

يعتبر الدين والتدين حسب المقاربة السوسيوأنثروبولوجية مدخلا لفهم ثقافة مجتمع من المجتمعات واستراتيجيات اشتغالها؛ ومعرفة أذواقها وعاداتها الاستهلاكية والإنتاجية ونمط عيشها، ولفهم هذه المجتمعات لا مناص من إيجاد تفسير علمي للممارسات الدينية وأشكال الطقوس والشعائر والمقدسات والمحرمات والمحللات ذات الصبغة الدينية الثقافية الجماعية والفردية، كما أن هذين الحقلين المعرفيين انتبها إلى أنه بالدين ينكتب تاريخ المجتمعات وطرق تفكير أهاليها، والعلاقة بين أعضائها وأنماط القرابة فيها، والتوتر أو التوازن بين حاضرها والغائب الفائق فيها، وبين جيل الأجداد وجيل الشباب، وبين عبادة الآباء وطموحات الخلف، لأن الديني يخترق الهابيتوس¹ الفردي والجماعي، ويحدد الفهم البشري للطبيعة والعالم والإنسان ذاته.

يعود جعل الدين والتدين عند الشباب الجامعي تيمة لهذه الأطروحة إلى الانتباه للظواهر التي يطرحها المجتمع عموما والشباب في الجامعات والمعاهد ومؤسسات العلم خصوصا؛ ظواهر متعلقة بالمقدس والمعتقد والقيم، والمباح المتاح والممنوع المرغوب، والمحلل والمحرم، ولأن واقع المجتمع المغربي غير مبني على تماثل مستقر ومستمر بين أنماط البنية الاجتماعية ودلالاتها فيه بفعل تغير التمثل والمواقف والبنى الاجتماعية المتحركة المتداخلة المعنى والغايات، تغير مس المؤسسات والهيكل الاجتماعية والسياسية خصوصا منذ ساسة التقويم الهيكلي وحكومة التناوب وهيئة الإنصاف والمصالحة، مرورا بسنة 2003 وإعادة هيكلة الحقل الديني، وصولا إلى سنة 2011 وفترة الربيع العربي وما بعده، وكلها فرضت ضرورة إعادة استعراض تأثير الديني، وخلال هذه الفترة تم إصدار مجموعة من الأبحاث والدراسات السوسيوأنثروبولوجية نظريا وميدانيا حول الدين، أبحاث ركزت على أحد مظاهر الإسلام؛ كالإسلام السياسي والحركي، وجدلية الدولة والدين في

¹ الهابيتوس أحد أبرز مفاهيم بيير بورديو الذي وظفه للتعبير عن نظام من الاستعدادات والضوابط والنظم والعادات وطرائق التفكير والشعور والتصرف المكتسبة التي تعمل على إنتاج ممارسات محددة في الحياة الاجتماعية التي يشارك فيها جميع أفراد المجموعة، والتي تحدد نظرة الفرد لنفسه وللعالم، فهو عبارة عن تشعب وتطبع ناتج عن نسق من التكوينات الإدراكية المكتسبة عبر الزمن بفعل التربية والتنشئة الاجتماعية حسب المراتب الاجتماعية، ويعبر الهابيتوس على نظام السموت والمتصل الوراثي والعادة المتوارثة، ومنه يمكن الحديث عن الهابيتوس الديني للدلالة على قواعد التنشئة الدينية للإنسان نتيجة تأثير مؤسسات اجتماعية وثقافية في سلوكه الديني. راجع:

-بيير بورديو: مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، مراجعة فريد الزاهي، منشورات كلمة هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط 1، 2012، صص 182-183 أو صص 214-219.

سياق الربيع العربي، لكن قضايا الدين والتدين عند جيل الأنترنت، وإسلام الشباب المغربي موضوع أراه طريا منطرحا بشدة في الحقلين الديني والجامعي أحاول إخراج جوانبه اللامفكر فيها، خاصة وأن متصل الدين والتدين والإسلام والمجتمع قضية مبنية على التجدد والتؤدد، تجدد متصل بتحويلات المجتمع عامة والحقل الديني خاصة، فالوضعية المتغيرة لهذا الحقل أملت علي طرح مجموعة من الأسئلة المتعلقة بالهابيتوس الديني الشبابي كقضية تحتاج التفهم² كأسلوب منهجي ينطلق من المعنى الذي يقدمه الفاعل لفعله. ولأن قضايا الدين والتدين والإسلام والعنف الديني والجماعات الدينية تفرض نفسها كميا ونوعيا في المجتمعات الإسلامية بدرجات متفاوتة كقضايا متصلة بالشباب والثقافة والعولمة والإعلام والإرهاب.. فالأمر يقتضي الوقوف سوسيولوجيا عند الحقل الديني بالمجتمع المغربي المسلم لتحليل حالة الدين والتدين بدراسة تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للفعل الديني بما هو فعل اجتماعي³ تجعله سوسيولوجيا الفهم موضوعا لعلم الاجتماع بالانطلاق من الهابيتوس الديني الفردي والجماعي، وعلاقته بنسق القيم وباقي الأنساق الاجتماعية الأخرى.

وعليه؛ فدراسة الدين والتدين والإسلام لا تنفصل عن دراسة الثقافة الدينية وتحليل السلوك الديني في إطار مجتمع متغير، وبالتالي دراسة للحقل الديني ليس فقط من وجهة النظر الرسمية (سياسة الدولة المغربية الدينية تجسدها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، والمجلس العلمي الأعلى، والفتاوى) وليس من وجهة نظر النصوص أقصد الوحي، ولا عبر الممارسة الفكرية المثالية التي تطبق المنطق الأرسطي على القضايا الاجتماعية؛ ولكن

² استخدم التفهم للدلالة على أعلى مستويات الفهم السوسيولوجي للفعل الاجتماعي، أي باعتباره آلية منهجية تأخذ منطقاتها من السيميولوجيا، ومن سوسيولوجيا الفعل والتأويل (ماكس فيبر وكليفورد غيرتز) والتي تعتبر الفهم ينطلق من المعنى الذي يعطيه الفاعل لفعله، على أن التفهم أيضا يروم تأويل الفعل الاجتماعي بالتركيز على معناه، بمعنى يروم تفسير وتحليل الأفعال التي لها معنى لمعرفة الدافع والقصد منها بالشكل الذي حدده ماكس فيبر، ولذلك فتوظيفي للفهم والتفهم يعني البحث عن مدى وعي الفاعل الاجتماعي بشروط إنتاج فعله، ليعبر الفهم على حالة من حالات الوعي الفردي بالواقع الاجتماعي، هذا الواقع الذي يظل غامضا ما لم يتبع بخطوات منهجية تفهيمية تؤول معناه الملغز وتستوعب دوافعه وشروطه، أي تتجاوز المعنى المعلن للكشك عن المضمرة، وهنا قد يسقط الباحث بناء على هذه العملية في إقحام الذاتية في موضوع دراسته وما يرتبط بها من سوسيولوجيا الحس المشترك، غير أن الفهم والتفهم الذي أعتمده ينهل من سوسيولوجيا ماكس فيبر يساعد على كشف المعنى خلف تلك الممارسات السوسيولوجية التي تنطلق من فهم أفعال الفاعلين وتأويلها لرصد مدلولاتها الرمزية، وهذه العملية هي المسماة بالتفهم، راجع: -ماكس فيبر: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال مراجعة وتقديم محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة ط 1، 2011، صص 33-36.

³ الفعل الاجتماعي جعله ماكس فيبر موضوعا لعلم الاجتماع، ويقصد به هنا "سلوك إنساني سواء كان داخليا أو خارجيا تخليا أو قبولا، وبالقدر الذي يربط به القائم بالفعل أو القائمون به معنى ذاتيا، يجب أن يكون الفعل الاجتماعي ذلك الفعل الذي يتبعه في معناه المقصود من قبل فاعله أو فاعليه سلوك أفراد آخرين، ويتوجب في تتابعه حسب ذلك" وجود معنى، "ويمكن توجيهه تبعا للسلوك الماضي أو الحاضر أو المستقبلي المتوقع من الآخرين وهؤلاء الآخرين يمكن أن يكونوا فرادى أو جماعة أو معارف أو عديد من الأشخاص غير معروفين"، ويكون الفعل الخارجي اجتماعيا إذا كان يتوجه تبعا لتوقعات سلوكيات عناصر مادية، والفعل الداخلي يكون اجتماعيا إذا توجه تبعا لسلوكيات الآخرين، ويتحدد الفعل الاجتماعي بأربعة عناصر كونه "فعل عقلاني غائي، وفعل عقلاني قيمي، وفعل انفعالي شعوري، وفعل تقليدي"، ويتصل الفعل بالفاعل وبالمعنى، وفيه ميز ماكس فيبر بين الفعل الذي له معنى والفعل الذي يأتي كرد فعل، ويعتبر فيبر مهمة علم الاجتماع هي دراسة الفعل الاجتماعي. راجع: -ماكس فيبر: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، م س، صص 28-29. و صص 50-54.

بربط الدين والتدين بفهم الفاعل، وبالظروف الاجتماعية والموقف من وضعية الدين والتدين، وتمثلات الإسلام، وأنماط الممارسات الدينية الإسلامية ومساءلة تدين الهامش⁴ دون نسيان التاريخ الاجتماعي للإسلام قصد الوصول إلى فهم عميق للظواهر والأفعال الدينية نظرياً وعملياً. هنا لا يمكن دراسة الممارسات الدينية للشباب الجامعي إلا في إطار التفاعل النظري والإمبريقي مع المستجدات المجتمعية خاصة تلك التي شهدتها الحقل الديني وأنماط التدين بالمغرب بعد تفجيرات الدار البيضاء في 16 ماي 2003، ومقهى أركانة بمراكش سنة 2011 وما يعنيه هذا الحدث من ارتباط العنف بالإسلام والعولمة والإرهاب، "فالإسلام هذا الدين الحنيف ارتبط بالعنف شئنا أم أبينا بعد ضربة 11 أيلول/سبتمبر وتفجيرات لندن وبالي وشرم الشيخ وعمان والرياض والدار البيضاء والجزائر"⁵، هذا التصور فرض على الدولة المغربية إعادة هيكلة الحقل الديني تأكيداً على طابعه السني المالكي بدأً بالمساجد ومؤسسة الإفتاء والمرشدين والقيمين الدينيين، والإسلام الشعبي بتأطير عمل الأضرحة والزوايا، والمعرفة الدينية أو إسلام الفقهاء والحركات الإسلامية. وعليه؛ فأى دراسة سوسيولوجية للتدين المغربي يجب أن تنطلق من تحليل الممارسات والرهانات الدينية الفردية والجماعية اليومية والوقتية، وأيضاً حدود التماس بين الإسلام النصي المعياري (الوحي المسجد للدين) وباقي أنماط الإسلام وما يتضمنه من تطبيق للنصوص الدينية واحترام للمقدس وما يترتب عنه من سلوكات وأفعال تدينية.

ولأن الحياة الدينية لأي مجتمع تقوم على منظومة قيمية تتحكم في سلوكات الأفراد والعلاقات الاجتماعية وفعل مؤسس للوجاهة والتميزات الاجتماعية؛ ولأن هذه المنظومة تتأثر بتاريخ المجتمع وبنثقافته؛ فالضرورة تقتضي مساءلة القيم في حياة الشباب وتواشجاتها مع الديني، ومساءلة مرجعياتها وأشكالها في إطارها السوسيوثقافي، وفي سياق التغير الاجتماعي القيمي، وهنا تنطرح في كل المجتمعات مسألة القيم والخصوصية الثقافية وتأثيرات العولمة والهجرة والإرهاب والإعلام والأنترنت... إلخ.

⁴ أقصد بتدين الهامش الظواهر الدينية التي ينتجها غير المسلمين والأقليات الدينية واللادينيون أو المتحولون الدينيون إحداداً أو تنصراً أو تشيعاً.
⁵ مقدمة مترجم كتاب محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للديانات التوحيدية، ترجمة هاشم صاح، دار الساقي، ط 1، 2011، ص 31.

إن التعامل مع الظاهرة الدينية الإسلامية في مستويات التمثل والممارسة والانقطاع أو الرفض يعكس أهميتها وتحكمها في الثقافة والوعي، وهذا الأمر يقتضي حذرا منهجيا وابستمولوجيا من أجل كشف المعنى السوسيوثقافي المتواري خلف السلوك الديني وراهنية الدين وأهمية التاريخ في الفعل الاجتماعي الذي تصاحبه حركية المجتمع، حذر تفرضه الضرورة العلمية وخصوصية الموضوع تجنباً للسقوط في المعرفة العامية بتتبع مسار الظاهرة والبناء الثقافي والاجتماعي لها، وتأثير المؤسسات الاجتماعية كالإعلام والأسرة وأيضاً الدولة والشخصيات الدينية، وهذا الأمر يمكن تحصيله من خلال التأطير النظري والمنهجي للموضوع بالعودة إلى المصادر والمراجع والأبحاث والأطروحات التي درست الظاهرة الدينية أو اهتمت بالحقل الديني وبأنماط التدين بالمجتمع المغربي.

ومن المفارقات التي يطرحها الحقل الديني في المجتمعات الإسلامية بما فيها المجتمع المغربي والتي تستدعي تحليلاً علمياً لتأثيرها في بناء التمثلات وتأثرها بالتراتب الاجتماعي وانعكاسها في النسق القيمي والسياسي هي مفارقات الدين والتدين، والسياسة الدينية والإسلام السياسي، والمعتقد وحرية المعتقد، مفارقات تعكس طبيعة الحقل الديني من جهة، وأنماط التدين من جهة أخرى، وأبعاد الإسلام المغربي من جهة ثالثة، مفارقات يجب تحليلها في سياق الثقافة والتجربة الدينية، والوضع الاجتماعي للفاعلين. ولذلك؛ يهدف هذا البحث إلى تحليل أنماط تدين الشباب الجامعي بالمغرب ومساءلة تمثله للإسلام والقيم المتصلة به من جهة، وممارساته الدينية ذكورية وأنثوية دون فصلها عن قيم الشباب وطموحاته وواقعه الاجتماعي ووضعه الأسري والمادي ورأسماله اللغوي من جهة أخرى، ومواقفه من المعتقد والقضايا الدينية المعاصرة من جهة ثالثة، وعلاقة كل ذلك بالشعب الدراسية المختارة، والتراتب الاجتماعي والأسري والمجالي الذي يسم وضعهم بوجود شباب ينتمي لحي راقٍ وأسر غنية وشعبة دراسية مهمة، وشباب قروي أو فقير يسكن في حي شعبي وأسر فقيرة وشعبة أقل أهمية، وهذا كله إنما لتغطية النقص الحاصل في "الدراسات الاجتماعية للإسلام مقارنة بدراسة اليهودية أو المسيحية"⁶.

⁶ علي الوردي: دراسات في سوسولوجيا الإسلام، ترجمة رافد الأسدي، مراجعة الترجمة والتصدير ماجد شبر، الوراقة للنشر والتوزيع بغداد وبيروت، ط 1، 2013، ص 48.

ضمن هذا الأفق البحثي؛ تأتي هذه الأطروحة كمحاولة لفهم وتحليل حالة الدين والتدين بالمغرب مركزة على التمثل والموقف والسلوك الديني الشبابي، مسترشدا بسؤال أنماط الممارسات والقيم الدينية عند هذه الفئة، والغاية تقديم أجوبة سوسيولوجية وثقافية تستحضر التغير الاجتماعي الذي لحق الحقل الديني والأسرة ونسق الأبوة ونظام القيم والمعتقد بالمغرب، أجوبة يمكنها أن تقدم فهما سوسيولوجيا للتدين بالمغرب يمكنه مساعدة الباحثين والمهتمين بالحقل الديني في مجتمع مسلم كالمجتمع المغربي الشديد الحساسية حول قضايا الدين والإسلام والمقدس والمرأة والجنس والمخزن. ولإيجاد أجوبة على مختلف الأسئلة والرهانات المرتبطة بالتدين؛ وقضايا الإسلام والقيم وما تطرحه من إشكاليات اجتماعية وثقافية وسياسية؛ لا بد من استحضار بنية مفاهيمية: الدين والتدين والسلوك الديني والقيم والشباب، والمؤسسة والعلمانية، والإسلام والمعرفة الدينية والسياسة الدينية، قصد تقديم الأجوبة الممكنة للإشكالية، بهذه الكيفية قد تمثل هذه الأطروحة إضافة ما في حقل سوسيولوجيا الدين⁷، تدعم التراكم والاجتهاد السوسيولوجي حول الظاهرة الدينية بالمغرب.

ولأن التدين والإسلام وقائع ثقافية، وهندسة اجتماعية تطبع تاريخ الفعل الاجتماعي المغربي وتشكل علاماته، وتؤسس قيمه، بل وتخزن كافة ممارساته المبنية على ثنائية المحلل والمحرم؛ تفرض على الباحثين السوسيولوجيين استنطاقها، وتفكيك علاماتها وسميولوجيتها وأبعادها السوسيوثقافية والتاريخية والسيكوثقافية بتأويل حضورها في البناء الاجتماعي وذهنيات الأفراد بمختلف كفاءاتها، على هذا الأساس انطلق بناء موضوع هذه الأطروحة من إشكالية مركزية وفرضيات من أجل إخضاعها للتحليل، وهو تحليل ينطلق

⁷ يحاول بعض الباحثين في المشرق والعالم الإسلامي الدفاع عن شرعية تخصص علمي اسمه السوسيولوجيا الإسلامية كعمل ينتجه علماء الاجتماع المسلمون تجاه أوطانهم الإسلامية حال أولئك الذين يعتبرون ابن خلدون مؤسسا لها، غير أن ربط العلم بحدود جغرافية أو دينية فيه تقليل من قيمة العلم ذاته، لأن العلم خطاب إنساني ويجب التعامل معه على هذا الأساس، ولذلك فضلت في هذا البحث استخدام سوسيولوجيا الدين عوض السوسيولوجيا الإسلامية المختلفة عن مقولة سوسيولوجيا الإسلام، والتي أقصد بها اهتمام سوسيولوجيا الدين بالظاهرة الإسلامية في مختلف تجلياتها، ولذلك فسوسيولوجيا الإسلام أعتبرها جزء من سوسيولوجيا الدين تقوم بدراسة علاقة الإسلام بالمجتمع وبالتاريخ الاجتماعي للإسلام، والإسلام والمجتمع... في سياق دراسات سوسيولوجية حول الإسلام. وهذا لا يقصي موضوع التعايش الديني بين الإسلام وغيره من الأديان والتسامح الديني وحرية المعتقد، ولذلك فالدراسات السوسيولوجية للإسلام سواء من طرف باحثين غربيين أو مسلمين أو غير مسلمين لا يعني إقحام العلم في مجال الشعور القومي بالقول بسوسيولوجية مسيحية أو إسلامية، بقدر ما أن مهمة المتخصص في علم الاجتماع الديني دراسة السلوك الديني أو الظاهرة الدينية في المجتمع بالانطلاق من علاقة الدين بالفرد والمجتمع ورؤية الفاعل لفعله الديني والاجتماعي. ولذلك فسوسيولوجيا الإسلام يمكن القيام فيها بتحليل وتفسير علاقة الدين الإسلامي بالمجتمع والشباب والدولة والأحزاب وهو ما أنوي القيام به في القسم الثاني من هذه الأطروحة، بمعنى أن نجعل الإسلام حقلنا دينيا يتحرك فيه الفاعلون، نصوغه في إشكاليات متعددة الإسلام كما يمارس في اليومي، أو المغاربة بين النص الديني والواقع من خلال رصد علاقة المغربي بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية والقدسية والموقف من العلماء والفقهاء، ودور المساجد، وحضور "الله" في المخيال والسلوك المغربي، وأهمية الصوم مقارنة بالصلاة ولماذا لا يفكر الشباب في الحج؟

أولا من فصل منهجي بين الدين والتدين، وبين الظاهرة الدينية والسلوك الديني وبين المقدس والقيم، وجاء هذا البناء وفق هندسة منهجية شكلا ومضمونا على قسمين:

قسم أول أخذ لنفسه عنوان الدين والتدين والشباب مقاربات منهجية وإبيستيمولوجية حاولت فيه تحديد موضوع الأطروحة وتفرعاته وفق ضوابط علمية ومنهجية تهدف استجلاء السياق النظري الموجه للبحث الميداني وذلك بالقيام بتأطيره منهجيا ونظريا ومفاهيميا بالمرور بالمنجزات السوسيولوجية الغربية والمغربية التي درست الظاهرة الدينية، وللقيام بهذا الأمر جاء هذا القسم على ثلاثة فصول:

فصل أول معنون بالدين والتدين منظور ميتودولوجي ومفاهيمي هدفه تأطير البحث منهجيا ومفاهيميا، وغايته توضيح استراتيجيات؛ الاشتغال والهندسة المنهجية والتقنيات البحثية المعتمدة في جمع المعطيات لمعالجة إشكاليته المصاغة في أسئلة، إذ انطلق الفصل بتحديد الإشكالية ووضع فرضيات بحثية أختبرتها بالاشتغال على عينة بحثية ممثلة لمجتمع البحث، ولجمع المعطيات الميدانية الكفيلة بتقديم الأجوبة الممكنة لا بد من توضيح أطر جمع المعطيات، كما أن هذا الفصل سيضم المفاهيم المركزية المؤتثة لهذه الأطروحة.

الفصل الثاني حاول تقديم تصور الباحثين الأجانب في الحقل السوسيوأنثروبولوجي للإسلام المغربي من خلال عنوان الإسلام في النسيج الاجتماعي مقاربات تطويرية وبنوية وثقافية مدخل لفهم المجتمع المغربي درست الإسلام كبنية ثقافية جسدتها مباحث ثلاث تدور حول الإسلام في المغرب قبل وأثناء وبعد الاستعمار بالانطلاق من المدرسة الكولونيالية نموذجي إدموند دوتي وإدموند ميشوبليير ومظاهر الإسلام المغربي وأسلمة المعتقدات الوثنية، والمدرسة الإنقسامية الأنجلوساكسونية نموذج إرنيست كلنير ورايمون جاموس ودور الدين في خلق الانصهار الاجتماعي حفاظا على البنية التجزيئية القبلية، ومبحث ثالث يستقرئ موقف المدرسة التأويلية والمفهوم الثقافي للدين في أعمال كليفورد غيرتز ودليل إيكلمان.

وقبل الانتقال إلى القسم الثاني؛ كان لا بد من المرور بفصل ثالث يحتوي الاهتمام السوسيولوجي المغربي بالدين والتدين بالمجتمع المغربي لباحثين سوسيولوجيين مغاربة حول إشكالية أنماط التدين والشباب، بعنوان الدين والتدين والشباب بالمغرب المقدس والقيم

والمعتقد، وهذا الفصل وكأنه تقديم للأبحاث والدراسات السابقة التي تناولت الموضوع، أو أحد جوانبه بالانطلاق من قراءة الباحثين المغاربة للسوسيولوجيا الغربية المنجزة حول المغرب في مبحث أول، ثم مبحث ثان السوسيولوجيا وسؤال الشباب والتدين، ومبحث ثالث: الدين والتدين تجليات وغايات السياسة الدينية بالمغرب، وأخيرا مبحث رابع: الدين والتدين والشباب بالمغرب منظورات سوسيولوجية. في هذا السياق اعتبرت الجامعة (جامعة الحسن الثاني عين الشق والكليات الثلاث التابعة لها: كلية الآداب والعلوم الإنسانية وكلية العلوم وكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية) كحقل ينشط فيه الشباب ميدانا مناسباً للحصول على المعطيات لمعالجة الإشكالية المطروحة واختبار الفرضيات المقترحة، وبالتالي الميدان الملائم لدراسة الدين والتدين الشبابي معتمدا عينة بحثية تمثيلية، وهذا الحس العملي هو ما جاء به القسم الثاني من هذه الأطروحة بعنوان إسلام الشباب وسؤال القيم والمعتقد مسارات التدين عند الشباب الجامعي بين الثابت والمتحول؛ وفق أربع فصول تناولت فيها تدين الشباب وقيمه وتمثله للمعرفة الدينية والمعتقد بالمغرب.

هنا جاء الفصل الرابع المعنون واقع التعليم العالي ووظائف الجامعة في حياة الشبيبة الأبعاد الاجتماعية والدينية افتتحته بتحديد خصوصيات العينة والمجال المدروسين موزعا إياها إلى متغيرات سوسيولوجيا (السن، الجنس، الانتماء المجالي، المسلك المدروس، الوضع المهني...) لقياس السلوك الديني وأنماط التدين والقيم، وموقع جامعة الحسن الثاني الزمكاني والتنموي، والشباب ونسق المعرفة وعلاقة المسالك الجامعية المردوسة بالتراتب الاجتماعي، وتأثر الحقول الجامعية بالمحيط السوسيواقتصادي لمدينة البيضاء، وسأختم هذا الفصل بالحديث على امتدادات التدين بالوسط الجامعي مركزا على المسجد والتعليم الديني والإسلام السياسي والموقف الشبابي من الفقهاء والخطباء.

وجاء الفصل الخامس تحت عنوان إسلام الشباب الجامعي المظاهر والتجليات تناولت فيه معنى الدين والتدين عند الشباب ومرجعيات السلوك الديني الشبابي وتأثير الإعلام والإسلام السياسي والأسرة... وموقف الشباب من عبادة الآباء أي من الممارسات الدينية الشعبية الزوايا والأضرحة، ثم الانتقال إلى التفصيل في أنماط التدين عند الشبيبة المتعلمة وتأثير

المدينة، ولا بد من المرور عبر موقف الشباب من المقدس الإسلامي ومن الممارسات الدينية اليومية والوقفية وعلاقتها بالتراتب الاجتماعي والتدين بصيغة المؤنث.

ولأن أي منظومة مجتمعية ودينية تبنى على منظومة قيمية؛ جاء الفصل السادس لمساءلة الثابت والمتغير في القيم الشبابية المغربية بالتركيز على طابعها الديني، وقد أخذ الفصل عنوان تمثلات الشباب الجامعي للقيم الدينية والمجتمعية التغير في إطار الاستمرارية حاولت فيه عبر مباحث أربع التأسيس لمصدر القيم الشبابية وتأثير الدين والأسرة والإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي، وقد ركزت على النزاع الاجتماعي وصراع الأجيال حول قيم البركة والطاعة والشرف والعرض والقيم الجديدة المترتبة عن هذا النزاع، وعلاقتها بالتغير الاجتماعي وما يتصل به من تحرر أنثوي على مستوى اللباس والزواج وتكسير المرأة لثقافة الحشومية وظهور القيم الدنيوية وأقول القيم الأبوية.

وسأختتم القسم الثاني بفصل سابع اعتبره فصلا تركيبيا أسائل فيه قضايا الراهن الديني ومسارات التدين عند الشباب في عنوان اتجاهات تدين الشباب المتمدرس مشكلات المعرفة والمعتقد بالمغرب في أربع مباحث كل مبحث تتخلله عناصر جزئية وأخرى فرعية، فالمبحث الأول انطلق من توضيح إسلام الفقهاء وتجليات السياسة الدينية بالمغرب، والثاني دار حول الشباب المسلم والمعتقد ممكنات ومحرمات، والثالث المعتقد الديني عند المغاربة من خلال موقف الشباب من الإلحاد وأهل الكتاب، وأخيرا مبحث رابع ركز على الوضعية المتأزمة للشباب وتغليفيها بترميح ثقافي.

وفي نهاية هذه الأطروحة وضعت خاتمة قدمت فيها أبرز الخلاصات النظرية والميدانية؛ مستعينا أثناء الانتقال من النظري إلى الميداني بنظرية الفعل وبالتحليل الثقافي والرمزي للسلوك الإنساني الديني وغيره من الظواهر والأفعال الاجتماعية، وهذا النهج النظري والمنهجي أظن أنه مناسب لدراسة وتحليل وتفسير ظواهر دينية أخرى كالعنف الديني وتأثير ونشاط الحركات الجهادية على الانتماء الديني للشباب ودور التنمية في حماية الشباب من الوقوع في العنف الديني وغيرها من مظاهر التحولات الاجتماعية والدينية في المجتمع المغربي والعربي والإسلامي المعاصر.

القسم الأول:

الدين

والتدين والشباب:

مقاربات منهجية

وإيستيمولوجية

تقديم:

لكل "عالم الاجتماع مشروع بحث يحدد موضوعه مدرجا إياه في إشكالية اجتماعية، ويشمل هذا المشروع تدقيقات حول طبيعة التحقيق الذي يعتزم القيام به، ولأنه ليست متاحة لعالم الاجتماع عامة الإجابة عن كل الأسئلة التي يطرحها الميدان، ولكن بمستطاعه أن يستبق عددا منها طالما كان ذلك ممكنا حسب الإشكالية الموضوعية وأن يعمد إلى تحديد اختيارات منهجية مسبقة، وتتبع الاختيارات المنهجية المتعلقة بنوع التحقيق المزمع إجراؤه إلى حد بعيد؛ أي حتى وإن كان تحديده غير نهائي في هذه المراحل من البحث، واحتفظ عالم الاجتماع لنفسه بإمكانية إعادة توجيهه في هذا الاتجاه أو ذلك حسب معيّناته الأولى للميدان ويتساءل عالم الاجتماع عامة ثلاثة أسئلة مسبقة: لدى مَنْ أجري تحقيقي؟ أين؟ وحسب أية مقارنة؟"⁸.

بناء على هذا؛ سأجزئ هذا القسم إلى ثلاثة فصول تهدف تأطير البحث منهجيا ونظريا، منطلقا من التحديدات المنهجية والمفاهيمية في الفصل الأول أضبط فيه سياق البحث، وأهدافه، وإشكاليته، وفرضيته، وأطر جمع المعطيات، وتحديد ميدانه وعينه، والمفاهيم المركزية فيه، لأننتقل بعد ذلك إلى محاولة دراسة الإطار النظري للبحث من خلال الفصلين المتبقين أعمل على التراكم السوسيولوجي، أقصد الدراسات حول الظاهرة الدينية بما هي ظاهرة سوسيولوجية في فصل ثان أدرس فيه الإسلام والنسيج الاجتماعي المغربي؛ من خلال تقديم النظريات والمقاربات السوسيوأنثروبولوجية التي درست الدين في المغرب، أما الفصل الثالث فسيكون حول الدين والتدين والشباب بالمغرب من خلال مدخل المقدس والشباب والقيم والمعتقد، أقدم فيه الأبحاث والدراسات السابقة المنجزة حول الموضوع أو القريبة منه، وكلها أعتبرها مدخلا تأسيسيا لسوسيولوجيا الدين المغربية.

⁸ سيرج بوغام: ممارسة علم الاجتماع، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2012، ص 80.

الفصل الأول: الدين والتدين والشباب منظورات ميتودولوجية ومفاهيمية

تمهيد

بما أن لكل عالم اجتماع موضوع يشتغل عليه فإن من أهم القضايا الأساسية التي تثيرها نظرية إدراك العالم الاجتماعي تتمثل في مشكلة العلاقة بين الوعي العلمي والوعي المشترك كما يقول بيير بورديو، فالوعي العلمي يتضح في طبيعة بناء الموضوع، فإن تكون عالم اجتماع يعني امتلاك الجرأة على إثارة أسئلة غير متناسبة مع المعتاد كما يقول سيرج بوغام، كما أن البحث العلمي يُجبر على المراوحة ذهابا وإيابا بين البناء العلمي والتحقق والاختبار، وذلك منذ الصياغات الأولى للإشكالية التي تعكس المسار العلمي للبحث، وبداية القطع المعرفي مع الحس المشترك، فإذا كان "توضيح الأنفاظ والمفاهيم ضروري بكل تأكيد، فالأمر يتعلق بإشكالية جديدة ينبغي تبريرها انطلاقا من الأعمال العلمية الموجودة، والفرضيات التي تم التحقق منها، أو تلك التي لم يتم بعد التحقق من صلاحيتها"⁹، وهنا يمكن الحديث عن موضوع مبني علميا، وبالاسترشاد ببورديو وبوغام؛ وكشأن أي أطروحة جامعية تحتاج إلى بناء منهجي يرسم معالمها، واتجاهها، والآليات البحثية المعتمد، سأعمل في هذا الفصل الافتتاحي على تحديد البناء المنهجي والمفاهيمي لموضوع البحث عبر تحديد إشكاليته المركزية، وفرضياته الأساسية والفرعية، ومنهج الدراسة والمقاربة المعتمدة، والتقنيات البحثية التي سأعتمدها في جمع المعطيات أثناء الاشتغال على الميدان مع العينة البحثية، ولذلك فهذا الفصل مهم باعتبار أنه يرسم معالم البحث وطريقه، وجاء ليوضح المنهج والمقاربة والتقنية البحثية المناسبة للموضوع ذو الصبغة الكيفية؛ أقصد موضوع الدين والتدين عند الشباب، ولذلك سيعتمد البحث بالأساس المقاربة الثقافية التي تركز على تأويل المعاني التي يعطيها الفاعلون لأفعالهم.

⁹ سيرج بوغام: ممارسة علم الاجتماع، م س، صص 24-25.

المبحث الأول: البناء المنهجي للبحث

1- سياق البحث

شهد المغرب في العقود الثلاثة الماضية تحولات عميقة في مختلف نظمه ومؤسساته وبنياته الذهنية والثقافية والسياسية والاجتماعية وسلوك الفاعلين وممارسات الدولة... والتي كان لها كبير الأثر على أفعال ورغبات وطموحات الأفراد والمؤسسات، وهذه التحولات لم تكن بعيدة عن ما شهده العالم من انقلابات جذرية كانهيار الاتحاد السوفياتي، وظهور النظام العالمي الجديد، والإسلام الحركي والإرهاب، حاولت تفكيك أصولها دراسات مقارنة أصبحت مرجعا عالميا في فهم قضايا الحضارة والنظام العالمي وسيروراته الاقتصادية والقيمية والثقافية كما هو الحال مع مقولة نهاية التاريخ والإنسان الأخير لفرانسيس فوكوياما وصراع الحضارات لصامويل هانتنتون، ولا يهم في هذا المقام إشكال سلطة العولمة التقنية والتكنولوجية الغازية كل الأقطار؛ بقدر ما يجب التركيز على تداعياتها الثقافية الدينية والاجتماعية والسياسية، ففي أطروحة نهاية التاريخ يعترف فوكوياما؛ أن النظام العالمي الجديد خال من التناقضات التي كانت تتميز بها الأنظمة القديمة، ولذلك فإن "الديموقراطية الليبيرالية بإمكانها أن تشكل فعلا منتهى التطور الإيديولوجي للإنسانية، والشكل النهائي لأي حكم إنساني، أي أنها من هذه الزاوية نهاية التاريخ"¹⁰، غير أن هنتنتون انطلق من مقولة الحضارة ناظرا للعلاقة بين القوة والثقافة، وتفسير الحضارة لا وفق المنظور التطوري الذي انتهى إليه فوكوياما، إنما استفاد من علم التاريخ الذي أوصله إلى القول بصعوبة واستحالة سيادة نظام واحد بقدر ما أن "توازن القوى بين الحضارات أخذ في التغير"¹¹.

لقد شهد العالم ما يثبت صحة صراع الحضارات في تفجيرات 11 سبتمبر 2001؛ اعتداءات تمخض عنها إشكال الدين والعنف الديني، والإرهاب، والإسلام الحركي والعولمة في مطلع الألفية الجارية بعد تفجير برج التجارة بأمريكا، وتفجيرات لندن ومدريد وصحيفة "شارل إبدو" يوازي ذلك تنامي حركات دينية متطرفة؛ خاصة في الشرق الأوسط

¹⁰ فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شهين، جميل قاسم، رضا الشايبي، مركز الإنماء القومي بيروت 1993، ص23.

¹¹ صاموئيل هنتنتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، الفصل الثاني التوازن المتغير بين الحضارات، ترجمة مالك عبيد أبو شهيو ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط 1، 1999، ص 71.

لغايات عسكرية وسياسية وثقافية دينية كتنظيم القاعدة، وتنظيم الدولة الإسلامية (داعش) وتنظيمات أخرى في مناطق مختلفة من العالم غالبا ما تتبنى العمليات العنيفة بذرائع دينية، أو معاداة العولمة والليبرالية، وهو ما أسماه هنتغتون "بالانبعاث الإسلامي"¹².

غير بعيد عن هذا المعطى الكوني؛ عاش المغرب اعتداءات 16 ماي 2003 بشارع مولاي يوسف بالدار البيضاء، وتفجير مقهى أركانة ساحة جامع الفنا بمراكش 28 أبريل 2011 جعلت الدولة المغربية والمؤسسات العلمية والباحثين أيضا يطرحون إشكالية الدين والتطرف والتشدد الديني، وتداعياته السياسية والاجتماعية والنفسية على الأفراد، على اعتبار أن الأفعال الإرهابية غالبا ما تُمارس باسم الدين، وهو الأمر الذي وضحه ظهور عدد كبير من المنشورات والدراسات والأطروحات والمقالات حول ظاهرة الإسلام الحركي والإسلاموفوبيا، وتفاعله مع النظام العالمي والعولمة والثورة الرقمية، وارتباط تلك الظواهر بالشباب كفئة مستهدفة في أفعال التعبئة وإيديولوجيا الحركات الدينية.

معلوم أن المغرب حسب المندوبية السامية للتخطيط في الإحصاء العام للسكان والسكنى سنة 2014 شهد نموا ديموغرافيا كبيرا بلغت نسبة السكان ما يقارب 8,33 مليون نسمة¹³، نمو رافقه تنامي ظواهر سوسيوثقافية ومجالية كتوسع المدن، وتنامي الهجرة القروية، وتكاثر أحياء الصفيح خاصة بالبيضاء بما تحمله من فقر وهشاشة ودعارة وجريمة... إضافة إلى استفحال الفوارق الطبقي والاجتماعية والمجالية وسائر الظواهر الحضرية كالجريمة والبطالة والانحراف والإقصاء الاجتماعي وانتشار العنف "كظاهرة التشرميل"¹⁴، ومن جهة شهدت مدن المغرب توسعا عمرانيا لافتا تنامي معه عدد الجامعات والكليات والمساجد والجمعيات الدينية والدعوية، وهو ما طرح قضايا الدين في عمق

¹² صامويل هنتغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، م س، ص 214.

-في هذا الكتاب أشار هنتغتون أنه بعد هيمنة النظام العالمي الجديد هيمنة على السياسة العالمية سياسيا واقتصادية سيظهر له أعداء على مستوى الثقافة والدين؛ خاصة مع ما أسماه بالانبعاث الإسلامي، والقوة الاقتصادية والعسكرية والساسية للحضارة الصينية، سيكونان عدوا للعالم الغربي.

¹³ المندوبية السامية للتخطيط الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2014 دجنبر 2016، متوفر على الموقع الإلكتروني www.hcp.ma

¹⁴ ظاهرة "التشرميل" التي شهدتها المجتمع المغربي في بداية العقد الحالي والمنتشرة في صفوف الشباب واليافين، وهي لفظة مأخوذة من قاموس الطبخ المغربي الشعبي، وتفيد اللحم أو السمك المنقوع في التوابل والملح، والمحضر بسكاكين الجزارين، أو السكاكين القريبة من السيوف التي هي العلامة المميزة للمضويين لحركة المشرملين، إضافة إلى علامات صارخة أخرى كأخذية رياضية من نوع "نايك" أو "إيرماكس"، ودرجات نارية لها أسطوانات ذات سعة كبيرة وساعات فاخرة وقصات شعر مميزة، (وأقصصة مميزة)، وهذا المعنى كانت قد أخذته الباحثة الراحلة فاطمة المرينسي من مصدر: الظاهرة المغربية "التشرميل" خدعة/ لعبة خداع أم عصابات إجرام حقيقية؟

<http://www.observes.france24.com> ورقة محررة بمساعدة جريجوار روموند صحفي بقناة فرنسا 24. أنظر: فاطمة المرينسي: كيف نلائم بين الإشهار والكرامة بعد الثورات الميثوثة على 642 قناة تلفزيونية عربية مجانية، ضمن كتاب التشرميل تأملات في عنف الشباب، دراسة تحت إشراف فاطمة المرينسي، ترجمة عزيز مشواط، نشر الفنك 2016، هامش ص 8.

التحول المجتمعي إلى درجة تحول الدين إلى آلية للصراع؛ وآلية لخلق توازن واستقرار الأنساق، والترابط بين الفرد والمجتمع والدولة عبر مفاهيم دولة الإسلام والأمة وإمارة المؤمنين والمقدس والمجلس العلمي الأعلى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن جهة ثالثة أصبح الدين محركا للصراعات السياسية والإيديولوجية علماني/ ديني/ليبرالي/ لاديني/سلفي/متحرر/سني/شيعي... تجسدها حركة "مصاصمينش" ومنظمة "التوحيد والإصلاح" وجماعة "العدل والإحسان"، وحركات نسائية داعية لإعادة النظر في الإرث منادية بالمساواة الجندرية، وظهور قيم جديدة ولدت أخلاق الشارع المغربي¹⁵، وهو ما استوجب تدخل سوسيولوجيا الدين لفهم التأثير والتوظيف البراجماتي والإيديولوجي للأنساق الرمزية والدين في المجتمع، وعلاقته بالفئات الاجتماعية والعمرية في الحقل المجتمعي والسياسي والتنظيمي والثقافي، لأن الدين حياة ومسار المجتمع.

لقد شهد المغرب ظاهرة حرق الأجساد كشكل من أشكال السخط والاحتجاج؛ منذ أن أقدم عليها ثلاث شبان معطلين، أحدهم ينتمي لجماعة العدل والإحسان اسمه عبد الوهاب زايدون¹⁶، احتجاجا على التماطل الحكومي في حل مشاكل عطالتهم بعدما تم إقصاء بعض الأطر العليا المعطلة من الإدماج المباشر في الوظيفة العمومية في ما عرف بمحضر 20 يوليو، وما يصاحب ذلك من تحريم لقتل النفس من منظور ديني، وهي ظاهرة تعكس واقعا استفحال مشاكل اجتماعية في وسط الشباب كالتهميش، وعطالة الأطر العليا والبطالة

¹⁵انبعثت في السنوات الأخيرة دعوات شبابية تطالب بتطبيق الشرع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالموازاة ما شهده الشارع المغربي من ظواهر متصلة بالدين والتحرر، ففي سنة 2012 ظهرت حركة "مصاصمينش" مواقع التواصل الاجتماعي وكثفت نشاطها عبر "الفايسبوك" تهدف حسب مؤسسيتها إلى "إمالة اللثام عن بعض أوجه النفاق والتعبير عن الحرية الفردية للمواطن المغربي" وتقول هذه الحركة إن الإفطار في شهر رمضان العامة لا يعتبر تجريحا لمشاعر المسلمين

وفي رمضان 2015 تم اعتقال فتاتين في مدينة إنزكان بتهمة نشر الفتنة والإخلال بالحياء العام بعدما تمت محاصرتهما في سوق شعبي بذيريعة ارتدائهما ملابس مستفزة "الصايدة القصيرة" ترتب عنها متنفذين متشددين وظهور محامين وحركات تدعم الحريات الشخصية، وخلال نفس السنة تعرض مثلي جنسي بمدينة فاس للضرب في الشارع العام من طرف الناس والحجة أن مشيته تشبه مشية الإناث، وفي مدينة مراكش وخلال نفس السنة تعرض زوجان للاعتداء من طرف جيرانهم بسبب خروج الزوجة للتسوق بلباس فاضح قبل دقائق من الإفطار، وفي سنة 2017 ظهر في مدينة تيزنيت ما يسمى "بقضاة الشارع" الذين عملوا على تطبيق حد الزنا في شاطئ "الكلو" على شابين وشابيتين تم ضبطهم يشربون الخمر في الشاطئ فتم تعنيفهم أبناء المنطقة. وفي سنة 2017 أيضا تعرض فتاة ألمانية من أم مغربية وأب ألماني للضرب بمارتيل أثناء شرائها عصير يرتقال نهار رمضان مع العلم أنها مسيحية وهجم عليها مجموعة من الشباب مردين "الله أكبر وسنغير المنكر" مع العلم أن القانون المغربي يعاقب على الجهر بالإفطار في نهار رمضان في مكان عام دون عذر شرعي، وفي نفس الوقت يضمن حرية الممارسات الدينية.

¹⁶توفي الإطار المعطل عبد الوهاب زايدون حينما شبت النيران جسده رفقة محمد الهواس وعمر عكاوي طالتهما النيران أيضا يوم الأربعاء 18 يناير 2012 نتيجة إقصائهم إلى جانب مجموعة من المعطلين الآخرين من محضر 20 يوليو في مقر ملحقة وزارة التربية الوطنية بحي الليمون بالرباط بعد خوضهم اعتصاما متواصلًا لأسابيع شهدت تصعيدا في الأشكال النضالية داخل المعتصم وصلت حد صب بعض الأطر العليا المعطلة البنزين على أجسادهم محاولة منهم استدراج ما تم حجزه من مواد غذائية عجزت الأطر العليا الأخرى ومجموعة الموجزين إيصالها للمعتصمين كتهديد منهم وبعد التدخل الأمني واستفزاز الأطر العليا حسب بعض المنابر الإعلامية قام محمد الهواس بإضرام النار في جسده انتقلت النيران إلى عبد الوهاب الذي حاول إنقاذ صديقه متناسيا أنه قد صب بدوره البنزين على جسده، وعلى إثرها فظهرت مواقف تتعت عبد الوهاب بأنه منتحر وبين من يقول بأنه سلوك ناتج عن الإحساس بالظلم والإقصاء كما أوردت جريدة هسبريس تحت عنوان وفاة معطل من الذين طالتهم النيران أبدانهم بالرباط، أنظر الموقع الإلكتروني: www.hespress.com/faits/46170.html?amp

عموماً، والفقر والإقصاء الاجتماعي والنقص الفاضح في تشغيل الشباب، وتزايد التفاوت الطبقي كسبب حاسم في ظهور عبارة "الشعب يريد..." في كل الأوطان العربية التي نهجت أسلوباً تنموياً معاقاً، بل وهي "أوطان تشهد أزمة التنمية الأشد حدة"¹⁷ تسببت في فوران سياسي، وهيجان اجتماعي احتجاجي سمي "بالربيع العربي"، كمفهوم يولد المساءلة أهو حراك أم ثورة انتفاضة؟¹⁸، تمظهر مغربياً في حركة 20 فبراير كتنظيم ضم مناضلين وأطر وشبان وفئات اجتماعية ومهنية مختلفة المشارب الإيديولوجية والفكرية والسياسية، تصدر الدين فيها ساحة الصراع والتحالف بين الإسلامي والليبرالي، والعلماني حُسم بوصول "الإسلاميين (العدالة والتنمية) إلى الحكم -كحدث غير مسبوق- رغم أنهم لم ينجبوا الثورة، لكنهم كافحوا وفازوا في الانتخابات عبر تنظيم قوي وحملات ملهمة"¹⁹، وبتراجع قواعد العدل والإحسان وسحبهم تنفس الشارع الصعداء؛ بعد التعديل الدستوري المعبر عن لحظة التدخل الملكي الذكي لامتصاص الغضب الشعبي؛ على اعتبار أن المغاربة ومنذ الملكين الراحلين محمد الخامس والحسن الثاني كانوا يعتبرون السلطان وذكائه السياسي وحنكته رمزا للبركة... ولأن الزمن والمجتمع تغير؛ ولأن الشباب -المغربي- يبهره الغرب؛ فإنه "لم يكن بمقدور العاهل الجديد أن ينضم إلى الترسيمة المتسلطة والمتعالية كما كان أبوه قد سطرها كان نموذج الانتقال الإسباني فيما بعد فرانكو²⁰ لا يزال حاضراً في فكر المثقفين المغاربة في حين كان نموذج ملكية دستورية حقيقة هو مطلب مجموع الفاعلين السياسيين"²¹، وهو ما جعل الملكية المغربية تقترح التعديل الدستوري في 9

17 جليبر الأشقر: الشعب يريد، بحث جذري في الانتفاضة العربية، ترجمة عمر الشافعي بالتعاون مع الكاتب، دار الساقي، ط 1، 2013، ص 21
18 حاول الباحث السوسولوجي أحمد شراك مساهلة المفهوم في إطار ما أسماه بحراك المفاهيم محاولاً توضيح التمايزات والفروقات بين الاستعمالات المفاهيمية، والتدفق الواضح في تسمية الحراك الذي شهده العالم العربي في سنة 2011 في تونس والمغرب ومصر وليبيا واليمن ... الحراك، الربيع العربي، الربيع الديمقراطي، ربيع الغضب، الانقلاب الشعبي، الثورة والانتفاضة... محاولاً تشخيص كل مفهوم؛ والمشكلات التي يطرحها في الاستعمال، والتأويل الذي يفتح عليه مبيناً دلالات الكلمات وما تنطوي عليه من التباسات وإمكانات الاستعمال، والتعبير على ما شهدهته المنطقة العربية خلال نفس التاريخ...

-أنظر أحمد شراك: سوسولوجيا الربيع العربي أو الثورات التأسيسية، مقاربات للنش، ط 1، 2017، صص 13-27.

19 تقرير التنمية الإنسانية العربية، الشباب أفاق التنمية الإنسانية في واقع متغير، صادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP 2016، ص 27. متوفر على الرابط: <https://www.un.org/ar/esa/ahdr/pdf/ahdr16>

20 فرانثيسكو فرانكو (1892-1975) قائد عسكري وحاكم إسباني مناصر للنظام الملكي، حكم بلاده بنظام استبدادي قائم على هيمنة الحزب الوحيد متأثراً بالنازية، اسمه مرتبط بالحرب الأهلية الإسبانية، حيث انضم إلى المتمردين على الحكومة، فأصدر بياناً رسمياً يعلن فيه تمرده العسكري مشيراً إلى بداية الحرب الأهلية سنة 1936، وستنتهي سنة 1939، والتي ترتب عنها مئات الآلاف من القتلى، وبعد انتصار المتمردين سيطر فرانكو على الحكومة إلى حين وفاته، فأقام نظاماً ديكتاتورياً برميته كل معارضية في السجن والمنفى، هذا الحكم المتسلط كان حاضراً في وقت التطور الاقتصادي والحقوقى للغرب، غير أن حكمه في الستينات سيعرف نوعاً من اللين والانفتاح على خصومه، بإرجاع بعضهم من منفاهم وسجونهم، منهم الأمير خوان كارلوس حفيد آخر ملك حكم إسبانيا ليعينه قبل وفاته خليفة له، وقيل أن يتقلد الحكم في إسبانيا كانت له تجربة عسكرية في المغرب، حيث تولى قيادة الوحدات العسكرية الإسبانية في الريف وتطوان، وأسندت له مهمة محاربة الزعيم محمد بن عبد الكريم الخطابي، وخلال تواجده بالمغرب تعلم الداريجة المغربية وثقافة الريف ولهجتهم، كما جند الكثير من الريفيين خلال الحرب العالمية الثانية.

21 بيبير فيرمورين: مغرب المرحلة الانتقالية، ترجمة علي آيت احمد، منشورات طارق، ط 1، 2002، صص 26-27

مارس 2011 كاستجابة ملكية سياسية لمطالب الشارع المغربي مساهمة في امتصاص الهيجان الشعبي، وبعده خروج الجماهير المغربية للاحتفال بانتصار المنتخب المغربي على المنتخب الجزائري في 4 يونيو 2011 خلال المباراة رفع الجمهور المغربي "تيفو" على شكل علم وطني أحمر تتخلله نجمة خضراء مكتوب عليه الله الوطن الملك لتجسد المقدس المغربي وتتمنى تدخل الملك لمحاربة الفساد والدفع بقطار التنمية، ووفي ذات السياق انتشرت مواعظ دينية تناشد تجنب الفتنة تفاديا للمصير السوري والليبي... وظف رجال الدين والإسلاميون الدين لتسوية رؤيتهم للواقع، ولتغيير شكل الممارسة والخطاب السياسيين الموجهين للجماهير، وتوظيفهم الفضائيات والرقميات للتموقع ضمن هذه التناقضات بتقديم رؤى ووعود بمغلفات دينية؛ فكان الدين آلية لتدبير النزاعات في المجال العام، وتسكيت الشارع المغربي المليء بصرخات الشبان العاطلين والمحرومين والمهمشين. وقد انخرطت في هذا الأمر الدولة بشكل غير مباشر عبر السياسة الدينية المجسدة في خطب الجمعة في المساجد كمؤسسة مقدسة عند المغاربة قادرة على إيصال ما لا توصله الفضائيات، بحيث يردد الخطباء بتوجيه من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية تخوفاتهم من المصير السيئ النتائج للفتنة، مستدلين بالحالة الليبية والمصرية وخاصة السورية، والدعوة إلى طاعة ولي الأمر والحفاظ على النظام وضبط النفس، وشكر الله على نعمة الاستقرار والأمن المفقود في تلك البلدان التي هُجر أهلها مرغمين، ولخُطب الجمعة ولسلطة الخطيب هبة في نفوس المغاربة عبر التاريخ تصبح معها مؤسسة المسجد آلية من آليات الاستثناء المغربي، وأصبح الدين من بين أسس إعادة البناء الاجتماعي²²، ولقد تزامن مع الحراك المغربي احتجاجات الطلبة داخل الحرم الجامعي، والأطر العليا المعطلة، والأساتذة أطر الأكاديميات في شوارع الرباط والبيضاء ومختلف جهات المملكة كتعبير عن رهانات ومتطلبات هذه الفئات التي لا تبتعد عن مطالب العدالة الاجتماعية والحق في الشغل والعيش الكريم... وهو ما يجعل الجامعة المغربية ومؤسسة العلم جزء من هذه الدينامية والهندسة الاجتماعية.

²² أنظر بتراند راسل: أسس إعادة البناء الاجتماعي، ترجمة يوسف النجار في الفصل الخاص بالدين والكنيسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1987.

ونظرا للشح النظري حول موضوع إسلام الشباب بالمؤسسات الجامعية بمدينة أخذت لنفسها عمرانيا ومجاليا واقتصاديا وتقنيا منحى معولما ودنيويا، اتجهت نحو التحديث المادي الذي لم يقض تماما على حضور الثقافة والدين في المجتمع المغربي، بل استمرار تأثير المقدس على المجتمع والفرد استدعى مساءلة تدين الشبيبة المغربية المتعلمة.

2- أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تحليل الدين والتدين عند الشباب الجامعي بالتركيز على ممارساتهم الدينية الفردية والجماعية، الذكورية والأنثوية، تحليل يروم الاشتغال على الهوية الدينية والقيمة للشباب، وتأثيرات الانتماء الاجتماعي على العلاقة مع عبادات الآباء وفق خريطة انتماء مجتمعية متباينة للطلاب، كما أنني أهدف إلى الربط بين رهانات الشباب الدنيوية والممارسات الدينية، واستحضارهم للأحكام الشرعية في مجال الرغبات البيولوجية والجنسية، وقياس تأثير الإعلام والأنترنت والفيسبوك والإسلام السياسي والإغراءات الدنيوية لمدينة الدار البيضاء على تدين الشباب، وعموما يروم البحث تفكيك تأثير نوعية المسلك الجامعي المدروس والرأسمال المادي والرمزي على ثلاث عناصر: الدين والتدين، والهوية القيمية الشبابية، وتأثيرات التكنولوجيا والإعلام، وإغراءات مدينة الدار البيضاء وعلاقتها بالحاجات النفسية والمادية التي قد تتعارض مع تدين الآباء، وثالثا تفكيك نظرة الشباب لعلاقة القيم والتدين بالقضايا المعاصرة، أي اتجاه تدين الشاب الذي هو من صلب ممارساتهم كالمعتقد وحرية المعتقد والجنس والحجاب والمرأة والساسية والمعرفة الدينيتين.

3- إشكالية البحث

لكل أطروحة هدف توضحه إشكاليته باعتبارها "مقاربة نظرية يتبعها الباحث لمعالجة المسألة المطروحة عبر سؤال الانطلاق"²³؛ وعليه تتغيا هذه الأطروحة تحليل وتفهم التدين عند الشباب الجامعي على أساس أن الدين نسق منظم لعلاقة الأجيال والمجتمعات، وهو "العنصر الرئيسي لأي ثقافة أو حضارة إلى جانب اللغة"²⁴، وإذا كان الدين محرك لتاريخ

²³Raymond Quivy- Luc VanCampenhoudt : Manuel de recherche en sciences sociales ;3^e édition entièrement revue et augmentée; Dunod paris 1995 ; 2006 ; p 74.

²⁴ صاموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، م س، ص 133.

المجتمع المغربي²⁵ وللعلاقات أعضائه؛ كونه نسفا ثقافيا متغلغلا في نفوس المغاربة مشكلا الوعي الفردي والجماعي، ولأن الدين جزء حاسم في تطور هذا المجتمع، يضمن ثباته أحيانا بحضوره في الحياة العامة والخاصة للمغربي المسلم، منغرسا ومؤثرا للمواقف الفردية والجماعية وللفضاءات الاجتماعية والثقافية والسياسية، ولأن الدين مؤثر في اختيارات وسلوك الفاعلين الديني والدينيوي.

ومن الواضح أن مدينة الدار البيضاء مدينة دُنيا ومال وعمل، ومظاهر اجتماعية وعمرانية واجتماعية جديدة غير محاطة جغرافيا بالزوايا بشكل مكثف، حتى وإن وجد بعض الأولياء والأضرحة سميت عليها الأحياء، غير أنها تشهد هيمنة الفكر المقولاتي والاقتصادي الواضح في أعداد المصانع والشركات والأسواق، وفي حركية المدينة وأهلها المهتمين بالعمل، إلى درجة وجود أحياء صناعية مستقلة، وأسواق تجارية حديثة بجوار الشعبية جعلتها قبلة لشباب المغرب الطامع في العمل والدراسة، وهي أيضا فضاء حضري سمته التفاوت الاجتماعي بين الطبقات من حيث الدخل والموارد الاقتصادية والسلع الرمزية، والسكن والقدرة الشرائية والوضع المهني (سيارة، فلة، شقة، كراء بيت...) وفرص الولوج للمعاهد؛ والتفاوت المجالي بين الأحياء مرفولوجيا وجماليا، ونسب الجريمة والفقر، ونوعية الأسرة وعدد أفرادها، واللباس ولغة التخاطب وأعداد المساجد والمدارس والمعاهد، ولما كانت مدينة الدار البيضاء معلومة؛ مدينة جذب استثمار للمغاربة والأفارقة والأسويين كما يشهد على ذلك "درب عمر ودرب غلف وباب مراكش"، ووجود الصينيين والكوريين وغيرهم من بلدان آسيا الصناعية في الفضاءات التسويقية والتجارية للمدينة كونها توفر مجالات الشغل والاستثمار والخدمات كمدينة اقتصادية.

ولأن الشباب فئة اجتماعية محرك لهذه الفرادة التي تتميز بها المدينة، يتطلب منها سوق الشغل أن تكون متعلمة وماهرة، تمنحها المعاهد والكلليات أو ملاحظها الكفاءات والمعارف الضرورية لسوق الشغل، هذه الفئة القادمة من كل أنحاء المغرب جعلت الدار البيضاء مدينة استقطاب للطلاب مغاربة وأجانب، ولما أصبحت الجامعة المغربية فضاء سوسولوجيا

²⁵ كل دولة تعاقبت على حكم المغرب نصبت نفسها حاميا للملة وزكت طرحها السياسي بدعوة دينية كما فعل بن تاشفين المرابطي وبن تومرت الموحي وغيرهم.

شبابيا مساهمة في تنمية المجتمع بمد سوق الشغل بالكفاءات والأطر بالحرص على تكوين الشباب تقنيا وعلميا ومهنيا، واستقبال أفواج من الطلاب باختلاف انتماءاتهم ومرجعياتهم وطموحاتهم ومعاييرهم وقيمهم؛ ولما تحول الشباب الجامعي وحراره وتدينه إلى ظاهرة راهنية بل وظاهرة العقد الجاري؛ وأصبح هذا الشباب تائها بين المتغيرات المادية والمرجعية الدينية، وسار يقود الاحتجاجات في الشوارع منذ الاستقلال إلى أن طرح الربيع العربي المسألة القيمة كالحق والكروامة والحرية، والدينية كالشريعة والإسلام السياسي الذي تعاطف معه الشباب اعتبره المنقذ من الفساد؛ كومقف أوصله في مصر والمغرب وتونس إلى رئاسة الحكومة.

ولأنه من الفرضيات المتناقضة المطروحة في المجتمعات الحديثة والمعاصرة خفوت الدين؛ غير أن انتشار العنف الديني وحركات الإسلام السياسي ودعوات الصحوة الدينية، وأحداث الدولة الإسلامية "داعش"، واعتلاء الإسلاميين عرش السلطة في العالم العربي طرحت فرضية عودة الدين بعد تراجعها خاصة في المؤسسات التعليمية والجامعية، كما أن الربط الآلي بين التصنيع والتمدن في المغرب، وبين التطور التكنولوجي وحرية المرأة، وقضايا الحجاب، والجهر العلني بالشذوذ؛ أو برفض الصوم؛ أو بتغيير المعتقد في الأوساط الشبابية، ورفع بعضها شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ كلها فرضت تغيرا قيما احتوته شبكات التواصل الاجتماعي، وهي مؤشرات عودة وتراجع الدين والنظام الأبوي المستند على المرجعية الدينية في تكريس وتسويغ هيمنته وسلطته.

لهذه الاعتبارات يجوز لي طرح إشكالية تدين الشباب الجامعي أو عدم تدينه²⁶ في مجتمع يبدو تاريخه تاريخا دينيا على الأقل منذ الفتوحات الإسلامية، ومساءلة ارتباط التدين بالخلفية المجتمعية والفسل الاجتماعي والدراسي والمهني بالتدين. لهذا أتساءل: ما طبيعة أنماط الممارسات والقيم الدينية عند الشباب الجامعي بجامعة الحسن الثاني بالعاصمة

²⁶ هذه الأطروحة لا تدعي أنها الوحيدة التي طرحت إشكالية الدين والتدين والقيم والمعتقد عند الشباب، لكن الشيء المختلف فيها هو طبيعة النظر ونوعية الموضوع المطروح والعلاقة بينه وبين الشباب، والمتغيرات السوسولوجية ذات المحتوى الثقافي والاجتماعي إلى جانب شكل المقاربة، أي المقاربة الثقافية والتي تروم تفكيك تمثلات والفعل الديني للفاعل الاجتماعي، وإشكالية الشباب والتدين أنجز حولها الكثير من الأبحاث، لكنها تقف عند المستوى الوصفي أو الإحصائي أو لا تتجاوز حدود التقارير الكمية، أو تركز على جانب معين من جوانب الظاهرة دون تحليل ثقافي، بينما هذه الدراسة تروم تفهم التدين والشباب بالوسط الجامعي مركزة على فئة متعلمة خاصة وأنه الانطلاق من مسبقات النظرية التطورية تجعلنا نحكم على لا تدين هذه الفئة، ولذلك ترغب هذه الأطروحة تعزيز التراكم الثقافي لسوسولوجيا الدين من خلال مدخل الحقل الديني والشباب المتعلم ممارساته وقيمه الدينية، وتعالقاتها الثقافية والاجتماعية والمادية والأسرية بتفكيك وتأويل تعالقات الظاهرة الدينية الشبابية كظاهرة اجتماعية.

الاقتصادية للمملكة المغربية؟ وما انعكاسات الشعبة الدراسية والانتماء الاجتماعي والمجالي على الدين والتدين والقيم في وعي الشباب؟ وهل يستطيع المعتقد الإسلامي التعايش مع الممارسات الدينية للمختلف عقدياً؟ وإذا كان الشباب متديناً كما تقول بذلك مجموعة من الدراسات أليس إسلام الشباب آلية خفية لتسوية الفشل الاجتماعي والدراسي والمهني أم هو ثورة على حركات العلمنة ودعوة للصحة الدينية للمجتمع؟. ويتفرع عن هذه الأسئلة المركزية أسئلة فرعية من قبيل:

ما دلالات ومرجعيات ومآلات تدين الشباب؟ ولأن الإنسان ابن بيئته هل يتأثر إسلام الشباب بالثقافة الدينية للأباء أم نحن أمام دينامية دينية؟ وإذا كنا أمام دينامية دينية فما نوع التغيير الذي طال الممارسات الدينية الشبابية وما أسبابها وبالتالي ما موقفه من التدين الشعبي للأباء (زوايا وأضرحة)؟ وإذا كان الشباب مختلف الانتماء الاجتماعي والمجالي هل يمكن الحديث عن توتر اجتماعي ديني وقيمي بين الذكور والإناث وبين الشباب والأباء وبين الغني والفقير تحمله ممارساتهم وطموحاتهم؟ هل يعكس تدين الشباب الجامعي التراتب الاجتماعي؟ وهل الأسرة هي الفاعل الديني الحاسم في تأنيث الوعي الديني للشباب أم الفقهاء والدولة والإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي والإسلام السياسي فعالية في خلقه؟.

إلى أي حد يبني الدين وحده على منظومة القيم عند الشباب الجامعي؟ وبالتالي ما دور الأسرة والإعلام والإسلام السياسي في تشكل الهوية القيمية؟ هل تحول التدين والقيم الدينية إلى قواعد روتينية لا تساير التحولات السوسيوثقافية والسياسية؟ وما نوع القيم التي تحملها السلوكيات والرغبات والطموحات الشبابية وأي تأثير للديني في تشكيلها؟ وإلى أي حد تعكس القيم التي تحملها هذه السلوكيات البناء السوسيوثقافي المغربي؟ وما موقف الشباب من قيم الأبناء التقليدية؟ وما هي القيم التي يراها مواكبة لواقعه وتطلعاته وحاجياته؟ كيف يتمثل الشباب الشرف والطاعة والصدقة والجنس والمرأة؟.

ماهي مسارات تدين الشباب الجامعي؟ وما موقفه من الخطاب الديني للفقهاء؟ وهل هذا الخطاب معرفة دينية أم المظهر الوحيد للسياسة الدينية للدولة المغربية؟ وعبر أية وسائل تمرر سياستها الدينية؟ وهل تدين الشباب هو نتاج هذه السياسة الدينية؟ هل يستطيع الشباب

المغربي المتمدرس التوفيق بين الإسلام والقضايا الدينية المعاصرة التي قد تكون معارضة للإسلام كالألحاد والتنصر والعلمانية؟ هل يتقبل حرية المعتقد أم أن المعتقد هوية ثابتة لا تقبل الاختلاف؟ بمعنى إلى أي حد يتمحور إسلام الشباب حول وحدة المعتقد الإسلامي؟.

4- فرضية البحث

يحتاج الباحث إلى التزود بتقنيات الفكر التي تربط بين العلم وموضوعه لإدارة البحث بشكل ممنهج دون انزلاقات المجازفة، وتشكل الفرضية L'hypothèse إحدى أهم هذه التقنيات بما هي "نتاج تولد ذاتي تؤدي إلى معرفة الوقائع؛ أو بالأحرى أن يؤدي الاستقراء المنطلق من الوقائع إلى صياغة الفرضيات بما هي اكتشافات الممكنات"²⁷، وبما هي اتحاد بنيوي بين ظواهر اجتماعية معينة، وظواهر سبق بناؤها في علوم أخرى أو بحوث سابقة، وهي لحظة ميتودولوجية أساسية في كل بحث سوسولوجي كونها احتمالات وإجابات قبلية يتحقق منها الباحث تجريبياً، ولا تكون مجرد تخمينات عشوائية بل تنطلق وتبنى على بحث استطلاعي Pré-enquête، وتكون مرتبطة أشد التعالق بإشكالية البحث، ولكون المعرفة العلمية بما فيها السوسولوجية "تنزع إلى التجرد والانفتاح والتراكم والانتظام والتوازن، والوصل بين المدركي والتجربة"²⁸ في ارتباط ذلك بالأطر الاجتماعية، فقبل مرحلة جمع المعطيات وتنظيمها يتم توجيه البحث بأسئلة من أجل بناء الموضوع، تأتي الفرضيات كإجابا عنها، "فمن النادر أن تكفي فرضية واحدة للإجابة على سؤال الانطلاق"²⁹، إنها أجوبة محتملة ومؤقتة توجه عملية البحث الميداني، وتنظم المعطيات واختبارها من طرف الباحث، ما يجعلها تخميناً (ظن قبلي) علينا التحقق منه³⁰، وهو ما يؤهل الفرضية لتعبر عن ذاتية الباحث في الممارسة العلمية، ومنها ندرك قصده وكأنه يقول من خلالها "أنا الباحث أفترض أن ما أقترحه وأدعو إليه جدير بالاقتراح والتقدير"³¹، أو يقول "أعتقد أنه في هذا الاتجاه يجب أن نسعى إلى أن يكون مساراً خصباً

²⁷ بيير بورديو باسرون شامبرودون: حرفة عالم الاجتماع، ترجمة نظير جاهل، دار الحقيقة، بيروت، ص 63-64.

²⁸ جورج غورفيتش: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2، 2008، ص 42.

²⁹ Raymond Quivy- Luc Van Campenhout : Manuel de recherche en sciences sociales ; op cit ; p 129.

³⁰ ibid ; p 137.

³¹ عبد الله إبراهيم: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2011، ص 165.

ومثرا³² je pense que c'est dans cette direction-là qu'il faut chercher
que cette piste sera la plus féconde. وبما أن الأمر كذلك؛ فإن فرضية البحث
المركزية تنطلق من اعتبار السلوك الديني والقيمي للشباب وتشبثهم بالمعتقد الإسلامي ليس
دلالة على التدين، إنما آلية لإخفاء وتسوية الفشل الدراسي والاجتماعي، وتغطية نواقص
التهميش المجالي والفقر الذي تعيشه الشبيبة، كما أن نمط التدين والقيم يتحكم فيهما الانتماء
الاجتماعي والمجالي ونوعية الشعبة التي يدرس بها الطلاب، تحكم يعقد مسألة فصل الدين
عن التدين وعن الدنيوي في الممارسات الشبابية، فالطلاب الأكثر تدينا متدينون قولاً لا
فعلوكا هم القادمون من العالم القروي ومن الأسر الفقيرة ومن الأحياء الشعبية، وهم أنفسهم
الذين يدرسون في مسالك تكوينية تقليدية كالدراسات العربية والدراسات الإسلامية
والجغرافية وبعض طلبة القانون، وهم أنفسهم الذين يخرقون القواعد الدينية إذا تعلق الأمر
بالرغبات، بينما أصحاب التكوين التقني واللغات (الاقتصاد والدراسات الإنجليزية
الألمانية...) أكثر تحرراً من القيم المجتمعية وأقل تدينا من الفئة الأولى وأكثر وضوحاً
على مستوى الانفتاح على الدنيوي، كما أن الممارسات الدينية للطلاب تعبر عن تدين فردي
متصل بالدنيوية معوض التدين الجمعي التقليدي، رافض عبادة الأباء تدينا وقيماً، تهيمن فيه
المصلحة الفردية والدنيوية والرغبة على التدين، ويساعد الأنترنت ووسائل التواصل
الاجتماعي والإسلام السياسي في نشر التشدد الديني، وتسهيل عملية الانفتاح على المختلف
دينياً، والاستجابة للرغبات المتعلقة بالجنس الافتراضي، وخلق صراع قيمي بين والفئات
الاجتماعية والأجيال. وتنقسم هذه الفرضية المركزية إلى فرضيات جزئية من بينها:

على مستوى تمثل الإسلام أزعج بميل التدين الشبابي نحو الطابع الفردي تحكم فيه
المصلحة على القواعد (الصلاة في وقتها وتركها-الحجاب أو عدم ارتداء الحجاب،
وممارسة الجنس الغير المشروع مع إقامة الصلاة وارتداء الحجاب)، واختصار الإسلام في
الإيمان بالله كأمر تضبطه الأسرة والفقهاء، لكن الأزمة التي تمر منها الأسرة الفقيرة؛ ولا
مبالاة الغنية بالتنشئة الدينية لأبنائها فتح الباب أمام فاعلين دينيين جدد أهمها الإسلام
السياسي والإعلام الديني، هذا يفيد اختلاط التدين بالاستجابة للرغبات، لكنه يعوض التدين

³² Raymond Quivy- Luc Van Campenhoudt : Manuel de recherche en sciences sociales ; op cit ; p 113.

الأبوي بصيغته الجمعية، ولذلك أفترض ميل الشباب المتعلم إلى القطع مع التدين الشعبي (زوايا وأضرحة) وهو موقف يتحكم فيه مستوى التكوين الجامعي والوضع المادي الأسري ورغبات الشباب التي تولد تدينا معقدا، بحيث الشباب الجامعي متدين مظهريا وقوليا بسلوك علماني دنيوي يفصل ليمزج بين الحاجة الدنيوية والممارسات الدينية، مما أدى إلى تعويض التدين بصغته الجمعية التقليدية؛ بنمط التدين الفردي بما هو تجاوز للتدين الشعبي.

أما على مستوى القيم الشبابية أفترض خفوت تأثير الدين عليها وعلى مصادرها، وهذا التراجع مرتبط بأزمة نسق الأسرة، لذلك فالقيم تخضع لتوجيه الحياة العصرية وما تولده من قيم مادية تتغلغل في عمق الهوية القيمية الجماعية والأسرية، هنا أزع أن الشباب يميل إلى تجسيد قيم دنيوية مرتبطة بالعلمانية المركبة، كما أفترض أن الرغبات هي التي تحدد القيم، وعليه أفترض نبذ الشباب لقيم الأباء بنفس رفضه لتدينهم ثائرا على التصور التقليدي لقيم الطاعة والشرف والبركة والعرض والصدقة، لصالح قيم جديدة دنيوية مبنية على التحرر الثقافي وتحرير للجسد الأنثوي... هذا النبذ ناتج عن وضع الرغبة في أولويات المطالب والسلوك، وعن تأثير ونوعية التكوين الجامعي، حيث يزداد حدة عند طلبة التكوينات التقنية والاقتصادية واللغوية (طلبة الدراسات الإنجليزية والفرنسية والألمانية والاقتصاد)، والقيم الدنيوية هذه أفترض أنها ستؤد صراعا قيميا خاضعا للتراتب الاجتماعي؛ أي الانتماء الاجتماعي للشباب (تأثير أسرة غنية وأخرى فقيرة)، يولد صراعا بين الأجيال بين قيم عبادة الأباء وقيم الشباب الثوري، وتراتب قيمي مبني على تراتب مجالي (قروي-حضري-حي راقى-حي شعبي).

أما في ما يتعلق بمسار تدين الشباب؛ فأزع اتجاهه نحو التشدد إذا تعلق الأمر بالمعتقد الإسلامي والانفتاح إذا تعلق الأمر بالرغبة والمصلحة الفردية، وتحاول السياسة الدينية للدولة المغربية الحرص على تأطير وضبط الهوية القيمية الشبابية عبر التلفزة، لكن هذا التكوين تنفلت ضوابطه في شبكات التواصل الاجتماعي التي يستغلها الإسلام الحركي في والحركات التحررية تأطير الشباب، ولذلك تحاول الدولة في سياستها الدينية عبر الإعلام الديني، وأيضا الإسلام السياسي تعويض انسحاب الأسرة والفقير والزواوية من التأطير

الديني، ويرتفع منسوب تدين الشباب إذا تعلق الأمر بالمعتقد الإسلامي والمقدس، بحيث أفترض رفض الشباب لحرية المعتقد، رفض يختفي كلما تعلق الأمر برغباته كالجنس والعمل واللباس والزواج من غير المسلم، مع رفض لأي مساس بالمعتقد الإسلامي مقدس ورموز دينية كوحدة الله وبعثة الرسول، وهو ما يولد علمانية مؤمنة غامضة، أما على مستوى موقف الشباب المتعلم من السياسة فأفترض عزوفه الثقافي والسياسي لا يعبر عن رفضه للسياسة إنما يمارسها بطريقة السخرية عبر فضاءات التواصل الاجتماعي، عزوف زاد من صعوبة تأطيره، بحيث يعمل الفقهاء والإسلام السياسي على تعويض كل المؤسسات في تأطير الشباب الديني والسياسي، لكن تواجهه صعوبات هيمنة الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي، وتشبث الشباب بحاجاته التي لا تستطيع هذه القنوات تحقيقها، كما أفترض أنه يبرئ الإسلام من الإرهاب وأن الحركات الدينية الإرهابية تشوه سمعة الإسلام، كما أفترض تخوف الشباب من مقولة العلمانية برغم من أنه يجسدها في سلوكه وقيمه، وعموما التدين والتحرر آليات لإخفاء وتبرير الفشل أو التفوق الدراسي والاجتماعي.

5- منهجية البحث وتقنيات وأطر جمع المعطيات

أ- المنهج والمقاربة

يشكل المنهج مسألة جوهرية في العلم باعتباره "مجموعة من الإجراءات والطرق الدقيقة المتبناة من أجل الوصول إلى نتيجة"³³ تبعدنا عن الطرق المجردة، وتضبط الجهد، وتخرج الباحث من فوضى المفاهيم كما قال أصحاب حرفة عالم الاجتماع، فالمنهج طرق ومعدات وأدوات يؤمن بها التفكير المنهجي فطانة للذهن وتنبيهها له... وأن نسأل عن ماهية ممارسة العلم؛ بعبارة أدق أن نجهد لمعرفة ما يفعله العالم أكان مدركا لما يفعله أو غير مدرك؛ فالممارسة العلمية "لا تعني أن نطرح سؤالا على أنفسنا حول ما للنظريات والمناهج المتوفرة من فعالية ودقة شكلية؛ بل أن نستنتج المناهج والنظريات من حيث نفس اشتغالها لتحديد آثار ما تفعله في الموضوعات، وأيضا الموضوعات التي تنتج عن فعلها"³⁴، هذا الكلام يمنح المنهج دورا في كل العلوم بما في ذلك علم الاجتماع الذي علميته طرحت حول

³³ أنجس موريس: منهجية البحث في العلوم الإنسانية تدريبات عملية، ترجمة بوزيد الصحراوي، كمال بوشرف وسعيد سبعون، دار القصة للنشر الجزائر، ط 2 منقحة، 2006، ص 36.

³⁴ بيير بورديو باسرون شامبرودون: حرفة عالم الاجتماع، م س، ص 17.

مسألة المنهج المتبع في مرحلة تأسيسه أعلى شاكلة العلوم الطبيعية أم على علم الاجتماع أن يطور لنفسه منهجا ينسجم مع خصوصية الموضوع، لأن المنهج رؤية للموضوع مبنية على أساس نظري علمي أو فلسفي؟. ولأن الحديث عن المنهج؛ تاريخه وأصوله وامتداداته يقتضي عملا مفصلا خاصة وأنه منفتح على التطور والتجديد، ولتسهيل الحديث عنه يمكن أن الانطلاق من ربطه بسياقه العلمي المخصوص؛ أي الحقل العلمي الذي يشتغل فيه الباحث، ولأن الحقل العلمي لهذه الأطروحة هو علم الاجتماع يفرض اعتماد المنهج السوسيولوجي، أي التفسير والتحليل السوسيولوجي للمعطيات كعمليات علمية تنفتح على أكثر من مقارنة منهجية؛ والمقاربة منظومة تحليل سوسيولوجي يستند إليها الباحث كرؤية نظرية علمية ملائمة لموضوعه، تمكنه من التفسير العلمي للظاهرة المدروسة المتسمة بالتعدد، تعدد يتحكم في اختلاف وتنوع المقاربة المنهجية المعتمدة³⁵.

إن المنهج السوسيولوجي الذي ساعتمده -منسجم مع طبيعة الموضوع المدروس-؛ هو المنهج الكيفي الذي يتغيا تحليل وفهم وتأويل ممارسات ومواقف وتمثلات الشباب الدينية القيمة من منطلق ما يمنحونه لأفعالهم من معنى، ولتدقيق التحليل السوسيولوجي للمعطيات سأنتفح على المقاربة الثقافية الفهمية التي وضع أسسها ماكس فيبر، وتوضحت مع كليفورد غيرتز في الأنثروبولوجية التأولية أو الرمزية بالتركيز على ما يقوله المبحوثون أنفسهم³⁶، لأن التحليل شكل من أشكال التأويل، اختيار يفرضه موضوع الدين والتدين عند الشباب الجامعي، وهذا يعني عدم اعتماد المقاربة التاريخية والصراعية لا نبذا لقيمتها إنما سأجعلها من أدوات الفهم داخل المقاربة الثقافية كلما اقتضت الضرورة ذلك؛ خاصة وأن الأنماط الدينية أنماط ثقافية متوارثة بكيفية ما، ولذلك سأعتمد المقاربة الغيرتززية التي جعلت البعد التاريخي من خلفيات التأويل، وهو المسلك الذي اتبعه عياد أبلال في الجهل المركب³⁷.

³⁵ يشير عبد الغني عماد إلى أنواع المقاربة الممكن اعتمادها في البحوث السوسيولوجية كالتحليل التجريبي، والتحليل السببي والمقاربة الوظيفية البنائية، والمقاربة الجدلية، والمقاربة السوسيوثقافية، والمقاربة الثقافية، والمقاربة الفينومينولوجية، والمقاربة التفاعلية الرمزية... راجع:

- عبد الغني عماد: علم الاجتماع والبحث العلمي: الإشكالية المنهج المقاربة، دار الطليعة بيروت، ط 1، 2016، صص 167-205.
³⁶ المقاربة الثقافية ذات أصل أمريكي تقترب من علم النفس والتحليل النفسي، تركز على التنشئة الاجتماعية للأفراد، وتحاول كشف الخصائص الثقافية للشخصية والسلوك الفردي، وتتركز على الدور المحدد للتربية وانعكاسها في التقاليد والتكيف، وتبين حالة الوعي واللاوعي في كل مجتمع، كما تبحث في أشكال عضوية الشخصية وفق مجموعة القواعد والمؤسسات والعادات، إن المقاربة الثقافية تعميق للملاحظة، ومحاولة لكشف الشخصية الفردية وفق عمليات التنشئة الاجتماعية، وكشف العناصر الأساسية التي تضمن وحدة وأصالة ثقافة ما. راجع:

- Gérard Marc-Antoine Géniss : introduction à sociologie ; ellipses 2^e édition révisée et complétée ; 1999 ; p 80.

³⁷ بهذا الخصوص أنظر:

ولدراسة التدين الشبابي بما هو فعل اجتماعي يرتبط بقيم ورهانات وأوضاع فردية وجماعية، سأستعين في التحليل بالمقاربة النسقية الوظيفية، متصلة بالمقاربة الثقافية التي اعتمدها تالكوت بارسونز مركزا على الفعل الاجتماعي للفاعل وفق ما أسماه ببنية الفعل الاجتماعي³⁸، والتي تفيد أن الظاهرة هي نسق مركب، ولأن التحليل يطال تمثلات وممارسات ومعايير مرتبطة بتدين الشباب المتعلم؛ سأستعين بالنصوص الدينية (آيات قرآنية وأحاديث نبوية) لإزالة الإبهام عن الموضوع كلما دعت الضرورة إلى ذلك، مع الحرص على تكامل المقاربة النسقية مع المقاربتين السابقتين، وغايتي دراسة الدين والتدين والقيم الشبابية بقدر كبير من الموضوعية والحياد الأكاديمي عبر مساءلة إسلام الشباب أنماطه، ومنطلقاته، ورهاناته، وأبعاده، وحدوده وامتداداته في الحياة اليومية.

من واجب كل باحث أن يعي أن ما من موضوع يكتسب صفة علمية خاصة به "إلا بعد أن يبني على قاعدة التفكير المنهجي، وذلك لنكتسب نحن معرفة كيفية بناء الموضوع ومعرفة الموضوع الذي نبنيه"³⁹، إذ كل بحث سوسولوجي يحتاج في تكوينه إلى بناء ميتودولوجي يتوضح فيه شكلا ومضمونا، ويقدم بناءه وتشكله بداية بالاختيارات المنهجية النظرية التي يعتمدها الباحثين من جهة عملية تأطير البحث ابيستيمولوجيا بنظريات ومفاهيم وتبرير اختياراته تلك ومدى تناسبها مع الموضوع المدروس، ولا بد من تحديد الموضوع ومجال البحث وإشكاليته وفرضياته، وتقنيات جمع المعطيات والأطر المرجعية والمفاهيمية التي يمكنها أن تساعد في التحليل وبناء الموضوع، لذلك؛ "فمعرفة ما نقول عندما نمارس العلم؛ وهذا تعريف بسيط للإبيستيمولوجيا؛ أمر يفترض أننا نعرف كيف نشكل تاريخيا المشكلات والأدوات والمنهج والمفاهيم التي سنستخدمها"⁴⁰، وعليه فكل بحث سوسولوجي

Clifford Geerts : le Souk de Séfrou sur l' économie du bazar ; traduction et présentation de Daniel Cefai ; édition Bouchene ; 2003.

-عياد أبلال: الجهل المركب الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد الديني في العالم العربي، مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2018،
³⁸ في كتابه بنية الفعل الاجتماعي يرى بارسونز أن البشر يقومون بالاختيار والمفاضلة بين أهداف مختلفة ووسائل تحقيق تلك الأهداف، إذ ميز بين الإنسان الفاعل والأهداف التي يختارها الفاعل ووسائل بلوغ الأهداف ويعمق بارسونز تحليله للمقارنة النسقية أو أنساق الفعل لا بالتوقف عند حدود الفعل بل وضح أن بنية أي نسق يريد أن يبقى عليه استيفاء أربع متطلبات يمكن تسميتها بالمستلزمات الوظيفية وهي وظيفة التكيف ووظيفة تحقيق الهدف ووظيفة الاندماج والتكامل ووظيفة ثبات المعايير، أنظر:

-عبد الغني عماد: علم الاجتماع والبحث العلمي، م س، ص 171.
-إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، ع 244، أبريل 1999.

³⁹ بيير بورديو باسرون شامبرودون: حرفة عالم الاجتماع، م س، ص 62.

⁴⁰ بير بورديو: مسائل في علم الاجتماع، م س، ص 131.

يحتاج في تكوينه إلى تأطير نظري بتحديد الإطار المعرفي والنظري الذي ينتمي إليه (النظرية السوسولوجيا والمقاربة العلمية)؛ على اعتبار أن الإيمان بالانطلاق من القضية المزدوجة القائلة: "لا شيء يأتي من لا شيء، ولا شيء يؤول إلى لا شيء"⁴¹؛ مقولة تستدعي تحديد موضوع البحث والتراكم المعرفي حياله بكيفية، ومجال الاشتغال المدروس في حقل من حقول المعرفة، وإلى جانب توجيهه بإشكالية وفرضيات لا مناص من ضبط المفاهيم المؤطرة له تحديدا وتعريفا، مع تشديد التركيز على ما يخدمه، وهذا كله بناء ميتودولوجي للبحث يحتاج عملا منهجيا مزدوجا أوضحه في نقطتين مركبتين:

ب- البحث البيبليوغرافي

تنطلق هذه الخطوة الميتودولوجية من محاولة الإجابة على سؤال ما الذي أعرف لحد الآن عن موضوع الاشتغال؟، والإجابة على هذا السؤال مسألة ملحة، فأهمية أي بحث علميا كان أو أكاديميا وحتى شخصا تكمن في مسوغاته وأهدافه ومرجعياته، وهي عناصر تمكن من رسم حدوده بدقة "بالاطلاع على الدراسات السابقة والسياقات العلمية للأبحاث التي تناولت الموضوع"⁴². لذلك؛ أي بحث علمي؛ في أي تخصص معرفي لا يمكنه الإنطلاق من فراغ، فلا شيء يبني من لا شيء، إنما يحتاج إلى مسابقات نظرية، يحتاج إذن مبدئيا وضرورة لتشكله أطرا نظرية تحدد مساراته وتعكس انتماءه للتراكم الثقافي في الحقل العلمي الذي ينتمي له، وهي عملية يوفرها البحث المكتبي تنقيبا على المراجع والمصادر؛ كتباً أو أطروحات أو رسائل أو أبحاث ومقالات علمية أو مخطوطات ووثائق أو تقارير... اهتمت بالموضوع أو على الأقل لامست أحد جوانبه، أو اهتمت بمجال الدراسة، وهي مسألة مفيدة للبحث نظريا ومنهجيا، فالانطلاق من ما توصلت إليه الأبحاث والدراسات والأعمال السابقة، ومحاولة فتحها على أفق فكري وعلمي وميداني -مع العمل أولا على ترتيب تلك الأبحاث كتراكم ثقافي- يخدم التطور في العلم.

لهذه العوامل؛ حاولت البحث عن مختلف المصادر والمراجع التي اهتمت بموضوع البحث، والقادرة على المساعدة في بنائه النظري؛ بالتنقيب على الأعمال الغربية والمغربية

⁴¹ فرنسيس بيكون: الأورجانون الجديد إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى دار رؤية للنشر، ط 1، 2013 ص 262.

⁴² عبد الغني عماد: علم الاجتماع والبحث العلمي: الإشكالية المنهج المقاربة، م س، ص 36.

التي توفرها المكتبات والمكتبات الإلكترونية، بالتردد على القدرة على المصادر كالمكتبة الوطنية بالرباط ومكتبة آل سعود بالبيضاء، وتتبع منشورات الكليات والأطروحات الجامعية في مجال علم الاجتماع -الديني-، وأجمل نتيجة البحث المكتبي في التصنيف التالي:

- صنف من الأبحاث والدراسات اهتمت بالظاهرة الدينية بالمغرب أو بالوطن العربي تاريخيا في إطار فكري قريب من النشاط الفلسفي القائم على المساءلة والنقد الجذري والتفكيك، من خلال معالجة إشكالية الحداثة والتراث ونقد العقل الإسلامي⁴³، وهي أعمال مهمة من الناحية الفكرية التأصيلية لإشكالية الذات والآخر، والتجديد والعتاقة، والإسلام والغرب؛ ومن حيث إقامتها لمناظرة فكرية تاريخية بين الفئات والحاضر في إطار مساءلة العقل العربي ونقد العقل الديني الإسلامي⁴⁴، لكنها تبقى دراسات فكرية بعيدة عن أن تكون إمبريقية ولكنها مع ذلك مهمة في توضيح وتصنيف الممارسات الإسلامية -الإسلام النصي والخطاب الإسلامي والعقل الديني والعقل الإسلامي- ساستعين بالقريبة من التحليل السوسيوثقافي كدراسة سامي عون وعز الدين غيلوز⁴⁵.
- صنف آخر يضم إنجازا أنثروبولوجيا ضخما حول الظاهرة الدينية في أنثروبولوجيا الثقافة وأنثروبولوجيا الدين، ولربما ظل الدين حكرا على على هذا الحقل، مادامت الأنثروبولوجيا صُنِّفت على أنها علم الملاحظ حسب كلود ليفي سترأوس، تدرس الآخر المتخلف بظواهره وممارساته بما في ذلك حياته الدينية البدائية، فالأنثروبولوجيا كما هي مع فرانس بواس ولويس مورغان وليفي برويل جعلت من الدين مرحلة بدائية قابلة للتجاوز بمنطق تطوري يعوضه الدين الوضعي للمجتمعات الغربية، لكن برونسولاو

⁴³ أقصد بالعقل الإسلامي المعنى الذي قدمه له محمد أركون، بحيث يعتبره ليس عقلا خصوصا قابلا للفرز لدى المسلمين وغيرهم، فالعقل ملكة مشتركة لدى كل البشر، وإنما التمييز والفرق كامن في النعت أي الإسلامي، ونقصد بذلك أنه كامن في المعنى القرآني، وفيما كنت قد دعوتها بالتجربة المدنية. راجع:

-محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 1، 1991، ص 18.
⁴⁴ تشكل أعمال طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروي وغيرهم أعمال تنظيرية، ومشاريع فكرية لتفكيك ظاهرة الحداثة والتراث، وبنية العقل العربي والعقل الإسلامي، أعمال تعكس الجهود الفكرية الفلسفية التفكيكية المغاربية أغنت الخزينة الفلسفية بتأليفات بديعة من بينها: كتابات طه عبد الرحمان الذي حاول في مقولته "نحن في التراث كما نحن في العالم لا اختيار لنا معه ولا انفصال عنه" اختصار إشكالية الحداثة والتراث في كتاب أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987، والعمل الديني وتجديد العقل، 1989 إضافة إلى كتابه فقه الفلسفة، وإلى جانبها أعمال محمد عابد الجابري أذكر منها الحداثة والتراث ومدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن. ويعد المفكر محمد أركون أكثر من شخص مفهوم الإسلام في كتابات ذات طابع فلسفي فكري مستعينا بفلسفة الاختلاف الفكوية والفلسفة التفكيكية لجاك دريدا، يدعو من خلالها إلى التسليح بمناهج العلوم الإنسانية المعاصرة لتفكيك وقراءة التراث والثقافة الدينية في العالم الإسلامي في مؤلفاته أذكر منها كتاب "الإسلام أصالة وممارسة"، "وتاريخ الفكر العربي الإسلامي أو نقد العقل الإسلامي"، "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، "العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب"، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلام"ي، "قضايا في نقد العقل الديني، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة" "قراءات في القرآن" ... كأعمال أغلبها مكتوب باللغة الفرنسية تمت ترجمته من طرف هاشم صالح اللغة العربية.

⁴⁵Sami Aoun : aujourd'hui L'islam fractures intégrisme et mderité ; Médiapaul ; Canada ; 2007.

-AZZedine Guellouz : Le fait religieux sous la irection de Jaen Delumeau ; L'islam ; tome 2 ; Fayard ; 2004.

مالينوفسكي وراذكليف براون وإيفانس بريتشارد والأنثروبولوجية الأمريكية الثقافية الأمريكية مع مارغريت ميد وروت بينيديكت؛ كلهم جعلوا من الظاهرة الدينية نسقا من أنساق البنية المجتمعية تلعب وظيفة في ارتباطها بالبنية العامة للمجتمع تعكس خصوصيته التي لا علاقة لها بالمفاضلة، هذا إلى جانب بنوية كلود ليفي ستراوس ومساءلته للطقوس والممارسات الدينية لجماعات بشرية متعددة منها جماعة "نامبيكوارا بالأمزون" بالبرازيل في النجوع الرمزي والدين والسحر. وأجمل الحديث عن هذا الصنف بالقول بأن الأنثروبولوجية اهتمت بإشكالية المقدس في المجتمعات القديمة والحديثة وبشكل خاص القديمة كما هو في محاولة مارسيل موس في بحثه حول الصلاة أو الدين والسحر والطقوس والشعائر والمعتقدات الدينية.

- صنف الدراسات السوسولوجية الكلاسيكية درست الدين في المجتمع وعلاقته بالسلطة والاقتصاد والمجتمع منذ بن خلدون وكارل ماركس أو كيست كونت ودوركايم وأليكسيس طوكوفيل وماكس فيبر وبير بورديو ورجيه كايوا... على مستوى السوسولوجيا العامة.
- على مستوى الدين في المغرب تتوفر على أبحاث غربية جعلت إشكالية الدين والمجتمع المغربي موضوعا متهمة بالأضرحة والزوايا والطقوس الدينية والشخصيات والبركة والعرض تجسدها سوسولوجيا المغرب مع أبحاث الكولونيليين إدوارد ويستر مارك وإدموند دوتي وميشو بلير... والدراسات الانقسامية في أعمال إرنست كلنير ورايمون جاموس... والأبحاث الثقافية التأولية لكليفورد غيرتز وديل إكلمان في سياق ما يعرف بأنثروبولوجيا الإسلام... أما أبحاث السوسولوجيا المغربية حول الظاهرة الدينية أسجل صنف من الدراسات المغربية للجيل الأول اهتمت بالظاهرة الدينية لاجتثاث الأحكام المسبقة للدراسات الغربية حول المغرب، ومن بين أبرز الأعمال المتأخرة أذكر دراسة عبد الغني موندوب "الدين والمجتمع" الذي ركز على الممارسات الدينية التقليدية للمجتمع المغربي، ودراستي "المقدس والمجتمع" و"الزاوية والحزب" لنور الدين الزاهي، إضافة الدراسة الحديثة الإصدار 2018 عن إفريقيا الشرق لسليم حمينات حول "السياسة الدينية بالمغرب 1984-2002 أصولية الدولة وإكراهات التحديث السلطوي"، إلى جانب كتاب "الدين والسياسة" بالمغرب لمحمد لكموش، دون

نسيان أعمال بول باسكون حول جغرافيا المقدس في الحوز والزاوية والسلطة من خلال دراسة زاوية تاملوحت ودار إليغ. أما الأبحاث التي اهتمت بالشباب كانت لعبد الرحيم العطري "سوسيولوجيا الشباب المغربي"، وقبله "الشبيبة القروية المغربية" لبول باسكون والمكي بن طاهر. غير أن بحث الدين والقيم عند الشباب لم يغادر أرض المقالات والأعمال الجماعية ليدخل مجال التأسيس لسوسيولوجيا تدين الشباب إلا من خلال الدراسة المتأخرة لعياد أبلال حول "الجهل المركب الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد بالعالم العربي"، وهو عمل يتقاطع مع غايات هذا البحث ما دام يدرس تغيير المعتقد الديني عند شباب العالم العربي بينما أميل إلى مساءلة وضع المعتقد والموقف من تغيير المعتقد، وبما أن بحثي يميل إلى دراسة التدين عند الشباب الجامعي يبقى أقرب عمل إليه على مستوى الميدان هو العمل المشترك لرحمة بورقية ومختار الهراس وإدريس بنسعيد "Jeunesse Estudiantine Marocaine" سنة 1995، ولأن العقدين الأخيرين شهد فيهما الحقل الديني والقيمي والمجتمعي والشبابي المغربي تغيرات عميقة يحضر فيها الدين والتدين والشباب بقوة؛ استدعى إعادة النظر فيها كمشكلة سوسيولوجية لا في تقديم إحصائيات حول إسلام وقيم الشباب، إنما في تحليل بعدها الثقافي خاصة وأن هذا البحث ركز على جانب القيم كالحرية والفرديانية والجنس والعلاقة مع الأباء والنظرة إلى الغرب.

أشير أيضا إلى بحثين قدما الإفادة المرجوة الأول أنجزان حول إسلام الشباب المغربي في فرنسا الأول لفرحاد خوسروخفار "L'islam des jeunes" حول يدرس فيه تدين الشباب المسلم في بلدان الحداثة والظروف الثقافية والاجتماعية المحيطة بإسلام الشباب، والثاني قام به محمد عبابو "changement et socialisation de l'identité islamique" درس فيه الممارسات الدينية للشباب المغربي والمغربي في فرنسا مركزا على تجليات الهوية الإسلامية في سلوكهم الديني وقيمهم، وتأثير الأسرة في التربية الدينية وحرصها على إقامة الممارسات الدينية التي تحوم حول المعتقد الإسلامي كالحجاب وصوم رمضان والإيمان بالله... في مجتمع مسيحي، ولو لا أنهما اشتغلا على شباب مغربي مهاجر في فرنسا لكانا المرجع الأساس لهذه الأطروحة، لكنهما يجسدان توسع دائرة البحث

السوسيولوجي المغربي، وانفتاحه على دراسة القيم والتدين المغربي خارج التراب المغربي في سياق الحداثة والإسلام، وهناك عمل مشترك لمحمد العيادي وحسن رشيق ومحمد الطوزي بعنوان "L'islam au Quotidien"⁴⁶ ركز أصحابه على الممارسات والطقوس الدينية كالزيارات والزوايا، وإقامة مقارنة بين الدين عند الأجيال، إضافة إلى إشكالات الشباب والممارسات الدينية كالصلاة واللباس الإسلامي والنوافل والصيام، لكن بعد التغيير الاجتماعي الذي مر به المغرب في العقد الأخير وما شهدته مدينة الحسيمة وجرادة وزاكورة من حراك ومقاطعة قادة الحراك لخطبة الجمعة في الحسيمة⁴⁷، وما يشهده الشارع المغربي عموماً من أشكال احتجاجية فردية وجماعية جديدة، وانبعثت شعارات جديدة ومختلفة تعكس مطالب الشعب وتعبر عن وعي سياسي من نوعية أخرى رافض للتسلط والإقصاء... ورفع مطلب الديمقراطية على مختلف الأصعدة وما تعكسه من تغيير على مستوى فهم الفاعلين الاجتماعيين لحقلهم الديني والاجتماعي والسياسي وتطور سقف الطموحات والرغبات، وظهور حركات نسائية وشبابية تطالب بحرية المعتقد، ومنها من رفع شعار الحرية الدينية والمثلية الجنسية، وإعادة النظر في بعض القضايا الدينية كالميراث والطقن في المعتقد الإسلامي، والإعلان عن الخروج منه، والدعوة إلى العلمانية كما هو حال الناشط الحقوقي أحمد عصيد وغيره... وكل ذلك في إطار مجتمع إسلامي عربي وأمازيغي، بمعنى كل هذا التغيير طفت عليه مظاهر الممارسات الدينية.

أما على مستوى الأطروحات الجامعية والتقارير أسجل توفر البحث على عدد من الأطروحات التي اهتمت بالدين أو التدين في منطقة من مناطق المغرب كما فعل الباحث إدريس الصنهاجي، أو بالشباب أو بالقيم عند الشباب أما الدين والتدين عند الشباب الجامعي فلم أستطع الحصول على أي أطروحة ما عدا تلك التي أنجزها رشيد جرموني حول الشباب

⁴⁶ Mohamed EL Ayadi Hssan Rachik Mohmed Tozy : L' islam au Quotidien enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc ; édition la Croise de la Chemins ; 2013.

-البحث صادر باللغتين العربية والفرنسية بدعم من مؤسسة فريدريش إيبيرت وقد نشرت دار الملتقى سنة 2013 النسختين العربية والفرنسية هذه الأخيرة التي نعتمدها والتي حصلنا عليها من المعرض الدولي للكتاب دورة 2016.

⁴⁷ في 26 ماي 2017 أيام ما عرف بحراك الريف كان الخطيب يلقي خطبة الجمعة -آخر خطبة جمعة لشهر شعبان من نفس السنة- بمسجد محمد الخامس بالحسيمة التي كان يحضر لها ناصر الزفزافي، حاول الخطيب التحذير من فتنة الحراك ما جعل ناصر الزفزافي يقاطعه واصفا إياه بأنه خطيب المخزن فانسحب من الخطبة، وانسحب معه العشرات من المصلين، وكلام الناشط الحقوقي موجود في فيديو على اليوتيوب. يمكن مراجعة موقع <https://www.akhbar 24.ma/26/05/2017>، وبناء على الحدث أمر وكيل الملك لدى محكمة الاستئناف بلحسيمة بفتح تحقيق في القضية، وإلقاء القبض على الزفزافي للبحث معه، بعد إشعار النيابة العامة بعرقلة حرية العبادات وتعطيلها أثناء صلاة الجمعة.

بصفة عامة بعنوان: الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية. إلى جانب ذلك؛ يتوفر البحث على مجموعة من التقارير الوطنية والدولية حول الدين والقيم والشباب التي من شأنها أن تقدم معطيات إحصائية كتنقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2016⁴⁸، والبحث الوطني حول القيم، وتقرير الخمسينية، وتقرير حالة الدين والتدين في المغرب 2015-2017، ووثيقة الدستور المغربي لسنة 2011، والخطابات الملكية.

ت- البحث الميداني أطر جمع المعطيات

يظل العمل المكتبي في حرفة السوسيوولوجي ناقصا دون اختبار الظاهرة أو الفعل السوسيوولوجي إمبريقيا باعتماد أفعال منهجية تأخذ شكلها التجريبي من نتائج مستمدة من الميدان يتم جمع معطياتها بتقنيات ملائمة لطبيعة الموضوع والميدان نفسه من أجل القيام بربط علمي بين النظرية والتجربة، أي بين الإشكالية والفرضية وبين الظاهرة، فالعقلانية التطبيقية (المعرفة العلمية) المعاصرة حسب هانس راشنباخ H. Raichenbach وغاستون باشلار G. Bachelard ترى بضرورة اعتماد المعاينة بما هي "أبسط العمليات التي يعتبرها المنهج الوضعي بمثابة تسجيل يكون أقرب إلى الصدق بقدر ابتعاده عن الافتراضات النظرية"⁴⁹، فأبي بحث سوسيوولوجي يحتاج إلى معطيات لمعالجة إشكاليته والتحقق من فرضياته تجريبيا لأن "أفضل برهان على الإطلاق هو التجربة شريطة أن يبقى ذلك لصيقا بالتجربة الفعلية"⁵⁰، ممارسة تجريبية تمنح الباحث معطيات باستعماله "منهجيات لينة (طبعة) للحصول على الأجوبة كالمقابلات (توجه كفي) أو الاستثمارات (توجه كمي) بحسب حاجيات البحث ولحظات الدراسة"⁵¹، مع فطنة منهجية تجنب السقوط في الحس المشترك، واجترار المعرفة اليومية مسترشدا بمقولة الحذر من التجذر الاجتماعي للباحث. إنه إجراء عملي بتقنياته يقوم على التحري الإمبريقي في مجتمع البحث.

⁴⁸ أشار التقرير لوضعية الدين والهوية وعلاقتها بالتنمية والشباب في البلدان العربية، راجع تقرير التنمية الإنسانية العربية، م س، ص 27.

⁴⁹ برورديو باسرون شاميرودون: حرفة عالم الاجتماع، م س، ص 75.

تعتبر الإبيستيمولوجيا المعاصرة الممارسة العلمية الصحيحة تكون بتجاوز التفكير الميتافيزيقي لتجمع بين العقل والتجربة، والنظرية والتجريب لإنتاج معرفة علمية ومنهجية قادرة على تفسير الواقع العلمي المتجدد بالمعاينة العلمية المعقولة بلغة راشنباخ، راجع:

-غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1999 صص 27-38.

-هانس راشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكرياء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط 2، 1979، صص 41-42.

-Robert Blanché: la science actuelle et la rationalisme; PUF

⁵⁰ فرنسيس بيكون: الأركان الجديدة: م س، ص 50.

⁵¹Nicole Berthier: les technique d' enquête en sciences sociales méthodes et exercices corrigés; Edition Armond Colin; 2ème édition; paris 2006; p 68.

اعتمدت أطرا عملية قوامها الملاحظة المباشرة *obsirvation direct* كخطوة أولية في البحث السوسولوجي بالتردد على مجال البحث أو معاشته، هذه التقنية بما هي تدقيق المشاهدة، وميل وفضول لمعرفة واقع تدين وقيم الشباب الجامعي موجهة بإشكالية داخل المجال المدروس (فضاءات جامعة الحسن الثاني عين الشق)، فالملاحظة "رغبة إيجابية في الاطلاع يشعر بها الشخص، وهي ميل إلى المشاهدة مبنية على استعداد ذهني لا يتوقف عند الرؤية البسيطة للكائنات والأشياء، فكوني ألاحظ معناه أنني أشاهد أو أعين، أي أرى شخصا أمام بصري، وأتعرف وأحدد إن كان الشخص معروفا أو غير معروف، وكوني ألاحظ أخيرا أقوم بقياس أي تقييم ما ألاحظه"⁵². ويدين كل الباحثين لمالينوفسكي كأول من طبقها في دراسته لمجتمع التروبريوند، وهي إجراء يرتبط بالاهتمام الذاتي بالموضوع، ونابع من الإرادة الموضوعية أرغب من خلالها الوصول إلى رؤية وصفية أولية، وإدراك المعنى الذي يمنحه الفاعلون للوضع، بتشديد المشاهدة على سلوكيات الشباب الدينية وقيمه (ملاحظة الحجاب والحضور للمسجد بالكلية، وحدود اختلاط الذكور بالإناث في حجرات الدرس وفي المقصف)، وهذا فرض علي اعتماد الملاحظة بالمشاركة بملازمة وانخراط في المجال المدروس، بالذهاب لمسجد الكليات ومجالسة الطلبة في المقصف وقرب قاعات ومدرجات الدروس، والذهاب مع بعضهم إلى سكنهم الجامعي، أشاركهم أحاديثهم وأنشطتهم الترفيهية كاللعب بالورق والنكت والتنزه مع البعض الآخر؛ واعتمدتها لملاحظة السلوكيات وأشكال التواصل في قاعات الدرس وفي الأجنحة المخصصة للشعب وأمام الحي الجامعي. فكانت الملاحظة تقنية مساعدة لي في تحديد مسار البحث وإشكاليته وفرضياته.

في خطوة ثانية اعتمدت البحث الاستطلاعي كتقنية بحثية أولية تحضيرية تساعد في ضبط إشكالية البحث والتعرف على ميدان الاشتغال بما تتضمنه هذه التقنية من مقابلات استكشافية وملاحظات واستماع... وما لها من فوائد منهجية وميدانية تتمثل في تمكين الباحث من تدقيق سؤال الانطلاق وما يعنيه من سبر جيد للموضوع من جهة، وتدقيق فرضيات البحث وضبط مجاله وعينته بشكل أكثر تنظيما من جهة أخرى. وأهمية هذا

⁵² أنجريس موريس: منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية تداريب عملية، م س، صص 31-32. - وفي نفس الكتاب (صص 184-196) قدم أنجريس موريس وغيره تفصيلا لأنواع الملاحظة منها الملاحظة في عين المكان والمنظمة والملاحظة بالمشاركة والملاحظة بدون مشاركة والملاحظة المستترة والملاحظة المكشوفة، والمدة التي تستغرقها، وعبوبها ومزاياها.

الإجراء المنهجي تكمن في أنه بعد صياغة "مشروع البحث في إشكاليته لا بد من الحصول على معلومات حول الموضوع المدروس ومعالجته بأفضل طريقة، وهو دور العمل الاستكشافي"⁵³، ورغم أهمية البحث الاستطلاعي الذي وجهه الملاحظة، لكنه لوحده غير كاف لإنجاز بحث سوسيولوجي يتوخى الدقة؛ لذلك انفتحت على تقنيات بحثية أخرى.

يختار الباحث التقنيات البحثية القادرة على مده بمعطيات كمية أو كيفية لمعالجة إشكالية بحثه، وما يحدد التقنية المناسبة هو طبيعة الموضوع الذي يضع بعض التقنيات في وضع ثانوي تقدم معطيات مكملة، في هذا السياق؛ ولكون الموضوع هذا البحث ذو طبيعة كيفية يصعب اختزاله في أرقام؛ فالتقنية البحثية الأكثر تلاؤماً معه هي المقابلة التي "تسمح بأخذ معلومات كيفية بهدف التعرف العميق على الأشخاص المبحوثين"⁵⁴، إنها تقنية مباشرة تستعمل من أجل مساءلة الأفراد بكيفية منعزلة، تتم بتفاعل مباشر وشفهي بين الباحث والمبحوث، تتطلب من الأول الإلمام بالموضوع وإعداد دليل المقابلة بما هو عدد من الأسئلة المرشدة والمنظمة غاياتها استدراج المستجوب ليتكلم بطلاقة، أسئلة متعلقة بالموضوع المدروس يجني من وراءها الباحث معلومات، هنا؛ أشير أنه قبل اعتماد المقابلات النهائية اعتمدت مقابلات أولية أثناء مرحلة البحث الاستطلاعي وأخرى عبر "الفايسبوك" كإجراءات ساعدتني على صياغة دليل المقابلة النهائي من حيث نوعية الأسئلة؛ فالأسئلة الموجهة للمستجوبين الذكور ليست كلها هي نفسها الموجهة للإناث، وليست هي نفسها الموجهة لطلبة الفصائل الطلابية الإسلامية. ولقد اعتمدت المقابلة الشبه الموجهة الأكثر استخداماً في بحوث العلوم الاجتماعية ومنها البحث السوسيولوجي كتقنية للتقصي العلمي مع الشباب الطلاب لمعرفة الثابت والمتغير في الدين والتدين والقيم والمعتقد الشبابي؛ ويقصد بالشبه الموجهة أنها ليست مفتوحة كلية بالسماح للمبحوث بقول ما يريد دون توجيه؛ ولا محصورة جداً بعدد من الأسئلة الدقيقة، وتتحق بامتلاك الباحث دليل المقابلة، "أسئلة لا يطرحها الباحث بالضرورة وفق الترتيب المسجل إنما غايته استدراج المبحوث بالكلمات التي يريدها وبالترتيب الذي يناسبه، وهو سيعمل فقط على إعادة تركيز

⁵³Raymond Quivy- Luc vanCampenhoudt : Manuel de recherche en sciences sociales ; op cit ; p 71.

⁵⁴ أنجريس موريس: منهجية البحث في العلوم الإنسانية تدريبات عملية، م س، ص 384.

المقابلة على النقط الموضوعية كلما ابتعدت عنها وعلى طرح الأسئلة التي لا يأتي عليها المستجوب من تلقاء نفسه في اللحظة المناسبة وبطريقة طبيعية قدر الإمكان⁵⁵. إن هذه التقنية تعطي للباحث هامشا من الحرية بالتدخل في مسارها متى رأى ذلك ضروريا، أو تبين له أنه لم يتوصل بجواب على سؤال ما، أو خرجت المقابلة عن سياقها مسترشدا بدليلها محافظا على "أخلاقيات البحث، فمن أجل إنجاز الباحث الذي يدرس الإنسان اليوم بحثا عليه بمجموعة إجراءات تحققها"⁵⁶.

هنا أشير إلى أن القيام بمقابلات والتدخل الذاتي للباحث في توجيهها متى خرجت عن حدود الموضوع قد يكون مهددا لشرط الموضوعية؛ لكنه يبقى مهما من وجهة نظر سوسبيولوجيا الفعل التي تقصد فهم وتأويل الأفعال الاجتماعية للفاعلين، لذلك سأعتمد المقاربة الثقافية القائمة على تحليل محتوى المقابلات من منطلقها. وأذكر هنا أنني أنجزت بعض المقابلات عبر "الفايسوك" رفض أصحابها إنجازها عينية، وهي وسيلة مكنتني من الحصول على معلومات مفيدة للبحث، وإلى جانب هذه المقابلات الافتراضية كانت معظم المقابلات ميدانية بالكليات الثلاث وبالحي الجامعي، وبعضها في مقهى خارج الكليات؛ تراوحت مدة إنجازها بين ساعة ونصف وساعتين ونصف.

ولأن المقابلة قد تتخذ في بعض الحالات شكل مساءلة جماعات لجأت لاعتماد تقنية مكملة وهي المقابلة بالجماعة أو المجموعة البورية كطريقة منهجية في الأسلوب الكيفي تستخدم بهدف جمع معلومات كيفية حول موضوع محدد من جماعة اجتماعية نوعية محددة مكونة من عدد من الأفراد المبحوثين (بين 6 إلى 12 مبحوث) بينهم قواسم مشتركة وتحديد مكان وزمان إنجازها، ولا يشترط أن يعرفوا بعضهم، ولقد اعتمدت المقابلة الشبه الموجهة مع المبحوثين أعضاء المجموعة بإدارة النقاش وفق الدليل المعد سلفا، ولأن هذه التقنية توظف في البحوث النوعية للحصول على معلومات وتمثلات وردود أفعال المبحوثين حول موضوع النقاش الذي يدور بينه وبين مجموعة من المبحوثين وجها لوجه، يلعب فيها الباحث دور موجه النقاش عبر الدليل؛ أو عبر تحويل أجوبة بعض المبحوثين إلى أسئلة إن

⁵⁵ عبد الله إبراهيم: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، م س، ص 226.

⁵⁶Hubert Doucet : L'ethique de la recherche Guide pour le chercheur en sciences de la santé ; Les Presses de l'Université de Montréal, 2002 ; p 51.

بدأت أنها مهمة للمقارنة بينها، وتستمر الحلقة النقاشية مدة تصل بين 90 و 120 دقيقة⁵⁷. ولأن التقنيات التقليدية لا تمكن الباحث من الوصول للمعطيات الكيفية؛ اعتمدت هذه التقنية مع الطلبة جماعة الذكور مرة، والطالبات جماعة الإناث مرة، وجماعة مختلطة مرة، مراعيًا اختلاف المسالك الدراسية والكليات؛ أنجز بعضها في الحي الجامعي، وبعضها في مقهى كلية العلوم القانونية والاقتصادية وأخرى في كلية الآداب لأنني اعتبرها أسلوبًا للفهم عبر التفاعل مع المبحوثين بجماعات متباينة توصل إلى معرفة نظرة الفاعلين، واللغة الموظفة من قبلهم، والتباين في إدراكهم لموضوع التدين والقيم والمعتقد مستحضرا عوامل انتماءاتهم الاجتماعية والأسرية والمجالية والمسالك التكوينية التي يتابعون بها دراستهم.

تمكن تقنية المقابلة من جمع معطيات كيفية تحتاج مقاربة ثقافية ونسقية، وإذا كان شرط الموضوعية أولى مراحل ممارسة علم الاجتماع "فيستحسن الحفاظ على نظر نقدي تجاهها، والوعي بحدود الموضوعية التي لا يمكن تفاديها كما قال سيرج بوغام"⁵⁸، تقتضي تقديم المعلومات المتحصل عليها كما هي في شكلها الخام دون تدخل الباحث بالتأويل بموجب ما تقتضيه المقاربة الثقافية، تجنبًا لخرق الحياد بسبب إمكانية تدخل ذاتيته بجوانبها الاجتماعية والثقافية والفكرية والإيديولوجية والسياسية، غير أن تقديم المعطيات بشكلها الخام قد لا يكون مفيدًا، فافتضت الضرورة الميتودولوجية تفهمها وتأويلها وفق منطوق سوسيولوجيا الفهم، فعالم الاجتماع يشغل كموّلد للمعنى "لا يختزل فيها التفهم كما قال بورديو في بؤس العالم في حالة نفسية عاطفية، إنه مرتهن بقدره المحقق المحنك على طمأنة الشخص المستجوب في ما يهم علاقة التحقيق ذاتها وبمده بوسائل التعبير"⁵⁹، ويمكنه في التوليد الاعتماد على تقنية تحليل المحتوى التي اعتمدت في دراسة محتوى الخطاب والوثائق الظاهر والخفي، وفي عمليات التواصل والتفاعل والنصوص والسجلات المكتوبة، والرسائل والصحف تعتمد المقاربة النوعية، "وهي تقنية غير مباشرة مكلمة، وتقنية وصف موضوعي منظم كميًا للمحتوى الظاهر والمتستر بهدف تأويله، كما أنها تمكن من تفيئة

⁵⁷ قدم عبد الغني عماد دلالات الجماعات البورية عيوبها ومزاياها والتطبيق الناجح لها وما يميزها عن المقابلات الجماعية، أنظر:

- عبد الغني عماد: علم الاجتماع والبحث العلمي، الإشكالية، المنهج، م س، صص 136-138.

- أنجرس موريس: منهجية البحث في العلوم الإنسانية تدريبات عملية، م س، صص 198-204.

⁵⁸ سيرج بوغام: ممارسة علم الاجتماع، م س، ص 48.

⁵⁹ سيرج بوغام: ممارسة علم الاجتماع، م س، ص 123.

الأجوبة المتحصل عليها كرد على الأسئلة التي منحت حرية كبيرة في التعبير للمبحوث⁶⁰. في هذا السياق أشير إلى أنني في القسم الثاني من هذه الأطروحة سأقدم شهادات المبحوثين المحصل عليها من المقابلات بعد تفيئها حسب الموضوعات محافظا على اللغة التي تكلم بها المبحوث، وإدراجها أو تعديلها متى اقتضت الضرورة ذلك وتحليلها، وهي اقتباسات بالدارجة المغربية واللغة العربية وبعض الكلمات بالفرنسية والإنجليزية حفاظا على الحياد.

يعد تحليل المضمون تقنية مساعدة للباحث مكملة للمقابلة، سأوظفها لمعالجة وتنظيم أجوبة المبحوثين، وقد اتجه استعمال هذه التقنية في سياق تطور سوسولوجيا الفهم، وأصبحت شائعة في العلوم الاجتماعية منذ بدايتها مع بتريم سوركين Pitrim Sorokin وهارولد لاسويل Harold Lasswell، لتمثل رد فعل منهجي على أنماط التحليل الكلاسيكية المعتمدة على حدس وانطباعات المحلل في استخراج ثوابت ومتغيرات موضوع التحليل. ومنه فتحليل المضمون يعكس قدرة الباحث على إنتاج معرفة علمية مستندا على معطيات المقابلات المنجزة، وهو أسلوب يعكس تحول استعمال تقنيات البحث السوسولوجي نحو الكيفي، ولقد أرفقت هذه التقنية بألية التحليل العامل لتدعيمها؛ بإرجاع الأفعال والتمثلات والممارسات الدينية والقيمية الشبابية إلى مجموعة من الأسباب المستوحاة من الميدان.

ث- عينة البحث

ميدان الدراسة هو جامعة الحسن الثاني بعين الشق كمؤسسة تستقبل طلابا من كل مناطق المغرب ومن خارجه، ولأن الجامعة تحتضن مجموعة من المؤسسات والمرافق الخاصة بالطلاب سأركز فقط على طلبة مؤسسات ثلاث هي كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، وكلية العلوم، وكلية الآداب إضافة إلى الحي الجامعي، وهي مؤسسات لطلاب ذكورا وإناثا بممارسات وتمثلات وطموحات وحمولات ثقافية ودينية وقيمية متباينة، سأركز على إنجاز مقابلات فردية وجماعية مع طلاب من مختلف الشعب والمستويات (من السنة الأولى جامعي إلى الماستر)، مع الحرص على وجود توفر العينة

⁶⁰ أنجس موريس: منهجية البحث في العلوم الإنسانية تدريبات عملية، م س، صص 218-220. راجع أيضا: عبد الغني عماد: علم الاجتماع والبحث العلمي، الإشكالية، المنهج، المقاربات، م س، صص 124-128.

على بعض المبحوثين الموظفين شريطة عدم تجاوز سنهم (36) سنة. ولضمان عينة تمثيلية ونوعية كونتها من طلاب من الدار البيضاء موزعين على أحياء راقية وأخرى شعبية، وآخرين من مجال قروي أو مراكز حضرية قديموا لها لاستكمال دراستهم، وطلاب موظفين وآخرون ينتمون للفصائل الطلابية الإسلامية حتى يتسنى لي الوصول إلى معلومات حول مختلف التمثيلات والمواقف وأشكال التدين عند الشباب الجامعي. ولقد بلغ عدد المبحوثين (113) كعينة تمثيلية لصعوبة واستحالة إنجاز مقابلات مع كل طلبة الجامعة.

وقد اعتمدت العينة القصدية الطبقية في مجموع عينة بلغت (110) طالب وطالبة، ركزت فيها على السن والجنس والانتماء المجالي والأسري ومحل الإقامة لقياس وتحليل تدين الشباب وقيمه، بحيث لم أنجز مقابلات مع طلاب سنهم يفوق (36) سنة احتراماً للتوافق السوسولوجي بين العينة الطبقية القصدية وموضوع البحث بضبط نوعية المبحوثين حسب مكان الإقامة (عالم حضري-عالم قروي)، والمسلك المدروس وأعداد الطلبة في كل كلية، لذا خصصت لكل من كلية الآداب والعلوم القانونية (40) مقابلة، و(30) مقابلة لكلية العلوم، وقد وزعت المقابلات بالتساوي على ذكور وإناث تخصصات كل كلية وكل مسلك على حده. والثلاث مقابلات المتبقية جاءت متأخرة، ولكنني رأيت أنها مفيدة، واحدة مع طالب متحول دينياً، وأخرتين مع طالبين شاذين جنسيين. ومن ضمن العينة العامة أحدثت المجموعات البؤرية عبر طلب حضور بعض الطلاب حسب ما أريده من المجموعة ذكورية أو أنثوية أو مختلطة، أحدد لهم الزمان والمكان، والتي بلغت سبع مجموعات برغم الصعوبات التي طرحتها المقابلات الفردية أو بالمجموعات⁶¹.

⁶¹ رغم أنني حصرت مجال الدراسة في الوسط الجامعي لدراسة فئة محسوبة على الثقافة؛ وهو ما من شأنه أن يسهل عملي؛ مع ذلك واجهت البحث مجموعة من الصعوبات منذ بداية التنقيب عن مراجع حول الموضوع وصولاً إلى اختيار المبحوثين خاصة وأني اعتمدت العينة القصدية، إذ رفض الكثير من الطالبات والطلاب التجاوب معي؛ ما صعب عملية إنجاز المقابلات إلى جانب عدم التزام الكثير منهم بالمواعيد المحددة سواء في المقابلات الفردية أو الجماعية، مما يؤدي إلى تأجيلها أحياناً، وهذه الصعوبة جزء من مهمة المقابلات، تعكس وضعية العلوم الإنسانية بالمغرب ومآسي البحث السوسولوجي الميداني، وكأنه عمل مخزني، فلقد قال لي أحد المبحوثين " كادير خدمت البوليس حيث كاتحكر، كاطرح أسئلة فشكل كادير L'enquête يقصد تحقيق وليس بحث"، ولتجنب مزيد من الرفض لم أورد أسماء المبحوثين خاصة وأن 61 مبحث ومبحوثة إما رفضوا أو ترددوا في إخباري بأسمائهم، فلم أشر ولم أطلبها من كثير منهم تفادياً لسوء الفهم، وزادت المشكلة حدة حينما ذهبت لإدارة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، مرفوقاً بترخيص مختوم من طرف نائب عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر لمهراز فاس قصد الحصول على إحصائيات أعداد الطلبة بالكلية والمسالك لتساعدني في حصر العينة وفي التحليل، لكن لم أحصل على أي نتيجة إنما طلب مني وضع طلب للإدارة والانتظار وهو ما فعلته، وعاودت الرجوع مرات، فيتم إرسالني إلى مصلحة الشؤون الطلابية مرة، وإلى كتابة العمادة مرة، وإلى مصلحة الإعلاميات مرة، ودائماً هنالك حجج من بينها أن تلك المعلومات والأرقام سرية، لكنها متوفرة في موقع الكليات الإلكتروني، وتلك الأرقام المفصلة كانت لتساعدني في بناء فقرات البحث وتعزيز المعطيات الكيفية بمعطيات كمية، لكنها ليست بتلك الأهمية وفق ما يتطلبه البحث من معلومات. في ظل هذه العوائق لا أنفي الدعم الوافر وأحياناً الزائد الذي قدمه مجموعة من المبحوثين والمبحوثات، فما إن أنتهي من مقابلة حتى=

المبحث الثاني: الدين والتدين والقيم دلالات سوسيوثقافية

يعتبر المفهوم من الوسائل الرمزية والمنهجية التي يستعين بها الباحث في علم الاجتماع للتعبير عن المعاني وتكثيف الأفكار، إذ يملك كل بحث مفاهيمه ومتغيراته ومؤشراته ترتبط بموضوعه وبإشكاليته، وتعتبر المفاهيم صفات مجردة تجمع ما تشترك فيه الأشياء والموضوعات بالوقائع والحوادث، بل وأكثر من ذلك؛ "كل مفهوم يحيل إلى مشكلة وإلى مشكلات لن يكون له بدونها معنى، والتي لا يمكن أن تستخرج أو تفهم إلا مع التقدم الحاصل في حلها"⁶²، لذلك فالاشتغال على موضوع سوسولوجي حسب أصحاب حرفة عالم الاجتماع يقتضي ضبط مجموعة من الأمور الإجرائية والمنهجية ذات الصلة بموضوع الدراسة من بينها القيام بتحديد إجرائي دقيق وواضح للمفاهيم الأساسية التي تشكل بتعبيرهم باحثاً في الذهن، مساعداً في بناء البحث انطلاقاً من "قابلية المفاهيم الدلالية، وهي التي تشكل على الأقل في بعض مراحل تاريخ علم معين، أو مسار بحث ما شرطاً من شروط الاختراع"⁶³، وهيكلية أي دراسة سوسولوجية.

وإذا كانت الظاهرة السوسولوجية تخضع لمحددات منهجية ثلاثية؛ "تنتزع وتبنى وتثبت"⁶⁴ كأفعال منهجية مترابطة، فالقطع والنزع يقتضي بناء لغة علمية واضحة الدلالة تضع لنفسها حدوداً تفصلها عن المعرفة العادية من خلال المفاهيم التي تزيد البحث العلمي دقة ووضوحاً وشمولاً، والتي تشكل "خطوة منهجية ضرورية في بناء أي بحث كتمهيد نظري يوضح مرتكزاته الأولية"⁶⁵ النظرية. ويمكن القول عموماً أن المفاهيم الأساسية في هذه الأطروحة تثير نوعاً من الجدل السوسولوجي في صفوف المشتغلين عليها، والعلة حضور هذه المفاهيم ومرافقتها لكائن وكيان متغير باستمرار هما المجتمع والإنسان، إضافة

=بيادرنى أحدهم بالسؤال إذا كنت محتاجاً لطالبة أو طالب أنجز معه المقابلة، وهو ما احتفظت به احتياطياً في حالة استحالة إنجاز مقابلة لرفض من أحد المبحوثين المقصودين وتوفرت المواصفات أطلب منهم تعريفي على الشخص المقترح، وإن استجاب لمواصفات العينة أنجز معه البحث، وقد ساعدتني هذه الاقتراحات في قصد عينة تصل 8 مبحوثين، ومن المبحوثين والمبحوثات من كان يتصل بي حال اعتقد أنه وجد أمراً مساعداً لي يخبرني به، ومنهم من ساعدني في الدخول مرات للحي الجامعي (م23-34-54...)، وآخرون في إنجاز المقابلة بالمجموعات بتوفير مكان اللقاء (الحي مقصف الكلية) خاصة طالبين من كلية العلوم القانونية والاقتصادية إحداهما طالبة تسكن في حي الولفا سبق وأن درستها مادة الفلسفة بمنطقة صخور الرحامنة، وطالب للدراسات الإنجليزية درسته هو الآخر بثانوية الواحة التأهيلية مديرية الدار البيضاء أنفاً وطالب آخرون.

⁶² جيل دولوز، فيليكس غتاري: ماهي الفلسفة؟ ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، منشورات مركز الإنماء القومي واليونيسكو والمركز الثقافي العربي، ط 1 1997، ص 39.

⁶³ بير بورديو باسرون وشاميرودون: حرفة عالم الاجتماع، م س، ص 14.

⁶⁴ بير بورديو باسرون وشاميرودون: حرفة عالم الاجتماع، م س، ص 73.

⁶⁵ إبراهيم الهياوي: النباتات الزراعية في الثقافة الشعبية المغربية بين التراتب الاجتماعي وتنظيم المجال واحة تافيلالت نموذجاً، دراسة لنيل شهادة الماستر، تحت إشراف الأستاذ محمد دحمان، جامعة ابن طفيل كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2011-2012، غير منشور، ص 21.

إلى تداخلها مع بعضها وتناقضها أحيانا خاصة وأن المفاهيم لا تفهم بشكل أدق إلا في ارتباطها بمفاهيم أخرى، ولذلك قال المرحوم عبد السلام حيمر "حينما نود التفكير في مفهوم مجرد كمفهوم الثقافة (مثلا وهو إلى جانب مفهوم المجتمع ترتبط بهما كل المفاهيم السوسولوجية تقريبا) نحن لا نستطيع التفكير فيه إلا من خلال مقابلة بمفاهيم أخرى تدخل معه في علاقات يكتسب منها معناه ودلالاته"⁶⁶، وبالانفاق مع دولوز وغاتاري بأن لكل مفهوم تاريخ⁶⁷ سأشير إلى المفاهيم المرتبطة بالبحث معتبرا المفهوم نقطة تقاطع مجموعة من الظواهر النفسية والسوسيوثقافية كالدين والسلوك الديني والمؤسسة والشباب والقيم.

1- الدين موضوعا لعلم الاجتماع تعريفات أ- مفهوم الدين من المتعالي إلى الإنساني

تطرح السوسولوجيا مفاهيم تتقاسمها مع الفلسفة والعلوم الاجتماعية كما هو حال مفهوم الدين؛ وبحثها -السوسولوجيا- فيه "لا لمعرفة الأشكال الأولية للحضارة الإنسانية فقط؛ أي لا تتحدد غاية واحدة لذلك، لكنها مثلها مثل باقي العلوم الوضعية توجه اهتمامها نحو موضوع واقعي وحالي قريب منا تحاول تفسيره وهو الواقع الإنساني"⁶⁸ من أجل بناء معرفة شاملة ودقيقة حوله، وإذا اعتبرنا الظاهرة الدينية أحد موضوعات علم الاجتماع فلا يجب دراسة الدين القديم جدا على حد تعبير دوركايم، لأن هذا النوع من الدراسة سيعاني صعوبات منهجية وأخرى في واقعية وراهنية الموضوع، إنما الاشتغال على السلوك الديني كما يتجلى إمبريقيا في حياة الفرد والجماعة، ولأن "قضية الدين مسألة المسائل في العالم وهي لا شيء بالنسبة إليه، أي إما أن تكون الفكرة المالكة لشؤون الحياة، وإما ألا تكون بالمرّة"⁶⁹ فالأمر يفرض بيان دلالاته اللغوية والسوسولوجية وفق ما يناسب هذا البحث.

بالعودة إلى اللسان العربي؛ يشير ابن منظور إلى دلالات مختلفة لكلمة ثلاثية الأصوات د - ي - ن وما يشتق منها، يبدأها بكلمة "الدِّيَان كاسم من أسماء الله عز وجل

⁶⁶ عبد السلام حيمر: سوسولوجيا الثقافة والمثقفين من سوسولوجيا التمثلات إلى سوسولوجيا الفعل الاجتماعي ومن منطق العقل إلى منطق الجسد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص 11.

⁶⁷ جيل دولوز فليكس غتاري: ما هي الفلسفة؟، م س، ص 40.

⁶⁸ Emile Durkheim : les formes élémentaires de la vie religieuse le système totémique en Australie ;CNRS édition coll Biblis paris 2014 ; p 37.

⁶⁹ علال الفاسي: النقد الذاتي، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت القاهرة بغداد، أكتوبر 1966، ص 114.

معناه الحكم القاضي أو القهار، وهو فعال من دان الناس أي قهرهم على الطاعة، والدَّيْن واحد الديون معروف وكل شيء غير حاضر دَيْنٌ، والديون يعني ما ينال من جناها، وأدنت الرجل أعطيته الدين إلى أجل، ودنّته أقرضته، والمدين الذي يبيع بدين، والدَّيْن الجزاء والمكافأة، فدنته بفعله دينا جزيته، ويوم الدين يوم الجزاء، وقوله تعالى "ذلك الدين القيم" أي ذلك الحساب الصحيح والعدد المستوي، وجمع الدين الأديان وفيه يقال دان بكذا ديانة وتدَّيْن فهو دَيِّنٌ ومدَّيِّنٌ، ودَيَّنْت الرجل إذا أوكلته إلى دينه، ويفيد الدين أيضا التذلل والخضوع والعبودية، فقولنا دان نفسه أي أذلها واستعبدها، وقولنا الدين لله طاعته والتعبد له، ما يجعل الدين يعني الذل والخضوع والتقدير، وهو ما يتدين به الرجل، والدَّيْن السلطان، والدَّيْن الورع، والدين القهر، والدين المعصية، والدين الطاعة، والمارق عن الدين الخارج عن الطاعة والمنسلخ، ودين الرجل في القضاء وفيما بينه وبين الله بمعنى صدقه"⁷⁰.

لعل الناظر في الدلالة اللغوية للدين يجده يحيل على التصديق والتقدير والطاعة والاستسلام والخضوع، ولا يُقَدَّر ويُطَاع إلا ذو المكانة في النفوس مقدس مبجل، لذلك يمكن تحديد الدين كشكل من أشكال "الإيمان بالله أو بالآلهة (أو الأرواح)، وطقوس (الصلاة، الأسرار) ومؤسسات (الكنائس والمساجد والطوائف)، أو بأمكنة (وأزمنة) والأشياء المقدسة (تماثيل، معابد)"⁷¹، بل إن الدين أساس قوة أي أمة، فأى أمة تمسكت بمثلها الأعلى الإلهي احتفظت بحياتها ومكانتها، فبلاد الإغريق اليوم، وحياة سكانها ثابتة برفعة أجدادها الروحي والفلسفي جعل منهم أمة خالدة، وحضارة منقطعة النظير في التاريخ، "ونستطيع أن نجد ذلك في تاريخ الرومان والقرطاجيين، كما تتأكد حقيقته بأجلى مظاهرها في تاريخ الحضارة الإسلامية وما كانت عليه من مقام عال ومجد سام يوم كان الإسلام هو الفكرة السارية في شؤون الدولة"⁷²، فالدين حياة المجتمع وتاريخه وأكثر قضية شمولية فيه بعد الطبيعة.

غير أن تحديد معنى الدين أمر غاية في التعقيد يتجاوز الاختزال اللغوي؛ والتكثيف المعجمي لأننا أمام ظاهرة متجذرة في التاريخ البشري، وبالتالي سنجد أنفسنا أمام تعاريف

⁷⁰ابن منظور: لسان العرب، ج 13، دار صادر بيروت، صص 166-171.
⁷¹ معجم العلوم الإنسانية: تحت إشراف جان فرونسا دورتيه، ترجمة جورج كتورة، منشورات كلمة والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2، 2011، ص 412.
⁷² علال الفاسي: النقد الذاتي، م س، ص 114-115.

تؤكد عدم وجود تفاهم حول المفهوم يتحول معها إلى قضية إشكالية لاعتبارات عدة؛ كونه مقولة مجردة تدرجها الفلسفة -فلسفة الدين- ضمن قضايا الميتافيزيقا قدم فيها كانط مثلا "نظرية فلسفية محضة في الدين -ربط بين الدين وحدود العقل النظري من جهة، وبين الأخلاق والدين-"⁷³ من جهة أخرى، ولأن الدين يرتبط بوعي الإنسان حتى في طابعه المباشر كما يقول هيغل، ويرتبط بما هو دنيوي يزيده تعقيدا كلما اتصل بالإيمان، ولعله الأمر الذي أدهش سبينوزا مرارا من "رؤية أناس يفتخرون بإيمانهم بالدين المسيحي، أي يؤمنون بالحب والسعادة والسلام والعفة والإخلاص لجميع الناس، ويتنازعون مع ذلك بخبث شديد، ويظهرون أشد أنواع الحقد، بحيث يظهر إيمانهم في عدائهم لا في ممارستهم للفضيلة"⁷⁴، ويصبح الأمر أكثر تركيبا حسب هيغل حينما يميز بين "دين الإنسان الورع ودين الإنسان العفوي"⁷⁵، أو حينما اعتبر مفكروا القرن 19 الظاهرة الدينية آلية للحكم على المجتمع وفق مدخلين "مدخل الثبات الاجتماعي Le rapport statistique ومدخل الديناميكا Le rapport dynamique"⁷⁶، أو حينما نراه كمؤسسة اجتماعية "بوجود إيلاف من الأفراد المتحددين بأداء بعض العبادات، ولكونه نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الله"⁷⁷، ولأن جوهر الدين هو المقدس بما هو فعالية اجتماعية حسب روجي كايوا مستندا إلى إميل دوركايم ومارسيل موس يحدد تخوم الجائز والممنوع، وحينما يميز فيه بين الطبيعي والوضعي والتوحيدي السماوي والوثني، ومجتمع وثني ومجتمع متدين ومجتمع لائكي ومجتمع علماني حتى وإن كان "لا يوجد فصل واضح بين المجتمع العلماني والمجتمع الديني في مجتمعتنا الحديثة"⁷⁸، وأكثر من ذلك يشير بتراند راسل إلى أن الدين "شخصي إلى حد ما واجتماعي إلى حد آخر، فهو للبروتستانتين

⁷³ أنظر: إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، تعريب فتحي المسكيني، جداول، ط 1، 2012، ص 54.
⁷⁴ سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسية، تعريب وتقديم حسن حنفي، مراجعة فواد زكريا منشورات جداول، ط 1، 2011، ص 125.
⁷⁵ فريدريك هيغل: جدلية الدين والتنوير من دروس فلسفة الدين لهيغل، ترجمة أبي يعرب المرزوقي، منشورات كلمة هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط 1، 2014، ص 31.

⁷⁶ August Comte: philosophie des sciences ; éditions Gallimard 1996; p 71.

⁷⁷ لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، تعريب خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت طبعة 2012، ج 3، ص 1204.

⁷⁸ Arnold Van Gennep: Les rites de passage étude systématique des rites ; Paris ; Éditions A. et J. Picard, 1981, p 11.

متوفر على الرابط الإلكتروني
http://classiques.uqac.ca/classiques/gennep_arnold_van/rites_de_passage/rites_de_passage.

شخصي بشكل رئيسي، وللكاثوليك هو مبدئياً اجتماعي"⁷⁹. هذه الاعتبارات تجعل من الدين مفهوما مركبا له معان في اللاهوت، وأخرى في الفلسفة، وثالثة في العلوم الاجتماعية، وبالتالي هو "عبارة عن حقيبة (معاني) Religion est un mot Valise"⁸⁰ تجمع شتات عناصر مختلفة الأشكال والألوان والدلالات والحركات والعبادات والمقدسات والطقوس، هنا سأركز على التعريفات السوسولوجية دون التنقيص من أهمية التعريفات الأخرى⁸¹.

تتعد مهمة التعريف السوسولوجي للدين⁸² كظاهرة اجتماعية لأمرين: أولهما ارتباط "الدين بالمجتمع ككيانين مجردين"⁸³ من خلال الأسرة والفرد والتربية والثقافة؛ فيصبح "واقعة اجتماعية تتجسد في التجربة الدينية المجسدة فعليا داخل نسيج الفعل الاجتماعي الذي يضفي عليها معنى معيناً"⁸⁴. ثانيهما إعطاء علماء الاجتماع دلالات متعددة لمفهوم الدين، إذ منهم من خصص بحثا أو كتابا كاملا لتوضيح المفهوم مثل الأشكال الأولية للحياة الدينية لدوركايم، وفي سوسولوجيا الدين والبروتستانتية روح الرأسمالية لماكس فيبر، يضاف إليهما عمل جورج زيمل حول الدين وبعدهم روجي كايوا... كلها أعمال وغيرها "أدت إلى ولادة علم الاجتماع الديني بتركيز اهتمامهم على المجتمع الحديث والتغيرات الجذرية التي طرأت على الدين من جرّاءه"⁸⁵.

⁷⁹ بتراند راسل: أسس لإعادة البناء الاجتماعي، م س، ص 162.

⁸⁰ Elie Barnavi : les religions meurtrières ; Nouvelle édition ; Flammarion 2008 ; p 21.

⁸¹ للتفصيل في التحديدات الفلسفية للدين يمكن مراجعة: سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، م س. إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل، م س.

- Sigmund Freud : Totem et tabou Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs ; (Traduit de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch. Impression 1951.) .
متوفر على الرابط <https://www.anthropomada.com/bibliotheque/Sigmund-FREUD.pdf>

-سغوموند فرويد: مستقبل الوهم، ترجمة جورج طرابشي دار الطليعة بيروت ط 4، 1998/

-سغوموند فرويد: موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابشي دار الطليعة بيروت، ط 4، 1986.

-فريدريك نيتشه: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، ط 2 .

⁸² في اشتغالي على مفهوم الدين سأركز على الرؤية السوسولوجية للمفهوم من خلال الدلالات التي أوردها علماء الاجتماع، ولهذا الأمر مبرر هو تناسب التعاريف هذه مع غايات وموضوع دراستي؛ وبالتالي هذا لا يلغي أهمية البحث الفلسفي والأنثروبولوجي أو حتى السيكولوجي حول المفهوم المدروس والذي يمكن أن أستعين به ميدانيا لفهم الارتباط بين النفسي والاجتماعي والثقافي والذهني في تشكيل الظاهرة الدينية.

⁸³ René Rémonde : religion et société en Europe essai sur la sécularisation des sociétés européennes au 19 et 20 siècles (1789-1998) ; édition du Seuil 1998 ; p 9.

-Voir aussi : Robert Sauzet : religion et société à l'époque moderne itinéraire de chartres au val de loire ; presses universitaires françois Rabelais ; 2012.

⁸⁴ سعيد جليل: المؤسسات الدينية العبادية مجالا للصراع المساجد نموذجا، ضمن كتاب المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية، أعمال الملتقى المغاربي الثاني للباحثين الشباب في العلوم الاجتماعية والإنسانية الرباط 16-17-18 أكتوبر 2015، مجموعة باحثين، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1، 2017، ص 126.

⁸⁵ Jean Paul Williame : sociologie des religions ; puf ; qui sais- je ? 5° édition 2012 ; p 7.

يزداد مفهوم الدين تعقداً حينما نجد علماء الاجتماع ذوي النزعة التطورية يعتبرون المجتمعات الدينية واللاهوتية متجاوزة بالانتقال من "المرحلة الدينية / التكنولوجية والمرحلة الميتافيزيقي والمرحلة الوضعية"⁸⁶، فالمرحلة اللاهوتية مهد المجتمع الإنساني، خلالها يبحث العقل في طبيعة الترابط الحميمي الموجود بين الأسباب الأولية (الغيبية) ونهاية كل الوقائع؛ أو بكلمة واحدة هي "مرحلة تتجه نحو الوعي بالمطلق يتم فيها تجسيد الظواهر كمنتوج لقوى فوق طبيعية sur-naturels"⁸⁷ حسب ما تعتقده الجماعات الكهوتية.

غير أن بعضهم يرى "الدين ضروري في المجتمع لا غنى عن البحث في شؤونه لفهم التاريخ والتغير الاجتماعي"⁸⁸، بل ونجد إميل دوركايم في مستهل حديثه عن الظاهرة الدينية يشير إلى صعوبة تعريف الدين، وهو الذي كرس لهذه الغاية أعمالاً كثيرة على رأسها "الأشكال الأولية للحياة الدينية"، ولم يدرس دوركايم الدين في علاقته بالتفاوت الاجتماعي أو السلطة كما فعل ماركس، إنما دراسة علاقته بالمؤسسات الاجتماعية، ففي كتاب الانتحار استند على الدين لقياس الظاهرة، أما فيبير فبين ولادة الحداثة في إطار تحليله لأديان العالم ضمن إشكالية الدين وعقلنة المجتمع الحديث، أو الدين في الحضارة.

يقر دوركايم بمحاولته المزدوجة أولها القيام بتعريف الدين، ثانياً تعريفه من خلال القيام "بعمل لفهم الطبيعة الدينية للإنسان"⁸⁹؛ لذلك انطلق في محاولة لتعريف الدين بدراسة الظاهرة الطوطمية من الطبيعة الغامضة للمفهوم المتصلة بغموض العالم كما يقر هو؛ لهذا الغرض شكك في تعريفات كل من فرايزر وسبينسر وماكس مولر ليثبت نسبيتها وقصورها إذ يقول بأن "من خصائص ما هو ديني أنه خارق للطبيعة sur-naturel، وما لا يمكن معرفته Inconnaissable، وغير مفهوم (غامض) Incompréhensible، فالدين إذن يمكن أن يكون نوعاً من التأمل الذي يتجاوز حدود العلم ويلتصق بالمتعالي، -إذ في سياق بحثه عن تعريف للدين- استحضّر دوركايم فكرة أخرى وهي "فكرة الألوهية Divinité"⁹⁰ معتبراً الدين تعبيراً عن أرواح الموتى والأرواح ذات المراتب في المخيال الديني تكون

⁸⁶ August Comte: philosophie des sciences ; op cit : p 52.

⁸⁷ Ibid ; p 53.

⁸⁸ J P Willaime ; sociologie des religions ; op cit ; p 8.

⁸⁹ Emile Durkheim : les formes élémentaires de la vie religieuse ; op cit ; p 38.

⁹⁰ Ibid; pp 67-73.

غالباً موضوع الشعائر والممارسات والطقوس، وموضوع العبادة في بعض الأحيان، لكن هناك أديان تخلو من فكرة الآلهة والأرواح كما يقول رايمون أرون عن دوركايم "أديان سامية بدون إله"⁹¹؛ أديان وضعية وثنية، فحتى أنطوني غرامشي رفض اعتبار الدين "اعتقاد مجرد في إله ما بلا أي نوع من العبادة"⁹²، وهو المعطى الذي أرغم دوركايم على رفض هذا المعنى وتقديم تعريف آخر للدين يمكنه أن يخرج من فوضى التعاريف، فالدين يبدو في دلالة أخرى "كنسق مركب من الأساطير والعقائد والمذاهب والطقوس والاحتفالات الدينية"⁹³، لكن بما أن للسحر جانب من الطقوس والمعتقدات؛ بل وإن الفولكلور يحاول أن يمتص من العقائد الدينية جعل دوركايم يرفض التعريفات السابقة ويبحث عن معنى أدق، وهو ما قام به انطلاقاً من إقامته تميزاً لمكونات الدين، لكنه رأى بضرورة النظر إليه ككيان غير قابل للتجزئة، فهو نسق معقد إلى أبعد حد من الأساطير والعقائد والاحتفالات كظواهر دينية ميز فيها بين المعتقدات *Les croyances* والشعائر أو الطقوس *Les rites* التي لا تعرف إلا بتعريف المعتقد، فالمعتقدات الدينية بسيطة أو معقدة تفترض تصنيف الأشياء إلى "مقدس *le sacré* ومدنس (دنيوي)⁹⁴ *le profane*"، وهذه الازدواجية هي تعريف دوركايم للدين، فالمقدس والدنيوي هما السمة المميزة للحياة الدينية، لأن كل أشياء العالم موزعة بين هذا الثنائي المتناقض والذي يعرف كل منهما الآخر بناء على تناقضهما، لكن المهم مع دوركايم؛ وبرغم من تأكيده على غموض مفهوم الدين إلا أنه متشبث بالنظر إليه شأناً (قضية) اجتماعياً⁹⁵ *la religion est une chose éminente sociale*، وهذا يتوافق مع قاعدة المنهج السوسيولوجي التي أكد عليها وهي "دراسة الظواهر الاجتماعية كأشياء"⁹⁶، إذ لا يمكن "الفصل بين مجتمع علماني ومجتمع متدين أي بين المدنس والمقدس حتى في المجتمعات الحديثة، ففي كل الدول والأمم بينهما علاقة تذبذبات"⁹⁷، فالتصورات

⁹¹ Raymond Aron : les étapes de la pensée sociologique ; Montesquieu Comte Marx Tocquoville Durkheim Pareto Weber ; Gallimard 1967 ; Impression Dupli-print à Domont (95) le 2 mai 2016 ; P 347.

⁹² إروان ديانتايل مايكل لوي: سوسيولوجيا الدين مقاربات منشقة، ترجمة يوسف طاهر الصديق، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط 1، 2018، ص 95.

⁹³ Emile Durkheim : les formes élémentaires de la vie religieuse ; op cit ; p 81.

⁹⁴ Ibid ; p 82.

⁹⁵ Ibid ; p 48.

⁹⁶ Emile Durkheim: les régules de la méthode sociologique ; 14^e édition Quadrige février ; PUF ; 2013 ; p 15.

⁹⁷ Arnold van Gennep : Les rites de passage étude systématique des rites ; op cit ; p 11.

الدينية هي تصورات جمعية والشعائر سلوكيات تولدها الجماعة وهي خلاصة نتيجة مؤلفه، خلاصة عائدة إلى كون التمثلات الدينية تمثلات جماعية.

لم يتوصل دوركايم إلى تعريف مفهوم الدين بسهولة إلا بعد أن بين أهميته ووظيفته الاجتماعيتين بالنسبة للإنسان، فالدين في مصاف الإبداع الفكري البشري كالفلسفة والعلم، ولربما مقولات الإدراك التي أشار إليها "أرسطو كالزمان والمكان والنوع والعدد والعلة والمادة والماهية التي هي إطارات التفكير هي نتاج للفكر الديني أو ولدت داخل الدين"⁹⁸.

وتتأكد صعوبة تعريف مفهوم الدين في محاولة ماكس فيبر أيضا من ناحيتين: الأولى كونه يربط الدين بالعقلنة والحدائثة، والثانية تأخيره تعريف مفهوم الدين إلى خاتمة بحثه حول سوسيولوجيا الدين، يقول "أنه من المستحيل تقديم تعريف للدين في بداية دراسة كهذه -يقصد دراسته- على الأغلب يمكننا إعطاء واحدة في الختام"⁹⁹، وهو الذي اهتم بدراسة الأفكار والقيم الدينية وتأثيرها في التغيير الاجتماعي، وعلى الأنشطة الاقتصادية للمجتمعات الغربية مستفيدا من النظرية الماركسية، إذ يقول أن أتباع البروتستانتية "هم أصحاب الحياة وامتلاك رأس المال والسيطرة على قطاع الأعمال الاقتصادية الصناعية أو فيما يتعلق بالفئات ذات الأعمال والكفاءات السامية وأصحاب التكوين التقني والتجاري في المؤسسات الاقتصادية الحديثة"¹⁰⁰. وفي محاولة أليكسيس دي طوكوفيل ربط المعتقدات بالدين الذي يجعل له ماهية تتجلى في "ما لدى الناس من فكرة عن الله، هذا الموضوع - الفكرة حول الله- صعب كل الصعوبة على المرء أن يحدد فيه رأيا... فدراسة مثل هذه التيمات شاقة على الناس ذوي القدرات المتوسطة"¹⁰¹ وكل هذا يعزز عسر مهمة التعريف.

وتزداد الصعوبة إذا نظرنا للدين ككل مركب من الطقوس والعقائد والشعائر المرتبطة بفكرة الألوهية والتقديس لاختلاف تلك العناصر باختلاف الأديان والمجتمعات، وإذا كان المقدس جوهر الدين؛ فالمقدس والطقس متعدد الحضور في المجتمعات، إذ يربط

⁹⁸Emile Durkheim : les formes élémentaires de la vie religieuse ;op cit ; pp 47-48

⁹⁹ Max Weber : sociologie de la religion (économie et société) ;traduction de l'Allemand introduction et notes par Isabelle Kalinowski ; édition Flammarion 2013; p 79.

¹⁰⁰ Max Weber :l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; traduction de l' Allemand introduction et notes par Isabelle Kalinowski ; Flammarion ;3 édition ; 2002 ; p 71.

¹⁰¹ Alexes de Tocqueville : de la démocratie en Amérique; Flammarion paris 1981 ; tom 2 ; pp 29-30.

فان كينيب بين الطقس المقدس ومراحل عبور الإنسان "الطبيعية والروحية والاجتماعية، وبين منطقة المقدس المتعددة بتعدد خروج أو دخول الفرد إلى العالم الاجتماعي؛ ليس في بلد محدد بل حينما يتعلق الأمر بالقرية أو المدينة أو حي في المدينة أو معبد أو عتبة المنزل"¹⁰²، فتضييق أو تتوسع منطقة المقدس وطقوس مرور الفرد إلى العالم الاجتماعي المرتبطة به؛ طقوس دينية سحرية، في هذا المنحى يمكن تعريف الدين وفق ثنائية المقدس والمدنس كما فعل دوركايم وميرسا إلياد وروجي كايوا... فالخاصية المميزة للدين عند دوركايم كما أسلفت تقسيم العالم إلى مجالين متعارضين جوهريا هما المقدس والمدنس، وعليه اعتبر الدين "أنساقا من التمثلات التي تصف طبيعة الأشياء المقدسة"¹⁰³. إن الذي يجعل الشيء مقدسا ليس الشيء في ذاته؛ إنما نظرة الجماعة له وإحاطتها إياه بمجموعة من المحرمات والطابوهات كما يقر بذلك فرويد في الطوغم والطابو ودوركايم أيضا، وغالبا ما يعرف المقدس من خلاله "كونه محرم من النجاسة، وبالتالي انطلاقا من تعارضه مع المدنس"¹⁰⁴، وأكثر من ذلك أي نظرة إنسانية دينية للعالم "تتضح في تقسيم عالم الظواهر إلى المقدس والمدنس"¹⁰⁵، وهذا التعارض يعني من ناحية وجود أحدهما وغياب الآخر، ومن ناحية مهم لتحديد الظاهرة الدينية حتى وإن كان غير شامل وكاف مادام المقدس عند الإسكيمو وسكان التروبريوند وقبائل نامبيكوارا بالبرازيل والهنود الحمر أو لدى اليهود والمسلمون قد يكون نفسه، أو قد يكون مقدسا عند هؤلاء يصبح مدنسا ونجسا عند أولئك بسبب اختلاف الثقافة والدين والمعتقد والمجتمع، لكن حسب روجي كايوا التعريف الذي يمكن اقتراحه "للدين – أي دين كان- يتضمن هذا التعارض بين المقدس والدينيوي"¹⁰⁶. هنا يجعل كايوا من المقدس عالما منفصلا وممنوعا لأنه كما أقر بذلك دوركايم من قبل مرتبط بالطابو Tabou كدلالة على "النهي والتحریم وكونه أيضا خطير"¹⁰⁷، يشعر الفرد حياله بالخوف والضعف والعجز، وهو ما نقرأه عند كايوا ما لا نَقْرُبُهُ إلا والموت يهددنا، تهديد يحول المقدس إلى قوة غامضة نافعة لكنها مرعبة، ومنه الدين إيمان بقوى مبدلة تخلق

¹⁰² Arnold Van Gennep : Les rites de passage ; op cit ; pp 28-29.

¹⁰³ Emile Durkheim : les formes élémentaires de la vie religieuse ; op ; cit ; p 82.

¹⁰⁴ Raymond Aron : les étapes de la pensée sociologique ; P 347.

¹⁰⁵ Roger Caillois : l'homme et le sacré ; édition Gallimard 1950 ; p 23.

¹⁰⁶ Ibid ; p 23.

¹⁰⁷ عيد العالي الدكالي: ما المقدس؟، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن زهر أكادير، ط 1، 2016، ص 30.

الأمن الروحي وتنتشر الرعب في حال مخالفتها، ويتطلب التقرب منها زلفا شعائر وممارسات، منه فهو نظام من الرموز والمعتقدات والشعائر والطقوس كعناصر مترابطة وموجهة نحو المقدس¹⁰⁸.

لا تتغيا هذه الدراسة تقديم تعريف نهائي للدين لصعوبة المهمة مادام علماء الاجتماع أنفسهم يقرون بها؛ ولأننا أمام فهرس من تعاريف كثيرة لفلاسفة وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيين تبرز كلها الطابع الإشكالي للمفاهيم السوسولوجية. واللافت للانتباه في مختلف التعريفات السابقة أمران: الأول تأكيد أصحابه على عسر مهمة تعريف مفهوم الدين لما يطاله من صعوبات منهجية وعلمية لكوننا أمام أديان وسلوكيات دينية مختلفة. الثاني تمحور الدين حول فكرة الألوهية والمقدس المرتبط والمتعارض مع فكرة المندس¹⁰⁹، ويبقى عالم المقدس ومجال المندس (تميز لكاياوا يجعل للمقدس عالما وللمندس مجالاً) متداخلان متعارضان داخل الظاهرة الدينية الواحدة، ومرتبطان بالوضع الاجتماعي والثقافي للكائن البشري، ما جعل العالم يتأرجح بينهما بتعبير دوركايم وكايوا. لهذه الأسباب تبقى صياغة دلالات محددة للمفهوم غاية في التعقيد والعسر؛ لأننا سوسيوأنثروبولوجيا أمام مقدسات ومعتقدات ومجتمعات دينية وأخرى علمانية، فسيرورة العلمنة والعولمة في المجتمع المعاصر الذي تصبغه التقنية والعلم الوضعي في تفسير العالم الاجتماعي تصبح معه "العلمنة سلسلة من العمليات التي ينحسر فيها دور الدين في جميع مجالات الحياة

¹⁰⁸ لم أركز على الرؤية السوسولوجية لمفهوم المقدس لدى ساكتفي بالإشارة إلى المعنى القاموسي له، وبما أن مفهوم المقدس آلية لشرح مفهوم الدين أستغل هذا الهامش لبيان بعض دلالاته التي كان من الممكن إدراج أولياتها اللغوية والمعجمية بالعودة إلى ابن منظور الذي يجعل المقدس عائداً إلى الجذر قدس ويفيد الطهارة والتقديس والتهذيب، والمقدس المبارك والأرض المقدسة المطهرة، والتقديس التطهير والتبريك (أنظر لسان العرب م س ج 6 ص 168-169، وفي فصل القاف في قاموس المحيط في جزئه الثاني عن دار المعرفة ص 239 التقديس يفيد التطهير... وفي معجم روبري الفرنسي المقدس هو المجال الذي لا ينتهك فيه المحرم (ويقاله المندس) ويرتبط بمفهوم الطابو أنظر :

-Paul Robert : Nouveau petit le Robert 1 dictionnaire alphabétique et analogique de langue française ; édition Dictionnaires le Robert Paris 1993 ; p 2018

وهو نفس المعنى الذي وظفه لالاند معتبرا المقدس ما ينتسب إلى نظام أشياء، منفصل مخصوص لا يقبل الانتهاك، وما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة من المؤمنين (معجم لالاند الفلسفي م س، ج 3 ص 1229)، وحتى لا أقع في الإطناب المعجمي ساكتفي بالمعاني التي قدمتها هذه المعاجم، والتي تربط المقدس بالاحترام والتبجيل خاصة وأن القواميس الأخرى لا تضيف أي معنى خارج المذكور سلفاً، بل وبعضها تحاشى شرحه كلياً كما هو حال المعجم النقدي في علم الاجتماع، وما دامت كلها تربط المقدس في كونه هو ما لا يقبل أن يخس. ومن بين أشهر من اشتغل في مجموعة من أعماله على مفهوم المقدس مرسيا إلياد الذي خصص كتاباً يحمل عنوان المقدس والمندس، وفي مجال اشتغاله على الدين المقارن كما هو حال كتاب أسطورة العود الأبدي والتاريخ للديانات الكونية في تاريخ المعتقدات الدينية... يجعل إلياد المقدس محور الحياة الإنسانية، ولأن المقدس كما هو عند إلياد من هيا العناصر الأولى والاعتقادات الروحية للإنسانية أشار؛ كسابقيه (دوركايم ومارسيل موس...) إلى التعقيد المحيط بالمقدس في مؤلفه المقدس والمندس يقتضي تحديده ودراسته في سياقه؛ أي العالم الإنساني الديني، ويضع هو أيضاً تقابلاً بين المقدس والمندس ويجعل من المقدس ممثلاً للفضاء الواقعي والحقيقي، فتجلي المقدس يصبح واقعياً ويتحقق به العالم بما هو نظام مقدس كما يقول هو نفسه، ومن جهة أخرى اهتم الأنثروبولوجيون بالمقدس كما فعل تابلور وفرايزر وجورج بلاندي ومالينوفسكي وإدوارد وستر مارك وغيرهم كثير، وما بهم دراستي هو النظرة السوسولوجية.

¹⁰⁹ يقول مرسيا إلياد: المقدس يظهر دائماً كحقيقة من نظام آخر غير الحقائق الطبيعية... ما يعارض المندس أو الدنيوي، أنظر:

-ميرسا إلياد: المقدس والمندس ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، ط 1، 1988، ص 16.

الاجتماعية"¹¹⁰ دون أن يكون للدين تأثير في الاقتصاد كما اعتقد فيبر، ولا في السياسية كإيديولوجيا كما اعتقد ماركس، ويصبح الشأن الديني شأن فردي واجتماعي يمارس داخل مؤسسات، وهو الأمر الذي طرح إشكال الدين في هذه المسارات الجديدة المتمسكة بالقانون، والمنسل من الضوابط الاجتماعية والثقافية العرفية، فأصبح المجتمع المعاصر يقوم على انفتاح سلوكي بدأت بواده في الغرب منذ الإرهاصات الأولى لفكرة العلمانية، حيث "قدم فصل الكنيسة عن الدولة، فصل الدين عن السياسة؛ دافعا لتعظيم السياسة"¹¹¹ التي قادت إلى ولادة معركة بين المُطالب بالانصياع إلى المقدس وبين المدافع عن توسع ميادين الحريات، دفاع مستفيد من تنامي العولمة الثقافية المتجلية في "انفتاح العالم ونهاية الشيوعية وتحرير الاقتصاد، وعولمة المعلومات وتقنيات الاتصال لم يترتب عليها تعديل موضوع العلاقة بين الهوية والثقافة (والدين) والاتصالات بين الدول والأمم"¹¹².

عموما؛ هذا المدخل لمفهوم الدين غايته تقريب صورته من خلال بيان ارتباطه بمفاهيم وأفكار أخرى كفكرة الألوهية والإيمان والروح والمقدس، ونفيد من كل المسابقات الدلالية أن الدين مجموع متداغم من المعتقدات المتعالية عن المكان والزمان الحسينيين، وأفكار غيبية وممارسات احتفالية وشعائر وطقوس لها علاقة "بالإيمان بقوة علوية سامية تأمر الناس بقيم أخلاقية وأنماط سلوكية معينة وتبشرهم بحياة أخرى"¹¹³، ويحيل على تجربة فردية أو جماعية؛ تجربة المقدس الذي يصنع سلوكا دينيا متصل بالظاهرة الدينية نفسها يسبح في فلکها؛ أقصد تحول الدين إلى فعل وظاهرة اجتماعية كما أثبت فيبر ودوركايم والأنثروبولوجيين الذين ركزوا على "الفعالية الاجتماعية للدين، وأهميته في توجيه السلوك الاجتماعي فيما يخص مجال التوافق الاجتماعي للمجموعة"¹¹⁴.

ب- الظاهرة الدينية ظاهرة سوسولوجية

¹¹⁰ أنتوني غدنز: علم الاجتماع مع مدخلات عربية، ترجمة فايز الصياغ (ترجمة عن الطبعة الرابعة)، المنظمة العربية للترجمة ومؤسسة ترجمان، ط 1 2005، ص 586.

¹¹¹ مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق حسن، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2007، ص 24.

¹¹² دومينيك والتون: العولمة البعد الآخر، تعريب جورج شرف، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، 2005، ص 11.

¹¹³ أنتوني غدنز: علم الاجتماع، م س، ص 569.

¹¹⁴ Mohamed EL Ayadi Hssan Rachik Mohmed Tozy : L'islam au quotidien; op cit ; p 16.

في كتابه "الطوطم والطابو" يرفض فرويد اختزال المعتقدات الدينية إلى هذيان محض، لأن الطابو ما يزال يعيش بيننا حقيقة "يمثل من الناحية النفسية الأمر المطلق لدى كانط"¹¹⁵؛ ويحول الطقوس إلى تصرفات إكراهية، ويتفق دوركايم ومالينوفسكي وفيير معه في أن الدين هو "ظاهرة اجتماعية مميزة لكل المجتمعات الإنسانية السابقة واللاحقة"¹¹⁶، انطلاقاً من امتلاكها لتجربة دينية بطقوس وأساطير ومعتقدات ومقدسات وآلهة وعبادات ومحرمات وأرواح؛ بمعنى هو ظاهرة كونية تاريخية ملازمة للمجتمع الإنساني بدائي وحدثي، بحيث كما يقول رايمون أرون "اهتمام دوركايم بالدين يأتي في إطار توجيه العلم نحو الدين بالتركيز على المعتقد *croyance* الذي يعتبره دوركايم ضروري في عمق سيرورة المجتمعات المتميزة بالفرديانية والعقلانية"¹¹⁷، والمعتقد يطرح مفارقة تصعب قياس الظاهرة الدينية حسب بورديو صاغها في ما اشتغل عليه سوسيولوجيو المعتقد ومعتقد السوسيولوجيين *sociologues de la croyance et croyances de sociologues* ليبين صعوبة دراسة الواقعة الدينية، ذلك أن الانتماء بصورة أو بأخرى إلى مؤسسة دينية قد يقود إلى تبني وجهة نظر دينية في الدين وممارسة سوسيولوجيا دينية أكثر مما هي سوسيولوجيا أديان، ولذلك وجب حسب بورديو "القيام بموضعة صارمة لكل العلاقات وجميع أشكال المشاركة والانتماء الموضوعي أو الذاتي"¹¹⁸. هنا يؤكد دوركايم في مستهل كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية على الطابع الإنساني للدين جعل منه ظاهرة تحتاج تفسيراً وضعياً إمبريقياً، ولكون الدين يتضمن وظيفة ذاتية فردية وأخرى اجتماعية، يجعل من الفرد عضواً في جماعة دينية متشبهاً بقيم الحب والوفاء والكره، حب الله وكره الشيطان، احترام المقدس وتجنب المدنس؛ وبالتالي يحقق للفرد توازنه النفسي والروحي، وللجماعة لحياتها ووحدتها، ومنه تظهر وظيفته الثانية الممثلة في جعل الفرد أكثر تعلقاً بالمجتمع يوحد أعضائه انطلاقاً من الخضوع لنفس المعتقد، وممارسة نفس الطقوس والوقوف على نفس العادات، إنه من بين أكثر العناصر الرمزية والثقافية تحقيقاً للتضامن الآلي والتماسك

¹¹⁵ Sigmund Freud : Totem et tabou ; op cit ; p 5.

¹¹⁶ ريمون بودون فرونسوا بوريكو: المعجم النقدي في علم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط 1، 1987، ص 316.

¹¹⁷ Raymand Aron : les étapes de la pensée sociologique ; op cit ; p 346.

¹¹⁸ Pierre Bourdieu : choses dites ; les éditions de Minut ; 1987 ; p 109.

الاجتماعي، فالنماذج والتجارب الدينية تجارب جماعية وفردية ذات بعد سوسيوثقافي. لهذا السبب تحاول السوسولوجيا البحث عن تفسير وفهم عميق للظاهرة الدينية بوصفها ظاهرة اجتماعية للوصول إلى حقيقة الإنسان كما بين ذلك دوركايم، من خلال "فهم الطبيعة الدينية للإنسان وكشف المظهر الضروري والمستمر للإنسانية"¹¹⁹، فالدين حاله حال "المؤسسات الإنسانية يلعب دورا في الوسط الاجتماعي والثقافي"¹²⁰، لأن المقدس يخلق الشعور بالعضوية الجماعية، والمجتمع يجعل أعضائه يشعرون بالوحدة من خلال الدين كون "المجتمع هو روح الدين"¹²¹، فالدين إقرار للنظام الاجتماعي في المقاربة الدوركايمية وليس عامل تفكك اجتماعي، ومنه تكون مهمة الدين خلق الانسجام الاجتماعي، وهذا يفيد بأن للظاهرة الدينية تاريخ في علم الاجتماع¹²²، فيصبح الدين إذن ظاهرة اجتماعية بوجهين: حينما يعبر عن هوية اجتماعية أو عن انتماء سوسيوثقافي، فرغم التقدم الاجتماعي للمجتمع المعاصر لم يستطع أن "يفعل في الطابو ما فعله بالطوطم ومع ذلك الطوطمية مؤسسة اجتماعية دينية"¹²³ بمجتمعات تقليدية شأنها شأن الإسلام والمسيحية واليهودية أديان مجتمعات معينة، وحينما يدفع الفرد إلى الانخراط في المجتمع عبر إلزامه باحترام المقدسات، ووضع أمامه طابوهات، وإلزامه بأداء شعائر وممارسات، والإيمان بمعتقدات وبمحدداتها الاجتماعية الدينية تختزلها عبارة عبادة الآباء، فيخلق نوعا من التضامن الاجتماعي أو التنافر حسب الموقف منه، أو من خلال تأثيره في الفرد والمجتمع بنفس التوجه، والنتيجة؛ الدين وحدة اجتماعية تعبر عن نفسها في سلوك الفاعلين وإيمانهم "بوجود

¹¹⁹ Emile Durkheim : les formes élémentaires de la vie religieuse ; op cit ; p 38.

¹²⁰ Elie Barnavi : les religions meurrières ; op cit ; p 21.

¹²¹ J. P Willaime : sociologie des religions ; op cit ; p 19.

¹²² ركز علماء الاجتماع الأوائل على وظيفة الديني في البناء الاجتماعي من خلال مساءلة المعتقدات الدينية والأفكار كون الدين يشكل رؤية للكون بتعبير ماكس فيبر، ولذلك لم يدرسه علماء الاجتماع لذاته بل لكونه مرجعية لتفسير الكون المجتمعي لأنه مرحلة تفهم من خلالها تطور الحضارة البشرية حسب أوكيست كونت، وآلية لقياس التماسك الاجتماعي وذلك من خلال الوظيفة التي يؤديها في النسق الاجتماعي حسب دوركايم، وقلصت الماركسية الاهتمام بالدين وتأثيره على الاقتصادي والاجتماعي، وتأثير التوجه الكاليفيني في روح الرأسمالية كما بين فيبر في الفصل الخامس من الاقتصاد والمجتمع معتبرا البروتستانتية منقذا ومخلصا، وأن الحرية الدينية جزء من البناء الديمقراطي للمجتمع عند طوكوفيل... كل هذا يفيد بأن الدين يجسد البناء الخارجي والتاريخي والمجتمعي والثقافي للمجتمع. راجع الدرس الأول من كتاب الفلسفة الوضعية لكونت (صص 51-85)، وكتاب الأشكال الأولية لدوركايم في حديثه عن الجماعة الطوطمية (صص 168-183) وطوكوفيل (صص 29-32):

-Max Weber : l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; op cit ; pp 49-67.

-عياد أبلا: الجهل المركب، م س، صص 38-53.

-عبد الغني عماد: الهوية والمعرفة المجتمع والدين علم اجتماع المعرفة والاتجاهات الجديدة والمقاربات العربية، دار الطليعة بيروت، ط 1، 2017، صص 160-177.

¹²³ Sigmund Freud : Totem et tabou ; op cit ; p 5.

عالم غير مرئي مفارق مقدس مأهول بالأرواح أو بالآلهة إليه يتقدم الناس باستمرار بالنمط نفسه من العبادة من الشمانية إلى المسيحية؛ من العبادات الشيطانية إلى الكونفوشية¹²⁴.

إن الدين واقعة سوسولوجية على الباحث دراسة مركباتها وتعبيراتها بتحليله الطقوس والشعائر والمعتقدات التي تجسده، فالطوطمية والأضرحة والصلاة لكل مجتمع مقدس- ظواهر دينية تكون موضوع حب ورغبة واحترام يفرضه المجتمع، بل ويصبح "في النهاية هو قوة المجتمع ممثلة في إدراك أفرادها"¹²⁵، فأهم خصائص المقدس والمدنس عند دوركايم الطابع الجماعي، وليتجنب المجتمع القلق عليه "تنظيم أفعال وردود أفعال أفرادها لأن أي تغيير في وضعية الفرد تستلزم أفعال وردود أفعال بين المقدس والمدنس"¹²⁶.

إن الدين ظاهرة اجتماعية يحقق توافق الفرد الروحي والثقافي، وانصهاره داخل جماعته، وإن ما يجعل الفرد يعتبر شيئاً أو حجراً أو حيواناً أو نباتاً أو إلهاً مقدساً هو المجتمع، لذلك "فالمجتمع هو الجوهر بالنسبة للمقدس، والمقدس ليس إلا المجتمع، وأن الألوهية سوى صورة للمجتمع"¹²⁷، ما يفيد أن الإنسان هو من صنع الدين؛ صنع لا ننظر إليه ببراديجم الإستلاب الذي يجعل الدين إيديولوجياً، بل توجه الإنسان إلى خلق قوة خارجة عنه يعدها قوته الخاصة وهي تستعبده وتخضعه، إنما النظر إليه كما نظر ماركس إلى أن الدين تعبير عن "البؤس الاجتماعي واحتجاج على هذا البؤس، فالدين وإن كان شيئاً وهمياً فهو ليس بالوهم"¹²⁸، من حيث أن البشر نظموا "علاقاتهم وفقاً لأفكارهم عن الله... ولقد كبرت منتجات عقولهم هذه حتى هيمنت عليهم فإذا هم الخالقون ينحنون أمام مخلوقاتهم الخاصة"¹²⁹، وهو ما يعني أن الظاهرة الدينية تساعد السوسولوجي على فهم المجتمع وطبيعة السلوك الديني كما هو الحال مع البروتستانتية وسلوك الطُهريين مكنت ماكس فيبر من فهم حداثة الغرب وبنياته الاقتصادية، ومكنت الكاثولوكية وسلوك الكاثوليكين دوركايم من تفسير ظاهرة الانتحار وطبيعة التماسك الاجتماعي السائد في المجتمع، وساعدت

¹²⁴ معجم العلوم الإنسانية: م س، ص 412.

¹²⁵ عبد العالي الدكالي: ما المقدس؟، م س، ص 19.

¹²⁶ Arnold Van Gennep : Les rites de passage; op cit ; p 13.

¹²⁷ عبد العالي الدكالي: ما المقدس؟، م س، ص 20.

¹²⁸ دانيال هيرفيو ليجيه جان بول ويلام: سوسولوجيا الدين مقاربات كلاسيكية، ترجمة يوسف طاهر الصديق، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط 1،

2018، ص 23.

¹²⁹ كارل ماركس فريدريك إنجلز: الإيديولوجيا الألمانية مصادر الاشتراكية العلمية، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي للنشر، ط1، 2016، ص 25.

الطوطمية التطوريين في تصنيف المجتمعات بين الهمجي والمتحضر، وبين المتخلف والحدائي، وما قبل المنطق والمنطق، ومكنت ظاهرة البركة والأولياء والمعرفة الدينية والزوايا والصلاة ومجموعة من السلوكات الدينية للمغاربة الكولونياليين والانقساميين وعلماء الاجتماع المغاربة من فهم النسق الاجتماعي والسياسي والثقافي المغربي.

ت- السلوك الديني أو الانتقال من الدين إلى التدين

إن دراسة التدين يجب أن تنطلق من النظر إليه "كسلوك اجتماعي لا ينفصل فهمه عن فهم محتوى الدين كمصدر للعقيدة"¹³⁰، فالتدين "فعل اجتماعي تخلقه بالممارسة جماعة من البشر وهو يخضع لسلوكها ومفهومها وبيئتها الجغرافية والسياسية وقبل ذلك لتراثها"¹³¹، متسم بطابع النسبية يختلف من جماعة لأخرى فيصبح ظاهرة اجتماعية، إذ تتحول الظاهرة الدينية إلى واقعة اجتماعية حينما "تجد تفسيرها في مبادئها الاجتماعية"¹³²، وحينما نخضعها للقاعدة الدوركايمية الشهيرة تفسير الاجتماعي بالاجتماعي" بالبحث عن السبب المحدد للواقع الاجتماعي بين الوقائع الاجتماعية السابقة وليس بين حالات الوعي الفردي"¹³³، ويصبح أيضا ظاهرة اجتماعية حينما يتكرر نفس السلوك من طرف نفس الفرد ومجموعة من الأفراد داخل نفس الوسط الاجتماعي، لذلك اتخذت الظاهرة الدينية دائما "سمتها الجمعية الجاهزة وتركت بصمتها في العقول والذهنيات والعادات، وانتقلت عبر الأجيال في صيغ من التدين تدفع الأفراد إلى التماثل بها"¹³⁴، ومنه نستطيع الحديث عن سلوك ديني إذا كان فعلا ناتجا عن فاعل اجتماعي من ناحية ما يعطيه من معنى لفعله هذا يُؤوّل فينوميولوجيا، " فكلما كان السلوك العملي مقيدا بنوازع روحية إلا وكان سلوك العيش من جهة ما هو اقتصادي محكوما بموانع ضمنية، وكان نمط العيش في الماضي

¹³⁰ عياد أبلال: الجهل المركب، م س، ص 55.

¹³¹ عيد الغني عماد: الهوية والمعرفة المجتمع والدين، م س ص 177.

¹³² عيد الوافي مدفون: المجال المقدس وظائفه الاجتماعية حالة أضرحة مدينة الدار البيضاء، منشورات الزمن بدعم من وزارة الثقافة 2014، ص 6.

¹³³ Emile Durkheim: les régules de la méthode sociologique ; op cit ; p 109.

¹³⁴ عيد الغني عماد: الهوية والمعرفة المجتمع والدين، م س، ص 157.

يتأثر بقوى سحرية ودينية، وتصورات أخلاقية يفرضها المعتقد¹³⁵، ومن ناحية كونه خارجي قهري يفرضه المجتمع يوجد قبل وجود الفرد فتسهل ملاحظته وتفسيره وقياسه.

إن الدين يتحول إلى تدين حينما تحلله السوسيولوجيا بوصفه "نسقا كاملا يمد المؤمنين به بحوافز ودوافع وأنماط ثقافية لممارسات رمزية ذات معنى فتركز على الممارسة السلوكية في المعيشي"¹³⁶ اليومي للمعتقدات، وتفسيرات تقدمها مجموعة بشرية للنصوص الدينية، فيتحول الأمر إلى سلوك ديني في السياق المجتمعي؛ يتحول فيه الدين والإيمان الديني عبر الأساطير والشعائر إلى رابط اجتماعي مجسدا في العلاقة التي تربط الأفراد كما تفعل البوذية واليهودية والإسلام، بحيث يمارس أتباعها نفس الممارسة والتجربة الدينيين بالخضوع لنفس السلطة والكريزمات الدينية كما قال فيبر (سلطة الكاهن والنبى والولي) كمؤسسات التدين تعطي لدور العبادة قيمة مجتمعية، "فالكاهن يمارس سلطة دينية تماثل الوظيفة داخل مؤسسة بروقراطية، والنبى الذي يحمل الصفات الكارزمية يمارس سلطة تعتمد على الوحي المنزل وعلى تنفيذ أوامر الله وتفعيلها في الأرض، وهو ما يجعل المريدين والأتباع يقبلون بجميع أوامره ونواهيه"¹³⁷، فيصبح التدين أنثروبولوجيا مبني على جعل المعبود محايتا للواقع حاضرا في العالم الإنساني عبر خلق مقدس يخترق مختلف الفضاءات زمن مقدس أو حجر أو حيوان أو قوة أو حتى رمز كالهلال والصليب والنجمة السداسية، ومؤسسة كالمسجد والكنيسة والمعبد، ولعل السلوك الديني يتمظهر أساسا في ما يفعله رجال الدين فقهاء وقديسون، بحيث يستندون على الدين كإيديولوجيا لتسويغ شيء أو الدعوة إلى تركه، يقول ماركس وإنجلز مثلا عن القديس سانشو "يناور قديسنا بحيلة مفضلة لديه وهي استغلال كلمات المصير والدعوة والواجب... إلخ الذي يسهل عليه بصورة لا متناهية تحويل كل ما يطلو له إلى مقدس"¹³⁸. والخلاصة هي أن التدين فعل اجتماعي للجماعة البشرية، واضح في الممارسة الجماعية والفردية. وتفرض الضرورة المنهجية والثقافية هنا التمييز بين الدين والتدين كون الكثيرين يخلطون بينهما، فالتدين سلوك المتدين المبني على دين أو نموذج، أي نصوص الواحد الإلهي حسب اليهودية والمسيحية

¹³⁵ Max Weber : l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; op cit ; p 63.

¹³⁶ عيد الغني عماد: الهوية والمعرفة المجتمع والدين، م س، صص 171-172.

¹³⁷ إكرام عدنان: سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، ط1، 2013، صص 235-236.

¹³⁸ كارل ماركس فريديك إنجلز: الإيديولوجيا الألمانية، م س، ص 363.

والإسلام (التوراة الإنجيل القرآن)، "وبالتالي الأسس التي ينبني عليها، والمقومات التي ينهض بها والتي تتحدد بمنظومة من الاعتقادات والممارسات تفسر علاقة البشر بالكون وأسراره (الوحي)، أما التدين فهو نهج وأسلوب بشري؛ إنه رؤية الناس وممارساتهم لهذا الدين، فالدين هو الأصل والتدين هو بناء عليه"¹³⁹.

صحيح أن السلوك الديني ليس بتلك البساطة التي نعتقد بالنسبة للسوسيولوجي أثناء ضبطه منهجيا أو قياسه رياضيا على الأقل، لأنه تتداخل في تركيبه أوجه ثقافية وجغرافية وإنسانية واجتماعية وتاريخية وسياسية وإيديولوجية، لكنه يساعدنا بوصفه نسقا ثقافيا على حد تعبير كليفورد غيرتز في فهم التصور الإنساني للعالم¹⁴⁰.

إن امتلاك الإنسان لسلوكات دينية جانب من جوانب تميزه على الحيوان لكون الإنسان في سلوكه الديني يعتمد على بنية رمزية لغوية¹⁴¹ وثقافية تحتويه وتوجهه، وهذا البعد الرمزي ينعكس في الانتماء والتجربة الدينية التي فيها يمتزج التدين مع أنماط حياتية جديدة فيتداخل الدين والتجربة الدينية والغنوص والإلحاد بنظام اجتماعي متغير"¹⁴²، فالدين يحيل على المُسلّمات والمعتقدات الثابتة المنفلة من القياس، أما التدين – الذي هو في الأصل سلوك ديني- لا يستلزم دائما ذلك الإيمان الثابت؛ إذ يمكن أن يكون مجرد فعل يفرضه الوسط الاجتماعي على الفرد طالما لم يستطع التخلص من الإكراهات التي تمارس عليه¹⁴³، وهذا لا يعني أن السلوك الديني للفاعلين يكون قهريا دائما؛ بل يختار الفاعلون ممارسات حسب طبقاتهم وفئاتهم الاجتماعية والعمرية، إذ نادرا ما تجد شابا مُسلما يفكر في

¹³⁹ عبد الغني عماد: الهوية والمعرفة المجتمع والدين، م س، ص 177.

¹⁴⁰ Clifford Geertz: the interpretation of cultures selected essays; Basic books INC. publishers New York 1973, chapter 4 religion as a cultural
نسخة متوفرة إلكترونيا على الرابط الإلكتروني www.fr.bookz.org
-أو أنظر النسخة العربية: كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات مقالات مختارة، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2009، خاصة الفصل الموسوم بالدين بوصفه نسقا ثقافيا.

¹⁴¹ يؤكد إرنيسست كاسيرر على أن الرمز هو العلامة الفاصلة بين الوجود البيولوجي الحيواني والوجود الإنساني في مفولته الشهيرة "الإنسان حيوان رامز"، بحيث يمتلك الإنسان حلقة يمكن تسميتها بالجهاز الرمزي تسمى على الجهاز البيولوجي العضوي، وتجعله يترفع على عالم الماديات المحكوم بالقواعد البيولوجية التي يشترك فيها الإنسان مع الكائنات العضوية الأخرى، لذلك نجد لدى الإنسان شبكة من المدلولات الرمزية خلقها هو بنفسه تملأها اللغة والأسطورة والفن تعكس التقدم الفكري الإنساني، وتعبّر عن تجربته في عالم مختلف، ولهذا السبب قال كاسيرر متصرفا في قوله الإنسان حيوان رامز بدلا من أن نحده بالعقل والنطق (اللوغوس) بمعناه اليوناني يصنع لنفسه عالما لغويا يعكس تفوقه وانتصاره على طبيعته الثابتة، وخلق طبيعة إنسانية قوامها الرمز واللغة، يقول "فلنجد الإنسان بأنه حيوان ذو رموز بدلا من أن نحده بالعقل أو المنطق". أنظر:

-إرنيسست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس بيروت، 1961، صص 66-69.
¹⁴² سابنيو أكوايفا وإنزو باتشي: علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، ط 1، 2011، ص 20-22.

¹⁴³ عبد الجليل حليم: التدين والسياسة، ضمن مجلة الأزمنة الحديثة مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، عدد مزدوج 6 و 7 صيف- خريف 2013، ص 38.

الحج مقارنة بالشيوخ، وعليه ننتقل من الدين إلى السلوك الديني عندما يميل الدين إلى إشباع رغبات الفرد فيحوّله هذا الأخير إلى تجربة دينية متأثرة بالوسط الثقافي ويصبح بذلك للدين "جذور نفسية عميقة بصفته تعبير عن تدابير يضعها الفرد قيد التنفيذ"¹⁴⁴. ويمكن تعقب السلوك الديني ببحث مظاهر الحياة الدينية الفردية والمجتمعية بالتركيز على الأفعال الدينية، والأماكن التي يرتادها الفاعلون والشعارات واللباس والأساطير والمعتقدات والطقوس المصاحبة التي لها خصائص دينية يجسدها الكهنة والفقهاء ودور العبادة والأمكنة المقدسة والتسميات والآثار والرموز الدينية... كلها تجعله عريقاً -متجذراً- في الأرض، فيكون الدين هو تدبير علاقة الإنسان بالمقدس كتجربة دينية يوضحها السلوك الديني.

من خلال ما سبق يمكن وضع ترادف بين السلوك الديني والتدين؛ مادام روجي كايوا قال؛ بناء على تعارض المقدس والمدنس بأن المتدين هو من يعتقد قبل كل شيء بوجود وسطين مترابطين (متكاملين)؛ الأول يستطيع أن يتحرك فيه الإنسان بعيداً عن الخوف والقلق دون أن يدفع بفعله هذا غير شخصه، والآخر يوجهه شعور حميم يضبط فيه ميوله، فيجد نفسه متورطاً فيه دون تحفظ، "فالأول شريف ينبغي احترامه وحبّه وتقديره، والثاني رخيص يخلق الرعب والخوف والأشمزاز يجب اجتنابه"¹⁴⁵، إنهما يفترقان في صفة الحب والخوف والقرب والابتعاد، فالمقدس يحتوي الطهر والنجس؛ طهر يريح ورجاسة مقلقة، أما المدنس فتصاحبه اللعنات والقلق والنفور، ولأن الأديان والمقدسات والنجاسات مختلفة يصبح السلوك الديني متسم بالتنوع باختلاف الشعوب والثقافات والديانات، وحتى في أداء نفس السلوك الواحد من طرف الفاعلين؛ إذ "ثمة تنوع كبير في ممارسة الطقوس المرتبطة بالدين، وقد تتضمن هذه الشعائر أنماطاً سلوكية أو شعورية كالصلاة والقراءة والترتيل أو الغناء والحركات الجسمانية أو تناول أطعمة معينة أو الامتناع في أوقات محددة ربما قد تكتسب هذه العناصر الدينية طابع السلوك الفردي أو السلوك الاحتفالي الجمعي"¹⁴⁶.

في الحالة المغربية لاحظ بول باسكون جغرافية المقدس في الحوز في سياق دراسته ظاهرة الزاوية -تامصلوحت- ونجاحها السياسي، وعلاقتها بالمخزن وجد بنية دينية غامضة

¹⁴⁴ سابينو أكوافيفا إنزو باتشي: علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، م س، ص 10.

¹⁴⁵ Roger Caillois: l'homme et le sacré ; op cit ; p 54-55.

¹⁴⁶ أنتوني غدنز: علم الاجتماع، م س، ص 570.

في مجال غير متجانس، لكن يُحترم فيه المقدس، وتركيزه مثلاً على "لالة عزيزة وسيدي شمهروش وسيتي فاطمة"¹⁴⁷ - أسماء شخصيات أصبحت محجاً وأمكنة مقدسة- لتفسير ما يمارس فيها من سلوكات دينية إسلامية تعبر عن إسلام المغاربة بمنطوق دليل إيكلمان.

إن الإشارة إلى مفهوم السلوك الديني إثباتاً لعدم الرغبة في بحث جوهر الدين كعمل لاهوتي؛ لأن الغاية تخصيص البحث عن الوظيفة السوسيوثقافية والسياسية بتحليل ممارسات الشباب الجامعي المغربي التدينية، وارتباطها تأثيراً وتأثراً بالتغير الاجتماعي خاصة وأن على علماء الاجتماع الاشتغال على وظيفة الديني وتأثيره الاجتماعي لا التركيز على مجرد كونه بنية فوقية إيديولوجية، أو كونه ماهية تضعنا في المتاهات الميتافيزيقية، هذا القول مبني على أن هذه الدراسة ذات صبغة سوسيوولوجية إمبريقية تهدف تحليل السلوك الديني الشبابي الجامعي المغربي؛ ولأن اهتمام السوسيوولوجيا بالتدين لم يتجاوز المواضيع المثارة من قبل الانقساميين ومن قبلهم الكولونياليين، ومن ناحية كونه يجب أن يدرس في سياق التحولات الجزرية التي خلعت عن الأزمنة الحديثة كل ملمح سحري ونزعت عنه كل حضور للمطلق؛ لأن الدين في الماركسية ترجمة لعلاقات القوة وتجلي لأحد أوجه البنية الفوقية للطبقة الحاكمة كمنتوج لا مادي، "ويذهب ماكس فيبر إلى النظر إلى الدين بوصفه نمطاً من أنماط الممارسة داخل الجماعات التقليدية"¹⁴⁸.

لقد قام مجموعة من الباحثين المغاربة؛ ولو في أبحاث جماعية دراسة السلوك الديني كما هو حال بحث الإسلام في الحياة اليومية، وحول الشباب والقيم بالوسط الجامعي، أو تأثير الدين في الحياة اليومية للشباب، أو دراسة التدين داخل المؤسسات التقليدية كالزوايا والأضرحة، ومن الأبحاث ما أنجز حول إشكالية الشباب والإعلام؛ أو الشباب والقيم، غير أن هذه الأطروحة تعتمز مساءلة التدين الشبابي وجانب آخر متعلق بالدين وهو القيم التي يساهم الإسلام والمجتمع في بنائها، أقصد القيم الدينية وممارستها داخل مؤسسات عبادية

¹⁴⁷Paul Pascon: le Haouz de Marrakech ; ouvrage publié avec le concours CURS / CNRS / INAV.tom 1 ; Rabat 1983 ; pp 259-260

¹⁴⁸ محمد سبيلا نوح الهرموزي: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة عربي/ إنجليزي/ وفرنسي/ عربي، منشورات المتوسط، ط 1، 2017، ص 249.

وغير عبادية كالجوامع والمساجد والأسرة والإعلام، أي دراسة أنماط التدين عند الشباب الجامعي أسسه القيمة ومنطلقاتها الدنيوية ودوافعها وموانعها المؤسساتية.

ث- مفهوم الحقل الديني

يعد مفهوم الحقل أحد إبداعات سوسيولوجيا بيير بورديو، ويحيل الحقل عنده على مجموع الفضاءات المركبة من مواقع القوى الاجتماعية ومناصب الفاعلين الذين يكونون الحقل-الفضاء الاجتماعي- وما يقتضيه من قوانين عامة، إذ "تملك حقول متباينة كالحقل السياسي والحقل الفلسفي والحقل الديني قوانين عمل ثابتة"¹⁴⁹، ويمكن تحليل أي حقل من الحقول بصفته شبكة من العلاقات بين أوضاع اجتماعية وفاعلين أو مؤسسات مشكّلة للحقل حسب موقعهم فيه، وتشهد الحقول وضوحاً في المجتمعات الشديدة التمايز "التي كوّنها الاجتماعي مكون من مجموع الكوينات الاجتماعية المستقلة نسبياً، أي من فضاءات من العلاقات الموضوعية تعد محلاً لمنطق وضرورة خاصين وغير قابلين للاختزال"¹⁵⁰. لكن لكل حقل أعراف، وآليات عمل تقتضي من الطامحين في الولوج إليه إتقان الآليات واتباع أعراف الحقل وإلا الإقصاء منه، وهو ما يجعل إمكانية "أن يقارن الحقل باللعب"¹⁵¹ الذي يخضع لرهانات وتباري اللاعبين، ما يجعل الحقل فضاء يمارس فيه مفعول الحقل ذاته كما يقول بورديو، إنه فضاء صراع بين القوى المحافظة المهيمنة عليه، والقوى الصاعدة الطامحة في السيادة، فالحقل تضبطه قوانين ويميزه الصراع "بين الداخل الجديد الذي يحاول تكسير إقبال حق الدخول، والمهيمن الذي يحاول أن يدافع عن احتكاره ويبعد عنه المنافسة"¹⁵²، والنتيجة؛ الحقل يبني على تراتبات وتفاضل الاختصاصات بين أعضائه، يهدف المسيطر احتكار العنف المشروع، والحفاظ على الخيرات المادية والرمزية التي يمنحها الحقل أو بهدم الرأسمال الرمزي للمحتكر، ويقتضي الولوج إلى حقل ما اللعب وفق قوانينه؛ ومن أجل أن تسير الأمور فيه سليمة يجب أن تكون هناك تحديات وأشخاص مستعدون لممارسة اللعبة العقلية الملكون المتصل الوراثي الذي يستوجب المعرفة بالقوانين

¹⁴⁹ بيير بورديو: مسائل في علم الاجتماع، م س، ص 181.

¹⁵⁰ بيير بورديو ج د فاكونت: أسئلة علم الاجتماع الانعكاسي: ترجمة عبد الجليل الكور، دار توبقال للنشر، ط 1، 1997، ص 65.

¹⁵¹ بورديو وج د فاكونت: علم الاجتماع الانعكاسي، م س، ص 66.

¹⁵² بيير بورديو: مسائل في علم الاجتماع، م س، ص 182.

الخاصة باللعبة وبالتحديات والإقرار بها¹⁵³، فالوافدون الجدد في أي حقل يُعتبرون خصوما للقدماء المهيمنون، لذلك يحاول الجدد الثورة على عتاقة الحقل للاستفادة من خيراته؛ لكن مع الخضوع لقوانينه ولعبته، وإلا سيُطردون حتى وإن كانوا يمثلون ثورة على الحقل فهي ثورة لا تغير نظامه ولا تهدم قواعده، بل إنه في بعض الحقول الثقافية "كالدين والآداب والفن يكون الانقلاب فيها بالعودة إلى المصادر والأصول مناهضا للانحطاط الذي تعرض له الحقل"¹⁵⁴، وهو ما دفع بورديو إلى الربط بين كل الحقول ومفهوم السلطة، فدراسة أي حقل يقتضي عند بورديو المرور من ثلاث نقاط أساسية أولها يجب أن يتم تحليل وضع الحقل بالنسبة إلى حقل السلطة، "فحالة الفنانين والكتاب تكتشف للمرء أن الحقل الأدبي متضمن في حقل السلطة يشغل وضعا تمارس عليه السيطرة، وثانيا يجب أن تقام البنية الموضوعية للعلاقات بين الأوضاع المحتملة من طرف الفاعلين، أو المؤسسات الذين يتنافسون في ذلك الحقل، وثالثا يلزم أن تحلل سموت (هابيتوس) الفاعلين أي مختلف أنساق الاستعدادات التي اكتسبوها وهم يتقمصون نمطا معينا من الشروط الاجتماعية والاقتصادية التي تجد في مسار محدد داخل الحقل فرصة أكثر أو أقل ملائمة لأن تتحقق"¹⁵⁵.

اهتمام بورديو بالحقل الديني كأحد مجالات الهيمنة معتبرا الدين أحد أهم مكونات الثقافة يأتي في سياق حديثه عن سوسولوجيا الدين؛ رغم أنه لم يمنح هذا الفرع منزلة مقارنة بسوسولوجيا الفن والثقافة والتربية والسلطة، وعليه يصعب فصل سوسولوجيا الدين عن سوسولوجيا الثقافة، حيث بين "دفيد سوارتز David Swartz كم تدين سوسولوجيا الثقافة لدى بورديو لسوسولوجيا الدين"¹⁵⁶، وأثناء حديثه عن "شرعية ما يعرف بسوسولوجيا المعتقد ويجعله سؤال ضمن علم الاجتماع الديني"¹⁵⁷، ويأتي اشتغاله بالحقل الديني نظريا وميدانيا في مناسبات كثيرة ومقالات مختلفة رغبة منه في بيان فكرة الحقل الديني مستفيدا من فيبر، ومفكرا في التحليل الذي اقترحه للعلاقات بين الكاهن والنبى

¹⁵³ بيير بورديو: مسائل في علم الاجتماع، م س، ص 182.

¹⁵⁴ ن م، ص 186.

¹⁵⁵ بيير بورديو وفاكانت: علم الاجتماع الانعكاسي، م س، ص 72.

¹⁵⁶ إرون ديانتابل مايكل لوي: سوسولوجيا الدين، م س، ص 253.

¹⁵⁷ Pierre Bourdieu : choses dites ; op cit ; p 106.

والساحر¹⁵⁸. واستشكال بورديو للدين نظريا وميدانيا يحضر في كتاباته، وفي المقابلات التي أجريت معه حول الدين "مع فيبر ضد فيبر"¹⁵⁹، أو في تفسيره نظرية الدين عند فيبر وحديثه عن المسألة الدينية كحقل من الحقول الاجتماعية في إطار سوسيولوجيا الدين وهو يقول أنه كتب لأول وهلة حول مفهوم الحقل الديني حينما فكر مع فيبر ضد فيبر، وثانيا في دراسته ميدانيا القبائل الجزائرية¹⁶⁰، وثالثا مساءلة سلطة الكنيسة الكاثوليكية بأوربا.

يعد بورديو مبدع بنية الحقل الديني؛ وإذ ينظر إليه باعتباره "سوقا تنافسيا تحكمه العلاقات التفاعلية، والمنافع والفرص المادية والاجتماعية والرمزية محكوم بصراع أطراف متعددة تدافع عن مصالحها وشرعيتها"¹⁶¹، وهذا التعريف استفاه بورديو من خلال تحليله للمسيحية واليهودية وعلاقتها بالمتدينين المسيحيين واليهود، وفيه لم يستبعد في تعريفه للحقل الديني الشروط السياسية والاقتصادية والاجتماعية الصراعية مستندا على "فيبر ودوركايم وماركس"، وأثناء حديثه عن المعتقد الذي قد يرتبط في الغالب بالطقس والسحر والقوى السحرية بوصفها حالة من السلطة الرمزية إلى درجة أن مفهوم الدين يغيب عن فهرس الموضوعات واحتواءه مفهوم المقدس والطقس والمعتقد¹⁶²، كحقل متسم نسبيا بنوع من الاستقلالية كسائر الحقول تمنحها له قواعده الاجتماعية التي تثبت التمايز بين الحقول رغم تشابهها في الاستقلالية وفي المنافسة بين الفاعلين، فالحقل الديني والمنافسة بين هيئاته الكنيسة والأنبياء ورجال الدين راجع بالأساس إلى قوة البنية الاجتماعية الدينية حسب ملاحظة بورديو، لكنه لم يفوت الإشارة إلى أن امتلاك الرأسمال الرمزي للمهمنين على الحقل في المجتمعات المتباينة دينيا كالمجتمعات الغربية تكون فاقدة للقوة السياسية والاقتصادية حتى وإن حافظت على رأسمالها الرمزي فهل يعني ذلك اختفاء وتراجع الممارسات الدينية في المجتمعات المعاصرة؟. هذا السؤال هو ما دفعني إلى إدراج مفهوم

¹⁵⁸Pierre Bourdieu : choses dites ; op cit ; p 63.

¹⁵⁹ Erwan Dianteill : pierre bourdieu et la religion synthèse critique de synthèse critique ; archives science sociales des religions ; Arch. de Sc. soc. des Rel.,118 (avril- juin) 2002 ; p 5

¹⁶⁰ تعد القبائل الميدان الخصب لأبحاث بيير بورديو في الحس العملي وكذلك سوسيولوجيا الجزائر كأكثر الدراسات العلمية التي خصصها للقبائل وفيه اهتم بحضور الدين والإسلام في هذا المجتمع القبلي راجع:

-Pierre Bourdieu : le sens pratique ; les éditions de Minut ; 1980 ; pp 441-461.

-Pierre Bourdieu : sociologie de l'Algérie ; qui sais-je ? le point des connaissances actuelles N° 802 ; presse universitaires de France 108 Boulevard Saint-Germain ; Paris 2 édition 1961 .pp 95-106.

¹⁶¹ Pierre Bourdieu : genèse et structure du champ religieux ; revue Française de sociologie ; N 12 ; 1971 ; P320.

-نقلا عن خالد ياموت: سوسيولوجيا الإرهاب والشباب أطروحة تفسيرية لصعود وأقول داعش، ط 1، 2019، ص 22.

¹⁶²Voir Pierre Bourdieu : le sens pratique ; op cit ; pp 469-475.

الحقل الديني من أجل بحث مدى إمكانية تعبيره عن الظاهرة الدينية الإسلامية عند الشباب المغربي المتعلم؛ خصوصا وأن بورديو يعتبر الإسلام "روتين الحياة الاجتماعية والعائلية والاقتصادية والدينية والثقافية، إنه حسب بورديو رسالة دينية قائم على تأثير القرآن في البنية الذهنية والثقافية لشمال إفريقيا وفضاء تسبح فيه الحياة العامة"¹⁶³.

لاحظ بورديو أن الحقل الديني لا يعمل إلا إذا ارتبط بممارسة السلطة وجب تحليله وفق هذا التعلق، بحيث يعمل الدين على شرعنة السلطة سواء داخل المؤسسة الدينية المبنية على تقسيم متراتب للعمل الديني، إذ تنتشد الفئات الدينية والاجتماعية شرعنة الممتلكات الرمزية والمادية أو داخل مؤسسة الأسرة كأن الدين يأتي لتأكيد "شرعنة سيطرة الرجال على النساء، كما أن الدين في بعض الحالات يستطيع أيضا إيجاد حل وهمي للبؤس الاجتماعي"¹⁶⁴، وهذا يفيد أن الحقل الديني كما أسلفت القول يعمل كسائر الحقول الأخرى كونه محكوم برهانات الفاعلين الذين يطمحون إلى اعتلاء مواقع السلطة، فرجال الدين داخل الحقل الديني مسيحيين ويهود "وفي مقدمتهم النبي والكاهن ورجال الدين الممثلين للبيروقراطية الدينية اللائكيين والسحرة يوجد بينهم صراع حول امتلاك واحتكار الإنتاج الرمزي"¹⁶⁵، لا يهتمون بأصولهم الاجتماعية، حيث "لا وجود لصلة مكانية بين الأصل الاجتماعي والموقع في داخل الكنيسة"¹⁶⁶، وأدوارهم ومهامهم لا تحددها مرجعياتهم وانتماءاتهم الطبقية وبالتالي لا تتحدد السلطة بالمكانة الاجتماعية بل بالموقع داخل الحقل ولذلك على سوسيولوجيا الدين مساءلة السلطة والسلطة الرمزية داخل الحقل الديني.

2- القيم والتغير القيمي

أ- القيمة الدلالة السوسيولوجية

يعود الاشتغال على مفهوم القيم إلى مجموعة من الدوافع: أولها أنه لا يوجد خطاب ديني أو مجتمعي دون نسق قيمي، وثانيها البحث في قضايا التدين والقيم يجب أن ينسجم مع البراديغم الفكري الكوني المعاصر الذي يهتم بثقافة حقوق الإنسان والقيم العالمية والمحلية،

¹⁶³ Pierre bourdieu : sociologie de l'Algérie ; 95-96.

¹⁶⁴ إروان ديانتايل مايكل لوي: سوسيولوجيا الدين، م س، صص 266-267.

¹⁶⁵ Pierre Ansart : les sociologies contemporains ; edition du Seuil ; Matéal ; 1990 ; p 167.

نقلا عن خالد ياموت: سوسيولوجيا الإرهاب والشباب أطروحة تفسيرية لصعود وأقول داعش، م س، ص 22.

¹⁶⁶ إروان ديانتايل مايكل لوي: سوسيولوجيا الدين، م س، ص 268.

وثالثا كون المنطقة العربية والإسلامية التي شهدت احتجاجات طالبت أصواتها بقيم سوسيوسياسية لا تخلو من نفحات دينية جوهرها محاربة الفساد العدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالعودة إلى قيم الشريعة والعصر الذهبي، وتحقيق الكرامة والحرية والعيش الكريم، إذ "لا شك في أن استشراف الفساد وتعميق التفاوت بين المواطنين وتضييق المجال العام في التمتع بالحقوق ترد على الحق في الحياة من بينها الكرامة في العيش"¹⁶⁷، ولذلك فحركة 20 فبراير وأحداث الحسيمة، وحادثة محسن فكري، وقضية "صايتي حريتي"، والإفطار العلني، والشذوذ الجنسي وغيرها أعادت للواجهة مسألة القيم بإلحاح شديد في المجتمع المغربي في صفوف الشباب الذي لم يعد يقبل قيم الخنوع والتبعية، إنما يميل نحو الثورة على قيم الأجداد والآباء متشبثا بالاستقلالية: فما المقصود بالقيم؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن تغير قيمي بالمغرب؟.

جاء في لسان العرب أن القيمة تفيد ثمن الشيء بالتقويم، إذ يقال كم "قامت ناقتك أي كم بلغت"¹⁶⁸، فلفظ القيمة لغويا يفيد قدر الشيء وثمان المتاع ومقابلته المادي، ولقد وردت كلمة "قِيم" في القرآن الكريم لا لتدل على الثمن؛ ولكن لتفيد الاستقامة والاعتدال في قوله الله عز وجل " لم يجعل له عوجا قيما لينذر"، وقوله " ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون"¹⁶⁹. وفي اللغة الفرنسية أورد معجم روبير كلمة Valeur لتدل على "التقدير والاحترام لشخص ما فكريا وأخلاقيا وعمليا شريطة أن تكون مستحقة حسب قدرات هذا الشخص ومواهبه وحكمته ومؤهلاته، والقيمة أيضا هي صفة تثمن الأشياء كقيمة الذهب... كما أنها تدل على إعطاء الشيء سلبياته وإيجابياته"¹⁷⁰ من خلال الحكم عليه وعلى فائدته وتعلق الإنسان به. هذا المعنى المعجمي يجعل القيمة متواشجة بالجانب الأخلاقي منظورا إليها كطريقة في الحكم. ولقد اهتمت الفلسفة منذ سقراط وأفلاطون بالقيم كالخير الأسمى والشجاعة والعدالة والفضيلة... وصولا إلى الفكر الفلسفي المعاصر مع فريدريك نيتشه

¹⁶⁷ رجاء الكساب: الشفافية وحدود العدالة الاجتماعية المغرب ومصر نموذجا، ضمن كتاب العدالة الاجتماعية بين الحراك الشعبي والمسارات السياسية في البلدان العربية، منشورات روافد، ط 1 2016، ص 109.

¹⁶⁸ ابن منظور: لسان العرب، ج 12 م س، ص 500.

¹⁶⁹ القرآن الكريم سورة يوسف الآية 40/ ونفس الآية في سورة الروم الآية 29.

