

جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
ظهر المهرارز – فاس



مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات وعلوم الإنسان
تكوين الدكتوراه: آليات التفكير والديناميات النفسية والاجتماعية
مختبر: الأبحاث والدراسات النفسية والاجتماعية
تخصص: علم الاجتماع

ديناميات التدين النسائي
دراسة في تحولات قيم الممارسات الدينية
حالة مدينة شفشاون

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

إشراف الأستاذة:
أسماء بنعدادة

إعداد الطالب:
حسن بركراك
ر.و.ط: 0525754019

السنة الجامعية 2020/2019

شكر وامتنان

أتقدم بالشكر الجزيل والامتنان العظيم والتقدير العميق إلى أستاذتي المشرفة الدكتورة أسماء بنعدادة لما منحتني لي من وقت وجهد، وتوجيه وإرشاد، وتشجيع لإنجاز هذه الأطروحة وإخراجها إلى الوجود. فالأستاذة الفاضلة لم تبخل علي يوما بنصيحة أو مساندة أو كلمة حق، بل إن توجيهاتها كانت محفزا لي على التقدم في إنجاز هذا العمل، الذي واكبته وتتبعته مراحل بكل صبر، وساعدتني على تجاوز صعوباته ومشاكله، كما كانت حريصة أشد الحرص على أن يقدم هذا البحث بالمواصفات المنهجية والعلمية الأكاديمية اللازمة. لذا أجدد لها جزيل الشكر والامتنان والتقدير والعرفان.

كما لا يفوتني بهذه المناسبة أن أتوجه بالشكر والثناء لجميع أساتذتي في مختبر الأبحاث والدراسات النفسية والاجتماعية، وأيضا أساتذتي بمختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية وكل أساتذة علم الاجتماع بكلية الآداب ظهر المهارز الذين سهرروا بمجهوداتهم وخبراتهم على تكويننا خلال الدورات التكوينية الخاصة بالمختبر أو بالمركز والمخصصة لطلبة سلك الدكتوراه.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لكل من ساندني ومد لي يد العون، وأخص بالذكر أصدقائي الطلبة في سلك الدكتوراه، والأساتذة الذين لم يترددوا يوما في نصحي وإرشادي وتقديم كل المساعدات اللازمة. فلهم كل الشكر والتقدير.

والشكر موصول أيضا لكل الفاعلات المحليات والفاعلين المحليين الذين عملوا على تدليل كل العقبات التي واجهتني أثناء إنجاز البحث الميداني، كما أشكر كل النساء والرجال الذين قبلوا تقديم تصريحاتهم من أجل جمع معطيات هذا البحث، فلهم مني جميعا جزيل الشكر والعرفان.

وفي الأخير لا يجب أن أنسى شكر كل من ساعدني من قريب أو من بعيد، على خوض هذه التجربة العلمية الفريدة، وأيضا كل من شجعني على التقدم في هذا العمل ليصل إلى ما هو عليه الآن.

مقدمة

شكل الدين أحد المواضيع الأكثر حضورا في اهتمامات السوسيولوجيا خلال بداية القرن الواحد والعشرين، إلى جانب ارتباطه بقضايا السياسة والاقتصاد في مختلف المجتمعات الإسلامية والغربية على حد سواء. فصار الحديث عن "عودة الديني" أمرا ملزما من جهة، ومقلقا للبعض من جهة أخرى. خصوصا بعد انهيار الفرضيات التي طرحها الفلاسفة وعلماء الاجتماع حول حصول أزمة في الدين وبالتالي تراجعها. هذا التراجع الذي ربطوه باتجاه العالم نحو التصنيع، وارتفاع نسب التعليم وخروج المرأة للعمل. لكن سرعان ما سيعود الدين إلى الواجهة كموضوع للنقاش مما سيدفع العديد من الباحثين إلى إعادة النظر في تفسير المقاربات التي تناولت الظاهرة الدينية وتنبأت باختفاء الدين خاصة ما ذهب إليه دوركايم وفيبر وغيرهما.

إن هذه العودة للدين جعلته يؤثر بأشكال مختلفة وفي مجالات متعددة منها السياسة والسلطة على مستويات دولية، كما أثر أيضا على مستويات وطنية، فجاءت أحداث 11 سبتمبر 2001 لتكشف العلاقة الملتبسة بين الإرهاب والدين خاصة مع تركيز وسائل الإعلام على ما سمي بـ "صراع الأديان" و "حرب الحضارات"⁽¹⁾. ولاشك أن هذا التوظيف المحموم للدين من قبل الإعلام جعل منه مادة للعديد من النقاشات التي أعادت الظاهرة الدينية إلى الواجهة بالتفسير والتحليل والتنبؤ أيضا.

وفي السياق الخاص بالمغرب، شكلت أحداث 16 ماي 2003 منعطفا حاسما في إعادة هيكلة الحقل الديني الذي استهدف بالخصوص محاربة التطرف، وجدد أدوار الفاعلين الدينيين سواء الرسميون منهم أو غير الرسميين. ولعل بحثنا هذا يتأطر ضمن هذا السياق الوطني الخاص بعودة الديني، ليس بالمعني الذي

(1)- "صراع الحضارات" هي نظرية قال بها العالم والسياسي الأمريكي صامويل هنتغتون سنة 1993، والتي يرى فيها أن الصراعات التي ستكون ما بعد الحرب الباردة لن تكون بين الدول القومية واختلافاتها السياسية والاقتصادية، بل ستكون الاختلافات الثقافية المحرك الرئيسي للنزاعات بين البشر في السنين القادمة، ومنها صراع الحضارة الغربية والإسلامية التي ستتحركها القيم الدينية. وقد اعترف هنتغتون بمرجعية وأسبقية المفكر المغربي المهدي المنجرة في طرح مفهوم صراع الحضارات لكن بطريقة مختلفة جزئيا عنه.

يفهم منه أن الدين قد اختفى من المجتمع المغربي والآن يعود من جديد، ولكن من اعتبارنا أن هناك "صحوة" دينية على مستوى الممارسات الفعلية التي ترتبط باليومي وتقتحم بقوة مجالات الفضاء العمومي، بدلا من اعتبار الدين مجرد ثقافة واعتقادا قلبيا مقتصرًا على الحياة الخاصة.

وسنحاول في هذه الدراسة أن نكشف عن تجليات التدين من خلال رصد الممارسات الدينية في علاقتها بالتحويلات التي يعرفها التدين النسائي خاصة. وإن اختيارنا دراسة الدين والتدين عند النساء بشفشاون أملته دوافع ذاتية وأخرى موضوعية. فأما الأولى فترجع إلى اعتبارنا فاعلين في مجتمع البحث لما عايشناه لأشكال هذا التدين بصيغة المؤنث لمدة فاقت عشر سنين، بحيث استرعانا حضور التدين بقوة لدى هذه الفئة من المجتمع الشفشاوني. وأما الثانية فهي نابعة من رغبتنا في كسر تلك الصورة النمطية التي تنظر إلى المرأة على أنها قليلة الالتزام بممارسة شعائرها الدينية، وهي صورة أقرب ما تكون إلى السحر وعبادة أضرحة الأولياء والصلحاء منها إلى الالتزامات الشرعية، كما أنها كثيرا ما تنجذب إلى المهرطقات والجانب العاطفي واللاعقلاني للدين. "ومثل هذه المرأة هي من تعيد إنتاج الموروث من دون أن تناقش أسسه وترفض التجديد فيه بهاجس الحفاظ على نسق المعتقدات وإعادة إنتاجه بكيفية مطابقة للأصل"⁽²⁾.

كما أن اختيارنا البحث في التدين النسائي ليس بغرض مجارة موضوعة الدراسات التي تهتم هذه الأيام بالنوع الاجتماعي "Gender studies"، بل هي، إضافة إلى ما سبق ذكره، محاولة لإغناء التراكم المعرفي في السوسيولوجيا الدينية التي تعاني من نقص في الدراسات الخاصة بعلاقة المرأة بالدين. فالأبحاث الميدانية القليلة التي تم تخصيصها لتدين النساء غالبا ما اهتمت بإسلام النساء الصوفيات أو تم تناولها من خلال هوامش الديانات كما في الممارسات السحرية والشعوذة وعبادة الأضرحة.

(2) - الطوزي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب، دار النشر ملتقى الطرق، البيضاء، 2013، ص.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى وجود تناقض حاصل بين الاهتمام بتدين النساء في حقل العلوم الاجتماعية، ومقدار تدين النساء مقارنة بالرجال، "ففي أغلب الدراسات الإحصائية حول الدين، يظهر تدين النساء أكثر قوة من تدين الرجال"⁽³⁾. ومن أجل هذا سنعمل على تناول الممارسات الدينية النسائية بالدراسة والتفسير والتحليل، مبينين تأثير التحولات الاجتماعية والتمثلات الذهنية على هذه الممارسات وصياغتها للقيم التي تتبناها النساء في رؤيتهن للوجود والحياة والعالم.

وقد جاء هذا البحث في قسمين مهمين؛ الأول نظري عملنا فيه على تأطير موضوع البحث ضمن مجال العلوم الاجتماعية لرسم إطاره المنهجي وتأصيله النظري. أما القسم الثاني فهو القسم الميداني/ التطبيقي وتناولنا فيه ظاهرة التدين النسائي بالوصف والتفسير والتحليل وفق الاختيارات المنهجية والنظرية السابقة. وهكذا يتوزع القسم النظري على ثلاثة فصول: الأول عبارة عن تأطير منهجي نظري عرضنا فيه اشكالية البحث، وفرضياته ومنهج الدراسة وأدوات وتقنيات البحث، ووصفا لعينة البحث، إلى جانب خريطة مفاهيمية للبحث مع إبراز العلاقات القائمة بين مختلف هذه المفاهيم. وفي المبحث الثاني عرضنا لأهم الدراسات السوسيولوجية التي تناولت موضوع الدين والتدين بالمجتمع المغربي. أما الفصل الثاني فقد بينا فيه طبيعة الظاهرة الدينية والمشكلات الإستمولوجية التي تعترض الباحث في مجال مركب ومعقد هو المقدس، ثم وقفنا عند أهم المقاربات الكلاسيكية في سوسيولوجيا الدين. أما الفصل الثالث فقد خصصناه لنقاش وضعية المرأة وعلاقتها بالوعي الديني، وأيضا دور المرأة الديني في تحديد حضورها داخل المجتمع وعرضنا للحركة النسائية الإسلامية والنسائية الصوفية كشكلين من هذا الحضور.

أما القسم الثاني فقد قسمناه إلى أربعة فصول؛ جاء فصله الأول (الرابع على المستوى العام للبحث) يستعرض أهم المعطيات التي تميز مجال الدراسة (حالة مدينة شفشاون)، من الناحية التاريخية والجغرافية والديموغرافية، وأيضا السوسيوثقافية، مركزين على أهم التحولات التي طرأت على المجال في علاقتها

(3)- نفسه.

بالحالة الدينية للفاعلين. أما الفصل الثاني فقد تطرقنا فيه إلى قياس الاعتقاد الديني عند النساء من خلال رصد أهمية التدين في حياة هذه الفئة وموقفها من الاعتقادات الشعبية. في حين جاء الفصل الثالث واصفاً ومحللاً لمستوى ممارسة الشعائر الدينية اليومية للنساء وأهم التغيرات التي تطرأ على هذه الممارسات. بينما حاولنا في الفصل الرابع رصد ثلاثة أبعاد للظاهرة الدينية وهي المعرفة الدينية وآثارها على القيم عند النساء، وتأثيرات الفاعلين الدينيين الرسميون منهم وغير الرسميين على التدين النسائي .

القسم الأول :
الحين والمجتمع والإرث
السوسيولوجي

الفصل الأول: مقدمات منهجية

تقديم: موضوع البحث وسياقه:

يمثل موضوع الدين في العالم اليوم البؤرة المركزية التي تحدد توجهات البشرية، وإن بشكل غير مباشر، خفي ومستور. فالعولمة الكاسحة التي تزحف في كل الاتجاهات ما فتئت تفقد الإنسان إحساسه بالمعنى، وتدمر لديه الشعور بقيم الإنسانية الذاتية والأخلاقية. فاستأسدت الأنظمة العظمى على قيادة العالم في اتجاه عولمة لا تؤمن إلا بمبادئ الرأسمالية المسيطرة، في مواجهة اشتراكية محتضرة فقدت آليات المحافظة على توازن قوى الرعب على الأرض. وهكذا، سيعود المقدس إلى الواجهة، بعدما حاولت قيم الليبرالية الدفع به إلى منطقة الظل. فظهر الإسلام كمرجعية إيديولوجية دينية تبنتها قوى الدفاع عن الشريعة أمام جبروت السياسة العالمية التي تقدس اقتصاد السوق. وحدثت عدة حروب باسم الدين الإسلامي كما حصل في الشيشان وأفغانستان والعراق... انتهت بتفجيرات 11 سبتمبر 2011 باسم الإسلام، الدين الذي صار ينعت عند البعض بدين "لإرهاب".

أمام هذا التصدع في بنى المقدس على حساب المد الحداثي، كثرت الدراسات التي تناولت الدين بالوصف والتحليل السطحي أحيانا. فبعدها تنبأت بعض النظريات في علم اجتماع الأديان بالموت الحتمي للدين وانحسار دوره في المجتمعات الحديثة. جاءت حقيقة الواقع مثبتة عكس ما كان يقول به ماركس ودوركايم وفيبر وغيرهم من المنظرين للعلمنة الجديدة. وما روج له الإعلام الغربي ما يزال معتبرا أن الدين - والإسلام منه خصوصا، فزاعة ترهب الشعوب وتدعو إلى العنف. فالأحداث جعلت الديني يعود إلى الواجهة ويوجه السياسي بصورة لم يكن يتوقعها أحد. وقد عاد هذا الدين حتى في البلدان الأكثر تحديثا كالولايات المتحدة الأمريكية واليابان، حيث بقي الدين قائما وحاضرا بقوة في رسم وتوجيه قيم المجتمع.

وعلى صعيد العالم العربي إذا قرأنا الصور والأحداث التي عاشها مؤخرا في ما سمي "بالربيع العربي" يظهر يقينا، أن عودة الديني حاضرة بقوة في مجرى الأحداث، بل إن الدين هو محركها الأساسي. فتأثير

الديني في السياسي دليل على تشبع الحس المشترك للمجتمعات بالمعتقدات والممارسات الدينية التعبدية. فقد تحركت الجماهير بإلهاب عاطفتها الدينية، في حين عجزت كل الطاقات العقلية الأخرى على تحريك هذه الجماهير من قبل.

في إطار هذه العودة القوية للدين الذي لم يعد منحصرًا في المجتمعات العربية الإسلامية فحسب، سنحاول رصد أهم التحولات التي يشهدها مجال التدين في المجتمع المغربي، خصوصًا ما تعلق بالتحولات الجذرية التي ارتبطت بالصراع بين قيم الموروث الديني الثقافي والنموذج الغربي الحديث والتي وضعنا أمام مجال مقدس يطبعه التعقيد والتركيب. حيث صار الدين أهم المرتكزات التي أصبحت تحرك الناس وتؤطرهم أفرادًا وجماعات، مما جعل الظاهرة الدينية تفرز تجليات وأشكال من التدين تختلف حسب الشرائع والنوع الاجتماعي ومنها التدين النسائي.

شكلت تفجيرات البيضاء في 16 ماي 2003 حدثًا بارزًا في مسار التحولات المرتبطة بالدين في المغرب، بحيث أحدثت تغييرًا واضحًا في ملامح سياسة التدين بالمجتمع المغربي. فقد أعلنت وزارة الأوقاف المغربية عن إجراء حزمة من الإصلاحات في سياستها الدينية حتى تتوافق مع متطلبات المرحلة وتساير تقلبات الساحة الدينية العالمية خاصة ما تعلق بمحاربة التطرف والإرهاب، وتحقيق الأمن الروحي الداخلي للمغاربة. وفي هذا الإطار اهتمت الدولة بالحالة الدينية للمرأة شجعت على دخولها مجال الإرشاد الديني والخطابة والدعوة. كما عملت على دعم البرامج الدينية في المساجد ومن خلال الإعلام السمعي البصري.

وضمن هذا الإطار يحضر بحثنا ليعالج إشكالية عامة تحصره في سياق الحضور الملفت للدين سواء على الصعيد الوطني أو المحلي. وسينصب مجهودنا على محاولة فهم السلوك الديني للمرأة الشفشاونية عبر الكشف عن الطريقة التي تعيش بها هؤلاء الفاعلات الاجتماعيات حياتهن الدينية، فالتمثلات والمعتقدات والممارسات و تطبع مختلف جوانب الحياة اليومية للنساء الشفشاونيات، وبالتالي ترتبط ممارسة التدين

لديهن بطريقة فهمهن وتصورهن للممارسات التعبدية ونظرتهم للعالم أيضا.

وباختصار فإن بحثنا هذا سيكشف عن تشكيلات التدين النسائي في المجتمع المغربي وخاصة الشفشاوني وتفسير تجليات هذا التدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ، حيث سنعمل من خلاله على رصد ديناميات التدين النسائي والكشف عن أهم التحولات التي تطبع هذه الديناميات وتأثير ذلك على بناء القيم لديهن. كما سنحاول الوقوف على أهم ملامح هذه التحولات وعلاقتها بما هو تاريخي وسوسيوديموغرافي واقتصادي ثقافي. وسيكون مجال بحثنا منطقة الشمال المغربي، وتحديدا مدينة شفشاون حيث سنكشف عن التدين النسائي فيها.

المبحث الأول: أسئلة البحث، فرضياته ومنهجه

ينطلق كل بحث سوسيولوجي أساسا من ضرورة تحديد قضيته الأساسية التي تطرحها إشكاليته الرئيسة. هذه الإشكالية هي التي تعمل على توجيه الباحث لصياغة فرضيات بحثه، وبالتالي البحث عن تفسير الظاهرة المدروسة اعتمادا على منهج علمي مناسب، وذلك عملا بتقنيات وأدوات ملائمة لموضوع البحث وخصوصيته. فكل عمل سوسيولوجي لا يستقيم إلا بتوفر هذه العناصر موظفة بقدر كبير من الدقة والحزم العلميين. وحفاظا منا على موضوعية البحث، وإسهاما في تقديم معرفة علمية تليق بفهم الظاهرة الاجتماعية كما تحدث لدى الفاعلين الاجتماعيين واقعا، سنعمل على صياغة إشكالية البحث وتحديد فرضياته والمنهج المتبع في مقارنة الظاهرة المدروسة.

1- الإشكالية:

يعالج بحثنا هذا موضوع الدين النسائي باعتباره جزء لا يتجزأ من البنية السوسيوثقافية للمجتمع المغربي، وباعتباره أيضا ممارسة ملازمة للفرد المغربي في حياته اليومية، وفي مختلف سلوكات الناس المتحولة والمتغيرة بشكل مستمر.

ولعل هذا التحول السريع والتغير المستمر في مختلف مناحي الحياة اليومية للمغاربة هو ما يفرض حضور العامل الديني كمعطى ضروري يحاول تقديم أجوبة مطمئنة عن أسئلة راهنة مقلقة ترتبط باشكالات وجودية وقيمية يفرضها الواقع السوسيوثقافي والاقتصادي المعاصر، خاصة في شفشاون كمدينة ذات خصوصيات حضارية وروحية وتاريخية واقتصادية واجتماعية. ويزداد العامل الديني أهمية في تفسير الظواهر وتحليل السلوكات حين يرتبط - بالإضافة إلى ما سبق - بالمرأة نظرا لخصوصية دورها في المجتمعات المحافظة وطبيعة تأثيرها في بناء القيم الفردية والاجتماعية.

ومن هنا تبرز الإشكالية الكبرى لبحثنا هذا والمتعلقة بمحاولة فهم وتفسير ارتفاع مؤشرات التدين عند النساء الشفشاونيات وعلاقته بتطور المعارف وتحول القيم الدينية. وتتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة يمكن صياغتها كالتالي:

- ما مظاهر ارتفاع مؤشرات التدين عند المرأة الشفشاونية؟
- ما أسباب ارتفاع مؤشرات هذا التدين النسائي الشفشاوني؟
- ما علاقة ارتفاع مؤشرات التدين لدى المرأة الشفشاونية بتطور المعارف الدينية لديها؟
- وكيف يؤثر تطور هذه المعارف في إنتاج وإعادة إنتاج القيم الدينية لدى المرأة الشفشاونية؟

2- فرضيات البحث

جوابا على الأسئلة المتفرعة عن إشكالية بحثنا نطلق من الفرضيات التالية:

- ارتفاع مؤشرات التدين النسائي بشفشاون مرده إلى تطورات المعارف الدينية للنساء بفضل تعدد المصادر وتنوعها.
- كثافة الممارسات الدينية عند النساء وتعدد مظاهرها يؤدي إلى التزامهن القوي بالقيم .
- للفاعلين الدينيين تأثير قوي على توجيه التدين النسائي بشفشاون وإحداث تحولات قيمة لديهن .
- لخصوصيات مدينة شفشاون الحضارية والروحية والاجتماعية دور فعال في ارتفاع مؤشرات التدين عند النساء وإنتاج تحولات قيمة لديهن .

3- منهج البحث

المنهج هو الطريق الذي سيقودنا لمعالجة موضوع بحثنا، كما أنه يشكل الرؤية النظرية العلمية الموظفة لتفسير الظاهرة المدروسة. لذلك كان المنهج "مجموع القواعد التي يجب إن يلتزمها التفكير في محاولته

للوصول إلى المعرفة"⁽¹⁾.

إن الظاهرة المدروسة هي الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية تقتضي دراسة الدين كسلوك وكمثلثات ومنظومة قيم. لذا اخترنا لمقاربة هذا الموضوع **المنهج الوصفي التحليلي** والذي يمكننا من الكشف عن تفسير المعتقدات والممارسات داخل الوقائع الدينية.

فإذا كان المنهج الوصفي يصف الظاهرة طبيعياً، فإن المنهج التحليلي سيمكننا من تفكيك الظاهرة الدينية، موضوع بحثنا، إلى عناصر دقيقة بدء من المعقد إلى البسيط حتى يمكننا تجاوز الفهم الأولي للظاهرة، ومعطيات الحس المشترك التي قد تؤثر سلباً على موضوعية البحث وعلميته.

إلى جانب المنهج الوصفي التحليلي وظفنا **المنهج المقارن** للوقوف على بعض أوجه الاتفاق والاختلاف في رصد الممارسات الدينية النسائية وعلاقتها بالتحويلات القيمية لدراسات أخرى. ونحن إذ نوظف المنهج المقارن في دراسة الدين النسائي لابد أن نأخذ في الحسبان مسألة البعد المجالي والبعد الزماني وأيضاً التركيبة التي تميز باقي الدراسات التي تناولت موضوع الدين في علاقته بالقيم.

4- تقنيات البحث

إن دراسة موضوع الدين والدين باعتباره موضوعاً معقداً ومركباً، يطرح عدة صعوبات لما يحمله من تداخل بين ما هو مرئي بشكل مباشر يمكن قياسه بسهولة، وبين ما هو لا مرئي يفرض على الباحث تيقظاً لكشف المبهم والغامض في الفعل الديني. ووعياً منا بهذا العسر المنهجي في تناول الظاهرة الدينية اخترنا في بحثنا هذا المزاوجة بين تقنيات كمية اعتمدنا فيها الاستمارة أداة لجمع المعطيات الميدانية وتفسيرها وتحليلها، إلى جانب تقنيات كيفية من خلال أداة المقابلة، وهي كلها أدوات منهجية فرضتها طبيعة موضوع الظاهرة المدروسة.

(1) - بدوي، عبد الرحمن: **مناهج البحث العلمي**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977، ص.5.

أ- الاستمارة:

اعتمدنا في الدراسة الميدانية على تقنية الاستمارة بالنسبة للبحث الكمي، حيث مكنتنا هذه التقنية من جمع معطيات عن عينة البحث في وضعية المقابلة المباشرة حول أبعاد مختلفة في موضوع الدين، هذه الإجابات كانت مفيدة لنا في أجرأة متغيرات الدراسة وساعدتنا بالتالي على اختبار فرضياتنا. وقد عملنا على تيسير تعبئة الاستمارة من قبل المبحوثات بشكل مباشر، عبر توضيح أي استفسار أو التباس كان يعترضهن حين يتعلق الأمر بغموض في بعض الأسئلة أو حين يتعذر فهم الأجوبة المقترحة في الاستمارة.

عتمدنا في بناء الاستمارة على صياغة أسئلة واضحة عبر اختيار المتغيرات انطلاقاً من حاجة البحث وفرضياته، وأيضاً اختيار المؤشرات وتحديدتها بشكل واضح. إضافة إلى حرصنا على توزيع أسئلة الاستمارة لتكون شاملة لكل أبعاد الدين التي حصرناها في خمسة محاور وهي نفس المحاور التي وظفها الباحث "غلوك"⁽²⁾ والتي صارت أشهر النماذج التي تعتمد عليها دراسات سوسيولوجيا الأديان، وهي:

- 1- محور المعتقد الديني؛
- 2- محور الممارسات والشعائر الدينية؛
- 3- محور المعرفة الدينية؛
- 4- محور القيم الدينية؛
- 5- محور الفاعلون الدينيون.

وقد أنجزنا ما مجموعه مائة (100) استمارة خلال الفترة المتراوحة بين (أكتوبر 2017 و يوليو 2018).

ب - المقابلة:

اقتناعاً منا بأن الظاهرة الدينية ظاهرة معقدة يصعب التعمق فيها عبر التقنيات الكمية، ارتأينا اللجوء إلى

(2) - اكوايفا، سابيو، وباتش، إنزو: علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، كلمة، أبو ظبي، ط 1، 2011، ص 70.

جانب هذه المعطيات الكمية، إنجاز البحث الميداني من خلال التقنيات الكيفية التي استعملنا فيها المقابلات الفردية نصف الموجهة والتي كنا نهدف من خلالها التعرف على ظاهرة التدين لدى النساء بالبحث عن العلل والأسباب التي تدفعهن إلى سلوك سبل التدين الذي يمارسنه بالطريقة التي يخترنها، عبر لقاءاتنا المباشرة بالمبحوثات من أجل جمع المعطيات وتصنيفها، بعد تلقي إجابات عن الأسئلة الموجهة إليهن.

ونحن في هذه الدراسة نعتبر أن المقابلة هي الوسيلة الأنسب منهجيا وعلميا للوصول إلى المعطيات المعبرة عن التدين الحاصل لدى المبحوثات والاطلاع على العوامل الذاتية والموضوعية الأكثر تأثيرا في اختيار الممارسات وتبني القيم الدينية لدى النساء.

وقد استطعنا إنجاز 28 مقابلة فردية مع النساء تم اختيارهن من ضمن بعض الفاعلين الدينيين الذين ينشطون بمدينة شفشاون، منهم الرسميون وغير الرسميين من نساء الحركات الإسلامية والحركات الصوفية وأيضا من المجتمع المدني باعتبارهن نساء فاعلات ومؤثرات في الحقل الديني. وقد كان الغرض من ذلك إبراز أشكال التأطير الديني الذي يمارسه هؤلاء الفاعلين على تدين النساء.

وإلى جانب دراسة التدين النسائي من الداخل عبر الاستمارة والمقابلات الفردية؛ حاولنا فهم هذا التدين من طرف فئة أخرى هي فئة الرجال، عبر مقابلات مكتتنا من وصف وتحليل التدين النسائي منظورا إليه من الخارج. ولم يكن هذا اللجوء إلى قياس تمثلات الرجال حول التدين النسائي إلا رغبة منا في رصد صورة دقيقة عن هذا التدين من وجهة نظر خارجية يمثلها الرجال. وقد صغنا دليل المقابلات مع الرجال انطلاقا من أبعاد التدين التي رأيناها تلم بكل جوانب الظاهرة وهي تتكون من خمسة محاور سبق وأشرنا إليها في دليل الاستمارة الخاصة بالنساء.

وعملنا في المقابلات مع الرجال (35 مقابلة) على اللجوء إلى عينة قصدية ثم بناؤها انطلاقا من مبدأ حرصنا على ضمان تمثيلية لمختلف فئات مجتمع البحث، مع مراعاتنا احترام التركيبة العمرية

والسوسيولوجية والاقتصادية للمبحوثين. واقتصرنا على عدد المقابلات بعد حصول اشباع في استكمال معطيات البحث وبداية تكرار الأجوبة المحصلة.

نشير هنا إلى أننا، ومن خلال المقابلات سواء مع النساء أو الرجال، حافظنا على تصريحات المبحوثين/ات كما سمعناها بلغة ولكنة أهل مجتمع البحث حتى لا نسيء ترجمتها وتحويلها إلى لغة عربية فصحي، وحتى تكون معبرة أكثر. كما حرصنا أشد الحرص على احترام آراء المبحوثين/ات والإصغاء إلى إجاباتهم/هن وتعليقاتهم/هن بعناية وتفان، كما أبلغناهم/هن أن المعلومات التي يقدمونها ستكون سرية ولن نخرج للعلن إلا في إطارها العلمي. وعلى مستوى الخطاب عمدنا أن يكون بأسلوب وديع، محبب وإنساني، تطبعه المودة والاحترام. فكانت البداية عبارة عن الاتصال بأفراد عينة البحث فردا فردا، حيث مهدنا جسور الثقة والتواصل بيننا، ووضعنا كل المبحوثين/ات في صورة البحث العامة وفسرنا لهم/هن غايته وفائدته العلمية.

5- عينة البحث

تعتبر مدينة شفشاون مجتمع بحثنا. وقد عملنا على اختيار عينة البحث الكمية اعتمادا على عينة قصدية تمثلها النساء اللواتي تتراوح أعمارهن ما بين (18 سنة وما فوق 68 سنة) من مختلف أحياء المدينة سواء منها أحياء المدينة العتيقة أو الأحياء المنتشرة خارج أسوار المدينة التاريخية. كما حرصنا أن تكون عينة البحث ممثلة لمختلف فئات المجتمع، ومتنوعة بشكل عقلائي، تعبر عن الاختلافات العمرية والسوسيولوجية واللغوية والاقتصادية.

ومن جهة أخرى عملنا على الوقوف عند أهم المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية التي تنتشر عبر أرجاء المدينة، ومن أهمها المجلس العلمي المحلي ومندوبية الأوقاف والشؤون الإسلامية، وبعض الفاعلين المدنيين الدينيين الذين يشرفون على قيادة بعض الحركات والجمعيات الدينية كالتوحيد والإصلاح وجماعة العدل والإحسان، دون أن ننسى الزوايا التي تنتسب إليها النساء لإجراء مقابلات

موسعة تشمل مختلف الفاعلين/ات الدينيين/ات الرسميين/ات وغير الرسميين/ات والمنتسبين/ات إلى هذه المؤسسات وغيرها من المؤسسات الأخرى. وقد حرصنا على أن يكون اختيار هذه العينات غير خاضع لأية اعتبارات مسبقة، من قبيل التركيز على انتماءات المستجوبين/ات أو معرفتنا القبلية بهم/هن، أو مراعاة ارتفاع أو تدني مستوى التدين لديهم/هن.

6- صعوبات البحث ومشاكله

كأي بحث سوسيولوجي لابد وأن تعترضه صعوبات ومعوقات، والبحث في مجال الدين سيجعل هذه الصعوبات تتضاعف سواء منها ما تعلق بالأمور المنهجية الإستمولوجية أو ما تعلق بالممارسة الميدانية من خلال علاقة الباحث بالمجال ومختلف الفاعلين فيه. وهكذا فالبحث في طبيعة الممارسات والقيم الدينية لابد وأن يطرح صعوبات خصوصا وأن السؤال حول مجال المقدس يثير حفيظة الفاعلين/ات الاجتماعيين/ات مما يجعل أجوبتهم/هن يشوبها أحيانا الغموض والضبابية مما يؤدي إلى تأويلها تأويلا مخالفا لحقيقتها وهذا ما يجعل نتائج البحث في مجال الدين تقريبية تتسم بطابعها النسبي الملازم للظاهرة الانسانية. وقد حاولنا جاهدين العمل على أخذ هذه الصعوبات بعين الاعتبار تفاديا لأي تأثير أو ذاتية تبعد نتائج هذا البحث عن موضوعيته.

وفي مقدمة الصعوبات التي واجهتنا ونحن نعد هذا البحث نذكر:

- تحفظ أعداد كبيرة من النساء على قبول إجراء المقابلات خصوصا وأن مجتمع البحث يغلب عليه الطابع المحافظ، مما دفعنا إلى اعتماد وسائط للتواصل مع عناصر عينة البحث قصد كسب ثقتها قبل إجراء المقابلات موظفين في ذلك علاقاتنا المهنية كمدرس يشتغل في ثانوية عمومية لها ارتباطات مباشرة بأغلب أسر المدينة. وقد ساهم توظيف هذا المعطى في تدليل الكثير من الصعوبات. كما أن شرحنا لغاية البحث باعتباره عملا جامعيًا ساهم أيضا في الحد من تردد أعداد مهمة من عينة البحث

في الإجابة عن أسئلة الاستمارة أو المقابلة. لكن رغم ذلك بقيت هناك حالات لنساء رفضن الإجابة عن أسئلة هذا البحث.

- شكل مكان إنجاز المقابلات في حد ذاته عائقا لنا حاولنا التغلب عليه باختيار مقرات مؤسسات معينة كالمكتبة العامة، ومقر المجلس العلمي المحلي، ومقرات بعض الزوايا...

- رفض بعض المبحوثات الإجابة عن بعض الأسئلة ظنا منهن أن مسألة تفرغ النتائج تتم بطريقة شخصية وإسمية رغم أننا شرحنا لهن قبل بداية المقابلات أن المعطيات تبقى سرية وليست مرتبطة باسم المبحوثة أو شخصها. كما أن بعض النساء كن دوما يسألن عن الجهات التي نعمل معها لإجراء هذا البحث، إلى جانب سؤالهن عن أهداف البحث والغرض منه، وكنا دوما نشرح لهن سياق البحث وارتباطه بأطروحة جامعية فقط ولا علاقة له بمركز أبحاث أو مؤسسة تابعة للدولة (المخزن).

- واجهتنا أيضا صعوبات تواجه أي بحث ميداني منها عدم التزام بعض عناصر عينة البحث بالمواعيد المحددة سلفا لإجراء المقابلات مما فرض علينا تغيير هذه العناصر، فضلا عن رفض بعض المؤسسات المعنية ببحثنا التجاوب معنا عند طلبنا بعض الوثائق والمعطيات التي يتوفرون عليها، مما يطرح هنا مشكل التعامل اللامسؤول مع البحث العلمي وتطويره.

- ورغم حساسية موضوع البحث من الناحية الأمنية فإننا حقيقة لم نواجه أية مشاكل على هذا المستوى نظرا لحرصنا على إجراء البحث الميداني بعيدا عن إخبار السلطات الأمنية أو التنسيق معها تفاديا لأي اعتراض أو عرقلة في إنجاز العمل.

- تزخر منطقة الشمال عموما ومدينة شفشاون على وجه التحديد بعدد هائل من الوثائق التاريخية المهمة المخطوطة والمطبوعة النادرة، والتي تعالج مظاهر التدين عند سكان هذه المناطق خاصة في المرحلة الاستعمارية الاسبانية لكنها توجد في ملكيات خاصة عند بعض أعيان المدينة والذين لم

يتجاوبوا مع طلباتنا المتكررة في الحصول على هذه الوثائق. وأخص هنا بالذكر المؤرخ الرسمي لمدينة شفشاون الأستاذ علي الريسوني، وورثة المؤرخ المغربي المعروف محمد ابن عزوز حكيم.

7- أهداف البحث

يروم بحثنا هذا محاولة الإسهام في فهم وتفسير الظاهرة الدينية في صورتها الحداثية المعاصرة عند المرأة الشفشاونية. كما يسعى إلى الكشف عن مختلف التحولات التي تلحق طبيعة هذه الظاهرة وكذا معرفة أهم الأسباب الفاعلة في عودة الدين كسلوك بارز في حياة المرأة الشفشاونية، خاصة إذا علمنا أن الأبحاث التي تناولت بالوصف والتفسير والتحليل موضوع التدين النسائي من جانب الشعائر والممارسات وتأثير ذلك على القيم هي أبحاث جد محدودة، إن لم نقل أنها منعدمة.

لذلك نعتقد أن بحثنا هذا سيشكل إضافة كمية ونوعية إلى خزانة السوسيولوجيا المغربية بوجه عام، والسوسيولوجيا الدينية بوجه خاص، رغم ما قد يكتنفه من هفوات خارجة عن إرادتنا، هذه الهفوات التي لا شك لن تنقصه قيمته الموضوعية العلمية.

المبحث الثاني: المفاهيم والمتغيرات الأساسية للبحث:

يستوجب كل بحث علمي في مجال علم الاجتماع إجراءات منهجية أساسية، ترتبط بإشكالية البحث العامة. أهمها تحديد المفاهيم بشكل منظم ودقيق يساعد على توجيه البحث بشكل مباشر، فهي منطلق كل دراسة. وهكذا، تحدد المفاهيم في الأبحاث الاجتماعية الرصينة بطريقة متكاملة ومتراطة ترمي إلى الوصف والتفسير.

هذا التحديد للمفاهيم والمصطلحات أمر مهم في البحث العلمي، وهو نقطة الارتكاز التي تسهم في إجلاء الغموض والتداخل في الأفكار التي تراود الباحث. إذ أن "استخدام المفاهيم والمصطلحات في الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية تعطي التوضيح الكافي للقارئ المختص وغير المختص بما

تنطوي عليه هذه المفاهيم من مضامين، وكذلك الإسهام في توضيح الخصائص والأفكار التي يدور حولها البحث⁽³⁾. ويبدو في الحقيقة أن سوء الفهم في استخدام هذه المفاهيم هو أحد مصادر الصعوبات التي يمكن أن تعترض أي باحث في مجال السوسيولوجيا.

من الناحية اللغوية والدلالية فـ"المفهوم" تركيب لغوي منطقي يدل في العلوم الاجتماعية على ظاهرة ما ويقدم معنى محددًا. وبالتالي فالمفاهيم تجريدات وبناءات نظرية للظاهرة المدروسة، تتجلى عندنا في بحثنا هذا في ظاهرة "التدين" كظاهرة اجتماعية، تنتظم فيها المفاهيم مجتمعة وترتبط بإشكالية البحث ومتغيراته المركزية: التدين والدينامية الاجتماعية والقيم والتغير الاجتماعي. وتتألف مع مفاهيم البحث الأساسية، وتتقاطع معها، مفاهيم فرعية: كالدين، التدين النسائي، الظاهرة الدينية، المقدس، التغير الاجتماعي، التحول الثقافي... لتشكيل الإطار النظري لبحثنا، وهو إطار لا يقل أهمية عن الإطار المنهجي، إذ يحاول ضبط ظاهرة "التدين" باعتبارها ظاهرة اجتماعية وفق إطار تحليلي، حيث المفاهيم النظرية بمثابة مستمسكات تسمح لنا ببناء تحليل البحث بشكل متناسق، متكامل ومنسجم منطقيًا. يشكل هذا التحليل في نهاية المطاف نظرية بحثنا حول دراسة التدين. وهذا ما يدفعنا إلى القول أن تحديد المفاهيم يكتسي نظريًا أهمية بالغة "فالمعرفة النظرية تسبق المعرفة المنهجية لكونها أعم وأشمل"⁽⁴⁾. لذا سنقف عند أهم هذه المفاهيم المفاتيح وهي: الدين، التدين النسائي، القيم، والتغير الاجتماعي...

1- حول مفهوم الدين:

ظهر الدين مع ظهور الإنسان، فكان ولا زال مثار نقاش العديد من الفلاسفة والمفكرين. حاول بعض المؤلفين منهم وضع تعريفات تلامس ماهية الدين وتنفرد بالإنسان ككائن متدين. فإذا كان أرسطو قد عرف الإنسان بأنه "حيوان ناطق" أي أنه مفكر، فقد عرفه غيره من الفلاسفة بأنه "حيوان متدين". فذهب

(3) - محمد حسن، عبد الباسط: أصول البحث الاجتماعي، مكتبة الوطنية للنشر، القاهرة، الطبعة 2، 1998، ص 75.

(4) - معتوق، فريدريك: معجم العلوم الاجتماعية، أكاديميا، بيروت، الطبعة 1، 1999، ص 103.

هيجل إلى أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له دين، وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بقدر ما تفتقر إلى القانون والأخلاق⁽⁵⁾. تم إن التدين عنصر أساسي في تكوين الإنسان، فالحس الديني بما هو حافز، إنما يكمن في أعماق كل قلب بشري، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان، مثله في ذلك مثل العقل سواء بسواء⁽⁶⁾. وإذا سلمنا بأن الحس الديني جزء أساسي في تكوين الإنسان، وأنه موجود بدرجات متفاوتة عند الناس جميعا. فقد يكون مطمورا عند من يحاول أن يحجبه أو يمنع ظهوره، بل ربما قد يحدد وجوده وينفيه⁽⁷⁾. بمعنى آخر أن التدين ميل فطري في الإنسان منذ الأزل.

تصطدم مسألة تعريف الدين بتعدد الدلالات والمعاني، مما يطرح إشكالا عميقا لدى الباحثين والدارسين حول صياغة تعريف واسع، وجامع يشمل تنوع المعتقدات في كل الديانات، فما يمكن أن نستنبطه من دين معين لا ينطبق بالضرورة على أديان أخرى. وهكذا يواجه عالم اجتماع الأديان مشكلة في بداية الطريق قبل الشروع في تحليل الدين. ونتيجة لتلك الصعوبة في التحديد ظهرت عدة اتجاهات حاولت مقارنة الدين وملازمة تعريفه رغم ما شاب ذلك من تحيز ثقافي وإيديولوجي.

وهكذا، تبقى محاولات تعريف الدين محاولات حديثة، وهي مختلفة ومتباعدة أحيانا، ترجع بالأساس إلى صلب الدين نفسه، بحيث يُبقي أكثر أصحابها على انحيازهم العقدي والثقافي في تعريف الدين، ويزيغون عن التأصيل العلمي للمفهوم، فيخلطون غالبا بين ما هو ديني وما ليس بدين. مما يفرض علينا السعي لمحاولة إيجاد تعريف واصل للمفهوم نستطيع إسقاطه على كل الأديان.

(5) - هيجل، فريدريك: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد 1، دار التنوير، بيروت، الطبعة 3، 2007، ص ص 47 - 48.

(6) - ستيس، ولتر: الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكرياء إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013، ص ص 39 - 40.

(7) - بارندر، جفري: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 173، الكويت، ص 7.

أ: التحديد اللغوي لمفهوم الدين

تخسر دلالة مفهوم الدين في متون التراث العربي الإسلامي من خلال طابعه المعرفي العام، بحيث يتم تعريف الدين انطلاقاً من سياقات اصطلاحية أو مفهومية فقهية أو صوفية أو تاريخية... ولاشك أن هذه التعريفات لحقها غموض حال دون الحصول على دلالة دقيقة لهذا المفهوم. "ويمكن إرجاع سبب هذا الوضع الدلالي لمفردة الدين إلى عاملين: الأول هو تعدد معانيها اللغوية والاشتقاقية، والثاني تجلياتها باعتبارها مصطلحاً في داخل النص الإسلامي القرآني والحديثي"⁽⁸⁾. والظاهر أن أصحاب التراث الإسلامي لم يتمكنوا في إنتاجاتهم المعرفية من تحليل ظاهرة الدين، كما لم يستطيعوا الخروج بمفهوم الدين عن سياق النص الديني بحد ذاته. مما يجعلنا نذهب إلى القول أن تفكيك مفهوم الدين واعتباره ظاهرة لم يتحقق إلا مع ظهور العلوم الإنسانية كما أشرنا سلفاً.

تبدأ تعريفات الدين في اللغة بما جاء في معجم "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي، والذي يقول: "والدينُ جمعه الأديان، والدين: الجزاء لا يجمع لأنه مصدر، كقولك: دان الله العباد يدينهم يوم القيامة أي يجزيهم، وهو ديان العباد. والدين: الطاعة، ودانوا لفلان أي أطاعوه"⁽⁹⁾.

و في اللغة يعرف الدين على أنه "الملة، دين الله: ملة الله التي اختصها، وهي الإسلام: والدين الدّأب والعادة، مازال ذاك دينه، أي دأبه وعادته... والدين: الطاعة والمثلث"⁽¹⁰⁾. ونلاحظ في هذا التعريف الأخير ارتباط الدين بالعادة، أي بشيء يتكرر في حياة الفرد على أساس الثبات والاستقرار. وفي لسان

(8) - بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق تاريخي. ج الأول، مرجع مذکور، ص 306.

(9) - الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الجزء 8، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة 2، بدون تاريخ، ص 72-73.

(10) - ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن: جهره اللغة، حققه رمزي منير بعلبكي، الجزء 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1987، ص 688.

العرب يعرف ابن منظور الدين بأنه "الجزء والمكافأة. ودنته بفعله ديناً: جزيته... والجمع الأديان. يقال: دان بكذا بديانة، وتدين به فهو دّين ومتدين... والدين: الإسلام: وقد دنت به... والدين: العادة والشأن، تقول العرب: مازال ذلك ديني وديدي أي عادي... والدين ما يتدين به الرجل. والدين: السلطان. والدين: الورع. والدين: القهر. والدين المعصية. والدين: الطاعة"⁽¹¹⁾. ونلاحظ من خلال هذه التعريفات المعجمية أن أغلبها لها استعمالات مرتبطة بمجال ممارسة السلطة والقهر والسيطرة وكذلك بمجال العادات أو نظام الحياة والمجتمع والدولة.

وفي القرآن الكريم ذكر لفظ الدين في مواضع عدة حسب سياقات مضمونية وتنزيلية مختلفة، شرحته كتب المفسرين بمعان محددة تدل في أغلبيتها على المراد من تفسير آيات القرآن، وهو مصطلح الدين كما يتبعه أتباع الرسالة المحمدية والذي يسمى الدين الحق وهو الإسلام. وما أثار انتباهنا في هذه التفاسير أن أصحابها لم يعتنوا بالتعمق في شرح كلمة الدين بقدر ما كانوا ناسخين لبعضهم البعض، وبالتالي لم يخرجوا عن المعنى العام للمفهوم كما عرفته العرب وهو الحساب والجزاء. كما أن أغلب هذه التعريفات كانت تنطلق من عادات العرب في الخطاب خلال فترة هذه التفسيرات، وبالتالي كان أغلب المفسرين يراعون عادات المخاطب من الجمهور كي يكون الشرح قادراً على التفسير. لذلك نجد هذا التعدد في معاني لفظ الدين حسب سياقاته في النص القرآني. والذي يوجزه الولاء والطاعة أو الجزاء.

(11) - أبو الفضل محمد بن مكرم، ابن منظور: لسان العرب، تحقيق ومراجعة عامر أحمد حيدر وعبد المنعم خليل إبراهيم، الطبعة 2، ج 13، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، ص. ص 202-207.

وقد فسر الطبري لفظ الدين على أنه الطاعة والانقياد. وهو ما يعنيه قوله تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)⁽¹²⁾. ومعنى الدين في هذا الموضع: الطاعة والذلة... وتأويل الآية معناه أن الطاعة التي هي الطاعة عنده الطاعة له، وإقرار الألسن والقلوب له بالعبودية والذلة⁽¹³⁾.

أما القرطبي فيفسر الدين بالملة. ففي معنى الآية: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)⁽¹⁴⁾، يقصد بالدين المعتقد والملة⁽¹⁵⁾. بينما يفسر الزمخشري الدين في كتابه "الكشاف" من خلال قول الله تعالى: (أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَدِينُونَ)⁽¹⁶⁾ بالجزء والسياسة، فـ "مدِينون" من الدين تعني مجزيون وهو الجزء، أو لمسوسون مريبون. يقال: دانه ساسه⁽¹⁷⁾.

ومن جهة أخرى يشرح الرازي كلمة الدين في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ)⁽¹⁸⁾، بمعنى الاعتقاد، اذ قيل بأن الرجل يدين بكذا وكذا أي أنه يعتقد. ويضيف الرازي في تفسير مفهوم الدين أيضا⁽¹⁹⁾: "اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى، (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)، أن الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام شرع شرعه الله وأوجبه على جميع من مضى من الأنبياء والأمم، لزم أن كل من كره ذلك فإنه يكون طالباً ديناً غير دين الله، فلهذا قال بعده (أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ)⁽²⁰⁾. ويمكن أن

(12) - القرآن الكريم، "سورة آل عمران"، الآية 19.

(13) - بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق تاريخي. ج الأول، م، م، ص 316-317.

(14) - القرآن الكريم، "سورة البقرة"، الآية 256.

(15) - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، ج 3، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة 2، 2003، ص 279.

(16) - القرآن الكريم، "سورة الصافات"، الآية 53.

(17) - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مراجعة سمير شمس، ج 4، دار صادر، بيروت، 2010، 1324.

(18) - القرآن الكريم، "سورة التوبة"، الآية 33.

(19) - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ج 8، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 1، 1981، ص 133.

(20) - القرآن الكريم، "سورة آل عمران"، الآية 83.

نفهم من كلام الرازي أن دلالة الدين على الاعتقاد في هذا السياق جاءت تبعاً لكونها من التكاليف الشرعية وقد وقع إلحاق معنى الاعتقاد بمفردة الدين ضمن السياق القرآني لكثرة تشديد النص القرآني على هذا الأمر، بحيث أصبح الدين بما هو تشريع وتكليف ونظام وحساب وجزاء مرتبطاً بشكل حيوي بما هو اعتقادي.

أما التهانوي⁽²¹⁾ فيعرف الدين في كتابه "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم" كما يلي: "يطلق الدين على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء والحكم والطاعة والحال والجزاء، ومنه (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ)⁽²²⁾، وكما تدين تدان، والسياسة والرأي [...] ويقال الدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل. وهذا يشتمل العقائد والأعمال. ويطلق [الدين] على ملة كل نبي، وقد يخص بالإسلام كما في قوله تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) ويضاف إلى الله عز وجل لصدوره عنه، وإلى النبي لظهوره منه وإلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له⁽²³⁾.

نستنتج مما سبق ذكره من خلال التعريفات اللغوية وشروحات المفسرين أن كلمة "الدين" عند العرب

(21) - محمد علي بن شيخ علي بن محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي السني الحنفي التهانوي، باحث هندي وعالم موسوعي ولغوي من أئمة القرن 12هـ / 18م. واسمه التهانوي نسبة إلى مسقط رأسه "تهانة بهون" من ضواحي دلهي، وقبره فيها اليوم (توفي حوالي 1745م). تباينت المصادر في ذكر اسمه، والثابت هو اسمه الذي ورد في مقدمة كتابه "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم". عاش التهانوي في عصر سلاطين الدولة المغولية في الهند، فأدرك طرفاً من عهد الامبراطور "أورنك زيب" الذي عرفت الهند في عصره حركة علمية ثقافية نشطة بتشجيعه لها. لم يحظَ التهانوي بنصيب وفر في كتب التراجم رغم كثرة عطائه وتنوع ثقافته، وتعدد علومه من لغة وفقه وحديث وفلك وتاريخ وفلسفة... ترك التهانوي ثلاثة مصنفات: «أحكام الأراضي» في بيان أنواع الأراضي، وهو مخطوط لم يطبع. و«سبق الغايات في نسق الآيات» في علوم القرآن، وهو مطبوع في الهند. وأشهر هذه المؤلفات وأهمها كتاب «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» وهو ما أكسب التهانوي شهرته التي بلغها. أنظر: - المرعشي، محمد بن أبي بكر (ساجلي زادة): ترتيب العلوم، دراسة وتحقيق محمد بن إسماعيل السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1988.

(22) - القرآن الكريم، "سورة الفاتحة"، الآية 4.

(23) - التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996، ص 814.

تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً، وحكماً وإلزاماً. وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها⁽²⁴⁾. وهكذا يصير الدين هو الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية علوية، لها شعور واختيار. وباختصار "الدين هو الايمان بذات إلهية. جديرة بالطاعة والعبادة. بينما الدين من حيث هو حالة نفسية يشير إلى التدين"⁽²⁵⁾.

ب: التحديد السوسيولوجي لمفهوم الدين

بدأت الإرهاصات الأولى لمقاربة مفهوم الدين مع الدراسات الأنثروبولوجية في سياق النظرية التطورية مع صدور كتاب إدوارد تايلور "الثقافة البدائية" Culture primitive عن نشوء المعتقدات الدينية، حيث جعل الإحيائية Animisme⁽²⁶⁾، أولى الديانات، وهي التي تطورت في رأيه إلى تعددية الآلهة، لتتطور هذه الأخيرة إلى ديانة التوحيد الذي جاء كنتاج توحيد الآلهة الذي سبقته التعددية.

لا شك أن ما قدمه تايلور أجاب عن تساؤلات مهمة حول فهم الظاهرة الدينية، وترك المجال مفتوحاً للباحثين بعده لاستقراء حقائق جديدة⁽²⁷⁾. غير أنه سرعان ما تم تجاوز هذه النظرية، لما واجته من انتقادات كثيرة، فلم تعد مقبولة بشكل عام.

(24) - دراز، محمد عبد الله: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 32.

(25) - نفسه، ص 51.

(26) - النظرية الإحيائية أو الروحية في الدين يرى فيها تايلور (إدوارد برنت) أن هناك كائنات روحية كأرواح الموتى والأرواح التي تحل في مظاهر الطبيعة و في الهواء أيضاً، يمكن اعتبارها آلهة. فهي واعية تمتلك خصائص تفوق طاقات البشر. هكذا يفسر تايلور الذهنية البدائية وإيمانها بتداخل عالم القوى الخفية مع عالم البشر، حين يحاول الإنسان التقرب من هذه الكائنات و كسب ودها واستمالتها عبر الذبائح والقربان ...

(27) - بشارة، عزمي : الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة 2، 2013، ص 370.

ومن جهة أخرى، قدم جيمس جورج فريزر James George Frazer (1854-1941) الأنثروبولوجي العلامة، كما يلقبه مرسيا إلياد، فرضية أخرى حول وجود مرحلة للدين ما قبل الإحيائية، نالت شعبية كبيرة، تلك هي النظرية التي طرحها في كتابه الشهير **العصن الذهبي** والتي تقول بافتراض أسبقية وجود السحر على الدين في تاريخ الجنس البشري. غير أن فريزر لم يُقِم شأناً للفوارق الثقافية، أي للتاريخ، ومع ذلك شكلت نظريته مرجعاً أساسياً ألهم كبار المنظرين للدين أمثال إميل دوركايم Émile Durkheim (1858-1917) وسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)، الذين عملا على بلورة وإعادة صياغة هذه النظرية من خلال التشديد على أهمية الطوطمية⁽²⁸⁾ التي شكلت بالنسبة لدوركايم وفرويد التجليات البدائية للحياة الدينية⁽²⁹⁾.

(28) - نسبة إلى الطوطم Totem وهو لفظ ظهر في قبائل "الأوجيوا" (Ojibwas)، وهي لغة ألغونكية يتحدث بها هنود البحيرات الكبرى في أمريكا الشمالية، وقد أدخلها إلى الإنجليزية الرحالة جيمس لونغ عام 1791 في كتابه (رحلات وأسفار مترجم هندي)، لكن استخدامها الأنثروبولوجي يعود إلى ف. ج. ماك لينان عام 1869. ويستخدم "الأوجيوا" كلمة "طوطم" بمعنى علاقة = اجتماعية (قربة أو صداقة) قائمة بين شخصين. هناك بعض جماعات من "الأوجيوا" تنظم في عشائر أبوية النسب وخارجية الزواج، وتتخذ كل عشيرة لقباً مستمداً من إحدى فصائل الحيوان. أنظر بهذا الصدد:

Harvey (Graham), **Animism : Respecting the living world**. Columbia University Press Books, New York, 2006, p.100.

ويطلق " الطوطم " على بعض الكائنات لدى الشعوب البدائية، يعتقد كل فرد من القبيلة بعلاقة نسب بينه وبين طوطمه. ويكون الطوطم حيواناً أو نباتاً أو غير ذلك، وهو يحمي صاحبه وصاحبه يحترمه ويقده أو يعبد. وإذا كان حيواناً لا يقتله، أو نباتاً فلا يقطعه أو يأكله حتى لا ينزل به العقاب فوراً. وتختلف الطوطمية عن عبادة الحيوانات والنباتات المعروفة عند بعض قبائل الديانة الفيتشية، فهذه عبادة صنم بصورة حيوان وتلك تقديس نوع من أنواع الحيوان أو النبات أو عبادته. والطوطم ثلاث أنواع:

- 1 - طوطم القبيلة يشترك في عبادته كل الأفراد ويتوارثونه وهو الأكثر اعتباراً.
- 2 - طوطم الجنس يخص الذكور أو الإناث.
- 3 - الطوطم الشخصي يخص الفرد الواحد ولا يرثه أبناؤه.

- أنظر بهذا الصدد: . شلحت، يوسف: **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**. دار الفارابي، ط 1، لبنان، 2003، ص. ص.

111-112.

(29) - إلياد، مرسيا: **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**. ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة 1، 2007، ص 68-69.

لم يقدم أحد من علماء الاجتماع مثل ما قدمه دوركايم من جهد كبير في تعريف الدين. فبعدما تجنب ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) تقديم تعريف للدين، بسبب الصعوبة والمشكلات التي قد تواجه الباحث في ذلك، عرف دوركايم الدين بأنه: "نسق (Système) موحد من العقائد والممارسات ذات الصلة بأشياء مقدسة، بمعنى أنها منفصلة ومحرمة، إنها معتقدات وممارسات تتوحد في جماعة أخلاقية تسمى الكنيسة وتضم كل الأتباع المنخرطين"⁽³⁰⁾. وهكذا، يرى عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر "جون بول ويليم" Jean-Paul Willaime (..-1949) أن دوركايم في تعريفه للدين حاول التفريق بين المقدس والديني، واعتبر أن المقدس والدين متعادلين، مدافعا عن فرضية شمولية المقدس. فالمعتقدات الدينية هي تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة والروابط بينها، أو مع الأشياء الدنيوية، ومن تم الإقرار بتعارضهما. إن الدين بهذا المعنى هو تجربة المقدسات، فلا يمكن تفريقه إذن عن تجربة الجماعة، كما أن الدين يولد التجمعات مما يزيد من صفته الجماعية، وهذا ما يفرقه عن السحر، بحسب دوركايم⁽³¹⁾.

لقد رفض دوركايم أي تعريف للدين بالرجوع إلى الإله أو الآلهة، أو حتى الخوارق الطبيعية، على اعتبار أن بعض الأديان مثل البوذية (Bouddhisme) والجاينية (Jainisme) قائمة من دون تلك المعتقدات. دفع هذا دوركايم للبحث عن العوامل المشتركة بين الأديان كلها، في مقارنة ماهوية تقدم الجوهر على الوجود، بدأ فيها بالصورة الأكثر بدائية، في الدين الطوطمي للسكان الأصليين في أستراليا، ومنه عممه على باقي الأديان. إن الدين برأي دوركايم، يقوم على الواجب والطوعية بالضرورة، على عكس السحر.

(30) – Durkheim (Emile) ,1991, **Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie**. livre de poche, librairie générale de France, Paris, P 51.

(31)– Willaime (Jean– Paul), 1995, **Sociologie des religions**. Que sais– je ?, Presses Universitaires de France, Paris, 1re édition, p.p 15–16.

إنه يفرض علينا قوته التنفيذية باعتباره سطوة المجتمع. إن الدين هو " المجتمع يعبد ذاته ". فالمجتمع هو المصدر وليس الرب، وبالتالي فهو ليس بالمرسوم الإلهي، بل مجرد بنية اجتماعية⁽³²⁾.

على النقيض من دوركايم، رفض فيبر إعطاء تعريف دقيق للدين، حيث يقول فيبر: " لكي تعرف الدين، أي ما هو الدين، هذا ليس ممكنا من بداية العرض. ويمكن محاولة التعريف - إن وجد - عند خاتمة الدراسة "⁽³³⁾. لقد حاول فيبر التركيز على الشروط والوقائع وطريقة الفعل والسلوك التي تنتجها الظاهرة الدينية. كما كان مقتنعا بأن على علماء الاجتماع الاهتمام بدور الدين في البنية الاجتماعية وبالتأثير الاجتماعي للدين، وليس عليهم الاهتمام بجوهره. وقد ركزت كتاباته على الأديان بصيغة الجمع وليس على الدين بصيغة المفرد، وكذا على تأثيرات الأديان عبر التاريخ⁽³⁴⁾.

وهكذا لم يقدم فيبر تعريفا في نهاية دراسته للدين، حسب قوله. ربما لأنه انشغل بآليات توظيف الدين كوسيلة لبلوغ غايات أخرى⁽³⁵⁾. وهنا يتجلى لنا الاختلاف بينه وبين دوركايم، فالظاهر أن ليس لهما نفس المشروع الثقافي. زد على ذلك أن نظرتهم إلى مفهوم الدين تتباين وتتقاطع. فلدى دوركايم إرادة في التحليل السوسيولوجي، التاريخي و الطبيعي للدين، الشيء الذي قاده إلى صياغة تعريف للدين قبل تحليل أشكاله الاجتماعية. لكن على العكس من ذلك، استعمل فيبر الدين كوسيلة للوصول إلى التغيرات الاجتماعية (الفردية، الجماعية، المجتمعية) مركزا على استكشاف دلالة الفعل الاجتماعي أكثر من تركيزه على الفعل الديني.

(32) - سكوت، جون: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية. ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة 1، 2009، ص 203-204.

(33) - إبراهيم علي، حيدر: الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين، الدين في المجتمع العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 2، 2000، ص 39.

(34) - سكوت، جون: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية. مرجع مذكور، ص 205-206.

(35) - سنتناول الموضوع بإسهاب خلال الفصل الثاني من البحث، ونبين دواعي تجنب تعريف فيبر للدين.

وهكذا يمكن أن نستنتج أن السوسيولوجيا عند دوركايم تبحث عن الدين من خلال المجتمع، في حين تبحث السوسيولوجيا عن المجتمع من خلال دراسة الدين عند فيبر. مما أفرز من جهة أولى سوسيولوجيا تؤدي إلى تعريف الدين، ومن جهة ثانية سوسيولوجيا تؤدي إلى تعريف السوسيولوجيا بواسطة الدين⁽³⁶⁾.

لا نروم من وراء ما سبق الإحاطة بكل جوانب موضوع الدين كحقل دلالي أي كـ "تيمة" متشعبة، متشابكة ومتداخلة، اختلفت تعريفاتها وتعددت، بقدر ما نسعى إلى إثارة النقاط المهمة في بعض التعريفات التي شكلت الحجر الأساس لسوسيولوجيا الدين. وعموما يتجلى الدين في مجموع المعتقدات والطقوس التي تحدد العلاقة بين الإنسان والمقدس، بما هو تصور الأفراد للعالم المعيش.

ومن منظور الأنثروبولوجيا الثقافية حاول كليفورد غيرتز Clifford Geertz (1926-2006) تطوير البعد الثقافي للتحليل الديني اعتمادا على قراءاته النظرية وأعماله الميدانية، فقد وجه غيرتز نقدا للتناول الاجتماعي والأنثروبولوجي للدين منذ الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية إلى اليوم، واعترف أنها لم تأت بجديد، ولم تحرز تقدما على المستوى النظري، بقدر ما اعتمدت على الجهاز المفاهيمي الذي خلفه الرواد الكبار، كدراسة دوركايم لطبيعة المقدس، ومنهجية فيبر في الاستيعاب والفهم، والتوازي الذي أقامه فرويد بين الطقوس الفردية وتلك الجماعية، إضافة إلى استكشاف مالينوفسكي للتمييز بين المعنى الديني والمعنى العام⁽³⁷⁾. لذلك بقي الباحث المعاصر في مجال الدين - حسب غيرتز - أسير هذه النظريات، ولم يعمل على تطويرها في سياق أوسع.

(36) - Martin (Philippe), 2013, *Les mots de la « religion », Histoire, Monde et Cultures Religieuses*, N 26, Karthala, p p 43-44 .

(37) - غيرتز، كليفورد: *تأويل الثقافات*، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة 1، 2009، ص ص 221-223 .

وفي محاولاته تطوير البعد الثقافي للدين سيرا على منهج فيبر، ومتأثرا بأستاذه بارسونز⁽³⁸⁾، مستفيدا بشكل كبير من احتكاكه المباشر بالميدان. حاول غيرتز تقديم تعريف عام للدين ينسحب على جميع الأشكال الدينية الموجودة، ويمتاز بالوضوح والالتزام، صاغه على الشكل التالي: "الدين نظام من الرموز يفعل لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس، عن طريق صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود، وإضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات، بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد"⁽³⁹⁾. يشير هذا التعريف إلى صيغة معقدة تعتبر وجود رموز مقدسة ترتبط فيما بينها، مكونة مجموع الطبائع والدوافع القوية في نفس الشخص المتدين العابد، وهي نابعة من الاقتناع بوجود قوة حيوية ماثورة في الوجود بكامله. إن المعتقدات الدينية هي في الواقع، برأي غيرتز، أسلوب في الحياة يتم إدراكه مباشرة، كما أن الصورة الجوهرية للحقيقة أصبحت قابلة للإدراك الشعوري العاطفي. وهذا ما دفعه للقول أن دراسة الدين لا تستقيم إلا من خلال مرحلتين: "الأولى هي تحليل لنظام المعاني المتجسد في الرموز التي تشكل الدين بما هو، والثانية هي الربط بين هذه الأنظمة والتركيب الاجتماعي والعمليات النفسية"⁽⁴⁰⁾.

تتعدد إذن تعريفات الدين بتعدد الفلاسفة والمفكرين، وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، وكذا الانثروبولوجيين، مما أفرز جدالا حول وجهة هذا التعريف أو ذاك. ويخلص عالم الاجتماع المعاصر "جون بول ويليم" إلى أننا يمكن أن نجمل هذه التعريفات، فسواء ميز المرء بين ما يفعله الدين وما يشغله من وظائف اجتماعية، أو ما هو وما مادته، فإنه يتوصل إلى تعريفات تسمى وظيفية (Fonctionnelles) تحدد

(38)- تالكوت بارسونز Talcott Parsons (1902-1979)، عالم اجتماع أمريكي عمل في هيئة التدريس في جامعة هارفارد منذ عام 1927 حتى عام 1973، يعتبر رائد البنيوية الوظيفية فقد حلل أعمال دوركايم، وفسر فكر ماكس فيبر ونقله إلى أمريكا. عرف الدين مقصرا إياه على المغيبات، بأنه "نسق من المعتقدات والممارسات المتصلة بالأشياء المقدسة".

-Parsons (Talcott), 1949, **The structure of social action**, The free press glencoe, Illinois, P 429.

(39)- غيرتز، كليفورد: **تأويل الثقافات**، م، م، ص 227.

(40)- نفسه، ص ص 287 - 288 .

الدين من خلال وظائفه، ويورد ويليم تعريف غيرترز للدين ضمن هذا الصنف من التعريفات، وفق مقارنة يشكل فيها الدين مجموعة رمزية ذات معنى، وتسمح للأفراد بإدراج الأحداث والتجارب في نظام معين للعالم. رغم أنه نظام ذو طبيعة غير تجريبية لكنه حقيقي حسب متبعيه. وتتمتع هذه التعريفات الوظيفية بالتوسع الذي قد يعتبر بعض الظواهر من الأديان، مع أنها لا تظهر كذلك. وبالتالي يسمح بالتشديد على البدائل الوظيفية للديانات التقليدية، وربما إدراج أشكال أخرى خيالية مكان التقاليد الدينية الأصلية للقيام ببعض الوظائف، كما في بعض الديانات البديلة في عالم السياسة والرياضة والصحة⁽⁴¹⁾. التعريفات الوظيفية تعرف الدين أيضا من منطلق المعنى المطلق للحياة، إنها شاملة تركز على ما يؤديه الدين من وظائف تجاه الفرد، حيث تولد لديه الحافز والروح المعنوية، وتجاه المجتمع حين تعمل على تقوية التكامل الاجتماعي، وضمنها يدخل تعريف دوركايم الذي تفادى في تعريفه الإشارة إلى الإله أو الرب.

أما الصنف الثاني فهو التعريفات المادية (Substantives) (الخصرية) والتي يعبر عنها ويليم بأنها تحيل إلى الارتقاء وكل ما هو متعال، وهي متوافقة مع الاستعمال الاجتماعي لكلمة "دين" على الأقل في المجتمعات الغربية، ومن حسناتها أنها تسمح بتحديد هدفها بطريقة واضحة نسبية، فتطرح خارج مجال الدين كل ما لا يميل إلى نوع من أنواع الارتقاء. غير أنها حسب ويليم تظل عاجزة عن التعبير عن التغير الديني في ظل تحول الديانات في هذا العالم الشديد التنوع في الممارسات الرمزية. فما نشهده اليوم على أنه دين قد يختلف تماما عما نراه في الغد. تنزع التعريفات المادية إلى تحديد ما هو ديني وما هو غير ديني انطلاقا من نظرة معينة إلى الشأن الديني هي غالبا نظرة ذات مسحة غربية. وبما أن الأشكال الدينية تعرف تنوعا شديدا وتطورات ضمنية، فإن ويليم يرى أنه "من الصعب تعريف الدين من منطلق علم الاجتماع استنادا إلى معايير مادية محضة"⁽⁴²⁾.

(41)–Willaime (Jean– Paul), 1995, **Sociologie des religions**, op. cit, p p 116 – 117.

(42)–Willaime (Jean– Paul), 1995, **Sociologie des religions**, Op. cit, p p 118 – 120.

لمحاولة الخروج من مأزق إيجاد تعريف للدين متفق حوله، وبالتالي تجاوز قصور التعريفات الوظيفية والمادية، ظهرت نزعة توفيقية اتجهت إلى المزج بين المقاربتين مثلها في فرنسا كل من جون بول ويليم والسوسيولوجية البارزة "دانيال هيرفيه ليجي" Danièle Hervieu-Léger (... - 1947) الذين عملا على تجديد المفاهيم السوسيولوجية للظاهرة الدينية على ضوء التغيرات الثقافية التي يعرفها العالم الحديث. تعرف هيرفيه ليجي الدين من خلال مقارنة تعطي مكانة مركزية لوظيفة التشريع التي يقوم بها الانتساب إلى سلالة مؤمنة: فيقتصر الدين عندئذ على أن يعرف المرء أنه معين فيؤمن كغيره من قبله⁽⁴³⁾. و تصوغ تعريفا كما يلي:

"الدين جهاز إيديولوجي عملي ورمزي يتم عبره تشكيل، صيانة، تطوير والسيطرة على وعي الانتماء إلى سلالة مؤمنة محددة (الوعي الفردي والجماعي)"⁽⁴⁴⁾. يتعلق الدين عند هيرفيه ليجي بنشاط تقليدي يرتبط أساسا بوجود ما، ويتنحش من مواد رمزية معينة سابقة يعاد العمل عليها، أي أن الإيمان يرتبط بالذاكرة ويتوافق معها في استمرارية، إلا أنها ترفض أن يكون كل إيمان ديناً، كما أن كل تقليد ليس ديناً. "فالدين هو كل ما اجتمعت فيه عناصر ثلاثة: التعبير عن الإيمان، ذاكرة استمرارية، والمرجع المشرع للنسخة المسموحة من هذه الذاكرة"⁽⁴⁵⁾. يظهر أن تعريف هيرفيه ليجي للدين دقيق جداً، وخاصة من خلال الإبلاغ عن التناجات الدينية للحدثة انطلاقاً من تكوين اجتماعي للشأن الديني في مختلف المشاريع الجماعية"⁽⁴⁶⁾.

هناك إذن مشكلة تواجه عالم اجتماع الدين، مشكلة إيجاد تعريف يمكنه من تحليل وفهم أشكال معينة من الحياة الدينية، تعريف واسع يشمل كل أنواع السلوك الديني في مختلف المظاهر والظروف. "فالسلوك

(43)- ويليم، جان بول: الأديان في علم الاجتماع. ترجمة بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 1، 2001، ص 184.

(44)- Hervieu-léger (Danièle), 1993, **La religion pour mémoire**, Paris, le Cerf, p 119.

(45)- Ibid., pp 142- 143.

(46)- Willaime (Jean- Paul), 1995, **Sociologie des religions**, Op. cit, p 122.

الديني يبدو وكأنه عام بين كل الكائنات الإنسانية، لذا لم تكتشف بعد أي جماعة إنسانية دون أن يكون لها سلوك يعرف بأنه سلوك "ديني"، ولا شك أن مظاهر السلوك الديني قد تكون متداخلة مع الجوانب الأخرى والهامة للسلوك الإنساني، وانه من الصعب التمييز بين ما هو ديني فيها عن غيره" (47).

من خلال مختلف التعريفات السابقة يتضح أن الدين من أهم الأنساق الاجتماعية المؤثرة في باقي الأنساق الأخرى، وهو عنصر فعال وأساسي في تكامل الثقافة وتجانسها. وهو أيضا يختص بمجالات الطقوس، الشعائر، العقائد، الممارسات والعبادات في إطار غيبي "فوق طبيعي". إنه ذلك النسق الموجه أساسا بقوة المقدس في تقابل مع المدنس والمحفوف بالهالة الرمزية، حيث يعكس هذا الكل مختلف أبعاد الظاهرة الدينية.

إننا بهذه اللمحة حول مختلف تعريفات مفهوم الدين نحاول القبض على بعض جوانب الظاهرة، للكشف عن تجلياتها، أبعادها وعناصرها، في تقاطع الدين مع متغيرات أساسية في البحث، تتعلق جوهرها بمفهوم التدين.

2- حول مفهوم التدين :

يرتبط مفهوم التدين ارتباطا وثيقا بمفهوم الدين، بل إن التدين هو الفاعل في الدين وصانعه، أو هو الدين ممارسا ومطبّقا، ولعل بحثنا في أساسه يحاول الكشف عن الجواب عن السؤال كيف يمارس الدين لدى النساء؟ مما يفرض علينا بالضرورة الوقوف على مفهوم الدين مشكّلا في الحياة اليومية، بمعنى آخر تمظهرات وتجليات التدين من خلال رصد دينامياته وتحولاته الأساسية. ولن نفلح في مقارنة التدين إلا من خلال الوقوف على وظائفه داخل المجتمع و أدواره الاجتماعية وكذا مختلف التأثيرات التي يطبعها على سلوكيات البشر، وتفاعلاتهم مع ذواتهم داخليا ومع بعضهم البعض.

(47)- بيومي، محمد أحمد: علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، 2002، ص ص 192 - 195.

وهكذا، يعني التدين أولاً: أن تكون متديناً هو أن تطبق تعاليم الدين بصفة فيها رحمة وتفهم ولين ويُسر، يغيب فيها التشدد والتطرف والحرفية الجافة، أي ضرورة حصول فهم خاص للدين بعيداً عن تطبيق النصوص بشكل آلي ميكانيكي، لا يراعي ظروف الإنسان ونمط تفكيره المتغيران والمتعددان حسب الزمان والمكان. وثانياً: يعني التدين تأثير الموقف الذاتي في الموقف الديني، مما يفرز موجة من الدين الشخصي الخاص. أي أن الإنسان يعيش دينه في حياته اليومية بطريقته الخاصة، مما يؤدي إلى نوع من التدين الفردي متميزاً من حيث الشكل والمضمون ينفرد به شخص عن الآخر. نلمس من هذا التعريف وجود نزعة فردية لدى المتدين، وتغليب الاهتمام بالتجربة الذاتية في قراءة الدين وفهم تعاليمه وطقوسه وممارساته⁽⁴⁸⁾. لا نرمي من وراء تعريفنا للتدين محاولة الخوض في معاني الدين الاصطلاحية واللغوية، أو الوقوف على ما هو إلهي أو فقهي (أورتودوكسي) في الدين، بل أننا كباحثين في السوسيولوجيا نهدف إلى تحليل "الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية، ودراسة كافة الأبعاد التطبيقية لهذه المعتقدات دون إبراز أسسها النظرية المتعلقة بتطبيق الشعائر، والتعاليم الدينية وفق نصوص الشريعة"⁽⁴⁹⁾، بل سنحاول تصوير الحياة اليومية للفاعلات الدينيات من مختلف الزوايا التي يمارسن من خلالها التعبّد والتقرب إلى الله، كأفعال الصلاة، الصيام، الحج، وأشكال الاحتفالات الدينية مثلاً وغيرها. كان جورج زيمل Georg Simmel (1858-1918) أول من اهتم بدراسة التدين بدل أن يدرس أصول الدين وجذوره، فقد اهتم بتجليات الدين في السلوك الاجتماعي للأفراد. وعمل على تطوير مقاربة فردية محللاً الطريقة التي ينسج بها البشر علاقاتهم في إطار صياغة دينية للحياة، عوض أن يهتم بالدين المؤسساتي، أو المنظمات الدينية والعلاقات التي يحتفظ بها الأفراد مع هذه المؤسسات والمنظمات. ذلك أن "الشعور الديني عبارة عن علاقات عاطفية لا متناهية مع موضوعات مادية ودينية تماماً، علاقة مع البشر

(48) - نفسه.

(49) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق، البيضاء، ط2، 2010، ص7.

أو مع الأشياء التي يمكن أن يشار إليها كعلاقة دينية⁽⁵⁰⁾، وهكذا فإن نمط "التدين الذي يمارس من طرف الفاعلين بتأثيرات اجتماعية واقتصادية ينقل أنماط التدين هذه لتصبح من "صميم الدين"⁽⁵¹⁾، وبالتالي يصبح التدين ضربا من جملة ضروب متنوعة ومتعددة، يعلن الإنسان من خلالها عن تصوره للعالم وعن موقفه من الوجود، إلى درجة اعتبر معها "زيمل" أن "التدين هو من أفرز الدين وليس العكس"⁽⁵²⁾. أصبحت العقيدة اليوم تعرف تحديات التجربة الدينية الخاصة، وبرز التدين أكثر كتجربة ذاتية نفسية شعورية تمارس بشكل واع أو غير واع. أصبح يعبر عنها الفرد بطريقة عاطفية مفعمة بالانفعالية والانجذاب نحو المقدس، ليس من خلال الخطاب فحسب، بل عبر الممارسة والفعل المادي الذي تجسده الطقوس والممارسات التعبدية، فالتدين هو المعيش اليومي مطبقا واقعا، والدين هو ما يدركه العقل وينظر له، وليس بالضرورة أن يعبر الثاني دوما عما يتصوره المتدين ويتمثله، رغم أن "مجموع هذه التمثلات والتصورات المشككة للنظرة إلى الكون والوجود ناتجة عن فهم رمزي غير ممنهج نابع من الحس المشترك اليومي، يدرك به الناس الكيفية التي يوجد بها عالمهم الاجتماعي"⁽⁵³⁾. وإذا تأملنا مظهرات هذا التمايز في حياة المتدينين نكتشف صعوبة الفصل بين التدين والدين، هذا التحليل يسمح لنا بشكل خاص أن يؤخذ في الاعتبار واقع أن كل مظاهر التدين لا تؤدي بالضرورة إلى الدين. لأن الدين، كما يرى "زيمل" يمكن أن يكون محملا بأنواع مختلفة من مجالات الوجود، فهو يوجد في السياسة، وفي الحياة الاجتماعية والفنية، أو في أي حياة أخرى. كما أن التدين يمكن أن يظل مائعا وبالتالي فهو لا يستقر داخل مضامين معينة... إن الإنسان يحتاج إلى الدين لكي يخفف من عدم الانسجام بين رغباته وإشباعها، بين ما يجب عليه أن يفعله

(50) - هيرفيه ليجيه، دانيال، وويليم، جان بول: *سوسيولوجيا الدين*، ترجمة درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 158-159.

(51) - بشارة، عزمي: *الدين والعلمانية في سياق تاريخي*، ج الأول، م. م، ص 202.

(52) - Willaime (Jean- Paul), 1995, *Sociologie des religions*, op. cit., p 24.

(53) - منديب، عبد الغني: *الدين والمجتمع : دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب*، م. م، ص 8.

وبين ما يفعله بالفعل، بين مفهومه المثالي عن العالم وبين الواقع، وذلك من أجل ألا يدع وجوده الشخصي يسقط في تمزق داخلي غير قابل للشفاء (54).

يظهر لنا من خلال ما تقدم أن مفهوم التدين باعتباره الكيفية التي يعيش بها الأفراد والجماعات تجاربهم الدينية، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الدين، وبالتالي شكل متغيراً مهماً في فهم الظاهرة الدينية، واستيعاب تجلياتها المعيشية، وكذا مختلف التغيرات والتحويلات التي تطرأ عليها، مما يفرض على الظاهرة دينامية وحركية تتداخل فيها عدة عوامل داخلية وخارجية. يضعنا هذا أمام ضرورة الحديث عن متغير أساسي آخر هو "التغير الاجتماعي" أو الدينامية الاجتماعية.

3. الديناميات والتغير الاجتماعي:

يعد التغير الاجتماعي سمة من سمات الكون، وهو سمة الوجود الإنساني في مختلف الميادين وعبر مختلف الأزمنة، وهو من أكثر مظاهر الحياة الاجتماعية وضوحاً. فقد تنبّهت المجتمعات إلى حقيقة التغير فأولتها أهمية كبيرة، وقامت الدراسات المختصة من أجل فهم التغير، وتوجيهه وجهة إيجابية بغرض تنمية المجتمع ورفاهيته، فعملت مختلف المجتمعات على اللحاق بركب الحضارة والتقدم السريع من خلال فهم عملية التغير الاجتماعي أولاً؛ فاهتمت به العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية والنفسية والاقتصادية والسياسية... ثم عملت على إحداث التغير ثانياً. غير أن عملية التغير الاجتماعي تبقى معقدة التركيب ومتداخلة العوامل باختلاف الثقافة والأوضاع الاجتماعية التي تهيأها المجتمعات. مما يفرض علينا الفهم الصحيح والإدراك العميق لكل التغيرات الاجتماعية. فماذا نعني بالتغير الاجتماعي؟

يرتبط التغير كمفهوم بالتحول الناتج عن التفاعل المستمر في أنماط الحياة على اختلاف أشكالها، لتفرز لنا أنماطاً وقيماً اجتماعية أخرى جديدة يدركها الفاعلون. وبالتالي "تشكل الديناميكية الاجتماعية كميزة

(54) - هيرفيه ليجيه، دانيال وويليم، جان بول: سوسيولوجيا الدين، م. م، ص. ص 160-162.

طبيعية تعبر عن حركية المجتمعات في نموها وتطورها، وتعكس إلى حد ما صيرورة التغير الاجتماعي الذي يعتبر حتمية تمر بها المجتمعات في انتقالها من حالة إلى أخرى. وتكون هذه العملية مهمة جدا في انعكاسها على التغير السياسي والاقتصادي والثقافي للمجتمعات" (55).

يدل مفهوم التغير الاجتماعي في معجم العلوم الاجتماعية على كل: " تحول يقع في التنظيم الاجتماعي سواء في بنائه أو في وظائفه خلال فترة زمنية معينة. والتغير الاجتماعي على هذا النحو ينصب على كل تغيير يقع في التركيب السكاني للمجتمع، أو في بنائه الطبقي، أو نظمه الاجتماعية، أو في أنماط العلاقات الاجتماعية أو في القيم والمعايير التي تؤثر في سلوك الأفراد، والتي تحدد مكاناتهم وأدوارهم في مختلف التنظيمات الاجتماعية التي ينتمون إليها" (56).

غير أن بواذر ظهور مفهوم " التغير " في علم الاجتماع تعود إلى أوغست كونت Auguste Comte (1798- 1857) الذي قسم السوسيولوجيا، (أو ما أسماه بالفيزياء الاجتماعية) إلى قسمين: الستاتيكا الاجتماعية والديناميكا الاجتماعية (57)، وهما حسب كونت، يصوران البناء التنظيمي للمجتمع ومبادئ التغير الاجتماعي، وحركية هذا المجتمع وتقدمه، وكذا مختلف التحولات التي تطرأ عليه. وما يهمننا هنا

(55)- شبيلة، العايب : الديناميكية الاجتماعية والنمو السياسي، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 8، الجزائر، 2012، ص 68.

(56)- بدوي، أحمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة 2، 1982، ص 382.

(57)- وظف كونت الستاتيكا الاجتماعية بمعنى الاستقرار، أي التركيز على النظام العام، وعوامل التوازن والانسجام في بيئة المجتمع بمعنى الاتساق العام حسب كونت. وتوصل التحليل الستاتيكي لكونت إلى أن المجتمع ينقسم إلى عناصر ثلاثة هي الفرد والأسرة والدولة، وأن التضامن والتعاون هو ما يسيطر على المجتمع ويحكمه. وبالتالي تبقى ضرورة إصلاح عناصر المجتمع الثلاثة أمرا ضروريا لتحقيق مبدأ التضامن الاجتماعي كقانون.

الديناميكا الاجتماعية: خلص كونت إلى أن التقدم الاجتماعي خاضع لقوانين مادية و للطبيعة الإنسانية، وهو ما يعرف بالتغير الاجتماعي أو التحول إلى المجتمع المثالي عند كونت، عبر عنه بقانون المراحل الثلاث (اللاهوتية، الميتافيزيقية ثم الوضعية) الذي تركز عليه نظريته في التطور. فالفرد في تطوره وتربيته وتعليمه يمر بهذه الحالات الثلاث شأنه في ذلك شأن المجتمع الإنساني.

عند كونت هو الديناميكية التي استخدمها، والتي تعني الحركة الاجتماعية للمجتمع ومدى التقدم الناتج عنها، والحاصل فيها، من جانب نمو هذه المجتمعات وتطورها.

ومهما تعددت التعريفات التي انبثقت عن التصور الكونتي - نسبة إلى كونت - لمفهوم التغير الاجتماعي، إلا أن التعريف الذي قدمه السوسيولوجي الكندي "غي روشيه" Guy (... - 1924 Roche) يبقى الأكثر دلالة على اعتبار أنه التعريف المركزي الذي تفرعت عنه باقي التعريفات الأخرى. يقول روشيه معرفا التغير الاجتماعي: "هو كل تحول في البناء الاجتماعي يمكن أن يلاحظ عبر الزمن، بحيث لا يحدث بشكل مؤقت لدى فئات واسعة من المجتمع، مما يؤدي إلى تغيير مسار تاريخ هذه الفئات" (58).

كما يعني التغير الاجتماعي أيضا: "كل تغير يحدث على البناء الاجتماعي في الوظائف والقيم والأدوار الاجتماعية خلال فترة زمنية محددة. وقد يكون هذا التغير إيجابيا أي تقدما، وقد يكون سلبيا أي تخلفا" (59). إن ما يمكن أن نلاحظه من خلال هذه التعريفات هو أن التغير الاجتماعي عبارة عن ديناميكية وحركية تطرأ على طبيعة بنية المجتمع ونظامه، تمس كل ظواهره الاجتماعية، مما يؤدي إلى زيادة أو نقص في حجم المجتمع، أو حدوث تغير في أنساق التفاعل والعلاقات، أو تغيرات لغوية، بل حتى تغيرات في النظم والأجهزة الاجتماعية من الناحيتين البنائية والوظيفية، وفي المعتقدات والمواقف أيضا (60)، وكذا في أنماط السلوك ومختلف أوجه الأنشطة الإنسانية، ومنها موضوع التدين النسائي الذي يشكل أساس بحثنا. ويعتبر التغير ميزة تعرفها كل المجتمعات الإنسانية، القديمة منها والحديثة.

- Rocher (Guy) : 2002 , **Introduction à la sociologie générale. 3 Le changement social**, Editions HMH, Essais, Points, Paris, P 6 .

(59) - الدقس، محمد عبد المولى: التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط 2، 2005، ص 19.

(60) - الجولاني، فادية عمر: التغير الاجتماعي: مدخل النظرية الوظيفية لتحليل التغير، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1993، ص 12.

يتميز التغير الاجتماعي بخصائص تجعله متفردا عن مسميات أخرى من قبيل الخدمة الاجتماعية، التحديث، التنشئة الاجتماعية، التطوير... فالتغير أكثر شمولاً وتنوعاً، كما أنه ليس مقتصرًا على الفاعلية الإيجابية أو التي تصب في مصلحة المجتمع على المدى القريب أو البعيد⁽⁶¹⁾. بل يقبل التقدم في كل الاتجاهات، قد تسير في اتجاه ما هو سلبي أو ما قد يعد تقهقرا وتراجعا.

عمل غي روشيه على حصر خصائص التغير الاجتماعي فيما يلي:

- ❖ يتصف التغير الاجتماعي أولاً وقبل كل شيء، بكونه ظاهرة اجتماعية بمعنى أنه يرتبط بالجماعة.
- ❖ يلزم أن يكون التغير حاصلًا في البنية التي تشمل التنظيم الاجتماعي في كليته، أو في عنصر من عناصر بنيته. فالتأثير واقع في كل جوانب الحياة بأجمعها.
- ❖ يحدث التغير في أي مجتمع وفي أية ثقافة بوضوح وبشكل مستمر، بحيث لا يجب أن تكون التحولات عابرة وسطحية.
- ❖ لا يمكن عزل التغيرات الحاصلة زمانياً ولا مكانياً، لأنها تقع ضمن سلسلة متعاقبة ومتصلة الحلقات، مما يفرض وصفا لمجموع التحولات متتابعة⁽⁶²⁾.
- من الأكيد أن هذه الخصائص التي حددها روشيه ليست نهائية ولا تامة، غير أنه يمكن القول أنها كافية وتشمل أهم خصائص التغير الاجتماعي.

يرتبط مفهوم التغير الاجتماعي بمفاهيم متعلقة به ومشتقة منه، وبفهمنا لهذه المفاهيم نستوعب مفهوم التغير الاجتماعي بشكل أكبر، لأنها مصطلحات متداخلة، متشابهة ومتشابكة، وإن اختلفت من حيث

(61) - السيد أحمد، عزت: القيم بين التغير والتغيير، المفاهيم والخصائص والآليات، مجلة جامعة دمشق، المجلد 27، العدد 1 و2، 2011، ص 622.

(62) - Rocher (Guy), **Le changement social**, op.cit. p 15.

المضامين مثل التقدم الاجتماعي، التطور الاجتماعي، النمو، التحديث، التنمية الاجتماعية والتغير الثقافي... الخ.

إن ماهية التغير الاجتماعي، إذن، هي كل ما يطرأ على البناء الاجتماعي في الوظائف والقيم والأدوار الاجتماعية خلال مدة محددة من الزمن⁽⁶³⁾، وهو بذلك عملية مرتبطة بالبيئة الاجتماعية بكل مظاهرها (الطبيعية، التاريخية، الجغرافية، الاقتصادية، الثقافية، البيئية والسياسية)، لذا يختلف في أسبابه ومظاهره، فيأخذ شكلاً أو آخر من الأشكال العديدة والمتفاوتة. فقد يتخذ شكل ثورة فيكون مفاجئاً وعنيفاً، أو يتخذ صورة إصلاح فيكون ناعماً متمهلاً وبطيئاً. فأي تغير يكون سلاحاً ذو حدين، يفرز مقاومات كبيرة كما يكون مصدر وفاق كبير، وهذا وفق موضوع التغير ومطالب الفئات الاجتماعية وطبيعة المرحلة التي تواكب هذا التغير، فالتفاعل الديناميكي في الأنساق الاجتماعية قوي جداً لدرجة أن أي توازن يجب أن يمثل على الأقل تكييفاً جزئياً للاحتياجات المختلفة ومطالب أولئك الذين يتضمنهم هذا التوازن، فكلما زاد المتأثرون به والراغبون فيه، كلما قلت درجة المقاومة وزاد الإقبال عليه والتفاعل معه⁽⁶⁴⁾. هذا يدفعنا إلى الحديث عن العوامل الرئيسية المسببة لحدوث التغير الاجتماعي، بمعنى هل هناك سبب أحادي الشكل للتغير، أم أن هناك مجموعة عوامل متعددة متضافرة، على اعتبار أن التغير كظاهرة اجتماعية متنوعة الأسباب والآثار والنتائج؟ وهل هذه العوامل خارجة عن الفعل الإنساني أم ناتجة عنه؟

يمكن إجمال عوامل التغير الاجتماعي في عوامل خارجة عن دائرة الفعل الإنساني، كالعوامل الطبيعية والبيولوجية، وعوامل أخرى ناتجة عن النشاط الإنساني، مثل العوامل الاقتصادية، العوامل الديموغرافية،

(63) - عبد الحميد، محسن: منهج التغير الاجتماعي في الاسلام، مطبعة النعمان، بغداد، الطبعة 1، 1986، ص 7.

(64) - شبيلة، العايب: الديناميكية الاجتماعية والنمو السياسي، م، م، ص 71.

العوامل الإيديولوجية والثقافية والعوامل التكنولوجية⁽⁶⁵⁾، والدين بدوره قوة مؤثرة في التقدم، فهو عامل من عوامل التغير، يوحد بين الأجيال و يحقق التكامل بين المجتمعات، وينقذ الحضارة من الأفكار، وهو ما يسمح أيضا بوجود تطور اجتماعي.

يرى بنيامين كيد Benjamin Kidd (1858-1916) أنه "ليس هناك من شك في أن ما يجعل احتياجات الفرد تخضع لاحتياجات المجتمع، هو عامل الدين في كل زمان ومكان، وبالتالي يتجلى عامل التغير الاجتماعي في نسق المعتقدات التي تصدق ما فوق العقل في الحياة البشرية"⁽⁶⁶⁾.

نخلص إذن إلى أن عوامل التغير الاجتماعي يتداخل فيها كل ما هو ثقافي/ قيمي بما فيها الدين والمعتقدات التي يمارسها الأفراد داخل المجتمع، مع ما هو طبيعي جغرافي خام. "فالواقع يبين تساند هذه العوامل مجتمعة لإحداث التغير. وقد تختلف قوة أحد هذه العوامل تبعا لاختلاف الزمان والمكان، والظروف المحيطة. فليست كلها على نفس الدرجة من الأهمية"⁽⁶⁷⁾.

4. الدين بين التغير الاجتماعي والثقافي:

صار من الصعب التمييز بين النسق الاجتماعي والنسق الثقافي لما بينهما من تماس مباشر، فالسلوكات والتفاعلات داخل المجتمع يتداخل فيها ما هو اجتماعي بكل أبعاده، بما هو ثقافي. ولأن الثقافة جزء لا يتجزأ من بنية المجتمع ومكونات تشكل عناصره البنيوية، فقد اهتم علماء الاجتماع بموضوع الثقافة ومختلف التعديلات التي تطرأ عليها.

(65) - عماد، عبد الغني: سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 1، 2006، ص. ص 192 - 209.

(66) - De Hovre (Frans), 1910, *La philosophie sociale de Benjamin Kidd*, Revue néo-scholastique de philosophie. 17^e année, n°67, P. 382.

(67) - عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة إلى العولمة، م، م، ص 209.

يشير مفهوم الثقافة⁽⁶⁸⁾ إلى: "ذلك الكل المركب الذي يشمل المعارف، المعتقدات، الفن، الأخلاق، القانون، العادات، وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع"⁽⁶⁹⁾. هذا التعريف الذي وضعه الانجليزي إدوارد تايلور Edward Burnett Tylor عام 1871، على وضوحه وبساطته، فهو وصفي وموضوعي، جامع وخالص يسري على كل الثقافات، دون تفرد أو خصوصية، فهو يعبر عن مجمل الحياة الاجتماعية للإنسان. وبالتالي فالتغير الثقافي هو حدوث تحولات في هذا الكل في شقيه المادي وغير المادي/ الرمزي، سواء عن طريق الإضافة أو الحذف، أو من خلال تعديل في السمات والمركبات الثقافية...

يحدث التغير الثقافي بفعل عدة عوامل متنوعة لا تختلف في أساسها عن عوامل التغير الاجتماعي ولا تنفصل عنه، فحين تتغير الثقافة، تتغير البنية المجتمعية بالضرورة. ذلك أن تغير المجتمع هو تغير في العلاقات الاجتماعية، في حين أن تغير الثقافة هو تغير في القيم والمعتقدات والرموز والعادات التي تنسج ثقافة وثرات الجماعة. ينتج عن هذا صعوبة الفصل بين هذين النوعين من التغير. "إن الثقافة - بما هي إطار العقائد والرموز المعبرة والقيم - هي نسيج المعنى الذي بواسطته يؤول البشر تجاربهم ويسددون أفعالهم، أما البنية الاجتماعية - بما هي عملية مستمرة للسلوك التفاعلي - فهي الشكل الذي يتخذه هذا الفعل، أي هو شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة فعليا. وهكذا تكون الثقافة والبنية الاجتماعية ليس إلا تجريدين

(68) - شكل مفهوم الثقافة أكثر المفاهيم تناولا وتطورا في مجال العلوم الإنسانية، ونحن لا نروم هنا الخوض في تفاصيل وتعريفات مفهوم الثقافة، وتطورات هذا المفهوم منذ ظهوره عند المؤرخ الألماني غوستاف كلام Gustave Klemm (1802-1867)، ثم بعده مع تايلور لأول مرة في مجال الإثنولوجيا، خاصة في الفصل بين مفهوم "ثقافة" و"حضارة". وللإطلاع على تطور المفهوم وصيرورته الاجتماعية، وكذا الابتداء العلمي للمفهوم، والعلاقة بين التراتبات الاجتماعية والتراتبات الثقافية، والهوية والعلاقة بين الثقافات. أنظر المرجع:

- كوش، دنيس: **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 1، 2007، ص 30-

(69) - Jerry (D. Moore), 2012 , **Visions of culture, An antroductionto Anthropological Theorises and Theorits**, Altamira Press, 4th Edition, Maryland, P 5.

للظاهرة ذاتها"⁽⁷⁰⁾. وعليه، فالسلوكات ومختلف مظاهر الحياة في الواقع يتهاهى فيها الثقافي بالاجتماعي، فيصير ما يغير الثقافة على مستوى التفاعل الإنساني هو تنامي الفكر والإبداع الذي تتناقله أجيال هي جزء من البناء الاجتماعي للمجتمع. وبالتالي يحدث التراكم سواء على مستوى المجتمعات الثابتة نسبيا، حيث يكون التغير بطيئا كما يحصل في المجتمعات النامية، أو على مستوى المجتمعات ذات الدينامية المتطورة والسريعة، كما في المجتمعات الصناعية الكبرى.

يرى بعض علماء الاجتماع أنه، وبالرغم من قوة التداخل، بالإمكان نسبيا عزل بعض التغيرات الثقافية عن السلوك الاجتماعي، كتلك التغيرات الحاصلة في مجال واللغة والفن والفلسفة، غير أن ذلك لا ينفك أن يؤثر على بناء المجتمع ولو بشكل غير مباشر. وهذا ما يميز التغير الثقافي عن غيره من التغيرات السطحية المحدودة ذات الطبيعة المادية أو الفردية، التي لا تسهم في خلق تغيرات واضحة على البناء الاجتماعي، بل تبقى على كثرتها، ثانوية لا أهمية ولا تأثير لها.

إن النسق الثقافي إذن هو ما يمنح النسق الاجتماعي مكوناته المركزية، التي لا يستطيع العمل بدونها، كما أن النسق الثقافي أيضا بدون نسق اجتماعي هو شيء لا قيمة له⁽⁷¹⁾. وهكذا، تتضح أهمية الثقافة في إحداث تحولات هامة وفي حراك المجتمعات، بمعنى آخر وجود قوة فعل التغير الثقافي. إن نسق الثقافة، إذن، ذو مكانة عالية في نسق الفعل، فهو النسق الذي يمتلك إمكانية الضبط والسيطرة، ولذلك فإن التغير الذي يصيب الثقافة والقيم لا يمكن إيقافه، وهذا ما يؤكد أن ثبات واستقرار نسق الثقافة والقيم داخل النسق، يعتبر ذو أهمية محورية بالنسبة لقضية التغير الشامل في النسق. وهكذا تؤكد الثقافة سيطرتها على نسق الفعل من خلال بعدين أساسيين:

(70) - غيرتر، كليفور: تأويل الثقافات، م، ص. ص. 322 - 323.

(55) - Rocher (Guy), 2001 , **Introduction à la sociologie générale. 2 L'organisation sociale**, Editions HMH, Essais, Points, Paris, P 210.

❖ الأول: يتجلى في القواعد المعيارية التي تنظم التفاعل.

❖ الثاني: يتشكل من مجموع عمليات التنشئة الاجتماعية التي تؤدي إلى استيعاب أفراد المجتمع

لمكونات الثقافة. بحيث تصبح الثقافة مكوناً أساسياً في البناء الدافعي للشخصية⁽⁷²⁾.

نفهم من هذا كله، أن التغير في الثقافة يؤدي إلى تغير في نسق الشخصية، وأيضاً في التغير الاجتماعي، أي تحكم التغير الثقافي في التغير الاجتماعي، كما أشرنا سابقاً، والعكس ليس صحيحاً تماماً.

إن الدين جزء لا يتجزأ من منظومة الثقافة التي تشمل العقائد والمعتقدات الدينية التي تمارس بدورها سلطة الفعل والتغيير. فقد يكون الدين قوة محافظة، كما قد يكون حافزاً على الابتكار في الحياة الاجتماعية. وقد تكون بعض العقائد والممارسات الدينية كابحاً للتغير بتأكيداتها في المقام الأول على ضرورة تكريس التمسك بالقيم والشعائر التقليدية. وفي المقابل، فقد أشار ماكس فيبر إلى "أن بعض العقائد الدينية قد تقوم بحشد الطاقات وتعزيز الضغوط الرامية إلى التغير الاجتماعي"⁽⁷³⁾. وعلى كل حال، يبقى الدين خاضعاً للتغير من جهة، وعاملاً مساهماً في التغير من جهة ثانية. إنه ليس معطى ثابتاً ولا هو منظومة ولدت مكتملة ونهائية، بل هو خاضع لقانون التحول. والتحول الذي يحمله الدين - خاصة في الحقل السوسيولوجي - يفيد مجموع التغيرات التي تطرأ على البنى الاجتماعية، فتؤثر في أنماط العيش والتفكير، وفي آليات ضبط السلوك وأفعال الأفراد وتغير التمثيلات والمنظومات الرمزية والذهنيات والمخيل أيضاً⁽⁷⁴⁾. لهذا فالتغير في الدين كامن في مجموع الأفكار والتمثيلات التي تتحول إلى قيم تحفز الفاعلين الدينيين، وتدفع بهم إلى الالتفاف في نسق إيديولوجي يبرر وجودهم ويدعم نظرتهم إلى العالم.

(72) - الجوهري، محمد: التغير الاجتماعي، (مؤلف جماعي)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة 1، 1992، ص 128.

(73) - غدنز، أنتوني: علم الاجتماع، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 1، 2005، ص 107-108.

(74) - جويرو، زهية: الإسلام الشعبي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 1، 2007، ص 8-9.

يحاول الدين إذن، الحفاظ على منظومة الأفكار التي تحدد ما هو مهم ومحذ ومرغوب في المجتمع، باعتباره عنصرا جوهريا من الثقافة. "فالأفكار التي تروجها المعتقدات الدينية وتطبعها السلوكات هي التي تضفي معنى محددًا، وتعطي مؤشرات إرشادية لتوجيه تفاعل البشر مع العالم الاجتماعي الذي يعيشون فيه" (75).

نستخلص مما سبق أن التغير الاجتماعي يسعى إلى إحداث تحولات في بنية المجتمع، كما يسهم في ذلك التغير الثقافي أيضا بفعل اعتناق الفاعلين الاجتماعيين لهذه التحولات الثقافية، مما يكسبها صفة العمومية من خلال التقليد أولا، والإقناع ثانيا، كما يحصل مع موضوع الدين كعامل للتغير الاجتماعي وكنسق معياري متمركز حول المقدس والإلهي، ينتج خطابا يحمل مرجعية ثقافية تجسد رؤية شمولية للعالم.

5- الدين والضبط الاجتماعي:

يعني الضبط الاجتماعي مجموع العمليات التي يتخذها المجتمع لمراقبة سلوك الأفراد، حتى يسيروا ويتصرفوا وفق المعايير والنظم والقيم التي تحكم هذا المجتمع. وبتعبير إدوارد روس⁽⁷⁶⁾ (1866-1955) Edward Alsworth Ross يشير الضبط الاجتماعي في بداية تشكله ضمن علم الاجتماع المنظم، إلى قدرة المجتمع على تنظيم نفسه وفقا للمبادئ والقيم المطلوبة. هذا التركيز على التنظيم الذاتي يؤدي إلى عكس التنظيم القسري الذي يمارس الإكراه. ونجمل في الضبط الاجتماعي، الظروف الاجتماعية التي تخلق الانسجام داخل الجماعة أو المجتمع. وقد أشار روس إلى أن النظم العقائدية تفرض سيطرة على السلوك

(75) - غدنز، أنتوني: علم الاجتماع، م، م، ص 82.

(76) - عمل إدوارد روس أستاذا ورئيس قسم علم الاجتماع في جامعة ويسكونسن. وهو أحد أشهر السوسيولوجيين الأمريكيين الأوائل الذين أسسوا لمفهوم "الضبط الاجتماعي" عام 1901 من خلال زمرة من المقالات نشرها في مجلة علم الاجتماع. كان يرى أن الغرض من الاجتماع هو إصلاح المجتمع. تأثر في ذلك بالاتجاهات السيكلوجية والبيولوجية والطبيعية، وركز على أهمية الظروف الطبيعية في فهم القواعد المنظمة للسلوك الإنساني. من أهم أعماله: الضبط الاجتماعي (control Social)، "الخطيئة والمجتمع" (Sin and Society) و "تغيير أمريكا والاتجاه الاجتماعي" (Changing America and The Social Trend).

البشري بدرجة أكبر مما تفرضه القوانين التي تقيمها الحكومة، بغض النظر عن طبيعة هذه العقائد وتشكلاتها. وسرعان ما تحول استعمال مفهوم الضبط الاجتماعي إلى منتج للانحراف⁽⁷⁷⁾، وبالتالي عندما يعترض منظومة الضبط الخلل والضعف، فإن ذلك ينعكس بالضرورة على الحياة الاجتماعية والشخصية بمختلف أشكالها، حيث تسود المجتمع ما أسماه كارل مانهايم Karl Mannheim (1893-1947) بحالة "الأنوميا اللامعيارية" أو السلوك العشوائي الذي يتسم بالحيرة والخلل في القيم الاجتماعية، مما يؤدي إلى شيوع الأمراض النفسية المختلفة كالإدمان والجنون والانتحار وغيرها من الأمراض⁽⁷⁸⁾.

وفي أوروبا تم ربط الضبط الاجتماعي بمفهوم التنظيم الاجتماعي (Régulation sociale)، وفي الوقت نفسه حاولت سوسيولوجيا دراسة الانحراف خاصة في ألمانيا وفرنسا، النظر بحزم إلى مفهوم الضبط من منظور مخالف للتصور الأمريكي، حيث ركزت على الضبط الذي تمارسه أجهزة الحكومة المتخصصة كنظام العقوبات لإبعاد المنحرفين⁽⁷⁹⁾، لأنهم لا يتوافقون مع المعايير الاجتماعية؛ أي أن الضبط الاجتماعي يكتسي هنا طابعا رسميا، من خلال عقوبات خارجية يمارسها القانون والسلطة. كما قد يكتسي هذا الضبط الاجتماعي شكلا غير رسمي كالذي تمارسه رقابة الأعراف والتقاليد، والدين والرأي العام وغيرها، في إشارة إلى التصور الأمريكي السابق.

(77) – Robert Philippe, « CONTRÔLE SOCIAL », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 1 octobre 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/controle-social/>

(78) – الجابري، خالد فرج: دور مؤسسات الضبط في الأمن الاجتماعي، بحث مقدم إلى الندوة الفكرية الخاصة بالأمن الاجتماعي، سلسلة المائدة الحرة في بيت الحكمة، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1997، ص 34.

(79) – Robert Philippe, « CONTRÔLE SOCIAL », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 1 octobre 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/controle-social/>

يدفعنا هذا، إلى القول أنه ليس من السهل بمكان الوقوف على مفهوم الضبط الاجتماعي، وتحديد معناه تحديدا دقيقا. ومرد ذلك إلى طبيعة المفهوم ومجالات نطاق تداوله، فهو فرع مشترك من مختلف فروع علم الاجتماع الجنائي، القانوني، التنظيمي، ودراسات الثقافات...

وقد أشار ابن خلدون إلى أن الضبط الاجتماعي من الظواهر الملازمة للمجتمع، أما وسائل الضبط الاجتماعي التي تصلح بها الحياة الاجتماعية فواضحة في رأيه وهي تمثل الدين والقانون والآداب والعرف والعادات والتقاليد والمثل العليا. وينظر ابن خلدون إلى الضبط الاجتماعي نظرة اجتماعية نفسية نفعية⁽⁸⁰⁾، لأن الاجتماع عنده إذا حصل فلا بد له من وازع يدفع الناس بعضهم عن بعض، لما في طباعهم من عدوان وظلم. ولا بد من شيء يدفع عنهم هذا العدوان، ولن يكون ذلك الوازع سوى واحدا منهم، تكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى المثل⁽⁸¹⁾. فالضبط الاجتماعي أساس الحياة الاجتماعية، وضمان لأمنها واستمرار لبقائها، وهو فوق كل ذلك خاصية طبيعية. وبما أن الدين من أهم وسائل هذا الضبط، فهو يحافظ على المصلحة العامة للأفراد في المجتمع، بحسب ابن خلدون دائما.

وإذا كان الضبط الاجتماعي، إذن، هو القوة التي يمارسها المجتمع على أفرادها، والسبل التي يسلكها للهيمنة والتحكم في سلوكياتهم وأساليب تفكيرهم وطرق أعمالهم، فإن الغاية من ذلك كله هي الحفاظ على تماسك البنيان الاجتماعي، وقيام النظم والقواعد الاجتماعية بغرض النأي بها عن عوامل الانحراف. ويبقى "الدين هو القوة الخفية التي يمتلكها الإنسان، ويظهر أثرها على سلوكه وعلى التزامه في أقواله وأفعاله. بها يسيطر الفرد على أهوائه وغرائزه، وبذلك يتحقق الضبط الذاتي للفرد، مع الإيمان بوجود الرقيب

(80) - علي سليم، سلوى: الإسلام والضبط الاجتماعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة 1، 1985، ص 7.

(81) - أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون: المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المكتبة العربية، بيروت، 2003، ص 47.

الإلهي⁽⁸²⁾. كما أن الدين أيضا على صلة بما يتجاوز الكائن البشري، وعلى صلة بالخارق، ولكن لهذا الداعي أساسا، فله أثر في الواقع الاجتماعي للبشر، وفي إضفاء معنى على نظام الأشياء المتواجدة. فالدين هو تجربة عيش للمقدس، وفي نفس الوقت هو تنظيم للفعل الجماعي، الذي يتواجد حول هذه التجربة، ويحتفي بها⁽⁸³⁾.

لاشك أن الدين من أهم وأقوى وسائل الضبط الاجتماعي، من خلال وظائفه في حياة الفاعلين الدينيين والمجتمع واستقرار النظم الاجتماعية. لهذا يمكننا أن نتساءل: كيف يمارس الدين سلطته على الأفراد؟

يعمل الدين على ضبط سلوك الأفراد داخل المجتمع من خلال ثنائية الثواب والعقاب، دنيويا وأخرويا. فإذا كان التدين هو علاقة شخصية بين العبد وربّه، وجزاؤه مؤجل لما بعد الموت، فإن المجتمع لا يترك الفرد لهذا الجزاء بل يوقع جزاءاته ويزاول ضغوطه بالتبشير والوعظ والتخويف، ليصبح الدين بذلك أداة ضبط اجتماعي، لها فاعليتها في ضبط سلوك الأفراد. فحياة الجماعة والتنظيم الاجتماعي لا يمكن أن يستقرا بفعل قوة القوانين الوضعية فقط، بل لابد من الردع الروحي والإيمان بالقيم الاجتماعية والخوف من غضب الله، وبالتالي يصبح لهذه السلطة الروحية قوة تفوق قوة القانون وأحكامه أو مظاهر السلطة المادية الأخرى⁽⁸⁴⁾.

يظهر من خلال ما تقدم أن الدين يحاول تعزيز الاستقرار العاطفي، والمصالحة مع المحيط، ومع المصير، كما يمنح الإنسان عزاء بعد حالات الفشل والإحساس بالذنب. وهو عقيدة أساسية تعمل على تزويد الفرد

(82) - الزامل، محمد بن عبد الله: الدين والضبط الاجتماعي، مقرر التربية والضبط الاجتماعي، جامعة الملك سعود، كلية التربية، غير منشور، موسم 1424/1425هـ، ص 4.

(83) - سابينو، أكوايفا وباتشي، إنزو: علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات. مؤلف مشترك، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، الطبعة 1، 2011، ص 123.

(84) - علي سليم، سلوى: الإسلام والضبط الاجتماعي، م. م، ص. ص 61-63.

بمعاني الأخلاق، وتبعده عن أفعال السوء والمحرمات، فهو وقاية من الانحراف والخطيئة. زد على ذلك أن الدين يقدس قيم المجتمع السائدة، ويساهم في دمج الفرد فيها بأقل درجة ممكنة من الصراع والمقاومة، أي بلورة الإجماع الاجتماعي الذي أشار إليه دوركايم وفيبر وأوغست كونت وغيرهم⁽⁸⁵⁾، وهو ما سنتناوله بالتفصيل في المباحث اللاحقة.

يؤثر الضبط الديني تأثيراً مباشراً وفعالاً في ثقافة المجتمعات ويعمل على توارثها. وعن علاقته بالاقتصاد، نجد أن الدين الإسلامي وضع الأحكام وأصول التشريعات المنظمة لحياة الإنسان، فأقرت الملكية الفردية وفتحت المجال أمام المنافسة والعمل على التفوق، وجعلت العلاقات الاقتصادية بين الناس تقوم على دعائم متينة من الصدق والأمانة والإخلاص والتعاون والعدل والتواصي بالبر والإحسان والتكافل. وفي الجانب السياسي نجد للضبط الديني أهمية كبرى في إقرار العدالة والتماسك الاجتماعي، وفي مجال التربية وهي عملية اجتماعية تكيف سلوك الأفراد ومواقفهم ليتماشوا ويسايروا القوالب والأنماط الثقافية والضوابط الاجتماعية التي ارتضتها الجماعة. كما أن من شأنها أن تبذر في نفوس أفراد الجماعة الخوف من العقوبة الإلهية، وهذا الخوف هو الكفيل للامتثال للضوابط الدينية المقدسة التي تنظم الحياة الاجتماعية⁽⁸⁶⁾. وبذلك يصير الدين منفذاً أساسياً من منافذ التنشئة الاجتماعية التي تعمل على بناء شخصية الفرد وتكوينه وفق ملامح الشخصية الاجتماعية.

يتفق بذلك مفهوم الدين مع مفهوم الضبط الاجتماعي في تنظيم سلوك الفرد وتحقيق التماسك، بمعنى وجود علاقة عضوية بينهما، فالدين مصدر فاعل في ترسيخ الضبط الذاتي والإيمان الجمعي، وبالتالي يصبح عاملاً أساسياً وحاسماً في التأثير على السلوك الخاص والعام، بل ويمنح المؤمنين إجابة عن سؤال الهوية والمعنى.

(85) - بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج الأول، م. م، ص 391-392.

(86) - الزامل، محمد بن عبد الله: الدين والضبط الاجتماعي، م. م، ص 7-8.

6- حول مفهوم القيم:

تعدد تعريفات مفهوم القيم باختلاف مجالات تداوله من جهة، وباختلاف منطلقات كل باحث من جهة أخرى. غير أن أغلب هذه التعريفات تشير إلى أن القيم تطلق على كل ما له قيمة ويرغب فيه الإنسان، كما قد يتطابق مفهوم القيم مع الأخلاق. ونظرا لاعتبارات تعدد هذه التعاريف سنركز على أهمها والذي يدخل في نطاق ما هو سوسيولوجي يربط القيم بالمحددات الاجتماعية والأنماط الثقافية.

وفي هذا الإطار يرى السوسيولوجي الأمريكي كلايد كلوكهن أن القيم هي: "تصور ضمنى أو ظاهري، يميز فردا أو جماعة، ويحدد تفضيلاته، ويؤثر في اختيارات أفعاله ووسائله" (87). ومن جهة أخرى يرى المختص في سوسيولوجيا الثقافة نيل سميلسر أن القيم هي: "الغايات المرغوبة التي توجه النشاط الإنساني، أو هي القضايا العامة للغايات الشرعية الموجهة للفعل الاجتماعي" (88).

أما غي روشيه فيرى أن القيم خاصة بكل مجتمع، فلكل مجتمع مثله ومعايير الخاصة به، وهي قيم تتصل بشروط تاريخية محددة. لذلك يرى روشيه أن هذه القيم تتغير في الزمان، كما تتغير من مجتمع لآخر؛ بمعنى آخر فالقيم تبقى نسبية، وهي تتضمن بالإضافة إلى ذلك شحنة انفعالية، تستدعي انتماء عاطفيا وأحاسيس قوية، وهذه الشحنة العاطفية هي التي تفسر الثبات النسبي للقيم عبر الزمن (89). كما تعني القيم أيضا طريقة في التفكير والفعل عند الأفراد أو الجماعة، والتي تتخذ بشكل معياري وموجه للسلوكات والمواقف.

(87)- Clyde Kluckhohn, 1951, **Values and value orientations in the theory of action**, (in) T.Parsons, Ea shils, ed 1959, New york, Harper, P.388.

(88)- عماد، عبد الغني: سوسيولوجيا الثقافة؛ المفاهيم والاشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص.142.

(89)- نفسه، ص ص 140-141.

إن هذا التحديد للقيم يوضح بشكل ظاهر ارتباط القيم بالثقافة التي تشكلها الظروف الاجتماعية داخل مجتمع معين، ويتداخل فيها الدين والاقتصاد والسياسة والثقافة باعتبارها أنساقا تتفاعل داخل المجتمع وتفرض نفسها على الأفراد.

أما بعض علماء الاجتماع فقد اعتبروا أن القيم ظاهرة اجتماعية كغيرها من الظواهر الأخرى، و أنها شيء له معنى خاص بالنسبة للجماعة التي تسعى الوصول إليها، فتستهدفها في سلوكها كما أنها تعتبر إحدى موجهات الفعل الاجتماعي، وفي هذا الشأن يشير ماكس فيبر إلى أن القيم هي "عبارة عن الموجهات التي تفرض نمط السلوك، وشكله وتتضمن هذه القيم بعض الأوامر التي تحكم السلوك الإنساني بطريقة ضاغطة، أو قد تصنع هذه القيم بعض المطالب التي قد يضطر الإنسان إلى السعي لتحقيقها"⁽⁹⁰⁾.

ويرى البعض الآخر أن اهتمامات الفرد تلعب دورا بارزا في قيمة الأشياء و الموضوعات داخل المجتمع، لذلك نجد خلطا بين القيمة والاتجاه من ناحية، وبين القيمة والرغبات من ناحية أخرى. "فتوماس" و "زنانيكي" يريان أن القيمة هي: "المعطيات ذات المحتوى الواقعي المرتبطة بجماعة اجتماعية معينة، والتي تنطوي على معاني تجعل منها موضوعا للنشاطات و الاتجاهات"⁽⁹¹⁾. ومن هنا يمكن أن نميز الفرق بين القيمة والاتجاه رغم التماس الدقيق بينهما، لذلك فالقيم أوضح من الاتجاهات، لأنها مرتبطة بما اكتسبه الفرد من معتقدات حول أنماط السلوك المفضلة أو الغايات المنشودة، بينما الاتجاهات تتحدد بصعوبة لأنها ترتبط بالمواقف وبمدى تمسك الفرد بقيمه المرجعية، ومن ثم فإن القيمة تحتل مكانة مركزية داخل التكوين الشخصي والنسق المعرفي للأفراد، أكثر من الاتجاهات، و لهذا فإن القيم محددات للاتجاهات والسلوك. وهنا يمكن أن يبرز التدين كمرجعية للقيم يختارها الفرد انطلاقا من رؤيته ومرجعياته التي تعمل فيما بعد على توجيه سلوكه الاجتماعي.

(90) - محمد اسماعيل، قباري: علم الاجتماع والإيديولوجيا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دون تاريخ، ص 84-85..

(91) - عماد، عبد الغني: سوسيولوجيا الثقافة؛ المفاهيم والاشكاليات من الحداثة إلى العولمة، م، م، ص 142.

ومع أن البحث في مجال العلوم الاجتماعية يصطدم بصعوبات استمولوجية تجعل دراسة موضوع كالقيم أمر عسيراً إلا أننا سنحاول رصد مجموعة من آثار القيم الدينية على سلوك النساء، خاصة ما تعلق منها بالسلوكات الأخلاقية وخضوعها للأحكام الدينية التي تعتقد بها النساء الشفشاويات. ونحن إذ نعي صعوبة رصد مؤشرات هذه القيم، فإننا سنحاول انطلاقة من المنهج السوسيولوجي ضبط عناصر من هذه القيم عبر قياس الأثر. وهو ما سنتطرق إليه في الفصل السادس من هذا البحث.

المبحث الثالث: التراكمات السوسيولوجية لدراسة الدين والتدين بالمغرب

يهدف هذا المبحث إلى الإحاطة بمختلف الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية التي أنتجت حول تحليل الظواهر الدينية بالمغرب. وتتلخص أساساً في الأبحاث التي تناولت المعتقدات والممارسات الدينية وما يرتبط بها، منذ بداية اشتغال علم اجتماع الدين المغربي. وقد عملنا على تصنيف أهم هذه الدراسات حسب تحقيقها الزمني وسياقها التاريخي الذي ظهرت فيه.

كان الالتقاء الأول بين موضوع الدين والعلوم الاجتماعية في المغرب حديثاً نسبياً؛ حيث تعود الدراسات الأولى ذات الطابع الأكاديمي إلى نهاية القرن التاسع عشر وتحمل بصمة النماذج النظرية التي كانت سائدة في الغرب آنذاك⁽⁹²⁾. فقد انطلقت الدراسات الكولونيالية ذات التوجه الاستعماري في دراسة التدين بالمغرب قبل بداية زمن الحماية الفرنسية، وذلك بهدف بسط السيطرة على البلاد وتفكيك أكبر لفهم بنيات المجتمع، وبالتالي السيطرة السياسية. فكانت معظم الأبحاث ذات طابع إيديولوجي يخدم فيها المعرفي ما هو سياسي سلطوي استعماري. كما أن أغلب هذه الدراسات اهتمت بالقضايا الدينية من منظور وصفي يحكمها الهاجس الاستكشافي، بينما نلاحظ فيها غياب الاهتمام بالتدين النسائي بشكل خاص.

(92) - العيادي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب، مؤلف جماعي، ترجمة محمد أكرو، منشورات ملتقى الطرق، البيضاء، 2013، ص 16.

وبعد استقلال المغرب ستتفتح الدراسات الأنجلوساكسونية التي لم تختلف في كليتها عن الدراسات الكولونيلية، خصوصا من حيث المواضيع المعالجة كظاهرة الأولياء وزيارة الأضرحة والصلحاء والزوايا... حيث انطلقت هذه الدراسات مع مطلع الستينات بغرض تجديد المقاربة النظرية للظاهرة الدينية بالمجتمع المغربي، وأيضا من أجل فهم الإسلام المغربي وفق دراسات تفصيلية وأكثر دقة ارتبطت بتجديد موضوعات الدين وبناءاته النظرية⁽⁹³⁾.

وفي الأخير، سنقف عند بعض الدراسات المغربية ونزعتها المحافظة في تناول مواضيع تتعلق بالظواهر الدينية، خاصة في تكريس ما تناولته السوسيولوجيا الاستعمارية، وكذا مرجعياتها النظرية. فقد برز جيل من الأنثروبولوجيين المغاربة حاولوا إعادة تحليل الممارسات والمعتقدات الدينية وفق منهج علمي قادر على فهم الظواهر الدينية في المجتمع المغربي، لكن أغلب هذه الدراسات لم تكن تستطيع التخلص من الإرث الأنثروبولوجي الاستعماري، رغم ما حققه بعض الباحثين من تفوق في مقارنة الظاهرة الدينية في مجالات تجاوزوا فيها علم اجتماع الأديان إلى تخصصات أخرى كالتاريخ الديني وعلم الاجتماع السياسي، غير أنهم لبثوا حبيسي الإشكاليات التقليدية.

1 - الدين في الدراسات الكولونيلية بالمغرب

شكلت الدراسات والأبحاث السوسيولوجية والأنثروبولوجية حول المعتقدات والممارسات الدينية مدخلا سانحا للسلطات الاستعمارية الفرنسية لبسط السيطرة على بلاد المغرب. فمع بداية القرن العشرين

(93) - للتوسع أكثر حول الدراسات التي تناولت السوسيولوجية الدينية في المغرب، نحيل على عمل جاك بيرك "مائة وخمس وعشرون سنة من السوسيولوجيا المغاربية (1956)", وعمل المغربي عبد الكبير الخطيبي "حصيلة السوسيولوجيا بالمغرب (1967)", وعمل أندري آدم "البيليوغرافيا النقدية (1972)".

تأسست البعثة العلمية الفرنسية⁽⁹⁴⁾ بالمغرب كمؤسسة معرفية خدمت السلطة السياسية. لذا شكلت تعبئة عدد كبير من الموظفين والعسكريين والأكاديميين مساهمة غنية لتيسير مهمة المؤسسة العسكرية. غير أن أغلب -إن لم نقل كل- الأبحاث المنجزة في ما سمي "بالسوسيولوجيا الكولونيالية" كانت تطبعها الخلفية الإيديولوجية، التي ما فتئت تنظر إلى المجتمعات المغاربية على أنها مجتمعات قبائلية، "تقليدية" ومستضعفة، تسودها الفوضى، ويطبع معيشها "الغرائبي" و "العجائبي"، خاصة ما تعلق منها بالطقوس والمعتقدات الدينية، حيث يمتزج الدين بالسحر والخرافة والأسطورة، ويسكن الله في كل مكان، ويحضر في كل زمان، ويضفي الناس البركة على الصلحاء والأولياء الذين يتلقونها من الله. فقد كتب ألفريد بيل يقول: "إن حكم وإدارة أهالي هذا البلد (يقصد المغرب) من أجل ممارسة وصاية ذكية عليهم، يفترض بالضرورة معرفة جيدة بمعتقداتهم وعاداتهم، لأن عقليتهم بالدرجة الأولى هي عقلية أناس مؤمنين"⁽⁹⁵⁾. وهكذا خبرت السلطات الاستعمارية دور الدين في المجتمع المغربي، وتأثيره على المجال السياسي، فكان

(94)- تأسست هذه البعثة بالمغرب عام 1903 على يد الأكاديمي لوشاتوليه، كسلاح استراتيجي تم توظيفه بنوع من المكر والدهاء من قبل السلطات الفرنسية بدل التدخل العسكري الذي استنزف قوى فرنسا خاصة في الجزائر منذ احتلالها عام 1830. تشكلت هذه البعثة من الرحالة والمستكشفين، العلماء والباحثين و علماء الآثار والفنانين الذين تحملوا مسؤوليات مدنية وعسكرية، والذين تأثروا واستفادوا من التراث السوسيولوجي الكولونيالي في الجزائر، أمثال جاك بيرك، إدموند دوتي وآخرون. وبالتالي وظفت هذه البعثة شعار "المعرفة أساس السيطرة" فكان أن حصلت على أرشيف مهم يحوي أخبار المغرب بكل تقاليده وعاداته، مما سهل السيطرة على قبائل المغرب و امتصاص جذوة مقاومتها بأقل التكاليف المادية والبشرية.

أشرف على البعثة مستشرق واعد، لم يكن معروفا في الأوساط العلمية الفرنسية، هو جورج سالمون الذي سيعبر سريعا عن كفاءة عالية. وقد أصدرت البعثة مجلة الأرشفات المغربية، وبعده منشور مجلة العالم الإسلامي (1906)، ثم منشور المدن والقبائل في المغرب (1914)، فمجلة المحفوظات البربرية (1915). وفي أكتوبر 1919 ألحقت البعثة بمديرية الشؤون الأهلية للإقامة العامة، وأصبحت قسما للدراسات السوسيولوجية. راجع بهذا الصدد:

- لوكيل، يونس: سوسيولوجيا الإسلام المغربي، نظرات في حصيلة الأرشيف الفرنسي 1900-1930، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 2013، ص.ص. 16-17-152.

(95)- Bel (Alfred), 1938, *La religion musulmane en Berberie*. Paris, Librairie orientale, Paul Geuthner, p 9.

فهم "الإسلام المغربي" هو الطريق إلى فهم الثقافة، والمجتمع في كليته. " فالإسلام يسيطر على الحياة الاجتماعية كما هو الشأن بالنسبة لكافة المجتمعات قليلة التمايز التي يخضع فيها الفرد للجماعة " (96). ويمتزج الدين بكل شيء، وبالتالي سهل ذلك حصول سيطرة السلطات الاستعمارية على قبائل المغرب. إن ما قدمته الدراسات الكولونيلية من معرفة حول المجتمعات المغاربية عامة، والمجتمع المغربي خاصة، كان له نصيب مهم من الموضوعية العلمية. ولا شك في أنه أغنى حقل سوسيولوجيا الأديان سواء من حيث منهجها أو من حيث موضوعاتها بشكل عام.

رغم الأهمية الكبرى التي ميزت المعرفة السوسيولوجية التي أنتجتها المرحلة الكولونيلية إلا أنها ظلت مرتبطة بالإيديولوجية الاستعمارية. لذلك وقعت في زلات وهفوات ناتجة أساسا عن الخطاب المعرفي لهذه المرحلة. أضف إلى هذا، أن أغلب هذه الدراسات انطلق من فرضية أن المعتقدات الدينية بالمغرب جزء من العقلية السابقة على الفكر المنطقي، وهي في مجملها ذات طابع سحري. كما "استندت أيضا على نظريات ومقولات المدرسة التطورية البريطانية والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية" (97). إن هذه الدراسات وإن كانت قد قاربت موضوع الدين من خلال وصف المعتقدات والممارسات والطقوس، إلا أنها اتسمت بطابع وصفي تصويري محكوم بهاجس استكشافي. مما غيب الصبغة العلمية والموضوعية السوسيولوجية التي يفترضها التطور الإستمولوجي الراهن لعلوم الإنسان. وهكذا تتجلى جدة تناولنا لموضوع الدين في علاقته بالراهن والتغيرات الحاصلة عليه، واقعا مختلفا سواء من جانب العينة المدروسة المتمثل في تدين النساء، أو من خلال اختلاف السياقات التاريخية والثقافية، وكذا الأوضاع والظروف السياسية المحيطة بزمان ومكان إنجاز دراستنا هذه، مع سياقات الدراسات الكولونيلية.

(96) - العيادي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م.م، ص. 19.

(97) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م.م، ص. 29.

ورغم ما قيل فإن ما قدمته السوسيولوجيا الاستعمارية لم يكن هينا، سواء من الناحية النظرية، أو من الناحية المعرفية، إلا أن كثيرا من السوسيولوجيين المغاربة وجهوا لها نقدا لاذعا، خاصة من جانب ارتباط أغلب دراساتها للدين بأطروحة "البقايا الوثنية" (98).

سنتناول في هذا المبحث بالدراسة والتحليل بعض الأعمال لكبار الباحثين في السوسيولوجيا الكولونيالية، التي نراها أغنت البحث الميداني في مجال الدين، دون أن تنتقص شيئا من قيمة باقي الأعمال الأخرى التي لم نقف على ذكرها، لذلك وقفنا على ما رأيناه مهما منها لبحثنا، على أن هذه الأعمال كلها تستحق مجتمعة دراسات مستفيضة. فرغم اختلاف تفاصيل مواضيعها بشكل دقيق، إلا أنها تصب كلها في "أطروحة البقايا الوثنية". وهكذا سنقف على أعمال كل من إدوارد ميشو بيلير، إدموند دوتي، ألفريد بيل، هنري باسي، إدوارد مونتي وإميل لاووست لما نرى فيها من وصف وتفسير وتحليل للظاهرة الدينية بالمجتمع المغربي وهو ما قد يتلاءم مع موضوع بحثنا.

1-1 - إدوارد ميشو بيلير: من التاريخ إلى ريادة السوسيولوجيا

(98) - نورد مثالا على هذا النقد عند الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي حين يقول: "ينبغي الاعتراف أن المراحل التاريخية" التي بواسطتها يزعم دوتي ولاوست إعادة تركيب الدين الأمازيغي البدائي تظل خيالية تماما. فالأدلة التاريخية هزيلة ويلزم اللجوء إلى رؤى بطولية لاختراع الوسائل بين بعض الوقائع المتناثرة، التي تؤكد ندرتها في الواقع على جهلنا."

- حمودي، عبد الله: الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمساخر في المغرب، ترجمة عبد الكبير الشراوي، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط1، 2010، ص. 19.

وفي موضع آخر يقول مؤلفو "الاسلام في الحياة اليومية: يتعلق الاهتمام المركزي، من وجهة نظر تطورية، بالبقايا الوثنية في البلدان الإسلامية. فهذه المقاربة توجه منهج دوتي وتؤثر على اختياره للظواهر الدينية التي تجب دراستها... ويرى روني باسي مثلا في الفلات الموسمية، بقايا من عبادة الطبيعة [...] أما إميل لاوست فقد درس مختلف الطقوس الخصوصية المرتبطة بالأمراض والسكنى، وطقوس المواسم ونيران الفرحة، وهو يعتبرها بمثابة بقايا لاحتفالات قديمة. راجع في هذا الصدد:

- العيادي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م.م، ص. 16.

يعتبر إدوارد ميشو بيلير Édouard Michaux-Bellaire (1857-1930) مؤسس السوسولوجيا الكولونيلية. فبعد خدمته بشمال المغرب بين طنجة والقصر الكبير لأكثر من عقد من الزمن، عين على رأس البعثة العلمية إثر وفاة جورج سالمون عام 1906. وبعدها صار مستشارا للشؤون الأهلية في المغرب بفضل حنكته وتمكنه من ناصية اللغة العربية نطقا وكتابة. وقد عمل منذ بداياته على تنويع أعمال البعثة، فترجم العديد من المخطوطات العربية، وكان رائدا في الإحاطة بالمجتمع المغربي على المستوى السياسي، الاجتماعي، الديني العقائدي والتاريخي... وقد قدمه أندري آدم في عمله القيم "الببليوغرافيا النقدية" على أنه إثنوغرافي مبدع، ورائد سوسولوجي أكثر عمقا وحصافة⁽⁹⁹⁾. ولعل ما يزكي هذا التفوق هو تزايد الدراسات الغزيرة حول المغرب وقبائله ومدنه بعد تولي "بيلير" شؤون البعثة العلمية، وإصدار أعداد مهمة من المجلات والمصنفات والمحفوظات العلمية مثل "ممدن وقبائل المغرب"، "الأرشفات المغربية"، "مجلة العالم الإسلامي" و "المحفوظات البربرية".

حاول بيلير رصد تحركات المجتمع المغربي بشكل عام، وتنقلات سكان القبائل، وعاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم، وكذا تبادلاتهم التجارية وسلوكهم الاقتصادي بشكل دقيق. وفي نفس الوقت كان "بيلير" يدافع، بشيء من اليقين، عن مشروعية التدخل الفرنسي بالمغرب، لما في ذلك من انفتاح المجتمع المغربي على التحضر والتمدن والحداثة. مما يبرز النظرة الغربية الموغلة في الاستعلاء والتمركز حول الذات. في

(99) – Adam (André), 1972, *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc*. Mémoires du Centre de Recherche Anthropologiques Préhistoriques et Ethnographiques. Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifiques, Alger, p 57.

– عين أندري آدم (1911-1991) مكلفا بالشؤون الأهلية بالمغرب بين 1943 و 1945 وضابطا احتياطيا شرفيا، وعمل أستاذا للسوسولوجيا بالرباط والجزائر وباريس، ومديرا للدراسات العليا المغربية، وبالمدرسة المغربية للإدارة حتى 1960. نال الوسام العلوي عام 1962. في كتابه "الببليوغرافيا النقدية" يلخص مضمون 39 عنوانا ضمن سوسولوجيا الدين تعالج المعتقدات والزوايا والأولياء الصالحين... في وصف دقيق ومن زوايا مختلفة للتحويلات التي تحدث للإسلام المغربي و علاقة ذلك ببقايا وثنية سابقة، كما حلل ذلك رواد السوسولوجيا الكولونيلية أمثال: دوقي، إركمان، أوبان، موليراس، بروفونصال، بيلير، بيرك وألفريد بيل وآخرون.

حين يبقى الشرق المسلم والمتخلف (بما فيه شمال إفريقيا)، غارقا في وثنية الحضارات القديمة التي مرت على بلاد المغرب، والتي لم يتخلص منها الإسلام رغم كل شيء.

من أهم ما كتب "ميشو بيلير" في مجلة "الأرشيفات المغربية" مقال مطول حول "السوسيولوجيا المغربية"، عرض فيه تصوره المتكامل حول ثلاث تصنيفات تخص السوسيولوجيا في المغرب:

- سوسيولوجيا المخزن؛ تهتم بدراسة مناطق نفوذ المخزن بشكل عام، سماها بلاد الشرع.

- السوسيولوجيا الإسلامية؛ تدرس وتبحث في المظاهر الإسلامية السنية الرسمية.

- السوسيولوجيا المغربية؛ يختص موضوعها بدراسة القبائل البربرية مع رصد البقايا الوثنية في

الممارسات الدينية. وهي التي كانت مثار اهتمام "بيلير" لما تعكسه من خصوصية البربر، وأيضا

لانفصالها الواضح عن باقي بلاد المخزن، وتمردها على الشرع⁽¹⁰⁰⁾.

كما ساهم ميشو بيلير بشكل كبير في دراسة النظام السياسي وعلاقته بالإسلام في المغرب، مركزا على دور الزوايا في ذلك النظام فكتب مقالا حول الزوايا المغربية. ووصف الدرقاويين في طنجة، وتوات وشرفاء وزان، وعرف الوهابية وأسسها، وإمكانية خطورتها على المغرب.

لقد كان "بيلير" أول من أثار ثنائية العرب/ البربر، كذريعة لتثبيت التغلغل وفرض الحماية على المغرب، توجت بصدور الظهير البربري عام 1930. وقد برزت ثنائية البعد العرقي في أبحاث بيلير، وبعده باحثين كولونياليين آخرين، " فلم يعد المجتمع وحدة متكاملة بقدر ما صار مقسما عندما بدأ الحديث عن ثنائيات

(100)– Michaux-Bellaire (Edouard), 1927, **Sociologie marocaine**, Archives Marocaines, volume 27, Paris, pp 293– 311.

بلاد المخزن/ وبلاد السيية، بلاد السهل/ بلاد الجبل، بلاد الشرع/ بلاد العرف، بلاد الاستبداد/ بلاد الديمقراطية" (101).

يتضح إذن أن "ميشو بيلير" كان وفيًا للسياسة الاستعمارية لفرنسا، فقد سخر كل معارفه وأبحاثه لأجل ذلك. وهي الأدوار الخفية والحقيقية للسوسيولوجيا والتأريخ الذين مارسهما. فأغلب كتاباته، خصوصًا ما صدر في "مجلة العالم الإسلامي"، لم تنضبط للخط التحريري التي أراد مؤسسها "ألفرد لوشاتوليه" أن تكون "لا استشراقية ولا استعمارية" (102). مما يفسر طابع توجهه الإيديولوجي ونظرته الاستشراقية الصارخة.

1-2- إدmond دوتي: الأنثروبولوجيا الدينية بين السحر وعبادة الأولياء

يعتبر إدmond دوتي (Edmond Doutté) (1867-1926) أيقونة الأنثروبولوجيا الدينية بالمجتمع المغربي. فقد كان أول من تناول بإسهاب دراسة المعتقدات والممارسات الدينية بكيفية ممنهجة أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد ركز دوتي على فكرة "أسلمة" المعتقدات الوثنية القديمة من خلال الخوض في أصولها معتمدا في ذلك بالأساس على تطبيق نظريات المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية، والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية. كما تعرض لإشكالية الصلحاء محاولا بيان دورهم الديني والسياسي والثقافي، وامتداد ذلك في الممارسات الحالية، خاصة في علاقة الدين بالتصوف. ركز دوتي في دراسته للظاهرة الدينية على تناول ظاهرة تقديس الأضرحة (103) في المنطقة المغاربية،

(101)- المهراس، المختار : القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، ط1، الرباط، 1986، ص. 26.

(102)- لوكيلي، يونس: سوسيولوجيا الإسلام المغربي، نظرات في حصيلة الأرشيف الفرنسي 1900-1930. م، م، ص.ص. 50-51.

(103)- Doutté (Edmond), 1900, Notes sur l'islâm Magrébin : les marabouts, Extrait de la Revue de l'Histoire des Religions, Tome XI, XII, Ernest Leroux, Editeur, Paris.

وخاصة في المغرب، يهدف الإجابة عن إشكالية انتشارها لدى العوام في بيئة إسلامية. فرغم بساطة الدين الإسلامي كما يعترف بذلك دوتي، إلا أن غياب الرابط القائم بين الله و بين المؤمنين كان أهم باعث على ظهور التبرك بالأولياء والصلحاء. فالإسلام حسب دوتي غالى في التوحيد بين العبد وربّه، مما دفع بالناس إلى البحث عن وسائل وجعلهم يخفون تحت مسألة الشفاعة، التي أتبتها الفقهاء، تأليها حقيقيا للشخص (Anthropolâtrie). وبتعبير أوضح لم يكف الإسلام عن أن يكون ديناً تأليها للشخص⁽¹⁰⁴⁾. وهكذا يخلص دوتي إلى أن ظهور عبادة الأولياء في المغرب لا ترجع فقط إلى البقايا الوثنية القديمة، وإنما إلى التوحيد المفرط للإسلام⁽¹⁰⁵⁾، فتقديس الأولياء في شمال إفريقيا نابع من تقديس ضمنى سابق لدى الأمازيغ للسحرة قبل الإسلام، لذلك يرى أن "البربر" القدماء كانوا أكثر ميلاً إلى السحر والتقديس لسحرتهم وساحراتهم، لا باعتبارهم بقايا من السحرة السوقيين وإنما باعتبارهم رسلاً وعرفات ورهباناً⁽¹⁰⁶⁾. وهي فكرة استقاها دوتي من الباحث اليهودي المجري غولدتزيهر (Goldziher) المعروف بنقده للإسلام.

يخلص دوتي في الأخير إلى أن ظاهرة الصلحاء والتبرك تتجاوز كونها مجرد طقس إلى كونها ظاهرة مجتمعية قادرة على التحكم في المجال الإيديولوجي والسياسي، وبالتالي تثبيت شرعية الدولة وتكريس استقرارها، متتبعا في ذلك تأثير الصلحاء في حياة الناس، ومتوقفا عند أنواع الصلحاء ومستعرضا قبائلهم، كما عرض لنساء صالحات قمن بأدوار كبيرة في المجتمع المغربي.

- اعتمد دوتي بشكل ملفت في هذه الدراسة عن الصلحاء على أعمال أستاذه وصديقه أوغست موليراس، خاصة مؤلف المغرب المجهول، وأعمال دو لامارتيينير، ودولاكروا، ودوفوكو.

(104)- دوتي، إدموند: الصلحاء: مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر، ترجمة محمد ناجي بن عمر، أفريقيا الشرق، ط 1، الدار البيضاء، 2014، ص. 17.

(105)- منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص. 32.

(106)- دوتي، إدموند: الصلحاء: مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر، م. م، ص. 25.

يرى دوتي أن إحدى أهم السمات التي تميز الظواهر الدينية بالمغرب هي قوتها الإلزامية: "فالمعتقدات والممارسات تفرض نفسها في الوقت نفسه على المؤمنين [...]. والحال أن الفرد في المجتمعات البدائية لا يتوفر على التمايز الكافي عن الجماعة، بحيث إنه غير قادر على التفكير والعمل بشكل مخالف لأنداده. ينتج عن ذلك أن كل الظواهر الاجتماعية في المجتمعات البدائية يكون لها طابع إكراهي أي ديني. فالدين فيها يكون كل شيء"⁽¹⁰⁷⁾. وبذلك فالدين الإسلامي يؤثر بشكل كبير على باقي مناحي الحياة الاجتماعية لمعتنقيه، كما يشمل هذا التأثير الأخلاق، العلوم، الفن والتقنيات، القانون و السياسة أيضا ...

وبهذا الصدد يخلص دوتي أنه ليس ثمة من بين الديانات الكبرى من تمسك بزمام المجتمعات إمساكا أشد، وتبسط هيمنتها كلية على الحياة الخاصة والعامة أكثر من الإسلام. لذا فالمسلم المنضبط ملزم بأداء واجبات متعددة: ليس الصلوات المفروضة على مدار اليوم فقط، بل كل حركاته وخطواته تخضع للعديد من القواعد [...]. وأخيرا فإن تنظيم المجتمع نفسه كله ديني⁽¹⁰⁸⁾. نفهم من هذا أن دوتي يقر بالطابع القهري الإكراهي للدين الإسلامي على معتنقيه. كما أن الإسلام كعقيدة لا يوجد إلا كديانة رسمية يكون فيها السلطان خليفة للنبي. ينتج عن هذا الأمر أن في المجتمع المغربي لا وجود لدين غير دين الدولة. فالدولة تجد نفسها مضطرة للتدخل في الحياة الشخصية للناس وتلزمهم بإقرار القانون والشرع بالصيغة التي تراها مناسبة.

قدم دوتي أهم دراساته للدين في كتابه "السحر والدين في شمال إفريقيا"⁽¹⁰⁹⁾، وقد فصل في كيف دخل الإسلام للبلاد المغربية، خاصة المغرب والجزائر، من خلال ما جمعه من رحلاته الاستكشافية ولقاءاته

(107) - دوتي، إدموند : السحر والدين في إفريقيا الشمالية، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسيم، دون ط، الرباط، 2008، ص.ص. 11-12.

(108) - نفسه ص.ص. 12-14.

(109) - يعتبر هذا الكتاب حصيلة ست رحلات قام بها إدموند دوتي داخل المغرب بدأت عام 1900، عندما أرسل من الجزائر لدراسة المناطق التي لم تتصل بعد بالحدثة الأوروبية، والإعداد لإخضاع المغرب للحماية الفرنسية. نشر الكتاب عام 1909 في الجزائر، وهو في أصله مجموعة

المباشرة بالأهالي، جامعا للأخبار، ومحاولا تحليل ومقارنة كل ذلك لاستخلاص نتائج أنثروبولوجية وسوسيولوجية جعلته يفهم المخيال الجمعي المغربي في لحظات وأزمنة محددة وفي مناطق جغرافية متنوعة بين سهول وجبال وقبائل متباعدة.

لقد تفتن دوتي إلى أن سكان شمال إفريقيا اضطروا مع قدوم الإسلام، إلى العمل على تكييف المعتقدات الوثنية القديمة مع تعاليم الدين الجديد، بغرض الحفاظ على معتقداتهم الأصلية. فمهما كانت قوة انسجام الإسلام، فإنه لم يعدم كلية الشعائر السابقة عليه. ويستدرك دوتي أنه "إذا كانت المعتقدات لم تعد معروفة للعيان بصورة مباشرة، فإن الشعائر قد ظلت باقية حية، تارة مجتثة من جذورها، مستقرة بجانب المعتقد الإسلامي السني، منفية في الممارسات الممقوتة للنساء والصبيان، وتارة مندججة في الشعائر الإسلامية نفسها ومنصهرة فيها. كما أن المعتقدات البالية نفسها لم تندثر نهائيا⁽¹¹⁰⁾". وهذا ما يبرز التناقض الصارخ لدى دوتي مع فكرته السابقة، التي مفادها أن الدين الإسلامي يستحوذ على معتنقه بشكل كلي وتام ويلف به من مختلف جوانب حياته الاجتماعية والسياسية ...

يتضح بجلاء تام سيطرة أطروحة البقايا الوثنية على التوجه المنهجي لدوتي، مما يدل على تأثره بأطروحة إدوارد فسترمارك. كما يفسر هذا أيضا وفائه الخالص للنظرية التطورية التي تبناها تايلور ومورغان، وفرايزر، واعتماده الكبير على مؤلفاتهم في بناء فصول مؤلفه "السحر والدين في شمال إفريقيا". وهكذا لم تخرج مقارنة دوتي للظواهر الدينية عن الطابع الفلكلوري حيث فسر الطقوس والمعتقدات القديمة، مينا كيف احتوى الإسلام بعض عناصرها، وكيف انفلتت عناصر أخرى من رياح الأسلمة، لتبقى أطلالا

دروس ألقاها دوتي في المدرسة العليا للآداب بالجزائر بدأت عام 1905. ويعترف دوتي في توطئة الكتاب أن العديد من تفسيراته تبدو هشة، لكنها مع ذلك تبدو مهمة وذات فائدة. عموما يعتبر الكتاب نموذج عصره تطبيقا وتنظيما للمدرسة الأنثروبولوجية الانجليزية والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية. وقد وصفه "جاك بيرك" في مؤلفه (Cent vingt- cinq ans de Sociologie Maghrébine) بالكتاب العظيم، تفوق فيه دوتي على سابقيه، وهو من أهم ما كتب في مجاله في المغرب.

(110) - نفسه، ص. 16.

ومخلفات نجت بشكل جزئي كبعض الأعياد الاحتفالية وبعض الشعائر الزراعية القديمة.

إن ما قدمه دوتي حول الظواهر الدينية بالمجتمع المغربي، وما ارتبط بها من جوانب ثقافية، اجتماعية وسياسية، يعتبر بالنسبة لنا بمثابة التأسيس العلمي الأول للتطبيق الموضوعي للنظريات السائدة في ذلك الوقت، خاصة النظرية التطورية الإنجليزية والنظرية السوسولوجية الفرنسية. فقد عمل الباحث جاهداً، في جل أعماله، على تقصي الحقائق بشكل دقيق ومفصل كان يعتريه الطابع الاستخباراتي بالدرجة الأولى، من خلال مهام استطلاعية واستعمارية كشفت عن أسرار ثقافة المغرب ولغاته وسكانه وأنساقه التاريخية والسياسية. غير أن هذا لا ينفي عن كل ما أنتجه دوتي، طابع الجدة والمصداقية العلمية والمعرفية. حتى وإن كان يقر شخصياً بعدم رضاه عن بعض الخلاصات التي توصل إليها، والناجمة أساساً عن تفسيرات هشة أو تطبيقات لنظريات في غير موضعها.

1-3- ألفريد بيل مؤرخاً للإسلام المغربي في بلاد الأمازيغ

انطلق ألفريد بيل Alfred Bel (1873 - 1945) في دراسة الدين بالمغرب مباشرة بعد تعيينه من طرف ليوطي مشرفاً على التعليم العتيق بجامع القرويين بفاس، فأعاد تنظيمه من خلال نشر المخطوطات العربية، وفهرسة الكتب العربية بمكتبة الجامع. وساعده على ذلك إتقانه للغة العربية. غير أن كتابه "الدين الإسلامي في بلاد البربر، خطاطة عامة حول تاريخ وسوسولوجيا الدين" يعتبر من أهم المراجع في السوسولوجيا الكولونيالية.

يلخص الكتاب⁽¹¹¹⁾ التركيبة الدينية للإسلام بمجتمعات شمال إفريقيا. وهو في أصله مجموعة محاضرات ودروس مختصرة ألقاها بيل في فترة الثلاثينات حين كان مدرسا بالجزائر. تناول فيها بيل بالدراسة والتحليل بلاد البربر قبل الإسلام مبرزاً التطور التاريخي الذي عرفته الشعائر والمعتقدات الأصلية التي كانت سائدة عند بربر شمال إفريقيا. ثم يصف بعد ذلك تأسيس الإسلام السني وتعاقب سلالات الدولة المرابطية والموحدية على حكم المغرب حتى أواخر القرن السادس عشر. ويختتم الكتاب بعرضه لتطور الصوفية في الإسلام وبلاد البربر وأثر ذلك على الدراسات التشريعية الدينية.

حاول ألفريد بيل أن يسير على خطى سابقه ممن تناولوا دراسة الظواهر الدينية بشمال إفريقيا، فاعتمد بشكل واسع على النظرية التطورية لجورج فرايزر حول تراتبية المعتقدات الدينية الطوطمية والسحر، كما وظف أعمال دوتي خاصة "السحر والدين..." عندما درس دين البربر. ويشير كتاب "الإسلام في الحياة اليومية" معلقاً على كتابه "الدين الإسلامي في بلاد البربر" بالقول: "كان أحد المراجع الرئيسية حول تاريخ الإسلام بالمغرب خلال عهد الحماية. وقد استعمل من طرف الإدارة الاستعمارية في تكوين ضباط الشؤون الأهلية. ويظل حتى أيامنا هذه أحد المصادر الأكثر وروداً في الدراسات حول التاريخ الديني بالمغرب"⁽¹¹²⁾. لم يخرج منظور "بيل" للدين عن الكتابات الكولونيالية للمدرسة الجزائرية التي سادت بداية القرن العشرين حول دين البربر، بوصفه ديناً مشبعاً ببقايا وثنية. هذا الوصف سيتطرق له حين أكد على أن الإسلام دخل إلى المغرب واستقر في قلوب معتنقيه من أهل المدن بداية، ولم يصل إلى البوادي والقرى إلا بعد قرون عديدة، أي بعد القرن الثالث عشر الميلادي حيث انتشرت الزوايا وامتدت إلى مختلف أطراف البوادي المغربية. بعدما كانت قد تغلغلت بالمدن بعد القرن العاشر. ويرى بيل أن السبب

(111) - كتاب "الدين الإسلامي في بلاد البربر..." هو الجزء الأول من أصل ثلاث مجلدات كان ألفريد بيل ينوي تأليفها. يتعلق الجزء الثاني بالإسلام السني من خلال وصف الزوايا والصلحاء والطرق الصوفية. أما الجزء الثالث فخصصه للمعتقدات الوثنية كما في الديانتين التوحيديتين الآخرين قبل مجيء الإسلام. ولم ينجز بيل من هذه الثلاثية غير الجزء الأول الذي صدر عام 1938.

(112) - العيادي، محمد، وآخرون: الإسلام في الحياة اليومية، م.م، ص. 21.

الرئيسي الذي حال دون نشر الإسلام الأصلي داخل البوادي المغربية، وجعلها عاجزة عن فهم أكبر للدين عند القبائل، هو عدم قابلية "الدين الأساسي للبربر" لاستيعاب أية معتقدات بديلة، على الرغم من اعترافه الصريح بعدم وجود أدلة تاريخية كافية عن طبيعة هذه المعتقدات البربرية الأصلية⁽¹¹³⁾.

كان "بيل" يعتقد أن التصوف الإسلامي لاقي قبولاً عند البربر مما ساعد على انتشاره، حيث استغله شيوخ التصوف وأدجوه ضمن شبكة من العلاقات والمعتقدات السابقة لديهم، فأصبحوا بذلك شرفاء ينسبون إليهم قدرة منح البركة. وبقيت هذه المعتقدات مرتبطة بالصلحاء والزوايا ومرتسخة داخل المجتمع المغربي حتى بداية القرن العشرين دون أن تتغير⁽¹¹⁴⁾. وفي ذلك ضمور واضمحلال للحضارة الإسلامية كما ظهرت في أصلها، حسب ألفريد بيل.

وفي دراسة أخرى "لبيل" حول الإسلام في بلاد البربر يرى أن تدين البربر المسلمين يظهر من خلال عبادة الأولياء، والاعتقاد في الأرواح، والجنون، والاحتفالات السحرية التي تأسلت بشكل أو بآخر. مما يبين لدى "بيل" أن عبادة الأولياء لدى البربر عوضت البقايا الإلهية الوثنية القديمة⁽¹¹⁵⁾.

يخلص "بيل" في النهاية إلى أن المغاربة رغم تدينهم، تغلب عليهم التقاليد أكثر من الدين، "فرغم كل شيء فإن الإسلام حتى في صيغته المبسطة، لم يفلح في السيادة على وعي أولئك البربر الذين يدعون أنفسهم مسلمين، فهؤلاء الجبليون البدائيون المرتبطون بأرضهم وآلهتهم المحليين أكثر من العقائد الإسلامية، يقبلون بسهولة بأن يدعوا مسلمين، ورغم حملهم لهذا اللقب فهم لا يتبعون الشعائر الأساسية للإسلام، بل إنهم يرفضون الأحكام القرآنية، ويحافظون على عرفهم المسمى قانون "القبائل"، أي عادات

(113) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص. 40.

(114) - Bel (Alfred), 1938, *La religion Musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, p 388.

(115) - Bel (Alfred), 1917, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, Revue de l'Histoire des Religions, Tome 75, Paris, pp 111-112.

إن تاريخ المغرب الديني يرتبط بتاريخه السياسي عند ألفريد بيل، بل إن الدين عنده يعد بمثابة مفتاح للسياسة. لذلك نجد أن الإسلام في بلاد البربر هو دين الدولة وهو دستورها الذي يحكم به عاهل الدولة، وأي تغيير في المجال السياسي سيتخذ من المرجعية الدينية أساسا له، كما سيتشكل عند المرابطين والموحدين، حيث تبنى بربر المغرب المذهب السني محركا لانتفاضاتهم، وانشقاقاتهم من أجل الاستقلال⁽¹¹⁷⁾. كما لا يخفى علينا التصنيف الذي تبنته الدراسات الاستعمارية للدين بالمغرب، والتي كانت ملهمة لأعمال بيل. فقد فرّق بين إسلام النخبة الذي نجده لدى العلماء بالمدن، وهو إسلام رسمي تتبناه الدولة. وبين إسلام البوادي الذي نجده عند البربر المتأسلمين، والذي يقوم على الوثنية والسحر، بحسب زعمه.

نلاحظ أن ألفريد بيل لم يستطع التخلص من العقلية الإثنوغرافية الكولونيالية التي رأت أن هناك نزعة إحيائية تسيطر على الأفكار الدينية للأهالي في شمال إفريقيا مردها إلى الاعتقاد القديم بالجن والقوى الغيبية الخفية المتعددة، حيث يظهر ذلك بالخصوص في كتابات أخرى لـ "بيل" تصف طقوس دم الأضحية، وبعض الطقوس الاحتفالية في الأعياد والمواسم الزراعية حيث يمتزج السحر والدين بشكل حميمي، ويظهر فيها دين البربر معقدا، ومحملا بالعديد من البقايا الوثنية أكثر وفرة وغرابة.

في الأخير، يبدو أن ما قدمه "ألفريد بيل" حول دراسة الدين بالمجال المغاربي كان أكثر موضوعية من سابقه، رغم ولاءه التام للمدرسة الجزائرية ولعقلية روادها كرونيه باسيه، وإدموند دوتي، وإميل لاووست. كما أنه انخرط وبشكل ملفت في الفرضية التي كانت سائدة في ذلك الوقت حول دين البربر وارتباطها بالبقايا الوثنية. وقد استطاع بيل تحليل البنية التركيبية للمجتمع المغربي مستعينا بمجموعة من

(116)– Bel (Alfred) ,1917, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, Op.Cit,pp.122–124.

(117)– Bel (Alfred) ,1938, *La religion Musulmane en Berbérie*, Op.Cit,p.401.

المصادر والوثائق المتنوعة، وكذا حسه التاريخي المفعم بنفحة أنثروبولوجية خلاقة تجلت في معاينة ميدان بحثه بالملاحظة العفوية والمشاركة أيضا، وقد ساعده في ذلك تمكنه من اللغة العربية وفهمه الكبير للغة البربر وقدرته البالغة على التكيف شبه الكلي مع الحياة الاجتماعية لأهالي المغرب.

