه؛ إنه توق إلى اللانهائي).

وهناك اتجاه في التعريف يقوم على فكرة "الألوهة". يقول م. رافيل في كتابه مقدمّة في تاريخ الأديان: (إن الدّين هو اشتراط الحياة الإنسانيّة بإحساس بالاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون، وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة).

1 _ المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الحادية والأربعون، دار المشرق، بيروت، لبنان، 2005 ص، 231.

ويقول ف. شلايرماخر F. Schleimancher .(1798. 1839) وهو لاهوتي ودارس أديان:(إن الدين هو شعور باللانهائي واختبار له. وما تعنيه باللانهائي هنا، هو وحدة وتكامل العالم المدرك. وهذه الوحدة تواجه الحواس كموضوع، وإنما تُنبِّئ عن نفسها للمشاعر الداخليّة، وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات، فإنها تخلف في الذهن فكرة الله، وإن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله إمّا نحو المفارقة والتوحيد، أو نحو نوع غير مشخص للألوهة يتّسم بوحدة الوجود.)"[1]

يرى إدوارد تيلور (١٩١٧. ١٨٣٢) أنّ التعريف الأشمل للدّين ينبغي أن يحتوي على مفهوم الكائنات الحيّة بدل مفهوم الآلهة، "يقول تيلور في كتابه (Primitive Culture) : إن المتطلب الأوّل في الدراسة المنهجية لأديان الشعوب البدائية، هو وضع تعريف بدائي للدّين، ذلك أن التوكيد على الإيمان بكائنات أعلى، من شأنه أن يُخرج المعتقدات البدائيّة من دائرة الدّين، لأن مثل هذا الإيمان هو مرحلة متطوّرة من الحياة الدّينيّة. من هنا، فإن الأفضل أن نضع حداً أدنى لتعريف يقتصر على الإيمان بكائنات روحيّة."[2] هناك من يرى أنّ تعريف الدّين بالآلهة أو بالأرواح لا يشمل جميع الدّيانات، فالبوذيّة لا تعترف بوجود إله. لذا يرى دوركايم أنّ أيّ تعريف للدّين يجب أن ينطبق على جميع الدّيانات، من أكثرها بدائيّة إلى أكثرها تطوّراً وتعقيداً، وقد لاحظ أنّ جميع الدّيانات تضمّ في طيّاتها المقدّس والمدنّس، وتضمّ أيضاً المفهوم الاجتماعي، وعلى هذا الأساس صاغ التعريف الآتي: " الدين هو نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى كنيسة."[3]

---

1 _ فراس السواح، **دين للإنسان**، الطبعة الرابعة، دار علاء الدّين للنشر والتوزيع والنشر والترجمة، دمشق، سورية، 2002،ص23،24.

2 _ المرجع نفسه، ص 24.

3 _ المرجع نفسه، ص 25.

2 مكوّنات الدّين:

تكشف لنا الأبحاث أنّ الظاهرة الدّينيّة لها بنية موحّدة، أنّى وأين التقينا بها؛ تتحدّد هذه البنية في ثلاثة عناصر أساسيّة وهي: المعتقد والطقس والأسطورة.

أ. المعتقد:

يُوجد ترابط وثيق بين المعتقد والتجربة الدّينيّة؛ فالمعتقد هو شكل من أشكال التعبيرات الجماعيّة عن التجربة الدّينيّة الفرديّة التي خرجتْ من حيِّز الانفعال العاطفي إلى حيِّز التأمّل الذهني، "فبعد تلك المواجهة الانفعاليّة مع القدسي في أعماق النفس، يتدخّل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم **من شأنها إسقاط التجربة الداخليّة على العالم الخارجي، ومَوْضعة القدسي هناك.** وهنا يتمُّ فرز موضوعات مُعيّنة، أو خلق شخصيات وقوى معنويّة، تستقطب الإحساس بالمقدّس وتجذبه إلى خارج النفس، وبذلك تتكوّن الصيغ الأوليّة للمعتقدات."[1] تعمل عقول الجماعة على صياغتها كما تعمل الأجيال المتلاحقة على صقلها وتطويرها، فالمعتقد الدّيني هو مجموعة تصوُّرات عن المقدّس تُبلورها كلّ جماعة حسب المقدّس التي تُؤمن به، تعدّ تلك التصوُّرات في جميع الحالات صادقة وجليّة ولا تقبل التشكيك، كما أنّ الإحساس بالمطلق لا يمكن أن ينفصل عن الإنسان، إنّ الاعتقاد والتجربة الدّينيّة متلازمان يشدّ أحدهما الآخر، وهذا ما يجعل لحياة الفرد والجماعة معنىً؛ "فمنذ اللحظة التي يدفع فيها الاعتقاد باتجاه التجربة الدّينيّة، يُدرَك كيف ينحو الفرد عادة إلى تأسيس أصالته تحت ضربين:

بعبارة نفسيّة: عقلنته وجعله جزءا حيويّاً من الفعل اليومي.

بعبارة اجتماعيّة: الانضمام والولاء إلى مؤسّسة قارة تضمن غبر الزمان والمكان تواصُلاً وحُضوراً له."[2]

---

1 _ المرجع نفسه، ص 47.

2 _سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي، **علم الاجتماع الدّيني**، ترجمة: عزالدين عناية، هيئه أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011م، ص 81.

ب. الطقس:

إذا كان المعتقد الدّيني يتمثّل في عالم الأفكار بما يحمل من مفاهيم وصُوَر ذهنيّة عن المقدّس، فإنّ الطقوس الدّينيّة **تتمثّل في الممارسات التي تظهر في أعمال الناس بمفهوم العبادة** كالصلوات والتراتيل الإنشادية والرقصات والقرابين، منها ما هو متعلّق بمحطّات زمنيّة محدّدة ومنها ما هو متعلّق بأمكنة معيّنة، أو تجمع بين الزمان والمكان كفريضة الحج عند المسلمين، "فالممارسة الطقسية الدّينيّة تتضمّن فعلا تواصليا **يتمُّ من خلاله إحياء تجربة مقدّسة تدرك دلالتها ضمن المنظومة المعتقدة الخاصّة بالعبادة.** و يجد المنخرطون فيها ضربا من التوازن الوجداني الذي يمكن أن يفتقدوه في تجربتهم وحياتهم اليوميّة. معنى هذا أنّ الممارسات الطقسيّة إنّما تتخذ وسيلة ناجعة لخوض تجربة وُجدانيّة خاصّة يَلُوذ إليها الأفراد لملء فراغ ناجم عن خلل في تجربتهم اليوميّة. فالانخراط في هذه الممارسات الطقوسية الدّينيّة، شبيه بضرب من (العلاج التطهيري) (cathartique)، **فالطقوس أفعال تترجم عن حاجات وأفكار ماثلة في اللاشعور**. وقد سبق إريك فروم أن عبّر عن ذلك فقال: « الطقس في نهاية الأمر تعبير رمزي عن أفكار ومشاعر تتحقق بواسطة الفعل». " [1] إنّ تكرار هذه الأفعال الطقسية بصورتها المنتظمة، هو تكرارٌ لا يَبْثُره الملل، وتبقى في الزمن المستمر،إنّها لَتَحمِلُ المعنى الكثير للدّلالة الرمزية في عُمق مُخيِّلة ممارسيها، "ومن المميزات الخاصّة التي تعطي للطقس فرادته أنّه يتمّ وفق مميّزات يمكن تحديدها في ثلاثة: **أولاها: التقعيد** بحيث يخضع الطقس لقواعد منتظمة متعارف عليها لدى أفراد الجماعة في كلّ ديانة مُعيّنة، **وثانيتها: التكرار** حيث يعاد إنجاز الطقس في مناسبات تتتالى في أوقات مضبوطة من حياة العبادة، وحسب توزيعيّة زمنية calendrier horaire، مضبوطة. **وثالثتها: الشحنة الرمزيّة** التي تتّخذها، ممّا يعطي الممارسات دَفْقَها وفعاليتها الرمزيّة الخاصّة."[2] فإنّنا إذن بإزاء ممارسة دينيّة رمزيّة ضروريّة لإشباع حاجاتٍ، ما كان للفرد تحقيقها بوضعه المحدود إلاّ بالاتّصال

---

1 _ منصف المحواشي، **الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع**، موقع: إنسانيات، 06 août 2012 http://insaniyat.revues.org ، بتصرّف.

2 _المرجع نفسه، بتصرّف.

بالمطلق الأمحدود، **إلاّ أنّه تُعتبر الميزة الثالثة الخاصّة بالطقس الدّيني أي الشحنة الرمزيّة أقوى تأثيراً وفعاليةً في شحن الوجدان بالتغذية الروحيّة،** "وهو ما يجعل ممارسة الطقوس الدّينية بوصفها محطّات يُتزوّد فيها الناس بشحنات المعنى وتكسر الرتابة الدّينيّة التي يعيشون بها الزمن اليومي المعتاد."[1] لهذا الشأن تُعتبر العلاقة بين المعتقد والطقس تكامليّة يتبدلان الاعتماد على بعضهما، فرغم أنّ الطقس ناتجٌ من معتقد معيّن وهو يُترجم إلى الخارج ما يشعُر به الإنسان من إيمان داخلي، إلاّ أنّ الطقس نفسه يعود بالتأثير على المعتقد فيزيد من قُوّته وتماسكه.

ج. الأسطورة:

كما عرفنا أنّ الطقس الدّيني ناتج من المعتقد الدّيني، فكذلك الأسطورة تنشأ عن المعتقد الدّيني وتكون اِمتداداً طبيعياً له، فهي تُوضِّح تلك الصور الذهنيّة عن المقدّس، وتُثبِّتها في صيغة تُساعد على حفظ المعتقد الدّيني وعلى تداوُله بين الأجيال. "فالأساطير هي التي ترسم صور الآلهة وتُعطيها أسماءها، وتكتب لها سيرتها الذاتيّة وتاريخ حياتها، وتُحدّد لها صلاحيتها وعلاقات بعضها ببعض."[2] كما أنّ الأسطورة تتميّز بوظائف متنوّعة وأهمّها "أنّها تفسح المجال للتذكرة (استدعاء الماضي)، كما تفسحه للتفسير (صياغة توضيحيّة وأحياناً ظرفية). فهي تتضمّن تأمُّلاً للبيئة الكونيّة وعن معنى الوُجود؛ كمشاركة للإنسان في كون مُنظَّم يتعيّن عليه أن يحترم قواعده، خاصة تلك التي تتعلّق بالتضامن الاجتماعي المقدّس من خلال التذكرة بأصل المؤسّسات، من المؤكّد أنّ الأسطورة لا تُعطي صورة محدّدة للعالم، ولكنّها على الأقلّ تُفسِّر المنهج الذي يجبُ على الإنسان إتِّباعه في كنف الدّين، حتّى يكون مفهوماً في عالمه، وأن يجد معنىً لتصرّفاته اليوميّة."[3] في هذا السبيل تغدو الأسطورة منهاج تربوي في أسلوبها القصصي السردي الشفوي أو المكتوب كما هو في الكتب السماويّة أو يُصاغ النص الأسطوري

1 – المرجع نفسه، بتصرّف.

2 _ فراس السواح، المرجع السابق، ص 59.

3 _كلود ريفيير ،**الأنتروبولوجيا الاجتماعيّة للأديان**، ترجمة: أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015، ص 111.

في قالب شعري يُساعد على ترتيله وتداوُله، تَرْتسِم فيه ملحمة الآلهة ومآثر الأبطال وتاريخ الأجداد، فتُمثِّل مرجعاً أخلاقيّاً وفنيّاً، للتزويد بمبادئ وأمثلة بهدف الوعظ والإرشاد.

3 المؤسّسة الدّينيّة:

المؤسّسة الدّينيّة في بنيتها الاجتماعيّة هي حديثة نسبياً في تاريخ الحضارة الإنسانيّة، فقد عرف التاريخ الدّين في الجماعات البشريّة دون مؤسّسة دينيّة بمعنى هيئة سُلطويّة من رجال الدّين، تُمارس شعائرها داخل بناية مُقدّسة؛ معبد أو كنيسة أو مسجد، "تُشرف أو وتُوجِّه وتجعل من نفسها السلطة المرجعيّة العُليا. ربّما قام أفراد متميِّزون في مجتمعات العصر الحجري والمجتمعات القرويّة الأولى، بالإشراف على الطقوس الدّينيّة والتوسُّط بين العالم الدّنيوي والعوالم القدسيّة، إلاّ أنّ هؤلاء لم يتّخذوا صفة الكهان المرسّمين ولم يتمتّعوا بسُلطة مُطلقة على الحياة الدّينيّة لجماعاتهم. وربّما تركّزت الطقوس حول أماكن مقدّسة كغابة ما أو بُحيرة أو نبع، أو موضوعات مقدّسة كشجرة ما أو صخرة، ولكن دور العبادة المكرّسة لم تُوجد ولم تأخذ طابعها المعروف إلاّ في نهايات العصور الحجريّة والاقتراب من مطالع الفترات التاريخيّة."[1] الأمر المهمّ في المؤسّسة الدّينيّة التشريع الذي يصدُر عنها بمثابة قانون يحكم الأفراد ويُنظِّم حياتهم الاجتماعيّة، فكان رجل الدّين هو الحاكم وهو المشرِّع باسم الآلهة التي كانت منتشرة خاصة في المجتمعات القديمة، أثارت اهتمامات الرواد الأوائل بعلم الاجتماع دراسة العلاقات بين الدّين والسياسة كوسيلتين ضابطتين للتفاعل الاجتماعي، "لاسيما سبنسر الذي كان قد ربط هذه الدراسة بقانونه عن التطوّر الإنساني الذي يتمثّل في انتقال المجتمعات الإنسانيّة من المرحلة الحربيّة إلى المرحلة الصناعيّة، ووضّح سبنسر فعلاً العلاقات الوثيقة التي تُجد أصلاً بين النظم السياسيّة وبين النظم الكهنوتيّة أو الدّينيّة سواء عند المجتمعات القديمة أو عند المجتمعات البدائيّة."[2] لم تدم الوحدة بين السلطتين الروحيّة والزمنيّة بسبب اضطهاد الفلاسفة ضدّ طبقة الكهنوت ما أدّى إلى انفصال التشريع والسياسة عن الدّين، فلم يعد للناس عقائد الكنيسة التي

---

1 _ فراس السواح، المرجع السابق، ص 40،41.

2 _ عبد الله الخريجي، **علم الاجتماع الدّيني**، الطبعة الثانيّة، دار ملتزم للتوزيع، جدّة، المملكة العربيّة السعوديّة، 1990، ص 73.

تحكم المجتمع. رغم هذا الانفصال فإنّ المؤسّسة الدّينيّة في مدٍّ وجزر مع المؤسّسة السياسيّة، فقد حافظت بشكل أو آخر على طابعها السياسي لتُؤثِّر على السلطة الزمنيّة، "وبذلك ظهرت من جديد السيطرة الدّينيّة والسياسيّة ورجع المجتمع إلى سيرته الأولى ولم يقتصر الأمر إلاّ مع ظهور المسيحيّة على بعث الحياة في العاطفة الدّينيّة."[1] ويشهد التاريخ على نفوذ الكنيسة الكاثوليكيّة في العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث، وعن سلطان الباباوات على ملوك أوروبا، فإذا تضعضع النظام السياسي بغت عليه المؤسّسة الدّينيّة وجعلت منه مطيّة لها لتحكم من ورائه. حتّى وإن بقي النظام السياسي قويّاً استخدم المؤسّسة الدّينيّة لأغراضه وتمرير سلطته.

المبحث الثاني: المدخل السوسيولوجي للظاهرة الدّينيّة

1 التفسير السببي الاجتماعي:

كان الاهتمام بالظاهرة الدّينيّة منذ البدايات الأولى لميلاد علم الاجتماع، في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر وعلى دعوى فلسفة أوغست كونت (Ogust Comte) (1857/1798) لإنشاء علم قائم بذاته لدراسة الظواهر الاجتماعية، سمّاه في بدية مشواره بالفيزياء الاجتماعية. ومنه انبثقت رؤية جديدة لعلاقة الإنسان بالمقدّس، ارتكزت على الإقرار بأهميّة الوقائع الاجتماعية وقوّتها الإكراهيّة على الفرد والجماعة، فكان ذلك تحريراً للدّين من التفسيرات الفلسفية اللاهوتية والميتافيزيقيّة، ثمّ تدريجيّاً كان ميلاد علم الاجتماع الدّيني. يحمل التحليل السوسيولوجي في أوروبا مُقاربات فكرية مُتعارضة بشكل جذري تشكّلت بين نمطين من المعالجة السوسيولوجية يتمثّل الأوّل في الطرح الاجتماع السببي والثاني يتمثّل في الطرح الفرداني ضمن التأويل والفهم.

1 _ المرجع نفسه، ص 75.

أ. مقاربة أوغست كونت

يُعتبر كونت أوّل المفكّرين الذين تحدّثوا عن الفكرة الدّينيّة، وأهمّ قانون صاغه في العلوم الاجتماعية حول تطوُّر المجتمع هو قانون الحالات الثلاث. "بحسب قانون الحالات الثلاث، يتطوّر المجتمع من مستوى أوّل ((لاهوتي أو خرافي أو وهمي))، إلى ثانٍ أوسط ((غيبي أو مجرّد))، إلى ثالث نهائي يُتوّج بانتشار العقلانية العلمية، الاختتام بالتأكيد هي المرحلة ((الوضعية أو العلمية)). ويسير اندفاع التنظيم الاجتماعي وتطوّره الداخلي بالضرورة وِفق هذا القانون. ويشتغل القانون جيِّداً وبالشكل الذي يراه كونت وهو مجموع العلاقات الوظيفية، والغايات القصوى، الموجّه نحو تحقيق مقصد موضوعي."[1] وحسب كونت أنّ التقدُّم العلمي يُفضي حتماً إلى نهاية الدّين، وأنّ العلم قادر على منح الناس قيماً اجتماعيّة جديدة ثابتة، ويُلغى بذلك التفسير اللاهوتي للوقائع الطبيعيّة والمجتمعيّة، وهو أيضاً إلغاء للمرحلة الثانية المتمثِّلة في التفسيرات الميتافيزيقيّة على ضوء المبادئ الفلسفيّة المجرّدة. التطوُّر في المرحلة الأخيرة تميّز بهيمنة المعرفة العلميّة التي وصل فيها الإنسان إلى كشف العلاقات السببيّة الكامنة في الطبيعة، على أساس قوانين الرياضيات والفيزياء. من هنا جاءت فكرة كونت بتأسيس علم يُفسِّر النظام الاجتماعي على نمط تفسير علوم الطبيعة؛ أي الملاحظة والتفسير السببي، الأمر الذي أدّى إلى إنكار التفسير الدّيني والغيبيّة الميتافيزيقيّة، فما بقي إلاّ العقليّة العلميّة المحضة.

ب. مقاربة دوركايم:

يأتي إميل دوركايم (Emil Durkheim) (1917/1858)، بعد كونت وهو رائد المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، ليضع أُسُس هذا العلم في كتابه: قواعد المنهج السوسيولوجي الذي ألّفه سنة 1895.حدّد فيه طبيعة الظاهرة الاجتماعية وضوابطها السوسيولوجية، وهو العمل الذي لم يتمكّن كونت من وضعه. تميّزت سوسيولوجيّة دوركايم بالتحليلات الجوهرية في وظيفة الدّين، خاصة في مُؤلّفه: الأشكال الأوّلية للحياة الدّينيّة الذي أنجزه سنة 1912 "تتلخّص فكرة

1 _ سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي، مرجع سابق، ص 30.

الانطلاق لدى كاتبنا في دراسة كيفية عمل الدّين في المجتمعات البدائيّة لإدراك سُبل عمل المجتمع الإنساني عامةً، في اللحظة التي يرنو فيها إلى عرض صورة مُستقلّة عن وعي الأفراد الذين يتكوّن منهم. حيث يدرس الدّين كمثال يُعبِّر عن كيفية تشكُّله وتبلوُره في الزمن، يتجاوز فيه الوعيُ الاجتماعيُّ الأفرادَ، الصورة التي يملكها المجتمع عن نفسه. ومن هذا الباب يُساهم الدّين في بناء الوعي الجمعي وفي الحفاظ عليه".[1] يحدِّد دوركايم من خلال دراسته للدّيانة الطوطمية مفهوم المقدّس والمدنّس كضابط ديني للمجتمع، يُعبِّر عن حالة نموذجيّة عن كيفية عمل الدّين، عن كيفية تحوّله إلى قانون، وإلى مجموعة من التعاليم التي تُنظِّم الحياة الجماعيّة؛ فالمقدّسات هي نابعة من المعتقدات وهي تصوّرات تعبّر عن طبيعتها، وتجعلها في مُقابل المُدنَّسات، كما أنّها تختصّ بشعائر تُحدِّد كيفيّة التعامل معها، "فالدّين هو ما يُنشئ ابتعاداً عن الأشياء العادية والحياة اليومية. "فأساس الدّيانة هو الفرق الذي تُولِّده، وقُدرتُها على إفلات أمر ما من قبضة الدّنيويات أكثر ممّا هو الحقيقة الأخرى التي يشير إليها أي شكل من أشكال الماورائيات أو أي عنصر يتعدّى التجربة أو يفوقها. و يرفض دوركايم بشكل قاطع تعريف الدين بكلمة ((الخارق)) أو بفكرة ((الله)).[2] وبذلك تعمل المقدّسات على تكوين الشعور الجماعي وتوطيد الرابط الاجتماعي، وبالتالي يتميّز الدّين بوظيفةٍ مهمّةٍ وهي إحلال الانسجام الاجتماعي والإقرار بالنظام العام. "غير أن مقاربته هذه لا تُبيِّن الوجه المعاكس، أي دور الدّين كعامل تفكُّك اجتماعي أو كوسيلة احتجاج، فالمعتقدات الدّينيّة تحمل أيضا مُعارضة دُنيويّة قد تظهر في إطار الحياة المدنيّة أو خارجها وتنعكس من خلال النضال الفعَّال ضدَّ الأوضاع الحاليّة أو من خلال مواقف جماعية (إنشاء مجتمعات بديلة) أو فردية (الصوفيّة) للانعزال عن سائر الناس."[3] من هذا المنظور هناك من اعتبر مُقاربة دوركايم محدودة لأنّ التحليل الذي قام به يتطابق فيه التجمّع المدني والدّيني، ولكن في الحقيقة أنّ حدّ المقاربة الدوركايميّة يُعتبر عُنصر قوّة

1 _ المرجع نفسه، ص 37.

2 _ جان بول وليم، **الأديان في علم الاجتماع**، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1421هـ/2001م، ص 25.

3 _ المرجع نفسه، ص 27.

فيها؛ لأنّ ما يلاحظ بالأغلبيّة أنّ المجتمعات التي يسود فيها الانسجام، يُهيْمن فيها الدّين ويُدرج النظام الاجتماعي مدار المقدّس.

لعلّ أكبر فوائد المقاربة الدوركايميّة هي تشديده على المجال الديناميكي في الشعور الدّيني وهو قوّة التصرُّف؛ "إن المؤمن الذي اتّحد مع ربِّه ليس مجرَّد إنسانٍ يرى حقائق يجهلها غيرُ المؤمن، بل هو إنسان ذو قدرةٍ أكبر على التصرّف، فالمؤمن يشعر بمزيدٍ من الطاقة لتحمُّل مشاقّ الحياة أو لقهرها؛ فكما لو أنّه يسْمو فوق البؤس البشري لأنه يسْمو فوق وضعه كإنسان، فيخال نفسه مخلَّصاً من الشر، مهما كان مفهومه للشر. إنّ العامل الأوّل في أيِّ إيمان هو الاعتقاد بالخلاص من خلال الإيمان."[1] استخلاصاً على أنّ الدّين فعلٌ، وبما أنّ الإيمان حثٌّ على التصرّف، يرى جان بول وليم أنّ العلم عند دوركايم عاجزٌ على محو الدّين؛ فإذا كان العلم يُقلِّل من وظائف الدّين الإدراكيّة ويُعارض ما يدّعيه هذا الأخير حول توجيه مُؤسّسات المعرفة. غير أنّه لا يستطيع أن ينفي حقيقةً واقعةً وأن يحول دون استمرار الأفراد في التحرُّك بدافعٍ من إيمانهم الدّيني. وهذا ما يُطلِق عليه دوركايم فكرة القدرة التوليديّة للدّين؛ التي استعارها من الفلسفة البراغماتيّة التي تُصوِّر أنّ الدّين له القدرة على توليد انفعالات الابتهاج والسلم الداخلي والحماسة، تكون دافعةً لسلوكٍ قادرٍ على القيام بأمور عظيمة؛ " إن فكرة القدرة التوليديّة للدّين عند دوركايم بناها من منطلق أساسي هو منطلق ذهني بحت، حيث تساهم الكثير من المتغيرات في تزويد المُتديِّن بطاقة إيمانية، يأخذها من الإله الذي يعتقده، ومن المجتمع الذي يدعمه، ومن الجماعة التي يثق فيها ويمارس معها طقوسه الدّينيّة، فإذا اجتمعت هذه العناصر أعطته قوة وثقة وفعالية في التغلب على مصاعب الحياة ، لذلك فالمسألة "ذهنية" أكثر من أي شيء آخر، فكلما كان الإيمان أقوى وأكثر ثقة ودعماً من الجماعة والمجتمع كلما زاد الاستعداد للحياة."[2]

---

1 – المرجع نفسه، ص 28،29.

2 _ علي عليوة، **الدّين والطقوس الدّينيّة عند دوركايم**، مجلة فكر ومجتمع،العدد 38، يونيو/حزيران، الجزائر، 2017، ص 238.

من أهم الظواهر الاجتماعيّة التي تعرّض لها دوركايم ظاهرة الانتحار كظاهرة سوسيولوجيّة؛ فقد ربط الانتحار بالدّين، "وبذلك يعتقد دوركايم أن الأُسَر التي تعيش ضميراً جمعياً قوياً وتماسكاً اجتماعياً لا تُشجِّع على الانتحار، فالدّين يحمي الإنسان من الرغبة في تحطيم الذات، ما يُكوِّن الدّين هو وُجود عدد من المعتقدات والممارسات التقليدية المشتركة بين كل المؤمنين، ولذا فهي مُلْزمة. وكلما تعدَّدت هذه الحالة العقلية الجمعية وقَوِيَت كلما ازداد الاندماج في المجموعة الدّينيّة وكذلك ازدادت القيمة الواقية."[1] يُؤكِّد دوركايم على التضامن الاجتماعي للأفراد عند اتصالهم الجماعي الطقوسي مع قِوى علويّة؛ إمّا منسوبة إلى الطوطم أو إلى آلهة سماويّة، فذلك كلُّه هو تعبير عن غلبة الروح الجماعيّة على النزعة الفرديّة. إلاّ أنّ دوركايم يرى الإيمان بآلهة أو بقِوَى عُلويّة هو على وشك الاختفاء في المجتمعات الحديثة، ولكنّ الدّين سيستمرّ بأشكال بديلة أُخرى تدور حول القيم الإنسانيّة والسياسيّة مثل: الحريّة والمساواة والتعاون الاجتماعي.

ظهر في فرنسا العديد من المفكِّرين الذين شكّلوا مع دوركايم مدرسة علم الاجتماع الفرنسيّة، ومنهم من اهتمَّ بالظاهرة الدّينيّة أمثال مارسيل موس(Marcel Mauss 1950/1872)، وهنري هوبير(Henri Hubert 1927/1872) وغاستون رشار(Gaston Richard1945/1860).

فضّل موس استعمال مفهوم قوى الطبيعة على اعتباره أكثر شمولاً من مفهوم المقدّس؛ لأنّ هذا الأخير لا يُلائم دراسة الدّيانات غير السامية وخاصة الصينيّة منها، "وقد اقترح موس تصنيفات للظواهر الدينيّة في أربعة أبواب: **التصورات، الممارسات، المنظّمات الدّينيّة، الأنظمة.** وينبغي أن يُبيِّن هذا الباب الأخير كيف تترابط التصورات والممارسات والمنظّمات في إطار مجموعات دنيّة مميّزة. كما قدّم موس بشكل عام دراسة إيحائيّة حول الصلاة (1909) ظلّت غير مُكتملة انطلق فيها من تعريف الشعائر علي أنّها أفعالٌ تقليديّة فعّالة تتعلق بأشياء تُدع مقدّسة."[2] كما أنّ موس أجرى مع هوبير دراسة حول الطبيعة ووظيفة التضحية (1899) وقد حدّدا التضحية بكونها عملية " تقتضي التواصل بين عالم المقدّس وعالم الدنيوي بواسطة

1 _ المرجع نفسه، ص 237.

2 _ جان بول وليم، المرجع السابق، ص 31.

ضحيّة فشدّدا بالتالي، كما فعل روبرتسون (Roberston Smith) من قبلهما على ازدواجية المقدّس الذي يختصّ بالطاهر والنجس ويتطلّب شعائر دخولٍ وشعائر خروج."[1]

أمّا غاستون فقد انتقد دوركايم في تحليله للدّين؛ "فهو يعيب ذلك التحليل لأنّه يُعرِّف الشعور الديني بالشعور الاجتماعي ويتعدى على الماورائيّة عبر ادعائه تقديم تفسير شامل للشعور الدّيني من خلال بضعة تأكيدات عقائديّة. ويرى ريشار أن مقولة تأليه المجتمع «ليست ربما إلا نظريّة جريئة، فهي تَحُول دون إدخال مشكلة الربوبيّة الأساسية لأن الّدين بنظره ردٌّ على مشكلة الشر.[2]

ج. مقاربة كارل ماركس:

بعد هذا الاتجاه الوضعي الوظيفي في التحليل السوسيولوجي، نُعرِّج إلى الاتجاه الجدلي وبالتحديد مع كارل ماركس صاحب المقولة المشهورة: (الدّين أفيون الشعوب). لم يخرج ماركس في تحليله للظاهرة الدينيّة من السياق الاجتماعي فهو على خُطى دوركايم في تفسير الاجتماعي بالاجتماعي، إلاّ أنّ الفرق بينهما واضحٌ؛ فإذا كان الدّين عند دوركايم عامل للتماسك الاجتماعي، فإنّ الدّين عند ماركس يُعتبر بنية فوقيّة وشكلاً من أشكال الإيديولوجية، يُشكِّل فيه العامل الاقتصادي البنية التحتيّة، ضمن علاقات الإنتاج بين طبقة البورجوازية وطبقة العمال المستغلَّة والمستضعَفة، ولهذا يُمكن للدّين أن يعكس النزاعات الناشِئة من ذلك الوضع الاجتماعي؛ إمّا لتبرير سيطرة أصحاب النفوذ أو كتعبير سياسي رافض ومتمرِّد لدى الطبقة المستغلّة. "إذ أنّ الّدين لعب دورَ ضمانٍ للسلطات الموجودة وأنّ العظات والخطابات الدّينيّة، قد حضَّتْ العمَّال على الاقتناع بمصيرهم. وكان التواطؤ جلياً بين السلالات الدّينيّة المسيطرة والطبقة البرجوازية في المجتمع الصناعي."[3] لكن بالنسبة للاعتراض الدّيني فقد قلّل ماركس من قوّة اعتراض المسيحيّة في وجه السلطات الموجودة آنذاك. "مع ذلك، فقد اعترف ماركس بالبُعد الاعتراضي للدّين من خلال الإعلان أنّ «الضيق الدّينيُ يشكِّل من جهةٍ تعبيراً عن الضَّيْق

1 _ المرجع نفسه، ص 31،32.

2 _ المرجع نفسه، ص 35.

3 _ المرجع نفسه، ص 14.

الحقيقي، ومن جهةٍ أُخرى اعتراضاً عليه». غير أنّه اعتبر الدّين سعادة الشعب الوهميّة ممّا مَنَعهُ من أخذ هذا الاعتراض بجديّة من حيث أنّه قد يُساهِم في ظروف مُعيّنة في توفير السعادة الحقيقية للشعب."[1] وذلك ما حدث سابقاً في أوروبا الشرقيّة التي شهدت اِعتراضاً على الماركسيّة على أنّها سياسة الدّولة، نشأ ذلك الاعتراض أيضاً من جهة القِوى الدّينيّة. " فإذا كان الدّين مجرّد وهمٍ مُرتبط باستلاب الإنسان في النظام الرأسمالي فمن الصّعب بالتالي إعطاؤه أيّ قوام على أنّه ظاهرة اجتماعيّة."[2] ولعلّ ما يُشكِّل انقلاباً كاملاً على النظريّة الماركسيّة هو ما يُمثِّله الدّين عند الاتجاه الدّيمقراطي في المجتمع الأمريكي؛ قد لاحظ ألكسيس دو توكفيل (1805/1859) وُجود حيويّة دينيّة كبيرة كان لها دور مهمٌّ في تشكيل الديمقراطيّة في أمريكا، ما ينفي أنّ انبثاق المجتمع العصري الديمقراطي يُؤدّي إلى تراجع الدّين. "إن الولايات المتحدة لم تتميز فقط بحيوية دينيّة أكيدة، بل ترافقت فيها «روح الدّين» مع «روح الحريّة». فقد بدا الدّين كأنّه مساهمة في الدّيمقراطية المعاصرة أكثر ممّا هو عقبة في طريقها. وتميّزَ هذا المجتمع المعاصر بالفرديّة وبتساوي الظروف الاجتماعية مما جعله معرضا لتفكك تماسكه، فوجد اِلْتحامه في أساس ديني مشترك ينمّي لدى كلّ فردٍ «الروح العامة» من خلال تعليمه الانضباط المعنوي. ويرى توكفيل أنّه إذا كان الدّين يُعلِّم المسؤوليّة الاجتماعيّة ويُعوِّض عن الفرديَّة، فهو ضروري اجتماعيًا."[3] وحسب توكفيل فإنّ ذلك يتمُّ بدافع الإيمان العقدي؛ يقول في كتابه: (في الديمقراطيّة في أمريكا) "للبشر مصلحةٌ مُشتركة في تكوين أفكارٍ ثابتةٍ حول الله والروح وواجباتهم العامّة؛ تُجاه الخالق وتُجاه بعضهم البعض، لأنّ الشكّ في هذه النقاط الأوليّة قد يَضَعُ أعمالهم كلّها في يد الصُّدفة ويُحْكَم عليهم بالفوضى والعجز."[4]

1 _ الموضع نفسه.

2 _ المرجع نفسه، ص 15.

3 _ المرجع نفسه، ص 22.

4 _ المرجع نفسه، ص 22،23.

د. مقاربة بورديو:

يرى بورديو أنّ ديناميكيّة الحقل الدّيني تتمثّل في المنافسة القائمة بين رجال الدّين؛ القساوسة والأنبياء والسحرة، باعتبارهم يمتلكون رأسمال روحي؛ بوصفة سلعة أكثر انتشاراً، ومحكومة بأنماط إنتاج وتوزيع وتبادل واستهلاك أكثر تعقيداً."في سبيل تموين الحاجات الدّينيّة لجمهور مُعيّن من العوام ضمن سوق رمزي مفتوح، يُكافح أهل الدّين للتحكّم في سُبل الوصول إلى إنتاج وإعادة الإنتاج وتوزيع سلع الخلاص، فالكنائس تستميت من أجل الحفاظ على احتكاريتها لهذه السوق الرمزيّة، وذلك عن طريق شرعنتها لجماعة صغيرة فقط من المتخصِّصين القساوسة الذين يتحكّمون في إدارة السلع والخدمات الدّينيّة؛ الخلاص والقدّاسات."[1] تعتبر الكنيسة معالجة السحرة للمقدّس طريقة محظورة ومدنّسة، فالسحرة يُشكّلون تنافساً وتحدّياً بالنسبة للكنيسة. أمّا بالنسبة للأنبياء يرى بورديو أنّ سلطتهم تنبع من قدرتهم على تقديم تعبيرٍ رمزيٍّ للحاجات الدّينيّة لجمهورهم؛ إنّ ما يجعلهم استثنائيين ليس أصالة رسالتهم، وإنّما هو الطلب الذي يُمثّل الحاجة الدّينيّة لدى العامة، ولولاه ما كان للعرض قيمة في رسالة الأنبياء.

من زاوية أُخرى يُبيِّن بورديو تنافساً آخر بين الحقل الدّيني وحقل الطب النفسي الذي ظهر في القرن العشرين، "الخبراء النفسانيون والقساوسة يتشاركون نفس التقنيات العلاجيّة، ويعرضون نفس السلع الرمزيّة، إنّهم يستخدمون وبكلمات أخرى نوعين متشابهين جدّاً من الرأسمال."[2] يُشير برادفورد فيرتر إلى أنّ بورديو في تحليله للدّيني يقتصر الفاعليّة الاجتماعيّة على محترفي الدّيني من القساوسة والدعاة والمشايخ وأمثالهم هم وحدهم يمتلكون أدوات الإنتاج الرمزي الدّيني وهم وحدهم يتنافسون على شرعنة وتفعيل رُؤيتهم للمقدّس، بينما في المقابل يبقى العوام على نقيض ذلك؛ فيُعتبرون مجرّدين من المعرفة الدّينيّة، ولا يملكون أدوات إنتاجها وأنّهم موضوعيّاً مدنّسون. ولكن لو نُلقي نظرة واسعة وثاقبة على تديّن العوام لوجدنا "على الأقل في الولايات

1 _ برادفورد فيرتر، **الرأسمال الروحي: التنظير السوسيولوجي للدّين**، ترجمة طارق عثمان، مؤمنون بلا حدود، 19/مايو/2017.

2 _ المرجع نفسه.

المتّحدة حيث التقوى الشعبيّة منذ حقبة ما بعد الحرب العالميّة الثانيّة تمتاز بمعدّلات عالية من الفردويّة، المعبّر عنها من خلال الانتقائيّة اللاهوتيّة والاستكشاف الروحي خارج السياق المؤسّسي."[1] فالعوام باستطاعتهم مراكمة رأسمال الدّيني وإعادة إنتاجه ضمن التفاعل الاجتماعي وعلى أساس التنشئة والتعليم، وبورديو في ذاته يعترف بأنّ العوام قد لُقِّنوا هابيتوس دين معيّن، أي ما يملكون من مجموعة أفكار وتصوُّرات وأفعال متّسقة مع تمثُّل ديني معيّن للعالم الطبيعي والفوقطبيعي. رغم اعتراف بورديو هذا إلاّ أنّه لم يُنظِّر للكيفية التي يُمكن لهذا الهابيتوس الدّيني أن يُؤثِّر بها على الديناميكيات الاجتماعيّة خارج نطاق التنافس بين أهل الدّين.

إنّ تحليل بورديو للدين المحصور في البنية المؤسّسيّة للسلطة صرف انتباهه بتفاعل رأسمال الدّيني بأنواع أُخرى من الرأسمال كرأسمال الثقافي ورأسمال الاجتماعي ورأسمال للاقتصادي، وعلى كون الدّين متجذّر في وسط العلاقات الاجتماعية، يُمكن للرأسمال الدّيني أن يُستخدم كأداة عُنف رمزي لشرعنة الفوارق الاجتماعيّة، كما يُمكن أن يكون في الجهة المقابلة أداة الترابط والانسجام بإنتاج وتقييم وتوزيع واستهلاك المنتجات الروحيّة من خلال تبادل الأفكار بين الجماعات.

2 الطرح الفرداني: التأويل والفهم

يتبيّن من العرض السابق الموجَز لتحليل الظاهرة الدّينية ضمن النظريتين الوضعية والجدليّة، أنّه ما هو إلاّ تحليل ظاهري، من الجنب الخارجي للوقائع الدّينيّة، فالموقف الدّيني ما هو إلاّ وظيفة للمثول الاجتماعي للفرد أو الجماعة، على أساس تمظهرات اجتماعية وسياسية واقتصادية، فهذه النظريات تُقلِّل من مجال علم الاجتماع الدّيني إلى حدود ضيِّقة؛ فهي تترك جانباً وبصورة خاطئة **التحليل الداخلي** للظواهر الدّينيّة، وتدفع إلى إرساء علم الاجتماع قائم على **التأويل والفهم**، يرتكز على النشاط الإنساني الفردي، بدلاً من تفسير الاجتماعي

1 _ المرجع نفسه.

بالاجتماعي. وهذا ما يدفعُنا إلى عرض سمات التأويل والفهم، ثمّ مُقاربة العالِم الألماني ماكس فيبر.

أدّت الدراسات الحديثة في الفكر الغربي حول الدّين والمجتمع على منهج العلوم الطبيعيّة والفيزيائيّة، إلى تهميش دور الدين وإبعاده عن جوهره، دفع هذا الوضع بالتيار الرومانسي في الفكر الألماني إلى الانحياز للجوانب العاطفيّة والخياليّة، أفرز تحليلاً مختلفاً للظاهرة الدّينيّة فيه نوع من المرونة والاعتبار للدّين على جهة تأويله وفهمه. يرجع الفضل في ذلك إلى الفيلسوف الألماني فريدريش ارنست شلايرماخر Friedrich Erns schleiermacher (1768– 1834) ، الذي أعاد بناء الثقة للدّيني في المجتمع الحديث انطلاقاً من تأويل التجربة الدّينيّة؛ إذ أنّ فهمنا للدّين إنّما يتأتّى عبر فهم تجربة الإنسان الشعوريّة والعاطفيّة الدّينيّة بحدس الأبديّة وتأمّل اللانهائي الثاوي خلف النهائي من حولنا. "الدّين بالمعنى الذي يقول به هذا الفيلسوف ليس موضوعاً معرفياً أو أخلاقياً أو الميتافيزيقيّة كما زعم بعض المثقّفين العقلانيين، بل إنّه يتجاوز الأخلاق والميتافيزيقيّة والعلم، ليُصبح خضوع الروح للامتناهي، حيث يجمع حدس الكون والإحساس به، حدس المتناهي وإحساسه للامتناهي. إنّه يُوجد فوق متناول المعرفة الموضوعيّة العلميّة والأخلاقيّة والميتافيزيقيّة، وهو بهذا المعنى بعيد عن تشوُّهات الممارسة الإمريقيّة، وليس يكون في مُتناول إدراك الفكر التأمُّلي النظري. يرجع شلايرماخر الربط بين الأخلاقي والدّين إلى العقلية التي يُفكِّر بها الفلاسفة وعامة الناس."[1] الدّين في شكله الجوهري يتمثّل في **الإحساس والحدس** اللذين هما سرّ التجربة الدّينيّة، وإن كان يحتوي في بعض أشكاله الأخرى على عناصر معرفيّة وسياسيّة وأخلاقيّة.

يذهب رودولف أُوتو Rodolf Otto (1937/1860) إلى ما ذهب إليه شلايرماخر في تحليل الظاهرة الدّينيّة، إذ يُمكن البحث في النقطة الخفيّة التي يتمّ بمُقتضاها مُعانقة الإلهي. "وفي هذه العمليّة التحليليّة للمقدّس يرتكز أوتو على منهج المعرفة القبليّة لفريس وألبت، وهما فيلسوفان ولاهوتيان من أتباع الكانطيّة المحدثة كان لهما بالغ الأثر عليه. فمع هذه المدرسة التي كوّنت العديد من اللاهوتيين البروتستانت التحرريين تَعْتَبِر هذه المدرسةُ المعرفةَ

1 _ الحسين أخدوش، **عودة الدّيني إلى ساحة النظر العقلي**، موقع: مؤمنون بلا حدود، 21 نوفمبر 2016.

الموضوعيّة تجريبيّةً ومُستقلّةً عن الخبرة؛ فالمعرفة الذاتيّة هي وليدة الخبرة الداخليّة دون أن تكون نتاج الخبرة المعاشة، في حين يُظهر التحليل النفسي أنّ لدى أيّ شخص أفكار ومفاهيم يصعُبُ تفسير أصلها تجريبيّاً، ومن الصعب البرهنة عليها إلاّ بالتأكيد على أنّها طبيعيّة وأصليّة لدى الإنسان، أو أنّها من جانبها عناصر إيمان؛ كتمثيلات الله والروح والحريّة الحاضرة في وعي الإنسان في مختلف الخبرات الدّينيّة."[1] إنّ النقطة التي يتّفق فيها أوتو مع شلايرماخر هي أنّ الدّين هو خبرة الخفي، يتحقّق عندما ينفتح الإحساس على المؤثرات الأزلية التي تظهر عبر حجب الزمني، إذ أنّ العالم المحيط بالإنسان ما هو إلاّ صورة مصغّرة لعالم آخر يتعذّر على الإنسان إدراكه بصورة إيجابيّة، ورغم ذلك فهو موجود بطبيعته المتعالية يشعر الإنسان من خلالها بنسبية أموره التي تفرض عليه الإيمان بالمطلق الإلهي، وفي جوهر الشعور الدّيني يكمُن وعي نفسي بما هو مُفارق للإنسان ومُتعالٍ عن ظرفه الخاص.

ليبقى أوتو محتفظاً بفكرته عن الشعور الدّيني فإنّه ينتقد بشدّة الأطروحات التي تُؤكِّد الأصل الطبيعي للدّين، "وفي نفس الوقت فإنّ جدالاً وضعه في مواجهةٍ مع و. ووندت مبدع علم الاجتماع العام؛ ففي مقالة مهمّة لأوتو اعترض فيها بشدّة على الأطروحة القائلة بأنّ الأساطير هي نتاج الخيال الاجتماعي. فمن منظوره، الخيال ليس خلاّقاً وليس هناك إمكانية لتطريزه إلاّ على شبكة موجودة سلفاً تُشكِّل تهيؤاً حميماً للشعور الدّيني. فإذا ما اكتفينا بدراسة التصوّرات الجماعيّة، وألغينا تحليل ذلك الشعور الدّيني، فإنّه يتعذّر علينا بُلوغ تفسير نشأة أيّ دين." [2] يعتبِر ووندت فكرة الألوهيّة هي تصعيد لفكرة الروح المكتسبة عبر مسار يمرُّ من الأرواحيّة الموغلة في البدائيّة حتّى إرساء المنظومات الدّينيّة ذات الطابع المفاهيمي، في حين يرى أوتو ليست فكرة الروح هي التي تستطيع تفسير الدّين ولكن الشعور الذي يُرافق تلك الفكرة. فذلك الشعور هو الذي يجعل الإيمان والاعتقاد في الكائن الإلهي أمراً ممكناً، إلاّ أنّ الأواصر بين الله والإنسان غير ممكنة الإيضاح باللغة البشريّة، فلا بدّ إذاً من العودة إلى اللامعقول لتحديد الظاهرة الدّينيّة. "رودولف أُوتو يرمي إلى إبراز جوهر كلّ دين كونه في علاقة مع

1 _ ميشال ميسلان، مرجع سابق، ص 87،86.

2 _ المرجع نفسه، ص 89،88.

المقدّس، يؤكِّد بدوره ذلك المعطى اللاعقلي والفريد، إذ هو ((صنف من التأويل والتطوّر لا يتواجد إلاّ ضمن الفضاء الدّيني)) يجعل الإنسانَ في حالة خاصة من اليقينيّة لا مثيل لها. هذا النومينو الذي لا يتيسّر تحديده عقلياً نستطيع حصر أثره في الذات الإنسانيّة بحسب ثلاثة عوامل أساسيّة تتواجد في كلِّ تجربة دينيّة. يُحدِّدُها أوتو بالغيب الجليل والساحر والمهيب." [1] يُوضِّح ميسلان في سياق كلامه عن أوتو أنّ الغيب الجليل والساحر والمهيب لا تحدِّدُ المقدّس ولكنّها تصف النشاط في الذات الإنسانيّة، فهي دليل على الترميزات الفكريّة التي تسمح بإدراك المقدّس في جميع تمظهراته النفسيّة، لأنّه لا يُمكن أن يُكتشف أي المقدّس كأمر مستقل بذاته. "هكذا فإنّ الغيبي الجليل، الوجه الذي بفضله يُختبر الإلهي كأمر منيع الولوج وسري. فأمام ذلك الوجه الامُدرَك لهذا الإله الغنوصي ليس أمام الإنسان إلاّ **تجربة شعور المخلوق** حيث التعبير عنه لا يتمُّ إلاّ من خلال اللاهوت السلبي، فهو يعي عدميته، وأمام التجلّي للقوّة الكليّة يُجرِّب رهبة صوفيّة، نوعاً مُثقلاً من الفزع بالخوف الباطني، المهلوس والمرعب بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى، فهو يَمَّحي أمام هذا الأمر الإلهي الذي استشعره." [2] إنّ هذا الإحساس من الفزع بالخوف الباطني يُقابله بالتضاد إحساس بالغبطة والأنس بالإلهي، إحساس يجعل الإنسان يشعر بنوعٍ من الانجذاب الخاص نحو المقدّس الذي امتلأ منه خوفاً ورهبةً في الآن نفسه. "إذاً هذا الساحر يتجذّر في شعور الإنسان عبر رغبة في الاستيلاء على تلك الحقيقة الإلهيّة الخفيّة بغرض اختراقها والعيش معها. فهو معاً؛ امتلاك للإلهي وامتلاك من طرفه، ذلك أسّ كلّ حياة دينيّة. فالطمأنينة التي يجلبها امتلاك الإلهي تُظهر ازدواجيّة المقدّس؛ المنفر والساحر، فهو قادر على إحداث أنشطة طقوسيّة منطقيّة وعقليّة، وكذلك إحداث خبرات ذات طابع صوفي." [3] هذا ما يعنيه أوتو من المفهومين المتضادين الجليل والساحر.

أمّا التمظهر الثالث للمقدّس فهو المهيب وهو إحساس بعظمة الخالق المنعم والمتكرِّم، ينبعثُ هذا الإحساس من الإحساس بضعف الذات المخلوقة فيدفعها ذلك إلى الاعتراف

1 _ المرجع نفسه، ص 90.

2 _ الموضع نفسه.

3 _ المرجع نفسه، ص 91 .بتصرّف

والشكر، "فالإنسان الغارق في الإحساس كمخلوق بفضل الجليل، يُقاس بهذا المهيب من هنالك يُدرك ضآلته. فيعترف بحقِّ المهيب عليه في الثناء ((بكلِّ الشرف وكلِّ المجد...)) وإذا ما كان الساحر هو القيمة الذاتية للمقدّس، فإنّ المهيب هو المرجع الموضوعي." [1] يُؤكِّد أوتو على أنّ هذا الإحساس بالضعف والعجز المتبلور في باطن الإنسان، في تجربته الروحيّة، يُعبَّر عنه بالخطيئة وإنّما الخطيئة ليس بمفهوم الخطأ الأخلاقي أو حتّى عدم الطاعة لله، إنّما الاعتقاد بالخطيئة هو تأكيد على هذا الجانب العدمي في الإنسان واحتياجه إلى اللطف الإلهي ورحمته.

يُبيِّن ميسلان أنّ أوتو بفضل دراسته المعمّقة للظاهرة الدّينيّة على ما يُقارب المنهج الظاهراتي، إذ أنه توصّل إلى إبراز تجليات ما أُطلق عليه المقدّس المعاش، فتتبُّعه للظاهرة الدّينيّة عبر مختلف الثقافات خاصة مقارنته بين التصوُّفين الغربي والهندي قد توصّل إلى فهم الأصالة المميّزة في كلّ إدراك للمقدّس. "يقف أوتو ضدّ كلِّ طرح يختزل الظاهرة الدّينيّة إلى حدود تفاعلات نفسيّة بسيطة، فالأمر لديه خلاف ذلك، المقدّس خارجي عن الإنسان وهو الذي يُشكِّل ويُحوِّر ويُكيِّف بصورة مميَّزة كلّ أنشطة العقل الإنساني. ثمّ إنّ وحدة المقدّس لا تظهر لدينا إلاّ من خلال تنوّع الخبرات الدّينيّة المعاشة من طرف الإنسان. وأهميّة الظاهرة الدّينيّة لا تكمُن في ما تشترك فيه مع غيرها ولكن في ميزتها الخاصّة." [2] ففهم البنية الداخليّة لأيِّ تجربة إنسانيّة من شأنه أن يُبرز خبرة مختلفة جدّاً في ميدان المقدّس، الناتج عن رُؤية خاصّة ونظرة عميقة في تحليل الظاهرة الدّينيّة بعيدة عن الإكراهات الاجتماعيّة كما فعل الوضعيون، أو حتّى لأيِّ نوع من التصعيد النفسي كما لدى فرويد.

يبقى أوتو وفياً للمنهج الفينوميلوجي في تحليل الظاهرة الدّينيّة، فهو مهتمٌّ بشكل دائم بالخاصيّة العميقة التي تطبع أصالة كل تجربة دينيّة، ويتجلّى إسهامه الفعلي في إبراز الطابع اللاختزالي لتجربة المقدّس المعاش عبر الشعور النفسي، والذي يصعب عن الوصف إلاّ من خلال الترميزات الفكريّة المحدّدة في بعض الصور والأشكال من التعابير الأدبيّة التي هي

1 _ المرجع نفسه، ص 91،92.

2_ المرجع نفسه، ص 92،93. بتصرّف

لغات خاصّة بالإنسان، وهو ما استدعى الحديث عن التجليات الثلاثة للنومينو؛ المعتقدات والطقوس والأساطير.