¹⁷⁰ Paul Robert : Nouveau petit le Robert 1 ; op cit ; p 2356

وجون راولز قيمة الحياة والقوة والعدالة، مروراً بفلسفة الأنوار التي عرفت بشعارات قيمة "الحرية والإيحاء والعدالة"¹⁷¹، ما جعل الفلسفة تعتبر القيم "ذاتياً طابع الأشياء الكامن في كونها مقدره مرغوبة نسبياً لدى شخص أو لدى جماعة، فالنبل في نظر الأرسطراطي قيمة رفيعة جداً، وموضوعياً هي سمات الأشياء القائمة على ما تستحقه من تقدير نسبي"¹⁷²، وتعد الفلسفة المجال المعرفي الأسبق في دراسة الأخلاق والقيم في إطار مبحث الأksiولوجيا¹⁷³ Axiologie كمبحث لفلسفة القيم التي درست الخير، والشر، والعدل، والظلم، والفضيلة، والرذيلة، والسعادة، والشقاء، واللذة، والآلم.

اهتم علماء الاجتماع بمفهوم القيمة حسب المعاجم السوسولوجية بشكل مكثف، فالقيمة من ناحية تعتبر "الدافع الإيديولوجي الذي يؤثر في أفكار الإنسان وسلوكه، أو هي ضابط سلوكي تتأثر بأفكار ومعتقدات الإنسان"¹⁷⁴، وبالتالي تصبح مرتبطة بالمعايير والقواعد والضوابط التي توجه فعل الإنسان حسب علم الاجتماع، ويفسرهما محمد عاطف غيث أنها "تعكس تصوراً واضحاً أو مضمراً يميز الفرد أو الجماعة يحدد من خلالها ما هو مرغوب فيه، بحيث يسمح لنا الاختيار من بين أساليب متغيرة للسلوك والوسائل والأهداف الخاصة"¹⁷⁵، وعليه لا تنفصل القيم عن الفعل البشري، وعن ما يعتبره الإنسان مهماً أو فاقداً للأهمية، فالقيمة هي التي تعطي صفة القبول والتفضيل والشرعية المجتمعية

¹⁷¹ ليحقق الإنسان الخلاص حسب اليونانيين يجب أن تتماهى سلوكياته وقيمه مع النظام الكوني؛ خاصة وأن شيشرون سبق وقال بأن الإنسان مخلوق للتأمل وتقليد ما هو إلهي في العالم... فالعالم يمتلك الفضيلة وهو حكيم فإن هو الله بالنتيجة، ومنه يتبين القول بأن الواقع بحد ذاته، وليس حكمنا عليه يشكل أساس القيم الأخلاقية والقانونية (لوك فيري ص 66)، فالعدالة والفضيلة والحكمة والشجاعة حسب الرواقيين مبادئ أخلاقية تكون صحيحة بالتلازم مع الكون، والانسجام مع الطبيعة (الله بالمعنى اليوناني)، واعتقدت الفلسفة الحديثة أن اعتبار الإنسان مركز الكون ومبدأ كل القيم الإنسانية والأخلاقية والسياسية مع التشبث بأن العقل هو أكثر قوة هائلة محررة، وأنا بفضل تطور الأنوار سنكون أخيراً أكثر حرية وأكثر سعادة من خلال قيم الواجب التي دعا إليها كانط مثلاً والديموقراطية الحية والمساواة والإيحاء والعدالة التي نادى بها فلسفة العقد الاجتماعي، وهو استمرار الإيمان بأن بعض القيم كانت فوق الحياة، وبأنه يجب الحكم على الواقع باسم المثال، وبأنه من الواجب تحويله لجعله متوافقاً مع المثال العليا كحقوق الإنسان والعقل والديموقراطية والاشتراكية وتكافؤ الفرص، ولقد أخذ نيتشه على عاتقه وهو يتفلسف متسلحاً بمطرقة الخلطة تهديم هذه المعبودات وقيم حب الحياة الزائفة من حيث أنه يقول "أن اختراع عالم مثالي هو الذي سبب فقدان الواقع لقيمه، لمعناه ولحقيقته، لقد شكلت كذبة المثال حتى وقتنا الحاضر اللعنة الثقيلة على الواقع وصارت الإنسانية نفسها كذابة وخاطئة حتى غرائزها الأكثر عمقا أي حتى عبادة القيم المضادة التي كان بمقدورها أن تضمن لها نمواً ومستقبلاً أفضل" (فيري صص 228-229)، ولذلك كان نيتشه دائماً يدعو إلى إرادة القوة وليس أوثان إرادة الحقيقة، وإلى قيم الإنسان العظيم ضد أخلاق العبيد، ولذلك قلب بنية منظومة القيم، فأعلان الحب الكوني للإنسانية حسب ما أورده في إرادة القوة هو عملياً منح الأفضلية إلى كل ما هو متآلم وغير مناسب أو منحط... من الضروري من أجل النوع أن يهلك الضعيف والمنحط وغير المناسب كما قال في إرادة القوة (فيري ص 262)، غير أن الفكر الفلسفي المعاصر؛ هو فكر مبني على أخلاق تقديس الغير وتآليه ما هو إنساني، حيث أصبح الإنسان يضع نفسه مكان الآخر، وهو ما دفع للإعلان العالمي لحقوق الإنسان من خلال ما أسماه لوك فيري بحكمة الحب. راجع: -لوك فيري: تعلم الحياة ساروي لك تاريخ الفلسفة، ترجمة سعيد الولي، كلمة للنشر، ط 1، 2011. صص 66-262.

¹⁷² أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج 3، م س، ص 1522

¹⁷³ هي نظرية فلسفية للقيمة تدرس نقدياً هذا النوع أو ذلك من القيم، وفي حاشية موسوعة لالاند الفلسفية في (ج 1 ص 125) قال أنها علم القيم بما هو دراسة نقدية لمفهوم القيمة ربما يكون بالنسبة إلى علم القيمة الأخلاقية أو القيمة المنطقية أو القيمة الجمالية مثلما تكون الطرائقية العامة بالنسبة إلى درس طرائق الرياضيات الفيزياء والفيزيولوجيا والتاريخ. راجع: -لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1، م س، ص 125

¹⁷⁴ إحسان محمد الحسن: موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، ط 1، 1999، ص 514.

¹⁷⁵ محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر 2005، ص 502.

والأخلاقية أو الرفض والابتذال للشيء. وتتفق القواميس السوسولوجية على أن لفهوم القيمة أهمية كبيرة في حقل الاقتصاد الذي يعتبرها "استحقاق شيء ما، والتقويم تقدير ما يستحق"¹⁷⁶، ويتعلق مفهوم القيمة في هذا الحقل بنظرية السعر والعمل، وأيضاً "بنظرية توزيع البضائع والخدمات القائمة على مبدأ العدالة في التوزيع"¹⁷⁷، وفيها يميز علماء الاقتصاد الكلاسيكيين كأدم سميث ودافيد ركاردو وحتى كارل ماركس من بعدهم بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية المرادفة للمنفعة المطلوبة من الشيء، ولذلك يوظف مفهوم القيمة اقتصادياً كمرادف للثمن "والتبادل والسلعة والعمل والمنفعة"¹⁷⁸ والقيمة المضافة التي تساهم في مراكمة رأس المال.

حظي مفهوم القيم باهتمام سوسيوأنثروبولوجي متزايد كونه أبرز المداخل لفهم المجتمعات حتى وإن حاول بعض علماء الاجتماع تجنبها لما تتسم به من الذاتية وقربها من الأحكام المسبقة، غير أن دوركايم وفيبر قد انطلقا من القيم الاجتماعية لبناء نسقهما النظري والتأسيس للمجتمع الليبرالي، إذ يشدد فيبر على أهمية القيم الدينية كالتقشف والتحرر والعمل في تكوين الرأسمالية، أما دوركايم فقد ميز بين التضامن الآلي والتضامن العضوي... باستحضار القيم الجمعية والقيم الفردية، "وتتأمن الوحدة الاجتماعية عند دوركايم كما بالنسبة لفيبر بواسطة القيم المترسخة في الأفراد، وفي النهاية موزعة بينهم ومُتمثلة من قِبَلهم"¹⁷⁹ استناداً إلى قيم المجتمع الجمعية والفردية، وإذا كانت القيم عند فيبر مرتبطة بالتجربة الدينية؛ فهي عند دوركايم مثل جماعية للمجتمع، وقد تتصل عند ماركس بالإيديولوجيا وبالهيمنة الطبقية، وبالوعي الشقي بالمعنى الهيجلي، فتحضر في جدلية العبد والسيد، ولذلك فعالم الاجتماع لا يهتمه جوهر القيم بقدر وظائفها وتأثيرها وتمثل الفرد والجماعة لها، وانعكاسها في البنية الذهنية وفي الروابط الاجتماعية على أساس أن ثقافة شعب لا تخلو من القيم كمعايير تحدد الأفعال والعلاقات الاجتماعية، ولعله الأمر الذي دفع أنتوني غدنز إلى القول بأن "الأفكار والعناصر الجوهرية في الثقافة التي تحدد ما هو مهم

¹⁷⁶ طوني بينيت لورنس غروسبيرغ ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2010، ص 547.

¹⁷⁷ إحسان محمد الحسن: موسوعة علم الانسان، م س، ص 514.

¹⁷⁸ محمد سبيلا نوح الهرموزي: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة م س، ص 390-391.

¹⁷⁹ رايمون بودون: المعجم النقدي في علم الاجتماع، م س، ص 451.

ومحبذ ومرغوب في المجتمع هي القيم التي تضيف معنى محدد أو تعطي مؤشرات إرشادية لتوجيه تفاعل البشر مع العالم الاجتماعي¹⁸⁰، وعليه أي مساءلة للقيم هي مساءلة للثقافة في بعدها المجرد؛ أي للمعيار Norm الذي يضيف المعنى على شيء أو سلوك أو قول ما، إذ لا معنى للأشياء في حياة الأفراد إلا إذا ارتبطت بمعيار يحدد قيمتها ودورها ومحتواها في الوجود وفق عمليات القبول والرفض/التحريم والسماح، فتصبح القيمة متصلة بمعتقدات البشر وغاياته وتكوينه ومواقفه الفردية والاجتماعية، وحاجاته التي لا تكون معزولة عن ما يريده ويحدده مجتمعه، لأن الفرد يبقى كائنا اجتماعيا كمقولة تجعل القيم ظاهرة اجتماعية يدرسها فرع علمي هو سوسيولوجيا القيم وسوسيولوجيا الأخلاق الذي يحول المعايير والظواهر الأخلاقية إلى ظواهر اجتماعية يكون موضوعه القيم والمعايير¹⁸¹. ولقد ركز علماء الاجتماع على البعد الوظيفي للقيم داخل الأنساق الاجتماعية وأدوارها في ربط الفرد بالفرد، والفرد بالجماعة التي ينتمي إليها بالاتفاق والتوافق المجتمعي التاريخي حول منظومة القيم، خاصة وأن القيم ترسب الجماعة الثقافي، وتنظر السوسيولوجيا إلى هرمية القيم وجانب التناغم الاجتماعي الذي تخلقه، إذ تخضع منظومة المعايير إلى تراتبية تبرز في الأولويات التي تُظهرها قنوات التنشئة الاجتماعية وتتشبث بها الطبقات، فالمجتمع المغربي مثلا تجد قيم "حشوما، وعيب، وعار، وحلال، وحرام، والخير، والإيمان، والمعقول..." قيم على رأس ما تقدمه قنوات التنشئة الاجتماعية الأولية (الأسرة مثلا) تتأطر ضمن ما أسماه رايمون أرون "بالترتيب الغير المتجانس للقيم"¹⁸² بالمعنى الثقافي والسياسي، حتى وإن كان هو قد حاول بيان هذا اللاتجانس في مقارنته بين الشيوعية السوفياتية والرأسمالية الغربية، وهذا الترتيب يتحكم في ما يرغب فيه المجتمع تجاه أفراده من ممارسات، هذا البعد بالذات يجعل من القيم ظاهرة سوسيولوجية وإنتاج جماعي وفردية تستهدف توجيه فعل الفاعل وعلاقاته، ولكونها تمثل "جوهر نواتنا الجمعية ومحورها لذلك تكون القيم معطاة بطريقة جمعية مشتركة"¹⁸³ يسبق وجودها وجود الأفراد.

¹⁸⁰ أنتوني غدنز: علم الاجتماع، م س، ص 82.

¹⁸¹Voir P. Phoro : moral et sociologie ; édition Gallimard ; 2004.

¹⁸² Raymond Aron : les désillusions du progrès essai sur la dialectique de la modernité ; édition Calmann-lévy ; 1969 ; p 249.

¹⁸³ عيد الغني عماد: الهوية والمعرفة المجتمع والدين، م س، 7 ص 56.

لقد لاحظ علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الترتيب الاجتماعي للقيم بين المثل القيمية العليا المرتبطة بالمقدسات المتعالية عن ما هو دنيوي مادي؛ متسمة بالشمولية والروحانية غير قابلة للقياس والمساس كقيمة الشرف والعرض والمعتقد والإيمان بالله وطاعة الوالدين... وهو ما يفرض ضرورة تفهمها تأويليا باعتماد براديجم ثقافي، وبين قيم حسية تستهدف تحقيق اللذة المرتبطة بالمجال الدنيوي والمصالح كالعامل والمكانة الاجتماعية والحاجة وتحرر الجسد... هذا التقابل القيمي تعيش عليه مختلف المجتمعات بما فيها المجتمع المغربي - باختلاف في النسق المهيمن - يشكل ازدواجية معايير ذات تقسيم كلاسيكي؛ قيم السلف التقليدية وقيم الحداثة التي لا يجب أن تكون متصارعة، وإلا ساهمت في دخول المجتمع في حالة أزمة وانغلاق كما لاحظ ذلك ميشيل كروزي في فرنسا مركزا على قيم الحاجة والإبداع والمسؤولية الاجتماعية والقيم الأرستقراطية "رابطاً بين أزمة الأخلاق وأزمة الحضارة واكتشاف الوجه المعكوس"¹⁸⁴ للمجتمع الفرنسي من خلال قيمه.

ب- التحديث والتغير القيمي بالمجتمع المغربي

توصل الباحثون السوسيولوجيون المغاربة إلى أن بنية القيم في مغرب ما بعد الاستقلال مبنية على تقابل بين قيم تقليدية وأخرى حديثة، ترتبط بالأولى "قيم محافظة على هوية الأجداد وعبادة الآباء المتصلة بالعادات والتقاليد وقيم الطاعة المغربية التي تصطدم بالقيم المعاصرة أو قيم العصرية على الأصح"¹⁸⁵ كاصطدام الكوكاكولا بالشاي، وتربط الأبحاث السوسيو تاريخية الوضع الديني والقيمي بالمغرب بصدمة الحداثة المتمثلة في الظاهرة الاستعمارية، وما رافقها من ضرورة إصلاحية سياسية عسكرية وفقهية وتقنية بإدخال المستحدثات التكنولوجية للمغرب أثرت إلى حدود اليوم على منظومة القيم التي كان الدين والتقاليد ينبوعها، مستحدثات أثرت أيضا على آليات "الإنتاج من أجل الكفاف إلى الإنتاج من أجل السوق، ومن إنتاج قيم الاستعمال إلى إنتاج قيم التبادل"¹⁸⁶. وإذا كانت المستجدات التقنية تعكس تطور المجتمعات الأوروبية من فيودالية إلى رأسمالية، فلقد

¹⁸⁴ Michel Crozier : la société bloquée ; édition du Seuil ; Paris ; 1970 ; p 63.

¹⁸⁵ مبارك ربيع: مظاهر الصراع بين الحاجات والقيم لدى الشباب المغربي، ضمن كتاب الشباب ومشكلات الاندماج تنسيق عيد السلام الشدادي ومصطفى حدية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط سلسلة ندوات ومناظرات رقم 49، ط 1، 1995، ص 16. بتصرف.

¹⁸⁶ عيد السلام حيمر: المغرب الإسلام والحداثة، منشورات الزمن، ط 2، 2014 ص 84.

استفادت من ثوراتها الفكرية والسياسية والصناعية والتقنية، وإدخال المكننة للحياة العامة والخاصة، ولقد حاولت الحركة الإمبريالية الأوربية في توسعاتها خلال القرن 19 وبداية القرن 20 نقل هذا النموذج لمجتمعات ظلت -إلى حدود هذه الفترة- محافظة على انغلاقها الثقافي والقيمي، فجعلتها الظاهرة الكولونيالية تعيش صدمة الحداثة التي فرضت على المغرب مثلاً الانخراط في سيرورة تحول تقنية وقيمية عنيفة، إذ "تسارعت وثيرة هذه التحولات بعد حصول المغرب على استقلاله السياسي"¹⁸⁷، وعمليات التحديث التي عاشها المغرب هي من سيرورات تغيير متراكمة في الإدارة، والمؤسسات والتقنيات والتعليم والقيم والمعايير التي ستولد مجتمعا لم يعد متجانسا، بل متعدد ومركب جراء تصادم بنية تقاليده وقيمه الراسخة مع قيم التحديث، ولذلك أي دراسة علمية "لتحولات القيم بالمغرب لا تولي لهذه التحديدات والتحولات السوسولوجية تناول غير علمي"¹⁸⁸، لأن هذا التحديث أخرجه من انكماشه إلى مجتمع منفتح على التفاعل بسبب الاستعمار والهجرة والسياحة والعولمة مع مجتمعات مغايرة ثقافيا واستقبال قيمها ومعاييرها، هذا الانفتاح خلق تحولات قيمية بعد دخول المستحدثات التقنية والقيمية في "الإنتاج والإدارة ونقل الأخبار البسيطة بالتليغراف والمذياع والسيارة وصولاً إلى القطارات (البراق) والكمبيوتر والأنترنيت (وشبكات التواصل الاجتماعي) وما صاحبها من سيادة لمنطق الشئئية والفعالية، هذا إلى جانب تحولات صناعية اقتصادية برزت في توسع دائرة قيم الرأسمالية والربح السريع والاستثمار الفردي، وأولوية القيمة التبادلية على القيمة الذاتية والتضامنية للأشياء، وتحولات سياسية تمثلت في الانتقال التدريجي من نظام يقوم على أولوية المعايير (الشرف- التقوى- العرض...) وحكم أجماعة والقبيلة والأحلاف والزعمات الروحية ومطلقية السلطة إلى نظام تعاقدى قوامه سيادة الأمة والدستور... وتحولات سوسيوثقافية تتمثل في الانتقال من نظام التضامن الآلي وأولوية علاقات القرابة والدم وسيادة القيم المتوارثة إلى دينامية اجتماعية جديدة تسودها قيم ومعايير الاستقلال والحرية النسبية للفرد في اختياراته وبالتالي في مسؤوليته الفردية ووعيه الذاتي وهيمنة القانون وحقوق الإنسان"¹⁸⁹.

¹⁸⁷ محمد سبيلا: في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال، ط 1، 2010، ص 96.

¹⁸⁸ ن م، ص 98.

¹⁸⁹ ن م، صص 99-100. بتصرف.

لقد سبق لدليل إيكلمان -من منظور فيبري- تحليل القيم المجتمعية المغربية وصاغها في مفاهيم بينت له نظرة المغاربة للكون، مفاهيم متجذرة في الثقافة المغربية ومتعلقة بشدة مع الهوية الإسلامية: قدرة الله والعقل اللذان وردا في القرآن الكريم، "مفهوم قدرة الله أبعد ما يكون من مجرد ثقل يحافظ على الواقع الراهن... بل إنه مفهوم يخفف من حدة الحياة والتأمل في المستقبل والشك من حوله والتساؤل حول احتمال نجاح أو فشل هذا المشروع أو ذاك"¹⁹⁰؛ إنه يدل على الطاعة البشرية لله والرضا بما قسمه، ويجلي قيمة الإيمان والرضا المطلق والاعتقاد بالمقدس. كما أن للعقل قيمة جوهرية في الحياة، يحتاجه الإنسان لتدبير شؤونه، ونيل احترام الآخرين من خلال قراراته الحكيمة وتصورات الرزينة وأفعاله العاقلة، وإن أبرز قيمة أشار إليها إيكلمان هي الحشومية أو التحشام والعار كقيمتين تنظمان العلاقات الاجتماعية بين الكبار والصغار، والمرأة والرجل، والقريب والغريب، وترتبط بالشرف والاحترام التي تضبط السلوك داخل وخارج الأسرة حتى لا تخرق مبادئها وتحطم قواعدها، ولقد سبق لرايمون جاموس دراسة تداخل قيمتي العرض والبركة وما تخلقانه من انشطار وانصهار قبلي ثقافيا وسياسيا وترابيا، وشكلتا له منطلقا لفهم وتأكيد البنية الانقسامية للمجتمع المغربي، وفي العقود الأخيرة اتسمت القيم بالفردية والنفعية والذنيوية بشكل كبير جدا، ويعود هذا التحول "إلى تسارع وثيرة العولمة وانتشار شبكات التواصل"¹⁹¹ التي أخرجت الركن القصي من انغلاقه بفضل الأنترنيت والصحون الهوائية التي عولمت الفضاء الخاص، ولعله الأمر الذي دفع الدولة المغربية إلى إنجاز بحث وطني حول القيم.

ت- المغرب وسؤال تحول نسق القيم: البحث الوطني حول القيم

في النصف الثاني من القرن المنصرم؛ أخذ نسق القيم بالمغرب ملمح التغيير والتباين والاختلاف؛ الأمر الذي دفع إلى تدخل رسمي لفهم دوافعه بإقامة "بحث وطني حول القيم سنة 2004 وهو البحث الأول من نوعه بالمغرب حول القيم تروم عبره الدولة تقييم المرحلة الانتقالية ومدى تعايش القيم التقليدية التي تعرف تراجعا لحساب القيم الجديدة"¹⁹²

¹⁹⁰ دليل إيكلمان: الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعيف، ج 2، دار رؤية للنشر، ط 1، 2015، ص 206
¹⁹¹ بورغ غرتل ودافيد كروير: القيم، ضمن كتاب مازق الشباب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، تحرير بورغ غرتل وراف هكسل، ترجمة ماريا الدويهي، دار الساقى، ط 1، 2019، ص 88.
¹⁹² المغرب الممكن، تقرير الخمسينية إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك، 50 سنة من التنمية البشرية آفاق سنة 2025 للجنة المديرية مطبعة دار النشر المغربية الدار البيضاء، 2006، ص 51.

في سياق تقييم حصيلة التنمية البشرية لنصف قرن من الزمن، وتتوزع محاوره إلى أربعة عناصر قيمة كبرى: القيم الأسرية والقيم السياسية وقيم التشغيل والترفيه والقيم والدين والتقاليد أورد تقرير الخمسينية بعض خلاصاتها، وتكمن أهمية البحث أنه أنجزته "الجنة علمية من السوسولوجيين مشهود لهم بالخبرة والكفاءة العلمية السوسولوجية"¹⁹³، وأقر اعتماده منهجية البحث الكمي الإحصائي من خلال اعتماد عينة البحث الوطني حول الشغل (ENE) أنجزته المندوبية السامية للتخطيط (HCP) سنة 2002 باعتماد متغيرات في العينة المدروسة كمتغير مكان الإقامة، والجنس، والسن، والمستوى الاجتماعي، والمهنة، لعينة بلغت 1000 مبحوث معتمدا على منهجية كوطاس Quotas¹⁹⁴.

وفي ما يخص ما جاء به البحث -المرتبط بموضوع الاشتغال- تقييمه حالة القيم الدينية بالمغرب كالمعلقة بالصلاة والصوم ومصدر المعلومة الدينية... وهي قيم تعرف إقبالا جماهريا ملحوظا حسب ما ذكره، فحوالي 72% من مبحوثيه يقيمون صلواتهم بشكل منتظم، وهذه النسبة تنقلص إلى 50% لدى فئة الشباب والطلبة¹⁹⁵. ولقد كشف البحث منابع القيم والمعلومة الدينية، وتوصل إلى أن البنية الأولية في التنشئة الاجتماعية للإنسان التي هي الأسرة لم تعد تشكل المصدر الوحيد للمعلومة والمعرفة الدينية؛ بل ظهرت إلى جانبها مؤسسات منافسة لها وللمسجد ودور القرآن وهو "الإعلام الديني أساسا التلفزة المغربية (30%) وأئمة المساجد¹⁹⁶30%".

¹⁹³ Rapport de synthèse de l'enquête nationale sur les valeurs 2006 ; rapporteur Hassan Rachik ; comite scientifique de suivi Rahma Bourkia Abdelletif Bencherifa Mohamed Tozy.

تقرير متوفر على الموقع الإلكتروني

<http://www.ires.ma/document-rviews/rapport-fe-synthese-de-l-enquet-nationale-valeurs/>

¹⁹⁴ شمل البحث عينة مكونة من 1000 مبحوث موزعة على 100 منطقة من كل جهات المملكة 61 منطقة حضرية و39 منطقة قروية ، وتفيد منهجية كوطاس تلك الطريقة التي تسمح للباحثين بحرية تحديد المبحوثين بالمتغيرات الضرورية مثل السن والجنس ومكان الإقامة (قروي أو حضري) والوضع المادي والمستوى التعليمي والمهنة، أنظر:

¹⁹⁵ أشار تقرير الخمسينية في الصفحة 50-51 إلى هذه الإحصائيات التي اقتبسها من البحث الوطني حول القيم هذا الأخير أكد أن الممارسات الدينية كممارسة الصلاة مرتفعة بحيث 72% يمارسونها دون انقطاع و 14% يؤدونها بانقطاع وهي نفس نسبة فئة الذين لا يصلون، غير أن البحث الوطني حول القيم نفسه كان قد أشار إلى دراسات أنجزت قبله حول الشباب كتلك التي أنجزها أندري آدم سنة 1961 ودراسة في سنة 1980 أنجزها محمد الطوزي حول الطلبة سجلت تراجع القيم الدينية بشكل لافت في صفوف الشباب المتمدرس في مرحلة ما بعد الاستعمار فالطوزي مثلا في الدراسة المذكورة سجل بأن 49% لا يصلون بينما 26% هي نسبة من يصلون بانقطاع والنسبة الأضعف هي للذين يصلون بانتظام 8 % فقط، وهذا يعني أن لمتغير التعليم تأثير على الممارسات الدينية كما أن في تلك الفترة كانت الجامعات المغربية تعيش على هيمنة الفكر الشيوعي والماركسي المعادي للقيم الدينية الذي يعتبر الدين أفيون الشعوب، أنظر:

- L'enquête nationale sur les valeurs ; op ;cit ; p 38.

¹⁹⁶ تقرير الخمسينية، م س، ص 51. =

في نفس سياق محور القيم الدينية تساءل البحث عن وضع واتجاه المعتقدات الشعبية -التدين الشعبي- مستنتجا أنه آيل نحو التلاشي والاختفاء خاصة عند الشباب، فالممارسات الدينية المتعلقة بزيارة الأضرحة والتبرك بالأولياء والصلاة عليهم أفلّة حتى وإن كانت ما تزال مرتفعة نسبيا في العالم القروي مقارنة بالمدن، " ف 19% من سكان الأرياف و6% في المدينة مارسوا الزيارة، أما نسبة الذين لم يزوروا الأضرحة بلغت في المدينة 61% وفي العالم القروي 42%، وحوالي 55% في المدينة هم ضد القيام بالزيارة عكس الأرياف 36%، أما ممارسة الصلاة بانتظام فلا تشكل فارقا كبيرا بين الحضريين بنسبة 75% وبين الريفيين بنسبة 69%، لكن تارك الصلاة أعلى في الريف 19% مقارنة بالمدينة 11%"¹⁹⁷.

والخلاصة؛ البحث الوطني حول القيم المعتمد على تقنيات البحث الكمي ومتغيرات سوسيوولوجية؛ هي أنه رصد التحولات القيمية بالمغرب، وأن هدفه وضع أسس لمعرفة أفضل بالواقع القيمي والاجتماعي للمغاربة بمساءلة المرجعية التقليدية للقيم الدينية والتحويلات الطارئة عليها، والتي جعلتها آيلة نحو الأفول لصالح قيم جديدة يساهم في بلورتها وترويجها الإعلام الديني، ولذلك أي رصد للتدين بالمغرب استعان بإحصائيات فإنها تدعو الراصد إلى ضرورة الحذر المنهجي وتجنب إصدار الأحكام الجاهرة أثناء رصد القيم، أو التسرع في القول بأن المجتمع المغربي متدين تحكمه التقاليد وإغفال التحولات التي حدثت بعد البحث الوطني حول القيم، أو القول بأن هذا المجتمع متجه نحو علمانية مطلقة يستخلصه من التحولات خاصة وأن البحث المذكور قدم إحصائيات رقمية قد لا تسعف الباحث في تأويل السلوك الديني، أو استقصاء المعنى الذي يعطيه الفاعل الاجتماعي لسلوكه وقيمه، واعتقادا مني بأهمية القيام بتحليل سوسيوولوجي للقيم والتدين نظرا "للترايط القوي بينهما"¹⁹⁸؛ فإنني وبناء على التحديدات السابقة سواء لمفهوم الدين أو التدين أو القيم

=أورد البحث الوطني حول القيم أن مصدر معلومات الشباب الدينية بالترتيب التلفاز بحوالي 67% والكتب 53% والمسجد 49%، أما كبار السن فالمسجد هو المصدر المهم للمعلومة بنسبة 89% يتبعه التلفاز بنسبة 54% ثم الراديو بنسبة 41%، ويبقى المسجد هو المصدر المهم للمعلومة عند كبار السن والتلفاز عند الشباب، راجع:

- l'enquête nationale sur les valeurs ; op ; cit ; 40.

¹⁹⁷ l'enquête nationale sur les valeurs ; op ; cit ; pp 39-40.

لقد رصد البحث الوطني حول القيم (ص 44) في جدول تفصيلي القيم الدينية في العالمين القروي والحضري في مقارنة إحصائية، فزيارة الأضرحة مثلا بلغت 6% في المدينة، بينما نسبتها في البادية حوالي 19%. وفي المجمل نسب الطقوس والمعتقدات والتقاليد الدينية في القرية أكثر ارتفاعا مقارنة بالمدينة حتى وإن كانت عموما تسجل تراجعا ملحوظا، أنظر 40. - l'enquête nationale sur les valeurs ; op ; cit ; p. 40.

¹⁹⁸ رشيد الجرمني: الشباب وتحولات القيم والاتجاهات والممارسات دراسة سوسيوولوجية لعمالة سلا، أطروحة مرقونة بجامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط إشراف المختار الهراس، تخصص علم الاجتماع، السنة الجامعية 2012-2013، ص 44.

سأحاول تحليل التدين والقيم وتأثير الديني والديني النفعي؛ لا لتصنيف القيم، بل لفهم واقع وتطلعات الشباب الجامعي، ومعرفة قدرة الدين والقيم على تأطير السلوك الشبابي الفردي والجماعي، وتأثير المعتقد والوضع الاجتماعي والمادي والمجالي والتكوين الجامعي على الممارسات الدينية والقيمية، دون نسيان الصعوبة المعرفية التي يمكن أن تعترض الباحث أثناء محاولة قياس القيم والتدين إمبريقيا، ولتخفيفها يحتاج التقصي المقاربة الثقافية (دون إقصاء المقاربة الكمية) لفهم واقع التدين بالمغرب بشكل أكثر اتزاناً علمياً وعملياً، لأن التدين في المغرب أصبح فعلاً ممأسساً توطئه المؤسسات الرسمية والتقليدية، بل إن تمثل المغربي للمقدس والمعتقد والإسلام والقيم -ظواهر يصعب حصرها في أرقام- غير مفصول عن أدائها داخل مؤسسات، كما أن التدين وتمثل القيم قابل للتغير بتغير المؤسسات الاجتماعية والانتقال من العرف إلى القانون.

المبحث الثالث: المؤسسة والشباب التحديد السوسيولوجي

1- مفهوم المؤسسة

تغلغت التنظيمات والمؤسسات الحديثة في الغرب بفعل الثورة الصناعية التي كان ينشد من خلالها عقلنة الحياة السياسية والاقتصادية، وضبط العمل والإنتاج بناء على قواعد الكفاءة والقانون التي أعطت للمنظمات تراتبية كما قال فيبر الذي ربط بين "التنظيم والسلطة في المجتمعات الحديثة بناء على نموذج المثالي" 199، بحيث انتقلنا "من المجتمع الصناعي إلى المجتمع ما بعد الصناعي فأتسع مجال التنظيم" 200؛ بمعنى اتجه توسع المؤسسات التي أضفت طابع العقلنة المتجلية في إدارة المشاريع، والمنشآت الحديثة والعلاقات الاجتماعية بين الفاعلين فيها، في هذا السياق طرح مفهوم العمل والتنظيم المرتبطان بنظام الإدارة والإنتاج والصناعة في المجتمع الصناعي بعد الانتقال من المانيفاكتورة إلى المعمل ازداد وزن تأثير المؤسسات والتنظيمات في مجال الاقتصاد والإدارة بظهور ما يسمى بالتنظيم البيروقراطي 201، لأن الدينامية الاقتصادية لهذا المجتمع

199 أنتوني غدنز: علم الاجتماع، م س، صص 408-409.

200 ألان تورين: من أجل علم الاجتماع، ترجمة عبد الله عبد اللاوي، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ط 1، 2020، ص 118.

201 استعمل مفهوم البيروقراطية من طرف الاقتصادي الفيزيوقراطي دوكوغناي فانسننت خلال القرن 18 للدلالة على تطور الإدارة وسلطتها، وتطور المفهوم بشكل كبير مع ماكس فيبر للدلالة على الإدارة الفالبيروقراطية عنده كمجموع إجراءات صارمة وتوزيع واضح للمسؤوليات والوظيفة حسب الكفاءات، وتراتبية قوية في التنظيم وعلاقات سلطة غير مشخصة، ووظفه في نظريته السياسية، وانتقل المفهوم إلى العلوم =

في القرن 19 والقرن 20 أصبحت مقترنة "بوظيفة السوق وحاجته إلى مؤسسات ثابتة"²⁰² تنظمه، وتضمن سلامته حفاظا على مكتسبات الثورة الصناعية، وتفادي ثورة مضادة، إذ عاشت المجتمعات الغربية الحديثة في فترة ما بعد النهضة ثورة في كل المستويات كان لا بد أن "تتحول هذه الثورة إلى مؤسسة في حركتها في واقع المجتمع والحياة"²⁰³ لحفظ مكاسب الثورة نفسها، بل إن بعض الحركات الهائجة كانت تجد مستقرا في المؤسسات كما هو حال الأحزاب المعارضة والدولة والمجتمع المدني...

في اللغة العربية تعود لفظة المؤسسة لفعل "أسَّسَ؛ فأسس جعله تأسيسا وسمي تأسيسا اشتق من أس الشيء"²⁰⁴. أما في اللغة الفرنسية يشير روبير إلى أن لفظة "مؤسسة Institution يرادفها établissement /fondation التي تعود إلى فعل Instituer مرادفاته 205/fonder/former/constituer " التي تعني أسس أو أنشأ وبنى على قاعدة ما، ووضع شيئا على أساس، بمعنى "ما يقوم عليه نظام أو مجتمع معرفي معين، وما يمنح شيئا ما وجوده"²⁰⁶. وتفيد المؤسسة عند روبير "مجموع الأشكال والمنشآت الجوهرية للتنظيم الاجتماعي تثبتها القوانين والأعراف لمجموعة إنسانية ما"²⁰⁷. المعنى الذي قدمه روبير الذي يجعل من المؤسسة إطارا قانونيا أو عرفيا قريب من المعنى الذي وظفته القواميس السوسولوجية والعلوم الإنسانية عموما، بحيث ينظر شارلوت سميت إلى المؤسسة كنظام وكتعبير عن "أشكال من الفعل أو السلوك المقتن التي تربط بين مجموعة معقدة ومتداخلة من المعايير والأدوار"²⁰⁸، وهي دلالة قريبة من المعنى الذي يقترحه

=السياسية لتحيل البيروقراطية على نظام الحكم يركز على مفهوم الديوان bureau المكاتب والإدارة؛ أي حكم بالجهاز الإداري فهي من ناحية تنظيم للعمل وفق القوانين، وهي طابع الإجراءات المغلقة الذي قد يؤدي إلى الاختناق وضياح الكثير من الموارد، واحتلال أشخاص غير أكفاء للمناصب حسب قانون باريتو وهو وجهها السلبي. راجع: -ماكس فيبر: الاقتصاد والمجتمع الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات؛ السيادة، ترجمة محمد التركي، المنظمة العربية للتجمة، ط 1، 2015، صص 213-285،

-أنتوني غدنز: علم الاجتماع، م س، صص 407-424.

وللتفصيل في مفهوم التنظيم يرجى مراجعة:

- ألان تورين: من أجل علم الاجتماع، م س، صص 118-124.

202 معجم العلم الإنسانية: م س، 1029.

203 عبد الكريم سروش: السياسة والتدين حقائق نظرية ومآزق عملية، تعريب أحمد القبانجي، مؤسسة الإنتشار العربي، ط 1، 2009، ص 71

204 ابن منظور: لسان العرب ج 1، م س، ص 7.

205 Robert : op cit ; p 1187.

206 لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج 1، م س، ص 441.

207 Robert : op cit ; p 1187.

208 شارلوت سيمور سميت: موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنتروبولوجية، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري، ط 2، 2009، ص 518.

بارسونز ومن قبله ماكس فيبر حينما يربطان المؤسسة بفعل وصفات معينة، ومنه يقول فيبر مثلا "أن المؤسسة عبارة عن تنظيم اجتماعي ذي هيئة إدارية تقوم بأفعال غائية تتصف بالاستمرارية"²⁰⁹، وهو المقصد نفسه الذي أشار إليه صاحب المعجم النقدي لعلم الاجتماع حينما وظفا إشارة مونتسكيو إلى علاقة المؤسسة والقانون بتنظيم المجتمع، فلقد لاحظ "مونتسكيو أن المجتمع المؤسس يسوده نظام يسمح للأفراد بإقامة توقعات منتظمة والتعرف على الحقوق والواجبات التي تلزمه إزاء بعضهم البعض بصفته مواطنين وبصفتهم أشخاص عاديين"²¹⁰، ومنه لا يمكن تصور مؤسسة دون أفراد أعضاء تحكم أفعالهم قواعد وقوانين تحدد وظائفهم، وتخلق نظام يستجيب لحاجيات الأفراد والمجتمع.

إن المؤسسة تسمح بممارسة سلوكيات مقننة، فهي ليست سوى مجموع السلوكيات "والممارسات والقواعد والإكراهات الاجتماعية تعبر عن نفسها من خلال انضباط السلوك في التفاعل، تتراوح بين قواعد صريحة ومقننة (دساتير)، وقواعد غير صريحة (أعراف وتقاليد) تنبئ عن السلوك العادي للآخرين"²¹¹. يشير أيضا صاحب موسوعة علم الاجتماع أن مصطلح مؤسسة في علم الاجتماع يعبر عن "مجموعة من الأحكام والضوابط والنظم الثابتة التي تحدد السلوك والعلاقات الاجتماعية في المجتمع"²¹². من ذلك كله؛ المؤسسة ليست مجرد بناية؛ إنما هي قوانين وأفعال وفاعلين يؤدون مهام في إطار قانوني، وهذه المهام تتكامل لتجعل المؤسسة تنظيم وظيفته العامة الحفاظ على سلامة النسق، وهو ما جعل "هربرت سبينسر يشبه المؤسسة بالعضو أو الجهاز الذي ينجز وظائف مهمة للمجتمع"²¹³.

إن علماء الاجتماع هم أول من اهتم بالمؤسسة قبل أن تصبح مفهوما قانونيا واقتصاديا، ويعزى ذلك إلى أن المجتمع نتاج مؤسسات مترابطة متكاملة أو متعارضة؛ في إطار التكامل تصبح معه المؤسسة تنظيم أو منظمة، ولعله الأمر الذي صرح به ماكس فيبر

²⁰⁹ ماكس فيبر: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، م س، ص 91.

²¹⁰ رايمون بودون فرونسوا بوريكو: المعجم النقدي في علم الاجتماع، م س، ص 479.

²¹¹ محمد سبيلا ونوح الهرموزي: موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، م س، ص 475.

²¹² إحسان محمد الحسن: موسوعة علم الاجتماع، م س، ص 621.

²¹³ م س، صص 621-622.

في مفاهيمه الأساسية المؤسسة عبارة عن تنظيم مقدما نماذج عن مؤسسات بما هي تنظيمات، "الجمعية هي تنظيم، الهيئة هي تنظيم"214.

المعنى نفسه قدمه إميل دوركايم وأتباعه، وأيضا ميشيل كروزى الذي شخص أحد أبرز مشكلات فرنسا مجسدة في "الصعوبات الراهنة لنموذج الإدارة الفرنسية"215، إذ أن "لفظة مؤسسات بالجمع تقريبا الشيء نفسه التي تعنيه عبارة ثقافة"216 بما هي كل عضوي مكون من مجموعة من الأجزاء المترابطة، وهو المعنى الذي فرض على المؤسسة أن ترتبط بوظيفتها داخل النسق الاجتماعي لدى أنصار النظرية الوظيفية من سبينسر حتى تالكوت بارسونز وروبير كينغ ميرتون، ويقدم إحسان محمد الحسن في موسوعته مجموعة من علماء الاجتماع الذين اشتغلوا على مفهوم المؤسسة، والذين يتقاطعون في اعتبارها مجموع السلوكات الخاضعة لقانون أو عرف، سلوكات يتبعها الفرد والمجتمع، تتصف بالديمومة، أو هي "بناء يضم بين طياته عناصر مادية تشرع وجوده، ويقدمون نماذج المؤسسات التي تخضع لهذا الإطار: النقود وشركات التضامن والعائلة ومؤسسات الدين والمصاريف"217، في سياق هذا المعنى يقدم موريس دوفيرجيه تصورا يعتبر فيه المؤسسة "مجموعة من القواعد القانونية المتعلقة بنفس الموضوع وبنفس الوظائف والتي تشكل كلا منسقا بهذا المعنى: الزواج والملكية والعقد والبرلمان والانتخابات هي مؤسسات"218.

رغم الصعوبات المرتبطة بتحديد مفهوم المؤسسة؛ مع ذلك يمكن تخفيفها حينما نحلل ترابط المفهوم بجميع حالات السلوك الخاصة والعامة، وقد سعت الدوركايمية إلى إثبات الصيغة الملزمة للمؤسسات، وتشديدها على أن سلوكات الأفراد لا تنتظم فعليا إلا بتحريك جزاءات تؤمن توافق هذا السلوك مع المعايير، ويعتبر دوركايم أول من سعى إلى إعطاء كلمة مؤسسة معنى محددًا، وهي عنده كل ما يؤسس ويبنى قانونيا لوظائف اجتماعية، أو أن

214 ماكس فيبر: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، م س، ص 91.

215 Michel Crozier : la société bloquée ; op cit ; pp 103-112

-في هذا الكتاب ينظر كروزى إلى خصوصية المجتمع الفرنسي ودور المؤسسات بما هي تنظيمات في خلق تقدم اجتماعي داخل المجتمع المغلوق محاولا البحث عن جواب لسؤال ما الذي يجعل المجتمع الفرنسي مجتمعًا مغلقًا؟ وما الذي أدى إلى تغير المجتمع الفرنسي؟ ووصوله إلى دور التنظيمات في خلق دينامية اجتماعية.

216 موريس دوفيرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة جورج سعد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2، 2014، ص 16.

217 أنظر إحسان محمد الحسن: موسوعة علم الاجتماع، م س، صص 622-623.

218 موريس دوفيرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ص 16.

المؤسسات" هي أساليب للعمل والإحساس والتفكير متبلورة وإلى حد ما ثابتة ملزمة ومميزة لمجموعة اجتماعية معينة²¹⁹، وهو الأمر الذي يخلق منها تنظيماً تحكمها معايير تقوم بوظائفها، ولعل مفهوم المؤسسة (التنظيم) هو أحد المفاهيم التي استند إليها دوركايم للتمييز بين المجتمعات وشكل تضامنها؛ فالمجتمعات الحديثة ذات التضامن العضوي القائم على توسع دائرة تقسيم العمل الاجتماعي والذي يتجاوز حدود الوجدان الاجتماعي يخضع لقواعد يجعل المجتمع أشبه بالكائن العضوي، تساعد فيه المؤسسات القائمة على الاختلاف في توسيع دائرة تقسيم العمل الاجتماعي²²⁰، ولذلك اعتبرت المؤسسة "مرادفاً لكل ضبط اجتماعي، فكل ما هو اجتماعي يكون مؤسسياً، والمؤسسة إلزام اجتماعي فعال"²²¹.

وإذا كان رايون أرون قد بحث في مجتمع الطبقات (من خلال أعمال ماركس وسان سيمون وأوكيست كونت...) في المجتمع الصناعي²²²، محاولاً البحث في سيرورة الحداثة والديموقراطية والبنى الاجتماعية للمجتمع المابعد حدثي وقيمه، مشيراً إلى الدور الحاسم الذي تلعبه المؤسسات الاجتماعية (الأسرة والإعلام) ووظيفتها الفعلية والمؤثرة في هذا المجتمع، واعتبر هنتغتون "المؤسسات أنماط من السلوك الثابت والمقيّم والمتواتر"²²³؛ فالآن تورين اعتبر المجتمع الغربي المدعي للديموقراطية المنشودة -محاوفاً تفكيك الديمقراطية المزعومة كونها سيادة الأغلبية-، لا يمكن تحقيقها دون وجود مؤسسات لممارسة الديمقراطية تعبر عن رأي الأغلبية وتحترم الأقلية، إنها تقتضي شروطاً مؤسساتية تشكل تعريف الديمقراطية بذاتها، فالديموقراطية نفسها يجب تقديمها "بوصفها مجمل الضمانات المؤسساتية التي تنتج الجمع بين وحدة العقل الواسطي، وبين تنوع الذكريات"²²⁴، وأكثر من ذلك يقول "بأن سلطة الدولة تعتمد على الشرعية المؤسسية"²²⁵، وما وظيفة علم الاجتماع حسب تورين في هذا الباب سوى دراسة علاقات الأدوار داخل التنظيم لتحديد الأهداف والمعايير والعلاقات التراتبية التي يبنى عليها نسق المؤسسة سواء

²¹⁹ رايون بودون وفرونسوا بوريكو: المعجم النقدي في علم الاجتماع، م س، ص 479.

²²⁰ للتفصيل أكثر أنظر كتاب إميل دوركايم: تقسيم العمل الاجتماعي ملاحظات حول المجتمعات المهنية، خاصة الفصل الثالث التعاون الناجم عن تقسيم العمل أي التعاون العضوي، ترجمة حافظ الجمالي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2015.

²²¹ سعيد جليل: المؤسسات الدينية العبادية مجالا للصراع الأيديولوجي المساجد نموذجاً، ضمن كتاب جماعي المسألة الدينية...، م س، ص 125.

²²² Raymond Aron : les désillusions du progrès essai sur la dialectique de la modernité ; op cit; p 27.

²²³ ساموئيل هانتغتون: النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة سميرة فلو عبود، دار الساقي ط 2، 2015، ص 21.

²²⁴ ألان تورين: ماهي الديمقراطية؟ حكم الأغلبية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، ط 3، 2016، صص 6-7.

²²⁵ ألان تورين: من أجل علم الاجتماع، م س، ص 76.

كان "منظمة خاصة كالمؤسسة أو المستشفى أو الإدارة، أو عن التنظيم الاجتماعي لجماعة سياسية كالدولة أو الدين أو المدينة فإن هذا النسق من نظام العمل يشتغل ضمن الأهداف المحددة من سلطة نالت شرعية"²²⁶، وهي الطريقة التي تساعد علم الاجتماع العمل - نقيضه المثالي- على تحديد موضوعه حسب تورين.

إن المؤسسات توجد في عمق استقرار أو ديناميكية المجتمع، وهو ما يخرجنا من الدلالات الوظيفية الجامدة، لأن المؤسسات؛ كالمؤسسات السياسية مثلا نشأت تاريخيا نتيجة "التفاعل والاختلاف بين القوى الاجتماعية"²²⁷ تهدف إلى تأطير المجتمع وإخراجه من بعده العشائري وبناء نموذج الدولة والمجتمع الحديثين، فالمدرسة والمسجد والمجتمع المدني والكليات والجامعات والمؤسسات العبادية والإعلام قوى مجتمعية تحتوي أفعالا جماعية وفردية مرتبطة بالنسق السياسي والاجتماعي والديني؛ تتسبب في مراحل معينة في بروز حركات مجتمعية يقول عنها آلان تورين أنه يجب "أن يكون لها برنامج سياسي"²²⁸ لتستطيع تعويض المؤسسات التقليدية، فأى حركة اجتماعية تتحول إلى مؤسسة حينما يقبلها القانون والدولة والمجتمع، والمؤسسة ليست خارج الحركة الاجتماعية رغم طابعها التنظيمي المحافظ لكنها "تتحرك وتتطور وتتجدد بفعل حركة المجتمع الدائمة وصراع القوى الاجتماعية المستمر"²²⁹، غير أن للمؤسسة خطورة تبني عليها تتجلى في أدائها أدوارا عملية وعمليات التعبئة أحيانا والتدجين الاجتماعي للأفراد أحيانا أخرى، إذ تحولهم إلى كائنات اجتماعية مستهلكة، وتعيد إنتاج نفس دورة الحياة عبر تبرير واقعهم وانتظاراتهم وتدمجهم داخل الواقع الذي تخلقه، فتلعب المؤسسة كما هو حال المدرسة والمؤسسات الدينية دور إعادة إنتاج -بلغة بورديو- القوى والعلاقات والمواقع الاجتماعية تكريسا لخدمة لمصالح وهيمنة الطبقات القوية بحرصها على استمرار نفس البناء الاجتماعي ونفس الهابيتوس، ولهذا يقول آلان تورين بأن بعض المؤسسات قد تساهم في ترسيخ الوضع الإيديولوجي، لذلك؛ أن يكون للحركات الاجتماعية الاحتجاجية "اندفاع راديكالي أو ثوري موجه ضد المؤسسات المحافظة تحمي مصالح مهيمنة لا يقوى على قلبها إلا العنف

²²⁶ آلان تورين: من أجل علم الاجتماع، م س، ص 50.

²²⁷ ساموئيل هانتغتون: النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، م س، ص 20.

²²⁸ آلان تورين: ماهي الديمقراطية؟ م س، ص 80.

²²⁹ عيد الرحيم العطري: سوسيولوجيا الشباب المغربي جدل الإدماج والتهميش، طوب بريس، ط 1 2004، ص 35.

وحده"²³⁰، فتتحول المؤسسة إلى فضاء للصراع وخلق التوازن، وما صراع المؤسسات المحافظة والحركات الاحتجاجية سوى أحد تجليات صراع الطبقات، ولتجنب هذا التعارض توجهت المجتمعات المعاصرة إلى خلق مؤسسات موازية تساهم في التنمية الإنسانية تتجاوز طابعها السياسي والإيديولوجي الصرف كما يحدثنا عن ذلك ألان تورين وصامويل هانتغتون، وأوضح ذلك تقرير الخمسينية حينما بين كيف أن المغرب توجه غداة الاستقلال إلى إرساء المؤسسات الوطنية، وأدرك هذا التقرير أن النقائص المرتبطة بالتنمية البشرية لا تعود إلى "إكراهات اقتصادية وديموغرافية وبيئية ومالية؛ بل ترتبها وبشكل واسع النطاق بالسياق السياسي وديناميته في بلد ما، وكذا بنوعية سياساته العمومية وبأنماط حكمته"²³¹، وما يضمن التنمية والحكمة هو المؤسسات الفاعلة، وبناء على هذه المعاني الراهنية بدأ الباحثون يربطون الازدهار الاقتصادي والإنساني لبلد ما بنظامه المؤسساتي، وأصبحنا أمام ما يسمى بالاقتصاد المؤسساتي الجديد، ما يجعل من "المؤسساتية هي العملية التي بها تكتسب التنظيمات والإجراءات حتمية وثباتاً"²³².

تلعب المؤسسات ووظيفة التدجين؛ وقد تتسبب في خلق حركات احتجاجية هي المؤسسات الدينية والجامعات والكليات؛ الأولى في مرحلة الاستعمار والثانية حينما كان يسودها الفكر اليساري، فالجامعات خصوصا في الأفنية الجارية ألقى عليها رهان التنمية الإنسانية بمساهمتها الفعالة في بناء الوعي، إنها ضرورة تنموية بتكوين وأطر شابة؛ لكن ما يعيق عملها أنها أصبحت مؤسسات مترتبة على نحو قوي ليس في فرنسا بل حتى في المغرب، و"تراتبها مرتبط بالتراتب الاجتماعي"²³³ (معاهد، كلية العلوم، كلية الآداب، كلية العلوم القانونية والاقتصادية...). أما المؤسسات الدينية في المغرب (إمارة المؤمنين فقهاء جمعيات دينية زوايا مساجد...) لها تأثير ديني وسياسي على مستوى السلوكات (نوعية الخطاب واللباس والعلاقات والحركات والبعد الفردي والجماعي)، بل من المؤسسات الدينية الحاضرة في محيطها السوسيوثقافي متفاعلة مع "مؤسسات أخرى السياسية

²³⁰ ألان تورين: ماهي الديمقراطية؟ م س، ص 80.

²³¹ تقرير الخمسينية، م س، ص 63.

²³² صامويل هانتغتون: النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، م س، ص 21.

²³³ ألان تورين: من أجل علم الاجتماع، م س، ص 260.

والاقتصادية والاجتماعية والعائلية والتربوية"²³⁴، وبين المؤسسة والدين والقاعدة يحضر مفهوم الفاعل والإيديولوجيا كأداة نظرية تحمل خطابه، ورؤيته لليومي وللوجود الاجتماعي والفردية، فيصبح الإنسان "مغتربا في الدين وعنه عندما يصبح المؤمن عاجزا تجاه المؤسسة الدينية"²³⁵، فتغدو المؤسسة حقلًا ينشط فيه الفاعل وفق قواعد توجه سلوكه.

يعود تركيزي على مفهوم المؤسسة إلى مجموعة من العوامل أولها أن ميسم المجتمع الديموقراطي انبناؤه على مؤسسات فاعلة، وثانيا التوجه الرسمي للدولة المغربية نحو مأسسة الأفعال الدينية عبر تأطيرها قانونيا تجاوزا لتوظيف قوى معينة للدين لصالحها، وثالثا أن الشباب الجامعي الذي تقصد هذه الدراسة الاشتغال عليه يقضي معظم أوقاته داخل مؤسسات تربوية واجتماعية ودينية، كما أن للمؤسسة وظيفة في حياة الشباب؛ وعليه سأحاول بيان تأثير وتأثر المؤسسات المتصلة بحياة الشباب (الكلية، المسجد، الأسرة، الحي الجامعي....) على السلوك الديني وعلى القيم والمعتقد عند الطلاب.

2- من الشباب إلى سوسيولوجيا الشباب

أ- الشباب كمفهوم

لا يمكن المراهنة على المؤسسة وحدها في قضايا التنمية إذا اعتبرناها فضاءات للتنشئة الاجتماعية "تجعل من التعليم الرسمي للشباب ظاهرة منمطة وجماهرية"²³⁶، فوعي الفاعلين وانضباطهم أمر حاسم في توسيع دوائر التنمية، وأي "مجتمع يرغب في ضمان التقدم مطالب بأن يوقع نفسه في عصر العولمة المعقد، فيكون في حاجة إلى مشروع تنشئة اجتماعية وتربوية وتعليمية متناسقة المكونات"²³⁷ من أجل تثمين إمكانه البشري، وسيرورة أي مجتمع لا بد أن تعتمد على الشباب كرافد لاستشراف مجتمع بالغاية المنشودة، هنا لا مناص من طرح بعض الأسئلة من قبيل ماذا يعني مصطلح الشباب؟ هل يمكنه أن يشكل فئة اجتماعية توجد داخل المجتمع؟.

²³⁴ حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 6، 1997، ص 227.

²³⁵ حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي اجتماعي، م س، ص 227.

²³⁶ ²³⁶ بورغ غرتل: الشباب في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا 2016-2017، ضمن كتاب جماعي مأزق الشباب في الشرق الأوسط

وشمال إفريقيا، م س، ص 27.

²³⁷ مصطفى حدية: الشباب وتحديات الاندماج في مجتمع المعرفة، مطابع الرباط نت بدعم من وزارة الثقافة، ط 2018، ص 5.

ويعتبر مفهوم الشباب سوسيوديموغرافيا أكثر المصطلحات مرونة يتبدل معناه كلما ارتبط بمعدلات عمرية وبالبنية الديموغرافية وبالتغير الاجتماعي أو دخل النقاش السياسي، وبما أنه لا ضرر من تعريف لفظة الشباب وبيان سياقات استعمالها المعجمية أولا حتى يتسنى لنا بيان دلالاتها السوسيوولوجية. فعند ابن منظور الشباب "من الفتاء - الفتوة - والحدائث، وهي من شب يشبُ شبابا وشبيبة، والإسم الشبيبة وهو خلاف الشَّيب، والشباب جمع شاب وكذلك الشبان"²³⁸ (وفي الكلمة معان كثيرة أشار لها ابن منظور)، وهذا المعنى المعجمي الذي قدمه ابن منظور يدل على حداثة السن ربما وافق القول بأن "الشباب زمن عمري في الحياة بين الطفولة والنضج"²³⁹، لكن السؤال متى تنتهي الطفولة؟. ويراد من لفظة الشباب أن تأخذ معنى النضج، أي حينما الفرد عاقلا واعيا بحقه وبواجبه ومسؤولا أمام نفسه وأمام الآخرين بالمعنى الوجودي²⁴⁰ للكلمة وأمام القانون، ويبدأ النضج قانونيا حينما يبلغ الإنسان سن 18. أما في معجم روبير أورد صاحبه كلمة Jeune بمعنى فتي، "ويختزل في الشباب السمات الفيزيائية والأخلاقية والعمرية المتقدمة للشخص"²⁴¹، ففي اللغة الفرنسية "كلمة Jeune تدل على الشخص الذي لم يكتسب صفات النضج في القرن 12م، وفي القرن 16م تدل على الشخص الذي اكتسب الصفات البيولوجية والمعنوية، هذه الصفات يغلب عليها طابع الطيش والحيوية والمجون والجنون"²⁴².

لكن تتعد كلمة الشباب حينما تصبح مقولة اجتماعية وثقافية لا كفة عمرية؛ وإنما كفة اجتماعية غير متجانسة من حيث المستوى التكويني والتعليمي والمهني والانتماء الطبقي والجغرافي-حضري/قروي- واختلاف المسارات الاجتماعية من فرد لأخر؛ خاصة وأن تعريف الشباب كمرحلة تتوسط الطفولة والرشد زنيا معنى أقرب إلى القصد العامي، صحيح أن المعيار العمري مؤشر يساعد في التصنيف الاجتماعي وتفسير السلوكيات الاجتماعية والسياسية والثقافية والأهمية الديموغرافية للشباب، لكنه غير كاف خاصة وأن

²³⁸ ابن منظور: لسان العرب ج 1، م س، ص 480.

²³⁹ طوني بينت لورانس غروسبيرغ ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، م س، ص 470.
²⁴⁰ ينظر جون بول سارتر للإنسان بأنه حر في اختياره كونه مشروع مستقبلي لم ينتهي بعد، إذ يحدد الإنسان بناء على كونه مشروعا ما يريد أن يكون عليه فيضعه سارتر أمام كينونته وهو حر في اختياره ومسؤول عنه لأنه لا يختار نفسه فقط بل يختار البشرية جمعاء. أنظر: -جون بول سارتر: الوجودية منزع إنساني، تعريب محمد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني، التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 2012، صص 32-34.

²⁴¹ Robert : op cit ; p 1226.

²⁴² Olivie Galland : sociologie de la jeunesse l' entrée dans la vie ; Paris Armand colin ; 1991 p 12.

مسألة توزيع الأدوار والوظائف الاجتماعية للفاعلين قد تتجاوز مؤشر الأعمار، فيصبح الشباب إشكالية اجتماعية انصبت سوسيولوجيا الشباب على دراستها خاصة وأنهم فئة تخضع لطقوس العبور تحدها الثقافة مثل الزواج والصيام، وأن أي دراسة اشتغلت على موضوع الشباب عليها أن تركز "على تجاربهم من الناحية المفاهيمية والتجريبية"²⁴³، والنظر إليهم كفئة اجتماعية لها هابيتوس عبر تثبيت سلوكياتهم اليومية ومخططاتهم.

ب- الشباب اختلاط البرديغيات

يطرح مفهوم الشباب إشكالات إبستمولوجية ومنهجية نظرا لتداخل البراديغيات التي تحده، فالمقولة الاجتماعية للشباب تطرح سؤال متى يخرج الإنسان من المراهقة ليدخل عالم النضج -عالم الشباب-؟، فحينما يلج الطالب إلى الجامعة ويحصل على شهادة لكنه يفتقر للمؤهلات والموارد للاستقلال الذاتي، ولشراء سيارة أو شراء شقة أو استئجارها والتي هي شرط الزواج في المغرب؛ لا يخرج الإنسان إلى مرحلة النضج بل "يبقى الشاب في مرحلة انتظار"²⁴⁴، على هذا الأساس لا يشكل الشباب فئة اجتماعية إلا من الناحية العمرية، ذلك أن الدور الاجتماعي للشباب وتأثيرهم في مستقبلهم أو مستقبل أسرهم متصل بالمكتسبات والممتلكات المادية والرمزية (رأسمال، مهنة، امتلاك رأسمال لغوي، التعليم، أسرة غنية، أسرة فقيرة، قروي، حضري...)، وهذا يجعل بعضهم فاعل وبعضهم منفعل متأثر ببعض الآخر، وبعضهم مناوبون اجتماعيون كما قال يورغ غرتل، وتزداد صعوبة التحديد حينما تميل المؤسسات والمتقنين والعلماء والبرامج السياسية إلى اعتبار الطاقات الشابة هي قوة المجتمع والدولة من جهة، واعتبار "الشباب مشكلة ومصدر خطر أو مشكلات ومخاطر الشباب"²⁴⁵ من جهة ثانية، وبالانفتاح على براديغم التنمية نجد أن تقرير الأمم المتحدة الإنمائي يربط التنمية بالمجتمعات بوضعية الشباب على مستوى التعليم والصحة والمهنة والبطالة، فالشباب يحددون أفاق التنمية الإنسانية في عالم متغير²⁴⁶، أما البراديغم السيكولوجي لعلماء النفس "فيضعون تمييزا خاصا بهم يربط بين مصطلحي

²⁴³ يورغ غرتل: الشباب في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا 2016-2017، م س، ص 25.

²⁴⁴ ن م، ص 27.

²⁴⁵ ن م، ص 29.

²⁴⁶ راجع تقرير التنمية الإنسانية العربية م س، وما يقدمه من معطيات ومؤشرات التنمية البشرية بالمغرب محو الأمية وبطالة الشباب مثلا.

الشباب والمراهقة على اعتبار أنهما لفظين لمفهوم واحد"²⁴⁷. ويضاف البراديجم الثقافي إلى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من حيث أن انشغلات الشباب واليافعين القيمية والثقافية والمهنية متباينة في المجتمعات العصرية مرتبطة بكفاءاتهم المعرفية والتقنية ورساميلهم الرمزية، وظهور حركات اجتماعية شبابية، وثقافة الاحتجاج الافتراضي عبر وسائل التواصل الاجتماعي التي أصبحت توجه الرأي العام نحوها أي ما يمكن تسميته بجيل الأنترنت، كل ذلك يجعل من الشباب ليس مجرد رقما في الحالة المدنية، أو اسما منحته له أسرته وتداوله مجتمعه، ولذلك فممارسات الشاب المهنية ومستواه التعليمي تخرجه من النعوت الاجتماعية المغربية مثلا من "برهوش إلى مسؤول"، ومن "عزري إلى راجل" حينما يتزوج ومن صغير إلى كبير، ما يعني أن احتجاج الشباب وممارسته المهنة وانتشار التعليم جعلت الفرد الشاب يملك معنى مميزا عن مختلف المراحل"²⁴⁸، لهذا السبب سأركز على المعنى الاجتماعي الذي تقترحه سوسيولوجيا الشباب.

ت- سوسيولوجيا الشباب

حظي مفهوم الشباب في النظريات السوسيولوجية المعاصرة ببالغ الاهتمام خصوصا مع تنامي ظواهر العنف والإدمان والبطالة والهجرة الشبابية، وتزايدت العناية بمفهوم الشباب سوسيولوجيا بعد الحرب العالمية الثانية بسبب نتائجها الكارثية على البناء الديموغرافي الذي اتسعت قمته وتقلص وسطه؛ تسبب هذا في تولد إكراهات أمام الاقتصاد، واحتياج المصانع للقوى الإنتاجية التي أصبحت مشكلة المجتمع الأوربي، فكان لا بد من ظهور سوسيولوجيا الشباب بالموازاة مع سوسيولوجيا التنظيمات، وهذا الذي دفع برايمون بودون إلى القول بأن "مفهوم الشباب لم يتضح كمفهوم مستقل إلا مع بداية الخمسينات من القرن الماضي خصوصا مع هيئة الأمم المتحدة عن طريق منظماتها الموازية اليونيسكو UNESCO"²⁴⁹. كما أن الشباب لم يعد مجرد ركام بشري، بل أصبح رأسمالا وثروة تحتاجها دورة الحياة الاقتصادية، ولأن الشباب المهاجر إلى أمريكا وفرنسا قبل وبعد

²⁴⁷ رشيد جرموني: الشباب وتحولات القيم والاتجاهات والممارسات دراسة لعمالة سلا، م س، ص 45.

²⁴⁸ وظفت الباحثة رحمة بورقية المعاني المجتمعية الثقافية المغربية العربية والمازيغية لكلمة راجل / argaz / rajal / sghir / kbir راجع:

-R Bourkaia M EL harras D Bensaïd: jeunesse etudiante Marocaine valeurs et stratégies : publications de la faculté des lettres et de sciences humaines –Rabat- ; serie : essais et études N° 14 ;1995 ; p 10.

²⁴⁹ رشيد جرموني: الشباب وتحولات القيم والاتجاهات والممارسات دراسة لعمالة سلا، م س، ص 46.

الحربين العالميتين دفع بعلم الاجتماع الأمريكي والفرنسي إلى العناية به كقضية
سوسيولوجية تسائل أسس التوازن الاجتماعي، وتتغيا معرفة سبل جعل الشباب المهاجر
مندمج ومنتج داخل المجتمع المهجر إليه.

المسألة الشبابية محورية ضمن ما يعرف في الخطاب السوسيواقتصادي والسياسي
بالمسألة الاجتماعية²⁵⁰ La question sociale، لتتداخل أبعاد المسألة الشبابية كظاهرة
اجتماعية بأبعاد ثقافية ومادية، غير أن المقاربة السوسيولوجية هي الأكثر حظا بالاهتمام
بها، خاصة وأن الشباب ينظر إليه كقوة مؤثرة في عمق التحولات الاجتماعية فرضت على
علماء الاجتماع النظر لهم على أنهم لا يشكلون شريحة اجتماعية متجانسة، إذ يشير أوليفي
جالون Olivie Galland أثناء حديثه عن الشباب الفرنسي التقليدي إلى الشبيبة بما هي
"عامل وموضوع للرقابة الاجتماعية كما أنها عامل نظام واضطرابات يمكن تحملها"²⁵¹،
ويشير أيضا إلى امتدادية فترة الشباب لأن الأفراد يأخذون وقتا أطول للاستقرار في حياتهم
أمام أزمة البطالة والفقر والتعلم وصعوبة الانخراط في المجتمع والسكن مع الوالدين، وهو
ما جعل مفهوم الشباب يرتبط بالسياقات الاجتماعية المتباينة، "وبالنمو النفسي والاجتماعي
للأفراد والنضج والرشد وبين المسؤولية الاجتماعية والقانونية"²⁵² مسافة حضور ونجاعة،
ولربما هو ما دفع بورديو إلى اعتبار الشباب مجرد كلمة.

لقد أخذت مدرسة شيكاغو -التي "تطورت في جامعة شيكاغو بتأثير من ألبون
سمول Albion Small"²⁵³ قضايا شباب المجتمع الأمريكي بين اهتماماتها، وهي مدرسة
بدأت معالمها تتضح في العقدين الأولين من القرن 20 مستفيدة من الفلسفة البراجماتية
بفضلها أصبحت جامعة شيكاغو مركز استقطاب للبحث العلمي في العلوم الإنسانية خلال
هذه الفترة؛ والانشغال بالمدينة وظواهرها وأحيائها مع روبرت بارك R. Park وليام
توماس W. Thomas ولويس ويرت Louis Wirth الذين استقصت أبحاثهم "حياة السكان

²⁵⁰ مصطفى محسن: الشباب وإشكالية الاندماج مقارنة سوسيولوجية، ضمن كتاب الشباب ومشكلات الاندماج، م س، ص 23.

²⁵¹ Olivie Galland : sociologie de la jeunesse l' entrée dans la vie ; op cit ; p 78.

²⁵² مصطفى محسن: الشباب وإشكالية الاندماج مقارنة سوسيولوجية، م س، ص 24.

²⁵³ جون سكوت: علم اجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، 2009، ص 415.

في شيكاغو"254، وأنجزت في إطار هذه المدرسة أعمال أسست لعلم الاجتماع الحضري أكثر من أي فرع آخر كونها اهتمت بالمدينة، "فأصبحت فيما بعد أساسا لعلم الاجتماع الحضري"255، معتمدة المقاربة الإيكولوجية256 في دراسة أسلوب الحياة بالمدينة الأمريكية التي تعيش فيها إثنيات وعرقيات وثقافات وأديان ولغات مختلفة، لمحاولة البحث عن مدى تكيف الوافدون المهاجرون إلى هذه المدينة مع الثقافة الأمريكية الليبرالية، وافدون من الجماعات المهاجرة الإيطالية والبولونية والإرلندية واليهود والسود الذين شكلوا "المختبر الاجتماعي" بلغة روبرت بارك لدراسة "الانقسامات الإثنية والجريمة ووقت الفراغ"257.

لقد هاجر الأوروبيون واليهود والأسوييون إلى أمريكا كفضاء لثقافة الفردانية والحرية؛ لا سيادة للضمير والوجدان والقيم الجمعية والتي تحكم بعض الحاجيات وطرق تحقيقها بالنسبة للجاليات، وهو ما أدى إلى ظهور نوع من التعددية السلوكية، وأحياء ومناطق خاصة بهؤلاء، أحياء الإيطاليين وغيتوهات اليهود، ومنعزلات الأسويين وكلها أدت إلى توسع المدن وأصبحت لديها هوامش بسلوكات وظواهر وثقافات منافسة ومتصارعة مع الثقافة الأمريكية. لكن رواد مدرسة شيكاغو يرون متأثرين بالدروينية التطورية أن على هؤلاء التكيف والتلاؤم واستيعاب ثقافة المجتمع الأمريكي؛ وإلا سيتعرضون للانقراض الرمزي (الإقصاء والتهميش)؛ فعلى هؤلاء المهاجرين التوافق مع الخصوصية والجوهرية الرأسمالية الصناعية تجنباً للظواهر الحضرية السلبية، وضماناً لتوسع سليم للمدينة التي يقول رواد مدرسة شيكاغو بأنه عليها أن تقبل التعدد الإثني والثقافي الذي قد يبدأ "بالتفكك والانحلال مع تزايد الكثافة والتعقيد في حياة المدينة"258، غير أن النمو الحضري الذي تتزايد معه الظواهر الحضرية عملية طبيعية تعطي للمدينة قيمة سياسية واقتصادية وإنسانية. هنا يأتي اهتمام مدرسة شيكاغو بموضوع الشباب؛ أي الشباب المهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في سياق تنامي ظاهرة الأحياء والمنعزلات والعصابات الشبابية، ولذلك محاولة البحث في الظواهر الحضرية تقتضي التركيز على

254 معجم العلوم الإنسانية: م س، ص 519.

255 أنتوني غدنز: علم الاجتماع، م س، ص 599.

256 مصطلح الإيكولوجيا مشتق من العلوم الطبيعية يدل على دراسة تكيف النبات والحيوان مع بيئته لضمان البقاء وإلا التعرض للانقراض.

257 جون سكوت: علم اجتماع المفاهيم الأساسية، ص 415.

258 أنتوني غدنز: علم الاجتماع، م س، ص 600.

سلوك الشباب بربطها بمشكل الهجرة والثقافة والإثنية والأقليات والقدرة على الاندماج، وعبر عن ذلك كتاب الفلاح البولوني لوليام طوماس وفلوريان زنايكي. وقد اعتمد رواد هذه المدرسة منهجيا المقاربة الإيكولوجية والسير الذاتية والبحث الوثائقي لدراسة الظاهرة الحضرية والشبابية معتمدين الملاحظة بالمشاركة من أجل معاينة والتواصل المباشر والقريب مع هذه الفئة، وخلصوا إلى نتائج تقر بأن الشباب يؤثرون بشكل كبير في الدينامية الاجتماعية والحضرية والاقتصادية والأمنية الأمريكية، واستطاعت هذه المدرسة دراسة الشباب من خلال العلاقة بين الأجيال²⁵⁹. أما في أوروبا أصبح الشباب ظاهرة سوسولوجية بعد الحرب العالمية الثانية، وزاد الاهتمام أكثر في سبعينات القرن الماضي مع ما عرف بالمدرسة الفرنسية بطرح السؤال حول كفاءات الشباب وقدرته على الفعل والتدبير وعلى تشكيل فئة اجتماعية منسجمة ثقافيا، لتصبح الظاهرة الشبابية مهيمنة على حقل الاهتمام السوسولوجي من خلال دراسة علاقتهم بالسياسة والتعليم والإعلام والبطالة والجريمة...

في مقالة أصلها حوار يشير بورديو إلى أن الشباب مجرد كلمة غامضة يصعب تحديدها زمنيا لل صعوبات التي تطرحها مسألة التعريف ذاتها، ولأن تحليله السوسولوجي الذي بدأ فيه مستعينا ببارتو Pareto في محاولة التعريف اعتبر أن الحدود بين الأعمار أو الشرائح العمرية حدود اعتباطية، فنحن "لا نعرف أين ينتهي الشباب لتبدأ الشيخوخة كما لا نعرف أين يبدأ الثراء في الواقع، إذ الحدود بين الشباب والشيخوخة في جميع المجتمعات رهان صراع"²⁶⁰، ما جعل مشكلة الشباب تتعد أكثر حينما تعتبر شكلا من أشكال الرهان على السلطة وتكريس الهيمنة، أو اندماج الشباب في بنية إيديولوجية معينة بالاستفادة من النظام التعليمي الذي يؤثر على طموحاتهم وانتماؤهم الطبقيّة ومكانتهم في سوق العمل، كما أن "العلاقة بين العمر الاجتماعي والعمر البيولوجي معقد جدا"²⁶¹ إذا ما نظرنا إليهما

²⁵⁹ رشيد بوعبيد: العنف الشبابي المغربي وعلاقته بالتغير الاجتماعي مدينة سلا نموذجا، أطروحة لنيل الدكتوراه في علم الاجتماع تحت إشراف عبد السلام فراعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراس فاس، 2013_2014، ص 102.
-للتفصيل في ترابط مفهوم الجيل مع مفهوم الشباب يرجى مراجعة أطروحة رشيد الجرّموني: الشباب وتحولات القيم والاتجاهات والممارسات دراسة سوسولوجية لعمالة سلا، م س، صص 49-51.

وربط بيير بورديو بين حقل الموضى والإنتاج الفني والأجيال، وعموما يقر بورديو بأن أي حقل هو مجال لصراع الأجيال بين موجة جديدة ورواية جديدة وفلاسفة جدد وبين الشيوخ المحافظين. راجع:

-بيير بورديو: مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، م س، 2012، ص 232.

²⁶⁰ بيير بورديو: مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، م س، 2012، ص 229.

²⁶¹ ن م، ص 231.

من خلال الفرص التي تمنح للشباب في الولوج إلى الإدارة أو معاهد التكوين أو الجامعات وهي فرص تقربهم من قطب السلطة بتعبير بورديو.

ث- سوسيولوجيا الشباب المغربي

إن اهتمامي بمفهوم الشباب يعود إلى ما شهده المغرب في العقد المنصرم من اضطرابات وتحولات اجتماعية وسياسية وقيمية بخاصة منذ سنة 2011 وولادة ما عرف بالربيع العربي وحضور فئات الشباب باختلاف الأطياف والمرجعيات في قلب الحدث، ولعل هذا ما دفع جهات حكومية وغير حكومية وطنية ودولية إلى إنجاز مجموعة من التقارير والدراسات لتقييم حصيلة إسهام الشباب أحوال ونتائج الربيع الفائق، واعتقادا مني بأن قضايا التدين والقيم والمعتقد الشبابي لا يمكن أن تختزل في مجرد أرقام؛ سأحاول القيام بدراسة سوسيولوجية أظنها ستشكل إضافة في هذا الباب، ولا أدعي أن المتغيرات المقترحة كافية ونهائية لدراسة الشباب بقدر ما أن الهدف هو الإجابة على سؤال التدين والقيم والمعتقد عند الشباب الجامعي بمدينة الدار البيضاء، أي عند فئة تتراوح بين 20 و36 سنة بانتماء اجتماعي وقيمي وطموحات ورساميل مادية ورمزية مختلفة، وحظوظ وفرص متفاوتة، فالشباب الذي يعيش مع أهله ليس هو من يشارك زملاءه السكن، وليس هو من يسكن الحي الجامعي، ومن يدرس الحقوق ليس هو من يدرس الاقتصاد أو اللغات أو الرياضيات أو علم الاجتماع... وقبل تقديم الإجابات الممكنة على الأسئلة المطروحة في الإشكالية أذكر باقتضاب بجزء من الاهتمام المغربي السوسيولوجي بموضوع الشباب.

يعتبر بحث بول باسكون والمكي بن الطاهر حول الشبيبة القروية المغربية أول بحث سوسيولوجي ميداني حول الموضوع، بحث لا يتضمن تأطيرا نظريا إنما تقديم منهجي يبرر الاختيارات الميدانية جعلت الباحثان يركزان على ما "يقوله 296 شابا قرويا" حول مواضيع كثيرة (وسطهم الاجتماعي القروي والعلاقات الاجتماعية والتعليم والجنس والمرأة والسياسة والمدينة...) لتظهر بعد هذا البحث مجموعة مقالات كما يوضح ذلك عبد الفتاح الزين وأحمد شرارك في البيليوغرافية التي أنجزها، إضافة إلى بحث جماعي لرحمة بورقية والمختار الهراس وادريس بنسعيد حول الشبيبة الطلابية المغربية القيم والاستراتيجيات،

وهو عمل ميداني يعرفنا بوضع الشباب الاجتماعي والاختيارات الدراسية والمهنية وتأثير العائلة عليهم، وعلاقتهم مع الأبوين، ونظرتهم للغرب وللهوية واللغة... لكن في الألفية الثالثة أنجز المختار شفيق سنة 2002 دراسة حول الشباب والتغير الاجتماعي الأسرة والدين والسياسة²⁶²، ركز على الفئة الشابة في العالم القروي والتحويلات الاجتماعية التي مست مجال الأسرة والسياسة والدين من خلال منظور الشباب.

أذكر أيضا أنه من بين الأبحاث القليلة حول الشباب تلك التي أنجزها عبد الرحيم العطري بعنوان سوسيلوجيا الشباب المغربي جدل الإدماج والتهميش سنة 2004 ركز على موقع الشباب في المشهد المجتمعي المغربي، وتأثيرات المؤسسة بأشكالها عليهم. واهتم مصطفى حدية بشكل أوضح بقضايا الشباب والمجتمع الجديد أذكر من بين أبحاثه الشباب وتحديات الاندماج في مجتمع المعرفة 2018، إلى جانب إشرافه على ندوات حول هذا الموضوع، وتعد الراحلة فاطمة المرني من أبرز الباحثات اللواتي جعلن من سوسيلوجيا الشباب ميدانا للبحث بتنسيقها لكتاب حول ظاهرة التشرميل الشبابي ومقالاتها حول النساء والشباب في المجتمع المدني، وأنجز باحثون مغاربة في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي أطروحات جامعية ودراسات حول الشباب والمراهقة والإعلام، والشباب والقيم كما فعل الباحث عزيز مشواط حول الشباب والقيم بالدار البيضاء، ورشد الجرمني الشباب وتحول القيم بعمالة سلا، ورشيد بوعبيد العنف الشبابي المغربي وعلاقته بالتغير الاجتماعي بمدينة سلا.

في هذا السياق تأتي دراستي لتكمل الدراسات السابقة الذكر مع التركيز على فئة محددة من الشباب هي الشباب الجامعي وسلوكاته الدينية داخل المؤسسة الجامعية وامتداداته خارج هذا الوسط. ولا يختلف اثنان على أن عمق الرأسمال البشري لأي مجتمع يتمظهر في طاقاته الشابة، بحيث "يشكل الشباب مؤهلا ثميناً بالنسبة للبلاد (أي بلاد) وفرصتها نحو المستقبل"²⁶³، لذلك على المؤسسات الاجتماعية والسياسية والتعليمية والدينية الاتجاه نحو تنمية الإمكان البشري الضروري لنهضتها وتوجيه المشروع التنموي في المجتمع الراغب

²⁶² سيتم التفصيل في هذه الدراسات والأبحاث في الفصل الثالث.

²⁶³ تقرير الخمسينية، م س ، ص 40.

في التقدم صوب الشباب؛ خاصة وأن أي تصرف باللامبالاة تجاه تساؤلاته وقيمه من شأنه أن يجعل المشروع التنموي مشوها، ويجعل الرأسمال البشري مجرد ركام إنساني غير فعال، وما احتقان الشارع المغربي والاحتجاجات الطلابية والحركات الشبابية - كحركة ماصايمينش- والمتحولون جنسيا والداعون لتغيير المعتقد- يلعب فيها الدين دورا كبيرا في تحريك الميولات القيمة الجديدة إما مع أو ضد الممارسات والقيم الدينية الأصيلة، إضافة إلى فعل الإسلام السياسي في مجال تشكل نظرة الشباب للعالم والثقافة والإنسان.

خلاصة الفصل الأول

عملت في هذا الفصل على إنجاز تأطير منهجي ومفاهيمي لموضوع البحث بتحديد إشكاليته المركزية وفرضياته كأجوبة قبلية، كما حددت منهج الدراسة والتقنيات البحثية المعتمدة والمفاهيم الأساسية التي تعتبر خيطا ناظما لمضمون هذه الأطروحة، وما يمكن استنتاجه من هذا الفصل هو الأهمية التي يكتسبها البحث السوسولوجي النوعي (الكيفي) في ضبط وتحديد وتحليل مثل هذه التيمات البحثية كتلك المتعلقة بالدين والتدين والشباب، وهو بحث يعتمد بالأساس على المقاربة الثقافية التي تنطلق من تأويل المعنى الذي يعطيه الفاعل لفعله بربطه بسياقه السوسيوثقافي. وبرغم من تداخل وتقاطع إشكالية هذا البحث مع الإشكاليات السوسولوجية الكلاسيكية حول المغرب كالزوايا والمجتمع، الزاوية والدولة، المجال المقدس (الأضرحة) الدين والسحر... إلخ، غير أن إشكاليته تنطلق من التمهيد والتمايز بين الدين والتدين في سياق التحولات الدينية للشباب المغربي، بمعنى رغم الاشتغال السوسيوأنثروبولوجي للعديد من الباحثين المغاربة بالموضوع؛ إلا أن التحولات الدينية المصاحبة للتحولات المجتمعية تبين بروز موضوعات ذات صلة بسوسولوجيا الدين يجب معالجتها خاصة تلك المتعلقة بتغيير المعتقد، وتداخل الديني والقيمي بالعولمة والثقافة والتراتب الاجتماعي وتأثير المستوى التعليمي على السلوك الديني والجانب القيمي. ورغم هذا المنحى الذي اتجه فيه البحث مع ذلك لا أدعي الإحاطة الكلية بموضوع الدين والتدين وكل ما كتب حوله؛ لأن الغاية كانت وضع تأطير منهجي للموضوع وبيان خصوصيته وفرادته مقارنة بما أنجز من أبحاث حول الظاهرة الدينية بالمغرب، ولهذا رأيت فتح الموضوع على شكل حضوره في الأعمال السوسيوأنثروبولوجية حول المغرب.

الفصل الثاني: الإسلام في النسيج الاجتماعي مقاربات تطورية وبنوية وثقافية مدخل لفهم المجتمع المغربي

تمهيد

يقول ميشو بلير "لكي نعرف الإسلام المغربي علينا أن نعرف أنه يتكون من التوسل بجاه (عبادة) المرابطين المحليين (يقصد الأضرحة والأولياء) وكثير من الطقوس التي لا علاقة لها بالوحي، ويمكن القول أن البربر في المغرب لحدود الآن بعيدين عن الإله الواحد في الإسلام بمثل بعد عرب شبه الجزيرة العربية عن الله تعالى قبل الرسول"264، من خلال هذه القولة يمن القول أن الأبحاث السوسيوأنثروبولوجية التي جعلت من المغرب مجالا للدراسة انطلقت من الظاهرة الدينية مصاغة في الإسلام المغربي؛ إما لخدمة السياسة الاستعمارية؛ وبالتالي ارتبطت بالسياسة الأهلية التي اتبعتها الإدارة الفرنسية بتوظيف العلم لتسهيل بسط السيطرة على المغرب، فتصبح بذلك المعرفة متواطئة مع السلطة، أو اشتغلت بالإسلام عند المغاربة من مدخل الأضرحة والزوايا والأولياء... ودورها في حفظ النظام، وتحليلها بالاستعانة بنموذج نظري تجزيئي جاهز لتأكيد صعوبة ولوج المجتمعات الحديثة الاستقلال (كالمغرب) عالم الحداثة، هذا إلى جانب الانطلاق من الإسلام في إطار أنثربولوجيا الإسلام مع نسق نظري تأويلي ينهل من ماكس فيبر لنقد الاختزال الانقسامي، وربط المعرفة بالسلطة الكولونيالية، واعتبار الظاهرة الدينية نسقا ثقافيا، ولذلك سيعمل هذا الفصل على تقديم منظورات سوسيلوجيا المغرب لظواهر الإسلام المغربي والممارسات الدينية المرتبطة به بدراسة نموذجين من أطروحات ثلاث تضمنت أبحاثا سوسيلوجية حول الدين بالمغرب، وهي الأطروحة الكولونيالية نموذج إيدموند دوتي وميشو بلير، والإنقسامية نموذج إرنيست كيلنير ورايمون جاموس، والتأويلية مع كليفورد غيرتز وديل إيكلمان، وكلها يجمعها دراسة الظاهرة الدينية في العالم القروي لكن تفرقها المنطلقات النظرية والمنهجية.

²⁶⁴L'islam au quotidien ; op cit ; pp 19-20.

المبحث الأول: الإسلام المغربي قضايا الدين والمجتمع قبل وإبان الاستعمار

1- سياقات وغايات الأطروحة الكولونiale

شهد البحث السوسولوجي حول المغرب منذ نهاية القرن 19 حتى العقد الرابع من القرن 20 إنجاز أبحاث من طرف باحثين فرنسيين جمعهم أطروحة سُميت بالكولونiale؛ بما هي دراسات قام بها باحثون ورحالة وعسكريون وضباط ومستكشفون فرنسيون حول المغرب، ارتبطت بفترة الاستعمار، حاولت فهم الواقع المغربي الذي ما يزال مجهولا إلى حدود إصدار أوكيست موليراس August Molieras كتاب "المغرب المجهول le Maroc Inconnu" سنة 1895، حتى صدور كتبات جاك بيرك Jacques Berque أبرزها "البنيات الاجتماعية للأطلس الكبير les structures sociales de hauts Atlas"، ولقد اتسمت السوسولوجيا الكولونiale بميسمين ارتبطتا بها منذ البعثة العلمية²⁶⁵ حتى مرحلة النقد التي قادها جاك بيرك، "الميزة الأولى هي العلمية التي حددتها البعثة العلمية لنفسها بعيدا عن المناورات السياسية، والثانية طبعا هي الاستعمارية كما بين ذلك إيدموند بورك"²⁶⁶، وعلى أساسهما قسمت السوسولوجيا الكولونiale المغرب إلى ازدواجيات: مخزن/بربر، شرع/عرف، سهل/جبل... "وهو تقسيم جد مريح بالنسبة للعقلية

²⁶⁵ مؤسسة علمية تضم مجموعة من الباحثين أنشئت في طنجة في أكتوبر 1903 لرصد المعلومات لصالح الإدارة الاستعمارية من طرف ألفريد لوشاتولي وأوجين إيتيان ولوكي دورسي... هاجمتها مدرسة الجزائر وبعثتها بعدم الكفاءة، وكانت تنتظر أن يسند إليها مهام البحث العلمي في المغرب خصوصا بعد تعيين جورج سالمون من طرف لوشاتولي مديرا لها، أصدرت مجموعة من الأبحاث والتقارير والمجلدات حول المغرب جغرافيا وثقافيا ودينا واجتماعيا، واشتهرت البعثة العلمية أكثر حينما أصبح ميشو بلير مديرا لها والذي قال بأن هدف البعثة العلمية "البحث في عين المكان عن وثائق تسمح بدراسة المغرب وإعادة تركيب تنظيمه وحياته ليس فقط بمساعدة الكتب والمخطوطات بل وكذلك بفضل المعلومات الشفوية وتراث القبائل وجماعة الطرق الدينية والأسر" إن الأمر يتعلق منذ البداية بدراسات سوسولوجية، لتصبح في سنة 1913 مؤسسة لجمع الملخصات التي أقيمت حول المناطق، والظروف الإثنولوجية والتاريخية والسوسولوجية والاقتصادية والإدارية لمدن وقبائل المغرب بالإضافة إلى أعمال أعوان الحماية حول السوسولوجيا والسياسة الأهلية، وهو ما جعل هذه المؤسسة تربط البحث السوسولوجي بالسياسة الاستعمارية، وبالتالي السوسولوجيا الكولونiale ارتبط ميلادها بظهور هذه البعثة التي أدت إلى مأسسة البحث العلمي حول المغرب، وسيرتبط ظهور البعثة العلمية بسياق تأسيس مجلة الأرشيفات المغربية بحوالي 24 جزء في حدود سنة 1919 وإصدار العدد الأول من مجلة العالم الإسلامي سنة 1907 حوالي 25 جزء، ليتم إصدار منشور جديد بعد اتفاق البعثة مع حكومة الحماية وإدارة الشؤون الأهلية ومصلحة الاستعلامات سنة 1914 منشور جديد هو مدن وقبائل المغرب سخر لها مجلدات لجمع المعطيات حول المدن والقبائل والزوايا، وأصدر فيها إلى حدود سنة 1919 حوالي 6 مجلدات غطت مجمل مناطق المغرب. وفي سنة 1919 ألحقت البعثة بمديرية الشؤون الأهلية العامة وأصبحت قسما خاصا بالسوسولوجيا.

-Edmund Burke : la mission scientifique au Maroc Science sociale et politique dans l'âge de l'impérialisme ; Actes de Durham recherches récentes sur le Maroc moderne traduction personnelle BESM documents ; N 138_139 ; 1979 .

<http://besm.mmsh.univ-aix.fr/Pdf/138-139-04>.

متوفر على الرابط الإلكتروني:

راجع: عبد الصمد الديالمي: القضية السوسولوجية نموذج الوطن العربي، إفريقيا الشرق، 1989، صص 42-43.

²⁶⁶Edmund Burke : la mission scientifique au Maroc ; op cit ; p 39 -47.

-نقلا عن عبد الصمد الديالمي: القضية السوسولوجية، م س، ص 41. ووظفت الصفحات التي لم يشر إليها الديالمي والتي بين فيها الكيفية التي أرادت من خلالها فرنسا السيطرة على إفريقيا دون الوقوع في نفس تجربة استعمار الجزائر والتي توجهت نحو المغرب منذ سنة 1890 بتوجيه من اللوبي الفرنسي لتوسيع الإمبراطورية الفرنسية، ولذلك قام الباحثون الفرنسيون بدراسة المجتمع والدين واقتصاد المنطقة لتقديم تحليل لها تسهلا لفهمها والسيطرة عليها

الكولونياتية"²⁶⁷. ولا يعينني إعادة إثارة النقاش حول علمية أبحاث الفرنسيين حول المغرب، لأنه عمل أنجزه كليفورد غيرتز وديل إيكلمان ومجموعة من السوسولوجيين المغاربة كبول باسكون وعبد الكبير الخطيبي وعبد الله العروي؛ تراوحت عندهم بين القبول والرفض والرؤية النقدية. صحيح أن ما جاء في أبحاث مؤسسي هذه الأطروحة يقتضي حذرا منهجيا وإبيستيمولوجيا، لكن هذا لا يعني رفضه كله، لأنها تبق موروثة علميا بإمكانه أن يفهمنا الواقع المغربي خلال القرن 19 وبداية القرن 20، وتأتي الإشارة لهذه الأطروحة كضرورة منهجية وعلمية وتاريخية، حيث لا أجد بحثا حول المسألة القروية والدين بالمغرب إلا وينطلق منها وكأن مسألة الرجوع لها أمر طقوسي دأب عليها الباحثون المغاربة، وعلّة الأمر في نظري يرجع لمكانة هذه الأطروحة العلمية قوتها على مستوى الوصف من جهة، ولما توفره من تراكم ثقافي يغني البحث الاجتماعي حول المغرب من جهة ثانية، وهي نقطة قد يتفق معي فيها مجموعة من الباحثين²⁶⁸، حتى وإن كانت منجزاتها العلمية حول المجتمعات المغربية لا تخلو من خلفية إيديولوجية مالت لخدمة المشروع الاستعماري، وأسهرت على إنجازها الدوائر الاستعمارية الفرنسية، لكنها من حيث التحليل والمنهج استندت على نظريات وأدوات منهجية كانت سائدة وقتها يمكنها تقديم معرفة أولية للدين والمجتمع والسلطة بالمغرب.

لقد اعتمدت الإدارة استعمارية الفرنسية القول الإنجليزي المأثور "المعرفة أساس السلطة" رغبة منها تفادي التجربة الاستعمارية للجزائر التي كلفتها هدرا ماديا وبشريا وزمنيا طويلا، متبينة قول شارل دوفوكو C De Foucauld يجب أن "يكون لنا في المغرب أقل ما يمكن من طلاقات البنادق وأكثر ما يمكن من النشاط العلمي"، إذ يدعو مولييراس إلى الشباب الفرنسي الراغب في دراسة والتعرف واختراق المغرب يجب أن ينطلق من التعرف على اللغة العربية ومعرفة الداريجة المغربية، والعيش مع الأهالي وهو الذي صاحب رجلا ريفيا اسمه الدرويش، وهنا أورد له قولتين توضح ارتباط الأبحاث

²⁶⁷ بن محمد قسطنطيني: الواحات المغربية قبل الاستعمار غريس نموذجا، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط 2005، ص 16.
²⁶⁸ راجع مثلا: مبارك الطابعي: البنات الزراعية والبنات الاجتماعية وأفق الاستمرار والإنقطاع في الواحات المغربية واحة تافيلالت نموذجا، أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع القروي والتنمية تحت إشراف أحمد حرزوني، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادال الرباط، السنة الجامعية 2007-2008، الجزء الأول، ص 32.

الكولونيين بالسياسة يقول "إن وصف المغرب الذي أقوم به انطلاقاً من الملاحظات المباشرة دون الاعتماد على أي كتاب، وكل ما أقدمه جديد أخذتها من رحالة مسلمين أقروا لي بمعتقدهم ظانين أنني واحد منهم، وستكون أفضل هدية لي أن تنتفع فرنسا بهذا العمل" 269، ويقول "قبل إدماج المسلمين (المسلم المغربي) يجب التعرف عليهم" 270، فالحصول على المستعمرات لم يبق شيئاً دامياً كما كان الأمر في احتلال الجزائر مستفيدة أيضاً من دروس الحروب الصليبية والمسار الصعب للاستعمار كما يقول مولييراس، بل "إن الثقة في الوضعية الجديدة في الأبحاث الاجتماعية جعلت من الاستعمار ذي الأساس العلمي شيئاً ممكناً" 271.

لذلك سخر الفرنسيون مناهج ونظريات وعلوم وباحثين ومعاهد ومجلات (أصبحت فيها العلوم الاجتماعية خادمة للإيديولوجيا وللإستعمار)؛ والرهان إنجاح المشروع الاستعماري عبر توفير معطيات ميدانية وصفية للقبائل والمجال والمجتمع والنظام السياسي والبربر والقبيلة والمخزن والزاوية والدين... ما قد يضيف عليها نوعاً من الموضوعية كونها حافظت على الواقع وصفاً، لكنها نقلته اختزالياً وفق ما يخدم مصلحتها، وبالتالي مصداقية هذه المعرفة السوسولوجية لا تخلو من تسربات إيديولوجية واستعمارية، إلا أنها تبقى مساعدة في فهم بنيات المجتمع المغربي، وهي معرفة يمكن تصنيفها إلى ثلاث فروع علمية أساسية مهيمنة: سوسولوجيا السياسة/سوسولوجيا الثقافة/سيوسولوجيا الدين.

وإذا كانت مبررات الإدارة الاستعمارية حماية الشعوب المستضعفة؛ فالأبحاث المنجزة في سياقها تجلي "المشروع التطوري للنظرية الكولونiale السائد في حقل البحث العلمي في العلوم الاجتماعية" كما قال جرار لكرك 272، نظرية تعتبر الأخر المدروس موضوعاً وشيئاً؛ وبالتالي تنتظر للثقافة والدين والمعتقد كقضايا بدائية ما قبل منطقية يجب تجاوزها لإخراج هذه المجتمعات من التوحش إلى الحضارة، ومن اللاهوت إلى العلم، ومن الصيد

²⁶⁹ Auguste Mouliéras : le maroc inconnu ; premiere partie exploration du Rif ; en dépôt à Paris à la librairie Colonial et Afrique Joseph André rue Bonaparte 27 ; decembre 1895 ; p 17.

متوفر على الرابط الإلكتروني http://www.berberemultimedia.fr/bibliotheque/auteurs/Moulieras_Maroc1_1895.pdf

²⁷⁰ Auguste Mouliéras : le maroc inconnu ; premiere partie exploration du Rif ; p 30.

²⁷¹ Edmund Burke : la mission scientifique au Maroc ; op cit ; p 39.

²⁷² راجع: جرار لكرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2، 1990، صص 26-34.

إلى الصناعة، وتسهل "هيمنة وسيطرة المستعمر وبناء قاعدة معطيات وفقا للتفاضلات الأنثروبولوجية الكلاسيكية بين العالم الغربي والعالم الأولي البدائي"²⁷³.

إن التاريخ لعلم الاجتماع الكولونيالي في المغرب يمكن أن نميز فيه ما قبل السوسولوجيا والسوسيوولوجيا، الأولى تمتد ما بين 1895-1930 كفترة شهدت ظهور المؤسسات الرئيسية التي ستحتضن البحث العلمي من جهة؛ وتبلور فيها الشروط الإيديو- معرفية التي ستعمل السوسيوولوجيا في أحضانها من جهة أخرى، فسنة 1895 سنة ظهور كتاب وصفي لموليراس "المغرب المجهول"²⁷⁴ أما سنة 1930 فهي فترة سوسولوجيا أكثر دقة أصدر فيها روبرت مونطاني أطروحته "البرابرة والمخزن". وبرغم من توغل الإيديولوجيا في العلم في هذه الدراسات التي أنجزها ألفريد لوشاتولي وإدموند دوتي وشارل دوفوكو وميشو بليير وروبير مونطاني تقتضي -وفق سمات الحقل العلمي لدى بورديو- التفكيك والنقد، إذ اتسمت بضعف منهجي، توقفت أغلبها عند مستوى الوصف والتكريم والملاحظة من فوق للمعتقدات الدينية والممارسات السياسية والبنى الاجتماعية المغربية، ورسم مسافة بينها وبين الموضوع، فسقطت في أحضان التطورية كون أصحابها درسوا المغرب بأحكام مسبقة؛ إذ من المعلوم أن الأنثروبولوجيا التطورية؛ ذات المشروع الاستعماري الذي "يفترض الإيمان بثقافة واحدة تنتحول السيطرة إلى استعمار"²⁷⁵ تحت مبرر تحديث المجتمعات البدائية وعتقها من الوحشية؛ هيمنت على حقل اشتغال العلوم الاجتماعية كما هو واضح في أعمال تايلور ولويس مورغان وليفي برويل... نصبت نفسها وترا وسيطا للتمييز بين الغرب -الحضارة- الحدائي المنطقي، والأخر البدائي المتوحش، وظفت مفاهيمها ومناهجها إلى جانب المفاهيم والمناهج الدوركايمية لدراسة الحياة الدينية للمغاربة، كما هو الحال مع ميشو بليير إدموند دوتي الذي عمل على الظواهر الدينية المرصودة في المغرب²⁷⁶، ومنه عملا أثناء قدومهما للمغرب على دراسة المناطق التي بقيت دون اتصال بالتحديث الفرنسي الراغب في تهيئة المغرب من أجل إدماجه في النفوذ

²⁷³ محمد الإدريسي: تدريس السوسيوولوجيا في المغرب المؤسسات البحثية ورهان المأسسة الإبيستيمولوجية للممارسات العلمية، م س، ص 2.

²⁷⁴ راجع: أوجست موليراس: المغرب المجهول ج 1-2، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات، 2007،

²⁷⁵ جرار لكرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار، م س، ص 26.

²⁷⁶ Hassan rachik : la proche et le lointain un siècle d' anthropologie au maroc ; édition parenthèses MMSH 2012 ; p 63.

الفرنسي. ومع ذلك إبيستيمولوجيا تبقى هذه الأبحاث مؤسسة للسوسيولوجيا حول المغرب، ومرجع مساعد في فهم بنيات المجتمع المغربي، ومعرفة الثابت والمتحول في أنساقه الثقافية والدينية والسياسية، وعلى هذه الأهمية الإبيستيمولوجية سأركز على النتائج البحثية في مسألة تدين المغاربة لباحثين مُمَثَّلِينَ للأطروحة الكولونيالية هما إدموند دوتي ميشو بلير.

2- إدموند دوتي: أشكال التدين في المغرب وأصوله البدائية أ- لماذا إدموند دوتي؟

بالانطلاق من أعمال إدموند دوتي Edmonde Doutté حول الدين (الأضرحة والأولياء والزوايا) سيتضح أنه أبرز الباحثين الكولونيين اهتماما بالمجتمع المغربي، وأحد المصادر الإثنوغرافية للإدارة الاستعمارية في شمال إفريقيا، ولأنه أحد أقطاب سوسيولوجيا المغرب من حيث طبيعة المواضيع المشتغل عليها، والمنهج المتبع، والمتن المنجز... من كل ذلك يمكن تسجيل ثلاث نقاط أساسية: الأولى إبيستيمولوجية تتمثل في أن دوتي أعطى لعلم الاجتماع المغربي حركيته عبر أطروحته الأساسية حول الدين والسحر في إفريقيا، وهي "تدشين لسوسيولوجيا الدين بالمغرب"²⁷⁷، إذ البحث في سوسيولوجيا المغرب يمكنه أن يجد انطلاقة الفعلية مع أبحاث دوتي وتقاريره التي تتجه في القول على أن السياسة الأهلية آلية لتيسير استعمار المغرب خاصة إذا اعتمدت على نشاط علمي قادر على تقريب البناء الاجتماعي والجغرافي والديني والسياسي والثقافي للمجتمع المغربي، وجعل السيطرة عليه ممكنة بأقل التكاليف المادية عبر إغراء الفرنسيين "بجماله وفقره وثرواتهم الثقافية والطبيعية وبساطة أهله وسذاجتهم وبدائيتهم"²⁷⁸. الثانية منهجية منفتحة على أمرين: الأول ينص على أن التعامل مع المتن الكولونيالي يقتضي حذرا منهجيا، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الأبحاث التي جاءت قبل دوتي اتخذت بعدا وصفا كما هو الحال مع كتاب "المغرب المجهول"، لكنها تأتي في سياق إستعماري يختلط فيه العلمي بالسياسي والإيديولوجي، مع ذلك تشكل تراثا سوسيولوجيا لفهم الأنساق الاجتماعية المغربية، والثاني أنه ظل وفيما "لنزعته المنهجية الوضعية والتطورية"²⁷⁹؛ وبالتالي اعتماده المنهج التجريبي

²⁷⁷ نور الدين الزاهي: المدخل لعلم الاجتماع المغربي، دفاتر وجهة نظر (20)، ص 43.

²⁷⁸ م س، ص 42.

²⁷⁹ ن م، ن ص.

الوضعي الدوركامي المسيطر على العلوم الإنسانية في تفسير الوقائع حينها والقائم على رسم مسافة علمية بين الذات الدارسة والموضوع المدروس وعدم السماح بتدخل الذات في الموضوع ولربما هو ذو بعد إيجابي لولا أنه مفعم بنوع من التطورية. والثالثة تدور حول التيمات التي اشتغل عليها الكولونيين ومنهم دوتي الذي ركز على تفسير العناصر الغامضة أمام الفرنسيين تمثل سرا ثقافيا فهمها يسهل غاية الإستعمار، ففي رحلاته ركز دوتي على جغرافيا المغرب؛ ومنها جغرافيا المقدس وعلى الحياة الدينية والسياسية لمجموعة من مناطق، فما كتبه عن الأطلس وفاس والحوز ومراكش والرحامنة والقبيلة والصلحاء والطقوس "واللباس والمأكل وطقوس الزواج والولادة وأنماط حلاقة الشعر والختان والجنابة والأعياد الدينية وطقس الاستسقاء... جعلته يتأسف على بدائية العيش والملبس والمأكل؛ مثلما يأمل أن يتمكن الأهالي من التعاون مع الأوربيين لأجل إدخالهم إلى قارة الحضارة، وإخراجهم من وضعية العتاقة والتوحش"²⁸⁰، هذا كله يسمح باعتباره أبرز الباحثين الفرنسيين الأوائل المندرجين ضمن سوسيولوجيا المغرب المتطلبة لحذر منهجي أثناء الاطلاع عليها، لأن نصوصها متأثرة بالتطورية وبالمنهج الوضعي الدوركامي الذي يجعل الآخر شيئا قابلا للقياس التجريبي، لكنها نصوص فتُح لسوسيولوجيا المغرب.

ب- أصول المعتقدات الدينية المغربية (نظام الأسلمة في أعمال دوتي)

تشكل أبحاث دوتي وصفا اثنوغرافيا (وإن بمفاهيم ومعان تطورية) تمنحها أهمية علمية متجلية في الرصد والوصف والتفسير الدقيق للظواهر الدينية والمجتمعية والتي من شأنها مساعدة أي باحث على فهم مغرب القرن 19 وقبله، ففي كتابه "السحر والدين في شمال إفريقيا"، وكتاب "الصلحاء مدونات عن الإسلام المغربي خلال القرن التاسع عشر" يتحدث عن المعتقدات الدينية والطقوس المواكبة لها بما هي رواسب قديمة قبل الإسلام. إذ يركز في الكتاب الأول إضافة إلى كتاب Marrakech على الممارسات الدينية بالمغرب المبنية على الأسلمة التي مست المعتقدات الوثنية اللادينية القديمة كفكرة أولى، وظهور الصلحاء كوسطاء دينيين كفكرة ثانية، ذلك أن الشعوب المسلمة حسب دوتي "احتفظت بالطابع البدائي لتدنيية المؤسسات، ولكن لأن العقيدة الإسلامية قد قوتها وعضدتها فلربما ليس ثمة

²⁸⁰ نور الدين الزاهي: المدخل لعلم الاجتماع المغربي، صص 41-42.

من بين الديانات الكبرى من تمسك بزمام المجتمعات إمساكا أشد، وتبسط هيمنتها كلية على الحياة الخاصة والحياة العامة أكثر من هذه العقيدة"²⁸¹.

ولقد قادت محاولة توضيح دوتي هذه الفكرة إلى القيام بدراسة تاريخية للحضارة الإسلامية تهدف نتائجها خدمة السياسة البربرية²⁸²، ولربما كان من الأجدر أن أختتم الحديث عن دوتي بهذه الفكرة، لكن الكولونيين اعتبروا البربر سكان أصليون وأبناء عمومة الإنسان الأوربي لما بينهما من اشتراك في اللون والميل للتحرر وجب عتقهم من الطغيان العربي والإسلامي، فسكان شمال إفريقيا اضطروا حسب دوتي إلى التحايل والتظاهر بالتماهي مع الدين الوافد عليهم للحفاظ على معتقداتهم الوثنية، وجعلها متوافقة مع الدين الجديد -الإسلام-، ورغم جهود الدين الإسلامي الهادفة إلى التأثير في الشعوب المراد تحريرها من أوثانها مع ذلك لم يستطع القضاء على جميع الطقوس الوثنية القديمة، بل تمت أسلمتها -إضفاء الطابع الإسلامي على ظاهرة غير إسلامية-، إذ "مهما كانت قوة ترسبات الإسلام فإنه لم يعدم كلية الشعائر السابقة"²⁸³ فالتحايل أدى إلى استمرار ممارسات وثنية.

أسلمة المعتقدات الدينية الوثنية يتحدث عنها دوتي بوضوح في كتابيه "السحر والدين في شمال إفريقيا" و "مراكش" في معرض حديثه عن القبور ومراسيم الدفن وعن أكوام الحجارة المقدسة "الكركور"²⁸⁴ (kerkour) " -أحجار كبيرة- في الحوز وبعض الممارسات المتصلة بها، يعتبر رمي الحجارة على القبور طقس بدائي قديم، وما أصل استعمال الكراكير والأحجار في الديانة الإسلامية في بلاد المغرب إلا استمرار للرواسب التي تتعارض معها بمعنى رواسب وثنية وجدت قبل الإسلام، بحيث اقتضى مجيئ الإسلام إلى منطقة شمال إفريقيا الحفاظ على بعض ممارسات الأهالي وأسلمة بعض معتقداتهم وطقوسهم الوثنية.

²⁸¹ إدمون دوتي: السحر والدين في شمال إفريقيا، ترجمة فريد الزاهي، دار رؤية، ط 1، 2018، صص 14-15.
²⁸² السياسة البربرية خطة عرقية اتبعتها الإدارة الاستعمارية لتسهيل بسط نفوذها على مجموع التراب المغربي مستغلة في ذلك لهجة الإنسان الأمازيغي (البربري) الميل إلى التحرر من القيود والمتعرض للغزو من طرف المخزن والعرب والإسلام حسب زعمها، وهي تقسم المغرب إلى عرب وبربر. ولتوضيح الأمر أكثر يجرى مراجعة -عبد الصمد الديالمي: القضية السوسولوجية نموذج الوطن العربي، م س، صص 45-47.

²⁸³ إدمون دوتي: السحر والدين في شمال إفريقيا، م س، ص 20.
²⁸⁴ الكركور هو أحجار كبيرة شينا ما توضع فوق القبور والأسوار المحطة بالأضرحة تعبر عن قداسة المكان، أشار إليها دوتي في كتابه مراكش كما سيبين لاحقا، كما اعتمدها فان كينب كمثل للحديث عن نمذ طقوس العبور المادية التي تعتمد عليها الجماعات البشرية في الممرات، والتي توضع فيها أشياء مادية كالأحجار والخزق والشعر... أو تقديم قرابين وأدعية تضيء القداسة على المكان كالكركور في المغرب : راجع :
-Arnold van Genep, Les rites de passage; op cit ; p 31.

يشير دوتي إلى هذه القضية في توصيفاته الإثنوغرافية في كتابه السحر والدين وحديثه عن خصوصيات الحضارة الإسلامية الدينية، خصوصية لا تعني أن الإسلام أعدم الممارسات الوثنية، إذ هنالك من المعتقدات التي ظلت مستمرة مع الإسلام السني بل وبعضها مدمجة في الشريعة الإسلامية نفسها... فتحريم الإسلام للصور يشبه التخوف البدائي من التمثلات المصورة، "فالبدائي يخشى أن يكون الظل والصورة المنعكسة على سطح الماء أو في المرآة والتمثيل أو صور الوجه نظائر للنفس إن لم تكن النفس ذاتها... ويبدو طبيعياً أن لا نرى في التحريم الإسلامي للتصاوير سوى أسلمة لها"²⁸⁵.

إن الإسلام حينما اتجه إلى شمال إفريقيا ومنها المغرب وجد حضارات بلورتها قبائل وشعوب غير مسلمة لها نظام ثقافي وعقدي وشعائر وطقوس، فاصطدم الدين الوافد بهذه الممارسات اضطر إلى الانحياز إلى الكثير من الممارسات والحفاظ عليها وصبغها بصبغة إسلامية حتى يتم ضمان وحدة البربر الوثني والعربي في عقيدة واحدة هي التي سماها دوتي بالأسلمة، وسأورد هنا حديثه عن هذه الطقوس الدينية ذات الأصل الوثني البدائي من خلال كتابه المنجز حول الواقع المغربي فقط والموسوم بـ"مراكش" الذي هو عبارة عن رحلة إثنوغرافية يصف بدقة طقوس جغرافيا سفره ومعتقدات المغرب ما بين الدار البيضاء ومراكش، وبخاصة منطقة الحوز كمنطقة زراعية لاحظ فيها انتشار أكوام الحجارة موضحاً استعمالاتها ووظائفها اللادينية كرواسب متجذرة في السلوك المغربي، توظف كعلامة على أماكن مر بها بعض عظام الشخصيات، أو مكان قتل فيه أهل المغرب حيوان متوحش، وتستعمل كومة الأحجار لرسم الحدود التي تفصل القبائل، ويرتبط وجود ركام الكركور أيضاً بالمخاطر والمهالك المرتبطة بمكان مات فيه أحدهم فيضع المغاربة الأحجار لكي لا تعود روح الأموات، و يتسعمل أيضاً للدلالة على وجود الأبار الضرورية للقوافل والرحل ورعاة المواشي تجلي مكان الانتجاع، وتستخدم لبناء حائط يمنع الخرفان من دخول المرعى، وتستعمل للرجم في وهران، وعلامات تدل العابر على الطريق أو تدل على مكان ماء، كما تحاط أشجار الأركان أثناء إثمارها لمنع المعز من الإضرار بها²⁸⁶. ويصبح

²⁸⁵ إيموند دوتي: السحر والدين في شمال إفريقيا، م س، ص 21.

²⁸⁶ للتدقيق في وظائف واستعمالات الأحجار؛ أي ما سماه دوتي بأكوام الحجارة المقدسة والممارسات المتصلة بها، بحيث تضفي على المكان أو الشخصية طابع التقديس أحياناً والترهيب أحياناً أخرى ما دام الرجم متصل بالجن والشيطان وطرده الأرواح: يرجى العودة إلى: =

للكركور دلالة دينية وطقوسية إذا ارتبط حضوره واستعماله بالقبر والولي أو الضريح، بل وتصبح هذه الأحجار مباركة ومقدسة بعدما كانت علامات ترشد الضال على الطريق أثناء سفره ؛ لتصبح في نهاية المطاف "أضرحة تحمل أسماء أولياء حقيقيين أو وهميين" 287 فاتخذت بذلك طابعا إسلاميا، ففي دراسته للكركور والأشجار المقدسة والطريقة التي يتكون بها الأولياء في المغرب وشمال إفريقيا توصل إلى أن البركة وقوة التقديس متصلة بما يحيط أو يوضع فوق الولي، يقول أن "الأولياء الذين يتكلمون بتلك الطريقة ليسوا في حقيقة الأمر سوى أشباه أولياء" 288 بحثا عن البركة، أما الولي الحق فيقام حوله ضريح وبنائية مقدسة، ليعكس الحجر الموضوع على القبر أو السور تراتب المجال المقدس، ما يعني أن هذه الموجودات الطبيعية فقدت صبغتها الفيزيائية لتأخذ طابعا روحيا بفعل استمرار عمليات الأسلمة، "فالكركور يتخذ رسم ولي" 289 يصبح مزارا للزوار كما هو حال أولياء أزمور، وكل ولي مدفون في قبر بالقرب منه أكوام من الأحجار المقدسة تُخصص للولي أو تُوضع فوق القبر ذاته حتى تبرزه، يوضع في المكان الذي نرى فيه المدينة أو تجعل المجال المقدس مرئيا، وهو ما سجله دوتي باسم "الركوبة" كما هو حال الكركور المقام لسيدي "محمد العياشي وسيدي رحال ولالة عيشة" و "سيدي احمد أموسى" التي صورها جميعها دوتي أثناء رحلته من الدار البيضاء إلى أزمور، فالأحجار تعطي للأموات حياة بين الأحياء، ويقدم دوتي صورا لأسوار وقبور وأضرحة توجد فوقها أحجار وكراكير تضيف عليها القداسة، بحيث الزوار يأخذون في كل زيارة أحجارا ويضعونها فوق سور الضريح احتراما له وطمعا في بركاته، فالأضرحة التي هي في مراكش معظمها محاطة بأسوار ذات علو نسبي، وكثيرا ما نرى فوقها أحجار وضعها المتبركون" 290 من الزوار.

تعتبر الأحجار التي يضعها الزوار فوق أمكنة ما على طابع القداسة الممنوحة للمكان، وعن أمنية الزائر الذي عقدها وأوكل مهمة تحقيقها للولي الصالح، وهذا الطقس كما يقول دوتي تعرض لعملية الأسلمة من ممارسات وثنية إلى شكل من ممارسات المسلمين والتي

=-إدموند دوتي: مراكش، ترجمة عبد الرحيم حزل، مرسم للنشر، صص 61-64.

287 عبد الغني مندوب: الدين والمجتمع دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق، ط 2، 2010، ص 31.

288 إدموند دوتي: السحر والدين في شمال إفريقيا، م س، ص 358.

289 إ دوتي: مراكش، م س، ص 64.

290 ن م، صص 65-69. بتصرف.

ليست فعالة في الأضرحة والأولياء ذوي النسب القوي إلى العقيدة الإسلامية، ويقدم دوتي مثالا "ببلعباس السبتي ومولاي إدريس"، ويستمر في تقديم بعض الأمثلة لممارسات طقسية ما تزال تحمل صبغتها الوثنية بمعنى لم تؤثر عليها عقلية الأسلمة إلا من جهة الاسم فقط كما هو الحال في مغارة "لالة تاقندوت" في حاحا، وأثناء محاولة إيجاده تفسير لعملية التقديس هذه وطقوس الحجارة؛ استعان بنظريات تطويرية كنظرية فرايزر للقول بأن "أبنية المعتقدات المغربية ممارسات بدائية"²⁹¹، بحيث انتقل طقس إلقاء الحجارة البدائي الوثني إلى الديانة الإسلامية مع دخول البدائيين للإسلام، وهو طقس سيتوضح في ظاهرة الأولياء.

إننا مع دوتي أمام تطور الأفكار الدينية للمغاربة طقوسا ومعتقدات، نستنتج معه وفي معرض حديثه عن الدين عند المغاربة وشمال إفريقيا أن أسلمة الكركور إنما هو انتقال من طقس وثني بدائي نابع من الخوف من شرور المكان أو الطريق، إلى طقس تقديس المكان وإضفاء البركة عليه، فالأحجار وإن وضعت إما كعلامات إرشادية تهدي العابرين أو تمكن الزائرين من الانتصار على الخوف، فهي أيضا طقس طلب النجاة والخلاص من المزار ومن كل تأثير سيء يمكن احتمال تجنبه انطلاقا من عملية تقديس معطى طبيعي، فننتقل عبر طقس جديد من معطى فيزيائي إلى المقدس، إنه تقديس مكان الكراكير بتقبيلها أو حضنها أو وضعها بكل لطافة في مكانها، وبالتالي تقديس الطبيعة وتقديس الأولياء وهميين أو حقيقيين بوضع أحجار فوق مرقدهم أو بجانبه، وهذا التقديس واضح في سلوكيات الزيارات المتكررة والذبائح تجعل الولي قبلة للمعوزين وأصحاب الحاجات والنقائص والرغائب طمعا في تحقيقها بالتبرك والتقرب، إنه انتقال من طقس الحجارة البدائي كدلالة على الخوف والذعر البدائي إلى الولي المرشد والبدال على المزار، طقس يرافقه تقديم القرابين والذبائح ووضع الكركور المقدس، فموقع الولي فضاء لممارسة طقس الذبيحة والصلاة وطلب الحاجات، "ووضع الحجر على الولي دلالة على التوقير"²⁹²، فيصبح الحجر مقدسا، وما يجعل التقديس ممكنا هو أن للضريح أتباع وزوار شهود الولي بالصلاح وامتلاك البركة. ويختصر دوتي الكلام كله في أن عملية الأسلمة هذه إنما هي استمرار

²⁹¹ دوتي: مراکش، م س، صص 70-72. بتصرف.

ن م، ص 80.²⁹²

لممارسة طقوسية وسحرية قديمة وتوريثها في عمق الممارسات الإسلامية، إنها أحفوريات "وبقايا محققة للاعتقادات الوثنية القديمة بانتقال الشر (أو المرض)"²⁹³.

ت- الصلحاء من الطقوس الوثنية إلى عبادة الإنسان

لم يتوقف دوتي عند مستويات الأسلمة وتسرب الطقوس الوثنية في عمق الممارسات الدينية الإسلامية المغربية، لم يتوقف إذن عند مستوى رصد الممارسات الدينية في جانبها الطقوسي؛ إنما ركز أيضا على الشخصيات الدينية المؤثرة في الممارسات الدينية والبنىات الاجتماعية والثقافية والسياسية المغربية، شخصيات يمكن اختزالها في ظاهرة الصلحاء التي اعتبرت مدخلا لفهم هذه البنيات من طرف مغاربة وأجانب من بينهم دوتي، الذي خصص لهذا الغرض كتابا بعنوان *les morabouts notes sur l'islam maghrébin* حاول في مستهله تقديم توضيحات حول أسباب ظهور ظاهرة الأولياء في المغرب بداية بتوضيحات مفاهيمية، خصص لها فصلا بالاشتغال على مدلولاتها الثقافية والاجتماعية كما هو الحال مع لفظة المرابط أو الأولياء أو الصلحاء *morabouts* كاقتراب لغوي من التداول اللغوي المغربي. أما كتاب "مراكش" يشير فيه إلى حضور ظاهرة الأولياء في مغرب القرن 19 وما قبله، ودورهم في خلق أو طرد الشرور، ودورهم القائم على الشفاعة والوساطة بين الإنسان والله، وربما هو الدور نفسه الذي يقوم به القساوسة والرهبان في الكنيسة، ما يفيد أن للولي حظوة دينية حصل عليها برأسمال رمزي (البركة) يمتلكه دفع المغاربة إلى نسج طقوس وممارسات حول هذا الرأسمال، ولقد استعمل دوتي التسميات المغربية المرتبطة بسياق الحديث محاولا إبراز الفرق بينها، إذ ميز بين السيد والصالح والمرابط والشريف والولي، فالسيد يحيل على الضريح؛ أي "المباني التي تحوي رفات الأولياء، والمرابط يطلقونها على الأولياء من غير الشرفاء، والشريف يطلق على من ينتسبون إلى النبي، والمرابط تفيد وراثته الولاية و"نقل البركة"، ويسمى الصلحاء كذلك أولياء، وهو إسم يدل على درجة معينة في سلم الولاية والتقرب إلى الله"²⁹⁴.

إدوتي: مراكش، م س، ص 81.293

294 ن م، ص 58-59.

إن دوتي باحث رحال يصف بمنطق الملاحظة الحياة الدينية للمغاربة محاولاً رصد أصول المقدس والأضرحة والبركة والأولياء، وأسباب انتشارها في المغرب محاولاً إبراز دورها الديني والسياسي من زاوية تاريخية، ليحقق هذا في دراسته لإسلام المغاربة معتمداً على أبحاث موليراس وشارل دوفوكو ولاكروا، إضافة إلى الرواية الشفوية المحلية وتقنية الملاحظة؛ وهي أدوات منهجية مكنته من أن يبين سبب ظهور الأولياء والصلحاء ودورهم السوسيوسياسي، تبين معه أن الأولياء برزوا حينما غابت الوساطة الدينية بين الله والإنسان المغربي؛ ذلك أن الإسلام دين بسيط في أصله بساطة غابت معها الوساطة الدينية أي الرابط البشري بين الله والمؤمن، وهو ما كان باعثاً عند الناس للبحث عن وسائط تقربهم من الله، "وجعلهم يُخفونها تحت مسألة الشفاعة التي أثبتها الفقهاء تأليهاً حقيقياً للشخص" (الولي-الوسيط-الصالح-الشريف)، في هذه النقطة لاحظ الفرق بين الدين والتدين، فالدين الإسلامي أكثر الأديان توحيداً على مستوى المعتقد كما ينص عليه الإسلام المعيار، لكن المجتمع المغربي الإسلامي مليء بالأولياء والصلحاء أموات وأحياء حقيقيون ووهميون، أصبح المغربي يمارس نوعاً ما عبادة الأولياء إلى جانب عبادة الله، وكأن تقديسهم يقرب من الله، وهذا يؤول حسب دوتي؛ ليس إلى البقايا الوثنية وحدها، بل "إلى التوحيد الإسلامي الحاد والمفرط"²⁹⁶. وانطلاقاً من أبحاث دوتي يمكن القول أنه أبرز الكولونياليين الذين ساهموا في تأسيس السوسيلوجيا الدينية بالمغرب من جهة دراسة الطقوس الدينية والأضرحة والأعياد الدينية وتقديس الأحجار والأولياء والزوايا، وأدوارها الاجتماعية والسياسية والدينية، وأصول زيارة الصلحاء التي ترجع إما لدخول العبيد للإسلام أو ميل البربر إلى ممارسات تحريرية دون رفض الدين الوافد حفاظاً على الذات، وتعتبر أبحاثه تعاضماً لزيارة الصلحاء في شمال إفريقيا ليس سوى "شكلاً من الأشكال التي تجلى تحتها؛ في الإسلام؛ ميل البربر القدماء إلى السحر والتقديس الذي يحيطون به سحرتهم وساحراتهم؛ لا باعتبارهم بقايا من السحرة السوقيين وإنما باعتبارهم رسلاً وعرافات ورهباناً"²⁹⁷.

إدموند دوتي: الصلحاء، مدونات عن الإسلام المغربي خلال القرن التاسع عشر، ترجمة محمد ناجي بن عمر، إفريقيا الشرق 2014، ص 17.295

عبد الغني مونديب: الديم والمجتمع، م س ص 32.296

دوتي: الصلحاء...، م س، ص 25.297

يأتي اهتمام دوتي بالصلحاء والأولياء في إطار تقديس الإنسان المغربي لأصحاب البركة والكرامات والخوارق والهبات الإلهية تجعلهم ذوي كاريزما تهبهم حظوة رمزية ونفوذ وتأثير في نفوس الناس. ولقد توضح له هذا في تهافت الناس على تقبيل أيديهم أو قبورهم، وتقديم الهدايا وهم أحياء والقرايين وهم أموات، وما وصف دوتي لتقبيل يد وأثار أقدام الولي إنما ليبين تعلق المغاربة بالصلحاء فالمغاربة يعتبرون الولي ملجأ الناس في حالة الضيق والشدة، يأتيونه بمرضاهم لمعالجتهم ببركته، إلى درجة وصل إلى حد القول بأن "الصلحاء أكثر احتراماً من السلطان بل من الرسول" ²⁹⁸؛ أو على الأقل أن الناس يضعون الصالح الولي في مرتبة النبي، وما جعله يعتقد في هذا الجزم والزعم هو ملاحظته الملفتة للنظر لممارسات الناس الدينية، والتعلق الشعبي بالشخصيات الدينية، ملاحظة عمها على شمال إفريقيا كمنطقة أكثر احتضانا للأولياء والزوايا. ولذلك فأبحاث دوتي حول الظاهرة الدينية وتأثيراتها الاجتماعية والمجالية يمكنها أن تساعد الباحثين على فهم مغرب القرن 19 وبداية القرن 20 برغم من تضميناتها الإيديولوجية، وهو فهم لا يختلف كثيراً عن النتائج التي توصلت إليها دراسات باحثين كولونياليين ربطوا الواقع المغربي بالعلوم الاجتماعية واكبتها ظهور هيئات ومجلات علمية تحوي الممارسة الميدانية ونتائجها؛ يرتبط معها البحث حول المغرب بالمؤسسة الحاضرة له فكانت لحظة مأسسة للمعرفة السوسولوجية.

3- الظاهرة الدينية مدخل لفهم بنيات المغرب العميق؛ أعمال إدموند ميشو بليز

أ- ميشو بليز التأسيس الفعلي للسوسولوجيا المغربية

في إطار اشتغاله على المغرب كباحث مديراً للبعثة العلمية أنجز ميشو بليز أبحاثاً ناجحة ومهمة ميدانياً ومنهجياً ومن ناحية التيمات، حيث عمل كباحث على تقسيم المغرب إلى ثلاث مستويات من السوسولوجيا: سوسولوجيا المخزن والسوسولوجيا الإسلامية وسوسولوجيا المغرب، هذا التقسيم واضح في الأرشيفات والمجلدات التي أشرف عليها وساهم في كتابتها، إضافة إلى الأبحاث التي أنجزها والتقارير التي حررها حول المغرب في جغرافيته وبناءه الديني والاجتماعي والسياسي، لذلك يعد ميشو بليز بحق مؤسس السوسولوجيا المغربية في موضوعها ومنهجها، فضلاً عن كونه أول واضع للازدواجية

²⁹⁸ دوتي: الصلحاء...، م س، ص 35.

المفاهيمية، بأبعادها الدينية والجغرافية والعرقية والسياسية واللغوية وهي: بربر/عرب، بادية/مدينة، سبية/مخزن، عرف/شرع... التي ستستمر مع روبير مونطاني، وفي التقارير ذات الصبغة الاستعمارية إلى حين صدور الظهير البربري سنة 1930، الموازي لصدور أطروحة روبير مونطاني البرابرة والمخزن. يكفي أن نأخذ الازدواجيات الكولونيالية لميشو بلير حتى ندرك أهمية العنصر الديني في فهم بنايات مجتمع مغرب ما قبل الحماية: زاوية/قبيلة، شرع/عرف... مفاهيم تحضر فيها النفحة الدينية سواء من حيث الفاعلية؛ أي تأثير الدين في بنايات المخزن والقبيلة والزاوية، أو من حيث استمرار تأثير الدين في المجتمع.

إجمالاً اشتغل ميشو بلير بالتاريخ الاجتماعي والديني لفهم بنية القبيلة والزاوية والمخزن في إطار سلسلة بحثية حول "مدن وقبائل المغرب"، ويمكن ربط أهميته وذكاءه السوسولوجي بإنتاجه العلمي الضخم حول المغرب والمغاربة، وفي ما أنجزه وساهم فيه في مجلة الأرشيفات المغربية، وفي ما كان يليه على الضباط من محاضرات ليعرفهم على المغرب جغرافياً ودينياً وثقافياً واجتماعياً "فكان المخطط الأول لمسيرة السوسولوجيا الكولونيالية"²⁹⁹، ولقد ترأس البعثة العلمية لمدة من الزمن أصبحت في عهده تابعة لإدارة الشؤون الأهلية، وساهم في المجالات العلمية التي اتخذت من الأبحاث المنجزة حول المجتمع المغربي خيوطها وخطوطها، ونشر مقالاته فيها كمجلة "العالم الإسلامي" و"الأرشيفات المغربية" (سأورد بعضها) وفي الوثائق البربرية وفي مجلتي "هيسبريس" "فرنسا والمغرب"، وأخيراً سلسلة مدن وقبائل المغرب مشرفاً عليها، والتي تضم مجلدات وصفية عديدة للمغرب فأخذت السوسولوجيا معه بعداً مأساسياً.

إن ميشو بلير مارس الحس السوسولوجي حينما اشتغل بالتاريخ السياسي والديني لمجموعة من مناطق المغرب، لذلك يرى في مقالته السوسولوجيا المغربية أنه من الواجب على السوسولوجيا أن تنقسم إلى ثلاث: سوسولوجيا المخزن والسوسولوجيا الإسلامية بدراسة "الإسلام والمغرب" والسوسولوجيا المغربية"، أي بدراسة المخزن وقضايا الإسلام

²⁹⁹ عيد الصمد الديالمي: القضية السوسولوجية، م س، ص 43.

والأولياء والقبائل البربرية³⁰⁰. يبدو أن سوسولوجيا المخزن تدخل في علم الاجتماع السياسي المغربي، إذ نُشر في الأرشفات المغربية "الريف وأصل السياسة وحول الريف"³⁰¹ يهتم فيها بعلاقة المخزن بالقبائل والتنظيم القبلي الميال للتححرر من السلطة المخزنية، والسوسولوجيا الإسلامية هي أقرب إلى علم الاجتماع الديني التي تجعل من الظاهرة الدينية في بعدها المؤسساتي؛ أو بعد الممارسات والمعتقدات صلب اهتمامها، وتعنى بها في بعدها الرسمي السني وفي بعدها الشعبي؛ أي المعتقدات الدينية بمعنى جانب الدين وجانب التدين، ومن خلال دراساته يمكن القول بأن ميشو بليز لم يكن منظرا سوسولوجيا بل أنجز أعمالا سوسولوجية ميدانية بلور من خلالها رؤية ثنائية عن المجتمع المغربي تعبر عن نفسها اجتماعيا بالتعارض، بربر/عرب، ومخزن/قبيلة، وقانونيا بالواجهة: شرع/عرف، وجغرافيا: سهل/ جبل، مدينة/ بادية³⁰²، وهذه التعارضات تحمل في ثناياها معان دينية متقابلة: إسلام سني وإسلام شعبي، إسلام الفقهاء وإسلام الزوايا والطرق التي تتوسط الأولان، وتتوسط التواشج الموجود بين البادية والمدينة، والقبيلة والمخزن، ولقد أشار إلى ذلك ميشو بليز حتى وإن لم يركز على عنصر الوساطة أكثر كما فعل جاك بيرك والإنقساميون في ما بعد، على أساس أن دراسة العلاقة بين القبائل (السيية) والمخزن (السلطان) لا تتم إلا في أفق الولاء الديني بمدلوله الرمزي والسيادي؛ أي التبعية السياسية التي يهدف من خلالها المخزن إلى فرض سلطته على الهامش في مغرب ما قبل الاستعمار كما هو بين في كتابات ميشو بليز، ما يجعلني أقول أن أعمال هذا الباحث تجد لنفسها حضورا في إطار علم الاجتماع السياسي من خلال تركيزه على قطبية ثلاثية المخزن الزاوية والقبيلة، بحيث نظر للزوايا والطرق الدينية نظرة وظيفية وسياسية، فالزوايا لم تلعب دورا دينيا لوحده إنما لها فعالية سوسيوسياسية واقتصادية.

³⁰⁰E Michaux-Bellaire : sociologie marocaine ; collectif archives marocains ; conférences faites au cours préparatoire du service des affaires indigènes par M.E. Michaux-Bellaire ; publication de la direction générale des affaires indigènes (SECTION SOCIOLOGIQUE) ; vol 27 ; Paris ; 1927 ; pp 293-295 .

المقالة لوحدها متوفرة على الرابط الإلكتروني: <http://am.mmsch.univ-aix.fr/n/Pages/AM-1927-V27-10.aspx>

والوثائق المغربية عدد سنة 1927 الذي يضم المقالة السابقة ومقالات متعددة كتبت م تحت عنوانها سنة كتابة كل مقالة على حدة لميشو بليز. متوفر رقميا على الرابط: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k106591v/f4.item.textelmag>

³⁰¹ voir : Michaux-Bellaire : le rif ; et a propos de rif ; et politique indigène ; collective archives marocains op cit ; pp 175- 263 .

³⁰² محمد هرور: علم الاجتماع السياسي الاستعماري، مجلة أبحاث، ع 9-10 مارس 1986، ص 7.

ب- السوسيولوجيا الإسلامية: الزوايا والطرق الدينية والممارسات الباخوسية

لقد تجنبت الخوض في البعد الإيديواستعماري لأبحاث دوتي وميشو بلير؛ لأنني لا أتغيا تقديم ورقة نقدية لأعمالهما المبنية خلفياتها على أحكام مسبقة، إنني أميل هنا إلى تأصيل الممارسات الدينية للقبائل والطرق الصوفية في أبحاث بلير لمعرفة تاريخ التدين المغربي وفق ما تحتاجه هذه الدراسة، سأمعن النظر هنا وبشكل مختصر على نموذج ديني بوظائفه الاجتماعية والسياسية سواء في إسهامه في سلسلة مدن وقبائل المغرب؛ أو في مقالته السوسيولوجيا المغربية أو مقالة زاوية أحنصال حسب ملاحظات الملازم سبيلمان lieutenant SPILMANN والإسلام المغربي بدراسة البنيات الاجتماعية والدينية مميزا في تاريخ الدولة والمجتمع المغربيين بين التاريخ الإسلامي الفقهي البعدي، والتاريخ الوثني القبلي مع استمرار القبلي في البعدي، هنا انطلق -كما انطلقت الإدارة الاستعمارية- من تقابل بين العرب والبربر بحيث اصطنع الكائن البربري بلغته وعرفه المستقل عن الشرع ومجاله وتنظيمه الاجتماعي البدائي، ولأن هذا الكائن يتسم بالطيبوبة والإخلاص تعرض لشروخ العروبة وغزوات الإسلام التي سلبت ممتلكاته وهويته، وما دور الحماية سوى الدفاع عنه ضد الاضطهاد العربي الإسلامي، معتبرة "الإسلام والعرب قوة استعمارية تسلطت على السكان الأهليين على البرابرة"³⁰³، غزو لم ينهي كل العادات والممارسات، إذ يقول ميشو بلير بأن "عدد من المؤسسات تكون الجسم المغربي تعود أصولها إلى ما قبل وصول الإسلام لهذا البلد"³⁰⁴، فمن حيث البنيات الدينية يعتبر أن مختلف العبادات الوثنية مكرسة في كثير من الطرق الدينية الإسلامية سواء على مستوى الرقصات أو الحفلات وأسماء الأماكن، فمجموعة من الطقوس الوثنية ليست غريبة على الإسلام، ولكنها متناقضة مع التوحيد الإسلامي، كما أن "مجموعة من العادات والأعراف القبلية قاومت الغزو العربي والتركي في الجزائر -ونفس الحال سيقع في الغرب يعني أسلمة العادات القبلية- فالجزء الكبير من هذه العادات سيتم احتواؤها من طرف الإسلام"³⁰⁵.

³⁰³ عبد الصمد الديالمي: القضية السوسيولوجية، م س، ص 46.

³⁰⁴ E Michaux-Bellaire : sociologie marocaine ; op cit ; p 293.

³⁰⁵ E Michaux-Bellaire : sociologie marocaine ; op cit ; p 294.

-يمكن مراجعة الجزء الثاني من كتاب تاريخ ناحية دكالة دراسة جغرافية وتاريخية واجتماعية، ترجمة وتعليق محمد الشيطمي الحاجي السباعي، نشر المنتدى السامية لتقديم المقاومين وأعضاء جيش التحرير، ط 1، 2010.

بالعودة إلى مجلدات سلسلة مدن وقبائل المغرب ومجلة الوثائق المغربية تتأكد موسوعية وأهمية أبحاث بليز الميدانية في التعرف على تاريخ الظواهر الدينية والسياسية المغربية؛ وبالتركيز على المجلد الذي عالج فيه مع فريقه البحثي تاريخ ناحية دكالة ركز على التأصيل العمراني والسكاني وباقي المعطيات الجغرافية والديموغرافية، إذ يحاول بليز التأريخ لدكالة والقبائل الأصلية فيها وأصل تسمية "دكالة" وطقوس وممارسات أهلها الدينية تعود كلها إلى أصول ما قبل الإسلام، فما المؤسسات والبنى الدينية التقليدية إنما هي مخلفات وترسبات وثنية لأن القبائل المغربية اعتمدت التكيف المزدوج أو "المتبادل، تكيف سمح للبرابرة بأن يصبحوا ويظلوا مسلمين لكن مع حفاظهم على تنظيمهم الاجتماعي"³⁰⁶، فالمجتمع الدكالي لما قبل الاستعمار له أصول واضحة تماما لميشو بليز تظهر في ممارساته بقايا دينية وثنية تعود لمملكة بورغواطة ولترسبات ديانة باخوس وطقوس ديونيزوس، "فأثناء قيامهم ببعض الشعائر الدينية المحلية يتعاطون أثناء شطحاتهم العريضة والفجور اللذين يذكران بالحفلات الباخوسية"³⁰⁷؛ خاصة وأن زراعة الكروم والعنب منتشرة في منطقة دكالة منذ العصور القديمة ما يعني أن السكان الأصليين كانوا يصنعون منها الخمر والمُسكرات، ولأن المغرب تعرض للاحتلال الروماني، فمن المحتمل كما يقول ميشو بليز أن الأهالي تعاطو شرب الخمر في بعض الحفلات الدينية الشبيهة بالطقوس الديونيزوسية.

لقد ركز بليز في إطار سوسولوجيا الإسلام على التدين في جانب الطقوس والممارسات والشعائر الدينية والرقصات والشطحات والعبارات المصاحبة لها والتي تقوم بها القبيلة المغربية في الطرق والزوايا التي كان ينشئها ولي، يجعلها "مركزا للتعليم الديني تحت اسم دار المرابطين وحرافيا بيت المرابطين"³⁰⁸ كممارسات ومؤسسات ذات أصل وثني بالشكل الموضح أعلاه، فبرابرة المغرب سكان أصليون -حسب بليز ومونطاني- متسمون بالتححرر من القيود التي فرضتها مراحل استعمارية (استعمار العرب الهلاليون والإسلام الغازي والمخزن المستبد) يمارسون طقوسا وثنية تعود أصولها إلى العبادات الباخوسية تعبر عن أصولهم، إذ بحكم أن منطقة دكالة كان لها احتكاك بالمملكة

³⁰⁶ E Michaux-Bellaire : sociologie marocaine ; op cit ; p 294

³⁰⁷ ميشو بليز: تاريخ ناحية دكالة دراسة جغرافية وتاريخية واجتماعية، ج 1، م س، ص 53.

³⁰⁸ E Michaux-Bellaire : Les confréries religieuses au MAROC ; collectif archives marocains; op cit ; p 21.

البور غواطية؛ وربما خضعت بعض قبائلها للحكم البرغواطي كما يفترض ذلك بلير؛ ولكون بور غواطة وُجد في ممارساتها ما يذكرنا بعبادة باخوس*، يقول؛ "إذ بناء على ما أورده البكري فإن هؤلاء كانوا يبدأون صلواتهم بقولهم "أبسن ياقوش" أي باسم باخوس عوض "الله أكبر"، بل إن اسم "ياقوش" الذي كان بور غواطة يطلقونه على إلههم لا يذكّر وحسب باسم باخوس وعبادة الكروم والخمر، بل كان يذكر كذلك بالشطحات الروحية الخاصة بعبادة ديونيزوس وبهذه الديانة الجديدة الروحانية التي يظهر أنها كانت تناهض الديانة الألامية"³⁰⁹. ولذلك حسب بلير من المحتمل أن نجد أنفسنا (وخاصة في ممارسات السكان المغاربة الأصليين أي الأمازيغ) أمام ترسبات تحتاج الحفر الأركيولوجي للتأكد منها، وهي بقايا دينية وطقوسية بدائية، وهذا مستمر أو على الأقل متشابه مع الممارسات الطرقية التي تذكرنا بالممارسات الدموية والقديمة كما هو مع "احمادشة وعيساوى"³¹⁰، ولذلك نجد هذا البحاثة يقيم تقابلا بين الإسلام الشعبي للطرق الدينية، وبين المطلوب الديني النصي الذي يدافع عن التوحيد، وبين البقايا الوثنية المتقاربة مع الممارسات الطرقية، ومن خلال ممارسات عيساوى الدموية (تمزيق الأكباش الحية وأكل لحمها، وهو ما كان يقوم به أتباع ديونيزوس) واحمادشة (تعذيب أنفسهم بأيديهم وهو نفس طقس أتباع الإلهة سيببلا إلهة الخصب)، وهو الذي توصل إلى هذه المعلومات حينما سمح له بعض شيوخها الحضور لأنشطتها، إذ له علاقة شخصية مع شريف وزان مثلا سيدي الحاج عبد السلام وأبنائه، حيث يقول بأن "عيساوى واحمادشا وكناوى وجيلالة يملؤون الشوارع بالضجيج"³¹¹؛ استنتج وجود مخلفات دينية وثنية قديمة في أنشطة الطرق الإسلامية، وقال أنه أمر لا مجال للشك فيه، وهو "ما يدعو إلى الاعتقاد بأن هاته الطقوس والعادات ليست أجنبية تماما عن الإسلام فحسب، وإنما كذلك تتناقض كل التناقض مع جميع مبادئ التوحيد الإسلامي"³¹²، ولربما كان هذا هو نفس التصور الذي دافع عنه دوتي من قبل -الأصول

*باخوس هو إله الخمر عند الرومان وهو ما يسميه اليونان بديونيزوس.

³⁰⁹ ميشو بلير: تاريخ ناحية دكالة، ج 1، م س، ص 53-54.

³¹⁰ أنظر ميشو بلير ناحية دكالة في جزئه الأول، لكنه يقيم تفصيلا عن ذلك التقابل بين الطرق الدينية وممارساتها الطقوسية وبين الممارسات الدينية البرغواطية والرمانية القديمة والمرتبطة عموما بديانة باخوس وذلك في اشتغاله مع فريقه عن الحياة الدينية بدكالة الطوائف الإسلامية والزوايا والأضرحة بدكالة والناحية.

³¹¹ E Michaux-Bellaire : La zaouia d'Ahnçal (D'après les notices de M. le lieutenant SPILLMANN) ; collectif archives marocains ; op cit ; p 81.

³¹² ميشو بلير: تاريخ ناحية دكالة، ج 1، م س، ص 55.

البدائية للممارسات والطقوس والشعائر الدينية للمغاربة. وإذا كان هذا هو تصور الكولونياليون للممارسات والسلوكات والطقوس والحفلات التي لا تنظر إليها على أساس أنها ثقافة مجتمع وهوية مرتبطة بتاريخه وبتصوره للرغبة والألم والحرية والزمن والمكان والإنسان، ومن خلال اعتبار ممارسات الزوايا ممارسات باخوسية مع تعويض الآلهة بالله أو بأسماء الأولياء فإن أكبر مؤاخذة يمكن تسجيلها هي تسخير العلم لخدمة الاستعمار، وعدم قدرة مثل هذه الأبحاث التفكير والنظر إلى الأخر خارج منظار التطورية؛ أي منظار المتحضر والمتوحش والذي من الضروري إدخاله للتحضر، وهو منظار إمبريالي.

لقد لخص الكولونياليون؛ ومنهم بلير تاريخ الزوايا والطوائف الدينية في الانتقال من الحضور الرمزي والروحي القائم على امتلاك مؤسسوها إلى ممارسة السلطة، فالبركة التي "أودعها الله فيهم هي التي تمكنهم من معرفة الحقيقة وتجعلهم قادرين على إرشاد مريديهم إلى السبيل الذي يوصلهم إلى المعرفة"³¹³، لأن أصحاب الطرق والزوايا يعتبرون أنفسهم أصحاب كرامات وخوارق أو كونهم ينحدرون من نزية النبي، ويراهم عموم الناس على هذا النهج إذا ما استثنينا نظر أهل السنة الذين يجعلونهم على طريق الأضاليل والخرافات مخالفين ما ورد في القرآن الكريم "ألا تعبدوا إلا الله"³¹⁴ كما أورد ميشو بلير، بعد امتلاك البركة يميل ورثة الطرق والزوايا إلى الفاعلية المادية اجتماعيا وسياسيا وجغرافيا بمعادة المخزن أو بمجاورته، فعبر الزوايا والطرق المذكورة في كتاب ناحية دكالة والمنتشرة فيها بشكل ملفت للنظر ينشط الأولياء، إنها مؤسسات تؤدي دورا معنويا "بتحقيق الأمن الروحي لأتباعها انطلاقا من جعل شيخها وسطا بين الأتباع والله، ونائبا عن النبي انطلاقا من جعلهم زاهدين محافظين على الورد وإقناعهم، بأن سبيل الهداية مقترن باتباع الولي الذي تكون له القدرة على رؤية النبي"³¹⁵، رؤية تمكنه من امتلاك حظوة رمزية تعلي قدره في النفوس؛ بل إن الولي شجرة نسبه الدموي تعود إلى آل البيت سليل الرسول، فيصبح محترما وزعيما دينيا حتى بعد مماته تاركا كراماته وبركته رأسمالاتا رمزيا لحفدته، خاصة وأنه يعتبر عند

³¹³ ميشو بلير: تاريخ ناحية دكالة، ج 2، م س، ص 5.

³¹⁴ سورة هود الآية 2.

³¹⁵ ميشو بلير: تاريخ ناحية دكالة، ج 2، م س، ص 23-24-25.

الناس طريقا إلى الله، لأنه قادر على هداية الخلق إلى الخالق، ومن القبائل من تجعل أوليائها وسيطا بين الإنسان والإنسان من خلال دور فك النزاعات وتدبير الخلافات.

لم يغفل بلير الدور الحربي والعسكري التي تلعبه المؤسسات الدينية إلى جانب الوظيفة التجارية والاجتماعية، حيث تمثل مأوى للمحرومين وعابري السبيل، وتدافع عن الأرض والعرض من الغازين، أو تضمن ولاء القبيلة للمخزن والسلطان أو تحرضها ضده، أو تسهل عملية تغلغل الأجنبي في البلاد كما هو حال الطريقة التيجانية "التي كانت محببة للفرنسيين بتساهلها وتسامحها، والتي كان لها دور سياسي عسكري في الجزائر أثناء الغزو الفرنسي، وكان ينتمي إليها مجموعة من القياد والأعوان المخزنيون... بحيث برهن التيجانيون دائما عن رضاهم على السياسة الفرنسية... ما دفع المخزن إلى أن نكل قبل دخول الحماية إلى المغرب باتباع هذه الطريقة لأنهم كانوا يعتبرون عملاء للدولة الفرنسية التي كانت تحاول احتلال المغرب"³¹⁶، ما يعني أن للزوايا عموما سلطة لا تنحصر فقط في الدعوة الدينية (الإسلام) برغم من أنها تمثل الإسلام المحلي مجسدا في شيخها المؤسس تهدف بذلك إلى فرض هيبتها وصناعة رأسمالها الرمزي من خلال توظيف النسب النبوي والبركة والمواهب والصفات الخارقة لمؤسسها، إنما مع الورثة تمتد يدها للسلطة السياسية انطلاقا من التعبئة القبلية إما مع أو ضد المخزن، لذلك كان ميشو بلير يقول أنه وراء مؤسس كل زاوية مدع للعرش. ولم يغفل الإشارة إلى الزوايا المستقلة والعائلات المرابطة والأضرحة والقبور بناحية دكالة.

4- أبحاث أخرى: روجي لوطورنو وروبير مونتاني وجاك بيرك

إذا كانت أبحاث كل من دوتي وبلير قد ركزت أساسا على توصيف وتفسير الظاهرة الدينية في المجتمع المغربي واعتبارها مدخلا مهما لفهم باقي البنيات الأخرى؛ تأتي أبحاث كل من "روبير مونتاني Robert Montagne" و"جاك بيرك Jacques Bercque" لتؤثت حقل علم الاجتماع السياسي حول المغرب، ففي النص الكولونيالي أطروحة البرابرة والمخزن ركز مونتاني فيها على التاريخ السياسي للبنيات الاجتماعية والسياسية البربرية،

³¹⁶ميشو بلير: تاريخ ناحية دكالة، م س ، ص 30-31.

حيث "سجل أن البربر في شمال إفريقيا من مصر إلى المغرب والسنغال ما يزالون يشكلون شعبا محافظين على تراثهم اللغوي وفكرهم وفنهم البدائي وتنظيمهم الاجتماعي والسياسي"³¹⁷، وهي نفس فكرة بلير ودوتي، لكن مونطاني ركز على البعد السياسي في إشكالية البربر والمخزن أو القبيلة والسلطة المركزية، وحتى اهتمامه بالشؤون الدينية والثقافية يأتي ضمن هذه الإشكالية، فقد نظر للدين في سياق الزحف العربي الإسلامي في شمال إفريقيا البربرية رابطا إفريقيا والإسلام بالغزو بين القرن 10 و 15 متحدثا عن مفاهيم "تاريخ الدولة الدينية الديانة البربرية العابرة، المقاومة الدينية للبربر، الإسلام المغاربي، التجديد الإسلامي كغزو بربري مع المرابطين وابن تومرت"³¹⁸، وحتى حديثه عن الزوايا والزعومات الدينية والصلحاء والشريف غير منفصل عن نفس الإشكالية، بمعنى تأثير الدين في ثبات أو تغير القبيلة، ليصل إلى التقابل السياسي بين الشيخ الأمغار في القبيلة والعالم المخزني، والتقابل بين الشرع والعرف، "والانسجام بين الإسلام والبربرية المستقلة تحت إشراف دائم للزعماء الدينيين أو الصلحاء"³¹⁹، كما أنه لاحظ حضور مؤسسة المسجد وفعل الصلاة في المداشر كبعد سوسيوسياسي يقوي ويدعم "التجمع الاجتماعي (المدشر) من أجل التمييز بين القرية والمدشر والقبيلة والحلف"³²⁰، لأجل ذلك وجد مونطاني نفسه مضطرا للعودة إلى علم التاريخ لإقامة دراسة "تهتم بتحليل ومعرفة التنظيمات القبلية السياسية التي تشكل الحياة الاجتماعية لسكان الأطلس الكبير"³²¹، واستناده لعلم التاريخ لدراسة بعض البنيات المجتمعية للمجتمع المغربي لم يمنعه من القول بأنه "لم يتمكن من العثور في نصوص المؤرخين والكتاب المغاربة مؤشرات تمكن من دراسة المؤسسات لمنطقة منعزلة عن السلطة"³²²، لذلك اعتمد على البحث السوسولوجي الميداني للوصول إلى المعلومات لتحليل وتفسير المواضيع التي اشتغل عليها بممارسة البحث المباشر، والاشتغال على ذاكرة الشيوخ والكبار لمعرفة الماضي وربطه بالحاضر. وهذا جعل أطروحة البرابرة والمخزن

³¹⁷ روبرت مونطاني: الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر محاضرات ملقاة بكلية الآداب بجامعة باريس معهد الدراسات الإسلامية نونبر-دجنبر 1930، ترجمة محمد ناجي بن عمر، أفريقيا الشرق، بدعم من وزارة الثقافة، 2014، ص 19.

³¹⁸ روبرت مونطاني: الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر، صص 26-27.

³¹⁹ ن م، ص 29.

³²⁰ ن م، ص 48.

³²¹ مبارك الطابعي: البنيات الزراعية والبنيات الاجتماعية وأفق الاستمرار والانقطاع في الواحات المغربية، م س، ص 36.

³²² Robert Montagne : les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc ; édition Afrique Orient ; p 8.

على حد تعبير "الأستاذ عبد الله العروي الوحيدة بالمعنى الدقيق للمصطلح طيلة الفترة الاستعمارية حيث سيبلور نظرية تفسيرية عامة للمجتمع الإفريقي الشمالي"³²³.

من بين الباحثين الفرنسيين الذين درسوا وعاشوا المغرب وخصوصا أهل فاس نجد روجي لوطورنو (1907-1971)؛ الذي تعلم اللغة العربية وتعرف عن قرب على الحياة الفاسية العامة، وشكل موضوع الدين والحياة الدينية جزء مهم من كتابه "فاس قبل الحماية"، تناول فيه الحياة الدينية والأنماط المتعددة للإسلام؛ مؤكداً أن "للشعور الديني أشكالاً مختلفة بحسب ما إذا كنا على صلة بالنساء أو العامة أو التجار أو المثقفين، وهذا يعني انتباهه إلى الاختلافات الجزئية في السلوك الديني حسب النوع والسن والفئة الاجتماعية والمهنية، غير أن هذا السلوك في مجموعه يخضع لنفس المرجع الذي هو الإسلام، فلقد انتبه إلى واجبات المؤمن وهي المعروفة عندنا بأركان الإسلام في الحياة الفردية والجماعية، (هنا اختلط عليه معنى المؤمن بمعنى المسلم)، كما انتبه للتجربة الدينية الاحتفالية أعياد الفطر والأضحى والمولد النبوي وعاشوراء في بعدها الاحتفالي الطقوسي والديني، أما التدين الشعبي وضح في أهمية الأولياء وانتشار الطرق الصوفية وكلها عناصر التدين الفاسي"³²⁴.

أما جاك بيرك؛ فإلى جانب اشتغاله على مفهوم "القبيلة محالاً بيان دلالاتها"³²⁵؛ والوحدات المكونة للنسقين الاجتماعيين والسياسيين القبلي الأطلسي في بحث متميز "structures sociales du Haut Atlas" كثنائي عمل سوسولوجي كبير حول "البرابرة"، وتتجلى فرادة هذه الأطروحة في كونها منفلة من الإدماج في الأيديولوجيا الاستعمارية، كما أنها جسدت تجديداً منهجياً أثناء دراسة المغرب بانفتاحها على المقاربة الفينومينولوجية لا الوضعية التي تهافت عليها السابقون، هذا إلى جانب اعتماد صاحبها التاريخ، وعلى الملاحظة بالمعايشة بتواجده في قبيلة سكساوة الأطلسية، إضافة إلى اعتماده تقنيات البحث الوثائقي لفهم مظاهر السلوك الجماعي المغربي، وفي هذا السياق نجده قد اهتم بالظاهرة الدينية لفهم الذهنية المغربية محلاً ظاهرة المقدس داخل البناء الاجتماعي

³²³ نور الدين الزاهي: المدخل لعلم الاجتماع المغربي، م س، ص 59.

³²⁴ روجي لوطورنو: فاس قبل الحماية، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ج 2، صص 837-883. يتصرف.

³²⁵ جاك بيرك: في مدلول القبيلة بشمال إفريقيا، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، ط 2، 2007، صص 113-125.

للقبيلة الأطلسية، فلقد أبدى عناية في بحثه حول قبيلة سكساوة بالمعتقد والمقدس في معرض حديثه عن الإسلام الشعبي المتصل بالمواسم والأضرحة؛ مركزا على رمزيتها وحضورها وفعاليتها في النسق الاجتماعي والطقوس المصاحبة لها، فلم يتوقف عند وصف الطقوس المقامة في الأضرحة؛ إنما ركز على وظيفتها الرمزية في نسق سكساوة محاولا تفهمها اعتمادا على آلية التأويل. كما اشغل على النصوص والشخصيات الدينية والتاريخية، وما "درسته الأصيلة عن اليوسي التي حلل فيها علاقة العلماء بالسلطة سوى تأكيد على أهمية الظاهرة الدينية في فهم المجتمع، وهنا نجده قد اهتم في مجموعة من أبحاثه بظاهرة المقدس التي تشكل أحد المكونات الاجتماعية القبلية، حيث يحضر المعتقد والتفديس بأبعاد رمزية في نسق سكساوة أثناء حديثه عن طقوس موسم "لالة لعزيز"، وهي ولية لها حضور في تاريخ سكساوة، بحيث لاحظ أن السكساويون يقومون بمجموعة من الطقوس بجوار ضريح الولية بنهاية الموسم الفلاحي كالتضحية، وبه يمكن استنتاج أن الطقس والمقدس هو أحد أوجه التأويل المسلط على البنيات الاجتماعية عند جاك بيرك. وختاما أشير إلى أن ج بيرك من الأوائل الذين انتبهوا إلى أن البنية الاجتماعية للقبيلة المغربية مبنية على الاختلاف والتنوع لا على التشابه أو التناسخ، ولذلك لا يمكن "إخضاعها لنوع من النمذجة أو التوحيد بمعنى أنها تعرف التغير بحسب الأحوال والمناطق"³²⁶، وهذا يتناقض مع مضمون الأبحاث الأنجلوساكسونية.

عموما لم تبتعد مواقف إدموند دوتي عن النزعة التطورية بمدلولها الإمبريالي، ولم تخرج طروحات ميشو بليير عن أهداف وغايات البعثة العلمية والسياسية الاستعمارية المتمثلة في تنفيذ وصايا السياسة الأهلية التي توضحت مع مونطاني "البرابرة والمخزن" ستبرز واضحة في اهتماماتهم بالزوايا أو المخزن أو السبية أو المقدس، ولكون الأبحاث التي قام بها الكولونياليون مليئة بالأحكام المسبقة وتستجيب للنظرة التطورية معتمدة في مرحلة أولى على المقاربة الوضعية التي أقحمت العلم في أحضان السياسة، توضحه قوله مولييراس "بلدنا -يقصد فرنسا- مدعوة لتنجح في خلافة العرب على مستوى السيطرة الثقافية التي مارسوها في كل البلاد الأمازيغية، ومدعوة لأن تنجح في خلافة الأمازيغ على

³²⁶ مبارك الطايبي: البنيات الزراعية والبنيات الاجتماعية، ج 1، م س، ص 49.

مستوى السيطرة السياسية³²⁷، لكن في مرحلة ثانية مع بيرك الذي اشتغل على نفس المواضيع باختلاف منهجي، ومن جهة الخلفية النظرية شكلت أطروحته رؤية نقدية للمشروع الاستعماري، لتظهر بعد هذه الأبحاث أعمال باحثين وظفوا المنهج البنيوي كطريق لفهم الظواهر المجتمعية المغربية ومنها الظاهرة الدينية في إطار ما يعرف بالأطروحة الانقسامية، وإلى جانب هذا الاختلاف المنهجي بين الأطروحتين أسجل فارقا زمنيا بينهما، فأغلب الأبحاث الانقسامية جاءت بعد الاستعمار باستثناء بحث إرنيست كيلنير حول صلحاء الأطلس الذي جاء في أواخر الحماية.

المبحث الثاني: المغرب بين التقليد وموانع التحديث نموذج الأطروحة الانقسامية

1- الأطروحة الانقسامية اختيارات ومبررات وأصول

أ- الانقسامية تأطير تاريخي

يقتضي موضوع الدين والتغير الاجتماعي والسلطة بالمغرب تأصيلا نظريا مجرد الأبحاث المنجزة حوله، لذلك سأحاول الإشارة هنا إلى الدراسات التي صاحبت نهاية الإستعمار المعروفة بالأبحاث الأنجلوساكسونية الانقسامية؛ التي هي مجموع الأعمال السوسيوأنثروبولوجيا المنجزة حول الدول الحديثة الاستقلال، والتي ما تزال تسيطر فيها بنيات ثقافية ومؤسسية تقليدية في زمن أصبحت فيه الحداثة سائلا قيميا وتقنيا، والرغبة التي تسكن هذه الأبحاث القيام بدراسات سانكرونية لمعرفة مدى استجابة هذه المجتمعات لنداء الحداثة وإمكانية ولوجها، دراسات "مارست إغراء كبيرا على الباحثين خاصة المهتمين منهم بمجال المجتمع القروي"³²⁸ كما هو حال مناطق الأطلس، فقبائله؛ أو بالأحرى "كل القبائل المغربية والمغربية هي مجموعات انقسامية ومجتمعات أبيسية"³²⁹، لكن بعض الأبحاث المتأخرة منها لم تغفل المغرب الحضري، وهذا يعني قدرتها على اختيار الميدان المناسب لإنجاز دراسات منسجمة مع غاياتها، وتبدو قيمتها وأهميتها في اتسامها "بطابع تبسيطي في ما تقدمه من قدرة على استيعاب مختلف أشكال ومستويات

³²⁷ August moullieras : le maroc inconnu ; op cit ; p 29.

³²⁸ عبد الله حمودي: الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة ملاحظات حول أطروحة غلنير، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المجتمع المغربي، م س، ص 60.

³²⁹ Ernest Guellner : les saints de l'Atlas ; traduction de Paul Coatalen présentation de Gianni Albergoni ; editions Bouchene ; 2003 ; p 47.

الحياة الاجتماعية والسياسية (والدينية أيضا) ضمن مقولات أكثر بدهاء وأولية من قبيل مقولة النسب³³⁰ والتراب والعرض والبركة والولي.

انطلقت الأبحاث الأنجلوأمرىكية التي أجريت حول المغرب وشمال إفريقيا من خلاصات الدراسات الكولنيالية وإن كانت الرؤية والغاية والمنهج بينهما متباينة؛ إلا أنها حافظت على كثير من البنيات المفاهيمية القائمة على التقابل والصراع استعان بها الكولونياليون لتحليل المجتمع المغربي؛ لكن هذه المرة من منظور تجزيئي استمد أصوله الإبيستيمولوجية من نظرية الزمن الدائري لابن خلدون حول العصبية، ومن أطروحة تقسيم العمل الاجتماعي الدوركايمية مستفيدة من مضمون فكرة التضامن الآلي، والهدف معرفة مدى توافق النموذج الإنقسامي مع هذه المجتمعات الحديثة الاستقلال، ومعرفة مدى قدرتها على الحفاظ على بنياتها التقليدية أو تمكنها من اقتحام عالم الحداثة واقتصاد السوق عوضا عن الاقتصاد التضامني أو الزراعي، لأن المجتمعات التجزئية على المستوى الثقافي تتداول كلمة الزواج والسحر للدلالة على تجريد الممارسات الرمزية من أهليتها عند المهيمن عليهم، بينما يحتكر المهيمون بلفظة الدين، وتحاول هذه المجموعات تشكيل "الحقل الديني برهاناته التنافسية بين الكهنة والأنبياء والسحرة في أوروبا والشرق الأدنى لكنها غير ملائمة في المجتمعات القليلة التجزؤ"³³¹.

وعليه فمفاهيم النسب والزاوية والولي والبركة والعرض واللف والقبيلة والعشيرة والمخزن حاضرة بقوة في النظرية الانقسامية؛ أضيفت إليها مفاهيم الحزب والدولة والملكية والنخبة... كلها هيمنت على الأبحاث السوسيوأنثروبولوجية البنوية لفترة ما بعد الاستقلال، وبالتالي الفرق بين ما قبل وما بعد؛ هو ظهور أبحاث ميدانية تهتم بالنخبة السياسية الحضرية، والخروج من هيمنة سوسولوجيا العالم القروي مع عمل جون واتر بوري في كتاب الملكية المغربية والنخبة السياسية المغربية... وهي عملية بدأت بوادرها مع روبرت مونتاني من قبل في دراسته للعمال والهجرة والبروليتاريا المغربية.

³³⁰ محمد جاح: الزاوية بين القبيلة والدولة في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف، تقديم عبد الجليل حليم، إفريقيا الشرق 2015، ص 89.

³³¹ Pierre Bourdieu : le sens pratique ; op cit ; p 395.

ب- أصول ومسارات الأطروحة الانقسامية: موضوعات ومسوغات

لن أطيل كثيرا في بيان أصول ومرجعيات الأطروحة الانقسامية كونه عمل منجز³³² وبتفصيل سواء من طرف الباحثين أنصار هذه الأطروحة كما هو الحال مع إرنست كيلنير أساسا، أو من طرف السوسيولوجيين المغاربة خاصة الجيل الأول، وزمرة كبيرة من الجيل الثاني، إذ أن أنصار المقاربة الانقسامية والمنهج البنوي تعاملوا مع المتن الخلدوني بنوع من الاختزال؛ شكل مصدرا ملهما لهم في مجموعة من نصوصه المحددة وفق أغراضهم من أجل فهم وتقديم رؤية إثنولوجية وصفية وتحليلية للواقع الاجتماعي والثقافي والديني والسياسي المغربي، وهو ما جعل علاقتهم بالمتن الخلدوني علاقة انتقاء مميزة استشرافية، أو ما اصطلح عليه إدوارد سعيد "بالطبيعة الاقتباسية للاستشراق"³³³، ولكونها قد شددت على مقولة النسب كمقولة قربتها من نظرية ابن خلدون حول العصبية والدولة والنسب، لدرجة أصبح هذا الأخير عندها أب التجزيئين خاصة لما يعالج علاقة الدولة بالمجتمع ومسألة اللاتمرکز عند المغاربة³³⁴. وعموما شكلت نظرية ابن خلدون الأرضية المعرفية المعدة سلفا لبناء نسق نظري أشمل وأدق، لذلك اعتبره أحد أقطاب النظرية الانقسامية إرنست كلنير انقسامي في تفكيره "ووصفه بأنه المؤسس الفعلي للخطاب الانقسامي حول المجتمعات المغاربية"³³⁵. ولكون ابن خلدون في مقدمته هدف إلى بناء علم جديد هو علم العمران البشري المرتبط بعلم التاريخ قاصدا بذلك محاولة إحداث تغيير وتطوير في مجال المعرفة الاجتماعية، على اعتبار أن علم العمران البشري يهتم بأحوال الاجتماع الإنساني الواقعة في العمران، وهو بهذا النهج إنما يعبر عن وعي بأن العلم أساس حضارة وتاريخ قوي لأي أمة، يقول ابن خلدون: "وكان هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو

³³² أنجز حول الأطروحة الإقسامية مجموعة من الأعمال النقدية التي حاولت التأصيل لمرجعيتها النظرية والميدانية والمنهجية وهي نفسها تشير إلى أسباب تبنيها ويمكن الإشارة إلى بعض المحاولات التي يمكن العودة إليها للتفصيل في أصول النظرية:

Ernest Gellner: Les Siants de l'Atlas، جون واتر بوري الملكية المغربية والنخبة السياسية بالمغرب، عبد الله حمودي مقالة الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة ملاحظات حول أطروحة كلنير، الأصول الاجتماعية والثقافية للهوية الوطنية لعبد الله العروي ومقالة نقد الأطروحة الانقسامية، عبد الكبير الخطيبي النقد المزدوج، المختار الهراس التحليل الانقسامي للبنات الاجتماعية في المغرب العربي حصيلة نقدية، عبد الجليل حليم البحث السوسيولوجي بالمغرب، ليليا بنسالم المقاربة الانقسامية لمجتمعات المغرب الكبير حصيلة وتقييم، أحمد شارك سوسيولوجيا المغرب المقاربة الأنجلوساكسونية، محمد جراح الزاوية بين القبيلة والدولة...

³³³ ليلي أبو اللغد: المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي، ضمن كتاب أنثروبولوجيا الإسلام إعداد وترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي للنشر، ط 1، 2005، ص 89.

³³⁴ محمد المبارك: بعض المعطيات حول الدولة والمجتمع خلال المغرب القديم، ضمن كتاب جدلية الدولة والمجتمع، كتاب مشترك، إفريقيا الشرق، ط 1، 1992، ص 121.

³³⁵ محمد جراح: الزاوية بين القبيلة والدولة، م س، ص 90.

العمران البشري والاجتماع الإنساني، واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا سنَّ بكره وجهينة خير"³³⁶؛ مركزا فيه على تطور العصبية وعلاقتها بموضوعي نظريته الاجتماعية عمران بدوي وآخر حضري وما يرتبط بهما من بأس وتوحش وتأنس وتمدن واستقرار، وانتقال العصبية من الحالة الأولى إلى الثانية، فتصبح العصبية عصبية مرتبطة بأصناف التغلبات للبشر، وخاصة الانتقال من البداوة إلى طور الحضارة ودور العصبية والنسب والدعوة الدينية والدولة في هذا الانتقال مجسدا "نظرية الزمن الدائري"³³⁷، فصراع البدو والحضر هو نفسه صراع القبيلة والمخزن (الدولة) في الخطاب الإنقسامي. ومنهجيا ظل ابن خلدون وفيه للمنهج المقارن الذي اعتمده لفهم وتحليل وتفسير الظواهر العمرانية، وضبط التاريخ الاجتماعي والسياسي للمجتمعات المغاربية إلى حدود الدخول الاستعماري بالمقارنة بين "ماضي الظاهرة وحاضرها وتطورها في النظم العمرانية"³³⁸ باعتماده على نظرية العصبية القلبية معتمدا "الاستقراء من خلال خطوات الملاحظة والمشاهدة والتعليل والتفسير والمقارنة والقياس وتطور الظاهرة"³³⁹، مستفيدا من المنهج الأرسطي، وهو ما جعل كلنير يشيد بأهمية أبحاث ابن خلدون.

في هذه السياق لا بد من التمييز بين مستويات الاهتمام بالنموذج الانقسامي، إذ يمكن العثور على أبحاث حول هذه النظرية أو داخلها بصيغة العرض التركيبي لحصيلة الدراسات الانقسامية، وهناك المستوى النقدي لها، ونجد المستوى التطبيقي للنظرية وهو ما يهمني أساسا، وقبل الانتقال إلى النماذج التطبيقية لا بد من تقديم الأسس الإبيستيمية لهذه النظرية والذي بدأت مع ابن خلدون.

³³⁶ عبد الرحمان ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر(تاريخ ابن خلدون)، الكتاب الأول من المقدمة، بيت الأفكار الدولية، ط 4 2012، ص 24-26 (المرجع الذي يضم المقدمة المشهورة وكتاب العبر الذي قال عنه غاستون بوتول بأنه يعد عملا عظيما ممتازا في أبحاث السوسولوجيا المفسرة وأرسى أصول السوسولوجيا في الشمال الإفريقي)، راجع: غاستون بوتول: تاريخ السوسولوجيا، ترجمة ممدوح حقي، منشورات عويدات بيروت باريس، ط 1، 1977، ص 29.

³³⁷ عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، ترجمة، أدونيس وعبد السلام بن عبد العالي وزبيدة بورحيل ومحمد برادة، منشورات دار الجمل، ط 1 2009، ص 179.

³³⁸ المهدي النجار: قراءات في مقدمة ابن خلدون دراسات عربية، بيروت يونيو 1978، صص 20-36، نقلا عن عبد الباسط عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية 1995، ص 73.

³³⁹ علي الحوات: مبادئ علم الاجتماع، منشورات الجامعة المفتوحة، ط 2، 1995، صص 62-63.

يبقى أن أشير إلى أن المهتمين بالمجتمعات المغاربية في بداية النصف الثاني من القرن 20 وجدت نفسها أمام مونوغرافية مفصلة أنجزت حول الجزائر من طرف "هانوتو Hanoteau ولوتورنو Letourneux، نجد لديهما إشارات انقسامية من خلال رصدهما لصراع بين القبائل والصفوف والنزاعات الفردية والعائلية، كما أن أطروحة إميل مسكيراي E. Masqueray تتضمن بعض جوانب المنظور الانقسامي في دراسته حول البنيات والمؤسسات القبلية في مناطق القبائل والأوراس ومزاب"³⁴⁰. ولقد جعلت من دراسة إميل دوركايم حول القبائل الجزائرية؛ أقصد تقسم العمل الاجتماعي سندها ومنطلقها النظري، مستفيدة من وضع دوركايم تقابلات مفاهيمية تفيد تقابلات مجتمعية وهو تقابل بين مجتمعين أحدهما ذو تضامن آلي قائم على التشابه³⁴¹ بين كل وحداته وعناصره المنسجمة، مع تسجيل غياب للاختلاف بين أعضائه وأفراد الجماعة فيه الذين يشكلون روحا واحدة وتفكيراً مشتركاً، إنه تعاون ميكانيكي يفقد لروح الفرد، وتقسيم للعمل يخلف منطق الكفاءة والوظيفة الموزعة حسب المؤهلات، هو ما أسماه دوركايم بالتعاون (التضامن) الآلي أو التعاون عن طريق التشابه في الأداء مبني على عنصر ثابت كمبدأ خاص بالمجتمعات التقليدية، مجتمعات العشائر وسيادة الجماعة والعرف، وذويان الفرد داخل الجماعة بسيطرة الوجدان الجماعي، وفي المقابل هناك تضامن عضوي قائم على اختلاف وتكامل وظائف أعضاء المجتمع، وسمته الأساس تقسيم العمل³⁴² كشكل من أشكال التضامن المتقدمة للدولة الغربية الحديثة حيث للفرد فعالية ووظيفة معينة، هذين النمطين يعكسان التطور التاريخي للمجتمع الإنساني من أشكال التضامن الآلي "يؤسسه التشابه بين العناصر المكونة للمجتمع إلى تضامن يفرضه الاختلاف والتكامل اللذان يؤدي إليهما تقسيم العمل الملازم للنمو الديموغرافي"³⁴³. وإشارات دوركايم إلى خصوصيات المجتمع العشائري القبائلي ذو التضامن اللآلي وما يمتاز به من انحجاب لمبدأ الاختلاف، وانعدام أي إمكانية لتقسيم العمل

³⁴⁰ المختار الهراس: التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي حصيلة نقدية، المستقبل العربي، السنة 8، ع 75 مايو 1985، ص 96.

³⁴¹ إميل دوركايم: في تقسيم العمل الاجتماعي ملاحظات حول المجتمعات المهنية، م س، صص 99-145.
³⁴² يمكن العودة لكتاب تقسيم العمل الاجتماعي لإميل دوركايم للتفصيل أكثر في خصوصيات المجتمع العشائري القبائلي المبني على الوجدان المشترك بسبب ضعف تقسيم العمل وتشابه الوحدات وكأنها نسخ عن بعضها تحتفظ بها المجتمعات في تنظيمها، أنظر: -إميل دوركايم: في تقسيم العمل الاجتماعي ملاحظات حول المجتمعات المهنية، م س، في الفصل المعنون التعاون الآلي أو التعاون عن طريق التشابه، ص 99-145، أو فصل الأسباب ضمن القسم الثاني من الكتاب.

³⁴³ ليليا بنسالم: التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير حصيلة وتقييم، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، م س، ص 11.

وتمركز الحياة حول العلاقات القرابية الدموية والعائلية، وحول العرف والوجدان المشترك... يجعلنا أمام مجتمع انقسامى متساو فى بنىات ووحدات تخلق آليات ضمان استمرارها؛ كبنية انقسامية تتكرر فيها تكتلات بشرية متشابهة كما قال دوركايم نفسه عبر تاريخ المجتمع القبلى والتقليدى، وهو ما أوحى به إلى "محلى المجتمعات المغاربية باتجاه جديد فى البحث والدراسة حيث اعتبر المجتمع القبلى نموذج للمجتمع العشائرى"³⁴⁴.

هذه التوجهات المنهجية والمفاهيمية الدوركايمية اكتشفها الباحثون الأنجلوأمريكيون وجدت صداها فى أبحاثهم حول المجتمعات المغاربية، محاولين بتوجيه رسمى او شخصى اختبار صلاحية النظرية الانقسامية أثناء دراسة مجتمعات مصنفة ضمن التقليدية السائرة فى طريق النمو، استهلها الإنجليزى "إيفانز بريتشارد Evans-Pritchard حول قبائل البدو ببورقا فى ليبيا والنوير فى السودان"³⁴⁵، كمجتمعات ذات أسس انقسامية واضحة فى تداخل عناصرها ووحداتها، مع احتواء هذه البنية الانقسامية على آليات استمرارها.

وفى حالة المجتمع المغربى أشير إلى أهم الأبحاث والدراسات المنجزة من طرف باحثين أنجلوساكسونيين كإرنست كيلنير ودافيد هارت ورايمون جاموس تصنف أبحاثهم ضمن سوسىولوجيا العالم القروى، إذ شكل موضوع النسب والتراب وحياة القبيلة سياسيا اجتماعيا وثقافيا ودينيا التيمة الرابط بين هؤلاء، ومن جهة يوجد ريمي لوفو وخاصة جون واتر بورى المتميز بفرادته يمكن تأطير بحثه ضمن علم الاجتماع السياسى الحضرى، معلنا توجهها جديدا للنظرية نحو صراع المركز والهامش من خلال معالجة المثقف والسلطة والأعيان والملكية والنخبة السياسية، ويمكن إجمال تيمات النظرية الانقسامية فى ما يلى:

- محورية مقولة النسب فى حياة القبيلة المغاربية واعتبارها آلية لفهم وتفسير العلاقات القرابية والسياسية، والصراع والتحالف، والإنصهار والإنشطار.
- اللف ظاهرة سياسية محكوم بخط النسب والتراب.
- إشكالية الدين والسلطة السياسية فى القبيلة، وإشكالية الدين والسلطة السياسية المخزنية، وبالتالي الدين وسلطة الدولة الواضح فى تكثيف جهود الأبحاث على دور الصلحاء

³⁴⁴ ليليا بنسالم: التحليل الانقسامى لمجتمعات المغرب الكبير: حصيلة وتقييم، م س، ص 12.

³⁴⁵ المختار الهراس: التحليل الانقسامى للبنىات الاجتماعية فى المغرب العربى حصيلة نقدية، م س، ص 98.

والأولياء في تدبير النزاعات، وغالبا اعتبارهم قوة خلق توازن سياسي بين قبيلة وقبيلة، أو بين الهامش والمركز؛ يعني القبيلة والمخزن.

- أهمية العرض والبركة في النسق الثقافي والسوسيوسياسي المغربي.

إذا كانت أبحاث الأنجلوأمريكيين قد اتخذت من النموذج الانقسامي آلية لمقاربة البنيات الاجتماعية والسياسية والثقافية؛ وتسويغ انعدام وجود أي سلطة سياسية مركزية تسن وتشرع القوانين بالمعنى الحديث، وغياب إمكانيات التدبير والتسيير المعقلن على مختلف الأصعدة، بسبب سيادة العرف، خلاف ما هو موجود في المجتمع الرأسمالي، فالمجتمع الانقسامي مجتمع ضد السلطة، ذلك أن القبائل المغربية لم تكن في نظر كلنير تعترف بوجود ممثلين عن الجهاز المخزني فوق ترابها، "وتتجزأ لكي لا تحكم -على حد تعبير كلنير-، وسير المجتمع الإنقسامي يتوقف إلى حد بعيد على مدى ما يتوفر عليه من كثافة انقسامية"³⁴⁶، ولكون القبائل عبر تاريخها عاشت على حالة السبية "La siba"³⁴⁷ كفوضى منظمة، وإعلانها ذوبان قيم الفرد داخل وعاء الضمير الجمعي، وهيمنة سلطة العرف وغياب تقسيم العمل، وأهمية الصلحاء والنسب الأبوي في اتحاد أو انشطار الجماعة، "واعتبار القرابة خاصة أساسية للمجتمع الانقسامي"³⁴⁸، من هذه الاعتبارات تجزم هذه النظرية بعدم قدرة المجتمعات الحديثة الاستقلال ولوج عالم الحداثة والعقلنة والنظام الليبرالي لافتقادها إمكانيات ذلك، فهي مجتمعات محافظة على ثباتها، راکدة ومنغلقه على نفسها، وهو تصور بنيوي ينفي أي إمكانية لحدوث تطور داخل البنية السانكرونية، تصور يلغي دور التاريخ في إحداث عنصر المفاجأة، وهذا الحكم السكوني على المجتمع هو أبرز عيوب وجوانب ضعف النظرية الانقسامية. هنا لن أركز على الانتقادات النظرية والمنهجية التي يمكن أن توجه لهذه النظرية بقدر استجلاء ما يتوافق مع

المختار الهراس: التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي حصيلة نقدية، م س، ص 101. ³⁴⁶ السبية تنظيم إداري للمجتمع المغربي ما قبل الاستعمار يفترض الواقع القبلي سلطة محلية يرمز لها القائد الذي يعني غياب المؤسسة المخزنية، وهي حالة انشقاق وعصيان قبلي تبرهن به القبائل على استقلالها الذاتي وعدم تبعيته لأي سلطة مركزية ورفض الخضوع لمراقبة المخزن، ففتحول القبيلة بواسطة السبية من ظاهرة لا سياسية إلى أداة نقدية للدوالب المخزنية حسب ميشو بلير وهي حالة سياسية للناس المحليين الذين يستخدمون نفس المصطلح السبية وهي تعني القبيلة الغير الخاضعة للسلطة المركزية، ذلك أن القبائل السانية تتكف بتعيين النخب المحلية ويبقى التعيين السلطاني شكلي ورمزي لذلك وضعت الأدبيات الكولونيالية مفهوم السبية بما هو تنظيم قبلي علاقته الوجودية المتناقضة مع المخزن اعتمدهت الأبحاث الانقسامية للتعبير عن الحالة السياسية للقبيلة المغربية لما قبل الدولة والسلطة المركزية. راجع

-Ernest Gellner : les saints de l'Atlas ;op cit ; p17.

- محمد هرورو: علم الاجتماع السياسي الاستعماري، م س، صص 14-15.

³⁴⁸ أحمد شرارك: سوسولوجيا المغرب المقاربة الأنجلوساكسونية نموذج واثر بوري، منشورات مقاربات، ط 2 مزيدة ومنقحة 2015، ص 30.

موضوع بحثي والمتجلي في أمرين: الأول أنها أغفلت أو تغافلت أهمية التغيير الاجتماعي للممارسات والبنىات والمؤسسات الاجتماعية والدينية، وعوامل التغيير لتبنيها منهج كلود ليفي سترأوس في الأنثروبولوجيا وفرديناند دي سوسير في اللسانيات البنوية، إذ درست القبيلة والمخزن والحزب والزاوية في إطار الثبات والسكون، "فالفرضية الانقسامية تهمل تاريخ المجتمعات إهمالا تاما"³⁴⁹. والثاني كون الظواهر الدينية عندها مرتبطة بمجتمع راكد لا تتجاوز حدود كونها آلية خلق التوازن لا آلية للتغيير الاجتماعي، لكن ما حدث منذ أحداث 11 سبتمبر 2001 وأحداث الدار البيضاء ومدريد وتنظيم القاعدة وداعش، ووصول الإسلاميين إلى سدة الحكم في الأوطان العربية كالمغرب تعني أن الدين عامل تغيير اجتماعي يوجد في معترك الحراك الذي تشهده المجتمعات المغاربية.

2- الهوية الانقسامية تعارض وتكامل الأنظمة بالمجتمع المغربي

أ- العرض والبركة آليات تدبير العنف الفردي والجماعي

يعتبر المجتمع المغربي القروي الميدان التطبيقي الذي حظي بعناية الباحثين الأنجلوساكسونيين، أي الميدان الأصلح لتسويق اختياراتهم النظرية والمنهجية مع تسجيل واتر بوري كاستثناء انشغل بالنخبة السياسية الحضرية والملكية والأحزاب... ولا يمكن إنكار أهمية الدين والتدين في هذه التطبيقات الانقسامية، لكن ما يسجل عليها إلى جانب تغييبها عنصر التغيير إهمال قضايا الشباب وفعاليتيه ودوره في التغيير وذلك لأنها تعتبر المجتمع بنية راكدة درستها "في إطار الثبات والسكون"³⁵⁰ وكان من الأجدر اختتام هذه الفقرة بهذا الموقف النقدي لكنني رأيت سبيلا يبطنا بالنماذج التطبيقية مع مراعاة نواقصها.

عمل رايمون جاموس R Jamouss في مؤلفه حول القبائل الريفية الموسوم ب "Honneur et Baraka" على تحديد "النسق الاجتماعي المحلي Systeme social local كنسق انقسامي قائم على التعارض والتكامل Complémentaire Opposition"³⁵¹، جعل من العرض عنصرا حيويا في خلق الصراع من ناحية والتحالف

³⁴⁹ ليليا بنسالم: التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير: حصيلة وتقييم، م س، ص 32.

³⁵⁰ أحمد شرآك: سوسولوجيا المغرب، م س، ص 32.

محمد جحاح: الزاوية بين القبيلة والدولة، م س، ص 119. ³⁵¹

من ناحية، وسواء كان العرض فرديا كما هو حال المرأة أو الدار أو الأرض (الحقل) مجال محرم، فليستحق "الرجل Ariaz هذا الاسم يجب أن يكون متزوجا وله أرض (ملك)، وقادر على حماية مجاله المحرم؛ حرمة التي تتمثل في (المرأة والدار والأرض) اتجاه أي خرق أو اعتداء"³⁵²، أو العرض الجماعي وهو التراب، وامتلاك الأول هو ما يسمح للإنسان الريفى ويؤهله "لكي يكون له رأي من داخل مجالس الجماعة الترابية التي ينتمي إليها"³⁵³ كما قال رايون جاموس، وبالتالي الدفاع عن العرض يقتضي ممارسة العنف ضد الغازي والمخترق، فالعرض الشخصي يرتبط به عنف محدود موجه بين أفراد وعائلات، أما العرض الجماعي فيؤسس لعنف موسع يمتد لصراع القبائل وأفخاذ وأقسام في ما بينها. أما نسق البركة فهو نظام السلم يجعله جاموس محور العلاقات القبلية، ويربطها بالشرفاء باعتبارهم يمثلون "نظام البركة المتمحور حول قيم السلم والحياد"³⁵⁴.

يبدو نظام العرض متعارض مع نظام البركة، فالأول يفهم في قاعدة العنف والعنف المضاد، وهو فوضى تهدد استقرار المجتمع، فتظهر مهمة البركة في شخص الشريف لإيقاف تبادل العنف، إن الأول مبني على العنف المتبادل، يتسع باتساع منطقة المحرم، أما نسق البركة فمبني على قيم السلم والمسالمة، وبينهما تعارض متكامل حينما "يصبح وجود الشريف (البركة) وجودا ضروريا داخل المجتمع"³⁵⁵، دوره يتمثل في إيقاف العنف والاختلال المتبادل بين القبائل بمؤهلاته، وإخماد الصراعات والحروب التي تهدد القبيلة، مع العلم أنه لا يمتلك أي سلطة سياسية أو مادية، بل "سلطة رمزية لما يتمتع به من وقار وهبة وكونه مختار من الله وصاحب شهرة وبركة"³⁵⁶، وهو ما يعني أنه لا يمارس عنفا إنما يدبر العنف بسلطته الرمزية التي تؤهله للتوسط بين القبائل كشخص تحترمه جميعا.

وعليه يشكل جاموس استثناء وسط الانقساميين المهتمين بالمجتمع المغربي القروي، بتركيزه على العلاقات الترابية - العرض الجماعي - عوض العلاقات القرابية - النسب - في

محمد جحاح: الزاوية بين القبيلة والدولة، م س، ص 121. ³⁵²

Raymond Jamouss: honneur et baraka les structures sociales traditionnelles dans le rif ; ed la maison des sciences de l'homme ; Paris ; 1981 ; p 66. ³⁵³

Ibid ; p 193. ³⁵⁴

نقلا عن محمد جحاح الزاوية بين القبيلة والدولة، م س، ص 121

نقلا عن محمد جحاح: الزاوية بين القبيلة والدولة، م س، ص 120

محمد جحاح: الزاوية بين القبيلة والدولة، م س، ص 122 ³⁵⁵

R , Jamouss : honneur et baraka les structures sociales traditionnelles dans le rif op cit ; p 199 ³⁵⁶

نقلا عن محمد جحاح الزاوية بين القبيلة والدولة، م س، ص 122.

ترسيخ الهوية الانقسامية، "فالأرض والتراب مبدأ أساسي يحتوي القرابة"³⁵⁷، ولاعتماده تداخل الثقافة والدين والسياسة في تحليل البناء الاجتماعي التجزيئي الريفي، فلقد شدد في ممارساته الميدانية عنايته بنسق البركة في الريف، وهو تركيز بشكل من الأشكال على الثقافة والتدين بالمغرب، للتأكد من طابعه التجزيئي من خلال حضور الحريم والعرض والبركة مع إعطائه "أهمية للأرض في المجتمع الريفي أكثر من رابطة الدم"³⁵⁸، ولربما توجهات جاموس الميدانية واختياراته تشكل أول انتقاد داخلي للطرح الانقسامي من خلال اعتبار العرض مجالا للعنف، والبركة مجالا للسلم تسهر عليه المجموعات الدينية، فالشرفاء يضمنون التوازن، ويجنبون المجتمع الفوضى الناتجة عن الصراع حول الأعراض.

ومن أجل فهم المجتمع الريفي وإثبات انقساميته؛ استند في نسق البركة على الشريف الممثل الروحي والرمزي يستمد منها سلطته، وتمكنه من تدبير العنف، "فسلطة الشريف تبقى في حدودها الرمزية والروحية كما يقتضيه (نظام البركة)"³⁵⁹، وإذا كان نظام العرض معارض لنظام البركة، والأمغار يقابل الشريف، فالسلطان في تصور الريفيين يمارس سلطة دينية وسياسية، ويمتلك البركة والقوة العسكرية لفرض ذلك³⁶⁰، يصبح أمير المؤمنين زعيما دينيا محترما لامتلاكه البركة، فوظف الدين آلية لتفسير السلطة داخل القبيلة الريفية.

ب- من الديني الثقافي إلى السياسي الثقافي: مقولات مختلفة

إذا كان رايون جاموس قد ركض وراء التراب والدين والثقافة، بدل النسب لتحليل السلوك السياسي للقبيلة الريفية مثبتة غياب سلطة مركزية تسيّر المجتمع، بل يخضع لسلطة روحية مجسدة في نسق البركة؛ فريمي لوفو وواتر بوري جعلنا من علم الاجتماع السياسي منطلقهما النظري باشتغال الأول على النخبة القروية، والثاني المثقف والسلطة بالمدينة، غير أن المقولات معهما تختلف عن تلك التي تبناها دافيد هارت وإرنيست كلنير ورايمون جاموس من حيث لم يعد التحليل يبني على أساس خط النسب، ومقولة الدم والتراب، إنما

R , Jamouss : honneur et baraka les structures sociales traditionnelles dans le rif op cit ; p 6.³⁵⁷

نقلا عن محمد جاح: الزاوية بين القبيلة والدولة، م س، ص 123 .

³⁵⁸ أحمد شرارك: سوسولوجيا المغرب، م س، ص 36.

³⁵⁹ محمد جاح: الزاوية بين القبيلة والدولة، م س، ص 126.

R , Jamouss : honneur et baraka les structures sociales traditionnelles dans le rif op cit ; p 221.³⁶⁰

- نقلا عن محمد جاح: الزاوية بين القبيلة والدولة، م س، ص 127.

على مقولة المثقف الحضري، والمثقف القروي، وتأثيره في النسق السياسي، وعلاقته بالسلطة المركزية حزبا أو شخصا أو نقابة أو فئة كالأعيان، ولكلا الرجلين عمل حول النسق السياسي المغربي ما بعد الاستقلال، وظفا مفاهيم محض سياسية: الأعيان والنخبة والحزب والمخزن، وبعض المتغيرات الثقافية والاجتماعية المؤثرة في بنية المجتمع المغربي، وممارسات الفاعلين كما هو الحال مع الصحة والتعليم والنمو الديموغرافي واللغة والدين، كما يوضح ذلك فهرس كتاب الفلاح المغربي مدافعا عن العرش لريمي لوفو، في هذا المؤلف الصادر سنة 1976 اهتم الباحث في العمق بأنظمة وأدوار النخبة المغربية من خلال مفهوم الأعيان كفاعلين سياسيين ودورهم السياسي والجغرافي، وهو بحث في أصول اللعبة السياسية المغربية القروية بالأساس، وتحليل عميق للنسق السياسي المغربي، من خلال عنوان "الفلاح المغربي المدافع عن العرش" يتضح أن صاحبه يحاول بيان العلاقة التي تربط النخب التقليدية باستقرار واستمرار النظام السياسي المغربي وقد أقر بذلك في مقدمة كتابه³⁶¹، ذلك القروي البعيد عن السلطان لا يراه؛ يدافع عنه... إنها أطروحة تشكل مرجعا للباحثين في مجال السوسيولوجيا السياسية المغربية ودارسي النسق السياسي المغربي رغم انتمائها للمقاربة الانقسامية، لأنها تجاوزت مقولات القرابة الدموية والترابية، غير أن ارتباط ريمي لوفو بموضوع الدين والتدين الشبابي، أو الدين والتغير الاجتماعي والسياسي لا يمكنه أن يكون مرجعا كونه اهتم بدور البنات التقليدية، كما هو الحال مع بنية الفلاح والأعيان والقياد في الحفاظ على توازن النظام السياسي بما في ذلك دور الزوايا³⁶²، مشيرا في صفحات قليلة إلى التوظيف السياسي للدين والكيفية التي يخدم فيها الدين السياسة.

أما واتر بوري فبحثه واضح تماما، ومختلف كلية عن الأبحاث السابقة كونه وجه عنايته نحو دراسة النسق السياسي المغربي من خلال رصد العلاقة بين النخبة الحضرية والملكية المغربية، وتفكيك مفهوم السلطة معتمدا تلازم مقولتي "التوتر والجمود بتحليل سلوك النخبة السياسية في المغرب منذ الاستقلال"³⁶³، مع تغييب شبه كلي للظاهرة الدينية.

³⁶¹ ريمي لوفو: الفلاح المغربي مدافعا عن العرش، ترجمة محمد بن الشيخ مراجعة عبد اللطيف حسني، منشورات وجهة نظر، ط 1، 2011، ص 4.

³⁶² أنظر: ريمي لوفو: الفلاح المغربي المدافع عن العرش، م س، ص 244-247.

³⁶³ جون واتر بوري: أمير المؤمنين الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الغني أبو العزم عبد الأحد السبتي عبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني، ط 2، صص 43-50.

ودور الشباب كفاعلين اجتماعيين في الديناميات الاجتماعية والسياسية باستثناء حديثه عن الطلبة والاتحاد الوطني لطلبة المغرب كقوة سياسية متأثرة بالفكر اليساري والشيوعي، فبحث الملكية المغربية والنخبة السياسية بالمغرب اشتغل على الظاهرة المخزنية وتطور الحياة السياسية، وبخاصة النظام الملكي وتطور الحركة الوطنية ودور الأحزاب والزعامات السياسية وعلاقتها بالدولة المركزية، لكن عمله المختلف والمائز هذا لم يخرج عن الموقف القائل بسنكرونية المجتمع المغربي، لرغبته في الوصول إلى نتائج محددة مسبقاً أبرزها التأكيد على أن التوتر الدائم في مختلف مستويات هذا المجتمع إنما هي خاصياته التاريخية، حيث تصل أنساقه ووحداته حداً عالياً من التوترات توشك على الانفجار، لكن تخلق آليات التوازن والاستقرار، فطبيعتها الأساس هي الجمود، إذ يساعد التوتر والتهديد المستمر بالصراع على تقوية بنية وهوية الوحدات، وهو ما أوضحه واطر بوري في الفصل الثالث من مؤلف المذكور، إذ يعتبر "التوتر الدائم والعنف في مستويات مختلفة من الحدة خاصيتين من خصائص المجتمع المغربي منذ قرون ولم يتولد عنهما سوى الجمود"³⁶⁴.

وخلص القول أن الأطروحة الانقسامية عنيت بالبنيات التقليدية والحضرية أشد عناية، ونظرت إلى الدين والنسب كآلية من آليات السلطة وخلق التوازن للمحافظة على التبادل الموجود بين أنساق السلم وأنظمة العنف، بين نسق البركة سلم وهدنة واستقرار؛ ونظام العرض حرب واقتتال، انصهار دموي وانشطار، إنه التعارض المتكامل الواضح مع إرنيس كينر في بحثه حول قبائل الأطلس الكبير والأوسط الموالية لزاوية أحنصال.

3- إرنيس كلنير الدين والتدين والسلطة السياسية في القبيلة المغربية

يعتبر كلنير* أول وأشهر من طبق النموذج الانقسامي على المجتمع المغربي في أطروحته الشهيرة the saints of Atlas والمترجم إلى اللغة الفرنسية Les Saints de l'Atlas صلحاء الأطلس³⁶⁵، حيث اعتقد أن مبادئ الانقسامية قادرة على تقديم تفسير وفهم

³⁶⁴ واطر بوري: الملكية المغربية والنخبة السياسية بالمغرب، م س، ص 111.

* كان من الأجر زنيا منهجيا أن أشير إلى كلنير قبل رايمون جاموس وريمي لوفو واطر بوري، كونه سباق إلى تطبيق المقاربة الانقسامية على الواقع الديني والسياسي القروي المغربي في صلحاء الأطلس، حينما ركز على دور الصلحاء في ديمومة البنية الانقسامية الأطلسية، وبرغم من أنه راند المقاربة هذه فقد أرجأته تالياً، لكونه هو أكبر من أعطى للظاهرة الدينية عناية في أبحاثه، وبرر بها تجزئية المجتمع المغربي، ولأنه أكثر من تعرض للنقد من طرف كليفورد غيرتز وديل إيكلمان، وحتى عبد الله حمودي ومحمد جوس وبول باسكون.. وبالتالي تأخيره لغرض منهجي فقط.
³⁶⁵ ساعتمد في هذا البحث النسخة الفرنسية المترجمة عن النسخة الإنجليزية لأن هي النسخة التي أتوفر عليها والتي سبقت الإشارة إليها: =

بنيوي للبنيات القبلية، بل وأن المجتمع الأطلسي مجتمع تجزيئي وتنظيم قبلي يلعب فيه الدين دورا حيويا في استقراره وخلق توازنه، فالظواهر الدينية (الزوايا والشرفاء) تجعل المجتمع المغربي إلى جانب مفهوم النسب والقرابة والبركة مجتمعا انقساميا، وقد أوضح ذلك كيلنر في المقالة الموسومة بـ "السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية".

أ- الدين والسلطة أو دور الصلحاء في استمرار البنية التجزئية للقبيلة

لا تقوم السلطة في المجتمع المغربي على نظرية حديثة أو عصرية، لأن "النظام السياسي والاجتماعي لقبائل -الأطلس الكبير والأوسط- نظام انقسامي"³⁶⁶، ولهذا السبب حاول كلنير في المقالة المذكورة وفي كتابه "مجتمع مسلم" تسويغ ما جاء في عمله المركزي صلحاء الأطلس؛ أي إعطاء مسوغات لطبيعة البنية التجزئية للقبيلة المغربية بدراسة نظامها السياسي، وجعل الأنساق الاجتماعية الأخرى بما في ذلك النسق الديني ذات وظيفة تعكس بنية القبيلة انطلاقا من الدور التحكيمي للصلحاء. هنا اشتغل كلنير على القبائل الأطلسية التابعة للزاوية الحنصالية وطبيعة سلطتها السياسية في الدورة التجزئية للقبيلة، وكان هدفه بيان الخطوط العريضة للنظرية الانقسامية ومواصفات المجتمع التجزيئي وفق مبادئ النظرية، وفهم دور السلالات المبجلة من رجال زاوية أحنصال.

من بين النقط الأساسية المؤتثة لبحث كلنير دراسة الإسلام انطلاقا من معتقدات وقيم المجتمع المغربي، وبالاشتغال على وظائف وأدوار رجال الدين "فقهاء وأولياء"³⁶⁷ وعلماء ونوعية الإسلام الذي يمثلونه، مع تركيزه على إسلام الصلحاء من خلال إشارته "للخصائص المميزة للصلحاء ذوي النسب العامي (صلحاء ليس لهم نسب نبوي) وبصورة مركزة خاصة المسالمة لدى الأولياء ودورهم السياسي"³⁶⁸. وبالتالي يمكن القول بأن الظاهرة الدينية تتمظهر في تركيز كلنير على الزاوية والولي والصالح وأدوارهم السياسية

=Ernest Gellner : les saints de l'Atlas traduction de Paul Coaten ; op cit.

³⁶⁶ إرنست كلنير: السلطة السياسية والوظيفة الدينية بالبوادي المغربية، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ، م س، ص 46.
³⁶⁷ أشار كلنير في حاشية ص 223 من كتابه مجتمع مسلم إلى أن إشكالية فقهاء وأولياء تمت دراستها بتفصيل في البحث الأساسي صلحاء الأطلس، ذلك أنه في مجتمع مسلم عزز شروحاته للفرق بين تأثير العلماء والأولياء، فإذا كان العلماء يمثلون الظاهرة الرسمية للإسلام يساهمون ويؤثرون في شرعية السلطة؛ وبالتالي يؤثرون في البناء الاجتماعي للإسلام، إلا أنه بين حدود تأثيرهم في السلطة، بحيث لا يختارون الحاكم إنما يكرسون الاعتراف بسلطته، هذا إلى جانب عدم قدرتهم على التوجيه الروحي للناس... وهي عوامل أدت إلى ظهور وتعاضد دور الصلحاء والأولياء والإسلام الصوفي سواء منه الحضري كبدل لإسلام العلماء الفقهي، أو الريفي القبلي الذي هو عبارة عن إسلام بديل، راجع:
-إرنست غلنير: مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر أحمد باقندر، مراجعة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي للنشر، ط1، 2005، صص 223-225.

³⁶⁸ عيد الله حمودي: الإنقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة، م س، ص 61.

والمجالية والاجتماعية داخل نظام القبيلة، وهو اهتمام للإجابة على إشكال السلطة داخل هذا النظام واستمراريته التي تعود إما لخط النسب، أو لتزكية العلماء والصلحاء. وتعيش القبيلة المغربية مستقلة عن أي سلطة مركزية؛ فإلى "حدود سنة 1933 لم تشهد وجود حكومة"³⁶⁹ – سلطة مركزية- لا داخليا ولا خارجيا، وذلك راجع إلى أن القبيلة المغربية كحال القبائل التابعة لنفوذ زاوية أحضال تعيش حالة السبية التي هي "ظرف سياسي"³⁷⁰ يعبر عن حالة ما قبل السلطة المركزية كإحدى خصوصيات المجتمع الانقسامي.

لا بد وأن مؤلف كلنير –صلحاء الأطلس- يحيل عنوانه إلى تأثير الإسلام على المجتمع؛ أي تأثير الصلحاء والزوايا التي هي "المقر المحلي للصلحاء إغرامن أصحاب البركة"³⁷¹ كما هو حال زاوية أحضال ذات النفوذ الواسع (ويقدم في ذلك أمثلة كثيرة)، إنه حاول التمييز في القبائل حسب شخصيات الأولياء، بين التي ترتبط بالصلح "أغرام" وبين التي ترتبط باللائكي المسمى "أمغار"، فالأول له وظيفة دينية، والثاني له وظيفة سياسية، إذ أن نظام القبيلة السياسي يخضع لمبادئ الحكم بالانتخاب القائم على التناوب والتكامل بين عشائر القبائل، فمنصب الرئاسة عندها انتخابي وسنوي، وطريقة الانتخاب مدهشة ورائعة تأخذ في اعتبارها مبادئ "ما أسميه الدوران والتكامل"³⁷²، فلنفرض أنه لدينا في القبيلة "ثلاث عشائر" أ و ب و ج "كل عشيرة ستحكم بالدور، فالعشيرة "أ" ستحكم هذه السنة توفر زعيم القبيلة ككل، وسيكون رجال العشيرتين "ب و ج" هم من يختارونه، والسنة المقبلة سيختار الزعيم من "ب" وتقدم "أ و ج" الناخبون... إلخ، ويشهد على هذه العملية إغرامن الضامن للسلم"³⁷³؛ وهكذا يحافظ المجتمع على نفسه. ومن جهة أخرى تعبر الزاوية عن هوية الجماعة أو الجماعات والقبائل الداخلة تحت نفوذها الترابي، إنها تُنسب إلى الولي المؤسس، والقبيلة الساكنة بجوارها تحمل اسمها، لهذا السبب ميز كلنير في أطروحته جغرافيا بين بلاد المخزن وبلاد السبية استنادا إلى الوظيفة الدينية للزوايا والشخصيات الدينية ببيان الفرق بين العالم والولي، وهو "تمييز بين القبيلة والمدينة مجاليا،

³⁶⁹ Ernest Gellner : les saints de l'Atlas ;op cit ; p 17.

³⁷⁰ Ibid ; p 17.

³⁷¹ Voir: Ibid ; p 13.

³⁷² إرنيسست غلنير: مجتمع مسلم، م س، ص 230.

³⁷³ Ernest Gellner : les saints de l'Atlas ;op cit ; pp 89 – 140.

وبين العرب والبربر لغويا، فالعالم متصل بالمخزن يكون في المدينة يتحدث العربية، والولي في القبيلة ينشط في الزاوية، فالقبيلة المغربية مجزأة لغويا إلى ثلاث مجموعات لغوية تاريفيت tarifit في الريف، وتمازيرت tamazight في الوسط، وتاشلحيت tashelheit في الجنوب"³⁷⁴، وفي هذا الإطار نجده يذكرنا بتأثير الديني على البناء الاجتماعي حركية وثباتا، بالقيام "باختبار تخطيطي له استنادا إلى السوسيوولوجي العربي ابن خلدون في القرن 14م"³⁷⁵، لإثبات أهمية الدين، ودوره داخل المجتمع باعتباره حالة الحضارة في المجتمع الإسلامي، ولكون الظاهرة الدينية المدنية تنعكس في شخصية العالم وتتجسد في مؤسسات، "فالعالم ينشط في المسجد الكبير والتاريخي الذي يكون مرتبطا بشكل أو بآخر بالسلطان، فالمدينة تخلق شروط وظروف الدين المعتدل من خلال حضور العالم الذي يمثل واسطة بين الرعية والسلطان، ومن خلال التربية والدروس الدينية التي توزع الطاقات، هؤلاء الفاعلين آدميين أو مؤسسات يحضرون بين المعرفة المقدسة والتجارة، بينما أبجديات الحياة الدينية القبلية تتطلب النشاط السمعي البصري الديني؛ ما يجعلها تجربة أكثر شعائرية"³⁷⁶، وسبب هذا الاختلاف أن المدينة محتاجة إلى العالم كتعبير عن ثقافة كتابية مدرسية وإسلام سني رسمي، "بينما القبيلة في حاجة إلى الولي"³⁷⁷ كتدين شعبي شفوي، وهذا تأكيد على أهمية الصلحاء في البناء التنظيمي للقبيلة؛ على أساس أنهم يضمنون دورة الحياة القروية وترابط الوحدات.