1-4- هنري باصي وصراع المعتقدات بالتدين المغربي

قدم هنري باسيه Henri Basset (1892-1926) إلى المغرب عام 1916 بطلب من المقيم العام الجنرال ليوطي، والتحق بالمدرسة العليا للغة العربية واللهجات البربرية بالرباط بصفته مدرسا للإثنوغرافيا والجغرافيا. هذه المدرسة التي سيصبح مديرا لها بعدما تحولت إلى معهد الدراسات العليا المغربية. قدم دراسة معمقة عن "طقوس عبادة المغارات بالمغرب" كأطروحة لنيل شهادة الدكتوراه أهداها لليوطي. وكانت هذه الدراسة أهم أعمال باصي إلى جانب "مقال حول الأدب البربري" و"التأثيرات الوثنية عند البربر" و"طقوس حرفة غزل الصوف بالرباط" وغيرها من الكتب، إلى جانب مقالات نشرها في مجلة "الأرشيف البربري" ومراجعات لكتب كثيرة في التاريخ والإثنوغرافيا والأدب البربري.

يستهل هنري باصي أهم مؤلفاته "عبادة المغارات بالمغرب" Le culte des grottes au Maroc بالقول أن "عبادة الكهوف اعتقاد شعبي موغل في القدم يظهر بالخصوص لدى عامة الناس القرويين والبسطاء. فهؤلاء يسلمون بوجود كهوف تسكنها الأرواح من الجن يقدمون خدمات الشفاء من الأمراض المستعصية، وجلب الحظ، ورفع العين وسوء الطالع، غير أن باصي لا يعتبر كل الكهوف مقدسة بل إن أغلبها كذلك. ويرى أن إدخال هذه المعتقدات إلى تعاليم الدين الإسلامي الرسمي تم من طرف بعض الزعماء الدينيين نظرا لاستحالة صرف الناس عنها، حيث تقام احتفالات بالقرب من هذه الكهوف في شكل مواسم سنوية في تاريخ محدد تدوم لأيام، ويأتيها الناس من كل المناطق المجاورة، مما يجعلها حسب باصي جديرة بالدراسة والتحليل. ويرى باصي أن عبادة هذه الكهوف لا يقتصر على المسلمين فقط بل يشمل أيضا اليهود كما هو الحال في "كهف اليهود" في صفرو الذي يزوره المسلمون المغاربة واليهود معا

لممارسة طقوس التقديس⁽¹¹⁸⁾. وقد عاينا استمرار هذه الطقوس بهذا الكهف بمدينة صفرو إلى يومنا هذا. حاول باصي جرد مختلف الممارسات التي ترتبط بعبادة الكهوف مبرزاً أدوارها وتمظهراتها في حياة الناس وواقعهم المعيش. وقد لاحظ أن هذه الممارسات هي عامة في كل كهوف المغرب بل إنها تشمل كل شمال إفريقيا. مما يفسر التأصيل الذي دفع باصي إلى القول أن طقوس هذه الممارسات التعبدية موروثاً عن الممارسات البربرية القديمة⁽¹¹⁹⁾. بل ويلح باصي بشكل حاد، وعلى طول فصول الكتاب التسعة، على أن عبادة المغارات تتصارع داخلها بقايا معتقدات تنتمي إلى حضارات متعددة قديمة تعود إلى ممارسات سائدة إبان العصر اليوناني والعصر الروماني. بمعنى أن الأولياء المسلمين كمولاي عبد القادر الجيلاني ومولاي سليمان ورثة للكهنة الوثنيين وللقساوسة المسيحيين ودليل "باصيه" على ذلك بعض النقوش اللاتينية التي وجدت ببعض المغارات⁽¹²⁰⁾. كما أشار باصي أيضاً إلى أن هناك بعض المناطق التي بقي بها أولياء صغار بأسماء أجنبية وسير مجهولة، ولا نجد لهم أصلاً في الإسلام الأورتودوكسي (الفقهي) الرسمي. وهناك أسماء لبعض الجن تمت أسلمتهم مثل "سيدي شمهروش" الذي يعود أصله إلى اليهودية. ويضيف باصي أننا حين نبحث في المغاربة وهم يمارسون طقوسهم الدينية من خلال عبادة الكهوف، فنحن نبحث في ألفي سنة مضت. [...] نفس الاحتفالات الموسمية تتداول فيها نفس الطقوس رغم تغير المظاهر، إلا أن الأشياء مازالت ثابتة⁽¹²¹⁾.

(118)– Basset (Henri), 1920, **Le culte des grottes au Maroc**, Ancienne Maison Bastide-Jordan, Jules Carbone, Alger, pp. 7-8.

(119)– يظهر أن هنري باصي تأثر كثيراً بوالده رينيه باصي الذي كان عميداً لكلية الآداب في الجزائر حيث كان هنري – وقبل انتقاله إلى المغرب – يشتغل مدرسا لتاريخ الحضارة الإسلامية معوضاً منصب إدموند دوتي. هذا التأثير يظهر بالخصوص في التركيز على وصف دين الأمازيغ وصراعه مع الدين الإسلامي العربي الجديد بشمال إفريقيا.

يمكن هنا مراجعة البحث القيم لرينيه باصي "أبحاث في دين الأمازيغ" صدر في مجلة تاريخ الأديان:

.Basset (René), 1910, **Recherches sur la religion des Berbères**, Paris, Ernest Leroux, Editeur.

(120)– Ibid., P 115 .

(121)– Ibid., P 116.

يظهر أن هنري باصي بقي حبيس أطروحة البقايا الوثنية التي دافعت عنها السوسيولوجيا الكولونيالية. فقد اعتمد بشكل كبير على أعمال كل من إميل لاوست وإدموند دوتي ومولييراس وميشو بيلير وغيرهم. ويبرز ذلك في أفكار باصي عبر صراع المعتقدات الوثنية القديمة والمعتقدات التوحيدية الجديدة التي جاء بها الدين لإسلامي، هذا الأخير شكل خطراً على المعتقدات المحلية البربرية حين حاول محوها لصالحه، إلا أنه فشل في ذلك حسب باصي، الأمر الذي دفع إلى أسلمة هذه الممارسات الوثنية ومنها "عبادة المغارات" بزرع أولياء مسلمين داخلها حيث صارت تحمل أسماءهم⁽¹²²⁾. ورغم هذا كله لا يمكن أن ننفي القيمة العلمية لأعمال باصي خاصة طابعها الميداني ومنهجها التوثيقي الدقيق في الممارسات الطقوسية المتداولة آنذاك، رغم ما نلمسه في هذه الأعمال من تحامل نظري نابع من حس باصي المعادي للإسلام، والمفعم بنظرة استعمارية تهدم كل تأثير عربي إسلامي في ثقافة شعوب شمال إفريقيا، وتحاول ربطه بالحضارة الغربية المسيحية ذات الأصل اليوناني والروماني.

5-1- إدوارد مونتي: عبادة الأولياء وبقايا الإرث الوثني

يعتبر إدوارد مونتي Édouard Montet (1856-1934) أبرز الدارسين للإسلام بشمال إفريقيا من غير المتتمين للنهج الاستعماري المعادي لكل ما هو عربي إسلامي وشرقي. وقد تناول مونتي بالدراسة والتحليل ظاهرة تقديس الأولياء وتاريخ الزوايا و "الأخويات الدينية"⁽¹²³⁾ وأدوارها الاجتماعية

(122)- منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص. 36.

(123)- تطلق الأخوية fraternité على جماعة من الناس يتحدون ويرتبطون معاً ضمن نظام معين لأغراض خيرية، توجد في إطار المسيحية خاصة. وتجمع الأخويات الدينية فئات من المؤمنين المسيحيين ليسوا بالضرورة من رجال الدين. وقد وجدت هذه الأخويات لعدة قرون قبل العصر الوسيط، وكانت لها سلطتها ومكانتها الدينية أواخر العصر الوسيط وما بعده. ولكل أخوية قديس شفيع تحتفل بعيده في كل سنة بحفاوة كبيرة، وعلى رأسها إدارة يجدد انتخابها كل سنة. يشرف على كل أخوية كاهن مرشد يرأس المراسيم الدينية ويعمل على تثقيف الأعضاء وتوجيههم. وللأخويات أنظمة متشابهة تهدف كلها إلى مساعدة أعضائها على الترقى في معالم الفضيلة والتقرب إلى الله، والعمل على إصلاح المجتمع بالموعظة الحسنة والمثل الصالح.

والسياسية بالمغرب. فأصدر كتاب "عبادة الأولياء المسلمين في إفريقيا الشمالية وخصوصا في المغرب" كأهم مرجع لمونتي في المرحلة الكولونيالية.

يستهل الكاتب مؤلفه بملاحظات حول عبادة الأولياء مبرزاً أصول هذه العبادة وجذورها بشمال إفريقيا. "فعبادة الأولياء والزوايا الدينية خاصة تميز شمال إفريقيا والمغرب على وجه الخصوص، ففي هذا البلد نجد أغنى تطور لظاهرة الصلحاء كلما اتجهنا من الشرق نحو الغرب" (124). ويعود تضخم هذا العدد من الأولياء إلى الظروف السياسية التاريخية التي عرفها المغرب في القرن السادس عشر، والمتمثلة في انتصارات الصليبيين على المسلمين في إسبانيا وشمال إفريقيا. ولا شك أن الجهاد ضد العدو المسيحي شكل، لما حمل من حماس ديني، دافعا أساسيا في تحول بعض الأشخاص المسلمين المندفعين بعنف إلى أولياء وصلحاء نظرا لقناعاتهم العنيفة والمفرطة التي شحنت مقاومتهم الزائدة ضد العدو النصراني، مما دفع الناس إلى تقديسهم. وهكذا فالأحداث التي وقعت في المغرب خلال عام 1908 أكبر دليل على ذلك، حيث يرى مونتي أن "تدخل القوات العسكرية الفرنسية في الغرب وأكثر في الجنوب أسهم في ميلاد عدد كبير من الأولياء المسلمين" (125).

كان الصلحاء حسب مونتي يمثلون وعي الجماعات بذاتها ويرمزون إلى تماسكها ووحدتها، مما جعل هؤلاء الأبطال محط تبجيل من طرف الناس في حياتهم ومماتهم. ومن جانب آخر يرفض مونتي بشدة اعتبار حدة التوحيد الإسلامي أحد العوامل المؤدية إلى نشوء وانتشار عبادة الأولياء (126)، فلا يوجد حسب مونتي أي تناقض عند المسلمين المغاربة بهذا الصدد، فهم يعبدون الله الواحد وييجلون في نفس الوقت

(124)– Montet (Edouard), 1909, **Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc**, Librairie George et Cie. Genève, P 8.

(125)– Ibid., pp 9–10.

(126)– منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص. 34.

وليا أو أكثر.

لم يستبعد مونتي كون عبادة الأولياء المسلمين تعود إلى الآلهة الوثنية اليونانية الرومانية مستندا في ذلك على كتابات المؤرخ القديم بروكوب (Procope) الذي حكى معلومات عن عبادة الإنسان (Anthropolâtrie) عند البربر وتبجيلهم لكهنتهم الذين كانوا ينبئونهم بأمور الغيب ويستشفون لهم المستقبل، رغم شح المعارف بدين البربر قبل قدوم الديانة المحمدية⁽¹²⁷⁾. كل هذا يدفعنا إلى الاعتقاد أن عبادة الأولياء في المغرب هي أساسا ذات جذور وثنية.

يتضح أن مونتي لم يتعد عن أطروحة البقايا الوثنية رغم محاولته تحري الموضوعية بشكل أكبر من خلال اعتماده على التحريات الميدانية وبعض الوثائق من سير الأولياء خاصة في منطقة تلمسان بالجزائر وبشمال وغرب المغرب. لكن مع ذلك تبقى أهمية أبحاث إدوارد مونتي في كونها تناولت الظاهرة الدينية بشكل دقيق دون سواها من المواضيع، ويعود ذلك بالأساس إلى الخطة البحثية حول الإسلام التي حل من أجلها مونتي على المغرب.

كما أنه سعى إلى إبراز الخصوصية المغربية في عبادة الأولياء والزوايا كنمط من التدين الشعبي الذي سيطر خلال بداية القرن العشرين، فكان المغرب عنده بلد الأولياء بامتياز. يقول مونتي مستدلا بمثل معروف عن تعدد الأولياء بالمغرب: "[في المغرب] من لا شيخ له شيخه الشيطان"⁽¹²⁸⁾. كما لم يبعد مونتي كون عبادة الأولياء ترجع إلى أصول وثنية قبل إسلامية، مما يفسر اعتماده على رواد السوسيولوجيا الكولونيالية ممن سبقوه خاصة أوغست موليراس وكتابه "المغرب المجهول"، وإدموند دوتي ومؤلفه عن "الصلحاء".

(127)– Ibid., P 9.

(128)– Ibid., P21 .

2- الدين والتدين في الدراسات الأنجلوساكسونية بالمغرب

بعد استقلال المغرب مباشرة حظي الحقل الأنثروبولوجي والسوسيولوجي بانتعاش كبير. ساهم في ذلك تشجيع السلطات المغربية لمثل هذه الدراسات والأبحاث من خلال تسليم رخص البحث للمستكشفين الأجانب والباحثين. وقد كان لإقبال هؤلاء الباحثين الأنجلوساكسونيين تأثير كبير بالكم الكبير للدراسات الكولونيالية التي أنجزت بالمغرب مع مطلع القرن العشرين إلى فترة الاستقلال. وقد حاولت هذه الدراسات تجاوز النقص الذي عرفته الدراسات الكولونيالية، ولكن في قالب جديد اقتضى التجديد على المستوى المنهجي النظري بشكل كبير. لذلك تشكلت هذه الدراسات الأنثروبولوجية التي اتخذت المجتمع المغربي مجالا للدراسة عبر أربعة اتجاهات هي: الانقسامية، الدينامية، التأويلية، والاقتصاد السياسي. تناولت كلها بالدرس والتحليل مواضيع مختلفة كالزوايا والصلحاء، والحركة الوطنية، والدولة والأحزاب السياسية، والمخزن والقبائل المغربية، والحياة الدينية بالمجتمع المغربي من خلال الطقوس والممارسات المختلفة.

وما دام بحثنا يعالج التجربة الدينية بالمجتمع المغربي سنقتصر على رصد دراسات الاتجاه التأويلي وبالأخص أعمال كل من كليفورد غيرتز وديل إيكلمان الذين نرى أنها جسدا هذا الاتجاه بشكل واقعي وأكثر حيادية. وقبل ذلك نعرض لأهم الأنثروبولوجيين الأنجلوساكسون وهو إدوارد فسترمارك الذي يعتبر من الرواد الأوائل الذين جمعوا بين التنظير والبحث الميداني في دراسته للحياة الدينية بالمغرب في جمع قل نظيره، رغم كلاسيكية منطلقاته النظرية التي جمعت بين التطورية والانتشارية والوظيفية.

2-1- إدوارد فسترمارك: الإسلام المغربي والإرث الوثني

قدم إدوارد فسترمارك Edward Westermarck (1862-1939) إلى المغرب عام 1898 بمنحة من جامعة هلسنكي بغرض إجراء أبحاث حول الأشكال الثقافية المختلفة عن الثقافة الأوروبية، وذلك في إطار استكمال تأليف كتابه الكبير "أصل وتطور الأفكار الأخلاقية". فقد عرف عن هذا اهتمامه الشديد

بتفكيك البنى الأساسية للقيم والعادات والتقاليد الأولية للجنس البشري في مختلف الحضارات، وطلبك وفق منظور أنثروبولوجي صرف. وهكذا كان فسترمارك من أوائل الباحثين الذين سعوا إلى رسم معالم نظرة كونية جديدة تستمد أسسها من النزعة الوضعية و النظرية التطورية النفسية المستلهمة من تشارلز داروين، وهاربرت سبنسر وإدوارد تايلور.

وقد كتب "يوهاني إهانوس" المختص في علم النفس الثقافي بجامعة هلسنكي يقول: "إن من مبادئ فسترمارك النظرية أن دراسة تاريخ الحضارة الإنسانية يجب أن تتخذ المنهج ذاته الذي اتخذ تاريخ الطبيعة العضوية. وأن علم المجتمع مطالب أن يسير في مسار التاريخ الطبيعي الذي سارت عليه الحضارة الإنسانية، ويتشبث بالإنثوغرافيا والتفسير النفسي عند مقارنته للعادات والممارسات والاعتقادات" (129). لذلك نجد أن فسترمارك قد أثار في أغلب دراساته مشكلة المنهج الذي يمكن أن يختاره الأنثروبولوجي لدراسة الظواهر، هذا المنهج الذي لم يكن سوى المنهج المقارن الذي تبنته الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية منذ نصف قرن. و"لعل الدافع الأول الذي يكمن وراء اختيار المنهج المقارن في دراسة الحضارة الإنسانية عند فسترمارك هو تلك الملاحظة العينية المتمثلة في التشابهات المثيرة التي تميز منتجات الحضارة الإنسانية لدى مختلف الشعوب، سواء ما تعلق منها بالأدوات مثل الأسلحة وتقنيات الفنون، أو ما تعلق منها بالمؤسسات والأعراف والتقاليد والمعتقدات" (130).

كان الهدف الأول لفسترمارك حين قدم إلى المغرب هو جمع معطيات ميدانية عامة تفسر تصوره حول تطور التمثلات الأخلاقية، فلم يكن المغرب موضع اهتمام مباشر لديه، بقدر ما كان انشغال فسترمارك ينصب على دراسة التعبيرات التي تتخذها بعض الظواهر الكونية لدى المغاربة لا على المجتمع المغربي

(129)– Ihanus (Juhani), *The socio- psychological thinking of Westernmarck, in Westernmarck et la société Marocaine*, Coordonnateurs : R.Bourkia et M.Harras, Publications de la faculté des lettres et des sciences Humaines, Série Colloques et Séminaires N 27, P 32.

(130) – فزة، جمال: *المنهجية الأنثروبولوجية بين إدوارد فسترمارك وإفانس بريشارد*، منشورات دار الأمان، ط1، 2013، ص. 34.

ذاته. وهذه المقاربة الكونية هي ما حال دون أن يتمكن الباحث من بناء صورة كلية عن المجتمع المغربي⁽¹³¹⁾، غير أن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن ما قدمه هذا الأنثروبولوجي الفنلندي كان كثيفا وغنيا سواء على المستوى المعرفي أو على المستوى المنهجي، خصوصا رصده لتحويلات أنماط التدين والمعتقدات والطقوس الدينية المرتبطة بها في المجتمع المغربي مع مطلع القرن العشرين.

حاول فسترمارك تناول الظاهرة الدينية من منظور أنثروبولوجي، فأسفرت تحرياته الميدانية عن نتائج قيمة تهم أنماط الاعتقاد الديني بالمجتمع المغربي، ويمكن إجمالها في ثلاثة محاور أساسية⁽¹³²⁾:

❖ اختلاف "الدين الشعبي" للمغاربة عن "الدين الأورتودكسي" الفقهي.

❖ التداخل بين الديني والسحري داخل الطقوس الدينية للمغاربة.

❖ الحضور القوي للبقايا الوثنية داخل المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها.

يستهل فسترمارك أحد أهم مؤلفاته "الطقس والمعتقد في المغرب" بمقدمة تجسد المنهج المتبع في دراسة المعتقدات والممارسات الدينية، وتهدف الدراسة إلى تقديم بحث حول الدين والسحر لدى عامة سكان المغرب، دون أن يتطرق بالتحديد إلى المبادئ العامة للإسلام وشرائعه أو تلك المتعلقة بالمذهب المالكي الذي ينتسب إليه المغاربة، إلا في حالات نادرة جدا. ويصرح فسترمارك أنه لم يقتصر في هذا البحث على الحقائق الواقعية كما تظهر له مباشرة، بل حاول أن يكشف عن الأفكار المضمره وراء هذه الحقائق، وهو مقتنع تماما أن الروايات التي يتلقاها من مستجوبيه ما هي إلا تأويلات للطقس أو العادات التي انبثقت منها⁽¹³³⁾. ويضيف في المقدمة نفسها أن من واجب الباحث الإثنوغرافي ألا يقتصر على الملاحظة

(131) - نفسه ص. 28.

(132) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص. 18.

(133) - Westermarck (Edward), 2014, **Ritual and Belief in Morocco**, Tome 1, Rotledge, New – York, pp. 7-8.

والوصف، بل يتجاوز ذلك إلى أمور أخرى. وفي حال التباس معنى الطقس أو فقدانه فيجدر بالباحث توظيف ثقافته العامة حول تفكير الشعب المدروس وأحاسيس أفراده لإعادة تشييد المعنى وبناءه، مع الحرص على عدم خلط تأويله بالحقائق المستمدة من ميدان البحث⁽¹³⁴⁾. لم يكن فسترمارك باحثا عاديا، بل كان يقتفي أثر تدين المغاربة بشكل مثير حيث صرف نظره عن الثقافة الدينية الرسمية التي يتبناها الفقهاء خاصة في المدن، واهتم أساسا بتدين العوام من خلال الممارسات الشعائرية الشعبية التي شكلت بالنسبة إليه الواقع الحقيقي للتدين المغربي.

لكن مع ذلك يمكننا القول أن فسترمارك لم يختلف عن رواد السوسيولوجيا الكولونيالية في تناول التدين المغربي في بعده الطقوسي الغرائبي⁽¹³⁵⁾. وهكذا ركز الباحث على الممارسات السحرية، والاعتقاد في الجن والبركة والعين الشريرة وعبادة الأولياء باعتبارها تترجم الحياة الدينية الواقعية في مختلف مناطق المغرب خاصة بالبوادي. وقد اعتمد فسترمارك بشكل واضح على أعمال فرايزر وخاصة مؤلفه الكبير "الغصن الذهبي" لإبراز علاقة الديني بالسحري وما بينهما من مشترك، بحيث يرى فسترمارك أنهما متصلان مندجمان كلياً داخل الطقس التعبدية، في حين يستبعد فرايزر ذلك الاتصال المندمج. وعند المغاربة

(134) – Ibid., p 10.

(135) – في معرض مداخلته المعنونة بـ "صورة المغرب من خلال كتابات فسترمارك" خلال الندوة التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط تحت عنوان: "فسترمارك والمجتمع المغربي" يقول الباحث الفنلندي ميلاسيو طومو: لقد كان فسترمارك يشعر بالود اتجاه الأهلين... لقد كان ناقدا للطابع الوحشي للمناهج التي كان يستعملها الاستعمار [...] لقد كان فسترمارك يكن احتراما كبيرا للثقافة المغربية". ويظهر أن ميلاسيو كان حريصا على أن يلمع صورة مواطنه فسترمارك أمام السوسيولوجيين المغاربة في مقابل الصورة السلبية التي تكونت لديهم عن رواد السوسيولوجيا الكولونيالية. لكننا نرى حقيقة أن فسترمارك كان يوظف بعض التوصيفات والحكايات لم تصدر عن مخبره بقدر ما كانت انعكاسا لأفكاره الشخصية. خصوصا عندما يقول "نشك" .. إضافة إلى أن الباحث لم يكن يثق لغة مخبره بالقدر الكافي الذي يحتاجه باحث متمرس. راجع بهذا الصدد: - فزة، جمال: المنهجية الأنثروبولوجية بين إدوارد فسترمارك وإفانس بريشارد، م، م، ص. 27.

- Melasuo (Tumo), L'image du Maroc à travers les écrits d'Edward Westermarck, in Westermarck et la société Marocaine. Op. Cit, Pp 58-59.

يتجلى السحر في المعتقدات والطقوس والممارسات التعبدية المختلفة بحجم كبير⁽¹³⁶⁾.

كتب فسترمارك كتابه القيم "البقايا الوثنية في الحضارة المحمدية" وهو يصف تشيع المغاربة بالدين الشعبي، فانطلق الباحث من أطروحة تقليدية تشكل مركز أبحاثه، ويعتبر فيها أن المغاربة يمارسون طقوسا ومعتقدات إسلامية ظاهريا، لكنها ترجع في أصلها إلى مصدرين اثنين⁽¹³⁷⁾ :

❖ أولهما؛ يرى فيه أن الوثنية التي انتشرت في شبه الجزيرة العربية قبل مجيء الديانة المحمدية هي

مصدر هذه الممارسات السحرية الخارجة عن الإسلام الرسمي الذي يتبناه الفقهاء.

❖ ثانيهما؛ وجود معتقدات قديمة هي أنقاض لديانة بربرية قديمة مستمدة أساسا من العصر

اليوناني والروماني القديم.

هذه الممارسة في المعتقدات لدى المغاربة تكشف عند فسترمارك عن "تحول كبير في معتقدات البربر مع دخول العرب الذين أدخلوا الإسلام، ومعه عادات أخرى تعتبر محرمة من طرف هذا الدين، كعادة الحداد العنيف الذي يتضمن النذب والنواح وضرب الوجه، وهي عادة كانت سائدة عند القبائل العربية وبعض القبائل البربرية"⁽¹³⁸⁾. ومن هذا نفهم أن المغاربة تأثروا بهذه العادات والطباع واستدمجوها لتصبح طقوسا موروثة، ومعها بقايا أخرى أهم كالاعتقاد في الجن والعين الشريرة واللعنة والبركة ومهرجان عاشوراء ومهرجان "بوجلود" التي يفترض فسترمارك أن بعضها يحمل أصولا يهودية ومسيحية⁽¹³⁹⁾.

يبدأ فسترمارك في تحليل أصل هذه الممارسات حين يعتبر أن الاعتقاد في الجن كان منتشرا في شمال

(136)– Ibid., Pp 33– 34.

(137)– Westermarck (Edward), 1935, **les survivances païennes dans la civilisation mahométane**, Payot, Paris, Pp 8–9.

(138)– منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص. 20.

(139)– Westermarck (Edward), 1935, **les survivances païennes dans la civilisation mahométane**, Op.cit.,p.p. 20–21.

إفريقيا قبل دخول الإسلام واندماج هذا الاعتقاد مع الممارسات التعبدية فأصبح عادة، كظاهرة "عائشة قنديشة" التي يرجح أن أصولها توجد في الأسطورة الغربية، وأن هناك تشابها بينها وبين معابد "كاديشا Qadesa" التي تقام بها طقوس الكنعانيين، كما أن اسمها له علاقة بطقوس عشتار. وقد انتشرت هذه الطقوس خارج مجال الحضارة الكنعانية مع الفينيقيين في مستعمراتهم خاصة في قرطاج. وكان للقرطاجيين تواجد في المغرب مع حانون وسيلاكس. ليخلص فسترمارك في النهاية إلى أن "عائشة قنديشة" إلهة قديمة من آلهة الحب التي اندحرت وتحولت لدى العرب إلى جنية، وأن زوجها "حمو القيو" Hammu Qaiyu من المفترض أن يكون الإله "حمان" Haman لدى القرطاجيين⁽¹⁴⁰⁾. وقد وصف بول باسكون "عائشة قنديشة" بأنها واحدة من الجن الناذرين في المغرب، فهي عند بعض الناس شابة حامية تغوي عشاقها وتسحرهم ثم تلتهمهم بعد قتلهم، وعند آخرين، هي ساحرة شمطاء حسودة تتلذذ بالفصل بين الأزواج⁽¹⁴¹⁾. ومن جهة أخرى استبعد فسترمارك مقولة روبرتسن سميت التي ترجع الاعتقاد في الجن إلى بقايا طوطمية، وأقر بالمقابل بأن هذا الاعتقاد قديم وعام ينتمي إلى عالم الأسرار⁽¹⁴²⁾.

وبالعودة إلى مؤلفه "البقايا الوثنية في الحضارة المحمدية" يرى فسترمارك أن المغاربة اشتهروا بالاعتقاد في العين الشريرة، حيث العين تحمل الشر للمنظور إليه من خلال طاقة مؤذية فوق طبيعية، قد تسبب حادثة (دون إرادة صاحبها) يكون الشخص الناظر مطالبا بتعويض المتضررين. وقد ابتكر المغاربة عدة أساليب لرد العين الشريرة واتقاء شرها، كالرسم والنحت والطرز على السجاد... وقد ساد هذا الاعتقاد عند جميع الشعوب المحمدية المسلمة، حيث يقر الإسلام بدوره بأن العين حق. كما وجد عند قدماء البربر و في الحضارة الفينيقية والقرطاجية. وهو عام ومشارك بين جميع الحضارات والشعوب يصعب معها تحديد

(140)– Westermarck (Edward), 2014, **Ritual and Belief in Morocco**, Op.cit., P. 395.

(141)– باسكون، بول: الأساطير والمعتقدات بالمغرب، مجلة بيت الحكمة، العدد الثالث، السنة الأولى، 1986، ص. 88.

(142)– Westermarck (Edward), 1935, **les survivances païennes dans la civilisation mahométane**, Op.cit., P. 33.

أصله بشكل دقيق (143).

يرى فسترمارك أيضا أن من بين أهم المعتقدات لدى المغاربة اللعنة التي تصيب صاحبها بالضرر نتيجة مخالفة أمر ما. وهي تعبير عن متمنيات عدوانية ذات طابع شفوي مباشر. أخطرها لعنة الوالدين التي تحمل المكروه الأبدي للملعون ولا يرفعه سوى رضاها. وقد كرس هذا الاعتقاد سلطة الآباء على الأبناء عند أغلب الشعوب القديمة حتى الغربية منها (144).

عُرف المغرب ببلد الأولياء والصلحاء، واستمد هذا الوصف من عادات الأمازيغ في شمال إفريقيا قبل دخول الإسلام. فالأمازيغ حسب فسترمارك كانت لهم عادات وممارسات واعتقادات في العرافين والكهنة تحمل طابع الوثنية بامتياز. وقد اتسع هذا الاعتقاد في الأولياء رغم صرامة التوحيد الصارم الذي جاء به الإسلام. بل إن هذه العبادة تمت أسلمتها، كما رأينا مع السوسيولوجيين الكولونياليين، لدرجة أن صلاح الرسول انتقل إلى الأولياء من ذريته الشرفاء فأصبحوا يتمتعون بالبركة كقوة فاعلة. فالصلاح عند فسترمارك "اعتقاد قديم يقوم على الإحساس بما هو خارق، إلى جانب البركة التي يتوفر جميع الناس على قدر قليل منها، تصبح جديرة ومهمة حين تكبر ويزداد حجمها" (145).

أما حينها يصف فسترمارك الممارسات الدينية بالمغرب فهو يقر أن طقس عاشوراء هو في بعض مناطق المغرب حداد على مقتل الحسن والحسين أبناء علي، أو على موت الرسول، و رغم ارتباطهما بالتقويم الهجري الذي يصادف الثاني من محرم كشهر أول من العام الهجري، إلا أنها طقس خاص بشمال إفريقيا لا ينتمي إلى الإسلام ولا إلى الوثنية العربية. وحجته في ذلك أن طقس عاشوراء لم يعرف في الشرق العربي،

(143)– Ibid., Pp. 34 – 35.

(144)– Ibid., P. 36.

(145)– Ibid., Pp 120–121.

كما أنه يشبه إلى حد كبير طقس " منتصف الصيف " عند برابرة المغرب القدماء ⁽¹⁴⁶⁾. وقد وصف إدmond دوتي "مهرجان عاشوراء" بنفس التفصيل الذي أشار إليه فسترمارك رغم اختلافهما في أصله، حيث تقام فيه طقوس مائية ونارية، وهي ذات بعد وقائي تطهيري، ينقل البركة التي تدوم سنة كاملة.

أما مهرجان "بوجلود" الذي يقام مباشرة بعد عيد الأضحى فهو حسب فسترمارك طقس ظهر قبل الإسلام، ترجع أصوله إلى أعياد الزحل الرومانية الشهيرة Satunals تم إلحاقه بالأعياد المحمدية في "البلاد البربرية لشمال أفريقيا"، والعرب في المشرق لم يعرفوا هذا المهرجان ⁽¹⁴⁷⁾. ويصف فسترمارك طقوس "بوجلود" باعتبارها طريقة استهتارية احتفالية يتمرد من خلالها الناس ضد القداسة التي يفرضها عليهم العيد حتى يعودوا إلى مشاغل حياتهم العادية بدون خطر [...] وبما أن هذا الحفل في أصوله ما قبل إسلامي، فهو معارضة غير مباشرة للديانة المحمدية الجديدة ⁽¹⁴⁸⁾. وقد كان استنتاج فسترمارك هذا نتيجة أبحاث ميدانية استنفدت منه جهدا نقديا نفاذا لا يخلو من سخرية خصوصا حين يخوض في سرد تفاصيل مهرجان بوجلود. وقد أشار الأنثروبولوجي عبد الله حمودي إلى أن فسترمارك لا ينفي أن طقوس بوجلود يمكن أن تكون من مخلفات ممارسات سابقة على الإسلام. فهو في هذا على اتفاق مع دوتي ولاووست، ومثلها يتبنى بحزم نظرية المخلفات. ومع ذلك يعترض فسترمارك على فرضيات لاووست لافتقارها للأساس التاريخي الذي يقول بوجود طقس لموت- بعث الإله مصحوبا بجنسية جماعية عند قدماء الأمازيغ كما يحدث في طقوس بوجلود اليوم ⁽¹⁴⁹⁾.

ومع ذلك تبدو أطروحة فسترمارك أكثر ثباتا، حين يستبعد مجازفة، الإيديولوجيا القائلة بأساس

(146)- Ibid., Pp 182- 183.

(147)- منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص. 24.

(148)- Westermarck (Edward), 1935, *les survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Op.cit., Pp 196-197.

(149)- حمودي، عبد الله: الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمساخر في المغرب، م. م، ص. 44.

أمازيغي سابق على الإسلام وبق لم يتغير⁽¹⁵⁰⁾، فتأويل فسترمارك يربط أساسا بين العيد الإسلامي وطقوس المسخرة في مهرجان بوجلود.

وعلى الرغم من المجهودات الكبيرة التي بد لها فسترمارك في أبحاثه الميدانية بالمغرب، خاصة ما تعلق منها بالزواج والطقوس والمعتقدات الدينية، وكذا الزخم الهائل الذي جمعه من المعطيات الدقيقة التي استخلصها من مخبريه المغاربة، فقد وجهت له انتقادات لاذعة مست المذهب التطوري⁽¹⁵¹⁾ الذي يتبناه، لاسيما فرضية الاحتكاك الثقافي أو ما بات يعرف داخل التقليد التطوري بالنظرية الانتشارية. وقد قادت هذه الانتقادات فسترمارك إلى مراجعة كثير من أفكاره، ومنها فرضية المشاعة الجنسية البدائية وفكرة الانقراض أو البقايا الناجية⁽¹⁵²⁾.

وعلى الرغم من هذه الانتقادات التي وجهت إلى فسترمارك، فإنه يعد من أكبر وانجح الباحثين الميدانيين الذين عرفهم التاريخ الأنثروبولوجي. ويرجع التميز الميداني لفسترمارك إلى العوامل التالية⁽¹⁵³⁾ :

(150) - نفسه ص. 45.

(151) - كان هذا الانتقاد الحاد موجها من طرف بعض الأنثروبولوجيين البريطانيين والإثنولوجيين الفرنسيين إلى النظرية الانتشارية التي تفسر التشابهات بين الشعوب على مستوى الأعراف والمؤسسات بالجوء إلى فرضية الاحتكاك الثقافي. بل يرون أن هناك تمايزا في الحضارة الإنسانية بحيث أن لكل شعب سيورة ثقافية مستقلة عن الآخر. غير أن فسترمارك يواجه هذا الانتقاد مفسرا أن الأمر عندما يتعلق بالأعراف "يصعب أن نطمئن إلى هذا المعيار أو ذاك في الانتصار إلى الفرضية الانتشارية الخالصة والبسيطة. سوى إذا ثبت أن للشعوب المدروسة أصلا مشتركا أو كنا قادرين على أساس معطيات لسنية أو تاريخية أو جغرافية، على افتراض أن هذه الشعوب قد كانت في وقت ما على احتكاك فيما بينها. فبقدر ما تتشابه الشعوب والحضارات بقدر ما يزيد احتمال تناظر متجاءهم الثقافية الجديدة تماما كما هو حال الطبيعة؛ فمن بذور متشابهة تنمو نباتات متشابهة".

- انظر مؤلف فسترمارك حول تاريخ الزواج:

- Westermarck (Edward), 1934, **Histoire du mariage, la promiscuité primitive et la valeur de la virginité**, collection études de sociologie sexuelle, Traduit par Arnold Van Gennep, Paris, Pp 8-9.

- فرة، جمال: المنهجية الأنثروبولوجية بين إدوارد فسترمارك وإفانس برينشارد، م، ص. ص. 44-45.

(152) - فرة، جمال: المنهجية الأنثروبولوجية بين إدوارد فسترمارك وإفانس برينشارد، م، ص. ص. 40.

(153) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م، ص. ص. 26-27.

❖ تعلقه الشديد بواقعية الحياة الاجتماعية ووثائقيتها من خلال وصفه وتصنيفه الدقيقين لكل جوانب الحياة اليومية للمغاربة.

❖ التزامه الحياد العلمي التام في التعامل مع مبحوثيه، ودخوله في علاقات متوازنة ومتكافئة مع البعض منهم.

❖ معرفته الجيدة بلغات مبحوثيه، إذ تعلم لغة كل منطقة من مناطق المغرب التي كان يقيم بها.

❖ حذره الشديد في جمع المعطيات الميدانية، حيث كان يدقق في معلومات الأوروبيين الذي سبقوه إلى دراسة المجتمع المغربي، بل وفي معلومات المبحوثين.

يظهر أن فسترمارك تأثر كثيرا بالمنهج التاريخي من خلال تمسكه الشديد بفكرة التطور الخطي للحضارة الإنسانية والتي تسمح له بتكهن التاريخ البدائي للأمم المتحضرة انطلاقا من دراسته للشعوب نصف المتحضرة. و من جهة أخرى لا يرفض فسترمارك فرضية البقايا الوثنية نهائيا، كما سبقت الإشارة، لكنه يحيطها بشروط دقيقة. فقد تنبه إلى أن استعانت بهذه الفرضية ولجوؤه إليها قاده، في كثير من الأحيان إلى خلاصات متسرعة وسطحية، إضافة إلى بعض المعلومات الميدانية التي قدمها حول طقوس المغاربة وأعرافهم قد ضللت كثيرا من القراء نظرا لعدم استيفائها لشروط المقارنة⁽¹⁵⁴⁾. وهنا يمكن أن نلمس الاختلاف مع رواد السوسيولوجيا الكولونيالية الذين حافظوا على الصورة الوثنية للإسلام المغربي في ربطها بالتاريخ اليوناني والروماني القديمين.

أضف إلى هذا الانتقاد الأساس الذي واجه فسترمارك وهو الذي أشهرته المدرسة الدوركايمة في وجه الإثنوغرافيين التطوريين حين قاموا بفصل الظواهر الثقافية التي يدرسونها عن الكلية العضوية التي تنتمي إليها هذه الظواهر وتؤلفها. فحسب دوركايم ليست المعتقدات والأعراف ملكا للأفراد، بقدر ما هي ملك

(154) - فزة، جمال: المنهجية الأنثروبولوجية بين إدوارد فسترمارك وإفانس بريشارد، م، م، ص. ص. 49-53-54.

للجماعة التي تمارسها، وتعبر عن حياتها النفسية. لذلك على الباحث الذي يسعى إلى فهم هذه الأعراف والمعتقدات ألا يرجعها إلى سيكولوجية الأفراد، بل أن ينظر إليها في إطار السياق العام للبنية الثقافية والاجتماعية للجماعة. ورغم ما في هذا الموقف من صواب، فإن فسترمارك يرد عليه معتبرا السوسيولوجيا الفرنسية قاصرة حين تسمح لأصحابها بتوظيف مناهج تحول لهم مباشرة استخلاص نتائج عامة وكونية من دراسات جزئية. ويورد فسترمارك مثال دوركايم الذي سمح لنفسه بأن يعمم نتائج دراسته حول الممارسة الدينية للجماعة محلية لتشمل ممارسة الإنسان لنشاطه الديني على وجه العموم. فمنح لدراسته حول الطوطمية في أستراليا عنوانا عاما وشاملا. واعتبر هذه الطوطمية نظاما شاملا للأفكار الكبرى والممارسات الطقوسية الأساسية التي توجد في كل الديانات.

عموما، فقد برز فسترمارك كباحث أنثروبولوجي ومستشرق حاول التعامل بشكل مباشر مع الوقائع الميدانية وبحماس كبير مفعم بكثير من الحياد، بعيدا عن الأهداف الخفية للسياسة الاستعمارية في بداية القرن العشرين، والتي كانت توجه اهتمامات أغلب السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين الوظيفيين والبنويين، وخاصة الذين تأثروا بالمدرسة الجزائرية. الأمر الذي جعل أعماله تستثمر في دراسات سوسيولوجية لاحقة حول المعتقدات الدينية بالمغرب، رغم أنه لم يوضح أمورا مهمة حول اعتناق المغاربة لممارسات دينية قديمة وسبب استمراريتها. مما يدفعنا إلى الفهم أن فسترمارك "كان يفتقر إلى رؤية شمولية للدين كنسق متكامل من المعتقدات، كما كان يعوزه الإمام الشامل بالثقافة المغربية كمجموعة متداخلة من الرموز والدلالات"⁽¹⁵⁵⁾، فكان لا يضع الطقوس والتقاليد التي استطاع جمعها داخل سياقها الاجتماعي، أو يحاول تحليل السلوك، أو الربط بين عادات مختلفة.

(155) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص. 27.

ويذهب دايفيد مونتغمري هارت David Montgomery⁽¹⁵⁶⁾ (1927-2001) إلى مؤاخذه فسترمارك بالقول أن الإفادات الإثنوغرافية التي أعدها حول قبيلة بني ورياغر لا يقف فيها على أي دليل على أنها جمعت من البحث الميداني مباشرة، بل عن طريق استجواب المخبرين الريفيين الذين وفدوا على مدينة طنجة إما بحثا عن العمل أو خوفا من أن يقام عليهم الحد العرفي للثأر لاقترافهم إحدى الجرائم التي تستوجب الحدود. ويضيف دايفيد هارت أنه شبه متيقن بأن فسترمارك لم يسبق أن وطأت قدماء الريف، بل حتى الأطلس⁽¹⁵⁷⁾. وهذا ما سيدفعنا إلى القول أن ما قدمه فسترمارك يكاد لا يصف ظروف جمعه للمعطيات وقيامه بالأبحاث الميدانية، مما يجعلنا نطرح علامات استفهام كبرى حول موضوعية النتائج التي توصل إليها، ومصداقية إسهامها في إغناء البحث السوسيولوجي والأنثروبولوجي بشكل عام. كما يمكن أن نتساءل أيضا عن مدى مصداقية هذا النقد وموضوعيته العلمية بعيدا عن أي تحيز إيديولوجي.

2-2- كليفورد غيرتز مجددا للأنثروبولوجيا الدينية بالمغرب

يخطى كليفورد غيرتز Clifford Geertz (1926-2006) بمكانة مرموقة ضمن المتن الأنثروبولوجي

(156) - يعتبر مونتغمري من أبرز المؤرخين والأنثروبولوجيين الأمريكيين. اهتم كثيرا بالريف المغربي الذي استعمرته اسبانيا وكان ناقما عليها ومنحازا للريفيين. حط الرحال بطنجة بعد أن حصل على منحة دراسية من مؤسسة فورد للبحث فيما وراء البحار، فتعلم العربية والأمازيغية الرفية إلى جانب الإسبانية التي كان يتقنها. بعدها التحق بميدان العمل بالريف الأوسط وقضى هناك مدة طويلة. كانت المرحلة الأولى من بحثه الميداني في أوائل الخمسينات. أما المرحلة الثانية التي امتدت من أواخر الخمسينات إلى بداية الستينات، وكان مرفوقا بزوجه أورسولا كينغسبايل هارت. قام هارت ببحث أنثروبولوجي ضخيم يكاد يكون فريدا في العالم بأكمله في هذا الميدان. وقامت زوجته كذلك بتأليف كتاب عن الحياة اليومية للنساء الريفيات. أنظر المؤلفين بالعربية :

- هارت، دايفيد مونتغمري: **أيت ورياغر، قبيلة من الريف المغربي**، ترجمة محمد أونيا وآخرون، منشورات جمعية صوت الديمقراطيين المغاربة بهولندا، 2007.

- كينغسبايل هارت، أورسولا: **وراء باب الفناء، الحياة اليومية للنساء الريفيات**، ترجمة عبد الله الجرموني، منشورات تيفراز ن أريف، بمساهمة جمعية ملتقى المرأة بالريف، مطبعة النجاح الجديدة، 2010.

(157) - كمون، إدريس: **مفهوم البركة في الثقافة الشعبية المغربية عند إدوارد فسترمارك**، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28، السنة الثامنة، شتاء 2015، ص. 171.

المعاصر. فقد شكل لوحده مدرسة ألهمت مجموعة من الأنثروبولوجيين من بعده، بسبب إسهاماته الميدانية العميقة على مستوى النظرية والمنهج معا. وحسب الأنثروبولوجي أبو بكر أحمد باقادر فقد تميز غيرتز عن غيره بالوصف السميك للمشاهدات الميدانية وما يعرف بالتحليل الرمزي وتحليل المعنى للأنساق الثقافية. كما أن منهجه امتداد لمنهج ماكس فيبر بالأساس. وهو "منهج يتطلع إلى تعميق النظر في المشاهد الميدانية في محاولة لتفسيرها، والتعرف على كنهها وجوهرها العميق، بغرض الغوص عميقا في أغوار المجتمع المدروس⁽¹⁵⁸⁾".

وقد سعى هذا الباحث الأمريكي إلى نقد الأبحاث والدراسات التي أنجزت حول المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها بعد الحرب الكونية الثانية، لأنها لم تقدم نظريا أي جديد يذكر، بل حافظت فقط على المقاربات الموروثة عن الرواد كدوركايم وفيبر وفرويد ومالينوفسكي الذين اكتفوا بمجرد الوصل بين الطقوس الشعائرية وجملة الروابط الاجتماعية. وبالتالي جاء غيرتز ليحاول بعث روح جديدة في الدراسات الأنثروبولوجية للدين. فكان من المجددين الفعليين في الدرس الأنثروبولوجي تنظيراً وممارسة.

بدأ غيرتز بتحديد الدين باعتباره ظاهرة ثقافية ذات طبيعة عالمية، وكما أشرنا في المبحث الثاني، يعرف غيرتز الدين كـ "نسق من الرموز يعمل على إقامة خواطر وحوافز قوية شاملة ودائمة لدى الناس، عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود⁽¹⁵⁹⁾". ويظهر أن غيرتز طور منظوره للدين من خلال تركيزه على البعد الثقافي لبناء نموذج التحليلي معتمدا على أعمال أستاذه بجامعة هارفرد تالكوت بارسونز، إضافة إلى ماكس فيبر وآخرون.

(158) - غيرتز، كليفورد: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، مقدمة المترجم أبو بكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي، ط 1، بيروت، 1993، ص. 5.

(159) - غيرتز، كليفورد: تأويل الثقافات، م، م، ص. 227.

ورغم النقد الذي واجهه تعريف غيرتز للدين⁽¹⁶⁰⁾، إلا أنه جسد المرجعية الأساس للنظرية التأويلية التي حاول من خلالها غيرتز فهم طبيعة النظام الاجتماعي المغربي وضبط آليات تغييره انطلاقاً من تصورات الأفراد وتمثلاتهم الثقافية حول الوجود وحول علاقاتهم الاجتماعية. فركز على دراسة المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها لفهم هذا النظام الاجتماعي ككل. فدراسة الرموز حسب غيرتز تفترض بالأساس دراسة الأنساق الرمزية التي تحتاج بدورها إلى تفسير الكيفية التي تستعمل بها هذه الرموز من طرف الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم ضمن مجال حياتهم اليومية. وقد ألح غيرتز على أهمية دراسة الدين داخل سياق التغير الاجتماعي، بمعنى وضعه داخل سياقه التاريخي، بدل اختزاله إلى مجرد تأمل في البنية الاجتماعية. وتعتبر "الدعوة إلى ربط التاريخ بالأنثروبولوجيا في دراسة الدين، من أهم إسهامات غيرتز المنهجية" (161).

قام كليفورد غيرتز بالعديد من الدراسات الميدانية في أندونيسيا والمغرب الأقصى واطّلعاً ثقافات المجتمعات الإسلامية موضع استقصاء وتفكيك للتدليل على وجهة أطروحته التي ترمي إلى الاستدلال على قيمة الأنساق الدلالية للرموز والأفعال الدينية، خاصّة في توحيد الأفعال وضبط المشاعر والمواقف. وهكذا نشر عدة أعمال هامة عن أندونيسيا منها: "التجار الصغار والأمرء والدين في جزيرة جاوة"،

(160) - يرى طلال أسد، المتخصص في أنثروبولوجيا الدين والثقافة، أن تعريف غيرتز للدين، والذي يطمح إلى الكونية من خلال استناده إلى الأسس الثقافية العامة للنوع البشري، يشكل نقطة ضعف في الخطاب الغيرتزي. إذ أسقطه في خطاب المركزية الغربية بتعميمه تعريفاً مرتبطاً بخصوصية الثقافة الدينية الغربية الموغل في الثقافة المسيحية بلباسها الحديث. كما أنه تعريف اتخذ مقياساً لتحليل ديانات أخرى تخضع لعلاقات مختلفة بالمقدس والشفاعة والمجتمع المحلي. أنظر بهذا الخصوص:

- أسد، طلال: بنية الدين باعتباره صنفاً أنثروبولوجياً، ترجمة أبو بكر باقادر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 43-44، 2010، ص. 92 - 127.

- الشقيري، عبد المنعم، وآخرون: الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية، مؤلف جماعي من تنسيق محمد حبيدة، مقال: الأسس الثقافية للدين عند كليفورد غيرتز بين طلال أسد وماكس فيبر، أفريقيا الشرق، البيضاء، 2014، ص. 98-99.

(161) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص. 57.

و"الزراعة وتأثيرها على الحياة الاجتماعية الأندونيسية" وعن "الأنساب والبنية في جزيرة بالي" ... وعن المغرب نشر كتاب "المعنى والنظام في المغرب"، ومؤلف جماعي حول مدينة صفرو (1979) وفيه دراسة غيرتز حول "سوق صفرو" التي اعتبرت من كلاسيكيات البحث الأنثروبولوجي التي أجريت عن العالم العربي.

وفي مجال المقدس نشر أهم مؤلفاته عن الحياة الدينية عنوانه بـ "الإسلام ملاحظا" ⁽¹⁶²⁾، يشتمل هذا الكتاب على عدة مقالات، تعتبر خلاصة جهد من التأملات التي بدأها مبكراً بداية من بحثين أجراهما على التوالي في كل من أندونيسيا في الفترة الممتدة من 1957 إلى 1958، وفي المغرب في سنوات 1964 و 1966. ويعد هذا المؤلف أهم طروحات غيرتز، حيث حاول أن يبسط فيه نظرية شمولية عن العالم الإسلامي، في طرفيه أندونيسيا والمغرب. وتكمن فيه أهمية مشروع غيرتز من خلال تأثيره الصريح على الباحثين والدارسين لمجال الدين في الوطن العربي.

يصور غيرتز في وصف كثيف ومثير، في مؤلفه "الإسلام ملاحظا" تعاقب حكم الدولة المرابطة والموحدة والمرينية على بلاد المغرب. ومن منتصف القرن الحادي عشر إلى أواخر القرن الخامس عشر أصبح الإسلام هو الدين الرسمي للبلاد، وبذلك تشكل بناء مجتمع متحضر بقيادة الولي المقاتل المحارب الباني للمدن الكبرى. ويذكر غيرتز أن ملوك الدول المتعاقبة على المغرب كانوا مصلحين دينيين. بل إن القبائل المتحركة الجواله الجسورة والمتحدة شكلت مركز الثقل الثقافي في المغرب القديم، بدل المدن

(162) - صدر الكتاب في طبعته الأولى باللغة الإنجليزية عام 1968، وهو مواصلة لمشروع نموذج غيرتز التحليلي في دراسة الأشكال الدينية نشره عام 1966 في مقالته المعروفة "الدين كنسق ثقافي". وترجم (Islam Observed) إلى الفرنسية سنة 1991. وفي عام 1993 قام الأنثروبولوجي السعودي أبو بكر أحمد باقادر بترجمة المؤلف إلى العربية. ويعلق عليه في مقدمة ترجمته بالقول: "أرى أنه يشكل (كتاب غيرتز) في بعض أجزاءه صدمة عنيفة لنا فيما يتعلق بما يراه الآخرون منا. إضافة إلى أنه يقدم لنا فكرة هامة عن الطريقة التي يدرسونها من هم خارجنا" (ص 7). مما يبين الكثافة العلمية لمحتوى الكتاب وغناه المعرفي في مجال الأنثروبولوجيا سواء على المستوى المنهجي النظري أو الميداني العملي. ولقد حاولنا الاعتماد على الترجمة العربية لما لمسنه فيها من دقة وعمق، دون أن نغفل العودة إلى النسخة الإنجليزية الأصلية.

الكبرى، التي كان علمائها ذوي الأصول الأندلسية، يشغلون أنفسهم بأمور محلية ولم يقدموا الإسلام إلا بشكل ضعيف. وهكذا كان إسلام شمال إفريقيا ما يزال أساسا دين الأولياء والصالحين والتشدد الأخلاقي والقوى السحرية والتقوى العنيفة.

ويمضي غيرتز في مؤلفه ليقم غيرتز مقارنة بين الإسلام في أندونيسيا والإسلام في المغرب عبر القول أنهما قطران إسلاميان فقط لأن الغالبية العظمى في كليهما يدعون أنهم مسلمون. ففي كل من المجتمعين، وعلى الرغم من الفروق الجذرية في مسارهما التاريخي ونتائج تطورها الديني، نجد أن "عملية الأسلمة كانت بالنسبة لهما عملية من وجهين: من ناحية محاولة جادة لتهيئة نسق عالمي ومعياري نظريا غير قابل للتغير أساسا من الطقوس والمعتقدات لكي يكون منسقا لحقائق الإدراك الميتافيزيقي والأخلاقي والمحلي بل وحتى الفردي. ومن ناحية أخرى، يشمل صراعا للمحافظة على الهوية الإسلامية، في مواجهة هذه السيوالة الاستيعابية، ليست باعتبارها دينا بصورة عامة، وإنما باعتبارها التوجيهات والأوامر التي أوحى بها الله للبشر عن طريق نبوءة الرسول محمد" (163). وهنا يرى غيرتز أن التوتر بين هاتين الضرورتين السابقتين إلى جانب بروز إدراك الذات هو ما جعل الإسلام في كل من القطرين يمر بما يعرف اليوم بأزمة الشرعية. فقد أصبح التضارب بين ما يوصي به القرآن والسنة وما يفعله ويقول به من يسمون أنفسهم مسلمين أكثر فأكثر في حالة تصادم وتعارض. ويرجع غيرتز السبب في ذلك إلى التعددية في التجارب الشخصية وبريقها، والتي هي في الواقع واحدة من مظاهر الوعي الحديث الأساسية، جعلت "وظيفة الإسلام تتجلى (في واقع كل الأديان أيضا) في توصيل الإيمان إلى الناس وأن يحافظوا على ذلك الإيمان أمرا في غاية الصعوبة" (164). ورغم ذلك كله، يعترف غيرتز أن الإسلام المغربي، الذي تشكل عبر قرون، يشمل نوعا من النزوع نحو

(163) - غيرتز، كليفورد: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، م، ص ص. 23-24.

(164) - نفسه، ص. 24.

الكمالية الدينية والأخلاقية، ونوعاً من الإصرار على تأسيس عقيدة فقهية نقية ومتجانسة حاولت من خلالها السلفية القوية تكوين أورتدوكسية واحدة لكافة السكان قوبلت بنوع من المقاومة والمجابهة.

تشكلت الحركة الوطنية في نظر غيرتز وتقوت شوكتها مع صدور الظهير البربري الذي اعتبر أن البربر لم يكونوا مسلمين "حقيقة"، وأن الشريعة الإسلامية لم تتغلغل بصورة عميقة إلى المناطق النائية، كما حاول تقوية الفروق بين بلاد المخزن وبلاد السبية، مما أوجع الإحساس بفوران الشعور الديني وولد مقاومة شرسة ضد الاستعمار، فامتزج الديني بالسياسي.

وشكلت المؤسسة الملكية صمام أمان للوحدة الروحية للمغاربة، فكان السلطان محمد الخامس المرباط الأول للبلاد، والولي الأول، وهو قائد الجماعة الإسلامية وصاحب قدسية معترف بها بصورة مطلقة، لكن حاكميته لم تكن كذلك، فهو ملك في كل مكان، لكنه يحكم في أماكن فقط. ورغم ذلك فالمؤسسة الملكية المغربية هي مفتاح للنظام الديني بشكل فريد داخل العالم الإسلامي، حيث يصعب التفريق بين ما هو لله وما هو للقيصر حيث نجد أن الملكية المغربية مؤسسة فريدة متميزة⁽¹⁶⁵⁾.

يصف غيرتز التصوف الديني المغربي بشكل دقيق ويعتبره أسلوباً دينياً كلاسيكياً جسده من خلال مثال الولي الصالح سيدي الحسن اليوسي⁽¹⁶⁶⁾، الذي عاش أيام حكم المولى إسماعيل، أسطورة ذات دلالة ثقافية

(165) - نفسه، ص. 83-86.

(166) - يسرد غيرتز قصة العلامة الحسن اليوسي (الذي يوجد ضريحه بجماعة سيدي لحسن على بعد 20 كلم في اتجاه الشرق من مدينة صفرو) ويصفه كعالم ديني نصفه بربري ونصفه الآخر عربي، تحول إلى ولي عظيم في المغرب إبان القرن 17. ويقارن قصته بقصة الشخصية الأندونيسية "سونان كالجيكا" أهم الأولياء التسعة الذين أدخلوا الإسلام إلى جزيرة جاوة. والظاهر أن التعارض الذي أقامه غيرتز بين رمزية الولي اليوسي ورمزية السلطان المغربي ومن ثم بين الثقافة الأمازيغية والثقافة العربية، استقاه من كتابات دوتي وبيل وجاك بيرك، وبالتالي فإن مقولة غيرتز لا تعدو أن تكون سوى محاكاة متقنة للطرح الكولونيالي في صورة تجديدية. إضافة إلى الاعتماد على اليوسي في كتاب "الإسلام ملاحظاً" يتضمن مغالطات تاريخية وتوطيئات مجالية اعتمدت على الأسطورة عوض الرجوع إلى الوثيقة التاريخية، وبالأخص إلى شهادات اليوسي نفسه أو شهادات ورسائل السلطان المولى إسماعيل إلى اليوسي. أنظر بهذا الصدد:

شعبية عميقة. وبأسلوب سردي ملفت يسرد غيرتز قصة هذا الولي الرحالة مع السلطان ويفصل في مفهوم البركة الذي أصبح "عقيدة" دينية، وهي تعني تلك "القوة الروحية" التي تجعل المقدس يتجلى في العالم كهبة إلهية، إنها حسب غيرتز "نوع من قوة غير طبيعية أو نوع من الكهرباء الروحية" (167)، يختص بها أشخاص معينين ليسوا فقط من الأحياء بل وحتى من الأموات. والحصول على البركة يمكن أن يتم بالتجوال، حيث تتدخل أحداث غير اعتيادية، لتكون السبب في حصول البركة أو عن طريق الاتصال القرابي والانحدار النسبي من النبي، أو بكليهما كما يعتقد غيرتز. وهكذا سيطر الأولياء ببركاتهم على السلطة الدينية بالمغرب. وسرعان ما ستتغير الأمور مع تغير الملامح الاجتماعية للمجتمع المغربي حيث ستفتح الحركة السلفية ومظاهر العلمنة الحياة الدينية المغربية على فهم أكثر عقلانية للدين، فأصبح تأثير الدين على حياة الناس أقل تشددا وكثافة.

يخلص غيرتز، وهو ينهي بحثه بالمغرب نهاية الستينات، إلى أن الحياة الدينية بالمغرب "لن تعرف تغيرا كبيرا بسبب استمرار النظام السياسي الذي تكيف، بشكل منفرد عن البلدان الإسلامية الأخرى، مع التغيرات العنيفة ضد الاحتجاجات الدينية، وبالتالي يظهر نجاح سياسات الحكومات المغربية المتوالية في ضبط الحركات الإسلامية وحصر تأثيرها" (168). ومن جهة أخرى تقوت هيبة الدولة الدينية من خلال فرض الخصوصية المغربية وتشجيع أدوار المؤسسات التقليدية التي امتصت الحماس الديني للفاعلين الدينيين من مختلف الأطياف.

- العدناني، الجليلي: الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية، مقال: استعمالات السيرة عند رواد الأنثروبولوجيا التأويلية، م، م، ص. 136-137-138.

- غيرتز، كليفورد: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، م، م، الفصل الثاني المعنون بالأساليب الكلاسيكية، ص. 33-64.

(167) - غيرتز، كليفورد: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، ص. 50-51.

(168) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م، م، ص. 61.

إن القارئ لأعمال غيرتز لاشك وأن يلمس بشكل إيجابي فاضح إجرائية "الوصف المكثف" للفعل من خلال رصده لوجهة نظر الفاعلين الاجتماعيين، وصف دقيق وثاقب تداخلت فيه ذات الباحث مع مبحوثيه لرصد كثافة الواقع وابتكار أحداث تتحرك فيها الشخصيات معبرة عن عمق التجربة الإنسانية، وهنا "تبرز الأهمية الكبيرة التي أولاها غيرتز لدور الخيال عند الأنثروبولوجي، وللطبيعة الأدبية للكتابة الأنثروبولوجية"⁽¹⁶⁹⁾. كما يتميز النموذج التحليلي لدراسة الدين عند غيرتز بالتوسع، ليشمل مختلف الأشكال الثقافية داخل المجتمع المدروس، مما يفسح المجال أمام الباحث لكثير من التأويل وتفسير الرموز الدينية الممزوجة بمسحة ثقافية. ونضيف إلى هذا خاصية التعقيد والحساسية التي تطبع موضوع الدين وطابعه الانفلاتي⁽¹⁷⁰⁾، فهو نمط تفكير وسلوك متغير ومتحرك يمس كافة مجالات الحياة اليومية، فيؤثر فيها ويتأثر بها، وبالتالي يصعب حصره وتحديد.

إن أكبر ما يثير في كتابات غيرتز بشكل عام، وفي أبحاثه حول المعتقدات الدينية بشكل خاص، هو أسلوبه المتفرد في الكتابة والعرض والتصنيف، أسلوب أدبي غاية في التعقيد، مليء بالمجازات والتشبيهات، يؤدي إلى غموض في المعاني ويدفع منتقديه إلى نعت دراساته حول الدين بأنها "تعاني تفاوتاً بين التنظير والتطبيق"⁽¹⁷¹⁾.

ختاماً فإن غيرتز رغم ما واجهه من نقد، إلا أنه يبقى مدرسة أنثروبولوجية قائمة الذات، كانت نتاجاً لظروفها التاريخية ولمنهجيتها النظرية، حيث قربنا من حياوات الآخرين وما يفكرون به، وكيف يفكرون فيه، في وصف أخاذ قل نظيره، يجسد واقع الحياة الإنسانية بكل أبعادها الدينية والتاريخية والسياسية

(169) - عبد الأحد، السبتي: الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية، مقال: الوصف المكثف، م، ص. 95.

(170) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م، ص. 62.

(171) - منديب، عبد الغني: الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية، مقال: الأنثروبولوجيا التأويلية والإسلام بالمغرب مقارنة بين غيرتز وإيكلمان، م، ص. 125-126.

والاجتماعية والثقافية، وكيف تتداخل هذه الأبعاد وتنتج ببعضها البعض مؤثرة في تشكل مسيرة الإنسان وتاريخه.

2-3- ديل إيكلمان والإسلام المغربي بين التاريخي والأنثروبولوجي

انطلق ديل إيكلمان Dale F. Eickelman (... - 1942) الباحث الأنثروبولوجي الأمريكي، من الرغبة في إعادة الاعتبار للمعتقدات الشعبية وتحليل سياقها الاجتماعي في دراسته للدين بالمغرب. وهكذا شكلت أعماله إلى جانب أعمال كل من أستاذه كليفورد غيرتز وجاك بيرك نقطة تحول في مقاربة الإسلام المغربي من منظور معيش، ينطلق من التدين ملاحظا كما يمارسه الناس في حياتهم اليومية بدل الإغراق في الوصف انطلاقا من النصوص المكتوبة التي تعبر عن إيديولوجيات الحركات الإصلاحية المختلفة.

اختار إيكلمان الزاوية الشرقاوية بأبي الجعد موضوعا لبحثه الأكاديمي، بديلا عن كربلاء جنوب العراق، بعدما اطلع على مرجع بريطاني قديم تناول هذه الزاوية بإيجاز باعتبارها مركزا دينيا. كما أن اختياره المغرب موضوعا لبحثه الأنثروبولوجي بعد تخصصه الأكاديمي في الشرق الأوسط، ساهم فيه أستاذه غيرتز وعدد من طلبته الذين اختاروا المغرب. وكما سبقت الإشارة فإن استقرار المغرب الداخلي وتساؤل سلطات الدولة شكل مجالا خصبا للدراسات الأنجلوساكسونية، وهذا ما استعصى على إيكلمان القيام به في كل من العراق ومصر حين قصدتهما عام 1968.

سعت دراسة إيكلمان "الإسلام في المغرب"⁽¹⁷²⁾ إلى مقاربة الإسلام كما يتمثله الناس ويعيشه في المجتمع المغربي، وذلك من خلال جانبين مهمين داخل الحياة الدينية لهذا المجتمع، "أولهما يخص تقديم

(172) - صدر الكتاب في طبعته الإنجليزية عام 1976، وترجمه الأستاذ محمد أعفيف إلى العربية في جزأين: جزء أول نظري (1989)، يتعلق بأدوات ومنهجية البحث، ناقش فيه الكاتب الإشكالات والفرضيات المحددة لموضوع بحثه. و جزء ثان ميداني (1991) درس فيه إيكلمان

تحليل دقيق لطبيعة المفاهيم المكونة لنظرة المغاربة إلى الكون من جهة، وثانيهما محاولة تفكيك وإعادة تركيب المعتقدات الدينية التي تقبع خلف ما أسماه إيكلمان بإيديولوجية الزوايا والصلحاء بالمغرب⁽¹⁷³⁾.

يرى إيكلمان أن نظرة المغاربة إلى الكون أو بالأحرى مواقفهم الطبيعية تجاه الكون، تصاغ من عدد من المفاهيم الأساسية التي تحمل في طياتها دلالات منطقية يناسب بعضها البعض، هذه المفاهيم خمسة وهي: (1) "المكتوب"، أو "قدرة الله"، (2) "العقل"، (3) "الحشومية"، أو "التحشام"، (4) "الحق"، (5) "العار"⁽¹⁷⁴⁾. وقد حاول الباحث تقديم اختبار يلاءم وصفا لنظرة المغاربة إلى الكون لا من خلال اختبار كمي، كما يصرح بذلك في بحثه، بل من خلال اختبار يرصد مدى قدرة هذا الوصف على جعل سلوك الأفراد في المجتمع واضحا ومفهوما. ويعتبر إيكلمان هذه المفاهيم الخمسة ذات أهمية خاصة بالنسبة لإشكاليات الهوية الاجتماعية والمعتقدات الدينية التي تشكل المحاور الرئيسية لدراسته، مشيرا إلى أن هذه المفاهيم ليست متحجرة أو جامدة تدخل في علاقات ثابتة مع بعضها البعض، بل إنها مفاهيم يحافظ عليها في المجتمع مادامت تتحقق عن طريق الأفراد وتعمل على تفسير النشاط الاجتماعي تفسيراً دلالياً، وتجعل هذا النشاط منسجماً ومتجانساً. فالناس يسعون جاهدين لإدراك عالمهم الاجتماعي بصورة منسجمة. ويظهر أن تحليل إيكلمان لهذه المفاهيم المشكلة لنظرة المغاربة إلى الكون، تحليل يحمل معالم الحس الأكاديمي الرصين المرتبط بعمق الحياة الدينية للمغاربة، على الرغم من أن هذه المفاهيم قد يطرأ عليها اختلاف في المواقف بين فرد وآخر، أو بين منطقة وأخرى، بل وحتى تغيير أو تأويل يطرأ على مفهوم دون بقية المفاهيم. وهذا ما دفع إيكلمان إلى الاعتراف أن هذه المفاهيم قادرة، بمرونتها، على التكيف مع التحولات الكبرى المرتبطة التي عرفها الاقتصاد، والنفوذ السياسي بالمغرب، وعلى استيعاب تلك التحولات خلال

إيديولوجية الزوايا وعلاقتها بالحس الديني لدى المغاربة كحس مشترك. واختار "الزاوية الشرفاوية بأبي الجعد" مثالا. وفي هذا الجزء وضع الباحث نموذجه التحليلي في التاريخ الأنثروبولوجي، والذي فسره في الجزء النظري من الكتاب، موضع الاختبار والتطبيق.

(173) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص. 63.

(174) - إيكلمان، ديل: الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، الجزء الثاني، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، 1991، ص. 5-6.

السبعين سنة الأخيرة⁽¹⁷⁵⁾. وهذا ما يؤكد سبق الذي حازه إيكلمان في تناول جوانب كانت تطبع تجليات الحياة الدينية بالمجتمع المغربي.

حاول إيكلمان الفصل بين منظور الحس المشترك، كقاعدة تصاغ وتفسر من خلالها التجربة الاجتماعية للناس، وما يرتبط بهذا الحس من مفاهيم سابقة، وبين منظور الحس الديني النابع من المبادئ الدينية الإسلامية. غير أن هذين المنظورين (المشترك والديني) متداخلين ومرتبطين ببعضهما. وكما ورد عند غيرترز بخصوص هذا الشأن، فالرموز الدينية تشكل قاعدة انسجام بين أسلوب الحياة وميتافيزيقا خاصة (تكون في الغالب ضمنية)، وفي هذا الانسجام يعضد أحد العنصرين الآخر بما يستعيره منه من سلطة. مع أن جزء من المنظور الديني على الأقل يتعدى وقائع الحياة اليومية⁽¹⁷⁶⁾.

يقترح إيكلمان في أطروحته التركيز على الإيديولوجيات الدينية الضمنية المسكوت عنها، التي تظهر انسجاما أكبر مع منظور الحياة اليومية من تلك الإيديولوجيات الصريحة. ويرى أن إيديولوجية الزوايا والصلحاء هي أيديولوجية ضمنية أكثر مما هي صريحة. فأتباع وخدام هذه الزوايا لا يعبرون بكيفية واضحة ومنسقة عن الاعتقاد في الصلحاء والزوايا، ويعتبرون الروابط التي تجمعهم بهذه الزوايا، وما تدل عليه من انحياز سياسي أو اجتماعي، هو بالأساس جزء من عالمهم الخاص لا ضرورة لتفسيره أو تأويله. ويخلص إيكلمان أن الدلالات المحمولة في أقوال هؤلاء وطقوسهم، تدخل ضمن منطق اجتماعي معين، يظل غائبا أو مسكوتا عنه.

يعتبر مفهوم "البركة" حسب إيكلمان، أهم وسيلة تمكننا من معرفة الإيديولوجيا المتضمنة في معتقدات الزوايا. فالبركة شكل من أشكال السببية ووسيلة ملائمة تدعم نشاط الأفراد، وهي قوة خفية فاعلة يؤولها

(175) - إيكلمان، ديل: الإسلام في المغرب، م، م، ص، 7.

(176) - نفسه، ص 40.

الناس كنعمة إلهية، تفسر خوارق الأمور أو الدهاء السياسي عند بعض الأفراد. كما تستعمل أيضا لتفسير أسباب الرفاهية عند البعض أو توافر الخير العميم في منطقة ما أو حصول الاكتفاء المادي⁽¹⁷⁷⁾. وقد أشرنا سابقا إلى وسترمارك ووصفه للبركة، حيث لا يزال المفهوم حاضرا بقوة في البوادي المغربية، ويرتبط بأشياء وأمور متعددة ومختلفة، كبعض الأماكن والحيوانات والنباتات وأوقات معينة. والبركة حسب إيكلمان تشكل بالنسبة للمغاربة جزء لا يتجزأ من الحياة اليومية. إنها تجسيد للإرادة الإلهية وتبرير لوقوع أحداث أو عدم وقوع غيرها. "ويعتقد الخدام والأتباع في الزوايا، أن الأولياء والصلحاء أشخاص يتمتعون بقدرة منح البركة لمريديهم، ولهذا يمكن اعتبار البركة رمزا مجسدا لهيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي"⁽¹⁷⁸⁾.

يدفع هذا إيكلمان إلى أن يخلص أن جوهر معتقدات الزوايا والأولياء بسيط للغاية، فهو يقوم على أساس افتراض وجود علاقات بين البشر وقوى غيبية، تعمل بنفس الطريقة التي تعمل بها علاقات البشر فيما بينهم، إذ يرى أولئك الذين يؤمنون بالتعبد للأولياء أن العلاقات التي تربط البشر بالغيب تماثل في نمطها العلاقات الثنائية بين الأفراد التي يكون فيها البعض في مرتبة عليا والبعض في مرتبة دنيا، وهي العلاقات التي يعتقد أنها تحكم بنية التنظيم الاجتماعي في المغرب. ويكمن الفرق الجوهرى بين العلاقتين، في الاعتقاد بكون الغيب أكثر قوة وجبروتا من البشر، وأنه يصعب كثيرا التكهن بما يصدر عنه.

يرى إيكلمان أن الزوايا في المغرب عرفت تغيرات طرأت على أيديولوجيتها وعلى الدور الاجتماعي للصلحاء. فقد تأثرت معتقدات الزوايا بالواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي يعيشه الناس، كما أثرت في هذا الواقع من جهة أخرى. إضافة إلى أن أنساق هذه المعتقدات تشكلت داخل المجتمع، وارتبطت استمراريتها بضرورة اجتماعية خاصة. وقد أعطت هذه المعتقدات صيغة للإسلام كانت تشكل دلالة

(177) - نفسه، ص 46.

(178) - نفسه.

خاصة بالنسبة للقبائل وسكان المدن طيلة أربعة قرون، وما تزال هذه الصيغة حاضرة عند البعض إلى اليوم كأهم عنصر من واقع المجتمع المغربي. إضافة إلى أن إيديولوجية هذه الزوايا متحركة تستمد حيويتها من مرونتها وقدرتها على التكيف مع عدد من المواقف المختلفة والمتغيرة.

وقد عملت ظروف فرض الحماية في المغرب على التقليل من خصوصيات الصيرورة الاجتماعية التي حافظت على إيديولوجية الزوايا خلال الأربعة قرون السابقة، وظهرت بدائل أخرى من أنماط المعتقدات الإسلامية في المدن قبل البوادي، شكلها تيار الإصلاح الديني الموجود آنذاك بالشرق الاسلامي. إلا أن إيديولوجية الإصلاح هذه لم تعوض في جميع الحالات إيديولوجية الصلحاء والزوايا. والظاهر أن معتقدات الصلحاء والزوايا بقيت متجذرة في قاعدة كبيرة من سكان البوادي حتى بعد تضائل نفوذ الصلحاء والزوايا، إذ "ارتبط هؤلاء الأولياء في أذهان الناس بمواقف حياتية محسوسة لم يكن باستطاعة الاسلام الرسمي، بما يضم من مبادئ مساواتية، أن يساعدهم فيها. فمعتقدات الصلحاء والزوايا تتضمن تصورا للغيب يجعله حاضرا بكيفية مباشرة في المواقف الحياتية، ويزود حاملي هذه المعتقدات ضمينا بنوع من التحكم في المجهول" (179).

على الرغم من أن الوعي بمبادئ الإسلام الرسمي أصبح اليوم، حسب إيكلمان، أقوى بكثير مما كان عليه في الماضي، فإن الإسلام الذي يدعو إليه الإصلاحيون يعد أقل توافقا مع التنظيم الاجتماعي. ومما لاشك فيه أن تصور الصلحاء والزوايا لعلاقات الإنسان بالغيب على شكل هرمي تراتبي هو في طريق الانحطاط والزوال. فالمعتقدات الدينية في الاسلام، كما في الديانات العالمية الأخرى، ليست سوى استجابة للواقع الاجتماعي. عليها أن تواجه حلقات تاريخها، فتتوافق مع بعضها في التنظيم الاجتماعي و تخالفه في أخرى. ومع ذلك يخلص إيكلمان إلى أن الهوية الدينية للمغاربة استطاعت أن تحافظ على

(179) - نفسه، ص 144.

استمراريتها في غمرة المواقف المجتمعية المتغيرة.

وعموما، فإن ما قدمه ديل إيكلمان حول الاسلام المغربي يبقى في نظرنا ذا قيمة علمية عميقة، لما أبانه الباحث من دقة في فهم طبيعة الحياة الدينية بالمجتمع المغربي على نحو سليم، إذا ما قارناه باستنتاجات الدراسات الكولونيالية التي، رغم أهمية نتائجها الكمية، فإنها كانت متجاوزة معرفيا لأنها كانت تفتقر إلى أدوات التحليل اللازمة، كما كانت ترتبط في غالبيتها بالمشروع الاستعماري ذي الأهداف السياسية المحض.

ورغم اعتباره رمزا من رموز المدرسة التأويلية، إلى جانب كل من أستاذه كليفورد غيرتز، ولورنس روزن، وهيلدر غيرتز، وبول رابينو، فإن إيكلمان يرفض هذا الانتماء المزعوم، ويعتبر أن هذه المدرسة ليست في نظره سوى اتجاها عاما في التحليل ينهجه الباحثون فيتفقدون فيه حول قضايا معينة، كما يختلفون في أخرى. ويبدو أن لهذا الاتفاق حضور خاصة بين إيكلمان وأستاذه غيرتز سواء من ناحية الخطوات المنهجية المتبعة، أو من ناحية الاستنتاجات العامة التي توصلوا إليها حول الحياة الدينية بالمغرب. وتتجلى أبرز نقاط هذا الاتفاق بين الباحثين في خضوع المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها في المجتمع المغربي بشكل مستمر لإعادة الصياغة والتشكيل من أجل مسايرة التنظيم الاجتماعي والحس المشترك السائدين. إضافة إلى الأهمية الكبرى لدور السلطة المركزية في إعادة إنتاج الأفكار والتنظيمات الدينية وتوجيه الحماس الديني للمغاربة⁽¹⁸⁰⁾.

ولعل ما يميز إيكلمان عن غيره من الباحثين الأنثروبولوجيين، أسلوبه الواضح في الكتابة والتصنيف، فهو يحرص أشد الحرص على أن تكون التصنيفات والتقسيمات التي يقوم بها تسهل عملية التتبع والاستيعاب. على خلاف غيرتز، كما سبق ورأينا، حيث يغلب على كتاباته طابع التعقيد ويكتنف تصنيفاته

(180) - منديب، عبد الغني: الأنثروبولوجيا من النبوة إلى التأويلية، مقال: الأنثروبولوجيا التأويلية والإسلام بالمغرب مقارنة بين غيرتز وإيكلمان، م، م، ص. 125.

الغموض ويطغى عليه الأسلوب الأدبي الرصين.

3- الدين والتدين في الدراسات السوسيولوجية المغربية

ظهرت الدراسات التي تهتم بسوسيولوجيا التدين بالمغرب مع بداية عقد الستينات، لكن هذه الدراسات بقيت قليلة ونادرة على الأقل إذا ما قارناها بالدراسات الكولونيالية. والسبب في ذلك يرجع حسب تصورنا إلى كون الظاهرة الدينية بالمجتمع المغربي لم تكن مثيرة بالشكل الذي يغري الباحثين السوسيولوجيين المغاربة كما حصل مع الأجانب. أضف إلى هذا أن المدرسة السوسيولوجية المغربية كانت ماتزال في بداياتها الأولى، بل وحتى بعد عقد التسعينات بقيت أغلب الدراسات حول التدين المغربي حبيسة موضوع الشباب والقيم الدينية، أو موضوعات الزوايا وعبادة الأولياء والصلحاء وأمور السحر والخرافة والأسطورة، وهي مواضيع قديمة سبق وأن عالجتها السوسيولوجيا الكولونيالية.

وسنحاول في هذا المبحث أن نعرض، بتركيز شديد، لأهم الدراسات المغربية التي تناولت موضوع التدين بالمجتمع المغربي، لأن الغرض من هذه الدراسات ليس العرض بحد ذاته بقدر ما نسعى من خلاله إلى فهم الإشكاليات التي انطلقت منها هذه الدراسات، واستخلاص أبرز النتائج التي توصلت إليها لعلها تفيدنا في توجيه بحثنا، وتدلل أكثر فهمنا لموضوع التدين النسائي. وسنركز هنا على أهم الدراسات التي نراها تتقاطع مع موضوع بحثنا دون انتقاص شيء من الموضوعية في الدراسات التي لم نتوقف على ذكرها.

قام الباحث الفرنسي أندري آدم عام 1961 بإنجاز دراسة حول الشباب المسلم في المغرب⁽¹⁸¹⁾، همت هذه الدراسة 400 مستجوب من تلاميذ المرحلة الاعدادية والثانوية بالدار البيضاء وفاس، خلصت في النهاية إلى أن الشباب لم يعد يهتم بالممارسات الدينية في شكلها التقليدي، بل صار شبابا منفتحا على الحداثة

(181)– Adam (André), 1963, *Une enquête auprès de la jeunesse musulmane du Maroc*, Aix en Provence, (Publication des annales de la Faculté des lettres, Séries travaux et mémoire 28).

ومتأثرا بالعصرنة والتجديد.

وفي مرحلة التسعينات، وبالضبط في 1995 أنجز الباحثون السوسيولوجيون (رحمة بورقية، المختار الهراس، محمد العيادي وحسن رشيق) بحثا حول الشباب والقيم الدينية، حاولوا من خلاله الوصول إلى تمثلات الشباب الجامعي حول الدين، وأيضا الكشف عن المعتقدات والتصورات الذهنية لهؤلاء الشباب. شملت الدراسة 834 مستجوبا ومستجوبة من الطلبة، أجابوا عن أسئلة ارتبطت بمواضيع الصلاة والحجاب والعلاقات بين الجنسين والمشاركة السياسية للمرأة والتسامح الديني... ومن أهم نتائج هذا البحث هي أن غالبية الشباب يعرفون تدينا متدبدا يطبعه التناقض بين ما يتصورونه وبين ما يمارسونه في الحياة اليومية. كما أن الدراسة أكدت على أن التدين الغالب عند هؤلاء الشباب تأثر كثيرا بالخطاب الإيديولوجي المنغلق الذي غلب عليه نموذج تدين الحركات الاسلامية المغربية.

وارتباطا دوما بفئة الشباب حاول الباحث محمد اعبابو الكشف عن التحولات الثقافية التي عرفتھا الجالية العربية المسلمة المقيمة بفرنسا، حيث أنجز دراسته حول التنشئة الاجتماعية والتغير والهوية الاسلامية⁽¹⁸²⁾ قارب من خلالها الباحث فهم السلوك الديني للشباب في سياق التداخل بين الثقافة الأم للمهاجرين وثقافة بلاد المهجر وتأثير ذلك على درجة الاندماج. وقد خلص الباحث في النهاية إلى أن الشباب الذين يقيمون في فرنسا لمدة طويلة ويتقنون التواصل باللغة الفرنسية يعرفون اندماجا كبيرا، لكن في المقابل ينقص لديهم الوازع الديني المرتبط بالممارسات كأداء الصلوات مثلا. في المقابل يرتفع مستوى التدين والارتباط الهوياتي الإسلامي عند الشباب حديثي العهد بالهجرة. كما خلص البحث إلى وجود تأثير بارز مارسه الحركات الاسلامية على فئات الشباب المغاربة بفرنسا خاصة عن طريق اتحادات الطلاب والجمعيات المدنية التي احتضنت أبناء الفئات الاجتماعية المتوسطة والفقيرة.

(182)– Ababou (Mohamed), *Changement et Socialisation de L'identité Islamique*, 2001, Fès.

ولاشك أن ما قدمه الباحث السوسيولوجي محمد اعبابو شكل تراكما سوسيولوجيا مهما لكونه انفتح على فئة الشباب المهاجرين الذين صاروا يشكلون قوة فاعلة في مجتمع المهجر، كما أن نتائج هذه الدراسة قد تمكننا، بشكل علمي، من فهم التغيرات الحاصلة على التدين الاسلامي بأوروبا، وبالتالي إمكانية تفسير بروز بعض الظواهر الجديدة كإسلام السلفية الجهادية الذي ظهر اليوم وصار يجند العديد من الشباب المسلم بأوروبا ويدفعهم للانضمام إلى لحركات الجهادية كما حدث مع تنظيم القاعدة، وبعدها مع تنظيم الدولة الاسلامية في العراق والشام (داعش).

3-1- الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب

تشكل هذه الدراسة⁽¹⁸³⁾ السوسيولوجية عملا ميدانيا رصد التدين المغربي بالوسط القروي، وقد حاول من خلاله الباحث عبد الغني منديب الوقوف على أهم الدراسات الأجنبية التي درست التدين بالمغرب؛ خاصة السوسيولوجيا الكولونيالية، موجهها بعض الملاحظات النقدية لفكرة البقايا الوثنية في التدين الاسلامي المغربي والتي ركز عليها العديد من الباحثين الفرنسيين كما فصلناها في الفصل الأول من هذا البحث.

كما تكمن القيمة العلمية لهذه الدراسة في تركيز الباحث على الكشف عن الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية، مستغلا خطة منهجية تشكلت من الملاحظة والملاحظة بالمشاركة إلى جانب المقابلة المعمقة. وقد أجريت الدراسة ضمن مجال من خمسة دواوير تنتمي لخمس جماعات قروية من منطقة دكالة. ونحن إذ نقف مفصلين في بعض نتائج هذه الدراسة، إلا أننا نراها أقرب إلى موضوع بحثنا من حيث وقوفها على فهم التدين الذي يعيشه الناس بصورته العادية لا فصل فيه بين ما هو شعبي وما هو

(183)- دراسة ميدانية بعنوان "الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب" للباحث عبد الغني منديب وهي أطروحة دكتوراه نوقشت سنة 2001 بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط. نشرت عن افريقيا الشرق سنة 2006، وقد سبقت الإشارة إليها في المراجع.

وهكذا اعتمدت الدراسة في محاولة فهمها لخريطة التدين عند السكان القرويين على نمذجة تتكون من عناصر تشمل مكونات الحياة الدينية كما يعيشها القرويون ويتمثلونها .

أ- الممارسات الدينية اليومية: أهمها الصلاة وما يرتبط بها من أدعية كالبسملة والحمدلة والاستغفار. وقد خلصت الدراسة إلى ضعف ممارسة الصلاة خاصة عند النساء (حوالي 7٪) ⁽¹⁸⁴⁾، وهو ما يفسره الباحث بصرامة نظام النظافة والطهارة الذي تفرضه الشعيرة، وصعوبة حفظ السور القرآنية على أناس أميين لا يعرفون القراءة ولا الكتابة... غير أننا نرى أن هذه التفسيرات غير مقنعة أو هي محدودة، خصوصا حين نجد بحوثا أخرى أجريت في نفس الفترة تقريبا، بينما نتائجها بعيدة تماما عن نتائج هذه الدراسة، ونذكر هنا نتائج دراسة "الإسلام في الحياة اليومية" التي توصلت إلى أن نسبة القرويين الذين يصلون بانتظام بلغت 64,9٪ في المقابل نجد 18,1٪ لم يسبق لهم الصلاة .

ب- الممارسات أو الطقوس الموسمية: كعاشوراء والصوم وعيد المولد النبوي وعيد الفطر والحج وعيد الأضحى، وقد قدمها الباحث مرتبة متعاقبة على داخل مسار السنة كاشفا عن طبيعتها الدينية. وقد توصل الباحث إلى أن الاقبال على هذه الممارسات الدينية تتداخل فيه عدة عوامل نفسية واجتماعية ثقافية ترتبط أساسا بالأفراد وبمجتمع البحث.

ج- الممارسات الظرفية: حاول الباحث أن يجمعها في ثلاث طقوس وما يرتبط بها من ممارسات مترسخة لدى أغلب سكان المغرب وهي؛ زيارة الأضرحة والطقوس الجنائزية والختان وكلها ممارسات ظرفية عابرة ترتبط بظروف ومواقف محددة تستدعي اللجوء إليها، وهي حسب الباحث بمثابة ترياق ضد القلق والتوتر الذي يتتاب من يؤدونها. وكما أن درجة وطبيعة هذا القلق تختلف باختلاف هذه الممارسات، فإن الطمأنينة

(184) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، م. م، ص ص. 129-130.

المنشودة من ورائها تتفاوت حسب حالة ووضعية كل ممارس⁽¹⁸⁵⁾. ورغم ما نلمسه من بدع وتغير في هذه الممارسات إلا أنها لازالت مستمرة ومتجذرة تتوافق مع الحس المشترك وتنسجم مع التنظيم الاجتماعي السائدين لدى الناس، ويرى الباحث منديب أن هذه الأشكال الدينية تلقى مباركة ودعمًا من أجهزة الدولة الرسمية لضمان استمراريتها والمحافظة على إشعاعها.

3-2- الإسلام في الحياة اليومية: بحث في القيم والممارسات الدينية بالمغرب⁽¹⁸⁶⁾

ساهم في إنجاز هذا البحث، المفيد في مجال سوسيولوجيا الأديان، ثلاثة باحثين مغاربة عرفوا بتجارهم الطويلة في موضوع دراسة الشأن الديني. وقد أنجز البحث في الفترة ما بين خريف وشتاء 2006 مع عينة مكونة من 1156 مبحوثًا (ة) تمثل ساكنة موزعة على 16 جهة إدارية بالمغرب.

اعتمادًا على عناصر امبريقية، هدف البحث إلى الكشف عن إشكالية عامة تتعلق بالتحويلات التي تشهدها الممارسات الدينية بعيدًا عن أطروحات عودة الديني، و مؤكداً على الأشكال المتعددة لتجديد أو إعادة نشر هذا الديني ضمن سياقات مختلفة. لذلك حاولت هذه الدراسة أن تقترح قراءة الدين اليومي في المغرب انطلاقاً من مرجعية أطروحات "العلمنة".

تأسيساً على وقائع ومعطيات ميدانية حاول البحث الإجابة عن أسئلة الاستمارة (146 سؤالاً) المرتبطة بأربعة أبعاد للظاهرة الدينية وهي: الطقوس، المعتقدات، المعارف والتجربة الدينية، وهي نفس الأبعاد التي اعتمدناها في بحثنا على اعتبار أنها هي النمذجة التي اعتمدها كبار الدارسين لسوسيولوجيا الأديان

(185) - نفسه، ص 149.

(186) - El Ayadi, M., Rachik, H, Tozy, M, 2007, *L'islam au quotidien : Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Ed. Prologues, Casablanca.

اعتمدنا في هذا البحث على النسخة العربية للدراسة والتي ظهرت سنة 2013 ضمن سلسلة "الدين والمجتمع" التي يديرها محمد الصغير جنجار عن دار النشر ملتقى الطرق ومؤسسة فريدريش إيبيرت The Friedrich-Ebert-Stiftung وهي ترجمة تراها محكمة ومدققة.

وهي نفس النمذجة التي بلورها "غلوك" و"استارك" كأهم النمذجات الإجرائية التي تعطي قيمة أكثر علمية وموضوعية في دراسة الظاهرة الدينية. مع الإشارة إلى أن "غلوك" يضيف بعدا خامسا مختلفا وهو البعد المتعلق "بما يقوم به الناس والمواقف التي يتبنونها تبعا لمعتقداتهم ولممارساتهم وتجاربهم الدينية" (187). وقد جاءت الدراسة ضمن ثلاثة فصول كبرى:

أولها؛ الممارسات الطقوسية والمعتقدات الدينية: حيث خلصت من خلالها الدراسة إلى أن الممارسات الدينية الفردية هي التي تهيمن على واقع المتدينين، كما أن علاقة الأفراد بالدين تقوم خارج الوساطات المؤسساتية التقليدية، بل وأن هذه الممارسات تميل إلى أن تصبح مجهولة الهوية وفردية ومباشرة، خاصة في أوضاع الصلاة وزيارة الأضرحة والعلاقة بين الدين والسياسة.

كما سجل البحث أن التوافق يكون أقوى على مستوى المعتقدات الدينية أكثر منه على مستوى ممارسة الطقوس. كما لا تحتل المعرفة الدينية موقعا مركزيا في الحياة الدينية، بل هناك تفاوت بين ممارسة الشعائر والمعرفة الدينية، ويلاحظ غياب كبير للانخراط في الزوايا والجمعيات الدينية سواء على المستوى الإيديولوجي أو العملي (188).

ثانيها؛ الشباب والدين: أكدت الدراسة على أن الشباب المسلم المغربي اليوم أكثر ممارسة للشعائر الدينية من شباب الأمم. ويرجع الفضل في ذلك حسب البحث إلى التأثير الديني للأسرة المغربية، فقد أعلن 65% من المستجوبين أنهم تأثروا بالوسط العائلي خاصة الأب الذي يشكل عمود التنشئة الاجتماعية الدينية (189).

ومن جهة أخرى يرى أغلب المستجوبين أن الدين الإسلامي دين ممتاز صالح لكل زمان ومكان. فقد

(187) - العيادي، محمد وآخرون: الإسلام في الحياة اليومية، م م، ص. 44.

(188) - نفسه، ص ص. 107-108.

(189) - نفسه، ص. 192.

أجاب 66٪ من الأشخاص أن في الإسلام حلولاً لكافة المشاكل، في مقابل 5،8٪ يرون عكس ذلك. كما أن الشباب المغربي يمارس الشعائر الدينية مثل باقي الفئات العمرية المتقدمة في السن مما يؤكد عودة الديني في المجتمع المغربي. ومن جانب آخر يؤثر الإعلام الديني بشكل كبير على تدين الشباب حيث أن 68٪⁽¹⁹⁰⁾ منهم يتابعون القنوات الشرقية المتخصصة في الوعظ والإرشاد الديني باعتبارها مصدراً للمعلومة الدينية، على حساب القنوات الوطنية.

ثالثها؛ التدين بصيغة المؤنث: يعتبر هذا الفصل بحق أهم ما كتب عن تدين المرأة في السوسيولوجيا المغربية، خصوصاً حين ننظر إليه باعتباره تديناً يدخل ضمن النوع الاجتماعي، ويحاول فهم وتفسير علاقة المرأة بالتدين من خلال الممارسات والطقوس الدينية اليومية، بعيداً عن اعتباره وصفاً لما هو سحري يرتبط بعبادة الأضرحة والأولياء والشعوذة ومختلف العبادات اللاعقلانية التي غالباً ما ألصقت بالمرأة من باب قلة التزامها وضعف وازعها الديني.

وقد خلاص البحث في هذا الفصل إلى أن المرأة أكثر ممارسة للشعائر الدينية، فهي تؤدي صيام التطوع أكثر مما تؤدي صلاة النواقل، كما أن تدينها أكثر فردانية من مسيرة الجماعة؛ بحيث يقتصر في الغالب على البيت عوض المسجد. وسجل البحث أيضاً صعوبة في دخول النساء إلى الفضاء العمومي مما يلزمهن بالتركيز على التلفاز لتلقي المعرفة الدينية. والنساء تملن إلى الاختلاط أكثر من الرجال، كما اتضح من البحث أن النساء أقل تسامحاً من الرجال وأكثر عدداً في عدم قبول فكرة تغيير المسلم لدينه⁽¹⁹¹⁾.

عموماً نجد أن هذه الدراسة ذات قيمة علمية وموضوعية، وهي الأقرب إلى ما يطرحه بحثنا سواء من حيث اشكالياتها أو الخلاصات التي توصلت إليها، وأيضاً الدقة المنهجية والميدانية التي طبعتها، خصوصاً

(190) - نفسه، ص 193.

(191) - نفسه، ص ص 242-243.

ما تعلق منها بتدين المرأة لتقاطعه بشكل مباشر مع إشكالية بحثنا مما يدفعنا إلى التساؤل أكثر حول مدى توافق ما سنتوصل إليه في بحثنا مع نتائج وخلاصات هذه الدراسة.

3-3- بركة النساء: الدين بصيغة المؤنث⁽¹⁹²⁾

تعتبر هذه الدراسة للباحث رحال بوبريك بحثا في تجليات الدين، من خلال حضوره النسائي في تاريخ المجتمعات الإسلامية الشرقية والمغربية، وتحديدًا تدين النساء في بعده الصوفي والقداسي. وقد جاءت هذه الدراسة ردا على الحضور الصوفي النسائي الضعيف في الدراسات والكتابات العربية، بل وباهتا في أغلب الأحيان، إذ يجري إدراج تصوف النساء عرضا مع أسماء ذكورية لا أقل ولا أكثر، وتظل رابعة العدوية هي الوحيدة، التي يجري ذكرها مع صلحاء وأولياء مروا عبر التاريخ الإسلامي، رغم أن الذاكرة الشعبية خلدت أسماء لم يرد ذكرها في الكتابات المناقبية، وكان لها تأثير كبير في المجتمعات التي عاشت بها، بل إن النساء المتصوفات كان لهن حضور يضاهي حضور الأولياء أو المتصوفة من الرجال ممن عرفوا بالتقوى والورع.

ورغم كون منهجية هذه الدراسة نظرية محضة تفتقر إلى المعطيات الميدانية، إلا أنها قدمت تصورا جديدا للتدين النسائي في بعده الصوفي وهو ما يتقاطع مع جانب من بحثنا خصوصا مسألة المرأة والصلاح كجزء من أنماط التدين الشعبي الذي صار حاضرا في المجتمع المغربي عامة وفي مجال دراستنا بشفشاون خاصة. ولا شك أن هذه الدراسة أعادت الاعتبار للمرأة في الدراسات الاجتماعية حين أشارت إلى أن وضعية المرأة المهمشة في المجتمع، والإقصاء الذي تعرفه، لا يقتصر على الحقوق الاجتماعية والقانونية والاقتصادية والسياسية، بل يشمل أيضا ثقافتها، وحضورها التاريخي، ومساهماتها في الحقول الدينية والرمزية

(192) - دراسة للباحث الأنثروبولوجي رحال بوبريك ترصد بعض تجليات التدين الشعبي لدى النساء والذي يشكله التصوف، وقد اعتمدت الدراسة في مقاربتها على مراجعة النصوص المناقبية التراثية لرصد مختلف أوجه التصوف النسائي. جاءت هذه الدراسة بعد دراسة سابقة أنجزها الباحث حول "الولاية لدى الرجال"، صدرت سنة 1999.

والروحية. فالباحث يرى أن "التاريخ كتبه رجال لسرد أحداث الرجال بالدرجة الأولى، باعتبارهم فاعلين في واجهة الأحداث، عكس المرأة، التي توارى دورها عمدا في المصنفات التاريخية بمختلف مواضيعها"⁽¹⁹³⁾.

وتخلص الدراسة إلى أن المرأة عبر ممارساتها الدينية الصوفية، وتجربتها الروحية، انتزعت لنفسها مكانة في حقل كانت منذ البداية مقصية منه، وتعرضها فيه عوائق بيولوجية وثقافية (دم الحيض، الجسد مصدر الغواية والفتنة)، قيمة وأحكام سلبية سواء بررتها تفسيرات فقهية للنص الديني المرجعي (القرآن والحديث) أو أنتجها المجتمع وعكستها الثقافة الشعبية. لقد مكن التصوف المرأة من تجاوز مكانتها الموسومة بالسلبية، وساعدها في اقتحام العالم الرجالي، ورفع تحدي التقوى والورع⁽¹⁹⁴⁾.

لقد صار التصوف مجالا لنبوغ المرأة فلم يقنن ضوابطه ومراتب السمو في مقاماته بالانتهاء الجنسي، ولم تحدد ممارساته التعبدية والإيمانية شروطا تقصي جنس الأنثى، مثلما هو الحال في الدين الرسمي الذي أقصى المرأة من الوظائف الدينية، بما فيها الطقوسية، التي ظلت حكرا على الرجل كالإمامة وغيرها.

3-4- أطاريح جامعية حول التدين المغربي

إذا تأملنا الدراسات السوسيولوجية التي أنتجتها الجامعة المغربية في مجال سوسيولوجيا الأديان يظهر لنا ضعفها الكبير أو لِقَلْ شبه غياب لهذه الدراسات التي تتناول الظاهرة الدينية كواقعة اجتماعية تحاول تحليل وتفسير التدين كمعيش يومي يمارسه الفاعلون بشكل عفوي. في حين نجد حضورا قويا لمواضيع سوسيولوجية أخرى بعيدة عن التدين الذي هو موضوع بحثنا.

ففي مكتبة شعبة علم الاجتماع بكلية الآداب بظهر المهرّاز بفاس توجد (إلى حدود يوليو 2016) ثلاث أطاريح يمكن القول أنها تدخل ضمن مجال علم اجتماع الأديان. الأولى هي "الزوايا والمجتمع

(193) - بوبريك، رحال: بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، إفريقيا الشرق، البيضاء، 2010، ص. 9.

(194) - نفسه، ص. 205.

والسلطة بالمغرب: دراسة حول الزاوية الخمليشية بالريف الوسط" للباحث محمد ججاح نوقشت خلال الموسم 02/2001 وبعد ذلك صدرت في كتاب بعنوان "الزاوية بين القبيلة والدولة: في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف" وقد تناولت علاقة الدين بالسياسة من خلال الكشف عن سلطة الزوايا بالريف القبلي المغربي وعلاقتها بالدولة المركزية، وقد خلصت الدراسة إلى أن هذه العلاقة كانت في عمومها متأرجحة بين الصراع تارة والاستقرار تارة أخرى، تحكمها جدلية السيطرة بين السلطة المحلية والسلطة المركزية داخل المجتمع⁽¹⁹⁵⁾.

أما الأطروحة الثانية فهي للباحث نور الدين الزاهي وهي بعنوان "المقدس والمجتمع بالمغرب الحالي" نوقشت خلال الموسم الجامعي 05/2004 وأصدرت بعد ذلك في كتاب باسم "المقدس والمجتمع"⁽¹⁹⁶⁾. وباختصار شديد فهذا العمل يتعد قليلا عن رصد الدين كظاهرة ملتصقة بالناس في معيشتهم اليومي، بل يذهب إلى البحث في علاقة الديني بالسياسي خصوصا في وصفه للزاوية كمؤسسة دينية تسخر لخدمة أجندات الأحزاب السياسية أو الجماعات الإسلامية وكذا إمارة المؤمنين.

وبالنسبة للأطروحة الثالثة والتي نعتبرها الأقرب إلى موضوع بحثنا فهي للباحث ادريس الصنهاجي بعنوان: "التحولات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية، حالة مدينة وجدة" نوقشت في الموسم 15/2014، حاول من خلالها الباحث الإجابة عن اشكالية مركزية مفادها: كيف حصل التحول في الممارسات الدينية لساكنة مدينة وجدة وما خلفيات هذا التحول؟

وقد أجابت الأطروحة عن ذلك بخلاصة تعتبر أن ما تحدثه العوامل الاجتماعية والاقتصادية من تأثير على المعتقدات الدينية يبقى ضعيفا ولا يتحقق إلا ببطء شديد، وإن كانت بعض الممارسات الدينية تبرز

(195) - ججاح، محمد: الزاوية بين القبيلة والدولة: في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف، إفريقيا الشرق، البيضاء، 2015، ص. 361.

(196) - الزاهي، نور الدين: المقدس والمجتمع، إفريقيا الشرق، البيضاء، 2011.

قابليتها للتحول باستمرار. كما يرى الباحث أن انتشار مظاهر التدين وتحول الممارسة الدينية لساكنة وجدة ليس نتيجة للتحويلات الاجتماعية بل جاء نتيجة إحداث تغيير في تمثيلات وتصورات الناس الدينية. إضافة إلى أن المؤسسات الدينية بالمدينة تؤثر بشكل واضح في رسم معالم المعرفة الدينية لدى الناس باعتبارها معرفة مهيمنة، ويضيف أن الفاعلين الدينيين وخاصة جمعيات وجماعات الإسلام السياسي لهم تأثير كبير في تغيير تمثيلات الناس وتصوراتهم الدينية (197).

وفي شعبة علم الاجتماع بكلية الآداب بالرباط وقفنا على أطروحة الباحث رشيد الجرמוني التي اشتغلت على التدين لدى فئة الشباب، وقد نوقشت خلال الموسم 13/2012 تحت عنوان: "الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية: دراسة سوسيولوجية بعمالة سلا". وهي دراسة أكدت على ما ذهب إليه أصحاب "الإسلام في الحياة اليومية" وهو وجود توجه عام نحو تعزيز الهوية الدينية، إلى جانب حضور قوي لأهمية الدين في مخيال ووجدان الشباب. وفي علاقة مباشرة ببحثنا توصلت الدراسة إلى أن الدين يمتلك أهمية كبيرة عند كلا الجنسين حيث يصل إلى 81,1٪، لكن هناك تفوق نسائي على الذكور، إذا تصل النسبة إلى 84٪ تقريبا بينما تصل عند الذكور 78,1٪ فقط (198).

وهي نفس الملاحظة التي توصل إليها محمد الطوزي في تقرير بحث "الإسلام في الحياة اليومية"، بل إن هذا التدين المرتفع عند النساء يظهر حتى في العقائد الأخرى كالمسيحية حيث كشف المسح الأوروبي حول القيم عام 1990 أن النساء المسيحيات (البروتستانتات والكاثوليكيات) أكثر تدينا من الرجال. سجل البحث أيضا ضعف المعرفة الدينية عند الشباب نتيجة ضعف المؤسسات التقليدية والرسمية في

(197) - الصنهاجي، ادريس: التحولات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية، حالة مدينة وجدة، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الانسانية ظهر المهرار فاس، الموسم الجامعي 15/2014، ص ص. 410-412.

(198) - الجرמוني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية: دراسة سوسيولوجية بعمالة سلا، أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع، كلية الآداب الرباط، الموسم الجامعي 13/2012، ص. 247.

إنتاج وإعادة إنتاج المعرفة الدينية مما أدى إلى تشظي هذه المعرفة وتشتت الأطراف المتدخلة في بناء الحقل الديني. كما خلصت الدراسة إلى أن الحقل الديني بالمغرب تحكمه خارطة معقدة للفاعل الديني المدني غير الرسمي تتسم بضعف الثقة الناتجة عن تواضع وتقليدية آليات التأطير عند الجماعات الدينية.

4- خلاصات واستنتاجات:

نخلص في النهاية إلى أن هذا الفصل كان تمهيدا عاما وتعريفا ملما بموضوع بحثنا من حيث المنطلقات المنهجية التي اعتمدناها، ومن حيث تحديد إشكالية البحث وفرضياته والتقنيات الموظفة فيه، وكذا مجموع المعارف المرتبطة بمفاهيم البحث الأساسية في علاقتها ببعضها وبموضوع التدين الذي يعالجه البحث بالدرجة الأولى.

كما تناولنا أيضا بالدرس والتحليل أهم الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية التي عالجت موضوع الممارسات والمعتقدات المرتبطة بالدين والتدين لدى أفراد المجتمع المغربي⁽¹⁹⁹⁾. وقد قسمنا هذه الدراسات إلى نوعين: الأولى كولونيالية شكلتها الدراسات السوسيولوجية للمعتقدات الدينية للمغاربة، أنجزها باحثون سوسيولوجيون فرنسيون بالأساس قبيل وأثناء فترة الحماية الفرنسية على المغرب عام 1912. كان الغرض الأساسي منها التمكن من السيطرة على المجتمع المغربي من خلال فهم بنياته الاجتماعية والثقافية خدمة للسيطرة السياسية.

أما النوع الثاني فوسمناه بالدراسات الأنثروبولوجية الأنجلوساكسونية التي بدأناها مع إدوارد

(199) - نشير إلى أننا اقتصرنا على الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية التي تناولت المعتقدات والممارسات الدينية بالمجتمع المغربي التي نراها عميقة في استنتاجاتها وأدواتها المنهجية، من دون أن نتقص من القيمة العلمية لباقي الدراسات. وهنا لا يمكن أن ندعي، بكل حال من الأحوال، تمكنا من افتتاح واستنطاق كل الدراسات التي تناولناها بالنقد الكافي والدقيق، ولكننا قدمنا أهم النتائج والخلاصات التي توصل إليها روادها.

فسترمارك بداية القرن العشرين، ثم مع كليفورد غيرتز وديل إيكلمان مع منتصف الستينات. ولعل ما دفعنا إلى تصنيف فسترمارك ضمن الدراسات الأنجلوساكسونية هو روحه البحثية المحايدة التي حملتها أبحاثه ذات المسحة الأكاديمية الصرفة، وكذا منهجه الواضح والصريح في رصد المعتقدات والممارسات الدينية كما يعيشها المغاربة في حياتهم اليومية، وهو ما نراه أقرب إلى غيرتز وإيكلمان. إضافة إلى تقارب منطلقاتهم النظرية والمنهجية، ومسألة الكتابة باللغة الإنجليزية التي توحد بين هؤلاء في البحث، رغم تباعد فترات أبحاثهم.

وقد توصلنا مما سبق أن أغلب هذه الدراسات التي تناولت الإسلام المغربي لم تخرج عن المجال الطقوسي الذي ارتبط في عمقه بالزوايا والأولياء والصلحاء والأضرحة، ومعتقدات السحر والخرافة ذات الجذور الوثنية. دون أن نغفل ما حققته بعض الدراسات الأنجلوساكسونية خصوصاً ذات الاتجاه التأويلي، من تقدم في توظيف مرجعيات جديدة تلائم مقارنة المعتقدات والممارسات الدينية بالمجتمع المغربي إلى حد كبير، رغم بعض النقد الذي وجه إليها من قبل بعض الباحثين.

وعلى الرغم من تنوع هذه الدراسات والأبحاث التي ارتبطت بإشكاليات تقليدية كما وضعنا سلفاً، إلا أننا لم نلمس أية مقارنة لموضوع الدين تعالج التدين بصيغة المؤنث على وجه الخصوص، أو حتى دراسة مقارنة بين التدين عند الرجال والتدين عند النساء. مما يعطي لموضوعنا مسوغاً مقبولاً وجدة في تناول السوسيولوجي. ومع ذلك فهذا لا يعني عدم جدوى هذه الدراسات، بل إنها تشكل بالنسبة لنا منطلقاً مهماً لتأطير موضوع بحثنا وموضعه داخل مجال يتقارب مع إشكاليات سابقة نهل منها، وتقدم لنا تراكمات معرفية تغني اشتغالنا ضمن مجال سوسيولوجيا الدين. كما ستفتح لباحثين آخرين آفاقاً أوسع لمزيد من البحث والدراسة في مجال العلوم الاجتماعية.

أما الدراسات المغربية، ورغم الاختلاف الحاصل بينها سواء من حيث منطلقاتها منهجياتها و نتائجها والخلاصات التي توصلت إليها، فإنها ستشكل بالنسبة لنا تراكم معرفياً مهماً سيفتح لنا المجال أكثر للانفتاح على إشكاليات مفيدة تعالج قضايا الدين من زوايا سوسيولوجية عدة، وتفتح لنا الباب لمقارنة نتائج بحثنا بخلاصات علمية سابقة يمكن أن تشكل لعملا قيمة مضافة.

الفصل الثاني:

الحين موضوعا لعلم الاجتماع

كان الدين ولا يزال أهم المواضيع التي تناولها علم الاجتماع منذ نشأته إلى اليوم. وقد شكل مجالا محوريا في فكر مؤسسي هذا العلم، ورهانا كبيرا يقيمون عليه ما عرف بسوسيولوجيا الأديان.

وما دام الدين عنصرا ثقافيا أساسيا، فهو يمثل محورا مركزيا في حياة الناس، وله حضور قوي في معيشتهم اليومي وفي منظورهم للعالم. يتجلى هذا في المجتمعات التقليدية على وجه الخصوص. لذلك يرى بيير بورديو "أن سوسيولوجيا الثقافة هي سوسيولوجيا الدين في زماننا هذا"⁽¹⁾.

يختص علم الاجتماع بدراسة الواقعة الاجتماعية كما تحدث من قبل الفاعلين الاجتماعيين، ونقصد هنا الظاهرة الدينية كممارسة اجتماعية وليس كتصور أو تمثّل لدى الفاعلين. ومن جهة أخرى حاول كل من إميل دوركايم وماكس فيبر - كأهم علمين اشتغلا على الدين - خلق مساحة للمعتقد داخل السوسيولوجيا منذ نشأتها كعلم يتناول الظواهر الاجتماعية ويمارس عليها فعل النقد من أجل تفسير أسباب حدوثها بشكل أعمق من جهة، ومن أجل فهم تجليات هذا الحدوث من جهة أخرى.

وسنحاول في معرض هذا الفصل الثاني إبراز أهم الخصائص السوسيولوجية للظاهرة الدينية باعتبارها ظاهرة اجتماعية. مبرزين أهم المرجعيات المؤسسة لسوسيولوجيا الدين. فقد عملت دراسات علم اجتماع الدين منذ نشأتها في الغرب، على تحديد ميدان الدراسة وتعريفه، إلى جانب إبراز التأثير المتبادل بين الظاهرة الدينية ومختلف العوامل الاجتماعية والثقافية الأخرى. ومن جهة أخرى "سعت سوسيولوجيا الدين إلى البحث عن الوظائف والأدوار التي يلعبها حضور التدين داخل المجتمع، وفي الثقافة وتأثير ذلك في بناء شخصية الفرد وتكوينه"⁽²⁾.

(1) - Bourdieu (Pierre), 1984, **Questions de sociologie**, les éditions de Minuit, Paris, p 49.

(2) - إبراهيم علي، حيدر: " الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين"، الدين في المجتمع العربي، مؤلف جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 2000، ص 38.

المبحث الأول: الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية

ليس من السهل دراسة الدين، فهو موضوع مزعج لكل من المشرعين وعلماء الاجتماع على السواء لأنه مجال متشابك ومعقد يتطلب مجهودا جبارا في التحليل. ولأن الدين يخرق بصورة جذرية ذلك الفارق القاطع بين الثقافة والطبيعة، لذلك يتعامل عالم الاجتماع مع الدين باعتباره ظاهرة ثقافية، وهذا لا يتوافق ورأي معتنقي الأديان⁽³⁾. مما يضع الباحث السوسيولوجي أمام صعوبات وإكراهات تعترضه؛ بداية من تحديد تعريف دقيق لمفهوم الدين، مروراً ببناء الأطر المنهجية والنظرية وإيجاد أدوات بحثية ناجعة لدراسة الظاهرة الدينية.

وقد بدأ رواد علم اجتماع الدين خاصة في الغرب، أمثال دوركايم وفيبر، بناء الظاهرة الدينية بناءً سوسيولوجيا من خلال الخوض في تفاصيلها وممارسة النقد عليها عبر معرفة الاجتماعي بالاجتماعي، اعتماداً على وسائل تضمن علمية العمل السوسيولوجي. وذلك عكس ما كان سائداً بالمجتمعات العربية، التي يمكن القول، بقليل من الحذر، أن إنتاجها الاجتماعي حول الدين لازال حبيس الإيديولوجيا الضيقة؛ يوجهه صراع الإسلام الحركي ضد النزعة العلموية المستقوية بنظريات غربية مستوردة، حيث يتم التركيز أساساً على الدين بدل التدين. لهذه الأسباب مجتمعة بقي إنتاج علم الاجتماع العربي ضعيفاً. ولا شك في "أن المجتمع العربي أكثر حاجة إلى دراسة الدين من المجتمعات التي بُعِدَ فيها الدين كمؤسسة وتفكير واتجاه عن كثير من المجالات الحيوية والنظم الاجتماعية التي كان يؤثر فيها بطريقة ما أو بدرجة معينة"⁽⁴⁾.

وهكذا، يهدف بحثنا حول موضوع التدين النسائي إلى محاولة التخفيف من النقص الحاصل في الدراسات الاجتماعية حول الدين في العالم العربي. كما سنسعى إلى بناء استنتاجات تشكل جواباً لإشكالياتنا

(3) - سكوت، جون: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، مرجع مذكور، ص. 207.

(4) - إبراهيم علي، حيدر: "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين"، الدين في المجتمع العربي، م، م، ص 34.

المتعلقة بالتدين النسائي. وقبلها سنعمل بداية على إيجاد تعريف للظاهرة الدينية باعتبارها ظاهرة اجتماعية،
تم سنعرض لأهم المقاربات المرجعية المعاصرة التي تناولت الظاهرة الدينية ضمن علم اجتماع الأديان.

فما الظاهرة الدينية ؟ وما طبيعتها كظاهرة اجتماعية؟ وما أهم المقاربات التي حاولت فهم وتفسير الدين
باعتباره موضوعا سوسيولوجيا؟

1- طبيعة الظاهرة الدينية

1-1- في تعريف الظاهرة الدينية

تعتبر الظاهرة الدينية موضوعا مفضلا للتفكير السوسيولوجي منذ ظهوره إلى اليوم. حيث تنطلق
أغلب الدراسات في العلوم الاجتماعية من خطوة أساسية تفرضها الضرورة المنهجية، وهي تعريف
موضوع الدراسة. هذا التعريف الذي يشكل أهم المبادئ الأساسية الأولى في الممارسة الحرفية لعالم
الاجتماع (بتعبير بيير بورديو). "إنه المرحلة الأساسية لعملية البناء الذي يقوم بواسطتها عالم الاجتماع
بتخليص الحدث السوسيولوجي من التعريفات العفوية الذاتية والأفكار المسبقة الناتجة عن الوضع
المعيشي المباشر للناس"⁽⁵⁾.

وقد رأى دوركايم أن دراسة الظواهر الاجتماعية لا تتم إلا اعتمادا على قواعد أهمها: أنه يجب ملاحظة
الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء (comme des choses)، ويعضد هذه القاعدة بقاعدة أخرى متممة،
يرى فيها دوركايم أن عالم الاجتماع "يجب أن يتحرر بصفة مطردة من كل فكرة سابقة [...] كما يجب على
هذا العالم أن يراعي هذه القاعدة حين يروم تحديد موضوع بحثه. وأن يتحرر أيضا من تلك الآراء البديهية

(5) - شقرون، محمد: "الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة: شروط إمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات العربية"، الدين في المجتمع
العربي، م، م، ص. 133.

الكاذبة التي تسيطر على عقول العامة من الناس"⁽⁶⁾، على اعتبار أن الدين كسلوك وممارسات ومعتقدات مرتبطة بما هو عاطفي نفسي، يظهر بشكل مرئي، كما قد يتبدى من خلال وظائف الدين داخل المجتمع. يتطلب الأمر إذن من عالم الاجتماع التركيز على ما يعيشه الأفراد من خلال تماثلاتهم للمعتقدات وممارساتهم اليومية، وليس الحرص الدقيق في تعريف الدين من منظوره الأورتودكسي (الفقهي). ولا شك أن الباحث السوسيولوجي قادر على توظيف التقنيات والأدوات العلمية الناجعة لتفسير الظاهرة الدينية تفسيراً كمياً وكيفياً.

ومن زاوية أخرى فإن تناول الباحث السوسيولوجي لما يسميه المجتمع على أنه ديني "سيجعل البحث العلمي يفلت من النقاشات العقيمة خصوصاً الفلسفية اللاهوتية حول أصل الدين، ويكون في حمى منها ومن آثارها في تحديد الظاهرة الدينية [...] يعني هذا أن السوسيولوجيا لا تدرس الموضوعات في حد ذاتها، بل تدرسها كما تتجلى في الزمان والمكان؛ أي كسلوكات وممارسات وكتصورات عن هذه الممارسات"⁽⁷⁾.

من هنا فإن دراسة الظاهرة الدينية تتطلب تحديداً دقيقاً لمفهوم الدين، كما قدمنا في الفصل السابق، والذي يشترط في الدين وجود نظام من المعتقدات والممارسات ترتبط بما هو مقدس، ويلتزم بها الأفراد المتدينون داخل المجتمع. يدفعنا هذا إلى فهم أن الظاهرة الدينية تحيل على تمثل المؤمنين للمقدس من خلال ما يعتقدونه، ويتمثلونه، ويعبرون عنه بلغة الواقع المعيش ومفردات التجارب اليومية، ويشمل هذا كل التعبيرات المادية والرمزية معاً. فالصلاة والزكاة والصوم والحج ... هي فرائض دينية يؤديها المسلم

(6) - دوركايم، إميل: قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، بدون طبعة، ص ص. 97-98.

(7) - شقرون، محمد: "الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة: شروط إمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات العربية"، الدين في المجتمع العربي، م، م، ص 134.

المتدين إرضاء لله المعبود مقابل الجزاء؛ أي الجنة. وهو الخلاص الذي تعد به كل الأديان. دون أن ننسى أن ما يرتبط بهذه التعاليم من ممارسات يشكل مجموع الحياة اليومية التي تتصل بالمعتقدات عبر القيم والتمثلات والشعائر، وهو ما يتجسد في الأفعال والأقوال، وتهدف بالأساس إلى إقامة علاقات بين الناس والإله من جهة، وبين الناس أنفسهم والأماكن المقدسة من جهة أخرى.

نفهم مما سبق ضرورة أن ينصب البحث الاجتماعي عن الظاهرة الدينية على «تحليل ما يعتقده الناس أو الفاعلون الاجتماعيون (الذوات) وفهمه»⁽⁸⁾، أي أن يتعامل عالم الاجتماع في فهمه الاجتماعي للدين مع عقيدة وممارسات المتدين كمعطيات تحتاج إلى الشرح والتفسير وليس فقط إلى تناولها كتجربة معزولة.

وبمعنى آخر، على هذا الباحث السوسيولوجي "مواجهة إشكالية المتعالي بالدعوة إلى بحث الظاهرة ودراساتها اجتماعيا من خلال الأفراد المتدينين، وكيف يدرك ويمارس الفاعلون الاجتماعيون الدين، دون مساءلة حقيقة عقائدهم"⁽⁹⁾؛ أي كما يريد هذا الباحث أن يرى تدينهم. على هذا الأساس، فإن أول أهداف الباحث الذي ينشغل بدراسة الدين، أن يتعرف على الظاهرة الدينية كما هي، من أجل إدراك حقيقتها عن طريق وصفها وصفا دقيقا، وعزلها عن باقي الظواهر الثقافية الانسانية الأخرى المتعددة. دون أن ننسى ما قد يعترضنا نحن كباحثين من صعوبات وعراقيل، خصوصا وأن المعتقد الديني يحفل بالكثير من الممارسات والمعتقدات السحرية ويوظف العديد من الغيبيات والمجردات، بل قد يجعل الوعي الإيديولوجي للباحث يتدخل فتغيب الموضوعية بفعل الذاتية.

(8) - إبراهيم علي، حيدر: "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين"، الدين في المجتمع العربي، م، م، ص 45.

(9) - نفسه، ص 44.

1-2- الظاهرة الدينية واقعة اجتماعية

لم يهتم أحد من علماء الاجتماع بخواص الظاهرة الاجتماعية مثلما فعل دوركايم. ففي كتابه الشهير "قواعد المنهج في علم الاجتماع" حاول دوركايم إبراز الصفات النوعية للظواهر الاجتماعية. فهي توجد خارج شعور الأفراد، وهي تقهر الفرد على ضروب من التفكير والسلوك وحتى الشعور. وليس من المستطاع أن يغير الفرد طبيعتها حسب ما يرغب فيه. إن الظواهر الاجتماعية حسب دوركايم أشياء خارجية، ومستقلة عن الظواهر البيولوجية والظواهر النفسية. وهي تنشأ بسبب الأفعال وردود الأفعال التي تستخدم بين ضمائر الأفراد حين يوجدون في جماعة. نفهم من هذا أن المجتمع هو الذي يصنع الأفراد من خلال تشكيل وعيهم وبناء الشخصية الذاتية لكل واحد منهم بفعل الضمير الجمعي للجماعة الانتماء.

وإذا تأملنا الظاهرة الدينية نجدها تجسد في عناصرها خواص الظاهرة الاجتماعية، كما سبقت الإشارة إليها. وهي تجمع بين بعد النفسي متجسد في التصورات النفسية وتمثلات الأفراد للإيمان، وبين بعد اجتماعي تتفاعل فيه خبرات الأفراد الدينية داخل الجماعة.

وفي هذا الصدد يشير دوركايم إلى أن الحياة الاجتماعية هي التي تزود شعور الفرد بكل شيء؛ بمعنى أن الظاهرة الاجتماعية تحترق كل جزء من أجزاء المجتمع، لذلك فهي عامة. وهي عامة لأنها اجتماعية. وهذا ما يوضحه دوركايم حين يقول: "ليست الحياة الاجتماعية وليدة الحياة الفردية، بل الثانية هي، على العكس من ذلك، وليدة الأولى"⁽¹⁰⁾.

نستنتج من هذا أن أهم خاصية تتميز بها الظاهرة الاجتماعية هي كونها تجسد ضرباً من السلوك يعم المجتمع، وهذا السلوك يباشر قهراً خارجياً على الفاعلين الاجتماعيين، كما أن له وجوداً خاصاً ومستقلاً

(10) - دوركايم، إميل: قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، بدون طبعة، ص. 08.

عن الصور التي يتشكل بها في كل فرد على حدة. مما يدفعنا إلى القول أن الدين كنسق من العقائد والممارسات المرتبطة بالمقدس يتبدى في الواقع الاجتماعي كسلوكات فردية مستقلة. كما أن هذه العقائد والممارسات وما يحيط بها، وجدت تامة التكوين قبل وجود الفرد. فهي سابقة في وجودها، وتمارس نوعاً من القهر الاجتماعي على المتدينين. فالمؤمن موقن بأن المعتقدات الدينية وما يرتبط بها من طقوس وعبادات هي حقائق مطلقة وجب التسليم بها. وهي تشكل بالنسبة إليه إطاراً مرجعياً يبني في نطاقه معارفه عن العالم، ويعيش ضمنه تجربته الدينية الغيبية الماورائية .

من الواضح أن خاصية القهر تبرز بقوة في الظاهرة الدينية، ذلك أن العقاب يظهر كجزء لمن يتمرد على هذه القوة الملزمة للدين. وهكذا تعمل هذه القوة على إقصاء أية محاولة لرفض هذه التعاليم من قبل المتدين. وتشدد قوة القهر في الظاهرة الدينية أكثر حين ترتبط بقوة مستقلة فوق طبيعية/ متعالية ترتبط بها هو مقدس، وتتجاوز الإنساني والاجتماعي معا. ولا ننكر أن هذه النقطة بالأساس " تمثل مشكلة معقدة للبحث اجتماعياً في الظاهرة الدينية، علماً أن كثيراً من الدراسات الاجتماعية تنطلق من أن للخطاب الديني جانباً باطنياً أو داخلياً لا بد من تحليله وفهمه بأدوات علمية ووضعية"⁽¹¹⁾. هذا الجانب الباطني يحقق للمتدين الإحساس بمشاعر الحماسة في القلب خصوصاً حين يرتبط بالمبدأ الروحي الأعلى، ويجعل الفرد مستعداً للتضحية بمتغيرات الحياة من أجل هذا المبدأ. ومن جهة أخرى يقدم إدراكاً كلياً للعالم وتفسيراً للوجود المجرد إلى مفهومات تتمظهر في الواقع الاجتماعي وتعمل على صياغة حياة الناس وتوجيه تفكيرهم ورسم نظام قيمهم⁽¹²⁾. ولعل هذا يفسره ما نلاحظه من ضغط تمارسه العقيدة اجتماعياً على الأفراد للالتزام بها خشية التميز والتفرد والعزلة، أو خشية اتهام الفرد المتمرد بالزندقة. وتبقى هذه هي الآلية الإدماجية المؤسسية التي ترى الفرد مجرد عنصر منعزل من منظومة قواعدها ومعاييرها.

(11) - إبراهيم علي، حيدر: "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين"، الدين في المجتمع العربي، م، م، ص 43.

(12) - بلعقروز، عبد الرزاق: قوة القداسة: تصدع الدنيوية واستعادة الديني لدوره، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2014، ص 29.

لا غرو أن الدين كان ولا يزال أهم الأنساق الثقافية التي حاول الإنسان من خلالها فهم العالم، فالدين كظاهرة اجتماعية وجد حيثما وجد الإنسان. بل هناك من يرى أن "ثمة استحواداً للظاهرة الدينية على اهتمامات العالم"⁽¹³⁾، بحيث يظهر لنا بكثير من الوضوح ذلك التفاعل المتبادل بين الظاهرة الدينية والعوامل الاجتماعية والثقافية الأخرى. "فالمجتمع يتشكل ويتفكك بلا كلل وباستمرار عبر العديد من الأفعال المتبادلة بين الأفراد، بينما تتكون الظواهر الدينية وتتفكك عبر كل أنواع الخبرات والتجارب التي توجد بشكل أو بآخر ضمن شبكة العلاقات"⁽¹⁴⁾، لهذا فالدين هو الذي يوجه كل حياة الناس.

من هنا يمكننا فهم الاستنتاج الذي خلص إليه دوركايم في "الأشكال الأولية للحياة الدينية" في أن "الدين مسألة اجتماعية"⁽¹⁵⁾، فهو يكاد يلامس كل شيء يرتبط بحياة الناس الاجتماعية. فكل ما هو اجتماعي هو ديني بالدرجة الأولى. لذا فالدين ثابت من ثوابت كل مجتمع بعيداً عن التنوعات التي تميز كل مجتمع، وبالتالي لا يوجد هنالك مجتمع بلا دين، ولا مجتمع بلا معادل للدين⁽¹⁶⁾.

من جهة أخرى، يلاقي هذا الطرح الاجتماعي للدين اعتراضاً من قبل بعض علماء الاجتماع؛ فهم يرون أنه من الخطأ تصور الدين كظاهرة اجتماعية، وتعميم ذلك على كل الأديان. فإذا كان ذلك ممكناً في دراسة المعتقدات البدائية التي تشكل تعبيراً اجتماعياً ربما قد يكون غامضاً، فإن الأديان السماوية الكبرى هي من وحي الإله إلى رسله، وتناولها اجتماعياً يراه البعض مجازفة فكرية يشوبها القصور المعرفي. وهذا

(13) - قرم، جورج: المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، ترجمة أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، 2007، ص ص. 17-18.

(14) - هيرفيه ليجه، دانيال، و ويلام، جان بول: سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الملوحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 182.

(15) - Durkheim (Emile), 1912, *les formes élémentaires de la vie religieuse*, op.cit, p 52.

(16) - Baubérot (Jean), 1990, *Notes sur Durkheim et la laïcité*, Archives de sciences sociales des religions, N° 69, Pp 155- 156.

يظهر بشكل ملفت عند بعض علماء الاجتماع العرب حينما يخلطون الدين بالدين، أو ما هو فقهي بما هو اجتماعي. في حين يرى آخرون أن الأديان في مختلف أشكالها هي من صنع المجتمع⁽¹⁷⁾. ولا ننفي أن هذه التصورات ترتبط أساسا بما هو ثقافي/ إيديولوجي قد يدخل في إطار الدراسات اللاهوتية /الفقهية، في حين أن البحث الاجتماعي في الظاهرة الدينية يتطلب معالجة موحدة لكل الأديان. بما في ذلك الشروط الاجتماعية التي أنتجت هذا الدين أو ذاك، أو الوظائف المختلفة التي تؤديها المعتقدات الدينية.

وهكذا، فالسوسيولوجيا بأدواتها ومناهجها قادرة على تناول ومعالجة كل الموضوعات حتى ما تعلق منها بالمقدس والغيبى. وقد كان علم اجتماع الدين فرعاً مهماً من علم الاجتماع العام. وهذه الفكرة تم تبنيها من قبل المدرسة السوسيولوجية الفرنسية، خلال الربع الأول من القرن العشرين. وهو ما يعبر عنه مؤرّخ الأديان والمتخصص في الأنثروبولوجيا، الفرنسي ميشال مسلان بالقول بأن أسس أي دين تكمن أولاً في الحياة الجماعية. ومن جانبه أيضاً ربط علم الاجتماع الجدلي الوقائع الدينية بالبنى الاقتصادية والاجتماعية. فالظاهرة الدينية تتجلى بمثابة التجسد لواقع محدد⁽¹⁸⁾.

وكما لاحظنا سلفاً، يظهر أن السلوك البشري داخل المجتمع يتميز بخصائص تحدده كظاهرة اجتماعية، وما الدين إلا جزء من هذا السلوك. وبالتالي تغدو الظاهرة الدينية ظاهرة اجتماعية يعمل فيها الدين على تقديس نظام القيم والمعايير الخاصة بالمجتمع، ويضمن بذلك أهداف المجموعة، متجاوزاً رغبات الفرد الضيقة. وهنا تبرز الخاصية القهرية للظاهرة الاجتماعية.

ورغم كل هذا القهر "تتدخل المؤسسات الدينية بكل سلطتها لتستوعب كل أشكال التمرد والإغراق،

(17) - فكار، رشدي: علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا: معجم موسوعي عالمي، دار النشر العالمية، باريس، 1980، ط1، ج1، ص 217-218.

(18) - مسلان، ميشال: علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2009، ص 105.

وبالتالي فهي تساهم في ممارسة الرقابة الاجتماعية التي تعمل بجميع أشكالها وتظهراتها على توفير الانضباط والحد الأقصى من الامتثال" (19).

نخلص في النهاية إلى أن سوسيولوجيا الدين هي بمثابة دراسة للعلاقات التفاعلية بين الدين كتصور وتمثل وبين عمليات البناء الاجتماعي التي يمارس فيها هذا الدين. وتنطوي هذه السوسيولوجيا على التركيز على السلوك الديني في الحياة اليومية وفي محتواه الاجتماعي، وتعمل فيه على أن تتفهم بشكل أوسع الظواهر التي يطرحها الدين للدراسة والتحليل من مختلف الجوانب. وبهذا "تساهم سوسيولوجيا الدين في تطوير وتنمية فهم الإنسان لذاته، ولسلوكه، لفكره ومشاعره ولعلاقاته مع غيره من الناس كما تتجلى صورها في المجتمع" (20). وبذلك يصير تناول الإسلام كظاهرة دينية بوصفها واقعة اجتماعية عينية (لملموسة)، أو بتعبير مارسيل موس "واقعة اجتماعية كلية، أي لا يمكن تصورها إلا كجزء لا يتجزأ من كل متناسق، وقادرة على أن تثير بدورها، مؤثرات خاصة، فاعلة في مختلف مجالات الحياة" (21)، وهو ما سنتوقف عنده في محاولة منا لدراسة الدين كما يتجلى في الطقوس والممارسات لدى نساء شفشاون.

2- تجليات الظاهرة الدينية

2-1- التجربة الدينية أو الدين الفردي

التجربة الدينية أو الخبرة الدينية، أو بتعبير أدق الشعور الديني هو تلك اللحظة التي يجد فيها الإنسان المؤمن نفسه أمام الذات الإلهية أو أمام المقدس في رحلة بحثه عن الخلاص. أو بتعبير الفيلسوف الألماني

(19) - الهرماسي، عبد الباقي: "علم اجتماع الديني: المجال - المكاسب - التساؤلات"، الدين في المجتمع العربي، م، م، ص. 18.

(20) - الهواري، عبد المختار: "الأصول الاجتماعية التاريخية للظاهرة الدينية: نموذج المسيحية في أوروبا"، الدين في المجتمع العربي، م، م، ص. 76.

(21) - شلحت، يوسف: مدخل إلى علم اجتماع الإسلام: من الأرواحية إلى الشمولية، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، ط1، 2003، ص. 21.

فريدريك شلايرماخر⁽²²⁾ (1768-1834) "التجربة الدينية ليست تجربة عقلية أو معرفية، وإنما هي شعور أو ارتباط كلي بمصدر أو قوة مطلقة متميزة عن العالم. بمعنى أنها تصديق ذاتي وذات طبيعة حدسية لا تتوسطها المفاهيم والأفكار والاعتقادات، أو الممارسات. إنها تجربة شعورية لا يمكن وصفها"⁽²³⁾.

نستنتج من هذا التعريف أن التجربة الدينية هي خبرة شعورية تشكلها تركيبة المشاعر المتدفقة من الأعماق تعبر في مداها الأقصى، حسب رودولف أوتو⁽²⁴⁾ (1869-1937) عن "موقف ثابت للنفس، ويستمر كأنه اهتزاز واهتياج مثير [...] قد يظهر للعيان في شكل ثوران مفاجئ من أعماق النفس مع نوبات واضطرابات قد تتحول إلى نشوة"⁽²⁵⁾.

بمعنى آخر فإن الدين كتجربة هو ما يعتقده الفرد ويؤمن به؛ بحيث يرتبط هذا الاعتقاد أساساً بما هو غيبي، ويتشكل من خلال السلوكات والتجارب اليومية. فمن الطبيعي أن الإنسان المؤمن يوقن في قرارة نفسه وبمعزل عن تجارب الآخرين، بإيمان داخلي يمنحه القوة الداخلية ويعده بالخلاص. لذلك فالتجربة الدينية الفردية هي أساس الدين. "إنها إحساس أولاني متمكن من السيكلولوجية الإنسانية، بحيث يصير

(22)- فيلسوف وعالم لاهوت ألماني، يعتبر زعيم المسيحية الليبرالية حيث حاول التوفيق بين الانتقادات الموجهة إلى التنوير مع المسيحية البروتستانتية التقليدية. وهو الفيلسوف الممثل للروح الدينية في الفلسفة الألمانية. من مؤلفاته: خطب في الدين (1799)، مناجاة النفس (1800)، نقد الأخلاق السابقة (1803)، دروس في علم الجمال (1842).

(23)- بيترسن، ميشيل، وآخرون: التجربة الدينية، ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بغداد، العدد 47-48، 2011، ص ص 122-123.

(24)- فيلسوف ولاهوتي، ومقارن أديان ألماني. يعتبر أحد أكثر علماء الدين تأثيراً في أوائل القرن العشرين. تناول ظاهرة المقدس من زاوية فينومينولوجية، وانتهى إلى أن هذه الظاهرة هي التي تغطي في الأديان وتؤثر في عقول الناس وسلوكهم؛ فالدين عند أغلبية المؤمنين به عبارة عن خوف ورهبة وانبهار وعظمة. كما رأى أن الدين يحمل دائماً طابعاً مأساوياً يرافقه إحساس دائم لدى الإنسان المتدين بالنقص. واعتبر أن الجانب المفارق في فكرة الألوهية يمثل حاجزاً يحول دون اقتراب الإنسان من الله، لأنه يمثل "الآخر" بالنسبة إلى البشرية وتكتنفه الرهبة والعظمة.

أنظر هذا الصدد: - طرايشتي، جورج: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 3، بيروت، 2006، ص ص. 109-110

(25)- نفسه، ص 123.

المقدس ماثلاً في النفس تختبر حضوره بكليتها، وفي معزل عن أي موقف عقلائي نقدي" (26).

نفهم من ذلك أن هذا الإحساس هو واقعة نفسانية، يجد الفرد نفسه مسلوب الإرادة إزاءها فتراه مستسلماً لها، وهذا ما تعبر عنه الخاصية القهرية للظاهرة الدينية. إلا أن الفرد قد يدرك هذا القهر، كما قد لا يدركه بشكل مباشر. ومهما يكن فهو لا يقدر على توجيه هذا الإحساس أو التحكم فيه. تتسم التجربة الدينية إذن بطابع انفعالي غير عقلائي يعبر عنها بلغة الواقع المعيش وبمفردات التجارب اليومية. وبهذه الطريقة يتكون الوعي الديني الفردي لدى المتدين ويركب ليأخذ أشكالاً وألواناً. ولعل مصادر هذا الوعي متنوعة بتنوع امتداد الفرد في المجتمع، ومدى قوة هذا المجتمع وقدرته على التأثير والفعل. فالوعي الديني الفردي يجسد في النهاية مستوى من المستويات الإيديولوجية لجماعة الانتماء التي تؤثر على الإنسان بشكل ظاهر من خلال مختلف فواعل التنشئة الاجتماعية

وبذلك يتألف الوعي الديني عموماً من "وعي فردي يعبر عن إدراك الفرد للمعارف والقيم والأحكام الدينية، إدراك يتأثر بالظروف الاجتماعية لهذا الفرد أو ذاك، وتصور الفرد لوجوده وعلاقاته الحاضرة والمستقبلية" (27).

من الواضح إذن أن الخبرة الدينية الفردية ليست ظاهرة يمكن مراقبتها ووصفها من الخارج، وإنما هي أمر ذاتي يُختبر فردياً. وهذا ما يطرح أمام الباحث السوسيولوجي صعوبات عديدة تتعلق أساساً بمدى إمكانية قياس مقدار هذا التدين. ويرى الباحث السوري في الميثولوجيا وتاريخ الأديان، المفكر فراس السواح (...-1941) أن هذا الحس الديني يتعرض له الجميع، وإن بدرجات متفاوتة من الشدة

(26) - السواح، فراس: دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط4، 2002، ص 31.

(27) - عبد المعطي، عبد الباسط: "الوعي الديني والحياة اليومية: دراسة ميدانية على عينة من شرائح طبقية في قرى مصرية"، الدين في المجتمع العربي، م، م، ص 365.

والوضوح، وأيضاً بدرجات متفاوتة من القبول والاعتراف. وإذا ما حاول الفرد عقلنة هذه الخبرة الدينية فإنه يجد نفسه ضحية داخل السياق الطقوسي للجماعة، حيث تذوب الخبرات الفردية في خبرة واحدة مشتركة هي الدين الجمعي⁽²⁸⁾. وهذا بالطبع ما يركي الطرح الذي ذهبنا إليه سابقاً في كون الظاهرة الدينية هي بالأساس واقعة اجتماعية.

وفي حال مقاومة الفرد وتمرده، بالبقاء ضمن مجال التجربة الفردية المباشرة، دون الدخول في التجربة الجمعية عبر طقوس ومعتقدات الجماعة، فإنه يصبح متصوفاً تبلغ عنده الخبرة الدينية درجة عالية من الشدة. قد تصل مستوى الوحي كأقصى حالات المواجهة بين الفرد المنعزل عن الجماعة والمقدس الكلي. يظهر هذا في حالات عدة في إسلام الأولياء والصلحاء الذين يرثون الولاية عن النبي، نتيجة الإفراط في الاعتكاف وحياة الزهد. وكثير من هذه الحالات نجدها في الزوايا والأضرحة أو بالمساجد، خصوصاً في أوقات محددة كالاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان.

ويرى الباحث الفلسطيني عزمي بشارة (...-1956) أن التجربة الدينية؛ أي تجربة المقدس، سواء أكانت انفعالية أم تأملية، مسحورة أم راهبة، تبقى تجربة تقع في وعي الإنسان في تقاطع العقل والحس، مما يفيد أن التجربة الدينية بهذا المعنى هي في بعدها الفردي، تجربة عاطفية وجدانية مكونة للإنسان⁽²⁹⁾. ولعل أساس الانفعال بالمقدس، حسب بشارة، هو الملكة نفسها التي تجعل الإنسان ينفع بالجمال أو بالسامي والأخلاق النبيلة. وبالتالي لا تشكل تجربة المقدس خصوصية هذه التجارب معاً. إن هذا الشعور بالمقدس إذن، هو ملكة روحية، أي أنه سمة من سمات الوعي البشري. وهو مكون رئيسي من مكونات الدين الإنساني، لكنه ليس الدين، لأن هذا الأخير لا يختزل في تجربة الانفعال بالمقدس؛ بل إن الدين ظاهرة

(28) - السواح، فراس: دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، م، م، ص 32.

(29) - بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، م، م، ص 19.

جماعية واجتماعية أشمل وأعم وليس ملكة روحية في الإنسان كفرد⁽³⁰⁾.

يمكن أن نستنتج مما سبق أن "التجربة الدينية تختلف عن باقي التجارب الشعورية الأخرى"⁽³¹⁾. فالدين يضيف إلى تجربة المقدس البعد الإيماني والبعد المؤسسي التنظيمي. ذلك أن البعد الإيماني الغيبي هو الذي يميز المقدس الديني من ناحيته الذاتية الإنسانية. "والإيمان الديني هو إيمان بمعتقدات تترتب عليها سلوكيات وممارسات"⁽³²⁾. لذلك فالفرد المتدين المؤمن تلزمه طاعة يمتزج فيها إيمانه الداخلي بتجربة المقدس لتتكون لديه تلك العاطفة الدينية، التي تتحول إلى دين يمارسه بمجرد الانفعال بتلك التجربة. فنحن نميز بين طقوس وشعائر تمارس شكليا في نوع من العرف المتعارف عليه اجتماعيا، وطقوس أخرى تمارس كأشكال تقمع الوعي وتخضعه لرهبة المقدس الكامن في الخشوع الجماعي، دينيا أكان موضوع هذه الطقوس أم دنيويا.

إن هذا الحس الديني الذي يبينه الفرد شعوريا يتطور في الدين، ويشكل فيما بعد جوهر النسيج الطقوسي الذي يقوم على تقديس الشعائر والواجبات والفروض بشكل منظم، ينجزها المتدين المؤمن في الصلوات الموقوتة والصيام والحج... وأيضا في باقي السلوكات التي تحمل طابع الإيمان؛ حيث يحافظ الطقوس الديني على هبة المقدس، ويضمن استمراريته مؤديا دور المهدئ النفسي الروحي، ويجول الشعور والإيمان

(30) - نفسه، ص 20.

(31) - نشير هنا، بكثير من الحذر، إلى ضرورة الفصل بين اعتبار الدين تجربة تقوم على سمات في الشخصية الإنسانية، أي أن الدين ملكة فطرية، وبين اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية. وهذا هو النقاش الدائر بين علم الاجتماع وعلم النفس، والذي حسم فيه دوركايم بالقول أن الدين ليس هو الشعور بالمقدس، بل إن الدين ظاهرة اجتماعية تتألف من معتقدات متوارثة ومرجعيات ملزمة هي في كليتها اجتماعية. وكما أشرنا سلفا فحتى لو حاول الفرد تجاوز ما هو اجتماعي في الدين، فستبقى عبارة عن حالات معزولة قياسا على الاجتماعي العام. أنظر تفصيل دوركايم للظاهرة الدينية في مقالته المهمة:

- Durkheim (Emile), **De la définition des phénomènes religieux** , in Année sociologique, vol.II, 1897-1898, pp. 1 à 28.

(32) - بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، م، م، ص 21.

الفردى إلى مؤسسة أو جماعة انتماء.

وهكذا، تكمن قوة التجربة الدينية فى القدرة على مواجهة الواقع، وتتحدد دلالة الواقع وقيمتة بالنسبة إلى الفرد انطلاقاً من الأثر العملى، فالتجربة الدينية تساعد الفرد المتدين على تقبل الواقع الذى يعيش داخله، بجعله أكثر تفاؤلاً وتوافقاً مع الحياة.

من هذا المنطلق، يتضح أن التجربة الدينية ترتبط بشيء حى وواقعى مادام الانسان بحاجة لواقع عملى يستجيب لرغباته وميولاته، ويتلاءم مع حياته النفسية. لكن ورغم ذلك كله، لا يسعنا إلا أن نعرف أنه من الصعب أن نفهم كيف تتولد لدى الانسان هذه الاعتقادات الدينية ما دامت التجربة الدينية غير قابلة للوصف والادراك، وهذه من أكبر الصعوبات التى تواجه الباحثين فى مجال الدين والمقدس عموماً.

2-2- الدين الجمعى

يعتبر الدين من أقوى الروابط التى توحد الجماعة، وتعم كيانها، وتقوى تماسك العلاقات بين عناصر أفرادها. لذلك فالدين وسيلة لتحقيق الانسجام داخل ثنايا الجماعة عندما يعمل على نقل خبرات بعضهم البعض، فى محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن تجارب الأشخاص المتدينين المنعزلين فى تجربة جماعة عامة.

فكل فرد من أعضاء الجماعة يحاول عيش تجربة المعتقد من خلال خلق رموز تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة فى حالة انفعالية مشتركة، وهو ما يكون ويؤلف الدين الجمعى لجماعة الانتماء. وقد أشار إميل دوركايم، فى طرح تصوره للدين كظاهرة لها القدرة على إنتاج الانفعالات أو الانطباعات، إلى أن الدين يحقق أيضاً السكينة والابتهاج للفرد، ويدفع الانسان إلى الشعور بالحماسة داخل الجماعة. مما يولد لديه إحساساً بصدق المعتقد. وبالتالي إيماناً أكثر بالحياة قد لا يعرفه ولا يحسه فى الأوقات العادية حين يكون متعبداً منفرداً. وبذلك تزداد الحماسة والإيمان فى قلوب الأفراد المؤمنين ويتضاعف لديهم الوجود

المشارك في الجماعة. يقول دوركايم: "لا يمكن لثقة كل منعزل أن تكون قوية إلا إذا كانت مشتركة بين الجميع" (33).

يعبر ترسخ المعتقد عن ظهور الطقس الديني بشكل منظم كنموذج من أقوى أشكال التعبير عن الخبرة الدينية لدى الجماعة. ويظهر ذلك مثلاً "من خلال القرايين والرقص والحركات الدرامية التي تؤدي وفق سيناريو ثابت، حيث تعمل الجماعة على دمج الاستجابات الانفعالية المتفرقة للأفراد في استجابة ذات طابع مؤسس وعام. وترسم موقف الجماعة الخاص من القدسي الذي تستشعر حضوره في النفس وفي الطبيعة" (34).

ويمكن أن نلاحظ مثل هذه الانفعالات في بعض الطقوس الصوفية التي تمارسها بعض الجماعات المنتمية لإحدى الطرق أو الزوايا، خصوصاً في أيام المواسم كطقوس "الحضرة" أو "الجدبة" التي يعبر من خلالها الأتباع على انغماس روحي كلي داخل الجماعة.

يمثل الدين الفردي أو التجربة الدينية، كما أشرنا سلفاً، ما يتمثله الفرد ويتصوره، ويظنه معتقداً يؤمن به خلال وجوده المستقل، وهو ما يشكل اللبنة والأساس الذي يقوم عليه بناء المجتمع. بينما يمثل الدين الجمعي المشترك الذي ينتج عن تفاعل تمثلات الأفراد فيما بينهم، أي دين الجماعة، أو المجتمع. وهنا يبقى تجاذب التأثير والتأثر قائماً في صناعة أحدهما للآخر.

ولمحاولة إيجاد حل لهذا الجدل هذا التجاذب الذي يفرض نفسه بقوة علينا، يصير لزاماً علينا أن نتساءل:

- كيف اهتدى الإنسان الأول المنعزل المنفرد إلى الشعور بالحس الديني دونما تلقين من أحد أو فرض من جماعة ما؟ وأيهما يصنع الشعور بالحس الديني لدى الآخر، الفرد أم المجتمع؟

(33) – Durkheim (Emile), 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit, p 6.

(34) – السواح، فراس: دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، م، م، ص 38.

يجيب فراس السواح عن هذه التساؤلات بالقول " أن الدين كظاهرة اجتماعية، إنما يقوم انطلاقاً من ظاهرة فردية في أساسها"⁽³⁵⁾. لذلك فالفرد يعيش خبرته الدينية المنعزلة، وفي نفس الوقت ينجذب إلى الجماعة في تجل آخر للظاهرة الدينية، ومن هنا يظهر هذا التلازم الوثيق بين الفرد والمجتمع.

2-3- الدين المؤسسي

ظهرت المؤسسة الدينية حديثاً داخل نظام الحضارة الانسانية كبنية اجتماعية. فقبل ذلك كانت الجماعات البشرية تعيش على شكل مجموعات متفرقة تمارس معتقداتها وطقوسها لسنوات عديدة، حيث امتزج الدين بالأساطير والخرافة "دون وجود مؤسسة دينية تشرف وتوجه الطقوس الدينية وتتوسط بين العالم الدنيوي والعوالم الدينية"⁽³⁶⁾. والحقيقة أن المؤسسة الدينية لم يعرفها الانسان كما عرف ظاهرة الدين منذ أن وجد على الأرض، بل عرفها بعد فترة طويلة من الزمن عبر مراحل تاريخية، مما نفهم منه أن مأسسة الدين ليست قديمة قدم الدين نفسه.

يجمع المؤرخون، وخبراء الآثار والأركيولوجيا في مواقع مختلفة من العالم، أن المجتمعات الإنسانية عرفت ظهور المؤسسة الدينية مع ظهور المجتمعات الزراعية. حيث ظهرت في شكلها البسيط، أي عبارة عن كهوف وبيوت بسيطة وأكواخ كأماكن مقدسة للعبادة. ثم تطورت بعد ذلك، وأخذت أشكالاً متعددة تمثلت في المعابد والأديرة والكنائس والبيوع والمساجد والزوايا وغيرها... كل هذه المؤسسات الدينية ذات طبيعة اجتماعية خاصة، تجعل الأفراد يتحدون فيما بينهم، وبالتالي فهي تعمل على تكريس الثقافة الدينية وتنمية الوعي الديني لهؤلاء الأفراد. تتخذ هذه المؤسسات لنفسها نسقا من العادات والأعراف والتقاليد والطقوس ومستويات مختلفة من السلوك والوظائف.

(35) - نفسه، ص 39.

(36) - نفسه، ص 41.

من الواضح أن تطور المؤسسة الدينية من شكلها القديم لتصل إلى شكلها الحديث ارتبط أساساً بحضارة المدينة، وبالمخصوص حضارة بلاد الرافدين بالشرق العربي القديم، وصار فيما بعد الشكل المميز للحضارة العالمية. كما ارتبط هذا التطور أيضاً بتطور بنى المؤسسات الاجتماعية والسياسية للدول في المجتمعات المدنية. ولعل ما يفسر حدوث هذا التوسع في نطاق المؤسسة الدينية، هو حصول تطور تدريجي رافق التقدم الذي عرفه الوضع المعيشي للإنسان، خاصة على المستوى الاقتصادي. حيث أملى "وقوع الفائض الدائم في الانتاج الزراعي تخصيص عدد لا بأس به من الرجال والنساء للإشراف على المعبد وإدارة الشؤون الدينية، وهؤلاء الأوائل من رجال الدين الذين لا يشتغلون في الزراعة شكلوا الوحدة الأساسية في بنية المدينة" (37).

وإذا كانت المؤسسة الدينية هي التي تسهر على حفظ الدين من الضياع، فإن أشكال المؤسسات الدينية اختلفت تركيباتها باختلاف الوظائف التي تقوم بها، وهي تتداخل بشكل ظاهر يجعلها تعكس طبيعة النظام الديني السائد في المجتمع.

ويظهر أن هنالك ارتباطاً وثيقاً بين تطور المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية، لذلك كان حضور المؤسسة الدينية في المجتمعات الغربية حضوراً بارزاً وقوياً، خاصة في زمن القرون الوسطى داخل الموروث المسيحي الكنسي الذي تطور تاريخياً، وأفضى إلى المطالبة بفصل الدين عن الدولة في أوروبا، أي فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية.

وهكذا، ورغم انفصال السلطة السياسية عن السلطة الروحية فيما بعد، فإن المؤسسة الدينية حافظت، بشكل أو بآخر، على طابعها السياسي. فطالما "حافظ النظام السياسي على قوته، بقيت المؤسسة الدينية ضمن الحدود التي رسمها لها وقدمت له الخدمات المطلوبة، فإذا تضعضع النظام السياسي بغت عليه

(37) - السواح، فراس: دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، م، م، ص. 42.

المؤسسة الدينية وجعلت منه مطية تحكم من وراءه" (38). وخير مثال على ذلك نفوذ الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى ومطلع العصور الحديثة، وكذا سلطان الباباوات على ملوك أوروبا.

أما في الأنظمة الإسلامية فقد اشتد الجدل حول وجود مؤسسة دينية في الإسلام من عدمه. فقد اعتبر المفكر محمد عابد الجابري أنه "لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي، في أي فترة من فتراته، مؤسسة خاصة بالدين متميزة من الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفراداً، يجتهدون في الدين ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل" (39). ويعترف الجابري أن السلطة السياسية في الإسلام كانت في حاجة دائمة إلى التبرير الديني لتستمد منه مشروعيتها.

كانت المؤسسة الدينية إذن واعية بأنها حين تدعم الأنظمة القائمة مقابل تطبيقها للأحكام الشرعية، لا تدعم نظماً مستجيبة للنموذج الإسلامي الأمثل، لذلك لا يعدو هذا التأييد أن يكون محكوماً بالتقاء ظرفي للمصالح، وأن يمثل الفضاء الذي يتقاطع فيه منطق الدولة ومنطق الدعوة.

فكانت المؤسسة الدينية الرسمية إذن تابعة لمؤسسة الحكم ومدافعة عن الدين الذي يرتضيه السياسيون ويروجون من خلاله المحافظة على إرث السلف الصالح ويواجهون كل من خالفه أو ابتدع فيه. وفي هذا المستوى، لا تختلف المؤسسة الدينية في الإسلام اختلافاً جوهرياً عن المؤسسة الدينية في المسيحية أو في غيرها من الأديان الأخرى، في حدود اعتبار هذه المؤسسات نفسها الحارس الأمين للإيمان الصحيح والسلوك المستقيم والتأويل الوفي.

يمكن أن نخلص في الأخير إلى أن "المؤسسة الدينية هي كيان مصطنع مفروض على الحياة الدينية، وأن ظهور هذه المؤسسة وتطورها كان مرهوناً بظروف تعقد الحياة الاجتماعية، ولم تكن يوماً من الأيام عنصراً

(38) - السواح، فراس: دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، م، م، ص. 43.

(39) - الجابري، محمد عابد: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص. 62.

لا غنى عنه لدين الناس⁽⁴⁰⁾. كما أن هذه المؤسسات الدينية لم يقتصر دورها على وظيفتها الروحية التعبدية، بل تم استغلالها، سواء بشكل ظاهر أو خفي، لتحقيق أهداف سياسية ارتبطت بحب تملك السلطة واستغلال الناس من أفراد أو جماعات على حد سواء.

ولاشك اليوم أن المؤسسة الدينية في المجتمعات الإسلامية صارت متأثرة إلى حد بعيد بالممارسات التاريخية، رغم تغير الظروف والمعطيات. ومن العوامل التي كان لها انعكاس على المؤسسة الدينية في العصر الحديث، والتي تفسر تراجع دور هذه المؤسسات الدينية نذكر ما يلي :

- بروز الدولة الحديثة كجهاز يتدخل في الشؤون الدينية، ويضيق من مجال استقلالية مؤسساتها، ويحاول استغلال نفوذها المعنوي لتدعيم أركانها، بحيث تحول الكثير من العلماء المحترمين وهيئات كبار العلماء ومؤسسات الإفتاء إلى أدوات لتفصيل الخطاب الديني على مقاس صاحب القرار السياسي.

- تحلي المؤسسة الدينية عن التفكير في القضايا الكبرى التي تهم المسلمين بطريقة تستوعب روح العصر وتستلهم التجارب الناجحة للأمم الأخرى في مجالات واسعة مثل حقوق الإنسان بمرجعيتها الكونية، العلمانية، فصل السلط، ترسيخ ثقافة المؤسسات وحكم القانون، وحقوق الأقليات بعيدا عن عقلية الذمة وتأصيل المجتمع المدني.

- استغلال الأنظمة السياسية لكل الفرص المتاحة لتدجين ونسف أي مصداقية للفكر الديني عن طريق تشجيع الفكر السطحي أو عن طريق اضطهاد العلماء المستقلين، والعمل على بروز نخب دينية جديدة تنخرط في تسويق مشاريع دينية مغلفة بالاستبداد والظلم.

(40) - السواح، فراس: دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، م، م، ص .. 43.