أ. مُقاربة ماكس فيبر:

أهمّ دراسة قام بها ماكس فيبر (Max Weber 1920/1864) هي الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة، يعرض فيها كيف أنّ التغيُّر الاجتماعي يرتبط بالدّين؛ إذ يرى فيبر أنّ بعض الحركات والتوجّهات الدّينيّة قد أحدثت تحوُّلات مُثيرة في المجتمعات الغربيّة. السؤال الذي انطلق منه فيبر في دراسته هو لماذا انتشرت الرأسماليّة في بعض الأماكن ولم تنتشر في الأماكن الأخرى؟ ممّا لاحظ فيبر هو أنّ انتشار الرأسماليّة كان في أماكن تواجد البروتستانتيّة، مُقارنة بأماكن الكاثوليكيّة والفرق في ذلك هو أنّ هذه الأخيرة كانت تُبعد الإنسان عن الدّنيا وتحثّه على الزهد والرهبانيّة، وأنّ صاحب المال متبوع بلعنة المسيحيّة، وأنّ التاجر الرابح هو حتماً مسيحي ماكر. بينما البروتستانتيّة كانت على عكس ذلك خاصة مذهب كالفين (Calvin)؛ الذي يدعو إلى العمل والاكتساب المثمر وتنمية الرأسمال؛ متأثّراً بإصلاحات مارتن لوثر في نظرته الدّينيّة للعمل، وهذا ما تفطّن إليه فيبر حين ربط الدوافع الدّينيّة بالعمل كما جاء في كلامه:"«... نقول إنّ الزهد البروتستانتي عارض بفعّاليّة كبيرة الاستمتاع التلقائي بالثروات، وحدّ من الاستهلاك وخاصة استهلاك الموضوعات الفاخرة. وبالمقابل فقد كانت نتيجته النفسيّة هي تخليص الرغبة في الكسب من تحريمات الأخلاق القديمة. فقد قطع السلاسل التي كانت تعوق مثل هذا الميل إلى الكسب، لا فقط بإضفاء المشروعيّة على الكسب بل أيضاً باعتباره أمراً مطابقاً لإرادة الله ...»"[1] فالتغيّر الاجتماعي الذي ميّزته الرأسماليّة في أوروبا الغربيّة كان مُرتبطاً بالفعل الدّيني الناشئ من قيم ومعتقدات الطهريّة الكالفينيّة، فهي التي ولّدت عقلية الربح والفائدة.

"لم يكن فيبر يعتقد كما كان يعتقد دوركايم وماركس أنّ للبُنى وُجوداً مُستقلاً عن الأفراد. بل إنّه كان يرى أنّ البُنى في المجتمع تتشكّل بفعل تفاعل تبادلي معقّد بين الأفعال. من هنا،

1 _ جميل حمداوي، **سوسيولوجيا الأديان**، أفريقيا الشرق للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2017، ص95.

فإنّ من واجب عالِم الاجتماع أن يتفهّم المعاني الكامنة وراء هذه الأفعال."[1] درس فيبر الأخلاق الاقتصاديّة لكلٍّ من الأديان الستّة الهندوسيّة والبوذيّة والكنفشيوسيّة واليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، فلم يُناقش فيبر تعاليمها العقديّة وإنّما انصبّ اهتمامه على نشاط الفاعلين في الاقتصاد حيث ساهمت دياناتهم في منع بُروز الرأسماليّة. فعند فيبر "أنّ الأخلاق الاقتصاديّة تتمتّع وبدرجة مُتفاوتة باستقلاليّة حقيقيّة، تعود لتأثير العوامل الجغرافيّة والتاريخيّة والاقتصاديّة التي تُحدِّد نوعاً من الحياة ذات صبغة مميّزة. الأكثر أهميّة بالنسبة للتحليل السوسيولوجي، هو قياس ذلك التفاعل الثنائي بين مختلف تلك العوامل. ومهما كان عمق التأثيرات الاجتماعيّة الاقتصاديّة على الأخلاق، فإنّ ذلك يعود في النهاية ويُعلِّل بعُمق، بحسب مُحتوى الوحي الدّيني ووُعوده."[2] هكذا يكون فيبر قد استخلص مفهوم عقلنة الدّين ونزع السحر عن العالم، وربطه بالسلوك العقلاني للأخلاق الاقتصاديّة، الذي يهتمّ بعلاقة الوسائل بالغايات، ويُمارس الادِّخار بالاستثمار والرّبح، ثمّ إعادة الاستثمار، كلّ ذلك كان يتمّ تحت تأثيرات ما يُسمّى بوُعود الخلاص. بالتالي فإنّ فيبر يُظهر جيِّداً وزن العوامل الثقافيّة، والدينيّة بشكلٍ خاص، لذا فهو لا يؤمن بالتفسير الأحادي السبب؛ وإنّما يقوم بجمع ما أمكن من الأسباب ثمّ يُبرز السبب الأكثر تأثيراً.

تطرّق فيبر إلى أنواع السلطة الدّينيّة وصنّفها انطلاقاً من تحديده لثلاثة أشكال من السلطة في الحياة الاجتماعيّة، سلطة تستمدّ شرعيتها من العقلانيّة والقانون، المتمثّلة في السلطة الإداريّة التي ترتكز على صلاحيّة النظم والوظائف. والثانية من التقاليد التي تؤمن بصلاحيّة الأعراف ونقل الوظائف بشكل تقليدي وراثي. والثالثة هي الشخصيّة الكارزماتية التي ترتكز شرعيتها على الهالة والنفوذ المعترف بها لفرد مُعيّن. "في المجال الدّيني، تحدّد هذه الأنواع الثلاثة من شرعيّة السلطة النماذج المثاليّة للأُسقف في الكنيسة، للساحر طارد الأرواح الشرّيرة، ولشخصيّة النبي. الأُسقف هو السلطة الدّينيّة التي تُمارس داخل مؤسّسة بيروقراطيّة

1 _ أنتوني غِدِنْز وكارين بيردسال، **علم الاجتماع**، ترجمة: فايز الصُيّاغ، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، 2005، ص 71.

2 _ ميشال ميسلان، المرجع السابق، ص 110.

للخلاص. الساحر هو السلطة الدّينيّة التي تُمارس تُجاه زبون يعترف بخبرة ومعرفة حامل أصلي للتقاليد. النبي هو السلطة الدّينيّة الشخصيّة لذلك الذي يُعترف به على أساس وحي ورؤية يُظهرها."[1] عرّف فيبر السلطة من نوع الأسقف هي التي تُدير الشؤون الدّينيّة في الحياة اليوميّة وتُؤمّن استمراريتها مع مُرور الزمن، في حين أنّ السلطة من نوع النبي تُحدث انقطاعاً في إدارة هذه الشؤون اليوميّة. "لقد درس فيبر بشكل خاص المشاكل التي طرحتها مسألة نقل السلطة الشخصيّة وهي السلطة النبويّة. بنقل الهالة الكاريزميّة تتحوّل الكاريزميّة إلى مسألة روتينيّة وتظهر عملية للمأسسة مع حلول الجيل الثاني والثالث لهذا التجمّع النبوي."[2] تُعتبر هذه الأنواع لأشكال السلطة مهمّة لما لها من قوّة كشفيّة عظيمة وقد عاد إليها الكثير من علماء اجتماع الأديان، غير أنّها ينبغي أن تُستخدم بحذر. أضاف جواشيم واش (Joachim Wach1898/1955) تسعة أنواع من السلطة الدّينيّة وهي: مؤسّس الدّين، المصلح الدّيني، النبي، العرّاف، الساحر، الكاهن، القدّيس، الأسقف أو القس، الورع. "هذا الإثراء مفيد لأنّ كلّ الأنباء مثلاً لا يصلون إلى حدّ تأسيس دين جديد. يُمكن أيضاً تقييم النماذج الفيبريّة بالنظر إلى هذا النوع أو ذاك من السلطة الدّينيّة (حاخام، إمام...) ودراسة الأشكال المختلفة تُولّدها علاقة التي المعلّم/المريد في التقاليد الدّينيّة. هكذا وبدءاً من حالة قس بروتستانتي، هل قمنا بإعداد داعيّة–دكتور بالإشارة إلى الدور المهمّ في هذه الحالة للسلطة القائمة على أساس عقلانيّة قيميّة، وهو ما يدعو إلى إضافة نموذج الدكتور إلى نماذج المسح الفيبري."[3] يبقى حسب رأي فيبر أنّ كلاًّ من السلطة الكاريزميّة والسلطة التقليديّة لهما الغلبة في حياة المجتمعات مع الصراع الذي يُشكّلانه بينهما؛ فالسلطة الكاريزميّة تُضفي القداسة على وراء الحياة اليوميّة، في حين أنّ السلطة التقليديّة تُشدِّد على الطابع المقدّس لما هو يومي. وهذا ما يجرّ فيبر للحديث عن العلاقة بين السياسة والدّين، وقارن بين صاحب الرؤية أي الكاريزمية الدّينيّة وبين المحارب أي الكاريزميّة السياسيّة.

---

1 _هيرفيه ليجيه وجان بول وليم، المرجع السابق، ص 98.

2 _ الموضع نفسه.

3 _ المرجع نفسه، ص 99.

ب. مقاربة جواشيم واش:

يُريد جواشيم واش إرساء علم الأديان على أساسٍ من التأويليّة في دراسة الظاهرة الدّينيّة؛ ومهمّة البحث عنده تكمن في الكشف عن تأثيرات المنظمات الدّينيّة على المجتمعات التي تشكّلت عبرها، والعكس أيضاً. كما أنّه يدعو إلى دراسة تصنيفيّة ومُقارنة للجماعات الدّينيّة، وذلك بتحليل مظاهر تعاونها وأيضاً مُختلف أصناف تآزرها. "إذا يعود لعلم الاجتماع العام للدّين حمل أبحاثه حول المعنى السوسيولوجي لمختلف أشكال التعبير الفكري والعلمي للتجربة الدّينيّة، من أساطير ومذاهب وصلوات وقرابين وطقوس إلخ. ولكن أيّ تصنيفية بيانيّة لا تعني أبدا لدى ج. واش أن نضع جانبا المسائل الميتافيزيقية وأن تقتصر على المسائل المثارة من دراسة التفاعلات الثنائية بين الدّيني والاجتماعي. فرغم اقتناعه بأهمية المقاربة السوسيولوجية، لا يعتبرها واش المفتاح الوحيد الذي يسمح بفهم الظاهرة الدّينيّة."[1] وإنّما يطمح من المقاربة السوسيولوجيّة فهم جديد للعلاقات بين الأشكال المختلفة للتعبير عن التجربة الدّينيّة، وعند الاقتضاء الإدراك المتطوِّر لمختلف أشكال التجربة الدّينيّة نفسها، ومحتواها عند كلّ جماعة، وبهذا نكون قد ابتعدنا عن إجلاء المعنى المادي للدّين والاكتفاء بمظهره الخارجي. "برفض ج. وأش قبول التأويل القائل بأن الخاصية المميزة للموقف الدّيني ترتبط ببساطة بخصوصية الظرف الاجتماعي للوسط المعبِّر عنه. فلا يُمكن أن ننزل بالوضع الدّيني إلى حدود الظاهرة العرضيّة لبنية اجتماعيّة والانعكاس المباشر لمصالحها الماديّة، فقد بدا ذلك لديه أمراً غير مقبول وينبغي رفضه، باعتباره مسخاً لواقعة جدُّ مركّبة."[2] بهذه الآراء التي قدّمها جواشيم واش وعرضها مسلان، يقول عنه هذا الأخير أنّه حقيقة أحد الرواد لعلم أديان موحّد ومؤسَّس على الفهم والإدراك للفعل الإنساني، المبني على مناهج التحليل المورفولوجي، وليس الاكتفاء فقط بالبيانات الكميّة التي طوّرت دراسات العلوم الاجتماعيّة خلال النصف الأخير من القرن العشرين، خاصة فيما يتعلّق بتوضيح البُنى والظواهر الدّينيّة.

1 _ ميشال مسلان، مرجع سابق، ص 120.

2 _ المرجع نفسه، ص 121.

"ذكر محمّد بيومي عن جواشيم واش أربع خصائص ذات أهميّة في التجربة الدّينيّة: أنّها لا تكون ذاتيّة فحسب بل تتصل بالحقيقة العليا. أنّها ليست جزئيّة؛ إذ تشمل حياة الإنسان ككلّ، قلبياً ووجدانياً وإرادياً. أنّها تجربة ذات شدّة وتأثيرها قويّ على أفكار وأفعال رجال الدّين. أنّها مجموعة أفعال والتزامات، إذ بقدر ما تكون التجربة منتجة للأفعال بقدر ما تكون تجربة روحيّة مقدّسة."[1]

المبحث الثالث:التجربة الدّينيّة

1 المفهوم:

يرجع مفهوم التجربة الدّينيّة إلى الحقل الدِّيني في الدراسات الغربيّة وهو ترجمة للتعبير الانجليزي:(Religious experience).وقد استعمله المترجمون بعدّة صِيغ كلّها تصبّ في نفس المعنى مثل:"التجربة الدّينيّة، الخبرة الدّينيّة، الحالة الدّينية، والواقعة الدّينية، مصطلحات متنوعة لجأ إليها المترجمون عند ترجمتهم للمصطلح الإنجليزي، في هذا الإطار يبدو التعبير بالتجربة الدِّينية أكثر شيوعا وإن كان التعبير بالخبرة الدينية أو الشعور الدِّيني في الكثير من الموارد أدقّ في إفادة المعنى المراد من هذا المصطلح".[2]وفي الحقيقة أنّ مفهوم الخبرة يعود إلى المهارة في الممارسة في حين أنّ التجربة الدّينية ليست ممارسة محضة قائمة بذاتها، وإنّما هي كذلك شعور ديني لذلك يكون مصطلح التجربة أدقّ في الدلالة على مصطلح الخبرة.

يعود ظهور مفهوم التجربة الدِّينية إلى الظروف الفكرية والثقافية السائدة في الحياة الغربية وبالتحديد في أواخر القرن الثامن عشر التي تجلّت فيه الحداثة في صورتها العقلانية المتطرّفة حتّى تجاوزت الجانب الخيالي والعاطفي والروحي للإنسان، "إنّ اهتمام الخبراء في الحقل الدّيني ببحث التجربة الدّينية إنّما انبثق عن التحوّل الفكري الذي تجلّ في مرحلة الحداثة."[3] وهذا ما

---

1 _ منال عبد المنعم، السيد جاد الله، مرجع سابق، ص 87.

2 – علي شيرواني، **مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، (التجربة الدينية)**، العدد 51،52/ مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد صيف وخريف،2012م/1433هـ، ص 98.

3 – المرجع نفسه، ص99.

دفع الفيلسوف اللاهوتي الألماني فريدريك دانيال إرنست شلايرماخر Friedrich Daniel Erns schleiermacher (1768– 1834) أن يكتب حول الدين ويعتبر جوهره "هو إحساس الرغبة بالمطلق في كتابه (حول الدِّين)، والشعور بالانتماء إلى المطلق في كتابه (الإيمان المسيحي) جدير بالذكر أن شلايرماخر في الإشارة إلى هذا الشعور قد استند إلى مفردة اللحظة، ونادرا ما وجدناه يستخدم مصطلح التجربة والتجربة الدّينية، بل إنّه لم يستخدمها أصلا .على الرغم من استعمال مصطلح التجربة الدينية لدى الكثير من الكتاب، بيد أن معناها الحديث والخاص المستعمل حاليا يعود بجذوره إلى أعمال وليم جيمز (william james) (1842– 1910) ."[1] وظهر ذلك في كتابه The Varieties Of Religious Experience (أنواع التجربة الدِّينيّة) الذي ألّفه سنة 1902.

2 تعريف التجربة الدينية:

يُعرِّف شلايرماخر التجربة الدِّينية بأنها "الشعور بالاعتماد على موجودٍ مُطلقٍ وحقيقةٍ مُطلقة، ويرى أنّ هذا الشعور بالاعتماد على الموجود المطلق هو شعور بالاعتماد الشامل على جهة أو قوّة تمتاز عن العالم."[2]

ويُعرِّفها الرفاعي"التجربة الدينيّة تعني مُواجهة الله وإدراك حُضوره، والمثول في حضرته وتحسُّس هذا الحضور وتذوُّقه روحياً. هي نحوُ تجلٍّ وُجوديٍّ للإلهي في البشري.وفي تعبير المتصوِّف الهندوسي رادهكرشنان:

« أقوى بُرهان بوُجود الله هو إمكان تجربته وإدراك حُضوره، فالله معطى تجريبي ومضمون محسوس للتجربة وحالة روحانية."[3]

---

1 – المرجع نفسه، ص 101.

2 – عبد الحسين خسروبناه، **مجلة العقيدة(حقيقة التجربة الدينية)**، ترجمة محمد حسين الواسطي، العدد الثامن، دون بلد النشر، جمادى الآخرة 1437 هـ/2016م ،ص115.

3 – عبد الجبّار الرفاعي،موسوعة فلسفة الدّين، ج2، **(الإيمان والتجربة الدينية)**، مقال: (التجربة الدينية والظمأ الأنطلوجي)، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، 2015، ص9.

3 طبيعة التجربة الدِّينية:

ينظر بعض المفكِّرين إلى التجربة الدِّينية على أنّها تجربة تخصّ كلّ فرد فيما يحمل من مشاعر تجاه القوّة المطلقة في العالم الآمرئي، فهي "جوّانية غاطسة في الذات، بل مُتماهية معها لا يُمكن بُلوغها بأدوات ووسائل حسيّة، وربّما لا تُشير إليها مظاهر التديُّن الخارجيّة، أو قد تشي بعكسها أحيانا كما لدى معظم رجال الدِّين الذين ربّما يُؤشِّر خطأ ما يُمارسونه من قداسات وطقوس وشعائر، إلى عُمق تجاربهم الدِّينيّة رُغم أنّ عالمهم الباطن بعيد عن الله."[1] فالتجربة الدِّينيّة تشمُل جميع البشر مهما تنوّعت دياناتهم واختلفت عبر العصور، بل حتّى الذين يدّعون الإلحاد في القرن التاسع عشر الذين يقول عنهم شلايرماخر "أنّهم جميعا يمتلكون تلك التجربة الدِّينيّة، وليس هناك من البشر من لا يشعر في قرارة نفسه بالاعتماد على الموجود المطلق الذي وصفه بأنّه وراء هذا العالم. ولم يستثن شلايرماخر الفنّانين الذين اشتهروا في ذلك العصر بأنّهم أكثر الناس بُعداً عن الله، حيث عدّهم أكثر وأشدّ الناس تديُّناً، لأنّهم حسب وصفه يمتلكون هذا الشعور بالاعتماد على الموجود المطلق أكثر من غيرهم. وكما يُعبِّر ستيس في كتابه (التصوّف والفلسفة) فإنّ هذه الحالة مشهودة حتّى عند المدْمِنين على المخدِّرات."[2] وما يُدعِّم هذه الفكرة ما جاء عن وليام جيمس، "تخيل أن تستيقظ يوماً لتجد أن كل المعالم الدِّينيّة قد اختفت من فوق سطح الأرض، فزالتْ دور العبادة وكل ما يتعلق بالدين من كتب مقدسة وملابس ورموز ورجال دين وغيرهم.. كل ذلك تلاشى وكأنه لم يكن موجوداً ذات يوم. وهنا يطرح سؤال نفسه، هل يتبقى لدينا خبرات دينيّة بدون هذه الرموز؟ بالنسبة لويليام جيمس والد البراغماتية ومؤلف كتاب "صنوف التجربة الدينيّة" (The Varieties of Religious Experience)، فإن الإجابة هي نعم."[3] فالتجربة الدِّينية هي ظاهرة دينيّة ماضية في عُمق التاريخ، عرفها الإنسان منذ العصور الأولى،"إنّ الحصول على التجربة الدِّينيّة لا يقتصر على

---

1 – المرجع نفسه، ص10.

2 _ عبد الحسين خسروبناه، مرجع سابق، ص116.

3_ ملهملان، صنوف التجربة الدينية:كيف تؤثِّر الأديان على شخصية الإنسان، موقع: Open، 2016/06/24

أولئك الذين يُؤمنون ويعتقدون بمفهوم الله – على نمط الأديان الإبراهيميّة – فقط، وإنّما يشمل حتّى الأفراد الذين يَنْتمون إلى القبائل البدائيّة، أولئك الذين يعيشون المفاهيم الإلهية في مراحلها الأولى."[1]

4 عناصر التجربة الدينية:

تشتمل التجربة الدِّينيّة على ثلاثة عناصر أساسية وهي المعطى الغيبي للتجربة الدِّينيّة وصاحب التجربة الدِّينيّة والعبادة التي تربط بينهما. ونوضِّح كُلاً منها فيما يلي:

أ. المعطى الغيبي للتجربة الدِّينيّة:

وهو الموضوع المدرَك في الأمرئي الذي يتمثّل في الإله الله كما في الدِّيانات السماويّة، أو الآلهة التي تُتّخذ من الطبيعة، كالكواكب والنجوم و الحيوانات والنباتات كما كانت في الدِّيانات البدائيّة حيث يعتقد الإنسان أنّ الروح تدبُ فيها ويعتبرها مقدّسة، كما هو في الدِّيانة الطوطمية."كلّ عقيدة دينيّة تفترض تصنيف الأشياء، الأشياء الواقعيّة والأشياء المثاليّة، إلى نوعين مُتقابلين ندلُّ عليهما بكلمتين مُتميِّزتين هما: المقدّس وغير المُقدّس. وينبغي أن ألاّ تقتصر دلالة الأشياء المقدّسة على الكائنات الشخصيّة التي تُسمّى آلهة أو أرواحا وحسب، بل أنّ صخرةً أو شجرةً أو يَنبُوعاً أو حجرةً أو قطعةَ خشبٍ. أو بيتاً من البيوت، بل إنّ كلّ شيء يُمكن أن يكون مُقدّساً."[2] ولكن ما الذي جعل هذه الكائنات تحظى بالتقديس وتنال كلّ الاحترام، وتعلو على العادي في حين أنّها قد تكون في كثير من الأحيان أقلّ منزلة من الإنسان، ورغم ذلك يُتوسّل إليها وتقدّم لها القرابين حتّى لو غدت بشريّة، "فالفارق إذاً ليس فارق منزلة وإنّما فارق نوع، وبهذا يتّضح تمايزهما وتباينهما، إنّهما شيئان مُختلفان ولئن وجدنا تَبايُناً عظيماً بين أشياء كثيرة من اعتبارات مُختلفة، فإنّ التبايُن بين المقدّس وغير المقدّس ينفرد

1 – عبد الحسن خسروبناه، المرجع السابق، ص99.

2 – هاملتون جيب، **علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي**، ترجمة عادل العوّا، منشورات عوبدات، بيروت، باريس،1977، ص66.

بصفة خاصّة هي أنّه مُطلق."[1] والشيء الثاني هو أنّ القداسة التي تُضْفَى على المقدّس تستوجب تحريم بعض الأمور على أنّها من المقام المدنّس ولابدّ من الفصل بينهما، "ويتّضح سبب التحريم وضرورة اتّخاذ قيود خاصة عند الاضطرار إلى إقامة ضرب من العلاقة بين النوعين المذكورين، إنّ الأشياء المقدّسة هي التي يعزلها التحريم عن سواها ويحميها، وإنّ الأشياء غير المقدّسة هي التي ينطبق عليها التحريم

لتظلّ على مسافة من الأشياء المقدّسة."[2] كما تدلّ على ذلك الممارسات الطقوسية، كتحريم الصلاة بدون طهارة في التعاليم الإسلامية مثلاً.

ب. صاحب التجربة الدِّينية:

كما وأن سبق في طبيعة التجربة الدِّينية أنّها تخُصّ جميع أفراد البشريَّة مهما اختلفتْ دياناتهم وتنوّعتْ تصوُّراتهم تُجاه القوّة المطلقة في الاّمحسوس، فالإنسان هو محور التجربة الدِّينيّة وذلك لما يحمله من تصوّرات وأفكار ووعي تجعله في علاقة تفاعلية مع المقدّس، فكلّما رجعنا إلى الماضي عبر المراحل التاريخية للدِّيانات البشريّة، لوجدنا أنّ فكرة المقدّس راسخة في نفوس أصحابها مع ما تمتلكها من عواطف وشعور نحو ذلك المقدّس،"هناك خوف ديني وحُبّ ديني وفزع ديني وفرح، الخ. بيد أنّ الحبّ الدّيني لا يخرج أن يكون حبّاً عادياً ذا موضوع ديني، والخوف الدّيني ليس سوى الخوف المبتذل حين يكون موضوعه فكرة العدالة الإلهية.والفزع الدّيني هو ذات الرعدة العضوية الشاملة التي تُسيطر علينا مساء في جوف غابة مظلمة، أو مضيق رهيب، والفارق الوحيد بين الحالين أنّ تلك الرعدة تستولي علينا بسبب فكرتنا عن عالم فوقٍ الطبيعي."[3] فالتجربة الدِّينيّة هي انفعالات تغمر الحياة الدّينيّة يكون فيها الشخص عنصرا من عناصر التجربة الدِّينيّة، فالطبيعة البشريّة لها ميزة الميول إلى المطلق الذي ينحصر في الدّيني، فيسعى الفِكْر البشري دائماً إلى أن يتّحدَ بشكل أو بآخر بالروح السائدة التي يعتقدها في

1 – المرجع نفسه ،ص66 ،67.

2 – المرجع نفسه، ص67.

3 _ المرجع نفسه، ص 58.

الأشياء أو فوق الأشياء، ويزيد تعلُّق الإنسان بهذه الروح كلّما زاد شعوره بالطمأنينة والراحة خاصة عندما يكون في يقينه أن جميع المنافع التي تحصّل عليها وأنّ الضرّ الذي كُشف عنه والكرب الذي فُرِّج عنه كلّ ذلك كان من اتِّحاده بالروح المطلقة اتِّحادا صحيحا لا يقبل الخطيئة، وإن حصُلت فهو يسترضيها من جديد بطقوسٍ معيّنةٍ وقرابين خاصّة حتّى يُحافظ على استمرار تديُّنِه. "قد نشأ الدّين في كلّ زمان ومكان عن شعور الناس بالحاجة إلى البحث عن تركيبٍ يُقيم الانسجام بين الأنا الشخصيّة وبين العالم الخارجي، بل يُقيم الانسجام بصورة أدقّ بين هذه الأنا وبين القدرة التي يُعزى إليها توجيه الأشياء جميعاً بل وتوجيه المصير الإنساني الخاص".[1]

ج. العبادة:

بما أنّ التجربة الدينية متعلِّقة بالعالم فوق الطبيعي وأنّ هذا العالم لا يُدرك بالحس ويُستعصى على الفهم، فإنّ هذه التجربة لا تُنال إلاّ بممارسة العبادة على شكل طقوس وشعائر ونُسك يُعبِّر عنها الإنسان عن علاقته بالمقدّس واسترضائه بها "وقد كانت هناك حوافز عملية وراء هذه السلوكات والممارسات الدّينيّة الرمزيّة، وهي إرادة التأثير على القوى الخارقة، وذلك من أجل الحصول على مكاسب ماديّة ومعنويّة، ومُؤدَّى هذا أن الأفعال والسلوكات الدّينيّة والسحرية، وإن كانت تَرْتَكِز على افتراض تأثير الفعل الإنساني على هذه القوى فوق الطبيعية، فإنها لا تمارس هذا التأثير إلا إذا اتخذت خاصية العبادة، أي إلا إذا كانت تعطي معنى لذاتها."[2] فالعبادة هي علاقة بين المعطى الغيبي وصاحب التجربة الدِّينية.

5 الأبعاد البراغماتية للتجربة الدّينية:

من هذه النظرة البراغماتية للتجربة الدّينيّة، يمكن اعتبارها نشاط لآليات تصعيد الحاجات التي لم تُشْبع، على المستوى النفسي والروحي والاجتماعي، فالعلاقات المثبتة بين التجربة الدّينية والقلق، وبين التجربة الدّينيّة والإمكانية لمنح معنًى للحياة الاجتماعية التي تشدّ إليها الفردَ شدّاً وثيقاً، فالتجربة الدّينيّة في بُعدها البراغماتي تُشكِّل مَأْمناً من أوضاع الضيق أو دفاعاً

1 _ المرجع نفسه، ص 70.

2 _ إدريس صابئ، مرجع سابق.

لحالات مُحرجة من التهميش النفسي والاجتماعي، إذا ما وقع السموُّ بها عبر آليات واستراتيجيات دقيقة ومحدّدة. يُمكننا توضيح هذا البعد البراغماتي عل المستويات الآتية كما يلي:

أ. البعد النفسي:

للتجارب الدّينية دورٌ رئيسيٌّ في صحّة وائتلاف الشخصية الإنسانية، فلو أخذنا مشاعر تَأْنيب الضمير عند اقتراف الذنْب والخطيئة، وما ينتج عنها من معاناة أخلاقية، فإنّها تُحدِث انقسامات داخلية عميقة، تتسبّب في صراعات على مُستوى الشخصية بين الخير والشرّ، وهو ما يُؤدّي إلى بعض الأمراض والعِلل التي تُصيب البِنْية النفسيّة للفرد، "الذي لن يستعيد عافيته حسب وليام جيمس إلا ببزوغ هذا الجانب الدّيني في الحياة، الذي يكون أقرب إلى (**القداسة** La Sainteté) والذي يُظهر في الإنسان فوق بشري ودائماً يتمظهر من خلال نمط الحياة الجديد الموسوم بميسم روحي، وربما صوفي، يُبحر بالإنسان في حياة هي أقرب إلى حياة الآلهة منها إلى حياة البشر".[1]

على هذا الأساس يُحدِّد جيمس التفاؤل والتشاؤم كشعورَيْن بارِزَيْن في حياة الإنسان، واعتبرهما أحد مصادر الشعور الدّيني،كما أنّه قسّم النّاس من خلال هذين الشعورَيْن إلى صنفين: المولود مرّة واحدة والمولود مرّتين، أمّا الأوّل فهو المتفائل إذ أنّه يملك نظرة إيجابية لجميع ظروف الحياة وإن بدت له في بعض الأحيان معالم الشرّ، فإنّه يعمل على استئصاله واستخراج الخير منه، انطلاقاً من مبدأ أنّ الحياة محكومة بقوى خيِّرة تسعى لصلاح وسعادة البشرية. "إنّه انفعال بأنّ الأمور تسير على ما يُرام في أنفسنا وفي خارج أنفسنا، إنّه ليس انفعالاً سلبياً يخلو من الحياة، بل هو شعور بمشاركة في قوة أعظم منّا، ورغبة في التعاون مع هذه القوة في أعمال المحبة والتوافق والسلام. إنّه على الجملة سموٌّ بالحياة من حيث إنّها قوة مُبدعة، ومن حيث إنّها انسجام وسرور". [2]

---

1 – حمادي أنوار، **الدين كتجربة والمعتقد كإرادة عند وليم جيمس**، موقع: مؤمنون بلا حدود، 18 يناير 2016.

2 – المرجع نفسه.

أمّا الصنف الثاني فهو المتشائم الذي يرى الحياة شقاءً وبُؤساً، ويعتبر الفشل والخيبة والشرّ أموراً تُلازم الإنسان في كلّ أطوار حياته، "يشعر صاحب المزاج المنقبض شعوراً صريحاً بأنّ بهجة الحياة هبة لا يستمتع بها إلا الصفوة المختارة ومن ثمّة يكون هذا الصنف في حاجة إلى ولادة ثانية حتى يُبعث من جديد".[1] فيُحدث طفرة في حياته ويُحقِّق السلام والود والرضى مع ذاته ومع الآخر ومع الأشياء."ومنذ ذلك الحين يرى الأشياء في ضوء جديد، ويسلك سلوكاً مختلفاً عمّا كان يسلكه بالنسبة لكل الأفعال التي تؤثر فيه، والذين على هذه الشاكلة من الظفر بالخير والانتصار على الشر، ينفسح أمامهم ميدان العمل، وقد يبلغون كمالاً أعظم ممّن استقروا في الطريق منذ الولادة." [2]

يُثْبِتُ جيمس الجانب البراغماتي للدّين حتّى في الذين يدّعون الإلحاد، والكثير منهم يُفسِّر إيمان واعتقاد المؤمنين مجرّد حاجة نفسية تدفع الإنسان إلى الاعتقاد في أمور غيبية آملاً أن تُؤمِّن له الطمأنينة والراحة النفسية. في حقيقة الأمر أنّ الدافع النفسي موجود حتّى في الملحد نفسه، "قد يوضح لنا كيف أنّ التفسير السيكولوجي، الذي ينهل في الغالب من التحليل النفسي، يَصْدُق حتى على الإلحاد، أي أنّ الملحد، هو الآخر، يصدر عن دوافع نفسية ورغبات داخلية، هي التي أدّت به إلى سبيل النفي والإنكار، يقول وليام جيمس:« إنّ كل من يقول: «البقاء بلا عقيدة خير من الاعتقاد في الكاذب» ، لا يُظهر بذلك إلا خوفه النفسي وكرهه الشديد لأن يكون مخدوعاً، قد يكون ذلك المرء ناقداً لكثير من رغباته وميوله ولكنه عبد مطيع لهذا الميل ولهذا الخوف». فحسبهم توجهاتهم وتفسيراتهم وتصوراتهم الخاصة، التي ربما تحقق لهم ما يمكن أن نسميه'' **إشباعاً عقائدياً** ''أو'' **تخمة إيمانية** ''بعيدة عن المفاهيم اللاهوتية والميتافيزيقية. ثمّ يُضيف جيمس قائلاً : «وعلى الأسس البراغماتية إذا كان فرض الله يعمل إكفاءً ورضىً في أوسع معاني الكلمة، فهو فرض صحيح ».[3]" هذا هو الحاصل النفعي من التجربة الدّينيّة في

1 – المرجع نفسه.

2 – المرجع نفسه.

3 _المرجع نفسه، بتصرّف.

بُعده النفسيى، على مدى حضورها في الوعي والشعور اللذان يشتدّان ويضعُفان بين حالة وحالة، أو بين فرد وآخر.

يُمكننا تدعيم آراء جيمس بالرجوع إلى بعض النصوص الدّينيّة من القرآن والسنّة التي تُشير إلى الجانب النفعي للدّين في المجال النفسي، فعلى سبيل المثال قوله تعالى:﴿**ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب**﴾[1] وفي الحديث الذي رواه أبو داود:((من لزِم الاستغفار جعل الله له من كلِّ ضيق مخرجاً، ومن كلّ همٍّ فرجاً، ورزقه من حيث لا يحتسب))[2]. وفي قول النبي ﷺ لبلال :«أرِحْنا بها يابلال» ويقصد بذلك إقامة الصلاة.

ب. البُعد المعرفي:

يُمكِن أن ندخل إلى هذا البعد من التجربة الصوفيّة، بِكوْنِها تجربة دينيّة تنمو في كلِّ دين، إلاَّ أنّه في الإسلام قد أبدى التصوُّف غِناه وأصالته، خاصة عندما أصبح علماً مُدوّناً قائماً بذاته من الشريعة، " وصار علم الشريعة على صنفين: صنفٌ مخصوصٌ بالفقهاء وأهل الفُتْيَا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات؛ وصنفٌ مخصوصٌ بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقّي منها من ذوقٍ إلى ذوقٍ، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك".[3] ومن أمثلة الكتب التي أُلِّفتْ في ذلك كتاب: الرعاية للمحاسبيّ، وكتاب: الرسالة للقشيريّ، وكتاب: عوارف المعارف للسهرورَدِيّ، وكتاب: إحياء علوم الدّين للغزاليّ؛ فقد اهتمّت هذه الكتُب بالجانب الروحي للإنسان القائم على تزكية النفس بمنهج عملي تربوي، ليترقّى إلى مقام الكشف والشهود حتّى تنشأ عنده معرفة خاصة، "ولا يزال المريد يترقّى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهيَ إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية من السعادة. قال ﷺ:«**من مات يشهد أن لا إله إلاّ الله دخل الجنّة**». والمريد لا بدّ له من الترقّي في هذه الأطوار، وأصلها كلّها الطاعة والإخلاص،

1 _سورة الرعد، الآية 28.

2 _ الإمام النووي، رياض الصالحين، تحقيق:محمد ناصر الدّين الألباني،الطبعة الثالثة، 1406هـ/1986م، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان،ص597.

3 _ عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، لبنان،2007، ص 491،492.

ويتقدّمها الإيمان ويُصاحبُها، وتنشأُ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات. ثمّ تنشأ عنها أُخرى وأُخرى **إلى مقام التوحيد والعرفان**. وإذا وقع تقصيرٌ في النتيجة أو خللٌ فنعلم إنّما أتى من قبل التقصير في الذي قبله. وكذلك في الخواطر النفسانية والواردات القلبية. فلذا يحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله، وينظر في حقائقها؛ **لأنّ حصول النتائج عن الأعمال ضروريٌّ وقصورها من الخلل فيها كذلك**." [1] ولبُلوغ هذه المعرفة يقول الله تعالى:﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾.[2] "أمّا من حيث أنّ التصوُّف روح السنّة وهي طريقة الاستقامة وبعبارة أخرى الطريق المستقيم وله أحوالٌ مع الله هي سبيل الحقيقة، والتصوُّف الحقّ يرتكز على ثلاث آيات: الأولى: قوله تعالى:﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾، والثانية: قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُو أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ** ﴾، والثالثة: قوله تعالى:﴿ **وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا**﴾."[3] فحمل النفس على هذا المنهج بالغداة والعشيّ في المنشط والمكره، في السراء والضرّاء، يُقوّي ملكة الروح وعلاقتها بالإله المطلق، فيكشف على صاحبها من أسرارٍ لا يفتحها على غيرهم، "وسببُ هذا الكشف أنّ الروح إذا رجع عن الحسِّ الظاهر إلى الباطن ضعُفَتْ أحوال الحسِّ، وقَوِيَتْ أحوال الروح، وغلب سُلطانه وتجدّد نُشوءه، وأعان على ذلك الذِّكْر؛ فإنّه كالغذاء لتنمية الروح، **ولا يزال في نُمُوٍّ وتزيُّد، إلى أن يصير شُهوداً بعد أن كان عِلماً**. ويكشف حجاب الحسّ، ويُتمُّ وُجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك، **فيتعرّض حينئذ للمواهب الربانيّة والعلوم اللدُنِيَّة والفتح الإلهي**. وتَقْرُب ذاته في تحقُّق حقيقتها من الأفُق الأعلى أُفُق الملائكة. فيُدركون كثيراً من الوقائع قبل وُقوعها ويتصرّفون بهمَمِهم وقُوى نُفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم. وكان الصحابة _ رضي الله عنهم _ على مثل هذه المجاهدة، وكان حظُّهم من هذه الكرامات أوفر

---

1 _ المرجع نفسه، ص 491.

2 _ سورة البقرة، الآية 282.

3 _ أحسن برامة، مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية،**(الأبعاد الأدبية والسلوكية في التجربة الدّينية الصوفيَّة)**، العدد39، 2016 . قسنطينة، ص 200، 201.

الحظوظ لكنّهم لم يقع لهم بها عِناية".[1] تلك هي نتائج وثمار المعرفة لِحَقيقة التوحيد المنبثقة من التجربة الدّينية الصوفِيَّة، التي توصّل ابن خلدون إلى فهم حقيقتها، يقول عنه محمّد إقبال: "يُعتبر ابن خلدون هو المفكّر الوحيد الذي اقترب في بحثه في التصوّف من الروح العلمية الخالصة، في كتابه المقدِّمة بعنوان علم التصوُّف".[2] والمُفكِّر إقبال هو الآخر الذي اعتبر التجربة الصوفِيَّة مصدراً من مصادر المعرفة الإلهية. "وتحمل الرسالات المنزّلة والتراث الصوفي للجنس البشري أدلّة كافية على حقيقة أنّ التجربة الدّينية كانت بارزةً ومُهيْمنةً على طول التاريخ الإنساني، بحيثُ لا يُمكن رفضها باعتبارها مجرّد وهْمٌ، ومن ثَمَّ يبدو لنا أنّه لا يُوجد سبب يجعلنا نَقْبل المستوى المعتاد من التجربة الإنسانية كحقيقة، ونرفض المستويات الأخرى من هذه التجربة بدعوى أنّها صوفيّة عاطفيّة؛ فالحقيقة في التجربة الدّينية تتساوى مع غيرها من حقائق التجربة الإنسانية الأخرى في قُدْرتها على الوُصول إلى المعرفة عن طريق التأويل." [3] لقد برهن إقبال على هذه الحقيقة بتحليل يطول تِبْيانه هنا، إلاّ أنّه يُمكن أن نوجِزَ فِكْرَته التي أقامها بين الخاصية الشعورية للتجربة الدّينية، وتعذُّر نقلها للآخري، وبين الإدراك المعرفي، يقول في ذلك: "ويرجع عدم قابلية الخبرة الصوفِيَّة للنقل إلى الآخرين إلى كونها شُعوراً يتعذّر التعبير عنه بالكلمات، شُعورٌ لم يمْسَسْه منطق العقل. ولكن علينا أن نَنْتَبَهَ إلى أنّ الشعور الصوفِيّ – شأنه شأن المشاعر الأُخرى – ينطوي على عُنصر إدراكي معرفي أيضاً. وأعتقِد أنّه بسبب هذا العنصر الإدراكي يميلُ الشعور الدّيني إلى أن يتَّخِذَ شكل الفكرة. والحقيقة أنّ الشعور بطبيعتِه يتَّجِه إلى التعبير عن نفسه في الفِكْر، ويبْدُو أنّ كلاًّ من الشعور والفِكْر وَجْهان للتعبير عن تجربةٍ جَوَّانيَّةٍ واحدة: أحدهما أزلي خالِدٌ والثاني زمنيٌّ مُتعيِّن." [4]

---

1 _ عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص 492. بتصرُّف

2 _ محمّد إقبال، **تجديد الفكر الدّيني في الإسلام**، ترجمة يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011، ص 210.

3 _ المرجع نفسه، ص 37.

4 _ المرجع نفسه، ص 44.

بهذا التحليل الذي قدّمه كلٌّ من ابن خلدون وإقبال عن التجربة الدّينية الصوفِيَّة، ومصدريتها في الوُصول إلى المعرِفة الدّينيَّة الحقيقية، يَتَبيّنُ لنا البُعْد البراغماتي المعرفي للتجربة الدّينية.

ج. البعد الاجتماعي:

لتوضيح هذا البعد يستوجب علينا الرجوع إلى آراء كلٍّ من تيرل (Terel) في التراث المسيحي، ومحمّد إقبال في التراث الإسلامي، لما لهما من وجهة نظر متطابقة تتحدّد في معنى الوحي وعلاقته بالتجربة الدّينية؛ فمن زاوية فلسفية دينية عميقة يُحاول كلٌّ واحد منهما على أساس هذه العلاقة كشف مسارات حياتية جديدة لاستعاب التطوّرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية،كأثر نفعي للتجربة الدّينيّة، إلى جانب الحفاظ على ثبات الوحي. فكيف يُحلّل كلٌّ منهما التجربة الدّينيّة مع علاقتها بالوحي؟ للجواب على هذا السؤال نبدأ بما ذهب إليه تيرل.

1) التجربة الدّينية عند تيرل:

خلاف التصوّر الشائع للوحي أنّه مجموعة من التعاليم والمعارف، ما على الإنسان إلاّ أن يمتثل أوامرها ويُحسن ممارستها، فإنّ تيرل يرى أنّ الوحي يُؤثِّر في مجمل الوجود الإنساني بما في ذلك ملكة الفهم لديه، وهو ارتباطٌ روح الله بالإنسان وأنّ هذا الارتباط يتجلّى في التجربة الدّينية للإنسان المؤمن، التي بدورها تستولي على إرادته وشعوره وقلبه. "يقول تيرل أنّ الوحي مما لا يُمكن إدراكه وفهمه إلاّ عن طريق التجربة الدّينية لدى الإنسان المؤمن. وإذا كان الوحي يظهر ويُفهم على شكل تجربة دينية، والتجربة الدّينية واقعة تتصل بالإنسان ذاته، إذن سيتّحد الغيب والشهادة والطبيعة في التجربة الدّينية، ويكون الله حاضراً في الطبيعة إلى جانب كونه غيباً مستوراً. وبالتالي سيُمْسِي من الخطأ تقسيم الموضوعات إلى مُقدّسة وغير مُقدّسة. كما ينبغي رصد الوحي وتحقّقه في التغيّرات الجذرية التي تطال الحياة الدنيويّة للإنسان وليس في زيادة معلوماته." [1] يقصد تيرل من طرحه هذا أنّ التجربة الدّينيّة التي يُفهم الوحي في إطارها لم تكن الركيزة الأساسية لنبوة الأنبياء وحسب، وإنّما هي أيضاً ركيزة أساسية لأتباع الأنبياء، من

1 – محمّد مجتهد شبستري، مجلّة: **قضايا إسلامية مُعاصرة،(الإيمان والتجربة الدّينية)**، مرجع سابق، ص137.

حيث تجاربهم الإيمانية المرتبطة بالروح الإلهية، وبهذا يكون الوحي مستمرّاً على طول الخطّ في معنى التجربة الدّينيّة، على غرار وحي الأنبياء الذي يتخذ معيار صحّته من الطروحات التي يُقدّمها الآخرون لتفسير تجاربهم الدّينيّة. "يُصرّح تيرل أنّ الإلهيات هي تفسير مستمر لهذه التجربة الدّينيّة، وحيث أنّ هذا التفسير يتقيّد في كلّ عصر بأدوات فهم تاريخية مُعيّنة، إذن ستتغيّر الإلهيات بصورة مستمرّة مع أنّ تلك الروح الإلهية التي تتّصل بالإنسان تبقى بلا أيّ تغيير. لقد حاول تيرل عن هذا الطريق مُعالجة إشكالية أساسية في اللاهوت المسيحي، تتلخّص الإشكالية في أنّه بالرغم من التحوّلات التاريخية التي طالت الجزميات والاهوت، والتطوّرات التي شهدتها الحياة الحديثة، كيف تستطيع الكنيسة مع كلّ هذا الإدعاء أن تُحافظ دوما على أصالة الوحي." [1] خلاصة القول أنّ تيرل أراد مُعالجة التغيُّرات الاجتماعية بالرجوع إلى ذلك الجزء من التجربة الدّينيّة المتعلِّق بالقوة الفاهمة.

2) التجربة الدينية عند محمّد إقبال:

برز محمّد إقبال بآراء تستدعي نوعاً من الغرابة في الفكر الإسلامي المعاصر، وهي آراء تناظر في كثير من عناصرها رُؤية تيرل خاصة فيما يخصّ براغماتية التجربة الدّينيّة من خلال علاقتها بالوحي، فهو يرى أنّ المعرفة الدّينيّة هي تفسير لتجربة دينيّة، "إنّ إقبال يعتبر النبوّة ضربا من الوعي الذاتي الباطني والتجربة الدّينيّة. فهو يقول:«النبوّة نوع من الوعي الذاتي الباطني تميل فيه تجربة الاتحاد بالواقع إلى الفيضان عن حدودها، يُثار النبي بواسطة هذه التجربة، وبفضل إثارته هذه يكشف عن مسارات حياتية جديدة." [2] يُريد إقبال أن يُوضِّح أنّ الوحي ساد سيادةً مُطلقة في أطوار من حياة الإنسانية، إلاّ أنّه مع ظهور الإسلام ظهر ميلاد العقل الاستدلالي ونمو ملكة النقد، وكانت دعوة القرآن واضحةً ومُستمرّة لإعمال العقل ومُمارسة التجربة، لتبقى التجربة الدّينيّة مُستمرّة في الحياة البشريّة، وفي ذلك يرى إقبال معنى آخر لختم النبوّة يتمثّل في خضوع الوحي لنقد العقل، أي أنّ انتهاء النبوات بمجيء الإسلام معناه انتهاء ترفّع الوحي على النقد، وليس انتهاء الوحي ذاته. "يرى إقبال أنّ القرآن اعتبر التاريخ والطبيعة

1 – المرجع نفسه، ص137،138.

2 – الموضع نفسه.

من مصادر المعرفة الإنسانية، فضلاً عن التجربة الدّينيّة وعلى الإنسان التنسيق بين هذه المصادر الثلاثة. الاهتمام البالغ لإقبال بالتجربة يتمادى إلى حدّ قوله أنّ منهج التفكّر الذي دعا إليه القرآن ما هو إلاّ منهج الاستقراء والتجربة. إنّه يُمَعْنِن الوحيَ بـ (تجربة الإنسان الدّينيّة) مُحاولا بذلك رفع البون بين عالمي الغيب والطبيعة. وهو يُشدِّد على أنّ الأمور الدّينيّة والأمور الدنيويّة جانبان غير مُنفصلان عن بعضها في التصوّر الإسلامي، كلّ ما هو دُنيويّ فهو مُقدّس باعتبار أنّه من الله." [1] فرغم أنّ كلاًّ من الدِّيني والدُّنْيَوي مُتناقضان في طبيعتهما فالأوّل يتميّز بالثبات والأبديّة، في حين أنّ الثاني متحرِّك ومُتغيِّر، فلا ينبغي أن يقف الثابت ضد المتغيِّر، وهذه هي الفكرة الجوهريّة عند إقبال يُوضِّحها الشبستري عنه في مقاله، "أنّ هذا المجتمع ورُغم حاجته إلى مبادِئ أبديّة لتنظيم حياته الاجتماعية، ولكن إذا فُهِمتْ المبادِئ الأبديّة على أنّها مُعارضة لكلِّ تغيير سيُؤدّي إلى عرقلة تحرّك شيء هو بطبيعته متحرِّك. يعتقد إقبال أنّ تقييم تأثيرات الوحي في حياة الإنسان لا يتمّ بالنظر لمقدار المعلومات التي يُقدِّمها الوحي، بل بالنظر للثقافة والحضارة التي يصنعهما لمنجزه الثقافي والحضاري." [2] بهذا التحليل لمعنى الوحي وعلاقته بمفهوم التجربة الدّينيّة، تتطابق آراء إقبال مع تيرل، فكلٌّ منهما يعتبر الوحي تجربة خاصة، وهو الطريق الذي يُمكن من خلاله الجمع بين الثابت والمتحوِّل.

6 إعادة إنتاج التجربة الدّينية:

التجربة الدّينيّة موجودة في الإنسان لا محال، كما تقدّم ذلك مع اللاهوتي ماخر، إلاّ أنّها تتراوح بين الشدّة والضعف، فما هي المصادر التي تتغذّى منها التجربة الدّينيّة لتبقى حيّةً؟

أ. الخطاب القرآني:

بالرجوع إلى منهج القرآن الذي سبق ذكره آنفاً، نضع النقاط على الحروف لاستخراج منهج تربوي يُعيد الأنفس إلى نصابها، ويُخرج الذات من الأمعنى إلى المعنى، بالرجوع إلى تعاليم القرآن كخطاب ديني، سليم من النقص والعَيْب.النص المحفوظ من التحريف، لا يأتيه الباطل

1 – المرجع نفسه، ص139.

2 – الموضع نفسه.

من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم عليم، هذا الكتاب الذي سبق وأن تحدّث عنه محمّد أركون، فهو المصدر الأوّل لإعادة إحياء التجربة الدينيّة، نعود إلى محمّد أركون مع موضوعه الذي عَنْوَنه بهذا السؤال: **كيف تحدّد، بحسب القرآن والسنّة، الجماعة الإنسانية المثالية؟** قال في هذا الموضوع: "يُفترض في أعضاء هذه الأمّة، أن يستعيدوا مثالياً جميع المظاهر المكوِّنة للانتروبولوجيا القرآنيّة. وفي الخطاب القرآني يُسأل الإنسان، والناس، وبنو آدم، والبشر باستمرار. والإنسان هو الغرض الدائم لمبادرات الله، أكثر من الملائكة والجن والشياطين. في هذه العلاقة المعاشة، التجريبيّة، المرسومة مثالياً في الخطاب القرآني، **القابلة لأن تُنقل ولأن تُستعاد بهذا الخطاب ذاته،** وفي كلِّ حياة فرديّة. إنّما يتكوّن نفسانيّاً وروحيّاً وجسديّاً (بالمظاهر الشعائرية) عضو الأمّة المثالية."[1] هذا الخطاب الإلهي الذي يشمل جميع جوانب حياة الإنسان، ظاهرها وباطنها، صغيرها وكبيرها، يسيرها وعسيرها، ﴿... **مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**...﴾[2] كلُّ ذلك يتمظهر في الشعائر المنبعثة من الحقيقة، من أعماق الوعي الذي أدرك ذاك الخطاب، الذين لهم آذان يسمعون بها والذين لهم قلوب يفقهون بها، قلب الإنسان الذي تحدّث عنه أركون مُباشرةً بعد قوله السابق، ليربط عمل القلب بعمل الجوارح، يقول في فقرته الموالية: "القلب لدى الإنسان هو ((الأنا)) العميق، هو مقرّ جميع قوى الروح والنفس والجسد.. ((وفي القلب إنّما يُدّوي كلام الله))، ويستيقظ الحسّ الروحي كلّما انضبطتْ الحواس الأخرى، وتهذّبتْ لتلتقط جميع الدلالات التي تقود إليها الآيات، الإشارات، الرموز التي تَربط بالله، الكون العالم الخارجي، التاريخ الدّنيوي. وتردم الهوّة بين الفعل الخالق ((كن)) والعالم الموضوعي المخلوق."[3] هذه هي طبيعة ووظيفة النص القرآني في إحياء التجربة الدّينيّة ومنه إحياء حياة الإنسان _إذا سَلِم من التأويلات الإيديولوجية ونزوات الأنفس _ ﴿ **أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ**

1 _ محمّد أركون، **نافذة عل الإسلام**، ترجمة صيّاح الجهيّم، دار عطيّة للنشر، بيروت، لبنان، 1996،ص 85.

2 _ سورة الأنعام، الآية 38.

3 _ محمّد أركون، المرجع السابق، ص 85 .

لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[1]. "كثيرٌ من الالتباسات التي أدّتْ إلى الانحراف بالنص عن وظيفته الدّينيّة، وهي تغذية التجربة الروحيّة وإمدادها بوسائل النُّمُو، مُرتبط بتحديد طبيعة النص وتصوُّر الغاية منه. فالقرآن ليس كتاب تشريع، ولا كتاب تاريخ، ولا كتاب فلسفة، وإن احتوى على عناصر تشريعيّة وتاريخيّة وفلسفية وغيرها، بل هو أساساً، كهويّة ووظيفة، ((كتاب هِداية)) **له دور توجيهي تربوي معرفي**، يُنير سبيل المؤمن في سعيه نحو الله."[2] يُريد القرآن الكريم أن يرفع الإنسان من الإسلام إلى الإيمان ﴿**قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾[3]، "وفي الحديث الشهير باسم ((حديث جبريل)) نجد تعريفات ثلاثة لـ ((الإسلام)) و((الإيمان)) و((الإحسان))، فالإسلام يُمثِّل الجانب الشعائري الاجتماعي (جسد الدّين)، والإيمان هو الجانب العقدي والفكري، أمّا الإحسان، وهو ((أن تعبُد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك))، فهو جانب الشهود القلبي، والتجربة الدِّينيّة، والصلة الحميمة مع الله بأحوالها ومقاماتها المختلفة".[4] كي يصل المسلم إلى درجة الإحسان، درجة الشهود القلبي والتجربة الدّينيّة، اشترط المقراني أن يَدْخل المسلم إلى النّص القرآني بالطهارة الواردة في الآية الكريمة: **((إنّه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسّه إلّا المطهّرون))**، يقول في ذلك: "الطريف أنّ هذه الآية، التي تُكتب عادة على أغلفة المصاحف، قد فُسِّرتْ بأنّها تعني –في باب فقه العبادات– أنّ المؤمن لا يُمكنه أن يمسّ المصحف من دون طهارة، أي من دون القيام بشعائر الوضوء، وعلى الرغم من أنّ الآية لمّا نزلتْ على قلب النبي محمّد لم تكن المصاحف مُتداولة، ولا جُمع القرآن بين دفّتي كتاب. فلا يُمكن على وفق هذا الاعتبار أن يكون المعنى الأوّلي اشتراط الطهارة الحسيّة لمس المصحف، بل يتعلّق الأمر بنوع آخر من الطهارة، وهو الطهارة المعنويّة أو القلبيّة، طهارة القلب من الأمراض والأفكار المُسْبقة، والأهواء والأغراض الشخصيّة

---

1 _ سورة الأنعام، الآية 122.

2 _ عبد الجبار الرفاعي، عدنان المقراني، التجربة الدّينيّة والنص (من التنزيل الأوّل إلى التنزيل الثاني)، مرجع سابق، ص213.

3 _ سورة الحجرات، الآية 14،

4 _ عبد الجبار الرفاعي، عدنان المقراني، المرجع السابق، ص213،214.

والفئويّة."[1] فهذه هي الخطوة الأولى للحصول على تجربة دينيّة أصيلة تنبع من مصدر حقيقي لا لَغْوٌ فيه ولا تأثيم. بهذه الطهارة المعنوية القلبية ينفتح الإنسان مع القرآن في كامل رمزيته لأنّه يثق في خطابه، ويُؤمن إيماناً قويّاً بمصدره.

يُعرّج أركون إلى نقطة في غاية الأهمية لوظيفة القرآن في إحياء الوجدان من خلال التاريخ الأسطوري، الذي قال عنه أنّه يتّسم على نحوٍ عريض بالإجراءات التي تَدْرُسها البسيكولوجيا التاريخيّة؛ إدراك عقلاني وخيالٌ للماضي، صلة بالمقدّس وبالمعجزة، وبالطبيعي وبالفائق للطبيعة، الحضور الكلي للقدرة الإلهية، القوّة الخالقة للكلام، التواصل مع الكائنات غير المرئية: الملائكة، الجن، الله..الخ. "ففي هذا المستوى السيميائي بالذات، لسنا نفهم أن تكون تجربة محمّد ﷺ الدّينيّة، ثمّ عمله التاريخي قد انبعثا وجريا –إذا ما اقتصرنا على شهادات القرآن الكريم التي لا تُدحض، والتي تلمّح أعظم تلميح إلى ما ورد في السنّة من قصص– **فإنّ هذه التجربة تستقي في أنٍ واحد من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم (أُنظر السورة 18)، ومن التعاليم الكبرى التي أشاعها أهل الكتاب، ومن التراث الحي للشعب العربي ولا سيما في الحجاز**. ففي مدى عشرين عاماً على الأقل، نشهد تدفُّقاً للقيم، وقُدرة على الخلق متّصلة، تبرزُ وتفتح أبداً السلوك الاجتماعي والسياسي لمعانٍ تخترق التاريخ **وهذا دور الخطاب القرآني المختلف عن الحديث.**" [2] أضاف أركون إلى جانب التاريخ الأسطوري القرآني، تاريخ الشخصيات الدّينيّة العظيمة وعلى قمّتها شخصية محمّدﷺ ، فأيّ كتابة لسيرة تلك الشخصيات ينبغي أن تبدأ بتوضيح الصلات بين المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية، من أجل تجاوز القصص الأسطورية التي يُقدِّمُها التراث على أنّها وقائع تاريخية، والنقد المجفِّف الذي يُجرّدُ الوُجدان الدّيني من مادته الحيّة، كما عبّر عنه أركون. يقول في هذا السياق: "يجدر بنا أن نستأنف سيرة محمّد ﷺ كلّها. والمنهج الذي قِوامُه إعادة بناء هذه السيرة، بإسقاط جميع إنجازات الإسلام التاريخيّة ونِسْبَتها إلى الوراء، **لا نَفْعَ فيه إلاّ بمقدار ما تحتاج الجماعة إلى أن تتغذّى بالأساطير**. والحقّ أنّه ما من جماعة دينيّة أو قوميّة تستغني عن الأساطير. ما قلته آنفاً بشأن

1 _ المرجع السابق، ص 215.

2 _ محمّد أركون، مرجع سابق، ص72.

محمّد ﷺ، ينطبق على جميع الأنبياء، ومُؤسِّسي الدِّيانات وعلى نحوٍ أعمّ؛ إنّ شخصيات المهدي والأئمّة والقدِّسين، الذين يُقلِّدون النموذج المفتتِح تتطلّب المقاربة نفسها. بمثل هذه الدراسات إنّما نَتَوصَّلُ إلى **إغناء معرفتنا بالتجربة البشريّة لما هو إلهي،**" [1] ومنه يُشحن الخيال بالرمز البطولي لمآثر هؤلاء الرجال، ويُقوّي الجانب الجواني بالروحاني، حتّى تُؤثِّر تلك المعاني على السلوك الإنسان

ب. الطقوس الدّينيّة:

حتّى لا تتحول الطقوس الدّينيّة إلى عادات وتقاليد، تفقد بذلك دلالتها الرمزيّة، فلابدّ من مُمارِسِها أن يعيَ الجهة التي يتّصل بها من خلال الشعائر التي يقوم بها، يعني هذا أنّ الدخول في الممارسات الدّينيّة ينطلق من مستوى من التجربة الدّينيّة، وإن كان محدوداً أو ضعيفاً. إنّ ممارسة الشعائر إذا تمّتْ بتنظيماتها وضوابطها بشكلٍ مستمرٍّ، فإنّها تضمن المضمون الرمزي للتواصل مع المطلق، كما في قوله تعالى: ﴿ **ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ**﴾[2] يعمل هذا النوع من الممارسة في الشعائر على إحياء التجربة الدينيّة فتزيد قوّة وشدّة، يُؤكِّد المحواشي هذا المعنى بقوله: "فالممارسة الطقسيّة الدينيّة تتضمّن فعلا تواصليّاً يتم من خلاله إحياء تجربة مقدّسة تُدرَك دلالتُها ضمن المنظومة المعتقديّة الخاصّة بالجماعة." [3] قد ذهب بعض المفكّرين إلى أنّ الغرض من الطقوس هو طلب الحماية وقضاء الحوائج إلاّ أنّ عبد الله دراز قد ذهب أبعد من ذلك، حيث يقول: "بل المؤمن الصادق يلتجئ إلى ربّه، ويُناجيه برغباته ومخاوفه، يجد في هذه التوسُّلات والدعوات نفسِها شفاءً وراحةً، هو عليهما أشدّ حرصاً منه على موضوع شكواه. وحسبه في هذه الانبعاثة يُعبِّر تعبيراً صادقاً، بأقواله وأفعاله وأحواله، عن مبلغ إدراكه للحقائق، ومدى شعوره بالتفاوت بين ضعف المخلوق وقوّة الخالق، وأنّه بذلك الإدراك وهذا التعبير يُحقِّق المهمّة العليا للإنسان في هذه الحياة. فسواءٌ عليه بعد ذلك أن تُصادفَ دعوتُه قبولاً أو ردّاً، فقد أصاب من قَبْل حاجته الكبرى بهذا الخضوع الذي هضم به

1 _ المرجع نفسه، ص73.

2 _ سورة الحج، الآية 32.

3 _ منصف المحواشي، مرجع سابق.

كبرياء نفسه، ووضع به كلَّ شيء في موضعه، وبهذه العبوديّة التي أتمّ بها تَصْفِيَة رُوحه وإنضاج فِطرته، وتلك هي قرّة عين المؤمن والهدف الأسمى للمتعبِّدين".[1] يُعْتَبر هذا الهدف هو عين التجربة الدّينيّة التي تَحْيَا في نفس المؤمن من خلال ممارساته الطقوسيّة الصادقة، هناك حديث قُدسيٌّ يَصُبُّ في هذا المعنى، رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: «**إن الله تعالى قال : من عادى لي وليّا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنّه**». ومن أهمِّ شعائر النوافل المُفعمة بالرمزيّة والتي تربط حياة المؤمن بالله من كلِّ جوانبها، هي نافلة الترتيل للقرآن الكريم، وبتصريح من داخل القرآن نفسِه،﴿**وأن أتلو القرآن**﴾ ﴿**ورتِّل القرآن ترتيلا**﴾ وفي ذلك "يحتفظ الخطاب القرآني، في شكلٍ لُغوي مُعجز لا سبيل إلى مُحاكاته، بالذكرى الحيّة والأمينة لهذه القدرة الإبداعية الرمزية التي تفتح على التعالي _ **وذلك مفهومٌ ينبغي أن تُعاد مُعالجتُه مع الأخذ بالحسبان عمليات إضفاء التعالي عندما تنحطُّ الوظيفة الرمزية_** سُلوكَ المؤمنين الأخلاقي والقانوني والسياسي. إنّ القوّة المتكرِّرة لهذا التعالي تعُود بشكلٍ واسعٍ جِدّاً إلى الرابط الأصلي بين كلِّ آيةٍ ووضعٍ حياتيٍّ محسوس، إمّا من النبي ﷺ وهو يبسط تجربته مع الألوهيّة، أو من جماعة أتباعه الذين يُجاهدون **للإبقاء على هذه التجربة حيّة.**"[2]

ج. السلطة الروحية:

يُوصي القرآن الكريم المؤمنين بطاعة الله وطاعة الرسول وأولي الأمر، قال تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ**

1 _ محمد عبد الله دراز، **الدين**، دار القلم، بيروت، لبنان، دون سنة النشر، ص123.

2 _ محمّد أركون، مرجع سابق، ص41.

إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[1] بهذه الطاعة يشعر الإنسان بالانقياد إلى من هو أقوى منه، وأنّه واقعٌ تحت تأثيره، تحدّث أركون عن جوهر السلطة الروحيّة، في سياق كلامه عن الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة في المثال الفرنسي الذي هو أكثر راديكالية في أوروبا. "الرهان الأخير لكلّ هذا التطوّر، هو رهان التفريق بين السلطة الروحية وبين السلطة المدنية أو الزمنيّة. فالأولى تدخل في نطاق الاقتناع، تُحوِّل الوُجدان إلى ما يُعطي وُجود الشخص معنىً. وهنا حركة القلب الحرّة –كما يقول القرآن الكريم – لأُطيع ((صوتاً)) يرفعني بالمعنى الذي يهبه حياتي. هذا الصوتُ هو صوت الله أو النبي أو البطل أو القائد أو العالم أو المرشد الروحي أو القدّيس أو الفيلسوف..الخ." [2] هؤلاء هم الذين يقومون بإحياء التجربة الدّينيّة في الأفراد عندما يعرفون كيف يخترقون بالخطابات الوحيانيّة نفوس متلّقيهم، فينشأ التواصل بين الطرفين، وكلّ طرف يَعْترف بالآخر، "وفي كلّ حالة تواصلٌ أعظم بين وُجدانين (بين ذاتيْن). هناك تعاقد على ما يدعوه (مارسيل غوشيه) دين المعنى أنا مَدِينٌ بالمعنى الحقيقي الذي أعيِّنُه لحياتي، مَدينٌ لسلطة روحيّةٍ تغدو مُرشداً ودليلاً، وأرتضي طاعتها، إنّي أستنبط أوامر المرشد وأنصاع لسلطته ما دامتْ هذه السلطة تُمارس في حدود المعنى الذي أُعلِنُه لي من حيث هو سلطة روحيّة. هذه هي بالضبط العلاقة التي حلّلتُها بصدد إسلام إبراهيم. إنّ الدِّيانات المنزّلة حملَتْ مفهوم الميثاق (العهد) من حيث هو دَيْنٌ للمعنى، تتبادل فيه السلطة الروحيّة والطاعة الملأى بالحبّ والمنظورات، واعتراف الواحدة بالأخرى يُحدث تبادلاً كليّاً. السلطة الممارسَة في إطار هذا الميثاق هي وحدها الشرعية." [3]

7 سوسيولوجيّة التجربة الدّينية:

كانت بدايات البحث في التجربة الدّينيّة سيكولوجية محضة؛ على أنّها حالة شعوريّة مُغايرة، برهنت عليها فرضيات كل من شلايرماخر ووليام جيمس على أساس منهجيّة العلوم الحديثة، "وكل هذا لا يعني من منظور نفسي اجتماعي (لأن من هذه الزاوية، وتحت أي شكل،

---

1 _ سورة النساء، الآية 59 .

2 _ محمّد أركون, مرجع سابق، ص35.

3 _ الموضع نفسه.

أملى علينا معالجة المسألة)، أن الدّين هو واقعة غير قابلة للتبدُّل. فعلا هذه الخاصيات المميّزة، هي التي تدفع بالأفراد لاستكشاف الخارج، وتسوق كذلك نحو تأمل باطني نفسي، يفضي إلى تطور متواصل. تطور يتولد طبيعياً بموجب التفاعل بين هذه التجربة الداخليّة والواقع الخارجي.[1] خاصية هذه التجربة الداخليّة أنّها تتميّز بتطلّعها نحو الكوني؛ لتجد الذات معنىً لكيانها، وتُشبع حاجاتها على مستوى النفسي والاجتماعي، فالمسألة النفسيّة والمسألة الاجتماعيّة لا يُمكن الفصل بينهما، والأكيد بينهما أيضاً التأثير والتأثُّر، "وبالتالي ثمة في هذا المجال أربعة مفاهيم جوهرية ينبغي أن تحضر كمنطلقات :

في مستوى أوّل: إنّ الدّين له جذور نفسيّة عميقة، بصفته تعبير عن تدابير يضعها الفرد قَيْد التنفيذ، أمام حاجاته المنقوصة، بما يخلقه غياب إشباعها من حرج لديه، وأمام الحدود الموضوعية للوجود.

وفي مستوى ثان: تأثر الدّين، على الأقل في جانب منه، بالمحيط الاجتماعي والثقافي، وبالإطار المؤسساتي، و بالكون القدسي الذي يتجذّر فيه، علماً أنّ المعطى الأخير يُضفي خُصوصية على التجربة.

في مستوى ثالث: كون المسألة تتعلق بعملية إشباع متعالية لبعض الحاجات، وسمو نفسي بالأهداف الحيوية لوجودنا، تنحو التجربة الدّينيّة، على الأقل تلك المعتبرة، إلى التخفيف من حدة الضيق، وتنتهي على ما يبدو، لتصير مخزون الشخصيات الأقل اضطرابا، ضمن ما هو معتاد.

في مستوى رابع: وبالنهاية، يولد إشباع الحاجات أو غيابه جملة من الاستراتيجيات النفسية من بينها، في مجال الإشباعات المتعالية، نجد الإشباع الدّيني."[2]

فعلى الواقع الاجتماعي تتفاعل هذه المستويات الأربعة؛ لتخدم مصالح الأفراد والجماعات ضمن الإطار النفسي الاجتماعي، تُبرهن عليه الطقوس والرموز الدّينيّة الكثيرة والمتنوِّعة بتعدّد وتنوُّع الأديان، "يحدث ذلك لأن نظام الاحتياجات، الذي هو من أصل غريزي، ينبني ضمن

1 _ سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، مرجع سابق، ص 10.

2 _ المرجع نفسه، ص 11.

ضرب من الأخلاق الطبيعيّة. وعموما تتحول الحاجات إلى قِيَم، تكتسي غشاء ثقافية تضمن التآزر داخل المجتمع."[1] حين يُكتشف الأمر القدسي خلال مسيرة حياة الإنسان؛ بما يُخلِّف فيهم من آثار قوّة ومظاهر خارقة، يُصرّح الكثير أنّ هذه التجربة نموذجيّة، يُمكن أن تتفجّر في لحظة ما من حياة الفرد **لتُخلِّف مواقف سلوكيّة منتظمة، فالميزة الملفتة في هذه التجربة أنّها تجربة تفكيكيّة، تُبدع منظومة من الأفكار ومن القيم، وتُوجِّه سلوك الأفراد الذين يعيشونها.**

لتحديد أبعاد التجربة الدّينيّة، ومعرفة تأثيراتها؛ فلابدّ من الوقوف على مفهوم المقدّس الذي تستند عليه التجربة الدّينيّة، فمفهوم المقدّس يُقابله مفهوم المدنّس على شكل ثنائيّة مُتناقضة. "يعود الجذر اللغوي لكلمة مقدس في اللاتينيّة إلى مفردة «sacrer»، ويَرِد المعنى في تلك اللغة مزدوجة، ما هو حكر على الآلهة، وفي الوقت نفسه ما يثير الرهبة. وبالتالي مصطلح «Sacrificio»، المنحدر من تلك الكلمة، الذي عادةً ما ترجمه بالقربان والأضحية والذبيحة، يتضمن مَعْنيين مختلفين: فهو في الوقت نفسه إضفاء القداسة» و«الهلاك موتاً»."[2] فالأضحية هي عنصر أساسي في كثير من الديانات التاريخيّة بواسطته يُعانق البشر عالم الألوهيّة، وبهذا يتمّ تحويل الحيوان الأضحية إلى كائن مُقدّس جدير بعالم الآلهة، يتطلّب التضحية به وفصله عن عالم الأحياء ضمن طقوس جماعيّة يتولّى الكاهن تسيير مراسيمها.

ويُشير الأمر المقدّس من جهة أُخرى إلى المقدرة الكاملة، المُدركة في قالب غريب ومُرعب، ومن يستطيع وُلوج تلك التجربة يبدو كمن تملّك تلك القوّة المتميِّزة. فالطقوس التي تُستكمل لاستحضار تلك الآلهة إنّما تتمّ بنية جلب الطمأنينة النفسيّة وسدِّ احتياجات الحياة الجماعية، يتوارى هذا السرّ في كلّ ديانات شعوب العالم؛ "فالحضور الممكن للآلهة مدرك عبر تأمل في الأحداث الطبيعية الكبرى للعالم، أو في المظاهر الفيزيائية المعبرة (مثل الصخور المقدسة بفوتامي غاورا، حيث يمكن الإجلال لمجموع من الصخور المشدودة بحبل، تحتفي بأسطورة كبيرة من التراث الشناوي). وبالتالي فثمة شيء يستلهمه المؤمن الياباني كقوة عليا مفارقة، مثيرة للرهبة، يستدعي الأمر إجلالها و التأمُّل فيها، **لأنها في نهاية المطاف نافعة**

1 _ الموضع نفسه.

2 _ المرجع نفسه، ص 88،89.

وخيِّرة، لتأمين حصانة في هذا العالم."[1] والمثال الثاني نأخذه من بوذا الذي يعني المتيقِّظ وتُعدّ فكرته متمركزة في التشكيل الاجتماعي الدّيني. "وهو مقام لا يتيسر بلوغه إلا عبر ترقى باطني طويل نُسكي وصوفي، أو باستعمال لغة محايدة، عبر اكتساب تقنيات قادرة على إثارة حالات غير معتادة من الوعي في ذهن الفرد: فما يلتقي مع حدس حقيقة عميقة **قادرة في التوِّ على تحرير من يحتضنها من الشهوات و من التصورات الزائفة،** التي تربط البشر بعالم الدنيا و بدورة تناسخ الأرواح."[2] ومن مفاهيم البوذيّة النيرفانا، التي تتطلّب ممارسات تأمُّليّة رُوحانيّة يتمُّ فيها إماتة الجسد والخروج من العالم الخارجي الذي يُمثّله الألم للعبور إلى النشوة والسعادة، فالنيرفانا وإن كانت تختلف عن المقدّس، **فإنّها تساعد على تحرير الإنسان من العذاب والموت والشقاء ومنحه حياة جديدة،**

تتلخّص تجربة المقدّس كفيض في ثلاث نقاط:

الوحدة الكونية، ما يعني انتفاء وجود اختلاف بين البشري والطبيعي والألوهي : دين الخلاص الكوني.

التماهي مع قوة الفيض، والقناعة بإمكانية تحول الفرد إلى «شرارة» إلهية أو إمكانية تسخير الألوهي لأغراض بشرية أو مدنّسة: وعي سحري قداسي.

اتجاه للتمازج الصوفي، تكون نتيجته هجران هذا العالم أو حيازة مواقف أو ممارسات نُسُكيّة تهدف إلى تخليص الجسد و العقل من المعاناة: دين الانبعاث."[3]

الخلاصة:

تعدّ الظاهرة الدّينيّة ظاهرة اجتماعيّة معقّدة ومتداخلة في مكوّناتها ومترابطة فيما بين عناصرها، شديدة الالتحام بين مخبرها ومظهرها. لقد حاولنا الإحاطة بكلّ تلك العناصر للكشف عن حالتها الاجتماعيّة، ومدى فعّاليتها لدى الأفراد والجماعات. رغم ما أثقلت بمفاهيمها

1 _ المرجع نفسه، ص 90.

2 _ الموضع نفسه.

3 _ المرجع نفسه، ص 91.

ومواضيعها على التحليلات السوسيولوجيّة، استطاعت أن تدفع الباحثين إلى التنوُّع في المناهج والنظريات، لتُرسي في الأخير بين أحضان المعرف العلميّة، مستجمعة أطرافها بكمِّها المعرفي، لتشكّل حقلاً خاصاً في مجال البحث العلمي قائماً بذاته، يُستحقُّ أن يُفتخر به كعلم اجتماع ديني.

لم تستطع الظاهرة الدّينيّة الانفلات من تمحيص علماء الاجتماع، وإن كانت قد مرّت بفترات بين نشاط وفتور، فهي لزالت تنبض حيّة في أنفاس السوسيولوجيا، ما جعلنا نفحصها ضمن المباحث السابقة، على أن نستخلص قولنا أنها ظاهرة تستحقُّ الاهتمام بجهد أكبر، وسبر لأغوارها بعمق أكثر.

الفصل الثالث: الخطاب المسجدي والمجتمع المزابي

المبحث الأول: الخطاب المسجدي

المبحث الثاني: نظريات الخطاب

المبحث الثالث: الخطاب المسجدي في المجتمع المزابي

تمهيد:

يُعدّ المسجد من أهمّ المؤسّسات الاجتماعيّة، لما لها من دور فعّال على التنشئة الاجتماعيّة في الإسلام، فهو الركيزة الأساسيّة في المجتمع. فقد أثبت التاريخ أنّ المجتمع الإسلامي الأوّل انطلق من مسجد المدينة المنوّرة الذي بناه النبي محمّد ﷺ حيث كان محور الحياة الاجتماعيّة، فهو القدوة في الفاعلين الذين كانوا يتردّدون عليه بالغدوّ والآصال، وهو أيضاً المرجع في كثير من الوظائف التي وحدّت التصوُّرات والمشاعر الجماعيّة، كما أنّها صقلت السلوك الاجتماعي. إلى اليوم يبقى المسجد مرتبطاً بالمجتمع ومتّصلاً معه على الديمومة، خاصة من خلال الخطاب الدّيني يبثّه على المتلقّين.

والمجتمع المزابي هو الآخر الذي أسّس حياته الاجتماعيّة على مأسسة المساجد، فأولى أهميّة بالغة للخطاب المسجدي، وحافظ على استمراره رُغم التطوّرات السريعة خاصة في مجال النمو الديمغرافي والتوسّع العمراني، وفي ظلّ التغيّرات الثقافيّة. في المباحث الآتية نحاول عرض طبيعة الخطاب المسجدي بصورة عامة، وفي المجتمع المزابي بصورة خاصة.

المبحث الأوّل: الخطاب المسجدي:

1 تعريف الخطاب:

أ. لغة:

"خَطَبَ يَخْطُب خُطْبَةً وخَطْباً وخَطَابةً: وَعَظَ، قرأ الخُطبة على الحاضرين. الخِطاب: ما يُكلّم به الرجل صاحبه."[1]

ب. اصطلاحاً:

ورد معنى الخطابة في المعجم الفلسفي كما يلي: "الخطابة قياس مركّب من مقدّمات مقبولة أو مظنونة من شخص يُعتقد فيه، ويُسمّ هذا القياس خطابياً. وصاحبه يُسمّى خطيباً.

1 _ منجد اللّغة والأعلام، المرجع السابق، ص 186.

والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخُطباء والوعاظ."[1]

و يعرف قاموس بلاكويل Blackwell لعلم الاجتماع الخطاب بأنه" :حوار مكتوب أو مسموع (شفهي) ينطوي على أفكار ومعتقدات لها أهميتها المجتمعية، التي تنبع من تأثيرها في تكوين صورة متلقي الخطاب عن العالم الذي يعيش فيه وتحديد كيفية تصرفه إزاء هذا العالم."[2]

وأمّا الخطاب المسجدي فهو الكلام الذي يُلقى على الحاضرين في المسجد، بمفهوم الوعظ، وقد يتعدّى إلى خارج المسجد كما بيّناه في التعريف الإجرائي.

2 أهميّة المسجد:

للمسجد مكانة مُقدّسة بين مؤسّسات التنشئة الاجتماعيّة الأخرى، التي تتفاعل فيما بينها لبناء مجتمعٍ متماسكٍ، يُحقّق التضامن الاجتماعي. تتحدّد أهميّة المسجد من مكانتها المقدّسة المتّصلة بتعاليم الوحي؛﴿ **فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ**﴾.[3] وفي عكس ذلك يأتي التهديد بالوعيد مباشرة من الوحي أيضاً، ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ۚ أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ۚ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾.[4] تظهر مكانة المسجد من اسمها المشتق من السجود؛ فالمسجد اسم مكان أي الموضع الذي يُسجد فيه، وهو أشرف فعل في الصلاة؛ ينزل المصلي بأنفته إلى الأرض رمزاً للخضوع والاستسلام لله.

يُؤدّي هذا المكان المقدّس وظائف متعدِّدة ومتنوِّعة، "فوظيفته الروحيّة تتمّ من خلال جملة من الممارسات والعبادات المرتبطة مباشرة بالحاجة عند الإنسان، خاصة الصلاة في ذاتها والتي تُوجّه الفرد نحو الخيريّة على حساب التدميريّة. وتغرس فيه المراقبة الداخليّة ولا حُدوديّة

1 _ جميل صليبا، مرجع سابق، ص 531.

2 _ فرصوص رستم، مرجع سابق، ص 28.

3 _ سورة النور، الآية 36.

4 _ سورة البقرة، الآية 114.

الاتصال الروحي بالذات الغيبيّة ﴿**اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ**﴾[العنكبوت: 45]."[1] تجمع هذه الآية بين الصلاة والذكر من الدعاء والتسبيح والاستغفار ،ويتسنّى للمسلم القيام بذلك أحسن قيام في المسجد حيث يجد الهدوء والسكينة مالا يجده في منزله، كما أنّه يملأ شعوره الداخلي بالاجتماعيّة مع إخوانه المسلمين لتدارس القرآن، يقول ﷺ:«وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلاّ نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفّتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده»[رواه مسلم].

أمّا الوظيفة النفسيّة فإنّ "جوّ المسجد يفتح مجالاً خصباً من المشاعر والانفعالات العاطفيّة والأحاسيس الفيّاضة التي تسمح بإشباع الحاجة الداخليّة إلى الهدوء والراحة والطمأنينة دون إفراط ولا تفريط، وتدعيم التآلف والحاجة إلى الانتماء.ففيه يتعلّم الفرد السيطرة على مشاعره وشهواته واكتساب الآداب العالية من التسامح وتجاوز الأحقاد والضغائن،فهو وسط بديل لملء أوقات الفراغ وتوجيه النفس داخلياً وحمايتها من الأمراض النفسيّة والاجتماعيّة."[2]

في ما يخصّ الوظيفة الاجتماعيّة، فإنّ المسلم يتعلّم في المسجد نظم العلاقات الاجتماعيّة؛ "كطاعة الوالدين والانضباطيّة الاجتماعيّة وإذابة الفوارق الانتمائيّة والطبقيّة وكلّ العصبيات الأخرى، وتشكيل نظام من العلاقات الاجتماعيّة مع غيره، وفي الوظيفة الاقتصاديّة أيضاً يظهر التكافل الاجتماعي عن طريق جمع الزكاة والصدقات وتوزيعها على المحتاجين والفقراء والمعوزين، وتدريب المسلم على مساعدة الآخرين."[3] كما أنّ الجماعة المسجدية خاصة في الأحياء تتفقّد أحوال الأفراد وتسأل عنهم عند غيابهم، وتتآزر معهم أثناء مرضهم ومعاناتهم.

إلى جانب الوظائف السالفة الذكر نشير إلى الوظيفة التعليميّة والتربويّة؛ فقد اهتمّ المسجد بتعليم أحكام الدّين من عقيدة وعبادة ومعاملات وما يترتّب في ذلك من حلال وحرام، من خلال

---

1 _ خواجة عبد العزيز بن محمّد، **قراءات في المجتمع الجزائري**، Daya print، بني يزقن، غرداية، الجزائر، 2017، ص 12،13.

2 _ المرجع نفسه، ص 13.

3 _ المرجع نفسه، ص 14.

حلقات العلم ودروس الوعظ والإرشاد، وأنشأ كذالك حلقاتٍ وأقساماً تخصّ فئة المتمدرسين لتعويض ما ينقصهم من التعليم الدّيني وتحفيظ القرآن في التعليم النظامي. "كما يتعلّم المسلم في مؤسّسة المسجد الانخراط في صفوف المجموعة والانسجام معها. وتعتبر خطبة الجمعة فرصة لإعادة ترسيخ المفاهيم التربويّة باستمرار والارتباط بالكلّ،"[1] على أساس المعايير والقيم الأخلاقيّة التي يُوصي بها الدّين الإسلامي الذي يجمع بين ما هو ديني وأخروي وذلك كلّه لضبط العلاقات وتنظيم الحياة الاجتماعيّة.

3 مضامين الخطاب المسجدي:

تستطيع المؤسّسة المسجديّة تأدية وظيفة الوعظ والإرشاد من خلال الخطاب الذي يُمارسه الإمام أو الواعظ، فالخطاب المسجدي يستمدّ مضامينه من مصدر الوحي الذي يشمل حياة الإنسان الدنيويّة والأخرويّة، ذلك أنّ تعاليم القرآن والسنّة تعتبر مصدر التوجيه الروحي والمادي لكلّ ما يحتاجه الإنسان في تحقيق سعادته. "لقد سجّل القرآن الكريم نموذجاً لنبي من أنبياء الله عزّ وجلّ في خطابه لقومه؛ وذلك هو شعيب عليه السلام، ﴿**قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا ۚ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**﴾ فكان هذا النموذج عظة للرسولﷺ ولأمّته من بعده؛ بحيث يكون خطابه رائداً للإصلاح، والإصلاح النبوي إصلاح شامل يتناول حياة الفرد والأسرة والمجتمع والبشريّة، وذلك في جميع الميادين الأخلاقيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. وإنّ ما ورد في القرآن والسنّة جاء لخير العباد، وذلك لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة. جاء لتحقيق الحفاظ على الدّين والعقل والنسل والمال."[2] يتوجّه محتوى الخطاب المسجدي لتحقيق أهداف إنشائيّة وعلاجيّة ووِقائيّة والغرض من ذلك تكوين المجتمع المتكامل البناء في جميع المجالات، بذلك يكون الخطاب المسجدي خطاب توجيه

---

1 _ الموضع نفسه.

2 _ طالب حماد أبو شعر، **معالم الخطاب الدعوي عند النبي**، مؤتمر الدعوة الإسلاميّة ومتغيّرات العصر، كليّة أصول الدّين، الجامعة الإسلاميّة، غزة، فلسطين، 7-8 ربيع الأوّل 1426/16-17 أبريل 2005، وثيقة pdf، ص 13.

وتربية وإصلاح وإشعاعاً للهداية، تماماً كما كان في زمن الرسالة. "تناول الخطاب الدعوي للنبي ﷺ مصالح الأمة الدّينيّة والدنيويّة:

تقدير السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم. بما في ذلك من دلالة تقدير أهل الفضل وأهل السبق، والاهتمام بما ورد عن السلف من الفقه والعلم الذي يُشكِّل جزءاً من تُراثنا الإسلامي الدعوي.

التحذير من السلوك الاجتماعي الضار بالمجتمع؛ من الكذب وشهادة الزور والابتعاد عمّا يُسبّب في الفساد الاجتماعي والأخلاقي من الخلو بالمرأة.

الالتزام بالمجتمع الإسلامي الذي يُشكِّل جماعة المسلمين؛ والحفاظ على وحدة الجماعة والمجتمع؛، وتحقيق أسباب السلامة الاجتماعيّة والوحدة الاجتماعيّة.

المحافظة على الأعمال الصالحة وترك الأعمال السيِّئة في المجتمع من حقيقة الإيمان."[1]

4 صفات الخطيب والواعظ:

يقترن الخطاب المسجدي بالإمام أو الخطيب أو الواعظ فهو المسؤول الأوّل في إنتاجه، وهو المحور الأساسي في العمليّة التربويّة المسجديّة، فهو في تفاعل مستمر مع المتلقّين إذ أنّه الواسط بينهم وبين الرسالة التي يحملها إليهم، فينبغي عليه "أن تكون له معرفةٌ قويّة بأحوال الناس ونفسيَّاتهم، ويحرص على هدايتهم وإنقاذِهم مما هم فيه من جَهالة ومعصية، وينزل إلى واقعِهم، فيتكلَّم بما يناسب مستوياتهم ومداركهم، ويتفرَّس في وجوههم، وأي مرض يغلب عليهم، وأي شيء يحتاجونه أكثرَ من غيره فيبدأ به، ويربط ذلك بمعاني العقيدةِ والتوحيد، فإن (كانوا بحاجة إلى التخويف والترهيب لِما يلمِسُه فيهم من الجرأة والمخالَفات الشرعية، فيذكر لهم الآيات والأحاديث الواردة في تلك، ويخوِّفهم من طول الأمَل، وإن الحزم يقتضي المبادرةَ بأخذِ العُدَّة قَبْل حلول الأجل، والعُدَّة هي تقوى الله."[2] لا يخاف في الله لومة لائم في قول الحقّ وإنكار الباطل، فتحصل له المهابة في قلوب الناس وتنقاد إلى سماع كلامه ووعظه، وما يمكِّنه من ذلك هو

1 _ المرجع نفسه، ص 14.

2 _ مرشد الحيالي، **من صفات الدّاعية والخطيب**، موقع شبكة الألوكة، تاريخ النشر 2014/03/31.

مقدار ما يملك من رصيد علمي خاصة في اللغة والقرآن والسنّة، " وأن يتعود الخطيب على فهم القرآن واستنباط معانيه من خلال مراجعة كُتب التفسير المنوعة، من أجل أن يقرِّب معانيَه بأسلوب العصر، وترك التعصب والجمود في تفسير آيات القرآن وَفْق مفاهيم خاطئة، أو لا توافق عصرنا الحاضر، وتجنُّب تفاسير أهل البدع، ومحاولة تفسير القرآن على ضوء سنَّة الله في خَلقه، وبما كُشِف في ضوء العلم الحديث."[1] ومن ذلك أيضاً التحلّي بالتقوى وإخلاص العمل لله، ﴿...**واتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[2] "والتقوى الصادرة عن التفقُّه في الدّين بحقّ هي التي تكسو الواعظ وقاراً وحُسن سمتٍ غير مصطنع فتمتلئ القلوب بمهابته؛ فإذا ألقى موعظةً ذهبت توّاً إلى القلوب، وأثمرت كَلِماً طيِّباً وعملاً صالحاً وخُلُقاً فاضلاً.ولهذا يُحسن بالواعظ أن يتعاهد إيمانه ويُعزّ نفسه ويصون علمه وأن يرتفع عن السفاسف وأن يُجانب مواطن الريب ومواضع المهانة وأن لا يسير إلاّ على ما يُمليه الدّين وتقتضيه الحكمة والمروءة."[3] وهناك بعض الآداب العمليّة التي بيّنها بالتفصيل محمّد بن إبراهيم الحمد، ونوجزها فيما يلي:

1)"التخوّل بالموعظة.
2) التجوُّز في الموعظة عند ملاحظة الملل والفتور.
3) معرفة النفوس ومراعاة العقول.
4) الرفق في القول وتجنّب الكلمة الجافة.
5) التنويع في أساليب الخطاب: الاستفهام، التقرير، الطلب، الإشارة، النداء...
6) إثارة العواطف ومخاطبة الوجدان.
7) الجمع بين الخوف والرجاء.
8) الاعتدال في الطرح، والحذر من المبالغة وتضخيم الأمور."[4]

---

1 _ المرجع نفسه.

2 سورة البقرة، الآية 282.

3 _ محمّد بن إبراهيم الحمد، **أدب الموعظة**، موقع:https://islamhouse.com

4 _ المرجع نفسه، ص 39-99.

تعدّ هذه الآداب عُدّة الخطيب لنجاح خطابه، وهي أيضاً معالم لتبليغ رسالته بصورة مُؤثِّرة في نفوس المتلقّين، وذالك ما ينبغي على الخطيب أن يُراجع به نفسه ويضبط به عمله في الخطاب المسجدي حتّى لا يقع أسير نزوات النفس والهوى، أو أن ينجرّ وراء الأفكار الإيديولوجيّة والمصالح الماديّة، ولعلّ من الأجدر أن نبيِّن بعض ذلك في المطلب الآتي.

5 مأسسة الخطاب المسجدي:

قد اتّفق كلٌّ من محمّد أركون ومحمّد مجتهد شبستري في نقاط محدّدة تتمحور حول حريّة فكر الإنسان في علاقته مع الله، وكيف أنّ العبد المؤمن يستمدُّ حُريّة فكره من الله مباشرةً كلّما زاد حضور تجربته الدّينيّة، وقوِّتْ علاقته بالله "إنّ الجوهر الرئيس للعلاقة بين الله والإنسان هو الحِوار؛ إنّ الله كمُتحدِّث لا يُلغي حريّة الفكر الإنساني، ولا يُشطِّبُ على شخصيته، إنّما هو بمخاطبته للإنسان يُكرِّس فيه حالة الإصغاء والاستماع، وبتكْريسِهِ حالة الإصغاء لدى الإنسان، يُرسِّخ لديه هُويّةَ التحرُّر الفكري." [1] إلاّ أنّه ما يُلغي الإنسان عن الله، ويقتلُ فيه حريّة الفكر هو دخول عُبودِيته تحت إيديولوجيات مذهبيّة ومُعتقدات متعصِّبة، يُصبِح المتديّن عندها ليس تابعاً لله، وإنّما تابعاً لأشخاص أصحاب مؤسسات، يُنمِّطون فكره ويَسْلبون حُريّته؛ "مشكلة الإنسان المتديِّن كونه يعيش وسط مؤسسات ومُواضعات اجتماعية مختلفة، ولهذا فإنّ عُبودِيته لله في حياته الاجتماعية تظهر هي الأخرى على شكل مُؤسّسة، أي أنّ عبودية الله تُفرز مؤسّسات _بالمعنى السوسيولوجي للكلمة_ ولهذه المؤسّسات من يقوم عليها من رُؤساء ومرؤوسين، وتكون لها ضوابطها وأعرافها ورُسومها. حينما يتحوّل الدّين إلى مُؤسّسة، فينتصبُ خطر إلغاء الإنسان عن طريق هذه المؤسّسات. **لماذا؟ لأنّ الدّين إذا أمسى مؤسّسة يهبط الله المُطلق عن إطلاقه.**" [2] إنّ مأسسة الدّين تَسْتُر وجه الألوهيّة، وتحْصُر الله في أُطر الكنيسة والمسجد والفلسفة الدِّينية والاهوت والقوانين والأعراف والتقاليد والمصالح الفئوِيّة والطبقية والأوضاع والأحول العائلية والشعائر الدّينيّة، كلّ هذه تقف سدّاً أمام تفكير البشر وتُحجِّر عليه،

1 _ محمّد مجتهد شبستري، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة **(الإيمان والتجربة الدّينية والحريّة)**، مرجع سابق، ص146.

2 _ المرجع نفسه، ص147.

وتحجز عنه طريق الوصول إلى حقيقة الألوهيّة، عندما يُحوّل تقديس الإلهي إلى تقديس الشخصي والمؤسّسي.

يعرِض شبستري هذا الانحراف في دور المؤسّسة الدّينيّة، إلاّ أنّه لا يُلغيها من المجتمع، "ما من مجتمع يُمكن أن يُذكر بوصفه خالياً من المؤسّسات الدّينيّة. إذن ما الحلّ؟ الحلّ يكْمُن في أن تتمّ وبصفة دائمة غربلة المؤسّسات الدّينيّة أكثر من المؤسّسات الأخرى التي تحتاج بدورها إلى الغربلة والمراجعة الدائمة. **ينبغي أن تُطهّر المؤسّسات الدّينيّة من الشّرْك دوماً، لترتفِع الحُجُب التي تَسْتُر وجه الألوهيّة.**" [1] وهذه هي مُهِمّة الأنبياء التي تعني التحرّك من الشرك إلى التوحيد، مهمّة تُخرج الذات من قيد العبودية في الأفكار والأشخاص والأشياء، إلى حريّة العبودية في الله، هذه المهمّة من المفروض ألاّ تنتهي بانتهاء الأنبياء. "لأجل أن لا تتجلّى التربية الدّينيّة على نحوٍ يُنقِض هُويّة الإنسان، وبُغية أن لا تتنامى القوانين الدّينيّة على شكل سلسلة من القوانين الجامدة تُفرض على الإنسان بإكراه خارجي، ومن أجل أن لا يظهر الدّين وعُبودِيَة الله في صورة عوامل تصُدُّ عن ازدهار الإنسان، ينبغي العمل باستمرار على مسح الغبار عن وجه الألوهية. على علماء الدّين السعيّ لتلطيف الدّين لا مُضاعفة الهالة العابسة العنيفة حوله. واجب العالم الدّيني هو التلطيف ومسح الغبار، وإنتاج المحبّة والعمل على ازدهار البواطن." [2] هذه هي مهمّة الأنبياء التي يجب أن تستمرّ دون انقطاع حتّى يخرج الإنسان من التنميط الذي يُفرض عليه أو الذي يُصدَّر من داخله حينما يُعطِّل فكره عن آيات الله في ذاته وعن آيات الله في السموات والأرض.

يوَضِّح محمّد أركون ما وضّحه شبستري عن دور الخطاب القرآني في تحرير الإنسان من قيود التبعية لغير الله، يقول أركون: "يفتح خطاب التعالي والمطلق مجالاً غير متناهٍ لترقّي الفرد خارج قيود الآباء والإخوة والعشائر والقبائل والثروات. ويُصبِح الفرد شخصاً مُستقلاً وحُرّاً تضمنها الطاعة، المحبّة التي يعيشها في الميثاق. إنّ وعي الشخص المتحرّر هكذا ليس عليه أن يمرَّ بواسطة وعي إنسان آخر، كما هي الحال في المسيحية. والترقّي الوُجودي الأنتولوجي

1 _ الموضع نفسه.

2 _ المرجع نفسه، ص148 .

مباشرٌ وكلِّيٌّ ولا ارتداد له. وحُكم القاضي المسلم في السياق خارج عن وعيه؛ إنّه يضع مُباشرةً وعي المتّهم على تماس مع حُكم الله، والقاضي ليس سوى الناطق به، والخليفة أو الإمام هو الضامن لتطبيقه." [1] هكذا يحذِّر الخطاب القرآني الشخص على أن يصرِف وعيه إلى آبائه وأجداده ، أو أن يقع أسير السلطة المدنيّة التي تدّعي ضمان حقوقه. "لقد دلّل الخطاب القرآني على نحوٍ واسعٍ فعاليته كمجال لطفوِّ الشخص الحرّ وتكوّنه وانبساطه، الشخص الحرّ المكفولة حياته وأمواله وأسرته ومسكنه الخاص به...لا كمواطن في مجتمع مدني يتولّى إدارته ممثِّلون منتخبون بالتصويت العام – سيادة الأمّة المؤسّسة في سنة 1789 بالثورة الفرنسية – لكن كشريك لله في عقد أبدي."[2] بهذه المؤسّسات التي يُنشِئها المجتمع المدني، يُشَكَّلُ الدِّيني بالدُّنيوي ويُحوَّرُ التنزيل الذي كان يزجُّ بالفرد في تجربة الألوهيّة حيث كان احترام حقوقه مضموناً باستبطان الأوْلويّة الوجوديّة (الأنتولوجيّة) والأفضليّة الأخلاقيّة لحقوق الله، ليحلّ محلّ ذلك احترام حقوق المؤسّسات المدنيّة التي أصْبحتْ المؤسّسة الدّينيّة جزءاً منها حين حَكمَتْ عليها المؤسّسة الحكومية بل حتّى العسكرية، فماذا يبقي من صفاء ونقاوة الخطاب القرآني أن يوقِظ الفِكْرَ ويُشحِن البواطن؟ "**الخطاب اللاهوتي يُحوِّل الخطاب المنزّل إلى انغلاق عقائدي** حيث يتمتّع المؤمنون (المستقيمو الرأي) وحدهم بملء الحقوق التي يعترف بها التنزيل.وهكذا تتكوّن من جديد التراتبات الاجتماعيّة والتفاوتات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة التي سعى التنزيل إلى إلغائها. **إنّ القراءة اللاهوتية والقانونية للسورة التاسعة تُولِّد الانغلاق العقائدي، في حين أنّ ربط هذه السورة بالتناسق العام للخطاب القرآني يُبْقي الانفتاح على النداء الداخلي الروحي للشخص.**" [3] كلّ هذه التحوُّلات التي تَرَدّتْ عن المقدّس الإلهي عبر المراحل التاريخيّة، بعد انقضاء الوحي المحمّدي والتي عرضها أركون بأكثر عمقٍ من التحليل، يصبُّ أغْلَبُه في إصابة الفكر البشري، خاصة في موضوعه عن (الجماعة المثاليّة حسب القرآن والسنّة)، والذي يختمه بهذه الفقرة: "إنّ مثال الثورة الفرنسية عام 1789–1792 يظهر كيف أنّ

1 _ محمّد أركون، مرجع سابق، ص92.

2 _ الموضع نفسه.

3 _ المرجع نفسه، ص 94،95.

النشاط النظري للفاعلين الاجتماعين، يُعيد إدخال وظائف إضفاء التعالي والقداسة في سياق ((متحرّر)) من الدّيانات التقليدية.لقد عادتْ صفة القداسة إلى فرنسا الجمهورية، **بفضل إعادة بناء التخيُّل القومي العلماني.** إنّ قوميات القرن التاسع عشر وتوسّعها في القرن العشرين، خارج أوروبا عمّمتْ مَسيرتيْ القطيعة مع المقدّس الدّيني القديم (التجريد من القداسة والتجريد من التعالي)، وإقامة المقدّس العلماني الجمهوري مع التخيُّل المُوافق له." [1]

6 الخطاب القرآني والغيب:

الغيب هو ما غاب عن إدراك الإنسان فهو عكس المشهود، وهو قسمان: غيب نسبي وغيب مطلق؛ فأمّا الغيب النسبي هو ما كان غيباً عن الإنسان ثمّ عرفه بالخبر أو المشاهدة. وأمّا الغيب المطلق فهو من علم الله وحده، ولا يصل إلى علم البشر إلاّ بالوحي؛ "وُصف القرآن الكريم، وكذلك كل الرسالات الربّانيّة، بأنه نور. والنور كل ما يوصلك إلى حقائق الأشياء، وينقل هذه الأشياء من عالم الغيب إلى عالم الشهادة. فالقرآن نور لا يبخل على عالم الغيب أن يُجلّيه فيجعله عالَم شهادة، فهو يحتوي على العِلم الكافي لكي يطلّ الإنسان على الغيوب، فالغيب محتاج إلى أن تلقى عليه الأضواء، ليخرج من عالَم الجهل إلى عالم العِلم. وعليه نُرجِّح أن يكون المقصود بقوله تعالى: ﴿**وما هو على الغيب بضنين**﴾، أن القرآن الكريم، بما فيه من علم ومعرفة، لا يَضِنُّ على عالم الغيب أن يجلِّيه ويجعله عالم شهادة."[2] فالقرآن قد أخبرنا عن أحوال الأمم السابقة، وأخبرنا عن حقائق في الحياة الدنيا، وأخبرنا أيضاً مصير الإنسان في الحياة الآخرة فهو الكتاب المبين؛ ﴿... **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ**﴾[3] والحقيقة الكبرى الغيبيّة التي فصّل القرآن فيها تفصيلاً، قد حيّرت عقول البشر بين مؤمنين بها ومنكرين لها. "من يقرأ القرآن الكريم يجد أن قضية اليوم الآخر تكاد تكون هي القضية الأولى، وتحظى بمساحة ضخمة في كتاب الله العزيز، ويكتشف أن صلاح

---

1 _ المرجع نفسه، ص 95.

2 _ بسّام جرّار، **سياحة الفكر (مقالات في التفسير)**، مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنيّة، البيرة، فلسطين، 1435هـ/2013م، ص 113.

3 _ سورة النحل، الآية 85.

الدنيا لا يكون إلاّ بالإيمان بالآخرة، وأن صلاحها هو المقدِّمة الضروريّة لصلاح الآخرة، ولا مجال للفصل بين العالمين، بل لقد باءت كلّ محاولات الفصل عبر التاريخ البشري بالإخفاق الذريع. وأبرز علامات هذا الإخفاق الإيمان بالعبثيّة، والشعور بفقدان الهدفيّة، وانهيار القيم الأخلاقيّة. وليس عجيبا بعد ذلك أن نسمع أن أعلى نسبة للانتحار في العالم هي في البلاد الاسكندنافيّة، والتي هي الأولى في مستوى الرفاه المادّي."[1] لقد ركّز القرآن الكريم على الإيمان بالآخرة وربطها في كثير من الآيات بالإيمان بالله عزّ وجلّ، وذلك لِعظمة الأمر وخطورة الموقف، من تلك الآيات قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[2]، ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ...** ﴾[3]، ﴿**...وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ...**﴾[4]، ﴿**...ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ...**﴾[5]، ﴿**يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...**﴾[6]،

"تكرر اليوم الآخر في القرآن الكريم 26 مرة. وتكررت كلمة الآخرة بمعنى اليوم الآخر 113 مرة. وتكرر يوم الدين 11 مرة، وتكرر يوم القيامة 70 مرة. فكيف بنا إذا أحصينا أيضا: يوم الحساب، ويوم التغابن، والصاخّة، والحاقة، والجنة، والنار،... وغير ذلك، من الألفاظ الدالة على اليوم الآخر؟! في المقابل نريد من الذين قرؤوا التوراة الحالية، والعهد القديم، أن يدلُّونا على نص واحد يصرح بعقيدة اليوم الآخر لدى اليهود. في حين نجد هناك أكثر من نص في الأناجيل المتداولة ينصّ على عقيدة اليوم الآخر. وهذا يعني أن قضية اليوم الآخر عند اليهود

1 _ بسّام جرّار، المرجع السابق، ص 116.

2 _ سورة البقرة، الآية 62.

3 _ سورة البقرة، الآية 126.

4 _ سورة البقرة، الآية 228.

5 _ سورة البقرة، الآية 232.

6 _ سورة آل عمران، الآية 114.

هي قضية اجتهاديّة. وبإمكانك بعد ذلك أن تفهم الكثير من مواقفهم وسلوكياتهم ... !!"[1] إنكار الآخرة يعني عدم الالتزام بالمبادئ والقيم، ويعني رفض تعاليم الدّين وتحريفها، والاشتغال بالمتشابه، وبعد ذلك تُفرغ الحياة من معناها. يُضيف بسّام يقول: "إنّ أوّل تحريف وقع بعد الدّيانة الإبراهيمية هو مسح الآخرة من الذاكرة الجماعيّة، فقريش الذين هم من أتباع النبي إبراهيم وإسماعيل، فكيف أنكروا يوم القيامة ولم يُؤمنوا بالبعث، ﴿**وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ** ﴾[يس78]، وكيف أنّ اليهود لمّا حرّفوا التوراة وملحقاتها التي تزيد عن ألف ومائتين صفحة، والتي تُسمّى بالعهد القديم،لم يتركوا فيها ولو كلمة واحدة عن الآخرة، لماذا البشر يهربون من اليوم الآخر؟ ويوجد اليوم فلاسفة يُمكن أن يُضيِّعوا لك أركان من الدّين، فإذا كان الله قد وعد بحفظ كتابه، وأنّ الذين كفروا أيِسوا من تحريف القرآن فإنّ دين الإسلام لم يسلم من التحريف وذلك من مصدرين: التحريف في التفسير والطعن في السنّة."[2] قد ينتج التحريف عن جهل أو إتباعا للهوى وابتغاء المصالح.