يعتبر كلنير؛ موظفا مفاهيم الفقه وعلم الكلام؛ العلماء "أهل الحل والعقد في المجتمع الإسلامي؛ لأنهم رسميا يفسرون نسق القيم التي تخضع لها جماعة المؤمنين"³⁷⁸، وهو نفس الدور المنوط بالأولياء في القبائل، على اعتبار أن العالم ليس أداة لتزكية سلطة قائمة أو حكما في قيامها أو عدم قيامها كمسألة تعبر عن عجز العلماء عن اختيار شخص ما إلا إذا فرض نفسه بالسلاح كما يقول كلنير، لكن "لا يمنعهم ذلك من ممارسة تأثير بالغ على

³⁷⁴ Ernest Gellner : les saints de l'Atlas ;op cit pp 23-27.

³⁷⁵ Ibid : p 21.

³⁷⁶ Ibid ; pp 22-23.

³⁷⁷ Ibid :p 23.

³⁷⁸ إرنست كلنير: السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ، م س، ص 44.

النموذج الاجتماعي العام³⁷⁹، وهذا يفيد أن رجل الدين في العالم الإسلامي يمارس تأثيرا قويا على بنيات المجتمع ونظامه وأمنه، وأن المجتمع القروي دائما ما كان يحتاج مرشدا دينيا، فإذا نظرنا للزاوية بما هي مؤسسة للولي؛ والتصوف المعوض لإسلام الفقهاء في البوادي، وابتعاد البوادي عن "الكتاب (القرآن الكريم) بسبب الأمية المنتشرة داخلها"³⁸⁰، سيتبين لماذا تحتاج البوادي وسيطا دينيا في العبادة فنتشبت بالصلحاء، ويفسر انتشار الزوايا والأضرحة في البوادي والهوامش، بل أكثر من ذلك؛ يشير كلنير إلى أن القبائل الحنصالية تبجل أولياءها إلى درجة تضعهم في مقام الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ولعله الأمر الذي دفعه إلى التمييز الذي يربط بين الشريف وإغرامن والحنصالي، "فالحنصاليون هم من ذرية سيدي محمد الحنصالي كولي يعتبر من ذرية الرسول محمد³⁸¹" والصلحاء ليسوا مجرد صلحاء بل هم أيضا في الاعتقاد المحلي ورثة الرسول³⁸².

في هذا الإطار يذكر كلنير ثلاث مصادر للشرعية في العالم الإسلامي، ويختزلها في "الكتاب والسنة والإجماع وسند الوراثة"³⁸³، وما يهمني هو العنصر الثالث الذي هو الوراثة التي تكون بالدم وخط النسب الذي يكون سلاليا أو روحيا، أو قد تجتمع في نسب من الأنساب شقيها "السلالي والروحي"³⁸⁴، تجعل أصحابها ذوي حضور ديني واجتماعي وتنظيمي في البوادي، يلعبون دورا سياسيا يكمن في فك النزاعات بين القبائل.

ولقد لاحظ كلنير أن المجتمعات القبلية تحظى بعض بيوتاتها ومنازلها باحترام وتبجيل، تجعل معمرها يمارسون سلطة رمزية وربما مادية داخلها، وهو ما حمس كلنير ليربط الظاهرة الدينية بوظيفتها السياسية في القبيلة المغربية، لذلك أعلن في أكثر من مناسبة

³⁷⁹ إرنست كلنير: السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ، م س، ص 44.

³⁸⁰ ن م، ص 45.

³⁸¹ Ernest Gellner : les saints de l'Atlas ; op cit ; p 80.

³⁸² إرنست كلنير: مجتمع مسلم، م س، ص 237.

³⁸³ -انتبه كلنير إلى مصادر الشرعية الثلاث للسلوكات والممارسات الدينية والسياسية والتي افترضها بالقرآن كلام الله المنزل الذي لا تستأثر به أي جماعة أو مؤسسة أو شخص، تشرحه السنة، يمثل الحق العلوي، ويخاطب المؤمنين كافة دون أي اختلاف عرقي أو لغوي أو مجالي، وقال كلنير أيضا أن للمجتمعات الإسلامية مصدر ثان في التشريع هو الإجماع كأحد مرجعيات الشرعية لدى الأمة والقائم على التأويل ليس تجسيدا للمجتمع النهائي، بقدر ما أن الإجماع ظاهرة دينية تأتي مؤيدة للنص الأصلي يعني للكتاب والسنة، وتعزيز للحقيقة المنزلة من الحق، وبالتالي الإجماع إنما هو تعبير عن تأويل الفقهاء والعلماء، وثالثا إسلام النسب الذي يمثله إسلام الأولياء الذي تقدمه القبائل البربرية الأطلسية بشكل رائع راجع:

-كلنير: السلطة السياسية والوظيفة الدينية بالبوادي المغربية، م س، صص 44-45.

-إرنست كلنير: مجتمع مسلم، م س، صص 226-228.

³⁸⁴ كلنير: السلطة السياسية والوظيفة الدينية بالبوادي المغربية، م س، ص 45.

أن قبائل الأطلسيين الكبير والمتوسط ونظامها السياسي والاجتماعي نظام انقسامي، وقد
وضح ذلك في نقط كثيرة تخدم آليات الانصهار والانشطار هي:

- غياب سلطة مركزية، وانعدام مؤسسات أو هيئات تنفرد بالسلطة وهو ما يجعل المجتمع
الانقسامي يضمن استمراره وتوازنه بالتعارض القائم بين وحداته في إطار التكامل.
- أهمية خط النسب والصلحاء داخل القبائل في نسق السلطة وضمان استقرار واستمرار
البنية الانقسامية (تتداخل بالنقطة الأولى)، إذ أن غياب سلطة متركزة ودائمة -فالقبائل
والعشائر تتناوب على تدبير النسق السياسي بالاعتماد على مبدأ الدور والتكامل-³⁸⁵
ونافذة تستدعي خلق نظام جزري مادي، وآخر معنوي قادر على التحكم والتدخل وتدبير
النزاعات، وإرساء المعاهدات الفصلية المعقدة التي تحدد قواعد الانتجاع بين المراعي
الجبلية والمناطق الصحراوية، كما أن وجودهم يسهل المبادلات التجارية "فالقبائل
تضطر إلى الإتجار لضمان إكتفائها المعاشي، ويمد إكرامن باللهجة البربرية لقبائل
العوام بالاستمرارية وبالهيكل القار الذي يفتقر إليها نظامها السياسي... لأنهم –
الصلحاء- يوفرون المكانة والضمانة الأخلاقية التي تمكن العشائر المتنازعة من
الاجتماع والقيام بعملية الانتخاب"³⁸⁶، إنهم يديرون الصراع حول الأرض والحدود
المجالية الضامنة لحقوق الرعي كأحد أسباب الانشطار، كما أن موقع الزاوية يجب أن
يكون منطقة أمنة يضع في رجال القبائل العابرون للأسواق أسلحتهم فتوفر للحماية
للزوار... يتدخل "إكرامن" أي الصالح المحاط بالتبجيل كرأس مال رمزي يتمثل في
امتلاك البركة والنسب والذي يلعب دورا مهما في الانصهار؛ دور الحكام بين القبائل
والعشائر، نسب يعود لجد مؤسس لزاوية يتصل نسله بالرسول (ص)، لأن سلطة
الصالح مستمدة من نسبه، وهو ما يمكن الأولياء من إمداد القبائل بالاستمرار والتوازن
رغم تعارض مصالحهم لأنهم يشكلون حجر الزاوية لنظام الأعراف المحلية ولنظام
التحكيم لدى القبائل... "يتصفون بمزايا ربانية هي المسالمة والسخاء وكرم الضيافة

³⁸⁵ يمكن العودة لكتاب كلنير صلحاء الأطلس ولمقالته السابقة (ص 47) لفهم كيفية تدبير الحكم والرئاسة والزعامة لدى القبائل الأمازيغية
الأطلسية والقائم على نظام الدور والتكامل الذي يقطع الطريق على الاستبداد السياسي أو الطموح المفرط.

³⁸⁶ إرنيس كلنير: السلطة السياسية والوظيفة الدينية بالبوادي المغربية، م س، ص 49-50.

والسّعة"387، وهم في هذه الأشياء المذكورة يلعبون وظائف اجتماعية وروحية وأمنية ومجالية والمهم هي السياسية، هذه الأشكال من التدبير تجعل من الولي الصالح وبالتالي الزاوية هوية لقبائل أحنصال نسبة للزاوية الحنصالية التي تقع في موقع مهم من جغرافية الأطلس، إنها "تقع في منطقة عبور بين السهل والجبل مناطق تشهد الترحال الذي يخلق الصراع"388.

لكل قبيلة صالحها أو وليها، يضمن وحدتها ويحمي حدودها ويحقق دماؤها ويساعدها في إدارة بعض شؤونها الاجتماعية والسياسية، بل إنه وسط ثقافي بين القبيلة وبين شؤونها الدينية، وهو بفضل سلطته الرمزية يعوض الغياب الفاضح لأي سلطة مركزية، بمنح القبيلة الاستقرار والتوازن رغم تعارض الوحدات الاجتماعية عشائر وفخدات، بممارسة التحكيم وإبرام اتفقات الهدنة وضمان مفعولها، وإن كلنير قدم الزاوية الحنصالية وصلحاء الأطلس مثالا لبيان دور الأولياء في الحفاظ على البنية الانقسامية للمجتمع المغربي.

ستأتي دراسات نقدية لمزاعم الانقساميين؛ دراسات ثقافية جعلت من منهج ماكس فيبر الفهمي طريقا لها في دراسة الظواهر الدينية بالمغرب كما هو الحال مع كليفورد غيرتز وديل إكلمان وبول رابينو وآخرون، سيحاولون تجاوز نقائص المنهج الوضعي والتطوري والرؤية الاستعمارية للأبحاث الكولنيالية، وعيوب المنهج البنيوي لكلنير ورفاقه الانقساميين الرافض للتاريخ وللتغير، ودراسة إسلام المغاربة من خلال نماذج لظواهر دينية كأولياء والبركة والطقوس الدينية والزاوية والمعرفة الدينية بتصور مختلف.

المبحث الثالث: المدرسة التأويلية: المفهوم الثقافي للدين

1. مدرسة نقدية للنزعة الوضعية والبنيوية

تعتبر المدرسة التأويلية -الثقافية- الأمريكية أبرز المدارس الأنثروبولوجية الحديثة لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية التي اشتغلت بمجتمعات ما بعد الاستعمار، ولهذه

387 إرنست كلنير: السلطة السياسية والوظيفة الدينية بالبوادي المغربية، م س، ص 51.

388 نور الدين الزاهي: المدخل لعلم الاجتماع، م س، ص 132.

المدرسة خصوصية جعلت من الثقافة موضوعها الأساسي لتفادي نواقص المنهجين الوضعي الكولونونيالي والبنوي الانقسامى، فحتى السلطة وعلاقات الحكم والظواهر الدينية يتم تحليلها بربطها بثقافة المجتمع المدروس، إذ ينطلق مفهوم الثقافة كما عند عبد الله حمودي كما وظفه في كتاب الشيخ والمريد "من رؤى الفاعلين لما يفعلونه ولمعاني أفعالهم"³⁸⁹، ولربما هذه النظرة للظواهر السوسولوجية تسمتد مرجعيتها من الفينومينولوجيا الألمانية الفيبرية في إطار سوسولوجيا الفعل من خلال تأويل الرموز والوصول إلى مغازي الأفعال والمؤسسات.

تتأطر داخل هذه المدرسة أعمال نقدية للدراسات الكولونونيالية والانقسامية، فالأولى غالبا ما حكمتها النظرة الفوقية للنزعة التطورية التي تتوضح نفحتها في استنتاجاتها وأحيانا في منطلقاتها كما وضحت ذلك مقولات موليراس، إذ غالبية الكولونياليين نظروا للمعتقدات الدينية المغربية وباقي معتقدات العالم الإسلامي كنشاطات بدائية ذات أصول وثنية، نظرة لم تتبعد عن ربط المعرفة بالسلطة. أما الثانية فجعلت من المجتمعات الحديثة الاستقلال – المغرب نموذجا- بنية اجتماعية تجزئية غير قادرة على ولوج عالم الحداثة الغربية لغياب الفرد والعنف المشروع –الدولة بالمعنى الفيبري-، مادامت الجماعة تكرر لنفس الشخص الذائب فيها، وجعلت من الممارسات الدينية لهذه المجتمعات عنصرا من بنية راکدة حاضرة في آليتي الانشطار والانصهار المعبر عنهما في دور الصلحاء والزوايا في توحيد القبائل وفك النزاعات وإذكاء التحالفات... متناسية التاريخ والتغير. لكن في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي ظهرت أبحاث يمكن إدراجها داخل أنثروبولوجيا الإسلام كما يسميها كثير من الباحثين العرب³⁹⁰، جعلت من الإسلام ومظاهره (دين وتدين) أبرز انشغالاتها، بمعنى جعلت الدين الإسلامي نسقا ثقافيا خاصا بجماعة بشرية ما معلنة إعادة النظر إبيستيمولوجيا ومنهجيا وحتى من ناحية تقنيات البحث الميداني (المناسبة لدراسة المجتمع الإسلامي) مضيفة البحث الوثائقي والسير الذاتية، رافضة الاختصارات والخلاصات المبنية على

³⁸⁹ عبد الله حمودي: الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة يليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط 5، 2014، ص 9.

³⁹⁰ أنظر: ليلي أبو اللغد: المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي، م س، ص 125. يمكن مراجعة مقالة عبد الحميد الزين: ما بعد الإيديولوجيا واللاهوت البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام، وأيضا طلال أسد: فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، ضمن كتاب أنثروبولوجيا الإسلام، م س، وهي دراسات وغيرها ركزت في أنثروبولوجيا الإسلام على مواقف إرنيست كلنير وكليفورد غيرتز ودليل إيكلمان أساسا.

مسابقات أو موجهة بحس إيديولوجي، ويعتبر كليفورد غيرتز وهالدريد كيرتز وديل إيكلمان وبول راينو أبرز ممثلي هذه المدرسة.

2. كليفورد كيرتز: الدين نسق ثقافي

أ- أهمية المنهج التأويلي في دراسة التدين

في منظوره الثقافي؛ حاول كليفورد غيرتز العمل على بناء نظرية أنثروبولوجيا حول العالم الإسلامي باشتغاله على الظاهرة الدينية في بعض البلدان الإسلامية خاصة وأنه قام بدراسة أنثروبولوجيا "مقارنة عن الإسلام"³⁹¹ بين أندونيسا والمغرب في كتابه "الإسلام ملاحظا Islam observed"³⁹²، والبراديغم الأنثروبولوجي التأويلي لغيرتز يبدو مختلفا جدا أثناء دراسته للدين مقارنة بالأبحاث السابقة، اختلاف راجع إلى إفادته من ماكس فيبر وتالكوت بارسونز، لكن من وجهة نظر أنثروبولوجية أكثر تقدما حينما ربط الدين بالتغير الاجتماعي وبالمجالين السياسي والاقتصادي، فلقد كانت غايته بيان ما "نسبه بارسونز لفيبر في بحث وفهم الروابط بين الأفكار والعمليات الاجتماعية على الأخص الرد التفاعلي بين المعتقد الديني والتطور السياسي والاقتصادي"³⁹³، واهتمام غيرتز بالدين يأتي في سياق محاولاته لتأويل الثقافة، بعيدا عن كل أشكال المذهب السلوكي والوضعي، معتبرا الديني هو التجسيد الحقيقي للثقافة التي تحتاج التأويل والتفهم في سياقاتها، وقد حاول دراسة مجتمعات صنفت في مرجعيات نظرية وأبحاث ميدانية سابقة ضمن التقليدية وأحيانا البدائية؛ أما أعمال غيرتز ورفاقه من التأويليين فقد تزامنت مع تسجيل هذه المجتمعات نوعا من الخصومة الاقتصادية والتطور التقني وزحف عمليات التحضر والعولمة، وإجمالا مجتمعات تحاول التوجه نحو "إقامة نظام اجتماعي وفكري عصري"³⁹⁴ من بين مقوماته ظهور سلطة مركزية، ولذلك حاول غيرتز القيام بمهمتين: إثبات نجاعة المنهج التأويلي في فهم ظواهر ثقافية معقدة مثل الظواهر الدينية، فبالنسبة له لا بد من "قراءة الفعل الاجتماعي

³⁹¹ آدم كوبر: الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، ع 349، 2008، ص 94.

³⁹² Clifford geerts : Islam observed religious development in Morocco and Indonesia; Phoenix Edition published 1971; p 1 .
www.fr.bookzz.org

نسخة إلكترونية محملة من موقع

³⁹³ آدم كوبر: الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، م س، ص 95.

³⁹⁴ ن م، ص 99 .

لأنه من المهم الحصول على ما أسماه مالفينوفسكي وجهة نظر الشخص المحلي³⁹⁵، وتقديم تعريف لمفهوم الدين في إطار تعريفه مفهوم الثقافة، حيث يقول "سأحصر جهدي في تطوير ما أسميه بالبعد الثقافي للتحليل الديني اتباعا لبارسونز وشيلز "Shils"³⁹⁶، بل وإن هنري منسن Henry Manson أثناء حديثه عن أفكار غيرتز عن الدين في مقالة النظرية والممارسة: أفكار غيرتز حول الدين يورد تعريفا له، حيث اعتبر غيرتز "الدين نظام رموز يقوم بتأسيس أمزجة ودوافع قوية وشائعة عن طريق صياغة مفاهيم لنظام الوجود"³⁹⁷، ما يعني أن الدين يشكل نظرة عامة للحياة والعالم ويحدد نوعية السلوك الإنساني.

يحاول غيرتز الاشتغال على المعنى الملغز للثقافة عبر تحليل السلوك الديني، وهي عملية منهجية فينومينولوجية مهمة من أجل الفهم والتحليل بعيدا عن أي موضوعة للظاهرة الثقافية التي تروم وضع قوانين عامة مفسرة تجريبيا للسلوك، على اعتبار أن "الرموز المقدسة تمثل هوية الجماعة وتقوم بتركيب الجماعة ونظرتها للعالم"³⁹⁸ وأمزجتها الأخلاقية والجمالية، وهي الوظيفة الثقافية للدين الذي بأسراره الغامضة يجعل من العالم الطبيعي والإنساني مكشوفًا وملاحظًا. ولا يهم في هذا الإطار مفهوم الثقافة بحد ذاته حتى وإن كنت أشتغل في إطاره مع المنظور التأويلي للظواهر الإنسانية كالظاهرة الدينية باعتبارها نظاما ثقافيا بقدر ما يجب التركيز على المنهج المعتمد من طرف هذا المنظور في معالجة للظاهرة الدينية في المغرب كما يراه غيرتز الذي استجاب فيه لأسلوب التحليل الرمزي للسلوك الإنساني، كاقترح منهجي يتجاوز نواقص واختناق المنهج المتبع من طرف الوضعيين والتطوريين، ويهدف غيرتز من ميله المنهجي إلى "صياغة تعريف لا تاريخي للدين"³⁹⁹.

لقد مثل غيرتز المنهج والمقاربة الأنثروبولوجيين التأويليين لما بعد الحداثة كوريث شرعي لمنهج الفهم كما وضعه ماكس فيبر الذي اعتبر مهمة عالم الاجتماع تكمن في فهم المعنى⁴⁰⁰ الذي يعطيه الفاعل لفعله الاجتماعي، وهو -أي- غيرتز الذي قال بأنه "سيتعامل

³⁹⁵ ليلي أبو اللغد: المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي، م س، ص 94.

³⁹⁶ Clifford Geertz: the interpretation of cultures selected essays; op cit, p 89.

أنظر النسخة المترجمة للعربية: كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، م س، ص 224.

³⁹⁷ هنري منسن: النظرية والممارسة: أفكار غيرتز حول الدين، ضمن كتاب أنثروبولوجيا الإسلام، م س، ص 496.

³⁹⁸ Clifford Geertz: the interpretation of cultures; op cit; p 89.

³⁹⁹ طلال أسد: النظرية الدينية المفهوم الأنثروبولوجي للدين، ضمن كتاب أنثروبولوجيا الإسلام، م س، ص 458.

⁴⁰⁰ Max Weber : sociologie de la religion ; op cit ; p 80.

مع المعنى⁴⁰¹، لذلك استعمل غيرتز هذا المنهج في أبحاثه بدلالاته السميائية والتأويلية، بل واستخدمه أنصار التأويلية في اشتغالهم على وثائق وسير ذاتية تحتاج المقاربة السيميائية لبلوغ الدلالة العميقة للنصوص والأفعال كدراسة سوق صفرو بالأطلس المغربي المتوسط مثلا⁴⁰²، ودراسة الظواهر الثقافية والاجتماعية والدينية بأندونيسيا بناء على عمل ميداني رصين قائم على المعاينة الميدانية وتأويل الأفعال والرموز وفهم المعنى الثاوي والعميق فيها، خاصة وأن البراديعم الغيرتزي تتجلى أهميته امبريقيا في كتاب " الإسلام ملاحظا" من خلال المكانة التي أسندها صاحب تأويل الثقافات "للبعد الرمزي في تشكيل الوعي والممارسات الدينية والدور الكبير الذي تلعبه المعاني في بناء المعرفة الأنتروبولوجية بالدين"⁴⁰³، على خلاف ما هو موجود عند أوكيست كونت ودوركايم اللذين ماثلا بين الظواهر الاجتماعية والطبيعية، اعتقادا منهما أن المنهج التجريبي قادر على تحقيق نجاح كبير في تفسير الظاهرة الإنسانية بنفس نجاحاته العلمية في القرن 19 كما حدد مراحل كلود برنار Claude Bernard وهو منهج قائم على "الملاحظة والفرضية والتجربة والمبني على التفسير العلي السببي للظواهر غايته صياغة قانون علمي مفسر"⁴⁰⁴، وهو ما جعل دوركايم يضع أول قواعد المنهج السوسولوجي ممثلة في قابلية الظاهرة الاجتماعية للملاحظة مختصرا إياها في القاعدة المنهجية التي تنص على اعتبار "الظواهر الاجتماعية كأشياء"⁴⁰⁵ *considérer les faits sociaux comme des choses*.

لم يفصل غيرتز أبحاثه عن الكشف عن مكانة الدين في الحياة الاجتماعية لأنه وكما سبق القول لا يختزل الدين في بعده الميتافيزيقي، أو أنه مجرد أخلاقيات بل يعتبره روحا للجماعة، ونظرتها للكون انطلاقا من وضعها لرموز دينية تتخذها هوية يؤمن بها أعضاؤها

⁴⁰¹ Clifford Geerts: the interpretation of cultures; op cit; p 89.

⁴⁰² Voir Clifford Geerts : le Souk de Sefrou sur l' économie du bazar ; op cit .

⁴⁰³ زكرياء الابراهيمى: كليفورد غيرتز والتأويل الأنتروبولوجي للدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود يوليو 2016 ص 2.

⁴⁰⁴ في تجربة أقامها كلود برنار على بول الأرانب التي حصل عليها كهدية لاحظ أن بولها صاف وحمضي، وعادة يكون بول الأرانب مكر اللون وغير حمضي فتساءل عن السبب، فافتراض أن الأرانب لم تذوق الطعام منذ فترة فحاول التحقق من الأمر عن طريق التجربة، إذ قدم لها طعاما من العشب، بعد ساعات لاحظ أن بولها بدأ يتكدر وغير حمضي، وأضع نفس الأرانب للإسكاف عن الطعان، وبعد مرور 26 ساعة أو 36 ساعة كحد أقصى بقي مكر وغير حمضي، فكرر التجربة مرات عدة على الخيول والحيوانات العاشبة التي بولها مكر وغير حمضي، فتوصل إلى أن بولها ينتج حموضة مفاجئة، وتوصل إلى خلاصة عبارة عن قانون يقر فيه أن نوع التغذية يؤثر على بول الحيوانات، راجع:

-Claude Bernard : Introduction à l' étude de la médecine expérimentale (1895) ; édition du groupe ^Ebooks libres gratuit^ Paris ; pp 213-214.

متوفر على الرابط الإلكتروني: www.irphe.fr/~clanet/otherpaperfile/articles/Bernard/bernard_introduction_etude_medecine_experimentale.

⁴⁰⁵Emile durkheim : les régules de la méthode sociologique ; op cit ; p 15.

ويقدم في ذلك أمثلة عن الرموز المقدسة "الصليب/الهلال/ ثعبان مجنح، إن هذه الرموز الدينية الثاوية في الطقوس والحكايات والخرافات تختصر بالنسبة للذين يؤمنون بها كل ما هو متعلق بالعالم"⁴⁰⁶، وبالتالي تبني وتعكس نظرتهم للكون والطبيعة والإنسان.

بالانطلاق من مقالة غيرتز الشهيرة "الدين نسق ثقافي"، والتي توجد إلى جانب مقالات أخرى بين دفتي كتاب تأويل الثقافات، يتوضح المنهج الأنثروبولوجي الغيرتزي في تعريفه للثقافة، يقول غيرتز: "مفهوم الثقافة كما أراه وأعتقد هو في المقام الأول مفهوم سميائي (semiotic)، فبالاتفاق مع ماكس فيبر الإنسان حيوان عالق في شبكة من المدلولات الرمزية نسجها هو بنفسه، وأرى أن الثقافة هي هذه الشبكات التي لا يكون تحليلها بالتجريب العلمي الذي يبحث عن قانون، بل يكون تحليلها بعلم تأويلي يبحث عن المعنى"⁴⁰⁷، وهذا إعلان عن تهافت المنهج السلوكي والوضعي الذي لا يبالي بالمعنى بل بالقانون المفسر للعلاقات السببية للظاهرة، مهمشا نوايا الفاعل والمعنى الذي يعطيه لفعله.

ولذلك فالنظريات الكلاسيكية كما هي مع تايلور ومورغان وحتى كلاكهون يمكنها أن تشكل مدخلا للأنثروبولوجيا، لكنها إلى جانب الأبحاث الإنقسامية والكولونيالية تبقى غير صالحة منهجيا في فهم واقع مغاربي يحكمه التغير، كونها اعتمدت منهجا تجريبيا يُشئى الآخر، يحتاج ظاهرة ثابتة ليحقق المبدأ المنهجي الفيزيائي فصل الذات عن الموضوع، معتبرا ظواهر هذه المجتمعات بالتعبير الدوركايمي شيئا طبيعيا، ولذلك اعتنق غيرتز البراديعم التأويلي الذي لا يهتم كثيرا بالوصف والتفسير، إنما يربط الفعل الاجتماعي بالمعاني والرموز وبدالاته وفق ما يقدمه فاعلوه (وهي ممارسة تستمد أصولها الفلسفية من السميولوجيا والفينومينولوجيا)، على اعتبار أن الفاعل هو من يشكل العالم الاجتماعي تصبح معه "السوسيولوجيا منظورا إليها كعلم للفهم"⁴⁰⁸، ولذلك يستوجب الأمر القيام بتحليل ثقافي للأفعال الإنسانية حيث لا أهمية للفكرة الوضعية القائلة بالطابع الطبيعي للأفعال والظواهر الإنسانية، وفي ظل هذه المستجدات المنهجية بأصولها الفلسفية

⁴⁰⁶ Clifford Geerts: the interpretation of cultur; part 3 ; chapter 5: ethos world view and the analysis of sacred symbols ; p 126.

أو أنظر كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، في الفصل الخاص بروح الجماعة والنظرة إلى العالم وتحليل الرموز م س، ص 291.

⁴⁰⁷ Clifford Geerts : the interpretation of cultur; op cit; p 5.

⁴⁰⁸ فيليب راينو: ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم محمد جديدي، منشورات الاختلاف وكلمة، ط 1، 2009، ص 149.

السيميوطيقية لم يغفل غيرتز أثناء مقاربتة للدين أهمية الانتقادات المنهجية السابقة، فنظر إليه كشبكة ثقافية؛ لم يجعله مجرد تفكير لحظي متجاوز في التاريخ بحكم الحادثة، لنسجل معه انتقالا من الدين في التاريخ إلى الدين كثقافة في تاريخ المجتمعات.

ب- من الثقافة إلى الدين كثقافة

للدين فعالية واضحة في تاريخ المجتمعات شكل عند كونت مرحلة من مراحل تطور البشرية، ولهذا الاعتبار قام علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا البعديون بدراسة حضوره في التاريخ البشري كما فعل ماكس فيبر أثناء دراسته المقارنة الأديان اليهودية والمسيحية والهندوسية والإسلام في إطار ما يعرف بسوسيولوجيا الأديان. في هذا السياق؛ لم ينس غيرتز الإشارة إلى الطابع المعقد للدين في دراسته المقارنة للظاهرة الدينية بين المغرب وأندونيسيا في "الإسلام ملاحظا"، والمثير للاهتمام في هذه الدراسة ربط الباحث بين الأنثروبولوجيا والتاريخ الاجتماعي للظاهرة، حيث قام بوضع "الدين في سياقه الاجتماعي التاريخي مع الاستمرار في رفض رد المفاهيم الدينية إلى مجرد سلوك أو بناء اجتماعي"⁴⁰⁹ إنما ربطها بالسياق السوسيوثقافي معلنا في الإسلام ملاحظا أن دارس الدين يحتاج إلى "فحص العلاقة بين التغيير الديني والتغيير الاجتماعي"⁴¹⁰.

وبالعودة إلى الإسلام ملاحظا يقدم غيرتز مقارنة للدين بين بلدين وثقافتين وحضارتين، واحدة تنتمي لآسيا وأخرى تنتمي لإفريقيا وما يعنيه ذلك من اختلاف في التاريخ والوضع الاقتصادي والعرقى وصعوبات ذلك أثناء دراسة الظاهرة الدينية الإسلامية بين بلدين مختلفين، لكنه اختصر المقارنة في قوله "إن الأسباب المادية التي جعلت من الإسلام المغربي إسلاما حركيا وصارما ودغمائيا وملتزمة وأكثر من مجرد عبادة الإنسان أنثروبولوجيا، وجعلت الإسلام الإندونيسي دينا متنوعا يوفق بين المعتقدات وينتقد ذاته، بل جعلت منه كذبة فينومينولوجية مدهشة في جزء منه على أية حال، ما يتعلق بالحياة الجمعية التي تطورا ضمنها وبمعينتها"⁴¹¹، وفي الوقت الحالي لا تتفق مع غيرتز لأن الإسلام المغربي اليوم أكثر انفتاحا من الناحية الشعبية وهو سني معتدل منفتح على حرية المعتقد

⁴⁰⁹ هنري منسن: النظرية والممارسة: أفكار غيرتز حول الدين، م س، ص 501.

⁴¹⁰ Clifford Geerts : Islam observed religious development in Morocco and Indonesia; op cit; p 20.

⁴¹¹ Ibid ; p 20.

من الناحية الدستورية. لكن إذا عدنا إلى نموذج التدين المغربي حسب غيرتز يتصل تاريخ هذا البلد الديني بدخول الإسلام إليه⁴¹² كتقافة شاملة لأنماط ثقافية فرعية طقوسا ومعتقدات وزوايا تمثل مركز الثقل الثقافي، ولذلك لا يمكن فصل اهتمام غيرتز بالدين عن مشروعه العلمي وغاياته المنهجية، فالدين لا ينظر إليه في الأنثروبولوجيا التأويلية كنشاط ثقافي كما فعلت الاتجاهات الكلاسيكية، إنما تم اعتباره الثقافة ذاتها، نسق ثقافي يشمل أنماطا أخرى يعبر عنه بسلوكيات يحمل فيها دلالات ومعاني مجتمعية تتجاوز أي اختزال كمي أو ميتافيزيقي، فالدين ليس مجرد إرشادات أخلاقية؛ إنه روح الجماعة عند غيرتز، والصورة التي تكون لدى الإنسان عن الله والإنسان والأشياء، أي "العالم وعن الذات والمجتمع، فروح الجماعة تضم أكثر ما لدى الناس من الأفكار الأكثر شمولا عن النظام"⁴¹³. وحصيلا ما سبق هي أنه حينما نتحدث مع غيرتز عن اعتبار الدين روحا للجماعة وأنه نسق ثقافي فنحن نتحدث عن دور الثقافة في بناء مفهوم الإنسان⁴¹⁴ وبناء واقعه، وهو ما يعزز رفض هذا الباحث تعريف أوائل الأنثروبولوجيين للثقافة معتبرا إياها تعاريف فوضوية. لذلك لا بد من ربط الدين كتقافة بالأنساق الأخرى لفهم أي مجتمع، فالدين في المجتمع المغربي خلال مرحلة الاستعمار وما قبله شكل مدخلا لفهمه، لأنه اعتبر وحدة اجتماعية ذات بعد سياسي، كون المغاربة خلال الحقبة الكولونيالية وما قبلها خلقوا شخصيات مجتمعية ومؤسسات دينية مبنية على الشعور الجماعي بالانتماء لها، وهم الزوايا والأولياء والشرفاء ببركتهم وطهارتهم ونسبهم الأمر الذي مكنهم من تعريف الذات والآخر وتوحيد الهدف، "لقد كانوا في الماضي مسلمين بفعل الظروف، واليوم هم مسلمون بفعل قوة سياسية"⁴¹⁵.

ت- البركة نظام ديني

سأختتم الحديث عن الظاهرة الدينية في المشروع العلمي لغيرتز المتفوق على أي اختزال؛ بمفهوم البركة، في البداية تمت الإشارة إلى بعض القضايا المنهجية، ومجموعة من

⁴¹² يربط كليفورد غيرتز تاريخ المغرب بوصول الإسلام بمعنى مرحلة ما قبل الإسلام لا يدرجها ضمن اهتمامه، وبالتالي يمتد تاريخ المغرب إلى حدود تشكل أمة إسلامية مرت بعصر إسلام بريري، وهي خطوة منهجية وتاريخية مهمة ساعدت الباحث في ما وصل إليه من نتائج أثناء محاولاته تأويل الظاهرة الإسلامية عند المغاربة في سياقها التاريخي، وللتفصيل أكثر يمكن العودة إلى كتاب الإسلام ملاحظا.

⁴¹³ Clifford Geerts : the interpretation of cultures; op cit; p 127.

⁴¹⁴ للتوضيح أكثر يمكن العودة إلى دراسة غيرتز السابقة الموسومة بالإسلام ملاحظا في محوره بلدان وثقافتان two contries two cultures، وأيضا مقالة أوردها في مؤلفه تأويل الثقافات الجزء الثالث الفصل الخامس روح الجماعة والنظرة إلى العالم وتحليل الرموز المقدسة.

⁴¹⁵ Clifford Geerts : Islam observed ; op cit ; p 65.

الأفكار التي تتناسب مع هذا البحث؛ جاءت ساعة الحديث عن تأويلية غيرتزا واعتبارها الدين قضية أنثروبولوجية، أي الدين كنسق ثقافي من تجليات هذا النسق البركة، وانطلاقا من دراسة التدين في المغرب مختزلا إياه في "البركة"⁴¹⁶ -التي اهتم بها في كتابه الإسلام ملاحظا في محوره "the classical styles" وبالضبط ما عبر عنه "بإسلام المرابط"⁴¹⁷، وضح ضرورة ربط دراسة التغير الديني بالتغير الاجتماعي، فأتى اشتغاله على بعض الشخصيات الدينية المغربية وعلى مفهوم البركة لاحظ غيرتزا التغيرات الواضحة على مستوى الحياة الدينية للمغاربة، والأهمية التي يعطونها للولي المرابط سياسيا واجتماعيا ودينيا، ومن خلال فعالياته تلك يحصل على رأسماله الرمزي -البركة والتوقير والاحترام-، فامتلاكه للبركة يعود أساسا لانحداره جنيالوجيا من سلالة شريفة هي سلالة النبي التي تهبه الشرعية في القول والفعل، وتمنحه القوة وتعني، أنه صاحب كرامات وبركة، وهذا حسب غيرتزا يتحكم في التاريخ الثقافي للمغاربة، فحضور الولي ورمزه عند هؤلاء يعبر عن "الكاريزما والسلطة"⁴¹⁸، وما تقتضيه من تنظيم وتدبير، إذ يشكل الولي إيديولوجيا الجماعة، وتجسد أيضا العلاقة بين الأنساق الاجتماعية والرمزية والدينية.

وأثناء حديثه عن الولي وعن البركة وكيفية فهم المغاربة للدين، وتصوراتهم ومفاهيمهم الدينية الأساسية، وطقوسهم الإسلامية اليومية، فللمغاربة رموز مقدسة تمثل كل شيء، وتعكس العالم كما هو الحال مع "الله والنبي صلى الله عليه وآله وسلم والدنيا والآخرة والطهارة والمؤمن والكافر"⁴¹⁹، اتضح له أنه في الحياة الاجتماعية اليومية نعثر على رموز أخرى كرمز البركة، ورمز المرابط، وفيهما لا يفصل المغاربة بركة الأولياء عن طهارة نسبه، إذ النسب الشريف يقتضي حيازة البركة، وما تقتضيه من غياب النجاسة والطهر من الأثام وامتلاك الكرامات، وهو ما يجعل من هذه المفاهيم الدينية حاضرة راسخة في رؤية المغربي المسلم لعالمه، وللبركة معنى عند غيرتزا، إنها فكرة مرتبطة بالمقدس، تظهر بشكل مباشر في العالم، لكونها عطية ومنة إلهية، ولأنها من مؤهلات

⁴¹⁶ Look Clifford Geerts: Islam observed; part the classical styles ; op; cit.

⁴¹⁷ Ibid :p 101 .

-وكان قد وضح دلالات مفهوم المرابط وأصولها في نفس الكتاب ص 43.

عبد الحميد الزين: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام، ضمن كتاب أنثروبولوجيا الإسلام، م س، ص 46. ⁴¹⁸

هنري منسن: النظرية والممارسة: أفكار غيرتس حول الدين، م س، ص 504. ⁴¹⁹

أشخاص معينين، فأولياء المغرب "أصحاب البركة رجال يمتلكون القوة والشجاعة والكرامة أو المهارة أو الجمال أو الذكاء"⁴²⁰، لكن البركة إلى جانب سمات الأولياء الشخصية الخارقة تتحدد بالنسب السلالي الشريف لرجال معينين محظوظين بلغة غيرت، تساعدهم فضائلهم على احتلال مكانة متميزة في السلم الاجتماعي المغربي.

تتوضح المعطيات الغيرتزية هذه في توظيفه قصة "الولي اليوسي المعاصر للسلطان مولاي اسماعيل"⁴²¹، بحيث يشير إلى تأثير هذا الرجل النقي في الناس؛ إلى درجة أصبح شخصية أسطورية بدلالات ثقافية في المخيال الشعبي المغربي، ومن جهة البركة لعب هذا المفهوم دورا سيكولوجيا كونه يحيل على العلاقة والانتساب للرسول، ما يجعله يحكم الوعي الجماعي المغربي، وبالتالي يدفع المغاربة إلى أن يعيشوا على تداخل الحياة الدينية بالحياة اليومية وتداخل المعتقد بالفعل.

3-التدين بالمغرب؛ ديل إيكلمان وإسلام المغاربة

لن أقدم في الفقرة التالية مقارنة بين غيرتز وديل إيكلمان في دراستهما إسلام المغاربة ما داما يتقاسمان نفس المرجعية النظرية والمنهجية في التحليل والبحث، والتي تعود إجمالا إلى نظرية الفعل الاجتماعي لماكس فيبر، ومادامت أبحاثهما تنتمي لنفس المدرسة الأنثروبولوجية حتى وإن كان إيكلمان يدعي بأنه لا ينتمي لنفس تيار غيرتز التأويلي، لكن منهجية البحث⁴²² وبعض النتائج المتوصل إليها أثناء دراسته للمجتمع المغربي في أنساقه الثقافية والدينية والسياسية والتنظيمية، تحيل مباشرة على أن إيكلمان اعتمد التأويل الأنثروبولوجي حتى في نقده للطرحين الكولونيالي والانقسامي.

في ظل هذه القواسم النظرية والمنهجية المشتركة؛ أثير الانتباه إلى أن أعمال إيكلمان تتسم ميدانيا ومنهجيا بنوع من الغنى والاختلاف، فلو انطلقنا من كتابه المعرفة والسلطة نجده يعلن في مستهله يشيد بتقنية السير الذاتية في البحث الأنثروبولوجي، وفي جمع

⁴²⁰ Clifford Geerts: islama observed; op cit; p 44.

⁴²¹ Clifford Geerts: islama observed; op cit; p 111

⁴²² يقر إيكلمان أن مهمته كانت دراسة الإسلام كما يتمثله الناس ويحبونه، وتوجيه اهتمامه نحو وصف وتحليل العملية التي تتم بها إعادة تأويل الرموز والمؤسسات الدينية وتعديلها لتصبح قادرة على التكيف مع وقائع تاريخية واجتماعية حديثة ومتطورة، مستندة إلى تجربة ماكس فيبر عند دراسته التاريخية للديانات العالمية، ما يعني أنه حتى وإن أراد تكريس أية نظرية فإنه ظل وفيا للمنهج الفيبري، أنظر مدخل: ديل لإيكلمان الإسلام في المغرب، ج 1، ترجمة محمد أعفيف، دار رؤية، ط 1، 2015، ص 20-34.

المعطيات، وفهم وتفسير الواقع، ولقد قدم موضوعات كتابه المتسمة بنوع من التركيب والتعقيد من خلال "سيرة اجتماعية مثلت بالنسبة لنا -أي إيكلمان- مقارنة مكنتنا من استكشاف تلك الموضوعات في سياقها بدقة"⁴²³، وقد برر إيكلمان هذا الاختيار المنهجي بكون تعدد التركيب الاجتماعي والسياسي والثقافي للمجتمع المغربي، وأن إمكانيات "فهم بعض مظاهر الوقائع (مثل وقائع المجتمع المغربي لفترة ما بعد الاستقلال) السياسي والاجتماعي (يكون) عن طريق السير أو بيوغرافيا الأفراد"⁴²⁴، ويعترف إيكلمان بأنه ليس الأول ولا الوحيد الذي اعتمد على تقنيات البحث الوثائقي في العلوم الاجتماعية، بل إن حقل السوسيولوجيا شهد باحثين بارزين انتهجوا نفس النهج من قبل، أي اعتماد السير الاجتماعية للفاعلين لرصد الظواهر وفهم الوقائع كما فعل جاك بيرك وواتر بوري غيرتز، وإذا كان الكثير من الباحثين السوسيولوجيين والمؤرخين والأنثروبولوجيين مغاربة وأجانب اهتموا بإسلام المغاربة بدراسة بنية الزوايا والطرق الصوفية والأولياء وما يرتبط بها من معتقدات وطقوس، فإن دراستي إيكلمان المعرفة والسلطة والإسلام في المغرب شكلتا أبرز الأبحاث الرصينة المنجزة حول التدين بالمغرب انطلقت من المعرفة والممارسات والمعتقدات الدينية كإسلام للمغاربة، بدراسة الزاوية والمتقف لفهم بنية المجتمع المغربي الدينية والثقافية.

أ- إسلام المغاربة وتأثير المعرفة الدينية في تحديد أدوار المثقف

يهدف إيكلمان من مساءلته دور الزوايا والمثقف إلى فهم الذهنية والثقافة المغربيين، لذلك ركز على أحد مكونات هذه الثقافة، والمتمثل في التعليم الأصيل ذو الطابع الديني الصرف الذي كان يلقنه المغاربة لأبنائهم كنموذج تعليمي مسؤول عن تكوين مثقفين إلى حدود النصف الثاني من القرن 20، هذا النوع من التقاليد التعليمية لم تكن جامدة راکدة كما وصفه السابقون عليه، يقول إيكلمان "لقد عمل اشتغالي مع الحاج عبد الرحمان بسرعة على تحطيم كل افتراضاتي السابقة عن الطبيعة السكونية للتعليم الإسلامي"⁴²⁵، ليتحول التعليم

⁴²³ ديل إيكلمان: المعرفة والسلطة صور من حياة مثقف من البادية في القرن العشرين، ترجمة محمد أعفيف، مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث للنشر بالتعاون مع عبور، ص IX .

⁴²⁴ ديل إيكلمان: المعرفة والسلطة، م س، ص 23.

⁴²⁵ ن م، ص 53.

القرآني إلى "مرحلة قصيرة قبل الالتحاق بالمدرسة"⁴²⁶ بعد أن أصبح للمغرب نمط تعليمي تحتضنه مدارس حكومية، تعكس التطور والتغير الذي لحق المنظومة التعليمية التقليدية.

الإشارة لإيكلمان نابعة من رغبة الكشف عن أنماط التدين وأصوله بالمغرب، بحيث يساهم تكوين النخبة وفق نموذج التعليم العتيق في ترسيخ نمط تديني، في هذا السياق اشتغل إيكلمان على إشكالية المثقف الديني والمجتمع والممارسات الدينية التقليدية الحاضرة في بحثه، فمفهوم المثقف في مغرب ما قبل الاستقلال ارتبط بالثقافة الدينية وما يتصل بها من نشاطات وإدراكات معرفية، وهذه علة تركيزه على التعليم الأصيل كشكل من أشكال المعرفة المكوّنة للمثقف المغربي، بل هو تجسيد للتصور الثقافي للمعرفة الدينية التي تبدأ بتحفيظ القرآن الكريم للأطفال، ولا يهمننا في هذا المقام انتقاد عميلة -الحفظ- وما يرتبط بها من تلقين مقولات ثابتة وربما متجاوزة؛ وهي مهمة تكلف بها إيكلمان نفسه حين استند إلى ابن خلدون وانتقد ليفي بروفنسال وأشار إلى موقف جاك بيرك، ما يهم هو أن التلقين والحفظ وسمّ التعليم الإسلامي التقليدي كعملية تشكل مرحلة أولية في صناعة مفهوم المثقف الديني، ففي المغرب "يعتبر حفظ القرآن بطريقة سلسلة ودقيقة... الخطوة الأولى نحو اكتساب العلوم الدينية عبر ملكة الحفظ"⁴²⁷، لتعقبها مرحلة اكتساب علوم دينية أخرى. في حديثه عن تأثير السياق الاجتماعي في تكوين المثقف نموذج سيرة الحاج عبد الرحمان؛ بين كيف ينتقل المثقف أثناء تعلمه عبر سلم من السلط؛ من سلطة الأب، إلى سلطة الفقيه الذي يمثل سلطة المعرفة يعمل على تعليم "قاعدتي الانضباط والصرامة (ضبط النفس بالخضوع لأمر الله كالصيام)، وانعدام الشرح وما يرتبط بذلك من تثبيت المعرفة، فيمثل بذلك فاعل غير مشخص في العقاب، وفي نقل كلام الله الذي لا تبديل ولا تحريف له"⁴²⁸، وما يقترن بذلك من ضرورة التهذيب والضرب (تعليم بالسلطة العقابية) كون الفقيه يمثل فاعلا مشخصا في العقاب في نظر التلميذ، يفرضه تحت تواطؤ الأب، هذا النشاط المعرفي يعتمد على قوة الذاكرة البدوية التي تصنع رأسمالا ثقافيا والذي تسهر عليه الكتاتيب أو الزوايا في البوادي، والجوامع الكبرى في المدن كجامع ابن يوسف بمراكش كمؤسسة للتعليم الديني

⁴²⁶ ديل إيكلمان: المعرفة والسلطة، م س، ص 57.

⁴²⁷ ن م، صص 95-96.

⁴²⁸ ن م، صص 102-103.

العالي تخرجت منه النخب المغربية خلال الحماية وقبلها، ويشير إيكلمان إلى نموذجي "المختار السوسي وأبا شعيب الدكالي"⁴²⁹ كأبرز زعماء حركة الإصلاح بالمغرب في مطلع القرن 20.

لا يمكن فصل التعليم الديني في بداياته؛ أو حتى في مستوى التعليم الديني العالي عن المجتمع وتصوره الثقافي للمعرفة؛ ونحن إذن بصدد إشكالية المعرفة والمجتمع؛ إشكالية مجسدة في مؤسسة الجامع وأنشطة العلماء، فالنخبة المغربية العاملة عموماً تحظى بامتياز خاص لما تقوم به من تدريس للمتون، وشرح لبطون الكتب، ونسج للأشعار، وإقامة حلقات الدرس في المسجد للعموم، كتعبير عن انفتاح المسجد ومنه المثقف على المجتمع، ما يجعل المسجد مؤسسة سوسولوجية بامتياز كما عبر عن ذلك إيكلمان نفسه، ولم يغيب هذا الباحث دور الطلبة وانتماءاتهم الاجتماعية والجغرافية المختلفة والأنشطة المنوطة بهم، وتأثيراتها على إمكانية تكوين المثقف، وعلى توطيد العلاقة بين الدين والمجتمع (المسجد والجماعة)، فلقد أورد إيكلمان مرة أخرى حلقات الدراسة التي يعقدها شيوخ في أماكن مختلفة تجسد المثقف الديني تنقل من خلالها معارف حول النحو والبلاغة وشرح المتون والاستشهاد بالنصوص... وهو ما جعل "المعرفة الدينية تنتقل حرفياً من جيل لآخر دون أن يلحقها تغير من قبل الأفراد والأحداث"⁴³⁰، خاصة وأن حلقات الدرس مبنية على المعرفة الثابتة التي تقلل من حجم المساهمة النشيطة للطلبة ينحصر دور طالب واحد فيها في دور السارد "الذي يختاره الأستاذ كقارئ للنص الذي يشرحه ويعلق عليه"⁴³¹ أستاذه، وحلقات الدرس هذه ذات بعد تلقيني سلوكي تبعد أي جدل ونقاش فكري بين أطراف الحلقة وهذا أمر مرتبط بطبيعة المعرفة الدينية نفسها.

غير أن إيكلمان يسجل نوعاً من التجديد المعرفي أتى به المصلحون (رجال النهضة) بإدخال مواد معرفية جديدة على حلقات الدرس، وهو ما أفرز انفتاحاً ثقافياً للمعرفة التي أصبحت تمزج بين العلوم الدينية والمعارف الدنيوية كاللغات الأجنبية، وعموماً ظلت الثقافة الإسلامية ثقافة شفوية متناسبة ومملكة الحفظ.

⁴²⁹ ديل إيكلمان: المعرفة والسلطة، م س صص 130-131.

⁴³⁰ ن م، ص 154.

⁴³¹ ن م، ن ص.

يستمر الطالب في مسيرة تلقي المعارف والدروس حتى " يُجيزه " شيخه بمنحه شهادة تكون في بدايتها شفوية قبل أن تصبح وثيقة تثبت ضبط الطالب "لنصوص والمواضيع المدروسة ومؤهلات كاتبها"⁴³²، وهذه الإجازة تسهل عملية الحصول على الشهرة وباقي أشكال الرأسمال الرمزي من قبيل المشاركة في حقل الإنتاج الرمزي الثقافي والعلمي، وليس من المهم في هذا السياق من يحصل على هذا الرأسمال وهذه الشهادة؛ ابن القرية أم المدينة، منتمي لوسط غني أم فقير؛ بقدر ما أن هذه الشهادة في التاريخ الثقافي المغربي تحدد انتماء صاحبها للنخبة، وتفتح له حياة علمية ومهنية تنقله من التلمذة إلى التدريس، فلقد لاحظ إيكلمان أن المعرفة الدينية، والتي ترتبط بمؤسسة الزوايا أيضا التي تلقاها الطلاب تسمح لهم بالقيام بمهام كثيرة "كالقضاء والعدالة وتدريس العلوم، ونشاطات سياسية واقتصادية واجتماعية تتخطى المجال المحلي"⁴³³ الذي ينتمي له الطالب.

ب- التدين المغربي: إشكالية الإسلام الشعبي وإيديولوجيا الزوايا

يشكل مفهوم الزاوية محور اهتمام الأبحاث السوسيوأنثروبولوجيا الغربية حول المغرب كما هو الحال مع إيكلمان واشتغاله العلمي الميداني بالمغرب، ولعل هذا النوع من البحث هو ما مكنه من تسجيل معطيات دقيقة حول الثقافة الدينية المغربية دون جزء منها في كتابه "المعرفة والسلطة" ليبقى أهم دراساته حول نفس الميدان أطروحة "الإسلام في المغرب" كعمل متميز منهجيا وميدانيا عن الدراسات السابقة كونه انتبه للتغير الاجتماعي المحيط بالزاوية البجعديّة، ولقد حاول تحليل بنية التدين في المغرب من خلال محاولة تفسير وتحليل وفهم الزاوية الشرقاوية بمدينة أبي الجعد، الزاوية كثقافة وتاريخ ومجال ومجتمع، وإذا كان الدين هو التجسيد الحقيقي للثقافة كما تعتقد الأنثروبولوجيا التأويلية، فمفهوم الدين (الزاوية-إسلام المغاربة) شكل منطلقا مهما عند إيكلمان وغيره لفهم البنيات الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمعات الحديثة الاستقلال كالمغرب.

تشكل أطروحة الإسلام في المغرب مرجعا لفهم الحياة الدينية للمغاربة التي حاولت تفكيك المعتقدات الدينية لتأويلها انطلاقا من مساءلة مفاهيم الزاوية والصلحاء وما تحيل

⁴³² ديل إيكلمان: المعرفة والسلطة، م س ص 168
⁴³³ ن م، صص 170-171.

عليه الزوايا من إسلام شعبي طقوسا وممارسات دينية أورادا وتحفيظا للقرآن الكريم والمواسم المرتبطة بها؛ فالزاوية فضاء ديني ومجال ميكروسوسيولوجي، وعلاقتها بالمجتمع تصبح فضاء ماكروسوسيولوجي، إنها بنية داخلية بأعرافها وعلاقات الأولياء والشيوخ بمريديهم وسهرها على مجموعة من الأنشطة المجتمعية والدينية، خاصة وأن الدين يبقى عبارة عن مجموعة من "المعتقدات أغلبها ضمني أكثر مما هو صريح يتمثلها أفراد المجتمع انطلاقا من تصورهم المشترك الضمني للطبيعة والسلوك اليومي"⁴³⁴، ويفترض إيكلمان أن يكون هذا الشعور (الحس المشترك) هو ما يشكل مرجعية فكرية وإيديولوجية للزوايا.

إذا كان الدين يتجلى في المعتقدات والطقوس التي يكون باطنها (المخفي) أكثر من ظاهرها (المعلن عنه) فعلى الباحث السوسيوأنثروبولوجي أن يفهم هذا المنطق الاجتماعي القائم على الإضمار في اشتغاله، ولربما كانت من بين وظائف الإيديولوجيا هو الإخفاء كما ترى بذلك الفلسفة الماركسية "فالإيديولوجيا قلب للواقع وتشويه له وتبريره وإقناع الناس به"⁴³⁵، ولذلك لا غرابة إن اتجه التأويليون غيرتز وإيكلمان نحو فك المعنى الملغز للفعل الاجتماعي والديني.

للزاوية مرجعية ودلالة فكرية مزدوجة يمكن نعتها بإيديولوجيا الزوايا، فمن ناحية تجعل لنفسها منطلقا معينا تشرعن به وجودها ونشاطاتها وحضورها في المجال والمجتمع لتتمكن بعد ذلك من إقناع أشياعها ومريديها، ومن ناحية تشكل مرجعية وهوية لأتباعها، وربط إيكلمان الزاوية بالإيديولوجيا جعله يقر بضرورة دراسة التدين في السياق السوسيوثقافي، وبما أنه لا يمكن تصور زاوية بدون الدين الإسلامي فيمكن التعرف على "ماهو ديني إذا ما شكلت إحدى عناصر الدين إيديولوجيا محددة ومعبرا عنها بصورة صريحة"⁴³⁶، ولبيان ذلك استند على ماكس فيبر وغيرتز ورونسمان. إن إيديولوجيا الزوايا تحولها إلى حركة دينية تتجلى في منهجها ومذهبها المتناسق "والمبني على أرضية المعتقد

⁴³⁴ ديل إيكلمان: الإسلام في المغرب، ج 2، م س، ص 248.

⁴³⁵ بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل، ترجمة محمد برادة حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 1، 2001، صص 244-246 بتصرف.

ديل إيكلمان: الإسلام في المغرب، ج 2، م س، ص 251. ⁴³⁶

الإسلامي التي يشارك فيها كل المسلمين في جميع أقطار العالم الإسلامي"⁴³⁷. وإن تبني الزاوية لإيديولوجية ما إنما لتسويغ نشاطاتها لنيل تعاطف أتباع أكثر، فنسق معتقدات الزوايا نسق خصوصي في مجمله؛ ينتشر بين عامة الناس الذين لا يضعونه موضع شك يعتبرونه جزء من التنظيم الاجتماعي. ويشير إيكلمان إلى أن التغيرات الاجتماعية التي شهدتها المغرب كالتهديد الذي قادته بوجازية المدن وازدراءها للأولياء جعلت الصلحاء يدافعون عن معتقداتهم حفاظا على أتباعهم ذوي الأصول القروية غالبا.

تتجلى إيديولوجيا الزوايا أيضا لا في تصورها للحياة ومعتقداتها فقط إنما في شبكتها العلائقية، وتصور الخدام والأتباع للصلحاء، والروابط التي تجمعهم بالصلحاء يعلي من قدرها تروم المحافظة عليه، تصور ينسج اجتماعيا بنفس الدرجة التي ينسج معها مفهوم البركة كقوة خفية فاعلة يؤولها الناس كنعمة إلهية ممنوحة للأولياء، إنها مفهوم يعتبره إيكلمان وسيلة تمكنا من معرفة الإيديولوجيا الدينية المتضمنة في معتقدات الزوايا، فاعتقاد الناس في الزوايا إنما يقوم على امتلاك الأولياء والشيخوخ للبركة وهذه الأخيرة حسب الباحث آلية لتفسير ظواهر إنسانية ملموسة وخوارق الأمور أيضا، فالمغاربة يربطون البركة بالخير المألوف لأنها تستعمل لتفسير خوارق الأمور أو الدهاء السياسي غير المألوف عند بعض الأفراد كما تستعمل لتفسير أسباب الرفاه عند البعض تنعكس في ممارسات المغاربة وتدينهم، فتتحول إلى آلية لفهم الأفعال مادام الصالح هو من يمتلكها ويمنحها ويمنح عوائدها الرمزية لمريديه وخدام الزاوية، وتمثل البركة عند إيكلمان نواة الاعتقاد الديني وأهم مرتكزاته، وهي أبرز وسيلة تمكنا من معرفة الأيديولوجيا المتضمنة في معتقدات الزوايا، توظف من طرف الصلحاء لإثبات سلالتهم، والنتيجة أن معتقدات الزوايا والأولياء تنبثق منها حسب إكلمان أيديولوجيتان "ترتبط الأولى بالصلحاء وأحفادهم، والثانية بالخدام والأتباع"⁴³⁸ يجمع بينهما مفهوم البركة، ذلك أن الخدام والأتباع يعتقدون "أن الأولياء والصلحاء أشخاص يتمتعون بقدرة منح البركة لمريديهم"⁴³⁹، خاصة وأن نسق البركة في المخيال الاجتماعي المغربي لا ينفصم عن الحياة اليومية، لأن "البركة تجسيد للإرادة

دليل إيكلمان: الإسلام في المغرب، ج 2، م س، ص 251. 437

438 للتفصيل: راجع دليل إيكلمان: الإسلام في المغرب، ج 2، م س، صص 255-262.

439 ن م، ص 254.

الإلهية وتبرير لوقوع أحداث أو عدم وقوعها"⁴⁴⁰، وهذا ما جعل مفهوم البركة يحظى باهتمام سوسيوأنثروبولوجي متزايد في البوادي المغربية، وما يرتبط بها من خوارق وكرامات ونسب شريف لصاحبها وتفضيل إلهي له، وتتحول البركة إلى نسق إيديولوجي متصل بالزوايا حسب إيكلمان في كونها تعطي تفسيراً للظواهر العادية المألوفة والغير العادية المنتسبة لعالم الخواطر، كما أنها تعكس الدهاء السياسي لصاحبها وتعكس الانتماء الاجتماعي وهيمنة فئة معينة على حقل السلطة سياسياً ودينياً، وتجسد ثنائية الطهر والخطر بلغة ماري دوغلاس Mary Douglas، إذ صاحب البركة شريف محترم يلجأ له الناس، لكن قواه ممكن أن تكون مصدر شر.

لذلك شكل نسق البركة نقطة انطلاق الأبحاث منذ الفترة الاستعمارية والدراسات الانقسامية وصولاً إلى أعمال غيرتز وإيكلمان لفهم طبيعة المجتمع المغربي، وشكلت أبحاثهم إرثاً مهماً للباحثين المغاربة -الذين وجدوا أنفسهم أمام تراكم سوسيوولوجي غني يستوجب الحذر المنهجي- منطلقاً لهم لبناء سوسيوولوجيا مغربية .

خلاصة الفصل الثاني

هدف من هذا الفصل تقديم التحليل السوسيوأنثروبولوجي الغربي للظاهرة الإسلامية بالمغرب في مختلف تجلياتها، وهو تحليل متنوع المرجعيات والمنطلقات النظرية والمنهجية والمقاربات العلمية، ذلك أن الباحثين الأوربيين والأنجلوساكسونيين جعلوا الظاهرة الدينية مدخلاً لفهم المجتمع المغربي لغايات مرتبطة بمرجعياتهم ظاهرة مجسدة في الإسلام الشعبي وإسلام الفقهاء والأولياء وإسلام الزوايا والبركة وأدوارها الدينية والاجتماعية والسياسية إضافة إلى موضوع الدين والسحر قبل وإبان وبعد الحماية، فالأبحاث الكولونيالية تناولت الإسلام الشعبي زوايا وصلحاء من منظور تطوري لتفسير تاريخ الظاهرة الدينية بالمغرب، بإقامة مسافة فاصلة بين الموضوع المدروس والذات الدارسة، ما سهل عملية تسلل الأحكام المسبقة وكانت النتيجة أمران: تسويغ المشروع الاستعماري الفرنسي عبر القول ببدائية

440 ديل إيكلمان: الإسلام في المغرب، م س، ص 254.

الممارسات الدينية للمغاربة، ورغم نواقصها العلمية والمنهجية إلا أنها تشكل إرثا نظريا يمكن مراجعته لفهم تاريخ الظاهرة الدينية وضبط إشكالية الدين والمجتمع بالمغرب.

لقد انتبه الباحثون الغربيون إلى حضور الدين في النسق الاجتماعي المغربي بعد الاستقلال، وهو نسق أرادت الانقسامية معرفة إمكانية انسجامه مع قيم الحداثة (أهمية الفرد والعنف المشروع)؛ في هذا السياق ظهرت أبحاث تدرس الدين كجزء من بنية راکدة تعيد إنتاج نفسها اعتمادا على آليات الانشطار والانصهار والصراع والتوازن، فنظرت إلى الدين كألية لامتصاص التوترات، وحقن الدماء من طرف الأولياء والصلحاء والبركة التي تخلق التوازن الاجتماعي والسياسي، وتساهم في ضمان استمرار نفس البناء الاجتماعي، وعيب هذه الأطروحة اعتمادها المنهج البنوي الذي يغفل التاريخ والتغير الحاصل في البنيات المجتمعية كنقطة شكلت منطلقا نقديا لأبحاث تأولية مع غيرتز وإكلمان اللذان جعلتا الدين نسقا ثقافيا يُؤوّل في سياقه السوسيوثقافي المتغير، فالمقدس والبركة والزاوية والتعليم الديني أنساق ثقافية تحتاج التأييل في إطار متغير. ورغم أهمية ما توصلت إليه تلك الأبحاث؛ إلا أنها لم تخرج عن دراسة الظواهر الدينية الكولونياليون (البركة الأولياء الزوايا...) إذا ما استثنينا دراسة إكلمان للتعليم العتيق ووظائف المثقف الديني وسوق صفرو أو البزار عند غيرتز، وأبرز ما أسجله في هذا المقام أنه رغم ما تكتسبه هذه الأبحاث من أهمية علمية مع ذلك لم تستطع أولا إقامة فصل منهجي بين الدين والتدين، وثانيا غيبت السلوك الديني حسب الفئات الاجتماعية كالشباب والنساء، ولم تنتبه إلى الإسلام السياسي الذي كان مساعدا في تشكيل الوعي الوطني للنخبة المغربية والفئات الاجتماعية في السنوات الأخيرة من الاستعمار، وبعد الاستقلال إلى حدود ظهور حركات وجماعات وأحزاب دينية ذات نشاط سياسي كالعدل والإحسان والوحدة والتواصل والعدالة والتنمية والإخوان المسلمون، هذا إضافة إلى تهميشها لتدين الهامش كالإلحاد والتنصر والتشيع والأقليات الدينية والهجرة والعائق الديني... وبعض هذه التيمات جزء من انشغالات هذا البحث.

الفصل الثالث: سوسيولوجيا التدين المغربي: الشباب والمعرفة والقيم والمعتقد

تمهيد

أخذ تأسيس سوسيولوجيا مغربية في اتجاهين "التنظير والميدان (بول باسكون وعبد الله حمودي) واتجاه التدريس والتكوين (عبد الكبير الخطيبي ومحمد جسوس)"⁴⁴¹، وإذا كان الآخر قد أنتج معرفة سوسيولوجية حول الذات، وجعل من المغرب موضوعا علميا وميدانا لاختبار نظريات ومناهج مختلفة؛ فبعد حصول المغرب على الاستقلال ظهرت بوادر مدرسة سوسيولوجية مغربية حاولت نزع الطابع الإيديواستعماري، والأحكام الجاهزة عن السوسيولوجية، وتحت تأثير الفكر الماركسي قام الجيل المؤسس للسوسيولوجيا المغربية (باسكون والخطيبي وحمودي...) في ستينات وسبعينات القرن الماضي بتخليص السوسيولوجيا من الترسبات الاستعمارية، حيث يفرض هذا التخليص الاعتماد على "الاستقلال الوطني وسياسة علمية نقدية قائمة على التحليل المقارن للبلدان المدروسة أو بالأحرى للدراسة والتحليل السيء"⁴⁴² عبر قيام علماء اجتماع المغاربة بدراسات حول الظاهرة الدينية والسياسية والقروية لنقد سوء الفهم الانقسامي والكولونيالي لظاهرة الزوايا والأضرحة والأولياء والمقدس والإسلام المغربي عامة، ولم تتوقف أعمالهم عند إعادة استهلاك نفس الموضوعات إنما توجيه السؤال السوسيولوجي نحو ظواهر الهامش والموضوعات المستبعدة من طرف الكولونياليين والانقساميين كالشباب والتدين والجنس والقيم والأسرة والمدينة والتنمية... وغاية هذا الفصل ربط موضوع البحث بالأعمال السوسيولوجية السابقة عبر تقديم تصور حول منطلقات السوسيولوجيا المغربية ورؤيتها النقدية للمعرفة التي أنتجها الآخر ومساراتها وأهدافها، ومدى اشتغالها على الشباب والتدين والقيم والمعتقد والمقدس والمعرفة الدينية وعلاقتها بسياسة الدولة والإسلام السياسي والنخبة الدينية ورؤيتها للحدث، وتقديم أهم المنظورات والأبحاث السوسيولوجية، والتقارير المنجزة في العقدين الأخيرين حول الدين والتدين والقيم الدينية وعلاقتها بإسلام المغاربة ورؤية الشباب لكل من تغيير المعتقد والممارسات الدينية الشعبية.

⁴⁴¹ محمد الإدريسي: تدريس السوسيولوجيا في المغرب ورهان المؤسسة الإبيستيمولوجية للممارسات العلمية، م س، ص 3.

⁴⁴² Abdmkbir Elkhtibi (1981-2002): Décolonisation de la sociologie dans chemins de traverse essais de sociologie textes réunis et revus par Said Nejjar ; Rabat ; éditions Okad ; p 42.

-نقلا عن محمد الإدريسي تدريس السوسيولوجيا في المغرب ورهان المؤسسة الإبيستيمولوجية للممارسات العلمية، م س، ص 4.

المبحث الأول: علم الاجتماع المغربي منطلقاته واتجاهاته

1- قراءات الميراث المعرفي حول المغرب أ- السوسيولوجيا المغربية بين الذات والآخر

وجد الباحثون المغاربة أنفسهم أمام تراكم سيوسولوجي ضم المنجز من طرف الآخر حول الذات والثقافة والمجتمع والدين والسياسة والقبيلة والزاوية في ميدان اسمه المجتمع المغربي، ووجد هؤلاء الباحثون ذواتهم أمام إشكالية الموضوعية من ناحيتين مترابطتين: إشكالية موضوعية هذه الأبحاث المنجزة حول واقعهم، وإشكالية الموضوعية أثناء التعامل مع هذا الميراث المهم والمؤدلج في نفس الوقت، تراوحت المواقف بين الرفض والقابل بحذر والداعي إلى أطروحة النقد، وهو ما ولد أنماط سوسيولوجية متباينة وطرح إشكالية الكتابة السوسيولوجية في المغرب.

اصطدام السوسيولوجيين المغاربة الأوائل مع الأطروحتين الكولونيالية والانقسامية جعلت البحث السوسيوأنثروبولوجي المغربي يفتح لنفسه مسارات نظرية ومنهجية تأسيسية غير تلك التي حضرت في أبحاث الأجانب المؤسسين، أو الأبحاث المنجزة باسم باحثين غربيين اعتمدوا على نظرياتهم في البحث حول المجتمع المغربي من منظور ثقافي، وهو ما طرح إشكالية الموضوع والموضوعية والمنهج في الدرس السوسيولوجي المغربي، وظهر محاولات سوسيولوجية طرحت سؤال إلى أي حد يمكن الوثوق بالآخر لمعرفة الذات؟ "بنفكيك المفهومات الناتجة عن المعرفة السوسيولوجية والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم العربي، ويغلب عليها الطابع الغربي وإيديولوجيته المتمركزة حول الذات"⁴⁴³. وجد هؤلاء الباحثين أنفسهم أمام واقع المجتمع المغربي الحديث الاستقلال؛ والمنجز حوله كم وافر من الدراسات، وهو ما سيجعل من المشكلات السياسية ومشكل الاستقرار والنظام وثبات وتغير البنيات الاجتماعية والثقافية المغربية تفرض نفسها بقوة وإلحاح على البحث السوسيولوجي المغربي، وهما قضيتين (مسألة مدى علمية ما أنتجه الآخر حول الذات من معارف؛ ومسألة الذات لنفسها وواقعها) واضحتين في اهتمامات دارسين مغاربة كبول باسكون وعبد الله حمودي ومحمد جسوس وجرمان عياش...

⁴⁴³ عيد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، م س، ص 162.

إن الباحثين المغاربة وجدوا أنفسهم أمام موروث سوسيولوجي حول الذات مشكوك في علميته؛ لكنه تراكم مهم حول ظواهر اجتماعية معقدة، بمعنى طرحت أمامهم مشاكل نظرية وأخرى ميدانية مجتمعية على شكل قضايا علمية، تتمثل الأولى في مساءلة الأبحاث الفرنسية والأنجلوساكسونية حول المغرب مساءلة نقدية تقتضي الإشادة بالعلمي ورفض ما سواه من إيديولوجي وسياسوي، تلك الكتابات السوسيولوجية التي أنجزها الآخر حول الذات وأنجزتها الذات حول نفسها، أو كما سماها عبد الكبير الخطيبي تلك التي كانت تتكلم باسم العالم العربي بطابع إيديولوجي "معرفة وكتابة سوسيولوجية أنجزتهما مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها"⁴⁴⁴، والتي تدور رحاها حول تيمات ثلاث: المخزن القبيلة والزاوية، وما يتصل بها من مفاهيم فرعية كالنسب والمقدس والدولة والحزب والبركة... وهو ما فرض هيمنة بحوث علم اجتماع السياسي والقروي، وهكذا وفي إطار مراجعة أو على الأقل قراءة التراكم الثقافي الغربي حول المغرب؛ وجد الباحثون المغاربة أنفسهم مرة أخرى أمام هذه المفاهيم التي لم تدرس بالطريقة العلمية المنشودة، وأمام بنيات ما تزال تحتاج دراستها في سياقاتها دون اختزال أو حكم مسبق، وتجاوزا لسوء الفهم الناتج عن الرؤيا من فوق، وهو ما يقضي معرفيا القيام بنقد مزدوج لكتابات الآخر وكتابة الذات حول نفسها، وتوجيه البحث بعدة منهجية نحو قضايا المجتمع، خاصة وأن المجتمع المغربي إلى حدود السبعينات ما يزال مجتمعا قرويا، وهو الشق المتعلق بالمشكلات الميدانية.

صحيح أن الأطروحة الانقسامية ساهمت في تعميق النقاش السوسيولوجي "بين الباحثين حول طبيعة المجتمع المغربي والدولة"⁴⁴⁵ ساهم في وجود أبحاث كان لها الفضل في تعميق النقاش السوسيوأنثروبولوجي حول المجتمع المغربي، وأبحاث قامت بمراجعة في مسارات دراسة القبيلة والدولة، وبالتالي حاولت القيام بإعادة النظر في التاريخ والمعرفة "تسمح بإزاحة أول عائق السيطرة العلمية للآخر"⁴⁴⁶، وتوجه البحث نحو تحديد أعمق بعيدا عن الإيديولوجيا أو الفوقية من جهة، ومن جهة أخرى مساءلة الميدان لكشف حجابته بتحليل وتفسير ظواهر بمساءلة النسق السياسي والاجتماعي والثقافي والديني المغربي، مساءلة

⁴⁴⁴ عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، م س، ص 162.

⁴⁴⁵ رجال بويريك: زمن القبيلة السلطة وتديبير العنف في المجتمع الصحراوي، دار أبي رقرق، ط 1، 2012، ص 190.

⁴⁴⁶ عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، م س، ص 164.

منبعها الذات السوسولوجية كما هو الحال مع مؤلف عبد الله حمودي "الشيخ والمريد" كتعبير عن قراءة جديدة للنسق السياسي المغربي، ومع العمل التأسيسي (تأسيس الكتابة السوسولوجية النقدية المغربية) لعبد الكبير الخطيبي⁴⁴⁷ "الإسم العربي الجريح"، و "في الكتابة والتجربة"، و "المغرب وقضايا الحداثة"، و "النقد المزدوج"، وما تشكله أعماله من توجيه السؤال السوسولوجي للثقافة الشعبية كالوشم والجسد دون التوقف عند المستوى النظري، ومنذ أطروحة جرمان عياش وعبد الله العروي ثم أحمد التوفيق والمكي بن الطاهر والمختار الهراس حاول بعضهم تدقيق الثوابت والمفاهيم الكولونيالية والاختزاليات الانقسامية، فبعضهم رأى بضرورة الدراسة المتأنية لهذا التراث السوسولوجي، لكنهم درسوا الموضوعات المخزن والدولة/ القبيلة والزاوية باستحضار السياق الاجتماعي، هذا إلى جانب أعمال بول باسكون الفردية والجماعية "كحوز مراكش ودار إيلينغ التاريخ الاجتماعي لتازروالت، وما يقوله 296 شابا قرويا والمسألة المائية، والمسألة الزراعية بالمغرب"⁴⁴⁸. كلها أعمال تبين توجهات السوسولوجيا المغربية التي لا تستطيع أن تخفي نقدها لسابقتها وتخليصها من النزعة المتمركزة... كما أنها دراسات يرجع لها الفضل في الممارسة التأسيسية للبحث السوسولوجي المغربي نظريا وميدانيا، فباسكون أقر بأن هناك "أفكارا لا تناقش في الانقسامية، بل وذهب وبوضوح إلى الإبقاء عليها مع ضرورة إضافة التراتبية للحصول على المجتمع المزيج"⁴⁴⁹ "la Société Composite"، لكنه هو نفسه يميل إلى تفنيد مزاعم الانقسامية حول خط النسب الذي يوجد فيه تراتب اجتماعي قائم على الجنس والسن، لذلك قال المختار الهراس أنه لم يعد بإمكاننا الحديث عن بنية قبلية انقسامية إنما فقط عن عناصر وعلاقات انقسامية"⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ يمكن العودة إلى بحث عبد الكبير الخطيبي: الإسم العربي الجريح، ترجمة محمد بنيس، منشورات الجمل، 2009، كبحث يسائل فيه الخطيبي الثقافة الشعبية المغربية وتمثلاتها للجسد من خلال الأمثال الشعبية المغربية، وهو بحث في الطابوهات المغربية وفتح جديد أمام المغامرة السوسولوجية التي لم تعد اختزالا في قضايا القبيلة والمخزن بل أوجدت لنفسها مع الخطيبي تيمات تحتاج جرأة الباحث وتمكنه من الواقع والميدان. يمكن العودة إلى بحث عبد الكبير الخطيبي: المغرب وقضايا الحداثة، ترجمة محمد بنيس وأدونيس وآخرون، دار الجمل ط 1 2009، يركز فيه على المثقف المغربي والتعليم في المجتمع المغربي، والثقافات الجديدة. وله بحث متميز بعنوان الكتابة والتجربة، ترجمة محمد برادة منشورات الجمل 2009، يعتمد فيه التحليل وفق منطق سوسولوجيا الأدب من خلال دراسة نصوص أدبية تم تأليفها حول الواقع المغربي، هذا فضلا عن أبرز مؤلف سوسولوجي نقدي هو النقد المزدوج.

⁴⁴⁸ أنظر كتاب السوسولوجيا السياسية للمغرب العميق في سيرة بول باسكون، منشورات دفاتر سياسية نقل المقالات عن الفرنسية مصطفى المسناوي، ص 98-99.

⁴⁴⁹ بن محمد قسطاني: الواحات المغربية قبل الاستعمار غريس نموذجاً، م س، ص 22.

⁴⁵⁰ المختار الهراس: ملاحظات واستنتاجات حول تطور النظام القبلي في جباله، مجلة المشروع، ع 6، 1986، ص 81.

-نقلا عن بن محمد قسطاني: الواحات المغربية قبل الاستعمار غريس نموذجاً، م س، ص 22.

وعموما إن أبرز الفروع السوسولوجية نشاطا لدى الجيل الأول والثاني من الباحثين المغاربة هو علم الاجتماع القروي وسوسولوجيا السياسية، فالأول واضح مع أعمال بول باسكون والفريق الذي اشتغل معه حول المسألة الزراعية ومشكلات الماء والأرض والإصلاح الزراعي، والفرع الثاني انشغل بالقبيلة والدولة والزاوية والحزب كما هو حال دراسة الشيخ والمريد، لم يغفل الباحثون أيضا سوسولوجيا الثقافة من خلال مساءلة مكونات الثقافة المغربية كما فعل عبد الكبير الخطيبي في الاسم العربي الجريح، وهي فروع لم تتوقف عند مراجعة ما كتبه الآخر ونقده وأحيانا رفضه، لكن البحث السوسولوجي المغربي فتح لنفسه مسارات التحول والانفتاح على ظواهر الهاميش السوسولوجي والمقصي من الواقع المغربي، واتجاهه إلى مجالات أخرى كالتنمية والمجتمع المدني والحكمة والمدرسة والجنس والخطاب المتداول بين الفاعلين والمقولة والتنظيمات والديموقراطية والدولة والحزب والأسرة والتنشئة الاجتماعية والدين ومشكلات المغرب المعاصر مع الأجيال السوسولوجية المتعاقبة، وهذا الأمر يحتاج إلى إنجاز عمل بيبليوغرافي حول التراكم الثقافي المغربي⁴⁵¹ وتطويره، محترما التصنيف العلمي للموضوعات وتطورها التاريخي.

وإن كنت قد سجلت بعض الإهمال أو التغيب لهؤلاء السوسولوجيين الأوائل لبعض فروع علم الاجتماع كما هو حال سوسولوجيا تغيير المعتقد، وسوسولوجيا الجمعيات وسوسولوجيا الشباب وعدم إدراجها ضمن مقررات الدرس السوسولوجي الجامعي، وهو إهمال يجد مبرره عندهم، بحيث كانت الرغبة تأسيس سوسولوجيا مغربية حول الواقع المغربي ونقد وتمحيص الفهم الذي قدمه الغربيون حول القبيلة والزاوية والمخزن، فإن هذه الدراسة تتجه إلى لفت الانتباه إلى أهمية الظاهرة الدينية والإمكان البشري الشبابي وتأثيره في الدينامية السوسيوثقافية المغربية، وبالتالي مساءلة موقع الشباب المغربي ضمن سيرورات التحول الاجتماعي المعاش في العقود الأخيرة، وما سار كز عليه

⁴⁵¹ منذ العمل البيبليوغرافي النقدي للسوسولوجيا والاثنو جغرافيا والجغرافية البشرية حول المغرب *Bibliographie Critique de Sociologie et d'Anthropologie et de Géographie humaine du Maroc* publié avec le concours du center national de la recherche scientifique ; Alger 1972 لأندرى آدم؛ أنجز الباحثان عبد الفتاح الزين وأحمد شراك: السوسولوجيا المغربية بيبليوغرافيا، *sociologie marocaine bibliographie* مجلة علم المعلومات، ع 4 يوليو 1996 عملا على رصد أهم الأعمال السوسولوجية للباحثين المغاربة باختلاف مواضيعها ومجالاتها المعرفية، والمنجزة حول الواقع المغربي مقالات وأطاريح جامعية وبحوث ميدانية ودراسات وكتب، لكن المكتبة السوسولوجية تفتقر لعمل بيبليوغرافي رصين بعدهما يحتوي الأبحاث المنجزة للعقد الأخير من القرن الماضي إلى الآن.

في الفقرات القادمة في هذا الفصل طبيعة حضور موضوع اشتغالي الدين والتدين الشبابي في اهتمامات السوسولوجيا المغربية.

ب- السوسولوجيا المغربية مسارات ورهانات وأفق الانسلاخ

السوسولوجيا المغربية هي كتابة للذات حول الذات؛ ممارسة سوسولوجية نظرية وميدانية لباحثين مغاربة كان مهمهم حمل التقويض والهدم لنزع الطابع الاستعماري عن السوسولوجيا انطلاقا من إعادة النظر في مسارات الدرس والممارسة السوسولوجيين، فلقد كان رهان علماء الاجتماع المغاربة (بول باسكون، عبد الكبير الخطيبي، عبد الله حمودي، محمد جسوس...) إعادة تشكيل هوية المجتمع ودراسة وتشخيص وتحليل بنياته ضمن إطاراتها المجالية والاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية، في خضم هذا الرهان كان مهمهم العناية بموضوع تخليص السوسولوجيا من نزعتها الاستعمارية، انطلاقا من مراجعات نظرية ومنهجية وميدانية، وهي المهمة التي حاول كل من عبد الله العروي أثناء اشتغاله على ثقافتنا في ضوء التاريخ وعلى الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية، وعبد الكبير الخطيبي حينما اتفق الثاني مع الأول على الدعوة إلى إعادة النظر "في تاريخ المغرب بعيدا عن المنظومة الخلدونية وضد علم التاريخ الاستعماري، وهذه المهمة المزدوجة تكتسي أهمية ابيستمولوجية: تخليص التاريخ من الاستعمار"⁴⁵².

ولربما هذا ما يوضحه عنوان أحد نصوص كتاب الخطيبي "المغرب المتعدد" الموسوم بتخليص السوسولوجيا من النزعة الاستعمارية، فسوسولوجيا التخلص من الاستعمار هو تفكيك لقول الاكتفاء الذاتي؛ "ذلك القول الذي نماه الغرب حول العالم أثناء حركة نموه ونقد للمعرفة والخطابات التي أنتجتها مختلف مجتمعات العالم العربي عن ذاتها"⁴⁵³، وبالتالي مهمة التفكيك والتقويض هذه هي ممارسة سوسولوجية نظرية استعان فيها الخطيبي بمفاهيم ميشيل فوكو Michal Foucault وتفكيكية جاك دريدا Jacques Derrida من أجل قلب الأوضاع وتنصيب سلطة القول ضد قول السلطة، وبالتالي عملية

⁴⁵² عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، م س، ص 189.

⁴⁵³ عبد الكبير الخطيبي: تخليص السوسولوجيا من الاستعمار، ترجمة النص من طرف زوييدة بورجيل ضمن كتاب المغرب المتعدد لسمر دونويل باريس، ص 8، نقلا عن محمد جراح نصوص مختارة في مادة دراسات سوسولوجية حول المغرب السداسي الثاني 2004-2005 كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس.

خلخلة وتوليد المعرفة السوسولوجية يكون بالتدرج فيتحول النقد إلى تفكير آخر وشكل مختلف من الممارسة السوسولوجية، ولعل هذا واضح تماما في دعوة بول باسكون إلى إعادة النظر في الإطار النقدي لدراسة ظاهرة الاستعمار، فمشروع بول باسكون العلمي دعوة للباحثين إلى تحديد موقف علمي من الظاهرة الكولونيالية من خلال "رفض وبنفس الدرجة الخطاب الكولونيالي والخطاب الوطني دون الحكم لأحد الخصمين"⁴⁵⁴.

وفي إطار مشروعهم العلمي النقدي لجيل الرواد عمل الباحثون على الاشتغال بالموازاة مع الممارسة النقدية للمعرفة على مواضيع البنيات التقليدية كدراسة القرابة (النسب) والقبيلة والمخزن والدولة والعلماء والنخبة التقليدية والدين... لتصحيح مسارات البحث حول المجتمع، تصحيح قائم على ربط الموضوع المدروس بسياقاته التاريخية والثقافية والاجتماعية والجغرافية والسياسية بحثا عن تفسير وتحليل أعمق له يتجاوز الاقتباس والاجتثاث والتعميم، ولقد مارس باسكون والخطيبي وجسوس مهامهم العلمية بالموازاة مع التزامهم السياسي، بحيث لم يعق انتماءهم لليسار من الحفاظ على البعد العلمي في أعمالهم النظرية والميدانية بالحفاظ على "استقلال الفكر والمصلحة الجماهيرية"⁴⁵⁵.

من الطبيعي أن تهيمن كل من سوسولوجيا السياسية وعلم الاجتماع القروي والعائلي على مجالات اشتغال الباحثين المغاربة⁴⁵⁶ في حقل العلوم الاجتماعية، وهو أمر واضح في حجم وعدد الأبحاث والمقالات المنجزة منذ الاستقلال إلى أواخر القرن الماضي لأن الضرورة العلمية والتاريخية تقتضي من الباحثين تمحيص هذع الموضوعات من التسربات. لكن التغير الاجتماعي الذي فرضه سياق وتداعيات العولمة والحركات الإسلامية والاحتجاجية النسائية والشبابية، ودينامية العلاقات وتداخل الحضري بالقروي بفعل الهجرة، وتغير البنيات والمؤسسات في المجتمع المغربي وظهور العنف ومشكلات الإرهاب، إضافة إلى التعديلات التي مست باقي البنيات والأنساق كما هو حال توسع المدن وتداخل اتجاهات الهجرة والتنمية المحلية بإكراهات مادية، وارتباطات السياسات الوطنية بالمؤسسات المالية

⁴⁵⁴ عبد الله ساعف: المشروع العلمي لبول باسكون، ضمن كتاب السوسولوجيا السياسية للمغرب العميق في سيرة بول باسكون، م س، ص 10.

⁴⁵⁵ محمد الإدريسي: تدريس السوسولوجيا في المغرب ورهان المأسسة الإبيستيمولوجية للممارسات العلمية، م س، ص 3.

⁴⁵⁶ أنظر عدد الأبحاث والمقالات المنجزة ضمن فرع علم الاجتماع السياسي والقروي إلى حدود نهاية الثمانينات من القرن الماضي ببليوغرافيا حول السوسولوجية المغربية لعبد الفتاح الزين و أحمد شرآك ، م س، صص 123-127.

العالمية وفرض المسألة الاجتماعية نفسها كالبطالة والصحة والفقر والتعليم والمرفق العمومي والتهميش والتغير المفضوح في البنية الديموغرافية من حيث أن المغرب شهد "تطور الإمكان البشري: الديموغرافيا والسكان، والمجتمع والتراث الجماعي، المكون الطبيعي وتحرير الإمكان البشري للبلد وتطور المسار المؤسسي والبناء الديمقراطي والحكمة، وتأمين الإمكان البشري باعتباره حياة وتجليات: الصحة، التربية، ولوج الخدمات الأساسية، الحياة الاجتماعية ومحاربة الفقر"⁴⁵⁷، وأهمية الجامعات والشباب في التنمية والتغير الاجتماعي والمسار الديمقراطي، كلها فرضت على علم الاجتماع توسيع مجالات اشتغاله... وإذا كانت هذه التغيرات والموضوعات تم الحديث عنها في سنة 2006 لا بد وأن المغرب ببنياته عرف تحولات تستوجب توجيه البحث لا كرسد لتقرير رسمي اختزالي في أرقام؛ إنما كتشخيص للمشكلات والظواهر، ولربما هو التوجه الذي سار فيه الجيل الثالث والحالي من الباحثين المغاربة رغبة في توسيع دوائر البحث العلمي، وفتح المعرفة السوسيولوجية على فروع وميادين كانت مقصية مهمشة شأن التربية والتنمية والشغل والمقاولة والصحة والمرض والشباب والتدين... واللافت أن علم الاجتماع سار اختيار معرفي للطلاب الذين توسعت قاعدتهم بشكل كبير، بعدما كان طلاب السوسيولوجيا يمثلون قلة داخل الكليات مقارنة مع الشعب ومسالك الدراسة الأخرى، بل والسويولوجيا كانت تابعة للفلسفة في كليتين الآداب بالرباط وفاس، إضافة إلى إغلاق معهد السوسيولوجيا سنة 1969-1970 بشكل رسمي نتيجة تخوف الدولة من أن يكون المعهد توليدا للياسر، لتصبح الآن أغلب كليات الآداب والعلوم الإنسانية المغربية تضم مسلك السوسيولوجيا، وهو مكسب مهم لهذا العلم إذا ما استثنينا التساؤل عن نوعية الدرس السوسيولوجي.

2- سوسيولوجيا الدين عند الباحثين المغاربة أو الدين ضمن مسارات الدرس السوسيولوجي بالمغرب ومن الهامش إلى سوسيولوجيا الهامش

أ- سوسيولوجيا الدين والتدين

ازدهر النشاط السوسيولوجي وتراكم ثقافيا وميدانيا بشكل أكثر وضوحا في سبعينات القرن المنصرم، حيث تناسلت الأبحاث وتكاثرت الدراسات العلمية إلى درجة لم يعد الدرس

⁴⁵⁷ ، تقرير الخمسينية ، م س، ص 17.

السوسيولوجي المغربي مهووسا بتخليص السوسيولوجيا من النزعة الكولونيالية بقدر ما اتجه الباحثون المغاربة إلى محاولة ربط السوسيولوجيا كعلم كوني بقضايا المغرب المعاصر، وانفتح على الهامش في الثقافة الشعبية المغربية، من حيث أن كتاب "الإسم العربي الجريح" مثلا كما أورد محمد بنيس في ملاحظاته حول الكتاب يعد "قراءة للجسم المغربي من خلال موروث الثقافة الشعبية المغربية بوعي نقدي"⁴⁵⁸، أو من خلال بحوث حول الجنس والحريم والبناء الاجتماعي للجسد، والوجود الأنثوي والشباب والعمل الجمعي والتنمية القروية، إضافة إلى الدين والدولة كقضايا معظمها يدخل ضمن المحرم لفاطمة المرنيسي، وهما باحثان إلى جانب بول باسكون⁴⁵⁹ اقتحموا ما همشته الأبحاث السوسيولوجية السابقة غربية وعربية بتحليل ظواهر اجتماعية يعتبرها الحس المشترك المغربي طابوهات، فالراحلة المرنيسي ستقتحم المسألة النسائية من أجل نقد المقاربات الإثنولوجية والأنثروبولوجية التي تتعامل مع هذه المواضيع بكثير من الاختزال، ونقد التعامل المتعالي واللاهوتي مع الجسم والجسد بالانفتاح على المقاربة السوسيولوجية النقدية الرصينة، واعتماد التحليل التاريخي لتفكيك ما استقر وترسب في الثقافة الشعبية المغربية.

فتحت المرنيسي خطابا جديدا هو الخطاب النسائي الإكراهات الاجتماعية والدينية، "فالمرنيسي تجرأت على صراع الجنس ومكانة المرأة وحدثتها في الإسلام"⁴⁶⁰، وجعلت من الدين مجسدا في الإسلام والنبى أحد مداخل قراءة مفهوم الحريم، وتفكيك وضعية المرأة المسلمة في التاريخ، كما أنها اعتمدت في التحليل على نصوص قرآنية، وشخصيات دينية رموز الإسلام كالنبي وأبو بكر وعمر بن الخطاب، فتكون بذلك المرنيسي مساهمة في حقل سوسيولوجيا الدين بالمغرب من خلال اعتمادها مقاربة النوع، وهي المقاربة التي كانت غائبة عن كثير من باحثي الجيل الأول، وبرغم من أن المفاهيم التي تستخدمها كالحريم

⁴⁵⁸ أنظر عبد الكبير الخطيبي: الإسم العربي الجريح، ترجمة محمد بنيس، منشورات الجمل، ط 1 2009، صص 5-6.

⁴⁵⁹ يعد كل من بول باسكون وعبد الكبير الخطيبي وعبد الصمد الديالمي أصحاب توجهات ونظريات في السوسيولوجيا المغربية، فلأول نظرية حول المجتمع المزيج أو المركب، ولثاني نظرية حول النقد المزدوج، وللمرنيسي نظرية حول الخطاب النسائي جسديتها أبحاث كثير حول قضايا الجنس والمرأة والدين والحريم منها: فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، نشر الفينك، ط 4، (2015).

فاطمة المرنيسي: السلطانات المنسيات نساء رئيسات الدولة في الإسلام، ترجمة جميل معلى وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط 1، (1994).

⁴⁶⁰ Hayat Ammamou : Fatima Mernissi Figure emblématique d'une féministe en terre d'Islam ; Centre culturel du livre Édition / Distribution ; Casablanca ; 2019 ; p 9.

السياسي، والنبوي والإسلام والجنس تتأطر في علم الاجتماع السياسي، وسوسيولوجيا المرأة، مع ذلك جعلت الدين آلية لتفكيك خطاب الذكورة والأنوثة، وهذا أحد أبعاد إسهامها في سوسيولوجيا الدين في اعتقادي لأن مشروعها يدور حول مفاهيم الدين، الإسلام، المرأة والجنس، ولا يهمني هنا تفكيك حضور المرأة في المخيال واللاوعي الإسلامي⁴⁶¹، ولكن ما يعنيني هو اشتغالها على موضوع المرأة والدين، والحريم والدين، والنبوي والمرأة⁴⁶² في إطار تفكيكها الخطاب الديني الشهواني تجاه المرأة، وكيف يتمثلها اللاوعي الإسلامي، في حين يتغافل الخطاب الذكوري وجود نساء متزعمات في الإسلام فاعلات مؤثرات في تاريخ المجتمع المسلم نساء حكمن الدول الإسلامية ما بين 1 هجرية و 1410 للهجرة "شُطْبِن من التاريخ وأن إخفاءهن يمثل كل مظاهر الاغتيال التاريخي"⁴⁶³.

إن التاريخ الإسلامي لا يربط الإمامة بالمرأة، بل وإن هذا التاريخ موجه بنرجسية ذكورية تغتال كل إبداع نسوي توظف فيه الذكورة نصوصا دينيا لشرعنة تغييب التاريخ الإسلامي النسوي، ولذلك لا بد في تفكيك الوعي واللاوعي الإسلامي التمييز بين الديني وبين توظيف الديني، وهذا التمييز مدخل مهم في تقديري لتحليل دقيق لنسق الذكورة والأنوثة في سياقات السلطة والدين والإنتاج بعيدا عن الاختزال الجنسي، لأن التفوق الذكوري "متجذر كما تقول المرنيسي في المعتقدات"⁴⁶⁴ وفي التدين، وتتوضح خلخلة الخطاب الإسلامي الشهواني في كتابي "الحريم السياسي" وأيضا مؤلف "الجنس الإيديولوجيا الإسلام"، بحيث تحاول المرنيسي بحث إشكالية المرأة والدين بتحليل المفهوم الإسلامي للنشاط الجنسي داخل النظام الاجتماعي، أو من خلال موقف الأحاديث النبوية من المرأة والنبوي والنساء والحجاب.

لقد قدم الباحثون المغاربة مواقفهم حيال قضايا المجتمع المغربي الحديث والمعاصر في إطار التغيير الاجتماعي وفي إطار التاريخ، ويعتبر الخطيبي والمرنيسي وحمودي من كبار السوسيولوجيين المغاربة الذين كسروا طابوهات المجتمع والدولة (الدين والسياسة

⁴⁶¹Hayat Ammamou : Fatima Mernissi Figure emblématique d'une féministe en terre d'Islam ; op cit ; pp 35-38.

⁴⁶² Voir : Fatima Mernissi, Le harem politique : le prophète et le femme ; éditions Albin Michel ; 1987.

⁴⁶³ فاطمة المرنيسي: السلطانات المنسيات نساء رئيسات الدولة في الإسلام، م س، ص 14.

⁴⁶⁴Hayat Ammamou : Fatima Mernissi Figure emblématique d'une féministe en terre d'Islam ; op cit ; pp 36-37.

والجنس أو بتسمية ياسين بوعلي الثالث المحرم) والذين اجتهدوا علميا في تفكيك وفك العزلة والتهميش على بعض القضايا التي ظلت مقصية، أو وجدت على هامش السوسيولوجيا ليجعلوها سوسيولوجيا الهامش انطلاقا من تفكيك تمثل المغاربة للجنس والجسد والذكورة والأنوثة والحريم والإسلام وخربشات الحيطان⁴⁶⁵.

لقد كان بحث بول باسكون والمكي بن طاهر حول الشبيبة المغربية (الذي سأفصل فيه لاحقا) بحثا ميدانيا فريدا وحيدا عند الباحثين المغاربة الأوائل الذين اشتغلوا بالقبيلة والسلطة والمخزن والزاوية والمعرفة الدينية... أكثر، وكان الإسهام وافرا في علم الاجتماع السياسي والقروي بشكل خاص، لكنهم لم يغفلوا بنيات المجتمع المغربي وما يعتمل فيها من ظواهر وما يتحكم فيها من أنساق كالنسق الديني انطلاقا من حضور المعرفة الدينية وشخصية رجل الدين -العالم بالمعنى التقليدي- في الثقافة المغربية، ولذلك فعلم الاجتماع الديني المغربي في بدايته ركز على التمثلات الاجتماعية للدين في دراسات ميدانية للممارسات والمعتقدات الدينية بمنطقة من مناطق المغرب خاصة بالعالم القروي، ولذلك نجد مجموعة من الأبحاث قد تناولت موضوع الزاوية والأضرحة والأولياء والبركة من خلال دراسة زاوية تامصلوحت أو دار إليغ (بول باسكون مثلا) والتقديس الذي يضيفه الأولياء على المكان، بالتركيز على التمثل الديني للمجال وحضور الديني في طقوس العبور (محمد بوغالي)، وركز الباحثون المغاربة أبرزهم فاطمة المرنيسي توظيف الدين في تكريس الهيمنة الذكورية أو الدين والمرأة، هذا إضافة إلى المحلل والمحرم وعلاقة السياسي بالديني عند الخطيبي وحمودي والمرنيسي ورحمة بورقية وغيرهم، ولم ينس علم الاجتماع الديني المغربي موضوع الطرق الدينية والممارسات والمعتقدات المرتبطة بها، ويشير عبد الفتاح الزين وأحمد شراك "إلى حوالي 43 عنوان بالعربية و 13 عنوان بالفرنسية"⁴⁶⁶ موزعة على بحوث وأطروحات وأغلبها مقالات مندرجة في سياق سوسيولوجيا الدين عند الباحثين المغاربة إلى حدود العقد الأخير من القرن المنصرم تقريبا.

⁴⁶⁵ أنظر مثلا: فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، م س. -إضافة إلى أعمال عائشة بلعربي حول قضايا المرأة، وأحمد شراك في سوسيولوجيا الثقافة الغرافيتيا أو الخربشات على الحيطان، وغيرهم من الباحثين الذي فتحو مسارات جديدة في الدرس السوسيولوجي المغربي.

⁴⁶⁶ عبد الفتاح الزين وأحمد شراك: السوسيولوجيا المغربية ببليوغرافيا، م س، ص 124.

-Abdelfttah Ezzine-Ahmed Cherrak : sociologie marocaine Bibliographie ; op cit ; p 73.

وعموما أسجله بعض الملاحظات أولها أن سوسولوجيا الدين والتدين عند الباحثين المغاربة ظلت مهمشة نسبيا نظرا لقلّة البحوث المنجزة فيها، فحتى الاهتمام بالظواهر الدينية عند جيل الرواد يحضر غالبا في سياق سوسولوجيا العالم القروي أو علم الاجتماع السياسي، والملاحظة الثانية أتفق فيها مع الباحث إدريس الصنهاجي حينما أقر بأن المنجز الكولونيالي حول سوسولوجيا الدين أكثر وفرة من المنجز المغربي، وأن مجموعة من الباحثين المغاربة إلى حدود مطلع الألفية الجارية ظلوا حبيسي الظواهر الدينية الكولونيالية (زوايا أضرحة أولياء البركة...). غير أن الاهتمام السوسولوجي المغربي بالدين بدأت تُدرس كظواهر مستقلة منذ عمل "محمد الطوزي champ et contre champ politico-religieux au Maroc ودراسة عبد الله حمودي حول عيد الأضحى والطقوس القديمة، لتظهر مجموعة من الأعمال الميدانية الجماعية حول الشباب والدين والقيم لرحمة بورقية وحسن رشيق ومختار الهراس ومحمد العيادي"⁴⁶⁷.

ب- الأطروحة الجامعية وظواهر سوسولوجيا الدين والتدين

سيتوسع البحث السوسولوجي الديني بعد مطلع الألفية الثالثة لا ليصف الممارسات والطقوس الدينية التقليدية، ولكن ليحاول فهم التغير الحاصل في هذه المعتقدات والانفتاح على ظواهر دينية فرضها التغير الاجتماعي، إذ بعد أحداث 11 شتنبر بأمريكا و16 ماي بالبيضاء ستنفجر الظاهرة الدينية وتعود للواجهة البحثية، خاصة موضوع الإسلام الحركي والعنف الديني، وبسببها لم يعد الدين ظاهرة قروية بل حضرية أيضا على اعتبار أن المغرب قرية أو مدينة بلد مسلم، فأنجز في هذا السياق أبحاث وأطروحات جامعية متعددة حول الدين والمجتمع، والدين والسياسة، والقيم الدينية والشباب⁴⁶⁸، والجمعيات الدينية، والأحزاب الإسلامية.

⁴⁶⁷ أشار إدريس الصنهاجي في أطروحته إلى طبيعة الاهتمام المغربي بقضايا الدين والتدين، وأشار إلى مجموعة من الأعمال المنجزة في هذا الباب، راجع: إدريس الصنهاجي: التحولات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية حالة مدينة وجدة، تحت إشراف الأستاذ أحمد شراك، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراس فاس، 2014-2015، صص 65-66.

⁴⁶⁸ لتوسيع الاطلاع حول اهتمام السوسولوجيا المغربية منذ منتصف العقد الأول من الألفية الثالثة بموضوع الدين والقيم الدينية والشباب:

-L'islam au qoutudien ; op cit.

- L'enquete nationale sur les valeurs ; op cit.

-سبق التفصيل في أهم نتائج البحث الوطني حول القيم، وسأوضح لاحقا أهم خلاصات بحث الإسلام في الحياة اليومية، وأهم الأطروحات التي اشتغلت في سياق سوسولوجيا الدين والتدين والقيم، والتي توفرت عليها أذكر: =

ولعل دراسة عبد الغني مندوب "الدين والمجتمع دراسة سوسولوجية للتدين" بمنطقة دكالة؛ فبعد تأطير دراسته منهجيا بتحديد عينة الاشتغال والتقنية البحثية (الملاحظة بالمشاركة والمقابلة، والفرضية المتمحورة حول الإيمان الديني) حاول تأطير أطروحته بالعودة إلى حضور التدين عند الباحثين الكولونياليين (دوتي ووسترمارك وجاك بيرك...)، والفكرة الجوهرية عندهم هي الأصول الوثنية للتدين المغربي (وهو ما وضحته مع دوتي وبلير)، كما أشار لموقف الانقساميين من الحياة الدينية المغربية. ودراسة مندوب هذه مختلفة نسبيا عن سابقتها كونها انتبعت إلى تيبولوجيا الحياة الدينية: التدين الوقتي واليومي والموسمي كالصلاة والبسمة والحمدلة والدعاء ورمضان وعاشوراء وطقوس الجنازة... وقد انتهى الباحث إلى أن التدين المغربي ليس ثابتا أو راكدا، بل هو قابل للتغير وتتفق معه في هذا الطرح، حيث ظهرت ظواهر دينية في العقد الأخير كالتحول الديني، التي جعلتني أقول خلافا للباحث بأن بعض الممارسات الدينية المغربية لا تتغير في شكلها فقط كما اعتقد مندوب بل في جوهرها أيضا مادام التشيع والتنصر والإحاد⁴⁶⁹ يتوسع في صفوف الشباب المغاربة، ويساعد الأنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي في هذا التحول الجوهري. كما أن أطروحة الباحث درست عينة قروية؛ وبالتالي قد لا يصلح تعميمها على التدين الحضري الذي تؤثر فيه عوامل أخرى كالتراتب الاجتماعي والممتلكات المادية والرمزية للفرد.

في السياق ذاته جاءت دراسة محمد جاح⁴⁷⁰؛ التي هي في أصلها أطروحة نوقشت في الموسم الجامعي 2001-2002 قبل أن يصدرها الباحث في كتاب بعنوان "الزاوية بين القبيلة والدولة" كدراسة للحياة الدينية الريفية – الزاوية الخمليشية- وأدوار الزاوية السياسية والاجتماعية والدينية، انتهى الباحث إلى أن علاقة الزاوية بالمخزن تتراوح بين التبعية له والصراع معه، ومن الأطروحات الجامعية المتأخرة في حقل سوسولوجيا الدين أذكر نموذجين اثنين: الأولى لرشيد جرموني حول موضوع القيم الدينية الشبابية بعمالة سلا،

=-رشيد جرموني بعنوان الشباب وتحولات القيم والاتجاهات والممارسات الدينية وهي أطروحة للدكتوراه متوفرة في رفوف كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط. إضافة إلى أطروحة أنجزت سنة 2017 باللغة الفرنسية حول القيم الشبابية بعنوان:

-Aziz Mechouat :Jeunes et valeurs essai de construction d'une typologie des valeurs de jeunes Casablancais thèse de Doctorat spécialité sociologie université Hassan 2 Casablanca.

-إلى جانب أطروحة إدريس الصنهاجي بعنوان التحولات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية حالة مدينة وجدة، م س.

⁴⁶⁹ أثبتت هذا الأمر دراسة عياد أبلال حول إشكالية تغير المعتقد في الوطن العربي" أحدث الدراسات المغربية في سوسولوجيا الدين مركزة على موضوع غيبته الأبحاث السابقة وهو تغير المعتقد من الإسلام إلى المسيحية أو إلى التشيع أو إلى الإحاد والي سأتي على ذكره.

⁴⁷⁰ بالنسبة لبحت كل من عبد الغني مندوب ومحمد جاح فقد اعتمدت على الكتابين المنشورين عن إفريقيا الشرق.

حاول صاحبها دراسة التحول الذي طال القيم الدينية، فبعد تحديد الإطار المنهجي والنظري لبحثه؛ خلص إلى أن للدين حضور وأهمية في مخيال ووجدان الشباب، وأن "اتجاهات التدين تتراوح بين التدين الرسمي والشعبي والطائفي والحركي والأنثوي والفردي"⁴⁷¹، إن هذه الأطروحة مهمة لي من ناحية اشتغالها على فئة الشباب؛ وإن كنت ركزت على الشباب الجامعي، كما أن انفتاحها على مواقف وتمثلات هذه الفئة لمجموعة من الظواهر الدينية قد يمكننا من إنجاز مقارنة أعتقد أنها ستمثل إضافة للباحثين في حقل سوسيولوجيا الدين.

والثانية هي للباحث إدريس الصنهاجي حول التدين بالجهة الشرقية في سياق التحولات الاجتماعية، وقد انطلق الباحث من تحديد إطار اشتغالها منهجيا ونظريا وميدانيا، ومن الخلاصات التي انتهى إليها الباحث أن علم الاجتماع الديني رغم النجاحات التي حققها على المستوى العالمي "إلا أنه ما زال يواجه عندنا في العالم الإسلامي صعوبات ومعوقات"⁴⁷² وهي نقطة لا خلاف عليها، كما أنه انتهى إلى القول بأن تأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية على المعتقدات الدينية يبقى ضعيفا ولا يتحقق إلا ببطء شديد، وأن تغيير العقليات أعقد من تغيير الممارسات، لكنها قد تتغير بسهولة كلما كان لصاحبها طموح سياسي، وأن التحول الديموغرافي والمجالي والاجتماعي لوجدة لم يؤثر كثيرا على تحول التصورات الدينية، بل إن مظاهر التدين للوجديين هي نتيجة تغيير في تمثلات الناس الدينية (كما ذكر ذلك في خلاصات البحث)، قد نتفق مع الباحث في جزء كبير من خلاصاته، لكن في المدن الميتروبولية كالدار البيضاء؛ الأبعاد المجالية والانتماء الاجتماعي الطبقي وحجم الرأسمال المادي والثقافي ونوعية التكوين الجامعي للفرد والأسرة تؤثر في القيم والتدين المغربي اليوم، هذا التدين الذي بقدر ما يؤثر فيه الإعلام بقدر ما تتوجه الأجيال الصاعدة نحو دنيوية مؤمنة على مستوى اللباس والصلاة والموقف من المختلف دينيا، إنه تدين جمعي على مستوى القول، وفردى إذا تعلق الأمر بالطموح والرغبة والتحرر... كما سيتبين في هذه الأطروحة. ولذلك فهذه الأطروحة ستأتي لدراسة التدين والمعتقد والقيم الشبابية من أجل المساهمة في حقل سوسيولوجيا الدين. وقبل ذلك أشير إلى أن علم الاجتماع المغربي

⁴⁷¹رشيد جرموني: الشباب وتحولات القيم، م س، الفصل الختامي اتجاهات التدين عند الشباب المغربي أية أفاق وأية رهانات، صص 617-627.

⁴⁷² إدريس الصنهاجي: التحولات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية حالة مدينة وجدة، م س، ص 410.

فتح لنفسه مسارات جديدة عبر أجياله المتلاحقة التي لم تعد مركزة في ثلاثي الزاوية المخزن والقبيلة لتنتفتح على الجنس والهامش والمجال والمقاولة والمدرسة والشباب والبطالة والتربية والكرافتيا فأبدعت المرنيسي في سسلجة الحريم، وحسن رشيق وإدريس بن سعيد تمكنا من اقتحام مجال المعتقدات الدينية، وأحمد شراك من تفكيك قضايا الكرافتيا أو الخربشات على الحيطان مدشنا فرعا سوسيوولوجيا في العالم العربي (سوسيوولوجيا الهامش).

المبحث الثاني: السوسيوولوجيا المغربية سؤال الشباب والتدين

1- المكي بن الطاهر بول باسكون بين الشبيبة المغربية والظاهرة الدينية مرحلة التأسيس لعلم اجتماع مغربي

كثيرا ما تم التركيز في مشروع بول باسكون على المسألة الزراعية والتنمية القروية التي خصص لها أعمالا كثيرة فردية وجماعية؛ غير أن هذه الفقرة ستوجه الاهتمام نحو تحليله لظاهرتي الشباب والمقدس في المغرب، إذ يعتبر بول باسكون والمكي بنطاهر من السوسيوولوجيين الأوائل الذين جعلوا من العالم القروي مجال اشتغالهم جغرافيا واجتماعيا ودينيا ومن ذلك اشتغالهم على الشبيبة القروية المغربية كموضوع سوسيوولوجي، فكان بحث ما يقوله 296 شابا قرويا مغربيا بداية التقعيد للسوسيوولوجيا بالمغرب.

أ- سوسيوولوجيا الشباب القروي منهجية الاشتغال

لا تعينني المجالات والميادين والتهيئات التي تحضر في المتن الباسكوني الخصب لأن هذا واضح في أعماله التي بلغ "الإنتاج المحصي ما يناهز 150 نصا مكتوبا مساهما بذلك في مختلف أنواع العلوم الاجتماعية"⁴⁷³، أو في الدراسات المنجزة حول بحوثه، وما يمكنني قوله بناء على ضخامة المتن الباسكوني وأهميته هو أن بداية السوسيوولوجية المغربية شهدت فتحها مع بول باسكون، ولهذا تكتسي أبحاثه أهمية في تاريخ ابيستيمولوجيا علم الاجتماع المغربي إضافة إلى الأهمية المنهجية في مشروعه العلمي الذي يدور حول قضايا العالم القروي⁴⁷⁴ ومشكلات السلطة والسياسة والدين كسوسيوولوجيا ما بعد الكولونيالية. ولقد درس كل من بول باسكون والمكي بن طاهر الشباب القروي والذين

⁴⁷³ عيد الله ساعف: المشروع العلمي لبول باسكون ضمن كتاب السوسيوولوجيا السياسية للمغرب العميق في سيرة بول باسكون، م س، ص 6.
⁴⁷⁴Voir P Pascon et M Ennaji : les paysants sans terre au Maroc ; premiere édition Toubkal ; 1986 .

أغلبهم أميون كعينة والسوسيولوجيا كمرجعية علمية، وهذا المتغير -المستوى الدراسي- حدد نوع التقنية البحثية المعتمدة (المقابلة المباشرة والشبه الموجهة)؛ ولذلك أول ما حدثنا عنه الباحثان هو المنهج⁴⁷⁵ المتبع في بحثهما، وبيان أهميته في البحوث الاجتماعية في العالم القروي انطلاقاً من تحديد العينة البحثية المقصودة وخصوصياتها الثقافية والاجتماعية والمادية والتعليمية وتمثلاتها للمدرسة والقيم، وهي مؤشرات معاينة ومعالجة مشكلة البحث وتحديد طبيعة المواضيع الممكن دراستها، ونوع العينة القادرة على إمداد الباحث بالمعطيات الوافية، ثم تحديد المتغيرات الأولية والثانوية حسب الموضوع وحسب العينة، الأمر الذي يفرض التدقيق في الأدوات المنهجية والتقنيات البحثية في مثل هكذا بحوث سوسيولوجية، وهي الخطة التي عمل بها الباحثان بنوع من العناية، والملاحظة المسجلة هنا غياب متغير النوع، فلقد تم الاشتغال على عينة محض ذكورية⁴⁷⁶ ولا أدري أهى طبيعة البحث فرضت على الباحثان هذا الاختيار أم أن واقع البحث السوسيولوجي حول موضوع المرأة وما تمثله من حريم وحرمة وعرض في مجتمع زراعي محافظ قد يعرض الباحث للنبذ والعنف؟.

ب- الشبيبة القروية المغربية والقضايا المجتمعية والثقافية والسياسية

يعتبر بحث ما يقوله 296 شاباً قروياً مغربياً بحثاً تأسيسياً لسوسيولوجيا الشباب القروي وحاول تفسير رؤية الشباب للشغل والمال والجنس والزواج والصدقة... استهل بالحديث عن أهم الانشغالات والحاجيات والقضايا الشبابية الأساسية في البادية مع التركيز على التمثلات بشكل من الأشكال، وبالتالي هو بحث ميداني في المجتمع المحلي، وفي نشاطاته الاجتماعية والاقتصادية انطلاقاً من دراسة أشكال التضامن الأفقي بين فئة الشباب بدء من دراسة متغير التمدرس، وتمثلات الشباب للمدرسة وصولاً إلى مفهوم الصداقة كقيمة أخلاقية واجتماعية مؤسّسة لطبيعة التفاعلات في حياة القرويين وضرورتها في سيرورة وجدلية العلاقات الاجتماعية، لكون القرية (الدوار) لا تفسح مجالات كثيرة

⁴⁷⁵ بول باسكون والمكي بن الطاهر: الشبيبة القروية في المغرب بحث اجتماعي مرتكز على ما يقوله 296 شاباً قروياً، تعريب محمد المعروف، ضمن مجلة البحث العلمي، ع 9، 1972، ص 114.

⁴⁷⁶ برر الباحثان تحديد نوعية الشبان المتعلق بهم البحث وحصرهم في جنس الذكور راجع إلى أن صفة المراهقة لا تنطبق في البادية على الفتيات اللواتي ليس لهن فترة مراقبة فهن يتزوجن غالباً قبل هذه الفترة فاشتغلا على الشبان القرويين الذكور الذين يعيشون هذه الفترة. راجع: - بول باسكون والمكي بن الطاهر: الشبيبة القروية المغربية، م س، ص 117.

للحركية الاجتماعية مقارنة بالمدينة التي تفتح أفقا واسعا للحركة والفعل، ولذلك الصداقة هي عبارة عن متنفس للشباب بعد يوم مثقل بأثقال وأعمال القرية تعوض ندرة أماكن الترفيه والحركة عموما، فنوع الصداقة تحدد نوع التسلية⁴⁷⁷ والمرح واللعب وشكل التضامن ووقت الفراغ، إذ "هناك رفاق اللعب ورفاق حميمين ورفاق الأمسيات والسهرات"⁴⁷⁸، وفي سياق العلاقات الشبابية لم يغفل الباحثان الاشتغال على تمثيلات الشباب لكل من العمل والسياسة والجنس، ولعلها قضايا مهمة في حياة الفرد والجماعة بالمجتمعات المحلية والزراعية التي يحكمها إعادة الإنتاج أكثر من ما تفكر في الإنتاج.

العمل نشاط إنتاجي يساهم من خلاله الشباب في دورة الحياة القروية، يعني في الإنتاجية المحلية التي لا تمنحهم إمكانية المساهمة في اتخاذ القرار، فأعمال ومهام الشباب متباينة لكنهم يفضلون العمل مع الآخرين مقارنة بالعمل مع العائلة -دون التشديد على نوعية العمل- "لأن عمله هذا لا يتلقى عنه أجر"⁴⁷⁹، في الوقت الذي تعرف عينة الباحثين العمل نشاط يتلقى عنه مكافأة مادية وواجب أخلاقي إزاء الأباء. ويعتلي العمل الزراعي وما يرتبط به هرم الأنشطة المهنية التي يزاولها الشباب القروي إضافة إلى نشاطات في الزراعات الصناعية والتجارية... وهو نشاط مرتبط أساسا باقتصاد العيش.

الحياة القروية وحيويتها مرتبطتان بفاعلية الدولة ورهاناتها في العالم القروي، وإذا كانت الدراسة قد أنجزت في السنوات القربية لفترة ما بعد الاستقلال؛ لا بد أن يحضر فيها مفهوم المخزن باعتباره أحد مكونات المخيال والواقع الاجتماعيين المغربيين آنذاك، ويحضر في تمثيلات القرويين في تلك السنوات باعتباره موضوع طابو خاصة وأنه يرتبط بالسلطة السياسية المحلية أو السلطة التي تمارسها مؤسسات الدولة -المخزن- ولكن هنالك مطالب اجتماعية ومجالية واقتصادية يعتبرها الشباب القروي من مسؤوليات الدولة⁴⁸⁰، وهو ما أفرز مواقف متباينة وأحيانا متعارضة حول مفهوم المخزن. ولقد ركز الباحثان

⁴⁷⁷ يعد روجي لوطورنو أول الباحثين الذين انتبهوا إلى أهمية التسلية في حياة المغاربة موضعا ميادينها وتجلياتها عند أهل فاس، فالتسلية لم تكن منعقدة في فترة ما قبل الحماية، إذ لاحظ وجود تسلية يومية كتنخين الكيف والذهاب إلى الجو الجميل ومسلي الجماهير في أبواب فاس أو لمشعوذ أو عراف أو مرقص قرود أو حيات أو ممثل بالإيماء أو مسابف بالعصا وبخاصة قصاص، وهناك جانب مهم من التسلية هو البغاء والحياة الغرامية وتسلية غير عادية كالموسيقى والطبخ والأعياد والحفلات العمومية، راجع:

- روجي لوطورنو: فاس قبل الحماية، م س، صص 793-812.

⁴⁷⁸ بول باسكون والمكي بن الطاهر: الشبيبة القروية المغربية، م س، صص 142-147.

⁴⁷⁹ م ن، ص 148.

⁴⁸⁰ أنظر الجداول التي تقدم إحصائيات وأصناف العمل أوردتها الباحثان: باسكون بن طاهر: الشبيبة القروية الغربية، م س، صص 153-154.

أيضا على اليومي عند الحس المشترك والتطلعات الشبابية من خلال الاستفسار عن وظيفة المادة -الرأسمال، المال- وإمكانيات تصريفه في الحياة، ونظرة جيل الشباب للحياة الجنسية والعائلية من خلال التمثلات القائمة حول المرأة، ويمكن أن أسجل في هذا المقام ملاحظة مستمدة من بحث باسكون والمكي بن الطاهر وهي أن الشباب القروي يختزل سيميائيات الرجولة في القدرة على الانفتاح على الحياة الجنسية لا يهتم الطريقة سواء كانت بالزواج أو بالتردد على بغايا المراكز الحضرية القريبة، وهذه الرغبات الجنسية من جهة محددة لمدلول الرجولة، ومن جهة أخرى لا يمكن تحقيقها إلا بامتلاك القدرة المالية، وهو من بين ما يُنفّر الشبان من العمل العائلي الغير المأجور، ويفسر أهمية العمل مع الأجانب المأجور لا مع العائلة الإجباري، فالشباب القروي ميال للاشتغال عند الآخرين ويهمل العمل مع العائلة، لأن عمله هذا لا يتلقى عنه أجر، "وبالتالي لا يسمح له الحصول على وسيلة للتحرر والمتعة"⁴⁸¹، والانخراط في المجتمع والتباهي أمام الأقران، خاصة وأن التمثل العام للعمل كنشاط مؤدى عنه إلى جانب كونه واجب أخلاقي إزاء العائلة تفرضه الحاجيات الفردية والأحلام البسيطة كالحصول على الجنس تجعله يأخذ الدلالة الأولى. لذلك العمل مهم يمنح للشباب إمكانيات الحصول على المال، وامتلاك امرأة؛ أي امتلاك مصادر المتعة، وولوج عالم الرجولة بتأمين مورد مالي، ولعل الخلاصات التي توصل إليها الباحثان أثناء دراسة السلوك الاجتماعي للشبيبة القروية بطموحاتها ورغباتها وواقعها المأزوم توضح الوضعية العامة للعالم القروي، ولعل رغبة الشباب في المغادرة المجالية والاجتماعية من القرية إلى فضاء مفتوح (المدينة) يوضح هذا الواقع، لأن "كل الشباب يحلمون بالذهاب إلى المدينة"⁴⁸² التي تلقى حكما إيجابيا تخلق الرفاه وتساعد على الكسب المادي بالعمل وما يفتحه من إمكانيات للحياة وما توفره من تسليات ومعايشة أناس مختلفين، ووسائل الراحة لما تتضمنه من مرافق ومؤسسات وفضاءات اجتماعية خاصة وعامة.

انطلاقا من الخلاصات النظرية التي انتهى إليها الباحثان يمكن القول بأن بحثهما حول الشبيبة القروية إسهام ميداني في التأسيس لسوسيولوجيا الشباب القروي بالمغرب

⁴⁸¹ بول باسكون والمكي بن الطاهر: الشبيبة القروية المغربية، م س ص 148.

⁴⁸² م س، ص 164.

كدراسة تمهيدية، حتى وإن كان لا يعتمد أساسا نظريا فإنه مبني على دقة منهجية جمعت بين الكمي الرقمي والكيفي وأوصلت الباحثان إلى القول بأن مواقف الشباب القروي متباينة متناقضة أحيانا، فهؤلاء الشباب القرويون هم في واقع الأمر "أكثر انسجاما مع التقاليد بل وأحيانا أكثر محافظة ورجعية في مواقفهم الحياتية التي ينقصها الخيال والرغبة في المغامرة والمخاطرة ورغم ذلك هم في أكثريتهم متفائلون ومندفعون"⁴⁸³، وعبر المقابلات الأولية توضح للباحثان أن الشغل والمال والجنس والمرأة الزوجة المفترضة تشكل الانشغالات الكبرى للشباب القروي ما بعد الاستقلال. وإذا كانت أهم خلاصات البحث تقول بأن الشباب البدويون فئة ذات خصائص تشبه الطبقة الاجتماعية (من حيث الحركية والفعالية والإنتاج) ديموغرافيا فالشبان رغم ذلك لا يشكلون طبقة اجتماعية، وهذا يتوافق مع طرح بول باسكون في المجتمع المزيج أثناء حديثه عن الطبيعة المركبة للمجتمع المغربي، والتعارض أو التقابل القائم بين وحداته، بحيث يعتبر الشباب أحد تجليات هذه الطبيعة التي هي حفاظ على التقليد واستمرار للبنيات المتناقضة والمركبة، والذي جعل باسكون يقول بأن مجموعة من المجتمعات تتعايش في اللحظة ذاتها وفي مجتمع واحد، وهو ما جلاه باسكون في قوله بأن "الشباب يحمل شواهد ويرتدي بذلة عصرية ويُتَلَفَن (يتصل) إلى مسؤول إداري وينطق بكلمات عربية ويوصي بتشغيل فلان بالفرنسية"⁴⁸⁴، هو نفس المنطق المتناقض في جميع بنيان المجتمع الذي يجمع في أدائه الزراعي التقني بين المحراث الخشبي والجرار، وبين امتلاك الشاب لشهادة عليا تثبت كفاءته؛ لكنه يبحث عن شغل عبر توسط شيخ.

2- المقدس ظاهرة اجتماعية

لم يقتصر إسهام بول باسكون العلمي التأسيسي لسوسيولوجيا العالم القروي بظواهرها على دراسة الوضع الزراعي والمكون الشبابي بالعالم القروي، إنما اشتغل أيضا على الثقافة الدينية والطقوسية المغربية، وهو أمر يجعله حاضرا أيضا في سوسيولوجيا الثقافة والدين انطلاقا من بحثه المنجز مع باحثين آخرين سنة 1984؛ أي قبل سنة من اختفائه الغامض حول دار إليغ والتاريخ الاجتماعي لتازروالت خاصة وأن بول باسكون

⁴⁸³ بول باسكون والمكي بن الطاهر: الشبيبة القروية المغربية، م س، ص 224.

⁴⁸⁴ بول باسكون: طبيعة المجتمع المغربي المزيج، ترجمة مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، السنة الأولى أكتوبر 1986، ع 3، ط 2، ص 54.

كان على دراية بالمنجز حول هذه الدار، لقد تم التركيز على دور الدار التجاري وموسم "سيدي احمد موسى"، إنه يركز على العنصر اليهودي في دار إليغ، أي على الحياة التجارية والاجتماعية لليهود بالمنطقة، ومن خلال إحصاء قبورهم وأعداد الموتى، بحيث ستصبح لهم مقبرة من خلال طلبهم للإليغيين قطعة أرض لدفن موتاهم، هذا فضلا عن اختتام البحث الجماعي بالحديث عن موسم "سيدي احمد موسى" الذي هو كسائر المواسم فضاء يتداخل فيه القدسي والديني، ومحاولته تفكيك المخيال الديني المغربي جعلته يلتفت لمقولة "شمروش ولالة عيشة" كلفظتين تعكسان التداخل في المعتقدات الإسلامية يربط بهما المغربي المقدس بالمدنس، والشر بالقوى الخفية، وما تزال تحتفظ الثقافة الشعبية المغربية بهذين اللفظين الذين تربطهما بعالم الجن، فالمصاب -ة- بالجن تعشقه الجنية "عيشة" أو يعشقها شمروش، فتكون المعتقدات والظواهر الدينية قد حازت على نصيب من العناية الباسكونية حينما اشتغل على مفهوم الزاوية وجغرافيا المقدس والأساطير والمعتقدات والشخصيات الدينية بالمغرب، وما نستفيد من طبيعة أبحاثه بيان أهمية الظاهرة الدينية في فهم سلوكيات المغاربة وضبطها في سياقها العام. ولقد لاحظ شأنه شأن باقي الدارسين السابقين الحضور القوي للدين الإسلامي في سلوكيات المغاربة، على اعتبار أن "الدين المنزل المشروع والشرعي هو المحرك الأخير لكل معتقد ابتداعي في الظاهر ولكل تجديد عصري⁴⁸⁵، وهو ما حمس باسكون إلى الدعوة لدراسة إشكالية الدين والعلم الحديث ضمن بساطة الثقافة الشعبية وسذاجتها.

لقد حاول القيام بدراسة جنيا لوجية نقدية لبعض الممارسات الدينية كما فعل إدمون دوتي وويسترمارك لا من منظور اعتبارها ممارسات بدائية، صحيح لم ينفي طبيعة الأسلمة التي تعرضت لها بعض الممارسات الماقبل إسلامية معتبرا إياها ثورة يقول: "لقد تعرض المغرب لثورتان كبيرتان - إذا نحن أعطينا للثورة معنى التغير الاجتماعي الثقافي العميق- هما الأسلمة التي بدأت منذ حوالي ثلاثة عشر قرنا والتصنيع في بداية القرن العشرين"⁴⁸⁶، في هذا السياق أشار في مقالته الأساطير والمعتقدات بالمغرب وحوز مراكش إلى الانتشار

⁴⁸⁵ بول باسكون: الأساطير والمعتقدات بالمغرب، ترجمة مصطفى المسناوي، بيت الحكمة، م س، ص 83.

⁴⁸⁶ ن م، ص 84.

الجغرافي للمقدس من خلال رصد الأماكن المقدسة كالمغارات والأضرحة، والتي يعود بعضها إلى مرحلة ما قبل الإسلام، فالمغارات مثلا هي "الأمكنة المفضلة لطرد الشر ولها فضائلها العلاجية معروفة لمسافات بعيدة"⁴⁸⁷. كما أنه اشتغل على مفهوم الزاوية مجالا وممارسات اجتماعية ودينية وسياسية من خلال زاوية إليغ، وكذا "زاوية تامصلوحت"⁴⁸⁸ في حوز مراكش، بما هي تعبير عن مجال مقدس منتشر يرتاده الناس لأسباب مختلفة، فلقد اشتغل بول باسكون في أكثر من موقع وبحث على الشخصيات الدينية والتي أصبحت شخصيات ثقافية يزورها المغاربة للاستشفاء أو لطلب الولد أو الزواج...⁴⁸⁹ محاولا تحليل تأثيرها في المخيال والثقافة المغربية من خلال دراسة ما يسمى بالإسلام بالمغرب، حيث لاحظ "تبجيل المغاربة لعدد من الأولياء"⁴⁹⁰، إذ يوجد في مختلف الهضاب والقرى والمقابر ضريح أو ولي يجعل المكان مقدسا، وكلها إلى جانب البركة والفقهاء في الحفاظ تعكس الممارسات والمعتقدات والشخصيات والمؤسسات المغربية المقدسة.

والملاحظة المسجلة هنا عدم تركيزه على طبيعة النظرة والارتباط الشبابي بالمعطى الديني أو بالظواهر الدينية أخذا بعين الاعتبار متغيرات الجنس والتعليم والمجال (حضري/قروي)، والإسهام الشبابي كقوة اجتماعية في الدينامية الاجتماعية والسياسية للمجتمع المغربي انطلاقا من الحركات الطلابية والممارسات الشبابية داخل الهيئات السياسية، وهذا قد يتنافى مع نظرية المجتمع المركب، خاصة وأن باسكون انتهى مع المكي بن الطاهر إلى القول بأن الشباب ساهم في دينامية المجتمع بشكل أو بآخر مع بقائهم خاضعين للسلطة الأبوية، يشكل طبقة لكن بدون فعالية، وهذا القول يعزز المجتمع المركب، غير أن شببية المغرب المعاصر في طريقها لتصبح محركا اجتماعيا مادام الشباب منخرطا في حركات محلية وأخرى معولمة واقعية كحركة "أطاك" أو حركة 20 فبراير المغربية؛ وافتراضية كتلك التي أشعلت فتيلة الانتفاضة التونسية والمصرية عبر مواقع التواصل

⁴⁸⁷ بول باسكون: الأساطير والمعتقدات بالمغرب، م س، ص 87.

⁴⁸⁸ Voir Paul Pascon: le Haouz de Marrakech ; tom 1 ; op cit ; p 255-291.

⁴⁸⁹ حينما اشتغل بول باسكون على جغرافيا المقدس وعلى مفهوم الزاوية وعلى الأضرحة إشار إلى " سبعة رجال لالة عزيزة سيدي شمروش سيدي فاطمة" وغيرها من أماكن الصلحاء المقربين من الله والتي سميت على شخصيات مؤثرة في المخيال المغربي يعتقد زوارها ومريدها امتلاك هذه الشخصيات للبركة التي تجعل الناس أكثر ارتباط بهم، فسكان مراكش والحوز متصلين بالشيوخ كالشيخ "الغزواني والشيخ أو بن العباس السبتى وسيدي رحال" ضمن زاوية تامصلوحت المنتمين للمغربيين وكلهم يعبرون عن تكتل للمقدس بين مراكش والحوز:

-Voir aussi Paul Pascon : le Haouz de Marrakech ; op cit ; p 260-261.

⁴⁹⁰ بول باسكون: الأساطير والمعتقدات بالمغرب، م س، ص 96.

الاجتماعي، وتنسيقيات المعطلين والمرضيين والأساتذة أطر الأكاديميات، أي التغييرات العميقة التي تلت مرحلة ما بعد باسكون بداية بتطبيق سياسة التقويم الهيكلي ومردودها الاقتصادي نوعا ما مع تداعيات سلبية على مستوى المسألة الاجتماعية، وصولا إلى تفجيرات البيضاء وإطلاق برنامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية وما تلاها من برامج... والحراك الاجتماعي الذي شهده بداية العقد المنصرم تجعل من الشباب كتلة اجتماعية فعالة حتى وإن فقد الوعي الطبقي والإيديولوجي، والحقيقة هو أننا لا نستطيع أن نستنتج من هذا البحث تأكيدا مثل ما وصل إليه باسكون الذي يقول رفقة المكي بن الطاهر إن بحثنا لا يطلعنا سوى على انتظارات الشبيبة الكبرى وطموحها الذي لا يستطيع مجتمع اليوم أن يحققه دون تغيير بقلبه رأسا على عقب، ما يعني أن الشباب قوة مفعول بها تنتظر قوة تمكنها من ما تريد، إنها قوة تقف عند مستوى الحلم ولم تبلغ مستوى الفعل السوسيوسياسي.

المبحث الثالث: الدين والسياسة تجليات وغايات السياسة الدينية بالمغرب.

1- من الدين إلى المعرفة الدينية وإشكالات السلطة

أ- في الحاجة إلى مساءلة الدين والدين، واستعمالات الدين السوسيوولوجية

اهتم السوسيوولوجي عبد الكبير الخطيبي بمفهوم المثقف وأدواره الاجتماعية والمعرفية والسياسية في العالم العربي، وجعل منه ظاهرة سوسيوولوجية باعتبار "المثقف ينتمي إلى عصره"⁴⁹¹ يلعب وظيفة بيداغوجية وتقنية اجتماعية وأخلاقية، ولكون المثقف يعتبر نفسه حاملا هموم المجتمع وقضاياها كالديموقراطية والإيديولوجيا السائدة وحقوق الإنسان والدين... من حيث أن التفكير في المجتمع المغربي من جهة كونه مجتمع يعيش على مكتسبات الأجداد، ومنعطف التاريخ العالمي التفكير فيه يعني كذلك تركيز الاهتمام على "العلاقة بين التفكير والحدثة وبين التاريخ الذي نصنعه والذي لا نصنعه"⁴⁹²، وإثارة إشكالات الهوية الدينية في ظل المتغيرات التاريخية والكونية، والثوابت المجتمعية هو توجه نحو تجريح الذات ومساءلة الممنوع فيها، وهو ما دفع الخطيبي لدعوة المثقف إلى الانخراط في تفكيك البنيات الاجتماعية بحثا عن الذات وانتصارا عن الوعي الشقي، وهي دعوة تجعل

عبد الكبير الخطيبي: المغرب العربي وقضايا الحدثة، ترجمة أدونيس وآخرون، منشورات الجمل، ط 1، 2009، ص 6.491

492 ن م، ص 7.

الخطيبي ليس مجرد سوسيولوجي أحادي النظرة بل انفتح في نقده وتحليلاته على الفلسفة والسيميائيات والأدب للتمكن من تقديم رؤية نقدية منفتحة للمجتمع المغربي والمغربي.

في مذكرة له حول المغرب العربي ركز على البعد القيمي الحضاري التي اعتبره مهم في بلورت أي مشروع مجتمعي الذي يحتاج إلى الإسمنت الجامع، هذا الإسمنت هو القيم المشتركة، هنا سيتحدث الخطيبي عن أشكال حضور الدين في المجتمع عبر التاريخ، وسيجعله هوية للجماعة المؤمنة يمثل خيوط شبكاتها المتواشجة، لقد اعتبره -الدين- الكثير من رجال المقاومة والسياسة على أنه مشروع ومبدأ الوحدة المجتمعية، من حيث هو ما يشكل الرابط بين بنيات بلد ما منعكسا في مفهوم الأمة الذي يأخذ معنى دينيا وليس سياسيا؛ يعكس معنى الوحدة الخاصة بالله، إن مفهوم الأمة أقرب إلى البشر عبره يتم هيكله العمران، أو هو ما يضيفي مبدأ اتحاديا لمجموعة ما، ويشكل إطارا مرجعيا وإيديولوجيا لمشروع مجتمع ما، ولقد استعان الخطيبي بالتاريخ في هذا السياق وعاد بنا إلى فترة اعتناق المغرب العربي للإسلام الذي هو اعتناق متأرجح "بين مشروع مجتمع عشائري كمشروع الأمة، وبين حقيقة ثورية صمدت في وجهه"⁴⁹³.

يربط الخطيبي بين الدين وهوية بلد ما الثقافية، إذ لا يمكن ضمان وحدة اجتماعية لكيان ما؛ ما لم يمتلك قيما مشتركة ومصدرها هو الدين الذي بمرجعيته السماوية المبدلة يضع قواعدها ويلزم معتنقيه بالالتزام بها والدعوة إلى نشرها خلقا لنسيج اجتماعي بين بلدان وقرى ومجموعات تشترك فيه، هذا الأساس الديني الذي كان ابن خلدون اعتبره إطارا حاميا لوحدة العصبية هو الطريقة والخطة التي تشكل مفهوم الأمة محليا أو جهويا كما هو حال المجتمع المغربي أو المغرب العربي وجميع الاتحادات المحلية والجهوية والقارية المحتاجة بالضرورة إلى مرجع يؤسسها ويضيفي عليها طابع الوحدة. وسيرا على منوال الفلسفة المعاصرة والأنثروبولوجية الدينية يميز الخطيبي بين ثلاث فضاءات في هذه الإشكالية تجلي استعمالات الدين، يميز بين الفضاء الدنيوي المادي متغير بالضرورة مرتبط بما هو اقتصادي وسياسي يهدف إلى تثبيت النظام والاستقرار نافرا وناسيا كل ما يتعلق بالدين، وفضاء ديني مبين على مرجعية الوحي الثابتة مدعما بالنصوص القرآنية وقائما

عبد الكبير الخطيبي: المغرب وقضايا الحداثة، م س، ص 13. 493

على الطقوس "التي تنير للمؤمن طريقه في الزمن الطبيعي والتاريخي -الدنيا- عبر التاريخ، وذلك وفق الأخرويات الإسلامية"⁴⁹⁴، وفضاء ثالث تركيبي وسيط بين السابقين وهو مشهد للممارسات والمعتقدات الشعبية كما هو حال إسلام المغاربة، ويضرب في ذلك مثالا بالسحر والعرف الذي يوجد إلى جانب القانون والشريعة في تنظيم حياة المجتمع.

عمل الخطيبي على تفكيك تمثّل المغربي المؤمن للزمن من ناحية، وعلى ربط الدين بالمقدس، ولربما اختزله فيها من ناحية ثانية (التدين)، فالإنسان المتدين ثابت في تشبّثه الدائم بالقيم والطقوس الدينية؛ بل ويميل إلى التضحية بالحياة الدنيا كقربان يقربه زلفا من ما يؤمن به، ويوضح مفهوم الزمن ناظرا إليه من منظور ثقافي لا ميتافيزيقي فلسفي علاقة الإنسان بنفسه وبمعتقداته ومقدساته، يستحضره كازدواجية بين الدنيوية والأخروية؛ أو هو "توفيق بين الحياة العابرة (المليئة بالمتع) والموت الذي إن أخذناه في معناه الروحي يشكل هبة إلى الله وقربان إلى ما فوق الطبيعة"⁴⁹⁵، فبناء على هذا المقصد المقدم للدين من حيث الجوهر الثابت والكنه الذي لا يتغير يعرب المؤمن في كل ممارساته عن تشبّثه بالطقوس والمعتقدات والأوامر الدينية، يتحول وفقها الدين إلى تجلي للمقدس والمبجل يستدعي تقديم القربان والتضحية من أجله فنصبح أمام التدين، وهي ملاحظة في كل الحضارات التي تعتبر التقديس والتضحية من أجله قيمة من قيمها الثابتة أمرا دينيا. وفي ما يتعلق بالدين الإسلامي الممثل في الكتاب - القرآن الكريم- يمثل تفسيراً للظاهر ولما فوق الظاهر، ويمثّل الثابت بالنسبة للمقدس ورمزا وهوية، في هذا السياق يربط الخطيبي بين الدين والسلطة والمجتمع، بحيث يتجلى الدين أحيانا في السلطة من خلال مفهوم ولي الأمر الذي يسهر على شؤون المجتمع، إذ تشهد المجتمعات العربية الإسلامية عبر تاريخها عرفا قائما على سلطة القيادة، ويتمثل في الطاعة وشرعتها وهو عمل الفقهاء، وهو ما يعتبره معيقا لتحقيق الديمقراطية في العالم الإسلامي والتي تقتضي "الفصل تدريجيا بين القضايا السياسية

494 عبد الكبير الخطيبي: المغرب وقضايا الحداثة، م س، ص 14.

495 ن م، ن ص.

والشؤون الدينية"⁴⁹⁶، ولعل هذا ما دفع مجموعة من الباحثين المغاربة إلى بحث إشكالية الدين والسلطة والمعرفة الدينية وأشكال التدبير السياسي والاجتماعي في تاريخ المغرب.

ب- المعرفة الدينية وإشكاليات السلطة

اهتم علم الاجتماع المغربي بالدين والتدين ليس فقط من منطلق النصوص الدينية والممارسات والعقائد؛ بل لقد تمت مساءلة الخطاب الديني الذي ينتجه العلماء والفقهاء وتأثيراته في تدين الناس من جهة، وعلاقتها بالسلطة من جهة ثانية، فلقد شكلت تيمة المعرفة الدينية محور اهتمام أصحاب أنثروبولوجية ودراسات سوسيولوجية رصينة حال جاك بيرك كلنير وغيرترز وإيكلمان... وحظي باهتمام سوسيولوجيين مغاربة مع رحمة بورقية وعبد السلام حيمر مثلا...، ففي مقالات الباحثة رحمة بورقية حول قضايا المجتمع المغربي، ودراستها لقبائل زمور نبهت لدور العلماء الثقافي والاجتماعي وعلاقتهم بالسلطة والمجتمع، وانتبهت للمعرفة الدينية لهؤلاء العلماء وعلاقتهم بالسلطة في الوسط المغربي. وإذا كانت أغلب الدراسات الأجنبية المنجزة حول العلماء والمعرفة الدينية بالمغرب قد مالت إلى توريطها وجعلها آلية مهدئة لفوران البنية الانقسامية، أو مدخلا يسهل غاية الإدارة الاستعمارية، ومنها من اتجه نحو المقارنة بين الولي والعالم، أي بين الزاوية والمسجد، بين العرف والشرع، بين البادية والمدينة لغاية استعمارية أو تبريرا لنموذج ما، فإن اهتمام المغاربة لم يأخذ بعد المقارنة كاتجاه في التقييم والدراسة والتحليل بقدر ما كان يهدف استفهام بنياتها وتأثيراتها وتعالقها الموجود بينها وبين السلطة.

المعرفة الدينية يمكن تصنيفها كنقطة التقاء بين سوسيولوجيا الدين والثقافة والسياسة لكنها أقرب إلى الأولى التي تجعل من الفاعل الديني سواء في حقل الدين أو في المجتمع والسلطة محور اشتغالها، والمهم هو أن الباحثة رحمة بورقية عالجت من خلال مداخلة بكلية الآداب بالمحمدية سنة 2000 دور العلماء في المجتمعات الإسلامية في إطار حديثها عن المعرفة الدينية وفضاءات المعرفة، درست الموضوع في سياق ما "تفرضه التحولات

⁴⁹⁶ عيد الكبير الخطيبي: المغرب وقضايا الحداثة، م س، ص 16.

العلمية والفكرية التي تعرفها المجتمعات الإسلامية المعاصرة"⁴⁹⁷. ويحتاج الحقل الديني إلى تعميق البحث فيه عموديا وأفقيا خاصة أمام التغيرات التي يشهدها العالم من عولمة وظواهر العنف والخراب التي أصبحت تمارس تحت غطاءه، وهو ما يجعل مساءلة تعالق المعرفة الدينية بالحقل الديني وبأشكال المعارف الأخرى غاية في الضرورة؛ مع ما يقتضيه منهجيا من فصل أو على الأقل من تمييز بين مستويات الحقل الديني أو بين أشكال الإسلام المغربي⁴⁹⁸ في بنية تيبولوجية متباينة ومتداخلة العناصر يمكن رصدها وفق ما يلي:

- الإسلام النصي المعياري - النقل الشرعية- المسجد في النصوص والأصول الدينية.
- إسلام العلماء والفقهاء القائم على التأويل الذي يمثل المعرفة الدينية.
- الإسلام السياسي المسجد في الحركات الإسلامية وقد يتضمن الإسلام الراديكالي.
- ثم الإسلام اليومي كما هو معاش.

المستوى الأول والثاني من الإسلام يحضر في علم الكلام ومشكلة الفلسفة الإسلامية العقل والنقل والحكمة والشرعية، ما يعني أنه حظي باهتمام علماء الكلام وفلاسفة الإسلام منذ الأشاعرة والمعتزلة وابن طفيل وابن رشد والغزالي ومن قبلهما الفارابي وابن سينا⁴⁹⁹ وصولا إلى مفكري النهضة وأصحاب مشكلة الحداثة والتراث كمحمد عابد الجابري ومحمد أركون، وإذا كان المستوى الأول "قريب من العقيدة والإيمان"⁵⁰⁰ بكونه مجالا توقيفيا لا اجتهاديا، فالمحاولات الاجتهادية والتأويلية طرحت المستوى الثاني من مستويات الإسلام - إسلام العلماء- كمجال للنقاش الفكري في إطار مشكلات التراث، أو العودة إلى التراث

⁴⁹⁷ رحمة بورقية: مواقف قضايا المجتمع المغربي في محك التحول، جامعة الحسن الثاني منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، ط 1، 2004، ص 61.

⁴⁹⁸ Voir: Sami Aoun: aujourd'hui l'islam factures intégrisme et modernité ; op cit.

-Azzedine Guellouze : le fait religieux L'islam ; op cit.

-L' islam au Quotidien; op cit.

أو يمكن العودة إلى أبحاث رحمة بورقية كما هو حال مقالة المعرفة الدينية وفضاءات المعرفة، وأبحاث نور الدين الزاهي حول الزاوية والحزب، أو المقدس والمدنس، وأبحاث عبد السلام حيمر حول الإسلام السياسي.

⁴⁹⁹ للتفصيل في هذه القضية الكلامية الفلسفية يمكن مراجعة المؤلف الصغير لابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشرعية من اتصال ويلييه ضميمته في العلم الإلهي إعداد وتقديم عبد الله باعلي، سلسلة نصوص فلسفية مطابع الرباط، صص 10-11 حيث يقول:

إن الغرض من هذا القول أن نخص على وجهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟... فنقول إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فَيَبِينُ أن ما يدل على هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه، فأما أن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فذلك يَبِينُ في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله *فاعتبروها يا أولي الأبصار* سورة الحشر الآية 02، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا.

⁵⁰⁰ رحمة بورقية: مواقف قضايا المجتمع المغربي في محك التحول، م س، ص 62.

ومشكلات النهضة والحدثة أو قضايا الفتوى أمام مستجدات العصر، خصوصا أن العالم الإسلامي يشهد تحولات عميقة في العهد الراهن في مختلف الميادين.

لكن ستتحوّل ظاهرة العلماء - علماء الحقل الديني- إلى قضية سوسيولوجية حينما لوحظت أدوارهم الطلائعية والحاسمة أحيانا في مستويات السلطة، وتنصيب السلطان والفتاوى حول المستجدات... لقد كانت هذه الفئة مصدر إنتاج المعرفة الدينية حول مختلف القضايا؛ معرفة لا يمكنها أن تكون حيادية لافتقادها للمصدر الإلهي، وأثناء حديث الباحثة رحمة بورقية عن العلماء والمخزن جعلت من "هيئة العلماء الجهاز الإيديولوجي للمخزن"⁵⁰¹، فالعلماء يشكلون مرجعا رمزيا للتدخل والسلطة المخزنيين في القبائل، فلقد وُجد في تاريخ المغرب علماء خاضعين لحركات السلطة المركزية، ومدافعين عنها أو مُثبِتين لشرعيتها، وبالتالي هم يشكلون أحد أوجه السلطة السياسية للسلطان في قاعدة النسيج الاجتماعي وهو التحكم المخزني، هذا يضعنا أمام إشكاليتين:

2- المعرفة والفقهاء: سياسة الدولة الدينية في مغرب ما قبل الاستعمار

إن كون فئة من العلماء جهاز إيديولوجي للسلطة المخزنية يدفع الباحث إلى الأخذ بعين الاعتبار الوظائف التي تلعبها الإيديولوجيا: التشويه والتبرير والإدماج كما قال بول ريكور مستندا في ذلك إلى كارل ماركس. فالعلماء هيئة تنتج المعرفة الدينية التي تمثل من ناحية جزء من مشروع متكامل للسلطة المخزنية، يستهدف احتضان الهوامش -مناطق السببية-، ومن ناحية هم حسب رحمة بورقية هيئة استشارية للسلطة المركزية من جهة طبيعة هذه الاستشارة وأبعادها، وهي بذلك تثير إشكالية الدين والسلطة، إذ لا اختيار للهيئة العلمية سوى تزكية اختيارات السلطة المركزية، واستشارتها معهم إنما تكون في هذا المنحى، لأن تاريخ الدول المغربية تاريخ هيمنة السياسي على الديني، في هذا السياق قدمت الباحثة مثلا في تاريخ المغرب في ظاهرة العلاقة التجارية والضريبية بين المغرب والأجانب، وما تقتضيه السلع من ضرائب، تتجلى الاستشارة في "مسألة تنقيص الأعشار على الأجانب والتي طرحت للسلطان الحسن الأول مشكلا أدى به إلى طلب الاستشارة من

⁵⁰¹ رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة ببيروت، ط 1، 1991، ص 74 .

العلماء"502 من أجل النظر في هكذا نوازل، فجميع أعمال وتصرفات وحركات السلطان تأخذ بعدها الشرعي من ناحية باستشارة العلماء ولو شكليا، ومن ناحية تُحول الاستشارة العلماء إلى آلية إيديولوجية بتزكيتهم فكرة وطموح المخزن. يقول خالد الناصري في الاستقصا: "في هذه السنة اشتد حرص أجناس الفرنج على تنقيص صاكة الأعشار، وطلبوا من السلطان أيده الله أن يحط عنهم صاكة السلع المَوْسُوقَة التي كانت مسرحة من قبل، وأن يسرح لهم ما كان متقفا قبل ذلك ... فلما رأى السلطان أيده الله شدة حرصهم وتكالبتهم كتب كتابا إلى الرعية يستشيرهم فيه"503، ويقصد بالرعية هنا خاصة الناس وهم أهل فاس من العلماء يستشيرهم السلطان مولاي الحسن الأول في ما هو فاعله، وإن كان لهيئة العلماء موقف معارض لما يريده السلطان فإما لا يؤخذ بكلامهم، أو يجدون أنفسهم مضطرين إلى إعادة النظر في حكمهم على النوازل، وسلوك السلطة لا يقف "عند حدود عدم الأخذ برأي العلماء، وإنما تتجاوزه لتجبر العالم على مراجعة موقفه الأول"504، يقول الناصري "فلما شاورهم أجابوا مشورته فقالوا ما نعطيهم إلا السيف لكن لم يلتفت إليهم"505، على اعتبار أن النوازل وكما بين الناصري يكون النظر فيها من وجوه: "أحدها من وجهة الفقه والحكم الشرعي وهي الوجهة التي يركز عليها العلماء، وثانيهما من وجهة الرأي والسياسة وثالثهما من جهة الفهم عن الله تعالى والنظر في تصرفاته سبحانه في هذا الوجود بعين الاعتبار"506، ولذلك فموقفهم إذا لم يأخذ بعين الاعتبار الدواعي السياسية فإما لا يُسمع وإما يضطرون إلى إعادة النظر فيه، فيكون حسم النوازل للسلطان لتبقى استشارة العلماء شكلية.

إن المعرفة الدينية ليست معرفة عادية يمكن تجاهلها، إنها مؤثرة وأحيانا حاسمة في القضايا السوسيوسياسية والديبلوماسية؛ ما يجعلها غير حيادية، لأنها غالبا ما تكون فضاء من فضاءات السلطة أو تبريرا أو تنصيبا لها، كل هذا يفيد أن دور العلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء يتجاوز "مستوى التنشئة الروحية للمجتمع المسلم بما هو دور المراقبة الروحية"507

502 رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، م س، ص 74.

503 أبو العباس أحمد بن خالد الناصري: كتاب الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى الدولة العلوية، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري،

دار الكتاب الدار البيضاء 1997، القسم الثالث، ج 9، ص 182.

504 رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، م س، ص 75.

505 أحمد بن خالد الناصري: كتاب الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى الدولة العلوية، م س، ص 184.

506 ن م، ن ص.

507 رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، م س، ص 76.

يتحول في المغرب إلى مستوى الفعل السياسي؛ إلى آلية من آليات توطيد وشرعنة السلطة وتميرير القرارات حتى تصبح مقبولة من طرف العامة، وما يتداع عن هذا الأمر من مُحصِّلة؛ هي أن السلطان هو الأمر الناهي إليه يرجع الأمر والحكم كما توضح في تاريخ الدولة المغربية، فما هو معروف عن السلطان درايته بالفقه والشريعة ويجعل نفسه حاميا للشريعة ولتعاليمها وللرعية، ما "يجعل البعد الديني للسلطان يجعل العلماء في تبعية له"⁵⁰⁸.

هناك اختلاط وتداخل بين مستويات الإسلام السابقة؛ بين الخطاب السياسي الديني وبين المعرفة الدينية للعلماء وممارساتهم السياسية، فالعلماء فئة عاشت في "أحضان المخزن، ولم تكن عادة تملك ما يكفي من الاستقلالية اتجاه هذا المخزن لإفراز فكر قادر على التأثير في الحياة الاجتماعية"⁵⁰⁹، وهذه المقولة تجعلنا نعود بالمغرب من ناحية إلى القرن 19 وبداية القرن 20 في إطار مسألة التوفيق بين الشرع والسياسة؛ بخاصة وأن شرعية السلطان عبر تاريخ الدولة المغربية كانت تستمد من اعتراف علماء فاس كما أشار إلى ذلك إيدموند دوتي من قبل، أو من علماء مسجد مولاي يوسف بمراكش، ومن ناحية يجب استقراء التغيرات السوسيوثقافية للمجتمع المغربي المعاصر وانعكاساتها على المعرفة الدينية التي أصبحت معرفة مؤسساتية إلى درجة ستنتطح معها إشكاليات المعرفة الدينية والمعرفة العلمية أو مشكلة المعرفة الدينية والحدثة ومن تم الفقهاء في محك التحول.

3- الإسلام السياسي والتغير الاجتماعي إقصاء الشباب

أ- النخبة الدينية في محك التغير

تقتضي الضرورة المنهجية إقامة تمييز بين الخطاب الإسلامي والمعرفة الدينية في المجتمع المغربي حتى وإن كان كلاهما يجعلان من الوحي منهلا لهما، صحيح أن الخطاب قد يجعل من التأويل -المعرفة الدينية- مرجعا إيديولوجيا كما هو حال جماعة العدل والإحسان بالمغرب، أو الإخوان المسلمين في مصر وغيرها من الأقطار الإسلامية، لذلك وضع الفقهاء الذين مثلوا لفترات طويلة فئة النخبة بالمجتمع المغربي والإسلامي يختلف عن وضع رجال السياسة المتدينين المنتجين للخطاب، وهما يشكلان تقابلا بين الخطاب السياسي

⁵⁰⁸ رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، م س، ص 76.

⁵⁰⁹ م، ص.

الديني والخطاب الديني الفقهي، وإذا كان من متحفظ على هذا القول بدعوى أن الفقيه قديما كان قاضيا ورجل عدل ورجل سياسة وطب وفلسفة وعلم حيوان ونبات؛ وغيره كما هو حال ابن رشد وابن خلدون... فمن المجدي سوسيوولوجيا مساءلة من هو الفقيه في المجتمع المغربي المعاصر؟ خاصة أمام زحف كل أشكال التغيير الاجتماعي المحلية والعالمية، فالفقيه كما أسلفت يمثل المثقف والنخبة عبر تاريخ المغرب، الأمر الذي جعل الكثير من الباحثين المغاربة يميلون إلى استقصاء المعرفة الدينية التي ينتجها الفقهاء والعلماء وربطها ببيئتها وظروفها السوسيواقتصادية والثقافية، واستشكال أدوارها السياسية والاجتماعية كما فعل كل من رحمة بورقية وعبد السلام حيمر ومن قبلهما خالد الناصري وابن زيدان.

ولكون هذا المثقف -الفقيه- غير مفصول عن المعرفة التي ينتجها؛ معرفة أخذت طابعا دينيا؛ ولكونها الشكل المعرفي الأكثر شيوعا في العالم الإسلامي والمغاربي، فهذه المعرفة لا تتعلق فقط "بالمجهود الفقهي المعتمد على مجموعة من الأسس والضوابط الفقهية لاستنباط الأحكام من الإسلام المعيار"⁵¹⁰ داخل المجتمع والتاريخ الذي تنتمي إليه، فما حرّمته بالتأويل والقياس (المستحدثات التقنية الغربية) والذي لم يكن حوله إجماع؛ وجدت نفسها تعتمد على مكتسباته لإقناع الجمهور أو لنقل المعرفة ذاتها أو لتوضيح الحكم المتعلق بنوازل العصر المتغيرة، بل تعبير عن الوضعية الثقافية وشرعية النوازل الجديدة.

وسواء تعلق الأمر بالمعرفة الدينية؛ أو بالإسلام السياسي فكلاهما شهدا نوعا من الديناميكية والتغير، وتأثير الحركية السياسية والاجتماعية وخاصة في ما يتعلق بتوظيف الإسلام والاشتغال عليه وفق مقتضيات التغيير الاجتماعي، وهو ما فرض على الفقهاء وعلى الإسلام السياسي الخروج من الدوغمائية والانغلاق بسبب ظهور وانتشار مقولات تختزل كل أشكال التغيير كالعلمانية والليبيرالية والديموقراطية والعولمة والإرهاب ومجتمع العلم والتقنية... وإذا كان لا مناص من تمييز الخطاب السياسي الديني عن المعرفة الدينية، حيث يقوم الأول على "البحث عن المصلحة السياسية (يكون فيه الديني آلية للتعبئة وأحيانا للإخضاع اللاواعي) فالثانية مجالها المعرفة بأدواتها المعرفية ومناهجها"⁵¹¹؛ فإن أبرز

⁵¹⁰ رحمة بورقية: فضايا المجتمع المغربي، م س، ص 63.

⁵¹¹ ن م، ص 65.

التغيرات التي عاشها مجال المعرفة الدينية يمكن إجمالها في ما هو داخلي وما هو خارجي، على المستوى الداخلي نذكر التكوين المعرفي لمنتجها، فبعدما كانت مختلف مراحل تكوين العلماء والفقهاء يهيمن عليها الطابع الديني وما يقتضيه ذلك من "إمام بأليات استنباط الأحكام وبشؤون فهم وتأويل النص القرآني والأحاديث النبوية الشريفة"⁵¹²، إضافة إلى علوم اللغة كالنحو وبعض العلوم كالطب والفلك... تؤهلهم لامتلاك القدرة على التأويل وإنتاج المعرفة المؤولة للنص المصدر، ذلك كله طرأ عليه تحولات جذرية؛ إذ لم يعد التكوين -التعليم التقليدي كما حضر عند ديل إيكلمان- يختزل في ما هو ديني بل أصبح مفتوحاً على علوم وضعية وإنسانية، أما التحول الخارجي فيبرز في كون المعرفة الدينية أصبحت جزءاً من التعبئة السياسية والإيديولوجية، وأصبحت أكثر ارتباطاً بالظواهر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الحياة اليومية يساهم في تبليغها ونشرها الإعلام حسب غايات وأهداف المتحكم فيه.

وإذا كانت المعرفة الدينية بما هي تأويل للنص المقدس؛ فقد وجدت نفسها أمام مجتمع متغير ذهنياً وعملياً (اجتماعياً وأسرياً وتربوياً ودينياً حتى)، ولكي تقدم حكماً حول الواقع وجدت نفسها مطالبة بتوظيف علوم وتقنيات شككت في وقت غير بعيد في مشروعيتها وإباحتها، ووصلت حد تحريمها باعتبارها مستحدثات الغرب الكافر تتناقض مع مقصد ومضمون الشرع، وهو ما جعلها بدع حتى وإن لم يكن هنالك إجماع حول التحريم والتبديع، لكنها كما تقول رحمة بورقية "يجب -على المعرفة الدينية- قبول مبدأ الاستعانة بالعلوم الأخرى لبلورة الأحكام والاجتهادات"⁵¹³ كأمر يغيب عند فقهاءنا اليوم، وهذا يفرض على منتج النخبة الدينية ديناميكية تخرجها من تصلبها نحو انفتاح العقل الإسلامي عموماً على محيطه الاجتماعي والإنساني والعلمي والعلماني، ولربما كانت هذه هي دعوى المفكر محمد أركون في مشروع الفكر حول العقل الإسلامي، ولذلك لا بد من التمييز "بين ثبات الدين وتحولات المعرفة الدينية"⁵¹⁴ التي تجد نفسها أمام فضاءات سياسية وعلمية واجتماعية متغيرة تبرز في الانتقال من المجتمع التقليدي إلى مجتمع حالة الاستعمار مرورا

⁵¹² رحمة بورقية: فضايا المجتمع المغربي، م س ص 65.

⁵¹³ م، ص 68.

⁵¹⁴ ن م، ص 70.

إلى مجتمع الاستقلال ومخلفات الظاهرة الحماية، وصولاً إلى مجتمع مطالب الديمقراطية والعدالة الاجتماعية... وكلها مراحل أفقدت النخبة الدينية بريقها، وتختزل في كُنْهَهَا إشكالية الإسلام والحداثة والغرب، ولاسترجاع البريق على هذه النخبة أن تتخرط بمعارفها في عمق تحول المجتمع المغربي العميق بل وحتى حواضره وإن بشكل خافت.

ب- الخطاب الديني خطاب سياسي

بالانطلاق من مقولة عبد الله العروبي التي تربط بين الزاوية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية الأخرى يقول في الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية بأنه لم يكن ممكناً لأية مؤسسة جديدة أن تتشكل خارج هذا السياق على اعتبار "أن الزوايا اخترقت المجتمع المغربي عمودياً وأفقياً"⁵¹⁵؛ وما يعنيه هذا القول من كون تنظيم الزاوية قد اخترق طبيعة تنظيم المؤسسات الأخرى حتى ولو كانت جديدة بما في ذلك المؤسسة الحزبية ستكون مبنية على الشرف والبركة والتقديس، ولا يهمني النقد الموجه لما قاله العروبي يمكن إجماله في أن العروبي لم يقدم بدائل مؤسساتية، أو الكيفية التي ستكون عليها المؤسسات الجديدة مستقبلاً خاصة وأن "بحثه يقف عند حدود الإعلان الرسمي للحماية بالمغرب"⁵¹⁶، ولعل أطروحة عبد الله حمودي في الشيخ والمريد تتوافق مع ما أشار إليه العروبي حينما اعتبر النسق السياسي المغربي مبني على الخطاظة الثقافية لبنية الزاوية العتيقة خطاظة الشيخ والمريد بمنطق الطاعة والتعلق والتقديس لمؤسسات السياسة كالأحزاب ومؤسسات السلطة. هذه الأبحاث تحيل إلى توغل أو الاقتباس الحاصل بين الدين والسياسة في تاريخ المجتمعات الإسلامية التي تحكم مساراتها وتاريخها السياسي والديني والثقافي خمس مؤسسات هي: "مؤسسة الخلافة (ال خليفة والسلطان وأمير المؤمنين) ومؤسسة المسجد (مؤسسة الفقيه والعالم والإمام) ومؤسسة المدرسة (مؤسسة العلماء وشيوخ المعرفة) وبيت الحكمة (مؤسسة الفيلسوف) التي لم تعمر في الواقع المادي مثلما عمرت في الواقع الفكري والثقافي، وأخيراً مؤسسة الزاوية (مؤسسة متصوفي الغرب الإسلامي)⁵¹⁷، ومعظم هذه

⁵¹⁵ Abdelah Laroui : les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain ; maspèro ; 1977 ; p 154

نقلاً عن نور الدين الزاهي: الزاوية والحزب الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، إفريقيا الشرق، ط 3، 2011، ص 5.

⁵¹⁶ نور الدين الزاهي: الزاوية والحزب الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، م س، ص 5.

⁵¹⁷ ن م، ص 7.

المؤسسات هي ذات طابع ديني، بمعنى تمثل الإسلام المغربي في ارتباطه بالسياسة، وبهذا الترابط أصبح أمام خطاب سياسي لمؤسسات دينية أو خطاب ديني لمؤسسات سياسية.

الحركات الدينية في تاريخ المغرب والبلدان الإسلامية هي حركات سياسية تطورت فعاليتها وأشكال عملها إلى أن أصبحت تشكل ما يسمى بالإسلام السياسي الذي لم يراهن على فئة الشباب في إثبات ذاته، بقدر ما كان يعتمد على فكرة الدعوة للتعبئة والهدف الوصول إلى السلطة، وما اختيار الخطاب الديني إلا كشكل تعبيرية تغلف به مخاوفها من عدم القدرة على فرض شعبيتها في أوساط الجماهير، وهي ممارسات نابعة من تخوفها، وهو شكل يبرز لدى النخبة السياسية "بطريقة واضحة أثناء تحديد النخبة لعملها السياسي بشكل خاص وللعمل السياسي بشكل عام"⁵¹⁸، وسواء تحدثنا عن المذاهب الدينية؛ أو عن العلماء أو عن الخطاب السياسي الديني أو الإسلام السياسي بشكل أوضح، أو حتى عن الخطاب الديني المعيش-الشعبي- (إن صح تسميته خطابا) فهي كلها تجعل من الإسلام النصي المعياري مرجعا لها تسويغا للمنطلقات والغايات والسلوكيات، وجعلها بالمجمل أو على الأقل الإدعاء بأنها غير متعارضة معه.

ومن بين أبرز الباحثين المعاصرين الذين اشتغلوا على تدافع السياسي بالديني نجد نور الدين الزاهي سواء في أطروحته التي نوقشت بكلية الآداب ظهر المهرارز الموسم الجامعي 2004-2005 بعنوان المقدس والمجتمع، والمنشورة سنة 2011 بنفس العنوان عن دار النشر أفريقيا الشرق، كما أن له من نفس الدار كتاب بعنوان الزاوية والحزب الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، وكلا العملين يتجهان في منحى تفكيك التدافع بين الدين والسياسي، مقدسا بالسلطة، حزبا بالزاوية، إذ يجعل من تدافعهما ظاهرة اجتماعية يتجلى في دراسة "المقدس وطقوس المواسم والتضحية، وجماعة العدل والإحسان وإمارة المؤمنين، والمسجد والجمعيات الدينية، والزاوية والحزب والديني والسياسي عند النخبة"⁵¹⁹... وقد انتهى الباحث إلى تدافع السياسي والديني في تشكيل شرعية الدولة المغربية، وقال "بهذه الكيفية ستنتصر الاستمرارية على التغيير، وسيهم النسق الثقافي

⁵¹⁸ نور الدين الزاهي: الزاوية والحزب الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، م س، ص 149.

⁵¹⁹ راجع وموضوعات كتابي: نور الدين الزاهي: المقدس والمجتمع، م س،

نور الدين الزاهي: الزاوية والحزب الإسلام السياسي في المجتمع المغربي، م س.

على السياسي... وستتمكن الاستمرارية من تلوين كل متغيرات المجتمع بلونها، وهو ما لم يسمح للمجتمع بتحقيق انتقلاته الكبرى مثلما لم يسمح لمكونات الحقل السياسي والحقل الديني-السياسي بإنتاج بنيات وقيم وأفعال جديدة"⁵²⁰.

حينما يقع الحديث عن الخطاب السياسي في المجتمع المغربي المعاصر؛ فلا بد من استحضار التنظيمات والجماعات الدينية وكذا الأحزاب ذات الإيديولوجية الدينية والتي لها برنامج سياسي تطمح من خلاله المشاركة في الحكم أو الوصول إلى السلطة، وتضع النخبة الدينية (الإخوان المسلمون، حزب العدالة والتنمية، جماعة العدل والإحسان) لنفسها اسما أو رمزا ذو إحالة مرجعية للنسق الديني، و"تستحضر النخبة هذا النسق المرجعي في نشاطها السياسي"⁵²¹ كالقسم بالله أو مفهوم الجماعة والأمة والطاعة وولي الأمر. وهذا جعل قضية الإسلام السياسي تفرض نفسها بقوة في العلوم السياسية وفي علم الاجتماع السياسي المعاصرين في الأونة الأخيرة خاصة لما تربح الإسلام السياسي مقاليد السلطة في الأوطان العربية، وكان الحزب الإسلامي أكبر مستفيد ربما من نتائج الربيع العربي الفائت رغم ما يسجل عليها هو تقليدانية مبنية على منطق الزاوية-المشيخة، بمعنى لا تسمح للفئات الصاعدة بالمشاركة في مقاليد السلطة والظهور على الواجهة كفعاليات وديناميات اجتماعية.

ت- النخبة المغربية ومشكلة الإسلام والحادثة وسؤال الإصلاح!

أشير بداية إلى أن السوسيولوجية طرحت مشكلة الإسلام السياسي من خلال مدخل الحادثة والديموقراطية والسلطة؛ كما طرحتها في إطار صراع هذه الأقطاب، لكن إن أخذنا بعين الاعتبار قول رحمة بورقية أنه لا يمكن فصل "سلطة السياسي إلا عندما يدعمها الديني"⁵²² قد يتغير منذ الوهلة الأولى. وبناء على اهتمام الباحثين بالمعرفة الدينية وإشكالية الحادثة والإسلام؛ أكاد لا أجد دراسة تحاول أو تورد مفهوم الشباب داخل بناءات هذه المعرفة إلا كعنصر سلبي مستهلك لا منتج للقيم والسلوك والموقف والأهداف، وتكون المعرفة الدينية ممثلة في شيوخ العلماء يمتلكونها كرسامال رمزي، شيوخ لا يتوقفون عن

⁵²⁰ نور الدين الزاهي: المقدس والمجتمع، م س، ص 196.

⁵²¹ نور الدين الزاهي: الزاوية والحزب الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، م س، ص 201.

⁵²² رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، م س، ص 77.

نعت الشباب بالابتعاد عن الطريق المستقيم وتقليد الغرب والإغراق في مظاهر التحديث، وهذا الموقف الاختزالي يزيد من اتساع الهوة بين النخبة وفئات الشباب، نعت بعيد عن أن يحتوي قضايا اجتماعية تعكسها المعرفة بالمعنى السوسولوجي لا الفقهي، أو تعكسها كمشكلات ومطامح الفئات الاجتماعية، وهذا يجعل الإصلاح الذي يقترحه الفقهاء مشوها؛ وأحادي النظرة لا يسترشد بالعلوم الإنسانية التي تساعد في تشخيص الظواهر الاجتماعية، فالتشخيص عندهم ديني لمشايخ غالبا عجائز يتجه بوعي أو غير وعي نحو خدمة أجندة سياسية أو مصلحة ومنفعة معينة بشكل مباشر أو خفي، أو لتدعم السلطة وتساعد على ممارسة الحكم وتجعل إمكانية الحفاظ على النظام والتوازن ممكنا، وبالتالي لا تساهم في التغيير الاجتماعي ولا حتى في توجيه قوى التغيير، ما يجعل العلماء والفقهاء مؤسسون للسلطة يدعون الشباب لقبول القدر والتوبة والاستغفار؛ لا المطالبة بالتغيير والحق، وهم يعلمون أن الشباب قوى التغيير الحقيقي الذي قد يسلب منهم مكانتهم المبنية على تواطؤ الديني والسياسي، فقهاء يشعرون بالتهديد الذي تمارسه قوى التغيير الاجتماعي الحديثة كالمدرسة والإعلام والجمعيات الحقوقية والنسائية وسائر الحركات التحررية.

هذا لم يمنع الباحثين المغاربة من مساءلة مؤسسة العلماء باعتبارهم يمثلون النخبة، وهو عمل قام به ابن زيدان وخالد الناصري، ومن المتأخرين أذكر عبد السلام حيمر الذي اعتبر العلماء لا يشكلون فئة اجتماعية متجانسة ولم يمارسوا ما هو ديني فقط، فبعضهم لم يبق عند حدود وظيفته الدينية في البيعة والاستشارة والتشريع للمستجدات والنوازل "فالثابت أن بعض العلماء تعاطوا التجارة ووظفوا رؤوس أموالهم في العقار مثل التجار"⁵²³، ما جعل مؤسسة العلماء وشيوخ المعرفة ترتبط "وظيفيا، ومن حيث الغاية من المعرفة المنتجة بدولة المخزن"⁵²⁴، والأدوار المخزنية التي يؤديها العلماء كالكتابة أو السفارة والأمانة على المال... وظائف لا تسمح لهم بالمساهمة في التغيير والتغيير، بل تجعلهم ممثلين للمخزن والسلطة، وكراسيهم لا تسمح لهم بمعارضة السلطان كما هو شأن المبعدين.

⁵²³ عبد السلام حيمر: المغرب الإسلام والحداثة، م س، ص 107.

⁵²⁴ م س، ص 107.

بالرجوع إلى إشكال الإسلام والحدائثة؛ أي موقف العلماء من الحدائثة أجد لهم مواقف متباينة حول منتجات الحدائثة والغرب وبلاد الكفر، فالمستحدثات فرضت نفسها منذ النصف الثاني من القرن 19 وبداية القرن 20 كسياق تاريخي وجد فيه المخزن نفسه في المحك مُطالباً بإصلاح الإدارة والجيش... تقنيا خاصة في العقد الأخيرة من القرن 19، حيث أصبح عند بعض العلماء ضرورة ملحة اجتماعيا واقتصاديا بانفتاح مغرب ما قبل الحماية على الغرب من أجل مواكبة قوة هذا الأخير، هذه المستحدثات رافقت فكرة الإصلاح والتي تبناها السلطان بتركية من العلماء⁵²⁵، فمنذ سنة 1830 تفوق الغرب على دار الإسلام بعد توالي احتكاكات المغرب الاقتصادية والسياسية والتجارية مع الغرب بعد واقعة إيسلي 14 أغسطس 1844، ونتائجها المخيبة بانهزام الجيش المغربي وكشف النقاب عن ضعفه العسكري بعدما كان مهابا منذ معركة واد المخازن، وترتب عنها شروط قاسية في ما عرف باتفاقية لالة مغنية 1845، والمعاهدة التجارية مع بريطانيا سنة 1857، واحتلال الإسبان لتطوان سنة 1860، وتوالي الأطماع الأوروبية حول المغرب، كل تلك الهزائم فرضت على النخبة المغربية والسلطة المخزنية التفكير في مقولة الإصلاح على مقاس النموذج "الفرنجي" لأن "تلك الهزائم شكلت بالنسبة للمغاربة صدمة الحدائثة"⁵²⁶، وهو ما جعل المتحمسين من النخبة الوطنية تنادي بتعديلات فورية وشاملة لنظام الضرائب والجبایات والتجارة والتعليم والجيش... وهوما ولد إشكالية النخبة المغربية والمستحدثات التقنية ترهيبا أو ترغيبا، ولهذا السبب استفتت السلطات المركزية في مناسبات كثيرة هيئة الفقهاء والعلماء في نازلة التوظيف السياسي والتربوي لمنتجات بلاد الكفر في دار الإسلام.

صحيح أن جزء من النخبة المغربية فقهاء وعلماء أبدوا اندفاعا وحماسا كبيرا تجاه مسألة الاستفادة من آليات التحديث في الإصلاح المنشود على مستوى الجيش والآليات والخطط والتقنيات لإقامة حرب الأمة لكشف الغمة كما قال عبد القادر الكردودي، برغم من أنها مبتدعات ومستحدثات غريبة، وأظهر السلطان الحسن الأول إعجابه "بالمخترعات

⁵²⁵ للتوسيع أكثر في مدى اقتناع مجموعة من العلماء بضرورة التوجه نحو الإصلاح يرجى العودة إلى أبو العباس أحمد بن خالد الناصري: الاستقصا في ج 9، م س، أو مراجعة بحث عبد السلام حيمر في فكرة الإصلاح بين الأصل القدسي والعلماء وواقع الحال من كتاب مسارات التحول السوسولوجي بالمغرب، منشورات الزمن.

⁵²⁶ محمد سبيلا: في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، ط 1 2010، ص 7.

الوقتية كآلات توليد الضوء الكهربائي والتي جربها في قصره بمراكش والسكة الحديدية والتلفون وآلة التصوير وآلة الكلام (الفونوغراف)⁵²⁷، ولعل رحلة غابريل فير التي عنونها بـ "في صحبة السلطان" والتي يقدم فيها وصفاً إثنوغرافياً لبعض المعتقدات والمظاهر المغربية، يذكر فيها مدى إعجاب السلطان عبد العزيز ذاك السلطان الفتى الشغوف بمستحدثات الغرب، وهو السلطان نفسه الذي أراد مهندسين يطلعونه "عند الحاجة على أحدث الاكتشافات العصرية بما فيها الابتكارات والاختراعات في عالم الكهرباء والهاتف والبرق مجتمعة، وفن التصوير السينمائي والتصوير الفوتوغرافي، ويعلمه ركوب الدراجة وحتى ركوب السيارة إن رغب فيها"⁵²⁸. وافتتان السلطة المركزية بالمستحدثات التقنية جعل من العلماء يتحمسون لها خاصة علماء السلطان، وتبرير ذلك بادعاء إمكانية توظيفها دفاعاً عن الأمة وإزالة الغمة، لكن بعض فتاوى الفقهاء كما أورد ذلك عبد السلام حيمر ومحمد سبيلا ومن قبلهم خالد الناصري طرحت نازلة شرعية وصول منتجات دار الكفر إلى دار الإسلام، فالفقهاء وبعض "رجال الدولة يتساءلون عن مدى استعمال التلغراف ومدى شرعية الاعتماد على الأخبار التي ينقلها، وخاصة تلك التي يتعلق منها بالشرع والشعائر الدينية كطول هلال رمضان أو هلال العيد"⁵²⁹.

وإذا كان بعض العلماء والفقهاء قد تحمسوا لمنتجات الحداثة بحجة تقوية الأمة واستعادة هبتها، أو ربما أباحوها لمواكبة شغف السلطان، فهناك من الفتاوى من تبيحها أو تسمح باستعمالها تحت قائمة من الشروط مجملها أن لا تتعارض مع مضمون الدين والوحي، فإن البعض قد رفضها تماماً معتبراً إياها دنساً، يذكر الأستاذ عبد الله العروي في الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية كيف أن مفتي الأمة أحمد بن الخياط في مطلع القرن 20 قد حرم الفونوغراف. ويرى بعض الدارسين أن الذين انتصروا لمنتجات الحداثة هم علماء وفقهاء مخزنيين كما هو حال "ابن إدريس العمراوي الذي قدم لسلطان

⁵²⁷ ابن زيدان: إتحاف أعلام الناس بأخبار حاضرة مكناس، ج 2 ص 501. نقلاً عن محمد سبيلا: في تحولات المجتمع المغربي، م س، ص 8.

⁵²⁸ غابريل فير: في صحبة السلطان (1901-1905)، ترجمة عبد الرحيم زحل، إفريقيا الشرق، ص 13.

⁵²⁹ محمد سبيلا: في تحول المجتمع المغربي، م س، ص 9.

عصره محمد بن عبد الرحمان وصفا إيجابيا للمستحدثات الغربية أثناء رحلته إلى بلاد الفرنج وهو تعبير عن الانفتاح على الحداثة⁵³⁰.

عاش مغرب نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 مقولة الإصلاح على مقياس الغرب فالنخبة المتحمسة طالبت بتعجيل الإصلاح الذي أخذ بعدا ماديا تمثل في التقنيات وأوردته بعض المواقف المؤيدة والرافضة؛ وبعدها قيميا اختُلف في فهمه والدعوة له، فالنخبة المغربية انتبهت إلى أن الإصلاح المنشود أخذ مدلول التحديث الفرنجي والعقلنة الغربية مفيد من ناحية، لكنه من ناحية؛ اتجاه لتكريس الهيمنة الإمبريالية من خلال مستحدثات الغرب والقيم المرافقة لها كالحرية والتحرر إلى درجة أن التحديث سيُطال "اللباس والأكل والأدوات التقنية ومظاهر الاحتفال والموسيقى... في نظر بعض الفقهاء هي سبب ضعف المغرب"⁵³¹ لعدم امتلاكها؛ ولانبهار النخب العصرية بالبدع وتخليها عن الأصل.

غير أنه من النخبة ما قاوم هذا التجديد معتبرا إياه ابتداعا ومنكرا، وسيحتدم النقاش بعد وضوح الظاهرة الاستعمارية التي كان لها كبير الأثر على مواقف وأفكار هذه النخبة التي أعادت طرح مسألة القيم والإسلام والحداثة وقضايا الإصلاح، ونجد منها ما قد سقط في فخ المغالط وكفر دعائها إما بوعي منهم أو بجهل بتلك القيم، خاصة مضمون الحرية كما يتناقض مع الشريعة حسب فهم البعض، يقول صاحب الاستقصا "اعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً، أما إسقاطها لحقوق الله فإن الله تعالى أوجب على تارك الصلاة والصوم وعلى شارب الخمر وعلى الزاني طائعا حدودا معلومة، والحرية تقتضي إسقاط ذلك... وضابط الحرية عندهم لا يُوجب مراعاة هذه الأمور بل يبيح للإنسان أن يتعاطى ما ينفر منه الطبع وتأباه الغريزة الإنسانية... واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكر الله في كتابه وبينها رسول الله صلى الله عليه وسلم للأمة وحررها الفقهاء رضي الله عنهم في باب الحجر من كتبهم فراجع ذلك وتفهمه ترشد وبالله التوفيق"⁵³². ومنها من دعت بأصوات عالية إلى الحرية كما هو الحال مع علال الفاسي وعبد الرحمان

⁵³⁰ راجع عبد السلام حيمر: المغرب الإسلام والحداثة، م س، ص 107-111.

⁵³¹ محمد سبيلا: في تحولات المجتمع المغربي، م س، ص 67.

⁵³² الناصري: الاستقصا، م س، ج 9، ص 114-115.

الكواكبي اللذان جسدا مفهوما للحرية مبنيا على مستوى الفكر والسياسة، ويدعو الأول في النقد الذاتي إلى تعميم "عادة التأمل والتفكير في عموم الشعب عن طريق تعويد النفس على قبول مبدأ حرية التفكير"⁵³³، والذي يعتبره غير معارض للحرية كسنة الله في خلقه، أما الكواكبي في تشخيصه لظاهرة الاستبداد، وتعالقاتها مع الدين والمجد والعلم كظاهرة سياسية يعتبره "صفة للحكومة المطلقة العنان فعلا أو حكما والتي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين والمستبد عدو الحق، عدو الحرية وقاتلها"⁵³⁴، وهو في هذا يقترح بدائل التخلص من الاستبداد التي يمكن إجمالها في الحرية.

من خلال ما سبق نجد أن فهم التاريخ المغربي الحديث مسألة مهمة جدا تقتضي طرح السؤال المخرج حول قضايا الحداثة والسياسة والدين لتحصيل فهم جيد لمجموعة من ظواهر الإسلام والسلطة، وإذا كان الجدل حول المستحدثات الغربية غير قائم حاليا بتلك الحدة، فعلماء الاجتماع انتبهوا إلى أن التغيرات الخارجية التي طرأت على العالم ومنطقة حوض البحر الأبيض المتوسط والمغرب العربي ابتداء من سنة 1989 التي أثرت على المجتمع المغربي المعاصر والتي جعلته "يمر بمرحلة انتقالية"⁵³⁵ (الديموقراطيات الصاعدة الاشتراكية الشيوعية الليبرالية الإسلام السياسي) ستجعلهم تلك التغيرات يطرحون ظواهر متجددة كالخطاب الديني الذي حاول تفكيكه محمد ضريف وعبد السلام حيمر ونور الدين الزاهي، والإسلام اليومي والشباب كما فعل محمد العيادي والطوزي وحسن رشيق.

المبحث الرابع: الدين والتدين والشباب بالمغرب منظورات سوسيولوجية

1- الإسلام في الحياة اليومية: سوسيولوجيا التدين والقيم الدينية في المغرب

أ- منهج دراسة الإسلام في الحياة اليومية

أنجز حول التدين والقيم الدينية بالمغرب المعاصر بعض الأبحاث والدراسات والتقارير؛ ويبقى بحث الإسلام في الحياة اليومية L'islam au Qoutidien أبرزها قيمة علمية أكاديمية ووطنيا وعربيا، فعلى المستوى العربي تعد الدراسة "فريدة من نوعها لغياب

⁵³³ علال الفاسي: النقد الذاتي، م س، ص 56.

⁵³⁴ عبد الرحمان الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارح الاستعباد، تقديم وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط 4، 2014، ص 23-26.

⁵³⁵ عبد السلام حيمر: مسارات التحول السوسيولوجي في المغرب، منشورات الزمن، ص 4.

دراسات متشابهة على الرغم من وجود دراسات حلقية وجزئية تناولت التدين على مستوى مناطق جغرافية محصورة (مدينة، قرية، قبيلة...) ⁵³⁶، ولذلك يبقى بحث الإسلام في الحياة اليومية عملا سوسيولوجيا درس مسار التدين بالمغرب بأطر منهجية وتقنيات بحثية دقيقة، وهو عمل ظهر سنة 2007 كبحث سوسيولوجي اعتمد منهجية البحث الكمي، أنجز "سنة 2006 حول عينة مكونة من 1156 مبحوثا مغربيا، تعكس تمثيلية الساكنة المغربية على المستوى الوطني مستخلصة من قاعدة بيانات المندوبية السامية للتخطيط موزعة على 16 عشر جهة" ⁵³⁷ (أصبحت 12 جهة بعد دستور سنة 2011 تقلص يخدم مشروع الجهوية الموسعة التي سلكها المغرب كبديل استراتيجي)، وهي نفس العينة التي اعتمدت في تقارير البحث الوطني حول الشغل والبحث الوطني حول القيم والبحث الوطني حول القيم السياسية.

لضبط عمليات البحث وتقنياته قام أصحابه بإعادة بناء الفئة العمرية انطلاقا من معايير العينة الأصلية، لأن تاريخ العينة المختارة يعود إلى سنتين قبل البحث، وتم اعتماد تقنية البحث بالاستمارة مع هذه العينة كما وضح ذلك الباحثون في ملاحق البحث، هذه الإستمارة المعتمدة احتوت على أسئلة مغلقة تمت "صياغتها بالدرجة المغربية كطريقة يرى أصحاب البحث أنها ستوفر المعطيات والمعلومات المناسبة والغير المتوقعة، ولقد جاءت أسئلتها في مجملها متعلقة بتدين المغاربة من خلال التركيز على عناصر أساسية: الطقوس والمعتقدات والممارسات والقيم الدينية اليومية لقياس تدين المغاربة وقيمهم الدينية.

شكل الباحثون فريقا بحثيا مكونا من مجموعة من الباحثين المساعدين باستعانتهم بعشرين طالبا من مختلف فروع العلوم الإنسانية لإنجاز البحث الميداني استفدوا من تأطير وتكوين علمي قبلي يؤهلهم إلى إتقان عمليات التعامل مع المبحوثين، والتأقلم مع جميع الوضعيات الخاصة بالمبحوث دون تعديل الأسئلة حتى يفهمها المبحوث، وقد تكلف كل باحث بتغطية منطقة معينة، ويختلف عدد الباحثين المخصصين لكل منطقة تبعا لحجمها وكذا عدد الاستمارات المزمع إنجازها، ويراعى في توزيعهم معطى الجنس والإمكانات

⁵³⁶ عياد أبلال: الجهل المركب الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد الديني بالعالم العربي، م س، ص 90.

⁵³⁷ L'islam au quotidien ; op cit p 54.

اللغوية من أجل استباق الصعوبات، وقد أخذت الاستثمارات عنوان بحث حول الشباب والتغير الاجتماعي بالمغرب 2006⁵³⁸.

تكمن أهمية البحث منهجيا في اعتماد أصحابه الدراسة الإمبريقية ومعطيات ميدانية لدراسة الممارسات والقيم الدينية اليومية المغربية في سياق انتشار أطروحة "عودة الدين" Retour dy religieux من خلال اقتراح البحث مساءلة التدين اليومي للمغاربة للتأكد من انطباق هذه الأطروحة على الواقع المغربي؛ وانطلاقا من أطروحة العلمنة وما يرتبط بها من توسع لما هو سياسي وديني، وارتفاع مستويات العيش والتدريس والتي أعادت النظر في أطروحة عودة الدين، ولقد أورد الباحثون في الغلاف الخلفي للبحث بأن التدين لم يعد يحتل مجالا محدودا في الحياة اليومية للمغاربة ولا ينتشر إلا في مكان وزمان محددين.

ب- التدين المغربي اليومي

ليس البحث تطبيقيا خالصا في دراسة الممارسات والقيم الدينية المغربية، بل لقد بنى علميته من خلال اعتماده مدخل نظري اعتبره تقديم لإشكالية التدين بالمغرب في تقديم استقرائي للأعمال السوسيوأنثروبولوجية الغربية والمغربية حول الظاهرة الدينية وحول الإسلام اليومي استهلها بالأبحاث الكولونيالية الفرنسية مع أعمال دوتي وويسترمارك وأفريد بيل ككولونيين مدافعين عن أطروحة أسلمة الممارسات الوثنية وبدائية للتدين المغربي. والأطروحة التأويلية شكلت أحد أسس بحث الإسلام في الحياة اليومية من خلال التذكير بدراسات كل من غيرتز وإيكلمان وبحثهما في قضايا الإسلام والممارسات الدينية المغربية، ولم تنتظر هذه المدرسة للقيم والممارسات الدينية المغربية من مظهر تطوري أو بنيوي، بل اعتبرته نسقا ثقافيا كما أسلفت التوضيح، ولقد أشار الباحثون إلى الدراسات التاريخية والسوسيولوجية لباحثين مغاربة حول التدين بالمغرب كما هو الحال مع أحمد التوفيق وبول باسكون ومحمد الطوزي ومحمد ضريف ومحمد العيادي⁵³⁹... كل ذلك يدفع للقول أن بحث الإسلام في الحياة اليومية يمثل مرجعا سوسيولوجيا فريدا على المستوى

⁵³⁸ L'islam au qoutudien ; op cit ; pp 291-294.

⁵³⁹ ضم بحث الإسلام في الحياة اليومية تقديمًا ركز أصحابه على ما نعتوه بالإرث والتركات أنظر: L'islam au qoutudien ;op ;cit ; pp 15-54.

المنهجي والميداني، ومن ناحية النتائج المتوصل إليها بالنسبة للباحثين المتجهين نحو دراسة الممارسات والقيم الدينية بالمغرب حال هذه الأطروحة. في هذا السياق لا ضير من التذكير ببعض الخلاصات التي توصل إليها البحث والتي صاغها في جداول ومبيانات.

من أهم الخلاصات التي انتهت إليها الدراسات المكونة للبحث أولها أنه على مستوى الممارسات الدينية يوجد شكلين من الإسلام "إسلام شرعي يقوم على أداء الصلاة وإسلام شعبي يتمظهر في إسلام الزوايا والأضرحة"⁵⁴⁰، هذه الازدواجية مبنية على كون المغرب مقسم جغرافيا إلى عالم حضري وعالم قروي يختلفان من حيث تأثير الديني، تأثير يقل عند المغاربة كلما تعلق الأمر بالترفيه أو الاختلاط في الشواطئ، وهو ما يفتح على التعالق الموجود بين الممارسات الدينية والممارسات الدنيوية حيث تهيمن "الممارسات الفردية التي لا يجب خلطها بالممارسات الدينية الفردانية... فالعلاقة بالدين تقوم خارج المؤسساتية التقليدية وتميل إلى أن تصبح مجهولة الهوية وفردية ومباشرة، كما أن الوسائل التي تمنح الوصول إلى المعلومة بحرية تدعم الاستقلال الذاتي"⁵⁴¹ للإنسان المغربي.

في سياق موضوع اشتغالي- توصل الباحثون إلى أن "الشباب المغربي اليوم أكثر ممارسة للشعائر الدينية من شباب أمس؛ -ملاحظة سجلتها مجموعة من الأبحاث والتي دفعتها إلى القول بعودة الديني-، وقد أشار الباحثون إلى نموذج التدين الشبابي في فرنسا من باب المقارنة، بلغت نسبة 45% من الفرنسيين الذين لم يتلقوا تربية دينية سنة 1990 مقابل 29% من مجموع الفرنسيين الذين تلقوا هذه التربية وهو الأمر الذي دفع بأوليفي غالون إلى القول بأقول الدينية عند كل جيل جديد يساهم في الحد من نشر القيم والمعتقدات الدينية من جيل لآخر"⁵⁴² ، لكن الإنسان المغربي يصبح أكثر تدينا كلما تقدم في العمر.

هذه النتيجة التي توصل إليها البحث أي درجة الارتفاع في سلوك التدين لا يتوافق مع ميل المجتمع المغربي إلى الدنيوية كانتقال غير قابل للنقاش حسب أصحاب البحث،

⁵⁴⁰ L'islam au qoutudien ; op cit ; tableau 5 p 124.

-Voir aussi figure 1 (p66) et 2 (p74).

-Voir L'islam au qoutudien ; op cit ; tableau n 1 (p66) et n 2 (P69) et n 3 (p80).

⁵⁴¹ L'islam au qoutudien ; op cit ; pp 127-128.

⁵⁴²Ibid ; pp 215-216 .

"فالاستماع للموسيقى في صفوف الشباب من فئة 18-24 بلغت نسبة مرتفعة جدا 6,96%، ويزداد الامتناع عن الاستماع إلى الموسيقى بحسب التقدم في العمر، والامتناع هنا لا يتعلق بالتدين بل يتعلق بمساءلة الذوق الذي يتبدل عند المتقدمين في السن، لكن نسبة 50% من الشباب يظهر الدين كسبب للامتناع برغم من أن حصة الشباب الممتنعين لا تمثل سوى أقلية ممن شملهم البحث حوالي 3,4%⁵⁴³. ويزداد الاتجاه نحو الدنيوية في قضايا الدين والسياسية وتعالقهما، فالشباب المغربي ينتصرون للتعبير السياسي الإسلامي على عكس الكبار، وهي دعوة ترتفع أكثر في صفوف الشباب الغير المتمدرس الذي يشكل أقلية، ولكن "تعبيرهم أكثر راديكالية، فكلما كان المرء شابا يكون متفقا مع الحركات الجهادية"⁵⁴⁴.

أما فيما يتعلق بموضوع المعرفة الدينية وقنوات نقل القيم الدينية، فقد لاحظ أصحاب البحث ظهور مصادر جديدة لتعلم الديني، بحيث تشكل وسائل الإعلام قناة أساسية لنقل القيم الدينية بالنسبة للشباب، وتشكل التلفزات الوطنية والقنوات العامة الشرقية والتلفزات الدينية الفضائية مصادر للمعلومة الدينية مع تفضيل الشبان القنوات الشرقية على حساب الوطنية، وهي قنوات مخصصة للإرشاد الديني (figure 22 p 183).

لم يغفل الباحثون مقارنة النوع أثناء دراسة الممارسات والقيم الدينية بصغة المؤنة *religiosité au féminin* بالتركيز على الطقوس والمعتقدات والممارسات والقيم الأنثوية كالصلاة والنوافل ومصادر المعلومة الدينية والحجاب، والانتقال إلى الدنيوية، وعلاقة الدين بالسياسة والموقف الأنثوي من المعتقدات الشعبية، والنتيجة التي توصل إليها البحث هي أن المرأة المغربية أكثر تدينا من الرجل من خلال محافظتها الزائدة على الشعائر الدينية يطغى فيها الصوم التطوعي أكثر من صلاة النوافل، ويتسم تدينها بطابع الفردانية أكثر من كونه يساير تدين الجماعة، وتعزى فردانية تدينها إلى كون الثقافة المغربية تضع حدودا تلزم المرأة بعدم ولوج الفضاء العمومي، وهي حدود متجهة نحو التآكل لضغط التحولات الاقتصادية التي فرضت على المرأة كالخروج للعمل، وصعوبة دخول المرأة للفضاء العمومي يفتح الطريق أمام تدخل التلفزة لتكون أهم مصادرها للمعلومة الدينية، غير أن

⁵⁴³ L'islam au qoutudien ; op cit ; pp 190-191.

⁵⁴⁴Ibid; p 220 .

المرأة في مجال المتع الدنيوية أكثر نزوعاً إلى التجديد مع وجود خطر الخروج عن التقليد الديني، إذ تستهلك النساء الأفلام أكثر من الرجال إضافة إلى أنهن أقل تسامحاً من الرجال في ما يتعلق بالزواج من يهودية أو غير مسلم⁵⁴⁵.

إن بحث الإسلام في الحياة اليومية يشكل عملاً سوسولوجياً متميزاً يساعد المهتمين؛ ليس فقط على المستوى الميتودولوجي؛ ولكن أيضاً ومن ناحية النتائج والخلاصات العلمية الإمبريقية المتوصل إليها حول الظاهرة الدينية ممارسات وقيم، والتي أوردت بعضها حسب ما يتلاءم والعمل الذي أنوي إنجازه، إنها خلاصات بقدر ما يمكنها أن تشكل سنداً للباحثين في حقل سوسولوجيا الدين؛ يمكنها أن تضيف قيمة نوعية خاصة في الجانب المتعلق بالتدين بصيغة المؤنث، والزعم بأن الممارسات الأنثوية فردية ولا تقتحم المجال العام بقدر ما يمكنه أن يطالها النقد، فالمرأة ولجت كل مجالات الإنتاج الصناعي والزراعي والتجاري والخدماتي وتمارس ممارساتها الدينية داخل الوحدات الإنتاجية، وبالتالي المرأة دخلت إلى المجال العام من بابه الواسع من خلال قيمة العمل والجمعيات والتعاونيات الحقوقية والمهنية، هذا إلى جانب الأعداد الهائلة من الطالبات اللواتي يملأن الحجرات والمدرجات وقاعات الدروس في الجامعات، حيث يحددن لأنفسهن أماكن خاصة لممارسة الصلاة كامتداد للمكان المخصص للرجال ونوعية متنوعة في اللباس والحجاب، وتسافر مئات الآلاف من الشابات من القرى إلى المدن للعمل والدراسة أو السياحة، وهي النقطة الأساسية التي تعكس التحول في الممارسات النسوية، والتي شكلت نقطة انطلاقي وتركيزي على الشباب الجامعي والممارسات الدينية، والتي أختلف فيها عن أصحاب الإسلام في الحياة اليومية، تشكل نقطة مساءلة في العديد من المواضيع الفرعية المتصلة بالظاهرة الدينية، وربطها بإشكالية السياسة والدين والبرامج الدينية من منظور المؤسسات الدينية الرسمية الوصية كوزارة الأوقاف والمجلس العلمي الأعلى والرابطة المحمدية للعلماء، إضافة إلى عدم إقصاء التغيرات الاجتماعية والتقنية والاقتصادية خاصة في العقد الأخير حيث شهد المغرب فيه حركية اجتماعية دينية واحتجاجية شبابية فريدة لا تخلو من مطالب النساء

⁵⁴⁵ للتفصيل في الممارسات والقيم الدينية بصيغة المؤنث يمكن العودة إلى جداول ومبيانات القسم الثالث من بحث الإسلام في الحياة اليومية من الصفحة 223 إلى الصفحة 274، وأيضاً أهم الخلاصات في خاتمة هذا الفصل.

بالتحرر، فحتى وإن كانت بعض خلاصات الدراسة مهمة متوافقة نسبيا مع نتائج البحث الوطني حول القيم من حيث المبدأ، ولا تتعارض مع بعض النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث الاستطلاعي للميدان المدروس، إلا أن خروج المرأة للمجال العام يشكل أحد أبرز القيم الجديدة، أما من حيث الميدان الذي أدرسه (الوسط الجامعي) فهو إحالة على التغيير الاجتماعي المتعلق بمستوى التعليم الذي توسع بشكل لافت في أوساط الشباب دون أن ينفي ذلك عدم استمرار مشكلات الأمية في صفوف الشباب، وهذا التخصيص والحصص لميدان الدراسة من شأنه أن يساعد في إنجاز بحث سوسيولوجي حول المعتقد والممارسات والقيم الدينية الشبابية بالوسط الجامعي في إطار ما يمكن نعتة بإسلام الشباب الجامعي وقضايا التغيير الاجتماعي.

2- الجهل المركب مدخل لسوسيولوجيا المعتقد بالمغرب أ- المعتقد وتجديد السوسيولوجيا من ناحية الموضوع والمنهج

في إطار رسدي للدراسات التي تناولت ظاهرة تدين الشباب؛ ظهر مؤخرا أحد أبرز البحوث السوسيولوجية للباحث المغربي عياد أبلال بعنوان الجهل المركب الدين والتدين⁵⁴⁶ كعمل سوسيولوجي ميداني حول تدين الشباب العربي ومنه المغربي، وليس من قبيل الصدفة توظيفي لهذا العمل، بل يعد أحد الأعمال السوسيولوجية الجريئة حول الدين والتدين مقتحما الحقل الديني من ناحية المعتقد الذي يراه المغاربة غير قابل للنقاش، ولعل هذه الإشارة تأخذ مبررها في كونه بحث سوسيولوجي جديد حول تحول المعتقد الشبابي، ومن جهة ثانية اقتراحه لبدائل منهجية وتقنيات بحثية في التقصي السوسيولوجي للظاهرة الدينية من خلال توظيفه لوسائل التواصل الاجتماعي في إنجاز المقابلات والحصول على معطيات تؤهل لمعالجة الإشكالية البحثية بالدراسة الدينية عبر "البالتوك" لمعالجة إشكالية بحثه، وجمع المعطيات الكفيلة بذلك اعتمد الباحث على تقنية المقابلة بإجراء مقابلات ولقاءات مع المبحوثين فردية وجماعية ولقاءاته، بالمبحوثين الملحدون والمنتصرين في مجموعة الدردشة الدينية عبر برنامج "البالتوك" للمحادثة الفورية، فيه يمكن أن محادثة ومشاهدة

⁵⁴⁶ ظهرت هذه الدراسة في سنة 2018 أنجزها الباحث السوسيولوجي المغربي عياد أبلال حول المغرب والدول العربية تحت عنوان: الجهل المركب الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد في العالم العربي، والتي حاز بها الباحث على جائزة المغرب العربي للكتاب سنة 2019 صنف العلوم الاجتماعية، وهو عمل سوسيولوجي ضخمة عدد صفحات بلغت 846 صفحة، شكل موضوع تغيير المعتقد أطروحة المركزية.

أشخاص آخرين مستعملين نفس البرنامج، إضافة إلى تواصله مع مجموعة من المتحولين عبر صفحته على "الفايس بوك" تحمل اسم "الأقليات الدينية في العالم العربي وإشكالية تغيير المعتقد الديني"⁵⁴⁷. أما في ما يتعلق بالمعطيات الرقمية الإحصائية فالباحث اعتمد على البحث الوثائقي من خلال لجوئه إلى تقارير دولية أشار إلى مصادرها، ولأنه من ناحية ثالثة يستهدف فئة اجتماعية وهي الشباب كفئة تقاسم الاستغلال عليها، هذا إلى جانب طرحه موضوع المعتقد كشكل من أشكال التدين.

وبعد أن حدد الباحث إشكالية بحثه التي صاغها في سؤال جوهرى كيف يمكن شرح تغير المعتقد من الإسلام إلى المسيحية أو إلى الشيعة أو إلى الإلحاد في بلد توحيدي الديانة إسلامي سني مالكي المذهب (تونس المغرب الجزائر) أو حنفي شافعي (مصر)؟ انطلق من فرضية مركزية ربط فيها بين تغيير المعتقد والإخفاق الاجتماعي الثقافي والسياسي وما يرتبط بها من انتشار لظاهرة التبشير⁵⁴⁸ والتشيع والإلحاد، وكلها تستهدف الشباب المنحدر من أوساط فقيرة، أو تقصد الطلبة الذين يؤثر فيهم تاريخ المعتقدات الثورية كحال التشيع المعبر عن ثورة في الإسلام السياسي. وليتأكد من صحة فرضيته حدد عينة تمثيلية (عينة قصدية طبقية) اشتغل عليها الباحث بلغت 100 حالة مراعيًا متغيرات الجنس والسن والمستوى الدراسي لقياس العلاقة بين هذه المتغيرات السوسولوجية، وظاهرة التحول الديني، أنجز معها مجموعة من المقابلات الواقعية والدرشات الفورية، 100 حالة غيرت معتقدها من الإسلام إلى النصرانية⁵⁴⁹ أو التشيع أو الإلحاد، موزعة على البلدان الأربع المذكورة بمعدل 25 حالة لكل بلد ذكورا وإناثا. ولتحليل المعطيات اعتمد الباحث على

⁵⁴⁷ وظف الباحث عياد أبلال وسائط التواصل الاجتماعي كفضاء يستخدمه المتحولون الدينيون بشكل حر، واستغلها للحصول على المعطيات، خاصة وأن هؤلاء يمكنهم التعبير عن معتقداتهم وأرائهم بشكل أكثر حرية وأمانا عبر تلك الوسائط، وأشار أيضا إلى أنني وظفت هذه التقنيات مع مجموعة من المبحوثين الذين تواصل معهم عبر "الواتس آب والفايس بوك" في حساب شخصي أنشأته لهذا الغرض يحمل اسم Zara Zara.

⁵⁴⁸ يشير الإنجيل إلى أن التبشير المرتبط بالمسيح، ولذلك أصبحت الكلمة في التداول اليومي أو حتى عند النخبة مرتبطا بما يفعله النصارى من حملات وسلوكات التريبة والدعوة إلى نشر وتعلم تعاليم المسيحية، ولذلك يحمل التبشير معنى التنصير أو الدعوة إلى اعتناق النصرانية أو تعلم العقيدة الصحيحة كما تنص على ذلك الأناجيل، ففي إنجيل مرقس ظهر يسوع وهو يبشر حينما قال "تعالوا نذهب إلى القرى المجاورة لأبشر فيها أيضا، وطاف في أنحاء الجليل يبشر مجامعهم ويطرد الشياطين" وفي إنجيل لوقا ظهر المسيح وهو يبشر في الجليل، راجع: -الإنجيل أو العهد الجديد، ترجمة علماء لاهوتيين ينتمون لمختلف الطوائف المسيحية من إنجيلية وكاثوليكية وأرثوذكسية، الترجمة العربية المشتركة تصدرها دور الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ط 4 2000، صص 95 و 162

ودون الخوض في الدلالات اللغوية التي أوردتها المعاجم العربية لكلمة التبشير (لسان العرب ومعجم المحيط والوسيط) فهو عند المؤرخين حركة دينية حساسة بدأت في الظهور بعد الحروب الصليبية بغية نشر النصرانية في دول العالم وبين المسلمين، بهدف إحكام السيطرة على هذه الشعوب. راجع: أحمد عبد العزيز السايح: التنصير التحدي والمواجهة، منار الإسلام السنة 17، ع 9 رمضان 1413-يناير 1993 الإمارات العربية المتحدة ص 80، متوفر على الأنترنت. ولقد استقبلت شمال إفريقيا خلال النصف الثاني من القرن 19 بعثات دينية تبشيرية رافقت الاستعمار.

⁵⁴⁹ النصرانية حركة دينية تعمل بمنطق التبشير بنشر التعاليم المسيحية، ويستخدم المغاربة كلمة النصارى والغرب والكافر واليهودي للتعبير عن المختلف دينيا.

المقاربة الثقافية السوسيوأنثروبولوجية من خلال استحضار كليفورد غيرتس المتسند على ماكس فيبر، بمعنى اعتمد التحليل والفهم الثقافي للتدين مستفيدا من بارسونز وفق نموذج نسق الفعل الاجتماعي في نظرية الأنساق المؤسسة للوظيفة، من جهة أخرى اعتمد شبكة التحليل العاملي من خلال تحويل دوافع التحول الديني إلى مجموعة من الأسباب ذات الصلة بالمتغيرات التي حصرها في العينة.