المبحث الثاني: علم الاجتماع الديني ومقاربة الظاهرة الدينية

كانت بدايات الاهتمام بدراسة الدين من زاوية السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا مع مطلع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد بدأ هذا الاهتمام خلال حملات الكشوفات الاستعمارية واحتكاك الأوروبيين بشعوب وثقافات البلدان المستعمرة. فكثر الدراسات التي ركزت على الدين من منظور اجتماعي خصوصا في أشكاله البدائية الأولى⁽⁴¹⁾، وكانت البداية لتأسيس المنطلقات السوسيولوجية لعلم اجتماع الأديان.

فكل بحث رصين في مجال السوسيولوجيا يحتاج بالضرورة إلى بناءات نظرية تشكل أساس منطلقاته. وبحثنا في الظاهرة الدينية يفرض علينا وضع تأسيس نظري ومفاهيمي للتصورات التي طرحها رواد السوسيولوجيا بخصوص دراسة الظاهرة الدينية.

إن الباحث في مجال علم الاجتماع لا شك وأنه يدرك أن "الظواهر الاجتماعية كما هي معطاة تبدو معقدة ومتشابكة، مما يتعذر معه التعامل معها دون اللجوء، أولا وقبل كل شيء، إلى تشكيلها من جديد انطلاقا من اهتماماتنا وتساؤلاتنا النظرية ... "فالواقع الاجتماعي لا يمكن اقتحامه إلا بالتسلح بقدر من الأطر والمفاهيم النظرية المؤطرة. وكلما تعددت الأسئلة النظرية، كلما تعددت أبعاد الواقع موضوع الدراسة، وانكشفت أمامه آفاق جديدة للبحث، لم تكن لتخطر على بال الباحث"⁽⁴²⁾.

هكذا تبقى العودة للمقاربات الكلاسيكية في مجال دراسة الأديان عودة أساسية، تهدف بالخصوص إلى

(41)- نشير هنا إلى أننا سبق وعرفنا بهذه النظريات بدء بالتطورية إلى البدائية...، خلال معرض حديثنا عن الدين والتدين. وأنا سنقتصر في هذا المبحث على ما رأينا أنه يشكل البداية الحقيقية لعلم اجتماع الدين، خاصة مع الرواد الأوائل الذين حاولوا تجاوز التفسير الثيولوجي اللاهوتي للظواهر الاجتماعية.

(42)- اهراس، اهراس: القبيلة والسلطة، تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق البحث العلمي والنفسي، مطبعة الرسالة، بدون تاريخ، ص. 12.

"التنبه على أهمية ممارسة إعادة البناء النظري المستمر الذي يشكل صفة أساسية للعلم الاجتماعي" (43). ولا شك أن هناك صعوبات إبستمولوجية كثيرة، تحد من إمكانية وضع تحقيق زمني لمراحل تطور علم الاجتماع الديني، نظرا للتداخل الحاصل بين العديد من السوسيولوجيين، وأيضا للترابط الحاصل بين التيارات السوسيولوجية، واستفادة بعضها من بعض. فمثلا النظرية الوظيفية التي بدأت مع "دوركايم" و"مالينوفسكي"، ستتطور في شكل "الوظيفية البنائية" على يد كل من "بارسونز" و"لوكان" و"بيرغر" (44). انطلاقا من هذا الاعتبار، ارتأينا تخصيص هذا المبحث للحديث عن أهم الدراسات النظرية التي عاجلت، بشكل أو بآخر، تجليات الظاهرة الدينية داخل المجتمع، وشكلت بالتالي التراث النظري لسوسيولوجيا الأديان. ونحن إذ نعود إلى هذه الأطر النظرية، إنما نعود إليها بغاية إيجاد نموذج مرجعي يمكن أن يساعدنا على دراسة التدين النسائي. دون أن نغفل مواطن الاتصال والانفصال بين خصوصية الظاهرة الدينية داخل مجتمع الدراسة، والظواهر الدينية التي تناولتها هذه الأطر النظرية الموظفة في مجتمعات أخرى مختلفة عن البيئة المغربية.

كان لكل من كارل ماركس وماكس فيبر وإميل دوركايم تأثير كبير، مهم، ومستمر على علم الاجتماع. وعلى الرغم من أن غيرهم من علماء الاجتماع المعاصرين أثاروا مسائل إضافية – وربما مختلفة – عن تلك التي أثارها ماركس وفيبر ودوركايم، فـ"إن استمرار أهمية أعمال هؤلاء الثلاثة تعكس أمرين: أولهما أن المسائل العامة التي أثاروها تتشابه مع بعض المسائل التي يثيرها علماء الاجتماع اليوم، وثانيهما أن أطر التحليل والتفسير الاجتماعيين أو المنظورات السوسيولوجية التي ابتدعها هؤلاء المؤسسون تم تطويرها

(43) - ويلام، جان بول، وليجي، دانيال هيرفيه: سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص.

(44) - جرموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات، دراسة سوسيولوجية بعمالة سلا، أطروحة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، تخصص علم الاجتماع، موسم 2012/2013، دون رقم، ص. 97.

وتعديلها، ولكن لم يتم إحلالها إحلالا كلياً⁽⁴⁵⁾.

ونظراً لأهميتهم في سوسيولوجيا الأديان ، سنقف على أعمال هؤلاء الرواد الثلاثة لأنها وضعت الأسس الكبرى لدراسة الظاهرة الدينية في مجال علم الاجتماع، كما أن أعمالهم قد حددت بعض الاتجاهات الكبرى في هذا المجال. وأظهرت جوانب من تساؤلات برهنت على خصوصيتها وقدرتها على اكتشاف الدين والتدين. كما أن بحوث هؤلاء تفسر لنا بشكل واضح توقع دراسة الظاهرة الدينية في فهم العالم وانبثاق المجتمع الحديث. "فهؤلاء العلماء – وإن استخدموا لهجات مختلفة – فقد أعادوا تناول وتطوير موضوع انحسار معين لتأثير الدين في المجتمعات الحديثة"⁽⁴⁶⁾، مما يجعل بحوثهم نماذج لا تزال مستمرة تلهم باحثين معاصرين، وآلية فعالة نحلل من خلالها ما تشهده الظاهرة الدينية اليوم من حالات التفكك وإعادة التكوين.

1- إميل دوركايم والبنيات الأولية للحياة الدينية

يعتبر إميل دوركايم أحد أكبر مؤسسي علم الاجتماع الديني. فقد حاول دراسة الظواهر الدينية باعتبارها ظواهر اجتماعية يمكن دراستها دراسة علمية موضوعية، ولا يمكن تفسيرها تفسيراً فردياً أو نفسياً أو لاهوتياً. ولاشك أن هذا التوجه في أفكار دوركايم كان بفعل قراءاته المتنوعة والمختلفة.

تأثر دوركايم بشكل كبير بروبيرتسون سميث Robertson Smith (1846-1894) في كتابه عن الأديان السامية، مما ولد لديه الوعي بإشكالية المقدس. كما تأثر دوركايم أيضاً بالتبادل الكثيف الذي تم

(45)- فير، ماكس: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، مقدمة المراجع محمد الجوهري ، ترجمة صلاح هلال ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص. 10.

(46)- ويلام، جان بول، وليجييه، دانيال هيرفييه: سوسيولوجيا الدين، م، م، ص. 11.

خلال أواخر القرن التاسع عشر داخل مجموعة مجلة الحولية السوسيولوجية⁽⁴⁷⁾ L'année (sociologique)، الشيء الذي غذى النظرية الدوركايمية عن المقدس وساهم بشكل حاسم في إثرائها. لذلك نجد دوركايم أبدع مفهومي المقدس والمدنس، أو عالم الديني وعالم الدنيوي كعالين يتجاذبان ويتنافران في آن واحد، بحيث حاول في مؤلفه الرائد "الأشكال الأولية للحياة الدينية" (1912) التأسيس الأولي لمنهج سوسيولوجي فريد في دراسة الظواهر الدينية. فقد درس دوركايم الاعتقاد الديني في المجتمعات التقليدية مستنتجا أن "طابع الفكر الديني شيء لا يمكن فهمه إلا على أساس فكرة التناقض ذاتها: فالعالم منقسم إلى صنفين من الأشياء والرموز منفصلين تماما، المقدسات والدنيويات. والطابع الخاص للمقدس واضح في أنه محاط بالأوامر والنواهي التي تفرض هذا الانفصال الجذري عن الدنيوي، وليس الدين إطلاقا مجرد مجموعة من المعتقدات: إنه يشمل دائما أيضا ممارسة طقسية مرسومة وشكلا مؤسسيا معينا"⁽⁴⁸⁾. ومن خلال هذا القول نتوصل إلى التعريف الذي صاغه دوركايم للدين والقائل: أن الدين هو نظام من المعتقدات والممارسات الموحدة المتضامنة المتعلقة بأشياء مقدسة...

(47)- هي المجلة الدورية نصف السنوية التي أسسها إميل دوركايم عام 1896 وكان مديرا لها. كانت تعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية، صدرت إلى حدود 1925 فتوقفت، ليتغير اسمها إلى حوليات سوسيولوجية (Annales sociologiques) وتعاود الصدور ما بين 1934 و1942. وبعد الحرب العالمية الثانية صدرت من جديد تحت اسمها الأول الحولية السوسيولوجية. كانت المجلة بالنسبة لدوركايم مجالا خصبا لمناقشة ظواهر اجتماعية مختلفة، وكذلك بالنسبة لطلابه ولعدد كبير من السوسيولوجيين المتوافقين والبراديغم الدوركايمي أمثال: (Paul Fauconnet, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, François Simiand, Célestin Bouglé, Henri Hubert, Robert Hertz) وما زالت المجلة تصدر إلى اليوم وتعالج مواضيع مهمة في مجال علم الاجتماع مثل:

- Sociologies visuelles 2015/1 (Vol. 65),
- Sociologie du bien-être 2014/2 (Vol. 64),
- Émile Durkheim : Les Formes élémentaires de la vie religieuse, un siècle après 2012/2 (Vol. 62),
- Sociologie de la consommation 2011/1 (Vol. 61),

(48)- غدنز، أنتوني: الأسس النظرية والاجتماعية الحديثة: تحليل لكتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر، ترجمة أديب يوسف شيش، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، بدون تاريخ ولا طبعة، ص ص. 255-256.

يقدم دوركايم في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" تأملات حقيقية لرؤيته عن الدين. ويستهل ذلك بمحاولة تأسيس تعريف للدين باعتباره واقعا حقيقيا واجتماعيا، وأيضا من خلال عرض منهجي نقدي لتعريفات باحثين معاصرين، سبق وأشرنا إلى تعريفاتهم للدين في ثنايا الفصل الأول من هذا البحث، أمثال تايلور ومولر وسبنسر... الذين عرفوا الدين من خلال فكرة المتعالي/ المافوق طبيعي أو الميتافيزيقي.

وقد حاول دوركايم جاهدا نقد هذه الفكرة لأنه وجدها غير كافية لتعريف الدين، فقد رآها تعريفات تختزل الدين في تعبيرات وهمية تخيلية لا تحمل أي أساس موضوعي⁽⁴⁹⁾. ومقابل هذا النقد، أولى دوركايم في بداية مؤلفه اهتماما دقيقا لما يمكن أن نسميه الدين. فهو يعتبره ما يلهم البشر عبر مختلف الأزمنة، ويشكل شيئا ضروريا في حياة الناس. وبالتالي لا يمكن أن يكون الدين مجرد إبداع من الإنسان نفسه، أو نتيجة لتجربته مع الطبيعة كما يرى ذلك أصحاب التفسير الإحيائي أو الطبيعي.

لذلك فالدين في نظر دوركايم "لا يمكن أن يتضمن ما يمكن أن يعتبره البعض شيئا خارقا، بل هناك أديان بسيطة يعيش فيها الناس دينهم بشكل طبيعي يتوافق مع مسار حياتهم بدون تعقيدات"⁽⁵⁰⁾.

يظهر أن دوركايم ينفي أن يرتبط الدين في تعريفه بوجود الله، وهي الفكرة نفسها التي أشرنا إليها مع تايلور وفرايزر... يقول دوركايم معللا ذلك: "الواقع يفند هذه الفكرة، لأن البوذية (Bouddhisme) والجاينية (Jainisme) لا وجود فيها لفكرة الإله، بل إن المعتقد فيهما لا يتوجه إلى أي إله أو قوة عليا يطلبها، تكون معروفة في السماء، بل يعود إلى تأمل ذاته لاستجداء قوته الداخلية. كما أن هناك أيضا أديانا

(49) – Durkheim (Emile), 1912, *les formes élémentaires de la vie religieuse*, op.cit, pp 80– 81.

(50) – Ibid, p 78.

إلهية فيها طقوس وشعائر مستقلة تماما عن فكرة الإله، ويمكن أن تكون طقوسا روحانية⁽⁵¹⁾. وبالتالي فإن تعريف الدين لا يتوافق مع فكرة وجود الإله، بل إن الدين حسب دوركايم هو كل مكون من أجزاء، إنه "نظام مركب من الأساطير، العقائد، الشعائر والطقوس"⁽⁵²⁾. ولا يمكن فهمه في كليته بل يجب تفكيكه حتى يمكن معالجة حالة العناصر الدينية المتفردة فيه، والتي لا تختص بأي دين محدد بذاته.

1-1- دوركايم بين الدين والمقدس

حاول دوركايم في "الأشكال الأولية للحياة الدينية" بناء منطلقات منهجية يبن من خلالها أن الظواهر الدينية "ترتبط أساسا بالمعتقدات وتشكلها تمثلات المتدينين لطبيعة الأشياء المقدسة. كما ترتبط أيضا بالعادات أو الشعائر التي تعتمد على هذه المعتقدات باعتبارها قواعد ترسم للإنسان المتدين السبيل للتصرف مع الأشياء المقدسة"⁽⁵³⁾. وعليه فإن إدراك المعتقدات الدينية عند دوركايم لا يحصل إلا عن طريق التمييز بين عالمين متجاذبين هما: عالم المقدس (Sacré) وعالم المندس (Profane).

وقد أشار موريس هالبواش⁽⁵⁴⁾ Maurice Halbwachs (1877-1945) إلى علاقة المقدس وغير المقدس عند إبرازه لأصول العاطفة الدينية عند دوركايم بالقول، أنه "ليس المقدس أعلى من العادي (المندس)، وليس الفرق بينهما بخصوص الرتبة، بل هو فارق في الكيفية، وهذا الفرق يفسر تمييزنا لأحدهما

(51) – Ibid., pp 83-84.

(52) – Ibid., p 108.

(53) – Ibid., p 98.

(54) – سوسيولوجي فرنسي ينتمي للمدرسة الدوركايمية، وأستاذ مبرز في الفلسفة. انضم إلى مجلة الحولية السوسيولوجية سنة 1905، وبعدها حصل على الدكتوراه في علم الاجتماع الاقتصادي، فعمل أستاذا للسوسيولوجيا في جامعة ستراسبورغ وبعدها في السوربون. جسد هالبواش مشروعه السوسيولوجي بالتركيز على استبيانات ودراسات احصائية واسعة خاصة في مجالات علم الاجتماع المدني، علم اجتماع الاستهلاك وسيكولوجيا الطبقات الاجتماعية. وقد اعتبر أكبر مجدد للفكر الدوركايمي خصوصا حين قام بمراجعة افتراضاته حول أسباب الانتحار. من أهم أعماله: الأطر الاجتماعية للذاكرة (1925)، والمورفولوجيا الاجتماعية (1938)...

عن الآخر. إن المقدس والمقدس مختلفان، وصفة هذا الاختلاف أنه اختلاف مطلق⁽⁵⁵⁾... ويوضح هالبواش ذلك أكثر حين يعتبر المقدس والعادي أشبه بجنسين منفصلين، كما أن الانتقال من أحد هذين العالمين إلى العالم الآخر يفترض موت كائن وولادته من جديد.

إن الأشياء المقدسة هي التي تحميها و تعزلها النواهي. والأشياء العادية هي التي تنطبق عليها هذه النواهي، والتي ينبغي أن تبقى بعيدة عن الأشياء المقدسة. نستنتج من هذه الإشارة أن الدين يتحدد باعتباره مجموعة متضامنة من المعتقدات والشعائر والممارسات المتصلة بالأمور المقدسة يتموقع فيها المباح الذي يقبله الدين كمقدس إلى جانب المكروه الذي يرفضه الدين كمدنس.

إن هذه الثنائية المتلازمة بين المقدس والمقدس في تركيبة الديني هي ما جعل دوركايم يخلص من خلال تعريفه لمفهوم الدين إلى أن كل المعتقدات الدينية المعروفة، سواء أكانت معتقدات بسيطة أو مركبة، "تتشترك في صفة أنها تستوجب تصنيفاً للأشياء الواقعية أو المثالية، يتصورها الإنسان في طبقتين أو نوعين متعارضين يحددان اجتماعياً بواسطة تعبيرين مختلفين تعبر عنهما بوضوح كلمتي مقدس ومدنس"⁽⁵⁶⁾.

نفهم من هذا التعريف أن الدين يحتوي في طياته منظومة من العقائد والشعائر تحدد العلاقة والحدود بين الأشياء المقدسة، وعلاقتها مع الدنيوي/ المدنس. وبالتالي من غير الممكن تعريف المقدس دون مقابلته بالدنيوي. فحسب دوركايم لا يمكن تعريف الدين من دون تحديده وتمييزه مما ليس ديناً، أي أن تعريف الدين ليس ممكناً من دون تقسيم آخر يعيه المتدين نفسه بين العادي والمقدس، وبين المحلل والمحرم، ويأمره ويعتبره مهماً. ويرى فيه جوهر الدين ويجعل دينه أصح من الديانات الأخرى⁽⁵⁷⁾.

(55) – Halbwachs (Maurice), 1925, **les origines du sentiment religieux d'après Durkheim**, Librairie Stock, Paris, pp 18–19.

(56) – Durkheim (Emile), 1912, **les formes élémentaires de la vie religieuse**, op.cit, p 92.

(57) – بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، م، م، ص ص. 376–377.

وكما سبق وأشرنا في الفصل الأول، يرفض دوركايم، في سعيه إلى تعريف الدين، أي تجارب إنسانية فردية متعلقة بمشاعر الخشوع والانبهار والرهبنة التي يثيرها المقدس في نفوس المتدينين. بل ويؤكد على أن الدين ظاهرة اجتماعية مرتبطة بوجود حالة ذهنية جماعية وسلطة اجتماعية ملزمة، أي أن تأثير الدين وإلزاميته لا تنبع من شعور فردي يحسه المتدين بل إن أصل هذا الشعور الملزم يرتبط بجماعة الناس الذين يجمعهم هذا الدين.

من هنا توصل دوركايم إلى تعريفه السابق للدين: "الدين منظومة موحدة من العقائد والممارسات المتعلقة بالمقدسات، أي المنفصلة والمحركة. إنها عقائد وممارسات من شأنها أن توحد كل من يعتنقها في جماعة أخلاقية معنوية تسمى كنيسة⁽⁵⁸⁾. ويظهر أن هذا التعريف يحتوي على كل عناصر الظاهرة الدينية مجتمعة في نسق متكامل تمثله المؤسسة الدينية، والأتباع، والعقيدة والممارسة، وكلها مركبات أساسية يستوجبها أي نمط تدين محدد. مما يجعل هذا الدين يصدر عن سلطة متعالية عن الأفراد. وهي حسب دوركايم سلطة هذا المجتمع التي لا مفر منها. لذلك لا يستطيع الأفراد خرق الامتثال للضوابط الاجتماعية.

في هذا التعريف نجد دوركايم يحدد قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المندس، فبقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المندس إلى ما هو طاهر وخالص، فإن المندس يحيل إلى ما هو دنيوي ونجس. يصير بذلك المقدس في تصور دوركايم متماثلاً مع الديني الذي يعتبر ابتكاراً جمعياً، لذا فإنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد، وهو الوجه المفاوق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية، وبسبب سماته وخصائصه تلك، لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه ويهدمه أي المندس⁽⁵⁹⁾. وهي الفكرة نفسها التي نعثر عليها لدى مرسيا إلياد (Mircea Eliade) الذي استعمل لفظ التجلي، الذي سمح بتجاوز الثنائيات

(58) – Durkheim (Emile), 1912, *les formes élémentaires de la vie religieuse*, op.cit, p 108 .

(59) – الزاهي، نور الدين: *المقدس والمجتمع*، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص. 33.

التعارضية، ومن تم إعلان أشكال التواصل القائمة بين المقدس والمهندس. فالمقدس في نظره هو فقط تجل للديني في الزمان والمكان والسلوك والعمران والهندسة والطبيعة...، ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من المهندس إلى المقدس، ومن المقدس إلى المهندس حاضرة على الدوام⁽⁶⁰⁾.

في نفس هذا الطرح الدوركايمي، يذهب مارسيل موس (Marcel Mauss, 1872-1950) إلى القول بأن كل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه ويخالفه، وكل تعريف للمقدس يحيل إلى تعريف ما يعارضه، بل يصبح تعريفا لهذا الحد الذي نصطلح عليه بالمهندس. ومن جهة أخرى يعتبر الباحث الفرنسي ليفي ماكاريوس (Laura Levi Makarius) (1908-1993) أن البحث في المقدس في ذاته إبطال لمفعول قدسيته، بل إنه شكل من أشكال انتهاك المحرم، لأن المقدس يرتبط ارتباطا عضويا بالمحرم⁽⁶¹⁾.

وانطلاقا من هذا التحديد عند دوركايم، يظهر الفصل بين المقدس والمهندس والحلال والحرام، كما نلاحظ أن دوركايم لم يدقق في مواقع الاتصال والانفصال بين المقدس والمهندس في الدين، مما يجعل الأمر غامضا خصوصا حين يعرف المقدس بنقيضه؛ أي المهندس. لذلك فولوج عالم المقدس واختراقه بدون أذى

(60)- في هذا السياق نشير إلى أن مرسيا إلياد بحث في مجال المقدس بكل تجلياته على مدار تاريخ الإنسان الطويل، فقد حاول من منظور مقارن لدراسة الأديان والثقافات المختلفة الإجابة عن إشكال محوري أساسه:

كيف أوهم الإنسان المتدين نفسه ليبقى في عالم المقدس لمدة طويلة؟ تم كيف يقارن بينه وبين إنسان متجرد من العاطفة الدينية في عالم خال من القداسة؟ للتوسع أكثر أنظر مؤلفه القيم:

- إلياد، مرسيا: **المقدس والمهندس**، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، 1988.

- ومن جهة أخرى يحاول روجيه كايوا (Roger Caillois) تجاوز أساليب النزعة الوضعانية الفجة في دراسة المتعالي وأحواله في تجاوبات النفس البشرية بمظاهرها المتنوعة، ويظهر أيضا أهمية المقدس من خلال محاولته الإجابة عن إشكالية مركزية: هل مازال المقدس يمارس حضوره وسطوته على الوعي البشري؟ أم أنه توارى لصالح طرائق جديدة؟ وما تجلياته الحديثة؟ للإجابة عن هذا الإشكالات أنظر مؤلف كايوا:

- كايوا، روجيه: **الإنسان والمقدس**، ترجمة سميرة رشا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.

(61)- Makarius (Laura Levi), 1974, **Le sacré et la violation des interdits**, Payot, Paris, Pp 7-8.

يتطلب حسب دوركايم الفصل التدريجي للذات عن العالم الدنيوي، أي التخلي عن الإنساني لمعانقة الإلهي. و"يبقى المقدس غامضا، فنحن لم نعد نواجه فقط صعوبة تعريفه، بل أصبح أمامنا أيضا تعريف ما يفترض أنه نقيضه، أي المندس. هذا الأمر يدفعنا إلى التساؤل عن الفعالية المنهجية لدوركايم، مما دفع البعض إلى القول أن نظريته هاته للمقدس تكشف عن بعض القصور"⁽⁶²⁾.

تعتبر أعمال دوركايم حول الدين والمقدس بالخصوص، أعمالا تأسيسية في علم اجتماع الأديان رغم ما عرفته من انتقادات، خاصة الغموض الذي يلف نقاط التماس بين المقدس والمندس وصعوبة الفصل بينهما. لكن يمكن أن نقول أن هذا النقد حقيقة لم يعمل إلا على الزيادة في انتشار أعمال دوركايم وذيوع صيتها لدى الباحثين في خبايا المقدس وتجلياته في الحياة الدينية للمجتمعات.

1-2- في نقد المقاربة الدوركايمية للدين

لقد مارست نظرية دوركايم حول الدين تأثيرا كبيرا، خصوصا على رواد المدرسة السوسيولوجية الفرنسية. كما شكل المنهج الدوركايمي في تفسير معتقدات الإنسان، خطأ تواصليا بين مجال السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، سيكون حاضرا بقوة في المدارس الأنثروبولوجية خلال منتصف القرن العشرين.

لكن، وكأي نظرية علمية، لم تسلم النظرية الدوركايمية حول الدين من انتقادات حادة تهم التعريف الذي قدمه دوركايم للدين حين فرق بين المقدس والمندس، وما يكتنف ذلك من غموض. يظهر ذلك بالخصوص عندما يعرف المقدس بما يعارضه؛ أي المندس، دون أن يقيم فصلا بينهما ويبرز حدود كل مفهوم على حدة. ورغم أن دوركايم حاول جاهدا الكشف عن بناء دقيق لمفهوم الدين إلا أنه لم يخرج عن سياق التحول الكبير الذي عرفته أوروبا إبان عصره، حيث شكل الدين عائقا أمام التطور والتقدم. فكانت

(62) - الصنهاجي، ادريس: التحولات الاجتماعية وأنماط الدين بالجهة الشرقية، حالة مدينة وجدة، أطروحة دكتوراه مرقونة بكلية الآداب والعلوم الانسانية ظهر المهرز بفاس، الموسم الجامعي 2014/2015، ص. 107.

نظرة دوركايم إلى هذا الدين ناتجة عن إفراط عقلائي يهدف إلى تحرير الإنسان من كل ما هو لاهوتي/ ديني يقيد مسيرة الركب الحضاري المتطور.

ومن جملة الانتقادات التي عرفت نظرية دوركايم حول الدين، ما أشار إليه الأنثروبولوجي يوسف شلحت⁽⁶³⁾ حين أرجع دوركايم نشأة الدين إلى الحياة الاجتماعية، فالأفراد بتألفهم يعيشون حياة كلها حماسة ونشاط وينبعث منها شكل تيار كهربائي يتوهمون أنه صنع الإله، مع أنه ليس من الإله في شيء. فلو صح هذا لوجدناه عند بعض الحيوانات التي تعيش في جماعات كالقردة، مما يعني أن تجمع الأفراد لا يكفي لانبعاث الحياة الدينية، وإنما السبب الأساسي، حسب شلحت، هو في تركيب الجسم وتكوين الجهاز العصبي الذين يدفعان إلى الاجتماع⁽⁶⁴⁾. ويضيف شلحت أن نظرية دوركايم في الدين لا تخلو من التطرف والمغالاة، فقد ركزت كثيرا على وظائف الدين الاجتماعية، وأهملت بعض العوامل الهامة في حياة الإنسان، كالمحيط الجغرافي والتركيب الجسمي. لكن، ورغم بعض النقائص في هذه النظرية، فإن دوركايم جعلنا نلمس لمس اليد تأثير المجتمع في الحياة الدينية⁽⁶⁵⁾.

وفي موضع نقدي آخر يرى ميشال مسلان Michel Meslin (1926-2010) أنه ورغم الأهمية

(63)- يوسف شلحت Joseph Chelhod (1919-1994) إثنولوجي وأنثروبولوجي سوري. حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون حول موضوع: "الأضاحي عند العرب" (le sacrifice chez les Arabes) تحت إشراف الأنثروبولوجي الفرنسي مارسيل غريول (Marcel Griaule (1898 - 1956)، وأختير ضمن فريق عمل كلود ليفي ستراوس كمختص في أنثروبولوجيا العالم العربي في المركز الوطني للبحوث العلمية (CNRS) إلى جانب المؤرخ جاك بيرك. قدم شلحت خلال مساره العلمي أعمالا مهمة، لكنها للأسف لم تثل حظها في الأوساط السوسيولوجية العربية. اعتبره البعض مؤسس علم الاجتماع الديني العربي، وكان سباقا بين العلماء العرب إلى دراسة المقدس ضمن البيئة الإسلامية بنوع من الموضوعية والحيادية بعيدا عن أي إسقاط إيديولوجي في مقارنة الظاهرة الدينية. من أهم مؤلفاته:

- Introduction à la sociologie de l'Islam, de l'animisme à l'universalisme 1958,
- Le sacrifice chez les Arabes, 1955. / - Les structures du sacré chez les Arabes, 1964,
- Le droit dans la société bédouine, 1971.

(64)- شلحت، يوسف: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، م، م، ص. 134.

(65)- نفسه، ص. 135.

البارزة التي حظيت بها المدرسة الفرنسية في دراسة الأديان ، إلى أن دوركايم وليفي برول لم يقدم علم اجتماع ديني حقيقي يحتفي بالدين موضوعا واقعيا جديرا بالدراسة. فالظاهرة الدينية تبدو لدهما مقدمة لحالة ما قبل الدين، وتحليلها مرتبط جدا بمسألة أصل الشعور الديني. كما أن دوركايم تحدث في البوذية عن "دين دون إله"، مما يفسر الربط بين فهمه السوسيولوجي للظواهر الدينية وحالة العلمنة للعالم المعاصر واللادين الموجودة فيه⁽⁶⁶⁾. وهذا فيه بعض التحامل الإيديولوجي الذي يطرح سؤال العلمية والموضوعية في العلوم الاجتماعية عامة والسوسيولوجيا خاصة.

وقد ذكر مرسيا إلياد أن التفسير الدوركايمي لطبيعة الدين وأصله كان مثار انتقاد شديد من جانب بعض الأنثروبولوجيين البارزين أمثال غولدنويزر (Goldenweiser) الذي ينفي أن يكون أصل المشاعر الدينية يكمن في الحمية الجماعية التي كانت أجواء الطقوس الأسترالية نموذجها المفضل. فإذا كان صحيحا أن التجمع بحد ذاته هو الذي يولد المشاعر الدينية، كما يزعم دوركايم، فلماذا لا تتحول رقصات هنود أمريكا الشمالية اليومية إلى مناسبات دينية؟.

هذا القصور في التصور الدوركايمي يضيف إليه مرسيا إلياد انتقاد فلهلم شميدت Wilhelm Schmidt (1868-1954) الذي انتقد من ناحيته اقتصار معلومات دوركايم على أسترالي وسط البلاد، وبشكل خاص على عشائر "الأروناتا"، متجاهلا بذلك أسترالي الجنوب الشرقي، وهم أشد إغراقا في القدم لكنهم لا يعرفون الطوطمية⁽⁶⁷⁾.

ورغم كل ما قيل عن النظرية الدوركايمية حول الدين، إلا أنها شكلت بالنسبة لنا بحق صرحا كبيرا في مجال سوسيولوجيا الأديان. بحيث فتحت الباب واسعا أمام نقاش إستيمولوجي عميق سواء داخل أوساط علم الاجتماع في أوروبا أو خارجها. مما يدفعنا إلى القول أن أعمال دوركايم حول الدين "أسست

(66) - مسلان، ميشال: علم الأديان، مساهمة في التأسيس، م. م، ص. 81.

(67) - إلياد، مرسيا: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، م. م، ص 70 - 71.

مساراً جديداً لدراسة سوسيولوجية وعلمية للظواهر الدينية، وعملت على تثبيت السوسيولوجيا كعلم مستقل بذاته، بمنهج وموضوعه⁽⁶⁸⁾، خاصة مع بروز جيل من السوسيولوجيين الذين تبناوا الطرح الدوركايمي في مقارنة الظواهر الدينية أمثال مارسيل موس، هنري هوبير وغاستون ريتشارد، وغيرهم ممن بنوا مع دوركايم صرح مجلة "الحولية السوسيولوجية" التي أشرنا إليها سابقاً.

2- كارل ماركس والمقاربة النقدية للدين

شكل المتن السوسيولوجي لكارل ماركس حول المسألة الدينية مساهمة مهمة في علم اجتماع الأديان، رغم ما يطغى عليه من نقد للدين من الناحية السياسية والفلسفية. عوض تركيزه على اعتبار الدين واقعة اجتماعية.

لهذا نجد الخطاب الماركسي حول الدين لا يتكون في الواقع من تحليل سوسيولوجي للظاهرة الدينية فقط، بل إنه "يتكون أيضاً من نقد فلسفي وسياسي للدين، هو في الأصل خطاب وريث لفلسفة الأنوار الكانطية ولمنهج الفيلسوف فيورباخ⁽⁶⁹⁾."

أما بخصوص ما تعلق بالنقد السياسي، فإن ماركس يرى في الدين أداة تستخدم من قبل الطبقة المسيطرة من أجل إضفاء الشرعية على سلطتها، وأيضاً من أجل منع أي تمرد من جانب المسيطر عليهم. غير أن الشيء الأهم والإيجابي في النظرية الماركسية حول الدين هو منظورها السوسيولوجي، بحيث "نرى أن الماركسية تعتبر الأديان كظواهر تنتمي إلى البنية الفوقية لا تتمتع إلا باستقلالية نسبية جداً بالنظر إلى

(68) – Robineau (Olivier) et Thank – Storper (Sebastien), 2007, **Sociologie des religions**, Armand colin, Paris, P 10.

(69) – ويلام، جان بول، وليجيه، دانيال هيرفيه: **سوسيولوجيا الدين**، م، م، ص. 16.

الأساس الفعلي للمجتمع من خلال قطاع الإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية التي تتشكل فيه"⁽⁷⁰⁾، مما يجعل هذا الدين أداة للسيطرة.

شكل هذا التحليل الماركسي للدين من خلال نقده السياسي مصدر إلهام لعدة مقاربات للظاهرة الدينية من منطلق علم الاجتماع. ويُظهر ماركس في هذا النقد أن "الدين لعب دور ضمان للسلطات الموجودة وأن العظات والخطابات الدينية قد حُضَّت العمال على الاقتناع بمصيرهم. فكان التواطؤ جلياً بين السلطات الدينية المسيطرة والطبقة البورجوازية في المجتمع الصناعي"⁽⁷¹⁾.

كانت الطبقة المسيطرة والمالكة لوسائل الإنتاج في نظر ماركس تسعى جاهدة للهيمنة على الشعب، مستغلة في ذلك الدين لإقناع الناس أن الأوضاع التي يعيشونها هي قدرٌ كان مقدراً أن يلحق بهم. وهكذا رأى ماركس أن الوسيلة الوحيدة للتخلص من هذا الوضع الذي ترزح تحته الطبقات المغلوبة يبدأ أولاً بالتخلص من الدين. "فلتحرير الإنسان لابد من هدم هذا الاستلاب الذي هو الدين نفسه"⁽⁷²⁾. فالدين حسب ماركس كان يعتبر الإنسان قاصراً وضعيفاً، بل ويقدم للإنسان الواقع عالماً خيالياً، مثالياً ووهيمياً. وبالتالي لابد من حركة ثورية تعمل على معرفة واقع الإنسان المادي الحقيقي، عوض اللجوء إلى الخيال والوهم غير الملموس الذي يرسمه الدين.

يقول ماركس: "إن القداسة الدينية هي، في شطر منها، تعبير عن التعاسة الواقعية، الدين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له [...]. إن إلغاء الدين، من حيث هو سعادة وهمية للشعب، هو ما يتطلبه صنع سعادته الفعلية. إن تطلب تخلي الشعب عن الوهم حول وضعه هو تطلب التخلي عن وضع

(70) - نفسه.

(71) - Willaime (Jean-Paul), *Sociologie des religions*, op.cit, Pp 8 -9.

(72) - الصعيب، حسن: الماركسية والدين، من لاهوت التحرير المسيحي إلى لاهوت التحرير الاسلامي، التنوير، بيروت، 2009، ص. 87.

بحاجة إلى وهم. فنقد الدين هو بداية نقد وادي الدموع الذي يؤلف الدين هالته العليا⁽⁷³⁾. وهنا يظهر تركيز ماركس على أهمية أنساق التمثلات (Systèmes de représentations) لدى الأفراد، والتي توظفها الطبقة الحاكمة للسيطرة، من خلال أفكار ونظريات تشكل تجليات الوعي الاجتماعي. هذه التمثلات هي ما يولد القدرة على شحن الأفراد للقيام بالفعل أو الامتناع عنه. والتالي فهي تسبق الاعتبارات العقلية، مما يعطي للدين كشكل من أشكال الوعي، خصوصية فعالة في التسرب إلى أعماق الجماهير والتأثير فيهم سريعا. الأمر الذي يجعل الدين هنا سلاحا في يد الحاكم والمسيطرين للتحكم في الشعب من الناس المتدينين.

من جهة أخرى، يرى مالوري ناي (Malory Nye) أن ماركس استطاع أن يكشف أن للدين دورا محددًا في عملية القمع والاستغلال. وقال إن الدين، وكان يقصد المسيحية واليهودية، ليس شيئًا سيئًا في ذاته، ولكنه يساعد على تسهيل عمليات الاستغلال من خلال تغطية الحقائق الاقتصادية والسياسية القاسية للحياة. لهذا تعتبر إيديولوجية الدين وعيا زائفا يقدم الحقائق بشكل مشوه⁽⁷⁴⁾.

ليس غريبا حضور مفهوم الإيديولوجيا في الفكر الماركسي، وهو الذي نحث هذا المفهوم، حيث يربطه بالدين، بل قد يصير الدين أوسع منه بكثير. فعلاقة السياسي بالديني متلازمة عند ماركس، وهذا قد يشكل لدينا أرضية خصبة لفهمنا علاقة الممارسة السياسية بالدين في المجتمع المغربي، أي كيف تمثل الممارسات والأفكار الدينية جزء من علاقات فرض السلطة، خاصة مع حكم الإسلاميين.

يخلص مالوري في الأخير إلى أن مفهوم ماركس حول الدين بوصفه إيديولوجيا، وسيلة مفيدة، على الرغم من محدوديته في تحليل أدوار الدين السياسية، واعتباره أيضا تحليلًا مبسطًا، إلا أنه مع ذلك يظل وسيلة قوية للتفكير في الطرق التي من الممكن أن تكون فيها التعاليم الدينية والممارسات والطقوس

(73) - ماركس، كارل، وإنجلز، فريدريك: حول الدين، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة للطباعة النشر، بيروت، ط2، 1981، ص.34.

(74) - ناي، مالوري: الدين الأسس، م.م، ص.92.

والمؤسسات الدينية جزء من التبرير السياسي للعلاقات غير المتكافئة، وتضفي لمسة الشرعية عليها⁽⁷⁵⁾، كما سبق وأشارنا إلى ذلك.

لقد كان ماركس طوباويا في استنتاجاته الخاصة بالدين، القائلة إن زوال المجتمعات الطبقية سينهي الحاجة إلى الدين، ولا سيما بزوال الظلم والاستغلال، الأمر الذي يتناقض مع الطبيعة البشرية. فألغاز البشر لا حصر لها، كالحياة والموت والمخاوف... كلها تستوجب بقاء الحاجة إلى الدين، التي قد تكون أبدية⁽⁷⁶⁾. لذا لا يمكن اعتبار المقولات الماركسية مقولات علمية يمكن دحضها أو إثباتها. فربما يكون عالم المساواة الذي تزول فيه الفوارق الطبقية وتسود فيه الحرية الكاملة هو ذاته يوتوبيا مفترضة من الديانات. لذلك "تبقى تحليلات كارل ماركس السوسيولوجية لدور المؤسسة الدينية في النظام الإقطاعي، ودور الدين في نشوء التنوير الأوروبي، كلها تحليلات مهمة تركت أثرا كبيرا في العلوم الاجتماعية بعده"⁽⁷⁷⁾.

وعليه، يمكننا القول أن ما حملته النظرية الماركسية من نماذج ثقافية محددة للدين، خاصة في المسيحية واليهودية، لا يمكن تطبيقها بالمثل أو إسقاطها على أنحاء أخرى من العالم، وعلى ثقافات دينية أخرى مختلفة. غير أن ذلك لا يمنع من أن هذه النظرية ستساعدنا، من قريب أو بعيد، على فهم بعض من جوانب الظاهرة الدينية ولو في أبعادها النقدية.

وبحسب ما سبق، يرى أغلب المحللين أن الماركسية في تناو لها للدين، لم تقم بصياغة نظرية متكاملة، وبالتالي لم تقدم ما يمكن أن نسميه سوسيولوجيا دينية. والدليل على ذلك هو أن فرضيات ماركس حول الموضوع، كانقراض الدين مثلا، كذبتها الأحداث التاريخية، بل إن هناك من يرى اليوم عودة قوية للدين و

(75) - نفسه، ص. 95.

(76) - شعبان، عبد الحسين: الماركسية والدين: التباس العلاقة وأسس المصالحة، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 409، 2013، ص. 225.

(77) - بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، م، م، ص. 288-289.

3- ماكس فيبر والأسس النظرية لسوسيولوجيا الأديان

يعتبر ماكس فيبر (1864-1920) أحد أبرز علماء الاجتماع المؤسسين لسوسيولوجيا الأديان. فقد شكلت مقاربتة للظاهرة الدينية مقارنة فريدة سواء على المستوى النظري أو على المستوى المنهجي. بل إن ما يضيف على أعمال هذا العالم خصوصية وجدة، انعدمت في غيره، هو اهتمامه الواسع بالبعد المقارن بين مختلف الأديان، إضافة إلى انفتاحه على تجارب دينية متنوعة، خاصة المسيحية واليهودية والكنفوشيوسية والفارسية والهندوسية والطاوية والإسلام.

لقد كان ماكس فيبر عالم اجتماع موسوعي في تعدد مناهجه وغنى دراساته الميدانية، وتماسكه النظري في فهم العلوم الاجتماعية، خصوصا بحوثه التي أجراها على عينات واسعة من البشر بحثا عن تأثير الطقوس والمعتقدات على المفاهيم الاقتصادية، وبحثا أيضا عن موقع العمل والعمال من تطور النظام الرأسمالي في المجتمعات الغربية. وهذا ما سيدفع فيبر إلى تأسيس علم جديد أو حقل جديد في علم الاجتماع هو علم اجتماع الأديان، بحيث سيبعث تأثيرات الأديان في صياغة السلوك والأفكار لدى المتدينين، وكذا في آليات تطور الرأسمالية⁽⁷⁸⁾. غير أن ماكس فيبر وإن اعتمد على منهج المقارنة بين الأديان، إلا أنه سيؤكد أنه لا يهتم بالتأويل الإيديولوجي لهذه الأديان، ولكن ما يهمه هو الفعل الذي ينتج تبعا للتأثيرات التي تولدها الديانات على سلوك الأفراد وأفعالهم وتعطيهم بالتالي معنى يستحق كل الدراسة والتحليل⁽⁷⁹⁾.

اهتم فيبر بدراسة الدين، وفي كل مراحل أبحاثه، اهتم بشكل أكبر بإشكالية الموضوعية في حقل العلوم الاجتماعية. فكان حذرا ومتيقظا كي يبعد علم الاجتماع عن كل الصراعات التي سادت نهاية القرن التاسع

(78) - عدني، إكرام: سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت، 2013، ص. 191.

(79) - فلوري، لوران: ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2008، ص ص. 13-14..

عشر وبداية القرن العشرين، وبالتالي تعالیه عما كان یمارسه معاصروه من إسقاط لقناعاتهم الذاتية وميولاتهم المتعصبة، مما أفقد علم الاجتماع أهميته واستقلاليته وحياديته.

حاول فيبر أن يدرس الدين باعتباره عاملا من عوامل التغيير في المجتمع، وهو المجال الذي لم يتطرق إليه دوركايم⁽⁸⁰⁾، كما عارض ماركس، إذ توصل إلى أن الدين لا يمثل بالضرورة قوة محافظة، فبعض الحركات والتوجهات الدينية التي تستلهم جانبا من تعاليم الدين قد أحدثت فعلا تحولات اجتماعية مثيرة في المجتمعات الغربية⁽⁸¹⁾، مما دفع فيبر إلى صرف انشغاله، في تحليل الظواهر الدينية، عن محاولة إيجاد تعريف دقيق للدين كما فعل دوركايم وغيره، لأن ما يهيمه أكثر كان هو دراسة الدين، لذلك انشغل بدراسة الشروط والوقائع وطريقة الفعل والسلوك التي تنتجها الظاهرة الدينية⁽⁸²⁾. وقد أشرنا سلفا إلى أن فيبر تجاوز تعريف الدين مخافة الوقوع في اختزال مجحف يجعل كل ما هو ديني يشكل جزء بسيطاً وسطحياً من السلوك اليومي.

ومن الواضح أن فيبر حاول إبراز خصوصية الطابع العقلاني للمجتمع الغربي وميزه عن باقي شعوب العالم، حيث استنتج أن "تطور الحضارة الغربية نتج عن محددتين أساسيتين هما: الرأسالية والدين، وهما ما شكل في الأخير القوى الأساسية التي طبعت السيرة الأساسية للفرد الحديث"⁽⁸³⁾. لا شك أننا في إشارتنا إلى انشغالات فيبر بمجال السوسيولوجيا لن نقف على تفاصيل أعماله لغزارتها والتي تحتاج إلى بحث مستقل بذاته. ولكن سنعمل على معالجة ما نراه مهما ومتناسبا مع بحثنا في علاقته المباشرة بسوسيولوجيا الأديان.

(80) - غدنز، أنتوني: علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص. 581.

(81) - نفسه، ص. 582.

(82) - Million (Pierre), 1995, **Max Weber et le destin des sociétés modernes**, Recherches sur la philosophie et le langage, Cahier N° 17, Grenoble, Université Pierre Mendés France, Pp 271 - 272 .

(83) - عدني، إكرام: سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، م. م، ص. 192.

3-1- فيبر بين عقلانية الحداثة وإزالة السحر عن العالم

كان ماكس فيبر يحمل همًا وقلقًا حيال الحضارة الغربية، وبالتحديد حول الحضارة الغربية المعاصرة والسلوك الفردي، حيث ستصبح الحياة الاجتماعية منحصرة داخل إطار من العقلانية التقنية والأدائية⁽⁸⁴⁾. لذا يرى فيبر أن للعقلانية علاقة بالمجتمع، بالدين وبالاقتصاد؛ فالدين الذي يعد مركز القيم الانسانية تحول من مجال العقلانية إلى اللاعقلانية، ففقد الدين أولويته في الحياة الانسانية الفردية، وحلت أهداف زمنية فرضتها ظروف العصر محل الخلاص الذي هو هدف الدين الأسمى. مما سيدفع فيبر إلى أن يرفض وضع الدين في نطاق العقلانية أو في نطاقها المعاكس أي اللاعقلانية. فالدين حسب فيبر "لا يمكننا اعتباره لاعقلانيا، لذا فالأفعال التي يدفع لها الدين أو السحر هي أفعال عقلانية نسبية"⁽⁸⁵⁾.

إن الحكم الذي يمكن أن نطلقه على الإيمان والممارسة الدينيين خاضع لوجهة نظر جعلت فيبر يذكر بأن سحر الأمس الذي تصارعه العقلانية اليوم، كان هو ذاته عنصر عقلنة قياسا على ما سبقه. وعليه، فإن فيبر يدعو إلى عقلنة الدين. فحتى "وإن اجتمعت العقلانية واللاعقلانية وتساكتتا في قلب المعتقدات والممارسات الدينية، فإن الديني هو أيضا وقبل أي شيء شكل خاص من النشاط الاجتماعي"⁽⁸⁶⁾. هذا يفسر ما ذهب إليه ريمون بودون حين يرى أن فيبر يعتبر أن ما يصح في الدين يصح في السحر أيضا. فكل ديانة، برأي فيبر، إلا وتشتمل على نسب متفاوتة من السحر، كما أن الدين والسحر كليهما يطلبان أهدافا محددة

(84) - حاول ماكس فيبر في معرض حديثه عن العقلانية التركيز على انتشار العقلانية الأدائية (Instrumentale) في مختلف مجالات الوجود، معتبرا أن العلم والتقنية فقدتا قيمتهما البراديغمية، وهذا ما دفع فيبر للتركيز على الأخلاق العملية للأفعال العقلانية التي تهدف إلى تحقيق غايات. بهذا يكون فيبر قد أبرز كيف أن الحضارة التي تميز الغرب في أوروبا هي نتيجة لمسلسل العقلانية. انظر بهذا الخصوص:

- Habermas, (Jurgen), 1987, **Théorie de l'agir communicationnel, Tome1, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société**, trad. De l'Allemand par Jean-Marc Ferry, Presses Universitaires de France, Paris, P 159.

(85) - Willaime (Jean-Paul), **Sociologie des religions**, op.cit, P 26.

(86) - فلوري، لوران: ماكس فيبر، م، م، ص. 65.

جدا ويسعيان إلى بلوغها بالاعتماد على وسائل مبنية على نظريات تعتبر مقنعة في عرف من يقتنع بها.

وقد أعلن فيبر على غرار دوركايم وبريتشارد أن البدائيين، وإن بدت لنا النظريات التي يقولون بها موسومة باللاعقلانية، لا يقلون عن المحدثين حرصا على التحقق من صحة ما تُبنى عليه معتقداتهم من نظريات. لذلك أصر فيبر على أنه من الأيسر لنا إدراك المعتقدات الدينية في تجلياتها الأكثر قدما قبل أن يسطو عليها التنظير العلمي، وهذا ما جعل فيبر أكثر اهتماما باليهودية والمسيحية الأولى أو البوذية القديمة منه بالأشكال اللاحقة لهذه الديانات⁽⁸⁷⁾.

لقد حاول فيبر إبراز مسارات سيرورة العقلانية من خلال اهتمامه بمقولة "زوال السحر عن العالم" (Le désenchantement du monde)، وهي عبارة ظهرت أول الأمر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، وتعني فك السحر وإزالة الأوهام عن هذا العالم وحل ألغازه. وهي خاصية تميز الحداثة التي عرفها العالم الغربي نتيجة النجاحات التي حققها العلم. ولاشك أن الديانات كانت رائدة بشكل كبير في تهيئة الأرضية لحصول هذا الانزياح نحو الحداثة المعقلنة ولو بشكل غير مكتمل وتام.

لذلك فالتطور الديني من اليهودية إلى المسيحية الطهرية أدى إلى زوال الأوهام التي كان الفاعلون لاجتماعيون يتصورونها، وهذا ما أقصى السحر وأقام مكانه العلم، لكنه لم يبطل الوهم تماما⁽⁸⁸⁾. وبعد عودة السحر إلى قلب الكنيسة الكاثوليكية، حاولت حركة الإصلاح الديني، ك لحظة حرجة في تاريخ العقلنة، أن تزيل كل العناصر السحرية من المسيحية، إلا أن العقلانية والثورة الفكرية لم يكن بإمكانها تقويض اللاعقلانية والقضاء عليها، بل على العكس تمكن الفعل اللاعقلاني، في ظل نمو العقلانية

(87) - بودون، ريمون: أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة،

بيروت، 2010، ص ص. 168-169.

(88) - نفسه، ص ص. 187-188.

المضطرد أن يتعزز ويصبح بارزا.

وفي دراسته للهندوسية والبوذية لاحظ فيبر أن الآسيويين لم يفلحوا في تطوير حياة عقلانية في عالمهم نتيجة إيمانهم أكثر بأمور السحر، مما يفسر طغيان الطابع التقليدي على تدينهم. وهذا ما يُظهر أن فيبر أعطى أهمية كبيرة للدور الذي لعبته بعض التعبيرات الدينية في عملية عقلنة العالم. وإذا ما تأملنا هذا التطور الديني والاجتماعي لدى فيبر نجده يمر عبر مراحل تشكل تقطعات كثيرة، أحدث خلالها المجددون في الشأن الديني، من كهنة وأنبياء ومصلحين، تحولات تاريخية بارزة.

ورغم ذلك فإن التطور الديني في الغرب لا يمنعنا من أن نتبين فيه خطوط قوة تتمثل في بطلان الوهم وإقصاء السحر وحلول الأخلاقيات مكان الطقوس. لذلك أقر فيبر أن المسيحية الكالفينية أطلقت رصاصة الرحمة على السحر⁽⁸⁹⁾، ويسرت سيطرة الإنسان العقلية على العالم بإبعادها الله عن المؤمن، كما أبعدت المؤمن عن الله، وبذلك استعادت الكالفينية العناصر الكاملة للشريعة اليهودية⁽⁹⁰⁾.

لقد عمل فيبر جاهدا على إبراز الدور الكبير الذي لعبته عقلنة الدين في ظهور الحداثة إلى جانب أنواع أخرى مختلفة من العقلانية. ورغم أن عقلنة العالم لا تمثل حسب فيبر تقدما بالضرورة، فإن أصالته العميقة كمن في قدرته على إدراك أهمية القوى السحرية والدينية، وكذلك الأفكار المتعلقة بالواجب في صياغة مسار حياة البشر.

3-2- الأسس الدينية لتطور الرأسمالية عند فيبر

سبق وأشرنا إلى أن فيبر رفض الخوض في تعريف الدين، أو حتى أن يتخذ موقفا خاصا من جوهر الدين. لذلك فالدين بالنسبة إليه هو نوع خاص من أشكال العمل الجمعي أو الطائفي يستوجب دراسة

(89) – Weber (Max), 1970, *Le judaïsme antique*, Trad. Freddy Raphael, Librairie Plon, Paris, P 355.

(90) – Weber (Max), 1971, *Economie et société*, 2 part, Trad. Dirigé par J.Chavy et E. de Dampierre, librairie Plon, Paris, P 565.

الظروف الخاصة به والنتائج التي يفضي إليها. وقد ظهر أن فيبر "لم يتناول الأديان باعتبارها نمطا من المعتقدات، وإنما ينظر إليها باعتبارها أنساقا لتنظيم الحياة"⁽⁹¹⁾، أو منظومات استطاعت أن توحد من حولها جموعا كبيرة من المؤمنين بشكل خاص.

من هنا أعطى فيبر اهتماما خاصا للسلوكيات العملية للأفراد وللمعنى الذي يعطونه لأفعالهم، من أجل استخلاص نتائج اجتماعية تفسر تصرفاتهم. وهكذا توصل إلى أن هنالك علاقة تفاعلية بين ممارسة الطقوس الدينية بشكل عقلائي وتطور الرأسمالية في المجتمعات الغربية الحديثة.

كان فيبر يرى أن الدين البروتستانتي، وخاصة الاتجاه التطهري البيوريتاني، باعتباره بنية فوقية، هو الذي ساهم في ظهور النظام الرأسمالي في أوروبا الغربية. فالبروتستانتية، لاسيما الكالفينية، هي التي دعت أتباع "كالفن" إلى العمل والمبادرة، وحثتهم على التنافس، وابتغاء الكسب المثمر، وتنمية الرأسمال، استنادا على دوافع سيكولوجية ومبادئ أخلاقية مثل الحرص، والشح، وعدم التبذير، وحب العمل... من أجل تحقيق النجاح المادي والفوز برضا الله، والظفر بالحياة السعيدة.

وهذه الدوافع والمبادئ سادت أوروبا في العصر الحديث بفضل حركة الإصلاح الديني التي قام بها "لوثر" وما أفرزته من نزعة بروتستانتية. على عكس البلدان الأوروبية التي تدين بالكاثوليكية، فقد تأخر فيها قيام الرأسمالية نتيجة غياب العوامل السابقة الذكر.

لقد توصل فيبر إذن إلى أن الخصائص الأولى لبروز روح الرأسمالية توجد في الأخلاق الدينية الطهرية المرتكزة على مفاهيم أبرزها الدعوة والتقشف والخلاص. وبالتالي فإن وجود عقلانية الأخلاق داخل البروتستانتية الكالفينية، هو ما سيؤثر على سيرورة الفرد الذي صار يبحث عن النجاة من خلال عمله

(91) – Weber (Max), 2006, **Sociologie de la religion**, Tr Isabelle Kalinowski, Flammarion, Paris, p 331.

الديوي، حيث سيصير العمل وكأنه دعوة وليس مجرد مهنة لاستخلاص الأموال⁽⁹²⁾. دفع هذا فيبر إلى خلق ما سماه "أخلاق المهنة" المعتمدة على نزعة صوفية تجتهد في جمع النقود واستثمارها في المشاريع التجارية والصناعية.

وإلى جانب بحثه في الأسس الدينية لتطور الرأسمالية، اهتم فيبر بالبحث في الأديان الشرقية الكبرى، فوجد أن هذه الأديان تنطوي على حواجز عالية تحول دون تنمية الرأسمالية الصناعية التي شهدها الغرب. وقد رأى السوسيولوجي أنتوني غدنز أن هذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، أن الحضارات غير الغربية كانت متخلفة، بل يعني ببساطة أنها كانت تحمل منظومات من القيم تختلف عن تلك التي كانت سائدة في أوروبا⁽⁹³⁾. لكن السؤال الكبير الذي سيفرض نفسه مع فيبر هو: لماذا سيعرف الغرب وحده بروز هذا النظام الرأسمالي الحديث دون غيره من البلدان؟ وما العوامل التي ساعدت على ذلك؟

جوابا على السؤال أعلاه، يرى غدنز أن الحضارات التقليدية في الصين والهند عرفت، حسب فيبر، في مراحل معينة من تاريخها، مستويات عالية من النمو في مجالات التجارة والتصنيع وانتشار المراكز الحضرية، غير أنها لم تسفر عن إحداث أنماط من التغير الاجتماعي الجذري الذي نشأت في أحضانه الرأسمالية الصناعية في أوروبا. مما يعني أن الديانات الآسيوية الشرقية عملت على إبطاء عجلة التغير⁽⁹⁴⁾. كما أن عناصر أولية للرأسمالية تكونت في المجتمع البابلي والروماني والصيني والهندوسي، لكن هذه العناصر لم تؤدّ في أي مكان إلى العقلنة التي كانت وراء تطور الرأسمالية الحديثة، فهذه الظاهرة خاصة بالمجتمع الغربي⁽⁹⁵⁾.

كان فيبر يبحث عن فهم سليم لتطور الرأسمالية في أوروبا، لذلك قارن بين المسيحية الكالفينية والأديان

(92) - عدني، إكرام: سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، م. م. ص. 192.

(93) - غدنز، أنتوني: علم الاجتماع، م. م. ص. 583.

(94) - نفسه، ص. 583.

(95) - فروند، جوليان: سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1998، ص. 100.

الشرقية من أجل استيعاب التأثيرات الدينية على مسار الحياة عند الأفراد في كل المجتمعات. فهو لم يكن يهتم بالتأويل الإيديولوجي لكل دين من هذه الأديان الشرقية. غير أن انشغال فيبر بهذه الأديان كان متباينا، حيث ستمثل الديانات الآسيوية بعد المسيحية المركز الأهم عنده، ثم تأتي بعدها اليهودية فالإسلام⁽⁹⁶⁾، كديانتين عرقلتا نشوء روح الرأسمالية.

وحتى لا ندخل في تفاصيل التفسيرات التي أعطاها فيبر لهذه الديانات العالمية، لأن المجال لا يسمح بذلك، سنقف على نظرة فيبر إلى الإسلام كدين ظهر بشبه الجزيرة العربية، وما أهم خصوصياته وتطوراته مقارنة بالبروتستانتية الكالفينية التي يراها فيبر الصانعة لروح الرأسمالية الغربية الحديثة؟

3-3- ماكس فيبر وسوسيولوجيا الإسلام

عمل ماكس فيبر من خلال دراسة الديانات الآسيوية واليهودية على الاهتمام أيضا بدراسة الإسلام⁽⁹⁷⁾، خاصة بالشرق العربي بسوريا وفلسطين وما بين النهرين ومصر وإيران. وقد لاحظ فيبر أن الإسلام إلى جانب الديانة الكنفوشيوسية (Confucianisme) كانا يتميزان بالانفتاح على العالم، عكس ديانات أخرى كالمسيحية والبوذية. بل إن الإسلام جمع منذ البداية بين التوسعات الجغرافية والاقتصادية والاختراع بالقوة.

لذلك ركز فيبر على مفهوم الجهاد في الإسلام واعتبر أن المقاتلين المسلمين حرقوا الرسالة المحمدية، خاصة مفهوم الجهاد، من أجل القيام بفتوحات في بلدان جديدة، فحلت الأهداف الاقتصادية محل الجهاد

(96) - عدني، إكرام: سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، م. م. ص. 219.

(97) - قدم ماكس فيبر في كتابه الرئيسي "الاقتصاد والمجتمع" شذرات متفرقة عن الإسلام، وكان قد وعد بنشر دراسة مستقلة عن الإسلام في المقارنات التي قام بها بين الأديان. غير أنه لم يتمكن من نشر تلك الدراسة.

الديني⁽⁹⁸⁾. ويظهر أن فيبر شدد في معالجته للإسلام، على عكس معالجته للعلاقة بين القيم والأخلاق البروتستانتية ونشوء الرأسمالية في أوروبا، على العلة الوثيقة بين الدين الإسلامي كممارسات تعبدية والسلوك اليومي المهادف إلى تحقيق المضمون الاقتصادي... وبذلك يكون فيبر وفيا للتفسير الماركسي للدين الذي يعتبر أن "غايات الدين هي على الأغلب اقتصادية".

لقد اعتبر فيبر أن دعوة نبي الإسلام اكتسبت أهمية اجتماعية خاصة بعد أن أقبل عليها شيوخ القبائل البدوية وعدلوها في ضوء نمط معيشتهم ومصالحهم الاقتصادية. لذلك خلص إلى أن القيم والمعتقدات الإسلامية جاءت متناسقة مع الحاجات المادية للطبقة المحاربة. وبكلام أدق اعتبر فيبر أن "الإسلام زواج بين القيم التجارية والقيم الفروسية البدوية والقيم الصوفية المعبرة عن عواطف الجماهير وحاجاته. ونتيجة لهذه المزاوجة الثلاثية، وجهت الطبقة المحاربة الإسلام باتجاه الجهاد والأخلاقية العسكرية، ووجهته الطبقة التجارية في المدن باتجاه التشريع والتعاقد في مختلف أوجه الحياة اليومية، ووجهته الجماهير المستضعفة بالاتجاه الصوفي والهروب الضبابي"⁽⁹⁹⁾.

ولعل هذا الكلام هو ما يفسر موقف فيبر الذي يرى أن هناك تعارضا بين الإسلام وروح الرأسمالية وتكوّن المؤسسات الناتج عن التأثير بالقيم التقليدية للمجتمع الإسلامي البدوي، حيث كان يسيطر السلطان باسم الدين، بدل المؤسسات في ما أسماه فيبر بالولاء والطاعة للحاكم/ السلطان. وهو الشيء الذي رآه فيبر يكرس اللاعقلانية ويتعارض مع قيم العقلانية والقوانين المدنية السائدة في أوروبا. وبالتالي فالإسلام، بحسب فيبر، دين توافق وتكيف أكثر من كونه دين تحول وتغيير. أي أن "الإسلام كان معوقا

(98) – Carré (Olivier), 1986, **A propos de Weber et l'Islam**, in Archives de sciences sociales des religions, N° 61, Société moderne et religion, P 141 – 142.

(99) – بركات، حليم: **المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص. 427.

للتغير الاجتماعي، بينما ساعدت البروتستانتية على التغير نحو النموذج الرأسمالي الحديث⁽¹⁰⁰⁾.

ومن جهة أخرى، ينتقد براين تيرنر (Bryan Turner) توجه ماكس فيبر في المنطلقات التي عالج بها مسألة ظهور الإسلام بالقول: "إن فيبر اعتبر الإسلام قبل الهجرة إلى المدينة شكل مفهوماً توحيدياً نقياً، كان يمكن أن ينتج زهداً دنيوياً، لكن الإسلام تحول عن هذه الأخلاق، بفعل قوتين اجتماعيتين: تشكلت الأولى في المحاربين البدو، الذين جعلوا من الإسلام ديناً شهوانياً خالصاً، خاصة تجاه النساء والكماليات والملكية، يقوم على التكيف والامتثال. بينما تشكلت الثانية في الطرق الصوفية التي خلقت عاطفة أخروية وأخلاقاً تقوم على رفض الواقع والهروب من العالم⁽¹⁰¹⁾، خصوصاً حين يعيش المتصوفة بدون زواج، ومن دون مسؤولية، ومن دون أي اعتبار للسلطة السياسية. وبالتالي لا يصير للمتصوفة مكان للعيش في العالم⁽¹⁰²⁾.

وإذا ما تأملنا هذا النقد نكتشف أن ماكس فيبر حاول دراسة الإسلام من خلال عرض نظرة سطحية شكلت الأساس لنظرة سوسيولوجية غربية عامة حول الدين الإسلامي، تواترت جيلاً بعد جيل، إلا أن هذه النظرة الدونية تعرضت للنقد مع نهاية عقد السبعينات وبداية الثمانينيات من القرن العشرين، وخير دليل على ذلك هذا النقد الذي قدمه السوسيولوجي البريطاني براين تيرنر.

ويمتد نقد التصور الفيبري للإسلام ليصل إلى المفكر محمد عابد الجابري الذي يرى أن من ادعاءات فيبر ومزاعمه، أن الديانات الشرقية وعلى رأسها الإسلام، ديانات تسود فيها الأفكار الغيبية السحرية المعادية للعقلانية، ولذلك لم تتطور الأوضاع الاقتصادية في البلدان التي تدين بها، إلى أوضاع رأسمالية،

(100) - محمد عبد المجيد، حنان: التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند - فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2011، ص. 47.

(101) - تيرنر، براين: علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، بيروت، دار القلم، 1987، ص ص. 194 - 195.

(102) - Weber (Max), 1996, *Sociologie des religions*, Op.cit., P.259.

نظرا لافتقادها إلى العنصر العقلاني في العمل والتخطيط والتفكير⁽¹⁰³⁾. ويضيف الجابري أن ادعاء فيبر بكون المسيحية البروتستانتية والكالفيينية، أكثر عقلانية من الإسلام ادعاء لا أساس له. فالإسلام بشهادة كثير من المستشرقين أكثر عقلانية من المسيحية بمختلف مذاهبها. أما القول بأن البروتستانتية وأخلاقياتها هي التي كانت العامل في قيام الرأسمالية في أوروبا الغربية، فيجيب عنه الجابري بأن هذا افتراض قابل للمناقشة، متسائلا: هل كانت الرأسمالية نتيجة للبروتستانتية كما ادعى فيبر، أم أن البروتستانتية نفسها هي نتيجة تحولات اجتماعية واقتصادية كانت هي بداية الرأسمالية؟

وبعبارة أدق تلخص جواب الجابري عن هذه التساؤلات: "ليست العقيدة الكالفيينية بهذا الاعتبار عاملا في قيام الرأسمالية، بل هي نفسها، من إنتاج الظروف الموضوعية الاجتماعية والاقتصادية، ظروف نشأة الرأسمالية نفسها"⁽¹⁰⁴⁾.

ورغم كل الانتقادات التي وجهت إلى ماكس فيبر تبقى دراساته في تصورنا من أبرز الدراسات التي عرفها حقل العلوم الاجتماعية المعاصرة، وخاصة مجال سوسيولوجيا الأديان. فقد استطاع هذا السوسيولوجي الكبير أن يتعمق بشكل موضوعي في تحليل ملامح الفردانية الغربية الحديثة، باعتبارها تشكل نتيجة للتوجه الجديد للقيم، موظفا في ذلك منهجا سوسيولوجيا متميزا يتغنى من وراءه إعطاء الحلول لمختلف الاشكالات التي تطرحها الظواهر الاجتماعية. وهكذا ركز فيبر على الفهم في السوسيولوجيا، وكان دائم البحث عن المعنى للفعل الفردي داخل علم الاجتماع بشكل عام. مما أفضى به إلى فهم ما يحرك السيرورة العقلانية، وبلورة العلاقات العامة بين الأفراد والأديان بشكل خاص. الأمر الذي جعل فيبر يؤسس من خلال سوسيولوجيا الأديان سوسيولوجيا للتحولات الاجتماعية.

(103) - الجابري، محمد عابد: *دروس الفلسفة*، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1971، ص ص. 346-347.

(104) - نفسه، ص. 347.

الفصل الثالث:

تأثيرات التحين على الوعي الاجتماعي للمرأة

تقديم:

كان الغرب يعتبر وضعية المرأة في المجتمعات المسلمة دليلا على تخلف الإسلام والمسلمين، مستمدا هذه النظرة الدونية من مكانة المرأة أيام الجاهلية، وما تبعها من سيطرة ذكورية حجبت دور المرأة في المجتمع وجعلتها مجرد أمة تخدم الرجل وتقوم بشؤون الأسرة. وقد استغل الغرب الاستعمار كذريعة لتحرير المرأة وتخليصها من قيود الاستغلال والنظرة التحقيرية التي كانت تلحقها من طرف الرجل.

لكن وبعد فترة الاستقلال التي تلت الحرب العالمية الثانية عرفت المجتمعات العربية صحوة مهمة مست كل المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ورافق هذه الصحوة وعي كبير بأهمية إشراك المرأة في عملية التغيير والتنمية الشاملة من أجل بناء مجتمع ديمقراطي متطور سيرا على خطى المجتمعات الغربية التي فعلت مبكرا دور المرأة داخل المجتمع، وآمنت مسبقا بأن التقدم الفعلي للشعوب لن يحصل إلا بدور فعال ومتميز للمرأة.

وفي المغرب مرت وضعية المرأة بعدة مراحل عكست مكانتها داخل المجتمع بدرجات متفاوتة، وكانت هذه المكانة تتحكم، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، في صورتها الاجتماعية والثقافية والدينية نتيجة التغيرات التي عرفها المجتمع المغربي خاصة بعد فترة الاستقلال. فقد ظهرت علامات تدل على بداية حدوث تحول في علاقة المرأة بالدين، وهو ما فسره نزوعها نحو العلمنة والانتقال إلى الدنيوية كما عبر عن ذلك جاك بيرك⁽¹⁾.

هذا الافتراض في تراجع دور الدين لصالح العلمنة صاحبه صراع قيمى بين تيار عصري وآخر تقليدي حاول كل منهما كسب حضوره لدى كل الفئات المجتمعية. وهذا ما سيصنع مستقبلا الخريطة الدينية للمرأة ويؤثر على سلوكياتها المبنية على نظام من القيم المختلفة والمتعارضة أحيانا.

(1)- Berque (Jacques), 1962, *Le Maghreb entre deux guerres*, Seuil, Paris, Pp. 70-71.

وسنحاول في هذا الفصل الوقوف على أهم التأثيرات التي لحقت وضعية المرأة العربية بشكل عام، والمرأة المغربية بوجه خاص، على اعتبار أن المرأة المغربية جزء لا يتجزأ من المجتمع العربي، وهذا التأثير العام لا بد وأن يساهم في إحداث تحولات خاصة في المجتمع المغربي، وعلى وضعية المرأة تحديداً. فقد ارتفعت نسبة تعلم الفتيات وخرجت المرأة للعمل وصارت أكثر انفتاحاً على قيم الحداثة وبالتالي حدث تغير كبير في ملامح الحياة العامة والحياة الدينية للنساء في المغرب.

هذا التغير في القيم الدينية للمرأة ساهم في جعل قضية المرأة المحك الحقيقي لتقدم وتطور الشعوب العربية ومنها المغرب، ودليلاً على توازن المجتمع وانتقاله إلى مصاف المجتمعات الديموقراطية المتحضرة والراقية. فقد تطورت الدراسات حول المرأة وعرفت مناقشة قضاياها تطوراً كبيراً، لما حمله الموضوع من تحديات بلغ بالصدام بين تيارات فكرية عربية إسلامية تباينت مواقفها وردود أفعالها اتجاه قضية المرأة. ومن أهم هذه الدراسات ما تعلق بالحركة النسوية الإسلامية، وأيضاً بقياس كثافة الممارسة الدينية خاصة ما تعلق بالتدين النسائي الصوفي وبالصلاح الأثوي، وهو ما سنتناوله بالتفصيل ضمن عناصر هذا الفصل.

المبحث الأول: وضعية المرأة وآثارها على الحالة الدينية

1- الفكر العربي الحديث وتأثيره على وضعية المرأة

تمركزت قضايا المرأة بين اتجاه متحرر منصرم مع الغرب واتجاه محافظ حاول العودة إلى التراث. فكثرت بذلك الكتابات حول لباس المرأة وتعليمها وخروجها للعمل، مع العلم أنه وقع خلط بين المرجعية الصحيحة المستمدة من القرآن، والنظرة الذاتية المفسرة لبعض النصوص بكلياتها. أدى ذلك إلى التباس بين التقاليد الاجتماعية كما يتصورها الناس ويتمثلونها والتعاليم الإسلامية، فاختلط الديني بالاجتماعي وصار شيئاً واحداً. حتى صار كل فرد يحاول أن يصنع لنفسه نموذجاً الخاص وفق قناعاته الذاتية بعيداً عن الحس المشترك للمجتمع، وبعيداً عن تعاليم الدين كما أنزلت.

بدأت مرحلة المراجعات محاولة تنقية التراث من وتقديم بدائل ترفع مستوى الوعي لمواجهة المستعمر من ناحية. وما أفرزته التقاليد والعادات الاجتماعية من جور وانحراف فكري وقيمي في قضايا المرأة والأسرة والسياسة وغيرها من جهة أخرى. غير أن أغلب هذه المراجعات سواء منها العلمانية المتنورة أو مراجعات التيار الديني المحافظ، طغى عليها الإغراق في الازدواجية بين "التناقض في الفعل والقول من ناحية، والتناقض بين الفكر والممارسة من ناحية أخرى" (2).

وقد شكل تحرير المرأة التي كانت خاضعة لعبودية عصر الحريم، أهم مطالب حركة التجديد في الفكر الاسلامي للخروج بالمرأة من القهر والاضطهاد، وبالتالي العمل على تطوير المجتمع بشكل يتوافق مع تدين الشرق وعلمانية الغرب وعقلانيته، مستفيدين في ذلك مما للإسلام من مواقف ومبادئ تنتصر للعقل وترفض الكهنوت والسلطة (3). وقد استقبلت فئات عريضة من المجتمع هذا الطرح ودافعت عنه لأنه حاول إعادة فهم الدين من منظور صحيح يواجه كل غلو يدفع إلى الخط من مكانة المرأة ككائن فاعل في المجتمع. ويمكن أن نفرق بين التيار المجدد والمحافظ كما يلي:

أ: تيار المجددين في قضية المرأة

كان خطاب المجددين يتركز على الدعوة إلى تعليم المرأة تعليماً حديثاً، مختلطاً وأعطوا اهتماماً واضحاً لمسائل الزواج، وطالبوا بتقييد الطلاق والتعدد، كما دعوا إلى أهمية خروج المرأة للعمل وإلى المجتمع ومشاركتها في مختلف أوجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

يقول الطهطاوي كأبرز المجددين الذين دافعوا عن أهمية تعلم وعمل المرأة: "ينبغي صرف الهممة في تعليم البنات والصبيان معاً، كما يمكن للمرأة أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال على قدر

(2) - عبد الوهاب، ليل: تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية، ندوة الدين في المجتمع العربي، م، م، ص 282.

(3) - نفسه، ص 283.

قوتها وطاقاتها. فالعمل يصون المرأة ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت مذمومة في حق الرجال فهي مذمة في حق النساء⁽⁴⁾. وإلى جانب الطهطاوي حاول قاسم أمين تطبيق مبادئ المنهج العلمي في تناول قضايا المجتمع والمرأة والأسرة، فدعا إلى تحرير المرأة من منطلق علمي، حيث عمل على تطبيق المنهج العلمي متأثراً في ذلك بأوغست كونت في تناوله للقضايا الاجتماعية والأسرية. فرأى أن "الحضارة تبنى على العلم الطبيعي والرياضي وأن على المفكرين تمتل درجة التقدم العلمي في مجتمعاتهم، لأنه إذا تقدم العلم وظل الفكر على حاله نتيجة لتمسك الناس بقديمهم وتراثهم فهنا تحدث الازدواجية والخلل في المجتمع"⁽⁵⁾.

يقول قاسم أمين أيضاً: "عاشت المرأة حرة في العصور الأولى حيث كانت الانسانية لم تنزل في مهدها ثم بعد تشكيل العائلة وقعت في الاستعباد الحقيقي، وبعدها قامت الانسانية على طريق المدنية حيث تغيرت صورة هذا الرق واعترف للمرأة بشيء من الحق، ولكن خضعت لاستبداد الرجل الذي قضى عليها بأن لا تتمتع بالحقوق التي اعترف لها بها، ثم لما بلغت الانسانية مبلغها من المدنية نالت المرأة حريتها التامة وتساوت المرأة والرجل في جميع الحقوق أو على الأقل في معظمها. أربعة أحوال يقابلها أربعة أدوار من تاريخ التمدن في العالم⁽⁶⁾. ويضيف قاسم أمين أن المرأة المصرية اليوم هي في الدور الثالث من حياتها التاريخية، بمعنى هي حرة في نظر الشرع لكنها لازالت تحت استبداد الرجل⁽⁷⁾. وهذه الوضعية الحالية للمرأة كما تصورها قاسم أمين هي المشترك الذي يمكن أن نلاحظه عند كل نساء المجتمعات العربية التي مازالت تعاني من سيطرة وسطوة العقلية الذكورية. فالرجل مازال في المجتمع المغربي كما في غيره يتحكم في سلوكات المرأة، سواء الزوجة أو الأخت وغيرهما، ويوجه مساراتها الفكرية ويصنع قناعاتها الدينية، كما يظهر في ما يفرضه بعض الرجال على أشكال اللباس لدى زوجاتهم وبناتهم ...

(4) - الطهطاوي، رفاعة: المرشد الأمين للبنات والبنين، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012، ص. 142.

(5) - عبد الوهاب، ليل: تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية، م، م، ص. 285.

(6) - أمين، قاسم: المرأة الجديدة، مطبعة الشعب، القاهرة، 1911، ص. 20-21.

(7) - نفسه، ص. 21.

وقد كانت لقاسم أمين آراء متقدمة في مسألة حرية المرأة مستدلا بمجموعة من المعطيات في الشرق والغرب. فقد أكد على أن الفروقات الفيزيولوجية الطبيعية بين الرجل والمرأة لا تعني وجود أفضلية للرجل على المرأة، بل إن الاختلاف بينهما يقوم على التربية والعقلية التي يفكر بها كل جيل، وبالتالي فالظروف الاجتماعية هي ما يصنع الفارق بين الرجل والمرأة.

وقد أشار قاسم أمين إلى مسألة مهمة يشرح فيها العلاقة بين استبداد النظام السياسي واستبداد الرجل بالمرأة قائلا: "في البلاد الشرقية نجد أن المرأة في رق الرجل، والرجل في رق الحاكم، فهو ظالم في بيته ومظلوم إذا خرج منه [...] ومن ثم فإن تحرر المرأة مرتبط بتحرر الرجل من الاستبداد، أي بتحرر المجتمع ككل"⁽⁸⁾. كما دعا إلى ضرورة استقلال المرأة اقتصاديا لأن ذلك سيساهم في قيامها بواجبها على أحسن وجه، وتحقيق نجاحها في المجتمع. وهذا ما جعل أفكار قاسم أمين تلاقي تشجيعا من قبل علماء الدين أمثال محمد عبده، هذا الأخير الذي سعى إلى التوفيق بين العلم والدين بروح ليبرالية تظهر "الإسلام كدين منفتح على متطلبات العصر"⁽⁹⁾.

ب: خطاب المحافظين في قضية المرأة

أما الخطاب السلفي فقد ارتبط عموما في الوطن العربي بجماعة الإخوان المسلمين من خلال رموزها المؤسّسة وعلى رأسها حسن البنا وسيد قطب. ففي مقالة "العدالة الاجتماعية في الإسلام" تناول سيد قطب مسألة المرأة في الأسرة والمجتمع مشيرا إلى أن الإسلام ساوى بين المرأة والرجل، لكنه مع ذلك بقي تحليله قائما على تقرير تفوق الرجل لما يتمتع به من خصائص بيولوجية ونفسية⁽¹⁰⁾. وهكذا يبرز لنا خطاب سيد قطب خطابا يحمل مسحة إيديولوجية وسياسية في نفس الوقت، أي أنه يتصل بمجالات الفكر والحركة

(8) - عمارة، محمد: قاسم أمين وتحرير المرأة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص. 111-112.

(9) - شايدولين، لويزا: المرأة العربية والعصر: تطور الإسلام والمسألة النسوية، دار الجليل، بيروت، 1980، ص. 56.

(10) - عبد الوهاب، ليل: تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية، م، م، ص. 292.

على صعيد الدولة والمجتمع. وهو خطاب يدعو إلى خلع الانتفاء للمجتمع وتكفيره واستبداله بمجتمع آخر جديد⁽¹¹⁾ يقوم على الدين من منظور سلفي.

ما يلاحظ أن تأثير التيار السلفي على فئة النساء كان ضعيفا رغم أنه شكل خطرا على فئة الشباب خاصة الفئات المأزومة والمحبطة والمستلبة نتيجة تأزم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

إن علاقة التيار السلفي بقضايا المرأة بقيت حبيسة نسق فقهي قديم دون أي اجتهاد، يدور أصحابه في دائرة مفرغة ناتجة عن ردود الفعل المتفاعلة مع المستجدات الحاصلة، كما غلبت عليهم عقلية المؤامرة، ومبدأ التضاد والجدلية مع الأطروحات العلمانية التي كثيرا ما كانوا يتهمونها، هي وقادة الحركات النسائية، بالعمالة للاستعمار الأجنبي. فمنهم من يرى أن "الحجاب تعرض لأكبر حملة بعد الحرب العالمية الأولى، إذ تولى تلامذة الماسونية والمدارس الأجنبية وغيرهم من المنبهرين بها، السلطة في كثير من البلاد، فعملوا على التخلص من الحجاب بقوة، أمثال كمال أتاتورك في تركيا ورضا شاه في إيران. أو عملوا على تحريض النساء على تمزيقه كما فعلت هدى شعراوي في مصر... "فالتحرر ورفض الحجاب والعمل على التخلص منه هو مسألة تغريب واصطناع لكل ما هو أجنبي"⁽¹²⁾. وقد شكك هؤلاء في صدق الدعوة إلى التحرر التي كانت النساء تسعين إليها، بل إن ذلك كان بغرض تحقيق طموحات شخصية وسياسية، فهدى شعراوي مثلا لم تخلع الحجاب في مظاهرة عامة تقربا للاحتلال فقط، ولإبعاد الأنظار عن الأهداف الحقيقية للمظاهرة والتي كانت ضد الاستعمار، وإنما أيضا محاولة منها في التشبه بنساء الغرب السافرات، وتحقيق طموحات نساء طبقتها في التمتع بالحرية والعمل السياسي والارتقاء إلى مناصب الدولة كما فعلت نساء أوروبا الميسورات. وتبعهن كل من يريد أن يلبس حلة التحرر والثقافة والتقدمية والعقلانية⁽¹³⁾.

(11) - دياب، محمد حافظ: سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت 1988، ص. 140.

(12) - محمد إبراهيم، مفيدة: المرأة العربية والفكر الحديث، دار مجدلاوي للنشر، عمان، 2000، ص. 21.

(13) - نفسه، ص. 173.

وترى الباحثة فاطمة الزهراء أزرويل أن الخطاب السلفي حول المرأة شكل في العالم العربي نموذجا يحبل بمواقف سلبية تنكرت لأهم المكتسبات التي حققتها المجتمعات العربية الحديثة في مجال العلاقات الاجتماعية، وما رافقها من تصورات ايجابية لدى الشباب العربي. كما أن هذا الخطاب يشكل ردّة إذا ما قورن بالكتابات والمواقف التي أثمرها الفكر العربي نهاية القرن التاسع عشر، والتي رفضت النموذج السائد في العلاقات بين الجنسين، ودافعت عن المرأة وأسست المعالجة العلمية للواقع النسائي العربي (قاسم أمين)⁽¹⁴⁾. وتضيف أزرويل أن الخطاب السلفي عمل على تزييف وعي النساء مقابل دفاعه عن الخيارات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية القائمة في المجتمع العربي، مقتصرًا فقط على جعل الأزيمة في الفساد الأخلاقي، وتحويل الأنظار عن فهم التناقضات الاجتماعية والأسباب الحقيقية للتدهور الناتجة عن السياسات الفاشلة. وبالتالي جاءت الدعوة إلى ملازمة المرأة للبيت كحل آني لأزمة البطالة في المجتمع على حساب إنسانية المرأة، ولكي يخلو المجال لتشغيل ملايين الرجال الذين يعانون البطالة وانسداد آفاق العمل⁽¹⁵⁾.

ويظهر الفرق واضحًا على مستوى الخطاب بين التيار الاسلامي الحديث عند الطهطاوي وقاسم أمين ومحمد عبده، وبين التيار السلفي المعاصر الذي يعارض التعليم الحديث باعتباره دخيلا وغريبا، ويركز أصحاب هذا الأخير فقط على التعليم الديني للفتاة. كما كانوا يرون أن التعليم الجامعي غير أساسي لأن المرأة تكون قد وصلت سن الزواج عملا بتوجيهات الاسلام بضرورة الزواج المبكر وتأسيس أسرة جديدة⁽¹⁶⁾. يدفعنا هذا إلى أن نستخلص أن وضعية المرأة في تصور الخطاب السلفي يضعها دون الواقع المتاح لها، وهي مفارقة جعلت التصور الاسلامي الذي بدأ أفقا تحرريا ونهضويا للمرأة يتحول لأفق تقييد ومصادرة

(14) - أزرويل، فاطمة الزهراء: الخطاب السلفي المعاصر حول المرأة، الشيخ متولي الشعراوي نموذجا، مجلة عيون المقالات، العدد 9-10، دار قرطبة، الدار البيضاء، 1987، ص. 74.

(15) - نفسه، ص. 77.

(16) - عبد الوهاب: ليل: تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية، م، م، ص 294.

لحريات وحقوق أساسية بالمعيار الإسلامي وبمعيار العصر الحديث. وقد أثر ذلك بشكل سلبي على تصورات المرأة وتمثلاتها للمسألة الدينية ورسم قيمها وقناعاتها داخل المجتمع.

لقد لعبت هذه الخطابات كلها، خصوصا السلفية منها والمعبرة عن إيديولوجية دينية، دورا في توجيه وعي النساء ليس في مصر فقط بل أيضا في كل العالم العربي، وفي المغرب أيضا، مما أدى إلى حلول صورة تقليدية لدى المرأة، تشكلت في تدني مستواها التعليمي، وبالتالي تزايد البطالة بين النساء وانتشار الحجاب بين مختلف الفئات والطبقات الاجتماعية في المدن كما في الأرياف. إضافة إلى انحسار دور المرأة في ولوج تدبير الشأن السياسي. بل إن أغلب الأسر المغربية، وحتى عقد الثمانينات، كانت تمنع ولوج الفتاة إلى المدرسة، بل وتمنعها من الاختلاط مع الذكور. وفي البوادي والقرى كان الوضع أكثر تشددا.

وبعد استقلال أغلب البلدان العربية بعد عقدي الخمسينات والستينات ظهرت التيارات النسائية بعدما كانت التقاليد والصراع بين التيارات المصلحة والمجددة في المجتمعات العربية قد أوصلت المرأة إلى أوضاع متردية كما أشرنا سلفا. لذلك جاءت نداءات النسائية صارخة تحمل نداء الدعوة إلى الخلاص. فاستجاب لها عدد كبير من الأصوات. واتضح الحضور المتزايد للنساء في الحياة العامة، خارج المعارك التقليدية. وأدت الإصلاحات التربوية والتشغيلية إلى بروز أدوار جديدة للنساء تجاوزت دورها كزوجة وكأم داخل الأسرة.

لذلك حاولت الحكومات العربية من خلال هذه الإصلاحات الجديدة المتبعة اسقاط النموذج الغربي على مجال التطوير السياسي والاقتصادي والقانوني لمجتمعاتها، غير أن كل هذه الإصلاحات كانت في حقيقتها تخدم مصالح الحاكم والدولة بالأساس بدل أفراد المجتمع، وكذا الزعماء الاصلاحيين، مما جعل مصيرها الفشل في النهاية.

ومع نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة، بدأ مشروع التحديث يتعرض للهجوم، وصار البعض يرون أنه أصبح موضع تشكيك نتيجة تحدي البدائل الاسلامية للخطاب الوطني والعلماني. لذلك عادت

الدعوة إلى الحجاب وتطبيق الشريعة الإسلامية فيما سمي بالصحة الإسلامية أو انبعث ديني معاصر فُرض فيه الإسلام في الحياة الخاصة والعامة. وازداد الاهتمام بالممارسات الدينية كالصلاة والصيام واللباس الديني، والقيم المحافظة⁽¹⁷⁾. وأصبح الإسلام قوة سياسية واجتماعية. كما تقربت الحكومات من الإسلام لتعزيز شرعيتها ولتعبئة الدعم الشعبي. وحاولت المنظمات والاحزاب الإسلامية تحدي اخفاقات الوضع القائم مدعية بأن الإسلام هو الحل ، ودعت إلى اصلاحات سياسية واجتماعية جذرية. وهو نفس الأمر الذي حدث في المغرب إبان صعود حزب العدالة والتنمية بأغلبية الناخبين، وهو ما حدث في تونس أيضا بتصدر حزب النهضة للانتخابات، وفي مصر حينما صعد الإخوان المسلمين إلى الحكم.

ومن جهة أخرى، كان البعض يعتبرون أن أوضاع المرأة المزرية هي ناتجة عن اتباع تعاليم الدين الإسلامي، في حين رأى البعض الآخر أن في الإسلام منارة الاصلاح والتغيير والضياء. لكن الغالبية يصرون على أن "وضع المرأة ودورها في المجتمعات المسلمة ينبغي أن ينسب إلى القوى الاجتماعية-الاقتصادية وليس إلى العقيدة الدينية"⁽¹⁸⁾. إلا أن المرء مع ذلك لا يستطيع أن يتجاوز التأثير التكويني للإسلام على أدوار النساء والرجال في المجتمعات العربية الإسلامية في الماضي كما في الحاضر.

2- تجليات حضور المرأة المغربية الحديثة

كانت المرأة المغربية حاضرة في مختلف المراحل التاريخية التي عرفها المجتمع المغربي، وكان هذا الحضور يطبع كافة المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية. غير أن الإشارة إليها في كتب المؤرخين كانت باهتة. فأغلب التاريخ المغربي لا يذكر إلا الأمراء ومن حولهم في البلاط، كما لا يذكر غير الانجازات التي تمثلها الانتصارات وأحيانا قليلة يشير إلى بعض الاخفاقات. وهكذا نجد حلقة النساء مفقودة في

(17) - يزبك، حداد إيفون، إسبوزيتو، جون : الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي، ترجمة أمل الشرقي، الأهلية للنشر، عمان، 2003، ص.13.

(18) - نفسه، ص.16.

التاريخ المغربي، اللهم ما تم ذكره في مواضع نادرة وهامشية. إنه تاريخ ذكوري بامتياز يمجّد الثورات والحروب والصراعات القبلية والأحلاف، ويتناسى النساء رغم دوهن الريادي.

وإذا ما عدنا إلى واقع هذا التاريخ المغربي، نجد في الحقيقة أن المرأة المغربية كانت مثقفة عالمة عبر مختلف العصور، وكان لها دور فعال وأساسي في تنمية الفكر المغربي وتنويره وإغناؤه بالدراسات والسجلات مع كبار العلماء من الرجال.

فقد كانت المرأة المغربية قبل الاستقلال تشارك بفعالية في الحياة العامة، بل وكان دورها رياديا في بناء الأسرة ومزاولة الأنشطة الاقتصادية والسياسية. وقد انخرطت مبكرا في عملية الكفاح من أجل الوطن وممارسة النضال الوطني بإمكانياتها البسيطة، خاصة بعد التفاتة السلطة السياسية إليها. ففي عام 1908 بدأ بالمغرب أول مظهر للعناية الجدية بالمرأة المغربية⁽¹⁹⁾، حين وضع السلطان عبد الحفيظ مشروع تنظيم عصري لحياة المرأة مستمدا من الأساليب التي طبقتها الخلافة العثمانية في تركيا التي كان معجبا بها. غير أن الهجوم الأوروبي وفرض الحماية حال بين المرأة المغربية وبين التمتع بهذا الإصلاح العميق الذي لو طبق لأحدث ثورة في البلاد المغربية⁽²⁰⁾.

وبإبان الاستعمار دفع احتلال المغرب بالمرأة المغربية إلى الإسهام في دينامية النضال، فكانت امرأة مقاومة في المدينة كما في البادية، وحملت السلاح، وصار جيش النساء يتبع جيش الرجال ليضمن لهم التزود

(19) - تجلّى هذا الاهتمام بالمرأة في مشروع الدستور الذي قدم إلى الملك المولى عبد الحفيظ سنة 1908 والذي تضمن مطالب النخبة الوطنية التي دافعت عن تعميم التعليم الابتدائي على الذكور والإناث. تقول الفقرة الأولى من مادته 84: المدارس الابتدائية ضرورية في كل بلدة وقبيلة، كبيرة وصغيرة، للذكور والإناث، وهذه المدارس تكون مقتصرة على بث الآداب وتهذيب الأخلاق وتعليم القراءة والكتابة باللغة العربية وأصول ومبادئ العلوم الضرورية الأخرى. في حين تقتصر المدارس الثانوية في البلدات الكبرى على الذكور فقط. انظر :

- غلاب، عبد الكريم: التطور الدستوري والنيابي بالمغرب 1908-1988، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، بدون تاريخ، ص. 307-308.

(20) - الفاسي، علال: إسهام المرأة في الكفاح الوطني، مجلة عيون المقالات، م، م، ص. 95.

بالسلاح، ويظهر ذلك مثلاً لدى المرأة الأمازيغية حين تتغنى في أشعارها بنضال المرأة⁽²¹⁾ وتحملها للشدائد والمحن إلى جانب الرجل وهو يخوض معارك التحرير.

أما على المستوى الاجتماعي فلم تسعف التنشئة الاجتماعية المرأة المغربية إلا لأداء أدوار أسرية داخل البيت أو خارجه، ولم تكن تحظ بمبادئ القراءة والكتابة إلا القليلات. فكانت تربية الفتاة توجه غالباً لإعدادها للحياة الزوجية. هذا القرار الذي غالباً ما لا تملك فيه المرأة قرار الموافقة أو الرفض، وكان لا يسمح للمرأة بالمشاركة في المحافل العامة أو المناسبات الدينية أو الصلاة في المساجد خوفاً من الاختلاط⁽²²⁾. أما المرأة في المناطق الريفية فقد كانت تعيش أكثر انفتاحاً، لكنها أكثر بؤساً وشظفاً في العيش نتيجة الفقر والتهميش والهشاشة التي سببه توالي سنوات الجفاف. وكانت المرأة الأمازيغية في البوادي أكثر قوة وحضوراً في الأوساط الاجتماعية والحياة العامة. ويشير موليراس إلى قوة وطبائع النساء المغريبات في الأرياف بالقول: "أما النساء فيلبسن الحايك، ويتكلمن جميعهن الأمازيغية القحة، ولا تتحجب النساء فأخلاقهن طيبة، وهن اللواتي يشتغلن بالفلاحة ويستخدمن المعاول، لأنه يستحيل في العديد من الأماكن حرث هذه الأرض الوعرة. كما أنهن يحصدن ويمارسن البستنة ويقمن برعي الماشية، وبالتالي يجد الرجال أنفسهم في راحة تقريباً"⁽²³⁾. وما يزال هذا الوضع حاضراً بقوة في بعض البوادي المغربية خاصة بمنطقة

(21)- يظهر ذلك في الأدب الشفوي المغربي من خلال ما نقلته إلينا الحكايات الشعبية أو بعض الأساطير التي يقصها الفلاحون من عرب وأمازيغ. كالذي يحكى عن الملكة "ديهيا" أو الكاهنة القائدة الأمازيغية التي خلفت الملك أكسيل في حكم الأمازيغ وحكمت شال أفريقيا. قادت "ديهيا" عدة حملات ومعارك ضد الرومان والعرب والبيزنطيين في سبيل استعادة الأراضي الأمازيغية التي استولوا عليها في أواخر القرن السادس الميلادي، وبدلاً من أن تتحول لملكة مكروهة عند المسلمين أصبحت امرأة شجاعة ورمزاً من رموز الذكاء والتضحية الوطنية. وكمثال حقيقي أيضاً على نضال المرأة المغربية ما قامت به الأنسة "إيطو" بنت القايد الكبير موحا أوهو الزياني التي ظلت تقاوم إلى جانب أبيها حتى استشهدت وهي تضحي في سبيل الحرية والكرامة لتثبت للعالم أن المرأة المغربية ليست أقل جدارة عن أخيها الرجل.

أنظر بهذا الصدد: الفاسي، علال: إسهام المرأة في الكفاح الوطني، مجلة عيون المقالات، م، م، ص. 96.

(22)- العمراني، صباح: المرأة والمشاركة السياسية بالمغرب، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2018، ص. 77.

(23)- موليراس، أوغست: المغرب المجهول، الجزء 1 اكتشاف الريف، ترجمة عز الدين الخطابي، دار النجاش الجديدة، تفران الريف، البيضاء، 2007، ص. 62.

الريف وجباله حيث عاينا حضوراً قويا للمرأة في القيام بكل أشغال البيت بالداخل والخارج في حين يبقى الرجال في راحة دائمة لا يقومون إلا ببعض الأعمال البسيطة. ونفس الأمر يحصل حتى في حاضرة شفشاون حيث وقفنا على بعض الأسر تعيلها النساء اللواتي يشتغلن، في حين نجد أزواجهن من الرجال عاطلون عن العمل لا يرغبون في ممارسة أي نشاط. ويبقى شغلهم الشاغل ارتياد المقاهي والتدخين ولعب الورق أو لعبة "البارتشي".

يظهر من هذا الواقع طابع التهميش والإقصاء الذي يغلب على مساهمة المرأة المغربية في بناء المجتمع. ومع بروز الحركة الوطنية كتحدٍ لمواجهة المستعمر بدأ الاهتمام بتعليم المرأة. ولرفع قيود الجهل والتخلف عنها "قامت الحركة الوطنية بإنشاء المدارس الحرة كاحتجاج على سياسة الفرنسيين التعليمية المبنية على فرنسة التعليم في اللغة والتاريخ والجغرافيا، وذلك لتعليم أبناء المغاربة كل ما له صلة بالهوية الوطنية والدينية كاللغة العربية ومبادئ الدين الاسلامي، ونادت الحركة بضرورة تعليم البنات كما البنين. وأخرجت جيلا من السيدات الرائدات أصبح لهن دور مهم في تقدم المرأة العلمي والثقافي"⁽²⁴⁾. ولقيت مبادرة الحركة الوطنية مساندة من القصر، وذلك بتشجيع الملك الراحل محمد الخامس الآباء على تعليم بناتهم⁽²⁵⁾، مؤكدا على ضرورة تغيير النظرة الرافضة لتعليم البنات لدى غالبية الأسر سواء في المدن والحوضر أو في البوادي والأرياف.

ولأول مرة تم تأسيس قسم خاص بالمرأة بجامعة القرويين الدينية ضم مائة طالبة ليكنَّ عالمات دينيات. كما بدأت العديد من النساء تحرير صفحات سياسية واجتماعية في الصحف الوطنية. وكمثال على

(24)-الفاسي، علال: إسهام المرأة في الكفاح الوطني، مجلة عيون المقالات، م، م، ص. 98.

(25)-العمراني، صباح: المرأة والمشاركة السياسية بالمغرب، م، م، ص. 78.

نبوغ المرأة المغربية، تريا الشاوي⁽²⁶⁾ أولى الطيارات اللواتي عبّرن عن طموح المرأة وعزمها على النهوض والتقدم ... وإلى جانبها نساء أخريات برعن في مجالات الفن والنسيج والرسم والموسيقى والسينما لا يسع المجال لذكرهن.

ورغم تأخر المرأة المغربية في ولوج المدارس، إلا أنها كانت مشاركة في الكفاح المسلح، بعدما برزت تنظيمات نسائية من داخل الحركة الوطنية كانت توجه تحركات المرأة، وبالأخص تلك المرتبطة ببعض الأحزاب السياسية والنقابات العمالية، والتي ساهمت قبيل فترة الاستقلال في تبلور وعي المرأة المغربية بشخصيتها وتمكينها من إدراك دورها ومساهمتها الفعالة في بناء الوطن.

وقد امتد هذا الوعي لدى النساء المغربيات إلى المطالبة بتحسين أوضاعهن القانونية والاجتماعية، من خلال تأثرهن بالنساء الفرنسيات (من بينهن زوجة المقيم العام ليوطي). فبرزت تنظيمات نسائية⁽²⁷⁾ في فترة الأربعينات والخمسينات اهتمت بتوعية المرأة وحماية الأسرة وشجعت على العمل الخيري وضرورة

(26)- كانت ثريا الشاوي (1936 - 1956) مصدر فخر كبير للنساء المغربيات أيامها، ولا زالت كذلك إلى اليوم. فهي عنوان الاعتزاز والثقة والهمة العالية، فقد كانت تحديا للسلطات الاستعمارية وإنجازا باهرا للفتاة المغربية وقدرتها على ولوج التقدم والتطور ورفع الحيف عن فتيات ونساء المغرب. لكن أيادي الغدر نفذت فيها عملية اغتيال في فاتح مارس 1956 وهي في ربيعها التاسع عشر، دون أن تشهد الاعلان الرسمي عن استقلال المغرب. وقد ألف المؤرخ عبد الحق المريني كتابا عن الشهيدة " تريا الشاوي أول طيارة بالمغرب الكبير"، صدر عن مؤسسة محمد الزرقطوني للثقافة والأبحاث، 2009. أنظر مقالة ماجدة أيت لكتاوي، ثريا الشاوي.. شهيدة مغرب الاستقلال وأول ربانة مغربية وعربية، جريدة هسبريس الإلكترونية، الخميس 2013/03/07.

(27)- تشكلت هذه التنظيمات أساسا من:

- اتحاد نساء المغرب: (تأسس 1944)، وهو تابع للحزب الشيوعي المغربي، وكان يضم مجموعة من النساء غير المسلمات إلى جانب مغربيات قليلات. كان مرتبطا بالفيدرالية الديمقراطية الولية للنساء. وهو أول من احتفل باليوم العالمي للمرأة 8 مارس.
- جمعية أخوات الصفا: (تأسست 1947) وهي جمعية مشكلة من التنظيم النسائي لحزب الشورى والاستقلال، وأنشأت لها فروعاً في عدة مدن مغربية.

- نساء حزب الاستقلال: ولد التنظيم التابع لحزب الاستقلال من رحم الحركة الوطنية خلال الأربعينات من القرن العشرين.
- الاتحاد النسائي لحزب الاصلاح الوطني: (تأسس 1953) نشأ عبارة عن هيئات ولجان نسوية بتطوان، تطورت إلى اتحاد نسائي.
- أنظر التفاصيل في: وثائق حول الحركة النسائية في الأربعينات، مجلة أمل، العدد الثالث، السنة الأولى، 1993، ص 169-171.

توفير المستشفيات، والحرص على حق المرأة في الشغل، والمطالبة بتكافؤ الأجور بين الرجال والنساء. وهكذا نجد أن المطالب التي تمس المرأة كالتعليم والسفور، والتي تصدرت واجهة النضال الاجتماعي بالشرق العربي وخاصة منها مصر منذ نهاية القرن 19، "لم تفرض نفسها على النساء في المغرب بنفس الحدة، لأنها اعتبرت مكتسبات ضرورية، ولم تصادف معارضة الفئات المحافظة التي لم يكن ميزان القوى لصالحها خلال مرحلة غليان المقاومة وبداية الاستقلال"⁽²⁸⁾. ولذلك نالت المرأة المغربية هذه المكتسبات دون صراع يذكر، خاصة وأن النظام المغربي عززها بشكل أو بآخر.

3- وضعية المرأة المغربية وتطور الحركات النسائية

بعد الاستقلال سترجع دور الحركة النسائية المغربية مقارنة مع المرحلة الاستعمارية نتيجة ما عرفه البلد من اضطرابات سياسية واجتماعية أدت إلى توجه الدولة نحو المزيد من تقييد الحريات، و"مما زاد الأمر صعوبة القمع الذي كان مسلطا على الأحزاب الوطنية المرفوق بحملات الاعتقال في صفوف أعضائها فأصبحت بذلك الممارسة السياسية عملا يخيف الكثيرين وبالدرجة الأولى النساء"⁽²⁹⁾، الأمر الذي فرض على النساء اللواتي تلقين تعليما إلى ولوج الفضاءات العامة عبر الانخراط في الجمعيات الرسمية التي تهدف إلى تدعيم سياسة الدولة في الأمور الاجتماعية والتخطيط العائلي. فأنشأ الاتحاد الوطني النسائي المغربي⁽³⁰⁾ كأول جمعية نسائية، إضافة إلى الجمعية المغربية للتخطيط العائلي. وكانت كلها تهدف إلى

(28)- أزرويل، فاطمة الزهراء: المرأة والعمل في المغرب الحديث: الواقع والتصورات، مجلة عيون المقالات، م، م، ص. 41.

(29)- بنعدادة، أسماء: المرأة والسياسة، دراسة سوسيولوجية للقطاعات النسائية الحزبية، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، مطبعة كوثر، الرباط، ط1، 2007، ص 207.

(30)- تأسس هذا الاتحاد سنة 1969 تحت إشراف الملك الراحل الحسن الثاني لمساعدة المرأة المغربية وجعلها تستفيد من منجزات الدولة ومشاريعها العامة. وكان من مهامه تمكين النساء من توظيف قدراتهن الثقافية والمالية عبر حثهن على الاندماج والاستثمار في مجالات اقتصادية وخلق تعاونيات ومقاولات خاصة، كجمعيات لتربية النحل وإنتاج العسل...

المساهمة في النضال الديمقراطي من أجل تعزيز الحريات ودمقرطة المؤسسات في المغرب من خلال الانخراط في الأحزاب المعارضة والنقابات الوطنية.

وعلى الرغم من تعبئة النساء ومساهمة العديد منهن في بناء دولة ما بعد الاستقلال، ورغم "دعم الدولة للعمل النسائي في هذه المرحلة، إلا أنه ظل دون تأثير في جماهير النساء لأنه لم يكن يحمل أي برنامج خاص يتعلق بحل قضايا المرأة وملازمة همومها، والبحث عن سبل تجاوز المعوقات التي تجعل المرأة مهمشة ومقصية، ولا تسعى إل تغيير الإطار القانوني والاجتماعي بقدر ما كانت تهدف إلى المساعدة على الاستفادة من الخدمات المقدمة من طرف الدولة" (31).

وهكذا بقيت المسألة النسائية إبان هذه المرحلة جزئية ومفصلية لحل إشكالية بناء الدولة وتأسيس السلطة ومؤسساتها. وفي عقد الثمانينات والتسعينات عرف المغرب انفراجا سياسيا نسبيا، فتفاعلت الحركة النسائية المغربية مع الاهتمام الدولي بالحقوق الانسانية للمرأة (32)، فبدأت هيكلية القطاعات النسائية داخل الأحزاب خاصة اليسارية وكذا النقابات، لتصير داخل النقاش العام. وشهدت هذه المرحلة توسع الحركة النسائية جماهيريا لتشمل أغلب فئات المجتمع، كما توجهت النساء نحو تأسيس أندية نسائية في دور الشباب لتأطير النساء وتعزيز وعيهن السياسي والعمل على فهم وتحديد واقع المرأة المغربية من خلال

- أنظر: بنواكريم، نعيمة: تجربة الحركة النسائية المغربية: المناصرة والأبحاث والسياسات العامة في مجال حقوق الإنسان - دراسة حالة المغرب، معهد السياسات بالجامعة الأميركية، بيروت، 2017.

(31)- بلعربي، عائشة: الحركات النسائية والانتقال نحو الديمقراطية، النساء والمجتمع المدني، المنشورات الجامعية المغربية، مراكش، 1993، ص.16.

(32)- تميزت هذه المرحلة بقرار الأمم المتحدة اعتبار سنة 1975 السنة الدولية للمرأة وإعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة عن عشرية المرأة الممتدة من 1975 إلى 1985، وإصدار اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة سنة 1979، وانعقاد مؤتمر كوبنهاجن سنة 1980 تحت شعار «مساواة- تنمية- سلم»، ومؤتمر نيروبي سنة 1985 تحت نفس الشعار لتقييم إنجازات عشرية المرأة...

إعداد بحوث وتنظيم مؤتمرات ولقاءات ثقافية حول الواقع الدولي والمتدي للنساء في المجتمع⁽³³⁾. وقد تركزت مطالب الحركة النسائية خلال هذه المرحلة على تحسين الوضعية القانونية للمرأة وخاصة قانون الأحوال الشخصية الذي كان يكرس، في نظر الجمعيات النسائية، دونية المرأة. فعملت الجمعيات على فضح أوضاع المرأة المزرية في الحواضر والبوادي من خلال إنجاز دراسات وأبحاث ميدانية⁽³⁴⁾... وعرفت هذه المرحلة أيضا استقلال التنظيمات النسائية عن أحزابها، بعدما برزت نخبة من النساء ذوات إدراك علمي وسياسي بكل الاختلالات التي أفرزتها هذه التحولات على أوضاع المرأة، وعلى محدودية استيعاب البنى الحزبية للمطالب النسائية، كما كان هذا الاستقلال أيضا بغرض الانفتاح على عموم النساء من مختلف الطبقات. ساعد من عمل هذه التنظيمات خلال هذه الفترة، إضافة إلى السياق الدولي، سياق وطني اتسم بتحويلات بنيوية في المجتمع المغربي، حيث ارتفعت نسبة الساكنة إلى 30 مليون نسمة. وزحف المجال الحضري على المجال القروي لدرجة أصبحت ساكنة المدن تفوق 55٪ من سكان المغرب.

ارتفعت نسبة النساء النشيطات إلى 40 ٪ من اللواتي يمارسن عملا مأجورا، إضافة إلى تنامي سرعة تواتر تأسيس الجمعيات النسائية وطينا ومحليا انطلاقا من منتصف التسعينات⁽³⁵⁾، أدى الأمر إلى تنوع في تعبيراتها وروافدها وإلى إفراز حركة نسائية واسعة داعمة لكل القضايا المرتبطة بالحقوق الانسانية للمرأة.

(33) - بنواكريم، نعيمة: تجربة الحركة النسائية المغربية: المناصرة والأبحاث والسياسات العامة في مجال حقوق الإنسان - دراسة حالة المغرب،

تقرير بحثي، معهد السياسات بالجامعة الأميركية، بيروت، 2017، ص.9.

(34) - العمراني، صباح: المرأة والمشاركة السياسية بالمغرب، م، م، ص.82.

(35) - في العام 1985 ظهرت الجمعية الديموقراطية لنساء المغرب كأول جمعية نسائية، وبعدها تأسس اتحاد العمل النسائي سنة 1987، ثم الجمعية المغربية لحقوق النساء سنة 1992. والرابطة الديموقراطية لحقوق النساء سنة 1993.

وعلى المستوى العددي، بلغ عدد التنظيمات النسائية 32 تنظيما سنة 1995، بحسب دليل المنظمات والجمعيات النسائية الذي أعدته آنذاك مديرية الشؤون الاجتماعية في وزارة التشغيل، وهناك من قدر تجاوزها ال 100 تنظيم سنة 2004. ولا يوجد حتى الآن إحصاء رسمي للعدد الذي بلغته خلال العشرية الثانية من القرن ال 21.

أمام هذه التغيرات أصبح خطاب الحركة النسائية المغربية خطابا واقعيا بعيدا عن الشكليات والشعارات والمطالب العامة، خطاب عملي ركز على قضايا جوهرية في المجتمع من قبيل:

- مراجعة الدستور وإقرار مساواة حقيقية بين الجنسين.
- دفع الدولة للمصادقة على المعاهدات الدولية والاتفاقيات ورفع جميع التحفظات.
- تغيير مدونة الأسرة، والمطالبة بحماية الأمومة.
- المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة وولوجها مراكز القرار.
- محاربة كافة أشكال استغلال المرأة ...

واستثمرت الحركة النسائية بشكل ذكي التوجه الدولي القائم بعد الحرب الباردة على محور العلاقات الدولية للترافع في الملتقيات الدولية من أجل القضايا النسائية. وشكل هذا الترافع، كأسلوب نضالي مستوحى من طريقة عمل الحركات النسائية العالمية، قوة ضغط على الدولة لدفعها لاستصدار قرارات لصالح المرأة أو لتغيير مواقفها تجاه قوانين تقصي النساء.

ومع بداية العقد الأول من القرن 21 ظهرت مجموعة من الشبكات في مجال العمل الجمعوي حاولت ادماج المرأة في البرامج التنموية بشكل يجعلها مستفيدة ومشاركة عوض انتظار المساعدات المجانية. وصارت الجمعيات النسائية تتبنى برامج للتنمية البشرية تعمل على تدريب المرأة واكتسابها مهارات انتاجية ضمن مشاريع مدرة للدخل. وبالتالي أصبحت المرأة مؤثرة ومصدر قوة.

ومن أبرز هذه الشبكات، شبكة "دعم الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية"، و"الحركة من أجل

- أنظر: بنواكريم، نعيمة: تجربة الحركة النسائية المغربية: المناصرة والأبحاث والسياسات العامة في مجال حقوق الإنسان - دراسة حالة المغرب، م م، ص. 10.

الثالث في أفق المناصفة"⁽³⁶⁾ التي اهتمت بقضايا التمكين السياسي، إضافة إلى شبكة "متدى الزهراء"⁽³⁷⁾ التي ركزت على مناهضة التمييز... وقد انضمت هذه الفعاليات النسائية إلى الشبكات الدولية للمساعدة في تعبئة الرأي العام الدولي لصالح قضايا النساء. كما كان لتقارير الظل التي تعدها الجمعيات النسائية بمناسبة تقديم المغرب لتقاريره أمام لجان المعاهدات تأثير مهم على قرارات المغرب الإيجابية الخاصة بالنساء.

ورغم كل الإنجازات التي حققتها الحركة النسائية المغربية فإنها تنتظرها اليوم مهمات عظيمة تتمثل في العمل الدؤوب على تحصين المكتسبات بالحرص على التطبيق السليم لمقتضيات الدستور الجديد، وتتبع العوائق التي تخص قضايا المرأة، والأهم من هذا كله هو عدم الارتهان إلى التصورات التي انتهى إليها الفكر الغربي المهيمن في مرحلة ما بعد الحداثة، والذي يحاول تعميم نظرياته في مختلف المجالات دونما أي اعتبار للخصوصيات الدينية والحضارية والاجتماعية والثقافية للأمم والشعوب⁽³⁸⁾. مما سيدفع هذه الحركة النسائية إلى الاشتغال على العمل بنموذجها الخاص مستمدة مطالبها من واقعها الفعلي وامكانياتها الذاتية بعيدا عن أي إسقاط أجنبي مستورد قد يجعل كل مكاسبها مجرد إنجازات شكلية تفتقد إلى التطبيق.

4- المرأة المغربية والدين في الربيع العربي

هبت رياح الثورات العربية فتغيرت خريطة العالم العربي بفعل ما أطلق عليه "الربيع العربي". وعلى الرغم من مشاركة النساء الواسعة في أحداث هذا الربيع انطلقا من تونس مروراً بليبيا ومصر وصولاً إلى سوريا فاليمن، إلا أن هذه الثورات والانتفاضات الشعبية ضيقت حقوق النساء فأخذت كثيرا مما تحقق،

(36)- تكتل يضم أزيد من ألف جمعية يهدف إلى توحيد جهود كل الجمعيات المشاركة للمطالبة بإصلاح القانون الانتخابي والميثاق الجماعي من خلال تغيير نمط الاقتراع بشكل يسمح للنساء بالوصول إلى مراكز القرار وكذا إعمال مقاربة النوع في الجماعات المحلية حسب دستور 2011.

(37)- تأسس المتدى عام 2002، ويضم 60 جمعية مستقلة، تهدف مجتمعة إلى تشكيل قوة اقتراحية في معالجة قضايا المرأة.

(38)- العمراني، صباح: المرأة والمشاركة السياسية بالمغرب، م، م، ص. 87.

وضيقت الآمال التي كانت النساء تتطلعن لتحقيقها. حتى في تونس التي تعد البلد الأكثر انفتاحا، والذي أعلن المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة منذ ما يزيد عن ستة عقود خلت، لم تصل فيه المرأة إلى ما كانت تطمح إليه ولو بشكل جزئي.

لقد كشفت النساء خلال هذه الانتفاضات عن الدور الهام الذي لعبته المرأة في تحد مقاومة التغيير. فأصبحت النساء قائدات ملهمات إلى جانب الشباب من الرجال. هؤلاء الذين كانوا ضحايا الأنظمة الاستبدادية الفاسدة التي رفضت الاستجابة لاحترام الكرامة الانسانية، وفشلت في توفير الحريات الأساسية وتحقيق المساواة في الحقوق.

شكلت النساء طليعة الثورات، وكن في نفس الوقت أكبر ضحايا الثورات المضادة مما أدى إلى الانتقام منهن خصوصا حين تم تجاهلهن في تشكيل الحكومات الانتقالية، كما حصل في تونس على سبيل المثال لا الحصر.

وقد أثرت أحداث "الربيع العربي" بشكل مباشر على الأوضاع في المغرب، خصوصا مع ظهور حركة 20 فبراير التي طالبت بإرساء نظام ملكي برلماني، ومحاربة الفساد وتعزيز الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. وقد جمعت هذه الحركة عددا مهما من الفعاليات السياسية والثقافية والحقوقية، إضافة إلى أحد أقوى التيارات الإسلامية بالمغرب وهو جماعة العدل والإحسان. واستطاعت هذه القوى المختلفة أن تنجح في توحيد مطالبها في إطار هذه الحركة. غير أن الالاف في هذا الحراك هو استغلال الدين من طرف التيارات الإسلامية السياسية وتقديمه كبديل لكسب عدد كبير من المتعاطفين الذين تلقوا آمالا ووعودا بالتغيير الديمقراطي، سرعان ما تبخرت مع وصول حزب العدالة والتنمية إلى الحكم. ومما لاشك فيه أن هذا الإنجاز السياسي للإسلاميين ساعد فيه توجههم الديني رغم أنه لم يجعلهم مع ذلك يصلون إلى إحكام سيطرتهم على فئات واسعة من الشعب على مستوى الشرعية الدينية، لأن الدولة هي من تحتكر الحقل الديني في المغرب وترسم معالمه وتوجه مقاليدته عبر إمارة المؤمنين كأصل للشرعية القانونية والدينية.

كانت المرأة المغربية في طليعة المظاهرات ولاسيما كمتحدثة باسم الحركات الاحتجاجية، وعندما قمعت الشرطة المظاهرات تعرضت المرأة على غرار الرجل للعنف والإصابات وللتوقيف أيضا. "وكانت الشعارات أثناء المظاهرات الأولى تنادي بسحب مدونة الأسرة وإلغاء حقوق النساء المكتسبة، غير أن ناشطات حركة 20 فبراير قمن فيما بعد بإنشاء خلايا في إطار الحركة لمناقشة مطالب خاصة بحقوق المرأة"⁽³⁹⁾.

حاولت المرأة من خلال هذا الحراك التعبير عن مطالبها المجسدة في الديموقراطية والعدالة الاجتماعية والعيش الكريم، ونادت بضرورة التسريع بإصلاحات سياسية وإنهاء الفساد للخروج من حالة الركود وتجاوز السياسات الترقيعية التي كانت تمارسها الدولة في معالجة قضايا المرأة. لذلك كانت النساء تنظرن إلى الحراك باعتباره فرصة تاريخية للرفع من سقف مطالبهن في تجاه المساواة والمناصفة على أساس أن تثبيت مبادئ الحرية والكرامة والمساواة بين الجنسين هو الضامن الفعلي للديموقراطية الحقيقية⁽⁴⁰⁾، وبالتالي كان لزاما استغلال هذه الظرفية التي يعمم فيها التأكيد على حقوق الانسان والحق في العيش بكرامة للمطالبة بتمكين المرأة من المناصفة في تدبير الشأن العام وصنع القرار واقتسام السلطة.

ورغم إشراك هذه الفعاليات الجموعية النسائية في مراجعة دستور 2011، إلا أنها اختلفت من حيث مرجعياتها على التعديل الدستوري، وإن كانت متفقة على المطالب والمقترحات في عمومها. فقد "كانت متأرجحة بين الانسجام مع حقوق الانسان والقوانين الوطنية من جهة، وبين مرجعية تمتح من تصور

(39) - بوث، كاترين: **الثورات العربية: أي ربيع للنساء؟**، الفدرالية الدولية لحقوق الانسان، باريس، 2012، ص. 71.

(40) - بعد إعلان الملك محمد السادس عن اصلاحات سياسية وتشريعية في خطاب 2011/3/9، تكونت لجنة خاصة لمراجعة الدستور برئاسة عبد اللطيف المنوني، ودعت هذه اللجنة مختلف المنظمات الحزبية والثقافية وكذا الفعاليات الشبابية والجموعية والفكرية للتشاور، منها الجمعية الديموقراطية لنساء المغرب.

- أنظر المذكرة الموجهة للجنة الاستشارية لمراجعة الدستور بتاريخ 2011/4/11، ضمن وثائق الجمعية.

إسلامي يكرم المرأة ويدعو إلى المحافظة على الهوية الوطنية من جهة أخرى " (41).

ورغم هذا التباين في المرجعيات داخل الحركات النسائية، وبين الحركات النسائية وفعاليات حركة 20 فبراير، فإن المطالب التي رفعها الشباب (حرية - كرامة وعدالة اجتماعية) ليست حكرا على تيار دون آخر. لأن محاربة الفساد المستشري في المغرب، والذي يعرقل أية إمكانية للتقدم في مسلسل التنمية بما له من انعكاسات سلبية على الفئات الاجتماعية العريضة التي تعاني من الفقر، ومن ضمنها النساء، يمكن أن يتقاسمها عدد من الفاعلين السياسيين من مختلف المشارب والأطياف السياسية والإيديولوجية، بحيث لا يمكن اعتبار ذلك مبررا لعدم الانخراط في الحراك " (42).

لقد أعاد الحراك الاجتماعي المغربي النقاش حول توقع الحركة النسائية ودورها في الدفاع عن الديمقراطية والمساواة، وقدرتها على إبراز إمكانات حقوق النساء ضمن المطالب الديمقراطية المطروحة، "خصوصا وأن الانخراط القوي للنساء ضمن الحركات الاحتجاجية المطالبة بالديموقراطية لم يضمن لهن تاريخيا حماية للمكتسبات ولم يحقق ترسيخا عمليا لقيمة المساواة بين الجنسين " (43) ، والتي كانت تركز أساسا على:

- دسترة المساواة بين النساء والرجال في الحقوق السياسية والمدنية والاجتماعية والثقافية والبيئية.
- دسترة مبدأ المناصفة بين الرجال والنساء في الولوج إلى كافة مراكز القرار السياسي والاقتصادي.

(41)- منتدى الزهراء للمرأة المغربية، مذكرة رقم 11/65 حول الاصلاحات الدستورية موجهة لرئيس اللجنة الاستشارية لمراجعة الدستور عبد اللطيف المنوني، بتاريخ 2011/4/19.

(42)- البوحسيني، لطيفة: حقوق المرأة والدستور المغربي الجديد، مقال على محرك البحث مغرس:

<https://www.maghress.com/goud/109709>

(43)- العمراني، صباح: المرأة والمشاركة السياسية بالمغرب، م، م، ص. 86.

- اعتماد مقارنة النوع في تخطيط الميزانيات الوطنية والجهوية والمحلية ومأسستها في القانون التنظيمي للمالية.

- دسترة حماية النساء من العنف والتمييز عبر آليات تشريعية ومؤسسية...

وقد استجاب الدستور الجديد لأغلب هذه المطالب وحمل ذلك آمالا واسعة في أفق المساواة، وضمن سمو الاتفاقيات الدولية على القانون الوطني وحصر التمييز على أساس الجنس، وأقر المساواة بين الرجل والمرأة في جميع الحقوق بما فيها الحقوق المدنية. وتم العمل على تفعيل حقوق الانسان وتحقيق المناصفة بين الرجال والنساء في كل المجالات من خلال إحداث "هيئة المناصفة ومكافحة كل أشكال التمييز" كهيئة دستورية مستقلة⁽⁴⁴⁾.

يظهر أن النساء اللواتي طالبن بالحرية والمساواة والعدالة والديموقراطية قد دفعن الثمن باهظا أثناء الاحتجاج، ولم يتحقق شيء مما كن يدعون إليه. و صار لزاما عليهن اليوم أن يواصلن هذا النضال كي تصبح المرأة قادرة على أن تلعب دورا فاعلا وبارزا في بناء معالم بلادها. لذلك فإن مشاركة المرأة في الحياة العامة والسياسية على أساس المساواة مع الرجل هي شرط أساسي للديموقراطية والعدالة الاجتماعية، وهي قيم راسخة ومتأصلة في روح ثورات الربيع العربي.

وفي المغرب يبقى اعتبار المرأة شريكا أساسيا في تحقيق أهداف التنمية، وفي بناء المجتمع الديموقراطي، هو ما سيعجل بإصلاحات قانونية مهمة، وهو ما سيدفع إلى السعي لتمكين المرأة في كافة المجالات السياسية والاقتصادية. وهذا ما سيعطي دفعة للجمعيات الحقوقية والنسائية للمطالبة بالتنزيل الفعلي لهذه الإصلاحات لتصبح واقعا من خلال آليات واضحة تتعلق بالإدماج المنهج لمقاربة النوع في كل

(44)- نص الدستور المغربي بعد الإصلاح الدستوري الجديد لفاتح يوليوز 2011 ولأول مرة على إحداث هيئة للمناصفة ومكافحة جميع أشكال التمييز (الفصلين 19 و 164). هذه الهيئة هي التي تضطلع بضمان احترام كل الحقوق والحريات المبنية على أساس المساواة بين الجنسين ومكافحة التمييز والسعي نحو المناصفة على مستوى الأبعاد المدنية والسياسية والاجتماعية والبيئية.

السياسات العمومية. كما أن الحركات النسائية رغم حضورها السياسي والاجتماعي الوازن، ورغم كسبها الصراع من أجل تأصيل قيم المساواة وحقوق النساء في المنظومة السياسية والتشريعية والمؤسسية للدولة، إلا أنها خسرت معركة تعبئة المجتمع للنهوض بثقافة المساواة وتأصيل الفكر النسائي في قيمه وقناعاته وممارساته. وبالتالي "صارت مكاسبها هشة وفارغة من محتواها من السهل التراجع عنها، خصوصا وأن تأثير القوى المحافظة داخل المجتمع المغربي لازال أقوى، ولا زالت تعبيراتها السياسية تحظى بثقة الناس، وتملكهم الأغلبية الانتخابية" (45).

لذلك صارت هذه الحركات النسائية مطالبة اليوم بإعادة بلورة سياساتها والعمل على توعية شريحة مهمة من النساء اللواتي لا يزالن يعمل المنظمات النسائية، عبر محاربة الأمية لديهن ومساعدتهن على تحقيق استقلالهن الاجتماعي والاقتصادي، وبالتالي مشاركتهن في الحياة العامة. وهذا سينقذهن لا محالة من أن يصبحن وعاء خصبا للتجاوب مع دعوات التيارات المحافظة التي تستغل الدين للسيطرة على عقول البسطاء، خصوصا النساء اللواتي يعانين ضعفا في التعليم في البوادي حيث تستغل هذه التيارات جهلهم وأيضا فقرهن لتحقيق مآرب سياسية. إضافة إلى ضرورة تجاوز هذه الحركات لبعض نقاط ضعفها الذاتية التي تتجلى أساسا في التنافس بين قياداتها من أجل نيل مراكز في السلطة، وشخصنة نجاحات بعض هذه القيادات وفشلها مما يبعدها عن أهدافها التي جاءت من أجلها، وبالتالي يؤدي هذا إلى ضعف ممارساتها الديمقراطية كما يفترض أن تكون.

المبحث الثاني: النسائية الإسلامية بين المرجعية الدينية والحقوقية

في الثلاثينات من القرن العشرين طرح سيغموند فرويد سؤالا على ماري بونابرت إحدى أتباعه قائلا:

(45) - بنواكريم، نعيمة: تجربة الحركة النسائية المغربية: المناصرة والأبحاث والسياسات العامة في مجال حقوق الإنسان - دراسة حالة المغرب، م م، ص. 22.

ماذا تريد النساء؟ هذا السؤال حير حتى فرويد نفسه ولم يستطع الإجابة عنه⁽⁴⁶⁾. ننطلق من هذا السؤال الذي سيشكل بالنسبة لنا أرضية للنقاش حول الغوص في مسار تاريخ النضال النسائي من أجل المطالبة بحقوق النساء، ليس بالمعنى العام الذي سبق وتطرقنا إليه، بل على المستوى الخاص والمتعلق بالحقوق التي تحيلنا على القيم والمبادئ الإسلامية للمرأة في المجتمعات العربية، والمجتمع المغربي على الخصوص.

وهكذا، فقد حاولت الحركات النسائية الجمع بين الوعي النسائي والمنظور الإسلامي للدفاع عن حقوق العدالة والمساواة والحرية، كبديل عن الاستعباد والتمييز والأفضلية التي سيطرت على الخطاب الذكوري لعقود طويلة. من أجل هذا الغرض ظهرت النسائية الإسلامية كحركة عابرة للحدود، تجمع المسلمات عبر العالم، وحدهن النضال من أجل قضايا النساء وتمسكهن بحقوقهن في مواجهة الهيمنة الذكورية والأصوليات المتشددة.

وقد استطاعت هذه الحركة إيصال صوتها إلى العالم، وأعادت اكتشاف المرأة المسلمة لذاتها ولشخصيتها وأدركت فعاليتها، كما أعادت أيضا صياغة هويتها لتفرض نفسها ووجودها داخل المجتمعات التي تنتمي إليها.

من هذا المنطلق سنحاول في هذا المبحث أن نجيب عن التساؤلات التالية:

- هل استطاعت هذه النسائية الإسلامية الإجابة، ولو جزئيا، عن سؤال انطلاقنا: ماذا تريد النساء؟ - إلى أي حد حققت النسائية الإسلامية مساعيها في مواجهة هيمنة الخطاب الذكوري؟ - تم ما تأثير النسائية الإسلامية في المغرب على تدين المرأة المغربية وتغيير وضعيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟

(46) - حاتم، ميرفت: نحو خريطة نقدية للاتجاهات المستقبلية للنسوية العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 401، بيروت، 2012، ص.20.

1- النسائية الإسلامية: نشأة المفهوم وإشكالياته

هناك مؤشرات تاريخية تشير إلى أن مفهوم النسائية ظهر بعد نهاية الثورة الفرنسية وبداية النصف الأول من القرن التاسع عشر حيث ظهرت حركات حقوقية تطالب بحق المواطنة والهوية وتدافع عن قضايا المرأة، أفرزتها الثورة وأفكارها التنويرية. وهناك من يرى أن مصطلح النسائية ظهر أول مرة في فرنسا أواخر الثمانينات من القرن التاسع عشر على لسان أوربرتين أوكلير Hubertine Auclert التي قدمته في كتابها "المواطنة (La citoyenne)"، حيث ندت فيه بالسلطة الذكورية وطالبت بتمكين المرأة كجزء من وعود الثورة الفرنسية⁽⁴⁷⁾. لكننا نرى أن المرجح من هذا كله أن نهاية القرن التاسع عشر شكلت ثورة فكرية أساسها التيار النسائي وهو ما تجسد في أشكال تنظيمية حاولت أن تعيد الحق والاعتبار للمرأة في مستويات عدة ومختلفة كالعدالة الاجتماعية والمساواة السياسية بين الرجل والمرأة، ومثلت منعرجا جديدا في المطالبة بالحقوق، ناهيك عن أن المرأة أصبحت مطلب الاعتراف بها كمواطن هو أحد أهم مطالب الثورة.

كانت المواطنة كمفهوم هي ما يدعو إليه القانون المنظم للحياة الاجتماعية، بحيث يصير الأفراد متساوين، فلا وجود لعبودية أو تبعية، بل أن المواطن له حقوق وعليه واجبات ونفس المبدأ يسري على المرأة. لذلك أصبح من حق هذه المرأة أن تنتخب وأن تكون على رأس أهم المناصب. ومنذ 1880 وقعت نقلة هامة في الحركة النسائية في فرنسا⁽⁴⁸⁾، وهذا ما يدفعنا إلى ترجيح نهاية القرن التاسع عشر كتاريخ نشأة الحركة النسائية، دون أن نتأكد من إعطاء تاريخ محدد ودقيق لنشأة هذه النسائية.

يشير مفهوم النسائية في الاصطلاح إلى "كل جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة أو استجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنية الاجتماعية، والذي جعل الرجل هو المركز، وهو الإنسان، والمرأة

(47)- عبد الوهاب، نورهان: النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع، سلسلة ملفات بحثية، إشراف بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016، ص.21.

(48)- المحمد اوي، علي عبود: الفلسفة والنسوية، منشورات ضفاف، دار الأمان، الاختلاف (نشر مشترك)، الرباط، 2013، ص ص.17-18.

ليست إلا جنسا آخر في منزلة أدنى، تفرض عليها قيود وتمنع عنها إمكانات النماء والعطاء فقط لأنها امرأة، أو تبخس خبراتها وسماتها فقط لأنها أنثوية⁽⁴⁹⁾. غير أن الأكيد هو أن هذا المفهوم استمر في التطور ليتخذ بعد ذلك تعريفات متعددة، وفرض نفسه في الأوساط الحقوقية مع بدايات القرن العشرين خصوصا حينما انتقل المفهوم لينتشر في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، وبعدها وصل إلى بلدان العالم العربي والإسلامي.

أما مصطلح النسائية الإسلامية فقد ظهر بداية مع مارغو بدران⁽⁵⁰⁾ (... - 1936) عام 1999، وهو مصطلح يكتنفه الكثير من الغموض بسبب " غياب تعريف دقيق وواضح، ومتفق حوله "⁽⁵¹⁾. فأغلب الباحثات اللواتي ينتمين لهذه الحركة لم يعتنين بالقدر الكافي بتعريف مفهوم النسائية. وغاية ما يصل إليه الدارس في إدراك هذا المفهوم هو أن النسائية نسبة إلى كلمة نساء، فهي آلية لتحليل المجتمع والتاريخ تستثمر لتغيير المجتمع والأوضاع المجحفة بحق النساء. وهي أيضا استراتيجية إصلاحية تهدف إلى تغيير بنى المجتمع⁽⁵²⁾، لصالح الاعتراف بحقوق المرأة مكتملة.

ويظهر لنا في الحركة النسائية الإسلامية انتساب مفهوم النسوية إلى الإسلام الذي يبقى بدوره مبهما

(49) - حوسو، محمد عصمت: الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق، عمان، 2009، ص. 47.

(50) - مؤرخة متخصصة في الدراسات النسائية الإسلامية بالشرق الأوسط والعالم الإسلامي. باحثة بمركز الوليد ابن طلال للتفاهم بين المسيحية والإسلام في جامعة جورج طاون. استعملت مصطلح النسوية الإسلامية في مقالها "نحو نسوية إسلامية: نظرة على الشرق الأوسط" أنظر:

- Badran (Margot), **Towards Islamic Feminisms: A Look at the Middle East**, in Asma Afsarrudin, ed., *Hermeneutics and Honor in Islamic/ate Societies* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).
- Badran (Margot), **Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences**, (Oxford: Oneworld Publications, 2009), as chapters 6 and 9, respectively.

(51) - قرامي، أمل: النسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجية نسائية لنيل الحقوق؟، مجلة المستقبل العربي، م، م، ص. 34.

(52) - نفسه.

وغير واضح. فلا يسعنا كدارسين إدراك ماذا تقصد الحركة النسائية الإسلامية بالإسلام؟ ولأن المفهوم شاسع فضفاض ومتشعب، فلا يعرف هل يقصدن بالإسلام العقيدة أم الإسلام كممارسة تاريخية، أم الإسلام كنصوص وأحاديث السنة النبوية؟

هذه الاستفهامات ربما تدفعنا إلى القول أن الحركة النسوية الإسلامية تتبنى خطابا مختلفا، وقد يصير متناقضا. فهناك من ترى في الحركة "إسلامية نسائية" تقوم على الوفاء للعقيدة قبل الالتزام بالذات الأنثوية، كما ترى ذلك أمانى صالح. وهناك أخريات دارسات وباحثات يستخدمن الإسلام النسوي، في حين تفضل أخريات اسم الحركة النسائية الإسلامية⁽⁵³⁾.

وأيا ما يكن الأمر، فإن المفهوم إضافة إلى ما سبق، يثير استفهامات أخرى معارضة حول غايات وأهداف هذه النسائية الإسلامية، فالحركة النسائية العلمانية ترفض هذا الربط بين النسوية والإسلام لوجود تناقض واختلاف في المرجعيات الفكرية واللاتجانس بين المصطلحين. فالإسلام معتقد ديني، والنسائية حركة حقوقية مدنية عالمية ترفض أي إقحام للدين في مجال الحركة النضالية. مما يدفعنا إلى القول أن هذه الحركة النسائية الإسلامية تحاول فقط أسلمة مفهوم النسوية ودججه في الثقافة الإسلامية، وفي هذا التفاف حول الشرعية الحقوقية لمفهوم النسوية.

ومن جهة أخرى، هناك من الناشطات الإسلاميات من ترفضن هذه التسمية وتعتبرنها ذات مرجعية غربية لا تتناسب مع الواقع الثقافي والاجتماعي للمجتمعات الإسلامية، لذلك يعتبرن النسوية صناعة غربية فرضت على العالم العربي في إطار عصرنة الدعوة الدينية⁽⁵⁴⁾.

وبصرف النظر عن الإشكاليات والتساؤلات التي يُثيرها مصطلح النسائية الإسلامية الذي عقد حوله

(53) - قرامي، أمل: النسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجية نسائية لنيل الحقوق؟، مجلة المستقبل العربي، م، م، ص. 35.

(54) - أبو السباع، حسين: الإسلام النسوي... وإشكاليات الجنوسة والإيديولوجيا، سلسلة الراصد الإلكترونية، اطلع عليه بتاريخ 2017/10/8. أنظر: http://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=5331

مؤتمر في منظمة اليونسكو سنة 2005، هناك من يرى أن النسائيات المسلمات يقدمن خطابا ضمن تيار يعتبر نفسه وسطا بين التيارات العلمانية التي تعتمد على المرجعية الحقوقية، وبين التيارات المحافظة التي تأخذ بالمرجعية الدينية، وبالتالي فالنسوية الإسلامية تيار يؤكد على ضرورة فصل التقاليد والعادات المحافظة والممارسات التمييزية ضد النساء السائدة في المجتمعات الإسلامية استنادا إلى النص القرآني⁽⁵⁵⁾؛ أي أنها تيار يحاول ضمان حقوق المرأة استنادا على ما هو ديني.

ويبقى ظهور هذه الحركة النسائية الإسلامية حديثا مقارنة بالحركة النسائية العلمانية كما سبقت الإشارة إلى ذلك. إذ تعمل النسائيات على التأكيد على المساواة النصية القرآنية بين الرجل والمرأة، والجزم بأن القراءة الفقهية الذكورية، التي تكمن في الثقافة والمجتمع، هي التي أنتجت تفسيرات غير دقيقة للنصوص الدينية. لذلك "تعمل النسائية الإسلامية على إظهار أن الأشكال التمييزية والممارسات التي تحط من كرامة النساء في المجتمعات الإسلامية لا تعود إلى الدين الإسلامي بقدر ما تعود إلى التفسير الخاطئ والفهم المغلوط للنص الديني القرآني وأحاديث السنة. ومن هذا المنطلق ترى [النسائية الإسلامية] أنه من الضروري دراسة الإسلام من الداخل وفتح نقاش متعدد حول نصوصه لإيجاد حلول مناسبة لوضع النساء المسلمات والمسلمات المهاجرات ومنحهن هوية خاصة بهن"⁽⁵⁶⁾. وهذا الأمر يفترض ضرورة تفعيل حركة الاجتهاد عند المرأة، خصوصا في بعض الآيات، كتلك التي تتعلق بالقوامة والإرث والشهادة والإمامة.

2- الأطر المرجعية لتشكيل النسائية الإسلامية

لا أحد ينكر أن النساء قد تعرضن على امتداد فترات تاريخية طويلة ومختلفة إلى الظلم المادي والرمزي،

(55) - بنعدادة، أسماء: النسائية الإسلامية، أو البراديعم الإسلامي لمشكلة المرأة، ضمن سلسلة ملفات بحثية "النسوية الإسلامية"، إشراف بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016، ص. 109.

(56) - بنعدادة، أسماء: النسائية الإسلامية، أو البراديعم الإسلامي لمشكلة المرأة، م، م، ص. 110.

وإلى معاملة تحقيرية دونية في مختلف المجتمعات الانسانية وفي كل الديانات. وما يلاحظ هو أن هذا الظلم والحرمان كان يتم وفق مسوغات ثقافية ودينية. لهذا الغرض جاءت النسائية الإسلامية لمقاومة ما تعانيه المرأة المسلمة من أشكال التمييز والحيث من خلال الاشتغال من داخل المنظومة الدينية نفسها.

ينطلق الحيف ضد النساء من سيطرة العقلية الذكورية على الوعي الجمعي لأغلب المجتمعات الإنسانية، ويظهر ذلك على الخصوص في المجتمعات العربية الإسلامية حيث يبقى الرجل هو الأمر والنهي والعارف بكل شيء، حتى على المستوى الديني العقائدي الذي ارتبط عند الناس بحياسة الرجل للكفاءة في السلطة العلمية إلى جانب السلطة السياسية. وهذه السلطة العلمية الممتدة إلى السلطة الدينية هي التي تحوز للرجل سلطة الحكم. لذلك نجد أن الذكور استأثروا بفعل التأويل والتفسير، وبعمل التشريع والتنظيم على امتداد التاريخ الإنساني، وهذا ما "جعل الأديان في تجسدها عبر الأزمنة والأمكنة ذكورية محضة، تعبر عن تصورات الرجال وتوجهاتهم وفهومهم، وتخدم مصالحهم المادية والرمزية، ومن ثمة تقدمهم بالسلطة على النساء"⁽⁵⁷⁾. هذه السلطة هي التي تبيح للرجال التصرف في أمور النساء والتحكم في مصائرهن.

ومن هذا المنطلق كان لزاما قيام دراسات نسائية لمواجهة الظلم من جهة، وللكشف عن التحيزات الذكورية في قراءة وتفسير بعض النصوص الدينية من جهة ثانية. فصارت الحركة النسائية مطالبة بإنتاج معرفة دينية توظف خبرات النساء ومعارفهن واجتهاداتهن في إعادة قراءة النصوص القرآنية ونصوص السنة النبوية، وإنتاج تأويلات حقيقية تكشف التناقضات بين جوهر الرسالة الإسلامية التي تقوم على مبادئ العدالة والمساواة والحرية بين البشر سواء كانوا رجالا أو نساء، وبين المغالطات الذكورية التي

(57) - جويرو، زهية: الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي، دراسة مقارنة، قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016، ص.4.

تتجيز للرجال على حساب النساء، وذلك من أجل تسليط الضوء عليها وكشف الثغرات والتجاوزات فيها.

تنطلق النساء من مرجعية دينية إسلامية لإعادة تشكيل فهم جديد لحقوق المرأة التي يرفض الرجال منحها، أو تلك التي تثبت أن أفضلية الرجل على المرأة أفضلية منزلة من السماء، مثل قصة الخلق الأولى، القوامة، الحجاب، التعليم، الزواج أو العمل السياسي... كما أن هذه المرجعية تنبع أساسا من الثوابت المدرجة في القرآن والسنة بوصفها أصليين دون الطروحات الاجتهادية المستمدة منها. وهذه المرجعية "تفرض نقد الاجتهادات التفسيرية والفقهية الخاصة بموضوعات المرأة من زاوية مدى ارتباطها بالقرآن والسنة، بل وحتى بمناهج التفسير والاستنباط نفسها التي كثيرا ما تخرقها الانحيازات الذكورية علانية، ثم نقدها أيضا من منظور سوسيولوجيا المعرفة، لكشف ما انطوت عليه من تحيزات ذات أصول تاريخية وثقافية" (58).

بحسب الناشطة المصرية أماني صالح يقوم المنهج الذي يعتمد من قبل الحركة النسائية الإسلامية على ثلاث قواعد أساسية: الاستقراء والاستنباط، البنيوية الوظيفية تم النزعة النقدية.

تتمثل القاعدة الأولى في الجمع بين الاستقراء والاستنباط كعمليتين متلازميتين. فبعدما تختار النساء المسألة موضوع النقاش، يستقرن النصوص ويستنبطن منها ما يلائم مرجعياتهن من أجل بناء إسهام حتمي في علمي التفسير والفقه الذين يحظيان بسلطة كبيرة في المنظومة الإسلامية.

في حين تركز القاعدة الثانية على التحليل البنيوي والوصفي في عملية التفكير، بعيدا عن أية قراءة حرة لا

(58) - صالح، أماني: الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية، مؤلف جماعي، النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والاصلاح، تحرير أميمة أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، 2013، ص. 16.

متناهية للنص⁽⁵⁹⁾. هكذا يصير المعنى واضحاً ومستقيماً بحيث يحقق غايات النسق الفرعي وهو فكرة رفع الظلم والقمع عن النساء، في تظافر تام مع غايات النسق الأكبر الإسلامي وهي تحقيق قيم الحق والعدل.

أما القاعدة الثالثة في منهجية عمل الحركة النسائية الإسلامية حسب أمانى صالح، فهي النزعة النقدية كسمة أصيلة في الفكر النسوي، وتستهدف الكشف عن المكون الانحيازي الذكوري في البناءات الفكرية والاجتماعية الإنسانية وصولاً إلى صيغ أكثر إنسانية وأقل عدائية وانحيازاً ضد المرأة سواء في المجتمع أو الثقافة على حد سواء. ويظهر ذلك على الخصوص عند تناول النصوص الدينية المتعلقة بالمرأة أو بالعلاقة بين الرجال والنساء، حيث يلاحظ أن أغلب المفسرين لا يكتفون بتطبيق المنهج فقط، بل يضيفون افتراضات مسبقة حول طبيعة المرأة ونفسياتها وخصائصها التي تنطوي غالباً على نظرة دونية وتحقير واضح للنساء⁽⁶⁰⁾.

ونظراً لوجود هذه الانحيازات في منظومة العلوم الإسلامية تسعى النزعة النقدية النسائية إلى مراجعتها وتجاوزها من منظور قيم الحق والعدل، وذلك في إطار مشروع إصلاحي شامل في مجال العلوم الدينية بشكل عام. تتبنى من خلاله هذه النسائية تحرير منظومة الفكر الإسلامي من تسلط جنس معين، وإعادة تأهيلها إلى أصلها الرباني، وفق منظور إصلاحي غير راديكالي ليس غايته هدم التراث الفكري الإسلامي بل إصلاحه وإعادة بناءه من الداخل.

ومن جهة أخرى، فإن النزعة النقدية في النسائية الإسلامية لا تتجه إلى الانحيازات الذكورية في البنية الفقهية والتشريعية والفكرية والاجتماعية فحسب، بل تتجه إلى نوع آخر من الانحيازات مارس درجة كبيرة من القمع على الإسلاميات وحاول إحداث تشوه في حياتهن وهو التراث الغربي المهيمن، بما فيه الفكر النسائي الذي يحمل درجة كبيرة من القمع والعنصرية بما يمتلكه من سلطة سياسية وحضارية

(59) - نفسه، ص 16-17.

(60) - نفسه، ص 17.

وفكرية تتيح له ممارسة الكثير من الاقصاء الثقافي والاستعمار القيمي والسلوكي... وبالتالي عدم فهم المرجعيات التي تنطلق منها النسائيات الإسلاميات⁽⁶¹⁾. وهذا ما يؤثر سلبا، ولو بشكل غير مباشر، على أي مفكر أو كاتب ذي النزعة الإسلامية.

ولاشك أن هذا الانتماء الديني الإسلامي لهذه الحركة النسائية قد أثار ضدها العديد من الانتقادات ارتبطت أساسا بنظرة العالم الغربي للإسلام اليوم باعتباره ديناً يرتبط بالإرهاب، مما يحتم على ناشطات هذه الحركة المزيد من العمل الجبار من أجل إسماع صوتهن في الداخل والخارج.

3- الحركة النسائية الإسلامية بالمغرب والهوية الدينية

لقد كان الشأن الديني في المغرب إلى وقت قريب حكرا على الرجال من خلال تحكم الدولة عبر مؤسساتها الرسمية كوزارة الأوقاف، والمؤسسات غير الرسمية كالزوايا، في كل القضايا الدينية، ولم تكن النساء قادرات على الخوض في مسائل الدين كالفتوى أو الاجتهاد الفقهي. ولكن وبعد ظهور الحركة النسائية الإسلامية مع بداية القرن الواحد والعشرين أصبحنا أمام خطاب ديني بصيغة المؤنث، فقد تأثرت هذه الحركة بالتغيرات التي حدثت على الأوضاع الدينية، ليس على المستوى العربي الإسلامي فحسب، بل على المستوى العالمي أيضا.

واللافت في المغرب هو أن الحركة النسائية الإسلامية بدأت على شكل تنظيمات جمعوية بعيدا عن المسار الحقيقي للنسائية الإسلامية بمعناها الحالي. فقد تطور العمل النسائي عبر تجليات وأحداث في شكل نشاطات خدمانية اجتماعية ذات طابع تأطيري دعوي. وسيطرت التيارات الإسلامية على المشهد النسائي من منظور إسلامي من خلال هذا العمل الجمعوي الدعوي الذي ارتبط في أساسه بأفكار التيارات الإسلامية فكرية وتنظيمية وممارسة كحركة التوحيد والإصلاح وجماعة العدل والإحسان... لذلك نجد أن

(61) - نفسه.

الحركة النسائية الإسلامية بدأت من خلال تيارات حزبية محافظة كانت تابعة للجمعيات أو لأحزاب إسلامية، إلى جانب حركة نسائية عالمية كانت تشتغل في إطار الكونية كما كان مع الحركة النسائية الحقوقية العلمانية.

لذلك يمكن أن نقول أن مسار هذا العمل النسائي التابع للتيارات الإسلامية كان موازيا للعمل الإسلامي الذكوري، بمعنى أن مشاركة المرأة كانت تحت القيادات الذكورية في عدة نشاطات كالعمل الطلابي والجمعوي والحزبي على السواء. وهذا المسار ظل سائدا منذ ظهور العمل الإسلامي في السبعينات، وظل محكوما بكل معوقات العمل الإسلامي والتحديات التي واجهته في إثبات وجوده، ولأنه أيضا ظل حبيس العقلية الذكورية التي ترى في المرأة نواة الأسرة، فلا يمكن الفصل بينها وبين مسؤولياتها الأسرية ومسؤوليتها وفعلها الدعوي، مما جعل المشاركة النسائية ضعيفة وباهتة جاءت لتأثير المشهد فقط.

ومن جهة أخرى، هناك المسار الذي اعتمد على وجود تشكيلات نسائية مستقلة في العمل الإسلامي، حيث برزت قيادات دعوية وجمعيات متخصصة جعلت العمل النسائي يتجاوز ادواره التنظيمية إلى التأثير الفعلي في الأوساط الاجتماعية والثقافية والحقوقية القانونية، فانفصلت هذه النسائيات عن التيارات الإسلامية والسياسية، وظهرت نسائيات إسلاميات يؤمن بحقوق الإنسان من منظور نسائي كوني، وليس من منظور حزبي ضيق. وقد ساعدت على ذلك عدة عوامل ذاتية وأخرى موضوعية.

إذا تأملنا سيرورة المرأة المغربية باعتبارها فاعلة في الحقل الديني يظهر أنها استطاعت مع مطلع القرن الحالي العودة إلى المؤسسة الدينية كمشاركة وفاعلة قوية، إذ أصبحت للنساء مجموعة من الوظائف الدينية المهمة كالإرشاد والدعوة في المساجد، إضافة إلى الإشراف على خلايا للإنصات والمتابعة النفسية، لكنهن منعن من ممارسة وظيفة الإمامة الكبرى التي ماتزال حكرا على الرجال فقط. كما عمل المجتمع بهذا الخصوص على تشجيع مشاركة النساء في المهام الدينية إلى جانب الذكور، وذلك بإنشاء معهد محمد

السادس لتكوين وتأهيل المرشدين والمرشدات سنة 2005 الذي منح للنساء مهمة تعليم أصول الدين والجوانب الفقهية في المساجد تحت رقابة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وكان الغرض من وراء ذلك الإسهام في بناء ونشر خطاب نسائي إسلامي معتدل، يفتح على مختلف الفئات الاجتماعية ويدمج مقاربة النوع في المعرفة الدينية، كما سيعمل أيضا على تحصين الهوية الدينية للمغاربة.

ويمكن القول أن الحركة النسائية الإسلامية المغربية ظهرت أواخر القرن الماضي، لكن ليس بالشكل الذي تتواجد عليه اليوم. فهي بلا شك نتيجة لخطاب نسائي بدأ مع الاستعمار مارسته المرأة المغربية أشرنا إليه في المباحث السابقة. غير أن هذا الظهور لم يكن يتزيا بلباس إسلامي ديني بقدر ما كان خطابا يحمل نضالا فكريا واجتماعيا وقع تطويره وبلورته ليصير إسلاميا اليوم. وقد كان هذا الظهور النضالي في بداياته مع المفكرة فاطمة المرينسي التي كانت من أوائل النساء اللواتي شككن في صحة الأحاديث النبوية المحقرة للمرأة والمسندة للرسول (ص)، فقد انتقدت التفسيرات التي كانت تطبعها الهيمنة الذكورية والتي تضع كل مكونات المجتمع من الثقافة والحياة العامة إلى الحياة الخاصة تحت الرقابة الرجالية.

ففي كتابها "الحريم السياسي: النبي والنساء"⁽⁶²⁾ نجد فاطمة المرينسي تتناول مساهمة السيدة عائشة كعالملة في الفقه والحديث، كما تحدثت عن مشاركتها في الحروب والغزوات، سواء في حياة الرسول (ص) أو بعد مماته، مما أكسبها كفاءات ومهارات في هذا المجال، حيث كانت مرجعا في أصول وقواعد الحروب والغزوات. إلا أن تأثير أبي هريرة كان واضحا في النصوص الدينية المرجحة في صحيح البخاري، مما ترتب عنه تجاوز مساهمات النساء في بناء الإسلام دينا ودولة⁽⁶³⁾. من هنا نعتبر أن مساهمة المرينسي مساهمة مهمة إلى جانب دراسات نساء أخريات حاولن إعادة قراءة النصوص الدينية وفق مبادئ الديمقراطية والمساواة بين الجنسين، وذلك من أجل إعادة توزيع الأدوار الاجتماعية بشكل عادل يحفظ حقوق كل النساء.

(62) - المرينسي، فاطمة: الحريم السياسي، النبي والنساء، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط2، 1993.

(63) - كريملي، هدى: الفاعلية النسوية في الدين الرقمي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر، الرباط، 2018، ص.9.

ونشير إلى أن أغلب الباحثات في الدين، درسنه وفق المنظور النسائي، بهدف تفكيك المعرفة التقليدية الذكورية، وتجاوز كل الآليات والمقاربات الكلاسيكية، وفي المقابل حاولن تطوير منهجية جديدة تأخذ بعين الاعتبار الطبقتين الجنسيتين، وتقدم قراءة جديدة للنصوص الدينية تُنصف النساء وتتوافق فعلا مع أصول التفسير والفقه والحديث، وليست منحازة "نسويًا" كما يُتهم التراث بأنه "ذكوري". ومن ضمن هؤلاء نجد الباحثة المغربية أسماء المرباط التي حصلت على جائزة المرأة العربية في العلوم الاجتماعية لسنة 2013 من منظمة المرأة العربية على كتابها "المرأة والرجل في القرآن: أية مساواة؟

4 - أسماء المرباط أنموذجا للنسائية المغربية الاصلاحية

تعتبر أسماء المرباط نموذجا حقيقيا للمرأة المناضلة في الحركة النسائية الإسلامية، ليس فقط على المستوى الوطني، بل أيضا على المستوى العربي والإسلامي الكوني. بدأت المرباط أولى خطواتها في علاقتها بمجال البحث في الإسلام وقضاياها بعد حدث سياسي ضخم هو حرب الخليج الأولى. هناك بدأت هذه النسائية الثائرة تطرح أسئلة مقلقة حول القيم الغربية التي تلقتها في طفولتها ودراساتها، لتجد أنها كانت قيما خائنة ومظلمة. الأمر الذي دفعها إلى إعادة التعرف على الإسلام من خلال مساءلة نفسها أسئلة بسيطة: أي مسلمة أنا؟ وأين هو الإسلام؟

وبعد سنوات من البحث والتأليف أسست المرباط إلى جانب باحثات أخريات "مجموعة عمل الشؤون النسوية والحوار بين الثقافات" كمجموعة نسائية تجمع بين خطابين، خطاب محافظ ينهل من معين القرآن الكريم والسنة النبوية، وخطاب حداشي يستمد أسسه من خطاب حقوق الإنسان. وفي العام 2011 اقترحت أسماء المرباط العمل المؤسسي الرسمي وعينت رئيسة مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية، التابع للرابطة المحمدية للعلماء.

كانت أسماء المرباط ترى أن وضع المرأة في كل البلدان العربية والإسلامية مأساوي ومحزن، وبالتالي فنحن نحتاج إلى المزيد من النضال من أجل احترام المرأة في الإسلام وتقديرها بشكل أكبر. وهذا يعني أنه

لابد من إعادة قراءة النصوص الدينية من جديد، لأن التفسيرات السائدة حتى الآن تتصف بكونها ذكورية وأبوية⁽⁶⁴⁾. وحسب المرباط فإن القرآن والسنة النبوية هما الإطار المرجعي والمعرفي الذي لابد من الرجوع إليه في مختلف السياقات لإيجاد الحلول الملائمة لمختلف قضايا المرأة وغيرها من القضايا. ومن خلال هذين المرجعين تستخلص المرباط أن علاقة المرأة بالرجل هي، على كافة المستويات، علاقة تكامل في إطار وحدة الخلق⁽⁶⁵⁾.

والقرآن غني باحتمالات تتعلق بقضايا المساواة الاجتماعية بين الرجل والمرأة. وفي نفس الوقت تعتبر المرباط الوحي الإسلامي وحيا لطيفا متعاطفا مع المرأة بصورة عامة. وعليه، فإن الإسلام لا يعرف - على حد قول المرباط - أسطورة خلق تنظر إلى المرأة على أنها تابعة للرجل. تقول أسماء المرباط: "لا توجد حواء في الإسلام خرجت من ضلع آدم. إذ إن آدم في الإسلام هو الإنسان بحد ذاته. وفي القرآن لم يتم توصيف جنس آدم ولا تحديده"⁽⁶⁶⁾.

لقد حاولت أسماء المرباط الاجتهاد في قضايا المرأة وأولها الحجاب الذي واجهت من خلاله التيارات الإسلامية التي ترى في الحجاب فرضا أساسيا، فيما يكاد يصير ركنا في الإسلام عند آخرين، ودعت إلى جعل الحجاب حقا للمرأة، ليس بمنطق الإجبار، ولكن بمنطق الإقناع. وفي مواقع أخرى لا تنفي المرباط المشكلة الكبرى للخطاب الإسلامي السائد والتي تكمن في تقليص دور المرأة وتحجيمه بصورة دائمة في أعمال ووظائف محددة بعينها.

(64) - صبرا، مارتينا: الحركة النسوية الإسلامية في المغرب، ترجمة رائد الباش، موقع قنطرة للحوار مع العالم الإسلامي، نشر بتاريخ

2008/01/15. اطلع عليه 2017/05/20. <https://ar.qantara.de/node/12367>

(65) - العلوي، محمد بن احمد: أسماء المرباط المحاربة الشرسة للإسلاميين، جريدة العرب، العدد 10553، يوم 10 أبريل 2018، ص. 13.