الإيمان باليوم الآخر هو ركن من أركان الإيمان الذي فاض بالحديث في المدوّنة الدّينيّة، وهو الذي يضمن الإيمان بالأركان الأُخرى؛ بالله ورسله وكتبه وملائكته والقدر خيره وشرِّه، وكلّ ذلك يظهر في اعتقاد وسلوك المؤمن الذي ينصاع لتعاليم الخطاب القرآني.

المبحث الثاني: نظريات الخطاب

1 نظام الخطاب عند فوكو:

يرى ميشال فوكو Michel Foucault (1924-1984) أنّ الخطاب له سلطة هائلة على رقاب الناس، وهذه السلطة لا يكتسبها من ذاته، وإنّما يكتسبها من المجتمع ومؤسّساته؛ تلك المؤسّسات التي تتولّى مُهمّة إعداد شروطه إنتاجه وتداوله. وليس بمعنى أنّ الخطاب وسيلة تستخدمه السلطة بل أنّه مجال لانبثاقها وممارستها والتنافس عليها أيضاً. ودليل فوكو على ذلك أنّ الخطاب لا يقول فعلاً ما يُريد قوله لأنّه دوما معرّض لأشكال الغزو والمراقبة والتنكُّر

1 _ بسّام الجرّار، المرجع السابق، ص 117.

2 _ بسّام جرّار، التحريف وأصالة الفكرة الإسلاميّة ومآلات المستقبل، يوتوب.

والخداع. كما يصف فوكو أنّ هذه السلطة يشعر بها الناس في كلّ المجتمعات ويرهبونها ويُقاومونها، ومُقاومتهم لها دليل على وُجودها. فالفرضيّة التي ينطلق منها فوكو مفادها أنّ نتاج الخطاب في كلّ المجتمعات مُرَاقب، منتقى ومنظَّم، بواسطة عدد من الإجراءات التي تلتقي – على الرغم من تنوعها واختلافها– في هدف واحد هو مراقبة ذلك الخطاب وتنظيمه والتحكُّم في سُلطته والسيطرة على مخاطره؛ وقد حدّد فوكو تلك الإجراءات في ثلاثة أنواع كُبرى، تُشكِّل مُجتمعةً ما أسماه بالسياج الذي يُحيط بمناطق في الخطاب يعتبرها المجتمع مناطق ممنوعة؛ مثل الكلام في الجنس والسياسة. وهذه الإجراءات الثلاثة الكُبرى هي:

"_إجراءات خارجيّة تُراقب الخطاب وتتحكّم فيه من خارجه، بوصفها منظومات لأبعاد.

_إجراءات داخليّة تُراقب الخطاب وتتحكّم فيه من داخله، بوصفها مبادئ تصنيف وتنظيم وتوزيع.

_إجراءات التقليل من عدد الذوات المتكلِّمة.

أمّا إجراءات التحكُّم في الخطاب من خارجه، وهي منظومات الإبعاد فثلاثة هي:

أ. المنع والحظر:

فإنّ كلّ المجتمعات تلحق بذلك الخطاب أشكالاً من المنع والتحريم تتجلّى في أنّ تلك المجتمعات لا تسمح بالحديث عن بعض الموضوعات. وعند ما تسمح عن عدد من الموضوعات فإنّها تُقيِّده بطقوس تجعله مباحاً مشروعاً في ظرف مُعيّن، ممنوعاً محرّماً في ظرف آخر، بالإضافة إلى كونها تجعل الحديث عن تلك الموضوعات امتيازاً يختصُّ به بعض المتكلِّمين دون غيرهم.

ب. التقسيم والرفض:

لا يُدرك البشر هويتهم إلاّ من خلال تقسيم العالم –الذي هم عنصر منه– إلى:

_ما هم إيّاه فيقبلونه ويعتبرونه طبيعيّاً عادياً.

_وما هم ليسوا إيّاه فيعتبرونه غريباً شاذاً، وموضوعاً للرفض والإلغاء.

فتأكيد الهوية وتحديد حدودها وإثبات قيمتها لا تتم إلا بعزل : الأنا عن آخر مغاير لها يتعين إقصاؤه وإبعاده. هذا ما يُثبته تاريخ المجتمع الغربي الحديث في ما يتعلق بالتعارض الذي

أقامه بين العقل و الجنون. فقد ظلّ خطاب المجنون حيز تمارس فيه القسمة بين أفراد المجتمع إلى قسمين متمايزين: عقلاء أسوياء ذوي خطاب معقول مقبول تعترف بصحته وصدقه المؤسسات وعلى رأسها القضاء من جهة، وحمقى شاذين ذوي خطاب غير معقول وغير مقبول لا تعترف بشرعيته أي مؤسسة بما فيه القضاء من جهة أخرى، أصبح الناس يتحدّدون بنمط خطابهم.

ج. إرادة الحقيقة:

يُميّز فوكو في القسمة الفاصلة بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ بين مستويين، هما مستوى القضايا والمعارف التي يصوغها الخطاب، والتي لا يكون فيها الفصل بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ اعتباطياً متبدِّلاً تاريخياً ومؤسّساتياً ولا يتمّ بالإكراه والعنف. فالمعتقدات الدّينيّة والفلسفيّة وحتّى الحقائق العلميّة، التي نعتبرها اليوم حقيقة قد تبدو في الغد أنّها خاطئة."[1]

أمّا الإجراءات الداخلية فتعني أنّ الخطابات ذاتها هي التي تُمارس مراقبتها الخاصة، وهي كذلك فيها ثلاثة أنواع:

أ. "التعليق:

يرى فوكو أن كل المجتمعات تتوافر على تراتبية للخطابات بموجبها تنقسم تلك الخطابات إلى خطابات أساسية مبدعة تتميز بكونها قابلة لأن تتداول عبر الأجيال، ولأن يمتد تداولها في الحاضر والمستقبل، على الرغم من أنها قيلت في ماض ولّى وانقضى من جهة، وخطابات تردد تلك الخطابات الأساسية وتشرحها وتعلق عليها من جهة أخرى. وإذا كان من الممكن أحياناً للخطابات الثانوية، خطابات الشرح والتعليق، أن تحل محل الخطابات الأساسية التي قد تتلاشى وتزول، فإن التفاوت و التراتب يبقي – مع ذلك – راسخا في تلك المجتمعات، بوصفه نظام وبنية. فالنصوص الدّينيّة والنصوص العلميّة والنصوص القانونيّة هي خطابات أساسيّة

1 _عبد السلام حيمر،**في سوسيولوجيا الخطاب**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، دون سنة النشر، ص 229–231.

تحكم الخطاب من الداخل، وهي معرّضة لكثير من التأويلات والمعاني الطارئة والمستجدّة، وهنا يأتي دور التعليق والشرح لإعادة إنتاج تلك النصوص الأساسيّة.

ب. وظيفة المؤلّف:

وإذا كانت هناك خطابات عديدة في مجال الحياة المجتمعية العادية لا تسند إلى مؤلف ولا تحتاج إلى أن تسند إليه ، فإن الخطاب لا يكون شرعياً أي لا يكون خطابا معترفا بأهليته في مجالات اجتماعية معينة كمجالات العلم والأدب مثلا، إلا إذا أسند إلى مؤلف. ويرى فوكو أن وظيفة إسناد الخطاب إلى مؤلف – كمعيار لصدقه وصوابه ومشروعيته، عرفت مسار مزدوجا ذا اتجاهين عكسيين في الثقافة الغربية الحديثة منذ القرن السابع: فبينما أخذت تلك الوظيفة تتلاشى في العلم، أخذت تتعزّز وتقوى في الخطاب الأدبي وما شابهه. وإذا كان من غير المعقول إنكار الفرد المبدع الكاتب، فإنه من المؤكد أيضا أن الفرد ما إن يكتب نصاً ويتحول بذلك إلى مؤلف حتى تتأطر وظيفته كمؤلف . في ما يكتبه وفي ما لا يكتبه – بالأفق الذي يحدده له نموذج المؤلف الممكن ووظيفته السائدين في عصره، وفي تفاعله معهما.

ج. فرع المعرفة:

وتنظيم الفروع المعرفية يؤدي تنظيم المعرفة – خلال عصر ما – في فروع معرفية يتميز كل منها بمناهجه وقضاياه و موضوعاته وقواعده و مفاهيمه، دورة إبعادياً حصرياً وتقليلياً للخطابات : فوحدها تعتبر خطابات حقيقية شرعية، مقبولة، صالحة للاستعمال والتداول، تلك الخطابات التي تنتمي إلى فرع علمي معين معترف به، انتماء يقوم على أساس تطابق مناهجها وقضاياها و موضوعاتها ومفاهيمها وقواعدها بمناهجه وقواعده و موضوعاته و مفاهيمه. أمّا ما لا يتوافر من الخطابات على تلك المقوّمات، وبالتالي لا ينتمي إلى أي فرع معرفي، فلا يعترف به خطاباً حقيقياً مقبولاً وشرعياً، ويتم إبعاده وإقصاؤه والقضاء عليه. والدليل على ذلك أن علماء البيولوجيا والنبات لم يعتبروا خطاب «ماندل» حقيقية، ولم يعترفوا به خلال القرن التاسع عشر، لأنه كان يستخدم مناهج ومفاهيم ويصوغ قضايا ويخضع لقواعد ويتحرك في إطار آفاق نظرية،

غريبة عن السائد في مجال بيولوجيا عصره. نعم، كان «ماندل» يقول ما هو حقيقي، لكنه لم يكن واقعاً ضمن الحقيقي الخاص بالخطاب البيولوجي لعصره».[1]"

أمّا إجراءات الخاصة بالتقليل من عدد الذوات المتكلّمة عبر تحديد من له الحق في إنتاج الخطاب فهي أربعة:

أ. طقوس الكلام:

يقصد فوكو بطقوس الكلام الشروط التي تسمح للذات بإنتاج الخطاب كالحصول على شهادة أكاديميّة، ما يعني توفّر مُؤهّلات محدّدة للدخول ضمن خطاب ما. "تلك الطقوس التي تُحدِّد المواصفات والأدوار والسلوكات التي يلزم أن تتَّصِف بها الذوات المتكلّمة وهي تستعمل الخطاب وتتبادله وتتداوله. فالخطابات الدّينيّة والقضائيّة والطبيّة وإلى حدّ ما السياسيّة...لا تنفصل أبداً عن استعمال طقوس تحدِّد للذوات المتكلّمة صفات خاصّة وأدوار مُلائمة في الوقت نفسه."[2]

ب. جمعيات الخطاب:

يتميّز خطاب عن خطاب آخر بمصدر إنتاجه؛ أي الجماعة التي تتخصّص في مجال من المجالات، وتعطي الخطاب فعّاليته لأنّه يصدر عن مَن يملك حق الامتياز. "في المجتمعات القديمة ظهرت جماعات مغلقة احتكرت وظيفة إنتاج وتداول هذا النوع من الخطابات أو ذاك وفق قواعد لا تتوافر إلا فيها، و منعتها على من ليس بأهل لها، أي على من لا تتوافر فيه تلك القواعد. وتشكل تلك الخطابات المقصورة على فئات وجمعيات محددة تعتبر أهلاً لها، ما يمكن تسميته بـ «المضنون به على غير أهله». وعلى هذا النحو تُشكِّل هذه الخطابات مناطق محروسة محتفظ بها لمن يعترف له بامتلاك أسرارها من الناس دون غيرهم."[3]

---

1 _المرجع نفسه، ص 232–234. بتصرف

2 _المرجع نفسه، ص 235.

3 _ الموضع نفسه.

ج. المجموعات المذهبيّة:

تسعى هذه المجموعات إلى مُراقبة الخطاب وتحاول أن يندرج ضمن خطوطها الكبرى، "إذا كانت المجموعات المذهبية (دينية كانت أو فلسفية أو سياسية) تختلف عن جماعات الخطاب بكونها أكبر حجما، وأكثر عددا و انتشار داخل المجتمع، فإنها تتقاسم معها ومع الفروع المعرفية أيضا في خاصية أساسية هي اشتراك أعضاء كل منها في استعمال وتداول خطابات مخصوصة بها مقتصرة عليها، كل في مجاله. غير أن الجماعات المذهبيّة تتميز بكون الانتماء إليها لا يقع على مستوى الاشتراك في الخطاب فقط، بل يتجاوزه إلى الذات المتكلّمة الناطقة أيضا. فالانتماء إلى مذهب لا يتمُّ إلا من خلال إخضاع مزدوج؛ إخضاع الذوات المتكلمة للخطابات، وإخضاع الخطابات لجماعة الأفراد المتكلمين ، ولو كانت جماعية ضمنية على الأقل."[1]

د. التملكات الاجتماعيّة:

ومعناها عند فوكو هو مستوى التربيّة والتعليم في الذات التي يتحدّد فيها نوع الخطاب، "فليس الناس جميعهم متساوين في حق تملك الخطاب إنتاجاً واستهلاكاً وتبادلاً ، وليسوا متساوين في توزيعهم على أنواع الخطاب، لأنهم متفاوتون في حظّهم من التربية والتعليم والتكوين ، ذلك الحظّ الذي يقلّ ويعظم تبعاً لمواقع الناس في نسبة القوى داخل الصراعات الاجتماعية. فكل منظومة تربوية – يقول فوكو - (عبارة عن طريقة سياسية للإبقاء على تملك الخطابات أو التعديل ذلك التملك، بجانب ما تحمله هذه الخطابات من معارف وسلط."[2]

إنّ الإجراءات الثلاثة بعناصرها المكوِّنة لها التي استخلصها فوكو لتُحدِّد نظام الخطاب، ومنه يخضع لقوانين المراقبة، فهو لا ينتج بحريّة أو بعفويّة؛ فكلّ خطاب مهما كان محكوم بمرجعيات دينيّة أو سياسيّة أو فكريّة أو غيرها، أو أن ينتج ضمن سياقات اجتماعيّة كخطبة من على منبر أو فصل دراسي أو علاقة شخصيّة؛ فكلّ ذلك له علاقة بالسلطة، حيث إنتاج خطاب متماسك قوي، وقادر على الإقناع فيه نوع من السلطة.

---

1 _ المرجع نفسه، ص 236.

2 _ الموضع نفسه.

2 الخطاب عند بيار بورديو:

أسّس بيار بورديو 2002-1930) (Pierre Bourdieu) كلامه عن الخطاب اعتماداً على الحقل الثقافي الذي هو حقل رمزي مبني على التواصل، يحتلّ فيه الخطاب دوراً مركزياً من حيث تمثُّله واستيعابه وإنتاجه وتداوُله، بأجناسه وأنواعه ومحتوياته وأساليبه المتباينة. يرى بورديو أنّ ما يُتيحه التاريخ الثقافي من مرجعيات ومذاهب وتيارات يُؤثِّر على تمثُّلات وتصوُّرات الفاعلين الثقافيين في شكل تطبُّعات ثقافيّة تُوجِّه تفكيرَهم وإنتاجَهم للخطاب. "فلا يكفي حقل الممكنات الخطابيّة أو الإيبستميه لوحده أن يُفسِّر تكوُّن الخطابات وتغيراتها الممكنة في الأساليب والأشكال والمضامين في هذا العصر أو ذاك ؛ ولكي يكون قادراً على ذلك لابدّ من أن نفتحه على الفاعلين الثقافيين الذين لا يتأسس وجودهم كفاعلين ثقافيين – جديرين بالانتماء إلى الحقل الثقافي، معنيين بما يجري فيه، مستثمرين طاقاتهم في منافسات وصراعات لعبه، إلا بتمثله تمثلا جسديا على شكل بنات ذهنية، واستعدادات لتقسيم العالم ورؤيته والفعل فيه على هذا النحو أو ذاك بحسب مصالحهم ومواقعهم في الحقل الثقافي من جهة، وفي الكون الاجتماعي من جهة أخرى."[1] يُؤكِّد بورديو أنّ ما يُنتج الفاعلون الثقافيُّون من خطابات لا يعود بالضرورة إلى اختلاف أمزجتهم ونزوعهم الذاتي كما لا يعود إلى اللاشعور العقلي، بل يعود إلى حالة الحقل الثقافي التي يُحدّدها الصراع ونسبة القوى بين الفاعلين الثقافيين منتجي الخطاب والأعمال الثقافيّة التي يُمارس الاختيار في ما بينها، وفيما بين بدائلها، الفاعلون الثقافيون اختلافاتهم وصراعاتهم. "لذلك لا نعجب، إذا ما وجدنا الكثير من الاختلافات والصراعات المنتجة لأشكال متباينة من الخطابات داخل الحقل الثقافي، ليست في حقيقتها اختلافات وصراعات ثقافيّة – معرفيّة بل مجرّد اختلافات اجتماعيّة تحجب عن المنخرطين فيها ما يُوحِّدهم معرفياً.[2]

يُناقش بورديو مسألة قراءة الخطاب، وتفسير تكوُّنه، وما يعرض له من تغيّر وتبدّل وتنوّع، فهو في ذلك ينتقد قراءتين مُختلفتين متناقضتين: القراءة الداخليّة والقراءة الخارجيّة. "فإذا كانت

1 _ المرجع نفسه، ص 459.

2 _ المرجع نفسه، ص 460.

القراءة الخارجية قراءة ناجحة – ما في ذلك شك – في إبراز الوظائف الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والأيديولوجية التي يستعمل فيها الخطاب من قبل القوى الاجتماعية و التاريخية المختلفة، فإنها عاجزة عجزاً مطلقاً عن أن تكشف في الخطاب عما هو أساسي فيه: أي مما يجعله خطاباً متميزاً بأدبيته إذا كان خطابة أدبياً، وبعلميته إذا كان خطاباً علمياً، وبفلسفيته إذا كان خطاباً فلسفياً، أي إنها تعجز في كل مرة عن اكتشاف بنيته الداخلية، ومن أجل قراءة الخطاب قراءة مطابقة للطبيعة الخطاب، من شأنها أن تميط اللثام عن بنيته الداخلية، يتعيّن فصله فصلاً مطلقاً عن محيطه الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وعدم الاهتمام بوظائفه ، والنظر إليه كنسق مستقل من العلاقات و القواعد والتحولات الداخلية."[1] تختزل القراءة الداخليّة الخطاب، والأعمال الثقافيّة بصفة عامة في البنيات والأنساق اللغويّة والمنطقيّة والرمزيّة فالخطاب في هذه الحالة يكون بِنيةً مبنيّة بدون ذات بانية، وهو أشبه بفصل اللسان عن الكلام عند دو سيسر، لذا فإنّ الشرط الأساسي لتأسيس علم للخطابات عند أنصار القراءة الداخليّة هو فصل الخطاب عن سياقاته الخارجيّة الاجتماعيّة منها والسياسيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، لاعتبارها أنساقاً وبنيات رمزيّة قائمة بذاتها، ومستقلّة عن السياقات الاجتماعيّة والتاريخيّة المختلفة.

يرى بورديو أنّ كلاً من القراءتين قد حرمت نفسها من رؤية ما تراه الأخرى، لذا فإنّ وظيفة الأسباب الاجتماعيّة تتحكّم في القراءة الداخليّة للخطاب والموضوعات الثقافيّة، كما أنّ البنية الداخليّة للخطاب باعتبارها لغة يُنتجها الفاعلون الثقافيون من رهبان ورجال قانون ومثقّفين وكتّاب وشعراء وفنّانين ورياضيين وغيرهم، مع الأخذ بالحسبان أنّ خطابهم وموضوعاتهم الثقافيّة تقوم بدورها بوظائف تكون لصالحهم ، بهذا تكون البنية الداخليّة للخطاب والموضوعات الثقافيّة تُؤثّر على البنية الخارجيّة. من وجهة نظر القراءة الدّاخليّة " تكمن أهميّة ماكس فيبر ونظريته عن الفاعلين الدّينين. بيد أنّه إذا كان محقّاً في اهتمامه بالاختصاصيين ومصالحهم الخاصة، أي الوظائف التي يُؤدّيها لصالحهم نشاطهم ومُنتجات ذلك النشاط من مذاهب دينيّة ومُدوّنات قانونيّة...إلخ. فإنّه لم ينتبه إلى أنّ أكوان رجال الدّين هي ميكروكوزمات اجتماعيّة،

1 _ المرجع نفسه، ص 461.

حقول لها بنيتها وقوانينها الخاصّة."[1] التي تنعكس على أولائك الرجال والمثقّفين الآخرين حتّى يكونوا مُؤهّلين بحكم إرثهم الثقافي وتنشئتهم واستعداداتهم الثقافيّة النوعيّة.

"هكذا تنفتح حدود القراءتين الداخلية والخارجية على بعضهما البعض في إطار قراءة جديدة (داخلية خارجية معاً، وبطريقة انعكاسية) تجمع في نشاط تحليلي نقدي واحد بين مكتسباتهما العلمية التي تمكننا من تفسير الخطاب باعتباره بنية لغوية (رمزية)، وفعلا ووظيفة اجتماعية نوعيّة، فعلا يُنجزه فاعلون مزودون بتطبع ثقافي نوعي يؤهلهم لإنجازه و استهلاكه وتداوله داخل حقل ثقافي يُكوِّنونه ويبنونه ويغيرونه باستمرار بواسطة نشاطهم وصراعاتهم بالقدر الذي يكونهم ويبنيهم ويحدد علاقاتهم بقواعده النوعية، تلك القواعد التي لا تسمح للثورات والتغيرات الاجتماعية التي يعرفها الكون الاجتماعي في السياسة والاقتصاد بأن تمارس أثرها بصورة مباشرة، بل بصورة غير مباشرة بحسب منطق الحقل الثقافي و منظومة قيمه الخاصة."[2] يُسمّي بورديو الجمع بين القراءة الداخليّة والخارجيّة للخطاب والأعمال الثقافيّة بالقراءة الانعكاسيّة، فهي تجمع بين الداخل والخارج ، والموضوع والذات، والبنية والفاعل، والنظام والتكون، وهي في الواقع إلاّ نمطاً من السوسيولوجيا الجينيالوجيا التي نجحت في موضعة القراءتين الداخليّة والخارجيّة، أي رؤيتهما معاً.

3 السيميائيّة:

تُعْرف السيميائيّة بعلم العلامات، وهو مصطلح أُستخدم في كثير من الحقول المعرفية يُفيدنا موضوعه في فك شفرات الرموز والدلالات المتداولة في الوسط الاجتماعي، ومنه الوصول إلى المعاني النابعة من التفاعل الإنساني. يقول فردينان دي *سوسير* Ferdinand de (Saussure,1859/1913)*:* "يُمكننا تبيُّن علم يدرس استخدام العلامات في المجتمع؛ وسيكون هذا العلم جزءاً من علم النفس الاجتماعي، وبالتالي من علم النفس العام، وسأطلق على هذا

1 _ المرجع نفسه، ص 465.

2 _ الموضع نفسه.

العلم اسم علم العلامات."[1] اعتمد سوسير تحليلاته السيميائيّة على اللغة ورأى أنّ اللغات هي أكثر المنظومات تطابقاً مع السيميائيّة، لأنها تصلح أن تكون نموذجاً لكل الأنظمة الدالة غير اللغوية؛ فاللغة هي أهمّ منظومة تواصليّة ذات فعاليّة في حقل المعرفة. "عرّف سوسير العلامة اللغويّة بأنّها كيان ذو وجهين، أي ثُنائي أحد وجهي العلامة **هو الدال؛ وهو الجانب المادي تماماً من العلامة،** والوجه الثاني للعلامة **هو المدلول؛ وهو الصورة الذهنية أو المفهوم الذهني للعلامة،** وحسب سوسير فإنّ المدلول لا ينفصل عن الدال في أيّة علامة.

يُعتبر تشارلز ساندريز بيرس (Charles Sanders Peirce1839/1914) من مؤسسي علم السيمياء إلى جانب سوسير يقول بيرس: "بخلاف سوسير الذي تُعتبر العلامة عنده ثُنائياً مُكثّف بذاته، أُصرّ أنا على أنّ العلامة تتكوّن من علامة ثلاثيّة؛ العلامة التي لها علاقة بموضوع وهذه العلاقة تفرض صورة ذهنية للعلامة. فالعلامة أو الممثِّل هي الدال، والصورة الذهنية هي المدلول كما عند سوسير، وأما الموضوع عند بيرس فهو ما تُمثِّله العلامة؛ بالرغم من أنّه أكثر تعقيدا عن ذلك إلى حدّ ما، لأنّه يُمكن أن يكون مباشراً كما تُمثِّله العلامة، أو أن يكون موضوعا ديناميكيا أي مستقلاً عن العلامة التي تؤدّي إلى إنتاج العلامة."[2] والنقطة المهمّة في نظرية بيرس هي أنّ الصورة الذهنية لها القدرة على الإحالة إلى شيء آخر يكون ممثل وتأويل هذا الممثل من جهة أخرى إلى علامة، وهذا ما يصطلح عليه بفكرة اللانهائي في إنتاج العلامات؛ "وبذلك تلعب الصورة الذهنيّة دوراً مهمّاً في ثلاثيّة العلامة، في شكلها كصورة ذهنيّة تستطيع أيضاً شكل علامة أخرى أي ممثل آخر. يضعها ذلك في علاقة مع موضوع آخر الذي يُولِّد بدوره صورة ذهنيّة أخرى تتحوّل إلى علامة أُخرى أي ممثل تكوَّن، يكون على علاقة مع موضوع آخر، الأمر الذي يُولِّد صورة ذهنيّة أُخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية."[3] وهذا ما نلاحظه في حياتنا اليوميّة أنّ علامةً ما تُثير سلسلة من التداعيات التي تبدو في النهاية شديدة

---

1 _ بول كوبلي و ليتسا جانز، **علم العلامات،** ترجمة جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 19. بتصرّف

2 _ المرجع نفسه، ص 27،28.

3 _ المرجع نفسه، ص 31.

البعد عن العلامة الأولى، وهي في الحقيقة سيرورة تقود إلى الوصول إلى إنتاج المعنى، "لقد أكّد بيرس على العمليّة التوليديّة للدلالات ضمن السيرورة التأويليّة من خلال تقسيم المؤول إلى مباشر وديناميكي، أمّا المؤول المنطقي فكان لإخراج العلامة من دائرة اللا متناهي إلى وضع حدّ للتأويل، وهذا ليس مُناقض لسيرورة المعنى، وإنّما هو احتواء للتأويلات. فالسيرورة ليست لُعبةً، بل إنّها تجعل الإنسان يُفكِّر. **وليس تحريك الفكر إلاّ إثارةَ المخزون الثقافي أثناء التأويل،** والذي لا تكتسب السيرورة وجودها إلاّ به، وبهذا فإنّ بيرس يُؤكِّد أنّ العمليّة التأويليّة لا تتحقّق بمعزلٍ عن الإنسان **مُستنداً إلى مخزونه الثقافي والاجتماعي.**" [1] ومن هذا المنطلق نشأ علم العلامات الاجتماعي، وقد نبع من أعمال العالم اللغوي البريطاني هاليداي (1925 ; Halliday)، فهو لا يعتقد أنّ الفجوة بين اللغة والكلام مُطلقة، كما فعل سوسير، فهاليداي يُؤكِّد على أهميّة أفعال اللغة، "فهنا بين المتكلِّم والسامع تتولَّد اللغة، **والسياق الاجتماعي يظهر داخل القول ذاته، ولا يوجد في الخارج في النظام.** يرى هاليداي أنّ تطوّر لُغة الأطفال هي عملية **تعلّم كيفية نقل المعنى،** ولا يختلف ذلك عن فكرة إيكو بأنّ البالغ الذي اكتسب قُدرات فكّ الشفرة، يمتلك قاموساً داخلياً مليئاً بالكلمات، ودائرة معارف مليئة بالوقائع، وهما وجهان لعملة واحدة في الواقع."[2] يعتبر هاليداي دراسة اكتساب الأطفال للغة ومقاومتهم لها ستكشف لنا الكثير عن **التوقعات البشريّة للنظم العلاماتيّة، وللدوافع وراء إرساء المعنى وإنتاجه.**

تدعيماً للعمل العلاماتي الاجتماعي أضاف العالم جنتر كريس (Chris Jenter,1940) مصطلح تحفيز وهو علاقة بين مستخدم العلامة والوسائل التي يستخدمها عندما يجري التمثيل. "من هذا المنظور يُمكننا أن نستفيد الكثير فدراسة العلاقة الكليّة – لماذا يستخدم الأطفال دوال معيّنة في خلق العلامات؟ وممّا يتكوّن منظورهم؟ – يجب أن تُمكِّن الباحث من تخمين الطريقة التي سيُكوِّن بها البالغ المعنى."[3]

---

1 _شاطو جميلة، **النزعة الأيقونية في السيميائيات المعاصرة،** مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، 2013/2012، ص 44،45.

2 _ بول كوبلي و ليتسا جانز، المرجع السابق، ص 171، 172.

3 _ المرجع نفسه، ص 174.

4 بول ريكور والتأويليّة الدّينيّة:

في كتابه المعنون بـ:(صراع التأويلات) يطرح بول ريكور مقاربة تأويليّة لفهم الدّين، ونجد ذلك بالضبط في نص: (الدّين والإيمان). فقد رسم منهجيّة جديدة لقراءة الدّيني، وتُعتبر منهجيّة متطوِّرة عن سابقتها لدى شلايرماخر الذي حصر الدّين في التجربة الدّينيّة؛ باعتبارها إحساس بالمطلق وتجربة شعوريّة ذاتيّة، ورفض أن يُؤسّس الدّين على المعرفة النظريّة والمنهجيّة، كما فعل رُواد الحداثة، لذا لم تكن تحليلات شلايرماخر للدّين ذات بُعد نظري وفلسفي كبير، دون الإنكار على أن كان له الفضل في إعادة الاعتبار للدّيني. و لكن مع بول ريكور ستكون المعالجة أكثر علميّةً وأشدّ عُمقاً؛ "بصيغة تمثل الحقيقة في منظور التأويليات المعاصرة حدوثا للمعنى وانكشافا للالتقاء بين التراث وأسئلة الحاضر الحقيقة هنا تتكون عن طريق انصهار أفق الحاضر بأفق التاريخ، وعبر حوار الماضي والحاضر أيضا معاً لتطلُّع المستقبل. وإذا ما طبقنا هذا الاستنتاج الهيرمينوطيقي، ثم انتقلنا مما هو عام إلى ما هو خاص، لرأينا كيف تحول الدّين مع ريكور من مجرد صنم وطقوس شعائرية تعبُّديّة، حيث يُضيِّع المنتسبون إليه الرموز الحقيقية، **إلى إيمان جديد يضفي المعنى على حياتهم**. ولما كان الإنسان يبتغي الروح الخالصة للدّين، فقد كان لزاما تكسير حجب التقليد التاريخي والمؤسساتي الذي يحنّط هذا الدين ويسيء فهمه، وذلك بجعل تجربته محتملة له وذات معنى."[1] تلك هي الهيرمينوطيقا التي ساعدت الفكر الفلسفي المعاصر بأن يعقد مُصالحة جديدة بين العقل والدّين، وذلك بما يُعيد للتجربة الدّينيّة دورها ومعناها في حياة النّاس. "ولأجل هذه المهمة الفكرية، يعتقد ريكور أنه من الضروري أن تموت بعض الأصنام التي اعتقد فيها الإنسان ولا يزال حول مجموعة من المعتقدات والأساطير القديمة في بعض النصوص والتجارب الدّينيّة والتاريخية، وذلك بنزع الطابع الأسطوري عن التراث ونصوصه وتجاربه حتى نقدر أن نحيا حياة رمزية وروحية متحررة نوعا ما من ربقة التقليد الذي سُيِّجت به المؤسسة والممارسة التاريخية المكررة فهمنا لهذا التراث. هذا ما كان مضمون دعوته الفكرية في أن في الرمز ما يدعو إلى التفكير

1 _ الحسين أخدوش، **عودة الدّيني إلى ساحة النظر العقلي**، موقع مؤمنون بلا حدود، 21 نوفمبر 2016.

واستئناف الحوار بين الفكر والإيمان من جديد."[1] هنا يتّفق ريكور مع ما يُسمّيه فيبر نزع السحر عن العالم وعقلنة الدّين، كانت مهارته في تحليل الخطاب والسرديّة كما تناول أيضاً الفعل والقول المتمثّلين بالإشارات والرموز التي تُشكّل مصادر الثقافة الإنسانيّة، لذا كانت منهجية فهم الثقافة لدى ريكور على شكلين: صياغة الفرضيات والأفعال والآراء التي تجعل للحياة معنى، ثمّ وضع هذه الصيغ على محكّ الاختبار.

مرّة ثانية يتّفق ريكور مع فيبر في ربط الأفعال بالنوايا على أساس أنّ الأفراد يتمتّعون بحريّة الإرادة؛ "يرى أن إرادة الأفراد تتضمن في ذاتها المشروع الداخلي (أي القصد والنية) والفعل معا. لذا يصبح للمشروع الذاتي معنىً فقط عندما يكون مرتبطا بوقائع العالم؛ أما الفعل، فليس إنجازا للعمل وحسب، لكنه أيضاً تلقٍّ لعمل ما واستقبال له لذا فالفعل هو هذه الحالة التي تتحدد فيها النوايا أو المشاريع مع الوقائع، حيث يشمل كل مظاهر الحياة العمل والقول والتفاعل مع سياق الأشياء، وكذا الحكي المتمثل في السرديّة الممتدة إلى خارج عمر الفرد وزمنه، وأخيرا القدرة على تحمل المسؤولية في الفعل أو إلقائها على الآخرين."[2]

يناقش ريكور الدّين انطلاقاً من عدّة مفاهيم التي تُعتبر من صميم التجربة الدّينية وتأويلها مثل : الشر، الرجاء، الحريّة، الذنب، العزاء. البحث في مشكلة الشر التي تُمثّل بعمق التجربة الدّينية المسيحيّة، بما هي قائمة في جوهرها على لاهوت السقوط في الخطيئة الأصليّة والتطهير منها؛ يجد سبيله –أي البحث– في تأويليّة مسألة الرجاء، الأمر الذي يستند إليه ريكور في ذلك هو المبدأ الأخلاقي الكانطي والقائم على الحرّيّة، مقولةً قبليةً متعاليةً تشترط الأخلاق كلّها؛ "يقول:«لئن تساءلتُ حالاً عمّا هو هذا الخطاب الخاص بالدّين حول الشر، فلن أتردّد ولو للحظة واحدة لأقول: إنّه خطاب الرجاء».[3] يعني ذلك أنّ وُجود الشر في حياة الإنسان لا يزيده إلاّ تشبُّثاً بالأمل في الخلاص ورجاء الغفران، وفي هذه النقطة يتّفق ريكور مرّة ثالثة مع ما يقول فيبر أنّ الأشكال الأكثرية أوليّة للسلوك الذي تُحرِّكه عوامل وبواعث دينية أو

1 _ المرجع نفسه.

2 _ المرجع نفسه.

3 _ المرجع نفسه.

سحرية يتوجّه نحو هذه الحياة الدّنيا. كما أنّ كلّ واحد منهما يطرح الظاهرة الدّينيّة بعيداً عن القضايا اللاهوتيّة والتصوُّرات المجرّدة، وإنّما يبحثان عن كيف أن يجد الإنسان معنىً لذاته في خضمّ التغيّرات السريعة للعالم الذي يعيش فيه من خلال الدّين الذي هو لصيق الإنسان. "لم يعد الدين يتمثّل في تأويليات ريكور تحقيقاً للرغبة في الحماية أو طلب العناية الإلهية، وليس تنهيدة كائن مضطهد ولا طفولة الوعي البشري كما كان ينظر إليه الموقف الوضعي فيما مضى؛ **لكنه قوة أخرى للغة، أو إن شئنا القول هو نداء لا أطلب من ورائه شيئاً آخر سوى ملاقاة ذاتي من حيث هي نداء أصغي إليه.** إن الدّين ها هنا يمثل بؤرة العقوبة المطلقة إزاء مقتضيات الوعي الأخلاقي، وإنه ليُعدُّ تعويضاً عن قسوة الحياة؛ فهو يمثل الوظيفة الأكثر علواً للثقافة والمتمثلة في حماية الإنسان من سيطرة الطبيعة، ومن جهة أخرى تعويضه عن كل التضحيات التي يتطلبها العيش في هذه الحياة."[1]

لقد ساعدت هيرمينوطيقا الجديدة التي جاء بها بول ريكور على فهم رمزيّة الدّين والأساطير، وأيضاً في فهم التجربة الدّينيّة عبر التحليل اللغوي والتأويل الفلسفي، وهو ما مكّن من قيام أنثروبولوجيا فلسفيّة حول رمزية الشر، اعتمد فيها ريكور على أحدث ما استجدّ في المنهجيات التحليليّة في اللسانيات والبنيويّة والتحليل النفسي والفينومينولوجيا، ما يسمح بفهم الدّين بمنظور عقلاني.

المبحث الثالث: الخطاب المسجدي في المجتمع المزابي

1 تاريخيّة الخطاب المسجدي في مزاب:

اعتمدت حركة النهضة الإصلاحيّة للمجال الدّيني والاجتماعي في المجتمع الميزابي على الوعظ المسجدي إلى جانب التعليم والتأليف، فكان الوعظ من أقوى الوسائل لنشر الفضيلة والعلم. كانت بدايات النهضة الإصلاحيّة مع بروز الشخصية العلميّة **الشيخ محمّد بن يُوسف أطفيش** الذي وُلد بني يسجن سنة (1237هـ/1821م)، "أدرك منذ الوهلة الأولى من شبابه أنّه

1 _ المرجع نفسه.

من الضروري مُواصلة جهود مشايخه السابقين في مجال التعليم والتربيّة، كما أدرك أنّ الوُصول إلى الإصلاح الشامل للمجتمع، وتغيير أوضاعه، والقضاء على المفاسد فيه لا يأتي دفعة واحدة، بل أنّ تربية الأجيال لا وتنشئتها على الخُلق القويم، وتزويدها بالعلم النافع هو أخيَر سبيل للوُصول إلى هذا الإصلاح."[1] وجد الشيخ في طريقه الإصلاحي معارضة شديدة ليس من عامة الناس ولكن من المشايخ والعزّابة الذين اتخذوه عدُوّاً خارجاً عن الأعراف والتقاليد، وعن أُصول المذهب حتّى نُفيَ إلى البلدة المجاورة بُنورة ، حيث فتحت له الأبواب على مصرعيها فوفّرت له الظروف المساعدة للتدريس والوعظ والدّعوة . بعد سبع سنين في منفاه عاد إلى بلدته بني يسجن حين تحسّنت الظروف وصلُح رأي أهلها تُجاهه خاصة الأعيان الذين دعوْهُ من جديد؛ "وفعلا تمّ ذلك واستجاب الشيخ لطلب الأعيان وعاد إلى بلدته في عزّة وتمكين، فعُيّن رئيساً لعزّابتها وشيخاً لمسجدها، وأصبحت مفاتيح البلدة بين يديه يأمر وينهى بما يراه صالحاً، ويدعو إلى ما يراه نافعاً من الأفكار والآراء. **استأنف نشاطه الدعوي من جديد، وانبرى من منبر المسجد داعياً إلى الله وناشراً للعلم بين الناس،** ومبيِّناً طريق الفضيلة والصلاح والاستقامة."[2] استمرّ الشيخ في نضاله العلمي وجِهاده الدعوي إلى أن وافته المنيّة عن عمُر يُناهز السادس والتسعين عاماً، وذلك سنة 1332هـ/1914م. خلّف الشيخ أطفيش إرثاً علمياً غزيراً من مُؤلّفات، وعدداً كبيراً من الطلبة الذين تخرّجوا على يديه، وتولّوا من بعده مُواصلة الإصلاح الدّيني الاجتماعي بالوعظ والإرشاد في المساجد.

لم تظهر شخصيّة قياديّة في تلاميذ الشيخ أطفيش، إلاّ أنّه برز الشيخ **إبراهيم بيّوض** في بلدة القرارة إثر وفاة شيخه الحاج عمر بن يحي، أحد تلاميذ الشيخ أطفيش. حمل الشيخ بيّوض مشعل النهضة؛ "مؤسِّساً عهداً جديداً في مسيرة الإصلاح، وناقلاً لها من طور الإعداد إلى طور النضج، ومن طور العمل الفردي إلى طور العمل الجماعي، مُؤسِّساً حركة إصلاحيّة مُعاصرة عند إباضيّة الجزائر، تحوّلت مع مرور الزمن إلى مدرسة فكر ومنهج ومُؤسّسات

1 _ قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، **معالم النهضة الإصلاحيّة عند إباضيّة الجزائر**، نشر جمعية التراث، القرارة، المطبعة العربيّة، غرداية الجزائر،2011، ص 142.

2 _ المرجع نفسه، ص 158.

وأتباع."[1] تمثّل تجسيد هذه الحركة الجديدة في خطابات الشيخ إبراهيم بيّوض من دروس التفسير والدعوة والوعظ، فجعل محور عمله الدعوي المسجد وربط أفراد المجتمع به حتّى أصبح يُدعى بالمجتمع المسجدي الذي وضع قواعده وأسُسه، كما أسّس مدارس حرّة بجوار المسجد، إضافة إلى أمور أخرى من الحياة الاجتماعيّة كان المسجد محورا لها، نودُّ أن نبيِّن بعض جوانب ذلك في المطلب الآتي:

2 المجتمع المسجدي:

يُعدُّ المسجد في المجتمع المزابي محور التربيّة في الحياة الاجتماعيّة، "الذي يتمثّل دورُها التربوي في ذلك الخطاب الدعوي المتواصل على مدار أيام السنة حول مواضيع التربيّة والتوجيه والاستقامة، وعرض سيرة النبي عليه الصلاة والسلام، وسيرة صحابته الكرام، وسيرة الصالحين ، وإسقاطها على الواقع، ودعوة الناس للاقتداء والاقتفاء، وتحمُّل مسؤولياتهم التربويّة."[2] كان تأثير الخطاب المسجدي على حياة الأفراد واضحاً في سلوكاتهم، حيث تولّد فيهم الشعور بالرقابة الاجتماعيّة، وأصبح الأفراد منصاعين وملتزمين بالأخلاق العامة، وحذرين من مخالفة القوانين العُرفيّة، والأنظمة التقليديّة. فمن ذلك كان المسجد هو المؤسّسة الأولى من حيث الأهميّة؛ فهي المرتبة الأولى في سلّم الهرم الاجتماعي بالنسبة إلى المُؤسّسات الأُخرى. "يرى الشيخ بيّوض أنّ المسجد كمُؤسّسة اجتماعيّة لا تُضاهيها في الأهميّة أيّ مُؤسّسة أُخرى لما اجتمعت فيها من خصائص ومميِّزات، فالمسجد مكان تغشاه كلّ الشرائح الاجتماعيّة، رجالاً ونساء، شيباً وشُبّاناً وكهولاً. كما أنّ للمسجد جوّاً خاصاً لا يُوجدُ في غيره، حيث يشيع فيه طُهرٌ ورُوحانية، يفضيان على الكلام روعة وجلالاً، فيكون له من الأثر في النفوس، بحيث لا يحصل ذلك الأثر إذا كان الشخص نفسه يُلقي الحديث في موضع آخر، وهذا الجوُّ اكتسبه المسجد من جلال الله تعالى وعظمته، فقد أذن أن تُرفع ويُذكر فيه اسمه."[3] أضحى المسجد في فكر الشيخ

1 _ المرجع نفسه، ص 204.

2_ المرجع نفسه، ص 321.

3 _ المرجع نفسه، ص 341.

بيّوض هو المكان الأفضل والأنسب لتبليغ الخطاب الدعوي، ثمّ ربط بقيّة مُؤسّسات المجتمع به، بجعل الفاعلين فيها في اتصال دائم ومُستمر مع هيئة العزّابة المسجديّة.

3 المسجد والأنساق الاجتماعيّة:

أ. المسجد والنسق التعليمي:

اهتمّ الشيخ بيّوض ومن معه من حلقة العزّابة بالمجال التعليمي للناشئة، فسعوا جاهدين لإنشاء هياكل للتعليم

من كتاب ومحضرة ومدرسة ومعهد، وكان التركيز على تعليم أمور الدّين واللغة العربيّة وفضائل الأخلاق، يقول الشيخ بيّوض في ذلك: "سبقت لنا بحمد الله دعوات في هذا المجال منذ سنين. وهو ما طبّقناه عملياً بعد مجهودات جبّارة. فقامت هذه المؤسّسة العتيقة لمعهد الحياة إلى جانب المسجد صرخاً شامخاً للتربيّة المحمّديّة ومناراً للإسلام. وتلك هي فناعتُنا منذ أن خطونا الخطوات الأولى في الإصلاح الدّيني الاجتماعي...وذلك لما يكون بين المؤسّستين من تلازم وتكامل في تحقيق الهدف المنشود من العملية التربويّة، وهو تكوين الفرد الصالح الذي يحمل بين جنبيه ضميراً حيّاً وقلباً سليماً."[1] كان الغرض ممن وصل المدارس بالمسجد هو تعلّق الناشئة بعُمّارها وبالأعمال التي تُقام فيها، يُوضّح ذلك الشيخ بيّوض بقوله: "ولولا ضيق المجال الحيوي حول المسجد واتساع دائرة العمران لأثرنا أن تكون المدارس الابتدائيّة هي الأُخرى قريبة من المسجد. وهل أخطأ أسلافنا عندما أنشؤوا الكتاتيب القرآنيّة بجوار المسجد؟. كلاّ إنّهم يُدركون بحسِّهم الفطري مدى تأثير القدوة في الولد الصغير، وهو يُشاهد جموع المصلّين يتطهّرون، وكيف يُؤدّون صلاتهم جماعة، وكيف يستجيبون للنداء وهم يهرعون إلى بيوت الله زرافات ووحداناً."[2] وهذه الميزة موجودة إلى يومنا حيث تكون المدرسة لاصقة بالمسجد وهي تابعة لهيئة العزّابة، وخصّصوها للتعليم الدّيني القرآني واللغة العربيّة.

---

1 _ المرجع نفسه، ص 341،342.

2 _ المرجع نفسه، ص 342.

ب. المسجد والنسق الاجتماعي:

ارتبطت العشيرة والأسرة والعائلة بالمسجد، وذلك باحترام آراء العزّابة والامتثال بأوامرهم والانتهاء عمّا نهوا عنه، فكان الخطاب المسجد الناقل الرسمي لما يُشرَّع ويقنَّن ويُضبَط من طرف هيئة العزّابة، فكان يُركِّز على التوعية والترشيد، وبيان الواجبات والحقوق والمعاملات، والاهتمام بكلّ أحوال المجتمع وأوضاعه؛ لذا كان التركيز على تحريض الفئات الاجتماعية لحضور دروس الوعظ والإرشاد والمواظبة عليها."استطاع الشيخ بيّوض تحبيب المسجد ودروسه إلى كلّ شرائح المجتمع لدرجة استغلال الشباب المغترب أن يتّخذ كلّ الوسائل لئلا تفوته المواسم والأعياد لحضور دروس الشيخ بيّوض، فضلاً عن تتبُّعها بواسطة الأشرطة لمّا ظهر التسجيل، فحبّب وتلامذته الذين واصلوا منهجه احترام المسجد والعزّابة وقراراتهم، فأصبح للمسجد هيئته والانصياع لما يأمر وينهى، وكذا بالنسبة لمشايخ آخرين ودورهم."[1] عندما يتّفق العزّابة على إحداث بعض قوانين عُرفيّة أو تعديل في بعضها خاصة ما يخصّ بتنظيم الأعراس والأفراح والأتراح، فإنّه يُعلن مسبقاً عن إقامة درسٍ في المسجد خاصٍ بذلك.

ج. المسجد والنسق الاقتصادي:

اهتمّ الخطاب المسجدي في المجتمع المزابي بالحياة المهنيّة والاقتصاديّة من خلال بيان الأحكام الشرعيّة للمعاملات الماليّة والتجاريّة، كما أنّه قام بتوعية أفراد المجتمع بالعلاقة الصحيحة بين الدّين والدنيا، وكيف أنّ صلاح أحوالهم الدنيويّة بصلاح الدّين، ثمّ أنّ الدنيا مطيّة للآخرة وذلك بعمارتها بأعمال الخير والسعي في طلب الرزق، وأنّ العمل عبادة مهما نوعه، وعدم التواكل وترك الأسباب. كانت علاقة الخطاب المسجدي بالنسق الاقتصادي "من خلال توعية الناس بمفهوم هذا المال الذي رُزقوا به فهو مال الله تعالى قبل أن يكون مالهم، لذا فعليهم أن يشكروه على ما رزقهم، ويصرفوه في مسالكه الحلال، بعدما جمعوه من طرُقه الحلال، فيحثّهم الخطاب المسجدي على الإسهام في التبرُّعات والصدقات وتمويل المشاريع

1 _ صالح عمر اسماوي، **العزّابة ودورهم في المجتمع الإباضي بمزاب**، الجزء الثالث، المطبعة العربيّة، غرداية، 1426هـ/2005م، ص 1121.

الخيريّة من مدارس ومساجد ومعاهد ومن يتولّى تسييرها وعمارتها من أداريين وعمّال وأساتذة وتلاميذ وطلبة.[1]

د. المسجد والنسق العمراني:

يتميّز التصميم المعماري العام لقرى وادي مزاب بشكله الهرمي؛ إذ تبدأ المنازل من أعلى الجبل ثمّ تأخذ بالانحدار إلى سفحه، يأخذ المسجد مكانه في أعلى نقطة شامخاً بصومعته ليتوسّط البلدة ويُشاهد من جميع الجهات، حتّى يبقى دائماً في الذاكرة الجماعية كمرجعيّة دينيّة واجتماعيّة. "يقول الشيخ إبراهيم القرادي عن مكانة المسجد في عُمران وادي مزاب:«اختاروا مكانه في أعلى نُقطة وأرفع مكان من القرية وهو تعبير صادق ومحسوس عن المكانة المعنويّة التي يضعون فيه المسجد من البنية الاجتماعيّة التي تُظِّم الحياة في البلدة».[2]" ولتيسير الوُصول إلى المسجد واختصار المسافات شقُّوا الشوارع والطرق بكيفية تُؤدّي كُلُّها إلى المسجد.

هـ. المسجد والنسق السياسي:

استقلّ المسجد في المجتمع المزابي عن السلطة الحاكمة من جميع الارتباطات، وبالدرجة الأولى استقلاليّة الخطاب الدعوي الذي يتماشى وطبيعة المجتمع وخصوصياته، عملت هيئة العزّابة كلَّ ما في وُسعها لتحافظ على استقلالية مساجدها، خاصة حين أرادت السلطة الجزائريّة بعد الاستقلال أن تُلحق المساجد بالوزارة الوصيّة، وجعل مُوظّفيها تابعين لقطاع الوظيف العمومي. "يقول الشيخ بيّوض مُبيِّناً موقفه ورأيه من هذه القضيّة بما يلي: «والعجب كلّ العجب من هؤلاء القوم...حين يُريدون من هذه المهام الدّينيّة التي يُتقرّب بها إلى الله أن تُصبح وظائف إداريّة يتقاضى عليها أصحابها أجراً قلّ أو كثُر؟...ولذلك اتفقنا في مجلس عمي سعيد[3] أن نرفض الرفض البات القطعي كلّ محاولة لإدماج مهام المساجد في الوظيف

1 _ قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، المرجع السابق، ص 343.

2 _ الموضع نفسه،

3 _ هو مجلس أعلى لهيئات العزّابة من جميع قُرى مزاب.

العمومي، واستغنينا عن كلِّ مساعدة تُقدّم إلينا من مصلحة ما، حفظاً لقداسة بيوت الله أن يعبث بها العابثون، أو تكون غرضاً لخدمة مصالح أو أشخاص أو جهات معيّنة».[1]

هذه هي الفلسفة المسجديّة التي انتهجتها الحركة الإصلاحيّة لمجتمع وادي مزاب، وهي مُستمدّة من العهد الأوّل لنشأة نظام العزّابة، حيث أصبح المجتمع يحتكم إلى الهيئات العرفيّة وعلة رأسها حلقة العزّابة، التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالمسجد في كلِّ مهامها وصلاحياتها، حتّى سُمِّيَ هذا المجتمع بالمجتمع المسجدي.

4 الرجل الدّيني في المجتمع المزابي:

يُسمّى الرجل الدّيني في المجتمع المزابي بالعزّاب وهو الاسم الذي يُميّزه عن العامة على اعتبار عِدّة مُواصفات، فهو ذو مكانة دينيّة واجتماعيّة يتولّى من خلالها مسؤوليّة متّصلة في مهامها بنظام العزّابة والمسجد، وعليه ينبغي توضيح ذلك في العناصر الآتية:

أ. تعريف العزّاب

لغة:

"عَزَبَ يَعْزُبُ عُزْبَةً وعُزُوبةً: لم يكن له أهلٌ أي لم يتزوّج. عَزَبَ يَعِزُبُ عُزُوباً: بَعُدَ وغاب وخفي فهو عَازِبٌ، العَزِيبُ: الرجل يَعْزُبُ أي يبْعَدُ عن أهله وماله."[2]

اصطلاحاً:

"العزّابة وأحدهم عزّابي. هذه اللفظة استعملت لقباً لكلّ من لزم الطريق، وطلب العلم وسير أهل الخير وحافظ عليها وعمل بها، فإن حسن جميع هذه الصفات سُمِّي عزّابيّاً. مفهوم العزّابة يُفيد إذا معنى العزوبة، وهي الإنفراد ، فأطلق على الذين انقطعوا عن الدّنيا إلى الاشتغال بالدّين علماً وعملاً. يُوضّح البرادي معنى الابتعاد والاعتزال بقوله:«...وذلك إذا اعتزل العوائق الدّنيا». وهذا يزيد توضيحاً في التقيّد السابق، إذ يُوضّح ذلك بالاشتغال والاهتمام

1 _ المرجع نفسه، ص346.

2 _ المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الواحدة والأربعون، دار المشرق، بيروت، لبنان، 2005، ص 503.