ب- تغيير المعتقد عند الشباب بالوطن العربي من الجهل المقدس إلى الجهل المركب

في بداية بحثه؛ بين الباحث عياد أبلال دواعي اهتمامه بموضوع تغيير المعتقد الديني معتبرا إياه ظاهرة سوسولوجية ذات جدة اتضحت اجتماعيا بعد حراك الربيع العربي الذي عجل بسيرورة ظهور عدد من الظواهر الدينية بما فيها ظاهرة تغيير المعتقد، "والمندرجة كلها في مشمول التحولات المجتمعية في الوطن العربي والتي كانت إلى وقت قريب تعتمل في الخفاء"⁵⁵⁰، وكان يهدف دراسة مساحة الخفاء والتجلي بين عوالم الدين ومسارات التدين بالعالم العربي، ولقد بين أن غاية البحث تقديم أجوبة سوسيوأنثروبولوجية لظاهرة غامضة تطرح سؤال الهوية الدينية في العالم العربي وفق تعدد خرائط التدين وإشكالياته المرتبطة بالتحول الديني، إنها غاية اختصرها في الجواب على سؤال كيف يمكن شرح بروز ظاهرة تغيير المعتقد الديني بشكل خاص من الإسلام تجاه معتقدات أخرى؟.

وعليه فظاهرة تغيير المعتقد في منطقة يسودها الدين الإسلامي بنقله الحضاري والتاريخي والثقافي والقيمي تدعو للمساءلة العلمية، فالخروج من براديجم ديني ثقافي سائد (الإسلام) تجاه المسيحية أو التشيع أو الإلحاد يستوجب تفكيك الأسس والمنطلقات والدواعي المتحكمة في المتحول، ولعل العمل الذي أنجزه عياد أبلال يبدو مائزا لهذا السبب.

تنقسم هذه الدراسة إلى بابين، وكل باب يتجزأ إلى ثلاثة فصول، بعضها شكل الأساس النظري والتحديدات المفاهيمية والمنهجية لكيفيات الاشتغال والبعض الآخر هو تحليل للمعطيات والمعلومات المستجمعة ميدانيا، وقد جاءت محتويات الفصول على النحو التالي:

⁵⁵⁰ عياد أبلال: الجهل المركب الدين والتدين، م س، ص 13.

في الفصل الأول قديم الباحث تعريفا للدين والتدين من منظور العلوم الاجتماعية السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا في الغرب، بانطلاقه من تحديدات إدوارد تايلور للظاهرة الدينية وأوكيست كونت ودوركايم وفيبر، كما أنه لم يغفل الإشارة إلى فلسفة الدين التي يحضر فيها مفهوم الله بشكل واضح حيث أشار إلى كانط في نقد العقل الخالص يؤكد فيه الفيلسوف الأنواري على أن العقل عاجز عن الإجابة عن بعض المسائل الميتافيزيقية التي تدور على مفهوم "المطلق سواء أطلق عليه لفظ الله أو الدولة، وهو يعزز من صعوبة دراسة الدين والمقدس فلسفيا كونه حقل ميتافيزيقي ترسندنتالي. لينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن تاريخ الاهتمام العلمي بالظاهرة الدينية بخاصة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من خلال إشارته إلى تركيز علم الاجتماع على وظيفة الديني ومساءلة الأنثروبولوجي التمثلات والمعتقدات الدينية ووظيفتها الرمزية"⁵⁵¹، أي من خلال اعتبار الدين منظومة ثقافية. ولقد بين على أن للفلسفة السابق في دراسة الدين منذ أفلاطون وأرسطو، وعلم الكلام في الفكر الإسلامي، وشكل الدين أيضا أحد اهتمامات علم النفس مع سيغموند فرويد في "الطووم والطابو" و "موسى والتوحيد" و "مستقبل الوهم" وهو كما سبق وقلته أثناء الاشتغال على مفهوم الدين. لكن الاهتمام السوسيولوجي هو المهم بالنسبة للباحث كون الدراسة المنجزة تنتمي إلى هذا الحقل المعرفي؛ وموضوع الدين يشكل أحد أبرز انشغالات علماء الاجتماع الغربيين أوكيست كونت في قانون المراحل الثلاث وإميل دوكايم في دراستي الانتحار والأشكال الأولية للحياة الدينية وأعمال مارسيل موس وماكس فيبر في الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. في سياق آخر أشار الباحث إلى أن "الأنثروبولوجيا والاستشراق جعلتا من الدين بالمغرب موضوعا، حال إشكاليات الدين والتدين بالمغرب حسب الأبحاث والدراسات الكولونيالية"⁵⁵²، هذا إلى جانب أعمال غربية أسست لسوسيولوجيا الدين والتدين بالمغرب أبرزها ما قام به غيرتز الذي جعل الباحث مقارنته أداة تحليلية لمعطيات بحثه الميداني. إضافة إلى هذه الدراسات الغربية أورد الباحث الدراسات العربية والأبحاث السوسيولوجية المغربية كبحث الإسلام في الحياة اليومية.

⁵⁵¹ عياد أبلال: الجهل المركب للدين والتدين، م س، صص 36-39.

⁵⁵² ن م، صص 59-66.

في الفصل الثاني من البحث اشتغل الباحث على حضور ظاهرة تغيير المعتقد الديني في الأدبيات السوسيوولوجية والأنثروبولوجية وتحليلها لها يَبينَ خلال هذا التحليل التقنيات السوسيوأنثروبولوجية التي تمكن من دراسة التحول الديني مقابلات عبر "السكايب أو الفيس بوك" أو واقعية وتحليل الخطاب، والمفاهيم السوسيوثقافية المساعدة على إنجاز تحليل عميق لظاهرة تغيير المعتقد الديني إبستيمولوجيا كالدين والتدين والهوية الدينية التحول الاجتماعي، وتغيير المعتقد الديني مع بيان دلالة كل مفهوم على حده.

في الفصل الثالث حاول الباحث بيان حضور إشكالية تغيير المعتقد الديني في الدراسات الغربية والعربية، مفتتحا الفصل هذا بالاشتغال على التحول الديني في الأعمال الغربية والمشكلات المنهجية والإبستيمولوجية التي يطرحها، إذ يقول بأن علماء الاجتماع الغربيون خاصة المعاصرون منهم اشتغلوا على تغيير المعتقد المسيحي من المسيحية إلى الإسلام ودرسوه عن قرب، فالخروج من المسيحية إلى الإسلام وإلى الإلحاد ظاهرة شائعة في المجتمعات الأوروبية، فحاولت سوسيوولوجيا الدين البحث عن الدوافع الكامنة وراء هذا التحول الذي شكل مصدر قلق سياسي للدول، وديني للمؤسسات الدينية كالكنائس، وعلمي بالنسبة للباحثين الرغبين في الجواب على سؤال لماذا وكيف؟. في نفس السياق قدم قراءة تحليلية بيبليوغرافية لظاهرة تغيير المعتقد في العالم العربي والإسلامي من خلال عودته لتاريخ هذا المجتمع، حتى وإن كانت واقعة تغيير المعتقد في هذا العالم ما تزال واقعة بكررا علميا إلا أنه ربط أسبابها باستحضار نماذج تاريخية، وتعود هذه الأسباب إلى الكراهية والعدائية الدينية والتطرف المذهبي الذي يعود إلى زمن الخلفاء، إضافة إلى الخوف والحب "وتوسع خريطة تغيير المعتقد بالمغرب والتنصير والتبشير والأقليات المسيحية والتشيع والإلحاد بهذا المجتمع وكذا بالمجتمع الجزائري والتونسي والمصري"⁵⁵³.

أما الباب الثاني ف جاء لمعالجة الإشكالية والتحقق من الفرضيات لتقديم المعطيات الميدانية، وبالتالي للإجابة العملية على الأسباب الكامنة وراء التحول الديني، بمعنى تقديم أسباب وعوامل ورهانات تغيير المعتقد في العالم العربي باستحضار التحولات التي طرأت على صورة الله والأسرة، وهذا التحليل السوسيوولوجي قدمه الباحث في فصول ثلاث كل

⁵⁵³ عياد أبلال: الجهل المركب الدين والتدين، م س، صص 299-350.

فصل منها تحدث عن نمط من أنماط تغيير المعتقد أسبابه ودوافعه حسب ما قاله المبحوثون في شهاداتهم التي مكنته من فهم وتحليل الظاهرة، وعموما يعود السبب إلى الإخفاق الاجتماعي للأسرة في سلوكها التربوي والتأثيرات الجانبية للسلطة الأبوية والثقافية والسياسية القاسية الذي ولد جهلا مقدسا تحول إلى جهل مركب. كيف ذلك؟.

خصص الباحث عياد أبلال الفصل الرابع لتحليل أسباب ودوافع التحول الديني من الإسلام السني إلى المسيحية بالوطن العربي، وتوصل من خلال شهادات المبحوثين إلى تأثيرات الأسرة في صناعة الهوية الدينية التي من الممكن أن ينقلب عليها الشاب ويغير معتقده خاصة إذا كانت عملياتها التربوية مفعمة بالقسوة الأبوية والتسلط الثقافي، فلقد سجل الباحث تراجع دور الأسرة في الجمعنة التي يرافقها تراجع دور الأستاذ الذي كان امتدادا للأب، وخروج المرأة للعمل، وتطور وتغير القيم وتسارع التقدم التكنولوجي، واتساع الهوة الاجتماعية والمجالية بين الأفراد والأسر... لكنه شدد على التراخي والتزمت في عمل الأسرة المؤثر سلبا على نسق شخصية الفرد... وجعل "تغيير المعتقد الديني أحد مؤشرات ونواتج الخلل الوظيفي الذي أصاب هذه المؤسسة في جوهرها الاجتماعي والثقافي" 554، وقد أدى إلى التنصير على ضوء أزمة نسق الشخصية بصيغة المؤنث والمذكر في البلدان العربية. في نفس السياق توصل الباحث إلى القول بتوسع التنصير أو التحول الديني من الإسلام إلى المسيحية بسبب الاضطهاد الديني 555 الذي يبدأ من شبكة العلاقات الجبرية الإكراهية للأب ليشمل باقي الفاعلين الدينيين، هذا الاضطهاد الممارس على الإنسان في صغره يولد فيه أثناء النضج الشك تجاه المعتقد الأول، ولقد بدأ التنصير يدب في العالم العربي حسب الباحث؛ ليس فقط عن طريق الاضطهاد أو البعثات التبشيرية، بل أصبح يوظف القنوات الفضائية والإنترنت.

في الفصل ما قبل الأخير حاول الباحث تحليل دواعي تغيير المعتقد الديني في العالم العربي من الإسلام السني إلى الإسلام الشيعي، مذكرا أن التشيع بدأ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ووفق بحثه الميداني توصل إلى أن التشيع يعود في شق منه إلى أزمة نسق

554 عياد أبلال: الجهل المركب الدين والتدين، م س، صص 415-416.

555 أشار الباحث في دراسته إلى نماذج من كبار المتقنين والمفكرين العرب الذين تعرضوا للعنف الديني بسبب معتقدتهم إلهادا أو تنصرا كالمفكر عبد الله القصيمي وأدهم إسماعيل وما حدث مع فرج فودة.

الشخصية في البعد السيكوسوسيولوجي والثقافي المتولد عن غياب الجواب لعدد من الأسئلة والاستفهامات التي جعلت المبحوثين يعيشون حالة من التيه وما يترتب عنه من تغيير المعتقد. وفي نفس السياق قال: لا يساهم الزواج والمصاهرة والقرابة في التشيع بل إنه يحدث أيضا عبر مسلك "السند الإليكتروني الحامل للفكر الشيعي"⁵⁵⁶، هذا إلى جانب تعاطف مجموعة من الشباب مع أبطال ورموز الشيعيين الذين يصبحون قدوة ينهلون شرفهم من "آل البيت"، أي ينتمون إلى الإسلام السياسي الذي يمثله حزب الله وحسن نصر الله وغيرهم. ليختتم عياد أبلال بحثه بدراسته للتدين في فصل أخير حول تغيير المعتقد في العالم العربي الإسلامي من الإسلام السني إلى الإلحاد كمعطى بدأ ينتشر ويعبر عن نفسه كاختيار للتدين، ظاهرة الإلحاد كانت قد تعاضت موجاتها خاصة مع التقدم العلمي التكنولوجي الذي أدخل شكوك في قوة ونجاعة الدين، أما في العالم العربي الإسلامي فقد أضحى يعيش الظاهرة بشكل لافت للانتباه خاصة بعد موجات الربيع العربي التي فجرت حواجز الخوف، وتسببت في ظهور حركات دينية وعلمانية ولا دينية مختلفة المطالب والاتجاهات. ولكلمة ملحد مرادفات كـ "لأدري، مفكر حر، لاديني..." لكن كلها تتجه في اتجاه اعتقاد ينفي الإيمان ويرفض الاعتراف بوجود إله بسبب الاعتقاد بغياب الأدلة العينية والبراهين الواقعية المثبتة لهذا الوجود، وليس هنالك رقم أو إحصائيات لعدد الملحدين بالعالم العربي وبالمغرب نظرا لخطورة الظاهرة خاصة وأن الدين الإسلامي في الأوطان العربية أحد أهم مرتكزات الشرعية السياسية والدينية للسلطة، ولذلك يصعب توجيه الاهتمام الرسمي بإحصاء عدد الملحدين لأن ذلك يشرع الظاهرة ويعطيها معنى. وإن دواعي التنصير والتشيع حسب الباحث هي أيضا دواعي الإلحاد؛ بمعنى أن أزمة نسق الشخصية، والإكراه الديني، وقسوة الأسرة، أو الخلل الوظيفي للممارسات الاجتماعية، كلها تؤدي إلى نفي المعتقد الأصلي والثورة عليه فإزمة الشخصية المتولدة عن قسوة الأب تقتل الإله. إن ظاهرة الإلحاد التي يولدها الإكراه الاجتماعي أو أزمة نسق الشخصية عوامل تولد إلحادا بصيغة المؤنث أيضا، ولقد أشار الباحث إلى تجربة مجموعة من المبحوثات الملحدرات في

⁵⁵⁶ عياد أبلال: الجهل المركب، م س، 570.

العالم العربي كتجربة الملحدة عفيفة لعبيبي⁵⁵⁷، وعموما يرتبط وضوح واقعة الإلحاد كواقعة اجتماعية بالربيع العربي والإسلام السياسي الذي تسبب في فشل الثورة المصرية التي تعتبر مثالا عن ربيع عربي أجهض منذ بداياته الأولى، ليعلن عن ظهور موجات من الإلحاد تزايدت بعد حركة 25 يناير، حيث وجد الشعب المصري نفسه بين الضدين أمام حكم الإخوان أو حكم العسكر الذي لم يتوان في التنكيل بغريمه السياسي، وبرغم من أن اللاتدين ظهر في بلدان تحتضن مؤسسات متدينة متشددة ذات شعبية جماهيرية كحالة مصر التي تعمل فيها مؤسسة الأزهر المعبر عن المرجعية الإسلامية، إلا أن الثورات كسرت جدار الخوف فظهرت أصوات الشباب الثائر الملحد⁵⁵⁸. ولقد أصبح الإلحاد ظاهرة اجتماعية متفشية بالأوساط العربية، واتخذ تفشيها قنوات مختلفة؛ فبعد أن كان الناس يتعرفون على الإلحاد عبر قراءة الكتب؛ أو ما أسماه الباحث بالكتاب الإلحادي لمفكرين ملحدين بدأ الفكر اللاديني ينتشر بوثيرة أسرع مستفيدا من الحوامل التكنولوجية التي استغلها الملحدون كما الحال مع مواقع التواصل الاجتماعي وشبكة الأنترنت التي توفر البوابات الإلكترونية والصفحات والمدونات المتخصصة في هذا الفكر... وهي حوامل جديدة تسهل إقامة نقاش أكثر أمانا واتساعا، وتعوض نقص التواصل داخل أسرة الملحد الراضة طبعا لفكرة الإلحاد. وإن كان من أهمية للخطاب الإلحادي حسب الباحث فإنه في المقام الأول يدعو إلى ضرورة مساءلة التدين، والحاجة لتجديد الخطاب الديني في العالم العربي الإسلامي عموما والمغرب خصوصا وذلك بتحسين مقوماته الثقافية والاجتماعية والسياسية، وجعله قادرا على استيعاب ومواكبة العصرنة.

لقد توصل الباحث عياد أبلال إلى نتيجة مركزية يقول فيها أن تغيير المعتقد؛ بغض النظر عن نوعه تنصرا تشيعا أو إلحادا؛ هو تدين يبتعد عن اللاهوتي ليعتنق الناسوتي وهو ما فجر الظاهرة الدينية في الفضاء العام للمجتمعات العربية في سياق تنامي أطروحة العلمنة والتحديث والفرדانية والعولمة... وكلها تعكس تفكك الرابط الاجتماعي الثقافي بين الناس، ولذلك لا يمكن الحديث عن عودة الديني بنفس المقدار الذي أقره مفكروا النهضة

557 عياد أبلال: الجهل المركب الدين والتدين، م س، ص 635.

558 قدم الباحث شهادة هيثم أبو فارس الذي يعزو إلحاده إلى ما شهده الشارع المصري من تنكيل وقتل للناس، فهو لم يذهب إلى الإلحاد على حد قول هيثم، بل الإلحاد هو الذي أتى إليه، إذ يقول بكل أسف أنه رأى الناس يعذبون ويقتلون في الشوارع أثناء الثورة المصرية، وهو الأمر الذي جعله يخرج من دين من اعتبرهم بالقتلة لأنه ليس هنالك ما يشرع قتل البشر.

العربية؛ بل نحن أمام دعوة للتجديد الديني. وإذا كان الوطن العربي في الراهن يعيش على صراع مذهبي أو صراع رمزي بين المتدين واللا ديني، أو بين الأقليات الدينية (حالة مصر) والرفض الكلي للمختلف دينيا، فهذا الرفض حسب الباحث باعث وتعبير فاضح عن الجهل المقدس الذي يبتغي فصل الديني عن الثقافي⁵⁵⁹؛ سرعان ما سيتحول هذا الجهل المقدس إلى جهل مركب، فإذا كان الأول يتمظهر في فصل الثقافي عن الديني؛ فصل يتجه نحو توطين دين آخر في الثقافة بعد فصمها عن دينها الأصلي مبني على تغيير المعتقد طبعا والرغبة في تعويمه وتعميمه، فالثاني رفض للمعتقد الأصلي وشن حرب عليه واعتباره خرافة؛ ولأن اعتناق دين ما كيف ما كان؛ وقد فصل عن سياقاته الثقافية التاريخية والاجتماعية وطمس هوية الدين الأصلي وتحولاته، ورفض دين الانتماء دون الإلمام المعرفي بسياقاته وتطوراته يجعل من الإيمان بالمعتقد الجديد يكتسي طابع الجهل المركب، جهل مزدوج إذن⁵⁶⁰.

إن تغيير المعتقد الديني من الإسلام إلى المسيحية يعود إلى أزمة صورة الأب وصعوبة الاندماج في الحياة الاجتماعية وما يتمخض عنها من أزمة التكيف مع قيم وأخلاق المجتمع وهو ما أسماه الباحث بأزمة النسق الثقافي. أما الإتجاه صوب التشيع فيعود إلى الحماسة الثورية التي يثيرها الإسلام السياسي الشيعي وبالتالي يعزى إلى خطاب سياسي مؤسس على قاعدة الإخفاق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمع السني. وأخيرا يربط الإلحاد بالتغيير الذي طال صورة الله وغياب الأب وتوالي الأزمات الكبرى كالثورات والتعذيب والحروب باسم الدين... وبغض النظر عن النتائج التي توصل إليها الباحث في هذه الدراسة الفريدة فإنني في مغامرتي العلمية هذه سأركز على تمثيلات الشباب للمعتقد

⁵⁵⁹ يتسبب تغيير المعتقد؛ أي الانتقال من دين إلى دين ثاني أو إلى حالة اللادين في ولادة مشاعر البغض والعداء للمعتقد الأصلي للمتحول الذي ينعته بالرجعي أو المتخلف أو الغير الصالح وغيرها من النعوت... وينظر المتحول دائما إلى معتقده الأصلي بنوع من التنقيص والتبخيس وينزع من سياقاته الاجتماعية والثقافية وهذا النزاع هو ما سماه الباحث بالجهل المقدس، أنظر ع أبلال: الجهل المركب م س، ص 753، ويتحول الجهل من المقدس إلى المركب حينما يتم نزع الدين من سياقه وطمس هويته ورفض دين الانتماء الأصلي مع الرغبة في تعويضه بالمعتقد الجديد والرغبة في تعميمه بدل الأصلي واستبدال الرموز المؤسسة للدين الأصلي التي تصبح مجرد خرافة وأسطورة فيحل التنقيص محل التناقف (ص 760) تنقيف قاضي باحترام معتقد الآخرين حتى في حالة تغيير المعتقد لابد من احترام المعتقد الأصلي والمختلف دينيا.

⁵⁶⁰ وكأننا في هذه الازدواجية المتلازمة ننقل من تغيير المعتقد إلى فصل المعتقد الأصل عن سياقه الثقافي (الجهل المقدس) وطمس هويته ورفض دين الانتماء (الجهل المركب) الذي تكمن خطورته في أنه يمحو ويطمس الأديان والرموز الأصلية وما قد يتمخض عن هذا الطمس من عنف وحروب وصراعات دينية ومعتدية مثل تلك التي قامت بها محاكم التفتيش في أوروبا تجاه المسلمين أو التي تبنتها داعش في الشرق الأوسط.

ولظاهرة تغيير المعتقد وبالتالي سأركز على مساءلة ثبات الهوية الدينية عند مبحوثي من خلال مدخل الحرية الدينية ووضعيتها المعتقد عند الطالب الجامعي المغربي.

3- ديناميات الثقافة الدينية والقيمية عند الشباب المغربي

أ- الدين والتدين بالمغرب 2015-2017

أصدر مركز المغرب الأقصى للدراسات والأبحاث تقريرا حول حالة الدين والتدين بالمغرب 2015-2017 سنة 2018، وهي نسخة لم تختلف كثيرا في إعدادها منهجيا عن النسخة الأولى الصادرة سنة 2015، لكنها قدمت بعض الإضافات الرامية إلى إزاحة الفوضى المفاهيمية بين الدين والتدين، وبالتالي توضيح دقيق لمكونات الحقل الديني بالمغرب بتفصيل التمييز بين الدين والتدين بدل الحديث عن الحالة الدينية، وثانيا مال إلى الانتباه للأقليات الدينية المؤتثة للحقل الديني في بعدها الكمي والكيفي وذلك بالقيام بتدقيق منهجي وموضوعاتي للتمكن من دراسة الخريطة الدينية بالمغرب بمساءلة التقرير معالم التدين بالمغرب والتغيرات التي مسته⁵⁶¹، ولقد جاء التقرير على شكل مقالات أعدها مجموعة من الشباب الباحثين في حقل علم الاجتماع الديني والعلوم السياسية، وانقسم التقرير إلى حوالي أربعة عشر محورا كلها مجتمعة في إطار مساءلة نظرية وميدانية لمستجدات الدين والتدين بالمغرب والتي أجمالها في التصنيف الآتي:

أولاً: تأطير وضبط الحقل الديني نظريا من خلال توضيح الفرق وإقامة تمييز بين الدين Religion والتدين Religiosité في مدخل نظري مقدما نماذج مفاهيمية في التمييز "كالصورة الفطرية للدين، والصورة الواقعية للدين، والمقدس والإنساني، إضافة إلى تقديم تعريفات علماء الاجتماع كونت ودوركايم للدين والتحديد الإسلامي له باعتباره يأتي من الوحي"⁵⁶² موظفا القراءة الفلسفية لمفهوم النبوة والوحي، وتأطيرهما زمنيا في سياق الحديث عن التشريع الإسلامي، وعلاقته بالواقع بالاستناد إلى آيات قرآنية، ولقد أثبت أن الفرق بين الدين والتدين في العالم الإسلامي هو الفرق بين القرآن والسنة والنبوة والأتباع...

⁵⁶¹ راجع منهجية إعداد التقرير: تقرير حالة الدين والتدين بالمغرب 2015-2017، تنسيق وتحرير منتصر حمادة، منشورات دار التوحيدي ودار الأمان، ط 1، 2018، صص 17-19.

⁵⁶² تقرير حالة الدين والتدين بالمغرب، م س، صص 24-29.

ثانيا: في إطار متابعة التقرير لمستجدات الحقل الديني قدم معطيات حول الفاعل الديني وأداء هذا الفاعل الذي يمكن تقسيمه إلى فاعل رسمي مجسدا في مؤسسات دينية رسمية يجمع بين الديني والسياسي، لكنه يهدف إلى تحقيق الأمن الروحي وحدة الأمة، هذا الفاعل يجد تجسيده في مؤسسة إمارة المؤمنين ووزارة الأوقاف، "أشار إلى مؤسسة إمارة المؤمنين أي نشاطات الملك محمد السادس الدينية في إفريقيا من خلال أدائه صلاة الجمعة في أبيدجان الإفوارية وغيرها وتوزيع المصاحف برواية ورش عن نافع كتعبير عن تصدير للتجربة الدينية المغربية في تدبير الشأن الدين وإسهامات إمارة المؤمنين في هيكله الحقل الديني في المغرب ودعمها للتأطير الديني"⁵⁶³. ولقد تطرق التقرير إلى عمل فاعل رسمي أي مؤسسات رسمية أخرى كوزارة الأوقاف والمجلس العلمي الأعلى والرابطة المحمدية للعلماء ومبادراتهم الدينية.

ثالثا: تطرق التقرير إلى فاعل ديني غير رسمي مجسدا في الطرق الصوفية وحركات الإسلام السياسي والتيارات السلفية وعلاقة التدين بالتطرف.

رابعا: انفتاح التقرير على مظاهر دينية جديدة من قبيل انتشار وتوسع تأثيرات المذهب الشيعي والتشيع بالمغرب، وواقع التدين اليهودي ذو الجذور التاريخية إضافة إلى رصد اهتمامات السياسة العامة للدولة المغربية بتدين مغاربة الخارج، ولكن من بين أهم نقاط التقرير المتصلة بموضوعات بحثي هو العناصر المتعلقة بظاهرة اللادينيين المغاربة أو المعروفة عالميا بظاهرة الإلحاد، فلقد عمل التقرير على دراسة ظاهرة الإلحاد في العالم الإسلامي، وما تطرحه من مشكلات تمس المعتقد وانشغل بتاريخها وأقر أنها ظاهرة جديدة في الاهتمام السوسولوجي، ذلك أن علماء الاجتماع اهتموا بالتدين من ستينات القرن المنصرم، لكن الظاهرة اللادينية على حد قول التقرير لا يوجد حولها دراسة إلى حدود سنة 2017، وهي الفترة التي كان فيها عياد أبلال يحضر بحثه حول تغيير المعتقد، لذلك ربط التقرير "المد الإلحادي وتاريخه المعاصر المرتبط بالمد الشيوعي"⁵⁶⁴ مقدما في ذلك شهادات لمجموعة من المغاربة الذين غيرو معتقدتهم تجاه الإلحاد. وما يعطي للتقرير قيمة

⁵⁶³ تقرير حالة الدين والتدين بالمغرب، م س، صص 47-55.

⁵⁶⁴ ن م، ص 386.

عدم إغفاله لبعض عناصر التدين في المغرب بالاشتغال على حضور الأديان السماوية كالمسيحية في إطار ما أسماه التقرير بتدين الهامش من خلال دراسة المسيحيين المغاربة.

وفي نقطة خامسة أثار انتباهي اشتغال التقرير على التدين الشبابي أشكاله ومصادره بعد أن تحدث عن عودة الديني معتبرا التدين الشبابي كالثقافة الشبابية ينطوي على تناقضات وتنوع المرجعيات والوجهات المعيارية، ويتميز التدين الشبابي "بارتباطه بالمنظومة العقديّة والقيمية والطقسية، وحضور الدين في إنتاج التصورات والممارسات الدينية لدى الشباب وهو تدين منفلت من رقابة المؤسسات الرسمية"⁵⁶⁵، وأشار التقرير إلى تمثل الشباب للهوية التي يبنونها على معطى ديني كالحجاب والدين والأجيال حيث سجل "أن الشباب يعتبرون أنفسهم أكثر معرفة بالدين من الأجيال السابقة"⁵⁶⁶، ويتحدث التقرير أيضا عن مصادر تدين الشباب صائغا إياها في الدولة والعائلة والمجتمع والطرق الصوفية والزوايا والحركات الإسلامية والإعلام الديني، إضافة إلى الحديث عن علاقة تدين الشباب بظاهرة التطرف. ولقد تم اختتام التقرير بالحديث عن حالة الدين والتدين بالمغرب بوضع خلاصات عامة.

ب- الشباب والتدين الشعبي

لم تهتم الدراسات السوسيوأنثروبولوجية الكولونيلية بالتغير الاجتماعي والديني الذي عاشه المغرب حتى مرحلة الحماية وما قبلها، ولم تعر الانتباه إلى التأثيرات التي أحدثتها المستحدثات التقنية الغربية نظرا لكونها كانت موجهة بخلفيات إديواستعمارية. وكذلك فالباحثين الكولونيليين درسوا الظاهرة الدينية بالمغرب بأحكام تطويرية تنظر إلى الممارسات الدينية عند المغاربة كونها بدائية واستمرارية للممارسات الوثنية وإضفاء الطابع الإسلامي عليها كما سبق وبينت ذلك مع دوتي وبلير. أما الأبحاث الأنجلوساكسونية الإنقسامية فقد اشتغلت على التدين المغربي كبنية مغلقة ثابتة؛ لتكون الأبحاث التأويلية مع غيرتز وإيكلمان على الأقل أول من انتبه إلى قضايا التغير الاجتماعي والديني، فايكلمان مثلا أبرز التحولات التي طالت على مستوى التعليم الديني في بحثه المعرفة والسلطة

⁵⁶⁵ تقرير حالة الدين والتدين بالمغرب، م س، صص 361-362.

⁵⁶⁶ ن م، ص 364.

إضافة إلى "إبرازه للتحويلات التي طرأت على المعتقدات الدينية الشعبية"⁵⁶⁷، ولذلك لا بد من دراسة الظواهر الاجتماعية ومنها الظاهرة الدينية في سياق دينامياتها من أجل التمكن من إنجاز تحليل وفهم معمق للظواهر قيد الدراسة. في هذا السياق أشير إلى دراسة أنجزها المختار شفيق الباحث في علم الاجتماع في دراسة سوسولوجية مدانية اتخذت عنوان الشباب والتغير الاجتماعي الأسرة السياسية والدين، دراسة حول شباب العالم القروي في إطار التغيرات الثقافية والدينية والسوسيوسياسية والاقتصادية والتنظيمية التي طرأت على هذا العالم، مستحضرا الغزو الثقافي الجديد الذي تعرض له من الدخول الموسع للمدرسة والمؤسسات التعليمية عموما والإعلام والمقهرات الهوائية، وكلها أخرجت القرية من عزلتها الثقافية... ولقد ركز في بحثه الميداني على تمثيلات الشباب القروي بدائرة العطاوية التابعة لقلعة سراغنة، حيث تؤثر زاوية سيدي رحال بشكل يومي في السكان المحليون، وجعل الهدف من دراسته لأنماط التدين الشبابي قياس مدى مساهمة الشباب القروي في ديناميات التغيرات السارية الفعل بالعالم القروي حسب ما أكده في مقدمة بحثه.

لقد حاول الباحث تفسير ديناميات الثقافة الدينية عند الشباب القروي المتمدرس بمنطقة سيدي رحال من خلال رصد موقف هذه الفئة من الممارسات الدينية التقليدية والمرتبطة بنشاطات الزاوية والصلحاء والأضرحة والأولياء؛ ما دفعه إلى القيام بعمل ميداني معتمدا تقنية البحث بالاستمارة التي بلغها عددها 95 استمارة موزعة على تلاميذ ثانوية سيدي رحال بالخصوص تلامذة الثانية والثالثة ثانوي تاهيلي، وهم الذين سيصبحون طلابا جامعيين، وهو أمر مهم ومساعد لبحثي لأنني أستهدف فئة الشباب الجامعي. وبعد أن حدد الباحث موقع الزاوية وخصوصياتها وأنها تابعة لمنطقة قروية ترغم الطلاب على السفر "تجاه مراكش -لاستكمال التعليم الجامعي-، وتجاه الدار البيضاء -كعاصمة الاقتصادية للمملكة بالنسبة للباحثين عن العمل وهي نتيجة تعزز طبيعة المتغيرات التي

⁵⁶⁷ ديل إيكلمان: الإسلام في المغرب، م س، ج 2، ص 341.

يقسم تحولات المعتقدات الدينية عند المغاربة إلى ثلاث حقبة أساسية لا بد من مراعاتها: الأولى تمتد من نهاية القرن 19 إلى عهد الحماية، حيث هيمنت معتقدات الصلحاء والأولياء والزوايا، وكانت هي الفاعل الديني...، أما المرحلة الثانية تمتد من فترة الحماية إلى بداية الحرب العالمية الثانية، حيث عينت الإدارة الاستعمارية أعيان المدينة، وجمدت وظيفة الصلحاء فظهرت نخبة دينية وسياسية جديدة، وتأتي الفترة الثالثة لما بعد الحرب العالمية الثانية، والتي شهد المغرب فيها تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية، بحيث ظهرت فئة تجارية وظهرت فئة دينية هي فئة العلماء الذين هاجموا رجال الزوايا والصلحاء... وكل ذلك سيكون له حسب ديل إيكلمان انعكاسات مباشرة على السلوك الديني من خلال تغير في وظائف الفاعلين الدينيين (إيكلمان الإسلام في المغرب صص 341-343).

أشتغل عليها-، ولقد أشار الباحث إلى الأدوار الثقافية والاجتماعية والاحتفالية إلى جانب الدور الديني للزاوية مثل أنها مورد اقتصادي ومالي لسلالة الولي من خلال العمليات التجارية التي تحدث فيها وبجوارها ولو على بساطتها، هذا إلى جانب دورها الديني التقليدي؛ فهي تفتح كل يوم بعد صلاة الفجر لقراءة حزب الشيخ، والذي هو مجموعة من الأوراد والأمداح⁵⁶⁸ خاصة وأن الزوايا في المغرب غالبا ما يحيط بها جو ديني بوجود أضرحة وأولياء ومريدين وزوايا مجاورة لها.

وقبل أن يقدم نتائج بحثه انطلق الباحث من مفارقة مبنية على مقارنته بين ما توصلت إليه الأبحاث التي تؤكد اتجاه الشباب نحو إعادة إحياء الدين، فإذا كان أندري آدم قد أقر بأن الدين لم تعد له تلك المكانة المرموقة عند جيل الشباب المغربي ما بعد الاستقلال، فالدراسات الحديثة التي شملت فئة الشباب وخصوصا المتمدرسين ترى على أن الدين لم يترك بعد مكانه في حياة الشبيبة المغربية المتعدسة، وعليه توصل البحث إلى أن عينته التي اشتغل عليها؛ إضافة إلى إيمانهم الديني فإنهم محافظين على الممارسات الدينية، ولكن ليست بصيغتها الشعبية، بل الديني وفق ما يدعو له القرآن الكريم، إذ تؤدي الصلاة نسبة عالية حوالي 62،85%، وتصوم رمضان نسبة 90،97%، في هذا السياق لم يبد الباحث اتفاقه مع محمد شقرون في كون ملازمة المسجد ليست المحدد لمستوى الممارسات الدينية، غير أنه على مستوى بعض القيم الدينية سجل الباحث بالاستناد إلى مجموعة من الأبحاث السوسولوجية إلى أن الشباب المتدرس في اتجاه القطيعة مع ثقافة الأباء والأجداد الدينية والقيمية، وهو نفس الأمر الذي سجله المكى بن طاهر وبول باسكون في الشبيبة القروية المغربي، وأيضا مبارك ربيع في مقال سبقت الإشارة إليها، حيث أثبت مبارك ربيع أن الرغبات تدفع المراهقين إلى رفض قيم ومعايير الأجيال السابقة، وهي نفس الفكرة التي أروم مساءلتها في فضاء الجامعة بمدينة اقتصادية، إذ أشار الباحث المختار شفيق إلى رفض الشباب لما يسمى بعبادة الأولياء والتبرك بهم، وبالتالي ضرب الممارسات الدينية

⁵⁶⁸ راجع المختار شفيق: الشباب والتغير الاجتماعي، المنارة للنشر والتوزيع، 2002، صص 75-76. سجل الباحث ملاحظة مهمة حول وظائف الزاوية التي كانت تلعب مجموعة من الأدوار في المغرب وهي أنها فضاء اجتماعي لإقامة الولائم الأسبوعية والذي يحضره طالبى الاستشفاء، وتكون قبل وخلال أيام عيد الأضحى محجا للفقراء، وتعتبر مركز ومقر موسم الولي سيدي رحال السنوي، وهذا يوضح جزء من الثقافة الدينية والشعبية المغربية تلك المتعلقة بالمواسم الشعبية الموزعة على التراب الوطني والتي غالبا ما تقام بقرب زوايا أو أضرحة بل ويسمى الموسم باسم زاوية أو ضريح أو ولي وهو ما سجلته في ضواحي العاصمة الاقتصادية كموسم سيدي عبد الله بوزيان بمنطقة أولاد عزوز.

الشعبية أو الإسلام الشعبي عرض الحائط والدعوة إلى الرجوع إلى الدين الصافي الأصيل، فلقد عبر مبحوثوه عن عدم إيمانهم ببركة أو شرف سيدي رحال، كما سجل رفضهم المشاركة في الأنشطة الدينية للزاوية، وهو ما يفيد أن الشباب المغربي ميال إلى القطع مع طقوس التدين الشعبي وللتعليم والعولمة والرغبات والانشغال بالمستقبل والمهنة... دور في هذه الديناميات. يعتقد الباحثون المغاربة أن التغيرات التي عاشتها القرية المغربية كالمعلقة بالمدرسة والعولمة التقنية قد خلقت مدا إسلاميا يحاول تعويض وتجاوز إسلام الزوايا والتدين الشعبي، فلقد تسببت المدرسة حسب الباحث في انتشار نمط ديني مغاير يعكس التغير الديني بالعالم القروي، وهو المتعلق بحركات الإسلام السياسي خاصة أن مبحوثيه متشبثون بالهوية الإسلامية، ويدعون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة اليومية المغربية، ولأنني سجلت في صفوف الطالبات غياب ارتداء الحجاب وارتداء سروال الجنز لكنهن يؤدي الصلاة في المسجد الذي يتوفر على عباءات تسمح لغير المتحجبات بأدائها دون إغفال انتشار الحجاب التركي، فهذا شكل من أشكال التغير الديني المؤنث الذي يزواج بين الدنيوية والتدين، وهو ما سأحاول أن أسأله في إسلام الشباب الجامعي والقيم الدينية والمعتقد عند الشباب الجامعي.

خلاصة الفصل الثالث

جاء هذا الفصل لبيان الاهتمام السوسيولوجي المغربي بالظاهرة الدينية والشبابية برصد الأبحاث المنجزة حول الدين والتدين بالمغرب، فلقد بدأت السوسيولوجيا المغربية مسارها بالتخلص من النزعة الاستعمارية بإعادة النظر في موضوع الدين والمجتمع والدين والسلطة والغاية تطهير السوسيولوجيا من الإيديولوجيا والاستعمار، ودراسة الذات من منطلق الذات، وإذا كان الباحثون المغاربة الأوائل حاولوا ممارسة علم الاجتماع مطبقا على الواقع الديني المغربي فإن أبرز ما أستنتجه حيال هذا الأمر أنه رغم النزعة النقدية التي وسمت البحث السوسيولوجي المغربي الراغب في بناء ذاته على قواعد نظرية ومنهجية، إلا أنه إلى حدود نهاية القرن 20 ظل حبيس الظواهر الدينية التقليدية المقدسة والمجال المقدس والمعتقدات الشعبية والزوايا...

ولتأطير مجال وموضوع هذا البحث وجب العودة إلى الأطاريح والأبحاث والتقارير والدراسات حول الموضوع، فالأبحاث إما تناولت إشكالية الدين والمجتمع أو الزاوية والحزب والمعتقدات الدينية الشعبية، وحتى الأبحاث المتأخرة اشتغلت على الإسلام السياسي؛ ليس كمجرد نمط تديني، وإنما عالجت في سياق إشكالية الدين والسلطة أو الإسلام السياسي في سياق الربيع العربي، لكنها أبعدت تأثير الإسلام السياسي على التدين الشبابي وتداخل الإسلام السياسي والإعلام الديني في تشكيله، وحتى الأبحاث التي درست الشباب إنما ركزت على وضعيته الهشة، أو نسج مقالات حول ظاهرة التشرميل، أو حول توغل الحركات العنيفة والتحررية في صفوف الشباب، ويبقى البحث الذي أنجزه عياد أبلال (كبحث ظهر بعد أن سجلت هذه الأطروحة ورسمت معالمها) حول تغير المعتقد أبرز المراجع المتقاطعة مع البحث، أما على مستوى الأطروحات الجامعية القريبة ولو نسبيا من البحث فأطروحة الباحث إدريس الصنهاجي "التحولات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية"؛ وأطروحة رشيد الجرْموني "الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية" أكثر قربا من هذه الأطروحة؛ وكلها إما ركزت على الشباب أو ركزت على موضوع الدين، أما هذه الأطروحة فهي تميل إلى تحليل مظاهر الدين والتدين من خلال إسلام الشباب وقيمه وتأثير المعرفة والسياسة الدينيتين والموقف من المعتقد، فإذا كان علماء الاجتماع قد عملوا على إقامة تصنيف للإسلام (معياري، فقهي، شعبي، سياسي) فهذا التصنيف يقف عند المستوى النظري بحيث لم يتم الانتباه إلى إسلام الشباب وتأثير إسلام الفقهاء وإسلام الإعلام والسياسة الدينية والتكوين الجامعي على تدين وقيم الشبيبة المتعلمة، وأيضا علاقة الدين بالتراتب الاجتماعي والمجالي.

الخلاصة العميقة لهذا الفصل تأكيده على التغير والتحول الذي طال التدين بالمغرب والأنماط الدينية بسبب تغير المعتقدات والأفكار والقيم الدينية خاصة عند فئة اليافعين، وهو تغير متصل بالتغير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي وسياسة الدولة والمجتمع وتأثير الإسلام السياسي وتوغل مظاهر العولمة والعلمانية في الحياة الشبابية اليومية.

القسم الثاني:

إسلام الشباب وسؤال

القيم والمعتقد:

مسارات التدين عند

الشباب الجامعي بين

الثابت والمتحول

تقديم

"يتمثل دور عالم الاجتماع لا في التحقق من صحة الوقائع بل في تحليل أنواع المنطق الاجتماعي التي يتضمنها إنتاج المعنى، في هذه الحالة الواقع هو أولاً ما تم عيشه، وإذا ما تم بناؤه انطلاقاً من التجربة الشخصية"⁵⁶⁹، ولذلك سيحاول هذا القسم الانطلاق من تجربة وتمثيلات المبحوثين بالاعتماد على آليات التحليل المحددة سلفاً، فبعدما تعرضت في القسم الأول إلى إشكالية الدين والمجتمع من خلال مفاهيم ونظريات ومقاربات ومدارس وأبحاث سوسيوثقافية والتي تجتمع كلها في إطار سوسيولوجيا الدين والشباب؛ سأحاول في هذا القسم الميداني الوقوف عند الوضعية التي تعيشها الجامعة المغربية كفضاء شبابي وفضاء للتعليم العالي والمعرفة والممارسات الدينية والقيمية عند الشباب؛ فضاء منفتح على تجاذبات وتأثيرات محيطه على الفاعلين خاصة الطلبة، وكان الهدف في البداية هو دراسة الدين والشبيبة الحزبية المغربية (شبيبة العدالة والتنمية والشبيبة الاستقلالية والشبيبة الاشتراكية) ارتأيت إلى أن الفضاء الجامعي بإمكانه توفير هذه الانتماءات الشبابية لمعرفة أنماط التدين عند الشباب المغربي المتمدرس، فغيرت من ميدان ومسار البحث من خلال الاهتمام بقضايا إسلام الشباب الجامعي، وتمظهرات التدين في حياته داخل الوسط الجامعي وخارجه، إضافة إلى ذلك حاولت في هذا القسم تقديم تحليل لتمثيلات الشباب للقيم الدينية وتصوره لقيم الأباء، والقيم الحديثة في فصلين خامس وسادس، وتخصيص الفصل الأخير من هذا البحث لدراسة التغيير في الممارسات الدينية على مستوى المعرفة الدينية والحياة الثقافية والدينية المتعلقة بقضايا المعتقد تغيراتها واتجاهاتها التي كان لها التأثير الكبير في تغيير أنماط التدين عند الشبيبة المغربية المتعلمة.

⁵⁶⁹ سيرج بوغام: ممارسة علم الاجتماع، م س، ص 121.

الفصل الرابع: واقع التعليم العالي ووظائف الجامعة في حياة الشبيبة الأبعاد الاجتماعية والدينية

تمهيد

يهدف هذا الفصل إلى تقديم تفصيل عن المعطيات الميدانية المتعلقة بعينة البحث وبمجال الاشتغال؛ بالحديث عن علاقة المبحوثين المجالية والمعرفية والاجتماعية والنفسية بمؤسسات التعليم من خلال خصائص المجال المدروس، وفي يتم التركيز على خصوصيات العينة المبحوثة توزيعها حسب الكلية والمادة المدروسة والجنس والسن والانتماء المجالي والنشاط المهني والسكن والأسرة، وكذا تقديم معلومات مكانية وزمنية عن جامعة الحسن الثاني، والحديث عن مساهمة الجامعة في التنمية، وعلاقة المبحوثين بالمعرفة وتأثير المحيط السوسيواقتصادي والثقافي في اختيار الشعبة وصراع الرغبة والمعرفة، ولأن العينة المبحوثة من مناطق مختلفة من المغرب، ومن أحياء سكنية متباينة من حيث الكثافة السكانية والفقر والجريمة ومظاهر الرفاه والعلاقات الاجتماعية، ولأن جامعة الحسن الثاني بعين الشق مرتبطة بمحيط اقتصادي وسياحي؛ سأدرس تأثير هذا المحيط على الطلاب وما ينتج عنه من تفاوت اجتماعي مرتبط بالتفاوت المجالي الذي أسميته أزمة الهامش وهشاشة وتراتب التكوين (الشعب المدروسة) الذي جعل الفضاء الجامعي مجالاً للصراع الاجتماعي، ليُختتم الفصل بالحديث عن امتدادات التدين المجتمعي بالوسط الجامعي وتجلياته.

المبحث الأول: الأبعاد الاجتماعية والدينية والمتغيرات السوسيو مهنية

1- وصف العينة

أ- توزيع العينة حسب الكلية والمادة المعرفية المدروسة

بلغ عدد المبحوثين 113 مبحثاً موزعين على ثلاث مؤسسات: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق وكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية وكلية العلوم الواقعتان بحي الكليات طريق الجديدة، واختيار هذه المؤسسات يعود إلى أنها أقرب مؤسسات التعليم العالي إلى مقر إقامتي وعملي، وبالتالي ستكون عملية الاحتكاك بالميدان أسهل، ولأنها فضاء شبابي بامتياز يجلي الممارسات الشبابية كونها مجالاً امتداداً للمجتمع يضم مسجداً وفصائل طلابية إسلامية، وتنتشر فيه ظاهرة الحجاب بقوة. في هذا السياق أنجزت عدداً من المقابلات في كل مؤسسة -كلية- على حده، خصصت للأولى والثانية 40 مقابلة، والثالثة 30 مقابلة، والسبب يعود إلى أمرين: تفاوت أعداد التكوينات المعتمدة فيها وأعداد الطلبة الذين يدرسون في كل كلية. بحيث تضم كلية العلوم القانونية على أكثر نسبة من الطلاب، لكن كلية الآداب والعلوم الإنسانية تتضمن عدد أكبر من التكوينات والمسالك الدراسية، لذلك ساويت بينهما في عدد المقابلات رغبة مني في الوصول إلى عينة تمثيلية للمؤسسات الثلاث وللشعب التي تضمها أوضحه كما يلي :



بالنسبة لكلية الآداب خصصت للمسالك التقليدية 4 مقابلات (الدراسات الإنجليزية والفرنسية والدراسات الإسلامية والدراسات العربية والجغرافيا والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس)، وثمانية مقابلات موزعة على طلبة الدراسات الأمازيغية والصينية والألمانية

والإيطالية⁵⁷⁰، مقابلتين لكل مسلك ذكرا وأنثى، وسبب الاكتفاء بمقابلتين هو قلة أعداد الطلبة الذين يدرسون بهذه المسالك، ولا أعتقد أن عينة كافية للوصول إلى المعلومات الأكثر دقة، لكن كان الهم هو الحصول على عينة تمثيلية لمجتمع البحث، للقيام بمقارنات بين طلبة الكليات والمسالك ومعرفة تأثير التكوين على تمثيلات الطلبة للإسلام والقيم وسلوكهم الديني. الثلاث مقابلات المتبقية أنجزتها عبر الفاييس بوك مع طلبة لم يكونوا في البداية ضمن عينة البحث، غير أن مجرى المقابلات فرضها، فالمقابلة رقم 111 كانت مع طالب متحول دينيا التقيته في كلية الحقوق، وأنا أنجز مقابلة مع أحد المبحوثين أقبل إلي سائلا لماذا تسأل صديقي هذه الأمور؟ أحبته أنني أنجز بحثا في علم الاجتماع حول موضوع الدين والشباب، فطلب رقم هاتفي وأخبرني بأنه يستطيع إنجاز مقابلة معي عبر الفاييس بوك ليعطيني رقم هاتفه وحساب فاييسوكي برقم سري وأجرى معي مقابلة حول موضوع خروجه من الإسلام وإلحاده، وقام بإغلاق الحساب بعد أن تأكد من أنني سألته ما أريد، وقد ركزت مع هذا المبحوث -الذي لم يكن في البداية مدرجا- على موضوع المعتقد، والحريات الدينية والدور الديني للأسرة، وتأثيرها في تغييره للدين في إطار بحث مآلات التدين الشبابي كما سيتضح في الفصل السابع، وهو نفسه عرفني على المبحوثين (112) و (113) كمبحوثين شاذين جنسيين وهما صديقيه سجلت معهما مقابلتين على مستوى الفاييس بوك أحدهما يتابع دراسته في كلية الحقوق، والثاني كلية الآداب دراسات إنجليزية، والمعلومات التي قدماها جعلتني أبحث لها عن تدقيق، لذلك أنجزت مقابلات مع أربع شواذ جنسيين تعرفت عليهم وعلى غيرهم على مستوى الفاييس بوك أيضا اثنان ساليين وواحد موجب والرابع تبادل⁵⁷¹، ولم أدرجهم ضمن العينة، مركزا في المقابلات الثلاث على علاقة التربية الدينية الأسرية والسلطة الأبوية بالتدين أو بالسلوك الجنسي والإلحاد وعلاقة التدين بالشذوذ الجنسي.

570 لا تتوفر كلية الآداب بعين الشق على تخصص الفلسفة ومن اراد من تلامذة مدينة الدار البيضاء استكمال التكوين الجامعي تخصص الفلسفة عليه الذهاب لكلية الآداب بن امسيك. كما أنني لم أنجز أي مقابلة مع طلبة الدراسات الإسبانية.
571 لتدقيق المعلومة أنشأت حسابا فاييسوكيا باسم Zara Zara وأرسلت طلب صداقة لبعض الأشخاص الذين يحيل اسم حسابهم على الفاييسوك بأنهم شواذ من خلال كتابتهم "لي ماشي Active بلا ما يصدعني" لي ماشي سالب ومن كازا بلا ما يصدعني"، ولم أكن في البداية على علم باللغة المتداولة، وبعد أن أصبح لدي تقريبا 10 أصدقاء حتى بدأت طلبات الصداقة تظهر بالعشرات، ولكنني ركزت على أربعة فقط: سعيد باسيف تبادل سيدي معروف، وكريم حي حسني karim casa hay hasani وخالد فهد (فهد) السالبان وأدم أنور موجب، فكريم حي حسني مثلا له زبائن يمارس معهم، لكن الذين لا يعرفهم يتواصل ويمارس معهم بمقابل مادي يصل إلى 200 درهم حسب طلبات الزبون كارتداء ملابس نسائية ومصص القضيبي أو قضاء أكثر من ساعة، لكن كلهم لا يبيتون إلا مع أشخاص محددين، يعرفونهم لتفادي التعرض لمخاطر مع الأمن خاصة وأن الشذوذ الجنسي ما يزال مجرما اجتماعيا ولا تعترف به المنظومة القانونية بالمغرب، قد عرضت عليه اللقاء بمقابل واضطرت لقبول شروطه مؤكدا أنه لن يقبل بأكثر من الممارسة في السيارة مقابل 100 درهم وحينما التقيته منحته 100 درهم، وقلت له هذه مقابل أجوبتك على أسئلتي، لكنه تردد وخاف وهرب صارخا أنت من الشرطة، وألقى 100 درهم أرضا وتبعته وقلت له ستجيبني على الفاييسوك لتتأكد بأنني لست كذلك.

وعموما لا يمثل متغير المستوى الدراسي اختلافا بالنسبة لمجتمع البحث مادامت العينة كلها ممتدرسة حاصلة على شهادة البكالوريا تتابع دراستها الجامعية في أحد أسلاك التعليم الجامعية (اختلاف الشعبة المدروسة مؤشر مساعد في فهم الشباب الجامعي بسبب تأثير نوعية التكوين على القناعات والممارسات الدينية والدينيوية) بكلية الآداب، أو كلية العلوم القانونية والاقتصادية، أو كلية العلوم إما في الإجازة الأساسية وهم يمثلون الغالبية العظمى من المبحوثين في السنة الجامعية الأولى أو الثانية أو الثالثة، أو سلك الماستر.

ب- التدين ومتغير الجنس والسن

حفاظا على مبدأ المساواة؛ اشتملت على عينة من الطلاب الشباب مكونة مناصفة من الذكور والإناث؛ فكلا الجنسين يشكل نسبة 50% من المبحوثين، ويعود هذا الاختيار إلى ضرورة اعتماد مقارنة النوع في البحوث السوسولوجية لإدراك فهم أعمق للظاهرة المدروسة، يشارك بنائها وممارستها وتمثلها الرجل والمرأة يتأثران ويؤثران في إنتاجها، لذلك يأتي هذا الاختيار من أجل بلوغ معطيات أكثر دقة بتفادي الإقصاء المبني على النوع، أو الانطلاق من حكم مسبق تجاه مجتمع البحث، وللتمكن من الإجابة على إشكالية البحث وفرضيته بالتحقق الإمبريقي وفق متغيرات سوسولوجية، ولأن الفضاء الجامعي ليس احتكارا ذكوريا ولا أنثويا، إنما مؤسسات مختلطة موظفة مقارنة النوع في تقديم خدماتها المعرفية؛ ولأن الحياة الدينية تلغى فيها الفروقات الجنسية كون النساء يشاركون الرجال في الممارسات والانتماء الديني، سواء على مستوى الإيمان أو الطقوس والمؤسسات العبادية، وعليه وجب مراعاة هذه المسألة كون المرأة مندمجة مثل الرجل وأحيانا أكثر منه في الحياة الدينية⁵⁷²، وطمعا في الوصول إلى معطيات كيفية تساعد في التحليل والتفسير اعتمد البحث مقارنة النوع القائمة على المناصفة في تركيبة العينة حسب الكليات والمسالك.

أما فيما يخص متغير السن؛ فتتراوح البنية العمرية للمبحوثين بين (20) و (36) سنة، ما يعني أن الفئة المدروسة شابة لها تمثلاتها ومواقفها وممارساتها الدينية، ويأتي التركيز

⁵⁷²Voir : Guy MICHELAT: L'identité catholique des Français ; IL Appartenances et socialisation ; Revue française de sociologie XXXI, 1990, p 609.
متوفر على الموقع الإلكتروني:
<https://spire.sciencespo.fr/hdl:/2441/7o52iohb7k6srk09naa8keubp/resources/1990-10-michelat-l-identite-catholique>.

على الشباب المغربي المسلم المتشبهت بمعتقده قوليا على الأقل، لتدقيق مقولة "أنه كلما انخفض العمر كلما انخفض التدخين"⁵⁷³، وانخفضت المؤشرات التي نستخدمها فيه، وفي سياق البنية العمرية لمجتمع البحث لا بد من التأكيد على ملاحظة أساسية أن الطالبات أكثر فتوة من الذكور، إذ يمكن أن نجد طالبا جامعيا بعمر الأربعين وهم أكثر بالمقارنة مع الإناث، ولربما هذا متوافق مع البنية الديموغرافية للمغرب، وفي هذا مبررات كثيرة منها أن الفتيات أكثر إقبالا على الزواج، وأن الذكور القرويين يسمح لهم بمتابعة الدراسة الجامعية مقارنة بالإناث، ما يعني أن بعض جوانب المجتمع الباطرياركي ما تزال موجودة، كما أن هؤلاء الذكور يستفيدون من حظوة اجتماعية يجعلهم المجتمع أكثر إقبالا على تطوير المهارات الذاتية دون اعتبار للسن، وللكثرين الرغبة في تحسين الوضعية المهنية والدخل الشهري بالدفع بالموقع والراتب نحو الأمام، يحققها الحصول على الدبلوم المؤهل للتزقي في درجات الوظيفة في القطاعين العام والخاص، ولذلك فالفرق بين الرجل والمرأة ليس أساسه تمثل المرأة بل المجتمع هو من يصنعه لأن تأثير الجنس والسن مستقلان ومتراكمان.

ت- الوضع المهني والانتماء المجالي للمبجوثين

لتحليل التغيير الاجتماعي في كل مجتمع لا بد من الانتباه إلى مهن الفاعلين آباء وأبناء رجال ونساء، "فالنشاط المهني مهم في المكانة الاجتماعية، والمهنة تمثل بشكل جزئي الوضع الاجتماعي للأفراد"⁵⁷⁴، على هذا الأساس انتبعت هذه الدراسة إلى متغير المهنة الذي يبدو أكثر وضوحا مثله مثل متغير المستوى الدراسي في حياة المبجوثين، إذ لا يزاول معظم المستجوبين مهن رسمية في وظيفة عمومية أو في القطاع الخاص عدا دراستهم، فمنهم من يعتمد على المنحة الدراسية، إضافة إلى معونات العائلة لتغطية مصاريف الدراسة، ومنهم من يبحث عن شغل أسبوعي يوم السبت والأحد خاصة الذين لا تستطيع عائلاتهم إعالة دراستهم⁵⁷⁵، لكن معظمهم يعتبرون آبائهم وأسرهم مورد مالي. وسجل البحث الميداني وجود عدد كبير من الموظفين خاصة في قطاع التعليم، ويتابع الشباب الذي

⁵⁷³ Guy MICHELAT: L'identité catholique des Français ; op cit ; p 610 .

⁵⁷⁴ Gérard Marc-Antoine Géniss : introduction à sociologie ; op cit ; p 69 .

⁵⁷⁵ يعتمد بعض الشباب الجامعي البريكولاج من خلال أعمال جانبية مساندة، أو في نهاية الأسبوع، أو رعاية محل تجاري عائلي في وقت الفراغ، أو الاتفاق مع صاحب محل أو مطعم أو مقهى أو مراكز الاتصال من أجل الاشتغال معهم يومي السبت والأحد فقط، ومنهم من يستغل المناسبات الدينية والحفلات والأعراس والمواسم الشعبية والفلاحية للعمل والاتجار في منتوجات وبلغ توافق المناسبة، وتعمل بعض الطالبات كمساعدات لمحاميين وكاتبات في مكاتب معينة، كما أن مجموعة من المبجوثين يعملون في مؤسسات التعليم الخصوصي خاصة طلبة اللغات الأجنبية.

يزاول مهنة جانبية دراسته بنسبة أكبر في كلية الآداب وبعدها كلية الحقوق، أما كلية العلوم فتستوجب الحضور الإلزامي للدروس النظرية والأعمال التطبيقية⁵⁷⁶.

إن المهنة والانتماء المجالي هي أحد حوامل وتجليات التراتب الاجتماعي بالمغرب⁵⁷⁷، ولأن مجموعة الطلبة الموظفين الذين يتابعون دراستهم في أحد أسلاك التعليم الجامعي ليس لديهم الإمكانية للحضور يوميا للدروس بسبب الالتزامات المهنية، فالطلبة العاديون لا يختلفون عنهم في هذه المسألة، إذ الانتماء المجالي للطلاب بجامعة الحسن الثاني يتوزع بين الحضري والشبه الحضري والقروي، فنسبة 38,181% من المبحوثين تعود أصولهم إلى خارج مدينة الدار البيضاء، بمعنى ينتمون لمناطق شبه حضرية وقروية، وهي شبه حضرية وقروية لأنها طاردة تدفع الشباب خصوصا للهجرة بحثا عن العمل أو عن مؤسسات لاستكمال الدراسة لافتقارها للمؤسسات التربوية العالية والصناعية الإنتاجية، وباستحضار عدد ساكنة الدار البيضاء؛ فهذه النسبة مهمة جدا تجد تسويغها في كون الحاصلين على البكالوريا من أبناء هذه المدينة بنقط عالية لا يتوجهون إلى الكليات؛ إنما يذهبون إلى معاهد عليا أو مدارس خاصة أو مراكز التكوين المهني أو يتجهون إلى خارج المغرب، خاصة المتفوقين الذين تمتلك أسرهم إمكانيات تمويل دراستهم، ومنه أستنتج أن عددا كبيرا من الطلبة في كلية الآداب ليسوا من مدينة الدار البيضاء، بل من ضواحيها ومن مختلف مناطق المغرب مسيطرين على المسالك التقليدية، لكن تخصصات الدراسات الإنجليزية والألمانية والإسبانية والإيطالية وأيضا الاقتصاد والقانون الخاص الفرنسي والرياضيات والفيزياء تستقطب شباب العاصمة الاقتصادية لانسجامها مع سوق الشغل، ولقدرتها على منحهم تكوينا علمي أو تقنيا، وفي جانب اللغات والتواصل يمكن من خلق

⁵⁷⁶ لم أنجز مقابلات كثيرة مع طلبة موظفين، لأن توجه البحث يركز على الشباب الجامعي الذي لا يزاول أي نشاط مهني رسمي من أجل معالجة إشكالية البحث، ولذلك قمت فقط بإجراء ست مقابلات مع طلبة موظفين لأستعين بوجهات نظرهم ورويتهم لتدوين وقيم ومسارات الشباب الجامعي. سجلت مقابلة واحدة مع طالب موظف في قطاع التربية الوطنية المبحوث رقم 1 يكمل دراسته في الماستر تخصص الفيزياء، بينما أتيت لي الفرصة لإنجاز مقابلات أولية مع مجموعة من الموظفين الذي يتابعون دراستهم في كلية الآداب، وتحتوي عينتي الرسمية في هذه المؤسسة على حالتين من أصل أربعين (المبحوث 80-92)، أما في كلية العلوم القانونية فقد سجلت المقابلة مع مجموعة من الطالبات العاملات ككاتبات في مكتب المحاماة (المبحوث 58-75)، وحالة موظف مع وزارة الداخلية في الأمن لم يرغب في تحديد مهنته، يتابع تكوينه في القانون المبحوث رقم 69، بينما لم أصادف أي موظف في تخصص الاقتصاد، ويشتمكي الطلبة العاديون من السلوكات الاستغلالية للطلبة الموظفين الذين لا يتذكرونهم ولا يسألون أو يتواصلون معهم إلا عند الحاجة إليهم لطلب مطبوعات أو معرفة مستجدات الدروس أو أوقات الامتحانات.

⁵⁷⁷ أحد المتغيرات التي استند إليها إدريس بنسعيد والمختار الهراس ورحمة بورقية في بحث الشباب القيم والاستراتيجيات هي المهنة التي نظروا إليها على أنها توضح التراتب الاجتماعي والقصد هنا مهنة الأباء (الأب والأم) في الجدول رقم 2 راجع:

-R Bouraia M EL harras D Bensaïd: jeunesse estudiantine Marocaine valeurs et strategies ; op cit ; pp 19-20.

وانتبه غاي مشلاط في مقالة الهوية الكاثوليكية للفرنسيين العضوية والتنشئة الاجتماعية إلى أن الممارسات والمعتقدات الدينية تختلف باختلاف الانتماء للفئات السوسيو مهنية، راجع :
-Guy MICHELAT: L'identité catholique des Français ; op cit ; p 612.

مشروع ذاتي أو ضمان عمل ما مستقبلا، وسجلت أن عددا كبيرا من المبحوثين قادمون من العالم القروي والشبه الحضري الذي لا يبعد أكثر من 50 كلم، بلغت نسبتهم 18,36% من مجموع المبحوثين من النواصر ودار بوعزة والدروة وبرشيد وبن سليمان وسيدي رحال... أما الطلبة الذين ينتمون إلى مدينة الدار البيضاء فبلغت نسبتهم 55,45%، وهي نسبة يستثنى منها الطالبات المتزوجات والسكانات مع أزواجهن لكن أصولهن خارج المدينة، كما يستثنى منها الطلبة الموظفون والممتهنون عملا ما تعود أصولهم إلى خارج الدار البيضاء، لكنهم مستقرون بالمدينة بحكم العمل، أما الطلاب الذي يتابعون دراستهم ويعملون خارج المدينة فمحبسون على الفئة الأولى، والملاحظ هو تفضيل الطلاب كلية العلوم القانونية يتوزعون على مقاطعات المعاريف وأنفا والحي الحسني وسيدي معروف ودرب السلطان.. ومقارنة بنسبة ساكنة البيضاء التي تفوق 6 ملايين نسمة حسب إحصاء 2014⁵⁷⁸ أنهم غير مبالين بكلية الآداب كمعطي يتناسب والطبيعة الاقتصادية للمدينة حيث لا تفتح مقاولاتها الأبواب لتكوينات هذه الكلية، ولذلك يفضل الحاصلون على شهادة البكالوريا مراكز التكوين المهني أقلها على هذه الكلية⁵⁷⁹، وهذا راجع إلى تأثير التوجيه التربوي للمجتمع والأسرة والمقولة، وأفاق المسار الدراسي، وطموحات شباب العاصمة الاقتصادية الراغب في تحسين ظروفه بتكوين جامعي أو مهني يدمجه في الحياة والاجتماعية والمهنية.

ث- السكن والأسرة الوسط الاجتماعي وتحديد الاختيارات

لا بد للبحوث السوسولوجية أن تعي الدور الجوهرية الأولى الذي يلعبه الوسط الأسري كونه المكان الأول لتكون الشخصية بالمعنى السوسيو سيكولوجي يؤثر في طموحات وسلوكات وتدين أو انحراف الأفراد، وقبل رصد ذلك أشير إلى تباين هذا الوسط عند مجتمع البحث، إذ يختلف الطلاب في قضية السكن (داخل البيضاء- خارجها)، فنسبة كبيرة من الطلاب الذين تعود أصولهم إلى مدن وقرى غير الدار البيضاء يتابعون دراستهم في

⁵⁷⁸ الإحصاء العام للسكان والسكنى 2014 بموقع المندوبية السامية للتخطيط www.hcp.ma

-كما يمكن مراجعة الموقع الإلكتروني: www.maghress.com/atajdid/139390

⁵⁷⁹ بحكم اشتغالي كمدرس للفلسفة بثانوية الواحة التأهيلية مديرية أنفا أقوم بسؤال التلاميذ القريين من الحصول على شهادة البكالوريا بالمسار الدراسي الذي سيختارونه الذين يقولون كلية الآداب يكون اختيارهم للغات خاصة اللغة الإنجليزية، وتأتي شعبة القانون في المركز الأول ثم الاقتصاد وبالنسبة للشعب الأدبية بعضهم يتوجه إلى التكوين المهني.

كليتي الحقوق والعلوم، يقطنون في الحي الجامعي أو مع الأسرة أو مع العائلة⁵⁸⁰، وقليل منهم من يلجأ إلى الكراء، على خلاف طلبة كلية الآداب الذين معظمهم إما يسكنون مع أحد أفراد العائلة (أخت-جد-عم-عمة-خال-خاله) أو يكترون بيوتات أو شقق بشكل جماعي حسب مقدرة أسرته المادية، ومنهم من يسكن في الحي الجامعي برغم من بعده عن الكلية وصعوبة التنقل من وإليه، إلا أنهم يتدبرون أمرهم فيساعدتهم في ذلك "محسنوا التنقل" كما قال المبحوثان 23-24⁵⁸¹، ومنهن من تزوجت واستقرت ببيت الزوجية مع استكمال الدراسة، وكل الطلبة أبناء مدينة الدار البيضاء باستثناء الموظفين أو العاملين في القطاع الخاص، والمتزوجات يسكن مع الأسرة (الأب والأم والإخوة)، أما حوالي نصف المبحوثين القادمين من مناطق بعيدة فمستفيدين من الحي الجامعي، والباقي يستفيد من السكن مع العائلة، والطلبة المستفيدين من السكن الجامعي يمثلون نسبة مهمة من مختلف الكليات (وهو الأمر الذي ساعدني بشكل كبير على إنجاز مقابلات بالمجموعات)، بينما بلغت نسبة الطلبة الذين يلجأون للكراء نسبة أقل 6,36% نظرا لارتفاع السومة الكرائية بالعاصمة الاقتصادية، وما لهذا من تأثير على الجانب الاقتصادي للطلاب ولأسرته، بينما الذين يأتون من أماكن خارج الدار البيضاء لمتابعة دراستهم تستقبلهم عائلاتهم (أختا- عما- خالا) بلغت نسبتهم حوالي 8,18%، وأغلبهم يتابعون دراستهم في كلية الآداب نظرا لبعده عن الحي الجامعي وتكلفة التنقل، وهذا له انعكاسات على سلوكيات الطلاب، فالذين يعيشون مع العائلة حريتهم في التصرف والتنزه مع الأصدقاء والصدقات تخضع لرقابة الأسرة أو العائلة مقارنة بالمستفيدين من الحي الجامعي الذين يساعدهم "الطرامواي" في التحرر من هذه الرقابة والتنقل لمختلف جهات المدينة، ونفس الشيء بالنسبة للمكترين يتمتعون بحريات واسعة.

هذا يدل على التأثير الذي تمارسه الأسرة في حياة الطلاب وفي تحديد ومراقبة سلوكياتهم ومتابعة دراستهم، وفي هذا الإطار يتعايش في مجتمع البحث نوعان من الأسر حضرية

580 أنظر الملحق الخاص بخصائص عينة البحث

581 يلجأ الطلاب ذكورا وإناثا الذين ليس لديهم الإمكانيات المادية للكراء قرب الكلية وأيضا الساكنين في أحياء درب السلطان سباتة عين الشق درب الكبير... إلى الخروج إلى جانب طريق الجديدة اتجاه الرباط أو اتجاه الجديدة وينتظرون أصحاب السيارات والشاحنات ليقولونهم إلى أقرب نقطة للكلية أو من الكلية إلى الأحياء التي يسكنون فيها أو إلى الحي الجامعي بالنسبة للطلبة الساكنين فيه، والذين يتابعون دراستهم في كلية الآداب، وهذا ما سماه المبحوثان بمحسنوا النقل، وقد لاحظت هذا الأمر في العديد من ملتقيات الشوارع، بحيث يتجمع الطلاب في مخرج شارع محمد السادس، أو مخرج شارع 2 مارس في اتجاه الكلية صباحا وفي منتصف النهار مع الثانية عشر أو الواحدة والثانية زوالا، ويتجمعون بمن طريق الجديدة في اتجاه الرباط مساء بحثا عن من يرجعهم إلى أحيائهم أو من أماكن دراستهم لمقرات سكنهم دون اللجوء إلى النقل العمومي المكلف ويتعاطف الناس معهم.

وقروية منعكستان في سلوكهم الديني والقيمي والعلائقي كما سيتوضح في الفصول القادمة، إذ تؤكد مجموعة من الطلاب خاصة الذين يدرسون في كلية العلوم وتخصصات الاقتصاد واللغات كالألمانية والإيطالية أن عمليات التوجيه مبنية على التأثير الذي تمارسه الأسرة في مسار الطالب الدراسي حسب ما تراه مناسباً متوافقاً مع سوق الشغل لا مع ميولاته ومؤهلاته، وهو الأمر الذي سينعكس في أفعاله وانفعاله داخل الوسط الجامعي الأكثر حرية من الوسط الأسري أو الحي السكني، وانسجاماً مع هذا القول يقر مجموعة من المبحوثين المتابعين دراستهم في كلية الآداب عدم رضا أسرهم على اختيارهم الدراسي، والذين ينصحونهم بمراكز التكوين عوضاً عن تكوينات كلية الآداب، والسبب هو الاعتقاد المجتمعي السائد بعدم جدوايتها للفرد كتوجه لا يمكن من الانخراط الاجتماعي والمهني، غير أن مجموعة من المبحوثين أقروا أن اختيار الكثير من الطلاب أحد أسلاك كلية الآداب هو اختيار احتياطي يأتونه في أوقات الفراغ من متابعة تكوين مهني ما أو مزاولة عمل، إذ تكتظ هذه المؤسسة خلال فترة الامتحانات، وقد أثبت مجموعة من الطلبة تأثير أسرهم على متابعة تكوينهم العالي في تخصصات الاقتصاد والرياضيات، بحيث تدفعهم لاستكمال دراستهم وختمها بديبلوم جامعي يؤهلهم إلى خلق مشروع شخصي يستطيعون إدارته بتكوينهم الاقتصادي والقانوني، وقد تعرض على الطالب مساعدتها المادية له بتمويلها دراسته أو مشروعه مستقبلاً شريطة أن يدرس الشعبة المحددة من طرفها كالاقتصاد مثلاً وكان هذا تعبير المبحوثة 26، أو أنها ديبلومات تمنح أصحابها وظائف القطاع الخاص مقاولات وشركات، والنتيجة أن الأسرة لا تكف عن توجيه الطلاب منذ الطفولة والتأثير فيهم من جهة المسار الدراسي؛ ومن جهة الممارسات والمعتقد والطقوس الدينية، وهذا عامل فعال في إعادة إنتاج البناء الاجتماعي القائم على التفاوت الأسري بما هو تفاوت طبقي ومجالي ودراسي، تفاوت ينعكس في الدعم المادي والرمزي الذي تقدمه لأبنائها.

من ناحية أخرى تمارس الأسرة القروية⁵⁸² تأثيراً على السلوك الديني والقيمي لأبنائها، فبعد أن تسمح للشباب بالسفر من أجل الدراسة تحثه على التشبع بالرجولة "كن راجل وقرا

⁵⁸² شهدت الأسرة القروية تحولات عميقة في العالمين القروي والحضري على السواء، فبعد أن أثبتت مجموعة من الدراسات توجه الأسرة من وضعية العائلة الممتدة إلى وضعية الأسرة بعدد أفراد أقل، لا تضم الأعمام وأبنائهم؛ عرفت الأسرة أيضاً تحولاً آخر يتمثل في تعاملها مع الفتاة، إذ لم يعد هاجسها هو تزويج البنت بمجرد أن تبلغ سناً محدداً، بل أصبحت تسمح لها بمتابعة دراستها وتمويلها، والبحث لها عن سكن إما في الحي =

مزيان"، وعلى استحضار الضمير والقيم التي تربي عليها نظرا لغياب خط المراقبة في عالم تعرف عنه أنه متحرر -الدار البيضاء-، وتدعو الفتيات إلى تجنب العلاقات المشبوهة حفاظا على الشرف الفردي والعائلي، وتحاول تأطير علاقاتهم ولو عن بعد، وقبل أن تسمح لهم بالسفر -ذكورا وإناثا- تنصحهم بالابتعاد عن المشاكل والعلاقات المشبوهة التي قد تتسبب في المساس بصورة الأسرة في القرية، وهذا يدفع مجموعة من الطلبة والطالبات إلى التكيف مع الوسط القروي أثناء العودة في العطل، والانخراط في الحياة الاجتماعية داخل فضاءات المدينة بشخصية مركبة، هذه الشخصية تكتسب بصدمة أثناء وصولهم إلى الكلية للمرة الأولى ناتجة عن تصادم استمرار تأثير التنشئة الأسرية الدينية التي تصاحب الشباب والشابة في المرحلة الجامعية بغرس سلوك الصلاة والحجاب، وتعليمهما حدود العلاقات بين الذكور والإناث، وقيم وثقافة اللباس وعلاقات اجتماعية في فضاء مديني مفتوح.

الجدير بالذكر أن الطلبة المنتمين للأحياء الراقية والأسر الميسورة تمنح أبناءها وعودا بمساعدتهم على بناء مستقبل مهني إن اتجهوا صوب ما تريده، وهو عرض مغري لأي شاب طموح، هذه الأسر لا تظهر نفس الحماس بشؤون الولد أو البنت الخاصة كالعلاقة مع الجنس الآخر، أو الشؤون الدينية كالصلاة والحجاب والاختلاط كما أخبرني مجموعة من المبحوثين، والنتيجة الأسرة تساهم في خلق تمثل الشباب للدين وفي طبيعة تدينه وتساهم في تحديد قيمه، إذ كلما كانت ذات رأسمال مادي وفير كلما سارت في مجرى تنمية الوعي الاقتصادي والوعي بالوضع الاجتماعي وتوسيع مساحات الحرية الفردية ما عدا اختيار التكوين، خاصة وأنها مستعدة لدفع نفقات جانبية لتطوير المهارات التقنية واللغوية في مدارس ومعاهد تقدم دروس الدعم، بينما الأسر المحافظة والقروية والفقيرة تركز على ضرورة حماية الولد لنفسه من بنات المدينة، والبنت من غدر رجالها، حتى لا يفقد كل منهما قيمه القروية التقليدية: السمعة والشرف والعفة، وتعرض العرض للهتك والاحترام للاختراق، وهي محاولة لإعادة إنتاج نفس النمط القيمي الأخلاقي السلوكي الذي يعتقد بأنه

=الجامعي أو الكراء دون أن يكون معها أحد أولياء أمورها، وهذا لا يوضح فقط التغير في بناء الأسرة، بل المكاسب التي حققتها المرأة المغربية عموما، وحول التغيرات التي لحقت الأسرة القروية ووضع المرأة بالمغرب أنتج الباحثون المغاربة مجموعة من الأبحاث والدراسات الأكاديمية والأطروحات الجامعية في مجال علم الاجتماع، من بينها أذكر مثلا: المختار الهراس: المرأة وصناعة القرار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث كوثر، ط 1، 2008.
-المختار الهراس إدريس بن سعيد: الثقافة والخصوبة دراسة في السلوك الإنجابي بالمغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1996.

يقي من إغراءات الحريات المدنية، ما يجعل الشباب القروي يجمع في سلوكه مؤثرات المدينة الاقتصادية والوسط الجامعي الجديد والمفتوح مع قيمه، فيفتح هذا السلوك على احتمالات وأنماط قيمية فردية وجماعية في التكوين المعرفي أو تكوين علاقات اجتماعية.

2- الوضعية المكانية والزمانية لجامعة الحسن الثاني بعين الشق

تعتبر مدينة الدار البيضاء عاصمة اقتصادية للمغرب لكونها محتكرة للنشاط الإنتاجي الاقتصادي والتجاري والصناعي والمالي والتسويقي والثقافي والديني أيضا، بحيث ينتقل إليها كل التجار من المغرب وخارجه⁵⁸³، لبيع وشراء المنتجات التكنولوجية والصناعية والفلاحية والغذائية... ونقلها من وإلى مدنهم الأصلية، وهي مدينة رافض اقتصادي وطني وعالمي من خلال مينائها ومطارها الكبيرين والمتصلين بالسكك الحديدية وبنيتها التحتية المؤسساتية والطرفية تربطها شبكة مواصلات بكل مناطق المغرب تسهل على المقاولات الاستثمار فيها، وكذلك تسويق منتوجاتهم داخل المملكة وخارجها، وهي مدينة ذات عراقة وأصالة تاريخية أثبتتها البحوث التاريخية وإن على قلتها⁵⁸⁴، تلك البحوث التي ركزت على المدن المغربية التقليدية فاس والرباط ومراكش... لكن الدار البيضاء اليوم هي أشهر المدن المغربية قاريا وعالميا، لأنها تمثل أكبر سوق إنتاجي واستهلاكي في المغرب وشمال إفريقيا، وتضم أكبر مسجد والتوأمين وساحات عمومية وكنائس ومعابد يهودية، وأكبر المدن إفريقيا عمرا نيا وسكانيا، وكلها خصائص تراثية وحضارية تنسج في خيال

⁵⁸³ تضم مدينة الدار البيضاء أسواقا عالمية مالية كالبورصة وتجارية تجعلها قبلة للأفارقة وللأسيويين في درب عمر، يمارسون أنشطة تجارية في عديد من المنتوجات، كما أنها مدينة توفر مجموعة من المهن للأفارقة الذين يتاجرون في الحلي والهواتف في باب مراكش، والعمل في شركات البناء والمطاعم وفي المنازل وفي الميناء، وفي سوق الجملة بسيدي عثمان يحملون الصناديق على عربات يدوية للمتاجرين في الخضار والفواكه، واستطاع مجموعة منهم تحقيق الاندماج الاجتماعي إما بالزواج بمغربية والحصول على عمل، وعلى بطاقة الإقامة والجنسية المغربية، وبسبب انفتاح المملكة على إفريقيا ما يزال الأفارقة يشكلون مشكلة داخل فضاءات المدينة الاقتصادية، بحيث أصبحوا منتشرين مشردين في الطرقات وملتقيبات الشوارع وعندا إشارات المرور يمدون أيديهم للمحسنين مستعملين كلمات الاستعطاف المغربية منطوقة بلكنة إفريقية، وهم موجودون بشكل كبير قرب محطة أولاد زيان بحيث يحتلون كل المساحة التي توجد أمام شبابيك التذاكر وبييتون أسفل القطار والدور المهجورة. ولقد تطور اللجوء والهجرة في المغرب في العقد الأخير بسبب ازدياد أعداد الأجانب يقيم في المغرب مزيج من الجنسيات، ومن جميع القارات، مع هيمنة واضحة لأجانب الفرنسيين (4,25%) (21344). يليهم الأجانب السنغاليون بحوالي 2,7% (6066)، ثم الأجانب من جنسية جزائرية (8,6% 5710) وجنسية سورية (2,6% 5225)، ثم السبان (8,4% 3990)، والغينيون (9,2% 2424)، والإيفواريون (7,2% 2271)، والليبيون (4,2% 2013) وأخيرا الإيطاليون (3,2% 1970). راجع: -التقرير الوطني: السكان والتنمية في المغرب، خمسة وعشرون سنة بعد مؤتمر القاهرة، المملكة المغربية، المندوبية السامية للتخطيط، مطبعة لون، طبعة أكتوبر 2019، ص 95. متوفر على الرابط الإلكتروني:

://C:/Windows/system32/config/systemprofile/Downloads/Population

⁵⁸⁴ يعود وجود مدينة الدار البيضاء إلى الحضارة الفينيقية، وترتبط تسميتها بمدينة أنفا (أبرز عمالاتها حاليا) كمدينة أسسها الرومان في شاطئ البحر المحيط على بعد ستين ميلا من شمال الأطلس، ونحو ستين ميلا شرق أزموور حسب الحسن الوزان في وصف إفريقيا ط 2، ج 1 ص 196، ولقد اهتم بها إدموند دوتي في رحلته إلى مراكش مشيرا إلى أبرز أولياتها سيدي بليوط (دوتي مراكش، م س، ص 28). ومن بين البحوث المنجزة حول التدين في مدينة الدار البيضاء: عبد الوافي مدقون: المجال المقدس ووظائف الاجتماعية حالة أضرحة مدينة الدار البيضاء، م س.

البيضاويين والأجانب تمثلا سياحيا، بحيث مثلا يختار المرشد السياحي ويقدم صورا عنها للسياح في "تمثل يربط مدينة الدار البيضاء على الفور بساحل جنوب المحيط الأطلسي ليشبع المسافرين بصور عن مدينة عبارة عن متربول كأكبر مدن أفريقيا"⁵⁸⁵.

ولأنها بوثة المغرب كما صاغتها مختلف الفئات الاجتماعية حرفيون وباحثون وفنانون الذين جعلوها مهبطا ومحجا على جانب بحر ضخم سميت كثير من أحيائها على أوليائها وصلحائها، "إنها مدينة زاخرة بالمعالم عاملة صانعة تاجرة ذاكرة كادحة تنظر للمستقبل، وهي أيضا كما قال أحمد التوفيق مستعدة لتقبل دعوات أصولية قليلة الصدق والورع، بل هي زبدة إباء أهل الشاوية، ويقين أهل سوس، وصرامة أهل فيكيك، ومبادرة أهل فاس وغير هؤلاء من السابقين بالخيرات"⁵⁸⁶. هذا الجانب التاريخي العمراني والوفود البشري لا يهم بحثي كثيرا مقارنة بمؤسسات التعليم العالي (مؤسسة العلم) الممثلة في جامعة الحسن الثاني بعين الشق، التي تعتبر إلى جانب مسجد الحسن الثاني والتوأمين ومركب محمد الخامس وساحة الأمم وكنيسة القلب المقدس و"Morocco Mall" من المعالم التراثية المادية الكبرى للمدينة، وإن أي تنمية منشودة في أي مجتمع لا يمكنها أن تغيب الجامعات والكليات التي تهئ الأرضية لتحقيقها، إنها الفضاء الأنسب لوضع الاستراتيجيات وتكوين الأطر، ولذلك فوضعية التعليم الجامعي وانتشاره وجودته تعكس حالة التنمية في أي مجتمع وأسباب تقدمه كحالة مجتمع فنلندا مثلا⁵⁸⁷، وهو ما يجعلنا أمام ما سمته رحمة بورقية "بسوسولوجيا الجامعة" التي تحتاج إلى فهم علمي معمق بتكثيف البحث الداخلي والخارجي حولها باعتماد مقاربة وخطاب علميين بعيدين عن أي حكم يروج الحس المشترك.

لقد تأسست جامعة الحسن الثاني سنة 1974، تتوزع ترابيا بين مدينتي الدار البيضاء والمحمدية، وهي من أكبر جامعات المملكة بعد جامعة العاصمة السياسية محمد الخامس

⁵⁸⁵ Marc David: Valeurs patrimoniales en situation diasporique. Au prisme du Web : au prisme du Web: les identités Judéo-marocaine et Amazighe dans le processus de patrimonialisation de Casablanca; thèse pour obtenir le grade de docteur; Université Paul Valéry - Montpellier III ;p 295. Spécialité : Géographie et Aménagement de l'espace ; 2014. Français. P 295.

أطروحة متوفرة على الرابط الإلكتروني <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01142824/document>
⁵⁸⁶ هاشم المعروفي: عبير الزهور في تاريخ الدار البيضاء وما أضيف إليها من أخبار أنفا و الشاوية عبر العصور، مراجعة وتعلق عبد الرحمان القباج، منشورات المجلس العلمي المحلي لعمالة عين الشق الدار البيضاء، سلسلة التاريخ 1، ج 1، ط 1، 2013، ص 7.
⁵⁸⁷ علي القاسمي: الجامعة والتنمية مقدمة الأستاذ عبد الهادي بوطالب، السلسلة الشهرية المعرفة للجميع، ع 27، 2002، ص 42، بتصرف.

الرباط، يجعلها الطلبة الأجانب (أفارقة وعرب وأتراك وأسيويين وغيرهم...) قبلة لهم⁵⁸⁸، خاصة في السنوات العشر الماضية، تضم ثمانية عشر مؤسسة بين كلية ومدرسة ومعهد، موزعة على تراب المدينتين، وبلغ عدد طلابها 84.931 طالبا وطالبة للموسم الدراسي 2018-2019، وتحتل المرتبة الخامسة في ترتيب الجامعات الوطنية حسب موقع ويكيبيديا. شيدت سنة 1975 كل من كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية وكلية العلوم قرب حي لياسفة كلم 7 بمحاذاة طريق الجديدة، بينما تم تأسيس وافتتاح كلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق في 27 أكتوبر 1981⁵⁸⁹، وبعد ذلك كلية العلوم والآداب بن امسيك والمحمدية وكليات الطب الأخرى، والمعاهد والمدارس والتي توجد بعضها مجتمعة في طريق الجديدة كلم 7 كملاحق لجامعة الحسن الثاني.

إن الفضاء الجامعي معروف من حيث مكوناته وأدواره التربوية والتكوينية والإدارية، ولكن ما قد يحتاج إلى الدراسة هو سلوك الفاعلين داخل هذا الفضاء، وليس المهم الوقوف عند الهيئة الشكلية المعمارية والإدارية والتنظيمية لجامعة الحسن الثاني، وعرض مكوناتها داخليا وخارجيا إنما يتطلب الأمر توجيه السؤال السوسولوجي نحو الخطاب العلمي الذي تنتجه ومساهماتها في تنمية المدينة والمجتمع، ولربما هذا يتجه في المنحى الذي سلكه ماكس فيبر في دراسته حول رجل العلم ورجل السياسة⁵⁹⁰، وآلان تورين في مساءلته لعلاقة علم الاجتماع بالجامعة⁵⁹¹، ومساءلة العلاقات والظواهر الاجتماعية التي تشهدها المؤسسات الجامعية كما هو الشأن مع ظاهرة الكتابة على جدران القاعات والمراحيض، ودرسها بيير بورديو في معرض حديثه عن النظام التعليمي في الجامعات الألمانية واليابانية أو في فرنسا ومقارنته بالنظام التعليمي التقني⁵⁹²، أو دراسة العقل العلمي ضمن مسارات سوسولوجيا الجامعة أو إشكالية المعرفة والسلطة، لكن طبيعة موضوعي تنحو في غير هذا الاتجاه ما دمت أحاول التركيز على تحليل السلوك الديني والقيمي الشبابي الجامعي؛ فالأمر يقتضي

⁵⁸⁸<https://ar.m.wikipedia.org>

موقع ويكيبيديا

⁵⁸⁹<http://www.flsh-uh2c.ac.ma/presentationFLSHAC.php>

⁵⁹⁰ يمكن مراجعة ماكس فيبر: العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2011.

⁵⁹¹ آلان تورين: من أجل علم الاجتماع، م س، صص 258-269.

⁵⁹² يمكن العودة إلى مجموعة من مؤلفات بيير بورديو من بينها: بيير بورديو: أسباب عملية إعادة النظر في الفلسفة، ترجمة أنور مغيث، منشورات الأزمنة الحديثة بيروت، ط 1، 1990، ص 69 حينما تحدث عن الرأسمال الجديد الفن أو النقود؟ أو في فصل نحو علم الأعمال الأدبية والفنية حيث حاول تفكيك علاقة الإنتاج الثقافي والثقافة داخل الحقول الثقافية.

منهجيا تقديم توصيف للمجال المدروس وبنياته وامتداداته المجالية والبشرية والمؤسسية، وتأثيرها على حقل الفاعلين الاجتماعيين، ومواقفهم حيالها، وتعالقاتها بتدين الشباب، ولأن الأمر يتعلق بجامعة الحسن الثاني كان من الممكن دراسة وظائفها وارتباطاتها بسياسة الدولة وبالتنمية، وهو أمر يحتاج إلى تحليل سوسيولوجي عميق، لكنه سيعدني عن موضوع بحثي، لذلك سأركز على المؤسسات الجامعية كفضاء شبابي يشهد ممارسات متعددة. وتضم جامعة الحسن الثاني مجموعة كليات ومدارس ومعاهد على النحو الآتي:

الجدول رقم 1:

المعهد أو المدرسة	الكلية	الموقع
المدرسة الوطنية العليا للتكنولوجيا المدرسة الوطنية العليا للكهرباء والميكانيك المدرسة العليا للأساتذة	كلية العلوم كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية كلية الآداب والعلوم الإنسانية	عين الشق الحي الحسني
المدرسة الوطنية العليا للفنون والمهن المدرسة العليا للفنون التطبيقية المدرسة الوطنية للتجارة والتسيير	كلية العلوم كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية كلية الآداب والعلوم الإنسانية	ابن مسيك عين السبع
المدرسة العليا لأساتذة التعليم التقني	كلية العلوم والتقنيات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية كلية الآداب والعلوم الإنسانية	المحمدية
	كليات الطب والصيدلة كلية طب الأسنان	حي المستشفيات

المصدر: موقع ويكيبيديا <https://ar.m.wikipedia.org>

أشير إلى أن ميدان اشتغالي يشمل كليات عين الشق الثلاث، وهو ميدان يجتمع فيه الشباب المغربي على اختلاف مرجعياتهم وانتماءاتهم الاجتماعية (فقراء متوسطون أغنياء) والثقافية (حسانية أمازيغية عربية)، والمجالية (قروي حضري)، والإيديولوجية (إسلامي، يساري، يميني، لامنتمي)، إضافة إلى اختلاف طموحاتهم وميولاتهم، وكلها تمثل متغيرات من شأنها تقديم المساعدة المرجوة في ضبط وتحليل السلوك الديني الشبابي، وعليه سيضمن

مجتمع البحث الكليات الثلاث بعين الشق الحي الحسني المنتمية لجامعة الحسن الثاني وتضم كلية العلوم وكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية⁵⁹³ التي بلغ عدد طلبتها 25000، الكائنتان بكلم 7 طريق الجديدة، يحيطها جنوبا حي ليسانسة وغربا حي الولفا، والحي الحسني وشرقا حي سيدي معروف، وكاليفورنيا شمالا بوسيجور، والمعاريف، وثالثا كلية الآداب والعلوم الإنسانية الكائنة بحي الإنارة عين الشق شارع 2 مارس، والتي بلغ عدد طلبتها حسب موقع الكلية الإلكتروني للموسم الدراسي (2018-2019) 9365 طالبا.

تأخذ الكليات الثلاث نفس البنية التنظيمية والإدارية من حيث البنية الداخلية: إدارة، مدرجات، قاعات الدروس، مختبرات تكوينات الماستر، تكوينات الدكتوراه، مسجد للذكور والإناث مراكز النسخ، مقصف. يسهر على تسيير شؤونها مجلس الكلية الذي يضم ممثلين عن الإدارة والأساتذة والساهرين على الشؤون الإدارية والبيداغوجية، والذين يمكن نعتهم كلهم بالفاعلين الاجتماعيين يرأسهم العميد، ولكون الطلاب يسمون مرحلة ما بعد البكالوريا بالجامعة "كانقرا فالجامعة" "غادي الجامعة"، وهم بذلك يقصدون الكلية التي يتابعون فيها دراسته الجامعية، وهو النعت الذي سأحتفظ به نظرا لأن المستجوبين يستعملونه.

3- التعليم الجامعي بمدينة الدار البيضاء وإشكال التنمية

انتبه مجموعة من الباحثين المغاربة والأجانب إلى العوامل الثقافية التي تساهم في تنمية مدينة الدار البيضاء، فمارك دفيد اشتغل على القيم التراثية البيضاوية وما تشكله من فضاء سياحي تستقبل الأجانب بعد أن كانت في فترة الحماية أداة لتنظيم وإدارة التراب المغربي، فللدار البيضاء "قيم معمارية وحضرية عامرة بالمعنى والتجارب تجلي البعد التراثي اليوم الذي يشكل جزء من الخطة الرئيسية للتنمية والتخطيط العمراني للدار البيضاء..."⁵⁹⁴. وإذا كان الميثاق الوطني للتربية والتكوين قد مهد لبناء مدرسة مغربية وطنية مفعمة بالحياة ومنفتحة على محيطها، وينشد هيكله الجامعة بأن تسلك نفس النهج لتكون "مؤسسة منفتحة وقاطرة للتنمية على مستوى كل جهات المملكة، جامعة منفتحة ومرصدا للتقدم العلمي

⁵⁹³ يسميها المبحوثون بكلية الحقوق.

⁵⁹⁴ Marc David: Valeurs patrimoniales en situation diasporique. Au prisme du Web : au prisme du Web: les identités Judéo-marocaine et Amazighe dans le processus de patrimonialisation de Casablanca ; op cit ; p 97.

والتقني، وقبله الباحثين الطلبة الجادين من كل مكان، ومختبرا للاكتشاف والإبداع وورشة لتعلم المهن يمكن لكل مواطن من ولوجها أو العودة إليها كلما حاز على الشروط الكافية واللازمة، هي أيضا قاطرة للتنمية، بحيث تسهم بالبحوث الأساسية والتطبيقية في جميع المجالات، وتزود كل القطاعات بالأطر المؤهلة والقادرة ليس فقط على الاندماج فيما بينها، ولكن أيضا على الرقي بمستويات إنتاجية وجودتها بوتيرة تسائر إيقاع التباري مع الأمم المتقدمة⁵⁹⁵، إذ يعمل التعليم العالي على التكوين وتعزيز القدرات من خلال "التطور الملحوظ في تدرس الفئة العمرية بين 18-22 سنة وتزايد أعداد الطلبة بالتعليم العالي من 175688 طالبا سنة 2011-2012 إلى 233112 طالبا سنة 2017-2018"⁵⁹⁶، وعليه فالجامعة والتعليم العالي ومعاهده قاطرة نحو "الحدثة لكونها تصنع النخبة، وعقلنة المجتمع كما أنها تعيد تشكيل الهوية الثقافية والاجتماعية للمجتمع⁵⁹⁷ .

تساهم جامعة الحسن الثاني في تنمية المدينة من خلال الوظائف الاجتماعية والتربوية والتعليمية التي تؤديها، فهي تسهر على تكوين آلاف الأطر سنويا وتأهيلهم معرفيا وتقنيا للقطاعين الخاص والعام في مختلف فضاءاتها معاهد ومدارس وكليات وتكوينات علمية وتقنية ولغوية وقانونية واقتصادية، فصناعيا وتقنيا تمد المقاول والشركات والإدارات وسوق الشغل بأطر تقنية، ويد عاملة متعلمة ومؤهلة وقادرة على الإنتاج، مثبتة في الشواهد التي تمنحها لطلبتها، تثبت رسميا هذه الفعالية، كما أنها اجتماعيا تساهم في ضمان حياة متوازنة للمجتمع من خلال استقبالها للطلاب والطالبات، تخفف نسبيا من حدة البطالة باحتضانها لما يقارب 40 ألف طالب وطالبة تحميمهم من أن يدرجوا ضمن العاطلين، وتفتح لهم فضاءات متعددة تجنبهم الوقوع في الجريمة وتحمي المجتمع من الانفلاتات المحتملة والسلوكات المتهورة التي يتسبب فيها الفراغ.

⁵⁹⁵الحسن للحية: الميثاق الوطني للتربية والتكوين شروح وتعليقات، مجموعة دلائل الامتحانات المهنية 3، دار الحرف للنشر والتوزيع، ط 1، 2007، صص 19-20.

⁵⁹⁶ التقرير الوطني: السكان والتنمية في المغرب، م س، ص 65.

⁵⁹⁷jeunesse estudiantine Marocaine valeurs et strategies ; op cit ; p 13.

سبق لريمي لوفو أن لاحظ تأثير "تيار الهجرة وتقويته للمكانة الاقتصادية والسياسية للدار البيضاء"⁵⁹⁸ أثناء حديثه عن النخبة بهذا الإقليم، فهذه المدينة تخلق إغراءات جاذبة للسكان القروية وساكنة باقي المدن خاصة الشباب الراغب في استكمال الدراسة الجامعية والعمل، بحيث تستقطب جامعة الحسن الثاني عين الشق الطلاب من كل نواحي المغرب بل ومن بلدان متعددة كموريتانيا والسنغال وساحل العاج وأترك، إضافة إلى الطلبة الآسيويين الماليزيين والاندونيسيين وغيرهم، ما جعل هذه الجامعة لا تختلف عن أسواق المدينة ومقاولاتها؛ فضاء معولم منفتح على ثقافات وأديان ولغات ولهجات ولباس وجغرافيات وأعراف متعددة، تصبح بهذا الانفتاح حقلا إنسانيا يقبل الاختلاف والتعدد دون أن يحتوي الصراع حتى وإن كان الإسلام الحركي مجسدا في الفصائل الطلابية الإسلامية⁶⁰⁰ مهمينا عليها إيديولوجيا؛ فهناك طلبة ليبراليين بالوعي أو بدونهم ميالون إلى الفردانية والحرية.

⁵⁹⁸ ريمي لوفو: الفلاح المغربي مدافعا عن العرش، م س ص 165.

⁵⁹⁹ تشتمل عينة بحثي على الطلبة المغاربة فقط، وذلك انسجاما مع إشكالية بحثي التي تركز على الدين والتدين الشبابي المغربي الجامعي، وإلا فإن موضوع الطلبة الأجانب والهويات الدينية وإشكال الاندماج بالمغرب يمثل لوحده موضوعا للدراسة السوسولوجية الواعدة.
⁶⁰⁰ يعود ظهور الحركات والفصائل الطلابية الإسلامية إلى دواعي اجتماعية وسياسية، وإلا مخلفات ظهور الإسلام الحركي والتنظيمات الإسلامية المتأثرة بحركة الإخوان المسلمون الذين جاؤوا ضد إسرائيل والاحتلال الصهيوني في مصر ولبنان وسوريا، لكنها في المغرب ارتبطت بتجربة الشبيبة الإسلامية وتجربة العدل والإحسان الأولى بزعامة عبد الكريم مطيع، والثانية بزعامة عبد السلام ياسين قبل ظهور حركة التوحيد والإصلاح، والجدير بالذكر أن الفصائل الطلابية الإسلامية أرادت من خلالها الدولة التحكم في تأثير الحركة الطلابية كحركة احتجاجية متينة، فلقد كان الفكر اليساري المغربي مسيطرا على الساحة الثقافية والسياسية لفترة ما بعد الاستقلال حتى تسعينات القرن الماضي، والذي كان يتزعم الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، ويقدم مؤتمراته وهو ما جعل الفصائل ذات المرجعية الاشتراكية واليسارية والتقدمية مهيمنة على الأوساط الجامعية منذ حكومة عبد الله إبراهيم حتى اقتراب فترات العهد الجديد، ولقد أدى اليسار ثمن النزعة الثورية كما قال إدريس بن زكري الذي أمضى 17 سنة في سجون المملكة (ببير فيرمورين مغرب المرحلة الانتقالية، م س، ص 57)، وهو نفس مصير مجموعة من الطلبة والمتقنين الجامعيين اليساريين ورثة فكر المهدي بن بركة السياسي كعبد الرحمان اليوسفي، وبسبب القمع الذي تعرض له اليسار المتطرف والثوري خاصة (في سجن الفينطرة وتازمامارت)، والذي كان يشكل خطرا وتهديدا حقيقيا للدولة برغم من المحن التي مر منها اليسار كما أخبرنا واطر بوري في الفصل 11 من كتاب أمير المؤمنين الملكية والنخبة السياسية بالمغرب، فحزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية المنشق من حزب الاستقلال سنة 1959 مثل جناح اليسار منه وأسس المهدي بن بركة وعبد الرحيم بوعبيد ومحمد البصري وفاطمة عزايز ليظهر بعد ذلك يسار جديد تقوى وسط الحركة الطلابية (الاتحاد الوطني لطلبة المغرب) عملت السلطة على تضييق الخناق على هذا الفصيل الطلابي من خلال غض الطرف على أعمال التنظيمات الطلابية التي تعارضه إيديولوجيا حتى يتم إضعافها كما قال محمد ضريف في الإسلاميون المغاربة ص 18-19، وفي هذا السياق المتوتر ستظهر الفصائل الطلابية الإسلامية التي جاءت لتقويم الانحراف والإلحاد واللا دينية، ومن أجل الدفاع عن الهوية الإسلامية للمجتمع المغربي وأصالة عقيدته، فلقد تأسست الشبيبة الإسلامية سنة 1970 كحركة دعوية، فظهرت جماعة العدل والإحسان تزعمها عبد السلام ياسين منذ منتصف الثمانينات من القرن الماضي إلى 2012، وأصبح لها أتباع بالألاف، ولكنها ظلت جماعة محظورة توغلت بفصيل لها في الجامعات المغربية، وظهرت حركة التوحيد والإصلاح سنة 1996 باتحاد حركة الإصلاح والتجديد سنة 1992 التي ولدت من رحم الجماعة الإسلامية المؤسسة سنة 1982 تزعمها عبد الإله بن كيران وقادها محمد يتيم وعبد الله بها وسعد الدين العثماني ومحمد عز الدين التوفيق مع رابطة المستقبل الإسلامي، وهي حركة دعوية تحولت إلى حركة سياسية بعدما عرفت بأنها مناصرة للملكية، لذلك لم تتعرض للتضييق، بل استطاعت خلق شبيبة لها في الجامعة تحت تسمية طلبة التجديد الطلابي، ولقد كانت هي الدرع الدعوي لحزب العدالة والتنمية، ومنها سنجيء منظمة التجديد الطلابي بالوسط الجامعي، وتصبح جزء من الاتحاد الوطني لطلبة المغرب سنة 1996 من خلال اندماج الطلبة التجديديين مع فصيل الوحدة والتواصل كقطاع طلابي لحركة التوحيد والإصلاح واتضحت معالم المنظمة في مارس سنة 2003 كمنظمة مدنية شبابية بالأوساط الجامعية المغربية، رسالتها تركز على مطالب المعرفة والدعوة بالوسط الجامعي والطلابي، ومع هذه الفصائل الطلابية بدأت الجامعات المغربية تشهد نوعا من الممارسات الدينية في مساجد يقيمها الطلبة ومؤتمرات دعوية، للتفصيل يمكن مراجعة موقع ويكيبيديا حول موضوع منظمة التجديد الطلابي. يمكن مراجعة: محمد ضريف الإسلاميون المغاربة.

إدريس صابي: الإسلام السياسي والحراك العربي دراسة نقدية في ما قبل السلطة وما بعدها أفريقيا الشرق 2016.

محمد لعموش: الدين والسياسة بالمغرب، أفريقيا الشرق 2013.

الجدير بالذكر أن خصوصية مدينة البيضاء الاقتصادية كمدينة للمال والعمل تمارس نوعاً من الإغراء والإغواء على الطلبة القادمين من القرية من ناحية، وتصعب الاندماج نتيجة الصدمة بين فضاء الحريات الشخصية وثقافة القرية المنغلقة، وبين انشغالهم بضرورة استكمال المشوار الدراسي أمام مطالب المدينة المادية الكبيرة (التنقل والسكن)، وبالتالي البحث عن موارد مالية إلى جانب ما تقدمه الأسر من معونات غير كافية لتحصيل الاستقرار الاجتماعي بها، هذه الوضعية الاقتصادية تسمح لمجموعة من الطلاب بممارسة أنشطة مهنية موازية داخل مقاهي ومطاعم أو مراكز الاتصال ومكاتب المحاماة... كنشاط يساعدهم في تغطية مصاريف الدراسة والتنقل والكراء والكتب والمطبوعات، فضلاً عن الإغراءات التي تمارسها أماكن الترفيه والملاهي، وقضاء وقت الفراغ في وسط المدينة والحدائق العامة والحانات والنوادي أو الكورنيش مع الصديق والصديقة، هذه الوضعية تنعكس مباشرة على التحصيل الجامعي للطلاب وعلى قيمهم وسلوكياتهم.

المبحث الثاني: الشباب ونسق المعرفة

1- مؤسسات العلم* من حقل المعرفة إلى حقل الاستهلاك

في بداية هذه المسألة أشير إلى أن غالبية الطلاب حاصلين على شهادة البكالوريا في التخصصات العلمية: علوم فيزيائية وعلوم رياضية وعلوم الحياة والأرض والعلوم الاقتصادية، والذين لم يتم قبولهم في المدارس أو المعاهد التي تسمح لهم معدلاتهم ولوجها تبقى أمامهم فرصة الاتحاق بإحدى الكليات بشكل خاص كلية العلوم القانونية والاقتصادية التي تستقبل أكبر عدد من الطلاب، الذين كانت نيتهم التوجه لاستكمال التكوين الجامعي الأساسي، وهذا مرتبط بأمرين: الأول متعلق بطبيعة التكوين الذي يتطلبه سوق الشغل، والذي يهمن عليه طابع الخصوصية، وتقلص اهتمام الدولة بالوظيفة العمومية، مما أدى إلى تراجع أعداد الطلبة بكلية الآداب، فتخصصات الاقتصاد والقانون أقرب إلى تأهيل الطالب الولوج إلى سوق الشغل، وتمنح التكوين الأنسب للراغب في خلق مقولة أو مشروع شخصي أو مكتب للمحاماة مقارنة بالدراسات الإسلامية أو التاريخ على حد تعبير أحد

*أقصد بمؤسسات العلم الفضاءات الجامعية ومؤسسات التكوين الجامعي والعالي من الكليات الثلاث المدروسة (كلية الآداب والعلوم الإنسانية، كلية العلوم، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية) إضافة إلى أبرز مرفق لها هو الحي الجامعي.

المبحوثين. الثاني متعلق بالتوجيه المدرسي لطلاب الثانويات وارتباط ذلك بالسياسات الحكومية التربوية، ورغبة أسر التلاميذ قبل مرحلة التعليم العالي يكون لها التأثير الكبير، إذ تسجل الثانويات في المغرب وجود أقسام من الشعب العلمية أكثر من الأدبية وهذا له دلالة مجتمعية لا بدياغوجية تربوية، وفي هذا السياق أسجل ملاحظة هي أن أغلب الحاصلين على شهادة البكالوريا تخصص علوم فيزيائية أو علوم الحياة والأرض الذين لم يتمكنوا من الولوج إلى مدرسة أو معهد لسبب ما (ضعف المعدلات، عدم اجتياز المباريات، الحصول على ديبلوم البكالوريا الدورة الاستدراكية)؛ فإنهم يميلون إلى التخصصات القانونية والتقنية والاقتصاد والإنجليزية بدرجة أقل، بينما لا يُقبل أصحاب البكالوريا تخصص آداب أو علوم إنسانية على الاقتصاد أو اللغات أو القانون الفرنسي إلا قليلا، وهذا الأمر تفرضه خصوصية الممتلكات الرمزية للطلبة (اللغة+قواميس+وكتب...) وخصوصية المدينة الاقتصادية ومتطلبات المقولة وسوق الشغل ووضعية المدرسة المغربية.

وينظر كل الشباب والطلاب إلى التكوين الجامعي كتكوين يجب أن يؤهل الطالب للانفتاح على سوق الشغل من خلال الحصول على شهادة جامعية في تخصص معين، لكن الطلبة على وعي متباين بمدى قدرة إقحام هذه الشهادة حاملها في سوق الشغل حسب ما تمنحه الكليات والمعاهد، هذا التباين الذي تعطى فيه أهمية كبرى للتكوينات التقنية والعلمية والاقتصادية واللغوية بشكل ما، وهذا يجد مسوغه في الكفاءات التي يطلبها سوق العمل من جهة، ومرتبطة بالسياسة الاقتصادية والتعليمية الحكومية، وبوضع المقولة والوظيفة العمومية من جهة أخرى، وعلى الرغم من كون الشباب المتمدرس طموحا وميالا إلى الاعتقاد بأنه يمتلك ما يسمح له بالانخراط في عالم الشغل؛ إلا أن بعض المبحوثين يقولون بأن عامل الحظ هو المساعد؛ وأحيانا الحاسم إضافة إلى "المعارف" (نوع من العلاقات الاجتماعية) أو الوسطات العائلية وغيرها، فبعض الشباب ما عليه سوى الحصول على الديبلوم "رأس مال رمزي" وستتكفل الأسرة بتمويل مشروع له، بمعنى أن الشهادة أو الكفاءة لا تكفي في بعض المجالات، بل يحتاج المرء في مغرب الحداثة إلى علاقات معينة خارج حدود ما تمنحه الجامعة وهذا الأمر متعلق بتمثل المغاربة لقضايا العمل والمستخدمين.

وإذا كان المحتوى المعرفي والتكوين الجامعي يلاقي نوعاً من النقد السلبي والشكوى حول وضع الجامعة المغربية ونسق المعارف التي تقدمه يتضمن نوعاً من الأحكام المسبقة كموقف تتغذى عليه الكتابات الصحفية⁶⁰¹، فالسوسيولوجي يجب أن يتجه نحو مساءلة مدى مواكبة التكوين لسوق الشغل، ومساهمة المقولة في دعم وتطوير البحث العلمي، وهي المفارقة التي تغيبها المقاربة الصحفية والحس المشترك تجاه الجامعة، إذ ترد بعض المقولات والمواقف "كتضييع الوقت والتضييع والأزمة والخلل وسياسة تهميش الجامعة والوضع المزري"⁶⁰² في أوساط المجتمع، "تأيقولو الناس أش غادير فالجامعة طفروه لي قبل منك راهم عندهم الإجازة وغير جالسين لا خدمة لا والو" (المبحث* 79).

وفي إطار سؤالي للمبجوثين حول مبررات اختيار المادة المعرفية المدروسة؛ لاحظت أن أصحاب الشعب العلمية والاقتصادية كانت إجابتهم واضحة، وأبرز عامل تحكم في اختيار هذه الشعبة دون سواها يعود إلى اعتقادهم في قدرتها على إدماجهم في سوق الشغل، لامتلاكهم رأسمالات لغوية واضحة في إتقانهم للغة أو لغتين أجنبيتين. ويأتي اختيار الشعبة المدروسة علمية أو حقوقية أو اقتصادية كإجابة في توسيع المعارف ثانوي، بينما تحتل المرتبة الأولى عند معظم طلبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية كما يوضح الجدول أسفله:

⁶⁰¹ تتطرق المقاربة الصحفية من أسلوب الوصف المبني على نقل الخبر والحدث اليومي، ونفس الأمر ينسحب على رؤيتها لوضعية الجامعة المغربية المركزة أحياناً على مدى حضور أو غياب الجامعة في التصنيف العالمي ورتبتها في التصنيف العربي وكذا معايير التصنيف، إضافة إلى كتابة مقالات جرائدية تصف عسكرية الجامعة والتدخل الأمني، أو حادثة طلابية كالعنف المسلح بين الطلاب أو حدث تخريبي لفضاءاتها، ولكنها حتى في تناولها للوضعية البيداغوجية والتربوية والكفاءات التي تتخرج منها تنطلق من الأحكام الاجتماعية الجاهزة المبخسة لوظيفة الجامعة في المشروع التنموي والإنساني، وتغفل عن أن دراسة هكذا ظاهرة تكون بالنظر إليها بنسبها بارتباط كل الأنساق بما في ذلك نسق السياسة التعليمية ووضعية البحث العلمي والوضع الاجتماعي للطلاب والكفاءات التي يتطلبها سوق الشغل، وعليه لا تترك الكتابة الصحفية إلى مستوى النظر الجامعة ظاهرة اجتماعية بأبعادها الثقافية والسياسية والاقتصادية والمجتمعية تربط الشباب بالنتائج، وتحولها من مستوى نقل الخبر -الحدث- إلى مستوى تأويل الفعل وتفسير الظاهرة، وهو ما يمكن من إنجاز كتابة فادرة على مساءلة مساهمة الجامعة في تنمية المجتمع والاقتصاد على السواء.

⁶⁰² تتحدث رحمة بورقية في معرض مساءلتها لسوسيولوجيا الجامعة عن بعض العوائق التي تساهم في تفهقر وظيفة الجامعة التربوية والمعرفية، والتي من بينها عائق الحس المشترك، والخطاب العفوي، المبتذل حول الجامعة، والذي يتسبب في نشر خطاب سلبي، وحكم مسبق ونقد هدام، والذي قد يردده فاعلون جامعيون وغيرهم يحتوي الشكوى، ويعتبر الجامعة فضاء للتضييع وإنتاج الأزمة ومؤسسة معطلة، وينفي قيامها بأي دور، وهو ما يحول دون إنجاز أي كتابة علمية لتنمية الجامعية، أو لبحث مساهمة الجامعة في تنمية المجتمع، أنظر:

رحمة بورقية: مواقف قضايا المجتمع المغربي في محك التحول، م س، صص 127-128.

يشير أيضاً عبد الرحيم العطري إلى أنه برغم من اجتياح العالم سنة 1968 انتفاضات شبابية تعبر عن وعي الشباب بأهمية المؤسسات التعليمية، لكن مشكلة الهدر المدرسي والاحتجاجات الاجتماعية التي تتواصل باطراد في رحاب الجامعات تبين علاقة اللاتفة التي تربط الشباب بالمؤسسات التعليمية، أنظر: سوسيولوجيا الشباب المغربي لعبد الرحيم العطري، م س، ص 34.

-يقدم عبد اللطيف الفلق رؤية لسبب اللاتفة بين الشباب والجامعة الممثل في التمهيد المفقود بين النظامين التربوي والإنتاجي، بحيث يجد حاملي شهادات التعليم العالي صعوبات كبيرة في إيجاد شغل فتستفحل عطالة حملة الشهادات، وهي صعوبة تفضح عدم التناسب بين عدد المتخرجين وقدرات الاقتصاد الإدماجي، والاختلال المخرب بين الاقتصادي والاجتماعي. أنظر:

-كتاب التحولات الاجتماعية بالمغرب: آلان روسين محمد الناصري نور الدين العوفي عبد اللطيف الفلق محمد الطوزي، ترجمة للعدد 164 أبريل 1999 مجلة مغرب-مشرق الفرنسية، عدد خاص، منشورات مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ط 1، 2000، صص 129-130

*سارمز لكلمة المبحوث (ة) طيلة الفصول والمباحث القادمة بالرمز "م".

الجدول رقم 2:

ما المسلك الذي أخذت فيه شهادة البكالوريا؟					
النسبة المئوية	المجموع	كلية الحقوق والاقتصاد	كلية العلوم	كلية الآداب	الكلية الشعبة
58.18%	64	20	30	14	الشعبة العلمية
32.72%	36	10	00	26	الشعبة الأدبية
9.1%	10	10	00	00	الشعبة الاقتصادية
100%	110	40	30	40	المجموع

من خلال معطيات الجدول يتضح أن الفضاءات الجامعية تهيمن عليها البكالوريا العلمية، فمن المستحيل ولوج تلاميذ حاصلين البكالوريا الأدبية كلية العلوم والتقنيات، بينما تخترق الشهادات العلمية جوف كلية الآداب، وهيمنة التخصص العلمي يعود إلى الاعتقاد المجتمعي والأسري الراجح كونه تخصص يسهل عملية ولوج سوق الشغل وفتح آفاق مهنية وتكوينية مقبولة اجتماعيا، أما شهادة البكالوريا تخصص الاقتصاد حَمَلُهَا يتوجهون غالبا إلى المعاهد والمدارس على حد تعبير مبحوثين يدرسون في تخصص الاقتصاد، ويكاد يتفق المستجوبون على أن اختيار الشعبة الدراسية بعد البكالوريا يرتبط بامتلاك رأسمال لغوي (اللغات الأجنبية الفرنسية والإنجليزية) يحدد الاختيار، وهذا يعني أن بعض الطلبة ليس لديهم الحق في الاختيار نظرا لافتقادهم للرأسمال اللغوي، فيضطرون إلى تتبع مسار دراسي مخفف أو خال من اللغات كالتاريخ والدراسات الإسلامية والدراسات العربية سرعان ما يصطدمون بأنها ذات أفق مهني محدود لعدم تتلاءم تكوينها مع مطالب المقابلة وسياسة الدولة الاقتصادية من جهة، وأن استكمال المسار الجامعي (الماستر والدكتوراه) يتطلب امتلاك لغة أجنبية ورأسمال مادي، كما أنها أصبحت ضرورة مجتمعية معاصرة.

الجامعة إذن فضاء للاستكمال التكويني اللغوي والتقني يجذب الطلاب بشكل متفاوت، فمنهم من يجعله ثانويا يحضره في فترة الامتحانات كما هو شأن طلبة الحقوق وطلبة كلية

الأداب التي تصبح عامرة فقط في فترة الامتحانات مقارنة ببعض التكوينات الاقتصادية والعلمية ذات الحضور الإجباري، ويعود السبب إلى أن منهم من جعل شعبته (العلمية والاقتصاد) طموحا يعقد عليه آماله، ومنهم من اعتبره ضرورة يفرضه الواقع وتجربة تقتضيها الحياة، لكن طلاب كلية الآداب أكثر تشاؤما (ما عدا طلاب الدراسات الألمانية والإيطالية والصينية يعرفون مسبقا أنه ينتظرهم عمل في المغرب أو خارجه كما قالت م 89)، لأن شهادة البكالوريا الأدبية لم تفتح لهم أفقا كتنظيرتها العلمية والاقتصادية المدعومتين بالرأسمال اللغوي والدعم المادي الأسري، فلا يكون من حل سوى معاهد التكوين المهني أو كلية الآداب، تقول م 89 "بغيت نتعرف أكثر على اللغات والألمانية والإنجليزية من أهم لغات العالم، وكان عندي ميول ليها وملي شفت راسي شادة ل basic ديالها ول grammar قررت نتخصص في الألمانية خاصة وأن اللغات كانتفح فالحياة وكانتمنى نولي أستاذة ديال الألمانية فشي معهد أو كلية واخا الأسرة ديالي باغني نخدم فألمانيا"، وتستمر وتقول "هو قرار شخصي، ومن ناحية مفروض عليا فرضو عليا الواقع وإلا استثنينا اللغات كل تخصصات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ماكاتأهلش لسوق الشغل⁶⁰³ ولهاد السبب طلبة ديالها كايبقاو غير كايديرو".

2- مؤسسة العلم وإعادة الإنتاج وتكريس الاستهلاك أ- الاستهلاك الجامعي اغتيال الإبداع وتكريس ثقافة الاجترار

في سؤال طرحته على المبحوثين كم كتابا قرأت في تخصصك لحد الآن منذ دخولك للجامعة؟. الملفت للنظر في الأجوبة المحصل عليها اختزال المقروء في ما يسمى "بالبوليكوب" عند طلبة كلية الآداب، وهو مجموعة أوراق يجمعها أستاذ مادة ما، أو مجموع ملخصات في بضعة أوراق أو بضعة عشرة ورقة يضعها في مراكز النسخ بالكلية تعكس أزمة الثقافة والكتاب من جهة، ومن جهة ثانية تبين توجه الاستهلاك المعرفي الجامعي نحو الجاهز والناجز، وهي ممارسة فرضها الميل نحو ما يعتبر ضروريا لاجتياز الامتحان، ليصبح طقسا سيئا يقتل روح الإبداع والفكر النقدي خاصة وأن مجموعة من

⁶⁰³ استندت المبحوثة في كلامها على تصريحات لحسن الداودي وزير التعليم العالي السابق في حكومة عبد الإله بن كيران الذي تحدث عن ملاءمة التكوينات الجامعية لسوق الشغل مقدما نقدا هداما لشعب ومسالك كلية الآداب واصفا إياها بعدم ملاءمتها لسوق الشغل.

الطلبة في كلية الحقوق والآداب يعتمدون مجموعة أوراق لمحاضرات معينة أو ملخصات يضعها الأساتذة كتوجيه أو يقوم آخرون بنسخ ملخصات زملائهم الذين حضروا لمحاضرات أستاذ المادة ويجهلون المراجع الأساسي للطلبة من أجل التمكن من اجتياز الامتحان، في انتظار الانفتاح على كتب أخرى توسع الرؤية النقدية؟!.

وإذا كان وزير التعليم العالي السابق لحسن الدودي في يوليو 2014 قد صرح واصفا خريجي الجامعات المغربية خصوصا حملة الإجازة منهم بالعالمة على الآباء والمجتمع مشددا على الشعب الأدبية معتبرا أصحابها خطرا على المغرب، قائلا أن كلية الحقوق والآداب مخبأ وملجأ للذين لا يجدون سبلا أخرى للدراسة، فبغض النظر عن التحقير الذي طال كلية الآداب والحقوق ومؤسسات الثقافة والنقد، إلا أنه تصريح يتماشى وأزمة الثقافة التي أصبحت تتحكم فيها سيادة الإقبال على المعلومة التقنية والميكانيكية التي تخدم مصالح المقالة ولكنها تهدد الثقافة والنقد والآداب.

ولأن الوضع الثقافي داخل المؤسسات الجامعية بهذه الصيغة الصادرة عن جهات رسمية حكومية هي المسؤولة عن رعايتها، والتي اكتسحت حينها فضاءات التواصل الاجتماعي خاصة من طرف الطلاب والأساتذة؛ فالقضية تقتضي مساءلة علاقة الشباب بالمؤسسة التعليمية الجامعية، فالتعليم عموما غالبا ما يكون إيديولوجيا الدولة كما يقر بذلك لوي ألتوسير، أو هو شكل واضح وتجلي مفضوح لإعادة الهيمنة الطبقية الرامية إلى إعادة إنتاج نفس البناء المجتمعي، ما يجعل أي تصريح سياسي ينتقد وضعية التعليم الجامعي إيديولوجيا لتسويغ سياسة الدولة التعليمية، على اعتبار أن "كل فعل بيداغوجي هو عنف رمزي كتجلي لعنف اجتماعي تمارسه قوة من القوى"⁶⁰⁴، وفي هذا السياق يشير المبحوثون خاصة الوافدون الجدد إلى علاقتهم المتناقضة مع الفضاء الجامعي الذين يرون احتكاكهم الأول

⁶⁰⁴ استند بيير بورديو وجون كلود باسرون في مستهل كتابهما إعادة الإنتاج وفي معرض حديثهما عن أسس نظرية في العنف الرمزي على الهيمنة التي تمارسها القوى الاجتماعية بالفعل البيداغوجي الذي يبتغي إعادة إنتاج الاعتباط الثقافي للطبقات المهيمنة أو الطبقات المهيمن عليها فيتحول إلى عنف رمزي اجتماعي وإكراه خارجي، أنظر: بييربورديو جون كلود باسرون: إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2007، صص 103-104.

وأكثر من ذلك يشبه بورديو المدرسة بشيطان ماكسويل الذي يقف بين الجزئيات تكون في حالة حركة سريعة وهي ساخنة، يقول إن المؤسسة التعليمية تخلف أثرين: تقسيم عن طريق إحداث قطيعة بين طلاب المدارس العليا وطلاب الكليات وهي حدود اجتماعية موازية لتلك التي تفصل بين الأرستقراطية الكبيرة والأرستقراطية الصغيرة وبين هذه الفئات والكادحين البسطاء، راجع: بيير بورديو: أسباب عملية إعادة النظر بالفلسفة، ترجمة أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة بيروت، ط 1، 1980، صص 34-35.

بالكلية مبني على غياب الفهم وعلى الشعور بالاغتراب والصدمة، يقول م 76 "كأذخُل
للكلية كاتدخل لعالم بدون إزمات، مختلف على داكشي لي كانعرف، مدرجات كبيرة وعدد
كبير من الطلبة، ولكن عمري ظنيت مايكونش فيها تنظيم صارم، طلبة كايدخلو ويخرجو
إمت ما بغاو"، ويقول م 36 "أنا بحكم مشيت la fak مع خويا قبل ما ناخذ الباك شفت
داكشي فشكل وملي دخلت ماكين استقبال، ماكين تأطير شي طلبة لي وجهونا أش نديرو
نهار التسجيل، وفاش كاتوصل لحظة لقرايا كايخصك تسول على كل أستاذ شنو كايبغي،
تَعاملو، طبيعة امتحاناتو، وإمتا تمشي لشؤون الطلبة ولا الإدارة باش تقضي أغراضك؟
وهادشي حتى ضيعنا وقت طويل عاد فهمناه"، أما م 43 فتقول "النظام الجامعي خاصك
تفهم كي دايرا la fak وكيفاش كاتشتاغل وإلا غاتفشل".

على مؤسسات التعليم الجامعي أن تواكب تكويناتها وأهدافها وضعيات الطلاب ونمط
عيشهم وحركيتهم الاجتماعية التي تمتد إلى عمق إطارها التنظيمي حتى تسهل عمليات
اندماجهم، وتسهم في التنمية الاجتماعية بمواكبة الحركية المجتمعية الدائمة، ولعل المجتمع
المغربي في السنوات الخمس الماضية شهد دينامية تفرض على النظام التعليمي الجامعي
احتواء التحولات أبرزها انتشار ثقافة الاستهلاك الثقافي التي ولدتها طبيعة الطلاب،
والدروس والامتحانات، والبنية البيداغوجية، والعلاقة بين الطالب والمدرس ومؤسسة
الثقافة، غير أنه ومن خلال شهادات المبحوثين السابقة ندرك أن مؤسسة العلم تعكس واقع
الفكر والثقافة العالمية الذي يتأزم أكثر مع كل جيل طلابي؛ خاصة وأن الشباب يعيش
ويساهم في واقع متغير وثائر، فتحولت إلى أداة من أدوات التدجين الاجتماعي من خلال
إقناعه من جهة، وإلزامه من جهة أخرى باستهلاك الجاهز دون الانخراط في حركة مبدعة
خلاقة؛ لكن كيف يكون طالب كلية الآداب مبدعا والمسؤول الأول الوزير السابق للتعليم
العالي يعتبره خطرا على المجتمع؟! إن المؤسسة الجامعية لا تحتاج طلابا جامعيين
فاعلين حقيقيين قادرين على توجيه الدينامية الاجتماعية والدفع بعملية التغيير الاجتماعي
ليطال المؤسسة نفسها، فتصبح مطالبة بتغيير نفسها، وهو ما يشجع الاستهلاك الجامعي
على مستوى النظام المعرفي والتربوي وعلى مستوى التجربة، فالمؤسسات الجامعية تساهم

في عيش طلاب مختلفي الكفاءات والقدرات والمواهب نفس التجربة، خاصة وأن جِدَّة مفهوم التنظيم لا تعني بالضرورة جِدَّة المضمون.

يمكن استخلاص فكرة الاستهلاك الجامعي من الفكرة الشائعة عن المؤسسة نفسها والتي تعكس مشكلة الهدر الجامعي المرتفع خاصة في كلية الآداب، إذ يبرر بعض المبحوثين ذلك بأن الناس يعتبرون الجامعة (كلية الآداب خصوصا) مضيعة للوقت خاصة وأن مجموعة من الأسر في المغرب لها شاب (ة) حاصل (ة) على شهادة الإجازة دون أن تمكنه من شغل، وأن الجامعات حسب الإحصائيات المبينة لتضاعف أعداد الطلاب الذين يلجون إليها تبين بأن "مؤسسات التعليم العالي هي المزود الأساسي للشواهد التي يحتاجها سوق الشغل"⁶⁰⁵؛ وبالتالي تصبح المؤسسة شكلا من أشكال إعادة الإنتاج المجتمعي وإعادة إنتاج التصور التشاؤمي حول أهمية المرحلة الجامعية في التكوين والتجربة الإنسانيين.

ب- مؤسسة العلم وإعادة الإنتاج

في هذا السياق سأحاول تقديم تمثلات الطلاب للفضاء الجامعي (الكلية-الحي الجامعي..) مع استحضار انتماهم السوسيوثقافي؛ لأن معالجة الظواهر السوسولوجية "تقتضي أن ننطلق في مجال معالجة الأمور من الشروط الخارجية"⁶⁰⁶، ولذلك لا بد من ربط حياتهم الجامعية بتداعياتها الاجتماعية والثقافية، على اعتبار أن تجربة الإنسان تنضج في مرحلة التكوين الجامعي. وأشير هنا أن الطلاب يدخلون الكليات محملين بأحكام مسبقة مضمونها أنها تحتوي تخصصات لا فائدة، يقول م 44 "راهم شادين الديبلومات وشادين راس الزنقا ماعارفين مايديرو"، ويضيف آخر "بزاف ديال الناس كايقولو على كلية الأدب بأنها ماكاتعطي والو لصحابها، إلا توظفو جوج مع الدولة 100 موجز ضايعا بلا شغل". هذا القول يعكس انخراط المؤسسة الجامعية في إعادة إنتاج تمثلات تمس عمقها والآمال المعقودة عليها ما دامت لا تستطيع إزالة أحكام القيمة القبلية حولها، أو على الأقل التخفيف من سلبياتها، بالمساهمة الفعالة في تكوين أطر شابة، وتمهيد اندماجها الاجتماعي والإنساني والثقافي والمهني، ولأن أي مؤسسة تعليمية-تساهم في تربية الإنسان؛ فإنها من صميم

⁶⁰⁵: jeunesse estudiantine Marocaine valeurs et stratégies: op cit ; pp 14-15.

⁶⁰⁶ ماكس فيبر: العلم والسياسة بوصفهما حرفة، م س، ص 149.

إعادة الأمل؛ أي إعادة بناء الفرد والمجتمع إما محافظا أو ثوريا كعمل يجعلها أحيانا تفوق عمل أي مؤسسة سياسية، لأنها يجب أن تساهم بشكل مضر ومعلن في تشكيل الوعي بالذات وبالحق والواجب، وتحارب باستمرار الموقف السلبي حيالها، لكنها حقيقة هي أبرز آلات إعادة الإنتاج انطلاقا من التحكم في اختيارات ومسارات وطموحات الشباب، ذلك أن لكل مؤسسة رهان ومنتوج وفعل اجتماعي يؤثت مشروعها؛ فأبرز رهان يضمن لها الاستمرار ويحقق لها الشرط الوجودي يقوي لديها إمكانات إعادة الإنتاج، ويقص في الآن ذاته من مظاهر الانقلاب والتجاوز؛ هو إعادة الإنتاج المؤسسي بتشجيع الاستهلاك الثقافي الناجز وبشكل خاص الحفاظ على استمرارية النظامين المؤسسي والمعرفي التربوي، لهذا السبب "تعتمد كل المؤسسات إلى تفعيل آلياته⁶⁰⁷ بعدم الانخراط في الدينامية الاجتماعية المجتمعية والشبابية الواضحة بالسكوت بل والمساهمة في إعادة تسويق الصورة النمطية المشكلة حول التعليم الجامعي ومؤسساته.

إن حصيلة علاقة الشباب بالمؤسسة الجامعية حسب مجتمع البحث لا تمكن الحاصلين على شهادة الإجازة من الانخراط في سوق الشغل فتحتاج إلى توجيه سوق الشغل والدعم المادي والمعنوي للأسرة، ولا تمكن من الانخراط في الحراك الاجتماعي حتى وإن كانت المسألة الشبابية تعبر عن نفسها بتنسيقيات المعطلين والعاطلين الشباب أو "جمعيات خريجي الجامعات (وحركة الأطر العليا المعطلة) التي أصبحت اليوم من أهم الشبكات التعبوية"⁶⁰⁸ والاحتجاجية في المغرب، والناشرة للفكر الاحتجاجي في الرباط والبيضاء، وأمام مقرات الوزارات بالرباط والأكاديميات الجهوية بمختلف مدن المملكة، وهي احتجاجات تعبر عن المنتوج الجامعي وأفاقه، وتطرح مشكلة الشباب والاندماج في الحياة العامة، لذلك تحاول الشبكات الطلابية الاحتجاجية تفجير حدة الانحباس الإداري والمهني للكليات، وأزمة المعدلات والثقافة التي تكسر طموحات الشباب وتتحكم في مصائره المهنية ووضعياته النفسية بمنحه شواهد لا يُفَعِّلها سوق الشغل والمقولة بالمغرب، وهدم علاقة اللاتقة بهذه المؤسسات، لأن بعض هذ المؤسسات كالحى الجامعي يوظف لتحقيق شروط بيولوجية

⁶⁰⁷ عبد الرحيم العطري: دفاعا عن السوسولوجيا، دار بابل، ط 1، 2000، ص 78.

⁶⁰⁸ محمد جسوس: طروحات المسألة الشبابية، منشورات الأحداث المغربية، 2003، ص 71.

(النوم والغذاء والحماية) ولم يرق إلى مستوى أن يكون مؤسسة ثقافية تتضمن فضاءات تتيح التفكير والإبداع الطلابي من خلال نوادي وأوراش إبداعية وعلمية أو فنية أدبية، وبالتالي الفضاءات الجامعية لا تساعد على الانخراط الفعلي للشباب في الدينامية المجتمعية، فيحولها الطلاب إلى فضاء إنساني لخلق علاقات اجتماعية معينة.

3- المؤسسة بين الثقافة والرغبة

أ- مؤسسة العلم بين ثقافة الفرد وثقافة الجماعة

لأن مجموعة من الشواهد الجامعية لا تمكن من الانخراط في سوق الشغل وأحيانا في الدينامية العامة للمجتمع تبقى الشهادة رأسملا رمزيا معلقا في الرفوف، وهو ما يجعل النظام التعليمي الجامعي خاصة في تكويناته الأدبية والعلوم الإنسانية والقانون العربي حسب المبحوثين يتحول إلى فضاء لإعادة إنتاج البطالة، ولتناسي هذا المآل البعدي المرعب يدخل الطلاب في تفاعل إنساني داخل الحقل الجامعي من خلال إنتاج ممارسات وأفعال ورغبات وعلاقات تؤثت لثقافة الجماعة داخل مؤسسة يبدو عالمها فردي الثقافة.

تنتج بعض التفاعلات الاجتماعية في البداية بين طالب وطالبة لمجرد سؤال أحدهم عن مكان إيداع ملف التسجيل أول مرة، وغالبا ما يعتمد الذكور السؤال الذي لا يكون القصد ظاهره، بل الغاية منه كسب صديقات بشكل مبكر، ويستمران في تبادل التحايا كلما التقيا ليتبادلا أرقام الهواتف والهواجس والرغبات، فتنحول إلى علاقة صداقة تتطور من خلال استكمال التواصل عبر فضاءات التواصل الافتراضي إلى أشكال أخرى، ويبرر الطلاب مجموعة من العلاقات بالحاجة إلى تبادل المعلومات والمعطيات والدروس، ولا ينفي كل المبحوثين وجود عدد كبير من أصدقاء الجامعة الذين تعرفوا عليهم بطريقة ما ذكورا وإناثا، بحيث لاحظت ثقافة الجماعة تتحقق من جهة عند اقتراب الامتحانات يجتمع الطلاب في قاعات المطالعة بالكليات على شكل مجموعات الإعداد، ويتبادلون المعلومات، وطرق الإجابة على الامتحانات، يستغلها أكثر الطالبات والطلبة الذين لا يحضرون الدروس بشكل يومي، وهم أكثر حرصا على المراجعة بالمجموعات، ولم يخفي بعضهم استغرابهم من طبيعة تواصل واحتكاك بعض الطلاب والطالبات التي تخترق الإعداد لمناقشة مواضيع جنسية أو حميمية وتبادل كلمات ساقطة دون أن يشكل حرجا ثقافيا، بل هو جزء من التجمع

في مقهى الطلاب بالكلية أو على المقاعد في الساحات وقرب حجرات الدرس، ويوسع الطلاب من علاقاتهم حينما يخرجون للتنزه في وسط المدينة أو على "الكورنيش" أو الجلوس في المقاهي، وهذا لا يستثنى فيه الذكور والإناث.

يتسبب الاحتكاك الأولي ببنية الكليات وكيفيات اشتغالها ومواردها البشرية والقيم المختلطة باختلاف مرجعيات الطلاب وانتماءاتهم الاجتماعية والمجالية والثقافية بصدمة، أو على الأقل بخيبة بالنسبة للطلبة الوافدين الجدد (سببها بنية تنظيمية مختلفة، عدد كبير من الطلاب، حرية أكبر، صرامة أقل، مدرجات كبيرة، تنقل، سكن جامعي، البحث عن سكن، أصدقاء أكثر صديقات كثيرات، حرية زائدة، إمكانية الحصول على الجنس دون مقابل...) وهو ما يجعل المقاربة السوسيولوجية للوسط الجامعي لا تتم إلا بدراسة الجامعة في بنيتها، وفي علاقات المعطى البنيوي الداخلي بما هو خارج البنية كون الثقافة السلوكية والمجتمعية مختزقة؛ تتميز بالتعدد والتباين وأحيانا التعارض لمؤسسة العلم، وحينما أتحدث عن الجامعة في مرحلة من المسار العمري والتكويني للفرد يُنظر إليها على أساس انتقال الإنسان إلى مجتمع مصغر مختلف في كل شيء عن الحياة العادية، لاحتوائه علاقات اجتماعية متعددة ومتناقضة ينسجها الشباب الطلابي، ولا يحددها لون البشرة أو الجنس أو الانتماء المجالي والاجتماعي، بل تخضع لمنطق الرغبة والمصلحة، وهذا المنطق تجسيد للثورة على أنساق ثقافية قبلية تجعل الجامعة حقلا اجتماعيا يجمع بين الثقافة والرغبة.

إن أغلب طلبة كلية الآداب ذوي أصول قروية أو مراكز حضرية توجد على هامش الدار البيضاء أو من قرى ومراكز حضرية أخرى بعيدة وقريبة، ويسكن القادمون منهم من مناطق كزكورة أو طاطا أو كلميم وغيرها من المناطق التي ما يزال مهيم عليها ثقافة الجمعنة والسلطة الأبوية بالحي الجامعي المتواجد بحي الكليات طريق الجديدة، وبعضهم يكترون بيوتات أو شقق بشكل جماعي بحي الإنارة بعين الشق وغيرها من الأحياء القريبة من الكلية، وما يوفره الحي الجامعي أو الكراء من حريات كثيرة كاللقاء مع الذكور والفتيات والتجمع في البداية من أجل تبادل المعلومات، ليتحول إلى أفراد كل شاب بشابة داخل زوايا الحي أو خارجه، وهو سلوك أكثر انتشارا في صفوف الطلبة القداماء، أما الجدد فكل

منهم يبحث لنفسه عن موقع داخل هذه العلاقات، يجدون أنفسهم في صراع بين هاجس المعرفة وهاجس الرغبة والموانع الثقافية التي تتكسر بشكل خاص عند الإناث مع الوقت، وهذا يفرض عليهم الدخول في علاقات اجتماعية جديدة خاصة مع زملائهم الطلبة والطالبات لتبادل المنافع والخدمات والمعلومات والأخبار، فالحياة الجامعية تفرض عليهم البحث عن زملاء السكن والدراسة والدخول أحيانا في علاقات غير متوقعة أو مرغوبة، وهو ما يجعل الحياة الجامعية بمثابة صدمة بالنسبة للقادمين من عوالم منغلقة أو قروية أو محافظة خاصة في موضوع المرأة والجنس، يقول م 54 "دهشت من la fak أول مرة حنا فلباد لبنات مغطيين ومامهلينش فراسهم، هنا حتى لي مازويناش كاتها فراستها بالماكياج، وكاتجي لابسا مزير كاتبقا غي تشوف فيها، كاتنسا لقرايا وعلاش جيتي، ومع الوقت كاتولي عندك صديقة تهضر معاك فكلشي، ما عندهاش مشكل ولا حدود وهادشي ماكانلقهاش فلباد". إن سلوك التحرر على مستوى اللباس والتواصل لا يؤثر على الذكور بل يحول المرأة إلى مجرد اختزال جسدي وجنسي، أي يؤثر على الفتيات اللواتي يتخلين عن ما تربيين عليه من تحجب، وما يعبر عنه هذا التحرر من متعة، لأن المتحررات يبدن أنفسهن مبتهجات⁶⁰⁹، ولعله إلى جانب الفقر السبب الذي يجعل الكثير من الطلبة والطالبات يغفلون الغاية الأساسية من حضورهم لمؤسسة العلم ليصبح الشاغل الأول سبل تحقيق الرغبات والتحرر وتقرير مصير الذات بين ثقافة الجمعة والحاجات الفردية.

بعد اندهاش طلبة المناطق المنغلقة (ذكورا وإناثا) من تحرر المرأة المدنية وما يولده من اعتقاد بسهولة الحصول على الجنس؛ يتماهون وينغمسون في علاقات محكومة بعرض الجسد الأنثوي والذكاء الذكوري بإقامة علاقة عشقية أو شبقية أو جنسية؛ وقليل ما تكون علاقة صداقة، وبسبب وضعية الطالب-ة- العامة داخل الجامعة تتقبل الطالبات الدخول في علاقة حميمة مع طلاب قادمين من العالم القروي دون أن يشكل اختلاف اللون أو اللهجة عائقا، بل إن الشباب الجامعي ينسج علاقات تنسيه أزمة المعدلات والفقر. أما بالنسبة لطلبة العالم القروي فالجامعة عندهم فضاء لنسيان قساوة وانغلاق المجتمع القروي ثقافيا بالانفتاح

⁶⁰⁹ في بحث جماعي لبورقية والهراس وبنسعيد حول الشباب -طلاب العلم- القيم والاستراتيجيات أقر البحث أن المستوى السوسيواقتصادي والثقافي للمرأة يؤثر على تمثيلها ومساواتها للرجل في القيم، وهذا ما سأحاول توضيحه بتحليل اتجاه المساواة المرأة مع الرجال والتحول القيمي.

على عالم مديني بدون قواعد ثقافية صارمة تحكمه جودة العرض وقيمة الطلب، يقول م 24 "الجامعة عالم مختلف كاتفرض عليك تدخل فعلاقات أحيانا أنت ما باغيهاش ولا ماكاتتافقش معاها، طالبات عمرك شفتيهم كايقتنو بالجمال، ولا بسين مزيان عمرك ماتشوفهم فنواحي ورزازات ماعدا السياح، وطلبة بأعداد كثيرة وأستاذات أنيقات وعلاقات مع الإداريين والموظفين، ولي نكوليك عمري ننسا نهار دخلت la fak أول مرة ماعرفتش الشعبة لي ندير وتصدمت من ناس ديالها". إنه كلام يجعل من الحياة الجامعية حياة تفاعلية مبنية على قيم الصداقة والحب والصراع (صراع الرغبة والمعرفة)، وما يجعلها فضاء إنسانيا بشكل أكثر وضوحا احتواؤها لفئات عمرية وجنسية وعوالم جغرافية وانتماءات اجتماعية وقيم وعادات متعددة باختلاف الثقافات المغربية المحلية، شبابات وشباب أغنياء وفقراء؛ قرويون وحضريون؛ موظفون وعاطلون؛ متزوجون وعزاب؛ وراغبون وراغبات في المتعة والجنس والزواج والعمل والمال تجمعهم حجرة درس واحدة.

عند مجموعة من الشباب تصبح المرحلة الجامعية مجالا لإنتاج استراتيجيات وخيارات تعوض الفشل الدراسي وبخاصة لدى الطالبات، فالبحت عن مخرج للاخفاق الدراسي (معدلات ضعيفة) والعلائقي (نتائج سيئة لعلاقة حميمة)⁶¹⁰ كلها تدفعهن إلى البحث عن عمل بديل ومضمون كالزواج وما يقتضيه من تقديم تنازلات عن الطموحات، أو قد يسقطن في امتهان العمل الجنسي المطلوب في الوسط الطلابي وفي المدينة عموما، خاصة وأن الحياة الجامعية مرحلة تتسم بكثير من الحرية سواء للقادمين أو المولودين في المدينة، ولكن ما يدفع الكثيرات إلى هذه البدائل صدمة المدينة التي تحكمها ثقافة الاستهلاك.

إن المرحلة الجامعية تفرض ضرورة وجود زملاء جدد في حياة الشاب (ة) من أجل تحقيق تلاؤم جيد في الحياة الجامعية والعاطفية، واستقرار مريح على مختلف الأصعدة، فزملاء الدراسة والسكن تزيد من إمكانيات التنافس حول النجاح والقدرة على التكيف مع مختلف التناقضات والمجالات (قريب/بعيد، داخل/خارج، ذكر/أنثى، قروي/مديني)، وتحفز

⁶¹⁰ لقد سجلت مع جل المبحوثين العلاقات الموجودة بين الذكور والإناث في الفضاءات الجامعية، بحيث تبحث طالبة في البداية عن زميل في المسلك يمكنه مساعدتها في التأقلم أكثر مع هذا المسلك، وغالبا ما يكون الطالب المنشود ليس من صفها بل طالب في موسم دراسي متقدم عليها، وكذلك الأمر بالنسبة للذكور الراغبين في الحصول على حبيبة يتجولون بين صفوف الطالبات الجدد، وينتهزون الفرصة المناسبة بتقديم نصح أو معلومة أو كتاب فتبدأ الصداقة والعلاقة.

التنافس على تحصيل ممتلكات رمزية (معدلات+رأسمال لغوي) وما يقتضيه ذلك من ضرورة نسج علاقات منسجمة مع الغايات والرغبات.

المبحث الثالث: مؤسسة العلم وجاذبية محيط المدينة

من خلال البحث الميداني ملاحظات ومقابلات اتضح أن السلوك الشبابي الثقافي وسلوك العلم (الدراسة أحوالها ومساراتها) مرتبط إلى حد كبير بتأثيرات المدينة الاقتصادية كمدينة مبنية على التفاوت الطبقي الواضح في النظام العمراني لأحياء الطلاب السكنية، ووسائل تنقلهم، وأنشطتهم المهنية ووقت الفراغ وشعبهم الدراسية، وعموما المحيط الاقتصادي والاجتماعي ينعكس مباشرة على المردود والتحصيل الثقافي خاصة عند القادمين من القرية والمركز الحضري الذين لا يكفون عن المقارنة بين حظوظهم وحظوظ طلاب ذوي إمكانات مادية ولغوية متدفقة مساعدة على تحقيق النجاح حتى بدون الجد في الدراسة.

1- التعليم الجامعي والمحيط الاقتصادي بمدينة الدار البيضاء: المعرفة والسوق

في هذه الموضوع أسجل أمرين: فمن ناحية يؤثر البعد الاقتصادي (المقولة والمصنع) على المسارات الدراسية الجامعية للطلاب كمسار يجب أن يتجه نحو تحصيل تكوين قانوني تقني علمي واقتصادي مرتبط بالتسويق والتدبير والاستثمار وآخر متضمن للغات الحية. ومن ناحية؛ هذا المحيط لا يفتح بابه لكل التكوينات وكل المتخرجين؛ بحيث لم يصل بعد إلى مستوى الاستعانة بالعلوم الإنسانية في سيروراته الإنتاجية، وهو أمر له انعكاسات على المسألة الاجتماعية أهمها بطالة الحاملين للشواهد⁶¹¹ وبخاصة الشواهد التي تمنحها كلية الآداب، ما جعل سياسة التكوين الحكومية تشجع على التكوين المهني⁶¹² دون رؤية

⁶¹¹ توضح مجموعة من الدراسات والتقارير الإحصائية تنامي ظاهرة بطالة حاملي الشواهد العليا وذلك منذ اعتماد سياسة التكوين الهيكلي سنة 1986 والتي فرضتها المؤسسات المالية العالمية، وهي سياسة تسببت في تقليص التشغيل وخاصة بالمدن حسب تقرير الخمسينية، وارتفاع الهجرة القروية التي أدت إلى تضخم ظاهرة البطالة الحضرية، وارتفاع معدلات النمو الديموغرافي بالمغرب من 9 مليون نسمة سنة 1952 إلى أزيد من 219,35 مليون نسمة بناء على التقرير الوطني 2019 (م س ص 31)، وارتفعت معدلات البطالة خاصة في صفوف الشباب والنساء، وهي في تصاعد كلما ارتبطت بالمستوى الدراسي، ففي سنة 2002 بلغ معدل البطالة 18,6% لدى التقنيين والأطر المتوسطة، و30,8% لدى خريجي التعليم العالي ما بين سنة 1985 و2003 مؤكدة بذلك عدم تلاؤم منظومتنا التربوية مع متطلبات القطاع الخاص (تقرير الخمسينية، م س ص 167)، وإن تنامي ظاهرة احتجاجات الأطر العليا المعطلة أمام البرلمان بالمئات والألاف دليل على ارتفاع نسبة عطالة حاملي الشواهد.

⁶¹² في خطابه للأمة بمناسبة الذكرى 66 لثورة الملك والشعب يوم 20 غشت 2019 شدد العاهل المغربي الملك محمد السادس على أهمية التكوين المهني في تأهيل الشباب خاصة في القرى وضواحي المدن، معتبرا إياه عامل مهم للاندماج المنتج في سوق الشغل، والمساهم في تنمية البلاد، فالولوج إلى الجامعة كما ذكر الملك محمد السادس ليس امتيازاً، ولا يشكل سوى مرحلة في التعليم، فالمهم الحصول على تكوين تقني مهني يفتح آفاق الاندماج المهني والاستقرار الاجتماعي. وقد قال العاهل المغربي أيضا أن النهوض بالتكوين المهني أصبح ضرورة ملحة ليس فقط من أجل توفير فرص العمل، وإنما لتأهيل المغرب لرفع تحديات المنافسة الاقتصادية، ومواكبة التطورات العالمية في مختلف المجالات، وأنه مجال يساعد على إدماج الشباب في الصناعات التقليدية والصناعات الغذائية، ويساهم في توفير كفاءات وطنية في السياحة والخدمات والمهن الجديدة للمغرب=

واضحة لربط التكوين بالتشغيل للاستفادة من الطاقات الشابة بدل تعطيلها، إذ ظهرت في السنوات الأخيرة تكوينات مهنية في مختلف أسلاك التعليم: جذع مشترك مهني، باكالوريا مهنية، إجازة مهنية، وما لها من تداعيات اقتصادية وسياسية وتربوية واجتماعية، ثم إن تراكم أعداد المعطلين في العقدين الأخيرين وضع التعليم الجامعي المغربي في أزمة، ولعله الأمر الذي دفع ببيير فيرمورين إلى ربط أزمة التعليم المغربي كتجلي من تجليات النكبة والأزمة في المغرب بالشواهد، بحيث يعتبر "الديبلوم في فرنسا وفي أحلك الفترات أحسن وسيلة للاحتماء من البطالة، -لكن في الحالة المغربية- يبدو أن الشباب الحاملين للشواهد أكثر عرضة للبطالة مقارنة مع أولئك الذين لا يحملون شواهد"⁶¹³.

إن التأثير الاقتصادي للمقالة⁶¹⁴؛ ولسياسة الدولة الاقتصادية الرامية إلى دعم القطاع الخاص؛ ونموذج التربية والتكوين في الكليات والمعاهد الهادف إلى خلق شواهد وبالتالي أطر قادرة على التأقلم مع متطلبات السوق أصبح مقبولا من طرف الشباب الذي يهدف إلى ضمان خبرات تربط التكوين بوضع ومطالب المقولة والسوق عموما، وليس الشباب وحده من انخرط في هذا التماهي اليوم، إنما تحفز الأسرة أيضا أبناءها اليافعين على التوجه نحو المسالك العلمية أو التقنية والمهنية في تغييب لميولات اليافع.

صحيح أن العالم القروي بالمغرب شهد تحولات اجتماعية واقتصادية مست أسسه التقليدية كالسماح للفتيات بالذهاب إلى مدينة كبيرة كالدار البيضاء لاستكمال الدراسة، لكنه ما يزال فلاحيا بعيدا عن التصنيع، مستمرا في المحافظة على ذاته وانكماشه بل وسعيه إلى

=كصناعة السيارات والطائرات وفي مجال التكنولوجيا الحديثة، وقد علق سعيد أمزازي على خطاب الملك وقال بأنه وضع التكوين المهني في صلب النموذج التنموي الجديد لا سيما بتركيزه على العالم القروي، وهذا يعكس التوجه الجديد للسياسة التعليمية والتربوية للدولة المغربية، أنظر:

نص الخطاب الملكي بمناسبة الذكرى 66 لثورة الملك والشعب على الموقع الإلكتروني لخطابات ملكية / www.maroc.ma/ar ففي ما يتعلق بالتكوين المهني على المستوى الوطني فقد عرف عدد المتدربين ارتفاعا كما ونوعا، حيث ارتفع عدد المتدربين بالتكوين الأساسي المتوج بديبلوم بالقطاعات العمومي والخاص من 327749 متدرب ومتدربة سنة 2012/2011 إلى 433007 برسم سنة 2018/2017 أي بنسبة 32% . كما عرفت نسب تطور عدد المتدربين ارتفاعا ملحوظا بين موسمي 2012/2011 و2018/2017 حيث بلغت 74% بالنسبة للمستوى التقني المتخصص، 8% لمستوى التقني، 32% لمستوى التأهيل، و22% لمستوى التخصص، و6% لمستوى شهادة التكوين بالندرج المهني. وبعد التكوين المهني من الانشغالات الكبرى للرؤية الاستراتيجية 2015-2030. راجع:

التقرير الوطني: السكان والتنمية في المغرب، م س، صص 66-67.

⁶¹³ بيير فيرمورين: مغرب المرحلة الانتقالية، م س، ص 73.

⁶¹⁴ توجد كليات الحقوق والعلوم بعين الشق بالقرب من الحي الصناعي بلياسفة وقرب مقاولات وشركات ممتدة عبر طريق الجديدة، وقرب المجمع الشريف للفوسفاط، ومراكز الاتصال بسيدي معروف وحي كاليفورنيا ومراكز التسوق والتسويق التي تجذب اهتمام الطلاب الذين يشتغلون فيها إضافة إلى العمل الأسبوعي في بعض المطاعم أو المقاهي الكبرى بوسط المدينة يوم السبت والأحد لتغطية مصاريف الدراسة، وهي أعمال تفرض نوعية من اللباس خاصة على الفتيات وتقديم تنازلات واحتكاك مع الزبناء والطامعين في الجسد الأنثوي الذي تحتاج صاحبه المال لسد حاجياتها والقدرة على الانسجام حتى تتجاوز الحدود قروية لأن الفتيات أكثر احتياجا للباس والأكسيسوارات ومواد التجميل.

ضمان "استمرار بنياته وآليات عمله ستجد تجسيدها واضحا في عالم الشباب"⁶¹⁵ الذي أضحى -الشباب القروي- أكثر إقبالا على مؤسسات التكوين الأدبية والعلوم الإنسانية في مجتمع ودولة وسوق شغل لا يقدر هذا التوجه، وهو ما جعله يعيش حالة عطالة مبكرة تلتصق به قبل حصوله على الديبلوم تفرض عليه العودة إلى الحقل الزراعي الذي لا يقدم المتع كما تقدمها المدينة كما سبق وأن سجل المكي بن الطاهر وبول باسكون في بحثهما حول الشبيبة المغربية، ولذلك ينظر الطلاب إلى الجامعة من منظورين: الأول منظور الأمل ممثل في اعتبارها المرحلة القادرة على إدماجه اجتماعيا ومهنيا، والثاني منظور الواقع مجسد في صدمة المعدلات منذ نتائج الدورة الأولى في الموسم الجامعي الأول للطالب. وعموما تبقى الحياة الجامعية مرحلة التناقضات تعكس تجلي مفهوم المغرب المركب: رغبة معرفية/رغبة جنسية، عمل مهني/عمل جنسي، علاقة صداقة/صداقة المنفعة، السكن بالحي الجامعي/ الكراء مع الزملاء، قروي/ حضري، ففي المرحلة الجامعية تبنى وتدمر الطموحات والمشاريع الشخصية وأقوى العلاقات بما في ذلك المعرفية (العلاقة مع الكتاب) والعاطفية والاجتماعية وحتى المهنية والمجالية (تأثير مدينة الدار البيضاء الاقتصادي).

2- مؤسسة العلم علامة التمايز الاجتماعي والمجالي

أ- علامة التمايز الاجتماعي

سبق لريمي لوفو الإشارة لهذه الإشكالية بكيفية من الكيفيات في مؤلفه الفلاح المغربي مدافعا عن العرش: "التعليم عامل للتمايز بين مختلف الفئات والطبقات والأعيان -مركزا على- إشكالية تأثير التعليم على انتماءات النخب المحلية"⁶¹⁶ باعتماد مؤشرات سوسيولوجية متعددة لبيان انعكاساته الاجتماعية والسياسية، إذ ركز على دور التعليم في الأداء السياسي للنخبة وتأثير الثقافة (المعرفة) في تحديد الانتماء السياسي للأعيان، ولاحظ قلة الأعيان المتعلمين، وميز بين المثقف العصر والتقليدي باستناده إلى نوعية التعليم تقليدي أو عصري.

يمكن الانطلاق من الوضع المادي والمهني للأبناء للوصول إلى علة تفاضل المسالك التكوينية للطلاب داخل الكليات، فالطبيبة المتزوجة بمحامي؛ والطالب الذي أبوه أستاذ وأمه

⁶¹⁵ المختار شفيق: الشباب والتغير الاجتماعي الأسرة والسياسة والدين، م س، ص 3.

⁶¹⁶ ريمي لوفو: الفلاح المغربي مدافعا عن العرش، م س، ص 198.

رئيسة مصلحة في مؤسسة حكومية أو خاصة لا تتساوى حظوظه وطالب من أب قروي أو مياوم وفي أحسن الأحوال جزار أو خضار أو نجار أو مشغل في القطاع الغير المهيكل وأم ربة بيت، فمهنة الآباء تنعكس في شخصية الشباب وأهدافه وممارساته واختياراته الجامعية، وهذا يربط بين نوعية التكوين الجامعي والانتماء الاجتماعي والمجالي للطلاب، فاختيار الشعبة والمادة المعرفية المدروسة يتأثر بشكل كبير بالوعي بمسارات التعليم الجامعي وأفاقه، وبالرأسمال المادي -الممتلكات المادية والقدرة على تمويل مصاريف الدراسة كراء تنقل اقتناء الكتب.. إلخ- وقدرة الأسرة على توفيره حسب وضعها الاقتصادي، لأنه على العموم معظم الطلاب لا يمتنون أي عمل رسمي، كما أنه مرتبط بالممتلكات الرمزية للطلاب-، وهي أمور تجعل الطلاب أمام أوضاع دراسية غير متكافئة من حيث الفرص والموارد والعطاء والمحصول، بل وأكثر من ذلك إن التمايز الاجتماعي تعكسه المؤسسات الجامعية نفسها، فالإمكانات والفرص التي تمنحها وشروط الاستفادة؛ شروط مبنية على القدرة المادية والرمزية للطلاب وأسرته، وهذا يضعنا أما تراتب اجتماعي واضح من خلال الشواهد⁶¹⁷ التي تمنحها بين من تُدخِل في شبخ العطالة بشكل مبكر، وبين من يمكنها فتح بشكل من الأشكال معبرا نحو عالم الشغل، وبين شواهد تعتبر رأسمالا رمزيا لإثبات مشروع شخصي تُعلق في المكاتب، وبين من تخلق تصنيفا اجتماعيا ووصمة "عندو الإجازة وما دار والو". وبما أن نوعية الظروف الاجتماعية -الفقر/الغنى- تحدد إلى حد كبير المسار الدراسي خاصة وأن القادر على إدماج صاحبه في سوق الشغل يحتاج تمويلا وبالتالي أسرة غنية، فذلك يدفع الطلاب ذا الوضع المادي الضعيف إلى مسار دراسي أقل تكلفة لكنه أقل ارتباطا بسوق الشغل، لتبقى اختلافات تكوينات مؤسسة العلم وما تحتاجه من نفقات، وما تمنحه من شواهد عوامل تساهم في إعادة إنتاج التمايز الاجتماعي، لأن "أي نظام تعليمي مؤسسي بخصائصه ولوازمه وشروطه يعيد إنتاج نموذج ثقافي لا يكون من إنتاجه؛ وبالتالي تسهم بمعاودة إنتاج العلاقات القائمة بين الجماعات والطبقات"⁶¹⁸.

⁶¹⁷ تحظى شهادات التعليم الجامعي والعالى باحترام مجتمعي خاصة إن مكنت صاحبها من الحصول على مهنة سواء وظيفة عمومية أو في القطاع الخاص، ولذلك الشهادة هي أحد تجليات التمايز الاجتماعي للأشخاص في الحاضر والمستقبل، لكونها تحدد طبيعة النشاط المهني، وتحدد الوضعية الاجتماعية بين من تدخله عالم العطالة وبين من تسهل دخوله عالم الشغل، ولعلها الملاحظة التي كن قد سجلها بحث:

-jeunesse estudiantine Marocaine valeurs et strategies ; op cit ; p 14.

⁶¹⁸ بيير بورديو: العنف الرمزي بحث في أصول علم الاجتماعي التربوي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1994، ص 75.

إن السلع الرمزية -بلغة بورديو- التي توفرها الأسر والطبقات والمعاهد والمدارس الحرة لأبنائها تساعدهم في تحديد اختياراتهم ومساراتهم الدراسية والمهنية بدقة تمنحهم الرأسمال اللغوي كأبرز مظاهر التفاوت الاجتماعي بين ممتلكيه ومفتقيه، إننا أمام أسعار ديبلومات التكوين الجامعي تحدد قيمة المنتج (الشعبة المدروسة) المتصلة بالأوضاع الاجتماعية لممتلكي هذا الرأسمال، وغالبا ما يكون الممتلكون له هم أيضا ممتلكين لرأسمال مادي تمنحه العائلة تسهل عليهم الحياة الاجتماعية والاقتصادية أثناء مرحلة الدراسة، وإذا كان بورديو بين تجليات الصراع اللغوي أشير إلى أن التمايز الاجتماعي يزداد اتضاحا بين الناطقين "بالفرانكوفونية والناطقين باللغة العربية على سبيل المثال والتي يمكن ملاحظتها في كثير من البلدان الناطقة بالعربية والتي كانت مستعمرة سابقا من قبل فرنسا لها بعد اقتصادي"⁶¹⁹ وتراتب اجتماعي للشباب بين من يتابع دراسته باللغة الفرنسية أو العربية.

ب- العدالة المجالية أزمة الهامش وهشاشة التكوين

قلت سابقا أن اختيارات المسار الجامعي للطلاب القرويين أغلبها تميل إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية وبعضها نحو القانون باللغة العربية كتخصص يشهد اكتظاظا في أعداد الطلاب مقارنة بتلك التي تُدرس باللغة الفرنسية، بل وتشهد تراكما في حاملي شواهدا كمعطلين على حد قول أحد المبحوثين، وسبب عطالتهم عدم امتلاكهم للرأسمال اللغوي القادر على تسهيل عملية دخولهم عالم العمل والممثل في إتقان لغة التواصل الفرنسية ولغة الاقتصاد والتكنولوجيا الحديثة والمتطورة أي الإنجليزية إلى جانب شهادة تثبت الكفاءات التقنية والعلمية بمعنى نحن أمام سوق لغوية، كما أن أبناء الطبقات والأسر التي تفتقد للرأسمال المادي -الفقيرة- لا تمنح أبناءها السلع الرمزية ولا تصنع لهم رأسمالا لغويا ولا رمزيا ولا ثقافيا بسبب أن الأسرة تكون مهووسة بتوفير موارد دورة الحياة البيولوجية فقط، أما أبناء الأسر الغنية والقادرين على المساومة في سوق الأسعار اللغوية يميلون إلى دراسة تخصصات لا تشهد اكتظاظا، وتدرس باللغة الفرنسية أساسا كتخصصات الاقتصاد والقانون الخاص بالفرنسية إضافة إلى اللغة الألمانية والإيطالية والتي تجذب اهتمام أبناء الطبقات الغنية والمتوسطة، ويعود اختيارهم هذه الشعب والمسالك إلى الرغبة في استكمال الأعمال

⁶¹⁹ بيير بورديو: مسائل في علم الاجتماع، م س، صص 200-201.

والمشاريع الأسرية أو الهجرة للخارج ومتابعة مشروع ما والعمل فيه هناك، أما باقي المسالك فتجلب انتباه أبناء الطبقة الفقيرة الراغبة في الحصول على وظيفة مع الدولة كأقصى حدود الطموح، وفي هذا الإطار أسجل أن بعض الشباب الجامعي ذا الرأسمالين المادي والرمزي لا يبحث عن شهادة للحصول على عمل في مقولة أو وظيفة مع الدولة وإنما يحتاج إليها كرأس مال رمزي يؤطر رأسماله المادي لقدرة عائلته على مساعدته على إنجاز مشروع ذاتي يديره، وغالبا أبناء هذه الأسر غنية وحضرية تقطن أحياء راقية يحضرون إلى الكلية بسيارات شخصية وليس عبر الطرامواي أو دراجة نارية وباقي أدوات النقل العمومي، كما يمتلكون حسابا بنكيا شخصيا، على خلاف طلاب كلية الآداب القاطنين بالحي الجامعي والذين يقفون جانب طريق الجدية ينتظرون من يعطف لحالهم من أصحاب السيارات مستعملي الطريق لينقلونهم إلى قنطرة شارع 2 مارس التي تفصل عين الشق ومرس السلطان أو مخرج من شارع محمد السادس قبالة مركز التسوق مرجان أو من هناك إلى حي الكليات مستعملين ما يسمى «Auto stop». ولأن بعض الطلاب القادمين من أحيائهم الراقية بوسائل تنقل شخصية لامتلاك أسرهم ووسائل الإنتاج شركات أو مقاولات وورشات إنتاجية أو تجارية وغيرها يكون هدفهم هو تحصيل دبلوم يدعم رمزيا مشروعهم، أو يؤهلهم لمتابعة أعمال الآباء، فالقادمين من العالم القروي ومن الأسر الأقل دخلا الساكنين في الأحياء الشعبية هدفهم من الدبلوم الحصول على وظيفة رسمية مع الدولة أو على الأقل في القطاع الخاص بالنسبة لطلبة كلية العلوم والآداب، ومنه يمكن تقسيم هذا التمايز مجاليا حسب اللغة على النحو الآتي: شباب قروي يقوم تواصله ودراسته على اللغة العربية والدارجة المغربية والأمازيغية وقليل من الفرنسية. وشباب حضري تقوم لغته على تراكب العربية والفرنسية والإنجليزية والإسبانية أحيانا.

ولأن العالم القروي ليس عالم المؤسسات الحديث يفتقر للمقولة والمراكز الصناعية والمعاهد والكليات كلها تؤثر إيجابا في خلق وعي تقني وعملي ولغوي فإن هذا يفتح الموضوع على شكل آخر من التفاوت المبني على أزمة الهامش -العالم القروي-، فمن ناحية أخرى الطالبات الأكثر إتقانا للغات الأجنبية من أبناء المدينة أكثر تحررا وأكثر قدرة على الاندماج مع محيط هذه المدينة وفرض الذات داخل جميع الحقول التي تلج إليها مقارنة

بالغير المتقنات، والأمر ذاته ينطبق على الذكور، وهذا يعني أن اللغة رأسمال يثبت التمايز الاجتماعي ومن ناحية النوع؛ لأن الطالبات المتقنات للغة هن المفضلات للعمل في الفنادق والمطاعم والمقاهي الرفيعة ومراكز الاتصال. وهذا يعني ارتباط طبيعة التكوين الذي يسلكه الطالب برهانه الاجتماعي والشخصي المبنيين على البعد المجالي واللغوي، حيث أن للطلاب انتشار مجالي غير متكافئ -قروي/حضري، حي راق/حي شعبي-. والتوزيع اللغوي يعكس الانتماء الاجتماعي داخل المجالين القروي والحضري يحدد سقف الطموحات التي لا تنفصم عن مواقع الطلاب الاجتماعية، وأشكال التفاعل والفعل والانفعال داخل فضاءات المدينة، هذا التباين في امتلاك الرأسمال اللغوي والتقني يضع الشباب أمام فرص لا متكافئة، ولربما هو ما جعل الباحث عبد الرحيم العطري يقول بأنه لا وجود لتعليم محايد وأن النظام التعليمي الذي ينخرط فيه الشباب انخرطا متفاوتا يبني على اللامساواة ويفتقد العدالة الاجتماعية؛ "ليس فقط من خلال التمايز الصارخ بين بنیان القطاعين العمومي والخاص؛ ولكن في عمق كل قطاع بسبب اختلاف البنيات الاجتماعية التي قدم منها هؤلاء الشباب"⁶²⁰ (بورجوازيون/كادحون، أغنياء/بسطاء، حضريون/قرويون).

3- الفضاءات الجامعية وأشكال الصراع الطلابي⁶²¹

تقول م 47 "كل فئة من الطلبة كايعبرو على الشعبة لي كايقراوها من خلال هضرتهم ولباسهم وتجمعاتهم وتعبيراتهم الجسدية وهادشي كانشوفو بزاف فكلية الآداب ملي كانمشي ليها وفكلية الحقوق"، من خلال هذه الشهادة نميز في هذا الموضوع بين فضائين:

- فضاء مادي بعمق رمزي.
- وفضاء رمزي متصل بالمستقبل.

⁶²⁰ عبد الرحيم العطري: سوسيولوجيا الشباب المغربي، م س، ص 40.
⁶²¹ ينظر علم الاجتماع إلى الجامعات كفاعل اجتماعي من جهة، وكفضاء ثوري من جهة ثانية، ومؤسسة للصراع الاجتماعي بين أعضائها الذين بينهم علاقة تنافس وصراع حول منصب أو امتياز أو كرسي ما؛ وبالتالي لا تتفصل مؤسسة العلم عن ممارسة السلطة إذا ما اعتمدنا تحليل بورديو للحقل الثقافي القائم على صراع القوى المحافظ والثورية، ومن جهة أخرى ينظر ألان تورين إلى ما وراء الجامعة بما هي فضاء للعلاقات الاجتماعية على علم الاجتماع أن يقوم بتحليلها كقوة اجتماعية، من جهة أخرى الجامعة مكان تتكون فيه صراعات اجتماعية جديدة يصبح الطلاب أكثر فأكثر ملاك المستقبل أو مستخدمين؛ وهم يعارضون هذا التحديد التكنوقراطي أو البيروقراطي لمستقبلهم المهني... ويضيف تورين أيضا بأن المنظومة الجامعية في هذا البلد -يقصد فرنسا- متراتبية على نحو قوي جدا وتراتب المؤسسات مرتبط بالتراتب الاجتماعي بفعل اختيار الطلاب ومبادئ العمل في وقت واحد... أنظر:
-ألان تورين: من أجل علم الاجتماع، م س، صص 259-260.

من خلال المقابلات المنجزة مع الطالبات والطلبة وملاحظة ممارساتهم وتعبيراتهم الجسدية والمسافات التواصلية بين الذكور والإناث ولغة التواصل وأشكال العلاقات وأنماط اللباس نميز بين الفضائين؛ الأول هو أحد تجليات التمايز الاجتماعي والصراع الرمزي الذي يتجاوز حدود التنافس بين الطلاب، ويعكس أحد أبرز مظهرات مفهوم الحقل كما حدده بورديو (الصراع بين قوى متنافسة مشكلة للحقل)، إنه فضاء المقهى الطلابي بمختلف الكليات. والفضاء الثاني هو المدرج أو الحجرة الدراسية والجناح الدراسي المخصص لكلي شعبة من المسالك التكوينية للكلية. هذين الفضائين يعكسان صراع التصنيفات، وإشكالية جدل البنيات الذهنية والبنيات الاجتماعية التي تحتاج تحليلاً فينومينولوجياً، وما اختيارات الطلاب الدراسية إنما تعود للبنيات الذهنية التي تتنافس وتتصارع رمزياً في دلالاتها أبعاد نوعية (طالب/طالبة) ومجالية (قرية/مدينة/حي راقى/حي شعبي) واجتماعية وثقافية ومادية، بحيث لا يكف الطلاب عن تبادل النعوتات والوصمات والتسميات التي تدل على شكل من أشكال الصراع الذي يحسمه الأقوى، والأقوى هنا هو من يعتقد بنجاعة اختيارته ومساره الدراسي على المستوى الشخصي والمهني والعائلي والمادي واللغوي، يقول م34 " طلبة كلية الآداب كايقراو شهرين فالدورة مامسوقينش كايبقاو يدورو ويجمعو مع بعضياتهم حتى لوقت الامتحانات كاياخدو بوليكوب ويحفضوه أما حنا كانبداو من septembre وإلا ما حضرته ل cours ماتفهم والو". إن ما يؤكد هذه التراتبية التفاضلية هو جواب المبحوثين على سؤال من أي مدينة أنت؟ اذكر لي سببا أو أسباب دفعتك لاختيار هذه الشعبة؟. الكل يحاول أن يبرر اختياره بأنه ينسجم مع ما يطمح إليه، لكن تزداد تطلعات ورهانات الطلاب اتساعا وتفاوتا حينما توضع أمامهم مسألة السبل المساعدة على الحصول على معدلات والطموح المهني وواقعيته، تقول م 51 " امتلاك وإتقان لغة أجنبية معينة كيسهل عملية فهم وتحديد اختيار الشعبة وعملية التواصل مع الأستاذ ومع المقرر" وهذا يفيد أن إتقان اللغة الفرنسية أو الإنجليزية أحد تجليات الصراع بين طلاب نفس الصف والشعبة أو من صفوف وشعب مختلفة، ولعله هو ما يوضح أهمية امتلاك اللغات لتحقيق الانتصار على أي نعت وتصنيف.

وأُسجل في هذا المقام أبعادا أخرى للصراع بين طلبة المسالك في كل كلية؛ صراع حول امتلاك الفضاءات والمرافق الداخلية للكلية كالمقصف والمسجد والمكتبة وقاعة الأنشطة الفنية، فالمقصف كفضاء استهلاكي⁶²² يهيمن عليه الطلاب المتحررون من بعض قيميا وثقافيا، يجلسون فيه فرادا وجماعات لساعات، ومنهم من يلج إليه كطقس يومي أول ما يدخل إلى كليته، ومنهم من يأتيه لمجالسة صديق-ة- أو حبيب-ة-، لكن الطالبات الأكثر محافظة وتدينا كما يوحي لباسهن يتهربن منه قدر الإمكان بحيث قد تقتني منه المتحجبات⁶²³ مشروبا أو قطعة حلوى، لكن عموما لا يجلسن فيه لتناول ما تم اقتناؤه خوفا من وصمة ما أو اعتقادا بأنه تمهيد لسلوكات قد تجر عليهم ما يخشونه، ولأنه سلوك قد يغضب العائلة المحافظة حال بلغها الخبر، والأمر عينه بالنسبة لطلبة الدراسات الإسلامية.

بالنسبة لكلية الآداب يهمن على المقصف طلبة اللغات خاصة الإنجليزية وعلم الاجتماع، لكنه فضاء هامشي جدا لطلبة الدراسات الإسلامية الذين لا يرتدونه إلا للضرورة اعتقادا منهم بأنه فضاء قد يمس بالوقار والحشمة ويتسبب في تبادل نظرات مع غرباء، وفي كلية الحقوق يهيمن عليه طلبة القانون العام العربي، ومبرر طلبة الاقتصاد بأن ليس لديهم الوقت لإضاعته في الجلوس في هكذا فضاءات مليئة بالضجيج، والجدير بالذكر أن مقصف كلية الحقوق يشهد تكتلات هنا وهناك ذكورا وإناثا يلعبون النرد أو يحكون النكت ويضحكون ويحتكون جسديا ويستمعون للأغاني جماعيا، وبالتالي استهلاك المجال يتباين باختلاف طلبة المسالك والكليات، فطلبة الدراسة الإسلامية يحتكرون المسجد ونفس الأمر بالنسبة لطالبات البيولوجيا، لكن من خلال البحث الميداني توصلت إلى أن الذين يرتدون المقهى الجامعي الخاص بالطلاب سببه هو أنه الفضاء الذي يسمح لهم بمجالسة صديقاتهم، يتبادلان أطراف الحديث، وربما نسج خيوط مغامرة عاطفية معينة بحيث تجد في كل زاوية شاب وشاب يتماسكان الأيدي؛ ويتهمسان ويتلمسان. إنه المجال الذي يجد فيه الطلاب الغير المهتمين بدراساتهم والمحتاجين إلى تبرير خروجهم من المنزل ملاذا، فيقضي الطالب(ة) يومه فيه مع اعتقاد والعائلة أنه ذهب للكلية من أجل الدراسة. كما أنه فضاء لتبرير الفشل

⁶²² قمت بزيارات متكررة للمقصف بالكليات الثلاث من أجل الملاحظة، وأنجزت فيه مقابلات فردية وجماعية مع المبحوثين في كلية الآداب والحقوق على السواء والتي اعتذرت فيها مبحوثات طالبات الدراسات الإسلامية اللواتي رفضن الجلوس بشكل جماعي خاصة داخل المقصف.
⁶²³ أقصد بالمتحجبات ليس اللواتي يرتدين الوشاح الذي يغطي الرأس وفي الأسفل سروال الجنز، أو قميص مفتوح الأزرار، إنما اللواتي يرتدين العباءات الفضفاضة أو الخمار أو النقاب بالمعنى الذي أعطاه المبحوثون والثقافة الشعبية للحجاب.

والنجاح الدراسي، يقول م 6 " ماكانكلسش فالمقصف لأنه فيه غي الطلبة لي مامسوقينش ولا لي باغين يتكيفو -يدخنون- ولا لي باغين يتصاحبو، أما لي باغي يقرأ كاي عمر المكتابة ولا القاعة ولا دارهم كايقرأ فيها". ما يعني أن هذا الفضاء هو للباحثين عن التسلية ولعب النرد والغرام، وهذه الصورة لم أسجلها على كلية العلوم. هذه الأهمية السوسيو مجالية لمرافق المؤسسة تتجسد في سلوك كثير من الطلاب من ناحية أنها آلية لإخفاء الفشل الدراسي والهروب من أسئلة الأسرة والمجتمع، ومن ناحية إيجاد فضاء للتسلية دون مراقبة القواعد ما دام الفضاء الجامعي فضاء الحريات، لكن مع ذلك لا يخفي مجموعة من الشباب انزعاجه من هكذا تصرفات لأنها لا تتسجم مع مؤسسة العلم والثقافة والدين.

المبحث الرابع: امتدادات التدين بالوسط الجامعي مؤشرات ومؤثرات

1- الفاعل الديني : الخارج والداخل

أ- التعليم الديني فك الارتباط

بالعودة إلى تاريخ المغرب الحديث والمعاصر يتجلى تأثير التعليم على الحياة الثقافية والسياسية للنخبة والأطر المغربية ولعله الموضوع الذي اشتغل عليه علم الاجتماع السياسي بالمغرب؛ أي النخبة والتمدرس وإشكالية التعليم التقليدي والتعليم العصري التي أصبحت أكثر وضوحا بعد الحماية، وهو موضوع هيمنت عليه قضية اللغة العربية أو اللغة الفرنسية أو الإسبانية التي كانت تتيح لممتلكيها متابعة الإعلام الغربي وقراءة الجرائد والدخول في علاقات مع الأجانب⁶²⁴، ولذلك ارتبط التعليم التقليدي بالمغرب القروي الذي كانت معدلات الأمية فيه مرتفعة جدا؛ مغرب ما قبل المدرسة المعاصرة كنموذج تعليمي تخرجت منه نخبة معينة وطنية. ولأن المغرب لم يعد قرويا محضا بحيث عدد سكان المدن أكثر من 60،3% حسب إحصاء 2014 يفوق سكان القرى، وما يعنيه ذلك من انتقال المغرب من القرية إلى المدينة ديموغرافيا وعلى مستوى التعليم والأمية الشغل⁶²⁵ وغيرها من الظواهر.

⁶²⁴ يمكن مراجعة ريمي لوفو في الفلاح المغربي مدافعا عن العرش في دراسته للتكوين الثقافي والعلمي للنخبة المغربية والذي يتراوح بين تعليم عصري فرنسي وتعليم تقليدي عربي، حيث ركز على المقارنة بين التعليمين في مختلف المستويات مشيرا مثلا إلى التعليم التقليدي العالي الذي تمثله مؤسسة القرويين بفاس، وتأتي هذه المفارقة لدراسة ازدواجية ثقافة قروية وحضرية، لغة عربية لغة الفرنسية، أعيان ومثقف عصري، مدرسة عصرية خصصة لأبناء البورجوازية المغربية والتي لقيت ترحيبا أكبر في مدينة الدار البيضاء والرباط، وكتاتيب قرآنية التي قد يمر منها جميع الأولاد قبل مرحلة التعليم العصري لكنه أشد ارتباطا بأبناء الشعب معتبرا إياه نمطا تعليميا بدون فائدة. راجع في هذا الصدد: -ريمي لوفو: الفلاح المغربي مدافعا عن العرش، م س، صص 198-223 لمعرفة تأثير التعليم على النخبة المغربية.

⁶²⁵ المندوبية السامية للتخطيط: الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2014، الموقع الإلكتروني www.hcp.ma م س.

ويتوضح من خلال ما سبق أن الشباب الجامعي مهتم بالتكوينات التي من شأنها أن تمنحه فرصة ولوج الشغل، غير أن الصعوبات المادية والرمزية وأخرى مرتبطة بالسياسة التربوية والمناهج التعليمية تعرض البعض لنوع من الصدمة، بحيث قبل التعليم العالي كان تابع المبحوثون تعليمهم باللغة العربية⁶²⁶، وبعده ظهرت اللغة الفرنسية والإنجليزية كلغة التكوين والسوق، وهو أمر يخلق صعوبة كبيرة جدا لكثير من الطلاب الذين يشعر بعضهم بالتشاؤم واللامن اللغوي الذي يهدد حيازة شهادة متلائمة مع سوق الشغل نظرا لأنهم قبل الجامعة تلقوا تكوينا باللغة العربية، هذا الوضع جعل كثير من المبحوثين ينظرون إلى التعليم العتيق⁶²⁷ ذو الصبغة الدينية الذي يتطلب حفظ القرآن الكريم والأحاديث على أنه لا يتضمن تكوينا لغويا وتقنيا ينمي الكفاءات التي تطلبها وظائف القطاعين الخاص والعام.

وإذا كان معظم الشباب المغربي إلى حدود مطلع الألفية السارية قد تلقى تربية دينية إسلامية بولوج "المدارس القرآنية والكتّاب كمؤسسة لتعليم القرآن للأطفال أعمارهم بين أربعة وسبع سنوات"⁶²⁸، وما يعنيه ذلك من تطوير لمملكة الحفظ من طرف الفقيه عبر نسق من التعلّمات التي تهدف غرس القواعد الدينية والأخلاقية والثقافية الإسلامية؛ فالوضع التربوي اليوم مختلف نظرا للتغير في الطموحات التي ترسمها الأسرة الحضرية المعاصرة غنية وفقيرة لأبنائها، إذ انتشرت اليوم دور الحضّانة ومؤسسات التعليم الأولي التي لا تركز كثيرا على المحتوى الديني، بل تنفتح على جانب اللغات، وتعليم الأعداد وأبجديات اللغة الفرنسية بالخصوص، فحتى الأسر الفقيرة فطنت إلى ضرورة منح الطفل أبجديات اللغات الأجنبية لتسهيل مساره الدراسي مستقبلا، وتعود إرهابات هذا التوجه الحديث في التعليم

⁶²⁶ منذ حصول المغرب على الاستقلال ظهرت أصوات منادية بتعريب المدرسة المغربية، ونظرت إلى المسألة سياسيا معتبرة أن التعريب هو حسم مع الاستعمار بكل تجلياته، ولذلك قامت الدولة المغربية سنة 1989 بتعريب التعليم الثانوي التأهيلي بكامله، وتجاوز تلك الخاصية المحصورة في مدرسة أبناء الأعيان التي ظهرت بوادرها مع ليوطي.

⁶²⁷ إلى حدود فترة ما بعد الاستقلال استمر المغاربة في الإقبال بشكل مكثف على التعليم العتيق معتبرين التعليم العصري المعتمد على المدارس الفرنسية تعليم استعماري مرتبط ببورجوازية وبعائلات كانت مقربة من الاستعمار، ولذلك مثل التعليم العتيق أبرز أشكال التعليم في تاريخ الدولة الإسلامية (المغرب)، وهو شكل تعليمي احتضنه المسجد منذ دخول الإسلام إلى شمال إفريقيا، فتم التوجه نحو بناء مدارس للتعليم الديني كحال القرويين بفاس والزيوتنة بتونس... وينبني هذا التعليم على تحفيظ القرآن الكريم، وتدرّس العلوم الشرعية من أصول للفقه وعلوم الحديث والنحو والبلاغة والمنطق... لذلك شهد المغرب كما يقول إيكلمان انتشار الكتاتيب والمدارس القرآنية في البوادي والتي لم تكن خاضعة لمراقبة الدولة، بحيث لم تصدر قانونا (13.01) منظما للتعليم العتيق إلا في سنة 2002 حسب ما قاله الباحث إدريس الصنهاجي في أطروحته. هذا واهتمت مجموعة من الأبحاث والأطروحات في حفل علم الاجتماع بموضوع التعليم العتيق والأصيل (إيكلمان في المعرفة والسلطة بحيث تم انتبه إلى أن المتقف في المغرب يتلقى تعليما عتيقا وأصيلا مبنيا على حفظ القرآن الكريم أساسا الذي يعتبر بأنه أساس كل معرفة وعلوم دينية، وما يتصل بها من فروع معرفية. وتعد أطروحة الباحث إدريس الصنهاجي أبرز الأطروحات المتأخرة التي درست التعليم العتيق في إطار بحثه حول البنّات الدينية الغير الحكومية في الجهة الشرقية.

⁶²⁸ Mohammed Ababou : changement et socialisation de l'identité islamique ; publié avec le soutien du ministère de l'enseignement supérieur de la formation des cadres de la recherche scientifique sur les fonds gérés par le CNCPRST ; première édition 2001 ; p 49

إلى فترة الحماية، بحيث أدخل المعمر نسقا تعليميا جديدا ببناء مدارس تعتمد اللغة الفرنسية يدرس فيها أبناء المعمرين والبرجوازية المتعاونة مع الاستعمار، فإذا كانت المدارس القرآنية قبل الحماية وحتى بعدها بقليل مرحلة تعليمية ضرورية؛ "اليوم لم تعد تلك المدارس ممرا ضروريا للوصول إلى صفوف المدرسة الأولية، فالطبقات العليا والمتوسطة تفضل إرسال أطفالها للحضانة أو روضة الأطفال"⁶²⁹. هنا يكاد يجمع المستجوبين على أن التعليم الديني والعتيق لا جدوى منه في زمن هيمنة ثقافة السوق والمبادرة الحرة، والتي تكشف عن قصور نظام التكوين القائم على الاجترار واستهلاك الناجز الذي لا يؤهل تقنيا وعلميا ولغويا لمواكبة متطلبات السوق، ولعل هذا التصور صاحبه توجه السياسة التعليمية منذ حكومة التناوب على الأقل ومع الميثاق الوطني للتربية والتكوين نحو اعتماد إلزامية وتعميم التعليم في المدارس العصرية⁶³⁰، وسجلت تقارير التنمية البشرية منذ مطلع الألفية الثالثة استقبال المدارس العصرية أعدادا مرتفعة من التلاميذ في مختلف المستويات، وتوسيع دائرة هذه المدارس في القرى والتي جعلت التعليم الديني والعتيق في الكتاتيب والجوامع مهمشا كمؤسسات تتوقف مهمتها عند محاربة أمية الكبار، وتحفيظ قصر السور القرآنية، وكل ذلك ينسجم مع المشروع التنموي الشامل الذي نهجته الدولة المغربية، والذي لقي في شقه التربوي حماسا شعبيا بإقبال الناس على التعليم العصري ذا الاتجاه العلمي التقني واللغوي.

ب- من الفقهاء إلى الإسلام السياسي

لا يستطيع الإنسان أن يتخلى تماما عن ثقافته لأنها آخر جذع يمكن اقتلاعه، لكن مظاهر العولمة والتمدن التي تشهدها مجتمعات تنشد التنمية كالمغرب لها تداعياتها على كل أشكال الثقافة بما في ذلك مصادر المعلومات، وإذا كان العالم الإسلامي ومنه المغرب عبر تاريخه شهد حضورا للفقهاء ورجال الدين في بناء الثقافة والوعي لدى المسلم وتحديد طبيعة التعليم؛ فوظيفة هذا الفقيه الدينية والتعليمية آخذت في الأفول في المدن الكبرى،

⁶²⁹ Mohammed Ababou : changement et socialisation de k'identité islamique ; op cit ; p 50.

⁶³⁰ بالعودة إلى الخطوط العريضة التي جاء بها الميثاق الوطني للتربية والتكوين، والتي حاول تكريسها البرنامج الاستعجالي الإلزامية والتعميم، وفي قراءة سوسيواقتصادية للسياسة التعليمية المتبعة منذ سياسة التقويم الهيكلي، والتي فرضت على الدولة المغربية إدخال تعديلات كبيرة، لعل أبرزها الاهتمام بالجانب الاقتصادي أكثر من الجانب الاجتماعي، بحيث تم توجيه التمدن نحو خدمة التنمية الاقتصادية، فكان التمدن والتعليم هو أول ضحايا التقويم الهيكلي حسب بيبير فيرمورين: مغرب المرحلة الانتقالية، م، ص 77.

فحتى وإن افترضنا أن المغرب يعيش صحوة دينية⁶³¹، إلا أن هذه الصحوة لا يتحكم فيها الفقهاء لأن "الإسلام اليوم يختصر دور الفقيه الإمام في أنه يقف أمام المؤمنين ويؤم الصلاة يقف كرجل عبادة يصلي الصلوات الخمس ويقيم خطبة الجمعة"⁶³² (هنا لا يجب الخلط بين فقيه المسجد وخطيب المسجد في الإسلام الأول يؤدي الصلوات الخمس، والثاني يؤدي خطبة الجمعة وصلاة الجمعة وهو الخلط الذي يقع فيه الباحثين الغربيين)؛ بقدر ما أصبحت مرتبطة بحركات الإسلام السياسي التي تبنت لنفسها دروعا دعوية؛ تجيش بها الجماهير وتمارس بواسطتها التعبئة الدينية، وهو ما فعلته حينما أقحمت فصائلها في مؤسسة العلم (العدل والإحسان+التجديد الطلابي)، ورغم ذلك أسجل من خلال الموقف من الفقهاء ومن ظاهرة الحجاب وأداء الصلاة انتشار شكل جديد من التدين في وسط الطلاب يعبر عن قصور الدور الديني للفقهاء الذين لم يواكب خطابهم التديني مقتضيات الحضارة المعاصرة. ولقد سبقت الإشارة إلى أن الشباب الجامعي لا يتقبل إمكانية استمراره في مؤسسات التعليم الديني بحجة أنها لا تواكب العصرنة التقنية واللغوية والاقتصادية الوطنية والعالمية، ولذلك سجل المبحوثون انطبعا سلبيا حول الفقهاء والعلماء الدينيين بحكم اتجاههم نحو عدم الاندماج مع الدنيوية، وانحصر دورهم في أداء الصلوات الخمس القائمة على التكرار اليومي. أما الخطباء فلقد سجل عليهم الشباب موقفين؛ فهم إما يدعون إلى أخلاقيات مثالية معارضة للواقع ورافضة له دون تحليل، ومنهم من يعمل فقط على قراءة ورقة أمام مسامع الناس أعدتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دون اجتهاد، ويعالجون أحيانا موضوعات بعيدة عن الواقع أو يخاطبون الناس بلغة لا يفهمونها، فتبدو الرسالة الدينية غامضة، فبعض الخطباء يولدون الغموض في نفوس الحاضرين.

⁶³¹ الصحوة الدينية متمثلة في ظهور حركات دينية وميل الناس نحو التدين والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية واستحضار العصر الذهبي وهي التي صاغها الباحثون بمقولة "عودة الديني retour de la religion"، ويعتبر هذا الموضوع مجال اهتمام مجموعة من الباحثين الغربيين خاصة الفرنسيين بحكم أن الدين الإسلامي هو الديانة الثانية بعد المسيحية في فرنسا، بحيث تطرح في أوروبا كلها مشكلة الإسلام السياسي والحركات الجهادية وقضايا النقاب والحجاب والحلال والمساجد ونشاطات السلفية وغيرها من الظواهر التي تحيل على عودة الإسلام في الغرب، راجع:

-Hakim El Karoui : Un islam français est possible ; rapoort septembr 2016 ; Institut Montaigne ; pp 33-36/ 64-70/ 86_98.

تقرير متوفر على الرابط الإلكتروني

www.institutmontaigne.org/ressources/pdfs/publications/institut_montaigne_un_islam_francais_est_possible.

-Voir aussi : Mohamed LOUIZI : libérer l'islam de l'islamisme ; fondation pour l'innovation politique ; Janvier 2018 ; pp 45-52 .

أما على مستوى المغرب فالصحوة تظهر على لسان الشيوخ والفقهاء والحجاب والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية كما هي في عهد النبي أو الخلافة من بعده، وتتمظهر أيضا في المطالبة بالإنعاش الإسلامية وأسلمة السياسة، فالعودة إلى الإسلام تنامت مع جماعة العدل والإحسان ووصول العدالة والتنمية إلى مراكز القرار والتي عبرت عن مطلب شعبي بأسلمة الحياة السياسية والاقتصادية.

⁶³² Hakim El Karoui : Un islam français est possible ; op cit ; p 89.

خفوت دور الفقهاء فتح المجال لحركات الإسلام السياسي⁶³³ بالدخول على خط تدين المجتمع المغربي وهو أمر واضح في أنشطة الفصائل الإسلامية الطلابية بالوسط الجامعي، بحيث لا يتوان فصيل العدل والإحسان والتجديد الطلابي عن التعبئة الدينية ودعوة الطلاب إلى حضور ندوات وملتقيات الفصيلين داخل الكلية وخارجها، وقد أقر مجموعة من المبحوثين التأثير الذي يمارسه هذين الفصيلين على الطلاب سواء في دعوة الطالبات للعفة وارتداء الحجاب والصلاة في المسجد وتعظيم الشيوخ والفقهاء والتذكير بأهمية الدعاء، وهو ما خلق شكلا من إسلام الشباب يخترقه السياسي وفق عمل وغايات الإسلام السياسي في الخطاب والممارسة الدعوية الهادفة إلى إقناع الجماهير الشابة، وهو عمل ازداد وضوحا في العالم الإسلامي تونس ومصر والمغرب بعد وصول الإسلاميين إلى الحكم بعد الربيع العربي الفائت الذي طرح إشكالية ثلاثية الأبعاد: الإسلام والسياسية والديموقراطية.

ت- الجمعيات الدينية امتداد الإسلام السياسي

انتشرت في المغرب الجمعيات الدينية بشكل كبير جدا كهيئات غير حكومية تنشط في مجال الأعمال الخيرية والاجتماعية والترفيهية والشؤون الدينية لإخفاء غاياتها السياسية في الأحياء السكنية، تعمل على تحفيظ القرآن الكريم وعلم التجويد والحديث معوضة الفراغ الذي تركه الفقهاء والكتاتيب القرآنية، بل إن لكل مساجد في المغرب جمعية تسهر عليه منذ بنائه، ولعله من بين الأدوار التنظيمية للجمعيات أنها تمكن النخبة من توحيد نفسها "وتسمح

633 لا يهيم هذه الأطروحة التأسيس للإسلام السياسي بقدر ما يهيم السلوك والفهم المجسد للإسلام السياسي المتمظهر في حركات وشخصيات دينية تتبنى مشروعاً سياسياً؛ وإلا فالإسلام السياسي بدأ في بلاد الإسلام بعد أن انتقل الولاء السياسي لخلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم، في وفاة النبي ماتت الحياة بين البشر وولد الخليفة، وفسح الإسلام النبوي برسائله وروحانيته وحميميته المجال لإسلام سياسي بنظام الخليفة والإمامة حسب إن كان الخليفة سنياً أو شيعياً، وحاولت المرحلة الأولى لإسلام السياسي مع أبو بكر وعمر ابن الخطاب أن تكون قريبة من روح نبوة محمد ليشتد الصراع السياسي بين الفرق الكلامية فيما بعد، راجع: Mohamed LOUIZI : libérer l'islam de l'islamisme ; op cit ; p 35.

وسواء في الغرب أو الشرق؛ اليوم فرض مصطلح الإسلام السياسي نفسه على فضاء الفكر العربي والغربي نظراً لتنامي الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي من طنجة إلى جاكرتا الإندونيسية، وازداد المصطلح إحصاءاً بعد تولي الإسلاميين عروش السلطة والفعل التنفيذي زمن ربيعهم وانتفاضاتهم، ويقصد به حركات وشخصيات تدافع عن المشروع الإسلامي في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي وفق رؤية إسلامية شمولية للحياة ولدت عملاً حركياً موجهاً بخطاب ديني إخواني ذي العمق الإسلامي في السلوك والقول والثقافة والفهم، على اعتبار أن الإسلام السياسي هو اتجاه نحو أسلمة الحياة السياسية مبني على مقولة الإسلام جامع مانع، ويؤكد بعض الدارسين أن الإسلام السياسي بدأ في التبلور مباشرة بعد انجلاء المستعمر من خلال ظهور حركات إسلامية في المشرق والمغرب العربي متباعدة في تشدها، لكنها ليست مختلفة في مرجعيتها الثقافية، ولذلك فاستعمال مصطلح الإسلام السياسي إنما هو استعمال أترجم من خلاله عمل الحركات والأحزاب والجماعات ذات النزعة الدينية الرامية إلى أسلمة الحياة العامة في المجتمع والدولة، وبخاصة أسلمة الحياة السياسية معيدة النظر في المشروع الديموقراطي الذي يجب أن تستند مبادئه على المرجعية الإسلامية حتى وإن كان بعض المفكرين يقصدون بالإسلام السياسي النهضة الإسلامية أو الصحوة الإسلامية أو الجماعة الإسلامية التي وظفها سيد قطب أو البعث الإسلامي أو غيرها من المسميات فهذا البحث يميل إلى المعنى السوسيولوجي للمصطلح معتبراً إياه مختلف الحركات والجماعات والأحزاب والشخصيات ذات المرجعية الدينية في برامجها السياسية والدعوية والفكرية وبالتالي مختلف الجماعات التي لا تقيم في تصوراتها وتنظيراتها ومواقفها وممارساتها تمييزاً بين الديني والسياسي جاعلة الإسلام منظومة كلية هادفة إلى بناء مجتمع محض إسلامي. للتفصيل يمكن مراجعة: إدريس صابني: الإسلام السياسي والحراك العربي دراسة نقدية في ما قبل السلطة وما بعدها، م س. نور الدين الزاهي: الزاوية والحزب الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، م س.

لها بالتعامل مع الجمهور الواسع⁶³⁴، وتقر بعض المبحوثات بانخراطهن في جمعيات⁶³⁵ لتحفيظ القرآن وتعلم قواعد التجويد وتفسير معاني الآيات بعد أن قامت بعض الطالبات بدعوتهن للحضور لمقر الجمعية الكائن بعين الشق (لم تذكرن اسم الجمعية)، ولكن لم تكن المبحوثات على وعي ببتبعية هذه الجمعيات للإسلام السياسي تشتغل في مجال الدين بأهداف سياسية كامنة خلف أنشطتها الدعوية الدينية والاجتماعية مستغلة شغف مجموعة من الطلبة برغبة التدين، ولذلك يقول م 92 بأن الجمعيات الدينية لها أهداف إيديولوجية تعززها الفصائل الطلابية التي تأتيها بالطلبة والطالبات مستغلة نقطة الضعف التي هي الفقر أو ضعف الوعي الديني. لكن سرعان ما يجد الطلاب أنفسهم منخرطين في حزب أو حركة سياسية بغير رغبة ووعي مسبق، وهذا عمل الإيديولوجية، غير أن معظم المبحوثين حتى وإن لم يكن لهم موقف من الشريعة الإسلامية فإنهم يعتبرون التدين مسألة فردية يصنعه الإنسان بالعودة لمصادره القرآن الكريم والسنة تجنباً لأهداف الحركات الدينية التي توظف الدين في الوسط الجامعي وخارجه لخدمة أغراض وإيديوسياسية خاصة وأن بعض المبحوثين يتساءلون عن المصادر المالية لهذه الجمعيات التي تقوم بأنشطة مكثفة يشتغل فيها بعض الأفراد دون أن يكون لهم عمل آخر، وهو ما يثير التساؤل حول نزاهة الجمعيات والأحزاب، خاصة وأن الدعم الذي يمنح للجمعيات واضح (م50-92...).

2- المسجد تدين مجتمعي

تحظى مؤسسة المسجد⁶³⁶ بعناية واهتمام أكبر في الثقافة الدينية لدى المغاربة، ولعله من المعالم التي يمكن أن يستند عليها الإثنولوجي للحكم على المغاربة بأنهم شعب متدين من

⁶³⁴ نور الدين الزاهي: الزاوية والحزب الإسلام السياسي في المجتمع المغربي س، ص 187.

⁶³⁵ ينشط الإسلام السياسي في شكل جمعيات، ففي مقابلي لبعض المبحوثات (2-41...) طلبت منهن شرح طريقة وصولهن للجمعية وكيفية التعرف عليها، قالتا بأنهن تلقين نصيحة من طالبة تدرس في كلية الآداب وهي من المستفيدات من الدعم الذي تقدمه هذه الجمعية التي تنشط في المجال الديني إضافة إلى أنشطتها في العمل الاجتماعي والإحساني، وبعض المبادرات الترفيحية لفائدة الأطفال، لكن حينما تتبعت طالبة توصلت إلى أنها من فصيل التجديد الطلابي، ما يعني أن الجمعية في العمق تابعة لحزب العدالة والتنمية، والمغرب بكامله تنتشر فيه جمعيات دينية تابعة لجماعة العدل والإحسان أو للعدالة والتنمية، وتبين من خلال المقابلات أن هذه الجمعيات، إنها تريد إعادة بناء المجتمع المسلم وفق منظورها الذي لا يخلو من طابع إيديولوجي. وسيكون لي تفصيل في الفصل القادم عن دور الإسلام السياسي في تدين الشباب الجامعي.

⁶³⁶ بالعودة إلى البحث التاريخي حول المؤسسات الدينية بالمغرب والدول الإسلامية؛ نلحظ الدور الجوهري الذي لعبه المسجد في الحياة الدينية والسياسية والفكرية الثقافية والإيديولوجية للمسلمين منذ فجر الإسلام الذي اعتمد في منطلقاته على المسجد الذي لم يكن مجرد بناية لإقامة الطقوس التعبدية الجماعية بقدر ما كان فضاء سوسيوسيا يحقق الامتلاء الروحي لجماعة المؤمنين، تتخذ فيه القرارات الحاسمة، ما يدل على أنه مؤسسة توحد عقدياً وثقافياً وسياسياً وإيديولوجياً الاختلاف الإسلامي، فمن الناحية السياسية اعتبر دعامة لشرعية السلطة، وإيديولوجياً مجالاً للاختلاف والانفلات المذهبي (أصول الأشاعرة والمعتزلة: اعتزال عطاء ابن واصل لأستاذة الحسن البصري في أحد أركان المسجد بمدينة البصرة حينما اختلفا على حكم مرتكب الكبيرة في العقود الأولى للقرن الثاني للهجرة)، ومن الناحية الدينية الإيديولوجية أيضاً شكلت الجامع (المسجد) التجسيد الحقيقي لهيمنة فكر أو مذهب فقهي أو كلامي معين، ومجالاً لممارسة العبادات الجماعية كالصلوات والاعتكاف في بيت الله، ولا بد من تمييز =

خلال وصفه للانتشار الهائل للمساجد في البوادي والمداشر والحواضر أكثر من أي مؤسسة أخرى كالمدارس والمستشفيات والمقاولات ومؤسسات الرعاية والخدمات؛ على اعتبار أن المغاربة يعتبرون المسجد بقعة الله الطاهرة المباركة يضفي القداسة على المكان، إذ إن المغاربة والمسلمون عموماً ينظمون مجتمعهم ومدنهم بالاستناد إلى مفهوم المجال المقدس كالمسجد والقبلة والمُصلَى، فلا أهمية للمستشفى مقارنة بالمسجد، وحتى إن فقد مجموعة من أدواره وأصبح مكاناً للصلوات الخمس، ولخطبة الجمعة؛ يبق المسجد علامة عمرانية منظمة للمجال عموماً والمجال المقدس خصوصاً بالمدينة والقرية الإسلامية، لكن مع ذلك تسلل المسجد كمؤسسة دينية تقليدية في عمق المجال والمؤسسات العقلانية (الكليات والجامعات والأسواق والمراكز التجارية...) فبعض المراكز التجارية تراعي في هندستها والخدمات التي تقدمها تخصيص مكان للصلاة والوضوء، ومسجد للنساء والرجال، فتجمع بين الغايات الربحية من خلال ضمان الزبناء المتدينين وحماية التدين من أجل الربح كما تفعل شركات البناء⁶³⁷ وبعض محطات الوقود ومختلف المؤسسات الخصوصية والعامة

=يبين المسجد والجامع، هذا الأخير صيغة إدارية وتربوية تتحقق فيه سلطة الجماعة، ويكون في مركز المدينة، تحوم حوله مساجد باقي أحياء الصغرى بالمدينة كجامع القرويين، ما يعني أن المسجد فضاء لإقامة الصلوات، بينما الجامع فضاء لخطبة الجمعة والنقاشات المتعلقة بالشأن العام. وإذا كانت مؤسسة الزاوية حظيت باهتمام متزايد من طرف علم الاجتماع السياسي والديني لباحثين مغاربة وأجانب؛ ففي المقابل حظيت مؤسسة المسجد -الجامع- باهتمام سوسيولوجي هزيل اللهم إذا تم استثناء بعض الأبحاث التاريخية المركزة على الجانب المعماري المتعلق بزخرفة المؤسسات الدينية في إطار ما يعرف بعمارة المساجد، كما هو حال دراسة لحسين مؤنيس: المساجد، عالم المعرفة ع 87، سنة 1981، في حين أسجل شح الدراسات السوسيوأنثروبولوجية حول مؤسسة الجامع ودورها السياسي والإيديولوجي والتربوي والديني والاقتصادي في تاريخ المغرب الحديث والمعاصر، إذ لم أثر على بحث أو دراسة جعلت من المساجد ظاهرة اجتماعية موضوعها المركزي وليس موضوعاً هامشياً، وحتى الأبحاث التي جاءت على دراسة التدين المغربي يحضر المسجد فيها كموضوع هامشي يذكر في إطار الحديث عن صلاة الجماعة، ولا يتم تحليل دور المساجد المعاصر كجزء من الفضاء العقلاني، والذي ينتج نحو إزالة الطابع السحري عن العالم، وبالتالي عن المدينة الإسلامية، فحتى أصحاب الإسلام في الحياة اليومية اهتموا بالمسجد كفضاء لأداء الصلاة، وكان إرنست كلنير في صلحاء الأطلس في صفحتها 273 ذكر ارتباط المسجد بمفهوم الفقيه fqjh وبالجمالية الحضري كشكل آخر من أشكال المقدس المغربي، على أساس أن مؤسسة المسجد التقليدية يعمل فيها الفقيه كإمام للصلاة بالناس وتحفيظ النشئ القرآن الكريم، وتحدث عنه أثناء تمييزه بين العالم والصالح؛ العالم مؤسسته المسجد في المدينة، والصالح مؤسسته الزاوية في القرية أو الجبل، وبالتالي المسجد آلية للتمييز الجغرافي بين القرية والمدينة ونشاطاتها الدينية والإنسانية والسياسية والاجتماعية في أنثروبولوجيا الإسلام، وهذا التمييز أصبح متجاوزاً الآن، حيث تشهد كل المدن والقرى المغربية انتشاراً واسعاً للمساجد لأن الحقل الديني أصبح مأساساً، وهو انتشار يطبع فضاءات مدينة الدار البيضاء، بحيث يعتبر مسجد الحسن الثاني معلمة حضارية ودينية وسياسية للمدينة وهو يعكس التطور الذي تشهده مؤسسة المسجد بالمغرب عمرانياً ومن حيث أدواره الجديدة: الدور الروحي في رمضان والدور الاقتصادي على طول السنة، لكونه قبلة للعديد من زوار المدينة مغاربة وأجانب. أما الباحث المغربي محمد بوغالي دراس تمثل المجال عند الإنسان المغربي الغير المتمدرس والذي اعتمد فيه تقنية البحث الكارطوغرافي توصل إلى أهمية المسجد في حياة المغربي الذي يرسمه إلى جوار البيت والحقل والسوق، وقد أشار الباحث إدريس الصنهاجي في أطروحته حول التدين بالجهة الشرقية إلى أن المساجد نمط تديني للجهة الشرقية يحظى بتقدير كبير. وبدأ علماء الاجتماع وحتى المؤسسات الثقافية الحكومية والغير الحكومية في الغرب اليوم تنتبه لأهمية ودور ووزن المسجد في الإسلام اليومي للمسلمين المقيمين في أوربا، بحيث تعتبر قضايا الحلال والحجاب والمسجد واللغة أكبر التعبيرات على الانتماء للهوية الإسلامية في البلدان المسيحية، فإلى حدود سنة 2015 كانت تتوفر فرنسا على 2450 مسجداً على أراضيها وفقاً للمرصد الديني، وازداد عدد المساجد في فرنسا بشكل تدريجي ومنتظم نسبياً كاشفاً عن بنية تدريبية للعبادة لأن بناء المسجد له بعد رمزي للجماعة المسلمة، ووظيفة اجتماعية وثقافية رغم الصعوبات السياسية والهيكلية التي تواجهها بناء المساجد في فرنسا. راجع : Hakim El Karoui : Un islam français est possible ; pp 87-89-
⁶³⁷ من خلال ملاحظة هندسة الأحياء السكنية الجديدة التي تشيدها الشركات "كالضحى والعمران واليونس دارنا" وغيرها تضع في لوحاتها الإشهارية المترابطة في الطرقات والشوارع تعرض تصميماً هندسياً لمشروعها السكني مرافق حسب نوعية المشروع، فالسكن الاقتصادي الذي تقبل عليه الفئات الفقيرة والمتوسطة نسبياً بحثوي تصميمه وإنجاز المسجد كأول مرفق يتم تشييده وإظهاره دون العناية بالمدرسة أو المستشفى، ولكن إن تعلق المشروع بالسكن الراقي الشقق الفاخرة أو الفيلات فلا يوجد في التصميم والإنجاز سوى مركز تجاري والمدرسة والمعهد وفضاءات اللعب للصغار والحدائق والمسبح كفضاء يقبل عليه الأغنياء، فشركات العقار انتبعت إلى أولويات الفئات الاجتماعية المختلفة.