(66) - صبرا، مارتينا: الحركة النسوية الإسلامية في المغرب، م، م.

وحسب توصيفها فإن المرأة التي هي الأم والزوجة والأخت والابنة لا يتم تصويرها قط باعتبارها فردا، كائنا بشريا حرا ومستقلا بذاته، بل إن القرآن يتحدث عن المرأة بوصفها كائنا بشريا؛ مما يعني من الواجب علينا أن نعترف لها بحقوقها في الحرية والاستقلال.

ومن جهة أخرى ترى أسماء المرباط أن المساجد يمكن أن تكون مختلطة بين الرجال والنساء، فهي تعتبر هذه المساجد غير مقدسة، ولكن الصلاة هي المقدسة. فمن خلال سياقات الأحاديث النبوية وسيرة الرسول (ص) فإن النساء كن حاضرات إلى جانب الرجال في المساجد، بما يمكنهن من الوقوف على ملابسات الحال التي تكون أسعف هن في فهم المقصود من الخطبة. كما أن المسجد لم يكن أنداك مكانا خاصا بالتعبد فقط، بل كان قلعة علمية أيضا، يحتضن العديد من النشاطات، لذلك حرم النبي منع النساء من الذهاب إلى المساجد (67).

تتلقى أسماء المرباط العديد من الانتقادات في مواقفها باعتبارها تستفز الفقهاء من أهل الاختصاص، كما ينعته الكثير من خصومها التقليديين بالدخيلة على قضايا الفقه، وليست مؤهلة بالخبرة الدينية الكافية. وفي نفس السياق لا تدعي المرباط أنها فقيهة أو عالمة دين بل تؤكد على أنها باحثة مسلمة تمارس الشعائر الدينية وتحترم الثقافة الإسلامية. وفي نفس الوقت تمحص وفق نظرة نقدية وضعية المرأة ومكانتها في المجتمع، وتقول "إن علماء الأمة من أهل الأصول وأهل الفقه والحديث قديما وحديثا دعوا إلى النظر والتثبت في

(67) - اختلف الفقهاء في مدى مشروعية الجماعة لصلاة النساء، وهل الجماعة واجبة في حقهن أو مستحبة في أدائهن الصلوات المكتوبة. فقد أباح المالكية خروج المرأة إلى صلاة الجماعة في المسجد، إذا لم يخش عليها الفتنة. أما قول الشافعية في صلاة النساء فجماعتهن في البيوت أفضل. أما قول الحنفية فليس على النساء خروج إلى المساجد ما عدا العجائز، مستدلين في ذلك بالحديث: عن ابن عمر قال: قال رسول الله (ص): "لا تمنعوا نساءكم المساجد، وبيوتهن خير لهن". و قوله (ص) أيضا: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن وهن ثقلات". (أي تاركات الطيب). أنظر: سنن أبي داود الأزدي السجستاني، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في خروج النساء إلى المسجد، رقم الحديث 565، تحقيق رائد بن صبري ابن أبي علفة، دار الحضارة، الرياض، 2، 2015، ص. 78.

النوازل والوقائع دون تسرع أو إطلاق أحكام جاهزة، وذلك ما أقوم به" (68).

لا تعتبر أسماء المرباط نفسها متطاوله على الإسلام بقدر ما تستخدم النقد لإصلاح وتصويب تأويل النص الديني المكرس عبر العصور. ففي كتابها "الإسلام والنساء، الأسئلة التي تغضب" (Islam et femmes : les questions qui fâchent)، توضح المرباط أن أغلب التأويلات الكلاسيكية هي نتاج لوسطها الاجتماعي والثقافي بنيت على هامش القرآن، وأحيانا خلافا للقرآن الذي يحمل رؤية أكثر عدالة وانفتاحا. كما ترى أن الحديث عن قضايا غاضبة عن المرأة في الإسلام ليس استفزازاً بل ضرورة. إنها ليست مسألة غضب وإنما هي توضيح، وتصحيح، ولكن في كثير من الأحيان تشجب ويتم رفضها. وتدعو المرباط إلى ضرورة توضيح الخلط بين الرسالة الروحية للنص المقدس والأرثوذكسية التأسيسية التي تتبناها المؤسسة الدينية، وأيضا العمل على تصحيح العدد الكبير من التحيزات الجنسية وأحيانا التشهيرية التي تم نسخها في التقليد الإسلامي باسم التعاليم الإلهية. وبذلك يتم الكشف وفصح ما قامت بترسيخه الثقافة الأبوية في عقول المسلمين: التحقير من قيمة النساء (69).

تدافع المرباط بقوة في مواقع كثيرة عن قضية المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق مستندة على قراءة حديثة للقرآن الكريم في ضوء الراهن والمعيش اليومي، فهي ترى أن النص القرآني متجدد، وبالتالي "يجب القيام بقراءة جديدة للنصوص الدينية من أجل إبراز الأدوار الإيجابية التي يمكن أن تقوم بها النساء باسم الدين، إضافة إلى إعادة النظر في الأحاديث النبوية التي يخالف مضمونها مضمون النص القرآني. فاحتكار الرجال للاجتهاد الفقهي هو واحد من الأسباب الحقيقية لقمع النساء المسلمات، لهذا يجب التصدي لهذا

(68) - العلوي، محمد بن محمد: أسماء المرباط، المحاربة الشرسة للإسلاميين، م، م.

(69) - Lambaret (Asma), 2017, *Islam et femmes : les questions qui fâchent – les questions qui fâchent*, Éditions En Toutes lettres, Paris, , p.2.

الاحتكار وقيام النساء بعملية التفسير والتأويل والاجتهاد للنصوص الدينية" (70).

ليس هذا ما تقوم به المرباط فحسب، ولكنها من زاوية أخرى، تراهن على كسب ثقة علماء متشبعين برؤية متجددة ومتصالحة مع التحولات التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية. وفي مؤلفها الموسوم بـ(Femmes et hommes dans le Coran: Quelle égalité ؟)، "النساء والرجال في القرآن: أية مساواة؟" تسعى المرباط إلى كسر تلك الصورة النمطية الرائجة عادة عن الإسلام في الأوساط الغربية باعتباره ديانة تضطهد النساء، وتحول دون تحقيق طموحاتهن في الحصول على التمكين الكامل، مستدلة على ذلك بآيات قرآنية. فهي تؤكد أن الإسلام كرسالة روحية لا يضطهد المرأة، ولكن بعض التفسيرات المتداولة منذ زمن بعيد، والتي هي بحاجة إلى تصويب، حلت محل النص المقدس وأصبحت بمثابة نصوص دينية لا تقبل الجدل (71).

ويرى بيتر ماندافيل (Peter Mandaville)، أستاذ التاريخ بجامعة جورج ماسون بولاية فرجينيا، والمتخصص في الإسلام السياسي في المجتمعات الأوروبية وشؤون الشرق الأوسط، أن أسماء المرباط تمتلك وتوسع آفاق تقليد أكاديمي دشتته الراحلة فاطمة المريني، مبرزا في مقدمة النسخة الإنجليزية الجديدة لكتاب المرباط "النساء والرجال في القرآن" (72) أن المؤلف يمثل عملا تأويليا بارعا للغاية للنص المقدس. وبذلك فهو يستحق أن يضاف إلى الأعمال التفسيرية البارزة إلى جانب مؤلف النسائية الأمريكية

(70) - بنعدادة، أسماء: النسائية الإسلامية، أو البراديغم الإسلامي لمشكلة المرأة، م، م، ص ص. 111-112.

(71) - Lambaret (Asma), 2012, **Femmes et hommes dans le Coran : Quelle égalité ?**, Editions la croisée des chemins, Casablanca, , P.5.

(72)- Lambaret (Asma), 2018, **Women end Men in the Qur'an**, Translated by Muneera Salem-Murdock, Foreword by Peter Mandaville, Edition Palgrave Macmillan, Washington, P. viii.

أمينة ودود "القرآن والمرأة" (73)، ومؤلف "النساء المؤمنات في الإسلام" (74) للباكستانية أسماء بارلاس. من جهة أخرى ترى أسماء المرباط أن خطابها موجه إلى الشباب المسلم في كل العالم، وهو خطاب معتدل ما بين تعصب ديني متزايد في العالم العربي والإسلامي، وبين حالة الإسلاموفوبيا المتفاقمة في الغرب. وتدعو المرباط رفقة ناشطات أخريات في مجموعة العمل النسائية الإسلامية الخاصة بها، إلى ما تسميه الطريق الثالثة من أجل حداثة تربط التصورات الأخلاقية الإنسانية العالمية بالمثل الإنسانية العليا في الإسلام، وهي في هذه الطريق تسير وفق مقاربة إصلاحية متنورة توفق بين أخلاقيات الحداثة ومبادئ الإسلام السمحة، جوهرها الأساس أن القرآن رسالة تحررية للنساء والرجال.

غير أن هذه الطريق لازالت غير قابلة للانتشار والاستقبال لدى الغالبية من الناس في المجتمعات العربية الإسلامية بفعل توغل وسيطرة العقلية الذكورية. ويأتي النقد الموجه إلى هذه المحاولة المتنورة من اتجاهات مختلفة، إذ وببساطة، "يقلل المسلمون المحافظون من القدرة الفقهية لأسماء المرباط ومجموعتها على تفسير النصوص المقدسة تفسيراً صحيحاً يرمي إلى معناه الحقيقي" (75). وهنا تظهر الصعوبات الكبرى التي تواجهها النسائية الإسلامية والتي تتطلب مقاومة المد الإسلامي الذكوري المحافظ.

هذه الحرب الشرسة لأسماء المرباط مع الإسلاميين الذين يعتبرون أنفسهم حماة الشريعة، هو ما تسبب في استقالة المرباط (76) من رئاسة مركز الدراسات والأبحاث في القضايا النسائية التابع للرابطة المحمدية

(73)– Wadud (Amina), 1999, **Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective**, 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press.

(74) – Barlas (Asma), 2002, **Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an**, University of Texas Press; Édition I.

(75)– صبرا، مارتينا: الحركة النسوية الإسلامية في المغرب، م، م.

(76)– في 19 مارس 2018 استقالت النسائية الإسلامية أسماء المرباط من رئاسة مركز الدراسات والأبحاث في القضايا النسائية في الإسلام التابع للرابطة المحمدية للعلماء. وسارعت الرابطة إلى إسناد تسير أعمال مركزها إلى فريدة زمرد، عضو المكتب التنفيذي للمؤسسة، بدعوى الحفاظ على "الثوابت الدينية" التي ربما خرقتها المرباط. هذه الاستقالة أحدثت ضجة في الأوساط الفكرية بعدما اعتبرها البعض إقالة مبطنة

للعلماء. اتضحت معالم هذا الصراع بالخصوص - إلى جانب قضايا أخرى - من خلال قضية المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة في الإسلام، والتي يعتبرها حرّاس الشريعة من الخطوط الحمراء التي لا يمكن لأي كان تجاوزها، فهم يرون أن ما جاء في الإرث قطعي الدلالة والنزول وهو مفصل فيه بدقة في القرآن لا يحتاج لاجتهاد أو تغيير. وفي المقابل فإن أسماء المرباط باعتبارها واحدة من دعاة الحداثة والتنوير، والتي أرادت خلخلة البنية التقليدية في فهم النصوص، ترى أن المساواة في الإرث بين المرأة والرجل ضرورية، فرضتها متطلبات العصر باعتبار المرأة هي أيضا أصبحت مساهمة في تمويل وإعالة أسرهما، وبالتالي لماذا لا تكون متساوية في الأنصبة مع الذكر.

إن ما يمكن أن يلاحظ على خطاب المرباط من ضعف من حيث الاصطلاح والمنهجية البحثية، هو أن بعض أبحاثها تتقارب مع الآراء الإسلامية، شأنها شأن ما يعرف عند الناشطة الدعوية الإسلامية نادية ياسين، إضافة إلى تركيزها على موضوع الهوية الثقافية وهو مصطلح لم يعد يستخدم في النقاشات الاجتماعية العلمية الخاصة (77).

وعلى الرغم من ذلك كله، فإن ما تقوم به النسائية أسماء المرباط ورفيقاتها يعتبر في عصرنا اليوم مجهودا جبارا يقاوم من أجل إبراز إسلام جديد أكثر رفقا بالإنسان. ولا أدل على ذلك الصدى الإيجابي لتجربة النسائية الإسلامية أسماء المرباط لدى الشباب المسلم خاصة لدى النساء، مما يفسر أن الحركة النسوية

بسبب توجهات المرباط الحداثية وموقفها الصريح من مسألة الإرث والقوامة في الإسلام، وقد جاء ذلك بالخصوص بعد تصريحها، خلال مناقشتها لكتاب "ميراث النساء"، أن "المساواة في الإرث تتماشى مع مقاصد الدين الإسلامي"، ومطالبتها بأن يتم حل مشكل الإرث "بإنشاء لجنة ملكية يتناقش فيها الكل، كما تم الأمر بالنسبة لمدونة الأسرة". وهو ما يتعارض والموقف الرسمي للمؤسسة الدينية. ومما لاشك فيه أن هذه الاستقالة جاءت نتيجة ضغوطات تعرضت لها المرباط من جهات رسمية، وكذا استهدافا من قبل شيوخ السلفية المتشددة الذين يعتبرون بقاء المرباط في الرابطة يفقد المؤسسة الدينية مصداقيتها وثقة الناس بها، وفق تعبير الشيخ السلفي حسن الكتاني. وأيا ما يكن الأمر إقالة أم استقالة فإن الحدث يعتبر ردة حقوقية وتراجعا خارقا في مسألة حرية الرأي، كما أن هذا الهجوم على المرباط هو استهداف للمرأة المغربية العاملة المجتهدة، وتعبير عن الحجر على الدين ومحاربة الاجتهاد المتنور.

(77) - صبرا، مارتينا: الحركة النسوية الإسلامية في المغرب، م. م.

الإسلامية لم تعد اليوم ظاهرة عارضة، وأن هذا التطور في خطاب هذه الحركة يمكن أن يشكل نقطة الانطلاق لخطاب مفتوح ومقنع حول تماهي الإسلام والمجتمع في المجتمعات العربية الإسلامية كما في المجتمعات الغربية، بعيدا عن الخطاب السلفي التقليدي المنفر، والذي حط من قيمة المرأة/ الإنسان لقرون عديدة.

ومن أجل إنجاح مشروعها الحقوقي التنويري وتحقيق مكاسبها، صار لزاما اليوم على الحركة النسائية المغربية مراعاة التنوع في منهجيات اشتغالها حتى يمكنها أن تصل إلى أوسع شريحة من النساء المغربيات خصوصا اللواتي يعانين ضعف التعليم والفقر والحرمان، عوض اقتصرها على خطاب نخبوي موجه للطبقات المتعلمة. لأن الخطاب الذي يدعو إليه هذا الجيل الجديد من النساء المسلمات هو خطاب، عكس الفكرة المروّجة عن إسلام مولد للتفرقة، يؤكّد على محورية الديناميكية التحررية من داخل المرجعية الإسلامية، وعلى أهميتها.

المبحث الثالث: المرأة المغربية بين التصوف والإصلاح الديني

تعتبر تجربة المرأة في علاقتها امتدادا لنشاطها النضالي، ليس من جانبها المطلبي الحقوقي كما ظهر عند الحركة النسائية الإسلامية، بل من جانبها التعبدية من داخل الدين. فحضور المرأة في مجال التصوف وصلتها به كتجربة روحية يبين قيمة المرأة في المجتمعات الإسلامية كما يبرز إسهامها الحضاري، ويكشف لنا عن حقيقة صورة المرأة في المجتمع والوجود عموما. لظلك نعتبر أن مجال التصوف هو المجال الذي عمل على إنصاف المرأة ولو جزئيا، وأعاد لها فخرها رغم بعض المواقف الذكورية التي أقصتها وحاولت تهميشها. لذلك "يمكن القول بأن التصوف كان أنسب فروع الإسلام لتطور أنشطة المرأة" (78).

(78)– shimmel,(Anna) : 2000, *L'islam au féminin, la femme dans la spiritualité musulmane*, France, Edd Albin Michel,P.16.

يشكل التصوف إحدى تجليات التدين الشعبي. ظهر مع بداية الدعوة المحمدية وتشكلت صورته كحركة مع القرن الثاني الهجري العرف بقرن التصوف، حيث شهدت هذه الفترة نزوعا شديدا نحو الزهد والابتعاد عن ملذات الحياة وزخرفها نتيجة ما عرفه العالم الإسلامي من حوادث سياسية أثرت سلبا على جميع جوانب الحياة.

اعتبر التصوف نموذجا للإسلام الزهدي الذي اتخذ القرآن والسنة المعين الذي يستقي منه المتصوفة مكونات تجاربهم. ولما كانت المرأة تعاني التهميش والاقصاء في المجتمع عبر العصور، على صعيد حقوقها الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية، فإن هذا الاقصاء بلغ أيضا مساهمتها في الشأن الديني والرمزي والروحي.

فلا أحد ينكر أن الذهنية الذكورية أضفت مشروعية دينية على وضعية المرأة الدونية، وجعلت من الرجل سيدا متفوقا يحظى بكثير من التقدير "وفق تأويلات فقهية انتقائية، كانت توظف من أجل تبرير ممارسات رجولية لم تكن واردة لا بالقرآن ولا بالسنة النبوية"⁽⁷⁹⁾. هذا الإقصاء الذي لزم صورة المرأة في النصوص الفقهية، ضمن حقل الدين، شمل تحريم تولية المرأة للإمامة وكذا توليتها للولاية. الشيء الذي يفسر ارتباط الديني بالسياسي والاجتماعي في العقلية الذكورية، والتي يكرسها الوعي الجمعي أيضا وتعبّر عنها الطقوس الدينية في مختلف البنيات الميثولوجية لدى الغالبية من الناس.

وقد صار الدين اليوم يمارس تأثيرا قويا على النظام الاجتماعي من جهة، كما أصبح يعيد إنتاج اللامساواة بين الرجل والمرأة على مستوى التمثيلات التي يحملها المؤمنون من جهة أخرى، انعكس ذلك على باقي المجالات المرتبطة بحياة النساء، الأمر الذي دفع بالمرأة أن تختار مسارا آخر تتجسد فيه القداسة

(79) - بوبريك، رحال: بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010، ص.2.

بشكل مباشر بينها وبين الله. في هذا المسار تتواصل مع الخالق من خلال تجربتها الفردية الخالصة البعيدة عن وصاية الرجل، وعن وساطة وقيود المؤسسة الدينية الرسمية.

هذا المسار هو سبيل التصوف الذي ستحاول أن تعبر من خلاله المرأة عن ذاتها من خلال السفر الروحي إلى العالم اللامرئي المقدس بغرض التصالح مع النفس والمجتمع الذي عانت من الانفصال عنه من قبل، حيث تجد النساء لدواتهن مكانا متسامحا يارس معهن القبول⁽⁸⁰⁾.

ونحن في هذا المبحث سنحاول إبراز الرؤية الصوفية للمرأة في الفضاء الإسلامي وهي تثبت ذاتها في مجال الإيمان والتعبد مثلها مثل الرجل، متجاوزة التمييز البيولوجي/ الجنسي، ومقاومة بصلاحيها وبعلمها العرفاني في مجال التصوف كل أشكال النقص والتهميش ونظرة المجتمع الدونية، لتبرهن في النهاية على نبوغها وتفوقها وتقواها، مما سيكون له الأثر الكبير على تشكل الممارسات الدينية للمرأة.

كما سنحاول إبراز شكل وطبيعة التطور الذي طرأ على مسار المتصوفات، وما أسباب غياب مدارس العلم للصوفية النسائية والطرقية على غرار الرجال؟ تم كيف تعيش النساء المتصوفات حياتهن الاجتماعية داخل محيطهن الحيوي؟

1- خصوصيات التجربة الصوفية النسائية

تعتبر التجربة الصوفية للمرأة أكثر عمقا وتجذرا. وعلى الرغم من ذلك فإن قداسة النساء ظلت منسية ومغيبة بشكل فاضح، بفعل الحضور المكتسح للرجال على مجال الدين، فكانوا هم الأولياء والصلحاء. " أما النساء فإنهن بقين على الهامش، رغم أن ورع النساء وحياتهن الدينية كانت بنفس الغنى والعمق"⁽⁸¹⁾.

(80)- كريست، كارول بي: الصوفية النسوية، الغوص عميقا والصعود إلى السطح، ترجمة مصطفى محمود، آفاق للنشر، القاهرة، 2006، ص 5-6.

(81)- بوبريك، رحال: بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، م، م، ص 15.

ويشهد التاريخ وكتب المناقب على تجاهل الأبعاد الاجتماعية والسياسية والعلمية لشخصية المرأة المتصوفة بعد تبلور ظاهرة الطريقة (ظهور المدارس الصوفية) ووجود التصوف كظاهرة اجتماعية ضمن ظواهر أخرى.

وقد كان خوض المرأة لتجربة التصوف محاولة منها لاكتساب مكانة لها داخل حقل المقدس، وأيضا لمواجهة إقصاءها من المشاركة في مختلف جوانب الحياة العامة إلى جانب الرجل. لذلك يمكن القول "أن التصوف كان أنسب فروع الإسلام لتطور أنشطة النساء" (82)، كما أن التأويلات الذكورية للنصوص الدينية أيضا، كانت تنفي القدرة الإيمانية للمرأة، بل وتشكك في صلاحها، في حين كان ملفوظ النص القرآني يساوي دوما بين الرجل والمرأة، في مثل قوله تعالى: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (النحل، 97)، كما أن أهل التصوف قد أدركوا أبعاد المرأة الإيجابية غاية الإدراك.

والقرآن الكريم يكن بين ثناياه أحسن القصص، قصص تلك النساء من ذوات الورع والتقوى. لعل أبلغها نموذجا قصة امرأة عزيز مصر، كما وردت في سورة يوسف (83)، ومن جهة أخرى "لم تحمل حواء في الإسلام مسؤولية غواية آدم، كما أن لا أصل على الإطلاق للزعم المتكرر كثيرا بأن المرأة طبقا للقرآن أو في الإسلام لا روح لها" (84).

وتؤكد كتب المناقب على أن المرأة أيضا يمكن أن تكون من الصالحات، ولو في مواضع قليلة، فلم يدخر ابن عربي، الشيخ الأكبر، جهدا في تبيان قيمة المرأة الروحية ومكانتها في المقامات الصوفية العليا،

(82) - شيمل، آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، 2006، ص. 491.

(83) - شيمل، آنا ماري: المرأة في التصوف، ترجمة أحمد شر كس، مجلة فكر وفن، السنة العاشرة، العدد 20، ألمانيا، 1972، ص. 22.

(84) - شيمل، آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص. 496.

حيث كسر كل التصورات التي تربط بين الأنوثة والذكورة واختلاف الجنسين بين الذكر والأنثى. إذ يعتبر بأن الذكورة والأنوثة عرضين بالنسبة إلى الإنسان، ولا يمكن النظر إليهما كمعيارين للانتماء إلى الإنسانية (85). ويذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك حين يعتقد أن "الله لا يمكن أن يرى منفصلاً عن المادة، كما أن تمام مشاهدته يكون في المادة البشرية أكمل من مشاهدته في أي شيء آخر، وهو أكمل في المرأة منه في الرجل؛ لأنه إما يشاهد باعتباره "الفاعل" وإما باعتباره "المنفعل" أو باعتبار الاثنين معاً. ولذلك فإن شاهد الرجل الحق في نفسه بالنظر إلى حقيقة أن المرأة نشأت منه فهو بهذا يتأمل الله باعتباره "فاعلاً"؛ وإن لم يرَ أن المرأة نشأت منه فإنه يشاهد الله في "منفعل" لأنه باعتباره مخلوقاً لله فهو "منفعل" في علاقته بالله... ولهذا فإن معنى مشاهدة الله في المرأة هو مشاهدته في كلا الحالين وتلك المشاهدة أكمل من مشاهدته في أي شكل آخر يتجلى فيه" (86). وفي هذا الكلام تتجلى قيمة المرأة الروحية وعظمتها.

ونفس الخطوة تنالها المرأة حين تصل أعلى درجات الصلاح، فقد قال فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء: "إذا كانت المرأة في طريق عبادة الله تعالى كالرجال لا يطلق عليها امرأة؛ بل هي في الحقيقة رجل" (87). ويضيف العطار: "قال بعض الحكماء إذا نودي غدا يوم القيامة: رجال، يكون أول من يجيب مريم ورابعة عليهما السلام" (88). ونلاحظ أن هذه التجارب الصوفية النسائية التي تحل للمرأة كولية صالحة بقي تسجيله والكتابة عنه حكراً على الرجال فقط، فأغلب كتب المناقب في الأدبيات الصوفية الكلاسيكية لم تعبر عنها المرأة بشكل مباشر، بل تركت ذلك للرجال. وحتى هذا التعبير الرجولي كان يشوبه اللبس، فقد وصفت العديد من النساء بالمحدثات يؤخذ عنهن العلم كفقيهات، وهي مرحلة

(85) - براضة، نزهة: الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقى، بيروت، 2008، ص. 30.

(86) - شميل، آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، م، م، ص. 499.

(87) - العطار النيسابوري، فريد الدين: تذكرة الأولياء، ترجمة وتقديم منال اليمني عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006، ص. 259.

(88) - نفسه.

متطورة بلغها التصوف النسائي بعدما كانت المرأة تكتفي بالعلم الذي يحققه لها تعبدتها، في مقابل تجاهل ذكر هؤلاء النساء كأستاذات متصوفات كَوْن مدارس للتصوف.

2- نماذج من تجارب النساء الصوفيات

في الفترة الأولى من الإسلام، لم يظهر التصوف، كمذهب روحي متفرد متكامل السمات والمعالم، بل اقتصر إرهاباته الأولى على الميل للزهد والتقشف والبعد عن ملذات الدنيا الزائلة. في تلك المرحلة، ظهرت العديد من النساء، اللواتي عُرفن بتلك الصفات. ونسجل أن هناك نقصا كبيرا في التأريخ لهذا التصوف النسائي الذي يجب بالضرورة أن يسعى إعادة تأسيس تاريخ المرأة المسلمة بالشكل الذي يظهر حقيقة دورها في التاريخ الإسلامي العام، ويسلط الضوء على مواطن تفوقها ونبوغها في مجالات استبد بها الرجال. فأغلب كتابات المسلمين عن تصوف النساء كانت عبارة عن صفحات قليلة طبعها السرد التاريخي وشابتها الضبابية، كما أن كتابات المستشرقين الغربيين التي اهتمت بالتصوف النسائي غلب عليها التحيز الصارخ في المناهج وربط هذا التصوف الإسلامي بالرهبة المسيحية.

تُعتبر رابعة العدوية (185/105هـ) أشهر نموذج للمتصوفات المسلمات طوال تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. فهي "امرأة الصلاح المؤسسة للتصوف والمعروفة بعشقها الإلهي وتجربتها الصوفية العميقة. وهي أيضا تمثل النمط الولائي بالنسبة للنساء، والتي أدخلت النساء إلى مقام صوفي روحاني وديني عال"⁽⁸⁹⁾. وقد عانت رابعة العدوية كل صنوف المآسي والفقر واليتم والحاجة والعزلة، وهي كلها صفات إيجابية لتأسيس القداسة التي نبعت لدى رابعة من الرضا بالقدر وكثرة التعبد و المناجاة لتجاوز المحن والصعاب. مما يظهر أن الصلاح عند النساء لم يكن مرتبطا بالسلطة أو بالجاه.

(89) - بوبريك، رجال: بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، م، م، ص. 98.

ولعل المكانة العالية التي كانت تشغلها المرأة في دروب التصوف إلى جانب الرجال، هي ما دفع فريد الدين العطار إلى أن يفرد ذكراً خاصاً لرابعة العدوية كمتصوفة وحيدة في "تذكرة الأولياء" إلى جانب 255 من الأولياء والصالحين من الرجال.

وإلى جانب رابعة العدوية يذكر التاريخ الكثير من الزاهدات، ففي أواخر القرن الثامن الميلادي ونهاية القرن الأول الهجري، بدأت مدينة البصرة، تشهد تشكل تيار صوفي نسائي متميز، حيث ظهرت العديد من المتصوفات البصريّات اللاتي ذاع واشتهر أمر تصوفهن وزهدهن في الكثير من المصادر التاريخية. ففي كتابه "ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات"، يورد أبو عبد الرحمن السلمي (المتوفي في 412هـ)، أسماء العديد من متصوفات البصرة في تلك المرحلة، حيث يذكر منهن:

- **مريم البصرية**؛ عاشت أيام رابعة العدوية وبعدها، وكانت تصاحبها وتخدمها، وكانت تتكلم في المحبة (90).

- **غفيرة العابدة**؛ والتي اشتهرت بكثرة البكاء من خشية الله حتى عميت.

- **عافية المشتاقة**؛ ويذكر السلمي أنها كانت كثيرة الذكر، وقلما أنست إلى أحد من البشر، وقيل إنها كانت تحيي الليل كله بالعبادة والصلاة وقراءة القرآن.

- **حفصة بنت سيرين**؛ سيدة جليلة، من السيدات التابعيات، اشتهرت بالعبادة وقراءة القرآن والحديث، وقرأت القرآن وهي ابنة اثنتي عشرة سنة وكان ابن سيرين إذا استشكل عليه شيء من القرآن قال: اذهبوا فاسألوا حفصة كيف تقرأ. وكانت عابدة تجتهد في العبادة وتقرأ نصف القرآن في كل ليلة، وكانت تصوم الدهر.. إلا العيدين. وروت حفصة عن أخيها يحيى وأنس بن مالك وأم عطية الأنصارية وغيرهم.

(90) - السلمي، أبي عبد الرحمن: ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993، ص. 33.

- زجلة العابدة الزاهدة؛ محدثة ذات صلاح وعبادة. صوامع قوامه. كلمها نفر من القراء لما رأوها تجهد نفسها بالعبادة فقالوا لها: بنفسك، فأجابت: مالي وللرفق بها إنما هي أيام مبادرة، فمن فاته شيء لم يدركه غدا..: الله لأصلين لله ما أفلتتني جوارحي، ولأصومن لله حياتي، ولأبكين له ما حملت ألم عيني.. قال أبو عتبة الحواص: دخلنا على زجلة العابدة، وكانت قد صامت حتى إسودت، وبكيت حتى عميت، وصلت حتى أقعدت. وكانت زجلة لا ترفع بصرها إلى السماء، وكانت تخرج إلى الساحل فتغسل ثياب المرباطين⁽⁹¹⁾.

كانت كل هؤلاء النسوة يعشن كمتصوفات زاهدات، وفي المقابل كن يعشن حياة اجتماعية يتحركن فيها ضمن فضاء له أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فقد عاشت المتصوفة كزوجة وكأم وفي نفس الوقت كمتعبدة، دون أن تتعارض أعباء الزوجية والأمومة مع التفرغ للعبادة والزهد. فكانت المتصوفة تطبخ الطعام وتنظف المنزل وتمارس أمومتها، وفي نفس الوقت كانت تقيم الصلوات وتعكف على الاستغفار والتسبيح. وقد شكل هذا الجمع بين الوظيفتين تكديبا واضحا لبعض كتابات المستشرقين الذين وصفوا تصوف المرأة المسلمة بممارسة الرهينة حيث ترتبط المرأة بالدين بشكل أخروي يجنب كل ما هو دنيوي كما تفعل الراهبات في الأديرة المسيحية.

وأسماء المتصوفات كثيرة في غير البصرة، فهناك متصوفات في بلاد الشام وفي مصر... وفي بلاد المغرب نجد العديد من المتصوفات منهن:

- صفية لبابة؛ (توفيت سنة 1199) كانت امرأة صالحة وفالحة، كانت معروفة في فاس تخرج تجوب الأسواق تتكلم بكلام سفاهة، كما فيه معاني وإشارات، وكل ما أشارت به يقع من القريب أو البعيد. كانت تقف بباب المساجد تردد "يا العلماء يا الظلماء". يحكى عنها أنها كانت كثيرة الركوع والسجود والدعاء.

(91)- نفسه، ص.40.

اشتهرت عند الناس بكراماتها. لما توفيت كانت لها جنازة عظيمة. يقال أنها دفنت بروضة الجعايدي لكن ضريحها غير معروف.

- رقية السبعية؛ (توفيت في القرن 11) يذكر صاحب "سلة الأنفاس" أنها كانت ولية صالحة ذات كرامات واضحة و أنوار لائحة. وكانت خرساء لا تنطق ولا تستطيع الكلام، ولكنها تسير بما يفهم عنها، وكل ما تشير إليه يقع كذلك لا محالة. دفنت بجوار سيدس رضوان قرب مصلى باب الفتوح بفاس.

- عائشة بنت شقرون الفخار؛ سيدة فاضلة زكية وطيبة طاهرة، ذات بركات، وسيرة حميدة. كانت من الصالحات القانتات. كانت كثيرة البر والإحسان والصدقات. توفيت سنة 1057هـ ودفنت بجوار زوجها الشيخ سيدي محمد بداخل القبة (92).

وقبل هؤلاء كانت الدعوة الإسلامية تزخر بالعديد من النساء شكلن نموذج الولاية الأعلى في المجال الإسلامي، كزوجات النبي صلى الله عليه وسلم، وابنته فاطمة الزهراء. هذه الأخيرة التي حظيت بمكانة رفيعة في المخيال الشعبي الديني، خصوصا منه الشيعي، الذي لا يزال يتخذ من فاطمة رمزا قويا وعميقا للقداسة في كل بلدان العالم الإسلامي إلى اليوم.

وقد شكل ارتباط فاطمة الزهراء النسبي القرابي للنبي (ص) وما ترتب عنه من مكانة وجاه ديني روحي ومادي سياسي لمن ينتمي إليه في المجتمع الإسلامي، الأساس الذي بوأ فاطمة كامرأة مكانة في مجتمع يغلب عليه النسب الأبوي بامتياز (93). مما يدفعنا إلى القول " أن فاطمة منحت بصورتها النمطية وبعدها القداسي النساء في التصور الشعبي الديني، بعدا دينيا عميقا وحمولة رمزية تنغرس في عالم القداسة، واضعة المرأة في الإسلام في مرتبة ونموذج للتدين له خصوصية نسائية. هذا التدين المغاير الموسوم بالعمق

(92) - الكتاني، أبي عبد الله: سلوة النفاس ومحادثة الأكياس، ج 2، دار الثقافة، البيضاء، دون طبعة ودون تاريخ، ص 330.

(93) - بوبريك، رحال: بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، م، م، ص 91-92.

الإيماني والروحي الذي يتداخل فيه الديني والقراي والتراجيدي لما آل إليه حال فاطمة وزوجها وأبنائها بعد وفاة النبي (ص) (94).

وإذا كان المسلمون قد اعترفوا بمكانة المرأة الصوفية، فإنه في الفكر المسيحي لم يبدأ ظهور المرأة في الفكر الديني إلا بعد القرن الثاني عشر. فقد كانت المرأة عندهم مغيبة بشكل كبير. وتعترف المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل (1922-2003) "أن المسلمين لم يصلوا إلا في حالات نادرة إلى تلك المستويات من الكراهية للمرأة التي بلغها الكتاب المسيحيون في العصور الوسطى في كتاباتهم المستفيضة عن النساء، ولعنهم إياهن" (95). مما يبين عكس ما ينعت به الإسلام اليوم من انتقاصه من قيمة المرأة والخط من كرامتها. في حين أن ذلك هو ما نجده في المسيحية واليهودية أيضا.

وقد تزامنت إعادة الاعتبار لمريم العذراء في الفكر المسيحي، مع فكرة أن مريم اشترت ذنوب حواء، وبالتالي صفحت لكل النساء، مدشنة بذلك لدور جديد للمرأة في تاريخ الإنسانية حسب الفكر المسيحي. فإذا كان المسيح شفيع للرجل الذكر عن خطايا آدم، فإن مريم شفعت للنساء عن خطيئة حواء. فصارت مريم مصدر الرحمة والرأفة التي يلجأ المسيحيون إليها في صلاتهم كوسيط مع المسيح والله (96). ويظهر تقدير المرأة وتشريفها لتحمل روحا بإرادة إلهية ويولد المسيح المنقذ للإنسانية من المنظور المسيحي، والذي يختلف مع النص القرآني في المنظور الإسلامي.

وقد قدمت الباحثة اللبنانية حُسن عبود دراسة قيمة عن السيدة مريم في القرآن الكريم، حيث تعتبر شخصية السيدة مريم نموذجا فريدا من عدة جوانب، فهي ليست فقط شخصية مسيحية مباركة تستدعى

(94) - نفسه، ص. 96.

(95) - شيمل، آنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص. 496.

(96) - بوبريك، رجال: بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، م، ص. 97.

لأهمية الحمل بالكلمة التي اسمها عيسى المسيح ابن مريم (عليها السلام)، ولكنها أيضا الأنثى التي تستدعى لأهمية الخصوبة عند العرب" (97).

وهناك من يمضي إلى أبعد من ذلك، ويعتبر أن السيدة مريم عليها السلام صاحبة نبوة، فقد قام ابن حزم و القرطبي بتقديم الشواهد النصية على تلقي مريم الوحي من الله عز وجل بالتكليف والإخبار والشارة، وهنالك صلة بين حالة النبي محمد (ص) المعنوية والنفسية بتلقي الوحي، وحالة السيدة مريم. فمريم مثل محمد تتلقى الرسالة التي تصلها شخصيا عن طريق مثل الملك لها. ومثل محمد (ص) تشعر مريم بالعزلة والخوف والجوع، لكن الله يقف إلى جانبها دفاعا عنها ضد الذين يتهمونها بهتاناً. وهذا في النهاية ما يتمناه النبي محمد لنفسه ولقومه من الخلاص، وتدخل الله لإنقاذه مع قومهم في شدتهم (98). يظهر من هذه المقارنة إبراز مكانة المرأة وصلاحها في المورث الإسلامي كما في المسيحية، وبأن المرأة لا تقل شأنًا في مجال الصلاح عن الرجل.

ولا يعني هذا الاجتهاد الكثير بالنسبة إلى النساء اليوم، لاسيما المسلمات المقصيات من دوائر المعرفة الرسمية الدينية، والنساء المسيحيات والمسلمات اللواتي يعرفن جيدا أن ما يتفق عليه المسيحيون والمسلمون ضد المرأة يشبه بعضه بعضا (99).

وكما حرمت المرأة المسيحية من تولي الوظائف الدينية الشعائرية، يقابله في الإسلام حرمانها من الإمامة والولاية، كما أن حضورها في باقي الممارسات الدينية يطبعه نوع من التحقير. فالنساء في المساجد دوما وراء حجاب بعيدا عن الإمام، ويطل هذا الإقصاء منع المرأة من ممارسة طقوس تحمل بعدا رمزيا كالإفتاء

(97) - عبود، حسن: السيدة مريم في القرآن الكريم: قراءة أدبية، دار الساقى، بيروت لبنان، الطبعة 1، 2010، ص 103.

(98) - عبود، حسن: نبوة مريم مدخل إلى النسوية العربية، ضمن مؤلف جماعي: خطاب المرأة، تساؤلات راهنة وإضاءات فكرية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2016، ص. 24-25.

(99) - نفسه، ص. 28.

لصياغة المنظومة الدينية للمسلمين، وكذا الذبح. لكن مع ذلك تتساوى المرأة جندريا مع الرجل من خلال شعيرة الحج على المستوى الرمزي، حيث يتبادل الحجاج الرجال والنساء أدوارهما بين الطواف حول البيت الحرام، الذي يعد رمزا أبويا بامتياز، والسعي بين الصفا والمروة، الذي يعد رمزا أموميا بامتياز، فالجنسان بشكل متساو، يتبادلان الأدوار في هذا الطقس الذي يقومون به معا .

وكما أقصيت المرأة في المسيحية والإسلام، فإنها مقصية أيضا في اليهودية أكثر من غيرها، فالمتدبر لحضور النساء في التوراة يجد أن أغلبهن غير صالحات من حيث العبادة أو الخلق، وكأن التوراة تعرض فضائهن لا فضائلهن⁽¹⁰⁰⁾. والمرأة في اليهودية ممنوع عليها أيضا تعلم اللغة المقدسة، لا قراءة ولا كتابة. فالتلمود يقول: "من الأفضل حرق التوراة على أن يسلم لامرأة"⁽¹⁰¹⁾، كما آمنت التوراة بضرورة قوامة الرجل على المرأة، حيث فشلت المرأة في أن تكون المعين والمساعد للرجل في الجنة. فتسببت في إخراجه منها. فكان له الحق في التسلط عليها. وكان من حق الوالد على ابنته أن يبيعها لسداد ديونه، ومن حق الأب تزويج ابنته بدون أخذ رأي أمها⁽¹⁰²⁾. وفي الموسوعة اليهودية الرجل سيد على المرأة، وأنها ملك له، وإن كانت تستشار في بعض الأمور والأوقات.

لقد أتاح التدين الصوفي للمرأة موقعا متميزا مقارنة بأنساق التدين الأخرى، رغم أن موقف الصوفية من المرأة لم يكن دائما موقفا إيجابيا. فرغم أن المرأة استطاعت بممارستها الدينية الصوفية حيازة موقع لها في نسق الولاية والصلاح، وعلى المستوى المجالي من خلال الأضرحة التي شيدت لتخليد ذكراها المقدسة وإقامة مجموعة من الطقوس والممارسات للتبرك والشفاعة بها، فإن الصلاح النسوي ظل متحكما فيه من طرف الصلاح الرجولي الذي امتلك وحده مفاتيح الدخول لنسق الولاية والصلاح ومنح لنفسه حق الاعتراف والمشروعية لممارسة هذا الشكل من التدين.

(100) - أبو غضة، زكي علي السيد: المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، دار الوفاء، المنصورة، 2006، ص.19.

(101) - بويريك، رحال: بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث، م، م، ص.20.

(102) - أبو غضة، زكي علي السيد: المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، م، م، ص.148.

وفي الأخير يمكن أن نخلص إلى أن حقل "المرأة والتصوف" حقل غني وجدير بالبحث والتقصي ضمن مجال السوسيولوجيا، سواء للكشف عن جوانب من حياة المتصوفات التي لم تأخذ حقها من التدوين التاريخي، لمواجهة الاختزال المعتاد في أسماء أو جوانب بعينها، أم لمعرفة أشكال العبادة الصوفية التي تمارسها النساء من أجل فهم التجربة الصوفية التاريخية للنساء، تلك التجربة التي لم تحطَ بعد بالاهتمام الكافي من طرف علم اجتماع الأديان.

وقصارى القول، فإذا كان التصوف يعكس بشكل واضح علاقة المرأة بالدين وتفاعلها مع عالم المقدس من جهة، ومع واقعها السوسيوثقافي من جهة أخرى، فإننا نعتبر أن هذا الشكل من التدين الشعبي سيساهم في بروز كثافة في الممارسات الدينية مما سيحافظ على التزام المرأة الشفشاونية بقيمها، وبالتالي جعلها تتجاوز تلك الصورة السلبية التي غلقت بها في مختلف الأدبيات الفقهية والأخلاقية. وهذا ما سيدفعنا إلى التساؤل:

ما نصيب المرأة الشفشاونية من التجربة الصوفية على مستوى الفعل والممارسة؟ وكيف ستؤثر هذه التجربة على مؤشرات التدين، وعلى إنتاج وإعادة إنتاج القيم لدى نساء شفشاون؟

القسم الثاني:

خيفاميات التدين الفساي بمدينة
شفشاون

الفصل الرابع:

دراسة المجال: البنيات السوسيو-
اقتصادية و الروحية لمدينة
شفشاون

يعتبر المجال المختبر الذي تعين فيه فكرة البحث وتختبر جدارتها، وهو من العناصر الضرورية الذي تمكن الباحث من فهم التحولات التي تلحق منطقة معينة أو مجتمعا من المجتمعات. لهذا سنحاول في هذا الفصل التركيز على أهم الجوانب التاريخية، الاجتماعية، الديموغرافية، الاقتصادية والثقافية، التي طبعت مدينة شفشاون كمجال لدراستنا. مبرزين أهم التطورات التاريخية التي عرفتها هذه المدينة منذ نشأتها إلى اليوم، وذلك بإبراز دور هذه التطورات التاريخية في بناء القيم الدينية للمجتمع عبر مراحل متعددة لتشكل التركيبة الاجتماعية للمدينة. إلى جانب التوقف عند أهم التحولات التي صنعها الفاعلون الدينيون المحليون في علاقتهم بالسلطة الحاكمة للمغرب.

أما المبحث الثاني من هذا الفصل فسنخصصه للحديث عن الملامح الديموغرافية والعمرانية والثقافية للمدينة من خلال رصد التحولات التي عرفها الهرم السكاني في فترات متلاحقة خاصة مع بداية القرن الحالي، وأهم التأثيرات التي لحقت المجال الديني بفعل هذه التحولات السكانية. إلى جانب وصف البنيات التعليمية الحديثة والتقليدية للمدينة لرصد الحضور الثقافي في بناء التمثلات الدينية. وفي المبحث الثالث سنعينا إلى إبراز مورفولوجية البنيات الدينية بالمدينة من خلال جرد للمساجد العتيقة والحديثة والتوقف على أدوارها الأساسية في الحفاظ على البعد الروحي للمدينة، إلى جانب الزوايا التي تجسد أهم المؤسسات إلى جانب المساجد، التي تعمل على إنتاج القيم الدينية التقليدية التي عرفها المجتمع الشفشاوني عبر التاريخ. ونحن إذ نقف عند هذه المؤسسات فإننا نروم إظهار دورها في مدى خلق استمرارية أو قطيعة في حضور الدين والتدين في المجتمع وبالخصوص لدى فئة النساء. وارتباطا بالتدين النسائي سنعمل على الكشف عن أحد أهم تجلياته من خلال فن الحضرة كنموذج للتراث الروحي النسائي باعتباره علامة مميزة للمدينة وللحضور الصوفي النسائي عبر التاريخ كشكل من أشكال التدين التي حافظت على دورها في تحقيق الأمن الروحي للمرأة المغربية رغم التطورات الحداثية التي يعرفها المجتمع اليوم.

المبحث الأول: شفشاون مجتمع الدراسة، قراءة في المجال

1. شفشاون: أصل الاسم ودلالاته

تتتمي مدينة شفشاون إلى جهة طنجة تطوان الحسيمة، وتقع في أقصى الشمال الغربي للمملكة، وبالتحديد في القسم الغربي من سلسلة جبال الريف. تفصل المدينة عن البحر الأبيض المتوسط جبال شاهقة وأودية متحجرة على مسافة قرابة 40 كلم من الساحل. يتشكل امتداد شفشاون الجغرافي في مجمله من جبال غمارة الممتدة بين باديس شرقا (الحسيمة) وبلاد الهبط غربا (القصر الكبير) ومجرى واد اللكوس جنوبا (وزان).

اختلف المؤرخون حول أصل تسمية "شفشاون"، لكن الغالب يرجح ما ذهب إليه الكتّاب المسيحيون الذين جالوا المنطقة. فشفشاون لفظة أمازيغية مستمدة من الاسم الأصلي للجبل الذي هو "إش" أي القرن وتطلق عادة على قمة الجبل الحادة، وجمعه "إشاون" أي القرون. ومع مرور الزمن أضيفت للفظ "إشاون" كلمة "شوف" أي أنظر، فصار الاسم "شوف إشاون" بمعنى أنظر القرون. وهذا التعريف هو الذي نراه الأقرب إلى الصواب لأن المدينة يطل عليها جبلان هما جبل تيسوكا (2122 م) من ناحية الشرق، وجبل القلعة (1616 م) من ناحية الشمال.

ولاشك أن التعريف الذي أوردناه يتناقض مع ما جاء به محمد الصادق بن ريسون عندما قال أن "شفشاون" لفظة بربرية معناها محال طالعة للجهاد، وقيل أيضا أنها مشتقة من الشفشان، وهو الاختلاط أو محل نزول المجاهدين⁽¹⁾.

(1) - حكيم، محمد بن عزوز: مولاي علي بن راشد مؤسس شفشاون، ج 1 من تاريخ شفشاون، دار مطابع الشويخ، تطوان، 1998، ص 54.

وفي موضع آخر يرى المؤرخ الوزان الفاسي أن هذا الجبل، يقصد الجبل المطل على شفشاون، أحسن جبال إفريقيا كلها، فيه مدينة صغيرة مليئة بالتجار والصناع⁽²⁾.

وفي رحلته الاستكشافية⁽³⁾ يذكر شارل دو فوكو (Charles de Foucauld ; 1858-1916) المدينة باسم "شيشاون" (chechaouen) مستندا على الروايات الشفوية لأهالي المنطقة. وقد وصفها خلال رحلته بكونها مدينة هادئة متكئة على جبال ذات سفوح مستقيمة، تحيط بها بساتين خضراء. بها مآذن كثيرة، وقصبتها القديمة ذات المظهر الفيودالي تمنحها مظهرا خلابا يجعل المرء يتخيل نفسه أمام نهر الراين بدل إحدى قرى الريف الأكثر تعصبا. تشتمل ساكنتها على عدد كبير من الشرفاء⁽⁴⁾.

كما يذكر أوجست موليراس Auguste Mouliéras، عبر مبعوثه وجاسوسه إلى المغرب محمد بن الطيب، أن اسم المدينة قد اختزل من طرف الكتاب العرب الذين يدعونها "شفشاون" (Chefchaoun) أو "شفشاوين" (Chefchaouen)، والنصارى الذين يسمونها "شيشاون" (Chechaoun) أو "شيشاوين" (Chéchaouen). ويرجع موليراس خطأ الطرفين إلى جهلها باللغة الأمازيغية، ويؤكد

(2)- الوزان الفاسي، الحسن بن محمد، (المعروف بليون الإفريقي): وصف إفريقيا، ج1، ترجمة محمد حجي، محمد الأخضر، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط2، 1983، ص 331.

(3)- رحلة قام بها شارل دو فوكو إلى المغرب أواخر القرن التاسع عشر ضمن الرحلات الاستكشافية التي نظمتها السلطات الفرنسية تمهيدا للاستحواذ على بلاد المغرب التي ظلت عصية على الأوروبيين لقرون. وقد بدأت رحلة دو فوكو من طنجة، قادما إليها من الجزائر، في يونيو 1883 وانتهت في ماي 1884، وخلال الرحلة كان دو فوكو متنكرا في زي يهودي مغربي. زار خلالها شمال المغرب وبلاد تادلة وسوس ودرعة والصحراء وقدم وصفا دقيقا في رحلته للمدن والقرى والجبال والأودية، مركزا على وصف السكان وعاداتهم في اللباس والطعام والعمل، وأيضا تقاليدهم ولهجاتهم خصوصا في البوادي المجهولة آنذاك، مبرزنا نشاطاتها وإنتاجاتها وعلاقتها بالمخزن، معتمدا منذ البداية على تقسيم المغرب، كعادة المستعمرين قبله، إلى بلاد المخزن وبلاد السبيبة.

ولاشك أن رحلة دو فوكو، رغم الشكوك التي تحيط بها وبصاحبها، قد قدمت نتائج ميدانية علمية مهمة في الأنثروبولوجيا والتاريخ والجغرافيا، مما يجعلها مرجعا قيما إلى اليوم.

(4)- De Foucauld (Vicomte Charles), (1888), *Reconnaissance au Maroc 1883-1884*, Librairie coloniale, Paris, p 8.

على أنه جهل مقصود لدى العرب الذين عبروا عن احتقارهم لهذه اللغة المحلية؛ وجهل مخفي لدى الرحالة والكتاب المسيحيين⁽⁵⁾. وقد لاحظنا هذا التجاهل حقيقة لدى أغلب الكتاب الذين يذكرون المدينة، بحيث يركزون في تأريخهم لها على الطابع الأندلسي الموريسكي في الثقافة والعمران والعادات والتقاليد⁽⁶⁾ لدرجة أنهم يسمونها غرناطة الصغيرة.

ومن جهة أخرى يرى موليراس أن كلمة "الشاون" (Ech-chaoun) كما ينطقها سكان منطقة جباله أيام رحلة مبعوثه، هي جمع أمازيغي وتعني القرون، ومفردها هو (Ichch) تماما كما لدى أهل الزواوة بمنطقة القبائل بالجزائر. وهو الاسم المرجح للمدينة لأن رؤوس جبالها تشبه إلى حد ما القرون وهو ما أشرنا إليه سلفا.

ومن ناحية أخرى يرجع موليراس أصل اسم شفشاوون إلى ما رواه بعض الشاونيين المتعلمين من أن سبب كتابة "شفشاوون" بهذه الطريقة يعود إلى أن عائلة قوية لأولاد "أشفشاو" اضطرت تحت تهديدات القوى الإسبانية إلى مغادرة الأندلس قبل سقوط غرناطة بقليل. ونزلت بالساحل الإفريقي وأخفت كنوزها بالمدينة التي أسسها مولاي علي بن راشد جنوب تطوان. وبرز اسم هؤلاء المهاجرين واشتهروا، وصاروا يفتخرون بأنهم أولاد أشفشاو. ولاختصار العبارة أزيلت لفظة "أولاد"، تم أضيفت نون الجمع لأشفشاو وحذفت الهمزة لتصبح "شفشاوون". غير أن الاستعمال الدارج المتداول للكلمة أدى إلى إزالة الفاء فصارت اختصارا "الشاون"⁽⁷⁾.

غير أن موليراس يشكك في هذه التسمية الأخيرة الذي قدمها علماء الشاون المزعومين، على حد قوله،

(5) - موليراس، أوجست: **المغرب المجهول، اكتشاف جباله**، ج2، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات تيفراز، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2007، ص 111.

(6) - أنظر على سبيل المثال لا الحصر: القاضي، محمد: **مظاهر الحضارة الأندلسية في شفشاوون**، مجلة التاريخ العربي، العدد 58، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، خريف 2011، ص ص 99-133.

(7) - موليراس، أوجست: **المغرب المجهول، اكتشاف جباله**، م، م، ص. 111-112.

ويتساءل كيف ابتدعوها ليبرروا كتابتها بهذا الشكل في المخطوطات العربية. ويؤكد على قبول زعمهم بكثير من الحذر، خصوصا وأن هؤلاء العلماء لا يعرفون بأن مؤسس مدينتهم هو علي بن موسى بن راشد وليس هو علي بن راشد، كما أخبروه عدة مرات (8).

ومن جهة أخرى، يرى المؤرخ الإسباني فرانز ألونجو Franz Alungo أن "هناك تفسيران اشتقاقيان وجدناهما لاسم المدينة، أولهما أن "الشاون" كلمة أمازيغية تعني شوف - شاون... وبالنسبة للروايات الأصلية المتداولة فإن هذا الاسم يقصد به انظر إلى القرون. أما التفسير الثاني فيتجلى في أن هناك من يعطيها معنى آخر يشير إلى مكان حشد القوة العسكرية والجيش، لكن يظهر أن المدلول الأول هو الأكثر عمومية" (9). بينما يذهب ألونجو بيريز Aluengo Perez إلى أنه ومن خلال اهتمامه بشفشاون مدينة جبال المقدسة، سلطنة الأخماس الغامضة، يرى من المحتمل أن يكون اسم الشاون (Chaouen) أمازيغي الأصل و التأسيس كما يبين ويدل على ذلك اسمها (10).

وانطلاقا مما سبق فإن الدلالات في أغلبها تشير إلى أن أصل اسم "شفشاون" أمازيغي كما سبق وأشارنا في التعريفات السابقة، وما يؤكد ذلك أن أغلب المناطق والأماكن بشفشاون وأحوازاها لازالت تحتفظ بأسمائها الأمازيغية إلى اليوم. كما أن اسم شفشاون هو نفس الاسم الذي تداولته أغلب الدراسات الأجنبية الإسبانية والبرتغالية والفرنسية الحديثة عن المنطقة منذ المرحلة الاستعمارية، وقبلها أيضا.

(8) - نفسه، ص. 112.

(9) - Aluengo (Franz), 1930, Xaouen, Notas para su historia, Revista Mauritania, Num XXIV, Tanger, p.75.

(10) - Perez (Aluengo), 1943, Chaouen, Revista Mauritania, Num 183, Ano XVI, 1 er Febrero, Tanger, P.36.

2- التطور التاريخي لمدينة شفشاون

تعتبر مدينة شفشاون أهم حواضر الشمال التي عرفت تقلبات سياسية مختلفة قبل الفتح الاسلامي، وبعده. ولفهم الحالة الاجتماعية والثقافية التي تعيشها المدينة راهنا، وجب علينا البحث في مسارات هذا التطور التاريخي والجغرافي للمدينة.

تطل المدينة على ساحل البحر الأبيض المتوسط، وهي قريبة من ساحل المحيط الأطلسي. وهناك معالم لازالت شاهدة على آثار رومانية قديمة يرجع تاريخ تشييدها إلى ما قبل الإسلام كالقنطرة الرومانية التي عايناهم بمنطقة تلمبوط⁽¹¹⁾ في الطريق بين شفشاون وواد لاو. وأيضا تلك الآثار قرب منطقة ترغة ومنطقة اسطيحة على الساحل المتوسطي. وهي آثار مشابهة لتلك بمدينة تمودة بمدخل مدينة تطوان من جهة شفشاون. مما دفع بعض المؤرخين إلى اعتبار شفشاون تجديدا لمدينة رومانية كانت تسمى أبينوم Appinumm أو تجديدا لمدينة أخرى كانت توجد بجوارها كانت تدعى "البليدة" وموضعها الحالي يسمى "قاع الدشر"⁽¹²⁾. مما يدل على عراقية المدينة وقدم تاريخها بوأها مكانة سياسية وتجارية متميزة في المنطقة.

قبل دخول الفتح الاسلامي كانت المنطقة خاضعة لنفوذ يليان الغماري⁽¹³⁾ الذي كان حاكما على سبتة

(11)- هي الجماعة القروية الواقعة على بعد 25 كلم من شفشاون في اتجاه الساحل المتوسطي إلى واد لاو. تضم قبيلة بني زجل الغمارية، وهي جماعة تتوفر على مؤهلات طبيعية مهمة كمنطقة "أقشور" السياحية.

(12)- العافية، عبد القادر: الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازاها خلال القرن 11هـ، مطبعة فضالة، المحمدية، 1982، ص 62.

(13)- يقال له أيضا أوربان أو ألبان قائد بربري من قبائل غمارة كان مسيحيا، وكان حاكما لسبتة ومنطقة غمارة التي كانت تمتد من قصور كتامة إلى نواحي النكور. استقبل المسلمين بالأحضان، وساهم بشكل فعال في فتح المغرب الأقصى وانتشار الإسلام فيه، حيث أنه لما افتتح عقبة ابن نافع المغرب ونزل على طنجة، فحاصرها استنزل ملكها يليان الغماري، فنزل على حكمه بعد أن أعطاه أموالا جلييلة. فصارت قبائل غمارة تدين للإمبراطورية الأموية في الشرق، فولى عقبة ابن نافع الأمير الغماري على جبال غمارة وأحوازاها، فحكم هذه المنطقة انطلاقا من قاعدتها سبتة التي كانت عاصمة الشمال المغربي في تلك الفترة. ويعترف المؤرخون أن يليان الغماري يرجع له الفضل في فتح باب سبتة في وجه جيوش طارق ابن

وطنجة وممثلاً للقوطيين الإسبان. وبعد الفتح الإسلامي صارت هذه المناطق مقراً لحشد الجيوش الإسلامية، خاصة من قبل القائد موسى بن نصير⁽¹⁴⁾ والقائد طارق بن زياد.

ومنذ الفتح الإسلامي صارت هذه المنطقة معربة بعدما كانت أمازيغية، وأصبحت محطة عبور وصلة وصل بين المغرب والأندلس. كما تأثرت بالازدهار الفكري الذي عرفته مدينة سبتة ونواحيها بدايات القرن الميلادي.

عرفت المنطقة عدة تقلبات وثورات سياسية منذ عهد الأدارسة مروراً بالمرابطين إلى الموحدين الذين عرفت المنطقة في عهدهم معارك طاحنة أهمها "معركة تطوان" التي قتل فيها ثمان مئة شخص⁽¹⁵⁾. وفي عهد بني مرين عرفت هذه المنطقة أحداثاً جساماً وحروباً مع المسيحيين من جهة، ومع الثوار من هذه المناطق ضد السلطان المريني من جهة أخرى.

يقول صاحب الاستقصا "وكانت الجبال الغمارية لشفشاون ونواحيها مسرحاً لعدة ثورات قام بها أذعياء الملك من بني مرين بتحريض من بني الأحمر أو غيرهم، كثورة عثمان بن أبي العلاء عام 1307،

زياد ومساعدته على فتح الأندلس انتقاماً من رودريغو Rodrigo آخر ملوك القوط بالأندلس، حيث لحق يليان بطارق ابن زياد وهو بطنجة، وكشف له عورة القوط وانتهاز الفرصة لوقته وأجاز البحر سنة 92 هـ بإذن أميره موسى ابن نصير.

(14) - ترك القائد موسى ابن نصير (716/640م) مسجداً يسمى بالبيضاء شيد فوق ربوة عالية بمدشر بني عمران بقبيلة بني حسان شمال غربي شفشاون في منتصف الطريق بين شفشاون وتطوان. لازالت آثاره حاضرة ولازال الناس يتبركون به، رغم أنه صار مهجوراً اليوم بعدما طاله الإهمال وتعرض للخراب.

أما القائد العسكري طارق بن زياد فقد قاد الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الأيبيرية خلال الفترة الممتدة بين عامي 711 و718م بأمر من موسى بن نصير والي أفريقية في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك. إليه أيضاً يُنسب "جبل طارق" وهو الموضع الذي وطأه جيشه في بداية فتحه للأندلس. وقد عاينا تمثالاً من البرونز بميناء مارينا سميير بين المضيق والفنيدق على شكل فارس يحمل رمحاً. كما عاينا مسجده بمنطقة الشرافات في الطريق بين شفشاون وباب برد. وهو الآن يسمى معهد الشرافات للدراسات الشرعية والتعليم العتيق لازال قائماً إلى اليوم يوفر الإقامة والتعليم والصلاة لطلبة التعليم العتيق. تم ترميمه عدة مرات غير أن أعمال الترميم هذه يظهر لنا أنها لم ترقى إلى قيمة هذا المسجد العلمية والتاريخية.

(15) - داوود، محمد: تاريخ تطوان، المجلد 1، معهد مولاي الحسن، 1959، تطوان، ص 71.

وثورة الحسن بن الناصر ابن أبي علي سنة 1385 على عهد السلطان أبي فارس موسى⁽¹⁶⁾. وتمثلت أهمية هذه المنطقة في انفتاحها على أوروبا وعلى العالم الخارجي ابتداء من العهد الاسلامي للأندلس، بل وقبل ذلك بقرون. واستمر هذا الانفتاح إلى الفترة الأخيرة في عهد بني مرين⁽¹⁷⁾. لكن بعد احتلال مدينة سبتة عام 1415 أيام نهاية الحكم المريني بدأت صلة الوصل بين المغرب والأندلس تتبدد.

وفي عهد الوطاسيين صارت سلطة المغرب في حالة ضعف نتيجة الصراع ضد المسيحيين. ففي هذا الوقت بالذات انتقل هذا الصراع المغربي المسيحي من شبه الجزيرة الإيبيرية إلى سواحل المغرب، فصارت منطقة الشمال التي تنتمي إليها شفشاون تمثل الدرع الواقي لباقي المناطق الداخلية للمغرب. بل أصبحت بمثابة السور الخارجي الذي يحمي الطرق التجارية عبر فاس وسجلماسة فبلاد السودان الغربي، ويحمي في نفس الوقت فاس العاصمة الاقتصادية والثقافية للمغرب التي كانت من أهم الأهداف التي كان يرمي البرتغاليون الوصول إليها⁽¹⁸⁾.

وهكذا تأزمت وضعية المنطقة خصوصا بعد توالي غارات البرتغاليين وتمكنهم من احتلال أهم الموانئ على السواحل الأطلسية وبالتالي السيطرة على طرق الملاحة المؤدية إلى مصادر تجارة الشرق. وقد زاد هذا التمرکز البرتغالي بسواحل المغرب إلى التفكير في غزو المناطق الداخلية، فحاربوا المغاربة لما يزيد عن قرن ونصف من الزمن (1415-1578). وفي عام 1453 سقطت القسطنطينية في يد العثمانيين بقيادة محمد الفاتح وكان لهذا الحدث أثر كبير على المسيحيين عبر العالم، فدقت الكنائس الأجراس إعلانا للحداد. وبعدها لبى الملك ألفونسو الخامس (الملقب بالإفريقي) نداء البابا لشن حرب صليبية ضد الإسلام

(16)- الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد: **الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ج 4، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1955، ص 71.

(17)- العافية، عبد القادر: **الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازها**، م م، ص 32.

(18)- نفسه ص 32-33.

والمسلمين الذين صاروا يشكلون خطرا على العالم المسيحي. فاستولى البرتغاليون على ميناء القصر الصغير الذي كان يربط غرناطة بالمغرب، فكان ضربة قاسية أصابت المغرب والأندلس.

وأمام ضعف الحكم المريني، خاصة أيام حكم عبد الحق المريني توالى الاضطرابات السياسية الداخلية، وكثرت التمردات نتيجة الظلم والطغيان. فاستغل البرتغاليون هذا الوضع واستولوا على سبتة سنة 1415، وبعدها أصيلا، وأسروا الكثير من المغاربة وصاروا يهددون المناطق المجاورة. وللدرد على هذا المد البرتغالي انتظم المجاهدون ليتخذوا من شفشاون حصنا لمواجهة الزحف البرتغالي الصليبي، فشكلت المدينة بذلك مركز التخطيط للعمليات الحربية ابتداء من 1471 سنة تأسيسها، وروعي في هذا التأسيس أمران هامان: "الأول بعدها عن المناطق المهدد بأخطار هجومات البرتغاليين المتوالية، والثاني حصانتها ومنعتها الطبيعية حتى لا تباغت بسهولة، فهي توجد بين جبال وتبعد عن سبتة بمائة كلم، فكانت تتوفر فيها كل الشروط المطلوبة للاستقرار"⁽¹⁹⁾.

وبحسب صاحب مرآة المحاسن فإن باني شفشاون في موضعها الأول هو المجاهد أبي محمد الحسن المعروف بابن جمعة سليل الشرفاء العلميين نسبة إلى عبد السلام ابن مشيش⁽²⁰⁾. وبعد مقتله أكمل ابن عمه علي ابن موسى ابن راشد بناء شفشاون في العدو الأخرى المقابلة لموضعها الأول، حيث هي الآن. وبذلك أصبحت شفشاون دار إمارة بني راشد ومقرا للمجاهدين وسكنا لهم.

ومع صعود السعديين إلى الحكم والقضاء على الوطاسيين، بدأت مرحلة تراجع الاحتلال البرتغالي عن السواحل المغربية، حيث انسحب البرتغاليون من معظم الثغور التي كانوا يحتلون نتيجة الضربات القوية المتتالية التي وجهها إليهم السعديون، والتي توجت بالقضاء نهائيا على الأطماع البرتغالية في معركة وادي

(19) - العافية، عبد القادر: الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازها، م م، ص 63-64.

(20) - الفاسي، محمد العربي، مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، تحقيق أحمد حمزة الكتاني، منشورات رابطة أبي المحاسن ابن الجعد، دون تاريخ، ص 238.

المخازن الشهيرة⁽²¹⁾ سنة 1578 بقيادة السعديين، هذه المعركة التي لعبت فيها جيوش شفشاون دورا مهما بعدما أعلنت ولاءها لعبد الملك السعدي وتمردت على المتوكل الذي ناصر البرتغاليين.

وإبان هذه الفترة تمردت إمارة شفشاون على الحكم الوطاسي خاصة في سنة 1495 على يد مؤسس الإمارة الراشدية بشفشاون علي بن راشد (توفي سنة 1516). وفي 1541 تمردت على يد محمد بن راشد. وقد كانت الإمارة الراشدية تشمل مناطق من جبال غمارة، وبعضها من بلاد "الهبط". فعلى نحو مائة كلومتر غربا كان يوجد معسكر "الخروب" بقبيلة جبل حبيب، وهذا المعسكر يشرف مباشرة على السهول المتصلة بطنجة وأصيلا، وكانت هذه الناحية الغربية من الإمارة الراشدية تشمل قبائل بين حسان، بني ليث، بني يدر، بني منصور، بني عروس، جبل حبيب وبني زكار. أما من ناحية الشمال، فكانت القبائل الغمارية تشمل بني زجل، بني زيات، بني سعيد وأيضا مرس واد لاو. أما من ناحية الشرق فكان نفود بني راشد يصل إلى منطقة اقطاع بني حسون بباديس. وفي الجنوب توجد منطقة وزان وقبائل بني زروال⁽²²⁾.

وكان بنو راشد يدينون بالولاء للدولة الوطاسية وبعدها للسعدية. لكن رغم هذا الولاء كانت إمارتهم تتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي. وعلى إثر اغتيال محمد الشيخ السعدي على يد اترك الجزائر سنة 1556 خلفه ولده عبد الله الملقب بالغالب بالله، ونظرا لتزايد أطماع العثمانيين للسيطرة على المغرب تحالف السعديون مع الاسبان مما اضطرهم إلى القضاء على مختلف المراكز الجهادية بشمال المغرب وكان من بينها

(21) - معركة وادي المخازن ويقال لها أيضا معركة "القصر الكبير" أو "معركة الملوك الثلاثة"، هي معركة قامت بين المغرب والبرتغال في 4 غشت 1578 م. فبعدها تمرد المتوكل على الملك المعتصم بالله استنجد هذا الأخير بالعثمانيين وهزم المتوكل في فاس وبسط حكمه حتى مراكش، ففر المتوكل إلى سبتة ثم إلى طنجة واستجد بملك البرتغال سيباستيان الذي وجدها فرصة سانحة لتحقيق أحلام البرتغال التوسعية. فقام بحملة صليبية جديدة على المغرب لكي يسيطر على جميع شواطئ المغرب، وحتى لا تعيد الدولة السعدية، بمعاونة العثمانيين، الكرة على الأندلس. انتصر المغرب في المعركة وفقدت البرتغال ملكها سيباستيان وجيشها والعديد من رجال دولته، كما قتل المتوكل غرقا، ومات عبد الملك المعتصم بالله السعدي في المعركة نتيجة المرض. وبعدها تولى شقيقه أحمد المنصور الحكم بعدما التف حوله المغاربة وبايعوه خليفة عليهم.

(22) - العافية، عبد القادر: الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازها خلال القرن 11هـ / 16م، م، ص 48-50.

مركز شفشاون. وفي سنة 1560 بعث السلطان عبد الله الغالب جيشا للقضاء على إمارة شفشاون تحت قيادة الأمير محمد بن عبد القادر السعدي. وأمام وطأة هذا الهجوم قرر محمد بن علي بن راشد مغادرة شفشاون رفقة أهله ليلا إلى ثغر "ترغة" ومنه أبحر إلى الشرق، حيث استقر به المقام وأهله بالمدينة المنورة. وبذلك انتهت الإمارة الراشدية بعدما ظلت قائمة قرابة قرن من الزمن. وبعدهم "تولى القائد عبد الكريم العليج تم أبنائه من بعده أمور إمارة شفشاون، وكان أبناء العليج يدينون بالولاء وخداما أوفياء للعرش السعدي" (23).

وعلى إثر نهاية الحكم السعدي عرفت شفشاون زعامات متعاقبة، كانت تتنافس على السلطة أبرزها المجاهد العياشي (توفي 1641) والخضر غيلان (توفي 1684).

ومع ظهور دولة العلويين خرجت شفشاون عن حكم الأخضر غيلان واخضعت للمولى الرشيد. وعلى عهد المولى اسماعيل تولى شؤون شفشاون وجهة الشمال عموما القائد أبو الحسن علي بن عبد الله الريفى (توفي 1713) وهو الذي "فتح مدينة طنجة وأعاد بناءها بعد التخریب الذي قام به الإنجليز لأسوارها ومساجدها وأهم مرافقها" (24). وبعده حكم شفشاون ابنه أحمد بن علي بن عبد الله الريفى.

وبعد المولى اسماعيل تراجع دور شفشاون، وصارت منطقة صراع وثورات داخلية أهمها ثورة محمد العربي الحمسي المشهور بـ"أبي الصخور" سنة 1758، إلا أن السلطان سيدي محمد بن عبد الله استطاع أن يخمد هذه الفتنة، حيث قتل أبو الصخور وانتهى أمره، وولى على قبائل غمارة والأخماس، وتلك النواحي الباشا العياشي وجعل مقر حكمه مدينة شفشاون (25).

وفي سنة 1860 شاركت شفشاون في حرب تطوان، واستقبلت بعدها عددا مهما من العائلات التي

(23) - نفسه ص ص 118-120.

(24) - الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدولة العلوية، ج 7، م، ص 67.

(25) - الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدولة العلوية، ج 8، م، ص 10.

استقرت بالمدينة هاربة من الحرب. وفي 1888 عرفت المدينة زيارة السلطان المولى الحسن الأول. وإبان هذه الفترة كانت شفشاون تتمتع باستقلال ذاتي عن الدولة المركزية، بل وكانت في ود مع حاكم تطوان الذي كانت بعض الأسر الشفشاونية الغنية تبعث له بالهدايا.

كانت المدينة على مر تاريخها متشعبة بالبيعة للعرش العلوي، وهو ما عكسه انتساب عدد من الشفشاونيين لبطانة الملوك العلويين، ومنهم: الشريف عمر الحراق وزير المولى اسماعيل، والأديب عبد الكريم بن عبد الملك الخيراخي نديم السلطان سيدي محمد بن عبد الله⁽²⁶⁾.

ومع توقيع معاهدة الحماية سنة 1912 ودخول الاحتلال الأجنبي إلى المغرب، خضعت شفشاون للاحتلال الإسباني في أكتوبر 1920 بعدما قاومت تحركات الجيش الإسباني بزعماء الشريف العلوي أحمد الريسوني⁽²⁷⁾ الذي ولته القبائل الجبلية سلطانا للجهاد. وهكذا أرسل الجنرال "بيرنكور" العقيد كاسترو خيرونه Gastro Girona ليستولي على شفشاون بعدما كان دخولها مستعصيا على الأوروبيين دائما. وتم احتلال القبائل التابعة لها، ووقع اتصال مع الجيوش الفرنسية التي دخلت وزان عبر الضفة اليسرى لنهر اللكوس.

(26) - جبرون، احمد: شفشاون قديسة الجبل، منشورات الجمعية المغربية للثقافة الأندلسية، طنجة، ط2، 2017، ص 27-28.

(27) - أحمد بن محمد بن عبد الله الريسوني، ولد بمنطقة الزينات بين شفشاون وتطوان سنة 1868، نشأ في بيئة مضطربة سياسيا، تولى حكم منطقة الريف الغربي حيث كان معارضا للسلطان عبد العزيز ومؤيدا للمولى عبد الحفيظ. قام باحتجاز العملاء الامبرياليين هاريس (HARRIS) الانجليزي، ماك لين (MAC LEAN) الاسكوتلاندي، ويرديكاريس (PERDICARIS) الأمريكي، مُرغما حكومتي انجلترا والولايات المتحدة على التدخل في مساعي الإنقاذ وأداء مبالغ هامة من أجلهم. وكان سياسيا متيقظ الذكاء، شديد التبصر وعلى معرفة عميقة بشعبه، واطلاع على السياسة الدولية، وكان يدافع عن مغرب حر ومستقل بدون أية وصاية أجنبية. وكان الريسوني يخشى أن تؤدي الهزة التي أحدثها الغزو الإسباني-الفرنسي، عاجلا أم آجلا، إلى سقوط سلطته نفسها. لقد كان هذا الوطني يدافع فقط على استقلال البلاد التي يجب أن تبقى عند حصولها على الاستقلال، في نفس الوضع الاجتماعي-الاقتصادي الذي كان سائدا قبل وصول جيوش الاحتلال. وفي احيان كثيرة كان يدخل مع الإسبان في مفاوضات واتفاقات سرية جلبت عليه سخط القبائل التي كان يشملها سلطانه.

لمزيد من التفاصيل في هذا الموضوع انظر:

-Miguel (Martin), 1973, *El Colonialismo Español en Marruecos (1860-1956)*, Ruedo Ibérico, París.

تقوت المقاومة بقبائل الريف إبان الهزيمة الساحقة التي مني بها الجيش الاسباني في معركة أنوال الشهيرة عام 1921، وخلاها تم طرد الاسبان من شفشاون ودخول المقاومة إليها بقيادة أخ المجاهد الأمير الخطابي محمد بن عبد الكريم الخطابي سنة 1924. وعلى إثر هذه الهزيمة وحلول الخطابي بها استجمع الإاسبان قواهم وقصفوا شفشاون بالطائرات، وألحقوا بها أضرارا كبيرة، ودخلوها من جديد سنة 1926. ومنذ هذا التاريخ خضعت المدينة للاحتلال الاسباني وشارك بعض أبنائها مرغمين في الحرب الأهلية الاسبانية إلى جانب فرانكو.

وبعد بسط الاسبان سيطرتهم على المدينة بشكل كامل، بدأوا في بناء الثكنات العسكرية بأطراف المدينة، إضافة إلى مساكن العسكر والضباط ... كما عملوا على إنشاء أول مولد للكهرباء، وعدد من المؤسسات الاجتماعية والثقافية شملت مجالات التعليم والصحة والفنون...

لا شك أن هذا التطور التاريخي أفرز عدة تحولات ارتبطت بالامتداد الجغرافي لمدينة شفشاون، فتارة كانت المدينة تتسع وتارة أخرى تنقلص في علاقتها بأحوازا وباديتها واخضاع مناطق نفودها، دون أن ننسى أن مجال البادية المحيط بشفشاون كان مزودها الرئيسي بالموارد المادية والبشرية.

ومن جهة أخرى كانت شفشاون مركزا اقتصاديا هاما للقبائل المجاورة، ومزودا رئيسيا للسكان بالمواد والسلع البرية والبحرية بحكم انفتاحها على البحر المتوسط، مما جعل من شفشاون قطبا يجذب إليه قبائل ومدنا متعددة.

أما على المستوى الفكري فقد برع أهل شفشاون في مجال الثقافة والعلم على مر تاريخ المدينة، خصوصا أيام الدولة السعدية والعلوية. أما دينيا، وهو ما يهنا بالخصوص هنا، فقد رسمت شفشاون حدودا تاريخية للمنطقة باعتبارها منطقة نفود الشرفاء والأولياء والزوايا خصوصا وأن مؤسسها من نسل مولاي عبد السلام بن مشيش، وأن دورها منذ البداية كان الجهاد، فجمعت بين السياسة والدين لذلك تنعت شفشاون في أغلب الدراسات الأجنبية بمدينة شرفاء جباله المباركة أو المدينة المقدسة ذات السمعة الدينية

الكبرى⁽²⁸⁾. وهو ما يفسره قول المؤرخ عبد السلام القادري (توفي 1813) عن أهل شفشاون "أن الله منحهم ما هو أعظم من السلطة الدنيوية فعوضهم عن الخلافة الملكية بالخلافة القطبانية"⁽²⁹⁾ نسبة إلى ما يسمونه القطب الرباني الشريف عبد السلام بن مشيش العلمي.

3- التركيبة الاجتماعية لسكان شفشاون

خلال بحثنا عن أصل التركيبة السكانية لأهل شفشاون لاحظنا ندرة المراجع، بل إن أغلبها سطحي يفتقر إلى إحصائيات دقيقة وموثقة. لكن مع ذلك حاولنا العودة إلى بعض المصادر الأجنبية وإن كانت ذات مرجعية تاريخية استكشافية. وهكذا نجد أن أبرز العناصر البشرية والاثنية التي استقرت بشفشاون تتشكل من:

1- العنصر الأمازيغي: يعتبر أقدم العناصر السكانية بالمدينة، بحيث كان الأمازيغ أول من وضع أسس بناء شفشاون إلى جانب الشرفاء العرب، وينحدر غالبيتهم من قبيلتي الأخماس وغمارة الممتدين على مساحات كبيرة والمتاخمة للمدينة. واستقروا جلهم بداية بحي السوق الذي مازال معماره شاهدا على الطابع الأمازيغي، ثم بعد ذلك امتدوا إلى حومتي العنصر والصباين. ولا شك أنهم هم السكان الأصليون للمدينة، فاسم شفشاون أمازيغي الأصل، إلى جانب جارتها تطوان، كما أن أهم الأماكن سواء داخل المدينة أو خارجها مازالت تحتفظ بأسمائها الأمازيغية الأولى، فالأسماء للقرى والعادات والتقاليد والألبسة والأطعمة اختلطت باللهجة المحلية فتعربت وصارت جزء منها، كما في: تلامطان، تاغزوت، تيسوكة، تيزيران، ترغة، أزيلان، أقشور، تلمبوط، ماكو، تيوراغين، قاع أسراس...

(28)-Miguel (Martin), 1973, *El Colonialismo Español en Marruecos (1860-1956)*, Ruedo Ibérico, París. P 98.

(29)- القادري، عبد السلام: *التحفة القادرية في التعريف بشرفاء أهل وزان*، مخطوط بمكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، رقم 13960، غير منشور، ص 6.

- **العنصر الأندلسي:** يعتبر أهم العناصر البشرية ضمن ساكنة شفشاون، فهذه المدينة ترتبط ارتباطا وثيقا بالأندلس والأندلسيين، فمؤسسها علي بن راشد كان مقيما بالأندلس وحين غادرها إلى شفشاون تبعه عدد مهم من الأندلسيين وأقاموا بشفشاون ⁽³⁰⁾. ويرى المؤرخ محمد بن عزوز حكيم أن استقرار هؤلاء الأندلسيين بشفشاون جاء عبر ثلاث هجرات أندلسية:

. **الهجرة الأولى:** كانت في بداية العام 1483م استقر خلالها الأندلسيون بحومة الخرازين وحومة الصبانين كحيين أضيفا إلى المدينة آنذاك. وهذين الحيين مازالا يحتفظان بطابعهما الأندلسي إلى اليوم.

. **الهجرة الثانية:** كانت سنة 1493م، وحلت خلالها مجموعة من الأسر الأندلسية وكانت السبب في إنشاء حومة ريف الأندلس، حيث كانت تشكل ثلث سكان المدينة. ومازالت تحتفظ بطابعها الأندلسي، خصوصا في شكل الأزقة والأبواب والنوافذ والأقواس... التي يغلب عليها الطابع الغرناطي.

. **الهجرة الثالثة:** كانت في سنة 1502، والتي نتج عنها بناء حومة جديدة هي حومة العنصر المؤدية إلى منبع رأس الماء خارج سور المدينة ⁽³¹⁾.

- **العنصر اليهودي:** تذكر أغلب المصادر التاريخية أن اليهود دخلوا إلى المغرب بعدما نزحوا من الأندلس

(30)- اختار النازحون من الأندلس من سكان البوادي والجلال العيش في البادية والجلال بالمغرب و من كان يعيش في حاضرة غرناطة اختار مدينة فاس أو مدينة تطوان أو مدينة شفشاون أو غيرها من المدن الكبرى. و لكنهم جميعا استقبلوا بالأحضان و أكرموا و اندمجوا سريعا داخل المجتمع المغربي. فكان من نصيب شفشاون جملة الموريسكيين الذين اندمجوا بشكل كبير كأسر: الأيسر والغرناطي وبوعسل وبيصة والحضري وأجوليان والغراندي والغري والسمار والمفرج والعاقل، فهؤلاء وغيرهم ساهموا كثيرا في التأسيس الأول للمدينة قادمين من مدينة "حاضرة" الموجودة في أحواز مدينة ألميريا و هم آل الحضري المشهورون بالتجارة و الثراء و الفلاحة. كما أن الموريسكيين بشفشاون اشتهروا بالجهاد البحري و البري و كمثال على ذلك نشير إلى الموريسكي **فرناندو مارتين** أخ لالة الزهرة زوجة مولاي علي بن موسى بن راشد. وسمي **فرناندو مارتين** بعد إسلامه بـ "علي فرناندو" وإليه ينسب اسم مدينة **مرتيل** الشاطئية بمحادة تطوان. وقد استقدم الأمير مولاي علي بن موسى بن راشد زوجته لالة الزهرة و أخوها علي من مدينة **Vejer De La Frontera** وهي المدينة التي تربطها اليوم اتفاقية توأمة مع مدينة شفشاون.

(31)- القاضي، محمد: **مظاهر الحضارة الأندلسية في شفشاون**، مجلة التاريخ العربي، العدد 58، خريف 2011، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ص 113.

كما نزح إليه المسلمون هرباً من بطش الصليبيين. لذلك استقروا في المناطق الشمالية من المغرب كشفشاون، وتطوان، والعرائش، والقصر الكبير، ومدامر جبال غمارة⁽³²⁾... وكان أغلب اليهود يعملون في التجارة وفي بعض المهن كصناعة السروج والحدادة، أو كباعة متجولين واسكافيين متنقلين بين القرى والدواوير.

ومنذ تأسيسها الأول في وقت مبكر وجدت بشفشاون جالية يهودية بعدما غادروا مع المسلمين إبان حملات الطرد من الأندلس، ثم بعدها، خلال أيام السعديين جاء إلى شفشاون وفد من يهود فاس ليقوموا بأمور الصناعات. وقد كان هؤلاء اليهود يقيمون خارج سور المدينة في مكان يسمى "إد بن عبد الله" قرب باب الحمار، ثم بعد ذلك انتقلوا من هذا المكان إلى "الملاح" داخل سور المدينة على مقربة من دار الامارة نتيجة تعرضهم للإيذاء والفساد بسبب الفتن⁽³³⁾.

ويشير موليراس إلى أن اليهود بشفشاون لم تكن أحوالهم جيدة، حيث كان الملاح اليهودي ضيقاً ووسخاً مقارنة بالمدينة الإسلامية، كما كانوا يعاملون بقسوة من طرف أهالي شفشاون المتعصبين خصوصاً في رمضان. وكان يحرس الملاح جنديان مغربيان يؤمنان البابين المقوسين الذين يسمحان بدخول الحي اليهودي، واحد من جهة المدينة الإسلامية والآخر يفتح على الحقول، وكان اليهود من سكان الملاح يؤدون ضريبة ثلاث فرنكات عن كل يهودي راشد ويستثنى النساء والأطفال. كما كان يمنع على اليهود امتلاك المساكن، بل يعتبر اليهودي بمثابة المكثري الدائم لمستبد فاس⁽³⁴⁾.

امتهن اليهود صناعات كثيرة، كما مارسوا التجارة سواء بشفشاون أو بأحوازها، غير أن اللافت هو أن عدداً مهماً منهم اشتهروا بالمعاملات الربوية وقرض النقود بفوائد باهظة، فكان هدفهم الأساس أخذ أموال المسلمين انتقاماً من معاملات بعضهم السيئة، مما أدى إلى إفقار أعداد كبيرة من الأسر المسلمة. وإلى

(32) - العافية، عبد القادر: الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازها خلال القرن 11هـ / 16م، م، م، ص 210-211.

(33) - الصادق الريسوني، محمد: موجز تاريخ شفشاون، مطبعة القدس، شفشاون، 1986، ص 39.

(34) - موليراس، أو جست: المغرب المجهول، اكتشاف جباله، م، م، ص 125-126.

جانب هذه المعاملات الربوية، "كان بعضهم يتقرب إلى أولياء السلطة والنفوذ بالأموال لاستغلالهم والتأثير عليهم من أجل تسخيرهم لمصالحهم. مما أثار نقمة بعض الفقهاء الذين بنوا فتاوى ضد اليهود وحذروا منهم"⁽³⁵⁾.

ومع ذلك لا يمكن انكار ما بلغه العنصر اليهودي في شفشاون من اندماج في النسيج الاجتماعي المسلم، حتى أنهم كانوا يعاملون أكثر من المسلمين أنفسهم. أضف إلى هذا ان الجالية اليهودية وصلت إلى مستوى راق من الرفاهية المادية، كما كانت تزاوّل مختلف أنشطتها الاقتصادية والدينية بكل حرية وأمان. واليوم لم يبق بمدينة شفشاون أي يهودي نتيجة تغير المستوى الاقتصادي للمدينة، فقد هاجر أغلب يهودها إلى تطوان⁽³⁶⁾ أو إلى طنجة، ومن هناك إلى ما يسمونه "الأرض الموعودة". كما أن عددا من يهود شمال المغرب هاجروا إلى أمريكا اللاتينية وبعضهم إلى دول أوروبية.

- **العنصر الاوروبي/ المسيحي:** استوطن شفشاون بعد احتلالها عام 1926 عدد مهم من الأجانب خاصة من الإسبان. حيث استقرت بها أعداد من الأسر الإسبانية، واتخذت من السكن الوظيفي الذي بنته سلطات الاحتلال خارج أسوار المدينة مستقرا لها. وتكونت معظم هذه الأسر من القادة العسكريين وكبار

(35)- العافية، عبد القادر: الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوالها خلال القرن 11هـ / 16م، م، ص 212.

(36)- تستقبل مدينة تطوان خلال شهر مارس من كل عام مجموعة كبيرة من البعثات اليهودية القادمة من عدة دول أوروبية خاصة اسبانيا وفرنسا ومن اسرائيل، إضافة الى اليهود القاطنين في مختلف المدن المغربية. وذلك لحضور موسم "هيلولة" (موسم حجيج اليهود المغاربة)، وذلك احتفاء بموسم الولي الصالح اليهودي الرايين إسحاق بن الوليد الملقب "بالعادل". وحسب المعتقدات اليهودية، يعتبر الرايين إسحاق ابن الوليد، أحد أكثر الحاخامات تقيلا وتقديرا من طرف اليهود السفرديم؛ الذين تعود أصولهم الأولى ليهود أيبيريا (إسبانيا والبرتغال). وحسب ما بلغنا فإن هذه الزيارة تستغرق ثلاثة أيام وسط حراسة أمنية مشددة لتأمين احتفالاتهم وطقوسهم. حيث يقومون بزيارة المقبرة اليهودية الفاخرة بحي جبل درسة بالمدينة ترهما على أرواح عائلاتهم، وتنظيم حفل في النادي الثقافي اليهودي وقداسا دينيا يهوديا آخر في بيعة اسحاق ابن الوليد بحي القدس (الملاح) سابقا. وحسب الدراسات الأنثروبولوجية للطائفة اليهودية المغربية، فإن الهوية اليهودية التطوانية كانت تتسم بتدينها البالغ وتشدها في الالتزام الحرفي بالدين اليهودي ومعتقدات التوراة والتلمود، كما أكدت العديد من الدراسات وجود 652 وليا صالحا يؤمن بها اليهود في المغرب، ضمنهم 126 مشتركا بين المسلمين واليهود و15 وليا مسلما يقدسه اليهود و90 وليا يهوديا عند المسلمين، فيما يتنازعون في 36 وليا كل واحد منهم يحاول أن ينسبه إليه.

الفنيين والإداريين. في حين استقر عدد آخر من العائلات الإسبانية بين الأهالي داخل المدينة القديمة، وشاركوا السكان عاداتهم الاجتماعية واندمجوا معهم وتبادلوا معهم الزيارات... وكانوا من صغار الموظفين ورجال التعليم، ومازال بعض أبناءهم وأحفادهم يزورون شفشاون إلى اليوم⁽³⁷⁾.

ومع نهاية القرن 20 وبداية الألفية الثالثة استوطن شفشاون عدد من الأجانب أغلبهم من الإسبان والفرنسيين جذبتهم طبيعة المدينة الخلابة وطقسها، وبساطة عيشها، وهم في غالبيتهم من المتقاعدين، إلى جانب أعداد قليلة من المستثمرين خاصة في مجال السياحة، وحسب إحصاء 2014 بلغ عدد الأجانب بشفشاون 143 أجنبيا. وفي السنوات الأخيرة لاحظنا توافد استثمارات صينية على المدينة خاصة في مجال الفنادق والمطعمة نتيجة تضاعف أعداد السياح الصينيين القادمين إليها، بحيث تحتل السياحة الصينية الصدارة في شفشاون، هذه المدينة التي تمثل اليوم الوجهة الأكثر استقطابا للسياح الصينيين في المغرب.

المبحث الثاني: الملامح الديموغرافية والعمرانية والسوسيوثقافية لشفشاون

كما سبقت الإشارة سابقا، ينتمي إقليم شفشاون إلى جهة طنجة تطوان الحسيمة⁽³⁸⁾ والتي تقع بالقسم

(37)- جبرون، محمد: شفشاون قديسة الجبل، منشورات الجمعية المغربية للثقافة الأندلسية، طنجة، ط2، 2017، ص47-48.

(38)- حسب التقسيم الإداري القديم لسنة 1997 كانت جهة طنجة تطوان تضم أقاليم وعمالات ولاية طنجة الكبرى وهي طنجة -أصيلة والفحص أنجرة، بينما ولاية تطوان تضم تطوان وشفشاون والعرائش والمضيق الفينديق، وأضيف إليها إقليم وزان في إطار تعديلات 2009 بخصوص إحداث العمالات والأقاليم، بعدما كان تابعا لإقليم سيدي قاسم بجهة الغرب الشارقة بني احسن. ونشير هنا أن إحداث وزان أفقد إقليم شفشاون دائرة مقريصات التي تضم ست جماعات هي مقريصات، زومي، أسجن، بريكشة، عين بيضاء وقلعة بوقرة، وهي تشكل مجالا جغرافيا كبيرا بمؤهلات طبيعية وبشرية مهمة. وقد جاء التقسيم الجهوي الجديد لسنة 2015 بعد محدودية نتائج التقسيم الجهوي لسنة 1997، فابتداء من سنة 2010، تم الإعلان عن برنامج حكومي يهدف إلى إعطاء الحكم الذاتي لكل جهة من جهات المغرب، وهكذا تم إنشاء اللجنة الاستشارية للجهوية وهي منظمة حكومية تهدف إلى صياغة نموذج مغربي للأقاليم ذاتية الحكم. فقامت اللجنة بإنشاء تقرير تحت مسمى (أطلس التقطيع الجهوي المقترح) والذي تضمن اثنا عشر جهة وقد تم اعتماد هذا النموذج سنة 2015، حيث تم تقسيم المملكة إلى 12 جهة بدل 16 جهة، بحيث تتمتع كل جهة منها بصلاحيات أكبر. فكانت تسمية جهة طنجة تطوان الحسيمة بعد التعديل الذي شمل الظهير الشريف المؤسس للجهات والذي أبقى على الحدود الجغرافية لجهة طنجة تطوان كاملة مع إلغاء ولاية تطوان، وألحق بالجهة إقليم الحسيمة مع إلغاء جهة تازة الحسيمة تاونات، فأصبحت الجهة تشمل ثلاث مدن كبرى وهي طنجة و تطوان والحسيمة. انظر بهذا الصدد:

الشمالي الغربي للمملكة المغربية، على الحدود مع مدينة سبتة المحتلة، وعلى بعد 14 كلم من ميناء طنجة المتوسط إلى اسبانيا بأوروبا. وحسب الإحصاء الأخير لسنة 2014 تقدر ساكنة الجهة بحوالي ثلاثة ملايين ونصف نسمة بنسبة 8,26٪ من إجمالي سكان المغرب. ويتشكل سكان الجهة من خليط قبائلي ولغوي يضم قبائل جباله وقبائل الريف وصنهاجة، تنتشر عناصرها بشكل متجانس بين كل مدن الجهة. تمتد جهة طنجة تطوان الحسيمة على مساحة تقدر بحوالي 17262 كلم مربع بنسبة 2.43٪ من إجمالي مساحة المغرب.

ضمن هذا المبحث سنحاول الوقوف على أهم التطورات التي عرفتتها مدينة شفشاون على المستوى الديموغرافي والعمراني، وكذا التغيرات السوسيوثقافية التي تلامس بشكل مباشر موضوع التدين وتفعيل فيه. ونحن إذ نقدم هذه المعطيات فإننا لا نروم من خلالها العرض والوصف بقدر ما نبغي الوقوف على تأثيراتها في عمق التدين لدى المرأة الشفشاونية، وبالتالي خلق ديناميات تعمل على رفع منسوب هذا التدين أو تقليصه.

1- التطور الديموغرافي بمدينة شفشاون

من أجل فهم مجال دراسة بحثنا لابد من الوقوف على أهم المعطيات الديموغرافية والعمرانية والاجتماعية وأيضا الثقافية حتى يتسنى لنا وضع صورة مكتملة المعالم عن المدينة، وبالتالي القدرة على إدراك ميزات ومظاهر التدين لدى فئة النساء فيها، وكذا الشروط الموضوعية والمؤثرات المباشرة وغير المباشرة على طبيعة هذا التدين.

كما سبقت الإشارة فإن شفشاون تقع في شمال المغرب، وبالتحديد في الجهة الغربية لجبال الريف وهي ذات موقع استراتيجي مهم لقربها من الساحل المتوسطي، وتضاريسها الجبلية. تقدر مساحة الإقليم بـ

-
- تقرير اللجنة الاستشارية للجهوية، الجهوية المتقدمة في خدمة التنمية الاقتصادية والاجتماعية، الكتاب الثالث، 2010.
 - تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، متطلبات الجهوية المتقدمة وتحديات إدماج السياسات القطاعية، 2016.

3443 كلم مربع⁽³⁹⁾، تضم بلدية شفشاون و5 دوائر و12 قيادة و27 جماعة قروية. والخريطة أسفله تبين هذا الموقع الجغرافي والجماعات المكونة للإقليم.

الشكل رقم: 1



المصدر: مونوغرافية إقليم شفشاون (2018)

تكشف لنا المعطيات المونوغرافية عن مدينة شفشاون تطور ساكنة المدينة كما يوضح الجدول أسفله:

(39) - حسب التقسيم الترابي الأخير لسنة 2009.

تطور عدد سكان مدينة شفشاون بين إحصائي 2004 و 2014

متوسط نسبة النمو السنوية	السكان سنة 2014	السكان سنة 2004		
1.48	42 786	36 926	شفشاون	البلدية
0.91	77 641	70 912	باب برد	
0.77	101 406	93 915	باب تازة	
0.63	55 303	51 935	بني أحمد	
0.65	102 247	95 849	بو أحمد	
0.62	78 049	73 351	الجهة	
0.79	457 432	422 891	المجموع	
MONOGRAPHIE ROVINCIALE DE CHEFCHAOUEN Mai 2018, p 24				المصدر:

يلاحظ من خلال معطيات الجدول أعلاه ومن خلال الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2014 أن هناك تطورا في نسبة سكان مدينة شفشاون حيث ارتفع عددهم إلى 457 432 نسمة. ويعزى هذا الارتفاع إلى تزايد النمو السكاني الطبيعي، وإلى توالي الهجرات من القرى إلى المدينة، خصوصا مع بداية الألفية الثالثة نتيجة غياب البنيات التحتية اللازمة بالقرى، إضافة إلى صعوبة التضاريس وقساوة المناخ في المناطق الجبلية.

وقد ارتفع سكان المجال الحضري بالمدينة بنسبة 1,61٪ ما بين سنتي 2004 و 2014 مقابل نسبة 1,86٪ على الصعيد الوطني، في حين ارتفعت نسبة سكان المجال القروي بنسبة 0,62٪ مقابل نسبة 0,39٪ وطنيا. ويمكن تفسير هذا الاستقرار والتزايد في بعض القرى التابعة لإقليم شفشاون إلى انتشار زراعة القنب الهندي بأغلب المناطق الواقعة على الحدود الشرقية للإقليم والمحاذية لأقاليم وزان وتاونات والحسيمة. خصوصا وأن هذا النشاط يوفر أموالا مهمة لإعالة عدد كبير من الأسر القروية، إلى جانب أنشطة زراعية معاشية بسيطة أخرى. كما أن مدينة شفشاون لا توفر فرصا للشغل قد تغري القرويين

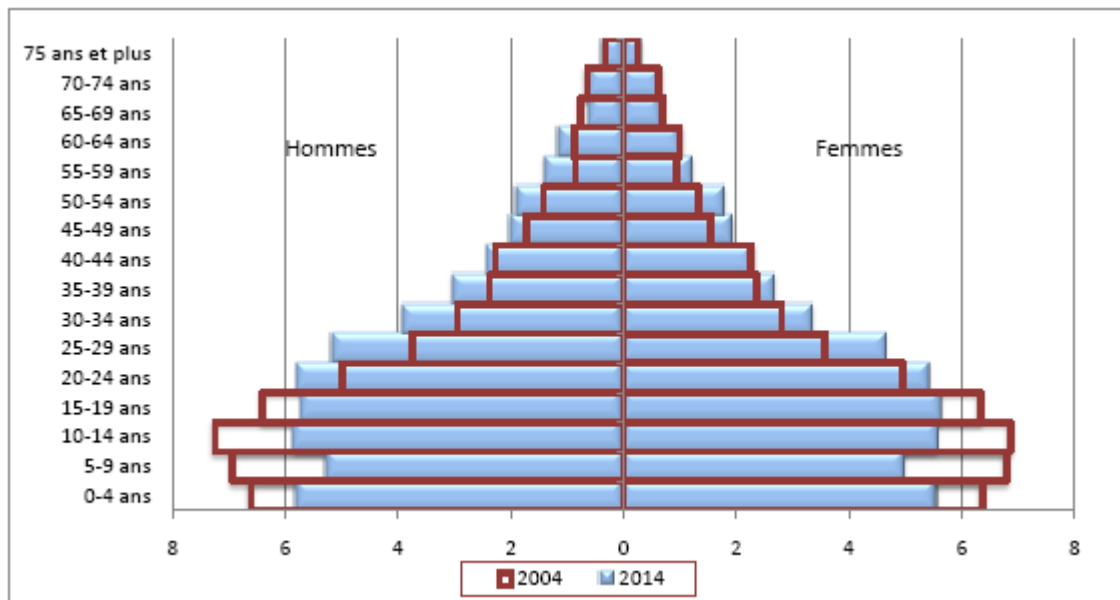
للهجرة إليها وذلك لانعدام وحدات صناعية أو معامل كما هو الحال في طنجة القطب الصناعي الصاعد الذي صار يجذب عددا ضعيفا من الشباب القرويين الطامح إلى الحصول على عمل وبالتالي تغيير واقعه وتطويره، نظرا لافتقار هؤلاء الشباب إلى المستوى التعليمي المطلوب والتكوين المهني اللازم لتلوج مثل هذه الوحدات الصناعية.

يبين الإحصاء الأخير للسكان والسكنى أن ساكنة المدينة تتوزع حسب الجنس تقريبا بالتساوي بين الرجال والنساء، حيث تصل نسبة الرجال 51,7% من مجموع السكان، بحيث نجد 107 رجال لكل 100 امرأة في البوادي، مقابل 105 رجال لكل 100 امرأة في المجال الحضري.

ومن جهة أخرى، يكشف الفحص المتعلق بتوزيع الفئات العمرية الرئيسية للبنية الديموغرافية لسكان المدينة عن ارتفاع نسبة فئة الشباب كما يوضحها الهرم السكاني التالي:

الشكل رقم: 3

هرم أعمار ساكنة شفشاون حسب إحصائي 2004 و 2014



Source : RGPH 2004 et 2014

المصدر :

يوضح المبيان إلى جانب احصائيات السكان ارتفاع نسبة الفئة العمرية للشباب المتراوحة بين (15-59) حيث بلغت 60,3٪، في حين بلغت فئة الأقل من 15 سنة 33٪، بينما وصلت فئة السكان من 60 سنة فأكثر نسبة 6,7٪. وتورد الإحصائيات الأخيرة أن مقارنة هذه النتائج مع إحصائيات 2014 تظهر أن هناك زيادة في نسبة السكان النشيطين على حساب فئة الأقل من 15 سنة، مما يدل على حدوث تغييرات مهمة في نسبة الخصوبة وقعت بين 2004 و 2014. وهذه الزيادة لم تقتصر على نسب إقليم فقط بل تلاحظ أيضا على عموم نسب سكان جهة طنجة تطوان الحسيمة⁽⁴⁰⁾. نستنتج من هذه الأرقام أن البنية الديموغرافية لشفشاوون يغلب عليها الطابع الشبابي، مما يجعل منها خزاناً مهماً للموارد البشرية القادرة على العمل، إذا ما تم استغلالها وتكوينها بشكل يتوافق مع متطلبات سوق الشغل. كما نلاحظ أن توزيع السكان متكافئ بين الرجال والنساء.

2- الحالة السوسيوثقافية لمدينة شفشاوون

يرتبط موضوع بحثنا حول التدين ارتباطاً قوياً بمستوى التعلم لدى مختلف فئات مجتمع الدراسة، خاصة فئة النساء. وينعكس منسوب هذا التعلم بشكل واضح على تجليات هذا التدين وأنماطه. فالأكيد أن الفئات غير المحظوظة من التعليم تنهج شكلاً تقليدياً من التدين يرتبط بالأوساط الشعبية وينهل من ثقافتها، في حين تقبل الفئات المتعلمة على التدين العالم الذي يعتمد في مرجعيته على المؤسسات الرسمية. وقد كانت شفشاوون منذ تأسيسها مركز علم وفقه وإشعاع ثقافي وتربوي، لعبت مؤسساتها ومراكزها العلمية دوراً مهماً في نشر الثقافة، سواء المؤسسات العصرية منها أو التقليدية العتيقة.

(40)– Haut Commissariat au plan, Direction Régionale de TANGER-TETOUAN-AL HOCEIMA, Monographie Provinciale CHEFCHAOUEN, Mai 2018, p 28-29.

2-1- بنية التعليم العصري بشفشاون

يعتبر التعليم الرهان الأول لتحضر الشعوب، وتقدمها وتطورها، وعليه فإن وجود المؤسسة التعليمية رهين بتحقيق هذا التقدم. وبالعودة إلى تاريخ شفشاون نجد أن المدينة لم تكن تتوفر على أية مدرسة للتعليم العصري قبل دخول الاستعمار الاسباني إليها عام 1926. بل كان التعليم يقتصر في المدينة على ما تقدمه المساجد من تلقين لدروس الفقه والحديث والتفسير وغيرها من دروس العلوم الإسلامية.

وبعد سنة من الاحتلال الاسباني تأسست مدرسة مولاي علي بن راشد⁽⁴¹⁾ كأول مدرسة عصرية بالمدينة. وبعد ذلك زاد الاقبال على التمدرس نتيجة القرار الذي اتخذته سلطات الاقامة العامة الاسبانية القاضي بجعل التعليم مسألة إجبارية لجميع أبناء المسلمين ابتداء من موسم 1946/1947 بحيث فرض تسجيل كل طفل بلغ سن التمدرس. مما دفع السلطات سنة 1954/1955 إلى بناء مدرسة جديدة للذكور هي مدرسة مولاي علي النوازي بمدخل حي السوق بدارب القاضي. وفي سنة 1935 بدأت أول مدرسة للبنات بمنزل السيد محمد حفوظ الحساني قرب ساحة وطاء الحمام، وكانت أول مديرة لها السيدة ارحيمو المدني التي قدمت من طنجة وكانت من النساء المتعلّمات للإنجليزية والفرنسية⁽⁴²⁾.

أما في قرى شفشاون فقد بدأت أول مدرسة العمل سنة 1933 ببني دركول بقبيلة الأخماس، تم بعدها

(41)- تأسست في فبراير 1927 من طرف السلطة الاسبانية كمدرسة خاصة بالذكور، كانت توجد بساحة وطاء الحمام قبالة باب القصبة. وفي سنة 1933 انتقل مقرها الجديد إلى خارج المدينة القديمة، خارج باب العين. وكان يديرها الإسبان وتدرس باللغة الإسبانية والعربية حتى سنة 1953 حين أصبحت تحت إدارة محمد الحداد الخمسي. وهي الآن دار الخيرية بساحة وطاء الحمام. أنظر بهذا الصدد:

- Valderrama Martinez (Fernando), 1956, **Historia de la acción cultural de España en Marruecos (1912-1956)**, Editora Marroqui, Tetouan, p 233.

(42)- Valderrama Martinez (Fernando), 1956, **Historia de la acción cultural de España en Marruecos (1912-1956)**, Editora Marroqui, Tetouan, p 233-234.

مدرسة باب تازة سنة 1935، تم مدرسة بني أحمد سنة 1947، وبعدها مدرسة فيفي سنة 1954⁽⁴³⁾.
إضافة إلى فروع أخرى في قرى ودواوير مختلفة على امتداد الإقليم كتلمبوط، تاغسة، باب برد، الخزانة،
تنقوب والشرافات وغيرها...

وبعد الاستقلال استمرت هذه المدارس في أداء دورها التربوي والتعليمي، وأضيفت إليها مؤسسات
أخرى للتعليم الابتدائي والاعدادي والثانوي والمهني نتيجة تزايد السكان وتزايد الحاجة إلى التعليم.
فكان الرهان هو تحقيق نسب أعلى للتعليم، وبالتالي صار القضاء على الأمية الهدف الأسمى لبلوغ هذا
الرهان وتحقيقه.

وهكذا انخفضت نسبة الأمية في شفشاون من 56,3% سنة 2004 إلى 40,2% سنة 2014 بفضل الجهود
التي تبذلها الدولة في تشجيع التمدرس ومحاربة الأمية. ويبين الجدول أسفله مستويات نسب الأمية لدى
فئة 10 سنوات فأكثر حسب الجنس ومكان الإقامة:

الشكل رقم: 4 نسب الأمية بشفشاون حسب الجنس ومكان الإقامة (نسب إحصائي 2004 و2014 %)

وسط الإقامة	الجنس	إحصاء 2004	إحصاء 2014
المجال الحضري	ذكور	24,3	12,9
	إناث	52,3	32,3
	المجموع	38,1	22,4
المجال القروي	ذكور	41,0	28,3
	إناث	78,2	58,4
	المجموع	56,3	42,8
المجموع	ذكور	26,4	
	إناث	55,0	
المجموع		40,2	
المصدر : المندوبية السامية للتخطيط- المديرية الجهوية طنجة تطوان الحسيمة 2018 (المؤشرات الديموغرافية والاجتماعية والاقتصادية للسكان والسكنى والسكن بشفشاون)			

(43)- القاضي، محمد، أشرنان، أحمد: شفشاون، تاريخ، أصالة، حضارة، مطبعة إمبريا مدري، تطوان، 2012، ص128.

بمعايينة الجدول يمكن أن نستخلص ارتفاع نسبة الأمية لدى النساء سواء داخل المجال الحضري (32.3%) أو القروي (58.4%) مقارنة بالذكور الذين تقل نسبتهم بأكثر من نصف نسب النساء. يمكن أن نفسر هذا الارتفاع بكون الأوساط الشفشاوية لازالت أوساطا يغلب الطابع التقليدي المحافظ الذي يعتبر أن المكان الأنسب للمرأة هو البيت، كما يعتبرها مشروع زواج مستقبلي لا يجب أن تهتم إلا ببيتها و زوجها وترعى أبناءها. وهذه العقلية منتشرة بشكل مخيف ببوادي وقرى شفشاون، كما أنها حاضرة أيضا بالمجال الحضري للمدينة رغم التقدم والتطور الذي عرفته الحياة العامة للناس اليوم⁽⁴⁴⁾. كما أن البادية تعاني من ضعف مستوى تدرس الفتيات نتيجة غياب البنيات التعليمية أو بعدها عن أماكن الإقامة بالمجال القروي خاصة في المستويات الاعدادية والثانوية. إضافة إلى خوف عدد كبير من الآباء من مغادرة بناتهم لقراهن من أجل متابعة الدراسة في الأقسام الداخلية التي توفرها المراكز الحضرية أو شبه الحضرية.

أولت الدولة في السنوات الأخيرة اهتماما لافتا للتعليم في المدينة، فعززت الالتحاق بالمدارس الابتدائية وعملت على تحسين العرض التعليمي في المناطق الحضرية والريفية، مع إعطاء أهمية كبرى لتدرس الفتاة في المناطق القروية. وفي هذا السياق بلغ عدد المدارس الابتدائية 150 مدرسة خلال الموسم الدراسي 2016/2017، و428 وحدة فرعية بما فيها مدرستين جماعيتين بالوسط القروي. كما يضم هذا العدد 6

(44)- عاينا هذه الظاهرة بشكل واضح داخل المجال الحضري لمدينة شفشاون، بحيث أن عددا كبيرا من الفتيات ممن درسناهن وكن متفوقات وحصلن على البكالوريا رفض أبائهن السماح لهن بمتابعة الدراسة بالجامعة بتطوان لاعتقاد منهم أن الفتاة حين تلتحق بالجامعة وتعاشر فتيات أخريات تفسد أخلاقها. وبالتالي يرفضون هذا الأمر، مما يدفع الغالبية منهن للانقطاع عن متابعة الدراسات العليا، وفي أحسن الحالات يتابعن دراستهن بمؤسسات التكوين المهني بالمدينة.

أما في البوادي، فقد تزداد حدة المنع والمحافظة أكثر. فمن خلال مشاركتنا في الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2014 كمراقب بالبادية (مركز الجبهة) بشفشاون لاحظنا ضعفا كبيرا في تدرس الفتيات وعندما سألنا الآباء عن ذلك كان الجواب صادما، فقد أجمع أغلبهم على أن الفتاة يكفي أن تتعلم أبجديات القراءة والكتابة التي يوفرها التعليم الابتدائي إلى حدود المستوى السادس وتغادر مقاعد الدراسة، وكان تفسيرهم غالبا ما ينحصر في ضعف الامكانيات وغياب الأمان إذا ما فكرت الفتاة في الالتحاق بالأقسام الداخلية. مع الإشارة إلى وجود حالات مضيئة اضطرت معها الأسرة إلى مغادرة الدوار والاستقرار بالمراكز القريبة حيث توجد مؤسسات التعليم الاعدادي والثانوي، أو الهجرة إلى المدينة (شفشاون- تطوان- المضيق) من أجل متابعة أبناءها الدراسة، بمن فيهم الفتيات، رغم قلة الامكانيات المادية.

مدارس خاصة. ويستقبل التعليم الابتدائي سنويا قرابة 9 آلاف تلميذ مسجل جديد بنسبة 91٪ في العالم القروي، تضم 48,6٪ من الفتيات.

أما التعليم الاعدادي فيتوفر إقليم شفشاون، إلى حدود موسم 2016/2017 على 19 مؤسسة إعدادية، 16 منها عمومية، 12 منها توجد بالمجال القروي، و3 فقط في التعليم الخصوصي، تستقبل سنويا قرابة 18 ألف ممتدرس تشكل منها الفتيات نسبة 41٪⁽⁴⁵⁾. أما التعليم الثانوي فيضم في نفس الموسم 17 ثانوية كلها في القطاع العمومي، منها 5 فقط بالمجال الحضري والباقي ينتشر بالبوادي والأرياف.

ورغم ذلك نجد البنية التعليمية للإقليم ما تزال غير كافية، أو تعاني من اختلالات وأزمات، خصوصا إذا ما قارنا شساعة الإقليم الكبيرة وتباعد أطرافه بالتزايد السكاني في أغلب المناطق الريفية. مما يجعل تطوير هذا القطاع ضرورة ملحة يلزم على الدولة والجهات المسؤولة إعادة هيكلتها وفق متطلبات الساكنة سواء من حيث البنيات التحتية والتجهيزات وكذا توفير الموارد البشرية اللازمة.

2-2- بنية التعليم العتيق بشفشاون

كانت القرى والمداشر المحيطة بمدينة شفشاون على مر التاريخ تشكل مراكز علم وثقافة، خاصة ما تعلق بالعلوم الإسلامية كالفقه والحديث والتفسير. وحسب المؤرخين فقد عرفت أحواز شفشاون خلال القرن العاشر الهجري مركزين علميين مهمين وهما:

2-2-1- مركز المواهب بالجبل الأشهب:

يقع هذا المركز في مدشر المواهب، في سفح الجبل الأشهب، المعروف اليوم بالجبل "الأقرع"، ويقع

(45)- Haut Commissariat au plan, Direction Régionale de TANGER-TETOUAN-AL HOCEIMA, Monographie Provinciale CHEFCHAOUEN, Mai 2018, p.p 83-87.

بالجهة الشرقية لمدينة شفشاون في اتجاه جبل "ماكو". وقد أفرد له المؤرخ عبد القادر العافية مبحثا خاصا. فقد اتخذ الشيخ عبد الله الهبطي في النصف الأول من القرن العاشر الهجري من هذا المركز مقرا للاستقرار مع أسرته وهناك بنى زاويته، كمركز علمي، كما هو الحال بمركز تلمبوط الذي كان يرتاده قبل تأسيس مركزه هذا. وشكل مركز المواهب زاوية ومعهدا يقصده الطلبة والمريدين والزوار من مختلف جهات المغرب لتعلم مختلف صنوف العلم وفنون المعرفة. وكان خاصا بمستويات متعددة، يدرس به الكبير والصغير، بل وكان به جناح خاص بالنساء، تشرف عليه زوجة الشيخ عبد الله الهبطي السيدة آمنة بنت الفقيه علي بن خجوة⁽⁴⁶⁾. وكان هذا المعهد يدرس عدة مواد منها الفقه والتفسير والعروض والأوزان الشعرية والمنطق وعلم الكلام وعلم المعاملات وفنون التصوف... وغيرها من المواد التي كانت تدرس في كثير من المعاهد بمختلف جهات المغرب والعالم الاسلامي. وقد تخرج من هذا المعهد عدد كبير من علماء شفشاون كالقاضي محمد بن عسكر والقاضي أحمد بن عرضون... لذلك كان هذا المعهد مركزا ثقافيا نشيطا، ساهم في تنشيط الحركة الفكرية بالمغرب خلال القرن العاشر الهجري، كما كان صلة وصل بين مختلف جهات المغرب لما كان لشيخه الهبطي من اتصالات ومراسلات مع مراكز ثقافية أخرى كفاس ومراكش ومعاهد جبال غمارة وغيرها⁽⁴⁷⁾... إضافة إلى اتصاله بمعاهد الشرق كمصر والشام والحجاز والعراق..

2-2-2- مركز تلمبوط

شكل مركز تلمبوط، على بعد 20 كلم من شفشاون، مركزا ثقافيا هاما استقرت به العديد من الأسر العربية الأندلسية التي أنجبت شخصيات علمية هامة. وتعتبر أسرة ابن عرضون أشهر الأسر العلمية التي ارتبطت بهذا المركز وكان لها إشعاع علمي بارز في مدينة شفشاون. ومن شيوخ هذا المعهد فقهاء وقضاة

(46) - العافية، عبد القادر: الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازها، م م، ص 292-293.

(47) - نفسه، ص 313.

كالحسن بن يوسف بن عرضون وولديه أحمد ومحمد الذين تولوا القضاء بشفشاون أواخر القرن العاشر الهجري وغيرهما. كما كان المعهد يستقبل شيوخا وعلماء من مراكز أخرى كعبد الله الهبطي مؤسس معهد المواهب، فكان بذلك معهد تلمبوط مركز إشعاع ثقافي، وقبلة العلماء والصلحاء للتبرك. وكان هذا المعهد يدرس مختلف المواد منها العلوم القرآنية، الفقه، الأدب، قواعد اللغة العربية، العروض، الفرائض والحساب⁽⁴⁸⁾... واستمر نشاط علماء الأسرة العرضونية بهذا المعهد خلال القرن الحادي عشر الهجري، فكان أهم المراكز الثقافية بجبال غمارة.

ولازال التعليم العتيق حاضرا بقوة بشفشاون وأحوازا إلى اليوم، فمنطقة جبال مشهورة وطنيا بتخريج أعداد غفيرة من علماء الدين وحفظة القرآن الكريم، رغم بعض التراجع الذي قد نلاحظه اليوم نتيجة حضور التعليم العصري. لكن مع ذلك ماتزال المدينة تزخر بأعداد مهمة من الكتاتيب القرآنية تعلم الصبيان القراءة والكتابة وتحفظهم القرآن، وأغلبها ملحق بالمساجد سواء في القرى أو بالمدينة. وفي شفشاون تنتشر هذه الكتاتيب في أهم أحياء المدينة العتيقة كحي العنصر، الصبانين، باب السوق، الهوتة، ريف الأندلس وغيرها كثير من مختلف أحياء المدينة.

أما التعليم الأصيل بالمدينة، فقد تأسست له مدرسة تحولت بعدها إلى المعهد الديني سنة 1935. وقد بدأ هذا المعهد يقدم تعليما منتظما بسلكيه الابتدائي والإعدادي والثانوي بصفة رسمية في 1937، حيث كان التلاميذ والطلبة يحصلون فيه على مأوى خاص، وعلى منحة دراسية شهرية تمنحها لهم إدارة الأحباس، لكون أغلبهم وافدون من البوادي المجاورة أو من جبال الريف⁽⁴⁹⁾. واليوم توجد بالمدينة ثانوية أبي الحسن الشاذلي بباب العين، وهي الوحيدة الخاصة بالتعليم الأصيل. كما توجد جمعية نشيطة تهتم بالتعليم الأصيل

(48)- نفسه، ص 320-323.

(49)- القاضي، محمد، أشرنان، أحمد: شفشاون، تاريخ، أصالة، حضارة، م، م، ص 128.

هي جمعية قدماء طلبة التعليم الأصيل بشفشاون.

3- الوضعية الاقتصادية لمدينة شفشاون

لقد سبق وأشرنا في فصل سابق أن البنيات الاقتصادية تؤثر على البنيات الاجتماعية والثقافية، سواء مع كارل ماركس الذي يجعل بنية القوى وعلاقات الإنتاج تتحكم في البنية الاجتماعية والثقافية، أو مع ماكس فيبر الذي يفسر علاقة التحولات الاقتصادية بالتحولات الاجتماعية والثقافية بما فيها الدين الذي يشكل محور بحثنا. وبالتالي يمكننا أن نتساءل هنا هل يمكن أن يؤثر المستوى المادي/الاقتصادي للمرأة الشفشاونية على مستواها الديني، خاصة ما يتعلق بمنسوبها الإيماني المرتبط بالمعتقدات والممارسات الدينية؟ تم كيف يمكن للبنيات الاقتصادية للمدينة أن تلعب دورا أساسيا في التنمية وتساهم بالتالي في التغير الاجتماعي لساكنة شفشاون؟

يزخر إقليم شفشاون بمعطيات طبيعية مهمة جعلت منه إقليما يهتم أهاليه بالفلاحة منذ القديم. ولأن أغلب التضاريس يغلب عليها الطابع الجبلي، فإن ذلك يجعل الزراعة فيها ذات طابع تقليدي معاشي فقط، رغم التساقطات المهمة التي يعرفها الإقليم (بمعدل 900 ملم/السنة). وقد تطور القطاع الفلاحي بشفشاون وأحوازاها منذ القدم نتيجة الدور البارز الذي لعبته الجالية الأندلسية في هذا المجال من تطوير لتقنيات الري والعناية بغرس الأشجار المثمرة كالزيتون (الذي وصلت مساحته المزروعة سنة 2016 تقريبا 43,500 هكتار) إضافة إلى الفواكه والخضروات⁽⁵⁰⁾.

(50) - تنشط زراعة الفواكه والخضروات المعيشية بشكل كبير بضواحي شفشاون. كما تزدهر تربية الماشية خاصة الماعز والأبقار. والزائر لهذه المدينة لاشك وأن يلفت انتباهه هذا الأمر خصوصا يومي الاثنين والخميس حيث ينعقد السوق الأسبوعي، فترى أزقة حي باب السوق غاصة بالنساء القرويات اللواتي يعرضن منتوجاتهن للبيع من فواكه وخضروات وبيض وألبان ومنتجات البادية الأخرى. وقد لاحظنا إقبالا لافتا في السنوات الأخيرة على هذه المواد سواء من طرف سكان المدينة أو من طرف السياح الأجانب لقيمتها الغذائية الهامة، باعتبارها منتجات "بلدية" طبيعية خالية من أية مواد مصنعة. وتجد هؤلاء النسوة القرويات في عائدات هذه التجارة دخلا لقضاء بعض الاحتياجات الضرورية من مواد غذائية أساسية كالزيت والسكر والدقيق والألبسة وأشياء أخرى...

كما يعتبر إقليم شفشاون أكبر إقليم تنشط فيه زراعة القنب الهندي⁽⁵¹⁾ رغم الحرب الشرسة التي تشنها سلطات الدولة ضد المزارعين لمحاربة هذا النشاط وتدمير محاصيله بدعم من مكتب الأمم المتحدة لمحاربة المخدرات والجريمة.

وإلى اليوم ماتزال مدينة شفشاون تحافظ على روحها الأصيلة من خلال بعض الحرف التقليدية، حيث نلاحظ حضورا قويا لحرفة الدرازة⁽⁵²⁾ في شكلها التقليدي، وأيضا صناعة النسيج والجلابيب الصوفية التي تشتهر بها المدينة كما تشتهر بها جارتها وزان. ففي 1928 قامت السلطات الإسبانية بتدشين مدرسة

(51) - حسب تقرير 2007 يعتبر إقليم شفشاون أكبر الأقاليم من حيث الانتاج بمساحة تقدر بـ 40529 هكتار بنسبة 56٪ من مساحة المغرب المزروعة. وفي أقل من عشر سنوات، تراجعت المساحات المزروعة بالقنب الهندي في المغرب، حسب التقارير الرسمية، بنحو 65 في المائة. ومن 134 ألف هكتار كانت تزرع بالقنب الهندي في 2003، حسب مكتب الأمم المتحدة لمكافحة المخدرات، لم يعد هناك سوى 47500 هكتار في 2011 حسب الإحصاءات المقدمة من لدن المكتب نفسه في عام 2013. هذا التراجع في المساحة المزروعة قابله تطوير كبير في البذور وأساليب الانتاج المتقدمة، حيث تم استيراد خلطات جديدة هجينة خاصة من هولندا أهمها "باكستاني" و "خردالة" التي ضاعفت إنتاج الحشيش لأربع مرات مقارنة بـ "الكيف" التقليدي، كما يتم استعمال أحدث وسائل الري وأجود أنواع الأسمدة. وتشكل هذه الزراعة أهم مورد لأهالي القرى والمدن بإقليم شفشاون على الرغم من الاستغلال الذي يتعرض له صغار الفلاحين من طرف الوسطاء والسماسرة الذين غالبا ما يشترون محاصيل القنب الهندي خاما (الكيف)، وبعدها يخضعونها لعمليات مختلفة لإنتاج الحشيش.

أنظر بهذا الصدد: - بوان، كزافيي: بحث حول القنب الهندي بالمغرب 2003، مكتب الأمم المتحدة لمحاربة المخدرات والجريمة.

www.unodc.org/unodc/en/corp_monitoring.html

. United Nations Office on Drugs and Crime, **Morocco Cannabis Survey 2005**, Executive Summary, January 2007.

(52) - الدرازة هي "حرفة صناعة الثوب"، وهي من الحرف التقليدية. اشتهرت بها المدن المغربية خاصة منها العتيقة كفاس وسلا وتطوان... وهي حرفة ذات أصول أندلسية. ترتبط الدرازة أساسا بإعادة الصوف التي تنتج ما يسمى "بالخرقة أو التفصيلة" الذي هو عبارة عن ثوب صوفي تصنع منه "الجلابة". واليوم امتزجت درازة الصوف بالنسيج كطريقة لإنتاج القماش عوض الصوف، حيث تكون هناك مجموعتان منفصلتان من الخيوط موضوعة بزوايا قائمة، ثم تُجمع لتشكيل النسيج. وتُصنع المنسوجات من القماش، أو الحرير، أو القطن، ويكون النسيج بلون واحد أو بألوان متعددة مع زخرفة فنية ملفتة. عرفت هذه الحرفة ازدهارا كبيرا، وزينت بأبهى حللها الجلابب والأغطية الصوفية المنسوجة والمزينة بأجود الخيوط. ولا زالت حرفة الدرازة إلى اليوم منتشرة في مختلف أزقة شفشاون القديمة. وهي تعبير عن هوية جبلية محلية خاصة تنفرد بها المدينة، ومنطقة الشمال عموما في صناعة الجلابة الصوفية والمنديل الشاوي والأغطية المزركشة... غير أن هذه الحرفة عرفت تراجعا بسبب عزوف الشباب عن تعلمها، وبسبب تطور الآلات التي بدأت تصنع الدرازة، وأيضا ارتفاع أثمان المواد الأولية وضعف آليات التسويق...

لنسج الزرابي التقليدية تابعة لمدرسة الفنون والحرف بتطوان وكانت مخصصة للبنات. تم بعد ذلك تحولت إلى مدرسة الصنائع تعلّم نسج الزرابي إضافة إلى النجارة والصباغة على الخشب. وهي المدرسة التي تحولت اليوم إلى دار الثقافة بحي "الهوثة" وسط المدينة القديمة.

وكانت التجارة في شفشاون مزدهرة أيضا، فكان التجار من أهل تطوان يقصدونها لتبضع منتجات الصناعة التقليدية التي خلقتها الجالية الأندلسية بالمدينة وضواحيها مثل الجلابة الشفشاونية الرجالية والنسائية إضافة إلى الزرابي التقليدية، والبرنس الجبلي وبعض المنسوجات النسائية الصوفية والقطنية التقليدية. ويذكر الحسن الوزان شفشاون في كتابه "وصف إفريقيا" بكونها "مدينة صغيرة مليئة بالصنائع والتجار [...] ولباس سكان هذه البلاد حسن جدا"⁽⁵³⁾، وهذا دليل على تطور الصناعة والحرف والعناية بالمظهر ورقي ذوق أهل شفشاون، الذي يعود إلى تأثيرهم بالحضارة الأندلسية.

ولاتزال الصناعة التقليدية اليوم بشفشاون تلعب دورا اقتصاديا واجتماعيا مهما، فهي عصب اقتصاد المدينة، وترتبط بالقطاع السياحي بشكل كبير. تنشط خاصة في صناعة النسيج والجلد والحدادة والنقش على الخشب، بحيث توجد بشفشاون 38 تعاونية للصناعة التقليدية بقرابة 690 صانع.

أما القطاع السياحي فقد استفادت شفشاون بشكل كبير من مؤهلاتها الطبيعية في جلب أعداد غفيرة من السياح المغاربة والأجانب، خاصة في السنوات الأخيرة. فالطبيعة في المدينة تجمع بين الشواطئ الخلابة كشاطئ قاع أسراس السطيحة وتارغة والجبهة، والجبال والغابات كمنتزهات بوهاشم وتلاسمطان وأفشور التي تستهوي عشاق السياحة الجبلية، وهذا ما يجعل المدينة وجهة سياحية على مدار السنة. إضافة إلى سحر المدينة القديمة بألوانها الزرقاء التي ماتزال تحافظ على رونقها وبساطتها.

ومع ذلك، فإن السياحة في مدينة شفشاون لا تزال تتميز بطابعها الموسمي خلال موسم الصيف. لذلك

(53) - الوزان الفاسي، الحسن بن محمد، (المعروف بليون الإفريقي): وصف إفريقيا، ج1، م، ص 331-332.

، تم توجيه الجهود نحو تطوير السياحة القروية والإيكولوجية والثقافية ، من خلال الترويج لعروض سياحية مغرية وبرمجة الأنشطة الثقافية والفنية والرياضية على مدار العام.

تمتد سواحل المتوسط التابعة لإقليم شفشاون على مسافة 120 كلم، من شاطئ "قاع أسراس" المحاذي لواد "لاو" إلى مركز "الجهة" على الحدود مع إقليم الحسيمة . مما يجعل من هذه السواحل مصدرا مهما للثروة السمكية خاصة ما يوفره ميناء الجهة، وقرى الصيادين الأخرى بالشاعلة وأمتار وتارغة وقاع أسراس. وحسب المكتب الوطني للصيد بالجهة فقد حققت هذه المراكز مجتمعة سنة 2016 ما قيمته 14,3 مليون درهم، بإنتاج يقارب 2166 طن من الثروة السمكية.

ولاشك أن هذه الأرقام تساهم بشكل إيجابي في تنمية اقتصاد الإقليم، كما أن هذه المراكز توفر مناصب مهمة للشغل تشكل مصدر دخل مهم لشريحة واسعة من سكان المنطقة الساحلية التي تعاني أغلب قراها، خاصة البعيدة عن الساحل، من الهشاشة وضعف البنيات التحتية الضرورية، إضافة إلى تفشي الجهل والامية بشكل مهول، أثر بشكل سلبي على التركيبة الاجتماعية للأسرة وخلق سلوكات شاذة⁽⁵⁴⁾ لدى فئات عريضة من ساكنة هذه المداشر والقرى.

(54)- خلال قيامنا بالإشراف على الإحصاء العام للسكان والسكنى في شتنبر 2014 عاينا أشكالاً من هذه السلوكات في بعض الدواوير البعيدة عن الساحل والمحاذية لجماعتي بني اسميح وبني منصور التابعة لجماعة أمتار، حيث لاحظنا من خلال تواصلنا مع السكان وجود أسر بدون أية وثائق تثبت الهوية وبدون عقود زواج، وبأطفال أكثر من عشر سنوات وهم غير مسجلين بدفاتر الحالة المدنية نهائياً ولم يلتحقوا أبداً بالمدرسة، وهي حالات كثيرة، وهناك حالات هجر فيها الزوج وزوجته وأطفاله، وتزوج مرة أخرى في مدينة أخرى. كما لاحظنا تزويج الفتيات في سن مبكرة بين 15 و16 سنة نتيجة الضغوط على الآباء من طرف أشخاص يعتبرون أنفسهم ذوي سلطة وجاه، وفي أغلبها زيجات للمتعة لا تطول في أغلبها أكثر من سنة. وإذا رفض الأب يتم اختطاف الفتاة، وقد يتم اغتصابها.. مما يدفع بعض الآباء إلى الهجرة مخافة العار. كما تكثر ظاهرة زنا المحارم بشكل ملفت حتى صارت عند البعض عادية، بل وهناك أطفال نتيجة هذه العلاقة.

المبحث الثالث: البنيات الدينية بشفشاون بين المحافظة والتحديث

لا يمكن فهم الظاهرة الدينية في كليتها إلا من خلال الوقوف على بعض الجوانب الأساسية فيها. وإننا نرى أن أهمها هي المؤسسة الدينية باعتبارها الركيزة الأولى لتأهيل الحقل الديني وتجديده وتطويره. وفي هذا الإطار تعتبر المساجد والزوايا والأضرحة عبر التاريخ أكثر المؤسسات الدينية تأثيرا في الحياة الروحية والثقافية للمغاربة.

تنعت شفشاون منذ القديم بالقديسة أو بالمدينة المقدسة، ولا شك أن هذه القداسة نابعة من المكانة الدينية التي حظيت بها هذه المدينة. فشفشاون تعتبر منذ تأسيسها رباطا جهاديا لمواجهة الصليبيين الذين أخرجوا المسلمين من الأندلس. كما تعتبر مدينة الصّلاح بامتياز، فهي تحتوي على عدد كبير من المساجد، إلى جانب كونها معقلا لتواجد أعداد مهمة من علماء الدين والصلحاء، خاصة من الأندلسيين الذين شيدوا لهم زوايا بمختلف أرجاء المدينة، وأيضا بأحواز المدينة بالقرى المجاورة.

ولفهم هذه البنيات الدينية بشفشاون لابد من الوقوف على تجلياتها والأدوار التي لعبتها في تشكيل الوعي الديني لدى ساكنة المدينة قديما وحديثا، وكذا التأثير الذي مارسه خارجيا سواء على المسلمين المغاربة أو المسلمين بالشرق.

1- المساجد في شفشاون

لعب المسجد كمؤسسة دينية دورا هاما في حياة المسلمين المغاربة، وهو أيضا من أهم مؤسساتهم الاجتماعية التي تكتسي صفة القداسة. وكان المسجد بالنسبة لهم المكان المفضل الذي تنطلق منه أهم تصرفاتهم وحركاتهم⁽⁵⁵⁾.

(55) - العافية، عبد القادر: الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازها خلال القرن 11هـ / 16م، م، ص 261.

ويكتسي المسجد⁽⁵⁶⁾ أهمية خاصة في حياة الشعب المغربي المسلم باعتباره القلب النابض للمجتمع، ومحور نشاطه الوجداني بكل مظاهره وأشكاله، عبادة ومعاملة وسلوكا وأخلاقا، وعلمًا وتعليمًا. وقد عرفت منطقة شفشاون وأحوازها بناء المساجد منذ بداية الفتح الإسلامي. حيث نجد بعض المساجد يعود تاريخ تأسيسها إلى القرن الأول الهجري. وكما أشرنا سابقا مسجد موسى بن نصير الذي يوجد وسط قبيلة بني حسان على بعد ثلاثين كلم إلى الشمال من شفشاون، المعروف بمسجد الملائكة أو "الجامع البيضاء" يعتبر من أقدم المساجد بالمنطقة، ولم يبق منه اليوم إلا بعض الأطلال المتآكلة.

وفي الجهة الشرقية من شفشاون في الطريق إلى باب برد يوجد مسجد "الشرافات" الذي ينسب تأسيسه إلى الفاتح الأمازيغي طارق بن زياد أواخر القرن السابع وبداية الثامن الميلادي، وهو مسجد قديم كان معدا للصلاة، وكان أيضا معهدا ثقافيا ومركز إشعاع فكري. يعتبر أقدم مسجد بإفريقيا. ولا زال هذا المسجد العريق قائما إلى اليوم يساهم في تلقين مناهج العلم من خلال مدرسة التعليم العتيق التابعة له، والتي لا تزال تحتضن طلاب العلم من مختلف الأعمار لحفظ القرآن الكريم بالطريقة المغربية التقليدية. كما يحظى هذا المسجد بمكانة أثرية⁽⁵⁷⁾، حيث استفاد من أشغال متعددة للصيانة والترميم مع المحافظة على معماره الأصيل، إلى جانب إحياء تقليد الكراسي العلمية التي يؤطرها علماء لتلقين طلبة العلوم الشرعية أصول العقيدة والسنة والفقه والتفسير والنحو والتصوف السني والتجويد.

وإلى جانب هذين المسجدين العريقين توجد نواحي شفشاون مساجد أخرى لعبت أدوارا رائدة في

(56)- حسب آخر إحصائيات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لسنة 2019 يوجد بالمغرب ما يزيد عن 51000 مسجد مساحتها حوالي ثمانية ملايين متر مربع، يوجد ثلثي هذا العدد بالعالم القروي.

(57)- شهد مسجد الشرافات في أبريل 2019 إحياء حلقة للذكر حضرته الوفود المشاركة في المنتدى العالمي الأول للتصوف الذي نظمه المجلس العلمي المحلي لشفشاون، بتنسيق مع عمالة إقليم شفشاون، تحت شعار "المناهج الصوفية ودورها الإحيائي في عالم اليوم"، وذلك في الفترة من 18 إلى 21 أبريل 2019، بمشاركة ثلّة من كبار الباحثين والمفكرين والمشايع من المغرب والسعودية، الكويت، اليمن، سوريا، مصر، تركيا، السنغال، نيجيريا، إسبانيا، إنجلترا، والولايات المتحدة الأمريكية...

تلقين العلم والمعرفة لطلبة أهل المداشر والقرى، إضافة إلى دورها الريادي في الحث على الجهاد وتوعية العامة بأمور الدين. وقد كان سكان هذه المناطق يولون أهمية كبرى لهذه المساجد حيث كانت " الجماعة " تقوم باختيار الفقيه الذي يؤم الناس ويخطب فيهم يوم الجمعة، إلى جانب تكليفه بتدريس العلم للطلبة الذين كانوا غالبا ما يقيمون بمآو خاصة تكون تابعة للمسجد. وقد كانت منطقة جبالة تشتهر بهذه المساجد كما اشتهرت بها مختلف مناطق المغرب، خاصة منطقة سوس بالجنوب. وقد وجدت مساجد بأحواز شفشاون خاصة بمنطقة تلمبوط، ومساجد ببني جبارة، وبني زريول وبني عاصم ... إلى جانب مساجد أخرى شهيرة كمسجد "الخرانة" الذي عرف بكثرة علمائه وفقهائه.

إضافة إلى هذه المساجد التاريخية بنواحي شفشاون توجد مساجد داخل المدينة بنيت مع تأسيسها الأول. وفي مقدمتها المسجد الجامع أو المسجد الأعظم الذي بناه الأمير أبي عبد الله ابن راشد في منتصف القرن العاشر الهجري، إلى جانب قصبة والده المولى علي بن راشد. وكان يحتوي على مدرسة لتعليم القرآن وعلوم الدين الاسلامي. وكان المسجد الوحيد بالمدينة آنذاك (58).

ومع بداية القرن الثالث عشر الهجري تزايد سكان المدينة فصار الجامع الأعظم لا يكفي المصلين، فأحدثت مساجد أخرى بالمدينة تقوم بنفس الدور ومنها جامع أبي خنشة الذي بني حوالي 1131هـ بحي الخرازين وكان يضم مأو للطلبة وتعقد به حلقات الدروس الدينية. وفي حي ريف الأندلس بني مسجد العاقل الذي شيده المعلم العياشي العاقل الأندلسي، وسمي باسم الأسرة، وهو ما يزال قائما إلى اليوم يحمل لمسات الهندسة الأندلسية. كما توجد مساجد أخرى كمسجد حي الصبانين، مسجد ابن يلون، مسجد العنصر ومسجد سيدي يوسف التليدي الواقع بالمصلى خارج باب السوق الذي هو المسجد القديم لحي السوق. و"أغلب هذه المساجد العتيقة مآذنها تشبه مئذنة جامع ريف الأندلس، فهي ذات أبدان مربعة،

(58) - أنظر تفاصيل بناء المسجد الأعظم بشفشاون وما ارتبط به من عمارة ووقف الكتب بالمرجع:

- أعراب، سعيد: جامع شفشاون، مجلة دعوة الحق، العدد الأول، الرباط، 1962.

بسيطة في بنائها خالية من الزخرفة صغيرة في حجمها. عكس مآذن المسجد العظم ومسجد باب السوق ومسجد ضريح مولاي علي بن راشد المثمثة الزوايا⁽⁵⁹⁾.

كل هذه المساجد لاتزال قائمة إلى اليوم مع تغييرات بسيطة طالتها خلال عمليات الترميم التي تسهر عليها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. وهي ضمن حوالي 1500 مسجد تتوفر عليها شفشاون بمعدل مسجد واحد لكل 300 نسمة تقريبا، وهو أفضل معدل بجهة طنجة تطوان الحسيمة، كما أنه معدل إيجابي إذا ما قارناه بالمعدل الوطني الذي يبلغ مسجدا واحدا لكل 700 نسمة⁽⁶⁰⁾.

كما تشتهر شفشاون أيضا بمسجد "بوزعافر" الشهير المطل على المدينة في شكل معماري فريد، يتشكل من "بناية لكنيسة وصومعة جامع"، تميزه عن باقي مساجد المدينة، وهو مسجد لا يؤذن فيه كما لا تقام فيه الصلاة. يعود بناء هذا المسجد إلى بداية الثلاثينات من القرن الماضي من طرف الحاكم العسكري لشفشاون "فرناندو كاباث" الذي أمر ببناء المسجد واختار تشييده على ربوة عالية تطل على "المدينة الزرقاء" بهدف استدراج المقاومة إلى هناك؛ لكن ذلك لم يرضي السكان الذين رفضوا الصلاة فيه. يسمى "جامع بوزعافر" نسبة إلى الشارب الطويل للمهندس الذي بنى المسجد، بينما ترجح روايات أخرى أصل التسمية إلى تشييده فوق ضريح كان يسمى "بوعصافير"، فحُورت التسمية إلى "بوزعافر". وعلى الرغم من اختلاف الروايات التاريخية حول ظروف بنائه وكذا تسميته، فإنها أجمعت في مجملها على روعة الموقع، الموجود على تلة عالية، جعل منه مزارا سياحيا بامتياز يحظى بإعجاب الزوار القادمين إلى شفشاون من مغاربة وأجانب.

(59) - القاضي، محمد: *مظاهر الحضارة الأندلسية في شفشاون*، مجلة التاريخ العربي، م م، ص 122.

(60) - على الرغم من التطور العام الذي عرفه بناء المساجد في المغرب في السنوات الأخيرة، مازالت هناك اختلافات تطبع توزيعها الجغرافي غير المتكافئ سواء بين الأقاليم ضمن الجهة الواحدة أو بين الجهات. كما يبرز تحدي إعادة الاعتبار لوظيفة المسجد الحضارية وإشعاعه في محيطه كأحد أبرز الإكراهات التي تواجه الدولة مستقبلا.

- راجع إحصاءات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والمندوبية السامية للتخطيط. 2014.

2- التصوف والحياة الدينية بشفشاون

يشير مفهوم الزاوية سوسيولوجيا إلى "ذلك التنظيم القائم بذاته والمستقل، له أهدافه وبنائه الخاص وعقلانيته الخاصة به أيضا، وهي نتاج موضوعي لسياق تاريخي حددته شروط اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، كما أنها تنظيم صوفي أخذ لنفسه خصائص وسمات التنظيم الاجتماعي والسياسي المتجذر منذ القرن 16م⁽⁶¹⁾.

ظهرت الزوايا بالمغرب خلال الحكم المرابطي، وقد جاء هذا الظهور ضمن سياقات سوسيو. تاريخية مختلفة تحكمت فيها عوامل حاسمة يمكن أجمالها مختصرة فيما يلي⁽⁶²⁾:

- **الضعف السياسي للدولة** خلال العهد المريني والوطاسي عن مواجهة المشكلات والقضايا السياسية والاجتماعية الكبرى، مما أفرز عنه أزمات اقتصادية واجتماعية هيجت حدة السخط الشعبي على السلطان تزعمه الصلحاء وشيوخ الزوايا الذين دعوا للجهاد.
- **الاكتساح الإيبيري للمغرب**، وهو ما فصلناه خلال حديثنا عن تاريخ شفشاون، حيث تم احتلال الثغور المغربية المتوسطية والأطلسية مما سبب أزمة اقتصادية انعكست على المجتمع، إلى جانب المجاعات مما ولد إحساسا بالمرارة. فكانت الزوايا تشكل الخلاص الروحي والمادي (الإطعام والإيواء) للاجئين إليها، كما تجيش المرينيين لمواجهة المحتل النصراني.
- **نهضة دينية تجلّت في حركة تجديد ديني** واسعة النطاق، انطلقت مع الطريقة الجزولية التي يعود إليها الفضل في انبعاث النزعة الشرفاوية (نسبة إلى الشرفاء من آل البيت).

(61)- ججاح محمد: الزاوية بين القبيلة والدولة، في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف، افريقيا الشرق، البيضاء، 2015، ص 163-164.

(62)- نفسه، ص ص 166-169.

- عجز السلطان السياسي الجديد عن الوفاء بالتزاماته الدينية والسياسية، خاصة مسألة قيادة الجهاد لتحرير الثغور المحتلة وتوحيد البلاد. لذا تدخلت الزوايا لخوض تجربة سياسية، ومن ثم الدخول في صراع مكشوف مع السلطة.

- العمق الاستراتيجي الذي أصبحت تمثله البادية المغربية، بعدما عرفت هجرات مختلفة جلبت العديد من الساكنة، حيث وجدت الزوايا في البوادي مجالا خصبا لممارسة نشاطاتها بعيدا عن مراقبة السلطة الرسمية للدولة.

أمام هذه العوامل مجتمعة لعبت الزوايا بالمغرب⁽⁶³⁾ عموما، وبشفشاون خصوصا دورا مهما سواء على المستوى السياسي، بحيث شكل تأسيس شفشاون كرباط للجهاد وسدا لصد هجمات النصارى الذين أخرجوا المسلمين من الأندلس. أو على المستوى الديني الذي ارتبطت فيه الزوايا بتجارب الحركة الصوفية والتربية الدينية.

لقد عرف مجتمع مدينة شفشاون وأحوازها الجبلية حركة الصلحاء في وقت مبكر، فمنذ الغزو الإيبيري للشواطئ المغربية واحتلال سبتة وطنجة وأصيلا والعرائش نتيجة ضعف الدولة الوطاسية التي كانت تحكم المغرب آنذاك⁽⁶⁴⁾، ظهرت زعامات متفرقة تولت مهمة الجهاد والمقاومة برباطات زاحمت الدولة المركزية في الدفاع عن حوزة الوطن؛ بما في ذلك زعامة بني راشد (1471-1560) مؤسسي رباط شفشاون الذين امتدت إمارتهم لتشمل معظم ما كان يعرف حينها ببلاد غمارة، التي كانت تمتد بين قبائل الريف شرقا، والبحر الأبيض المتوسط شمالا، والقبائل المتاخمة للقصر الكبير ووزان جنوبا.

وقد كان التصوف حاضرا في هذه المناطق بشكل واسع نظرا للوضع السياسي المتردي الذي كانت

(63)- حسب وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية تعتبر الزوايا بحكم القانون أماكن للعبادة والتربية الروحية. ويحتوي المغرب على 1496 زاوية. حسب مشروع النجاعة لسنة 2019 الصادر عن الوزارة.

(64)- العافية، عبد القادر: الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازها خلال القرن 11هـ / 16م، م، ص 93.

تعرفه البلاد، مما دفع العديد من المغاربة إلى طلب الرجاء في نخبة من آل البيت الصالحين المصلحين، عملت على توجيههم الروحي، وشحذ همهم بتأطيرهم السياسي القائم على ترسيخ الهوية المغربية في ركنيها الديني والوطني دفاعاً عن النفس والعقيدة والأرض والشرف⁽⁶⁵⁾.

ومن خلال بحثنا في كتب المناقب توصلنا إلى أن التصوف ببلاد جباله ظهر مع قطب الحركة الصوفية بالمغرب الشيخ مولاي عبد السلام بن مشيش تلميذ الشيخ أبي مدين الغوت⁽⁶⁶⁾، وإليه ينتسب مؤسس شفشاون مولاي علي بن راشد. ويذكر محمد ابن عسكر الشفشاوني أن الشيخ عجال الغزواني⁽⁶⁷⁾ (توفي 1521م) يعتبر من أوائل المتصوفة في مدينة شفشاون، وكان صاحب بركات.

ومن الأشياء اللافتة للاهتمام، والتي تسير في نفس مسار بحثنا حول التدين النسائي، أن أول زاوية من نوعها بشفشاون كانت لامرأة تدعى السيدة الصالحة عائشة الإدريسية، عكس ما هو معتاد في كون أغلب شيوخ الزوايا المعروفين من الرجال.

(65) - ابن يعقوب، محمد: شفشاون، ظواهر وعادات من معالم التراث اللامادي، ج1، الخليج العربي، تطوان، 2016، ص ص 15-16.
(66) - هو الفقيه والمتصوف والشاعر الأندلسي أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري والمعروف باسم سيدي بومدين أو أبو مدين التلمساني ويلقب بـ"شيخ الشيوخ" ولقبه ابن عربي بـ"معلم المعلمين" (509 هـ / 1115 م - 594 هـ / 1198 م)، يعد مؤسس أحد أهم مدارس التصوف في بلاد المغرب العربي والأندلس، تعلم في إشبيلية وفاس وقضى أغلب حياته في بجاية وكثر أتباعه هناك واشتهر أمره، فوشى به البعض عند يعقوب المنصور الموحيدي بمراكش، فبعث إليه الخليفة للقدوم عليه لينظر في مزاعم حول خطورته على الدولة الموحدية، وفي طريقه مرض وتوفي نواحي تلمسان، وبنى سلاطين بني مرين بضريحه مسجداً ومدرسة. ولأبي مدين شعيب مؤلفات كثيرة في التصوف، وديوان في الشعر الصوفي وكذلك تصانيف من بينها «أنس الوحيد ونزهة المريد» في التوحيد.
راجع بهذا الخصوص:

- ابن الزيات: التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط2، 1997.

- أبو العباس، أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق عادل نويض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979.

(67) - ابن عسكر، محمد الحسني الشفشاوني: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب، سلسلة التراجم 1، 1977، ص 99.

أخذت السيدة عائشة عن كثير من شيوخ الصوفية في شفشاون وأبرزهم الشيخ أبي محمد عبد الله الغزواني أستاذ الشيخ أبي الحسن يوسف التليدي صاحب الزاوية التليدية بشفشاون، كما لقيت أيضا مشايخ كثر منهم الشيخ أبي محمد عبد الله الهبطي صاحب معهد المواهب الذي ذكرناه سابقا.

والسيدة عائشة الإدريسية هي والددة ابن عسكر⁽⁶⁸⁾، وقد أفرد لها مجالا واسعا في دوحته أكثر مما خص به الرجال الشيوخ. وهم ما يبرهن على مكانة المرأة في مجتمع شفشاون إبان هذه المرحلة، وهي مكانة لم تكن للمجاملة أو من فراغ بقدر ما كانت نتيجة نبوغ المرأة الشفشاونية آنذاك واجتهادها وذكائها وصلاحتها. كما يظهر أن العقلية الذكورية في تلك الفترة لم تكن قد بلغت درجاتها من تحقير المرأة كما صارت فيما بعد، حيث لا ينظر إلى المرأة في غالب الأحيان إلا من زاوية النقص والازدراء.

يذكر أن السيدة عائشة كانت صاحبة كرامات، وكان الناس يتحامون حماها، ولا يقدر أحد على رد شفاعتها؛ لما يعلمون من بركتها وصدق أحوالها مع الله. وكانت تحتفي بالمولد النبوي في زاويتها من دارها وتطعم الطعام فيه، مفيضة به على كل من كان يقصدها من النساء والصبيان⁽⁶⁹⁾.

ورغم تراجع إمارة الرواشد في شفشاون وانحسار نفوذ المدينة إلا أنها بقيت صامدة في مجال العلم والمعرفة والتصوف. وفيها برز التصوف الإسلامي كطريقة مخصوصة في العبادة، تعرج بسالكها إلى مقام الإحسان، وهو أعلى مراتب العبودية وأرقاها⁽⁷⁰⁾. حيث ظهرت مدارس صوفية اختلفت في طرقها في

(68) - هو محمد ابن عسكر الشفشاوني كان قاضيا على شفشاون ثم القصر الكبير أيام حكم السعديين، فقيه ومجاهد. كان أبوه كان قاضياً ومفتياً، وأمّه السيدة عائشة الإدريسية صاحبة أول زاوية بشفشاون. أخذ العلم عن كبار فقهاء فاس ومراكش وناظرهم فصار عالما مرموقا. وبعد انقسام الأسرة السعدية الحاكمة انحاز للمتوكل الذي استصرخ بالبرتغال لإعادة ملكه، فهلك معه في معركة وادي المخازن، ودفن بالقصر الكبير. وابن عسكر هو صاحب كتاب "دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر". واليوم لأسرة ابن عسكر محج يخترق المدينة القديمة، شمال ساحة وطاء الحمام في الطريق إلى راس الماء حيث يوجد منزل الأسرة الذي كان يمارس فيه القضاء.

(69) - ابن عسكر، محمد الحسني الشفشاوني: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، م، ص 24.

(70) - جبرون، احمد: شفشاون قديسة الجبل، م، ص 51.

السلوك إلى الله وعبادته، وظهر معها علماء ومشايخ ألفوا كتباً في التصوف والفقه والتربية الدينية، وكان للنساء حضور قوي ضمن هذا الصلاح الذي نشرته الزوايا سواء بشفشاون أو خارجها بمناطق مغربية أخرى. مما ساهم في نشر الدين وتثبيته وإقرار التوازن الروحي لدى المجتمع القبلي الشفشاوني. وهكذا انتشرت الزوايا وفروعها في شفشاون وفي أحوازها، وانخرط فيها الناس بحماس بغرض التعلم والمعرفة. وقد ورد في التقرير الإحصائي الإسباني لسنة 1946 أن الزوايا النشيطة في المدينة بلغ تسع زوايا مع ذكر عدد الموردين بكل زاوية، وحسب الموقع الرسمي لبلدية شفشاون فإنه توجد اليوم بالمدينة إحدى عشرة زاوية. ومن أهم هذه الزوايا نذكر:

أ - **الزاوية الناصرية** : تعتبر أقدم زوايا شفشاون، وأشهرها وطنياً. كان تأسيسها بقرية تامكروت جنوب المغرب حوالي 1576م، تنسب لسيدي أبي حفص عمرو بن أحمد الأنصاري (توفي 1674). وقد تطورت هذه الزاوية وازدهرت على عهد أبي العباس أحمد بن محمد ابن ناصر (توفي 1717م) وهو ابن السيدة حفصة بنت عبد الله الأنصارية التي ساعدته على نمو الزاوية وازدهارها، وهو أيضاً زوج السيدة صفية بنت الفقيه محمد بن موسى البرنسي الشفشاوني خالة محمد الحوات الشفشاوني. وقد كانت قيمة على زاوية زوجها أبي العباس ابن ناصر في حياته وبعد مماته⁽⁷¹⁾. وهو ما يدل على قوة هذه المرأة وحظوتها بين نساء الشيخ. كما تبين حضور المرأة الشفشاونية النوعي في المجال الديني الصوفي حتى خارج شفشاون، بزاوية ذات شأن كبير في طريققتها بمتداولها الروحي الاشعاعي مسلكا وتوجيها⁽⁷²⁾.

ونظرا لقرب أبو عبد الله محمد الحوات من أبي العباس سيدي أحمد بن محمد بن ناصر عمل على إنشاء فرع الزاوية الناصرية بشفشاون في الساحة الشهيرة وطاء الحمام وقد كانت دارا في ملك القاضي محمد بن

(71) - الحوات، سليمان: ثمرة أنسي في التعريف بنفسي، تحقيق وتعليق عبد الحق الحيمر، مركز الدراسات والبحوث الأندلسية، شفشاون، 1996، ص 32.

(72) - ابن يعقوب، محمد: شفشاون، ظواهر وعادات من معالم التراث اللامادي، م، ص 20.

عرضون الزجلي وهو من حبسها على الفقراء الناصريين لدى عندما حل على فاس⁽⁷³⁾. وكانت الزاوية تستقبل الوفود القادمة من فاس وغيرها العابرين إلى ضريح القطب مولاي عبد السلام بن مشيش، فكان للزاوية إشعاع كبير بين المتصوفين، خصوصا بعدما قرر أحد أحفاد مؤسس الزاوية وهو أحمد بن موسى بن محمد بن محمد ابن ناصر الدرعي مغادرة تامكروت بعد ما رفض الاستمرار على رأس الزاوية خلفا لأخيه. وقد تتلمذ على يد أبي عبد الله محمد الحوات، وظل ردحا من الزمن بشفشاون حتى توفي ودفن بالزاوية الناصرية هناك. واليوم وكما باقي بعض الزوايا بالمدينة، فقد فقدت الزاوية الناصرية بريقها وغاب دورها الريادي في التأطير الديني، ولم يعد لها مريدون، وصارت فقط مجرد آثار لبنانية متهاكة⁽⁷⁴⁾.

ب-الزاوية العيساوية: تنسب إلى الشيخ العارف بالله سيدي محمد بن عيسى المكناسي الفهدي (المشهور بالشيخ الكامل توفي 1526م)⁽⁷⁵⁾، لها ثلاثة فروع بالمدينة، تأسس الأول حوالي 1704م بحومة أوطيوي بالعنصر، والفرع الثاني بحومة المدقة من ريف الندلس سنة 1835م، والثالث تأسس بالهوتة في حومة الخرازين سنة 1876م. وقد بنيت هذه الفروع من طرف أتباع الطريقة العيساوية، وكانت نشيطة تعرف إقامة حفلات للذكر والعمارة في المناسبات الدينية والاجتماعية إلى اليوم. يجتمع فيها الأتباع (فقراء الزاوية) مرتين في الأسبوع، الخميس مساء للرجال والجمعة صباحا للرجال والنساء يتلون فيها بعض الأذكار، ثم يوزع الشاي والحلويات على الحاضرين⁽⁷⁶⁾.