بالدّين وتعلّمه ومعرفة أحكامه، ليسير العزّابي بمقتضى أحكام الله عن بَيِّنةٍ من أمره، ويُطبِّق ذلك في حياته العمليّة نظاماً وسلوكاً، لما له من مسؤوليّة كُبرى في المجتمع."[1]

في حقيقة الأمر لم يبقَ من هذه المفاهيم مُنطبقة على العزّاب في عصرنا الحاضر، ولم تعد هناك مواصفات تخصّ العزّاب وتعزله عن العامة، إلاّ بعض الأعمال التي يتصدّرها من المهام المسجديّة والاجتماعيّة. يقول في ذلك الأستاذ محمّد عبد النور: "لم تعد عبارة "حلقة العزابة" المفهوم المركزي . حيث يعتمده أغلب الباحثين في المجتمع المحلي الميزابي عليه كمضمون محوري له؛ كون المجتمع المحلي اليوم دخلت عليه متغيرات داخلية أساسية بدّلت وحولت وقسّمت فيه بما لم يتيسر البقاء على الولاء المطلق للحلقة، فكيف بالباحثين يعدّونه وإلى يومنا هذا المفهوم المركزي؟!"[2]

ب.العزّابة والمجتمع:

هيئة العزّابة في المجتمع المزابي هي السلطة العليا خاصة في عهدها الأوّل، فهي تتكفّل بإدارة الشؤون الاجتماعيّة؛ دينيّاً وتربويّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً. تتفاعل كلّ هذه المجالات على أساس المنطلق الدّيني والخلفية العقديّة للمذهب الإباضي، لتُشكِّل وضعاً اجتماعيّاً خاصاً ومميّزاً. فالمسؤوليّة الأولى التي تقع على عاتق العزّابة هي التبليغ عن الله فكلّ جوانب الحياة وإقامة الحجّة على العباد. "رسالة العزّابة شاملة لكلّ جوانب الحياة، لأنّهم يُبلِّغون عن الله دينه وأحكامه، ويَقْتدون بخير الأنام محمّدﷺ في التبليغ والترشيد والتعليم، ويدعون إلى الأخلاق الإسلاميّة الرفيعة.رسالتهم ارتكزت على تنظيم حلقات العلم ونشره وتنظيم دروس الوعظ والإرشاد، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، على أساس كلام الله وحديث الرسول ﷺ فهما المرجعان الأساسيان والرئيسيان ولذا نعتا وما تولّد عنهما بـ (مصادر التشريع) وهي القرآن والسنّة والإجماع والقياس."[3]

---

1 _ صالح بن عمر أسماوي، المرجع السابق، الجزء الأوّل، ص 269، 295.

2 _ محمّد عبد النور، **الخطاب المسجدي في وادي مزاب**، موقع الملتقى، تاريخ النشر : 23-04-2006.

3 _ المرجع نفسه، الجزء الثالث، ص 1085.

5 مهام العزّاب:

مهام العزّاب في المجتمع المزابي كثيرة ومتنوّعة؛ فهو حاضر في كلِّ مجالات الحياة الاجتماعيّة، بصفة رسميّة من الهيئة المسجديّة التابع لها، ولكلّ من أعضاء حلقة العزّابة مهام مُحدّدة يتولاها ويُنفِّذها.

من أهم المهام التي تخصّ العزّاب، المهام المسجديّة حيث يقوم بالآذان وإمامة الصلوات المكتوبات وتنظيم دروس الوعظ والإرشاد، والمواظبة على عمارة المسجد، ثمّ تسيير المناسبات الدّينيّة. كما أنّه يتولى مهمّة الإفتاء وإصلاح ذات البين، إضافة إلى كلِّ ما يتعلّق بأُمور الجنائز. يقوم العزّاب أيضاً بالإشراف على مراسيم الزواج خاصة إبرام العقود وتتويج العريس بلباس الخاص بالعزّاب رمزاً للمعاني الروحيّة والدّينيّة، رجاء أن يقتدي به العريس، ويجعله مرجعية له فيما استشكل عليه من أمور حياته.

كانت مهام العزّاب في القديم أوسع ممّا عليه الآن، فلم يعُد بعضها قائماً، كزوال نظام الحسبة الذي كان قائماً على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تحت إشراف العزّاب. ولم يعد كذلك نظام البراءة قائماً ؛ "يبدو جليّاً عجز بعض حلقات العزّابة حاليّاً عن ردّ الشارد إلى الجادة، والمعتدي عن حقوق أهله أو المقصِّر فيها وإن كانوا أقليّة قليلة جدّاً، ولكن لو رجعت حلقة العزّابة إلى استعمال البراءة الشخصيّة لما حصل هذا الشرود. التخلّي عن استعمال براءة الهجران ضدّ مُعتدّ يورث – بمرور الزمن – الهزال لنظام العزّابة والعشائر ويفسح المجال لتخطّي الحدود، وبالتالي عدم التحكُّم في المجتمع على قاعدة (إنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن."[1] لقد تراجعت كثير من أدوار العزّاب بشكل ملحوظ فلم يعد يتمتّع بالسلطة التنفيذيّة التي أُسِّس عليها نظام العزّابة عند نشأتها، ولم تعد كذلك تلك المقاييس للانخراط في العزّابة، لذا سوف نعرض بعضاً من تاريخانية العزّابة في المطلب الآتي.

1 _ المرجع نفسه، ص 1145.

6 العزّابة والتصوّف:

"يرى هيجل في الدّين القدرة على إبراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل ويطبقها، ولكي تفسح هذه القدرة المجال لبلوغ فكرة الله، يجب أن ينفذ الدّين إلى روح الشعب وعاداته، يجب أن يكون حاضرا في مؤسسات الدولة وفي ممارسات المجتمع، وأن يعبر عن الأسلوب الذي يفكر فيه بنو البشر، ويعتبرون الدّين بوصفه مجالاً لوصايا العقل العملي التي تطبع النفس والقلب."[1] لذا فإنّ الدّين يرتبط بالحياة الاجتماعيّة ارتباطاً وثيقاً من خلال تأثير وظائفه في جميع المجالات الروحية والتربويّة والاقتصاديّة والسياسيّة، بغضّ النظر عن نوع الدّين واختلاف الثقافات عبر المجتمعات. والمجتمع المزابي يعتبر الدّين مصدر الحياة الاجتماعية فهو حريص على إقامة مؤسّساته العرفيّة بتطبيق تعاليمه، ونشر مبادئه في الأوساط الاجتماعية، للحفاظ على مَوْروثه الثقافي وإعادة إنتاجه. وفي ذلك نرى من المهم أن نتطرّق إلى بعض آثار التصوُّف في حياة هذا المجتم

أ. العزّاب والحياة الروحيّة:

لتوضيح هذه النقطة يجب الرجوع إلى الجذور الدّينيّة للمجتمع المزابي المتمثِّلة في الخلفيّة المذهبيّة وعلاقتها بالتصوّف، فالمذهب الإباضي الذي يعتنقه المجتمع المزابي كان له موقفاً حذراً من الوقوع في زلات التصوّف، "فمن ادّعى محبّة الله تعالى وخالف كتابه أو سنّة رسوله الواجبة، فهو كاذب. وليس من حُبِّه الطّرب، والصفق باليد عند ذِكْره، أو اهتزاز الرأس، أو الرقص، والحقُّ ما قاله الجنيد، أنّ التصوّف إتِّباع ما عليه السنّة، وحقيق بالعبد أن يُحبَّ الله بأن لا يُخالفه، وبأن يُعظِّمه ويَكْره سخطه. ولذلك فُسِّرت المحبّة بإرادة الطاعة."[2] فالتصوّف عند الإباضية هو تزكية النفس باعتياد الأفعال الصالحة ومُجاهدة النفس في الحفاظ عليها، حتّى تطمئنّ إليها وتستلذُّها فتصير بالعادة كالطبع بعدما كانت مُستثقلة، يستدعي ذلك فترات انقطاع لشحن الدافع الداخلي من أجل العودة إلى عمارة الأرض والاستخلاف فيها.ذلك أنّ اعتزال الدنيا وهجران العمران لا يفي بالغاية من خلق الإنسان ومخاطبته بإعمار الأرض،

---

1 _ مونيس بخضرة، **فينومينولوجيا الدّين**، موقع مؤمنون بلا حدود، دون تاريخ النشر.

2 _ يحيى الأطرش، **ملامح التصوُّف الإباضي المغاربي**، دار التنوير، الجزائر، 2017، ص 44.

﴿...هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ... ﴾[هود61] "وإذا قُمنا بإسقاط هذا المدلول على الواقع الإباضي نجد علي يحيى معمّر يذكر أنّ اشتقاق كلمة (العَزّابة) من العُزوب أو العزّابة، وهي تعني العُزلة والغُربة والتصوُّف والتهجُّد والانقطاع في رؤوس الجبال، ويُقصد بها في الاستعمال؛ الانقطاع إلى خدمة المصلحة العامة والإعراض عن حظوظ النفس، والبُعد عن مشاغل الحياة، من أهل ومال وولد، فإنّ العزّابي لا يُعطي لهؤلاء من جهده ووقته إلاّ القليل، أمّا أعظم طاقته فيجب أن يَصرفها لله في خدمة المسلمين، دون مُقابل يتقاضاه على عمله، أو أجر يرجوه منهم، لأنّ أجره وحسابه على الله."[1] تتشابه مظاهر التصوُّف والرهبنة عند الإباضيّة بالتي عند الصوفيّة؛ "مثل: شيخ الحلقة، الطلبة والمريدون، الانعزال، البعد عن الأهل، تفضيل الاختلاء في غار بعيداً عن المدينة، توحيد نوعية الرداء، لون الرداء، التخلّي عن شعر الرأس، التمسُّك بنظام أخلاقي صارم، والمتابعة الدقيقة لتفاصيل حياة المنضمّين الجُدد إلى الحلقة لإظهار مدى قُدرتهم على الصبر والتحمُّل...وما إلى ذلك من عناصر الالتقاء."[2] لم تكن هذه المعالم الصوفيّة رهبنةً واعتزالاً لدنيا الناس، بل مرحلة حتميّة ومنهج لتحصيل العلم واكتساب حياة روحيّة ثريّة، لإرضاء الخالق وتحقيق الاتِّصال به؛ من خلال التفاعل مع الخلق والانغماس في الحياة الاجتماعيّة. ذلك أنّ شخصية العزّابة تتطلّب أن تكون ربّانيةً؛ لتقدر على تحمُّل هموم العامة، وتُعينهم على قضاء حوائجهم، وتُبيِّن لهم ما استشكل عليهم في أمور دينهم ودنياهم،؛ ليتمكّنوا من الهداية والثبات على طريق الحقّ.

ب. أوصاف العزّاب:

"وربّما يتحقّق لنا ذلك حين نقرأ عن سيرة مجلس العزّابة في النصف الأوّل من القرن السادس هجري، وأوصاف العزّابي كما وضعها أبو عمّار عبد الكافي، حيث:

1) يتعيّن على العزّابة الابتعاد عن أُسرهم والعيش الدائم في الخلوة.

2) يتعيّن عليهم الصلاة بالجبال ليلاً، وعدم ارتداء سوى ألبسة صوفيّة.

---

1 _ المرجع نفسه، ص 47.

2 _ المرجع نفسه، ص 53.

3) يتعيّن عليهم أيضاً حفظ القرآن عن ظهر قلب، وأخذ أمكنتهم في الحلقة من دون إطلاق أدنى همسة.

4) على العزّابي أن يرغب في تحصيل العلم، والدفاع بلا ملل ولا كلل عن الضعفاء، والحفاظ على نظام المدينة.

5) وعلى الشيخ أن يتحلّى بالذكاء ويكون لبقاً ومُعتدلاً.

ما نلمحه من خلال هذه الأوصاف أنّها من قبيل ضرورة توفُّر بيئة تتصافى فيها القلوب والأرواح قبل مُباشرة العمل الإصلاحي في المجتمع، الأوصاف تماماً كما فعل نبيّنا محمّد ﷺ قبل بعثته، فليس الاختلاء في الجبال والصحاري أمراً دائماً وشُغلاً شاغلاً بل هو مرحلة وخطوة تقتضيها مُهمّة الدعوة والإصلاح."[1]

7 الكاريزما الدّينيّة في المجتمع المزابي:

لمعرفة الكاريزما في المجتمع المزابي، نُحاول أوّلاً توضيح معنى الكاريزما وتداعياتها.

أ. الكاريزما في المفهوم الفيبري

أطلق فيبر مفهوم الكاريزما على شخصية النبي الذي يُبشِّر بموجب رسالته بمذهب ديني جديد، أو نظام ربّاني مُعدِّل ومُغاير لنظام قديم، فهو مُؤسِّس لديانة جديدة أو مصلح لرسالة سابقة، يهدف عمله إلى التأثير على العلاقات الاجتماعيّة بإنشاء قانون جديد. من مميِّزات النبي أنّه ينشر فكرته من أجلها بالذات، على أنّها عقيدة وواجب مرتبطة بالخلاص. يتحدّث فيبر بأنّ هذه المميِّزات يُمكن أن يرثها أشخاص مميَّزون مثل المصلحون الدّينيون، وكما في أفكاره "يُمكن أن تتحوّل النبوّة إلى شخصيّة مُعلّم الأسرار النموذجيّة. فوق ذلك يُمكن أن يفسح النشاط الدّيني المجال أمام مظاهرَ براعةٍ نموذجيّةٍ، مثل التقشُّف والتصوُّف. يتكوّن التقشُّف من النشاط الأخلاق–الدّيني المصحوب بالشعور بأنّ الله يُوجّه هذا النشاط، بمعنى أنّ الكائن البشري يعتبر نفسه أداة المشيئة

1 _ المرجع نفسه، ص 55.

الإلهيّة."[1] يُصنِّف فيبر التقشُّف إلى شكلين: الأوّل يبتعد عن الناس ويقطع العلاقة مع الأسرة والمجتمع ، يتخلّى عن كلّ ملكيّة شخصيّة وعن كلّ اهتمام سياسي وفنّي وشبقي لكي يضع نفسه في خدمة الله وهذا ما يُسمّيه فيبر التقشّف الذي يرفض الدنيا على غرار الراهب الكاثوليكي. أمّا الشكل الثاني فهو التقشُّف الذي يُمارس وسط الناس على غرار الطهري الكلفاني الذي يعتبر الخليقة أيضاً أداة الله، لتمجيده من خلال النشاط المهني، وإتمام جميع أعمال الحياة باعتبارها واجبات مُرادة من الله. أمّا التصوُّف فله مفهوم آخر عند فيبر حيث "يَعتبر المتصوِّف نفسه وعاء الله أكثر منه أداة، ولا يعود المقصود هو التفرُّغ لنشاط دنيوي مُوافق لمشيئة الله، بل الوُصول إلى حالة قريبة من الله. بناء عليه ينبغي الزهد في الدنيا والازدراء بإغراءات الحياة اليوميّة. ولا يُمكن أن يتمكّن الله من مخاطبة الروح إلاّ بإسكات جميع اهتمامات المخلوق. على العموم يتعلّق الأمر بزهدٍ في الدنيا أكثر منه بابتعادٍ عن الناس. والهدف هو إيجاد الراحة في الله."[2] يُضيف فيبر أنّ في ذلك الانقطاع مع الله ينبغي الامتناع عن كلِّ نشاط وتفكير من أجل فراغ النفس عن كلِّ ما هو دُنيوي ليتحقّق بذلك الاتّصال الصوفي الذي بدوره يُمدُّ بمعرفة جديدة ومختلفة. "لا تقوم هذه الأخيرة على اكتشاف معارف وضعية جديدة، **إنّما على إدراك معنى العالم المتواطئ**، وبما هي كذلك فهي تزعم حتّى أنّها **معرفة عمليّة** حسب أقوال المتصوّفين. في الحالة القصوى يبدو التأمل الخالص ابتعادا عن الدنيا، إنّما هو في الحقيقة للسيطرة عليها بشكل أفضل غير أنّه لا ينبغي فهمه كاستسلام لأحلام، لأنّه يتطلّب تركيزاً خارقاً على حقائق أُخرى غير تلك القابلة للمراقبة وحسب."[3]

بهذه المفاهيم التي حدّدها فيبر للتصوُّف، يُمكننا إسقاطها على الطقوس الإسلاميّة، التي جاء بها النبي، ليس لينقطع عن الدنيا، وإنّما هي شحناً للذات من أجل التأثير على العلاقات الاجتماعيّة، وإضفاء المعنى على الحياة اليوميّة. هذه الحالة من الدمج بين الروحي والمادي،

1 _ جوليان فرادند، **سوسيولوجية ماكس فيبر**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دون تا ريخ النشر، ص 96، 97.

2 _ المرجع نفسه، ص 97.

3 _ الموضع نفسه.

هو الذي تَفْهَمه الشخصية النموذجيّة فتتحلّى به وتفعِّله في الحياة فتصبح قياديّة جذّابة لمن حولها من الجماهير.

ب.كاريزما الشيخ بيّوض وخطابه المسجدي:

شهد وادي مزاب حركة إصلاحيّة شاملة، تعاون مشايخها وأعوانها على تحمُّل المهام الدّينيّة والاجتماعيّة في بلداتهم على مستوى حلقات العزّابة ومجالس العشائر والأعيان، كلٌّ حسب قدراته وكفاءته وخبراته. إلاّ أنّه "ينبغي الاعتراف بالدور القيادي العظيم الذي قام به زعيم هذه الحركة الشيخ بيُّوض إبراهيم، الذي كان بالفعل محور كلّ هذه النهضة ومُحرِّكها وسندها ومرجها الفكري والشرعي والاجتماعي، ومُحرِّك كلّ أفعالها وأنشطتها، والناطق الرئيس باسمها والمعبِّر عن آرائها والمتّخذ لمواقفها والممثِّل الشرعي لها، والصدر الأمامي الأوّل المتلقّي لكلّ السهام الموجّهة إلى حركته من الجهات المعادية لها؛ من الاستعمار الفرنسي وأذنابه ومن حزب الجمود وأنصاره."[1] تصدّر الشيخ بيّوض صدارة المجتمع مع بعض رُفقائه الطلبة وبعض المشايخ السابقين، فأسندت إليه مهمّة التعليم ومهمّة الوعظ والإرشاد مباشرة بعد وفاة شيخه وأستاذه الحاج عمر بن يحيى المليكي، فكان خلفاً له في تحمّل أمانة الدّين ومُواصلة درب شيخه في الإصلاح الدّيني الاجتماعي. بعد فترة وجيزة نبغ في الخطاب الدعوي وكسب قلوب الناس وذاع صيته في قرى وادي مزاب وخارجها، خاصة بعدما عُيِّن شيخاً لحلقة العزّابة ببلدته القرارة سنة 1940م وتربّع على عرش المسجد ومنبره إلى حين وفاته سنة 1981م. اتّسمت دروسه بالاستمراريّة طيلة فترة حياته، فكان له على الغالب درسان في اليوم؛ درس بعد صلاة العشاء، ودرس بعد صلاة الصبح أو بين صلاتي الظهر والعصر. ولم ينقطع عنها إلاّ لعذر قاهر. وأمّا عن طبيعة دروسه فهي على ثلاثة أنواع:

1)"دروس تعليميّة هدفها تزويد جماهير الناس بثقافة إسلاميّة متنوِّعة، تُمكِّنهم من رفع مُستواهم المعرفي، ومن إدراك أُمور دينهم.

2) دروس عامة في الوعظ والإرشاد تُمليها الأحداث والمناسبات، والوقائع التي تمرّ بها البلدة أو وادي مزاب أو الجزائر أو العالم الإسلامي أو العالم.

---

1 _ قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، مرجع سابق، ص 350.

3) دروس تفسير القرآن الكريم، التي افتتحها من سورة الفاتحة واختتمها بسورة الناس، وكان من خلالها يعرض المجتمع على مأدبة القرآن الكريم ويُعالج أمراضَه وأسقامَه من خلال فهم آياته ومعانيه وإسقاطها على الواقع المعيش."[1] استفتح الشيخ دروس التفسير سنة 1935م واختتمها سنة 1980م، وهي السنة التي قبل وفاته.

كان للشيخ بيُّوض في دروسه المسجديّة منهجان: الأوّل اعتماده على كتاب مُعيّن يتتبّعه بالشرح حتّى يُنهيه، وأوّل كتاب بدأ به مشواره الدعوي هو كتاب (قناطر الخيرات) في ثلاثة أجزاء لمؤلِّفه الشيخ إسماعيل الجيطالي الذي تحدّث فيه عن الأخلاق وتزكية النفس. "شرع الشيخ بيُّوض في تدريس هذا الكتاب في صيف سنة 1343هـ/1923م واختتمه في ربيع 1357هـ/1938م،واستمرّ معه مُدّة أربع عشرة سنة. تحدّث الشيخ بنفسه عن أثر دروسه هذه في نفوس الجماهير بقوله: «أعتقدُ أنّ أكبر سبب لتركيز فكرة الإصلاح في القرارة، أو كما يُعبّر عنه اليوم الضمير الدّيني، هذا الضمير الذي تكوّن في جماهير القرارة، وكان له بعد ذلك أثر كبير في مُناصرة الإصلاح، وفي البذل والتضحية في سبيل الإصلاح، والفضل يرجع في هذا إلى درس المسجد في قناطر الخيرات»."[2] بالتوازي مع هذا العمل، قام الشيخ بشرح منظومتين شعريتين للشيخ أبي نصر في الأخلاق، كما وصفهما بكونهما من أحسن ما يعتمد عليه الواعظ في شرح الأخلاق الإسلاميّة. واصل الشيخ بيُّوض دروسه المسجديّة من خلال الكتب التي يرى فيها ما يُصحِّح تصوُّراتهم وعقائدهم وعباداتهم ومعاملاتهم، "ولأهميّة الجانب الإيماني العقدي في نفوس الناس وفي التزامهم بما فهِموه وفقِهوه من فرائضهم تُجاه ربّهم وتُجاه العباد، فإنّ الشيخ بيُّوض كان يعتني بهذا الجانب **في كلّ دروسه وخاصة في مُستهلّها** فيتعرّض إلى بيان معنى التوحيد، وإفراد الله بالعبوديّة والإخلاص إليه، ويُركِّز على معاني التوكُّل على الله والتفويض والاحتساب والرضا بقضائه وقدره، ويُذكِّر بالموت والاستعداد للرحيل إلى الآخرة والتزوُّد بالتقوى والعمل الصالح، والتفكُّر في المآل، وفيما ينتظر المرء من حضر وحساب، ومن ثواب وعقاب، ومن جنّة ونار. حتّى يدفع بهم إلى فعل الخيرات والتنافس

1 _ المرجع نفسه، ص 352، 353. بتصرف

2 _ المرجع نفسه، ص 353، 354. بتصرف

عليها، والكفّ عن المنكرات والمنهيات والابتعاد عنها."[1] بهذا المنهج وُفِّق الشيخ بيُّوض من إزالة كثير من الخرافات في المعتقدات والممارسات، فكان جلّ اهتمامه إصلاح الواقع الاجتماعي من كلّ جوانبه، لهذا الغرض رأى الشيخ بيُّوض أن يغيِّر منهج خطابه المسجدي إلى الاعتماد على القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة مباشرة، إضافة إلى نُصوص أدبية ومقطوعات شعريّة ينطلق منها في درسه. "يعرض الشيخ بيُّوض هذا الانتقال النوعي في دروسه المسجديّة بقوله: «لمّا ختمتُ هذه الكتب المذكورة للعامة في المسجد سلكت طريقة أُخرى في الوعظ، وهي أنّني أختار آيات قرآنيّة وأحاديث نبويّة، وأختار مقطوعات أدبيّة أخلاقيّة، فأجعلها نواة الدرس، فأشرحها... وأتطرّق من تلك النواة إلى الموضوع الاجتماعي الذي يُشغل بال الناس.»"[2] كما أنّه استمرّ في دروس التفسير لمدّة خمسة وأربعين سنة، تميّزت باطلاعه الواسع على كثير من التفاسير وانفتاحه على مختلف المدارس الإسلاميّة والتيارات الفكريّة التي استفاد منها جميعاً دون إقصاء، مع ما يفيض عليه من الهام ربّانيّ أثناء الدرس، "يقول الشيخ بيُّوض في توضيح حاله أثناء درس التفسير:«مع مُطالعتي لهذه التفاسير فإنّ الله تعالى يفتح عليّ من التفسير بأشياء كثيرة يُلهمني إياها، وأغلبها وقت الدرس، وأحسّ أنّني في وقت الدرس على أحوال لم أكن عليها من قبل، وأحسّ بقوّة فكريّة وانفعال لا أكون عليها في الأحوال العاديّة»."[3]

8 تطوُّر الخطاب المسجدي في وادي مزاب

من المنظور السوسيولوجي لحتمية التغيُّر الاجتماعي على مبدأ الصراع أو التثاقف، فإنّ المجتمع المزابي هو أيضاً مدفوع نحو فكّ العزلة عن الانغلاق على نفسه، بفعل التأثيرات الخارجيّة والداخليّة. فالحركة الإصلاحيّة التي بدأها الشيخ محمّد بت يوسف أطفيش، ثمّ واصلها تلميذ تلميذه الشيخ إبراهيم بيُّوض فأحكم زمامها وأنضجها حتّى أثمرت وأينعت. وأصدق ما يُمكن أن يُخبر التاريخ عنها أن حقّقت انتصارها على المحافظين في معركة الصراع الفكري الذي تحوّل إلى عدوان ومحاولات اغتيال نجا منها الشيخ بيُّوض في كلٍّ منها؛ سبب ذلك

1 _ المرجع نفسه، ص 356.

2 _ المرجع نفسه، ص 357.

3 _ المرجع نفسه، ص 364.

انفتاح الشيخ على ثقافات إسلاميّة أخرى، "كانوا يرون في شخصه العناد والتحرُّر وعدم التقيّد بالمذهب وبالأعراف وبسير الأجداد، فقد بدّل وغيّر وأفتى بما لم يعهده مجتمع وادي مزاب، وبم يُخلف الشائع من فقه المذهب الإباضي، كما أنّ أفكاره حول القضايا الراهنة في الحياة مُخالفة للتوجُّه العام للمجتمع ولهيئاته العرفية."[1] ذلك أنّ الشيخ بيُّوض ومن قبله الشيخ أطفيش لقيت حركتهما الإصلاحيّة نُكراناً وعداء؛ بتأثُّرها بالحركة الإصلاحيّة لعبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي من داخل الوطن، من خارج الوطن أمثال محمّد عبده وجمال الدّين الأفغاني، ممّا انعكس على الخطاب الإعلامي وعلى الخطاب المسجدي بشكل مباشر.

برزت شخصية ثالثة بِبَلْدة غرداية في أواخر السبعينيات وهي من الثمار اليانعة لجهد الشيخ بيُّوض؛ وهو الشيخ إبراهيم أدّاود الذي بدوره حاول تجديد الخطاب المسجدي في اتجاه الفكر السنّي الذي انبثق في المشرق. " تجدر الإشارة إلى الفارق الجوهري الذي أحدثته الحركة السنية بوادي ميزاب كون الخطاب التجديدي الذي جاءت به خطاب نخبوي في صميمه حيث اعتمد طرح الإتباع العملي لسنته صلى الله عليه وسلم وهو طرح يقتضي أساسا تحقيق الأحاديث وتخريجها و كما هو معلوم فإن ذلك اشتغال علمي بحت بما يقابل طرح الإصلاح الاجتماعي الذي أحدثته الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي وانتهجه الشيخ بيُّوض وهنا تحديداً يكمن التجديد المنهجي الذي جاء به الشيخ إبراهيم أدّاود بما يمكن أن يُطلق عليه تسمية الإصلاح الدّيني والفكري."[2] أنتج هذا الاتجاه السني في الثمانينات خطاباً جديداً في الفتوى ممّا أدّى إلى تأزُّم الخطاب المسجدي حيث أصبح دفاعي وكردّة فعل، حَوَّل الخطاب البيُّوضي الذي تركه في تزكية النفس والإصلاح الاجتماعي إلى إيديولوجية دينيّة اعتلت المنبر المسجدي لاستقطاب العامة وإقناعها بأفكارها.

مع دخول التسعينيات أفرز الخطاب المسجدي اتجاهات أخرى جدّ متناقضة، كانت كلّها امتداداً لتيارات دينيّة عالميّة، دخيلة على المجتمع المزابي فقسّمت إلى أتباع وأنصار لممثليها المحليين؛ بداية بجماعة الدعوة والتبليغ، على أنّ عملها رجوع إلى الدعوة المحمّديّة، وبعدها التيار

1 _ المرجع نفسه، ص 386 .

2 _ محمّد عبد النور، مرجع سابق.

السلفي على أنّه دعوى إلى الالتزام بمنهج أهل السنة والجماعة، وإن كان هذا التيّار هو محاولات أفراد، لم يعرفهم المجتمع في منبر المسجد. ثمّ بروز جماعة اصطلح عليها في العامة بالإحباط على أنّها تبحث فيما يُسمّى بالمسألة وهو ما يخصّ صاحب المعصيّة ومآله الأُخروي، التي عدّلت في منهجها إلى التدبُّر في القرآن، واستطاعت بذلك أن تخترق منابر بعض المساجد، وهي فكرة مُستجدّة من دولة عُمان تسعى لإحياء ما أصلحه الشيخ بيُّوض في جذور العقيدة الإباضيّة خاصة ما يتعلّق بالصحابة والانفتاح على الآخر.

مع الأحداث المستجدّة وسرعة التغيُّرات في هذا المجتمع المحلّي؛ تخرّج الشاب المزابي من الجامعة فكانت له الفرصة لاقتحام المنبر المسجدي خاصة بعد ظهور المنبر المتعدّد؛ "في أواسط التسعينيات بغرداية، أُسِّس مسجد الغفران، وشُيد على نمط المساجد المعاصرة، من حيث الزخرفة والعتاد، وتبنى القائمون عليه التعدديّة المنبريّة بصفة رسميّة، فلاقت الفكرة رواجاً منقطع النظير، وبدأ الناس يتيمَّمُون صوب المسجد، للسماع إلى متخصِّصين من قصور وادي ميزاب ووارجلان، ومن اتجاهات فكرية متعددة، فصار الخطاب بذلك متنوعاً وجذّاباً، لاستفادته من أساليب المدارس الفكرية المعاصرة، ومواكبة المستجدات العلميّة والأحداث السياسيّة العالميّة والداخليّة، والاهتمام بالمعاملات البنكيّة والربويّة، والاستفادة من خبرات العاملين في المؤسسات التربويّة والعلميّة، والأخذ بنصائح الأطباء، فتحول بذلك الخطاب المنبري من مواعظ دينيّة إلى محاضرات علميّة تلقى في المسجد بوسائل معاصرة كالكمبيوتر، والسلايط، والداتشو، والفيديو، وأرفقت كلمة "أستاذ" باسم الواعظ."[1] انتقل هذا النمط من الخطاب إلى المساجد الأُخرى، وتراجع دور العزّاب في الخطاب المسجدي خاصة بعد إعادة هيكلة المهام المسجديّة؛ فأُسندت مهام الدعوة والإعلام إلى الشاب المثقّف، ليستحدث بدوره هيكلة الخطاب المسجدي في شكل أيام دعويّة تُبرمج في موضوع محدّد يُستدعى له أهل الاختصاص. ورُغم هذه التطورات في الخطاب المسجدي بقيت الحلقات اليوميّة في كثير من المساجد ومصليات الأحياء بشكل روتيني تتراوح مكانها ولا يحضرها إلاّ القليل من عمّار المساج

1 _ مصطفى بن محمّد بن ادريسو، **تعدّد المنابر في مزاب**، موقع جمعية التراث، تاريخ النشر: 2008/07/06.

الخلاصة:

تميّز الخطاب المسجدي في المجتمع المزابي بأصالته العريقة منذ نشأة حلقة العزابة على يد أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي وإن كان قد أسّسه على شكل حلقات علم بالطرقة التقليديّة على حسب ظروف تلك البيئة. وعلى مرّ العصور و التغيُّرات الحاصلة في المجتمع المزابي لازال خطاب الوعظ ينبعث من المسجد، مستنفذاً لطاقات أصحابه ومخلّداً لآثار الزعماء الذين كافحوا من أجل إصلاح أوضاع المجتمع وسعَوْا مُجاهدين لهداية أفراده؛ بداية بالقطب الشيخ محمّد بن يوسف أطفيش، ثمّ بعده الشيخ إبراهيم بن عمر بيُّوض رائد الحركة الإصلاحيّة الذي اتخذ من الخطاب المسجدي الركيزة الأساسيّة للمجال الدعوي، فانطلق في دروس الوعظ منذ شبابه سنة 1922 إلى أواخر أيّام عمره حيث اختتم تفسير القرآن الكريم بعام قبل وفاته سنة 1981.

توالى الخطاب المسجدي في مزاب بعد عهد العزّابة ليستقطب الطبقة المثقّفة بل حتّى العامة من الناس من الذين تحرّكوا في المجتمع باسم تلك الجماعة أو تلك الحركة في عصر الانفتاحيّة والعولمة والتأثيرات الخارجيّة التي ما عهدها أهل مزاب؛ فقد تسرّبت بعض أفكار دّينيّة مُحْدَثة، وانتشرت في المجتمع، فأنتجت تناقضات في مضمون الخطاب وشكله، فهو باقٍ يتراوح مكانه إلى يومنا هذا.

التحقيق الميداني

الفصل الرابع: التحقيق الميداني

المبحث الأوّل: الإجراءات الميدانيّة

المبحث الثاني: التجربة الدّينيّة والموضوعات الغيبيّة

المبحث الثالث:التجربة الدّينيّة وأسلوب الخطاب

تمهيد:

استكمالاً لخطوات البحث نتطرّق إلى هذا الفصل الخاص بالإجراءات الميدانيّة، التي تعتبر حجر زاوية في الدراسات السوسيولوجيّة لكونها عمليات منهجية متعلّقة بمتغيِّرات الفرضيات، تُساعدنا على اختبار مدى تطابُق تلك الفرضيات مع الواقع من عدمه. وقبل ذلك لابدّ من التعرُّف على مجالات الدراسة المكانيّة والزمنيّة والبشريّة، والتعرُّف أيضاً بمجتمع البحث والعيّنة المستخرَجة منه. كما أنّنا سنعرض أهمّ المعطيات التي توصّلنا إليها من خلال الدراسة الاستطلاعيّة.

المبحث الأوّل:مجالات الدراسة:

1 المجال المكاني:

أُجريت الدراسة في أحد عشر مسجداً من مساجد المجتمع المزابي المحصورة في بلدية غرداية .

2 المجال الزماني:

تمّت هذه الدراسة خلال شهري جانفي وفيفري لسنة 2018.

3 المجال البشري:

شملت هذه الدراسة الخطباء والوعاظ في مساجد المجتمع المزابي.

4 مجتمع البحث:

يُعرّف مُجتمع البحث بأنّه: "مجموعة عناصر لها خاصيّة، أو عدّة خصائص مشتركة، تُميِّزها عن غيرها من العناصر الأخرى والتي يجري عليها البحث والتقصّي."[1] ومجتمع البحث

1 _ موريس أنجرس، **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية**، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر،الطبعة الثانية، الجزائر، 2006، ص 298.

في هذه الدراسة يشمل جميع الخطباء لصلاة الجمعة والوعاظ الذين يُمارسون دروس الوعظ المسجديّة التي غالباً ما تُقام بين صلاتي المغرب والعشاء في المجتمع المزابي، أغلب الخطباء لصلاة الجمعة يقومون بإلقاء دروس الوعظ، وهناك عدد كبير من الذين يُباشرون دروس الوعظ دون خطب الجمعة. ويوجد أيضاً عدد كبير من الأساتذة في جميع التخصُّصات الأكاديميّة يُستعان بهم في الدروس المسجدية خاصة عند إقامة أيام تحسيسِيَّة أو دعويّة.

يبلغ عدد الإجمالي لهؤلاء الخطباء والوعاظ 239 شخصاً، تمّ إحصاءهم من مسؤول الوعظ والإرشاد في كلّ مسجد.

5 العيّنة:

تُعرَّف العيّنة بأنّها: "مجموعة فرعيّة من عناصر مجتمع بحث معيّن."[1] وهناك عدّة إجراءات عمليّة لانتقاء عيّنة خاصة ومحدّدة إحصائياً تُناسب متطلبات البحث والتقنية المستعملة، فهي على عدّة أنواع.

تمّ اختيارنا في هذه الدراسة على العيّنة العشوائيّة البسيطة، وهي "أخذ عيّنة بواسطة السحب بالصدفة من بين مجموع عناصر مجتمع البحث."[2] فبعد أن حددنا مجتمع البحث في دراستنا المتكوِّن من 239 خاطب وواعظ، فبإمكاننا سحب 30 عنصراً نُجري عليهم تقنية الملاحظة المباشرة أثناء خطابهم ووعظهم، باعتبارها تقنية تطلّب عدداً أقلّ من المفحوصين مُقارنة بالتقنيات الأخرى.ذلك "أنّ البحث الكيفي يقوم على مبدأ **التشبع بالمصادر** هذا يعني التوقف عن جمع المعلومات من عناصر مجتمع البحث عندما نشعر بحصولنا على معلومات متكرِّرة وأنّه من غير المفيد أن نضيف معلومات أكثر من أجل فهم مشكلة الدراسة. إنّنا نصدر هذا الحكم عندما ندرك في لحظة معيّنة أنّنا نستطيع أن نتوقّع ما سنسمعه أو نُلاحظه أو نسجِّله، انطلاقاً ممّا رأيناه، أو سمعناه أو سجّلناه. لذا ينبغي علينا التوقف من حجم العيِّنة وعن جمع المعطيات."[3]

---

1 _ المرجع نفسه. ص 301.

2 _ المرجع نفسه. ص 304.

3 _ موريس أنجرس، مرجع سابق، ص 319.

6 الدراسة الاستطلاعيّة:

تهدف الدراسة الاستطلاعيّة إلى تحديد مشكلة البحث في الواقع الاجتماعي، وذلك باستطلاع الظروف المحيطة بالظاهرة وكشف جوانبها وأبعادها. في هذه الدراسة الخاصة بالخطاب المسجدي تحصّلنا على عيِّنة من خطب الجمعة ودروس الوعظ، مجموعة منها كانت مسجّلة في mp3 بلغ عددها 470 درساً بين مسجد الوادي ومسجد الغفران ومسجد الرحمات. ومجموعة أُخرى تمثِّل عناوين خطب الجمعة ودروس الوعظ، كانت مسجّلة في قوائم بعناوينها وأسماء أصحابها، بلغ عددها 1221 تمّ الحصول عليها من مسجد الإصلاح بحي تاوريرت ومسجد كركورة، فبلغ عدد الدروس 1691 درساً ولتحديد حجم المشكلة المتعلِّقة بالموضوعات الغيبيّة في الخطاب المسجدي، قمنا بفحص هذه الدروس من خلال عناوينها وتوصّلنا إلى نتائج الآتية:

اتّضح لنا أنّ أعلى نسبة للموضوعات الغيبيّة كانت في مسجد الوادي بقيمة 18.79% تليها قيمة 03.88% في مسجد الغفران، وتنخفض القيمة إلى 03.72% في مسجد كركورة، ثمّ قيمة 02.99% في مسجد الرحمات، وآخِر قيمة هي 01.06% في مسجد الإصلاح بحي تاوريرت. نُلاحظ أنّ النسبة المئويّة للموضوعات الغيبيّة مرتفعة في مسجد الوادي مُقارنة بالمساجد الأخرى.(أُنظر جدول رقم 2 في الملاحق) [1]

ويُمكننا إرجاع ذلك إلى أنّ الواعظ عرض سلسلة من الدروس سمّاها (سلسلة الرحلة الأخيرة) وحسب اطلاعنا على مُحتواها عبر mp3 فقد كان عن نعيم الجنّة من خلال القرآن الكريم حسب السُّوَر. وجدنا 74 عنواناً عن الموضوعات الغيبيّة من مجموع الدروس، أمّا نسبتها المئوية فهي 04.37% وخلُصنا إلى أنّ الاهتمام بالموضوعات الغيبيّة عند الخطباء والوعاظ كانت ضعيفة جدّاً، وهذا ما صرّح به أحد الخطباء في خطبة الجمعة ألقاها في مسجد الرحمات في شهر نوفمبر من سنة 2015 عنوانها (هادِمُ اللَّذات) أي الموت، يقول الخطيب عنها :

1 _ وضعنا الجداول الخاصة بالدراسة الاستطلاعيّة في الملاحق حتّى لا تُشوّش على القارئ أنّها من التحليل.

«حقيقة غابت عن الأذهان وقلّ ما يتعرّض لها الخطباء والوعاظ، لذلك أصبحت لدى الناس شكاً أو أشبه بالشك ».

بالنسبة للفترة التي أُلقيت فيها هذه الخطب والدروس فكانت في مسجد الوادي ومسجد الغفران لسنة 2015، وفي مسجد الرحمات للسنوات 2013، 2014، 2015، 2016. وفي مسجد الإصلاح بحي تاوريرت ومسجد كركورة للسنوات 2012، 2013، 2014، 2015، 2016.

تضمّنت الموضوعات الغيبيّة التي أُلقيتْ في المساجد المذكورة أعلاه مجموعة من العناوين (أُنظر جدول رقم3 في الملاحق)

لاحظنا من خلال ذلك الجدول أنّ أغلب العناوين جاءت في حلقة واحدة أو اثنتين، وهذا لا يستوفي حق العرض للموضوعات الغيبيّة وإن كانت متنوِّعة في مضامينها، وحسب اطلاعنا على محتوى بعض هذه الدروس فإنّ الواعظ قليلاً ما يُركّز على وصفها الدقيق كما ورد في الأحاديث النبويّة، وقد سألْنا أحد الوُعّاظ الذين لهم باع طويل في الخطاب المسجدي عن ذلك فأجاب أنّ فيها كثيراً من الإسرائيليات.

من جانب آخر استهدفت دراستنا الاستكشافيّة استطلاع بعض آراء الوعاظ والمتلقّين للخطاب المسجدي حول الموضوعات الغيبيّة، فكانت كلّ الآراء أنّ هذه الموضوعات هي قليلة في الخطاب المسجدي.

من خلال هذه الدراسة الاستكشافيّة نتوصّل إلى سُؤال انطلاق لهذا البحث وهو: **لماذا يقِلُّ اهتمام الخطباء والوعاظ بالموضوعات الغيبيّة في خطابهم المسجدي ؟**

7 خصائص العيّنة: جدول رقم (01) يُبيِّن عناوين الدروس ومجالاتها

ملاحظة رقم:	عنوان الدرس	المجال
1	التقليد الراشد والتقليد الفاسد	اجتماعي
2	هيمنة الله	إيمانيات
3	ذكر الموت	الغيب
4	تفسير آية:51-61 سورة مريم	تفسير(قصص الأنبياء)
5	الحوار وأهميّته	اجتماعي
6	كيف نحافظ على صحة الأسنان	الطب
7	قصة طالوت وجالوت	قصص القرآن
8	اختيار الزوجة	اجتماعي
9	معنى لا إله إلا الله	إيمانيات
10	عواقب النظر الحرام	فقه
11	مشروع نير للحوار الأسري	اجتماعي
12	نعمة الأولاد	اجتماعي
13	دلائل العقيدة الإباضية	فقه
14	الزهد في الدنيا	إيمانيات
15	حقيقة لا إله إلا الله	إيمانيات
16	المعاملة بالأخلاق	اجتماعي
17	التوازن بين العقل والنقل	فقه
18	نعم الله علينا	إيمانيات
19	التسبيح	عبادات
20	تربية البنات	اجتماعي
21	الابتلاء	إيمانيات
22	ثمرات ذكر الله	عبادات
23	تفسير:إنه هو البر	تفسير(إيمانيات)
24	تفسير: وإذ يرفع إبراهيم القواعد....	تفسير(قصص الأنبياء)
25	العقل المتفتح	اجتماعي
26	السيرة:عدي بن حاتم الطائي	السيرة
27	السيرة:غزوة ذات الرقاع	السيرة
28	كسب الإيمان والدعوة إلى الله	إيمانيات
29	وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون	إيمانيات
30	فقه الصلاة	فقه

نلاحظ من خلال الجدول أنّ مواضيع الدروس التي وردت في العيِّنة كانت في مجالات مختلفة، أمّا بالنسبة للموضوعات الغيبيّة ورد عنوان واحد وهو(ذكر الموت) في مجال الغيبيات، وفي الجدول الآتي نُبيِّن النسبة المئويّة لكلّ مجال.

جدول رقم(02) يُبيِّن مجالات دروس الوعظ

مجالات الدروس	التكرار	النسبة المئوية
اجتماعي	8	26,7%
تفسير(قصص الأنبياء)	2	6,7%
قصص القرآن	1	3,3%
السيرة	2	6,7%
إيمانيات	9	30,0%
عبادات	2	6,7%
طب	1	3,3%
غيب	1	3,3%
فقه	4	13,3%
المجموع	30	100,0%

من خلال الجدول السابق نُلاحظ أنّ أكثر المجالات تناوُلاً في دروس الخطاب المسجدي هو مجال الإيمانيات[1] بنسبة تُقدّر بـ: 30،0%. يلي ذلك المجال الاجتماعي بقيمة تُقدّر بـ: 26،7%. وهذا ما صرّح به أصاحب المقابلات أنّهم يهتمون بالمجال الاجتماعي كثيراً، ولو كان الموضوع في مجال الإيمان والعقيدة أو الفقه وغير ذلك فإنهم يربطون خطابهم المسجدي دائما بالواقع الاجتماعي، ويرجع ذلك إلى طبيعة المجتمع المزابي فهو مؤسس على الضمير الجمعي وما تُمثِّله المؤسّسات العرفيّة من أنظمة وتقاليد تشمل جميع الحياة الاجتماعيّة التي تقوم على التضحية والعمل لله، وذلك ما أكّده صاحب المقابلة رقم (4). لذلك يحضر مجال الإيمان بقوّة مع المجال الاجتماعي في الخطاب المسجدي للحافظ على خُصوصيات المجتمع وإعادة إنتاجها.

1 _ مجال الإيمانيات الواردة في العينة هي الكلام عن الإيمان عموماً، وإن كان الغيبيات من الإيمان إلاّ أنّها لم ترد بذكر مواقفها ووصفها الدقيق كما بيّنّاه في المفهوم الإجرائي، لذلك فصلناها عن الإيمانيات.

لم يرد مجال الغيبيات في العيّنة إلاّ مرّة واحدة بنسبة 3,3% في موضوع بعنوان (ذكر الموت) في الملاحظة المباشرة رقم (3) وحتّى نسبة الكلام عن الغيب فيه كانت ضعيفة حيث كان أغلب كلامه عن حتمية الموت وفراق الأهل والأموال والأملاك، وكيف يعتبِر الحاضرون في الجنازة بالدفن، وأنّ كثرة الحاضرين في الجنازة لا تنفع الميِّت في أيِّ شيء. ولم يذكر من الغيب إلاّ أنّ الميِّت يرى أعماله، وسنعود إلى هذه القطة في المبحث الثالث.

جدول رقم (03) يبيِّن المدّة الزمنية للدرس

المدّة الزمنية للدرس	التكرار	النسبة المئوية
15 د - 30 د	9	%23.33
31 د - 45 د	7	%30
46 د – 60 د	14	%46.66
المجموع	30	%100

أكثر تكرار يظهر في الجدول هو 14 للفئة أطول مدّة زمنية للخُطب والدروس المسجدية، من 46 د إلى 60 د وهي بنسبة %46.66 . يليها تكرار 9 للفئة المتوسِّطة من 31 د إلى 45 د بنسبة 30%. ثمّ أقلّ تكرار وهو 7 لأقلّ مدّة من 15د إلى 30د بنسبة 23.33%.

من خلال المعاينة المباشر للدروس المسجدية فإنّ تعليل المدّة الزمنية للدرس للفئة أقلّ، وللفئة المتوسطة هو بداية الدرس بعد مجلس تلاوة، يستغرق 15د إلى 20د. وأمّا بالنسبة لأطول مدّة فإنّ الدرس يبدأ مباشرة بعد ركعتي السنة لصلاة المغرب ويستمرّ إلى قبيل وقت إقامة صلاة العشاء.

جدول رقم(04) يُبيّن سمة اللحية عند الخطباء والوعاظ

اللحية	تكرار	النسبة
وافرة	11	%36.66
محسّنة	11	% 36.66
قليلة	8	%26.33
المجموع	30	%100

نلاحظ أنّ أعلى نسبة في الجدول هي 36.66% تمثّل الخطباء والوعاظ الذين لديهم لحية وافرة. ونفس النسبة للذين يقومون بتحسين لحاهم أي بنسبة 36.66%. أمّا اللحية القليلة الذين يكادون يُشبهون الحلّيق فهم بنسبة 26.33%.

جدول رقم (05) يُبيِّن مدى ارتفاع الصوت لدى الخطيب أو الواعظ

الصوت	التكرار	النسبة
هادئ	16	%53.33
متحمّس	11	%36.66
مرتفع أحياناً	1	%3.33
منفعل	2	%6.66
المجموع	30	%100

أعلى نسبة في الجدول يمثّلها الخطباء والوعاظ الذين يُباشرون خطابهم بصوت هادئ وهي 53.33%. يلي ذلك الخطباء والوعاظ الذين يُباشرون خطابهم بصوت مُتحمّس وهم بنسبة 36.66%. أمّا أقلّ نسبة فهي 3.33% يُمثّلها كلّ من الذي يرفع صوته أحياناً، وحسب ملاحظاتنا المباشرة فإنّ ذلك يتمُّ عند ذكر المخالفات الشرعية أو الاجتماعية، كما في الملاحظة رقم 4 و24 و28. والآخر الذي صوته منفعل بنسبة 6.66% وهو الواعظ صاحب الملاحظة رقم 8 وكان أغلب درسه عن المخالفات الشرعية والاجتماعية في الخطوبة والمعاشرة الأسرية بعد الزواج.

جدول رقم (06) يُبيِّن لباس الخطيب أو الواعظ

اللباس	التكرار	النسبة
عرفي	8	%26.66
غير عرفي	22	%73.33
المجموع	30	%100

نلاحظ أنّ أعلى نسبة في الجدول تُمثّل الخطباء والوعاظ الذين لا يلتزمون اللباس العرفي[1] بنسبة 73.33%. والذين يلتزمون اللباس العرفي هم بنسبة 26.66%. يدلّ هذا على الظهور الواسع للاتجاه السني الذي لا يتقيّد بالعرف المسجدي. وهو تراجع ملحوظ في السَّمت العزّابي، إضافة إلى تراجع حصر الوعظ في العزّاب، واستقطاب الأساتذة وذي الاختصاصات في جميع مجالات الحياة والفروع العلميّة.

جدول رقم (07) يُبيّن الوسيلة المعتمدة في إلقاء الخطاب المسجدي

الوسيلة	التكرار	النسبة
الحاسوب	6	%20
كتاب	5	%16.66
أوراق	10	%33.33
سبورة	2	%6.66
ارتجالي	7	%23.33
المجموع	30	%100

يُبيِّن الجدول أن الوسيلة الأكثر استعمالاً لدى الخطباء والوعاظ هي الأوراق بنسبة 33.33%، ممّا يدلّ على أنّهم يقومون بتلخيصات وتحضير الدرس. والذين يقومون بإلقاء الدرس ارتجالياً

1 _ نقصد باللباس العرفي اللباس الخاص بالعزّاب أو الرجل الدّيني، وهو نوعان الأوّل رداء أبيض يلفُّ على كامل الجسم بطريقة خاصة يُدعى بالمزابية "أحولي"، والثاني هو العمامة حيث تُوضع على الرأس وتُدار على الرقبة.

فهم بنسبة 23.33%. يليهم الذين يستعملون الحاسوب بنسبة 20%. ثمّ الذين يستعملون الكتاب بنسبة 16.66%. ثمّ الذين استعملوا السبورة فهم بنسبة 6.66%.

جدول رقم (08) يُبيِّن هيئة الواعظ أثناء إلقاء الدرس

هيئة الواعظ	التكرار	النسبة
جالس إلى مكتب	22	73.33 %
جالس على الأرض	4	13.33 %
واقف	4	13.33 %
المجموع	30	100 %

نلاحظ من خلال الجدول أنّ أغلب الخطاب المسجدي تمّ والواعظ جالس إلى مكتب بنسبة 73.33 % . تليها نسبة 13.33 % تمثّل كل من الذين يختارون الجلوس على الأرض رغم وُجود مكتب في المسجد، مع الذين باشروا خطابهم بالوقوف بنفس النسبة.

يتبيّن لنا من هذه الملاحظات أنّ استعمال المكتب في الوعظ من الأمور المستحدثة في الوعظ المسجدي إذ لاحظنا تطوُّراً ملحوظاً في تجهيزات المسجد كوُجود لوحات إلكترونية لتوقيت الآذان والصلاة، ونوعية جيِّدة لأداء مكبِّرات الصوت، وجود مثبِّت جهاز العرض ، وُجود مُثبِّت الكاميرا، لوحة خاصة لتثبيت أوراق الإعلانات بعضها مطبوع بالألوان ما يدلُّ على وُجود طابعة خاصة بالمسجد، إنارة كافية وجيِّدة خاصة أمام المحراب، فراش من النوعية الجيِّدة كما يُثبَّت جزء منه على أسفل الجدران أو تُغطّى بالألواح، كما أنّ كل المساجد مجهّزة بأجهزة التدفئة وبمُكيّفات الهواء.

ما جعل جلوس الواعظ على الأرض يتراجع هو استحداث تسجيل الدرس بالصوت والصورة ممّا استلزم إحضار المكتب واستلزم أيضاً تعليق خلفية مطبوعة وراء المكتب.