التي توجد بها فتاة في مركز الاستقبال دون حجاب وجوارها مكان مخصص للصلاة. لا يمكن إغفال تأثير المسجد في حياة المغربي المسلم في القرى والحوضر، فلقد شكل فضاء متميزا وحساسا للثقافة الدينية والتعليم التقليدي وحفظ وتجويد القرآن الكريم وتعلم القيم والانضباط في أداء الصلاة مع الجماعة، أو في مرحلة تلقي تكوين الطفولة بالتلمذ على يد الفقهاء، ففيه ومنه كانت تتخرج النخبة، ولقد أكد بعض المبحوثين ارتباطهم بالمسجد منذ الصغر، بحيث أثبتوا دخوله لحفظ القرآن الكريم في الطفولة، بينما دافع البعض على حضوره للمسجد من أجل أداء الصلوات تحت رعاية الأب، وهذا يفيد بأن التربية الدينية للأسرة خاصة في القرى والأحياء الشعبية تبدأ بتعويد الولد على الذهاب للمسجد.

من بين الأماكن التي تجذب اهتمام الشباب عموما بالبيضاء مسجد الحسن الثاني⁶³⁸ كمكان يجمع بين القداسة والديني يقصده الطلبة والطالبات للتنزه لأداء الصلاة، بحيث اعترف بعضهم بذهابهم مع صديقاتهم من أجل أن يختليا ببعضهما في مكان يحقق بعض الخصوصية والحميمية دون مراقبة أو نعوتات، والملاحظ على طول الرصيف المجاور للمسجد جلوس شاب وشابة متكئين على السور الذي تتلاطم فيه أمواج البحر متعانقان أو يضع أحدهما يده فوق كتف أو يد الآخر، وتزداد جاذبية المكان للشابات والشباب خاصة بعد الإصلاحات التي تعرضت لها الساحات المجاورة للمسجد والتي تضم أماكن للجلوس وممرات وآليات ممارسة الرياضة ذكورا وإناثا. ولذلك؛ انتقل تأثير هذا المسجد من مستوى أداء الواجبات والمعرفة الدينيين إلى مستوى اعتباره معلمة سياحية بالمدينة الاقتصادية يقبل عليه الشباب من كل الأحياء والأماكن طمعا في المتعة، فخرج عن الوظيفة التقليدية المنوطة بالمسجد (أداء الصلوات الخمس وخطبة الجمعة) إلى كونه فضاء للانفتاح على الدنيوية تبدأ بتسلية النقاط الملتهبي وغير الملتهبي والمحجبة وغير المحجبة والمسلم وغير المسلم صورة رفقة الزوج(ة) أو الصديق(ة) أو الصاحب(ة) أو الأخ(ت)...

⁶³⁸ شرع في بناء مسجد الحسن الثاني بمقاطعة الدار البيضاء أفا سنة 1987 وانتهى بنائه سنة 1993 في عهد الملك الراحل الحسن الثاني، بني على البحر، له مرفقات تمثل مجمعا ثقافيا يضم مكتبة ومتحفا ومدرسة قرآنية وسكن داخلي للطلاب، إلى جانب قاعة الصلاة تتسع لـ 25 ألف مصلي ودورة المياه، من تصميم المهندس المعماري الفرنسي ميشال بينسو، وهو أكبر مسجد بالمغرب، وثاني أكبر مسجد بإفريقيا، والثالث عشر في العالم، ويضم أعلى بناية دينية في العالم، توجد أمامه ساحة تتسع لـ 80 ألف مصلي تستغل في صلاة التراويح في رمضان، وهو معلمة سياحية يذهب إليها الأجانب والمغاربة، وخاصة أبناء الدار البيضاء على طول النهار للتنزه وأخذ الصور خاصة وأنه تم افتتاح مركب تجاري إلى جواره وفضاء سياحي يضم ممرات لممارسة الرياضة وكراسي على شكل حديقة مفتوحة.

إذا كان المجتمع المغربي يشهد صحوة دينية من جهة انتشار الحجاب والمساجد فذلك مرتبط بشكل وثيق بتوغل الإسلام السياسي بالكليات الذي يوظف المسجد داخلها للدعوة ونشر ثقافته الإسلام تحت لون أداء الواجب الديني ونشر الدعوة، فلقد لاحظت أن طلبة هذه الفصائل يراعون شؤون المسجد بالكليات بتكليف طالبة وطالب من العدل والإحسان أو من التجديد الطلابي يهتم أحدهما بمسجد الذكور والآخر بمسجد الإناث، وتحرص على إقامة صلوات الظهر والعصر والمغرب في الشتاء، بل في الموسم الدراسي 2017-2018 وجدت طاولة موضوعة في مدخل كلية الآداب تبعد عنه تقريبا بخمسين أو ستين مترا ألصقت عليها ورقة مكتوب عليها أن مسجد الكلية يحتضن أداء صلاة الجمعة، بحيث يكلف الطلاب طالبا غالبا ما يكون من شعبة الدراسات الإسلامية كخطيب، ويتقدم طالبة نفس الشعبة غالبا بلباس أفغاني يأمرهم في الصلوات المكتوبة، عمليات يسهر عليها طلبة الفصائل الإسلامية، ما يعني أن الشباب ينظم شؤونه الدينية بنفسه داخليا. أما مسجد الإناث غالبا ما تسهر عليه طالبات من ناحية نظافته والألبسة الطويلة التي تسمح لغير المحجبات بأداء الصلاة تشجيعا لهن للتردد على المسجد من أجل الصلاة والمذاكرة والاستفادة من المواضيع التي تتداول فيها الطالبات والتي غالبا ما ترتبط بمواضيع الدين والمرأة، والملفت للنظر هو أن المكلفات بهذه المهمة إما منتميات لأحد الفصيلين الإسلاميين يدرسن في تخصص الدراسات الإسلامية أو الدراسات العربية أو شعبة البيولوجيا في كلية العلوم، بينما هنالك اهتمام أقل في صفوف كلية الحقوق، ويشترك الراعون للمسجد ذكورا وإناثا في كون أغلبهم في السنة الرابعة وأقل تقدير الثالثة من سلك الإجازة مع العلم أن الطالب يستطيع الحصول على دبلوم الإجازة في ثلاث سنوات، وغير متزوجون، وأغلبهم ليسوا من الدار البيضاء يسكنون في الحي الجامعي أو من مستعملي الكراء، هنا تقول م 2 "مشيت نصلي ولقيت طالبة تما كاتهتم بالمسجد، ومشيت مرة أخرى وهي تهضر معايا وخبراتني بحلقات الذكر والنقاش لي تايديروه ومن بعد فهمت أنها كاتنتامي لشي فصيل لقيتها واقفا معاهم شحال من مرة، وكايبان ليا مامسوقاش لقرايا ديما فالكلية، ولكن ماكاتحضرش للدروس وسولتها واحد النهار قلت لها شحال وأنت ف la fak قالت لي أربع سنوات وعاد غاتاخذ الدوك، فواحد النهار لقيتها كاتهضر مع بنات مامحجباتش كاتقولهم على الحجاب والصلاة".

يقدم المغاربة المساجد، ولعله أكثر المؤسسات انتشارا بعد المنزل دليل على التقديس، غير أن المساجد تحولت إلى أماكن للاستثمار تشيد فيها محلات تجارية فتكثرت للحلاقين والجزارين ولبائعي المواد الغذائية أو الملابس، بل إن جنات المساجد تجدها مملوءة بالباعة المتجولون؛ باعة الفواكه والخضروات والملابس والأعشاب والأدوية التقليدية والكتب الدينية... خاصة يوم الجمعة، ولأن المسلم يمكنه العيش دون مستشفى أو مدرسة حتى وإن كانت بعيدة بكilometers، لكنه لا يتقبل فكرة أن يكون المسجد غير موجود أو بعيدا وهو ما فطن إليه المستثمرون والعقاريون، بحيث تعمل شركات ومقاولات البناء على تشييد مرافق لهذه الوحدة وأبرزها المسجد جذبا للمشتريين، بل إن المغاربة يساهمون؛ بما في ذلك الفقراء؛ في بناء المساجد، ولكنهم قد لا يهتمون بالمعوزين أو المحتاجين إلى تدخل طبي سريع، ما يعني أن التدين أقوى من الإنسانية، وتشير م 41 إلى وجود مساجد تقوم الجمعية الساهرة على شؤونه بكراء المحلات، ولا يعرض على الناس أين تصرف السومة الكرائية، وتضيف أن بعض هذه المحلات حينما تكثرت ينبعث منها صوت الموسيقى والغناء الذي قد يخفف عند الأذان، وهذا لا يتوافق وطهارة المسجد، ويقول مبحثون آخرون بأن الساهرين على رعاية المسجد أغلبهم أناس غير موثوقون لا يخافون الله في مكان الله الطاهر، فالمساجد لا تخلوا من صراع بين القيمين على شؤونه فقهاء ومؤذنين ومنظفين وجمعية المسجد، وهي صراعات تتنافى وقداسة المكان، ولذلك يدعو بعض المبحثين إلى فصل المسجد عن ما هو دنيوي اقتصادي سياسي أو إيديولوجي وجعله مكانا للاتصال بالله والتعبد، ولأن الخطباء لا يخوضون في نقاشات المعيش اليومي كما أكد المبحثون (10-44-101...)، فهذا يعني فصل غير سوي بين الديني والدنيوي وهو سلوك علماني خاطئ، ولأن المسجد أصبح مؤسسة للاستثمار تحول في جانب منه إلى مؤسسة دنيوية إلى جانب الديني، وهو ما يتقاطع مع وجهة نظر طلبة الفصائل الطلابية الإسلامية للإسلام بأنه دين ودنيا. والنتيجة؛ يمكن القول أن المغاربة متدينين لأمرين حسب بعض المبحثين: الأول هو استعداد المغربي للمساهمة في إصلاح أو بناء مسجد في قريته أو في حيه أو أي حي من أحياء المدينة دون أن دون أن يكون له نفس الاستعداد لتقديمها للفقراء، أولا أو لبناء مدرسة أو مرفق عمومي أو مؤسسة صحية تربوية أو ترفيهية التي هي من

مهام المخزن (الدولة)⁶³⁹، وكأن بناء المسجد هو العمل الإحساني الذي يقرب العبد من الله بينما باقي المؤسسات هي من شؤون الدولة متناسين القول المأثور "لقمة في بطن جائع خير من بناء ألف جامع"، والسبب حسب المبحوثين اعتقاد الناس بأن أعظم عمل يقرب إلى الله بناء مسجد. الأمر الثاني هو أن المغربي المسلم يعطي قيمة وقداصة للمسجد أكبر من أي مؤسسة عقلانية أخرى كالمدرسة أو المستوصف الصحي، والدليل انتشار المساجد أكثر من أي مؤسسة أخرى في فضاءات المدينة، ويسهر على بنائها معظمها "المحسنين"، وبعد اكتماله تضعه الوزارة الوصية للمساجد ضمن قائمتها، والغريب في الأمر أن بعض المداشر "والقرى (تضم منازل قليلة العدد) يوجد (بالضرورة) مسجد تقام فيه الصلوات"⁶⁴⁰ لأنه مكان الله المطهر يضيء القداسة في غياب للمدرسة والمتوصف والمنتزه، وهذا الأمر يمكن إرجاعه إلى التنظيم والتمثل الاجتماعي للمجال الذي يخضع لرقابة الدين والمقدس، فلا أهمية للمدرسة والمقولة والمصنع في القرية، والأحياء الشعبية في المدينة بدون مسجد، حتى وإن كان في البيضاء قد فقد بعض وظائفه التاريخية لصالح وظائف أخرى الاستثمار التجاري والسياحي والعمراني التراثي -حالة مسجد الحسن الثاني-.

إن أحياء مدينة البيضاء تشهد حضوراً متفاوتاً من حيث كثافة المساجد، فلقد لاحظت احتواء أحياء شعبية مكتظة سكنياً لمثنى وثلاث ورباع من المساجد، خلافاً لأخرى لا يوجد بها ولو واحد؛ أحياء راقية، ويتأكد الأمر لأي مراقب عند ميقات الأذان تأتيه الأصوات من أبواق مختلفة في حي ليساسفة والحي الحسني وعين الشق... خلاف ذلك حي الكليات وكاليفورنيا وعين الذياب والوزيس لا تكاد تسمع أصوات الأذان، فإذا أراد الإنسان أن يصلي، ووجد نفسه في عين الذياب عليه الذهاب إلى الحي الحسني إذا لم يكن على علم بوجود مسجد آل سعود قرب سينيما "Megarama"، وهو المسجد الوحيد على طول الشريط الساحلي من نهاية شارع مولاي يوسف إلى "Morocco Mall"، ومن عين الذياب في اتجاه أنفا يصعب إيجاد مسجد باستثناء مسجد بدر في بوركون. و

⁶³⁹ نفس الملاحظة أشار إليها الباحث إدريس الصنهاجي في دراسته للتحويلات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية في معرض حديثه عن المؤسسات الدينية بالمنطقة المدروسة اشتغل على المساجد وأهميتها وعلاقة الناس بها، وسجل على لسان مبحوثيه أن الناس يقبلون على تشييد المساجد، ويفضلون تقديم هبات من أجل بنائها ولا يقبلون على تشييد مؤسسات أخرى لاعتقاد الناس بأن بناء المساجد هي أعظم عمل يمكن أن يقوم به المسلم، أنظر إدريس الصنهاجي: التحويلات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية حالة مدينة وجدة، م س، ص 251.

⁶⁴⁰ أنظر القبطان سعيد كنون: الجبل الأمازيغي آيت أومالو وبلاد زيان، تعريب محمد بوكبوط، منشورات الزمن بدعم من وزارة الثقافة، ع 18، 2014، ص 37.

يبدو من خلال مرفولوجيا المدينة أن سكان الأحياء الراقية لا يحتاجون مساجد فالذين يصلون منهم لديهم إمكانيات الذهاب إلى المسجد بالسيارات، وغالبيتهم لا يشكل بالدين أولوية، يركزون على وجود مدارس ومعاهد عالية لأولادهم، وعيادات طبية ومرافق وملاهي لأنفسهم في أحيائهم أو أماكن بعيدة عن ضجيج التكتلات الشعبية على حد قول م 7، وهذا يعني أن الحياة لم تعد تخضع لضوابط المؤسسات والقواعد الدينية في المدينة المغربية المعاصرة التي يطغى عليها البعد العلماني والليبرالي عمرانيا برغم من قدسية المسجد عند المسلمين ودورال مركزي في "الحياة الدينية والسياسية والفكرية للمسلم منذ ظهور الإسلام"⁶⁴¹، إلا أن هذه الأحياء يقطنها مغاربة من أقليات غير مسلمة، وهو الأمر الذي لا تشهده الأحياء الشعبية. غير أن مجموعة من المبحوثين قدموا تصورا نقديا لوظيفة المسجد المعاصر من حيث اعتباره أحد أجهزة الدولة المهمة والخفية التي تنقل فيها الخطابات عبر الخطيب في يوم الجمعة، والدليل ما وقع في الحسيمة بين خطيب مسجد وناصر الزفزافي⁶⁴²، لأن المغاربة أشد وثوقا في ما يقوله الفقيه والخطيب (م 10-44-101...)، فالمسجد تحول من مؤسسة للشورى إلى مؤسسة للتجارة، ومن مؤسسة للتربية إلى مؤسسة للسلطة، إنه يمثل مؤسسة للدولة، يخطب فيه الخطباء الخطباء بقراءة نص قادم من وزارة الأوقاف دون بناء نص الخطبة من الواقع الاجتماعي المعيشي للناس (البطالة والتعليم والصحة والاحتجاجات)، كما أكد بعض المستجوبين تحول المساجد إلى مؤسسات اقتصادية تمارس فيها وفي جنباتها نشاطات تجارية معينة ، ومن المسلمين المتجارين من يرع نشاطه ولا يدخل للصلاة أثناء إقامتها، وبمجرد إنتهاء الإمام حتى تسمع الصيحات منتوجات وأثمنة تمور و عطور وفواكه وخضر وأقمشة... في الوقت الذي ما يزال المتأخرون يقضون ما لم يلحقوه في الصلاة، وهذه الظاهرة أكثر وضوحا يوم الجمعة وصلاتي المغرب والعشاء، ولذلك لا غرابة أن يتسلل المسجد إلى عمق المنشآت العقلانية كالأسواق والكليات كامتداد تديني يخترق كل المجالات، وهذا يذكرنا بنظرية فيبر حول

⁶⁴¹ سعيد جليل: المؤسسات الدينية العبادية مجالا للصراع الإيديولوجي المساجد نموذجا، ضمن كتاب المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغربية، م س، ص 123.
⁶⁴² راجع الإحالة رقم 47.

الأصول الدينية للرأسمالية، ولعل رفع الأذان في المركز التجاري "مركو مول" الدليل على انفتاح المجال العقلاني على المؤسسة الدينية اقتصادياً.

خلاصة الفصل الرابع

الوسط الجامعي حقل شبابي لطلاب من أسر وطبقات وفئات وأحياء ومدن وقرى متعددة، هذا التعدد يحدث دينامية بهذا الحقل متصلة بالثقافة والدولة والأسرة والمدينة...، وتتحكم الممتلكات المادية والرمزية في سلوك الشباب وطموحاته ومسارته التدينية والقيمية والمعرفية؛ والمقصود امتلاك حساب بنكي أو سيارة ورأس مال لغوي وسكن في حي راق مع أسرة غنية أو في حي شعبي مع أسرة متوسطة أو فقيرة أو قروية... والخلاصة عموماً أجملها القول بأن اللامساواة الاجتماعية والمجالية والمادية والرمزية للطلاب تؤثر على طبيعة اختيار الكلية والشعبة المدروسة وعلى أنماط السلوكات والطموحات، فالافتقار للرأس مال المادي واللغوي يخلق تراتبا في التكوين الجامعي الذي يقبل عليه الطلاب، وبالتالي ستؤثر مستقبلاً على الاستقرار الاجتماعي والمهني الذي يزداد غموضاً بالافتقار، خاصة وأن الطلبة القرويين يشعرون بالضياع في الطابع الدنيوي للمدينة الاقتصادية، إن الطلبة القادمين من أوساط فقيرة يختارون شعباً جامعية تقليدية من جهة، ويتأثرون ويخضعون للحياة المادية لزملائهم الأغنياء، فيتحول المال إلى مفتاح لكل الأفاق والأذواق الدراسية والمهنية والدنيوية، وهذا ينعكس على تمثل واستحضار القواعد الدينية كالمحل والمحرم والصلاة والشرف والجنس والمرأة. ولأن الجامعة والكلية جزء من المجتمع حتى وإن اعتبرت أحد مظاهر العقلنة في المجتمع المغربي إلا أن الدين اخترقها كما اخترق الأسواق الممتازة سواء بالحجاب ووجود مسجد وجماعات دينية... بل إن الجامعة مجال خصب ينشط فيه الإسلام السياسي وجمعياته الدينية، وكلاهما يعملان على التأطير الديني للشباب بتقديم دروس ولقاءات ومنشورات وملصقات حول العفة والحجاب والصلاة والدعوة وغيرها من القيم التي يوظفها الإسلام السياسي كتعبير عن مظهر تدين يقصد ضعف الطلاب لتوسيع قواعده، يؤثر في الجامعة وفي الفضاء العمومي على السواء، لكنه يستهدف الشباب بالفصائل الطلابية الإسلامية في الجامعة وجمعيات دينية تختفي وراء مظهر مدني لكنها تجعل من الديني أحد آليات ممارسة السياسة.

الفصل الخامس: إسلام الشباب الجامعي المظاهر والتجليات

تمهيد

"الإسلام* مسودة لنظام اجتماعي، فهو يفترض وجود مجموعة من القواعد الأزلية والمنزلة، وهي قواعد مستقلة عن إرادة البشر، وتحدد النظام الصحيح للمجتمع، وهذا النموذج موجود كتابة، وكذلك موجود بشكل منسق ومتساو لدى كل المتعلمين وكل من ليس لديهم منافع من الاستماع للمتعلمين، وهذه القواعد يجب أن تنفذ في كل الحياة الاجتماعية"⁶⁴³. بناء على هذا القول يهدف هذا الفصل إلى تحليل إسلام الشباب الجامعي من خلال التمييز بين القواعد الدينية وبين الممارسات الدينية، أي الفرق بين الدين والتدين، وبين تجليات كل منهما حسب تمثلات وممارسات الشباب الجامعي، وذلك بالانطلاق من الارتباط والانتقال من الدين إلى التدين، ببيان دلالات الدين ومرجعياته ومصادره عند الشباب، إضافة إلى مساءلة أنماط الممارسات والطقوس والشعائر الدينية وتجلياتها الأبوية والشبابية، وموقف الشباب منها مع استحضار المتغيرات السوسولوجية التي تنطوي عليها عينة البحث كالنوع والانتماء الاجتماعي والمجالي ونوعية التكوين الجامعي.

*جرت العادة أن تترجم كلمة إسلام إلى الفرنسية بكلمة خضوع، خضوع لله، أو حتى بكلمة استسلام وهي كلمة في غير موضعها، المؤمن ليس مستسلما لله إن فيه اندفاع الحب نحو الله، حركة اعتناق لما يطرحه عليه الله، لأن الله يرفع الإنسان إليه بالوحي هذا السمو يخلق لدى الإنسان الشعور بالامتنان إزاء خالق أعاد النعم على المخلوق، هناك إذن علاقة طاعة ملاءم بالحب والاعتزاز بالجميل، تقوم بين الخالق والمخلوق، ولذلك المقصود بالإسلام أن يسلم المرء شخصه لله بكليته، وهو تلك الحركة التي تحمل المؤمن على قبول نداء الله وتعاليمه دون أي شرط، راجع: محمد أركون: نافذة على الإسلام، ترجمة صباح الجهم، دار عطية للنشر، ط 1، 1996، ص 30.

سبق لكثير أن قال بأنه لا يوجد طيف واحد للإسلام، بل فيه إسلام الفقهاء والإسلام النصي والإسلام الشعبي...، فكلمة الإسلام هي المفهوم النظري الذي يطلق على جغرافيا العالم العربي في المشرق والمغرب، والتي يعد مرجعها الديني هو الإسلام بالمعنى الثقافي الإسطوغرافي، ويحيل على الشعائر والمعتقدات والطقوس التي يعتقد بها المغاربة والمسلمون عموما، ولقد حظي باهتمام مكثف من طرف الاستشراق والأنثروبولوجية الدينية والثقافية وعلم الاجتماع، ولا أقصد بالإسلام النصوص الدينية الأصلية المعيارية، ولا مفهوم التراث الذي تفضله الأدبيات الفكرية الفلسفية؛ إنما أنظر إليه سوسولوجيا كسلوك وكتقافة وكفعل وكتمثل إنساني يأخذ صورته في الفعل أو الانفعال الديني، وبالتالي هو مفهوم أستعين به لتحليل الظاهرة الدينية بالمغرب كظاهرة سوسولوجية من خلال تدين الشباب، لأخرجها من أنساقها النظرية عبر دراسة معتقدات وشعائر شباب المجتمع المسلم والمتعلم، ولذلك فتوظفي لهذه اللفظة لا يأتي كاختزال نظرية بل للتعبير عن مفهوم يتجاوز الحدود الجغرافية للعالم العربي، ولأنه مرتبط عند المسلمين عند الصوم الزكاة...، ولأنه يعبر عن شمولية تاريخية متميزة تنظم جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية، ولقد وظفه الباحثين الغربيين خصوصا لدراسة ظواهر دينية كنسق البركة عند كليفورد غيرتز في كتابه الإسلام ملاحظا، أو بدراسة الزوايا ونمط المعتقدات المحيط بها ونظرة المغاربة للكون والإنسان من خلال مدخل ديني في دراسة الإسلام في المغرب لدليل إيكلمان، هذا إلى جانب كتاب براون "أهل سلا"، ويعتبر بحث محمد العيادي ومحمد الطوزي وحسن رشيق أشهر البحوث السوسولوجية التي أنجزت المغاربة حول الإسلام اليومي من خلال مدخل القيم والممارسات الدينية للمغاربة، وكلها عملت على تفسير وتحليل الإسلام الشعبي وإسلام الصالحاء، كمساهمات تمكننا من معرفة المجتمع المغربي، وبالإسلام عموما كما قال إرنست كلنير.

⁶⁴³ إرنست غلنير: مجتمع مسلم، م س، ص 17.

المبحث الأول: في معنى الدين والتدين

1- الإسلام من الدين إلى التدين

أ- الدين معتقد ثابت

لا يمكن لأي بحث ميداني أن يشتغل على الدين والتدين ويعتبره قضية بسيطة لأنهما "مقولة مزعجة لعلماء الاجتماع"⁶⁴⁴ نظرا لتعقدهما وغموضهما لتداخل الشعائري الطقوسي بالمعتقد الروحي، ولتخفيف الغموض ورفع اللبس وجب الانطلاق من فهم المتدينين لدينهم والمعنى الذي يعطونه لسلوكهم الديني، واستجماع هذه المعاني يمكن الباحث من الوصول إلى تعريف إمبريقي للمفهوم والظاهرة المدروسة، ولأن هذا البحث جعل من الشباب المغربي المسلم مجتمعا للاشتغال فيمكن تعريف الإسلام سوسولوجيا بنفس منطلق تعريف الكاثوليكية⁶⁴⁵ بالانطلاق من دلالات لفظة المسلم والإسلام؛ فمن أجل تحليل المواقف الدينية المغربية لا يكفي تعريف بعض الواجبات المتعلقة بالدين الإسلامي، بل يجب تعريف وتحديد من يكون مسلما في معتقداته ومؤسسته الدينية ومواقفه وفهمه للدين وللإسلام.

من الألفاظ الشائعة في النقاشات والحوارات عند المستجوبين وعند المغاربة عموما لفظة الإسلام⁶⁴⁶، فالمبحوثون يختزلون معنى الدين في لفظة الإسلام مستدلين بقول الله تعالى في القرآن الكريم "إن الدين عند الله الإسلام"⁶⁴⁷، والفهم الذي يروجه العقل الإسلامي بالمغرب هو أن الدين الصحيح (الجامع المانع) هو الإسلام، وأن كل الأديان تبدلت زيادة أو نقصانا، والدين الإسلامي هو الصحيح في ممنوعاته ومباحات مقدسه ونجسه، وحلاله وحرامه، ولذلك تحديد معنى الدين هنا يرتبط بمعنى الإسلام المستمد من المنظومة القرآنية في اعتقاد بعض المبحوثين، ولا يهم التأسيس الفقهي في هذه القضية⁶⁴⁸، إنما يقتضي تحليل

⁶⁴⁴ جون سكوت: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، م س، ص 207.

⁶⁴⁵ Guy MICHELAT : L'identité catholique des Français I. Les dimensions de la religiosité Revue française de sociologie, XXXI, 1990, pp 355-388.

متوفر على الرابط الإلكتروني <https://spire.sciencespo.fr/hdl/2441/7o52iohb7k6srk09naa8haocl/resources/1990-07-michelat-l-identite-catholique>.

⁶⁴⁶ أورد الجرجاني تعريفا للإسلام فقال هو الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم، أنظر - الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، نسخة منقحة مصححة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط 2005، ص 21.

⁶⁴⁷ سورة آل عمران الآية 19 وهي الآية التي استشهدت بها المبحوثة 35 لتحديد معالم ودلالات الدين، وهي مبحوثة تنتمي لمنظمة التجديد الطلاب بكلية الحقوق.

⁶⁴⁸ ينظر الفقهاء إلى اعتبار المعنى الحقيقي للدين وورد في القرآن والسنة أي الإسلام، وأن أهل الكتاب ضيعوا حقيقة الوحدة الدينية التي وضعها الله وأن الإسلام هو الدين الذي نزل على كل الأنبياء من حيث وحدة المعتقد، هؤلاء الأنبياء كان الهدف الرباني من إرسالهم دعوتهم الناس إلى =

الثقافة الدينية وما تروجه من معان، لأن أي مجتمع وأي حضارة كالحضارة الإسلامية تأخذ دلالاتها التاريخية بمعرفة دقيقة لمؤسساتها وتجاربيها الدينية والرموز والإيمان والمعتقد الذي يخلق الشعور الديني الذي يفوق شعور الحب، والذي لم يكن متاحا للتحليل لأن الإيمان غير قابل للقياس، لكن "يمكن للعلوم الإنسانية أن تلاحظ تجلياته حتى إن لم تستطع أن تصل إلى جوهر الإيمان بالمعنى اللاهوتي"⁶⁴⁹ لأنه يتجسد في الممارسات الدينية؛ هنا يقر المبحوثين أن الإسلام مظهر تديني في المجتمع المغربي تحميه اللزومية المزدوجة معتقدا وعبادة⁶⁵⁰، فيصبح الإنسان مكلفا دينيا حينما يبلغ الحلم؛ أي يصبح عاقلا⁶⁵¹، وهذا أحد المعاني المجتمعية للدين.

إذا كان مجموعة من الباحثين الغربيين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا قد اشتغلوا على الهوية الدينية للقبائل المغربية لتحديد الإسلام، ولمعرفة مدى تحكم الدين في المجتمع، وإذا كان إدموند دوتي قد اعتبر الدين الإسلامي ممارسة بدائية، وأن "الحياة كلها لدى المتوحش ذات طابع ديني"⁶⁵²، وعليه قام ميشو بلير بشكل أكثر وضوحا -كما سبق ووضحت- بتقسيم المغرب إلى أصليون متحررون وغزات عرب مسلمون؛ عرف وشرع؛ عرب وأمازيغ، وبين كلنير كيف تختزل الهوية الدينية للقبيلة الأطلسية في شخصية الولي، فالمشكل في هذه الأبحاث نظرة بعضها للدين الإسلامي كنسق منعزل أو ظاهرة بدائية أو لإقامة تقسيم إيديواستعماري للمجتمع، أو موجهة بأحكام نظرية مسبقة لم تستطع التوصل إلى الفهم العميق لمعنى الدين عند المسلم الذي يعتبر كما تعتبر مجموعة من الجماعات البشرية والعشائر والقبائل والمجتمعات متحضرة أو تقليدية "الدين هو تدبير المقدس"⁶⁵³.

=توحيد الله خاصة وأن الإسلام لغة يفيد معنى الاستسلام لله والانقياد له باتباع شرع النبي، وهذا المعنى يهدف إلى خلق نوع من التساوي بين الأمم، والقضاء على العصبية الدينية التي اعتقد بسببها بعض اليهود والنصارى أنهم أبناء الله، أو أنهم شعب الله المختار، أو اعتقد بعض الإسلاميين بأنه خير أمة أخرجت للناس ليستوي الكل أمام الله تحت قاعدتي الجزاء والعقاب من ناحية، وأن ميزان هذه القاعدة هو الإسلام لله والتقوى التي ليس فيها تفضيل للون ولا عرق ولا أي شيء مبني على الاختلاف من ناحية ثانية.

⁶⁴⁹ Guy MICHELAT : L'identité catholique des Français I. Les dimensions de la religiosité ; op cit ; p 366.

⁶⁵⁰ في مستهل دراسته للدين والسحر في شمال إفريقيا استند دوتي على مفهوم الحضارة الإسلامية في صيغتها المؤسساتية التي تتصف بأنواع الإيجار واللزومية لدراسة الظواهر الدينية، فالظاهرة الدينية تفرض نفسها على المسلم، لأن مثل هذه المجتمعات يكون فيها الدين هو كل شيء، يتصف بصفة الإكراه الاجتماعي لأن كل ممارسات أفرادها يكون فيها الدين هو كل شيء ومحكومة بمفهوم المقدس والشعائر والطقوس الدينية، أنظر -دوتي: السحر والدين في شمال إفريقيا، م س، صص 13-14.

⁶⁵¹ سبق لدليل إيكلمان دراسة خمسة مفاهيم يحضر فيها الطابع الديني تشكيل رؤية المغاربة للعالم وللإنسان ومن بين هذه المفاهيم "العقل" بحيث لاحظ بأن مجموعة من الطقوس والشعائر الدينية تعتبر لاغية لافتقاد مفهوم العقل كحال الصوم كما سبق الإشارة.

⁶⁵² إدموند دوتي: السحر والدين في شمال إفريقيا، م س، ص 14.

⁶⁵³ Roger Caillois : l'homme et le sacré ; op cit; p 24.

للدين معنيان حسب المستجوبين معنيين متصلين بالفهم المجتمعي المغربي:

- الدين هو المعتقد السامي المتصل بالربوبية عند الإسلام والمسلم ككلمة تحيل في القرآن الكريم إلى تلك الطاعة الملأى بالحب، والتي كانت مبادرة إبراهيم -النبي- حتى قبل أن يضحى بابنه استجابة لطلب الله الذي كما قال القرآن الكريم لم يكن يهوديا ولا مسيحيا إنما كان مسلما، "فمسلم" في القرآن تشير إلى الموقف الديني المثالي الذي يرمز إليه إبراهيم⁶⁵⁴، وعليه "الدين هو الإيمان بوحداية الله ومعرفة الله بحق للتقرب إليه" (م 1-17-9-3...)، وما المسلم سوى ذلك الإنسان الذي يتقي الله، ويعمل بمقتضيات الإسلام وأبرزها الشهادة "أشهد أن لا إله إلا الله⁶⁵⁵"، وهي كلمات تحمل معتقد راسخ يثبت باعتناق الدين الإسلامي، والاعتراف بأنه لا يوجد إله خالق سوى الله، تخصه الربوبية والألوهية والوحدانية، والشهادة هنا تجسد أحد أهم طقوس العبور الدينية بالنسبة للمسلم منذ ولادته إلى مماته، إذ بمجرد ولادته يؤذن في أذنه كإعلان عن عضوية ملود جديد ضمن جماعة المسلمين؛ أذان يحتوي الشهادة، وتُردد في الأذان خمس مرات يوميا تعبيرا عن لحظة توجه المسلم نحو المسجد، وكل من أراد أن يصبح مسلما طقس مروره ينطلق أولا من الشهادة كجهر بوحداية الله المطلق والمتعالي، اعتقاد يجب أن يكون راسخا عند كل مؤمن نطقها تجسيدا للعضوية ضمن هوية جماعة المؤمنين، أي الإقرار بأن الله واحد منفرد في ملكه وخلقه، "ولم يلد ولم يولد" خاصة أن "الإسلام هو الديانة الوحيدة إلى جانب اليهودية التوحيدية بالمعنى الدقيق للكلمة"⁶⁵⁶ كما قال ماكس

⁶⁵⁴ محمد أركون: نافذة على الإسلام، م س، صص 30-31.

⁶⁵⁵ تبدو مقولة الشهادة ووحدة الله بسيطة عند المتقنين والباحثين العرب، لذلك يغيبونها عن مجال بحثهم في الحقل الديني، مركزين على التدين الشعبي، لكنها مدخل مهم لفهم التدين اليوم عند المسلم بالاستفادة من الإسطوغرافية والنصوص الإسلامية، ولقد اشتغل الفكر الغربي المعاصر على مجموعة من المقولات والقواعد الدينية الإسلامية وانتبه إلى أنها مدخل مهم لفهم الحياة الدينية للإنسان المسلم، وفي محاولات لتوضيح بعض المفكرين الذين تعود أصولهم للمجتمعات العربية الإسلامية والذين يعيشون في ثقافة ومجتمعات أوروبية لنقل التعاليم والقواعد الدينية لمجال الثقافة الأوروبية اشتغل بعضهم (محمد عبايو وفرحاد خسروخافار) على الإسلام اليوم، وبعضهم على سلوك الحج ومقتضياته كعرفة والطواف والسعي والمروة ورمي الجمرات التي لا تخلوا من معتقد إسلامي، فالتكبير والتلهيل مقترن بالشهادة في الحج تاريخيا، والجهاد والزكاة من خلال استقراء التاريخ الإسلامي وأصولها التي تعود إلى الهجرة ومواسم الحج في زمن الرسول والخلفاء متصلة بها، وانتبهوا إلى أنه لا يمكن معالجة موضوع المعتقد الإسلامي دون الانطلاق من أبرز تجلياته التي هي الشهادة "il n' y a de Dieu que Dieu" التي تتربع على عرش طقوس العبور التي تنتقل الإنسان من الكفر إلى العضوية في الإسلام، فهي تسبق طقوس العبور الأخرى كالختان والزواج والموت... يريدها المسلمون في أذن الصبي حينما يولد، ولا يكفي أن ينطق الإنسان بل عليه أن ينطق بالشهادة أثناء الأذان والصلاوات والدعاء ولحظات احتضاره، يذكر الجالسون بجوار المحتضر بالشهادة ليلق الله وهو على إيمان به كأخر طقس عبور، ولذلك فوجود المسلم كله يدور حول الله حياته وموته ورزقه... كلها بين يدي الله وهي عقيدة تميز المسلم من غيره حسب اعتقاد المسلمين "هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون، هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم" سورة الحشر الآية 22-24. راجع:

- Azzedine Guellouz : le fait religieux L'islam ; op cit ; pp 10-12.

⁶⁵⁶ Max Weber : sociologie de la religion ; op cit ; p 295.

فبير، كما أنها آخر ما يطلبه الإسلام نطقه لحظة الاحتضار، ما يعني أن جوهر الإسلام حياة وموت تدور حقيقة حول الله كمقدس سامي فوق المقدسات، الاعتقاد به إيماناً بوجوده، وفق التحديد النصي القرآني؛ الله ليس كلمة تقال إنما تصديق يملأ قلب المؤمن ينكشف بإرجاع الفضل والخير والشر والجمال والعلم والعالم والوجود والعدم والقدرة والروح والبقاء والغنى والفقر لله، ونطق الشهادة عند المبحوثين علامة فارقة بين الكافرين المشركين والوثنيين والمسلمين "فيظهر المقدس بمثابة تصنيف للحساسية"⁶⁵⁷.

- الشهادة تكتمل بالاعتقاد بنبوة محمد رسول الله، والتصديق برسالاته كجزء ثان من الشهادة "وأشهد أن محمد رسول الله"، بمعنى اعتناق ما جاء به النبي (ص) من عقيدة وتشريعات وأحكام كمبعوث لهداية الناس (بشير ونذير)، فالآيات القرآنية دائماً ما تقرن الإيمان بالله بالإيمان بالرسول، والإيمان يكتمل بتطبيق ما جاء به من أوامر ونواه إلهية: "ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" "وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب"⁶⁵⁸، فالاعتقاد بوحداية الله وبرسالة نبيه هو عمق المقدس الديني الإسلامي كمقدس يجد تجسيده في الطاعة التي تقرب المؤمن من ما معتقده، ذلك أن طاعة الرسول من طاعة الله كأمر شامل لأصول الدين، وما القرآن الكريم سوى كلام الله المنزل على رسوله وكافة المؤمنين يثبت نبوة محمد الذي تقترن طاعته بطاعة الله، وهي الطاعة الدينية المنشودة التي تلزم المتدين، وهذا يجعل الدين نسق من المعتقدات الثابتة التي تدور حول احترام المقدس وتربية النفس، إنه يؤطر الحياة اليومية للإنسان، لأن المسلم يعتبر دينه نظام شمولي يؤطره المقدس قادر على النفاذ إلى عمق جميع المظاهر الحياتية، وقد يتسامح المسلم في كل شي عدا المساس بالمقدس الممثل في شخص الرسول، فقد لا يطبق تعاليم دينه؛ لكنه يمكن أن يهاجم ويصرخ إذا تمت الإساءة للرسول، والاحتجاجات التي شهدتها العالم الإسلامي بسبب

⁶⁵⁷ Roger Caillois : l'homme et le sacré ; op cit; p 24.

⁶⁵⁸ سورة الحشر الآية 7.

يقر محمد أركون بأن العقيدة الأساسية للإيمان الإسلامي تنطلق من قل هو الله أحد، ومن بعثة الرسول (ص)، فكل العقائد تنفرد من الإقرار بالله الواحد المطلق المتعالي، ومن اختياره لمحمد (ص) رسولاً ليلبغ القرآن، هذا هو موضوع الشهادة التي تتضمن قسمين "لا إله إلا الله ومحمد رسول الله"، ويقبل اليهود والمسيحيون القضية الأولى لكنهم يرفضون الثانية. راجع: محمد أركون: نافذة على الإسلام، م س، ص 102.

إعلان عن مسابقة في الرسومات الكاريكاتورية للنبي محمد من طرف أحد أعضاء البرلمان الهولندي في يوليو 2018، وقبلها نشر رجل دانماركي صوراً كاريكاتورية للنبي في إحدى الصحف، وصف بأنه مساس بمقدسات وثوابت المسلمين، صور عبرت عن تطرف ديني⁶⁵⁹.

بناء على هذا المعنى؛ يمكن تصنيف الناس إلى مؤمنين بمقدسات شاملة وغير مؤمنين، وتجاور المقدسات مقولات دينية متصلة بجوهر الدين كالنار والجنة والملائكة والشيطان والروح والتقوى... مقولات ومعتقدات متواضع عليها في الأسطوغرافيا الثقافية الإسلامية تجعل من الدين وحدة روحية تضع المقدس في مقابل المدنس، فالمجتمع المغربي جعل من الدين الإسلامي نظامه التاريخي والاجتماعي والتنظيمي، وتقليد ديني يعبر عن فكرة الحياة الشمولية من خلال دورانها حول فكرة الله والمقدس والنبي، وعلى هذا الاعتبار يحتل الإسلام كل مكان، فهو الذي يشكل حقا "جو الحياة المغربية (الفاسية) سواء تعلق الأمر بالنظم الحضرية أو بالتجارة والصناعة والحياة العائلية"⁶⁶⁰.

ب- الإسلام تدين وشعائر متواترة

لا يختزل الدين في صيغة الإسلام النصي؛ أي مجرد معتقدات ثابتة، بل يفتح على عناصر طقوسية وشعائر يومية يقوم بها الإنسان المسلم يوميا أو أسبوعيا أو موسميا مرتبطة بشكل أو بآخر بالمقدسات، وهذا يذكرنا بتعريف فاطمة المرنيسي للإسلام⁶⁶¹، ويتمظهر الإسلام عند بعض المبحوثين في ممارسة شعائرية تقرب الإنسان من الله، تحيل واقعا وروحيا تمثله أوامر الله ونواهيه، في هذا الإطار يتجسد الدين في إخلاص النية لله والعمل بمقتضى أمره بأداء الصلاة وصوم رمضان، ولهذا يستندون في تعريفهم للدين إما

⁶⁵⁹ أورد موقع bbc الإلكتروني ردود الفعل العالمية حول الرسوم الكاريكاتورية للنبي محمد أظهرته بلحية وهو يحمل قبيلة في عمامته وحكمت محكمة دانماركية سنة 2011 على صومالي هاجم الدنماركي المسؤول عن الرسوم بالسجن لسبع سنوات، ورد في الموقع الإلكتروني:

www.bbc.com/arabic/artandculture/2013/01/130130_cartons-controversy

وقد تسببت الرسوم الكاريكاتورية في ردود فعل غاضبة للمسلمين عبر العالم الذين نددوا بالإساءة إلى مقدساتهم في سنة 2015، وأشارت بعض الصحف والمواقع الإخبارية الإلكترونية إلى إعلان عضو في البرلمان الهولندي "خيرت فلدرز" عن مسابقة الرسوم الكاريكاتورية للنبي محمد تقام في نهاية سنة 2018، وهو ما أدانته منظمة التعاون الإسلامي، وقال أمينها العام يوسف بن أحمد العثيمين في الوقت الذي يواجه فيه العالم التطرف الديني، ويبحث عن السلام والتسامح حان الوقت لوضع قانون ملزم دوليا لمنع التحريض والعنصرية والتمييز والكراهية الدينية واحترام جميع الأديان.

⁶⁶⁰ روجي لوطورنو: فاس قبل الحماية، م س، ص 837.

⁶⁶¹ يشمل الإسلام عند المرنيسي جوانب كثيرة، إنه دين ومجموعة من الطقوس وتاريخ وذاكرة... وكذلك قانون وممارسات يومية وقواعد للعلاقات العامة والخاصة، ومصدر لفرز الأنماط وبنية المتخيل. راجع: فاطمة المرنيسي: ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، م س، ص 8.

بأركان الإسلام أو مكونات الإيمان، أو بالعودة إلى التحديدات التي تضعها النصوص الدينية الأصلية، إذ يعتبر الإنسان متدينا في المجتمعات الإسلامية كلما كان حريصا على تقربه من الله مستسلما طائعا منقادا له خفية وجهرا، بحيث يقول مبحوث منتمي للعدل والإحسان "الدين هو الإسلام"⁶⁶² الذي يأخذ صورته مكتملة في خمس عناصر متفاوتة الوجوب وهي: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد عبده ورسوله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج بيت الله الحرام من استطاع إليه سبيلا⁶⁶³، فالمبحوثون أخذوا بعض هذه القواعد الدينية الثابتة لتعريف الدين مرة، ولتعريف الإسلام تارة، يقول م 84 "الدين بالنسبة ليا هو تأدية الصلاة في وقتها وتصوم رمضان وماتديش ديال الناس".

الملاحظ للدين الإسلامي سيتمكن من التوصل إلى جوهر الممارسات الدينية الإسلامية وهي الصلاة⁶⁶⁴، التي تعد ركيزة الدين، صحتها أو فسادها يعني صحة أو فساد سائر العمل، ولأن الإنسان المغربي والمسلم عموما يمارس الصلاة⁶⁶⁵ كشعيرة متواترة خمس مرات في اليوم الواحد (صلاة الصبح، صلاة الظهر، صلاة العصر، صلاة المغرب، صلاة العشاء)، إضافة إلى النوافل (صلاة الشفع والوتر، ركعتين قبل كل صلاة أو بعدها ماعدا صلاتي الصبح والعصر، صلاة التراويح، قيام الليل)، أو صلاة أسبوعية كصلاة الجمعة، وأشكال أخرى من الصلاة كصلاة عيد الأضحى والفطر والجنائز والاستسقاء والغائب والاستخارة... وهذا يعني أن أي دراسة للدين الإسلامي لا يمكنها أن تغيب موضوع الصلاة كشعيرة يؤديها المسلمون بشكل جماعي بالمساجد والأسواق.. عند الذكور، أما النساء فأقرب إلى التدين الفردي، ولأن الصلاة جوهر الدين وضمانا لأدائها فمختلف المؤسسات الجامعية المدروسة تحتوي على مسجد للطالبات وآخر للذكور، أو مسجد واحد

⁶⁶² استند م 71 إلى التعريف القرآني للدين في قول الله في القرآن: إن الدين عند الله الإسلام، آل عمران الآية 19.

⁶⁶³ سبق لروجي لوطورنو في ملاحظته للحياة الدينية الفاسية الإشارة إلى واجبات المؤمن حيث قال من المعلوم أن الإسلام يفرض على المسلمين خمس فرائض تسمى أركان الإسلام الشهادة والصلاة والصوم والزكاة والحج، راجع :

روجي لوطورنو: فاس قبل الحماية، م س، ص 839

⁶⁶⁴ لقد لاحظ كليفورد غيرتز أهمية الصلاة عند المغاربة والمسلمون تمثل حسب طقوسا في الحياة اليومية، فنظرة المغاربة للعالم تكون من خلال رموز مقدسة وطقوس يومية كالصلاة التي هي ممارسة دينية للاحتكاك والتواصل مع هذا العالم ومع هذه الرموز، وكلها تجسد الإسلام المغربي. ⁶⁶⁵ يعتبر لوطورنو من الأوئل الذين اشتغلوا على التدين المغربي واصفا إياه منتبها إلى مرجعيته المعيارية والشعبية، مركزا على الصلاة كثنائي الواجبات الدينية، ملاحظا تأثير الأذان للصلوات الخمس يستجيب الرجال له؛ وبالتالي لفريضة الصلاة، وأشار إلى أنواع الصلاة المكتوبة والنوافل، وصلاة الجمعة والعيدين. راجع روجي لوطورنو: فاس قبل الحماية، صص 839-842.

كما اشتغل أصحاب الإسلام في الحياة اليومية على موضوع الصلاة، وأكدوا على أن الوصف الإثنوغرافي للصلاة أمر لا يؤدي إلى فهم التدين عند المغاربة، كما أكدوا على أن أي دراسة سوسيولوجية أو أنثروبولوجية للإسلام لا تلاحظ الصلاة فهي محاولة ناقصة نظرا لأهمية الصلاة في الإسلام وفي حياة المسلم عموما، فقد تمت دراستها كشكل من أشكال الممارسات الدينية الفردية أداءها والانقطاع عن أدائها حسب السن، وفي صفوف الطلبة وموضوع الشباب والمسجد وصلاة الجماعة والصلاة كسلوك ديني نسوي.

مقسم بستار، ففي الصلاة تنتفي الفروقات المادية والاجتماعية والطبقية والثقافية، ممارستها لا تؤدي إلى تصنيف تدين المسلم إلى دين النخبة ودين شعبي إنما هي فريضة يتساوى فيها كل من بلغ التكليف والحلم، فالصلاة ماهية الدين متصلة بكل أركانه، أدائها يحيل على التدين كفعل متجانس المكونات، ينظم مختلف مناحي الحياة الفردية والجماعية، إنها تجسد المسلمين تفاعل النظام الاجتماعي والمعتقد الديني.

عموما تستحوذ شعيرتي الصلاة والصوم على باقي الشعائر والطقوس الدينية الأخرى نظرا لأهميتهما في المنظومة الدينية الإسلامية، بحيث نجد المغربي قد لا يصلي ولكنه لا يتقبل فكرة عدم الصيام الذي يولد نعت "كفر" لا يوصم به الغير المصلي، وهذا من طبيعة التدين عند المغاربة وتمثلهم للشعائر الدينية الذي لا يراعي الأولويات الدينية القرآنية، ففي الأصول الدينية لا يصح صوم أو أي عمل ديني دون صلاة⁶⁶⁶ كما تقرر بذلك النصوص، لأن الصلاة بمثابة الميزان بالنسبة للأعمال الأخرى، غير أن الطقس الديني ينحو غير هذا الإتجاه. ورغم أن كثير المبحوثات جعلن من الشروط الضرورية في الزوج المستقبلي المواظبة على صلاته، وكأن تاركها لا يصلح لأن يكون زوجا مسؤولا أخلاقيا ودينيا عن أسرته. ورغم أهمية الصلاة في الإسلام العائدة إلى أنها أبرز الممارسات الدينية التي يجب تعويد الأطفال عليها، وتصبح أمرا واجبا على الطفل المسلم منذ حداثة سنه (بين 7 و10 سنوات) وهذا يؤكد على الأهمية التي يعطيها الإسلام والمجتمع والخطاب والمعرفة الدينية للصلاة. إلا أن الصلاة اجتماعيا تبدو غير ملزمة مقارنة بالصوم، فقد يتعرض المفطر علنا للاعتداء، بينما من لا يصلي أكبر ما يمكن أن يتلقاه نصيحته وتذكيره بإقامته الصلاة، والالتزام بها كأداء ديني لا يمنح المرء عضوية ضمن جماعة المؤمنين، فقد تزيده صفة الورع والتقوى مقارنة بالامتناع عن شعيرة الصوم الذي ينزع به المجتمع صفة المسلم والمؤمن عن الممتنع جهرا، بمعنى أنه رغم أخذ الدين صورته المصغرة في الصلاة فالفهم الشعبي للواجبات الدينية مبني على إقامة ترتيب جديد مخالف لترتيب أركان الإسلام، وهذا يعني أن تعريف الدين نظريا يختلف عن ممارسات المغربي الدينية.

⁶⁶⁶ روى أبو داود والترمذي والنسائي أن أبا هريرة رضي الله عنه قال، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة من عمله صلاته، فإن صلحت فقد أفلح وأنجح وإن فسدت فقد خاب وخسر، فإن انتقص من فريضته شيء قال الرب عز وجل انظروا هل لعبدي من تطوع فيكمل بها ما انتقص من الفريضة ثم يكون سائر عمله على ذلك" هذا الحديث يدل دلالة واضحة على أن الصلاة هي أرفع الشعائر والعبادات والممارسات الدينية التي يجب على المسلم القيام بها وإتقانها.

إن الدين عند الشباب يأخذ معنى المعتقد حينما يدور حول فكرة الله، فالمسلم يعرف بأنه ذلك الإنسان الذي يؤمن بالله في شعائره وطقوسه وكل أعماله كما يقول م 36 "المسلم هو لي كإيمان بالله وبالقرآن وبالرسول، أما أن الإنسان يصوم ولا يصلي شغلو هداك"، هذا الكلام يميز بين المعتقد الديني والشعائر الدينية، ويحدد الهوية الدينية العميقة للمغربي، فالإنسان متدين إذا كان يؤمن بالله يقف كلامه عند كلام الله (القرآن)، وضبط الفعل والانفعال والقول داخل المجال الإلهي المطهر (المسجد)، فليس كل شيء ممكن فعله داخل المسجد سوى الصلاة أو قراءة القرآن أو الاستماع إلى خطب الخطباء والمرشدين الدينيين.

2- الإسلام دين الدولة المغربية

الإسلام نظام سياسي ديني؛ لكنه "بدأ دينا محضا واستمر كذلك طيلة الفترة التي كان يدعو فيها النبي بالطرق السلمية في مكة، حدث التغيير في طبيعة الإسلام بعد أن هاجر الرسول مع أتباعه إلى المدينة، حيث أسس أول دولة إسلامية على وجه الأرض"⁶⁶⁷، في هذا السياق لا يمكن فصل تاريخ المجتمع والدولة المغربيين عن تاريخهما الإسلامي في شقه السني المالكي يمثل هويتها ومرجعيتها الدينية المرتبطة بالسياسة الدينية للمغرب راهنيا، ويعتبر المستجوبون هذا أمرا طبيعيا، لكن طلبة القانون يدركون هذا الربط بين الدولة والدين على أساس أنه يمثل وحدتها ويضمن تلاحمها، فكل دولة تحتاج إلى منظومة دينية أو أخلاقية تعبر عنها وتجسد ثقافتها تحميها تشريعاتها، ولذلك ما يزال الشباب المغربي يربط الدين بهويته كأساس للشرعية، فالنظام الملكي مبني على قضايا دينية كإمارة المؤمنين والبيعة الشرعية وغيرها. هنا لا بد من العودة للتحديد القانوني للدين الممكن صياغته في إشكالية الدين والقانون، بمعنى تفادي إغفال المدلول الدستوري للدين من أجل تقديم رؤية شاملة اجتماعيا وثقافيا وتشريعيا؛ خاصة أن المغاربة يطالبون الجهات التشريعية بأن توجه سياستها الدينية في منحى توفير الأمن الروحي، ولعلها المقولة التي اشتغلت عليها الخطابات الملكية ودستور 2011 من خلال التأكيد على حماية المرجعية الدينية للمملكة الإسلامية السنية المالكية، مع تقبل الاختلاف الديني وحرية المعتقد دون أن يشكل ذلك مشكلة في الاندماج أو معيقا للحريات، فالمشرع المغربي يتشبث بتعاليم الإسلام السمح من

⁶⁶⁷ علي الوردي: دراسات في سوسيولوجيا الإسلام، م س، ص 95.

خلال اعتبار الإسلام دين الدولة مع الحرص على الاعتدال والتسامح، وهذا ما نص عليه الدستور المغربي أثناء حديثه عن ثوابت الدولة المغربية: الإسلام والملكية، وأكد عليه الخطاب الملكي في 17 يونيو 2011 الذي دار حول دستور الملكة المغربية كدستور بني على دعامتين:

- الأولى تؤكد على أن مضمون الدستور يتمثل في التثبث بالثوابت الراسخة للأمة المغربية التي نحن على استمرارها مؤتمنون، وذلك ضمن دولة إسلامية يتولى فيها الملك أمير المؤمنين حماية الملة والدين، وضمان حرية ممارسة الشعائر الدينية.
- الثانية تتجلى في تكريس مقومات وآليات الطابع البرلماني للنظام السياسي المغربي في أسسه القائمة على مبادئ سيادة الأمة⁶⁶⁸.

لاحظ الباحثون الغربيون بأن الإسلام يشكل هوية المجتمع المغربي، وأنه العنصر الحاسم في تحديد ماهية المغربي الذي ينتج دلالة سوسيوأنثروبولوجية للدين تجعله معتقدا روحيا ينظم الحياة الظاهرة والخفية للإنسان، وينظم علاقة الإنسان مع الله ومع الإنسان، أو هو شعائر ينص عليها الوحي تُمارَس زلفا إلى الله، لكن دستوريا لا ينفصل معنى الدين عن معنى الدولة، فلو كانت الدولة علمانية ما جعلت من دين ما أحد ثوابتها، لكن المشرع جعل الإسلام السمع دين الدولة والأمة المغربية التي تستمد منه حياتها الروحية كما ورد في الفصل الأول من دستور 2011، "الإسلام دين الدولة"⁶⁶⁹. ولأن حياة المغاربة تدور حول المقدس فعلا وقولا؛ ضبطه الدستور وجعله من أولويات بناء الدولة، بحيث استهل الدستور في الفصل الرابع بتحديد "شعار المملكة -الذي يضم بين ثناياه المقدس الإسلامي المغربي- : الله الوطن الملك"⁶⁷⁰، شعار يستوجب الولاء والاحترام والتفديس، كونه يمثل موطن الأمن

⁶⁶⁸ نص الخطاب الملكي السامي الذي وجهه الملك محمد السادس بمناسبة حفل تنصيب اللجنة الاستشارية لمراجعة الدستور يوم الجمعة 17 يونيو 2011.

يوجد نص الخطاب على الموقع الإلكتروني: www.maroc.ma/or/ خطابات ملكية
⁶⁶⁹ الدستور الجديد للمملكة المغربية صادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.11.91 بتاريخ 29 يوليو 2001 مع قرار المجلس الدستوري رقم 815.2011 بتاريخ 14 يوليو 2011 المعلن لنتائج استفتاء فاتح يوليو 2011، مجموعة القانون المغربي ع 24، إعداد وتقديم امحمد لفروجي مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ط 5، 2015، ص 19.
⁶⁷⁰ الدستور الجديد للمملكة المغربية، م س، ص 19.

الروحي للإنسان المغربي يعمل فيها الملك على حماية الملة ويضمن للجميع حق ممارسة الشعائر الدينية شريطة عدم إلحاق أي ضرر بالمرجعية الأولى التي هي الإسلام⁶⁷¹.

إن فكرة الله توحد اختلاف معاني الدين ثقافيا ودستوريا، تذيب الخصومات والعداوات والأفهام، فالاعتقاد بالله إيماناً وأداءً للطقوس والشعائر الدينية ضمان للفيض الإلهي رحمة ومغفرة؛ فيض نابع من المعتقد، ما يعني أن الدين هو كل شيء ويمتد إلى كل شيء كما قال دوركايم، أي يتجسد في المقدس، وما لا يمكن تجاوزه أو اختراق حرمة بالنسبة للمغاربة كالله والرسول والقرآن الكريم والمسجد، ويترجم هذا المقدس في شعائر وممارسات طقوسية دينية تمتح من الوحي لتصبح ذات مضمون اجتماعي وثقافي وسياسي، وهو ما نسميه تديناً، وهنا يعتبر الشباب المغربي وكافة المغاربة الدين هو الإسلام الذي يتغلغل في عمق حياة المغاربة فرادا وجماعات في المناحي الاجتماعية والقانونية والسياسية والعائلية والجنسية والجمالية؛ وبالأساس الروحية، وهذا ما انتبه إليه دوتي منذ سنة 1908 (السحر والدين في شمال إفريقيا) حينما قال "القانون شرعي وديني كلية، والصلاة والإرث والطهارة مقننان بالمقدار نفسه خاضعان لسلطة مصادر الشريعة الإلهية نفسها"⁶⁷²، وقد استند دوتي في ذلك على اعتقاد المسلمين بصلاحيّة القرآن الكريم الأبدية، وهي القضية المقدسة التي ما تزال سائرة الوجود في العلم الإسلامي، وهذا يفيد قطعاً أن الدين هو الحياة بدأً والموت انتهاءً وبعد الموت نجاة، غير أن هذه المعاني ستواجهها أفكار أجيال شابة بثقافة ورغبات ومزاعم جديدة، ستغير من تأثير الدين وهيمنته على الحياة اليومية، لتظهر أصوات علمانية ودينيوية، وقبل تفصيل هذه القضية وجب الاشتغال أولاً على أنماط ومرجعيات وتجليات تدين الشباب المتمدرس.

المبحث الثاني: أصول تدين الشباب الجامعي

1- أهمية التدين عند الشباب المغربي

سأستند في هذا الموضوع على مواقف المستجوبين من تأثير الدين على اختياراتهم وحياتهم، وقبل ذلك أشير إلى أن الاهتمام بهذه الإشكالية من طرف الباحثين المغاربة على

⁶⁷¹ سأفصل هذا الموضوع في إطار حديثي عن رؤية الشباب الجامعي لإشكالية الدولة والدين أو السياسية الدينية في الفصل الأخير.

⁶⁷² إدموند دوتي: السحر والدين في شمال إفريقيا، م س، ص 15.

الأقل لم ينضج إلا بعد ظهور مفاهيم العنف الديني والحركات الجهادية والإسلام السياسي والتطرف الديني والإرهاب والعولمة، وانتشار البطالة والجريمة في صفوف هذه الفئة، وأيضا انتشار الانفعال الديني وتوغل الجماعات الدينية التي تراهن على عنصر الشباب في نشاطاتها، ولأن الشباب قضية سوسولوجية واقتصادية وسياسية... كونه مصدر اليد العاملة القادرة على الإنتاج والعطاء المادي والفكري، ولأنه أيضا فئة غير متجانسة اجتماعيا وتعليميا، ترتبط بها قضايا الهجرة والبطالة والجريمة والحركات الاجتماعية الاحتجاجية... كلها جعلت الظاهرة الشبابية تقتحم جوف الدراسات السوسولوجية في العقدين الأخيرين، ولذلك وجهت نظري نحو التدين الشبابي في الحياة اليومية أصوله وامتداداته، والتنشئة الدينية وأشكال التدين؛ والتدين النسوي مستفيدا مما خلصت له بعض البحوث ميدانية أويا فتحها على رؤية مختلفة⁶⁷³.

تتباين مواقف الطلبة والطالبات حول موضوع التدين وفعاليتها والدفع الداعمة لها، فبعض المبحوثات أكدن ضرورة استيفاء الزوج المستقبلي شرط التدين الدال على التقوى، والمتقي لله ستسلمن شره، لأن حفاظه على صلاته وأدائه واجباته الدينية تجعله ورعا، فيكون للدين وظيفة سوسولوجية، وأغلب المناصرات لهذا الموقف من أسر قروية وأحياء شعبية متأثرات بما يرونه من سلوكيات تعنيف للنسوة من طرف رجال لا يعرفون للصلاة قبلة ودائمي السكر، وأكدت مجموعة من طالبات كلية الآداب على ضرورة توفر شرط التدين كمعيار حاسم في اختيار شريك الحياة؛ معيار يمكن استعراض عناصره كالآتي:

- ضرورة الالتزام بقضايا الشرع الإسلامي من أداء للواجبات الدينية وما يحاقلها من "الصلاة" بالنسبة لمجموعة من المبحوثات و"الحجاب" بالنسبة لبعض الذكور.
- توفر هندسة قيمية من الأدبيات الأخلاقية التي تمتح من الديني: "كالحشمة والعفة والاحترام والشرف والحلال"، فالرجل الممتهن مهنة مشبوهة أو ذا مورد اقتصادي

⁶⁷³تدرس الأبحاث السوسولوجية الظاهرة الشبابية في أحد أوجه انكشافها كظاهرة سوسولوجية، فمنها من حاول دراسة وضعية الشباب العامة في المجتمع، ومنها من ركزت على عنصر القيم الدين والشباب، برصد علاقة الشباب بالصلاة والمسجد والمقارنة بينهم وبين الكبار على مستوى القيم والشعائر الدينية، ومنها من جعل مفهوم شباب الهامش دراسة سوسولوجية، وكثرت الأبحاث خصوصا بعد تفشي ظاهرة التشرميل، يمكن مراجعة بحث عبد الرحيم العطري حول سوسولوجيا الشباب المغربي، وكذلك عمل رحمة بوقرية وإدريس بن سعيد والمختار الهراس *jeunesse estudiantine Marocaine valeurs et strategies*، وفي سنة 2000 أنجز محمد العيادي ورحمة بوقرية والمختار الهراس وحسن رشيق بحثا حول الشباب والقيم الدينية كان الهدف منه تفكيك تمثلات الشباب المتمدرس الدينية من خلال الاشتغال على مواقفه وممارساته الدينية. وأهدف؛ بعد تصنيف الأبحاث حول الموضوع المدروس في الفصل الثالث؛ تسليط الضوء على أهمية التدين في اليومى راجيا فتح الموضوع على رؤية سوسولوجيا لا تدعي الحسم في تقديم الجواب.

مشكوك دينيا لا يعد شابا مثاليا. فإذا كان الرجل متدينا فلن يقبل دخول جيبه مال محرّم، أو قلبه أو نيته شعور فاسد، يكون حامي أهله وماله وعرضه، وإذا كانت الزوجة متدينة "تؤدي خمسها وتصوم شهرها وتصون فرجها وتطيع زوجها"⁶⁷⁴ فستمح شريكها عيش حياة زوجية سعيدة، وهذا يجعلنا نتفق مع لوطورنو في قوله "بأن الشعور الديني يكتسي أشكالاً مختلفة بحسب ما إذا كنا على صلة بالنساء أو بالعامّة أو بالتجار أو المثقفين"⁶⁷⁵.

يشهد المغرب مدا إسلاميا بانتشار حركات إسلامية تبني الحياة الدنيوية على مرجعية دينية، وتجعل من الفكر الديني القائم على الاجتهاد والتأويل مرجعا لها، ويتعاطف معها الشباب بشكل ملفت سواء داخليا أو خارجيا كالإصلاح والتوحيد وجماعة العدل والإحسان وحركة حماس الفلسطينية وبعض الحركات الإسلامية المتشددة، ولقد ساهم الإعلام والأنترنت في نشر إيديولوجيتها، ومن خلال الفقهاء والخطباء المنتسبين لها والذين يملأون القنوات والذين ذكر منهم المبحوثون محمد حسان وعبد الله النهاري وعبد الحميد أبو النعيم وأحمد الريسوني... شخصيات دينية بخلفيات متباينة تؤكد ضرورة الالتزام الشرعي للشباب والشابة ممارسين تأثيرا كبيرا على تكوينهم الديني، فمن الفتيات من تنطلق من هذه النماذج لتقول بأن الدين رمز الوقار والاحترام وإثبات الذات أمام الله والمجتمع والمرأة، لكن بالنسبة لبعض طالبات القانون وتقريبا كل طالبات الاقتصاد تنزع عن خصلة التدين صفة الأوليّة، ومنهن من قالت "مانقدرش نفكر فواحد معقد يفرض عليا شي حوايج تحرمني من حريتي بحال النقاب أما نتزوج به مستحيل" وتقول أخرى "لي تايصلي ماتايغيش أنه إنسان مزيان ناس لمعقدين كايدمرو حياتهم وحيات الناس لي معاهم".

تكمن أهمية الدين عند بعض الشباب في إعطاء المعنى للحياة وللموت، فالإنسان المتدين (مقدساته ومعتقداته) غايته محددة، يعيش حالة هدوء واستقرار ممتلكا أجوبة لكل أسئلته مصاغة في شمولية القدر الإلهي الذي يضمن على المستوى الميتافيزيقي وجودا خال من عذابات ومهالك ما وراء الموت، "قيمة الدين تتجلى في كون لي كايثاقي الله كايطيع

⁶⁷⁴ أثناء مقابلي بعض الطلاب وخاصة طلبة الدراسات الإسلامية انطلقوا من حديث نبوي يعدد صفات الزوجة الصالحة التي تسعد زوجها ونفسها وأولادها إذا ما توفرت فيها الشروط التي يحددها الشرع، ولفظ الحديث عند الإمام أحمد عن عبد الرحمن بن عوف قال: "قال رسول الله ص: إذا صلت المرأة خمسها وصامت شهرها وحفظت فرجها وأطاعت زوجها قيل لها ادخلي من أي أبواب الجنة شئت"، ورواه ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه والحديث صححه الألباني في الجامع الصغير، راجع الموقع: www.islamweb.net/ar/fatwa/98090

⁶⁷⁵ روجي لوطورنو: فاس قبل الحماية، م س، ص 837.

الأوامر وكايجتانب النواهي أنه كايجنب راسو الشرور والشيطان، وفالأخرة غادي يلقي مصير الجنة والنعيم" (م 71)، ومنه منافع التدين القويم إلى جانب بعد المؤمنين عن الناس الأشرار يقوي حصانة الإنسان النفسية ويهبه ميكانزمات مواجهة مصاعب الحياة باعتبارها بلاء وامتحان مقدر من الله، يتغلب عليها بالتقوى لأن المسلمين يعتقدون بأن الله إذا أحب عبدا ابتلاه⁶⁷⁶؛ كمقولة لا يكف الخطباء والفقهاء عن ترديدها على المسامع في المساجد، محاولين إثبات أن الابتلاء بالمصيبات نعمة الدنيا واختبار للإنسان ناجح فيه أم خائب، والدليل في ذلك ما يقدمه الفقهاء من قصص الأنبياء ومحنتهم مع أقوامهم أو زوجاتهم أو أبنائهم في الدعوة إلى الله⁶⁷⁷، ولا تتوقف قيمته في الحياة الدنيا بل أيضا ستمكن المؤمن من ضمان حياة بعدية سعيدة، بمعنى التدين الصحيح يقربه من مقدسه (الله).

الخلاصة أن الدين يمتلك أهمية متعالية وأخرى دنيوية مجتمعية وأخلاقية تكمن في نيل المتدين احترام الناس كحظوة اجتماعية وحب الله تعلقها، وهذا قد يجر عليهم هبات وماعونات مادية تخلق لهم رأسمالا ماديا مرافقا للرمزي، ثم إن الدين الإسلامي حسب معتنقيه يهب صاحبه الوقار والورع ما لم يكن متشددا أو متطرفا مغاليا متعصبا لدرجة الدوغمائية، وتكمن قيمة الدين عند المغاربة في اعتباره رابطا بين الأجيال، فتاريخهم تاريخ تنشئة دينية لأولاد يحرصون على تطبيعهم وتشبيعهم بتعاليم الدين الإسلامي.

2- التنشئة الدينية للشباب من المجتمع إلى المدينة

أ- التنشئة الدينية الأسرية والتباين الاجتماعي

الوسط الأسري مكان أول؛ أكثر أهمية "لتكوين الشخصية بالمعنى السيكولوجي، وتعلم العالم الاجتماعي؛ وسط يترك أقوى الآثار العاطفية، وهو عماد الدخول إلى عالم المتدين"⁶⁷⁸، ويرتبط بهذا الوسط فعل التنشئة الاجتماعية بما فيها الدينية، وتتمظهر التنشئة

⁶⁷⁶ توجد مجموعة من الأحاديث النبوية حول الحب بالابتلاء منها "أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الصالحون ثم الأمثل فالأمثل" وقد أورد موقع إسلام ويب في فتوى رقم 15197 قول الترمذي عن الرسول (ص): "إن عظم الجزاء مع عظم البلاء وإن الله إذا أحب قوما ابتلاهم فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط". وورد في صحيح البخاري الحديث التالي: "إذا أحب الله العبد نادى جبريل إن الله يحب فلانا فأحببه، فيحبه جبريل، فينادي جبريل في أهل السماء إن الله يحب فلانا فأحبوه، فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول في الأرض". أنظر:

- البخاري: صحيح البخاري: طبعة جديدة مطبوعة ومفهرسة، دار الكوثر، دمشق بيروت، ط 1، 2006، ص 795.

⁶⁷⁷ أشار مجموعة من المبحوثين إلى أن الفقهاء والخطباء يقدمون حديث إذا أحب الله عبدا ابتلاه من خلال سرد بعض من قصص الأنبياء كقصة النبي إبراهيم الذي رمي في النار وطلب منه ذبح ابنه وترك زوجته وابنه في صحراء قاحلة، ولأن الله يحبه نجاه في بدنه وفي عائلته وتكلف بهم في غيابه وسبب النجاة هو تطبيق النبي لأمر الله والتي توضح الحب الإلهي لنبيه وتخليصه من كل المصائب التي قدرت عليه.

⁶⁷⁸ Guy MICHELAT: L'identité catholique des Français ; op cit ; p 613.

الدينية المغربية من خلال التركيز على تربية الولد على قيم وممارسات دينية منذ حداثة سنه كما هو الحال مع تحفيظ القرآن الكريم⁶⁷⁹، وقد أكد بعض المبحوثين (23-24-34-51...) خاصة القادمين من الجنوب والجنوب الشرقي دخولهم في طفولتهم إلى كتاتيب تحفيظ القرآن الكريم. لكن هذا لا يعني أن للمغاربة مظهر تديني واحد ينشئون عليه أبناءهم، فمنذ مجيء الإسلام إلى شمال إفريقيا حرص أهل المغرب على تنشئة أبنائهم على ثقافة دينية إسلامية تحكم موقفهم وتمثلهم للوجود والطبيعة والإنسان والمجتمع والمرأة والجنس عبر تطبيع الأجيال على تعاليم الإسلام، ويمكن أن الإشارة كما فعل محمد العيادي إلى "التأثير الديني والقيمي في التنشئة الأسرية للطفل بالمغرب"⁶⁸⁰ من خلال عمل الأسرة على ترسيخ القواعد الدينية التي يعتقد أنها مساعدة للولد على بناء شخصياته؛ سواء تلك التي يقوم بها الأب أو تلك التي تقوم عليها الأم. ففي قضايا الصلاة والصيام والحجاب والحشمة والعرض والعار وحفظ القرآن يحضر تأثير الأسرة، وهذا التأثير الديني يختلف حسب طبيعتها ومنهجها في التربوي للشعائر الدينية، وحرصها أو تهاونها في المراقبة الدينية، ولقد أثبت مجموعة من المبحوثين اصطحاب أبنائهم لهم إلى المسجد للصلاة المكتوبة في الطفولة تعويدا لهم على المساجد وطقس الصلاة، كما أقرت العديد من الطالبات تأثير الأمهات عليهن بعد اندفاع علامات البلوغ تحثهن على التحجب والتعفف والتستر أمام غير محرم، ولهذا يمكن القول بأن المعيش اليومي للشباب الجامعي يتأثر بترسبات التربية الأسرية، فبعض الأسر تُضَمِّن ضرورة- تربيتها للأبنائها محددات دينية.

وإذا كانت أبحاث الكولونيين والانقساميين؛ وحتى أبحاث ديل إيكلمان قد ركزت الاهتمام على إسهام الزوايا والصلحاء في التنشئة الدينية للمغاربة حتى تبقى علاقة إنسان إنسان والإنسان والله مشبعة بما هو ديني خاصة بالمناطق القروية والجبليّة، وهو ما يمكن نعتة بتدافع بين الديني والاجتماعي في نماذج التربية المغربية التقليدية، فالأسرة المغربية

679 لقد لاحظ ديل إيكلمان مسجلا ذلك في كتابه المعرفة والسلطة أهمية التنشئة الدينية في نماذج التربية التي يتعرض لها الإنسان المغربي، والذي عليه أن يمر منها قبل أن يحسب على النخبة، وتبدأ هذه التربية عنده من عمليات تحفيظ القرآن في المساجد والزوايا والكتاتيب القرآنية بالبوادي، يسهر عليها الفقهاء قبل تعليم العلوم الدينية والدخول إلى عالم المعرفة الدينية المعقدة لا بد من حفظ المقولات الثابتة في الوحي -لقرآن الكريم-، وبعد حفظه بطريقة سليمة ودقيقة حسب قراءة أو أكثر من القراءات السبع المعروفة الخطوة الأولى نحو اكتساب العلوم الدينية، وهذا يعني أن تحفيظه خطوة تمهيدية في التعليم الأصيل بالمغرب أو التعليم الإسلامي كما يحلو لإيكلمان تسميته، أنظر:

-ديل إيكلمان، المعرفة والسلطة في المغرب صور من حياة مثقف من البادية في القرن العشرين، م س، صص 95-96.

680 L'islam au quotidien ; op cit ; p 173.

المعاصرة لم تعد تسمح بتدخل غير الآباء في تكوين شخصية أبنائه، تقول م 41 "كانت ماما ديما كاتقولي ملي طلعت الإعدادي لبسي لفولار، تستري راه عيب يشوفو الرجال لحكمك وعيب يبقى شعرك عريان، راكي بنت وغاتولي عزبا، وملي كايدخل بابا للدار مانقدرش نلبس شي حاجة قصيرة، ولعجب لناس لي كاخليو بناتهم وعيالاتهم يخرجو عريانيين بحال الناس لي ساكنين فعين الدياب"، التربية الدينية الأسرية للأطفال إذن تختلف باختلاف الأسر إذ بعض المبحوثين قد وضح عدم تدخل أسرهم أو نصحهم من قبل بضرورة ممارسة طقوس دينية معينة مادام الآباء أنفسهم لا يمارسون هذه الطقوس، فالأب لا يصلي والأم لا ترتدي الحجاب، وهذه الأسر غالبا ما تنتمي لأحياء راقية (كاليفورنيا والوزيس...) (م 26-59) وكان التدين ملجأ البسطاء والفقراء والفاشليين.

وفي سؤال وجهته للمستجوبين: هل كان أبوك أو أمك يرغبك على الصلاة أو ينصحك بها أو لا يتدخل أبدا ولماذا؟. جاءت الأجوبة متباينة، بعضها نفي كليا أي تدخل أبوي في ممارساتهم، واستفسرت عن السبب الذي أرجعوه إلى أن الآباء ليس لديهم وقت لهذه الأمور، فمن تكلف بتربيتهم حاضنة أو مربية، وهذا يفيد أن هذه النوعية من الشباب تنتمي لأسر غنية أو متوسطة يشغل الأب والأم مهنة ما، وهناك فئة أخرى أثبتت عدم تدخل والديها في ممارساتها الدينية؛ لكن من الضروري أن يرى الوالدين أنها تصلي كما أخبرتني بذلك م 37، وفئة ثالثة - خاصة فئة الشباب القادم من القرى- أقرت بتدخل الوالدين في ممارساتهم الدينية كالصلاة والحجاب، وفي حال التراخي عليها قد يتعرضون للتوبيخ، يقول م 34 "هنا فكارا كانسا راسي، الفتن ولبنات الله يسمحلي شي مرة ماكانصليش، لكن ملي كانمشي لبلاد مانقدرش ما نصليش ولا غادي يغضب الواليد".

التدين إذن ظاهرة اجتماعية يتدخل التجمع الأسري في بناء قواعدها الدينية: الامتناع أو الإباحة عن ذلك حسب درجة تدينه، فيتحول إلى تجربة دينية متحاولة بالتنشئة الاجتماعية للفرد التي تستحضر النوع الاجتماعي، بحيث طبيعة المعلومة أو الممارسة الدينية المراد نقلها موزعة بين الذكورة والأنوثة، إذ يركز المجتمع على تعليم الصلاة للذكور وحثهم ممارستها، وفرض الحجاب على الفتاة، وهذا يعني أن السلوك الديني المراد ترسيخه يراعي

نظرة الناس فالصلاة تكسب الشاب الاحترام في وسطه الذي يعيش فيه، وهذا سر تركيز بعض المبحوثات على وضع شرط الصلاة في الزوج، والحجاب والعفة يصنع وصمة للفتاة ويتم التشديد على ذلك اجتماعيا يتوافق مع تثبت بعض الذكور الزواج من متحجبة⁶⁸¹، وهذا النوع من التربية يعود إلى ما تريده الأسرة (الأب والأم) من أبنائها، فالأولاد حسب الثقافة المغربية كلما عاشروا "العقلاء" اجتماعيا يصبحون محترمين بأداء الصلوات في المسجد، وارتداء الحجاب يجنب الفتاة كل النعوت الاجتماعية التي تمس سمعتها، وختم على عفتها وحشمتها حتى وإن كان مجتمع البحث لا يجمع على أن الصلاة دالة على "العقل" والحجاب دال على الورع الأنثوي ما دام من الشباب المصلي من يشرب الخمر ويعاشر العاهرات، ومن المحجبات من ترتكبن الرذيلة ممارسة الجنس، تتعاطين التدخين والجلوس في مقاهي الشيشة، واتخاذ الحجاب كغطاء على ذلك بتعبير م 50.

ما تزال الأسرة تساهم في ترسيخ القواعد الدينية، وتكوين شخصية الشباب نسبيا في المناطق القروية والشبه حضرية (م2-23-35-50...) بممارسة الرقابة، غير أن أسر الأوساط الغنية تأثرها الديني أيل للأفول وأحيانا منعدم، لتركيز الآباء على تفوق أبنائهم الدراسي والمهني، يقول م 44 "الأسرة الغنية كاتعلم أولادها اللغات لي تنفعهم في حياتهم وكايكونو ولادهم متفتحين ما عندهم سوق لا فحجاب ولا فصلاة، لأنهم كايحاولوا يعطيهم مفاتيح المستقبل باش يكونو مستقرين، أصلا كاتلق الأب ما كيصليش، والأم مامحجباش لولاد ما غايترباوش على متدينين"⁶⁸².

وإن ملاحظة في شكل انتشار المساجد والمعاهد والفيئات والحجاب وحرية الجسد في أحياء المدينة يثبت ظاهريا هذا الزعم، فهذه الشهادة مكننتي من إدراك المعطى التالي هو أن الأحياء الراقية تكاد تغيب فيها التنشئة الدينية يقل فيها ارتداء الحجاب، ولهذا ما يفسره عمرانيا (فلات معاهد ملاهي مساجد)؛ وهي الملاحظة التي سجلتها في حي الوزيس

⁶⁸¹من خلال المقابلات تبين أن نمط التدين الذي تمرره الأسرة ومختلف قنوات التنشئة الاجتماعية الأخرى لا يهدف إلى بناء علاقة الإنسان مع الله في المقام الأول، وإنما مع كونه الاجتماعي، فالصلاة في المسجد يكسب الشاب سمعة وسط حيه وقربته ويجعله نموذجا بين أقرانه، ومطمع بنات جيرانه، بينما لا يضع المستجوبون شرط الصلاة بل الحجاب في تدين الفتاة المحتمل الزواج منها كدلالة على التزامها وعفتها، وكان الصلاة شأن ديني ذكوري، وهذا متصل بالفهم الاجتماعي للأولويات الدينية ونقلها للأجيال وهو فهم مبني على تمييز جنسي من جهة، وعلى تباين اجتماعي من جهة بين أسرة قروية وأسرة محافظة أو ساكنة في حي شعبي تهيم فيه ثقافة المراقبة الاجتماعي، وأسرة غنية لا مبالية سوى بالنجاح المادي.

⁶⁸² هذه الشهادة تثبت أن الأحياء الراقية بالمدينة لا تعرف اكتظاظا سكانيا ولا تضم مؤسسات دينية كالجمعيات الدينية ولا المساجد بينما تشهد وجود مراكز التسوق مراكز لتعليم اللغات ومؤسسات للتعليم الخصوصي، وهي الجوانب التي يوليها سكان هذه الأحياء أولوية.

وكاليفورنيا وعين الذياب وأنفا...، على عكس ليساسفة محطات البنزين فيه تحتوي مسجدا، وهذا يدل على أن للمحيط الخارجي تأثير على السلوك الديني للشباب يوازي تأثير الأسرة.

هناك وجهة نظر ثالثة تختزل التنشئة الاجتماعية الدينية للأسرة في طفولة الإنسان، تتوقف حينما يصبح يافعا مستقلا مسؤولا قادرا على اختيار ممارساته، إذ بمجرد إدراك الشاب المرحلة الجامعية حتى يصبح أكثر استقرارا من ناحية الشخصية، قادرا على تشكيل هويته التدينية حتى إن كانت ستواجهه مؤشرات أخرى أكثر من قواعد الأسرة أو الفارق المجالي، إذ يتصل المستقبل الدراسي والمهني والعلاقة مع الجنس الآخر والعلاقات الاجتماعية الأكثر انفتاحا بإغراءات المدينة والعرض الجامعي وشبح البطالة بعد الديبلوم، خاصة وأن الوسط الجامعي ليس وسطا دينيا، يقول م 50 "أي تربية دينية في الكليات حتى المحجبات "مصاحبات" ومنهن لي محترفات في الجنس، والملتحي تراه واقفا مع بنت رغم المسافة لكن يتبادلان النظرات والضحكات ومنهم من يصفح البنات، قد تكون الأسرة تربي في الصغر خاصة التي لا تعاني مشاكل مادية والأب والأم ماملقننش، أما هنا الطلاب خاصة لي ماشي بيضاوا غرقوا في المدينة وعين الذياب والفتيات العاريات".

ب- المؤسسات الدينية التقليدية القروية

تعتبر الزوايا والأضرحة والكتاتيب جزء من تاريخ المغرب الثقافي الديني والتربوي لكنها تعيش في الراهن أزمة وجودية لفقدانها فعاليتها الدينية وجاذبيتها الاجتماعية في التدبير والتكوين الديني ونقل المعرفة كما كان عليه الحال في الماضي، فالكتاتيب القرآنية والزوايا والأضرحة والجوامع... التي كان المغاربة يوكلونها مهمة تعليم أجيال العلوم الدينية لأولادهم بحيث كانت تستقبل العشرات من الطلاب خاصة في العالم القروي، لم تعد بذلك الحضور والقبول الاجتماعي، فلم يتقبل أي مستجوب إمكانية لجوئه للتعليم التقليدي ذو المضمون الديني لبناء شخصيته عدا مبحوثان يدرسان في مسلك الدراسات الإسلامية، والسبب حسبهم أن التكوين في مسالك الكليات المحسوبة على التعليم الحديث قد لا تؤهل الشاب للانخراط في سوق الشغل فما بالك بالتعليم العتيق، لصعوبة انسجام تكويناته مع مطلب الاقتصاد الرقمي، وتحقيق هذه الغاية يفتضي تغيير نظامه التكويني بفتحته على ما هو

تقني ولغوي ومعلوماتي واقتصادي، ولأن الأمر كذلك يفضل الشباب أسوء مجالات التكوين المهني على الذهاب لمؤسسات التعليم الديني، وأزمة التعليم التقليدي تعود إلى هيمنة المدرسة الحديثة المتجهة نحو خلق طاقات وكفاءات بشرية قادرة على الإنتاج، بل لأنها المؤسسة القادرة على صناعة الرأسمال البشري، كما أن هذا التعليم العتيق لا يستطيع مسايرة العولمة الجارفة لضعف التكوين في جانب اللغات الضروري للطلاب للاندماج في المجتمع دراسيا ومهنيا، وهذا واضح في العجز اللغوي لخارجي التعليم العتيق يولد صعوبة في التواصل الفعال والمفيد داخل المجتمع المعاصر، وهو ما يعمق الشرخ اللغوي بين المدرسة الحديثة والمؤسسات التعليمية العتيقة، وهذا الأمر يعود إلى سنة 1989 السنة التي تم فيها تعريب التعليم الثانوي بكامله⁶⁸³، ذلك أن غياب الإحساس بالأمن اللغوي قد يجعل بعض "المشغّلين يتشاءمون في تصريحاتهم من قدرة اندماج الحاملين لشواهد بعض المؤسسات العليا في عالم الشغل؛ مفضلين تشغيل أناس يحملون شواهد أقل ولكنهم أكثر مرونة ولا يطالبون بأجور تتوافق ومؤهلات لا يمتلكونها"⁶⁸⁴، كما أن الشباب على علم بمطالب المجتمع المعاصر وهو الوعي التقني، إذ سجل المبحوثون ضعف وافتقار تلك المؤسسات للتعليم التقني والتكنولوجي واللغوي الذي تفرضه العولمة والاقتصاد المعاصر، فلا تسمح شواهدا بالانخراط الجاد في السياق العالمي من الناحية المهنية الاقتصادية والتقنية، لتركيزها على المعرفة الدينية بدأ بتحفيظ القرآن الكريم، ثم الانتقال إلى حفظ ودراسة السنة والامتون والتفاسير... في حين أن واقع الأمر يحتاج تعليما يواكب العصرنة والعولمة ومطالب المقابلة والتطور الاقتصادي والتكنولوجي وما يتطلبه من أطر مؤهلة علميا وتقنيا ولغويا التي يمكن خلقها من خلال تنمية التفكير التقني العلمي الواقعي واللغوي، وجعل الشباب قادر على اتخاذ القرار ومخالطة الغير، بتعليمه تقنيات التواصل والإنتاج من

⁶⁸³ كان من مطالب الحركة الوطنية قبيل الاستقلال والزعامة السياسية بعده تعريب فوري للتعليم اعتقادا بأن فرنسا التعليم استمرار للاستعمار، وهو مطلب من امتدادات الوطنية المغربية تستقي لحامها من المرجعية والهوية الإسلامية، وكان من نتائج تعريب التعليم أن توضح التراتب الاجتماعي، ذلك أن التلاميذ والطلاب في مختلف الشعب والأسلاك يحصلون على تكوين وباكالوريا بالعربية، ويجتازون المباريات ويتابعون تعليمهم الجامعي باللغة الفرنسية خاصة في الشعب العلمية والتقنية والاقتصادية والطبية، وتحولت اللغة الفرنسية؛ وفي الألفية الجارية الإنجليزية والإسبانية والألمانية كلغات حية بالمغرب وكمفاتيح للنجاح، ولذلك فأبناء البورجوازية لا يجدون صعوبة في ذلك، لأنهم يمتلكون رأسمالا لغويا إذ يتحدثون اللغة الفرنسية في منازلهم، بينما يخلق الأمر صعوبة عند السواد الأعظم من الطلاب الذين يدرسون باللغة العربية، ويجتازون مباريات العمل ومتابعة الدراسة في المعاهد والمدارس والجامعات باللغة الفرنسية، لأنهم لا يتحدثون بها في منازلهم، ولم يتلقونها في تعليمهم الأولي أو لم تدرس جيدا في المدرسة الابتدائية المزدوجة التي تركز على اللغة العربية، فتكون لغتهم هي الدارجة أو الأمازيغية، وهو ما يولد الشعور بفقدان الأمن اللغوي ما دامت لغة التكوين هي العربية، ولغة العمل والمقاولات والإدارة هي الفرنسية، ولذلك ارتبط تعريب التعليم بإصلاح المنظومة التربوية بنقاش سياسي متصل بإملاءات التقويم الهيكلي سنة 1983 التي استبدلت مفهوم الحقوق بمفهوم العدل الحسابي، للتفصيل أكثر راجع: -عبد اللطيف الفلق: التعليم أي مشروع؟ ترجمة الحسين أيت مساعد، ضمن كتاب التحول الاجتماعي بالمغرب، م س، صص 109-115.

⁶⁸⁴ بيير فيرمورين: مغرب المرحلة الانتقالية، م س، ص 74.

أجل أن تستطيع هذه الفئة الولوج إلى مجتمع المعرفة المعاصر وفرض مكانته ضمن سوق الشغل .

3- الوسائط الجديدة بدائل دينية

تراجعت الأسرة عن دورها في تكوين شخصية اليافعين لصالح مؤسسات أخرى، ذلك أن "سمات السلوك الديني لم تعد تقاس بتأثير التنشئة الاجتماعية للأسرة كما هو حال فرنسا"⁶⁸⁵، والوضع مشابه له تقريبا في المغرب، بسبب تفشي نمط العيش الأوربي وخاصة الفرنسي الذي احتك معه المغاربة في مناسبات كثيرة (الاستعمار، الهجرة، علاقات تجارية، الإعلام)، فمالت الأسرة المغربية اليوم نحو الانشغالات الدنيوية، أمام هذا التراجع لم يترك المجتمع الإنسان دون أن يتدخل في تأطيره، ولأن أي مجتمع يحتاج مبدأ وخيطة ناظما لمكوناته يستند عليه الجميع حتى وإن تغيرت الظروف؛ وغالبا ما يكون هذا المبدأ إطارا أخلاقيا أو دينيا، وإذا اختارت المجتمعات المعاصرة الغربية القانون كإطار؛ فالمجتمع المغربي خلق آليات جديدة لربط أفراد به، فإذا كانت الأسرة لم تعد مهتمة بالتربية الدينية مقارنة بالمجتمع القبلي والقروي التي تحرص وتراقب؛ نظرا لتغير ظروف العيش وتعدّد الحياة؛ وإذا كانت المؤسسات الدينية التقليدية لا تجد ترحيبا من طرف الشباب، فهذا لا يعني انعتاق الشباب من السلطة الدينية تماما، بل وجد المجتمع بدائل تربوية يصعب التحكم في اتجاهات بعضها تشارك تربية الأولاد وتكوين شخصيات الشباب. ويمكن ترتب هذه البدائل حسب قوة التأثير وفق ما يلي:

أ- المدرسة والكتاب الديني قنوات التكوين الديني

لا يتوقف مسلسل التنشئة الدينية للفرد عند مستوى الأسرة، فالمدرسة والكتاب وجماعة الأقران يفوق تأثيرها الديني تأثير الأسرة، ولأن المجتمعات المعاصرة أدركت أهمية المدرسة في خلق المواطن، أخذت هذه الأخيرة على نفسها مبادئ الإلزامية وتعميم التمدرس وتجويد التعليمات كما يقر بذلك الميثاق الوطني للتربية والتكوين، وإن الملاحظ للمناهج التربوية في منظومة التعليم بالمغرب يسجل أن التكوين الديني في الكتب المدرسية يحظى

⁶⁸⁵ Guy MICHELAT: L'identité catholique des Français ; op cit ; pp 613-616.

من جهة برعاية رسمية من طرف الدولة ومؤسساتها المكلفة بقضايا البرامج والمناهج⁶⁸⁶، ومن جهة يحظى بتمّاه اجتماعي وقبول أسري للمناهج والبرامج والمقررات التعليمية ذات المحتوى الديني، إذ يتلقى التلاميذ المغاربة منذ السنة الأولى من التعليم الابتدائي حتى السنة الثانية باكوريا من التعليم الثانوي -وقد يستمر حتى مرحلة التعليم العالي الجامعي بكلية الآداب في تخصص الدراسات الإسلامية- تكوينا دينيا⁶⁸⁷ في إطار ما يعرف بمادة التربية الإسلامية، والتي يجتاز فيها تلاميذ السنة الثالثة إعدادي والأولى باكوريا امتحانا جهويا يثبت أهمية التكوين الديني في المنظومة التربوية المغربية، وتتميز التربية الإسلامية بأنها تهدف إلى تكوين إنسان صالح، "وتكوين شخصية إسلامية متوازنة روحيا وعقديا وجسميا واجتماعيا"⁶⁸⁸ من خلال تعليم الطفل والمراهق واليافع وتحفيظه مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ودروس في السلوك والمعاملات والأخلاق استنادا إلى السنة النبوية، وجعل المتعلم رجل المستقبل، إنسانا متشعبا بقيم الدين الإسلامي، ومعتزا بهويته الدينية والوطنية، منفتحا على قيم الحداثة والديموقراطية وحقوق الإنسان كما يحددها منهاج التربية الإسلامية وأيضا الميثاق الوطني للتربية والتكوين⁶⁸⁹. ومن جهة ثانية لم ينفي المبحوثين تلقيهم تعليما دينيا في المدارس، فكلهم تقريبا أكدوا حفظهم آيات قرآنية، وتعرفوا على جزء من السيرة النبوية وبعض الأحاديث والدروس في الإرث والعبادات والمعاملات من خلال دراسة مادة التربية الإسلامية التي أصبحت أكثر وضوحا في التعليم الثانوي والإعدادي، ولم يخف مجموعة منهم التأثير الذي مارسه أساتذة مادة التربية الإسلامية في التوجيه الديني⁶⁹⁰ والنصح والإرشاد بنماذج من سيرة النبي والصحابة، وبالتالي يساهم

686 لقد دافع علال الفاسي في النقد الذاتي من قبل عن دينية التعليم وضرورة تلقين الطفل الذي هو رجل المستقبل تربية دينية، على اعتبار أن الدين هو من مقومات الوطنية المغربية، إذ يقول بأنه لا يمكن أن نتصور مدرسة مغربية لا تعنى بالدين، فهو واجب وجوب التاريخ واللغة والحساب، فليس من المعقول أن تلقى مهمة تعليم الدين للأبناء فقط، لأنهم سينهكون تحت ظروف وواجبات العيش، ولذلك لا بد أن تحتوي المدرسة على تعليم ديني ليس في المدارس التي يرتادها المغاربة، بل حتى المؤسسات التربوية للأجانب والتي تشتمل على قسم من أبناء المغاربة وعلى المناهج المدرسية أن تكون واحدة، ويجب أن تكون العربية والتاريخ المغربي والدين جزءا من مقوماتها. أنظر: -علال الفاسي: النقد الذاتي، م س، صص 357-358.

687 يؤكد الميثاق الوطني للتربية والتكوين في دعامته الرابعة إعادة هيكلة وتنظيم أطوار التربية والتكوين أن التعليم الأولي والابتدائي من بين الأشياء التي يرمي إليها هي جعل المتمدرس متشعبا بالقيم الدينية والخلقية الوطنية والإنسانية الأساسية ليصبحوا مواطنين معتزين بهويته وبتراثهم وواعين بتاريخهم ومندمجين فاعلين في مجتمعهم، أنظر -الحسن اللحية: الميثاق الوطني للتربية والتكوين شروح وتعليقات، م س، ص 50.

688 مصطفى الحدية: الشباب وتحديات الاندماج في مجتمع المعرفة، م س، ص 107.

689 الميثاق الوطني للتربية والتكوين يقر على أن نظام التربية والتكوين للملكة المغربية يهتدي بمبادئ العقيدة الإسلامية وقيمها الرامية لتكوين المواطن المتصف بالاستقامة والصلاح، المتمسك بالاعتدال والتسامح، الحسن اللحية الميثاق الوطني للتربية والتكوين، م س، ص 7.

690 بحكم اشتغالي مدرسا للفلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي يطرح علي مجموعة من التلاميذ أسئلة ويقدمون أجوبة دينية كحقائق معترفين بأن مصدرها هو أستاذ مادة التربية الإسلامية يأخذونها كبداهات ويقينيات حينما نعرضها للمساءلة والتحليل يقبلون التحليل ويرونه منطقيًا، ولكنهم لا يتراجعون عن اليقينيّات.

التعليم الديني في بناء شخصية الإنسان المغربي من خلال تضمن المناهج لضرورة اعتماد مادة تركز على الجانب الديني للتقليل من الجهل بمقاصد الدين، ذلك أن بعض الكتب المدرسية تُستهل بسورة من القرآن الكريم يستوجب حفظها، وتتضمن مادة التربية الإسلامية دروس التوحيد والبعث والحساب وفقه السيرة والقنوة في الإسلام والمال والمعاملات وفقه العبادات كالصلاة والزكاة الغزوات وحق الله والنفس والغير كما هو حال مقرر الجذع المشترك العلمي الآداب والعلوم الإنسانية، أو سورة يوسف والإيمان والغيب، والإيمان والعلم، والإيمان الفلسفة وفقه الأسرة والزواج والطلاق...، لكن المتأمل في الكتب المدرسية لمادة التربية الإسلامية على الأقل في التعليم الثانوي التأهيلي اليوم سيجدها أصبحت أكثر انفتاحاً على العلوم الإنسانية من خلال دروس حق الغير والأسرة نواة المجتمع، وحق البيئته والإصلاح وعدم الإفساد، ومبادئ استثمار الأموال في الإسلام... في الجذع المشترك والأولى والثانية باكوريا، وعلى قيم الحداثة نسبياً كدرس الكفاءة والاستحقاق أساس التكليف والعفو والتسامح في الأولى باكوريا، إضافة إلى دروس الثانية باكوريا⁶⁹¹ التي لا يتفاعل معها التلاميذ بجدية بحكم انشغالهم بمواد الامتحان الوطني.

ولأن المدرسة والكتب الدينية مصادر لتعلم الدين؛ دافع بعض المبحوثين عن قضية تعلم العبادات الدينية والأحكام الشرعية من الكتب المدرسية وشروحات ونصائح أساتذة التربية الإسلامية داخل المدرسة، وهذا يتوافق مع خصوصية الشباب الميال إلى تعلم شؤون حياته الدينية والدنيوية من المدرسة والكتاب مقارنة بالماضي تعلمه الأسرة والفقهاء، وهذا له مسوغ زمني كون اليافع يقضي وقتاً أطول بالمدرسة أو رفقة الكتاب (نسبياً). في هذا السياق أثبت بعض المبحوثين؛ بأن الكتاب يشكل أهم مصدر للمعلومة الدينية، وهذا مقبول لأن الأمر متعلق بفئة متمدرسة، بل إن طلبة الدراسات الإسلامية مرجعهم الأساسي في التحصيل ومراكمات المعرفة الدينية الكتاب ذو المضمون الديني: السيرة والأحاديث والتفاسير والشروحات وكتب العقائد وأصول الفقه والمعاملات وغيرها، وهذه الفئة أكدت أنه بفضل الكتاب تمكنوا من تصحيح مجموعة من المعارف والمعلومات الدينية المتعلقة بكيفية الصلاة وترقيعها في حالة السهو زيادة أو نقصاناً، واستصدار مجموعة من الأحكام

⁶⁹¹ هذه مجموعة من دروس التعليم الثانوي التأهيلي مادة التربية الإسلامية، ولقد عدت إلى مقررات هذه مادة للأكد منها.

الشرعية الأخرى، وإن أول كتاب يركزون على معانيه الدينية هو القرآن الكريم الذي يقول م 102 "القرآن هو كتاب الله العزيز المفضل لي كايوجد في كل بيوت المغاربة"، ثم صحيح البخاري وبعض التفاسير يمتلكون بعضها ورقيا وبعضها كتب إلكترونية⁶⁹²، هذا الكتاب الإلكتروني يسهل عملية الوصول إلى المعلومة الدينية، واضع الكتاب الورقي في أزمة، وإذا كان الباحثون قد اعتبروا مجتمع المعرفة أصبحت فيه المعرفة "هي مغزى المعلومات وجوهر الثقافة وغاية التربية وركيزة اللغة ورسالة الإعلام وهي التي تسبغ على المجتمع المعاصر"⁶⁹³ فهذا الأمر يفتحنا على أنماط أخرى من التكوين الديني.

ب- الإعلام الديني هيمنة وسائل التواصل الاجتماعي وتجاوز التقليد الثقافي

سبق لأصحاب الإسلام في الحياة اليومية بيان بأنه كلما تقدم الإنسان في السن يصبح "اللجوء إلى وسائل التعلم الديني التي هي الكتاب والمؤسسة المدرسية أقل أهمية"⁶⁹⁴، فيلجأون إلى وسائل الإعلام؛ هذا المقارنة غير مطلقة الصحة؛ فقد يلجأ المتقدم في السن إلى وسائل الإعلام لاكتساب المعرفة الدينية وهو الاختيار الأنسب لعمره، ولعل ملاحظة في المقاهي تجعلنا نسجل انكفاء الشباب والشيوخ على الهاتف الذكي يتصفح عوالمه عوض تصف قنوات التلفزة أو قلب صفحات الجرائد أو الكتب، لكن هذا لا يثبت بأن الإعلام الديني ليس مرجعا محض شبابي رغم إعطاء المستجوبين أهمية كبيرة لوسائل الإعلام تفوق قيمة الكتاب والمدرسة، ومن بين أبرز أدوات نشر المعرفة بمختلف أشكالها هو الإعلام سمعي وبصري (التلفاز والراديو) اللذان يعتبران بجوار المسجد مظاهر الإعلام الديني من خلال البرامج التي تبثها القنوات والإذاعية المغربية والإعلام الديني الرقمي عموما.

وإذا كان البحث الوطني حول القيم في محور الدين والتقاليد قد أقر بأن "العلاقة بالديني تميل نحو التستر والفرديانية والمباشرة تحت تأثير التحول الذي عرفه الإعلام الديني، وأن

⁶⁹² في إطار دراستهم لمصادر المعلومة الدينية انتبه أصحاب الإسلام في الحياة اليومية إلى عمل مؤسسات الأسرة والمدرسة والأقران ووسائل الإعلام، وتداخلها في تكوين شخصية الطفل، لكنهم خصوا الكتاب ووسائل الإعلام بأنها أدوات التبليغ في صفوف الشباب، وقد بينوا مدى مساهمة الكتاب في نشر المعلومة الدينية في صفوف هذه لفئة، وربطوا الكتاب بالمدرسة والتعليم الديني عبر الكتاب المدرسي والقرآن الطريم باعتباره الكتاب المفضل، وهو ما توصلت إليه، راجع في هذا الإطار L'islam au quotidien ; op cit ; pp 179-180-187-188، لكن ما لم يشر إليه الباحثون هو أهمية الكتاب الإلكتروني الديني الواسع التوظيف والنشر الذي أصبح يعوض الكتاب الورقي بشكل رهيب، خاصة أمام امتلاك الشباب لهواتف وحواسيب وحوامل إلكترونية خاصة بهذا الغرض، ولقد لاحظت ميل مجموعة من المصلين يوم الجمعة إلى قراءة القرآن الكريم المتلى قبل دخول الخطيب عبر شاشة الهاتف الذكي الذي يمكن وضع فيه تطبيقات للقرآن كاملا وتطبيقات لشرحه تسمح بقراءته في أي مكان دون حمله ورقيا.

⁶⁹³ مصطفى الحديبة: الشباب وتحديات الاندماج في مجتمع المعرفة، م س، ص 79 .

⁶⁹⁴ L'islam au quotidien ; op cit ; p 179.

أبرز مصادر الإعلام الديني تتجلى أساسا في التلفزة المغربية، وأئمة المساجد⁶⁹⁵، كما تعرض لقيمة الوقت الثالث التي يقضيه مجموعة من المغاربة أمام التلفاز، وتوصل إلى أن البرامج المفضلة للمغاربة تكمن في برامج الأخبار والأفلام والمسلسلات والبرامج الرياضية، ولأن الإنسان المغربي لم يعد محكوما بمشاهدة العرض الإعلامي الديني الذي تعرضه القنوات المغربية بل أصبح مفتحا على قنوات تلفزيونية بالمئات؛ ودينية تعد بالعشرات بفضل الصحن الهوائية (الباربولات)، إذ لا توجد شقة أو منزل أو عمارة أو عيادة طبية وحتى المساجد دون صحن مقعرة وتلفاز يعرض القنوات الفضائية العالمية، ويمكن لأي شخص أن يلاحظ امتلاء سطوح العمارات وجدرانها الخارجية بالنسبة لأصحاب الشقق بالصحن، وهي ظاهرة تفرض نفسها في الواقع المغربي.

يشير الشباب؛ بغض النظر عن طبيعة السكن (الحي الجامعي-الكراء..) احتواءه جهاز تلفاز و صحن، ويذكر بعض المبحوثين تفضيل المغاربة في حالة اجتماعهم على مائدة الطعام أو الجلوس الجماعي لأسرة تشغيل قناة إخبارية أو رياضية أو دينية أو خاصة بقراءة القرآن، ولم يخفي الطلبة التأثير الذي تمارسه القنوات الدينية الفضائية في نقل المعلومات عبر برامج تبثها حول الحجاب والعفة والصلاة والجنة والنار وعذاب القبر يقدمها مشايخ، وأكد بعض الشباب الذين يدرسون في الدراسات العربية والإسلامية ومسالك أخرى مدى تأثيرهم في مرحلة التعليم الثانوي واستمر معهم حتى الجامعة بالعروض الدينية والقراءات القرآنية لمجموعة من القراء والفقهاء في قنوات فضائية كثيرة مثل قناة المجد القرآنية والناس والجميلة وإقرأ... والتي كان الشيخ محمد حسان يقيم فيها دروسه وحلقاته، وتؤكد م 86 أنها تتابع مجموعة من الدروس للشيخ محمد حسان عبر موقع اليوتيوب لأنه لم يعد كثير الحضور على القنوات إضافة إلى مجموعة من الشيوخ الآخرين المتشددين⁶⁹⁶، وهو الموقع الذي أثبت مجموعة من الطلبة الولوج إليه لمشاهدة الشيوخ وأخذ المعلومات حول قضايا مجهولة من قبلهم، أو حينما يستفسرهم أحدهم حول مسألة دينية معينة يمنحهم

⁶⁹⁵ تقرير الخمسينية، م س، صص 50-51.

⁶⁹⁶ إن أغلب القنوات الفضائية الدينية مصرية أو سعودية وعموما مشرقية يتحكم فيها النظام المصري والسعودي، فلو أخذت قناة الناس على سبيل المثال كانت قناة متشددة من حيث عرضها دروس لفقهاء وشيوخ كمحمد حسان وأبو إسحاق الحويني المتشددان في مواقفهما الدينية، واللذان يحظيان بتقدير عربي وإسلامي واسع... غير أن هؤلاء الشيوخ اختلفوا عن تلك الكثافة في الحضور، ولا تعرض مواضعهم إلا النزر اليسير منها بعد الثورة المصرية، ثم خلع الرئيس المنتخب محمد مرسي وصعود عبد الفتاح السيسي القادم من الجيش، وعودة النظام السياسي العسكري، والنظام السعودي المهيمن على الحياة، الذي يناهض جماعة الإخوان متفقين أو خطباء أو فقهاء معارضين نظامهم وقراراتهم السياسية.

اليوتيوب حلها. ولأن الشباب اليوم أكثر ما يصاحبه هاتفه الذكي؛ إلى درجة أصبح ظاهرة ملفتة وفي نفس الوقت عادية، ولأن الشباب أيضا أكبر شريحة عمرية تستعمل الشبكة العنكبوتية مواقعها وقنوات دينية مساعدة على تطور الإعلام الديني الذي يلازمه ملازمة هاتفه الذكي، ولأن الطلب أكبر على موقع اليوتيوب الذي يشاهده الشباب بالملايين؛ كل ذلك أسهم في توجيه الميل إلى المعلومة الدينية الفورية الفردية مرئية مسموعة، هذا إلى جانب التطور الذي تشهده تطبيقات التواصل الاجتماعي عبر العالم، والتي جعلت من الوصول إلى المعلومة ونقلها وتناقلها بين ملايين الناس أمرا سهلا جدا، هادمة أساليب التواصل التقليدية وميل الإنسان إلى مشاهدة الصورة في عصر هيمنة الصورة؛ وبالتالي إلى جانب القنوات الفضائية التلفزيونية هنالك مجال آخر اكتسح الإعلام الديني وهو البوابات الإلكترونية الدينية وفضاءات التواصل الاجتماعي التي تعتبر إعلاما للفرد، ولقد أقر كل المبحوثين امتلاكهم حسابا واحدا على الفيسبوك على الأقل ومنهم من يمتلك أكثر من حسابين أو ثلاث تروج فيه الكثير من المعلومات الدينية التي تدعو إلى الصلاة أو صيام النوافل والتذكير بصيامها أو مقولات دينية وفتاوى ومواعظ رغم صعوبة تحديد مصداقيتها ومرجعها، لكن يصبح بالممكن التواصل مع أشخاص لا نعرفهم، قد ينقلون لنا تصورات ومواقف دينية معينة نجهل غاياتها، وهو ما قد ينمي التطرف الديني لدى الشباب دون وعي، لكون الحركات الدينية والمتطرفة تستغل هذا الفضاء للوصول إلى من يعاني منه الحرمان والبطالة والتهميش وقمع الحريات كأوضاع تسهل إقناعه، بتوظيف خطاب ديني متشدد تحدد فيه الجماعات المتطرفة ضحاياها بعد تقديم وعود مبنية على بقيا نفائسهم ورغائبهم.

وأصبح استعمال المحدثات الفورية مشاعا بامتلاك تطبيق "الواتس آب" بما هو ليس مجرد أداة للتواصل بين الناس إنما يوظف في تناقل الكثير من المعلومات الدينية كالدعوة إلى الصلاة على النبي وطلب نشرها للأصدقاء حتى لا يمنعهم الشيطان، بحيث عبر بعض المبحوثين توصلهم عبر حسابهم الفيسبوكي أو على الواتس آب صورا مكتوب عليها لا إله إلا الله أو تدعو للصلاة على الرسول، أو آية قرآنية أو دعاء... تذيل بقول انشرها ولك الأجر إن لم تنتشرها فاعلم أن الشيطان قد منعك؛ مقرونة بوعد ووعد، وأثبت مجموعة من المبحوثين استقبال وإرسال آيات وأدعية ومقاطع من القرآن الكريم على البروفایل الشخصي

على مواقع التواصل الاجتماعي التي ينشطون فيها، والبعض منهم أكد نشره كل ذكرى أو مناسبة دينية مقبلة لتذكير عائلته وزملائه ومعارفه وكل متابعيه على الفيسبوك والواتس آب -متى أتاحت الفرصة- كرمضان وصيام عرفة وعاشوراء ومباركة يوم الجمعة والعيدين.. وتذكيرهم بقراءة سورة الكهف يوم الجمعة ونشر أدعية المساء أو الصباح... إلخ، وتفرض هذه الوسائط التكنولوجية على مستخدميها استقبال المعلومة من أناس مختلفين في المرجعيات والإيديولوجيات والمواقف والتصورات والطموحات والغايات.

ت- تأثير الإسلام السياسي

تكمن قيمة هذه الفقرة في أنها استمرار لفقرة سابقة في الفصل السابق (الجمعيات الدينية امتداد الإسلام السياسي)؛ وأيضا أنها تعرض أحد أبرز المواضيع التي لقيت نقاشا لدى الباحثين العرب والغربيين والتي اتسمت بالزخم عموما، وهي مشكلة الإسلام السياسي مجسدا في أحزاب وحركات وجماعات وشخصيات تتبنى المرجعية الدينية الإسلامية ساهمت بشكل أو بآخر في الثبات أو الديناميكا الاجتماعية والدينية، وفرض الإسلام السياسي نفسه بقوة خاصة بعد تنامي جماعة العدل والإحسان بزعامة الشيخ عبد السلام ياسين ومواقفها السياسية الداعية إلى رفض الفصل بين الديني الدعوي والسياسي⁶⁹⁷،

⁶⁹⁷ ارتبط مفهوم الجماعة نظريا بكتابة عبد السلام ياسين الذي كان مريدا في الزاوية البوتشيشية، سرعان ما أصبح المرشد الروحي للجماعة ممارسا الدعوة التي تعلمها من شيخه، ولذلك فجماعة العدل والإحسان هي في الأساس حركة دعوية تربوية قبل أن تصبح حركة جهادية، انتقلت به إلى الحقل السياسي، وتعد أحد أبرز أقطاب الإسلام السياسي بالمغرب تلقى شعبية جماهيرية واسعة عند مختلف الفئات والأوساط الاجتماعية مهنيون ومتقنين وطلاب...، ويختلف الدارسون في ما يتعلق بمسار تأسيس الجماعة كما بينت ذلك كتب عبد السلام ياسين التي تعتبر الفرشة النظرية لتأسيسها، كتاباته من ناحية تبين تجربته الشخصية، وزعامته الدينية فهي جزء من حلقات تأسيس الجماعة التي ترتبط حسب الدارسين بتردي الأوضاع خاصة في ميدان الدين الإسلامي من خلال انتشار الفواحش والمنكرات والنزوات وانغماس المجتمع في الملذات وخيانة المسؤولين للأمانة دون وجود رادع...، وهو ما استوجب الإصلاح، إذ قال عبد السلام ياسين: "فأسسنا جمعيتنا وفق القوانين المعمول بها في البلد من منظورنا الخاص للإصلاح" وهذا الكلام أورده محمد ضريف في كتابه الإسلام السياسي في المغرب المعاصر، وتعتبر رسالة الشيخ ياسين الإسلام أو الطوفان التي وجهها للملك الراحل الحسن الثاني سنة 1974 في حوالي 120 صفحة سجن دون محاكمة على إثرها ثلاث سنوات يدعو فيها الملك إلى الاقتداء بتجربة الخليفة عمر بن عبد العزيز ليصدر سنة 1981 مجلة الجماعة عبر فيها عن منظوره السياسي، وهي النواة المؤسسة لجماعة العدل والإحسان لتتوتر علاقته وبالتالي علاقة الجماعة مع النظام بعد ذلك، وفرض عليه وعلى أعضائها الحصار، وهكذا شيدت الجماعة لنفسها هوية دينية دعوية وسياسية جهادية، وأصبح لدى عبد السلام ياسين في الثمانينات من القرن المنصرم أتباع وأعضاء ضمن جماعته جعلت لنفسها أهدافا ومواقف دونتها في وثيقة الجماعة منها دعوة النظام والعلماء والناس والمسؤولين إلى تطبيق شرع الله "إن الله يأمر بالعدل والإحسان" بالعودة إلى كتاب الله وإلى السنة، لها مواقف من الجماعات الإسلامية الأخرى التي تدعوها إلى الدخول تحت ظلها ولايتها، أما الجماعات الطرقية لا تعتبرها جماعات جادة في نشر الدعوة، لذلك لا تتعاون معها ولا تكفرها، أما على المستوى العملي جماعة العدل والإحسان لا تفصل بين السياسي والديني، الدعوي التربوي والجهادي كما هو واضح في كتاب مرشدها "الإسلام بين الدعوة والدولة" سنة 1972، فالدولة يجب أن تبنى على تراث الدعوة والقيادة الجهادية بالانطلاق من روح الإسلام الذي يخضع السياسة للدين كما يقول عبد السلام ياسين، وستراجع الجماعة تدريجيا مع مطلع الألفية الثالثة عن مواقفها السياسية المتطرفة تجاه النظام من خلال عمليات النقد الذاتي بلورة ميثاق جامع يجمع الجهود من أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه، فخف الحصار عن الجماعة بفضل هذه التغييرات التي وضحتها مؤتمراتها وخاصة بعد وفاة زعيمها، إلا أنها مع ذلك ما تزال محظورة ولم ترتق بعد إلى مستوى حزب قادر على المشاركة السياسية بشكل رسمي. للتفصيل يمكن مراجعة:

- نور الدين الزاهي: المقدس والمجتمع، م، س، صص 159-165.

-محمد لخموش: الدين والسياسة في المغرب، م، س، صص 213-221.

-محمد ضريف: جماعة العدل والإحسان قراءة في المسارات، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط 1، 1995، صص 13-17.

-محمد ضريف: الإسلام السياسي في المغرب مقارنة وثائقية، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط 2، 1992.

ووصول حزب العدالة والتنمية بالمغرب إلى الحكم، والإخوان في مناطق كثيرة من العالم الإسلامي في 2011 سنة هبوب رياح الربيع العربي في ساحة التحرير الشهيرة في مصر، وحركة 20 فبراير في المغرب وغيرها من الدول العربية، والواضح أن أي حركة من حركات الإسلام السياسي تبقى حركة اجتماعية تتوسل بجانب معين من الدين لتحقيق أهدافها المعلنة أو الخفية، أو تستند في فكرها بمرجعية إيديولوجية لممارسة التعبئة السياسية والدعوية لضمان قاعدة شعبية جماهيرية، ومن بين الوسائط التي ينشط فيها الإسلام السياسي الجامعات للتوغل في العالم الحضري، "حيث شكلت الجامعة والثانويات مجالين مهيمن لتحريرك مسلسل الإنشاء والتعبئة الإسلامية في أواسط الطلبة والتلاميذ"⁶⁹⁸ لرهانها على عنصر الشباب، بحيث يمارسون نوعا من الدعاية داخل الكليات وخارجها من خلال فصيل التجديد الطلابي المرتبط بحركة التوحيد والإصلاح والتي تنشر مواقفها الدينية والسياسية عبر جريدة التجديد، وأيضا جماعة العدل والإحسان، وهما فصيلان يهemin طلبتها على تعاضدية الطلبة، يتحدثان باسم الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، هيمنة تجسد أسلمة هذه النقابة الطلابية المخفية سياسيا ونضاليا، وهذا الأمر علامة توغل الإسلام السياسي في الكليات والمجتمع، هذا الاتحاد أسسه في الكليات المغربية في فترة ما بعد الاستقلال الطلبة الاستقلاليون والماركسيون التابعون آنذاك لحزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية في وقت لم يكن للإسلاميين أي حضور، ويتجلى نشاط الفصيلين الإسلاميين في تكفل الطالبات المنتميات لأحدها برعاية المسجد كما سبق التوضيح؛ يتصفن ولو مظهريا بالالتزام الديني بارتداء الحجاب خمارا أو نقابا، وتجنب مصافحة الذكوراً ومواظبات على أداء الصلاة في مسجد الكلية، وتقديم الإرشاد لباقي الطالبات بدعوتهن لحضور الصلوات والمليقيات التي تعقدها الطالبات في المسجد، يناقشن فيه قضايا الدين والحجاب والعفة والصلاة وعلاقة الزوجة بالزوج والطاعة كما أخبرتني م 2 التي دعته طالبة من العدل والإحسان لحضور الدروس في الجمعيات التابعة لها، فتمتد بذلك الحركات الإسلامية إلى المجتمع عبر هذه التعبئة، وقبل دعوتهن تمهيدا لضمان تبعيتهن يشرحن لهن ضرورة ارتداء الحجاب وغايته الدينية والاجتماعية المرتبطة بالتستر والعفة والشرف وغيرها، كما أن معارضهم

⁶⁹⁸ المختار شفيق: الشباب والتغير الاجتماعي الأسرة السياسة والدين، م س، 2002 ص 84.

ومؤتمراتهم تترجم مرجعياتهم الإيديولوجية يمكن لأصحاب النظر التحليلي إدراكها من خلال الكتب المعروضة والمنشورات وصور المفكرين والشيوخ والفقهاء وعلماء الدين⁶⁹⁹، أما الطلبة الذكور فيفترض فيهم اللحية، ولباس أكثر حشمة ووقارا يعكس التزامهم، وتلقى الفصائل الطلابية الإسلامية تعاطفا كبيرا يتضح في مؤتمراتها وملتقياتها بحضور جماهيري طلابي كبير خاصة الطالبات كلما استقبلت أحد رموزها شيخا أو فقيها أو عالما دينيا.

هذه الفصائل تدعي خدمة المجتمع والإسلام والإنسان وذلك بدعوة الناس إلى تجديد الإيمان، والتقرب إلى الله بالطريقة التعبدية وفق منهجها (هنا تعمل الإيديولوجيا وتخلط السياسي بالديني) بتقديم نصائح للطلاب حول الصلاة والحجاب...، وأثناء مقابلاتي بعض الطلبة المنتميين للفصائل هذه لاحظت تهربهم من قضية توظيف الحركات الدينية للدين من أجل مصالح سياسية أو حزبية يستفيد منها كبار الكوادر والزعماء، يعترفون بأنهم يخلقون أحداثهم مع الطلبة هنا وهناك، لا يتعلق أحيانا الأمر بالدعوة المباشرة إلى الانضمام إلى الجماعة أو إلى حزب ما، ولكن يتعلق إما برغبة تعميم الاستفادة من خدمات تقدمها جمعية معينة أو تقويما لسلوك أخلاقي أو ديني، ولكن سؤال هل تعرف من يمول هذه الجمعية ومن هم مؤسسوها وماذا سيستفدون من تقديم الخدمات لهذه الفئة دون غيرها؟. يجيبون بأن الأمر يتعلق بالنقاش حول الدين الإسلامي كهوية مغربية وأحوال المجتمع وتاريخ الدولة الديني.

إن ما يقومون به داخل أسوار الجامعة لا يخرج عن باب النصيحة والتأطير والمساعدة⁷⁰⁰، وكأنهم مكلفين بهداية الناس، وأن الناس على ضلال وهم على الطريق المستقيم، ولكن المهم هو أنهم يجدون الأذان الصاغية لكلامهم وخاصة في كلية الآداب والحقوق، ويعزى ذلك إلى كون الطلبة يبحثون دائما عن منفذ أو ملجأ يمكنه أن ينتصر لهم على الشكوك المحيطة بمسارهم الدراسي والمهني؛ وخاصة الطلبة الجدد الذين لم يستوعبوا الأوضاع بالجامعة؛ يُستغلون، ويستغلون هذا التردد وسوء الفهم للطلبة الجدد بالضغط على

⁶⁹⁹ من خلال زيارت متكررة وأحاديث هنا وهناك في الكليات الثلاث مع طلبة منتمين إلى الفصائل الإسلامية (داخل الجامعة) تبين لي بأنها لم تستطع أن تفرض أفكارها على المجتمع المدرس، إنما تمارس تأثيرا على الطلبة الجدد سرعان ما يتراجع؛ نظرا لانشغال الشباب بأمور حياتهم ومساراتهم الدراسية والشخصية، وانغماسهم في دنوية المدينة، لكن مع ذلك شكلت مصدر معلومات ومعرفة دينية بالنسبة للعديد من الطلبة.

⁷⁰⁰ في الفترة الزمنية المتعلقة بفتح باب التسجيل في وجه الطلبة الجدد المحددة من طرف الكليات؛ والتي غالبا ما تمتد بين فاتح شتنبر إلى العاشر منه؛ تُحدث بعض الفصائل في رحاب الكليات فعاليات أيام استقبال الطالب الجديد تحت شعار يتضمن وجود اسم الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، يحاولون من خلاله تقديم نظرة شمولية حول وضع الكلية، وكيفية التسجيل ومهمة إرشاد الطالب، وهذه الفعاليات لا تخلو من إمكانات التعنية الإيديولوجية للطلبات والطلبة الجدد للانضمام إلى الفصيل، كما أنه وفي فترات متباعدة من السنة تحدث الفصائل لقاءات وأياما ثقافية تتخللها معارض للكتب الدينية التي تشكل مرجعها وإيديولوجيتها حال كتب عبد السلام ياسين والريسوني وسيد قطب وغيرها.

نقط ضعفهم وهي التدين والفاقة؛ وبعضهم لا يستيقظون إلا وهم جزء من فصيل قبل أشهر لم يكن لديهم معرفة باسمه، ولم يخف مجموعة من المبحوثين وعيهم بخلفيات الطلبة المنتميين لهذه الفصائل بعد محاولاتهم المتكررة معهم من أجل إقناعهم بأفكارهم، ولذلك لا أدعي أن المد الإسلامي الحركي منه يطال كل الشباب الجامعي، إنما بعضهم غالباً ما ينتمون لأسر فقيرة أو لديهم تردد وشكوك حول مساهمهم الدراسي أو بسبب فشلهم الدراسي.

وإذا كان طلبة الفصائل الإسلامية ينفون حصولهم على دعم مادي من جمعية ما؛ مع ذلك من بين الأدوات التي توظفها الأحزاب والحركات الإسلامية هو الجمعيات الدينية⁷⁰¹، والفصائل الطلابية الإسلامية من أجل التأطير والتعبئة تسمح للطلبة بالنشاط فيها، وتدعم ماديًا ومعنويًا أنشطتها، فالجمعيات فاعل ديني جديد تمارس نشاطها تحت الغطاء الإحساني والعمل الجمعي والتنموي، توجد في مجموعة من الأحياء القريبة من كلية الآداب مثلاً جمعيات لتحفيظ القرآن الكريم والأربعين النووية، والتي كانت المبحوثة 41 منخرطة فيها استطاعت حفظ سبعة أحزاب فيها، وبسببها أصبحت تفكر في مزاولة الإرشاد الديني، ما يعني أن الجمعيات تهدف إلى جعل المغاربة أكثر ارتباطاً بالإسلام، وقد أقرت المبحوثة نفسها بأن الجمعيات الدينية هذه تشتغل على العنصر النسوي وتجعلهم يحضرون حلقات حفظ القرآن الكريم، والذكر والنقاش حول قضايا المرأة والأسرة وعلاقة الزوجة بالزوج وأدوار الزوجة وما فرضه الله عليها، وكأنها تقول بأن المرأة في المجتمع المغربي لا تؤدي أدوارها الزوجية مبالغة لانحلال خلقي، فبعض الجمعيات على لسان المبحوثة تحاول نشر القيم الدينية السليمة، وتعوض الفراغ الذي لا تملأه الأسرة ولا الدولة، ويحضر العمل الديني ويظهر جلياً في فترة شهر رمضان، حيث تنصب مجموعة من الجمعيات قرب كلية الآداب في الساحة المقابلة لأسيما، وفي منطقة ليساسفة كأقرب حي شعبي للسكن الجامعي خيامهم وتوفر الإفطار، ولذلك حتى وإن أخذت الجمعيات لنفسها شعار الرياضة أو الثقافة أو الخدمات الاجتماعية أو التنموية، فهي لا تغفل الجانب الديني أبداً، إذ تقوم مجموعة من الجمعيات بمسابقات في حفظ وتجويد القرآن رغبة منها في نشر الشريعة الإسلامية.

⁷⁰¹ في هذا الإطار أشير إلى أن مجموعة من المبحوثين (م2-5-6-13-42...) منخرطون في جمعيات تعمل في الجانب الديني، ولقد أكدوا لي بأن هذه الجمعيات قريبة من حزب العدالة والتنمية ومن جماعة العدل والإحسان، وهي جمعيات بإمكانيات مادية كبيرة، تمكنها من إنجاز مجموعة من المهام والمشاريع، وتقديم المعونات للمحتاجين، والجوائز على المتفوقين في المسابقات والأعمال التي تقوم بها، وقد أكد المبحوثون بأن الناس لا يهتمون إلا بما يمكن أن يحصلوا عليه ولا يسانلون مصادر الجمعية المالية.

المبحث الثالث: الممارسات الدينية الشعبية بمدينة الدار البيضاء وأنماط التدين الشبابية

1- التدين الشعبي بالمدينة الاقتصادية في الطريق إلى القطيعة

في هذه الفقرة سأشير إلى موقف الشباب من الممارسات الدينية التقليدية مركزا على الأضرحة والزوايا كمؤسسات دينية محلية، وتمثل الشباب لها، لمعرفة الديناميكية الثقافية والتغير الذي طال الأنماط الدينية والمواقف الشبابية حيالها، على اعتبار أنها ثقافة تجاور ثقافة التصنيع ومختلف المؤسسات الإنتاجية والخدماتية لمعرفة مدى حضورها في نمط تدين الشباب المتمدرس في مجال حضري يروم نحو العقلنة، ويتسم بقيم الحداثة كالفردانية والحرية والاستقلالية وثقافة الاستهلاك... ومعرفة المتغيرات التي تحكمت في الديناميكية الثقافية، ولأن التفكير والممارسة الدينية يحتلان الجزء الأهم في دورة حياة المجتمع المغربي التقليدي؛ ولأن بعض الأبحاث تقول بأن المجتمع المغربي يعيش صحو⁷⁰² وعودة دينية، خاصة بعد الحدث الاحتجاجي في سنة 2011 (الربيع العربي) ووصول الأحزاب الإسلامية إلى الحكم، ولأنه لا يمكن تصور مجتمع دون نسق أخلاقي وقيمي وديني يعطيه وحدته وعمقه الروحي وأنماط تفكيره، وهو نسق لا ينفصل عن التمثل الفردي والجماعي، وعن حضوره في البناء المجتمعي المتراتب، ويتعلق مع اختلاف تصورات الفئات العمرية وتمسكها به وبأجهزة سياسية (أحزاب ومخططات وبرامج ومؤسسات الدولة) وبمؤسسات دينية تقليدية زوايا وأضرحة... لمعرفة اتجاه الشباب نحو المحافظة أو القطع مع الثقافة الدينية التقليدية أو يروم خلق ثقافة جديدة يؤطرها الدين لكن ليس على طريقة الأجداد.

أ- أفول تأثير الزوايا بالمجال الحضري موقف الشباب من الإسلام المغربي

يدرك المبحوثون أنهم إما منتمون أو يعيشون في مجال حضري -الدار البيضاء- يغلب عليه طابع التصنيع والعمل بامتياز يجمع بين الإنسان الأشد فقرا، والإنسان الأكثر غنا، وهذا الأمر يجعله في أعينهم فضاء دنيويا برغم من الانتشار الواسع لحركة الدعوة والتبليغ التي تدعو ساكنة الأحياء الشعبية؛ عبر لافتات تعلقها في الدروب؛ بالذهاب إلى

⁷⁰² الصحو عند بعض الباحثين تتمثل في الطلب المتزايد على الإسلام في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بداية بالطلب المتزايد على الأبنك الإسلامية والمنتوجات حلال، ولقد ظهرت دعاوى تنادي بالعودة إلى السلف وتطبيق شرع الله بشموليته، لأن الإسلام ليس مجرد دين إنه دين ودولة، ولذلك ظهرت مجموعة من الأصوات التي تحن للعودة إلى الماضي والتفاؤل بالمستقبل إن تم تطبيق الشريعة الإسلامية، وهي فكرة سببت في تنامي حركات الإسلام السياسي، ويثبت الطلب الاجتماعي على الإسلام بتنامي المشاعر الدينية في مجتمعات تشعر بالهزيمة وتعيش حالة ضعف على مختلف الأصعدة، راجع -برهان غليون: نقد السياسة الدولية والدين، المركز الثقافي العربي، ط 5، 2011، صص 220-221.

سماع الدعوة إلى الله في مكان تخصصه للقاءاتها، وما أسجله في مدينة الدار البيضاء خاصة في أحيائها الشعبية نشاط حركات وجمعيات الدعوة والتبليغ بكثافة في الوقت الذي يصارع أهلها من أجل ضمان عمل لتوفير لقمة العيش الحارة أمر يستوجب مساءلة علاقة الدين بالبناء الاجتماعي في المغرب المعاصر، ولذلك من المهم دراسة تمثل الشباب المتمدرس لتدين الأجداد الذي تحضر فيه الزوايا⁷⁰³.

وإذا كان ديل إيكلمان في معرض دراسته للزاوية الشراوية بأبي الجعد وحديثه عن استمرار أزمة الزوايا في المغرب من القرن 15 إلى نهاية القرن 17⁷⁰⁴، وربط ذلك بأبعاد سياسية واقتصادية وإسطوغرافية وفق ما تحدث به الكولونياليين وبعض الباحثين المتأخرين، في هذا السياق؛ وبناء على مواقف الطلاب أستنتج أن الزوايا في المجتمع المغربي تعيش أزمة وجود وفاعلية وهوية من حيث أن عدد المرشدين الشباب يقل لأسباب كثيرة قبل ذكرها أشير إلى أن الزوايا تؤثت الحقل الديني بالمغرب، تحاول جاهدة احتواء الأزمة عبر توليد دور ذاتي جديد يمنحها مخاض ولادة جديدة؛ هو البحث عن الدعاية الرسمية للدولة والاعتراف الرسمي بها، وبتأثيرها وفعاليتها في تأطير المجتمع، إضافة إلى البحث عن هبات وموارد مالية، وقد كان أشهر دور يعطيها حظوة؛ الدور التحكيمي بين القبائل ولعب دور الوساطة المجالية والسياسية بين القرية والمدينة، أو بين القبائل والمخزن، والفائدة أن تاريخ الزوايا بالمغرب تاريخ بحث لنفسها عن وظيفتها، تبقيها حيوية عبر وظائف اجتماعية سياسية أو دينية وثقافية أو تجمع بينها. لكن المبحوثين يقرون بأن بعض الزوايا لم يبق فيها سوى الاسم لأن محاولة احتوائها للأزمة في عالم المعرفة ووسائل التواصل والشركات العابرة لكل الجغرافيات لم تجنبها الأزمة، بل وضعتها في موقع الاختناق بإفقادها النشاط والحيوية أضحت مجرد بنايات ورموز تاريخية جزء من التراث المادي، وإسم معلق على خشبات باهتة في دروب المدينة العتيقة التي خرج أهلها بسرعة

⁷⁰³ قمت بالبحث عن مكان تواجد الزوايا، وعثرت على الزاوية الدرقاوية زاوية مولاي العربي الدرقاوي في باب مراكش يوجد بها ضريح لالة الدرقاوية وضريح علال الفرواني بالمدينة القديمة وسط زقاق ممتد وطويل مملوء بالمحلات التجارية للملابس والأحذية بالمنتجات الجلدية التقليدية بالخصوص، والتي أخبرني الناس هناك بأنها لم تعد تنتشط كما كان عليه حالها في السابق، فلم أستطع الدخول إليها ويحضر إليها شيوخ قلائل حينما تفتح نادرا، وتقول بعض المصادر بأنها تضم مجموعة من القبور من قبيل ضريح لالة الدرقاوية التي لم يتعرف عليها الناس هناك، كما أنني وفي هذا الموضوع قمت بمجموعة من المقابلات مع المبحوثين وركزت على الموضوع خاصة مع الطلبة الذين يسكنون بباب مراكش والمدينة القديمة لمعرفة علاقاتهم بالزوايا والأضرحة إضافة إلى الملاحظات من خلال الزيارات المتكررة.

⁷⁰⁴ ديل إيكلمان: الإسلام في المغرب، ج1، م س، ص 45.

وبحساسية فائقة إلى المدينة الحديثة المليئة بالإغراء المدمر لتأثير المؤسسات التقليدية، وبرغم من اعتبار المؤسسات الرسمية (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية) الزوايا جزء كبير من الحقل الديني بالمغرب، مُحصية عدد الزوايا والأضرحة بالمغرب سنة 2014 بلغ عدد الزوايا 1496 والأضرحة 7055038⁷⁰⁵ منتشرة عبر التراب الوطني، وهو رقم كبير جدا. وكانت الدولة المغربية دائما عبر تاريخها تراهن على الزوايا في تمرير إيديولوجياتها وتصوراتها وثقافتها الدينية والسياسية، وكانت تمنح المخزنية منها هبات لتتنزع الاعتراف الرسمي منها، لكن هذه الهبات توضح تراجع مكانة الزوايا؛ وبالتالي أفول أنماط التدين الشعبية التقليدية المحلية الواضح في المواقف السلبية للشباب حياله.

من خلال سؤال وجهته لفئة المبحوثين حول معرفتهم بمكان تواجد زاوية وهل هم من أتباعها؟ كان الجواب سلبي النتيجة بالإجماع، ويبرر بعض المبحوثين سلبية جوابهم اهتمامهم بدراساتهم وبتحقيق طموحاتهم، فمعرفة تاريخ الزوايا ثقافة متجاوزة لم يعد لصوتها عهد، إذ أحد المبحوثين قال "ما نفع الزوايا اليوم؟ الإنسان مطالب بالصلاة والصيام يطبقهم، كايين معهد للغات نمشي نستافد منو كايينين ناس كاتمنا غير تكافا مع الزمان وطرف ديال لخبز لولادها"، هذا الكلام يعبر عن خفوت تأثيرها على المجتمع والشباب خصوصا، شباب يتجه نحو شكل آخر من التدين هو تدين -إسلام- حركي، وآخر إعلامي يجمع بين الديني والسياسي والدينيوي، ولذلك فآزمة الزوايا اليوم متصل بهيمنة العولمة والتكنولوجيا، واكتساح التصنيع والإعلام المروج لثقافة استهلاكية منفلة من سلطة المؤسسات التقليدية، فالزوايا مؤسسات لا تستطيع مجارة ما تمنحه المقابلة والمعهد والجامعة للشباب، ولا تستطيع التغلب على المتعة التي يقدمها الإعلام، كما أن هيمنة الإسلام السياسي على المشهد الديني في مجموعة من المدن والقرى، بل ومجموعة من البلدان الإسلامية وتوغله في الفضاءات الجامعية وانتشار الحركات السلفية والتبليغية في المجتمع المغربي المعاصر جعله يعمر مكان الزوايا إيديولوجيا في عمليات التربية والدعوة والتأطير والتعبئة الدينية والسياسية.

⁷⁰⁵ www.m.alyaoum 24.com/1037757.html

إلى جانب ذلك أذكر أن تعقد مطالب الحياة في العاصمة الاقتصادية وانحسار هموم الناس؛ والشباب خصوصا بمستقبلهم المادي والمعرفي والمهني وبلقمة عيشهم وخبزهم... كلها عوامل أدت بالشباب إلى إحداثهم قطيعة مع مؤسسات الزوايا التي لا يعرف أغلبهم أماكن تواجدها بالمدينة. هذا يعني أن المغرب يشهد تغيرا كبيرا في أنماط التدين المصاحب لتغير الأنساق الاجتماعية، وقد أدرك تقرير الخمسينية من قبل هذا التغير، وحصره في تطور الحركات النسائية، وجمعيات المجتمع المدني، وتغير أنماط الأسرة، وخروج المرأة للعمل والتعليم، وتغير منظومة القيم ومساهمة الشباب فيه هذا التغير، غير أن التحول الذي طال أنماط التدين الذي أحدثت عنه تعود امتداداته إلى أحداث 16 ماي 2003 أدت إلى غلق كثير من المساجد الهامشية المشكوك في نشاطها، ومتابعة الكثير من الشخصيات والفاعلين الدينيين بحثا عن المعتدين، فتراجعت الزوايا حتى لا يطالها الاتهام، ولأن الوضع كذلك اضطرت الدولة والمجتمع المغربي - كما كان عليه الأمر على الدوام منتجا لبدائل في حالة التغير - لوضع بدائل تحضر فيها النفحة الدينية بشكل من الأشكال، وهو ما جعل المغاربة يتبعون على الدوام التعابير التي تخص الشأن الديني مركزين على الوسطية والاعتدال المذهبي المجسد في المالكية فقهيا ودستوريا (تدين عالم شعبي، زوايا-فقهاء، حركات سلفية وإسلامية- طرق صوفية...) لأن الدين يشكل بالنسبة للمغربي طريقا نحو التشيع بالورع، والإحساس بالأمن الروحي من خلال ممارسات ومعتقدات وشعائر، فضلا عن كونه مرجعية ثقافية وهوياتية تضي طابع الوحدة على أفراد مختلفين اجتماعيا ومهنيا وعمريا، إلا أنه يمتد إلى عمق الدينامية الاجتماعية والسياسية وأحيانا الإيديولوجية، خاصة وأن المسلم لا يفكر في أن يكون مسلما بسيطا كما هو حال شباب اليوم المتعلم الذي يعتبر نفسه أفقه في الدين من أبائه⁷⁰⁶ يجعله رافضا لأنماط التدين الشعبي مفضلا الرجوع إلى الدين كما هو في القرآن الكريم والسنة لا الوثوق بطقوس الزوايا تحت مسوغات الجهل بالدين. الملاحظ عموما هو أن منسوب التدين الشعبي على النمط الطرقي، متراجع عند فئة الشباب كونه نمط ليس ذي أهمية كبرى عند مجتمع البحث للأسباب المذكور سابقا نمط تديني يعبر

⁷⁰⁶ للتوسع والتفصيل أكثر راجع: -إدموند دوتي بمراكش/ م س، وأيضا السحر والدين في شمال إفريقيا م س، وكذلك أطروحة إدوارد ويسترمارك Edward Westmarck: ritual and belief in Morocco -أو دراسة عبد الغني منديب الدين والمجتمع دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب سبقت الإشارة إليه إضافة إلى أطروحة إدريس الصنهاجي التحولات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية حالة مدينة وجدة التي سبقت الإشارة إليها.

عن الجهل بالدين الحقيقي، والعولمة وسوق الشغل والمقاولة وهيمنة التكنولوجيا والإعلام ووسائل التواصل التي أدت إلى تدهور مكانة الزوايا؛ كما تراجعت مكانة الكنيسة في الغرب وأصبح الدين شأنًا فرديًا عند الشباب الأوروبي. لكن حتى وإن كانت هذه الأنماط الدينية في طريق الخفوت تمثلات الشباب المتعلم للدين (القرآن الكريم والسنة والدعاء والصلاة) تبقى إيجابية من حيث تجسيدها الدين الحق، ومن جهة التشبث بالقيم الدينية والمقدس والإيمان ووحدة المعتقد وفق ما نص عليه القرآن، ومع ذلك أتفق في هذا الباب مع بول باسكون والمكي بن طاهر حينما توصلا إلى أن الشباب القروي المغربي في طريقه للقطع مع ثقافة الأجداد والآباء الدينية، وأنهم مستعدون للدخول إيديولوجيا وثقافيا في المجتمع الصناعي الأمر الذي سيجعلهم أقرب إلى الانفصال عن آبائهم بإنتاج تصور مغاير حول الثقافة الدينية التقليدية الأضرحة والقيم الدينية كالعرض والبركة والشرف.

ب- الأضرحة تدين زائل

تأتي دراستي لظاهرة الأضرحة* بالمدينة الاقتصادية؛ لمعرفة انعكاس التاريخ والثقافة الدينية في سلوك الشباب المغربي المتمدرس الديني؛ ولأن الأضرحة كما بين قبلا الباحثين خصوصا الكولنياليين-ويسترمارك ودوتي وألفريد بيل- الناظرين للمعتقدات الدينية المغربية كبقايا ممارسات وثنية قديمة قبل مجيء الإسلام باستثناء جاك بيرك الذي دأب على تحليل الوظيفة الدينية للوظيفة القدسية موضحا اعتبار القبائل (سكساوة) الدين مرجعها وهويتها، أو عند غلنير الذي فصل في الوظيفة السياسية للمقدس من خلال دور الصلحاء في الحفاظ على استمرار النسق الانقسامي، بحيث تجعل القبائل المتصارعة حول التراب مثلا صالحا كحكم لفك النزاعات وتحقيق الاستقرار برغم من الصراع الداخلي للعشائر⁷⁰⁷،

*يفيد الضريح معان عدة: لغة مشتق من كلمة ضريح ويعني الشق في وسط القبر، واللحد في الجانب، والضريح والضريحة ما كان في وسطه يعني القبر والضريح القبر كله، وقيل قبر بلا لحد، والضريح حفر الضريح للميت، وضريح الضريح للميت يضرحه ضرحا حفر له ضريحا، وسمي ضريحا لأنه يشق في الأرض شفا، أنظر ابن منظور: لسان العرب م 2، م س، ص 526. واستعمل كلمة الضريح في المعاجم الغربية تحت كلمة مرابط Marabout، ويعني المرابط ذلك الشخص الذي يربط بمكان معين، وهو الاسم الذي أطلق على الدولة التي أسسها يوسف ابن تاشفين المرابطون، وفي التاريخ الإسلامي ارتبط الضريح والمرابط برجال يتصفون بالزهد والتعب والصلاح، فسموا أولياء أو مرابطين أو صلحاء فانتقل المفهوم إلى مجال التصوف أصبح معه الضريح مكان يرتاده الزوار للتبرك، وستلعب الأضرحة حسب مجموعة من الدراسات دور الوساطة بين الله والزائر عبر الولي الذي يوجد قبره بداخله، ولذلك اعتبر معجم روبرير بأنه بناء ضخم يضم بداخله رفاة رجل ميت ولي صالح زاهد في حياته، فيصبح قبره محجا للزوار الذين يقيمون حوله بناء يسمى ضريحا، راجع Robert op cit : p 1349. للتفصيل في دلالات المرابط يمكن العودة للفصل الثاني من هذا البحث أو مراجعة كتب الصلحاء ومراكش لإدموند دوتي أو الإسلام ملاحظا لغيرتز.

⁷⁰⁷ للأضرحة عند المغاربة وظائف وأدوار تجعلها أماكن ومجالات مقدسة، وما يجعلها تؤدي الوظائف المنوطة بها اجتماعيا الاعتقاد ببركة وخوارق أوليائها الذين يحظون بالتسييد والرفعة الاجتماعية والرمزية، إذ تؤدي وظائف اجتماعية متعلقة بأمور المعيشة اليومية كالزواج وفك النزاعات بين الأقارب وطلب الإنجاب والعمل وغيرها من القضايا الاجتماعية، وأخرى صحية علاجية استشفائية لاعتقاد الزوار بأن بعض=

ولقد لاحظ الكثير من الباحثين المغاربة والأجانب الانتشار الواسع للأضرحة والأولياء في المغرب كما يوضح الإحصاء -سبقت الإشارة إليه- الذي قامت به وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (5038 ضريح عبر التراب الوطني)⁷⁰⁸، "والضريح ما هو إلا بناية محاط بأسوار يتخذ شكلا مقببا أو قبر توجد فوقه أحجار" كما بين دوتي⁷⁰⁹ يصبح مزار للقبيلة والساعين تحقيق غاية ما، ومعروف على المغاربة الاعتقاد السائد ببركة أشخاص يسمونهم أولياء معتقدين بقدراتهم وكراماتهم وهباتهم وبركاته تؤهلهم لخدمات للناس، وأداء مهام إعجازية لا يمكن للإنسان العادي القيام بها تجعلهم مبجلين في نفوسهم يحدثون على مقابرهم بنايات تسمى مزارات أو أضرحة تصبح قبلة لأصحاب النقائص والرغائب والمصائب والمطالب (الرغبة في الزواج والإنجاب وطلب الشفاء وطرده العين والحسد وفك العقد)، وهي العملية التي سماها دوتي بأسلمة المعتقدات الوثنية.

وبرغم من كون مدينة الدار البيضاء تبدو عليها مظاهر العقلنة المؤسساتية مورفولوجيا واقتصاديا (الوحدات الإنتاجية والخدماتية والتجارية والأسواق العصرية) تعكس طابع التحديث؛ إلا أنها تشهد انتشارا مكثفا للأضرحة والأولياء التي وجدت قبل إعادة إعمار المدينة والتي بنيت على أنقاض مدينة أنفا⁷¹⁰، وهي مدينة من تامسنا تاريخيا كما أخبرنا الحسن الوزان في وصف إفريقيا، ولم يغفل التجديد خصوصية المدينة بل أعيد إعمارها على أضرحة وأولياء مدينة أنفا نظرا لتعلق السكان "وحبهم للأولياء، والاعتقاد فيهم بقيت أسماء أولياء هذه الأضرحة محفوظة بالتواتر"⁷¹¹، فكثير من دروب المدينة

=الأضرحة تمكن زوارها ببركتها من الاستشفاء من العين والحسد وطرده الشر والنحس وفك العقد، وتلعب دورا اقتصاديا من خلال كونها مجال لبيع الشمع والبخور وماء الزهر والذبانج والتمر وبعض الأتواب وكرء البيوتات للزائرين، وكانت تلعب دورا تعليميا من خلال تعليم الصغار وتحفيظهم القرآن الكريم والعلوم الشرعية كحال سيدي عثمان... وهذا ما جعلها تغطي جل مناطق مدينة الدار البيضاء وتوزيع الوظائف كما سنرى في الجدول القادم يعبر على أن ساكنة كل حي من أحياء المدينة سابقا قبل أن يغزوها التصنيع نتجت عن ولي يحقق لها الأمان التربوي والروحي والاجتماعي والحفاظ على البركة التي يمتلكها، والدليل هو إعادة بناء المدينة على أضرحتها وتسمية الأحياء عليها.

⁷⁰⁸ إحصاء قامت بها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية سنة 2014 أحصت عدد الأضرحة والأولياء عبر تراب المملكة 5038 ضريح حسب الموقع الإلكتروني: www.m.alyaoum24.com/1037757.html

⁷⁰⁹ يمكن مراجعة: إدموند دوتي: مراكش، م س ، ص 69.

⁷¹⁰ الدار البيضاء مدينة لم تحافظ على عمرانها كما هو حال المدن العتيقة المغربية، بل هي مدينة جدها السلطان محمد بن عبد الله على أنقاض مدينة أنفا سنة 1199هـ/ الموافق لسنة 1782 م، والتي دمرها الجيش البرتغالي، وكان أهل مدينة أنفا يتألقون في لباسهم لعلاقتهم التجارية بالبرتغاليين والإنجليز، لكنها تعرضت للتدمير لسببين: منها رغبة أهلها في أن يعيشوا أحرارا دون أن توفر لهم الوسائل الكافية لذلك منتجات العيش والسلاح، فقرر الملك البرتغالي تدمير أنفا لأن أهلها انسلخوا وبدأوا يسلحون زوارق خفية في مناهم وهما سببا دمارهم: راجع -الحسن الوزان: وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1983 الجزء 1، ص 197.

ورغم هدم المدينة من قبل الجيش البرتغالي سنة 1468، إلا أن بعض الأضرحة حافظت على نفسها ولم تتعرض للهدم، لكن هندسة المدينة المعمارية؛ عند فترة ما بعد الاستعمار والذي تدخل في بنائها على شكل المدينة الفرنسية، حافظت المدينة على أضرحتها وسميت الأحياء الشهيرة فيها باسمها، أنظر: عبد الوفي مدفون: المجال المقدس ووظائفه الاجتماعية حالة أضرحة مدينة الدار البيضاء، م س، ص 82.

⁷¹¹ هاشم المعروفي: عيبر الزهور في تاريخ الدار البيضاء وما أضيف إليها من أخبار أنفا والشاوية عبر العصور، م س، ص 97.

والأزقة؛ وأشهر أحياء المدينة في الوقت الراهن سميت على الضريح الذي وجد بها أو على الولي المجاور لها، والتي غالباً ما أصبحت في عمقها كحال سيدي بليوط وسيدي الخدير وسيدي معروف وسيدي مسعود وسيدي مومن وسيدي عثمان... أقدم هنا جدولاً لأهم أضرحة مدينة الدار البيضاء مشدداً على القربى من ميدان الدراسة دون التركيز على دراسة وتحليل وظائفها واعتقاد أهاليها أو زوارها ببركتها حتى وإن نظروا إليها بمثابة المجال المقدس⁷¹² لأنني أهدف فقط إلى دراسة تمثل الشباب الجامعي لنمط التدين الشعبي:

جدول رقم 3: أضرحة مدينة الدار البيضاء الأكثر شهرة:

المدينة	المقاطعة	الضريح
الدار البيضاء	الحي الحسني	سيدي الخدير حي سيدي الخدير سيدي زغلول
	سيدي بليوط	سيدي بليوط مول النخلة أو أبو الليث ضريح لالة الدرقاوية التي لم تعد معروفة سيدي أمبارك الريراكي ضريح مولاي الطاهر زنقة العرائش ضريح علال القرواني قرب زاوية مولاي العربي الدرقاوي سيدي فاتح قرب سوق السمك سيدي بوسمارة قرب المسجد القديم سيدي محمد بولكباش (بولطايين) زنقة أسفي المدينة القديمة لالة تاجة قرب مدرسة عمر بن عبد العزيز ولالة القادريّة تحولت إلى مسجد بزنفة موكادور
	أنفا	سيدي عبد الرحمان مول المجرم الطريق الساحلي ضريح سيدي أحمد الزرار قرب حي العنق سيدي أحمد التاغي ساحل عين الذياب قرب مقبرة وغابة سيدي عبد الرحمان سيدي امبارك بوكدرية يوجد وسط فلات عين الذياب
	المعاريف	سيدي محمد مول الصبيان حي الوزيس زنقة الفرشات سيدي محمد مرس السلطان (مول المرس) حي المستشفيات قرب مستشفى ابن رشد زنقة بروتيل شارع الزرقطوني
	الفداء	سيدي محمد المعروف الملياتي حي لالة يقوت مرس السلطان سيدي عبد النبي البلغيتي درب ميلان حي عمر بن الخطاب سيدي محمد مول راس العين بحي عمر بن الخطاب بدرب ميلان
	عين الشق	سيدي معروف حي سيدي معروف أولاد حدو سيدي مسعود حي سيدي مسعود الطريق السيار في اتجاه برشيد قرب ثابتو سيدي محمد الحارثي البعمري الإدريسي
	بن مسيك	سيدي بوزيان قرب حي السالمية

⁷¹² لقد قمت بزيارة مجموعة من الأضرحة القريبة من مجال دراستي من أجل تسجيل مدى حيويتها في ظل اتجاه المدينة نحو التصنيع والعقلنة، وتسجيل الخصوبة العمرية لزوارها، والتي سجلت أن معظمه من النساء والشابات وقليل من الرجال كبار السن، بينما الشباب شبه غائب إلا من أجل بيع مرفقات الزيارة، كما سجلت أن كثير من الأضرحة تفتح في وقت محدد من الأسبوع كيوم الأحد، ماعدا سيدي عبد الرحمان مول المجرم المفتوح طيلة الأسبوع، والذي يغلق ليلاً، ويسهر على فتحها وإغلاقها شخص ما يستفيد من الأشياء التي يحضرها الزوار شموع ذبائح أموال...

سيدي أحمد بن بوشعيب المعروف سيدي محمد الزكراكي حي عادل سيدي المخفي طريق السيار اتجاه الرباط سيدي عثمان حي سيدي عثمان	الحي المحمدي سيدي عثمان
سيدي عبد الله بلحاج طريق زناتة سيدي محمد مول عين السبع قرب حديقة الحيوانات عين السبع سيدي البرنوصي طريق عين حرودة سيدي مومن حي سيدي مومن	عين السبع والبرنوصي سيدي مومن

مصدر المعلومات: زيارت ميدانية لأغلب الأضرحة وبحث عبد الوفي مدفون: المجال المقدس ووظائفه الاجتماعية حالة أضرحة مدينة الدار البيضاء صص 44-53 .

تمثل أضرحة سيدي مسعود وسيدي معروف وسيدي بليوط عميد أضرحة الدار البيضاء المجال المقدس⁷¹³؛ لكن الذي يشهد إقبالا كبيرا من طرف الصغار والكبار ذكورا وإناثا سرا وجهرا هو سيدي عبد الرحمان مول المجرم، وهذه هي الأهم بالنسبة إلى بحثي⁷¹⁴.

تعد الأضرحة أبرز مظهرات التدين في الثقافة المغربية، إنها مجال مقدس للتبرك والطلب والتعبير عن النواقص والرغائب، ففي زيارة لسيدي عبد الرحمان وجدت نسوة حول قبر الولي يمارسن سلوك التوسل طمعا في الإنجاب والاستشفاء، وتوصلت في زيارتان لحي سيدي مسعود بأن ضريح سيدي مسعود قبلة للذين يعانون من أمراض نفسية، وسيدي معروف وسيدي بليوط وجهة للتبرك وطلب الشفاء، إنها مزارات يحج إليها أهل الدار البيضاء والضواحي لقضاء حاجة ما وتحقيق المقصود.

لم يكن لدى كثير من المستجوبين وعي بتسمية مجموعة من أحياء مدينتهم باسم ضريحها الموجودة فيها قديما، ومن ضمنها من أعيد بناؤها حديثا في القرنين 19 و 20، لكنهم لم يترددوا في الاعتراف بأنهم لا يقومون بزيارة ضريح سيدي بليوط (باستثناء مبحثان 73-95 الأولى تسكن بسيدي بليوط، والثانية بالحي الجامعي، ذهبنا مع صديقاتهما لسماعهما حكايات عنه) برغم من أنهم يذهبون كثيرا إلى ساحة الأمم القريبة منه، حتى أن أغلبهم يجهل بأن الحي سمي على ضريحه ما عدا المبحثين (22-88-95..).

⁷¹³ ركزت في الجدول أعلاه على أضرحة مدينة الدار البيضاء فقط وخاصة القريبة من مجال الاشتغال، وإلا يمكن إضافة أضرحة المحمدية ودار بوعزة والنواصر وبوسكورة وأولاد صالح وسيدي حجاج ومديونة وتيط مليل...
⁷¹⁴ لماذا التركيز على هذه الأضرحة خاصة سيدي عبد الرحمان؟ لأن مجال البحث وغاياته لا تتجه في منحنى التعمق في المجال المقدس ومجاورته المجال العقلاني والذي يستحق تخصيص أطروحة له، ولكن لأنها الأماكن التي يعتبرها الطلاب متنفسا ومنتزها: عين الذباب جامع الحسن الثاني باب مراكش القريب ما ساحة الأمم ومركز مول وقريبة من أماكن السهرات والبارات ومقاهي الشيشة وأماكن خلوة الشباب والشابات لمعرفة مدى إمكانيات مقاومة المجال المقدس لأماكن والحريات والإغراء الجنسي وغزو الفضاء العقلاني.

كما أن المبحوثين اعترفوا بأنهم لم يزوروا أضرحة مرس السلطان والوزير وعين الشق... باعتبارها الأضرحة الأقرب إلى مكان دراستهم (الكلية الثلاث) وأحيائهم السكنية بما فيها الحي الجامعي، ومن بين ما استوقفني وسجلت فيه اختلاف تمثلات الفاعلين قضية المزارات والأضرحة، والجدير بالذكر أنها القضية التي استهوت المبحوثات الإناث أكثر من الذكور الذين منهم من اعتبر الذهاب للأضرحة تخلفاً، اللهم إذا كان الزائر يبحث عن المتعة الجنسية، وقلة من المبحوثات أكدن ذهابهن لبعض الأضرحة (ضريح سيدي بليوط) أو سمعن عنه حكايات أو ذهبن إليه مع صديقات على حد تعبيرهن، تقول م 52 التي تسكن بجواره وبجوار الأضرحة بالمدينة القديمة بباب مراكش والتي لا تعرف بوجودها إلا سمعا "ملي كنت صغيرة وأنا كانسمع عليه، كايكولو كايمشيو ليه يتبركو، ويحكيو ليه مشاكلهم - تقصد الولي- صاحبتني وقع ليها مشكل مع صاحبها قالت لي تمشي معايا على الله يتقاد لي زهري وتزوجو وتستر هاد الفضيحة لي درت -تقصد فقدان صديقتها لعذريتها بممارستها الجنس-، ودات معاها لحنا والشمع وداتها حدا قبر دلوالي وشربات شي ماء تما بقيت غير كانشوف". هذه الشهادة تبين أن الطالبات أكثر إقبلا على الأضرحة، إقبال يخترق المستوى التعليمي، فاللواتي تعرضن لفقدان البكرة أكثر ترددا على الأضرحة والعرافات، ويحكم ترددهن غايات الزواج وستر الفضائح الناتجة عن الجنس والرغبة، يقول م 6 "بزاف ديال لبنات قاريات ولا ماقارياتش كايمشو للأضرحة وللشوافات باش يتزوجو ولا يديرو شي حاجة باش راجلها مايخونهاش ولا ما ييقاش صعيب، وبزاف ديال الرجال مساكن تسطاو وحماقوا بسباب فعائل عيالاتهم، وهما غي كايخربقو، حيت الزواج نصيب من عند الله"، ويضيف م 40 "كانسمع شي طالبات كايهضرو على الزواج وشنو كايديرو لبنات وكايكولو على سيدي بليوط وسيدي عبد الرحمان كايقضي الحاجة كايخلعوني، ما بقيتش نتيق فيهم واش جايين يقرأو ولا يسحرو ويمشو لبلايص الشعوذة، ماعمر العلاقات تكون واضحا إلا بقينا على هاد الحال". شهادات وغيرها تستنكر زيارات الأضرحة الملتصقة بالفتيات؛ هن أكثر ترددا عليها بحجة أنهن ضحايا علاقات جنسية وغرامية أو زوجية تجعل الضريح وسيطا لقضاء حاجتها: تيسيرا للزواج خاصة اللواتي يشعرن بالفشل الدراسي والقاديات من أوساط اجتماعية هشة.

كل المبحوثين زاروا جوار "مول المجرم"، ومنهم من دخل إليه طمعا في اكتشاف ما يجري، ومنهم من جعله معبرا إلى مركز التسوق "Morocco Mall"، ومنهم ذكورا وإناثا فرادا وجماعات من عادة استمتاعا بتلاطم أمواج البحر مع صخر التلة، ما يجعله ضريحا يبدو مظهريا للسياحة الداخلية يؤدي وظائف اجتماعية واقتصادية، تحيط به بيوتات صغيرة، يوجد بها شباب وعجائز أغلبهم يدخنون، ويبيعون البخور وماء زهر والحناء والشمع...، وهي بيوتات شبيهة بأوكار الدعارة، بل لقد لاحظت في بعض أبوابها الصغيرة دخول وخروج شباب وشابات معا لبعض الوقت، ووقوف بعض الفتيات بألبسة ضيقة تعرض مفاتها للوافدين للحصول ربما طمعا في زبناء الجنس، وما يرتبط به من بيع للمخدرات والواقى الذكري المرمي هنا وهناك فوق تلة الضريح والألبسة النسائية الداخلية، ولقد لاحظت هذه الأمور خاصة عند اقتراب مغيب الشمس وفي الليل، ففي الليل تجد فتيات يدخن السجائر رفقة شباب على القنطرة المؤدية للضريح، وعلى التلة سجائر ملفوفة وملابس داخلية نسائية صدريات ملقاة، وعلى القنطرة المؤدية للضريح تتكئ على سورها فتيات بألبسة ضيقة يوحى مظهرهن وطريقة وقوفهن المثيرة ولباسهن ومساحيق الوجه وطريقة مضغ العلك بأنهن باحثات عن زبناء الجنس، وعلى نفس التلة يتوزع شاب وشابة هنا وهناك متعانقان، أو تجلس الأنثى على فخذي الشاب وهو يداعب جسدها وهي تعانقه، يتبادلان القبل أمام أنظار كل الزوار دون أي موانع أو تحريمات مجتمعية، أو من طرف شرطة السواحل التي لا تصل إلى ذلك المكان ربما تواطؤ مع الطلب الاجتماعي مادام مجال لا يشتكي منه الناس، ولأنه لا يوجد بجانبه ساكنة قد تحتج، فيتحول إلى ملاذ للباحثين عن تحقيق الرغبة، وفضاء مقدس لممارسات المدنس من طرف الشباب والشابات والمراهقين والمراهقات الهاربين من قسوة المجتمع ونعوتاته برغم من وجود عدد غفير من الناس، أو قد تجلس فتاة لوحدها أو فتى لوحده في انتظار أن يظهر من يقضيان معه أمسية يبدأ الأمر بالتعارف وتبادل أرقام الهاتف، وعلى جنبات الضريح هناك فوق الصخر، أو على عتبات البيوتات شباب بسجائر يراقبن القادمين والرائحين وشابات بألبسة كاشفة للمؤخرات، وعلى الرمل فرقة موسيقية شعبية تحج المكان يوم السبت والأحد في الصيف فقط يعزفون الموسيقى والأغاني الشعبية، معهم بنات يغنون ونساء يرقصن بأجساد منتفخة،

يمنعون التصوير⁷¹⁵، يقول أحد المبحوثين "مشيت ليه مع واحد البنت صديقة ديالي سياحة عادي، ولكن كانعرف دراري كايمشيو مع لبنات يمارسو الجنس تما، كايجهيم لكرارخيص حيث ماكياحتاجوش وقت بزاف، وما يقدروش يمشيو لو طيل راك عارف وضعية الطلبة".

إن موقع "مول المجر" لا يجعله مكانا للزلفا والتبرك أو طلب الاستشفاء عند الشباب المتعلم، إنما هو فضاء يسمح بتحقيق رغبة من طبيعة مختلفة، باصطحاب فتاة أو فتى لتحقيق الإشباع الجنسي بأقل التكاليف المادية، وبرغم من أن بعض الأضرحة فضاءات لتحقيق المتعة وما تعنيه من جنس وقُبُل وعناق وتدخين وإطلالة على تلاطم الموج... هذا يعني أنها لم تعد مزارا مقدسا بالنسبة للشباب، فاقدة آلية التخليص من هم أو تحقيق غاية كما جسدتها الثقافة الدينية للأجداد (طلب الزواج- فك النحس- جذب شاب الاستشفاء)، وهي الممارسات المنسوبة للفتيات أكثر، فقد تبدلت وظيفة المجال المقدس من ملأ النقص إلى فضاء للهروب نحو متعة الجنس، ومع ذلك فالمبحوثين ينظرون للوظائف التقليدية للأضرحة تخلفا، أقبرها التاريخ، والتي حسبهم ما تزال تعرف إقبالا عند السوق والجهال والأغفال من الناس. وعموما ضريح "مول المجر" وجهة للسياحة الشعبية، لكن ما يجري في كواليس جواره من ممارسات اقتصادية وترفيهية إحياءات الجنس، هذه السلوكات تضع الفضاء المقدس وما تريد الثقافة الدينية المغربية حمايته كالشرف والعرض والبركة موقع مساءلة، إذ عوض معانقة فتاة في مغيب الشمس المفروض الذهاب للمسجد، ما يعني أن بركة الضريح التاريخية لم تمنع الشباب من تحويل محيطه إلى ملاذ للترويح وإشباع الرغبة والكبت الجنسي، وكلها تعكس التغير الذي لحق المعتقدات والمجال المقدس.

3- تدين الشبيبة المتعلمة

أ- أنماط الممارسات الدينية عند الطلاب

اعتبرت الأنثروبولوجيا التطورية الأنساق الدينية وأشكال المقدس ومظاهر التدين في المجتمعات التي درستها ممارسات بدائية، فلقد ركزت على التدين الشعبي وعلاقة المقدس

⁷¹⁵ كنت أتردد على المكان خاصة مساء السبت والأحد، حيث توجد فرقة موسيقية شعبية مكونة من رجال ونساء بأدوات موسيقية دف عصري وكمان وطبل ومزمار، نساء هينتهن الجسمية تشبه "الشيخات"، يرقصن يغنين باللبسة فاضحة، يدخنن وبجسم عريض ومنفتح، وحينما أردت تصوير الحدث كل النساء يخفين وجوههن إلى درجة أن الفرقة توقفت عن العزف وطلبوا مني مسح جميع الصور وهو ما فمت به بعد أن تعرضت للتهديد بالضرب من طرف بعض الذكور المصاحبين لهم، كما رفضوا الإجابة على أسئلتني، لكنهم أقرؤ بأنهم يمارسون الموسيقى الشعبية للإسعاد الحاجين للضريح، ولتجنب تصويرهم يجلسون تحت القنطرة المؤدية للضريح، حيث يضعون أغراضهم وسجائرهم ومشروباتهم، وأيضا تحتها ترقص النساء والفتيات الخائفات من التصوير، مع تغليف الجهة الخلفية لأسفل القنطرة التي يجلسون فيها حجابا لاستراق النظر.

بالسلطة الاجتماعية والدينية والسياسية⁷¹⁶، والممارسات والعقائد والشعائر والطقوس والمقدسات الدينية التي تبنى على النموذج كما سبق أن وضح ذلك ميرسا إلياد⁷¹⁷، وما اهتمامي بأصناف الممارسات الدينية عند الشباب؛ إنما لقياس حالة التدين في المجتمع المغربي المعاصر، وتأثير الديني على هذه الفئة التي تعيش في فضاء عقلائي، ولإحياء السؤال الباسكوني في المغرب المزيج⁷¹⁸، ومعرفة التغير الذي لحق أنماط التدين.

إن الممارسات الدينية للشبيبة المتعلمة استمرار لتدين المجتمع، من حيث أن الوسط الجامعي يحتوي ممارسة دينية توجد خارجه، غير أنها من إنجاز الطلبة الذين يخلقون جو دينيا داخله، لكنه لا يجمع على الاعتقاد بأهمية عبادة الآباء، أي البركة والأولياء وما يتصل بهما من طلب الاستشفاء والعلاج والزواج والإنجاب وحل المشاكل الزوجية، والتبرك بالأولياء كوسائط بينهم وبين الله... كما بينت بعض البحوث، بمعنى التدين التقليدي المتخذ هذا المضمون لا يعتقد المستجوبون بصحته، بقدر ما أنهم أقرب إلى ممارسات وشعائر وطقوس ومعتقد ديني ينص عليه الوحي (القرآن والسنة)، فالصلاة والصوم والحجاب والتسبيح عند البعض، والدعاء وقراءة القرآن أهم الممارسات الدينية المطلوبة، وهي دعوة تجمع الطقوسي والمعتقد بالشعائري في أصلها؛ في المساجد لا في الزوايا والأضرحة، ويعزى ميل الطلاب إلى هذه الممارسات الدينية وقطعهم مع التدين الشعبي إلى مستواهم الدراسي، ونوعية المعارف المكتسبة من الكتب الدينية والإعلام والشخصيات المعاصرة كالأساتذة، بل إن بعض الممارسات والطقوس لمجموعة من الطوائف الصوفية تواجه نوعا من السخرية ونعتها بالمتخلفة عن مسار التطور العلمي والتكنولوجي والاقتصادي العالمي، إذ يتساءلون عن معقولية ممارسة تقضي بتعذيب الجسد، أو طلب شيء ما من أشخاص مدفونين تحت التراب فاقدين للحياة والعتاء، والاعتقاد ببركتهم وقدراتهم على فعل شيء

⁷¹⁶ للتفصيل في إشكالية المقدس والسلطة يمكن مراجعة كتاب الأنثروبولوجيا السياسية لجورج بلاندي في الفصل الخامس الدين والسلطة ترجمة علي المصري منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط 2، 2007.

⁷¹⁷ تحدث ميرسا إلياد في كتابه العود الأبدي عن بناء الحضارات والمجتمعات القديمة كأورشليم وبابل وغيرها، حيث تبنى فيها المعابد والمدينة على نماذج سماوية تمنحها الطابع القدسي وتضمن استمرارها وتكرارها في الممارسات الطقسية فالعالم الذي مدنته يد الإنسان لا يكتسب شرعية غير الشرعية التي ترتد إلى النموذج فوق الأرضي الذي جاء هذا العالم بناء على مثاله، فالإنسان يبني طبقا لنموذج انظر: -ميرسا إلياد: أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والنشر والوزيع، ط 1، 1987، صص 27-28.

⁷¹⁸ تساءل بول باسكون عن أسباب استمرار مجموعة من المعتقدات والممارسات المنتمية لمجال التقاليد الدينية المحلية كالمرتبطة بوجود الأضرحة رغم الحركة التصنيعية الملموسة في المجتمع المغربي فكيف بحال التصنيع اليوم؟، هذا دفعني إلى عدم التوقف عند الأسباب، إنما الذهاب لكشف رهانات الشباب من خلال سلوكهم وفهمهم الديني والمعنى الذي يمنحونه إياه، خاصة أمام نفورهم من الممارسات الدينية التقليدية.

هو من فعل الله، زيادة على ذلك طلبه الدراسات الإسلامية والبيولوجيا مثلا وصفوا زيارة الأضرحة والمقابر والتبرك بها شركا بوحداية الله، فالى الله تعود أحول البشر، وتقدير المقادير وغير هكذا اعتقاد كفر، ولقد سجلت نوعا من التباين في الاعتقاد بهذه الممارسات الدينية بين من يعتبرها جزء من الثقافة الدينية للمغرب، ومن يعتبرها ممارسات تحريفية للإسلام، وغير متطابقة مع وحدة المقدس والمعتقد الإسلامي⁷¹⁹، "أنا كناؤمن بالله وكانطلبو وكاندعيه بالنجاح والتفوق، ولكن هداك التخريبك ماخدامش وخا مرة مرة فاش كاتجمع عليا الصلاة ماكانصليهاش ولكن كانطلب الله يسمح ليا" (م 102)، وبالتالي للشباب المغربي المتمدرس معتقدات ثائرة على المعتقدات التي لا تسلم بوحداية الله والقضاء والقدر وضرورة الصلاة والصيام، وهي قضايا تعكس الثقافة الدينية الشبابية، فكيف يتمثل الشباب الجامعي الوضعية الدينية بالمغرب؟ وهل ممارساته إعادة إنتاج للحقل الديني؟

المبحث الرابع: الشباب الجامعي والمقدس والطقس الإسلامي تقليد أم تراتب اجتماعي؟

سبق لمرسيا إلياد بيان آليات اشتغال على الطقوس والمقدسات عند المجتمعات القديمة في أسطورة العود الأبدى واختصرها في بنية ثلاثية: "البناء الرمزي المرتبط بالمكان، ثم تأسيس وتقعيد الطقوس على نماذج إلهية، والتكرار أي أن كل خلق هو تكرار لفعل الخلق الأول الذي يعود للمركز"⁷²⁰، وهذه القواعد تعطي للممارسات الطابع الطقوسي والإلزامي، هنا لا بد من تحليل الطقوس والشعائر الدينية الشبابية، وما تتصف به من إلزامية وتكرار لعبادة الأباء أو تجاوزا لها، تحليل منتبه إلى "طقوس الانفصال والقطيعة وطقوس الهامش وطقوس الجمع"⁷²¹، الأولى طقوس تبعد الفرد عن جماعته كطقوس الجنازة والثانية كالحمل، والثالثة تجمع به كالزواج، ولذلك فإن أي تحليل سوسيولوجي للممارسات الدينية الشبابية يستدعي تسجيل ملاحظتان أساسيتان: الأولى وجود ممارسات دينية يومية تأخذ بعدا شعائريا حال الصلاة والدعاء والحجاب يسبقها حضور المعتقد في النوايا والعمل، معتقد متعلق بوجود الله والإيمان به طيلة الوقت. الثانية ممارسات دينية

⁷¹⁹ من بين المواضيع التي ركز عليها أصحاب الإسلام في الحياة اليومية دراسة الموقف الاجتماعي من التدين الشعبي كدراسات وضعية هذا التدين والمعتقدات المتعلقة بالسحر والجن والشعوذة والعين وتأثيرها وحضورها في السلوك الديني المجتمعي، وتوصلوا إلى أنها ممارسات لا تتطابق مع المعتقدات، إذ هناك من يودون الصلاة ويؤمنون بالجن والسحر وبالعين الشريرة وبالثقاف وبالعرفاء ومختلف مصادر المصائب الاجتماعية (l'islam au quotidien : op cit ; p p 92-93).

⁷²⁰ مرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدى، م س، ص 20. بتصرف.

⁷²¹ Arnold Van Gennep : les rites de passage ; op cit ; 20.

وقتیة متفاوتة المدة التي تحتاجها في الإنجاز، يقوم بها بعض الشباب كصلاة الجمعة وصوم رمضان تأخذ بعدا طقوسيا⁷²².

1- الدين وحدة المعتقد، والتدين تعدد الشعائر

أ- الله جوهر المعتقد الإسلامي تنقضات الفعل والإيمان

تشكل فكرة الله⁷²³ جوهر المعتقد والمقدس الإسلامي منذ مجيء الإسلام الذي هو طلبة غامضة شبيهة "بمجال مغناطيسي يمارس الجاذبية التي عمل الإسلام على توجيهها نحو الله"⁷²⁴، وتكليف الرسول بتبليغ وحدانية الله إلى البشرية، "قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إليكم إله واحد"⁷²⁵، إذ المسلم يستقي وجوده العام من الطابع التوحيدي للإسلام، وهو الأمر الذي أمر به الله نبيه "قل هو الله أحد" حتى في تعارض الفعل اليومي مع الإيمان.

هنا؛ ورغم دعوة الشباب الجامعي إلى تجاوز أشكال التدين الشعبي، لا يشكل الإيمان نقطة دالة على التدين بالنسبة إلى المبحوثين لأنه بداهة عند المسلمين، ومعروف عند المسلمين أن تطبيق الشريعة والربط بين العقائد والشريعة يعزز طابع القداسة، الذي يؤثر على جميع أصناف السلوك التي تطبق عليها الشريعة نظرا للتعالق "بين العقيدة والشريعة في الإسلام"⁷²⁶، إذ لا يمكن الاجتهاد في مسألة المقدس الإسلامي حسب الوحي إنما الإيمان به، ولذلك أسجل عدم وضعهم وسائط دينية تقليدية (أضرحة، أولياء...) بينهم وبين الله

⁷²² قبل التفصيل في هذه المواضيع التي قادني إليها البحث أستيق الحديث بالقول في أن هذا التقسيم سبق وأن تم التطرق إليه بكيفية من الكيفيات من طرف الباحث عبد الغني منديب في بحثه الدين والمجتمع، ولا أرى عيبا في إعادة دراسته وإخضاعه للسؤال السوسولوجي، خاصة وأن الباحث ركز على الممارسات الدينية اليومية والموسمية ووظائفها في صيغتها التقليدية في المجتمع القروي، وكان دوتي قد أشار إلى الممارسات الموسمية كالأعياد والأضحية كما درسها أيضا نور الدين الزاهي في المقدس والمجتمع الأضحية والقداسة والمقدس وربطه بالممارسة السياسية... أما هذا البحث فسيدرسها في وسط سوسولوجي حضري ومؤسستي -الوسط الجامعي- لفئة متمدرسة شابة ما يعني أن طريقة المقاربة مختلفة، لكنني في المجمل أكاد أتفق مع الأبحاث السابقة ومع أحمد التوفيق في أن هذه الممارسات والمعتقدات الدينية حتى لدى الفئة النخبوية والمتقفة (الطلاب الجامعيون) يتلقى تصوراتهم الدينية ومعتقداتهم كما في الماضي عن طريق الانطباعات والإحساسات وبواسطة المشاهدة والتقليد المتوارث أكثر مما يتلقاها عن طريق المصادر الدينية المكتوبة (أنظر أحمد التوفيق: المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، أطروحات ورسائل، ط 2، 1983، ص 421، نقلا عن عبد الغني منديب: الدين والمجتمع، م س، ص 122) ولا تدعي هذه الدراسة الإحاطة بكل تجليات الممارسة الدينية، بقدر ما أنها تحاول معرفة المستمر واللحظي أو الدائم والمؤقت من السلوكات الدينية للشباب.

⁷²³ شكلت فكرة الله جوهر اهتمام فلسفة الدين عند اسبينوزا وهيجل وفيرباخ ونيتشة وفرويد وغيرهم كثير من الفلاسفة، فككرة ترنسندننتالية مفارقة للواقع ترتبط بالمطلق، غير أن علماء الاجتماع لا يعالجونها كقضية متعالية عن الواقع أو فكرة ميتافيزيقية كما هو الحال عند الفلاسفة، إنما يهتمون بتأثيرها في المجتمع كونها فكرة اجتماعية، على اعتبار أنها المؤشر الأسمى الدال على المعتقد والمقدس في مختلف المجتمعات، بل لقد تم تحويل فكرة الله إلى آلية لدراسة الإيمان المجتمعي، وتماسك الجماعة، والمعتقد والطقوس والشعائر المصاحبة له، ومعرفة مدى كون أفرادها دوغمائيين أو منفتحين قادرين على تقبل فكرة الاختلاف العقدي، متعاشين داخلها، والعنف والصراع الناتج عن غياب تقبل الاختلاف.

⁷²⁴ Chalhod:structur du sacré chez les arabes ; Maisonneuve et Larose ; 1964 ; p 59 ;

نقلا عن نور الدين الزاهي: المقدس والمجتمع، م س، ص 49.

⁷²⁵ سورة الكهف، الآية 110.

⁷²⁶ محمد أركون: نافذة على الإسلام، م س، ص 103.

مقدسهم ومقدس كل المسلمين كما قال كلفورد غيرتز أثناء دراسته للأولياء كشخصية اليوسي مثلا، "فلا إيمان إلا بالله ولا إسلام إلا بالصلاة" كما قالت م 14.

وعليه يجمع أغلب المبحوثين على أن الضرورة الدينية للإسلام تتطلب الاعتقاد بوحداية الله وتجسيدها في الممارسات الدينية والاجتماعية، ولا يختلف المغاربة حول هذه الضرورة لأن كل شيء لله ومن أجل الله ومن الله، فالنجاح والفشل الدراسي والمهني والزواج والمرض... تقدير إلهي لا يدخل المسلم في جحود معه لأنه لن يغير شيئا سوى الإخلال بمقدسه، وهذه الفكرة أكثر انتشارا عند طلاب الدراسات الإسلامية والعربية والبيولوجيا، وبعض طلبة القانون الذين ترددت عندهم كلمة الله وقدرة الله وقضاء الله وإن شاء الله كثيرا، وهي مقولات أقل حضورا عند طلبة الاقتصاد والإنجليزية وباقي اللغات.

ولذلك أميز بين نوعيتين من الشباب: أولى تجمع بين الدنيوي والمقدس مع توجيه الثاني للأول، وثانية تترك المقدس في مجالاته وتفسر الواقع بالمعاش اليومي، الأولى تدرك ضرورة الاعتقاد بالمقدس واللجوء إلى الله بطريقة الفقهاء حتى وإن كان اعتقادهم هذا قد يعارض بعض السلوكات كالاختلاط والجنس والتدخين بمبرر "هادشي لي بغا الله" كمشيئة إلهية لا تبديل فيها يصدر عنها الخير والشر. والثانية يبدو أن الرغبة تنتصر على التدين.

وفي سؤالي لبعض المستجوبين عن سبب اعتقاد الناس بوحداية الله وبرسالة النبي ويأتون بسلوكات مناقضة للمعتقد كالخمر والزنا ورفع الحجاب والمخدرات؟ كان جواب البعض إنها الضرورة الدينية، فالناس يأخذون من الدين ما يمكن أن يبرر أفعالهم ونجاحهم أو فشلهم عصيانهم أو طاعتهم "الله يهدينا الله يغفر لنا"، فالمسلم يظل خائفا من فتنة الدنيا ومشاغلا ومتاعها، لكنه لا ينفك ينسى الحرام والمحرم في الثقافة الدينية الإسلامية التي تذكره دائما بالله، وفي كل الأحوال (العصيان أو الطاعة) لا يستطيع المسلم نفي أو التشكيك في وحدانية الله وقدرته، وأن ما يشاء الله هو ما يكون وما كان وما سيكون، وهذه القاعدة لا تفيد إتيانه فعلا مطابقا لأن الإنسان أكثر تعلقا بالرغبات، فيكون الحلال والحرام والمباح والممنوع يدوران حول المقدس (الله)، والسبب في عدم تجانس الفعل بالمقدس ترجعه م 14 "الله خلق الناس للعبادة ولكن كايين ناس ماعارفينش المطلوب منهم كايكلو وينعسو

ماترباوش على الطاعة بالمعنى الحقيقي، خاص الإنسان يكون مع الله وإن شاء الله الله غايكون معاه وفالأخير كاينة الجنة والنار".

"الحلال والحرام والطاعة والعصيان والجنة والنار والملائكة والأنبياء والتي هي أقسام العقيدة تقتضي التصديق"⁷²⁷ تحدد إيمان المسلم، مقولات متصلة بالمقدس تقتضي التصديق والتجسيد العملي، فحتى إن تعلق الأمر بالاختيار الإنساني لطبيعة سلوكه فهناك لحظة سيتوقف فيها الخلق يتجهون إما نارا أو جنة حسب أفعالهم، يقول آخر "شغلهم هداك يديرو ما بغاو، كل شات كاتعلق من رجليها كيما قالوا ناس زمان، والعافل هو لي يدير داكشي لي يرضي الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم". الكيس العاقل إذن هو المسجد لوحداية الله في ممارساته بتطبيق شرع الله الذي جاء به رسوله.

شهادتين تنقلان بشكل خفي تازم علاقة ما هو مثالي مقدس بواقع الفعل الدنيوي، إذ رغم تساوي البشرية أمام الله والموت؛ كون الخطاب المحمدي موجه للبشرية بشيرا ونذيرا ورحمة للعالمين حسب نص كثير من الآيات، إلا أنها مساواة لا تلغي اتخاذ المسلم لنفسه أفعالا وممارسات دينية منحرفة، وهذا التناقض يعود إلى فهم الحس المشترك لمقولة "قُدْرَة الله" كمفهوم شعبي يعبر عن قضاء الله وقدره المذكور في القرآن الكريم، وهو يعود إلى أن الإنسان المسلم إنما هو مجبر على إيجاد مشروعية لكل فعل بما فيه العصيان، فالله غفور رحيم لأنه مقدر الأفعال، هذا التساوق بين مفاهيم دينية متناقضة (العصيان/رحمة الله) أخذت دلالة شعبية ووظفت في سياقات اجتماعية لتشكيل رؤية الإنسان المغربي عموما والشباب منه خصوصا لذاته والمجتمع والإنسان والله؛ رؤية مرتبطة بما يراه الإنسان مناسبا ومسوغا لفعله الخير أو الشرير لرغبته وإخلاصه، فقدرة الله مرتبط بعقابه وبرحمته المتصلان بالحلال والحرام، وإغراق أو التوبة عن الحرام والتشبث بالمقدس وتجنب النجس، لذلك قدرة الله تأخذ استعمالا اجتماعيا تنظم الكوينات الاجتماعية أقوالا وأفعالا وحاجات وعلاقات، هذا المضمون الاجتماعي قد لا يحمله النص الإسلامي الأصلي، والحصيلة أن تأويل الشباب لفكرة الله وقدره الله ورحمة الله مرتبط بتوحيده. ولكن ممارسة الجنس الغير المشروع وترك الحجاب... متصل بالحرية الإنسانية لا بالعقاب الإلهي.

⁷²⁷ محمد أركون: نافذة على الإسلام، م س، ص 102.

واعتقاد المغاربة بمفهوم قدرة الله ليس من باب الجبرية وحتمية القدر، أو أن المغاربة راكدون لا يتحركون يكرهون التغيير ينتظرون منة من السماء، بل إن مجموعة من الناس تؤمن بقدرة الله، لذلك يخالفون أمره كتعبير عن نظرتهم للأمر والكيفيات التي يجب أن تكون عليها الأفعال، إنه مفهوم لا ينفي حرية الفعل والمتع الدنيوية من منطلق آية قرآنية "ولا تنسى نصيبك من الدنيا" إنما يجسد وحدة المقدس الإسلامي، وهو ما سبق أن أشار إليه ديل إيكلمان في معرض دراسته لما ينظم رؤية المغاربة للعالم من بينها قدرة الله كمفهوم اجتماعي يرادف المكتوب تتجل في مقولة "إن شاء الله" وهو لا ينفي الحرية في الدنيا "إنما على الإنسان أن يقبلها كما هي وأن يحدد أعماله فيها على أساس ملاحظاته التجريبية"⁷²⁸.

قدرة الله معتقد راسخ لا يأتي من باب إضفاء المشروعية على المكانة الاجتماعية والجاه المتباين بين الأفراد كواقع نابع من الإرادة الإلهية وبالتالي تجسيد للمساواة، فالمغاربة لا يرونها كذلك وإلا كان هنالك تشكيك في العدل الإلهي، فتفاوت المكانة والجاه لا يمكن نفيه عن أي مجتمع عبر التاريخ، والأصح أن الإرادة الإلهية بما هي أمر أزلي داخل في علم الله تأتي من باب إرادة المعرفة بالكون والعناية الإلهية به، وتفسير الشيء في كليته وتجنب المجتمع الأنوميا بالمعنى الدوركامي، وتأتي من باب الاختبار الإلهي لمدى رضا البشر بالعطاء والمنع، فالغني ليس بالضرورة يحبه الله فأغناه إنما اختبار له فيما سيفعله بماله أو فقره أو علمه... إذ كلما حُصر وفُسر الشيء في كليته كلما كان أقل مدعاة للرغبة ولو تعلق الأمر بوهم من الأوهام، "فتفسير ومعرفة الكل تأتي قبل معرفة الأجزاء"⁷²⁹، ولذلك يميل المسلمون المغاربة إلى الاعتقاد بوحداية الله كآلية للتعامل مع الحوادث والكوارث والمنافع (النجاح-الفشل-المصائب-الأمراض-الخيرات المادية-المكانة الاجتماعي-العمل-البطالة الأوالاد الزواج الطلاق الموت...)، وبهذه الدلالة يميل الإنسان إلى خلق لذة يمكن تسميتها "بلذة القدر" التي تحل العقد، وتنفي أن يكون الشيء مصنوعا يدويا، لذة القدر هذه يتغيا منها الإنسان خلق توازن بين السماء والأرض والجمال والقبح والخير والشر

⁷²⁸ ديل إيكلمان: الإسلام في المغرب، م س ج 2 ص 205.

⁷²⁹ كلود ليفي سترأوس: مقالات في الإناسة، اختارها ونقلها للعربية حسن قبسي، دار التنوير، 2008، ص 44.

والجنة والنار والدنيا والآخرة، بين البنية والحادث أو بين الضرورة والعرض والروحي والحسي توازن يتفكك لكي يتم استرجاعه من خلال ممارسات دينية وقتية وأخرى دائمة.

ب- البسمة طقس الطقوس ودعامة المقدس

إذا كان فان كينب قد انتبه إلى طقس عبور دخول المنزل والمعبد عند العرب في فترة النبي محمد (ص) وعند اليهود، والتي تتوافق مع طقوس الخروج، "ففي زمن محمد (ص) كان العرب عند دخولهم أو خروجهم من المنزل يدعون إله البيت بأيديهم (لا ندرى هل يقصد فان كينب ممارسة العرب هذا الطقس بعد بعثة النبي حيث كان المسلمون يرفعون أيديهم طلباً لله لحفظ المنزل وأهله وترديد البسمة أو قبل الوحي) وبالمثل كل يهودي تقي حينما يمر بباب منزله الرئيسي يلمس الميزوزا بأصبع يده اليمنى، والميزوزا صندوق مثبت على عمود الباب وفيه قطعة من الورق أو القماش مكتوب أو مطروز عليها اسم الله المقدس "شداي" ويقول يحفظ الرب خروجك ودخولك منذ هذه اللحظة وإلى الأبد، فتضاف هذه الطقوس الكلامية إلى الطقوس اليدوية"⁷³⁰؛ فإن تاريخ المجتمع الإسلامي يعتبر الطقس اللفظي "بسم الله" أهم طقس عبور من مكان إلى مكان، ومن الفراغ إلى العمل، ومن السكون إلى الحركة ومن اليقظة إلى النوم عند الكبير والصغير والمرأة والرجل، طقس يمارس في الانتقالات داخل المجال المقدس وليس النجس (المرحاض)، فحتى الذبيحة تقام باسم الله منه وإليه، وكل الأعمال مطلوب استهلالها في الإسلام بـ "بسم الله"، تعكس حالة ذهنية ودينية وقوة إيمانية تمهد كل الأعمال الدينية والدينية تضيء عليها البركة، وتجدر الإشارة بداية أن الممارسات الدينية لدى الطلاب التي سنأتي على توضيحها تجمع بين الميل الشباب نحو التدين الفردي الذي لا يجتث كلية المقتضيات الدنيوية، وبين كونها امتداد لتدين الآباء والأسرة والمجتمع بدلالاتها الثقافية والاجتماعية والإيديولوجية والعاطفية أحياناً – الانفعال الديني- التي تتناقض في بعض تجلياتها أحياناً مع ما يدعو إليه النص الديني، "فالسحر (والشعوذة) هنا لا يتميز عن الدين إلا بكونه محظوراً ولا يتم باسم الله"⁷³¹؛ بل أكثر من ذلك الإحساس بما هو ديني في الأفعال والوقائع يغطي مساحة العالم الإسلامي،

Arnold Van Geennep : les rites de passage ; op cit ; p 33.⁷³⁰

⁷³¹ إدموند دوتي: السحر والدين في شمال إفريقيا، م س، ص 277.

ففي أغلب مناطق وأحياء المدينة الإسلامية يعتبر "النطق بالشهادة أو بالبسملة إحدى تلك السمات الرمزية"⁷³²، ولذلك فالبسملة بالنسبة للبعض فرضية دينية تضيي البركة والمشروعية الرمزية على الفعل والقول والنية، وتثبت العزم والخير المنتظر من الفعل المبني على المعونة الإلهية، وبالتالي البسملة متعلقة بالشهادة وبالاعتقاد بوحدانية الله المعين ومصدر كل شيء، كما أنها تجنب الإنسان مشاركته الأرواح الشريرة الجن والشياطين طقوسه وأفعاله.

والملاحظة التي لا يمكن إغفالها في هذا السياق أن هذه العادة القولية تشبث بها بالترتيب الطلاب الأكثر انتماء للعالم القروي والمنتمي للإسلام الحركي والقادمون من الأحياء الشعبية والذين يدرسون في تخصصات الدراسات الإسلامية من خلال قول بعضهم لي أثناء التحضير للمقابلة "يا الله بسم الله نبدأ" كطقس شفهي يستعمل في مختلف الأنشطة الشخصية والعامة خاصة يرددها الطلاب في الأعمال المصيرية والهامة كتحضير الامتحانات واجتيازها، فلا قيمة لعمل لم يتم استهلاله باسم الله الذي يباركه ويسهله، لأن في البسملة اعتماد على الله، واتكال على قوته، وتعوذ من الشيطان العدو الخفي للإنسان، وهما الكلمتان اللتان يفتتح بهما كل قارئ للقرآن الكريم سورة من سورته، فكل سورته تبدأ "بسم الله الرحمن الرحيم"، باستثناء "سورة التوبة"، والبسملة هي أحد مظاهر التدين القولي التي تربي عليها المسلم، ومن العادات المنطوقة التي تفيد هجرته إلى الله، إنها الاندفاع الداخلي للروح نحو الله، يقول م 54 "لواليد وجدي كانو كاي ركزو علينا نكولو بسم الله خاصة ملي كاي تحط الماكلة، وكانسمعهم كايكولوها ديما، تعودو عليها وحتى أنا كانقلها إلا إلى نسييت الله يسمح لنا"، فالله يمثل المقدس الإسلامي، والبسملة هجرة إليه والهجرة إلى الله هي هجرة إلى المقدس، ويبرر هذا "في الحياة اليومية بحب الله"⁷³³.

ومقابل ذلك مجموعة من المستجوبين خاصة أصحاب التكوين الاقتصادي يرون المسألة متعلقة بالعزم الإنساني، إذ لم يستجيبوا لمسألة ضرورة ترديد البسملة لتدشين أي عمل، ولا يعتقدون كثيرا بإمكانية الانكسار بسبب عدم قولها، إذ يقول بعضهم ليس من

⁷³² إدموند دوتي: السحر والدين في شمال إفريقيا، م س، ص 459.

⁷³³ Farhad Khosrokhavar: l'islam des jeunes; Flammarion ; 1997; p 143.

الحكمة التكلم على كلمة ننسب لها مسؤولية حماقاتنا وفشلنا أو نجاحنا، ويعود السبب في هذا الاعتقاد إلى أن معظمهم ينتمون لأوساط اجتماعية ميسورة لم يتلقوا تربية دينية صارمة، لكن لم يستطع أي منهم إنكار وجود الله أو أن الإيمان به يعد رجعية، بل إن بعضهم اعتبر ذكر اسم الله في مستهل الأعمال أو عدم ذكرها لا ينفي ولا يثبت ولا يتعارض مع المقدس الإسلامي، فيصبح المقدس بذلك "ليس قيمة مطلقة بل قيمة تعكس وضعيات معينة"⁷³⁴.

2- الطقوس والشعائر الدينية الدائمة والتراتب الاجتماعي

يمر الإنسان بطقوس عبور تدخله أو تخرجه من عالم ما كما قال فان كينيب "فطقوس الميلاد والزواج ما هي إلا طقوس عبور"⁷³⁵ في مجتمع سحري أو ديني، وفي العالم الإسلامي يمكن إضافة عنصر الصلاة والحجاب كممارسة دينية وطقس عبور ينتقل بهما المسلم إلى عالم النضج العقلي والاجتماعي. هنا مكنتني المقابلات المنجزة من التوصل إلى معطيات حول إسلام الشباب الجامعي من خلال التساؤل حول طبيعة الممارسات الطقوسية الدينية الدائمة عندهم، ووضعية التدين في مدينة البيضاء وبخاصة داخل الفضاء الجامعي بداية بالشهادة وتوحيد الله التي تحيل على المعتقد، والصلاة والحجاب والصوم والدعاء والعلاقة مع المسجد التي تعكس الشريعة، وتمثلهما (المعتقد والشرائع) مبني على محددات سوسيوثقافية وإسطوغرافية تجعلها ذات شأن عند الشباب والحس المشترك والفاعل الديني، وتختلف رؤية الشباب لها من حيث ممارستها ورمزيتها.

أ- الصلاة ظاهرة اجتماعية* بين تأثيرات الثقافة الدينية والإسلام السياسي

⁷³⁴ Arnold Van Geennep : les rites de passage ; op cit ; p 21.

⁷³⁵ Ibid ; p 20.

*يعتبر بحث مرسيل موس الموسوم الصلاة بحث في سوسولوجيا الصلاة من بين الأعمال العلمية التأسيسية للبحث السوسيوأنثروبولوجي حول الصلاة، والذي حاول سد الفراغ وسوء الفهم الإثنولوجي حول الموضوع، كما شكل قطاعا مع التفسيرات الميتافيزيقية واللاهوتية من خلال مدخل موضوعي مستند على آليات التفسير التي تعدها المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع لخاله إميل دوركايم، حاول في البداية إثبات كون الصلاة ظاهرة اجتماعية تعكس التجربة الدينية للفرد والجماعة، لكنها أبعد ما يكون من أن تكون نتاج الضمير الفردي، ليحاول بعدها إيجاد تعريف للصلاة كطاقة جسدية وطقس تقليدي موجهة لقوى دينية يعبر شكلها عن الانتماء الاجتماعي من خلال تحليله لفعل الصلاة باعتبارها ظاهرة حيوية في الحياة الدينية، وبحث أيضا في أشكالها الأولية، ولكنها عموما تتخذ عنده مضمونا اجتماعيا سواء عند البروتستانت أو الكاثوليك، فهي عبادة جماعية حتى في ممارستها من طرف الفرد لأنه استمدتها من مجتمعه، وعلى مستوى دراسة الصلاة كواجب ديني مهم يؤديه المؤمن. راجع:

-مارسيل موس: الصلاة بحث في سوسولوجيا الصلاة، ترجمة محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد، ط 1، 2017
وبعد روجي لوطورنو من الأوائل الذين انتبهوا لأهمية الصلاة في الحياة الدينية المغربية، ملاحظا أنماطها وأوقاتها وكيف يؤديها البورجوازي، والصلاة بالجامع الكبير الذي يحتكر صلاة الجمعة، ولاحظ أن الخطيب أو الإمام في المساجد الكبرى يكون من العائلات الفاسية، وأشار إلى أن لوطورنو وقع في خلط بين صلاة الجمعة وخطبة الجمعة، فالصلاة تأتي بعد الخطبة، أنظر: -روجي لوطورنو: فاس قبل الحماية، م س، صص 839-842.

هل يمكن تصور الإسلام بدون الصلاة؟ سؤال يمهّد للحديث عن الطقوس الدينية التي يحافظ عليها الشباب خاصة وأن معرفة حضور دين ما -الإسلام- وإمكانات تصوره دون صلاة غاية في الاهتمام⁷³⁶.

في هذا المنحى يقدم بعض المستجوبين تعريفاً قيمياً أخلاقياً للصلاة كونها أداة التعرف على المسلم ومدى تسامحه أو تشدده ودوغمائية وعنفه، وهي الممارسة الدينية التي يتعرف بها الإنسان ويتواصل مع الله، فالصلاة أكثر الشعائر تداولاً في العالم الإسلامي، تتوغل عمق بعض العبادات والشعائر الأخرى (رمضان-الحج-العيد)، لهذا يرفض جل المبحوثين فصل الإسلام عن الصلاة برغم من أن عدداً منهم لا يؤيدها، ما يجعل تدين الشباب المسلم أحياناً أمراً معقداً، فلا إسلام بدون صلاة، لكن كثير منهم لا يصلي، ونعت المسلم يلزمه الحفاظ على ممارستها لأنها إجبارية طالما توفر شرط العقل والتكليف، وهو ما ينقل أحياناً الصلاة من مستوى الطقوسي إلى مستوى الالتصاق بالمعتقد لأنها الركن الأول في الإسلام وأول ما فرض على النبي ليلة غسائه ومعرجه، والدعوة التي تحتمها الكثير من الآيات القرآنية التي تلزم المسلم المكلف العاقل بأداء خمس صلوات في اليوم (صلاة الصبح، صلاة الظهر، صلاة العصر، صلاة المغرب، صلاة العشاء)⁷³⁷ مرتبطة بميقات وذات بعد جماعي يسائل التدين بصيغة الفرد، خاصة وأن "بعض الحضارات كانت تجرم صلاة الفرد لوحده كما في حالة الهند"⁷³⁸، لكن لا وجود لها خارج العمل الطقوسي حتى عند المجتمعات والديانات التي تفسح المجال أمام الفعل الفردي كالإسلام، ومسألة أدائها ومداومتها ترتبط بوضع الشاب الاجتماعي وديناميات التدين المغربي المعاصر وبحثياته ومحايثاته.

أول ما أسجله في هذا الموضوع هو ارتباط الصلاة بالانتماء الاجتماعي للشباب، ذلك أن أداء الواجبات الدينية أمر متعلق بمحددات سوسولوجية متصلة أساساً بالتنشئة

⁷³⁶ للصلاة تاريخ كبير في كل المجتمعات والأديان لا يجب تجاهله كما فعل بعض المؤرخين والإثنوغرافيين حسب مارسيل موس وترك الموضوع للاهوتيين والفلاسفة لكن نظرياتهم لا تزال بعيدة عن تلبية المطالب العلمية، ولأن الصلاة في جوهرها ظاهرة اجتماعية لا تنفصل عن التجربة الدينية للجماعة فهي تقتضي ضبطاً منهجياً كونها من الأعمال الطقسية ومؤسسة اجتماعية، منهج قائم على التعريف والملاحظة والتحليل، أنظر: مارسيل موس: الصلاة بحث في سوسولوجيا الصلاة، م س، صص 32-35.

⁷³⁷ يقول الله عز وجل: "إن الصلاة كانها على المؤمنين كتاباً موقوتاً" سورة النساء الآية 102، وجوهية الصلاة وقيمتها في الإسلام تحدها آيات قرآنية وكثير من الأحاديث النبوية تبين وجوبها وأشكالها وميقاتها وضرورة المواظبة على أدائها في أحاديث كثيرة جداً بلغ عددها عند البخاري 71 حديثاً، وحول ميقاتها 81 حديثاً، إضافة إلى أحاديث حول أنواع الصلوات كصلاة الخوف والخسوف والتقصير والتجهد والسهور والصلاة في العمل، راجع: البخاري: البخاري صحيح البخاري: م س، ص 98-337.

⁷³⁸ مارسيل موس: الصلاة بحث في سوسولوجيا الصلاة، م س، ص 46.

الاجتماعية التي يتلقاها الإنسان المغربي حسب طبيعة الأسرة ومرجعياتها الثقافية والمجالية وممتلكاتها المادية، فأبناء المدينة أكثر تحررا من أبناء القرية نظرا للحريات التي تمنحها الأولى والمراقبة التي تمارسها فضاءات الثانية، كما أن أبناء الأحياء الراقية أقل حماسة في أداء الصلاة مقارنة بالشعبية؛ وكأن مسألة التدين انتماء اجتماعي. لكن نظريا أداء الصلاة مسح جماعي، غير أنه واقعا مرتبط بالغنى والفقير أكثر من التربية والقتاعة، أو نوعا ما تسويق للوضع الاجتماعي، وهذا لا يعني أن أبناء الأغنياء لا يصلون إنما بدرجة أقل.