ج- الزاوية الدرقاوية: أسسها مولاي العربي الدرقاوي (توفي 1823م) دفين بني زروال بتاونات. تنتشر

(73)- الريسوني، محمد الصادق: موجز تاريخ شفشاون، م، ص. 40.

(74)- حضرنا وقفة احتجاجية نظمها عدد من شرفاء الزاوية الناصرية حجوا من بعض مدن المملكة إلى شفشاون من أجل مناشدة المسؤولين بهذه المدينة على الاهتمام بضريح الزاوية الموجود بساحة وطاء الحمام، بعدما تحول إلى أطلال بفعل تقاعس الجهات المحلية عن العناية به و تهريبها من تنظيفه وتهيته نظرا لرمزيته الدينية والتاريخية.

(75)- ابن عسكر، محمد الحسني الشفشاوني: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، م، ص 75.

(76)- القاضي، محمد، أشرنان، أحمد: شفشاون، تاريخ، أصالة، حضارة، م، ص. 117.

هذه الزاوية في المغرب والجزائر أيضا، وهي تتبع الطريقة الشاذلية. يوجد مقرها بشفشاون بحي الخرازين، وهي من الزوايا القلائل التي ما تزال تحافظ على رونقها الذي يظهر من مدخلها، كما مازالت تحرص على برنامجها اليومي والأسبوعي مقارنة بغيرها، حيث يجتمع مريدوها بعد كل صلاة صبح لترتيل أذكار توحيدية، وقراءة اللطيف، وفي المساء بعد صلاة العصر يجتمع الفقراء على الذكر أو الاستماع إلى درس ديني. وتحضر أنشطة النساء بشكل لافت في هذه الزاوية حيث تجتمع الفقيرات كل جمعة بعد صلاة العصر وإلى صلاة المغرب على تلاوة سلسلة من الأذكار والأمداح.

د- الزاوية الشقورية: من أشهر الزوايا الشفشاونية الأصيلة، فهي تنتسب للشيخ الشفشاوني مولاي علي شقور العلمي المنتمي إلى أسرة شريفة من آل البيت. عرف بالصلاح والزهد والتعفف، والجود والكرم. توجد زاويته بوسط حي السوق، تعرف عند أهل شفشاون بدار مولاي علي شقور. كان لها منخرطون كثير يقدون عليها من المدينة ومن أحوازها لترديد الأذكار والأوراد. تعتبر من أكثر الزوايا نشاطا من الناحية الدينية والفنية. ولازال مريدوها من الرجال إلى اليوم يجتمعون كل يوم جمعة مساء يتلون الأذكار والأناشيد الموسيقية الصوفية. أما النساء "الفقيرات" فيجتمعن كل يوم سبت بعد صلاة العصر لتلاوة الوظيفة المكونة من جملة من الأذكار المخصوصة⁽⁷⁷⁾. وقد عملت هذه الزاوية على تكوين العديد من رواد الموسيقى الأندلسية وفن المديح والسماع⁽⁷⁸⁾.

هـ- الزاوية الريسونية: تأسست في العام 1709م في الجهة الخلفية للقنينة من طرف سيدي الحسن بن ريسون (توفي 1055هـ) دفين فاس. يوجد مقرها بشفشاون بحي السوق بدار الكاتب بن ميمون سابقا، أما أصل الزاوية الأم فيوجد بقرية تازروت بجبل العلم، قبيلة بني عروس بالعرائش، حيث يوجد ضريح القطب الرباني مولاي عبد السلام بن مشيش. تضم الزاوية الريسونية بشفشاون قبر السيدة الحرة بنت

(77) - جبرون، أحمد: شفشاون قديسة الجبل، م، م، ص. 56.

(78) - القاضي، محمد، أشرنان، أحمد: شفشاون، تاريخ، أصالة، حضارة، م، م، ص. 119.

مولاي علي بن راشد. وهي من الزوايا النشطة اليوم حيث يسكنها ويشرف عليها شيخها ومقدمها مؤرخ شفشاون الأستاذ علي الريسوني، وهي تتبع الطريقة الشاذلية. وكانت تحتضن المدرسة الحرة قبل إنشاء المدرسة الأهلية الإسبانية. تنشط الزاوية من خلال إحياء ليالي المناسبات الدينية كالمولد النبوي الذي يعرف تلاوة الأذكار والحضرة النسائية.

وإلى جانب هذه الزوايا هناك زوايا أخرى ربما يخفت دورها مقارنة مع هذه التي ذكرنا، كالزاوية العلوية، القادرية، الحمدوشية، العجيبية، التيجانية، الكتانية، إضافة إلى الزاوية البودشيشية التي تأسس فرعها بالمدينة عام 1985 وتعرف توسعا ملحوظا خصوصا بعد سطوع نجم الزاوية الأم بـ "مداغ"...

واليوم لازالت هذه الزوايا كمؤسسات دينية تمارس فيها العبادات من صلاة وتلاوة القرآن والأذكار والاعتكاف ومدارسة العلوم. فقد صارت فضاء للتعبد كما هي للعلم، إلى جانب وظائفها الاجتماعية من خلال التكافل وتقديم المساعدات. كما كانت بعض هذه الزوايا منتديات للنقاش وتبادل المعارف في الحديث والتصوف بين مختلف زوار هذه الزوايا خصوصا القادمين من فاس ومراكش وغيرهما. إلى جانب أنشطة ترفيهية واجتماعية موازية للحضور الصوفي بهذه الزوايا كتخليد بعض المناسبات كالمولد النبوي ويوم النسخة (وتسمى أيضا شعبانة يوم 15 شعبان) أو ليلة الإسراء والمعراج... كما ترتبط شفشاون وزواياها ارتباطا وثيقا بالتصوف كفن باعتباره جزء لا يتجزأ من التراث اللامادي للمدينة كفن المديح والسماع وفن الحضرة النسائية... وهو ما سنتناوله في العنصر الموالي من هذا البحث.

وتضم شفشاون أيضا عددا لا يستهان به من الأضرحة والمزارات⁽⁷⁹⁾ والمقابر التي تشكل رافدا من روافد التدين الشعبي الذي لازال حاضرا وبقوة داخل المدينة، وهذا الشكل من التدين يؤدي وظائف

(79)- حسب آخر إحصائيات لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لسنة 2019 يوجد بالمغرب 5038 ضريحا تشكل إلى جانب الزوايا والمساجد ما يفوق 57000 مؤسسة دينية كأماكن للعبادة مخصصة لإقامة الشعائر الإسلامية. وحسب تصريح أحمد التوفيق وزير الأوقاف، في

مختلفة يحتاج التفصيل فيها إلى إنجاز بحث آخر لما لمسناه من غنى ومفاجآت⁽⁸⁰⁾ في المعطيات السوسيولوجية.

وهكذا ماتزال شفشاون إلى اليوم قطبا مهما لموروث صوفي في نقائه وصفائه⁽⁸¹⁾، ووفائه لمرجعياته التي تمتح من مدارس عملت على التأصيل لهذا التوجه في مادته المعرفية والسلوكية، عبر زوايا وإن اختلفت انتماؤها؛ فإن غايتها متوحدة، وهي تهذيب سلوك الفرد، وتزويده بآليات التحصين الروحي السليم للعبور إلى بداية الكمال⁽⁸²⁾.

جلسة برلمانية في فبراير 2018، فإن الوزارة الوصية أنفقت ما يفوق 146 مليون درهم، أي ما يعادل أزيد من 14,6 مليار سنتيم على الأضرحة والزوايا على شكل هبات يتسلمها القائمون على شؤون هذه المؤسسات الدينية سنويا بهدف الاعتناء بها والحفاظ على موروثها الديني من الزوال. وقد عمدت وزارة الأوقاف إلى مأسسة عمل الأضرحة والزوايا من خلال إحداث مصلحة لتتبع أنشطتها تحت إشراف مديرية الشؤون الإسلامية بقسم التوعية الدينية.

(80) - نذكر هنا أن شفشاون تحتوي حسب وزارة الأوقاف على 17 ضريحاً، وفيها أضرحة للرجال كما فيها للنساء أيضاً، وقد عاينا بعضاً منها، على اعتبار بحثنا يهتم بالتدين النسائي، كضريح لالة منانة خارج باب السوق، وضريح لالة الزهرة في حي السوق أسفل الزاوية الدرقاوية، وضريح السيدة الحرة بالزاوية الرسونية. كما توجد مقابر خارج أسوار المدينة وأيضاً بجانب بعض الأضرحة وسط المدينة كضريح سيدي بوجمعة وسيدي عبد الحميد ومولاي علي ابن راشد. وما أثار انتباهنا أن الموتى من عامة الناس يدفنون بالمقبرة الجماعية خارج المدينة أسفل جامع بوزعافر في الطريق إلى منبع رأس الماء، في حين يدفن آخرون من خاصة القوم حسب نسب الفقيد بمقبرة تابعة لأحد هذه الأضرحة بالمدينة مقابل مبلغ مادي قد يصل إلى مليون سنتيم أو أكثر أحياناً. وهذا في نظرنا شيء يكرس الطبقية الاجتماعية داخل المجتمع، كما لازلنا نحافظ على عقلية تقليدية تؤمن بتراتبية الأنساب حتى بعد الموت.

(81) - تنظم شفشاون كل سنة ندوات ومنتديات وطنية ودولية حول التصوف يحضرها فاعلون دينيون وعلماء ومفكرون من مختلف الجنسيات والمشارب الفكرية. أهمها المؤتمر الدولي المتنقل بين المغرب وإسبانيا والبرتغال تحت شعار "التصوف بالمغرب والأندلس في التاريخ والآثار وفي الفكر والأشعار" في مارس 2017. ومؤخراً المنتدى العالمي الأول للتصوف تحت شعار "المناهج الصوفية ودورها الإحيائي في عالم اليوم" المنعقد في أبريل 2019.

(82) - ابن يعقوب، محمد: شفشاون، ظواهر وعادات من معالم التراث اللامادي، م، ص. 36-37.

3- التراث الروحي النسائي: نموذج الحضرة النسائية الشفشاونية

تقديم:

عرفت مدينة شفشاون حضوراً قوياً للزاوية باعتبارها مؤسسة حاضنة للشأن الديني الذي تمارس من خلاله المرأة الشفشاونية طقوسها الدينية المختلفة. وهي قبل ذلك فضاء لتعلم مبادئ العلوم الشرعية وأصول العقيدة والسنة والفقه وغيرها من العلوم المتصلة بالدين. وإلى جانب هذا الدور الريادي للزوايا، تميزت الزاوية في شفشاون أكثر من غيرها بالحفاظ على التراث الروحي بكل أنواعه من الذكر إلى المديح النبوي ثم السماع والابتهالات والمولديات، إلى جانب الحضرة النسائية. وما تزال بعض من هذه الزوايا تلعب هذا الدور بشكل أسبوعي كل يوم جمعة حيث تحضر نساء مريدات من كل الأعمار والفئات الاجتماعية من أجل حفظ وترديد قصائد دينية كالبردة وبعض أشعار المتصوفة، وقد شكلت هذه المريدات فرقاً موسيقية أخرجت فن الحضرة الشفشاونية من الزاوية إلى العلن، خاصة في الاحتفالات الدينية والاجتماعية.

وإذا كانت الزاوية قد ساهمت في حفظ التراث الشفوي الروحي من الضياع لعدة قرون، فهل ستحافظ عليه النساء عبر فن الحضرة خارج أسوار الزاوية؟ هل ساهمت الحضرة الشفشاونية النسائية بطابعها الديني في الرفع من مؤشرات التدين النسائي بالمدينة؟

3-1- مفهوم الحضرة بين اللغة والتصوف

يدل مفهوم "الحضرة" في اللغة على الحضور، وهي ضد الغياب. والحضرة هي المشهد⁽⁸³⁾. ويراد بها في الاصطلاح الصوفي ذلك الاسم الذي يطلق على نوع من الذكر الجماعي تقوم به طوائف من الصوفية؛

(83)- ابن منظور الأنصاري: لسان العرب، المجلد 4، دار صابر للطباعة والنشر، بيروت، 1990، ص. 196.

حيث يجتمعون في حلقة يرددون فيها طائفة من أورادهم، وأذكارهم، وأناشيدهم. ويطلق الدراويش اسم "الحضرات" على الحفلات الدينية التي يجيئونها بانتظام، كل يوم من أيام الجمعة⁽⁸⁴⁾.

تعد الحضرة إذن من الفنون العريقة التي تجمع بين الإنشاد والذكر والابتهالات المرافقة لإيقاعات مضبوطة يقيمها المريدون في الزوايا وفي الأضرحة ومراقد الأولياء الصالحين. وتتكون هذه الأذكار الصوفية من ترديد لقصائد في مدح الرسول (صلعم) كالبردة والقصائد الحلبية والمولديات وغيرها مما يجعل المنشد يصل أعلى درجات الكمال والصفاء الروحي.

تشكل تجليات الحضرة في طقوس تتخذ في إيقاعها شكلا تصعيديا متدرجا يبلغ مداه الأقصى حين يقف المنشدون من قعدتهم للمثول صفا واحدا متشابكي الأيدي، متابعين إنشادهم على ضربات الطبل ونغمات المزمارة التي تأخذ دورها في إجماء جو الحضرة بمنشودها المعتمد الذي يردده المنشدون في خشوع، ثم يندفعون في ترديدهم برؤوسهم أماماً ومتراجعين، في حركات تتحد مع وصلة الحضرة، لتتحرر الأيدي المتشابكة، منطلقة في التصفيق المتماهي للإيقاع والإنشاد، وتنتهي الحضرة بطيئة في خرجتها⁽⁸⁵⁾.

وهكذا تشكل الحضرة إحدى أركان الذكر بصنفيه، سواء منه الذكر بالقلب الذي يعني استحضار الشيء في الذهن، أو الذكر باللسان ومعناه التلفظ بالشيء ونطق كلماته بعبارات محددة تردد جهرًا أو سرا حسب الشعائر، و"يكون هذا الذكر مصحوبا بشهقات خاصة وحركات جسمانية معينة. والذكر في السر ذكر خفي وفي الجهر ذكر جلي، وليس هنالك اتفاق حول أفضلية أحدهما على الآخر"⁽⁸⁶⁾.

(84) - هوتسا، مارتين تيودور، وآخرون: موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج15، تحقيق إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، 1998، ص ص. 140-141.

(85) - ابن يعقوب، محمد: شفشاون، ظواهر وعادات من معالم التراث اللامادي، م م، ص. 78.

(86) - بوشمال، فاطمة: التراث النسائي بشمال المغرب: دراسة لإحدى مبادرات الصون والتنمية والتسويق، الحضرة الشاوية نموذجاً، مؤلف جماعي: التراث الإيكولوجي وتنشيط الموارد الواحية والجبلية، مغرب الإعلامية والطباعة، الرباط، 2018، ص. 262.

3-2- بدايات فن الحضرة وتجلياته بشفشاون

ترتبط الحضرة بعالم التصوف الذي ظهر في شفشاون بشكل مكتمل بداية القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي على يد سيدي محمد بن علي الأغصاوي (توفي 1608م) بضريح الولي الصالح سيدي علال الحاج بغزاوة ناحية شفشاون، ومن هنالك انطلقت الحضرة لتصل إلى حالتها اليوم. وكانت بداياتها مقتصرة على الرجال فقط حيث كانوا يقومون بإحياء ذكرى المولد النبوي الشريف بهذا الضريح في الثامن عشر من ربيع الأول، لكن ومع توالي الزمن تجاوزت الحضرة هذه المناسبة إلى الاحتفالات المختلفة والولائم والأفراح. وكانت الحضرة في فترة البدايات مقتصرة على عدد قليل من النساء فيما بينهم في البيوتات دون حضور الرجال، وكن يؤدينها بالضرب على الطبل والدفوف والتعاريج.

كانت الزوايا المختلفة في شفشاون تقوم بترديد أذكارها الصوفية وفق برنامج خاص تمارس فيه فن الحضرة بطقوسها السابقة، وقد انخرطت المرأة في الشأن الصوفي على غرار أخيها الرجل، حيث كان يخصص فضاء للنساء داخل كل زاوية. وتذكر فاطمة بوشمال الباحثة في التراث نموذجا من هؤلاء النسوة وهي آمنة بنت خجوة زوجة الشيخ عبد الله الهبطي الذي تطرقنا إلى تعريفه سابقا، هذه المرأة سليلة أسرة بن خجوة العاملة العريقة، والتي لعبت دورا طلائعيا في التربية الروحية لبنات جنسها خلال القرن 16م. وهي من الأعلام النسائية لمنطقة جبالة- غمارة، وكانت عالمة مشاركة في الحديث والفقه والتصوف والأدب. فقد تأثرت بالبيئة التعليمية الإصلاحية التي نشأت فيها، بحيث اشتغلت بتعليم النساء والبنات في مسقط رأسها بقبيلة بني حسان، ثم في جناح خاص بزاوية زوجها بغمارة، وهي مبادرة رائدة، بل الأولى من نوعها على مستوى شمال المغرب (87).

دخلت الحضرة في شكلها الحالي إلى شفشاون المدينة قادمة من مدشر "الحرائق" عبر أسرة البقالين

(87)- بوشمال، فاطمة: المرأة والسلطة بشمال المغرب خلال القرنين 15 و16م من خلال بعض النماذج، ضمن مؤلف جماعي: المرأة في الغرب الإسلامي، إفريقيا الشرق، البيضاء، 2016، ص. 274.

الذين اشتهروا بالحضرة البقالية. وتحكي الأستاذة ارحوم البقالي، الرائدة في فن الحضرة، في حديثها عن تطور الحضرة الشفشاونية بالقول: "إن أول من أدخل فن الحضرة إلى شفشاون كانت شريفة بقالية تدعى لالة هيبه (توفيت 1926) وكانت امرأة ورعة حافظة لكتاب الله، جعلت من سكنها بريف الأندلس زاوية تستقبل فيها نساء المدينة من مختلف طبقاتهن عشية كل خميس، متخذة من "الحضرة البقالية" مادة موضوعية خصبة لمجالها التمثلي سماعات وحركات، وكانت النساء من مريداتها تتقبلن ذلك منها تقبلا حسنا، وتمثلنه بدورهن في تكراره متعلمات، فمشاركات، فمباشرات له في أسرهن ومجامعهن الاحتفالية بمناسبة وغير مناسبة. فكانت هذه السيدة البقالية ناهضة بهذا الفعل في زاويتها من المدينة، وأول سيدة بقالية تنشر ما بات يعرف اليوم بالحضرة النسائية الشفشاونية (88).

ومن جهة أخرى هناك من يرى أن الزاوية العلوية بحي الخرازين هي من قعدت لفن الحضرة في المدينة، خصوصا وأن هذه الزاوية هي الوحيدة التي ما تزال تحافظ على إقامة حلقات للذكر والحضرة النسائية بشكل منتظم ومداوم.

تعرف حفلات الحضرة طقوسا تمارس عبر مراحل يجب على النساء احترامها وفق تراتبية معينة. تبدأ بتلاوة أجزاء القرآن الكريم كسورة الفاتحة، الإخلاص والمعوذتين، وأيضا بعضا من قصار الآيات. ثم بعده يتم ترديد الأدعية الخاصة بالصلاة والسلام على النبي (صلعم)، أو ترديد صلوات بعض المتصوفة مثل الصلاة المشيشية لمولاي عبد السلام المشيشي... ثم تلجأ النساء إلى ترديد بعض الأدعية القصيرة من قبيل: لا إله إلا الله، سبحان الله، الحمد لله، الله أكبر، أستغفر الله، وكذلك أسماء الله الحسنى، وتلاوة الهمزية في مدح خير البرية للبوصيري وهي من أهم قصائد المديح النبوي التي تتغنى بخصال النبي (ص) وتردد في حفلات الحضرة.

(88) - ابن يعقوب، محمد: شفشاون، ظواهر وعادات من معالم التراث اللامادي، م، ص. 87.

من خلال حضورنا لحفلات الحضرّة الشفشاونية⁽⁸⁹⁾ يظهر مشهد الحَضّارات وجود تنظيم وتناسق بين المشاركات من خلال وظيفة كل حَضّارة داخل المجموعة وأيضا تركزها. ويمكن أن نميز في هذا المشهد ثلاثة أنواع⁽⁹⁰⁾ :

- فئة المنشدات اللواتي يضربن على الآلات الإيقاعية منها الطبل وكذا "الطار" و"التعاريج" التي تحدث تناغما موحدا. ويكنّ جالسات في إيقاعهن وترديدن للمعتمد من منظوم "كلام الحضرّة" في قوالبه الإنشادية الخاصة به.

- فئة المشاركات في الإنشاد، يؤدين "حركات الحضرّة" تكسيرا بلازمتها النمطية. وهؤلاء يكن واقفات في وضعهن، تتوسطهن في عددن، الذي غالبا ما يكون فرديا، حاملة للدف تعرف بـ"كسّارة الحضرّة".

- فئة ثالثة تتكون من فتاتين تقف واحدة عن يمين والأخرى عن يسار المجموعة بعلمين يرمزان لما تعكسه الحضرّة من توجه روحي.

تشرح الرائدة في فن الحضرّة ارحوم البقالي المراحل الإيقاعية لـ"وصلة الحضرّة" في تراتبيتها الأدائية موسيقيا وكلاميا، على غرار النمط الإيقاعي في الموسيقى الأندلسية المتدرج في وصلته كما يلي:

- أولا: تمهيد صوتي بدون إيقاع، وهو ما يوازي البُعْية في الموسيقى الأندلسية. وهو بغرض تهيئ المجموعة للإنشاد في "طبع" معين كـ"الرصد مثلا.

- ثانيا: الصنعة الموسعة في الإيقاع البطيء، وهو ما يرادف الصنعة البطيئة في الموسيقى الأندلسية.

(89)- حضرنا حفلات الحضرّة خلال المهرجان الوطني الأول للإنشاد النسائي الصوفي المنعقد بشفشاون في يوليوز 2017 ، وأيضا نسخته الثانية في دجنبر 2018. كما تشارك فرق متنوعة للحضرّة من شفشاون في مهرجان الحضرّة النسائية وموسيقى الحال بالصويرة، وكان آخرها النسخة السادسة في غشت 2018.

(90)- ابن يعقوب، محمد: شفشاون، ظواهر وعادات من معالم التراث اللامادي، م، م، ص. 111.

ويعتمد إيقاعا صعبا بتفعيلة 16 على 4 وهو المميز للحضرة النسائية الشفشاونية.

- **ثالثا:** "القنطرة"، وهي نفسها في الموسيقى الأندلسية. وتعني الانتقال من إيقاع بطيء إلى متوسط.
- **رابعا:** "كسر الحضرة"، وتقوم به المجموعة الخلفية الواقفة بلحن مختلف مكسر لنمطية الانشاد، مع حركات صوفية معروفة مضبوطة ومحسوبة في تجاوز ما عليه الحضرة التقليدية.
- **خامسا:** الانصراف الخفيف، وهو الانصراف في الموسيقى الأندلسية. ويسمى حمدوشية الحضرة الشفشاونية كما سبق وأشارنا سلفا. ويتميز بإيقاع شعبي خفيف ورشييق⁽⁹¹⁾.

ومع حلول ربيع الأول شهر المولد النبوي تبدأ نسوة الحضرة بالمدينة في ترديد القصيدة الزجلية المعروفة بالبشير النذير بصفة دورية ويومية تبرز قيمة هذه المناسبة الجليلة في نفوس المسلمين، كما تبين تفرد هذا الشهر العظيم عن باقي الأشهر. وفي الأخير يتم ترديد بعض الأحزاب الخاصة ببعض المتصوفة من أهل شفشاون والنواحي كتلك الخاصة بسيدي محمد الحراق دفين تطوان، وسيدي أحمد بن عجيبة، وسيدي محمد الحاج القالي، وسيدي بوعراقية دفين طنجة، وغيرهم⁽⁹²⁾.

ومما لاشك فيه أن هذه التجليات لفن الحضرة لدى نساء شفشاون تظهر بوضوح خلال الاحتفال بالمولد النبوي كأهم المناسبات الدينية لدى ساكنة المدينة حيث تقام فيه جلست طويلة من الذكر والسماع وتنتهي بالحضرة تستمر من بعد صلاة العشاء إلى اقتراب الفجر. كما يتم الاحتفال بالحضرة أيضا في يوم النسخة⁽⁹³⁾، وذكرى الإسراء والمعراج، وأيام المواسم و"اللامات" الخاصة ببعض الأولياء الصالحين

(91) - نفسه، ص. 112.

(92) - بوشال، فاطمة: التراث النسائي بشمال المغرب...، م، ص ص 263-264.

(93) - هي ليلة الخامس عشر من شهر شعبان، وتبدأ من بعد صلاة المغرب وحتى دخول صلاة فجر اليوم التالي. ولهذه الليلة أهمية خاصة في قلوب الساكنة، لأنه تم فيها تحويل القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام بمكة المكرمة سنة 2هـ. وقد حضرنا هذه المناسبة بضريح مولاي عبد السلام بن مشيش بجبل العلم وعائنا الآلاف من الزوار والمريدين حجوا إلى الضريح لالتماس البركة وقضاء حاجات مختلفة منهم الرجال وكثير

واليوم تطورت الحضرة وتجاوزت كل الآفاق، فلم تعد تقتصر على المناسبات الدينية، بل صارت طقساً فنياً نجده حاضراً حتى في الاحتفالات الاجتماعية كالختان والموت وعودة مواكب الحجاج. وفي طقوس الأعراس يحضر احتفال الحضرة خلال "حنة العروس" التي تلتف فيها النسوة حول العروس بحضور كوكبة من الحضارات اللواتي ينشدن كل ما هو ديني، بغية رجاء التوفيق في زواج العروس⁽⁹⁴⁾. بل أصبح هذا الفن ضرورة اجتماعية في حياة الساكنة خصوصاً في حفلات الزفاف التي تميز أهل شفشاون⁽⁹⁵⁾.

3-3- رائدات فن الحضرة الشفشاونية وجدلية التحديث

حافظت النساء الشفشاونيات على فن الحضرة وتوارثته جيلاً بعد جيل منذ ظهوره الأول. غير أن ما يلاحظ هو أن الأجيال الأولى تلقت هذا الموروث الثقافي اللامادي بشكل تلقائي ومارسته المرأة الشاونية بكل صدق وعفوية، وعملن على نقله إلى الأجيال اللاحقة من النساء اللواتي حاولن تطويره بشكل طفيف مع الحرص على المحافظة على توابته الأصلية كموروث ثقافي لامادي. وهكذا يمكن أن نميز في التاريخ الكرونولوجي لفن الحضرة بين جيلين: جيل الحضارات المريدات وجيل الحضارات المعاصرات.

- **جيل الحضارات المريدات:** يعتبرن من النساء الأوائل اللواتي مارسن فن الحضرة، وهن في أغلبهن من الأسر الشريفة ذوات الأصول الأندلسية. زاولن فن الحضرة مع بدايات القرن العشرين في الزوايا المنتشرة

من النساء من أعمار وطبقات اجتماعية مختلفة وفيهم الأجنبي أيضاً. وقد أثار انتباهنا وجود سلوكات واعتقادات غريبة من الصعب تصديقها كحجرة المرضي والمسحوط، إلى جانب سلوكات أخرى.

(94)- بوشال، فاطمة: التراث النسائي بشمال المغرب...، م، م، ص. 265.

(95)- من خلال المقابلات التي أجريناها مع المبحوثات أكدت غالبية النساء، إن لم نقل جلهن، أن حفلات الزفاف في شفشاون المدينة لا تقوم إلا بوجود الحضرة النسائية، وهي حفلات غير مختلطة. بل يخصص وقت لاستقبال الرجال ووقت آخر للنساء. رغم ما يطبع هذا التقليد من تغيرات يفرضها الانفتاح واختلاط العوائل الشفشاونية بأخرى وافدة من مدن داخلية.

بالمدينة وفي بعض البيوتات الخاصة خلال المناسبات الدينية والاجتماعية الخاصة بالأسر العريقة. وقد كانت الحضرة بالنسبة إلى هؤلاء النسوة تعبيراً دينياً ينم عن حب الرسول (ص) وآل البيت والصالحين من أولياء المدينة، ولم تكن لهن أغراض دنيوية في إنشاد هذا الفن الأصيل. كما كانت الحضرة بالنسبة إليهن للترويح عن النفس ولقاء الأحبة وصلة الأرحام، وكانت فرصة ومتنفساً لهن لمغادرة البيت، نظراً لما كانت تعانيه المرأة آنذاك من حصار وحد من الحرية في إطار هيمنة العقلية الذكورية باسم المجتمع المحافظ واحترام التقاليد والأعراف.

ونذكر من هؤلاء الرائدات الشاعرة "التردانية" و"لالة سعدية بنت ريسون"، و"لالة أم هانئ" العلمي والسيدة "أمينة الوردغي"، والسيدة "فاطمة الزكاري" وغيرهن كثير ممن غادرن إلى دار البقاء، ما عدا قيدومة الحضرة الشفشاونية السيدة عائشة أبراق التي تعتبر بحق مرجعاً مهماً في فن الحضرة بالمدينة، فقد تعلمت الحضرة بالزاوية الشقورية، وتلقته كفن متوارث خلفاً عن سلف عن طريق المشافهة والسماع، ولم تمارس قط الحضرة للارتزاق، بل مارستها إشباعاً لرغبة عشقتها لهذا الفن. وتطور مسارها حتى صارت لها فرقة خاصة سنة 1973 (96).

- **جيل الحضارات الفنانات:** لا تختلف نساء هذا الجيل عن سابقاتهن من جيل الرعيل الأول من الرائدات. فأغلبهن يتتمين لنفس الزوايا، كما يتتمين لنفس الأصول والأوساط الاجتماعية والمرجعيات الروحية التي يغلب عليها الطابع المحافظ. غير أنهن تمردن على الطريقة التقليدية للحضرة التي كانت تقتصر على الفضاءات المغلقة للزوايا والبيوت الخاصة. فقد عملن على إخراجها إلى العلن عبر الفضاءات الواسعة على خشبات المسارح. وبذلك سلطن الأضواء الإعلامية على هذا الفن ليتشر لدى العموم من غير أهل شفشاون، بعدما كان حبيس عدد قليل من المريدات والأسر لعقود من الزمن. ويمكننا القول أن

(96) - ابن يعقوب، محمد: شفشاون، ظواهر وعادات من معالم التراث اللامادي، م، ص. 98-106.

الحضرة خرجت من بساطتها التي كانت تشد فيها بكل حرية وتلقائية وفق مرجعية دينية روحية يحركها حب ذكر الله والتقرب إليه وحب الرسول وآل البيت الطاهرين في الزاوية، إلى الأوساط العامة حيث صارت الحضارة تلقب بالفنانة بدل المريدة. مما شكل طفرة في تطور الحضرة سواء على مستوى الشكل أو على مستوى المضمون.

ونظرا لجماليته المعنوية ورقية تمثلاته، فإن هذا التعبير الروحي بات يعرف إشعاعا وطنيا ودوليا بفضل الانخراط القوي لثلة من النساء الكرييات من أمثال ارحوم البقالي، خيرة أفزاز، ماجدة غلولي، حنان مضيان باعتبارهن القيمات على الحفاظ ونشر هذا التراث النسوي اللامادي. بعض من هؤلاء خريجات المعهد الموسيقي وحاصلات على دبلومات في الموسيقى النظرية إلى جانب إجادة العزف على آلتى العود والكمآن. مما صار يشكل بعدا علميا جديدا للعناية الجمالية بهذا الفن الروحي⁽⁹⁷⁾. وقد بادرت هؤلاء الفنانات إلى تأسيس فرق فنية تعنى بفن الحضرة وتروجن له داخل المغرب وخارجه في العديد من المهرجانات بمختلف القارات. ومن أهم هذه الفرق نجد:

- فرقة أخوات الفن الأصيل برئاسة الفنانة ارحوم البقالي؛

- فرقة الحضرة الشفشاونية برئاسة خيرة أفزاز؛

- فرقة الحضرة الشفشاونية برئاسة ماجدة غلولي؛

- فرقة الحضرة الشفشاونية برئاسة حنان مضيان؛

ولاشك أن الجيل الجديد من فنانات الحضرة استفدن من جيل الرائدات، وبالمقابل قدمن لهذا الفن شيئا إيجابيا بحيث جعلنه ينسجم مع الأشكال الموسيقية العصرية، فأدخلن عليه آلات أخرى جديدة كالعود والكمآن. كما حاولن العناية بالشكل الخارجي بارتداء أزياء تقليدية محلية تعكس التراث والثقافة

(97)- بوشمال، فاطمة: التراث النسائي بشمال المغرب....، م م، ص. 266.

وبين الجيل الأول والجيل الثاني يتموقع جيل الحضارات بأعراس المدينة اللواتي استفدن من أعمال الجيلين السابقين، وهن يشكلن فرقا للحضرة من الدرجة الثانية، يمارسن هذا الفن في أعراس الساكنة المحلية من الطبقات الاجتماعية المتواضعة، وبإمكانيات بسيطة سواء ما تعلق باللباس أو الإيقاعات أو حتى القصائد المغناة. ومع ذلك لازلن يحافظن على هذا التراث رغم كل العراقيل والتحديات⁽⁹⁸⁾.

يمكن القول أن الحضرة الشفشاونية بطقوسها شكلت فنا روحيا جمع بين الممارسة الفنية وبين التعبد في قالب صوفي أعطى للمرأة المغربية مكانة خاصة داخل مجال المقدس، وأهلها لأن تصير قادرة على الجمع بين الكمال الروحي والكمال المعرفي العلمي. وهو أيضا مادة سوسيولوجية غنية ومغرية بالدراسة⁽⁹⁹⁾. يدفعنا هذا إلى القول أن المرأة في شفشاون، وبوجود الحضرة بطابعها الديني، كانت امرأة محافظة يلعب جانب التدين في حياتها دورا كبيرا، لازالت ملامح هذا التدين ظاهرة إلى اليوم على سلوكات هذه المرأة رغم تغير الظروف والأحوال، وهذا ما لمسناه من خلال أجوبة الاستمارات التي أنجزناها، وكذلك المقابلات التي قمنا بها مع مختلف نساء المدينة، حيث ما تزال الزاوية والحضرة تحضران في رسم معالم التدين النسائي بشفشاون.

(98) - نفسه، ص ص. 268-269.

(99) - أثار هذا الفن النسائي انتباه العديد من الباحثين الأنثروبولوجيين المهتمين بدراسة دور المرأة المسلمة في ممارسة الفن، باعتباره نشاطا محظورا عليها، بحسب رأيهم، من وجهة نظر فقهية. وبذلك يمكن القول أن الحضرة كممارسة فنية شكلت فرصة لتغيير النظرة الإقصائية اتجاه المرأة المغربية والصورة النمطية التي لصقت بها لدى العديد من المفكرين. وبهذا الخصوص يمكن الإحالة على عمليتين مهمتين في مجال الأنثروبولوجيا:

-Tauzin (Aline), 2007, **Femme, musique et Islam. De l' interdit à la scène**, Clio. Histoire, femmes et sociétés, n° 25, pp 133 à 153. En ligne : <http://journals.openedition.org/clio/3062>

- Araceli (González-Vázquez), 2015, **Mujeres, islam y alteridades en el norte de Marruecos**, Edicions Bellaterra, Bellaterra Ediciones, Barcelona.

تمثل دراسة مجال الدراسة أحد المداخل الأساسية لفهم الخريطة الدينية وتمثلات التدين لمختلف فئات المجتمع. وقد حاولنا بقدر مستطاعنا استقراء المعطيات التاريخية والثقافية والديموغرافية والدينية في علاقتها بحركة التدين بشفشاون باعتبارها إحدى المدن المغربية الأكثر محافظة على الطابع التقليدي للمدن الجهادية التي أسست لغرض ديني. كما حاولنا رصد مختلف التحولات التي عرفت البنيات الاجتماعية والاقتصادية وأيضا الديموغرافية وكيف انعكست هذه التحولات على الإنسان وأنماط التدين والثقافة التي عرفت المدينة خصوصا لدى النساء.

إن تأثير الإنسان باعتباره الفاعل المحرك للتغيرات التي تطرأ على المجال، هو تأثير على مختلف الانتاجات المادية والرمزية بما فيها التأثير على تصورات الفرد للمعتقدات الدينية. ونحن في هذا البحث سنحاول أن نقف عند أهم هذه التحولات التي يحملها المجال وتأثيرها على التدين لذا فئة النساء الشفشاونيات، منطلقين من فرضية نعتبر فيها أن طبيعة المدينة التاريخية وبنيتها السكانية ذات الأصول الأندلسية المتعلمة ستعمل بشكل إيجابي على الحفاظ على الطابع الديني للمدينة وخصوصيتها الروحية المحافظة، دون أن نسلم بتأكيد الفرضية أو تفنيدها.

الفصل الخامس:

الفساء والاعتقاء الكيفي
بين الانحسار والافتشار

تقديم:

انطلاقاً مما سبق عرضه في الفصل الأول من هذا القسم الميداني والذي تحدثنا فيه عن المعطيات الديموغرافية والسوسيوثقافية والاقتصادية والتاريخية لمدينة شفشاون وبعض الخصوصيات الدينية للمدينة، سنحاول في هذا الفصل الوقوف على مواصفات عينة البحث وكذا المنهجية التي اعتمدها لاختبار فرضيات البحث، وكذا تمثلات المعتقدات الدينية عند النساء.

وما دمنا ندرس الظاهرة الدينية في علاقتها بتحويلات القيم، فإننا ندرك حجم الصعوبات الاستمولوجية التي يطرحها الموضوع، وبالتالي فإن رصد هذه القيم الدينية التي تحملها النساء باعتبارها، ترتبط بما هو غير ملموس، يستلزم منا توظيف أدوات منهجية تستحضر هذه الصعوبات. وفي هذا الإطار حاولنا المزاوجة بين تقنيات كمية اعتمدنا فيها الاستمارة أداة لجمع المعطيات الميدانية وتفسيرها وتحليلها، إلى جانب تقنيات كيفية من خلال أداة المقابلة، وهي كلها أدوات منهجية فرضتها طبيعة موضوع الظاهرة المدروسة.

عمدنا في بناء الاستمارة على صياغة أسئلة واضحة عبر اختيار المتغيرات انطلاقاً من حاجة البحث وفرضياته، وأيضاً اختيار المؤشرات وتحديدتها بشكل واضح. إضافة إلى حرصنا على توزيع أسئلة الاستمارة لتكون شاملة لكل أبعاد الدين التي حصرناها في خمسة محاور وهي:

- 1- محور المعتقد الديني؛ 2- محور الممارسات والشعائر الدينية؛ 3- محور المعرفة الدينية؛
- 4- محور القيم الدينية؛ 5- محور الفاعلون الدينيون.

وقد أنجزنا ما مجموعه مائة (100) استمارة، إلى جانب إجراء 28 مقابلة فردية مع النساء تم اختيارهن من ضمن بعض الفاعلين الدينيين الذين ينشطون بمدينة شفشاون، منهم الرسميون وغير الرسميين من نساء الحركات الإسلامية والحركات الصوفية وأيضاً من المجتمع المدني باعتبارهن نساء فاعلات ومؤثرات في الحقل الديني.

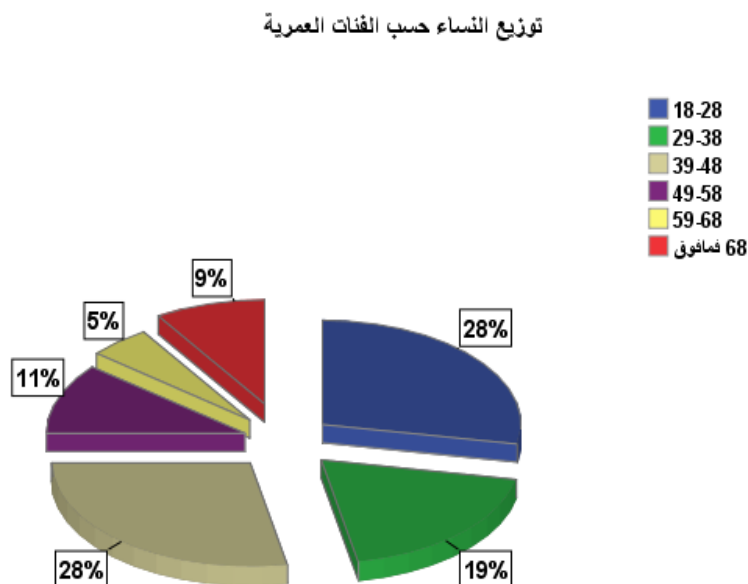
وإلى جانب دراسة التدين النسائي من الداخل عبر الاستمارة والمقابلات الفردية نصف الموجهة مع النساء؛ حاولنا فهم هذا التدين من طرف فئة أخرى هي فئة الرجال، عبر إنجاز 35 مقابلة فردية مكنتنا من وصف وتحليل التدين النسائي منظورا إليه من الخارج.

نشير إلى أن البحث الميداني أنجز خلال الفترة المتراوحة بين أكتوبر 2017 و يوليو 2018.

1- مواصفات عينة البحث: المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية

أجرينا البحث على عينة مكونة من مائة (100) امرأة، تتراوح أعمارهن ما بين 18 وما فوق 60 سنة غالبيتهم من الشابات؛ بحيث يتضح من خلال الرسم البياني أسفله، أن الفئة الأكثر تمثيلية لمجتمع البحث هي الفئة العمرية (18-28 سنة) وهي بنفس العدد مع الفئة (39-48 سنة) بنسبة 28% لكل واحدة منهما، ثم تليهما الفئة العمرية (29-38 سنة) بنسبة 19%، بينما بلغت الفئة (49-58 سنة) نسبة 11%، في حين وصلت فئة (68 فما فوق) نسبة 9%، وأخيرا شكلت الفئة العمرية (59-68 سنة) نسبة 5% من المبحوثات وهي الفئة الأقل حضورا ضمن مجموع المبحوثات اللواتي شملهن البحث..

الشكل رقم 05 :

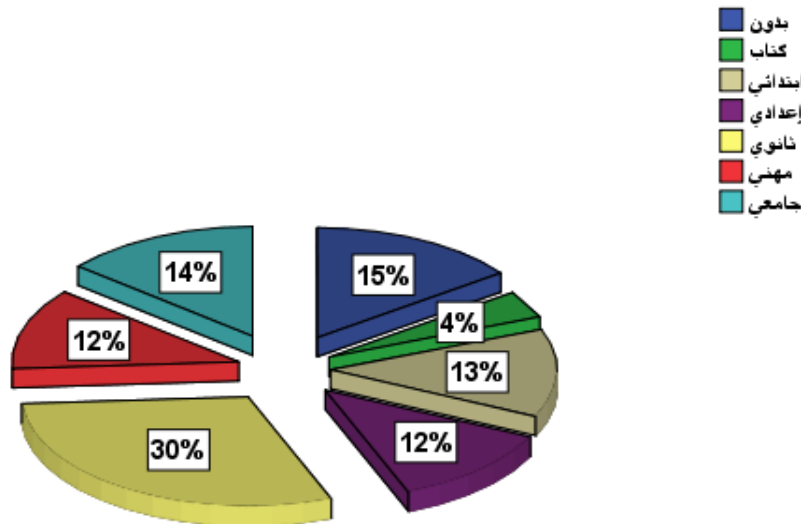


المصدر: نتائج البحث الميداني

من جهة أخرى، يظهر من الرسم البياني⁽¹⁾ أسفله أن نسبة المبحوثات اللواتي تلقين تعليمًا ثانويًا هن من يشكلن أعلى نسبة بـ 30٪، بينما تبلغ نسبة المبحوثات اللواتي لم يتلقين أي تعليم 15٪، وتتبعها مباشرة نسبة النساء اللائي بلغن التعليم الجامعي بنسبة 14٪، في حين بلغت نسبة النساء اللواتي حصلن على التعليم الابتدائي 13٪، بينما بلغت كل من النساء من ذوات التعليم الإعدادي والمهني 12٪، ونلاحظ أن هذه الفئات ما عدا الفئة الأولى كلها تملك نسبة متقاربة بشكل كبير، في حين بلغت نسبة النساء اللواتي تلقين تعليمًا تقليديًا ينحصر في الكتاب نسبة 4٪ كأدنى نسبة من مجموع المبحوثات.

الشكل رقم 06 :

المستوى التعليمي للنساء



المصدر: نتائج البحث الميداني

(1) - نشير إلى أن قراءة الرسم البياني تبدأ من أول نسبة توجد يمين الرسم عند قراءته عمودياً، وبعدها تأتي النسب تتوالى في اتجاه عقارب الساعة من اليمين إلى اليسار وأول نسبة توجد مباشرة يمين الرقم 12 كما يوجد في الساعة. وفي المثال الشكل 06 أول نسبة 15٪ وبعدها 4٪ ثم 13٪ وهكذا ...

جدول رقم 01 : توزيع المبحوثات حسب الأنشطة المهنية			
المجموع	لا	نعم	
100	48	52	التكرارات
100.0%	48.0%	52.0%	النسبة المئوية %

جدول رقم 02 : نمط ممارسة الأنشطة المهنية				
المجموع	غير معنية	بشكل متقطع	تشتغل دوما	
100	48	5	47	التكرارات
100.0%	48.0%	5.0%	47.0%	النسبة المئوية %

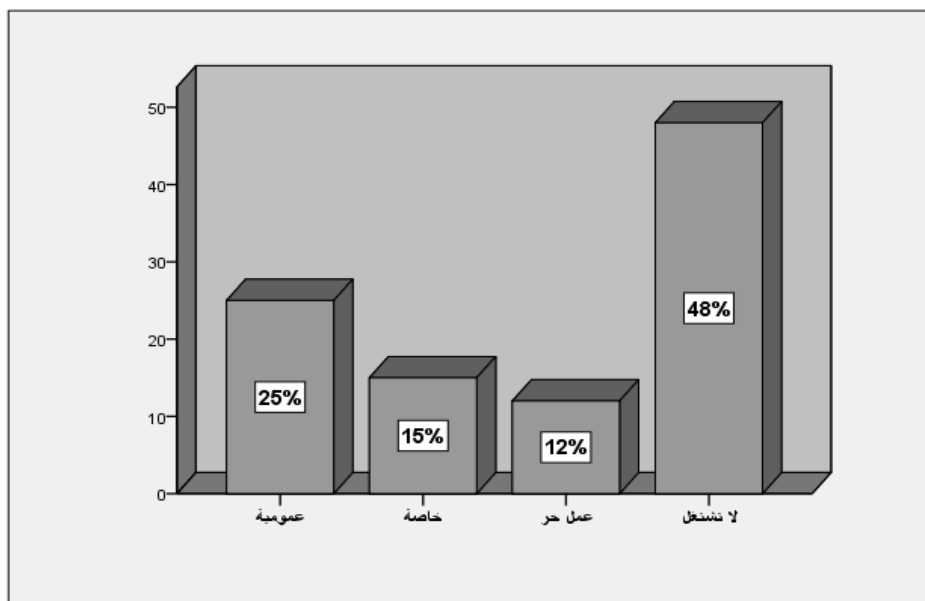
المصدر: نتائج البحث الميداني

أما في ما يتعلق بالأنشطة المهنية التي تمارسها مختلف فئات عينة البحث فقد جاءت موزعة كما تظهر من خلال نتائج الجدولين أعلاه؛ بحيث نلاحظ أن هناك تقاربا بين نسبتي النساء المشتغلات وغير المشتغلات من المبحوثات، بحيث بلغت نسبة النساء اللواتي يمارسن نشاطا اقتصاديا ويتقاضين مقابله أجرا 52%، منهن 5% يشتغلن وينقطعن، في حين نسبة 47% منهن يشتغلن بشكل مستمر. في المقابل، نجد أن 48% من النساء المبحوثات لا يمارسن أي نشاط، فهن إما ربات بيوت أو عاطلات عن العمل.

وتتوزع الوظيفة ضمن الأنشطة الاقتصادية الممارسة من طرف المبحوثات حسب المبيان أسفله، إذ تشير نسبة 25% من النساء المبحوثات أنهن يشتغلن بالوظيفة العمومية، في حين تشتغل 15% في إطار الوظيفة الخاصة، أما 12% من المبحوثات فقد صرحن بأنهن يشتغلن ضمن مجال الأعمال الحرة الذاتية.

الشكل رقم 07:

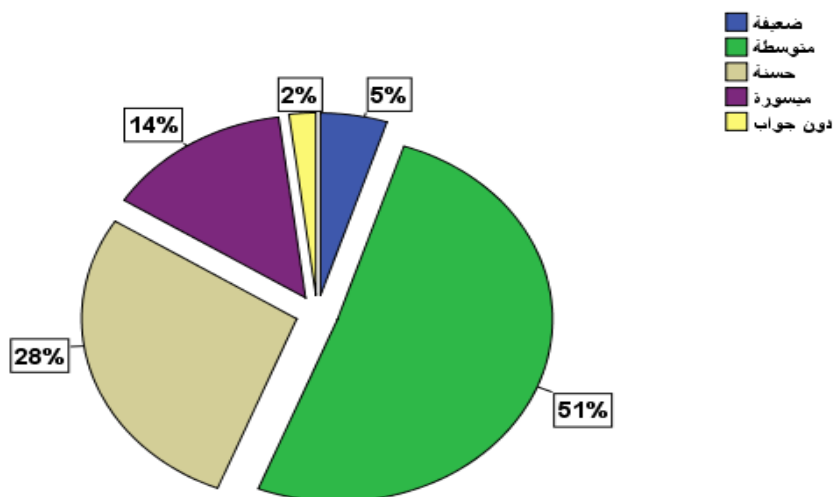
نوع الوظيفة



المصدر: نتائج البحث الميداني

الشكل رقم 08:

الوضعية الاقتصادية للنساء



المصدر: نتائج البحث الميداني

يلاحظ من خلال نتائج المبيان أعلاه أن الوضعية الاقتصادية المتوسطة هي التي تغلب على المبحوثات ضمن عينة البحث بنسبة 51٪، تليها نسبة 28٪ من مجموع النساء اللواتي وضعيتهن حسنة، أما الفئة الميسورة فتشكل 14٪، في حين تقل نسبة ذوات الوضعية الاقتصادية الضعيفة إلى نسبة 5٪، بينما امتنعت سيدتان عن التصريح بوضعيتهما الاقتصادية.

2- النساء وتمثيلات المعتقد الديني

يصعب إيجاد تعريف للمعتقد باعتباره مفهوما يشوبه الكثير من الغموض والتعقيد، فقد عرفه غوستاف لوبون بأنه "إيمان ناشئ عن مصدر لا شعوري يكره الإنسان على تصديق فكر أو رأي أو تأويل أو مذهب جزافا [...] ومتى استعان المرء في تحقيق صحة المعتقد بالتأمل والتجربة لا يظل المعتقد معتقدا، بل يصبح معرفة"⁽²⁾. ولعل هذا التعريف يجعلنا نفهم الفرق بين المعتقد والمعرفة، فالأول هو الذي يصير معرفة دينية بعد ممارسة المؤمن للطقس الديني الذي يعبر عنه المعتقد. لذلك نجد اختلافا ظاهرا بين معتقد وآخر في الديانات المختلفة، وأيضا من مجتمع إلى آخر. ومن جانب آخر يعني الاعتقاد الديني مجموع التصورات التي يبلورها الأفراد أمام كائن أعلى أو قوة متعالية أو خارقة. [...] إن الاعتقاد الديني هو أساسا علاقة، اعتقاد في شيء، يتضمن خضوعا وعجزا واعترافا بمحدودية، بين الكائن البشري وكائن أشد قوة مفعما نورا وصدقا؛ على ضوء هذا الإقرار يصوغ الأفراد أنظمتهم المعرفية⁽³⁾. نفهم من هذا أن الاعتقاد الديني يرتبط بجملة من التصورات والحقائق الإيمانية التي يقبلها المؤمن كضروريات من أجل الانتماء إلى مبدأ قوة علوية مشخصة أو مفارقة، يبتغي من وراءها الخلاص من الشقاء الذي يتحكم في العالم الأرضي. وفي الدين الإسلامي تعرف المعتقدات إجلالا كبيرا، وتحاط بها هالة إجماع عظمى من قبل الجماعة.

(2) - لوبون، غوستاف: الآراء والمعتقدات، ترجمة عادل زعير، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص. 17.

(3) - أكوافيفا، سابيو، وباتشي، إنزو: علم الاجتماع الديني، م، ص. 78-79.

ويمكن أن يتم التسامح مع الانحراف وعدم الامتثال على مستوى الممارسات والطقوس أكثر مما هو عليه الحال في مسألة المعتقدات؛ بمعنى أن المعتقد أشد قوة وصلابة من الطقوس الممارس.

إن هذه الصعوبة في تحديد المعتقد تعقد على الباحثين في مجال سوسيولوجيا الدين والتدين التمييز في مواقف الاعتقاد بين ما يعيشه المتدين بصفة شخصية، وبين ما يتم إنتاجه جراء سياقات الممارسة داخل الجماعة. وهو ما يمكن أن نفسره بالقول أن قياس درجة الكثافة التي تتم بها ممارسة دينية معينة أسهل من تقدير درجة التشبث بمعتقد من المعتقدات. فالاختيار الذي توفره الاستمارة غالباً ما يكون ثنائياً يصعب ضبطه وقياسه بشكل دقيق وهو يتجلى لنا مثلاً حين نسأل المبحوثة فتجيب بأنها "تؤمن" أو "لا تؤمن".

هكذا يصبح المعتقد شيئاً منفصلاً لا يمكن القبض عليه بسهولة إذا ما قارناه بما نعاينه من خلال الطقوس والممارسات، لذلك يصير "التمييز بين ما يقوم به الناس في أفعالهم وسلوكاتهم وبين ما يعتقدونه تمييزاً تحليلياً، والأبعاد مترابطة فيما بينها"⁽⁴⁾. أضف إلى ذلك أن الناس الذين يمارسون نفس الطقوس لا يتقاسمون بالضرورة معتقدات مشتركة. حيث يمكن لنفس الممارسة الشعائرية أن ترتبط بمعتقدات مختلفة، بل وحتى متباعدة. وهو نفس التصور الذي صاغه دوركايم حيناً أشار في هامش مقدمته الثانية لكتابه "قواعد المنهج في علم الاجتماع" إلى أن للفرد مساهمة بشيء من النصيب في تكوين الظواهر الاجتماعية، وقال بأنه لا يترتب على ذلك بأن المعتقدات والعادات الاجتماعية تقتحم شعورنا من الخارج، فعلى هذا النحو نتقبلها قبولاً سلبياً دون أن ندخل عليها بعض التعديل، ذلك لأننا نطبع النظم الاجتماعية بطابعنا الشخصي حينما نفكر فيها وحينما نجعلها جزء من شعورنا. ومثل هذا ما يحدث بالنسبة إلى الصور التي نكونها لأنفسنا عن العالم الحسي، فإن كل مرة منّا يلوّن هذا العالم بلونه الخاص حين يفكر فيه. كذلك،

(4) - الطوزي، محمد وآخرون: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص 42.

فإنه من الممكن أن يتكيف عدة أفراد مختلفين فيما بينهم ببيئة طبيعية واحدة، وهذا هو السبب في أن كل فرد منا يستطيع إلى حد ما اختيار مذهبه الديني أو طريقته في السلوك.

على ضوء هذه الإشارات النظرية يمكن أن نتناول نتائج البحث الميداني في شقيها الكمي والكيفي ونصفها مقارنين أرقامها من أجل تفسيرها وتحليلها بعد ذلك للوقوف على مدى صحة الفرضيات التي انطلقنا منها.

2-1- أهمية الدين في حياة النساء

يلعب الدين دورا أساسيا في تفسير ظواهر الكون والإجابة على التساؤلات الوجودية المحيطة بالإنسان، كما يطمئن الأتباع على مصيرهم ما بعد الموت، ويحقق لهم الوحدة والتناغم داخل الجماعة. وبمعنى أكثر وضوحا يحاول الدين أن يخدم وظائف يراها "تالكوت بارسونز" تركز على "حاجة الإنسان إلى إضفاء معنى على ما يحيط، وإلى أن يفسر لنفسه أمورا لا يمكنه تقبلها، مثل الخيبات والإحباط، وعدم التوافق بين عمل الإنسان ونتائجه"⁽⁵⁾. ولعل هذه الأمور هي ما يدفع الإنسان المتدين إلى الارتباط بالدين بالاعتقاد الذي تقابله الممارسة ولو جزئيا إذا ما لم تكتمل هذه الممارسة فعليا في كل الفرائض، كما رأينا في المحور السابق.

ومن جهة أخرى، "يرى بعض علماء الاجتماع أن الدين نقلٌ للتجربة الإنسانية يتجاوز الواقع المادي زمانيا ومكانيا إلى عالم مفترض أسمى. وبموجب النظريات الوظيفية للاجتماع تنتج هذه الحاجة لتجاوز الواقع المادي من ثلاثة ظروف أو شروط أساسية للوجود الإنساني، يحتاج الإنسان تفسيرها وتقبلها والتعايش معها"⁽⁶⁾:

(5) - بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء 1، م، ص. 389.

(6) - نفسه.

- **اللايقين؛** أو عدم الثبات، والتقلب الذي يواجهه التجربة الانسانية غير المتحكممة في ذاتها ومحيطها.
- **العجز؛** أي عجز الإنسان، مهما حقق من تقدم، عن السيطرة على ظروف حياته وشروطها من الولادة ذاتها وحتى الموت.

- **قلة المصادر؛** أو الشح الناجم عن عدم التناسب بين الحاجات والرغبات والموارد، وعدم توزعها بإنصاف بين الناس. بمعنى هناك قدر يتجلى في شقاء وتعاسة بعض الناس، وسعادة للآخرين في العالم نفسه الذي يعيش على نفس المصادر. وللدين وظيفة في تقديم الجواب عن هذا التفاوت.

لا شك أننا إذا تأملنا هذه الشروط أعلاه نجدتها ترتبط لدى الإنسان بالجوانب النفسية التي تعمل على بناء عواطفه والتي يتدخل الدين لترقيعها إذا ما حدث فيها اختلال يشوه أو يكسر خواطر الفرد. إن الدين هنا بمثابة علاج أو عزاء للمتدين يواجه به العجز والإحباط واليأس الناتج عن ضغوط الحياة المعاصرة. وهو ما يحاول الجواب عنه حين يطرح سؤال المعنى: لماذا أعيش؟ لماذا أموت؟ لماذا قدر علي هذا؟

وباختصار فإن الدين بالنسبة للمتدينين هو ما يضيفي على الحياة معنى، ويجعل فيها رجاء وثقة تجبر المتدين على التشبث بالآمال وعدم الاستسلام أمام إكراهات الحياة وإحباطاتها. وهو يمنح من يؤمن به جوابا عن سؤال المعنى. إن للدين أدواراً يصعب، وربما يستحيل الاستغناء عنها مثل⁽⁷⁾:

1. الدعم العاطفي، والمصالحة مع المحيط، ومع المصير، ومنح الفرد عزاء في حالات الفشل والشعور بالذنب.

2. نقاط ارتكاز تمنح الفرد شعورا بالثبات النسبي أثناء مراحل التقلبات والتغيرات العاصفة.

3. تتضمن الشعائر والطقوس المشتركة شعورا فرديا بالانتماء إلى ما يربط بين أزمنة الذات ويمنح الفرد هوية ومعنى. كما يجعله يشعر أنه مهم في الكون.

(7) - نفسه، ص ص. 391-392.

4. يرافق الدين مراحل نشوء الفرد وبلوغه ويساهم في بناء شخصيته.
5. يقدس الدين قيم المجتمع السائدة، ويساهم في دمج الفرد فيها بأقل درجة ممكنة من الصراع.
6. للدين وظيفة أخلاقية تمنح للإنسان حلا للتوتر وحتى للتناقض بين السعادة والأخلاق. كما تمنحه متنفسا، وقناة دينية للاحتجاج الاجتماعي.

ونظرا للتغيرات العالمية التي صارت تضرب الحياة من كل جوانبها، مما أدى إلى "تية" على مستوى المرجعيات، صار لزاما على الإنسان المغربي اليوم داخل المجتمع أن يطرح أسئلة تتعلق بالهوية والذات والمصير من أجل إيجاد معنى للوجود. ولعل الباحث في مجال السوسيولوجيا هو من يملك استراتيجيات وآليات طرح السؤال من أجل محاولة إيجاد الجواب وبالتالي تفسير التمثلات التي يبنها الناس حول مصيرهم.

وانطلاقا من هذه المسؤولية العلمية الملقاة على عاتق الباحث في مجال سوسيولوجيا الدين والتدين، واعتمادا على الوظائف المختلفة للدين، كما سبق أن بينا، ارتأينا من خلال المقابلات طرح السؤال حول أهمية الدين في حياة المبحوثات، ونظرا لحساسية هذا السؤال من جهة، ولصعوبة قياسه من جهة أخرى، اقتصرنا فيه على المقابلات المباشرة دون الاستمارة، لاقتناعنا أن هذه الأخيرة لن تسمح لنا بأي حال من الأحوال بالغوص في البنية العميقة لتمثلات النساء المبحوثات حول درجة إيمانهن. لذلك رأينا أن المقابلة هي الأقرب إلى قياس منسوب الاعتقاد بشكل أكثر دقة وتعبيرا عوض الجواب الواسع بالإيمان أو عدم الإيمان.

خلال المقابلات الفردية المباشرة طرحنا على المبحوثات السؤال التالي: ماذا يمثل لك الدين؟ ما أهمية الدين في حياتك؟ فكانت الأجوبة كالتالي:

"الدين بالنسبة ليا ركيزة أساسية، هو شيء روحاني، وهو أهم شيء في الحياة. كيحقق ليا أشياء كثيرة، هو المعين ديالي ف كل المشاكل، المرض، المحن، اليأس... ما يمكنش نعيش بلا دين" (8).

يظهر من خلال تصريح المبحوثة أعلاه أن الدين يشكل الملجأ والمتنفس الذي يعود إليه الفرد في حالات الانكسارات والأزمات، إنه بمثابة علاج روحاني يلامس كل تفاصيل الحياة اليومية للمتدينة. وهو بلا شك يعطي الإنسان إحساساً بالثبات والاستقرار الداخلي كما سبق وأشرنا.

"الدين هو الانسان والانسان هو الدين، ويمكن نقول أنا مؤمنة إذن أنا موجودة. الدين حاضر معنا ف كل لحظة. عبر الدين يمكن ليك إدراك الخالق والذات والعالم.." (9).

وفي موضع آخر أكثر فلسفة أجابت المبحوثة أن الدين هو الإنسان، والإنسان هو الدين بمعنى آخر أن الفرد لا يمكن أن يوجد بلا دين، فهو حاجة ضرورية للحياة. وقد عبرت عن ذلك بتحويل قولة ديكرت "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلى "أنا مؤمنة إذن أنا موجودة" لتعبر عن هذا التلازم بين الإيمان والوجود، وكأنها تحاول أن تقول "أنا يستحيل أن أوجد بلا دين". إن هذا الربط بين الفلسفة والدين ينم تمثّل عقلائي ومفكر فيه للدين، وهو ما يمكن أن نسميه بالإيمان العالم. وهذا الإقرار بلا شك يجعلنا نعتز بدور المستوى الدراسي الجامعي للمبحوثة في إدراك حقيقة هذا التدين، وهو كما نراه عكس التدين لدى الفئات الأقل تعليماً أو التي لم تنل حضنها من التعليم.

"هذا السؤال معقد ومخرج، قبل سنوات قليلة كنت لا أؤمن بأي شيء ولا أمارس أي طقس ديني. كنعرف الله موجود صافي. كنت كنقول لا حاجة إلى الدين، وأن الممارسات كلها خرافات. لكن من بعد ما مات ولدي لكبير ف حادثة سير تقلبات حياتي كلها وكنت قريبة نهبل. وليت كنطرح أسئلة عميقة حول

(8) - المقابلة 12: (المبحوثة 12، 48 سنة، مطلقة، تعليم عال، موظفة بالقطاع العام).

(9) - المقابلة 10: (المبحوثة رقم 10، 39 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

الموت والمصير بعد الموت، لجأت للدين وقررت عليه بزاف أمور واكتشفت أني بلا دين كنت ميتة ماشي حية. الآن بفضل الله وشي صديقات قدرت نوصل لأمر كبير، قدرت نعرف علاش حنا عايشين وفين غادين ف هذا العالم. كنطلب الله يسمحلي ف ما فات. والحمد لله على نعمة الإسلام"⁽¹⁰⁾.

يظهر من خلال جواب المبحوثة أعلاه مقارنة بين حالتين، حالة ما قبل الإيمان حيث يغيب الدين ويعيش الفرد بلا اعتقاد ولا ممارسات طقوسية، وهي حسب المبحوثة حالة تيه وجهل بالمصير الأخروي للإنسان. والحالة الثانية هي حالة الإيمان والاعتقاد في وجود الله والرسول وأداء الممارسات والطقوس الدينية المختلفة، وهي حالة وصلت إليها المبحوثة بعد حادث موت ابنها البكر. إن هذا الانقلاب صنعته لحظة ترتبط بالنهاية، بالمصير، بالغيب، وهو ما بعد الموت، حيث يتوقف التفكير عن كل شيء، حيث يحس الإنسان أمام هذه اللحظة بالضعف والعجز ويتملكه الخوف من المجهول، فيدفعه ذلك إلى التثبث بالمنقذ ليجد أجوبة عن هذه الأسئلة المصيرية المقلقة. إن وظيفة الدين هنا، كما سبق وأشرنا، تتدخل لتقدم للفرد الدعم العاطفي، والمصالحة مع الذات ومع المحيط، ومع المصير، وتمنحه أيضا عزاء حين يشعر بالذنب، وهو ما عبرت عنه المبحوثة بطلب الصفح والمغفرة من الله نتيجة غفلتها وسوء ما اقترفت في ماضيها.

وبالعودة إلى المقابلات التي سألنا فيها الرجال عن تمثلهم لأهمية الدين والتدين عند النساء فقد كانت الإجابات مختلفة بل ومتناقضة أحيانا.

"هنا عندنا النساء مرتبطين بالدين بشكل كبير، خصوصا لي فوق الثلاثين سنة وأكثر الأجيال السابقة، بحكم طبيعة المدينة المحافظة، والدين عند المرأة جزء من الحياة اليومية ومن الثقافة ديال المجتمع"⁽¹¹⁾.
توضح هذه الإجابة كيف أن الرجال يجعلون التدين أمرا أساسيا في الحياة اليومية للنساء، بحيث يحضر

(10) - المقابلة 19: (المبحوثة 19، 50 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

(11) - المقابلة 24: (المبحوث 24، 58 سنة، متزوج، تعليم عال، موظف بالقطاع العام).

هذا التدين بشكل كبير بعد العقد الثالث وهو السن الذي تتجاوز فيه المرأة مرحلة الطيش وتصير ناضجة، وهي أيضا المرحلة التي تستقر فيها أغلب الفتيات في بيوتهن بعد الزواج. كما أشار التصريح إلى أن الأجيال السابقة للنساء أكثر تدينا من الأجيال الحالية وهذا نراه أمرا منطقيا بحكم التغيرات والتحويلات الاجتماعية التي عرفتھا معالم الحياة اليوم من خلال الانفتاح على العولمة ووسائل التواصل التقنية وهو ما قلص من تأثير الفاعلين الدينيين التقليديين وبالتالي إمكانية تراجع مستوى علاقة المرأة بالدين.

"النساء عندهوم الدين شي حاجة مهمة في الحياة، ويمكن نقوليك النساء كيعطيو أهمية كبيرة للدين أكثر من الرجال، وهذا الأهمية د الدين عند النساء ممكن ما تباش من المظهر"⁽¹²⁾.

يبدو هذا التصريح أعلاه مثيرا من خلال أمرين أساسيين؛ أولهما أن أهمية الدين عند النساء ضمن مجال الدراسة تفوق أهميته عند الرجال، وهذا يبين ارتفاع مقدار التدين النسائي في المدينة، خصوصا وأن هذا التدين منظور إليه من طرف الرجال. وثاني الأمرين هو ما يجعلنا نفهم أن المظهر الخارجي للنساء لا يعكس بالضرورة تدينهن، وهو ما يفيد أن الشكل الخارجي للمرأة والذي قد لا تظهر عليه علامات "الالتزام" بالمعنى الديني للكلمة، لا يعكس بعدها عن الدين. بمعنى آخر أكثر بيانا هو أن أهمية الدين توجد عند النساء ضمن مجال الدراسة مهما اختلفت مرجعياتهن الإيديولوجية والسوسيواقتصادية.

وإذا ما عدنا إلى مختلف الأبحاث في مجال سوسيولوجيا الأديان سواء منها الوطنية أو الدولية، نجد حضورا لهذا السؤال حول أهمية الدين ولو أن طرحه جاء بصيغ مختلفة، ففي تقرير "معهد غالوب" لسنة 2010 وقف الباحثون عند ثلاثة مؤشرات للتدين في دراسة رؤية العالم التي أنجزها المعهد في 114 دولة عبر العالم، كان أولها مؤشر "أهمية الدين في الحياة اليومية" حيث أشارت النتائج التفصيلية التي توصلت إليها الدراسة الميدانية أن حوالي 93٪ من المغاربة يعتبرون بأن الدين يمثل شيئا أساسيا في حياتهم اليومية،

(12) - المقابلة 12: (المبحوثة 12، 49 سنة، مطلق، تعليم عالي، موظف بالقطاع العام).

في حين أجاب 6٪ بالعكس، ولا يوجد فرق واضح بين الجنسين على مستوى أهمية الدين، وإن كانت نسبة الرجال تفوق نسبة النساء بحوالي نقطتين، 94٪ للرجال مقابل 92٪ للنساء. ويبرز الفرق بشكل أكبر نسبياً حسب الفئات العمرية، فكلما ارتفع السن كلما ارتفعت أهمية الدين في الحياة اليومية⁽¹³⁾. أما مركز "بيو للأبحاث" Pew Research Center فقد توصل أيضاً إلى أن 89٪ من المغاربة يولون أهمية كبرى للدين، وهي أعلى نسبة بين الدول العربية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا⁽¹⁴⁾.

وفي التقرير الذي قدمه المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة لسنة 2010 أجابت الأغلبية الساحقة من المستجوبين أنهم مؤمنون، وعبروا عن كون الدين يشكل جزءاً أساسياً من حياتهم العامة والخاصة، فقد أجاب 86,2٪ من المبحوثين أن أهمية الدين قوية لديهم، في مقابل 5,6٪ أجابوا أن أهميته متوسطة، في حين يرى 8,2٪ أن أهمية الدين لا بأس بها في حياتهم. وقد أشار التقرير إلى أن عاملي المستوى التعليمي والانتماء لجمعية دعوية لدى المستجوبين هما ما يحدد مدى تمثل المعتقد الديني بشكل واع ومفكر فيه وعلى قدر من العقلانية⁽¹⁵⁾. أما دراسة "الإسلام في الحياة اليومية" فقد كشفت أنه كلما ارتفع المستوى التعليمي كلما ارتفع الاعتقاد وصار التدين أكثر أهمية. أما بحث "الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات" فقد توصل إلى عكس ذلك، فأهمية الدين عند "الأميين" بلغت 92,5٪، بينما لم تتجاوز 65٪ عند فئة أصحاب التعليم العالي، وهو ما فسره الباحث الجرموني بكون المتعلم الذي يملك مستوى تعليمياً

(13) - أنظر تفاصيل التقرير على موقع: <https://www.gallup.com/home.asp>

(14) - أنظر تفاصيل التقرير على الموقع:

<https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>

(15) - تقرير الحالة الدينية بالمغرب، الإصدار الثاني، 2010/2009، المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، طوب بريس، ص ص 37-38.

عاليا بيني معتقده، وبصفة عامة تدينه، بطريقة معقلنة ومفكر فيها تستند على قوة الأدلة، لذلك يحضر عند هذه الفئة خطاب الإعجاز العلمي في بناء المعتقدات والمعرفة الدينية⁽¹⁶⁾.

2-2- النساء وعلاقة الديني بالسياسي

هناك علاقة جدلية بين الدين والسياسية عرفتها المجتمعات الإنسانية عبر مختلف فترات التاريخ. والمغرب من المجتمعات التي عرفت ترابطا بين الدين والسلطة، وقد أدى هذا الترابط إلى إنتاج سيرورة من العلاقات الاجتماعية وعلاقات الانتاج، لذلك يصعب الفصل بين الدين والسياسة، كما يستحيل نفي السياسة للدين، "إذ أن العلاقة بينهما تراوحت ما بين هيمنة الدين على السياسة وكبح طموحاتها والحد من جبروتها، وبين استعمال السياسة للدين لتقوية النفوذ وإحكام السيطرة"⁽¹⁷⁾.

وعلى مر التاريخ ظلت الثقافة السياسية المغربية محكومة بمرجعية القداسة، فلا يمكن إنكار تدخل المقدس في السياسي، على اعتبار أن الإسلاميين يرون أن مصدر السيادة هو الله، وأن الديموقراطية هي الحكم الذي تحققه العدالة الالهية، وهو ما يفسره ترديد المجموعة الإسلامية لشعار "الإسلام هو الحل"؛ أي أنه مفتاح كافة المشاكل التي يعرفها المجتمع. ومن جهة أخرى، لا يمكن نفي "إخضاع الدين للسياسة في إطار ممارسة علمانية يصبح فيها الدين منضبطا بالسياسة"⁽¹⁸⁾. من هذا المنطلق، ومن أجل إدراك العلاقة بين الديني والسياسي، حاولنا من أسئلة الاستمارة الموجهة إلى المرأة الشفهاونية طرح التساؤلات التالية: هل تتفقين مع أن في الإسلام حل لكل مشاكل المجتمع؟ أيهما يجب أن ينضبط للآخر؟ هل يجب على الدين أن يخضع للسياسة؟ أم أن السياسة هي التي يجب أن تنضبط بالدين؟

(16)- الجرموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات، دراسة سوسيولوجية لعائلة سلا، م، ص 250.

(17)- لكموش، محمد: الدين والسياسة في المغرب، افريقيا الشرق، البيضاء، 2013، ص ص 7-8.

(18)- ضريف، محمد: الدين والسياسة في المغرب، من سؤال العلاقة إلى سؤال الاستتباع، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2000، ص. 11.

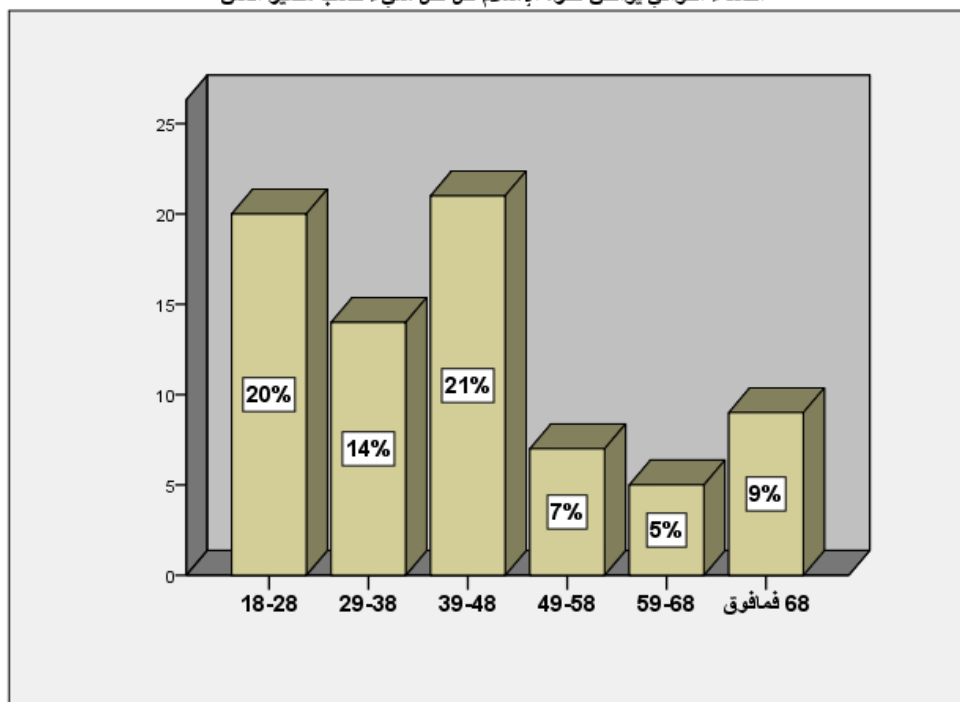
الجدول رقم 03: هل تتفقين مع أن في الإسلام حل لكل شيء ؟				
متفقة	غير متفقة	لا أعرف	المجموع	
76	17	7	100	التكرارات
76.0%	17.0%	7.0%	100.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

يظهر من الجدول أعلاه أن 76% من النساء المبحوثات يتفقن مع فكرة أن الإسلام حل لكل شيء، في مقابل 17% فقط من المبحوثات لا يتفقن مع ذلك. في حين أن 7% من المبحوثات صرحن أنهن لا يعرفن. وإذا ما حللنا هذه النتائج يظهر أن نسبة كبيرة تتجاوز ثلاثة أرباع من المبحوثات من عينة البحث يعتقدن أن الإسلام كعقيدة دينية قادر على حل المشاكل التي يعاني منها المجتمع؛ أي أن الإسلام دين ودنيا يصلح ليكون دستوراً للممارسة السلطة.

ومن خلال المبيان أسفله نلاحظ أن الفئات العمرية الشابة من ذوات العقد الثاني والثالث والرابع هن من يتفقن مع فكرة أن الإسلام فيه حل لكل شيء، ويمكن أن نفسر ذلك بكون هذه الفئات هي الأكثر حظاً من حيث المستوى الدراسي، وبالتالي نفترض أن نضج الوعي الفكري لهذه الفئات هو الذي دفعهن لقبول فكرة الإسلام هو الحل. كما أننا نفترض أن هذه الفئات قد خضعت لتأطير من قبل الإسلام الحركي الذي طالما يردد هذا الشعار "الإسلام هو الحل" في محاولة لأخونة المجتمع. كما لا يمكن فصل ذلك عن وصول حزب العدالة والتنمية الإسلامي إلى رئاسة الحكومة وطنياً، وإلى حيازة الأغلبية في رئاسة المجلس البلدي بشفشاون.

النساء اللواتي يوافقن فكرة الإسلام حل لكل شيء حسب متغير السن



المصدر: نتائج البحث الميداني

ومن أجل التدقيق في اختيارات المبحوثات، ولاختبار إمكانية عدم وجود تناقض على مستوى تعميم الخطاب لدى المبحوثات نتيجة ربط الجواب بالانتماء للعقيدة الإسلامية، عملنا على اختيار أربع مجالات هي: السياسة، التعليم، الصحة والمعاملات، وفي مجال خامس يجمع كل هذه المجالات. وقد جاءت النتائج في الجدول أدناه لتؤكد على ما سبق، بحيث ترى 42% من النساء المبحوثات أن الإسلام يمكن أن يقدم حلولاً في مختلف المجالات، في حين أجابت 21% فقط أن الإسلام يمكن أن يكون حلاً في مجال المعاملات، بينما 17% من المبحوثات لا يعرفن، وصرحت 4% من المبحوثات أن الإسلام يمكن أن يكون حلاً في مجال التعليم، و3% فقط في كل من مجال السياسة والصحة.

يمكن قراءة هذه النتائج من خلال الإشارة إلى النسبة المهمة والمعبرة في كون الإسلام حل في مختلف المجالات تؤكد نتيجة السؤال السابق وهي محاولة التعميم لدى المبحوثات، مما نفهم منه غياب رؤية واضحة لدى النساء في تفسير حقيقة الإسلام كحل، وبالتالي يمكن أن نفترض أن هذا الجواب العام بشكل ضبابي هو في حد ذاته عجز عن الجواب. وهو ما تدعمه نسبة معبرة من المبحوثات 17% اللواتي أجبن أنهن

لا يعرفن مما يفيد أنهن غير قادرات على اتخاذ موقف محدد. في حين تتدنى نسب النساء اللائي استطعن الحسم في المجال الذي يمكن أن يكون الإسلام فيه حلاً، بحيث تظهر النتائج الأخرى نسباً ضعيفة، 4٪ في التعليم، و3٪ فقط في الصحة والسياسة.

الجدول رقم 04: إذا كان في الإسلام حل، ففي أي مجال؟								
المجموع	أجوبة متعددة	لا أعرف	جميع المجالات	المعاملات	الصحة	التعليم	السياسة	
100	10	17	42	21	3	4	3	التكرارات
100.0٪	10.0٪	17.0٪	42.0٪	21.0٪	3.0٪	4.0٪	3.0٪	النسبة المئوية ٪

المصدر: نتائج البحث الميداني

وفي سؤال حول علاقة الدين بالسياسة، وبالضبط هل يجب على الدين أن يوجه الحياة الخاصة للأفراد فقط؟ أم الحياة الخاصة والحياة السياسية أيضاً؟

يوضح الجدول أسفله أن 39٪ من النساء المبحوثات أجبن أن الدين يجب أن يوجه الحياة الخاصة والحياة السياسية أيضاً، في مقابل 27٪ فقط من المبحوثات صرحن أن الدين يجب أن يقتصر على توجيه الحياة الخاصة فقط. بينما 23٪ من النساء المجيبات لا يعرفن، في حين 11٪ منهن بقين دون جواب.

إذا ما حاولنا قراءة هذه النتائج نلاحظ أن نسبة معبرة من المبحوثات يتجهن إلى أن الدين يوجه الحياة الخاصة وأيضاً الحياة السياسية مما يجعلنا نفهم أن مجتمع النساء تسيطر عليه إيديولوجية دينية تمتد في الحياة الخاصة للأفراد حين يمارسون اعتقاداتهم الفردية، وفي نفس الوقت نجد هذه الإيديولوجية تحضر بقوة في ممارسة السلطة داخل الفضاء العمومي. لكن في نفس الوقت هذه القراءة لا يمكن أن تمنعنا من توخي الحذر في التحليل، خصوصاً حين نرى أن مجموع 34٪ من النساء المجيبات لم يدلن بأي موقف يجب اتخاذه، لذلك نرى من وجهة نظرنا أن هذه النتائج تبقى في مجملها مبهمة قد تكتنفها اللامبالاة، وبالتالي فهي غير دالة للتعبير بشكل صريح عن علاقات التماس الدقيقة بين الدين والسياسة.

الجدول رقم 10: هل يجب على الدين أن يوجهه ؟					
المجموع	دون جواب	لا أعرف	الحياة الخاصة والسياسية أيضا	الحياة الخاصة للناس فقط	
100	11	23	39	27	التكرارات
100.0%	11.0%	23.0%	39.0%	27.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

وفي تساؤل آخر مغاير ومحاذ يفصل العلاقة بين السياسي والديني، سألنا المبحوثات هل يتفقن مع أن الشأن السياسي لا علاقة له مع الشأن الديني؟ جاءت النتائج كما يبينها الجدول أسفله، بحيث أن 39% من النساء المبحوثات يتفقن مع فكرة أن الشأن السياسي لا علاقة له بالشأن الديني، وفي المقابل ترى نسبة 24% من المبحوثات أن الشأن السياسي له علاقة بالشأن الديني، بينما صرحت 29% من النساء أنهن لا يعرفن الأمر، في حين 8% امتنعن عن تقديم أي جواب.

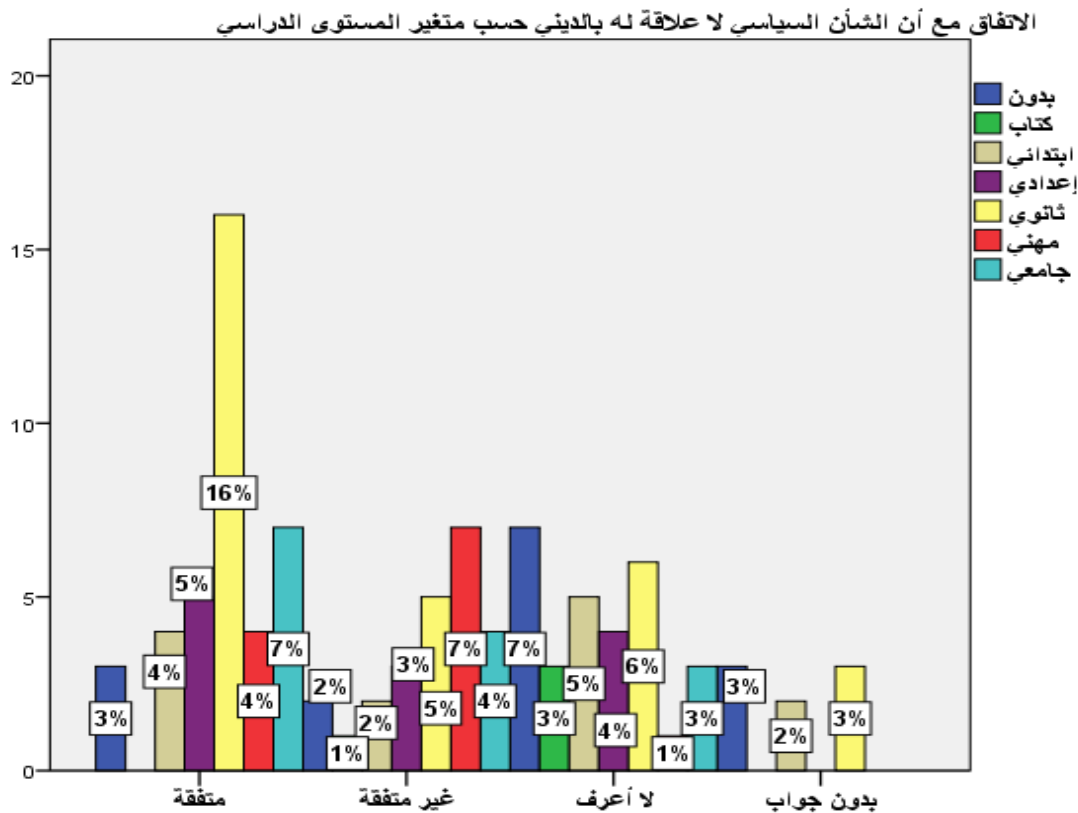
نلاحظ من هذه النتائج أن النسبة المرتفعة هي فئة النساء التي لا ترى وجود علاقة بين السياسي والديني، لكن في المقابل هناك فئة جمعت بين الجواب بلا يعرفن ودون جواب بنسبة مجموعها 37% وهي نسبة معبرة إذا ما قارناها مع نسبة النساء اللواتي يتفقن مع فكرة أن لا وجود للعلاقة بين السياسي والديني وهي 39%، وهو ما يدل على غياب الثقة والاستقرار في الرأي، نستنتج من ذلك إجمالاً أن هناك تردداً في اتخاذ القرار لدى الغالبية من النساء في علاقة السياسي بالديني، وتظهر كثيراً عند مجموع النساء اللواتي لم يتلقين أي تعليم أو تلقين تعليماً متدنياً وضعيفاً.

الجدول رقم 11: هل تتبين مع أن الشأن السياسي لا علاقة له بالديني؟					
المجموع	بدون جواب	لا أعرف	غير متفقة	متفقة	
100	8	29	24	39	التكرارات
100.0%	8.0%	29.0%	24.0%	39.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

ويلاحظ من خلال المبيان أسفله أن هذه النسب تقترب من النسب السابقة بحيث نجد أن هذه الاختيارات على اختلافها توجد عند جميع الفئات من مستويات دراسية مختلفة، إلا أن ما يلفت هو ارتفاعها حينما نصل إلى المستوى الدراسي الثانوي فما فوق خصوصا في الاختيار الأول. فأعلى نسبة هي 16% من المبحوثات اللواتي صرحن أنهن يتفقن في كون الشأن السياسي لا علاقة له بالديني من ذوات التعليم الثانوي. في حين أن اختيار الجواب "لا أعرف" تغلب فيه نسبة النساء اللواتي لم يحظين بأي تعليم، مما نفهم معه أن الأجوبة المبهمة "لا أعرف" و "دون جواب" تم تسجيلها في علاقة السياسي بالديني عند الفئات الأقل تدرسا، في حين تنخفض عند النساء المتدرسات اللواتي تظهر عندهن القدرة والجرأة على اتخاذ القرار والجواب بالإيجاب أو الرفض. ويمكن تبرير هذا الضعف في اتخاذ القرار عند فئات أخرى بتدني اهتمام المرأة بالشأن السياسي عموما، إما لاعتباره من اختصاص الرجال أو لاعتبار المرأة مجال السياسة من المجالات اللاأخلاقية حيث تغيب المبادئ لصالح المنافع ويكثر المكر والخداع للوصول للمناصب التي تتسابق عليها الأحزاب. لهذا نجد أغلبية النساء يتهربن من دخول غمار هذا التيار الذي لا يتقنه إلا الرجال المحترفون بحسب تصورات النساء.

الشكل رقم 10:



المصدر: نتائج البحث الميداني

ولمحاولة قراءة الفرق بين من يتحكم في الآخر بشكل مباشر هل الديني يخضع للسياسي؟ أو العكس السياسي يخضع للديني؟ حاولنا تحصيل الأجوبة والمقارنة بينها، فكانت كالاتي:

الجدول رقم 12: الشأن السياسي يجب أن يخضع للديني					
متفقة	غير متفقة	لا أعرف	بدون جواب	المجموع	
41	27	25	7	100	التكرارات
41.0%	27.0%	25.0%	7.0%	100.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين الجدول أعلاه أن أكبر نسبة من النساء المبحوثات 41% يتفقن مع أن الشأن السياسي يجب أن يخضع للشأن الديني، في حين 27% من المبحوثات لا يتفقن مع الأمر، بينما 25% صرحن أنهن لا يعرفن الأمر، كما أن 7% فضلن التعبير بدون جواب.

الجدول رقم 13: الشأن الديني يجب أن يخضع للسياسي					
متفقة	غير متفقة	لا أعرف	بدون جواب	المجموع	
8	60	24	8	100	التكرارات
8.0%	60.0%	24.0%	8.0%	100.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

أما بالنسبة لخضوع الشأن الديني لما هو سياسي، فتتائج الجدول أعلاه تظهر أن الغالبية من المبحوثات 60% لا يتفقن مع فكرة أن الشأن الديني يجب أن يخضع للشأن السياسي، وفي المقابل ترى نسبة ضعيفة 8% من النساء عكس ذلك؛ أي أنهن يوافقن على أن يتحكم الشأن السياسي في الشأن الديني، بينما عبرت نسبة 24% من النساء أنهن لا يعرفن في الأمر، وبقيت 8% بدون جواب.

يمكن أن نلاحظ من خلال نتائج الجدولين السابقين اختلافا لافتا وهو أن السؤال حول خضوع السياسي للديني وافقت عليه 41% من النساء المبحوثات، في مقابل 8% فقط حين طرحنا السؤال حول خضوع الديني للسياسي، تدفعنا هذه النتائج إلى استنتاج أمر هام وهو حضور الدين بشكل قوي في الحياة

الخاصة للنساء والعامة أيضا حين يتعلق الأمر بتدبير الشأن السياسي، وهذا ما يفسر وجود خطاب إيديولوجي ديني بعيد عن الخطاب العلماني، مع ما يشوب هذا الخطاب الديني من غموض وضبابية تدل عليه نسب معبرة للنساء اللواتي اخترن الجواب "لا أعرف" و "دون جواب" مما يفرز موقفا ملتبسا يطبعه التردد حيناً، ويغلب فيه الديني على السياسي أحيانا أخرى. وهو ما أشرنا إليه من قبل حين اعتبرنا الدين مسألة شخصية أو أن السياسي يجب أن ينضبط لما هو ديني.

وباختصار فإن النساء يعترفن بسمو الديني في مسألة التمييز بين علاقة السياسي والديني، وبالتالي فهن لا يقبلن بتدخل رجل الدين في السياسة ولا يقبلن تدخل رجل السياسة في الدين.

الجدول رقم 14: هل تتفقين مع وصول حزب سياسي إلى الحكم باسم الدين؟						
المجموع	دون جواب	لا يهمني	لا أعرف	لا	نعم	
100	7	13	17	55	8	التكرارات
100.0%	7.0%	13.0%	17.0%	55.0%	8.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

وجوابا على السؤال حول إمكانية وصول حزب سياسي إلى الحكم باسم الدين، نلاحظ من خلال الجدول أعلاه أن عددا مهما من النساء المبحوثات لا يتفقن مع وصول حزب سياسي إلى الحكم باسم الدين بنسبة 55% من مجموع عينة البحث، وفي المقابل تتفق 8% من النساء مع الأمر، بينما 17% صرحن بأنهن لا يعرفن في الأمر، و 13% صرحن أنهن لا يهتمن الأمر، و 7% امتنعن عن التصريح بالجواب. نفترض أن تفسير هذا الرفض الكبير في وصول حزب سياسي إلى الحكم باسم الدين راجع بالأساس إلى التجربة الحالية التي يعيشها المجتمع المغربي، والذي يقود فيها حزب إسلامي الحكومة، فقد كانت انتظارات المواطنين أكبر مما تحقق من الوعود، سواء على مستوى التدبير العام الذي يخص الحكومة أو على مستوى التدبير المحلي الذي يخص تسيير حزب العدالة والتنمية لعدد كبير من البلديات والجماعات. وهذا الأمر هو ما توضحه المقابلات الفردية المبحوثات على مستوى البحث الكيفي.

"بصراحة أنا ما بقيتشي كتيق في أي حزب سياسي، كان عندنا أمل ف حزب ديني ولكن صدقوا بحالهم بحال الاخرين أو هادو كثر... أنا ضد استغلال الدين ف السياسة، وندمت لأني صوت عليهم واخا ماكانش عندي لبديل" (19).

الجدول رقم 15: هل تتفقين مع الحركات الجهادية؟						
المجموع	دون جواب	لا يهمني	لا اعرف	غير متفقة	متفقة	
100	5	2	21	69	3	التكرارات
100.0%	5.0%	2.0%	21.0%	69.0%	3.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

أما بخصوص سؤال الاتفاق مع الحركات الجهادية فقد أجابت نسبة كبيرة من النساء المبحوثات بالرفض 69% صرحن أنهن لا يتفقن مع الحركات الجهادية، في المقابل أجابت نسبة ضعيفة من المبحوثات 3% فقط ممن شملهن البحث من النساء صرحن أنهن يتفقن مع أفكار هذه الحركات، في حين بلغت نسبة اللواتي لا يعرفن 21%، و5% دون جواب، بينما 2% أجبن أن أمر الحركات الجهادية لا يهمهن.

يظهر من خلال هذه النتائج أن نسبة معبرة جدا هي 69% من النساء لا تتفقن مع الحركات الجهادية، وبالتالي فهن ضد التعبير المتطرف والعنيف للدين وللإسلام السياسي الذي يرفضه المجتمع المغربي والعالم أيضا. وإذا تأملنا الرسمين البيانيين أسفله يتضح أن النساء من مختلف الفئات العمرية ترتفع لديهن نسبة عدم الاتفاق مع هذه الحركات خصوصا الفئات الشابة إلى حدود العقد الرابع، حيث نجد أعلى نسبة 18% عند الفئة (18-28 سنة) وفئة (39-48 سنة)، في حين نجد 14% عند الفئة (29-38).

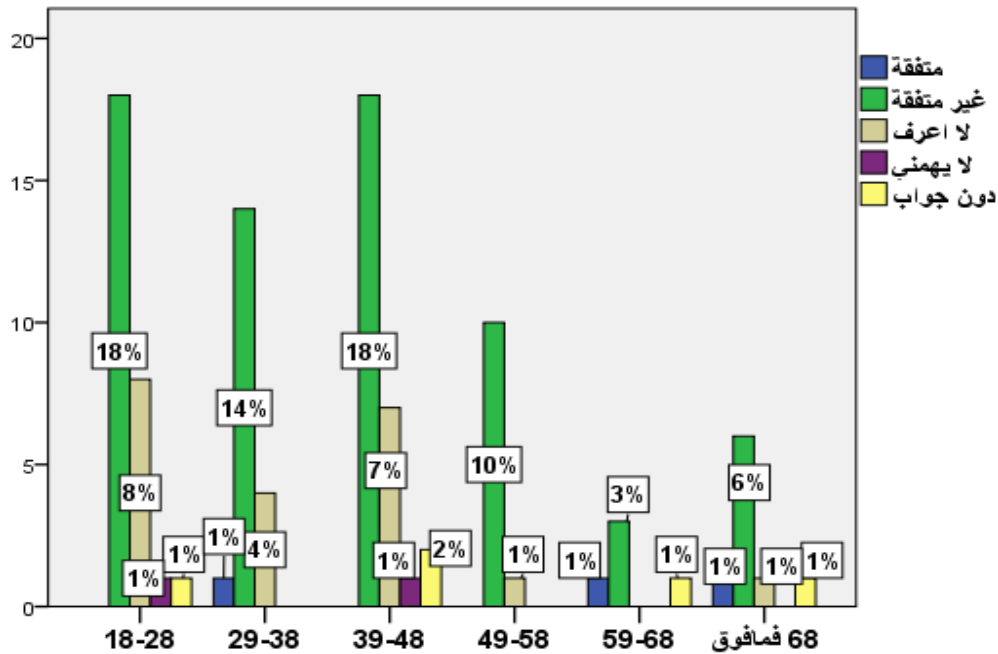
كما نلاحظ أيضا أن نفس الفئات الشابة هي التي أجابت بـ "لا أعرف"، حيث تمثل الفئة (18-28 سنة)

(19)-المقابلة 11: (المبحوثة رقم 11، 58 سنة، متزوجة، تعليم ابتدائي، ربة بيت).

نسبة 8٪ من مجموع عينة البحث، بينما الفئة (39-48 سنة) تمثل 7٪ من المبحوثات، في حين لا تمثل الفئة (29-38 سنة) سوى 4٪. أما باقي الاختيارات "لا يهمني" و "دون جواب" فإننا نجدها بنسب متفاوتة عند كل الفئات. ونفس الملاحظة تظهر على المستوى الدراسي لمختلف الفئات حيث الأغلبية من المبحوثات اللواتي لا يتفقن مع الحركات الجهادية ينتمين لكل المستويات الدراسية ولو بنسب متفاوتة، مما يدفعنا إلى القول أن مؤشري السن والمستوى الدراسي غير دالين هنا للتعبير عن الاتفاق أو عدم الاتفاق مع الحركات الجهادية.

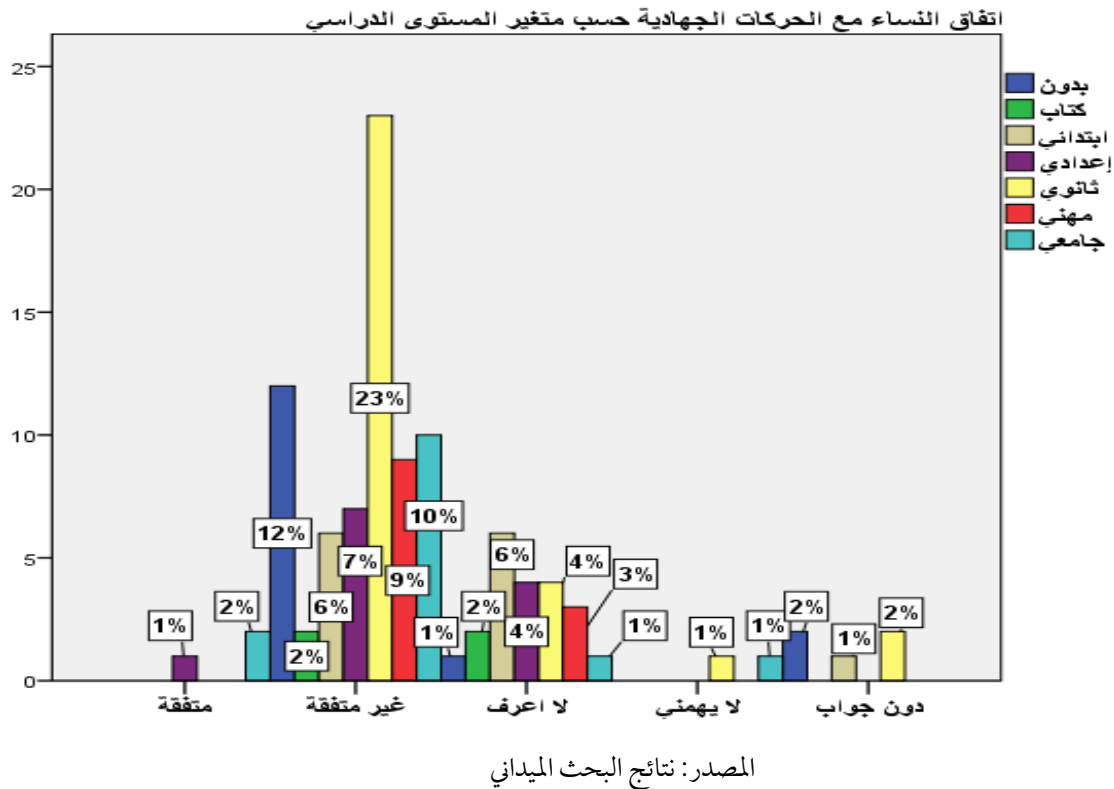
الشكل رقم 11 :

اتفاق النساء مع الحركات الجهادية حسب متغير السن



المصدر: نتائج البحث الميداني

الشكل رقم 12:



وإذا ما أردنا مقارنة هذه النتائج التي توصلنا إليها في علاقة الدين بالحياة السياسية ببعض النتائج التي توصلت إليها أبحاث أخرى، فإننا نجد أن نتائج "برنامج قياس الرأي العام العربي" الذي أصدره المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات سنة 2018، ترى أن الرأي العام في المنطقة العربية منقسم بين مؤيد لفصل الدين عن السياسة ومعارض له. بينما هو أكثر تأييدا للنظر إلى الممارسات الدينية بوصفها ممارسات خاصة يجب أن تفصل عن الحياة الاجتماعية والسياسية. وهو في الوقت نفسه - في أكثرية - معارض لتأثير رجال/ شيوخ الدين في كيفية تصويت المواطنين، أو أن يؤثر رجال الدين في القرارات الحكومية، أو أن تستخدم الدولة الدين في الترويج لسياساتها، أو استخدام المرشحين الدين في الانتخابات، أو تفضيل تولي المتدينين المناصب العامة في دولهم؛ أي إن أكثرية المواطنين هي مع فصل الدين عن السياسة في الممارسة العملية. وربما يفسر هذا بأن فهم المواطنين في المنطقة العربية لدور الدين في السياسة لا يقصد به دور القيم الدينية الأخلاقية، وإنما الدور العملي للدين من خلال مؤسسات دينية أو رجال دين؛ إذ يبدو اتجاه الرأي

العام في المنطقة العربية منحازا إلى عدم تدخل الدين، مؤسسة ورجال دين، في ممارسات المواطنين السياسية (20).

2-3- النساء وحقيقة حرية المعتقد

إن حق الإنسان في حرية المعتقد والعبادة، إنما هو من الحقوق المهمة التي لا يستطيع الإنسان العيش بدونها، فحب التدين والعبادة متأصل في الجنس البشري، لذلك فالحق في حرية الدين أو المعتقد، من الحقوق الهامة، فلكل إنسان الحق في اعتناق أو عدم اعتناق ما شاء من العقائد، وله في ذلك ممارسة العبادات المتصلة بها، كما له أن يمارس الاحتفالات الدينية، والتعبير عن ذلك، أو الدعوى إليه بشتى الأساليب، وذلك ضمن حدود احترام حرية الآخرين في ممارستهم لعقائدهم، وفي إطار المحافظة على النظام العام.

فقد جاء الحق في حرية الدين أو المعتقد في إطار منظومة حقوق الإنسان يرتبط بحرية الفرد في اعتناق ما يشاء من أفكار دينية أو غير دينية، فقد أشارت لجنة حقوق الإنسان الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية عام 1993 إلى أن المقصود بالدين أو المعتقد يتمثل في معتقدات في ماهية وجود الله، أو في عدم وجوده أو معتقدات ملحدة، بجانب الحق في عدم ممارسة أي دين أو معتقد. و"لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة" (21).

وقد عمد المجتمع الدولي إلى تناول حرية المعتقد في العديد من موائقه واتفاقياته، وآليات الحماية الخاصة بحقوق الإنسان، لأن حماية حرية المعتقد والعمل على احترامها لا يكون فقط جزء من خطاب

(20) - برنامج قياس الرأي العام العربي المؤشر العربي 2017/2018، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مايو 2018، الطعنين، قطر، ص. 288.

(21) - الاعلان العالمي لحقوق الانسان، اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة 217 الف (د 3)، المؤرخ في 10 دجنبر 1948.

سياسي، وإصدار العديد من الاتفاقيات والمواثيق والإعلانات المؤكدة عليها، إنما الأهم من عملية التوثيق هو جعلها واقعا معيشيا ليتمكن الأفراد من ممارستها فعليا ومعاينة كل منتهكها. وفي المغرب يحضر موضوع حرية المعتقد وحماية الدين بشكل قوي خاصة بعد تعديلات دستور 2011 الذي لم يحقق في جوهره أي جديد بخصوص حرية المعتقد⁽²²⁾، على الأقل مقارنة بسقف التوقعات. فالدولة المغربية تتشبث بالإسلام كدين تمارسه من خلال وزارة الأوقاف كفاعل رسمي، ويوافقها في ذلك عدد كبير من الشعب الذي يرفض غير الإسلام دينا بالبلاد. ومن جهة أخرى توجد هيئات ومنظمات وجهات وأفراد ينادون بالتعددية الدينية في إطار حرية المعتقد كما يعرف في العديد من البلدان الغربية.

ويظهر في السنوات الأخيرة أن الدولة المغربية بدأت تنهج سياسة التساهل والتسامح مع بعض الفئات الدينية التي تدين بغير الإسلام، خصوصا بعد توالي تقارير الجمعيات والمنظمات الحقوقية الداعية إلى إقرار دستور ديمقراطي يعتبر ضمانة أساسية لحماية حرية المعتقد، إضافة إلى المطالبة بملائمة كافة التشريعات الوطنية وضمونها التشريع الجنائي ومدونة الأسرة مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وتجريم التحريض على الكراهية والنبد بسبب العقيدة أو المذهب، إلى جانب تعويض مادة التربية الإسلامية في التعليم المدرسي بعلم الأديان⁽²³⁾.

أما على المستوى الدولي فبعدها وجهت الخارجية الأمريكية انتقادات لاذعة إلى المغرب بخصوص

(22) - ينص الفصل الثالث من الدستور المغربي لعام 2011 على أن "الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية". نلاحظ أنه تم التنصيص على أن الإسلام هو دين الدولة، فالنص الدستوري يستعمل عبارة (دين الدولة) ولم يستعمل عبارة (دين الشعب) أو (دين الأمة)، مما يعني أنه قد تتواجد أديان أخرى يتعبد بها بعض المغاربة كالديانة اليهودية التي هي ديانة لها وضعها الرسمي ولا ينافي وجودها قاعدة (الإسلام دين الدولة). كما أن الدولة هنا تضمن حرية العبادة وليس حرية المعتقد، وربما هذا التوجه للدولة يرفض ولو ضمينا اعتناق المغاربة لأي دين غير الإسلام خصوصا بشكله المؤسسي العلني.

(23) - من التقرير السنوي للجمعية المغربية لحقوق الإنسان في ندوة صحفية حول أوضاع حقوق الإنسان في سنة 2017، قدمت بالرباط في فاتح نونبر 2018.

"الحريات الدينية" عام 2017⁽²⁴⁾، حيث رصدت استمرار وزارة الداخلية في التضييق على الجمعيات الدينية، عاد تقرير عام 2018 في موضوع "الحريات الدينية" ليرصد تطورات جديدة كشفت أن المغرب بذل جهوداً من أجل مكافحة التطرف، فقد أصدرت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية كتباً مدرسية تهدف إلى إرساء محاربة التطرف، كما استمرت في توجيهه، ومراقبة محتوى الخطب في المساجد، والتعليم الديني الإسلامي، ونشر المواد الدينية الإسلامية عبر وسائل الإعلام الإذاعية، وإجراءات أخرى قالت إنها تهدف إلى محاربة التطرف العنيف.

ومهما يكن من أمر حول التباسات دسترة حرية المعتقد، وكذا اعتراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بأن المجتمع المغربي تحكمه وحدة مذهبية يشكلها المذهب المالكي، فإن الواقع الاجتماعي المغربي يشير إلى بداية انتشار توجهات دينية أخرى تنزع نحو تحقيق التحرر الديني خاصة عند فئة الشباب التي تنشط في تأطير أقليات دينية على مستوى الواقع، وأيضاً على مستوى العالم الافتراضي عبر مواقع الأنترنت⁽²⁵⁾. غير أن هذه الأقليات لم تحظ بأية دراسة سوسيولوجية تعطي نتائج علمية وأرقاماً دقيقة، بل إن ما يصلنا منها هو فقط بعض التقارير الصحفية عن مقابلات مع زعماء هذه الأقليات المنتشرة في كل

(24) - أفاد تقرير الخارجية الأمريكية لعام 2017، أن مواطنين مسيحيين، وشيعة دفعتهم مخاوف الاعتقال، والمضايقات إلى عقد اجتماعات سرية داخل بيوتهم، مضيفاً أن بعض المسيحيين أفادوا في تقارير مختلفة بأن السلطات المغربية ضغطت عليهم من أجل التخلي عن عقيدتهم، كما أورد التقرير أن الحكومة طردت، في مناسبتين خلال عام 2017، أجنبى متهمين بالتبشير بداعي "تهديد النظام العام".

- أنظر التفاصيل ضمن: **التقرير الخاص بالحريات الدينية في العالم لعام 2017 حالة المغرب**، وزارة الخارجية الأمريكية، مكتب الديمقراطية وحقوق الإنسان والعمل، ص.5.

- <https://ma.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/153/MOROCCO-2017-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT-ARA-FINAL.pdf>

وقد ردت الحكومة المغربية على لسان ناطقها الرسمي: "أن تقرير الخارجية الأمريكية لعام 2017، بشأن الحريات الدينية في المغرب غير مبني على معطيات علمية دقيقة، ومخالف للواقع [...] تضمن أحكاماً ومبالغاً".

(25) - ذكر التقرير أن هناك عشرات الآلاف من الشيعة تتواجد أكبر تجمعاتهم في مدن الشمال خاصة طنجة وتطوان ووزان. وبالإضافة إلى ذلك، يوجد عدد يقدر بما بين ألف وألفين من المقيمين الأجانب الشيعة الوافدين من لبنان وسوريا والعراق. وحسب تقديرات قادة الطائفة الأحمدية يبلغ عدد أتباع هذا المذهب الإسلامي 600 فرد. وهناك ما بين 350 - 400 من البهائيين موزعين في مختلف أنحاء البلاد.

من هذا المنطلق النظري حاولنا استكشاف واقع النساء اليومي وتمثلاتهن حول حرية المعتقد ومسألة النظرة للمؤمنين المغاربة الذين يعتنقون دينا آخر غير الإسلام، خصوصا وأن مدينة شفشاون يوجد بها عدد مهم المغاربة الشيعة، إضافة إلى المسيحيين. وقد حاولنا رصد هذه التصورات حول المعتقد عند النساء من خلال تقنية الاستمارة، وأيضا من خلال المقابلات الفردية.

جدول رقم 16: هل تقبلين أن يتزوج أخوك أو ابنك امرأة غير مسلمة؟					
المجموع	دون جواب	لا أعرف	لا	نعم	
100	4	15	44	37	التكرارات
100.0%	4.0%	15.0%	44.0%	37.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

يظهر من الجدول أسفله أن نسبة النساء المبحوثات اللواتي يرفضن زواج أحد أقاربهن من امرأة غير مسلمة هي النسبة الغالبة حيث بلغت 44٪، وفي المقابل 37٪ من المبحوثات هن من يقبلن زواج أحد أقاربهن بامرأة أجنبية غير مسلمة، بينما 15٪ أجبن أنهن لا يعرفن، في حين بقيت 4٪ من المبحوثات بدون جواب.

يمكن تفسير هذه النسبة المرتفعة للنساء الراضات للزواج بامرأة غير مسلمة بنظرة المغاربة للآخر الأجنبي الذي يدين بغير دين الإسلام، فهذا الرفض لا يرتبط في أساسه بالشخص في حد ذاته بقدر ما يرتبط بالمعتقد الذي يحمله وإمكانية تأثير ذلك على القريب في الزواج المختلط. فمثل هذه المواقف المتعددة تبين ضعف درجة قبول الآخر والتعايش معه نتيجة اختلافه الديني والثقافي. ومن جهة أخرى صدمنا بتصريح بعض المبحوثات خلال مقابلات البحث الكيفي حين قالت:

"أنا بصراحة ما نقبلش ولدي أو خاي يتزوج بأجنبية، لأن الديانة دياها ماشي الإسلام، حيتاش غادي

يضيعوا ولادو ف التربية والدين والهوية والثقافة. لكن ممكن نقبلو يتزوجها في حالة إلى كانت غادي تنقدو يهاجر ويدير وراقو، وبينني مستقبلو..."(26).

يبين هذا التصريح بعضا من التناقض الصارخ في المواقف لدى المبحوثة، هذا التناقض ينم عن تدين مغشوش لا يرتكز على قيم ومبادئ تتبناها المبحوثة وتشرعها من خلال الدين، بل أن ما يغلب عليها هو الطابع المصلحي الاستغلالي النفعي في التعامل مع الأجنبي وإصدار الأحكام على شخصه.

وإذا كان الزواج حرية شخصية، فإن الارتباط المختلط في الزواج بين المغربي المسلم أو المغربية المسلمة وأجنبى يتطلب شروطا ينبغي أن تتوفر في الشريك أو الشريكة الأجنبيين؛ من أهمها أن يقدم المغربي الراغب في الزواج من أجنبية والتي يشترط أن تكون كتابية (مسلمة، مسيحية أو يهودية) تصريحاً بالديانة الأصلية التي تعتنقها خطيبته أو نسخة من عقد اعتناقها للإسلام.

هذا الإجراء يتم التشديد فيه بالنسبة للمغربية الراغبة في الزواج من أجنبي إذ عليها تقديم نسخة من عقد اعتناق خطيبها للإسلام أو ما يفيد إسلامه إن كان من دولة مسلمة، ولا يسمح بتوثيق زواجها من أجنبي إلا في حال اعتناقه لديانته الإسلام⁽²⁷⁾. ورغم هذه التعقيدات القانونية المتعلقة بالمعتقد فإننا نجد عددا منها من المغاربة يتحايلون على القانون بالحصول على شواهد شكلية لاعتناق الإسلام وتغيير الأسماء الأجنبية إلى العربية خصوصا عند الأجانب الذكور، مما يبين أن الارتباط بالدين في حقيقته ليس سوى وهما سرعان ما يتبخر أمام المصالح الشخصية والاغراءات المادية.

تحكي إحدى المبحوثات عن بعض هذه التناقضات بين الاعتقاد وواقعته في السلوك والمعاملات.

(26) -المقابلة 16: (المبحوثة 16، 56 سنة، متزوجة، تعليم ابتدائي، عمل حر).

(27) - أشارت "مدونة الأسرة" باعتبارها القانون الذي ينظم أحوال الأسرة في المغرب، في المادة 65 إلى دين الزوجين الأجنبيين إذ من موانع الزواج المؤقتة زواج المسلمة بغير المسلم وزواج المسلم بغير المسلمة ما لم تكن كتابية، وهذا طبعاً دليل على عدم الاعتراف بحرية المعتقد.

"كنعرف بزاف ديال البنات مغربيات تزوجو بأجانب إسبان وفرنسيين ما عندهوم حتى علاقة بالإسلام إلا الاسم، جاو لهنّا للمغرب بدللو سميا للعربية ودارو اعتراف شكلي باعتناق الاسلام وتزوجو، ولاو مسلمين وهما ما كايعرفو حتى عدد أركان الإسلام.."(28).

جدول رقم 17: ما رأيك في غير المسلم الذي دخل الإسلام؟						
المجموع	لا يهمني	لا أعرف	شيء مرغوب	له الحرية في ذلك	يجب أن يحافظ على دينه	
100	0	16	27	54	3	التكرارات
100.0%	0.0%	16.0%	27.0%	54.0%	3.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

وعندما طرحنا السؤال: ما رأيك في غير المسلم الذي دخل الإسلام؟ كانت أجوبة النساء المبحوثات مختلفة. ويبين الجدول أعلاه أن نسبة مهمة من النساء المبحوثات حوالي 54% يرين أن لغير المسلم كامل الحرية في تغيير دينه واعتناق الإسلام، في المقابل نجد 27% من المبحوثات صرحن أن ذلك شيء مرغوب فيه، في حين أجابت 16% منهن أنهن لا يعرفن ولا رأي لهن في الأمر، بينما فقط 3% من المجيبات صرحن أن الأجنبي غير المسلم يجب أن يحافظ على دينه.

جدول رقم 18: ما رأيك في المسلم الذي خرج عن الإسلام؟						
المجموع	لا يهمني	لا أعرف	شيء مرغوب	له الحرية في ذلك	يجب أن يحافظ على دينه	
100	7	18	1	30	44	التكرارات
100.0%	7.0%	18.0%	1.0%	30.0%	44.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

(28) - المقابلة 17: (المبحوثة 17، 63 سنة، متزوجة، بدون تعليم، عمل حر).

وفي سؤال مخالف عكس السؤال السابق سألنا النساء: ما رأيك في المسلم الذي خرج عن الإسلام؟ كانت الإجابات مختلفة تبين نوعاً من نزعة الانتفاء. فقد أجابت 44% من المبحوثات أن المسلم الذي يرغب أن يخرج عن دينه لا يجب أن يفعل ذلك بل يجب أن يحافظ على دينه، في المقابل أجابت 30% بأن لهذا المسلم الحرية في أن يترك دينه الإسلام أو يبقى مسلماً، بينما 18% أجبن أنهن لا يعرفن شيئاً في أمر خروج المسلم عن دينه، في حين 8% منهن لا يهتمن الأمر، بينما امرأة واحدة فقط من المبحوثات قالت أنه أمر مرغوب.

يظهر هذين الجدولين أعلاه مسألة أساسية في المجتمع المغربي وهي التحول الديني والذي سبق وتحدثنا عنه في مدخل النساء وحرية المعتقد. فالتائج أعلاه تبين تناقضاً صارخاً بين اعتناق الأجنبي غير المسلم للإسلام واعتناق المسلم لدين آخر، فالأول ترى 3% فقط من النساء المبحوثات أنه يجب أن يحافظ على دينه، في المقابل نجد 44% من المجيبات يرين أن خروج المسلم عن دين الإسلام ليس أمراً مرغوباً. لذلك نجد أن دخول الأجانب في الإسلام واعتناقهم إياه يشكل بالنسبة للمبحوثات خصوصاً وللمغاربة عموماً مصدر فخر، بحيث يقوي لديهم الشعور بالانتماء والإحساس بالقوة والكثرة داخل الجماعة التي تتعضد بدخول معتنقين جدد، الأمر الذي يدفعهم إلى تمجيد الإسلام كدين الحق يعبر عنه بضمير "النحن" المسلمون.

يظهر ذلك في الهتافات والتكبيرات التي يطلقها الحاضرون عند تلقين الشهادة لأحد الأجانب الذين يعتنقون الإسلام في مختلف المساجد المغربية. ويزداد هذا التمجيد للإسلام كدين يتفوق على الديانات الأخرى حين نعاين مظاهر الحماس والفخر لدى المسلمين وهم يعاينون إسلام بعض الشخصيات الأجنبية من المشاهير خاصة من العلماء والممثلين أو الرياضيين أو الفنانين أو غيرهم، كإسلام الملاكم الأمريكي "محمد علي كلاي"، والفيلسوف الفرنسي "روجيه جارودي"، والمغني الشهير "يوسف إسلام"، والمستكشفة السويسرية "إيزابيل ابرهارت" وآخرون...

في المقابل نجد العديد من المغاربة لا يقبلون أن يغير مغربي مسلم دينه إلى دين آخر كما يحصل عند دخول أحدهم اليهودية أو المسيحية، بل إنهم يرفضون حتى تغيير المذهب مثلاً عند ما يصير المسلم السني شيعياً. فهم يعتبرون هؤلاء مرتدون عن دين الإسلام ويجب أن يقام عليهم الحد الذي هو الإعدام. والردة عن الإسلام فعل نادر جداً في المجتمعات الإسلامية، إذ غالباً ما ينظر إلى تحول المسلم عن دينه واعتناقه لدين آخر باعتباره صدمة ويتم التنديد به بوصفه اعتداء على الإسلام الذي تعود مسؤوليته إلى حركة التبشير.

وقد أشرنا سابقاً إلى مختلف المضايقات غير القانونية التي يتعرض لها العديد من المغاربة الذين يرتدون عن الإسلام إلى المسيحية أو التشيع أو إلى دين آخر. وفي كل سنة تصدر الخارجية الأمريكية تقارير ميدانية تدين هذه السلوكات التعسفية التي تعاني منها الأقليات الدينية في المغرب، وتعد عنها الصحافة الوطنية الورقية منها والإلكترونية ملفات خاصة⁽²⁹⁾ تصف فيها أوضاعهم وهم يعيشون تدينهم الجديد في سرية وكتمان نتيجة تهميش ونبد المجتمع واضطهاد السلطات.

وقد صادفنا خلال المقابلات الفردية حالة من النساء تصف هذه الوضعية التي يعاني منها الذين يخرجون عن الدين الرسمي للدولة والمجتمع، والمضايقات التي يتعرضون لها في غياب تام لحرية المعتقد، كانت تتكلم بنوع من الحسرة وهي تقول:

"مستحيل نقولو عندنا حرية في اختيار الدين أو المعتقد، حنا كنشوفو وكنقراو على بزاف د المغاربة كيتنصروا أو كيتشيعوا ولكن مزالين في السر كيخافو من عائلاتهم ومن نظرة المجتمع أو من المخزن. واحد

(29) - أنظر بهذا الصدد:

- <https://www.hespress.com/orbites/391852.html>
- <https://www.alyaoum24.com/1056900.html>
- <https://www.maghrebvoices.com/a/morocco-minorities/411493.html>

السيد من العائلة تبارك الله مرشد ديني ومثقف تشيع⁽³⁰⁾ وملي عرفوه طردوه من العمل. وف طنجة كنعرف العشرات بل المئات من الرجال والنساء تشيعوا منهم أئمة مساجد وما معروفينش، كيتجمعوا ف الزوايا، وكيدروا زواج المتعة، وعندهم اتصالات بمغاربة شيعة ف بلجيكا⁽³¹⁾ لي كيسهلوا لهم يمشيو حتى لكربلاء وزيد وزيد... الدين أمر شخصي خص تكون فيه الحرية"⁽³²⁾.

أما بخصوص نظرة الرجال لحرية المعتقد عند النساء، فهي تختلف من موقف إلى آخر إلا أنها تجمع على أن النساء لا يقبلن بسهولة تغيير المسلم لدينه مهما كانت الظروف.

"أنا كيباني قليل جدا فين تلقى شي امرأة تقبل باش يغير المغربي المسلم دينو، هذا مرفوض عندهوم أو غير مقبول بشكل عادي. بل كاشوفوا المتبدل دينيا خرج من الجماعة"⁽³³⁾.

يظهر من تصريح المبحوث أعلاه توافق موقف الرجال مع النساء في ما يخص حرية المعتقد عند النساء، فالموقفين معا يشيران إلى أن المرأة ترفض خروج المسلم عن دين الإسلام ودخوله دينا آخر. وهذا يفسر نوعا من النزعة الذاتية نحو الاعتقاد في أحقية المسلم في امتلاك الحقيقة الدينية، وكل من خالف ذلك يعتبر

(30) - تشيع تقصد به المبحوث دخل مذهب الشيعة وخرج عن المذهب السني المالكي.

(31) - من خلال توسعنا في الموضوع توصلنا إلى أن هناك قلقا كبيرا يصيب الجالية المغربية ببلجيكا خصوصا بعد تزايد أعداد أبناء المهاجرين المغاربة الذين يتشيعون سنويا خاصة فئة الشباب. فقد صرح عبد الله بوصوف الأمين العام لمجلس الجالية المغربية بالخارج، بأن أربعة مساجد كبيرة للجالية المغربية في العاصمة البلجيكية بروكسل أصبحت تتبع المذهب الشيعي بعدما كانت سنية. ووفق إحصائيات غير رسمية يعيش في بروكسل أكثر من 2000 مغربي ممن تشيعوا بمراكز شيعية، ومنهم من تتلمذ على أيدي مراجع شيعية إيرانية وعراقية بعد انتقالهم إلى الحوزة الدينية بقم في إيران. وهؤلاء هم اتصالات مباشرة بالخط الرسالي (مؤسسة للنشر والدراسات) الذي صار ينتشر في السنوات الأخيرة عبر مختلف المدن المغربية ويتمركز أغلب أعضائه بمنطقة الشمال بين طنجة وتطوان، وأيضاً بمكناس. وينشطون عبر موقعهم الرسمي أسفله منذ 2013. أنظر التفاصيل:

- <https://www.barlamane.com/ملف-الأسبوع-المد-الشيعي-الإيراني-ومدى>
- <http://www.ressali.com>

(32) - المقابلة 02: (المبحوث رقم 2، 42 سنة، متزوجة، تعليم عالي، موظفة بالقطاع الخاص).

(33) - المقابلة 09: (المبحوث 9، 68 سنة، متزوج، تعليم ثانوي، متقاعد).

"خارج طريق الحق" بتعبير المبحوث. إن هذا الموقف يبرره اعتبار النساء أن الإسلام هو الدين الحق مصداقا للنص القرآني: "وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (آل عمران، الآية 85).

نستنتج مما سبق أن النساء لا ينظرن إلى حرية المعتقد بشكل إيجابي، رغم أنه يصعب علينا قياس هذا الأمر، لأن مسألة المعتقد نعتبرها قضية حارقة في المجتمع المغربي، إلا أن الواقع يعكس بجلاء ممانعة النساء قبول التنصير والتشيع، وحتى وإن وجدنا حالات تقبل ذلك، إلا أنها نادرة ولا تستطيع التعبير عن ذلك مجاهرة (34).

2-4- النساء وقضايا المعتقدات الشعبية

ظهرت المعتقدات الشعبية مع الإنسان منذ أزمنة قديمة، وهي تشكل بالنسبة إليه جوابا عن سؤال المصير والمآل المجهول الذي يؤرقه، على أن أصل هذه المعتقدات وتجلياتها هي إنتاج إنساني جاءت تستجيب لحاجاته وتحاول أن تهدئ من اضطرابه وتخفف من قلقه من خلال تقديم أجوبة عن تساؤلاته، وحثه على القيام بالعمل على تأمين استمرارية حياته بما يمكن من الاطمئنان وهدوء البال. فكان للإنسان أن أوجد ما يشكل صلة وصله مع المحيط الذي يعيش فيه، وبما يتناسب مع مخيلته وأحاسيسه، ومن ثم مع عقله الذي بدأ يربط بين العوالم والأشياء؛ وبالتالي القدرة على التحليل والتفسير. لذلك لجأ إلى الإيمان بقوى غيبية كالجن والسحر والعين والرقية وأعمال "الشوافة" كعلاجات تقليدية يواجه بها الضعف والخوف الذي يسيطر عليه.

(34)- في إطار هذا النزوع نحو التشيع والتنصير داخل المدينة حاولنا جاهدين الوصول إلى بعض الأشخاص الذين تحولوا إلى المذهب الشيعي وأيضا إلى المسيحية إلا أن وصولنا إليهم شكل لديهم رغبة دفعتهم إلى رفض إجراء مقابلات مباشرة معنا رغم شرحنا لهم أننا بصدد إنجاز بحث ميداني حول التدين النسائي. هذا الخوف ولد لديهم شكوكا حول نوايا البحث التي يربطونها دوما بهواجس أمنية. وإننا نعتبر هذا الأمر أكبر العوائق الإستمولوجية التي تعترض الباحث في موضوع القيم الدينية.

في هذا السياق، سنحاول فهم مختلف هذه القضايا، اعتباراً من أن هذه المعتقدات مبنية على فعل الإنسان، جاءت بما يمكن أن يساعده على معرفة العالم المحيط به وفهم وبناء رؤيته للطبيعة والكون، باعتبار أن المعرفة تعطيه المقدرة على التكيف والتفاعل والمواجهة. و"الفعل يؤمن له الحماية والتخلص من المصاعب والشروخ التي يمكن أن تلحق به، أو لإحاقه الضرر بمن يعتبر أنه مصدر شقائه وعذابه⁽³⁵⁾. هذا طبعاً، بالإضافة إلى إقامة كل ما يلزم من طقوس للحماية من الأمراض أو الشفاء منها، أو جلب السعادة وزيادة موارد العيش والتمتع بأمور الدنيا. فالإنسان بطبيعته "لا يتقبل الكارثة أو الهزيمة، أو الخطوب أو الفشل كأمر واقع، ولا يستطيع الاعتراف بمسؤوليته المباشرة في ما حل به. إنه إما أن يهرب من الواقع أو يلقي اللوم على الآخرين، أو يستجيب بالعدوان، أو يوهم نفسه بأن الأمر عابر⁽³⁶⁾".

إن إقبال النساء على التعاطي لهذه القضايا داخل مجتمع البحث يرجع بالأساس إلى انسداد آفاق العلاجات العصرية من جهة، ومن جهة أخرى فإن تجذر هذه المعتقدات داخل المجتمع وتوارثها بين الأجيال سهل التعاطي لها بشكل لا يجعلها محط رفض أو تشكيك من طرف أعداد كبيرة من مريدات هذه الطقوس والمعتقدات الشعبية، إضافة إلى كونها في متناول متعاطيها من الناحية الاقتصادية إذا ما قارناها بالعلاجات الطبية الحديثة. لذلك فإن "انتشار الخرافة والتفكير السحري في وسط ما [يتناسب] مع شدة القهر والحرمان، وتضخم الإحساس بالعجز، وقلة الخيلة، وانعدام الوسيلة"⁽³⁷⁾. إن تشبع الناس بهذه الأفكار غالباً ما يقتصر على طبقات البسطاء من الناس، الذين لم ينالوا حظاً وفيراً من التعليم، حيث يبلغ عندهم اللجوء إلى المعتقدات الخرافية بمثابة الإيمان الذي لا يمكن زعزحته، والعقيدة التي لا يمكن مسها. ويرى الباحث مصطفى حجازي أن الأمر يزداد تعقيداً عندما تحاط هذه الممارسات المختلفة بطابع ديني

(35) - عطية، عاطف: المعتقدات الدينية، أسسها وتجلياتها في الممارسة العملية، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 42، صيف 2018، المنامة، ص. 78.

(36) - حجازي، مصطفى: التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 9، 2005، ص. 139.

(37) - نفسه، ص. 140.

يجعلها تدخل في فئة المقدس الذي يجب الإيمان به دون مناقشة، والذي يتحول التساؤل حوله إلى تشكيك بالإيمان ومساس بالمقدسات. فالناس حسب الباحث يحاولون إلباس الممارسات السحرية والمعتقدات الخرافية لباسا دينيا يجعلها تصل مباشرة إلى قلب الإنسان المقهور ويربطها بإيمانه الديني، مما يزيد من سطوتها عليه، ويدفعه إلى التمسك بها [...] مما يؤدي بهذه الخرافة إلى تعطيل الفكر النقدي والتحليل الموضوعي للواقع واصطناع السببية المادية في التصدي لهذا الواقع. بل وتأخذ السيطرة الخرافية على المصير طابعا ثنائيا يتلخص بأزواج من الأضداد : استجلاب الحظ، وتجنب النحس، الحصول على الخير وإبعاد الشر، الأمل المتفائل بالمستقبل والخوف المتشائم منه، إثارة الحب لدى الآخر والحرب ضد عدوانيته⁽³⁸⁾. فكل ممارسة تهدف إلى تحقيق الأمرين معا بشكل ما.

إن تمثيلات النساء حول هذه المعتقدات الشعبية هي ما يتجلى في مختلف الممارسات التي تحمل بالأساس طابعا دينيا، فهي من جهة تكون من أجل التقرب إلى الله، ومن جهة ثانية تكون من أجل تجنب الشرور. وتتجسد هذه المعتقدات في الجن والسحر والرقية و"الشوافة" والعين، وهي الممارسات التي توقفنا عندها من خلال مقابلاتنا مع النساء المبحوثات أثناء البحث الميداني. وهو ما ستوضحه قراءة معطيات النتائج التي توصلنا إليها أسفله.

2-4-1- النساء والاعتقاد في الجن

ترتبط أغلب المعتقدات الشعبية بالقضايا الغيبية الميتافيزيقية مما يجعلها من الأمور التي يخافها الإنسان، ويزداد الخوف أكثر حينما نتكلم عن الجن باعتبارها كائنات غير مرئية. لذلك نجد الذاكرة الشعبية للمغاربة، خصوصا النساء، تزرخ بالعديد من التمثيلات التي تصحبها ممارسات غريبة تتعلق "بالجنون". ونحن من منظور سوسيولوجي سنحاول سبر أغوار هذه التمثيلات من أجل قياس منسوب الإيمان بالجن،

(38) - نفسه، ص. 141.

ومحاولة الإجابة عن السؤال: كيف تنظر نساء شفشاون إلى الإيوان بالجن؟ وما مظاهر هذا الإيوان؟

ظهرت الحكايات الشعبية عن الجن في التراث العربي قبل ظهور الإسلام، فقد سجلت الحضارات السابقة كما في التراث البابلي والكلداني والكنعاني حالات عن علاقات الإنسان بالجن، وانتقل ذلك إلى معتقدات العرب وصار الجن أصحاب ضرر ولا يمكن الوثوق بهم، وبالتالي لابد من التحوط لمداراتهم ورفع أذيتهم، خصوصا وأنهم ينتمون إلى النار بعكس الملائكة التي تنتمي إلى النور، والإنسان الذي يعود في أصله إلى التراب⁽³⁹⁾. أما من وجهة نظر سوسيولوجية فالجن - ويمكن ذكرها بصيغة الجمع كما "الجنون" لأنها الأقرب إلى تمثيلات المبحوثات - فيمكن اعتبارها "كائنات خفية تسيطر على خيال الجماهير المقهورة، استخدمت، وما زالت، بكثرة لتبرير ما بود الإنسان التستر عليه من فضيحة، أو عيب، أو تقصير بزعم الوقوع تحت تأثير الجن، مما يساعده على الحفاظ على سمعته" ⁽⁴⁰⁾.

وإذا كان الإنسان يشتغل نهارا وينام ليلا، فإن هذه الكائنات الخفية التي يطلق عليها الناس "الجنون" تعاكس مع نمط عيش الإنسان، فهي تسكن الأرض السفلى نهارا لتخرج منها ليلا، فتقوم بإلحاق الأذى بالبشر. وهناك من يرى أنها "تصاحب بعض الناس أو تقوم بينه وبينها علاقات عاطفية، وعلاقات حب تصل أحيانا إلى الزواج أو الإرغام عليه [...] ويشيع الكثير من حالات الهلوسة الهذيانة (البصرية السمعية) حول رؤية الجان واللقاء بهم وسماعهم في أفراحهم وأحزانهم. وما كل ذاك سوى إسقاط لمكونات النفس اللاواعية وتجسيدها على شكل كائنات خفية. إنها إسقاط لرغبات الإنسان الدفينة، والتي تعرضت لقمع اجتماعي شديد، أو هي إسقاط لمخاوف تعتمل في لاوعي المرء، يخشى بروزها إلى حيز الوعي أيها خشية، نظرا لما تتضمنه من تهديد لمكانته أو سمعته أو توازنه، فلا يجد أفضل من تجسيدها من

(39) - الحوت، محمد سليم: في طريق الميتولوجيا عند العرب، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1979، ص ص. 209-210.

(40) - حجازي، مصطفى: التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 9، 2005، ص. 146.

خلال كائن خفي تعترف به الجماعة⁽⁴¹⁾. وهذا ما يدفعنا إلى فهم أن الإنسان يحاول أن يظهر بمظهر الضحية، ويبرء نفسه من كل لوم اجتماعي أو مسؤولية ذاتية. ومرد ذلك بالأساس في حقيقته إلى الصراعات النفسية الناتجة عن القهر الذي تعانيه المجتمعات المتخلفة، "فلا يبقى أمام المرء سوى مجال التعبير من خلال التجسيد الخرافي"⁽⁴²⁾.

وتشير أغلب الدراسات إلى أن هذا الاعتقاد في الخرافات حول الجن وما يصاحبه من طقوس يظهر لدى النساء بشكل أكثر قوة، نظرا لوضعية القهر المفرط التي تفرض عليهن في المجتمع النامي. ومن الطبيعي أن تلجأ النساء إلى مختلف أساليب الشعوذة لحل أزماتهن الزوجية والعاطفية والجنسية، طالما سدت أمامهن كل سبل التأثير الفعلي في الواقع المفروض عليهن، وطالما استلبت منهن إرادة التحكم بالمصير"⁽⁴³⁾.

وهكذا تحقق هذه الكائنات ما عجز عنه الإنسان، كما تحفظ عنه كل المصائب والأخطار والشرور، ويتدخل المشعوذون كوسطاء بين الناس وهذه الكائنات ليتاجروا بمآسي البسطاء من الناس المقهورين. وتقدم العلاجات على شكل تلاوات لأدعية وأحاديث مبهمة للتخاطب مع الجن، يغلب عليها الطابع الديني مما يدفع المرء إلى الاستسلام التام والافتناع، والرضوخ لطلبات المشعوذ التي لا تنتهي زعما منه أنه يرضي بها ملك الجن.

بالإضافة إلى الوسائل المكلفة جدا في التقرب من هذه الكائنات الخفية بواسطة المشعوذين بغية تسخيرها لخدمة بعض المآرب، هناك طقوس وممارسات لدرء شرها، يتوسلون إلى ذلك بالرقى والتعاوين

(41) - نفسه، ص. 147.

(42) - نفسه.

(43) - نفسه، ص. 148.

والأحجية ذات الزعم الديني لأنها تطرد وتبعد الأرواح الشريرة وتكف أذاها⁽⁴⁴⁾.

من خلال هذا التنظير نخلص إلى أن الإيمان بالجن من المعتقدات الشعبية المنتشرة في المجتمع المغربي. وهو ممارسة ترتبط بتبريرات اجتماعية تأخذ مسحة دينية، لا تقتصر على طبقة معينة بقدر ما تمس مختلف الفئات الاجتماعية، خاصة النساء منها. لهذا سنقف عند بعض النتائج التي تعكس تصورات نساء شفشاون لاعتقادهن في الجن وسنحاول وصفها وتفسيرها وتحليلها.

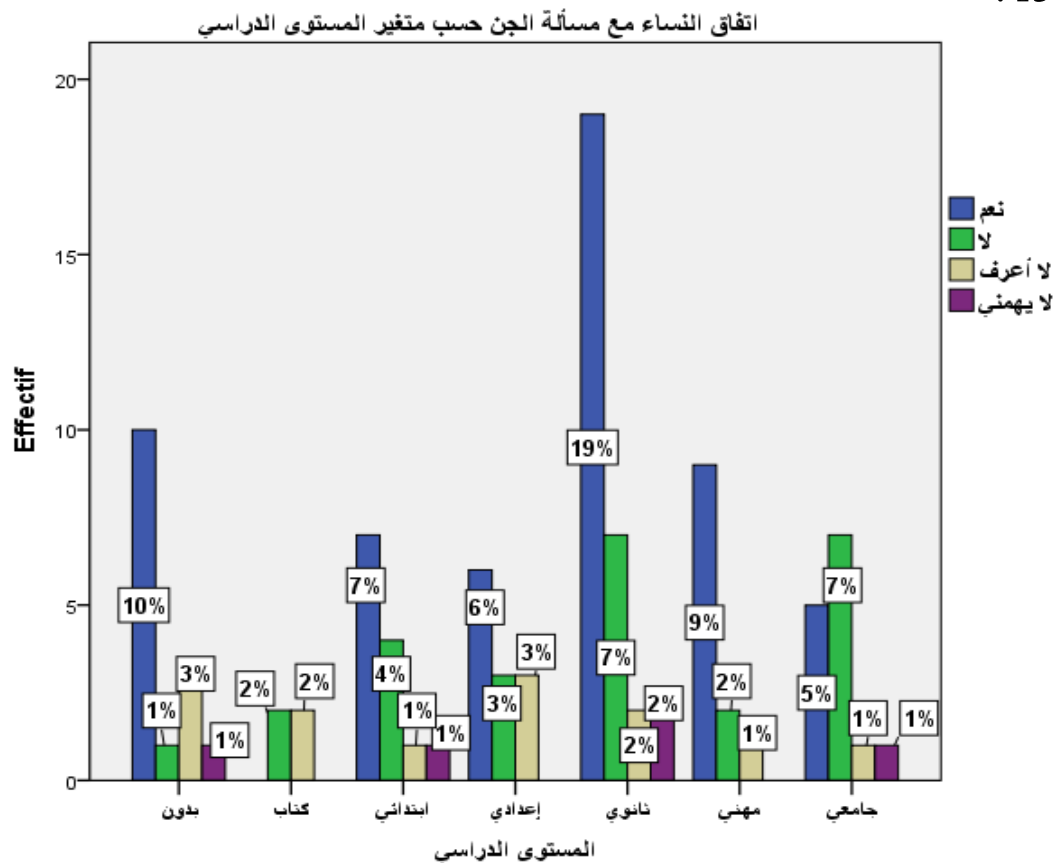
جدول رقم 19: هل تتفقين مع مسألة "الجنون"؟					
المجموع	لا يهمني	لا أعرف	لا	نعم	
100	5	13	26	56	التكرارات
100.0%	5%	13%	26%	56%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

يظهر من نتائج الجدول أعلاه أن 56% من النساء المبحوثات يتفقن مع مسألة "الجنون"، في مقابل 26% فقط من المبحوثات هن من لا يتفقن، في حين 13% صرحن أنهن لا يعرفن، بينما 5% فقط من المبحوثات أجبن أن مسألة الجن لا تهمهن.

ويمكن تفسير هذه النتائج انطلاقاً من متغيرات متعددة وذلك ما سنلاحظه أسفله.

(44) - نفسه، ص 149.



المصدر: نتائج البحث الميداني

بخصوص معطيات البحث الميداني، يوضح المبيان أعلاه أن ثقة النساء المبحوثات في مسألة الجن حسب المستوى الدراسي تنتشر عند كل الفئات وتصل أعلى مستوى عند النساء اللواتي حصلن على تعليم ثانوي بنسبة 19٪، تليهن نسبة 10٪ من المبحوثات اللائي لم يتلقين أي تعليم، ثم النساء اللواتي تلقين تعليمًا مهنيًا بنسبة 9٪، ثم تعليمًا ابتدائيًا بنسبة 7٪، تليهن فئة التعليم الإعدادي بنسبة 6٪ فقط، وفئة التعليم الجامعي بنسبة 5٪ فقط. وتظهر هذه النتائج أن الثقة في مسألة الجن تحضر عند كل الفئات ولو أنها قوية نسبيًا عند النساء المتعلّمات أكثر. يمكن تفسير ذلك بكون مسألة الجن مسألة غيبية لا يمكن أن يؤثر عليها الجانب التعليمي بشكل واضح. ومن جهة أخرى نلاحظ أن عدم الثقة في مسألة الجن تبرز أكثر عند النساء حسب المستوى الدراسي بحيث يظهر أنه كلما ارتفع المستوى التعليمي لدى النساء كلما زاد رفض مسألة الثقة في الجن، فنسبة 7٪ من المبحوثات اللواتي يرفضن المسألة تلقين تعليمًا جامعيًا وثانويًا، في حين تبلغ نسبة ذوات التعليم الابتدائي 4٪، بينما غير المتعلّمات لم تتجاوز 1٪ فقط. وربما يفسر هذا الأمر بارتفاع

مستوى الوعي لدى النساء بارتفاع المستوى التعليمي.

وبالعودة إلى المقابلات الكيفية نجد بعض الأجوبة المفسرة لما توصلنا إليه سابقا، فعندما سألنا

مبحوثاتنا: هل تثقين في مسألة الجن؟ أجبن كما يلي:

"من المفروض نأمنوا بالجنون، الله خلقهم كيما البشر، وهوما مذكورين فالقرآن الكريم. كايئة سورة

الجن. غير هو خاص الانسان ما يسخرش الجن ف السحر ويآدي الآخرين كيما كنشوفوا عند المشعوذين.

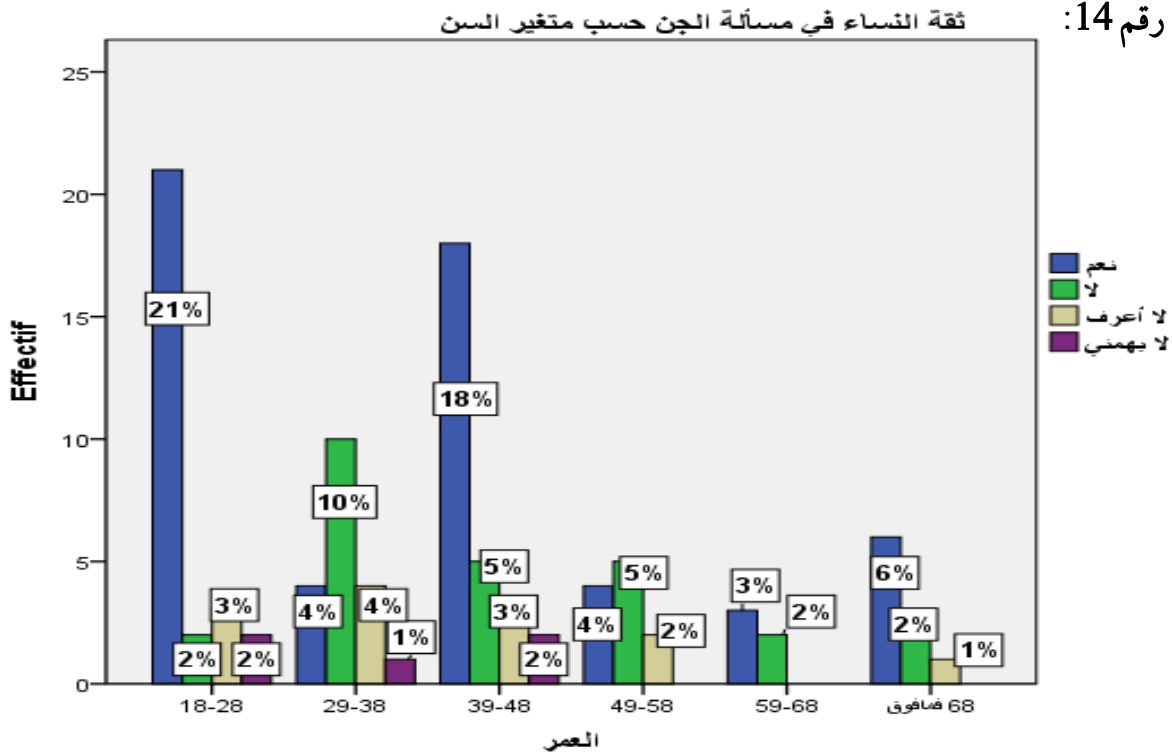
راهوم كيدمروا أسر وكيسطيونادام. الله يحفظ"(45).

"الجن مخلوقات الله وهي تخلقات مع الإنسان للعبادة. وكاين الجن المسلم وكاين الكافر. لكن الناس

كينظروا للجن بشكل مختلف عن الواقع، مثلا كاين ناس مرضين مرض عضوي وكايقولوا فيهم مس ديال

الجنون. فأى حاجة كيحجز الانسان على تفسيرها كيرجعها للجن"(46).

الشكل رقم 14:



المصدر: نتائج البحث الميداني

(45) - المقابلة 09: (المبحوثة رقم 9، 30 سنة، متزوجة، تعليم ثانوي، موظفة بالقطاع الخاص).

(46) - المقابلة 01: (المبحوثة رقم 1، 40 سنة، متزوجة، تعليم عالي، موظفة بالقطاع العام).

أما بخصوص الثقة بمسألة الجن حسب السن، فالمبيان أعلاه يوضح أن الفئات الشابة أكثر اعتقاداً في الجن من الفئات المسنة، فنسبة 21٪ من المبحوثات تمثلها فئة النساء (18-28) وهي أعلى نسبة، في حين تمثل فئة النساء (39-48) نسبة 18٪، في المقابل لا تمثل فئة النساء فوق 68 سنة سوى 6٪ فقط. وهذا قد يتناقض مع ما هو متعارف عليه في الأوساط الاجتماعية والحس المشترك من أن الفئات المسنة تكون دائماً أكثر إيماناً بالمعتقدات الشعبية المرتبطة بالخرافة والدجل مقارنة بالفئات الشابة التي تكون متشعبة نسبياً بالفكر النقدي والحس العلمي.

أما ما تعلق بنتائج البحث الكيفي، فقد أكدت المقابلات الفردية التي أجريناها مع الرجال أن تمثلاتهم حول مواقف النساء من الاعتقاد في الجن تتوافق أيضاً مع نتائج البحث عند النساء. يقول بعض المبحوثين: "كثيرات هن النساء اللواتي يعتقدن في الجن، ويؤمن عموماً بالمعتقدات والخرافات الشعبية. وهذا لا يرتبط بالدين بل بالثقافة الشعبية والتقاليد والعادات الموروثة. وأغلب النساء إذا مسهن الجن حسب زعمهن يلجأن للرقية الشرعية التي صارت اليوم تجارة رابحة"⁽⁴⁷⁾.

يبرز التصريح التالي كيف يتغلغل الاعتقاد في الجن داخل أوساط النساء بشكل كبير، خصوصاً وأن الأمر يرتبط بمسائل غيبية يعجز العقل عن تحليلها وتفسيرها، وبالتالي يسلم بقبولها كما هي رائية داخل المجتمع. وقد ربط المبحوث مسألة الجن بالتقاليد والعادات وليس بالدين مما يفيد أن النساء يتأثرن بدرجة عالية بثقافة المجتمع الذي نشأن فيه، وأيضاً بالتصورات العامة للناس. ولا يمكن فصل مسألة الاعتقاد في تلبس الجن عن العلاج من هذا التلبس عن طريق الرقية الشرعية التي صارت مثار جدل اليوم في المجتمع المغربي⁽⁴⁸⁾. ويرجع أصل الاعتقاد في تلبس الجن إلى غياب المعرفة العلمية والتأثر بالموروثات الشعبية التي

(47) - المقابلة 06: (المبحوث رقم 6، 44 سنة، متزوج، تعليم جامعي، موظف بالقطاع العام).

(48) - في دجنبر 2018 وبعد تفجير قضية "رافي بركان" أثبتت قضية "الرقية الشرعية" في البرلمان المغربي بسؤال وجه لوزير الأوقاف والشؤون الإسلامية عن الوضعية القانونية لمراكز "الرقية الشرعية" التي أصبحت تجارة تدر أموالاً طائلة على أصحابها الذين يستغلون سذاجة المواطنين

يتداولها الناس فيما بينهم، فتكثر على الألسنة لتأخذ صبغة شرعية بسبب تكرارها. وقد أشرنا سلفاً إلى أن من أهم الأسباب المساعدة على تفشي هذه الاعتقادات عامل الجهل والتخلف الناتج عن الضغوطات المختلفة التي تولدها ظروف الحياة مما يولد للإنسان حالة من اليأس والاضطراب يكون معها مستعداً لتوجيه أخطائه ومصائبه على أمر غيبي يمكن أن يساعده على تجاوز خساراته في الحياة. لهذا فنحن نرى أن مسألة التلبس بالجن مرجعها بالأساس إلى ما هو سيكولوجي يرتبط بالحالة النفسية التي تولدها الوضعيات السوسيوثقافية للفرد.

2-4-2- النساء والاعتقاد في السحر

ذكر الباحث جيمس فريزر في كتابه القيم "الغصن الذهبي" - الذي أشرنا إليه سابقاً - أن السحر لا يقوم على أي معتقد، بل على جملة من المبادئ الشبيهة بمبادئ العلم الحديث، وهو نظام زائف لقوانين الطبيعة؛ أي القواعد التي تحدد تسلسل الأحداث في العالم أجمع، وتتصل أحداثها من خلال نظام حتمي للسبب والنتيجة يمكن التنبؤ به بدقة، وما على الساحر هنا إلا أن يكتشف هذه العلائق، ويعمل على توجيهها لغاياته دون الاستعانة بقوى ما ورائية من أي نوع⁽⁴⁹⁾. وإذا كان فريزر ينفي هنا أية علاقة للدين بالسحر، فإن الدراسات الحديثة كشفت عكس ما ذهب إليه فريزر وأشارت إلى وجود علاقة بين المعتقدات الدينية والممارسات السحرية. وهو ما ذهب إليه الباحثان "هوبير" و"موس" حين اعتبرا أن السحر يقوم على مفهوم غامض مشابه لمفهوم "المانا". ثم بعد ذلك قام دوركايم في "الأشكال الأولية

وجهلهم فيمارسون عليهم النصب والاحتياال باسم الدين. لكن الوزير أحمد التوفيق لم يقدم جواباً واضحاً عن السؤال الموضوع، واكتفى بالقول إن موضوع مراكز الرقية الشرعية يتداخل فيه جانب الصحة، الموكول إلى وزارة الصحة، والجانب القانوني والجانب الديني، معتبراً أن معالجة هذا الموضوع تتطلب فتوى، وتتدخل فيها أطراف عديدة.

(49)- فريزر، جيمس جورج: الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة نايف الخوص، دار الفرق لل نشر، دمشق، 2014، ص ص.

للحياة الدينية " بإبراز أن السحر ليس إلا نوعا ابتدائيا من أنواع الدين⁽⁵⁰⁾.

انطلاقا مما سبق نسجل هذا التداخل بين السحر والدين على مستوى التأصيل التاريخي، وفي نفس الأمر نجد هذا التلازم بينهما في الممارسات الواقعية. فكل ممارسة سحرية تغلفها مرجعية دينية لأن الناس يستعملون السحر نتيجة الضعف والخوف من مكروه أو مصاب جلل. "إن السحر هو رد فعل لشعور الإنسان بقصوره وقلة حيلته في عالم لا يستطيع التحكم بظواهره، فالسحر يوجد في إحدى حالتين: في حالة الجهل بالنتائج، وفي حالة الجهل بالأسباب. [...] كما للسحر وظيفة نفسية هي استجلاب الحظ والنجاح، أو إبعاد الخطر والشر، وله وظيفة معرفية، وهي سد الثغرات في المعرفة السببية لظواهر الطبيعة وما غمض منها، والعلاقات بين الناس وما يعتورها من إشكال"⁽⁵¹⁾.

السحر هو تحقيق للرغبات عزيزة المنال، ودرء للمخاوف مصدر التهديد لأمن الإنسان، أو تسليح بالقوة المطلقة لسد الثغرات في قصور الحيلة. إن هذه الوظائف المختلفة للسحر التي هي في أصلها ممارسات خرافية هي ما يحاول به طالب السحر أن يعوض قهره وعجزه في مقابل مواجهة أمور واقعه والعمل على تغييرها. ونحن إذ نعيش بمجال الدراسة كثيرا ما تتردد على مسامعنا عبارات تنعت المدينة بكثرة الممارسات السحرية خاصة عند النساء وما تعلق منها بأمور الزواج وجلب الحبيب. وهذا ما دفعنا إلى إدراج سؤال الثقة في مسألة السحر وعلاقتها بالدين. فكيف تنظر نساء شفشاوون إلى مسألة السحر؟ وما مقدار إيمانهن بها في علاقتها المتناقضة بالدين؟

(50) - السواح، فراس: دين الإنسان، بحث في ماهية الدين، م، ص. 62.

(51) - حجازي، مصطفى: التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، م، ص. 154.

جدول رقم 20: هل تتفقين مع مسألة "السحر"؟					
المجموع	لا يهمني	لا أعرف	لا	نعم	
100	5	10	22	63	التكرارات
100.0%	5%	10%	22%	63%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

تظهر نتائج البحث الميداني بالجدول أعلاه أن 63% من النساء المبحوثات يتفقن مع مسألة السحر، في مقابل 22% من المبحوثات لا يتفقن. بينما 10% فقط صرحن أنهن لا يعرفن، في حين أن 5% من المبحوثات أجبن أن مسألة السحر لا تهمهن.

ولاشك أن قراءة هذه النتائج تبين حضور السحر في مجتمع الدراسة بنسبة كبيرة. وقد أكدت ذلك إجابات المبحوثات من خلال المقابلات الفردية، وقد كانت بعض الإجابات صادمة لنا على اعتبار ما تحمله من تناقضات، وكذلك ما يكتنفها من ممارسات غريبة ومثيرة.

"السحر حقيقة موجودة بزاف ف المدينة خصوصا عند النساء لي كيمشيو عند الفقهاء والشوافات. كايين النساء لي كيسحرو لرجاهم باش ما يسمحوش فيهم. حيث انت كتعرف كترات الخيانة هد الوقت. وكايين أمهات كيديرو السحور باش يجوجوا بناتهم، وبزاف كنعرفهم تزوجوا اسبانين بالسحور. أو يدبرو لهم ف شي خدمة" (52).

"أنا ما كاناأمش بهد الخرافات، حيث الدين محرمها أصلا. واخا هادشي كايين ومعروف خصوصا ف المدينة القديمة. النساء كيديرو السحور عند الفقهاء باش يتزوجو. سمعت واحد المرأة شافوها كاتدوش فوسط المقبرة مور الفجر وقبل الشروق معرفتس علاش. شخصا انا ضد هدشي لأنو محرم فالقرآن وف

(52) -المقابلة 16: (المبحوثة 16، 56 سنة، متزوجة، تعليم ابتدائي، عمل حر).

تظهر هاتين المقابلتين تأكيداً على ما جاء في نتائج البحث الكمي، حيث هناك اعتراف صريح ومتكرر أن الظاهرة متفشية خاصة في الأوساط الفقيرة والمهمشة التي يقيم أغلب أفرادها بأحياء المدينة القديمة، وهي في أغلبها فئات ذات مستوى تعليمي ضعيف أو منعدم، فئات فقدت الأمل في قدرتها على مواجهة الحياة بالعمل والمثابرة، وبالتالي تستسلم لمثل هذه الممارسات التي يغرسها الوسط الاجتماعي بشكل كبير في نفوس المغلوبات من النساء، مما يضعف إيمانهن الديني لذلك يصير اللجوء إلى السحر هروبا من الواقع وطلبا للكسب المادي والمعنوي.

وبدون شك فإن المتتبع للإعلام العربي وحتى الأجنبي أيضا يلاحظ توالي الهجمات الشرسة على المرأة المغربية التي كثيرا ما تنعت بالساحرة والشريرة التي تخطف الرجال باستعمال كل أنواع السحر. و في عام 2012 صدر عن مركز بيو الأمريكي تقرير يناقش ظاهرة السحر والشعوذة في المجتمع المغربي، وأوضح التقرير أن حوالي 86% من المغاربة مقتنعون بوجود الجن، وحوالي 78% يؤمنون بوجود السحر والشعوذة، كما أن حوالي 80% من أهل المغرب يؤمنون بحقيقة شر العين واعترف حوالي 7% منهم باستخدام تعويذات من أجل جلب الحظ ودفع الشر، وحوالي 16% من المغاربة يستخدمون وسائل أخرى من أجل طرد السحر والعين (54).

(53) - المقابلة 19: (المبحوثة 19، 50 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

(54) - أنظر التفاصيل:

<https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>

2-4-3- النساء والاعتقاد في مسألة "الثقاف"

يشير "الثقاف" في الثقافة المغربية إلى عدم قدرة الرجل على معايشة زوجته، وهو يوجد أيضا عند النساء تفسره عدم قدرة المرأة على معايشة زوجها. وقد ترسخ هذا المفهوم في الثقافة الشعبية المغربية من القديم، وهو يرتبط أساسا عند العموم بليلة "الدخلة" التي كانت تثير الكثير من المخاوف عند الشباب المقبلين على الزواج. فهي عند الذكور مناسبة لإثبات الفحولة، وعند النساء فرصة لإثبات نقاء الشرف، والفشل في هذه المهمة من الطرفين يكون نتيجة مؤامرة دبرها أحد الأعداء المفترضين لأحد الطرفين من الزوجين وهي ما يطلق عليه "الثقاف" (55).