أمّا الوعظ بالوُقوف فهو ما جاءت به جماعة الدعوة والتبليغ، إلاّ أنّهم تراجعوا عنه إلى الجلوس على الكرسي في أغلب الأحيان. كما أنّ الاتجاه القرآني استحدث استعمال السبورة عند الوعظ فاستلزم الوُقوف.

المبحث الثاني: مدى حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب

ذكرنا في المفهوم الإجرائي للتجربة الدّينيّة أنّه من الصعب مُلاحظة مؤشراتها في الواقع، لكونها حالة تخصّ علاقة الإنسان بالله، ولا يُمكن التعرف عليها بالظاهر المباشر إلاّ من خلال بعض العلامات والدلالات التي قد تبدو في نوايا وأفعال صاحبها، ونُحاول فيما يلي استكشاف مدى حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب من خلال المعطيات التي جمعناها من الملاحظات المباشرة والمقابلات التي أجريناها مع الوُعّاظ.

لا شكَّ أنّ الواعظ في نتاج خطابه المسجدي يعتمد في جانب منه على مخزونه الثقافي المعرفي الذي حصّله من تنشئته الاجتماعية ومن مهاراته الخاصة، كما أنّه في جانب آخر يخضع نتاج خطابه إلى الاهتمامات والمعاني الروحية، فهو خطاب ينبعث من عمق التجربة الدّينيّة للواعظ، يَعرضه على المتلقّين بأسلوب يكشف عن مخزون تلك التجربة الدّينيّة كما أشرنا إلى ذلك في الإشكالية، فدوافع اختيار الموضوع والأسباب التي تتحكّم في نمط أسلوب الخطاب الذي يُعرَض به؛ سوف يكشف لنا عن نوعية التجربة الدّينيّة لدى الواعظ وهذا ما نُحاول الوُصول إليه من خلال التحليل الآتي.

جدول رقم(09) يُبيِّن ارتباط مدّة الدرس بالوسيلة المستعملة في إلقاء الدرس

مدّة الدرس	الوسيلة المستعملة في إلقاء الدرس					المجموع
	أوراق	مرتجل	حاسوب	سبورة	كتاب	
30 د - 15 د	3	1	2	1	1	8
	30,0%	14,3%	33,3%	50,0%	20,0%	26,7%
45 د - 31 د	1	2	2	1	2	8
	10,0%	28,6%	33,3%	50,0%	40,0%	26,7%
60 د - 46 د	6	4	2	0	2	14
	60,0%	57,1%	33,3%	,0%	40,0%	46,7%
المجموع	10	7	6	2	5	30
	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %

نُلاحظ من خلال الجدول السابق أنّ أعلى نسبة هي لوسيلة الأوراق بقيمة **60,0%** وهي في فئة أطول مدّة **46-60** د، تليها نسبة **57,1%** لوسيلة الارتجال وهي أيضاً في فئة أطول مدّة، يلي بعد ذلك وسيلة الكتاب بنسبة **40,0%** متمثّلة في فئة **31-45** د، من خلال ذلك

نلاحظ أنّه كلّما زادت مدّة الدّرس اعتمد الواعظ في إلقاء درسه على الأوراق بالدرجة الأولى ثمّ الكتاب في الدرجة الثانية.

صرّح كلّ من مبحوث المقابلة رقم(1) ومبحوث المقابلة رقم (2) أنّهما يوليان اهتماماً بالغاً في تحضير الدرس المسجدي ويستغرق ذلك من ساعة إلى ساعتين وفي بعض الأحيان أكثر كما صرّح صاحب المقابلة رقم (3) أنّ اختباره للموضوع والبحث في المصادر قد يستغرق أسبوعاً في بعض الأحيان خاصة إذا كان الموضوع لخطبة الجمعة، كما صرّح صاحب المقابلة رقم (4) أنّه يُخصّص الفترة ما بين العصر والمغرب لتحضير دروسه المسجديّة رُغم أنّه تاجر.

نستخلص من هذا الجدول مدى قدرة الواعظ على الممارسة الفعلية للوعظ ومدى تأثيرها على المتلقّين، اعتماداً على مدى تحضيره للدرس والمدّة الزمنية التي يستغرقها، وحسب وضع الخطاب المسجدي المعتاد في المجتمع المزابي الذي يكون وقته بين صلاتي المغرب والعشاء، فإنّ متوسط المدّة الزمنية فيه هي خمسة وأربعون دقيقة، فرغم هذه المدّة القصيرة لاحظنا من خلال المقابلات والملاحظات أنّ الوُعّاظ يهتمون بتحضير الدرس؛ وهذا يعني أنّهم يعتمدون على مخزونهم الثقافي ورصيدهم المعرفي الذي يتحصّلون عليه بالرجوع إلى الكتب والمراجع كما هي مذكورة في المقابلات، فهل هذا المخزون كافٍ لأن يُؤثّر في المتلقّين؟

يُوضّح صاحب المقابلة رقم (2) أنّ التحضير وحده لا يكفي فلابدّ من الإخلاص وصدق النية، وهذا من دوافع التجربة الدّينيّة، وقد كشف لنا صاحب هذه المقابلة أنّه قبل كلّ درس يُخصّص ركعتين بعد ركعتي سُنّة المغرب يتوجه فيها إلى الله بدعاء خاص حتّى يجعل في درسه تأثيرا لدى المتلقّين.

يؤكّد صاحب المقابلة رقم (1) هذه النقطة بقوله: « بصراحة فيه تضحية يأخذ أحدنا سلسلة لسنوات بدون مقابل ويُواظب عليها على حساب المشاغل الأخرى هو جهاد بأتمّ معنى الكلمة، فالله أعطاني عِلماً يجب أن أزكّيه».

من خلال هذه التصريحات نستدلّ أنّه لا شكَّ لدى نوايا الوُعّاظ أنّ خطابهم مرتبط بعلاقة شديدة الارتباط بالله؛ فالدافع الذي جعلهم يُمارسون الخطاب المسجدي بهذا الشكل المستمر والمبني على التضحية هو مقابل الخلاص الأخروي والدنيوي؛ الأجر والثواب في الآخرة، والصحة والعافية وتَيْسير الأمور في الدنيا، وهو تماماً كما ذكرناها في الإطار النظري في

مقاربة فيبر حيث يقول: «أنّ الأشكال الأكثر أوليّة للسلوك الذي تُحرِّكه عوامل وبواعث دينيّة أو سحريّة، يتوجّه نحو هذه الحياة الدُّنيا. على الأفعال المكتوبة والمقرّرة مقدّماً من قبل الدِّين أو بواسطة السِّحر أن تُنجز وتُستكمل حتّى يُمكن الحصول على السعادة وطول العمر على فوق هذه الأرض». إضافة إلى بعض النوايا غير السليمة التي تدفع الشخص إلى الوعظ كالسمعة والرياء؛ كما أشار إلى ذلك صاحب المقابلة الثانية عندما سألناه هل هناك من الوعاظ من هو غير مؤهّل فذكر ممّا أجاب (الرياء وحبّ الظهور). فهذه النوايا والمعاني التي يُعبّر عنها الواعظ تكشف عن علاقة خطابه بتجربته الدّينيّة في جانب منها .

الجانب الآخر الذي يكشف عن نوعية التجربة الدّينيّة لدى الواعظ نتوصّل إليه من خلال بعض ما ورد في الملاحظات والمقابلات عن سمات بعض الوُعّاظ فيما يخصّ نوع الموضوع التي يشغل اهتمام الواعظ، ونستعين بالجدول الآتي:

جدول رقم(10) يُبيِّن ارتباط مجالات دروس الوعظ بالوسيلة المستعملة في إلقاء الدرس

مجالات دروس الوعظ	الوسيلة المستعملة في إلقاء الدرس					المجموع
	أوراق	مرتجل	حاسوب	سبورة	كتاب	
اجتماعي	5	0	2	0	1	8
	50,0%	0,0%	33,3%	0,0%	20,0%	26,7%
تفسير (قصص الأنبياء)	2	0	0	0	1	3
	20,0%	0,0%	0,0%	0,0%	20,0%	10,0%
السيرة	1	0	0	0	1	2
	10,0%	0,0%	0,0%	0,0%	20,0%	6,7%
إيمانيات	2	4	0	1	2	9
	20,0%	57,1%	0,0%	50,0	40,0%	30,0%
عبادات	0	1	1	0	0	2
	,0%	14,3%	16,7%	,0%	,0%	6,7%
طب	0	0	1	0	0	1
	,0%	,0%	16,7%	,0%	,0%	3,3%
غيب	0	0	1	0	0	1
	0,0%	0,0%	16,7%	0,0%	0,0%	3,3%
فقه	0	2	1	1	0	4
	0,0%	28,6%	16,7%	50,0%	0,0%	13,3%
المجموع	10	7	6	2	5	30
	100,0%	100,0%	100%	100%	100%	100%

من خلال الجدول نُلاحظ أنّ مجال الإيمانيات الذي يُشكّل 30,0% وهي أعلى نسبة مقارنة بالمجالات الأخرى، تُمثّل فيها وسيلة الارتجال أكبر قيمة تُقدّر بـ: 57,1%، تليها قيمة 26,7% محدّدة في مجال الاجتماعيات تُمثّل فيها أكبر قيمة لوسيلة الأوراق تُقدّر بـ: 50,0% . نستنتج أنّ كلاً من وسيلة الارتجال والأوراق هما الأكثر اعتماداً عند الوُعّاظ.

في مجال الإيمانيات يعتمدون على الارتجال؛ يُفترض في ذلك أنّه يرجع لما يملكون من رأسمال الدّيني، حسب مفاهيم بورديو (الهابيتوس الروحيّة) هي المعرفة الدينيّة والكفاءات الدّينيّة بوصفها نتاجا للعلاقات الاجتماعيّة، على أساس أنّها أُصولاً ثمينة في اقتصاد السلع الرمزية. أمّا في المجال الاجتماعي فيعتمدون على تسجيل بعض النقاط في دفتر أو ورقة كوسيلة

يستعين بها في إلقاء درس الوعظ. أمّا بالنسبة لمجال الغيبيات فقد وردت بنسبة ضعيفة جدّا تُقدّر بـ 3,3% في موضوع واحد بعنوان (ذكر الموت) استعمل فيها الواعظ جهاز الحاسوب مع الدطاشو بنسبة 16,7% من مجموع المجالات الأخرى التي استعمل فيها الحاسوب عرض فيه صُور لجنازة في مقبرة.

استناداً إلى الجدول رقم (2) وما ذكرناه من التفسير الاجتماعي فيما يخصّ اهتمام الوُعّاظ بمجال الإيمانيات والمجال الاجتماعي، وبالمقارنة مع ما استخلصناه من المقابلات نُحاول الاستدلال والكشف عن نوعية التجربة الدّينيّة لدى الخطيب؛ يُجيب صاحب المقابلة الرابعة عندما سألناه قال: « في الحقيقة لو نأتي إلى منهج الرسول لم يكن يُباشر الوعظ دائماً بدليل قول أحد الصحابة أنّ رسول الله كان يتخوّلهم بالموعظة مخافة السآمة عليهم، ولكن نحن، الوضع الاجتماعي هو الذي حتّم علينا أن نباشر الوعظ دائماً في المسجد بل تعدّاه إلى الأعراس والجنائز، وحتّى في الجنائز لم يكن الرسول يعظ في كلّ جنازة، فنحن نُقاوم من أجل إصلاح ما فسُد من أحوال وأوضاع المجتمع». إنّ مثل هذا التصريح يدلّ على نوايا وتصوُّرات خاصة تتمثّل في احتقان الخطيب على سوء الوضع الاجتماعي فهو يرى نفسه مسؤولاً أمام الله، خاصة وقد أشار في سياق كلامه أنّه تخرّج من معهد الحياة بالقرارة وأنّه مستظهر للقرآن الكريم. وذلك ما خوّله لممارسة الخطاب المسجدي، والحقيقة أنّ الخطباء والوُعّاظ في المجتمع المزابي على صنفين صنف مستظهر لكتاب الله من خريجي المعاهد والمدارس الحرّة القرآنية، وصنف من خريجي الجامعة خاصة في العلوم الإسلامية.

يُفترض أنّ هؤلائي الوعاظ من الصنفين يكسبون رأسمال روحي يُمثّل سلعة رمزية يعرضونها في خطابهم المسجدي على أساس المنافسة القائمة على العرض والطلب؛ فكثير من الوُعّاظ استقطبوا عدداً كبيراً من الزبائن المتلقّين الذين يستهلكون تلك السلعة التي هي من نتاجهم أنفسهم من خلال تفاعلهم الاجتماعي، والأمر الثاني في استهلاك تلك السلعة أنّها تُعرض في أسلوبٍ هو في بعض الأحيان من طبيعة المستهلِكين يتميّز ببعض من المزاح والفكاهة.

في هذا المنعرج لمسيرة الخطاب المسجدي المزابي؛ تكشف الملاحظة السوسيولوجيّة عن تحوُّل في مخزون الخطاب لدى الواعظ من رأسمال روحي إلى رأسمال اجتماعي. يقول صاحب المقابلة الرابعة عندما سألناه: هل تُوافقون على أن يكون المسجد عامراً بدروس الوعظ كامل أيّام

الأسبوع؟ أجاب: «ليس بالضرورة، ولم يكن النبي يفعل ذلك (كان يتخوّلُنا بالموعظة) والصحابة كذلك، ولكن نظراً لكثرة الفتن، فتنٌ غزت الناس ليل نهار، ونحن من واجبنا أن نبذل مجهوداً وإلاّ لماذا نتكلّم في الأعراس والجنائز وهذا نوع من ملء الفراغ، لذلك على الداعية أن يغتنم الفرص في أيِّ مكان، خاصة الأماكن الاجتماعية مثل الجنائز والأعراس، صحيح أنّ النبي لم يكن يعظ الناس في الجنائز دائماً، ولكن المجتمع هو الذي فرض علينا هذه الدروس». يُضيف صاحب المقابلة الثالثة عندما سألناه عن المستحدثات في الخطاب المسجدي قال: «المسجد انحرف عن مقصده؛ وجود الكاميرا، جعل دعايات لبعض الدروس أو لبعض الأشخاص، لا يوجد قال الله قال الرسول وإنّما قال فلان، وقال فلان ».

من خلال هذه التصريحات نستطيع أن نقول أنّ الرجل الدّيني الذي ميّز فيبر تديُّنه عن تديّن الجموع حيث أوردنا عبارته في الإطار النظري وهي:" إنّ تديُّن الورِع أو البطل يُعارض بالتالي تديُّن الجُموع –بطبيعة الحال نحن لا نقصد هنا بكلمة جُموع أن نُشير بأيّ حال من الأحوال إلى من هم في وضع اجتماعي أقلّ من منظور السلّم الاجتماعي الدّنيوي، إنّما إلى هؤلاء الذين لا يتمتّعون بأُذن موسيقيّة دينيّة." **نقول أنّ الوُعّاظ الذين يُمثلون الرجل الدّيني والجانب المقدّس قد تأثّروا كثيراً بالجانب المدنّس من تديُّن الجموع حتّى حملوه في خطابهم اعتباراً على أنّه إصلاحاً وامتداداً نحو الغيبي، وهم على غير وعي أنّ رأسمالهم الروحي قد تراجع في مخزونه الخطابي.**

تأكيداً على هذا الاستنتاج نسوق ما قاله أصحاب المقابلات عندما سألناهم: هل ترون أنّ هناك من يُمارس الوعظ وهو غير مُؤهّل؟

يقول صاحب المقابلة الأولى: « إذا كان يُوجد شيء من اللّوم يُلقى عليه، فمن الجانب الآخر يُوجد احتياج المساجد للوُعّاظ، فيستدعُون من هو غير مؤهّل لملء الفراغ. ثمّ ليس عندنا معهد أو كُليّة تُخرِّج هؤلائي المرشدين؛ كيف يخطبون الناس، كيف يُلقون درساً، كيف يُحضِّرون كلّ ذلك يحتاج إلى تكوين مع ما يُمكن أن يُوجد من استعداد فطري، فلا تُوجد مقاييس لاختيار الوُعّاظ ».

يقول صاحب المقابلة الثانية: « يُوجد، هناك من جرّ نفسه إلى منبر الوعظ وهو غير مؤهّل؛ إمّا عدم التحضير أو أسلوبه مبعثر، موضوعه غير سليم، صخب وتهجُّم، ثمّ الرياء وحبّ الظهور».

يقول صاحب المقابلة الثالثة: «قد يكون في درس مضار العِشرة السيئة للزوجة والطلاق وغيرها وهو يعيشها لا يقول لعلي أخاف الله وما أقول موجود في».

يقول صاحب المقابلة الرابعة: «الداعية يجب أن يُخلص عمله لله ولو تلقّى ملاحظات من الناس ولابُدّ أن تكون، ولكن يجب أن يجعل نُصب عينيه رضا الله هذه النقطة الأولى، النقطة الثانية هي القدوة كما يُقال القدوة قبل الدعوة، والإمام والداعية يجب أن يكون قدوة، كم من الدعاة أصرفوا الناس عن المساجد لأنّهم أساؤوا القدوة، لذلك أهم شيء هو القدوة سواء الإمام أو الداعية، ربّما يمرّ عليك ولا يُسلّم أو لا يردّ السلام أو له مشاكل مع أُمِّه أو أبيه أو شركائه فهذا لا ينبغي أن يقف أمام الناس ويخاطبهم».

إنّ ما جاء في هذه التصريحات يُؤكِّده بعض العامة فيما أصابهم من بعض الوُعّاظ من تصرفات سيئة وغير أخلاقية وقد تكون مُنافية لأحكام الدّين.

من خلال هذا التحليل نصل إلى أن نقول أنّه فعلاً قد قلّ حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب.

المبحث الثالث: التجربة الدّينيّة والموضوعات الغيبيّة:

نتناول في هذا المبحث فحص العلاقة بين التجربة الدّينيّة لدى الخطيب ومدى اهتمامه بالموضوعات الغيبيّة، اعتماداً على المعطيات التي جمعناها من الملاحظات المباشرة والمقابلات.

جدول رقم (11) يبين نسبة الكلام عن الغيب في الخطاب المسجدي

الكلام عن الغيب	التكرار	النسبة المئوية
0 - 2	26	%86.66
3 - 5	4	%13.33
6 - 8	0	%00.0
المجموع	30	%100

يُبيِّن الجدول نسبة اهتمام الخطباء والوعاظ بالموضوعات الغيبيّة، فإذا كان وُرودها في الخطبة أو الدرس قليلاً جدّاً كذكر كلمات أو تلميح أو إشارة فإنّنا نُعطي لها قيماً محصورة من 0 إلى2، وإن كانت وردت على شكل مواقف فنعطي لها قيماً محصورة من 3 إلى5، وإن كانت هي موضوع الخطبة أو الدرس ووردت بكامل تفاصيلها أعطينا لها قيماً محصورة من 6 إلى8.

أعلى نسبة في الجدول هي %86.66 تُمثلها القيم المحصورة من 0 إلى3 كما في الملاحظات رقم:1و2 ثم من 6 إلى 13 ثمّ من 15 إلى 26 ثمّ 30. تليها نسبة %13.33 تمثلها القيم المحصورة من3 إلى5 كما في الملاحظات رقم: 3،4،14،27،28. والنسبة الأخيرة في الجدول هي %0 تمثلها القيم المحصورة من 6 إلى 8 .

من نتائج الجدول نستنتج أنّه ليس هناك اهتمام كامل لطرح الموضوعات الغيبيّة لدى الخطباء والوعاظ في خطابهم المسجدي، إلاّ أن تكون على شكل تلميحات وإشارات عابرة في سياق الموضوعات الأخرى.

جدول رقم (12) يُبيِّن ارتباط سمة اللحية عند الواعظ بنسبة الكلام عن الغيب في الدرس

سمة اللحية عند الواعظ	نسبة الكلام عن الغيب في الدرس			المجموع
	0-2	3-5	8-6	
وافرة	9	2	0	11
	30,0%	6,7%	0,0%	36,7%
محسّنة	10	1	0,0%	11
	33,3%	3,3%	0,0%	36,7%
قليلة	5	3	0,0%	8
	16,7%	10,0%	0,0%	26,7%
المجموع	24	6	0,0%	30
	80,0%	20,0%	0,0%	100,0%

نُلاحظ داخل الجدول أنّ فئة الوُعّاظ الذين يقلّ كلامهم عن الغيب(من0إلى2نقطة) تمثّل أعلى نسبة بقيمة 80,0% وتليها نسبة 20,0 % من الذين يتوسّط كلامهم عن الغيب (من 3 إلى 5 نقطة). ونجد في المقابل نسبة 36,7% تمثّلها فئة ذوو اللحية المحسّنة بنسبة 33,3% تُمثل أعلى نسبة من الفئة الذين يقلّ كلامهم عن الغيب، وتليها 36.7% تمثّلها فئة ذوي اللحية الوافرة بنسبة 30.0 %، وهم أيضاً من الذين يقلّ كلامهم عن الموضوعات الغيبيّة.

أمّا فئة ذوي اللحية القليلة التي تُمثّل 26,7% من مجموع المبحوثين ومنها 16,7% من الذين يقلّ كلامهم عن الموضوعات الغيبيّة.

نستنتج أنّ الوُعّاظ من ذوي اللحية القليلة لا يهتمون بالموضوعات الغيبيّة، مقارنة بذوي اللحية المحسّنة والوافرة. كما أنّنا نُلاحظ من خلال الجدول أنّه لا توجد فئة من الوعاظ يهتمون بالموضوعات الغيبيّة بشكل كامل وبكلّ تفاصيلها بما حدّدنا تنقيطه (من 6 إلى8) فهي بنسبة 00.0 %،

اجتماعياً نستنتج أنّ الوُعّاظ من ذوي اللحية المحسّنة والوافرة متقاربون جدّاً في طرح الغيبيات في خطابهم مُقارنة بذوي اللحية القليلة، فلازالت بعض صفات الواعظ التي تدلّ على الالتزام بالسّمت الدّيني، وإن كان في حقيقة الأمر أنّ توفير اللحية وتحسينها أمر موجود حتّى في عامة الناس، وهو مستحدث في المجتمع وظهر إثر التأثيرات الخارجيّة للصحوة الإسلاميّة

في تسعينيات القرن الماضي. مع العلم أنّ اللحية الوافرة من منطلق ديني كانت قبل ذلك من السمات الخاصّة بالعزّاب فقط.

من حيث الدلالة السوسيولوجيّة يُمكن القول أنّ التغيّرات الحاصلة في السّمْت العزّابي نتيجة التأثيرات الداخليّة والخارجيّة هي مُؤشّر لتراجع التجربة الدّينيّة، فنوعية التجربة الدّينيّة التي كانت في عهد العزّاب الأوّل تجعل صاحبها يُضفي على سلوكه معانٍ من نوع القداسة الروحيّة المتصلة بالمطلق. إنّ اللحية المحسّنة وفي كثير من الخطباء والوُعّاظ هي أشبه بالحلّيق، فهي علامة لنوع آخر من التجربة الدّينيّة التي ترتهن إلى الواقع بدليل قولهم: «إنّ الله جميل يُحبّ الجمال». وهذا ما يجعل تصوراتهم ونواياهم تطبع خطابهم بالارتهان إلى الواقع، ويكتفون ببعض الكلمات والإشارات القليلة عن الغيب.

جدول رقم (13) يُبيِّن ارتباط زيّ الواعظ بنسبة الكلام عن الغيب في الدرس

زيّ الواعظ	نسبة الكلام عن الغيب في الدرس			المجموع
	0-2	3-5	8-6	
عرفـــــي	8	1	0	9
	26,7%	3,3%	%0.0	30,0%
غير عرفي	16	5	0	21
	53,3%	16,7%	%0.0	70,0%
المجموع	24	6	0	30
	80,0%	20,0%	%0.0	100,0%

نلاحظ من خلال الجدول السابق أنّ أعلى نسبة هي 80,0% تمثِّل فئة 0–2 تقابلها نسبة 70,0% من الوعاظ الذين زيُّهم غير عرفي، منهم 53,3% وهم من نفس فئة 0–2 أي نسبة كلامهم عن الغيب في الدرس ضعيفة، تليها نسبة 30,0% من الوعاظ الذين زيُّهم عرفي منهم 26,7% وهم أيضاً من نفس فئة 0–2، ثمّ تظهر نسبة 16,7% تمثّل فئة 3–5 بنسبة 20,0% من مجموع المبحوثين(70,0%) الذين زيُّهم غير عرفي،

اجتماعياً نستنتج أنّ الوُعّاظ الذين لا يلتزمون بالزي العرفي هم من الأساتذة وأصحاب التخصّصات الذين يُستدعون للخطاب المسجدي ويوجد منهم من هو منخرط في العزّابة، على أنّ مقاييس وشروط الانخراط في العزّابة لم يَعُد يُعمل بها، كما صرّح بذلك صاحب المقابلة رقم

(2) أنّ أحد المشايخ قال بأنّ الشروط التي وضعها أبو عمّار عبد الكافي للانخراط في حلقة العزّابة–كما أوردناها في المجال النظري– كانت صالحة في زمانه، أمّا الآن فلابُدّ من استقطاب أصحاب التخصّص وضمِّهم للعزّابة. لذلك فإنّ كلامهم في تخصُّصاتهم واهتمامهم بالواقع جعلهم لا يهتمّون في دروسهم عن الغيب إلاّ بشكل قليل جدّاً. يُؤكّد صاحب المقابلة الثالثة ذلك عندما سألناه هل تطرّقتم إلى الموضوعات الغيبيّة بوصفها الدقيق؟ فقال:« هذا قليل وقليل جدّاً، وإنّما تكلمنا عن الموت والاستعداد له ومحاسبة النفس». وكانت آخر خطبة جمعة لهذا الواعظ في موضوع الموت بمناسبة سقوط الطائرة العسكريّة ببُوفاريك، وكان الكلام فيها عن الموت عامة كما ذكر.

من حيث الدلالة السوسيولوجيّة نستنتج أنّ التغيّرات التي طرأت في ظروف وطبيعة العزّابة، جعلت الوُعّاظ يُضفون على خطابهم المسجدي معان مرهونة بالواقع وإصلاح الحياة اليوميّة، على خلاف ما كانت عليه في عهدها الأوّل، حيث كان الخطاب المسجدي مهام خاص بالعزّاب الذي يُضفي على وعظه معاني إصلاح النفس والتزكية والتوجه نحو الحياة الآخرة، وهذا مُؤشِّر على تأثير نوعية التجربة الدّينيّة في مضامين الخطاب المسجدي؛ **فمن ثمّ أصبحت المضامين الغيبيّة قليلة جدّاً في اهتمام الخطيب.**

من خلال هذا التحليل الذي قُمنا به في هذا المبحث والمبحث الذي قبله نتوصّل إلى أن نقول أنّه:

كلما قلّ حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب تراجع اهتمامه عن الموضوعات الغيبيّة.

وهذا ما سنواصل التحقُّق منه من خلال النمط المثالي.

المبحث الرابع: التجربة الدّينيّة وأسلوب الخطاب

نتناول في هذا المبحث فحص العلاقة بين التجربة الدّينيّة لد الخطيب وأسلوب الخطاب، اعتماداً على المعطيات التي جمعناها من الملاحظات المباشرة والمقابلات.

جدول رقم(14) يُبيِّن نسبة الأسلوب التحكمي في درس الوعظ

نسبة الأسلوب التحكّمي في الدرس	التكرار	النسبة المئويّة
0 - 2	12	40,0%
3 - 5	6	20,0%
6 - 8	12	40,0%
المجموع	30	100,0%

من خلال الجدول السابق نُلاحظ أنّ أعلى نسبة للأسلوب التحكّمي تقدّر بـ: 40,0% المتمثِّلة في الفئة الضعيفة (0-2)، وفي الفئة القويّة (6-8)، ثمّ تليها نسبة 20,0% المتمثّلة في الفئة (3-5)، ويعني ذلك أن الوُعّاظ إذا تطرّقوا إلى الأسلوب التحكّمي فإنّهم يطرحونه بقوّة ممّا يدلّ على الكثافة النفسية التي يحملونها عن الحالة الاجتماعيّة.

جدول رقم (15) يُبيّن ارتباط مجالات الدروس بنسبة الأسلوب التحكّمي في الدرس

مجالات الدروس	نسبة الأسلوب التحكّمي في الدرس			المجموع
	0-2	3-5	6-8	
اجتماعي	4	1	3	8
	13,3%	3,3%	10,0%	26,7%
تفسير(قصص الأنبياء)	0	2	1	3
	0,0%	6,7%	3,3%	10,0%
قصص القرآن	1	0	0	1
	3,3%	0,0%	0,0%	3,3%
السيرة	1	0	1	2
	3,3%	0,0%	3,3%	6,7%
إيمانيات	3	1	4	8
	10,0%	3,3%	13,3%	26,7%
عبادات	0	0	2	2
	0,0%	0,0%	6,7%	6,7%
طب	1	0	0	1
	3,3%	0,0%	0,0%	3,3%
غيب	1	0	0	1
	3,3%	0,0%	0,0%	3,3%
فقه	1	2	1	4
	3,3%	6,7%	3,3%	13,3%
المجموع	6	12	12	30
	20,0%	40,0%	40,0%	100,0%

نُلاحظ من خلال الجدول أنّ أعلى نسبة للأسلوب التحكُّمي كانت في الفئتين(3- 5) و(6-8) تقدّر بـ 40,0% تقابلها أعلى نسبة في كلٍّ من مجال الإيمانيات والمجال الاجتماعي تقدّر بـ: 26,7. أقوى فئة للأسلوب التحكّمي (6-8) كان في مجال الإيمانيات بنسبة 13,3%.

أمّا في المجال الاجتماعي فكان الأسلوب التحكُّمي في الفئة الضعيفة (0-2) بنسبة 13,3%. ثمّ تظهر نسبة 6,7% المتمثِّلة في كلٍّ من مجال التفسير والفقه تقابلها فئة المستوى المتوسِّط (3-5) من الأسلوب التحكُّمي.

نُلاحظ أنّ الأسلوب التحكُّمي متمثِّل بالزيادة والنقصان فهو موجود بنسب أعلى في المجالات الأكثر تداولاً في الوعظ وهي مجال الإيمانيات والمجال الاجتماعي، والملاحظ أيضاً أن الأسلوب التحكُّمي حاضر حتّى في المجالات الأخرى ولو بنسب قليلة، ويرجع ذلك إلى ما صرّح به أصحاب المقابلات أنّ أيّ موضوع يطرحونه في الخطاب المسجدي إلاّ ويربطونه بالواقع الاجتماعي.

نستنتج أنّ فئة من الوُعّاظ الذين يهتمون في خطابهم المسجدي بالمجالات الإيمانيّة والمجال الاجتماعي يُركِّزون على السلبيات والمخالفات والهفوات التي يرتكبها عامة الناس، ولكنّهم يُعالجونها بأسلوب تحكُّمي؛ يقول الواعظ في الملاحظة المباشرة رقم (28): «لا يأتي الإيمان على الكراسي وتحت مكيِّفات الهواء...، إذا رُؤوا ذُكر الله وليس إذا رُؤوا ذُكر الإسمنت والفيرو والبنيان. أين نتحصّل على اليقين ليس في الدكاكين ليس في المدرسة ليس في الجامعة. المرأة تُحاسِبُ محارمها يوم القيامة تقول لَمْ تُعلِّمني الدّين وسَمَّنْتَنِي لجهنّم. هناك ناس لا يعرفون سُنن الرواتب. كثير من الخدمات الاجتماعية مفتوحة 24/24سا ولكن المسجد صلِّ وارفع الصَّبَّاةْ ». ورد أيضاً في الملاحظة رقم (22): «لسانه يذكر وقلبه لاهٍ. يُصلي وهو غير حاضر روحياً يعرف أنّه ليس يُصلي ما يبقى من الصلاة إلاّ الرياضة، لا يخرج منها بشحنة إيمانية. الكثير منهم يُصلي وهو عاصي. الشباب ينقرون صلاتهم».

وأمّا في المجال الاجتماعي يقول الواعظ في الملاحظة رقم (20): «نشاهد عدم الحياء عند البنات في الشوارع أصبحت متغطرسة من مشاهدة التلفاز. خروقات للبنات في وسائل الاتصال ونحن غافلون اِسألوا الأساتذة عمّا يجدون من بعض الصور والأشرطة وأرقام الهواتف. أرى البيوت خاوية من التربية، الأب في العمل والأمّ لاهية. من الأساتذة من يُخصّص صف للبنات وصف للذكور فهو لم يفعل شيء. لا خير في الحجاب العصري. انتشر الفساد كثيرا».

يُمكن أن نُؤوِّل الدوافع التي أدّت إلى ظهور الأسلوب التحكُّمي لدى الوُعّاظ في خطابهم المسجدي إلى تصوُّراتهم عن المتلقّين الذين يُخاطبونهم، وهذا ما سيُبيِّنه الجدول الآتي.

جدول رقم (16) يُبيّن ارتباط عدد المتلقين بنسبة الأسلوب التحكّمي في الدرس

عدد المتلقين	نسبة الأسلوب التحكّمي في الدرس			المجموع
	0-2	3-5	6-8	
أقل مـــــــن 30	2	0	1	3
	6,7%	0,0%	3,3%	10,0%
30 - 50	3	2	5	10
	10,0%	6,7%	16,7%	33,3%
50 - 70	4	2	6	12
	13,3%	6,7%	20,0%	40,0%
أكثر مـــــــن70	3	2	0	5
	10,0%	6,7%	0,0%	16,7%
المجموع	12	6	12	30
	40,0%	20,0%	40,0%	100,0%

نلاحظ من خلال الجدول أنّ أعلى نسبة لعدد المتلقّين متمثّلة في فئة (50-70) تقدّر بقيمة 20,0% أي هي الفئة أكثر مواظبة لحضور الوعظ، تُقابلها فئة الأسلوب التحكُّمي القوي في الدرس(6-8)، تليها 16,7% من عدد المتلقّين في فئة (30-50) تقابلها نفس فئة الأسلوب التحكُّمي القوي (6-8). أمّا أعلى نسبة لعدد المتلقّين في فئة أكثر من 70 تُقدّر بقيمة 10,0% يُقابلها فئة الأسلوب التحكُّمي الضعيف في الدرس (0-2)، كما أنّ نفس هذا المستوى من الأسلوب التحكُّمي يُمارس على المتلقّين من فئة أقلّ من 30 بنسبة 6,7% .

نستنتج أنّ الوُعّاظ معتادون على الأسلوب التحكُّمي بمختلف مستوياته فهو يزيد وينقص مقارنة بتفاوت حضور المتلقّين، **إلاّ أنّ النقطة المهمّة التي ينبغي أن نركّز عليها هي مقاصد ونوايا الوعّاظ من الأسلوب التحكُّمي؛ فهم يرون أنّهم يُشخصون الداء المنتشر في الواقع الاجتماعي وهم بذلك يقومون بإصلاح الوضع، ويظهر من خطابهم للمجموعة القليلة الموجودة أمامهم وكأنّ المجتمع ممتثل بأسره أمامهم**، فبعض الوُعّاظ دون وعي منهم يرمون المتلقّين بالمعاصي ويُوجّهون خطاب مباشر للمتلقّي؛ كما ورد في الملاحظة رقم(17) :«يعرف نعم الله ويعصيه. هناك من يذكر النعم ولا يُرجعها إلى الله. لم يُعجب بلون سبغ سيارته فسبّ خالقه. **أنت لاهٍ مع البُنيان والأفيرات لا أحد يُسيطر على عقلك**. فهناك من يحمل في دينه

تناقضات مثل الذي يرى 10/10 فهو بدون ضوء لا يرى؛ لا يوجد عنده غربال فكم من مخالفات في الطلاق! ثمّ يأتي الهلاك ونقول لماذا؟ وهو مثل ما وقع لجنّات سبأ فالهلاك يأتي من الله بسبب المعاصي». وفي الملاحظة رقم(29) وردت نفس المعاني :«عندنا معصية في قلوبنا لم تسمح لنا الفرصة لفعلها؛ غيبة، نميمة، سرقة، عزمتَ على المعصية فانتظر العقاب. هناك سرقات بالملايين من مؤسّسات التجارة وأبناؤنا هم الذين يسرقون. وهناك ردّ لأحكام الله فهذا ليس بإيمان كامل مثل الظلم في الطلاق، أنزل إلى العشيرة ومن يتولّى الصلح يُخبرك». في نفس الملاحظة يستعرض الواعظ قوله تعالى من سورة مريم ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (60). ويُعلّق على ذلك بقوله: «من المفروض هذه الآية تُخزينا حتّى كُلّنا نتوب **ولكن لزلنا، أتكبّر على الله أتوب أم لا؟ وأتسوّف اليوم وغداً وبعد غد».**

حتّى الموضوعات الغيبيّة التي وردت في العيّنة ولو بنسبة ضعيفة لم تسلم من الأسلوب التحكّمي، جاء في الملاحظة رقم(9): يسمع الإنسان عن نعيم الجنة ولا يهتم به. على الإنسان أن يستحضر إذا لم يدخل الجنة فهو في النار. ما سبب إهمال حقيقة الآخرة. أغلب الناس يُطفئ عقله بسبب الوسط العام. كما جاء في الملاحظة رقم (15): منذ أن بدأنا الصلاة نسمع هناك غيب ونقول هل سوف يظهر. هناك صعوبة في التفاعل مع الحقائق التي في كتاب الله. الإنسان يجعل عنده آلهة:المال الزوجة الأولاد ولكن أمر الله يؤخره.

نُرجع هذا النوع من الأسلوب التحكُّمي الذي يُطرح في الخطاب المسجدي إلى الشحنة النفسية لدى الواعظ عن الواقع الاجتماعي في جانبه المرير الذي يُضفي عليه تصوُّرات خاصة ما يدفعه إلى إفراغها في خطابه المسجدي.**تتمثّل تلك التصوّرات لدى الوُعّاظ أنّهم مسؤولون أمام الله لذلك فهم يؤوِّلون عملهم الخطابي نحو الغيبي. لذا فإنّنا نُؤوِّل ظهور الأسلوب التحكُّمي لدى الخطيب إلى تحوّل مخزونه الخطابي من رأسمال روحي إلى رأسمال اجتماعي يتمثّل في سلعة رمزية وجد زبائنَها في الخطاب المسجدي.**

من خلال تحليل هذا المبحث وما توصّلنا إليه من قلّة حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب في المبحث الثالث نقول أنّه:

كلّما قلّ حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب اتّجه خطابه نحو الأسلوب التحكُّمي.

وهذا ما سنواصل التحقُّق منه من خلال النمط المثالي.

المبحث الخامس: نوعية التجربة الدّينيّة لدى الخطيب و صياغة الخطاب المسجدي في الشكل والمضمون.

لفحص هذه العلاقة نُحاول تطبيق النمط المثالي، فهي تقنية أساسية في منهج الفهم الذي اعتمدنا عليه في هذه الدراسة كما ذكرنا ذلك في فصل الاقتراب المنهجي.

1 النمط المثالي:

لبناء النمط المثالي يجب البحث في الوقائع التاريخيّة لاستخراج مفاهيم مجرّدة نتّخذها أحكاماً قانونية نحتكم إليها الواقع، فهي صُوَر ذهنيّة مُبالغٌ فيها يُنشئها العقل، إلاّ أنّه بالنسبة للدّين قد نستقيها من الوقائع التاريخية الدّينيّة في فترة الوحي، لأنّها هي المثال، والمثال لا يتكرّر بكامله، كما قال الرسول ﷺ «خير الناس قرني ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم». لذا كان علينا الرجوع إلى التجربة الدّينيّة المثالية الأصيلة، وما كتب عنها محمّد إقبال، المتمثّلة في شخص النبي ومدى تأثيرها في الحياة الاجتماعيّة. وفيما يلي نعرض بعض أفكاره في ذلك.

تتجلّى شخصية النبي من خلال تجربته الدّينيّة التي كان لها الأثر الكبير في التغيير الاجتماعي فهي تجربة روحيّة لها من القوّة أن تغيّر المزاج الإنساني وتُحوِّله تحوّلاً كاملاً،وهذا ما كان مُجسّداً في مُجتمع المدينة الجديد، عندما استقبَلَ النبيَّ المكّيَّ وقبِل رسالة الوحي، أقلبت فيه الحياة الاجتماعية صفحات جديدة في جميع أنساقها، حتّى أصبحت يثرب تُسمّى المدينة المنوّرة. لقد تشكّلت تلك الحياة من الاتِّصال المستمر للنبي بالقوّة العالية الكاملة، فتمتلئ حياته الجوّانية عند كلّ اتصال بالحقائق الروحية، ثمّ يسقي بها نُفوس الرجال حوله الذين استطاعوا أن يُحطِّموا أشكال حياتهم اللّاتنسانية القديمة، ويرتقوا في استكمال العقل البشري."فبالنسبة للنبي هي رغبة قُصوى أن يرى تجربته الدّينيّة وقد تحوّلت إلى قُوّة عالمية حيّة. وهكذا فإنّ عودته من موقف الشهود تعدُّ نوعاً من الاختبار العملي لقيمة تجربته الدّينيّة؛ في هذه التجربة تبرز إرادة النبي في أدائها الخلاّق، فهي تُقيِّم نفسها من ناحية وتُقدِّر من ناحية أُخرى قوى العالم المادي للحقيقة، هذا العالم الذي تسعى لتحقيق وُجودها فيه وُجوداً موضوعياً. وعندما ينفذ النبي في العالم المادي تُواجهه قوى المصادمة والمقاومة، وهنا يكتشف النبي ذاته لنفسه، ويُزيح القناع

عن ذاته أمام عين التاريخ. وهناك طريقة أخرى للحكم على قيمة التجربة الدينية للنبي وهي فحص نوعية الرجال الذين صنعهم والعالم الثقافي الذي انبعث من روح رسالته."[1]

تتميزّ التجربة الدّينيّة في شخصية النبي بالغوص في أعماق حياته الروحية حيث يتلقّى من فيض الوحي الإلهي، "وهذا الاتصال بأصل الوجود ومنبع الوحي ليس (من كلّ الوجوه) مقصوراً على الإنسان النبي وحده، حيث تُبيِّن لنا بالفعل الطريقة التي يستعمل بها القرآن كلمة "الوحي" أنّ الوحي صفة عامة للحياة،ولكن تختلف طبيعة هذا الوحي وخاصيته باختلاف مراحل تطور الحياة, فالنبات الذي ينموا طليقاً في المكان، والحيوان الذي يتطوّر فيه عضو جديد ليتلاءم مع ظروف بيئة جديدة، والإنسان الذي يتلقّى النور من الأعماق الجوّانية للحياة، كلّها حالات من الوحي تختلف في طبيعتها حسب احتياجات المتلقّي أو احتياجات النوع الذي ينتمي إليه."[2] ففي القُرآن الكريم أمثلة كثيرة على ذلك منها الوحي للأرض﴿بأنّ ربّك أوحى لها﴾، والوحي للسماء ﴿وأوحى في كلّ سماء أمرها﴾، والوحي للنحل﴿وأوحى ربّك إلى النحل أن اتّخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر وممّا يعرشون. ثمّ كُلي من كلّ الثمرات فاسلكي سُبل ربّك ذُلُلا يخرج من بطونها شراب مُختلفٌ ألوانه فيه شفاء للنّاس إنّ في ذلك لأية لقوم يتفكّرون﴾ النحل68-69. وكذلك الوحي إلى أمّ موسى ﴿ **وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ...**﴾القصص7، ومن معاني الوحي أيضاً الإلهام؛ مثل ما قال الرسولﷺ: «إنّ من أمّتي رجال ملهمون منهم عمر».

على أساس هذه المعاني للتجربة الدّينيّة ومدى تأثيرها في حياة الفرد إلى درجة أن تحصل لهم بعض الخوارق – وهم أفراد عاديون– مثل ما تحصل للأنبياء؛ كما قال رسول اللهﷺ: «رُبّ أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبرّه»، ومع ذلك كان الصحابة يُخفون تلك الكرامات، كما بيّنا ذلك في النظري ممّا قاله ابن خلدون .

وهذا ما نجده في تحليل فيبر لأبعاد التجربة الدّينيّة، كما بيّناه في الإطار النظري حيث ذكر بُعدين:

---

1 _ محمّد إقبال، مرجع سابق، ص 204.

2 _ المرجع نفسه، ص 206.

1) بُعد الكثافة الوُجدانية، حيث تُميِّز التجربة الدّينيّة صاحبها بسمات خاصّة.
2) بُعد تأويل الحالة الوجدانية بصفتها امتداد نحو الغيبي.

وهذا ما سوف يُساعدنا في بناء النمط المثالي فيما يخصّ التجربة الدّينيّة وعلاقتها بالخطاب المسجدي.

2 بناء النمط المثالي

لبناء النمط المثالي يرى فيبر "أنّ هناك محكِّمين أساسيين ينبغي مراعاتهما عند صياغة النموذج المثالي هما: **الإمكانيّة الموضوعيّة والكفاية السببيّة.** حيث تتجسّد الإمكانيّة الموضوعيّة في عدم تناقض النموذج المثالي مع المعرفة العلميّة القائمة والمتيسِّرة لدى الباحث، أمّا الكفاية السببيّة فتعني أن يكون للعنصر الذي يدخل في بناء النموذج المثالي دلالته السببيّة بالنسبة للنتيجة التي يتوصّل إليها الباحث."[1]

3 كيف يجب أن تنعكس التجربة الدّينية على الخطاب المسجدي في الشكل والمضمون؟

تنطلق التجربة الدّينيّة لدى الشخص من فترات انقطاع عن العالم ثمّ العودة إليه بشحن خاص مُفارق للمألوف والعادي؛ إنّه شحن الروح، "ولابد هنا من الإشارة أيضا إلى أن الحرمان هنا يأخذ معنى خاصا، وهذا الذي قد تشرحه الآية بشكل جيد "إن مع العُسر يُسرا" فالحرمان لا شك عسر طبيعي (جهد وجهاد) لكنه في الآن ذاته يسر، إذْ داخلَ العُسر يوجد اليُسر في الآن ذاته، وكذلك العبادة هي عسر يتخلله يُسر، واليُسر هنا الخير المصاحب والبركة بله وحتى اللذّة الروحيّة، على أنّها لا تنقلب لتكون تلذُّذاً بحرمان النفس، إنّما استمتاع بتذكُّر المعاني التي يوحي بها الحرمان. وبالقياس على رمضان أمكننا أن نفهم أن كل عبادة على أنها انقطاع عن الاستهلاك، ذلك أن الصلاة المفروضة يوميا خمس مرات إنما هي انقطاع عن استهلاك الزمن ذي الديمومة المستمرة، **والعودة إليه بشعور أشدّ وأوعى من قبل.**"[2] ذلك أنّه تتحوّل لحظات

---

1 _ غني ناصر حسين القريشي، **النموذج المثالي للبيروقراطيّة عند ماكس فيبر**، موقع شبكة جامعة بابل، تاريخ النشر: 2011/5/25.

2 _ محمّد عبد النور، **الانقطاع المؤقّت بوصفه فلسفة للعبادة في الإسلام**، موقع الدكتور محمّد عبد النور،

التجربة الدّينيّة إلى حياة مستمرّة كلّها امتداد نحو الغيبي، من خلال التصوّرات والمقاصد والنوايا التي تحوّل أفعال الفرد من الحالة العاديّة المألوفة إلى حالة المعنى المتجدِّد في كلّ حين والمتّصل بالمقدّس في كلّ صغيرة وكبيرة من الحياة اليومية (أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك) والمقصود من (تراه) هو الرُؤية القلبية للذات العليّة والوعي بمفارقتها واستحضار معاني الألوهية في التوحيد، وليس الرهبنة في أشكال العبوديّة، إذ أنّ القليل من العبادة لدى نوعية التجربة الدّينيّة الأصيلة تُغيّر من حال إلى حال، وفي ذلك مثل الثلاثة الذين حُبسوا في الغار، فدعَوْا الله بصالح أعمالهم فانفرجت عنهم الصخرة فخرجوا سالمين. والمثل الضارب للعكس هو الرجل الذي يمدّ يديه إلى السماء يقول يا ربّ يا ربّ ومطعمه حرام ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغُذِّي بالحرام، فأنّى يُستجاب لذلك. وكما ذكرنا في الدراسات السابقة من النتائج التي توصّلت إليها منال عبد المنعم أنّ هناك دوراً فعّالاً للطريقة الصوفية يتمثّل في كونها باعثاً قويّاً لتغيُّر الفرد بتغيُّر صفاته واهتماماته وقيمه وانعكاس هذا كلِّه على سلوكه الاجتماعي ممّا يخلق فيه فرداً جديداً.

عندما يتمكّن الخطيب من نوعية هذه التجربة الدّينيّة المثالية الأصيلة؛ سوف يُضفي على خطابه المعاني الروحيّة التي يستقيها من مدوّنة الوحي؛ القرآن والسنة ولا يُفرّق بينهما، لأنّ خطاب السنّة هو امتداد لخطاب القرآن وموضِّح له وكلاهما شامل لحياة الإنسان القصيرة والأبديّة، وهذه الحياة الأبديّة الأخرويّة هي أساس الوحي ومنطلقه، فكذا الخطيب يجعل هذه الحياة الأخرويّة بتفاصيلها ومواقفها الكاملة أساس خطابه ومُنطلقه. وهذا دأب المصلحين بعد الأنبياء، وكما ذكرنا في الجانب النظري فإنّ الشيخ بيُّوض كان يعتني بهذا الجانب **في كلّ دروسه وخاصة في مُستهلّها** فيتعرّض إلى بيان معنى التوحيد، وإفراد الله بالعبوديّة والإخلاص إليه، ويُركِّز على معاني التوكُّل على الله والتفويض والاحتساب والرضا بقضائه وقدَره، ويُذكِّر بالموت والاستعداد للرحيل إلى الآخرة والتزوُّد بالتقوى والعمل الصالح، والتفكُّر في المآل، وفيما ينتظر المرء من حشر وحساب، ومن ثواب وعقاب، ومن جنّة ونار. حتّى يدفع بهم إلى فعل الخيرات والتنافس عليها، والكفّ عن المنكرات والمنهيات والابتعاد عنها. بهذا المنهج وُفِّق الشيخ بيُّوض من إزالة كثير من

مقال نُشر بتاريخ: 2017/06/23.

الخرافات في المعتقدات والممارسات، فكان جلّ اهتمامه إصلاح الواقع الاجتماعي من كلّ جوانبه، لهذا الغرض رأى الشيخ بيُّوض أن يغيِّر منهج خطابه المسجدي إلى الاعتماد على القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة مباشرة. فالموضوعات الغيبيّة لها تأثير قويٌّ في العمل الدعوي خاصة إذا عُرضت في أسلوب من الحكمة والموعظة الحسنة؛ كما ذكرنا في النظري من الآداب العملية في الموعظة الرفق في القول وتجنّب الكلمة الجافة، الاعتدال في الطرح، والحذر من المبالغة وتضخيم الأمور.

يتمتّع الخطيب بصفات خاصة نابعة من تجربته الدّينيّة تنعكس مباشرة على خطابه المسجدي، فيكون كلامه مُؤثِّراً لدى المتلقّين ما يجعلهم يُصحِّحون سلوكاتهم، لما يجدون في خطابه من رصيد معرفي، كما يقول محمّد إقبال: "على أنّ هذه الفكرة – إعمال العقل– لا تعني أنّ التجربة الصوفية قد توقّفت الآن عن الوجود كحقيقة حيوية، وهي تجربة لا تختلف من حيث الكيف عن تجربة النبوّة. من المؤكّد أنّ القرآن يعتبر الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة. والله يُرينا آياته في التجربة الجوّانية والبرّانية على السّواء، ومن ثمّ أصبح من واجب الإنسان أن يحكم على كفاءة كلّ نواحي التجربة في إمدادنا بالمعرفة."[1] فالتجربة الدّينيّة للخطيب تُمكِّنه من خطابه حيث تظهر من خلاله قوّة الفكرة وعمق المعنى ممّا يجعل الجماهير تَلْتفُّ حوله وتَشْعُر أنّها تتلقّى العلم. يقول الشيخ بيُّوض رحمه الله عن حالة نفسه أثناء درس التفسير: «مع مُطالعتي لهذه التفاسير فإنّ الله تعالى يفتح عليّ من التفسير بأشياء كثيرة يُلهمني إياها، وأغلبها وقت الدرس، وأحسّ أنّني في وقت الدرس على أحوال لم أكن عليها من قبل، وأحسّ بقوّة فكريّة وانفعال لا أكون عليها في الأحوال العاديّة». فهذه القوة الإلهاميّة يتحصّل عليها الخطيب من صدق تجربته الدّينيّة فتُضفي عليه مهابة في خطابه تجعله مميّزاً لدى الناس.

من الصفات النابعة من التجربة الدّينيّة لدى الخطيب وتُميّزه عن الجمهور أن يكون مُجسِّداً لجميع الشعائر الدّينيّة بنوع من التفاني الخاص، كما ميّز فيبر بين تديّن الورع البطل وبين تديّن الجموع، وعليه فإنّ هذا النوع من التجربة الدّينيّة تدفع الخطيب إلى الممارسة الصحيحة المستمرّة؛ جانب منها يختص بعلاقته مع ربِّه في الخلوة من صلاة الليل والدعاء

1 _ محمّد إقبال، المرجع السابق، ص 208.

والذكر والتسبيح وتلاوة القرآن والصوم، كما أنّ التجربة الدّينيّة تدفع صاحبها إلى أن يُحوِّل أفعاله الجبليّة اليوميّة إلى عبادة؛ في الأكل والشرب والنوم وقضاء الحاجة والتنعُّل واللباس وغيرها، إذ أنّ ذلك كلّه يصبُّ في الشحن الروحي للجواني عندما يُضفي عليه الهدي المحمّدي. والجانب الثاني الذي يختصّ بعلاقة الخطيب بالفاعلين الاجتماعيين من صدق المعاملة وحسن المعاشرة وطيبة النفس، فيكون قدوة صالحة تطمئنّ إليه الجماهير وتلتفّ حوله وتسمع إلى خطابه.