إن الصلاة ترتبط بالحالة الاجتماعية للمسلم، وهذا أمر نسبي إلى حد ما، غير أن أكثر الشباب محافظة عليها كواجب يومي ترعرعوا في أوساط شعبية أو قري، أما المنتمون لطبقات وأسر مالكة لوسائل الرفاه لا يجدون وقتا للتفكير فيها وكأنها وقف على سواهم، وكأنها تكريس اجتماعي للتراتب المادي بين من يجب ان يؤديها وبين اللامبالي، ولعل الأمر يذكرنا بتشدد الكاثوليكين وانفتاح البروتستانت في الغرب، ولا يتعلق الأمر بالصلاة كحركات جسدية فقط كأحد تعريفات مارسيل موس؛ إنها نظام اجتماعي لا ترتبط فقط بقراءة وثيقة مع نسق كامل من الطقوس الدينية "النية، الوضوء، والقرآن..."، بل تحاقل وقائع اجتماعية أكثر شمولية كتوحيد الجماعة في المسجد والإمامة، وكونها طقس متراتب واضح في أكسيسوارات المصلي وحضور البعض للمسجد يوم الجمعة بسيارته، وتراتب مجالي للمساجد نظافة وزخرفة واتساعا بين حي شعبي وراقي كتراتب ليس من مقاصدها.

الصلاة نظام اجتماعي مؤسس على ثقافة الأسرة وممتلكات الفرد، فالشباب الذي يؤدي صلاته بما في ذلك القاطنين في الحي الجامعي يصلون غالبا بشكل فردي، فالنظام التعليم يفرض متابعة الدراسة بالتزامن مع ميقات الصلاة، وفي المساء يخرجون للتنزه فلا يعودون إلا بعد خروج وقتها فيقضونها فرادا برغم من توفر الحي الجامعي على مسجد صغير أمام مئات الطلاب، وعدم امتلائه يثبت الميل نحو التدين الفردي، كما أن الكثير من المبحوثين يعترفون بأن أداءهم للصلوات سيء ما داموا لا يحافظون على ميقاتها ولو بشكل فردي. ومن خلال الفضاء الجامعي المدروس كفضاء لشابات وشباب بمرجعيات إيديولوجية سوسيوثقافية متعددة؛ يمكن القول أن المنتمون للفئات الغنية منهم علمانيين، وأكثر تحررا

في الممارسات الدينية وطقوس الصلاة، وهذا لا يعود فقط إلى تأثير العائلة والتنشئة الاجتماعية إنما إلى اختيارات ورغبات وميولات الشباب الفكرية ووضعه الاقتصادي.

وإذا كانت نوعية الأسرة توجه نسبيا سلوك الشباب في مدينة الدار البيضاء، وإذا كان المجتمع المغربي التقليدي أول ما يقدمه لأبنائه هو التربية الدينية، فشباب الجامعة أكثر انفلاتا من الضمير الجمعي خاصة وأن الممارسون للصلاة المحافظون عليها لا يشكلون فئة منسجمة، لكن عموم يغلب على أدائها البعد الفردي؛ في وقتها أو تجميعها؛ في المسجد بشكل يومي أو خارجه. المسألة هنا لا تتعلق بالمستوى التعليمي للإنسان، لأن الصلاة لا مستويات لها، فالإسلام يلزم جميع العقلاء بتأديتها، لكن الضوابط الاجتماعية الدينية للضمير الجمعي المنقول عبر التنشئة الأسرية لا يلغي الاختيارات الدينية الشخصية.

رغم هذا التباين الاجتماعي في أداء الطلاب الصلاة؛ فالفضاء الجامعي الحالي أكثر تدينا من سابقه، وللأمر مسوغ تاريخي كون الجامعات المغربية؛ ولمدة طويلة؛ استأسدها الفكر الماركسي المعادي للدين، فلم تكن تحوي مساجد ولا نقاشات ولا ممارسة الدعوة، ولا فصائل إسلامية، وإذا كان البعض ينزع صفة المسلم على من لا يصلي؛ فالصلاة لا تختزل في مجرد كونها حركات جسمية، بل هي ثقافة مجتمع وهويته تغلغت بالحقل الجامعي كون الطلاب امتداد سوسيوثقافي، امتداد رافق هيمنة الإسلام السياسي على هذا الحقل كوجه جديد للإسلام كان سببا في بناء مساجد داخل الكليات وبالأحياء الجامعية سهلت ممارسة الطقوس الدينية والصلوات، وهذا قد يثبت عودة الديني من بوابة الجامعة التي شهدت صحوة دينية بعدما أصبحت الفصائل الطلابية الإسلامية مهيمنة على أنشطة الطلاب، وعضوا محركا للاتحاد الوطني لطلبة المغرب، تحرص على أداء الطلبة لصلاة الظهر والعصر. كما أن هذه الفصائل تقيم مجموعة من الأيام والأنشطة داخل الكليات تتخذ فيها شعارا لا يخلو من نفحة دينية تحتويها منشورات وملصقات، وتستقبل فيه شخصية دينية للتوعية الدينية حول العفة والصلاة والحجاب، وسبق وأشرت لدعوتها الطالبات إلى ارتداء الحجاب والحضور للمسجد للنقاش والتداول حول أمور الدين والإسلام.

ب- الحجاب إسلام الشباب المؤنث

هذه الفقرة استمرار للحديث عن التدين الشبابي النسوي، تنطلق من القناعة القائلة بأن أي باحث في أنماط التدين في العالم الإسلامي يجد نفسه أمام سلوك ديني يصاغ ضمن مقولة الإسلام بصيغة المؤنث⁷³⁹ ومقولة الحريم والدين، لذلك أهدف إلى دراسة علاقة المؤنث والمذكر بالحجاب وتمثلات الشباب له، وهو موضوع حماسي أمام تنامي الحركات المعادية للحجاب والمواقف المعتدلة والحركات المتطرفة الداعية إليه، وبين الحركات النسائية والمواقف العلمانية الراضية توصل البحث حول الحجاب إلى ثلاث مواقف:

الأول يعتبر الحجاب لباس شرعي حددته الشريعة الإسلامية في آياتها وأحاديثها، يتمثل في ستر وحب ما أراه الله أن يستر، اعتمادا على لباس إسلامي تطبيقا لشرع الله والتحديد القرآني للحجاب القائل: يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يكنن عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما⁷⁴⁰.

الثاني يعتبر الحجاب مجرد رداء فوق الجسد الأنثوي لإخفاء المفاتن، وهو ما يجعله تقليدا يتوارثه النساء جيلا عن جيل سلوكا لإظهار التدين طمعا في السمعة أو الزواج، ويتوارث الذكور موقفا، لكنه في العمق دلالة على تشدد المجتمع الذي ينطوي على اضطهاد للنساء.

الثالث يعتبر الحجاب اليوم آلية جمالية يساق بين الموضى واستمرار ثقافة اللباس الأبوية، أو هو موضى تعبر عن اختيار فردي لصورة مجتمعية عبر اللباس (الحجاب التركي) أو لقضاء أغراض أو إخفاء أفعال أو إبعاد المتحرشين، أو هو سلوك متناقض؛ غطاء الرأس فقط دون باقي الجسد تعبيرا عن اختيار فردي بعيد عن التدين.

هذا كله يجعل الحجاب ظاهرة سوسولوجية تطرح في إطار جدلية الإسلام والحدثة القيمة في المغرب المعاصر، وهي جدلية غير مفصولة عن العوامل الثقافية والنقاشات السياسية والإيديولوجية التي أثرت أو تريد التأثير في فقه وفلسفة وسلوك اللباس الأنثوي

⁷³⁹ في دراسة حول الشباب المغربي المهاجر في فرنسا أنجزها كل من محمد عبايو وفرحاد خوسروخفار حول إسلام الشباب أشار إلى تدين المرأة المغربية المهاجرة إلى الديار الفرنسية، والمتمثل في إسلام بصيغة المؤنث أو إسلام النساء من خلال مدخل الحجاب وأنواعه والتناقض الهوياتي الذي يطرحه، كونه سلوك ديني إسلامي في بلد مسحي، وتأثير ثقافة الحدثة الفرنسية على ارتدائه بالنسبة للطالبات والتلميذات في المدارس، راجع:

-Farhad Khosrokhavar :l'islam des jeunes ; op cit ; pp 125-136.

- Mohammed Ababou : changement et socialisation de l'identité islamique ; op cit ; pp 157-166.

⁷⁴⁰سورة الأحزاب، الآية 59.

للمسلمة، والملاحظون ينظرون إلى الحجاب كأكبر المظاهر الدينية للمجموعات المسلمة في بلدان المهجر وفي المجتمعات الإسلامية، وتعد فاطمة المرنيس في كثير من أبحاثها أكثر من اشتغل على ظاهرة الحجاب وعلاقتها بالحريم في بعده الاجتماعي والديني.

بغض النظر عن مدلوله الديني؛ سلوك التحجب يتأثر بالتنشئة الأسرية والوسط الاجتماعي الذي تنتمي إليه المتحجبة، فالحجاب عند البعض دلالة على الوقار والعفة والاحترام، ويشهر التدين، مختزلاً بنية قيمية أخلاقية ودينية وفق المعنى الذي كونته البنت والولد من أسرتهما، لكن هنالك من يعتبره آلية من آليات الخداع الاجتماعي والتخلف والرجعية والقمع الممارس على الحريات النسائية؛ أو هو ممارسة تتناقض وروح العصرنة بكل أبعادها وأبرزها تحرر الجسد كنزوع نحو الدنيوية (وهو ما حاول أصحاب الإسلام في الحياة اليومية قياسه).

ولأن دراستي للتدين النسوي من خلال مدخل الحجاب كسلوك يومي اتخذ لنفسه الارتفاع النسبي للمستوى الثقافي؛ فإن هذا أوصلني إلى الاعتقاد بأن شباب الطبقة الوسطى (الطبقة أحدها بوضع الأسرة المادي والمهني، الحي السكني، المجال القروي أو الحضري) ساعد على بروز سلوك ديني وسطي لا هو بالمتشدد يجعل الحجاب نقاباً غطاء لكل الجسد يلغي الاختلاط تماماً، ولا هو سفور وتبرج، إذ أسجل في هذا المقام أن الطالبات المنحدرات من العالم القروي أو الشبه الحضري وأيضاً الأحياء الشعبية حيث ما تزال ثقافة الأسرة مهيمنة أكثر ممارسة لسلوك التحجب بأشكال متعددة غطاء الرأس وعباءة أو جلباب، قميص وتنورة طويلة وواسعة، سروال ومعطف طويل في الشتاء...). وفي صفوف طالبات الدراسات الإسلامية وبعض طالبات البيولوجيا يرتدين عباة طويلة وعريضة، أو النقاب والخمار معتبرات إياه اللباس الإسلامي، بينما طالبات باقي المسالك الأخرى المتحجبات يرتدين الجلباب أو سروال وقميص طويل مع غطاء للرأس، أو سروال ومعطف أو لباس رياضي... وهو ما لا يمكن تصنيفه ضمن الحجاب كما تدعو إليه السلفية، ولكنه أيضاً ليس كاشفاً للجسد، وترتدي الطالبات المنتميات للفصائل الطلابية الإسلامية خاصة العدل والإحسان لباساً يكاد يغطي كل الجسم بألوان مغلوقة الأسود والبني مثلاً، وهو أمر

يطرح مسألة تأثير المد الإسلامي على سلوك الحجاب عند المرأة المغربية المعاصرة. غير أن مجموعة من طالبات مسالك الألمانية والإيطالية والإنجليزية والفرنسية والاقتصاد (مع تسجيل بعض الاستثناءات) نظرن للحجاب كشكل من أشكال الوصاية الأبوية والقهر الباطريكي على المرأة؛ ما دام الحجاب هو "فعل التستر يدل على الثوب المستعمل من أجل التحجب"⁷⁴¹، والذي يجنب الافتتان وإثارة الذكور في الفضاءات العامة؛ هو شكل من أشكال القهر الاجتماعي للمرأة وللجسد الأنثوي الذي ينعت بأنه شيطاني، إذ لا يطالب الرجل بحجب عينيه عن النظر كما قالت إحدى المبحوثات: لماذا يشكل ما تمتلكه كل النساء فتنة ونسيان قول نداء الله للرجل والمرأة بغض البصر⁷⁴²؟.

في هذا السياق يأتي الحجاب كتدين وسطي بين هذين القطبين المتعارضين بين البرقع والخمار وبين حرية الجسد، أو بين التقليد والحداثة، غير أن الطبقة الوسطى -مع التحفظ على هذا المفهوم- أنتجت سلوكا تدينيا وسطيا يفيد أن اللباس لا يعكس انحراف الشخص ولا التزامه وتدينه، لا أخلاقه ولا إنسانيته ولا إرادته، فليس للحجاب من قيمة في غياب الضمير الأخلاقي، والإشباع الديني يجعله في علاقة مع سلوكات أخرى، فمن الانحراف الأخلاقي ارتداء الحجاب وممارسة الزنا على حد تعبير أحد المبحوثين، والدخول في علاقات حميمية أو الذهاب لمقاهي الشيشة وتعاطي التدخين، هذه الممارسات منفصلة عن الثوب الذي يرتديه الإنسان مادام هنالك فتيات رؤوسهن مكشوفة وألبستهن ضيقة ولكنهن ذوات أخلاق وعفة وكرامة حسب قول البعض.

تسود الفضاء الجامعي تجليات مختلفة للحجاب، لكنها غالبا ما تختزل في غطاء الرأس، فكشف الرأس مع ارتداء عباءة، أو مع لباس عريض ولو خمارا مثلا لا يعد حجابا؛ ولذلك للحجاب أشكال ترافق غطاء الرأس؛ حجاب الطالبات في الحي الجامعي، أو أثناء خروجهن لقضاء حاجة سريعة، أو أثناء رغبتهن في الخروج إلى التنزه كما لاحظت ذلك أثناء دخولي للحي الجامعي وأمام محطة الطرامواي الكليات، فغطاء الرأس أولا عادة حتى

⁷⁴¹ L'islam au quotidien ; op cit ; p253.

⁷⁴² ورد قول الله تعالى في سورة النور الآية 29-30: "قل للمؤمنين يغضوا من أبطارهم ويحفظوا فرجهم... وقل للمؤمنات يغضضن من أبطارهن ويحفظن فرجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها" من أجل التأكيد على أن الحجاب لا يأخذ فقط معنى اللباس، بل يأخذ معنى رفع النظر في ما يفعله الآخر، فنظر الرجل إلى المرأة فتنة تشبه فتنة نزاعها حجابها وكشفها مفاتها، فللرجل والمرأة موضوع مختلف يفتنهما.

عند اللواتي يرتدين الجنز ومعطف حد الخصر غالبا ما يكون مفتوحا في فصل الشتاء، إضافة إلى وجود النقاب والخمار وعباءات طويلة، والإيزار عند الطالبات الصحراويات، والنمط من الحجاب الأكثر انتشارا الحجاب التركي يجمع بين الموضى والتأنق والتحجب، عباءات بمرفقات كأوشحة وفساتين وأحذية وأكسيسوارات بألوان مفتوحة جعلت الفتاة تجمع بين التدين وبين تحقيق رغبة الاستمتاع بالموضى، ولا أرى من حاجة لتحليل سمائيات أنواع الحجاب المذكورة بقدر ما أشدد على تسجيل ملاحظة وهي أن سلوك الحجاب سلوك ديني يرتبط بالانتماء الاجتماعي للشابة، ويتأثر بطبيعة التكوين المعرفي، فالخمار أكثر انتشارا في صفوف طالبات الدراسات الإسلامية والعدل والإحسان، بينما ارتداء سروال وقميص أو معطف منتشر في باقي المسالك الأخرى كالجغرافية والقانون والتاريخ، لكن الملفت للنظر هو التحرر المفرط من الحجاب في صفوف طالبات الفرنسية والإنجليزية والاقتصاد... اللواتي يحضرن بدون غطاء للرأس وألبسة ضيقة أو كاشفة أو بسيقان وصدر مكشوف، لباس رومي أوربي لا يمت للإسلام بصلة وغالبا ينتمون لأسر ميسورة لم تجعل التربية الدينية غايتها، وهؤلاء أكثر تشبها بحرية الاختيارات الفردية، وبالقول بأن الحجاب ليس هو الإسلام، ولا يعكس أخلاق المرأة، ولقد سبق لأصحاب الإسلام في الحياة اليومية القول بأن اللباس الأوربي أخذ طابعا رسميا مع "الملك الراحل محمد الخامس حينما قدم ابنته لحشد من الناس بطنجة سنة 1947 بتتورة مكشوفة الوجه بمثابة فعل تحرري"⁷⁴³.

يبقى أن أقول أن الحجاب والجلباب والوشاح والخمار والنقاب كلها لا تدل على نفس الشيء كما لا تدل على التدين ولا يستعمل لنفس الغاية فالطالبة التي تلبس الجلباب غالبا ما تكون متزوجة، فمنها ما يحيل على الانتماء للإسلام السياسي كالخمار، ومنها ما يحيل على الانفتاح على العقلية الغربية، ومنها ما يحاول الحفاظ على الهوية الوطنية والإسلامية المغربية، ومنها ما يرتبط بالثقافة والعادات والتنشئة الأسرية، ومنها ما يعتبر حرية شخصية، ومنها ما يعتبر هروبا من النعت الاجتماعي، ومنها ما يعكس الاكراه الثقافي، لكنها رغم اختلافها يبقى الحجاب ظاهرة إسلامية تحدها مرجعية دينية (فتاوى أو نصوص قرآنية) ودينية إيديولوجية (الحركات الإسلامية) واختيارات فردية، فالملاحظ هو

⁷⁴³ L'islam au quotidien ; op cit ; p 255.

انتشار الحجاب التركي كموضى بأكسيسوارته التزينية المذكورة يؤكد أمرين: تعدد أنماط الحجاب من جهة، ويعزز الانتماء إلى وسط اجتماعي ميسور أو متوسط لكنه لا يسمح بكشف الساق أو الصدر والذي تقتنيه الشابات عبر موقع التسوق الإلكتروني المتاجرة في اللباس التركي كظاهرة شبابية من جهة ثانية، ولا تستطيع الفقيرات متابعة الموضى لما تتطلبه من نفقات، ولذلك فالحجاب عموماً لا يعكس حالة التدين بالمجتمع بل يجسد الانفتاح الثقافي والاستعمالات المتعددة وربما المتناقضة للباس الأنثوي، إذ هنالك من الفتيات من يرتدين الحجاب حسب مجموعة من المبحوثين والمبحوثات لإخفاء البؤس الفردي والاجتماعي كإخفاء الشعر السيء أو إظهار الحشمة أو من أجل جعله غطاء لمجموعة من السلوكيات المنحرفة (الجنس الافتراضي+التدخين...)، ولأن مجموعة من الفتيات يقمن بنزع الحجاب متى غابت الرقابة الأسرية خاصة مع الطالبات اللواتي يسكن بالحي الجامعي بحيث تخرج مع حبيبها أو صديقها بلباس ضيق أو كاشف لبعض مناطق جسدها لممارسة الإغراء، وحينما تعود أهلها في العطل ترتدي لباساً يسكت الأسرة، كما أنه بالنسبة لمجموعة من المتحجبات بديل عن التكاليف التي يفرضها تصفيف الشعر والاعتناء بالجسد ومستحضرات التجميل، أو هو مؤشر على أنوثة الكبيرات وأنهن متزوجات، أو من أجل التنكر والانفلات من مراقبة الأب أو الإخوة أثناء مغادرة الأسرة وتفادي الأسئلة، كما يمكن أن يكون رمزا لحركة أو طائفة دينية أو سياسية.

ولهذا؛ فنوعية الحجاب عند الطالبات تعكس طموحاتهن ووسطهن السوسيو مجالي ونوعية المعرفة التي تأثرن بها، فالمنحدرات من أحياء راقية وأسر ميسورة يبدو عليهن التحرر من كل أشكال الحجاب متمسكات بسروال الجنز وكشف الشعر وأحياناً الساق، ومن الطالبات من ترتدي سروال الجنز المنقوب على مستوى الركبة أو الفخذ أو حتى على مستوى مؤخرة السروال والذي قد يكشف ما أراده الإسلام أن يغطي، وبعضهن ترفقه بوشاح فوق الرأس وكأن الحجاب غطاء الرأس وحده، وهو موضى ظاهرة تكتسح الفضاء الجامعي والخارجي خاصة فتشابهه لباس الذكورة والأنوثة وفي ذلك أحكام نبوية⁷⁴⁴، وإذا

⁷⁴⁴ في كتاب اللباس أورد البخاري مجموعة من التظاهرات الدينية للباس الرجال والنساء من الحديث 5783 إلى 5969، ومن بينها حديث عن تشبه الرجال بالنساء المنهي عنه وعن السراويل والثوب المشقوق ولبس الحرير للنساء والرجال ومتى تتزين وتتعطر المرأة ولبسها للقلاند=

ارتدته -السروال المثقوب- طلبات قادمات من أوساط فقيرة يكون دعوى للتحرر من الفقر وإعلان السخط عن التهميش المجتمعي والقمع الذكوري. ومن منظور آخر خروج المرأة للعمل يفرض عليها التحرر من الحجاب كما ذكرت ذلك بعض المبحوثات.

والحجاب أخذ أبعادا متفاوتة حسب انتماءات واختيارات الأفراد لكن قضايا التقليد والممارسة التقليدية ذات المرجعية الأسرية؛ أو تقليد الأقران محط موقف نسائي يبدو أنه يميل إلى الانفكاك من سلطة المجتمع، وفي مسألة ارتداء الحجاب إن لم يكن صادرا من اختيار فردي خاصة وأن الفضاء الجامعي مجال اختلاط الجنسين في الوقت الذي يفرض فيه الحجاب فصل الذكورة عن الأنوثة حفاظا على الخصوصية؛ سيؤدي إلى سلوك مناقض للوضع الاجتماعي والثقافي، فيميل الشباب إلى اتباع سلوك تديني مختلف يتلاوم من خلاله مع تأثيرات الإعلام والعولمة ومع مطالب العصرية التي تفرض نوعية من اللباس.

3- التدين الوقتي

أ- الصوم؛ تمثلات الشباب

من الممارسات الدينية التي توجه التدين بالمجتمع المغربي بتأثيراتها الدينية والاجتماعية هي الصوم كطقس يضمن العضوية داخل زمرة المؤمنين أو داخل الكفار الملحدين، ويعرف الصيام بأنه إعراض عن شهوتي البطن والفرج⁷⁴⁵، فصوم شهر رمضان مطبق بالإجماع، و"من المعلوم أنه يحرم على المؤمن طوال الشهر من طلوع الفجر إلى غروب الشمس الطعام والشراب والتدخين والجماع، وهي أوامر شاقة في كل فصل من فصول السنة لا سيما في الصيف"⁷⁴⁶، وهو من العبادات التي يفرضها الإسلام شهرا في السنة "رمضان"، تُقضى أيامه لقدر شرعي (مرض-حيض-نفاس-سفر) رفعا للمشقة، إضافة إلى صيام القربى إلى الله (صيام ستة من شوال وعرفة وعاشوراء وأيام

=والقرط، وأهم ما أذكر حديث المتشبهين رقم 5885 يقول: حدثنا محمد بن بشار، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة عن قتادة عن عكرمة عن "ابن العباس رضي الله عنهما قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال"، راجع:

- البخاري: البخاري صحيح البخاري: م س، ص 1485. وباب اللباس من صص 1446-1499.

⁷⁴⁵ تضبط مجموعة من الآيات القرآنية شعيرة الصوم، وتؤطرها وتوضح أشكال تطبيقها وممارستها أحاديث نبوية كثيرة تبين فضله والكفارة وميقاته، وأورد البخاري حوالي 116 حديث حول الصيام من الحديث رقم 1891 إلى 2007: راجع:

-البخاري صحيح البخاري: م س، ص 456-481.

⁷⁴⁶ روجي لوطورنو: فاس قبل الحماية، م س، ص 842

البيض والإثنين والخميس)، ويحرم صيام عيدي الفطر والأضحى (حديث رقم 1981-1988-1990-1993 في صحيح البخاري).

وفي سؤال ما رأيك في من لا يصوم رمضان؟ وجدت بأن الشباب المغربي غير متسامح في شعيرة الصيام على خلاف الطقوس والشعائر الدينية الأخرى بما فيها الصلاة، إذ بعض المبحوثين ينزعون صفة المسلم على المفطر، وهي صفة لم يتم نزعها على الذي لا يصلي أو الغير المتحجبة، وهو اعتقاد مجتمع؛ شباب وعجائز؛ نساء ورجال، لكنه تمثل مناقض للنصوص الدينية التي تعبر عن أن من لا صلاة له لا دين له، وحتى الإفطار العمدة يمكن تعويضه بالصوم شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا أو عتق رقبة حسب النص القرآني؛ ولا تعويض للصلاة. فالمغاربة قد يتهاونون في الصلاة، ويمكن أن يشربوا الخمر وفعل سائر النجاسات، لكن يحرصون على شعيرة صيام رمضان على الأقل إعراضا عن شهوات الطعام والشراب والجماع ثلاثين يوما، وهو من أكثر الطقوس التي يحضرون أنفسهم لاستقبالها، إذ "يعتبرون شهر الصيام المناسبة التي يعمل فيها معظم المغاربة بكيفية واعية جدا على جعل الإسلام يلعب دورا في الروتين اليومي للحياة"⁷⁴⁷، إذ الشاب المغربي والمغاربة المسلمون يتوقفون عن شرب الخمر في إطار ما يعرف "بالربيعية"⁷⁴⁸ لاستقبال رمضان من طرف متعاطي الخمر دون الاستعداد للصلاة وربما نسيان الزكاة لأن شربه يبطل دينيا عمل أربعين يوما مقبلا وكأن الشعائر الدينية الأخرى لا يطالها الحكم، وهي عادة لا تنبني على داع طبي أو أساس منطقي في المجتمع المغربي، فالحلال والحرام فوق المكان والزمان، وهذه العادة تجعل الصوم عادة مقدسة اعتقاد متوارث بحرمة رمضان .

وإذا كان الصيام عند جماعة المسلمين أحد تجليات طقوس العبور أي قاعدة "الانتقال إلى سن الرشد، ولا يعني هذا محاولة صوم يوم من الأيام بل صوم رمضان

⁷⁴⁷ ديل إكلمان: الإسلام في المغرب، ج 2، م س، ص 220.

⁷⁴⁸ قبل شهر شعبان بعشرة أيام يتوقف المتعاطون لشرب الخمر عن شربها عملا بالحديث النبوي القائل بأن السكر يبطل عمل أربعين يوما بعده منها ما رواه ابن ماجة عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من شرب الخمر وسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحا وإن ماؤه حائل النار فإن تاب تاب الله عليه"، ولا يهتم في الربيعية ببطان الصلاة، ولكن المهم هو عدم بطلان الصيام ولا يدخلون الزنا ضمن الأعمال التي يجب أن تتوقف فيها، والملاحظ هو أن جميع الحانات في مدينة الدار البيضاء والمقاهي والمطاعم تغلق أبوابها خلال رمضان لكن المراقص ومقاهي الشيشة والملاهي لا تغلق، فالحانات والفنادق والناشطين في الكحول المعروفين بـ "الكرابة" يوقفون نشاطهم في انتظار نهاية رمضان.

بأكمله"⁷⁴⁹، بمعنى أنها تؤكد التراتب العمري داخل الهرم المجتمعي، وتفصل بين مرحلة الطفولة ومرحلة النضج، ولعل هذا ما جعل ديل إيكلمان سابقا يربط بين العقل وقواعد السلوك الإسلامية⁷⁵⁰، إذ يسقط الصوم شرعا عن الطفل الصغير حتى يبلغ الخُلم، وعن الأحمق والمجنون، ولا عقاب ديني أو اجتماعي في حال امتناع هذه الحالات عن الصوم، وهذا مرتبط بالأهمية التي يعطيها المسلمون للتنظيم الاجتماعي والأخلاقي الديني والعمري للعقل استنادا إلى قاعدة الصيام، يقول أحد المبحوثين "الصيام مهم في الإسلام ما حُقش على الدراري الصغار والعجائز والمرضى يصوموا، والصيام هو لي كإيميزنا حنا لمسلمين على اليهود والنصارى". تحاول هذه الشهادة التأكيد على اللامساواة الكونية الثاوية في شعيرة الصيام، متناسية أن للديانات الأخرى أشكال من الصيام الخاصة بهم كيوم الغفران عند اليهود، وصيام ما قبل الفصح وصيام الميلاد عند المسيحيين⁷⁵¹. ويسمح سلوك الصيام للمراهق المغربي المسلم لتحقيق الاندماج الاجتماعي في عالم الكبار، لأنه قادر على ممارسة ما يمارسونه، والصيام أحد الأعمال الدينية التي تعني احترام الإنسان الكامل للدين وللمعتقد، فلقد توصلت إلى أن فريضة الصيام مسألة جوهرية للحصول على الهوية الإسلامية على المسلم الالتزام بها شهرا في كل حول.

لكن مجموعة من المبحوثين أكدوا على أن هناك من الشباب من لا يصوم، والمفطر المتعمد يعاني النبذ الاجتماعي، فالمغاربة غير متسامحين مع المفطر علنيا، لأن رمضان أبرز المقدسات، إذ لم أسجل أي انزعاج للشباب من تارك الصلاة والحجاب، ولم ينزعوا منهما صفة المسلم مثل ما وقع في حالة الصوم، وهو ما يفيد بأن الصوم جزء من العقلية الدينية الأرتودوكسية التي لا ترى مكانا للحرية الفردية أو المعتقدية في الصوم، وهو المعطى نفسه الذي توصل إليه أصحاب الإسلام في الحياة اليومية، فدرجة التسامح في الصيام تكون أضعف وكأن الصلاة علاقة بين الله والعبد، والصيام علاقة بين الإنسان والإنسان، وقد انخرطت في هذا النقاش الأرتودوكسي السياسة الدينية التي تعتبر الإفطار العلني مساس

⁷⁴⁹ بول باسكون المكي بن الطاهر: الشيبية القروية في المغرب، م س، ص 173.

⁷⁵⁰ ديل إيكلمان: الإسلام في المغرب، ج 2، م س، ص 220

⁷⁵¹ تشير مختلف الأناجيل: مرقس ولوقا ومتى... في أماكن متعددة إلى رؤية المسيح للصوم، ففي إنجيل مرقس وجه سؤال ليسوع من طرف الأتباع عن الصوم لماذا يصوم تلاميذ يوحنا ولا يصوم تلاميذك؟ فأجابهم أنتظرون من أهل العريس أن يصوموا والعريس بينهم؟ ، أنظر الإنجيل العهد الجديد، م س، ص 94. وفي إنجيل متى ص 22.

بالمقدسات وبالنظام العام، فلا عذر لعدم الصيام سوى الحيض للنساء أو المرض الشديد الخطورة وفي حالة الضرورة كالسفر أو عند من لم يبلغ الحلم مع ضرورة التواري عن الأنظار احتراماً للمقدسات، والمعروف في الثقافة المغربية أنه من المعيب أن يرى الأب أو الأخ أو الوالد ابنته أو أخته أو أمه تتناول الطعام نهار رمضان لعذرها الشرعي كما أثبتت مجموعة من المبحوثات، بل إن من المبحوثات من تستيقظ لتناول السحور تجنباً لمعرفة ذكور البيت بحيضها، وتجلس على مائدة الفطور كسائر الصائمين.

ولأن المغاربة غير متسامحين في مسألة الصيام، مع ذلك يمكن ملاحظة التغيير الذي يحدث على المعيش اليومي وحركة الناس⁷⁵² في شهر رمضان تغلق فيه المطاعم والمقاهي نهاراً مدة شهر كامل، فيصبح الخبز والطعام والشراب لا مأوى عمومي علني له، وليس من المهم هنا الحديث عن التكاليف المادية لرمضان التي تخرج من مجال الحماس الديني إلى مجال الطقس الاستهلاكي فهو امتناع عن الأكل والشرب من الخيط الأبيض إلى الخيط الأسود، أي "من بزوغ الفجر إلى مغيب الشمس فهو طقس مرور"⁷⁵³ يعبر فيه الطفل إلى عالم النضج، وتعبّر فيه الروح العالم المادي الشهواني إلى العالم الروحي الرباني، ويمر منه الجسد من حالة الشبع إلى حالة الإحساس بحرقة الجوع والعطش، إعراض عن شهوات الفرج والشرب والتدخين طمعا في فرحة الإفطار التي سبق للوطورنو شرح معالمها، وهو طقس عبور لأنه يطهر المسلم من الرفث واللغو والأكل والشرب، وكل ما هو دنيوي وينقله إلى التقوى، ومن سهر الليل إلى قيام الليل.

وإذا كانت زيارة الأضرحة تبركا أو تقرباً أو طلباً لمعونة أو لقضاء حاجة والشكوى منها ممارسة متخلفة متجاوزة عند مجموعة من المبحوثين، وبذلك يخالفون آباءهم وأجدادهم ويرون بضرورة القطيعة مع هذه الممارسة، وكان للمستوى الدراسي تأثير في تكوين هذا الموقف فالمستوى الدراسي، لم يؤثر على تغيير الموقف من قضية الإعراض عن صيام رمضان والإفطار العلني التي يرفضها الأجداد والآباء والأبناء، فلا أحد صرح بشكل مباشر أو غير مباشر من المبحوثين أنه لا يصوم باستثناء المبحوث 111، لكن بعض

⁷⁵² اشتغل لوطورنو على الصوم كجزء ثالث من الواجبات الدينية، ولاحظ السكون والصمت الذي تعيشه مدينة فاس في صباح أيام رمضان، إذ قال لعد صلاة الفجر كان يُظن أن فاساً مدينة ميتة، أنظر: روجر لوطورنو: فاس قبل الحماية، م س، ص 842.

⁷⁵³ عيد الغني مندبيب: الدين والمجتمع، م س، ص 138.

المبوهين تساهلوا مع غير الصائمين مؤكدين أن لهم أصدقاء لا يصومون يدرسون في الإنجليزية والإيطالية والألمانية، وبعض طلبة القانون الفرنسي والاقتصاد ومبررهم في ذلك أن أغلب هؤلاء ينتمون إلى أسر غنية تسكن بأحياء راقية، ما يعني أن أبناء الأحياء الشعبية أرتوذكسية وغير متسامحة، لكن هذا لا يعني عدم وجود مغاربة لا يصومون كتعبير عن التفاوت الاجتماعي في تطبيق القواعد الدينية التي لا يتسامح معها المجتمع، لا يصومون لقناعات فكرية أو دينية معينة ما يعزز اللامساواة عند المغاربة على مستوى الطقوس أمام الاعتقاد بضرورة الصيام، وما ظهر حركة "ماصايمينش" التي تدعو إلى الإفطار العلني في حملاتها الفيسبوكية وتقول بأن الأكل ليس جريمة⁷⁵⁴، سوى إيدان بظهور قيم جديدة في المجتمع المغربي والثورة على القيم التقليدية، وهو ما يطرح كإشكالية ثقافة قيمة الشبابية في مغرب اليوم متصلة بتداعيات الحاضر ورهانات العولمة الثقافية.

خلاصة الفصل الخامس

شهد المغرب على مدار قرن إلا ربع تحولات عميقة ملموسة على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والديموغرافي والذهني الثقافي والمجالي انعكست على مستوى نمط العيش والممارسات الدينية للفرد والأسرة والمؤسسات الدينية والطقوس والشعائر والعلاقات بين الفاعلين الدينيين، وإن أبرز خلاصة لهذا الفصل هي أن الشباب يتجه نحو تحويل التدين من سلوكيات شعائرية وطقوسية تتخذ بعدا جماعيا إلى مستوى تديني يجعل من المعتقد والإيمان بالله جوهره كتدين فردي لا يفصل بين الديني والدنيوي، بمعنى اعتبار الإسلام كمعتقد فردي راسخ يجسد في أداءات دينية تخدم المعتقد كالصوم والصلاة، وهذا المعنى ساهم في تشكله فاعلين جدد عمروا فراغ تأثير المؤسسات التقليدية الأسرة والزاوية والجامع التي تعبر عن الوعي الديني الجمعي لصالح فاعلين ولدوا شعورا دينيا فرديا يجمع بين الديني والدنيوي، يساهم الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي في تقييده، هذا الوعي الفردي يدعمه النمط التديني الذي تقترحه المدرسة والجامعة عبر مادة التربية الإسلامية

⁷⁵⁴ منذ 11 يوليوز 2012 أصدرت جريدة هسبريس الإليكترونية مقالة بعنوان "مصاصمينش"، تدعو إلى إفطار رمضان المقبل، والدعوة إلى إلغاء الفصل 22 من القانون الجنائي الذي يجرم الإفطار العلني في رمضان في موقعها الفيسبوكي، وهو نفس مطلب حركة "مالي" الداعية لحرية المعتقد hespress.com/societ/3084434.html وكانت قناة فرانس 24 قد قدمت روبرطاجا يوم السبت 28 يوليوز 2012 حول الموضوع، كما نشرت منابر إعلامية أخرى مقالات حول حركة "مصاصمينش" واحتجاجاتها في ساحة الأمم بالدار البيضاء.

التي تدعم مضامينها الطابع الفردي للإسلام من حيث "لا إكراه في الدين ولا رهانية في الإسلام"، وليس من حق أحدهم التدخل في الشؤون الدينية للآخرين، والانفتاح على الجانب الحقوقي في التنشئة الدينية لليافعين أكثر من واجبات الانقياد والطاعة، هذا إلى جانب الطابع الفردي للكتاب الديني الإلكتروني، دون نسيان تأثيرات الإسلام السياسي الذي يقصد الشباب في البداية كأفراد قبل مرحلة التشبيح الإيديولوجي، وكلها ثقافة دينية جديدة تتوافق مع جيل الأنترنت، ثقافة تسهل العولمة تسويقها وجعلها مقبولة.

في إطار هذا التنامي للوعي الديني الشبابي الفردي يتعاضم الصراع الديني بين الأجيال، بحيث يرفض الشباب أنماط التدين الجمعي الشعبي المتصل بعبادة الأولياء والزوايا والأضرحة لصالح إسلام قرآني يتجسد في إيمان الأفراد بالله والبسمة والصلاة والصوم وارتداء الحجاب كتدين أنثوي فردي بعيد عن السلطة الأبوية. وتعود أسباب ظهور التدين الفردي إلى تنامي الوعي الذاتي والحريات الشخصية، كتعبير عن ثورة شبابية عن التقاليد الدينية التي تعيق انخراط الشباب في الحياة المعاصرة بفعل ظهور مؤسسات تعمل على تكوين الإنسان وتخلق فيه الوعي بالذات أبرزها الجامعة والكلية والمدرسة التي تشجع الطلاب على ضرورة الاجتهاد في التكوين التقني واللغوي لضمان المستقبل، وهذا التوجه تفرضه المقولة وسوق الشغل، إضافة إلى التأثير الحيوي لفضاءات التواصل والاجتماعي والأنترنت ذات الطابع الدنيوي، ولذلك فانتساع التدين الفردي كالصلاة حتى في غير وقتها وارتداء الحجاب يرتفع في صفوف الشباب القروي والأحياء الشعبية، وطلبة الشعب الجامعية التقليدية؛ كما أن شباب الفئات المتوسطة يؤدي الصلاة أو الصوم دون ارتداء الحجاب بالنسبة للفتيات، لكن مع ذلك أسجل تراجع منسوب التدين عند الكثير من الشباب والشابات المتأثرين بمظاهر الحياة العصرية بترك الحجاب وعدم الاهتمام بالصلاة والاختلاط بين الجنسين وممارسة الجنس الغير المشروع كلها ترجع إلى ظروف اجتماعي تنفلت من سلطة الدين؛ كالحاجة إلى المال بالنسبة للشباب الفقير، وتحقيق الرغبة والاستمتاع بالدنيوية بالنسبة للشباب الميسور، وهذا كله يعود إلى تغليب الحاجة على الدين، والاستجابة للنقص المادي وتعويضه بطرق تخترق قاعدة الحلال والحرام، وأيضا إلى التغيير الذي تعرضت له المؤسسات كالأسرة التي كانت تحرص على التنشئة الدينية لتصبح

مهتمة بالتكوين التقني واللغوي للأبناء، وهو ما جعل مؤسسة الفقيه تفقد تأثيرها لصالح معاهد اللغات، فتعلم التقنيات والمعلومات واللغات تستوقف اهتمامها مقارنة بأداء الصلاة أو ارتداء الحجاب والخمار، ويتعزز هذا التحول بسيطرة ثقافة العولمة التي اخترقت حياة الشباب ذكورا وإناثا عن طريق الأنترنت والفضاءات الافتراضية التي تدفعه نحو الدنيوية، هذا فضلا عن كون المجتمع المغربي عموما والشباب خصوصا تغزوه ثقافة تقنية واقتصادية تحاول أن تكون متوافقة مع سوق الشغل، والمرتبطة بمستقبل الشباب المهني والاجتماعي، والتي التهمت الثقافة الدينية، هذا المسار المقاولاتي والاقتصادي للمغرب هو جزء من المشروع التنموي المعتمد في الدول العربية الإسلامية، والتي ركزت على التنمية الاجتماعية والاقتصادية، ولم تنشغل بالثقافة الدينية، بل عمدت إلى تأطير السلوك الديني أو الديني والتديني ومأسسته كتوجه نحو الدفاع، وتعزيز وبناء مجتمع ديموقراطي أساسه دولة المؤسسات لا المقدرات، وهذه الدولة تنبني على الشعور الفردي والقيم الفردية بما هي شعارات الحداثة.

الفصل السادس: تمثلات الشباب الجامعي للقيم الدينية والمجتمعية: التغير في إطار الاستمرارية

تمهيد

وضح تقرير الخمسينية أن أي مشروع تنموي يأخذ دعائم نجاحه من خلال تثمين الإمكان البشري الضروري لنهضة المجتمع وذلك بالتركيز على مؤهلاته وكفاءاته وتمثلاته وقيمه⁷⁵⁵، كما رصد التحول الذي طال منظومة القيم في المغرب ومرجعياتها وظهور مفهوم أزمة القيم وقيم الحداثة، ولأن المغرب شهد في العشرية الأخيرة حراكا اجتماعيا وقيما فهدف هذا الفصل ينطلق من ضرورة علمية محتواها مساءلة تمثل الشباب للقيم ونوعيتها وتأثير التكوين الجامعي والديني في بنائها، ولذلك سيعمل هذا الفصل على ربط القيم والقيم الدينية خصوصا بالبناء الاجتماعي، حتى يتسنى إقامة تصنيف لها، وإدراك موقف الشباب من قيم الآباء ونوعية القيم التي تراها هذه فئة مواكبة وصالحة لها.

⁷⁵⁵ يأتي تركيزي في هذه الأطروحة على مسألة القيم عند الشباب كون القيم تمثل جوهر ذاتنا الجمعية ومحورها وبواسطتها يدرك الفرد وجوده الفردي والجمعي، وهي عصب أي رابط إنساني، ولأن فهم جوهر أي شخص أو أي جهة أو أي مرحلة تاريخية أو أسرة أو أي أمة أو أي شعب أو أي جماعة تاريخية فإنني سأعرفها وأفهمها جيدا عندما أدرك نسقتها الخاص لتحديد القيم ومفاضلاتها حسب قول ماكس شيلر في كتابه *problems of sociology of knowledge*, p 18 نقلا عن عبد الغني عماد: الهوية والمعرفة، المجتمع والدين م س، ص 57.

المبحث الأول: جنيالوجيا القيم

من خلال البحث الاستطلاعي والمقابلات التي أجريتها اتضح أن البناء الاجتماعي للقيم مبني على تشعب تأثير مؤسسات اجتماعية متباينة تتبادل أدوار التنشئة القيمية للإنسان المغربي، ترافق سيرورة نموه يأتي بعضها لتشكيل شخصية الطفل (الأسرة ودور القرآن وجماعة الأقران)، ويأتي بعضها في مرحلة الانفتاح على أفق كبيرة في التواصل (المدرسة والجامعة وسائل الإعلام وحركات الإسلام السياسي...)، التي تؤثر على المواقف والأفكار والقيم والإيديولوجيا الدينية⁷⁵⁶، وتعود مصادر القيم إلى أصول آيلة للتراجع (المؤسسات التقليدية كالأسرة والمسجد ومؤسسة الفقهاء...)، لصالح فاعلين دينيين جدد ظهرت فعاليتهم في سلوك الشباب وتمثلاته التي تثبت صراع القيم بين الأجيال.

1- المؤسسات التقليدية والتوجه الليبرالي للمجتمع

تأخذ المؤسسات التقليدية في المجتمعات الإسلامية حالة المغرب بعدا جماعيا من جهة تجسيدها ثقافة الجمعة؛ بما هي أفكار وتمثلات وسلوكات الأعضاء؛ بل والقيم التي تحاول الدفاع عنها أو تمريرها للأجيال القادمة عبر آليات ضمان استمرار الجمعة.

أ- الدين والتوجه القيمي للشباب

يكاد يجمع المبحوثين على أن التربية الدينية المغربية تحدد القيم والأخلاقيات الاجتماعية وبنية شخصية الفرد من خلال إشباع الطفل بقيم، وبتثاينة الحلال والحرام والممنوع والمسموح، فما أن يقبل المغربي على فعل شيء ما حتى يخضعه في البداية أو في النهاية لمعيار المباح والمحرم على اعتبار أن الدين يمثل الحياة⁷⁵⁷، ويضبط كل

⁷⁵⁶ سبق لأصحاب الإسلام في الحياة اليومية أن اهتموا بتأثير مؤسسات التنشئة الاجتماعية في نقل المعلومة الدينية، والتي تبدأ حسبهم بعمل الأسرة والكيفيات المتفاوتة لتأثير الأب والأم في تكوين شخصية الطفل، ونوعية المعلومات الدينية، فضلا عن تأثيرها الكبير في بعض الممارسات الدينية كارتداء الحجاب، كما سجلوا تراجع تأثير بعض المؤسسات التقليدية شأن الزوايا الذي أخذ في الاختفاء تدريجيا، وهو أمر أتفق فيه مع الباحثين في الفصل الخامس خاصة وأن المبحوثين لم يسبق لهم خوض غمار تجربة الزوايا، بل إن بعضهم يعترف بأن لم يسبق له التعرف بشكل مادي ومباشر على أي زاوية إلا من خلال الإعلام، كمؤسسة لاحظ الباحثون على أنها أصبحت تساهم في التربية الدينية للمغاربة، وما يؤكد اختفاء دور الزوايا لصالح حركات الإسلام السياسي هو إغلاق بعض الزوايا التي أصبحت جزءا من التاريخ العمراني للمدينة القديمة بالدار البيضاء، فقدت أدوارها، وهذا لاحظته خلال ترددي وسوالي للقيمين على الزاوية الدراقوية المجاورة لضريح سيدي بليوط.

⁷⁵⁷ النتيجة نفسها توصل إليها الباحث عزيز مشواط في أطروحته للدكتوراه الشباب والقيم اعتمد فيها بشكل كبير تقنية البحث الكمي مجسدة في الاستمارة، لرصد تمثلات شباب مدينة الدار البيضاء للقيم، وبحضر الدين عنده خاصة في الأحياء الشعبية كمعلومة لم يسجلها الباحث، وهي الاختلاف الوحيد الذي اتسمت به نتيجة البحث أقصد هيمنة الدين فقط في الأحياء الشعبية؛ لا من حيث الحجاب ولا من حيث انتشار المساجد ولا من حيث المحافظة على الصلاة. فالدين يحضر كقيمة منظمة، ويعبر الشباب الذي درسهم عن رأيهم على النحو التالي الدين هو الحياة: راجع:

-Aziz Mechouat : Jeunes et valeurs essai de construction d'une typologie des valeurs de jeunes Casablancais ; op cit ; p 163.

السلوكات الدينية والدينية بناء على قاعدة ثقافية كونية في العالم الإسلامي، ويفسر ما بعد الموت (م 3-82-94...)، فالمنظومة الدينية عبر تاريخ المغرب مُنظّمة لنسق القيم في المجتمع، ولقد ربط بعض المبحوثين القيم بالطقوس الدينية التي يُلزم بها الإسلام أتباعه، واعتبار التعاليم الدينية كالصلاة والصوم والحجاب تُجنب الزنا والسرقة والخمر أقرها القرآن، ونهى وأمر النبي بالمحافظة عليها أو تجنبها باحتكام سلوك الفاعلين للقاعدة الدينية، فلقد استند بعض المبحوثين⁷⁵⁸ إلى الآية القرآنية "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"، ليوضحوا أن العفة والاحترام والمحبة والتقوى والإيمان وغيرها؛ قيم يتحكم فيها حجم التشبع بثقافة القرآن الكريم والمحافظة على تعاليم الإسلام، وهذا التأسيس الشبابي متوافق مع تاريخ المجتمع المغربي والأنساق الثقافية السارية فيه، بل إن تفاعل الشباب مع محيطه السوسيوثقافي والديني، وما ينتج من تواسج لسلوك الفرد بسلوك الجماعة يجعل من الدين عبر هذا التاريخ وإلى اليوم في العالم القروي والمناطق الحضرية الشعبية بشكل من الأشكال مصدر القيم، هو مصدر، لكونه أحد أهم مراجع الاستجابة للحاجيات، وضبط النفس والأهواء، وحتى وإن كان للقيم منابع أخرى فهي لا تمارس ذلك التأثير السلبي والإيجابي بقدر ما أن تأثير الدين الذي يلزم بتمثلها أو حتى برفضها ومعارضتها⁷⁵⁹ وأكثر من ذلك تمارس فعاليتها القيمة في الغالب "إلا بعد تمرير منظومتها الدينية والأسرية"⁷⁶⁰.

ب- الأسرة مجهر اجتماعي للتناقض القيمي

لا يخفى على السوسولوجيين الأهمية القصوى للأسرة في بناء الفرد والمجتمع كونها المصدر الأول لتعلم كل شيء، وبرغم من تأثير المنظومة الدينية في طبيعة القيم المجتمعية إلا أن الأسرة هي التي تعطي لهذه المنظومة صبغة العملية والريادة من خلال انطلاقها في عمليات التربية والتكوين القيمي والذهني والنفسي لطفلها ذكرا وأنثى على مصادر الدين والتدين، وتوارثت الأسرة هذا السلوك التربوي (أبا عن جد وأما عن جدة)، فنتدخل الأسرة حسب المستجوبين في نوعية القيم التي يعتبرونها ضرورية أو مهمة.

⁷⁵⁸ خاصة طلبة الدراسات الإسلامية والدراسات العربية والمنتمين للفصائل الطلابية ذات المرجعية الدينية.

⁷⁵⁹ ينفي مجموعة من المبحوثين ذوي التكوين الاقتصادي التقني والعلمي والمثبعين بروح مادية وبالحرية الفردية أن يكون التدين في زمن هيمنة التكنولوجيا وتوسع مجالات الحريات مقياسا للحكم على قيمهم وسلوكاتهم، وهؤلاء الطلبة الشباب كما تبين من خلال البحث غالبا من أسر وأوساط غنية راقية لا تقل أو تنعدم فيها المؤسسات الدينية (مسجد جمعية) ويحضر الفقيه في طقوس الموت على حد تعبير بعض الشباب (م 17-26-59).

⁷⁶⁰ مبارك ربيع : مظاهر الصراع بين الحاجات والقيم لدى الشباب المغربي، ضمن كتاب الشباب ومشكلات الاندماج، م س، ص 14.

صحيح أن الأسرة سوسولوجيا تفعل فعلها في عمليات التكوين؛ تنقل التعاليم الدينية الأولية للفرد بتشيدها على ضرورة الصوم في سن محدد، وارتداء الحجاب وأداء الصلاة بتحفيزات وأحيانا بإكراه، وهو ما جعلها قناة ضامنة لاستمرار القيم الدينية والثقافية عبر الأجيال تنشئ الخلف على قيم الأدب والاحترام والعفة والتحجب أو التحرر والاستقلالية وحب الذات...، وإذ يقر المبحوثون تدخل الوالدين -حتى وهم راشدون- في تخليق وتهذيب سلوكياتهم أو تدميرها بالسلطوية، فالأب القروي سيد؛ هو مصدر القرار، وهذا ينعكس مباشرة في قيم المسؤولية والجرأة والمبادرة، ويسوغ الخجل والتردد الذي ظهر على مجموعة من المستجوبين. وفي العالم الحضري تسهر المرأة على تقديم الملاحظات القيمة لابنتها أكثر من الولد الذكر إذا كان الأب لامباليا غارقا في سكره وسهراته، وتستمر الأسرة (الأب أو الأم أو هما معا) في الدعم القيمي عبر مفاهيم الثقافة المغربية "حشومة، وعيب وحرام كون -ي- مسؤول -ة- وكون راجل ضريف، دخل سوق راسك، تأدب -ي- حشمي"؛ كمفاهيم حسب بعض المبحوثين تعكس النموذج القيمي التي تحضر فيها النفحة الدينية، غير أنها تأخذ بعدا ثقافيا واجتماعيا من خلال حرص الأسرة على تمريرها للأجيال، تقول م 30 "أنا لا ألبس الحجاب وتحدثني أمي عنه وتنعتني أحيانا بصفات كقلة الحشمة وأبي من يعطيني النقود لشراء لباسي، ولكن مع ذلك والداي يثقان في ثقة كبيرة لأنهم علموني أن الأمور بالجواهر، حتى وإن كان اللباس يساعد الفتاة المغربية على اكتساب سمعة طيبة، لكن في مثل أحيائنا (تقصد حي الوزيس) المنتشر هو غياب الحجاب"⁷⁶¹. هذا الكلام يعكس التباين بين حرص الأب والأم في على نوعية من القيم، وتضيف م 41 "إلا شاف عليا بابا ولا خويا قلة الأدب ولا حصلوني مع شي واحد فشني بلاصة مانقدرش نتصور ردة فعلهم غاتكون خايبا بزاف"، أما م 54 فيقول "علمونا والدينا فالبلاد الحشمة والتيقار (يقصد الاحترام) والأمان جيت نقرا فكارا ما لقيت حشما مالقيت تيقار". الشهادة الأخيرة تقيم تمييزا مجاليا للقيم، فمنطقة كزكورة والراشدية والمغرب العميق عموما ما تزال بالنسبة إليه تهتم بثقافة الحشمة⁷⁶²، والعيب والعار وإشعار الآخر بالأمان الواضحة

⁷⁶¹ صاحبة هذه الشهادة جاءت غالبية كلماتها باللغة العربية ما عدا بعض الكلمات بالدارجة المغربية وفضلت نقلها للغة العربية.

⁷⁶² كتب ديل إيكلمان في الإسلام في المغرب حول رؤية المغاربة لكونهم الاجتماعي، وعالمهم والمفاهيم التي تتحكم في هذا العالم التي صنفها ضمن فصل اللامساواة وغياب الاستمرارية حيث كتب عن مفاهيم تنظم العلاقات الاجتماعية ورؤية المغربي لعالمه من هذه المفاهيم الحشومية=

في لباس النساء والعلاقات بين الذكور والإناث، حيث تنعدم العلاقات المخلة بالحياء على خلاف المدن التي تفتقر القيم الجماعية، وتبرز التحرر والفردانية.

من خلال الشهادات السابقة؛ وكلام مبعوثين آخرين أسجل ملاحظة هي أداء الأسرة دورا جوهريا في غرس نماذج قيم تختلف باختلاف انتماء الأسرة السوسيوثقافي، ومردودها المادي وما تريده من أبنائها، وهي نوعين من الأسر: أسرة تقليدية تركز على قيم بنزعة المحافظة، فالشرف والعرض والبركة والاحترام والعفة والمعقول جوهر المنظومة القيمية التي تضبط سلوك الإنسان، وهي أسر منتشرة بشكل كبير في الأوساط القروية والشعبية المكتظة، والتي تخضع لنوع من الرقابة الاجتماعية التي يمارسها الضمير الجمعي، فالشباب يأتي فعله مصاحبا لهذه القيم في حيه وقرينه تجنباً للوصمة الاجتماعية مع إمكانية الانفلات من الضمير الجمعي بتغيير المكان الذي يحتم استحضار أو إنكار قيم الأسرة. وأسر حديثة لا أقول فقط أنها ثائرة على التقليد برغم من أن بعض المبعوثين يعتبرونها تسلك مسلك الأسرة الغربية القائمة على الحرية، ولكنها تسكن في أحياء راقية ميسورة يطغى عليها طابع الاستقلالية الواضح في تصرفات الأب والأم كاللباس والتدخين ومجالسة الأصدقاء من كلا الجنسين في المطاعم والمقاهي بمرأى ومسمع من الزوج والزوجة أو الأب والأم ميالة إلى تربية أولادها على الاستقلالية والمسؤولية الفردية والحرية، بمعنى مدافعة عن قيم عقلانية إلى حد ما معبرة عن أسرة حضرية بوجازية، فالحشمة بالمعنى التقليدي، والتي تتمظهر في الحجاب والحفاظ على الصلاة؛ لا فأهمية لها مقابل المصلحة الذاتية بما هي قيم براجماتية. هذه التيبولوجيا يواكبها تدافع مجتمعين داخل المجتمع المغربي:

- مجتمع قروي تؤثر فيه قيما على أبنائها وترتكز على القيم المغربية التقليدية رغم أن العولمة التكنولوجية تحاول اختراقه بالقيم المدينة؛ ثم عامل الهجرة، التأثيران معا يساهمان في تنصل المجتمع القروي من عتاقة وانغلاق منظومته القيمية، ومع ذلك فالشباب القروي (ذكورا وإناثا) القادم إلى المدينة للدراسة أو العمل يحمل معه ترسبات

=العار في الحشومية درس سياقات استعمالها من طرف المغاربة، وارتباطها بالجانب الأخلاقي والديني والاجتماعي وحضورها في تنظيم العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة وداخل الجماعة وفي سن الرشد وعند الطفل... أنظر ديل إيكلمان الإسلام في المغرب، ج 2، م س، صص 226-222، كما أنه المفهوم الذي اتخذته سمية جسوس لعنونة دراستها بلاحشومة الجنسانية النسائية المغربية، تتحدث فيه الباحثة عن الجنس وعلاقته بحشومة، هذه الكلمة حشومة التي يصعب أن نجد لها مقابلا لغويا آخر سواء في اللسان المغربي أو البنى اللغوية الأخرى، فهي تدل جزئيا على الخجل والحياء وهي تفصل عند الباحثة بين عالمين عالم التقاليد وعالم مسكوت عنه يلفه الصمت والأسرار.

قيم مجاله الأصلي الذي يخضع ثقافيا لهيمنة وقيادة النموذج العائلي الأبوي⁷⁶³ الذي يتولى تحديد القيم.

- مجتمع مدني لا ينفى استمرار وجود أسر محافظة، إلا أن ظاهر مدينة الدار البيضاء يوحى بانفتاح قيمي على مستوى اللباس والاستماع للموسيقى وتصنيفات الشعر وحرية الجسد في المؤسسات الجامعية وفي البحر وعلى الكورنيش والشوارع... وما دام ترك الحجاب لم يعد حكرًا على فتيات الأسر الغنية فقد سقطت عنه صفة ارتباطه بالعفة، وكل ذلك يوضح شكلا جديدا من السلوكات والقيم لا يعكس بدقة المستوى الاجتماعي والمادي للأسر، بل يربط أنماط القيم بالحاجيات الفردية.

2- الفاعل القيمي الجديد: الدولة وتأثير الثقافة التكنولوجية الشبابية (قيم معولمة)

لم تعد حياة الشباب منكمشة في حدود الجماعة أو منسجمة وفق ما تريده الأسرة، بل أبرز الشباب وجود شكل جديد من الحياة التي يعيشونها تفرضها الضرورة التواصلية والتكنولوجية وأحيانا ضرورة العصر، إذ لم يعد الإنسان يخضع لتأثير الأسرة، ويقف عند حدودها بل يتجاوز ذلك تحت ذرائع الضرورة، والحاجة إلى الانفتاح على عوالم أكثر شساعة، وأقل خضوعا للرقابة تنتج وتروج لقيم مختلفة متناقضة، لكنها تعزز قيم الفردانية والحرية والشخصية الناتجة عن وسائل التواصل الاجتماعي.

أ- الدولة وضبط الحقل الديني والقيمي

من بين وسائل التنشئة الدينية الحديثة التي لم يبد المستجوبين لها عناية إلا قلة منهم الدولة التي تسهر على تدبير الشأن الديني للمغاربة وما تسمح به من القيام بأنشطة دينية تاطيرية داخل المساجد وعمل الجمعيات الدينية كما قال م 57 ومدارس التعليم العتيق والتأكيد في الخطابات الرسمية للدولة على أن المذهب المالكي هو توجه الدولة والمجتمع الإسلامي (م 82-92...)، فالدولة تؤثر في القيم من خلال دعمها لمشروع تاطير الحقل الديني بخلق توجه جديد ينشط الحياة الدينية للمغاربة من خلال ما تقوم به وزارة الأوقاف

⁷⁶³ في معرض حديث المكي بن طاهر وبول باسكون عن العائلة وضحا موقف الشبيبة القروية المغربية من ما تقدمه وما تطالبه به، أنظر الشبيبة القروية المغربية م س، ص 195.

والشؤون الإسلامية عبر القيمين الدينيين والوعظ والإرشاد⁷⁶⁴، الذي توظف فيها الوزارة مرشداً ومرشدين⁷⁶⁵، ينشطون بشكل مكثف في رمضان تمارس بواسطتهم عمليات التنشئة الدينية للمجتمع من خلال توجه هؤلاء المرشدين إلى وعظ الناس بتهذيب النفس وتربية الأولاد على القيم الإسلامية، وتحفيظهم القرآن الكريم، وتربيتهم على نموذج النبي والسلف الصالح قذوة⁷⁶⁶، وهذه الوسائط التربوية من علماء ودعاة ومرشدين يمثلون شبكة واسعة منتشرة على امتداد التراب الوطني يشتغلون تحت إشراف المجالس العلمية الإقليمية ونظارات الوزارة بالمملكة⁷⁶⁷، فالداعية الواعظ يعظه بهدوء وحكمة وسماحة، يوجه الحاضرين إلى تربية الأجيال وتعليمهم وتثقيفهم دينياً مسترشداً بالسلف حفظاً للقيم الدينية.

ولا يمكن إغفال أن الدولة تخصص وعازماً ومرشدين لتأطير المجتمع دينياً وقيماً وضمان استمرار أسلمته⁷⁶⁸، يؤدي فيها العلماء والمساجد دور المساعدة بالسهر على تجديد استقامة المعتقد والقيم الدينية التي تتأسس على تجربة السلف، أو عبر خطب الجمعة التي تسهر عليها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ب- وسائل التواصل الاجتماعي وتحطيم الخصوصية القيمية

⁷⁶⁴ ارتفع عدد المرشداً والمرشدين الدينيين بعد أن أصبحت وزارة الأوقاف تسهر على تكوينهم منذ سنة 2004 في معهد محمد السادس لتكوين الأئمة والمرشدين والمرشداً، كتعبير عن توجه الدولة نحو إعادة هيكلة الحقل الديني إلى درجة أن كل جهات ومناطق وبوادي المغرب يصل إليها هؤلاء الأطر الدينيين الجدد الذين عوضوا الفراغ الذي تركه الفقيه التقليدي والزوايا... وقد كانوا يوزعون في السابق إلى وعاظ قارين ومتجولين وإضافيين خلال شهر رمضان، ووعاظ خاصة بالأقاليم الصحراوية.

⁷⁶⁵ لم تكف الدولة المغربية فقط بتأطير الحياة الدينية للمغاربة؛ بل امتدت سياستها الدينية الإرشادية إلى تأطير الجالية المغربية بأوروبا وإفريقيا من خلال البعثات الدينية التي ترسلها سواء مع الحجاج أو مع القيمين الدينيين والفقهاء الذين ترسلهم في رمضان للقيام بصلوة الترواح بالجمالية المغربية في بلجيكا وفرنسا وغيرها من دول الاتحاد الأوروبي، وتقدم الدولة المغربية هبات للزوايا في السنغال ومصاحف قرآنية للمساجد في مجموعة من الدول الإفريقية كتعبير عن سياسة دينية تتجاوز الحدود المحلية والوطنية إلى القارية والعالمية، كتوجه نحو تقوية الروابط الدينية والتاريخية والثقافية التي تجمع المملكة المغربية بالدول الإفريقية مثلاً، فلقد جاء في التقرير المالي لوزارة الأوقاف بأن المملكة المغربية تحرص على حماية العقيدة الإسلامية والوحدة الروحية للشعوب الإفريقية من كل النزاعات والتيارات والأفكار التضليلية التي تمس بقضية الإسلام وتعاليمه ومقاصده، ورغبة في توحيد جهود علماء المملكة ونظرانهم في القارة الإفريقية، فأحدثت مؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة بموجب الظهير الشريف رقم 1.15.75 صادر في 7 رمضان 1436 (24 يونيو 2015) وكانت الغاية هي التجديد الروحي الواعد من خلال أنشطة الوزارة والمجلس الأعلى للعلماء تحت التوجيهات السامية لأمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس من خلال برنامج أبرز أهدافه مساهمة الوزارة والمجلس الأعلى للعلماء في الحفاظ على روحانية شمولية صحيحة، وتعزيز إحياء إسلامي متوازن في إطار المذهب المالكي السني تحت راية الإمامة العظمى القائمة على أساس رابطة البيعة المتبادلة، ونشر مبادئ ديننا الإسلامي الحنيف من خلال الإشراف على كراسي الوعظ والإرشاد الديني، تقوية تأطير الجالية المغربية بالخارج وتعزيز خطة التأطير الديني... أنظر:

-مشروع قانون المالية السنة 2019، مشروع النجاعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية صص 33-34. التقرير متوفر على الرابط الإلكتروني <http://lof.finances.gov.ma/ar/budget/mshry-nj-ld-2019>

⁷⁶⁶ سبق وحضرت محاضرات الوعظ والإرشاد لمجموعة من المرشدين في مجموعة من المساجد بمدينة الدار البيضاء كما أنني سألت بعض المرشداً والمرشدين عن طبيعة المواعظ التي يقدمونها، والتي أقرروا بأنها تخضع لمراقبة وزارة الأوقاف عبر ممثلها الجمهوريين والمحليين.

⁷⁶⁷سليم حميمنا: السياسة الدينية بالمغرب (1984-2002) أصولية الدولة وإكراهات التحديث السلطوي، أفريقيا الشرق، 2018، ص 147.

⁷⁶⁸ يعود مفهوم الأسلمة إلى السوسولوجيا الكولونبالية كما وضحت ذلك في الفصل الثاني، ولكن الأسلمة المقصود بها هنا ليس إضفاء الطابع الإسلامي على ممارسات وثنية، إنما أن تسود الدولة والمجتمع وتحكمه مبادئ الإسلام والشريعة المحمدية التي يجب أن تظل مجال الإدارة والثقافة والإعلام، بل والسياسة والاقتصاد كما تريد ذلك الأحزاب والهيئات الإسلامية فقهاء وعلماء، بمعنى يصبح الإسلام مهيمناً، وفعلاً وموجهاً لكل مناحي الحياة برجوع الأمة إلى الله وتطبيق الشريعة المحمدية وتطبيق ما سواها من لبيرالية أو علمانية أو غيرها.

إذا كان احترام القيم أحد أبرز العناصر الاجتماعية في طقوس العبور أثناء انتقال اليافع إلى زمرة الكبار، وأداة إدراك سن الرشد كما سبق لباسكون وبن طاهر توضيحه في الشبيبة القروية؛ فإن هذه القيم تعرف اليوم نوعا من التعقد والتناقض والتدافع في حياة جيل الأترنيت؛ تناقض من جهة منبعها والغاية من هذا المنبع وتأثيره، فالقيم التي يحددها الدين تقوى وزلفى إلى الله، والتي تحدها الأسرة تروم إدماج الفرد في مجتمعه، والتي يختارها الشباب توجه نحو الانفلات من تكرار الأجيال، وتبين من خلال المقابلات أن للإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي دور جديد حاسم في نشر القيم في عالم الشبيبة التي تدافع عن اختياراتها بأنها ثقافة العصر. ففي سؤال هل تفيدك مواقع التواصل الاجتماعي في شيء؟، توصلت إلى أن الشباب المغربي اليوم لا يستطيع العيش السوي دون أنترنيت ودون الولوج إلى شبكات التواصل الاجتماعي للتفاعل مع العالم، يقضون ساعات في استقبال وإرسال المعلومات والمحادثات ومشاهدة الفيديوهات والأفلام، أي استقبال قيم تنعكس على سلوكياتهم تتمظهر في حركات وإشارات وتصنيفات الشعر واللباس، يقول م 99 مقدا ملاحظتين "بسبب الأنترنيت واليوتيوب والفايسبوك دخلت للمغرب قيم جديدة يمكنك أن تلاحظها في لباس الطلبة، ولم تعد التلفزة والمسلسلات هي المؤثر الوحيد، أدخل أحيانا إلى منزلنا وأجد أمي وأخواتي وأحيانا أبي يشاهدون مسلسلا تركيا أو مكسيكيا لا أعرف، مترجم إلى الدارجة، ذات مرة كما قلت لك سمعت ممثلة تقول أش بغيتي ألقيرة، تصور معي مكسيكية تقول ألقيرة والمسلسلات هذه فيها بنات شبه عاريات وقبل وعناق وتلميحات جنسية... والكل يشاهد مابقاتش ألقيرة، والمغاربة يطبقون ذلك على أرض الواقع في الشواطئ والحدائق العمومية، فتاة وفتى يتبادلان القبل ويتعانقان أمام الناس، وفي الكلية أيضا ألاحظ أن الطلبة والطالبات حينما يلتقيان يسلم أحدهما على الآخر بالوجه وهذه السلوكيات لم تكن عند الأجداد".

قراءة تحليلية لهذا الكلام، وأضيف إليها ملاحظة خاطفة للمقاهي وأماكن التجمعات العامة بما في ذلك التجمع الأسري، الكل منزو بهاتفه يتبادل معه الكلام والضحك والغضب وباقي التفاعلات والانفعالات، فتغير مفهوم الجنون، وقيمة العقل بعد أن كان الأحق هو الذي يتحدث مع نفسه دون التفات للحاضرين؛ أصبح الإنسان يخاطب كائنات غير مرئية

وغير متجانسة ثقافيا وقيميا ودينيا وأخلاقيا أما الناس، وهو يجري مكاملة لوحده يقيم حوارا لغويا وبالإشارات وكأنه مع شخص غيره، هذا إلى جانب تمكن للإنسان من مشاهدة الفضاء والمشهد الإباحية، وإقامة علاقات وتبادل صور حميمية التي تدل على اللاعقل بالمعنى الاجتماعي... بل وأصبحنا أما ظاهرة الجنس الافتراضي، حيث يمارس شاب مع شابة الجنس في الواتس أب مع إظهار لبعضهما صوراً جنسية فيتم إشباع الرغبة افتراضياً، وعليه يمنحني كل هذا الحكم على المعايير الثقافية الكلاسيكية وقيمها الأخذ في التلاشي والخضوع لسلطة الإعلام الكاسح، ووسائل التواصل الاجتماعية الفورية التأثير، ذلك أن قيم الذكورة والأنوثة (التصنيف الاجتماعي القائم على تقسيم جنسي لا على النوع) على مستوى التدخين والجلوس في المقاهي مع الصديق والصديقة واللباس وتصنيفات الشعر والوشم متشابهة⁷⁶⁹ لعب الإعلام دوراً في نشرها خاصة في جيل النيت اليوم، ولعل المتتبع للمادة الإعلامية خاصة في صيغتها الإشهارية المعروضة أمام الرأي العام لا تتركز إلا على قيم الاستهلاك، ونقل عالم مفرط حسب جون بودريار، "فالتلفاز لا يعرض العالم أو يعكسه أو يمثله؛ بل إنه يعيد تعريف العالم الذي نعيش فيه (حروب/ مجاعات/ محاكمات/ مطاردات...)" تؤكد أن التلفاز ينقل ما يسميه بودريار بالواقع المفرط، فالواقع الحقيقي لم يعد موجوداً بالفعل بل استعيض بما نشاهده على شاشات التلفاز من مشاهد وصور وأحاديث وتعليقات⁷⁷⁰، ولقد أشار المبحوثون إلى قيم الموضى والعنف وقيم البطل مقتول العضلات واللص المحتال التي نثرها الإعلام في أفلام الأكشن والعروض الإشهارية، وقدم بعضهم نماذج لبرنامج أخطر المجرمين ولالة العروسة وغيرها تعلم سبل التهرب واللصوصية وتزيد منسوب الجريمة، وتعمق الانحلال الأخلاقي والثقافي واستهلاك قيم الزواج الجديدة التي خلخلت بعض العلاقات الاجتماعية المقدسة، سارت معروضة أمام الجميع دون قيود، وهو أمر أصبح مدعاة للقلق على حد تعبير أنتوني غدنز مما يجعل شباب مجتمعنا يعيش على تفاعل صراعي، وتنافس قيمي بألوان متعددة بتعدد المنابع والمنافع.

⁷⁶⁹ لقد سجلت ملاحظة من خلال احتكاكي الكثير وأحياناً اليومي بالمجال المدروس وأركانه وزواياه كالفاعات ومقصف الطلاب والممرات خاصة قرب قاعات الدراسات الإنجليزية والفرنسية والاقتصاد تشابه الرموز الأنثوية بالذكورية على مستوى اللباس، وعلى مستوى بعض الأوشام، بل وعلى مستوى اللغة المستعملة في التواصل، وفي طريقة رسم مسافات التواصل التي لا تقف عند الحدود الاجتماعية لتخترقها إلى الشخصية وأحياناً الحميمة (المسافات التواصلية كما حددها إدوارد تي هال في كتابه اللغة الصامتة) التي أصبحت منكشفة، وهو أمر متعلق بالثقافة التواصلية، وطبيعة العلاقات الاجتماعية في الأوساط الشبابية المتعلمة.

⁷⁷⁰ أنتوني غدنز: علم الاجتماع، م س، صص 512-513.

3- تبيولوجيا القيم: صراح الداخل والخارج

تغزو إشكالية الثابت والمتحول والحدثة والتقليد والكوني والمحلي والأصيل والغريب والذاتي والأجنبي منظومة القيم في المغرب⁷⁷¹، وفي هذا المقام؛ وبناء على استقراي لأنماط القيم الشبابية لم أسجل انسجاما في شكل تحديد أصل القيم وألوانها، وهو أمر طبيعي نظرا لأنني أمام عينة مركبة من تمثلات قروية وحضرية، وطبقة غنية وفقيرة ومتوسطة؛ كعوامل سوسيوإقليمية وثقافية تنعكس في تصنيف القيم التي تتوزع إلى ثلاثة أقسام يمكن تجميعها في إطارين كبيرين هما المحلي والكوني، ويأتي توزيعها حسب وعي الشباب الجامعي على النحو الآتي:

أ- قيم تقليدانية محلية

لكل مجتمع تاريخ ثقافي وأخلاقي يحدد به أفعاله وعلاقاته ومؤسساته ونظمه، واتجهت المجتمعات المعاصرة إلى إدراج القيم والتراث ضمن عناصر التنمية الحضرية والبشرية مستجيبة لدعوة منظمات وجمعيات حماية التراث عالميا ومحليا "كاليونيسكو UNESCO وجمعية Casamémoire"⁷⁷²، ولا يهمني هنا التراث، بل القيم التراثية التي يرى بعض المبحوثين برؤية نقدية للانفتاح أنها منظومة يجب أن تكون نابعة من روح المجتمع المغربي الدينية والأخلاقية، تعكس تشعب الشبيبة على قلتها بالأصالة، ولا يمكن نعتها بالرجعية إنما تصنف نفسها بالمواكبة في إطار المحافظة على الهوية رغبة منها في سيادة نظيمة قيمة تجنب المجتمع الانحلال والذوبان في قيم وافدة من الغرب⁷⁷³، قادرة على

⁷⁷¹ تعود البداية الفعلية لتحولات المجتمع المغربي إلى النصف الثاني من القرن 19 حينما اتسع الاحتكاك التجاري والاقتصادي والعسكري وتبادل البعثات مع الغرب، واتضح مع ظاهرة الاستعمار والتحديث (العقلنة) وتأثيرها على تحول القيم المغربية، والعنف الذي مارسه على البنية التقليدية للمجتمع، عنف واضح في الاستقبال الشعبي للمستحدثات التقنية وتأثيرها على الإدارة والإنتاج والعلاقات الاجتماعية من مذبذبات وتلفزة وسيارة وكومبيوتر، والتي ولدت ثقافة لا يدركها المستهلك، إلى جانب ظهور قيم رأسمالية تعلوها المنفعة والإنتاج التنافسي، ما أثر على قيم المسؤولية والشرف (والعرف)، وظهرت في عمق العلاقات الاجتماعية بالمغرب قيم تتجاوز القرابة والدم في المصاهرة لصالح الاستقلالية وتحرير الأفراد نساء وأطفال وشباب... ورافق ذلك ازدواجية قيمية الصدق-المفعة، الشرف-الحرية، المحبة-المصلحة، البركة-الإنتاج، العرض-الجنس، الطاعة-المسؤولية الذاتية... يمكن مراجعة محمد سبيلا: تحولات المجتمع المغربي، م س، صص 96-102 و 131-138.

⁷⁷² انتبه بعض الباحثين الأجانب إلى أهمية التراث القيمي في حيوية مدينة الدار البيضاء مركزين على حضور المكونات الثقافية المغربية فوق تراب المدينة أساسا المكون اليهودي المغربي والأمازيغي، والصورة الحضرية التي تسهم القيم التراثية في بنائها حولها بعد أن تم إخراجها من النظر إليها كإيديولوجيا في مرحلة ما بعد الاستعمار، لتصبح أسئلة ملحة في التنمية الثقافية والسياحية للمدينة، في هذا السياق تنكب "الوكالة الحضرية للدار البيضاء الكبرى (وبتوصيات من اليونيسكو التي تحث البلدان على حماية تراثها كتراث عالمي) ومن جمعية Casamémoire على محاولة خلق التوازن في تطوير الجانب الاقتصادي للمدينة، توازن بين سياسة حماية التراث -ومنه القيم- والتوجهات الاقتصادية: راجع:

- Marc David: Valeurs patrimoniales en situation diasporique. Au prisme du Web : au prisme du Web: les identités Judéo-marocaine et Amazighe dans le processus de patrimonialisation de Casablanca ; op cit ; p 151.

⁷⁷³ فهم صامويل هنتغتون استعملات مفهوم الغرب وأعطاه معنى ثقافي سياسي جغرافي ديني، إذ وضحه في معرض حديثه عن الحضارة حيث يقولك الغرب هو دول أوربا وأمريكا الشمالية وبعض الدول التي استوطنها الأوربيون، لكنه يستدرك ويقول أن مصطلح الغرب يستعمل حاليا=

تحطيم الأصول، وتهديد الخصوصية الدينية والثقافية والأخلاقية للذات، ويعتبر اللباس وحركات الجسد والمسافات التفاعلية أبرز انعكاس هذه القيم، إذ لم يغفل المدافعون عن القيم التقليدية كالحشمة والوقار والإيمان والشرف والعرض والحق والاحترام والستر والمعقول والطاعة والنية؛ واقعها وما تشهده من مزاحمة قيم المصلحة والفردانية والتحرر الجسدي؛ بل وتبنى على تمثّل غير الذي أعطاه الأجداد، إلى درجة تبدلت معانيها وكثير من معالمها، ولم تعد قادرة على الصمود أمام قيم عالمية جامحة كالاستهلاك والفردانية وحرية المعتقد وحرية الجسد والمتعة وقبول الآخر، تقول م 41 "ملي كانخرج من الدار كانشوف غير الانحلال، ما بقات حشما ولا احترام ما بقا ما يعجب، كلشي كايفكر غا فمصلاحتو، لبنات عريانيين والدراري مابقاوش مرجلين وحتى حاجة ما بقات فيها البركة، وداكشي لي علمونا ورباونا عليه والدينا مابقاش، تصور معايا لمرا مستورا وبنتها معاها عريانة والدنيا هانيا".

هذه الشهادة رغم محاولتها الدفاع عن قيم السلف لكنها تقدم تعارضا قيميا بين الأصل والدخيل الهدام، وإذا كان البحث الوطني حول القيم وتقرير الخمسينية قد لامسا هذا التعارض وهذا التراجع "للقيم التقليدية التي تدخل في عداد الأخلاقيات كالنية والإيمان والثقة والكلمة والبركة (هبة الله) فإنها تميل إلى التراجع"774، وغالبية المدافعين من الشباب عن هذه القيم منتمون لأسر قروية أو محافظة يسودها نموذج السلطة الأبوي، ولمسالك دراسية فكرية أكثر انفتاحا على الجانب القيمي والديني كالدراسات الإسلامية خصوصا.

ب- قيم برانية دنيوية

يمكن الانطلاق من واقع الشارع المغربي والفضاءات العامة على مستوى اللباس والتفاعلات والعلاقات، وأشكال الاحتفال والمهرجانات التي تهدف إلى تعويض المواسم الشعبية والتي اختفت فيها حرمة الجسد، واعتبار المرأة عرضا وحرما بسبب الإغراءات

=على نطاق عام، ليشير إلى ما درج على تسميته بالعالم الغربي المسيحي، فالغرب بالتالي هو الحضارة الوحيدة التي تُعرّف في شكل اتجاه دائري ليس بمسمى شعب معين أو ديانة أو منطقة جغرافية، ويأتي استعمال الغرب في مقابل الشرق، والشمال والجنوب، انتهى كلامه بمعنى المتقدم والمتخلف، راجع: حسامونيل هنتغتون: صراع الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، م س، صص 112-113. وعموما يستخدم المغاربة كلمة الغرب بمدلول ماكرو جغرافي اقتصادي اجتماعي ديني يحيل على العالم الأوربي أو الآسيوي أو الأمريكي، بمعنى أي بلد ليس عربيا أو مسلما وهو مكان مسيحي عموما يوفر العمل ويمثّل الرفاه الاجتماعي، ويستعمل محليا للدلالة ميكرو جغرافي أي على المغرب الصناعي، ويرتبط لفظة الغرب عند الدوارج العربية والأمازيغية بالمدينة المغربية العصرية، فالشرق المغربي والجنوب الشرقي ينظرون إلى الغرب على أنه الخط الساحلي من أكادير إلى طنجة، على عكس الشماليين ينعتون باقي المناطق والجهات بالداخل. 774 تقرير الخمسينية، المغرب الممكن، ص 53.

التي تقدمها قيم جديدة ارتبط ظهورها بالاستعمار وبعده هجرة المغاربة للخارج، وهجرة قيم الخارج للمغرب عبر الإعلام والأنترنت في زمن تحطمت فيه الحدود الجغرافية والثقافية على المستوى الرمزي والرقمي، قيم يتبناها الشباب الأكثر انفتاحا تتميز بطابع المادية والديوية، فردية مبنية على الروح البراجماتية، متجاوزة سلطة الضمير الجمعي، تعود أصولها إلى صدمة الحداثة التي بدأت مع الاستعمار لتصبح ثقافة مع توالي حلاقات العولمة، وبالتالي هذه القيم وليدة التغيرات الاجتماعية التي تعمل فيها العصرية الناتجة عن احتكاك الشباب ثقافيا مع الغرب ليس فقط بالهجرة ولكن حتى على مستوى تقنيات التواصل الثقافي، وهجرة قيم الغرب من خلال الأفلام والأغاني والتفزة، وما تقتضيه من ثقافة اللباس وحرية الجسد، هَجَّرَت قيم الحريم والعفة والحجاب والتي تؤثر على الشباب على مستوى المظاهر خاصة عند طلبة الدراسات الإنجليزية والفرنسية والاقتصاد.

إن روح الاستقلالية تبدأ من الانقلاب على سلطة الأب وقسوته وعلى تحجر الضمير الجمعي؛ انقلاب ليس بالإقصاء والإبعاد إنما يبدأ بتقبل الأب رأي الولد في عمليات الحوار الأسري الغائب في النظام العائلي التقليدي الخاضع لسلطة عمودية ينتهي الكلام حينما يقرر الأب مصائر العائلة بما في ذلك الحياة الشخصية للولد والبنت في الزواج ونوع المهنة...، روح الاستقلالية هذه ليست مجرد كلمة أو مطلب رمزي إنما يبينها الشاب والشابة من خلال نسق الشخصية (تقرير مصير الذات واختيار الأصدقاء واللباس والمهنة وأوقات الدخول والخروج) تصبح ممكنة بالحصول على عمل ودخل فردي يهبه احترام أبوي واجتماعي، ولعله دافع للشبيبة نحو متابعة الدراسة في ما تراه مؤهلا لهذه الغاية التي ترغم شبابا يشكو الهيمنة الأبوية والفقر بالتفكير في الهجرة للدراسة والعمل بتعبير م 1، والتفكير في الهجرة داخليا أو خارجيا يقتضي التأقلم مع قيم البلد المضيف (قيم التحرر والاستقلالية والحق وقبول الاختلاف والتسامح إذا تعلق الأمر بالهجرة نحو أوربا)، ولعل "الرغبة في الهجرة عند الطلبة الذكور أكثر من الإناث"⁷⁷⁵، وبالتالي فقيم التضامن، الطاعة، العفة واحترام العادات لا تستوعب الاختلاف الذهني والثقافي بين الأجيال، ولا تؤهل الفرد ليكون مستقلا قادرا على صناعة مكانة اجتماعية وبناء نسق شخصيته، لأنها

⁷⁷⁵ jeuneuse estudiantine Marocaine valeurs et strategies : op cit ; p 99.

تكرار لنفس شخصية الأجيال عبر الزمان تلغي الاختلاف، ولذلك أصبح الشباب يميل إلى التعامل مع كل القضايا بمنطق المصلحة والمنفعة لا بمنطق العرف مع الإيمان بأن النجاح لا يأتي من فوق بل يصنع ذاتيا، هذه الطريقة في التفكير أحدثت شرخا في مسألة التفاوت العمري والجنسي اللذين يفرضان قيم الطاعة، تقول م 26 "أنا بنت كازا، حرة في حياتي نلبس كي بغيت وندير لي بغيت، مستقلة ومانخلي حتى واحد يتدخل فيا، ومتحملا مسؤوليتي كانقرا وكانخدم، داكشي لقديم ما بقاش صالح لأن الوقت تغيرت بزاف وباش تفرض راسك خاصك تكون عاقل ماشي معقول"، وفي سؤالي لها عن الفرق بين "عاقل" و"معقول" تقول "عاقل تدبر أمورك راسك وتحقق رغباتك وتفكر فمصالحك، أما معقول تبغي ماتكدبش ماتناق، وهادشي يقدر ما ينفعكش لأن الناس صعاب ويقدر يكون ضد مصلحتك".

هذا التصور المبني على التغيير الاجتماعي وانعكاسه في المنظومة القيمية يتوافق والمنظور البراجماتي للحقيقة وللإنسان والقيم، بحث يعتبر الحقيقي هو النافع صاحب الآثار الإيجابية العملية للفكرة؛ تصور يرمي إلى القطع مع المعنى اللاهوتي والأخلاقي والحس المشترك التقليدي للقيم، فالشهادة الأخيرة تأتي في سياق التشبث بالقطع مع ما هو تقليدي ليفصل تمثل القيم عن كونه قول يُرَدَّدُ ويتحول لسلوك معاش، لنأخذ في هذا السياق نموذج العفة في شهادة م 38 "تلقا البنت محجبة ومصاحبا تخرج مع هذا ومع هداك وتقدر تمارس الجنس مع بزاف بالتخبية باش تاخذ فلوس ودارهم تايقين في حجابها لي كاتخبا موراه، وكاتلقا وحدا لابسا عصري مطرطق وجامعا راسها حاضيا شرفها، وكاينات لي خارجات الطريق للفساد ماكيان لا كدوب لا نفاق". الحصييلة؛ الانتماء الاجتماعي والمجالي ونوعية التكوين الجامعي وطبيعة الأسرة والإمكانات المادية والميولات ويمكن اختصارها في نسق الشخصية؛ عوامل تؤثر على نوعية القيم، فثقافة العمل الحر والتفكير بمنطق المساواة والفردانية وحرية الجسد يؤثر في التعالق المحكوم بطبيعة التكوين التعليمي والمسار الدراسي الغير المفصول عن التفاوت الطبقي؛ فطلبة الاقتصاد واللغات الأجنبية وفئة من دارسي القانون أكثر ميلا إلى التحرر من المعايير الأبوية مقارنة بطلبة الدراسات العربية والإسلامية وحتى الجغرافية، لكن في المجمل يتجه الشباب المتعلم إلى تكسير ثقافة

الطابوهات ومقدسات الأجداد القيمة التي استنفذت إمكانات تمكين الفرد من فرص النجاح، فالفضيلة لم تعد مبنية على قيم الجماعة إنما منبعها ذاتية الفرد.

هنالك فئة ثالثة من الشبيبة لا ترفض قيم الفرد ومنفعته دون فصلها عن منافع الآخر، هذا التصور يهدف خلق توازن بين نسق القيم الأبوية، وقيم الإبن الراض للإكراه الأبوي حتى لا تكون المثل العليا الثاوية في القيم متعالية عن واقع الفرد والمجتمع في الفضائين العمومي والخاص والقروي والحضري، وبالتالي يتساكن موقف محافظ يحمل معه منطق الجماعة القروية التي تستحضر الأب والأم أثناء إنجاز الرغبة مع التشبث بالمرجعية الدينية في بناء الهوية القيمية والأخلاقية هوية الأب؛ لكنه لا يخفي الإغراء الذي تمارسه المدينة من تحرر وفردانية، غير أن اللغة الموظفة توحى في العمق باتجاه الموقف التجميعي هذا بشكل غير واع نحو القيم الليبرالية، بالإيمان بقدرة الفرد وبمصلحته متأثراً بحياة الرفاه وبمؤذج قيم الشباب الممتلك للرأسمال المادي والرمزي (التربية منسجمة مع قيم التحرر) الذي يوافق سلوكه وقيمه.

اللافت للانتباه أنه بالرغم من ميل مجموعة من المبحوثين نحو قيم جديدة إلا أنهم يعطون أهمية للقيم التقليدية على التجديد القيمي الذي يولد الأنانية والطيش حسب تقدير بعض الشباب، وهو تجديد بدأ منذ دخول التلفزة قاد إلى تحطيم نموذج الأسرة والقودة، جعلنا أمام بنية قيمية متراكبة بشكل غير منسجم، حتى وإن حاول أصحاب الفئة الشبابية التوفيقية وهم قلة الجمع بين البنيتين، وأغلب هؤلاء منتمون للإسلام السياسي الذي يحاول تجديد نفسه دائماً في إطار استمرار التقليد، وفي المجمل أسجل غموضاً في مواقف الشبيبة فالمدافعون عن القيم التقليدية لا ينفون ثقلها وصعوبة مواكبتها تغيرات الواقع الاجتماعي والأخلاقي والمادي للفرد، والمنتصرون لقيم التجديد سرعان ما يقعون في إسقاط نموذج قيمي أجنبي مجتث من ثقافة خارجية يولد نوعاً من الجهل بالثقافة الأم، وهو ما يسمح بالقول بأن القيم التقليدية قد تولد التزمت، والقيم الجديدة تؤدي إلى الجهل الثقافي.

المبحث الثاني: نزاع القيم أفول التأثير الديني؛ القيم والحاجة

تتركز هذه الفقرة حول القيم السوسيوثقافية الأبوية المغربية رغبة في معرفة امتدادات التأثير الديني على تمثيلات الشبيبة المغربية المتعلمة لقيم البركة والشرف والطاعة والعرض كمقولات وقيم اجتماعية مغربية تقليدية، يرغب الضمير الجمعي تكريسها تقديسا للثقافة الدينية والأخلاقية والتجديد الذي تستهدفه الأسر المالكة لوسائل الإنتاج الاقتصادي والرمزي، إضافة إلى التأثير الذي تمارسه المدرسة، والتعليم الجامعي المتسم بالحرية والعمل والمدنية والقرية... ولذلك وضع مجتمع البحث أمامي قيم وتيبولوجيا وتعارضات أب/ابن، مدينة/قرية، طموح/قاعدة، رأسمال/بطالة، أسرة/شارع، عفة/جنس... فما هي رؤية الشباب المتعلم لقيم البركة والطاعة؟ وهل تستطيع هذه القيم تدبير العلاقات الاجتماعية الأفقية والعمودية (أب/ابن، بنت/ولد)؟.

1- البركة والطاعة: أزمة العلاقات الاجتماعية

أ- البركة وتجاوز البركة*

تحيل العبارة الشعبية "الله اعطينا براكتك" التي استخدمها بعض المستجوبين (47-56-55-54-51...) على الشعور الذاتي والجماعي بالمقدس على شكل البركة التي تعطي نظاما للأشياء والتي يبنى عليها فعل التدين منها أستنتج أمرين: أولا هي عبارة يستخدمها المغاربة للدلالة تعلقهم بصفات البركة التي من الممكن أن يمتلكها الكل، ولم تعد حكرا على شخص محدد وإن بدرجات وأشكال متفاوتة خاصة وأن في البركة شيء من الشر⁷⁷⁶ قد

*حظي مفهوم البركة بعناية سوسيوأنثروبولوجية كبيرة عند الباحثين الغربيين والمغاربة منذ دوتي في الدين والسحر في شمال إفريقيا وفي كتابه الصلحاء أثناء الحديث عن الأولياء وبركتهم، إضافة إلى اهتمامات جاك بيرك بالقبيلة الأطلسية سكساوة نموذجاً، ودور البركة في نظام القبيلة، وبيق التحليل الأكثر نضجا خلال المرحلة الاستعمارية لكنير في صلحاء الأطلس، حيث لاحظ أهمية البركة في فك النزاعات، ودورها الحيوي في تدبير والحفاظ على توازن المجتمع الانقسامي فخرج المفهوم من المجال الثقافي الديني إلى المجال السياسي، بل ولقد شكل مفهوم البركة أحد قطبي عنوان دراسة رايمون جاموس العرض والبركة آيتي عقد وفك النزاعات والخصومات بين بني العمومة أو مع البراني، ويعد غيرتزر أكبر المهتمين بمفهوم البركة والتغيرات التي طرأت عليها، وعلى وظائفها الاجتماعية والدينية والثقافية في إطار اهتمامه الأنثروبولوجي بالإسلام في الإسلام ملاحظاً، ويأتي اهتمام هؤلاء الباحثين بمفهوم البركة في المجتمع المغربي في إطار دراستهم للمعتقدات الدينية للمغاربة ومقدسهم الديني المتعلقة بشخصيات دينية الأولياء والصلحاء أصحاب البركة، وبأماكن مقدسة كالأضرحة والزوايا والمقابر والمساجد، وتعرف البركة عموماً حسب رجي كايوا في إطار حديثه عن القوة الكامنة في المقدس وما يرتبط به من محرمات ومحللات هي "هبة إلهية خارقة يختص بها أناس دون غيرهم وقوة يمتاز بها فرد دون غيره تضمن له مكانة سامية في النفوس والمجتمع والتي تثير في النفوس الخوف والثقة تستوجب على الناس احترامها والإقرار بقوتها"، وهو المعنى الذي استقيته من كتاب الإنسان والمقدس فصل العلاقات العامة بين المقدس والمدنس، أنظر:

- Roger Caillois: l'homme et le sacré ; op cit; pp 24-26.

ولقد عرف إدوارد ويستر مارك بنفس المعنى الذي قدمه كايوا بحيث يعتبرها قوة نفعية يتأسس إدراكها على ما هو عجائبي... مرادفة للمقدس، إذ لا يفصل بين البركة والمُحَلَّل، وهي عند جيمس فرايزر فضيلة عجيبة سحرية، وعند رايمون جاموس عنصر روحي ينفرد به بعض الناس لأنهم يشكلون جسرا بين الإنسان والإله تخولهم إمكانية تغيير الكائنات والأشياء المقدسة، وتحقيق المعجزات. راجع:
- عبد العالي الداكالي: المقدس؟ م س، صص 49-50.

⁷⁷⁶ ليست بركة الولي حسب الباحثين دائما منطوية على جلب الخير فالولي الذي يمتلك صفة الخوارق قد يمثل مصدر تهديد وشر منبعث من بركته فتكون محفوفة بالمخاطر وتثير في النفس مشاعر الرهبة والخوف كما قال روجي كايوا، ولأن البركة لا تنفصل عن المقدس فهما شيء =

توجد عند النبات والأشجار كالزيتون والحناء، أو في بعض الحيوانات والطيور، أو في الأضحية وفي بعض الأطعمة كالكسكس، لكنها واضحة المعالم عندما ترتبط بشخص ورع، أو بشيخ تجتمع فيه السلطة التقليدية والكاريزمية وفق نمذجة ماكس فيبر. ثانياً أن إدراك مفهوم البركة يخضع للانتماء الاجتماعي والمجالي، فشباب العالم القروي والأسر المحافظة والأحياء التي يوجد بها ضريح أو ولي استطاعوا فهم العبارة، لكنها أثارت سخرية بعضهم بحيث قالوا "شكون باقي كايأمن بهاد التخرييق"، بينما مجموعة من الطلاب المنحدرون من أحياء الفيلات والوحدات السكنية الفخمة لم يعيروها أي اهتمام.

ساعد نسق البركة الباحثين الغربيين والمغاربة على تحليل وظائف الزاوية وأدوار بعض الشخصيات السياسية والدينية والاجتماعية، ذلك أن الحديث عن مفهوم الزاوية هو حديث عن مفهوم البركة، فإنيسست كلنير ربطها في تمييزه بين "الأمغار سيد العالم الدنيوي المادي، وإكرام سيد العالم الروحي صاحب البركة"⁷⁷⁷، ولا يرتبط مفهوم البركة بأشخاص ذوي الكرامات؛ بل أيضاً بحائط أو شجرة ذات تأثير حسن تؤهلها لدرجة القدسية خاصة إذا وجد ضريح بجانبها كما هو حال ضريح سيدي بليوط مول النخلة، أو لأن ولياً صالحاً جلس بجانبها فيتبرك الناس بها، وهي من الطقوس المغربية في العالم القروي وضواحي المدن. هذا الأمر لاحظته في العاصمة الاقتصادية في سيدي "عبد الرحمان مول المجرم" و"أبو الليث" بمعنى طقوس (الذبائح، والزيارات...) يقوم بها المغاربة بعقد أغصان الشجر بالموازاة مع رمي الحجر الذي له الدلالة نفسها، إذ يتم تثبيت الشر أو المرض والألم والنحس والعقم في العقدة التي تتم في الشجر أو الحجر، "فنحن نتضرع إلى كل هذا لأنه حينما ندرك مكاناً توقف المقدس يخول لنا أننا سنستمد منه العون والبركة"⁷⁷⁸.

وإذا كانت الثقافة الشعبية المغربية تحترم الأولياء وأحياناً أشباه الأولياء لقدراتهم على طرد الشر والنحس والمرض وقضاء الأغراض؛ وهذا يعني أن البركة قوة مزدوجة

=مرغوب يحمل الراغب على الإقدام عليه ومرعب يهيب بمن يحاذيه إلى التريث والحذر فالبركة تثير في النفس نظير ما تثيره النار في الطفل - الخوف. - Voir Roger Caillois :l'homme et le sacré ; op cit ; p27.

⁷⁷⁷ Voir Ernest Gellnere : les saints de l' Atlas ; op cit ; pp 83-88.

⁷⁷⁸ Roger Caillois :l'homme et le sacré ; op cit ; p 25.

للولي قوة خيرة تتمثل في "التأثير الإيجابي للولي على كل ما يدور حوله"⁷⁷⁹ والتي لا مجال للخوف منها، وقوة شريرة مفزعة قد تتسبب المعاناة يقتضي الأمر تجنبها، ومن ذلك تجنب تدنيس ما يجب أن يقدس أو الحضور للمجال المقدس دون النية والثقة في بركة الولي أو عدم الذبح على مكانه، إنه تدين شعبي تعتبره الشبيبة تشويها لصورة الإسلام وجوهر المقدس (الله) المختص بالبركة بيارك ويشفي ويمرض ويعطي ويسلب من يشاء.

صحيح أن المغاربة يعتقدون بمفهوم البركة الذي يحملهم إلى استخدامها في التداول اليومي "هادشي فيه الخير والبركة، الله إعطينا براكتك"، تداول لا يجوز رفعه لمستوى الاعتقاد، إنما التوقف عند مدلول القناعة بالشيء لا القدرة على التأثير فيه، خاصة إذا تعلق الأمر برجل ميت أو قبر أو حائط أو شجرة، فالقول ببركة شخص أو شجرة أو حائط اعتقاد لا يقبله الإسلام على حد تعبير بعض المبحوثين، هنا تخبرني إحدى المبحوثات "رجل ميت حتى عظامه اختفت فيما سينفع؟ ياربي ينفع نفسه بما عمله في الدنيا، لأنه فاقد للعطاء لا يستطيع أن يشفي ولا أن يمرض ولا يمنح عملا أو يزوج كما يعتقدون، وأعرف نساء يعتقدن بأن الأضرحة تخفف عن همومهم وتحقق أمنياتهم وهو شرك بالله". هذه الشهادة لا تنبذ صلاح ووقار الأولياء في حياتهم، ولكنها ترى اعتبار الولي ملجأ للطلب والتمني وتحقيق المآرب تعارض القول القرآني "احموني أستجب لكم"، وبالتالي يجب ربط البركة بالله وبالأشياء التي يعتبرها الإسلام مصدر خير، نحن إذن أمام تقابل يرفض تعايش التدين الشعبي والإسلام المعياري.

779 إيموند دوتي: السحر والدين في شمال إفريقيا، م س، ص 358.

-يعود الوضع الاعتباري للأولياء إلى تدنيس المغاربة لمهتهم بجعلهم وسيط بين الناس والله وكانهم يخلفون مكانة الرسول، وأشار هنا إلى ملاحظة جوهريّة أن المغرب من بين أكثر البلدان الإسلامية التي تشهد انتشارا لظاهرة الأولياء، ويعود إضفاء المغاربة القداسة عليهم لاعتقادهم ببركتهم التي تلقونها من الله عز وجل كهبة؛ كرمات ومواهب وقدرات تمكنهم من إحلال السلم وعقد الحرب كما قال كلنير، ويسرد دوتي في كتابه الصلحاء كيف أن المغاربة يتسابقون للسير في ممر الولي، وتقيل موطى قدمه وركابه، ويتوسلون ليأكلوا من بعض طعامه أو يقوم هو ببصق في طعامهم أو أفواههم، ويشربون ماء وضوئه ويدلكون بشرتهم ببساقه... وهي عمليات تطهير وتقديس وطرد للشور أكثر منها جلبا للخير، وتقتضي هذه الطقوس إلى جانب فعل البصق ابتلاع ريق الولي وشرب الماء الذي توضع منه... وهو الأمر الذي نعتة مجموعة من المبحوثين باعتقادات متخلفة تتنافى مع العقل والحكمة، مبنية على اعتقاد خاطئ منغرس في نفوس جاهلة، ويبقى شخص من ينعت بالولي هو المستفيد يحظى باحترام دون أي مجهود. ونفس الأمر ينطبق على الاعتقاد ببركة شجرة أو صخرة عبر رمي أو عقد بها منديل كاعتقاد لتقييد الشر والمرض الذي تمتصه الأماكن والنباتات، ولقد لاحظت في جنبات سيدي عبد الرحمان مول المجرم وجود البسة نسائية حمالات صدرية خاصة مرمية في ثقب صخرية هنا وهناك ومعقودة أحيانا في التلة المجاورة للضريح "مول المجرم"، إضافة إلى النذور وتقديم أضحية بوجود ريش الدجاج جوار الضريح لأهل المكان ولزمزار والولي لطرد الشرور، ولكن لأن تلة سيدي عبد الرحمان مكان يرتاده الشباب والشباب من يمارسون الحب بين صخورها، وهو الأمر الذي عابته بعد توغل الظلام وما يترتب عنها من سقوط للملابس الداخلية المنزوعة، وبالتالي الولي وفق هذه الممارسة ليس مجالاً مقدسا بل هو فضاء جنسي كما سبق وبينت، وإذا كان المغاربة يعتقدون أن الأولياء قوة مرعبة تنذر بالشر، وهو سبب تقديم الأضحية لهم لأن جسد الولي قد يكون حاويا للشر وأن لحمه مسموما كما قال دوتي في كتابه مراكش ص 97. وإذا كان البحث الأنثروبولوجي في المغرب لم يفصل البركة عن الأولياء، فامتلاك البركة راجع إلى الأعرام، والأعرام لأنه يمتلك البركة، وهي بركة لأنه أعرام كما قال كلنير. أنظر:

- Ernest Gellner : les saints de l' Atlas; op cit ; p 83.

عبر المبحوثون في مقابلة جماعية أنجزتها معهم أنهم لا يؤمنون بذلك إما قطعاً كأحد طلبة الرياضيات والاقتصاد الإنجليزية اللذين اتفقوا قائلين "ماكاين لا بركة لا والو الإنسان يخدم عقله وغايفهم ويتقدم شوي؛ العلم تقدم وحنا غارقين فالتفاهات والتقاليد الخاوية هادشي ماصالحش". لا بركة للأولياء ولا قيمة للزوايا والأضرحة إلا باعتبارها جزء من التاريخ والتراث، فالمبحوث 59 يقول بأن الأضرحة وما يحدث فيها من ممارسات دينية تشوه الإسلام يمكن استغلالها في مجالات السياحة فقط، فتتحول بركتها إلى نفع مادي لا لحماية المجال المقدس وطقوسه، غير أن هنالك قلة من المبحوثين يرون بأن للأولياء بركة على الأقل في حياتهم، كانوا يدعون إلى الله ويتوسطن العلاقة بين الإنسان ومقدسه الأسمى بدعائهم، وهذا لا يخل بعمق الإسلام عندهم، إذ تقول م52 " الناس كايأمنو ببركة سيدي بليوط كانتشوف الناس لكبار تما بزاف النساء كايقولو كايقضي الأغراض".

هذا الموقف من البركة لم يتأثر كثيراً بمتغير الجنس إنما يحكمه أحياناً متغير السن، إذ يقر المبحوثون أن الكبار ما يزالون يعتقدون ببركة أشخاص أموات تقام عليهم قباب أو زوايا، وبرغم من شهادة المبحوثة 52 التي توحى بالاعتقاد ببركة الأولياء إلا أن باقي المبحوثات أبدين رفضاً وطعناً في بركة الأولياء من خلال لغتهن الحادة (تخلف/جهل/خرافات...). موقف لم يتأثر بالعيش قرب أضرحة المدينة أو العالم القروي المعروف تاريخياً بتشبهه بالتقاليد، لتجمع الأغلبية على أن هكذا ممارسات دينية تقتضي إقامة قطيعة معها، وهذا ليس من باب رغبة الشباب في إثبات الذات، ولكن ثقافة المدينة الاقتصادية ومتطلبات العصرية تفرض تجاوز ثقافة الأجداد التقاليدية لا الواقعية، وهو الأمر نفسه الذي يطال السلطة الأبوية، فالتقدم حسب الشباب يبدأ من التفكير في الوضع المصلي والمادي الآن للفردي ورفض الانصياع لقيم تقليدية متجاوزة، لأنها انتكاسة اجتماعية، فهل هذا يعني انفلات الشباب من قبضة الهيمنة والسلطوية الأبوية؟.

ب- الطاعة وأفول السلطة الأبوية

تأخذ قيمة الطاعة⁷⁸⁰ حيزاً مهماً في الشريعة الإسلامية، وتفيد كل أشكال الخضوع والتبعية والتذلل للشيء، وهي من القضايا المهمة في حياة الإنسان، ترتب عنها مواقف متباينة عند المستجوبين بين من يربطها بالسلطة التقديرية للوصي، وبين من يربطها بعدم قدرة الوصي على تقبل التغيير وميل الولد إلى تحصيل استقلاله من سيطرة الأب ومنطق الجماعة، وفي ذلك مرجعية مختلفة بين الفريقين: المرجعية القرآنية والمرجعية الاجتماعية الثقافية المادية (العمل وتحقيق الاستقلالية)، فإذا كان الفريق الأول وأغلب أطرافه شباب جامعي متأثر بالفكر الإسلامي وبالإسلام السياسي يستدل بالنص القرآني القائل بأن الطاعة تكون لله والرسول وولي الأمر⁷⁸¹، وتقتضي الطاعة نوعاً من العصيان على حد تعبير أحد المبحوثين، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، إنها تذلل لله وإيمان بالمقدس تمثلاً للمخلّ وإجتنباً للنجس والمحرم. وإذا كانت الطاعة غير مفصولة عن ممارسة السلطة؛ فالسلطان (إله، أب، قائد...) يمارس سلطته وفق ما يجب تسميته بالنزعة العلوية، وهذا المضمون لا يستسيغه الشباب، إذ الطاعة المطلقة لا تكون لغير الله، إنها شرط تحقيق التقديس، ففي سؤالي عن طاعة الأولياء وشيوخ الزوايا وما يترتب عنها من تقبيل القدم واليد أو لعق بقايا طعامه وريقه طاعة وتبركاً؟ سلوكات رُفضت بالجملة، فالاحترام قضية أخلاقية إنسانية لكن الطاعة بتلك الصيغة ممارسات متخلفة، وهذا الرفض يتناسب جزئياً وإعلانهم القطيعة مع بركة الأولياء؛ وبالتالي إذا كانت "طاعة وهيبة المرشد علامة نضج المرشد وقديسية الأمير"⁷⁸² حسب عبد السلام ياسين فإن الشباب الجامعي يعتبر ذلك استعباداً وجهلاً وضعفاً، وبما أنهم نزعوا صفة البركة عن الأولياء فلا أحقية لطاعتهم وإن حدثت في تاريخ المغرب أو في هذا الزمان فهي ضرب من الخرافة، ولذلك علق أحد المبحوثين على الطاعة

⁷⁸⁰ الطاعة من القيم الجوهرية في الإسلام والتي تحيل على احترام الوصايا والأوامر والنواهي، وهي تفيد في اللغة الانقياد والتسليم للشيء والتي تصح إلا مع اجتناب المعاصي (ابن منظور لسان العرب ج 8، م س صص 240-241)، وفي المعجم الفلسفي لجميل صليبا في جزئه الثاني تفيد الطاعة الخضوع لمن بيده الأمر، وهي نوعان خضوع العبد، وهي مصحوبة بالتذلل والانقياد للسلطة المطلقة وطاعة الحر؛ لا تكون إلا بالاختيار، وعند المعتزلة هي موافقة للإرادة، وفي كلمة *obéissance* في قاموس روبرت (ص1511) تأخذ الطاعة معنى فعل الخضوع التام، بحيث ينقاد الشخص لما يخضع له كخضوع الأبناء للأب، أو الجنود للقائد أو المتدينين لأهلهم، وتقتضي عدم قبول الخطأ تجاه الشيء الذي تطيعه، وبالتالي فهي التطبيق الأعمى والكلي له، ولقد ربط الباحثون الطاعة بأميرين: بالأسرة كما فعل الباحث عبد الرحيم العطري في سوسولوجيا الشباب المغربي في معرض حديثه عن الشباب والسلطة الأبوية، وتأثير الأسرة في اتخاذ الأفراد للقرارات، كما بين المختار الهراس في البحث المشترك حول القيم والاستراتيجية والشباب الجامعي، وتحدث كل من عبد الله حمودي في الشيخ والمرشد ونور الدين الزاهي في المقدس والمجتمع عن علاقة الشيخ بمريده وإعطاء الطاعة مدلولاً سياسياً مأخوذاً من خطاطة دينية ثقافية.

⁷⁸¹ استشهد المبحوثون بالآية القرآنية "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" سورة النساء الآية 59 للتأكيد على أهمية الطاعة في استقرار الحالة الدينية والاجتماعية للشخص المسلم وفي التعبير عن درجة تدينه.

⁷⁸² نور الدين الزاهي: المقدس والمجتمع، م س، ص 177.

والتبعية التي يبديها أتباع جماعة العدل والإحسان والتي تحيل على ضعف الاستقلالية الذاتية وعلى ضعف في طريقة التفكير التي لا تتسجم مع العصرنة والحدثة.

وإذا كانت الطاعة "موافقة الأمر طوعا وهي تجوز لغير الله عندنا"⁷⁸³، فالمبحوثون في هذا المقام ينقسمون إلى قسمين، فئة تخص الطاعة بالله وحده كتعبير عن المقدس السامي وهم جزء من الفئة الأولى، أما الباقي من الأشخاص أو العادات أو القوانين تحترم، وفئة تميز بين طاعة الله وطاعة الوالدين وطاعة القوانين. تخبرني إحدى المبحوثات أنها ليست متشددة، ولكن لأن الله لا مثيل له ولا شبيهه يجب أن يختص وحده بالطاعة المطلقة، أما فيما يخص الفئة الثانية من الشباب المبحوث فقد رسموا الحدود الفاصلة بين طاعة الله والرسول وبين طاعة الوالدين، وبين طاعة رب العمل والقوانين، فبعضها يحيل على التدين وبعضها يجلي قوة الأخلاق وأخرى تعكس الرقي الفكري، الأولى امتثال واجتناب بدون نقاش، أما طاعة الوالدين والقوانين والقائد فهي احترام وتقدير،⁷⁸⁴.

والملاحظة الجديرة بالذكر أن معظم الذكور المبحوثين متمردين على كل أشكال الطاعة بما هي وصاية أبوية برغم من أن الأسرة المغربية تتميز بسيادة النموذج الذكوري الأبوي القائم على تمجيد الذكورة وتبخيس الأنثى⁷⁸⁵ اعتقادا من هذه الفئة أن تبعية الأسرة، والسماح لها باتخاذ قرارات الشخص عوضا عنه، وخضوعه لوصاية الأب يفقد الفرد ذاتيته؛ وثور معظم الإناث على الطاعة الزوجية التقليدية وفق ما ترسمه الثقافة التقليدية التي تجعل المرأة تابعة، وبالتالي يحاول جيل اليوم تحقيق اندماج اجتماعي وفق رؤيته دون السماح للآخرين التدخل في تقدير قراراته ومصائره دون الاهتمام بالمقولة الشعبية "مسخوط الوالدين"، فالأب كان يتحكم في مصائر الولد يتدخل في نوع عمله واختيار زوجه وأصدقائه ووقت دخوله وخروجه من المنزل... هذه السلطة فقدت فعالية تقدير الجراء لصالح سلطة غير إرشادية أحيانا، تتدخل في توجيهه فقط والمساعدة وتوفير الظروف وإمكانات العمل والدراسة والاستقلال ودعم القرارات الفردية، لكن لم يكن لهؤلاء الذكور

⁷⁸³ الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، م س، ص 100.

⁷⁸⁴ من خلال المقابلات التي أجريتها تبين أن مجموعة من الشباب أصحاب هذا الموقف ميالون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية مع تحاشيهم لكل أشكال التدين الشعبي، واعتقادهم بأن توجيه الطاعة نحو أي شيء غير الله هو طريق غير مستقيم يسقط الإنسان في الشرك.

⁷⁸⁵ عيد الرحيم العطري: سوسيولوجيا الشباب المغربي، م س، ص 23.

نفس حماس إعادة النظر في مفهوم الطاعة، لتتحول إلى مفهوم الدعم كانسلاخ من سلطة الأب حينما سألتهم عن العلاقة مع الزوجة (م7-23-24-44...)، يقول م 44 مثلا "ممكن تعاوني زوجتي ونخليها تخدم إلا وقفنا عليها لكن إلى ما احتارماتنيش ومطاعتنيش ومادارتش داكشي لي كانقول ليها je quitte غادي نطلقها"، وبالتالي معنى الطاعة يختلف حسب بنية العلاقات الاجتماعية⁷⁸⁶، فخضوع الزوجة لزوجها قيمة تقليدية ضرورية لبناء أسرة مغربية قائمة على سلطة الأبوة، لكن سلطة الأب واتباع ما يقره عائق اجتماعي أمام الاستقلال والتحرر، الأمر الذي يفيد أن الشباب الذكور أكثر ميلا نحو التمرد كلما تعلق الأمر بالذاتية وأكثر تحفظا حينما يتعلق الأمر بالآخر. أما الطاعة بصيغة المؤنث سجلت فيها معلومة عكسية تماما، فالشابات المتعلمات أكثر ميلا لطاعة والديها وخدمتهما، هن أكثر تشبها بما يعتبره الذكور معيqa وأكثر تحررا مما يعتبرونه ضرورة لبناء أسرة متماسكة، فرغم تكسير المرأة المغربية لقيود ثقافية بخروجها للعمل والدراسة؛ لكنها لم تتمرد على سلطة الأب، وهذا جعلني أتفق مع قول مصطفى حدية الذكور أكثر ميلا "لرفض السلطة الأبوية مع المطالبة بمجتمع أكثر مساواة"⁷⁸⁷، هذه المساواة مطلب نسائي فقط في حالة علاقة الزواج، بحيث يكاد يجمع على ضرورة المساواة مع الزوج في الحقوق والمسؤوليات.

ويتمثل الإناث طاعة الزوج بنوع من التباين والاختلاف والتناقض، فطالبات الدراسات الإسلامية واللغة العربية والبيولوجيا وقلة من المسالك الأخرى أكثر اعتقادا بضرورة طاعة الزوجة للزوج وخدمة كل احتياجاته، وهو موقف يتعاضم في صفوف المتأثرات بالفكر الإسلامي والسلفي منه خصوصا، وهذا يجعل الإسلام السياسي عامل مؤثر في القيم الدينية، فلقد أخبرتني بعض المبحوثات بأن المنتميات لجماعة العدل والإحسان مقتنعات بهذا التصور.

⁷⁸⁶ يرى آلان تورين بأن العلاقات الاجتماعية هي الموضوع المركزي لعلم الاجتماع، هذا الموضوع الذي هو عملية وليس شيئا آخر قائم على إظهار العلاقات وراء المواقف سواء كانت علاقات طبقية أو علاقات تأثير أو تباين أو تراتب أو علاقات حرب، فكلها مجالات للتحليل السوسولوجي حتى وإن كانت دراسة العلاقات الاجتماعية تتضمن نوعا من الخطورة السوسولوجية لعلاقات الذاتي بالموضوعي، والقاعدة المادية بالبناءات الإيديولوجية، وعليه تقتضي دراسة العلاقات الاجتماعية تجاوز مقولة تفسير الاجتماعي بالاجتماعي للانفتاح على علم النفس واللاهوت.. مع الحذر لكي لا ينجر التحليل عن غايته السوسولوجية، يمكن مراجعة -آلان تورين: من أجل علم الاجتماع، م س، صص 45-49.

⁷⁸⁷ M .Haddiy : effets de la scolarisation et différenciation sociale entre les jeunes ruraux et citation ; in attadris n° 16 ; 1990 ; p111. نقلا عن المختار شفيق: الشباب والتغير الاجتماعي، م س، ص 80

غير أن التصور ينقلب تماما حينما يتعلق الأمر بأصحاب التكوينات الاقتصادية والفكرية كعلم النفس والاجتماع واللغات الأجنبية لا يتفقد مع طاعة الزوج بالمعنى التقليدي بل يعتبرن مؤسسة الأسرة ليست على الرجل بل نتاج مشاركة فعالة للجنسين معا، وما يقتضيه من المشاركة في القرارات والمسؤوليات والاحترام (م36،46،30..)، تقول م46 "يقدر يغوت عليا بابا على راسي، رباني وغايغوت غي على مصلاحتي، لكن مانقبلش يغوت عليا راجلي يحترمني ونحترمو ونتقاسمو كلشي ونضحى معاه، وباش يفرض عليا شي حاجة أنا ماباغهاش ولا ماشي فمصلاحتي مانقبلهاش منو 788".

هناك فئة ثالثة تقر بأن الزواج ليس طاعة أو خضوعا، إنه قيام بالواجب الذي يحقق مباشرة الطاعة المتبادلة؛ بما هي فعل أخلاقي يختار من خلالها الفرد بناء مشروع أسري والذهاب به إلى أبعد الحدود، حتى وإن كانت أغلبية المبحوثات تسرن في اتجاه اعتبار الطاعة بالمعنى التقليدي سلب المرأة ذاتيتها وحريتها وفعاليتها، فليس من الضروري مراقبتها أو إلزامها بطريقة في عيش لا تتناسب ومؤهلاتها أو التحكم في أوقات خروجها وعلاقاتها، أو قمع جسدها خاصة إن كانت هي من تعول الأسرة 789 بما في ذلك الزوج، في هذه الحالة على المرأة أن تُطاع مبادئها وتهتم برغباتها، لأنها فوق كل الاعتبارات كائن إنساني ذو مواقف وشخصية.

مفاهيم البركة والطاعة أصبحت تتجاوز متغيرات السن والجنس لتصبح متعلقة بالعمل والفاعلية وتأثيرات الإسلام السياسي، فلا معنى للأخ الكبير أو الأب أو الزوج أو الخال أمام فكرة الاستقلال الشخصي، وإذا كان الدين والثقافة يدعوان إلى إذعان الولد للوالد كشراف وطاعة تبنى عليها قيمة رضى الوالدين، فالشبيبة اليوم تندفع نحو مصارعة القيم بسلاح رغباتها ومغامراتها الاجتماعية وواقعها المختلف، رغبات تجعلهم يفضلون تجاوز قيم القرابة لصالح قيم الفاعلية، وتكسير أي عائق أمام الرغبة والاستقلال الذاتي؛ وما ظاهرة هجران الوالدين وضعهما في دور العجزة لأنهما طاعنان في السن سوى تعبير عن

788 أجريت المقابلة مع م 46 بحضور م 30 ومجموعة من صديقاتها، ولاحظت موافقتهن على ما قالته من خلال عمليات تحريك الرأس بالإيجاب.
789 شككت بعض المبحوثات في الطاعة بالمعنى التقليدي في الحالة التي تتكلف المرأة برعاية شؤون البيت من خلال وظيفتها أو عملها، في مقابل عطالة الرجل أو امتنانه عملا أقل قيمة ودخلا منها، وكيف يستطيعه في ظل تدييره السيئ لموارد الأسرة أو لامبالاته والمهتم سوى برغبته في الخمر والحانات والمقاهي أو لعب الورق؟ وغيرها من المظاهر التي ذكرتها المبحوثات، والتي تستحيل معها طاعة الزوج في كل الظروف.

تغير القيم والطاعة والسلطة الأبوية التي تنتفي مع العجز المادي والجسدي والذهني، وكل هذا يؤكد الخلل الوظيفي الذي مس نسق الأسرة؛ من أسرة تبالغ في قمع أبنائها، إلى أسرة لا تتعارض قراراتها مع رغبتهم وطموحاتهم وميولاتهم نحو الاستقلالية حتى لا تنفجر شخصية الولد أثناء العجز الأبوي.

2- العلاقات الاجتماعية وصناعة العرض والشرف

أول ملاحظة أسجلها في هذا المقام أن قيمتي العرض والشرف⁷⁹⁰ تربطهما الشببية ذكورا وإناثا بالمرأة فقط، إلى درجة أن بعض المبحوثين لم يقيموا فصلا بين القيمتين، وهو تكريس للقيم الأبوية في وقت تنادي فيه الشببية تجديد القيم، لتخرج القيم من مقاربة النوع وتصبح متصلة بإسقاطات الذكورة والأنوثة على الأنوثة وفق قيمتين فرعيتين "حشوما وعار" يتمخض عنهما أحيانا عدوانية اجتماعية لمخترقه ووصما لغير المحافظ عليه.

أ- من العرض إلى ثقافة بلا حشومة

استعمل المغاربة العرض/العرض/ والحشومة للدلالة على رأسمال رمزي أنثوي بمؤشرات الدينية والاجتماعية تمكن الإنسان من صنع موانع تحرم ولوج عالمه الخاص، وجعله فضاء محرما مقدسا؛ اختراقه هو اختراق للعرض، غير أن الشباب الجامعي يجد نفسه في مأزق حيال العرض بين فئة تعتبر التفريط فيه جريمة في حق الذات والمجتمع والله، وفئة تنظر إليه بالمنظور التقليدي يتطلب مراجعة تقتضيها تغييرات الحياة.

في هذا السياق تقر المبحوثات أن المجتمع يطالب المرأة بالحفاظ على عرضها لكنه هو أول من يخترقه من خلال عمليات التحرش بجسدها، فالشباب ومعظم الرجال والطلبة

⁷⁹⁰ أنجز حول العرض والشرف أبحاث قليلة خاصة عند فئة الشباب الجامعي؛ وهو ما دفعني إلى استقراء استمرار التأثير الديني على هذا النوع من القيم في حياة الشببية في ظل ما تمنحه مدينة الدار البيضاء من إمكانات اجتماعية وقيمية، وإذا كانت الدراسات ربطت الشرف والعرض بمقولات الحريم والجنس والبغاء من جهة التركيز على افتقاد الشرف بممارسة جنسية خارج عقد نكاح كما بينت ذلك فاطمة الزهراء أزرويل في كتابها شهادات حول البغاء، أو النظر إلى الجنس كظاهرة اجتماعية تتجاوز حدود الثقافة لتدخل مجال الإكراه الاجتماعي حسب توضيحات المرنيسي في وضعيات الجوارح وتعدد الزوجات، ومن الباحثين من اشتغلوا بالجنس الغير العايب بالشرف ليقبى عمل بمقابل مادي يخترق حدود الطابوهات. أما مفهوم العرض انتبهت له الأنثروبولوجيا الغربية واعتبرته بنية اجتماعية تعتمل في الجماعة القبلية، ولعل دراسة رايمون جاموس العرض والبركة في المجتمع الريفي أشهر الأعمال حوله، نظر إلى العرض كآلية لخلق الصراع والانشطار تضمن استقراره البركة، فعرض الرجل هو المرأة والدار والحقل، وعرض القبيلة ترابها حدودها ومراعيها، ويعتبر عمل رايمون جاموس سابقا لدراسة هذه الظاهرة (رحال بويريك: زمن القبيلة، م س، ص 97)، ودرس ديل إيكلمان الحق كشراف للفرد، وأسجل أن مجموعة من المقالات اشتغلت على مفهوم الشرف وتمثل الفرد والمجتمع والثقافة له، والتي لا تفصله عن المرأة، مقالات منها المنشورة على موقع مؤمنون www.mominoun.com هذا إلى جانب مقالة مبارك ربيع مظاهر الصراع بين الحاجات والقيم لدى الشباب تشير إلى موقف الشباب من قيمة الشرف، ويدخل في مجال العرض بالمعنى السوسيوأنثروبولوجي النفس والخيمة والبنات والبيت والمرأة والجسد والأرض والتراب.

يظهرون إيماءات وإيحاءات جنسية لفظيا وبمحاولة اللمس والاحتكاك الجسدي تحت ذريعة الصداقة، ولقد لاحظت ميل الطلاب الشباب في أماكن الاختلاط الاحتكاك بجسد صديقاتهم أثناء لعب الورق في مقصف الطلاب بوضع اليد على الكتف أو ضرب على الرأس والظهر والأنف والشعر... مع تقبل بعضهن هذه الحركات، هذا النوع من العرض الممسوس يسمى في الأدبيات الأنثروبولوجية "بالسفه" "أي إلحاق ضرر معنوي على عيال صاحب الخيمة، وهي ممارسة تبيح شرعا للمعتدى عليه قتل الفاعل"⁷⁹¹ في القبائل، فأى عنف رمزي يلحق ضررا هو مس بالعرض قذف أو شتم أو ضرب أو سرقة، وكل ما يمس بالسمعة والكرامة.

لم يُخف بعض المبحوثين الذكور تعريض زميلاتهم وبعض الطالبات للتحرش اللفظي أو بالغمز⁷⁹²، ويعترف م 60 اشتهاهه لعدد كبير من الفتيات، لكنه يحاول أن يبرر ذلك بالعرض الجسدي الذي تقدمه النساء عموما، والسلوك يتغير إذا تعلق الموضوع بتقبل تعرض الأخت والأم أو الزوجة لهذا الضغط يقول "إلا خرجت أختي عريانة أو جسمها مكشوف غي يتحرشوا بها، أنت غادي فكل الأماكن، كاتلقا كاع البنات عريانين كي دير تحكم فراسك، وهي بحال إلا كاتكولك شوف أش عندي، لبنات ماكايحشموش، وسير لعين الدياب بالنهار ولا بالليل وتشوف". العرض حسب هذه الشهادة لم يعد محاطا بتحريمات بل أصبح مستباحا معروضا بطواعية، مقرون بخفوت التستر، ولعله جزء من التغير في بنية المجتمع المغربي الممكن اختزاله في التحرر النسوي جسديا في مختلف الفضاءات يلبس لباسا كاشفا وراسما لطبوغرافيا الجسد خاصة في فصل الصيف، وما يعنيه ذلك من تدمير لمفهوم المرأة الحريم -كعرض ذكوري- للأفول عند النساء بل والرجال أنفسهم⁷⁹³، في حين تؤكد مجموعة من الطالبات المتحجبات تعرضهن للتحرش، ما يعني أن المرأة

⁷⁹¹ رجال بوبريك: زمن القبيلة، م س، ص 98.

⁷⁹² أظهر المبحوثون الذكور وخاصة منهم الذين ولدوا وتربوا في مدينة الدار البيضاء مرونتهم في الجواب على أسئلة حول تعريضهم الفتيات للتغزل الجسدي حتى وإن تردد بعضهم في الحديث حول هذه السلوكيات، وقال أحد المبحوثين بأن لباس الفتيات وطريقة مشيتهن والمبالغة في التزين والماكياج والأكسيسوارات وعرض مفاتهن في الفضاء الجامعي يجعلهن يستمتعن أكثر كلما أبدى شاب إعجابه بجسدهن، أو رماهن بكلمة... لكن تعتبر الفتيات طريقة لباسهن المتحرر اختيارا شخصيا لا علاقة له بعرض المفاتن التي تعرضن للتحرش.

⁷⁹³ يمكن لأي ملاحظ تسجيل التغير الطرى على اللباس في المغرب بسبب الموضى التي أعادت النظر في معنى الحجاب وثقافة التحجب والغيرة المشرفية على جسد المرأة الذي كان يشكل عرضا، فالكثير من الرجال يصاحبون زوجاتهم وصديقاتهم أو قريباتهم إلى المطاعم والمسارح ومختلف الفضاءات العامة وخاصة الشواطئ بلباس قصير أو كاشف أو ملتصق يعرض طبوغرافيا الجسد، ويظهر ما كان محرما، ولا يشكل ذلك حرجا أو عارا أو عيبا أو حشمة، إنما هو اختيار ينتشر في صفوف الأسر الغنية والمتوسطة خاصة، وينكسر مفهوم العرض في الشواطئ في الصيف، حيث تجد الرجل مع زوجته أو أخته وأمه ورفيقتة وهي ترتدي لباسا داخليا أو ضيقا بجسد مكشوف أسقط عن المرأة الحريم بالمعنى الثقافي الديني، للتفصيل في معاني لفظة الحريم يمكن مراجعة فاطمة المرنيبي في كتابها الجنس كهندسة اجتماعية، والحريم الساسي.

المغربية لم تعد تمثل العرض كعار يقتضي إخفاء الجسد بقدر ما أن الأمر متعلق بأخلاقيات جديدة.

لا بد من الإشارة إلى ملاحظة أخرى وهي أن معظم مبحوثي الذكور القرويين يرفضون المساس بالعرض تحرشا أو تغزلا أو حتى إعجابا بأخواتهم أو أمهاتهم أو زوجاتهم مستقبلا، إذ يحرمون خروج حريمهم (المرأة التي تخصه) بلباس فاضح، ورفض الزواج من امرأة تعمل مع الرجال في الشركات أو الفنادق خوفا على عرضهم في غيابهم، بينما الشباب الحضري لا يرى مانعا من الزواج من زميلته في العمل أو من موظفة دون أن يشكل ذلك تهديدا للعرض، لأن الضرورة الاجتماعية والاقتصادية للأسر المغربية المعاصرة تقتضي تضامنها، فامتهان زوجاتهم مستقبلا عملا محترما أمرا مفيدا، وإيصالهن لمقرات عملهن وتقبل اتصال مديرهن هاتفيا وإمكانيات مصافحاتهن له لا يشكل تهديدا للعرض. يقول م 54 "شباب اليوم ما عندو عرض يشوف أختو تخرج عريانة ولا مصاحبا هانيا عندو" ويضيف "وحتى بنات اليوم ما كايحشموش كاتلقاها مصاحبا وتسلم على الطلبة بالوجه وتمشي معهم لحفلات خاصة، ما عندهم علاش يحشمو، وإلى بغيتي تأكد وقف بالليل قدام الحي الجامعي وشوف طالبات كايخرجو ولا كايدخلو لحي من بعد ما طلعو ونزلو من طومبيلات لي كايهزوه من حدا الحي وما يرجعو فالليل حتى لواحد الوقت، ولا ما يجيوش كاع، وخاصة ليلة السبت والأحد، أنا ما كانفهمش هنا فالمدينة الرجل جالس فالدار ولا فقهوة ومراتوا ولا بنتو خداما عند سيادو لي ممكن يتحرشو بها، أشمن حشمة عندهم موتهم حسن من حياتهم"، في نفس السياق يضيف م 34 "واش لي كايسمع مو ولا ختو كايسبها صاحبو وبنعتها بالعاهرة ويقولو أولد العاهرة (تعديل للكلمة الشعبوية) ويضحك، ولا لي لابس سروال مثقوب وطايح هذا يحترم بنات الناس ولا تهمو اختو؟".

شهادتان تؤكدان التجاوزات التي مست مفهوم الرجولة في الثقافة المغربية الأيالة إلى الأفول في عالم الشباب ؛ سواء في رغباتهم أو ممارساتهم ولباسهم حسب تعبيرات بعض الشابات "فين هوما الرجال"؛ أفول يحاقله أفول للشرف والعرض ، ومن خلال ملاحظاتي بالحي الجامعي وداخل فضاءات الكليات والعلاقات بين الذكور والإناث وتبادل القبل

والتحية بتقبيل الوجه والاحتكاك الجسدي ولباس الطالبات في الحي وفي الكلية وأثناء الخروج للتنزه... استنتجت دلالات تجاوز مفهوم العرض التقليدي وتعويضه بثقافة بلا حشومة حينما يتعلق الأمر بالاختيارات الفردية والعمل والمردود المادي، واعتبار العرض الأساسي هو الانتصار على الفقر، فالحشومة مراعاة واحترام، وشعور أخلاقي باطني يجب أن لا يتعارض مع المصلحة التي تبرر تحقيقها استعمال كل الوسائل بما فيها تقديم عروض جنسية وجسدية، إنها "شعور أخلاقي باطني للفرد"⁷⁹⁴، وإقامة اعتبار لشيء ما، وضبط السلوك الأنثوي خارج الأسرة وداخلها، وبالتالي العرض يقوم على اللامساواة في الثقافة المغربية، فالمرأة عرض الرجل، لكن الرجل ليس عرضا للمرأة، بل وجوده ضروري لعمارة الدار وحماية العرض، كما أن الصغير مطالب بالحشمة من الكبير والمرأة من الرجل والإبن من الأب... هذا الفهم ماضوي تكسره الشبيبية اليوم في أفعالها ورغباتها ولباسها وقيم اللباس الأنثوي والذكوري، التي تجاوزت حدود التشرمير، لتصبح ثقافة ثورية تعززها ثقافة الاختلاط والعلاقات الحميمة المفتخر بها، وفضاءات الاختلاط من مقاهي وشواطئ ونوادي وحدائق، هذا الاختلاط الذي يؤيده الشباب بنسب مرتفعة⁷⁹⁵، وهي نفس النتيجة التي أدركها أصحاب الإسلام في الحياة اليومية، ولكنها تشكل بالنسبة لي ثقافة ثورية لجيل الشباب المتعلم على قيم الآباء المعيقة للتححرر. وعموما لا يمكن فهم العرض من خلال مفهوم الحشومية بل لا بد للتحليل أن يراعي تمثل الشباب الذكور وعلاقتهم بالجسد الأنثوي من ناحية، ومن ناحية ثانية ضرورات التعلم والعمل والاختلاط والإغراءات التي يقدمها المجتمع المعاصر وبتمثلات الشرف والحياء من ناحية ثالثة.

ب- من الشرف إلى التشريف

إذا كان التحليل السوسيوأنثروبولوجي لمفهوم الشرف لا ينفصم عن مفهوم العرض كبنيتين دينيتين ثقافيتين؛ فالشرف قيمة عميقة عند المغربي المسلم العربي والأمازيغي

⁷⁹⁴ ديل إيكلمان: الإسلام في المغرب، ج 2، م س، ص 222.
⁷⁹⁵ درس أصحاب الإسلام في الحياة اليومية علاقة الرجل بالمرأة من خلال بحث موضوع الاختلاط وفضاءاته، وتوصلوا إلى أن الشاطئ والمدرسة والأسرة أكثر الفضاءات التي يتحقق فيها الاختلاط، ويتغير الموقف من الاختلاط بتغير الفضاء، إذ نسبة كبيرة موافقة على الاختلاط في المدرسة لكن الاختلاط في الشواطئ شكلت النسبة الأضعف، أنظر:
ولقد تبين أن الاختلاط بين الجنسين الذي كان ممنوعا حتى في المدارس وداخل الدار وخارجها وفي الحفلات، لكن التغير الاجتماعي وانفتاح المجتمع وتقبل تعليم المرأة ومساهمتها في الإنتاج المادي والرمزي للأسرة؛ أدى إلى تفكيك النظر للمرأة أنها مجرد عرض وحريم يجب حجبها عن غزوات الطامعين، والتابعة للرجولة وفق منظور الثقافة المغربية والتي تبنى عليها العائلة المغربية التقليدية: راجع - عيد السلام حيمر: مسارات التحول السوسيوولوجي، م س، ص 90.

والحساني، وإذا كانت أي "سلطة تستند ممارستها وشرعيتها على أرضية الشرف"⁷⁹⁶ المبني باكتساب معارك اجتماعية ثقافية في مجتمع قبلي، فالشرف في نظام هذا المجتمع كان يرتبط "بالكلمة" أو قول "الحق" وستر الجسد وتوفير لقمة العيش كشراف اجتماعي للفرد في علاقته بالآخرين⁷⁹⁷، يمنحه إمكانيات المشاركة وتحمل مسؤوليات أخلاقية في حياة الجماعة، فالكلمة والعمل قوة تصنع أو تضيع الشرف الاجتماعي للفرد.

ما يمكن تسجيله ميدانيا حول الشرف أنه لا يطرح إلا في نسق علاقة تبعية الأنوثة للذكورة في سياق علاقة قرابية، فالمرأة شرف الرجل والعكس لا، وبالتالي ما يزال الشرف بمضمونه التقليدي يحكم كثير من العلاقات حتى وإن اختلف مدلوله حسب الذكورة والأنوثة، على اعتبار أن ممارسة الجنس خارج مؤسسة الزواج بالنسبة للذكر لا تشكل هتكا بينما للمرأة تدمير للشرف، وهتك لعرض أبيها وأخيها ومن سئزف له، وبالتالي الشرف مؤسسة حماية الأنثى للأسرة، فمن منظور جنسي الشرف عند الفتاة يعني أن لا تمارس الجنس خارج مؤسسة الزواج وإلا نُعتت بنعوت مخلة بالحياء (عاهرة-بنت مامربياش-كلبة- أسرة فاسدة...) بينما لا يطلق نفس اللفظ على الولد، وعليه يربط مجموعة من المبحوثين هدم الشرف بفقدان البنت للبكرة ويتم التحقق من ذلك في ليلة الدخلة⁷⁹⁸، فمن فقدت بكرتها فقدت شرفها حسب م 69 الذي تتفق معه بعض المبحوثات، وهذا التصور يحمل معه موقفا متباينا حسب الفتيان والفتيات، إذ لا عذرية للذكور ما يجعل سلوكه الجنسي الغير المشروع لا يغير شيئا، ويعد انتهاكا للشرف رغم أنه محرم دينيا، غير أنه سلوك محرم على الفتيات دينيا واجتماعيا، ففي حالة الإتيان به تنعت من قبل من مارسوه معها أو من قبل صديقاتها وكل من كشف أمرها بوصمات اجتماعية يسرب فقدانها للشرف أو امتهانها للدعارة (باغية عاهرة بنت الزنقا كلبة...) يقول م 54 "البنت خاصها تحضي

⁷⁹⁶ عبد الله حمودي: الشيخ والمريد، م س، ص 93.

⁷⁹⁷ اشتغل ديل إكلمان على البنية المفاهيمية المنظمة للكون الاجتماعي للمغاربة ومن بينها الكلمة المتصلة بقول الحق والشرف الاجتماعي الذي تمنح للفرد، للتفصيل يرجى مراجعة ديل إكلمان الإسلام في المغرب: ج2، م س، ص 226.

⁷⁹⁸ من عادات الزواج في المجتمع المغربي التقليدي إلقاء الرجل لسروال العروس في ليلة الدخلة به دم سال منها بعد أول ممارسة جنسية مع زوجها يعبر على أن الشاب فحل لا يعاني مشاكل، وأن العريس لم يتعرضا لممارسات سحرية أو شعوذة تصعب اتصالهما الجنسي أو تمنع استمرار زواجهما يحدثه الحاقدون، ويعبر عن أن البنت تمتلك شرفا بكرا لا ثيبا يرقص على السروال أهل العروس والعريس تفرح به أم وعائلة العروس أكثر كون بنتهم حافظت على شرفهم وبيضت وجوههم في أعين الحاضرين، وإن لم تكن بكرا ينقلب الحفل إلى تبادل الشتائم تقذف شرف أسرة العروس، وهي ظاهرة أخذت تختفي في المجتمع المغربي خاصة الحضري نظرا لتغيرات من بينها أن أغلب المتزوجين يقيمون الليلة الأولى في فندق خارج المطالب الثقافية وهو ما يجنب الفضيحة أو لأنهما كانا في علاقة حميمة قبل الزواج ترتب عنها فقدان البكرة، ولم يعد يشكل الأمر هاجسا. كما أن المجتمع أصبح أكثر ميلا إلى اعتبار الشرف قضية شخصية أو بين رجل وامرأة أكثر من كونها قضية جماعية يعلن عن قطرات دمه أمام الحضور.

شرفها ما تخرجش الطريق وتسمح فشرفها ماغايرحمها تا واحد ولي جا يلعب فيها". تتطلب قيمة الشرف بالنسبة لهذا الموقف التقليدي انتفاء وجود حياة جنسية خارج مؤسسة الشرف -الزواج- تجنباً للفضيحة والنعوت الممكنة والشوهة والعار، وهو نفسه المعنى الانقسامي التقليدي⁷⁹⁹، ورغم التحرر الذي حققته المرأة لكن لا يمكنها الجهر بحياتها الجنسية قبل الزواج على خلاف الفتى⁸⁰⁰، وبعد الزواج فالأمر عادي ومسكوت عنه، يكون الشرف في هذه الحالة "قاعدة ثقافية تقوم على حالة خاصة من أحوال المجتمع تتلقى فيه الأنثى والرجل الوصي عليها المديح أو توجه اللوم"⁸⁰¹.

واقع الحال؛ وجود العلاقة الجنسية بين الجنسين خارج عقد نكاح تُحيل على وجود تواطؤ بينهما لإعادة تعريف الشرف بناء على مقولة الجنس لا يدنس الشرف، فالمفيد تشريف الذات والأسرة بالنجاح في جميع الأشياء دراسياً ومهنياً أو علائقياً، فلقد أظهرت بعض المبحوثات تصوراً لاجنسيا للشرف؛ بتأكيد بعضهن أن شرف المرأة لا تختصره قطرات دم يخرج من بين فخذها للقابلية للتحايل عليه وفق ما تمنح الإمكانيات الطبية؛ وإلا فهو فهم متخلف، كما لا يختزل في لباسها؛ بل قدرتها على فرض احترامها وشخصيتها وكفاءاتها داخل أسرتها أو في دراستها وعملها، ما يحول مفهوم الشرف ليصبح تشريفاً لا متجانساً تحكمه تراتبية اقتصادية اجتماعية لا جنسية.

يتأثر تمثل الشرف؛ بالانتماء الاجتماعي والمجالي للشباب الجامعي وبنوعية تكوينهم الجامعي ورغباتهم وقدرتهم المتفاوتة على الاستقلال، فبعض المبحوثات يرون شرف الرجل في وعده وثباته وكلمته ومكانته داخل الوسط الذي يعيش فيه فيشرفه؛ خاصة وأن

799 تخبرنا بعض الأبحاث الانقسامية على أن المرأة لا يسمح للأجانب برؤيتها أو حتى سماع صوتها إلا من ذوي القرابة المحرم الزواج منها، وبالتالي يوضع لها عالم بعيد عن كل الغزوات، يحميه الرجال للحفاظ على شرفهم، وهو ما يجعل الشرف ذكوري لا بد من صيانته قبل المشاركة في الحياة الاجتماعية، لأنه هو ما يؤهل الفرد للانخراط في المساهمة في قرارات وشؤون الجماعة حسب ما قالت ليلي أبو اللغد.
800 لا تقصد هذه الدراسة تحليل موضوع الجنس عند الشباب الجامعي ولم تكن لدي هذه النية ولكن فهم الشباب لموضوع الشرف، وربطه بالجنس جعل من الجنس متغيراً سوسيوولوجياً لفهم قيمة الشرف الاجتماعي، وإلا فظاهرة العمل الجنسي عند الشباب الجامعي تستحق لوحدها دراسة مستقلة.

801Tocqueville : de la démocratie en Amérique ; op cit ; p 286 .

يقصد طوكوفيل بالشرف في المجتمع الأمريكي الديمقراطي حزمة القواعد التي تجعله موضع احترام الناس وإعلانهم لما يصدر عنه من أفعال، ويأخذ الشرف في هذا المجتمع معنى طبقي وسياسي، وقد أقر أن الشرف كقاعدة ظل يتحكم في إدارة الناس أكثر مما يتحكم في معتقداتهم، ذلك أن الناس في كل البلدان يربطون الحاجيات بالقوانين الأخلاقية التي توظرها، فترتبط بفكرة الذم والعار والمدح، ومن انتهاك حرمة القوانين انتهاك الشرف، ومن اتبعها فقد أحسن، وقدم في ذلك أمثلة عن الشرف وفق ما تتفق عليه الجماعة، فالعصر الوسيط ارتبط الشرف بالانتماء للأرستقراطية وما يتطلبه هذا الشرف الإقطاعي من أفعال ترفع أو توقع في المهانة، فالانتقام والرحمة والكرم والاحتقار والطمع الذي يستساغ أكثر من الشح، والشجاعة الحربية كلها مرتبطة بالشرف الإقطاعي الذي يحق له ما لا يحق لغيره، سواء تعلق الأمر بالعقاب أو الجزاء الذي يمس النبيل والعييد، إذ من العار أن يعمل الأرستقراطي ومن العار أن لا يطيع العبد سيده.

الفتيات يشتكين من استغلال الذكور لهن بوعدهن بالزواج، وينكث الوعد بعد أن ممارسة الجنس معهن فيفقدن شرفهن.

والشرف الأنثوي حسب الذكور يكمن في عدم الاشتباه في المرأة بإقامة علاقات جنسية، وأغلب المتبنين لهذا التصور من أوساط قروية وشعبية. وإن المبحوثات المتأثرات بالمرجعية الدينية أو بالإسلام السياسي يجعلن الشرف الأنثوي المُقام على أساس جنسي هو نفسه الشرف الذكوري حتى وإن كان الفارق مجرد غشاء، تقول م 104 "الشرف جنسيا عند المرأة هو نفسه عند الرجل، الله لم يقل الزانية اجلدوها مئة جلدة قال الزانية والزاني... أشمن شرف ولا حشومية، إلا كان خاربها بنات ومصاحب مع هادي ومع هاديك هذا ماشي راجل، كايضحك على بنات الناس، ماكايحترام لا أختو لا أمو لا زوجتو مستقبلا لأنه كما تدين تدان"⁸⁰². ليس الجنس تدميرا للشرف الأنثوي بل والذكوري أيضا، فهذه المبحوثة تضيف أن حماية المرأة لشرفها يكون بانتباهها لطريقة جلوسها ومشيتها ولباسها ووقوفها وتعبيراتها الجسدية ونوع الكلمات التواصلية والحدود الفاصلة أو الواصلة بينها وبين الذكر.

في هذا السياق أسجل وجهة نظر متناقضة فإذا كانت بعض الفتيات اللواتي يقلن بأن الاحتكاك الجسدي ومصافحة الذكور وجها، واللباس الضيق سلوكيات تمس سمعة البنت وشرفها، أما إقامة العلاقات الجنسية والحميمية فرديلة ومعصية عظيمة لا تتوقف عند حدود الشرف، فغير المحجبات أغلبهن يدرسن في مجالات الاقتصاد واللغات الأجنبية وفي بعض المسالك الأخرى يعتبرن الشرف ليس ثوبا، إنما يبني على قناعة فردية وأخلاقية، وعلى وضع اجتماعي وثقافي ومادي مهني، فشرف الرجل والمرأة معا تشريف يتجسد لا في اللباس أو الاحتكاك الجسدي مع الغير إنما في المكانة الاجتماعية التي يصنعها بنفسه.

إلى جانب المحدد الجنسي للشرف يقدم بعض الشباب رؤية أكثر انفتاحا للشرف معتبرا إياه لباس للفتاة، فلباسها يساهم في إنتاج تمثلات ومواقف تصنفها إما صاحبة شرف أو سمعة سيئة تجعل الذكور أكثر جراً وتحرشا بها، يخبرنا م 49 "أنا مانتزوج مانتصاحب

⁸⁰² رفضت هذه المبحوثة أن تقوم معي بالمقابلة بمفردها معللة ذلك بأنه يمكن أن يوقعها في الخلوة المحرمة شرعا حسب قولها، لأجري معها المقابلة بحضور زميلاتها اللواتي أبدین موافقتها لتصورها للشرف الموزع بالتساوي بين الذكورة والأنوثة بمعيار الجنس، ولم أحصل على أجوبة منها إلا بصعوبة بالغة، ذلك إنها أرادت أن تتدخل في طريقة الأسئلة ونوعيتها رافضة في البداية الإجابة عن سؤال الشرف والجنس.

ما نخرج مع واحدا كاتلبس مزير ولا مفاتينها باينين، إلا شافوني الناس معاها غايقولو عليا كانمشي مع عاهرة"، هذا الاعتراف المتناقض في مضمونه؛ ينظر إلى السمعة التي لا تصنع الشرف من منظور اللباس إلى جانب تفادي ممارسة جنسية، فحتى البحث عن من يشارك الممارسة الجنسية أو اتخاذ خليفة ينطلق أساسه من اللباس.

لكن هناك طالبات أبدين تحررهن واعتبرن الجنس ليس إساءة للشرف، بل هو توجه شخصي تتحملن فيه مسؤولية اختياراتهن ورغباتهن وهن يدخلن في علاقة جنسية مع من يرينه شريكا؛ مع ذلك أغلب المبحوثين باختلاف تخصصاتهم ومرجعياتهم الاجتماعية يبقى معهم الجانب الجنسي محيطا بالشرف، إلا أن طالبات بالسكن الجامعي والدّارسات في كلية الحقوق؛ وطالبات اللغات الأجنبية تجاوزن موضوع الشرف لصالح التشريف لتفادي الحرمان من متاع الحياة حتى ولو تطلب الأمر ممارسة الجنس بشكل متكرر بحثا عن اللذة أو عن المال (دعارة)، وما يتطلبه من لباس واحتكاك جسدي وأكسيسوارات تستميل الزبناء والزملاء من الطلبة، يقول م 65 "ماكين لا حجاب لا لباس، طالبات كايمشو مع الطلبة لي عندهم درجات ولا سيارات، ولا فالطرام للبحر لمقاهي الشيشة، ولمدينة ولبيران والنوادي الليلية، ولي شفت وكايقولوه الطلبة لي ساكنين فالحى، كايوقفو سيارات قدام الحى من العشية وفالليل ويخرجو الطالبات يطلعو مع صاحبهم كايمشو ربما للشقق معهم ويمارسو معهم مقابل فلوس، ماكين لا حلال لا حرام لا شرف، وكاينا لي ماكاتباتش فالحى" 803، هذه الشهادة اتفق مع مضمونها عدد كبير من المبحوثين ذكورا وإناثا، ولم تعترف بها بعض المبحوثات القاطنات بالحى، لأن ذلك يمسهن بشكل غير مباشر، لكن بعضهن أثبتن هذه الممارسات وحاولن تبريرها بالعوز المادي ومتطلبات مدينة يصعب العيش فيها دون مال، والجنس هو الطريق السهل والمقبول اجتماعيا للفتيات للحصول على المال، ويساعدهم في ذلك شبكة الطرامواي التي تربط السكن بكل الأماكن التي يمكن إيجاد فيها هذا العمل بسرعة وبمقابل مُرضٍ (وسط المدينة، عين الدياب الكورنيش، ساحة الأمم...).

803 ترددت مرات كثيرة على الحى الجامعي في أوقات مختلفة أمام مدخله، وسجلت وقوف عدد من السيارات تنتظر نزول الطالبات ليصعدن أو ينزلن منها مساء وليلا.

إذا كان الأجداد يقتلون دفاعاً عن الشرف والعرض؛ وكان الشرف في العصور التي رفعت قدره تحكمه إرادة الناس أكثر، ويتحكم في معتقداتهم حسب طوكوفيل، وإذا كان الرجل المسلم يضحى بكل شيء من أجل شرفه، والمرأة تعتبر نفسها شرف الأسرة؛ وكان يقوم حول الشرف والعرض سياج هندسي من الأعراف، فضاء له قدسيته، وقيمة لها مكانتها وحرمتها التي تقتضي المعاقبة⁸⁰⁴، فأجيال اليوم تتجاوز هذه التعقيدات الثقافية كعوائق أمام سيرورة الرغبات والاستقلال الذاتي خاصة بالنسبة للفتيات، وإذا كان الشرف سيجعلهن حريماً خاضعاً، فلا معنى للوقوف عند حدود الشرف إذا تعلق الأمر بالمصالح والحاجة والاستقلالية الذاتية، وإذا كان العرض عند الأجداد ينقسم إلى فردي (المرأة-الدار-الأرض) وجماعي (التراب)، وأن الرجل Ariaz في القبائل الريفية هو القادر على حماية مجاله المحرم كما سبق وسجلت مع رايمون جاموس، وإذا كانت المرأة شرف الجميع؛ فالشبيبة المتعلمة وخاصة العنصر الأنثوي منها يرفض هذا التصور التقليدي حتى وإن لم يرفض قيمة الشرف، ويتسوغ تجاوز ما كان محرماً والذي يعتبر هتكاً للشرف بالطلب الاجتماعي على الجسد الأنثوي المكشوف، طلب يتساقق والعوز المادي للنساء والطالبات والمطالب المادية للحياة الدراسة والشخصية في مدينة اقتصادية كأمر تدفع إلى الإتيان بسلوكيات تخترق الطابوهات تسيار التواطؤ الاجتماعي، وبالتالي يحوم الشرف من جهة حول رفض الممارسة الجنسية والحميمية التي تهتكه، ومن جهة يقرأ الشرف في سياق الكفاءة والقدرة على الفعل والفاعلية، وهذا يفيد أن الشرف لم يعد يختصر في الحريم والمرأة جسدياً وجنسياً، فالاختلاط بين الجنسين مطلب اجتماعي حداثي، والتلاقي بينهما في الشارع والمدارس والجامعات والعمل والفضاءات العامة كالشواطئ والمقاهي والمطاعم والمكاتب والإدارة قلب لمدلول الشرف، فالطالبة المتفوقة دراسياً تشريف يتجاوز حدود اللباس وعلاقتها الحميمية لصالح كفاءتها المعرفية واللغوية والتقنية، يتحول الشرف إلى اعتراف اجتماعي بكفاءتها، وهي نوعية من النساء تحظى باحترام ومقبولية اجتماعية، فالمرأة الممارسة لسلطة تدبير قطاع أو مصلحة إدارية ما مسؤولة عن عشرات ومئات

⁸⁰⁴ يمكن مراجعة موضوع العرض والعرف في كتاب زمن القبيلة للباحث رجال بويريك أورد قاتلاً "إذا كانت جريمة تمثل أقصى تجليات انتهاك العرض الجماعي فإن المرأة والخيمة باعتبارهما مجالاً حميمياً كانت من عداد العرض (الشرف) التي تشدد العرف على المعاقبة عليها فالمرأة التي حملت خارج علاقة شرعية تطبق عليها بنية أحكام القبائل أي الطرد... كما أن للخيمة أيضاً حرمتها التي يجب أن لا تنتهك"، أنظر: - رجال بويريك زمن القبيلة، م س، صص 97-98.

الرجال شرفها كلماتها ونفوذها وسلطتها القانونية عليهم تلزمه باحترام نفوذها، بل إن توجه الشباب اليوم نحو الرغبة في الزواج من امرأة موظفة صاحبة عمل... جعل مفهوم الشرف يخرج من المدلول السوسيوثقافي المرتبط بنسق الشخصية وبالفضاء ليدخل مدلول المهنة والكفاءات والمكانة والسلطة، وما العلاقات الاجتماعية التي ينسجها الشباب الجامعي داخل وخارج المؤسسات الجامعية سوى بحث عن نظام قيمي جديد لتطويع هذه العلاقات، وإعادة النظر في القيم التقليدية وإحلال نظيمة عصرية تدور حول الرغبة شأن الصداقة.

ت- من الشرف إلى الصداقة نحو قيم براجماتية

إذا كان أرسطو قد بين أن الصداقة "هي الحاجة الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات"⁸⁰⁵؛ فهذه الحاجة ستجعل من مفهوم الصداقة قيمة مساعدة في فهم بنية نسق شخصية الشباب الجامعي، على أساس أن الصديق يمتلك إمكانيات التأثير في تشكل ذلك النسق، لأن الإنسان قد لا يدرك تأثيره وتأثيره في من يبادل له المحبة، وتأتي دراستي للصداقة في سياق مساءلة طبيعة العلاقات الاجتماعية، ولاقتناعي بأن علاقة الشباب الجامعي بأصدقائه لا تقل أهمية عن علاقته بأسرته من جهة، ومن أجل معرفة تمثيلات وتجليات الصداقة في نسق شخصيته من جهة أخرى. ولأنه مَهْمٌ "قيل عن كون الإنسان كائن اجتماعي بطبعه يميل من أول يوم للعيش مع الآخرين"⁸⁰⁶ فهو محتاج إلى التوافق معه عمريا وعاطفيا واجتماعيا ومعرفيا وقيميا، ومن ناحية الأفكار والرغبة وهو ما يتحقق بالصديق، ولأنه في المجتمعات الشديدة التمايز بين الكوينات والحقول الاجتماعية بلغة بورديو نظامها فضاء مكون من علاقات اجتماعية متعددة، "فالحقل الاقتصادي مجال الأعمال، وبالتالي فإن العلاقات الودية للقرابة والصداقة أو الود مستبعدة مبدئيا"⁸⁰⁷ فهل يستبعد الشباب المغربي المتمدرس الصداقة؟.

⁸⁰⁵ أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، ج 2، الكتاب 8، مطبعة دار الكتاب المصرية بالقاهرة، 1324هـ-1924م، ص 219. متوفر على الرابط الإلكتروني:

https://www.dopdfwn.com/cacnretra/scgdfnfy/Booksstream.com_B10GV3.

⁸⁰⁶ علا الفاسي: النقد الذاتي، م س، ص 265.

⁸⁰⁷ بير بورديو ج دفاكونت: أسئلة علم الاجتماع في علم الاجتماع الانعكاسي، م س، ص 65.

ينظر الشباب الجامعي للصدقة كقيمة وعلاقة اجتماعية بمعاني متعددة وأحيانا متعارضة، وسبب هذا التعدد والتعارض هو الاختلاف في الأدوار الاجتماعية للذات وغاياتها من التفاعل مع الأغيار ومبررات الأفعال، وضرورة وجود أصدقاء وصدقات وفق تلك الغايات والأبعاد المحددة مسبقا والمنسجمة مع نسق الشخصية.

من أبعاد الصداقة الأقل حضورا لدى مجتمع البحث؛ البعد الديني، فلقد سجلت ثلاث حالات فقط عبرت عن أن علاقتهم بأصدقائهم علاقات قائمة على المحبة في الله، إذ تقول إحدى المبحوثات "لدي صديقة أحبها في الله تسكن معي في الحي تنصني وأنصحها، وتقف إلى جانبي وأنا أساعدها في الدراسة وفي أمور الحياة كما أنها توقظني وأوقظها لصلاة الصبح". هذا الكلام يوضح نوعا خاصا من الصداقة المفقودة في المجتمع اليوم، صداقة لا مصلحة، وغير محكومة بمقابل مادي أو برغبة محددة بل غاية وفضيلة.

على نقيضها؛ من الشباب على قلتهم ميل نحو الذاتية والانغلاق، ورفض الدخول في صداقات اعتقادا بأن وجود الصديق يعني وجود متاعب والتزامات وتضحيات هم في غنى عنها، إنها صداقة تسبب الأضرار يتقدمها فشل المهمة -التكوين الدراسي من أجل الحصول على عمل-، وعليه باب الصداقة يعني فتح ما يجب الانفلات منه كالضياح والصراعات والاندفاعات والمشكلات، يقول م 39 "أنا إنسان طموح والمجتمع ماكايرحمش والأسرة ديالي محتاجاني ماخصنيش نضيع الوقت، وأصدقاء اليوم غي أصدقاء البلاوي ما عندي ماندير بهم، عندي معارف طلبة كانتبادلو المصالح ولكن صديق نلتازم معاه لا"، هذه الشهادة تفتح الموضوع على أوسع أنواع الصداقة انتشارا صداقة اللهو والمجون⁸⁰⁸. فلقد أخبرني بعض المستجوبين دخولهم في علاقات صداقة ذكورا وإناثا مختلطين مع آخرين للهو والزهو؛ ولأن هؤلاء يساعد بعضهم البعض في توفير عناصر اللهو والسهر في شقة كالمخدرات، أو جلب البنات والخرجات إلى الحانات والنوادي الليلية ومقاهي الشيشة، فتتوطد الصداقة حسب ما يوفره من تسليات، وهذا النوع من الصداقة يكرس نوعا ما

⁸⁰⁸ سبق ودرس كل من بول باسكون والمكي بن طاهر في الشبيبة القروية المغربية ما سموه بصداقة التسليات كالسهر وكرة القدم... وكان قد درسها من قبلهما لوطونو، وتوصل الباحثان إلى أن التسليات تأتي كتعويض للمدرسة التي حرم منها الشباب القروي، وتأتي بعض هذه التسليات كالسهر كثورة على النموذج الأبوي، لكنني أسجل هنا اختلافا، بحيث الشباب هنا متمدرس، وبالتالي لا تأتي التسليات لملا مكان المدرسة أو الفراغ القروي، بل كاستجابة لمتطلبات الوسط الحضري متأثرة به ومنسجمة مع واقع جيل الأنترنت النائر على قيم الجمعة حالاً مكانها قيم فردانية غير مبنية على توجه فكري بل على هواجس سيكوبولوجية؛ ما يعني أن النتائج المتوصل إليها لا يصح مجاورتها بما توصل إليها الباحثان.

منطق التفاوت الطبقي والجنسي، فتى غني يصبح صديق فتاة قادمة من قرية يأخذها إلى شقته أو إلى مقهى أو ملهى أو نادي ليلي ليتمتعاً⁸⁰⁹ يتسلوا رفقة أصدقاء آخرين، في إطار صداقة الرغبات والتسلية التي تأتي لتعوض الحرمان الأسري والقمع الأبوي والفشل الدراسي، وتأتي كثورة على الفقر.

اللافت للانتباه أن نعمة الشباب على صاحبه؛ والوحدة الولاء للصديق أمر وهمي ينهار بانتهاء موضوع التسلية حسب مجموعة من المبحوثين، فتبدل حال الصداقة من ضرورة إلى حاجة تأخذ بعدا برجماتيا ومؤقتا، فحينما يلتقي الطلاب بالوسط الجامعي يحددون لأنفسهم نوعا من العلاقات والرفاق، نوعية لا تخلو من بعد المصلحة المنتشرة بشكل كبير في صفوف الطالبات في علاقتهم ببعضهن أو مع زملائهن الذكور، وفي صفوف الطلبة الموظفين الذين تكثرت اتصالاتهم بأصدقائهم في حال اقتراب الامتحانات وعند الحاجة لنسخ محاضرة أو كتاب أو مقالة، وتصبح الطالبة صديقة حميمة لطالب أظهر ذكاء معرفيا؛ يفهمها الدروس ويمنحها الكتب والمراجع وسائر الخدمات الرمزية مقابل خدمات جنسية أحيانا؛ تنتهي في العطل أو مباشرة بعد الحصول على عرض زواج أو على الديبلوم، وقد تستغيث بلغة عاطفية أو إحياءات جنسية من أجل التعويض عن درس فوتته لسهراتها مع الآخرين، فيستغل الماهر معرفيا للديبلوم، والميسور للحصول على المتعة والنقود؟.

ولا يقف الشرف والعرض أمام تحقيق الحاجة والمصلحة المادية، في سياق هذا الأمر يقر م 18 "كاتتاصل بيا واحد الطالبة غا ملي تبغي حاجتها، وماعندهاش مشكل فنوع الكلام لي نقولها ولا شنو نطلب منها، لمهم تقضي حاجتها هي ساكنا فالحي الجامعي، وأنا من بعد شفتها كاتخرج مع دراري بالليل، كاتقصر، ماعندهاش الغرض، حيث هي مصلاحية"، هذه الوضعية العلائقية أقرها مجموعة من الشباب، مثلا م 26 "لبنات كايستاغلو الدراري لي كايقراو مزيان، وتقدر تولى en couple معاه غي باش يشرح ليها

⁸⁰⁹ لقد انتبهت إلى أن صداقة التسلية واللهو منتشرة بشكل أكبر في صفوف طلبة وطالبات كلية الآداب وكلية الحقوق، فقد لاحظت في أكثر من مرة في مقهى الطلبة بالكليتين وجود تجمعات الطلبة ذكورا وإناثا يتبادلون النكت والسجائر ولعب الورق (الكارطاب- الرامي) داخل فضاء المقصف، هذا إلى جانب الاحتكاك الجسدي بتبادل الضربات على الأكتاف والوجه تعبيراً عن الانتصار أو الهزيمة في اللعبة ومرح النكتة، والاتفاقات للقاء بعد الخروج من الدروس للتسلي في المدينة ومقاهي الشيشة ذكورا وإناثا حسب ما بعض الشباب، وقد أثار انتباهي في كلية الآداب وجود تجمعات على السلالم وقرب القاعات يستمعون للموسيقى ويرددون معها فرادا وجماعات أحيانا، بل وتصل التسلية إلى حركات راقصة.

وكاتسناغل لي عندو لفلوس تشبع دوران وتتبرع، وهو كايستافد منها جنسيا"، تضيف م 56 "عندي صديق تبارك الله عليه كايشرح لي أي حاجة مافهمتهاش، وتا أنا لي طلبها مني كانديرهالو". إن صداقة المصلحة هذه علاقة اجتماعية مؤقتة تنتهي بانتهاء موضوعها أو على الأكثر بانتهاء الدراسة.

سجل البحث الميداني وجود نوع آخر من الصداقة وهي التي نعتها بعض المبحوثين بصداقة المشكلات، إذ يتحدثون كيف تسبب أصدقاؤهم في تغيير مسار حياتهم للأسوء وكانوا وراء فشلهم الدراسي، يقول م 48 "صحابي بلاوني بالكارو والحشيش، ولا عندي مشكيل وكانعرف بنات كايقرأو معايا وخرين ساكنين فالحي خرجو عليهم صحاباتهم وبلاوهم وفقدو شرفهم وخرجو الطريق كايجيو من العروبية ماعارفين والو وكايتصيدو" ويقول م 57 "كنت كانقرا مزيان، وتصاحبت مع شي دراري وبنات ولاد هنا وليت مبلي بالسهرات والبنات ماكايقدونني حتى فلوس". صداقة التسليات تخلق صداقة المشكلات الغير المرغوب أو المفكر فيها، فالشباب يقضي لحظاته ويستمتع بها دون تفكير استباقي للنتائج، فإذا كانت الصداقة تقتضي المحبة والصدق والخير فالفضاء الجامعي تهيمن عليه صداقة المنفعة، إذ لا صداقة إلا بمقابل رمزي أو مادي أو جنسي، الأول شرح الدروس ومنح الكتب والخدمات الثقافية، والثاني توفير النقود والمسكرات والتدخين وشقة السهر والسيارة، وغاية كلاهما الحصول على الثالث، فالمقابل الجنسي محكوم بنوع من التواطؤ والاتفاق المسكوت عنه بين الذكور والإناث؛ مادام كل منهما يصل إلى غاية حددها لنفسه، وسهلت قنوات التواصل الاجتماعي هذا التواطؤ؛ بل إنها تصنع شكلا جديدا من الصداقة هو صداقة الجنس الافتراضي التي كشف عنها قلة بعض المستجوبين الذين أكدوا بأنها منتشرة في صفوف طلبة الإنجليزية وطلبة المعاهد، فصداقة الجنس التي تعبر عنها كلمة "صاحبتي، صاحبي" والتي تعني علاقة حميمية تصل إلى مستوى ممارسة الجنس دون مقابل مادي، بين طالب وطالبة يشتركان فيالبحث عن إشباع الرغبة؛ أحدهما يمتلك غرفة أو شقة يسكن فيها ملكا أو كراء، ويستخدم الذكور لفظة "عشيرتي أو صَحِيبَتِي"، أما في حال علاقة صداقة عادية تستعمل لفظة "خويا وأختي" كلفظتين تضعان حدودا أخلاقية وجسدية تصنع مسافة الأمان لا يمكن تجاوزها بين الذكورة والأنوثة؛ على أن التواصل لا يمكن أن يتجاوز حدود

الأخلاق (الاحترام) والمعرفة (الدراسة) حتى عبر وسائط التواصل الاجتماعي، ولا يمكن أن يصل إلى حدود المصاحبة الحميمية، فنحن أصدقاء ما دام الاحترام متبادلا، هذا النوع الأخير من الصداقة "صداقة الجنس" التي أخبرني بها بعض طلبة الإنجليزية خاصة تفرض نسقا قيميا يطرح إشكال الهوية والصراع بين الأجيال قيميا.

المبحث الثالث: القيم الجديدة وإشكال الهوية القمية آليات تدبير الصراع

لا يمكن فصل منظومة القيم عن الصراع الاجتماعي الواضح في مواقع الأفراد داخل الحقول والطبقات الاجتماعية، وإذا كانت الغاية من القيم حماية علاقة الفرد بالمجتمع؛ ولأن المجتمع المغربي شهد في العقدين الأخيرين إعادة تشكيل نفسه عبر التحولات العميقة التي مست كل البنى والمؤسسات، بحيث خرجت المرأة للعمل، وتقلدت مناصب عليا، وثار الجيل الجديد على الأجيال السابقة ثورة ثقافية، إضافة إلى أن المشاريع التنموية تضع في قلبها الشباب كفاعل سوسيواقتصادي، هذا دون إغفال تأثير وسائل الإعلام ووسائط التواصل الجماهيرية... هذه التحولات لا يمكن أن تسلم منها القيم بما في ذلك القيم الدينية التي أصبح راکدة متراتبة وحقل صراع الأجيال، بل وإن زمرة من القيم سارت دالة على الاغتراب الذي يعيشه الشباب المغربي، وهو ما ولد ضرورة اعتماد إصلاح قيمي يواكب التحول القيمي تجنباً للنتائج العكسية للصراع المجتمعي حول القيم.

1- التحولات الاجتماعية وتحولات القيم بالمجتمع المغربي

في هذه الفقرة سأحاول توضيح تأثير التغيير الاجتماعي على منظومة القيم، فالعديد من التقارير والأبحاث⁸¹⁰ أثبتت أن المغرب في السنوات الماضية يشهد تحولات عميقة ازدادت عمقا مع اجتياح ثقافة الربيع العربي مع حركة 20 فبراير والمطالبة بالتغيير، ولقد تسبب في التغييرات هذه الانفتاح المجتمعي على العالم بفعل الهجرة الداخلية والخارجية التي ارتفعت بشكل كثيف بعد تطبيق (سياسة التقويم الهيكلي) والسياسات الإصلاحية للدولة التي مست المؤسسات والقوانين والعمل والحقل الديني والتعليمي، فضلا عن التغييرات التي

⁸¹⁰ يمكن مراجعة البحث الوطني حول القيم وتقييمه التحول الذي مس القيم الدينية، وأيضا التقرير الوطني حول السكان والتنمية بالمغرب، وكذا تقرير الخمسينية في رصده للوضع الديموغرافي بالمغرب وانعكاساته على التمدن والتغير في أنماط العيش والتحولات التي شهدتها الأسرة والشباب والحركة الاجتماعية والحقوقية وقضايا التنمية والحكامة والشغل. وعلى مستوى الدراسات يمكن مراجعة بيير فيرمورين: مغرب المرحلة الانتقالية ودراسته للمغرب في العهد الجديد، وما شهده من تمدن وهجرات وتنام للجمعيات التنموية والحقوقية والمكاسب المحققة على مستوى حقوق المرأة والانفتاح الاقتصادي للمغرب...

شهدتها مؤسسة الأسرة المغربية ونماذج التربية وظهور فاعلين اجتماعيين جدد (وسائل الإعلام-المجتمع المدني-المقاولة-الإسلام السياسي...) والعرض الجماهيري لقيم متولدة تسربها شبكات التواصل الاجتماعي بشكل غير متحكم فيه لا سياسيا ولا دينيا ولا أسريا، كل ذلك انعكس على منظومة القيم بالمجتمع المغربي، فلقد ظهرت قيم جديدة في عالم الشبيبة بعد أن ثارت هذه الفئة على القيم التقليدية الفاتنة، وتبنت ثقافة حقوق الإنسان الكونية كالمساواة بين الجنسين والمواطنة ودولة القانون والعدالة الاجتماعية والاستحقاق وارتفاع الرأسمال الثقافي (التعليم والإنتاج والاستهلاك الثقافي)، ولأن هذه التحولات رغم قوتها وامتداداتها "طالت بالأساس المراكز الحضرية الكبرى والمتوسطة، ولم تطل بنفس الزخم ما سمي بالمغرب العميق"⁸¹¹، ومن خلال العمل الميداني توصلت إلى أن التحولات الاجتماعية أثرت على منظومة القيم وأدت إلى قلبها.

أ- من قيمة الصدق إلى قيمة المنفعة

بالعودة إلى رؤية الشباب للشرف والعرض والصدقة ندرك مدى دعوة الشباب المغربي المتعلم للخروج من الدائرة الثقافية المغلقة لنظام القيم التقليدية المرتبطة بالمجتمع التقليدي، والمتصلة بضميره الجمعي، لصالح قيم عصرية مواكبة للتحولات الاجتماعية أو ناتجة عنها، لا يخفي هؤلاء الشباب ضرورة تراجع السلطة الأبوية واقتصار دور الأسرة على الدعم والتوجيه لا الإلزام والإكراه، إضافة إلى ثورته على الطاعة التي تلغي القدرة على تقرير المصير الذاتي، كما أن رؤية المرأة لنفسها تعرض للتجاوز، وإعادة إنتاج قيمتي الشرف والعرض بشكل ينسجم مع الكفاءة لا القاعدة، كلها تفيد أن الأمر متعلق بتحول قيمي، فالصدق والمعقول والعرض والشرف قيم الآباء فقدت راهنتها ولم تعد منسجمة مع ثقافة جيل النيت، لهذا السبب يدعو معظم هذا الجيل إلى تجاوز القيم التقليدية خاصة الإناث في رؤيتهن للشرف وللحجاب والذي كان دلالة على صدق الفعل والنوايا، وصدق وقارها وعفتها وحشمتها، ليصبح الحجاب موضة كحجاب مشوه على حد تعبير م 48، فالكثير من الطالبات لا يرتدينه لاعتبار بعضهن أن المرأة المتحجبة ليس بالضرورة محتشمة بل متحررة، وفي هذا السياق لم ينفي الكثير من المبحوثين اعتبار الحجاب جهاز إيديولوجي

⁸¹¹ محمد سبيلا: في تحولات المجتمع المغربي، م س، ص 132.

وخداع نسوي بنقل صورة وسمعة تقلب فيها التحرر إلتراما، خاصة وأن مرتديات الحجاب في الامتحانات يكون لتسهيل عمليات الغش على اعتبار أنه يبعد عنها الشبهة، إذ يقول م 23 "شفت شحال من بنت حتى لنهار الامتحان وكاتجي لابسا الحجاب لابسا طويل ولفولار حيث لحجاب مزال الناس كايقيقو فيه كيبين البراءة"، ومن الطالبات من تكشف عن مفاتها إذا تعلق الأمر بمقابلة شفوية أو لممارسة الغواية بجسدها لضمان النجاح أو العمل. وقضية الغش في الامتحانات أصبحت ظاهرة منتشرة وسط الطلبة والتلاميذ ذكورا وإناثا، كوسيلة لغاية أسمى هي المصلحة وآليات الذكور والإناث مختلفة مادامت الإناث تستغل الحجاب والجسد لتسهيلها، وهو انتقال قيمي يجري وراء توظيف كل الوسائل المباحة والمحرمة من أجل تحقيق المصلحة. كما أن كثير من الذكور يضع اللحية ليس بموجه ديني، بل لأن الفتيات اليوم يفضل الشاب الملتحي على الصيغة التركية، لحية وحلاقة نصف الشعر أو جزء منه وترك الباقي كثورة على ثقافة الجسد الذكورية الأبوية، تعبر عن تصور جمالي غايتها ممارسة الغواية مادام الشابات في الجامعات والمعاهد يفضلن هذا النوع من الذكور، ينسجم كلاهما في ارتداء لباس "مشرمل" يرضي أحدهما الآخر.

ب- التحرر الأنثوي وتحطيم قيم الحشمة

"كانت البنت كاتحشم على عرضها وتخاف علا شرفها، أما اليوم كلشي كايهمو غي الفلوس"⁸¹². هذا الكلام يحيل على أزمة القيم التقليدية التي تنفلت من التأثير الأبوي وحتى الديني، فقيمة الشرف والحشمة والعفة الأنثوية التي يعكسها الحجاب والبعد عن الذكور وقداسة الجسد الذي أصبح مستباحا مفضوحا أمام الجميع بشكل يتعارض وثقافة الجسد عند الأجداد، فثقافة الجسد الشبابية اليوم ثورة قيمية تتمظهر في تشرميل الذكور والإناث، إذ تحررت الكثير من الفتيات من الحجاب وعوضته بسر اويل ضيقة ومثقوبة، مستعدة لنزع ملابسها أما آلاف المصطفين كاشفة الجسد مكثفية ب"دو بياس" بعدما كان الرجل المحرم عليها لا يرى حتى "دو بياس" لأنه عيب، وتحرر من قصد الشرف التقليدي بما هو عذرية تفتض ليلة الدخلة؛ بل والدخول في علاقة صداقة الجنس مع ذكور يقاسمونهم الرغبة

⁸¹² كان هذا كلام م 1-24-80-82... فالمبحوث 24 مثلا أجريت معه المقابلة بحضور زملائه الذين يقطنون معه في الحي ولم أمانع ذلك بل رحبت به كوني سأتمكن من تسجيل ردود فعل أوسع من خلال حركاتهم وتعابيرهم، وفعلا عبروا عن موافقتهم لما قاله.

الجنسية⁸¹³ أو الدخول في علاقات جنسية بمقابل معنوي أو مادي، ذلك أن الحشمة المختزلة في لباس محتشم وحركات جسدية لا تظهر طوبوغرافياها، وطريقة الجلوس، والاحتكاك الجسدي مع الذكور، وحدود الكلام والتواصل المنفتحة تحررت منها الفتيات بحضور البراني أو المَحْرَم، فلقد لاحظت المغالاة في الاختلاط بل وتداخل الأجساد في كليتي الآداب والحقوق دون أن يشكل تحديا قيميا وأخلاقيا، وأكثر من ذلك ذكر بعض المبحوثين ذكورا وإناثا ممارسة مجموعة من الطالبات الدعارة ليلا ونهارا متى توفر العرض بالموازاة مع استكمال الدراسة دون أن تكون هذه الأخيرة هي الأولوية، إذ يترددن على النوادي الليلية والملاهي مع أصدقائهم في الدراسة بشرط أنهم أغنياء، ويخرجن رفقة الأجانب بسيارات تقلهن من أمام باب الحي الجامعي ممتلكات لأرقام عديدة من الهواتف تستعملها حسب الظروف والعلاقات تسهيلات لعملها (رقم العائلة، رقم الدراسة، رقم العمل)، بل ومنهن من يدخلن علاقات حميمة وجنسية مع أصدقاء طلاب وأجانب لا بمقابل مادي بل بذريعة الاستمتاع بالذات والتحرر من قيود المجتمع المفروضة على الجسد، وهو ما جسده صدقة الجنس.

إن السبب وراء التحرر الأنثوي ليس فقط الحركات التحررية النسائية؛ إنما الإقبال الاجتماعي على الفتاة المتحررة جنسيا وجسديا وقيميا مع تراجع تأثير الدين والدور التربوي للأسرة، وظهور نوع من الجهل الثقافي في جعل ثقافة القيم الأصلية رجعية، فالأسرة المغربية⁸¹⁴ اليوم لم تعد مهووسة إلا بتحقيق أبنائها للنجاح المادي حتى لو كان ذلك على حساب القيم المجتمعية؛ هذا طبعا إلى جانب تأثير العروض الإعلامية التي تظهر

⁸¹³ انتشرت في السنوات القليلة الماضية ظاهرة تصوير شاب وشابة أو شابة وشابة نفسيهما وهما يمارسان الجنس، أو يعرضانه مفاتنهما أو يتحدثان بكلام جنسي فضاحي عبر المباشر *vidéo en direct* المعروف "باللايف live" مباشرة على صفحة أحدهما عبر الفايس بوك والأنستغرام ويشاهده جميع الأصدقاء وأصدقاء الأصدقاء بعشرات الآلاف في غرف الدردشة بكل حرية وطوعية بل ومسؤولية واختيار شخصي، يعبر عن الحرية الذاتية وعن اعتبار الجنس ليس سلطة أو اختيار ذكوري بل وأنثوي أيضا.

⁸¹⁴ في شهادات حول البغاء للباحثة فاطمة الزهراء أزرويل ربطت تأثير التحول القيمي ومدى مساهمة الآباء في ولوج عالم البغاء، تقول صاحبة الشهادة الأولى "الزمان هو الذي يدفع المرأة إلى البغاء" أما الثانية فتتساءل "البغاء؟ ومن لا يمارسه اليوم؟ لم يعد عيبا في زماننا... لقد عاد البغاء مدعاة للافتخار وغدا الناس يتقربون من الذين لهم صلة به من أجل المال. وما يهمني شهادات الشباب بحيث تقول سيدة أستاذة: هل تعتقدن بأن مجتمعنا كان يقبل البغاء كما هو الحال اليوم، وأوردت الباحثة في شهادة سابعة لتلميذة تقول: بأن أحد جاراتها بسبب زوجها المهندس السكير خرجت لعالم الدعارة مع الأجانب أما المغربية فيذكرونها بالشقاء، كما تعتقد أن التربية التي تلقتها الفتاة هي السبب في البغاء بحيث تعترف بأنها تعرف فتيات صغيرات السن (16 سنة) ترتدين الحجاب الذي أصبح شائعا عند بعض الفتيات ويدعين أمام أبائهن بأنهن ذاهبات لسماح الحديث في المسجد في حين بنزن ثيابهن إثر مغادرة المنزل، ويتوجهن إلى البارات، فهناك فتاة تعاني من قسوة أبيها، ذات يوم سافر أبوها إلى أوربا وخرجت ليلتها، والتقت شابا وفقدت بكرتها، وقول أخرى بأن البغاء يغري كل فتاة فقيرة... ومن خلال هذه الشهادات التي أوردتها الباحثة يمكن إدراك تأثير الأسرة في تحول القيم من الحشمة إلى البغاء ومن الانغلاق إلى التحرر، أنظر:

-أنظر فاطمة الزهراء أزرويل: شهادات حول البغاء مجلة عيون المقالات بعنوان في المسألة الاجتماعية مجلة شهرية ثقافية فكرية جامعة، ع 9-10، 1987، تحرير محمد البكري وعبد الصمد بلكبير، أنجز العدد فاطمة الزهراء أزرويل، صص 32-35.

المرأة المتحررة بفوائد ونجاح باهر في العروض التلفزيونية إشهارات وأفلام، والحرية التي وجدتتها المرأة في التعبير وعرض الصور والفيديوهات عبر شبكات الأنترنت ومواقع التواصل في "التيك توك وروتيني اليومي" مثلا، تجعل المتتبع ينخرط في قيم جديدة بدون وعي، وهو مستمتع بها بل ويؤدي عنها. هذه العوامل كانت وراء دخول الأجيال الشابة في صراع قيمي ورمزي مع الأجيال الآباء والأجداد.

2- القيم الدينية والصراع الاجتماعي

يحتوي التحول القيمي وجود نوع من التحول في علاقة الآباء بالأبناء le changement des rapports parents/enfants إذ شهد المغرب في العقدين الأخيرين تغيرا في العلاقة الأسرية، وبين الطبقات الاجتماعية على مستوى القيم والوضع المادي والرمزي والاجتماعي، بحيث أن نموذج الأسرة (حضرية-قروية، غنية-فقيرة، حي راقى- حي شعبي) تنهج حسب تلك الخواص مثلا تربويا تراه مفيدا لأبنائها حسب رؤية للنافع، وعموما مثالياتها تؤكد الخلل الذي نخر جسم القيم التقليدية (الحشمة الشرف العرض) وتمجيد الإنجازات الفردية، وهو ما ولد علاقة صراعية بين الأجيال intergénération تميل فيها الشبيبة إلى الاتجاه نحو "نوع من الاستقلال الذاتي لدى المراهقين والشباب عن آبائهم"⁸¹⁵، وهي الخلاصة السوسيولوجية التي أدركتها بعض الأبحاث والأطروحات، لكن ما لم تنتبه له السلوك المتناقض للأجيال السابقة والأسرة بين رفضها للاتجاه الشبيبة واعتباره تهورا، وبين عدم توفير أي جهد لتمكين الشباب من تحقيق النجاحات ولو على حساب القيم، وبين التواطؤ الفردي للكبار مع تحرر الأنثى البرانية.

أ- تحدي الشباب للقيم الدينية الأبوية

باستحضار مفهوم الطاعة كقيمة عملية تضبط العلاقات العمودية داخل الأسرة المغربية؛ ومن خلال تمثل الشباب لها يتضح أننا أما صراع للأجيال حول القيم، فالآباء ميالون إلى التعصب الديني القيمي، ذلك أن العلاقات بين الشباب وأولياء أمورهم تفقد سمة مهمة وهي سلطة الكبار على الصغار، بميل الشباب إلى التكفل بشؤونهم الخاصة دون التقيد

⁸¹⁵ محمد أعراب. الأسرة المغربية دراسة سوسيولوجية للبنيات والتحول، دفاتر، مختبر الأبحاث والدراسات النفسية والاجتماعية كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز فاس، ع 7، 2013، ص200.

بضوابط الأب مع رفض كل أشكال التسلط الأبوي رمزيا وماديا، وبالتالي رفض الطاعة العمياء وتفضيل ثقافة الحوار على ثقافة الإكراه، بل أكثر من ذلك اتضح لنا أن الشباب اليوم قد يميل إلى تحدي ولي أمره بالمبالغة في الاستقلال الذاتي والرفض المطلق للطاعة والاعتقاد بالحرية عبر ممارسة ثورية كالانحرف وحرقات الجنس والشذوذ⁸¹⁶ واللباس العصري والاختلاط والخروج مع الذكور والإناث ليلا... وهذا ما يزيد من تعميق الصراع والفجوة بين الأجيال، فأبرز عقبة تقف أمام الشباب في مشروعه الذاتي هو أبوه بالذات من جهتين حينما يريد له نفس مصيره الاجتماعي والمهني، وحينما لا يعترف له بالجهد الذي يبذله أو يحاول بذله في غير التحصيل الدراسي، فلقد سجل بعض المبحوثين نعت أبوهم لهم "أنت ماكاتعرف دير والو" كموقف يعانیه شباب الأسر الفقيرة والمتوسطة، وحينما يركز الآباء على توجه دراسي وتحصيل ولده فيه لاعتبارهم أنه هو المنقذ له والذي يؤهله ليكون "سيد الناس" مع إبداء الرفض ومعارضة ممارسته لهواية تشغل كل وقته، ومن الأسر من تحرم أولادها من الوقت الثالث والمال لإخصاب مواهبه حسب تقديرها... وهي الأمور التي لم يعد جيل اليوم قادرا على تحملها خاصة حينما يشاهدون أصدقائهم الأغنياء يتمتعون بسياراتهم رفقة صديقاتهم وأصدقائهم ويحكون عن مغامراتهم يزداد سخطهم، ولذلك فتورة الأبناء على الأجداد هي وليدة الضغط الأبوي، إنها ثورة وتحد للقيم التقليدية الدينية والاجتماعية، انقلاب لا يخفى تأثير الإعلام في قناعات الشباب الذي تجاوز عمل المدرسة المعاصرة التي تميل خاصة إلى الخصوصية منها عكس عمل الأسر التقليدية من خلال التشجيع على المبادرة الحرة والفردية دون قيد جنسي أو اجتماعي، وهذا يجعلنا أمام لا انسجام بين الآليات المكلفة بتأطير الشباب وإدماجهم؛ لا انسجام بين الأسرة والمدرسة والجامعة والشارع ومؤسسات العمل والملهي، غير أن هذا التناقض أدركه الشباب المتمدرس بوعي ناقص جعله يدخل في ثورة على القيم الدينية والثقافية والبحث عن منافذ الانفلات من كل أشكال السلطان الاجتماعي الثقافي التقليدي يوضح ذلك طرق اللباس والعلاقات الاجتماعية بين الجنسين.

⁸¹⁶ من خلال المقابلات المنجزة مع م 112-113، وتواصلت مع مجموعة من الشباب الشواذ عبر الفايبيوك، ومتابعتي لانتشار الظاهرة، إذ في مرات كثيرة يخرج شاب بوجه مكشوف في عرض إعلامي يعبر فيه عن انتمائه الجنسي، بعد التحول إلى أنثى ووضع إسم الشهرة "مايا، صوفيا..." تبين أن كثير من الشباب المتحولين جنسيا يجسدون ثورة على الإلزام الاجتماعي، ويعبرون على التحرر الشخصي برفع شعار التحدي في وجه السرة والتقاليد والدين (معاوية قوم لوط على اللواط) والقانون الجنائي رقم 489 بمسوغات معينة. راجع: أمين مزيوخا: سوسولوجيا المثلية الجنسية، روافد للنشر والتوزيع، ط، 1، 2017، نهاية القصة الأولى، ص 183.

لذلك فطبيعة أسلوب عيش وقيم الجيل السابق فقدت مشروعيتها ونجاعتها من منظور شباب اليوم بسبب تباين في نوعية المطالب والموارد والمستوى التعليمي بينها وتناقض عقلية الأجداد بين الحكم على الشباب بالتهور والدفع بأبنائهم للاستقلال وشراء السروال المثقوب للبننت، فإلى جانب خروج المرأة للعمل وتحررها من السلطة الأبوية بشكل ما من خلال اكتنائها لبيت وانتقالها للسكن في المدينة لاستكمال دراستها والتكفل بحياتها اليومية وتدبير شؤونها، وتحرر الطالبات من اللباس التقليدي؛ فضلا عن تباين المستوى التعليمي بين الأجيال تساهم الطبيعة العمرانية للمدن (السكن الاقتصادي) في الإغراق من النزعة الفردية؛ وما يسمح به هذا السكن من ممارسات تنفلت من مراقبة الأسرة كالعودة متأخرا إلى البيت ذكورا وإناثا، ويسهل علاقة صداقة الجنس، أي يزيد من حدة الاستقلال الذاتي عن ثقافة الجمعنة، فتكون رغبات الشباب في تحصيل عمل وسكن، فيغدو منفعا ثائرا على قيم الطاعة والصدق سالكا قيم الحاجة والاحتجاج والعنف والرفض تأكيدا للاستقلال الذاتي.

النموذج الأسري التقليدي ينظر للمرأة كحريم وعرض وشرف تابع لهيمنة ذكورية يحرم عليها كشف جسدها حاميا من أي اختراق له ولمجالها الخاص والحميمي، غير أن فتيان وفتيات اليوم يرفضون اعتبارها حريما مجسدين ثورة على التمييز والإكراه الثقافي والاجتماعي بالاتجاه نحو التحرر الثقافي من الحجاب، إنها ثورة الجسد عند بعضهن وسجلتها مع البعض الآخر⁸¹⁷، فقبول بعض الذكور خروج أخته دون حجاب بسروال ضيق، ومعاشرته لصديقه بنفس اللباس، ورفض كثير من الفتيات قيم الطاعة الأبوية والزوجية بمعناها المطلق، بحيث لا يسمح للخوولة ولا العمومة ولا حتى الأبوة التدخل في لباسهن ودخولهن أو خروجهن من المنزل أو زواجهن لا يحق للأب أن يقرر زوج ابنته ويختاره لها أو يلزمها برجل ما مادمت تدرس وتعمل وتساهم في الإنتاج المادي للأسرة، ولا يتدخل حتى في علاقاتها لإيمانها بحرية اختيار نوعية العلاقات التي تراها صالحة لها، فلا حق للأسرة في تقرير مصائرهما، والسبب في هذه الثورة القيمة العلائقية تعود إلى الخلل الذي مس النظام الاجتماعي ونسق الأسرة ونسق الشخصية (الذكورة والأنوثة)، إذ

⁸¹⁷ سبقت الإشارة في معرض الحديث عن الطاعة كيف أن المبحثين تقبلوا مسألة واحدة في الطاعة وهي طاعة الله ورفض كل أشكال الطاعة الأخرى التي تتخذ نظام المشيخة (م 30-41-46...) وسجلت أيضا تجاوز الإناث المعنى الجنسي لكل من الشرف والعرض وبحثهن عن قيم مغايرة مبنية على المنفعة وتحرير الجسد والاستقلال ولو عبر مدخل البغاء، بل ولقد توصلت إلى أن تحول الصداقة من الفضيلة والمحبة إلى المنفعة، وعند بعض المبحثين وزملائهم وصل حد صداقة مقابل الجنس (م 34-41-49-51-54-60...).

المرأة اليوم مساهم أساسي في الإنتاج المادي للأسرة المغربية، ووصولها مستويات عالية من الدراسة كرسائل ثقافي يؤهلها للاختيار الفردي في ما تراه مناسباً، يعلو التبعية الدائمة للأب أو الأخ أو الزوج، لذلك عوامل التعليم وثقافة المرأة وعملها حولها من كائن مستهلك خاضع تابع إلى فرد منتج متحرر مسؤول يتسطيع تقرير مصيره.

ب- التفاوت الاجتماعي

يرتبط الدين والقيم عموماً بمحددات سوسيوإقليمية وبطبيعة التنشئة الاجتماعية للفرد داخل هذه المحددات، فلقد أشرت سابقاً أن أداء الصلاة مثلاً في صفوف الطلبة الحضريين أقل مقارنة بالقرويين؛ مع استحضار أن نسبة المبحوثين الحضريين (يضاف إليهم أبناء الأوساط الراقية) أكثر من القرويين، وبالتالي أبناء الأسر الميسورة أقل من أبناء الأوساط الشعبية متوسطة وفقيرة، هذا التمايز والتراتب ينطبق على القيم حتى وإن كانت جاذبية وتأثيرات وإغراءات قيم البورجوازية تجعل من موضوع القيم شيئاً معقداً نسبياً.

إن أبناء الطبقة الميسورة والمتوسطة القاطنين الوحدات السكنية الراقية والأحياء النقية متحررون من كل القيود الثقافية التقليدية والممارسات الدينية كربط الحجاب بالحشمة، النجاح بالصلاة والدعاء، أو تحريم الاختلاط، والخروج مع الأصدقاء والصدقات للسهر كقيم مقبولة عند الآباء، تجنب الصراع مع الآباء ما دامت الأم لا ترتدي الحجاب والأب في سهراته على حد تعبير بعض المبحوثين، ولقد لاحظت مجيء مجموعة من الطلاب مع آبائهم وأمهاتهم للكليات خاصة كليتي الحقوق والعلوم بالسيارة؛ والطالبة ترتدي تنورة أو لباساً فاضحاً أو ضيقاً؛ الأذرع والسيقان والشعر مكشوف بمباركة الولي، تقبل أمها وأبيها وتصافح صديقها من الوجه أمامهما دن أن يشكل ذلك عندهما اعتداء على الحرمة أو تدنيساً للجسد، في المقابل تقول م 22 التي سجلت هذه الملاحظة بأنها لا تستطيع أن تجلس أمام أبيها أو أخيها مكشوفة الجسد، ولن يتقبلاً مصافحة صديقها بالوجه، ولكنها تعتبر الأمر غاية في التحرر من قيود يجب تجاوزها، بمعنى هي متأثرة بتلك السلوكيات ومستعدة للاندماج معها وغير مقتنعة بالقيم التي تلزمها بها أسرتها قائلة "الأحياء الشعبية معقدين شيء حاضي شيء، لي ساكنين فعين الذياب عايشين la vie". أما م 36 يعبر "أنا هنا فكازا متع مع راسي

تتدخل ونخرج ونمشي فين بغيت معا صحابي وصحاباتي ملي كانرجع لكلميم كانتمنى غي فوقاش نرجع لكازا"، ويقول م 54 "في زاكورة تبغي غا تشوف فشي بنت ممنوع هنا كلشي متحرر، كلشي عايش حياتو كلشي مصاحب مامعدينش بالخواوي". إنها شهادات توضح صراعا اجتماعيا حول القيم، صراع مبني على خواص الفضاء الاجتماعي بين الأسر والطبقات من جهة وبين المدينة والقرية من جهة أخرى مع تأثير قيم اللذة والتحرر والاستقلالية على قيم الجماعة، وقيم المتعة على قيم المحافظة حتى وإن أبدى مجموعة من الشباب التزامه القيمي تجاه جماعته وأسرته أو حيينه وقرينته، فهو يعيش على إكراه داخلي تفرضه القيم العصرية ما يجعله في ثورة وفوران كبيرين.

يتجسد الصراع والتفاوت الاجتماعي حول القيم في لباس الطلبة وفي ثقافة الجسد: صراع المتحجبات والغير المتحجبات، الملتحي الملتزم/غير الملتحي المتحرر، السروال المثقوب والغالي الثمن وللأحذية الماركا/ والبرقع والخمار والجلباب، درس الاقتصاد واللغات/ ودرس الدراسات الإسلامية، وبرغم من محاولة كل طرف التعبير عن هويته مع ذلك أسجل تأثير القيم الجديدة التي يجسدها المتحررون الأغنياء على شباب أبناء الهوامش والقرى والأحياء المأهولة بالسكان الذين يعتبرونهم محظوظين ويعيشون حياة الرفاه، وعليه ما يمنع مجموعة من الشباب من التحرر وعيشه كثقافة هو الإكراه الاجتماعي الذي يفرضه الفقر؛ وإلا فمعظمهم متجه ذهنيا على الأقل نحو تجاوز القيم التقليدية بمسوغ أنها معيق للتقدم والتّنعّم، فحتى اللواتي يمارسن الجنس كمهنة ناتج عن الفاقة؛ لآعن رغبة في المتعة.

ورغم الصراع الاجتماعي حول القيم؛ يوجد إجماع شبابي على نقل القيم نحو الدنيوية، فلم يعد للانفعال الديني من تأثير على تحديد معانيها، والمعايير الثقافية تشهد نوعا من الاجتثاث والتجاوز نحو ثقافة جديدة تحكمها بشكل ما رؤية مادية منفعية؛ حتى وإن كانت غير واضحة أو متناقضة، وهذا التناقض بقدر ما يسوغ بعقلية الأجداد وبتضارب رغبات الخلف للاختلافات المذكورة؛ راجع أيضا إلى "قلة التنسيق والتناسق بين تأثير الأسرة والمدرسة والإعلام والشارع والإدارة والجمعيات وتناقض تأثيرها⁸¹⁸.

⁸¹⁸ محمد جسوس: طروحات حول المسألة الاجتماعية، م س، ص 81 بتصرف.

وتستمر الدعوات الثورية على القيم التقليدية باستحضار التفاوت الاجتماعي في تمثل العلاقات القرابية والطاعة والعار والحرمة والسلطة الكفاءة والمنفعة الذاتية التي تتيح الوسائل الممكنة الضامنة لها؛ حتى ولو كان الجنس أو الدين هو آلية النجاح والحصول على عمل مواز للدراسة في مهني أو مطعم أو مركز للاتصال؛ فالغاية تبرر الوسيلة المشروعة والغير المشروعة وفق تعبير نيكولا ماكيافلي. ويزداد الصراع الاجتماعي حول القيم اتضاحا في دعوة بعض الشبان إلى تجاوز أو على الأقل تكييف الموانع الدينية والثقافية والقيمية مع مطالب الحياة والوضعيات الاجتماعية والمادية والمؤسساتية التي تنبئ بأنه لا أهمية للعرف* اليوم (حتى وإن طابق الشرع) كقاعدة كان ينظم الأجداد بها كونهم الاجتماعي وعلاقاتهم، قاعدة "تمارس بها الجماعة (والعائلة الممتدة) سلطتها في القبائل"⁸¹⁹، فالعرف قانون تقليدي تجاوزه التاريخ لصالح الرغبة ومبادرة الفرد، ولعل لغة تواصل شباب اليوم التي بواسطتها ينقلون فهمهم للحياة والمجتمع والقيم مفعمة بالفردانية؛ تجسد بشكل قوي الصراع بين الأجيال، أي بين قيم التقليد التي لم تعد هوية للأفراد بل معيقا أمام الانفتاح نحو قيم شبابية راهنة تجليها استخدام اللغة الفرنسية والإنجليزية في التواصل، تعبيراً عن الرقي الاجتماعي والانفتاح الثقافي.

3- الشباب بين الأزمة والإصلاح

في موضوع القيم لا ينفك الشباب يتمسك بضرورة إعادة الاعتبار للذات معنويا واجتماعيا وماديا، يتجلى الجانب المعنوي في إثبات الذات بإرغام الكبار والأسر والمجتمع على المبادئ القيمية الجديدة الموازية للثورة الرقمية، إذ تمتد هذه الأفكار إلى الحوامل التكنولوجية المتطورة والتي تلغي التعارض القيمي المبني على التفاوت الاجتماعي أو على صراع الأجيال، وهو أمر لا حل له سوى تقبل الواقع المجتمعي والقيمي المتغير، ولن يكون ذلك إلا بوضع الهوية القيمية وفق نموذج الأجداد موضع إصلاح بعد الأزمة التي مستها.

أ- أزمة الهوية القيمية

*أستخدم مفهوم العرف هنا باعتباره أحد أهم عناصر الضبط الاجتماعي بالقبائل والمجتمعات العشائرية، يحيل على قاعدة ثقافية راسخة عند الأجداد والآباء تحكم الفعل ورد الفعل وتحدد المحلل والمحرم في السلم القبلي والزواج والدية والجزاء والعقاب، وتدبير السلطة وحماية الملكية.
⁸¹⁹ رحال بوبريك: زمن القبيلة، م س، ص 113.

ينظر الكبار إلى الشباب كفئة مغتربة ضائعة متهافئة على ما ليس لها، لا هي تعيش الأصول والقيم والعادات، ولا هي قادرة على العيش وفق ما تريد، لا هوية لها سوى رغبات جامحة لامنطقية اجتماعيا لا تراعي التقاليد؛ هذا الموقف أبداه الكثير من آباء المبحوثين الذين يتلقون نقدا أخلاقيا على لباسهم وطريقة تصفيف شعرهم واللغة التواصلية وأنشطة وقت الفراغ... أمور دالة على غياب التواصل الأسري والتفاعل بين الأجيال لاختلاف الغايات والمرجعيات في صفوف الفئتين في القرية والأحياء الشعبية، بقدر ما أن هنالك تبادل للثمة بين القائل بضياح الأصول؛ والقائل بسوء تقدير التجديد، وعدم القدرة على استيعاب التحولات الذهنية والقيمية المحايثة للشبيبة⁸²⁰، وهناك مظهر ثالث يتجلى في اغتراب الشباب بفعل النظام الاقتصادي والتكنولوجي الجديد، يقول م 50 مثلا "المشكلة اليوم أن الكبار لا يرحمون الصغار، ولا يرشدونهم بعقلانية، بل يهذونهم تحت سلطة التقاليد، تجد الكبار يدافعون عن العفة والاحترام، ولكن ديما كانشوف رجال كبار مزوجين وكايتحرشو بطالبات وبنات صغار هاد النفاق مامقبولش، وملي يشوف شاب مصاحب مع شابة كايقول هاد الجيل مفلس منحرف على الأقل هاد الجيل واضح وليس منافق".

إن قيم الكبار تقليدية ظاهريا فقط حسب تعبير هذه الشهادة، قابلة للتحطم إذا تعلق الأمر بالرغبات الجنسية مادام الجنس الغير المشروع ليس وقفا على الشباب، وهو ما أدى إلى فقدان الثقة في منظومة القيم، إذ تساءل أحد المبحوثين كيف يحيط المجتمع اليوم وخصوصا كبار السن الجنس بشبكة من التحريمات ويمارسونه في الخفاء والعلن مع عشيقاتهم وعشاقهم؟ وكيف ينقض الرجال على المرأة المتحررة بنظراتهم التي لا تخفي رغباتهم ويتحرشون بها بشكل من الأشكال وهم جالسون في المقاهي بجوار الأرصفة؟⁸²¹

⁸²⁰ شرح عزت حجازي كيف أن عدم قدرة فهم الآباء واستجاباتهم للتحولات العضوية والفيزيولوجية والنفسية وبناء مواقف غير سليمة قد يؤدي إلى ضياح هوية الشباب، وقد ركز على موضوع الجنس وما ينطوي عليه من مواقف مجتمعية رافضة توأكبها دعوى التطهر والتعفف التي تنادي بها القيم والمعايير الاجتماعي في الظاهر، واعتباره من المحرمات التي تتعارض والانغماس في التفكير فيه إلى درجة الممارسة الفعلية، هذا التناقض يضيع هوية الشباب.

-أنظر عزت حجازي: الشباب العربي ومشكلاته، عالم المعرفة، ع 6، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت فبراير 1985، صص 79-88.

⁸²¹ سبق وذكرت أن مجموعة من السيارات التي تقف أمام الحي الجامعي التي تركبها الطالبات هي لرجال ما فوق الخمسة والأربعين سنة بل وإن الملاهي والنوادي الليلية عامرة برجال كبار في السن يذهبون رفقة شابات بإفعات، وقد أخبرتني مجموعة من المبحوثات تعرضهن للتحرش من طرف رجال كبار في مقام الآباء بحركات وإبهايات جنسية، وطلب رقم الهاتف ومحاولة المسك باليد ومن الرجال من يعتمد سياسة أنه يريد أن يسأل عن عنوان ليطلب منها مرافقته فيظهر المال حسب ما عاشته إحدى المبحوثات.

وأكثر من ذلك اعترف المبحوثان 112-113 بأن كثير من زبائنهم رجال كبار في السن، يمارسون معه الشذوذ مع التركيز على السرية.

يشعر الشباب بالتناقض الاجتماعي بين اتهامه بالانحلال الخلقي والإتيان بما يُتهم به من طرف المدعي، ما يؤدي به إلى الضياع أمام تعنت المجتمع عن تفهمه بحثه الدائم عن إدانته وهو ما يخلق وضع الهوية القيمية، إذ لا يتحدد دور الشاب في الحياة الاجتماعية، ولا يستطيع إبراز إمكاناته وملكاته وصناعة مكانته داخل وسط يعج بالعلاقات المتناقضة خاصة حينما يعبر عن رغباته أو يمارسها كاشفا عن طموحاته؛ تقف أمامه ثقافة الكبار الغامضة تنعته بضروب التهور والسذاجة وقلة الرزانة وواللاحشمة، ولتعبير الشباب عن ذاتيته والخروج من الأزمة يتجه نحو فك الغموض الذي يطال الهوية القيمية بترك ما هو تقليدي نحو ممارسات وقتية تعود عليه بالنفع (وهو ما بلغته من خلال ملاحظاتي ومقابلاتي)، وهو أمر يعمق أزمة القيم التي تجليها تحرر المرأة وعروض وسائل الإعلام.