يعتبر "الثقاف" إذن من المعتقدات الشعبية التي تتسبب للإنسان في المصائب نتيجة كيد اجتماعي يسببه "إلقاء أذى من السحر من طرف شخص حسود، ويترتب عنه العجز الجنسي للشخص المستهدف" (56). وقد جرت العادة على التخوف منه خلال حفلات الزفاف، حيث يتم اللجوء إلى طقوس يتمثل الهدف منها في حماية العروس والعريس من "الثقاف" ومن المصائب الأخرى (57).

أما التفسير العلمي "للتثقاف" فهو عدم القدرة على إكمال العلاقة الجنسية، بسبب ما يسمى عند النساء

(55) - يسمى السحر الذي يصنع "للتثقاف" عند الفقهاء بسحر الربط وهو أن يؤخذ الرجل عن امرأته أي عاجزا عن معاشرتها. وهو نوعان: ربط الرجل وتقوم فيه الزوجة بسحر زوجها حتى لا يخونها. وربط المرأة وهو الذي يفعل للفتاة البكر، وللمتزوجة أيضا.

(56) - يذكر فيسترمارك في كتابه "حفلات الزواج بالمغرب" أن "الثقاف" إلى جانب اعتباره مكيدة مدبرة من الحاسدين يدبر للرجل أو للفتاة، توجد حالة أخرى من "الثقاف" تلجأ فيها بعض النساء، خاصة في الوسط القروي، إلى بعض المشعوذين ليحضر هن بعض الطلاس التي تفي بالغرض، ومنهن من تقوم بذلك لوحدها وفق طقوس متوارثة، بحيث يعتبر هذا "الثقاف" بالنسبة هن سلاحا قد يحصن الفتاة ضد شهواتها المستقبلية ويحافظ على عذريتها التي يراها الحس المشترك مطلبا مهما لا تنازل عنه أمام أعين أفراد المجتمع وأمام سلطة التقاليد والعادات. أنظر التفاصيل:

- Westermarck (Edward), 2004, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Jasmin Editions, Collection Le simoun, Paris, P. 157.

(57) - رشيق، حسن: *الإسلام في الحياة اليومية*، م، ص. 80.

"بالتشنج المهيلي الحاد"، ويكون ناتجا عن سبب نفسي مرتبط بالخوف الذي يسيطر على المرأة. وقد حصلت قصص لزيجات لم تكتمل وانتهت بالطلاق نتيجة هذا الاعتقاد في "الثقاف".

وقد حاولنا الوقوف على تصور النساء المبحوثات لهذه الممارسة التي تخرج الخرافة بالدين وتتحكم فيها التقاليد والعادات وتوجه سلوكات الناس واختياراتهم.

جدول رقم 21: هل تتفقين مع مسألة "الثقاف"؟					
المجموع	لا يهمني	لا أعرف	لا	نعم	
100	3	16	40	41	التكرارات
100.0%	3%	16%	40%	41%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

تبين نتائج البحث الميداني من خلال الجدول أعلاه أن نسبة مهمة من 41% من النساء المبحوثات يتفقن مع مسألة "الثقاف"، وفي المقابل نجد نفس النسبة تقريبا 40% من النساء لا يتفقن مع "الثقاف"، في حين عبرت 16% من المبحوثات أنهن لا يعرفن، بينما 5% فقط صرحن أن المسألة لا تهمهن.

وإذا ما قمنا بمقارنة هذه النتائج بأبحاث سابقة نجدها لا تختلف عن ما نوصل إليه أصحاب "الإسلام في الحياة اليومية" حيث وجدوا أن نسبة 72,9% من المبحوثات يؤمن "بالثقاف" كمعتقد شعبي تتفوق فيه النساء على الرجال ولو بنسب طفيفة (58).

وإذا تأملنا أجوبة المبحوثات حول مسألة "الثقاف" من خلال المقابلات الفردية يظهر ما يلي:

"يمكن نقوليك الثقاف كان شحال هذي أما دبا ما كنظنش باقي. دبا الأغلبية ما بقاش كايأمن بهذه الطقوس الخرافية. دبا تقدمات الوقت. ولكن ممكن باقيين الناس كيتيقوا بحال هدشي ف البادية فاين مزال حاضر الجهل" (59).

(58) - محمد، الطوزي: الإسلام في الحياة اليومية، م، م، ص. 240.

يظهر من هذا الجواب أن "الثقاف" كممارسة شعبية ترتبط بمستوى الوعي لدى الفرد، كما تختلف من شخص إلى آخر حسب الجيل الذي ينتمي إليه الفرد. وغالبا ما بدأت تقل هذه الممارسة اليوم عند أبناء الجيل الحالي خصوصا مع انتشار التعلم الذي أفرز تعاطيا أكثر عقلانية مع الاعتقادات الشعبية كـ "الثقاف".

2-4-4- النساء والاعتقاد في العين الحسود

يذكر الباحث مصطفى حجازي أن "العين هي الأداة الأساسية للحسد (ضربة العين، الإصابة بالعين)، وما يقابلها من استباق شرها وعدوانيتها في كلمة "يخزي العين" أمام كل حظ أو جاه أو وفرة في الرزق والصحة والجمال. العين الشريرة تدمر ما تحسده كي تمتلكه، (الامتلاك من خلال النظرة الراغبة للحاسد). ومن هنا الاعتقاد بخطورة نظرة الحاسد وقوتها التدميرية الرهيبة، إذ تكفي نظرة واحدة ملؤها الرغبة في الامتلاك كي تحل المصيبة بالموضوع المحسود. ولذلك يخفي هذا الأخير ما يخشى عليه من العين"⁽⁶⁰⁾ (إخفاء الصبي المولود حديثا موفور الصحة والجمال، إخفاء المتاع والأثاث، التكتم على الثروة، إفساد جمال وميزة الأشياء حتى لا يتمناها الحساد).

ولمواجهة هذه العين الحاسدة والحماية ما قد يلحق المرء من خسارة أو نكبة في ما تقدم ذكره، يلجأ الناس إلى وسائل ميسرة ومعروفة وهي الرقى والتعاوين والسحر لرد أذى العين. وكثيرا ما نرى الناس يعلقون حدوة الفرس (الصفحة) أو "الخميسة" وهي عبارة عن لوحة اليد بأصابعها الخمسة، أو حلي منقوشة، وأيضا بعض الرسومات للعين عليها سهم أو خطين متقاطعين تبين صد العين الشريرة. كما نجد الكثير من الناس أيضا يعلقون، على زجاج سياراتهم أو محلات التجارة، ملصقات لإبعاد العين كتب عليها "هذا من فضل ربي" أو "عين الحسود لا تسود" أو "عيش وما تحضيش"... وكلها سلوكات تشير إلى استباق حصول

(59) - المقابلة 09: (المبحوثة رقم 9، 30 سنة، متزوجة، تعليم ثانوي، موظفة بالقطاع الخاص).

(60) - حجازي، مصطفى: سيكولوجيا الإنسان المفقور، م، ص. 152-153.

ضربة العين السيئة نتيجة إيمانهم المسبق بالحسد.

إن الاعتقاد في عين الحسود من التظاهرات الأكثر رمزية في التدين الشعبي باعتبارها تحضر عند عدد كبير من المغاربة وتطبع سلوكياتهم اليومية، رغم كونها مسألة مرتبطة بأمور غيبية تمثلها الناس.

ونحن سنحاول إبراز صور هذه التمثلات عند نساء شفشاون رغم ما يعترضنا من صعوبات تخص هذه المسألة الميتافيزيقية مقارنة بأمور الاعتقاد الأخرى كالإيمان بحرية المعتقد أو الإيمان بالقدر.

وإذا ما تأملنا نتائج البحث الميداني يتضح من الجدول أسفله أن 80٪ من النساء المبحوثات يتفقن مع مسألة العين الحسود، في مقابل 10٪ فقط هن اللواتي لا يتفقن مع هذه المسألة. بينما أجابت 7٪ من المبحوثات أنهن لا يعرفن بالمسألة، في حين 3٪ فقط من المبحوثات صرحن أن مسألة العين لا تهمهن.

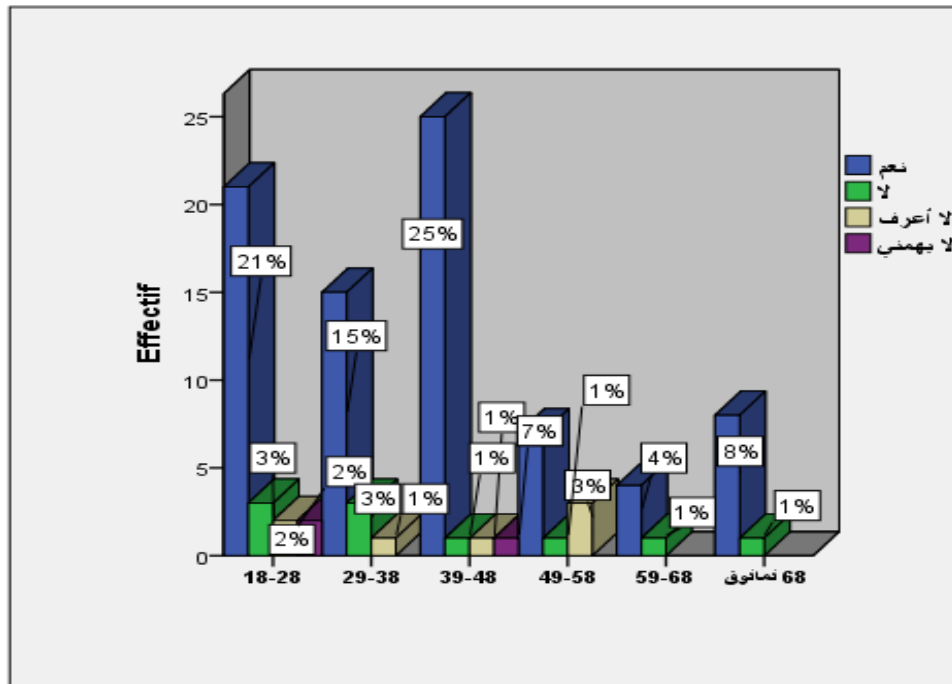
جدول رقم 22: هل تتفقين مع مسألة "العين الحسود"؟					
المجموع	لا يهمني	لا أعرف	لا	نعم	
100	3	7	10	80	التكرارات
100.0٪	3٪	7٪	10٪	80٪	النسبة المئوية ٪

المصدر: نتائج البحث الميداني

ولمقارنة هذه النتائج أعلاه، نعود إلى دراسة معهد "بيو للأبحاث"، التي أشرنا إليها سابقا، حيث بينت أن نسبة المؤمنين بالعين الحسود بلغت 80٪ من عموم المستجوبين من عينة البحث، وهي نسبة مساوية تماما مع توصلنا إليه في بحثنا. غير أن الملاحظ هو استقرار ارتفاع هذه النسبة مع وجود فارق زمني بين بحثنا هذا ودراسة معهد "بيو للأبحاث" التي ظهرت في 2012، مما يفيد أن عامل الزمن لم يحدث أي تغيير على رؤية المغاربة لمسألة العين الحسود، وهذا ما يؤكد على قوة حضور مثل هذه المعتقدات الشعبية رغم تغير الأجيال والتطورات التي يشهدها العالم عموما والمجتمع المغربي خصوصا.

أما في بحث "الإسلام في الحياة اليومية" فقد توصل الباحثون إلى أن النساء المؤمنات بالعين الحسود تتجاوز نسبة 93%⁽⁶¹⁾. وفي دراسة أخرى توصل الباحث الجرموني إلى أن نسبة إيمان النساء بالعين بلغت فقط 34,8% وهن يتفوقن في ذلك على الذكور بأربع نقاط، ويفسر الباحث ذلك بالتنشئة الاجتماعية التي تتلقاها الفتاة من أمها، والتي تركز على ترسيخ الثقافة التقليدية والشعبية، هذا على الرغم من الطفرة التعليمية التي عرفها المجتمع المغربي، وخصوصاً فئة النساء⁽⁶²⁾.

الشكل رقم 15: اتفاق النساء مع مسألة العين الحسود حسب متغير السن



المصدر: نتائج البحث الميداني

يمكن قراءة النتائج المتعلقة بمسألة اتفاق النساء مع العين الحسود حسب متغير السن في المبيان أعلاه، فالفئة العمرية (39-48 سنة) هي التي تستأثر بأكبر نسبة من النساء اللواتي يتفقن مع مسألة العين ب 25% وهي أعلى نسبة، تليها نسبة 21% لدى فئة (18-28 سنة)، بينما فئة (29-38 سنة) حصلت على

(61) - محمد، الطوزي: الإسلام في الحياة اليومية، م م، ص. 240.

(62) - الجرموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات حالة عمالة سلا، م م، ص. 291.

نسبة 15٪، في المقابل تنخفض نسبة المسنات من فئة (68 سنة فما فوق) بنسبة 8٪، وفئة (49-58 سنة) بنسبة 7٪ من النساء المبحوثات. والملاحظ هو أن الفئات الشابة هي التي تؤمن أكثر بمسألة العين، وكلما اترفع السن إلا وقل الاتفاق والإيمان بهذه المسألة، وهذا عكس ما توصل اليه الباحث الجرموني الذي استنتج أن نسبة الإيمان بالعين ترتفع بشكل أكبر عند الفئة العمرية الأكثر تقدماً في السن حيث تصل 38,9٪ عند فئة (25-30 سنة) مقابل 25,9٪ عند الفئة (15-19 سنة) (63).

وإذا عدنا إلى معطيات البحث الكيفي تذكر إحدى المبحوثات الإيمان بالعين الحسود كما يلي:

"العين حق كما يقول الحديث، وحنا لابد نآمنوا بها. والقرآن كيقول (من شر حاسد إذا حسد) ما يمكنش ما نقبلوش بها. كايين ناس عينهم قبيحة الله يستر يقدروا يضربوك بالعين ضربة قبيحة تجيك ف صحتك أو ف رزقك. جدتي الله يرحمها كانت حكات لينا شي حد عينو خاية ضرب بيها واحد تربية صغيرة (رضيع) وماتت ف نهارها" (64).

يبين هذا التصريح ارتباط الاعتقاد في العين الحسود بالأمر الديني حيث تستدل المبحوثة بالحديث والقرآن على مشروعية اعتقادها، وهي في نفس الوقت تعترف أن عين الحاسد يمكن أن تقتل مما يبين التناقض بين المعتقد والإيمان مادام أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يعطي لأحد حق منح الحياة للآخرين أو أخذها منهم حين يقتل الحاسد بالعين.

(63) - نفسه، ص. 292.

(64) - المراقبة 15: (المبحوثة 15، 37 سنة، متزوجة، تعليم مهني، عمل حر).

تنتشر مزارات الأولياء والصلحاء بشكل كبير في المناطق المغاربية، فهي واقعة مثيرة تتجاوز مجرد كونها طقساً إلى اعتبارها ظاهرة تستوجب دراسة منهجية جديدة للوصول إلى بنياتها العميقة - خاصة في مجالها الديني - التي صنعت أهم الملامح السياسية والاجتماعية للمجتمعات بشمال افريقيا.

ولعل التعلق بهؤلاء الأولياء واللجوء إليهم لطلب الخير وتجاوز الشر جاء، حسب إدموند دوتي، بغاية إيجاد وسيط بين المؤمن والله، "فالناس الذين اعتنقوا الإسلام عن إيمان لم يستطيعوا الفكك من أهمية الوسيط في التقرب إلى الله زلفى، ولربما كانت سببا في تعزيز مفهوم الشفاعة والتعلق به مادام وساطة يمثلها النبي بين الناس والله" (65). إن طلب هذه الوساطة من الولي الصالح تجعل المؤمن يستأمن لتحقيق الحاجات التي يطلبها مادام الولي هو ولي الله، وما دامت له كرامات يمتلكها يستحيل على البشر حيازة مثلها. وهكذا "تعترف الجماهير إجمالا بحدوث ظواهر خارقة على أيدي هؤلاء الأولياء تدل على ما يتمتعون به من امتياز عن سائر الناس، ومن قوة فائقة نظرا لقربهم من الإله. فالأنبياء تقع على أيديهم المعجزات، والأولياء تظهر على أيديهم كرامات وخوارق قد تكون إجابة دعوة أو أمنية أو رجاء" (66)، لأن الولي يفلت من قيود الزمان والمكان بواسطة الأدعية والنذور والقرايين، ويأتي على يديه الخلاص. وهذه الأدعية في أساسها تقوم على أمل سحري في الخلاص، من خلال الاعتقاد بجبروت الأفكار والكلمات وما تتضمنه من رغبات. وبمقدار انتشارها ينتشر العجز عن التصدي للواقع بالموضوعية والعقلانية المطلوبين. ويمكن اعتبارها كمرآة تعكس أعماق المجتمع من حيث شعور أفراده المقهورين بالضياع، والوحدة، وبحثهم عن معجزة للخلاص. ويرى الباحث مصطفى حجازي أن الإيمان بكرامات الأولياء والصلحاء تحتل مكانة هامة جدا في سلوك المرأة في العالم المتخلف، في تعاملها مع مأساتها، لأنها الأكثر غبنا وعجزا

(65) - دوتي، إدموند: الصلحاء، م، ص ص. 8-9.

(66) - حجازي، مصطفى: سيكولوجيا الإنسان المقهور، م، ص 143.

وقهرا في المجتمع. ولأنه من ناحية ثانية لم يُترك لها من مجال للتأثير في الواقع، سوى مجال التعلق الخرافي بجبروت الأفكار، من خلال أدعية الرجاء والتمني، وأدعية اللعنة والسخط سواء بسواء. هذه الأدعية تشيع نفسياً نوعاً من الاطمئنان إلى القدر والمصير وتبت هدوء في وجود الإنسان المتأزم، من خلال القناعة بأن هناك جهة ستتولى حل الأزمة وتخليصه منها، وتمتص بالتالي جزءاً من قلقه وتوتره النفسي⁽⁶⁷⁾.

إن زيارة الأضرحة عند النساء وما يحيط بها من طقوس ويكتنفها من دلالات خفية، غريبة وعجيبة تتطلب دراسة خاصة، مستقلة وعميقة. وقد لمسنا هذا الأمر من خلال زيارتنا المتعددة لعدد من الأضرحة خاصة ضريح مولاي عبد السلام بن مشيش حيث أمكننا الوقوف على محج للنساء يأتين إليه من الجوار ومن مدن أخرى بعد قطع مسافات كبيرة. هنا تلجأ المرأة للضريح وتتواصل مع هذا الولي الصالح لتتقوى به على الضعف الذي يسحقها في سلطة الثقافة الذكورية، وهي تعتقد يقيناً أن الولي به قوة أعظم وأقوى من قوة الرجل أو الزوج الذي يتواطأ مع الثقافة السائدة على قهرها وإكراهها، فالولي هو من سيساعدها ويفتح لها مجالاً للروح، إنه فضاء الحرية النفسية للمرأة، ومخدع طلباتها، فهي حرة في زيارته وحرية في طلب ما تريد، وكما تريد. تعبر عن ذلك بطريقتها التي تبعث في نفسها الأمان والاطمئنان. وأثناء الطلب والتضرع إلى الولي قد تدخل المرأة في طقوس وممارسات لا حدود فيها لقويم السلوك، فهي مفتوحة بدون قيود، فتجدها تصاب بحالات من الجذبة يتخللها الغناء والرقص حتى البكاء... إنها تعبيرات تدل على الضعف والقهر الذي يصيب المرأة، سرعان ما تنتهي هذه الاضطرابات وتستعيد المرأة أنفاسها وتشعر بالراحة بعدما يتم رش وجهها بقليل من الماء. إنها الحرب النفسية ضد القهر والقمع بما هو إيماني خرافي ممزوج بطابع ديني.

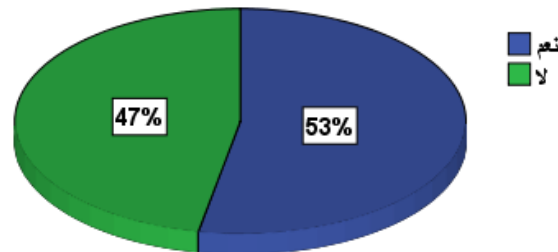
وبالعودة إلى نتائج البحث الميداني، يظهر المبيان أسفله أن نسبة كبيرة من النساء حوالي 53٪ من النساء صرحن بأنهن قمن بزيارة ضريح، في المقابل أجابت 47٪ من المبحوثات أنهن لم يزرن يوماً ضريحاً. ولعل

(67) - نفسه، ص ص. 145-146.

هذه النتيجة تبين حجم حضور الاعتقاد الشعبي في صفوف مجتمع البحث، خاصة زيارة الأضرحة، بحيث لا يزال مجتمعا تقليديا يغلب فيه الاجتماعي على الدين العالم.

الشكل رقم 16:

هل زرت ضريحا من قبل؟



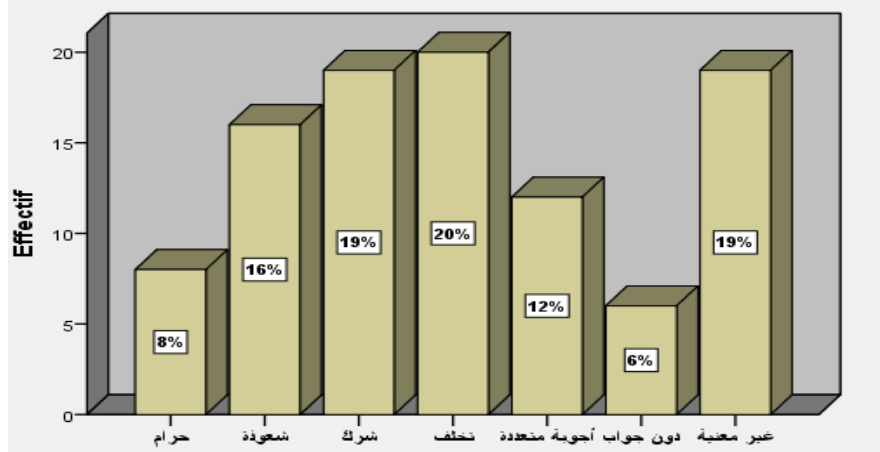
المصدر: نتائج البحث الميداني

وفي دراسة "الاسلام في الحياة اليومية" توصل الباحثون إلى أن 40% من النساء هن من يعتقدن في زيارة الأضرحة.

ومن أجل فهم المبررات التي يمكن أن تفسر هذه النتائج التي توصلنا إليها، طرحنا سؤالاً آخر: كيف تنظرين إلى زيارة الأضرحة؟ فكانت الأجوبة كالآتي:

الشكل رقم 17:

سبب عدم الاتفاق مع زيارة الأضرحة



المصدر: نتائج البحث الميداني

من خلال نتائج البحث الميداني بين المبيان أعلاه أن نسبة مهمة من النساء المبحوثات اللواتي يرفضن زيارة الأضرحة والأولياء يبررن هذا الرفض لأن هذه الممارسة تعد تخلفاً ولا تعبر عن سلوك الإنسان

المتحضر، حيث نجد هذا المبرر يمثل 20٪ من المبحوثات، في حين 19٪ اعتبرن ذلك شركا يتناقض مع ما جاء به الدين الإسلامي، بينما 16٪ يعتبرن زيارة الأضرحة بمثابة تكريس تقليدي لطقوس الشعوذة، وتبقى نسبة 8٪ من النساء المبحوثات هن من صرحن بأن هذه الممارسة هي حرام، ومن جهة أخرى قدمت 12٪ أجوبة متعددة، وبقيت نسبة 6٪ دون جواب.

يظهر من هذه النتائج أعلاه وجود نزوع نحو رفض زيارة الأضرحة من منظور عقلائي ثقافي تتحكم فيه الثقافة العالمية للمدرسة والتنشئة الاجتماعية، فاعتبار ذلك تخلفا يشير إلى التنديد بما هو دنيوي مقصي ومهجور من الطقوس الموروثة، في حين نلاحظ ضعف التأثير السلفي الذي يعتبر زيارة الأضرحة فعلا حراما يدخل في نطاق الشرك بالله وهي ممارسة بعيدة كلية عن الدين.

وعند الرجال ترتبط الشعوذة والدجل وأمور السحر بالمرأة التي تتخذ من الأضرحة والأولياء مزارات لمثل هذه المسائل ولا يمكن فصلها عن باقي المعتقدات الشعبية الأخرى كالجن والثقاف وغيرها. وهي لا علاقة لها بالدين، بل إنها حسب الرجال تتناقض مع تعاليم الدين الإسلامي كما عبروا عن ذلك في تصريحاتهم.

"واحد العدد ديال النساء مؤمنات بالاعتقاد ف الأضرحة والمزارات حيث كيشوفو فيها البركة، وأغليتهم عندهم إيمان بأنها كتقضي ليهم الغرض (زواج، ولد، شفاء، رزق..). سير لمولاي عبد السلام وشف بعينيك أش كيديروا النساء تماك" (68).

حاول المبحوث الإجابة عن تساؤلنا: كيف ترى علاقة النساء بالأضرحة؟ ولعل هذا الجواب يبين أن هناك اعتقادا راسخا لدى النساء في أن الأضرحة والمزارات يمكنها أن تحقق لهن الأمان وال رغبات التي

(68) - المقابلة 03: (المبحوث رقم 3، 40 سنة، مطلق، تعليم مهني، موظف بالقطاع الخاص).

يطلبنها، ويعطي مثالا بالضريح المشهور في منطقة الشمال وهو مولاي عبد السلام بن مشيش القريب من منطقة البحث، وهو ضريح سبق وزرناه مرات عدة وشاهدنا مثل هذه السلوكات والممارسات التي تلجأ إليها فئات من النساء من مختلف الأعمار والأوساط الاجتماعية. وترتبط هذه الممارسات بانتشار الخرافة في أوساط النساء خاصة لدى الفئات الفقيرة والأمية التي تكون غالبا في أقصى درجات اليأس، كما أن إمكاناتهن المادية لا تسمح لهن بمعاينة الطبيب مما يدفعهن إلى زيارة الأضرحة. أضف إلى ذلك أن اتحاد ولي من الأولياء توفي منذ زمان بعيد وسيطا بينه وبين الله يبين بشكل كبير ضعف الوازع الديني لدى شرائح مهمة من النساء، إضافة إلى فقدان الثقة في العلم الحديث وبالخصوص الطب القادر على علاج أمراض يعتبرها الكثيرون مرتبطة بأمور غيبية كالمس والعقم وغيرها، في حين أنها أمراض يمكن علاجها بالطب الحديث.

3- خلاصات واستنتاجات

انطلاقا من البحث ومضامين الأجوبة، ومن خلال التحليل الذي قدمناه سلفا لهذه النتائج يمكننا استخلاص مجموعة من الاستنتاجات سنعمل على صياغتها وفقا لتسلسل العناصر التي عالجناها في هذا المحور المتعلق بالنساء والمعتقدات الدينية، ونجملها في ما يلي:

- نلاحظ حضورا قويا للدين في حياة النساء في مجتمع شفشاون، فهن يولين أهمية كبرى للدين باعتباره العلاج الروحي والباعث على الاستقرار الوجداني لغالبية النساء إن لم نقل لكل النساء. فرغم ما يعرفه العالم، ومجتمع الدراسة من تحولات وتغيرات بنوية هامة فإن إنتاج القيم الدينية ما تزال متجذرة بشكل قوي، وتتواصل إعادة إنتاجها جيلا بعد جيل. وتعلو مرتبة الدين في حياة النساء لتشكّل المعنى الذي تفهم من خلاله المرأة الوجود وتدرّك عبره الحقيقة، فالدين إذن معطى أساسي في الهوية النسائية. وقد يتناقض هذا مع فكرة موت الدين التي تنبأت بها فلسفة ماركس وخلاصات ودوركايم.

- لكن ورغم استقواء هذه الهوية الدينية لا يمنعنا ذلك من الإشارة إلى وجود بعض التغيرات التي تمس الخريطة الدينية للإسلام المغربي خاصة ما تعلق منها بالاتجاه نحو التشيع والتنصر الناتجة عن إغفال

الفاعلين الدينيين الرسميون وغير الرسميون عن أداء أدوارهم كما ينبغي لها أن تكون من أجل حفظ الهوية الدينية للمغاربة وفق المرجعيات التي تتبناها بدل ترك المجال مفتوحاً أمام الغزو الديني المذهبي الخارجي الذي استفاد بشكل لافت من الانفجار التكنولوجي الكبير.

. هناك إقرار لدى فئة عريضة من النساء بخصوص اعتبار الإسلام يشكل حلاً لكل شيء، وهذا الإقرار يحضر بالخصوص في المجال السياسي مع وجود بعض الاختلافات حسب الفئات العمرية. لذلك فالفئات الشابة ترى أن في الإسلام حلاً لكل المشاكل التي يعاني منها المجتمع، كما أن هناك فئات لم تعبر عن موقفها في علاقة الديني بالسياسي مما يجعلنا نقراً هذه النتائج بحذر أكبر. رغم أن الأغلبية ترجح إمكانية تحكم الديني في السياسي واستحالة العكس.

. حين نتكلم عن المعتقد، خصوصاً ما يتعلق منها بما هو شعبي طقوسي فإن التصريحات تبقى تقريبية على اعتبار أن الحقل الديني حقل ملغوم نظراً لما يشكله من إحراج للمؤمنين عموماً وللمؤمنات خصوصاً إذا ما علمنا أن قيمة الفرد في المجتمع، حسب الحس المشترك، تتحدد بمنسوب إيمانه، فهو ما يعكس هذه القيمة وقد يعطيه مكانة وسط معارفه وذويه، وبالتالي فالسؤال عن المعتقد والنتائج التي توصلنا إليها تبقى نسبية نظراً لما يشوب حقل الدين والتدين من الغموض والتركيب الشدين. ورغم ذلك فقد استطعنا الوصول إلى قياس بعض تمثيلات المعتقدات الغيبية والسحرية وتفسيرها لمحاولة فهم طبيعة كل معتقد ديني على حدة. وهكذا حاولنا اختبار الفرضيات التي انطلقنا منها لكننا لم نتوصل إلى نتائج تجعلنا نعتبر متغير المستوى الدراسي أو متغير السن حاسمين في الممارسات الطقوسية الغيبية ذات الطابع السحري. لكن ما يمكن تأكيده من خلال النتائج هو استمرارية حضور هذه المعتقدات الشعبية بشكل قوي حتى عند الفئات الشابة من النساء مما يركي فرضية استمرارية التنشئة الاجتماعية في الحفاظ على نقل الموروث الديني في صيغته الشعبية إلى الأجيال اللاحقة. وقد لاحظنا هذه الاستمرارية في طقوس الجن والسحر والعين الحسود والتبرك الأضرحة رغم بعض الاختلافات والتفاوتات القليلة بين هذه الطقوس، ومن جهة أخرى بينت النتائج اختفاء طقس "الثقاف" الذي رغم حضوره لدى النساء إلا أنه بدأ يتراجع بفعل

ارتقاء مستوى الوعي لدى النساء الناجم عن تعلم الفتاة ونضجها الفكري خصوصاً وأن مسألة "الثقاف" ترتبط بالجنس الذي كان بالأمس عيباً تضبطه قيود الحشمة والذي صار اليوم شيئاً عادياً عند الجنسين بفعل الوسائل التكنولوجية التي مهدت لانفتاح تجاوز فيه الحديث عن مسألة الجنس خانة الطابوهات.

- لا يمكن انكار ما صادفناه من صعوبات في بحثنا حول مسألة المعتقد، وهذه خاصية سوسيولوجيا الأديان، لكن مع ذلك فإن وصف وتحليل معطيات تتعلق بمسألة المعتقد أمكن أن يطلعنا على إجابات للمبحوثات شكلت قناعاتهن المختلفة فمنهن من أجابت بفعل تأثير عاطفي تسببت فيه أحداث تعرضت لها من قبل فكان الجواب عبارة عن مجرد رد فعل نفسي. ومنهن من أجابت بفعل قناعة عقلية نابعة من موقف شخصي تتبناه عن علم وتؤمن به، بعدما توصلت إلى حقيقته بشكل ذاتي. ومنهن كثيرات أثرت عليهن التنشئة الاجتماعية، كما أشرنا سلفاً، فصار الاعتقاد عندهن لا يخرج عن نطاق الفعل التقليدي الذي ترسم فيه الجماعة توجهات الفرد وقيمه ومعتقداته وتيسر له سبل الدوبان في المجتمع بشكل يجعله يقبل كل ما يقدم له دون تمحيص أو نقد أو قناعة، وكلما حاولت مناقشته في شيء أو طلب استدلال يعجز عن التفسير. وهذا النوع من المؤمنين هم أقرب الضحايا الذين يسهل استقطابهم وأدلتهم في إطار سوق دينية يكثر فيها العرض ويقل فيها الطلب.

الفصل السادس:

الممارسات الجيدة الفسائية ومسارات التحول

1- الممارسات الدينية عند النساء

تعتبر دراسة الدين من أكثر المواضيع تعقيدا، خصوصا ما يتعلق منها بجانب المعتقدات لكونها ترتبط في غالبيتها بالأحاسيس الخفية. لذلك يجب الانتباه إلى مقدار الصعوبة المنهجية التي تعترض المشتغل في هذا المجال. فالمؤشرات المتعلقة بالمعتقدات الدينية تدل على البعد الإيماني للفرد الذي يمارس عبر الطقوس الدينية كالصلاة مثلا، ويظهر التمييز عسيرا بين المعتقد والطقس على مستوى القياس كما الفرق بين أداء الصلاة إنجازا وبين الإيمان بالله، وهما أمران متلازمان عند المؤمن.

إن رصدنا لمؤشرات الممارسات الدينية عند النساء كأحد أهم أبعاد التدين تجعلنا نقف على تجليات هذه الممارسات من أجل قياس ما تمارسه النساء في سلوكياتهن وأفعالهن الدينية ومقارنة ذلك بما يعتقدهن ويمثلنه من أجل بناء تحليل يربط بينهما اعتمادا على نتائج البحث الميداني.

فالممارسة الدينية تدل على تفاعل بين ما يعيشه الفرد في تجربته الدينية وما يعتقده ويؤمن به؛ أي أنها "تفعيل من قبل الممارس للشعائر الجملة من التعاليم الدينية، التي تفرضها المؤسسة، ليكون الولاء إلى المعتقد بائنا وعمليا"⁽¹⁾.

ويمكن أن نلخص العناصر التي تكون هذا التعريف فيما يلي:

- وجود سلطة دينية مكلفة بضبط الانسجام بين المواقف العقدية والسلوكيات الطقسية.
- وجود مجموعة من الطقوس يجري تكرارها دوريا، مع الاحتفاء بها في أماكن مقدسة محددة.
- ثنائية بين من يتولى تسيير فضاءات الممارسة الدينية وبين من له دور المشاركة في أداء تلك الطقوس، وهو ما لا يعني دائما فصلا أو تعارضا.

(1) - أكوايفا سايننو، وباتشي، إنزو: علم الاجتماع الديني، م، ص. 98.

- المشاركة في الطقوس وفي خدمات الجماعة، التي تقدر السلطة الدينية أنها رسمية ومفروضة.
- المشاركة في أداء طقوس عملية، يمكن إتمامها فقط ضمن أشكال محددة وفي فضاءات عمومية ومعلومة.

- المشاركة الخفية والطوعية، المتمثلة في الأنشطة الموكولة إلى مبادرات الأفراد، مثل ترديد الأدعية، وترتيل بعض المقاطع المأثورة، والتأمل في النصوص المقدسة أو الممارسة النسكية وما شابهها⁽²⁾.

من خلال هذا التلخيص، واعتمادا على رصدنا لممارسات المبحوثات، "يبدو التمييز بين الممارسة المرئية والخفية مهما منذ اللحظة الأولى التي تظهر فيها الثانية أكثر عمقا وأكثر انتظاما من الأولى. فبحسب مختلف السياقات الدينية، يمكن الحصول على تنوعات في الممارسة الطقوسية، لكن بالتأكيد على بقاء بعض العناصر ثابتة، وبالخصوص اثنتان: فعلى مستوى أول، يختبر الأفراد في الممارسة درجة الإلزام الجماعي التي يفرضها الظرف الاجتماعي الديني على مستوى واسع؛ وعلى مستوى ثان، يمكن أن يعبر، إلى جانب وظيفته الأساسية والجوهرية المتمثلة في إظهار نوع من التجربة والاعتقاد الديني، عن غيرها من الوظائف ذات الطابع السياسي والثقافي"⁽³⁾.

ونحن سنحاول في هذا الفصل ربط الممارسات الدينية لدى النساء ببعض السلوكات التي يمارسها النساء في حياتهن العامة والخاصة، وذلك من أجل الكشف عن البعد الظاهر في هذه الممارسات، وفي نفس الآن سنحاول الكشف عن بعض الجوانب الخفية لهذه الممارسات من خلال إجراء مقابلات فردية مع بعض النساء اللواتي ينتمين لبعض المؤسسات الدينية بالمدينة، كما سنعمل استقاء تجاربهن الدينية المتعلقة بخصوصية ممارساتهن الدينية الفردية، وأيضا الجماعية.

وبالتالي، فإذا كانت الممارسة الدينية هي ما يمارسه الفرد نتيجة اعتقاده في أمر إلهي مقدس يتكرر

(2) - نفسه، ص. 98-99.

(3) - نفسه، ص. 99.

باستمرار، ويجمع وظائف اجتماعية تتجاوز الإنسان الفرد إلى الآخرين من الجماعة، فإنه يمكن أن نشير من زاوية أخرى إلى "أن الناس الذين يارسون نفس الطقوس لا يتقاسمون بالضرورة معتقدات مشتركة. حيث يمكن لنفس الممارسة الشعائرية أن ترتبط بمعتقدات مختلفة، بل وحتى متباعدة [...] ذلك أن وحدة الطقوس لا تفرض وحدة المعتقد"⁽⁴⁾. وهذا ما سيدعونا إلى التحلي بمزيد من الحذر عندما يتعلق الأمر بمعالجة الأرقام (في الدراسة الكمية). إذ لا يمكن أن نستنتج مباشرة وببساطة من ممارسات شعائرية متماثلة معتقدات متجانسة.

وكما سبقت الإشارة فإننا سنحاول دراسة التدين النسائي انطلاقاً من أبعاده التي تسمح بتحديد هذا التدين، وهي كما صاغها الباحث "غلوك" خمسة أبعاد: 1- المعتقد، 2- الممارسة الشعائرية، 3- المعرفة، 4- التجربة، 5- الانتماء. وفي هذا الفصل سنقف على البعد الثاني وهو بعد الممارسات الدينية سواء في شكلها الفردي كالصلاة والصوم وقراءة القرآن... أو في شكلها الجماعي كصلاة الجمعة والتراويح والحج والعمرة. مع ضرورة إشارتنا إلى امتدادات هذه الأشكال من الممارسات إلى مجالات أخرى من حياة النساء ومعيشتهم اليومي الديني، كما تحيل على ذلك آراؤهن حول السياسة والأخلاق والعقيدة ومكانة تأثيرات الفاعلين الدينيين في هذا المعيش.

2- مؤشر ممارسة الصلاة عند النساء

يعتبر مؤشر الصلاة وما يوازيه من المؤشرات الكمية كالصوم والأضحية أهم ما ركزت عليه سوسيولوجيا الأديان منذ ظهورها⁽⁵⁾. ورغم أن الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الأولى حول المغرب العربي أهملت معظم الطقوس والممارسات الدينية التي تكشف عن طابعها الإسلامي، لأنها ظلت

(4) - العيادي، محمد، وآخرون: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص ص. 42-43.

(5) - نفسه، ص 51.

تتجاهل حتى سنوات الخمسينات كل ما يتعلق بالإسلام ومهتمة بالبحث في كل ما هو وثني⁽⁶⁾. وقد استمر هذا التجاهل حتى في أعمال "بورديو" حول الجزائر وأعمال "بيرك" و "غيرتز" وآخرون حول المغرب، إذ لا نعثر في أعمالهم على أثر للصلاة الشرعية والمساجد والحج والصيام⁽⁷⁾.

تشكل الصلاة الركن الثاني من أركان الإسلام الخمسة. وهي مجموعة من الأفعال والحركات تبدأ بالتكبير وتنتهي بالتسليم. وتمثل في نفس الوقت لحظة خشوع وطاعة لله تعالى يتلو فيها المسلم آيات قرآنية وأدعية طلبا للعون والهداية، وفيها تجديد للامثال للمعبود وطاعته، وهي ممارسة وعبادة يومية متكررة ومستمرة. تبين نتائج بحثنا الميداني أن مؤشر ممارسة الصلاة يختلف بين ممارسات مواظبات، وممارسات غير منتظمة يمارسن الصلاة وينقطعن أحيانا، وغير ممارسات أبدا. ونشير إلى أن هذا الاختلاف قد يؤثر على النتائج، لكن للتدقيق طرحنا السؤال في الحاضر بحيث تكون الأجوبة متعلقة بفترة إنجاز البحث وليس في الماضي.

في هذا البحث سنحاول من خلال استقراء نتائج البحث الميداني رصد تطور مستوى أداء الشعائر الدينية من خلال الممارسات والطقوس للكشف عن مظاهر وتجليات حضور الدين لدى فئة النساء، وذلك جوابا على الفرضية المؤطرة لهذا المؤشر.

تشكل ممارسة الصلاة الرابطة الحقيقية بين العبد وربّه باعتبارها عماد الدين في الإسلام، كما أنها ممارسة يومية ملتصقة بتحركات الناس ومؤثرة في سلوكياتهم. والمواظبة على الصلاة هي ما يمكن أن يفرق بين دخول المتدين الجنة أو النار، وهي تصورات شائعة عند الغالبية من المتدينين. ولاشك أن الحس المشترك كون لدى المغاربة ثقافة دينية تعطي أهمية كبرى للصلاة رغم ما يمكن أن نلمسه من تفاوت بل وتناقض

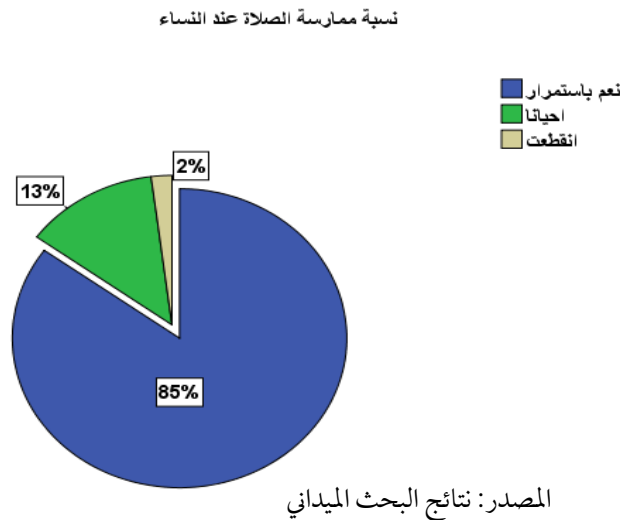
(6) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع، م م، ص 128-129.

(7) - حمودي، عبد الله: في جدلية بناء انثروبولوجيا الإسلام، ترجمة الصفي حمادي، مجلة مقدمات، العدد 19، البيضاء، 2000، ص. 13.

بين الخطاب والواقع، غالبا ما يحاول الإنسان أن يوفق بينهما بأقوال مثل قولهم "الله يهدينا وصافي" في إشارة إلى التقصير الحاصل بين ما يجب ممارسته تنظيرا وما يمارس عملا وفعلا.

ومن خلال أجوبة المبحوثات حول ممارستهن لفريضة الصلاة كانت النتائج كما يلي: نسبة 85٪ من النساء المبحوثات يمارسن الصلاة بانتظام وهي نسبة مهمة جدا إذا قارناها مع نسبة النساء اللواتي يمارسنها أحيانا وبشكل غير منتظم والتي تصل فقط 13٪، في حين تبقى نسبة النساء اللواتي انقطعن عن ممارسة الصلاة ضعيفة تمثل فقط 2٪ من مجموع عينة البحث. أما حالات النساء اللواتي لم يصلين أبدا فهي منعدمة لدى النساء المبحوثات.

الشكل رقم 18 :



وإذا ما استحضرننا أبحاثا سابقة نجد دراسة "الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب" تشير إلى تواضع نسبة المداومين على الصلاة بنسبة 25٪ وبالأخص في صفوف النساء حيث نجد فقط 7٪ هن اللواتي يصلين بانتظام، في حين بلغت نسبة المنقطعات 38٪، بينما اللواتي لم يسبق لهن الصلاة وصلت 55٪⁽⁸⁾. وإذا قارنا هذه النتائج مع ما توصلنا إليه في بحثنا يظهر وجود فارق كبير على مستوى الأرقام؛

(8) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع، م، م، ص 129.

ويمكن تفسير ذلك بتباعد فترتي إنجاز البحثين لأكثر من عقد ونصف من الزمن وهي مدة كافية لحدوث تغيرات وتحولات كبرى على مستوى الخريطة الدينية للمغاربة، إضافة إلى أن بحث "الدين والمجتمع" تناول بالدراسة والتحليل التدين بالوسط القروي عكس بحثنا الذي يبحث تجليات التدين بالوسط الحضري. ولاشك أن هذا الاختلاف الحاصل في النتائج، والذي يوضح تدني مستوى أداء الصلاة عند النساء القرويات في دراسة الباحث عبد الغني منديب تبرره أيضا الفرضيات التفسيرية التي صاغها الباحث كصرامة نظام النظافة الذي تفرضه شعيرة الصلاة على النساء كالتشدد في الطهارة، إضافة إلى الدقة والترتيب في حركات وأوضاع الجسم خلال الصلاة، وكثرة الصلوات اليومية وصعوبة الالتزام بتوقيتاتها. إلى جانب ضرورة حفظ مجموعة من السور القرآنية وترديدها في كل صلاة، وهذا بلا شك يشكل عبئا ثقيلا على نساء أميات لا يعرفن القراءة والكتابة⁽⁹⁾.

أما الباحث محمد الطوزي في "الاسلام في الحياة اليومية" فقد توصل إلى أن نسبة النساء اللائي يؤدين الصلاة بصفة منتظمة تصل إلى 70٪، بينما تصل نسبة النساء اللواتي يصلين بكيفية غير منتظمة 8٪، في حين تشكل نسبة اللواتي انقطعن عن الصلاة 7,6٪، أما اللواتي لم يصلين أبدا فتقارب 14٪⁽¹⁰⁾.

وإذا ما قمنا بمقارنة هذه المعطيات بنتائج بحثنا يمكن أن نستنتج شيئين أساسيين: أولاً؛ نلاحظ حضورا قويا لمؤشر الصلاة لدى النساء في كلا البحثين معا (85٪ و 70٪) وهذا ما يجعلنا نستنتج حصول تطور في الالتزام الديني للمرأة جعل الصلاة لديها تندمج ضمن آليات الحياة اليومية. وثانياً؛ تظهر النتائج انخفاضاً ملفتاً إلى حد الانعدام في نسبة النساء اللواتي لم يصلين أبدا في نتائج بحثنا مقارنة ببحث "الاسلام في الحياة اليومية"، ويمكن تفسير ذلك بطبيعة المرأة الشفهاونية المحافظة، وبالخصوصية الدينية للمدينة، كما يمكن أن تفسر أيضا بحدوث تطور على مستوى الوعي الديني لدى النساء إذا ما قارنا زمن إنجاز

(9) - نفسه، ص 130.

(10) - الطوزي، محمد، وآخرون: الإسلام في الحياة اليومية، م م، ص. 208.

دراسة الباحث الطوزي (2006) مع زمن إنجاز دراستنا والتي تتجاوز عقدا من الزمن.

وفي دراسة أخرى أجراها الباحث رشيد الجرْموني، أشرنا إليها سابقا، توصل الباحث إلى أن نسبة الفتيات اللواتي يمارسن الصلاة، وصلت إلى 57,8٪ بينما عند الذكور لم تتجاوز 35,8٪، كما أن الفتيات اللواتي كن يمارسن الصلاة في الماضي وانقطعن، وصلت 14,8٪ مقابل 34,9٪ عند الذكور⁽¹¹⁾. ويمكن أن نضيف نتائج هذا البحث إلى الطرح الأول للباحث محمد الطوزي ونستنتج بالتالي أن النساء يعرفن كثافة دينية مهمة على مستوى الممارسات الخاصة بالصلاة.

يظهر الحضور القوي إذن للصلاة كممارسة تعبدية للنساء من خلال اعتبارها شرطا ضروريا للتفريق بين المسلم الحقيقي والمسلم الناقص بتعبير إحدى المبحوثات. وهذا ما يؤكد الجواب عن سؤال في الاستمارة للمقارنة بين الشخص الذي لا يصلي والشخص الذي لا يصوم وأيهما الأكثر ذنبا.

الجدول رقم 23 من هو الشخص الأكثر ذنبا؟					
المجموع	شخص آخر	الذي لا يصلي ولا يصوم	الذي لا يصوم	الذي لا يصلي	
100	2	74	6	18	التكرارات
100.0٪	2.0٪	74.0٪	6.0٪	18.0٪	النسبة المئوية٪

المصدر: نتائج البحث الميداني

يظهر من الجدول أعلاه أن نسبة كبيرة من النساء المبحوثات 74٪ يعتبرن ترك الصلاة والصيام معا يشكل ذنبا، ويفسر ذلك بكون الصلاة والصيام ركنين من أركان الإسلام المفروضة. أما إذا قارنا بين ترك الصلاة وترك الصيام نجد أن 18٪ من المبحوثات يعتبرن ترك الصلاة هو الفعل الأكثر ذنبا، بينما ترك الصيام لا يمثل ذنبا سوى لدى 6٪ من المبحوثات. وهذا يزكي بشكل كبير طرحنا حول اعتبار الصلاة من الممارسات الأكثر قداسة لدى المبحوثات.

(11) - الجرْموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات، دراسة سوسيولوجية لعمالة سلا، م، ص ص. 332-333.

وإذا ما عدنا إلى نتائج البحث الكيفي من خلال المقابلات، فإن أغلبية النساء يولين أهمية كبرى للصلاة، فهي عماد الدين، كما أنها الصلة المباشرة والمستمرة بين العبد وربّه، وهي التي توصل الفرد المتدين إلى مدارك الكمال والإحساس بالذات وفهم المعنى من الوجود:

"أركان الإسلام خمسة، ولكن أهمها الشهادتين والصلاة، لأن باقي الأركان يمكن عدم أدائها لوجود عذر. في حين الصلاة مهما كانت وضعيتك لا يمكنك قطعها، ويسمح لك بممارستها واقفاً أو جالسا حسب قدرتك. الصلاة هي صلة مباشرة بالسماء. في الصلاة أحس أني بين يدي الله وأنني أكلم الله، فيها راحة نفسية لا يمكن وصفها"⁽¹²⁾.

وقد وجدنا في تصريح بعض المبحوثات أن الصلاة عبارة عن عادة يارسها المتدين كما وجدها داخل الأسرة، والمجتمع عموماً، وبالتالي فهي عبارة عن إكراه مجتمعي خارجي، مما يعني أن هناك تأثيراً واضحاً للتنشئة الاجتماعية في سلوك الأفراد وتوجيهها لميولاتهم وقناعاتهم الدينية. وهذا ما سماه دوركايم بمفهوم "القهر الاجتماعي".

"الصلاة أهم حاجة في الدين، وحنا كبرنا لقينا والدينا كيصليو بدينا كنصليو، والمجتمع ديانا ربي فينا هذ الممارسة. حنا من قبل كنا ما عارفين والو ولكن تعلمنا كولشي ف الأسرة. ما يمكنشي تعيش فداركم وانت ما كتصليش، عيب وكتجي ناقصة. يمكن نقول فالصغر تفرضات علينا الصلاة أما دبا قتانعنا بها"⁽¹³⁾.

وفي حالات أخرى قد ترتبط الصلاة بتحقيق مكاسب مادية ومعنوية، فحسب التصريح الذي أفادتنا به المبحوثة أسفله بعدما سألناها لماذا تصلين، وماذا تمثل لك الصلاة؟ أجابت أن في الصلاة تجارة مع الله،

(12) - المقابلة 02: (المبحوثة رقم 2، 42 سنة، متزوجة، تعليم عالي، موظفة بالقطاع الخاص).

(13) - المقابلة 03: (المبحوثة رقم 3، 38 سنة، تعليم مهني، موظفة بالقطاع الخاص).

وهي بحسبها تجارة مربحة، كما أنها السبيل لتحقيق النجاح والارتقاء الاجتماعي، وهنا يمكننا استحضار نظرية الاختيار العقلاني لماكس فيبر حيث يُفسّر السلوك الديني بما هو اقتصادي.

"الصلاة هي أعظم تجارة مع الله، فيها كُتربح كولشي. وأهم حاجة كُتربحها هي أولاً رضى الله عليك، ورضى الوالدين وهدو كيسهلو عليك الحياة كوله، إلى قرיתי كنتنجح، وإلى بيعتي وشريتي كُتربح، المهم الصلاة هي مفتاح كل الأرزاق" (14).

ومن أجل الإحاطة بالتدين النسائي من جوانب مختلفة حاولنا البحث في هذا التدين من زاويتين مختلفتين: الأولى من الداخل؛ بمعنى الكشف عن تمثلات وممارسات النساء أنفسهن للتدين، أي أننا ندرس التدين ناظراً إليه من الداخل، وفي نفس الوقت حاولنا رصد التمثلات والتصورات الذهنية التي يبينها الرجال حول تدين النساء من أجل وصف وتفسير التدين النسائي منظوراً إليه من الخارج. وتبين المقابلات أسفله هذه التمثلات التي يبينها الرجال عن تدين النساء خاصة ما تعلق منها بالممارسات الدينية اليومية ومنها ممارسة الصلاة.

"النساء عندهم ارتباط قوي بالصلاة، لأنها مقياس التدين والالتزام عندهم" (15).

يبين التصريح أعلاه أن الرجال يعتبرون الصلاة ممارسة أساسية في حياة النساء، بل إنها دليل على "الالتزام" لدى المرأة؛ يرتبط هذا الالتزام بمعناه الديني في ذهنية المجتمع بالاستقامة والميل إلى الخير وتجنب الشر، بحيث يمكن لهذه الصلاة أن تؤثر على أفعال المرأة داخل الحياة العامة. فمثلاً المرأة الملتزمة التي تصلي لا يمكن أن تكذب أو تسرق أو تزني ... حسب التصورات الاجتماعية للناس. وقد استمدت الصلاة قيمتها في المجتمع وقوتها القهرية انطلاقاً من تمثل الناس لها. فقد سمعنا من خلال حواراتنا مع

(14) -المقابلة 04: (المبحوثة رقم 4، 30 سنة، عازبة، تعليم ثانوي، عمل حر).

(15) -المقابلة 09: (المبحوثة 9، 68 سنة، متزوج، تعليم ثانوي، متقاعد).

مبحوثنا أن "المرأة التي لا تصلي لا يجوز أكل طبخها"، وقبل ذلك كان الزوج يستفسر عن المرأة قبل خطبتها، فإن كانت تصلي تقدم لخطبتها وإن كانت لا تصلي تركها، بمعنى آخر فالأسرة هي التي تشكل إطار التنشئة الدينية، وهذا يتعارض تماما مع الفكرة القائلة إن المرأة لا تشرع في أداء الصلاة إلا بعد زواجها. يظهر هنا التجذر الكبير للصلاة كممارسة يومية تحسم في مصير المرأة داخل المجتمع وتصنع لها أدوارا تختلف من موقع إلى آخر.

"الصلاة شي حاجة ضرورية للمرأة كتعلمها من الصغر. وكتلتزم بها ف الكبر. وأنا كنشوف أغلب النساء ملتزمات بالصلاة أكثر من الرجال" (16).

يؤكد تصريح المبحوث أعلاه ما جاء في الجواب السابق وهو أن الصلاة التزام بالنسبة للمرأة، وهي ممارسة تتلقاها انطلاقا من التنشئة الاجتماعية عبر قناة الأسرة التي تعمل منذ الصغر على تعليم الفتيات أمور الدين بدء بالصلاة، ويمتد هذا التأثير في الكبر حيث تصبح الصلاة ممارسة مثبتة وعميقة داخل وعي المرأة تستبطنها بفعل اكراهات والزامات التربية. كما يشير التصريح إلى مسألة أخرى أكثر أهمية وهي أن النساء أكثر حفاظا والتزاما بأداء الصلاة من الرجال، ويمكن أن نرجع ذلك إلى أن النساء يخضعن لنظام تنشئة صارم، إلى جانب افتراض أن النساء يتوفرن على قدر كاف من الوقت باعتبار ارتباطات الشغل عند الرجال، في حين نجد الوقت متاحا عند النساء خصوصا عند ربات البيوت.

وهكذا يمكن أن نستنتج تقاربا كبيرا في أداء المرأة للصلاة سواء من زاوية داخلية خاصة بالمرأة نفسها، أو من زاوية خارجية تهم موقف الرجال من هذه الممارسة الدينية للمرأة. هذا التقارب يؤكد ما سبق وأشرنا إليه وهو حضور الصلاة في حياة النساء اليومية كعبادة أساسية تشكل عماد الدين، إضافة إلى وجود اعتراف صريح من طرف الرجال بتفوق النساء ولو نسبيا على مستوى ممارسة الصلاة كأهم وأكثر العبادات

(16) - المقابلة 24: (المبحوث 24، 58 سنة، متزوج، تعليم عالي، موظف بالقطاع العام).

حضوراً في حياة النساء المتدينات.

وإذا ما حاولنا تفسير علاقة النساء بكثافة ممارسة الصلاة التي تؤثر بدورها على باقي الممارسات الدينية عموماً، لابد لنا من العودة إلى السؤال الذي يتعلق بالدافع إلى الصلاة والمرتبطة أساساً بتقييم تأثير العائلة على المرأة بصفة عامة، وبقيّة الناس الآخرين بصفة خاصة.

الجدول رقم 24: من دفعك للصلاة؟									
المجموع	أجوبة متعددة	آخر	اقارب وأصدقاء	المدرسة	الأم	الأب	لا أحد		
100	16	4	2	3	6	20	49	التكرارات	النساء
100.0%	16.0%	4.0%	2.0%	3.0%	6.0%	20.0%	49.0%	النسبة المئوية%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

عندما سألنا المبحوثات عن دفعهن للصلاة كانت إجاباتهن متباينة، فقد أجابت 49 ٪ منهن بأنهن أقبلن على الصلاة بإراداتهن ولم يدفعهن أحد لذلك. في المقابل نجد الأب يأتي في المرتبة الأولى من بين أفراد الأسرة الأكثر تأثيراً في تدين المرأة، بحيث أجابت 20 ٪ من النساء أن الأب هو من دفعهن للصلاة. وتليهن 16 ٪ من أجبن إجابات متعددة، بينما الأم تحتل مرتبة متأخرة بنسبة ضعيفة مقارنة مع الأب حيث لم تتجاوز 6 ٪ فقط. بينما نلاحظ تدنياً في تأثير المدرسة كمؤسسة فاعلة من المفروض أن تعمل على رسم بعض ملامح شخصية الفرد داخل المجتمع، وأيضاً باعتبارها عنصراً مهماً من عناصر التنشئة الاجتماعية، إلا أنها لم تحفز من المبحوثات للصلاة إلا 3 ٪ فقط. وظل الأقارب والأصدقاء وفاعلون آخرون في أدنى النسب بـ 2 ٪ و 4 ٪ على التوالي.

من خلال تحليلنا للعنصر الدافع إلى الصلاة، لابد أن نشير هنا إلى أن الجواب الغالب على عينة البحث كان هو "لا أحد"، ونحن نفترض أن هذا الجواب لابد وأن يتضمن بشكل من الأشكال فرداً من أفراد العائلة هو الأب أو الأم، لأن التربية والتعلم داخل مؤسسة الأسرة لا تكون بالتلقين المباشر فقط، بل قد

تتسرب بعض الممارسات كالصلاة مثلاً، إلى سلوك الفرد الطفل عن طريق التقليد والمحاكاة، وبالتالي يتم إدراك الفعل وممارسته بشكل تلقائي، وهو ما قد تغفله المبحوثات حين يصرحن أن لا أحد من الوالدين أثر عليهن في فعل ممارسة الصلاة، وقس على ذلك باقي الممارسات الدينية. ومن جهة أخرى يمكن أن نلاحظ، بنوع من التحفظ، بداية تغير أدوار سلطة الآباء على الأبناء، وبالتالي ضعف تأثير الأسرة على الأفراد. فنتيجة لحركة الانفتاح الثابتة خضعت الأسرة التقليدية لتغيرات دفعت أعضائها نحو سن استراتيجيات جديدة تملئها الوضعيات والظروف، من هنا صارت الأسرة فضاء مفتوحاً للتسويات والتنازلات بعدما كانت كيانا قادراً على ممارسة السيطرة والتحكم خصوصاً عند الأب. وبالتالي يمكننا القول أن الآباء اليوم فقدوا القدرة على سيطرتهم داخل الأسرة، وزاد من هذا ارتفاع فرص ولوج المرأة مجال التعليم والشغل، وأيضاً استحواذ وسائل الإعلام على توجيه النظام المرجعي للقيم ليحل مكان الأسرة التقليدية التي كانت تمارس الرقابة على أفراد الأسرة والمجتمع خصوصاً على الفتيات النساء.

وعموماً يمكننا انطلاقاً من نتائج البحث الميداني أن نقول أن النساء يواظبن على أداء الصلاة وينسب مرتفعة، لكن يلزمنا قراءة هذه الأرقام بحذر شديد، لأن السؤال عن الصلاة وعن المقدس عموماً قد يصيب المجيب بالدهشة والذهول وحتى الخوف أيضاً، لذلك تجده يرتبك ويتردد. وهذا لاحظناه بوضوح خلال إنجاز البحث الميداني. فكثير من المبحوثات يتمثلن الصلاة من منظور الخطاب الشعبي الذي يكسبها قداسة عالية أكثر من غيرها في أعراف المجتمع، وبالتالي فنحن لا نملك اليقين بصدقية التصريح في أجوبة المبحوثات، بل وأنهن قد يحصل أن لا يفرقن بين السؤال حول ممارسة الصلاة بانتظام أو بانقطاع، رغم ما بدلهن من جهد كبير لتفسير ذلك أثناء عملنا الميداني. ونحن نرى من زاوية أخرى، أن ما يمكن أن يقربنا من قياس حقيقة كثافة ممارسة النساء للصلاة وارتباط هذه الممارسة بقناعة شخصية عوض الاستجابة لعرف أو قانون اجتماعي، هو ملاحظة ما يرتبط بهذه الصلاة من التزامات جانبية تتعلق أساساً بأداء الصلاة في وقتها كصلاة الفجر، وأداء صلوات النوافل، وقيام الليل والاعتكاف، إضافة إلى صلاة الجمعة.

2-1- صلاة النوافل:

النوافل هي جمع نافلة ويقصد بها العبادات التي تقام بعد الفريضة أو تزيد عن الفروض، وتختلف صلوات النوافل حسب أوقاتها وأسبابها، فهناك النوافل التي يمكن أدائها في أي وقت ما عدا الأوقات التي يكره صلاتها، وتكون الغاية منها مناجاة الله بغرض شكر نعمه والدعاء بالهداية. وهناك أيضا النوافل التي تؤدي لسبب بعينه كصلاة الضحى، الاستسقاء، تحية المسجد، صلاة الجنازة، صلاة الاستخارة وغيرها من الصلوات الأخرى، كما يمكن لبعض هذه النوافل أن تؤدي في جماعة كصلاة العيدين... وهناك نوافل يبذل فيها المتعبد مجهودا بدنيا وجسميا شاقا كقيام الليل والاعتكاف بالمساجد أو الزوايا خصوصا في العشر الأواخر من رمضان.

تعطي صلاة النوافل للمرأة داخل مجال المقدس مكانة متميزة تجعلها أكثر ورعا وقربا من الله، كما تدفعها إلى احتلال الصدارة والدرجة العليا مع عباد الله المؤمنين، على اعتبار أنها عبادة اختيارية ليست مفروضة تحاول من خلالها المتدينات جبر النقص الذي قد يحصل لديهن في الفرائض، وبالتالي يمكن بها تجاوز المكانة الاعتيادية للمسلم العادي إلى بلوغ الدرجة الرفيعة. وقد ساعدنا اختبار أداء هذه الصلاة على تمييز فئات من النساء المتدينات يواظبن على أداء ممارسات دينية أخرى تتواتر إلى جانب النوافل مثل صيام التطوع وقراءة القرآن ورفض المعاملات الربوية والاختلاط...

الجدول رقم 25: أداء صلاة النوافل عند النساء				
		نعم	لا	المجموع
النساء	التكرارات	59	41	100
	النسبة المئوية %	59.0%	41.0%	100.0%

الجدول رقم 26: نمط ممارسة صلاة النوافل							
المجموع	دون جواب	غير معنية	نادرا	أحيانا	دائما		
100	2	36	5	31	26	التكرارات	النساء
100.0%	2.0%	36.0%	5.0%	31.0%	26.0%	النسبة المئوية%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

من خلال الجدول المتعلق بأداء صلاة النوافل أعلاه نلاحظ أن 59٪ من النساء المبحوثات يصلين النوافل في أوقات مختلفة وهو رقم مهم إذا ما قارناه مع 41٪ من النساء اللواتي لا يصلينها. أما عن نمط أداء هذه النوافل فقد أجابت 36٪ من النساء أنهن غير معنيات بهذه الصلاة، في حين أجابت 31٪ منهن أنهن يصلين النوافل أحيانا، بينما 26٪ يصلينها دائما. في المقابل تشكل نسبة النساء اللواتي يصلين النوافل نادرا نسبة 5٪، بينما 2٪ منهن بقيتا دون جواب. هذه المعطيات المهمة تفسر بشكل مباشر ارتفاع مؤشر أداء النساء للصلاة كما أشرنا إلى ذلك سابقا، خصوصا وأن النوافل صلوات اختيارية وبالتالي فأدائها ينم عن قناعة ذاتية وورع شخصي في ممارسة هذه العبادة.

2-1-1- صلاة الفجر:

الجدول رقم 27: هل تؤدين صلاة الفجر في وقتها؟						
المجموع	غير معنية	أحيانا	لا	نعم		
100	1	40	42	17	التكرارات	النساء
100.0%	1.0%	40.0%	42.0%	17.0%	النسبة المئوية%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين الجدول أعلاه أن النساء اللواتي لا يصلين الفجر في وقته يشكلن النسبة الغالبة بـ 42٪ من المبحوثات، في حين صرحت 40٪ منهن أنهن يصلين رغوية الفجر في وقتها أحيانا وليس بانتظام، بينما 17٪ فقط هن اللواتي يواظبن على أداء هذه الصلاة في وقتها. بينما أجابت امرأة واحدة أنها غير معنية بهذه الممارسة. ويمكن أن نفسر أداء رغوية الفجر في وقتها من طرف عدد كبير من النساء من خلال حضور هذه

الممارسة بشكل أساسي وقوي في شهر رمضان. فنسبة 40٪ من المبحوثات اللواتي يؤدين هذه الصلاة أحيانا يقمن بها في هذا الشهر حيث تكون الظروف مواتية لأدائها خصوصا وأنها صلاة تؤدي في الثلث الأخير من الليل، وتكون مباشرة بعد السحور مما يسهل على أغلب النساء أداءها ما دمن مستيقظات، على عكس باقي الأيام الأخرى حيث يصبح عسيرا على المرأة الاستيقاظ في الليل وأداء الصلاة والعودة إلى النوم أو الانتظار حتى حلول وقت إعداد الفطور وتجهيز الأولاد للذهاب إلى المدارس أو الخروج إلى العمل إذا كانت تشتغل.

وقد استقيننا ذلك من خلال المتن الكيفي عبر ما صرحت به لنا المبحوثات خلال المقابلات الفردية.

"الصلاة د الفجر ما كايش فحالا، مولاهما محبوب عند الله. لي يقدر يصلّيها الله إعاونو عليها. بالحق أنا كنحاول نأديها ولكن الله غالب كنعجز ف الأخير بحكم وقتها كدجي بليل وفالصباح بكري عندي التزامات الأولاد والخدمة. هديك الصلاة صالحة للنساء لي كبارين وما كيخدموش" (17).

"الفجر عادة معروف كيصلّيوه غير النساء الكبار، وهو ماشي مفروض هو غير سنة. أنا كنصلي الفجر فقط ف رمضان حيت كنكون فايقة، وف هذ الشهر كيتزاد فيه الخشوع والأجر بزاف. ما كرهتش نصلي الفجر ديا ولكن الظروف. صعب الصراحة تحافظ صلاة الفجر خصوصا ف وقت البرد الطقس كيكون صعب بليل. الله يهدينا ويسمحنا ويعاوننا لهذ الصلاة" (18).

(17) - المقابلة 06: (المبحوثة رقم 6، 38 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

(18) - المقابلة 05: (المبحوثة رقم 5، 27 سنة، عازبة، تعليم مهني، عاطلة).

2-1-2- صلاة قيام الليل:

الجدول رقم 28: صلاة قيام الليل				
المجموع	لا	نعم		
100	81	19	التكرارات	النساء
100.0%	81.0%	19.0%	النسبة المئوية %	

الجدول رقم 29: نمط ممارسة صلاة القيام							
المجموع	دون جواب	غير معنية	نادرا	أحيانا	دائما		
100	8	73	2	12	5	التكرارات	النساء
100.0%	8.0%	73.0%	2.0%	12.0%	5.0%	النسبة المئوية %	

المصدر: نتائج البحث الميداني

نلاحظ من خلال الجدول أعلاه والمتعلق بصلاة القيام أن 81 % من النساء لا يمارسن صلاة قيام الليل، بينما 19 % فقط هن من يمارسن هذه الصلاة. كما يظهر الجدول أعلاه أن نمط ممارسة صلاة القيام عند النساء يختلف حسب إجابات المبحوثات، فقد أجابت 73 % منهن أنهن غير معنيات بهذه الصلاة، في حين أجابت 12 % منهن أنهن يمارسها أحيانا وليس بانتظام، بينما 5 % من المبحوثات يواظبن على صلاة القيام بانتظام. أما 2 % فقد صرحن أنهن يصلينها نادرا.

2-1-3- صلاة الاعتكاف:

الجدول رقم 30: صلاة الاعتكاف				
	لا	نعم		
100	95	5	التكرارات	النساء
100.0%	95.0%	5.0%	النسبة المئوية %	

الجدول رقم 31: نمط صلاة الاعتكاف						
	دائمًا	أحيانًا	غير معنية	دون جواب		
النساء	2	3	88	7	100	التكرارات
	2.0%	3.0%	88.0%	7.0%	100.0%	النسبة المئوية. %

المصدر: نتائج البحث الميداني

يتبين من الجدول أعلاه أن نسبة 95 % من المبحوثات لا يمارسن صلاة الاعتكاف وهي نسبة كبيرة جدا في مقابل النساء اللواتي يمارسنها وهن فقط 5 %، وهذه النسبة الأخيرة فيها فقط 5 % ممن يمارسن صلاة الاعتكاف دائما أو أحيانا، في مقابل 88 % من المبحوثات غير معنيات بهذه الصلاة.

ويمكن أن نفسر هذا الانخفاض في أداء صلاة الاعتكاف بكونها من النوافل التي تتطلب ملازمة المسجد بنية التفرغ لعبادة الله. وهي بذلك تستدعي التزاما خاصا من لدن الممارس كما تستلزم التخلي عن جميع الأشغال والأمور الخاصة، فلا يغادر المعتكف المسجد أو الزاوية إلا لقضاء حاجة تم يعود. وتتعرس هذه العبادة أكثر عند النساء، خصوصا إذا علمنا أن اعتكاف المرأة لا يصح إلا بعد إذن زوجها وموافقة، أو موافقة وليها على خروجها وملازمة المسجد للاعتكاف إذا كانت غير متزوجة. وهذا ما قد يتناقض مع أداء المرأة لمسؤولياتها داخل الأسرة والبيت باعتبارها زوجة وربة بيت ومربية لعيالها تم أيضا كموظفة إن كانت تشتغل، أضف إلى هذا غياب توفر أمكنة خاصة بالنساء تكون آمنة يمكن للمرأة أن تمارس فيها اعتكافها وتأمين الفتنة خصوصا وأن الاعتكاف لا يصح إلا خارج البيت بالمسجد أو الزاوية. وهذا ما يجعل صلاة الاعتكاف ضعيفة بل ومنعدمة أحيانا. لذلك غالبا ما يكون هذا الاعتكاف حاضرا عند بعض الحجاج بمكة أو بالمدينة، خارج شعائر الحج. وفي نتائج بحث "الإسلام في الحياة اليومية" أورد الطوزي

أنه ليست هنالك نساء صرحن بأنهن مارسن "الاعتكاف" (19).

الجدول رقم 32: مكان الصلوات المفروضة							
المجموع	دون جواب	غير معنية	فيهما معا	البيت	المسجد		
100	1	1	12	83	3	التكرارات	النساء
100.0%	1.0%	1.0%	12.0%	83.0%	3.0%	النسبة المئوية%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

يظهر من الجدول أعلاه أن نسبة 83٪ مهمة من النساء المبحوثات يؤدين الصلوات المفروضة بالبيت وهي نسبة عالية إذا ما قابلناها بنسبة 3٪ فقط من النساء اللواتي يمارسها في المسجد، بينما 12٪ من النساء يزاولن في أداء الصلوات المفروضة بين البيت والمسجد معا. نستنتج من ذلك أن صلاة النساء تتميز أساسا بارتباطها بالبيت وهن في ذلك أقل من الرجال. والنتائج أعلاه تدل على ذلك بحيث أن 3٪ فقط هن من يرتدن المساجد وهو رقم ضعيف إذا ما قارناه بالمصليات داخل البيوت. ونجد أن هذا الرقم يقترب كثيرا من نسبة 2٪ التي صرح بها الباحثون في "الإسلام في الحياة اليومية" (20). ولعل تفسير ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى اعتبار المسجد فضاء عموميا لا تدخله النساء عادة. فصلاة النساء عرفت لدى فئات عريضة من المجتمع بكونها تمارس داخل البيت وليس بالخارج. "فالنساء لا يمارسن الصلاة في المساجد لأن ولوجهن إلى المساجد لم يظهر إلا في عهد قريب ويتم رصده بصفة خاصة خلال أمسيات شهر رمضان [...]. بل إن المتخيل الشعبي لدى المغاربة يخول للنساء إعفاءهن من ارتياد الأماكن العمومية (21) بما فيها المسجد. وإذا كانت صلاة الجماعة تشكل عند البعض فضاء للمساواة النسبية وللمطابقة بين المصلين

(19) - الطوزي، محمد، وآخرون: الإسلام في الحياة اليومية، م م، ص. 211.

(20) - نفسه.

(21) - نفسه، ص 207.

فإنه تُستثنى من ذلك النساء⁽²²⁾، ويبرّر هذا الاستثناء من خلال الأمكنة المخصصة لصلاة النساء في أغلب المساجد بالمغرب، خصوصا تلك التي تشرف عليها الأوقاف، فهي هندسيا وضعت للرجال بالدرجة الأولى، أما الأجنحة المخصصة للنساء فنجدها دوما عبارة عن أجنحة خاصة مفصولة عن أعين الرجال بحاجز خشبي أو إزار من القماش الداكن تكون في الغالب مكونة في آخر زاوية من المسجد أو في الطابق العلوي من آخر المسجد وهي ذات مدخل جانبي خاص. كما يمكن أن نلاحظ أن جل هذه المساجد تفتقر للمرافق الصحية و أماكن للوضوء خاصة بالنساء في مقابل توفرها في أغلب أجنحة الرجال، مما يكرس اللامساواة حتى في ولوج الفضاء العمومي من خلال أماكن العبادة التي من المفروض أن تكون غايتها القصوى تحقيق العدالة بين جميع الناس فلا فرق بين ذكر وأنثى إلا بالتقوى. ويظهر هذا الفرق والتناقض الصارخ حين نجد أن المسجد الوحيد المختلط هو مسجد مكة، حيث يسمح القرب بين الجنسين، ويصير ممكنا أن يؤدي الزوج وزوجته مناسك الحج مجتمعين معا. وفي الموروث الشعبي "المرأة لا تخرج إلا إلى السوق أو الحمام" وهما إلى حد قريب المكانين الذين كان يرخص للمرأة حضورهما دون محرم، مما يوضح تجذر العقلية الذكورية حتى في أمور الدين.

أما على مستوى البحث الكيفي فقد توصلنا من خلال المقابلات إلى بعض الأجوبة التي عززت نتائج البحث الكمي، وتقضي أن النساء من الفئات العمرية المتقدمة في السن واللواتي لم يتلقين تعليما متقدما هن من يرتدن أكثر على المساجد للصلاة وأيضا لتقوية مداركهن ومعارفهن الدينية.

"أنا كنصلي في البيت لأن صلاة المرأة في بيتها عندها الثواب والأجر المضمون، وفيها 27 درجة دالأجر بلا ما تمشي للمسجد. أما المرأة الى كانت أمية من الأحسن تمشي للمسجد.أنا كنعرف واحد السيدة جارتنا

(22) - حمودي، عبد الله: الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط4، 2010، ص.20.

كبيرة في السن ديا كتمشي للمسجد باش تصلي وتسمع القرآن لأنها ما كتعرفش تقرا" (23).

انطلاقاً مما سبق يمكن أن نكتشف نتيجة أساسية مفادها أن ممارسة المرأة للصلوات المفروضة يغيب فيها البعد الجماعي، في المقابل يطغى عليها بشكل لافت الطابع الفردي، على الرغم من حضور الممارسة الجماعية في بعض المناسبات الدينية كصلاة الجمعة وصلاة التراويح.

2-1-4 - صلاة الجمعة والممارسة الشكلية

تشكل صلاة الجمعة أهم الممارسات الدينية بعد الصلوات المفروضة، وهي صلاة أسبوعية ترتبط بيوم الجمعة كأفضل الأيام عند المسلمين، فيها يجتمع الناس في المساجد والجوامع من أجل توطيد أواصر الألفة والمحبة بينهم، وهي فرصة أيضاً لتذكير المسلم بما يجب عليه اتباعه وما يجب تجنبه، وطقس صلاة الجمعة من أهم الطقوس البارزة في الثقافة الإسلامية المغربية لدلالاته ومعانيه الكبيرة في قلوب المصلين، حتى إننا لنجد من لا يصلي الصلوات المفروضة لكنه يصلي فقط في الجمعة، كما نجد من لا يصلي إلا في رمضان فقط. ويوم الجمعة هذا لا يتميز بالصلاة فقط، بل هو يوم عيد متفرد عن بقية الأيام يحضر بدلالته الزمانية القوية والمكانية أيضاً، ويفرض على المتدين طقوساً تبدأ بالطهارة والتطيب مروراً باللباس النقي تم الصلاة، كما تمتد خصوصية يوم الجمعة لدى المغاربة إلى العادات الغذائية الذي يفرض إعداد وجبة "الكسكس" لتناوله في وجبة الغذاء جماعة مع العائلة بعد صلاة الظهر.

وقد تتجاوز قدسية يوم الجمعة حدوده الدينية، فلا تختزل الجمعة في دلالتها الدينية والروحية فقط، بل تمتد لكي تشمل رمزياتها السياسية، حيث لم يتغير البعد الطقوسي للجمعة، لكن تغيرت هذه الوظيفة من طقس ديني لتحرير روح الفرد، إلى طقس سياسي لتحرير الجماعة، فانتقلت الجمعة من طقس ديني له زمانه

(23) - المقالة 10: (المبحوثة رقم 10، 39 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

ومكانه، إلى طقس سياسي⁽²⁴⁾، كما حدث أيام الثورة في مصر، حيث نجد الجمعة تحمل أسماء كجمعة الكرامة، جمعة الرحيل وجمعة الغضب... ومؤخرا صارت للجمعة نفس الدلالة السياسية حيث الناس يجتمعون كل جمعة كما في احتجاجات الجزائر مثلا.

وفي المغرب يؤدي صلاة الجمعة عدد كبير من المصلين الذين لا تتسع لهم المساجد ويضطرون إلى الصلاة بجنابتها، والمؤشرات الرقمية تشير إلى استفادة أكثر من ستة ملايين مصلي يتردد على صلاة الجمعة في ربوع المملكة⁽²⁵⁾، وهذا رقم كبير يشير إلى المكانة المهمة هذه الصلاة في قلوب المغاربة.

الجدول رقم 33: ممارسة صلاة الجمعة							
المجموع	دون جواب	غير معنية	أحيانا	لا	نعم دائما		
100	4	5	25	30	36	التكرارات	النساء
100.0%	4.0%	5.0%	25.0%	30.0%	36.0%	النسبة المئوية. %	

المصدر: نتائج البحث الميداني

نلاحظ من خلال نتائج الجدول أعلاه أن 36 % من النساء يصلين صلاة الجمعة كأعلى نسبة، في حين أن 30 % لا يصلينها أبدا، بينما 25 % يصلينها أحيانا، و 5 % فقط غير معنيات بهذه الصلاة، وبقيت نسبة 4 % من المبحوثات دون جواب. فكيف يمكننا قراءة هذه النتائج ؟

يظهر أن نسبة مهمة من المبحوثات تتجاوز في مجموعها 61 % يؤدين صلاة الجمعة، وهي نسبة تتطابق مع نسبة أداء المرأة للصلوات المفروضة. ويمكن أن نراها ونلاحظها في الواقع، بحيث نشاهد في بعض المساجد بالمدينة نساء ينصتن إلى خطبة الجمعة وهن جالسات يفترشن الأحصرة بالخارج على جنبات المسجد نتيجة الاكتظاظ الذي تعرفه الأماكن المخصصة لصلاة النساء. ولا يمكننا القول أن هذه الوضعية

(24) - لزرق، عزيز: الدين والسياسة الدعوة والثورة، م م، ص. 93.

(25) - الجرْموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات، دراسة سوسيولوجية لعمالة سلا، م م، ص. 335.

تخصص مسجدا بعينه بل تسري على مساجد عديدة بالمدينة، مع العلم أن المدينة معروفة بكثرة مساجدها وانتشارها الكبير بكل الشوارع والأحياء.

يدفعنا هذا إلى القول أن صلاة الجمعة تعرف قداسة خاصة لدى النساء استقينها من الأهمية التي يوليها المجتمع والحس المشترك لهذه الشعيرة.

ولتفسير أداء صلاة الجمعة عند النساء تبين قراءة النتائج حسب متغير السن أن فئة النساء (39 - 48 سنة) هن اللواتي يقبلن على صلاة الجمعة أكثر من غيرهن بنسبة 18٪. تليهن فئة (18 - 28 سنة) بنسبة 15٪، أما فئة (68 سنة فما فوق) فلا تتجاوز نسبتهن 5٪ في حين تصل فئة (59 - 68 سنة) 2٪ فقط. وما يمكن أن نفهمه من هذه النتائج هو أنه لا يوجد تناسب بين بين ممارسة صلاة الجمعة والفئة العمرية، بمعنى أن كل الفئات تمارس هذه الشعيرة بشكل منتظم لكن الارتفاع هو ارتفاع هذه النسبة عند الفئة الشابة (من 18 إلى 28 سنة) وتدنيها عند الفئات الكبيرة في السن ما فوق 60 سنة، وحضورها بشكل منتظم أيضا عند الفئات العمرية الوسطى خصوصا النساء في العقد الرابع.

أما حسب متغير المستوى الدراسي، فالنتائج تبين أن فئة النساء اللواتي تلقين تعليما ثانويا هن من يواظبن أكثر على صلاة الجمعة بنسبة 19٪، وتليهن فئة التعليم الجامعي بنسبة 10٪، في حين تتدنى فئة النساء اللواتي تلقين تعليما إعداديا واللواتي درسن في الكتاب نسبة 4٪ لكل واحدة من هذه الفئات. يمكن قراءة هذه النتائج من خلال استنتاج أن المستوى التعليمي يلعب دورا إيجابيا في تنمية مستوى الوعي الديني لدى النساء، وبالتالي ارتفاع صبيب التدين لديهن خصوصا ممارسة الصلاة، سواء منها المفروضة أو النافلة كصلاة الجمعة.

وبالعودة إلى نتائج البحث الكيفي نجد أن آراء المبحوثات حول صلاة الجمعة تختلف من فئة إلى أخرى، فهناك من تراها مهمة ونافعة يمكن أن تربط المسلم بالله وتزيد في تقوية إيمانه. وهناك من تعتبرها ثانوية يمكن الاستغناء عنها أو تعويضها، ولا تؤديها إلا إذا توفرت الظروف والشروط اللازمة. في حين هناك من

تعتبر صلاة الجمعة غير مفيدة بل أنها تخدم عنوة إيديولوجية الدولة وتزيد من تركيز سلطتها سياسيا في مجال الدين.

فقد سألنا المبحوثات بهذا الصدد: هل ترين أن صلاة الجمعة مهمة بالنسبة إليك؟ وكانت إجاباتهن مثيرة وفي أحيان أخرى جريئة.

"لا، صلاة الجمعة ماشي مهمة بالنسبة ليا، الرجل هو لي خصو يصليها ويكون حريص عليها، أما المرأة فلا، يمكن تسمعها ف التلفزة، وغالبا المرأة معندهاش الوقت باش تمشي تصلي الجمعة"⁽²⁶⁾.

"صلاة الجمعة أولا ماشي مفروضة على المرأة، يعني ماشي ضروري تمشي تصليها، وأنا كنت كنمشي نصليها من قبل ولكن الآن ماكنمشيش للجامع نصليها لأنني كنشوف الخطيب ما عندو باش يفيدني. كيعاود ديا نفس الكلام لي كيكتب لو المخزن. الخطباء أغلبهم منافقين، بايعين الماتش"⁽²⁷⁾.

يظهر من خلال نتائج البحث الكمية والكيفية أن صلاة الجمعة رغم ما يمكن أن تشكله من غياب في التأثير على شريحة لا بأس بها من النساء بحكم أنهن لا يحضرنها، أو لأن البعض منهن يتحفظن من استغلالها من طرف أجهزة الدولة الدينية، إلا أن هذه الصلاة مع ذلك ما تزال تلهم العديد من النساء المصليات خاصة الفئات المتقدمة في السن وحتى الشابات لما يلمسنه فيها من تجديد للصلة مع الله بشكل أسبوعي تجعلهن يقتربن من الله ويستفدن من خطباء شباب يفسرون بعقلانية أكثر أمور الدنيا والدين.

(26) - المقابلة 06: (المبحوثة رقم 6، 38 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

(27) - المقابلة 07: (المبحوثة رقم 7، 32 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

2-1-5- صلاة التراويح وليلة القدر

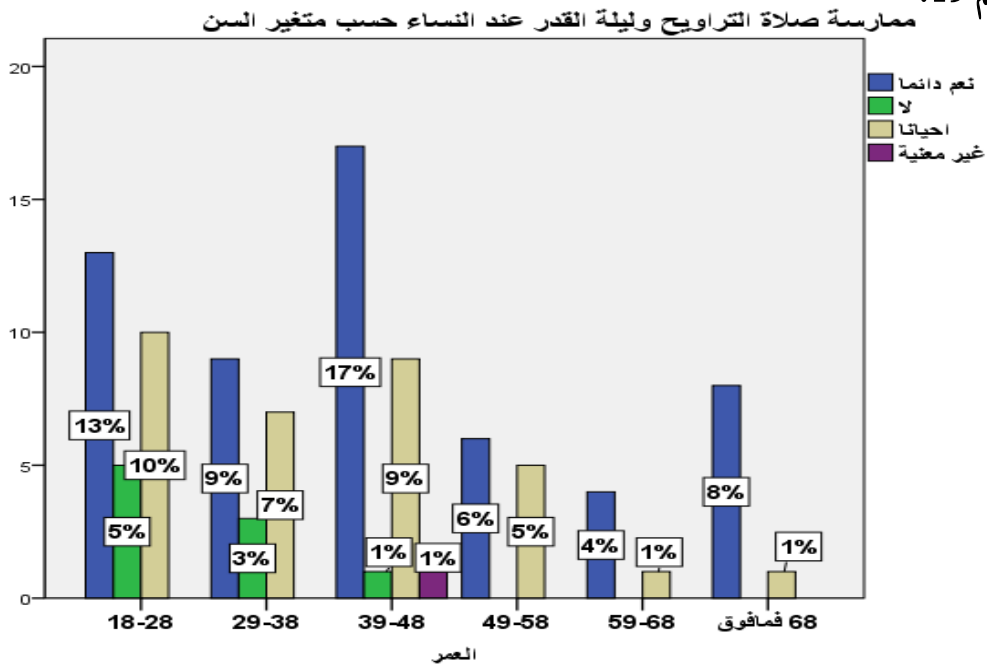
الجدول رقم 34: ممارسة صلاة التراويح وليلة القدر					
المجموع	غير معنية	أحيانا	لا	نعم دائما	
100	1	33	9	57	التكرارات
100.0%	1.0%	33.0%	9.0%	57.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين الجدول أعلاه أن صلاة التراويح وليلة القدر تحضران بشكل بارز ضمن الممارسات الدينية للمبحوثات، فقد أجابت 57 % من النساء أنهن يواظبن على هذه الصلاة باستمرار، بينما تصل إليها 33 % من المبحوثات أحيانا، في حين لا تصل إليها فقط 9 % منهن. بينما امرأة واحدة صرحت أنها غير معنية بهذه الصلاة.

والملاحظ من هذه النتائج هو الحضور القوي لصلاة التراويح وإحياء ليلة القدر في نفوس النساء. فنسبة 80% تقريبا منهن صرحن بأداء هذه الصلاة وهي نسبة عالية يمكن تفسيرها بما تكتسبه هذه العبادة من فضائل في شهر رمضان، كما أن ارتباطها بشهر رمضان يجعلها موسمية سنوية تقبل عليها النساء كما الرجال لاغتنام الوقت وجمع الحسنات وكلهم حرص على عدم تضييع لحظاتها.

الشكل رقم 19:



المصدر: نتائج البحث الميداني

تبين قراءة ممارسة صلاة التراويح وليلة القدر عند النساء حسب متغير السن أن الفئة (39 - 48 سنة) هي التي تؤدي هذه الصلاة بانتظام دائم بنسبة 17٪، ونشير إلى أن هذه الفئة هي نفس الفئة التي تؤدي الصلوات المفروضة بنسبة أكبر، تليها فئة (18 - 28 سنة) بنسبة 13٪، في حين تبلغ فئة (68 سنة فما فوق) نسبة 8٪. أما النساء اللواتي يصلين التراويح وليلة القدر أحيانا فتأتي منهن فئة (18 - 28 سنة) في المقدمة بنسبة 10٪، تليهن فئة (39 - 48 سنة) بنسبة 9٪، في حين لا تتعدى فئة (68 سنة فما فوق) نسبة 1٪. نفهم من هذه القراءة أن متغير السن لا يؤثر بشكل واضح وكبير على أداء صلاة التراويح بحيث نجد كل الفئات تمارس هذه الشعيرة ولو بنسب متفاوتة، رغم أن فئات الشباب في العشرينات والأربعينات هن من يقبلن على هذه الصلاة، ويمكن تفسير ذلك بارتفاع مستوى تعلم المرأة الشابة مقارنة بالنساء اللواتي تجاوزن الستين سنة. كما أن هذه النتائج تدل عموما على أن مجتمع النساء بشفشاون هو مجتمع يغلب عليه الدين المرتبط بممارسات الصلاة والذي يشمل كل الأجيال بدون استثناء.

وارتباطا بصلاة التراويح وليلة القدر يلاحظ بشكل ملفت ارتفاع عدد النساء اللواتي يقبلن على هذه العبادة بالمغرب عموما، وفي شفشاون كما في باقي مدن الشمال خصوصا، فقبل أذان صلاة العشاء ترى أعدادا غفيرة من النساء يهرولن في الطرقات المؤدية إلى المساجد فرادى أو جماعات من أجل الظفر بمكان بيت الله و الصلاة خلف إمام ذي صوت رخيم، وإشباع حاجاتهن الروحية والدعاء لتقبل أجر الصيام والصلاة. لذلك تجد المساحات المخصصة لصلاة النساء الضيقة خاصة حتى قبل بداية أذان العشاء، مما يضطر الكثير منهن إلى الصلاة بالخارج في المساحات الفارغة المحاذية لجناح النساء. وهو الأمر الذي يحصل مع الرجال أيضا. هذا الإقبال الكبير للنساء على صلاة التراويح وليلة القدر ترافقه بشكل عام بعض السلوكات الاجتماعية البعيدة عن غايات الدين الروحية، فتجد عددا من النساء يعلنن من ممارسة هذه العبادة، التي من المفروض أن تكون خالصة لله، سوقا للتباهي بأنواع السيارات والسجادات المزركشة، وأنواعا مختلطة من الملابس الفاخرة المعدة خصيصا لهذه المناسبة من جلابيب تقليدية وعباءات شرقية مستوردة، إضافة إلى حقائب يدوية متعددة الأشكال والألوان وهواتف غالية وقارورات المياه المعدنية

وروائح لعلطور الماركات العالمية... دون أن ننسى اصطحاب بعض النساء لأطفالهن الصغار الذين يفسدون على الغالبية من النساء أداء الصلاة في خشوع واطمئنان. هذه السلوكات استقيناها من ملاحظتنا في مدن أخرى كطنجة وتطوان. حيث تتحول الصلاة من ممارسة تعبدية إلى إعلان غير مباشر عن صراع اجتماعي خفي يبين إلى حد كبير درجة الإقصاء الداخلي التي تعاني منها فئات عديدة من النساء داخل المجتمع المغربي.

هذا الإقبال على المساجد خلال التراويح يوازيه إقبال مبالغ فيه على الأكل والشرب والملاذات في رمضان، لذلك يمكن أن نعتبر هذا الإقبال عادة اجتماعية أكثر مما هو طقس ديني. إذ كيف يمكن تفسير الإقبال على صلاة التراويح باعتبارها نافلة فقط، وفي نفس الوقت نلاحظ إغفالا عن أداء الصلوات المفروضة في المساجد خلال شهر رمضان؟، كما أن هناك أعدادا كبيرة من الناس يصلون فقط في شهر رمضان، بينما في غير رمضان ينقطعون عن الصلاة، وتجدهم يمارسون أفعالا تتناقض مع مقتضيات "الشرع الديني" كشرب الخمر والزنى والمعاملات الربوية وغيرها... وهذا تعبير عن تناقض صارخ في عقلية الفرد المغربي خلال هذا الشهر الذي يمكن أن نسميه شهر انفجار اللاوعي الفردي والجماعي، وشهر انفجار التناقضات.

وبالعودة نتائج البحث الكيفي من خلال المقابلات الفردية نجد أن تصريحات الرجال تصب في نفس مسار ما تقدم ذكره حيث أن بعض النساء يركزن في صلاة التراويح على المظهر أكثر من الجوهر في تقليد اجتماعي يكاد يتناقض مع الديني بشكل كلي.

"كاينين بعض النساء ما كيصلوش حتى لشهر رمضان، وكاين شي بعضين منهم ما كيصلوش خارج البيت من غير رمضان ولكن ف رمضان ديا كيخرجوا يصلوا التراويح فالمساجد"⁽²⁸⁾.

(28) -المقابلة 15: (المبحوث 15، 31 سنة، متزوج، تعليم مهني، عمل حر).

يظهر من تصريح المبحوث أعلاه أن تعامل النساء مع صلاة التراويح كنافلة خلال شهر رمضان يطبعه شيء من السلبية، بحيث نجد هؤلاء النساء لا يخرجن لأداء الصلاة بالمساجد إلا في رمضان في حين أن هذا الخروج ينعقد في غير رمضان مما يبين أن المسألة تصير عادة أكثر منها عبادة. ويمكن أن نفترض أن الخروج إلى المساجد لصلاة التراويح هو بالنسبة لغالبية النساء عبادة وفي نفس الوقت متنفس للبعض منهن للراحة من أشغال البيت التي زاولنها طوال النهار، خصوصا إذا علمنا ما يتطلبه الإفطار من إعداد للمأكولات المتنوعة والأطباق التي تفرضها العادات الاجتماعية في هذا الشهر. كما أنها فرصة لمن لا يلتقاء بعضهن البعض بعد انقضاء الصلاة للتجول أو التسوق ليلا. ويبين التصريح أعلاه أن مسألة الصلاة قد ترتبط عند بعض النساء بشهر رمضان فقط، في المقابل تنقطع في غيره من الأيام وهذا ما يدل على الإكراه الذي يمارسه شهر رمضان على عدد كبير من النساء بخصوص مسألة الممارسات الدينية.

3- الصيام :

يعتبر الصيام الركن الثالث في أركان الإسلام الخمسة، وهو العبادة الأكثر كثافة على مستوى الممارسة داخل المجتمع على اعتبار أنه يرتبط بفترة زمنية من العام الهجري هي شهر رمضان. ونحن نقول أن الصيام عبادة كثيفة لما نعانيه في المجتمع من حالة استنفار قصوى يلجأ إليها الأفراد المتدينون على اختلاف فئاتهم الطبقية والاجتماعية والثقافية أيضا. فالورعون المتقون يستعدون بصيام شعبان، وبعض المتدينين الأقل درجة ينقطعون عن المحرمات كما يفعل شارب الخمر الذي يتخلى عن شربه أربعين يوما قبل حلول رمضان مصداقا للموروث الشعبي⁽²⁹⁾. وهذه الفورة سرعان ما تنطفئ بمجرد انقضاء رمضان حيث تعود الحياة إلى سابق عهدها. لهذا يغدو التدين هنا طقسا موسميا يظهر هشاشة دين مغشوش في نفوس معتنقيه.

(29)- هناك اعتقاد راسخ لدى الناس بضرورة اجتناب المشروبات الكحولية لمدة أربعين يوما قبل دخول شهر رمضان بمبرر مجهول السند، يقول إن الكحول تظل في جسم الإنسان لمدة أربعين يوما؛ وبالتالي لكي يكون الصوم صحيحا، يجب أن يكون الجسم خاليا من أي شيء يطل الصيام. والحقيقة أن هذه الفكرة هي موروث شعبي نابع من تقاليد غير عقلانية وغير مثبتة لا دينيا ولا علميا.

ومن جهة أخرى، يعتبر شهر الصيام عند المغاربة المناسبة التي يعمل فيها معظم المغاربة بكيفية واعية جدا على جعل الإسلام يلعب دورا مهما في الروتين اليومي للحياة⁽³⁰⁾. هذه الخاصية العقلانية للصيام ترمز بطريقة ضمنية عند الشفشاويات إلى قدرة الإنسان على التحكم في طبيعة حياته وضبطها حسب القواعد المجتمعية التي أوحى بها الله للنبي (ص). وعند آخرين يظهر الصيام كممارسة ذات منافع صحية تعمل على إعادة تنضيد الجسد وتقويته على اعتبار أن الصيام حكم إلهي⁽³¹⁾، فكل ما هو طبيعي وصحي هو بالضرورة خاضع لقوانين الارادة الالهية.

ولعل السؤال عن الصيام يطرح أمام الباحث السوسيولوجي العديد من المجازفات المنهجية، ذلك أن الصيام يعتبر بالنسبة للمتدينات من الثوابت الأساسية في الإسلام. والحس المشترك يقر أن المسلم هو من يصلي ويصوم ومن يخالف ذلك يمكن أن يصير "كافرا" في نظر العديد من المؤمنين، لذلك نجد "عدم الصيام هو من أسوأ التجاوزات الدينية"⁽³²⁾. وعليه يلجأ أغلب الدارسين لمسألة القيم الدينية إلى تفادي الصدام مع المبحوثين في سؤال مباشر حول الصيام وتعويض ذلك بأسئلة مرتبطة بالصيام وأنواعه وطقوسه كصيام التطوع مثلا. وهو السؤال الذي عمدنا إلى طرحه على المبحوثات تحفظا منا لعدم إحراجهن من خلال سؤال مباشر، خصوصا وأننا نفترض من البداية أن مجتمع البحث مجتمع متدين بامتياز.

(30) - إيكلمان، ديل: الإسلام في المغرب، الجزء 2، م، ص. ص. 20-21.

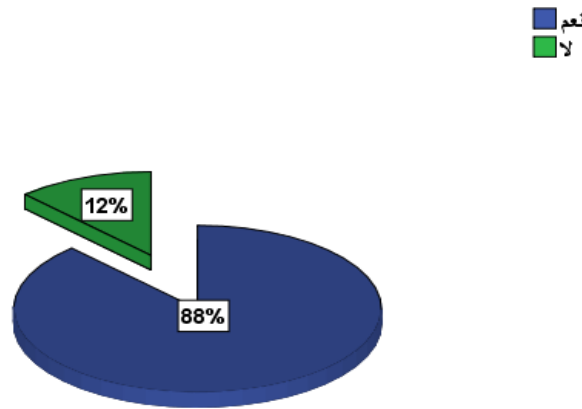
(31) - عبد الغني، منديب: الدين والمجتمع، م، ص. ص. 139.

(32) - الطوزي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص. ص. 213.

تبين نتائج البحث الميداني كما نلاحظ في الجدول أدناه أن 88٪ من النساء المبحوثات يواظبن على صيام التطوع⁽³³⁾ وهي نسبة عالية إذا ما قرناها مع نسبة 12 ٪ من المبحوثات اللواتي لا يؤدين صيام التطوع. يدفعنا هذا إلى استنتاج حضور الصيام بشكل قوي داخل الخريطة الدينية لنساء شفشاون.

الشكل رقم 20 :

صيام التطوع عند النساء

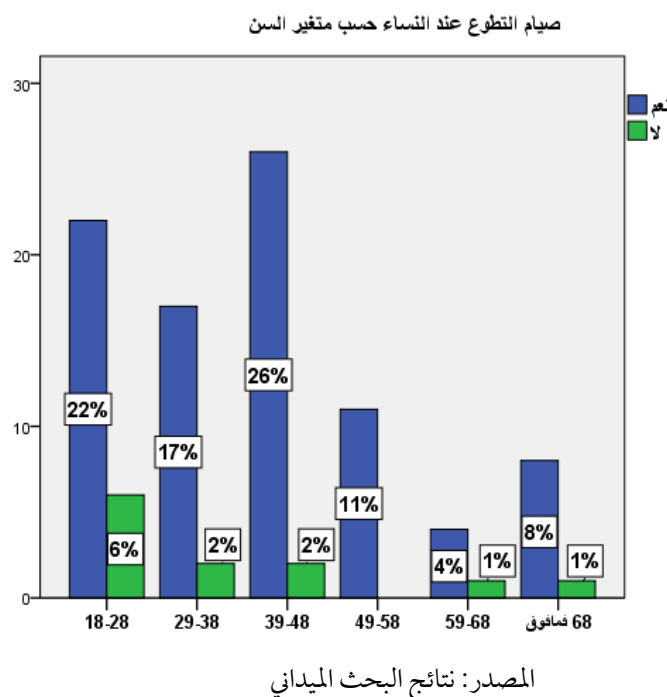


المصدر: نتائج البحث الميداني

إن النتائج التي توصلنا إليها أعلاه تبين بوضوح تام قوة في أداء صيام التطوع كممارسة طقسية موسمية أكثر حتى من نتائج أداء الصلاة، ويمكن أن نفسر هذه الارتفاع في نسبة الصيام إلى أنه ممارسة تطوعية من جهة، ومن جهة أخرى فهو يرتبط بفترة محددة ليست مستمرة بالضرورة، فقد تصوم المرأة مرة أو اثنتين في الشهر تطوعاً وتصرح أنها تصوم تطوعاً. لذا لا يمكن مقارنة هذا النوع من الصيام بأداء الصلاة كممارسة مستمرة دائمة وليست مرتبطة بفترة محددة بذاتها.

(33) - نشير هنا إلى أن صيام التطوع هو صيام السنة كما سنذكر حالاته لاحقاً، ولا يدخل في صيام التطوع صيام قضاء رمضان عند الحائض والنفساء. وقد فسرنا ذلك للمبحوثات أثناء البحث الميداني.

الشكل رقم 21:



يظهر من خلال المبيان أعلاه بخصوص الصيام حسب متغير السن، أن الفئة (39-48 سنة) هي الأكثر ممارسة لصيام التطوع بنسبة 26٪، تليها فئة (28-18 سنة) بنسبة 22٪، ثم فئة (38-29 سنة) بنسبة 17٪، أما المبحوثات من الفئة العمرية (68 سنة فما فوق) فلا يمارسن صيام التطوع إلا بنسبة 8٪، في حين نساء الفئة العمرية (68-59 سنة) لا يصمن تطوعاً إلا بنسبة 4٪. نفهم من قراءة هذه النتائج الفئات العمرية الشابة هي الأكثر ممارسة لصيام التطوع مقارنة بالفئات المتقدمة في السن ويمكن أن نرجع ذلك إلى أن هذه الفئات تلقت تعليماً متقدماً مقارنة بغيرها من الفئات، مما ساهم في بناء وعيها الديني.

وإذا عدنا إلى نتائج البحوث السابقة يظهر أن نتائج بحثنا تختلف عما توصل إليه الباحثون في "الاسلام في الحياة اليومية"، فئة الشباب عندهم هي أقل ممارسة لصيام التطوع من الفئات العمرية الأكبر منهم سناً. كما أن الفئة العمرية 60 سنة فما فوق هي الأكثر تقيداً بهذا الصيام الذي يتم القيام به خارج شهر رمضان.

لذلك خلصوا إلى أن شدة الممارسة الدينية ترتفع بشكل يتناسب مع التقدم في السن ودنو الأجل⁽³⁴⁾. ونفس النتيجة نجدها أيضا في بحث " الشباب وتحول القيم والممارسات والاتجاهات " ولو بشكل جزئي حيث تتفوق النساء على الذكور في أداء طقس صيام التطوع بنسبة 67%⁽³⁵⁾. هذه النتائج وإن اختلفت مع نتائج بحوث سابقة فإنها تؤكد بوضوح ما ذهبنا إليه في فرضيتنا وهو أن مجتمع البحث يعرف إقبالا كثيفا على التدين نتيجة طبيعة المجتمع الدينية ونتيجة أيضا لحضور التعليم لدى الفئات الشابة مقارنة بالفئات العمرية المتقدمة في السن.

وإذا ما عدنا إلى نتائج البحث الكيفي تظهر تصريحات المبحوثات من خلال المقابلات أن صيام التطوع يكتسي عندهن طابعا خاصا تبرزه تمثلاتهن المعيارية لهذه الشعيرة.

"صيام التطوع بالنسبة لي لي كيمثل فعلا الصيام الحقيقي لأنني أنا لي كنختارو بارادتي، ف هذ الصيام كيان المسلم الحقيقي لي كيأدي الدين عن قناعة، وكيصوم تقربا من الله، وف نفس الوقت باش يحس بخوه المسلم لي معندوش"⁽³⁶⁾.

"صيام التطوع والنافلة سنة من سنن الرسول(ص)، والحديث كيقول "الصيام جُنة" بمعنى وقاية من الأمراض الحسية والمعنوية، وهو تدريب على ترك الفواحش، وهو لي غادي ينجيننا من عذاب جهنم"⁽³⁷⁾.

"الصيام شي حاجة مهمة في حياتنا كمسلمين، ما يمكنش نبقاو بلا به. كتلقا ناس مكيفيلوش ولكن غير كييجي رمضان كيفيلو ويصومو. أنا قليل فاش كنصلي التطوع حيت الوضع الصحي ديالي ما كيسمحش ليا. نطلبو الله يتجاوز علينا"⁽³⁸⁾.

(34)- الطوزي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص. 131.

(35)- الجرُموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات، دراسة سوسيولوجية لعائلة سلا، م، ص. 354.

(36)- المقابلة 19: (المبحوثة 19، 50 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

(37)- المقابلة 09: (المبحوثة رقم 9، 30 سنة، متزوجة، تعليم ثانوي، موظفة بالقطاع الخاص).

وإذا عدنا إلى نتائج البحث الميداني الكيفي الخاص بالمقابلات مع الرجال في نظرتهم وتصورهم لتدين النساء نجد أن أغلب الرجال صرحوا أن النساء يمارسن صيام التطوع بنسبة كبيرة. وهو يؤكد التصريح التالي:

"النساء كيعطيو أهمية كبيرة لصيام التطوع كثر من الرجال. وكاين لي عندهوم أيام محددة كيصوموها غالبا باستمرار بحال الاثنين والخميس ويوم عرفة"⁽³⁹⁾.

يبين هذا التصريح أهمية الصيام عند النساء، لدرجة أنه يفوق صيام التطوع عند الرجال. هذه النتائج عند الرجال بلا شك تتوافق مع ممارسة الصيام واقعا عند النساء، وهو الأمر الذي أكدت عليه النتائج الكمية التي توصلنا إليها عند النساء مما يفسر أن مجتمع البحث مجتمع يعرف كثافة عالية في التدين فيما يرتبط بالصيام كممارسة موسمية.

يمكن تفسير كثافة صيام التطوع عند النساء من خلال مجموعة من المناسبات الموسمية التي يعتبرها المسلمون سننا من سنن الرسول (ص) يجب التأسّي بها في الصيام، ويمكن عرض نتائجها كالتالي:

3-1- صيام الاثنين والخميس

الجدول رقم 35: صيام الاثنين والخميس							
المجموع	غير معنية	أبدا	أحيانا	لا	نعم دائما		
100	11	3	52	10	24	التكرارات	النساء
100 %	11 %	3 %	52 %	10 %	24 %	النسبة المئوية %	

المصدر: نتائج البحث الميداني

(38) - المقابلة 11: (المبحوثة رقم 11، 58 سنة، متزوجة، تعليم ابتدائي، ربة بيت).

(39) - المقابلة 10: (المبحوث 10، 38 سنة، متزوج، تعليم جامعي، موظف بالقطاع العام).

نلاحظ من خلال الجدول أعلاه أن نسبة كبيرة من النساء المبحوثات يصمن تطوعا يومي الاثنين والخميس بما مجموعه 76%. بين صيام دائم ومستمر وصيام أحيانا غير منتظم، في حين نسبة 10% من المبحوثات لا تصمن الاثنين والخميس، بينما لم تصمه أبدا نسبة 3% من عينة البحث.

3-2- صيام 6 أيام من شوال

الجدول رقم 36: صيام أيام شوال							
المجموع	غير معنية	أبدا	أحيانا	لا	نعم دائما		
100	10	2	32	27	29	التكرارات	النساء
% 100	%10	%2	%32	%27	%29	النسبة المئوية%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين الجدول أعلاه أن النساء اللواتي يصمن أحيانا 6 أيام من شوال يمثلن 32% من عينة البحث، بينما النساء اللواتي يصمن شوال بشكل دائم ومنتظم يمثلن 29%، في حين صرحت 27% من المبحوثات أنهن لا يصمن أيام شوال حاليا. في المقابل صرحت امرأتين فقط أنهما لم تصوما أيام شوال أبدا.

3-3- صيام شعبان

الجدول رقم 37: صيام أيام شعبان							
المجموع	غير معنية	أبدا	أحيانا	لا	نعم دائما		
100	9	1	41	16	33	التكرارات	النساء
% 100	%9	%1	%41	%16	%33	النسبة المئوية%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

يظهر من الجدول أعلاه أن 41% من المبحوثات يصمن أيام شعبان أحيانا، في حين تصومه 33% باستمرار وبانتظام، أما النساء اللواتي لا يصمنه فيمثلن 16%، وبالمقابل صرحت امرأة واحدة أنها لم تصم أيام شوال أبدا.

3-4- صيام يوم عرفة

الجدول رقم 38 : صيام يوم عرفات						
المجموع	غير معنية	احيانا	لا	نعم دائما		
100	9	31	9	51	التكرارات	النساء
% 100	%9	%31	%9	%51	النسبة المئوية%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

أما صيام يوم عرفات فالجدول أعلاه يوضح أن نسبة كبيرة من المبحوثات يقمن بذلك، فنسبة 51% من المبحوثات يصمن هذا اليوم دائما وبانتظام، بالمقابل 31% يصمنه أحيانا، في حين صرحت 9% من النساء أنهن لا يصمن يوم عرفات.

3-5- صيام يوم عاشوراء

الجدول رقم 39: صيام يوم عاشوراء							
المجموع	غير معنية	أبدا	احيانا	لا	نعم دائما		
100	9	1	34	19	37	التكرارات	النساء
% 100	9.0%	1.0%	34.0%	19.0%	37.0%	النسبة المئوية%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين الجدول أعلاه أن أعلى نسبة 37% من النساء المبحوثات يصمن يوم عاشوراء بانتظام، في حين تصومه 34% أحيانا، بينما لا تصومه 19% من النساء، ولم تصمه أبدا امرأة واحدة فقط. من خلال مختلف النتائج الخاصة بصيام التطوع يظهر أن هذه الممارسة الدينية الموسمية تحضر عند النساء بشكل كثيف سواء اللواتي يؤدينها بانتظام أو اللواتي يؤدينها أحيانا بغير انتظام. وهي كما نلاحظ موزعة على مدار السنة القمرية تمارس حسب اختيار المتدينات. وقد سجلنا نفس الملاحظة التي أشرنا إليها سابقا مع نسبة صيام التطوع بشكل عام، وهي ارتفاع منسوب صيام هذه الأيام أعلاه لدى الفئات الأقل سنا (فئة 39-48 سنة) و(فئة 18-28 سنة) مقارنة بالفئات المتقدمة في السن (فئات 60 سنة فما فوق).

4- النساء وممارسات فريضة الحج

يعد الحج خامس أركان الإسلام، وهو من الأركان المفروضة على كل مسلم ومسلمة توفرت فيهما الشروط المادية والبدنية اللازمة⁽⁴⁰⁾. والحج من العبادات التي ارتبطت عند المغاربة بالتقدم في العمر، لأن الغالبية ممن يؤدونها يكونون من الشيوخ المسنين. كما أن الحج من العبادات التي لا تتكرر باستمرار عند المتدينين، بل إنها تكفي المسلمين المحظوظين ماديا مرة واحدة في العمر. والذهاب إلى الحج وزيارة البقاع الطاهرة بمكة المكرمة من الأمنيات العظيمة التي يريجوها كل مغربي مسلم، وهو ما يعبر عنه الحس المشترك عند المغاربة حين تسأل أحدهم عن الحج أو عن مكة فيجيب وكله أمل في زيارتها: "اللهم لا تحرمنا زيارة ذلك المقام الطاهر" في إشارة إلى التشوق لزيارة مقام النبي (ص) وتأدية هذه الفريضة التي يعظم أجراها عند المتدينين الذين يستطيعون إليها سبيلا.

يرتبط الحج بالتقويم القمري مما يجعله من الشعائر الإسلامية الموسمية التي تحدث عبر دورة سنوية. ويعتبر موسم الحج من كل سنة محطة دينية مهمة للمغاربة تبرز فيها توجهاتهم الدينية بشكل جلي. وتدل على ذلك الأعداد الكبيرة من طلبات التسجيل التي تتلقاها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بعد اعتماد مبدأ القرعة ابتداء من سنة 2007 نظرا لتزايد الإقبال على هذه الفريضة. وهكذا ارتفع عدد طلبات الحج من 120 ألف طلب سنة 2007 إلى 270 ألف طلب سنة 2010، ثم إلى أزيد من 308 ألف سنة 2016 ، قبلت منها الوزارة الوصية 32000 حاج وحاجة بعد القرعة، وهي الحصص المخصصة للمملكة المغربية من طرف السلطات السعودية⁽⁴¹⁾.

(40)- حددت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية قيمة مصاريف الحج لسنة 2019/1440 في 49,906 درهم (32000 حاجا) وهي مصاريف مرتفعة مقارنة بالجزائر 45,000 درهم (23480 حاجا)، وتونس 46,000 درهم (10982 حاجا) لنفس السنة 2019.

(41)- نشرة المنجزات 2017، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ورغم تعدد الطقوس التي يحظى بها الحج عند المغاربة إلا أن أغلب الدراسات والأبحاث السوسولوجية لم تتناول ذلك بتفصيل، على اعتبار أن هذه الشعيرة لا تمس عددا كبيرا من المتدينين. تشير مقابلاتنا مع المبحوثات أن الحج في مجتمع البحث، هو ما يسري على باقي المدن المغربية، يمر بمراحل دقيقة وفي جو طقوسي خاص يمكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل: قبل السفر، السفر، وبعد السفر. وفي كل مرحلة يحرص "المسافرون إلى الله" على البدء باحتفال الوداع الذي يسبق السفر وينظم في ليلة تتم فيها قراءة القرآن وإنشاد الأمداح، ويقدم فيها الطعام من أكل وشرب. والحفل مرحلة أساسية للإعداد للحج يودع فيها الحاج أهله وجيرانه وأصدقاءه بعدما يدعون له بحج مبرور وسعي مشكور ويتمنون له العودة المباركة. وبعدها يأتي السفر حيث يغادر "ضيف الرحمان" بيته مرتديا لباسا أبيضاً جديدا وسط زغاريد وأهازيج النساء مع ارتفاع الأصوات بالصلاة والسلام على النبي، ويرافقه أهله ومقربون منه إلى المطار. وبعد زيارة بيت الله الحرام يعود الحاج إلى بيته فيستقبله أهله بالمطار ويرافقونه إلى بيته وهناك يجد جحافل من المستقبلين من مختلف الأعمار نساء ورجالا وأطفالا يلقونه بالهتافات والصلاة والسلام على النبي، ويرافقهم في ذلك جوق من المنشدين. يتلقف الحاضرون أيدي الحاج بالتقبيل لأخذ البركة من يد لمست "شباك النبي" بتعبير إحدى المبحوثات. ويدخل الحاج باب بيته بعدما يستقبل بالتمر والحليب وتؤخذ له صور مع ذويه وجيرانه وأصدقائه. وفي المساء يقام حفل تقدم فيه الهدايا للحاج ويرد هو عليها ببعض مما جلبه من "باروك" مكة المكرمة والمدينة المنورة.

وقد أنجز الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي دراسة مستفيضة حول الحج⁽⁴²⁾ يروي فيها قصة مؤثرة لسفره إلى مكة لأداء الحج سنة 1999 ويجعل القارئ يسافر معه حيث الطقوس، من الطواف حول الكعبة، والتأمل، والصلاة في عرفة، إلى الرجم وغيرها، تقوده في كل هذا السفر عين الحاج والأنثروبولوجي في نفس الوقت. ومن خلال هذا العمل يقترح الباحث تصورا جديدا للمعنى الحج، فهو

(42) - حمودي، عبد الله: حكاية حج، موسم في مكة، ترجمة عبد الكبير الشرفاوي، دار الساقبي، بيروت، 2010.

ليس مجرد طقوس متتابعة، بل كذلك تعلم شكل جديد من أشكال الحياة اليومية، وترويض فكرة الاختلاط بالآخر، واستكشاف الأسواق. كما يضيف أيضا أن "زيارة المدينة ومسجد الرسول(ص)، قبل وبعد الحج، تدشن أو تنهي هذا الانفتاح على المجهول، حيث يشارك الحاج في ممارسات جسدية كثيفة، كما يشارك في نقاشات سياسية ودينية تتجاوز السوق والسلعة، كما تتجاوز تدبير الحج"⁽⁴³⁾.

كان لزاما علينا الوقوف على هذه الإشارات النظرية السابقة حول الحج من أجل فهم بعض التصورات والتمثيلات التي تكونها المبحوثات حول هذه الشعيرة، وهي ما سيسهل علينا قراءة النتائج التي ستوصل إليها من خلال بحثنا الميداني. فكيف تبني نساء شفشاون تمثلاتهن حول الحج كركن من أركان الإسلام من جهة، وكشعيرة يقدها أغلب المغاربة وكأمنية يتلهفون لتحقيقها.

الجدول رقم 40: أداء فريضة الحج				
المجموع	لا	نعم		
100	93	7	التكرارات	النساء
100.0%	93.0%	7.0%	النسبة المئوية %	

الجدول رقم 41: هل تنوين الحج مستقبلا؟						
المجموع	دون جواب	لا أعرف	لا	نعم		
100	2	11	3	84	التكرارات	النساء
100 %	2.0%	11.0%	3.0%	84.0%	النسبة المئوية %	

المصدر: نتائج البحث الميداني

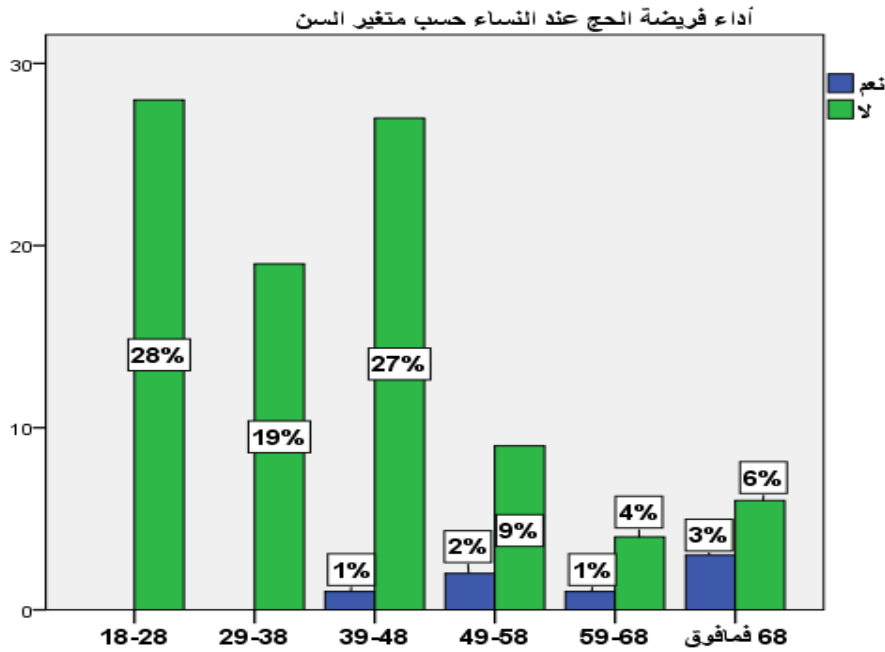
يظهر من الجدول أعلاه أن نسبة كبيرة جدا من المبحوثات لم يؤدین بعد فريضة الحج بنسبة 93٪، بينما نسبة 7٪ من المبحوثات هن أدينها. كما نلاحظ أن 84٪ من مجموع عينة البحث ينوين أداء فريضة الحج

(43) - حمودي ، عبد الله: الرهان الثقافي وهم القطيعة، منشورات جامعة محمد الخامس الرباط، دار توبقال للنشر، البيضاء، 2011، ص. 314.

مستقبلا، في مقابل 11 ٪ صرحن بأنهن لا يعرفن بعد هل سيؤديها مستقبلا أم لا. أما أدنى نسبة فسجلتها 3٪ من النساء اللاتي يرفضن أداء فريضة الحج مستقبلا، في حين 2٪ منهن امتنعنا عن الإجابة عن السؤال.

عندما نقرأ نتائج البحث بخصوص النساء اللواتي صرحن أنهن أدین فريضة الحج يظهر من الرسم المياني أسفله أن الفئات العمرية التي تجاوزت سن الأربعين هن الأكثر أداء لهذه الفريضة.

الشكل رقم 22:



المصدر: نتائج البحث الميداني

فمن مجموع 7 نساء ممن صرحن أنهن أدین فريضة الحج نجد 3 منهن من فئة (68 سنة فما فوق) وسيدتين من فئة (49-58 سنة)، في حين نجد فقط سيدة واحدة من فئة (39-48 سنة) وسيدة واحدة أيضا من فئة (59-68 سنة). وفي المقابل نلاحظ ارتفاعا كبيرا في عدد النساء المبحوثات اللواتي ينوين أداء الحج مستقبلا بنسبة 84٪، وهذه النسبة تشمل جميع الفئات بل إن الفئات الشابة هي الأكثر حضورا، لأن لها كبير الأمل في تحصيل مصاريف الحج مستقبلا، في حين أن النساء من الفئات المتقدمة في السن فقدن الأمل في الحج لانعدام الامكانيات المادية.

ولعل هذه النتيجة التي بينها المبيان هي ما يفسر ما أشرنا إليه سابقا من أن عامل السن يشكل مؤشرا حاسما في أداء هذه الفريضة مقارنة بفريضة الصلاة والصيام. لأنه كلما تقدمت المرأة في العمر إلا وأحست بدنو أجلها، إلا ونضجت مواقفها وتمثلاتها حول الدين والوجود والحياة، وبالتالي نقول أن متغير السن يلعب دورا مهما في تفسير إقبال النساء على أداء فريضة الحج. كما أن الامكانيات المادية اللازمة لأداء شعيرة الحج تقف حاجزا أمام عدم تحقيق أمنية الحج عند العديد من النساء الأقل سنا، خصوصا إذا علمنا تكاليف الحج الباهظة، وأن الحياة اليومية تتطلب ترتيب النفقات وفق أولويات قد يأتي الحج ضمنها في مراتب متأخرة مقارنة بأمور أخرى كإكمال الدراسة أو توفير العمل أو الزواج ...

الجدول رقم 42: أداء العمرة				
المجموع	لا	نعم		
100	92	8	التكرارات	النساء
100.0%	92.0%	8.0%	النسبة المئوية %	

الجدول رقم 43: هل تنوين أداء العمرة مستقبلا؟							
المجموع	غير معنية	دون جواب	لا أعرف	لا	نعم		
100	1	2	13	2	82	التكرارات	النساء
% 100	1.0%	2.0%	13.0%	2.0%	82.0%	النسبة المئوية %	

المصدر: نتائج البحث الميداني

يوضح الجدول أعلاه أن أعلى نسبة من المبحوثات صرحن أنهن لم يقمن بأداء العمرة بـ 92%، في حين 8% فقط من النساء هن من أدّين العمرة. كما أن نسبة 82% من عينة البحث ينوين أداء العمرة مستقبلا، في حين 13% من المبحوثات لا يعرفن هل سيؤدينها مستقبلا أم لا، بينما تبقى أدنى نسبة 2% من المبحوثات لا ينوين أداء العمرة، ونفس النسبة من النساء رفضن الجواب عن السؤال.

ونلاحظ أن نتائج إجابات المبحوثات حول سؤال العمرة لا تختلف عن إجابات الحج، فهي متقاربة بشكل كبير، مما يجعلنا نستنتج عن العمرة ما استنتجناه عن الحج في تفسير ملاحظتنا السابقة.

وبالعودة إلى نتائج البحث الكيفي نجد اختلافا ظاهرا في تمثل المبحوثات لفريضة الحج. قد لا يشكل الحج عند البعض طقسا دينيا يراد به غسل الخطايا والعودة من المناسك طاهرا بلغة المتدينين، بقدر ما يصير الحج إثباتا للوجاهة الاجتماعية وتعزيزا للحضور الشكلي الذي يختصر في اسم الحاج. تقول المبحوثة:

"الحج ركن من أركان الإسلام، ولكن ماشي مفروض بالطريقة بحال الصلاة والصيام. خاصو القدرة المالية. وأنا نتمنى توفر لي الفلوس باش نحج. واخا كاين لي كيحج غير شكلا باش يتسمى حاج، أما أفعالو لا علاقة لها بالحج" (44).

وفي موضع آخر، تفاجأنا برد إحدى المبحوثات التي جعلت من الحج قضية اقتصادية وسياسية. "الحج اليوم ما بقاش حج، لازمنا نعيدو فيه النظر، حيتاش تخلط الدين بالسياسة. وأنا شخصا حتى لو توفرت لي الفلوس ما نمشيش للحج، ما نعطيش فلوسي لناس مجرمين يدمروا بها أبرياء شعوب أخرى مغلوبة" (45).

يبين هذا التصريح تقدما على مستوى الوعي في علاقة الديني بالسياسي، فالمبحوثة ترفض أداء شعيرة الحج لأن مصاريفها تذهب للسلطات السعودية التي تستثمرها، بحسب المبحوثة، في مشاركتها في حرب اليمن ضد الأبرياء، ولعل هذا الخطاب الذي تتكلم به المبحوثة فيه تأثر بالأخبار التي يتم تداولها على الفضائيات التلفزية ومواقع التواصل الاجتماعي. وهذا الوعي جعل المبحوثة تقدم المصلحة الإنسانية المتمثلة في أنقاذ أرواح الأبرياء على أداء الحج كفريضة دينية يسعى إليها من توفرت له الشروط المالية والجسدية. وبالعودة إلى نتائج البحث الكيفي الخاص بمقابلات الرجال فقد أكدوا أن الحج بالنسبة للنساء فريضة مرتبطة "بالتمني" نظرا لما تتطلبه من إمكانيات مادية ومعنوية تعوز الغالبية من النساء.

(44) - المقابلة 20: (المبحوثة 20، 26 سنة، عازبة، تعليم مهني، موظفة بالقطاع العام).

(45) - المقابلة 19: (المبحوثة 19، 50 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

"ما كنظنش كايئة شي امرأة ما كتمناش تحج، ولكن الامكانيات المادية كتجعل هذ الفريضة صعبية على غالبية النساء. ف هذ الأيام كيمشيو للحج غير النساء الكبار ف السن ولي عندهوم المال"⁽⁴⁶⁾.

يبين الجواب أعلاه أن الحج فريضة دينية تحضر في قلوب النساء بشكل كبير، لكن الامكانيات المادية الباهظة التي يتطلبها تحد من تحقيق هذه الأمنية. كما يشير الجواب أيضا إلى أن الحس المشترك للرجال يربط دوما الحج عند النساء بالتقدم في السن، وهو ما تفسره فرضية ما أشرنا إليه في تصريحات النساء حول تأخير الحج لما يتطلبه من إمكانيات تعجز عن توفيرها كل النساء، خصوصا وأن متطلبات العيش الباهظة التي تفرضها الحياة على النساء في مرحلة الشباب، كتوفير السكن للاستقرار وتربية الأبناء وما تحتاجه من مصاريف التعليم وغيرها من الحاجيات التي تجعل التفكير في الحج أمرا مؤجلا.

5- شعيرة عيد الأضحى

يرتبط عيد الأضحى (العيد الكبير) في المغرب وكل العالم الإسلامي بموسم الحج، وهو إحدى المناسبات الأكثر قداسة في نفوس المغاربة. فخلال عيد الأضحى يتم نحر الأضحية كسنة مؤكدة تقيمها جميع الأسر على اختلاف طبقاتها الاجتماعية. وتستحضر هذه السنة قصة النبي ابراهيم الخليل الذي قبل أن يضحي بابنه اسماعيل امتثالا لأمر الله الذي افتداه بكبش، ومنذ ذلك التاريخ صار الاحتفال بالتضحية الدموية عند المسلمين امتدادا للأمة في الوجود.

وقد قامت الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية خاصة الكولونيالية منها بتقديم سرديات كبرى عن أضحية العيد وما يرتبط بها من طقوس النحر والاحتفالات والمساخر⁽⁴⁷⁾. وفي دراسة وصفية تحليلية

(46) - المقابلة 01: (المبحوث رقم 1، 40 سنة، متزوج، تعليم عالي، موظف بالقطاع العام).

قام الباحث عبد الله حمودي بتقديم عيد الأضحى وما يرافقه من طقوس فرجوية بقرية آيت ميزان بالأطلس الكبير ضواحي مراكش تبدأ بصلاة العيد متبوعة بالذبيحة التي تجرى في جو من الطهارة القدسية، والخشوع والوقار، يليها الأكل بعد الظهر وفي المساء. وبعده تأتي أيام المساخر واللعب⁽⁴⁸⁾.

الجدول رقم 44: أداء شعيرة عيد الأضحى			
المجموع	نعم		
100	100	التكرارات	النساء
100.0%	100.0%	النسبة المئوية %	

المصدر: نتائج البحث الميداني

نلاحظ من خلال نتائج الجدول أعلاه أن كل النساء المبحوثات صرحن بأنهن يؤدين شعيرة عيد الأضحى بنسبة 100%. مما يعني حضور هذه الشعيرة بشكل قوي في حياة الناس. ولا يمكن تصور أسرة تنقطع عن قضاء هذه الشعيرة مهما كان مستواها المادي، بل إن كل الأسر حتى المعوزة منها تعيش توحداً يتمثل في حرصها على التضحية بأجود الخراف وأسمنها، حتى لو تعدى ثمن الأضحية القدرات الشرائية للمضحين، رغم أن التضحية ليست سوى سنة مؤكدة، لا ترقى إلى مستوى الفرض كإلزام⁽⁴⁹⁾. بل قد تصادف الكثير من الناس يحبون شعيرة عيد الأضحى ولا يقيمون أركان الإسلام الأخرى كالصلاة والزكاة مثلاً.

(47) - أشرنا في القسم النظري إلى بعض من هذه الدراسات وأشهرها دراسة إدmond دوتي، إميل لاوست وإدوارد فسترمارك، على الرغم من أن هذه الدراسات لم تتطرق بشكل صريح إلى إدراج الذبيحة الإسلامية ضمن هذه الطقوس، بل ركزت على طابعها الوثني المعارض للإسلام.

(48) - حمودي، عبد الله: الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغرب، ترجمة عبد الكبير الشراوي، دار توبقال للنشر، البيضاء، 2010، ص. 13.

(49) - منديب، عبد الغني: الدين والمجتمع، م، ص ص. 145-146.

الجدول رقم 45 : من يشتري أضحية العيد؟					
المجموع	آخر	ربة الأسرة	رب الأسرة	التكرارات	النساء
100	6	4	90	النسبة المئوية %	
100.0%	6.0%	4.0%	90.0%		

المصدر: نتائج البحث الميداني

يتضح من الجدول أعلاه أن نسبة 90% من المبحوثات صرحن أن رب الأسرة هو من يشتري أضحية العيد، في حين أن نسبة 6% صرحن أن الأضحية لا يشتريها رب الأسرة ولا ربة الأسرة بل يشتريها فرد آخر من الأقارب أو المعارف، بينما نسبة ضعيفة تقدر بـ 4% من النساء أجبن أن الزوجة هي التي تقوم بذلك، خصوصاً حين يكون الأب غير مقيم بشكل دائم مع الأسرة أو يكون متوفياً.

ومن خلال نتائج البحث الكيفي كانت الإجابات تعتبر أن أداء شعيرة عيد الأضحى سنة محمودية يجب اتباعها لأن فيها الأجر والثواب، فذبح الأضحية فيه تقرب إلى الله من جهة، ومن جهة أخرى تساهم مناسبة عيد الأضحى في تحقيق التكافل الاجتماعي بين الأسر داخل المجتمع.

"عيد الأضحى مناسبة كنتقربو بها إلى الله كمسلمين بذبح الأضاحي، وف نفس الوقت كنعيو فيه العادات والتقاليد لي تربينا عليها. وهو أيضاً فرصة للتعاون والتضامن بين المغاربة وإعطاء الصدقات، وإخا ما بقاش العيد كيفما كان بكري" (50).

6- قراءة القرآن:

القرآن الكريم هو كتاب الله الرئيسي في الإسلام، يُعَظَّمُ المسلمون ويؤمنون بأنه كلام الله المنزّل على نبيه محمد معجزة للعالمين، كما يعتبرونه دليلاً على نبوته، وتتويجاً لسلسلة من الرسائل السماوية التي

(50) - المقابلة 18: (المبحوثة 18، 66 سنة، أرملة، تعليم عالي، متقاعدة).

بدأت، وفقاً لعقيدة المسلمين، مع صحف آدم مروراً بصحف إبراهيم، وتوراة موسى، وزبور داود، وصولاً إلى إنجيل عيسى.

والقرآن الكريم هو آخر كتاب من كتب الله، الذي أنزله على رسوله محمد (ص). ولهذا يعتبر المسلمون أن تلاوة القرآن والاستماع له والعمل به كلها عبادات يتقرب بها المسلم إلى الله ليطمئن بها قلبه. كما يعتقد أكثرهم أن هذا الكتاب هو أساس الحضارة الإسلامية، وبه بدأت نهضة الأمة الإسلامية في كل مجالات الحياة، الدينية والدنيوية.

لذلك يحرص المتدينون أشد الحرص على إيلاء هذا الكتاب أهمية كبرى في حياتهم. وقد أكدت نتائج البحث الميداني أن عددا كبيرا من المبحوثات لا يستغنين عن قراءة القرآن؛ لأنه عندهن بمثابة نور يهديهن إلى طريق الفلاح. وكل شيء في حياة المسلم مرتبط بهذا الكتاب، فمنه يستمد عقيدته، وبه يعرف عبادته وما يرضي ربه وما يغضبه. والقرآن الكريم هو دستور كل مسلم يجد فيه كل ما يحتاج إليه من توجيهات وإرشادات في مجال الأخلاق والمعاملات، وأن الذي لا يهتدي بهذا الكتاب يضيع عمره ومستقبله ومصيره، ويسير في ظلمات الجهل والضلالة والضياع، وذلك بناء على ما جاء في عدد من السور والأحاديث النبوية التي فسرت وفصلت شريعة كل ما ينص على أحكام العقائد، وأحكام العبادات مثل الصوم والزكاة والحج، وفيه أحكام المعاملات من بيع وشراء وزواج وطلاق وميراث، كما أن فيه أحكام الأخلاق والآداب.

وأثناء بحثنا الميداني وجهنا السؤال إلى النساء المبحوثات هل تملكن المصحف في البيت؟ وقد كانت النتائج كما يلي:

الجدول رقم 46 : امتلاك المصحف الكريم في البيت			
المجموع	نعم		
100	100	التكرارات	النساء
100.0%	100.0%	النسبة المئوية %	

المصدر: نتائج البحث الميداني

نلاحظ انطلاقاً من الجدول أعلاه أن كل النساء المبحوثات يمتلكن كتاب المصحف الكريم بالبيت بنسبة 100%. لا شك أن هذه النسبة الكبيرة تدل على أن الغالبية من النساء لديهن اهتمام بالقرآن ككتاب مقدس، لكن ذلك لا يعني لنا شيئاً إذا كانت هؤلاء النسوة يحتفظن بالمصحف فقط من باب إظهار الورع الديني العرضي أو من باب الزينة فقط.

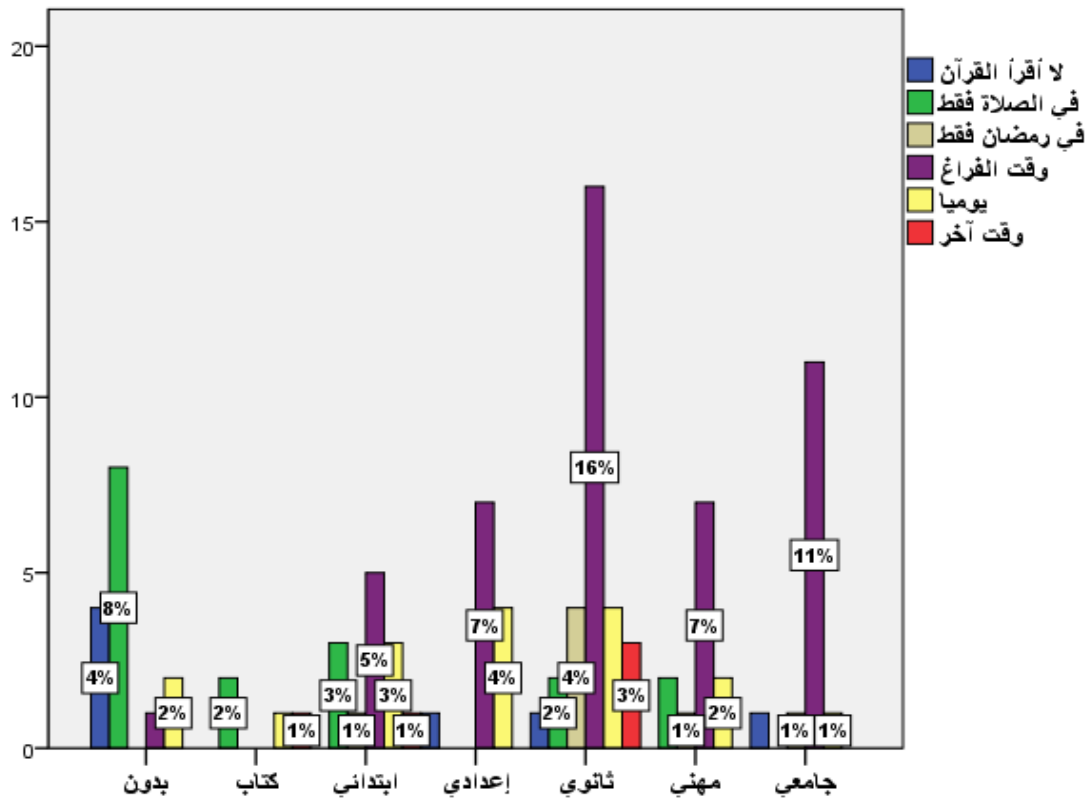
لذلك كان لزاماً علينا طرح سؤال آخر: متى تقرئين القرآن؟

الجدول رقم 47: وقت قراءة القرآن							
المجموع	وقت آخر	يومياً	وقت الفراغ	في رمضان فقط	في الصلاة فقط	لا أقرأ في المصحف	
100	5	17	47	7	17	7	التكرارات
% 100	5.0%	17.0%	47.0%	7.0%	17.0%	7.0%	النسبة المئوية%

المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين الجدول أعلاه أن النساء اللواتي يقرئن القرآن الكريم خلال وقت الفراغ يشكلن الغالبية من عينة البحث، في حين تمثل 17% نسبة النساء المبحوثات اللواتي يقرئن القرآن أثناء ممارسة الصلاة ونفس النسبة أيضاً عند النساء اللواتي يقرئنه بشكل يومي من خلال أوقات الصباح والمساء. في حين تصل نسبة النساء اللواتي لا يقرئن القرآن في كتاب المصحف وفي شهر رمضان فقط 7% لكل منهما، بينما 5% من نساء عينة البحث يقرئن القرآن في وقت آخر غير الأوقات المذكورة.

قراءة القرآن عند النساء حسب متغير المستوى الدراسي



المصدر: نتائج البحث الميداني

عندما نلاحظ المبيان أعلاه يتبين أن متغير المستوى الدراسي يؤثر بشكل واضح على نسبة قراءة القرآن، فالنسبة العالية تسجلها النساء اللواتي لهن تعليم ثانوي حيث 16٪. منهم يقرئن القرآن وقت الفراغ، و4٪. منهم يقرئنه يوميا، ونفس النسبة منهم يقرئنه في رمضان، وتلي هذه الفئة فئة النساء المبحوثات اللواتي تلقين تعليما جامعيًا بنسبة 11٪، وبعدها فئة ذوات التعليم المهني بنسبة 7٪. في مقابل ذلك نرى أن الفئات التي لم تنل نساؤها حظهن من التعليم تمثل نسبة 8٪ من المبحوثات اللواتي يقرئن القرآن فقط في أوقات الصلاة في حين 4٪. منهم لا يقرئن المصحف أبدا. وترتفع نسبة قراءة القرآن كلما ارتفع المستوى الدراسي مما يجعلنا نستنتج أن هذا المستوى التعليمي محدد حاسم في ارتفاع نسبة قراءة القرآن.

وبالعودة إلى دراسات سابقة نلاحظ أن أصحاب "الإسلام في الحياة اليومية" توصلوا إلى نفس النتيجة التي خلصنا إليها من خلال بحثنا، ومفادها أن العامل المدرسي بمثابة عنصر تمييز في موضوع حفظ

القرآن، كما أن الإلمام باللغة المكتوبة عن طريق التمدرس يمكن في نفس الوقت من قراءة النص القرآني ومن الحفاظ على هذا الحفظ وتقويته⁽⁵¹⁾. وهي نفس الخلاصة التي توصلت إليها دراسة الباحث الجرموني الذي يرى أن نسبة الذين يقرؤون القرآن بانتظام هي الأعلى عند من يتوفرون على مستوى تعليمي عال، حيث بلغت 12٪، بينما تأتي فئة الذين يتوفرون على تعليم ابتدائي وثانوي في المرتبة الثانية، بنسبة 10٪، في حين سجلت فئة التعليم الإعدادي 7٪⁽⁵²⁾.

من هنا يمكن أن نستنتج أن مؤشر قراءة القرآن تتحكم فيه متغيرات أهمها المستوى الدراسي كمحدد أساسي يمكن أن يفسر طبيعة الخريطة الدينية للنساء خصوصا وأن حضور مؤشر قراءة القرآن يمكن أن يؤثر بطريقة غير مباشرة في ممارسات دينية أخرى تعتمد في أساسها على النص القرآني. كما أن الباحث السوسيولوجي في مجال الدين، وضمن هذه النقطة بالذات يصعب عليه الكشف عن درجة التدين بمعناها الحقيقي خصوصا حين نعلم أن قراءة القرآن بمعناها التفسيري في النص الديني لا تعني القراءة الحرفية البصرية كقراءة نص أدبي، بل إن القراءة في هكذا موضع تذهب إلى أبعد من ذلك، إلى قراءة بالبصيرة والعقل وما تحتاج من تدبر عقلي لمعنى النص الديني الذي يهدف في النهاية إلى إيصال المتدين لمرتبة إدراك المعنى والوجود والله وبالتالي إدراك الكمال والغاية من العبادة بشكل عام. إضافة إلى أن التطور التكنولوجي اليوم دفع بعدد كبير من النساء المتدينات إلى الاستغناء عن كتاب المصحف لقراءة القرآن في شكلها التقليدي، بل صار الغالبية منهن يقتصرن في قراءته على تطبيقات الحوامل الإلكترونية كالهواتف الذكية وباقي الأجهزة اللوحية الأخرى لأنها بحسبهن تشكل وسائل مساعدة ومتاحة في كل الأوقات وكل الأمكنة.

(51) - الطوزي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص. 164.

(52) - الجرموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات، دراسة سوسيولوجية لعمالة سلا، م، ص. 345.

7- خلاصات واستنتاجات:

انطلاقاً من معالجتنا لعناصر هذا المحور المتعلق بالممارسات الدينية عند النساء يمكن أن نستخلص عدة استنتاجات تقيس ما ذهبت إليه فرضياتنا المطروحة. فما هي هذه النتائج وما مدى نجاعتها في الإجابة عن إشكالية البحث؟

- تشير النتائج التي توصلنا إليها أن إلى وجود كثافة في الممارسات الدينية عند نساء شفشاون، هذه الكثافة في التدين تظهر بالخصوص في طقس الصلاة الذي تيمن عليه الممارسة الفردية، رغم ما يعتريه من ممارسات جماعية كوضع مثالي لأداء الصلاة عند المسلمين. وترجع نتائج البحث الكمية والكيفية هذه الممارسات إلى عوامل وشروط ترتبط أساساً بالبنية الثقافية والاجتماعية والتاريخية للمدينة، إضافة إلى وجود فاعلين دينيين يحرصون على بناء نموذج مثالي لتدين نسائي يحافظ على قيم المجتمع المتوارثة، تساهم فيه التنشئة الاجتماعية بعناصرها المختلفة وعلى رأسها الأسرة والمدرسة كمصدرين مهمين للورع الديني.
- ومن جهة أخرى، وعلى مستوى الصيام تكشف النتائج أن هناك إقبالا على صيام التطوع عكس ما ذهبت إليه بعض الدراسات التي سجلت نسباً ضعيفة في هذه الممارسة، ويمكن تفسير ذلك من خلال الحضور المكثف للدين في حياة النساء وتأثرهن بالوسط الأسري والمجتمعي الذي يعطي أهمية للصيام، وهذا ما أكدته نتائج البحث الميداني عند الرجال حيث لاحظنا ارتفاعاً كبيراً في نسبة الرجال الذين يرون أن النساء يمارسن صيام التطوع بشكل منتظم.
- يلاحظ من نتائج البحث أيضاً أن قراءة القرآن، رغم ما يلحق هذه الممارسة من التباسات، تبقى حاضرة لدى نساء شفشاون، وتتأثر هذه القراءة بالمستوى التعليمي للمتدينات، حيث يساهم مستوى التعليم العالي بشكل كبير في ارتفاع منسوب قراءة القرآن، وهو ما ينتج عنه تدين عالم ومعقلن.
- لعل من أهم النتائج أيضاً حضور طقس الحج لدى المبحوثات بكل فئاتهن، وهو ما مكننا من تصحيح تصورنا حول ارتباط هذا الركن في الإسلام بكبار السن، بل إنه صار مطمحاً شبابياً بامتياز بنفس درجة الشيوخ. وقد عاينا خلال قرعة الحج وجود شباب من الذكور والنساء ينوون زيارة الأراضي المقدسة وتحقيق "الاكتمال الديني" بأداء كل أركان الإسلام، وهذا ما يؤكد فرضيتنا حول التحولات التي يعرفها الحقل الديني بشفشاون خصوصاً وبالمغرب عموماً.

الفصل السابع:

المعرفة الكيفية وأثرها على بقاء
القيم عند الفساد

الفاعلون الكيفيون وتأثيراتهم على
تكوين الفساد

1- دلالات المعرفة الدينية

حري بنا قبل البحث في طبيعة المعرفة الدينية التي تكونها النساء المؤمنات حول المعتقد والممارسات الدينية، أن نحدد مفهوم هذه المعرفة وفق مرجعيات إبستمولوجية تهدف إلى فهم مكوناتها وعناصرها التي تشكل العلم بالدين لدى النساء. ولعل هذا التحديد الضروري للمعرفة الدينية سيسعفنا في إيجاد أجوبة كافية وشفافية عن أسئلة الانطلاق التي نروم طرحها واختبارها، وهي أجوبة نراها تشكل الأساس الذي تقوم عليه محاور البحث الخمسة، فلاشك أن المعرفة الدينية هي ما يشكل ما تطرقنا إليه سلفا في فصلي الاعتقادات والممارسات الدينية ومسارات التحولات التي تشهدها عناصر كل فصل مستقلة.

في البداية، وجب الفصل بين المعرفة الدينية والمعتقد لما بينهما من اختلاف كبير، ذلك أن المعتقد هو "إيمان ناشئ عن مصدر لا شعوري يكره الإنسان على تصديق فكر أو رأي أو تأويل أو مذهب جزافا [...] ولا يأخذ العقل في تبرير المعتقد إلا بعد أن يتم تكوينه. فالمعتقد إذن هو كل ما هو من عمل الإيمان. ومتى استعان المرء في تحقيق صحة المعتقد بالتأمل والتجربة لا يظل المعتقد معتقدا، بل يصبح تجربة. فالمعتقد والمعرفة أمران نفسيان مختلفان من حيث المصدر اختلافا تاما؛ إذ المعتقد كناية عن إلهام لا شعوري ناشئ عن علل بعيدة من إرادتنا، والمعرفة عبارة عن اقتباس شعوري عقلي قائم على الاختبار والتأمل"⁽¹⁾. يظهر من هذا التقابل الذي يقيمه "غوستاف لوبون" بين المعتقد والمعرفة الدينية، أن المعتقد هو ما يرتبط لدى المؤمن بالإيمان بقوى علوية يستسلم لها الفرد دون مجادلة، وهذا الإيمان له طابع نفسي يشكل سلطة على العقل والشعور. في حين تشكل المعرفة الدينية البرهان العقلي على التجربة الذاتية التي يقيمها المتدين بالسؤال والشك والحجة.

(1) - لوبون، غوستاف: الآراء والمعتقدات، م، م، ص. 17.

ومن منظور سوسيولوجي آخر يشكل المعتقد منظومة متناسقة داخليا، تحاول أن تقدم نفسيا إجابة مطمئنة عن حاجة يقف وراءها دافع غريزي، في مقابل أنظمة معرفية أخرى تتأسس على العلم والعقل. وعلى هذا الأساس "يمكن أن تحلل المعرفة الدينية بحسب وجهتي نظر مختلفتين:

من ناحية أولى، كتجربة للمقدس يمتلكها الفرد، تفترض حضور قوة علوية كنوع من التجربة الصوفية. ومن ناحية ثانية، يمكن النظر إلى المعرفة الدينية كمركب من التعريفات والصياغات المأصلة من طرف خبراء (أنبياء ولاهوتيين وكهنة وعرافين...) يتولون صياغة ما يشبه المعرفة المختصة التي تلبي حاجة شق من المؤمنين. وفي مقابل معرفة "العرافين" التي تتطور في كل دين، توجد معرفة "شعبية"، أقل صرامة ومتميزة بالعفوية⁽²⁾، وهي المعرفة الشعبية التي يضيفها المتدينون على سلوكياتهم الدينية نتيجة فهمهم الخاص لأمر مختصة في الدين، وقد يجدونها جاهزة في واقعهم الاجتماعي.

وعلى هذا الأساس يمكن أن تحمل المعرفة الدينية ضروبا مختلفة من التغيرات بحسب الرؤى التي تخضع للإيديولوجيات المتعددة، فنجد الدين يحمل ما يمكن أن نسميه "البدعة" التي هي خروج عن الدين في نظر الآخرين الذين قد ينتمون إلى مذهب آخر مغاير تتشكل فيه المعرفة الدينية من زاوية معارضة. لذلك حينما نسأل عن المعرفة الدينية "لا يضمن الأفراد المعنى نفسه لإجاباتهم. ويتخفى خلف الإجماع الظاهر تنوع في المدلولات الثقافية والدينية، يبلغ أحيانا درجة عالية من الاختلاف: بالأساس يقول الناس إنهم لا يعتقدون في إله بل في الله الذي لا يلتقي دائما مع الأشكال الدينية الرسمية السائدة، التي تعرضها المؤسسات الرسمية⁽³⁾.

تشمل المعرفة الدينية حسب هذا التعريف الذي قدمه الباحثان الإيطاليان "أكوافيلا" و"باتشي" توافر

(2) - أكوافيلا، سابيو، باتشي، إنزو: علم الاجتماع الديني، م، م، ص. 115.

(3) - نفسه، ص. 117.

الفرد المتدين حدا أدنى من المعرفة بالدين الذي يعتنقه نسبيا، أي يعرف النص المقدس، إذا كان موجودا، والمضامين الرئيسية لما يتعلق بطريق النجاة التي يشير إليها الدين، ويراعي الألوهية، وما شابه ذلك⁽⁴⁾. وبحسب هذين الباحثين فإن هذه المعرفة الدينية تتكون في أساسها من منظومة عقدية تتحدد من خلال أربعة أطراف رئيسية:

- معرفة تتصل بعالم الغيب؛
- معرفة تتصل بنشأة الكون؛
- معرفة تتصل بأصل الإنسان؛
- معرفة تتصل بمنبع الخير والشر؛

من خلال هذا التعريف النظري للمعرفة الدينية وأطرافها الأربعة يمكن أن نصرح بصعوبة قياس هذه المعرفة، فليس سهلا رصد منسوب الاعتقاد لدى المؤمنين، أو قياس درجة إيمانهم وعلاقة ذلك بمستواهم المعرفي الديني، وهل هذا العلم بالدين ينعكس بالضرورة على السلوك المتعين لدى الفرد المتدين؟ كلها أسئلة لا تغفينا من خوض غمار طرح السؤال ولو باختبار مؤشرات تقريبية بسيطة يمكن اعتبارها اختزالية تمس بعض جوانب الدين الإسلامي، خاصة ما تعلق منها بالخلفاء الراشدين، والمذاهب الفقهية، وخصوصا المذهب المالكي، وكذلك بعض خصائص الإسلام المغربي...

لذلك سنقف في هذا الفصل على اختبار الأسئلة التالية:

ما طبيعة المعرفة الدينية التي تحملها نساء شفشاون؟ هل تعكس هذه المعرفة منسوب التدين الذي تمتلكه هؤلاء النساء؟ ما العلاقة بين اعتقادات النساء حول الدين ومقدار معرفتهن بالدين؟ هل يصح الحديث عن فرضية ضعف المعرفة الدينية لدى نساء مجتمع البحث، على اعتبار أن المرأة أقل ارتيادا للفضاءات العمومية الدينية من الرجل، كما أنها الأقل تعلما أيضا؟

(4) - نفسه، ص. 116.

ما دور التنشئة الاجتماعية ومختلف المؤسسات الأخرى في نقل المعرفة الدينية عند النساء؟ هل يمكن اليوم الحديث عن رقمنة المعرفة الدينية؟ وما مآلات هذه الرقمنة وتأثيراتها على صناعة قيم المرأة في وقتنا الراهن؟

1- قياس المعرفة الدينية عند النساء:

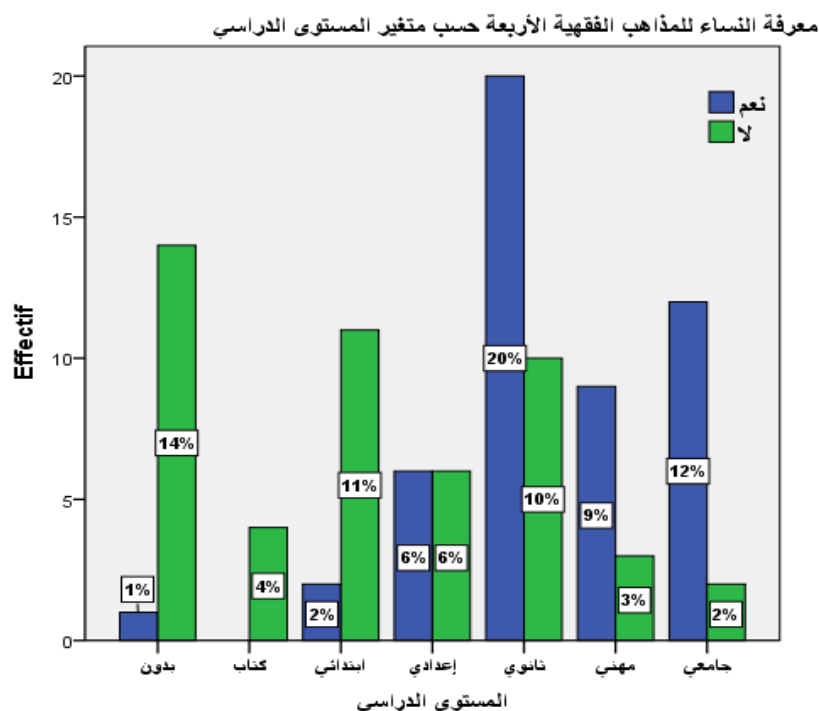
من أجل قياس مستوى المعرفة الدينية لدى النساء حاولنا اختيار مؤشرات بسيطة لا ترتبط بثقافة عالية وإطلاع كبير على النصوص الدينية المكتوبة، بل هي معلومات تدخل في الثقافة العامة للمتدينات. وقد كان السؤال حول معرفة المذاهب الفقهية الإسلامية الأربعة، الخلفاء الراشدون... ونشير هنا إلى أن الإجابة عن الأسئلة كانت بصفة كلية بحيث كان الجواب بنعم للمرأة التي تعرف المذاهب الأربعة كاملة وليس عدداً أقل والتي نعتبرها معرفة جزئية حسبناها في خانة الجواب بلا وكذلك الأمر بالنسبة للخلفاء وباقي الأسئلة الأخرى التي تتضمن جواب الجزء من الكل بخصوص العدد. وقد كانت الإجابات مختلفة وأحياناً مفاجئة، نعرض لها فيما يلي:

2-1- معرفة المذاهب الفقهية في الإسلام

جدول رقم 48: معرفة المذاهب الفقهية			
المجموع	لا	نعم	
100	50	50	التكرارات
100.0%	50.0%	50.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين الجدول أعلاه أن تساويًا في نسبتي معرفة المذاهب الفقهية الأربعة لدى النساء المبحوثات، فنصف المبحوثات 50% يعرفن هذه المذاهب، في حين أجابت 50% من النساء المبحوثات أنهن لا يعرفنها.



المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين المبيان أعلاه أن متغير المستوى الدراسي يتحكم بشكل واضح في معرفة النساء للمذاهب الفقهية الأربعة، فالنسبة العالية تشكلها النساء اللواتي تلقين تعليماً ثانوياً بنسبة 20٪، تليهن فئة النساء ذوات التعليم الجامعي بنسبة 12٪، ثم التعليم المهني بنسبة 9٪. في المقابل نلاحظ أن النساء اللواتي ليس لديهن أي مستوى تعليمي أو تعليمهن الكتاب، لم تتجاوز نسبتهن 1٪ ممن يعرفن المذاهب الفقهية الأربعة. يدفعنا هذا إلى استنتاج أن متغير المستوى الدراسي حاسم في تكوين المعرفة الدينية لدى النساء إذ كلما ارتفع المستوى التعليمي إلا وارتفعت هذه المعرفة والعكس صحيح. وإذا ما استدعينا نتائج دراسات أخرى للمقارنة نجدها تتطابق نسبياً مع ما توصلنا إليه بحيث تظل المدرسة هي المصدر الرئيسي للمعرفة الدينية، فالمدرسون الذين يعرفون المذاهب الفقهية الأربعة في الإسلام ضمن نتائج دراسة "الإسلام في الحياة اليومية" يمثلون 39٪ مقابل نسبة ضعيفة من 2,9٪ من الأميين ضمن الفئة الشابة، في حين مقابل 4,6٪

من الأميين لدى فئات 60 سنة فما فوق⁽⁵⁾.

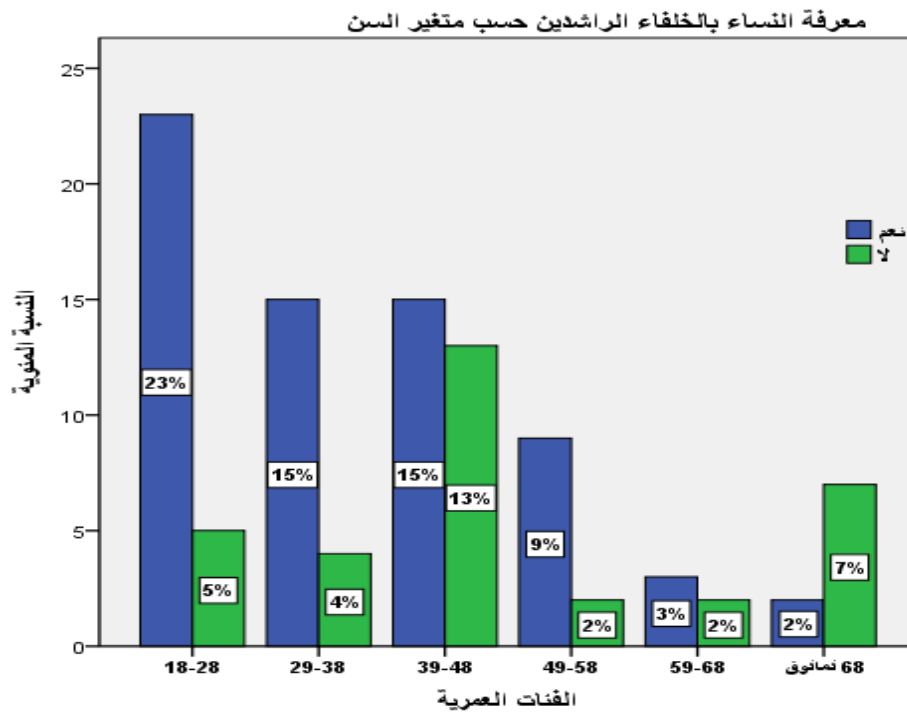
2-2- معرفة الخلفاء الراشدين

جدول رقم 49: معرفة الخلفاء الراشدين			
المجموع	لا	نعم	
100	33	67	التكرارات
100.0%	33.0%	67.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

أما السؤال الآخر حول الخلفاء الراشدين فنلاحظ انطلاقاً من الجدول أعلاه أن نسبة عالية تقدر بـ 67% من النساء المبحوثات يعرفن الخلفاء الراشدين الأربعة، في حين فقط 33% هن من صرحن أن لا معرفة لهن

٣٣٠



الشكل رقم 25:

المصدر: نتائج البحث الميداني

(5) - الطوزي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص. 162.

أما من حيث نتائج متغير السن، فإنه يظهر من خلال المبيان أعلاه، أن الفئات الشابة هي الأكثر معرفة بالخلفاء الراشدين، والفئة العمرية (18-28 سنة) هي الفئة الأكثر معرفة من باقي الفئات الأخرى، حيث بلغت نسبة 25٪ كمعرفة كلية بالخلفاء الراشدين، بينما الفئة العمرية (29-38 سنة) والفئة (39-48 سنة) بلغت 15٪ لكل منهما، في حين بلغت فئة النساء (49-58 سنة) نسبة 9٪، و فئة (59-68 سنة) نسبة 3٪ فقط، وآخر نسبة سجلتها الفئة العمرية (68 سنة فما فوق) وهي 2٪ كنسبة ضعيفة مقارنة بالفئات الشابة الأخرى. ونشير أن هذه النتائج لا تختلف في شيء عن النتائج التي حصلنا عليها في مؤشر معرفة المذاهب الفقهية الأربعة السابقة. مما يدفعنا إلى استنتاج أن الفئات المسنة لديها ضعف في المعرفة الدينية عكس الفئات الشابة.

وإذا ما قمنا بمقارنة هذه النتائج مع بحوث أخرى نجد أن نتائج بحثنا تتوافق، جزئياً، مع ما توصل إليه أصحاب "الإسلام في الحياة اليومية" حيث تمثل نسبة الذين لا يعرفون مذاهب الإسلام الأربعة 69,6 ٪ من فئة (17-24 سنة) من مجموع المبحوثين، في حين تمثل نسبتهم من فئة (60 سنة فما فوق) 82,1 ٪، مما يوضح أن ارتفاع السن يوازيه ضعف في مستوى المعرفة الدينية⁽⁶⁾.

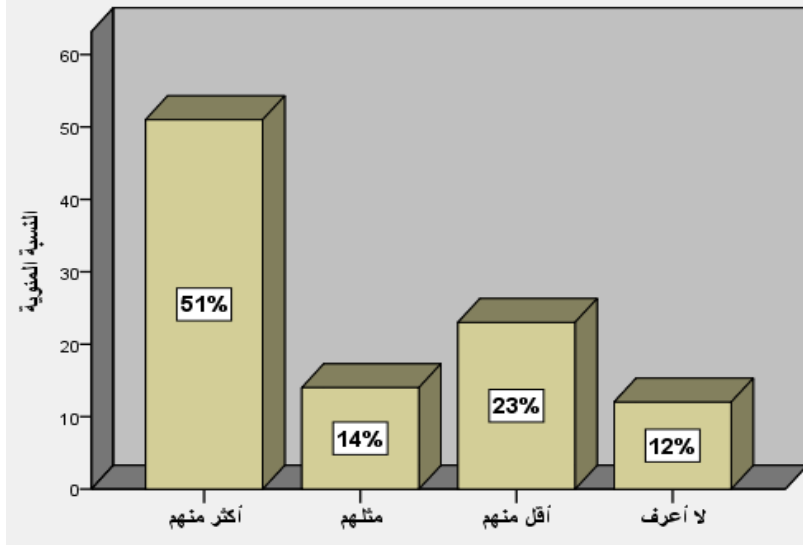
ومن جهة أخرى فإن هذه النتائج تتناقض مع توصل إليه الباحث الجرموني الذي استنتج أن هناك ضعفاً يهم الفئة الشابة حول معرفة المذاهب الفقهية في الإسلام⁽⁷⁾، دون أن ننسى أن هذه الدراسة اهتمت بالبحث في المعرفة الدينية عند الشباب (من 15 إلى 35 سنة) مما قد يجعل مقارنة نتائج هذه الدراسة لا تتناسب مع نتائج بحثنا الذي يشمل كل الفئات العمرية.

(6) - الطوزي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص. 162.

(7) - الجرموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات حالة عمالة سلا، م، ص. 383.

2-3- المعرفة الدينية بين الأجيال

كيف تدين جيلك مقارنة بتدين جيل الآباء والأجداد؟



الشكل رقم 26 :

المصدر: نتائج البحث الميداني

وللتأكد من فرضية امتلاك فئة الشباب من النساء لرصيد معرفي مهم بخصوص المعرفة الدينية مقارنة بفئة النساء المسنات، ارتأينا طرح السؤال عن مقدار تدين الجيل الحالي مقارنة بجيل الآباء والأجداد، ونرى أن نتائج الأجوبة عن هذا السؤال ستشكل لنا تأكيداً أو تفنيداً لما توصلنا إليه في النتائج أعلاه والتي تفيد أن الفئات الشابة هي الأكثر علماً بالدين.

نلاحظ انطلاقاً من معطيات الرسم البياني أعلاه أن هناك تنامياً في تدين جيل المبحوثات، بحيث نجد أعلى نسبة 51% من النساء المبحوثات صرحن أن جيلهن أكثر تديناً من جيل آبائهن وأجدادهن، في مقابل ذلك نجد 23% منهن صرحن أن تدينهن أقل من جيل آبائهن وأجدادهن، بينما نجد نسبة 14% منهن فقط أجبن أن تدينهن مثل تدين جيل آبائهن، في حين 12% من النساء المبحوثات صرحن أنهن لا يعرفن درجة التفاوت بين تدينهن وتدين آبائهن وأجدادهن.

2-4- قراءة الكتب الدينية

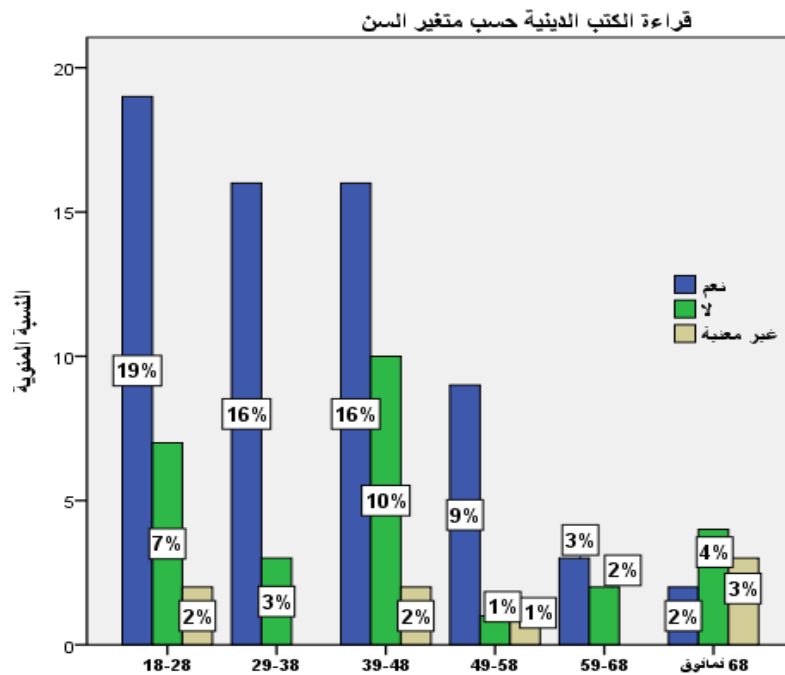
جدول رقم 50: قراءة الكتب الدينية				
المجموع	غير معنية	لا	نعم	
100	8	27	65	التكرارات
100.0%	8.0%	27.0%	65.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

ولاختبار اهتمام المرأة الشفشاونية بالثقافة الدينية طرحنا سؤالاً حول قراءة الكتب الدينية، واستثنينا من هذه الكتب كتاب المصحف لأننا خصصنا له سؤالاً مستقلاً أشرنا إليه سابقاً. وقد كانت النتائج ذات قيمة علمية مهمة على اعتبار أن السؤال كان مباشراً وإجاباته واضحة.

ويظهر من معطيات الجدول أعلاه أن النسبة الكبيرة من النساء المبحوثات يقرئن الكتب الدينية لبناء معارفهن حول أمور الدين بنسبة 65٪، وهي نسبة عالية في مقابل 27٪ فقط من المبحوثات اللواتي لا يقرئن هذه الكتب، في حين 8٪ منهن غير معنيات بالأمر.

الشكل رقم 27:

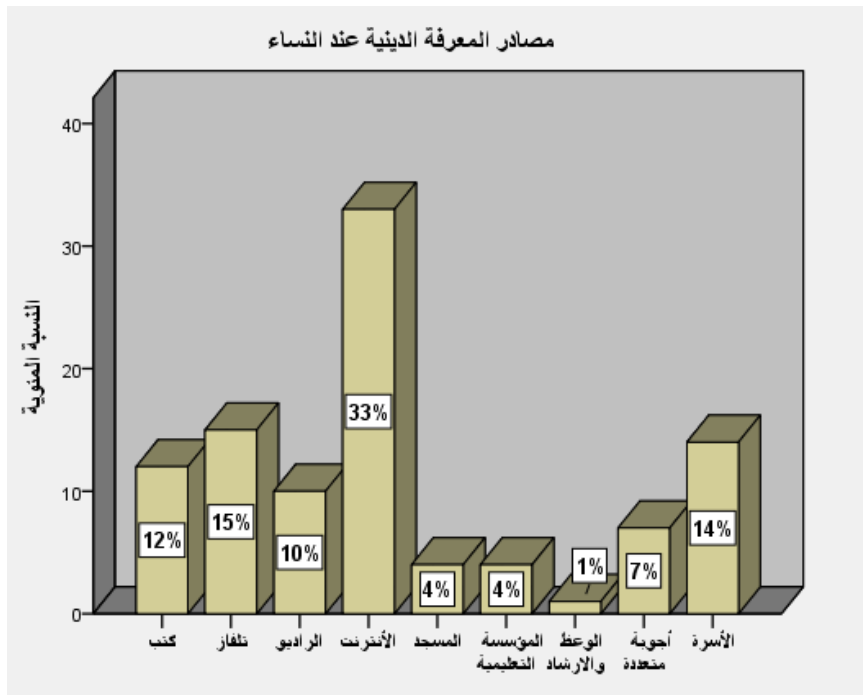


المصدر: نتائج البحث الميداني

رغم أن القراءة ليست نشاطا اعتياديا في المجتمع المغربي، فإن نسبة مهمة من النساء المبحوثات صرحن أنهن يقرئن كتباً دينية مما يفسر اهتمام المرأة بأمورها الدينية، وقد تتدخل في هذا الاهتمام عوامل أهمها النسبة العالية للنساء المتعلّمات من فئة الشابات مقارنة بالفئات المسنة. وهو ما يفسره المبيان أعلاه، حيث تظهر النتائج أن الفئات العمرية الأصغر هي الأكثر إقبالا على قراءة الكتب الدينية مقارنة بالفئات الأكبر سنا. فأعلى نسبة سجلتها الفئة العمرية (18-28 سنة) بـ 19٪، تليها فئتي (29-38 سنة) و (39-48 سنة) بنسبة 16٪، بينما لا تتجاوز نسبة قراءة الكتب عند فئة (68 سنة فما فوق) نسبة 2٪. يجعلنا هذا نستنتج أنه كلما ارتفع سن المرأة كلما قل إقبالها على قراءة الكتب الدينية، والعكس صحيح. ولعل تفسير هذا الأمر يرجع إلى الإقبال الكثيف للفئات الشابة على التعلم مقارنة مع الفئات الأكبر سنا، إضافة إلى أن أغلب النساء في المدينة تنحدرن من أوساط متعلّمة تقدّر قيمة العلم خصوصا في المجال الديني الذي يشغل حيزا هاما في الحياة العامة للناس.

2-5- مصادر المعرفة الدينية

انطلاقا من النتائج السابقة حول المعرفة فإن الفئات الشابة تعتبر الأكثر علما بالدين، هذا الاستنتاج لاشك وأنه يرتبط ارتباطا قويا بمصادر هذه المعرفة الدينية والتي تعتبر القنوات التي من خلالها يتم إنتاج وإعادة إنتاج هذه المعرفة. فإذا تأملنا الواقع الاجتماعي المحلي والكوني والتغيرات الحاصلة فيهما نلمس قدر التقلبات التي يخضع لها العالم. فالانفجار التكنولوجي الكبير فتح الكون البشري ذهنيا وحسيا، وجعل المعرفة الدينية اليوم تتحول من الكتاب الصامت ومن المنبر المحلي إلى الفضاء العمومي المطلق، وبالتالي نلاحظ انتشارا وتنوعا كبيرا لمصادر المعرفة الحديثة على حساب المصادر التقليدية.



المصدر: نتائج البحث الميداني

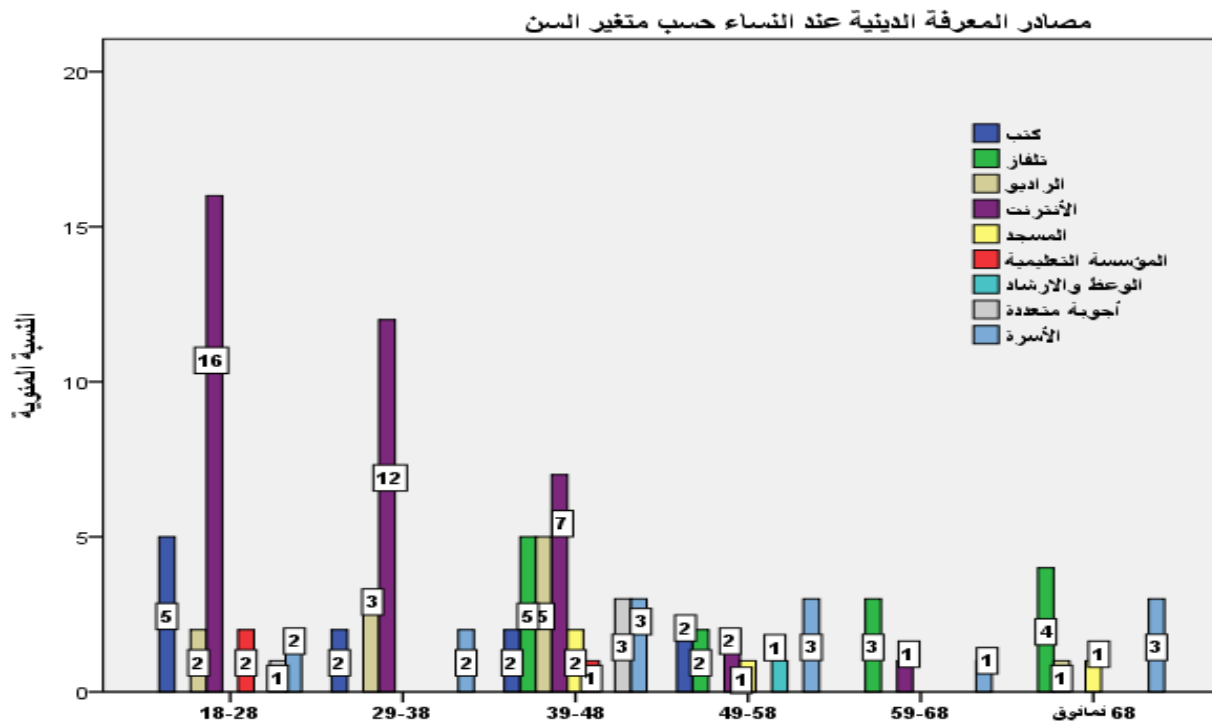
وإذا عدنا لنتائج إجابات المبحوثات حول السؤال عن مصادر المعرفة الدينية لديهن، فقد جاءت كما يوضح الرسم البياني أعلاه، إذ أن الأنترنت تحتل المرتبة الأولى في مصادر الثقافة الدينية لدى المبحوثات بنسبة 33٪، في المقابل يمثل التلفاز نسبة 15٪ كمصدر للمعرفة الدينية، ويليه مصدر الأسرة بنسبة 14٪، أما نسبة الكتب الدينية كمصدر للمعرفة الدينية فتمثل 12٪، في حين يشكل الراديو مصدر المعرفة الدينية لدى 10٪ من النساء المبحوثات، وأجابت 7٪ من النساء بتعدد مصادر معارفهن الدينية من خلال حضور أكثر من مصدر واحد لديهن، بينما نلاحظ تراجعاً كبيراً لدور المسجد والمؤسسة التعليمية بحيث لا يشكلان سوى نسبة 4٪ لكل منهما كمصدرين للمعارف الدينية، أما الوعظ والإرشاد فنسبته ضعيفة جداً بـ 1٪ فقط.

يظهر من النتائج أعلاه تراجع أدوار المؤسسات التقليدية كالسجدة والمدرسة بشكل ملفت لصالح وسائل حديثة وهي: الأنترنت كمصدر يكتسح حياة المتدينات نتيجة الرقمنة التي صارت تسيطر على جوانب متعددة من حياة المغاربة بشكل عام. كما أن الأسرة والتلفزة حافظت على حضورهما كمصدرين مهمين للمعارف الدينية.

إن حضور التلفاز يشكل حفاظا تقليديا على مصدر مهم من مصادر المعرفة الدينية لدى المغاربة. فأغلب شرائح المجتمع اعتمدت على هذا المصدر في وقت كانت فيه المعلومة الدينية شحيحة إلى حد كبير، كما شكل هذا المصدر ينبوعا أساسيا لدى فئة النساء خصوصا غير المتعلّقات منهن، والمتعلّقات أيضا على اعتبار أن المرأة المغربية إلى حد قريب كانت تقضي أغلب وقتها بالبيت ما عدا أوقات العمل أو الدراسة. وقد شكل التلفاز مصدرا مهما للمعرفة الدينية مع ظهور التقنية الرقمية الفضائية أواخر التسعينات وبداية العشرية الأولى من القرن 21، حيث انتشرت العديد من القنوات الفضائية الدينية الشرقية بالخصوص كقناة اقرأ، الناس، الرحمة والرسالة وغيرها، وواكبها ظهور موجات من الدعاة الجدد في المجال الديني كظاهرة عمرو خالد والشيخ حسان وغيرهما. وهكذا انتقلت الدعوة إلى الدين من "الفقيه المنبري" إلى "الفقيه الفضائي" ووصلت اليوم إلى "الفقيه الإلكتروني" على الأنترنت من خلال قنوات اليوتيوب المنتشرة، وأيضا المواقع الإلكترونية المتخصصة في أمور الدين.

ومن جهة أخرى شكلت الأسرة على الدوام اللبنة الأساسية للتربية والتنشئة الاجتماعية، ومن خلال النتائج يظهر حضورها اللافت في بناء المعارف الدينية لدى نسبة مهمة من النساء المبحوثات. فقد كانت، وما تزال، أساس بناء الشخصية منذ المراحل العمرية الأولى للحياة، وفضاء لتشكيل العلاقات العاطفية وإنتاج وإعادة إنتاج القواعد والضوابط التي ينبغي أن يسير عليها الفرد وفق مرجعية تربوية دينية تنهل من الدين وتنظم ضمن قواعده داخل المجتمع. وضمن هذه الأسرة يظهر دور الأب كفاعل رئيسي في التنشئة الدينية، إلى جانب الأم كفاعلة من الدرجة الثانية، رغم مكانتها الريادية التي صارت تلعبها اليوم بعدما لم تعد المرأة ربة بيت فحسب، بل أصبحت كذلك من مصادر التربية والعرفة عموما و المعرفة الدينية بالخصوص، فهي القدوة والصورة المثالية للفتاة داخل البنية الاجتماعية المغربية.

الشكل رقم 29:



المصدر: نتائج البحث الميداني

وانطلاقاً من الرسم البياني أعلاه تظهر نتائج التساؤل عن مصادر المعرفة الدينية حسب متغير السن ملاحظتين أساسيتين، أولاً حضور الأنترنت كمصدر يمثل نسبة عالية بالنسبة للفئات الشابة، مع شبه غياب للتلفاز، وثانيهما حضور التلفاز لدى الفئات الأكثر تقدماً في السن وغياب للأنترنت. وبقراءة أرقام النتائج نجد أن فئة النساء (18-28 سنة) تعتمد على الأنترنت كمصدر لمعارفها الدينية بنسبة كبيرة بلغت 16٪، وتليه الأسرة بنسبة 5٪. وهي نفس النتيجة التي نجدها أيضاً عند فئة (29-38 سنة) بنسبة 12٪، إلى جانب الراديو بنسبة أقل تمثل 3٪، بينما الفئة العمرية (39-48 سنة) نجد لديها تنوعاً في مصادر معرفتها الدينية تجمع بين الأنترنت بنسبة 7٪، والتلفاز والراديو بنسبة 5٪ لكل منهما. أما باقي الفئات فنجد لديها تنوعاً في المصادر بنسب ضعيفة لا تتجاوز 4٪ كما هو الحال عند النساء من فئة (68 سنة فما فوق) بالنسبة لمصدر التلفاز.

ومن أجل فهم أكبر للنتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث الكمي، حاولنا العودة إلى نتائج البحث الكيفي فوجدناها تتقاطع بشكل كبير مع النتائج السابقة، بحيث صرحت أغلبية النساء المبحوثات أن

الأنترنت صار يشكل مصدرا أساسيا للمعرفة الدينية، إلى جانب مصادر أخرى، وذلك راجع إلى عدة أسباب حاولت المبحوثات التعبير عنها حينما سألناهن عن مصادر المعرفة الدينية لديهن:

"أنا شخصيا كنتحاول نحصل على المعارف الدينية دياي من المصادر الموثوقة، كنرجع للقرآن والسنة، وأيضا الأنترنت لأنني كنتلقاه ف جنبي في أي وقت وكيجاوب على أي حاجة بغيتها." (8).

"دبا الوقت تبدلات وصارت المعلومات الدينية موجودة بكثرة ومتاحة، ماشي بحال بكري كانت مقتصرة على فئة محددة ف فقهاء الدين ولي متعلمين. اليوم كاين وسائل كثيرة بحال تلفزة والراديو. أنا شخصيا متبعة بزاف د البرامج في راديو (كذا) كنتستافد منها دكشي غزال. وف التلفزة قنوات د المغرب كيفسروا الدين مزيان." (9).

"الدين ف هذ الوقت ولي ساهل. حيث تطورات الوسائل، كاين حاجات ما كنتيش تقدرش تسول عليها مباشرة شي حد، دبا كتقلب عليها ف الأنترنت بسهولة، أو كتسمعها ف الراديو، شخصيا كنسمع راديو (كذا) فيه برامج مفيدة في الدين. ودبا أي حاجة ممكن تعرفها من الأنترنت سواء تقراها أو تشوفها فيديو. وف نفس الوقت الأنترنت خطر، خاص الواحد يرد البال أش كيشوف، باش يعرف الدين الصحيح." (10).

"ما بقيناش دبا كنسولو الفقيه ف امور الدين بحال زمان. دبا الفقيه ديانا هو الانترنت. ساهل تقلب فيه على أي موضوع وف أي وقت بغيتي. وحتى الكتب كاينة ف الانترنت. شخصيا كنسمع أمور الدين ف الراديو أو اليوتوب فالتلفون وأنا كنعمل الشغل أو مسافرة ... " (11).

(8) -المقابلة 15: (المبحوثة 15، 37 سنة، متزوجة، تعليم مهني، عمل حر).

(9) -المقابلة 18: (المبحوثة 18، 66 سنة، أرملة، تعليم عالي، متقاعدة).

(10) -المقابلة 10: (المبحوثة رقم 10، 39 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

(11) -المقابلة 08: (المبحوثة رقم 8، 25 سنة، تعليم عالي، عاطلة).

ولتحليل الأجوبة أعلاه يظهر بشكل كبير الاهتمام بالإنترنت وتراجع دور المؤسسات التقليدية كالمسجد والمدرسة والأسرة بعدما كانت تحتكر بشكل كبير إنتاج وإعادة إنتاج المعرفة الدينية. فقد أشار تقرير الحالة الدينية بالمغرب، الذي أعده المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، أن المؤسسة الدينية هي الأكثر ثقة من طرف المغاربة على مستوى تدينهم، فهم يرون أن هذه المؤسسة -ويقصدون المسجد- تعتبر الحصن الذي يستمد منه المؤمن قيمه ويبنى فيه هويته الدينية، وهي أيضا تهتم بالحفاظ على الأمن الروحي للمؤمنين من خلال الثقة في أشخاصها من عالم ومفتي وفقه...⁽¹²⁾. إلا أنها الآن فقدت مكانتها ولعل ذلك يرجع إلى تقادم آليات اشتغالها مقارنة بالمصادر الجديدة، فهي لم تعمل على تجديد خطابها الذي صار منفرا وتقليديا مقارنة بخطابات فاعلين آخرين. وسنتطرق إلى هذا الأمر بتفصيل ضمن محور الفاعلين الدينيين المؤثرين في مجال الدراسة.

وإذا ما عدنا إلى نتائج الدراسات السابقة فإننا نجد معطيات "الإسلام في الحياة اليومية" تشير إلى أرقام تتوافق مع ما توصلنا إليه من جهة، وتتعارض معها من جهة أخرى. فقد كشفت الدراسة ظهورا بارزا للتلفزة التي صارت تشكل المصدر الأول للمعلومات الدينية بالنسبة لأكثر من ثلث المجيبين 34,5٪، في المقابل يلاحظ ضعف كبير في مصدر الإنترنت الذي لا تتجاوز نسبته 1,7٪، لكن ورغم ضعف نسبة هذا الأخير إلا أن الباحثين أشاروا في "الإسلام في الحياة اليومية" إلى ظهور الإنترنت كمصدر جديد له شأن مستقبلي في مد المؤمنين بالمعلومات الدينية بالنسبة للأجيال الأصغر سنا، حيث حققت نتائج دراستهم 3,4٪ لدى فئة (18-24 سنة)، و0,9٪ لدى فئة (45-59 سنة)، و0٪ لدى فئة 60 سنة فما فوق⁽¹³⁾.

ولاشك أن تفسيرنا لهذا الاختلاف في النتائج بين دراستنا و "الإسلام في الحياة اليومية" يرجع بالأساس إلى اختلاف فترة إنجاز البحثين والتي تتجاوز عقدا من الزمن خصوصا إذا نظرنا إلى سرعة هذا الانفجار

(12)- تقرير الحالة الدينية في المغرب، 2010/2009، المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، الإصدار الثاني، م، م، ص. 34-35.

(13)- الطوزي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م، م، ص. 160.

التكنولوجي الرقمي خلال العشرية الأخيرة والذي فاق كل التوقعات.

ومن جهة أخرى، ومن أجل رصدنا للتدين النسائي منظورا إليه من وجهة نظر ذكورية سألنا الرجال من خلال المقابلات الفردية عن تمثلاتهم لتشكلات المعارف الدينية التي تكونها النساء في حياتهن اليومية فكانت الأجوبة مختلفة تارة ومتداخلة تارة أخرى.

"النساء د اليوم ولات عندهم ثقافة دينية متقدمة مقارنة مع النساء د زمان خصوصا ملي كثرات مصادر المعرفة. فالأغلبية د النساء كيشوفو بزاف البرامج الدينية ف التلفزة بحال السادسة"⁽¹⁴⁾.

يظهر من تصريح المبحوث أن هناك تعددا في مصادر المعرفة الدينية بالنسبة للنساء، وهذا التعدد يظهر نوعا من التطور على مستوى انفتاح المرأة على المعارف الدينية مقارنة بحال المرأة في السنوات الماضية. هذا التطور نرجعه بالأساس إلى التغيرات التي طبعت مختلف معالم الحياة الاجتماعية والاقتصادية للناس. فتطور مستوى تعليم النساء، إلى جانب توفر وسائط المعرفة، سهل الوصول إلى المعلومة الدينية بشكل كبير خصوصا مع مطلع القرن 21. كما أن التلفاز شكل من خلال التصريح أهم وسيط معرفي في تلقي المعارف الدينية لدى النساء خصوصا مع تطور الإعلام الديني الفضائي على الصعيد العربي عموما، وعلى الصعيد الوطني خصوصا حيث شكل إطلاق قناة السادسة قفزة نوعية في مجال الفضاء الديني الرقمي والذي حاول استقطاب أعداد كبيرة من المشاهدين المغاربة خاصة من النساء اللواتي صرن يفضلنها عن القنوات الشرقية لعامل اللغة واللهجة من جهة، وليسر ووسطية محتواها الديني مقارنة بغيرها من القنوات الشرقية المتشددة في الدين من جهة أخرى.

"أنا كنشوف دبا النساء أي حاجة بغاوها ف الدين كيلقاوها ف الأنترنت، كلهم عندهوم التلفونات

(14) - المقابلة 19: (المبحوث 19، 44 سنة، متزوج، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع الخاص).

كيقلبوا على أي معلومة بغاوها بسهولة وبسرعة، حتى الحاجات لي ما كانوش يقدرُوا يساقسيو عليها من قبل موجودة دبا، ولكن خاصهم يروودوا البال ويوعاوا لاحقاش ماشي أي حاجة ف الأترنت صالحة لينا ف الدين" (15).

إضافة إلى ما سبق، يتبين من خلال هذا الجواب أن الرجال يعتبرون أن الأترنت صار يشكل مصدرا أساسيا في حصول النساء على معارفهن الدينية وذلك لاعتبارات أساسية ومتنوعة أهمها أن الأترنت صار حاليا وسيلة سهلة ومتاحة لأي امرأة، وبالتالي تم تجاوز عائق الزمان والمكان في الحصول على المعلومة الدينية مقارنة بالسنوات الماضية التي عرفت شحا في المعلومة وعسرا في الوصول إليها. لكن في نفس الوقت يشير التصريح إلى خطورة استعمال الأترنت التي قد تؤدي إلى تشطي وتدهور القيم الدينية، خاصة إذا علمنا أن البحث عن المعلومة يكون بشكل فردي يغيب فيه تأطير المختصين في المسائل الدينية مما قد يؤدي إلى انجراف وانغمار الهوية الدينية الخاصة في برائن فكر إيديولوجي كوني لا يتوافق والخصوصية الدينية المحلية العملية. ويزداد الأمر خطورة حين تكون المتدينة التي تبحث عن المعرفة ذات مستوى تعليمي ضعيف أو متوسط تنعدم معه آلية النقد.

ونتيجة لهذه الهيمنة الكاسحة للأترنت والتي صارت تهدد الهوية، يرى المفكر الأمريكي "مانويل كاستيل" Manuel Castells أن ثورة التكنولوجيا والاتصالات والمعلومات أفرزت "تنازع قوتين من أجل تحوير حياتنا والعالم، هما: العولمة والهوية. فقد خلقت تكنولوجيا الإعلام وإعادة انبناء الرأسالية نمطا جديدا من المجتمع، إنه مجتمع الشبكات... تخترقه الثقافة الافتراضية الواقعية... ويكون فضاء تدفقات، وزمنا غير زمني، تعبر كلها عن أنشطة مهيمنة ونخب مسيرة [...] تحدث تبدلات باطنية في الفعل التنشئي

(15) - المقابلة 12: (المبحوثة 12، 49 سنة، مطلق، تعليم عالي، موظف بالقطاع العام).

من إطار مؤسسي ومحلي ذي طابع أبوي تقليدي إلى فضاءات مستجدة ومعولة [...] ترحح بنى الشخصية الاجتماعية في العمق لدى الأفراد والجماعات⁽¹⁶⁾.

2-6- النماذج المؤثرة في تدين النساء

ومن جهة أخرى، حاولنا التساؤل حول النماذج المؤثرة في النساء من خلال استفسار المبحوثات عن الشخصيات الدينية التي يمكنهن أن يثقن فيها، فكانت النتائج كما يبين الجدولين أسفله.

جدول رقم 51: بمن تثقن في أمور الدين؟								
المجموع	أجوبة متعددة	دون جواب	لا أعرف	أعضاء الجمعيات الدينية	الدعاة	علماء الدين	فقهاء المساجد	
100	38	11	7	1	2	36	5	التكرارات
100.0%	38.0%	11.0%	7.0%	1.0%	2.0%	36.0%	5.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

يتبين من خلال عناصر الجدول أعلاه أن 38% من المبحوثات يثقن في أطراف عديدة في مسألة أمور الدين، وبنفس النسبة تقريبا نجد أن 36% من النساء المبحوثات صرحن أنهن يثقن في علماء الدين

(16) - رحومة، عادل بن الحاج: تنشئة الهويات الفردية عند الشباب عبر الفضاءات الإتصالية والمعلوماتية، مجلة إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، بيروت، العدد 9/ شتاء 2010، ص ص. 133-134.

أنظر أيضا كتاب "مانويل كاستل" المعنون بـ "شبكات السخط والأمل" الذي يدرس فيه الحركات الاجتماعية في عصر الإنترنت، مركزا على "الجزور الاجتماعية والثقافية والسياسية" لهذه الحركات الاجتماعية الجديدة، إلى جانب دراسة الأشكال المتجددة لعمليات الضبط الذاتي، وتقدير الدور المحدد للتكنولوجيا الحديثة في خلق دينامية التحرك الاجتماعي. وفي الأخير يحاول "كاستل" شرح كيف أن شبكات التواصل الاجتماعي، تجد أصداء لها، لدى شرائح كبيرة من المجتمعات المعاصرة.

- Castells (Manuel), 2012, **Networks of outrage and hope, Social Movements in the Internet Age**, Polity Press, New York.

بخصوص المعرفة الدينية، بينما بقيت 11٪ دون جواب، و7٪ صرحن أنهن لا يعرفن، و5٪ فقط هن من يثقن في فقهاء المساجد، وأقل منهن 2٪ يثقن في الدعاة، و1٪ يثقن في أعضاء الجمعيات الدينية.

جدول رقم 52: من هو الإنسان الذي تثقين به في أمور الدين؟								
المجموع	ربيع المدخلي والشيخ عبد العزیز	القرني والنابلسي	الغزالي والشعراوي	القرضاوي	لا أعرف	الشعراوي	الرسول (ص)	
100	1	1	1	2	83	4	8	التكرارات
100.0%	1.0%	1.0%	1.0%	2.0%	83.0%	4.0%	8.0%	النسبة المئوية

المصدر: نتائج البحث الميداني

نلاحظ من خلال معطيات الجدول أعلاه أن نسبة كبيرة من النساء المبحوثات حوالي 83٪ لا يعرفن إنسانا يمكن أن يثقن فيه في أمور الدين، في حين 8٪ من المبحوثات يثقن في شخصية الرسول (ص) ويعتبرنه النموذج الذي يجب أن يحتذى به، بينما صرحت 4٪ أنهن يثقن في الإمام الشعراوي، تليهن 2٪ يثقن في الإمام القرضاوي، و1٪ لكل من الغزالي والشعراوي معا، والقرني والنابلسي، وربيع المدخلي والشيخ عبد العزيز كدعاة ورجال دين.

تشير هذه النتائج إلى غياب نماذج لشخصيات دينية مؤثرة في المجتمع وبخاصة في فئة النساء وهو ما يفسره جواب نسبة كبيرة من النساء بـ "لا أعرف" بخصوص شخصية يمكنهن الثقة بها في أمور الدين. مما يدفعنا إلى القول بوجود أزمة في التأطير الديني داخل مجال البحث، فرغم الإصلاحات التي عرفها الحقل الديني المغربي، إلا أنه لم يستطع صناعة نماذج مؤثرة في حياة النساء، مما يشير إلى وجود فراغ في المرجعيات الدينية قد يدفع النساء إلى البحث عن معارف دينية خارج التأطير الصحيح للفاعل الديني الرسمي.

3- الدين وبناء القيم عند النساء

إن الدارس للرسالات السماوية لاشك وأن يلاحظ أنها تعتمد في نهجها العام على تهذيب النفس الإنسانية قبل كل شيء، والإسلام أحد هذه الأديان الذي شملت تعاليمه جميع جوانب الحياة، بحيث لم تترك هذه التعاليم فضيلة من الفضائل إلا ودعت إليها وحثت على التمسك بها، ولم تدع في نفس الوقت أي رذيلة من الرذائل إلا ونهت إلى أخطائها وأخطارها وأمرت بالابتعاد عنها، حتى غدت حياة الإنسان منظمة وفق قانون إلهي محكم ودقيق، وتحتوي رسالة الإسلام على حب العقيدة والإيمان والسلوك والأخلاق وتهدف أول ما تهدف إليه تربية النفوس تربية قويمه، وتنشئتها على مبادئ الحق والخير وتكوين المجتمع القوي الذي يستمسك بهذه المبادئ والأسس. والأخلاق أهم عنصر في تكوين الفرد المثالي والأسرة السليمة، والمجتمع الراقى والدولة المتقدمة، ومن أجل ذلك حرص الإسلام أشد الحرص على إعداد المجتمع وتهذيبه، فالأخلاق الفاضلة هي التي تعصم هذه المجتمعات من الانحلال وتصون الحضارة والمدنية من الضياع ومن دونها لا تنهض الأمم ولا تقوى إلا بها.

هكذا نجد أن الغاية القصوى من الدين الإسلامي قد حددها الرسول (ص) بقوله (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) وفي هذا القول ما يؤكد أن الرسل قد ساهموا في بناء الصرح الأخلاقي وأن رسول الإسلام جاء بعدهم ليتمم عملية البناء الأخلاقي والتي توارثها الأنبياء من قبله.

لكن وعلى الرغم من ذلك كله، كثيرا ما نلاحظ وجود ازدواجية في سلوكات الناس داخل المجتمع، فهم غالبا يقولون ما لا يفعلون، أو كثيرا ما يفعلون ما لا يؤمنون به حقيقة. هنا نلمس التوتر بين القناعات والسلوكات ولعل مرد ذلك بالأساس إلى القيم الأخلاقية التي يتمثلها الفاعلون الاجتماعيون داخل الوسط الذي يعيشون فيه. فما علاقة الدين بهذه التوترات؟ وهل يمكن للمنظومة الدينية التي تملكها النساء التأثير على ممارساتهن؟ أم أن هنالك منظومات ومرجعيات أخرى تتدخل في بناء القيم الأخلاقية للمرأة الشفهاونية؟ كيف يمكننا تفسير هذه الازدواجية التي تطبع السلوك لدى فئة النساء شفهاون؟

إن البحث في مسألة القيم الأخلاقية ليست بالأمر الهين، ويزداد الأمر صعوبة حينما نربط هذه القيم بالدين على اعتبار أن الاثنين يرتبطان بتجارب لا يمكن قياسها بالعين المجردة، بل تبقى نتائجها احتمالية تقريبية.

وقد أشار العديد من المفكرين والباحثين إلى أن الدين يلعب دوراً أساسياً في بناء القيم الأخلاقية بالمجتمع، فالدين منبع الأخلاق، يقول غوستاف لوبون: "الدين هو أهم أسس الأخلاق المعزوة، وكثير من الناس في الوقت الحاضر يعتبرون الدين الناظم الرئيس للسلوك"⁽¹⁷⁾، ومن جهة أخرى، يوجه الدين سلوكيات الأفراد من خلال قواعد منزلة ومكتوبة بالنصوص الدينية تفرض نفسها على الناس وتمارس عليهم إلزاماً وقهراً، وفي هذا السياق يذهب دوركايم إلى القول أن "الأخلاق والدين قد ارتبطا ارتباطاً وثيقاً منذ أمد بعيد، وظلا طوال قرون عديدة متشابكين، فلم تصبح العلاقات التي تربطهما علاقات خارجية أو ظاهرية ولم يعد من السهل فصلهما بعملية يسيرة كما نتصور. فواجبات الدين وواجبات الأخلاق تشترك في خاصية واحدة وهي أنها جميعاً واجبات، أو بمعنى آخر أعمال تلزمنا أخلاقياً"⁽¹⁸⁾.

إن هذا الترابط بين الدين والأخلاق يتوافق مع السجية الفطرية والطبيعة الإنسانية فلا ينفر الفرد من اكتساب هذه القيم ذات المنشأ الديني. "إن الدين هو أسرع مؤثر في الأخلاق، ولا يضاهيه في ذلك أي مؤثر آخر. وفي هذا السياق يذهب علماء التربية إلى أن قاعدة السلوك الخُلقي لا تقوى على البقاء دونما تأييد من الدين. فالنظام الديني سلطة قوية لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس في ضوء مشيئة قوى فوق-بشرية. والدين هو الحافظ الأول للأخلاق منذ العصور التاريخية الأولى أيام كانت الأخلاق والقانون والعادات والدين كلا واحداً لا يتجزأ، وكان الدين هو التنظيم الاجتماعي الوحيد الذي يسود الحياة

(17) - لوبون، غوستاف: حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، 2013، ص. 95.

(18) - دوركايم، إميل: التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، مراجعة علي عبد الواحد وافي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص. 10.

الاجتماعية وينسقها" (19). إن علاقات التماس هذه بين الدين والقيم تجعلنا نستنتج أن الأخلاق تنهل من القيم الدينية، وحتى وإن لم تظهر هذه الأخلاق في المجتمع بشكلها الديني الخالص إلا أن البحث في عمقها يجعلنا نكتشف أصلها الديني.

وقد ظل المجتمع المغربي لقرون عديدة يستمد قيمه الأخلاقية من تعاليم الإسلام كدين وثقافة توجه الأفراد كما توجه الجماعة، لكن ومع التغيرات التي تعرفها الحياة بين الأجيال، والتي تخضع لنظام كوني متحول، صارت بنية المنظومة التقليدية الدينية تخضع لعمليات التصدع بفعل العولمة التي عملت على تقليص الوظائف العمومية للدين خاصة في مجاله القيمي لأجل أن يصير الدين شأنًا فرديًا خاصًا يمارس فيه كل شخص تصوره الأخلاقي الذاتي مما سيجعل القيم قضية خاصة.

من جهة أخرى، هناك من ينظر إلى أن فكرة تراجع الدين بفعل مقولات ما بعد الحداثة، ليست سوى مجرد وهم، ويرون أن هناك افتراضات وظيفية ترى أن أي مجتمع يحتاج إلى نظام رموز وقيم ليكون بوسعه الاستمرار والحفاظ على توازنه الداخلي. وبصفة الدين باعتباره نظام احتضان اجتماعي، لا يزال صالحًا حتى أيامنا ولم تبد عليه علامات التواري، بل فقط شهد تكيفا مع مستجدات التغير الاجتماعي الجارية (20).

انطلاقًا من هذا التقديم النظري لإشكالية الدين في علاقته بالقيم الأخلاقية، سنحاول الوقوف على طبيعة السلوك القيمي الأخلاقي لنساء شفشاوون وعلاقته بالمعتقدات والممارسات الدينية، مختبرين فرضية تأثير القيم الدينية على سلوكيات النساء اليومية، ومعتَمدين في ذلك على ما استقيناه من نتائج البحث الميداني، مع الإشارة إلى صعوبة قياس منسوب القيم الأخلاقية بحكم ما قد يكتنفها من "طهرانية ذاتية" في إجابات المبحوثات.

(19) - زكريا، براق: الدين: نشأته، ماهيته، أدواره ووظائفه، مجلة التفاهم، مسقط، عمان، العدد 41، صيف 2013، ص. 181.

(20) - أكوايفا، سابيو، وباتشي، إنزو: علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات، م م، ص. 156.

وقد عملنا في إطار البحث الميداني الكمي والكيفي على رصد علاقة الدين بالسلوك اليومي للنساء من خلال بعض الظواهر التي رأيناها منتشرة بشكل لافت، ولا ندعي أننا أحطنا بكل جوانب القيم في حياة النساء، بل إننا اخترنا ما يتناسب و عناصر المحور الدالة.

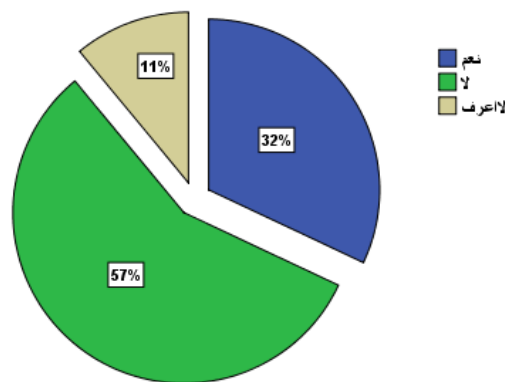
3-1- الدين والسلوك الاقتصادي

لا شك أن الدين بفعل تأثيره العميق على الإنسان، ليس فقط على مستوى الممارسات والاعتقادات، بل يمس أيضا حتى السلوكات الاجتماعية والاقتصادية لمعتنقيه، ونحن هنا ندرك هذا التأثير الملازم للتعاليم الدينية، لذلك حاولنا طرح أسئلة حول مجال المعاملات الاقتصادية وبالخصوص تعاملات النساء المالية مع المؤسسات البنكية والقروض وما يعترى ذلك من تعامل نقدي يقيم العلاقة دائما بين ما هو حلال وما هو حرام، خاصة القروض بالفائدة.

طرحنا أولا السؤال هل تمتلك المرأة حسابا بالبنك أو البريد، فجاءت النتائج يغلب عليها الجواب بالسلب، فنسبة 55٪ من النساء المبحوثات لا يمتلكن حسابا بنكيا، في حين أجابت 45٪ بنعم، وعموما فإن تفسير عدم تمكن النساء من امتلاك حساب بنكي يرجع بالأساس إلى عدم امتلاكهن للمال. كما أن النساء الأكبر سنا أوضحن أنهن لا يتقاضين أجرا شهريا ولا يفهمن شيئا في المعاملات البنكية لذلك لا حاجة لهن بحساب بنكي.

الشكل رقم 30:

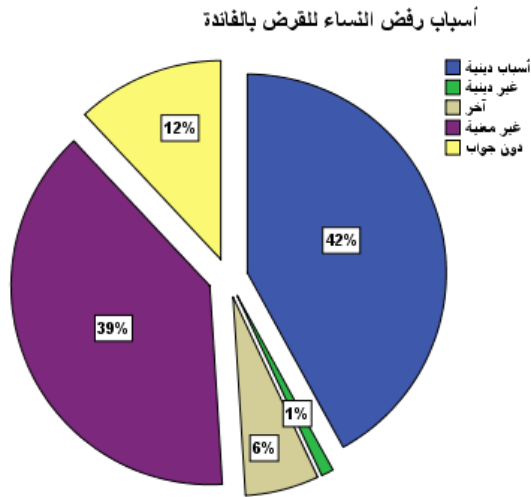
إذا كنت بحاجة إلى المال هل تقرضين بالفائدة؟



المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين المبيان أعلاه أن نسبة النساء المجيبات عن السؤال : إذا كنت بحاجة إلى المال، هل تقترضين بالفائدة؟ بلغت 57٪ من المبحوثات اللواتي يرفضن الاقتراض بالفائدة، في مقابل 32٪ صرحن أنهن يمكن أن يقترضن بالفائدة، في حين أجابت 11٪ من النساء انهن لا يعرفن الجواب عن السؤال.

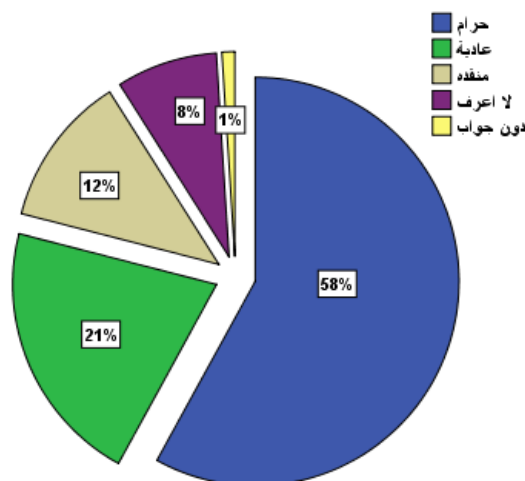
الشكل رقم 31:



المصدر: نتائج البحث الميداني

ومن أجل فهم أكبر للسبب الذي يدفع النساء إلى رفض الاقتراض بالفائدة، أجابت النساء بنسبة 42 ٪ أنهن يرفضن هذا النوع من القروض لأسباب دينية، في مقابل نسبة ضعيفة جدا 1٪ أجبن أنهن يرفضن القرض لأسباب غير دينية، بينما أجابت 6٪ من المبحوثات أن أسباب رفضهن للقروض بالفائدة تتعلق بأمور أخرى لا علاقة لها بالدين، في حين 12٪ رفضن الجواب عن السؤال.

يظهر أن الغالبية من النساء يرفضن القرض لأسباب دينية ، مما يفيد أن الدين يتحكم في اختيارات النساء بشكل كبير ، ويمكن تفسير هذه النتائج أعلاه بشكل أكثر عمقا من خلال نتائج الإجابات عن السؤال الموالي، والتي يبينها الرسم البيان أسفله.



المصدر: نتائج البحث الميداني

يتبين من المبيان أعلاه أن نسبة النساء المبحوثات اللواتي يرفضن القروض لأنها حرام بلغت 58٪، في المقابل 21٪ من المبحوثات يعتبرن ذلك أمراً عادياً، بينما 12٪ أجبن أن الاقتراض بالفائدة ينقد الإنسان وقت الشدة، في حين صرحت 8٪ أنهن لا يعرفن، و1٪ بقيت بدون جواب.

ومن أجل مقارنة نتائج بحثنا ببحوث سابقة، نجد في "الإسلام في الحياة اليومية" أن الباحث محمد العيادي توصل إلى أن نسبة لنساء اللواتي يعتقدن أن القرض بالفائدة حرام بلغن 48٪، في حين 39٪ من النساء لا يعرفن ما إذا كان القرض بالفائدة حلالاً أم حراماً⁽²¹⁾. ولعل هذه النتائج تتقارب مع نتائج بحثنا رغم بعض الفروقات في الأرقام المتعلقة باعتبار القرض بالربا محرماً بفارق 10 درجات، في حين يلاحظ اختلاف في المجيبات "بلا أعرف" وهو ما لا يمكن مقارنة أرقامه للتفاوت الكبير بين النتيجة 8٪ و 39٪.

إن قراءة هذه النتائج توضح كيف تربط النساء بين القرض بالفائدة وبين الدين، وهي مسألة واضحة في الشرع الإسلامي، إذ تعتبر القروض بالفائدة قروضا ربوية، والإسلام حرم الربا بكافة ألوانه وأشكاله

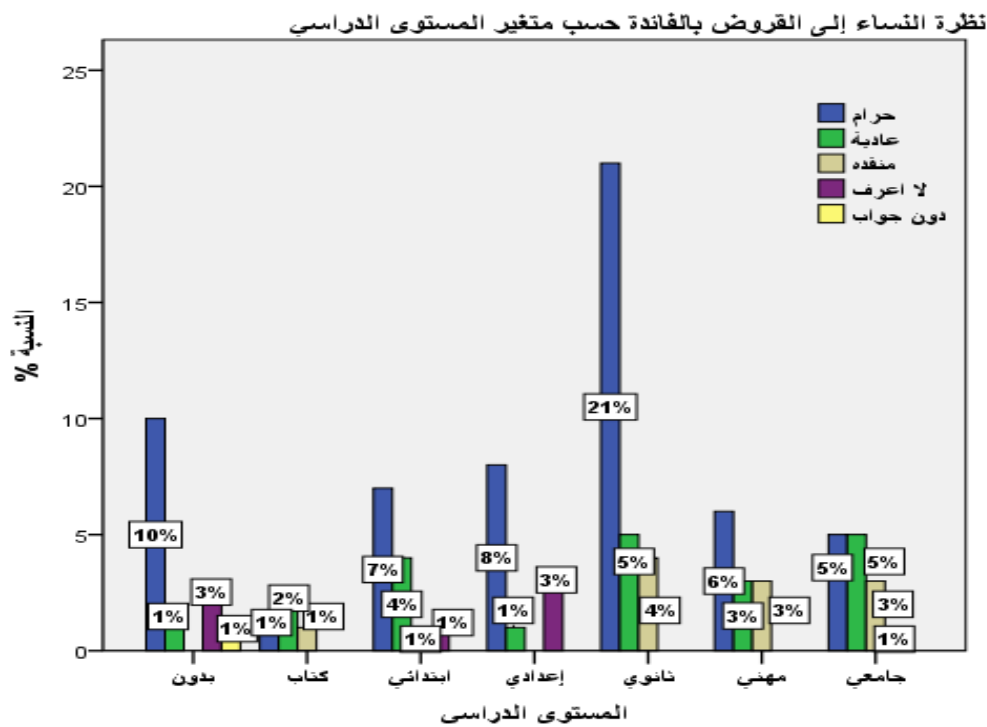
(21) - العيادي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص. 218.

مهما كانت الأسماء البراقة التي يختفي وراءها فلا فرق بين الفائدة على القروض الاستهلاكية والقروض الإنتاجية فكلها من الربا المحرم، وقد أصبح هناك شبه إجماع في كتب التاريخ الاقتصادي ووزارات الأوقاف على أن الفائدة هي الربا المحرم. وقد قرر مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية الثاني المنعقد بالقاهرة والذي كان يضم ممثلي خمسا وثلاثين دولة لهذا الموضوع، وأصدروا قرارا بأن الفائدة على أنواع القروض كلها من الربا المحرم، كما قرروا بأن الحسابات ذات الأصل وفتح الاعتماد بفائدة، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة كلها من المعاملات الربوية وهي محرمة. وفي المغرب يحضر النقاش حول جواز القروض بكل أنواعها بشكل حاد خصوصا في القروض المتعلقة بالسكن⁽²²⁾، فهناك فئات واسعة من المجتمع تقبلها نظرا لاعتبارها ضرورة، وآخرين يرفضونها باعتبارها ربا محرمة، وازدادت حدة هذا النقاش تأزما في السنوات الأخيرة بعد السماح بدخول ما سمي بالمؤسسات البنكية التشاركية أو البنوك الإسلامية حيز العمل في غياب أي حسم من قبل الجهات التشريعية الإسلامية الرسمية وخاصة المجلس العلمي الأعلى أو وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

(22) - في سنة 2006، وأثناء زيارته للمغرب أفتى الدكتور يوسف القرضاوي بجواز الاقتراض "الاضطراري" من البنوك التي تقدم قروضا ربوية بغرض الحصول على مسكن بالنسبة للمواطنين في المغرب طالما لا تتوافر بنوك أو جهات تقدم قروضا إسلامية غير ربوية، وهي نفس الفتوى التي يفتي بها القرضاوي للمسلمين في الغرب من خلال رئاسته للجان الإفتاء في أوروبا وأمريكا الشمالية. وانقسمت العائلات المغربية حيال هذه الفتوى ما بين مؤيدين أباحوا هذا الاقتراض بغرض اقتناء مسكن؛ باعتباره "ضرورة ملحة" إذا ما استنفدت البدائل، وبين معارضين للتعامل مع البنوك الربوية باعتبار أن "الربا حرام قطعا". واعتبر كثيرون أن الفتوى تسيء للمغاربة، وتجعل من المغرب "دار كفر" وأن القرضاوي تطاول بفتواه على "مؤسسة إمارة المؤمنين". في حين لم يصدر المجلس العلمي للإفتاء أي رد على القضية.

وفي سنة 2017 ظهرت البنوك التشاركية (الإسلامية) بعد انتظار طويل لكنها مازالت تشهد إقبالا ضعيفا رغم مرور سنتين على إنشاءها نتيجة ضعف التواصل، وفراغ في فتاوى المجلس العلمي الأعلى بخصوص تعاملاتها وسوء خدماتها، وافتقاد للقدرة على الإقناع إضافة إلى انعدام الثقة، فضلا عن غلاء منتوجاتها مقارنة بالبنوك التقليدية كما صرحت لنا أغلب المبحوثات. دون أن ننسى محدودية انتشار هذه البنوك واقتصارها على المدن الكبرى فقط.

الشكل رقم 33:



المصدر: نتائج البحث الميداني

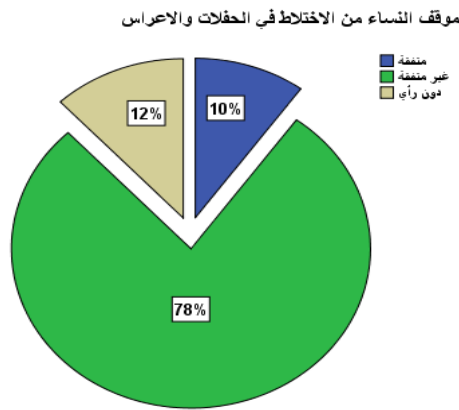
إذا حاولنا تفسير النتائج أعلاه انطلاقاً من متغير المستوى الدراسي يظهر من خلال المبيان أعلاه أن فئة النساء اللواتي لديهن تعليم ثانوي هن من أجبن أن القرض بالفائدة يعتبر حراماً بنسبة 21٪، في المقابل نجد فئة النساء اللواتي لم يخضعن لأي تعليم بنسبة 10٪، وتتوزع نسب أقل من هاتين الفئتين بين النساء ذوات التعليم العالي وأيضاً ذوات التعليم المتدني. يدفعنا هذا إلى أن نستنتج أن المستوى الدراسي ليس دالاً على الحكم بأن القرض بالفائدة حرام أم حلال، مما نفهم منه أن النساء من مختلف الشرائح ومستوى المعارف الدينية يرفضن التعاطي للقروض الربوية باعتبارها حراماً شرعاً، أي أن الوازع الديني لدى النساء يتحكم بشكل واضح في اختياراتهن ومعاملاتهن المالية والاقتصادية، في حين لا يؤثر المستوى التعليمي في شيء من ذلك.

3-2- التدين النسائي والموقف من الفن والاختلاط

3-2-1- النساء والاختلاط في الحفلات

يتضح من خلال المبيان أسفله أن نسبة كبيرة من النساء المبحوثات حوالي 78٪ لا يتفقن مع فكرة الاختلاط في الحفلات والأعراس، وفي المقابل نجد نسبة أقل من 10٪ فقط من المبحوثات هن من يتفقن مع حضور الحفلات والأعراس المختلطة، في حين بقيت نسبة 12٪ من النساء لم يعبرن عن موقفهن تجاه المسألة.

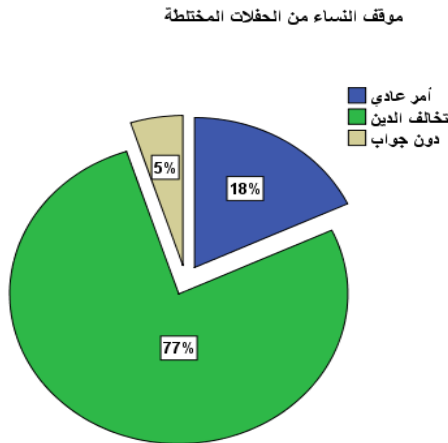
الشكل رقم 34:



المصدر: نتائج البحث الميداني

ولمحاولة تفسير أمر الاختلاط في الحفلات المختلفة طرحنا السؤال عن سبب الذي يجعل النساء يتخذن موقفا من هذا الاختلاط، فجاءت النتائج كما يبين الرسم البياني أسفله، حيث ترى الغالبية من النساء المبحوثات أن حضور الحفلات المختلطة أمر يخالف الدين بنسبة 77٪، في المقابل نجد نسبة أقل بكثير من النساء هن من يرين الأمر عاديا بنسبة 18٪، بينما بقيت نسبة ضعيفة من المجيبات بلغت 5٪ فقط بدون جواب.

الشكل رقم 35:



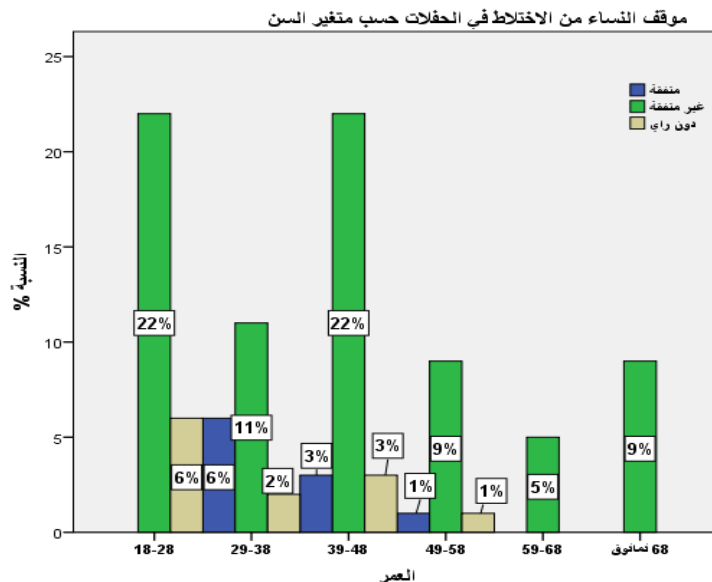
المصدر: نتائج البحث الميداني

ولفهم النتائج أعلاه بشكل دقيق عملنا على إعمال منهج المقاربة عن طريق المتغيرات، وقد حصلنا على النتائج كما يوضحها المبيان أسفله، فحسب متغير السن في علاقته بالموقف من الحفلات المختلطة وجدنا أن الفئات الشابة إلى حدود 48 سنة هي التي تشكل النسبة الأكبر في رفض هذا الاختلاط مع وجود مواقف أخرى، بينما الفئات الأكثر تقدما في السن ترفض الاختلاط بشكل قاطع ولا تتخذ موقفا آخر غير الرفض.

وهكذا صرحت 22٪ من المبحوثات من فئتي (18-28 سنة) و (39-48 سنة) أنهن يرفضن الاختلاط في الحفلات، في حين نجد 11 ٪ لدى فئة (29-38 سنة)، بينما 6٪ من النساء يتفقن مع هذا الاختلاط لدى فئة (18-28 سنة) ونفس النسبة دون رأي آخر لدى نفس الفئة. وتقل نسبة الاتفاق مع الاختلاط كلما تقدمنا في السن لكنها تنعدم ابتداء من فئة (59-68 سنة) فما فوق حيث نجد عند هذه الفئات (39-58 سنة) و (68 سنة فما فوق) 9٪ فقط لكل منهما من النساء اللواتي يرفضن الاختلاط.

ما نلاحظه هو أن عامل السن يلعب دورا هاما في تحديد مواقف النساء من الاختلاط، وهي نفس الملاحظة التي توقفنا عندها في نتائج المؤشرات السابقة المتعلقة بممارسة الصلاة والصيام، فالنساء كلما تقدمن في السن إلا وتقوى عندهن الإيمان الديني وزاد لديهن الورع الذي يجعلهن يتشبثن بالقيم الدينية أكثر، في حين تبقى الفئات الشابة، وإن سجلت رفضها للاختلاط بنسب أعلى، إلا أن تعلمهن وتأثرهن بقيم الحداثة قد يدفع بعضا منهن إلى اعتبار هذا الاختلاط أمرا عاديا خصوصا وأن الاختلاط يحصل لديهن أيضا ضمن فضاءات عمومية أخرى بشكل عادي كالمدارس والجامعات.

الشكل رقم 36:



المصدر: نتائج البحث الميداني

ولمقارنة هذه النتائج مع نتائج البحث الكيفي، فإن أغلب المبحوثات عبرن عن رفضهن وعدم موافقتهن على الاختلاط في الحفلات لأن ذلك يتناقض مع الدين من جهة، ومن جهة أخرى فإن العادات والتقاليد والتربية عند نساء شفشاون لا تعترف بهذا الاختلاط بل تعتبره "محرمًا"، ومن يتفق مع هذا الاختلاط تعتبره المبحوثات "برانيا" من أهل "الداخل" وليس من أهل شفشاون الأصليين.

"حنا طيبعتنا من زمان ما عندناشي الاختلاط ف الحفلات أو العرس، ف العادات ديانا النساء كيحضر و وحدهم ف نهارهم والرجال عندهم نهارهم خاص، هكذا لقينا والدينا وجدودنا كيعدلوا، ها حنا فحالهوم." (23)

"احنا النساء د الشاون ما كنحضروشي مع الرجال ف الحفلات والاعراس، عندنا عيب. النساء كيحضر و وحدهم باش كيلقاو راحتهم مع بعطهم. والرجال كيحضر و بواحدهم. ناذرا ما تلقى شي عرس مختلط إلى كان د الناس د"الداخلية" (24) أما الشاونيين ما عندهومش الاختلاط" (25).

(23) - المقابلة 10: (المبحوثة رقم 10، 39 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

نستنتج مما سبق أن رفض الاختلاط في الحفلات لدى نساء شفشاون تتحكم فيه من جهة أولى تعاليم الدين وضوابطه، والتي تعتبر أن هذا الاختلاط يدخل في خاتمة الفعل المحرم وغير المباح، باعتباره يتم في فضاءات خاصة، ومن جهة ثانية هناك قوة ملزمة تشكلها العائلة والعادات والتقاليد تفرض صرامتها على النساء وترفض مثل هذا الاختلاط لأنه يخرج عن نطاق العائلة ويدخل فيه الأغراب، وبالتالي فهن يستدجن هذا الفعل ويعتبرنه إرادة شخصية تتوافق مع الدين، ولعل النسبة المرتفعة للنساء اللواتي يرفضن هذا الاختلاط دليل على حرص نساء شفشاون على قيم الدين ونزوعهن نحو المحافظة والأخلاق التقليدية.

أما بخصوص الرجال فقد كانت إجاباتهم عن الاختلاط في الحفلات عند النساء كما يلي:

"غالبية النساء ما كيحضروش الحفلات المختلطة وهدي عادة عندنا ف الشاؤون بحكم أن المرأة عندنا محافظة، النساء عندهم نهارهم والرجال نهارهم. كايين اليوم شوية ديال الانفتاح ولكن مازال محدود بزاف" (26).

يظهر من هذا التصريح أن موقف الرجال يذهب في نفس اتجاه ما صرحت به النساء سابقا، فالعادة الاجتماعية تحتم على المرأة الشفشاونية عدم حضور الحفلات بشكل مختلط، كما أن ولوجها للفضاءات الخاصة مازال فيه نوع من الحرج. يرتبط هذا أيضا بالطابع المحافظ للمدينة الذي يستمد من اعتبار

(24) - يطلق هذا اللقب عند أهل شفشاون خاصة، وأهل الشمال عموما على الأفراد المنحدرين من المدن الداخلية للمغرب غير المدن الشمالية كطنجة تطوان. ويتم تمييز هؤلاء الوافدين الجدد من خلال "اللكنة" التي بمجرد الحديث تظهر انتماء الفرد لمناطق الداخل. ومن خلال إقامتنا بين ظهراي أهل الشمال لمدة تقرب عقدين من الزمن لمسنا في هذا التمييز نوعا من العنصرية الطفيفة لدى فئات قليلة من الناس، وهي عنصرية نراها ناتجة عن انغلاق تاريخي لهذه المدن على نفسها لسنوات طويلة. لكن هذه العنصرية بدأت تقل في السنوات الأخيرة بعدا انفتاح معظم المدن الشمالية على السياحة الداخلية وتوالي استقرار العمالة الماهرة بهذه المدن خاصة من الموظفين القادمين من أقاليم الداخل إلى هذه المناطق.

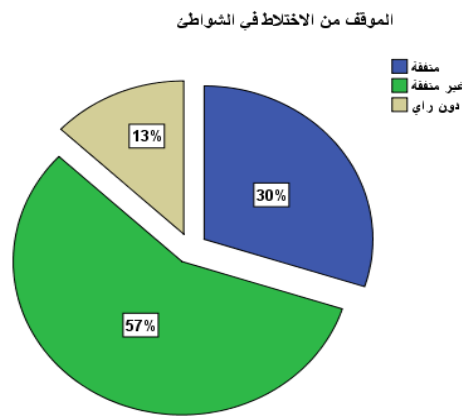
(25) - المقابلة 02: (المبحوثة رقم 2، 42 سنة، متزوجة، تعليم عالي، موظفة بالقطاع الخاص).

(26) - المقابلة 10: (المبحوثة 10، 38 سنة، متزوج، تعليم جامعي، موظف بالقطاع العام).

الاختلاط شيئاً محرماً خصوصاً وأن الحفلات الخاصة يحضرها غرباء، وبالتالي يصير هذا الاختلاط مرفوضاً. وهذا ما يفسر وجود أجواق نسائية خاصة تحي الحفلات في مختلف المناسبات وهو ما يكرس تجدر هذا العرف في ثقافة نساء المدينة.

3-2-2- النساء والاختلاط في الشواطئ

الشكل رقم 37:



المصدر: نتائج البحث الميداني

يتبين انطلاقاً من نتائج الرسم البياني أعلاه أن عدداً كبيراً من النساء المبحوثات لا يتفقن مع الاختلاط في الشواطئ بنسبة 57٪، في مقابل نسبة 30٪. منهن يتفقن مع زيارة الشواطئ المختلطة، في حين بقيت 13٪ من النساء المبحوثات بدون أي موقف.

وإذا ما عدنا إلى نتائج البحث الكيفي نجد أن غالبية النساء يرفضن الاختلاط في الشواطئ، فحينما وجهنا السؤال: هل تزورين الشواطئ؟ ما موقفك من زيارتها؟ تفاجأنا بجواب إحدى المبحوثات وهي تقول:

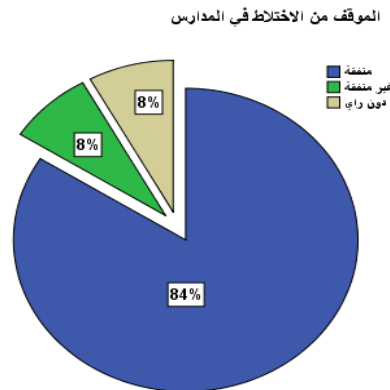
"شمن شواطئ كتقصد؟ واش الشواطئ العامة أو الشواطئ الخاصة؟ احنا (والناس د الشاون أغليتهم) كنمشيو للشواطئ لي ف جيهة واد لاو وقاع أسراس وتارغة... تما كنباحروا وهي شواطئ نقية ومحترمة ما

فيهاش لبسالالا) تقصد التحرش). ماشي بحال الشواطئ د مرتيل أو طنجة مثلا ما فيهاش الاحترام، وعامرة بالناس من كل بلاصا... " (27).

يلخص هذا الجواب موقفا سلبيا من الشواطئ العامة باعتبارها فضاءات عمومية يطرح فيها الجسد، جسد المرأة على وجه الخصوص، مشكلا وهو مكان يرفض فيه الاختلاط حسب الغالبية من النساء المبحوثات، ويفضّلن الشواطئ العائلية شبه الخاصة كما ذكرت المبحوثة، لأنها شواطئ "ملتزمة" خالية من "العري" و "الفجور" حسب قول المبحوثة دائما. مما نستنتج منه أن الدين ما يزال يتدخل في توجيه سلوك النساء ويفرض عليهن قيما يلتزم بهن ويخضعن لها. وهي نفس النتائج التي توصلنا إليها من خلال الممارسات الدينية السابقة، مما يزيد من تأكيد فرضية المحافظة في القيم لدى الغالبية من النساء وهي قيم ذات مرجعية دينية محضة.

2-2-3- النساء والاختلاط في المدارس

الشكل رقم 38:



المصدر: نتائج البحث الميداني

من خلال ملاحظتنا للرسم البياني أعلاه، يظهر أن النساء المبحوثات ينظرن إلى الاختلاط في المدارس بشكل إيجابي حيث صرحت 84% منهن أنهن يتفقن مع الاختلاط في المدارس، في المقابل ترفض 8% من

(27) - المقابلة 15: (المبحوثة 15، 37 سنة، متزوجة، تعليم مهني، عمل حر).

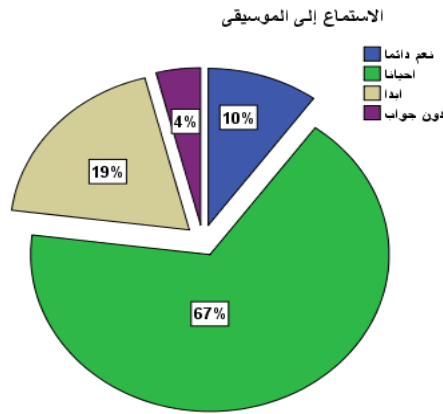
النساء هذا الاختلاط، بينما 8٪ من النساء لا رأي لهن حول الموضوع.

ولعل تفسير هذا الازدحام على قبول الاختلاط داخل المدارس نرجعه بالأساس إلى اعتبار المدرسة إحدى الفضاءات العامة التي تخضع لمراقبة أخلاقية تتسم عموماً بالصرامة، وبالتالي فإن النساء حسب مختلف الفئات الشابة والمسنّة، وأيضاً حسب مختلف المستويات الدراسية يقبلن هذا الاختلاط. ولا يمكن مقارنته بالاختلاط في الحفلات أو الشواطئ، لذلك فسياقات الأماكن العامة تختلف من فضاء إلى آخر.

وباختصار فإن نسب مواقف النساء من الاختلاط تختلف باختلاف الفضاءات وأماكن التلاقى بين الجنسين، حيث نلاحظ ارتفاع الاتفاق على الاختلاط في المدارس، في المقابل تم التعبير عن أدنى نسب الاتفاق على الاختلاط في الحفلات وبينهما يحضر الاتفاق على الاختلاط في الشواطئ، كما أن النتائج سجلت ارتفاعاً في نسب الاتفاق مع الاختلاط في هذه الأماكن عموماً لدى فئة النساء الشابات، في مقابل مقاومة شديدة ضد هذا الاختلاط لدى فئات النساء الأكبر سناً.

3-2-4 النساء والاستماع للموسيقى

الشكل رقم 39 :



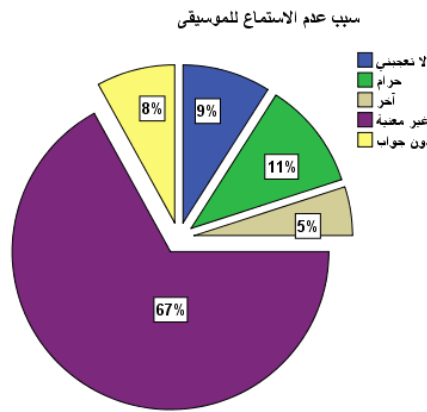
المصدر: نتائج البحث الميداني

من خلال الرسم البياني أعلاه فإن عدداً مهماً من النساء المبحوثات يستمعن إلى الموسيقى أحياناً بنسبة بلغت 67٪، في المقابل نجد 19٪ من المبحوثات يرفضن الاستماع إلى الموسيقى بشكل قاطع. بينما أجابت

10% من النساء المبحوثات أنهن يستمعن إلى الموسيقى بشكل دائم، في حين بقيت 4% من المبحوثات بدون جواب.

ولتفسير هذه النتائج أعلاه ارتأينا طرح سؤال آخر نبتغي من وراءه إيجاد الأسباب التي تدفع بعض النساء إلى رفض الاستماع إلى الموسيقى فكانت الأجوبة كما يبين الرسم البياني أسفله.

الشكل رقم 40 :



المصدر: نتائج البحث الميداني

أجابت النساء عن السبب الدافع إلى رفض الاستماع إلى الموسيقى من خلال مبررات يرينها مقنعة حسب تصوراتهن الخاصة للموسيقى والفن عموماً، فإذا كانت 67% من النساء المبحوثات غير معينات بالأمر أي لا يرفضن الاستماع للموسيقى، فإن 11% من النساء المبحوثات يرفضن الموسيقى بسبب تبريرات دينية، فهن يعتبرنها شيئاً حراماً يرفضه الدين، في حين أجابت 9% من النساء أن الموسيقى ترتبط بمسألة ذوق وبالتالي فهي لا تعجبهن، بينما بقيت 8% من النساء مترددات بدون جواب، و5% منهن صرحن أن هناك أسباباً أخرى تدفعن إلى رفض الاستماع إلى الموسيقى لم يذكرنها.

يمكن قراءة وتفسير النتائج السابقة حول استماع النساء للموسيقى باعتبارها فعلاً فردياً يرتبط بالشخص وميولاته الخاصة وثقافته، كما لا يمكن أن ننكر جانب التنشئة الاجتماعية سواء داخل الأسرة كمجال خاص، أو داخل المجتمع المحلي كفضاء عام. وقد أشار أصحاب "الإسلام في الحياة اليومية" أننا

قد نجد الأسرة الواحدة تحتضن ميولات ومواقفا مختلفة اتجاه الموسيقى. بيد أن هناك مناسبات يكون فيها القرار الذي يتعين اتخاذه ملزما للأسر. فإحياء الحفلات العائلية مثلا، يتم استقدام فرق موسيقية/ أو "طلبة" لترتيل القرآن. وتشكل الحفلات العائلية، والأعراس منها بصفة خاصة، مناسبة يتم فيها الوصول إلى حل وسط بين "الديني" و "الدنيوي" بعد مفاوضات شاقة أحيانا. فمثل هذه الاحتفالات تشكل مناسبة للدخول في مزايدات بخصوص احترام الأخلاق والدين، ولحدوث سوء تفاهم وتوترات ونزاعات بين العائلات⁽²⁸⁾. إن هذا الصراع الواقعي الذي أشارت إليه الدراسة لا نجد له حضورا في مجال دراستنا، فالتقاليد والعادات بشفشاون تفرض بالضرورة تواجد "الديني"؛ الذي هو "الطلبة" لقراءة القرآن في اليوم الأول، وشبه "الدنيوي" في اليوم الثاني، حيث تحضر في أغلب الأحيان فرقة تقليدية أصيلة للحضرة النسائية الشفشاونية ذات المرجعية الصوفية الدينية. ومعروف بالمدينة لدى الجميع أن الأعراس ذات المكانة العالية والرفيعة هي التي تحييها هذه الفرق الموسيقية الصوفية للحضرة الشفشاونية⁽²⁹⁾ كفرقة الحاجة عائشة أبارق أو فرقة الأستاذة والفنانة رحوم البقالي وغيرهما من الفرق النسائية للحضرة أو الرجالية للمديح والسماح.

3-3- المرأة والحجاب وسؤال التحولات

يعد الحجاب من أكثر القضايا التي أثارت نقاشات كثيرة سواء داخل المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الغربية. وهو ليس فقط نمطا من أنماط اللباس الذي يستر المرأة كمظهر خارجي، بل هو أيضا

(28) - رشيق، حسن: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص. 87.

(29) - تعتبر شفشاون من المدن المغربية النادرة إن لم نقل الوحيدة التي ليس بها أجواق أو فرق موسيقية عصرية، فقد حافظت على طابعها الأصيل بخصوص الموسيقى الملتزمة سواء ما تعلق منها بالحضرة الشفشاونية أو بالموسيقى الأندلسية المعروفة بفن الآلة، فقد أنجبت المدينة فنانيين كبار تخرجوا من معهد الموسيقى الأندلسية. كما تحتضن شفشاون عدة مهرجانات وطنية ودولية تعنى بفن الحضرة والأندلسيات. وتعتبر شفشاون أيضا من المدن الفريدة التي تضم فرقا موسيقية نسائية أكثر من الفرق الرجالية وهي كلها فرق تمارس موسيقى تحافظ على الطابع العريق للمدينة وعلى صورتها الملتزمة المحافظة والتي تنهل من الإرث الصوفي.

تعبير عن التمسك بالهوية والانتماء وفلسفة تتبناها المرأة لتفسير نظرتها للعالم والوجود. ومن الناحية الدينية فالحجاب "يعتبر عبادة، فرضاً وواجباً شرعياً، والنساء اللواتي لا يرتدين الحجاب فهن خارقات لأمر إلهي، وجاهلات بدينهن ومثيرات للفتنة" (30). ومن جهة أخرى يرى بعض من يتقنون الحجاب أنه "تراجع في وضعية المرأة ووسيلة للعثور على زوج، "غطاء للبؤس" وطريقة لحفظ المال بتجنب مصاريف الزينة وتصنيف الشعر" (31). في حين هناك من يرى أن هذا الحجاب ليس مقياساً للتدين والورع وأن الإيمان لا علاقة له باللباس بل هو شعور داخلي يعيشه الفرد بذاته ولذاته.

وقد حصلت جدالات حادة بين من يرون أن الحجاب مفروض دينياً بالنص الشرعي، ومن يعتبرون ذلك مجرد تأويلات مذهبية خاصة ترتبط بقراءات شخصية للنص الديني، وبالتالي ظلت قضية الحجاب مثار جدل خلافي دائم. حتى أن هناك من يذهب أبعد من ذلك فيعتبر أن مسألة الحجاب لا ترتبط بستر الجسد أو كشفه على اعتبار أن هذا الجسد ملك للمرأة وحدها، بل يعتبرون أن الحجاب هو مدخل إيديولوجي للإسلام السياسي. واليوم "يعد ارتداء الحجاب قضية سياسية في الدول المسلمة والدول الأوروبية الغربية على السواء فهو يبرز قوى التجاذب بين قيم المجتمع الجوهريّة الممتدة من علمانية الفضاء العام ومنزلة الدين في التعليم والحقوق الفردية، وصولاً إلى التعددية الثقافية والمذهبية" (32).

وفي هذا السياق يشير الباحث عبد الوهاب المسيري إلى أنه "يجب أن يُنظر إلى الحجاب في سياق اجتماعي وتاريخي، وإذا كان الديني يختلط بالسياسي بالاقتصادي والاجتماعي بالتاريخي، فيجب أن ننظر للحجاب بهذه الطريقة. فمن ناحية يرى الكثيرون أنه فرض ديني، ولكن يجب ألا ننسى أنه أصبح أيضاً

(30) - رشيق، حسن: المعرفة المشتركة في حياة الناس: اللباس والتدين، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والانسانية، الدوحة، العدد 2، المجلد 2، خريف 2012، ص. 92.

(31) - نفسه.

(32) - غول، نيلوفر: الحداثة المحظورة: الحضارة والحجاب، ترجمة علي برازي، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والانسانية، الدوحة، العدد 2، المجلد 2، خريف 2012، ص. 231.

عرفاً اجتماعياً. ويرى علماء الاجتماع أن كل مجتمع له « dress code » شفرة أو لغة الملابس الخاصة به، وهى لغة، شأن أي لغة، أمر اجتماعي، فالمجتمع هو الذى يحددها وليس الأفراد. وينضوي تحت هذا ما يُكشف وما لا يُكشف من جسد الرجل أو جسد المرأة، وما يُلبس وما لا يُلبس في كل مناسبة [...] إن اختزال الحجاب في البعد الديني، ثم عزل البعد الديني عن الأبعاد الاجتماعية والانسانية الأخرى، فيه دليل على القصور التحليلي لمن حولوه إلى مؤشر على التخلف" (33).

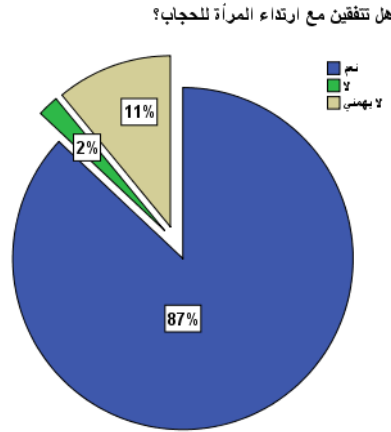
إن هذا الربط الذي وضعه المسيحي للحجاب بين ما هو ديني وما هو اجتماعي هو ما أفرز تعددا في معاني الحجاب بحسب انتظامه داخل النماذج الثقافية التي يوظف بها، فقد يكون حاملا لمعاني دينية حين يوظف الحجاب وفق مرجعية أصولية إسلامية تعتبر الحجاب لباسا شرعيا مثل البرقع والنقاب. وقد يحمل الحجاب معاني اللباس التقليدي الدال على الحشمة والوقار كما كان عند النساء المسنات في ما عرف "بالنقاب المغربي" خصوصا خلال سنوات الستينات وما بعدها. واليوم هنالك الحجاب العصري الذي يمتح من الموضة الغربية والذي تغلب عليه القيم الاستهلاكية، البراغمية والجمالية. لذلك لا يمكن أن نسلم أن الحجاب مرتبط في كل الحالات بالدين، رغم أن هذا الدين أيضا يعترف من جهة أخرى بالنساء غير المتحجبات.

وعليه، فإننا سنحاول رصد مظاهر الحجاب عند نساء شفشاون من خلال التساؤل حول تمثلاتهن لهذه الظاهرة، وما التحولات التي عرفها مفهوم الحجاب عبر فترات زمنية مختلفة، ثم ما علاقة هذا الحجاب بالدين عند المرأة الشفشاونية، وهل للدين دور في بناء شكل لباس المرأة عموما، أم أن الأمر يرتبط فقط بقناعات شخصية تتحكم فيها العادات والتقاليد وتوجهها الامكانيات الاقتصادية؟ كل هذه الإجابات

(33)- المسيحي، عبد الوهاب: الحجاب بين الدين والمجتمع، مقال نشر بجريدة "المصري اليوم" بتاريخ 2006/12/02، يوجد على الرابط https://www.almessiri.com/articles_view.php?id=52 (تاريخ الزيارة 2018/11/15):

ستشكل بالنسبة لنا أرضية لبناء تصور عام لتمثل النساء للقيم الدينية من خلال اللباس وخصوصا الحجاب آخذين بعين الاعتبار التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يعرفها مجال الدراسة بشكل خاص، وتحولات المجال الكوني العالمي بشكل عام.

الشكل رقم 41:



المصدر: نتائج البحث الميداني

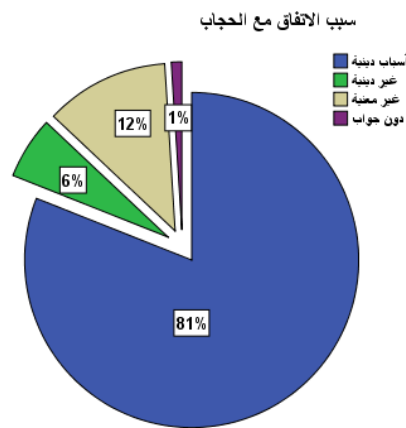
نلاحظ من خلال الرسم البياني أعلاه أن عددا مهما من النساء المبحوثات يتفقن مع ارتداء المرأة للحجاب بنسبة 87% من مجموع المبحوثات، في مقابل 2% من النساء المبحوثات لا يتفقن مع مسألة ارتداء المرأة للحجاب، في حين صرحت 11% من المبحوثات أن مسألة الحجاب لا تهمهن. ولعل قراءة هذه النسب تبين أن ارتداء الحجاب من قبل المرأة يشكل ارتياحا وقبولا اجتماعيا من طرف نساء مجتمع البحث، على عكس بعض الدراسات السابقة في مناطق أخرى، والتي سجلت ارتفاعا ملحوظا في مواقف عدد غير المتفقين مع ارتداء الحجاب. ففي دراسة مسحية أنجزت على الطلبة والتلاميذ سنة 2000 بعنوان "الشباب والقيم الدينية" توصل فريق الباحثين (رحمة بورقية، المختار الهراس، محمد العيادي وحسن رشيق) إلى أن 54,5% من الذكور لا يؤيدون الحجاب، في المقابل لا يوافقهم سوى 6,7% منهم، بينما تؤيده 60% من النساء و ترفضه منهن نسبة 13,6%.

وسيتطور الموقف من الحجاب بشكل إيجابي حيث توصل أصحاب "الإسلام في الحياة اليومية" إلى أن نسبة المبحوثين الذين يوافقون على ارتداء الحجاب بلغت 83,2%، وتبلغ نسبة النساء اللائي يوافقن على

ذلك 84% وهو ما يمثل فرقا ضئيلا بالنسبة للمجموع. بينما خلص البحث إلى أن الأشخاص الذين لا يوافقون على ارتداء الحجاب يمثلون أقلية لا تتجاوز 8%⁽³⁴⁾. ويظهر من نتائج هذه المقارنات أن الموقف من الحجاب في تطور كمي تصاعدي ولعل بحثنا يشكل تنويجا لهذا التطور بأعلى نسبة وهو ما يؤثر عن نزعة أخلاقية تتخذ من الحجاب مرجعا للتقوى والورع يعرفها مجال مدينة شفشاوون..

ونشير إلى أن قراءة هذه النتائج، ورغم دلالتها الواضحة إلا أنه لا بد من توخي الحذر في التسليم بموضوعيتها، خصوصا إذا علمنا أننا اعتمدنا في تحصيل هذه النتائج على تقنية كمية تتجلى في الاستمارة وهذا قد يجعلنا لا نفرق بين الحجاب بمعناه الذي يحيل على التدين المشيع بالإيمان وفق مرجعية دينية والحجاب الذي يحمل معنى آخر كما سبق وأشرنا. لذلك سنفترض أننا أمام حجاب موحد يرتبط بالدين رغم ما يمكن أن نسجله من تحفظ إزاء بعض هذه النتائج التي يمكن أن تلقي بنا في هذا الغموض والتيه.

الشكل رقم 42:



المصدر: نتائج البحث الميداني

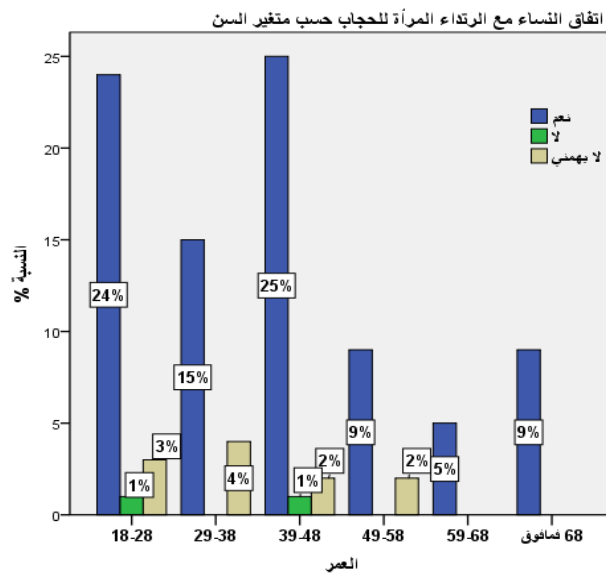
وبالعودة إلى معطيات البحث الميداني، يظهر من خلال الرسم البياني أعلاه أن الحجج المقدمة لتبرير الموافقة على ارتداء الحجاب هي بالأساس حجج دينية بنسبة 81%، في حين أجابت 12% من النساء

(34) - الطوزي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص ص. 229-230.

المبحوثات أنهن غير معنيات بمسألة تفسير أسباب الاتفاق مع مسألة الحجاب، بينما صرحت 6٪ بأنهن يوافقن على الحجاب لأسباب غير دينية، و1٪ من مجموع المبحوثات بقين بدون جواب.

أما بخصوص الموقف من ارتداء الحجاب حسب متغير السن، فإننا نلاحظ من خلال المبيان أسفله، أن كل النساء من مختلف الفئات لهن مواقف مؤيدة للحجاب، مع ارتفاع نسب الموافقة عند الفئات الشابة، بحيث يتبين تفوق بارز للفئة (39-48 سنة) بنسبة 25٪ من مجموع المبحوثات، في حين توافق على الحجاب 24٪ من النساء من فئة (18-28 سنة)، وتليها فئة (29-38 سنة) بنسبة 15٪، في حين الفئة (68 سنة فما فوق) توافق على الحجاب بنسبة 9٪ من مجموع النساء المبحوثات.

كما يلاحظ أن النسب التي لا توافق على الحجاب أو لها موقف متردد منه ولا يهمها أمره نجدها فقط عند الفئات الشابة، بينما الفئات الأكبر سناً توافق على الحجاب بشكل كامل وقطعي.



المصدر: نتائج البحث الميداني

وعموماً فإن ما يمكننا استخلاصه من هذه النتائج المقارنة التي توصلنا إليها هو أن متغير السن ليس مؤثراً في تحديد اتجاه النساء نحو تبني الحجاب. وإذا ما قمنا بمقارنة نتائج بحثنا مع بحوث أخرى نجدها تتقارب مع نتائج الباحث "الجرموني" سواء من ناحية وجود تقارب بين النسب لدى مختلف الفئات، أو

من حيث الفئة العمرية الأكثر تأييدا للحجاب، فقد توصل الباحث "الجرموني" إلى تفوق بارز للفئة العمرية (25-30 سنة) التي توافق على الحجاب بنسبة 89,3٪، في حين وجدنا في دراستنا أن الفئة العمرية (39-48 سنة) هي التي تؤيد الحجاب بشكل أكبر. أما بحث "الإسلام في الحياة اليومية" فقد توصل فيه الباحث "الطوزي" إلى أنه، ومن وجهة نظر متغير السن، يرتبط الحجاب والتدين بتسارع واضح لدى الفئات المتقدّمات في السن، فذوات الأربعين ربيعا يفضلن ارتداء الحجاب، حيث يمثلن 34٪ من فئة (أقل من 24 سنة)، و34٪ من النساء البالغات (أقل من 34 سنة)، و46٪ من فئة (أقل من 44 سنة)، و41٪ ممن هن (أقل من 59 سنة)، و40٪ من النساء (أقل من 60 سنة) ⁽³⁵⁾.

وقد انتشر الحجاب بالمغرب بشكل لافت مع ظهور تيارات مجتمعية تنافس فيها الحداثيون العلمانيون والمحافظون الإسلاميون، وأيضا مع انتشار التعليم لدى فئات واسعة من المجتمع بعد عقد الستينات، مما جعل الحجاب يرتبط بظهور الحركات الإسلامية بعد عقد السبعينات بعدما وظفته كموضوع لخطاب إيديولوجي وديني صريح، فكانت "النساء الأوائل من المتحجبات يشاركن في نشاطات منظمة من جانب دوائر إسلامية كانت تعنى بدراسة القرآن وبالصلاة جماعة، أو بأفعال إحصائية" ⁽³⁶⁾. وقد برز الحجاب أيضا بشكل كبير من خلال تنامي أعداد المحجبات في أوساط الفتيات بالجامعات وفي الفضاءات العامة.

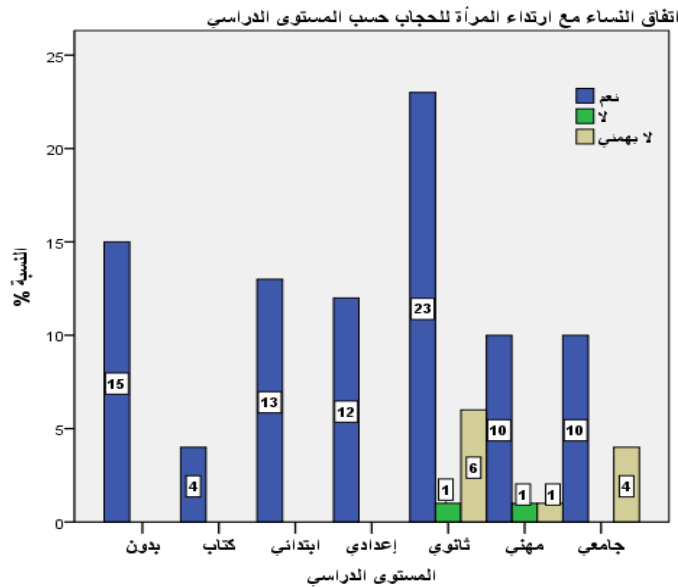
إن هذه اللوحة القصيرة ستدفعنا إلى ضرورة النظر في نتائج الاتفاق مع الحجاب حسب متغير المستوى الدراسي، والمبيان أسفله يوضح أن كل الفئات من مختلف المستويات التعليمية يتفقن إيجابا مع الحجاب بنسب متقاربة، فأعلى نسبة تسجلها فئة النساء اللواتي لديهن تعليم ثانوي بنسبة 23٪، وتليها فئة النساء اللواتي لم يستفدن من أي تعليم بنسبة 15٪، في حين نلاحظ أن الفئات الأكثر تعلما هن من سجلن أعلى نسب لعدم الاتفاق مع الحجاب أو أن مسألة الحجاب لا تهمهن ولو بأرقم ضعيفة مقارنة بنسب النساء

(35) - الطوزي، محمد: الإسلام في الحياة اليومية، م، ص. 229.

(36) - رشيق، حسن: المعرفة المشتركة في حياة الناس: اللباس والتدين، م، ص. 92.

المؤيدات للحجاب. هذا الحضور المرتفع للحجاب عند مختلف الفئات التعليمية حتى غير المتعلمة يدفعنا إلى القول أن الحجاب صار يكتسي عادة اجتماعية تتبناها كل فئات المجتمع العريضة ولا دخل للمستوى الدراسي في اختيارها.

الشكل رقم 44:



المصدر: نتائج البحث الميداني

وأما بخصوص معطيات البحث الكيفي فقد جاءت تصريحات المبحوثات حول نظرتهم للحجاب كما يلي :

" أنا شخصيا نشأت في أسرة متواضعة من حيث المستوى التعليمي، أثرت علي في رسم مسار حياتي الدينية بشكل متواضع، لكن قناعاتي تشكلت بالخصوص مع التحاقني بالجامعة. فقد كنت في بداياتي الجامعية طالبة في العلوم، طموحة ومتحررة من كل القيود يسارية التوجه، لكن بعد تأملات عميقة أحسست أن هذا التوجه ليس صحيحا. فحاولت أن ألتحق بالتوجه الإسلامي، فوجدت فيه ما كان ينقصني. وأنداك قررت وضع الحجاب بإرادتي وبعدها تطورت مداركي ومعارفي بالدين بفعل الحركة الاسلامية (تقصد التوحيد

يظهر من هذا التصريح أن مسألة الحجاب أثرت فيها مجموعة من العوامل أهمها ما هو ذاتي بالدرجة الأولى نابع من القناعة الشخصية للمبحوثة، إضافة إلى التيار المحافظ التي يشكله الإسلام الحركي الذي كان يغزو الجامعات المغربية في مواجهة الفكر اليساري المنفتح. إن هذا التصريح يجعلنا نلمس بجلاء كيف تمكن الإسلام الحركي من استقطاب أعداد كبيرة من الطلبة داخل الجامعات المغربية وجعلهم ينشرون إيديولوجية إسلامية استفادت من التنظيم المحكم لهذه الحركات على حساب "الفوضى" و "العبت" و "التفسخ الأخلاقي" الذي كانت تتبناه الإطارات اليسارية (حسب تصريح المبحوثة)، مما جعل خطابها خطابا منفرا لدى فئات عريضة من الشباب المغربي خصوصا وأن هذا الخطاب كان يتعاض في عمقه مع ما يعرفه المجتمع المغربي من عادات وتقاليد مبنية على الاستقامة والخضوع لتعاليم الدين، وهذا ما دفع المبحوثة إلى تغيير اتجاهها إلى تيار مقبول "أخلاقيا" حسب تعبيرها.

"أنا ماشي متحجة دبا، ولكن متفقة تماما مع الحجاب. نتمنى حتى أنا شي نهار نتوب ونعمل السبينة (تقصد الحجاب). دبا الواحد مازال صغير كيكون طايش، غير كيكبر كيزيد يعرف بزاف د الأمور وكيزيد ينضج أكثر" (38).

يظهر من هذا الجواب أن المبحوثة تؤمن بأن الحجاب شيء إيجابي، ولكن رغم ذلك فهي لا ترتديه مما يعني أن لديها ترددا هو في أصله رفض داخلي لهذا الحجاب الذي قد يشكل لديها قيда أو معيقا لإبراز ذاتها كفتاة شابة، خصوصا حين تربط المبحوثة الحجاب بالسن؛ أي أنها قد تضع الحجاب حينما تتقدم في السن، وكأن الإنسان حين يتقدم في السن ويدنو أجله يصاب بالذعر والخوف من الموت مما يجعله يفكر بشكل

(37) - المقابلة 19: (المبحوثة 19، 50 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

(38) - المقابلة 08: (المبحوثة رقم 8، 25 سنة، عازبة، تعليم عالي، عاطلة).

جدي في أمور الآخرة، وهذا تفسير ديني للاتفاق مع ارتداء المرأة للحجاب.

"فاش كنت ما ممزوجاشي كنت بلا حجاب، لكن من بعد ما تخطبت فرض عليا خطيبي الحجاب. ف الأول رفضت الفكرة بحكم ما كنتش كنفكر نعمل السبينة (الحجاب) من قبل، لكن تحجبت ومع مرور الوقت ولفت، ودبا وليت مقتنعة به خصوصا ملي ستاقرت ف داري وديرت أولادي"⁽³⁹⁾.

نحن هنا أمام حالة نجد لأمثالها حضورا قويا داخل المجتمع المغربي، فالمبحوثة في بدايتها لم تكن مقتنعة أبدا بارتداء الحجاب لكن خطيبها فرض عليها ذلك، هنا تحول الحجاب إلى إكراه أو إلزام يفرضه تحكم العقلية الذكورية وتكرسه تقاليد المجتمع، طبعاً تحت مسمى "الالتزام" بحكم أن الفتاة ستلج عالم الزوجية الذي يوجب عليها أن تتحصن فيه بالحجاب وقد يصل حد النقاب. وهنا يصير ارتداء الحجاب دليلاً على التقوى المعلن عنها ورسالة واضحة عن التحلي بالأخلاق الفاضلة تملكها المرأة وقد يتبجح بها الزوج من جهة أخرى أمام ذويهِ ومعارفه على اعتبار أنه "غلب" شريكة حياته وأجبرها على الامتثال لمعايير الشرع.

أما بالنسبة للرجال فيرون أن تعامل النساء مع الحجاب تحكمه ضوابط دينية من جهة، ومن جهة أخرى فهو يرتبط لديهن بمسألة التقليد الاجتماعي.

"إلى عملنا واحد النظرة عامة على نساء شفشاون يمكن نلقاوا الثلثين أو أكثر عاملين الحجاب. وهذا دليل على التزامهم الديني. ولكن كايين بعض المتحجبات فقط دايرين السبينة (الحجاب) غير باش يرضوا الأسر أو الازواج دياهوم فقط"⁽⁴⁰⁾.

(39) - المقابلة 07: (المبحوثة رقم 7، 32 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

(40) - المقابلة 09: (المبحوث 9، 68 سنة، متزوج، تعليم ثانوي، متقاعد).

نكتشف من خلال جواب المبحوث وجود نسبة مهمة من النساء المتحجبات في مجال البحث، وهذا الحجاب تتحكم فيه مرجعيات دينية تعتبر الحجاب لباسا شرعيا يحمي المرأة من نظرات الآخرين.

ومن جهة أخرى يشير التصريح إلى وجود قوى ملزمة لحضور الحجاب لدى النساء في مجتمع البحث وهي العادات والتقاليد التي تفرضها الأسرة سواء من خلال الوالدين أو الأخ أو من خلال الزوج باعتبار هؤلاء يمتلكون سلطة على اختيارات المرأة داخل المجتمع الذي تحكمه العقلية الذكورية. وهكذا يرتبط البعد الديني للحجاب ارتباطا قويا بالبعد الاجتماعي وهو ما يتمثله الرجال بشكل واضح في تفسير ارتداء المرأة للحجاب، وهو ما قد يشير إلى تدين مغشوش تحكمه العادة الاجتماعية بدل الشرع الديني.

"الحجاب الحقيقي كان عند أمهاتنا وجداتنا أما الحجاب ديال اليوم واخا كاين كثير ولكن ماشي حقيقي غير للزينة، ماشي بحال ديال شحال هادي" (41).

يبين التصريح عاليه تغيرا واضحا في دلالات الحجاب بين الأمس واليوم، فالمبحوث يعترف أن الحجاب الحقيقي هو الذي كانت تلبسه نساء الجيل السابق من الأمهات والجدات باعتباره يحمل مرجعية دينية محضة تجعل منه فرضا شرعيا، بينما نساء الجيل الحالي فصرن يحملن حجابا لا ينبع عن قناعاتهن الشخصية التي تملئها تعاليم الدين وضرورياته بل هو حجاب يدخل ضمن خانة الموضة يستعمل للزينة فقط. إن هذا التحول الذي يمكن ان نستقيه من هذا التصريح على مستوى ارتداء الحجاب هو نفس ما ذهب إليه الباحث السوسيولوجي ادريس بنسعيد حول ملاحظاته عن "الشباب و الحجاب في المغرب" حيث يعترف أن الحجاب صار "حجابات"... لأن ما يطلق عليه اليوم اسم "الحجاب" لا يحيل مطلقا لا إلى نفس المرجعيات القيمية و السياسية، و لا حتى إلى نفس التأويل للنصوص الدينية التي تشير للحجاب

(41) - (المقابلة 01: (المبحوث رقم 1، 40 سنة، متزوج، تعليم عالي، موظفة بالقطاع العام).

وتحدد خصائصه و تقنن مقتضيات ارتدائه. و للتدليل على ذلك يلتجأ السوسيولوجي بنسعيد إلى جرد الفروقات الشاسعة بين الحجاب على النمط الوهابي الذي يغطي الجسم بكامله، بما في ذلك دائرة الوجه وراحة اليدين، مروراً بالتشادور الإيراني والحجاب الاندونيسي، وصولاً إلى الصيغة المصرية التي يتساكن فيها غطاء الشعر والعنق مع ماكياج ثقيل على النمط الفرعوني، أو الاختصار على غطاء الرأس مع الاحتفاظ بكافة الملابس العصرية التي لا تتميز عن تلك التي ترتديها غير المحجبات (42).

3-4- النساء والموقف من الإجهاض والثقافة الجنسية

شكل الإجهاض إحدى الظواهر الاجتماعية المعقدة والمركبة، وهو ظاهرة ما تزال منتشرة في المجتمعات العربية والإسلامية بشكل كبير، كما يعد من القضايا المسكوت عنها داخل المجتمع، باعتباره من الطابوهات المرتبطة بالجنس والتي لا يمكن التقرب منه والحديث عنه، على الرغم من النقاشات التي تثيرها العديد من الجمعيات المدنية والفاعلين السياسيين والإعلاميين. ويبقى الإجهاض اليوم السبيل الوحيد للكثير من النساء للتخلص من حالة الحمل غير المرغوب فيه اجتماعياً ودينياً وثقافياً. وتذكر تقارير وإحصائيات أن المجتمع المغربي يعتبر في وقتنا الراهن أكبر المجتمعات العربية التي تعرف تفشياً وانتشاراً واسعاً لهذه الظاهرة، خصوصاً إذا علمنا أن هناك غياباً في الإحصاءات الكمية الدقيقة، حيث تذكر مصادر متناثرة أن عمليات الإجهاض تسجل يومياً أكثر من 800 حالة إجهاض، 600 منها تتم في المصحات الخاصة و200 تتم بطرق تقليدية (43)، فيما تشير دراسات أخرى إلى ارتفاع هذا العدد بأضعاف (44).

(42) - بنسعيد، ادريس: الشباب والحجاب في المغرب: دراسة سوسيولوجية، الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب، 2007، ص. 76.

(43) - Marc-Éric Gruénais, (2017), **La publicisation du débat sur l'avortement au Maroc. L'État marocain en action**, L'Année du Maghreb, N°17, P. 219

(44) - ذكرت جريدة "الصباح" المغربية ليوم 03 مارس 2017 نقلاً عن موقع "فاكت سلايدس" FACT Slides "الأمريكي، أن المغرب أول بلد عربي في عمليات الإجهاض، رغم أنها ممنوعة قانوناً، فيما احتل الرتبة الثامنة عالمياً. وأوضحت الدراسة، التي ارتكزت على أرقام جمعيات

وأيا ما يكن الرقم، فإن الظاهرة ما تزال في ارتفاع مستمر وتنذر بأخطار كبيرة تصيب المجتمع عموماً، وتعرض العديد من النساء إلى الموت خصوصاً وأن أغلب عمليات الإجهاض تتم في ظروف غير مؤمنة وخارج المراقبة الطبية الصارمة، حيث تنتهي أعداد منها بالموت.

وأمام تفشي هذه الظاهرة وطرحها لمجموعة من المشاكل الاجتماعية والسيكولوجية والصحية في المغرب، تزايدت المطالب والدعوات بإيجاد حلول ناجعة وفعالة لتقنين الإجهاض ومأسسته، مما خلق سجالات ونقاشاً واسعاً بين مختلف الباحثين والفقهاء في المجال الديني والطبي، النفسي والاجتماعي والقانوني، باعتبار أن موضوع الإجهاض يشكل موضوعاً خلافياً بالدرجة الأولى، مما طرح مواقف متباينة ومختلفة بين مؤيد ومعارض، ممنوع ومباح، مقنن وغير مقنن... الخ، مواقف تحكمها هواجس دينية وأخلاقية ومن جهة أخرى حداثة.

لكن، وعلى الرغم من أن موضوع الإجهاض يثير الكثير من الإشكالات الاجتماعية والثقافية وحتى السياسية أيضاً، فإننا نجد أن تعامل المغاربة مع إشكالية الإجهاض ينطلق فقط من خلال استحضار الوازع الديني، والذي يجرمه قطعاً بما يسمى فقهاً "بالإسقاط"، وبالتالي هناك تجاهل للمحددات الاجتماعية والثقافية والقانونية لهذه الظاهرة⁽⁴⁵⁾. وهذا ما يفرض علينا اليوم البحث عن مقاربة تشاركية شمولية لمسألة الإجهاض تأخذ بعين الاعتبار كل المواقف، الدينية والأخلاقية والحداثيّة. مقاربة تتعامل مع ظاهرة الإجهاض بكل عقلانية بعيداً عن خطابات النفاق الاجتماعي، وتغير من نظرة المجتمع إلى كل ما يرتبط

المجتمع المدني، أن 1400 عملية إجهاض تتم يومياً بشكل سري في المغرب، علماً أن القانون يتيح الإجهاض في ثلاث حالات فقط، وهي عندما يشكل الحمل خطراً على الأم، أو إذا حدث الحمل نتيجة "اغتنصاب أو زنا المحارم"، أو عندما يصاب الجنين بتشوهات خلقية.

(45)- بنهان، عمر: **الإجهاض في المغرب، مقاربة سوسيولوجية**، مقال بالحوار المتمدن، العدد 4775، بتاريخ 2015/04/12، انظر الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/13): <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=463434&r=0>

بالجنس لا باعتباره طابوها، لكن باعتباره ثقافة، وذلك عبر تعميق وتعميم تدريس الثقافة الجنسية في المؤسسات والجامعات بشكل رسمي وجاد.

وقد عملنا من خلال الاستمارة أثناء البحث الميداني على طرح السؤال بطريقة أكثر مرونة علما منا أن موضوع الإجهاض يشكل بالنسبة للنساء حرجا وقلقا، فلم يكن السؤال حول الإجهاض موجهها للمبحوثة باعتبارها من تقوم به، بل حاولنا خلق وضعية مشكلة وسألنا عن موقف المبحوثة من المسألة. ولأن الإجهاض يرتبط ارتباطا وثيقا بالتربية الجنسية، فقد سألنا النساء أيضا حول موقفهن من تدريس الثقافة الجنسية. فكيف كانت مواقف هؤلاء النساء من الإجهاض ؟ وكيف ينظرن إلى إمكانية تدريس الثقافة الجنسية للمراهقات والمراهقين في المؤسسات التعليمية؟

الجدول رقم 53 : موقف النساء من الإجهاض						
المجموع	دون جواب	لا يهمني	لا أعرف	غير متفقة	متفقة	
100	2	1	2	92	3	التكرارات
100.0%	2.0%	1.0%	2.0%	92.0%	3.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

تبين نتائج الجدول أعلاه أن نسبة كبيرة من النساء المبحوثات 92% يرفضن الإجهاض، في المقابل نسبة ضعيفة من 3% من المبحوثات هن من يقبلنه، بينما بقي ما مجموعه 5% من المبحوثات فضلن عدم الجواب أو أن مسألة الإجهاض لا تهمهن.

وحين سألنا المبحوثات عن السبب الذي يدفعهن لرفض الإجهاض فقد اختلفت الأجوبة بين أسباب دينية وأخرى صحية.

الجدول رقم 54: سبب عدم الاتفاق مع الإجهاض						
المجموع	دون جواب	غير معنية	سبب ديني وصحي	سبب صحي	سبب ديني	
100	3	8	62	6	21	التكرارات
100.0%	3.0%	8.0%	62.0%	6.0%	21.0%	النسبة المئوية %

المصدر: نتائج البحث الميداني

تمكننا نتائج الجدول أعلاه من استخلاص أن 62٪ من النساء المبحوثات يرفضن الإجهاض لأسباب دينية وصحية معاً، في حين 21٪ من النساء لا يقبلن الإجهاض لأسباب دينية؛ لأنه "قتل للنفس بغير حق"، بينما فقط نسبة 6٪ من المبحوثات هن من يرفضن الإجهاض لأسباب صحية؛ أي باعتباره يشكل خطراً على صحة الأم.

نستنتج من خلال النتائج أعلاه أن الوازع الديني مازال يتحكم في نظرة النساء إلى الإجهاض باعتباره قتلاً للنفس وهو جريمة، والدين يرى أن الأصل في حكم الإجهاض هو الحظر والمنع؛ لأن الإسلام اعتبر النفس البشرية معصومة، وحافظ عليها، وجعلها إحدى الضرورات الخمس. وهذا الرفض الذي تتبناه النساء بمسوغ ديني يفسرناه باعتباره إسقاط الجنين فيه إثم وجريمة، خصوصاً بعد نفخ الروح فيه؛ لأن هذا الإجهاض يعتبر قتلاً للإنسان وجدت فيه الروح الإنسانية. كما أن هذا الرفض للإجهاض بمبرر ديني يرافقه مبرر آخر هو المبرر الصحي، حيث يلاحظ تعدد الأضرار والمضاعفات الصحية والاجتماعية التي تعقب عملية الإجهاض، فالنزيف والصدمات الجراحية التي تعقب الإجهاض قد تؤدي إلى وفاة الأم بنسبة ليست ضئيلة، وتزداد احتمالات موت الأم أو إصابتها بعاهات مستديمة نتيجة استعمال بعض الوسائل البدائية كالأعشاب المختلطة والعقاقير السامة مما قد يقضي على حياة الأم قبل الجنين، هذا فضلاً عما قد يسببه الإجهاض من صدمات عصبية ونفسية عنيفة نتيجة الإحساس بالذنب، والاكتئاب، إضافة إلى ما هو اجتماعي، كالتفكير في الانتحار والانحراف، والعزلة الاجتماعية وغيرها من العواقب الأخرى والتي تؤثر سلباً على نفسية وصحة المرأة.

إن ظاهرة الإجهاض بتعقيداتها وتركيبها لا يجب أن ينظر إليها فقط من منظور خارجي؛ أي اعتبارها جريمة تقترفها المرأة المذنبة، بل لابد من تجاوز هذه النظرة القاصرة التي لا تسعنا في شيء لمواجهة خطر الإجهاض. لذلك، ومن أجل تفكير عقلائي لابد لنا من الوقوف على الأسباب التي تدفع إلى الإجهاض، إذ تعتبر البيئة الاجتماعية عاملا مساهما بشكل كبير في انحراف الفتيات والنساء وإجهاضهن، فالتنشئة الاجتماعية اليوم ما تزال معاقة حين تمنع الفتاة من التعلم، وحين ينظر المجتمع إلى المرأة المطلقة والأرملة نظرة احتقار. والمرأة عموما هي شرف الأسرة وعرضها، وأي انحراف يعتبر بمثابة عار على جبين الأسرة فلا يحق للفتاة أن تقيم علاقات مع الجنس الآخر خوفا من الخطيئة. لكن التغير الاجتماعي اليوم غير من خريطة العادات والتقاليد فأحدث تفككا في الأسر مما أضعف من رقابتها وتدهورت معه القيم وغاب التواصل بين الآباء والأبناء، وقل الحوار وطغى الإهمال من قبل الآباء الذين أنهمكهم هم الماديات، مما مهد الطريق لعلاقات عاطفية بديلة عن حضن الأسرة استفادت من وسائل تكنولوجيا التواصل الاجتماعي وبالتالي الانتهاء بعلاقات جنسية ينتج عنها حمل يصبح علاجه بالإجهاض أمرا ضروريا كحل مثالي لردم العار والعقاب الذي قد تتلقاه الفتاة والذي قد يصل إلى أن يكلفها حياتها.

لقد صار لزاما النظر إلى معالجة ظاهرة الإجهاض لا كنتيجة ولكن كسبب من أجل فهمها فهما عميقا وإدراج حلول لها تكون أكثر عقلانية، تبدأ بالتربية الجنسية سواء كتوعية داخل الأسرة أو كبرامج دراسية داخل المؤسسات التعليمية، والتخلي عن العقلية التي تعتبر الحديث عن الأمور الجنسية لدى الأطفال والمراهقين عيب وغير أخلاقي يستحيل أن يشكل موضوع معرفة.

ومن أجل محاولة فهمنا لنظرة نساء مجتمع البحث إلى الثقافة الجنسية عمدنا إلى طرح السؤال حول تدريس التربية الجنسية للمراهقين وموقف النساء من المسألة فكانت النتائج الكمية كما يلي:

الجدول رقم 55 : اتفاق النساء مع تدريس الثقافة الجنسية للمراهقين						
التكرارات	متفقة	غير متفقة	لا اعرف	لا يهمني	دون جواب	المجموع
51	23	13	5	8	100	
51.0%	23.0%	13.0%	5.0%	8.0%	100.0%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين الجدول أعلاه أن نسبة النساء اللواتي يتفقن مع تدريس التربية الجنسية للمراهقين في المؤسسات التعليمية بلغت 51٪ وهي أعلى نسبة، في المقابل ترفض 23٪ من مجموع النساء المبحوثات تدريس هذه التربية، بينما صرحت نسبة 13٪ من المبحوثات أنهن لا يعرفن، و5٪ لا يهتمن الأمر، بينما 8٪ بقين دون جواب.

نستنتج من المعطيات أعلاه أن الغالبية من النساء، وإن كانت التوجهات الدينية تغلب على سلوكياتهن وقيمهن من خلال مختلف النتائج السابقة، فإنهن أبدن وعياً وتسامحاً مع تأييد تدريس التربية الجنسية للمراهقين رغم ما قد يعترض ذلك من تناقض بين الدين وأمر الجنس التي تشكل "طابوها" يصعب تناوله بشكل مرن داخل الأوساط الاجتماعية أو التعليمية. لذلك تفضل النساء تدريس التربية الجنسية، رغم ما قد يشكله ذلك من إحراج، على أن تبلغ الفتاة مآزق أكبر قد تكلفها حياتها. أضف إلى هذا أن الوقائع التي نشاهدها يومياً ونقرأ عنها تجعل الإجهاض من الظواهر التي تهدد المجتمع بشكل مخيف، وتحطم قيم الأسرة والفرد على حد سواء، ومن أجل ذلك صار حلها يستوجب تنمية وتطوير الوعي عبر تدريس الثقافة الجنسية والتحسيس بمخاطر الإجهاض.

3-5- النساء والموقف من الصحة الإنجابية

أما ما يتعلق بمسألة الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة، فقد حاولنا طرح السؤال : هل تتفقين مع فكرة تنظيم الأسرة بالطريقة المتعارف عليها باستعمال وسائل منع الحمل الحديثة؟

الجدول رقم 56 : اتفاق النساء مع تنظيم الأسرة						
التكرارات	متفقة	غير متفقة	لا اعرف	لا يهمني	دون جواب	المجموع
61	23	7	7	2	100	
61.0%	23.0%	7.0%	7.0%	2.0%	100.0%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

تظهر نتائج الجدول أعلاه أن نسبة كبيرة من النساء بلغت 61% يجمعن على أنهن يتفقن مع مسألة تنظيم الأسرة، في المقابل ضرحت 23% من المبحوثات أنهن لا يقبلن تنظيم الأسرة باستعمال موانع الحمل، في حين 7% عبرن عن موقفهن بأنهن لا يعرفن، و7% لا يهمنهن الأمر، بينما 2% بقين بدون جواب. ولتفسير النتائج أعلاه، وإيجاد الأسباب التي دفعت النساء إلى عدم الاتفاق مع تنظيم الأسرة طرحنا السؤال مرة أخرى : إذا كنت لا تتفقين مع تنظيم الأسرة، فما أسباب ذلك؟ فكانت النتائج كما يلي:

الجدول رقم 57: سبب عدم اتفاق النساء مع تنظيم الأسرة						
التكرارات	سبب ديني	سبب صحي	سبب صحي وديني	غير معنية	دون جواب	المجموع
15	6	2	76	1	100	
15.0%	6.0%	2.0%	76.0%	1.0%	100.0%	

المصدر: نتائج البحث الميداني

انطلاقاً من معطيات الجدول أعلاه نلاحظ أن أعلى نسبة 15% من النساء ترفض تنظيم الأسرة لأسباب دينية، في المقابل ترفضه 6% من النساء المبحوثات لأسباب صحية، في حين نسبة ضعيفة من النساء 2% فقط هن من يرفضن تنظيم الأسرة لأسباب صحية.

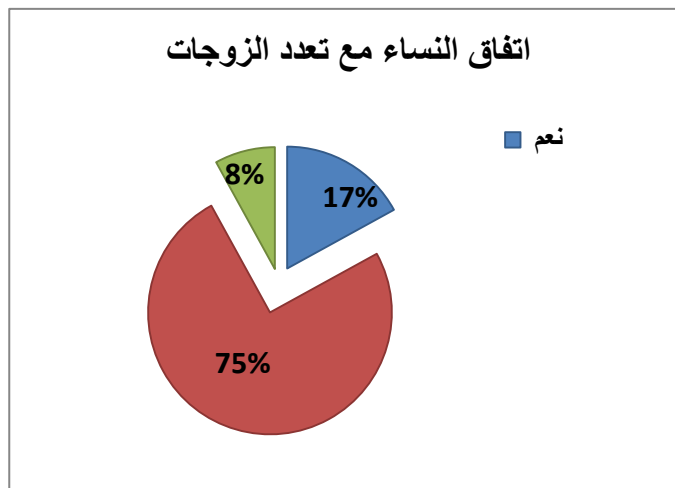
ما يمكن أن نستنتجه من النتائج أعلاه أن عدداً قليلاً من النساء هن من يرفضن تنظيم الأسرة وهذه النسبة القليلة تربط تحديد النسل بالدين فقد رغب الإسلام بتكثير النسل، واعتبره نعمة عظيمة من الله أكرم بها عباده، ولكن الدعوات تكثر في الوقت الحاضر إلى تحديد النسل، أو منع الحمل، ويعتبر البعض

ذلك مجرد دعوات تنافي الفطرة الإنسانية، ويتعلل أصحاب هذا الرأي بما أفتاه العلماء بعدم جواز تحديد النسل مطلقاً، بالإضافة إلى عدم جواز منع الحمل خوفاً من الإملاق أو الفقر؛ لأن الله هو الرازق، ولكن إذا كان منع الحمل لأمر ضروري كالحفاظ على صحة المرأة، أو إذا كان لترتيب أمور أو مصلحة يراها الزوجين مهمة في حياتهما فيجوز منعه لفترة، أو تأخير استخدامه وسائل مختلفة، كالعزل أو الدواء، ويجوز منعه نهائياً إذا كان فيه خطر محقق على صحة المرأة أو حياتها.

وعموماً فإن تمثل النساء لمسألة تنظيم الأسرة لا يؤثر فيه المعتقد الديني بشكل كبير على اعتبار أن نسبة النساء اللواتي يقبلن المسألة أكبر بكثير من اللواتي يرفضنها، ولعل هذا يتدخل فيه عوامل إضافية كثيرة يمكن إجمالها في تنامي مستوى الوعي بالصحة الانجابية لدى النساء نتيجة ارتفاع المستوى التعليمي لديهن، إلى جانب تزايد التكاليف المادية والمعنوية التي تتطلبها تربية الأبناء، وخروج المرأة للعمل، دون أن ننسى التغيرات الاجتماعية الحاصلة في عقليات الجيل الجديد والتي لا تسير عقليات الآباء والأجداد التي كانت تؤمن بأن "كل مولود يولد إلا ويولد معه رزقه" انطلاقاً من مرجعية دينية محضة.

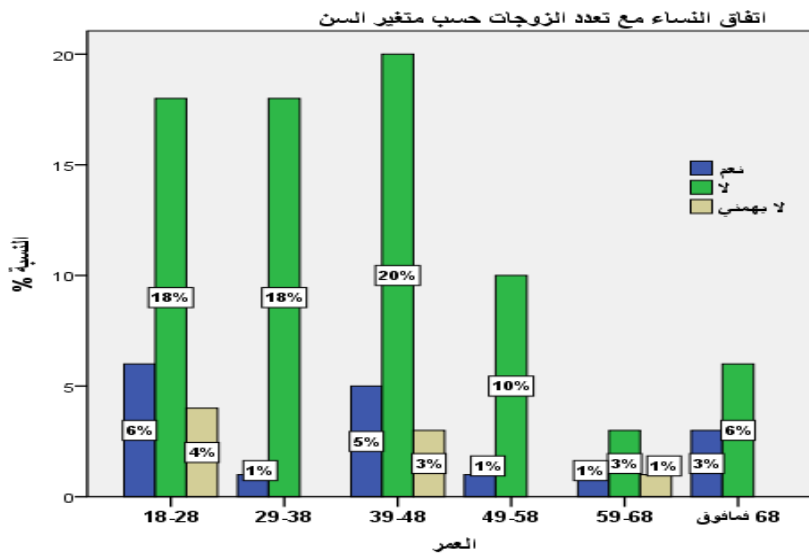
3-6- النساء والموقف من تعدد الزوجات

الشكل رقم 45:



المصدر: نتائج البحث الميداني

انطلاقاً من نتائج الجدول أعلاه يظهر موقف النساء الراضى لمسألة تعدد الزوجات حيث تعارضها نسبة كبيرة بلغت 75٪، في حين لا تقبلها سوى 17٪، بينما 8٪ من النساء المبحوثات لا تهمهن مسألة التعدد.



المصدر: نتائج البحث الميداني

نلاحظ من خلال نتائج المبيان أعلاه أن النساء الأقل سناً هن الأكثر تعارضاً مع مسألة تعدد الزوجات بحيث نجد أعلى نسبة لدى الفئة العمرية (39-48 سنة) بلغت 20٪، وعند الفئتين (18-28 سنة) و (29-38 سنة) بلغت نسبة التعارض مع تعدد الزوجات 18٪ لكل منهما، بينما لا تصل عند الفئتين (59-68 سنة) و (68 سنة فما فوق) سوى 3٪ و 6٪ تباعاً. مما يوضح أن النساء الأكبر سناً هن الأقل تعارضاً مع تعدد الزوجات. ومن جهة أخرى نجد أن الفئات التي تقبل هذا التعدد لا يؤثر عليها متغير السن بحيث نجدها عند مختلف الفئات وإن بدرجات متفاوتة قليلاً.

تبين هذه النتائج خوف النساء من التعدد، بل أنهن يعارضنه بشدة رغم أنه يبيحه الشرع ويقبله الدين ومع ذلك فإنه قد يشكل كابوساً مقلقاً بالنسبة للمرأة. لذلك لا غرابة في أن نجد العديد من النساء تبدين رغبتهم في الاستفراد بأزواجهن ومحاولة الإبقاء عليهم، وهذا يظهر في ردود الأفعال العنيفة التي تبديها المرأة عندما تعلم أن زوجها يفكر في التعدد. إن مسألة تعارض النساء مع تعدد الزوجات الذي يقبله الدين يكشف عن تمظهر أخلاقي وقيمي في شقه السلبي لدى النساء في علاقتهن بالدين، وهو عكس السلوكات

التي أشرنا إليها سلفاً، فهنا يظهر التعارض بين المعتقد والواقع الفعلي للنساء مما يبين توتراً حقيقياً في مسألة القيم، فالنساء يؤمن بالدين فقط في المسائل التي تخدم مصالحهن، وقد يتعارضن مع الأمر إن كان فيه لهن ضرر أو ضياع لمصلحة. إن هذا التعامل "البراغماتي" مع الدين لا شك يكشف عن توتر بين المعتقدات والسلوكيات هذا التوتر الذي بلا شك تتداخل فيه عوامل عديدة ترتبط في غالبيتها بالتنشئة الاجتماعية مما يجعلها بالنسبة إلينا كباحثين معقدة وعصية على الفهم.

أما نظرة الرجال لمواقف النساء من تعدد الزوجات فقد جاءت متباينة تلخصها التصريحات التالية:

"أغلبية النساء إلا ما نقولشي كلهم رافضين فكرة التعدد عند الرجل، وإخا الشرع عطانا أربعة النساء ف هذ الحالة كيرفضوا الشرع. لهذا نادرا فاش تلقى هنا شي راجل عامل التعدد"⁽⁴⁶⁾.

يظهر من التصريح عاليه أن الرجال يكونون تمثلاً سلبياً عن نظرة النساء للتعدد في الزوجات، فهن يرفضن هذا التعدد رغم أنه يبيحه الشرع ويقبله الدين، وهنا نلاحظ التناقض، كما سبقت الإشارة أعلاه، بين قبول تعاليم الدين في الممارسات والعبادات ورفضه في مسألة تعدد الزوجات. إن هذا التعامل "البراغماتي" للنساء مع الدين يبين جانباً من حالة التوتر التي تعيشها النساء ما بين المعتقد وما بين الواقع. فارتفاع مؤشر المعتقدات والممارسات والمعارف الدينية لدى النساء لا يتوافق مع السلوكيات والقيم الأخلاقية التي يتبنينها خصوصاً في مسائل تغطي فيها عليهن المصالح الشخصية كمسألة تعدد الزوجات التي ترى المرأة أن القبول بها يهدد وضعها المادي والمعنوي معاً. لذلك تكون المرأة مستعدة لأي شيء مقابل عدم فقدان الزوج باعتباره الأمان والاستقرار خصوصاً إذا علمنا أن نسبة العنوسة في المجتمع المغربي تتجاوز 40٪ لدى النساء.

(46) - المقابلة 19: (المبحوث 19، 44 سنة، متزوج، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع الخاص).

"النساء كيرفضوا مسألة تعدد الزوجات واخا تكون الامكانيات المادية متوفرة. كاين نساء يفضلوا الطلاق وما يقبلوش التعدد، وكاين نساء يمكن ليهوم يقبلوا على خيانة أزواجهم مقابل أنهم ما يتزوجوش عليهم امرأة أخرى. الموضوع مسألة وعي ماشي مرتبط بالدين"⁽⁴⁷⁾.

يعكس هذا التصريح واقعا آخر لتعدد الزوجات من منظور رجالي، بحيث يبين التصريح أن النساء لا ينظرن إلى مسألة تعدد الزوجات من منظور الدين الذي يبيحه، بل من منظور اجتماعي ربما يتعلق بكرامة المرأة التي ترى في وجود "ضرة" أو زوجة أخرى في حياة زوجها هو ضرب لكرامتها وانتقاص من شأنها، وبالتالي فهي تفضل الطلاق على البقاء مع زوج يفضل التعدد. وفي وضع آخر، وهو حسب المقابلات التي أجريناها كثير، وهو النساء اللواتي يتجاهلن خيانات أزواجهن على حساب كرامتهن مقابل ألا يتزوج الزوج امرأة أخرى. فهن يفضلن الخيانة مقابل ضمان بقاء الزوج معيلا للأسرة، لذلك ترتبط المسألة هنا بما هو مادي / اقتصادي بعيدا عن أي اعتقاد ديني.

وإننا نرى أن الموضوع، بحكم تعقده وتشعبه، يحتاج بحثا مستقلا إذا نحن أردنا أن نحيط بكل جوانبه إحاطة شاملة ومستفيضة.

4- الفاعلون الدينيون وتأثيرهم على تدين النساء

يرتبط الحقل الديني في المغرب بالحقل السياسي ارتباطا ملازما ودائما، ولا يمكن الفصل بينهما، فالدين مكون أساس في ضمان مشروعية الدولة واستمراريتها، لذلك يركز الحكم على الإسلام الذي ينهل من إمارة المؤمنين كإطار سياسي يضبط الدين بالسياسة. وقد حدد الدستور المغربي مشمولات إمارة المؤمنين

(47) - المقابلة 23: (المبحوث 23، 54 سنة، متزوج، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

التي يمكن اختزالها في ثلاث مجالات استراتيجية ينفرد فيها الملك بسلطة اتخاذ القرار، وهي مجال النظام السياسي ومجال الدين ومجال استمرارية الدولة⁽⁴⁸⁾.. وما يهمننا في هذا الجانب هو مجال الدين الذي يختص فيه الملك كأمر للمؤمنين بحماية الدين الذي يقصد به منظومة العقائد والشعائر المعترف بها للمواطنين المغاربة الإسلامية واليهودية. وبهذا تحتكر الملكية مجال الدين باعتباره مجالا استراتيجيا خاصا بها، فلا تسمح لأي مواطن أو جماعة أو هيئة بالحديث باسم الدين حفاظا على وحدة الأمة في مذهبها المالكي، وعقيدتها الأشعرية وتصوفها الجنيدي كأهم الركائز التي يقوم عليها الدين الرسمي للدولة. لذلك فإن المسألة الدينية بالمغرب تتمثل خاصة في البنيات التقليدية المهيكلية للحقل الديني، وهي ترتبط بنيويا بوظائف مؤسسة المخزن، من خلال الرمزية القوية المستمدة من الدين، حيث أن الملكية كما أشرنا مرتبطة بالدين مادام هناك تداخل بين السلط الروحية والزمنية، وهو اتجاه أكد عبر التاريخ كون الإسلام والملكية هما من صنعا المغرب.

يرتبط هذا الاحتكار في تدبير الشأن الديني من قبل الدولة بمجال استمراريته، لذلك فإن ضبط الدين بالسياسة هو من أجل خدمة هدف أسمى هو ضمان بقاء الدولة. ويوازي هذا الضبط ضبط آخر يتشكل من خلال "ضبط إيقاعات الفاعلين الدينيين بجميع أصنافهم سواء كانوا ينتمون إلى الإسلام الرسمي أو الشعبي أو السياسي بالعمل على تدجينهم، من خلال مجموعة من المؤسسات والأجهزة (المجالس العلمية، دار الحديث الحسنية، الرابطة المحمدية للعلماء...)"⁽⁴⁹⁾.

وقد ظهر هذا الضبط بالخصوص بعد أحداث 16 ماي 2003 حينما عملت الدولة على إغلاق العديد من المدارس ودور القرآن بدعوى نشرها للفكر "المتطرف"، كما عملت على تقنين مجال الافتاء بمحاربة

(48) - ضريف، محمد: الدين والسياسة في المغرب، من سؤال العلاقة إلى سؤال الاستتباع، م، ص. 79-80.

(49) - لكموش، محمد: الدين والسياسة في المغرب، م، ص. 25.

الفتاوى العفوية، وجعل الفتوى عملاً مؤسساتياً وجماعياً من اختصاص الجهات الرسمية للدولة والموكولة إلى مؤسسة دينية رسمية، هي الهيئة العلمية للإفتاء التي تنتسب إلى المجلس العلمي الأعلى الخاضع إدارياً وتنظيمياً إلى وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

إن الحديث هنا عن الملكية يعتبر بالنسبة لنا مدخلاً هاماً في تشكيل الخريطة الدينية بالمغرب، خصوصاً في وضع استراتيجية جديدة ترتبط بإصلاح الحقل الديني باعتباره جزءاً من السياسة العامة للبلاد. وهكذا حاولت الدولة بعد أحداث 16 ماي 2003 وضع برنامج جديد يؤثر المجال الديني تمثل أساساً في هيكلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وتحسين دور المجالس العلمية، وتأطير عشرات الآلاف من المساجد، بهدف توحيد الخطاب الديني والتصدي لكل أشكال التدين المنفلت الذي صار يشكل خطراً على المواطنين والدولة.

من هنا سنحاول الوقوف عند أهم توجهات هذا الإصلاح والتجديد الديني الذي تبنته المؤسسة الرسمية من أجل تحصين المغرب من نوازع التطرف والحفاظ على الهوية المغربية التي عرفت بالوسطية والاعتدال والتسامح. كما سنرصد موقع المرأة والتدين النسائي عموماً في المبادرات التي ميزت حقل الإصلاح الديني خاصة ما تعلق بالتكوين والتأطير، وما أهم التأثيرات الفعلية التي مست تدين النساء في المجتمع المغربي من خلال هذا الإصلاح؟

وما دام إنتاج التدين وتشكيل الحقل الديني داخل المجتمع المغربي لا يتم إلا من خلال تفاعل أعداد متعددة من الفاعلين الدينيين إلى جانب الفاعل الرسمي، فإننا سنقف عند أبرز هؤلاء الفاعلون الدينيون المدنيون غير الرسميين، والذين يشكلون توجهات دينية مختلفة تنتظم ضمن الإسلام الحركي الذي يحاول مواجهة الإسلام الرسمي للدولة. إن اعتمادنا على هذا التصنيف راجع بالأساس إلى مسألة منهجية الغرض منها الوقوف على أهم التفاعلات التي تحصل داخل الحقل الديني وتأثير ذلك على تشكيل التدين النسائي. كما أننا سنحاول رصد مكونات البنيات الداخلية والتنظيمية لكل فاعل على حدة وعلاقات الاتصال

والانفصال بين هؤلاء الفاعلين مجتمعين من أجل بناء رؤية أكثر وضوحا ودقة لمكونات الحقل الديني المغربي عموما والشفشاووني خصوصا.

وهكذا سنقتصر في رصدنا هؤلاء الفاعلين على حركة التوحيد والإصلاح وجماعة العدل والإحسان والتيار الصوفي، إلى جانب الفاعل الرسمي الذي تمثله وزارة الأوقاف ، وهؤلاء هم الفاعلون الذي نرى أنهم ينشطون داخل مجال دراستنا. لذلك سنعمل على رصد واستراتيجيات اشتغال كل فاعل على حدة، إلى جانب تأطيرهم للمتدينين وبالأخص العنصر النسوي، مستعينين بمقارنة آليات الجذب التي يوظفها هؤلاء الفاعلون، وكذلك علاقاتهم بالفاعل الديني الرسمي على مستوى الخطاب والتنظيم والتأطير.

إن وقوفنا على اختبار اشتغال هؤلاء الفاعلين الرسميين وغير الرسميين في رسم الخريطة الدينية للنساء سيمكننا من محاولة الإجابة على فرضياتنا التي وضعناها كما يلي:

- طغيان الجانب الشكلي وغياب رؤية عملية في بناء شكل التدين لدى الفاعل الديني الرسمي يؤدي إلى ضعف ثقة المرأة الشفشاونية في هذا الفاعل.
- ارتباط التدين الحركي بالعمل السياسي ساهم في رفض تبني النساء لهذا الشكل من أشكال التدين.
- غياب رؤية حداثة في الخطاب الديني الحركي وارتباطه بالأشخاص جعل النساء ينفرن من هذا الفاعل الديني.
- انفتاح التيار الصوفي على التدين الرسمي وإغراقه في التدين الشعبي جعله مقبولا لدى شريحة واسعة من النساء كبديل عن التدين الصارم لدى باقي الفاعلين.

4-1- الفاعل الرسمي وموقع المرأة في الإصلاح الديني

كما سبقت الإشارة فإن مفهوم إمارة المؤمنين يستمد مصدره من التراث السياسي الديني الذي يجعل "ال خليفة" هو القائم بأمر الدين وسياسة الدنيا. لذلك فإن أي إصلاح ديني لابد وأن ينبثق من هذه

المؤسسة الرسمية التي حاولت نهج استراتيجية تعتمد على إعادة هيكلة الحقل الديني بشكل ينسجم مع انفتاح المجتمع على ذاته وعلى الآخر، ويضمن للمغاربة أمنهم الروحي والثقافي والسياسي.

تجلت إصلاحات الشأن الديني في عهد محمد السادس في النهوض بالحقل الديني من خلال عدة مبادرات وإنجازات، غطت سائر مجالات العمل الديني، وخاصة مجالات التأطير والتكوين والإنتاج العلمي والثقافي، وغيرها من المجالات، ومن أبرز القطاعات الدينية التي طالها الإصلاح، قطاع الأوقاف والشؤون الإسلامية، والمجالس العلمية، ومعهد دار الحديث الحسنية، ورابطة علماء المغرب، والتعليم العتيق، والمساجد...

وهكذا عمل الفاعل الديني الرسمي على إعادة هيكلة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية باعتبارها الجهة الوصية على الشأن الديني بالمغرب، إضافة إلى اعتماد سياسة التأطير كوظيفة أساسية، وهي الوظيفة التي يضمنها المجلس العلمي الأعلى الذي تم تطويره أيضا ودعمه بكتابة عامة مهمتها التنسيق والمتابعة، إضافة إلى المجالس العلمية المحلية التي أعيد تنظيمها أيضا بظهير شريف تم بموجبه تغيير ظهير 18 أبريل 1981، وقد هم هذا الإصلاح بالخصوص اختصاصات هذه المجالس، وكذا إعادة النظر في تركيبتها بهدف تمكينها من القيام بدور فعال في مجال التأطير ومواكبة متطلبات التطور والحدثة، طبقا للتوجيهات التي جاء بها خطاب الملك بمناسبة مراسيم تنصيب المجالس العلمية في تطوان يوم 15 دجنبر 2000⁽⁵⁰⁾.

كما أن إعادة الهيكلة التي خضعت لها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قوت من حضور الدولة في الحقل الديني، وجعلت منها الفاعل الأساسي، وذلك من خلال وضعها اليد على المساجد والتعليم العتيق، واستقلالها بوضع سياسة تكوين الأطر الدينية، وتكوين الخطباء والوعاظ والأئمة... ولم يقتصر هذا

(50) - الهشومي، كمال: الحقل الديني بالمغرب، الكرونولوجيا وإعادة الهيكلة، الحوار المتمدن، العدد 1448، 2006/02/01، أنظر المقال على الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/15): <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=56164&r=0>

التأهيل الذي استفاد منه الحقل الديني المغربي على وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بل تعداها إلى جل مكونات الحقل الديني تقريبا⁽⁵¹⁾:

❖ المساجد؛

❖ إصلاح التعليم العتيق (29 يناير 2002)؛

❖ إعادة هيكلة وتنظيم المجلس العلمي الأعلى والمجالس العلمية المحلية (22 أبريل 2004)؛

❖ إحداث الهيئة العلمية للإفتاء (22 أبريل 2004)؛

❖ تأسيس الرابطة المحمدية لعلماء المغرب (30 أبريل 2004)؛

❖ إطلاق إذاعة محمد السادس للقرآن الكريم (16 أكتوبر 2004)؛

❖ إطلاق قناة محمد السادس للقرآن الكريم والموقع الإلكتروني لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (2 نونبر 2005)؛

❖ إعادة تنظيم مؤسسة دار الحديث الحسنية (24 غشت 2005)؛

❖ تكوين الأئمة والمرشدين (05-2006)؛

❖ إحداه المجلس العلمى المغربى بأوروبا (6 نونبر 2008)؛

❖ إطلاق خطة ميثاق العلماء (29 أبريل 2009)؛

وضمن هذه المبادرات التي همت إصلاح الحقل الديني المغربي، تم إدماج المرأة كفاعلة دينية ضمن عملية التأطير الديني التي ظلت لزمن طويل حكرا على الرجال، وبالتالي صارت النساء يلعبن دورا بارزا

(51) - جبرون، احمد: الدولة والشأن الديني بالمغرب أو مسار بناء «الإسلامية» في المغرب المستقل "1956- 2015"، مركز أفكار للدراسات والأبحاث، أنظر المقال على الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/15):

في تجديد الحقل الديني الرسمي⁽⁵²⁾، فتم اختيار امرأة عضوا في المجلس العلمي الأعلى ونساء أخريات في المجالس العلمية المحلية ليدشن لعهد جديد تمكنت فيه النساء العالمات من شغل مناصب مستحقة تماشيا مع ما اكتسبته من معرفة في مجال الفقه والوعظ والإرشاد، حيث توجد منهن المرشدات اللواتي خضعن لتكوين خاص في معهد محمد السادس لإعداد الأئمة والمرشدين والمرشدات، الذي أنشأه المغرب عام 2015. وتعد هذه التجربة في إدماج المرأة في تأطير الشأن الديني رائدة في العالم العربي بالنظر إلى الأدوار التي تقوم بها المرأة سواء كعالمة أو محاضرة أو مرشدة تسهم في ترشيد الوعي الديني، وتأطير الناس وتوجيههم نحو ممارسة دينية قوامها الثوابت الدينية العقدية والفقهية والسلوكية.

وإذا ما نظرنا إلى هذا الإدماج الديني للمرأة من منظور سوسيولوجي يتأكد لنا أن الرهان الذي يقيمه القيمون على الشأن الديني في المغرب، على هؤلاء المرشدات اللواتي يتخرجن من المعهد ويتلقين فيه ما يحتجن إليه من علوم شرعية وعلوم إنسانية ومعارف صحيحة وواضحة ودقيقة، وخبرات وتجارب ومهارات، هو رهان جاء بالأساس لنشر الفكر المتنور والاعتدال في السلوك الاجتماعي، والتأثير الإيجابي في الناس، بالحوار والحكمة والموعظة والقُدوة الحسنة، والتفقيه في المسائل الدينية، والتعامل مع الأزمات الأسرية، دون اقصاء لأي فرد من أفراد المجتمع. ويمكن أن نضيف إلى هذا التميز المغربي في إشراك المرأة في تدبير الشأن الديني تميز المرأة أيضا في مجالس الدروس الحسنية، التي تلقى في حضرة الملك خلال شهر

(52)- ألقى الملك محمد السادس يوم 30 أبريل 2004 بالدار البيضاء، خطابا ملكيا أمام المجلس العلمي الأعلى والمجالس العلمية الإقليمية، تناول فيه أمره بإعادة هيكلة الحقل الديني وبضرورة إشراك المرأة العاملة في تأهيل المجتمع دينيا وتربويا ودعويا. يقول الخطاب: "[كلفنا] وزيرنا في الأوقاف والشؤون الإسلامية بتنصيبها [المجالس العلمية]، لتقوم من خلال انتشارها عبر التراب الوطني، بتدبير الشأن الديني عن قرب، وذلك بتشكيلها من علماء [...] حريصين على إشراك المرأة المتفهمة في هذه المجالس، إنصافا لها، ومساواة مع شقيقها الرجل".

أنظر نص الخطاب كاملا على موقع وزارة الأوقاف على الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/19):

<http://www.habous.gov.ma/2012-01-26-16-08-52/801--جلالة-2004-خطاب-جلالة>

<http://www.habous.gov.ma/2012-01-26-16-08-52/801--جلالة-2004-خطاب-جلالة>

رمضان، والتي أذن الملك محمد السادس، بصورة غير مسبقة في العالم الإسلامي، أن تعتلى فيها المرأة المغربية المنبر وتحاضر في حضرة الملك وبحضور صفوة من العلماء الكبار من جميع بلدان العالم. وبذلك تمت إزالة الحواجز الموضوعية للمرأة في ميادين اعتاد الرجل أن يبرز فيها دون غيره، وتعزيز مكانة المرأة في الحقل الديني المغربي، إلى جانب إضفاء إشعاع علمي وعالمي على المرأة المغربية العاملة. كما أن هذا الإشراك الإيجابي للمرأة فيه تلميع لصورة المغرب لدى المنظمات الحقوقية التي تنادي بالمساواة وتكافؤ الفرص بين الرجال والنساء على السواء.

إن استراتيجية إشراك المرأة في العمل الديني، "ليس اعتباطاً بل هو تدبير محكم من قبل الجهات الرسمية لما للمرأة من كفاءات تخولها العمل إلى جانب الرجل لمواجهة كل التحديات والمخاطر التي تترتب بآبائها. وإذا كان التطرف عدواً للمجتمع، فهو للمرأة أشدّ عداوة باعتبارها الحاضنة والمربية والمسؤولة الأولى التي يجب أن يكون لها دور في الوقاية، ودور في العلاج ودور في البناء والتنمية"⁽⁵³⁾.

تشكل إمارة المؤمنين إذن الآلية المتحركة في ممارسة الدين عبر مؤسسة المجلس العلمي الأعلى الذي يحتكر مجال الفتوى، كما أن إمارة المؤمنين من جهة أخرى تركز محوراً دور الملك في النظام السياسي، وبينهما يشكل الإسلام الأساس المرجعي في الخطاب السياسي للملك، فهو المجال المناسب لبناء المشروع الدينية التي يحتاج إليها، وذلك بالتأكيد المستمر على مفاهيم البيعة وإمارة المؤمنين مما يجعل "الملك راعياً بالإجماع بين أفراد وجماعات مكونة لمجتمع مسلم يربط بين مكوناته اعتقاد راسخاً بأحادية السلطة، وهذا ما يجعل أمير المؤمنين يتمتع بسلطات لا تحد لأنها تمارس وفق القرآن والسنة، وتشمل

(53) - صندي، وفاء: المغرب.. دور المرأة داخل الحقل الديني، عن مجلة "The Middle East Online" أنظر المقال على الرابط (تاريخ الزيارة 2019/06/10):

- <https://middle-east-online.com/المغرب-دور-المرأة-داخل-الحقل-الديني/>

وبالعودة إلى نتائج البحث الميداني حول الفاعلين الدينيين المختلفين في مجال الدراسة يتبين أن حضور هؤلاء الفاعلين وثقة النساء بهم يختلف من فاعل إلى آخر حسب درجة تأثير كل فاعل، وأيضا حسب قوة الاستحواذ داخل الحيز المكاني لمجال الدراسة. يدفعنا هذا إلى التساؤل: ما هي المواقع التي يشغلها كل فاعل من هؤلاء الفاعلين؟ وما آليات الجذب التي يوظفها كل فاعل لاستقطاب قدر كبير من النساء المتدينات؟ تم ما هي مواطن الضعف والقوة في استراتيجيات اشتغال كل فاعل على حدة؟

يبين الجدول أسفله درجة ثقة النساء في مختلف الفاعلين الدينيين الذين يؤثثون مجال الحقل الديني بمنطقة الدراسة، وقد اقتصرنا في طرح السؤال حول الثقة في الفاعلين الذين رأينا أن لهم وزنا داخل المدينة، وهذا لا يعني أن هؤلاء الفاعلين هم الوحيدين بل هم الأكثر حضورا فقط.

الجدول رقم 58: ثقة النساء في الفاعلين الدينيين						
المجموع	فاعلون آخرون	الزوايا	جماعة العدل والاحسان	حركة التوحيد والإصلاح	الفاعل الرسمي	
100	19	17	8	18	38	التكرارات
100.0%	%19	%17	%8	%18	%38	النسبة المئوية%

المصدر: نتائج البحث الميداني

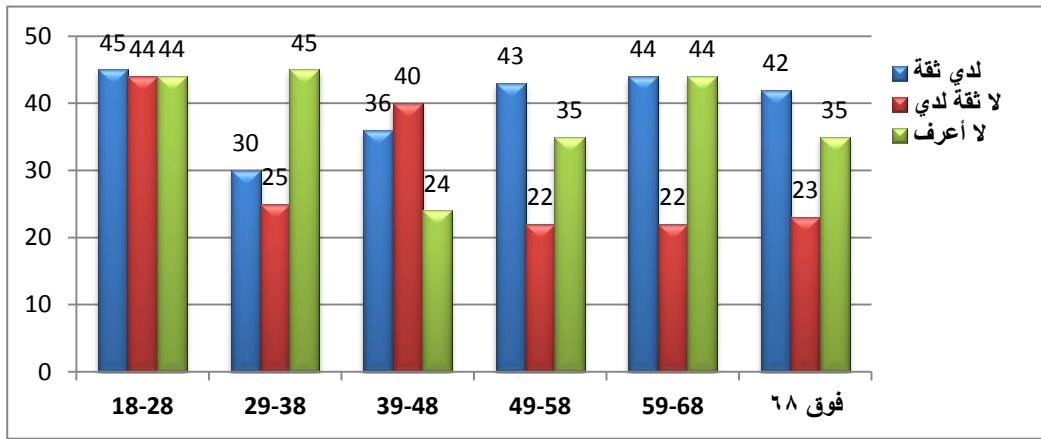
تبين نتائج البحث الميداني من خلال الجدول أعلاه أن درجة الثقة في الفاعلين الدينيين ترتفع بشكل أكبر عند الفاعل الديني الرسمي بنسبة 38% من مجموع النساء المبحوثات. وتليه حركة التوحيد والإصلاح بنسبة 18% من مجموع المبحوثات، في حين اختارت 19% من النساء المبحوثات فاعلين آخرين، بينما نسبة 17% من النساء يثقن في التيار الصوفي للزوايا، في حين لم تحصل الثقة في فاعل جماعة العدل والإحسان إلا

(54) - لعموش، محمد: الدين والسياسة في المغرب، م، ص. 166.

عند 8٪ من مجموع النساء المبحوثات.

تبين هذه النتائج تباين آراء النساء المبحوثات حول ثقتهم بالفاعلين الدينيين والتي تغلب عليها الثقة في الفاعل الديني الرسمي، هذا الفاعل الذي يتمثل في إيديولوجية الدولة الدينية بمختلف مؤسساتها بدءاً بإمارة المؤمنين إلى المجلس العلمي الأعلى فالمجلس العلمي المحلي، وهي مؤسسات تشتغل مجتمعة من خلال توجيه تدين الناس داخل المجتمع المغربي. فما هي المتغيرات المتحكمة في هذه الثقة ؟

الشكل رقم 47: ثقة النساء في الفاعل الديني الرسمي حسب متغير السن



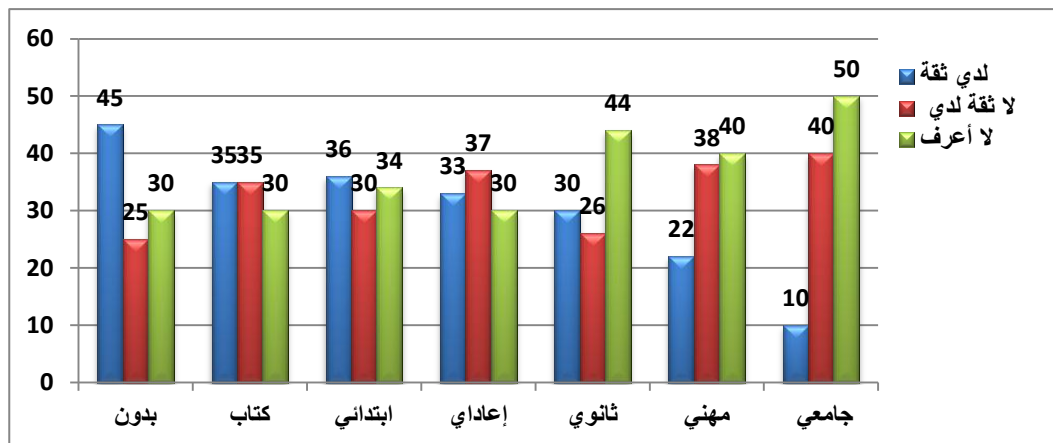
المصدر: نتائج البحث الميداني

يتبين من المبيان أعلاه أن الفئة العمرية (59-68 سنة) هي الفئة الأكثر ثقة في مؤسسات الفاعل الديني بنسبة 44٪، تليها فئة (49-58 سنة) بنسبة 43٪، ثم فئة (68 سنة فما فوق) بنسبة 42٪، في حين فئة النساء (39-48 سنة) لا تثق في الفاعل الديني الرسمي إلا بنسبة 36٪، أما فئة الشابات (18-28 سنة) فهي الأقل ثقة في الفاعل الديني الرسمي بنسبة 22٪ وهي أيضا الفئة التي ترتفع عندها نسبة غياب الثقة والجواب "لا أدري" في الفاعل الرسمي مما يدل على وجود ضبابية لدى هذه الفئة الشابة بخصوص التدين الرسمي. في حين يلاحظ أن نسبة النساء اللواتي لا يثقن في الفاعل الرسمي تنخفض كلما ارتفعنا في السن.

يمكن تفسير هذه النتائج من خلال كون الفئات الشابة ما زالت لا تثق في الفاعل الديني الرسمي على اعتبار الخطاب الديني للفاعل الرسمي لا يتناسب مع قناعات الفئات الشابة الأكثر تعلما، خصوصا وأن

هذه الفئات يمكن أن تتأثر بموجات تدين جديدة يفرضها الانفتاح على تكنولوجيا الإعلام الرقمي، خصوصا إذا علمنا أن الأنترنت هو أكبر مصادر المعرفة الدينية عند هذه الفئة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وبالتالي فالنساء الشابات ربما لا يرين في تدين الفاعل الديني إلا تدينا تقليديا لا يمكن أن يقارن بتدين فاعلين آخرين أكثر تطورا، إنهن يمارسن نوعا من النقد اللطيف تجاه المؤسسات الدينية للفاعل الرسمي، خصوصا عندما نجد أن نسبة المترددات والرافضات في الحكم على الثقة في هذا الفاعل الرسمي تبلغ ما مجموعه 88% لدى فئة (18-28 سنة) مما يعني أن التدين الذي يقدمه هذا الفاعل لا يرضي عددا واسعا من النساء الشابات. ومن جهة أخرى فإن الفئات الأكبر سنا تتجه في غالبيتها إلى تعزيز الثقة في الفاعل الديني الرسمي ربما لأنه يغيب لديها الحس النقدي نتيجة مستواها التعليمي المتدني أو المنعدم، أو لغياب استقطابها من قبل فاعلين آخرين، وبالتالي فهي تفتقر إلى آلية المقارنة مما يجعلها تسلم بنجاعة وصلاحيات التدين الرسمي الذي لا يمكنها إلا قبوله وتبنيه. وهذا ما تؤكد عليه نتائج البحث السابقة من أن أغلب هذه الفئات المتقدمة في السن تعتمد على الراديو والتلفاز في الحصول على المعرفة الدينية. وبالتالي فهي تظل وفية للفاعل الديني الرسمي ولخطابه الذي يوجه عبر وسائل الإعلام الوطنية وعلى رأسها التلفاز، وهو ما توضحه النتائج أسفله.