تُميّز التجربة الدّينيّة لدى الخطيب محتوى الخطاب وأسلوبه بالنوعية الرفيعة الجذّابة، بالحكمة والموعظة الحسنة، أي بالمنهج القرآني شكلاً ومضموناً؛ ممّا تجعل الناس تتزاحم وتتشوّق لأن تجلس إلى سماع خطابه ولو لساعات، يُقال عن الشيخ بيُّوض رحمه الله أنّه في بعض الأحيان يسترسل في الدرس لساعتين وثلاث ساعات والكلّ جالس ينصت ويُتابع، حتّى أثّرت دروسه في الجماهير، يقول هو بنفسه عن ذلك: «أعتقدُ أنّ أكبر سبب لتركيز فكرة الإصلاح في القرارة، أو كما يُعبّر عنه اليوم الضمير الدّيني، هذا الضمير الذي تكوّن في جماهير القرارة، وكان له بَعد ذلك أثر كبير في مُناصرة الإصلاح، وفي البذل والتضحية في سبيل الإصلاح، والفضل يرجع في هذا إلى درس المسجد في قناطر الخيرات».

هذا ما ينبغي أن تفعله التجربة الدّينيّة لدى الخطيب في علاقتها بالخطاب المسجدي، وهو ما سوف نحتكم إليه واقع الخطاب المسجدي المزابي من خلال المعطيات التي جمعناها من العيّنة، ومن معايشتنا للواقع الذي نحن جزء منه.

4 كيف هو واقع مضمون وشكل الخطاب المسجدي كانعكاس لنوعية التجربة الدّينية لدى الخطيب ؟

لتحليل هذا السؤال نحاول أن نفكّكه إلى عناصر كمُتغيرات أساسية في دراستنا، لمعرفة مدى فعّاليتها في الفرضية، ومنه نتوصّل إلى النتيجة التي تُثبت أو تنفي صحّة الفرضيّة العامة.

أولاً:

استناداً إلى النموذج المثالي للتجربة الدّينيّة، ومن خلال مميّزاتها الخاصة لدى الخطيب؛ في كونها تجعله مميّزا عن عامة الناس في ورعه وتقواه، ولِما يظهر فيه من عُلوِّ الهمّة وحسن

التصرّف وأداء الواجب واللباقة في جميع الآداب حتّى في شراك نعله. فتتمثّل المهابة في شخصه من أخمص قدميه إلى مفرق رأسه، يُزّكي الناسُ أعمالَه، ويُشهَدُ له بفعل الخير، ويُذكر بخصاله الحميدة. فإلى أيّ مدى تنطبق التجربة الدّينيّة لدى الخطيب مع هذه الخصال وما ذكرناه في النموذج المثالي للتجربة الدّينيّة؟

انطلاقاً من الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الخطيب، وتفاعله مع الآخرين في شتّى مجالات الحياة؛ نجد أنّ هناك بعضاً من الخروقات التي تُنسب إلى بعض الوُعّاظ في المعاملات والمعاشرات، وهذا بدليل ما ورد في المقابلات؛ جاء في الثالثة:(قد يكون في درس مضار العِشْرة السيئة للزوجة والطلاق وغيرها وهو يعيشها لا يقول لعلي أخاف الله وما أقول موجود في)، كما ورد في المقابلة الرابعة:(أهم شيء هو القدوة سواء الإمام أو الداعية، ربّما يمرّ عليك ولا يُسلّم أو لا يردّ السلام أو له مشاكل مع أُمّه أو أبيه أو شركائه فهذا لا ينبغي أن يقف أمام الناس ويخاطبهم)، وعندما أكّدتُ عليه أيوجد هذا الصنف من الوُعّاظ في مساجدنا؟ قال:(نعم موجود). وقد سألت أحد الخطباء عن حالة الخطاب المسجدي فأجابني: (نقول ما لا نفعل)، هذه التصرفات السيئة قد نفَّرَت كثيراً من الناس، ليس من سماع الوعظ فقط وإنّما حتّى من عمارة المساجد في الصلوات. فالواعظ مُراقَبٌ من طرف العامة أشدّ المراقبة فهم يتربّصون منه كلّ صغيرة وكبيرة ويلومونه على كلّ كبوة. من الوصايا التي تُركّز عليها جماعة الدعوة والتبليغ ويُوصُون بها بعضهم بعضاً؛ الحذر الشديد من الوقوع في أدنى المخالفات من الأخلاق والمعاملات والمعاشرات، ويضربون لذلك مثل الثوب الناصع البياض إذا كان فيه نكتة سوداء فهي تظهر من بعيد، فالداعي مثل الثوب الأبيض في سيرته وأدنى مخالفة تصدر منه يسقط من أعين الناس لأنّ ذلك الشيء البسيط من المخالفة يظهر لهم جلياً واضحاً. والمثال الثاني للداعي الذي يُسيء بسلوكه وأفعاله إلى الدعوة هو مثال الحليب إذا سقطت فيه قطرة دمٍ.

وفي الحقيقة كانت المخالفات الشرعية والأخلاق السيِّئة غير مقبولة أن تصدُر حتّى من عامة الناس عندما كان نظام البراءة قائماً عند العزّابة، بل حتّى العزّاب نفسه أو الواعظ أو الشيخ ممّن هو من هيئة المسجد إذا ثبت عنه منكراً فإنّ هيئة المسجد تقلب حذاءه وهو علامة على طرده وفصله عن جماعة العزّابة. كان اختيار مَن يتصدّر الناس أمرا صارماً لا هوادة فيه، يخضع لمقاييس قلّ من تتوفّر فيه، واليوم لا توجد مقاييس لاختيار الوُعّاظ كما وجدنا ذلك في

المقابلات. فأصبح الواعظ كعامة الناس، قد فقد الرهبة والمهابة وضاعت مع ذلك قداسة الوعظ كما عبّر عنها صاحب المقابلة الأولى.

على الواعظ ألاّ يتعلّقَ بزهرة الدنيا وزخرفتها ومُغرياتها، ميزته البساطة واليسير في أمر العيش. كنتُ مع صديقي في الطريق العامة فرأى واعظاً يسوق سيارة جديدة فخمة من طراز ذلك الوقت فقال: «ما ينبغي لهؤلاء الوُعّاظ أن تتملّكهم مثل هذه الفخفخة»، ليس من قبيل أنّها حرام عليه، وإنّما لِما ينشأ من التجربة الدّينيّة من تصوّرات مثل ما قال عمر بن الخطّاب: «أخاف أن يُقال لي أذهبتم طيّباتكم في حياتكم الدّنيا». وما يُشاهد اليوم في بعض الوُعّاظ أنّهم أصحاب مصانع، غارقون في مشاريع متنوِّعة، يُفتقدون في الصفّ الأوّل خاصة في صلاة الظهر فيضطر المقيم أن يتقدَّم للإمامة أو يُقدِّم شخصاً من عامة الناس، وقد لاحظنا مراراً اِلتحاق الواعظ بصلاة الجماعة بغير عباءة وربّما فاتته بعض الركعات، لا يعني هذا أنّه تسيُّبٌ في الدّين، لكن قياساً بما ذكرناه في النموذج المثالي من التفاني في الممارسات الشعائريّة؛ فنعتبر ذلك تراجعاً في حضور التجربة الدّينيّة خاصة في من يُعتبر قُدوةً للعامة. يُصرّح أحد الوُعّاظ : «إذا لم أنم في الليل أربع ساعات أو خمس ساعات فلن أستطع أن ألحق صلاة الصبح مع الجماعة»؛ فهذا تراجع عن السمات الخاصة التي ذكرها فيبر عن التجربة الدّينيّة. إذا تحدّث أصحاب المقابلات عن صدق النيّة لدى الداعي وإخلاص عمله لله، فيعني ذلك أن ينطبق عليه النموذج المثالي للتجربة الدّينيّة لينعكس ذلك الصدق والإخلاص في جميع تصرفاته، وليس الصدق والإخلاص فقط في أن يكون إلقاء الدرس لله وعدم انتظار الشكر من الناس. يَروي لي أحد أصدقائي أنّه كان في جماعة يتجاذبون أطراف الحديث عن الوعظ فذكر أحدهم أنّ الواعظ قد انفعل في درسه عن مُقعرات الإرسال الفضائية وما تبثّه من منكرات، وكان ذلك في بداية ظهورها، أجابهم صديقي أنّ الواعظ يُخبركم بأنّه وضع مقّعراً جديداً في منزله، احتار أحدهم من هذا الاستنتاج فتحمّس ليتأكّد، فما كان له إلاّ أن يتجسّس ويتأكّد من ذلك، وفعلاً أُخبر بأنّه وضَعَه جديداً. لاشكّ أنّ قوّة حضور التجربة الدينيّة لدى الخطيب تجعله يحتاط ويبتعد عن سفاسف الأمور حتّى يفيض العلم من جوانبه، ويتمكّن من الحكمة والموعظة الحسنة، وفي المقولة المشهورة أميتوا الباطل بعدم ذكره. وبهذا لا يُمكن أن يُخالف قوله فعله. وكما يرى فوكو في طقوس الكلام أنّ الخطابات الدّينيّة والقضائيّة والطبيّة وإلى حدّ ما

السياسيّة...لا تنفصل أبداً عن استعمال طقوس تحدِّد للذوات المتكلّمة صفات خاصّة وأدوار مُلائمة في الوقت نفسه؛ يقصد بذلك التمكُّن الحقيقي من المكانة العلميّة والمُمارسة الفعليّة.

في حالات متعدّدة قد أسفر واقع بعض الخطباء عن تجربتهم الدّينيّة التي تراجعت كثيراً في نوعيتها عن النموذج المثالي، فكيف لهذه التجربة الدّينيّة أن تعكس واقع الخطاب المسجدي في مضمونه وشكله؟

ثانياً:

أهمّ ما يُقيَّم في الخطاب المسجدي هو مضمونه، إذ أنّه يُشكِّل اهتمام الخطيب، ويفصح عن تصوّراته، ويكشف عن دوافع خطابه، وكما ذكرناه في الإشكاليّة أنّه إذ يُفترض أنّ مُجرّد اختيار الموضوع ينطلق من اهتمام روحي حصّله الخطيب من تجربته الدّينيّة الخاصة، فهو ينتج هذا الخطاب ويُعرضه على المتلقّين بأسلوب يكشف عن مخزون تجربته الدّينية التي تعبِّر عن حالة شعورية مُرتبطة بعلاقته الخاصّة مع الله، فإذا كان الخطاب المسجدي في أصله مُرتبط بالوحي قرآناً وسُنّةً، والذي جاء لتزكية النفوس وإصلاح الواقع الاجتماعي، يُمثِّل بذلك النموذج المثالي في عهده الأوّل عند زمن النبوّة؛ فسوف يتزوّد الخطيب لموضوع خطابه من مخزون تجربته الدّينيّة من منطلق روحي بدافع تزكية النفوس وإصلاح الواقع الاجتماعي؛ تزكية النفوس بترسيخ التوحيد في مفهوم الألوهية وإدراك حقيقة الآخرة وقضية البعث ، وأمّا إصلاح الواقع الاجتماعي فهو بتحقيق العدالة في التفاعل الاجتماعي. وهو منهج جميع الأنبياء والمرسلين، إلاّ أنّه في ختم النبوّة يستمرّ مع الدعاة والمصلحين.

حسب ما جمعناه من ملاحظات من واقع الخطاب المسجدي المزابي، وما توصلنا إليه من نوايا ودوافع الخطاب لدى الخطباء والوُعّاظ؛ فإنّ همَّهُم في نواياهم ومقاصدهم هو محاربة الآفات الاجتماعيّة، بدافع إصلاح الواقع الاجتماعي؛ فكان جُلّ اهتمامهم لموضوعات الخطاب حسب الجدول رقم (02) في مجال الإيمانيات وفي المجال الاجتماعي. فهل اهتمام الخطيب بهذه المواضيع هو من منطلق التجربة الدّينيّة الروحيّة الأصيلة؟

من خلال كلّ المقابلات التي أجريناها أكّد الوُعّاظ أنّ اهتمامهم البالغ عن الاجتماعي؛ فهو حاضر في خطابهم بقوّة، وإن كانوا يطرحون مواضيع في المجالات الأخرى فإنّهم يُدرجون فيه الاجتماعي، بل حتّى الموضوعات الإيمانيّة يتحدّثون فيها عن العموميات ويصبغونها

بالاجتماعي؛ وهذا ما وجدناه واضحاً أثناء الملاحظات المباشرة؛ كما في الملاحظة رقم (22) يقول الواعظ: «لسانه يذكر وقلبه لاه، يصلي وهو غير حاضر روحياً يعرف أنه ليس يصلي لم يبقى من الصلاة إلا الرياضة، لا يخرج منها بشحنة إيمانية، الكثير منهم يصلي وهو عاصي، الشباب ينقرون صلاتهم». وردت هذه العبارات في موضوع عنوانه الذِّكر، بعدما تحدّث الواعظ عن أنواع الذِّكر، ثمّ ذكر أنّ الصلاة ذِكر فعرّج مباشرة إلى تلك المعاني. هكذا نُلاحظ أنّ الواعظ أثّر فيه الواقع الاجتماعي، –وسنتطرّق إلى الأسلوب الذي يُعالجون به الواقع الاجتماعي–، يُواصل الواعظ كلامه عن الذِّكر فيقول: «صلاة الجمعة هي ذكرٌ لله ومعنى ذلك أن تكون رُوحيّة ولو كان الموضوع اجتماعي أو تربوي، يجب أن تخرج من الخطبة بشحنة إيمانيّة». يقول ذلك ولكن ما ورد في درسه عن الذِّكر كان أكثره عموميات.

يقول صاحب المقابلة الأولى عندما سألناه: ما هو الموضوع الذي يُشغل بالكم أكثر؟

أجاب قائلاً: «موضوع التسيُّب والانحراف والميوعة، فرُغم الأنشطة المسجديّة نجد أنّ وتيرة الانحراف تزيد، هذا الموضوع يُقلق **وهذا دليل على أنّ خطابنا المسجدي ليس في مُستوى التحدّي**، لا نقول أنّه لا يُؤثِّر ولكن **عندما ترى نفسك أنّك تُقاوم ونتيجة الخطاب ضعيفة فهنا تتهم نفسك وتُعيد إستراتيجية أُخرى**». نُلاحظ من خلال هذا التصريح أنّ قصدهم من خطابهم المسجدي هو مقاومة الانحرافات الاجتماعيّة، وكأنّ الأمر أصبح في حلبة المصارعة، جولات في الخطاب المسجدي بين الوعاظ والمنحرفين، والنصر دائما للانحراف، والمتلقّون بينهما يتلذّذون من استعراض أغرب الفنيات والمهارات في الواقع الاجتماعي المرير.

أكّد صاحب المقابلة الرابعة أنّ هناك فتنٌ بالليل والنهار غزت الناس، **يجب أن نبذل مجهوداً، والمجتمع هو الذي فرض علينا هذه الدروس.** أمّا صاحب المقابلة الثانية يتحدّث عن التفكّك الأسري والمشاكل العائليّة ونقص الوازع الدّيني والانحلال الخلقي والانحرافات، ويقول أنّ آخر خطبة جمعة له كانت في موضوع سقوط الشباب في ظاهرة سرقة الدراجات الناريّة.

نُلاحظ من خلال هذه التصريحات أنّ نوايا الوُعّاظ كلّها تتفق على أن يكون الخطاب المسجدي يصبُّ في الاجتماعي، ممّا حوّل السلع الرمزية لدى الخطيب من رأسمال الروحي إلى رأسمال الاجتماعي، فسبّب في تراجع اهتمام الخطيب بالموضوعات الغيبيّة التي وردت في

العيّنة بنسبة قليلة جدّاً على شكل كلمات وإشارات فقط. إنّ الموضوعات الغيبيّة هي الأساس في تزكية النفوس وتحقيق العدالة في التفاعل الاجتماعي وإصلاح الواقع؛ والأمر الذي أدّى بالخطيب إلى أن ينساق خطابه نحو الاجتماعي بمعنى أنّ الاجتماعي أثّر في وعظه ولم يستطع هو أن يُؤثِّر بمخزونه الروحي في المتلقّين، هو ما توصّلنا إليه من التحليل السابق من قلّة حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب.

من جانب آخر تُؤثّر التجربة الدّينيّة من النموذج المثالي في شكل الخطاب؛ أي أنّ الخطيب يعرض رأسماله الروحي بالحكمة والموعظة الحسنة، بشكل يتناسب مع مخزون تجربته الدّينيّة، فيزداد طلب المتلقّين لسلعة الخطيب الرمزيّة. ولكنّ الواقع الذي أسفر عنه البحث من خلال الملاحظات المباشرة وجدنا أنّ أسلوب الخطاب المسجدي يتجه نحو التحكّمي من تشخيص العيوب واللوم وسرد السلبيات، وحتّى أصحاب المقابلات قد رفضوا هذا الأسلوب وصرحُّوا أنّه ما ينبغي أن يكون، ولكن هم وقعوا في ذلك ولم يشعروا مثل ما جاء في الملاحظة رقم (14) : «كلنا يعرف الدنيا غرارة ولكن من يجعل ذلك في باله، نتأثر بكفار الغرب وحياتهم، المال لا يأتي بالسعادة ولا بالحياة، عنده سيارة يزيد أخرى». والآخر يقول في الملاحظة رقم(23): « الله أنعم علينا ومع ذلك نلاحظ بعض الناس يبدؤون صباحهم بالمعصية». فقد ورد هذا النوع من الأسلوب في كلّ الملاحظات بنسب متفاوتة، إلاّ في أربع ملاحظات لم يرد شيئاً منه وهي الملاحظات رقم(2، 5، 6، 7)، أي أنّ الأسلوب التحكّمي قد ورد في العيّنة بنسبة 86.66%. يُرجع صاحب المقابلة الأولى ذلك إلى احتياج المساجد إلى الوُعّاظ، يقول: «وهنا لفتة مهمّة في بُروز الواعظ غير مؤهّل؛ إذا كان يُوجد شيء من اللّوم يُلقى عليه، **فمن الجانب الآخر يُوجد احتياج المساجد للوُعّاظ، فيستدعُون من هو غير مؤهّل لملء الفراغ.** ثمّ ليس عندنا معهد أو كُليّة تُخرِّج هؤلائي المرشدين؛ كيف يخاطبون الناس، كيف يُلقون درساً، كيف يُحضِّرون كلّ ذلك يحتاج إلى تكوين مع ما يُمكن أن يُوجد من استعداد فطري، **فلا تُوجد مقاييس لاختيار الوُعّاظ؛** أُعطي مثال بشهر رمضان حيث يسعى مُنسِّق الإرشاد في كلِّ مسجد على مستوى البلدة والتل أن يعمر ليلي رمضان بالوعظ كيفما كان الوضع على تصوّر كيف يقدم المصلون إلى المسجد ولا يجدون الوعظ. فيُعاني الوُعّاظ المتميِّزون بالضغط، وأنا شخصياً أعاني من هذه الحالة إذ عند اقتراب رمضان لا تنقطع عنّي المكالمات ويطلبونني بإلحاح من مساجد كثيرة في

مختلف المناطق». فاستقطاب الوُعّاظ بهذا الكم الهائل يجعل الكيف يتراجع، كما أنّ "تميُّز المثقّف عن غير المثقّف يتحقّق بفضل تفوُّق يُحصِّله بفضل تكيّف معرفي لم يحصل عند البشر الآخرين."[1] فكذلك الرجل الديني يتحقّق تميّزه بفضل تفوُّق يُحصّله بفضل تكيُّف معرفي لم يحصل عند الآخرين، فالتجربة الدّينيّة هي تكيّف معرفي يقول عنها فيبر أنّ بعض الأشخاص استطاعوا أن يُحوِّلوا ظرفيتها إلى حالة مستمرّة، فكثير من الوُعّاظ لم يتفوّقوا في تحصيل تكيُّف معرفي من خلال تجربتهم الدّينيّة؛ ما تسبّب في تراجع شكل وأسلوب الخطاب المسجدي، ممّا أدّى إلى نفور الجماهير من الوعظ إمّا نُفور كلّي وهو ما لاحظناه في الملاحظات المباشرة حيث يلتحق بالمسجد عدد كبير من المصلّين بعد آذان العشاء، أو نفور جزئي حيث يجلس المتلقُّون متفرّقين ومتّكئين يقول عنهم صاحب المقابلة الأولى: « هي ظاهرة غير صحيّة؛ المتلقّي في الأصل يقترب إلى الواعظ ويجلس في حلقة، إذا كُنّا نعتبر أنّ الواعظ يُعلِّمنا، فالجلوس بعيداً يدلّ على عدم الاعتناء ربّما المتلقّي لا يشعر بذلك وإنّما هي طبيعة ألفناها، قد تأخذه لحظات من النوم ويمدُّ رجليه وقد يكون ساهٍ وشارد الذهن وربّما تأتيه مكالمة فيخرج ويُفضِّل ذلك على الدرس الذي تُلقيه. علينا نحن الوعاظ أن نُربّي المتلقين بالجلوس في حلقة». وعندما سألناه ألا تُلاحظون أنّ رغم بعض محاولات في تحريض المتلقّين للاقتراب إلى الأمام والجلوس أمام الواعظ يوجد إحجام من المتلقّين؟

أجاب: «نعم يوجد ذلك؛ وربّما يرجع ذلك إلى طبيعة موضوع الدرس، فتجد من هو ماسك المصحف ويقرأ وِردَه فهو ليس مع الدرس أبداً، ثمّ الشيء الآخر هو منهجنا في الخطاب المسجدي حيث تركنا نظام الحلقات، أرى على الواعظ أن يُحرِّض المتلقّين في كلِّ مرّة للجلوس أمام الواعظ ولو لمجموعة قليلة، وهذا ما أفعله شخصياً حتّى أشعر أنّ هناك مَن أُخاطبه».

من خلال هذه الاستدلالات نتوصّل إلى أنّ شكل وأسلوب الخطاب المسجدي قد تراجع كثيراً عن نظيره الذي حدّدناه في النموذج المثالي.

1 _ محمّد عبد النور، **الثقافة والفن**، محاضرات في علم الاجتماع الثقافي، أولى ماستر، تخصص ثقافي، جامعة غرداية، 2018/2017.

فما توصّلنا إليه في هذا التحليل والتحاليل السابقة من قلّة حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب من خلال عيّنة البحث ومن الاستدلالات العامة من النموذج المثالي نقول أنّ:

نوعية التجربة الدّينيّة تؤثّر في صياغة الخطاب المسجدي شكلاً ومضموناً.

وبذلك قد تحقّقت الفرضيّة العامة.

الاستنتاج العام:

من خلال التحليلات التي أجريناها في هذه الدراسة يظهر أنّ الخطاب المسجدي في المجتمع المزابي قد انعكس عليه الواقع الاجتماعي بشكل واضح، ذلك أنّ جلّ اهتمام الخطيب هو الموضوعات الاجتماعية، وإن كان قد وردت الموضوعات الإيمانيّة إلاّ أنّ الوُعّاظ يتطرّقون فيها إلى السياق الاجتماعي، وقد كشفت الدراسة حسب نظرية فيبر أنّ نواياهم ومقاصدهم في ذلك هو محاربة الآفات الاجتماعيّة، بدافع إصلاح الواقع الاجتماعي؛ إذ أنّ طبيعة المجتمع المزابي قائم على التضامن الاجتماعي والتكافل بين أفراده ومؤسّساته العُرفيّة، لذا يَنْصَبُّ اهتمام الوعّاظ على الاجتماعي ويُراقبون فيه كلّ صغيرة وكبيرة ويُحيطونه بعين ناقدة؛ في كلّ أنساقه وفي كلّ شرائحه، فأيّ تغيير يطرأ على مستوى الأنساق أو الشرائح إلاّ ويكون الوُعّاظ في أتمّ الأُهبة لعرضه على طاولة الخطاب المسجدي، على فرض أن يُعالج من مخزون التجربة الدّينيّة للخطيب انطلاقاً من ورعه وتقواه وإلهامه، أي الرأسمال الروحي الذي يُعتبر سلعة رمزية يعرضها على زبائنه من المتلقّين لخطابه المسجدي، لكنّ الأمر أصبح عَرْضاً وتشخيصاً للآفات الاجتماعية.

إنّ أهمّ متغيّر في هذه الدراسة ويتحكّم في توجيه المتغيّرات الأخرى هو التجربة الدّينيّة لدى الخطيب، لما لها من تأثير في صياغة الخطاب المسجدي شكلاً ومضموناً. وحسب ما توصّلنا إليه من قلّة حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب فإنّ ذلك أدّى إلى تراجع اهتمامه عن الموضوعات الغيبيّة التي هي أساس تزكية النفوس وبالتبع إصلاح المجتمع، وبالتالي تحوّل رأسمال الروحي لدى الخطيب إلى رأسمال اجتماعي كسلعة رمزية في خطابه المسجدي بِنِية محاربة الآفات الاجتماعيّة، وإصلاح الواقع الاجتماعي، لكن الشكل الذي كان يُقدَّم به

الخطاب المسجدي غلب عليه الأسلوب التحكُّمي، وهو أيضاً كنتيجة لقلّة حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب.

الخاتمة:

كان الهدف الرئيس من هذه الدراسة السوسيولوجيّة، هو محاولة رصد التأثير الذي تُحدثه التجربة الدّينية لدى الخطيب على خطابه المسجدي على مستوى المضمون والشكل، بصفة هذا الأخير أنّه يُشكّل واقعاً اجتماعياً خاصاً ونظاماً عُرفياً تُركّز عليه مؤسّسة المسجد من حيث أنّها تستقطب وُعّاظاً بكمٍّ هائل، على مختلف مشاربهم ومستوياتهم العلمية.

تحدّثنا في البداية عن الظاهرة الدّينيّة ومجالاتها السوسيولوجيّة، وتطرّقنا إلى التجربة الدّينيّة التي شكّلت أهمّ متغيّر في الدراسة من حيث أنّها تُمثّل المخزون الروحي للخطيب، ثمّ بيّنا ما يتعلّق بالخطاب المسجدي في المجتمع المزابي.

تطرّقنا بعد ذلك للدراسة الميدانيّة بكلّ حيثياتها وجوانبها المنهجيّة، لاختبار الفرضيات في مدى حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب ومدى تأثير ذلك في صياغة الخطاب المسجدي في الشكل والمضمون من خلال الموضوعات الغيبيّة، باعتبار أنّها وردت في المدوّنة الدّينيّة بكلّ تفاصيلها ومواقفها كحتميّة مصيريّة لحياة البشر.

قد تمكّنا من تشخيص نوع التجربة الدّينيّة لدى الخطيب ومدى تأثير ذلك في اهتمام الخطيب على الموضوعات الغيبيّة، ومدى تأثير ذلك أيضاً في أسلوب الخطاب الذي يُلقى على المتلقّين في خطب الجمعة وفي دروس الوعظ وخلصنا في الأخير إلى النتائج الآتية:

أوّلاً: انطلاقاً ممّا تميّز به المجتمع المزابي من الكمّ الهائل للوُعّاظ والنتاج الضخم من دروس الوعظ؛ حيث أنّ المساجد في المجتمع المزابي انتشرت بكثرة في البلدة وسايرت وتيرة المدّ العمراني وظهرت المصليات في كلّ الأحياء، فلا يكاد يبقى مسجد ولا مصلّى بدون وعظ على مدار أيام السنة؛ أدّت هذه القناعة العرفيّة والمحليّة إلى استقطاب أيّ كان لتولي مهمّة الوعظ، فأصبح الواعظ من عامة الناس لا فرق بينه وبينهم في تديّنه وورعه وتفقهه في الدين، كما يرى فيبر أنّ الذين لا يتمتّعون بأذن موسيقيّة دينيّة هي الشريحة أكثر انتشاراً في المجتمع، فكان اختيار الواعظ دون أيّة مقاييس، ومع ما ذكرنا في التحليل من اعتبارات أخرى، دلّت الدراسة على قلّة حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب.

ثانياً: كان تركيز الوُعّاظ في خطابهم المسجدي على المجال الإيماني والاجتماعي، وإن كانت الموضوعات الإيمانيّة التي يتطرّق إليها الوُعّاظ مصبوغة بالهابيتوس الاجتماعي، ولم

يستطع مخزونهم الروحي أن يُضفي على خطابهم المجالات الروحيّة، فكان قلّة حضور التجربة الدّينيّة لديهم سبب في تراجع اهتمامهم عن الموضوعات الغيبيّة.

ظهر في الخطاب المسجدي الأسلوب التحكّمي من التركيز على ذكر المخالفات الشرعية والاجتماعيّة واستعراضها في أغلب مجالات الوعظ، وقد أكّدت الدراسة أنّ سبب ذلك كان من قلّة حضور التجربة الدّينيّة لدى الخطيب.

بعد هذه الدراسة استوقفنا سُؤال ذو أهميّة بمكانة، وهو ما الذي يجعل حضور التجربة الدّينيّة لدى بعض الأشخاص حالة مستمرّة تُضفي على حياتهم صفات خاصة؟ ولعلّ الخطاب المسجدي في المجتمع المزابي قد فقد مثل هذه الشخصيات خاصة بعد وفاة الشيخ بيُّوض رحمه الله، وفقد المجتمع المزابي المرجعية الدّينيّة، ونصل إلى ما قاله الأستاذ عبد العزيز خواجة في موضوعه عن (الخطاب الدّيني وأزمة المرجعيات في الجزائر) من أنّ المرجعيّة الدّينيّة تحتاج إلى مستوى معيّن من التقديسيّة، وعدم وُجودها يعني الانهيار المستمر لهذه المرجعيات.[1]

عسى أن يكون هذا السؤال منطلقاً لدراسة مستقبليّة، وبه آتي إلى نهاية هذا البحث وأرجو أن يكون قد حقّق ولو جزءاً يسيراً من المعرفة العلمية تُضاف إلى الحقل السوسيولوجي.

---

1 _ أُنظر مجلة الوحات للبحوث والدراسات، العدد 3، 2008، ص1_17.

فهرس الجداول

جدول رقم (01) يُبيِّن عناوين الدروس ومجالاتها..... 132
جدول رقم(02) يُبيِّن مجالات دروس الوعظ.....133
جدول رقم (03) يبيِّن المدّة الزمنية للدرس.....134
جدول رقم(04) يُبيّن سمة اللحية عند الخطباء والوعاظ.....135
جدول رقم (05) يُبيِّن مدى ارتفاع الصوت لدى الخطيب أو الواعظ.....135
جدول رقم (06) يُبيِّن لباس الخطيب أو الواعظ.....136
جدول رقم (07) يُبيّن الوسيلة المعتمدة في إلقاء الخطاب المسجدي.....136
جدول رقم (08) يُبيِّن هيئة الواعظ أثناء إلقاء الدرس.....137
جدول رقم (09) يُبيِّن ارتباط مدّة الدرس بالوسيلة المستعملة في إلقاء الدر.....138
جدول رقم (10) يُبيِّن ارتباط مجالات دروس الوعظ بالوسيلة المستعملة في إلقاء الدرس
.....141
جدول رقم (11) يبين نسبة الكلام عن الغيب في الخطاب المسجدي.....145
جدول رقم (12) يُبيِّن ارتباط سمة اللحية عند الواعظ بنسبة الكلام عن الغيب في الدرس.....146
جدول رقم (13) يُبيِّن ارتباط زيّ الواعظ بنسبة الكلام عن الغيب في الدرس.....147
جدول رقم (14) يُبيِّن نسبة الأسلوب التحكمي في درس الوعظ.....149
جدول رقم (15) يُبيّن ارتباط مجالات الدروس بنسبة الأسلوب التحكّمي في الدرس....**149**
جدول رقم (16) يُبيّن ارتباط عدد المتلقين بنسبة الأسلوب التحكّمي في الدرس..... **151**

المراجع

المراجع

1_القرآن الكريم.

2_ الإمام النووي، رياض الصالحين، تحقيق:محمد ناصر الدّين الألباني،الطبعة الثالثة، 1406هـ/1986م، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان

المعاجم:

3_ جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأوّل، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1982.

4_ المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الواحدة والأربعون، دار المشرق، بيروت، لبنان، 2005.

الكتب المنهجية:

5_عمار بوحوش، **دليل الباحث في منهجيّة الرسائل الجامعيّة**، دار موفم للنشر، الجزائر، 2002.

6_رشيدي القواسمة وآخرون، **مناهج البحث العلمي**، منشورات جامعة القدس المفتوحة،الطبعة الثالثة، عمان، الأردن، 2012.

7_ ربحي مصطفى عليان، **البحث العلمي (أسسه، مناهجه وأساليبه، إجراءاته)**، بيت الأفكار الدولية للنشر، عمان، الأردن، دون سنة النشر.

8 _ موريس أنجرس، **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية،(تدريبات عملية)**، ترجمة:بوزيد صحراوي وآخران، الطبعة الثانية، دار القصبة للنشر، الجزائر،2006.

9_ عمار بوحوش، **دليل الباحث في منهجيّة الرسائل الجامعيّة**، دار موفم للنشر، الجزائر، 2002.

كتب التخصص

10_ سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي، **علم الاجتماع الدّيني**، ترجمة: عزالدين عناية، هيئه أبو ظبي للثقافة والتراث(كلمة)، 1432هـ/2011م.

11_ جوليان فرادند، **سوسيولوجية ماكس فيبر**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ذ، لبنان، دون تا ريخ النشر.

12_ جان بول وليم، **الأديان في علم الاجتماع**، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1421هـ/2001م

13_ عبد الله الخريجي، **علم الاجتماع الدّيني**، الطبعة الثانيّة، دار ملتزم للتوزيع، جدّة، المملكة العربيّة السعوديّة، 1990.

14_كلود ريفيير،**الأنتربولوجيا الاجتماعيّة للأديان**، ترجمة: أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015.

15_ جميل حمداوي، **جهود ماكس فيبر في مجال السوسيولوجيا**، دون ناشر، دون مكان النشر، 2015

16_جميل حمداوي، **سوسيولوجيا الأديان**، أفريقيا الشرق للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2017.

17_ أنتوني غِدِنْز وكارين بيردسال، **علم الاجتماع**، ترجمة: فايز الصُيّاغ، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، 2005.

18_ دانيال هيرفيه، جان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين**،ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

19_ ميشال ميسلان، **علم الأديان**، ترجمة: عزالدّين عناية، دار كلمة للنشر، أبو ظبي، الإمارات العربيّة المتّحدة،1430ه/2009م.

20_ خواجة عبد العزيز بن محمّد، **قراءات في المجتمع الجزائري**،**(أزمة المرجعيات الدّينية)** Daya print بني يزقن، غرداية، الجزائر، 2017.

كتب عامة:

21_ عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، لبنان،2007.

22_ محمد عبد الله دراز، **الدين**، دار القلم، بيروت، لبنان، دون سنة النشر.

23_هاملتون جيب، **علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي**، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، باريس،1977.

24- عبد الجبّار الرفاعي،**موسوعة فلسفة الدّين**، ج2، (الإيمان والتجربة الدينية)، مقال: (التجربة الدينية والظمأ الأنطلوجي)، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، 2015.

25_ فراس السواح، **دين للإنسان**، الطبعة الرابعة، دار علاء الدّين للنشر والتوزيع والنشر والترجمة، دمشق، سورية، 2002 .

26_ محمّد أركون، **نافذة عل الإسلام**، ترجمة صيّاح الجهيّم، دار عطيّة للنشر، بيروت، لبنان، 1996.

27_محمّد إقبال، **تجديد الفكر الدّيني في الإسلام**، ترجمة محمّد يوسف عدس، مكتبة الاسكندرية، مصر ،2011.

28_صالح بن عمر أسماوي، **العزّابة ودورهم في المجتمع الإباضي في بمزاب**، المطبعة العربيّة، غرداية، الجزائر ،1426 هـ /2005م.

29_بسّام جرّار، **سياحة الفكر (مقالات في التفسير)**، مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنيّة، البيرة، فلسطين، 1435هـ/2013م.

30_عبد السلام حيمر،**في سوسيولوجيا الخطاب**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، دون سنة النشر

31_ بول كوبلي و ليتسا جانز، **علم العلامات**، ترجمة جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

32_ قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، **معالم النهضة الإصلاحيّة عند إباضيّة الجزائر**، نشر جمعية التراث، القرارة، المطبعة العربيّة، غرداية الجزائر ،2011.

33_ صالح عمر اسماوي، **العزّابة ودورهم في المجتمع الإباضي بمزاب**، الجزء الثالث، المطبعة العربيّة، غرداية، 1426هـ/2005م.

34_ يحيى الأطرش، **ملامح التصوُّف الإباضي المغاربي**، دار التنوير، الجزائر، 2017

المجلاّت

35_ عبد الحسين خسروبناه، **مجلة العقيدة(حقيقة التجربة الدينية)**، ترجمة محمد حسين الواسطي، العدد الثامن، دون بلد النشر، جمادى الآخرة 1437 هـ/2016م

36_ **مجلّة قضايا إسلامية معاصرة**، العدد 51،52/ مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد صيف وخريف،2012 م/1433هـ

37_ **مجلة فكر ومجتمع**،العدد 38، يونيو/حزيران، الجزائر، 2017.

38_ **مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية**، العدد 39، قسنطينة، 2016.

المذكرات

39_ منال عبد المنعم السيد جاد الله، **أثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها (دراسة أنتروبولوجية في مصر والمغرب)** أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، تخصص أنتروبولوجية، جامعة الإسكندرية، مصر، 1990.

40_شاطو جميلة، **النزعة الأيقونية في السيميائيات المعاصرة**، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران، 2012/2013.

المقالات المكتوبة

41_ محمّد عبد النور، **الثقافة والفن**، محاضرات في علم الاجتماع الثقافي، أولى ماستر، تخصص ثقافي، جامعة غرداية، 2018/2017.

المقالات **الإلكترونيّة**

42_ مرشد الحيالي، **من صفات الدّاعية والخطيب**، موقع شبكة الألوكة، تاريخ النشر 03/31 / 2014 .

43_محمّد عبد النور، **الانقطاع المؤقّت بوصفه فلسفة للعبادة في الإسلام**، موقع الدكتور محمّد عبد النور، تاريخ الشر 2017/06/23.

44_ محمّد عبد النور، **الخطاب المسجدي في وادي مزاب**، موقع الملتقى، تاريخ النشر 2006/04/23.

45_ الحسين أخدوش، **عودة الدّيني إلى ساحة النظر العقلي**، موقع: مؤمنون بلا حدود، 21 نوفمبر 2016.

46_ برادفورد فيرتر، **الرأسمال الروحي: التنظير السوسيولوجي للدّين**، ترجمة طارق عثمان، مؤمنون بلا حدود، 19/مايو/2017.

47_ مصطفى بن محمّد بن ادريسو، **تعدّد المنابر في مزاب**، موقع جمعية التراث، تاريخ النشر: 2008/07/06.

48_ منصف المحواشي، **الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع**، موقع: إنسانيات، 06 août 2012 .

49_ إدريس صابي، **معالم مفهوم الدين عند ماكس فيبر**، الجمعة ،دون تاريخ النشر، موقع: فضاء الأغورا.

50_محمّد بن إبراهيم الحمد، **أدب الموعظة**، موقع:https://islamhouse.com

51_ طالب حماد أبو شعر، **معالم الخطاب الدعوي عند النبي**، مؤتمر الدعوة الإسلاميّة ومتغيّرات العصر، الجامعة الإسلاميّة، كليّة أصول الدّين، غزة، 7-8 ربيع الأوّل 16/1426- 17 أبريل 2005. موقع طريق الإسلام.

52_ malhamlan، صنوف التجربة الدينية:كيف تؤثِّر الأديان على شخصية الإنسان، موقع: Open، 2016/06/24

53- حمادي أنوار، **الدين كتجربة والمعتقد كإرادة عند وليم جيمس**، موقع: مؤمنون بلا حدود، 18يناير 2016،

54_ برادفورد فيرتر، **الرأسمال الروحي: التنظير السوسيولوجي للدّين**، ترجمة طارق عثمان، موقع مؤمنون بلا حدود، تاريخ النشر 19/مايو/2017.

55_ مونيس بخضرة، **فينومينولوجيا الدّين**، موقع مؤمنون بلا حدود، دون تاريخ النشر.

56_ غني ناصر حسين القريشي، **النموذج المثالي للبيروقراطيّة عند ماكس فيبر**، موقع شبكة جامعة بابل، تاريخ النشر: 2011/5/25.

المراجع الفرنسيّة:

57_Florence Weber, **Max Weber**,(**les textes essentiels**), Hachette,Paris 2001.

الملاحق

الملاحق

دليل المقابلة

أشكركم مجدّداً على منحكم جزءاً من وقتكم لإجراء هذه المقابلة في إطار بحث يتناول موضوع الخطاب المسجدي، ضمن استكمال متطلبات نيل شهادة الماستر في تخصّص علم الاجتماع التربوي.

أوّلاً نتحدّث عن حالة الخطاب المسجدي:

كيف تُقيِّمون حضوره؟

ما رأيكم في المواضيع الأكثر تداوُلاً؟

هل ترون أنّ هناك مواضيع مهملة في الطرح؟

ما رأيكم في المواضيع العلمية التي تطرح في المسجد؟

ثانياً: يمكن أن نتحدّث عن المتلقين:

ما تقييمكم لحضور المتلقين؟

يُلاحظ أن أغلبهم يجلسون متفرقين ومتّكئين، ما تعليقكم على ذلك؟

ما مدى تأثير الوعظ على المتلقّين؟

هل وصلكم بعض الملاحظات عن الوعظ من المتلقين؟

كل هناك من يفرض نفوذه في طرح موضوع الوعظ؟

ثالثاً: نأتي إلى تجربتكم الخاصة في الوعظ:

كيف تختارون موضوع الدرس؟

ما هي المصادر التي تعمدون في تحضير الدرس؟

بالنسبة للرجوع إلى التراث والتركيز على الواقع، إلى أيّهما تميلون أكثر؟

ما هو الموضوع الذي يُشغل بالكم أكثر؟

هل عندكم حلقات متسلسلة؟ وفي أيّ موضوع؟

هل تطرّقتم إلى الموضوعات الغيبيّة؟وما مدى اهتمام الوعاظ بها؟

كيف تحضّرون الدرس؟ وهل يستغرق وقت؟

كيف تُلقون الدرس، ارتجالياً، من كتاب، من أوراق؟
هل عندكم بعض الملاحظات عن المتلقين أثناء الدرس؟
هل ترون أنّ هناك من يُمارس الوعظ وهو غير مُؤهّل؟
قد يكون هناك من الوعاظ من يُركّز على سلبيات المجتمع، ومنكرات ومعاصي الأشخاص، ما رأيكم؟

نختم ببعض الأسئلة عن بيئة المسجد:

يُلاحظ مستحدثات للوعظ: المكتب، الكاميرا، دطاشو، ما هو الدافع؟
هل توافقون على أن يكون المسجد عامراً بدروس الوعظ كامل أيّام الأسبوع؟
هل لكم أن تُضيفوا لنا بعض الملاحظات؟
نشكركم جزيل الشكر على مساعدتكم لنا، وبارك الله فيكم وأدام لكم الصحة والعافية وأبقاكم لخدمة دينه.

المقابلات

مقابلة مع الواعظ الشيخ برورو إبراهيم [1]

س) ما تقييمكم للخطاب المسجدي في مجتمعنا؟
ج) بحكم المجتمع الغرداوي المزابي الإباضي فالمسجد يحتلُّ فيه مكانة القلب من الجسد، لذلك فهو مقبول أو جيّد أو حسن إلى حدٍّ ما كتقييم عام وشامل بدون تفاصيل.
س) ما رأيكم في المواضيع الأكثر تداوُلاً؟
ج) في الآونة الأخيرة المواضيع القرآنية، هي تصوُّرات مأخوذة من القرآن بحكم نوع من التوجّه دخل إلى المجتمع بغضّ النظر هل جيّد أم لا، بل باعتبار أنّه توجّه يدعو إلى العودة إلى القرآن والاستفادة منه، وبحكم المرشدين أعطوا أوقات كثيرة لذلك فكان أغلبية الكلام عن مواضيع من القرآن نجد المرشد يختار موضوع فيتابعه عبر سلسلة من مجموعة آيات.
س) هل الواعظ يُدرج ما هو اجتماعي في مواضيعه القرآنية؟

1 – أجريت المقابلة بمنزله، يوم 2018/04/19، (17:30-18:56)

ج) نعم يوجد من الوعاظ من يطرح مواضيع اجتماعيّة وربمّا فقهية وغير ذلك ، فهو ينطلق من الآية ويعود إليها ويستنطق الآيات الأخرى.

س) هل ترون أنّ هناك مواضيع مُهملة في الطرح؟

ج) أرى أنّها هي مواضيع فقهيّة، فهي مهملة في الخطاب المنبري وحتّى في الخطاب المحرابي؛ وربّما يرجع السبب إلى أنّ هذه المواضيع تحتاج إلى ذوي التخصّص، وأغلب الوعاظ غير متمكّنين في الجانب الفقهي فهم يتكلّمون عن الدّين والإسلام عموماً، وربّما هي آفة وقعنا فيها أنّه ليس عندنا مقاييس واضحة لمَن يعتلي المنبر.

س) ما رأيكم في المواضيع العلمية التي تُطرح في المسجد؟

ج) رأيي إذا كان هناك موضوع علمي يُطرح في المسجد يجب أن يكون بِناءً على منطلق إيماني لنقوّي به إيمان الناس، أمّا إذا كانت مواضيع علمية بحتة كتفسير ظاهرة علمية فأرى ليس هذا محلّه المسجد وإنّما محلُّه الجامعة والنادي والعشيرة، إلاّ أن يكون له ارتباط بالإيمان؛ فمثلاً هناك مَن يُعطي جولة في جسم الإنسان ومن خلاله يُعظِّم الخالق، فالمسجد هو أصلاً لبناء الإيمان ولا مانع إذا كان هناك جناح في المسجد يُفتح كجامعة كما كان في العهود السابقة، أمّا أن تكون هذه المواضيع معارف محضة فليس في المحراب، وإلاّ متى يتعلّم الناس أمور دينهم.

س) ننتقل في الحديث إلى الكلام عن المتلقّين، نُلاحظ أنّ أكثرهم يجلسون متفرّقين مُتّكئين. ما تعليقكم على ذلك؟

ج) هي ظاهرة غير صحيّة؛ المتلقّي في الأصل يقترب إلى الواعظ ويجلس في حلقة، إذا كُنّا نعتبر أنّ الواعظ يُعلِّمنا، فالجلوس بعيداً يدلّ على عدم الاعتناء ربّما المتلقّي لا يشعر بذلك وإنّما هي طبيعة ألفناها، قد تأخذه لحظات من النوم ويمدُّ رجليه وقد يكون ساهٍ وشارد الذهن وربّما تأتيه مكالمة فيخرج ويُفضّل ذلك على الدرس الذي تُلقيه. علينا نحن الوعاظ أن نُربّي المتلقين بالجلوس في حلقة.

س) ألا تُلاحظون أنّ رغم بعض محاولات في تحريض المتلقّين للاقتراب إلى الأمام والجلوس أمام الواعظ يوجد إحجام من المتلقّين؟

ج) نعم يوجد ذلك؛ وربّما يرجع ذلك إلى طبيعة موضوع الدرس، فتجد من هو ماسك المصحف ويقرأ ورِده فهو ليس مع الدرس أبداً، ثمّ الشيء الآخر هو منهجنا في الخطاب المسجدي حيث تركنا نظام الحلقات، أرى على الواعظ أن يُحرِّض المتلقّين في كلِّ مرّة للجلوس أمام الواعظ ولو لمجموعة قليلة، وهذا ما أفعله شخصياً حتّى أشعر أنّ هناك مَن أُخاطبه.

س) ما تقييمكم لحضور المتلقّين؟

ج) أرى حضور المتلقّين يعود إلى نوعية الدروس ومستوى الواعظ ومدى تحضير الواعظ للدرس، خاصة عندما يكون الدرس متسلسلاً وينتهي بجزئية مُعلّقة ما يجعل المتلقّي يُواظب على الحضور ولكن مقابل ما هو موجود خارج المسجد وقت الدرس بين المغرب والعشاء هناك بُرودة ونفور كبير، فلو يعلم الناس أنّهم محتاجون لتعلّم دينهم فلا يكون ذلك العدد، ونُلاحظ مع اقتراب صلاة العشاء أفواجاً تدخل المسجد، وهذا الحضور القليل يرجع إلى الواعظ كما ذكرت ويرجع أيضاً إلى بُرودة المتلقّين وعدم اهتمامهم بدروس الوعظ.

س) ما الصنف الأكثر حضوراً؟

ج) الصنف الأكثر حضوراً هم الكهول، والشباب قليلون جدّاً أو يكاد ينعدم حضورهم لكونهم مشغولون في النوادي والمكتبات والمحاضر، وفي دروس التقوية والإضافية، لذا نجدهم يحضرون يوم الخميس ينفس نسبة المهول تقريباً.

س) ما مدى تأثير الوعظ على المتلقّين؟

ج) تأثير الوعظ على المتلقّين أرى أنّه يعود إلى الشخص وإن كان ليس عندنا مقاييس، وفي تجربتي الخاصة قُمت بتوزيع استبيان فوجدت أنهم يتابعون ويستفيدون ومهتمون، ولكن عموماً أتصوّر أنّ الخطاب المسجدي له تأثير، ولا ننسى أنّ هناك تأثيرات معاكسة من البيئة ومن الإعلام وغير ذلك.

س) هل وصلكم بعض الملاحظات من المتلقّين؟

ج) نعم يوجد ملاحظات من المتلقّين وأغلبها مباركة تصبّ في تزكية الدرس لما يجد الناس فيه حاجتهم ويُصرّحون بذلك، وبعضهم يقترح لو أضفتَ تلك النقطة، وهذا في الحقيقة دليل المتابعة والتلقّي.

س) هل هناك مَن يفرض عليكم نُفوذه في طرح موضوع الوعظ؟

ج) نعم موجود من بِوُده أن تتكلّم في موضوع يقترحه أو واقعة محدودة يُريد أن تتحدّث عنها، ويُحاسبك لماذا لم تطرح ذلك الموضوع، لذا لا يمكنني أن أنصاع لأيّ كان إلاّ إذا كان الأمر معقولاً، بل أكثر من ذلك ممّا يحدث في بعض المساجد من تقريب وعاظ وإبعاد آخر. فمنبر المسجد هو خاص للعلماء والأساتذة والمشايخ، نعم يأخذون من عامة الناس مقترحات ولكن هم الذين يُقرِّرون سياسة المنبر والمواضيع التي تكون في الخطاب المسجدي.

س) كيف تختارون موضوع الدرس؟

ج) أولاً أعتمد على الدروس المتسلسلة الطويلة المدى، فأركّز على العمودان الأساسيان القرآن والسنة؛ عندي حلقات في تفسير القرآن وفيها أُعرِّج إلى الواقع الاجتماعي وأُعالجه إذا كانت الآية تسمح بذلك، ويُمكن أن أُوقف الموضوع المتسلسل لأتطرّق إلى المواضيع المناسباتيّة أو قد تكون هماك بعض ملاحظات حول ذلك المسجد فأُخصِّص له موضوعاً أو اِثنان ثمّ أرجع إلى السلسلة.

س) بالنسبة للمصادر التي تعمدون عليها في تحضير الدرس ذكرتم القرآن والسنّة، بالنسبة للرجوع إلى التراث والتركيز على الواقع إلى أيِّهما تميلون أكثر؟

ج) أنا دائماً أميل إلى الواقع؛ أربطُ الآية أو الحديث بالواقع حتّى لا يشعر الناس أنّك تُكلّمهم مجرّدة قد مضت، لذلك أنزل إلى الواقع وأستنطق الواقع وأُعالج الواقع، ولنضمن استمراريّة خطاب الوحي يجب أن نُفعِّله في الواقع.

س) ما هو الموضوع الذي يُشغل بالكم أكثر؟

ج) موضوع التسيُّب والانحراف والميوعة، فرغم الأنشطة المسجديّة نجد أنّ وتيرة الانحراف تزيد هذا الموضوع يُقلق وهذا دليل على أنّ خطابنا المسجدي ليس في مُستوى التحدّي، لا نقول أنّه لا يُؤثِّر ولكن عندما ترى نفسك أنّك تُقاوم ونتيجة الخطاب ضعيفة فهنا تتهم نفسك وتُعيد إستراتيجية أُخرى.

س) ذكرتم أنّه في وعظكم تعتمدون على الحلقات المتسلسلة؛ ما هي مواضيعها؟

ج) عندي حلقات في التفسير انطلقتُ فيها سنة 2005 بدأتُها بجزء عمّ ثمّ عُدتُ إلى الفاتحة والآن وصلتُ إلى سورة الأعراف، أمّا في الأحاديث اعتمدتُ مسند الربيع بن حبيب بدأتُه 1997/10/02، يحتوي على 1005 حديث وصلتُ إلى الحديث 986، عندي سلسلة في التاريخ الإباضي المزابي استغرقت 1014، 2015، 2016. عندي شرح قصيدة النونية

للشيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي في العقيدة من 180 بيت وهي مسجّلة صوتياً والآن أعيدها في شكل حلقات المستحدثة في مسجد بابا السعد الشرقي. عندي سلسلة في الحقوق من 35 درس. سلسلة في أخلاق الرسول حوالي 55 درس. سلسلة في السيرة النبويّة من 90 درس. سلسلة في تفقّد قلبك ما يتعلّق بأمراض القلوب وعلاجها. سلسلة في الشيطان بعنوان اِعرف عدوّك. سلسلة هذه مبادئنا. سلسلة في رمضان لعشرة أيام سميتُها محراب التائبين. يبقى هناك دروس جزئية غالباً تكون في المناسبات التي أُستدعى إليها هنا في البلدة أو في التل.