ب- القيم الأنثوية بين تحرر المرأة والجهل الثقافي المقدس

يعتبر المستجوبون تحرر المرأة رأسمالا رمزيا مكتسبا على المجتمع والمرأة بالخصوص استثماره كرأسمال يأتي لخلخلة البنى التقليدية الموروثة المحاطة بمحرمات لحماية المقدس -الجسد الأنثوي بما هو عرض-، فلقد توصل البحث الميداني إلى أن التمايز الموجود بين الطلاب كشباب وأسلافهم كتمايز بين جيل الأنترنت وجيل الأباء في هذا الموضوع بالذات راجع لسوء تقدير للتقليد وسوء فهم للتجديد، وهو ما يمكن نعته بالجهل بالثقافة المحلية والمتغيرة، فالمبحوثون حائزون على رأسمال مدرسي جعلهم يرفضون شقه الثقافي الموروث لفقدانه الفاعلية وهو تنافس اجتماعي بين الرأسمالين في تشكيل هوية المجتمع المغربي المعاصر. إن تدرس الفتاة على نطاق واسع، وتفجيرها طاقاتها وتقلدها مناصب عليا وخروجها للعمل بالليل قبل النهار، وانتقالها من العالم القروي إلى فضاءات المدينة الواسعة من أجل الدراسة والعمل، وكراءها غرفة أو شقة مع الجران تشاركهم أو السلايم، وتحملها لقمة عيشها من خلال المنحة أو هبات العائلة أو الأعمال الجانبية بغض النظر عن طبيعتها؛ كلها رساميل حررت المرأة من كل أشكال الوصاية الأبيسية، ومن

اعتبارها أمة حريماً⁸²² إلى كونها فاعلاً خلخل نسق الذكورة وسيطرة المحدد الاجتماعي على سلوك وتمثّل الأفراد، وولد عالم الأفعال والأذواق المتميزة التي سارت تحرك أنماط الحياة، وهي أمور أفضت إلى تغيير هابيتوس المرأة حول نفسها والمجتمع حولها ما دام الآباء والأزواج يقبلون خروج بناتهم وزوجاتهم للدراسة والعمل، وتقبل مسألة عودتهن متأخرات للبيت وقبول أهل القرية؛ بل تشجيعها للفتاة على التمدرس وتحمل مسؤولياتها في المدينة بعيداً عن "العار أو العيب"، والسماح لها بالكراء مع زميلات لا تعرفهن وهو حال مجموعة من الطالبات الجامعيات (مبحوثة 5-14-32...)، وأكثر من ذلك يفضل الشباب اليوم تكوين علاقات اجتماعية (صداقة، زواج، حب..) مع المرأة العاملة لما تسبغه عليه من مساعدات مادية للرجل والتغلب على الظروف ومطالب الحياة، ولكنه انفتاح على ممارسات نبذها المجتمع، ولذلك فالدراسة والعمل خفض من حدة هيمنة النموذج الأسري الأبوي، وإذا اتفقنا على احتجاج الشباب على نوع العلاقة التي يفضلها أبرزها علاقة الحب والجنس، فسندنتج بالاتفاق مع مجموعة من البحوث بأن الأمر يوافق تغيير الذهنيات بالمغرب "فما عاد للوالدين دور في تحديد الشريك للأولادهم"⁸²³ صديق أو حبيب أو زوج مؤنث ومذكر، ولا يتوقف الأمر عند الانسلاخ من هيمنة الذكورة إنما الانسلاخ من حضور الثقافة المجسدة في أشكال اللباس وثقافة الاستهلاك والموضى الجديدة ولغة وأشكال التواصل الفضائي عبر الأنترنت، والارتقاء في الممارسات الذكورية كالتدخين علانية وشرب الخمر والتشربيل والمبالغة في تحرير الجسد والشذوذ الجنسي؛ وكلها تجلي للجهل الثقافي بالثقافة.

حققت المرأة المغربية مكاسب⁸²⁴ وحرّيات بتقلدها مسؤوليات المشاركة في صناعة القرار داخل وخارج الأسرة دون أن ينفي ذلك وجود مظاهر عكسية، وخروجها للدراسة والعمل هو خروج من الثقافة التقليدية تديناً وقيماً إلى الدنيوية، ومن التبعية للزوج والأب

⁸²² يستخدم الإنسان المغربي كلمة "الدار، مولات الدار، لولاد" للدلالة على المرأة الزوجة بوصفها حرمة الرجل تقادياً لنطق اسمها أمام البراني، الذي لا يسمح له التقرب منها، وبالتالي هي كلمات مسافة الأمان، بحيث لا يسمي زوجته باسمها أمام الرجال والغرباء، وما الوقوف عند عتبة الدار والابتعاد عنها عند المغاربة إلا تكريماً لحرمة المرأة فيها حتى لا يتم كشفها في مجالها الخاص، لأنها حرمة وشرف، فمن لا حريم له لا شرف ولا رجولة له كما يقول عبد السلام حيمر في مسارات التحول السوسولوجي، م س، ص 85.

⁸²³ أمين مزويقا: سوسولوجيا المثلية الجنسية، م س، ص 116.

⁸²⁴ في هذه الفكرة يمكن مراجعة بحث المختار الهراس بعنوان المرأة وصنع القرار بالمغرب حاول فيه الباحث ملامسة جوانب القطاعات التي أصبحت فيها المرأة فاعلاً بمساهماتها ومشاركتها في الحياة السياسية والاقتصادية والعائلية والمكاسب القانونية التي حققتها والحرّيات التي ضمنها بوائها مشاركة فعالة في صنع القرار بالمغرب لا على مستوى الطاقة الإنجابية بل في الإطار التربوي والمهني والسياسي والمؤسسي راجع: المختار الهراس: المرأة وصناعة القرار، م س.

إلى تقلد مسؤولية الذات ومسؤولية الغير، فلم تعد حياتها مرهونة بضرورة وجود الرجل بل أصبحت تختار ذاتها وتختار شريكها (التعريف الوجودي للإنسان باعتباره مشروعاً لم يكتمل)، وهذه الفكرة هي نقيض ما سجله عبد السلام حيمر الذي قال "مهما كانت مكانة الزوجة التي اقتحمت العمل ومراكز المسؤوليات في الدولة والمجتمع فإنها تبقى حسب منظومة القيم التقليدية التي وسمت الجسد وتسربت إلى الأعماق اللاشعورية للإنسان المغربي المعاصر في وضعية دونية بالنسبة لزوجها داخل الأسرة والمجتمع"⁸²⁵، غير أن الفتيات اليوم لم يعد الزواج عندهن يحتل القاعدة الأولى، بل تهدفن إلى إنجازات فردية والاستقلال عن النموذج الذكوري، ولقد بدأ المغرب يشهد ظاهرة عزوف البنات عن الزواج وارتفاع ظاهرة "عزوبة النساء المتزايدة والإرادية"⁸²⁶ (وظهور ما يسمى بالأمهات العازبات وإقامة مجموعة من النساء حفلة بمناسبة الطلاق بعدما كان الطلاق عيباً ثقافياً سارحاً) وهو أمر سيؤثر على معدلات الخصوبة المغربية اليوم، هذه المعدلات توضحها أعداد الفتيات الغير المتزوجات والمطلقات في الجامعات، أعداد تزيد من ظاهرة تحرير جسدها وإقبال الكثيرات على كثير من العلاقات التحريرية منها العلاقات الجنسية، يقول م 60 "عندي أصدقاء وصديقات مفاهمين على واحد الحاجة منتشرة بزاف فكارا بين طلبة وطالبات المعاهد والمدارس العليا ولي كاتسمى "friends sex"، أنا عندي صديقة فاش نكون معصب ونحتاجها نتصل بها كاتجي عندي، وملي كاتحتاجني كتتاصل بيا كانمشي، بيناتنا علاقة حميمة، لي تعصب كاتتصل بالأخر وهي كاتقرا معايا وكاتخدم فشركة والجنس بيناتنا ماكايشكلش مشكل"⁸²⁷، هذه الشهادة تجلي لتحرر المرأة من سلطة التحريم، وتعتبره مجموعة من المبحوثات مكسبا يجعلها شريكا في الحياة العامة والخاصة كالحياة الجنسية بشكل مستقل، ومشاركة في الرغبات والحقوق الإنسانية⁸²⁸، فشكل العلاقة الجنسية بين الطلاب والطالبات غير محكوم عند بعضهم بمقابل مادي بل بمسوغ صداقة تبادل الرغبة كتتنفيس من ضغوط الحياة، وهو قلب للقيم الدينية التي تجعلها علاقة محرمة وطابو

⁸²⁵ عبد السلام حيمر: مسارات التحول السوسولوجي، م س، ص 96.

⁸²⁶ بيبير فيرمورين: مغرب المرحلة الانتقالية، م س، ص 94.

⁸²⁷ تؤكد هذه الشهادة ما أشرت إليه سابقاً في قيمة الصداقة وأنواعها وصداقة المنفعة وصداقة الجنس التي أصبحت ظاهرة متفشية في صفوف الشباب المتحرر من الثقافة الجنسية الكلاسيكية التي تحدده بالزواج.

⁸²⁸ سبق لمفكري النهضة العربية الدفاع عن حرية المرأة في أعمال محمد عبده ورفاعة الطهطاوي وعلال الفاسي... هذا الأخير قال في النقد الذاتي "الحق أن المرأة وحدها هي التي تستطيع أن تحرر نفسها مما كبلتها به الأجيال وما صنعتها بها التقاليد" النقد الذاتي، م س، ص 276.

ثقافي يمس الشرف، بحيث أصبح موضوع الجنس وممارسته مدعاة للافتخار والتباهي بين الطلاب والطالبات؛ ولم يعد مطلباً ذكورياً فقط بل أنثوياً أيضاً، لأن نفس الضغط الاجتماعي والنفسي تعيشه الذكورة والأنوثة، إذ يضيف م 61 "الجنس كإيمارسوه الطلبة والطالبات ويهضرو فيه عادي، لي نعس معا شي وحدا كايحكيها لصحابو بحال شي مغامرة يبين بها الرجولة"، هذا التباهي جهل بالأصول التي تقول إذا "ابتليتيم فاستتروا".

وإذا كانت الرجولة في الماضي تكون بالغيرة على العرض وحماية الشرف (المرأة-الدار) والموت من أجل ذلك؛ بل ووضعت القبائل مبدأ عرفياً قوامه العقاب والجزاء والطرده والقتل في حق مخترقه؛ سار خرقه دال على الرجولة، وهي أحد أبرز وجوه الجهل بالثقافة. لقد انفتحت المرأة- على العالم الخارجي فامتصت الموانع التي تحد من فاعليتها وتخترل دورها في إفادة الإنتاج (كعرض) أو عار لتقتحم الإنتاج متربعة مسؤوليات في مجال الصناعة والمقاولة والسياسة والقيادة، ولأن المجتمع أكثر انفتاحاً على توظيف المرأة اليوم في المجال التسويقي والإداري، هذا التوجه الوظيفي الرأسمالي للمجتمع المغربي تطلب حضور المرأة وفعاليتها⁸²⁹ التي ساهمت في انعقادها من التقاليد بأعمالها ونشاطها دراستها، وخرجها من قراها مكنتها من تكسير الهيمنة الأبيسية، وتفكيك شبكات العنف المادي والرمزي الممارس باسم الأعراف والتقاليد والتدين؛ إلى درجة أصبح المجتمع أمام ظاهرة "تأنيث بعض القطاعات التي تعتبر مجالاً للعمل النسائي كالصحة والتعليم"⁸³⁰، بل واعتلت مراكز القرار بتواجد برلمنيات ووزيرات وقاضيات ومحاميات وآلاف الطالبات... غزون كل المجالات التي كانت محرمة عليهن كالقضاء والقطاعات العمومية والخصوصية، كل ذلك أكسبها إلى جانب رأسمال مادي رأسمالاً رمزياً جعلها قبلة للذكور الراغبين في الزواج من متعلمة منتجة، لأنها أثبتت دورها في سيرورة عقلنة وتحديث المجتمع حقوقياً وإنسانياً واجتماعياً وإنتاجياً، باعتلائها مجال المصالح الإدارية والبيداغوجية والتربوية بالجامعة

⁸²⁹ أثبتت مجموعة من الدراسات توجه الحياة الاجتماعية المغربية نحو الرأسمالية من خلال توسيع وظائف المرأة، واكتساحها مجال التسويق والإشهار ومراكز الاستقبال، وانفتاحها على الغرب بفعل هجراتها المتلاحقة، وإتقانها للغات الأجنبية، وتحول الأسرة من الممتدة إلى النووية تفعل فيها المرأة، وتمارس مهناً خارج البيت تساهم في الإنتاج لا إعادة الإنتاج البيولوجي فقط، فلقد غزت الإدارات التي كانت احتكاراً ذكورياً كما أثبت عبد السلام حيمر والمختار الهراس، بل وانتبه بيبير فيرمورين إلى مساهمة النساء في التحديث المجتمعي من خلال قبولهن تنظيم الأسرة وتحسين مؤشرات الأمومة، وتحديث الزواج وتقنيته: بيبير فيرمورين: مغرب المرحلة الانتقالية، م س، صص 93-99، كما أن تقرير الخمسينية والبحث الوطني حول القيم رصد تأثير المرأة على التحولات الأسرية المغربية.

⁸³⁰ المختار الهراس: المرأة وصنع القرار بالمغرب، م س، ص 19. وسجله عبد السلام حيمر: مسارات التحول السوسولوجي، م س، ص 97.

وترأسها لمصالح معينة كمصلحة شؤون الطلبة، فمنهن من ترأس المسالك والشعب دون أن يشكل مشكلة لباقي زملائها الذكور، بل وإن أي ملاحظ للقطاع البنكي وفضاءات الاستقبال في المؤسسات والفنادق والمصحات والمقاولات... يجده خاضعا لهيمنة نسوية، هذه الإنتاجية أعادت النظر حول حرمة المرأة وجسدها ولباسها وتحررها.

ت- اللباس الشبابي الأنثوي والطلب الاجتماعي: اعتناق الجسد ومساهمة الإعلام

سأنتقل في هذه الفقرة من ثقافة الجسد عند الشباب بالوسط المدرس ومن خلال رمزية اللباس المنتشر في المؤسسات الجامعية وتمثلهم له، فإذا كان الحجاب والخمار "علامة على المجتمع المسلم، ودلالة على الإسلام الأنثوي القابل للمعاينة حتى في المجتمع الفرنسي"⁸³¹، بحيث مجموعة من الطالبات المغاربيات في الفضاءات الجامعية الفرنسية خاصة في باريس وليل وستراسبورغ يرتدين الحجاب، بحيث تفرضه العائلات التقليدية على بناتها حتى في الأعمال الخارجية من أجل إضفاء الطابع الشرعي الإسلامي الأخلاقي على أفعالها أمام الأب والأخ⁸³²، فإذا كان الحجاب⁸³³ يعكس الهوية الدينية والثقافية للمرأة المغربية والمسلمة عموما فوضعية الحجاب في الفضاء الجامعي لا يوحي بالهوية الإسلامية بقدر ما يدل على ممارسة ثقافية داخل مجتمع مبني على تعدد مظاهر اللباس، وتشهد الفضاءات الجامعية تأنق أنثويا وأذواقا على مستوى اللباس دون التركيز على شرعيته الأخلاقية أو الثقافية والدينية، فعلى مستوى ارتداء الحجاب يظهر تباين اجتماعي صارخ، إذ تحضر كثير من الطالبات بالحجاب والنقاب إلى قاعات الدروس والمدرجات رفقة زميلاتهن برأس مكشوف أو فستان ضيق يكشف العنق وقليل من الصدر، أو بسروال الجنز الضيق

⁸³¹Farhqd Khosrakhovar : l' islam des jeunes ; op cit ; pp 125-126.

⁸³² حاول فرحاد خوسروخافار في دراسته لإسلام الشباب المغربي في الجامعات الفرنسية بيان تجلياته الأنثوية المرتبطة بالحجاب/le faulard le voile ومرجعياته الدينية الإسلامية والأخلاقية كسلوك يمارس في مجتمع حديث، ويعبر عن ممارسة دينية داخله، يجعل من الحجاب منتج للتحديث الفرنسي ولو بشكل ثانوي، لكنه يبقى معبرا عن هوية الفاعل وعن حياته اليومية، فحاول النظر إليه من وجهة نظر ثقافية سياسية.

⁸³³ يستمد الحجاب شرعيته الإسلامية كما رأى سامي عون من القرآن في كثير من الآيات كقوله تعالى "يا أيها النبي، قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما" سورة الأحزاب الآية 59 إضافة إلى الآية 31 من سورة النور تقول "وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن على خيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو أبائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو أخواتهن أو نسائهن أو ما ملخصه أئمتن... الآية، وفي الآيتين وغيرها لا أجد لفظ الحجاب أو النقاب في القرآن الكريم ولذلك لا يوجد تحديد متفق عليه بالإجماع الفقهي على اللباس الذي يمثل الحجاب في المجتمعات الإسلامية ليبقى الحجاب زي نسائي يجب أن يستر جسم المرأة ولا يكشف مفاتنه على الأقل، وبأخذ الحجاب بعدا تأويليا ثقافيا وتاريخيا أكثر منه دينيا= خاصة بعد أن أصبح من انشغالات الإسلام السياسي ولذلك أصبح موضوع النقاش في المغرب والعالم العربي بل وكل الدول الغير المسلمة خاصة بعد أن ارتبطت به ظواهر التشدد وقمع الحريات والحركات النسائية وحركات الإسلام السياسي. للتفصيل:

Voir Sami Aoun : aujourd'hui l' islam ; op cit ; pp149-150 .

وبقميص حد الخصر في الصيف، ومعطف وأقمصة شتوية حد الخصر شتاء دون أن يهدد الصداقة والرفقة، في هذا السياق أورد ملاحظتين: الأولى؛ أن ارتداء الحجاب يقل كلما ارتفعت درجة الحرارة ليصبح خفيفا في نهاية ماي وشهر يونيو وفي شتنبر، وفي الشتاء تكفي بعض الطالبات بوضع وشاح على الرأس دون أن يحجب الشعر كله مع معطف أو سروال الجنز وقميص. والثانية؛ يقل كلما تعلق الأمر بالمسالك التقنية واللغوية والاقتصادية، وهي ملاحظة مركبة من ثلاث عوارض: الأولى أن طالبات الدراسات الفرنسية والإنجليزية والاقتصاد أكثر تحررا من الحجاب. الثانية أن مجموعة من الطالبات بمختلف الشعب يرتدين سروال الجنز الضيق مع وضع وشاح على الرأس كلباس نصفه حجاب ونصفه الآخر حرية الجسد مادامت الكثيرات يغطين الرأس بوشاح لكن باقي اللباس يرسم طوبوغرافيا الجسد. والثالثة ارتداء السراويل الضيقة والممزقة على مستوى الركبة والفخذ، أو السراويل المرقعة المنتشرة في صفوف الذكور والإناث⁸³⁴، لكن الملفت للنظر هو قبول الإناث هذا النوع من السراويل بشكل كبير جدا والذي نعته بعض الشباب بلباس "المشرملين" الأب والأم يشتريناه لأولادهم ذكورا وإناثا وقبولهم ارتدائهم مع ما يكشفه في الجسد؛ وأقمشة تكشف الذراعين وأسفل أو أعلى الظهر والبطن صيفا، وهذا اللباس المرقع والمتقوب عند التقاليد الأبوية دلالة على الفقر والأعمل الشاقة، أما اليوم لم يعد "تشرميل" بل ثقافة أقبل عليها المجتمع والأسرة، وموضى كسرت كل تقييد للجسد، أكره المجتمع على تقبل ثقافة اللباس الكاشفة للجسد مجسدا في قبول الآباء والإخوان خروج البنت أو الأخت أمامهم به دون أن يشكل عائقا قيميا أو تهديدا للشرف وهما للجسد الطابو، بل هنالك طلب اجتماعي عليه بتفضيل المرأة المتحررة، وهذا يحملنا إلى الجهل الثقافي المقدس الذي ليس خاصا بالشباب بل تحمله ممارسات الكبار والأسر بمساعدة الحريم على كشف الجسد ونعت الأخريات بقلة الحشمة، وهي ثقافة ساهم الإعلام بشكل كبير في نشرها محاولا تبريها باختلاف الأذواق، هادما الإلزام الثقافي النمطي.

⁸³⁴ هذه الملاحظة أسجلها حتى عند تلاميذ التعليم الثانوي التأهيلي، بحيث ثقافة اللباس عند اليافعين واليافعات كسرت كل الأنماط التقليدية، وحولت التشرميل إلى ثقافة شبابية في اللباس لم يعد الجسد الأنثوي طابو، بل أصبح كشفه سلوكا عاديا تقبله الذكور والأسر والمجتمع.

أثبتت بعض الأبحاث تفاقم أزمة الهوية في علم "تذوب فيه كل الخصوصيات في ظل انفجار وسائل التكنولوجيا والتواصل الاجتماعي"⁸³⁵، فلقد ساهم التلفاز والهاتف والإنترنت بشكل عميق في تكسير الطابوهات والحدود في فضاء دون قيود قيمية أو دينية، تقول م17 "كايصوني عليا أصدقائي وصديقاتي كأنهضر قدام العائلة عادي، لكن كاينين بنات دايرين علاقة مع دراري ماعمرهم شافوهم فالواقع غير من الفاييبوك وكايتبادلو الصور".

بعدما كان الغريب محرما على المرأة؛ تسارعت الفتيات للتواصل مع الأجانب، وأتاحت لها مواقع التواصل الاجتماعي (فاسبوك- واتس آب...) إقامة علاقات افتراضية تسمح بتقاسم الصور الشخصية والحميمية والفضائية والفيديوهات الجنسية، وأجمع كل المستجوبون أنهم قاموا بنشر صور عبر هذه الفضاءات التواصلية أو عبر بعضها؛ ميادين تمنح للمرأة والفتاة الانفلات من مراقبة الأسرة إذا كانت محافظة كشكل من أشكال تحرير المرأة وانفتاحها على ما كان غير ممكن وهو ما يعزز القول بأن الأسرة لم تعد تستطيع التحكم في العلاقات التي ينسجها أبناؤها، وبالتالي لم تعد الطالبات في قراهن أو بيوتهن في حاجة إلى علاقات ملموسة مادام الافتراضي يحقق نفس ما يحقق الواقعي وربما أفضل، ولقد أكد المبحوثون الذكور أن صديقتهم يقمن بنشر صورهن الخاصة في غرف الدردشة بلباس النوم أو الشاطئ والمسبح، ولباس فاضح كاشف للجسد وفي وضعيات جسدية إباحية؛ الأمر الذي حول فضاءات التواصل الاجتماعي الجديدة إلى منصة لانعتاق المرأة وانفلاتها وتمردتها على السلطة الذكورية، وبؤر للالتقاء وإقامة علاقات افتراضية، خلقت غرف الدردشة لها حرية الكلام في كل المواضيع دون قيد، فحتى الفتيات اللواتي لا يستطعن التعبير عن رغبتهن أو الحديث حول الجنس تصبح ممكنة من خلال الرموز التواصلية في تلك المواقع تأخذ شكل قلب أحمر وقبله ووجه حزين...

استغلت المرأة حقلا الإعلام⁸³⁶ لتكسير الطابوهات والقيم التي تجعلها تابعة بالتمثيل والإشهار اللذان يركزان كثيرا على جسدها بشكل مباشر كإشهارات الصابون التي تعرض المرأة وهي تستحم عارية، وأدوات إزالة شعر الساق والإبط وفوطات الوقاية من البلل..

⁸³⁵ عبد الغني عماد: الهوية والمعرفة المجتمع والدين، م س، ص 126.

⁸³⁶ تقوم التلفازات المغربية مثلا في حملاتها التحسيسية من مخاطر السيدا بأنه مرض ينتقل جنسا، ولذلك يتطلب استعمال الواقي أثناء الممارسة دون أي التفاتة لتحريم الجنس الغير المشروع، والهدف ضبطه بأدوات الوقاية من المرض، وهذا في حد ذاته إشارات قيمية جديدة.

تتمحور حول الجسد الأنثوي (الساق الصدر الشعر الفخذ) تعرض أمام أنظار الأسرة
المجتمعة دون شعور بالحرج والخجل... (م 19-37-43-47...).

وفي المجمل سواء وضعت الهوية في أزمة أو عبرت القيم الشبابية الجديدة عن أزمة
أخرى فالقيم التقليدية لم تعد قادرة على مواكبة التغيير الاجتماعي الجامح، ولذلك يدعو
الشباب بإلحاح إلى إصلاح قيمي حتى لا تضيع ما بقي من الهوية.

ث- إمكانيات التدبير وأبعاد الإصلاح

إن دعوة الشباب إلى قيم جديدة منسلخ من سلطة قيم الآباء لا يعبر عن حركة ثقافية
متجانسة نظرا لتباين وجوه الدعوة، لكنها ذات توجه واحد الدعوة لقبول واقع الشباب
ورغباته وقيمه ووجهة نظره للحياة من طرف الكبار والأسرة والمجتمع والدولة، رؤية
يحكمها تناقض ينسجم مع التناقضات السالفة الذكر، فأصل الهوية هو الإسلام، غير أنه على
مستوى الممارسة (الحجاب، الجنس، الاختلاط، الرغبة) تميل الهوية نحو التحرر والانفتاح
على قيم علمانية، إذ تبدو الهوية بما هي استنباط لقيم جماعته بنوع من التعديل الذي يضمن
ثورة صامتة بفعل استمرار التقليد الثقافي بصيغته المدنية، وهو ما استنتجته من موقف
مجموعة من المبحوثين، وبالتالي التصور الأنثروبولوجي القائل بسيادة الشخصية
الأساس⁸³⁷ لم تعد قادرة على تفسير قيم المجتمع المغربي، لأن الفرد هو من يدعو الجماعة
إلى استنباط قيمه. ويبدو أن الشباب الجامعي أشد الفئات الاجتماعية حساسية تجاه القيم؛
يسلك قيما تتوافق وتطلعاته، فأغلبهم فقدوا إيمانهم في قيم المجتمع التقليدية على أساس أنها
معيقا بعدما كانت جزءا من صفات الرجولة خاصة حينما تخبرهم تجربتهم أن الالتزام بقيمة
ما لا يعود على الفرد بنفع ملموس، وعليه يجب إعادة بناء قيم مجتمعية بناء على قيم الفرد.

التناقض يستمر في إبداء معظم المبحوثين التشبث بالإسلام كأساس للانتماء والقيم
والهوية؛ إذ منهم من يرافع عن إصلاح منظومة القيم بعد نعتها بالفاسدة (الجنس اللامشروع
العري، تأنث الذكور...) بتطبيق الشريعة الإسلامية، وبعضهم متأثر بتكوينات جامعية دينية
أو بثقافة الإسلام الحركي التي تركز على جعل الشرع الضامن للعدالة والضابط للشهوات،

⁸³⁷ أقصد بالشخصية الأساس السمات السيكولوجية والمؤسسات الاجتماعية والقيم المشتركة عند أعضاء جماعة ما وهي قد تعادل معنى الهايبتوس
عند بيير بورديو.

لكن من بين المدافعين عن هذا الإصلاح من لا ترتدي الحجاب أو لا يصلي؛ سراويلهم ممزقة وحلاقة شعر "مشرملة". في الجهة المقابل راهنت أغلبية المستجوبين على اتباع معايير يواكب فيها الفرد والجماعة العصرية، وذلك بدعم اختيار الشباب لأسلوب العيش وفق ما يتطلبه مجتمع العلم والتكنولوجيا المتطورة والحرية والمبادرة الفردية، إلا أن الشباب لم يستوعب بعد معيقات الإصلاح الذي يدعو المبني على الحاضر والرغبة.

4- المغرب المركب: معيقات الإصلاح

إن الإصلاح القيمي لا يمكنه أن يتوقف على ما يريده الشباب، إنما يتسع الموضوع ليصبح إشكالا سياسيا، وما يزيد الموضوع غموضا هو أن العلوم السياسية في الوطن العربي لا تنفك تخرج من مشكلة السلطة (الدولة-الحكم) بالدين (بالمغرب)، أو من الحركات الإسلامية والجماعات الدينية أو الملكية⁸³⁸، غير أن دراسة الإصلاح باستحضار مفهوم الإسلام في حياة الشباب لا يعفي من الانتباه لظاهرة العلمانية⁸³⁹، أي الانتباه إلى صراع الديني والدينيوي، ويأتي اهتمامي بهذه القيم السوسيوسياسية (الإسلام والعلمانية، والديني والدينيوي) لأمرين: الأول أن الشباب في الوطن العربي والمغربي خصوصا عايش وحرك "الربيع العربي الفائق" ربيع حضر فيه الدين والسياسة من خلال صعود حركات الإسلام السياسي التي طالب بها الشباب، والثاني ظهور شعارات من بينها إحداث ملكية برلمانية في المغرب وفصل الدين عن السلطة، وتولد مطالب علمانية واتجاه نحو الدينيوية.

أ- الإسلام والعلمانية هاجس الصراع

لعل أكثر القضايا قلقا وجدلا قضية العلمانية في العالم الإسلامي، ورغم حدة الجدل تبقى آلية مساعدة لفهم عوائق الإصلاح القيمي وبلوغ عمق التصورات الدينية، ومعرفة خصوصيات التدين الشبابي ومدى حضور الدين أو خوفه في الفضاءات العامة والحياة

⁸³⁸ للتفصيل في إشكالية الدين والسياسة والمجتمع يمكن مراجعة: عبد الله حمودي: الشيخ والمريد، م س، عبد الإله بلقزيز: الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف ط1، 2015، وكذا برهان غليون: نقد السياسة الدولة والدين، م س، نور الدين الزاهي: الزاوية والحزب، م س، عبد الكريم شروس السياسة والتدين دقائق نظرية ومأزق عملية، م س، مارسيل غوشي: الدين في الديموقراطية، م س، محمد لكموش: الدين والسياسة في المغرب، م س.

⁸³⁹ اهتم الغرب بالعلمانية منذ مفكري النهضة وخاصة مع فلاسفة الأنوار، لكنها ما تزال مقولة مقلقة مرعبة للنخب العربية، وخاصة النخب الدينية، فالغرب نظر للعلمانية كنتيجة لسيرورة تاريخية للحدثة، راجع،

-Jean Boubérot : les laïcités dans le monde ; PUF ; Que sais je ? ; 4^e édition mis à jour ; 2010 ; p 7.

بينما تبدو عند العرب والإسلاميون متقفون وعوام مقولة للتصنيف وأحيانا للتكفير وناذرا ما كانت للتفكير، وبالتالي دخلت في صراع مباشر مع الدين.

الخاصة انطلاقاً أولاً من طرح سؤال مبهم إلى حد ما، لكنه لا يمنع من الحصول على أجوبة موضوعية وهو سؤال متعلق بماهية العلمانية⁸⁴⁰، فكان الجواب على النحو الآتي: زمرة من المبحوثين تعتبر العلمانية لفظة إعلامية يناقشها المثقفون، غير أن طلبه الاقتصاد والرياضيات والفيزياء عجزوا عن تعريفها. بينما تعتبرها فئة أخرى جزءاً من نظرية المؤامرة مفهوماً يحاول الغرب إدخاله للمجتمع المسلم عبر الإعلام واللباس والتحرر الجسدي والعلاقات الجنسية المحرمة لمحاربة الإسلام، وتجاهل الخصوصية الثقافية والدينية للمسلمين، وأغلب من ناصروا هذا التوجه متحجبات وملتحون (الدراسات الإسلامية والفصائل الطلابية الإسلامية...). وفئة تختزلها في اعتبارها دعوة لفصل الديني عن السياسي في تدبير الشأن العام (طلبة علم الاجتماع وبعض طلبة القانون).

هذه المواقف تعبر ولو بشكل سطحي عن اهتمام الشباب بالقضايا الفكرية والاجتماعية السياسية الذي لا يعني اندحار الدين الإسلامي، أو أنه أصبح مركز اهتمام الشباب المتمدرس لأن ممارستهم اليومية لا تستحضر دائماً أحكام الإسلام إلا بشكل ثانوي؛ خاصة أمام دعوته التي تتساكن فيها قيم التدين وقيم الحرية. ولأن العلمانية تتضمن جانباً قيمياً يمس بشكل ما العقيدة التي تعقد عليها الآمال والآلام والمخاوف والتطلعات، ولأنه لا يمكن "تعريف العلمانية إلا في بالانطلاق من الاختلاف بين السلطات التابعة للدين"⁸⁴¹ والعلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية؛ انتقلت إلى سؤال هل يجب أن يكون المجتمع المغربي علماني؟ كان جواب أغلب المبحوثين سلبياً، والعلة الانقياد إلى تطبيق نموذج مجتمعي وثقافي متنصل من الخصوصية القيمية والثقافية للمجتمع المغربي، متناسين أن المغربي في سلوكه ورغباته واستهلاكه يحمل فصلاً كبيراً بين الدين والدينية، وبين الصلاة والجنس، وبين الحجاب وحرية الجسد، وهي سلوكيات علمانية تفصل بين "القوة الزمنية pouvoir

⁸⁴⁰ تفيد العلمانية قيمة أو عقيدة واتجاهاً في الحياة السياسية والاجتماعية، وهي واقعة تاريخية تعكس تطور نمط معين من العولمة الموضوعية العملية في الممارسات الاجتماعية والسياسية أو هي منظومة قيم تتحكم برويتنا للواقع (برهان غليون ص 326)، وجوهر ما هو معروف عن العلمانية فصل الدولة عن الدين وهذا الفصل لا يقصد به الإلحاد أو إلغاء كلي للدين، بل يعني اعتبار الشأن الديني شأن شخصي إيماناً واعتقاداً يعطي لجهاز الدولة الحق في ممارسته لكن دون أن يتدخل الدين في تدبير الشأن العام من أجل تأسيس دعائم قوية للنظام الديمقراطي.

⁸⁴¹ Jean Boubérot : les laïcités dans le monde ; op cit ; p 7.

"temprel" و"القوة الروحية *pouvoir spirituel*" للفعل وهو من جوهر العلمانية⁸⁴².
وبعض المبحوثين دعا إلى إقامة مجتمع تحكم فيه الشريعة الشأن العام.

الفئة المعارضة تناست ثورتها على القيم الدينية والثقافية للسلف وتدافعها نحو قيم المنفعة الدنيوية كجزء مهم في النموذج العلماني، ولتوضيح الصورة أعدت صياغة السؤالين السابقين في سؤال: هل يجب أن يوجه الدين الشؤون السياسية والاقتصادية والحياة الفردية؟ انقسم جواب الشباب إلى فئة متأثرة بالإسلام الحركي ينتصرون لضرورة تدخل الدين في كل مجالات الحياة، مدافعين عن دولة دينية تعتمد الشريعة، ولعل هذا جزء من نضالات الحركات الإسلامية داخل الجامعات وخارجها وحينهم إلى عودة قيم السلف لخلق نظام اجتماعي واقتصادي وأخلاقي متين، ضدا في المواقف العلمانية، يقول م 71 "يمكن للغرب يفصلو، أما هنا الإسلام ديانا صالح لكل زمان وفي الحياة كلها". تبني هذه الشهادة موقفها من معيارية الإسلام الأبدية وصلاحيته الدائمة في حل مختلف الأزمات وتدبير الشأن الفردي والجماعي⁸⁴³. وفي الجهة المقابلة تماما يعرض بعض المبحوثين عن هذا التصور، لأن أحادية التوجه تتسبب في ظهور التطرف الديني والتعصب والمركزية الدينية كتعبير عن رفض لتدخل وتوجيه الدين للاقتصاد والسياسة بشكل عام، معتبرين الدين شأنا خاصا. وتوجد زمرة ثالثة وكل أعضائها من تخصص القانون تؤكد أن القوانين الوضعية سبيل ناجع لتنظيم المجتمع وضبط النزاعات وتحقيق عيش جماعي آمن، تضمنه دولة الحق والقانون، فالدساتير تحدد للجميع اتفاقا حدود وإمكانات الحريات. غير أن بعض المبحوثين في تخصصات أخرى قالو أن المطلوب هو قيام كل شخص بمهامه، فالغاية من الوجود البشري ليس الوقوف عند مناقشة القضايا إنما العمل على العيش في سلام بتحمل كل شخص مسؤولية أفعاله، وله الحرية في الاعتقاد بما يشاء دون إلزام الآخرين، وهؤلاء مناصرين للنموذج العلماني دون وعي، وأغلبهم طلبة اللغات الأجنبية والاقتصاد لأن الدولة

⁸⁴² استعنت هنا بما قاله جون بوبيروت حينما قال أن عمل العلمانية بسيط تفرق بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، راجع:

-Jean Boubérot : les laïcités dans le monde ; op cit ; p 7.

⁸⁴³ يضيف م 94 قائلا أن فصل الدين عن الدولة غير مجدي لخصوصيتنا المجتمعية والتاريخية، خاصة وأن المجتمع ليس مهيا ثقافيا للفصل، المشكلة تاريخية ثقافية بالمغرب تحتاج قرون للفصل دون كوارث جانبية، فالغرب عاش ثورة فكرية ثقافية وسياسية جعلت الدين شأن خاص مستقل عن السياسة، أما سياسات الفصل في المغرب ما ستولده هو الفوضى بين قلة راغبة وأغلبية رافضة لأننا لسنا مستعدين لتجاوز الماضي". هذه الشهادة النقدية تخفي في أعماقها الرغبة في فصل الدين عن الدولة إذا توفرت الشروط الثقافية، لكن مخاوف عدم الاستعداد المجتمعي تطرح بشكل جدي.

المبنية على القوانين لا على العقائد هدفها تحقيق السلام واحترام الحريات والخصوصيات. ومن خلال مواقف هؤلاء نستنتج بأن الصلاة والحجاب يدل على التدين، إنا يدل على التماشي مع التوافق الاجتماعي والتصرف بمنطق العادة، وهم أنفسهم الذين يجمعون بين الصلاة وممارسة الجنس متى أتيح الفرصة. وهذا السلوك يصعب تصنيف دنيوية أم تدين؟.

إن المطالبين بعلمنة الدولة والمجتمع نسو "أن الدولة العربية ومنها المغربية ليست دولة دينية⁸⁴⁴ حتى نطالب بعلمنتها، فتتعدّد ظاهرة العلمانية وتزداد غموضاً حينما يعتبر بعض الشباب المجتمع والدولة العلمانية كافرة، ويعزى هذا الموقف للتأثير الذي يمارسه الإسلام الحركي من جهة والشيوخ والفقهاء والإعلام الديني المتشدد من جهة، وكلها تستغل الفرص لترويج هذا الخطاب التكفيري الهادف إلى توطيد الدين وثقافة السلف في زمن العولمة، إنه موقف يثبت أن ممارسات شباب المجتمع المغربي المسلم تعيش على لا تناغم بين القول والفعل بالشكل الكافي، وأصحاب هذا الموقف هم أنفسهم المطالبون بالثورة على القيم التقليدية، لكنه مع ذلك لم ينفلت منها كلاً؛ مادامت العلمانية شبحاً مخيفاً في ظل تجسيدها سلوكياً دون وعي، غير أنه يعتقد أن الإسلام هو الحل، ولاختبار هذا الموقف سأنتقل من متغيرات سياسية ثقافية دينية.

ب- من الديني إلى الدنيوي؛ نماذج القروض اللباس والزواج

الشباب المغربي لا ئكي في ممارساته متدين في أقواله؛ نتيجة واضحة في اتساع هوامش الدنيوية في حياته اليومية برغم من تسجيلنا لفئة معارضة للعلمانية ترفض الفصل بين الديني والدنيوي. ففي سؤال عن سبل تمويل مشروع شخصي؛ السواد الأعظم من المبحوثين أبدى اهتماماً بقرض بنكي متناسين الفوائد التي يحرمها الشرع، لكن إقبالهم على هذا المورد لإنجاح المشروع ليس سوى دنيوية سارت عادية وفردانية محمودة، إذ لم يظهر رفض القرض البنكي إلا لدى مبحوثة واحدة بحجة دينية هي الفائدة التي سمّتها "الربا" مع وجود حالة أجابت بلا أدري الظروف هي من تحكم، ولقد نالت الفكرة استحسان طلبة الاقتصاد والقانون واللغات مع تمنيههم الحصول على قرض. والمتأمل في وضع المقاولات

⁸⁴⁴ عيد الإله بلقزيز: السلطة والمعارضة المجال السياسي العربي المعاصر حالة المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2007، ص 88.

الصغرى والمتوسطة، والإقبال الحاشد على شراء السيارات والشقق بالقروض بفوائد محددة، وشوارع مدينة الدار البيضاء العامرة بالإعلانات الإشهارية للقروض، تشجع فيها الشركات المالية الشباب على إحداث مشاريع ومقاولات؛ أو اقتناء سكن بفوائد وخدمات ومحفزات تجعل الشباب يغيب الضوابط الدينية، وهذه الإعلانات تتضمن صور شباب وشابات بأناقة وابتسامة حصلوا على قرض أسسوا مقاولات ومشاريع وأسرة تشجيعا للمستهدفين بشراء منزل أو سيارة بضمانات بنكية.

بالعودة إلى المسجد بالكليات المخصص لصلاة الطالبات؛ يحتوي أحد أشكال وتجليات الدنيوية وفصل الديني عن الحياة الشخصية، ومن مظاهر هذا الفصل اللباس الذي يوفره المسجد للطالبة غير المحجبة قصد الاستعمال المؤقت أثناء الصلاة (الظهر-والعصر) ثم تنزعه لتعود إلى حريتها الشخصية، هذا النمط من التدين منتشر في صفوف الطالبات اللواتي يرتدين سروال الجنز الدال على أن اللباس⁸⁴⁵ سلوك دنيوي، وهو ما أكدته م 3، وهي من الطالبات الساهرات على نظافة مسجد الإناث بكلية العلوم، ولذلك بقدر ما يوجد بعض مظاهر الحجاب تعكس المؤسسات الجامعية مجالات التحرر الأنثوي على مستوى اللباس والعلاقات ولغة الجسد الذكوري والأنثوي، وإن كنت لا أملك إحصائيات للمتحجبات والمحافظين والمحافظات على الصلاة، ورغم أن الطالبات الغير المحجبات يضعن صورا ومنشورات عبر صفحاتهم في الفايسبوك لمحجبات كتعبير عن السلوك الذي يعتبرنه صوابا أثناء الخلوة بالنفس الذي يتعارض مع الحاجة؛ إلا أنه لا ينفي التحرر الواقعي والافتراضي للشباب وما يرتبط به من لغة تواصلية وتأنق في اللباس واختلاط مبالغ فيه وتبرج وأكسيسوارات تتجاوز حدود التقليد والمراقبة الذكورية إلى تقبل مجتمعي.

برغم من أن الحياة الفردية تقوم على نوع من الانتقال مهم كان نوع المجتمع بحيث تمر بمراحل متعاقبة تخضع فيها لطقوس عبور من عصر إلى عصر ومن مهنة إلى مهنة تكون مصحوبة بأفعال خاصة واحتفالات بشكل لا يوجد فيه شيء منفصل عن المقدس، فحقيقة

⁸⁴⁵ لقد درس أصحاب الإسلام في الحياة اليومية موضوع اللباس والحجاب ورمزية اللباس الإسلامي أو المرأة والحجاب لمعرفة مدى مساهمتها في انتقال المجتمع إلى الدنيوية، وتوصلوا إلى تعدد أنماط الحجاب، وهو نفس ما توصلت إليه مع تعدد وظائفه الرمزية، فهناك اللباس الدال على الورع الديني أو الإيديولوجي، أو الذي هو جزء من الموضى والإغراء، وتوصلوا إلى انتشار الحجاب في صفوف النساء الكبيرات ومتوسطات السن والمتزوجات أكثر من العازبات والعاملات، وإجمالا حوالي 84% يوافقن على ارتداء الحجاب و8% لا يرتدين وهم أقلية حسب بحثهم.

الوجود الفردي تقتضي الانتقال من حالة اجتماعية إلى أخرى، "ذلك أن الحياة الفردية تتكون من سلسلة من المراحل التي تشكل بدايتها ونهايتها الولادة البلوغ الاجتماعي الزواج الأبوة التقدم الطبقي التخصص الوظيفي الوفاة"⁸⁴⁶ وكلها تمر بمراسيم وطقوس عبور؛ لكن في المغرب المعاصر لم يعد الزواج طقسا خالصا من طقوس العبور إنما أصبحت الدنيوية تتجلى فيه بوضوح في تمثل الشباب المغربي المتمدرس له، فالزواج بالنسبة لهم أكثر من رابطة جنسية، ما دام الجنس متوفر قبل الزواج، إنه مؤسسة اقتصادية، وسبقت الإشارة إلى مجموعة من الذكور الذين يتمسكون بالزواج من موظفة أو صاحبة دخل معين للتعاون على مطالب الحياة؛ بعدما كان الزواج تتحكم فيه العائلة مع سيادة ما يعرف بالزواج الداخلي كنموذج يتفكك لميل الشباب إلى اختيار فردي لشريك الحياة وفق معايير شخصية لا عائلية، يحتل فيها العمل الصدارة بعدما كان التدين والنسب، فمعايير العمل عند الذكور يتراوح بين الضروري والتكميلي، لكنه ضروري في الرجل المراد الزواج منه بالنسبة للإناث، هذا توجه نحو سلوك حدائي دنيوي اقتصادي يضع المعايير التقليدية النسب والتدين موضعا هامشيا، إذ لم يعد التركيز على الحجاب وأداء الصلاة والآداب، شرطا أوليا عند الذكور والإناث بل العمل ونوع العمل، وهو تجاوز للسلطة الأبوية ولمفهوم الحريم الذي يختصر نشاط المرأة في إعادة الإنتاج بمضمونه البيولوجي.

وفي سياق طرح سؤال هل تستطيع الزواج من غير المسلم* مسيحي أو ملحد؟ جاءت المواقف واضحة، فالقلة رفضت بحجة أن الزواج من غير المسلم محرم شرعا⁸⁴⁷، والأغلبية جعلت من الزواج بغير المسلم (ة) ممكنا، تقول م 63 "أنا قرئت، ومزال كانقرا وإلا جاب الله شي كاوري أه نتزوج به ممكن يساعدني نحقق طموحاتي وبزاف بنات

⁸⁴⁶Arnold Van Geennep : les rites de passage ; op cit ; p 13.

* غير المسلم ليس بالضرورة الأجنبي بل كل من لا يدين بالإسلام، وعند طرحي لهذا السؤال وردت تحديدات له في المقابلات من خلال مقولة الكافر المشترك النصراني اليهودي الملحد.

⁸⁴⁷ورد في سورة البقرة الآية 221 "لا تنكبوا المشركاء حتى يؤمن وأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبكم، ولا تنكبوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم، أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتحذرون"، والمقصود بالمشرك في الآية عند بعض المفسرين كل من ليس مسلما؛ خاصة عبدة الأوثان، لكن يضيف إليهم المفسرين آخرون وهم أهل الكتاب يهود ونصارى، لأنهم ليسوا مسلمين ينهى الإسلام الزواج منهم أو إليهم في سورة الممتحنة "لا من حل لهم ولا هم يحلون لهم" وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: تنكح المرأة لأربع لدينها ولمالها ولحسبها ولجمالها فاطفر بذات الدين تربت يداك" والمقصود بالدين هنا التي تدين بالإسلام وتعمل بشرعه وأحكامه صلاة وصياما وحجابا وصدقة وزكاة وأخلاقا.

وطالبات كايتمناوه، وكايقولو على الأقل يعتقدهم من هاد العيشة⁸⁴⁸، وبزاف بنات تزوجو بخلجيين واخا لباس عليهم باش يزيدو يديرو لابس"، هذا يفيد أن الفقر والإخفاق الاجتماعي والدراسي، والرغبة في تحقيق الرفاه يدفع إلى التفكير خارج حدود الدين، إذ من بين الشباب من جعل الزواج من غير المسلم أمرا مفيدا؛ خاصة إذا تمكنوا من إقناع الشريك باعتناق الإسلام، بل جعلوا إقناعه مسوغا للزواج منه، تقول م 103 " mon avis " أه نتزوج بواحد غير مسلم ونعيش معاه فبلادو ونحاول ندخلوا الإسلام، وناخذ الأجر وأنا نستافد".

بعض المبحوثين الذكور يرون إمكانية الزواج من غير المسلمة حظ جميل على حد تعبير أحدهم، إذ يقول م 105 "أه نتزوج بها، على الأقل زوينين ونقيين واضحين بزاف، كانعرفهم هاجرو وقطعو البحر وتزوجو بنصرانيات ودارو لوراق وراهم بيخير، ومنهم لي استقر تما *c'est une grande chance*". ولذلك فالزواج من غير المغربية المسلمة استراتيجية اقتصادية لتجاوز متاعب البطالة والفقر.

اللباس والقرض البنكي والزواج تجليات توجهات الشباب الدنيوية تكشف عن علمانية في أرض الإسلام، تحيلنا مباشرة على ضرورة مساءلة القناعة القيمية المحلية وعلى طبيعة المعتقد عند الشباب المغربي وتوجه السياسة الدينية في تشكيل الوعي الديني بالمغرب.

خلاصة الفصل السادس

الغرض من هذا الفصل اختبار تأثير الديني في منظومة القيم حسب تمثل الشباب المتعلم وممارساته اليومية لهذا تطرقت فيه إلى جنيا لوجيا القيم وتيبولوجيتها والموقف منها، والخلاصة التي سجلتها كشفت عن تراجع تأثير الديني في بناء القيم وتصنيفها لتصبح خاضعة لمحددات دنيوية أجمل أسبابها على الشكل التالي:

خضوع السلوك الشبابي والقيم التي يحملها هذه السلوك لمعطى مادي براجماتي، فبعض الشباب لا يعتبرون الأشياء قيما إلا بمعيار النفعية، وتوصلت إلى أن للرأس مال المادي

⁸⁴⁸ تتشارك هذا التصور المتحرر والدنيوي مجموعة من المبحوثات والمبحوثين (30-66-70-89-93-95...)، ذلك أن الميل نحو الدنيوية ينطلق من تصور قيمي هو قبول الآخر المختلف عقديا تحت بافطة المصلحة، وهذا الموقف يؤثر فيه عوامل التنشئة ونوعية الأسرة والظروف الاجتماعية والانتماء الطبقي والمتوافق مع الظروف المادية والحي السكني ونوعية التكوين الجامعي، فطالبات الاقتصاد واللغات الأجنبية مثلا أكثر تسامحا وانفتاحا وقدرة على التثبيت بما هو دنيوي دون خجل أو تردد أو خوف من الوصمة الاجتماعية أو من ردود الأسرة.

واللغوي والخصوصية الاجتماعية والأسرية والطبقية للشباب تأثر في السلوك والقيم وتنتج صراعا حولها، وأبرز تجليات الصراع الاجتماعي القيمي تتشخص في تحرير الجسد والحرية الجنسية وعدم ربط الشرف والعرض بممارسة الجنس، وتعويض الثقة بالذات مكان روح الجماعة والطاعة الأبوية، وهيمنة منطق الحاجة والمنفعة بكل أبعادها النفسية والجسمية والجسدية والمهنية عوض قاعدة المحلل والمحرم، فالشباب الجامعي سواء المنحدر من وسط أسري فقير أو غني؛ قروي أو حضري؛ حي راقى أو شعبي؛ ميال إلى القيم الدنيوية، وهذه الدنيوية متفاوتة الدرجة يحددها التراتب الاجتماعي المجسد في الممتلكات المادية والرمزية، والموقف من الجنس والشرف يخضع لتراتب بين فتاة تمتعته من أجل المال، وفتى يبحث عن الجنس لإخفاء فشله والقمع الاجتماعي في قريته أو أسرته، وبين من يمارسونه بكل وسائل الحماية كاستجابة للرغبة الفردية وكحرية شخصية نابعة من وعي الذات بحاجتها لا من الإحساس بالنقص المادي، هذا التراتب في الميل نحو الدنيوية جعل القيم مجالاً للصراع بين الطلبة وهو صراع اجتماعي حامله تراتب في الانتماء الطبقي والأسري والمجالي، كما أن الميل نحو الدنيوية هو أحد أوجه الصراع بين جيل الأنترنت المتحرر من عباءة الأجداد وقيمهم وجيل قيم الأباء الجمعية الطاعة والشرف والعرض، وصراع بين الولد والبنت والاب والأسرة.

تراجع تأثير الديني في منظومة القيم يرتبط بأمرين رئيسيين: أولهما ثقافي جسده العولمة الشعبية⁸⁴⁹ والإعلام وانتشار التعليم في فئة الشباب وكلها عززت الوعي بالذات، ودفعت نحو التحرر من سلطة الأباء والعادات، وساهمت في تهيج صراع القيم والأذواق بين جيل الأنترنت وجيل الأباء، وأحدثت تحولا عميقا في البنية الذهنية، وفتحا (ثقافة العولمة والصراع الجيلي) الشباب على الحداثة، ومهدا نحو الثورة على التقليد الأبوي (تمثله للطاعة وللشرف والجسد والجنس والمرأة والصدقة...)، فالقيم المنقولة عبر الإعلام والتلفاز والأغاني والأفلام تغلغت في البيوت والنفوس بفعل الأنترنت وفضاءات التواصل الاجتماعي التي حطمت الحدود بين المذكر والمؤنث والمحلي والدخيل، بحيث ينفرد الشباب

⁸⁴⁹ استخدمت هذا التعبير للدلالة على ثقافة كونية من خلال التوظيف المشترك لنفس القنوات السمائية والنشر العالمي الفايبيوك وكرة القدم (زين الدين زيدان) والموسيقى (بوب مارلي) حولت العالم من معطى فيزيائي إلى معطى رمزي: للتفصيل راجع : -Francois Chaubet : la mondialisation culturelle ; PUF ; Que sais je ? 1 re édition 2013 ; pp 64-65.

في البيوت وفي الأزقة والمقاهي وفي ممرات وسلاليم الكليات بهواتفهم الذكية يغوصون في عوالم ثقافية وقيمية مختلفة، ساهمت بشكل عميق في تراجع تأثير الديني على منظومة القيم عبر الصور والأغاني التي تخلق في الشباب الرغبة في التحرر الجسدي والجنسي، فالتلفاز والأنترنت ساهما في تولد ثقافة قيمية شبابية تتجاوز حدود الجماعة والطاعة لصالح قيم فردية دنيوية أبرزها تحرر المرأة من لفظة الحرمة ومن سلطة الرجل، إذ لم تعد شرفا وعورة مطالبة بالعفة والحشمة المتصلة بالجسد والجنس، ولا تخضع لسلطة الحلال والحرام والمباح والممنوع بالمنطق الأبوي بل بالمنطق الدنيوي، هذه الثقافة الجديدة أنزلت الأبوة من عرشها. وإلى جانب تأثير التعليم والإعلام توجد جاذبية المجال المدني وتأثير أبناء الأغنياء على الفقراء، فالمدينة الاقتصادية ونمط عيشها الدنيوي جعلت الشباب القروي يتخلى عن القيم الجمعية القروية، وتأثير المقاولات التي تحتضنها المدنية؛ المتحكمة في الأفق الذهني والدراسي والاستقرار المهني والاجتماعي، ولأن الشباب القروي والحضري المنتمي لفئة غنية أو فقيرة يختار شعب دراسية جامعية بناء على ممتلكاتهم الرمزية والمادية، ممتلكات تخلق ثورتين على التقليد القيمي: تحرر واع ومضبوط النتائج، وتحرر تحت تأثير الفقر والانجذاب لحياة الرفاه المدنية، بين بيع الجسد وحرية الجسد. ورغم أن حركات الإسلام السياسي تعتبر هذا الأمر تهديدا للهوية وتحذر الشباب عبر حلقات تَأطيرية و منشورات وملصقات من الارتداء في أحضان قيمية معادية للهوية الإسلامية، غير أن الحركات الشبابية الموسيقية والفنية وحتى اللادينية وحركة المثليين الشبابية والنسوية؛ كلها تعكس أزمة قيم الآباء وضعف تأثير الديني في المجتمع المغربي من جهة، واتساع نطاق الوعي الفردي وانشطار الوعي الجمعي من جهة، وظهور الوعي القيمي الفردي الشقي الناتج عن الجهل الثقافي المقدس من جهة ثالثة. والخلاصة يمكن نعت الشباب المغربي شأنه شأن شباب مختلف المجتمعات بجيل الأنترنت، غير أنه جيل أبدى ثورة على سلطة الآب والعادات؛ تحكمه المادة وتسيره الرغبة دون أي اعتبار للمحل والمحرم خاصة بعد إعلان الأسرة انسحابها من التأطير الديني وخفوت القاعدة الثقافية، وانسحاب الأسرة؛ فتح السلوك الشبابي الديني والقيمي على مسارات جديدة تحاول السياسة الدينية للدولة المغربية ضبطه.

الفصل السابع: اتجاهات تدين الشباب المتمدرس: مشكلات المعرفة والمعتقد بالمغرب

تقديم

تعيش المكتبة السوسولوجية خصاصا مهولا في ما يتعلق بدراسة المعتقد الديني واللاتدين في المغرب رغم أن السوسولوجيين المغاربة دأبوا على دراسة التدين منذ الاستقلال كما بينت في الفصل الثالث، وحسب أرقام منابر إعلامية "يتصدر المغاربة قائمة اللادينية في أول إحصائية رقمية بشمال إفريقيا"⁸⁵⁰، ولأن فضاءات التواصل الاجتماعي والأنترنت طرحت قضايا المعتقد وتغيير المعتقد وصراع المعتقد الديني، والتبشير والتشيع المنتشرة بشكل كبير جدا في صفوف الشباب، ولأنها مرتبطة بالسياسات الدينية للدول والحروب والصراعات، وبالتربية الأبوية والأسرية وربط الدين بالإرهاب... كلها تجعل من دراسة المعتقد في إطار مسارات تدين الشباب مسألة مهمة مجتمعا وعلميا، لذلك سيحاول هذا الفصل العمل مسائلة أحد أشكال التدين في المجتمع المغربي، والذي يؤثر في تكوين نسق الشخصية والعلاقات الاجتماعية ويضمن وحدة المجتمع وهو: خطاب الفقهاء والسياسة الدينية وقضايا المعتقد وعلاقة الدين بالقضايا المعاصرة، وأريد من خلال هذا الفصل مسائلة مسارات وتوجهات أنماط التدين في المغرب حسب تمثل الشبيبة المتعلمة، وذلك بتحليل وضع المعرفة الدينية ودور الفقهاء والإعلام الديني وتأثيرها في توجهات تدين الشباب هذا إلى جانب تفكيك رؤية الشباب للمعتقد وتغيير المعتقد.

⁸⁵⁰ تقرير حالة الدين والتدين في المغرب 2015-2017، م س، ص 380.

المبحث الأول: إسلام الفقهاء وتمظهرات السياسة الدينية بالمغرب

1- المعرفة الدينية وتأثير الافتراضي

اعتقد رواد علم الاجتماع أن الدين سيفقد فعاليته في المجتمعات الحديثة، وبأن سيرورة العلمنة والعقلنة ستمضي قدما في عصر هيمنة التقنية على الكون الاجتماعي، بل وانشغلت السوسيولوجيا المعاصرة بتأثيرات الإنتاج الإعلامي توزيعه واستهلاكه من طرف الجماهير كثقافة جديدة عبر وسائط التلفاز والانترنت بأبعادهما الاجتماعية الثقافية التي ستعكس مباشرة على حقل الإنتاج والاستهلاك الثقافي الديني في المجال العام والخاص، ولأن الفكر السوسيوسياسي انتبه إلى أهمية المسألة وراهنيتها الملحة خاصة المتعلقة بالعلمانية وفصل "بين ما يمت إلى الديني وما يمت إلى الثقافي حتى لا يجتاح الديني الثقافة كلها كما هي حال الأنظمة الأصولية"⁸⁵¹، وبالانطلاق من بيير بورديو وتحليله المنهجي المعمق للآليات المتعددة للتلفزيون وكشفه عن "خطر كبير يهدد مجالات مختلفة على مستوى الإنتاج الثقافي من فن وأدب وعلم وفلسفة وقانون"⁸⁵² وحتى الدين، وإذا جاورت هذه الملاحظة فكرة كون التلفاز أحد تجليات العولمة التقنية والثقافية الجماهيرية المخترقة كل البيوت التي ستجعل "البشرية تنزلق أكثر فأكثر نحو التناغم"⁸⁵³ الثقافي، وأضفنا إليها مسألة توظيفها لإقناع العوام أو ترويجا لثقافة وإيديولوجية ما بشكل ناعم؛ آلية تعرف إقبالا جماهيريا لأن الوقت الذي "يقضيه النساء والأطفال والرجال والشباب يوميا في مشاهدة التلفاز يزيد عند بلوغ الثامنة عشر"⁸⁵⁴؛ ولأن عروضه لا تخلو من الاستهلاك الثقافي الديني؛ فهذا حافز لمساءلة علاقة الشباب بالإعلام وتأثيره الديني عليهم.

أ- في وضع المعرفة الدينية

لأن المستجوبين فئة شبابية لم تتلق تعليما دينيا كما هو الحال في التقليد التربوي المغربي خاصة وأن التعليم الديني التقليدي شهد إهمالا منذ عقود لصالح تعليمي جماهيري حديث، ويزداد الإهمال اتساعا في العاصمة الاقتصادية، ولأن الدور الذي لعبه الفقيه في

⁸⁵¹ دومينيك والتون: العولمة البعد الآخر، م س، ص 73.

⁸⁵² بيير بورديو: التلفاز وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة درويش الحلوجي، دار كنعان، ط1، 2004، ص 33.

⁸⁵³ Francois Chaubet : la mondialisation culturelle ; op cit ; p 64.

⁸⁵⁴ أنتوني غدنز: علم الاجتماع، م س، صص 502-503.

تكوين الشباب الديني هامشي مقارنة بتأثير المدرسة والعولمة التقنية اللتان أفقدا الفقهاء كنخبة وزنهم كما كان الحال في المجتمع التقليدي، ولأن للدين مجاله الخاص تحدده المعرفة الدينية⁸⁵⁵، معرفة تأخذ في الاستعمال اللغوي اليومي للحس المشترك وعند الفقهاء كلمة "العلم" التي ترتبط بالتيارات الفكرية والمعارف التي ينتجها الفقهاء والخطباء وعلماء الدين.

إذا كانت مدينة الدار البيضاء فضاء للحريات يهيمن عليه ثقافة الإنتاج والاستهلاك كتوجه ليبرالي، ثقافة وتوجه أثرت على وضعية ودور الفقهاء وعلماء الدين، فالإنسان المغربي الفقير مهوس بتوفير لقمة عيشه، أما الغني فلا يحتاج إلى من يضع له قواعد وأحكام تحرمه الاستمتاع بممتلكاته. ومن خلال المقابلات الميدانية؛ ومتابعتي للنقاشات والقصص والحكايات والفديوهات المصورة حول الفقهاء الرقاة الشرعيون (فضيحة رافي بركان وغيره) كمثال أورده بعض المبحوثين للتعبير عن سحب المجتمع الثقة في الفقهاء.

يبدو أن خطاب النخبة الدينية لم يعد مقنعا، خاصة وأن الفقهاء والخطباء لم يشاركوا في التغيير الاجتماعي التي شهدتها الشارع المغربي، بل كانوا دائما ضد أي تغيير حسب بعض المبحوثين، فالخطباء على المنابر لم يتدخلوا ولم يدعموا احتجاجات الشارع، ولم ينتجوا خطبا حول الواقع الحقيقي ليكتفوا بممارسة وظيفة رسمية تحدد قولهم جهات السلطة الفوقية لأن "خطبة الجمعة تجسيد للحاكم السياسي؛ لأنها في آن واحد المرآة والانعكاس لما يجري على المسرح السياسي"⁸⁵⁶، ولأن الفقهاء والفاعل الديني عموما كما أثبت ذلك علم الاجتماع (دوركايم وفيرر) والأنثروبولوجيا يهيمن على المجتمعات التقليدية التي تحكمها

⁸⁵⁵ أقصد بالمعرفة الدينية (علم الفقه) المجهود الفقهي للنخبة الدينية كما بينت في الفصل الثالث، والذي يستند على مجموعة من الضوابط الفقهية لاستنباط الأحكام من الإسلام المعيار (القول الإلهي والأحاديث النبوية)، بما هو قول يتصف بسمات المطلق، فيكون عمل الفقهاء والمحيثون وأصحاب الفتوى الشرعية المبنية على التأويل والقياس من أجل الحكم في نازلة عصر ما، فالمعرفة الدينية إنتاج إنساني خاضع لسلطة النص المقدس ولسلطة الواقع، ولقد اشتغل البحث السوسيوأنثروبولوجي على تاريخ هذه المعرفة في المغرب في سياق دراسة مفهوم المتقف الديني علماء وفقهاء ودوره في تاريخ المجتمع، سواء في علاقتهم بالسلطة والشرعية الدينية التي يمنحونها لها، أو في موقفهم من المستحدثات التقنية في فترة ما قبل الحماية وفق ما أورده الناصري في الاستقصا (فتوى الفقهاء من تحديث الجيش المغربي على الصيغة الأوربية، استعمال التليغراف والتلفون وآلة التصوير والفنوغراف ومساءلتهم لمدى تعلقها بالشعائر الدينية كحلل هلال رمضان)، ولم تشكل موقف العلماء والفقهاء حركة ثقافية متجانسة بالمعنى السوسولوجي، منهم من بايع ومنهم من شرع ومنهم من تاجر أو درس، وبعضهم تقلد مهام السفارة... لكنهم كفتنة أنتجوا معرفة دينية من خلال مواقفهم، وأشار المرحوم عبد السلام حيمر إلى موقف المعرفة الفقهية من فكرة الإصلاح بين الأصل القدسي والحداثي، بالعودة إلى السلف أم تقليد الغرب، وفي كتابه الإصلاح الموت والحقيقة تحدث عن مساهمة المعرفة الدينية وتوجهاتها في ما يتعلق بإصلاح المجتمع الغربي من خلال تحليل تأثير التأويل على فهم مفهوم الإصلاح، والسياسة الشرعية التي بنتها النخبة لفهم والحكم على النوازل المتولدة بسبب صدمة الحداثة، وهي سياسة ومواقف لا بد أن تتماهى مع الوحي وسنة النبي والسلف، على أساس أن فئة العلماء هم أهل الحل والعقد.

-من بين الباحثين الذين لم يغفلوا موضوع المعرفة الدينية أصولها وتقنياتها وبعدها الإيديولوجي والسياسي السوسولوجية رحمة بورقية في معرض حديثها عن المعرفة الدينية كفهم إنساني لقضايا المجتمع الإسلامي المعاصر، كتاب الدولة والسلطة والمجتمع.

-كما أنجز سليم حيمينات بحثا ربط المعرفة الدينية بالسلطة السياسية بالمغرب الحديث على الأقل إلى حدود مطلع القرن الجاري. راجع سليم حيمينات: السياسة الدينية بالمغرب، م س.

⁸⁵⁶ فاطمة المرنيسي: السلطانات المنسيات نساء رئيسات الدولة في الإسلام، م س، ص 121.

البنى الدينية ونظام القرابة والتقاليد والكاريزما، فالمعرفة الدينية؛ فقه وفقهاء بعيدة عن ظواهر المغرب المعاصر لكونها معرفة غير قادرة على إثبات نفسها بين أنساق المعارف الأخرى القوية (العلم والفلسفة والأدب والسنيما...) وتحقيق استقلاليتها (الخضوع للسياسة)، فالفقهاء لا تخرج فتاواهم وأحكامهم ومواعظهم عن قضايا الصلاة والوضوء والزكاة والصوم حسب م 98، وما أستنتجه من هذا الكلام أن القضايا الجوهرية في المجتمع كالبطالة وتدبير المال العام وواقع المستشفيات مقصي من اهتماماتهم، وهو ما لا يسمح بتطور هذه المعرفة، ولا بتفاعل الشباب الإيجابي معها، فإذا كانت رحمة بورقية قد ساءلت شروط تطورها، وربطت هذا التطور بالضوابط والبرامج السياسية، فإن هذه المعرفة لا يمكن أن تتطور إلا إذا ظلت مواكبة لهموم وقضايا المجتمع الحيوية بشكل واضح، حتى تستطيع التعبير عن فكر ديني قادر على بناء موقف تجاه الواقع دون خلل إيديولوجي.

إن المعرفة الدينية بالمجتمع الإسلامي توجد اليوم في إطار علاقة عمودية وتنافسية مع باقي مكونات الحقل الديني في المجتمع الإسلامي⁸⁵⁷، وفي نفس الوقت توجد في علاقة أفقية تعرضها للتفاعل مع فضاءات أخرى للمعرفة الإنسانية، ولتضمن هذه المعرفة حيويتها عليها أن تكون واقعية.

غير أن هنالك فئة قليلة من المبحوثين والذين ما يزالون من المدافعين عن فكرة الدفع بالأمة الإسلامية المغربية نحو صلاح أحوالها بتدخل المعرفة الدينية لتوجيه هذا الإصلاح بالدين⁸⁵⁸ لرفع الغمة على الأمة، خاصة وأن المغاربة يمزجون في سلوكهم اليومي بين

⁸⁵⁷ في مقابلة متأخرة أنجزتها في الحي الجامعي مع م 110 يقول "في الفترة التي انتشرت فيها حملة مقاطعون لمنتوجات سيدي علي وإفريقيا وحليب سنطرال لم أسمع صوت فقيه أو خطيب جمعة تحدث عن الحملة، ولا عن دعمها، بل إن أحد الخطباء في صلاة الجمعة جعل خطبة الجمعة حول موضوع الصبر". ويبدو كلام المبحوث واقعا إلى حد ما، ففي حراك 20 فبراير ساندت كل الفئات من موقعها الحراك بما في ذلك حركات الإسلام السياسي كالعدل والإحسان والوحدة والتواصل والحركة الثقافية الأمازيغية ومختلف الحركات ذات المرجعية الماركسية، لكن فئة الخطباء والعلماء والدعاة الدينيين حولوا الوضع لصالحهم وذلك من خلال تشكيل فئة اجتماعية احتجاجية لأئمة المساجد للضغط على وزارة الأوقاف من أجل ترقية ورفع من أجورهم وهذا حقهم، لكن عليهم إنتاج خطاب ديني نقدي للأوضاع العامة لا أن يصبحوا أدوات وقتية للتدين والسلطة.

⁸⁵⁸ سجلت مرارا في المواقف المتباينة للتلاميذ حول تأثير المعرفة الدينية وتوجيهها للإصلاح، فرغم أن التلاميذ عموما ليسوا متدينين لا يؤدون الصلاة أو لا يواظبون عليها، وأغلب الفتيات غير متحجبات، لكنهن يدافعن عن الإسلام بشكل غريب، وأقول إجمالا في ما يتعلق بالموضوع أن التلاميذ القادمين من أحياء شعبية ما يزالون يثقون في الفقهاء والأئمة والخطباء وقدرتهم على الإصلاح إن استمع لهم الناس، لأنهم يمثلون مصدر الحقيقة التي يبني عليها السلوك الفردي والجماعي، وهم الملاذ الذي يمكن اللجوء إليه للحكم في النوازل، واللافت للانتباه في اختبار لهذا الموقف طرحت بعض الأسئلة حول الوضوء والصلاة وأركانها؛ تبين أن التلاميذ والتلاميد المدافعين عن هذا التصور لا يصلون، ولا يعرفون حتى فرائض الوضوء وأركان الصلاة، ولكنهم يخوضون نقاشات فقهية وأخرى متعلقة بعلم الكلام.

تجدد الإشارة إلى أن فكرة الإصلاح في المجتمع المسلم طرحها مفكرو النهضة بقوة مع محمد عبده ورفاعة الطهطاوي والكواكبي ومحمد عبد الوهاب وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ... وحاولوا التأسيس للوعي العربي استنادا على فكرة الإصلاح ووحدة العالم الإسلامي في تحديات الغرب وقيم الحداثة، ولعلم الأوائل الذين فتحوا باب مسالة حرية المرأة والخروج من الاستعباد والتخلف الذي تعيشه الجغرافية الإسلامية وهي الدعوة التي قام بها الفقهاء التقليديون الذين دافعوا أيضا عن إصلاح أحوال المسلمين نتيجة تفشي الحياة الحديثة في اللباس=

الديني والديني من خلال السماح للفقهاء والخطباء المساهمة في تشكيل وعيهم، والذين عليهم حسب هذه الفئة إنتاج خطاب ومعرفة وفتوى ومواعظ وإصدار كتب وإنجاز محاضرات ولقاءات دينية لغرس القيم الإسلامية الأصيلة في نفوس المغاربة ومواكبة العصر عبر الاجتهاد وخلق تناسق بين الواقعي والروحي، غير أن التيارات التي تقف وراء هذا التصور متأثرة بثقافة الإسلام السياسي كحركة التوحيد والإصلاح والتجديد الطلابي والعدل والإحسان... وعليه يمكن القول أن المعرفة الدينية مرتبطة بفكرة الإصلاح الذي تظهر الحاجة إليه كلما تلاش التماهي بين الفرد والدين، والمجتمع والدين، والدولة والدين، تلاشي سبب الانحطاط (حسبهم)، فتصبح المعرفة دعوى للإصلاح الديني المستند على معايير وقيم السلف، وأقرها الفقهاء في ارتباط ذلك بالمستجدات الوقتية والقيم الراهنة، لأن الاجتهاد الفقهي كما سجل محمد أركون لم يكن ولن يكون اليوم مجرد "تمرينات ذهنية لاهوتية ومنهجية تجريدية بعيدة عن حاجيات الدولة وإكراهات المجتمع"⁸⁵⁹.

ب- أقول المثقف الديني

لقد أصبح المسجد فضاء لأداء الصلوات الخمس بعدما كان يلعب أدوارا عدة في تاريخ المجتمع الإسلامي، وإذا كانت الأبحاث السوسيوأنثروبولوجية قد أكدت على أن المسجد هو الفضاء الذي يمارس فيه المثقف التقليدي (الديني) نشاطه؛ والمسجد يخضع لرعاية الفقهاء والعلماء الذين لعبوا دورا أساسيا في تغيير البنية الفكرية للمجتمع⁸⁶⁰، فالمستجوبون يؤكدون بأن الفقهاء وعلماء الدين فقدوا بريقهم وتأثيرهم نظرا لافتقار الجماهير الثقة فيهم، ولأنهم لم ينخرطوا في المشروع المجتمعي الذي طالب به الشارع المغربي ولم يسهموا في التحول الديمقراطي لتثبيثهم بمنطق السلف والتبعية والخضوع والاستسلام للقدر وتسويغ كل ما يمكن أن يعيشه الإنسان بالقضاء الإلهي بما في ذلك الفقر والبطالة والملاعبة الاجتماعية، فظل رجال الدين مثلهم مثل مفكري النهضة كمحمد عبده

=والمأكل ودخول الآلات والأدوات التقنية ومظاهر الاحتفال والموسيقى وغيرها كما أورد محمد سبيلا في تحولات المجتمع المغربي، م س، ص 67.

⁸⁵⁹ محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، م س، صص 14-15.

⁸⁶⁰ سبق لدبل إيكلمان الاستناد على قول عبد الله العروي حول الفقهاء الذي قال بأن العلماء المغاربة في القرن 19 كانوا يمتلكون نفوذا أخلاقيا لكنهم حسب إيكلمان لم يعد لهم ذلك التكتل والتأثير خاصة بعد دخول أبناء النخبة المدارس الفرنسية بدل المسجد، غير أن تأثيرهم في البوادي بقي بارزا فضلا عن نشاطهم في حركات التحرير وتأطير المقاومة التي أعادت لهم مكانتهم، ولذلك شكل العلماء نخبة مهمة تتغذى عليها النخبة الثانوية، راجع: د إكلمان: المعرفة والسلطة، م س، ص 109.

اجتهادهم "عبارة عن منهجية ذرائعية منفتحة على دمج وتمثل المفاهيم والأفكار والممارسات المعتبرة بمثابة البدع الخطرة (ج بدعة) ضمن إطار التراث الإسلامي السكولاستيكي"⁸⁶¹، أي دوغمانية مبنية على اجترار آراء القدماء، ولذلك فالمعرفة الدينية المتراجع تأثيرها بفعل تزعزع الثقة المجتمعية (خاصة فئة الشباب) فيها دلالة على خفوت مكانة المثقف والمعرفة الدينية التي ينتجها، إذ ظلت بعيدة عن التغيير الاجتماعي على مستوى البنى التحتية (الأسرة)، والبنى الفوقية (الأفكار الجديدة)، والتقنية (ثقافة التواصل التكنولوجية)، وأكثر من هذا يقول بعض المبحوثين بأنهم -الفقهاء- يعتبرون ظهور بعض القوى المجتمعية الجديدة نشاز وفتنة يرغب العلمانيون والحداثيون بثها في المجتمع لنخره، وأن ثقافة التواصل الجديدة والعلاقات الاجتماعية الشبابية الجديدة معصية وتشبه بالغرب، هذا التشدد والانغلاق الديني للفقهاء غير قائم على فهم جيد للواقع، أو على تحليل علمي وديني وواقعي عميق جعلهم في موقف متأزم⁸⁶²، لدخولهم معارك خاسرة مع قوى وهمية، وأبعدهم عن الجمهور الشبابي الذي جعلهم شخصيات كوميدية بالنكت التي تعبر عن كبتهم الجنسي، وهيمنة البعد المادي في حضور المآتم والجنائز والحفلات، ولم ينخرط الأئمة والفقهاء والوعاظ ميدانيا في حركة 20 فبراير وأحداث الريف وجرادة الأخيرة التي نُعتت عند بعضهم بالفتنة؛ ولم ينخرطوا ولو بتسجيلات فيديو أو محاضرات أو طلب لقاءات تلفزيونية من أجل قول الحق، فالمبحوثون سجلوا غياب الفقهاء في الوقت التي امتلأت فيه الشوارع بالحناجر المطالبة بالتغيير⁸⁶³ ومحاربة الفساد.

⁸⁶¹ محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، م س، ص 12.

⁸⁶² إلى جانب فقدان التعليم العتيق هيبته ومكانته لصالح تعليم حدائثي اكتسحت فيه المدرسة القرى والمدن إضافة إلى عدم قدرة التعليم العتيق على مواكبة التطور العلمي والبيداغوجي والتربوي على مستوى التقنيات واللغات، وهو عامل مهم أزم وضعية الفقهاء، وأسجل أيضا ملاحظة في بداية الألفية الجارية إلى الآن زادت من تعميق أزمتهم عبر مرحلتين: الأولى جاءت في سياق حدث عالمي عقبته أحداث مشابهة طالت المغرب مجسدة في الاعتداءات الإرهابية والتطرف بخاصة أحداث 16 ماي بالدار البيضاء التي مثلت مرحلة منعطف ديني سياسي لم يعد فيه المثقف الديني (أقصد الفقهاء والعلماء والوعاظ وكل من لهم مرجعية دينية في تفسير النوازل) يمتلك تلك الحرية في الدفاع؛ أو حتى يحض الفكر المتطرف الملتصق بهم، فحلت مؤسسات رسمية كالمجالس الدينية والمعاهد وهياة العلماء والمجلس العلمي الأعلى محلهم، أضفت طابع المأسسة على الممارسة الدينية، ولم يعد المثقف الديني حاضرا في عمق السياسة، بل يخضع لقرارات الجهات الرسمية إلا حينما يتم استدعاه في حال تعلق الأمر بالاعتدال الإسلامي. المرحلة الثانية ساد فيها المثقف الديني إعلاميا حتى وإن نافسه بقوة الفنانين والمغنيين والرياضيين... خاصة بعد ظهور وانتشار أشرطة التسجيل الصوتي والفيديو (DVD-CD) التي استغلها هذا المثقف لنشر معرفته الدينية وممارسة التأثير منذ مطلع الألفية الجارية (وهي مرحلة انتبهت إليها منذ أن كنت أتابع دراستي في كلية الآداب مولاي اسماعيل مكناس وتشغيل طلاب الحركات الإسلامية العدل والإحسان والتجديد الطلابي تسجيلات الدكتور فريد الأنصاري ومحمد حسان... في فضاءات الكليات) وتأثير الشيخ عبد الله النهاري وشيوخ المشرق كأبو إسحاق الحويني ومحمد حسان وطاق السويديان عمرو خالد وغيرهم كثير عبر عشرات القنوات الفضائية، والتي تراجع دورها بل واختفت في عهد الحراك العربي واختفت معها الشيوخ، هنا يقول بعض المبحوثين بأن هؤلاء الشيوخ تراجع دورهم منذ سنة 2011 انسحبوا من المساهمة في بناء مشروع مجتمعي ديمقراطي.

⁸⁶³ كتب عبد الرحمان الشعيري منظور في مقالة فكك فيها علاقة علماء الدين والتحول الديمقراطي بالمغرب إمكانية وجود إرادة سياسية صادقة لإدماج نخبة العلماء بمختلف أطيافهم في سياق الدعم الديني والثقافي للديموقراطية الناشئة في المجتمع المغربي بحيث أصبح المثقف الديني =

من جهة أخرى يؤكد م 67 على أن استرجاع الفقهاء مكانتهم وتأثيرهم في الشباب يتوقف على عمليتين: أولاً أن لا يكونوا فقهاء الولايم بل همهم إصلاح المجتمع بالانطلاق من القرآن والسنة والواقع، ولا يكون هذا الدور الإصلاحي ممكناً إلا من خلال الانخراط في عمق التغيير الاجتماعي بشموليته وفهمها وعدم الركون إلى تفسيرات السلف لواقعهم وإنزالها على واقع مختلف باعتماد الناجز والنقل من الديني في غياب تام للتحليل، أو الركون إلى الكراسي الحكومية في المجالس الدينية الرسمية التي تجعلهم فقهاء وعلماء المخزن (الدولة) لا علماء الدين⁸⁶⁴، بل إن فئة من المبحوثين أكدوا على أن الفقهاء والخطباء فقدوا بريقهم فلا يهتم لهم أحد إلا في الجنائز يرتبطون بطقوس الموت تغسيلاً وتكفيماً وقراءة للقرآن، أما في طقوس الحياة فمستبعدون، لا يستطيعون إنجاز خطاب باللغات وهو ما يسلبهم إمكانية التأثير الإيجابي الديني والسياسي والمدني في النفوس، والإجابة على الأسئلة المحرجة والميتافيزيقية التي تطرحها الجماهير أو المتحولون الدينيون لعدم تفاعلهم الجاد مع الثقافات الجديدة، وأصبحوا محط شك بسبب سلوكياتهم كما هو الحال مع الرقاة الشرعيين الذين يهتمون بمزاولة الرقية الشرعية التي تسمح لهم بالاختلاء بالنساء وممارسة الجنس معهم واستغلال جهلهم وعوزهم في البحث عن أرخص طريق للشفاء، بل وأنهم أصبحوا يستغلون تطبيقات التواصل الاجتماعي لجذب المرضى وتسويق الوهم إضافة إلى تصرفات بعض الفقهاء في المآتم بحيث ينتظرون منحهم المال قبل قراءة القرآن والدعاء فقط لمن أغدق عليهم في ما يسميه الفقهاء والعوام "بالفأثة".

ت- التبليغ الديني الجديد

لم تعد المؤسسات التقليدية (الأسرة- المسجد-...) تمارس لوحدها فعل التنشئة الاجتماعية وتكوين نسق الشخصية؛ فمن خلال البحث الميداني بدا واضحاً تقلص تأثير هذه

=مستقل تنظيمياً مع الاعتراف الدستوري للمعرفة الدينية، غير أن تأسيس مؤسسة العلماء: مجالس العلماء الخاضعة لوصاية وزارة الأوقاف والمجلس العلمي الأعلى الذي تلوه إمارة المؤمنين، بقدر ما هي دعم للمشروع الديمقراطي الحداثي القائم على مأسسة الأفعال والأفكار بقدر ما يخضع ثقافة العلماء للقوانين التنظيمية، إذ أن مؤسسة العلماء المغربية من بين سماتها العميقة الضعف الكبير لتأثيرها الإيجابي في الحياة السياسية والمدنية في المجتمع، وسبب ذلك عدم خضوعها التنظيمي للمبدأ الديمقراطي، وضعف تأطيرها بيداغوجياً ومعرفياً فلم تنفتح على مناهج التكوين الجديدة وتقنيات التواصل والإعلام الديني المتطورة والعلوم الاجتماعية واللغات الحية كاللغة الفرنسية والإنجليزية، وثقافة حقوق الإنسان الكونية... لذلك يقر الباحث بضرورة تجديد مركز تكوين العالم الديني في مرحلة التحول الديمقراطي دون الاكتفاء بالأساليب التقليدية مع الإيمان بدور المثقف الديني الحساس في عملية إنجاح أو تفكيك المكسب الديمقراطي.

⁸⁶⁴ سبق لمجموعة من الباحثين السوسولوجيين المغاربة الاشتغال على فئة العلماء كفئة غير منسجمة بالمعنى السوسولوجي، لكنهم يمثلون النخبة الدينية كما هو الشأن مع عبد السلام حيمر ورحمة بورقية التي اشتغلت على المعرفة الدينية التي ميزتها عن باقي مستويات الإسلام كالإسلام المعياري النصي ومستوى الإسلام السياسي ومستوى الإسلام اليومي، وهي مستويات متباينة لكنها متداخلة واهتمت بعلماء المخزن في إطار إشكالية الشرع والعرف معتبرة العلماء جهازاً إيديولوجياً للمخزن: رحمة بورقية: الدولة السلطة والمجتمع، م س، صص 74-77.

المؤسسات لصالح أطر اجتماعية جديدة في تكوين شخصية الشباب⁸⁶⁵ التي توافق تغير قنوات نقل القيم والمعلومات الدينية، حيث أثبت مجموعة من المبحوثين استقبال وإرسال المعلومات الدينية ومقاطع فيديو لمواعظ فقهاء عبر مواقع التواصل الاجتماعي، ويشهد واقع المعلومة الدينية نوعاً من تخطي شخص الفقيه لصالح البحث عن أسرع جواب لسؤال متعلق بنازلة دون الشعور بالحرَج حسب (م14-20-36...) الذي تسببه مراجعة الفقيه، فالولوج إلى محركات البحث "google" و "youtube" يسمح بتحصيل وافر للمعلومات الدينية. وإلى فترة قريبة كانت قنوات التلفزة والإذاعة الوطنية والأشرطة المسجلة مصدراً مهماً للمعلومة -في العالم القروي الفقيه مصدرها- كقنوات استخدمها المغاربة أثناء اجتماع العائلة تجنباً للغير المتوقع في قنوات الأفلام، بل إن الفقهاء والأئمة مغاربة ومشاركة أحدثوا قنوات عبر اليوتيوب ومواقع الأنترنت لنقل المعلومة إلى جمهور غير محدد لمنافسة المغنون والفنانين والرياضيون...، ولم يخف الشباب متابعتهم ومشاهدتهم بعض حلقات الفقهاء عبر هذه المواقع للشيخ مصطفى بن حمزة وعبد الله النهاري ومحمد حسان...

يبدو أن تأثير وسائل الإعلام الجديدة في تكوين نسق شخصية الشباب الجامعي يرتبط بسياق عائلي، إذ يقر مجموعة من المبحوثين بأنهم يسهرون على تشغيل القنوات الدينية الوطنية كالسادسة، أو المشرقية كالمجد والرسالة وإقرأ والجميلة والناس كقنوات فضائية للوعظ والدعوة الدينية حينما يكون لديهم الضيوف أو في حال اجتماع العائلة⁸⁶⁶، ومنهم من يشغل قنوات الأخبار كالجزيرة والعربية أو قنوات الرياضة.

لكن؛ من خلال متابعة اتجاهات أنماط التدين بالمغرب يبدو أنه بدأ يسيطر عليها نمط التدين الفردي؛ كون التبليغ يتراجع عن استهداف الجماعة المادية (واعظ في منبر وحضور جالسون) لصالح ظهور بدائل دعوية افتراضية لجمهور افتراضي أكثر اتساعاً وانتشاراً،

⁸⁶⁵ سبق لأصحاب الإسلام في الحياة اليومية الاشتغال على التنشئة الاجتماعية ومصادر المعلومة الدينية حسب الأعمار، فالصغار تؤثر فيهم الأسرة والمدرسة وجماعة الأتراب ووسائل الإعلام، وانتبهوا إلى أن دور الفقيه الإمام في مجال تعلم الممارسات الدينية أقل أهمية في صفوف الشباب، وهي النقطة التي أتفق معهم فيها على اعتبار أن وسائل الإعلام المتطورة أكثر تبليغاً للمعلومات الدينية والقيم في صفوف هذه الفئة، لكن ما لم يشيروا إليه هو توظيف الوعاظ والفقهاء للأنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي للتبليغ الديني المؤثر في اتجاهات تدين الشباب.

⁸⁶⁶ من خلال الحياة اليومية وزيارات العائلة والأقارب ألاحظ أثناء جلوسهم قيام سيد العائلة الأب أو الأخ الكبير بتشغيل قناة دينية وطنية أو مشرقية تقدم دروساً دينية وأحياناً قنوات الأخبار أو الرياضة، والغاية من تلك القنوات الدينية ليس تعلم التدين، إنما تجنباً للإحراج الناتج عن قنوات بث الأفلام أو القنوات المتحررة، ولقد أثبت هذه الظاهرة بعض المبحوثين خاصة طلاب الدراسات الإسلامية والقادمين من القرية عموماً، بينما لا يشكل ذلك حرجاً بالنسبة للشباب والشابات الميالون للحياة الفردية الذين لا يهتمون بالعرض الديني الإعلامي بل يشغلون الموسيقى والأغاني.

ولا تجانسا وانعزالا، بديل دعوي سلكه الفقهاء والوعاظ -برغم من تحريمه وتجريمه من طرف أسلافهم كما سبق وأن رأينا في موقف الفقهاء من المستحدثات التقنية الغربية- خاصة وأن الشباب الجامعي يستنزف في الأنترنت ويعيش معظم أوقاته في العوالم الافتراضية كثقافة جديدة عصرية، عوالم تروج بكثافة لمنظومات رمزية كالمنظومة الثقافية الدينية والوقية، ولخطابات أبرزها الخطاب الديني كمسلك جديد في التبليغ استجاب للتغيرات الاجتماعية والتقنية التي تطل الحياة التواصلية المغربية العامة بفعل العولمة التقنية التي أرغمت الفقهاء والوعاظ استغلال وسائلها الأكثر تأثيرا واستخداما لنشر خطابهم الديني، والغاية حسب مبحثنا استهداف الفقهاء المشاركة في هيكل الحياة الشخصية والجماعية والعاطفية والدينية للأفراد عبر توظيف ما يوظفه الشباب، أي وسائل التواصل الاجتماعي، فأصبحنا أمام حركة دعوية افتراضية أكثر نشاطا وشيوعا تصل أقاصي الكون الاجتماعي ونفسية الفرد خاصة الشباب الناشرون ما يروجه الفقهاء بطواعية؛ وكأن الشباب أمام عنف رمزي بلغة بورديو يقبله الفاعل الاجتماعي بل ويروجه على أساس أنه حقيقة.

إن توظيف العلماء للنيت دعم للحقل الديني، وانخراط للمنظومة الثقافية الدينية في ترسيخ القيم الدينية داخل المجتمع، ونقلها حتى للمختلف عقديا عبر نشر الدعوة إلى الله والإسلام؛ إلى الطريق المستقيم؛ إلى الحجاب؛ إلى الصلاة أمر يعكس التغير الذي لحق الحقل الديني، ويعزز هذا عشرات ومئات القنوات الدينية عبر يوتيوب وصفحات ومجموعات فايسبوكية تحمل اسم فقهاء وشيوخ معروفين تروج مواقفهم وأفكارهم الدينية، هذا إلى جانب مواقع إلكترونية للإفتاء وللقرآن الكريم وتفسيره والأحاديث والسيرة النبوية... كل ذلك لممارسة الدعوة والتبليغ.

يتابع الشباب الجامعي باحترام أحيانا وبسخرية أحيانا أخرى نشاط الفقهاء والوعاظ في العالم الافتراضي بنشرهم لمقالات ومقولات وتسجيلات صوتية ومشاهد تبت فتاوى أو مواعظ أو دعاء أو تلاوة القرآن الكريم وأحاديث مع تفسيرها، تمثل الدعوة إلى الله وإرشاد الناس للهداية، يصبح بذلك العالم الافتراضي وسيلة تبليغ جديدة مساهمة في هيكل الحقل الديني، وفاعلا دينيا يحاول أن يؤثر في تدين الشباب المغربي والمسلم عموما لمواجهة

الإغراءات الدنيوية والملذات الجسدية والجنسية المتناسلة، وهو ما يعمل عليه عبد الله النهاري ومصطفى بن حمزة ومحمد حسان وعمر عبد الكافي وغيرهم من الذين تسجل صفحات فيسبوكية باسمهم⁸⁶⁷، تطرح إشكال مسارات التدين الشبابي.

2- مآلات التدين بالمغرب بين هيمنة الافتراضي والسياسة الدينية

اتجاه المغرب المعاصر نحو ديمقراطية الحياة العامة، وفتح مجالات أوسع للحياة الخاصة للأفراد دون الإخلال بمبادئ وقوانين المجال العام وجعله كونا أكثر تحررا؛ طرحت قضية أفق واتجاهات تدين الشباب المغربي المتمدرس وتأثيرات العولمة التقنية، أي مشكلات الإسلام اليوم⁸⁶⁸ في سياق الواقع السوسولوجي الذي يحتوي إشكالية العلاقة والتوافق بين الواقعي والافتراضي في تدين الشباب كقضية أدركها البحث الميداني الذي لم يفصلها عن التجربة الدينية الفردية في المجتمع المغربي المعاصر؛ بل لقد عبرت عن أنماط التدين الجديدة، فمن خلال المقابلات؛ وتتبع للمحتوى الديني للقنوات التلفزية الوطنية المرتبطة في عمقها بالسياسة الدينية المتبعة للدولة المغربية، وتتبع المشاهد والمقالات والمقولات والمنشورات الدينية على مستوى مواقع التواصل الاجتماعي؛ يمكن الحديث على أن الشباب المغربي له موقف غامض من السياسة الدينية من جهة، وأنه يعيش سلوكا تدينيا افتراضيا محافل للتغيير الاجتماعي التقني الذي يسمح للمتمدرس وغير المتمدرس ومشاركة وترويج المعلومات والحكم والمواعظ الدينية والنصائح والآيات القرآنية وغيرها، مجسدة اتجاه تدين الشباب الواضح في الانتقال من التدين المحسوس إلى التدين الافتراضي ومن التدين الجماعي إلى الفردي، المواكب لقضية الإسلام وتحديات المعاصرة والعولمة التكنولوجية

⁸⁶⁷ من خلال تصفح المجموعات والصفحات الدينية عبر الفايسبوك المليء بها إلى درجة أن لكل واعظ أو مقرئ أو فقيه أو خطيب واحدة باسمه يشترك فيها المئات والألاف من المتابعين من الناشطين والمستعملين للفيسبوك، يتفاعل معها الشباب أخذا وردا دفاعا أو نقدا أو تسفيها.
⁸⁶⁸ درس الباحثون الإسلام اليوم بالتركيز على الإسلام الحركي من طرف دراسات فكرية غربية وعربية بشكل مستفاض، وتحليل واقع الإسلام بالأوطان العربية والغرب وأسئلة الحاضر، أي سؤال الحداثة والإسلام؛ الغرب والإسلام/العولمة الإسلام والإرهاب... وهي أسئلة تمخضت عن تتابع أحداث عنفية وإرهابية أخذت طابعا دينيا منذ أحداث 11 سبتمبر و16 ماي بالبيضاء وأحداث مدريد وصحيفة "شارل إيدو" الفرنسية، حتى وإن كانت 11 سبتمبر تبدو كنبوءة لصامويل هنتغتون في صراع الحضارات الذي تمخض عن هيمنة النظام العالمي الجديد بنموذجه الأمريكي الليبرالي القائم على الحريات الفردية وحرية السوق، وجعل الأخر مستهلكا كجزء من مفهوم الحضارة بمعناها الاقتصادي الغربي، إنه أحد آليات خطاب صدام الحضارات (هنتغتون: صراع الحضارات، م س، صص 31-36) وهو الأمر نفسه الذي جعل مجموعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع يفككون في مقالات متفرقة إشكالية الإسلام والعولمة والإرهاب والإسلام والغرب، والإسلام والأخر في المجتمع الغربي المعاصر بعد تفجيرات أمريكا، وهي مقالات ضمها كتاب عزيز الازرق: الإسلام والعولمة والإرهاب تداعيات الحاضر، منشورات Kalimat Babil 2007.

التي تعد تجاوزا لما كان محط نقاش علماء الدين والنخبة في مطلع القرن العشرين⁸⁶⁹. هذه المسألة توضحها فقرتين:

أ- التلغز والسياسة الدينية في حاجة الدولة المغربية للسياسة الدينية

تستعرض هذه الفقرة رؤية الشباب لإشكالية الدين والسياسة الدينية كإشكالية تشهد اهتماما متزايدا خاصة بعد الربيع العربي الفائت، ولأن المسألة الدينية توجد في عمق المجال العام والمشهد السياسي؛ فقد توضحت في مناسبات كثيرة من بينها ما وقع في أحداث الحسيمة الأخيرة والجدل الذي دار بين أحد مساجد المدينة بين خطيب المسجد وبين الناشط الحقوقي ناصر الزفزافي (الإحالة رقم 47). ولمعرفة ما إذا كان الدين ما يزال مصدرا للتنظيم السياسي والمؤسساتي بشكل كبير اعتمدت هنا على تقنية البحث بالمجموعة البورية كآلية لمعرفة تمثلات وتصورات ومواقف أعضاء المجموعة التي تسمح للباحث بتوجيه النقاش الذي يشارك فيه هؤلاء الأعضاء.

ترتبط السياسة الدينية للمغرب المعاصر بسياق الإرهاب والتطرف، فوجدت الدولة نفسها مضطرة لضبط الحقل الديني تيسيرا للمراقبة، من خلال نهج سياسة قطاعية يصبح بها الشأن الديني قطاعا من قطاعات الدولة، تضع له استراتيجيات خاضعة للقوانين وللضبط والمراقبة من أجل التمكن بشكل أفضل من التحكم في الحقل والفاعل الديني الغير الرسمي (حركات سلفية-جهادية-فقهاء-متشددون..). المتهم بقضايا العنف الديني عالميا بعد أحداث 11 سبتمبر ووطنيا بعد أحداث 16 ماي وواقعة مقهى أركانة بساحة جامع الفنا بمراكش... ولقد عملت الدولة بنوع من الحرص بناء على هذه الأحداث على مراقبة وتنظيم المؤسسات الدينية وأماكن العبادة وبناء المساجد، والسهر على ضمان الحريات الدينية على مستوى المعابد اليهودية وأعيادهم وصلواتهم، والكنائس المسيحية؛ دون أن يمس جوهر إسلامية الدولة المغربية، وذلك بإعادة هيكلة المجالس العلمية الوطنية والجهوية والمحلية، وتحويل العلماء إلى مؤسسات لضبط الإفتاء، وجعله عملا مؤسسا، وكل ذلك أتى في إطار تطوير

⁸⁶⁹ بالعودة إلى كتاب الاستقصا نجده يتضمن نقاشا حول موقف الإسلام من منتوجات الغرب الحديثة قبل الحناية كمنتوجات فرضتها ضرورة الإصلاح التي نهجته الدولة المغربية التي كانت مضطرة أحيانا لاستشارة العلماء كونهم مصدر الشرعية الذين أظهروا مواقف من إمكانية اعتمادها في التجربة الدينية، والتي حرمتها مجموعة منهم لأنها من إنتاج الغرب الكافر، تتعارض مع مقصد الدين الإسلامي، إلى درجة أن بعضهم اعتبرها تدخلا في علم الغيب، لكنها ستتطور بشكل جعل هذا النقاش يخفتي تماما، لتصبح هذه المستحدثات جزءا من أدوات الممارسة الدينية للفقهاء، تطور سيجعل دور المثقف التقليدي والمحسوس كواعظ مختلف لصالح مثقف مقترض.

الوزارة الوصية على الشؤون الدينية للمغاربة وتكوين المرشحات والمرشدين والواعظات والواعظين الدينيين الشباب وتوزيعهم على التراب الوطني، ومراقبة وهيكلية عمل الزوايا والطرق الصوفية.

فطن مجتمع البحث إلى الآثار الجانبية لقضايا الإرهاب والعنف الممارس باسم الدين كغلو وتطرف ناجم عن توغل الحركات الدينية المتطرفة في المجتمع المغربي، وتوغل الفكر السلفي الجهادي الذي يمكن أن يشكل تهديدا لأمن ومقدسات الدولة والمجتمع خاصة بعد انتشار ظاهرة الدولة الإسلامية (داعش) بالشرق الأوسط، وهذا دفع الدولة المغربية إلى إعادة هيكلة الحقل الديني بالاستناد على مجموعة من الآليات التي تهدف من خلالها إلى تحقيق المراقبة بمتابعة نشاطات الأشخاص والحركات والجماعات الدينية، ومن خلال إقامة ندوات ومحاضرات تشيد بحماية المقدسات بوسطية واعتدال الإسلام.

ترتبط المراقبة؛ وبالتالي السياسة الدينية للدولة بعمل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية التي انتبه لها الشباب، لكنهم لم ينتبهوا إلى المراقبة الناتجة عن إعداد وهيكلية المؤسسات والمجالس الدينية وإخضاعها لقوانين الدولة ومؤسساتها⁸⁷⁰ تجنباً للاجتهادات الفردية، والتي قد تشكل تهديدا للوحدة المذهبية من خلال جعل المؤسسات الدينية العليا تابعة للملك بصفته أميراً للمؤمنين وحامي الملة والدين، بحيث يلتزم الملك دستوريا بالإشراف على حسن تدبير الشأن الديني بترأسه المجلس العلمي الأعلى، وحرصه على اتباع المذهب المالكي، وأدائه صلاة الجمعة والدروس الحسنية وإحياء الأعياد الدينية (ذكر بعضها قلة من المبحوثين).

انتبه بعض طلبة القانون (م28-31-36...) أنه على الدولة أن تحكم فعل المراقبة للممارسات الدينية للأفراد والمؤسسات والحركات الدينية خاصة المتشددة، وذلك ليس تدخلا في الحريات إنما ضمانا لأمن وسلامة المجتمع؛ تجنباً لمآسي العنف والتعصب والتطرف الممارس تحت لون الدين، وعليه يقترح الشباب اتباع سياسة دينية محكمة تستطيع توجيه

⁸⁷⁰ أدت أحداث 16 ماي بالدار البيضاء وأحداث أركانة بمراكش 28 أبريل 2011 إلى تفعيل تدخل الدولة في الشأن الديني، حتى وإن لم تكن قد قامت بتوسيع حملة اعتقالات في صفوف الإسلاميين كما فعلت في أحداث 16 ماي، فلقد قامت بتفعيل ودعم وضبط مختلف المؤسسات والحركات الدينية الرسمية والغير الرسمية، والسهر على مراقبة نشاطاتها كما هو الحال مع المجلس العلمي الأعلى ورابطة علماء المغرب والمجالس العلمية المحلية والجهوية، والتأطير الفقهي للحياة الدينية للمغاربة من خلال الحرس على التثبيث بوحدة المذهب أي المذهب المالكي، والتأكيد على وسطية الإسلام واعتداله، وعلى ضرورة تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية السمحة، ولعل اعتبار المجلس العلمي الأعلى من المؤسسات الدستورية في دستور 2011 يراقب العمل الديني في كليته توجه نحو مأسسة الحقل الديني، ولقد توجهت الدولة نحو مراقبة أنشطة الزوايا وتأطيرها من أجل مراقبة شاملة للحقل الديني وتصبح المؤسسات الدينية جزء من سياسة الدولة في تمويلها وتقنينها ومراقبة أنشطتها.

والتدخل في طبيعة الأمن الروحي دون أن يؤثر ذلك على الحريات الدينية أو يؤدي إلى دولة مستبدة باسم الدين⁸⁷¹، وإذا اقتضى الأمر خلق توافق بين المتناقضات تجنباً للغلو والتعصب، أو رفضاً كلياً للثقافة بإقامة حوار بين الدين والسياسة من جهة، وبين الإسلامي والعلماني والليبرالي من جهة.

يقترح الشباب أيضاً ضرورة توعية الدولة المجتمع عبر حملات تبين تعاليم الدين السمحة للمسلمين ولغيرهم، كتعاليم قائمة على الأخوة والتعايش وقبول الاختلاف، وهي مهمة وزارة الأوقاف وفقهاء المنابر، أما معظم طلبة الاقتصاد فبينوا إمكانية اعتماد الدولة لسياسة دينية شريطة أن يكون لها انعكاس اقتصادي. في حين طلبة الدراسات الإسلامية والطلبة المنتمون لحركات الإسلام السياسي عبروا عن ضرورة حماية الدولة للمقدسات ورموز الإسلام والاعتناء بالمؤسسات الدينية خاصة المساجد والفقهاء ودور القرآن ودعمها والارتقاء بها، وإعطاء العلماء حرية أكبر ليقوموا بعملهم الذي هو الرفع من مكانة الإسلام.

غير أن اهتمام الدولة بالدين ورعايتها للحقل الديني حسب زمرة من المبحوثين يجب أن لا يصل إلى مستوى الاحتضان وإحكام القبضة من خلاله على المجتمع، مستغلة الطبيعة الدينية للمغاربة، يقول م (50-92...) الدولة تستغل تأثير الدين على الناس لتشرعهم بخطورة الفتنة والخوف من الإرهاب، ولذلك ليس من حق الدولة أت تتدخل في الشؤون الدينية مادامت لا تمس بالمرجعيات وبالنظام العام، ولقد سبق لعبد الإله بلقزيز نفسه بيان خطورة إحكام الدولة قبضتها على كل المؤسسات الدينية "كدور النشر والجمعيات والمساجد والطرق الصوفية، وسائر الهيئات ذات الطابع الديني أو الروحي غير السياسي، وهذه جميعها لا شأن للدولة بها، وإن كانت تحاول مراقبة نشاطها أو السيطرة عليها لدواع أمنية

⁸⁷¹ سبق أن بين مجموعة من الباحثين والمفكرين مخاطر اجتماع السلطة السياسية والسلطة الدينية في يد واحدة، فعبد الرحمان الكواكبي أظهر أحد تجليات الاستبداد الناتج عن تداخل السلطتين من خلال تحليله لعلاقة الاستبداد بالديني، محاولاً تفكيك التشاكل الموجود بينهما، موضحاً أن الاستبداد الذي يمارسه السياسي باسم الدين للسياسيين ولرجال الدين على السواء لا يولد سوى نظام تسلطي، أنظر ع الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، ط 4، 2014، صص 29-42). وفي محور المجتمع والدين حاول عبد الإله بلقزيز دراسة علاقة الدولة بالدين مبيناً أحياناً عدم لزوم الدولة للدين سواء كان معرفة دينية أو أخلاقاً دينية فالدين علاقة عمودية بين الله والإنسان. أنظر: عبد الإله بلقزيز: الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، ط 1، 2015، صص 12-113.

لم تغفل الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا التدافع والتوظيف السياسي للدين كآليات إيديولوجية للسيطرة على الشعوب والمجتمعات من خلال استغلال مقدس الجماعة، فجورج بلاندي مثلاً في الأنثروبولوجيا السياسية فكك التدافع الموجود بين المقدس الديني والسلطة في المجتمعات القبلية، ولقد أكد الدستور المغربي على المقدسات المغربية في فصوله الأولى للإسلام والملكية (إمارة المؤمنين والوطن...) فأمر المؤمنين (الملك كمقدس ديني سياسي) حظي باهتمام سوسيولوجي في أبحاث عبد الله حمودي في الشيخ والمريد، وجزء مهم من عنوان دراسة واتر بوري أمير المؤمنين الملكية والنخبة السياسي هذا إلى جانب دراسة المقدس والمجتمع لنور الدين الزاهي.

مثل الإشراف على المساجد والخطب الدينية الرسمية، فالدولة لم تحم الإسلام في أي مرحلة من مراحل تاريخها"⁸⁷² بل الإسلام هو من يحمي الدولة (هيمنة المرابطين والموحدين لأنهم يحملون دعوة)، وفي ذات السياق يقول أحد المبحوثين "الإسلام لا يحتاج إلى من يحميه لأنه رسالة أبدية مستشهدا بقوله تعالى "إننا نعمن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون" وهذا موقف اختلط عليه بين مراقبة الدولة الحياة الدينية للمغاربة وبين الصراع الإيديولوجي الفكري بين الإسلامي وانتشار الحركات العلمانية والليبرالية، وهو أمر عادي مادام المجتمع المغربي في جيناته يسري الدين، وفي شريانه تتدفق القيم الدينية بما هي قيم للجمعية يروم الحفاظ على أصالتها، فتعمل السياسة الدينية على حماية المقدس عند المغاربة.

ب- المؤسسة الملكية

تحظى الملكية بالمغرب بقدسية كبيرة دستوريا ومجتمعيا إلى درجة أنها من المحرمات في النقاشات العمومية؛ إنها الجزء المهم من هيكل المقدس الديني للدولة المغربية لأنها من بين أبرز ثوابتها الشعبية والتاريخية والدستورية، وهي عمليا مؤسسة لتصريف وضبط العلاقة بين الشأن السياسي والديني من خلال السيادة السياسية السامية للملك التي حددها الدستور والخطب الملكية والبيعة وعيد العرش المجيد، تعيين وإعفاء الملك بصفته القائد الأعلى في البلاد لشخصيات سياسية حكومية، ومن خلال الدروس الحسنية التي تبث مساء أيام رمضان، ومن خلال حضور الملك محمد السادس صلاة الجمعة بالمدينة التي يبدشن فيها مشاريع تنموية، والهبات الملكية للزوايا، ولأن الملك بوصفه أميراً للمؤمنين حامي الملة والدين⁸⁷³، إنها ممارسات يرسخ من خلالها القصر والملكية نظام ديني وسياسي، ولهذه المؤسسة نشاطاتها السياسية والدينية في الوقت ذاته توطرها الشرعية الدستورية والشعبية والتاريخية، فالملكية بما هي مؤسسة تعطي قمة هرم السلطة الدينية والسياسية بالمغرب لها شرعيتها الدينية (البيعة) تمثل تواشج الديني والسياسي كأكبر تعبير على مدى

⁸⁷² عبد الإله بلقزيز: الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، م س، ص 115.

في نفس هذا الكتاب وضح صاحبه الآثار السلبية لتدخل الدولة في الدين، مستعينا بتاريخ الدولة الإسلامية، مقدما في ذلك مثالا بفرقة الخوارج والشيعية والمرجئة والعمانية والجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، والتي كلها اختلفت حول مسائل عقيدية كالكفر والإيمان والقدر والإرادة والاستطاعة، والحق أن الجدل بينها كان سياسيا يتجسد في الصراع حول السلطة، وكان هذا قد حدث في فجر الإسلام وقاد إلى الفتنة والانقسام.

⁸⁷³ هذا ما أثبتته الدستور المغربي منذ 1962 إلى دستور 2011، وورد في الخطاب الملكي بمناسبة عيد العرش 30 يوليوز 2003 أنظر الموقع الإلكتروني: www.habous.gov.ma/2012-01-26-16-08-52/8791

صلاحية النموذج العلماني بالمغرب المحتمل أن يتعارض مع المؤسسة الملكية والثوابت الدستورية للدولة التي تجعل من الإسلام بصيغة المالكية دين الدولة المغربية، والملكية الدستورية نظامها السياسي.

لكن بالعودة إلى الخطاب الملكي 30 يوليوز 2003 كخطاب جاء نتيجة أحداث 16 ماي، بين فيه العاهل المغربي علاقة الدين بالسياسة مبرزا مرجعيات الملكية الدستورية المغربية قائلا "في ضوء التعاليم السمحة شيد أسلافنا حضارة إسلامية ودولة مغربية مستقلة عن الخلافة المشرقية بالعمل في ظل إمارة المؤمنين، وبالسماحة الدينية، وبوحدة المذهب المالكي⁸⁷⁴"، كما أشار أن الإسلام دين الدولة والملك أمير المؤمنين وفق نظام البيعة، وأكد في خطابه على ضرورة فصل الدين عن السياسة قائلا "لن نقبل أبدا اتخاذ الإسلام مطية للزعامة باسم الدين"، إضافة إلى إشارته أنه لا يحق لأي حزب أو جماعة احتكار التحدث باسم الإسلام أو الوصاية عليه، فهذا من نصيب هيئات ومؤسسات رسمية وعلماء مخولون لذلك، كتعبير عن عقلنة الحقل الديني بالمغرب بشكل مستقل عن السياسة دون التنقيص من أحدهما، ويتعزز هذا الفصل في دعوة الملك إلى الالتزام بسيادة القانون، وتوسيع فضاء الحريات، فلا مجال لوجود أحزاب سياسية تمارس السلطة باسم الدين بل باسم القانون.

إذن؛ تبدو الملكية مجال اجتماع السياسي بالديني، وما حرص الدستور المغربي على اعتبار النظام الملكي المغربي برلماني يحضر الملك في الحقلين الديني بوصفه رمز الأمة وأميرا للمؤمنين، والسياسي لأنه قائد لها في إطار الصلاحيات المخول له دستوريا، والانتقال من حقل لآخر يستدعي مراعاة الفواصل الخاصة بالملك وحده، فيجوز له ما لا يسمح لغيره احتراماً وتعظيماً لشأنه. أما جهاز الدولة في المغرب جهاز علماني، والأحزاب يجب أن تكون علمانية بما فيها حزب العدالة والتنمية تعمل بمنطق القانون، لأن ممارسة تجمع السياسة بالدين لا تكون لغير الملك ولا تبنى على الجانب العقدي إنما على الدستور، هذا النموذج من الدولة الديموقراطية العلمانية لا يتعارض مع إسلاميتها، ولا مع الملكية البرلمانية مادام هنالك تمييز بين المؤسسات الاقتصادية والسياسية؛ بين الديني والدينيوي.

⁸⁷⁴ يرجى مراجعة نص الخطاب الملكي بمناسبة عيد العرش 30 يوليوز 2003 الموقع الإلكتروني www.maroc.ma

المدخل الثاني للسياسة الدينية يختزل في مفهوم المقدس الذي يحوي مفهوم الإسلام والأمة، فالمجالس والهيئات والمؤسسات الدينية إذا لم تخدم الإسلام ولم توحد الأمة فهي ناقصة، وهذا لا يعني تدخل السياسة في الدين؛ إنما حماية الدولة للمقدسات وفق ما ينص عليه الدستور؛ وبالتالي حماية وتوفير الأمن الروحي للمغاربة المسلمين الذي يجعل من الدين تجربة فردية. وإن أبرز مفهوم يتجسد فيه المقدس سواء كان الإسلام أو الأمة، ويجمع شتات السياسة الدينية هو مفهوم إمارة المؤمنين⁸⁷⁵، ويعتبر الملك هو صاحب هذه الصفة مجتمعا وتاريخيا ودستوريا تأخذ شرعيتها في الولاء والبيعة، كمظهر مهم من مظاهر الثقافة السياسية الدينية التي تضي الشرعية على إمارة المؤمنين، يجسدها عيد العرش يكون فيه الملك رمزا دينيا ووطنيا.

يعتبر المبحوثون على أنه بالقدر الذي لا يمكن انتقاد الإسلام لأنه المقدس الغير القابل للمس وجزء كبير من الهوية المغربية؛ المؤسسة الملكية وإمارة المؤمنين⁸⁷⁶ غير قابلة للنقاش مادامت ذات شرعية دينية تاريخية ودستورية، وهو ما يجسد المسألة التي تهدف السياسة الدينية حمايتها، وبما أنه يتم التشديد والتنديد حينما تمس الرموز الدينية فليس من المقبول اجتماعيا وخاصة عند الشباب؛ السخرية أو انتقاد الرموز الدينية كالرسول سبا أو شتما أو في رسوم كاريكاتورية، إته من الطابوهات والمحرمات دستوريا ، وهذه الرؤية تنسحب لتشمل إمارة المؤمنين (الملك)، لأن قدسيتها تقتضي احترامها بعدم جعله محط نقاشات عمومية لكونها تجسيدا لهوية الأمة المغربية الدينية والسياسية.

⁸⁷⁵ طرحت سؤالا على المبحوثين حول معنى إمارة المؤمنين وأوارها الدينية؟ في إطار المقابلة بالمجموعة لاحظت استغراب بعض المبحوثين، وتردد البعض الآخر وظهر تخوفه من الحديث في موضوع الملكية، واعتباره من الطابوهات التي لا يمكن مناقشتها أو طرح أسئلة حولها، فقط بعض طلبة القانون وعلم الاجتماع والتاريخ والدراسات الإسلامية هم الذين لم يعتبروها خطأ أحمر في حدود المرجعية الدستورية والتاريخية.

⁸⁷⁶ ينظر بعض الباحثين إلى إمارة المؤمنين كجمع بين المقدس الديني والمقدس السياسي، ويأخذ فيه معاني ومرادفات كالملكية ودار الملك والقصر والملك، فواتر بوري مثلا حاول تفكيك إمارة المؤمنين من خلال تركيزه على مفهوم القصر والملكية كمؤسسة سياسية رسمية يدعمها دستور 1962 وعلاقتها بالخبز الحزبية، واعتقاد المغاربة بأن الملك شريفا ينتمي سلاليا لآل البيت حاملا للبركة (أمير المؤمنين الملكية والنخبة السياسية بالمغرب ص207) وهذه القداسة السوسيوسياسية والدينية تمكنها من خلق التوازن في الحقل السياسي باستعمال السيف والعمامة بين القوى السياسية والحزبية التي لها نفوذ أو تشكل تهديدا للقصر، وبذلك تكون إمارة المؤمنين –الملكية المغربية، العرش- آلية سياسية لضمان استمرار النسق الانقسامي.

في السياق ذاته قام عبد الله حمودي بالنظر إلى مفهوم الملك كشخصية سياسية تعطي لدار الملك مركزية تتركز فيها السلط بما في ذلك السلطة الدينية من خلال وظيفة أسماء وصفات شرعية ومثلية، تزيينها خصائص مؤسسية (سلطنة-إمامة-إمارة عظمى)، وما يرتبط بها من تقرب وخدمة وهبة تسمح لها بممارسة سلطتها، أو هي وسائل حيازة السلطة تختزل في ثنائية الرعب والإدارة والبيعة للسلطان والأسس الشرعية. راجع: عبد الله حمودي: الشيخ والمريد، م س، صص 72-104.

واهتم ببيير فيرميرون بإمارة المؤمنين والملكية في العهد الجديد ودرس الباحث محمد السادس رجل جديد مجسدا إمارة المؤمنين ذات الشرعية الشعبية المجسدة في الاتصال المباشر للملك بالشعب (بيير فيرميرون: مغرب المرحلة الانتقالية، ص29).

ولتبيان دلالات مفهوم إمارة المؤمنين سوسيوولوجيا يمكن مراجعة نور الدين الزاهي: المقدس والمجتمع، م س، صص 181-183.

لم أسائل مجتمع البحث حول الثقة في إمارة المؤمنين كفاعل ديني تجنبنا للمناوشات، لكن استنتجت أن إمارة المؤمنين وممارسات والتزامات الملك الدينية كصلاة الجمعة وصلاة العيدين والأضحية ممارسات دينية تجعل الملك مقربا من الشعب، وتحوله إلى قائد ديني شعبي يصبح رمزا وطنيا منخرسا في عواطف المغاربة، ولذلك ينظر المغاربة ومنهم الشباب المتمدرس وخاصة الذي لا انتماء سياسي له إلى إمارة المؤمنين كفاعل ديني أكثر من أنها تجسد عمق السياسة الدينية، بل وإن من المبحوثين من ميز بين إمارة المؤمنين كفاعل ديني، والملك كفاعل سياسي، والملكية المغربية ونشاطاتها الاقتصادية والتجارية وممتلكاتها كفاعل اقتصادي مستثمرة في القطاعات الإنتاجية والاقتصادية في المغرب وفي الدول الإفريقية. فبالنسبة للطلبة الذين اعتبروا إمارة المؤمنين فاعلا دينيا في تاريخ المغرب يعود اعتقادهم هذا إلى أنهم لم يسبق لهم وأن شاركوا في نقاش حول إمارة المؤمنين بقدر ما أنهم استنتجوا الوظيفة الدينية للملك المجسدة في إمارة المؤمنين من خلال الإعلام الذي يردد في النشرات الإخبارية سواء أثناء بث صلاة العيد أو تدشين لمشروع أو زيارة لمدينة وغيرها من الأخبار التي تنقلها التلفزيونات المغربية مستعملة كلمة "إمارة المؤمنين الملك محمد السادس" وتقرنها بممارسة دينية أو اجتماعية أو شعبية أو تنموية يقوم بها الملك.

وفي جانب آخر يقدم بعض طلبة القانون نظرة دستورية لإمارة المؤمنين ووظائفها، فروجوعا للفصل 41 و 42 من دستور المملكة المغربية لسنة 2011 يعتبر فيه المشرع الملكية المغربية ملكية دستورية تتحدد فيه اختصاصات الملك بوصفه أمير المؤمنين، وهي فصول تجسد التحديث الذي طرأ على السياسة الدينية بالمغرب، والتي توكل أمير المؤمنين مهمة ضمان حرية ممارسة الشؤون الدينية وحماية الملة من خلال:

- الدفاع دستوريا على أن الإسلام دين الدولة المغربية.
- إشراف الملك باعتباره أمير المؤمنين على الحقل الديني من خلال ترأسه للمجلس العلمي الأعلى؛ ومنه احتكار مجال الفتوى التي يتكفل بها المجلس الذي يترأسه، لأنه هو المؤسسة المؤهلة دستوريا لإصدار الفتوى استنادا إلى أحكام الدين الإسلامي السمحة وما يجعل إمارة المؤمنين تنفرد دستوريا بالحقل الديني، وهو العمل الذي لا يأخذ

شرعيته فقط من الناحية الدستورية بل حتى من الناحية العملية المجسدة في سلوك البيعة السنوية، فالبيعة تحتوي سلوكا دينيا يعطي الشرعية السياسية الدينية لشخصية الملك بما هو أمير المؤمنين يحرص دينهم ويسوس دنياهم، فتصبح إمارة المؤمنين التزام ملكي بمقتضى دستوري وتاريخي واجتماعي شعبي للإشراف على تدبير الشأن الديني.

لكن ما يستغربه المبحوثون في موضوع السياسة الدينية للدولة هو لماذا وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية⁸⁷⁷ لم تخضع لأي تعديل أو تجديد على مستوى مسيرها منذ زمن؟، إذ تعد الوزارة الوحيدة التي لم يتعرض وزيرها للتغيير، وكأنها ليست قطاعا حكوميا يطاله فعل الانتخابات التشريعية؛ وكأنها ليست من هياكل الدولة، فأحمد التوفيق وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية منذ أن عينه الملك محمد السادس سنة 2002 جدد فيه الثقة في انتخابات 2007 و 2012 و 2017، وهي الوزارة الوحيدة التي عمرها الوزير برغم من اتجاه المغرب نحو إنشاء دولة المؤسسات والدولة المدنية والديموقراطية. وبما أن للوزارة ارتباط وثيق جدا بمؤسسة العلماء المجلس العلمي الأعلى، أو المجالس العلمية الجهوية والمحلية، التي تأتي على رأسها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية وإمارة المؤمنين، واللذان تهدفان ملكا وشعبا ووزارة إلى تأطير الحياة والشؤون الدينية للمغاربة.

وتأتي السياسة الدينية بالمغرب كإطار إيديولوجي وسياسي لتدبير وخلق التوازن بين القوى والحركات الاجتماعية وامتصاص غضب الشارع المغربي المطالب بالإصلاح ومحاربة الفساد، عبرت عنه مطالب شباب حركة 20 فبراير وأحداث الحسيمة وجرادة الأخيرة، ولعل الدعوة الملكية في سنة 2011 إلى تعديل الدستور بعد أن كلف العاهل المغربي لجنة مختارة في مارس من نفس السنة بإجراء مشاورات مع الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والمجتمع المدني بشأن إصلاح دستوري يعزز من استقلالية القضاء وملكية دستورية استجابة لمطالب حركة 20 فبراير، وبعد إعلان العاهل المغربي

⁸⁷⁷ منذ حصول الدولة المغربية على الاستقلال؛ ولتفرض الدولة هيمنتها على كل الحقول بما في ذلك الحقل الديني تم إنشاء وزارة الأوقاف بغير هذا الاسم سنة 1961 تهتم بالشؤون الإسلامية، وتفاعلت في عهد الحسن الثاني لتأهيل الحقل الديني في المملكة، بحيث كان التعليم العتيق وقضايا الأوقاف، وقضايا الإسلام من اختصاص وزارة الأحياس، والتعليم الديني والقائمون بالوظائف الدينية تابعون لوزارة العدل، لكن وفق ظهور شريف 29/2566 دجنبر 1961 تصبح بموجبه وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية معنية بالقيام بالإرشاد الإسلامي، والإشراف على كل أعمال الوعظ والتربية الإسلامية، تمت إعادة هيكلة وزارة الأوقاف في 4 دجنبر 2003، وتوسيع اختصاصات الوزارة من خلال منحها الإشراف على تكوين الأطر الدينية (المرشدين والمرشدات)، والمساهمة في بناء المساجد، وإعادة هيكلة المجلس العلمي الأعلى وإحداث المجلس العلمي المغربي في أوربا الخاص بالجالية المغربية في 2008، وكل هذا إنما يجسد الاتجاه نحو ترسيخ الثقافة الإسلامية ببناء دولة إسلامية في المغرب المعاصر.

للتعديلات الدستورية دعا الشعب للموافقة عليها؛ وهو ما ولد ما سمي بالاستثناء المغربي؛ جعل إمارة المؤمنين توجهها نحو التحكم وتديبير مرحلة غليان الشارع المغربي المناهض للاستبداد والفساد، الأمر الذي سمح للدولة المغربية أن تعيد توازنات هذا الشارع عبر السياسة الدينية من خلال تحذير هيئة العلماء والمجلس العلمي الأعلى الذي يترأسه أمير المؤمنين أي الملك محمد السادس من الفتنة الناتجة عن الفوضى وما يمكن أن يولد مسارات على خطى النموذج الليبي والسوري والتخويف من التطرف، بل إن هذا التوظيف السياسي للمفاهيم والمؤسسات والشخصيات الدينية من أجل ضمان الاستقرار أخذ يتوضح في خفوت حركة 20 فبراير تدريجيا بعد وصول العدالة والتنمية للحكم، وهو ما جسده ميل المجتمع المغربي منذ أواخر سنة 2010 الذي أصبح أكثر ميلا نحو أسلمة الحياة السياسية، أسلمة أول وأصلت الحزب المذكور إلى رئاسة الحكومة في 3 يناير 2012 بتعيين من الملك كأول حكومة يقودها حزب إسلامي عقبته دستوري سنة 2011، وهو العامل المهم الذي ساهم في تخفيف احتقان الشارع المغربي، وتراجع قوة حركة 20 فبراير، وهو كما يقول بعض المبحوثين⁸⁷⁸ استفاد من الإعلام بطريقة معينة من تغطيته لملتقيات رجاله، أما مظاهر احتجاج الشارع المغربي فلم يكن ينقل منها إلا ما بدا أنه احتجاج فوضوي.

ت- الشباب الجامعي والإعلام الديني

لم يتعرف الشباب على المسار الإصلاحى للحقل الديني الذي نهجته الدولة في سياسيتها الدينية منذ الاستقلال إلى حدود إعادة هيكلة المؤسسات والمجالس الدينية، والسبب أن المؤسسات الرسمية وهيئات العلماء والقيمين الدينين لا يتواصلون معهم بهذا الشأن، يتعرفون عليهم وعلى مواضعهم الدينية فقط من خلال ما يشاهدونه في التلفاز، ويعود سبب ذلك إلى أن الغاية من هذه البرامج ليس الكشف عن إيديولوجيا الدولة أو ضمان وتشجيع

⁸⁷⁸ م (71-75-92...) تقول م 92 "المغاربة وضعوا أمالهم في حزب إسلامي وهو ما استوعبه النظام المغربي، فتم السماح لحزب العدالة والتنمية بالوصول إلى الحكم وبه تم التحكم في الحراك المغربي" وتماشيا مع هذه الشهادة يمكن للملاحظ أن يسجل بعد وصول حزب العدالة والتنمية لرئاسة الحكومة سحب الحزب مباشرة قواعده من الشارع، وبعده سحبت العدل والإحسان أتباعها من حركة 20 فبراير، وتحولت هذه الحركة إلى ذكرى سنوية وفقدت تأثيرها، ما يعني أن السياسة الدينية والإسلام السياسي الذي وظفته الدولة بشكل غير مباشر خفف حدة الاحتقان المجتمعي، وهو ما عبر عنه رئيس الحكومة السابق عبد الإله بن كيران بأنهم كحزب إسلامي أحمد شرارة حركة 20 فبراير، واستفاد قادة الحزب إذ يقول الأمين العام لحزب العدالة والتنمية ورئيس الحكومة السابق عبد الإله بن كيران في لقاء منشور على اليوتيوب وهو يربط بين الربيع العربي وصناعة الشاي في الصين وطريقة تحضيره المغربية الفريدة يقول "هكذا تعاملنا مع الربيع العربي جاءنا مزجرا فسكناه تدريجيا وبعد ذلك سار بنا إلى الحكومة"، هذا إلى جانب استخدام المؤسسات الدينية كالمساجد وخطب الجمعة لخلق توازن اجتماعي والتحكم في مسارات الحراك الشعبي.

الأمن الروحي للمؤمن إنما هو جزء لا يتجزأ من السياسة الدينية⁸⁷⁹ للدولة التي تهدف إلى مراقبة المجتمع من خلال مراقبة المجال الديني⁸⁸⁰، غير أن الشباب الجامعي لم يبد ثقته في شكل تدبير الحقل الديني بالمغرب مادام خاضعا للمراقبة لا ضامنا للأمن الروحي، وهو ما ينفي الزعم القائل بأن المجتمع المغربي وفئته الشبابية يثق في الفاعلين الدينيين.

لم تعد السياسة الدينية للدولة تعتمد استخدام الأشخاص والمؤسسات المادية التقليدية (فقهاء ومساجد) بل تتجه في مسارات جديدة بوسائل تقنية جماهيرية تسهل عملية نقل المعلومة الدينية، وغرسها في نفوس متتبعيها بشكل ناعم عبر الإعلام الديني الذي يتفاعل ويتواطئ معه الفاعل الاجتماعي من خلال عملية استقبال وترويج ما تلقاه فيه كأنه حقيقة، الأمر الذي يجعل هذا الإعلام يمارس نوعا من العنف الإيديولوجي، خاصة وأن الجماهير تتعامل معه ليس كعنف بل كبديهيات نتيجة تحكم القضايا الدينية في البنية الذهنية التي تعطل التفكير النقدي، لأن الإعلام يقنع الجماهير بطريقة سرية وطبيعة. هنا أشير أن للإعلام الديني مستويات عدة منها:

من إذاعة محمد السادس للقرآن الكريم إلى قناة السادسة كقناة تلفزيونية مغربية⁸⁸¹ تأسست سنة 2005 تطبيقا لبنود شراكة مبرمة بين وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ووزارة الإتصال والشركة الوطنية للإذاعة والتلفزة راهنت عليها الدولة بقوة لمواكبة الإصلاح الديني، وتحقيق الأمن الروحي للمغاربة، وكانت قد سبقتها تأسيس إذاعة محمد السادس للقرآن الكريم سنة 2004⁸⁸²، فالقناة التلفزيونية عوضت الدروس والمحاضرات التي كانت تستهدف قلة من الناس، والتي كان من الصعب على الدولة التحكم في مضامينها، فاعتمدت

⁸⁷⁹ أنجزت حول السياسة الدينية بالمغرب منذ الاستقلال إلى الآن أبحاث قليلة أذكر من بينها إصدار حاول دراسة طبيعة السياسة الدينية بالمغرب، وغايات الدولة من هذه السياسة، وعلاقة السياسة الدينية بالسلطة، وتجليات السياسة الدينية من وزارة الأوقاف ومساجد... كفاعل ديني سياسي، وأيضا التأطير الديني للمجتمع من خلال الوعاظ والمرشدين وتدبير المساجد ومؤسسة الفقهاء والعلماء وغيرها... وهو إصدار لسليم حميمينات: السياسة الدينية بالمغرب أصولية الدولة وإكراهات التحديث السلطوي (1984-2002) م س.

⁸⁸⁰ في دراسته حول الفلاح المغربي وضح ريمي لوفو كيف أن النظام الملكي المغربي عرف كيف يستفيد من الإسلام مستعينا به لبسط هيمنته على المجال السياسي مؤكدا أن المجال الديني يخضع للرقابة من أجل توظيفه بالطريقة الأمثل، إذ اعتبر لوفو الإسلام مثل الوطنية يسهم في إقامة حاجز أمام المجال السياسي مع ضمانته في نفس الوقت لاستمرار السيطرة الإيديولوجية من قبل النظام الملكي كون العاهل قائدا دينيا، وكذلك يظل الإسلام خاضعا للمراقبة من طرف النظام السياسي المغربي أي الإسلام بشكل داعما للنظام وليس تهديدا له، راجع: ريمي لوفو: الفلاح المغربي مدافعا عن العرش، م س، صص 299-301.

⁸⁸¹ سبق لسليم حميمينات دراسة عمليات التنشئة التي يتم ممارستها من خلال الوعظ الإعلامي والبرامج الدينية الإذاعية في مرحلة ما قبل تأسيس قناة السادسة، مقدا مثال ركن المفتي الذي كان يعرض على القناة التلفزيونية الوطنية وأفانق إسلامية، وحقائق عن الإسلام الذي كان يبيث عبر الإذاعة والتلفزة الوطنية باللغة الفرنسية، ولقد صنف الباحث في جدول البرامج الدينية التلفزيونية التي كانت تقوم بإعدادها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية إلى حدود سنة 2001، راجع: - سليم حميمينات: السياسة الدينية بالمغرب، م س، صص 148-149.

⁸⁸² مشروع قانون المالية 2019 مشروع نجاعة الأداء وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، م س، ص 34.

البرامج الإعلامية الدينية الدعوية في بث يومي حول -حسب تتبعي لعروض القناة- مواضيع دينية يومية وأسبوعية وموسمية متعلقة بالجانب الديني؛ بدأ بتحفيظ القرآن الكريم وقواعد التجويد وكيفيات الوضوء والصلاة والزكاة والحج، ودروس السيرة النبوية والقيم الإسلامية ووسطية الإسلام ومحبة الناس والمعاملات في الإسلام، ودروس علمية حول الفقه والعقيدة والنحو والقراءات، وعرض نساء يتلقين دروس محاربة الأمية والأبجدية وحفظ السور القرآنية القصيرة، دروس تقدمها واعظات وواعظين ومرشحات ومرشدين يستضيفون فقهاء وشيوخ من أمثال مصطفى بن حمزة وعبد الله بن المداني ولحسن بن ابراهيم السكافل وسعيد الكملي ومصطفى البويحيوي والحسن أد سعيد... بالعربية والأمازيغية، وهؤلاء كلهم أعضاء أو رؤساء المجالس العلمية الجهوية والمحلية بالتراب الوطني، والهدف تعليم الناس كيفيات الوضوء، ونصاب الزكاة وفرائض الحج كتعبير عن نموذج التدين المغربي، وتهدف أيضا إلى مواجهة اكتساح القنوات المشرقية المتشددة والتي تبدو عليها خلفيات وهابية أو شيعية تهدد بيوت المغاربة... ولا تهتم القناة فقط بالقضايا الدينية اليومية بل تنقل صلاة الجمعة، وتقديم دروسا حول العبادات الموسمية كرمضان وليلة القدر والحج والعيدين وزكاة الفطر والعمرة...⁸⁸³. والجدير بالانتباه أن القناة انفتحت على اللغات الأجنبية⁸⁸⁴ واللهجات المحلية كعدالة لغوية يروم الإعلام الديني تحقيقها.

ولتطوير الإعلام الديني اتجهت الدولة إلى استغلال المنصات والحوامل التكنولوجية من خلال تأسيس موقع إلكتروني عبر شبكة الأنترنت للقنوات الوطنية ومنها قناة السادسة، إضافة إلى موقع إلكتروني خاص بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية يعرض أنشطتها ومهامها وهيكلها وتنظيمها وأهداف الوزارة، ووضعيتها التعليمية ودروس التعليم العتيق، وبيانات المجلس الأعلى بخصوص شهر رمضان والحج ومشروعها التربوي المتعلق ببرامج محو الأمية بالمساجد وبواسطة التلفاز والأنترنت، ووضعيتها الأحباس والسمرات الوقفية، وبرنامج تأطير الحجاج، وأنشطة وزير الأوقاف ومواقيت الصلاة في المغرب، وكلها تترجم الإسلام في المغرب كما هو مدون في أسفل الصفحة الإلكترونية

⁸⁸³ قمت بتتبع الدروس والمواعظ والمحاضرات والبرامج الدينية الإعلامية التي تقدمها قناة السادسة، والتي تقوم بتقديم دروس باللغات كالعربية والفرنسية واللهجات والدواجر المغربية العامية والأمازيغية والسوسية والريفية حتى يتمكن المغاربة جميعهم من فهم واستيعاب المعلومات الدينية.
⁸⁸⁴ يُبث عبر قناة السادسة في منتصف النهار باللغة الفرنسية برنامج les valeurs en islam من تقديم Dina Kadiri رئيسة مركز أجيال للتكوين والوقاية الاجتماعية بنطوان.

موقع الوزارة⁸⁸⁵، وهو الأمر الذي أكد عليه تقرير مشروع مالية 2019، حيث أعد موقع الوزارة عبر النيت في 2005، كما أورد التقرير اعتماد الوعظ والإرشاد بواسطة التلفاز سنة 2007 في 2000 مسجد موزعة على التراب الوطني تقدم فيه دروس محو الأمية للكبار عبر قناة السادسة، هذا إلى جانب اتجاه الوزارة الوصية نحو إصدار كتب محو الأمية وتوزيعها على الراغبات في الاستفادة من دروس محو الأمية في المساجد، أو متابعتها عبر قناة السادسة الفضائية، وموقعها عبر الأنترنت، وهي كتب على مستويين، وعبر قناة السادسة يتم عرض مسابقات لحفظ وتجويد القرآن في الفئات العمرية الصغيرة والشابة خاصة في شهر رمضان.

وجاء رأي المبحوثين حول الإعلام الديني بأنه يتمثل في القنوات التلفزية التي تفتح بآيات من القرآن الكريم، وبالنشيد الوطني وتعمل على نقل الأذان وتذكير المغاربة بالأيام والمناسبات الدينية ونقل خطبة الجمعة في مختلف مساجد المملكة وخاصة تلك التي تصادف زيارة العاهل المغربي، وتلاوة الحزب الذي تشترك فيه التلفزة الوطنية المسماة الآن بالأولى مع السادسة في رمضان، إضافة إلى بث مباشر للدروس الحسنية تحت رعاية أمير المؤمنين الملك محمد السادس وصلاة التراويح، لكن هذا الإعلام بالنسبة لمجموعة من المبحوثين لا يرق إلى مستوى محاكاة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تحتاج في نظرهم تأطيرا دينيا حتى يكون التدين المغربي مبني على أسس دينية قويمية لا على العادات والتقاليد المتوارثة التي يجب أن يتم تجاوزها، وبالتالي على الإعلام الديني المساهمة في وضع التدين الصحيح لا في إقناع الناس بتدين سطحي، ويكون ذلك إذا استطاع أن يجذب انتباه الشباب كما تفعل القنوات الفضائية المشرقية.

الخلاصة؛ يحاول الإعلام الديني الوصول إلى أقاصي الكون الاجتماعي للمغاربة مستثمرا في ذلك كل القنوات والحوامل الفضائية والإلكترونية وشبكة النيت... هذا الفضاء الإعلامي الموظف من قبل الدولة كسياسة دينية لتأطير والتحكم في الحقل الديني بالمغرب

⁸⁸⁵ يمكن العودة إلى الموقع الإلكتروني www.snrtliveama/assadissa/streaminglive الذي يعبر عن الانتقال من البث الأرضي إلى البث الفضائي إلى البث الرقمي، وهو موقع لبث مختلف القنوات المغربية. إضافة إلى موقع www.habous.gov.ma الخاص بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والتي تنشر فيه تديريها الإداري واختصاصاتها ومواردها البشرية وإعلان المبارات ومواقيت الصلاة والبرامج والمؤسسات التابعة لها...

بشكل تام حتى وإن كان ينفلت منها إلا أنها تستخدمه على نطاق واسع، لكن فضاءات التواصل الاجتماعي الواتس آب والفايس بوك⁸⁸⁶ خاصة، وما أسماه علماء الاجتماع بالشبكات التفاعلية والوسائط التي تنشئ صلات جديدة بين بؤر الاحتجاج لا تستطيع التحكم فيه تماما، بحيث تظهر دعوات دينية معادية للدولة ولبرامجها ولتوجهاتها السلطوية، ففي مرحلة الربيع العربي روجت الجماهير الشعبية خطابها واحتجاجاتها خاصة في مصر والمغرب وتونس عبر هذه الوسائط التكنولوجية "التي بواسطتها يمارس التواصل والإبلاغ والتأثير"⁸⁸⁷، ولم ينف المبحوثون تلقيهم لرسائل ومنشورات عبر الفايس بوك والواتس آب تدعوهم للاحتجاج أو المقاطعة -مقاطعة منتوجات إفريقيا وسيدي علي وحليب سنطرال-، وأخرى تحذرهم من الفتنة التي تقصد الداعين للاحتجاجات في الحسيمة وغيرها من المدن المغربية ومنشورات إلكترونية تحذر من العنف والفتنة وتبعاتهما مرفقة بفيديوهات مرعبة، وأخرى تحذر من المصير السوري واللبيبي، فتكون هذه الحوامل فضاء للتنسيق والتنظيم والتعبئة والتجيش والتحرير والتنوير من جهة، وأجهزة عنفية للرقابة وإعادة إنتاج البنى الاجتماعية من جهة أخرى.

المبحث الثاني: الشاب المسلم والمعتقد الديني ممكنات ومحرمات

لا يوجد مجتمع بدون معتقد، فالمعتقد نسق المجتمع والخيط الناظم للتشكيلات والبنى الاجتماعية المختلفة، إذ يحتاج كل مجتمع إلى مقدسات روحية أو مادية حتى وإن كانت غامضة يؤمن بها أعضاء الجماعة الواحدة كما سبق لإميل دوركايم أن بين في الأشكال الأولية، تترجم تلك المقدسات في عبادات وطقوس وممارسات أفراد الجماعة، فيصبح المعتقد عبارة عن تجربة دينية فردية وجماعية، فالدين في جوهره مقدس ومعتقد "يعين الحياة البشرية عبر الشعور بصلة تجمع العقل البشري بالعقل الغامض الذي يسيطر على

⁸⁸⁶ في سنة 2011 اندلعت الانتفاضات العربية بشكل مفاجئ ولم تكن الحكومات مستعدة غير أن الشارع العربي ومنه المغربي لم يحتاج إلى هيئات وتنظيمات حزبية أو نقابية بالمعنى التقليدي تدعو ورقيا أو عبر عقد لقاءات وملصقات وبيانات... إلى التظاهر والاحتجاج، بل استغلت الجماهير الفايس بوك الذي لم تستطع الدولة التحكم فيه، والذي كان سببا حاسما في تجيش الآلاف والملايين في الثورة المصرية والتونسية بشكل كبير، بحيث سهل عملية إبلاغ الجماهير بالنزول إلى الشارع، وهو الأمر الذي أثبتته دراسات وتقارير دولية كثيرة، ولذلك خضعت وسائط التواصل لرقابة كبيرة، رقابة لم تمنع من ظهور مناضلين ومحتجين افتراضيين نظموا أنفسهم في تنسيقيات احتجاجية محلية وجهوية ووطنية تدعم الحراك، وهو أمر توضح بشكل جلي مع تنسيقيات الأساتذة المتدربين ومع حملة مقاطعون 2018 لشركات سنطرال وسيدي علي وإفريقيا وهي حملة كان لها تداعيات اقتصادية واجتماعية وسياسية كبيرة جدا لم تتوقعها الدولة، ولم تستطع التحكم فيها بل وإن قناة الجزيرة التقطت شريط الاحتجاجات المساندة للبوغيزي من الفايس بوك كما قال أحمد شرارك في سوسيوولوجيا الربيع العربي، م س، ص 107.

⁸⁸⁷ أحمد شرارك: سوسولوجيا الربيع العربي، م س، ص 105.

العالم ويعترف بهذه السيطرة العقل البشري"888، والمقصود بالعقل الغامض ما يسمى في الأدبيات الفلسفية بالطلق الميتافيزيقي فكرة الإله والله أو المقدس المختلف أنثروبولوجيا وسوسولوجيا بين أديان توحيدية وأديان بدون إله حسب التمييز الدوركامي، ومنه تعدد واختلاف المعتقد بتعدد المجتمعات والعشائر الدينية، هذا الأخير أثار حماسة البحث السوسيوأنثروبولوجي الغربي والعربي كلاسيكي ومعاصر، فالمعتقد حسب علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا مدخل مهم لفهم المجتمع في سانكرونيته (ثبات المعتقد وحدته واعتباره آلية لاستمرار نفس النسق والتوازن الاجتماعي) ودياكرونيته (دواعي تغيير المعتقد)، فموت الإنسان على الإسلام الذي اعتنقه منذ ولادته في مجتمع مسلم؛ والتنصر والتشيع والإلحاد والادرية889 والدخول إلى الإسلام؛ ظواهر تسائل التنشئة الدينية للإنسان ونسق شخصيته، وقوة المعتقد في ربط الفرد بالجماعة، هذه الظواهر الدينية المبنية على الثبات أو التحول من خلال تغيير المعتقد، أو الدفاع عن المعتقد الأصلي أو البديل، والذي قد يولد عنفا دينيا؛ ظواهر اجتماعية أصبحت أكثر وضوحا بعد الربيع العربي الفائق، وسأحاول الكشف عن أسبابه ومدى تأثير الإخفاق الدراسي والاجتماعي للفاعلين في الثبات أو تغيير المعتقد خاصة وأنها ظاهرة ثقافية تجتاح المجتمع المغربي.

1- المؤسسة الجامعية ووضعية المعتقد: سوسولوجيا المعتقد المغربي أ- مدخل دستوري

بالعودة إلى الوثيقة الدستورية في كل نسخها منذ دستور 1962 إلى دستور 2011 يتبين تأكيد المشرع المغربي على أهمية وحدة المعتقد الديني لضمان وحدة الأمة المغربية وتلاحم الملك والشعب التي تستند في صياغتها العامة على ثوابت جامعة كما أقر بذلك الفصل الأول من دستور 2011، وأبرزها الدين الإسلامي السمح، والوحدة الوطنية والملكية الدستورية والاختيار الديموقراطي، هذه الثوابت تتوضح في الفصول الدستورية اللاحقة، فالفصل الثالث من الأحكام العامة للدستور يعترف بأن دين الدولة هو الإسلام⁸⁹⁰

⁸⁸⁸ Emel Durkheim :les formes élémentaire de la vie religieuse ; op cit ; p 73.

⁸⁸⁹ الأدرية حركة فكرية عرفها الجرجاني بأنهم هم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعمون أنه شاك وشاك في أنه شاك وهلم جرا، يعني الذين يعتقدون الشك كمذهب، أي الشك في الشك ذاته بحيث ينكرون الحقيقة وإنهم المعروفون بالشكاك. راجع: -الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، م س، ص 124.

⁸⁹⁰ راجع: وثيقة دستور سنة 2011 في فصله الثالث القائل بأن الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية.

الذي يشكل دستوريا وشعبيا السند الأول للدولة، ويختزل هويتها التاريخية والحضارية، مما أدى إلى إحداث مجالس ومؤسسات لحماية المعتقد الديني وشعائره المرتبطة به (مساجد، فقهاء تحفيظ القرآن في القرى والمدن والمداشر والمدن، رابطة العلماء، المجلس العلمي الأعلى..).

اتخاذ الإسلام ديناً للدولة طرح مشكلة الأقليات الدينية؛ جعل المشرع ينتبه لحرية المعتقد، وهو ما كَوَّنَ إشكالية التعدد المعتقدى والتعايش الحقيقي بين معتقد وآخر (وجود المعبد جوار المسجد والكنيسة، والدير جوار دار القرآن)، فهل فعلا هذه الحرية المفارقة لها بصمة في الوعي الاجتماعي وخصوصا لدى الشباب في مجتمع مسلم بالأولوية والهوية؟.

الأقلية فقط من المبحوثين ذات التخصص القانوني تعرف بأن الدستور المغربي يشرع حرية الممارسة الشعائرية الفردية، والدولة تحمي هذه الحرية في حدود عدم إلحاق الضرر بالمعتقد الديني الإسلامي، فأحادية الدين الإسلامي لا تلغي حرية المعتقد في بعده ومدلوله القانوني والسوسولوجي. ولقد أوردت وثيقة الدستور المغربي لسنة 2011 لفظة الإسلام في خمسة مواضع⁸⁹¹ تتجه نحو إثبات ثوابت الأمة الدينية بالأساس، من بين هذه الدلالات استثمار المشرع تاريخ المغرب الإسلامي، ومن كون المغاربة عبر تاريخهم يعتقدون بالعقيدة الإسلامية التي تعترف بباقي الديانات السماوية الأخرى، وتقبل التعايش معها، وهو أمر مثبت اجتماعيا في وجود الأقلية المسيحية واليهودية متعايشة بطقوسها داخل المجتمع المغربي، وضمانا للوحدة المجتمعية وجبت دسترة دين الدولة والمجتمع دون نسيان انفتاح المجتمع على الآخر المختلف عقديا.

للمسألة دلالة ثانية هي أن الدولة المغربية رغم توجهها الحدائي الديموقراطي؛ إلا أن المشرع ينفي أن تكون الدولة علمانية تقصي الدين بل جعله جوهر ثوابتها معتبرا الإسلام مرجع الشرعية وأساس منطلقاتها ومبادئها، وما أسجله في هذا المقام أن أغلب المبحوثين لم يكونوا على اطلاع على وثيقة الدستور المغربي، وكأنه أمر غير مهم، وهو ما يفسر غياب

⁸⁹¹ في الفقرة الأولى من وثيقة الدستور تم التنصيص على أن المملكة المغربية دولة إسلامية تم ذكر لفظة الإسلام في الفصل الأول للحديث عن ثوابت الأمة، وفي الفصل الثالث باعتباره دين الدولة، وفي الفصل 41 القائل بأن الملك حامي الملة والدين والضامن لحرية ممارسة الشعائر الدينية، وأيضا في الفصل 64 الذي يوضح الحصانات التي يتمتع بها البرلمان، فلا اعتقال أو محاكمة بسبب إبدائه لرأيه أو خلال مزاولته لمهامه، ما عدا إذا كان الرأي يجادل في النظام الملكي أو الدين الإسلامي أو يتضمن ما يخل بالاحترام الواجب للملك، وأخيرا في الفصل 175 الذي يقول بأنه لا يمكن أن تتناول المراجعة الأحكام المتعلقة بالدين... أنظر وثيقة الدستور لسنة 2011.

الوعي القانوني حتى في صفوف الفئة المحسوبة على الثقافة، كما أن الاهتمام بمشكلة دستورية المعتقد تعتبر بالنسبة لأغلب المبحوثين متجاوزة والسبب بالنسبة لهم أن المغاربة شعب ومجتمع مسلم، ويستثنى من الفئة المدروسة بعض طلبة القانون الذين أقروا باطلاعهم على وثيقة الدستور، وأثبتوا دفاع القانون على المعتقد الإسلامي وحمايته له هو حماية لتاريخ المجتمع المغربي المسلم، وضمان هويته الثقافية التي لا تتعارض مع حرية المعتقد، وحينما سألتهم عن مسألة امتلاك الأفراد الحرية في المعتقد كما يقرها الدستور، وأن أمير المؤمنين حامي الملة والدين هو الضامن لها أكدوا بأنها قواعد دستورية ثابتة تتحكم في تطبيقها الظواهر الاجتماعية إذا حدث عنف باسم الدين أو اختلاف في المعتقد تطبق القاعدة الدستورية المؤطرة بالظاهرة لماذا الجدل في ذلك؟.

لكن هؤلاء المبحوثين لم ينتبهوا إلى أن الوثيقة الدستورية لا تحمل تناقضا بقدر ما أنها تميز بين المعتقد الجماعي المتعلق بالأمة، والمعتقد الفردي، إنها تجد مسوغاتها في الدين نفسه؛ وفي تاريخ الدولة المغربية الإسلامية التي تعایش فيها المسلمون مع أهل الكتاب دون أن يهدد ذلك الاستقرار الديني والعقائدي للمغاربة، مما يشكل انفتاحا (الموضوع) على المقاربة السوسيولوجية.

ب- سوسيولوجيا المعتقد* مشكلة المقاربة

تنفلت الظواهر المتعلقة بالدين والمقدس والمعتقد من القياس والضبط خاصة حينما يتدخل فيها الإيمان والقضايا الروحية ما يزيد من تعميق طبيعة المقاربة لأن المبحوثون يزاوجون بين تمثلهم للمعتقد وبين فهم عموم الناس له، ولأن المسألة حساسة جدا خاصة حينما يتعلق الأمر بما يؤمن به الناس وما يعتبرونه مبعلا ومقدسا، ويعتبر المبحوثون أن جوهر المعتقد الإسلامي يدور حول وحدانية الله والرسول الذي لا يمكن تقبل الطعن أو

*شكل مفهوم المعتقد أبرز التيمات العلمية في حقل البحث الأنثروبولوجي والسوسيولوجي مع دوركليم في الأشكال الأولية للحياة الدينية وأليكسيس دي طوكوفيل في الديموقراطية في أمريكا وماكس فيبر في البروتستانتية وروح الرأسمالية وسوسيولوجيا الدين ومارسل موس في بحثه حول الصلاة والمقدس والمدنس عند ميرسيا إلياد والإنسان والمقدس لروجي كايوا في الأبحاث المعاصرة إضافة إلى اهتمامات بيير بورديو بالحقل الديني الذي اعتبر المعتقد محركا لكل حقل كما بين ذلك في كتابه أشياء قيلت وفي أبحاثه حول سوسيولوجيا الفن. أما فيما يتعلق بالأبحاث السوسيولوجية للباحثين المغاربة حول المعتقد فهي على قلتها لم تتجاوز حدودها النظرية وإن اشغلت ميدانيا فهي تشتغل على تيمة أكبر وهي الإسلام في المغرب من خلال المعتقدات الدينية الشعبية كالسحر وزيارة الأضرحة والأضحية والقربان، ويعتبر بحث عياد أبلال أحدث الدراسات حول المعتقد وتغيير المعتقد بالوطن العربي الإسلامي، وهو عمل سوسيولوجي شجاع أخذ لنفسه عنوان الجهل المركب الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد الديني في العالم العربي 2018 كأحدث الدراسات حول ظاهرة التدين وتغيير المعتقد في الوطن العربي وشمال إفريقيا، حتى وإن لم يساءل وضع المعتقد بالمجتمع العربي بل ركز على تحول المعتقد، وهذا هو الفرق بين دراسته وبين ما سأنجزه في هذه الفقرة مساءلة وضع المعتقد الإسلامي من خلال ظاهرة تغيير المعتقد والتشبث بالمعتقد الأصلي.

القدح في شخصيته أو شتمه أو تشبيهه... تقول م 92 "المسلم يعيش مؤمنا بوحداية الله وبقدرته ويدور كل شيء حول إيمانه"، وعليه فالمعتقد يلفه نوع من الغموض مادام مرتبطا بالعقل الغامض كما سماه دوركايم خاصة وأن المسلم يعتقد به بشكل روحاني، ويتشبت به ويؤدي طقوسا وشعائر تتوافق معه تبجله وتقده، فالصلاة والإيمان بالرسول والملائكة والقدر والجن... كلها من المعتقدات التي يدعوا إليها القرآن الكريم، لكن دون أن تكون للمؤمن القدرة على توصيفها أو التساؤل عن ماهيتها وحقيقتها عنده.

إن المعتقد حسب مباحث آخر هو ما جاء به القرآن الكريم وما يجب أن يؤمن به كل إنسان وما آمن به الرسول، وأداء الصلاة كإحالة على تدين الإنسان، ولذلك فوحداية الله والتسليم بهذه الفكرة معتقد أساس لكل القواعد الدينية الجماعية والفردية والإسلامية المغربية كما سبقت الإشارة، والتي تتواشج معها سلوكات دينية شفهية متعلقة بالنية الداخلية كالشهادة والقسم والبسمة والدعاء والتكبير واللعن والنذر وإبعاد كل ما هو مدنس ونقلها في المقام الأول إلى ما هو مقدس⁸⁹² ثابت لا يتحول.

وإذا كان المعتقد الاجتماعي يدور حول فكرة الله حسب المبحوثين؛ وما يرتبط بهذه الفكرة من تقديس وأفعال وأقوال دالة على الاحترام والتبجيل الإنساني للمقدس، فإن الشباب الجامعي المغربي يطرح تناقضا، فالإيمان بالله⁸⁹³ موضوع غير قابل للنقاش كأمر مسلم به يجسد وضع المعتقد حسب التربية الدينية التي تحاول الحفاظ على دوامه وثباته، فالإسلام شأنه شأن اليهودية عند اليهود والمسيحية عند النصارى ينصب نفسه بأنه الدين الوحيد الصحيح خلاف الأديان الأخرى، وكل دين يعلن نفسه بأنه وحده المرضي عنه عند الله... فقد كان المسلمون يعتبرون الإسلام هو الدين الصحيح، ولقد "رفض اليهود والمسيحيون الاعتراف بالعقيدة الأولى في الإسلام القرآن الكريم كلام الله الذي أنزل على البشر بواسطة

⁸⁹² سبق لمارسيل موس أن لاحظ بأن الصلاة بما هي طقس ديني يتصل مباشرة بالأشياء المقدسة أي وسيلة تأثير في الكائنات المقدسة التي تبدأ حينما تقف الشعائر الدينية الشفهية (أنظر مارسيل موس: الصلاة بحث في سوسولوجيا الصلاة، م س، ص 87)، وخلاف ذلك المعتقد الإسلامي مرتبط بالصلاة ومتصل بباقي الشعائر الدينية الأخرى وموجه لها؛ حتى وإن كان الدين في جوهره يدور حول الصلاة المانحة المعنى لباقي الأفعال الدينية الأخرى من حيث الصحة والبطان كما سبق وأن بينت، إلا أن باقي الشعائر والطقوس الأخرى متصلة بالمعتقد.

⁸⁹³ لا بد من تسجيل الملاحظة التالية هي أنه رغم تحرر مجموعة من الشباب على مستوى السلوكات، وعلى مستوى القناعات الفكرية والانتماءات الاجتماعية كما هو الحال مع طلبة اللغات والفيزياء والاقتصاد إلا أنه لم يعارض أي مبحث مسألة وجود الله كمعتقد راسخ يؤسس للحياة الدينية للفرد برغم من السلوكات التي قد تتعارض مع المعتقد لكن علاقة الإنسان المغربي بالله تبقى علاقة غير قابلة للنقاش، لأن هذا الاعتقاد هو أساس باقي الاعتقادات الأخرى.

محمد (ص)"⁸⁹⁴، غير أنه من خلال الملاحظات وفي بعض المقابلات خاصة في صفوف المبحوثات والمبوحثين المتحررين هناك تباين بين الاعتقاد الذي لا يتم التفكير فيه، وبين الرغبات أو حتى الملفوظات والأداءات المحرمة الموازية لرسوخ المعتقد، فلقد أخبرني بعضهم أثناء الحديث عن تدين الشباب كيف أن أغلب الذكور وحتى بعض الإناث يسبون الله/الرب مزاحا وعند الغضب واللعب دون أن يدري (م 104) الذي قال بأنه خرج من الإسلام، وعليه تجديد الشهادة والاستغفار، لأن العقيدة الأساسية للإيمان الإسلامي هي "قل هو الله أحد"، وجميع الممارسات تنفرد من الإقرار بالله المطلق المتعالي، وهذا التلطف الساقط سهوا أو غضبا هدم للمعتقد خاصة وأن أبرز قضية حرص الأنبياء على الإيمان بها وتجسيدها في الأفعال والأقوال وتكريسها في الواقع الفردي والجماعي الاعتقاد بوجود الله وقدرته، ولذلك يرى المبحوثون أن الإيمان بالله؛ وبما أمر به؛ وتجنب ما نهى عنه؛ هو التقديس والتبجيل تجاه ما هو إلهي المحاط بالحرمة والقداسة، لأن الإنسان يتعامل هنا مع الله تعاملًا يحتاج إلى معرفة وإيمان، وإذا كان الدين علاقة بين الإنسان البشري الأرضي والله المقدس المتعالي؛ فجواب المبحوثين عن سؤال لماذا يلحد بعض المسلمين المغاربة؟ ارتسم على أغلب المبحوثين نوع من الذهول، إذ يقول م 82 "واش كاين مغربي ماكياأمنش بالله أستغفر الله العظيم"⁸⁹⁵، وقال آخرون ذكورا وإناثا بأن "الأحمق هو الذي لا يؤمن بالله وبعظمته لأنه هو الذي سينجيه في الدنيا والآخرة".

لم يندهش المبحوثون من إعراض المسلمين عن الصلاة بقدر اندهاشهم من رفض بعض المغاربة الصيام والإيمان بالله، وهذا يعني أن المعتقد وقوته يحضر في بعض الشعائر أكثر من غيرها، فالامتناع عن الصلاة أو الحجاب أو الزكاة أو شرب الخمر لا يشكل خرقا للمعتقد وتدنيها له مقارنة بالصيام أو الإلحاد، صحيح أن دواعي الإلحاد ليست هي نفسها دواعي اعتناق الإسلام أو المسيحية، فالمعتقد والحفاظ على المعتقد يرتبط بنوعية

⁸⁹⁴ محمد أركون: نافذة على الإسلام، م س، 87.

راجع أيضا: محمد أركون: نحو تاريخ مفارن للديانات التوحيدية، م س، صص 87-88.

⁸⁹⁵ سبق لروحي لوطنو القول بأن الإسلام يهيمن على الحياة الفاسية وبالتالي المغربية، لأنه كان إجماعا مَهْمًا كان المظهر الذي يتخذه، فالمفكر الجريء واللا ديني؛ أو حتى اللامبالي قوم لا يعرفون بفاس في الواقع، وهذا يعني عنده أن من تزعت عقيدتهم الإسلامية عددهم قليل جدا، لا يظهرونها في سلوكهم بتصرفون كمسلمين في الزقاق، وفي منازلهم حتى لا يخدمون الحساسية الدينية لأباء مسنين، فحرية التفكير والتدين ليست بعد واقعا مكتسبا، راجع، روجي لوطنو: فاس قبل الحماية، م س، ص 837.

لكن التحولات التي شهدتها المغرب جعلت الدستور يفتح على ضمان حرية المعتقد من جهة، بل إن فضاءات التواصل الاجتماعي والحركات الاحتجاجية وتنامي الفكر الحقوقي ساهم في ظهور الملحدون المغاربة ونشاطهم وتزايد عددهم.

التفكير والمعرفة التي سلكها الإنسان، وبالصحة والمرض وبالغنى والفقير، يقول م96 "الناس الأغنياء فكارا أغلبهم ماكايهممش الدين ولا الصلاة، عايشين فالبيران ماكيحللو ماكايحرمو، وكثير منهم مسيحي، حيث ما عمري سمعت فالمرغب مسيحي فقير"، هذه الشهادة أبرز قول يبين الأساس السوسيولوجي للمعتقد، فالانتماء الطبقي يؤثر على اختيار المعتقد في العاصمة الاقتصادية وعلى ما يرتبط به من ممارسات للمباح والطابو، فمفهوم الحلال والحرام المحيطان بالمعتقد هما حدود للأفعال في صفوف الفئات الاجتماعية الفقيرة والمتوسطة، وبالتالي كلما كان الإنسان الذكر أكثر عوزا أو مرضا كلما كان أكثر تشبها بالله. بينما الفتيات يرتبط المعتقد عندهن من ناحية بالوضع الاجتماعي والمادي، فبعضهن حتى وإن مارسن الدعارة لا يشكل العمل الجنسي تهديدا للمعتقد الروحي؛ إنما هي ضرورة اجتماعية لضمان قوت يومي ومردود مادي يغطي مطالب حياة الفتيات الكثيرة؛ تأنق وتزين وموضى وسكن واستقلالية وماكياجات.

أما مسألة الإلحاد فيتحكم فيها جانب آخر أساسه التأثير بنظريات علمية أو فلسفية حسب بعض المبحوثين وهو أكثر حضورا وقبولا في صفوف طلبة الفلسفة⁸⁹⁶ والإنجليزية أساسا، وهو بعد آخر يتجاوز حدود التنشئة الاجتماعية للأسرة لصالح قناعات الشباب الفكرية، فمعظم طلبة الاقتصاد واللغات خاصة لم يظهر عليهم انفعال ديني تجاه ظاهرة الإلحاد بقدر ما يعتبرون المسألة متعلقة باختيارات فردية، في حين يربط المبحوثون الاعتقاد بالمسيحية واليهودية بالوضع المادي والاجتماعي للأفراد، وينسجم هذا المحدد السوسيواقتصادي بالتوزيع الجغرافي لأماكن العبادة الإسلامية والمسيحية يكشف عن تعارض واضح، فالكنائس والمعابد حاضرة في الأحياء الراقية، بينما تكاد تخلو من المساجد المنتشرة بكثافة في الأحياء الشعبية، وقد فسر أحد المستجوبين أن الإنسان ميل إلى حماية معتقده ومؤسساته العبادية من خبث معتقدات دينية أخرى تهدف إلى تدميره وتصارعه، خاصة وأن المعتقد الإسلامي للمغربة يمثل الحقيقة والحياة القويمة، وهي الملاحظة التي

⁸⁹⁶ يربط بعض الطلاب وتلاميذ تلاميذ الجذع المشترك فكرة أن الفلسفة تعني الإلحاد والكفر ومروق عن الدين، وهي فكرة تعود إلى القرون الوسطى في أوروبا، راح ضحيتها الكثير من الفلاسفة والعلماء الذين عارضوا الكنيسة كجيوردانو برونو، وأيضا ابن رشد أدخل السجن وهو طاعن في السن لترويج علماء الدين المقربين من البلاط الذي لم يكن ميلا إلى صناعة الفلسفة فكرة الزندقة والمروق عن الدين عند ابن رشد، وتاريخ المغرب تاريخ تكفير المتعاطين للنشاط الفلسفي والفكري بمن فيهم ابن رشد والفارابي وابن سينا وغيرهم، وحكم مسبق شائع في صفوف المجتمع المغربي بل وحتى في الوسط الجامعي، إذ أن مجموعة من المبحوثين ربطوا الإلحاد والملحدين بطلبة الفلسفة الذين يبدون تحررهم الفكري وقبولهم لمساءلة جميع الأفكار حتى تلك المتعلقة بالله أو المعتقد وهو ما لا يتقبله المجتمع المغربي بما في ذلك الشباب.

سجلها بورديو في قوله بأن الإسلام "مجال تسبح فيه الحياة في شموليتها ليس الحياة الدينية فقط ولكن الحياة الخاصة والاجتماعية والمهنية⁸⁹⁷، هذا التنافس والتدافع بين المعتقدات والمواقف الإنسانية بقدر ما يولد العنف الديني هو صعب التحديد لأنه مرتبط بفهم الفاعل.

ت- العنف والتدين بالوسط الجامعي صراع المعتقد والسياسي

تكاد تجمع البحوث السوسيولوجية على أن عنف الجماعات والعصابات تحركه بواعث دينية وحسابات ثقافية عقائدية ومذهبية إيديولوجية، هذه الحسابات لم تسلم منها الجامعة المغربية منذ الاستقلال إلى الآن وهي تشهد مظاهر عنفية بين الطلاب أو بين الطلاب وأجهزة الدولة، وما تزال المؤسسات الجامعية تشكل فضاء لممارسة العنف المادي والرمزي بين الفصائل الطلابية الراغبة في توسيع جماهيريتها وشعبيتها وقواعدها لبسط هيمنتها على الاتحاد الوطني لطلبة المغرب كقنابة شبابية مهددة بالزوال التي تحاول كل الفصائل باختلاف تلويناتها التحدث باسمها، وما أسجله في هذا الإطار أنه برغم من التباين الإيديولوجي والفكري والمرجعية السياسية والخلفية الدينية للفصائل الطلابية في جامعة الحسن الثاني فالعنف الطلابي الممارس باسم الدين؛ والاختلاف الإيديولوجي في اتجاه الزوال، وثانيا تبادل العنف والعنف المضاد بين الماركسيين على قلتهم والعدل والإحسان الأكثر حضورا، والتجديد الطلابي وبدرجة شبه منعدمة الحركة الثقافية الأمازيغية (والطلبة الصحراويين) غير ملموس مقارنة بمواقع جامعية أخرى كفاس ومراكش ومكناس وأكادير، فلا أكاد أجد حلقة لفصيل معين إلا وحولها عدد قليل من الطلاب على قلة الحلقات، ولذلك فالعداوة لا تصل إلى مستوى الصراع المادي والعقدي بين الفصائل، ليكون العنف رمزيا إيديولوجيا مبنيا على تبادل نعوت لفظية "خوانجي-رجعي-ظلامي" "ملحدين-منحرفين علمانيين"⁸⁹⁸ فيأخذ المحدد الديني الثقافي آلية الصراع الدفين بين فصائل غير نشيطة، يقول م 1 "لم تعد هنالك فصائل، قليلة هي المرات التي تجد فيها حلقة لفصيل طلابي في مختلف الكليات، في فترة حملة المقاطعة ظهرت بعض الحلقيات والتجمعات الطلابية ولكنها لم تدم

⁸⁹⁷Pierre Bourdieu : sociologie de l' Algérie ; op cit ; p 96 .

⁸⁹⁸ يقول م 71 وهو من طلبة العدل والإحسان "أحوال الجامعة تغيرت خاصة هنا بالدار البيضاء نحاول بالقدر المستطاع محاربة الفكر الإلحادي والعلماني، ونحاول تمثيل الطلبة والمطالبة بحقوقهم أمام الإدارة، ومعنا مناضلين ومناضلات، وهم أغلبهم ليسوا من أبناء الدار البيضاء" هذه الشهادة تفيد أن شباب العاصمة الاقتصادية يعتبر العمل النضالي مع الفصائل مضیعة للوقت تعوضه تحقيق الرغبات التي يطغى عليها الجانب المادي.

كثيراً، والطلبة في الدار البيضاء غير مهتمين بالنضال همهم البحث عن عمل والاستمتاع بالملاهي وتحقيق الحاجات، لم يعد الطالب كما كان في الماضي واعياً مثقفاً ومؤثراً، وتقول م 63 "كانسمع بالرفاق والعدل والإحسان ولكن ماكانعرف تا واحد، قليل فين كانشوف شي حلقيه"، وهذا يفسر أن الفصائل الطلابية المختلفة المرجعية الإيديولوجية، وأيضاً الاتحاد الوطني لطلبة المغرب في جامعة الحسن الثاني بعين الشق ليس سوى تاريخ وذاكرة وأرشيف يجسده بعض الطلاب هنا وهناك.

وفي سؤال هل ترى نفسك متديناً؟ وما رأيك في وضعية الفصائل الطلابية؟، أوصلتني الإجابات إلى خلاصة أساسية وهي أن الفصائل الطلابية بينها صراع الأفكار، لكن لا أحد أنكر المعتقد الإسلامي القائم على فكرة الألوهية حتى الماركسيين وطلبة الفلسفة الذين تلتصق بهم شبهة إنكار وجود الله حتى، وإن اعتبروا الدين والمعتقد جزء من الحياة الخاصة؛ يبقى موقفهم من الدين غير محايد موجه بذرائع التقدمية، وموقفهم من الدين وإقصائهم له هو سبب ضعف شعبيتهم، بل وإن بعض المبحوثات أبدين استغرابهن من عدم فاعلية هذه الفصائل خاصة الغير الإسلامية ذات شعبية في صفوف طلبة الفلسفة (لا تتوفر كلية الآداب بعين الشق على شعبة الفلسفة) وعلم الاجتماع والفيزياء. في الجهة المقابلة فصائل إسلامية طريقها ليس مفروشا بالورود حتى وإن كانت بعض الدراسات تقر بأن أبرز مكان للمد الإسلامي هو الجامعات؛ إلا أن بعض المبحوثين ينتقدونها لكونها توظف الدين سياسياً، ومن أجل التعبئة فتخدم أجندة حزبية خارج الحرم الجامعي، ومن ناحية الرغبات الشبابية في امتلاك حبيبية أو عمل والاستمتاع بما تقدمه العاصمة الاقتصادية من مظاهر تحررية، واستجابة لإغراءاتها يزيد من تهميش الشباب ثقافة الإسلام السياسي دون وعي بل تهميش مبني على اتجاه الرغبة عكس متمنيات الإسلام السياسي.

ث- خلط العلمانية بالمعتقد عند الطلاب

يعود التركيز على ظاهرة المعتقد إلى أمرين الأول تصاعد الهوة بين الإيمان الديني وبين الميل نحو الدنيوية وما صاحبها من انتشار علمانية السلوك والتي تطالب بها الحركات الاحتجاجية وبعض المثقفين عن وعي أو غيره، إنها تمثل بين القوة الزمنية والقوة الروحية،

وأيضاً إلى ظهور أصوات داعية لحرية المعتقد في المغرب، وسأحاول في هذه الفقرة تفهم تمثل الشباب الجامعي لظاهرة العلمانية من خلال التركيز على درجة التدين، والتي تتباين حسب الشعب الدراسية، والانتماءات الاجتماعية والمجالية المتوافقة نسبياً مع الشعب ومن خلال مساءلة العلاقة بين الديني والدنيوي والخاص والعام والمادي والرمزي والزمني والروحي.

لقد تبين أن طلبة بعض الشعب أظهروا درجة عالية من التدين على مستوى القول والممارسة كارتداء الحجاب وأداء الصلاة كما هو الحال مع طلبة الدراسات الإسلامية والعربية والبيولوجيا، بل وعبرت إحدى المبحوثات قائلة "أنا متدينة برغم من أنني ألبس اللباس الرومي العصري ولا أقبل النقاش حول معتقدي الذي هو الإيمان بالله"، فالمعتقد راسخ، وإن لم يكن قد شكك أي مبحث في وجود الله؛ فبعضهم لم يخف تحرره وتدني درجة تدينه، ولذلك اعتبر مجموعة من المبحوثين التدين والتحرر شأن فردي لا دخل لأي وسيط فيه، ويعود ارتفاع التدين وانخفاضه إلى طموحات الأفراد، وعلاقة الطموحات بالوضع الاقتصادي والمادي والاجتماعي والدراسي، فالتدين بديل غياب فرص اجتماعية ومهنية ودراسية⁸⁹⁹.

بينما أكثر الطلبة تحرراً طلبة الاقتصاد واللغات من خلال قابليتهم لمناقشة قضايا متعلقة بالمعتقد، وفي هذا السياق يرى بعض المبحوثين بأن طلبة هذه الشعب لا يهتم ما يقوله الله لأن كل شيء عندهم مباح، بعضهم مسيحي وبعضهم الآخر ملحد وأغلبهم علماني وأكثرهم لا يصلون، وهو الأمر الذي لم يتقبله بعض طلبة هذه الشعب، فالمبحوثة 63 تقول "أنا متحررة ماتلقينش تربية دينية لأن أمي متحررة، ولكنني مسلمة ومؤمنة بالله صحيح معانا بزاف مسيحيين ومسيحيات ولي ماكيهمهمش الدين باغين غير يعيشو، لكن كانخلي الدين بعيد فصدقتي معاهم حيت هو متعلق بالحياة الخاصة".

⁸⁹⁹ في أحد الأبحاث الميدانية الجديدة التي قامت بها مؤسسة فريديش إيبيرت بالاشتراك مع جامعة لايبزيغ حول الشباب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا اتضح للباحثين أن الشباب المغربي أقل تديناً من نظيره العربي خاصة الفلسطيني واليمنّي والبحريني والمصري، وتوصل الباحث رشيد أوعيسى الذي له مقالة ميدانية ضمن هذه الدراسة إلى نفس النتيجة التي توصلت إليها وهي أن التدين بديل غياب الفرص الاجتماعية والمهنية.

إذا كان الوضع الاجتماعي والمادي والرأسمال الثقافي والرمزي (لغات- حجاب...)
يتجه نحو الانسجام مع اختيار المسلك الدراسي للشباب الجامعي، فهو أيضا يؤثر في درجة
تدينه وتمثله للمعتقد أو لاتدينه ولائكيته، فالمبحوثة الأخيرة حينما سألتها هل أنت علمانية؟
كان جوابها قطعيا لا، وكانت قد قالت بأنها تفصل بين الديني كأمر شخصي وأصدقاء
الدراسة كمعطى اجتماعي، والفصل بين الديني (الروحي) والديني (الزمني) هو جوهر
العلمانية، ولذلك شكل مفهوم العلمانية مصدر قلق واندعاش وسوء فهم بالنسبة لمجموعة من
المستجوبين لعدم القدرة على التمييز بين العلمانية والخروج من الإسلام، أو الإيمان بالله
وحرية الآخر في الاعتقاد. وكنت قد قلت سابقا بأنه برغم من أن الشباب المغربي على
مستوى القول لا يفصل بين الديني والديني في مستويات تصفيات الشعر واللباس وما
يحويه من رموز ورسومات والتعبير عن الرغبات، وارتداء الحجاب وأداء الصلاة بالنسبة
لغير المتحجبات في مسجد الكلية كسلوكات علمانية لا تلغي الدين، مع ذلك يختلط على
الشباب الجامعي الحدود الفاصلة بين العلمانية والكفر، وبين الديني ورفض الدين،
فالعلمانية بما هي كفر مقولة مرعبة للمغاربة المسلمين، تدل على الآخر العدو بغض النظر
عن الانتماء الاجتماعي والمجالي قرويين أو حضريين والمستويات التعليمية ومن هنا يحق
لنا السؤال باستعمال القول القرآني: كيف تحضر "ولا تنسى نصيبك من الدنيا".

2- التمدن وحرية المعتقد أو الدنيوية المؤمنة

أ- المعتقد الشبابي توتر اجتماعي

عبرت الشبيبة عن العلاقة مع الآخر المختلف عقديا بنوع من التوتر والغموض على
الرغم من أن أبرز القيم التي دافعت عنها تتجه نحو احترام الآخر، ورفض التدخل في
الحريات الفردية، هذه القاعدة تتغير حينما يتعلق الأمر عند البعض بالمعتقد، وعند البعض
الآباء بالمصلحة الشخصية، خاصة وأن مدينة كالدردار البيضاء تطرح كل إمكانيات الوجود
الاجتماعي، صحيح أن مجموعة من المبحوثين أبدوا تساهلهم وتسامحهم وقبولهم للآخر
المختلف دينيا بشرط أن لا يشكل تهديدا للمصلحة الشخصية، وهذه الفئة غالبا هم من طلبة
الاقتصاد والدراسات الإنجليزية والفرنسية، غير أن البعض لا يقبل الوجود في نفس المكان

مع الغير المسلم برغم من أن "الإسلام كدين ينسب لنفسه دعوة عالمية"⁹⁰⁰، معتقدين أن الوحدة الدينية تجنب الشر المنبعث من الحقد تجاه المعتقد، كما أن هذه الوحدة تضيء طابع القداسة على الشعائر والممارسات الدينية الذاتية التي تؤدي إلى تضامن مجتمعي تصنعه وحدة المعتقد عند أعضاء المجتمع؛ وبالتالي يكون الإيمان أساس أي رابط اجتماعي، وكأننا في هذا المقام أمام علمانيين متدينين، ففي الحقيقة ومن خلال لباس الشباب وطموحاتهم ومواقفهم وعلاقتهم وتمثلهم للصدقة والجنس نحن أمام دنيوية مؤمنة، فالقول ديني والممارسة دنيوية، إذ لا يريد الشباب التفريط في إيمانه ولا في دنيائه، وهذا الأمر مبني على تصنيف اجتماعي "نحن" "هم" "مسلم" "كافر"، وهو تصنيف أنتج ازدواجيات: متشدد/ متحرر، متدين/علماني، متعصب/الاعتزاز بالانتماء/وقبول الاختلاف، الحق/الضلالة، ورغم أن معظم المبحوثين عبروا عن بنية معتقدتهم الإسلامي؛ إلا أن بعض الإناث وكل الذكور تقريبا أبدوا قبولهم لفكرة الزواج من من غير المسلم (ة) كما سبق القول؛ كزواج مفتاح للانعتاق من الفقر المادي والاجتماعي (الفقر والهشاشة)، ومفتاح التطلع إلى مستقبل مع فتاة شقراء مسيحية دون ترك معتقده الإسلامي قولاً، لكن قسوة الرغبة والفقر تجعل الانفتاح عليه قسراً مقبولاً بل مرغوباً، غير أن العائلة ستقف أما مجموعة من الشباب الراغبات في الزواج من شباب أهل الكتاب⁹⁰¹، ولا يشكل الاختلاف العقدي حرجاً في الحصول على عمل أو استكمال الدراسة أو العيش مع شريك الحياة عند طالبات الانجليزية والاقتصاد ما دام الحب واليسر المادي متوفر، فلا يصمد المعتقد أمام الدنيوي، هذا الاضطراب والتدافع بين المعتقد والدنيوي يجعل الشباب يقدم مسوغاً قائماً على إقناع الشريك باعتراف الإسلام وتكون الاستفادة مزدوجة دينية ودنيوية؛ إنه أحد أوجه التجسيد للقول القرآني "لا تنسى نصيبك من الدنيا" دون وعي، والسؤال المطروح ماذا لو أقتنعهم الشريك بأن يصبحوا مسيحيين، فقال بعضهم "مايمكنش".

على الرغم من القناعات الإسلامية لمجموعة من الشباب؛ إلا أن ما يصنع هذه القناعات هو الخوف من فقدان احترام الوسط الاجتماعي، فيدخل الإنسان في صراع خاسر

⁹⁰⁰ عبد الغني عماد: الهوية والمعرفة المجتمع والدين، م س، ص 173
⁹⁰¹ يوظف مفهوم أهل الكتاب للتعبير عن أتباع الديانات السماوية الأخرى التي أنزل الله على أنبيائها كتباً والمقصود اليهود والنصارى.

معهما، ذلك أن هذا الوسط يمتعض هذه الممارسات الدنيوية (التجرد من الحجاب الارتباط بالمختلف عقديا)، وهو أمر أكثر تشددا على بنات الأوساط المحافظة؛ أوساط وأسر مستعدة للتضحية من أجل إبعاد ولدها أو ابنتها عن المختلف عقديا، وهو شكل من أشكال التعصب للمعتقد الذي ينتجه المخيال الاجتماعي، وعلى النقيض من ذلك هنالك شباب أسرهم تفكر في مستقبلهم وراحتهم الدراسية المهنية والمادية والعائلية أما العقديّة فقرار شخصي.

في مجال الصداقة؛ باستثناء طلبة الدراسات الإسلامية، تقبل معظم الذكور صديقا غير مسلم واعتبر بعضهم امتلاك صديقة أو صديق غير مسلم أمر مساعد على تحقيق الرغبات بسهولة، إلا أنهم يرفضونه في حال طعن في معتقدتهم ما لم يكن من وراءه حاجة دنيوية كالعامل أو المال أو الجنس، وهذا يحيل على أن الشباب المغربي يعيش صراعا بين الانغماس في الدنيوية والحفاظ على سلامة الثقافة الدينية معبرا عن ازدواجية انغلاقية انفتاحية جسدها المجتمع المعاصر في وسائل الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي.

ب- الافتراضي وأزمة الضمير الجمعي

أصبح العالم الافتراضي مسيطرا على حياة المغاربة بشكل كبير عبر الانتشار الواسع لوسائل الإعلام médiatisation التي تحقق المراسلة الفورية والمُلغية لكل الفوارق العقديّة واللغوية والثقافية نحو ثقافة تكرر أزمة الضمير الجمعي لصالح "ثقافة جماهيرية"⁹⁰²، في هذا السياق ذكر كل المبحوثين امتلاكهم هاتفا ذكيا يلجون إلى خدمات الأنترنت ومجالات المراسلة الفورية "فايسبوكية" يستخدمون "واتس أب" وبعضهم "سنابشات والأنستغرام".

إذا كان "واتس أب" يخضع لمراقبة المستخدم من خلال رقم الهاتف يمنحه للعائلة والأصدقاء، يعرض بروفائله الخاص؛ صورته الشخصية وخربشاته الافتراضية، "الفايسبوك" أكثر انفتاحا، وعبر الشباب عن استخدامهم له في التواصل وتناقل الأخبار والدروس والمعلومات وتقاسم الفيديوهات، ومتابعة صفحات الرياضة والثقافة والموسيقى والطبخ لدى الفتيات؛ والدين، ولقد أقرت مجموعة من المبحوثات والمبحوثين إقامة علاقة

⁹⁰² Voir : Francois Chaubet : la mondialisation culturelle ; op cit ; 64-70.

تتجاوز حدود الصداقة لصالح تبادل صور حميمية مع أشخاص آخرين تعرفوا عليهم فقط عبر "الفايس بوك"، ليتطور التعارف إلى مستوى "الواتس أب" والانفلات من مراقبة العائلة التي ترفض هذا السلوك، وهذه الشبكات التواصلية الرمزية الجديدة أعادت النظر في مفهوم العلاقات الاجتماعية والحميمة والشخصية التي انتقلت من مستوى الملموس إلى مستوى المرموز والافتراضي، فلم تعد الصديقة والحبيبة أو الصديق والحبيب من نحتك به جسديا تربطنا به تجارب مادية يتقاسم معنا الثقافة والمعتقد والطقس والزمان والمكان؛ بل لقد قال بعض المبحوثين بأن الفتيات المغربيات بمن فيهم الطالبات أكثر إقبالا على التواصل مع الخليجيين، وتبادل الصور الشخصية والحميمية والأشرطة⁹⁰³ الخاصة معهم بمقابل مالي أو مقابل عمل أو وعد بالزواج، وهذا التواصل يكون دون علم العائلة خاصة وأن تطبيقات التواصل الاجتماعي تسمح للمستخدم بالتحكم فيها بوضع قن سري عليها أو مسح المحتويات لتبرئة الذات أمام المراقبة العائلية، يقول م 16 "يمكن لك دخل الأنترنت ودير فضائح المغربيات ومنهم طالبات وتلقا فيديوهات لبنات عريانيين كايشطحو وكايشربو ويشيشو مع خليجيين، وهنا كايينين بنات كايواصلو مع خليجيين بالتليفون وكايديرو معاهم موعد فمراكش وفأكادير وكايمشو عندهم فالسبت والأحد كايستمعو وياخدو فلوس ويرجعو لكازا". هذا الكلام يحيل مباشرة على المساحات التي فتحتها فضاءات التواصل الاجتماعي من تحرر من السلطة الأبوية أمام المرأة المغربية، والتي تتجاوز حدود القيم والحميمية وهدم الطابو المجتمعي حتى وإن كان المجتمع نفسه متواطئا.

من جهة أخرى يعترف بعض المبحوثين بتواصلهم مع أشخاص ليس قصد الجنس أو المال بل هم مخالفين للمعتقد الإسلامي مسيحيين وملحدين عبر "الفايس بوك" الذي يفتح مجالاً لعلاقات اجتماعية جديدة بين المتزوجين وغير المتزوجين والمتدينين واللادينيين

⁹⁰³ تشهد مواقع يوتيوب وشبكات التواصل الاجتماعي تداول أشرطة فيديو لراقصات أو مغنيات يبدن مفاتهن (الثدي-المؤخرة-)، أو لنساء بالبسة ضيقة أو كاشفة كيفية تكبير المؤخرة، أو يؤدين أشغال منزلية في ما يعرف "روتيني اليومي"، أو مغربيات يتحدثن بلغة جنسية، أو بشرحن طرق ممارسة الجنس أو وصفات تكبير المؤخرة كالمعروفة بساري كول والملكة سينا والمتحول جنسيا صوفيا طالوني والراقصة مايا وفتيات ونساء متزوجات ومطلقات وعازبات بجسم عريض وغالبيتهم مغاربة يقطنون في البلدان الأوربية، وهي فيديوهات يمكن تصنيفها ضمن الفضائحية رغم أن أصحابها يختارون بإرادة واعية بثها على المباشر في الأنستغرام والفايس بوك وقنوات على اليوتيوب، تحظى بمتابعة جماهيرية كبيرة تهدف إلى تحقيق البوز Buzz، لكن أصحابها يتخذونها كعمل مدر للأرباح حسب أعداد المشاركين ونسبة المشاهدة والإعجاب والتعليقات في الأنستغرام أو اليوتيوب وغيرها، ويحاول أصحابها الحصول إلى جانب الربح على الشهرة، وهذا الأمر يشمل الفقهاء والرقاة الشرعيين والمروجين للمعلومات الدينية كما يفعل مجموعة من الرعاة والدعاة، والكل يمارس عنفا رمزيا على متابعيه لتحقيق Buzz والذي حققها إكشوان وكنوان، ويرتبط البوز عند المغاربة بفضائح الجنس لفنانة أو لسياسي أو رياضي أو لفتيات عاديات التي تصل جرة بعضهن تصوير أنفسهن عبر فيديوهات أو عبر المباشر يمارسن الجنس أو تكبير الأرداف والثدي، وعليه يتأرجح البوز بين إثارة المكبوتات والإحياءات الجنسية كما أشارت بعض التعليقات الصحفية.

حتى وإن كانت الثقافة المغربية تعتبر الأولى خيانة للميثاق الغليظ، والثانية خيانة للمعتقد الوثيق، وهو ما لا تسمح به الثقافة الدينية بالمغرب، لكن من خلال تتبع الصفحات الفايسبوكية تنشط بعضها من خلال أعضائها الذين يعدون بالآلاف يشارك فيها ملحدون ومتدينون ومتحررون ومتشددون يحضر المعتقد في الحوار المبني بالتحقير والتسفيه، حوار بعنف رمزي يتيح الحرية للمؤمن واللا ديني بقذف معتقد كل منهما مثل مجموعة "ملحدون مغاربة" "الإلحاد نور" "ملحدون ولا دينيون مغاربة..."

وفي مسألة تبادل الصور فلا يطرح سؤال هل أنت مؤمن أو ملحد لتحصل على صورة صديقة افتراضية عارية أو صديق عار؟، فالتواصل مع المختلف دينيا ومع المتزوجات والغير المتزوجات والمطلقات والعازبات، والانزواء في ركن من أركان البيت أو تحت غطاء السرير والتي تقوم بها الفتيات أكثر من الذكور حسب المبحوثين لأن الفتيات أكثر تعرضا للمراقبة العائلية، وتبادل الصور الفاضحة خفية، ومشاهدة الفيديوهات ذات الطابع الفضائي⁹⁰⁴ والجنسي؛ أو إرسالها للطرف الآخر والكلام ذو الإيحاءات الجنسية بين الذكور والإناث (وهي اعترافات بعض المبحوثين)، وكل هذا يضع الضمير الجمعي بين نارين، أولا رفضه لهذه السلوكيات فتسبب الرفض في ثورة فردية خفية تحقّقها وسائل التواصل الاجتماعي، وثانيا الإقبال الاجتماعي على كل ما هو جنسي وفضائي، وهو ما قلص إمكانات المراقبة مادام الأب والأخ وحتى الزوج أحيانا من المتعاطين لهذه الممارسات، ولذلك فمراقبة المجتمع لسلوكيات جيل الأنترنت الذي يقاوم رمزيا مستقبل الجماعة ما دام شبع صعبة نظرا لأن الشباب أصبح أكثر ارتباطا بالحياة الافتراضية والفردية واتجاهاتها الثقافية الجسدية والمعتقدية المختلفة والمتعارضة أحيانا مع قيم الجماعة، صعوبة تعظمها رغبات الشباب، يمكن التخفيف منها بإقامة حوار بين الأجيال وتأهيل الشباب "واحتوائهم وإدماجهم عبر المؤسسة الزوجية والانخراط المبكر في العمل الإنتاجي"⁹⁰⁵، وازداد الضمير الجمعي في الأفول بسبب التحولات الاجتماعية التي تمر منها المجتمعات الإسلامية أبرزها ارتفاع نسبة التخصص الوظيفي، والنمو المتزايد

⁹⁰⁴ ساهمت السينما المغربية في نقل مجموعة من المواضيع التي كانت عبارة عن طابو إلى أن تصبح جزء من النشاط اليومي لمجموعة من المغاربة رغم المعارضة التي لقيتها، ومن بين الأعمال السينيمائية "حجاب الحب" وأشهرها "الزين لي فيك Much loved" "وغزية" بسببهما نعت المخرج نبيل عيوش والممثلة لبنى أبيضار بالديوث والكفر والإلحاد.
⁹⁰⁵ مصطفى محسن: الشباب وإشكالية الاندماج الاجتماعي مقارنة سوسيولوجية، م س، ص 27.

للمجتمع المدني وظهور مؤسسات تنمي الحس الفردي كالمدارس والمعاهد الحديثة، ووسائل الإعلام والاتصال التي وضعت ثقافة الجمعنة في موقف صعب وتقلصت سلطة المجتمع لصالح سلوكات الفردانية المغالية في الانفتاح والاكتماس.

المبحث الثالث: المعتقد الديني مواقف الشباب من القضايا المعاصرة

ستحاول هذه الفقرة تقديم تمثلات الشباب المغربي المسلم المتعلم للمعتقد وظاهرة الإلحاد والتنصر وما يرتبط بها من تحول ديني⁹⁰⁶ كانتقال من دين إلى دين آخر أو إلى حالة اللادين وما يحيط بها من انفعال ديني وتغيير للطقوس والرموز "من الفوضى الانفعالية والتفكك واليأس إلى حياة من الأمل والثقة والإيمان والامتنان والحب"⁹⁰⁷ حسب اعتقاد المتحول، وإذا كان التحول الديني نتاج شك في صلاحية المعتقد الأصل، ونتاج حساسية شخصية من أنماط التدين التي تربي عليها، فما هو موقف الشباب من تغيير المعتقد؟.

1- التدين ونفي التدين من خلال الموقف من حرية المعتقد

يعود طرح موقف الشباب من ظاهرة الإلحاد وتغيير المعتقد الديني إلى الرغبة في تعميق البحث السوسيولوجي في أشكال مسارات التدين الشبابي؛ على أساس أن الشباب أكثر الفئات المتحولة دينياً، وعليه أود تحليل تمثلاته لبعض مظاهر التدين الجديدة المعبرة عن انفعال ديني، لأن التدين شعور بشيء ما يوجهه المعتقد والمقدس، ولأن العشر سنوات الأخيرة ظهرت للعلن حركات دينية ولادينية وشعارات حريات التدين مع "صَحَابَات الصَّايَة" وحركة المثليين "وماصايمينش"، وما استتبعها من آثار على مستوى الممارسات الدينية كأداء الصلاة باللبسة تحتوي رموز المثليين أو الصليب... وارتفاع أصوات تجهر خروجها من الإسلام، ورفضها لكثير من تعاليمه والتي تولد عنها عودة التكفير والتسفيه، وهي تغييرات مست الحقل الديني بالأساس، وقد ساهم الربيع العربي ومنه حركة 20 فبراير في توسع مجال الحريات؛ بما في ذلك ظهور أصوات مطالبة بالعلمانية؛ وشباب جاهر

⁹⁰⁶ تعتبر إشكالية تغيير المعتقد الديني أبرز اهتمامات سوسيولوجيا الدين في الغرب بالانشغال بدراسة الانتقال من المسيحية إلى الإسلام أو إلى الديانات الشرقية، ولكنها لا تهتم بالتحول من الإسلام إلى المسيحية، لأن هذا لا يشكل تهديدا للثقافة بل دعامة لها، أما على مستوى الأبحاث العربية فظاهرة التحول الديني جديدة كانت إلى حدود ما قبل الربيع العربي سرية لا يستطيع أو يستصعب المتحول الديني الجهر بتغيير معتقده ما جعلها ظاهرة سوسيولوجية خفية قبل الربيع العربي.

⁹⁰⁷ أولي ريس وليندا وودهد: سوسيولوجيا الانفعال الديني، ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، 2018، ص 124.

بالإلحاد⁹⁰⁸ عبر منصات التواصل الاجتماعي، وظواهر دينية أخرى انكشفت في المجتمع المغربي لم تخف الانفعال الديني للشباب، فكان لمواقع التواصل الاجتماعي تأثير في نشر ثقافة تغيير المعتقد من جهة أنها تسمح لنشطاتها بالتعرف على من يمكنه مساعدتهم في ذلك.

أ- الموقف من الإلحاد

يشكل الاختلاط بالمختلف عقدياً مصدر تهديد للمعتقد الإسلامي، إذ ترى معظم الشبيبة المغربية المتعلمة أن تعرّفها أو مصادقتها للمختلف عقدياً يقتضي الحذر وعدم الانجراف وراءه، وبرغم من دفاعها على توسيع مجال حريات الشباب الفردية، إلا أن هذا التوسع لا يجب أن يمس قضايا المعتقد (الإيمان بالله) نقادياً للسقوط في التشكيك في ما ينص عليه القرآن الكريم والرسول كرموز مقدسة، وما يمكن أن يتنازل عنه من أزمات وتوترات في الفضاءات الاجتماعية كالأسرة والمدرسة والجامعة؛ فضاءات تضمن وحدتها بثقافة الفاعلين الموحدة، فالفضاء الاجتماعي الذي "يضم الهويات (الفردية والجماعية، المتدين وغير المتدين، العلماني والملحد...)" وينظمها عن طريق الاختلاف يعتريه تناقض كبير⁹⁰⁹.

إن معظم المبحوثين رفضوا اعتبار الإيمان بالله خيار حر⁹¹⁰، وهو ما يتنافى والدعوة القيمية والحريات التي ينادون بها، ومع ممارساتهم وعلاقاتهم التي تتعارض والنص القرآني وتتجاوز تحريماته، وهذا يعني أنه رغم اندفاع الشباب ورفضه ثقافة الآباء منفتحاً على صداقته بل والزواج من المختلف دينياً إلا أنه لا يتقبل الكفر ومعاداة الإسلام ورموزه، وهو في العمق تشبث بعقيدة الآباء، ما يعني أن الشباب متدينين إذا تعلق الأمر بالمعتقد المشترك، ومتحرر إذا تعلق الأمر بالمنفعة الفردية. وما يؤكد هذا التصور هو تعريف هذه الفئة من المبحوثين للإلحاد كونه إنكار وجود الله والكفر والعداء لعقيدة الإسلام⁹¹¹ خاصة

⁹⁰⁸ انتبه بعض الباحثين إلى انتشار ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية ومنها المغرب، وفق مقالة نشرتها جريدة هسبيريس الإلكترونية في 16 يناير 2019 كتبها خالد التوزاني أن ثقافة الإلحاد بدأت تجتاح المغرب عبر الدارحة والسخرية وأغاني الشباب وتسجيلات الفيديو على اليوتيوب وبعض مواقع التواصل الاجتماعي في شكل فكاهة وسخرية من بعض الأحداث الدولية والوطنية، مثل قضية الرقية الشرعية وصرابير مكة التي كان مضمونها صادماً للمغاربة لدعوتها ترك الإسلام والاستهزاء برموزه واتهام الرسول باللواط والشذوذ، وقال التوزاني أيضاً منتبهاً إلى انتشار حركة اللادينية أنها تستهدف الشباب لإقناعهم بالانعتاق والتحرر من الدين، وأقول إجمالاً بأن الحركات الاحتجاجية التي شهدتها الشارع المغربي وأيضاً عالم الأنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي ساهمت في انتشارها وخروجها من حالة الخفاء لتصبح ظاهرة سوسيلوجية.

⁹⁰⁹ مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطية، م س، ص 116.

⁹¹⁰ يتذكر الشباب بعض المقولات الدينية التي تنص على ضرورة عيش الإنسان لدنياه غير أنهم يتناسون الآيات القرآنية التي تجعل الإيمان بالله اختيار شخصي حر، فالآية 29 من سورة الكهف خير دليل "قل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر..." الآية.

⁹¹¹ استشهد (م 3-41-82) بمعنى نص قرآني لا يحفظونه "ومن يبتغي غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين" سورة آل عمران الآية 85، هذه الفئة رغم تحررها إلا أن الأمر لا يتعلق بحرية المعتقد، فتصبح متشددة غير متسامحة في قضايا المعتقد، ولا تستحضر قوله=

وأن المسلمين يعتبرون الإسلام ناسخ ومصحح للأديان المحرفة، وأن القرآن الكريم جوهره معني بحفظ الله الأبدي كتجسيد للمقدس الذي يحمي المقدس والمعتقد الصائب المعتبر الإيمان بسوى الله كُفْرٌ وشرك حتى وإن كان الإسلام يسمح داخل المجتمع الإسلامي بممارسات أهل الكتاب مع رفض ما هو وثني من خلال مبدأ "لا إكراه في الدين". هذا الموقف المرعوب من انتشار اللادينية خوفا من تدنيس المعتقد بالإلحاد وما يترتب عليه من دواعي سياسية كتهديد الأمن الاجتماعي وسلامة المعتقد؛ دفع الدولة المغربية سنة 2009 إلى الشروع في تجفيف منابع التشيع في المملكة متهمة طهران بالمساس بوحدة المذهب المالكي للبلاد⁹¹².

في الجهة المقابلة يعتبر الإلحاد حرية شخصية عند بعض المستجوبين الذين يعتبرون اللاتدين وعدم الاعتقاد بالدين الإسلامي لا يهدد حياة الجمعة للمسلمين ما دام الكل يحترم الكل، ويعطي بعضهم الدليل بهجرة المغاربة إلى أوربا العامرة بالمسيحيين واللاتينين؛ يستفدون هناك من فرص الشغل دون أن يؤثر ذلك على معتقدهم، واستدل بعضهم بوجود ملايين السياح الغير المسلمين بالمغرب يقضون إجازاتهم السياحية أياما وأسابيع وربما شهور دون مشاكل تحوم حول المعتقد، ودون التفكير في النتائج الاقتصادية يحيل هذا الأمر على أن المغاربة أكثر قبولا للمختلف عقديا، وما وجود الصينيين والكوريين بسوق "درب عمر" سوى التأكيد على تعايش الأديان في ظل تبادل المنافع، هؤلاء الأسيويين يمارسون حياتهم التجارية والدينية في منازلهم وفي الأسواق التي يشتغلون بها بحرية، هذا إلى جانب تأكيد بعض المبحوثين وجود شباب أفارقة لادينيين ومسيحيين يدرسون معهم وهم مندمجون في الجو الثقافي المغربي بل وبعضهم صديق مقرب لمغاربة.

ب- الموقف من أهل الكتاب

تعالى في سورة البقرة الآية 256 "لا إكراه في الدين...". وفي هذا مبدأ إسلامي عميق ينص على قبول الاختلاف الديني مادام السلم والاحترام والأمان متبادل، فالاختلاف العقدي حسب المفسرين لا يمنع من تبادل المنافع الدنيوية مع أهل الكتاب، فذلك لا يشكل خطرا على المعتقد طالما الإيمان راسخا، ويستدل الفقهاء في هذا الباب بسورة الممتحنة الآية الداعية لسماحة الإسلام الذي يضمن للمسلم ولغير المسلم حرمة الدينية طالما لم يجاربا ولم يقاتلوا المسلمين في الدين ولم يخرجوهم من ديارهم.

⁹¹² هذا الكلام أورده موقع bbc الإلكتروني كما أن موقع aljazeera.net رأى أن التشيع يستغل كل المساحات الفارغة لزراعة الطائفية بالمغرب وهو ما لم تتقبله الدولة المغربية، وهو الأمر الذي أدى إلى أزمة دبلوماسية بين الرباط وطهران، وأوردت جريدة الصباح المغربية الأربعاء 30 مارس 2017 أن النشاط الإيراني الشيعي المغربي بحي سباتة بالبيضاء التي يوجد بها 40 شيعيا يعملون وفق أجندة إيرانية سياسيا وعقديا.

في هذه الفقرة سأحاول تحليل إمكانات التعايش الديني والتسامح عند الشباب في المرفق الديني بشكل خاص، لكون المغاربة فقهاء وملكية ومجتعا متمسكون بوحدة المذهب المالكي المتسم بالمرونة والانفتاح على الآخر، وبالتالي فإن المغرب أكد حرصه على التصدي لكل مذهب دخيل مناف لهويته⁹¹³، وإذا كانت الأقليات الدينية بالمغرب قد حظيت باهتمام تاريخي أكثر منه سوسولوجي⁹¹⁴ رغم أنها جزء من التوليفة المجتمعية، فالبحث السوسولوجي حول التدين بالمغرب مطالب بالانتباه "لتدين الهامش" نظرا لارتفاع أعداد المغاربة المسيحيين ووجود مغاربة يهود، بحيث تذكر بعض التقارير الإحصائية بأن المغرب يحوي 44 كنيسة يديرها 57 راهبا من 15 جنسية مختلفة يمثل الطلبة المهاجرين من الدول الإفريقية إلى المغرب النسبة العالية (90%) (تقرير فرنس بريس)، ولا توجد إحصائيات مضبوطة لعدد المسيحيين واليهود بالمغرب سواء المغاربة اليهود والمسيحيين أو المنتقلين للديانتين، أو الأفارقة والأوربيين منهم الذين تناقصت أعدادهم بعد الاستقلال، وبعد تأسيس دولة إسرائيل، ولأن الدولة المغربية لا تعترف بالتحول الديني، ولا تسمح بطباعة وترويج أو استيراد الكتاب المقدس بالعربية وتحظر كتب الشيعة، مع ذلك المغاربة الذين اعتنقوا المسيحية بلغ عددهم 478 ألف نسمة بين سنة 1956-2005، وحوالي 150000 متحول من الإسلام للمسيحية، وفي أبريل 2017 ظهر عدد من المسيحيين المغاربة للعلن تحت اسم تنسيقية المغاربة المسيحيين⁹¹⁵.

في سؤال كم كنيسة بمدينة الدار البيضاء؟ أجاب بعض الشباب القروي: المغرب بلد إسلامي "مافيه كنائس"، وقال آخرون لا يوجد الكثير، لكن حينما أخبرتهم بوجود ما يقارب

⁹¹³ أثبت الخطاب الملكي بمناسبة عيد العرش 30 يوليوز 2003 المتوفر في موقع maroc.ma أو habous.gov.ma ضرورة الانتباه إلى استغلال الدين في خلق الصراعات أو ممارسة العنف تجاه الناس تحت قناع الدين.

⁹¹⁴ تعاني المكتبة السوسولوجية فقرا في دراسة الأقليات الدينية وتركته للبحث التاريخي، وكانت جزء مهما من اهتمام علم الاجتماع الكلاسيكي في أعمال دوركايم وماركس وفبير إضافة إلى إرنست ترولتس المهتم بالسوسولوجيا التاريخية للمسيحية في مؤلفه التعاليم الاجتماعية للكنائس والجماعات المسيحية سنة 1912، لتصبح المسيحية بأطيافها محل اهتمام سوسولوجيا الدين بالغرب المعاصر في إطار إشكالية الدين والمجتمع والحداثة من خلال تحليل دور وظائف المؤسسات العبادية وسبل إعادة هيكلة الكاثوليكية في هذا السياق يمكن مراجعة:

-Rbert Sauzet :religion et société a l'époque itinéraire de chartres au val de Loire ; op cit.

-René Rémond : religion et société en Europe ; op cit.

أما على مستوى الاهتمام السوسولوجي العربي والمغربي بالأقليات الدينية وظاهرة التحول الديني للمغاربة من الإسلام إلى ديانات أخرى الدواعي والأسباب ما يزال هامشيا، فالدراسات الفكرية والسوسولوجية تهتم بقضايا الإسلام والعولمة ونظرة الغرب للإسلام، أو وضع الإسلام في الغرب أو تأكيد نظرية التبعية والمؤامرة من خلال مدخل أمريكا والإسلام أوروبا والمسلمين في إطار الدراسات الإستراتيجية، ولذلك أهداف من هذه الفقرة تفكيك نظرة الشباب المغربي للمسيحية واليهودية، ولعله الغرض ذاته الذي دفع عياد أبلال لإنجاز عمل الدين والتدين وتحول المعتقد، وفي نفس فترة اشتغال هذا الباحث كان أصحاب تقرير حالة الدين والتدين بالمغرب يعدون مقالة حول تدين الهامش أي الأقليات الدينية والتحول الديني.

⁹¹⁵ موسوعة ويكيبيديا، ولقد سبق للمسيحيين المغاربة أن قاموا بمراساتهم التعبدية من خلال ذكرى الميلاد في الدار البيضاء بصلوات وترانيم يخلدون فيها ذكرى الميلاد بحذر شديد، وأصبح المسيحيون يستغلون مواقع التواصل الاجتماعي للتبشير بقوة.

50 كنيسة بالمغرب اندهشوا، وهذا دال على الخوف من المختلف دينيا، إذ لم يدخل أي منهم كنيسة أو حضر طقوسها كفكرة مستبعدة في أصلها، معللين ذلك بأنهم رغم ميولاتهم الدنيوية لكن التفكير في زيارة كنيسة أمر لا يقبله الله والمجتمع.

إلا أن المبحوثين أبناء مدينة الدار البيضاء تعرفوا على موقع أقدم الكنائس بالمغرب دون معرفة باسمها وهي كنيسة القلب المقدس Eglise du sacré coeur التي تعد من المعالم المعمارية للمدينة، والتي تقع في تقاطع زنقة الجزائر مع شارع الراشدي بجوار القنصلية الإسبانية وأمامها حديقة الجامعة العربية، وشباب مدينة الدار البيضاء هو من تعرف على كنيسة سيدة لورد Notre Dame Lourds المتواجدة بتقاطع شارع محمد الزرقطوني مع شارع 2 مارس، ولم يتعرف أي مبحوث على كنيسة أنفا Eglise Anfa الواقعة بزققة نورمادي بأنفا⁹¹⁶. وعموما تعرف بعض المبحوثين على الكنيستين الأولتين الأكثر شهرة نظرا لأن كنيسة القلب المقدس تقع قرب ساحة محمد الخامس تقام فيها المهرجانات الصيفية، وغير بعيدة عن ساحة الأمم وحديقة الجامعة العربية التي ينتزه فيها الشباب كل مساء، وفي حال مصاحبة الرفيق(ة) الجديد(ة)، وهي ملاذ للطلبة والشباب الذين وضعهم المادي متواضع، ولم يصدق المبحوثون هذا العدد المذكور أسفله للكنائس والمعابد والمتاحف اليهودية في المدينة الاقتصادية، وهو العدد الذي جعل بعضهم يقولون أن نسبة المسيحيين واليهود في الأحياء الراقية بالمغرب مرتفعة.