الشكل رقم 48: ثقة النساء في الفاعل الديني الرسمي حسب متغير المستوى الدراسي



المصدر: نتائج البحث الميداني

نلاحظ بخصوص النتائج المتعلقة بمتغير المستوى الدراسي أن النساء اللواتي ليس لديهن أي مستوى تعليمي هن الأكثر ثقة بالفاعل الديني الرسمي وذلك بنسبة بلغت 45٪، وتليها فئة النساء اللواتي تلقين تعليمًا ابتدائيًا بنسبة 36٪، بينما فئة النساء اللواتي لديهن تعليم ثانوي بلغت 30٪، في حين لم تتجاوز النساء ذوات التعليم الجامعي 10٪، مما يوضح بوضوح دلالة المستوى الدراسي في قياس الثقة لدى النساء في الفاعل الديني الرسمي. وما يلاحظ بجلاء هو أنه كلما ارتفع المستوى التعليمي لدى النساء كلما قلت الثقة في مؤسسات الفاعل الديني الرسمي.

ما يمكن استخلاصه من النتائج أعلاه أن المستوى الدراسي يؤثر بشكل كبير على ثقة النساء في الفاعل الديني الرسمي بحيث كلما ارتفع المستوى التعليمي لدى المرأة الشففاونية إلا وأثر ذلك على قناعاتها ومواقفها واتجاهات السلوك عندها. وهذا يعني أنها لا ترى في سياسة المؤسسات الدينية الرسمية إلا تدينا شكلياً يركز في غالبته على هيمنة المؤسسة الدينية واحتكارها لتدين مازال متخلفاً إذا ما قارناه مع أشكال أخرى للتدين أكثر انفتاحاً وتطوراً. وبالتالي فتدين الفاعل الرسمي غني من حيث الشكل وفارغ من حيث المحتوى، خصوصاً إذا علمنا أنه لا يمارس كقيم عملية بقدر ما يمارس كمنظومة يتناقض فيها القول مع العمل بشكل صارخ. ونحن نرى أن هذه النتائج تقدم تصريحاً ضمناً برفض النساء لشكل تدبير المؤسسات الدينية الرسمية للشأن الديني على الأقل بصورته التي نراها اليوم.

ولكي نقارن النتائج الكمية مع النتائج الكيفية، نعود إلى تتبع تصريحات المبحوثات بخصوص السؤال حول طبيعة التدين الرسمي الذي تشرف عليه الدولة من خلال مجموعة من المؤسسات الرسمية، وما مدى استجابته لتطلعات النساء داخل المجتمع. فكيف كانت هذه التصريحات؟

"الدين لي كتقدمو أغلب مؤسسات الدولة ضعيف بزاف من حيث المحتوى. من حيث التأطير بسيط ومتواضع وماشي منظم وهو ف الغالبية ديالو "رسمي" جدا كيركز على الشكليات. وبزاف د الناس دياهوم

يظهر من هذا التصريح الذي قدمته إحدى المبحوثات التي يظهر أنها تنتمي لفاعل ديني مدني غير رسمي بحكم كلامها عن التأطير، أن محتوى التدين الذي تقدمه الدولة ما زال دون المستوى المطلوب، بل ربما حسب المبحوثة لا يرقى إلى تدين فاعلين مدنيين آخرين رغم هول الإمكانيات التي يتوفر عليها الفاعل الديني الرسمي خاصة ما تعلق بشق التأطير. كما أن هذا الفاعل الديني يغلب عليه الطابع الشكلي في استراتيجية اشتغاله ولا يلامس فئات المجتمع بشكل عملي وأكثر واقعية. فأغلب دورات التأطير والتكوين التي تشرف عليها المؤسسات الرسمية للدولة لا تحقق أهدافها بشكل يتيح بلوغها لأبعد الفئات الاجتماعية خصوصا النساء، وبالتالي فهذه التأطيرات والتكوينات تجرى بطريقة شكلية يراعى فيها الإنجاز فقط وتسجل فيها تقارير وتفاصيل، أما تقويم نجاعة التكوين وتحقيقه للهدف فلا زال بعيد المنال. كما أن التصريح أعلاه يمكن تفسيره من جهة أخرى وهي أن الفاعل الديني الرسمي قد يوظف أحيانا كفاءات لا علاقة لها بالشأن الديني لا من حيث المعرفة الدينية ولا من حيث حسن السيرة والسلوك مما يجعل المواطن المغربي يفقد الثقة هؤلاء الأشخاص ومعها يفقد الثقة أيضا في هذه المؤسسات التي تزكيتهم وتمنحهم الحق في رسم شكل التدين الذي يرتضيه الأفراد.

"أنا شخصا ما بقيتشي كاتتيق ف دين الدولة هو دين مخزني كتتحكم فيه الداخلية. والدليل الخطباء يوم الجمعة أغلبهم ما كيقوقو والو، كيهضروا غير الأعياد الوطنية، ما كايفيدونا حتى بشي حاجة خطبة كتعاود لسنوات. دبا ما بقيتش كنمشي نصلي الجمعة غير لهذا الأسباب" (56).

(55) - المقابلة 10: (المبحوثة رقم 10، 39 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

(56) - المقابلة 06: (المبحوثة رقم 6، 38 سنة، متزوجة، تعليم جامعي، موظفة بالقطاع العام).

إن هذا الموقف يعكس بجلاء تام مستوى وعي عدد كبير من أفراد المجتمع خصوصا حين يصل الأمر إلى النساء. فالمبحوثة تصرح بما لا يدع مجالا للشك أن التدين الرسمي لا يخدم إلا مسألة المشروعية السياسية وهو آلية للهيمنة والضبط يفسره ما تعنيه المستجوبة أن "المخزن" يتحكم في الشأن الديني، وهذا أمر مثير للغاية خصوصا وأن المدينة عرفت قبل سنوات فصل بعض الخطباء بفعل انتماؤهم أو خروجهم عن الخط التحريري لخطب المؤسسة الرسمية للدولة. مما يبين أن تمثلات النساء عن الفاعل الرسمي هي في معظمها تمثلات سلبية، ويظهر أيضا عدم الرضا عن ما يقدم في خطبة الجمعة باعتبارها درسا دينيا يوجه المسلم ويبني معارفه الدينية، إلا أن الملاحظ أنها صارت بلا معنى سواء من حيث المادة المعرفية التي تقدمها أو حجم الإيديولوجية الفاضحة للدولة التي تحملها، مما يجعلها منفرة لدى العديد من النساء خصوصا ذوات المستوى التعليمي العالي اللواتي ينتظرن منها فوائد ومعارف كثيرة، وبعض ممن لا زلن يقصدن المساجد لحضور صلاة الجمعة لا يفعلن ذلك إلا بغرض "إحياء السنة شكلا وليس مضمونا"، بحسب تصريح نفس المبحوثة عاليه.

أما بخصوص موقف الرجال من ثقة النساء في الفاعل الديني الرسمي فهو قد يتعارض مع مواقف النساء حسب التصريحات السابقة، لكنه يتوافق بشكل كبير مع ثقتهم في هذا الفاعل بشكل عام باعتباره الفاعل الأكثر ثقة عند النساء بحسب الجدول الذي يبين الثقة في مختلف الفاعلين. فكيف ينظر الرجال إلى هذه الثقة التي توليها النساء للفاعل الديني الرسمي.

"النساء أغلبيتهن كيثقوا ف الدين ديال الدولة، لأنهم منو كياخدوا ثقافتهم الدينية سواء من التلفزة والراديو أو من الجامع أو حتى الدروس د المجلس العلمي" (57).

(57) -المقالة 30: (المبحوث 30، 44 سنة، مطلق، تعليم مهني، عمل حر).

يبين الجواب أعلاه أن الرجال يعترفون أيضا بثقة النساء في الفاعل الديني الرسمي نظرا لامتلاكه للوسائل الضرورية التي يصل من خلالها إلى النساء خاصة التلفزة والإذاعة وأيضا الانتشار الواسع للمساجد. إن الفاعل الرسمي متواجد في كل مكان سواء التواجد العياني أو الافتراضي الرقمي، لذلك يعتبر الأكثر تأثيرا على تدين النساء على عكس الفاعلين الآخرين الذين يعتبر حضورهم محدودا نسبيا مقارنة بالفاعل الرسمي. إلا هذه الثقة التي توليها النساء للفاعل الرسمي يعثرها الكثير من النقد، خصوصا في طرق اشتغاله، التي مازالت تقليدية ومتجاوزة في نظر الكثير من النساء، مما يجعل النساء ينفرون منها ويتجهن إلى فاعلين آخرين أكثر قربا وتفهما وبالخصوص إلى التدين الرقمي عبر الأنترنت.

4-2- الفاعلون المدنيون وتسييس الفعل الديني

4-2-1- ثقة النساء في حركة التوحيد والإصلاح

تأسست حركة التوحيد والإصلاح (1996) على إثر اندماج بين "حركة الإصلاح" والتجديد و"رابطة المستقبل الإسلامي". وقد قامت هذه الحركة بهدف إقامة الدين وفسح المجال للتعاون على الالتزام به عقيدة وعبادة وسلوكا، والمساهمة في خدمة المجتمع وإصلاحه وفق قيم الإسلام وشريعته.

وحسب ميثاق الحركة فإن رؤيتها للتغيير تنطلق من كونها حركة دعوية تربوية إصلاحية، تقوم على عمل إسلامي تجديدي يبتغي إقامة الدين وإصلاح المجتمع. وهي تنشط في مجال الدعوة الإسلامية عقيدة وشرعية وسلوكا من أجل الالتزام بمقتضيات الإسلام، وتمحصر رسالتها للإسهام في إقامته أركاناً وأحكاماً، وتجديد فهمه والعمل به على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة، وفي بناء نهضة إسلامية رائدة وحضارة إنسانية راشدة؛ وذلك من خلال مشروع دعوي تربوي، وإصلاحي معتدل، وشوري ديموقراطي، يسدده فهم تجديدي لكتاب الله وسنة رسوله، واقتداء مستبصر بالسلف الصالح.

وهي ليست جماعة طائفية مغلقة، بل هي حركة منفتحة تنطلق من حقيقة أن المغرب بلد مسلم دولة وشعباً" (58).

وقد عملت الحركة على جعل أساس وحدتها وقطب عملها ثلاثة أسس تتلخص فيما يلي:

- اعتماد الكتاب والسنة مرجعية لكل شأنها؛

- اعتماد الشورى الملزمة وسيلة لاتخاذ قراراتها؛

- اعتماد الانتخاب آلية لتولي مسؤولياتها؛

يظهر من مضمون هذا الميثاق أن حركة التوحيد والإصلاح تحاول أن تقدم نفسها بديلاً مرناً عن الإسلام المتشدد الذي قد يلجأ إلى الدعوة باسم العنف. فهي كثيراً ما "تتحدث بلغة آليات المجتمع المدني السلمي، من حيث وسائل عملها، وهي المشاركة والديموقراطية والتعاون مع الغير على الخير...، وتستعمل بشكل خاص لغة مقاصدية، حيث نلاحظ، مفهوم "تقليل المفاصد وتكثير المصالح"، وهي لغة تعود للتقعيد الشاطبي" (59). كما يلاحظ أيضاً، أن الحركة تحاول أن تقدم مشروعها بشكل رسالي ينظر إلى الإسلام في شموليته التي هي طبيعته وخصيسته باعتباره منهج إصلاح شامل لحياة الفرد والأسرة والمجتمع.

تعتمد حركة التوحيد والإصلاح آليات استقطاب متنوعة تجمع بين المؤسسات الدينية كالمساجد، والمؤسسات العمومية كالجامعات والثانويات وهي تسخر لذلك جيشاً من الأتباع يتشكلون في الغالب من رجال التعليم الذين يستغلون النوادي التربوية في المؤسسات التعليمية لجذب المزيد من الأتباع والمنخرطين، وهي تستفيد في ذلك من تنظيم محكم يقوم في أساسه على تأطير الشباب من الطلبة والتلاميذ والنساء.

(58) - ميثاق حركة التوحيد والإصلاح، منشورات حركة التوحيد والإصلاح، مطبعة شمس برينت، الرباط، 2019، ص. 10.

(59) - الجرْموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات، م، ص. 530.

يقوم التصور السياسي لحركة التوحيد والإصلاح على بناء منظور معين للدولة ولنظام الحكم المطلوب، اعتماداً على قراءة نقدية للتجربة السياسية عند المسلمين منذ الخلافة الراشدية، وذلك من أجل استبدال النموذج المثالي بنموذج واقعي ينهل من إقامة الدولة الإسلامية والخلافة على منهاج، النبوة مع ضرورة إضفاء الشرعية الدينية على النظام الملكي وتأكيد الصفة الإسلامية له⁽⁶⁰⁾، وهذا ما جعل الحركة تتبنى العمل في إطار نظام الملكية الدستورية التي تعتبر الملك أميراً للمؤمنين وحامي همى الملة والدين.

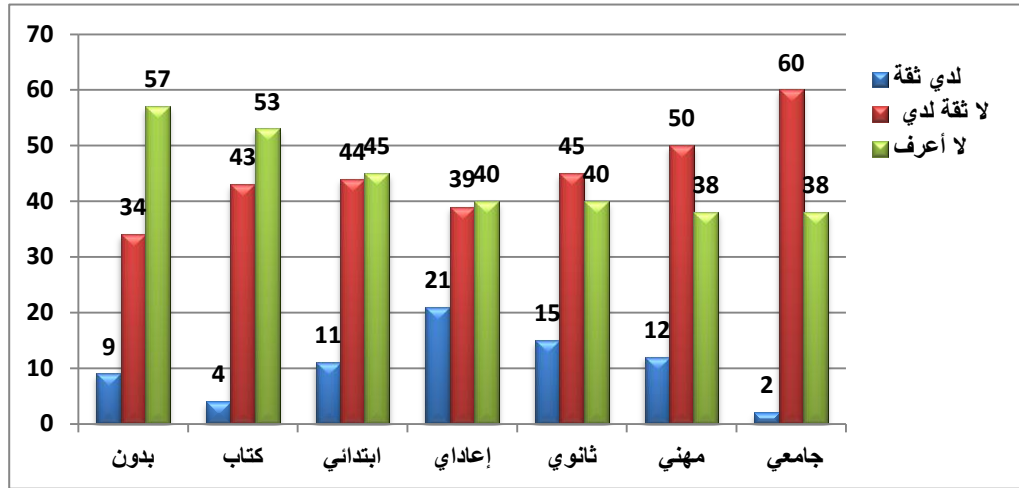
ترتبط حركة التوحيد والإصلاح ارتباطاً وثيقاً بحزب العدالة والتنمية رغم ما يصرح به القيمون عليهما من أن الحركة تعبر عن تجمع دعوي ذو مرجعية إسلامية تدخل في إطار المجتمع المدني، بينما الحزب يمثل الخطاب السياسي المتميز في لغته ومحتواه عن الحركة. وهناك من يرى أيضاً أن "الحركة تسعى إلى إحداث فصل بين رموز الدعوة والحركة، وبين رموز السياسة والحزب"⁽⁶¹⁾، إلا أن هذا لا نجد له وجوداً على أرض الواقع خاصة مع وصول حزب العدالة والتنمية إلى رئاسة الحكومة، حيث شكلت حركة التوحيد والإصلاح قاعدته المجتمعية التي استطاع بها دعم حملاته الانتخابية وحشد أعداد كبيرة من الأصوات. وحتى إن كان هناك فصل بين الطرفين على المستوى التنظيمي فإن النقاشات العامة في مجلس شورى الحركة حول المسار السياسي للحزب هو ما يشكل التداخل بين الحركة والحزب وإن ظهر للعيان وجود فصل بين المواقف الدعوية والمواقف السياسية.

إننا لا نروم من خلال هذا التقديم المختصر التعريف بحركة التوحيد والإصلاح بقدر ما نصبو إلى وضع بحثنا في سياق يجعل قراءة النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث الميداني تكشف لنا عن تبني النساء في مجتمع البحث لتدين حركي يقوم على آليات اشتغال محددة سلفاً وفق إيديولوجية قامت عليها الحركة منذ ظهورها كأكبر حركة منظمة وقوية ولها جموع غفيرة من الأتباع .

(60) - لكموش، محمد: الدين والسياسة في المغرب، م، م، ص. 226-227.

(61) - نفسه، ص. 239.

الشكل رقم 49: ثقة النساء في حركة التوحيد والإصلاح حسب متغير المستوى الدراسي



المصدر: نتائج البحث الميداني

تبين نتائج المبيان أعلاه بخصوص ثقة النساء في حركة التوحيد والإصلاح حسب متغير المستوى الدراسي أن أعلى نسبة سجلتها فئة النساء اللواتي لديهن تعليم إعدادي بنسبة 15٪، تليها فئة النساء اللواتي تلقين تعليمًا ثانويًا بنسبة 15٪، في المقابل يلاحظ انخفاض في نسبة الثقة لدى النساء اللواتي ليس لديهن أي تعليم إلى 9٪، وتزيد نسبة انخفاض الثقة في حركة التوحيد والإصلاح عند الفئات الأكثر تعليمًا لتصل إلى 2٪ فقط عند النساء اللواتي خضعن لتعليم جامعي.

يظهر من هذه النتائج السابقة أن النساء ليست لديهن ثقة كبيرة بحركة التوحيد والإصلاح سواء بالنسبة للنساء اللواتي لديهن تعليم بسيط أو بدون تعليم، واللواتي يلاحظ عندهن ارتفاع في نسبة الجواب "بلا أدري" مما يبين أنهن لا يعرفن عن هذه الحركة أمورًا كثيرة، ويظهر هذا في الواقع حين نلاحظ تركيز الحركة على استهداف الفئات المتعلمة، أما ما يظهر مثيرًا فهو انخفاض نسبة الثقة في هذه الحركة حتى لدى النساء اللواتي لديهن تعليم عال بل إن اللافت أيضًا هو ارتفاع نسبة عدم الاتفاق مع حركة التوحيد والإصلاح عند هؤلاء النساء. هذا يجعلنا نفترض أن النساء ذوات التعليم العالي فقدن الثقة في الحركة نتيجة خلطها بين العمل الدعوي الحركي وبين العمل السياسي، إضافة إلى أن كثيرًا من الأحداث حصلت خلال تولي حزب العدالة والتنمية لرئاسة الحكومة سواء الفترة السابقة برئاسة عبد الإله بن كيران أو الحكومة الحالية

برئاسة سعد الدين العثماني، هذه الأحداث التي خيبت آمال العديد من المتعاطفين والمنخرطين مع الحركة خصوصا ما تعلق بسوء تدبير السياسات العمومية أو بمخالفة بعض المبادئ الأخلاقية التي ينادون بها. كما يمكن أن نفترض أيضا أن الحركة لم تستطع الوصول إلى هذه الفئات من النساء المتعلّقات تعليميا جامعيا لكون خطاب الحركة ما يزال خطابا يركز على القواعد الشعبية ذات التعليم المتوسط والتي يغيب لديها الحس النقدي بشكل كبير.

وإذا ما عدنا إلى نتائج البحث الكيفي، تظهر بعض التفسيرات التي يمكن أن تبدد الغموض الذي اعترضنا في النتائج أعلاه.

"بصراحة كنت كنشوف الحركة نموذجية ف التنظيم والتأطير لي كتقوم به، لكن من بعد التجربة ديال حزب العدالة والتنمية ف السياسة تبين لي أن الحركة كستعمل الدين فقط باش تحقق مكاسب سياسية ونفعية ولا علاقة ليهم بالدين الحقيقي. لهذا فقدت فيهوم الثقة بشكل كبير"⁽⁶²⁾.

يبين هذا التصريح حالة فقدان الثقة في الحركة من خلال تجربة حزبها السياسي، وأيضا من خلال خلط الحركة بين الدعوة والسياسة، بحيث صرنا في بعض اللحظات لا نفرق بين الحركة والحزب، وهو ما اعتبرته العديد من النساء نفاقا دينيا وجعل العديد من الأتباع يخرجون عن الحركة ويسحبون تعاطفهم معها. كما أن رموزا من الحركة والحزب سقطوا في هفوات أخلاقية بينت بشكل مكشوف التناقض الحاصل لديهم بين القول والعمل.

وبالعودة إلى المقابلات الفردية مع الرجال سألنا كيف يرون ثقة النساء في حركة التوحيد والإصلاح فكانت الإجابات كما يلي:

(62) - المقابلة 04: (المبحوثة رقم 4، 30 سنة، عازبة، تعليم ثانوي، عمل حر).

"واحد العدد كبير ديال النساء كيثيقوا ف الحركة بزاف خصوصا في الأوساط الشعبية، لأن النساء ما قارينش بزاف وما وعينش، وزيد الحركة كستغل الفقر ديال هذ الفئات سياسيا"⁽⁶³⁾.

نلاحظ في التصريح نفس الإشارة السابقة وهي أن حركة التوحيد والإصلاح تخلط بين العمل الدعوي والعمل السياسي الحزبي ولو بطرق غير مباشرة. مما يجعلها تنفذ إلى كثير من قلوب النساء ليتبين النمط الديني الذي تدعو إليه الحركة. ومن خلال مقابلاتنا المختلفة سواء منها تلك مع الرجال أو مع النساء فقد تبين لنا أن أغليتهم لا يفرقون بين حركة التوحيد والإصلاح التي تختص بالعمل الدعوي وبين حزب العدالة والتنمية السياسي، فهم يربطون الاثنين معا بشخصيات معروفة بالمدينة (بالقول الحزب ديال فلان) خصوصا إذا علمنا أن الحزب هو الذي يسير المجلس الجماعي للمدينة. كما يشير التصريح أعلاه إلى مسألة أساسية وهي استهداف الحركة للأوساط الهشة والفقيرة من أجل الترويج لإيديولوجيتها الدينية والحزبية خاصة من خلال بعض الأعمال الإحسانية كالمساعدة في بعض الأزمات كتنظيم مآثم الموت أو حفلات الختان أو تقديم مساعدات غذائية، وفي حالات أخرى تيسير بعض الأمور الإدارية كالحصول على بعض الوثائق والرخص.

"كنعرف بزاف ديال النساء كيتيميو للحركة وعندهم فيها ثقة بحكم التنظيم والعمل الجاد ديال الناس د الحركة خصوصا ف مسائل تأطير النساء"⁽⁶⁴⁾.

من جهة أخرى، يبين تصريح المبحوث عاليه بعضا من نقط قوة الحركة وهي التنظيم المحكم لمختلف أنشطتها خاصة تلك المتعلقة بتأطير النساء. لهذا تعمل الحركة على خلق سياقات احتواء النساء من مختلف

(63) - المقابلة 33: (المبحوث 33، 28 سنة، عازب، تعليم عالي، موظف بالقطاع الخاص).

(64) - المقابلة 12: (المبحوثة 12، 49 سنة، مطلق، تعليم عالي، موظف بالقطاع العام).

الشرائع والفئات الاجتماعية خاصة ما يتعلق بالتأطير الديني للمرأة والأسرة. وهو نفس الأمر الذي تأكد لنا خلال مقابلتنا المسؤولة عن خلية المرأة بحركة التوحيد والإصلاح فرع شفشاون، هذه الخلية التي تستفيد من تنظيم محكم وتنوع للأنشطة مما جعل الحركة تستقطب أعدادا من النساء خصوصا منهن الشابات اللواتي يتم استقطابهن في المؤسسات التعليمية ضمن فئة القطاع التلاميذي بالحركة.

4-2-2- ثقة النساء في جماعة العدل والإحسان

ارتبط ظهور جماعة العدل والإحسان بمرشدها الروحي عبد السلام ياسين (1928-2012) الذي أسس الجماعة عام 1981. وقد كان الدافع إلى هذا التأسيس هو "تردي الأوضاع في كل الميادين وخاصة في مجال الدين الإسلامي، إذ تفشت المنكرات وانتشرت بشكل مستفز، وركن معظم العلماء إلى ملذات الدنيا، وخنسوا عن الجهر بالحق الذي ليس بعده إلا الضلال، والمسؤولون كثير منهم خانوا الأمانة ومهدوا للفساد وركبوا موجته... وأصبح الإسلام عند الخبثاء والمخدوعين مسالمة في كل شيء وتسليما بكل شيء... لذلك كان من الواجب شرعا وعقلا ألا نسكت - نحن زمرة من أبناء هذا الوطن الطيب - فأسسنا جمعيتنا وفق القوانين المعمول بها في البلد من منظورنا الخاص للإصلاح..."⁽⁶⁵⁾.

وقد تميزت الجماعة بحضورها اللافت داخل شرائح مهمة من المجتمع المغربي نتيجة هذا الخطاب الديني الذي يركز في تركيبته العامة على مستويين أساسيين: وهما "التربية" و"التنظيم" باعتبارهما الحل الذي يمكن أن نواجه به كل المضكلات التي يتخبط فيها المجتمع. لذلك يكمن الحل حسب الرؤية القيادية للجماعة على تنشئة جيل جديد من الأتباع ينهل من التربية الدينية المتينة والصلابة، ويتشكل ضمن جماعة منظمة تستطيع تحقيق أهدافها المسطرة بكل ثقة وتبات، وهذا الأسلوب يميل في شكله إلى التنظيمات

(65) - ضريف، محمد: الإسلام السياسي في المغرب، مقارنة وثائقية، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط 2، 1992، ص ص.

العسكرية التي تقوم على الصرامة والانضباط والاستعداد وكأنها ستواجه عدوا.

ويرى باحثون "أن أهم ما تتميز به الجماعة، هو الحضور الكاريزمي لشخصية شيخها عبد السلام ياسين، فهو على خلاف بقية الجماعات الإسلامية بالمغرب، يتوفر على خلفية نظرية وفكرية مستقلة ومؤصلة، حيث يمكن اعتباره بمثابة "القائد الملهم" و"المثقف العضوي" بلغة غرامشي"⁽⁶⁶⁾.

إن هذه الكاريزمة هي ما ميز فكر شيخ الجماعة الذي عمل على رفض القراءة التي تعتبر أن الإسلام دين أحادي الجانب، بل اعتبره دينا متعدد الأبعاد، وبالتالي لا يمكن التفريق بين الدين والدولة من خلال ثنائية الدعوة والقيادة الجهادية، إلى جانب تركيز الشيخ ياسين على انعدام التمييز بين الدين والسياسة كما أصلته التجربة النبوية وتقتضيه روح الإسلام. لذلك "فالعامل الإسلامي في نظره لا يمكن ان يتم إلا عبر إخضاع السياسة للدين، وبتعبير أوضح عبر "أسلمة" السياسة وليس عبر "تسييس" الإسلام"⁽⁶⁷⁾.

ومما لا شك فيه أن هذه التوجهات للجماعة ستلاقي رفضا من الطرف الدولة، بل ستغرف الجماعة ورموزها أشكالا عديدة من التضييق والمنع باعتبارها جماعة محظورة. "إلا أن الجماعة ونظرا لواقع هذا الحصار المفروض عليها إعلاميا وسياسيا ورغبة منها في الخروج منه، عملت على اتحاد مجموعة من المبادرات الإعلامية لتصحيح صورتها عند مختلف الهيئات السياسية والجمعوية لإيجاد ارضية مشتركة للحوار، بغية الخروج من واقع يتسم بالجمود"⁽⁶⁸⁾. إلا أنه ورغم المجهودات المبذولة من طرف الجماعة لإيجاد الشرعية القانونية في الوجود من أجل المشاركة المباشرة في الحياة السياسية عبر المؤسسات القائمة، فإنها ما تزال منضبطة بقوانين الدولة نظرا لموقفها من النظام السياسي، وبالتالي فهي تعيش قطيعة وإبعاد من طرف كل الفاعلين السياسيين مما يدفع بالجماعة إلى العزلة والمقاطعة عكس التنظيمات الإسلامية الأخرى

(66) - الجرموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات، م م، ص. 514.

(67) - لكموش، محمد: الدين والسياسة في المغرب، م م، ص. 219.

(68) - نفسه، ص. 220.

كحركة التوحيد والإصلاح، التي أشرنا إليها سابقا، والتي دخلت في جبة المخزن من خلال الاعتراف الصريح بالشرعية الدينية والسياسية للنظام الحاكم.

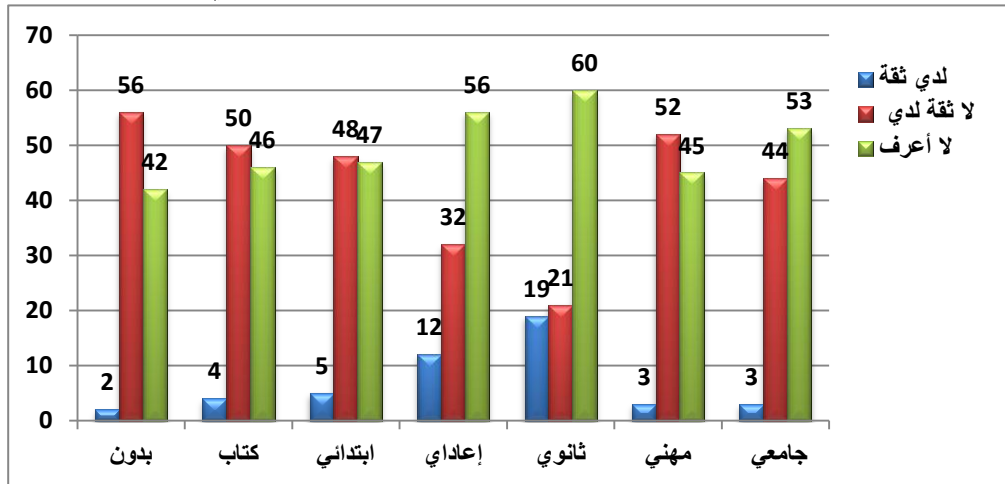
تعتمد جماعة العدل والإحسان، مثل غيرها من حركات الإسلام الدعوية، آليات مختلفة لاستقطاب اتباعها وتستهدف بالخصوص فئة الشباب المتعلمين في الجامعات والمؤسسات التعليمية والمساجد. ويعتبر القطاع الطلابي أحد القطاعات التي تعتمد عليها الجماعة لضمان حركيتها والإقناع بمشروعها وتصريف مواقفها واستقطاب الموارد البشرية.

أما القطاع النسائي أو ما يسمى داخل الجماعة "بتنظيم المؤمنات"، تركز الجماعة بشكل أساسي على العمل التربوي عبر تنظيمه للمبشرات والرباطات، وتقوم الجماعة من خلاله بتصريف العمل النسائي داخل جمعيات مجتمع مدني، وبالخصوص جمعيات الأحياء، والتي يركز عملها على ما هو تديري (من خلال التوعية الدينية، محو الأمية، الخياطة والطبخ)، والعمل الثقافي والاشتغال على بعض القضايا العامة التي تشغل عليها الجماعة (المشاركة في وقفات مساندة لقضايا الأمة، بعض القضايا الحقوقية⁽⁶⁹⁾).

وبالعودة إلى نتائج البحث الميداني، نجد كما سبق وأشرنا، أن نسبة النساء اللواتي يثقن في جماعة العدل والإحسان قد بلغت 8٪ وهي أقل نسبة بين باقي الفاعلين الدينيين. وإذا ما أردنا تفسير وتحليل هذه النسبة فإنه يتوجب علينا اختبار المتغيرات المتعلقة بالسن والمستوى الدراسي لرصد مستوى تأثير الجماعة على تدين النساء بمجتمع الدراسة. لذلك سنحاول طرح بعض الفرضيات التي قد تساعدنا على ذلك، وهي أن هناك تمثلات قبلية لدى النساء حول جماعة العدل والإحسان تعتبرها جماعة معادية للنظام الحاكم وهي تقوم في تدينها على الصرامة في الممارسات والسلوك، وهذا ما يدفع النساء إلى النفور من شكل التدين الذي تقدمه.

(69) - تقرير الحالة الدينية في المغرب، الإصدار الثاني، م، م، ص. 161.

الشكل رقم 50: ثقة النساء في جماعة العدل والإحسان حسب متغير المستوى الدراسي



المصدر: نتائج البحث الميداني

يبين المبيان أعلاه أن الثقة في جماعة العدل والإحسان تحضر عند النساء بشكل أكبر عند الفئات اللواتي خضعن للتعليم الإعدادي والثانوي، حيث بلغت أكبر نسبة عند النساء اللواتي تلقين تعليماً ثانوياً 19٪، في حين بلغت نسبة اللواتي تلقين تعليماً إعدادياً 12٪، بينما تنزل هذه النسبة كلما اتجهنا إلى المستوى التعليمي الأقل أو الأكثر بحيث نجد أن نسبة ثقة النساء ذوات التعليم الابتدائي في جماعة العدل والإحسان لا تتعدى 5٪، ونسبة اللواتي لم يتلقين أي تعليم نسبة 2٪، بينما لا تتعدى نسبة هذه الثقة عند النساء ذوات التعليم الجامعي والمهني نسبة 3٪.

وإذا ما حاولنا تفسير هذه النسب فإننا نجد أن حضور جماعة العدل والإحسان داخل مجال الدراسة يبقى حضوراً باهتاً ومقتصرًا على فئات محدودة من النساء ذوات التعليم الإعدادي والثانوي مع العلم أن الجماعة، كما أشرنا سلفاً، تستهدف غالباً الفئات المتعلمة إلا أننا نلاحظ ضعف الثقة فيها من طرف النساء من ذوات التعليم العالي ويمكن أن نرجع أسباب ذلك إلى ضعف آليات اشتغالها داخل المدينة نظراً لحضور منافسين من الفاعلين الدينيين الآخرين، وأيضاً ربما يعود هذا الضعف إلى طبيعة اشتغال الجماعة وفق نسق تربوي وتنظيمي لم يعد مقبولاً لدى فئات عريضة من النساء، وبالتالي صارت الجماعة تقتصر على استقطاب أعداد محدودة من النساء ممن لهن علاقات بقيادات الجماعة أو من معارفهن. كما يمكن أن نشير

إلى خروج بعض العناصر من صفوف الجماعة نتيجة حصول انشقاقات تتعلق بمسائل تنظيمية وأخرى شخصية مرتبطة بالضغط التي تمارسها الدولة على الجماعة وعلى بعض الأفراد بشكل خاص.

ورغم ذلك تبقى الجماعة بحسب تصورنا الأقوى تنظيمياً وتحكماً، والأكثر عدداً، بحيث باستطاعتها حشد أعداد غفيرة من الأتباع بشكل كبير وسريع، وقد لاحظنا ذلك في أحداث 20 فبراير، من خلال وقفات احتجاجية أخرى. كما أن الجماعة ورغم ما تعانيه من إضعاف المخزن لها، فهي مازالت تشكل قوة فاعلة في صناعة التدين الدعوي المغربي، رغم ما يلزمها من إصلاحات ومراجعات مفيدة قد تجعلها في مراتب أحسن مما عليه اليوم.

ومن خلال المقابلات الكيفية يمكننا فهم وتفسير بعض من تمثيلات النساء حول جماعة العدل والإحسان.

"ما كنتيقتش ف التدين ديال هذ الحركات (تقصد العدل والإحسان) لأنهم كايديو للدين بطريقتهم الخاصة. واحد صاحبي ولات معهم تبدلات 180 درجة. كاتشوف العالم كولو على ضلالة" (70).

يبين هذا التصريح كبيعة التدين الذي تنهجه الجماعة والذي يغالي أحيانا في مسائل الممارسات التعبدية. كما نلاحظ مسألة هامة جدا وهي التغير الذي يطرأ على من ينتسب إلى الجماعة، بحيث يتبدل لديه كل شيء حتى تعاملاته مع الآخرين وحكمه عليهم، فأغلب المنتسبين إلى مثل هذه الجماعات ينظرون إلى صواب عقيدتهم، مما يدفعهم إلى عدم التسامح مع الآخرين، بل ويعتبرون كل من يخالفهم ضالاً. ومن بين الأشياء التي قد تنفر الناس من اتباع هذه الجماعات ذات الفكر الأصولي "مسألة بيعة قائد الحركة الأسر بالطاعة المطلقة والالتزام الصارم، حيث يكيف الفرد سلوكه بالمطابقة الدقيقة مع معايير الجماعة التي يعلنها

(70) - المقابلة 15: (المبحوثة 15، 37 سنة، متزوجة، تعليم مهني، عمل حر).

أما إذا عدنا إلى تصريحات الرجال بخصوص ثقة النساء في جماعة العدل والإحسان، فقد أشارت العديد من هذه التصريحات إلى ضعف ثقة النساء في تدين الجماعة، ويرجعون ذلك إلى محدودية الجماعة في الأوساط النسوية نتيجة ضعف تأطيرها للفئات الاجتماعية المختلفة، إضافة إلى توجس الغالبية من النساء من الاتصال بالجماعة بسبب الحصار المفروض عليها وعلى أنشطتها من طرف المخزن، دون أن ننسى إمكانية تعرض كل من يتعاطف معها للعقاب (72).

"شخصيا مكنعرفش شي نساء مع جماعة العدل والإحسان، فقط لي كنسمع عددهم قليل، كنت كنشوفهم ف احتجاجات 20 فبراير. الناس كايخافو من الانتماء للجماعة لأن المخزن تابعهم وحاسبهم جماعة محصورة" (73).

يؤكد التصريح ما سبقت الإشارة إليه وهو أن النساء ضمن مجال الدراسة قليلا ما يبدين ثقتهم في هذه الجماعة نظرا للحصار الذي تعانيه والذي جعل توسعها محدودا.

وفي دراسة أخرى، نجد الباحث الجرموني يشير إلى أن مرحلة التسعينات من القرن الماضي كان الذكور هم الفئة المهيمنة في الجماعة، لكن مع بداية العقد الأول من الألفية الثالثة أصبح الحضور الأنثوي ملاحظا

(71) - دكمجيان، ريتشارد هرير: **الأصولية في العالم العربي**، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، 1989، ص. 62.

(72) - قامت الدولة شهر فبراير 2017 بإعفاء العشرات من الأطر الإدارية في عدة وزارات من مهامهم بسبب انتمائهم إلى جماعة العدل والإحسان، منهم مهندسين وتقنيين، ومديرين إقليميين ورؤساء أقسام ورؤساء مصالح، ورجال تعليم، كما تم ترسيب مجموعة من الأساتذة المتدربين وإلغاء تعاقد آخرين، في إطار عملية كبرى تقول الجماعة في بيان لها أنه "لا يمكن وصفها بالقرارات الإدارية غير القانونية أو الانحراف والشطط في استعمال السلطة فحسب، بل هي حملة مخبرانية موهلة في التخلف". وفي شفشاون تم توقيف العديد من رجال التعليم المتتمين للجماعة. وقبل ذلك في ماي 2011 أصدرت المندوبية الإقليمية للأوقاف والشؤون الإسلامية قرار توقيف الإمام الخطيب البشير الوزاري بمسجد السنة والمتنبي بدوره إلى الجماعة، وجاء قرار التوقيف حسب الوزارة بسبب "عدم الالتزام بالضوابط المنصوص عليها في دليل الإمام والخطيب والواعظ". وقد كان الإمام الخطيب قد عبر ضمن خطب متعددة عن مواقف معبرة عن مناهضته لمهرجان "موازين"، زيادة على مشاركته ضمن الاحتجاجات التي يدعو إليها التنسيق المحلي لشباب 20 فبراير..

(73) - **المقابلة 35**: (المباحث 35، 38 سنة، متزوج، تعليم عالي، موظف بالقطاع الخاص).

ضمن صفوف الجماعة. غير أن مع ذلك يستخلص أن الجماعة لم تستطع أن تستقطب فئة الشباب بشكل كبير، ويرجع ذلك حسب الباحث إلى النسق التربوي والتنظيمي للجماعة التي تركز على استقطاب نخبوي ومحدود وليس عام ومفتوح. ومن جهة أخرى، يرى الباحث أن الضغوط الممارسة على الجماعة تحد من فعاليتها ومن مباشرتها لاستقطاب مفتوح ومعلن ومباشر⁽⁷⁴⁾، وهي نفس الملاحظة التي سبق وأشرنا إليها سابقا.

4-2-3- النساء والثقة في التيار الصوفي

يشكل التدين الصوفي المرتبط بالزوايا أحد تجليات التدين الشعبي الذي صار حاضرا وبقوة في السوق الدينية إلى جانب الفاعلين الآخرين. يتميز التدين الصوفي بأنه تدين ينتصر للهاجس الإصلاحية الأخلاقي، مع رهان أساسي على إصلاح الذات/ الفرد أولاً ثم العائلة فالجماعة. لذلك يعتبر هذا التدين الذي يقدم "إسلاما صوفيا" تدينا ناعما غير مسيس، مقارنة بأنماط أخرى للتدين كالتدين السلفي الوهابي أو الجهادي الذي قد يلجأ إلى التشدد والعنف أحيانا.

يجد التدين الصوفي نفسه محاصرا من قبل فاعلين دينيين آخرين خاصة الإسلام الحركي، وأيضا الفاعل الديني الرسمي للدولة، فمن خلال المقابلات التي أجريناها اتضح النقد الكبير الذي يوجهه هذا التدين، سواء من قبل المتتمين للإسلام الرسمي للدولة أو للإسلام الحركي.

وقد عبر الباحث منتصر حمادة عن هذا النقد من خلال إشارته إلى أن التدين الصوفي، بالمغرب ومصر على وجه الخصوص، يتعرض إلى عملية شيطنة من طرف التيار الإسلامي الحركي، سواء كانت شيطنة عقدية أو شيطنة سياسية أو شيطنة تتداخل فيها هذه المحددات وغيرها، ويبين ذلك كالتالي:

(74) - الجرمني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات، م، ص ص. 525-526.

1/. يتولى الخطاب السلفي الشيطنة العقديّة للتدين الصوفي، من خلال ترويجه لائحة من الاتهامات ذات الصلة بالهاجس العقدي الذي يُهمّن على جهازه المفاهيمي، من قبيل اتهام الصوفية بأنهم يُروجون البدع والشرك والمنكرات، أو يعملون بمقتضى مضاد للتوحيد وغيرها من الاتهامات التي تمهد لتكفير العمل الصوفي، وتحويل للسلفي الجهادي على سبيل المثال، قتل الفاعل الصوفي تأسيساً على هذه "الأرضية النظرية السلفية" الموغلة في التطرف والتكفير.

2/. يتولى الخطاب الإخواني الشيطنة السياسية للتدين الصوفي، من خلال ترويجه لائحة من الاتهامات ذات الصلة بالهاجس السياسي الذي يُهمّن على جهازه المفاهيمي، من قبيل اتهام الدولة، في التداول الذي يتميز بحضور نوعي للتصوف، من قبيل المغرب أو مصر، بأنها توظف التصوف لأغراض سياسية، منها تغطية المشروع السياسية للسلطة الحاكمة، ومنها مواجهة الخطاب الإسلامي الحركي، في شقه الإخواني بله السلفي الوهابي⁽⁷⁵⁾.

وقد أشرنا في الفصل الرابع إلى التصوف وطبيعة التدين الذي تتبناه الزوايا بمنطقة البحث، حيث يحضر هذا النوع من التدين بشكل لافت نظراً لخصوصية المدينة الروحية ولتواجد أعداد مهمة من الزوايا النشيطة والمدعمة من قبل الفاعل الديني الرسمي.

يدل هذا على أن التدين الصوفي لم يفقد قوته وحضوره داخل الوعي الفردي والمجتمعي، بل ظل دائماً حاضراً على مستوى المذهب والمعتقد، ولعل ما يفسر هذا الحضور المتجدد هو عمقه وتجزره الاجتماعي عند الرجال، وفي شفشاون عند النساء أيضاً. ويمكننا تفسير هذا الوجود في التدين الصوفي وحضوره

(75) - حمادة، منتصر: المتدين الصوفي لا يُفجر نفسه، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، انظر النص الكامل للمقال على الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/20):

- <https://www.mominoun.com/articles/5564> - نفسه - لا-يفجر-نفسه

اللافت من خلال عوامل أساسية:

- **أولها التأطير الديني**؛ مع تزايد مظاهر الصحوة الإسلامية، وأمام غياب مؤسسات وتنظيمات حاضنة ومستوعبة لتزايد متطلبات التأطير الديني، وعجز أغلب تنظيمات الحركة الإسلامية عن الاستجابة الكاملة لحاجات التأطير الديني خاصة في صورته الناعمة التي تبتعد عن الصرامة والتشدد، لم تشكل الزوايا والطرق الصوفية محاضن للتربية فقط بل ملجأ يستجيب للحاجات الروحية للأفراد أيضاً، ولعل هذا ما يفسر سبب تزايد الإقبال على نموذج التدين الصوفي، مع العلم أن الممارسة الصوفية هي الشكل السائد للتدين في المجتمع المغربي، وهذه الحقيقة لم تستحضرها أغلب الحركات الإسلامية عندما شرعت في ممارسة الدعوة، بل إن أغلب الحركات الإسلامية قطعت مع التدين الصوفي باعتباره الشكل السائد للتدين بالمغرب، وهو ما أشرنا إليه أعلاه.

- **ثانيها الدعم السياسي**؛ عبر التاريخ يبقى الدور السياسي للزوايا الصوفية أساسيا، فهي تسعى لتثبيت سلطة الدولة والنظام الحاكم، حتى تحولت الزوايا الصوفية، إلى أجهزة إدارية تابعة لنظام الحكم في المملكة تخدم مصالحها وتدافع عنها وتبررها أمام الناس وتسهم في تحقيق أهدافها وسياساتها، وتجعل من نفسها أداة ووسيلة للدفاع عنه وتكريس شرعيته. كما عمل النظام المغربي على إدماج الصوفية في الحكم بهدف مواجهة ومحاربة الظاهرة الإسلامية، وفي السنوات الأخيرة تقوى الاتجاه الداعي إلى العودة إلى الإسلام "الصوفي" الذي ارتبط بالطرق والزوايا الصوفية التي طبعت تاريخ المغرب الرسمي والشعبي على حد سواء، فأحداث 16 ماي 2003 استوجبت البحث عن حليف استراتيجي جديد الذي سيتمثل في الإسلام الصوفي الطرقي، حيث أصبح التصوف عنصرا أساسيا ضمن استراتيجية إعادة هيكلة الحقل الديني بالمغرب، وهي استراتيجية جديدة، بدأ الإعداد لها عقب اعتداءات 11 سبتمبر 2001، من ضمن أبعادها تفعيل التصوف كمحدد للسلوك، بهدف مواجهة التيار السلفي بصيغته التقليدية والجديدة، حيث اعتبرت

السلطات بعد أحداث 16 ماي، أن مصدر الخطر يكمن في الإيديولوجية السلفية الداعية للعنف⁽⁷⁶⁾. وتبرز مظاهر الرعاية الرسمية للطرق الصوفية في تسليم الهبات الملكية لبعض الزوايا، وحضور ممثلي الداخلية في إحياء لياليها، وكذلك في تنظيم الندوات العديدة والمهرجانات الفنية ذات الاتجاه الصوفي⁽⁷⁷⁾، فضلاً عن تخصيص برامج إعلامية عديدة في القنوات التلفزيونية لبث شعائر التصوف وسط المغاربة⁽⁷⁸⁾. من خلال هذا التقديم الذي أبرزنا فيه دور التدين الصوفي والحاجة إليه داخل المجتمع المغربي عموماً، وداخل المجتمع الشفشاوني بالخصوص، يمكننا أن نتساءل: كيف تتمثل نساء شفشاون التدين الصوفي؟ هل فعلاً يؤدي هذا النمط من التدين دوره في استقطاب أتباعه من النساء؟ وما مدى قوته مقارنة بباقي الفاعلين الآخرين؟

سبقت الإشارة إلى أن التيار الصوفي نال ثقة 17٪ من النساء المبحوثات، وهو بذلك يستقطب أعداداً مهمة من المريدات. وإذا ما أردنا مقارنة هذه النسبة بدراسات أخرى فإننا نجد الباحث الجرموني توصل إلى أن النساء أقل ثقة في التيار الصوفي من الذكور، فقد بلغت نسبة الذكور 11.4٪، بينما نسبة النساء لم تتجاوز 7,8٪. وهي نسبة يراها الباحث مخالفة للحس المشترك الذي يرى في النساء والفتيات أنهم الأكثر تعرضاً لزيارة الأضرحة والزوايا⁽⁷⁹⁾. ولا شك أن لحضور التدين الصوفي في بحثنا بهذه النسبة ما يبرره، وهو ما ستوضحه النتائج التي حصلنا عليها أثناء البحث الميداني.

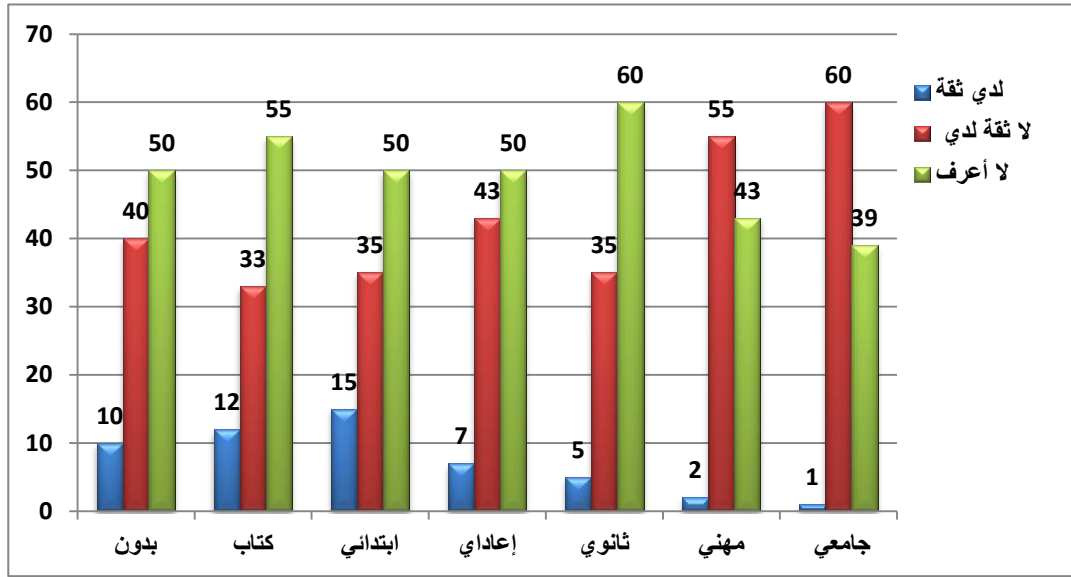
(76) - عميرة، عائذ: *الصوفية في المغرب، عين على الدين وأخرى على السياسة*، مقال عن موقع "نون بوست" انظر الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/24): [-https://www.noonpost.com/content/21073](https://www.noonpost.com/content/21073)

(77) - كمثال على ذلك احتضان شفشاون في الفترة ما بين 18 و21 أبريل 2019 *المنتدى العالمي الأول للتصوف* تحت شعار "المناهج الصوفية ودورها الإحيائي في عالم اليوم" بتنظيم من المجلس العلمي المحلي وتنسيق مع عمالة إقليم شفشاون. افتتح المنتدى بحضور السيد عامل الإقليم الأمين العام للمجلس العلمي الأعلى السيد محمد يسف، كما حضرت المنتدى شخصيات وازنة من داخل المغرب وخارجه.

(78) - تبث قناة السادسة عدة برامج تتعلق بالتصوف خاصة برنامج *حوار السادسة: التصوف وأثاره في تهذيب النفوس*. إضافة إلى برامج متعددة ومتنوعة عن التصوف بالقناة الأولى وبالإذاعة الوطنية والإذاعات الجهوية.

(79) - الجرموني، رشيد: *الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات*، م م، ص. 567.

الشكل رقم 51: ثقة النساء في التيار الصوفي حسب متغير المستوى الدراسي



المصدر: نتائج البحث الميداني

تظهر نتائج المبيان أعلاه بخصوص ثقة النساء في تدين التيار الصوفي أن أعلى نسبة ثقة سجلتها النساء ذوات التعليم الابتدائي بحوالي 15%. تليها فئة النساء اللواتي تلقين تعليمًا في الكتاب بنسبة 12%، ثم النساء اللواتي لم يخضعن لأي تعليم بنسبة 10%، في المقابل بلغت نسبة ثقة النساء ذوات التعليم العالي نسبا ضعيفة، حيث بلغت نسبة نساء اللواتي لديهن تعليم جامعي فقط 1%، وقبلهن ذوات التعليم المهني بـ 2%، والتعليم الثانوي 5% من مجموع المبحوثات.

إذا تأملنا النتائج أعلاه يظهر بوضوح تام أن المستوى التعليمي يؤثر بشكل بارز على الثقة في التيار الصوفي، بحيث كلما انخفض المستوى التعليمي، كلما زادت هذه الثقة، والعكس صحيح، فقد بلغت نسبة النساء ذوات التعليم الابتدائي 15% بينما ذوات التعليم الجامعي 1% فقط.

وإذا ما عدنا إلى تقرير مركز "بيو للأبحاث" "Pew Research Center" لسنة 2012 نجد أنه أشار إلى أن نسبة المغاربة الذين زاروا ضريحا في الفترة القليلة الماضية بلغ 29%، مقابل 99% بالنسبة للبنانيين،

و36٪ بالنسبة للتونسيين، و 4٪ فقط بالنسبة للمصريين⁽⁸⁰⁾. ورغم بعض علامات الاستفهام التي قد تطرح على هذه الأرقام، إلا أنها طبعاً تفند بعض الأقاويل الرائجة خصوصاً بالشرق العربي والتي تعتبر أن المغرب هو البلد الأول الذي تشيع فيه أعمال السحر والشعوذة وزيارة الأضرحة والتوسل بالسادات والأولياء والصالحين.

يمكن تفسير أسباب ضعف الثقة في التيار الصوفي لدى النساء بارتفاع مستوى الوعي نتيجة تلقي المرأة لمعارف علمية متطورة لا تتوافق مع الإرث الصوفي، خصوصاً ما تعلق منه بالجانب الشعبي الطقوسي الذي يمتزج فيه التدين بالخرافة والشعوذة. وبالتالي فإن الزوايا والأضرحة لم تعد تقنع في خطابها ولا حتى من خلال آليات اشتغالها التي ما تزال تقليدية في عموميتها. ومن جهة أخرى هناك من يرى "أن هذه الطرق والتيارات الصوفية، لم تستطع أن تتجاوب مع المستجدات الحديثة التي يطرحها المجتمع المعاصر، في طرق التواصل وترويج "منتوجاتها" ودعاتها ومفكرها وحتى مطبوعاتها"⁽⁸¹⁾، فرغم الدعم التاريخي والمالي الذي تتلقاه هذه الزوايا من النظام الحاكم ومن الفاعل الديني الرسمي على وجه الخصوص⁽⁸²⁾، على اعتبار أن من بين أسس المرجعية الدينية بالمغرب يوجد التصوف السني على طريقة الإمام القاسم الجنيد (830-910م)، إلا أننا مع ذلك نلاحظ ضعفاً في الانتماء إلى هذه الطرق الصوفية إذا ما قارنا هذا النمط من التدين مع أنماط أخرى كتدين الفاعل الرسمي والتدين الحركي. ومع ذلك فإن نسبة الثقة التي

(80)-Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, The World's Muslims: Unity and Diversity, <https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>

(81)- الجرموني، رشيد: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات، م، ص. 569.

(82)- في هذا الإطار، في غشت 2009 أصدرت وزارة الأوقاف مذكرة رسمية تدعو أعضاء المجالس العلمية أن يبينوا للناس حقيقة الدور الريادي لمزارات الأولياء والصالحين في تأطير وتحسين المواطنين، وتبيان الوظيفة التي تؤديها في استئباب الأمن الروحي، وهو ما أثار تحفظ واستياء عدد من أعضاء المجالس العلمية من المذكرة التي عممتها الوزارة، حيث لم تفعل عدد من هذه المجالس بنود هذه المذكرة. أنظر: تقرير الحالة الدينية في المغرب، الإصدار الثاني، م، ص. 107.

حصلنا عليها في نتائج بحثنا تعتبر مهمة جدا مقارنة ببعض الأبحاث الأخرى التي أشرنا إليها خصوصا إذا علمنا أن طبيعة التيار الصوفي الذي أبانت النساء عن ثقتهن فيه ليس بالشكل الذي قد تتمثله الغالبية من الناس، والذي يعتبر التدين الصوفي مجرد شطحات مقرونة بممارسات شعبية تقدر الأضرحة والأولياء الصالحين، وتؤمن بأمور "البدع" والشعوذة والدجل التي يغيب فيها العقل، ويحضر فيها التقليد الأعمى⁽⁸³⁾، بل إن التدين الصوفي في حقيقته عند نساء شفشاون هو "تربية علمية وعملية للنفوس وعلاج لأمراض القلوب، وغرس للفضائل واقتلاع للردائل" حسب قول إحدى المبحوثات.

وعلى الرغم مما تقدم فإن الفاعل الصوفي في الحقل الديني صار يشتغل في السنوات الأخيرة بطرق وآليات مغايرة للأشكال التقليدية التي كانت تقتصر على حالات من الزهد والتعبد الفردي، من خلال التركيز على فئات اجتماعية معينة خصوصا الشباب والنساء والمثقفين، وذلك عبر تنظيم أنشطة إشعاعية تكتسي طابعا محليا ودوليا. مما نسجل معه تزايد منحى هذه الزوايا نحو مزيد من الانفتاح والتواصل جعلها تصبح تنظيمات دينية تتوفر على ديناميات متجددة استفادت من اصلاحات الحقل الديني الرسمي وتشجيعات الدولة التي تراهن من خلال هذا النمط من التدين الصوفي على خلق توازنات دينية استراتيجية محليا ودوليا.

ومن خلال مقابلتنا مع مقدمة الزاوية العلوية باعتبارها أكثر الزوايا النسائية نشاطا بالمدينة لاحظنا هذه الدينامية والتغير في آليات العمل، فلم يعد عمل الزاوية يقتصر على التعبد كما أشرنا بل تعداه إلى أنشطة موازية للحقل الديني، تتمثل في ما هو ثقافي وفني وسياحي أيضا. فالزاوية تنشط بشكل لافت في مجال

(83)- في هذا الإطار، وفي مارس 2009 دعا وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية بمناسبة انطلاق فعاليات الدورة الثانية لملتقى التراث الروحي بالحوز، العلماء إلى العودة إلى الأضرحة والأولياء، الشيء الذي سيجعلها منطلقا للإيمان والعلم وليس للشعوذة والبدعة حسب رأي الوزير.

الفن حيث تعمل نساؤها على إحياء ليالي المديح والسماح في المآثم كما في الحفلات الدينية. كما تنظم الزاوية لنسائها المنخرطات رحلات سياحية وطنية و دولية خاصة إلى تركيا ودول من آسيا، أو رحلات للعمرة.

5- خلاصات واستنتاجات:

من خلال النتائج التي توصلنا إليها عبر البحث الميداني، وأيضا تحليلنا لهذه النتائج يمكننا استنتاج خلاصات أساسية تنتظم وفق منهجية تراعي النمذجة التي بدأنا العمل بها في الفصل الخامس. وقد جاءت أهم خلاصات واستنتاجات هذا الفصل كما يلي:

1- يمكن أن نستنتج مما سبق أن مجال مصادر المعرفة الدينية يبقى موضوعا مركبا تتداخل فيه كثير من العناصر التي قد لا يمكن قياسها وضبطها، والتي قد يتفطن لها المبحوث عينه. لذلك فإن ما توصلنا إليه يؤكد على احتفاظ بعض المصادر بدورها كالأُسرة والتلفاز والمدرسة وإن بشكل أقل، خصوصا وأن حضورها تكثر عند النساء اللواتي تلقين تعليما متواضعا أو بقين بدون تعليم، وأيضا الفئات الأكثر تقدما في السن. غير أن المثير هو صعود الأنترنت كمصدر جديد في تشكيل المعرفة الدينية لدى النساء خصوصا الفئات الشابة مما ينذر بتحويلات عميقة في سوق المعرفة الدينية التي صارت تتجاوز الحدود المحلية إلى العالمية، وهذا ما بات يهدد الأمن الروحي للمغاربة، خصوصا إذا علمنا التزايد الملفت للتشيع والتنصير واللا دينية في العديد من المدن المغربية.

وإذا ما نظرنا إلى الفاعلين الدينيين يلاحظ تراجع الفاعل الرسمي الذي تحرسه الدولة، فأغلب المؤسسات الدينية التابعة للدولة تعاني من ضعف في تأطير مختلف الشرائح الاجتماعية رغم المجهودات الجبارة التي تبذلها والإمكانيات الهائلة التي تملكها، إلا أن خطابها ما يزال تقليديا وصوريا في أغلب تشكيلاته، إذ يستقطب فقط الفئات المسنة الأمية والفقيرة، بينما الشباب لا تستهويهم مثل هذه الخطابات، مما يجعلهم يفتحون على "تجارة دينية" أكثر حداثة ومسيرة للعصر، وهو ما يجدونه على صفحات التواصل الاجتماعي، وقنوات "اليوتيوب" والمواقع الإلكترونية المختلفة.

إن هذا التيه في تلقي المعرفة الدينية لدى نساء شفشاوون اليوم أفرز تشظيا معرفيا دينيا، بل وخلق تربة خصبة للتطرف الديني أو للخروج عن الدين بشكل تام، وهو ما يزيد من تشابك وتعقيد مسألة المعرفة الدينية وغياب الوحدة الدينية في الرؤى والقيم، فقد أفرز "التشكيك في وحدة المصادر التأصيلية للمعرفة الدينية تولّد تعدّد في الرؤى واختلاف في الحقل الديني، التي ترجمت في تشظي الأخلاق الجماعية، حتى بات كل فرد يحاول بناءها على هواه، من خلال توظيف مصادر معرفية مختلفة، تمتد من كنيسة الانتماء فوسائل الإعلام، إلى خطاب رجل الدين والقراءات الخاصة [...] وصار الأفراد يفسرون العالم الذي يحيطون فيه، ويفسرون حياتهم الخاصة دون الرجوع إلى تأويلات دينية سائدة وخارجية، محددين بذلك الشكل تراجعاً هائلاً في المعرفة الدينية الشائعة. ومن جانب آخر تعمقت الهوة بين من يعرف بشكل تخصصي محتويات ونصوص دين محدد ومجمل المؤمنين العاديين"⁽⁸⁴⁾. وهذا ما بتنا نلاحظه في المجتمع المغربي الذي غزته الحداثة والعولمة من كل اتجاهاته. وعموما فإن مصادر المعرفة الدينية تبقى موزعة بشكل اعتباطي على كل الفئات وإن بدرجات متفاوتة، على اعتبار أن النتائج التي توصلنا إليها، على الرغم من قيمتها العلمية والدلالية، إلا أنها تبقى مؤقتة ومرتبطة بالمجموعة التي شملها البحث، وأيضا بالفترة الزمنية التي خرجنا فيها إلى الميدان. ويلاحظ توافق كبير في مصادر المعرفة الدينية لدى النساء سواء بتصريح النساء أنفسهن أو من خلال تمثيلات الرجال حول المعرفة الدينية لدى النساء في مجتمع شفشاوون.

2 - تبين النتائج التي توصلنا إليها أهمية الدين في حياة النساء بشكل كبير، فرغم ما يحدث في الواقع الاجتماعي لهؤلاء النساء من تغيرات وتحولات فإن التدين يظل حاضرا وبقوة في حياتهن، بل ويعمل على إعادة إنتاج قيمهن الأخلاقية، وهذا ما يجعل النساء يربطن بين الدين كممارسة دينية وبين القيم التي

(84) - أكوايفنا، سايو، باتشي، إنزو: علم الاجتماع الديني، م، ص. 115.

يصنعها هذا الدين بشكل كبير، بحيث يصعب أن نجد عندهن تناقضا بين القول والفعل على عكس فئات أخرى من المجتمع، وهو نفس ما صرح به أغلب الرجال.

نلاحظ بعض المواقف الحادة لدى بعض النساء تجاه مسائل حرية المعتقد، وهو ما يكرس في نظرنا حضور تدين محافظ يؤمن بامتلاك الحقيقة الدينية خصوصا لدى بعض الفئات التي تنتمي للإسلام الحركي والتي لا تقبل اعتناق المسلم المرتد لدين آخر غير الإسلام، في حين ترحب بدخول الأجنبي للإسلام، كما ترفض تحول المسلم إلى اللادينية أو التشيع وهذا ما يفرز تناقضا مع قيم الإسلام الذي يقر بحرية المعتقد، وهذا ما يكشف غياب العلاقة بين الإيمان والعمل عند النساء.

وفي علاقة الإسلام بالاقتصاد خصوصا مسألة المعاملات المالية، عبرت الكثير من النساء عن رفضهن التعامل بالربا لأنه حرام ويخالف تعاليم الدين، لكن ليس بإجماع كامل بحيث نجد هناك حالات تقبل المعاملات الربوية وتعطيها تفسيرات هامشية تتوافق مع حاجياتها. أما في علاقة الدين بالاختلاط والفن فقد عبرت النساء عن تمثلات ترفض كل أشكال الاختلاط خاصة في حفلات والشواطئ، في حين يصير هذا الاختلاط مقبولا لديهن في الأماكن العامة كالمداس. ومن جهة أخرى فأغلبية النساء يستمعن إلى الموسيقى في حين أن نسبة قليلة منهن ترفض ذلك لأسباب دينية، ونحن نرى أن هذا القبول وإن ظهر فيه تناقض على أساس أن بعض المواقف في الدين تحرم الموسيقى إلا أن بعضا ممن يقبلن الموسيقى لا يقبلنهن بكل ألوانها بل يقبلن الموسيقى الدينية منها، وهذا ما يطرح صعوبة في قياس هذا المؤشر بتقنية الاستمارة والفصل فيه بشكل دقيق.

كما بينت النتائج اجماع نسبة كبيرة من النساء المبحوثات على تأييدهن الحجاب لأسباب دينية، وهو ما يعزز الحضور الديني في الحياة اليومية للنساء وفي السلوكات التي يطبعها اللباس. لكن هذا الموقف الإيجابي من الحجاب لا يمكن أن نقبله إلا بحذر بسبب الانتقادات التي توجه إليه من داخل الدين نفسه بحيث نجد من يرفض الحجاب في بعض أشكاله الحالية، ويعتبره "موضة استهلاكية"، ومن جهة أخرى هناك من

يغالي في تفسيره باسم الدين فيربطه بالنقاب. وأيا ما يكن الأمر فمعاييرنا لمجال البحث من خلال المعاشة تظهر توجهها محافظا للنساء والتزاما بالحجاب يعكس إلى حد كبير الالتزام بالتمثيلات الدينية.

هناك رفض كبير للإجهاض من قبل النساء بمبررات دينية أكثر منها صحية، وهو ما يبين التأثير الديني على القيم، لكن في المقابل هناك قبول إيجابي لتدريس التربية الجنسية بالمدارس التعليمية، ويرتبط هذا القبول بالوعي المجتمعي بأهمية الانفتاح على الثقافة الجنسية باعتبارها الحل الأمثل لتفادي العديد من المشاكل الاجتماعية.

3- يختلف الفاعلون الدينيون في تأثيرهم على تدين المرأة كل حسب موقعه داخل فضاء المجال الديني العام. كما أن هؤلاء الفاعلين يحاولون دوما تجديد آليات اشتغالهم من أجل كسب أكبر قدر من الأتباع داخل "السوق الدينية". وهكذا يعتبر حضور الفاعل الديني الرسمي متميزا، رغم تركيز عمله على الجانب الشكلي، إلا أن الانجازات الكبرى التي دشنها عهد الملك محمد السادس في ما عرف بخطة الإصلاح الديني حققت الأهداف المتوخاة منها وهي في الأساس مواجهة المد الحركي الإسلامي المتطرف على المستوى الإيديولوجي، لكن هذه الإصلاحات لم تظهر بالشكل الذي كان مرجوا منها على مستوى الأفراد داخل المجتمع ومنهم النساء، حيث لازال الخطاب الديني الرسمي في نظر المتدينين والمتدينات خطابا علويا تغلب عليه الصفة الرسمية ويتناقض في جوهره مع خيارات أخرى تتخذها الدولة في قطاعات موازية.

إن الخطاب الذي يقدمه الفاعل الديني الرسمي من خلال مختلف مؤسساته الدينية بدء من المجلس العلمي الأعلى نزولا حتى المساجد لا يتماشى وحجم الإصلاحات التي تروج لها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بحيث تلاحظ النساء أن هذه الإصلاحات تبقى مجرد خطابات لا تترجم على أرض الواقع، وهذا ما يدفع العديد منهن إلى النفور من شكل التدين الرسمي واعتباره "متخلفا" مقارنة بفاعلين آخرين. إضافة إلى أن الفاعل الديني لم يستطع صناعة نماذج لشخصيات دينية يمكن الاقتداء بها من قبل

النساء، ويرجع ذلك بحسب رأينا إلى أن هذا الفاعل يشتغل بعقلية تجعل الدين وسيلة للتحكم السياسي وبالتالي تغيب لديه الرؤية الإصلاحية الحقيقية للحقل الديني وللمجتمع المسلم بشكل عام.

يشتغل الفاعلون الدينيون المدنيون بطرق مختلفة عن الفاعل الرسمي مما يجعل الخريطة الدينية المغربية تعرف تنوعا وتعقيدا وأحيانا صراعات في الخطابات والتوجهات والرهانات. وهكذا توصلنا من خلال النتائج الميدانية إلى أن هناك ضعفا في الثقة لدى النساء في هؤلاء الفاعلين المدنيين، وهذا ما أكد فرضيتنا السابقة حول غياب رؤية واضحة المعالم لاشتغال هؤلاء الفاعلين خصوصا إذا علمنا أنهم يفتقرون إلى الامكانيات اللوجيستكية وآليات التأطير والتوجيه مقارنة بإمكانيات الفاعل الرسمي الهائلة.

مازال الخطاب الطوباوي لجماعة العدل والإحسان يبعدها عن كسب ثقة أعداد أخرى من الأتباع خاصة من النساء ذوات التعليم المنخفض، كما أن اشتغالها بعيدا عن الواقع الاجتماعي المغربي جعل خطابها يتميز بنوع من الاغتراب داخل الوطن، خصوصا حين تحس أن هذا الخطاب النرجسي الذي يحمل كل الحقائق ترفضه أعداد كبيرة من المتدينين؛

رغم ما حققته حركة التوحيد والإصلاح من مجد سياسي بفضل تكييف آليات اشتغالها مع الواقع المغربي، إلا أن ذلك شكل بالنسبة إليها تحديا كبيرا للحفاظ على هذه الإنجازات. فمشكل استغلالها للدين من أجل تحقيق مكاسب سياسية، وانقلاب بعض رموزها على مبادئهم القديمة سيشكل لا محالة انتكاسة بالنسبة للحركة خصوصا حينما تخلط الدين بالسياسة في خطابها الدعوي، وهو ما يظهر بشكل واضح من خلال نفور نسبة مهمة من نساء شفشاون من قبول التدين الذي تدعو إليه الحركة وتروج له.

ما يزال التدين الصوفي يتلمس طريقه لقلوب أتباع آخرين، ورغم محدوديته إلا أن الدعم الذي يتلقاه من الفاعل الرسمي يجعله يتقدم مستقبلا كتيار تنظيمي يحمل مشروعا مجتمعيا متكاملا، له استراتيجياته وقواعده الخاصة يمكنه إقناع المغاربة، وليس كممارسات دينية شعبية عادية تطبع بطابع الخرافة والدجل.

إن وصولنا إلى هذه المرحلة من البحث تدل على نهاية هذا العمل الذي بذلنا فيه مجهودات وقدمنا فيه معطيات، وتوصلنا من خلاله إلى نتائج مهمة. لكننا لا يمكن، بأي حال من الأحوال، إلا أن نعتبر هذه النتائج عبارة عن محصلات نسبية، لا تقبل أن تصبح قانونا يصلح للتعميم بلغة العلم.

لقد سعينا من خلال هذه الدراسة إلى مقارنة الظاهرة الدينية كما تعيشها النساء بمدينة شفشاون، هذه المقاربة التي تناولنا فيها من جهة أولى قسما منهجيا/ نظريا تشكل من الأعمال السوسيولوجية الرائدة في مجال سوسيولوجيا الدين والتدين بالمغرب التي اعتبرناها منطلقا موجهنا لعملنا، ومن جهة أخرى قسما تطبيقيا عمليا حاولنا فيه رصد المواقف والتمثلات الدينية لدى فئة النساء وتأثير ذلك على رسم القيم الأخلاقية وبالتالي تحديد الخريطة الدينية لهذه الفئة بمجال مدينة شفشاون. ولعل الدارس لموضوع الدين والتدين ضمن حقل العلوم الاجتماعية يدرك تمام الإدراك الصعوبات والمآزق التي تؤدي إليها مثل هذه الدراسات، خصوصا إذا علمنا أن مجال الدين والتدين يرتبط بنظام كثيف من الرموز والدلالات الخفية والغامضة، مما جعل من مهمتنا البحثية في هذا العمل أمرا عسيرا، لكنه لم يكن مستحيلا.

وقد أدت نتائج القسم الميداني إلى استنتاج خلاصات جعلتنا نختبر فرضيات البحث للحكم على صدقها، وقد جاءت هذه النتائج والخلاصات كما يلي:

نلاحظ حضورا قويا للدين في حياة النساء في مجتمع شفشاون، يتجلى ذلك على الخصوص في الممارسات الدينية اليومية التي يهيمن عليها الطابع الفردي المعقلن كالصلاة والصيام ... وهو تدين يحاول أن يتجه إلى التخلص من الخرافة والأوهام كشكل تقليدي للتدين خاصة عند الفئات الشابة. فالنساء يولين أهمية كبرى للدين باعتباره العلاج الروحي والباعث على الاستقرار الوجداني لغالبيةنهن، فرغم ما يعرفه العالم، ومجتمع الدراسة من تحولات وتغيرات بنيوية هامة تفرضها العولمة فإن إنتاج القيم الدينية ما يزال متجذرا بشكل قوي عند نساء مجتمع البحث، وتتواصل إعادة إنتاج هذه القيم جيلا بعد جيل. وتعلو مرتبة الدين في حياة

النساء لتشكيل المعنى الذي تفهم من خلاله المرأة الوجود وتدرّك عبره الحقيقة، فالدين إذن معطى أساسي في الهوية النسائية. إن هذا الحضور القوي للدين يتناقض مع فكرة موت الدين التي تنبأت بها فلسفة ماركس وأشارت إليها خلاصات ودوركايم في البناء النظري لهذا البحث. ولعل هذه النتائج السابقة تؤكد فرضيتنا من أن هناك كثافة في الممارسات الدينية لدى النساء بمجتمع شفشاون.

أما مسألة المعتقد عند النساء، خصوصا ما يتعلق منها بما هو شعبي طقوسي فإن التصريحات تبقى تقريبية على اعتبار أن الحقل الديني حقل ملغوم نظرا لما يشكله من إحراج للمؤمنين عموما وللمؤمنات خصوصا إذا ما علمنا أن قيمة الفرد في المجتمع، حسب الحس المشترك، تتحدد بمنسوب إيمانه، فهو ما يعكس هذه القيمة وقد يعطيه مكانة وسط معارفه وذويه، وبالتالي فالسؤال عن المعتقد من خلال النتائج التي توصلنا إليها تبقى نسبية نظرا لما يشوب حقل الدين والتدين من غموض وتركيب شديدين. ورغم ذلك فقد استطعنا الوصول إلى قياس بعض تمثيلات المعتقدات الغيبية والسحرية وتفسيرها لنخلص إلى استمرارية حضور هذه المعتقدات الشعبية بشكل قوي حتى عند الفئات الشابة من النساء مما يزكي فرضية استمرارية التنشئة الاجتماعية في الحفاظ على نقل الموروث الديني في صيغته الشعبية إلى الأجيال اللاحقة.

أما بخصوص فرضية تأثير مصادر المعرفة الدينية على ارتفاع مؤشرات التدين عند النساء فقد خلصنا إلى أن المعرفة الدينية عند النساء تبقى موضوعا مركبا تتداخل فيه كثير من العناصر التي قد لا يمكن قياسها وضبطها. لذلك فإن ما توصلنا إليه يؤكد على احتفاظ بعض المصادر التقليدية بدورها كالأُسرة والتلفاز والمدرسة وإن بشكل أقل، خصوصا وأن حضورها يلاحظ فقط عند النساء الأكثر تقدما في السن والأقل تعلما. غير أن المثير في مصادر المعرفة هو صعود الأنترنت كمصدر جديد في تشكيل المعرفة الدينية لدى النساء خاصة الفئات الشابة مما ينذر بتحويلات عميقة في سوق المعرفة الدينية التي صارت تتجاوز الحدود المحلية إلى العالمية، وهذا ما قد يهدد الأمن الروحي للمغاربة، خصوصا إذا علمنا التزايد الملفت للتشيع والتنصير واللا دينية في شفشاون وأيضا في العديد من المدن المغربية.

وإذا ما نظرنا إلى الفاعلين الدينيين يلاحظ تراجع دور الفاعل الرسمي الذي تحرسه الدولة، فأغلب المؤسسات الدينية التابعة للدولة تعاني من ضعف في تأطير مختلف الشرائح الاجتماعية رغم المجهودات الجبارة التي تبذلها والإمكانات الهائلة التي تملكها، إلا أن خطابها ما يزال تقليديا وصوريا في أغلب تشكيلاته، إذ لا يستقطب إلا الفئات المسنة الأمية والفقيرة، بينما الشباب لا تستهويهم مثل خطابات الفاعل الرسمي، مما يجعلهم يفتتحون على "تجارة دينية" أكثر حداثة ومسايرة للعصر، يقدمه التدين الرقمي الذي يجدونه على صفحات التواصل الاجتماعي، وقنوات "اليوتيوب" والمواقع الالكترونية المختلفة.

يختلف الفاعلون الدينيون في تأثيراتهم على تدين المرأة كل حسب موقعه داخل فضاء المجال الديني العام. كما أن هؤلاء الفاعلين يحاولون دوما تجديد آليات اشتغالهم من أجل كسب أكبر قدر من الأتباع داخل "السوق الدينية". وهكذا يعتبر حضور الفاعل الديني الرسمي متميزا، رغم تركيز عمله على الجانب الشكلي، إلا أن الانجازات الكبرى التي دشنها عهد الملك محمد السادس في ما عرف بخطة الإصلاح الديني حققت الأهداف المتوخاة منها وهي في الأساس تهدف إلى مواجهة المد الحركي الإسلامي المتطرف على المستوى الإيديولوجي، لكن هذه الإصلاحات لم تظهر بالشكل الذي كان منتظرا منها على مستوى الأفراد داخل المجتمع ومنهم النساء، حيث لازال الخطاب الديني الرسمي في نظر المتدينين والمتدينات خطابا علويا تغلب عليه الصفة الرسمية ويتناقض في جوهره مع خيارات أخرى تتخذها الدولة في قطاعات موازية.

أما الفاعلون الدينيون المدنيون فيشتغلون بطرق تختلف عن الفاعل الرسمي مما يجعل الخريطة الدينية لمدينة شفشاون خاصة والمغرب عامة تعرف تنوعا وتعقيدا وأحيانا صراعات في الخطابات والتوجهات والرهانات. وقد توصلنا إلى أن هناك ضعفا في الثقة لدى النساء في هؤلاء الفاعلين المدنيين، وغياب رؤية واضحة المعالم لاشتغال هؤلاء الفاعلين خصوصا إذا علمنا أنهم يفتقرون إلى الإمكانيات اللوجيستية وآليات التأطير والتوجيه مقارنة بإمكانيات الفاعل الرسمي الهائلة، وهذا ما يدحض فرضيتنا حول وجود

تأثير قوي على توجيه الدين النسائي بشفشاون وإحداث تحولات قيمة لديهن، باستثناء الفاعل الديني الرسمي.

وإلى جانب ذلك يظهر دور البنيات الثقافية والاجتماعية والتاريخية التي جعلت من شفشاون مدينة روحية (قديسة الجبل) تحمل إرثا دينيا عريقا ينبع من أصل تأسيسها كمركز للجهاد، وفر لها خصوصيات ثقافية ودينية، إضافة إلى وجود فاعلين دينيين يحرصون على بناء نموذج مثالي لتدين نسائي يحافظ على قيم المجتمع المتوارثة، وتساهم فيه التنشئة الاجتماعية بعناصرها المختلفة وعلى رأسها الأسرة.

شكلت هذه العوامل مجتمعة، إلى جانب عوامل أخرى، تصنعها التحولات الكونية التي يعرفها العالم في إطار العولمة، آليات متحركة في خلق خريطة دينية لدى النساء بمدينة شفشاون، يطبعها نسق ديني يتأرجح بين التقليد ومحاكاة الموروث من جهة، ومحاولات التجديد من جهة أخرى.

إن هذه النتائج التي توصلنا إليها، رغم أهميتها، لا تدعي بناء حقائق مطلقة تتعلق بدراسة الظاهرة الدينية، وإنما هي نتائج قابلة للمناقشة وتتيح إمكانية المقارنة مع دراسات سوسيولوجية أخرى حول الدين والتدين، كما أنها نتائج قابلة للنقد على اعتبار أنها ترتبط بمجال محدد هو مدينة شفشاون، وبينة مخصصة هي فئة من النساء، وهي نتائج مؤطرة بزمان إنجاز البحث، مما يجعلها تتقاطع في بعض جوانبها مع نتائج هذه الدراسات أو تختلف عنها، وهو ما أشرنا إليه في بعض المواضع من متن هذا البحث.

وكأي بحث علمي لا يدعي الكمال، فإن عملنا هذا لاشك يعتوره نقص، نتيجة أمور مهمة قد نكون أغفلناها، أو أشياء زائدة قد يرى البعض أننا أقحمناها تعسفا ضمن البحث، خاصة ما تعلق ببناء أسئلة الاستمارة والمقابلة، لكننا نؤكد أن عملنا على إنجاز هذه الأطروحة لم يكن أمرا سهلا خصوصا إذا استحضرنا الإكراهات الإستمولوجية للبحث في العلوم الاجتماعية، حيث تتعدد الأسئلة وتتصادم وتصير الأجوبة حقائق لا متناهية تفتح آفاق البحث دوما على المزيد من التعمق في النهم المعرفي.

وعليه، فإن هذه الدراسة التي نضعها بين يدي القارئ لا نراها سوى محاولة متواضعة في حقل سوسيولوجيا الدين والتدين، والتي نطمح من خلالها أن نكون قد حققنا ما كان منتظرا منها، رغم كل

الصعوبات والعقبات التي واجهتنا. ومع ذلك، ورغم الآلام التي صاحبتنا في هذا العمل، فإن هناك آمالا ستجعل إجاباتنا عن اشكالات التدين النسائي منطلقا لأعمال سوسيولوجية أخرى.

ملاحق البحث

(1) استثمار حول كيفاميات التكنين الفساي - شففتاؤون مثالا-

بحث في علم الاجتماع يدرس موضوع ديناميات التدين النسائي، إجابتهن على أسئلة الاستثمار بدقة وأمانة وصدق سيساعدنا في فهم الظاهرة المدروسة. كما نحيطكن علما أن كل المعلومات المصرح بها ستبقى سرية للغاية، وهي ليست شخصية (لا يجب ذكر اسم المستجوبة)، ولن تسخر إلا لأغراض علمية محضة.

- رقم الاستثمار :

أ. معلومات عامة حول المبحوثة:

1./ كم هو عمرك؟ 1- [28,18[، 2- [38,28[، 3- [48,38[، 4- [58,48[، 5- [68,58[، 6- [68[فما فوق ☐.

2./ هل تعرفين القراءة؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐.

3./ ما هو مستواك الدراسي؟ 1- أمي ☐، 2- كتاب ☐، 3- ابتدائي ☐، 4- إعدادي ☐، 5- ثانوي ☐، 6- مهني ☐، 7- جامعي ☐، 8- دون جواب ☐.

4./ ما هو المستوى الدراسي لوالديك؟ 1- أمي ☐، 2- كتاب ☐، 3- ابتدائي ☐، 4- إعدادي ☐، 5- ثانوي ☐، 6- مهني ☐، 7- جامعي ☐، 8- دون جواب ☐.

ب. الوضع المهني:

1,5./ هل تشتغلين؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐.

2,5./ إذا كان الجواب بنعم، هل؟ 1- تشتغلين دوما ☐، 2- تشتغلين وتنقطعين ☐، 3- غير معنية ☐.

3,5./ ما نوع الوظيفة؟ 1- عمومية ☐، 2- وظيفة خاصة ☐، 3- عمل حر ☐، 4- آخر يحدد..... ☐، 5- غير معنية ☐.

6./ ما حالتك العائلية؟ 1- عازبة ☐، 2- متزوجة ☐، 3- مطلقة ☐، 4- أرملة ☐، 5- دون جواب ☐.

7./ هل تعيشين في أسرة. 1- نووية (أبوين + أبناء) ☐، ممتدة (أبوين، أجداد، إخوة، أعمام....) ☐.

8./ هل يمكن أن تصفي الوضعية الاقتصادية لأسرتك؟ 1- ضعيفة ☐، 2- متوسطة ☐، 3- حسنة ☐، 4- ميسورة ☐، 5- دون جواب ☐.

ج- الممارسات والقيم الدينية: 1- الصلاة:

- 9./ هل تؤدين الصلاة؟ 1- نعم، باستمرار ☐، 2- أحيانا ☐، 3- انقطعت ☐، لم أصل أبدا ☐.
- 10./ من دفعك للصلاة؟ 1- لا أحد ☐، 2- الأب ☐، 3- الأم ☐، 4- المسجد ☐، 5- المدرسة ☐، 6- أقارب/أصدقاء ☐، 7- آخر ☐، 8- دون جواب ☐.
- 11./ إذا كنت تصلين، هل تصلين الفجر في وقته المحدد؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- أحيانا ☐، 4- غير معنية ☐.
- 12./ إذا كنت تصلين، هل تصلين أيضا؟ - النوافل: 1- نعم ☐، 2- لا ☐.
- 1,12/- إذا كانت الإجابة بنعم فهل تصلينها: 1- دائما ☐، 2- أحيانا ☐، 3- نادرا ☐، 4- غير معنية ☐، 5- دون جواب ☐.
- 2,12/- قيام الليل: 1- نعم ☐، 2- لا ☐.
- 3,12/- إذا كانت الإجابة بنعم فهل تصلينها: 1- دائما ☐، 2- أحيانا ☐، 3- نادرا ☐، 4- غير معنية ☐، 5- دون جواب ☐.
- 4,12/- الاعتكاف: 1- نعم ☐، 2- لا ☐.
- 5,12/- إذا كانت الإجابة بنعم فهل تصلينها: 1- دائما ☐، 2- أحيانا ☐، 3- نادرا ☐، 4- غير معنية ☐، 5- دون جواب ☐.
- 13./ إذا كنت تصلين، هل تصلين؟
- 1,13/- الصلوات المفروضة في: 1- المسجد ☐، 2- البيت ☐، 3- فيهما معا ☐، 4- آخر ☐، 5- غير معنية ☐، 6- دون جواب ☐.
- 2,13/- صلاة الجمعة: 1- نعم دائما ☐، 2- لا ☐، 3- أحيانا ☐، 4- غير معنية ☐، 5- دون جواب ☐.
- 3,13/- صلاة التراويح وليلة القدر: 1- نعم دائما ☐، 2- لا ☐، 3- أحيانا ☐، 4- غير معنية ☐، 5- دون جواب ☐.
- 14/- في نظرك هل الذي لا يصلي يمكن أن نسميه مسلما؟ 1- مسلم ☐، 2- غير مسلم ☐، 3- كافر ☐، 4- ناقص ☐، 5- آخر ☐، 6- غير معنية ☐.

2- الصوم:

- 15/- هل تصومين في غير رمضان؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐.
- 16/- إذا كان الجواب نعم، متى تصومين؟
- 1,16./ الاثنين والخميس: 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- أحيانا ☐، 4- أبدا ☐، 5- غير معنية ☐.

- 2,16/ ستة أيام من شوال: 1- نعم دائما ☐، 2- لا ☐، 3- أحيانا ☐، 4- أبدا ☐، 5- غير معنية ☐،
- 3,16/ أيام شعبان: 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- أحيانا ☐، 4- أبدا ☐، 5- غير معنية ☐،
- 4,16/ يوم عرفات: 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- أحيانا ☐، 4- أبدا ☐، 5- غير معنية ☐،
- 5,16/ يوم عاشوراء: 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- أحيانا ☐، 4- أبدا ☐، 5- غير معنية ☐،
- 6,16/ صوم آخر: 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- أحيانا ☐، 4- أبدا ☐، 5- غير معنية ☐،

3- الحج:

- 17/- هل سبق وأديت فريضة الحج؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- غير معنية ☐،
- 18/- إذا كان الجواب بلا، هل تنوين الحج مستقبلا؟ - نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- دون جواب ☐،
- 19/- هل سبق وأديت العمرة؟ - نعم ☐، 2- لا ☐، 3- غير معنية ☐،
- 20/- إذا كان الجواب بلا، هل تنوين أداء العمرة مستقبلا؟ - نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- دون جواب ☐،

4- شعيرة عيد الأضحى:

- 21/- في الأسرة هل تؤدون شعيرة عيد الأضحى؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐،
- 22/- إذا كان الجواب نعم، من يشتري الأضحية؟ 1- رب الأسرة ☐، 2- ربة الأسرة ☐، 3- آخر ☐، 4- غير معنية ☐،
- 23/- إذا كان الجواب بلا، ما السبب؟ 1- انعدام الإمكانيات ☐، 2- لأي عازبة ☐، 3- قرار شخصي ☐، 4- رفض الشعيرة ☐، 5- آخر ☐، 6- غير معنية ☐،

د- السلوك والمعاملات:

- 24/- هل تملكين حسابا بالبنك أو بالبريد؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐،
- 25/- إذا كان الجواب بلا، لماذا؟ 1- لا أملك المال ☐، 2- أسباب دينية ☐، 3- غير دينية ☐، 4- آخر ☐، 5- غير معنية ☐، 6- دون جواب ☐،
- 26/- إذا كنت بحاجة إلى المال هل تقترضين بالفائدة؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا أعرف ☐،
- 27/- إذا كان الجواب بلا، لماذا؟ 1- أسباب دينية ☐، 2- غير دينية ☐، 3- آخر ☐، 4- غير معنية ☐، 5- دون جواب ☐،
- 28/- كيف تنظرين إلى القروض بالفائدة؟ 1- حرام ☐، 2- عادية ☐، 3- منقذة ☐، 4- لا أعرف ☐، 5- دون جواب ☐،

- 29- هل أثرت فيك عائلتك من الناحية الدينية؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐.
- 30- ما رأيك في الذهاب الى الاعراس المختلطة: 1- أمر عادي ☐، 2- لا يجب الذهاب إليها لأنها تخالف الدين ☐.
- 3- دون جواب ☐.
- 31- ما موقفك من الاختلاط في أعراس الزواج؟ 1- متفقة ☐، 2- غير متفقة ☐، 3- دون رأي ☐.
- 32- ما موقفك من الاختلاط في المدارس؟ 1- متفقة ☐، 2- غير متفقة ☐، 3- دون رأي ☐.
- 33- ما موقفك من الاختلاط في الشواطئ؟ 1- متفقة ☐، 2- غير متفقة ☐، 3- دون رأي ☐.
- 34- هل تستمعين إلى الموسيقى؟ 1- بانتظام ☐، 2- أحيانا ☐، 3- أبدا ☐، 4- دون جواب ☐.
- 35- إذا كان الجواب بلا، فما السبب؟ 1- لا تعجبني ☐، 2- حرام ☐، 3- آخر ☐، 4- غير معنية ☐، 5- دون جواب ☐.
- 36- هل تثقين في هذه المسائل؟
- 37- " الجنون ": 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- لا يهمني ☐.
- 38- السحر: 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- لا يهمني ☐.
- 39- " التقاف ": 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- لا يهمني ☐.
- 40- العين الحسود: 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- لا يهمني ☐.
- 41- هل زرت ضريحا من قبل: 1- نعم ☐، 2- لا ☐.
- 42- هل تتفقين مع زيارة الأضرحة والأولياء؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐.
- 43- إذا كان الجواب بلا، فلماذا؟ 1- حرام ☐، 2- شعوذة ☐، 3- شرك ☐، 4- تخلف ☐، 5- آخر ☐، 6- دون جواب ☐.
- 44- في نظرك، هل يجب على الدين أن يوجه الحياة الخاصة للناس فقط، أم حتى الحياة السياسية أيضا؟
- 1- الحياة الخاصة فقط ☐، 2- الحياة السياسية أيضا ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- دون جواب ☐.
- ما رأيك فيما يلي:.
- 45- الشأن السياسي لا علاقة له بالشأن الديني: 1- متفقة ☐، 2- غير متفقة ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- بدون جواب ☐.
- 46- الشأن السياسي يجب أن يخضع للديني: 1- متفقة ☐، 2- غير متفقة ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- بدون جواب ☐.
- 47- الشأن الديني يجب أن يخضع للسياسي: 1- متفقة ☐، 2- غير متفقة ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- بدون جواب ☐.

48/- هل تتفقين مع وصول حزب سياسي للحكم باسم الدين؟

1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- لا يهمني ☐، 5- دون جواب ☐،

49/- هل تتفقين مع ارتداء المرأة للحجاب؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا يهمني ☐،

50/- إذا كان الجواب بنعم، فلماذا؟ 1- أسباب دينية ☐، 2- غير دينية ☐، 3- آخر يحدد .. ☐، 4- غير معنية ☐، 5-

دون جواب ☐،

51/- في نظرك هل المرأة غير المتحجبة مسلمة؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- دون جواب ☐،

52/- إذا كنت متحجبة، فمن شجعك على لبس الحجاب؟

1- الأب ☐، 2- الأم ☐، 3- العائلة ☐، 4- أصدقاء ☐، 5- المدرس ☐، 6- الداعية. المرشد ☐، 7- الزوج ☐،

8- آخر يحدد ☐، 9- غير معنية ☐،

53/- هل تتفقين مع تدريس الثقافة الجنسية للمراهقين داخل المدارس والثانويات؟ 1- متفقة ☐، 2- غير متفقة ☐، 3-

- لا يهمني ☐، 4- لا أعرف ☐، 5- بدون جواب ☐،

54/- هل تقبلين أن يتزوج ابنك أو أخوك امرأة نصرانية أو يهودية؟ 1- نعم ☐، 2- لا ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- دون

جواب ☐،

- ما رأيك في:.

55/- غير المسلم الذي خرج عن دينه ودخل الإسلام؟ 1- يجب أن يحافظ على دينه الأول ☐، 2- له الحرية في ذلك ☐،

3- شيء مرغوب ☐، 4- لا أعرف ☐، 5- آخر يحدد .. ☐، 6- لا يهمني ☐،

56/- المسلم الذي خرج عن الإسلام ليدخل دينا آخر؟ 1- يجب أن يحافظ على إسلامه ☐، 2- له الحرية في ذلك ☐،

3- شيء مرغوب ☐، 4- لا أعرف ☐، 5- آخر يحدد .. ☐، 6- لا يهمني ☐،

57/- هل تتفقين مع بعض أفكار الحركات الداعية إلى الجهاد؟ 1- متفقة ☐، 2- غير متفقة ☐، 3- لا أعرف ☐، 4-

لا يهمني ☐، 5- بدون جواب ☐

58/- هل تتفقين مع تنظيم الأسرة باستعمال موانع الحمل؟ 1- متفقة ☐، 2- غير متفقة ☐، 3- لا أعرف ☐، 4- لا

يهمني ☐، 5- بدون جواب ☐،

59/- إذا كان الجواب بلا، فما السبب؟ 1- سبب ديني ☐، 2- سبب صحي ☐، 3- آخر يحدد

..... 4- غير معنية ☐، 5- دون جواب ☐،

60/- هل تتفقين مع الإجهاض؟ 1- متفقة □، 2- غير متفقة □، 3- لا أعرف □، 4- لا يهمني □، 5- بدون جواب □،

61/- إذا كان الجواب بلا، لماذا؟ 1- سبب ديني □، 2- سبب صحي □، 3- صحي وديني □، 4- غير معنية □، 5- دون جواب □،

ه- المعرفة الدينية :

62/- هل تعرفين الخلفاء الراشدين الأربعة؟ 1- نعم □، 2- لا □،

63/- هل تعرفين المذاهب الفقهية الأربعة؟ 1- نعم □، 2- لا □،

64/- كيف تنظرين إلى تدين مغاربة جيلك مقارنة بتدين جيل آبائك وأجدادك؟ 1- أكثر منهم □، 2- مثلهم □، 3- أقل منهم □، 4- لا أعرف □،

65/- هل تتفقين مع فكرة أن في الإسلام حل لكل شيء؟ 1- متفقة □، 2- غير متفقة □، 3- دون جواب □،

66/- إذا كان الجواب بنعم، ففي أي مجال؟ 1- السياسة □، 2- الاقتصاد □، 3- التعليم □، 4- الصحة □، 5- المعاملات □، 6- التكنولوجيا □، 7- آخر يحدد □،

67/- هل تقرئين كتباً دينية؟ 1- نعم □، 2- لا □، 3- غير معنية □،

68/- هل لديك القرآن الكريم بالبيت؟ 1- نعم □، 2- لا □، 3- دون جواب □،

69/- متى تقرئين القرآن؟ 1- لا أقرؤه □، 2- في الصلاة فقط □، 3- في رمضان فقط □، 4- وقت الفراغ □، 5- يومياً □، 6- جواب آخر يحدد □،

70/- من أين تحصلين على ثقافتك الدينية؟ 1- كتب □، 2- تلفاز □، 3- الراديو □، 4- الانترنت □، 5- الجمعيات الدينية □، 6- المسجد □، 7- المؤسسة التعليمية □، 8- الوعظ والإرشاد □، 9- الأصدقاء □، 10- آخر □،

71/- في نظرك، أي من هؤلاء تثقين بهم أكثر في أمور الدين؟

1- فقهاء المساجد □، 2- علماء الدين □، 3- الدعاة □، 4- أعضاء الجمعيات الدينية □، 5- شيوخ الزوايا □، 6- الأحزاب الإسلامية □، 7- لا أعرف □، 8- دون جواب □، 9- أجوبة متعددة □،

72/- أذكرني إنساناً يمكن أن نثق به في أمور الدين؟ 1- □، 2- □، 3- لا أعرف □،

73/- هل تتفقين مع تعدد الزوجات؟ 1- نعم □، 2- لا □، 3- لا يهمني □،

74/- حسب رأيك، ما هو المكان الأفضل لصلاة المرأة؟ 1- المسجد □، 2- الدار □، 3- هما معا □، 3- في أي مكان □، 4- لا يهمني □،

75/- ما هو الأكثر ذنباً؟ 1- الشخص الذي لا يصلي □، 2- الشخص الذي لا يصوم □، 3- هما معا □، 4- آخر يحدد □،

76/- الذي لا يصوم هل هو؟ 1- مسلم □، 2- ليس مسلماً □، 3- كافر □، 4- آخر يحدد □، 5- دون جواب □ - ما مدى ثقتك في المؤسسات والفاعلين الدينيين التاليين:

77/- الفاعل الديني الرسمي (تدين الدولة): 1- لدي ثقة □، 2- لا ثقة لدي □، 3- لا أعرف □،

78/- حركة التوحيد والإصلاح: 1- لدي ثقة □، 2- لا ثقة لدي □، 3- لا أعرف □،

79/- جماعة العدل والإحسان: 1- لدي ثقة □، 2- لا ثقة لدي □، 3- لا أعرف □،

80/- الزوايا: 1- لدي ثقة □، 2- لا ثقة لدي □، 3- لا أعرف □،

وقت نهاية تعبئة الاستمارة التاريخ: ...

الساعة: الدقيقة:

(2) دليل المقابلات الفرعية (النساء)

1- تعريف المبحوثة:

- الرقم، السن، المستوى الدراسي، الحالة العائلية، المهنة،

2- التمثيلات حول المعتقدات:

- ماذا يمثل لك الدين؟ هل يمكن أن تعيشي بلا دين؟
- ما هو الأساسي بالنسبة إليك في الدين؟
- ما موقفك من أن الإنسان حر في اختيار دينه؟
- ما رأيك في المسلم الذي خرج عن الإسلام؟ وما رأيك في الأجنبي الذي اعتنق الإسلام؟
- ما موقفك من المعتقدات الشعبية (الجن، السحر، العين...)?
- ماذا يمثل لك الحجاب؟ هل ترينه اختياراً أم أمراً دينياً؟

3- الممارسات والشعائر الدينية:

- هل ترين أنك مواظبة على أداء الواجبات الدينية؟
- ما هي العبادة التي ترينها أساسية في الدين؟ ولماذا؟
- ما أفضل الأماكن لصلاة المرأة في نظرك؟
- هل ترين حضور صلاة الجمعة مهم للمرأة؟ ولماذا؟
- ماذا يمثل لك الصوم؟ وهل الصوم هو رمضان؟ وما موقفك ممن لا يصوم؟
- هل ترين الحج أمراً ضرورياً على المسلم؟

4- المعارف والثقافة الدينية:

- من أين تحصلين على معارفك الدينية؟

- هل ترين أنك ملمة بأمور الدين الضرورية (ممارسات، عبادات، فتاوى، مذاهب...)?
- هل ترين ان أسرتك أثرت عليك من الناحية الدينية؟
- إذا احتجت إلى الاستفسار عن أمر في الدين كيف تتصرفين؟
- ما خصوصية الإسلام المغربي مقارنة بدول أخرى؟

5- البعد الأخلاقي في الدين:

- إذا احتجت للمال كيف تتصرفين؟
- دعيت إلى عرس مختلط، كيف تتصرفين؟
- ما موقفك من ارتياد الشواطئ؟
- ما موقفك من الذي يصلي ويشرب الخمر؟ الإفطار العلني في رمضان؟
- فتاة وقعت في خطأ حمل خارج إطار الزواج، كيف تتصرف في نظرك؟
- هل ترين أن واقع حال مجتمعك ينسجم مع متطلبات الدين؟ لماذا؟

6- الفاعلون الدينيون:

- هل تعرفين شخصية دينية مغربية مؤثرة؟
- من يقوم بتدبير شؤون الدين في المدينة؟
- كيف ترين مجهودات الدولة في إصلاح وتدبير الشأن الديني المغربي؟
- هل تتابعين القنوات الدينية المغربية (السادسة، وقناة محمد السادس للقران الكريم)؟ كيف ترين عملها؟
- كيف تنظرين إلى الخطاب الديني الذي تدعو إليه الحركات الإسلامية؟
- ما موقفك من الدين عند حركة التوحيد والإصلاح؟ جماعة العدل الإحسان؟ الزوايا الصوفية؟
- ما موقفك من مستقبل الدين في المغرب عموماً؟

(3) دليل المقابلات الفرعية (الرجال)

1- تعريف المبحوث:

- الرقم، السن، المستوى الدراسي، الحالة العائلية، المهنة،

2- النساء والاعتقاد

- في نظرك ماذا يمثل الدين بالنسبة للنساء؟
 - مؤشر إيجابي: الخلاص، الطمأنينة، الأمان، التوازن الروحي، الوعي بالذات...
 - مؤشر سلبي: التوتر، الصراع، عدم الرضا عن النفس، ضرورة اجتماعية، تقليد، إيديولوجيا فقط...
- هل برأيك تمارس النساء حرية المعتقد؟
- برأيك كيف تنظر النساء إلى المعتقدات الشعبية: الجن، السحر، العين، الثقاف...؟

3- الممارسات الدينية

- برأيك هل تحافظ النساء على الممارسات الدينية؟
- كيف يمكن أن تقيم ممارسات النساء للفرائض؟
- كيف تمارس النساء الصلاة؟ الصوم؟ الحج؟
- في نظرك ما علاقة الديني بالسياسي عند النساء؟
- ما علاقة السياسي بالديني عند النساء؟

4- المعرفة الدينية عند النساء

- برأيك، كيف تنظر إلى مستوى المعارف الدينية عند النساء؟
- بنظرك، من أين تحصل النساء على معارفهن الدينية؟

- كيف تقارن المعارف الدينية للنساء اليوم بمعارفهن بالأمس؟
- برأيك، ما موقف النساء من التدين المغربي مقارنة بتدين الدول الإسلامية الأخرى؟
- هل بنظرك يرضي التدين الرسمي للدولة حاجيات التدين النسائي؟

5- البعد القيمي في التدين النسائي

- هل ترى أن التدين يؤثر على السلوك القيمي للنساء؟
- تأثير إيجابي: تناغم، انسجام، تدين فردي، سلوك إنساني، تدين عملي...
- تأثير سلبي: تناقض، تعارض، توترات، تدين براغماتي...
- في نظرك كيف تعيش النساء الاختلاط؟
- برأيك، كيف تتعامل النساء مع تنظيم الأسرة؟ الإجهاض؟
- كيف تنظر إلى موقف النساء من تعدد الزوجات؟
- بنظرك ما موقف النساء من الحجاب؟ وهل يشكل قناعة شخصية أم مجرد موضوعة عابرة؟

6- الفاعلون الدينيون

- برأيك، كيف يؤثر هؤلاء الفاعلون الدينيون في تدين النساء؟
- الفاعل الديني الرسمي: المجلس العلمي المحلي، المساجد، الإعلام الرسمي...
- الحركات الدينية: التوحيد والإصلاح - جماعة العدل والإحسان...
- الزوايا...
- كيف يعمل هؤلاء الفاعلون على تأطير النساء دينياً؟ وما آليات اشتغالهم؟
- بنظرك، ما الذي يتحكم في إدكاء ثقة النساء في هؤلاء الفاعلين؟

- كتاب القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع.
- إبراهيم علي، حيدر: <u>الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين، الدين في المجتمع العربي</u> . مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 2، 2000.
- ابن يعقوب، محمد: <u>شفشاون، ظواهر وعادات من معالم التراث اللامادي</u> ، ج1، الخليج العربي، تطوان، 2016.
- ابن الزيات: <u>التشوف إلى رجال التصوف</u> ، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط2، 1997.
- ابن عسكر، محمد الحسني الشفشاوني: <u>دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر</u> ، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب، سلسلة التراجم 1، 1977.
- أبو العباس، أحمد الغبريني: <u>عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية</u> ، تحقيق عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979.
- أبو زيد عبد الرحمان بن محمد، ابن خلدون: <u>المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر</u> ، المكتبة العربية، بيروت، 2003.
- أبو غضة، زكي علي السيد: <u>المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام</u> ، دار الوفاء، المنصورة، 2006.
- إلياد، مرسيا: <u>المقدس والمندس</u> ، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، 1988.
- إلياد، مرسيا: <u>البحث عن التاريخ والمعنى في الدين</u> . ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة 1، 2007.
- أمين، قاسم: <u>المرأة الجديدة</u> ، مطبعة الشعب، القاهرة، 1911.
- إيكلمان، ديل: <u>الإسلام في المغرب</u> ، ترجمة محمد أعيف، الجزء الثاني، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، 1991.
- التهانوي، محمد علي: <u>موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم</u> ، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996.
- الجابري، محمد عابد: <u>دروس الفلسفة</u> ، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1971.
- الجولاني، فادية عمر: <u>التغير الاجتماعي: مدخل النظرية الوظيفية لتحليل التغير</u> ، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1993.
- الجوهري، محمد: <u>التغير الاجتماعي</u> ، (مؤلف جماعي)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة 1، 199.
- الحوات، سليمان: <u>ثمرة أنسي في التعريف بنفسي</u> ، تحقيق وتعليق عبد الحق الحيمر، مركز الدراسات والبحوث الأندلسية، شفشاون، 1996.
- الحوت، محمد سليم: <u>في طريق الميتولوجيا عند العرب</u> ، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1979.
- الدقس، محمد عبد المولى: <u>التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق</u> ، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2005.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: <u>التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب</u> ، ج8، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 1، 1981.
- الزاهي، نور الدين: <u>المقدس والمجتمع</u> ، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.

- الزامل، محمد بن عبد الله: <u>الدين والضبط الاجتماعي</u> ، مقرر التربية والضبط الاجتماعي، جامعة الملك سعود، كلية التربية، غير منشور، موسم 1425/1424هـ.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: <u>الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل</u> ، مراجعة سمير شمس، ج 4، دار صادر، بيروت، 2010.
- السجستاني، الأزدي: <u>سنن أبي داود</u> ، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في خروج النساء إلى المسجد، رقم الحديث 565، تحقيق رائد بن صبري ابن أبي علفة، دار الحضارة، الرياض، ط 2، 2015.
- السلمي، أبي عبد الرحمن: <u>ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات</u> ، تحقيق محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993.
- السواح، فراس: <u>دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني</u> ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط 4، 2002.
الشقيري، عبد المنعم، وآخرون: <u>الأنثروبولوجيا من النبوية إلى التأويلية</u> ، مؤلف جماعي من تنسيق محمد حبيدة، مقال: <u>الأسس الثقافية للدين عند كليفورد غيرتز بين طلال أسد وماكس فيبر</u> ، أفريقيا الشرق، البيضاء، 2014.
- الصادق الريسوني، محمد: <u>موجز تاريخ شفشاوان</u> ، مطبعة القدس، شفشاوان، 1986.
- الصعيب، حسن: <u>الماركسية والدين، من لاهوت التحرير المسيحي إلى لاهوت التحرير الإسلامي</u> ، التنوير، بيروت، 2009.
- الطهطاوي، رفاع: <u>المرشد الأمين للبنات والبنين</u> ، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012.
- العافية، عبد القادر: <u>الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاوان وأحوالها خلال القرن 11هـ</u> ، مطبعة فضالة، المحمدية، 1982.
- العطار النيسابوري، فريد الدين: <u>تذكرة الأولياء</u> ، ترجمة وتقديم منال اليمني عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006.
- العمراني، صباح: <u>المرأة والمشاركة السياسية بالمغرب</u> ، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2018.
- العيادي، محمد: <u>الاسلام في الحياة اليومية</u> ، بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب، مؤلف جماعي، ترجمة محمد أكرو، منشورات ملتقى الطرق، البيضاء، 2013.
- الفاسي، محمد العربي: <u>مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن</u> ، تحقيق أحمد حمزة الكتاني، منشورات رابطة أبي المحاسن ابن الجلد، دون تاريخ.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد: <u>كتاب العين</u> ، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الجزء 8، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة 2، بدون تاريخ.
- القادري، عبد السلام: <u>التحفة القادرية في التعريف بشرفاء أهل وزان</u> ، مخطوط بمكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، رقم 13960، غير منشور.
- القاضي، محمد، أشرنان، أحمد: <u>شفشاوان، تاريخ، أصالة، حضارة</u> ، مطبعة إمبريا مدريد، تطوان، 2012.
القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: <u>الجامع لأحكام القرآن</u> ، ج 3، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة 2، 2003.
- المحمداوي، علي عبود: <u>الفلسفة والنسوية</u> ، منشورات ضفاف، دار الأمان، الاختلاف (نشر مشترك)، الرباط، 2013.
- المرعشي، محمد بن أبي بكر (ساجقلي زادة): <u>ترتيب العلوم</u> ، دراسة وتحقيق محمد بن إسماعيل السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1988.

- المرينسي، فاطمة: <u>الحريم السياسي، النبي والنساء</u> ، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط2، 1993.
- الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد: <u>الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى</u> ، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ج4، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1955.
- الهراس، المختار: <u>القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب</u> ، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، ط1، الرباط، 1986.
- الوزان الفاسي، الحسن بن محمد، (المعروف بليون الإفريقي): <u>وصف إفريقيا</u> ، ج1، ترجمة محمد حجي، محمد الأخضر، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط2، 1983.
- بدوي، أحمد زكي: <u>معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية</u> ، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة 2، 1982.
- بدوي، عبد الرحمن: <u>مناهج البحث العلمي</u> ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977.
- بنعدادة، أسماء: <u>المرأة والسياسة، دراسة سوسيولوجية للقطاعات النسائية</u> ، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، ط1، الرباط، 2007.
- بركات، حلیم: <u>المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات</u> ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
- براضة، نزهة: <u>الأنوثة في فكر ابن عربي</u> ، دار الساقى، بيروت، 2008.
- بشارة، عزمي: <u>الدين والعلمانية في سياق تاريخي</u> ، الجزء الأول. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة 2، 2013.
- بلعقروز، عبد الرزاق: <u>قوة القداسة: تصدع الدنيوة واستعادة الديني لدوره</u> ، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2014.
- بوبريك، رحال: <u>بركه النساء</u> ، الدين بصيغة المؤنث، إفريقيا الشرق، البيضاء، 2010.
- بودون، ريمون: <u>أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك</u> ، ترجمة جورج سليلان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.
- بوشمال، فاطمة: <u>المرأة والسلطة بشمال المغرب خلال القرنين 15 و16 م من خلال بعض النماذج</u> ، ضمن مؤلف جماعي: المرأة في الغرب الإسلامي، إفريقيا الشرق، البيضاء، 2016.
- بوشمال، فاطمة: <u>التراث النسائي بشمال المغرب: دراسة لإحدى مبادرات الصون والتممين والتسويق</u> ، الحضرة الشاوية نموذجاً، مؤلف جماعي التراث الإيكولوجي وتنمين الموارد الواحية والجبليّة، مغرب الإعلامية والطباعة، الرباط، 2018.
- بيومي، محمد أحمد: <u>علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي</u> ، دار المعرفة الجامعية، 2002.
- تيرنر، براين: <u>علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر</u> ، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، بيروت، دار القلم، 1987.
- جبرون، أحمد: <u>شفشاون قديسة الجبل</u> ، منشورات الجمعية المغربية للثقافة الأندلسية، طنجة، ط2، 2017.
- جحاح، محمد: <u>الزاوية بين القبيلة والدولة: في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف</u> ، إفريقيا الشرق، البيضاء، 2015.
- جويرو، زهية: <u>الإسلام الشعبي</u> ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 1، 2007.
- حجازي، مصطفى: <u>التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور</u> ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط9، 2005.
- حكيم، محمد بن عزوز: <u>مولاي علي بن راشد مؤسس شفشاون</u> ، ج1 من تاريخ شفشاون، دار مطابع الشويخ، تطوان، 1998.
- حمودي، عبد الله: <u>الرهان الثقافي وهم القطيعة</u> ، منشورات جامعة محمد الخامس الرباط، دار توبقال للنشر، البيضاء، 2011.

- حمودي، عبد الله: <u>الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمساخر في المغرب</u> ، ترجمة عبد الكبير الشقاوي، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط1، 2010.
- حمودي، عبد الله: <u>الشيخ والمريد</u> ، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط4، 2010.
- حمودي، عبد الله: <u>حكاية حج، موسم في مكة</u> ، ترجمة عبد الكبير الشقاوي، دار الساقبي، بيروت، 2010.
- حوسو، محمد عصمت: <u>الجنندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية</u> ، دار الشروق، عمان، 2009.
- داوود، محمد: <u>تاريخ تطوان</u> ، المجلد 1، معهد مولاي الحسن، تطوان، 1959.
- دراز، محمد عبد الله: <u>الدين: بحوث عمدة لدراسة تاريخ الأديان</u> ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
- دكمجيان، ريتشارد هرير: <u>الأصولية في العالم العربي</u> ، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، 1989.
- دوتي، إدموند: <u>الصلحاء: مدونات عن الإسلام المغربي خلال القرن التاسع عشر</u> ، ترجمة محمد ناجي بن عمر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014.
- دوتي، إدموند: <u>السحر والدين في إفريقيا الشمالية</u> ، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، دون ط، الرباط، 2008.
- دوركايم، إميل: <u>التربية الأخلاقية</u> ، ترجمة محمد بدوي، مراجعة علي عبد الواحد وافي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
- دوركايم، إميل: <u>قواعد المنهج في علم الاجتماع</u> ، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988.
- دياب، محمد حافظ: <u>سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا</u> ، دار الطليعة، بيروت، 1988.
- ساينو، أكوايفا وباتشي، إنزو: <u>علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات</u> . مؤلف مشترك، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، 2011.
سامي النشار، علي: <u>نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤهلة</u> ، دار السلام، مصر، الطبعة 1، 2009.
- ستيس، ولتر: <u>الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين</u> ، ترجمة زكرياء إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013.
- سكوت، جون: <u>علم الاجتماع المفاهيم الأساسية</u> . ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة 1، 2009.
- شايدولين، لويزا: <u>المرأة العربية والعصر: تطور الإسلام والمسألة النسوية</u> ، دار الجليل، بيروت، بدون تاريخ.
- شلحت، يوسف: <u>مدخل إلى علم اجتماع الإسلام: من الأرواحية إلى الشمولية</u> ، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، ط1، 2003.
شلحت، يوسف: <u>نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني</u> ، دار الفارابي، ط1، لبنان، 2003.
- شيمل، آنا ماري: <u>الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف</u> ، ترجمة محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، 2006.
- صالح، أماني: <u>الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية</u> ، مؤلف جماعي، النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والاصلاح، تحرير أميمة أبو بكر، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، 2013.
- ضريف، محمد: <u>الدين والسياسة في المغرب، من سؤال العلاقة إلى سؤال الاستتباع</u> ، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2000.

- ضريف، محمد: <u>الإسلام السياسي في المغرب، مقارنة وثائقية</u> ، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط 2، 1992.
- طرابيشي، جورج: <u>معجم الفلاسفة</u> ، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 3، بيروت، 2006.
- عبد الحميد، محسن: <u>منهج التغير الاجتماعي في الإسلام</u> ، مطبعة النعمان، بغداد، 1986.
- عبود، حسن: <u>السيدة مريم في القرآن الكريم، قراءة أدبية</u> ، دار الساقى، الطبعة 1، بيروت، 2010.
- عبود، حسن: <u>نبوة مريم مدخل إلى النسوية العربية</u> ، ضمن مؤلف جماعي: خطاب المرأة، تساؤلات راهنة وإضاءات فكرية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2016.
- عدنني، إكرام: <u>سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر</u> ، منتدى المعارف، بيروت، 2013.
- عماد، عبد الغني: <u>سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة إلى العولمة</u> ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
- عمارة، محمد: <u>قاسم أمين وتحرير المرأة</u> ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- علي سليم، سلوى: <u>الإسلام والضبط الاجتماعي</u> ، مكتبة وهبة، القاهرة، 1985.
- غدنز، أنتوني: <u>علم الاجتماع</u> ، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- غدنز، أنتوني: <u>الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة: تحليل لكتابات ماركس ودوركايم وماكس فيبر</u> ، ترجمة أديب يوسف شيش، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، بدون ط، بدون تاريخ.
- غلاب، عبد الكريم: <u>التطور الدستوري والنيابي بالمغرب 1908-1988</u> ، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، بدون تاريخ.
- غيرتز، كليفورد: <u>تأويل الثقافات</u> ، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.
- غيرتز، كليفورد: <u>الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا</u> ، مقدمة المترجم أبو بكر أحمد باقادر، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.
- فروند، جوليان: <u>سوسيولوجيا ماكس فيبر</u> ، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1998.
- فريزر، جيمس جورج: <u>الفنن الذهبي، دراسة في السحر والدين</u> ، ترجمة نايف الخوص، دار الفرق لل نشر، دمشق، 2014.
- فزة، جمال: <u>المنهجية الأنثروبولوجية بين إدوارد فسترمارك وإفانس بريشارد</u> ، منشورات دار الأمان، ط 1، 2013.
- فكار، رشدي: <u>علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا</u> ، معجم موسوعي عالمي، ج 1، دار النشر العالمية، باريس، 1980.
- فلوري، لوران: <u>ماكس فيبر</u> ، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2008.
- فيبر، ماكس: <u>مفاهيم أساسية في علم الاجتماع</u> ، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.
- قرم، جورج: <u>المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين</u> ، ترجمة أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، 2007.
- كاييوا، روجيه: <u>الإنسان والمقدس</u> ، ترجمة سميرة رشا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.
- كريست، كارول بي: <u>الصوفية النسوية، الغوص عميقا والصعود إلى السطح</u> ، ترجمة مصطفى محمود، آفاق للنشر، القاهرة، 2006.
- كوش، دنيس: <u>مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية</u> ، ترجمة منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 1، 2007.
- كينغسبايل هارت، أورشولا: <u>وراء باب الفناء، الحياة اليومية للنساء الريفيات</u> ، ترجمة عبد الله الجرمني، منشورات تيفاز ن أريف، بمساهمة جمعية ملتقى المرأة بالريف، مطبعة النجاح الجديدة، 2010.
- لزرقي، عزيز: <u>الدين والسياسة الدعوة والثورة</u> ، دفاتر وجهات نظر، العدد 31، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2015.

لكموش، محمد: <u>الدين والسياسة في المغرب</u> ، إفريقيا الشرق، البيضاء، 2013.
- لوبون، غوستاف: <u>الآراء والمعتقدات</u> ، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.
- لوبون، غوستاف: <u>حياة الحقائق</u> ، ترجمة عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، 2013.
- ماركس، كارل، وإنجلز، فريديريك: <u>حول الدين</u> ، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة للطباعة النشر، بيروت، ط2، 1981.
- لوكيلي، يونس: <u>سوسيولوجيا الإسلام المغربي، نظرات في حصيلة الأرشيف الفرنسي 1900-1930</u> ، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 2013.
- محمد إبراهيم، مفيدة: <u>المرأة العربية والفكر الحديث</u> ، دار مجدلاوي للنشر، عمان، 2000.
- محمد عبد المجيد، حنان: <u>التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية</u> ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند- فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2011.
- محمد حسن، عبد الباسط: <u>أصول البحث الاجتماعي</u> ، مكتبة الوطنية للنشر، القاهرة، الطبعة 2، 1998.
- مسلان، ميشال: <u>علم الأديان: مساهمة في التأسيس</u> ، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2009.
- معتوق، فريديريك: <u>معجم العلوم الاجتماعية</u> ، أكاديميا، بيروت، 1999.
- منديب، عبد الغني: <u>الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للدين بالمغرب</u> ، إفريقيا الشرق، البيضاء، ط2، 2010.
- موليراس، أوجست: <u>المغرب المجهول، اكتشاف جبالة</u> ، ج2، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات تيفراز، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2007.
- هارت، دايفيد مونتغمري: <u>أيت ورياغر، قبيلة من الريف المغربي</u> ، ترجمة محمد أونيا وآخرون، منشورات جمعية صوت الديموقراطيين المغاربة بهولندا، 2007.
- هيرفيه ليجيه، دانيال، و ويلام، جان بول: <u>سوسيولوجيا الدين</u> ، ترجمة درويش الملوحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.
- هيجل، فريديريك: <u>موسوعة العلوم الفلسفية</u> ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد 1، دار التنوير، بيروت، الطبعة 3، 2007.
- هوتسا، مارتين تيودور، وآخرون: <u>موجز دائرة المعارف الإسلامية</u> ، ج15، تحقيق إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، 1998.
- ويليم، جان بول: <u>الأديان في علم الاجتماع</u> ، ترجمة بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2001.
- يزبك، حداد إيفون، إسبوزيتو، جون: <u>الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي</u> ، ترجمة أمل الشرقي، الأهلية للنشر، عمان، 2003.

ثانيا: المقالات العلمية والندوات:

المقالة
- أبو السباع، حسين: <u>الإسلام النسوي... وإشكاليات الجنوسة والإيديولوجيا</u> ، سلسلة الراصد الإلكترونية، اطلع عليه بتاريخ 2017/10/8. أنظر: http://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=5331
- أسد، طلال: <u>بنية الدين باعتباره صنفاً أنثروبولوجياً</u> ، ترجمة أبو بكر باقادر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 43-44، 2010.
- أزرويل، فاطمة الزهراء: <u>الخطاب السلفي المعاصر حول المرأة، الشيخ متولي الشعراوي نموذجاً</u> ، مجلة عيون المقالات، العدد 9-10، دار

قرطبة، الدار البيضاء، 1987.
- أعراب، سعيد: <u>جامع شفشاون</u> ، مجلة دعوة الحق، العدد الأول، الرباط، 1962.
- البوحسيني، لطيفة: <u>حقوق المرأة والدستور المغربي الجديد</u> ، مقال على محرك البحث مغرس: https://www.maghress.com/goud/109709
- الجابري، خالد فرج: <u>دور مؤسسات الضبط في الأمن الاجتماعي</u> ، بحث مقدم إلى الندوة الفكرية الخاصة بالأمن الاجتماعي، سلسلة المائدة الحرة في بيت الحكمة، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1997.
- السيد أحمد، عزت: <u>القيم بين التغير والتغير، المفاهيم والخصائص والآليات</u> ، مجلة جامعة دمشق، المجلد 27، العدد 1 و2، 2011.
- العلوي، محمد بن أحمد: <u>أسماء المراتب المحاربة الشريعة للإسلاميين</u> ، جريدة العرب، العدد 10553، يوم 10 أبريل 2018.
- القاضي، محمد: <u>مظاهر الحضارة الأندلسية في شفشاون</u> ، مجلة التاريخ العربي، العدد 58، خريف 2011، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء.
- القفصي، جابر: <u>التدين والحدائق</u> ، مجلة مسارات العدد 1، تونس، صيف 2013
- المسيري، عبد الوهاب: <u>الحجاب بين الدين والمجتمع</u> ، مقال نشر بجريدة "المصري اليوم" بتاريخ 2006/12/02، يوجد على الرابط (تاريخ الزيارة 2018/11/15): https://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=52
- الهشومي، كمال: <u>الحقل الديني بالمغرب، الكرونولوجيا وإعادة الهيكلة</u> ، الحوار المتمدن، العدد 1448، 2006/02/01، المقال على الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/15) http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=56164&r=0
- باسكون، بول: <u>الأساطير والمعتقدات بالمغرب</u> ، مجلة بيت الحكمة، العدد الثالث، السنة الأولى، 1986.
- بارندر، جفري: <u>المعتقدات الدينية لدى الشعوب</u> ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 173، الكويت.
- بلعربي، عائشة: <u>الحركات النسائية والانتقال نحو الديمقراطية، النساء والمجتمع المدني</u> ، المنشورات الجامعية المغربية، مراكش، 1993.
- بنعدادة، أسماء: <u>النسوية الإسلامية، أو البراديغم الإسلامي لمشكلة المرأة</u> ، ضمن سلسلة ملفات بحثية "النسوية الإسلامية"، إشراف بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016.
- بنهمان، عمر: <u>الإجهاض في المغرب، مقارنة سوسيولوجية</u> ، مقال بالحوار المتمدن، العدد 4775، بتاريخ 2015/04/12، انظر الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/13): http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=463434&r=0
- بيترسن، ميشيل، وآخرون: <u>التجربة الدينية، ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟</u> ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بغداد، العدد 47-48، 2011.
- حاتم، ميرفت: <u>نحو خريطة نقدية للاتجاهات المستقبلية للنسوية العربية</u> ، مجلة المستقبل العربي، العدد 401، بيروت، 2012.
- جويرو، زهية: <u>الدراسات الدينية النسوية في المجالين المسيحي والإسلامي</u> ، دراسة مقارنة، قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016.
- حمودي، عبد الله: <u>في جدلية بناء انثروبولوجيا الإسلام</u> ، ترجمة الصفي حمادي، مجلة مقدمات، العدد 19، البيضاء، 2000.
- جبرون، أحمد: <u>الدولة والشأن الديني بالمغرب أو مسار بناء «الإسلامية» في المغرب المستقل 1956-2015</u> ، مركز أفكار للدراسات

والأبحاث، أنظر المقال على الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/15): https://afkaar.center/2018/09/03/الدولة-والشأن-الديني-بالمغرب-أو-مسار-ب/
- حمادة، منتصر: <u>المتدين الصوفي لا يفجر نفسه</u> ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، انظر النص الكامل للمقال على الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/20): https://www.mominoun.com/articles/ 5564- نفسه - يفجر - لا - صوفي - المتدين
- رحومة، عادل بن الحاج: <u>تنشئة الهويات الفردية عند الشباب عبر الفضاءات الإتصالية والمعلوماتية</u> ، مجلة إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، بيروت، العدد 9/ شتاء 2010.
- رشيق، حسن: <u>المعرفة المشتركة في حياة الناس: اللباس والتدين</u> ، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والانسانية، الدوحة، العدد 2، المجلد 2، خريف 2012.
- زكريا، براق: <u>الدين: نشأته، ماهيته، أدواره ووظائفه</u> ، مجلة التفاهم، مسقط، عمان، العدد 41، صيف 2013.
- شبيلة، العايب: <u>الديناميكية الاجتماعية والنمو السياسي</u> ، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 8، الجزائر، 2012.
- شعبان، عبد الحسين: <u>الماركسية والدين: التباس العلاقة وأسس المصالحة</u> ، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 409، 2013.
- شيميل، آنا ماري: <u>المرأة في التصوف</u> ، ترجمة أحمد شركس، مجلة فكر وفن، السنة العاشرة، العدد 20، ألمانيا، 1972.
- صبرا، مارتينا: <u>الحركة النسوية الإسلامية في المغرب</u> ، ترجمة رائد الباش، موقع قنطرة للحوار مع العالم الإسلامي، نشر بتاريخ 2008/01/15. (اطلع عليه 2017/05/20): https://ar.qantara.de/node/12367
- صندي، وفاء: <u>المغرب.. دور المرأة داخل الحقل الديني</u> ، عن مجلة "The Middle East Online" أنظر المقال على الرابط (تاريخ الزيارة 2019/06/10): https://middle-east-online.com/ المغرب- دور- المرأة- داخل- الحقل- الديني
- عطية، عاطف: <u>المعتقدات الدينية، أسسها وتجلياتها في الممارسة العملية</u> ، مجلة الثقافة الشعبية، المنامة، العدد 42، صيف 2018.
- عميرة، عائذ: <u>الصوفية في المغرب، عين على الدين وأخرى على السياسة</u> ، مقال عن موقع "نون بوست" انظر الرابط (تاريخ الزيارة 2018/12/24): https://www.noonpost.com/content/21073
- عبد الوهاب، نورهان: <u>النسوية الإسلامية: إشكاليات المفهوم ومتطلبات الواقع</u> ، سلسلة ملفات بحثية، إشراف بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016.
- غول، نيلوفر: <u>الحداثة المحظورة: الحضارة والحجاب</u> ، ترجمة علي برازي، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والانسانية، الدوحة، العدد 2، المجلد 2، خريف 2012.
- كريملي، هدى: <u>الفاعلية النسوية في الدين الرقمي</u> ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر، الرباط، 2018.
- كمون، إدريس: <u>مفهوم البركة في الثقافة الشعبية المغربية عند إدوارد فسترمارك</u> ، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28، السنة الثامنة، شتاء 2015.

ثالثا: التقارير

التقرير
- البحث الوطني حول القيم (المغرب الممكن، إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك، تقرير الخمسينية)، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006.
- بنواكريم، نعيمة: <u>تجربة الحركة النسائية المغربية: المناصرة والأبحاث والسياسات العامة في مجال حقوق الإنسان - دراسة حالة المغرب</u> ، تقرير بحثي، معهد السياسات بالجامعة الأميركية، بيروت، 2017.
- بوث، كاترين: <u>الثورات العربية: أي ربيع للنساء؟</u> ، الفدرالية الدولية لحقوق الإنسان، باريس، 2012.
- تقرير اللجنة الاستشارية للجهوية، <u>الجهوية المتقدمة في خدمة التنمية الاقتصادية والاجتماعية</u> ، الكتاب الثالث، 2010.
- تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، <u>متطلبات الجهوية المتقدمة وتحديات إدماج السياسات القطاعية</u> ، إحالة ذاتية رقم 22 / 2016.
- <u>إحصاءات</u> وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والمندوبية السامية للتخطيط. 2014.
- تقرير الحالة الدينية بالمغرب، الإصدار الثاني، 2010/2009، المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، طوب بريس، الرباط، 2013.
- <u>الاعلان العالمي لحقوق الانسان</u> ، اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة 217 الف (د 3)، المؤرخ في 10 دجنبر 1948
- <u>التقرير السنوي للجمعية المغربية لحقوق الإنسان</u> في ندوة صحفية حول أوضاع حقوق الإنسان في سنة 2017، قدمت بالرباط في فاتح نونبر 2018.
- <u>برنامج قياس الرأي العام العربي المؤشر العربي 2018/2017</u> ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مايو 2018، الطعائين، قطر
- <u>التقرير الخاص بالحرريات الدينية في العالم لعام 2017 حالة المغرب</u> ، وزارة الخارجية الأمريكية، مكتب الديمقراطية وحقوق الإنسان والعمل.
- <u>مدونة الأسرة</u> ، القانون المنظم لأحوال الأسرة في المغرب، المادة 65.
- <u>ميثاق حركة التوحيد والإصلاح</u> ، منشورات حركة التوحيد والإصلاح، مطبعة شمس برينت، الرباط، 2019.
- <u>نشرة المنجزات 2017</u> ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- <u>تقرير معهد غالوب</u> : https://www.gallup.com/home.asp
- <u>التقرير الدولي بشأن الحرية الدينية بالمغرب لسنة 2016</u> : يوجد على الموقع : - https://ma.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/153/MOROCCO-2017-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT-ARA-FINAL.pdf
- <u>تقرير معهد بيو "PEW" للأبحاث حول مسلمي العالم</u> : - https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/
- بوان، كزافيي: <u>بحث حول القنب الهندي بالمغرب 2003</u> ، مكتب الأمم المتحدة لمحاربة المخدرات والجريمة.

رابعاً: المعاجم:

- ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن: <u>جمهرة اللغة</u> ، حققه رمزي منير بعلبكي، الجزء 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1987.
- أبو الفضل محمد بن مكرم، ابن منظور: <u>لسان العرب</u> ، تحقيق ومراجعة عامر أحمد حيدر وعبد المنعم خليل إبراهيم، الطبعة 2، ج 13، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009.
- ابن منظور الأنصاري: <u>لسان العرب</u> ، المجلد 4، دار صابر للطباعة والنشر، بيروت، 1990.

خامساً: الأطاريح الجامعية

- الجرمني، رشيد: <u>الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية: دراسة سوسيولوجية بعمالة سلا</u> ، أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع، كلية الآداب الرباط، الموسم الجامعي 2012/13.
- الصنهاجي، ادريس: <u>التحولات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية، حالة مدينة وجدة</u> ، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الانسانية ظهر المهرارز فاس، الموسم الجامعي 2014/15.

سادساً: المراجع الفرنسية

Référence
- Ababou (Mohamed), <u>Changement et Socialisation de L'identité Islamique</u> , 2001, Fès.
- Adam (André), 1972, <u>Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc</u> . Mémoires du Centre de Recherche Anthropologiques Préhistoriques et Ethnographiques. Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifiques, Alger.
- Adam (André), 1963, <u>Une enquête auprès de la jeunesse musulmane du Maroc</u> , Aix en Provence, (Publication des annales de la Faculté des lettres, Séries travaux et mémoire 28).
- Bel (Alfred) ,1938, <u>La religion Musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses</u> , Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris,
- Bel (Alfred) ,1917, <u>Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie</u> , Revue de l'Histoire des Religions, Tome 75, Paris,
- Bel (Alfred), 1938, <u>La religion musulmane en Berberie</u> . Paris, Librairie orientale, Paul Geuthner.
- Berque (Jacques), 1962, <u>Le Maghreb entre deux guerres</u> , Seuil, Paris,
- Basset (Henri), 1920, <u>Le culte des grottes au Maroc</u> , Ancienne Maison Bastide-Jordan, Jules Carbonel, Alger.
- Basset (René), 1910, <u>Recherches sur la religion des Berbères</u> , Paris, Ernest Leroux, Editeur
- Baubérot (Jean), 1990, <u>Notes sur Durkheim et la laïcité</u> , Archives de sciences sociales des

religions, N° 69.
– Bourdieu (Pierre), 1984, <u>Questions de sociologie</u> , les éditions de Minuit, Paris,
– Carré (Olivier), 1986, <u>A propos de Weber et l’Islam</u> , in Archives de sciences sociales des religions, N° 61, Société moderne et religion,
– De Foucauld (Vicomte Charles), (1888), <u>Reconnaissance au Maroc 1883–1884</u> , Librairie coloniale, Paris.
– De Hovre (Frans), 1910, <u>La philosophie sociale de Benjamin Kidd</u> , Revue néo-scolastique de philosophie. 17 ^e année, n°67.
– Durkheim (Emile), 1991, <u>Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie</u> . livre de poche, librairie générale de France, Paris.
– Durkheim (Emile), <u>De la définition des phénomènes religieux</u> , in Année sociologique, vol.II, 1897–1898.
– Doutté (Edmond), 1900, <u>Notes sur l’islâm Magrébin : les marabouts</u> , Extrait de la Revue de l’Histoire des Religions, Tome XI, XII, Ernest Leroux, Editeur, Paris
– El Ayadi, M., Rachik, H, Tozy, M, 2007, <u>L’islam au quotidien : Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc</u> , Ed. Prologues, Casablanca.
Habermas, (Jurgen), 1987, <u>Théorie de l’agir communicationnel, Tome1, Rationalité de l’agir et rationalisation de la société</u> , trad. De l’Allemand par Jean-Marc Ferry, Presses Universitaires de France, Paris.
– Halbwachs (Maurice), 1925, <u>les origines du sentiment religieux d’après Durkheim</u> , Librairie Stock, Paris.
– Hervieu- léger (Danièle), 1993, <u>La religion pour mémoire</u> , Paris, le Cerf.
– Lambaret (Asma), 2017, <u>Islam et femmes : les questions qui fâchent – les questions qui fâchent</u> , Éditions En Toutes lettres, Paris.
– Lambaret (Asma), 2012, <u>Femmes et hommes dans le Coran : Quelle égalité ?</u> , Editions la croisée des chemins, Casablanca.
– Makarius (Laura Levi), 1974, <u>Le sacré et la violation des interdits</u> , Payot, Paris,
Marc-Éric Gruénais, (2017), <u>La publicisation du débat sur l’avortement au Maroc. L’État marocain en action</u> , L’ Année du Maghreb, N°17.
– Martin (Philippe), 2013, <u>Les mots de la « religion »</u> , Histoire, Monde et Cultures Religieuses, N 26,

Karthala
– Michaux-Bellaire (Edouard), 1927, <u>Sociologie marocaine</u> , <u>Archives Marocaines</u> , volume 27, Paris.
– Million (Pierre), 1995, <u>Max Weber et le destin des sociétés modernes</u> , Recherches sur la philosophie et le langage, Cahier N° 17, Grenoble, Université Pierre Mendés France
– Montet (Edouard), 1909, <u>Le culte des saints musulmans dans l’Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc</u> , Librairie George et Cie. Genève,
– Tauzin (Aline), 2007, <u>Femme, musique et Islam. De l’ interdit à la scène</u> , Clio. Histoire, femmes et sociétés, n° 25, En ligne : http://journals.openedition.org/clio/3062 (visité le 13/04/2015).
– Robert Philippe, « CONTRÔLE SOCIAL », <i>Encyclopædia Universalis</i> [en ligne], consulté le 1 octobre 2015. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/controle-social/
– Robineau (Olivier) et Thank- Storper (Sebastien), 2007, <u>Sociologie des religions</u> , Armand colin, Paris.
– Rocher (Guy) : 2002 , <u>Introduction à la sociologie générale. 3 Le changement social</u> , Editions HMH, Essais, Points, Paris.
– Rocher (Guy), 2001 , <u>Introduction à la sociologie générale. 2 L’organisation sociale</u> , Editions HMH, Essais, Points, Paris,
– Weber (Max), 2006, <u>Sociologie de la religion</u> , Tr. Isabelle Kalinowski, Flammarion, Paris,
– Weber (Max), 1971, <u>Economie et société</u> , 2 part, Trad. Dirigé par J.Chavy et E. de Dampierre, librairie Plon, Paris.
– Weber (Max), 1970, <u>Le judaïsme antique</u> , Trad. Freddy Raphael, Librairie Plon, Paris.
– Westermarck (Edward), 2004, <u>Les cérémonies du mariage au Maroc</u> , Jasmin Editions, Collection Le simoun, Paris.
– Westermarck (Edward), 1935, <u>les survivances païennes dans la civilisation mahométane</u> , Payot, Paris.
– Westermarck (Edward), 1934, <u>Histoire du mariage, la promiscuité primitive et la valeur de la virginité</u> , collection études de sociologie sexuelle, Traduit par Arnold Van Gennep, Paris.
– Willaime (Jean- Paul), 1995, <u>Sociologie des religions</u> . Que sais- je ?, Presses Univ. de France.P

Reference
– Badran (Margot),2009, <u>Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences</u> , (Oxford :Oneworld Publications), as chapters 6 and 9, respectively.
– Badran (Margot), 1999, <u>Towards Islamic Feminisms : A Look at the Middle East</u> , in Asma <u>Afsarrudin</u> , ed., Hermeneutics and Honor in Islamic/ate Societies (Cambridge : Harvard University Press).
– Barlas (Asma),2002, <u>Believing Women in Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an</u> , University of Texas Press ; Édition I.
– Castells (Manuel), 2012, <u>Networks of outrage and hope, Social Movements in the Internet Age</u> , Polity Press, New York.
– Harvey (Graham), 2006, <u>Animism : Respecting the living world</u> . Columbia University Press Books, New York ,
– Ihanus (Juhani), <u>The socio– psychological thinking of Westermarck, in Westermarck et la société Marocaine</u> , Coordonnateurs : R.Bourkia et M.Harras, Publications de la faculté des lettres et des sciences Humaines, Série Colloques et Séminaires N 27.
– Jerry (D. Moore), 2012 , <u>Visions of culture, An antroductionto Anthropological Theorises and Theorits</u> , Altamira Press, 4th Edition, Maryland
– Lambaret (Asma), 2018, <u>Women and Men in the Qur'an</u> , Translated by Muneera Salem–Murdock, Foreword by Peter Mandaville, Edition Palgrave Macmillan, Washington, P. viii.
– Parsons (Talcott), 1949, <u>The structure of social action</u> , The free press glencoe, Illinois,
– Wadud (Amina), 1999, <u>Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective</u> , 2 nd Edition. Oxford: Oxford University Press.
– Westermarck (Edward), 2014, <u>Ritual and Belief in Morocco</u> , Tome 1, Rotledge, New – York.

Referencia
- Aluengo (Franz), 1930, <u>Xaouen, Notas para su historia</u> , Revista Mauritania, Num XXIV, Tanger.
- Araceli (Gonzalez-Vazquez), 2015, <u>Mujeres, islam y alteridades en el norte de Marruecos</u> , Edicions Bellaterra, Bellaterra Ediciones, Barcelona.
- Miguel (Martin), 1973, <u>El Colonialismo Espanol en Marruecos (1860-1956)</u> , Ruedo Ibérico, Paris.
- Perez (Aluengo), 1943, <u>Chaouen</u> , Revista Mauritania, Num 183, Ano XVI, 1 er Febrero, Tanger.
- Valderrama Martinez (Fernando), 1956, <u>Historia de la accion cultural de Espana en Marruecos (1912-1956)</u> , Editora Marroqui, Tetouan.

فهرس الجداول والمبائات والخرايه

الرقم	العنوان	الصفحة
01	- خريطة مدينة شفشاون	234
02	- تطور عدد سكان شفشاون بين إحصائي 2004 و، 2014	235
03	- هرم أعمار ساكنة شفشاون حسب إحصائي 2004 و، 2014	236
04	- نسبة الأمية بشفشاون حسب الجنس ومكان الإقامة حسب إحصائي 2004 و، 2014	239
05	- توزيع النساء حسب الفئات العمرية	274
06	- المستوى التعليمي لعينة البحث	275
07	- توزيع النساء حسب الأنشطة المهنية.	276
08	- نمط ممارسة الأنشطة المهنية لعينة البحث	276
09	- نوع الوظيفة	277
10	- الوضعية الاقتصادية للنساء	277
10	- الاتفاق مع أن الإسلام حل لكل شيء.	288
11	- النساء اللواتي يوافقن على أن في الإسلام حل لكل شيء حسب السن	289
12	- مجالات الإسلام فيها حل لكل شيء	290
13	- الدين يوجه الحياة الخاصة والحياة السياسية	291
14	- السياسي لا علاقة له بالديني.	291
15	- الشأن السياسي له علاقة بالشأن الديني حسب متغير المستوى الدراسي	292
16	- الشأن السياسي يجب أن يخضع للديني.	293
17	- الشأن الديني يجب أن يخضع للشأن السياسي.	293
18	- الاتفاق مع وصول حزب سياسي للحكم باسم الدين.	294
19	- الاتفاق مع الحركات الجهادية.	295
20	- الاتفاق مع الحركات الجهادية حسب متغير السن	296
21	- الاتفاق مع الحركات الجهادية حسب متغير المستوى الدراسي.	297
22	- قبول الزواج بالمرأة غير المسلمة.	301
23	- رأي النساء في غير المسلم الذي دخل الإسلام.	303
24	- رأي النساء في المسلم الذي خرج عن الإسلام.	303

312	- الاعتقاد في مسألة الجن	25
313	- الاعتقاد في مسألة الجن حسب متغير المستوى الدراسي.	26
314	- الاعتقاد في مسألة الجن حسب متغير السن	27
318	- الاعتقاد في مسألة السحر	28
321	- الاعتقاد في مسألة الثقاف	29
323	- الاعتقاد في مسألة العين الحسود	30
324	- الاعتقاد في مسألة العين الحسود حسب متغير السن.	31
328	- الاتفاق مع زيارة الأضرحة	32
328	- سبب رفض زيارة الأضرحة	33
338	- نسبة ممارسة الصلاة عند عينة البحث	34
340	- من هو الشخص الأكثر ذنباً؟	35
344	- من دفعك للصلاة؟	36
346	- أداء صلاة النوافل عند النساء	37
347	- نمط ممارسة صلاة النوافل	38
347	- أداء صلاة الفجر في وقتها عند النساء	39
349	- أداء صلاة قيام الليل عند النساء	40
349	- نمط ممارسة صلاة قيام الليل	41
349	- أداء صلاة الاعتكاف	42
350	- نمط ممارسة صلاة الاعتكاف	43
351	- مكان الصلوات المفروضة عند النساء	44
354	- ممارسة صلاة الجمعة	45
357	- ممارسة صلاة التراويح وليلة القدر	46
357	- ممارسة صلاة التراويح وليلة القدر حسب متغير السن	47
362	- صيام التطوع عند النساء	48
362	- صيام التطوع عند النساء حسب متغير السن	49
365	- صيام الاثنين والخميس لدى النساء	50
366	- صيام 6 أيام من شوال	51
366	- صيام أيام من شعبان	52

367	- صيام يوم عرفة	53
367	- صيام يوم عاشوراء	54
370	- أداء فريضة الحج لدى النساء	55
370	- نية أداء الحج مستقبلا	56
371	- أداء الحج عند النساء حسب متغير السن	57
372	- أداء العمرة عند النساء	58
372	- نية أداء العمرة عند النساء مستقبلا	59
375	- أداء شعيرة عيد الأضحى	60
376	- شراء أضحية العيد عند النساء	61
377	- امتلاك المصحف بالبيت عند النساء	62
378	- وقت قراءة القرآن عند النساء	63
379	- قراءة القرآن عند النساء حسب متغير المستوى الدراسي	64
386	- معرفة المذاهب الفقهية الأربعة عند النساء	65
387	- معرفة المذاهب الفقهية الأربعة حسب متغير المستوى الدراسي	66
388	- معرفة الخلفاء الراشدين	67
388	- معرفة الخلفاء الراشدين حسب متغير السن	68
390	- تغير المعرفة الدينية عند النساء حسب الأجيال	69
391	- قراءة الكتب الدينية عند النساء	70
391	- قراءة الكتب الدينية حسب متغير السن	71
394	- مصادر المعرفة الدينية عند النساء	72
395	- مصادر المعرفة الدينية حسب متغير السن	73
400	- نموذج الثقة في أمور الدين عند النساء	74
401	- بمن تثق النساء في أمور الدين؟	75
405	- القرض بالفائدة عند النساء	76
406	- أسباب رفض النساء القروض بالفائدة	77
407	- حكم القرض بالفائدة عند النساء	78
409	- نظرة النساء إلى القروض بالفائدة حسب المستوى الدراسي	79
410	- موقف النساء من الاختلاط في الحفلات	80

410	- حكم النساء على الاختلاط في الحفلات	81
412	- موقف النساء من الاختلاط في الحفلات حسب متغير السن	82
414	- موقف النساء من الاختلاط في الشواطئ	83
415	- موقف النساء من الاختلاط في المدارس	84
416	- اتفاق النساء مع الاستماع إلى الموسيقى	85
417	- سبب رفض استماع النساء إلى الموسيقى	86
421	- الاتفاق مع ارتداء المرأة للحجاب	87
422	- سبب الاتفاق مع ارتداء المرأة للحجاب	88
423	- اتفاق النساء مع ارتداء الحجاب حسب متغير السن	89
425	- اتفاق النساء مع ارتداء الحجاب حسب متغير المستوى الدراسي	90
431	- موقف النساء من الاجهاض	91
432	- سبب عدم اتفاق النساء مع الاجهاض	92
434	- اتفاق النساء مع تدريس الثقافة الجنسية للمراهقين	93
435	- اتفاق النساء مع تنظيم الأسرة	94
435	- سبب عدم الاتفاق مع تنظيم الأسرة	95
435	- اتفاق النساء مع تعدد الزوجات	96
437	- اتفاق النساء مع تعدد الزوجات حسب متغير السن	97
447	- ثقة النساء في الفاعلين الدينيين	98
448	- ثقة النساء في الفاعل الديني الرسمي حسب متغير السن	99
449	- ثقة النساء في الفاعل الديني الرسمي حسب متغير المستوى الدراسي	100
456	- اتفاق النساء في حركة التوحيد والإصلاح حسب متغير المستوى الدراسي	101
462	- اتفاق النساء في جماعة العدل والإحسان حسب متغير المستوى الدراسي	102
469	- ثقة النساء في التيار الصوفي حسب متغير المستوى الدراسي	103

فهرس البحث

01	مقدمة
06	القسم الأول : الدين والمجتمع والإرث السوسيولوجي
07	الفصل الأول: مقدمات منهجية
08	- تقديم: موضوع وسياق البحث
11	المبحث الأول: أسئلة البحث، فرضياته ومنهجه
11	1- إشكالية البحث
12	2- فرضيات البحث
12	3- منهج البحث
13	4- تقنيات البحث
16	5- عينة البحث
17	6- صعوبات ومشاكل البحث
19	7- أهداف البحث
19	المبحث الثاني: المفاهيم والمتغيرات الأساسية للبحث
20	1- حول مفهوم الدين
34	2- حول مفهوم التدين
37	3- الديناميات والتغير الاجتماعي
42	4- الدين بين التغير الثقافي والاجتماعي
46	5- الدين والضبط الاجتماعي
50	6- حول مفهوم القيم
52	المبحث الثاني: التراكمات السوسيولوجية لدراسة الدين والتدين بالمغرب
54	1- الدين في الدراسات الكولونيالية بالمغرب
57	1-1 إدوارد ميشو بيلير: من التاريخ ريادة السوسيولوجيا
59	1-2 إدmond دوتي: الأنثروبولوجيا الدينية بين السحر وعبادة الأولياء

63	1-3- ألفريد بيل: مؤرخ الإسلام المغربي في بلاد الأمازيغ
67	1-4- هنري باصي وصراع المعتقدات بالتدين الشعبي المغربي
69	1-5- إدوارد مونتي: عبادة الأولياء وبقايا الإرث الوثني
72	2- الدين والتدين في الدراسات الأنجلوساكسونية بالمغرب
72	2-1- إدوارد فسترمارك: الإسلام المغربي والإرث الوثني
83	2-2- كليفورد غيرتز مجدد للأنثروبولوجيا الدينية بالمغرب
91	2-3- ديل إيكلمان والإسلام المغربي بين التاريخي والأنثروبولوجي
97	3- الدين والتدين في الدراسات السوسيولوجية المغربية
99	3-1- الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب
101	3-2- الإسلام في الحياة اليومية: بحث في القيم والممارسات الدينية بالمغرب
104	3-3- بركة النساء: الدين بصيغة المؤنث
105	3-4- أطاريح جامعية حول التدين المغربي
108	4 - خلاصات واستنتاجات
110	الفصل الثاني: الدين موضوعا لعلم الاجتماع
112	المبحث الأول: الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية
113	1- طبيعة الظاهرة الدينية
113	1-1- في تعريف الظاهرة الدينية
116	1-2- الظاهرة الدينية واقعة اجتماعية
120	2- تجليات الظاهرة الدينية
120	2-1- التجربة الدينية أو الدين الفردي
125	2-2- الدين الجمعي
127	2-3- الدين المؤسسي
131	المبحث الثاني: علم الاجتماع الديني ومقاربات الظاهرة الدينية
133	1- إميل دوركايم والبنيات الأولية للحياة الدينية

136	1-1- دور كايم بين الدين والمقدس	
140	1-2- في نقد المقاربة الدوركايمية للدين	
144	2- كارل ماركس والمقاربة النقدية للدين	
147	3- ماكس فيبر والأسس النظرية لسوسيولوجيا الأديان	
149	3-1- فيبر بين عقلانية الحداثة وإزالة السحر عن العالم	
151	3-2- فيبر والأسس الدينية لتطور الرأسمالية	
154	3-3- ماكس فيبر وسوسيولوجيا الإسلام	
	الفصل الثالث: تأثيرات التدين على الوعي الاجتماعي للمرأة	
160	المبحث الأول: وضعية المرأة وآثارها على الحالة الدينية	
160	1- الفكر العربي الحديث وتأثيره على وضعية المرأة	
167	2- تجليات حضور المرأة المغربية الحديثة	
172	3- وضعية المرأة المغربية وتطور الحركات النسائية	
176	4- المرأة المغربية والدين في الربيع العربي	
181	المبحث الثاني: النسائية الإسلامية بين المرجعية الدينية والحقوقية	
183	1- النسائية الإسلامية وإشكاليات نشأة المفهوم	
186	2- الأطر المرجعية لتشكل النسوية الإسلامية	
190	3- النسائية الإسلامية المغربية والهوية الدينية	
193	4- أسماء المرباط أنموذجا للنسائية المغربية الإصلاحية	
200	المبحث الثاني: المرأة المغربية بين الإصلاح الديني والتصوف	
202	1- خصوصيات التجربة الصوفية النسائية	
205	2- نماذج من تجارب النساء الصوفيات	

	القسم الثاني: ديناميات التدين النسائي بمدينة شفشاون
214	الفصل الرابع: دراسة المجال: البنيات السوسيو-اقتصادية و الروحية لمدينة شفشاون
216	المبحث الأول: مجتمعات الدراسة، قراءة في المجال
216	1- شفشاون: أصل الاسم ودلالاته
220	2- التطور التاريخي لمدينة شفشاون
228	3- التركيبة الاجتماعية لسكان شفشاون
232	المبحث الثاني: الملامح الديموغرافية والعمرانية والسوسيوثقافية لشفشاون
233	1- التطور الديموغرافي بشفشاون
237	2- الحالة السوسيوثقافية للمدينة
238	2-1- بنية التعليم العصري بالمدينة
241	2-2- بنية التعليم العتيق بالمدينة
244	3- الوضعية الاقتصادية لمدينة شفشاون
248	المبحث الثالث: البنيات الدينية بشفشاون بين التقليدي والحديث
248	1- المساجد في شفشاون
252	2- التصوف والحياة الدينية بالمدينة
261	3- التراث الروحي بشفشاون: الحضرة النسائية أنموذجا
261	3-1- الحضرة بين اللغة والتصوف
263	3-2- بدايات فن الحضرة بشفشاون
267	3-3- رائدات فن الحضرة وجدلية التحديث
271	4- خلاصات واستنتاجات
272	الفصل الخامس: الاعتقاد الديني عند النساء بين الانتشار والانحسار
274	1- مواصفات عينة البحث: المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية
278	2- النساء وتمثيلات الاعتقاد الديني
280	2-1- أهمية الدين في حياة النساء

287	2-2- النساء وعلاقة الديني بالسياسي
298	2-3- النساء وحقيقة حرية المعتقد
307	2-4- النساء وقضايا المعتقدات الدينية الشعبية
309	2-4-1- النساء والاعتقاد في الجن
316	2-4-2- النساء والاعتقاد في السحر
320	2-4-3- النساء والاعتقاد في مسألة "الثقاف"
322	2-4-4- النساء والاعتقاد في العين الحسود
326	2-4-5- النساء والاعتقاد في الأضرحة
330	3 - خلاصات واستنتاجات
333	الفصل السادس: الممارسات الدينية النسائية ومسارات التحول
334	1- الممارسات الدينية عند النساء
336	2- مؤشر ممارسة الصلاة عند النساء
346	2-1- صلاة النوافل
347	2-1-1- صلاة الفجر
349	2-1-2- صلاة قيام الليل
349	2-1-3- صلاة الاعتكاف
353	2-1-4- صلاة الجمعة والممارسة الشكلية
357	2-1-5- صلاة التراويح وليلة القدر
360	3- الصيام
365	3-1- صيام الاثنين والخميس
366	3-2- صيام أيام من شوال
366	3-3- صيام شعبان
367	3-4- صيام يوم عرفة
367	3-5- صيام يوم عاشوراء

368	4- النساء وممارسات فريضة الحج
374	5- النساء وإحياء شعيرة عيد الأضحى
376	6- النساء وقراءة القرآن
381	7- خلاصات واستنتاجات
	الفصل السابع: المعرفة الدينية وأثرها على بناء القيم عند النساء
383	1- دلالات المعرفة الدينية
386	2- قياس المعرفة الدينية عند النساء
387	2-1- معرفة المذاهب الفقهية الأربعة
388	2-2- معرفة الخلفاء الراشدين
390	2-3- المعرفة الدينية بين الأجيال
391	2-4- قراءة الكتب الدينية
392	2-5- مصادر المعرفة الدينية عند النساء
400	2-6- النماذج المؤثرة في تدين النساء
402	3- الدين وبناء القيم عند النساء
405	3-1- الدين والسلوك الاقتصادي عند النساء
410	3-2- التدين النسائي والموقف من الفن والاختلاط
418	3-3- المرأة والحجاب وسؤال التحولات
429	3-4- النساء والموقف من الإجهاض
434	3-5- النساء والموقف من الصحة الانجابية
436	3-6- النساء والموقف من تعدد الزوجات
439	4- الفاعلون الدينيون وتأثيراتهم على تدين النساء
442	4-1- الفاعل الرسمي وموقع المرأة في الإصلاح الديني
453	4-2- الفاعلون المدنيون وتأسيس الفعل الديني
453	4-2-1- ثقة النساء في حركة التوحيد والإصلاح

459	4-2-2- ثقة النساء في جماعة العدل والإحسان
465	4-2-3- النساء والثقة في التيار الصوفي
472	5- خلاصات واستنتاجات
477	خاتمة
482	ملاحق الدراسة
494	المراجع المعتمدة
512	الفهرس