س) قُلتم أنّه سبق لكم وأن أجريتم سلسلة دروس الوعظ في الشيطان بعنوان "احذر عدوّك" فهل تطرّقتم إلى الغيبيات الأخرى كرحلة الإنسان إلى الآخرة، مواقف يوم القيامة، أحوال القبر وغيرها؟

ج) دائماً ضمن دروس العقيدة والإيمانيات أتطرّق إلى هذه المواضيع، في إطار شرح النونية مثلاً يُوجد فيها هذه المواضيع.

س) كيف تحضّرون الدرس؟ وهل يستغرق وقت؟

ج) الدرس أُعطي له حقّه من التحضير، لأني أرى نجاح المرشد عندما يكون له خطاباً قويّاً خاصة عندما يكون الوعظ ضمن سلسلة دروس، وإذا كان لا يُحضِّر سوف يسقط في حلقة مُفرغة وفي اجترار ما يقول، وبالتالي حلقاتي كلها إذا كانت ستستغرق ساعة أو خمسة وأربعون دقيقة فالتحضير يكون بنفس الوقت أو أكثر وما أقوم به هو كتابة كل ما يتعلّق بالموضوع.

س) كيف تُلقون الدرس؟

ج) أعتمد دائماً على الأوراق التي أُحضِّرها، وليس عندي درس ارتجالي إلاّ في الجنائز أو الأعراس، ولا أُحبِّذ استعمال جهاز الداطاشو إلاّ نادراً وليس في المسجد وإنّما في دور العشيرة عند مناسبة عرس مثلاً.

س) هل عندكم بعض الملاحظات عن المتلقين أثناء الدرس؟

ج) يوجد منهم من هو مهتم ويُواظب على الحضور، ولكن الأمر الذي يُقلقنا أثناء الدرس من بعض المتلقّين هو النعاس وفي بعض الأحيان ألوم نفسي لعلّي لستُ في المستوى، ولكن هي عادة ما ينبغي أن تكون.

س) هل ترون أنّ هناك من يُمارس الوعظ وهو غير مُؤهّل؟

ج) نعم موجود من هو غير مؤهّل، أو مؤهّل ولا يُحضِّر أعطاه الله الإمكانيات ولا يأخذ الأمر بجديّة، والسبب أنّه لا يُفرّغ وقت كافي للتحضير فيكون مرتبك مشتّت الذهن متعب فلا يُعطي القداسة للدرس، والغير مؤهّل يُلاحظ من خلال معلومات موضوعه تكون غير مركّزة أو غير صحيحة وحتّى من حيث المنهجية فهي غير سليمة وغير واضحة، وهذا ما يُنفّر المتلقّين خاصة أنّهم وجدوا البديل في وسائل الإعلام. وهنا لفتة مهمّة في بُروز الواعظ غير مؤهّل؛ إذا كان يُوجد شيء من اللّوم يُلقى عليه، فمن الجانب الآخر يُوجد احتياج المساجد للوُعّاظ، فيستدعُون من هو غير مؤهّل لملء الفراغ. ثمّ ليس عندنا معهد أو كُليّة تُخرِّج هؤلائي المرشدين؛ كيف يخطبون الناس، كيف يُلقون درساً، كيف يُحضِّرون كلّ ذلك يحتاج إلى تكوين مع ما يُمكن أن يُوجد من استعداد فطري، فلا تُوجد مقاييس لاختيار الوُعّاظ؛ أعطي مثال بشهر رمضان حيث يسعى مُنسِّق الإرشاد في كلِّ مسجد على مستوى البلدة والتل أن يعمر ليلي رمضان بالوعظ كيفما كان الوضع على تصوّر كيف يقدم المصلون إلى المسجد ولا يجدون الوعظ. فيُعاني الوُعّاظ المتميِّزون بالضغط، وأنا شخصياً أعاني من هذه الحالة إذ عند اقتراب رمضان لا تنقطع عنّي المكالمات ويطلبونني بإلحاح من مساجد كثيرة في مختلف المناطق. لذا يلزمنا تأهيل المرشدين وتهيئتهم على غرار من هو مؤهّل أكاديمي منهجي دروسه جيّدة.، ومنهم من يُريد أن يمتنع عن الوعظ بدعوى قلّة الحضور وقلّة النتيجة أو ما يُعبّر عنه بالإسهال الوعظي أو التُّخمة، وهو ما حوّل الفرد إلى لذّة السماع، ربما موضوع الدرس ينطبق عليه ولا يعي نفسه في ذلك.

س) قد يكون هناك من الوُعّاظ من يُركّز على سلبيات المجتمع، ومنكرات ومعاصي الأشخاص، ما رأيكم؟

ج) نعم يُوجد هذا الأسلوب في الخطاب والذي يتحدّث في بعض المواضيع ويُشخِّص الدّاء ويُبالغ في التشخيص فهو ينشر ذلك لمن لا يعرف، فتشخيص الدّاء يكون بقدر وضع الدّواء، وبالتالي نذهب مباشرة إلى العلاج وهو ما أقوم به شخصياً؛ سألني أحد المتلقّين لماذا لا تتحدّث عن الاجتماعيات؟ قلتُ له كيف؟ قال مثلاً الزنا أجبته ماذا أتكلّم في الزنا؟ ألا يُوجد مسلم لا يعرف أنّ الزنا حرام، أنا أُعطي شُحنة إيمانية بها يترك الزنا وغيره من المنكرات. تحدّث مرشد عن الخيانة الزوجية، فخرج من المسجد من يُشكِّك في زوجته وبناته لما كان من تهويل الموضوع وكأنّ كلّ الناس يعيشون تلك الظاهرة، بل ليست ظاهرة حسب مفهوم علم

الاجتماع لأنّها غير منتشرة، إذا كانت واقعة معزولة ومحدودة لما أطرحها في الدرس؟ يُقال أن واعظاً سمع بقضية ابن يُشارع أباه في المحكمة فأثارها بحماس وانفعال في درس المسجد، ومن الغريب أنّ صاحب القضية كان موجوداً في المسجد، وأكثر من ذلك أصبح يُشار إليه ويُتحدّث عنه، فشطّب على الواعظ والمسجد، ولم يعد يحضر المسجد، بهذا نكون قد شهّرنا بالقضيّة وشهّرنا بالشخص، مثل هذه القضيّة تُعالج في السر مع صاحبها وليس في المنبر، والمرشد الذي ينقل الكلام والوقائع من السوق إلى المنبر ليس إستراتيجية وغير مؤهل.

س) يُلاحظ مستحدثات للوعظ: المكتب، التصوير، دطاشو، ما هو الدافع؟

ج) بالنسبة للمكتب حتّى يظهر الواعظ لكل الحاضرين، والنبي ﷺ أمّا تسجيل الدرس بالصوت والصورة فهذا أستحسنه وأنا شخصياً أطلب لو تكون دروسي كلّها مصوّرة والغرض من ذلك نشرها وتعميم الفائدة. يبقى استعمال دطاشو في درس المسجد أرى أنّ ذلك يصرف المتلقّي عن الواعظ.

س) هل توافقون على أن يكون المسجد عامراً بدروس الوعظ كامل أيّام الأسبوع؟

ج) دروس الوعظ بالطريقة التي عليها الآن بوُدّي أن نتركها ونتوجّه إلى الحلقات؛ كلّ حلقة تتخصّص في موضوع معيّن مثلاً المعاملات والزكاة تستغرق فترة مُعيّنة، يكون الحضور فيها لمن أراد بالتسجيل وضبط الحضور وهذا ما استحدث في مسجد بابا السعد الشرقي، أصبح الأمر تعليماً خلاف الوعظ المألوف الذي يكون في المحراب.

س) إذا كانت عندكم ملاحظة تًضيفونها؟

ج) موضوع مهمّ جدير بالطرح، أرى أنّ المرشد سخّر الله له منبر فليشكره على ذلك ويجد من يسمعه، وهذه نعمة عظيمة من الله في مجتمعنا مقارنة بمجتمعات أخرى إسلامية لا يُوجد فيها ناس يسمعون، صلِّ وارفع الصبات، نحن نشتكي من هذه ولكن في المجتمعات الأخرى أخطر، رُغم ما يوجد فيها من مشايخ وأساتذة ودكاترة فلا يُوجد فيها الوعظ إلاّ من جمعة إلى جمعة، فنحن في نعمة، أوّلُ من يشكر هذه النعمة المرشدون والمشايخ أنفسهم فينزلون إلى الميدان وهو المسجد ليعلّموا الناس ويأخذوا بأيديهم، والخير كلّ الخير في هذا، وأرى نفوراً في هذا من طرف المرشدين والمشايخ والأساتذة، بصراحة فيه تضحية يأخذ أحدنا سلسلة لسنوات بدون مقابل ويُواظب عليها على حساب المشاغل الأخرى هو جهاد بأتمِّ معنى الكلمة، فالله أعطاني علماً يجب أن أُزكّيه والله أعلم.

مقابلة رقم(2): مع االواعظ الشيخ إبراهيم بن بنوح مصباح[1]

أوّلاً نتحدّث عن حالة الخطاب المسجدي:

س) ما هي ملاحظتكم العامة حول الخطاب المسجدي؟ وما تقييمكم لحضوره في المجتمع؟

ج) الخطاب المسجدي يرجع إلى من يتصدّى للمنابر في المساجد على حسب رُؤيته، في الحقيقة صاحب الخطاب يعيش في أرض الواقع للناس فيما يراه إيجابي أو سلبي يستقطب منه مواضيع لخطابه لتحسين الوضع الاجتماعي سواء ما كان إيجاباً وخفي يُريد أن يبُثّه في وسط الناس أو ما كان سلباً حتّى يُحارب ظاهرة من الظواهر فيقضي على المناكر والآفات اجتماعيّة، وهذا هو الأصل أي الربط بين ما يجده الواعظ في الكتب وبين الواقع.

س) في رأيكم ما هي المواضيع الأكثر تداوُلاً؟

ج) المواضيع الأكثر تداولاً هي الأخلاقية التربويّة الاجتماعيّة، وهذا ما وجدناه من التقييم الذي نقوم به في نهاية كلِّ عام من خلال خطب الجمعة فكانت أغلبها هي الأخلاقيّة في الصدق الأمانة العقوق برّ الوالدين.

س) هل ترون أنّ هناك مواضيع مهملة في الطرح؟

أرى هي المواضيع العقديّة، هذا الجانب مُهمل من طرف الدعاة والخطباء، وهو الأصل وإن كان كلّ المواضيع تربط بالعقيدة، ولكن من المفروض أن يكون التركيز على العقدي وأن يُتداول بقوّة، لأنّ ما سبّب الانحراف في وساط الساحة الاجتماعيّة هو ضعف الوازع الدّيني العقدي في النفوس، ولو يعتني الواعظ بالجانب العقدي لكان التأثير أكثر، عندما تطرح موضوع أخلاقي وتقول افعل أو لا تفعل بدون أن تربطه بالخالق فهو مشكل، وما أخذته من النابولسي هو قبل أن يُعرِّف الواعظ الجمهور بالأوامر ينبغي أن يربطهم بالآمر. فكلّ ما نُبيّنه من الأوامر إذا كان غير مربوط بالخالق فليس فيه تأثير، وهذا في الحقيقة منقصة يجب أن نُحذِّر منها.

س) ما رأيكم في المواضيع العلمية التي تطرح في المسجد؟

ج) هي مواضيع مهمّة ولابدّ ممّن يتخصّص فيها، ولكن يجب أن تُربط بالخالق حتّى تحصل الفائدة، ولا تكون مجرّد عرض معلومات لأنّ الجانب الإيماني هو الأصل.

---

1 _ أُجريت المقابلة بمنزله، يوم 2018/04/21، (17:30-19:02)

س) ما تقييمكم لحضور المتلقين؟

ج) بكلّ صراحة نأسف أنّ جانب المتلقّين منهم شريحة واحدة تحضر، لذلك نستغل فرصة الوعظ في ثلاث مناسبات يحضر فيها شرائح من المتلقّين مختلفة وهي خطبة الجمعة والكلمة التي يُلقيها الواعظ في العرس وكذلك الكلمة التي تُلقى في الجنائز لأنّ في هذه المناسبات من لا يحضر دروس المسجد.

س) يُلاحظ أن أغلبهم يجلسون متفرقين ومتّكئين، ما تعليقكم على ذلك؟

ج) في الحقيقة هو مشكل، تمنينا لو كان عندنا تأثير على الناس، كما يُقال تقاربوا تحابوا، يُلاحظ في المساجد أثناء الدرس الابتعاد عن الواعظ والاستمالة إلى الراحة والاتكاء، هي ظاهرة مرضية حبّذا لو صحّحناها حتّى يكون الالتفاف حول الواعظ. كان عند دروس التفسير للشيخ بيوض في القرارة حضور الطلبة معهد الحياة إجباري ويشترط أن يجلسوا أمامه، ربّما لقوّة التأثير في حصول الهداية والعلم.

س) ما مدى تأثير الوعظ على المتلقّين؟

ج) التأثير يعود إلى عدّة أمور أهمّا أن يكون الداعي المرشد صادقاً مخلصاً في عمله بإذن الله سيُؤثِّر في المستمعين، بقدر ما يكون الداعي، المرشد، خطيب الجمعة نيته صادقة ومخلصاً في عمله يُريد أن يُبلِّغ كلمته ويُبلِّغ دعوته إلى الناس بإذن الله له أثر كبير وكبير جدّاً، ثمّ مدى التأثير يرجع إلى التحضير وتهيئة الموضوع الذي يُريد أن يطرقه، عندما يكون لدى الواعظ والمرشد همّ أنّه بعد ساعة أو يوم أو يومين له درس في المسجد يجب أن يُحضِّر له بقدر ما يستطيع، يرجع إلى مصادره وكتبه ويبحث من هنا وهناك فيُحضِّر، إذا كان عنده قوّة استحضار المعاني والأفكار من رأسه فهو ممكنٌ، إذا كان الله يُلهمه مثل ما كان بعض المشايخ، الشيخ بيُّوض رحمه الله لا ترى أمامه ورقة إلاّ إذا كانت معلومة يُريد أن يقرأها حرفياً، ولكنّه كان يُحضِّر خاصة في دروس التفسير كان يقرأ له الأستاذ حدبون صالح وعندما غادر إلى الخدمة الوطنية حباني الله باستخلافه، وفيما أذكر كنت أقرأ من روح المعاني للألوسي وظلال القرآن وربّما من تفاسير أخرى فأقرأ في الآية التي وصل إليها وهو جالس يسمع دون أية كتابة وهي قوّة في الاستحضار والحافظة والذاكرة امتاز بها، فهو عبقري في ذلك ممكن من الممارسة والتمكّن وطول الزمن ومع ذلك فهو يُحضِّر، عندما كان في صحّته كان يقرأ لنفسه وعندما كبر لابدّ من أحد يقرأ له. والجمهور يشعر من خلال أفكار الواعظ وتتبعها وكيفية

طرحها هل هو مهتمّ بالخطاب الدعوي أم لا، عندما يستشعر الجمهور أنّك تُحضِّر الدرس وتُعطي له اهتمام يدفع السامع ليهتمّ بدرسك، وإذا كان الواعظ يُقدّم ويُؤخِّر ويطرح أفكار ويعيدها فينقص التأثير، فالتحضير مهمٌّ جدّاً مع ما ذكرتُ من الإخلاص وصدق النية ليحصل التأثير لدى السامع بإذن الله.

س) هل وصلكم بعض الملاحظات عن الوعظ من المتلقين؟

ج) يُمكن أن يحصُل ذلك وفي تجربتي الخاصة أكثره تأييد، وهذا ما يدلّ على أنّ الواعظ يعيش واقع الناس ولا يتحدّث في العموميات، فمن خلال الملاحظات نشعر أنّنا نُشارك المتلقّي فيما يُعاني، فيُصرّح أنّك ساعدته في اتجاه نحو خلق أو إخراجه من انحراف أو مشكل، ومنهم من يستوقفك عند الانصراف من المسجد ليُقدّم بعض الملاحظات عن الدرس كأن يُعلّق على بعض النقاط مهمّة في الدرس، أو يقول أنّك بالغتَ في بعض النقاط، فترد أحياناً مثل هذه الملاحظات.

س) كل هناك من يفرض نفوذه في طرح موضوع الوعظ؟

ج) ممكن أن يكون ذلك ولكن ينبغي أن يُدرس بعناية ويجب أن يكون عندك إلمام بالموضوع ويُطرح بحكمة والموعظة الحسنة، ليس تشميتاً بالناس وليس تقديحاً في ذلك الموضوع الذي تُريد أن تطرحه، وإذا كان هناك يقترح أو بسط عليَّ نفوذه لأطرح موضوعاً ما أو نقطة معيّنة يجب أن تكون في حدود الشرع والمعقولية، ويجب أن أدرسه دراسة مليّة هل هي واقعيّة؟ هل هي مطابقة لما في الشرع أم لا؟

نأتي إلى تجربتكم الخاصة في الوعظ:

س) كيف تختارون موضوع الدرس؟

ج) أهتمُّ كثيراً بالمطالعة وقراءة الكتب وأُقيِّد سواء فقرة سواء موضوع، وفي بعض الأحيان أُلخِّص كتاباً كاملاً وأحتفظ بذلك إلى حينه، وتجربتي الخاصة في الوعظ وأنا في هذا المشوار منذ بداية التسعينات أو أواخر الثمانينات، أرجع إلى الملخّصات وأختار ما يرتبط بحياة الناس وأجعلها في مجال الوعظ والإرشاد في سلسلة دروس.

س) ما هي المصادر التي تعمدون في تحضير الدرس؟

ج) كما قلت أنّي أهتمّ بالقراءة وأرجع إلى تلخيصاتها في الطرح الدعوي، وربّما موضوعها يدفعني إلى الاستعانة بمصادر مهمّة مرتبطة بذلك الموضوع، وأكثر ما قرأتُ كان لمحمّد

الغزالي كنت مغرماً بمؤلفاته منذ أن كنت في الرابعة متوسط، كلّ ما وقع في يدي من كتبه قرأتها، وقرأت أيضاً لمتولي الشعراوي ويوسف القرضاوي ومحمّد رشيد رضا، هؤلائي الدعاة أراهم علماء وسطيين معتدلين يتميّزون بفكر إصلاحي وليس عندهم غلو، خاصة الشيخ محمّد الغزالي الذي كان سبباً في تكويني بطريق غير مباشر، والطريق المباشر في تكويني هو الشيخ بيُّوض الذي يُطابق كثيراً محمّد الغزالي في الفكر الدعوي والإصلاحي.

س) بالنسبة للرجوع إلى التراث والتركيز على الواقع، إلى أيّهما تميلون أكثر؟

ج) طرحتُ بعض الدروس في القصص القرآني ، وأمّا السيرة النبوية قرأت فقه السيرة للبوطي ولم أخصّص فيها دروس، القصّة القرآنية إذا كانت رأساً هي أساس الدرس أُدرج فيها واقعة اجتماعيّة خاصة إذا كان خلق يتّصل بموضوع القصّة فيكون ضمن الحديث، مثلاً قصّة سيدنا شعيب جعلتها قاعدة من قواعد القرآن الكريم وهي (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) وتضرب أمثلة من الواقع؛ أُعطي مثال على شخص أراد أن يزيد بناء الطابق الثاني في منزله، فأخبره البناء أنّ أُسُس بنيان منزله ليست على قواعد صحيحة ولا تسمح بإضافة الطابق الثاني، واضطرّ صاحب المنزل لهدمه وإعادة البناء من جديد، مثل هذا المثال عندما يُطرح في الدرس يكون فيه كثير وكثير من تأثير، أفضل من أن تتحدّث في العموميات أنّ الله حرّم التطفيف والغش.

س) ما هو الموضوع الذي يُشغل بالكم أكثر؟

ج) الموضوع الذي يُشغل بالي أكثر في الوقت الراهن الذي نعيشه هو التفكُّك الأسري، شاهد مرّ، واقع مرّ لم يُعهد من قبل، كانت الأسر متضامنة فيها تآلف، تحابب، أخلاق تسامح، ولكن بنقص هذه الأخلاقيات أصبح الناس يعيشون نغص من حياتهم، أقول دائما أنّه لا ينفع التعالي في الجدران وزخرفة الجدران بقدر ما يُجد في عمق قلب الإنسان من أخلاق، الدليل على ذلك ما نراه من كثير من الناس يبنون إرم ذات العماد يعيش فيها سبع عائلات ولكن بعد عام أو هامين يتشتّتون يدلّ هذا على أنّ الرباط الحميمي العائلي نقُص، هذا من أهم المواضيع التي يجب أن نهتمّ بها، كان أجدادنا يعيشون في أضيق وأبسط البيوت بأربع عائلات بأولادهم وحفدتهم كلهم يعيشون في عائلة واحدة بسعة الصدر والأخلاق والصبر، الحق هذه نقُصت كثيراً في مجتمعنا، السبب هو نقص الوازع الدّيني الأنانية وحبّ الاستقلالية بالحياة الخاصة. والموضوع الثاني هو ضعف الوازع الدّيني الذي أصبح مشكلاً في شبابنا كظاهرة الاختلاس

والسرقة والانحراف وظاهرة التعدّي والمكر، وفي خطبة الجمعة الأخيرة تطرقتُ ظاهرة سرقة الدراجات الناريّة التي شاعت في وسطنا ممّا يدلّ على ضعف الوازع الدّيني في أبنائنا، ابن أب مسلم وأمّ مسلمة، حيث ضعف الوازع الدّيني، أصبح يسهل على الإنسان أن يختلس أموال الناس؛ يتسلّق الجدران ويسلب أموال الناس دون رقيب ولا ضمير لأنّ العقيدة والإيمان بالله أصبح ضعيفاً ومهلهلاً في القلوب، في الحقيقة مواضيع كثيرة تُشغل بالنا من أهمِّها هذه المواضيع.

س) هل عندكم حلقات متسلسلة؟ وفي أيّ موضوع؟

ج) نعم يوجد، في هذه السنة تحصّلتُ على كتاب سمّاه المؤلِّف (قواعد قرآنية) يستقيها من الواقع جعلتها سلسلة بدأتها في الدخول الاجتماعي الفارط، اعتمدتُ على هذا الكتاب ولكن دائماً أرجع إلى الكتب الأخرى التي أعتمد عليها، قاعدة قرآنية التي لا تتبدّل بتغيُّر الزمان ولا بتغيّر المكان، مثل ما قلتُ موضوع ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ومن يُوق شُحَّ نفسه فؤلائك هم المفلحون، فإذا فرغتَ فانصب وإلى ربّك فارغب، وعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً، مثل هذه القاعدة ليس عموميات فقط، بل يجب إنزالها إلى أرض الواقع في حالة المجتمع ما تعلّق بالأسرة والعائلة، والمتعامل في حياته في هذا الميدان أو ذاك، لا نجعل المستمع يأخذها كنظريّة بل يعيش معها في واقعه، هي سلسلة أظنّ وصلتُ إلى الحلقة الثامنة عشرة، هي حصّة واحدة في الأسبوع أُعيدها في مسجدين آخرين، وفي السنة الماضية أو قبلها كانت سلسلة في فقه الأولويات، ثمّ علاقة المسلم بالمال كسباً وإنفاقاً، سلسلة لشهر أو شهرين.

س) هل تطرّقتم إلى الموضوعات الغيبيّة؟وما مدى اهتمام الوعاظ بها؟

ج) تتبّعتُ موضوع الغيبيات من خلال كتاب للشعراوي المعجزة القرآنية في خمسة أجزاء فيه الكلام عن الإيمان بالله الملائكة والغيبيات كل استغرق شهور وشهور في علاقة الإنسان بالله وبالكون ومصيره ورحلته إلى الآخرة، كان ذلك في التسعينات ولم أعيده، وأمّا عن الوُعّاظ الآخرين أظنّ ناقص ويوجد من طرح هذه المواضيع.

س) كيف تحضّرون الدرس؟ وهل يستغرق وقت؟

ج) قبل يوم أو يومين أهيئ نفسي لتحضير الدرس بالرجوع إلى المصدر التي ذكرتها، فأسجّل الفكر المهمّة ورؤوس أقلام وبعض العناصر في كراس أُقسِّمه إلى نصفين عُرضياً فيكون على شكل دفتر، كلّ الدروس التي ألقيتُها منذ حوالي سنة 95 أُحضِّرُها بهذه الطريقة،

وكثيراً ما أرجع إليها عندما أُستدعى للأيام الدعويّة التي تُقام في بعض المساجد أو يُطلب مني كلمة في العشيرة أو في تجمعات الشباب، فأجد أنّي ألقيتُ ذلك الدرس منذ عشر سنوات، دائماً أتخذها كمرجع، لذا تحضير الدرس يستغرق ساعة ونصف إلى ساعتين لأنّه من الصعب تحمُّل مسؤولية الجلوس على منبر الوعظ لملء الفراغ، يقول أحد الإخوة إذا قيل لي سوف تُلقي كلمة على ثلاثة من الناس فهو عندي همّ فيما أقول لهم، وقد تطرأ مناسبة لدرس أو لكلمة فيعتمد الإنسان على خبرته.

س) كيف تُلقون الدرس ؟

ج) أتتبّع النقاط التي حضّرتها والكلام الذي يجري اللسان هو تسخير من الله.

س) هل عندكم بعض الملاحظات عن المتلقين أثناء الدرس؟

ج) نرى بعض المظاهر تدلّ على عدم الاهتمام، والأمر الذي يُقلق عندما تجلس إلى كرسي أو منبر الوعظ وأنت واثقٌ بأنّ درسك مُهمٌّ ترى بعض الأشخاص غارقون في النوم، فهي سلبية يشتكي منها الوُعّاظ وحتّى بعض الخطباء يُلاحظون ذلك أثناء خطبة الجمعة، وحسب رأيي في خطبة الجمعة يرجع السبب إلى المُلقي كيف يُؤدّي دوره، وأنا شخصياً لم أُلاحظ أثاء الخطب التي ألقيتها لأنّي أُعطي حقّه للإلقاء وأنوِّع في أسلوب الطرح، وهذا يعود إلى خبرة الخطيب وتكوينه؛ يكتب جيّداً ويُلقي جيِّداً؛ وذلك ما تمرّننا عليه في معهد الحياة.

س) هل ترون أنّ هناك من يُمارس الوعظ وهو غير مُؤهّل؟

ج) يُوجد، هناك من جرّ نفسه إلى منبر الوعظ وهو غير مؤهّل؛ إمّا عدم التحضير أو أسلوبه مبعثر، موضوعه غير سليم، صخب وتهجُّم، ثمّ الرياء وحبّ الظهور.

س) ألا تُوجد مقاييس لاختيار الواعظ؟

ج) لا تُوجد مقاييس، في الحقيقة أرى إلقاء الدرس لا ترجع إلى لحظة تحضيره فقط وإنّما ترجع أيضاً إلى الرصيد الذي اكتسبه من قبل؛ مطالعته للكتب، سماعه للدروس، والذي لا يُكوّن نفسه بهذا من أين يكسب رصيد الوعظ؟ فالواعظ يجب أن يكون ملمّاً بالمطالعة في جميع المجالات قدر الاستطاعة، ونُعطي مثال بالشيخ بيُّوض الذي هو زعيم أُمّة ورُغم انشغالاته وارتباطاته بالمؤسسات الاجتماعية وتسييرها والإشراف عليها فهو لا يترك المطالعة أبداً، وكذلك الشيخ عدون يقول عن نفسه أنّه مهما تأخرّ به الليل في جلسة فعنده ساعة مطالعة قبل النوم ومع ذلك يُحافظ على إدراك صلاة الصبح في المسجد.

س) قد يكون هناك من الوعاظ من يُركّز على سلبيات المجتمع، ومنكرات ومعاصي الأشخاص، ما رأيكم؟

ج) هذا غير مقبول، وهو موجود، على الواعظ أن يفتح على المسلمين باب الأمل والتفاؤل، لا يعيش كعامل هدم فقط، تضيق نظرته إلى المجتمع لا ينظر إليه إلاّ من الناحية السلبية، وعندما يعرف المتلقّي عنه ذلك يضيق صدره ولا يتلقّى ما يقوله بنظرة تفاؤليّة حتّى يُحاول أن يُغيِّر من واقعه، فيُصبح الواعظ يُنفِّر عندما يتكلّم فقط في الخمر الزنا السرقة، من المفروض أيّ موضوع طرحته ولو كان سلبي خذ نماذج طيّبة.

نختم ببعض الأسئلة عن بيئة المسجد:

س) يُلاحظ مستحدثات للوعظ: المكتب، التسجيل بالصورة، دطاشو، ما هي الدوافع؟

ج) في الحقيقة الجلوس على الأرض طريقة عتيقة، أمّا استحداث المكتب ربّما هو بسبب اتساع المساجد وجلوس الناس مبتعدين وإذا كان الواعظ جالس على الأرض فلا يظهر لهم لذا استحدث المكتب ليراه كلّ المتلقّين، والشيخ بيُّوض رحمه الله كان يجلس على طاولة مُرتفع نوعاً ما عن الحضور ويتربّع فيها، والأمر الثاني الذي كان يهتمُّ به هو التسجيل الصوتي للدرس، وحدث مرّة أن تغيّب صاحب التسجيل فأَخَّرَ الدرس للغد من ذلك اليوم. أمّا الدطاشو فلا أحبِّذُ أن يكون دائماً لأنّه كما يُقال الكلمة تخرج من القلب إلى القلب، إذا كان لعيِّنات من الدرس فقط، لأنّ استعماله لكامل الدرس يُصرف المتلقّي عن الواعظ والعين مغارف العلم. أمّا التسجيل بالصوت والصورة فهو جيِّد كبديل للتسجيل القديم.

س) ما رأيكم في بعض الزخرفة التي بدأت تظهر في مساجدنا؟

ج) على العموم لا يوجد زخرفة في مساجدنا وإن كان هناك بعض الشيء منها فلا ينبغي أن تصرف عمّا وُضع المسجد له كالعبادة والذكر.

س) هناك بعض ملامحها بدأت تظهر، مثل تزيين المحراب بالألواح والتنوع في أشكال الأضواء خاصة المتدليّة أمام المحراب، وما يُوجد في مسجد الغفران هو في القمّة بالنسبة إلى مساجدنا الأخرى، ألا يُؤدّي ذلك إلى المبالغة في الزخرفة عبر الأجيال القادمة؟

ج) نعم، نعم ذلك مشكل ممكن أن يتطوّر.

س) هل توافقون على أن يكون المسجد عامراً بدروس الوعظ كامل أيّام الأسبوع؟

ج) في الحقيقة لو نجد نوعاً من التنوع في كيفية استغلال وجود المصلين حبذا لو نفعل هكذا؛ يوم لمجلس القرآن ويوم لحلقة علم ويوم لدرس حتّى لا يكون الوعظ فُلكلوري طيلة الأسبوع، وقد لوحظت هذه النقطة، أصبحت إدارة المسجد تسعى ليكون الدرس يومي في المسجد، يقول أحد الصحابة كان الرسول يتخوّلُنا بالموعظة، لو يكون يوم أو يومان للدرس والأيام الأخرى تُستغل للأشياء الأخرى، في الحقيقة هذه الظاهرة بدأت تظهر سلبياتها والمشكلة أنّ المستمعين هم دائماً نفس الزبائن، حبّذا لو أعضاء إدارة المساجد يُنوِّعون في المجالات الثقافية، خاصة بين المغرب والعشاء يبقى الوعظ درسان أو ثلاثة في الأسبوع، ويكفي ذلك.

مقابلة رقم (3) مع الشيخ بابكر بيُّوض بن صالح[1]

أوّلاً نتحدّث عن حالة الخطاب المسجدي:

س) كيف تُقيِّمون حضوره؟

ج) المسجد له دور عظيم، ينبغي أن يكون مصدر النور والهداية بالعلم والتربية: وأهله يكونون قدوة، ونحن في مجتمعنا لم يُؤدي المسجد دوره، لأنّ الوعظ أصبح غير فعّال لم يظهر في الشارع وفي البيوت، ظاهرة الفساد وظاهرة طيش الشباب والمشاكل الاجتماعيّة كثيرة، الخطاب المسجدي ليس في المستوى.

س) ما رأيكم في المواضيع الأكثر تداوُلاً؟

ج) الزواج، الموت، طيش الشباب، العلم والتربية.

س) هل ترون أنّ هناك مواضيع مهملة في الطرح؟

ج) موضوع الأرامل والأيتام، ضياع حقّ الأجير، أكل حقوق الناس لبعضهم بعضاً، الترف والبذخ والتطاول في البناء، موضوع تعدّد الزوجات والعنوسة وما ينتج عنها لم يتفطّن لها الوعاظ، التسرب المدرسي.

س) ما رأيكم في المواضيع العلمية التي تطرح في المسجد؟

---

1 _ أُجريت المقابلة بمسجد قُباء، يوم 2018/04/29، (17:45 – 18:13).

ج) إذا كانت مواضيع علمية محضة من الأحسن تكون في جناح خاص من المسجد مثل المكتبة أو في صالة خاصة.

ثانياً يمكن أن نتحدّث عن المتلقين:

س) ما تقييمكم لحضور المتلقين؟

ج) هذا منافي للسنّة، كان الصحابة يجلسون أمام النبي متراصين رداء واحد يُغطّيهم، وهو من آداب الاستماع للمتكلّم، وفي الحديث الصحيح أنّ النبي أخبر عن الأنفار ثلاثة الأول الذي جلس في الحلقة آوى إلى الله فآواه الله، والثاني الذي جلس بعيداً عن الحلقة استحيى فاستحيى الله منه، والثالث الذي رجع أعرض فأعرض الله عنه. وهذا يدلّ على البرودة واللامبالاة وعدم الاهتمام؛ الاتكاء ومدّ الرجلين والنعاس كل هذا ليس من آداب حضور مجالس الذكر والعلم، والسبب ليست هناك حرارة وشوق ورغبة في تلقّي كلام الله وكلام الرسول .

س) ما مدى تأثير الوعظ على المتلقّين؟

ج) لا توجد استجابة، هناك عدم تواصل بين الخطاب المسجدي وعماره.

س) هل وصلكم بعض الملاحظات عن الوعظ من المتلقين؟

ج) هي قليلة جدّاً وفي الإيجاب.

س) كل هناك من يفرض نفوذه في طرح موضوع الوعظ؟

ج) قليل جدّاً كاقتراح لقضية معيّنة.

نأتي إلى تجربتكم الخاصة في الوعظ:

س) كيف تختارون موضوع الدرس؟

ج) كنت في بداية المشوار في الثمانينات أختار الدرس من الواقع خاصة في ذلك الوقت كان الجهد على إحياء سنّة الرسول، ومحاربة الموروث من الأجداد.

س) ما هي المصادر التي تعمدون في تحضير الدرس؟

ج) أرجع إلى خطب المجلس الإسلامي الأعلى وخطب كشك والآن يُوجد كتب كثيرة ومحاضرات، وكثيراً ما أمسك القلم وأبدأ أكتب والله يلهمني.

س) بالنسبة للرجوع إلى التراث والتركيز على الواقع، إلى أيّهما تميلون أكثر؟

ج) نحرص بكل جدٍّ أن نرجع إلى سيرة الرسول والصحابة والأئمّة، وما هو منتشر في الوعظ الآن هو التركيز على الواقع؛ تجد الكلام كثير ولا يذكر حديث ولا آية وهذا ليس من الدعوة ولا من تبليغ الرسالة.

س) ما هو الموضوع الذي يُشغل بالكم أكثر؟

ج) موضوع وحدة المسلمين، وفي هذا المسجد يحضر العمال من الأفارقة والتوارق والمشكل في غرداية كلٌّ يدعو إلى حزبه وفكرته.

س) هل عندكم حلقات متسلسلة؟ وفي أيّ موضوع؟

ج) كانت عندي حلقات في بداية المشوار في حياة الصحابة في سيرة الرسول في وعي الشباب. أمّا الآن أكّز على الحديث لأنّه مفسِّرٌ للقرآن وأعتمد كتاب رياض الصالحين، حلقة في مسجد الغفران وحلقة في مسجد الرحمات.

س) هل تطرّقتم إلى الموضوعات الغيبيّة؟وما مدى اهتمام الوعاظ بها؟

ج) بالتفصيل والتدقيق قليل جدّاً جداً جدّاً، ولكن عن الموت والاستعداد للآخرة ومحاسبة النفس، لا أذكر أنّي سمعت أحدهم تكلّم بالتفصيل عن الموت والآخرة والمحشر، أنا تحدّثتُ عن هذا مرّة واحدة ومنذ عشر سنوات، وهذا ما ينبغي أن يُكثر منه، ولو ذُكِّر به الناس بجدّ وبكيفية مؤثِّرة لرجعوا عن الطغيان والبذخ والإسراف والفسق وليس الفسق في المحرّمات فقط وإنّما في البنيان منزل بمليارين، والظلم في الأزواج والأجراء عقوق الوالدين وبعد ذلك يأتي العقاب من الله الطوفان والفتنة.

س) كيف تحضّرون الدرس؟ وهل يستغرق وقت؟

ج) إذا كان الموضوع لخطبة الجمعة فإنّي أمرض أسبوعاً لتحضيره والتفكير فيه وكتابته وأحياناً أقوم وسط الليل خاصة عندما كانت كلّ الخطب في مسجد الوادي على عاتقي.

س) كيف تُلقون الدرس؟

ج) خطب الجمعة كلها مكتوبة، ارتجاليّة على الأكثر ثلاثة، أمّ الدروس أقرأ الحديث وأشرح مباشرة.

س) هل عندكم بعض الملاحظات عن المتلقين أثناء الدرس؟

ج) يظهر من جلوسهم عدم الاهتمام حتّى في خطبة الجمعة يتّكئ ولا يستقبل القبلة وينعس.

س) هل ترون أنّ هناك من يُمارس الوعظ وهو غير مُؤهّل؟

ج) ظهرت فكرة تنويع الخطباء وتعدّدوا فنُزِع الروح من الوعظ، في كلّ زمان ومكان يوجد من يتطفّل وهو غير لائق.

س) قد يكون هناك من الوعاظ من يُركّز على سلبيات المجتمع، ومنكرات ومعاصي الأشخاص، ما رأيكم؟

ج) هذا تنفير وليس بالتذكير، والداعي مثل الطبيب إذا أخطأ تكون نتائجه وخيمة. بَشِّرُوا ولا تُنفِّروا.

نختم ببعض الأسئلة عن بيئة المسجد:

س) يُلاحظ مستحدثات للوعظ: المكتب، الكاميرا، دطاشو، ما هو الدافع؟
ج) أرى أنّ الكاميرا والدطاشو لم يُضف شيئاً ومع الخلل الذي يقع فيها أحياناً، أنا أستنكرها مئات الدروس تسجّل هل كلّها تنشر، وكأنّ هذه الوسائل فيها نوع من المنافسة،

س) هل توافقون على أن يكون المسجد عامراً بدروس الوعظ كامل أيّام الأسبوع؟

ج) لا أوافق، كان رسول الله يتخوّلنا بالموعظة، حتّى عامة الناس تُعلّق الوعظ كثير والفساد كثير

س) هل لكم أن تُضيفوا لنا بعض الملاحظات؟

ج) موضوعك مهمّ جدّاً وحسّاس ويجب أن يُنتبه له خاصة دور المسجد، ولكن مشكلتي كيف يُمكن وما العمل لتحقيق الوحدة على طريق الله ورسوله، وأرى طريقة جماعة الدعوة والتبليغ أتت ثمارها على مستوى العالم وهي الجماعة الوحيدة التي استطاعت أن تُوحِّد القلوب والجهود وتوحّد الهدف والطريق، فهي تُبلِّغ في السوق وفي المقاهي وفي البيوت وفي المساجد، وهذا هو الطريق الذي وحِّد العرب ومزاب، وأرجع إلى دور المسجد كيف تظهر نتائجه في المجتمع في الحي في البلد، ما فائدة كثرة الكلام؟ كثيراً ما يأتي محاضر من بعيد إلى مسجد الغفران يلقي المحاضرة ثمّ ينصرف، فهناك من سمع المحاضرة وهناك من لم يسمعها، ومن فهمها ومن لم يفهمها ومن هو في باله أن يطبّقها والآخر لا. والنقطة الأخرى لسنا نحن من يهدي الناس،

تأليف القلوب الهداية الصلاح كلّ هذا من الله لذا يجب أن يكون عندنا الدعاء في جوف الليل وإخلاص العمل لله.

مقابلة مع أحد وُعّاظ مسجد الوادي [1]

أوّلاً نتحدّث عن حالة الخطاب المسجدي:

س) كيف تُقيِّمون حضوره؟

ج) الخطاب المسجدي في مجتمعنا غالباً هو يُؤدّي دوره كما ينبغي، ومواضيعه مناسبة للواقع.

س) ما رأيكم في المواضيع الأكثر تداوُلاً؟

ج) أكثرها اجتماعيّة؛ نركِّز على ما يقع في المجتمع مثل المعاملات حقّ الجوار حقّ الوالدين حقّ الطريق حقّ الخلطاء الشركاء وما إلى ذلك.

س) هل ترون أنّ هناك مواضيع مهملة في الطرح؟

ج) هناك مواضيع دسمة مثل الربا، المعاملات التجاريّة، أحكام البيوع ، أغلب التجار لا يفقهون الأحكام التجاريّة.

س) ما رأيكم في المواضيع العلمية التي تطرح في المسجد؟

ج) شيء مهمّ جدّاً لأنّ الإسلام دين حياة.

ثانياً يمكن أن نتحدّث عن المتلقين:

س) ما تقييمكم لحضور المتلقين؟

ج) حضور ضعيف جدّاً؛ برودة، وأغلبهم لا يفقهون دين الله، وأغلبهم محتاجون إلى الفقه محتاجون إلى الحديث، وهناك من يجلس في المسجد ولا يفهم من الدرس شيئاً.

س) يُلاحظ أن أغلبهم يجلسون متفرقين ومتّكئين، ما تعليقكم على ذلك؟

ج) مخالف لسنّة النبي كان من الواجب أن تكون هناك حلقة المتلقون يجتمعون أمام الواعظ.

س) ما مدى تأثير الوعظ على المتلقّين؟

---

1 _ أُجريت المقابلة بمكتبة المسجد، يوم 2018/04/30، (19:55 – 20:25).

ج) لا يُكلّف الله نفساً إلاّ وُسعها،قال تعالى:(وذكّر إن نفعت الذكرى) (وذكّر إنّما الذكرى تنفع المؤمنين) وهناك من المتلقّين من له نزهة فكريّة يتلذّذ بالسماع إلى مختلف الدروس والتأثير قليل ربّما يتأثّر في المسجد ولكن عندما يخرج إلى المجتمع يأتي التمحيص والامتحان.

س) هل وصلكم بعض الملاحظات عن الوعظ من المتلقين؟

ج) ممكن تكون وإنّما قليلة جدّاً سواء إيجاباً أو سلباً لأنّ المتلقّين هم الدائمون من يحضر الدرس.

س) هل هناك من يفرض نفوذه في طرح موضوع الوعظ؟

ج) لا يوجد، هناك وشورى إدارة تقرّر.

نأتي إلى تجربتكم الخاصة في الوعظ:

س) كيف تختارون موضوع الدرس؟

ج) ما أتوسّم فيه فائدة، وأركّز على القرآن، بدأت مشوار الوعظ بقصص الأنبياء وقصص القرآن عموماً.

س) ما هي المصادر التي تعمدون في تحضير الدرس؟

ج) القرآن كما ذكرتُ والحديث، والقصص الواقعية.

س) بالنسبة للرجوع إلى التراث والتركيز على الواقع، إلى أيّهما تميلون أكثر؟

ج) الحكمة ضالة المؤمن، لا أكتفي بسرد الأحداث، وإلاّ يكون الحديث أكاديمياً بل عليه أن يكون اجتماعياً.

س) ما هو الموضوع الذي يُشغل بالكم أكثر؟

ج) الأخلاق أيّ درس إلاّ وأُدخل فيه الأخلاق، وما ينقصنا في مجتمعنا هو الأخلاق.

س) هل عندكم حلقات متسلسلة؟ وفي أيّ موضوع؟

ج) كلّ دروسي هي حلقات متسلسلة في قصص القرآن سميتها قصص وعبر، أمراض القلوب تفاءل لا تحزن، موضوع الشيطان والجن.

س) هل تطرّقتم إلى الموضوعات الغيبيّة؟وما مدى اهتمام الوعاظ بها؟

ج) يجب أن تُطرح هذه المواضيع لأنّ هناك قرآن وحديث تستند إليه، قدّمت سلسلة في أهوال يوم القيامة في التسعينات، وأخرى الرحلة الأخيرة، في هذا المسجد لا أذكر أنّ واعظاً تطرّق إلى هذا الموضوع إلاّ من خلال التفسير.

س) كيف تحضّرون الدرس؟ وهل يستغرق وقت؟

ج) على حسب الموضوع بعضها يحتاج إلى كتب كثيرة مثل التفسير والبحث عن الاستدلال قد يستغرق وقت طويل، وبعد العصر إلى المغرب أُخصِّصه لتحضير الدروس، والكلمة في عرس تستغرق عشر دقائق وقد تأخذ ساعتين من التحضير.

س) كيف تُلقون الدرس؟

ج) الارتجال قليل كأن أُعوِّض واعظ، فغالباً أحضّر الدرس مكتوباً.

س) هل عندكم بعض الملاحظات عن المتلقين أثناء الدرس؟

ج) من يهتمّ فهو في الغالب يتقدّم إلى الأمام وهناك من يتقدّم ويتّكئ وهناك من ينعس.

س) هل ترون أنّ هناك من يُمارس الوعظ وهو غير مُؤهّل؟

ج) ممكن ليس له المادة العلمية أو تنقصه التجربة.

س) قد يكون هناك من الوعاظ من يُركّز على سلبيات المجتمع، ومنكرات ومعاصي الأشخاص، ما رأيكم؟

ج) هذا تشاؤم وهو موجود، الواعظ يلتزم أخلاق النبي (ما بال أقوام) والهجوم لا.

نختم ببعض الأسئلة عن بيئة المسجد:

س) يُلاحظ مستحدثات للوعظ: المكتب، الكاميرا، دطاشو، ما هو الدافع؟

ج) الكاميرا والدطاشو هي وسائل ولا تكون دائماً خاصة إذا كان الموضوع علمي خاصة مع وجود النات فهي وسيلة للنشر، أمّا المكتب من أجل أن يظهر الوعظ وكذلك من أجل التسجيل بالكاميرا.

س) هل توافقون على أن يكون المسجد عامراً بدروس الوعظ كامل أيّام الأسبوع؟

ج) ليس ضروري ولم يكن النبي يفعله (كان يتخوّلنا بالموعظة) والصحابة كذلك، ولكن نظراً للفتن فتن غزت الناس ليل نهار، ونحن من واجبنا أن نبذل مجهوداً وإلاّ لماذا نتكلّم في الجنائز والأعراس وهذا نوع من ملء الفراغ الداعية يغتنم الفرص في كلّ مكان خاصة الاجتماعية كالجنائز والأعراس والنبي لم يكن يعظ الناس في الجنائز دائماً ولكن وضع المجتمع هو الذي فرض علينا هذه الدروس.

س) هل لكم أن تُضيفوا لنا بعض الملاحظات؟

ج) أريد أن أقول أنّ الداعية يجب أن يُخلص عمله لله ولو تلقّى الملاحظات من الناس ولكن دائماً يجعل نُصْبَ أعينه رضا الله، هذه النقطة الأولى، والثانية القدوة كما يُقال القدوة قبل الدعوة وكم من

الدعاة صرفوا الناس عن المساجد لأنّهم أساؤوا القدوة ربّما يمرّ أمامك ولا يُسلِّم أو عنده مشكل مع أمّه أو أبيه أو شركائه مثل هذا ما ينبغي أن يقف أمام الناس ويُخاطبهم.

نموذج لجدول جمع المعطيات

الملاحظة رقم	المسجد	التاريخ اليومي	مدّة الدرس	نوع الخطاب	الموضوع	الغيبيات في الدرس	تقييم	الخطيب				
								لحية	اللباس	الصوت	الوسيلة	الجلوس
1	الرحمات	2018/01/12	30د	خطبة جمعة	التقليد الراشد والتقليد الفاسد	لا فوز إلاّ فوز الآخرة	1	وافرة	غ/عرفي	هادئ	أوراق	على المنبر
2	الغفران	2018/01/16	40د	درس	هيمنة الله	إغراءالشيطان/موقفه في الآخرة /قصة عن موت الفجاءة	2	وافرة	غ/عرفي	هادئ	مصحف	جالس على الأرض
3	إغوزا	2018/01/17	30د	درس	ذكر الموت	الاعتبار بالدفن/ الميت يرى أعماله	4	قليلة	عرفي	هادئ	حاسوب+ عرض	مكتب
4	كركوره	2018/01/18	30د	درس	تفسير آية:51-61 سورة مريم	الغيب وعد آتٍ. الخوف من آيات العذاب	1	وافرة	عرفي	مرتفع أحياناً	المصحف	مكتب
5	الغفران	2018/01/19	50د	خطبة جمعة	الحوار وأهميّته	حوار الله مع ملائكة مع ابليس	1	محسنة	غ/عرفي	متحمّس	أوراق	على المنبر

نموذج لجدول جمع المعطيات (تابع)

	الأسلوب التحكُّمي	تقييم	المتلقين				حالة المسجد	
			العدد	الجلوس	قراءة قرآن	كلام	التجهيز كامل/ناقص	مزخرف /بسيط
1	لافرق بين المسلمات والغربيات/الغربيات في الشواطئ/الاختلاط	5	كثير	البعض متّكئ	0	0	كامل	بسيط
2		0	27	الكل متكئ	4	تجمع أمام المسجد مع الصوت	كامل	مزخرف
3		0	40	الكل متكئ	2	0	كامل	بسيط
4	الاستخفاف بالأحكام مثل الطلاق / الهمز/عيوب الشباب في الصلاة	4	60	مج أمام الواعظ والباقي متكئ	0	0	كامل	بسيط
5		0	كثير	يوجد إتكاء	0	0	كامل	مزخرف
6		0	≤150	مج أمام الواعظ والباقي متكئ	0	كلام بين بعض الجالسين في آخر المسجد	كامل	مزخرف
7		0		الكل متكئ	0	كلام بين شخصين في	كامل	بسيط

جدول رقم (1) يُبيّن المساجد التي أجريت فيها الملاحظات المباشرة

الملاحظةرقم	المسجد	التاريخ اليومي
1	الرحمات	2018/01/12
2	الغفران	2018/01/16
3	إغوزا	2018/01/17
4	كركوره	2018/01/18
5	الغفران	2018/01/19
6	الغفران	2018/01/19
7	كركوره	2018/01/20
8	إغوزا	2018/01/21
9	كركورة	2018/01/23
10	الرحمات	2018/01/24
11	إغوزا	2018/01/25
12	إغوزا	2018/01/27
13	إغوزا	2018/01/28
14	الرحمات	2018/01/29
15	كركورة	2018/01/30
16	التوبة	2018/01/31
17	صالوحة	2018/02/02
18	إغوزا	2018/02/03
19	الرحمات	2018/02/04
20	التوبة	2018/02/06
21	الوادي	2018/02/08
22	الإصلاح بابا السعد	2018/02/09
23	التوبة	2018/02/10
24	الوادي	2018/02/11
25	حواشة	2018/02/12
26	عطروش	2018/02/13
27	الوادي	2018/02/14
28	عطروش	2018/02/15
29	صالوحة	2018/02/16
30	بابا السعد الشرقي	2018/02/17

جدول رقم (2) يُبيّن نسبة الموضوعات الغيبية من خلال العناوين في الدروس المسجديّة في العيّنة الاستطلاعية

المسجد	الدروس	الموضوعات الغيبيّة	النسبة المئويّة
الوادي	133	25	18.79%
الغفران	103	04	03.88%
الرحمات	234	07	02.99%
تاوريرت	281	03	01.06%
كركورة	940	35	03.72%
المجموع	1691	74	04.37%

جدول رقم (3) يُبيِّن عناوين الموضوعات الغيبيّة في الخطب والدروس المسجديّة في الدراسة

المسجد	العنوان	العدد
الوادي	سلسلة الرحلة الأخيرة (نعيم الجنّة)	25 حلقة
الغفران	الاعتبار بالموت	03 خُطب
	تقرير المصير	01 (خطبة)
الرحمات	التركات وحقيقة الموت	02(حلقتين)
	صفات الجنّة	01 (حلقة)
	القبر أوّل منازل الآخرة	01 (حلقة)
	جبريل في صورته الحقيقيّة	01 (حلقة)
	هادِمُ اللّذات	01 (حلقة)
	حسن الخاتمة	01 (حلقة)
تاوريرت	الاستعداد ليوم القيامة	01 (حلقة)
	قيام الساعة	01 (حلقة)
	يوم البعث	01 (حلقة)
كركورة	قيمة الآخرة	01 (حلقة)
	مشاهد يوم القيامة	02(حلقتين)
	حقيقة الموت	03 (حلقة)
	بين ماء أهل الجنّة وماء أهل النار	01 (حلقة)
	نعيم أهل الجنّة	02 (حلقتين)
	سلسلة حقيقة اليوم الآخر (الحساب02، الحشر02 البعث، قيام الساعة	06 حلقات
	كيف يدخل الأشقياء إلى جهنّم	01 (حلقة)
	عذاب أهل النار في النار	01 (حلقة)
	مشاهد اليوم الآخر	01 (حلقة)
	حقيقة الملائكة في القرآن الكريم	02 (حلقتين)
	عالم الجن والشياطين	13(حلقة)
	دخول المتقين الجنّة بسلام	01 (حلقة)
	ما هي صفات أهل النار	01 (حلقة)
المجـــــــــــــــــــــــــــموع		74 درس