في هذا السياق أوضح الكثير من المبحوثين الخطر الممكن أن يترتب عن وجود معبد يهودي أو كنيسة في حيهم أو قريتهم؛ لما قد يتسبب في من عنف بين المسلمين وغيرهم،

⁹¹⁶ يعود تاريخ كنيسة القلب المقدس إلى سنة 1930 وهي أبرز الكنائس التي خلفها الاستعمار، توقفت عن العمل بعد الاستقلال مباشرة 1956، وكانت أبرز الأماكن المخصصة للعبادة بالنسبة للمسيحيين المعمرين في فترة الحماية، وأصبحت مخصصة للتحف الفنية والعروض المتحفية، أما كاتدرائية السيدة لورد Cathédrale NOTRE Dame de Lourds فهي كنيسة كاثوليكية رومانية، بنيت سنة 1954، وتوجد بالدار البيضاء مجموعة من الكنائس المسيحية الأخرى بشارع يعقوب المنصور قرب المركز التجاري أنفال توجد Mission Évangile ou monde، وكذلك Eglise san Buenaventura، وهي عبارة عن مركز ثقافي كنسي كاثوليكي تقع قرب Agence Nationale Des Port-Port De Tanger إضافة إلى الكنيسة الأرثوذكسية Eglise orthodoxe russe de la Dormition بتقاطع زنقة بليدا مع زنقة محمد القديوري، وأخيرا أذكر Church قرب شارع ابن الخالكان إضافة إلى Église orthodoxe grecque de l'Annonciation بزققة de liège مع زنقة حاتم الأسام... هذا إلى جانب المعابد والمتاحف اليهودية كالمتحف اليهودي المغربي بحي الوزيس أسسه سيمون ليفي المتوفى سنة 2011، و"كنيس التدغي" كدار ومعبد. وتضم منطقة سيدي بليوط مجموعة معابد يهودية منها: "ابن هاروس" و"إيم هابانيم" و"دفيد" و"بيت إيل"، يتعبد فيها اليهود في المدينة القديمة الموجودة بجوار سيدي بليوط، وسواء كانت الدار معابدا أو كنيسة فهي تخرق الأحياء الراقية والتراثية، وتوجد قرب الكنائس والمعابد هذه المعابد الأجنبية في التكوين وتعليم اللغات الإنجليزية والفرنسية والإسبانية والألمانية ترسل الأسر المسيحية أو اليهودية المغربية وغير المغربية أبناءها لتلقي التعلم هناك تجنباً لاحتكاكهم مع أبناء المسلمين، وهي معاهد تركز في مضامينها البيداغوجية على الثقافة المسيحية أو اليهودية من خلال اللباس والرموز والصور وأنماط التفاعل، كما يوجد بجوارها مراكز التكوين وتعليم تلك اللغات للمغاربة وغير المغاربة في أزقة وشوارع وأحياء راقية صغيرة تقرب هذه الكنائس وهذه المعابد والمراكز والأحياء والأزقة تحمل أسماء لشخصيات مسيحية في الغالب.

هذا الأمر دلالة على رفض مجاورة أهل الكتاب خاصة وأن أغلب المبحوثين، وبالتالي المغاربة يعيشون في العالم القروي وفي الأحياء الشعبية التي تهيم عليها مؤسسة المسجد، لكن قلة من الطلبة المنتمون للأحياء الراقية والمتحررون نظروا لوجود كنيسة في الأحياء السكنية ليس تهديداً للمسجد، مادام الكل يمارس طقوسه في دار العبادة الخاص به، ومن بين هؤلاء من أثبت صداقته لشخص مسيحي مغاربة وأفارقة كما هو حال بعض طلبة الدراسات الفرنسية والإنجليزية والألمانية والاقتصاد الذين يتواصلون معهم، ولا يشكل الاختلاف العقدي عائقاً، وعليه؛ مشاركة غير المسلم نفس الفضاء بالمغرب أو خارجه لا يجب أن يولد النبذ والكره المحكوم بانفعال ديني الذي يميل إلى حماية المعتقد وفق منطق الرفض أو ما يمكن نعتة بالظهر والخطر⁹¹⁷، أي علاقة الرموز والمعتقد والمقدس بالبنى الاجتماعية التي تولد صراعا دينيا، أما طلبة الدراسات الإسلامية فيرفضون التفكير في التواصل مع يهودي أو مسيحي اعتقاداً أنه خطر يخرق -يدنس- قداسة الرموز الدينية.

لقد سبقت الإشارة لمسألة الزواج من غير المسلم الذي اتضح أنه اختيار مرتبط بالإخفاق الاجتماعي والدراسي والمهني، لكن يبقى الزواج من الكتابيين أحد الحلول عند الشباب لإنقاذ الذات من البطالة والفقر والعنوسة بالوصول إلى العالم الغربي الذي يبدو جنة دنيوية، وهو موقف ذو دلالة سوسيواقتصادية، فالعلاقة مع المسيحي أو اليهودي لا تهم طالما لم يتعلق الأمر بلزوم اتباع معتقدهما تحقيقاً للفائدة المادية مع الحفاظ على الهوية الدينية، وهو الأمر الذي تتقبله أسر مجموعة من الشباب التي تعتبر ابنها أو ابنتها من المحظوظين إذا حصل على فرصة إكمال الدراسة ببلد مسيحي أو جاءه عرض عمل هناك أو زواج (من غير المسلم)، ولكن مفهوم الكافر والمشارك واليهودي ما يزال يثير القلق فيعوض ب"كاوري-كاورية" لذلك لا يتم الانتباه إليه إلا بشكل هامشي، ما يفيد أن التأطير الديني والروحي الذي يجب أن تقوم به أطر اجتماعية كالأسرة غائب عند الشباب الأمر الذي يضعنا أما قضايا دينية معاصرة.

2- الشباب والإسلام: القضايا المعاصرة

⁹¹⁷ يصبح الشعور الديني انفعالا حينما ترتبط الرموز الدينية بالبنى الاجتماعية من خلال مساهمة شبكة الرموز في تشكيل البنى الاجتماعية على حساب الفردية فتصبح الرموز أداة للتضامن والاندماج الجماعي، يمكن مراجعة كتاب ماري دوغلاس: الطهر والخطر مفاهيم وطقوس بدائية، ترجمة عدنان حسن، دار المدى للطباعة والنشر.

أستمر في رصد تمثّل الشبيبة المغربية لأشكال التدين المعاصرة كالإلحاد والتنصر والعنف؛ وكلها أصبحت واقعا معاشا في اليومي متعلقة بحماية الدين أو رفضه، لكنها عموما شككت في التربية الدينية والتعاليم الإسلامية، وسواء تعلق الأمر بالتشدد الديني المولد للعنف والانتقام باسم المقدس، أو تعلق الأمر بالتحول الديني الذي يسميه الفقهاء بالردة كخروج من الملة الفاضلة؛ فالمسألة متواشجة مع انفعال ديني ناتج عن الفجوة الموجودة بين الإنسان والمعتقد، وبين الذات الفردية والجماعة الدينية الأصلية، فتبدو الرموز والمعتقدات الدينية ترابطا دياكتيكيا بين الفرد والمجتمع، وأحيانا أخرى تكون موطن الصراع مع الآخر.

أ- الإسلام ضد الإسلام

شهد المجتمع الإسلامي ظاهرة الردة⁹¹⁸ -التي سماها علماء الاجتماع بالتحول الديني- في عهد الخلفاء الراشدين، وهي ظاهرة أجمع حولها علماء الإسلام بأن جزاء المتحول دينيا هو القتل نظرا لاعتقادهم بالتهديد والخطر الذي ينجم عنه انقسام وتشردم وفتنة، ويعتبر التحول الديني نتاج خلل في التربية الدينية عند مجموعة من المبحوثين ذوي التكوين الديني، لكنه عند فئة أخرى قرار شخصي يتخذه الإنسان وفق قناعاته، يقول م 92 "كل المجتمعات يخرج بعض أفرادها من دينهم ليعتقوا ديناً جديداً أو يصبحوا ملحدين بحثاً عن الحقيقة حسب فهمهم وهي قناعات شخصية"، ويتحدث المبحوثون بنوع من التحذير الموجه للمتحوّل دينياً المنتقل من الإسلام إلى المسيحية أو الإلحاد- يجب أن يخاف على نفسه من الناس ومن الممكنات الميتافيزيقية (عذاب الله) وأن لا يجهر بانتقاله، فالمسلمون يمكن أن يتقبلوا التعايش مع شخص مسيحي الأصل، لكن أن يتحول المسلم كافرا سيعرضه للإقصاء

⁹¹⁸ تراجع المجلس العلمي الأعلى عن فتوى قتل المرتد التي صدرت عن هيئة الإفتاء سنة 2012 التي كان قد أصدرها من خلال إعطاء مدلول سياسي للردة، واعتبارها خيانة عظمى، وجاء نص الوثيقة التي تداولتها الصحافة الورقية والإلكترونية كموقع إسلام مغربي ما يلي: لقد أثير في الإسلام قديما ولا تزال تثار قضية الردة والمرتد، ويبقى الفهم الأصح والأسلم لهم المنسجم مع روح التشريع ونصوصه ومع السيرة العملية للنبي صلى الله عليه وسلم، والمقصود بقتل المرتد هو الخائن للجماعة المفشي لأسرارها والمستقوي عليها بخصوصها، أي ما يعادل الخيانة العظمى في القوانين الدولية، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه، والمفيد في قوله التارك للدين المفارق للجماعة، واعتبرت الوثيقة أن ترك جماعة المسلمين لم يكن حينها إلا للالتحاق بجماعة المشركين خصومهم وأعدائهم في سياق الحرب الدائرة، فالردة هنا سياسية وليست فكرية. والقرآن الكريم لم يرتب أي عقوبة دنيوية على المرتد فكريا لقوله تعالى "من يتحد منكم من دينه فيمض وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة..." واستند المجلس في تراجع عن فتوى قتل المرتد إلى بنود معاهدة صلح الحديبية التي من بينها من أسلم وارتد إلى قريش لا يطالب به المسلمون، وأقر بأن قتل المرتد في زمن الخليفة أبو بكر الصديق استند إلى أساس سياسي وليس فكري. ورغم تراجع علماء المغرب عن فتوى قتل المرتد، إلا أن بعض السلفيين تشبثوا بقتل المرتد حال محمد الفيازي، وقد أشادت منظمات حقوقية دولية ووطنية بتراجع المغرب عن فتوى قتل المرتد كالمنظمة المغربية لحقوق الإنسان، وهو قرار من شأنه أن يحمي حرية المعتقد بالمغرب.

والنبد من الجماعة، وقد يصل الأمر إلى رفض تزويجهم بناتهم إياه وفق اجترار الشباب عقيدة الآباء (متناسين ترحيبهم أنفسهم بفكرة الزواج من غير المسلم (ة))، كما أن عائلة المتحول تشعر بالعار فتغلب القرابة الدينية قرابة الدم، أما الفقهاء فأغلبهم يفتون بقتله (حسب ما تتبعته عبر اليوتيوب) بعد اقتراح الاستتابة.

في السياق ذاته أشير إلى أن قلة من المبحوثين اعتبروا الخروج من الإسلام شأنًا شخصيًا، مستدلين بالقول القرآني "لا إكراه في الدين"، وأشير هنا إلى حالة قمت باستجوابها، إذ يوضح م 111 دواعي خروجه من الإسلام ويختزلها في أبعاد تربوية واجتماعية وإنسانية، يقول أنه فرض عليه حفظ القرآن في طفولته، وحينما نضج تفكيره وجد مجموعة من التناقضات في الإسلام وفي سلوكات المسلمين؛ خاصة تلك المتعلقة بالجواري ونكاحهن، وقضية الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين، إضافة إلى الحكم على الإنسان بالجنة أو النار قبل ولادته تحت مسمى القضاء والقدر، ودعوة الدين إلى الحرية الدينية تارة وإلى قتل المرتد تارة، ويتساءل كيف يمكن الحكم على شخص لم يولد مسلمًا وتربى على دين أو بدون دين ما ذنبه...؟ هذه الأسباب لم تصمد أمام التربية الدينية التي تلقاها في طفولته، والظرفية الأسرية الصعبة الناتجة عن إبداء الأسرة تدينها لأدائها الصلاة، وفي نفس الوقت قسوتها من خلال ضربه المتكرر بسبب وبدون سبب، والنقاشات والصراعات الطاحنة التي كانت تدور بين أبيه وأمه وبين أبيه وجدته، والكلام الفاحش الذي يسمعه أمام أمه، وزادت المعاناة حينما توفي أبوه، وقد أكد بأن محيطه العائلي وأصدقائه لا يعرفون وضعه الديني خوفًا من عدم تقبلهم للأمر حتى صديقه الذي كان سبب لقائي به لا يعرف بوضعه، وهذا يعني من جهة أن التربية الدينية الإسلامية كانت ضد الإسلام ما دامت لم تمنع هذا الشاب في مرحلة نضجه العقلي من تغيير دينه، ومن ناحية المتحول دينيًا يجب أن يكون على وعي بالمأزق الاجتماعي للمارق عن الإسلام تعتبره الجمعنة خطرًا متعاظمًا من المسيحي أو الملحد الأصل، ما قد يعرضه لعنف مادي أو رمزي إذا ذاع شأنه، ولقد ربط هذا الأخير إحداه بالتناقضات التي يحتويها التدين والدين، وبالظروف الاجتماعية التي

غاب فيها الدفئ الأسري⁹¹⁹ وساد فيها التسلط الأبوي وغاب العدل الإلهي، بحيث ينظر إلى طفولته البائسة في الوقت الذي كان أقرانه يتنعمون بظروف جيدة، أتم دراسته بصعوبة وكان يبيع التبغ خفية، ويتسول، وأمه كانت مريضة ويتحرش بها الرجال بعد أن توفي والده فسأل من رق لحالنا؟ أين هم المسلمون؟ أين عدالة الله؟، وهو نفس ما توصل إليه عياد أبلال في تجربة أحد المتحولين المصريين إلى الإلحاد الذي يحكي تجربته الاجتماعية بمرارة وقسوة، ما يجعل قتل الإله من طرف المتحول هو في العمق قتل للأب وصورته هي صورة الإله نفسه المقتول رمزياً (بالاتفاق مع عياد أبلال).

ولا يهم عدد الخارجين من الإسلام بقدر ما يهم مساهمة التربية الدينية والمتسلطة والبؤس الاجتماعي في بلد مسلم في التحول الديني، لا يهم عدد الملاحدة في المغرب لصعوبات القيام بإحصاء لهم لأن الأمر متعلق بالسياسة الدينية التي تهدف إلى تحقيق الأمن الروحي، ولا تقبل الاعتراف بمن لا معتقد له دستورياً، والذي يتعارض مع معتقد الدولة الإسلامية، فالمتحولون الدينيون بالمغرب كما أثبت هذا المبحوث يحاولون نزع الاعتراف بالبحث عن الوسائل الممكنة؛ يوظفون في تواصلهم شبكات التواصل الاجتماعي، بل إن الملحدين أسسوا قنوات على اليوتيوب "وقناة تلفزيونية قناة الملحدين بالعربي"⁹²⁰، ويقول نفس المبحوث لم نعد نخضع لله؛ أين كان حينما كنا مقهورين؟ أصدقائي كل منهم ألد لشعوره بالقهر والظلم المجتمعي والتناقض بين الجنة والنار والقصص الخرافية وعذاب القبر فكيف نعلم ما سيجري في عالم لم يعد منه أحد؟.

⁹¹⁹ من خلال المقابلة التي أجراها عياد أبلال مع شاب مغربي وأخر مصري؛ توصل إلى الربط بين الإخفاق الاجتماعي والتحول الديني (الإلحاد) ويتجلى هذا الإخفاق في أزمة الأسرة وغياب الأبوة التي تقتل الإله رمزياً، وأوضح أن أصحاب الشذوذ الجنسي أكثر استهدافاً من طرف الحركات الإلحادية لكونها تمنحهم حرية جنسية، وهو ما قمت باختباره مع مجموعة من الشواذ الجنسيين من الدار البيضاء عبر الفايبر بوك، أدرجت اثنين فقط ضمن بنية العينة البحثية حسب متطلبات مسارات البحث وهما م 112-113 فاكثفت بتجربة هذين الشابين السالبيين الأول أخبرني بتعرضه للاغتصاب حينما كان في سن 16 من طرف أربع شبان، ولم يستطع إخبار أهله وأصبح سالباً تحكمه رغبة الجنس مع الذكور، عقدة وأزمة لا تحل إلا بممارستها، أما الثاني فيقول بأنه يمارس الجنس مع الرجال لكونه شخص سالب بمقابل مادي يصل إلى 150 درهم، وعرضه عبر الأنترنت تلقى قبولاً، بحيث يقوم بنشر صور لوضعية جنسية معينة، وسواء تعلق الأمر بالرغبة الجنسية أو بامتهان الجنس فعروضهما الجنسية حسب ما أقر به تلقى قبولاً عند كثير من الطلاب وغير الطلاب، فقد يمارس الواحد الجنس مع أكثر من أربعة أشخاص في اليوم الواحد خاصة م 113 الذي يحصل على المقابل المادي كونه سالب ولا يشكل الدين بالنسبة له عائقاً لكنه ليس ملحداً، غير أنهما يستمتعان أكثر مع الغير المسلمين، ولا يخافان على أنفسهما، ولا يتعرضان للسب والشتم بعد ممارسة جنسية، إذ يستغرب م 113 كيف أن كثير من الشباب المسلم يمارسون معه الجنس، وحينما ينتهون يقذفونه بنعوت، وكأنهم ملائكة وهو شيطان، نسو بأنهم كانوا على استعداد لدفع الكثير قبل تفرغ الرغبة، ويقول أن الإقبال المجتمعي كبير على المثليين الأشخاص السالبيين بنافس الإقبال على العاهرات.

⁹²⁰ عياد أبلال: الجهل المركب...، م س، ص 605.

إن الرفض المجتمعي للاتين أبرز أسباب تحول الإسلام، ضد الإسلام أي ذلك الخلل في النسق الوظيفي للمعتقد والبنى المجتمعية الساهرة على التربية الدينية كالأسرة والأبوة القاسية التي تربي بالتخويف والترهيب لا بالتحبيب والتقريب، وغيابها أحيانا يترك الطفل للقدر. وإن قراءة عميقة في هذه الشهادة الأخيرة يتوضح بجلاء أن الإلحاد يعود إلى اجتماع الوضع الاجتماعي المأزوم بالمعتقد الذي لم تحميه التربية بشكل ناعم، والذي لا يتكيف مع الوضعيات الوجودية بل يتسم بالشمولية الداعي إلى قبولها كقدر رباني، لكن مقارنة المقهور نفسه مع الذي ينتعم في الخيرات تجعله يطرح أسئلة تتجاوز القدر لتشكك في العدل الإلهي خاصة وأن أسئلة الملحد حول المفارقات الدينية والاجتماعية المثارة لا تلق جوابا ولا قبولا مجتمعيا تنعت بالنشاز عوض احتوائها وحلها بالاستفادة من الفلسفة وعلم الكلام، وما نعت الآخر بالملحد الكافر حسب مجموعة من الدراسات سببه ظهور إسلام سياسي متطرف كصورة مشوهة عن الإسلام يعتمد لغة العنف والمواجهة والقتل كما فعل تنظيم داعش.

ب- الإسلام بريء من إسلامهم

يدعو مجموعة من الآباء والفقهاء والفتاوى إلى تجريم وتحريم التشبه بالغرب وتقليدهم في حياتهم ولباسهم وفنونهم وصلواتهم⁹²¹، هذا التحريم الفقهي بالنسبة إلى مجموعة من المبحوثين ضرب من التخلف الاجتماعي والجهل بالدين وتشويه له، يقول م 38 "عن أي تشبه يتحدث الفقهاء؟، العولمة جعلت كل شيء متشابه، هو نفسه حينما يضع لحية فاليهود يضعونها ويركب سيارة صنعها النصراني الكافر وكل التكنولوجيا التي يعيش بها". قراءة في هذا الكلام تحيل على ضرورة تجديد الخطاب الديني الإسلامي، وأن الوقوف عند المظاهر الغربية يسيء للعقل العربي الذي لم يواكب ذهنيات ما نسميه بالكافر على مستوى فصل الدين عن العلم، وهو خطاب من شأنه أن يولد الحقد تجاه المختلف عقديا وتدفع المسلم

⁹²¹ أشار موقع إسلام ويب في فتوى رقم 132437/ بتاريخ 2010/06/23 حول التشبه بالمشركين المنهي عنه، يكون التشبه في الصورة واللباس أو في الصلاة، وأورد ما قاله ابن تيمية أن النبي (ص) قد نهى عن الصلاة وقت طلوع وغروب الشمس لأنها تطلع وتغرب في قرني شيطان، وهو الوقت الذي يسجد فيه الكفار للشمس عوض السجود لرب الشمس، والنبي نهى عن الصلاة في هذا الوقت تحجبا للمشابهة، وأورد قول الرسول غيروا الشيب ولا تشبهوا اليهود". كما نهى عن التشبه بما يفعله الروم والفرس، في هذا السياق يقول جورج طرابيشي "الثقافة العربية تنظر إلى الآخر كمستعمر؛ وليس كحامل للحضارة، وأن العرب محتاجون نفسيا واجتماعيا خلق للآخر كونه كان مستعمرا، وهو الفخ الذي سقط فيه المثقف حسب طرابيشي، فنقافة الآخر موضوع كره ورفض وعداء عند بعض المثقفين مثال منير شفيق في كتابه الإسلام في معركة الحضارة حيث شن مقاومة ضاربة ضد الحضارة الغربية، وليس ضد السيطرة السياسية والاقتصادية فقط متساءلا من نعادي إذا لم نعادي الغرب؟، إننا نعادي الغرب في الاستعمار التسلط ولا نعادي الثقافة؟، لكن جورج طرابيشي رد: هل يكون تسلطا واستعمارا دون ثقافة؟، أنظر: -جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة دار الساقى، ط 1، 2000، صص 91-92، -وإذا كان هذا رأي النخبة؛ فالعامية من الناس محكومة بانفعال ديني لا بالتحليل العقلاني لمثل هكذا قضايا، تتأثر بالمعرفة الدينية تسهل عملية تأطيرهم وإقناعهم من طرف الإسلام السياسي والحكايات الدينية.

إلى ارتكاب حماقات الإسلام بريء منها، ولذلك فالمعرفة الدينية لا بد أن تخضع للتجديد لا أن تعتبر الذات ممتلئة للحقيقة المطلقة، ومصدر الخلاص وامتلاك مفاتيح الدنيا والدين... تجعل الآخر منحرفاً عن الهدى ضالاً ووجب دعوته إلى الاستقامة مع الحذر من ثقافته، هذه المعرفة تؤثر على الشباب المندفع والمنفعل دينياً الأمر الذي قد يولد العنف الديني.

إذا انطلقنا هنا من مقولة "كل دين يحمل عنفاً مثل العاصفة"⁹²²؛ فيمكن القول أنه ليس الغرب هو الذي يورط الإسلام في صيغته السلفية الجهادية في قضايا الإرهاب والعنف الديني؛ العالم الإسلامي هو من يسيء للإسلام حسب مجموعة من المبحوثين الذين عرفوا الإرهاب اعتداءً على الذات ومعتقداتها وعلى الآخر نتيجة فهم سيء للدين والغلو في الحماس الديني⁹²³.

وفي سؤال لماذا يلتحق الشباب بجماعات العنف والإرهاب كداعش؟. أجاب بعض المبحوثين إلى أن ممارسات المسلمين وقتل بعضهم بعضاً عبر كلمة "الله أكبر" التي يرددها القاتل والمقتول في سوريا وليبيا والعراق تشويه لصورة الإسلام الذي يحرم قتل النفس؛ إن هذا السلوك هو أكبر إرهاب، وأرجع بعضهم التحاق الشباب بالجماعات الدينية المتطرفة إلى خلل في البنية الذهنية والاجتماعية للمسلمين، فهذه الجماعات تستهدف الشبان في وضعية اجتماعية هشّة يسهل إقناعهم بفكرة الجهاد⁹²⁴، يستجيبون لدعواتهم مستغلين نقطة ضعفهم كالفقر المادي والاجتماعي والجنسي والامية والجهل بالدين والبطالة، هذه الظروف السيكوسوسيولوجية تسهل عمليات دفعهم الشباب نحو العنف الديني تحت وهم حماية الدين، وهو ما قاد الكثيرين نحو داعش، "ففائض الدين والغضب والجهل وجنون المراهقة التي تفسر كلها بالفقر"⁹²⁵ تجد أمامها خطاباً يحتويها تعتمد الإسلام والجهاد منطلقاً.

⁹²² Barnavi Elie : les religions meurtrières ; op cit ; p 53.

⁹²³ "الدين يدعو إلى التقرب إلى الله ومحبة الناس ومعاملتهم بالحسنى لا قتلهم، لقوله تعالى "ومن أحبها فكلأها أحبها للناس جميعاً" (م 34-41-82) ⁹²⁴ تخلط بعض الدراسات وأيضاً وسائل الإعلام في الغرب بين الجهاد والفكر الجهادي والإرهاب، وتربطهما بالإسلام الحركي منذ اعتداءات 11 سبتمبر، غير أن الجهاد يرتبط أكثر بالدولة الإسلامية وفتوحاتها ونشر الدعوة يقودها الإمام أمير المؤمنين، يخلطون بين هذا النوع التاريخي للجهاد والجهاد الذي تدعو إليه السلفية الجهادية والوهابية التي تقوم على تقابل دار الإسلام ودار الكفر حسب سامي عون في كتابه *Aujourd Hui l'islam* op cit; pp 119-130 أما مفهوم الإرهاب فيحيل على اعتداء مباشر على الذات أو الآخر لا يؤطره دين معين قد يتسبب فيه المحسوب على الإسلام أو المسيحية وغيرهما في بلده أو في بلد أجنبي كما وقع في أحداث الدار البيضاء ومقهى أركانة بمراكش. ⁹²⁵ سحر مندور: أسباب التحاق الشباب بجماعات العنف من منظور الثقافة والهوية لماذا يلتحقن بداعش؟ دابق تخبر قصة سياق معلى، ضمن كتاب الشباب وجماعات العنف رؤية شبابية، تحرير محمد العجاني تقديم عمرو الشويكي، روافد للنشر والتوزيع، ط 1، 2016، ص 199.

ومن خلال البحث الميداني توصلت إلى أحد تجليات العداء للإسلام إلى جانب ما تولده الحركات الجهادية والمنظمات الإرهابية من عنف وقتل للمسلمين وغير المسلمين تحت كلمة الله أكبر،؛ لا علاقة للغرب به كما يدعي بعض الفقهاء وفق نظرية المؤامرة، بل متصل بهشاشة البنية الذهنية والتربوية والتخلف المنتشر في صفوف المسلمين. إلى جانب ذلك يعمل الإعلام الإيديولوجي على ربط العنف بالدين من خلال إشاراته إلى رموز دينية تحريضية، واكتساح الإسلام السياسي المجال الإعلامي في الوصلات الإخبارية والقنوات التلفزيونية لا تتوقف عن نقل العمليات الإرهابية لمن ينعنون إسلاميين في كل مناطق العالم، وقد انطلا العالم بشخصية اعتبرت رمزا للإسلام الجهادي "أبو بكر البغدادي" ومن قبله "أسامة بن لادن" في الشرق الأوسط المتزامن مع وصول الربيع العربي إلى قمته، وتداول العالم فيديو هات الجهاد والقتل الداعشي باسم "الله وأكبر" التي أثرت بشكل كبير على الشباب خاصة في المجتمعات ذات المشاريع التنموية الهشة المفتقرة لعدالة توزيع الثروة يساهم في انتشار والتحاق الشباب الإسلام الراديكالي، التحاق يمكن قراءته في شقين: تشويه لصورة الإسلام المعتدل، وتعبير شبابي عن رفضه الممزوج بالغضب للتهميش والتجهيل وضعف المشاريع التنموية والفقر والاستبداد في المجتمعات الإسلامية والتي تتسبب في خروج الكثيرين من المعتقد الإسلامي وإعلان العداء عليه كونه يمارس القتل باسمه، وهذه الظروف جميعها حتى وإن لم تدفع الشباب كله نحو جماعات العنف الديني التي الإسلام بريء من إسلامها؛ إلا أنها ولدت عنف الشباب في شوارع المدن المغربية والتشرميل، ووضعت الشباب في مأزق ثقافي وديني واجتماعي دفعته لممارسة العنف إثباتا للذات.

المبحث الرابع: مأزق الشباب؛ ترميق ثقافي

يعيش العالم نوعا من الخوف من عبارة الإسلام التي تستفز رجال السياسة والمال فضلا عن الكتاب وأرباب الصحف والمجلات الورقية والإلكترونية، وهو موقف لا يتبناه الغربيون فقط، إنما أصبحت مقولات الحكومة الملتحية⁹²⁶ والإسلاميين كثيرة التداول للتعبير عن تشويه الإسلاميين للثقافتين السياسية والدينية، ويبدو أن الأمر يشمل حزب

⁹²⁶ لعبد الكبير العلوي المدغري كتاب بعنوان الحكومة الملتحية وهو دراسة مستقبلية توقع من خلالها أن الإسلاميين سيتناوبون على السلطة وسيصدرون عناوين الصحف، حيث يقول المدغري "اخترت أن نتحدث عن الحكومة الإسلامية لأن الأوساط السياسية تتوقع مجيئها وتتوجس منها لا سيما أن الإسلاميين كلما تقدموا للانتخابات وكانت نزيهة وشفافة ولو بنسبة ضئيلة حصلوا على أصوات ومقاعد تثير الرعب في نفوس خصومهم . الحكومة الملتحية، صص 8-9 نقلًا عن هسبريس 21 غشت 2017.

العدالة والتنمية بالمغرب وقراراته الحكومية منذ وولائتين، حزب أعطى فائق الاهتمام للمعطي الاقتصادي على حساب التنمية الاجتماعية (التعليم-الصحة-البطالة...)، وبالتالي توسيع الهوة بين من يزداد غنا ومن يزداد فقرا، ما شكك في الحل الإسلامي للأزمة، لأننا في العمق أمام موجة ليبرالية بغطاء إسلامي، وهذا المعطي الاقتصادي انعكس سلبا على حياة الطبقة الوسطى (موظفون مع الدولة في الغالب واصحاب مقاولات ومشاريع صغرى) والفقيرة وخاصة فئة الشباب، ووضعهم في مأزق دفعهم إلى البحث عن الترقيع والترميح لتعويض الفشل الاجتماعي والثقافي والحكومي التنموي.

ومن خلال البحث الميداني توصلت إلى أن الشباب أصبح واعيا بضرورة البحث الذاتي عن مخرج من البطالة والهشاشة الاجتماعية المحتملة، وهي ثقافة ليبرالية منقوصة لم يألفها المغاربة الذين عاشوا على ثقافة التضامن والتكافل الاجتماعي لتجاوز الأزمة المركبة اجتماعيا ونفسيا وماديا وثقافيا، منقوصة لأن النجاح الليبرالي يحتاج مجتمع رأسمالي أو على الأقل صناعي، وهو ما جسد أزمة الوعي بالذات وأزمة مؤسسات صناعية وأحزاب وهيئات فشلت في تأطير المواطن وتنشئته التنشئة الاجتماعية والديموقراطية والإنتاجية المادية والفكرية، وكلها مظاهر لعجز المجتمع والدولة والمقاولة في إيجاد حلول لمأزق الشباب المتمظهر في البطالة والمرض والهدر الجامعي والطلاق والعزوف السياسي والثقافي القيمي.

1- الشباب من إشكال الدين إلى المأزق الاجتماعي

تستعرض هذه الفقرة المأزق الاجتماعي الذي يجد الشباب نفسه أسيره وذكر أسباب ونتائج هذا الأسر، وأول ما يمكن تسجيله أن ثقافة اللامبالاة أصبحت سائدة عند الشبيبة الفاقدة لحس المسؤولية خاصة من يجد نفسه عالية على أسرته، وهو ما يزيد من حدة البحث عن أيسر الحلول كالعمل الجنسي واللصوصية، والتفكير في تأشيرة الهجرة بالنسبة للذكور، ويترتب عن الإهمال المجتمعي عوامل الوقوع في براثن المخدرات والمخمورات والدعارة وعالم الجريمة والجماعات العنيفة، والتي تكلف المجتمع استقراره، وتكلف الدولة فشل مخططاتها التنموية، والفرد عدم القدرة على الاندماج والشعور بالضياع. إنها سلوكيات تأتي

كرد فعل عن الوضعية الاجتماعية المزرية والشعور السوسيو سيكولوجي بالانتقام من قسوة الظروف والأسرة والأخرين للتعويض، ولكنه مسلك يزيد الأزمة تركيبا حسب تقدير م 1 الذي يرى أن أول خطوة في التعويض هي الوعي بالذات، وبالتالي حسب هذا القول لا بد للشباب من إدراك المأزق والوعي به وتحديد وضعه داخل محيطه الاجتماعي، مع تماهي الوعي الاجتماعي مع اليومي، والبحث عن حلول واقعية وجذرية، غير أن سوء التقدير والتهور الشبابي واللامبالاة تحول الحل أحيانا إلى مأزق مُتَوَلِّد وهي النقطة الغائبة عن المشروع التنموي الذاتي للإراد، والحكومي للمؤسسات خاصة أمام توجه المغرب نحو ليبرالية الحياة تجعل من الفرد مستهلكا من جهة، مسؤولا عن اختياراته من الجهة الحقوقية، وسأستعرض في هذا المقام بعض شهادات المبحوثين حول المأزق الاجتماعي والتميق المعيب من خلال الأجوبة على الأسئلة التالية كيف تنظر إلى وضعك وإلى مستقبلك؟ هل تتحكم في حياتك؟ كيف يمكن للتدين أن يساعدك في تحقيق أحلامك ورغباتك؟.

أ- تدين بلا عمل- الترقيع النافع

أذكر في البداية أن معظم المستجوبين متذمرين من وضعهم المادي والاجتماعي ينتابهم غموض حيال مستقبلهم بسبب ضعف معدلاتهم الدراسية والمعارف التي يمتلكونها لا تؤهلهم لسوق الشغل؛ إذا ما استثنيت بعض طلبة الرياضيات والاقتصاد الذين يمتلكون الرأسمال الثقافي والأسري المساعد في تجاوز الأزمة، تقول م 28 "كانشوف الطلبة تالفين خصوصا ملي كياخدو الإجازة، قليل فيهم لي عارف أش كايدر، ولا فين غايمشي، واخا تايبينو الاهتمام وأنهم مامسوقينش، تايبان كلشي فوقت تعلق النقط، لأنهم عارفين بين هي الحل للحصول على مهنة والمشاركة فمباريات باش يخدم، وهنا ماكاينفع لا تدين لا والو العقل هو الأساس، ها أنت متدين وما عندك منين تجيب فلوس باش تعيش؟ هنا فالكلية كاتسمع النقاشات كلشي متدين وتايفهم فالدين، ولكن كلشي مصاحب ويتفرج فأفلام الجنس غير باش ينساو الفشل أشمن تدين". يضيف م 57 " نركز لك على الطالبات لي كانعرف ولي كانسمع على تجاربهم، كاتجي بطموح ومحجة ولكن المجتمع والظروف والصحابات والدراري ماكايرحموهاش، صحاباتها كاي تسببو لها فالبلية الكارو وجوانات والكالال، وكاتفتح طريق الفساد وتولي تضطر تتركب الطوموبيلات وتبيع راسها باش تاخذ فلوس ماكياج

والكارو، وماكتبقاش جات باش تقرا؛ كاتولي تمارس الجنس بالمقابل، وملي كاتمشي لدارهم كاتحيد التليفون ولا تطفيه ولا تبدل النمرا تا ترجع وتخدمها هادشي لي كايقدمو المجتمع".
تضيف أخرى "كان عندي طموح نوصل لشي مكانة نكون محامية مثلا داكشي لاش انتقلت من كلية العلوم لكلية الحقوق، حيث الظروف صعبة، شحال من مرة كانفكر علاش مانديرش بحال لبنات أقصر طريق للحصول على المال هو الجنس، وبالمال نعيش ونقدر نقرا كيما كايعيشو لبنات مبرعين، المنحة ماكاتكفينيش غي لمركوب، والديا حالتهم بسيطا كايعاونو، لكن ماكافيش نكون معك صريحة كانخاف غا من الشوهة والحمل".

إن قراءة تحليلية في هذه الشهادات ستضعنا أمام الوضع الاجتماعي المأزوم الذي يعيشه الشباب الجامعي (فما بالك بالمنقطع) الذي يتسبب فيه التهور من جهة والعلاقات الاجتماعية من جهة، ومقارنة الذات بما يمتلكه الآخرون، وأخيرا عامل الرغبة الجامحة التي يصعب التحكم فيها لتناسلها بقوة تفوق أحيانا التفكير المنطقي والتحكم في الذات، وكلها تقود نحو الترقيع المتبع الذي يولد شخصية ازدواجية: جزء ميال للاستمتاع بالحل المؤقت الذي يمنح الحصول على المتعة، وجزء يتراوح بين الطهر والخطر، إنها صيغة اجتماعية للبؤس والظروف القاسية والمطالب المتناسلة التي لا تستطيع الأسر تغطية في غياب تام للدولة، ما يعني أن تغطيتها يتطلب عمل جانبي يخلق أزمة أسوأ من الحل، فيصبح الترقيع صدمة.

ولأن نسبة الفقر في المغرب أكثر ارتفاعا كما تبين تقارير التنمية البشرية، حيث تصل هذه النسبة إلى أكثر من 60% بالمغرب⁹²⁷، وسبق لتقرير الخمسينية أكد أن نسبة الفقر بالمغرب لم تتراجع بنسبة مطلقة خاصة في العالم القروي، ونفس التقرير أثبت وجود بطالة منتشرة في صفوف الشباب والنساء، وأثبت تقرير التنمية الإنسانية العربية لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي سنة 2016 "أن نسبة بطالة الشباب بالمغرب بلغت 19%⁹²⁸ كما أن

⁹²⁷صنف تقرير التنمية البشرية PNUD المغرب في المركز 121 في سنة 2020 بعدما كان في الرتبة 126 ما يعني أنه من الدول المتوسطة التنمية معتمدا في التصنيف على مجموعة من المعايير من بينها نسب الفقر والبطالة والهشاشة، حيث أكد التقرير أن نسبة 60% من المغاربة يعيشون في فقر وأن 8 ملايين مغربي يعيشون تحت خط الفقر، إضافة إلى فئة واسعة تعيش الفقر المتوسط محرومة من الخدمات الاجتماعية كالصحة والتعليم والسكن وكشف التقرير حسب موقع صباح نيوز أن الأرقام صادمة في معدلات الهشاشة بالمغرب سنة 2019 نسبة 60% التي رصدها التقرير خاصة بالعالم القروي أما نسبة الفقر الإجمالي بالمغرب فقد بلغت 45% سنة 2019.

وقدم التقرير الوطني حول السكان والتنمية في المغرب (م س صص 46-47) دينامية الفقر في المغرب المعاصر في العقد المنصرم في العالمين القروي والحضري، مشيرا إلى الأرقام تعكس انخفاض الفقر حسب الإقامة وخاصة في المدن، انخفاض رافقه انخفاض في الهشاشة الاقتصادية.

⁹²⁸ نقلا عن يورغ غرتل: الشباب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا (2016-2017)، ضمن كتاب مازق الشباب، م س، ص 16.

الشباب وخاصة الجامعي لا يمتلكون تأميناً⁹²⁹ ما عدا تلك المنحة التي تقدمها الدولة كل ثلاثة أشهر التي لا تكفي على الإطلاق لتغطية مصاريف الحياة؛ فتتولد الأزمة لتجمع بين اختناق نسق الشخصية واختناق اجتماعي وآخر مادي، ما يفتح الباب أمام ممارسات جانبية تجعل الشباب متناقض مع طموحاته خاصة وأن كل المبحوثين تقريباً اعتبروا الدراسة هي المفتاح لتحقيق استقرار اجتماعي مهني ونفسي ومادي، لكن افتقارهم للرأسمال اللغوي وضعف العون الأسري تجعلهم يسلكون سبلاً مدمرة لطموحاتهم، ومزاولة أعمال تعبر عن واقع مأزوم؛ لأنها مهن غير متوفرة للجميع، ولا يمكن لكل القيام بها، وهو ما يعني اعتماد الشباب على الترميق لسد الفراغات من مظاهره العمل الجنسي بالنسبة للطالبات، ترميق مسائل الضمير الجمعي والفردية وتأثير قيم الدين والتدين على السلوك الشبابي، فقيم الأجداد يدمرها الأفق المغلق، وتواضع الممتلكات المجسدة في ضعف إتقان اللغات والتكوين التقني والمهني، ولا مبالاة المقاتلة ومختلف القطاعات الحكومية التي تتقاطع أدوارها في الشباب.

يعمل بعض الذكور والإناث في بعض مراكز الاتصال خلال عطلة الأسبوع خاصة طلبة الرياضيات والفيزياء وأصحاب التكوين التقني، وطلبة الدراسات الفرنسية والإنجليزية في مجال الدعم المسائي لتلاميذ يسكنون بجوارهم وفي بعض المدارس الحرة، في الجهة المقابلة يقف الدين عائناً أمام مثل هكذا حلول للعمل في الحانات والمطاعم والعمل الجنسي.. التي تتطلب نزع الحجاب بالنسبة للطالبات؛ قلة منهن يخفن من العقاب الإلهي وبعضهن لن تسمح عائلتهن بذلك، واستحضرت إحداهن آيتين قرآنيتين "الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة"، وأيضاً قوله تعالى "ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً"⁹³⁰.

لكن الواقع الاجتماعي ومتطلبات الدراسة والعيش وتكاثر الرغبات والحاجيات تدفع الشبيبة إلى تقديم تنازلات تهدد تدينها، بل وتجعل التدين بدون مال ورصيد بنكي يصنع إنساناً مهزماً، رصيد يؤثر على اختيارات الشبيبة والحلول المتبعة لتعويض الإخفاقات المادية والاجتماعية والدراسية بمزاولة أعمال تتعارض مع المعتقد وعقيدة الآباء، ولعل هذا

⁹²⁹ بلغت النسبة الإجمالية لغير المشتركين في التأمين بالمغرب في زمن الربيع العربي 1،80% حسب ما أورده جليبير الأشقر: الشعب يريد، بحث جذري في الانتفاضة العربية، م س، ص 37.
⁹³⁰ القرآن الكريم، سورة النور الآية 2 / سورة الإسراء الآية 32.

يجد مبرره في الحديث النبوي القائل "كاد الفقر أن يكون كفرا"⁹³¹، وبغض النظر عن صحة أم ضعف الحديث إلا أن الظروف الاجتماعية والمطالب المادية تدفع الشباب للتفكير في سبل الخروج منه؛ بأفعال تبعد الإنسان عن التدين كامتھان الدعارة خفية عن الأهل والحومة، والعمل في النوادي والملاهي الليلية، وهي ممارسات يقبلها المجتمع في صيغة أفراده، لكنه يظهر في صيغة الأسرة والتدين تھميشه مُمارسها.

ب- التھميش المجتمعي وأزمة الاندماج

أظهر الشباب المغربي في العقد الأخير مظاهر احتجاجية متعددة ضد التھميش المجتمعي والإقصاء تزيد من صعوبة اندماجه في المجتمع الذي يشهد تغيرات عديدة، في هذا السياق سأسشير إلى بعض مظاهر ثورة الشباب على المجتمع ودواعيها وما يترتب عنها من عدم قدرتهم على الانخراط في عمليات الاندماج الاجتماعي والإنتاج المادي.

لم تغفل الشبيبة أهمية الأسرة في حياة كل إنسان، غير أنها عند بعضهم سببا في خراب حياة الشباب إذا لم تكن حاضنة له؛ مُمارسَةً كل أشكال التقليل من شأنه وتعنيفه رمزيا من خلال تسلط الأب، وهو أهم أسباب إلحاد م 111، صحيح أن الأسرة المغربية وخاصة القروية تعرضت لتغيرات تتجه في مجملها نحو ضعف قدرتها على توفير الظروف المادية والنفسية والرمزية لأبنائها من أجل تعليمهم وتحصيلهم بمنحهم السلع المادية والرمزية؛ عجز تحوله لثقل على أكتافه من حيث تربط مستقبلها وعيشها بمستقبله، على خلاف الأسرة الغنية التي تساعد أبنائها منذ الطفولة نفسيا وعاطفيا وجدانيا واجتماعيا، بحسن التوجيه والدعم المعنوي والمادي والرمزي من كتب ومعاهد للغات وغيرها. ولقد ذكر المبحوثون القادمون من أوساط قروية بأن وسطهم يطردهم⁹³² في الوقت الذي هم محتاجون لمن يحضنهم لغياب المؤسسات فاضطروا للهروب ليجدوا أنفسهم في عالم ميديني أكثر تناقضا وانفتاحا، ولم تكن لهم معرفة بنمط العيش فيه وعلاقته ومعيقاته، وليس من سمع كمن رأى،

⁹³¹ صنف الحديث ضمن الأحاديث الضعيفة وفيه قال مفسرون أن الفقر ربما يحمل صاحبه مباشرة على ما لا يليق بأهل الدين والمروءة حسب موقع إسلام ويب في الفتوى رقم 166434.

⁹³² سبق للباحثة رحمة بورقية وأن حطت التغيرات الاجتماعية للأرياف المغربية بحيث أشارت إلى أن الشباب القروي المتمدرس بفعل جاذبية المدينة يهاجر إليها باعتبارها مجالا للعيش، على أساس أن معظم المهاجرين ذوي الأصول الريفية شباب لا يتجاوزون 40 سنة، ومعظم الأسر القروية التي ينتمون إليها محتاجة، تنعدم لديها إمكانيات الحصول على الدخل والتوفير. راجع: رحمة بورقية: مواقف قضايا المجتمع المغربي في محك التحول، م س، صص 46-49.

وهو ما صعب عمليات اندماجهم وجعل الأفق محدودا خاصة أمام افتقاد وسائل فتحه؛ من عالم تهيمن عليه ثقافة حشومة وسلطة الأب والكبير إلى عالم لا حدود لحرياته، عوامل جعلت الشباب الجامعي يعيش حالة من التهميش الاجتماعي والاندماج، ووصف بعضهم نفسه بسوء الحظ لكونهم وجدوا أنفسهم في أوساط اجتماعية عاجزة عن منحهم مفاتيح الحياة وتوفير الحاجيات أو قرية بعيد عن أن تكون فضاء مؤسسات.

ولقد أثبت المبحوثون عامل التهميش في أمرين: أولهما أن المجتمع والمهنيين ومراكز الاتصال والمطاعم... أكثر إقبالا على الفتيات المتحررات على حساب الملتزمات والملتزمين الذين يعانون في صمت، ثانيا أن عامل التهميش هذا وغيره لم يساعد على تشكيل وعي اجتماعي يؤهلهم إلى تجاوزه وتحقيق الاندماج، فالبنت تندمج بالجسد والجنس، لكنها تصبح ضحية اندماج مؤقت يولد وصمة اجتماعية من طرف المجتمع نفسه، الذي لا يفضل فيها سوى جسدها معيدا بذلك تشكيل الرؤية الذكورية، وصعوبة الاندماج هذه تتضح في انتقاد الشباب لنفسه من خلال قول أحد المبحوثين "الشباب ما واعيش بدرجة كافية باش يعيش بطريقة صحيحة، كايتماد على الأسرة ماقادش يكون مسؤول على راسوا، ماقاد على قرايا ولا خدما، إنسان فاشل في مجتمع لا يرحم الفاشلين".

هذا الكلام يلوم الشيبية المتهورة واللامسؤولية في مختلف ممارساتها واختياراتها، ويقدم بعض المبحوثون مثلا عن ذلك بارتفاع نسبة الطلاق في صفوف الشباب أعادت بعضهم مرغمين للجامعة من أجل البحث عن حل، "فضل هؤلاء الشباب يستهلكون مشاكلهم ومعاناتهم الوجودية"⁹³³، في هذا المقام يقول م 23 "النقط المحصل عليها تجعل الناس يحترمونك والمباريات تقبلك، في حالت الطالب مافاليداش valides كاتسمعهم كايكولو عليه عائلتو وصحابو غي كايضيع الوقت فالجامعة، لو أنه تعلم صنعة أحسن ليه، وخاصة طلبة كلية الآداب ماكاتفتحش أمام شواهدهم شي حاجة كثيرة خاصا بهم، حتى التعليم ولا بالكونظرا contrat والشركات الخاصة ما عندها ما دير بحامل إجازة فالتاريخ ولا فالعربية ولا فالإسلاميات، وهادشي كايينطبق على بزاف ديال طلبة القانون، أما الطالبات فالكثير

⁹³³ مصطفى محسن: الشباب وإشكالية الاندماج الاجتماعي مقارنة سوسولوجية، م س، ص 31.

منهم كايولي الهم ديالها البحث عن زوج تستر راسها، وأغلاطها فالجامعة، ولكن الذكور مهددين بالبطالة".

هذا الكلام يصف الوضعية العامة للشباب المغربي وخصوصا الطلبة اللذين اتجهوا نحو تعبيرات احتجاجية رمزية تعكس رفضهم التهميش عبر اللباس وتصنيفات الشعر والسرقة؛ كانفلات واحتجاج على السلطة الأبوية والمجتمعية؛ وهو الذي ساهم بشكل كبير في ظهور ظاهرة التشرميل حسب مجموعة من الباحثين المتمظهرة في "سلوكات جمالية والعنف ضد الآخر، واعتماد ملابس وتسريحات شعر خاصة، والتواجد في العالم الافتراضي"⁹³⁴ خصوصا مواقع التواصل الاجتماعي، غير أن ملاحظة للفضاء الجامعي وما يقوله المستجوبون حول تحررهم على مستوى اللباس ليس الهدف منه نقل رسالة عنفية إنما إظهار التباهي باللبسة ضيقة مرقعة أو ممزقة، وتسريحات شعر وأحذية ودراجات نارية يذهبون بها للكلية، وهو قوام يمكن الشاب من الانتقام من حالة التهميش المجتمعي والسياسي تحتى دافع مواكبة الموضى والذوق؛ خاصة أن هذا السلوك شائع في صفوف الشباب الفقير، وشعور بالتباهي واستمالة شابة تعجبه تسهل عملية تحقيق الرغبات التي تتسع حينما ينفرد الشباب ذكورا وإناثا بينهم قاسم مشترك رمزيا أو وضع اجتماعي مازوم، وعلى مستوى الرغبة في شقة أحدهم، أو ينزون في غرف الدردشة مع هواتفهم ويتواصلون في مجموعات عبر "الواتس أب" التي تمكنهم من تبادل "السعادة الافتراضية" بعرض صور جماعية وفيديوهات أو صور خاصة أو كلام فاضح حسب ما أقرؤا به، معترفا كثيرهم قضاءه حوالي ثلاث ساعات إلى ستة يوميا في الأنترنت، مدة من شأنها أن تنسي البؤس الاجتماعي والدراسي، يمنحهم العالم الافتراضي سعادة وهمية (تذكرنا بمقولة الدين أفيون الشعوب عند ماركس) ما لا يمنحهم المجتمع أبسطها التعبير عن معاناتهم وتصريفها بشكل سعيد في صور ومنشورات وتعليقات وجداريات افتراضية، كما أن فهم مشاكلهم أو نسيانها وإسعادهم مقارنة بالواقع المجتمعي المؤلم ممكنا، بل إن النيت يسمح لهم بالقيام بما يعتبره المجتمع محرما كإقامة علاقة جنسية افتراضية، وتبادل كلام وصور وفيديوهات

⁹³⁴ جلال توفيق: الشباب المغربي والعنف الطب النفسي وظاهرة التشرميل، ضمن كتاب التشرميل تأملات في عنف الشباب، م س، ص 44.

فاضحة كثورة على المجتمع، إنهم يستطيعون عبره التعبير عن مواقف ضد الأحزاب والدولة والمؤسسات العامة والخاصة دون حدود ففيه لا حدود للمساعدة الافتراضية.

2- الانقطاع والقطيعة ثقافة اللااعتراف

تتسبب قلة فرص العمل من تزايد عدد العاطلين في صفوف الشباب المتمدرس واكتظاظ المؤسسات الجامعية ومدارس التعليم العالي والمعاهد العليا، اكتظاظ ينمي لديهم الشعور بنوع من الإحباط والاعترا بجراء فقدان الثقة في قدرة الدولة على تحمل مسؤولياتها الاجتماعية، هذه اللا ثقة أظهرتها سلوكيات احتجاجية طلابية في الشوارع المغربية كأحد النتائج السلبية البعيدة "للسياسة التقويم الهيكلي" أصبحت أكثر حدة من سنة 2010 إلى الآن، وانفجرت مع حركة 20 فبراير، بل واندمجت معها في مطالبها، وأدت إلى وجود تباعد سبل التواصل بين الدولة والشباب الجامعي والعاطل، هذا الظرف عجل تسييس الشباب افتراضيا دون الرغبة في خوض غمار السياسة عمليا رغم أن شباب المغرب أصبح أكثر تعليما مقارنة بجيل آبائهم لكن "الفرص المتاحة أمام الشباب لتحقيق أهدافهم المهنية والشخصية منخفضة على نحو كبير في بداية الألفية الثالثة"⁹³⁵ بسبب اتجاه الدولة نحو التخلي عن واجباتها الاجتماعية وتوسيع الخصوصية، فدخل الشباب في تناقض سياسي: عزوف عن السياسة بعدم الانخراط الحزبي والإمساك عن الإنتخاب، وممارسة السياسة الافتراضية بنقل وتتبع الأخبار ونشر مقولات وانتقادات لشخصيات وأحداث سياسية معينة.

أ- قسوة الدولة والعزوف السياسي

أبدى الشباب المبحوث برودا تجاه الاهتمام بالشؤون السياسية، وهو الأمر الذي أثبتته تقارير دولية وأبحاث أكاديمية⁹³⁶، ويثبته واقع الممارسة السياسية وهيكله الأحزاب والنقابات التي تفصل بين الرأس العجوز والقاعدة الشبابية، واحتكار شبه مطلق للعجائز،

⁹³⁵ ماتياس ألبرت وسونيا حجازي: السياسة، ضمن كتاب مازق الشباب...، م س، ص 327.

⁹³⁶ سبق لمجموعة من الأبحاث الأنجلوساكسونية الانقسامية أن درست الممارسات السياسية للنخبة المغربية أحزاب وأعيان ونقابات ووظائفها، كما فعل ريمي لوفو وخاصة واتر بوري، لكن بحث بول باسكون والمكي بن طاهر حول الشببية القروية المغربية تأسيسا لدراسة علاقة الشباب بالسياسة من خلال موقف الشباب من الدولة (المخزن)، ليظهر في الألفية الثالثة الاهتمام بموضوع الشباب والسياسة سوسولوجيا في أعمال عبد الرحيم العطري في سوسولوجيا الشباب المغربي في موضوع الشباب والمؤسسة الحزبية الإدماج والتهميش، وأيضا دراسة سوسولوجية ميدانية للمختار شفيق الذي اشتغل حول موضوع الشباب والسياسة في بحثه الميداني الشباب والتغير الاجتماعي الأسرة السياسية والدين، هذا إلى جانب بحث أصحاب الإسلام في الحياة اليومية الذين درسوا موقف الفئات الاجتماعية المغربية ومنها الشباب من علاقة الدين بالسياسة في ثلاث أماكن من البحث، إضافة إلى التقارير الوطنية أبرزها البحث الوطني حول القيم ومنها القيم السياسية، وسواء كانت بحوث أو تقارير أو مقالات فتكاد تتفق على نقطة واحدة وهي عزوف الشباب عن حقل السياسة.

بحيث يبدي قلة منهم اهتمام بالسياسة فقط أولئك المنتمون للفصائل الطلابية، وهذا الموقف يخفي وراءه معاني ومعاناة فعلية نابعة من فقدان الشباب الثقة في الشخصيات السياسية البارزة، وفي المشاريع السياسية والتنمية للحكومة والأحزاب، بحيث يعتبر بعض هؤلاء السياسة عالم الأغنياء يدخلونه لخدمة مصالحهم على حد تعبير م 50، ولعل المثال الذي قدمه المبحوثون هو احتجاج الأطر العليا المعطل بشكل يومي، والممرضون والأطباء والأساتذة المتعاقدون دون أن يصغي لهم أحد بل تستقبلهم الهراوات المخزنية، وإذا كان الدكتور أحمد شراك قد وصف هذه المشاهد في العالم العربي "بحالة اللاتسييس؛ وحالة اللاتسييس هذه تكمن في ملمحين: كون الجماهير خائفة راضية بالديكتاتوريات وضعف المشاركة السياسية بالمعنى الانتخابي، حيث نسب المشاركة في الانتخابات والاستفتاءات تكون ضعيفة لدى الجماهير" 937؛ فإنني أقر بفقدان ثقة الشباب وعدم رضاهم عن الأداء السياسي للأحزاب والحكومة الملتحية خاصة في ما يتعلق بتدبير قطاع التعليم والتوظيف، إذ يؤكد بعضهم عن دواعي تلقي تكوين تقدمه الدولة دون أفق مهني، تكوين لا يمكنهم من الانخراط الفعلي في الحياة المهنية، وهو انخراط يجب أن تسهر عليه الدولة بفتح مناصب شغل حسب التكوينات المتاحة، فما مصير شاب درس 15 سنة وأكثر يجد نفسه بشهادة إجازة أو ماستر دون شغل (م 1-51-94)؟.

إن التكوين الجامعي غير منسجم مع سياسة التشغيل كأمر يثبت عند الشبيبة في ملف التعليم والصحة، ملفان أصبحا أكثر تردياً مع الحكومة الإسلامية من خلال نهج الدولة سياسة الأساتذة أطر الأكاديميات، وعليه يقول البعض بأن الدولة لا تعترف إلا بالقادر على فرض ذاته حتى وإن كانت تسهر على تكوينه، ومن أجل تخفيف حدة فقدان الثقة والقطيعة بين الشباب والسياسة فالمطلب هو عودة الدولة الاجتماعية هذه الدولة الغائبة المنسحبة، انسحاب يشعر الشباب الواعي بضرورة الدولة الاجتماعية بقسوة وحسرة وبنوع من الاغتراب المتعاطف بوصول الإسلاميين للحكم، الذين اعتبرهم الشباب قبل 2011 هم الحل،

937 أحمد شراك: سوسولوجيا الربيع العربي أو الثورات التأسيسية، م س، صص 287-288.

فالدولة استمرت بدون تغيير رغم الاحتجاجات التي شهدتها الشوارع منذ ظهور "حركة 20 فبراير التي استطاعت تجييش المواطن المغربي من طنجة إلى الكويرة"⁹³⁸ خاصة الشباب.

وإذا كان المغاربة قد عقدوا آمال كثيرة على الحكومة الملتحية عوض التيارات الاشتراكية أو التكنوقراطية التي هيمنت على الدولة على توالي الحكومات منذ الاستقلال إلى حدود بداية العقد المنصرم، إلا أن اللحية أشعرت الشباب الجامعي بخيبات وانكسارات، لأنها أول ما غيرته وتخلت عنه لصالح الخوصصة هو القطاعات الاجتماعية التي تمسهم بشكل مباشر كالتعليم والصحة والتشغيل، وتغليفه بتعويضات الأرامل والمطلقات وبطاقة الرصيد التي لا تمكن من الولوج للخدمات العلاجية إلا شكليا، وهو ما ولد احتجاجات وتتمر على رموز وشخصيات حزب العدالة والتنمية، وباستثناء طلبة الفصائل الإسلامية؛ للشباب عموما موقف سلبي من الأحزاب السياسية والشخصيات كعبد الإله بن كيران الذي يلقي عليه اللوم في توضيح موقف الدولة من قطاعي الصحة والتعليم الذي يمس الطلاب مباشرة، مولدا سخطا جماهريا عارما ولوما كبيرا تجاهه وتجاه شخصيات أخرى من حزب العدالة والتنمية، وهو سخط وصراخ لا يسمعه ساكنوا الفيلات والقصور الحكومية، وهذا الموقف سياسي من جهة ويعكس الخلل في التواصل السياسي من جهة ثانية، إنها تعكس أزمة المشهد السياسي المغربي باعتراف أغلب المبحوثين الذين رفضوا المشاركة في اللوائح الانتخابية والمقاطعة لعمليات التصويت كشباب جامعي في غالبته لا يدين بأي التزام سياسي، ما يجسد ضعف قدرة الأحزاب على تعبئة الشباب وتأطيرهم المضاف إلى شعورهم بالاغتراب والتهميش الذي يصعب عملية التأطير، وهو ما يكذب فرضية انتشار التعليم في وسط الشباب سيؤدي إلى تسييسه وتنامي وعيه السياسي مقارنة بالأباء والأجداد.

ب- الثقافة السياسية: المحرم وفشل التأطير

ما سجلته أثناء إنجاز المقابلات حول موضوع الثقافة السياسية أنها تعيش على وضع الأزمة المتجلية في النفور الشبابي من الممارسات السياسية التقليدية⁹³⁹، وأن الفتيات أكثر

⁹³⁸ أحمد شراك: سوسيولوجيا الربيع العربي أو الثورات التأسيسية، م س، ص 349.

⁹³⁹ المقصود بالثقافة السياسية التقليدية تلك الممارسة الحزبية المبنية على هيمنة كبار القادة على القيادة الحزبية والسياسية، وتهميش فعالية الأطر النسوية والشابة التي لا تحضر إلا في المؤتمرات كأرقام وكقواعد حزبية تعكس استمرارية بنية الشيخ والمريد في المؤسسة الحزبية، وانفراد وتمتع الشيخ بالخيرات المادية والرمزية للمؤسسة الحزبية، غير أن الشباب اليوم رغم عزوفه السياسي مع ذلك يمارس نقدا سياسيا يوجهه =

ابتعادا عن المجال السياسي؛ لا من حيث المواقف؛ ولا من حيث الاهتمام؛ ولا من حيث التصويت، وقد سبق لبورديو القول عن المجتمع الفرنسي "بأن النساء يمتنعن عن التصويت أكثر من الرجال، وأن الفارق بين النساء والرجال يزداد اتساعا كلما كانت الأسئلة سياسية في المعنى الاعتيادي للكلمة"⁹⁴⁰، ولكن هذا لا يعني أن الشباب المغربي أفضل حالا من النساء في ما يتعلق بثقافته السياسية؛ سواء على مستوى متابعة الصحف والانتماء الحزبي والمشاركة في المظاهرات أو المشاركة السياسية عموما، إنه منهمك بتحقيق رغباته وبمأزقه الاجتماعي الذي -في نظره- لن تجد له السياسة حلا، ولكون السياسة حسب فهمهم نشاط منوط بشخصيات تريد خدمة مصالحها، ووتقوية نفوذها ماديا ورمزيا⁹⁴¹، ومن جهة ثانية النخب الحزبية وعروضها السياسية لم تستطع كسب ثقة فئة الشباب، خاصة وأن الزعامة الحزبية لا تعكس نموذجا مثلا للقيادة السياسية المؤثرة التي لا تجعل الشباب شريكا في اتخاذ القرار خاصة أمام الهوة العمرية والثقافية الحاصلة بين قادة الأحزاب المتسمون بالشيخوخة والشباب الذين لا يمثلون إلا رقما في أجندة الأحزاب، وهو ما ولد نزعة تشكيكية تجاه الشخصيات السياسية والحزبية، وهذا ملاحظ في ميل الشباب في السنوات الأخيرة إلى حركات احتجاجية وأشكال نضالية مستقلة عن أي تأطير حزبي أو نقابي، معتمدين تنسيقيات وطنية ومحلية للمعطلين المجازين والماسترين، والأساتذة المتعاقدين والدكاترة المعطلين... لا لون سياسي لها، تنشط هيكلها بشكل كبير على مواقع التواصل الاجتماعي "فايس بوك" خصوصا يسهل عملية التواصل والتجيش وعملية نزولهم للرباط أو الدار البيضاء للاحتجاج.

تجيب م 32 عن سؤال الموقف من السياسة "السياسة ماغانربح منها والو غير التخلويض، ما يمكنش لبنات يشاركو في السياسة غايتستاغلو، وأصلا مامسالينش ليها فالوقت لي هما مضاربين غا مع الماكياج واللباس والتصاحب، حتى الطلبة الدراري مامسوقينش للسياسة بزاف كايهمهم غير البنات".

=لشخصيات أو أحداث سياسية وطنية أو دولية عبر فضاءات التواصل الاجتماعي والأغاني الشعبية وأغاني مشجعي الأندية الرياضية كما هو حال أغنية "في بلادي ظلموني" لجمهور الرجاء الرياضي البيضاوي.

⁹⁴⁰ بيير بورديو: مسائل في علم الاجتماع، م س، صص 387-388.

⁹⁴¹ سبق للمختار شفيق أن درس تمثل الشباب القروي للسياسة وتوصل إلى أنها تمثل مصدر تخويف وتوتر وهلع بالنسبة لمبوهته قد يوقع الذي يخوضها المهالك، كما أنها مجال الأقوياء (لهم القدرة، المعرفة، الثقافة) التي تؤهل لخوض تجربة السياسة كما يعتبر الشباب حسب ما توصل إليه الطبقة السياسية منبع الشر وهو ما يمنعهم من التعاطف والانتماء الحزبي، المختار شفيق: الشباب والتغير الاجتماعي، م س، صص 46-50.

كلام يحاول تجريح الوعي السياسي، ويقدم أسباب الامتناع الذكوري والأنثوي الذي لا ينفصل عن تأثيرات العولمة الثقافية، ويقدم مفارقات ومعيقات تكوين ثقافة سياسية شبابية، فالمشاركة في السياسة لا علاقة للنساء بها مادمت تفتقد للمعقول إلى جانب الاهتمامات المهمة في صفوفهن، والتي لا تتجاوز سقف الرغبات والجسد في حدودها البيولوجية والجنسية والمظهرية، ولا يمكن للشباب المغربي المهووس برغباته أن يحول وضعياته الاجتماعية المأزومة إلى وعي سياسي يجسده الانخراط الجاد في الحياة السياسية التي يعتبرها كثير منهم مضيعة للوقت⁹⁴².

هذا الموقف من السياسة لا يلغي تماما مناقشة قضايا سياسية مثل الحكومة وصراع الأحزاب والمظاهرات وفيديوهات الطرائف السياسية لشخصيات معينة، والسخرية السياسية منها عبر فضاءات التواصل الاجتماعي، وإبداء موقف التأييد أو المعارضة بتدوينه على "الفايس بوك". أكد الشبان نشرهم لأخبار حول معاشات البرلمانين والوزراء، والمشاركة الافتراضية في المنشورات الداعية لربط المسؤولية بالمحاسبة، ومقاطعة بعض المنتوجات المعيشية، ونشر أخبار المضربين والمحتجين من أساتذة متدربين ومعطلين، وأحداث الريف الأخيرة... ومن ناحية موضوع الاحتجاج الذي تحتضنه ساحة الأمم سواء لجمعيات أو للأساتذة أطر الأكاديميات ومن قبلها حركة 20 فبراير... لم يقدم أي مباحث إجابة تفيد بأنه شارك في مظاهرة أو احتجاج بالشوارع والساحات؛ إلا قلة من الذكور الذين شاركوا في مظاهرات العطش بزاكورة؛ كونهم صادفوا خروجها أثناء زيارتهم لعائلاتهم⁹⁴³.

الأحداث التي عاشتها الدول العربية (الربيع العربي الفائت) ومنها المغرب "مكنت التضامن الإسلامي من النمو"⁹⁴⁴ بحيث وصلت الأحزاب الإسلامية الإخوانية إلى الحكم (حالة المغرب ومصر قبل إسقاط محمد مرسي الرئيس المنتخب)؛ وكان المحرك الأمل في

⁹⁴² أثبت م (16-17-26...) كون السياسة ليست مهمة في حياة الشباب لكونها مجالا مضيعة للوقت، هذا الوقت الذي يجب تصريفه في التحصيل الدراسي، أو قضاء المصالح الفردية والعائلية، أو تعلم مهنة تساعد في الحاضر والمستقبل
⁹⁴³ تجدر الإشارة في هذا السياق أن الكثير من المبحوثين في فترة وجود حركة 20 فبراير كانوا مجرد يافعين مراهقين وبعضهم في سن أقل، وهو عامل مانع من المشاركة في احتجاجات الحركة، ومن التفكير في ممارسة فعل الانتخاب، لكن جاءت انتخابات 2017 لعدم نضج الوعي بأهمية المشاركة السياسية والاحتجاجية في حياة المواطن، وظهرت احتجاجات لفئات اجتماعية كثيرة الأطباء والأساتذة أطر الأكاديميات وطلبة الطب وغيرهم. لكن عموما كان الموقف من السياسة والتنظيمات السياسية سلبيا حتى وإن أقر بعض المبحوثين المشاركة في حلقات الحرم الجامعي حول موضوع المنحة والنقل والامتحانات... إلا أنها ليست مقياسا للثقافة السياسية.
⁹⁴⁴ متياس ألبرت وسونيا حجازي: السياسة، م س، ص 348.

نجاح التجربة الإسلامية لتنتشر بعد ذلك خيبة أمل وفقدان ثقة الجماهير في المشروع الإخواني برغم من تجربة ولاية حكومية بزعامة حزب إسلامي في المغرب، إلا أنها تجربة ساهمت في توسع دائرة العزوف عن السياسة، وأصبحت الهيئات الحزبية أمام عجز شبه تام في تأطير الشباب، وإن كان بعضها يحاول النطق باسمه وادعاء تمثيله، المبحوثون يتبرؤون من ذلك وكأنها تريد استعادة زمن "الاتحاد الوطني لطلبة المغرب والاتحاد الوطني للقوات الشعبية في زمن تجاوب طلبة الجامعة معه بشكل كبير" 945، غير أن الشباب المغربي المتمدرس اليوم؛ بقدر ما هو رافض للسياسة؛ بقدر ما يجعل عملية تأطيره صعبة، فالشبيبة المغربية لم تعد سياسية كما اعتقد وائر بوري من قبل، لأن الظروف والمعطيات تغيرت تماما، حتى النقابة التي من المفترض أن تكون وعيه بذاته وبقضاياها (الاتحاد الوطني لطلبة المغرب الذي كان يحتل موقعا استراتيجيا لتوجيه الأفواج المتعاطمة من خريجي الجامعة) أصبح مجرد فاعل تاريخي في الجامعة جامد لا يوليه الطلاب عناية، بل منهم من لا يعرف عنه شيئا، ووصل فقدان الثقة في الأحزاب بسبب خدمتها مصالح أشخاص معينين وخطابهم عبر الإعلام الغير المفهوم، وصراعاتهم في البرلمان، رغم اعتراف بعضهم أنهم كانوا يتعاطفون وأسرهم مع حزب العدالة والتنمية ليتحول التعاطف إلى كره لشعورهم بخيبة الأمل من الحكومة الملتحية التي مست قراراتها قطاع التعليم بشكل سيء، بدل حسن تدبير ملف التشغيل والبطالة والصحة.

هذا وضع السياسة عموما، وهذه بعض مآزق الشباب الجامعي الاجتماعية الثقافية والقيمية، فالفقر والشعور بأن البطالة هي المستقبل؛ والانتماء للهامش المجالي والاجتماعي هو الواقع، وفقدان الثقة في النخبة السياسية، والتفكير في سبل تحقيق الرغبة، وغياب النموذج السياسي شخصا ونقابة وحزبا، والافتقار لمشروع ذاتي عوامل مسؤولة عن حرمان المجتمع والسياسة من فاعل حيوي؛ برغم من محاولة الإسلام السياسي عقد الرهان على الطاقات الشابة، إلا أنه فشل بشكل ذريع في تأطيرها على الأقل في مدينة الدار البيضاء التي يؤثر فيها العامل الاقتصادي والرغباتي على الحياة العامة والخاصة، إلى جانب تفشي الشك في أوساط هذه الفئة ذات الأوضاع الاجتماعية الهشة في ثقافة الأبناء

945 جون وائر بوري: الملكية المغربية والنخبة السياسية بالمغرب، م س، صص 282-283.

ونزاهة النخبة... أمور تحسسها بالضياح التي لا تفيد سوء العلاقة بين الشباب والدين بل تعني بحث الشباب عن نمط عيش وفق المتغيرات الاجتماعية التي جعلته يكن العداء للسياسة.

خلاصة الفصل السابع

تناولت في هذا الفصل أفق تدين الشباب والعوامل المؤثرة في هذا الأفق وامتداداتها الاجتماعية والثقافية والسياسية، والخلاصة التي سجلتها مع المبحوثين هي أن مسارات التدين الشبابي يحكمها التناقض القيمي في الموقف من المعتقد وحرية المعتقد تولد شعورا بالضياح، شعور ناتج من ناحية عن عدم قدرة الدولة والأسرة والفقهاء على تطهيرهم؛ ومن ناحية ناتج عن الفشل الاجتماعي والدراسي والمادي والمهني للشباب بفعل خلل في نسق الأبوة والأسرة والشخصية الفردية أوضحه في ما يلي:

الامتداد السياسي الديني يتجلى في حضور المعرفة والسياسة الدينيتين، فالأولى خطاب ديني ينتجه الفقهاء أصبح مُأسَسًا تحت رعاية الدولة؛ يتم إنتاجه وفق قواعد وضوابط مؤسسية؛ أقصد المجالس الدينية الرسمية، ذلك أن الفقهاء لا يعملون إلا في إطار المؤسسة الدينية التي تسهر على تسييرها جهات رسمية هي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والمجلس العلمي الأعلى، ولأنني توصلت مع المبحوثين إلى أن المثقف الديني والفقير فقد تأثيره وهبته في أوساط الشباب؛ اضطر هذا الفاعل الديني إلى مسابرة التطور الاجتماعي الثقافي التقني لكي لا ينمحي وجوده منخرطاً في ثقافة الشباب التقنية لعرض أفكاره الدينية مستغلاً الأنترنت ليصل إلى جيل الأنترنت، فظهر فاعل ديني افتراضي موظفاً آليات عصرية في التبليغ، ولكن العالم الافتراضي بقدر ما يساعد الفقهاء على بسط أفكارهم بقدر ما يشوه سمعتهم في حال أتى فقيه أو راق شرعي بسلوك مشين، أو ظهر في فيديو فضائي أو علاقة مع امرأة، أو مواقف متطرفة تجاه الجنس أو السياسة كحال عبد الله النهاري والشيخ الفيزازي والمرحوم الزمزمي⁹⁴⁶، كما يواجه منافسة غير شريفة من

⁹⁴⁶ في مقطع فيديو لخطبة الجمعة معروض باليوتيوب بتاريخ 20 أبريل 2008 وهو تسجيل يعود إلى 6 ماي 2005 ظهر الشيخ عبد الله النهاري وهو يدك عصى المنبر، ويكسر ساعة حائطية أو لوحة معلقة خلف المنبر مباشرة، وهو يتحدث عن المسؤولين، ويدعو عليهم بشكوههم لله وهو يردد "يا رب تب عليهم وإذا لم تتب عليهم جمد الدم في عروقهم"، وظل يردد يا رب بشكل هستري وقلب ظهر تجاه الجمهور وأخذ الساعة المعلقة وضربها على المنبر؛ وهو يردد يا رب والحاضرون، يرددون وراءه يا رب، آمين، يا رب، لا إله إلا الله، وهم بصرخون، والتي تدولها الشباب =

طرف الفنانين والرياضيين اللذين يعد متابعيهم بالملايين، بينما الفقهاء بالمئات أو بالآلاف في أكثر تقدير، فالدعاة والفقهاء والمقرؤون والشيوخ استغلوا المدونات والمواقع الإلكترونية، والصفحات الفيسبوكية، وقنوات اليوتيوب، قصد إدراك جمهور عريض من الشباب، غير أن الذوق الفني الشبابي يتفوق على الذوق الديني، وهو ما يجعل من هذا البعد من المعرفة مجالاً للترفيه، وإلا فالاستماع للموسيقى ومشاهدات الفيديوها ذات الطابع الفكاهي والرياضي والمتعلق بالموضى والذوق الفني والثقافي هي ما تستهوي الشباب.

وحفاظاً على الهوية الدينية للمغرب تعمل السياسة الدينية للمملكة المغربية على استغلال العالم الافتراضي لتطوير عمل المؤسسات الحكومية الدينية أقصد وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والمجالس الدينية المحلية والجهوية بإنشاء موقع إلكتروني يوضح المرجعية الدينية والسياسية للمملكة المغربية واختصاصات الوزارة والمجالس الدينية ودور المرشدين والمرشدين... وتصريف هذه الرؤية الدينية عبر إذاعة محمد السادس وقناة السادسة اللتان تعززان التوجه الديني السنني المالكي، ووسطية الإسلام وقراءة القرآن الكريم بقراءة ورش عن نافع، غير أن الخلاصة المهمة هنا هي فقدان الشباب الثقة في الفقهاء واعتبار السياسة الدينية توجه نحو المراقبة والتدخل في الشؤون الدينية للمجتمع، فإذا كانت المعرفة والسياسة الدينيتين تحاولان ضبط وتأطير المجتمع دينياً فالشباب منفلت منها لكون ثقافته الخاضعة للبعد التقني والمتوافقة مع جيل الأنترنت؛ حيث الموضى والموسيقى والرياضة تنافسها بل وتستحوذ على اهتمامات الشباب.

أما الامتداد الاجتماعي الثقافي فيتضح في موقف الشبابي من المعتد الإسلامي ومن انتشار ظاهرة الإلحاد⁹⁴⁷ والتنصر في المجتمع، وهو موقف يجلي أفاق ومآلات تدين هذه

=في ما بعد سخرية من سلوكه من على المنبر. أما رجل الدين الراحل عبد الباري الزمزمي في سنة 2012 أصدر فتوى جنسية يبيع فيها للمرأة التي تأخر زواجها أو التي غاب عنها زوجة لمدة طويلة استخدام الجزر أو الوناس (وهو أشبه بقضيب مصنوع من الخشب) لإشباع رغبتها الجنسية، وهو جائز شرعاً حسب تقديره حتى لا تقع في الزنا، وهي الفتوى التي وصفها وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية أحمد التوفيق "بالخزعبلات" لأنها لا تستند على أساس فقهي، وكان الشباب خلال هذه الفترة يكتفون من نشر صور للجزر على صفحاتهم الفيسبوكية استهزاء بفتوى الزمزمي. وفي جانب ثالث الجرائد الورقية والإلكترونية كثيراً ما تعرض مقالات للشخ محمد الفيزازي أو لواقعة أو حادث له مع النساء من قبيل قصته مع فتاة منقبة اسمها حنان زعل 19 سنة كما ورد في موقع <https://www.oujdacity.net/national-article-121622>

ar.html وموقع <https://machahid24.com/home/206741.html>.
947بدأ الإلحاد يتسلل إلى شباب مغاربة في صفوف أساتذة وأطر عليا ومتفقون ذكورا وإناثا سهل الفاييس بوك عمليات التواصل في ما بينهم، يعتبرون الدين صناعة بشرية مثل "هشام نوستيك" صاحب قناة "كافر مغربي" على اليوتيوب، ولا يخوض الملحدون نقاشات حول إلحادهم حتى ولو كانت العائلة، وأعداد الملاحدة في المغرب في تزايد رغم المعيقات التي تعيقهم في المجتمع الذي يصعب عليهم البوح بإلحادهم، ويقولون أنه لو تجرد الإنسان من العاطفة، وفكر منطقياً سيبدو له القرآن مجرد "خزعبلات" من تأليف البشر، وهو ما نعتته الباحثة المغربية عباد ابلال بالجهل المركب، ويتضح إلحاد مجموعة من المغاربة في نظرتهم للمفارقة الدينية من بينها نزول آدم من الجنة بسبب تفاعلة والعدالة الإلهية، ولذلك =

الفئة المتعلمة، وهنا أسجل خلاصة مفادها التناقض بين قبول المخالف عقديا واللاتسامح الديني، فمسألة قبول المختلف دينيا يخضع لتراتب في الانتماء الاجتماعي والمادي للشباب وتراتب في الشعب التي يدرسون فيها، فالتعامل مع المختلف دينيا ملحدا أو نصرانيا زواجا أو عملا أمرا منافيا للمحلل الإسلامي عند طلبة الدراسات الإسلامية وبعض طالبات البيولوجيا والدراسات العربية، بينما ممارسة الجنس أو الزواج من غير المسلم (ة) استمتعا حقا جيدا بالنسبة لطلبة اللغات الأجنبية وباقي ذكور الشعب الأخرى، وهو حظ يتمتعه الكثير من الشباب، لكنه تمن ناتج عن الإخفاق الدراسي والفقر والمشاكل الأسرية والمادية كحالة من الفشل الاجتماعي، وفي حال عدم تحقق هذه الأمنية يندفع مجموعة من الطالبات والطلاب يرفضون أي عقيدة تنفي عقيدة الإسلام قولاً، غير أن أبعادا دنيوية كممارسة الجنس مع الغير المسلم (ة)، أو الزواج منه (ا)، أو العمل تحت إمرته (ا)، يذيب الاختلاف الديني تحت مبرر الخروج من الفقر والانتصار على الفشل المهني والاجتماعي، وهي دنيوية مؤمنة قوامها تمنى الزواج من الملحد (ة) والنصراني (ة) وبعدها إدخاله (ا) وإقناعه (ا) بعقيدة الإسلام، وهي استفادة دنيوية وتحصيل الأجر والثواب.

إن الزواج والعمل هنا سبل تغطي الفشل الاجتماعي والدراسي والهشاشة الدينية، حيث أنه في حال غياب هذه المصالح والحاجات يبدو الشباب إناثا وذكورا أوفياء لعقيدة الإسلام غير متسامحين مع الإعلان أو التصريح بما يخالفها، أما الطلاب الميسورين فمن مخططاتهم وأمنياتهم؛ ومخططات أسرهم لهم إمكانية متابعة دراستهم في بلدان غير مسلمة، وأعربوا أن ممارسة الجنس والزواج والعمل مع المختلف (ة) دينيا لا يشكل قلقا دينيا، لكن إعلان الإنسان لإلحاده أو عداوته للمعتقد الإسلامي مرفوض من طرفهم رغم تحررهم قيميا، وبالمجمل أخص هذه النقطة في كون السلوك الديني والقيمي وتمثل المعتقد تناقضي، يزواج الشباب بين الميل نحو الدنيوية؛ بما في ذلك الحرية الجنسية والزواج أو التواصل مع غير المسلم والعمل تحت إمرته أو بوصايته، وعلى مستوى القول والنوايا رفضه لأي تشكيك في المعتقد الإسلامي، هذا التناقض الثقافي القيمي راجع إلى المآزق المادي

=فالخطاب الإلحادي ينطلق من المفارقات الدينية ويعطيها صبغة أخلاقية وإنسانية وحقوقية فتبدو له غير عادلة ولا معقولة. وهذا البعد الفكري من بين أسباب انتشار الإلحاد في الوسط الشبابي وهي النتيجة التي توصلت إليها مع م 111 كما توصل إليها السوسيولوجي المغربي عياد أبلال.

والاجتماعي والثقافي والإخفاق الشبابي الدراسي والمهني وضياع الطموح كلها تولد شعورا بالخطر والمستقبل المجهول يدفع البعض إلى التشكيك في التربية الدينية الأبوية كما تبين حالة المبحوث 111، إضافة إلى تأثير الأزمة التي تشهدها بنية الأسرة والأبوة ولاتقة الشباب في نظام السلطة الأبوية و السياسية (برامج الأحزاب والدولة التنموية التي تمس الشباب)، وكلها تدفعه إلى الترفيع الثقافي بتعويض الرغبة محل قاعدة المحلل والمحرم، والحرية الجنسية محل ضبط النفس، هذا الفشل الراجع للأسباب المذكورة يطيح بالشباب في مآزق ثقافي وقيمي ودراسي مجسدا في تراتب تفاضلي للشعب المدروسة وفي علمانية سلوكية وقول إيماني، هذا التناقض والضياع يسقط بعضهم الانطواء بسبب عيش بطلا مبكرة، وبعضهم في جماعات العنف وفي تشرميل الشوارع التي تستغل فقر الشباب المادي والديني وضياع هويته، كما أنه يولد اللاتقة تجاه الدولة، ويسقط الفتيات في عالم الدعارة والجنس المأجور لضمان القوت اليومي، فيتحول إسلام الشباب وقيمه إلى علمانية، وتدين تطغى عليه الدنيوية رغم عدم اعتراف الشباب بعلمانيته، وهذا هو مصدر التناقض بين السلوكي والقولي؛ العلمانية والإسلام الدنيوية والدين.

خلاصات عامة

إن الاشتغال بالهندسة الاجتماعية للدين والتدين والقيم عند الشباب الجامعي لا ينفصل عن الاهتمام بالثقافة الدينية؛ وبسؤال العولمة والإسلام والإرهاب والمقدس والمعتقد في مجتمع مسلم، كما أنه لا ينفصم عن إشكالية الدولة والدين وسوسيولوجيا التحول الاجتماعي وسوسيولوجيا الشباب، وهي حقول يمكن إيجاد تليفق بينها بتتبع مسارات الفعل الاجتماعي؛ ومنه الأداء الديني الشبابي في سياق تراتب البنى الاجتماعية.

وفي سياق دراسة الدين والتدين يمكن تسجيل الخلط المنهجي والمفهومي والإمبريقي بين المفهومين سواء في الدلالات، أو في التناقضات التي يحملها الفعل الاجتماعي، أقصد تناقض المحلل والمحرم، المقدس والطقس المقدس والرغبة، إضافة إلى التناقض الصارخ على مستوى القيم في نفس الأداء الاجتماعي؛ تعارض لا يخلو من تأثير الديني وترسبات التنشئة بين الثابت والمتغير؛ العصري والتقليدي؛ عبادة الآباء ورغبات وتحرر الشباب وصعوبة المزاجية بينهما، ولم يكن القصد من إبراز هذا التناقض اجترار نظرية المغرب المزيج لبول باسكون، إنما الدعوة إلى العناية السوسيولوجية بطبيعة الثقافة الدينية التي تخترق العقل الاجتماعي والفردية الشبابي؛ في ارتباطها بمتغير النوع والتمدرس والانتماء الأسري والمجالي والطبقي المتفاوت.

ولعل أبرز ما يمكن الانتباه إليه أثناء الاشتغال على الفعل الديني أو الظاهرة الدينية بالمغرب هو مسألة مدى قدرة الباحث على التمييز بين الدين والتدين وأنماط الإسلام؛ بين نمط تدين دخل في أزمة، وإسلام متجدد، وإسلام راسخ، وإسلام الفقهاء، وإسلام شعبي وحدود التماس والتداخل والتباعد بينها، وهذا الأمر هو من الخلاصات النظرية لهذه الأطروحة. وعليه؛ فالسلوك الديني عند الشباب المتمدرس إشكالية سوسيوتقافية تجمع في ثناياها ربطا بين الدين والتدين مبنيا منهجيا وإمبيريقيا؛ ربطا قائما على التمييز بينهما باعتماد مداخل متعددة لتحليل الفعل الديني بما هو فعل يجسد حدود التقارب والتباعد بين الدين والتدين، وبين القيم الراسخة والرغبة الفردية، والمعتقد الإسلامي وحرية المعتقد، مداخل تنحو منحى سوسيولوجيا الفهم والمقاربة الثقافية المعتمدة.

ولمزيد من الضبط الميتودولوجي لهذه الأطروحة قمت في القسم الأول بتأطير منهجي ونظري لموضوع الدين والتدين عبر تحديد أليات المقاربة والنظريات والاتجاهات والمفاهيم السوسيولوجية ذات الصلة بالموضوع، وفحص حضوره عند دراسات سوسيوأنثروبولوجية في سياق دراستهم للدين والتدين والمجتمع؛ الدين والقيم؛ الدين والسلطة؛ وخصوصيات الحقل الديني؛ والدين بين الإيديولوجيا القبلية، إضافة إلى تأصيل وتفصيل تأثير وتأثر المجتمع والثقافة والسلطة والقيم بالدين في سياق دراسات باحثين غربيين اهتموا بالظاهرة الدينية بالمغرب، هذا إلى جانب رصد الاشتغال السوسيولوجي المغربي بموضوع الدين والتدين ومساءلتهم للمقدس والمعرفة الدينية والشباب، والدين والسلطة والمعتقد والقيم والتي سجلت عليها عموما شحا في التمييز بين الدين والتدين.

وفي سياق هذه الخلاصات النظرية أسجل اهتمام سوسيوأنثروبولوجي بموضوع الدين تحول إلى تراكم علمي حول الممارسات الدينية للمغاربة أصولها وفصولها ووظائفها، بدراسة الزوايا والأضرحة والأولياء والبركة خلال فترة الاستعمار إلى ثمانينات القرن الماضي، ليتحول هذا الاهتمام إلى دراسة الإسلام السياسي وعلاقة الدين بالسياسة خاصة بعد أحداث 16 ماي، وبعد هذا الحدث مر المجتمع المغربي بمرحلة انتقالية توضحت في الانفتاح على قيم ومعايير الحداثة اقتصاديا وتقنيا وسياسيا وثقافيا واجتماعيا، لتمس التغيرات العائلية والعلاقات الاجتماعية وأنماط التدين والبنية التشريعية (التعديل الدستوري)، وظهور القيم الفردية والحركات التحررية نسائية وشبابية ومهنية... وهي تغيرات أصبحت أكثر وضوحا في مسارات العولمة، تغيرات أدت إلى تفكيك مزاعم الأطروحة الكولونيالية والانقسامية القائلة ببداية وثبات وانغلاق ركود المجتمع المغربي.

هذا التغير الذي تفاوتت أوجهه؛ انعكس على سلوك فئة الشباب خاصة في جانب الفعل الديني والقيم، هنا جاءت هذه الأطروحة لتشتغل على أحد العناصر المقصية من الاهتمام السوسيولوجي وهو إسلام الشباب، وبناء موضوعها بإشكالية مركزية مبنية على بنية مفاهيمية متحاولة وهي التدين والقيم والمعتقد، لتتفرع عنها مفاهيم جزئية كالفعل الديني والإعلام الديني، والتحول الديني، وجيل الأنترنيت، والسياسة الدينية والمعرفة الدينية

والدنيوية المؤمنة، والعلمانية المتدينة، إنها إشكالية تنطلق من الفصل الإجرائي والمنهجي بين الدين والتدين، مركزة على التدين باعتباره دلالة على فعل ديني شبابي في تجلياته ومساراته، وهذه العملية انتبعت لها أثناء بناء الموضوع بما تحمله من تشعب وتداخل تمفصلات عبرت عنها في خريطة التدين الشبابي، والتي صغتها في إسلام الشباب الجامعي والقيم والتأثير الديني أو القيم بين الديني والدنيوي، ثم مسارات تدين الشباب المتمدرس من خلال رصد تمثلاته للقضايا الدينية المعاصرة خاصة تلك المتعلقة بالمعتقد والإلحاد والمسيحية والعنف الديني، وفي سياق خريطة البحث هذه أسجل أهم خلاصات هذه الأطروحة بناء على تتبع مسارات التدين الشبابي، وتمثلات الشباب للدين والقيم والقضايا المعاصرة المتصلة بالدين على الشكل الآتي:

✓ أزمة نسقية مست مؤسسات التنشئة الدينية الأولية بما فيها الأسرة، لصالح ظهور فاعل ديني وقيمي افتراضي هو الإعلام الديني وشبكات التواصل الاجتماعي المتوافق مع جيل الأنترنت والمرتبطة بتأثير العولمة والثقافة الجماهيرية.

✓ ميل الشباب نحو التدين مرتبط بأزمة اجتماعية وثقافية ودراسية، إذ كلما كان الشباب منحدرًا من وسط غني ممتلكًا لرأس المال المادي والرمزي؛ كلما كان أكثر تحررًا على مستوى التدين والقيم، وهذا يعني أن التدين مرتبط بالانتماء الاجتماعي وبالفشل الدراسي والمهني وبقوة الرساميل المادية والثقافية أصوغه في تراتب الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، كما أن الحجاب وأداء الصلاة والبسمة... لا تعبر عن عودة الديني بقدر ما يجسد التراتب الاجتماعي والمجالي، بل يعبر عن ثقافة وتجربة دينية شبابية غير قادرة على وضع قواعد لها (المحلل والمحرم مثلًا أو حدود الفصل بين الالتزام الديني والمقدس وبين الجنس المحرم كمدنس) مادام التدين يضمن أمام الرغبة.

✓ سيادة نوع من التدين الفردي في الأوساط الشبابية المتمدرسة يجمع بين القاعدة الثقافية وبين الرغبة والطموح، وهذا أدى إلى تداخل القيم الدينية بالدنيوية، هنا سجلت نوعًا من التناقض على مستوى الهندسة الاجتماعية للتدين والقيم جسده مواقف وتمثلات الشباب للقيم الدينية وقيم الآباء، ونوعية القيم التي تجسد واقعهم

فالميل نحو الدنيوية متصل بالشعور الفردي، أما الدعوة إلى قيم دينية مجتمعية كوفاء للشعور الجمعي وتعاليم الآباء تعتبر عائقا قيميا لا بد من تجاوزه، وهذا جعل السلوك الشبابي أمام دنيوية مؤمنة وعلمانية متدينة.

وعبر موقف الشباب من المعتقد وما يتصل به من قضايا دينية كتغيير المعتقد والعنف الديني على الشكل التالي:

✓ فقد عبر الشباب عن أزمة ثقافية تتجلى في الرفض إذا تعلق الأمر بالمعتقد الإسلامي الجمعي والقبول إذا تعلق الأمر بالمصلحة الفردية، وهي أزمة ثقافية سببها أزمة الأسرة والمجتمع والفشل الدراسي، هذه الأزمة تتباين بتباين الممتلكات الرمزية والمادية المتصلين بالشعبة الجامعية المدروسة والانتماء الاجتماعي والأسري والمجالي للشباب الجامعي.

هذا الإخفاق وهذه الأزمات وهذا التناقض يجد مبرره في البناء الاجتماعي المتراتب توازيه تراتبية في الذهنيات والقيم والأداء الديني المذكر والمؤنث، ولذلك يمكن إرجاع هذه التناقضات، وهذه الأزمات إلى منابعها السوسولوجية المحددة للفعل الديني الذي يخترق عمق المؤسسات الحديثة كالجامعات والكليات والأسواق الممتازة والتي ينشط فيها الشباب بشكل فعال، فعل ديني متمثل في الحجاب ومجسد الصلاة ومكان للوضوء ورفع الأذان وتلفاز بيت مواظ الشيوخ... وكلها امتدادات لتدين المجتمع يخترق عمق العقلنة والمؤسسات الحديثة كالجامعات، هذه الأخيرة التي فكت الارتباط بالتعليم الديني العتيق الغير القادر على مواكبة العصرنة، والتحديث على مستوى المحتوى التعليمي والمناهج الديداكتيكية والبيداغوجية والمستحدثات التقنية، فحتى شعبة الدراسات الإسلامية انفتحت تكويناتها على العلوم الإنسانية والمناهج العصرية؛ كالانفتاح على اللغات الأجنبية ودرس التاريخ والمعلومات والفكر الفلسفي، وإذا أخذنا كلية الآداب والحقوق والعلوم كمثال عن العقلنة؛ فهي تشهد امتدادات التدين المجتمعي؛ فمن جهة يعتمل في داخلها تأثير الإسلام السياسي المتمثل في وجود فصائل طلابية إسلامية (جماعة العدل والإحسان والوحدة والتواصل)، هذا إضافة إلى الجمعيات الدينية التي يرتادها الطلاب تجعلهم يحملون أفكارها

داخل الكليات، فيدعون زملائهم وزميلاتهم بلغة العفة والحجاب والصلاة بعد تلقيهم هذه الدعوة، وبالقدر الذي تمارس فيه محلات التسوق الرفيعة وأماكن الترفيه جاذبية على الشباب الجامعي، تجد هذه الفئة نفسها أمام تأثير المسجد دخل الكلية وخارجها.

أثناء الاشتغال على إسلام الشباب الجامعي؛ تبين أنه اشتغال حول ممارساته الدينية وتصوره لإسلام الآباء، وقبل تحديد أهم النتائج المتعلقة بإسلام الشباب الجامعي؛ وبالفرضية المرتبطة به أشير إلى أن فهم الشبيبة للدين، لم يكن منفصلا عن دلالات مفهوم الإسلام، بحيث تم اعتبار الدين اعتقاد بوحداية الله وأن محمد رسول الله تتحققان بنطق الشهادة "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله" كمقولة تسمو بالدين إلى مستوى المقدس المؤسس لجوهر المعتقد، كما أن الدين هو طقوس وشعائر دينية كالصلاة والصوم والحجاب تنتقلنا من الدين إلى التدين، وهي طقوس دينية متوارثة ثقافيا ذات بعد جماعي وفردى، وهذا المعنى الذي أعطي للدين هو المعنى الذي يحدده القرآن الكريم للإسلام، والذي يرسخ المعتقد والطقس الإسلاميين، معنى لا ينسجم مع الفعل الديني للشباب المسلم، بحيث أن مجموعة كبيرة من المبحوثين لا يصلون وبعضهن لا ترتدين الحجاب فيكون الشباب الجامعي متدين قوليا.

أما على مستوى الفاعلين الدينيين المؤثرين في السلوك الديني الشبابي أسجل ظهور فاعلين جدد أعطوا معنى جديدا للتدين أقصد الإسلام السياسي ووسائل التواصل الاجتماعي والأنترنيت والإعلام كفاعل ديني افتراضي ورقمي، هذا الفاعل جعلنا أمام تدين افتراضي وتحرر واقعي، وهي وسائل عوضت تراجع نسق التنشئة الدينية للفقهاء والأسرة، ذلك أن الأسرة المغربية المعاصرة أكثر اهتماما بتعليم أولادها اللغات والتقنيات أكثر من الحرص على التكوين الديني، وهذا التراجع متفاوت بالتفاوت في الإمكانيات المادية والرمزية للأسر والأفراد، وبالتفاوت بين إمكانيات ومؤهلات المدينة والقرية، ونوعية المؤسسات المهيمنة فيهما، لكن عموما فقدت المؤسسات الدينية التقليدية كالزوايا والأضرحة والجامع وحتى الأسرة تأثيرها الديني في تنشئة جيل الأنترنيت بسبب هيمنة المدرسة الحديثة القادرة على مواكبة التغيير الاجتماعي أكثر من المؤسسات التقليدية، وقادرة نسبيا أيضا على خلق نوع

من المساواة بين الأغنياء والفقراء والحضريين والقرويين في تلقي نفس التكوين بما فيه التكوين الديني إذا شملتهم نفس الحجرة، ولأن المؤسسات الدينية التقليدية متراجعة خلفت مكانها لبدائل دينية أكثر انسجاماً مع العولمة والتغير الاجتماعي وهي الإسلام السياسي والجمعيات الدينية، والمدرسة المعاصرة، والكتاب الديني الإلكتروني، والإعلام الديني ووسائل التواصل الاجتماعي والأنترنت، بحيث يقضي الشباب ساعات طوال تأتي في المرتبة الثانية بعد النوم في الأنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي والمدرسة، وكلها قنوات التنشئة الجديدة، تؤثر في القناعات الدينية تنقلنا من الدين إلى التدين، ومن الإسلام النصي والسياسي إلى الإسلام المؤسسي والممارس؛ يمارسه الأفراد داخل مؤسسات، ومن إسلام شعبي إلى إسلام افتراضي يوازي نشاط الفاعلين الدينيين على الأنترنت.

إن هذه الوسائل الجماهيرية تؤثر على الفعل الديني الشبابي، وتعطيه صبغة ثقافية متجددة متصلة بالتغير الاجتماعي فهي تبقى واقعا منسجما مع رفض الشبيبة المتمدرسة لعبادة الآباء لصالح تدين فردي ينسجم مع النشاط الفردي في الأنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي، وهو تدين تحكمه الرغبات والمصلحة، فلقد انتشر في صفوف الشباب تدين افتراضي لا ينطبق مع السلوك الديني الشبابي، فغير المحجبة والذي لا يصلي؛ والشباب والشابة اللذان يمارسان الجنس الغير المشروع بالمنطق الديني، هم أنفسهم من يمارسون الدعوة إلى الصلاة والصيام والنوافل والدعاء ونشر الأحاديث ومباركة العيد والجمعة عبر والفايس بوك... والقيام بهذه الأمور لا يعني محافظة الشباب على الصلاة والحجاب أو الالتزام بتلاوة القرآن الكريم ولا يتطابق مع سلوكه الدنيوي، فإلى جانب الإجماع الشبابي على ضرورة القطع مع عبادة الآباء والأولياء والأضرحة التي تعبر عن حالة من التخلف الاجتماعي، وهو ما يعبر عنه في فضاءات التواصل الاجتماعي، بحيث لم تعد الزوايا والأضرحة وطقوسهما ذات تأثير ديني على الشباب، يمارس الشباب تدينا افتراضيا يعتبر فيه أن السلوك الديني الصحيح ليس فقط هو ما تلقاه في المدرسة والكتاب الإلكتروني، إنما الدين الصحيح يستمد من القرآن الكريم والسنة، وجعل التدين الشعبي يتحول إلى تراث فاقد للفعالية، فلم تعد المرأة في حاجة إلى بركة الأولياء وزيارة الأضرحة وفق طقوس معينة من أجل الزواج وفك النحس والإنجاب، ليفقد الولي بركته بسبب التحرر الشبابي، وأكثر من

ذلك تحولت الأضرحة لرقابة الدولة تفتح وتغلق في أوقات محددة، وتحولت من مجال مقدس يحتوي البركة والقداسة إلى مجال لتصريف الرغبة الجنسية حال "سيدي عبد الرحمان مول المجرم"، الذي أصبح قبلة للشباب والشابات الراغبون في ممارسة الحب بكل أشكاله، وهذا إعلان عن ثورة شبابية على التدين الأبوي.

إن الشباب الجامعي ليس متدينا رغم دعوته إلى ممارسات دينية تنهل من ما ينص عليه الوحي، ورغم رفض عبادة الآباء الشعبية العائد إلى تأثير المدرسة واختيارات الشباب التي تتناسب مع تكوينه الجامعي، فالأداء الديني (الحفاظ على الصلاة والصيام والحجاب) يخضع لمنطق التراتب الاجتماعي من جهة، ولتأثير المدينة الاقتصادية من جهة أخرى، فكلما انحدر الطلاب من أسر غنية كلما كانوا متحررين وأقل تدينا، أما القادمون لمدينة الدار البيضاء لمتابعة دراستهم يتأثرون بزملاتهم وزميلاتهم الممتلكين للرأس المال المادي الواضح في طبيعة اللباس وارتداء أو نزع الحجاب وامتلاك النقود والسيارة، ويتأثرون بالحالة الحضرية للمدينة الاقتصادية التي تنقسم إلى أحياء شعبية يخرقها المجال المقدس (مساجد-أضرحة)، وأحياء غنية توجد بها معاهد ومدارس ومطاعم.

ورغم هذا التمايز بين المجال المقدس والمجال العقلاني؛ فإن هناك وحدة موقف فيما يتعلق بأن الله جوهر المعتقد الإسلامي، أما باقي الطقوس والممارسات الدينية الأخرى فهي تخضع للتراتب الاجتماعي، فحتى الذين يدافعون عن ضرورة أن يكون الشباب متدينا إنما لإخفاء فشلهم الدراسي والاجتماعي، وهذا الموقف يساهم فيه الإسلام السياسي وشبكات التواصل الاجتماعي والتي تؤثر على منظومة القيم.

إن ارتباط التدين بظهور فاعلين دينيين جدد خاضعين لممكّنات العولمة يؤثر على حسب تباين الانتماء الاجتماعي والرساميل المادية والثقافية للأفراد، تأثير يتدافع فيه الديني والدينيوي، حيث أن الفئة التي تُغلب الديني؛ إنما تغلبه كمسوخ لإخفاء الإخفاق الدراسي والاجتماعي، أما التي تغلب الدينيوي فتعبر عن منظومة قيمية تستند على امتلاك الرأس المال المادي والرمزي، ومن خلال تحليل المعطيات الميدانية أستخلص أن النتائج المتعلقة بالتدين الشبابي هي نفسها المتعلقة بالقيم، فالمدافعون عن ضرورة التدين هم أنفسهم المدافعون عن

القيم المجتمعية، هم شباب يدرس في مسالك جامعية تقليدية كالدراسات الإسلامية والدراسات العربية والقانون العام العربي، أو ينتمون لأسر فقيرة وأحياء شعبية أو قرى، فتصبح نوعية القيم متصلة بالرساميل المادية والرمزية والانتماء المجالي والأسري وليس قاعدة فوق الرؤوس. في هذا الإطار أسجل أن السلوك المزدوج والمتناقض للشباب المدافع عن القيم التقليدية (العرض والبركة والشرف والطاعة...)، بحيث يقدم نقده للوعي الجماعي للقيم، وينتصر للقيم المنسجمة مع الوعي الفردي، ففي حالة الدعوة إلى القيم المجتمعية يقوم بخرقها في حالة الانفراد بالواقعة القيمية، والدعوة إلى القيم وخرقها يعود إلى تعارضها أحيانا مع الرغبات الخاصة في موضوع العلاقات الحميمة والجنسية والتحرر الجسدي والموقف من حشمة المرأة كأخت وزوجة وكطالبة صديقة، وعموما يحمل التدين والقيم عند الطلاب ثورة شبابية على قيم الآباء، والدعوة إلى قيم منسجمة مع الواقع الشبابي المتغير، حتى تستجيب لحاجيات وطموحات هذه الفئة، وترجع هذه الثورة؛ وهذا التناقض القيمي إلى تعارض تأثير قيم المؤسسات الاجتماعية التي شهد نسقها تفككا غير مسبوق نتيجة التباعد بين الأب والإبن وبين البنت والأم، أي بين الجلباب والسروال الضيق الممزق، وبين الحرص على حماية الجسد وتحرير الجسد، وبين الصلاة في المسجد وممارسة نشاط تديني وقيمي افتراضي، ذلك أن التنشئة القيمية للأسرة والفقير لم تعد تصمد أما ظهور فاعل قيمي إعلامي معولم مجسد في التلفاز وشبكات التواصل الاجتماعي التي تفتح الإنسان على قيم ومعتقدات متناقضة ومتعددة، تدفع لكسر الطابوهات الاجتماعية، وتسهل عملية إشباع الرغبة دون رقابة قيمية للمجتمع والأسرة، تكما تخلق تشددا وانغلاقا قيميا.

وعليه فالرغبة والطموح ووسائل التواصل الاجتماعي ونوعية التكوين الجامعي يؤثر في الممارسة الدينية والقيم الشبابية الفردية والمحاولة لوجوده الاجتماعي والنفسي والتقني، وعموما يبقى الشباب أكثر انفتاحا على القيم الدنيوية، انفتاح يحمل تناقضا قيميا توضح في مسألة الموقف من المعتقد.

الموقف من عبادة الآباء؛ ومن قيم الجمعنة فتحنا على اتجاهات التدين الشبابي الجامعي، ذلك أن البحث خلص إلى أن مسارات الأداء الديني الشبابي تتدخل فيه الدولة عبر

سياستها الدينية التي تعتمد خطب الجمعة والإرشاد الديني والإعلام الديني الرسمي، فالدولة عمدت إلى تقنين الحقل الديني عبر تأطير الإنتاج المعرفي للفقهاء، فقهاء وشيوخ يحاولون استغلال العوالم الافتراضية لتمرير المعلومات الدينية مستغلين ما ينسجم مع الثقافة الشبابية التي يطغى عليها الطابع التقني؛ رغبة من النخبة الدينية المعاصرة استعادة التأثير في التكوين الديني والقيمي الذي فقدته بسبب هيمنة الأنترنت والهواتف الذكية على عقول وحقول الشباب، عوضت في هذه العقول مكانة المثقف الديني، معبرة عن مجال جديد فتحه الفقهاء لأنفسهم من أجل التبليغ، باستغلال المنتديات والمواقع الإلكترونية، وتسجيلات تُعرض في "اليوتيوب" وصفحات "الفيس بوك" الخاصة، إلى جانب هذا استخدمت الدولة التلفزة لضبط الحقل الديني من خلال إذاعة وقناة السادسة كفاعل ديني إعلامي قادر على الوصول إلى عقول المغاربة، وتهدف منه الدولة إلى تأطير ومأسسة الحقل الديني بما فيه إسلام الفقهاء بتحديد شروط الفتوى، وظروف تصريف المعرفة التي ينتجونها، والتي يجب أن لا تخرج عن تعاليم المجالس الدينية المركزية كالمجلس العلمي الأعلى والمجالس الجهوية والمحلية. غير أن الشباب الجامعي يعتبر هذا الفعل التأطيري مراقبة وتدخل في الحياة الدينية الخاصة للإنسان، ورغم محاولات السياسة الدينية التأكيد على سماحة الإسلام ووسطيته واعتداله دستوريا، فالدولة تقر بأن دين الدولة هو الإسلام تشريعيا، كما أن الدستور يقر بحماية الحريات الدينية التي تثبت ضرورة التعايش مع المختلف دينيا.

في ذات السياق لا بد من الإشارة إلى أن أهم عنصر في مسارات التدين عند الشباب المغربي الجامعي موقفه من المختلف دينيا خاصة أمام شيوع ظاهرة التحول الديني في وسط الشباب، ولأن عينة البحث مسلمة ما عدا المبحوث رقم 111، ورغم تحرر بعضها من القيم الدينية التقليدية إلا أنها تجعل المعتقد الإسلامي يأخذ صورة واحدة تدور حول توحيد الله وتصديق الرسول (ص)، وفي هذا رفض لأي مساس بالمقدس، لكن هذا التقديس يقبل الخرق في أحد الطقوس، وهو خرق عادي ومقبول اجتماعيا كترك الصلاة والحجاب والزواج من غير المسلم، غير أنه محرم إذا تعلق الأمر بالطعن في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم أو الجهر بعدم الصوم، ويزداد هذا التصور الأرتوذكسي غموضا في الموقف من الإلحاد، وحدة الموقف غير مفصولة عن التراتب الاجتماعي ونوعية التكوين الجامعي،

فكلما كان الشاب ذا رأسمال مادي وثقافي، وذا تكوين جامعي حديث كاللغات والاقتصاد كان أكثر انفتاحا على قبول الاختلاف الديني، لكن معظم الشباب عبر عن ضرورة حماية المعتقد الإسلامي من أعدائه لكونه يمثل المطلق.

في ذات السياق تعيش الأوساط الجامعية على وجود صراع رمزي بين طلبة المسالك والكليات؛ على أساس أن طلبة كل شعبة يحاولون التعبير عن ذواتهم من خلال اللغة التواصلية التي تنهل من تكوينهم، ومن خلال ممارساتهم وحركاتهم واللباس والحجاب وتصنيفة الشعر وتصريف الوقت الثالث، هذا الصراع غايته إثبات الذات، لكنه لا يصل إلى مستوى صراع حول المعتقد الديني، فحتى الشباب غير المسلم الذي يتابع تكوينه الجامعي يتصرف بشكل عادي حتى لا يلفت النظر، ولذلك فالصراع الطلابي صراع رمزي قوامه اعتبار الطالب المسلك الجامعي المدروس هو المسلك الأصح، كما أن الاختلاف بين الفصائل وغاياتها الإيديولوجية والسياسية تعبر عن شكل من التدين الإسلامي المبني على العنف الرمزي والعنف الرمزي المضاد من أجل بسط السيطرة وضمان جماهيرية تخدم فاعلين خارجيين؛ لكون الطلبة اليساريين على قلتهم لا يستطيعون الدخول في جدل حول المعتقد الإسلامي، أما الفصائل الطلابية الإسلامية فهي تتبادل عنفا معنويا بالدفاع عن رموزها وخلفياتها الإيديولوجية التي يربطونها بمفكرين أو قادة معينين، وهو عنف تحركه بواعث إيديولوجية دينية خفية.

التشبث والدفاع عن المعتقد الإسلامي تظهر عليه النزعة الأرتودوكسية إذا تعلق الأمر بتدين الآخر بحيث ينعت بالملحد أو الكافر في حال إذا ما غير دينه، وفي ذلك رفض للملحد وغير المسلم، وهذا يعني أن الشباب المغربي المسلم أقل تسامحا وتعايشا، لكن هذا التسامح والتعايش يصبح ممكنا إذا تعلق الأمر بالرغبات والمصالح الشخصية، فالمعتقد الإسلامي ليس عائقا أمام الزواج من الغير المسلم أو اللاديني والمسيحي الأجنبي ذكرا أو أنثى، أو إذا تعلق الأمر باستكمال الدراسة أو العمل أو ضمان العمل أو الزواج، ولذلك فمسارات التدين غير مفصولة عن الرغبات بما هي وعي فردي، ذلك أن الإيمان بالله راسخ بفعل التنشئة الاجتماعية (الأسرة، الفقهاء، المدرسة...) يمثل طابو، غير أن الزواج من غير المسلم

تفرضه الهشاشة الاجتماعية للأفراد وإخافاتهم الاجتماعي والدراسي وبشكل ما المهني من جهة، ويتسع قبوله عند شباب الطبقة الغنية من جهة، فأبناء الأوساط الغنية لا يرون في الاختلاف العقدي عائقا للتعايش أو الزواج أو العمل مع المسيحي أو الملحد، ولذلك فأداء الصلاة أو الصوم أو ارتداء الحجاب لا يعكس حقيقة التدين وفق ما يفهمه الضمير الجمعي، بقدر ما أن هذا التدين يصطدم بالرغبات والمصالح الشخصية بما هي وعي فردي مركب، وهذا يفيد أن السلوك الديني الشبابي تطبعه علمانية مؤمنة تعكس التوتر الاجتماعي حول المعتقد، فرغم أن الرغبات الفردية للشباب المسلم متصالحة مع المعتقد غير الإسلامي؛ إلا أن الشباب تواجهه نעות اجتماعية تعكس التعصب الديني والقيمي ينتجه المخيال الاجتماعي في الأوساط الفقيرة والهشة عائليا وماديا في حال إشهار الزواج من غير المسلم أو المسلمة أو ترك الحجاب والصوم. أما الأسرة الغنية تفكر في مستقبل أبنائها وراحتهم المادية الدراسية والمهنية لنترك قضايا المعتقد للقرارات الشخصية. ولكن هذا التوتر الاجتماعي حول المعتقد يخفي أمام هيمنة الافتراضي فالشباب جيل الأنترنت يتواصل مع المختلف دينيا يتأثر بأذواقهم ولباسهم وقصات شعرهم وممارساتهم الدينية والدينيوية يتبادل معهم الحديث والصور... والاستماع لمغنيين لادينيين، ومتابعة أخبارهم وصفحاتهم الفايسبوكية، فأصبح الأنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي جزء من التدين الشبابي، إنها حوامل وسعت من مساحة التعايش الديني؛ كما تعكس حالة اللاتعايش عند الكثيرين. وهذا التناقض يتولد عموما عن لاتوازن بين القاعدة والرغبة، هذا اللاتوازن يتسبب في خلخلة نسق الشخصية بين ما تريده وما تعيشه، فقدان التوازن في مسألة ترتيب الأولويات الدين أو الدنيا الحرام أو الجنس، وهذا الخلل واللاتوازن يوازيه سوء التواصل بين الشباب من جهة؛ بسبب تباهي الغني عن الفقير وتبعية الفقير للغني واغترابه عن واقعه، وسوء تواصل بين المؤسسات من جهة؛ بين مؤسسة الأسرة ومؤسسة الإعلام، وبين مؤسسة المدرسة والجامعة ومؤسسة المقالة، وبين مؤسسة المسجد وجماعة الأقران الواقعيين والافتراضيين، وكل منها تظهر من مظهرات الخلل والأزمة والفشل الاجتماعي والمهني والدراسي الذي يفتح الشباب على تدبير الأزمة بنوع الترقيع الثقافي.

في مسارات التدين عند الشباب الجامعي يتحول المعتقد إلى آلية للحكم على سلوكيات الآخرين، فإذا كانت المصلحة الفردية تسمح بخرق حدود المعتقد كنزع الحجاب والزواج من غير المسلم، فالموقف من حرية المعتقد (أي حرية الآخر في الاعتقاد) تحيل على انغلاق ديني خفي ولاشعوري، ذلك أن وجود الملحد والمسيحي بجوار المسلم علانية يشكل تهديدا للهوية معتقدا ورموزا، فالإيمان بالله ليس خيارا بل ضرورة دينية مجتمعية ترفض أي دعوة إلى الحرية الشخصية إحدادا أو تنصرا، وقلة من الشباب المتحرر من اعتبار التنصر والإلحاد حرية شخصية لا تضر بالمجتمع المسلم، غير أن التحول الديني ما يزال غير مقبول عموما والذي تعود أسبابه إلى أزمة ثقافية وقسوة الأسرة والمجتمع وغموض بعض القضايا الدينية الإسلامية والتربية الدينية الإسلامية القاسية التي تكون ضد الإسلام وتتسبب في الإلحاد والتنصر، هذا إلى جانب سلوكيات الاقتتال والصراع بين المسلمين تحت راية الله وأكبر؛ والمقصود هنا ممارسات الحركات الدينية العنيفة المغالية في تشدها الديني تشوه الإسلام السموح والمعتدل، تستغل نقط ضعف الشباب الغارق في الفقر والهشاشة.

إن الميل نحو التدين أو نحو التحرر الثقافي والقيمي أو حتى المعتقد يعبر عن أزمة ناتجة عن مآزق ثقافية واجتماعية وقيمية يمر بها الشباب المغربي تتوضح في شعوره بالخطر المزدوج؛ خطر الاقصاء الاجتماعي، وخطر عدم الالتزام الديني والثقافي ومن عدم القدرة على تحقيق الإشباع من ما هو دنيوي، وهو ما يولد شعورا باللايقين تجاه المجتمع والثقافة والدين والقيم والمعتقد والدولة والأحزاب، هذا اللايقين يتمظهر في الترميق الثقافي والاجتماعي والمادي الشبابي بمزاوجة القيم الدينية والدنيوية تحرر وانغلاق والاشتغال بالموازاة مع الدراسة، فاللاتدين والتحرر يولد نزعة شكية تجاه المعتقد، هذا اللايقين مآزق واضح عند الذين يرون أنهم سيحصلون على شهادة الإجازة لكنها لن تمكنهم من الاندماج الاجتماعي والمهني، فيتعاظم معها الإحساس بالخطر بتعاظم التهميش والتجاهل الاجتماعي والسياسي، فيفقدون الثقة في المجتمع والأسرة والدولة التي انسحبت وتركت الطاقات الشابة لحالها ولأزماتها، وهو ما صعب عمليات اندماجها وزاد من نفورها من التدين الأبوي، وقيم الأجداد، ومن السياسة، وإصاق الفشل بالدولة والمجتمع وتغطيته بالتدين المغالي في الدنيوية والتحرر، وأحيانا بالتفكير في الاحتجاج كتعبير عن الإحساس بالخطر

ملاحق

ملحق رقم 1: خصائص عينة البحث

رقم المبحوث	الجنس	السن	المسلك	الكلية	الوضعية العائلية	الأصل	السكن
1	ذكر	35	الرياضيات	كلية العلوم	متزوج	بوركون	كراء
2	أنثى	22	إنجليزية	كلية الآداب	عازبة	ابن جرير	كراء
3	أنثى	24	بيولوجيا	كلية العلوم	متزوجة	طاطا	السكن مع الزوج
4	أنثى	25	الفيزياء	كلية العلوم	عازبة	النواصر	-----
5	أنثى	21	قانون عام	كلية الحقوق	مخطوبة	أزيلال	كراء
6	ذكر	26	الرياضيات	كلية العلوم	عازب	درب السلطان	الأسرة
7	ذكر	25	قانون خاص	كلية الحقوق	عازب	دار بوعزة	الأسرة
8	أنثى	24	بيولوجيا	كلية العلوم	مطلقة	رياض الولفا	الأسرة
9	ذكر	25	بيولوجيا	كلية العلوم	عازب	دار بوعزة	الأسرة
10	أنثى	23	بيولوجيا	كلية العلوم	عازبة	بن سليمان	الحي الجامعي
11	أنثى	28	بيولوجيا	كلية العلوم	متزوجة	دار بوعزة	السكن مع الزوج
12	أنثى	24	الاقتصاد	كلية الحقوق	عازبة	باشكو	الأسرة
13	أنثى	23	الرياضيات	كلية العلوم	عازبة	الحي الحسني	الأسرة
14	أنثى	22	بيولوجيا	كلية العلوم	مطلقة	قلعة السراغنة	كراء
15	أنثى	22	الرياضيات	كلية العلوم	مخطوبة	سيدي معروف	الأسرة
16	ذكر	25	الفيزياء	كلية العلوم	عازب	بوسيجور	الأسرة
17	أنثى	24	الفيزياء	كلية العلوم	عازبة	ليساسة	الاسرة
18	ذكر	26	الفيزياء	كلية العلوم	عازب	الكارا	الحي الجامعي
19	أنثى	23	اقتصاد	كلية الحقوق	عازبة	المعاريف	الأسرة
20	ذكر	25	اقتصاد	كلية الحقوق	عازب	السوق المركزي	الاسرة
21	ذكر	24	بيولوجيا	كلية العلوم	عازب	سيدي الخدير	الأسرة
22	أنثى	23	الفيزياء	كلية العلوم	متزوجة	باب مراكش	السكن مع الزوج
23	ذكر	24	العربية	كلية الآداب	عازب	ورزازات	الحي الجامعي
24	ذكر	23	العربية	كلية الآداب	عازب	ورزازات	الحي الجامعي
25	ذكر	22	بيولوجيا	كلية العلوم	عازب	رياض صوفيا	الأسرة
26	أنثى	23	اقتصاد	كلية الحقوق	عازبة	الوزير	الاسرة
27	ذكر	26	اقتصاد	كلية الحقوق	عازب	المعاريف	الأسرة
28	أنثى	25	قانون خاص	كلية الحقوق	متزوجة	السلام	السكن مع الزوج
29	أنثى	22	اقتصاد	كلية الحقوق	عازبة	النسيم	الأسرة
30	أنثى	23	اقتصاد	كلية الحقوق	عازبة	الوزير	الأسرة

31	ذكر	24	قانون خاص	كلية الحقوق	عازب	دار بو عزة	الأسرة
32	أنثى	21	اقتصاد	كلية الحقوق	عازبة	بوزنيقة	كراء
33	ذكر	24	اقتصاد	كلية الحقوق	عازب	جورج	الأسرة
34	ذكر	23	الرياضيات	كلية العلوم	عازب	الرشيدية	الحي الجامعي
35	أنثى	23	قانون عام	كلية الحقوق	عازبة	زكورة	الحي الجامعي
36	ذكر	25	قانون عام	كلية الحقوق	عازب	طانطان	الحي الجامعي
37	أنثى	22	قانون خاص	كلية الحقوق	عازبة	عين الشق	الأسرة
38	ذكر	24	اقتصاد	كلية الحقوق	عازب	برشيد	العائلة ببرشيد
39	ذكر	22	قانون عام	كلية الحقوق	عازب	الدروة	السكن مع العائلة
40	ذكر	24	اقتصاد	كلية الحقوق	عازب	الولفا	الأسرة
41	أنثى	23	الإسلاميات	كلية الآداب	مخطوبة	عين الشق	الأسرة
42	ذكر	26	قانون خاص	كلية الحقوق	عازب	الأحد السوالم	-----
43	أنثى	23	اقتصاد	كلية الحقوق	عازبة	الدروة	الحي الجامعي
44	ذكر	23	اقتصاد	كلية الحقوق	عازب	بوسيجور	الأسرة
45	أنثى	21	الرياضيات	كلية العلوم	عازبة	الصخور السوداء	الأسرة
46	أنثى	20	اقتصاد	كلية الحقوق	عازبة	حي الليمون	الأسرة
47	أنثى	21	الفيزياء	كلية العلوم	عازبة	برشيد	-----
48	ذكر	24	علم النفس	كلية الآداب	عازب	درب غلف	الأسرة
49	ذكر	25	علم النفس	كلية الآداب	عازب	درب السلطان	الأسرة
50	ذكر	23	علم الاجتماع	كلية الآداب	عازب	كلميم	الحي الجامعي
51	أنثى	21	الجغرافيا	كلية الآداب	مخطوبة	أوطاط الحاج	السكن مع العائلة
52	أنثى	22	الفرنسية	كلية الآداب	عازبة	قرب مسجد الحسن الثاني	الأسرة
53	أنثى	21	أمازيغية	كلية الآداب	عازبة	خنيفرة	السكن مع العائلة
54	ذكر	23	التاريخ	كلية الآداب	عازب	زكورة	السكن مع العائلة
55	ذكر	22	أمازيغية	كلية الآداب	عازب	تنغير	السكن مع العائلة
56	أنثى	21	قانون عام	كلية الحقوق	عازبة	سيدي رحال	-----
57	ذكر	24	قانون عام	كلية الحقوق	عازب	بوركون	الأسرة
58	أنثى	27	قانون خاص	كلية الحقوق	متزوجة	حي الرحمة	السكن مع الزوج
59	ذكر	22	اقتصاد	كلية الحقوق	عازب	المعاريف	الأسرة
60	ذكر	21	إنجليزية	كلية الآداب	عازب	الوزير	الأسرة
61	ذكر	23	إنجليزية	كلية الآداب	عازب	بئر الجديد	كراء
62	ذكر	27	الإسلاميات	كلية الآداب	عازب	أولاد أحمد	الكراء
63	أنثى	20	اقتصاد	كلية الحقوق	عازبة	باشكو	الأسرة
64	ذكر	21	الفيزياء	كلية العلوم	عازب	سيدي معروف	الأسرة
65	ذكر	28	الصينية	كلية الآداب	عازب	البورنازيل	الأسرة

66	أنثى	24	الصينية	كلية الآداب	متزوجة	عين الشق	السكن مع الزوج
67	ذكر	24	الرياضيات	كلية العلوم	عازب	سيدي بنور	الحي الجامعي
68	ذكر	23	بيولوجيا	كلية العلوم	عازب	دكالة	الحي الجامعي
69	ذكر	33	قانون خاص	كلية الحقوق	عازب	سيدي يحي الغرب	سكن شخصي بالبيضاء
70	أنثى	21	الاقتصاد	كلية الحقوق	عازبة	الوزيريس	الأسرة
71	ذكر	27	القانون العام	كلية الحقوق	عازب	بن سليمان	الحي الجامعي
72	ذكر	22	الفيزياء	كلية العلوم	عازب	بن سليمان	الحي الجامعي
73	أنثى	21	الفيزياء	كلية العلوم	عازبة	البروج	الحي الجامعي
74	ذكر	24	الفيزياء	كلية العلوم	عازب	أزمور	الحي الجامعي
75	أنثى	23	الإنجليزية	كلية الآداب	عازبة	الولفا	الأسرة
76	ذكر	23	البيولوجيا	كلية العلوم	عازب	الحاج فاتح	الأسرة
77	أنثى	25	العربية	كلية الآداب	مخطوبة	درب الكبير	الأسرة
78	أنثى	23	العربية	كلية الآداب	عازبة	تاھلا	السكن مع العائلة
79	ذكر	23	الرياضيات	كلية العلوم	عازب	تارودانت	الحي الجامعي
80	ذكر	36	الجغرافيا	كلية الآداب	مطلق	الدروة	سكن شخصي بالدروة
81	أنثى	24	قانون خاص	كلية الحقوق	عازبة	رياض صوفيا	الأسرة
82	ذكر	28	إسلاميات	كلية الآداب	عازب	ليساسة	الأسرة
83	أنثى	22	الرياضيات	كلية العلوم	عازبة	سيدي معروف	الأسرة
84	ذكر	24	جغرافيا	كلية الآداب	عازب	سباتة	الأسرة
85	ذكر	23	اقتصاد	كلية الحقوق	عازب	أنفا	الأسرة
86	أنثى	22	التاريخ	كلية الآداب	عازبة	العطاوية	كراء
87	أنثى	21	التاريخ	كلية الآداب	عازبة	الأحد أولاد فرج	السكن مع العائلة
88	ذكر	23	اقتصاد	كلية الحقوق	عازب	سيدي بليوط	الأسرة
89	أنثى	22	الألمانية	كلية الآداب	عازبة	درب غلف	الأسرة
90	ذكر	24	اقتصاد	كلية الحقوق	عازب	باشكو	الأسرة
91	أنثى	23	علم الاجتماع	كلية الآداب	عازبة	درب السلطان	الأسرة
92	أنثى	21	علم الاجتماع	كلية الآداب	عازبة	أولاد حدو	الأسرة
93	أنثى	23	الإيطالية	كلية الآداب	عازبة	أنفا	الأسرة
94	ذكر	25	الألمانية	كلية الآداب	عازب	الصخور السوداء	الأسرة
95	أنثى	22	الفرنسية	كلية الآداب	عازبة	سيدي بليوط	الأسرة

-----	النواصر	عازب	كلية الآداب	الفرنسية	21	ذكر	96
الأسرة	بوسكورة	عازبة	كلية الآداب	علم النفس	22	أنثى	97
السكن مع العائلة	سيدي العايدي	عازبة	كلية الآداب	علم النفس	20	أنثى	98
الأسرة	درب غلف	عازب	كلية الآداب	التاريخ	22	ذكر	99
الأسرة	الحي الحسني	عازبة	كلية العلوم	الرياضيات	21	أنثى	100
الأسرة	كاليفورنيا	عازب	كلية الآداب	الإيطالية	24	ذكر	101
السكن مع العائلة	الرحامنة	عازب	كلية الآداب	علم الاجتماع	25	ذكر	102
الحي الجامعي	سيدي حجاج	عازبة	كلية الحقوق	قانون عام	21	أنثى	103
الأسرة	ليساسفة	مخطوبة	كلية الآداب	الإسلاميات	23	أنثى	104
الأسرة	البورنازيل	عازب	كلية الآداب	الفرنسية	22	ذكر	105
الحي الجامعي	دكالة	عازب	كلية الحقوق	القانون العام	24	ذكر	106
الأسرة	درب مينة	عازبة	كلية الحقوق	قانون خاص	21	أنثى	107
الأسرة	سيدي رحال	عازبة	كلية الآداب	الجغرافية	22	أنثى	108
الأسرة	سيدي معروف	عازبة	كلية الحقوق	قانون عام	21	أنثى	109
الأسرة	الحي الحسني	عازب	كلية الحقوق	قانون عام	22	ذكر	110
كراء	الولفا	عازب	كلية الحقوق	قانون خاص	34	ذكر	111
الأسرة	الحي الحسني	عازب	كلية الحقوق	اقتصاد	28	ذكر	112
السرة	الولفا	عازب	كلية القوق	قانون خاص	27	ذكر	113

ملاحظة:

- يقصد بالسكن مع العائلة في الجدول أعلاه بأن الطالب قادم لمدينة الدار البيضاء من مدينة أخرى أو قرية أو مركزي حضري ويتكفل برعايته أحد أقاربه الذين يسكنون في مدينة الدار البيضاء أخ أو أخت أو خال أو خالة أو عم أو عمة....
- يقصد بالأسرة الوسط الأسري الأولي (الأب والأم) الذي ولد وكبر فيه الطالب.
- في الخانة التي تم ملأها بعوارض تفيد أن الطالب أحيانا يبيت عند أحد أقاربه وأحيانا يأتي ويذهب من بيت أسرته إلى الجامعة.

الملحق رقم 2: دليل المقابلة (ذكور وإناث وطلبة الفصائل الطلابية الإسلامية)

معلومات حول المبحوث

- الجنس: ذكر أنثى السن:
- الحالة العائلية: أعزب متزوج مطلق عدد الأولاد:
- المهنة: مهنة الأب مهنة الأم
- السكن: فردي مع العائلة العائلة الحي الجامعي كراء
- كلية الانتماء: كلية الآداب كلية العلوم كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية
- المسلك المدروس من أي مدينة أنت؟

أولاً: الشباب والتعليم العالي

- 1- ما المسلك الذي أخذت فيه شهادة البكالوريا؟
- 2- اذكر لي سببا أو أسباب دفعتك لاختيار هذه الشعبة؟
- 3- في نظرك ماهي الشعبة الأكثر أهمية في الكليات الثلاث؟ ولماذا؟
- 4- هل ساعدك أو أثر فيك أحدهم في اختيار هذه الشعبة أم هو قرار شخصي أم لظروف اجتماعية أو مادية أو لبعد الكليات والمعاهد التي كنت تطمح ولوجها؟
- 5- في نظرك ما دخل الأسرة في مسار الطالب هل إن كانت غنية يساعده ذلك في التفوق أم الضياع؟
- 6- إن كان ممكنا حدثني عن والديك وتأثيرهما على دراستك؟
- 7- كيف تحضّر لدروسك ولامتحاناتك الجامعية وكم كتابا قرأت حول تخصصك؟ وإن كنت قرأت كتابا ما هل هو ورقي أم إلكتروني؟ وما هي اللغة التي تقرأ بها هذه الكتب العربية الفرنسية الإنجليزية..؟
- 8- هل تكتفي بما يقدمه الأساتذة من دروس وملخصات أم توسع معارفك بكتب أخرى؟
- 9- ما هي اللغة التي تتحدث بها في حياتك اليومية وكم لغة تتقن إلى جانب اللغة العربية؟

ثانياً الجامعة والانتماء الاجتماعي للطلاب

- 1- صف لي شعورك عندما دخلت للكلية أول مرة؟
- 2- هل لديك معلومات حول وضع الجامعة المغربية في السابق من ناحية نوعية الطلبة ووعيهم النضالي والسياسي والديني وكيف أصبحت؟
- 3- إن كنت لا تسكن في الحي الجامعي هل تملك سيارة تقلك للكلية أم تستخدم وسائل النقل العمومي أم هناك وسيلة أخرى؟
- 4- هل تملك حسابا بنكي شخصيا؟ إن كان نعم ما مصدر الأموال التي تضعها فيه؟
- 5- أصبح شائعا في المجتمع أن الجامعة لم تعد صالحة لضمان مستقبل مهني وأصبح التلاميذ ينفرون من فكرة الالتحاق بالكليات وتفضيل مراكز التكوين والمعاهد الخاصة ما تبريرك لذلك؟
- 6- لكن تستقبل الكليات أعدادا هائلة من الشباب والطلاب ما تفسيرك؟
- 7- هناك مجموعة من الطلبة قادمون من قرى ومدن مجاورة للدار البيضاء لمتابعة دراستهم ما رأيك في تأثير العاصمة الاقتصادية للمملكة عليهم؟
- 8- ما هي الصعوبات التي يواجهونها ويواجهها عموم الطلاب في الكليات والجامعات؟

- 9- للطلبة لحظات جامعية يهتمون بها الحضور للدروس، التحضير للامتحانات، التتره مع الصديقات والأصدقاء، البحث عن حبيب أو حبيبة، في نظرك أيها يهتم به الطلاب أكثر ولماذا؟

ثالثا: امتدادات الدين بالوسط الجامعي

- 1- هل يهتم الطلبة في رأيك بحفظ القرآن؟
- 2- ما رأيك في التعليم الديني والعتيق؟
- 3- هل تبدو لك مدينة الدار البيضاء مدينة يهيمن عليها الدين في المجال العام والخاص وما تجلياته؟
- 4- سواء كان نعم أو لا هل يؤثر ذلك على طبيعة سلوك الشباب وخاصة الطلبة؟
- 5- الناس يحترمون الفقهاء والخطباء هل ما يزال لهم في رأيك دور في تربية المجتمع والشباب؟ وهل سبق وذهبت لفتيه أو خطيب لتسأله عن نازلة دينية لم تفهمها؟
- 6- يوجد مسجد بالكلية التي تدرس فيها هل تذهب لتصلي فيه؟ ويعتبر مسجد الحسن الثاني من المعالم الدينية والمعمارية لمدينة الدار البيضاء هل في نظرك يقصده الشباب للصلاة؟
- 7- هل أنت عضو أو منخرط في جمعية ما؟ هل هي تهتم بالشؤون الدينية؟ كيف تعرفت عليها؟ وما هي أنشطتها؟ وكيف تحصل على الموارد لتمويل أنشطتها ومن يسهر على تسييرها؟
- 8- ما معرفتك بتاريخ الفصائل الطلابية الموجودة بكليتك؟ ما اسمها؟ هل تشاركها أنشطتها؟ ولماذا؟ هل لها تأثير ديني عليك؟ ما نوع الخلاف الموجود بينها؟ هل يصل إلى مستوى خلاف المعتقد؟ وما رأيك في وضعية الفصائل الطلابية؟
- 9- ما رأيك في الأحزاب الإسلامية؟ يقولون بأن جماعة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية يستهدفون الطلبة لضمان شعبية وسط الطلاب عبر فصيل العدل والإحسان والتجديد الطلابي ماذا تعرف عن هذا الموضوع؟

رابعا: الدين والإسلام أصول ومرجعيات

- 1- حينما تسمع كلمتي الدين والإسلام ماذا تفهم منهما؟ وبأي معنى يكون الدين هو الإسلام؟
- 2- ليكون الطالب والطالبة والإنسان عموما متدينا ما الذي عليه فعله: الإيمان بالله وبالرسول (ص) الصلاة والصوم ولماذا؟ وما أهمية ومكانة الدين في حياة الشباب المسلم أهو ضروري أم لا؟ إن كان ضروريا فمن ينقله له بالطريقة الصحيحة الأسرة، المدرسة، الفقهاء، وزارة الأوقاف، قناة السادسة، مواقع التواصل الاجتماعي والأنترنيت؟
- 3- هل ترى نفسك متدينا؟ ما هو رأيك في الدين هل هو شأن شخصي يجب أن لا يتدخل فيه أحد أم شأن اجتماعي أم هو شأن الدولة؟ وهل في رأيك يجب أن يلعب الإسلام دورا رئيسا أو ثانويا في الحياة اليومية داخل المجتمع؟
- 4- ورد في الدستور المغربي لسنة 2011 أن الإسلام هو دين الدولة المغربية هل لك علم بهذه القاعدة القانونية؟ وماذا تفهم من ذلك؟
- 5- هل تقرأ الكتاب الإلكتروني الديني؟ إن كان نعم هل تعتبره مصدر مهم للمعلومة الدينية؟ ولماذا تلجأ إليه لأنه غير مكلف أم لأنك تخجل من أن تسأل أبويك أو الفقيه أو أصدقائك حول أمور الدين؟
- 6- كل طالب يمتلك إما حاسوبا محمولا أو هاتفا ذكيا يستخدم فيهما الأنترنيت ويستعمل قنوات التواصل الاجتماعي فايسبوك واتس أب أنستغرام أيها تستخدمه أنت ويستخدمه الطلبة أكثر؟
- 7- تروج مجموعة من المعلومات الدينية المتصلة بالدين أو المعارضة له في شبكات التواصل الاجتماعي ما رأيك في هذه المعلومات؟
- 8- في رأيك يستخدم الطلبة الأنترنيت والمدونات واليوتيوب ومواقع التواصل الاجتماعي فايسبوك واتس أب من أجل الدراسة أو للبحث عن عمل أو لمشاهدة الأفلام والفيديوهات التي ينشرها الفقهاء والمغنيون، أو لسماع القرآن أو الموسيقى أو لتبادل المعلومات المتعلقة بالدراسة أو لمناقشة معلومات دينية أو أمور سياسية؟

خامسا: التدين الشعبي وأنماط التدين الشبابي

- 1- هل لك معرفة بتاريخ الزوايا والأضرحة وتأثيرهما بالمغرب؟
- 2- هل يوجد ضريح أو زاوية في حيك أو بلدتك؟ إن وجدت هل أنت من أتباعها؟ إن كنت تعرفها أو توجد ما اسمها؟ إن وجدت أخبرني عن أنشطتها وهل تشاركها أنشطتها؟ هل سبق وزرت ضريح؟ وهل زيارة الأضرحة تدين مواكب للعصرنة في رأيك؟ بشاطئ عين الذياب يوجد ضريح سيدي عبد الرحمان كم مرة قمت بالذهاب إليه ولماذا يذهب إليه الشباب ذكورا وإناثا؟
- 3- كيف ترى وضعية الدين بمدينة الدار البيضاء وما تجلياته؟
- 4- ليكون الشباب والطلاب والإنسان المسلم متدينا ما الذي عليه القيام به؟ وهل في رأيك ما يزال الأبناء يحافظون على الممارسات الدينية للأباء كتنطق بالبسملة والدعاء والنوافل والحفاظ على الصلوات في وقتها؟
- 5- ما رأيك في الشباب المسلم الذي يؤمن بالله وبالرسول (ص) ويصلي لكنه يتعاطى الخمر والمخدرات ويمارس الجنس الغير المشروع ما تبرير ذلك؟
- 6- ماذا تمثل الصلاة لك؟ ما رأيك في من لا يصلي؟ ما رأيك في تدين بلا صلاة؟ هل يمكن تصور الإسلام بدون الصلاة؟ هل تؤدي صلاتك بالمسجد؟ هل كان أبوك أو أمك يرغمك على الصلاة أو ينصحك بها أو لا يتدخل أبدا ولماذا؟ أي شعبة طلبتها لا يهتمون بالصلاة؟ تعرف أن الناس وخصوصا الشباب يذهبون لمسجد الحسن الثاني في رمضان أنت أيضا تذهب للصلاة أو لسبب آخر أذكره؟
- 7- ما رأيك في من لا يصوم رمضان؟ الكثير من الشباب يصوم رمضان ولا يصلي ما رأيك في ذلك هل هو كافر؟ ألا يعتبر الصوم شأنا خاصا كالصلاة؟ لماذا المغاربة غير متسامحين مع مفطر رمضان هل لأن الصيام أكثر قدسية من الصلاة والزكاة والحج؟ في السنوات الأخيرة ظهرت حركة "ماصايمينش" التي تعلن الإفطار العلني أخبرني عن وجهة نظرك في هذه الحركة مع العلم أن الدستور المغربي لسنة 2011 يكفل لكل مواطن حق ممارسة حرياته الدينية؟
- 8- هناك من يقول بأن الحجاب منتشر وسط الفتيات والأحياء الفقيرة وهناك من يقول بأن الطالبات تخلين عن الحجاب ما تعليقك؟ هل ترتدي نساء أسرتك الحجاب؟ من لا ترتديه يعني في نظرك أنها منحرفة؟ من دفعك أنت لارتداء الحجاب؟ هل تتفق مع فرض الأبوين الحجاب على بناتهم؟ هل تستطيع الزواج من فتاة غير محجبة؟ إن كان الجواب بلا لماذا؟ ما سبب ارتداء الفتيات للحجاب في رأيك هل لأنه واجب شرعي أم من أجل الزواج أو لمواكبة الموضة أو لغايات دينية أو اجتماعية أو للتنمويه؟
- 9- هل اللباس والحجاب دلالة على الالتزام الديني والعفة؟ حينما يرى الشباب فتاة أو امرأة متحررة على مستوى اللباس يصفونها بقلّة الحياء "خارجا الطريق" لكنهم يتبعونها بنظرات شهوانية ويرغبون في التحدث إليها وربما ممارسة الجنس معها ما رأيك في هذا الموقف؟

سادسا: الشباب والقيم

- 1- حدثني عن الفرق بين علاقة الآباء بالأبناء عند الأسر الفقيرة والأسر الغنية وفي القرية والمدينة؟ وما رؤيتك للعلاقة التي يجب أن تربط الأب والأم بأولادهما؟ هل يفرض أبويك شيئا عليك في حياتك الشخصية والدراسية والدينية؟
- 2- ما رأيك في الأب الذي لا يحاور أبنائه؟
- 3- هل ما يزال الآباء يهتمون ويحرصون على أداء الأبناء لواجباتهم الدينية؟
- 4- كان الدين يؤثر على منظومة القيم؛ هل في رأيك ما يزال المغرب المعاصر ما يزال الدين يؤثر على القيم؟ إذا كان الجواب بلا ما السبب؟

- 5- ما مصدر القيم عند الشباب حسب علمك؟
- 6- هل في رأيك ما تزال الأسرة المغربية تحرص على زرع القيم الدينية الحشمة والعفة في سلوك أبنائها؟ إن كان الجواب بلا لماذا؟
- 7- هل يمكنك تقديم تصنيف للقيم في مدينة الدار البيضاء؟ إن أمكنك ذلك على ماذا استندت في هذا التصنيف؟
- 8- ما تأثير الفقر والغنى والأسرة والمدينة والقرية على نوعية القيم التي يهتم بها الشباب؟
- 9- هل ستربي أطفالك بنفس الطريقة التي رباك بها والديك؟

سابعا: القيم والأجيال والبناء الاجتماعي

- 1- حدثني عن علاقة جيل الشباب بالجيل القديم؟
- 2- من خلال حياتك الأسري وحياة زملائك وضح لي طبيعة نظر الأباء لسلوكات أبنائهم ومدى تفهم الأجداد والأباء لواقع الشباب؟
- 3- ماذا تعني لك البركة؟ من يمتلكها بين البشر في رأيك؟ هل تعلم أن الناس يذهبون للأضرحة لاعتقادهم ببركة وهبات أوليائها ما تعليقك على هذا الموضوع؟ إن كانوا يمتلكون البركة فهل هذه البركة تقتضي طاعتهم؟
- 4- ماذا تعني لك الطاعة؟ ومن يجب أن نطيع؟ هل طاعة الكبار والسيد تقتضي تقبيل اليد والقدم والرأس؟
- 5- يعتبر الدين والمجتمع طاعة الزوجة للزوج واجب شرعي تعني أن تخضع له بحيث يقول أحد الأحاديث النبوية أن من بين العناصر الأربع لدخول المرأة للجنة طاعة زوجها بمعنى لا تفعل شيئا سوى ما قاله وما يحبه زوجها هل توافق على هذا الكلام؟
- 6- من بين الأشياء التي كانت سببا في نزاعات القبائل والعائلات هي العرض والشرف ما رأيك في هذا النزاع وماذا تفهم من كلمتي العرض والشرف؟
- 7- هل سبق لك أن تحرشت بينت أو طالبة؟ أو تحرش بك ولد وما السبب؟ إذا رأيت أحدهم يتحرش بأمك أو أختك أو زوجتك مستقبلا صف لي إحساسك وتعاملك مع الأمر؟
- 8- يختزل المغاربة شرف المرأة في عذريتها وبكرتها إن كانت بنتا وعدم ممارستها الجنس الغير المشروع إن كانت مطلقة أو حتى متزوجة هل تنفق مع هذا الموقف؟
- 9- جسم الرجل لا يحتوي على الشرف حسب المجتمع وهذا يمنحه إمكانية فعل ما يشاء إذ لا عذرية هو مطالب بها أو بحمايتها بينما المرأة تمثل الشرف لا تستطيع استخدام جسمها حسب رغباتها فهل هذا يفيد أن الشرف قضية أنثوية فقط؟

ثامنا: الدين والتغير القيمي

- 1- ممارسة الجنس في رأيك تحطيم للشرف أم حرية شخصية؟ يقولون بأن عددا كبيرا من الطالبات يمارسن الجنس الغير المشروع ماذا تعرف عن الموضوع وهل يمارسنه من أجل المتعة أم من أجل المال خاصة وأن مجموعة من طالبات الحي الجامعي يذهبن مع غرباء ويركبن سياراتهم ويعدن للحي بعد مدة زمنية؟ عموما ما رأيك في طالبات الحي الجامعي؟
- 2- المجتمع يعتبر ممارسة الجنس إساءة تفعلها المرأة تسيء بها للرجل أخوها أو أبوها... أما ممارسة الرجل فممارسته لا تشكل إساءة أخبرني برأيك في هذا التصور؟ ما رأيك في ممارسة الجنس بين صديق وصديقتة؟
- 3- هناك من يقول بأنه لا توجد صداقة بين الرجل والمرأة هل تفق مع هذا الموقف وماذا تمثل لك الصداقة؟ إذا كانت لك صداقة بالذكور والإناث من الطلبة هل علاقتك محدودة بهم أم منفتحة تخرج معهم في نزاهات وسهرات ليلية؟ هل تتعدى صداقتك طالبة وطالبات مسالك وكنيات أخرى وكيف

- تعرفت عليهم؟ هل تتواصل مع الإناث وهل تتواصلين مع الذكور في حدود الدراسة أم تبحث -ي- عن حبيب -ة- أو لتحقيق رغبات معينة؟ ماهي هذه الرغبات؟
- 4- ما هي الممارسات والأنشطة التي تفعلها مع أصدقائك وصديقاتك خرجات سهرات سفريات الدراسة البحث عن البنات أو الذكور الذهاب للمقاهي والمطاعم والنوادي الليلية؟ وهل في رأيك الطالب محتاج إلى صديقة والطالبة محتاجة إلى صديق؟ إن كان نعم لماذا؟
- 5- هل تفيدك مواقع التواصل الاجتماعي في شيء؟ هل تستخدم وسائل التواصل الاجتماعي للتواصل مع أصدقائك حول الدراسة أو حول ترتيب الخرجات والسهرات للحديث في الجنس مع صديقاتك وأصدقائك؟ هل تستخدمها للتعبير عن رغباتك الجنسية أو للحصول على معلومة معينة؟
- 6- لو كانت زوجتك أو أختك -زوجك أو أخوك- طالبا أو طالبة ما نوع العلاقة التي تريد أن تربطها أو يربطها بالطالبة والطالبات؟
- 7- هل تسمح لأبويك أن يختاروا لك زوجتك - زوجك-؟ هل ستقبل أن تعمل زوجتك مستقبلا؟
- 8- هل لديك معلومات عن علاقة الشباب بالقيم السياسية؟ ماذا تعني لك العلمانية؟ هل تشكل في رأيك تهديدا للإسلام؟ إذا كان الجواب بنعم هل في رأيك يجب أن يكون المجتمع المغربي علماني؟
- 9- هل ترى بضرورة أن يوجه الدين الشؤون السياسية والاقتصادية والحياة الفردية؟ أأستطيع التفكير في بناء مشروع شخصي دون الانتباه للقضايا الدينية؟ كيف ستمولها؟

تاسعا: الدين والسياسة

- 1- ما رأيك في ما يقوم به الخطباء والفقهاء؟ هل تستمتع لمواعظهم؟ هل ما يزال لهم دور في المجتمع؟ الشيوخ والخطباء والمقرؤون أنشأوا صفحات فايسبوكية ومنتديات دينية وقنوات على مستوى اليوتيوب يسجلون أشرطة ومواعظ وتلاوات يدونون أفكارهم ومعلوماتهم الدينية ما رأيك في ذلك؟ هل هذا يخدم حالة الدين بالمغرب؟ وهل يتابع الطلبة اليوم أفكارهم وصفحاتهم وفيديوهاتهم؟
- 2- لماذا في رأيك مجموعة من الشباب لا تصلي صلاة الجمعة هل لأنهم لا يتفون في الخطباء أم لأنهم لا يستفيدون شيئا؟ ما رأيك أنت في صلاة الجمعة وهل تحافظ عليها؟
- 3- يتداول مفهوم السياسة الدينية ماذا تفهم من هذا المفهوم؟ وما تجليات السياسة الدينية حسب معرفتك؟
- 4- ما هو تقييمك لعمل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؟ وما دورها هل يتوقف عند تأطير الحقل الديني وضبطه أو مراقبته؟
- 5- المغرب دولة إسلامية هل تتفق مع تدخل الدين في السياسة والسياسة في الدين؟ الجمع بين الدين والسياسة في نظرك يخدم الدين أم الدولة أم الأحزاب السياسية أم الشخصيات الدينية والسياسية؟ ما رأيك في تدبير الدولة المغربية للدين؟
- 6- من في أسرتك يتابع قناة السادسة؟ وما رأيك في الدروس والمواعظ والفقهاء والمقرؤون الذين تقدمهم قناة السادسة؟
- 7- منذ 15 سنة أصبحت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية تعتمد على المرشحات والمرشدين الدينيين يقدمون دروس بالمساجد حول قضايا دينية كما أنشأت مجالس دينية جهوية ومحلية وقناة السادسة لتأطير وإصلاح الحقل الديني هل في نظرك هذا المسار الإصلاحى للحقل الديني الذي نهجته الدولة صحيح يخدم الدين أم وراءه غاية سياسية؟
- 8- المجلس العلمي الأعلى يرأسه أمير المؤمنين مجلس يسهر على تنظيم الحقل الديني وتوحيد المجال الديني خاصة الجانب المتعلق بالفتاوى وأصبحت السلطة الدينية العليا في المغرب ماذا تعني لك إمارة المؤمنين وهل تعرف بأنشطة المجلس العلمي الأعلى؟
- 9- كيف تساعد في نظرك إمارة المؤمنين والمؤسسة الملكية المغربية على إصلاح وخدمة وحماية الدين الإسلامي للمغاربة؟

عاشرا: المتعدد الإسلامي وتغيير المعتقد

- 1- ماذا يعني لك مفهوم المعتقد؟ هل انت مع حرية المعتقد؟ لماذا؟
- 2- هل تعرف بأن الدستور يكفل لكل مواطن حرية ممارسة شؤونه الدينية وظهر في السنوات الأخيرة أصوات شبابية إناثا وذكورا يدعون إلى حرية المعتقد أي حرية الشخص في أن يكون مسلما أو مسيحيا أو لادينيا ما رأيك في ذلك؟
- 3- هل يتقبل المغاربة ويتسامحون مع غير المسلم ومع من خرج من الإسلام ليعتق المسيحية أو الإلحاد؟ هل تعرف كم كنيسة بمدينة الدار البيضاء؟
- 4- في رأيك ما هي دوافع التنصر والإلحاد؟ وما سبب انتشارهما؟
- 5- كيف يجب أن نتعامل مع المختلف عقديا ودينيا عدواة أو تعايشا؟ لماذا يلحد بعض المسلمين؟
- 6- هل تعرف شخصا ملحدا أو مسيحيا؟ إذا كان نعم هل تربط به علاقة قرابة أو صداقة؟ هل تتواصل مع غير المسلمين عبر الفايسبوك وتتابع صفحاتهم؟
- 7- هل تستطيع الزواج من المسيحي -ة- والملحد -ة-؟ إن كان نعم ماذا سيكون رأي أسرتك في هذا الزواج؟
- 8- إن كنت تستطيع الزواج من غير المسلم هل تعرف بأن القرآن نهى عن ذلك في قوله لا تتكحوا المشركات... لا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا؟
- 9- لماذا يقول الفقهاء بأنه يجب أن لا نتشبه بالغرب والكفار وهل تتفق مع هذا النهي الفقهي؟

الحادي عشر: الشباب والمستقبل

- 1- ما رأيك في تدين الطلبة والشباب عموما مستقبلا؟
- 2- ظهرت في السنوات الأخيرة جماعات دينية متعددة متطرفة تستهدف الشباب؛ في رأيك لماذا يلتحق الشباب بجماعات العنف والإرهاب كداعش؟ توظف هذه الجماعات الدينية أو حتى المعادية للدين مجموعة من الوسائل وتستغل نقاط ضعف الشباب لتقنعهم ما هي في رأيك وما دور الفقر في ذلك؟
- 3- كيف يمكن قبول تبرير قتل الناس تحت مبرر الاختلاف الديني أو أنهم أعداء للإسلام؟
- 4- ما هي الأنشطة التي تمارسها أكثر في أوقات الفراغ: عمل جانبي إلى جانب الدراسة، الاستماع للقرآن أو للموسيقى، أداء النوافل، الخروج مع صديق أو صديقة في نزهة، مشاهدة الأفلام فيديوهات المغنيين أو الفقهاء قراءة كتب جانبية، استخدام أدوات التواصل الاجتماعي؟
- 5- ما هو الشيء المهم في مستقبلك: الزواج، العمل، استكمال الدراسة بالخارج، الهجرة للخارج؟ هل أنت قلق على مستقبلك؟ فيما يخص مستقبلك هل تتوقع مساعدة أسرتك؟ كيف تنظر إلى وضعك وإلى مستقبلك؟ هل تتحكم في حياتك؟ كيف يمكن للتدين أن يساعدك في تحقيق أحلامك ورغباتك؟
- 6- إذا فكرت في وضعك الشخصي بكل جوانبه: الشعبة المدروسة، الوضع العائلي، الوضع المادي، العلاقة مع المرأة، التغيير الاجتماعي... هل تشعر أنك في وضع آمن أو غير آمن؟
- 7- هل أنت من تدير شؤون حياتك اليومية؟
- 8- هل تملك حسابا بنكيا؟ إذا لم يكن لديك من أين تحصل على المال لتمويل دراستك واحتياجاتك من الأب، من الأم، من الأخوة، عمل جانبي، منحة دراسية؟
- 9- تعلم أن مصاريف الطالبات أكثر لخصوصيات مطالبهن (أكسيسوارات ومساحيق التجميل وألبسة...) حسب علمك من أين يحصلن على المال؟

ملحق رقم 3: دليل مقابلة طالب متحول دينيا وطالبن شاذين جنسيا والمقابلة بالمجموعات

أولاً: الدين والتعليم العالي

- 1- ما رأيك في التعليم العالي بالمغرب ووضعية الطلاب بالجامعة والحي الجامعي؟
- 2- ما تأثير المال والأسرة على المسار الجامعي للطلاب؟
- 3- حدثني عن تصورك لوضعية الدين بالوسط الجامعي؟
- 4- هل أنت مهتم بالفصائل الطلابية؟ إن كان نعم حدثني عن موقفك من الإسلام السياسي ونشاطه بالجامعة؟ يقولون بأن جماعة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية يستهدفون الطلبة لضمان شعبية وسط الطلاب عبر فصيل العدل والإحسان والتجديد الطلابي ماذا تعرف عن هذا الموضوع؟
- 5- يقول البعض بأن الكليات مجال للتعبير عن صحوة دينية بحيث يغزوها الدين حدثني عن مظاهر وتجليات الدين بالكليات؟

ثانياً: أنماط التدين الشبابي

- 1- ما رأيك في اعتبار الدين نظام روحي يحقق الأمان والطمأنينة للمؤمن؟ جوهر الدين هو الاعتقاد بوحدانية الله ورسالة الرسول يؤمن بذلك المسلم ويسلم به ولكنه يأتي بسلوكات معارضة ينهي عنها معتقده كالزنا وشرب الخمر وعدم أداء الصلاة ما رأيك في ذلك؟
- 2- حدثني عن رأيك في الصلاة والصوم وعن أسباب ظهور حركة "ماصايمينش" ولماذا في نظرك يرفع المسلمون الصوم إلى مستوى القداسة أكثر من الصلاة؟
- 3- لماذا يجب ترديد البسملة في كل الأعمال في رأيك؟
- 4- ما رأيك في الزوايا والأضرحة والاعتقاد ببركة الأولياء؟
- 5- يقولون بأن الأسرة المغربية لم تعد مهتمة بالتربية الدينية لأولادها ولم تعد تربيتهم على الطاعة والشرف بل تهتم بتعليمهم وضمان مستقبلهم ما رأيك في هذا الموضوع؟ وما الذي يجعل الأسر المغربية تهتم بكل شيء سوى الشؤون الدينية لأبنائها؟

ثالثاً: الدين والحريات الفردية للشباب

- 1- حدثني عن علاقتك بأبائك؟ تعلم بأن جيل الشباب والمراهقين ليس بينهم تفاهم مع جيل الأباء في مجموعة من القيم والسلوكات ما هي في رأيك الأسباب تفصل وتبعد الشباب عن جيل الأجداد والأباء؟ ما رأيك في الزوايا والأضرحة؟ يذهب النساء والرجال للأولياء والأضرحة لزيارتهم يعتقدون ببركتهم وكانوا يطيعونهم ما رأيك في ذلك وما الذي تعرفه عن الموضوع؟
- 2- حدثني عن وجهة نظرك في الحجاب؟ وهل تفكر في الزواج من فتاة متحجبة؟ إن كان لا لماذا؟ ماذا يعني عندك الشرف وما علاقته بالجنس؟
- 3- هل تعتبر ممارسة الجنس حرية شخصية عند الذكور والإناث؟ ما رأيك في شنود الطلبة الجنسي؟ هل تقبل ممارسة الجنس مع الذكور أو الإناث مع الإناث؟
- 4- أنت لست متدينا هل اللاتدين يساعد في ممارسة حرياتك الجنسية دون قيود؟ حينما تستحضر التحريم الديني القرآني للواط بما تشعر؟ يرتفع عدد المثليون الجنسيون في المغرب ما سبب هذا الارتفاع؟ هل يساعد الإلحاد في تلبية الرغبات والميولات الجنسية للشباب سواء المثلي أو الغير المثلي؟
- 5- يحاول المثليون التعبير عن أنفسهم بحركات وألبسة وقصات شعر مختلفة تتعارض مع الطابوهات والتحريمات ويحددون نوع ميولاتهم بتسميات في الفايبيوك حثني عن هذه التسميات التي تحدد نوع الرغبة الجنسية والأسباب التي تجعل الشاب في هذا النوع أو ذلك؟ ينشط المثليون في فضاءات التواصل الاجتماعي خاصة الفايبيوك للتعبير عن أنفسهم وحرياتهم وميولاتهم والبحث عن زبائنهم بطريقة تجنبهم المشاكل ويطالبون الدولة بوضع قوانين لحماية حرياتهم هل تتفق مع مطالبهم وهل

تتواصل معهم؟ وإن كنت من الممثلين هل تستخدم التواصل الاجتماعي للبحث عن زبائنك؟ وهل أنت مع وضع قوانين لحماية حرياتك؟ ألا يشكل ذلك تهديدا للإسلام؟

رابعاً: المعتقد الإسلامي وتغيير المعتقد

- 1- ما رأيك في الإسلام والمسلم؟ كيف تجمع بين الاعتقاد بالدين الإسلامي وحرياتك الجنسية؟
- 2- هل غيرت دينك؟ إن كان نعم لماذا؟ وما تأثير الأسرة في ذلك؟ ومتى قررت تغيير دينك؟
- 3- حينما بدأت تفكر في تغيير دينك خطرت لك مجموعة من الأسئلة والقضايا الدينية التي لم تجد لها حلاً أو جواباً وفهماً بعد أن غيرت دينك هل وجدت الأجوبة التي تبحث عنها؟ إن كان نعم كيف وجدتتها؟
- 4- هل لديك أحد في العائلة أو أصدقاء غيروا دينهم؟ إذا كان نعم هل غيره لنفس الأسباب التي دفعتك أنت؟
- 5- بعد أن خرجت من الإسلام هل ما تزال تحترم حرية المعتقد يعني تحترم المعتقد الإسلامي أم تعتبره خاطئاً وعلى الجميع تغييره؟ هل تستطيع الزواج من فتاة مسلمة؟ إن كان لا لماذا؟ لماذا في نظرك يلحد المسلمون؟

خامساً: الدين مسارات التدين ومستقبل الشباب

- 1- حدثني عن العلمانية وعلاقتها بالإسلام والإلحاد؟
- 2- الشباب المسلم أكثر انفتاحاً على الزواج من غير المسلم - لظروف مادية واجتماعية ما رأيك في الموضوع؟
- 3- تنهج الدولة المغربية سياسة دينية تصرفها عبر الفقهاء ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية وقناة السادسة ما الذي تعرفه عن هذا الموضوع؟
- 4- تعمل إمارة المؤمنين على ضمان الوحدة الدينية والروحية للمغاربة ما رأيك في ذلك وما الذي تعنيه إمارة المؤمنين؟
- 5- في نظرك هل يستطيع الشباب بناء مستقبله بناء على مؤهلاته أم على الدولة والأسرة والمقاولات والقطاع الخاص مساعدته في ذلك وكيف؟ وهل ترى أن الشباب مستقبلاً سيكون متديناً أو أقل تديناً أو متحرراً وعلى ماذا استندت في موقفك؟

ببليوغرافيا

الكتب المقدسة

- القرآن الكريم
- الإنجيل أو العهد الجديد، (200) ترجمة علماء لاهوتيين ينتمون لمختلف الطوائف المسيحية من إنجيلية وكاثوليكية وأرثوذكسية، الترجمة العربية المشتركة تصدرها دور الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ط 4.

القواميس والمعاجم بالعربية والفرنسية

- ابن منظور: لسان العرب، ج 1- 6- 8- 12- 13، دار صادر بيروت.
- إحسان محمد الحسن: (1999) موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، ط 1.
- أندري لالاند: (2012) موسوعة لالاند الفلسفية معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، تعريب خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، ج 1- 3.
- الجرجاني الشريف: (2005) كتاب التعريفات، نسخة منقحة مصححة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط 1.
- بينت طوني غروسبيرغ لورنس موريس ميجان: (2010) مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1
- جون سكوت جون: (2009) علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1.
- رايمون بودون فرونسوا بوريكو: (1987) المعجم النقدي في علم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط 1.
- سميت شارلوت سيمور: (2009) موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنتروبولوجية، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري، ط 2.
- محمد سبيلا نوح الهرموزي: (2017) موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة عربي/ إنجليزي/ وفرنسي/عربي، منشورات المتوسط، ط 1.
- محمد عاطف غيث: (2005) قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، مصر.
- معجم العلوم الإنسانية: (2001) تحت إشراف جان فرونسوا دورتيه، ترجمة جورج كتورة، منشورات كلمة والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2.
- Paul Robert (1993) Nouveau petit le Robert 1 dictionnaire alphabétique et analogique de langue française ; édition Dictionnaires le Robert Paris.

قائمة المراجع بالعربية

- ابن خلدون عبد الرحمان: (2012) العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (تاريخ ابن خلدون)، الكتاب الأول من المقدمة، بيت الأفكار الدولية، ط 4.
- أبو العباس أحمد بن خالد الناصري: (1997) كتاب الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى الدولة العلوية، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب الدار البيضاء، القسم الثالث ، ج 9.
- أحمد شراك: (2017) سوسولوجيا الربيع العربي أو الثورات التأسيسية، مقاربات للنش، ط 1.
- أحمد شراك : (2015) سوسولوجيا المغرب المقاربة الأنجلوساكسونية نموذج واطر بوري، منشورات مقاربات، ط 2 مزيدة ومنقحة.
- إدريس صابي: (2016) الإسلام السياسي والحراك العربي دراسة نقدية في ما قبل السلطة وما بعدها، أفريقيا الشرق

- إكرام عدناني: (2013) سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، ط1.
- البخاري: (2006) صحيح البخاري: طبعة جديدة مضبوطة ومفهرسة، دار الكوثر، دمشق بيروت، ط 1.
- الحسن اللحية: (2007) الميثاق الوطني للتربية والتكوين شروح وتعليقات، مجموعة دلائل الامتحانات المهنية 3، دار الحرف للنشر والتوزيع، ط 1.
- أمين مزيوفا: (2017) سوسيولوجيا المثلية الجنسية، روافد للنشر والتوزيع، ط 1.
- المختار الهراس: (2008) المرأة وصنع القرار بالمغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ومركز المرأة العربية للتدريب والبحوث، ط 1.
- برهان غليون: (2011) نقد السياسة الدولية والدين، المركز الثقافي العربي، ط 5.
- بن محمد قسطنطيني: (2005) الواحات المغربية قبل الاستعمار غريس نموذجاً، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.
- حليم بركات: (1997) المجتمع العربي المعاصر بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 6.
- خالد ياموت: (2019) سوسيولوجيا الإرهاب والشباب أطروحة تفسيرية لصعود وأفول داعش، ط 1.
- رحال بويريك: (2012) زمن القبيلة السلطة وتدمير العنف في المجتمع الصحراوي، دار أبي رقرق، ط 1.
- رحمة بورقية: (1991) الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة بيروت، ط 1.
- رحمة بورقية: (2004) مواقف قضايا المجتمع المغربي في محك التحول، جامعة الحسن الثاني منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، ط 1.
- سليم حميمنا: (2018) السياسة الدينية بالمغرب (1984-2002) أصولية الدولة وإكراهات التحديث السلطوي، أفريقيا الشرق.
- شفيق المختار: (2002) الشباب والتغير الاجتماعي، الأسرة، السياسة والدين، المنارة للنشر والتوزيع.
- عبد الإله بلقزيز: الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، ط 1، 2015.
- عبد الإله بلقزيز: (2007) السلطة والمعارضة المجال السياسي العربي المعاصر حالة المغرب، المركز الثقافي العربي، ط 1.
- عبد الرحمان الكواكبي: (2014) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط 4.
- عبد الرحيم العطري: (2004) سوسيولوجيا الشباب المغربي جدل الإدماج والتهميش، طوب بريس، ط 1.
- عبد الرحيم العطري: (2000) دفاعاً عن السوسيولوجيا، دار بابل، ط 1.
- عبد السلام حيمر عبد: مسارات التحول السوسيولوجي في المغرب، منشورات الزمن،
- عبد السلام حيمر عبد: (2014) المغرب الإسلام والحداثة، منشورات الزمن، ط 2.
- عبد السلام حيمر: (2009) سوسيولوجيا الثقافة والمتقنين من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي ومن منطق العقل إلى منطق الجسد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- عبد العالي الدكالي: (2016) ما المقدس؟، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن زهر أكادير، ط 1.
- عبد الغني عماد: (2017) الهوية والمعرفة المجتمع والدين علم اجتماع المعرفة والاتجاهات الجديدة والمقاربات العربية، دار الطليعة بيروت، ط 1.
- عبد الغني عماد: (2016) علم الاجتماع والبحث العلمي الإشكالية المنهج المقاربة، دار الطليعة بيروت، ط 1.
- عبد الغني منديب: (2010) الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق، ط 2.
- عبد الفتاح الزين وأحمد شراك: (1996) السوسيولوجيا المغربية ببليوغرافيا، مجلة علم المعلومات، ع 4 يوليو.
- عبد الله إبراهيم: (2011) البحث العلمي في العلم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي، ط 2.
- عبد الوفي مدفون: (2014) المجال المقدس ووظائفه الاجتماعية حالة أضرحة مدينة الدار البيضاء، منشورات الزمن بدعم من وزارة الثقافة.

- عزت حجازي: (1985) الشباب العربي ومشكلاته، عالم المعرفة، ع 6، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، فبراير.
- علال الفاسي: (1966) النقد الذاتي، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت القاهرة بغداد، أكتوبر.
- علي الحوات: (1995) مبادئ علم الاجتماع، منشورات الجامعة المفتوحة، ط 2.
- عياد أبلال: (2018) الجهل المركب الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد الديني في العالم العربي، مؤمنون بلا حدود، ط 1.
- محمد جاح: (2015) الزاوية بين القبيلة والدولة في التاريخ الاجتماعي والسياسي للزاوية الخمليشية بالريف، تقديم عبد الجليل حليم، إفريقيا الشرق، بدعم من وزارة الثقافة.
- محمد جسوس: (2003) طروحات المسألة الشبابية، منشورات الأحداث المغربية.
- محمد-سيلا: (2010) في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال، ط 1.
- محمد عابد الجابري: (1993) نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي منشورات المركز الثقافي العربي ط .
- محمد لكموش: (2013) الدين والسياسة بالمغرب، أفريقيا الشرق.
- مصطفى حدية: (2018) الشباب وتحديات الاندماج في مجتمع المعرفة، مطابع الرباط نت بدعم من وزارة الثقافة.
- نور الدين الزاهي: (2011) الزاوية والحزب الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، إفريقيا الشرق، ط 3.
- نور الدين الزاهي: (2011) المقدس والمجتمع، إفريقيا الشرق.
- هاشم المعروفي: (2008) عبير الزهور في تاريخ الدار البيضاء وما أضيف إليها من أخبار أنفا والشاوية عبر العصور، مراجعة وتعلق عبد الرحمان القباچ، منشورات المجلس العلمي المحلي لعمالة عين الشق الدار البيضاء، سلسلة التاريخ 1، ج 1، ط 1.

قائمة المراجع المترجمة للغة العربية

- آدم كوبر: الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، (2008) ترجمة تراحي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، ع 349.
- إدموند دوتي: (2018) السحر والدين في شمال إفريقيا، ترجمة فريد الزاهي، دار رؤية، ط 1.
- إدموند دوتي: مراكش، ترجمة عبد الرحيم حزل، مرسم للنشر.
- إدموند دوتي: (2014) الصلحاء مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر، ترجمة محمد ناجي بن عمر، إفريقيا الشرق.
- أرسطو طاليس: (1924) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، ج 2، الكتاب 8، مطبعة دار الكتاب المصرية بالقاهرة.
- إرنيس غلنير: (2005) مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر أحمد باقدر، مراجعة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي للنشر، ط 1.
- إروان ديانتايل مايكل لوي: (2018) سوسيولوجيا الدين مقاربات منشقة، ترجمة يوسف طاهر الصديق، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط 1.
- ألان تورين: (2020) من أجل علم الاجتماع، ترجمة عبد الله عبد اللاوي، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ط 1.
- ألان تورين: (2016) ماهي الديمقراطية؟ حكم الأغلبية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقى، ط 3.
- إميل دوركايم: (2015) في تقسيم العمل الاجتماعي ملاحظات حول المجتمعات المهنية، ترجمة حافظ الجمالي المنظمة العربية للترجمة، ط 1.
- إميل دوركايم: الانتحار، (2011) ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية.
- أنتوني غدنز: (2005) علم الاجتماع مع مدخلات عربية، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة ومؤسسة ترجمان، ط 1.

- أنجرس موريس: (2006) منهجية البحث في العلوم الإنسانية تدريبات عملية، ترجمة بوزيد الصحرابي، كمال بوشرف وسعيد سبعون، دار القصبه للنشر الجزائر، ط 2 منقحة.
- أولي ريس وليندا ووده: (2018) سوسولوجيا الانفعال الديني، ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1.
- إيماويل كاتنط: (2012) الدين في حدود مجرد العقل، تعريب فتحي المسكيني، جداول، ط 1.
- الحسن الوزان: (1983) وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط 2، ج 1.
- باشلار غاستون: (1999) العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- بتراند راسل: (1987) أسس إعادة البناء الاجتماعي، ترجمة يوسف النجار في الفصل الخاص بالدين والكنيسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1.
- بيير بورديو: (2012) مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط 1.
- بيير بورديو وجون كلود باسرون: (2007) إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1.
- بيير بورديو: (2004) التلفاز وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة درويش الحلوجي، دار كنعان، ط 1.
- بورديو بيير ج د فاكونت: (1997) أسئلة علم الاجتماع الانعكاسي: ترجمة عبد الجليل الكور، دار توبقال للنشر، ط 1.
- بيير بورديو: (1994) العنف الرمزي بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، ط 1.
- بيير بورديو ج ك باسرون ج ك شامبرودون: حرفة عالم الاجتماع، ترجمة نظير جاهل، دار الحقيقة، بيروت.
- بيير فيرمورين: (2002) مغرب المرحلة الانتقالية، ترجمة علي آيت احمد، منشورات طارق، ط 1.
- جرار لكلك: (1990) الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2.
- جليبير الأشقر: (2013) الشعب يريد، بحث جذري في الانتفاضة العربية، ترجمة عمر الشافعي بالتعاون مع الكاتب، دار الساقى، ط 1.
- جيل دولوز فيليكس غتاري: (1997) ماهي الفلسفة؟ ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، منشورات مركز الإنماء القومي واليونيسكو والمركز الثقافي العربي، ط 1.
- جورج غورفيتش: (2008) الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2.
- جون واتر بوري: أمير المؤمنين الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الغني أبو العزم عبد الأحد السبتي عبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني، ط 2.
- دانيال هيرفيو ليجيه جان بول ويلام: (2018) سوسولوجيا الدين مقاربات كلاسيكية، ترجمة يوسف طاهر الصديق، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط 1.
- دومينك والتون: (2005) العولمة البعد الآخر، تعريب جورج شرف، الدار اللبنانية للنشر الجامعي.
- ديل إيكلمان: (2015) الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعيف، ج 1 و 2، دار رؤية للنشر، ط 1.
- ديل إيكلمان: المعرفة والسلطة صور من حياة مثقف من البداية في القرن العشرين، ترجمة محمد أعيف، مركز طارق بن زياد للدراسات للنشر بالتعاون مع عبور.
- روبرت مونطاني: (2014) الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر محاضرات لمقابلة بكلية الآداب بجامعة باريس معهد الدراسات الإسلامية نونبر-دجنبر 1930، ترجمة محمد ناجي بن عمر، أفريقيا الشرق، بدعم من وزارة الثقافة.
- روجي لوطنونو: (1992) فاس قبل الحماية، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج 2.

- ريمي لوفو: (2011) الفلاح المغربي مدافعا عن العرش، ترجمة محمد بن الشيخ مراجعة عبد اللطيف حسني، منشورات وجهة نظر2، ط 1.
- سابينو أكوايفا باتشي إنزو: (2011) علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، ط 1.
- سبينوزا: (2011) رسالة في اللاهوت والسياسية، تعريب وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا منشورات جداول، ط 1.
- سيرج بوغام: (2012) ممارسة علم الاجتماع، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، ط 1.
- صاموئيل هنتغتون: (1999) صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك عبيد أبو شهوية ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط 1.
- صاموئيل هانتغتون: (2015) النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة سمية عبود، دار الساقى ط 2.
- عبد الكبير الخطيبي: (2009) المغرب العربي وقضايا الحداثة، ترجمة أدونيس وأخرون، منشورات دار الجمل، ط 1.
- عبد الكبير الخطيبي: (2009) الاسم العربي الجريح، ترجمة محمد بنيس، منشورات دار الجمل، ط 1.
- عبد الكبير الخطيبي: (2009) النقد المزدوج، ترجمة، أدونيس وعبد السلام بن عبد العالي وزبيدة بورحيل ومحمد برادة، منشورات دار الجمل، ط 1.
- عبد الكريم سروش: (2009) السياسة والتدين حقائق نظرية ومآزق عملية، تعريب أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، ط 1.
- عبد الله حمودي: (2014) الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة يليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط 5.
- علي الوردي: (2013) دراسات في سوسيولوجيا الإسلام، ترجمة رافد الأسدي، مراجعة الترجمة والتصدير ماجد شبر، الوراق للنشر والتوزيع بغداد وبيروت، ط 1.
- غاستون بوتول: تاريخ السوسيولوجيا، ترجمة ممدوح حقي، منشورات عويدات بيروت باريس، ط 1.
- فاطمة المرنيسي: (2015) ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، نشر الفينك، ط 4.
- فاطمة المرنيسي: (1994) السلطانات المنسيات نساء رئيسات الدولة في الإسلام، ترجمة جميل معلى وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط 1.
- فرنسيس بيكون: (2013) الأورجانون الجديد إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى دار رؤية للنشر، ط 1.
- فرانسيس فوكوياما: (1993) نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شهين، جميل قاسم، رضا الشايبي، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- فريديريك هيغل: (2014) جدلية الدين والتنوير من دروس فلسفة الدين لهيغل، ترجمة أبي يعرب المرزوقي، منشورات كلمة هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط 1.
- فيليب راينو: (2009) ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم محمد جديدي، منشورات الاختلاف وكلمة، ط 1.
- كارل ماركس فريديريك إنجلز: (2016) الإيديولوجيا الألمانية مصادر الاشتراكية العلمية، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي للنشر، ط 1.
- كارل ماركس: (2014) حول المسألة اليهودية، ترجمة سلامة كيلة، روافد للنشر سلسلة كيلة كراسات ماركسية 4.
- كلود ليفي سترابوس: (2008) مقالات في الإناسة، اختارها ونقلها للعربية حسن قبسي، دار التنوير.
- كليفورد غيرتز: (2009) تأويل الثقافات مقالات مختارة، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1.
- لوك فيري: (2011) تعلم الحياة سأروي لك تاريخ الفلسفة، ترجمة سعيد الولي، كلمة للنشر، ط 1.
- مارسيل غوشيه: (2007) الدين في الديموقراطية، ترجمة شفيق حسن، المنظمة العربية للترجمة، ط 1.

- مارسيل موس: (2017) الصلاة بحث في سوسولوجيا الصلاة، ترجمة محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد، ط 1.
- ماكس فيبر: (2011) مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال مراجعة وتقديم محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، ط 1.
- ماكس فيبر: (2011) العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، ط 1.
- ماكس فيبر: (2015) الاقتصاد والمجتمع والاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات؛ السيادة، ترجمة محمد التركي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1.
- محمد أركون: (2011) نحو تاريخ مقارن للديانات التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 1.
- محمد أركون: (1996) نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهم، دار عطية للنشر، ط 1.
- محمد أركون : (1991) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 1.
- مرسيا إلياد: (1987) أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للنشر والتوزيع دمشق، ط 1.
- مرسيا إلياد: (1988) المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، ط 1.
- ميرسا إلياد: (1987) أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1.
- موريس دوفيرجيه: المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة جورج سعد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2،
- ميشو بلير: (2010) تاريخ ناحية دكالة دراسة جغرافية وتاريخية واجتماعية، ترجمة وتعليق محمد الشبيطي الحاجي السباعي، نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، ط 1 و 2، ط 1.
- هانس راشنباخ: (1979) نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد زكرياء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط 2.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية والإنجليزية

- Abdelfttah Ezzine-Ahmed Cherrak : (1996) sociologie marocaine Bibliographie ; revue de la science de l'information ; juillet.
- Arnold Van Gennep : (1981) Les rites de passage étude systématique des rites ; Paris ; Éditions A. et J. Picard.
- August Comte: (1996) philosophie des sciences ; éditions Gallimard.
- AZZedine Guellouz : (2004) Le fait religieux sous la direction de Jaen Delumeau ; L'islam ; tome 2 ; Fayard.
- Auguste Mouliéras : le maroc inconnu ; premiere partie exploration du Rif ; en dépôt à Paris à la librairie Colonial et Afrique Joseph André rue Bonaparte 27 ; decembre 1895.
- Barnavi Elie :(2008) les religions meurtrières ; Nouvelle édition ; Flammarion.
- Claude Bernard : Introduction à l' étude de la médecine expérimentale (1895) ; édition du groupe ^Ebooks libres gratuit^ Paris.
- Clifford Geerts :(2003) le Souk de Séfrou sur l' économie du bazar ; traduction et présentation de Daniel Cefai ; édition Bouchene.
- Clifford Geerts: (1973) the interpretation of cultur selected essays; Basic books INC. publishers New York.
- Clifford Geerts: (1971) Islam observed religious development in Morocco and Indonesia; Phoenix Edition published.

- De Tocqueville Alexis: (1981) de la démocratie en Amérique ; Flammarion paris ; tom 2.
- Emile Durkheim : (2014) les formes élémentaires de la vie religieuse le système totémique en Australie ;CNRS édition coll Biblis paris 2014 ; p 37.
- Emile Durkheim: (2013) les régules de la méthode sociologique ; 14^e édition Quadrige février ;PUF.
- Farhad Khosrokhavar : (1997) l’islam des jeunes ; Flammarion.
- Francois Chaubet : (2013) la mondialisation culturelle ; PUF ; Que sais je ? 1 re édition.
- Gérard Ignasse Marc-Antoine Géniss : (1999) introduction à sociologie ; ellipses 2^e édition révisée et complétée.
- Guellner Ernest: (2003) les saints de l’Atlas ;traduction de Paul Coatalen présentation de Gianni Albergoni ; editions Bouchene.
- Hayat Ammamou : (2019) Fatima Mernissi Figure emblématique d’une féministe en terre d’Islam ; Centre culturel du livre Édition / Distribution ; Casablanca.
- Hubert Doucet : (2202) L’éthique de la recherche Guide pour le chercheur en sciences de la santé ; Les Presses de l'Université de Montréal.
- Jean Boubérot : (2010) les laïcités dans le monde ; PUF ; Que sais je ?; 4^e édition mis à jour .
- Jean Paul Williame : (2012) sociologie des religions ;PUF ; qui sais- je ? 5^o édition.
- Karl Popper: (1973) la logique de la découverte scientifique ;Collection Bibliothèque scientifique Payot.
- Max Weber : (2013) sociologie de la religion (économie et société) ;traduction de l’Allemand introduction et notes par Isabelle Kalinowski ; édition Flammarion.
- Max Weber :(2002) l’éthique protestante et l’esprit du capitalisme ; traduction de l’ Allemand introduction et notes par Isabelle Kalinowski ; Flammarion ; 3 édition.
- Michel Crozier : (1970) la société bloquée ; édition du Seuil ; Paris
- Mohammed Ababou :(2001) changement et socialisation de l’identité islamique ; publié avec le soutien du ministère de l’enseignement supérieur de la formation des cadres de la recherche scientifique sur les fonds gérés par le CNCPRST ; première edition .
- Mohamed EL Ayadi Hssan Rachik Mohmed Tozy : (2013) L’ islam au Quotidien enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc ; édition la Croise de la Chemins.
- Mohamed LOUIZI : (2018) libérer l’islam de l’islamisme ; fondation pour l’innovation politique ; Janvier.
- Nicole Berthier :(2006) les technique d’ enquête en sciences sociales méthodes et exercices corrigés ; Edition Armond Colin ; 2^{ème} édition ; paris.
- Olivie Galland: (1991) sociologie de la jeunesse l’ entrée dans la vie ; paris Armand colin.

- Paul Pascon: (1983) LE Haouz de Marrakech ; ouvrage publié avec le concours CURS / CNRS / INAV.tom 1 ; Rabat.
- Pierre Bourdieu :(1987) choses dites ; les éditions de Minut .
- Pierre Bourdieu : (1980) le sens pratique ; les éditions de Minut .
- Pierre Bourdieu :(1961) sociologie de l'Algérie; qui sais-je ? le point des connaissances actuelles N° 802 ; presse universitaires de France 108 Boulevard Saint-Germain ; Paris ; 2 édition.
- Pharo Patrick :(2004) moral et sociologie ; édition Gallimard.
- Rahma Bourkaia M EL harras D Bensaid: (1995) jeunesse estudiantine Marocaine valeurs et stratégies : publications de la faculté des lettres se de sciences humaines –Rabat- ; serie : essais et etudes N° 14 .
- Raymand Aron : (2016) les étapes de la pensée sociologique ; Montesquieu Comte Marx Tocquoville Durkheim Pareto Weber ;Tel Gallimard 1967 ;Impression Dupli-print à Domont (95) le mai.
- Raymond Aron:(1969) les désillusions du progrès essai sur la dialectique de la modernité ; édition Calmann-lévy.
- Raymond Quivy- Luc Van Campenhoudt : (1995/2006) Manuel de recherche en sciences sociales ;3^e édition entièrement revue et augmentée; Dunod paris.
- Rémonde René: (1998) religion et société en Europe essai sur la sécularisation des sociétés européennes au 19 et 20 siècles (1789-1998) ; édition du Seuil.
- Robert Montagne : les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc ; édition Afrique Orient.
- Robert Sauzet : (2012) religion et société à l'époque moderne itinéraire de chartres au val de Loire ; presses universitaires François Rabelais.
- Roger Caillois: (1950) l'homme et le sacré ; édition Gallimard 1950 .
- Sami Aoun :(2007) aujourd'hui L'islam fractures intégrisme et mderité ; Médiapaul ; Canada .
- Sigmund Freud : (1951) Totem et tabou Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs ; (Traduit de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch. Impression.

الكتب الجماعية:

الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي: (2007) ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، ط2.

- إرنيسست كلنير: السلطة السياسية والوظيفة الدينية بالبوادي المغربية، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ.
- جاك بيرك: في مدلول القبيلة بشمال إفريقيا، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي
- عبد الله حمودي: الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة ملاحظات حول أطروحة غلنير، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المجتمع المغربي،
- ليليا بنسالم: التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير حصيلة وتقييم، ضمن كتاب الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب

الشباب ومشكلات الاندماج (1995) تنسيق عبد السلام الشداوي ومصطفى حدية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط سلسلة ندوات ومناظرات رقم 49، ط 1.

– مبارك ربيع: مظاهر الصراع بين الحاجات والقيم لدى الشباب المغربي، ضمن كتاب الشباب ومشكلات الاندماج

– مصطفى محسن: الشباب وإشكالية الاندماج مقارنة سوسولوجية، ضمن كتاب الشباب ومشكلات الاندماج،

مأزق الشباب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا: (2019) تحرير يورغ غرتل ورف هكسل، ترجمة ماريما الدويهي، دار الساقى، ط 1.

– ألبرت ماتياس وسونيا حجازي: السياسة، ضمن كتاب مأزق الشباب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

– يورغ غرتل: الشباب في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا 2016-2017، ضمن كتاب مأزق الشباب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا

– يورغ غرتل يورغ ودافيد كروير: القيم، ضمن كتاب مأزق الشباب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا،

التشرميل تأملات في عنف الشباب، (2016) دراسة تحت إشراف فاطمة المرنيسي، ترجمة عزيز مشواط، نشر الفنك.

– توفيق جلال: الشباب المغربي والعنف الطب النفسي وظاهرة التشرميل، ضمن كتاب التشرميل تأملات في عنف الشباب.

– فاطمة المرنيسي: كيف نلائم بين الإشهار والكرامة بعد الثورات الميثوثة على 642 قناة تلفزيونية عربية مجانية ضمن كتاب التشرميل تأملات في عنف الشباب.

التحولات الاجتماعية بالمغرب: (2000) آلان روسين محمد الناصري نور الدين العوفي عبد اللطيف الفلق محمد الطوزي، ترجمة للعدد 164 أبريل 1999 لمجلة مغرب-مشرق الفرنسية، عدد خاص، منشورات مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، ط 1.

رجاء الكساب رجاء: (2016) الشفافية وحدود العدالة الاجتماعية المغرب ومصر نموذجا، ضمن كتاب العدالة الاجتماعية بين الحراك الشعبي والمسارات السياسية في البلدان العربية، منشورات روافد، ط 1.

سعيد جليل: (2017) المؤسسات الدينية العبادية مجالا للصراع المساجد نموذجا، ضمن كتاب المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية، أعمال الملتقى المغاربي الثاني للباحثين الشباب في العلوم الاجتماعية والإنسانية الرباط 16-17-18 أكتوبر 2015، مجموعة باحثين، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1.

محمد المباركي: (1992) بعض المعطيات حول الدولة والمجتمع خلال المغرب القديم، ضمن كتاب جدلية الدولة والمجتمع، كتاب مشترك، إفريقيا الشرق، ط 1.

مندور سحر: (2016) أسباب التحاق الشباب بجماعات العنف من منظور الثقافة والهوية لماذا يلتحقن بداعش؟ دابق تخبر قصة سياق معلن، ضمن كتاب الشباب وجماعات العنف رؤية شبابية، تحرير محمد العجاني تقديم عمرو الشوبكي، روافد للنشر والتوزيع، ط 1.

الأطروحات الجامعية بالعربية والفرنسية

– إدريس الصنهاجي: (2014-2015) التحولات الاجتماعية وأنماط التدين بالجهة الشرقية حالة مدينة وجدة، تحت إشراف الأستاذ أحمد شراك، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرزاز فاس.

– رشيد بوعبيد: (2013-2014) العنف الشبابي المغربي وعلاقته بالتغير الاجتماعي مدينة سلا نموذجا، أطروحة لنيل الدكتوراه في علم الاجتماع تحت إشراف عبد السلام فراعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرزاز فاس.

– رشيد الجرْموني: (2012-2013) الشباب وتحولات القيم والاتجاهات والممارسات دراسة سوسولوجية لعمالة سلا، أطروحة مرقونة بجامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط إشراف المختار الهراس، تخصص علم الاجتماع، السنة الجامعية.

– مبارك الطابعي: (2007-2008) البنيات الزراعية والبنيات الاجتماعية وأفق الاستمرار والإنقطاع في الواحات المغربية واحة تافيلالت نموذجاً، أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع القروي والتنمية تحت إشراف أحمد حرزوني جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادال الرباط السنة الجامعية ج 1.

- Aziz Mechouat: Jeunes et valeurs essai de construction d'une typologie des valeurs de jeunes Casablancais thèse de Doctorat spécialité sociologie université Hassan 2 Casablanca.
- Marc David: (2014) Valeurs patrimoniales en situation diasporique. Au prisme du Web : au prisme du Web: les identités Judéo-marocaine et Amazighe dans le processus de patrimonialisation de Casablanca ; thèse pour obtenir le grade de docteur; Université Paul Valéry-Montpellier III; Spécialité; Géographie et Aménagement de l'espace ; Français

المقالات والمجلات بالعربية والفرنسية

- المختار الهراس: (1985) التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي حصيلة نقدية، المستقبل العربي، السنة 8، ع 75 مايو.
- بول باسكون والمكي بن الطاهر: (1972) الشبيبة القروية في المغرب بحث اجتماعي مرتكز على ما يقوله 296 شاباً قروياً، تعريب محمد المعروفي، ضمن مجلة البحث العلمي، ع 9.
- بول باسكون: (1986) طبيعة المجتمع المغربي المزيجية، ترجمة مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، السنة الأولى أكتوبر، ع 3، ط 2،
- بول باسكون: (1986) الأساطير والمعتقدات بالمغرب، ترجمة مصطفى المسناوي، بيت الحكمة، السنة الأولى أكتوبر، ع 3، ط 2،
- زكرياء الابراهيم: (2016) كليفوردي غيرتز والتأويل الأنثروبولوجي للدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود يوليوز.
- طلال أسد: (2005) النظرية الدينية المفهوم الأنثروبولوجي للدين، ضمن كتاب أنثروبولوجيا الإسلام إعداد وترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي للنشر، ط 1.
- عبد الجليل حلیم : (2013) التدين والسياسة، ضمن مجلة الأزمنة الحديثة مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، عدد مزدوج 6 و7 صيف- خريف.
- عبد الله ساعف: المشروع العلمي لبول باسكون، ضمن كتاب السوسيولوجيا السياسية للمغرب العميق في سيرة بول باسكون، منشورات دفاتر سياسية نقل المقال عن الفرنسية مصطفى المسناوي
- عبد العزيز السايح: (1993) التنصير التحدي والمواجهة، منار الإسلام السنة 17، ع 9 رمضان 1413- يناير الإمارات العربية المتحدة.
- فاطمة الزهراء أزرويل: (1987) شهادات حول البغاء مجلة عيون المقالات بعنوان في المسألة الاجتماعية مجلة شهرية ثقافية فكرية جامعة، ع 9-10، تحرير محمد البكري وعبد الصمد بلكبير، أنجز العدد فاطمة الزهراء أزرويل.
- ليلي أبو اللغد: (2005) المجالات النظرية في أنثروبولوجيا العالم العربي، ضمن كتاب أنثروبولوجيا الإسلام إعداد وترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي للنشر، ط 1.
- محمد أعراب : (2013) الأسرة المغربية دراسة سوسيولوجية للبنيات والتحويلات، دفاتر، مختبر الأبحاث والدراسات النفسية والاجتماعية كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز فاس، ع 7.
- محمد الإدريسي: (2017) تدريس السوسيولوجيا في المغرب المؤسسات البحثية ورهان المؤسسة الإبيستيمولوجية للممارسات العلمية، مقالة ضمن سلسلة أوراق عمل المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، ورقة عمل رقم 1، المجلس العربي للعلوم الاجتماعية.

- مجموعة مقالات بول باسكون ضمن كتاب: السوسيولوجيا السياسية للمغرب العميق في سيرة بول باسكون، منشورات دفاتر سياسية نقل المقالات عن الفرنسية مصطفى المسناوي.
- محمد هرورو: (1986) علم الاجتماع السياسي الاستعماري، مجلة أبحاث، ع 9-10 مارس.
- هنري منسن: (2005) النظرية والممارسة: أفكار غيرتز حول الدين، ضمن كتاب أنتروبولوجيا الإسلام إعداد وترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي للنشر، ط 1.
- Edmund Burke: (1979) la mission scientifique au Maroc ; Actes de Durham recherches récentes sur le Maroc moderne traduction personnelle BESM documents ; N 138-139.
- Erwan Dianteill : (2002) Pierre Bourdieu et la religion synthèse critique de synthèse critique ; archives science sociales des religions ; ; Arch. de Sc. soc. des Rel.118 (avril- juin).
- Guy MICHELAT : (1990) L'identité catholique des Français ; I. Les dimensions de la religiosité ; Revue française de sociologie, XXXI.
- Guy MICHELAT: (1990) L'identité catholique des Français ; II Appartenances et socialisation ; Revue française de sociologie, XXXI.
- Michaux-Bellaire E: (1927) sociologie marocaine ; collectif archives marocains ; conférences faites au cours préparatoire du service des affaires indigènes par M.E. Michaux-Bellaire ; publication de la direction générale des affaires indigènes (SECTION SOCIOLOGIQUE) ; vol 27 ; Paris .
- Michaux-Bellaire E: (1927) Les confréries religieuses au MAROC; collectif archives marocains ; conférences faites au cours préparatoire du service des affaires indigènes par M.E. Michaux-Bellaire ; publication de la direction générale des affaires indigènes (SECTION SOCIOLOGIQUE) ; vol 27 ; Paris.
- Michaux-Bellaire : La zaouia d'Ahnçal (D'après les notices de M. le lieutenant SPILLMANN); collectif archives marocains ; conférences faites au cours préparatoire du service des affaires indigènes par M.E. Michaux-Bellaire ; publication de la direction générale des affaires indigènes (SECTION SOCIOLOGIQUE) ; vol 27 ; Paris.

التقارير والوثائق بالعربية والفرنسية

- الدستور الجديد للمملكة المغربية (2015)، صادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.11.91 بتاريخ 29 يوليو 2011 مع قرار المجلس الدستوري رقم 815.2011 بتاريخ 14 يوليو 2011 المعلن لنتائج استفتاء فاتح يوليو 2011، مجموعة القانون المغربي، ع 24، إعداد وتقديم امحمد لفروجي مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ط 5.
- تقرير حالة الدين والتدين بالمغرب 2015-2017: (2018) تنسيق وتحرير منتصر حمادة، منشورات دار التوحيدي ودار الأمان، ط 1.
- المغرب الممكن تقرير الخمسينية (2006) إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك 50 سنة من التنمية البشرية أفاق سنة 2025 اللجنة المديرية مطبعة دار النشر المغربية الدار البيضاء.
- تقرير مشروع قانون المالية لسنة (2019)، مشروع نجاعة الأداء وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية
- تقرير التنمية الإنسانية العربية، (2016) الشباب أفاق التنمية الإنسانية في واقع متغير، صادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي UNDP .

- التقرير الوطني:(2019) السكان والتنمية في المغرب، خمسة وعشرون سنة بعد مؤتمر القاهرة، المملكة المغربية، المندوبية السامية للتخطيط، مطبعة لون، طبعة أكتوبر.
- Hakim El Karoui : (2016) Un islam français est possible ; rapport septembre ; Institut Montaigne.
- Rapport de synthèse de l'enquête nationale sur les valeurs (2006) ; rapporteur Hassan Rachik ; comite scientifique de suivi Rahma Bourkia Abdelletif Bencherifa Mohamed Tozy.

ويبوغرافيا

- www.akhbar24.ma/26/05/2017
- www.alaraby.co.uk
- www.aljazeera.net
- www.assabahnews.tn/article/214837
- www.akhbarona.com/mobile/economy/282670.html
- www.ar.m.wikipedia.org
- www.bbc.com/arabic/artandculture/2013/01/130130_cartons-controversy
- www.books.google.com/books/about
- www.flsh-uh2c.ac.ma/presentationFLSHAC.php
- www.fr.bookzz.org
- www.hespress.com
- www.habous.gov.ma
- www.hcp.ma
- www.ires.ma/document-rviews
- www.islamweb.net/ar/fatwa
- www.lof.finances.gov.ma/ar/budget/mshry-nj-ld-2019
- www.maghress.com/atajdid/139390
- www.maroc.ma
- www.mominoun.com
- www.m.alyaoum24.com/1037757.html
- www.spire.sciencespo.fr/hdl:/2441/

الفهرس

1	مقدمة
9	القسم الأول: الدين والتدين والشباب مقاربات منهجية وإبيستيمولوجية
11	الفصل الأول: الدين والتدين والشباب منظورات ميتودولوجية ومفاهيمية
12	المبحث الأول: البناء الميتودولوجي للبحث
12	1- سياق البحث
17	2- أهداف البحث
17	3- إشكالية البحث
21	4- فرضية البحث
24	5- منهجية البحث وتقنيات وأطر جمع المعطيات
39	المبحث الثاني: الدين والتدين والقيم دلالات سوسيوثقافية
40	1- الدين موضوعا لعلم الاجتماع
61	2- القيم والتغير القيمي
71	المبحث الثالث: المؤسسة والشباب التحديد السوسيلوجي
71	1- مفهوم المؤسسة
78	2- من الشباب إلى سوسيلوجيا الشباب
87	خلاصة الفصل الأول
	الفصل الثاني: الإسلام في النسيج الاجتماعي مقاربات تطورية وبنوية وثقافية مدخل لفهم المجتمع المغربي
88	المبحث الأول: الإسلام المغربي قضايا الدين والمجتمع قبل وإبان الاستعمار
88	1- سياقات وغايات الأطروحة الكولونيالية
93	2- إدموند دوتي: أشكال التدين في المغرب وأصوله البدائية
	3- الظاهرة الدينية مدخل لفهم بنيات المغرب العميق؛ أعمال إدموند ميشو بلير
101	4- أبحاث أخرى روجي لوطورنو وريبر مونطاني وجاك بيرك
108	المبحث الثاني: المغرب بين التقليد وموانع التحديث نموذج الأطروحة الانقسامية
112	1- الأطروحة الإنقسامية اختيارات ومبررات وأصول

- 119.....2- الهوية الانقسامية تعارض وتكامل الأنظمة بالمجتمع المغربي
- 1233- إرنيسست كيلنير الدين والتدين والسلطة السياسية في القبيلة المغربية
- المبحث الثالث: المدرسة التأويلية: المفهوم الثقافي للدين.....129
- 129.....1- مدرسة نقدية للنزعة الوضعية والبنوية
- 131.....2- كليفور د كيرتز: الدين نسق ثقافي
- 138.....3- التدين بالمغرب؛ دليل إيكلمان وإسلام المغاربة
- 145.....خلاصة الفصل الثاني
- 147.....الفصل الثالث: سوسولوجيا التدين المغربي: الشباب والمعرفة والقيم والمعتقد
- المبحث الأول: علم الاجتماع المغربي منطلقاته واتجاهاته.....148
- 148.....1- قراءات الميراث المعرفي حول المغرب
- 2- سوسولوجيا الدين عند الباحثين المغاربة أو الدين ضمن مسارات الدرس
السوسولوجي بالمغرب ومن الهامش إلى سوسولوجيا
الهامش.....154
- المبحث الثاني: السوسولوجيا المغربية وسؤال الشباب والتدين.....161
- 1- المكي بن الطاهر بول باسكون بين الشيبية المغربية والظاهرة الدينية مرحلة
التأسيس لعلم اجتماع مغربي.....161
- 2- المقدس ظاهرة اجتماعية.....165
- المبحث الثالث: التدين والسياسة تجليات وغايات السياسة الدينية بالمغرب.....168
- 1- من الدين إلى المعرفة الدينية وإشكالات السلطة.....168
- 2- المعرفة والفقهاء: سياسة الدولة الدينية في مغرب ما قبل الاستعمار.....173
- 3- الإسلام السياسي والتغير الاجتماعي إقصاء الشباب.....175
- المبحث الرابع: الدين والتدين والشباب بالمغرب منظورات سوسولوجية.....185
- 1- الإسلام في الحياة اليومية: سوسولوجيا التدين والقيم الدينية في المغرب...185
- 2- الجهل المركب مدخل لسوسولوجيا المعتقد بالمغرب.....191
- 3- ديناميات الثقافة الدينية والقيمية عند الشباب المغربي.....200
- 205.....خلاصة الفصل الثالث
- القسم الثاني: إسلام الشباب وسؤال القيم والمعتقد، مسارات التدين عند الشباب الجامعي بين
الثابت والمتحول.....207

الفصل الرابع: واقع التعليم العالي ووظائف الجامعة في حياة الشبيبة الأبعاد الاجتماعية والدينية.....	209
المبحث الأول: الأبعاد الاجتماعية والدينية والمتغيرات السوسيو مهنية.....	210
1- وصف العينة.....	210
2- الوضعية المكانية والزمانية لجامعة الحسن الثاني بعين الشق.....	219
3- التعليم الجامعي بمدينة الدار البيضاء وإشكال التنمية.....	223
المبحث الثاني: الشباب ونسق المعرفة.....	226
1- مؤسسات العلم من حقل المعرفة إلى حقل الاستهلاك.....	226
2- مؤسسة العلم وإعادة الإنتاج وتكريس الاستهلاك.....	230
3- المؤسسة بين الثقافة والرغبة.....	235
المبحث الثالث: مؤسسة العلم وجاذبية محيط المدينة.....	239
1- التعليم الجامعي والمحيط الاقتصادي بمدينة الدار البيضاء المعرفة والسوق.....	239
2- مؤسسة العلم علامة التمايز الاجتماعي والمجالي.....	241
3- الفضاءات الجامعية وأشكال الصراع الطلابي.....	245
المبحث الرابع: امتدادات التدين بالوسط الجامعي مؤشرات ومؤثرات.....	248
1- الفاعل الديني: الخارج والداخل.....	248
2- المسجد تدين مجتمعي.....	253
خلاصة الفصل الرابع.....	260
الفصل الخامس: إسلام الشباب الجامعي المظاهر والتجليات.....	261
المبحث الأول: في معنى الدين والتدين.....	262
1- الإسلام من الدين إلى التدين.....	262
2- الإسلام دين الدولة المغربية.....	269
المبحث الثاني: أصول تدين الشباب الجامعي.....	271
1- أهمية التدين عند الشباب المغربي.....	271
2- التنشئة الدينية للشباب من المجتمع إلى المدينة.....	274
3- الوسائط الجديدة بدائل دينية.....	280
المبحث الثالث: الممارسات الدينية الشعبية بمدينة الدار البيضاء وأنماط التدين الشبابية.....	290
1- التدين الشعبي بالمدينة الاقتصادية في الطريق إلى القطيعة.....	290

300.....	2- تدين الشبيبة المتعلمة.....
302.....	المبحث الرابع: الشباب الجامعي والمقدس والطقس الإسلامي تقليد أم تراتب اجتماعي.
303.....	1- الدين وحدة المعتقد، والتدين تعدد الشعائر.....
309.....	2- الطقوس والشعائر الدينية الدائمة والتراتب الاجتماعي.....
318.....	3- التدين الوقتي.....
322.....	خلاصة الفصل الخامس.....
325.....	الفصل السادس: تمثلات الشباب الجامعي للقيم الدينية والمجتمعية التغير في إطار الاستمرارية.....
326.....	المبحث الأول: جنيالوجيا القيم.....
326.....	1- المؤسسات التقليدية والتوجه الليبرالي للمجتمع.....
330.....	2- الفاعل القيمي الجديد: الدولة وتأثير الثقافة التكنولوجية الشبابية (قيم معولمة).....
433.....	3- تيبولوجيا القيم صراح الداخل والخارج.....
833.....	المبحث الثاني: نزاع القيم أفول التأثير الديني؛ القيم والحاجة.....
339.....	1- البركة والطاعة: أزمة العلاقات الاجتماعية.....
347.....	2- العلاقات الاجتماعية وصناعة العرض والشرف.....
360.....	المبحث الثالث: القيم الجديدة وإشكال الهوية القيمية آليات تدبير الصراع.....
360.....	1- التحولات الاجتماعية وتحولات القيم بالمجتمع المغربي.....
364.....	2- القيم الدينية والصراع الاجتماعي.....
369.....	3- الشباب بين الأزمة والإصلاح.....
379.....	4- المغرب المركب: معيقات الإصلاح.....
385.....	خلاصة الفصل السادس.....
388.....	الفصل السابع: اتجاهات تدين الشباب المتمدرس: مشكلات المعرفة والمعتقد بالمغرب.
389.....	المبحث الأول: إسلام الفقهاء وتمظهرات السياسة الدينية بالمغرب.....
389.....	1- المعرفة الدينية وتأثير الافتراضي.....
397.....	2- مآلات التدين بالمغرب بين هيمنة الافتراضي والسياسة الدينية.....
410.....	المبحث الثاني: الشاب المسلم والمعتقد الديني ومكثات ومحرمات.....

411.....	1- المؤسسة الجامعية ووضعية المعتقد سوسولوجيا المعتقد المغربي
420.....	2- التمدن وحرية المعتقد أو الدنيوية المؤمنة
425.....	المبحث الثالث: المعتقد الديني مواقف الشباب من القضايا المعاصرة
425.....	1- التدين ونفي التدين من خلال الموقف من حرية المعتقد
430.....	2- الشباب والإسلام: القضايا المعاصرة
436.....	المبحث الرابع: مآزق الشباب؛ ترميق ثقافي
437.....	1- الشباب من إشكال الدين إلى المآزق الاجتماعي
444.....	2- الانقطاع والقطيعة ثقافة اللااعتراف
450.....	خلاصة الفصل السابع
454.....	خلاصات عامة
446.....	ملاحق
478.....	بيبليوغرافيا
490.....	الفهرس