

# هياغات الإسلام: من أجل مقارنة مبسّطة للدين



جون نوال فيرييه  
ترجمة: محمد الحاج سالم

مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## صياغات الإسلام: من أجل مقارنة مبسّطة للدين<sup>(1)</sup>

جون نوال فيرييه (Jean-Noël Ferrié)

ترجمة: محمد الحاج سالم

---

1. المقال الأصلي

Ferrié (Jean-Noël), « Les formulations de l’islam: Pour une approche déflationniste de la religion », *Socio-anthropologie*, n° 25-26, Publications de la Sorbonne, Paris, 2010.

غالباً ما نتصور الإسلام على أنه شامل ومحلّ إجماع. ويتم وصف هذا التصور عموماً بأنه «استشراقي». وبالتأكيد، فإنه من الخطأ أن نعتبر الإسلام كذلك، ولكن مصطلح «استشراقي» يُغالطنا، حيث إنّ المشكلة، في الواقع، ليست في وصف «الشرقيين»، بل في مفهوم الدين نفسه. فقد تعودنا على أن نتمثل الدين على أنه مُجمع عليه وشامل. وأن يكون الدين «محلّ إجماع» يعني أنه يقول دائماً نفس الشيء، إلى درجة أن الإحالة إلى الدين أضحت تعني الإحالة إلى نفس القواعد. وأن يكون الدين «شاملاً» يعني أن الدين يتضمن كافة جوانب الحياة. ومن وجهة النظر هذه، يغدو تسلسل تعريفات الدين من قبل الإناسة (أو علم الاجتماع) انطلاقاً من الموادّ النيابيّة الوصفية (الإنثوغرافية) مثيراً للاهتمام بشكل خاص. فقد بدأ هذه التسلسل منذ القرن التاسع عشر، وهو مستمرّ إلى اليوم، بل هو يتّجه بسرعة إلى أن يغدو ملتبساً على غرار الالتباس الذي شهده تعريف الطوطمية. فقد عرّف إدوارد تايلور (Edward Tylor) الدين بأنه الاعتقاد في كائنات فوقبشريّة<sup>(1)</sup>، وهو اعتقاد تكتنفه أجواء عاطفية. وبهذا المعنى، فإنّ الدين يعني في المقام الأوّل عالم فكر، أي تصوراً معيّناً للمعقوليّة.

أمّا إميل دوركهيم (Emile Durkheim)، فيعتقد على العكس من ذلك، أنّ «الدين في كثير من الأحيان مستقلّ عن كلّ فكرة بشأن الإله»<sup>(2)</sup>. فالدين عنده يكمن في «مقدّس»، و«المقدّس» هو ذاك الجزء الذي لا يتجزأ من «المجتمع الذي لا يمكن أن يتركه لإرادة الناس الحرّة دون أن يتخلّى عن نفسه»<sup>(3)</sup>. وهذا الجزء بالغ الأهميّة، فهو الذي يُحدّد أشكال الاجتماع الإنساني ويحافظ عليها، وبعبارة أخرى، فهو ما يُحدّد التنظيم الاجتماعي ويحافظ عليه. يوجد إذن انفصال بين ما يعتقده الناس (دينهم الصريح بشكل من الأشكال) والوظائف الاجتماعية التي يؤديها الدين، والتي لا تكون ظاهرة لأفراد المجتمع. فهذه الوظائف «متأصلة فينا»، كما يقول دوركهيم في مكان آخر<sup>(4)</sup>. وعلى غرار الطوطمية (وهي في الواقع «الدين» المرجعي عند دوركهيم)، فإنّ الدين متّصل بجميع ما يجعل قيام الاجتماع البشري ممكناً، حتّى أنّ دوركهيم اعتبر جميع تجلّيات الدين تمظهرات لظاهرة الاجتماع ذاتها. والغريب أنّ إعادة استخدام المعتقدات بأنّ معنى الكلمة من قبل الثقافويين ثم من قبل «التأويليين» على غرار كليفورد جيرتز (Clifford Geertz)، لم تغير في العمق المجال الهائل الممنوح للدين، ولنا في كتاب الإسلام ملاحظاً، حيث يحصر جيرتز الإسلام في أنماط ثقافية

1 Tylor (Edward), *Primitives Cultures*, Londres, Murray, 1871, vol. 1, p. 383.

2 Durkheim (Emile), « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, vol. II, 1899, p. 15.

3 Durkheim (Emile), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985, p. 21.

4 Durkheim (Emile), *L'Evolution pédagogique de la France*, Paris, Alcan, 1938, p. 16.

وطنيّة، أبرز مثال<sup>(5)</sup>. ففي حالة المغرب الأقصى، كانت سياسة محمد الخامس، وقيادته، وذهنيّة المغاربة تجاه العالم الحديث، وحتّى بنية هذا العالم ذاته، تُحيل جميعها إلى الدين؛ أي إلى نفس النظام التأويلي، حيث لم يُعدّ الدين مجرد تقديس للتشكّل الاجتماعي، بل غدا أيضاً «النمط الثقافي» لهذا التشكّل، أي لعبة تمثّل لا تتفصل عن بنية المجتمع. وهذا لعمرى، تعقيد لخطاظة دوركهائم أكثر منه تخلياً عنها.

وبطبيعة الحال، فإنّ وجهتي نظر دوركهائم وغيرتز غير قابلتين للمقارنة سوسيولوجياً: فدوركهائم لا يُولي أيّ اهتمام حركي للدلالات (إذ هي محدّدة من قبل أشكال الاجتماع)، في حين نجدتها ضروريّة عند غيرتز (إذ هي التي تُحدّد أشكال الاجتماع). ومع ذلك، فإنّ كلاهما يعتقد أنّ تمظهرات الواقعة الدينيّة، مهما كانت متنوّعة، تنتمي إلى نفس النظام. وبهذا المعنى، فإنّ وجهتي النظر هاتين تغدوان قابلتين للمقارنة معرفياً: فكلتاها تعتبران أنّ الإحالات المباشرة إلى الدين أو إضفاء طابع مقدّس على شيء، لا تخرج عن كونها تمظهرات لنفس الظاهرة، على غرار ما كانت تفعله النياسة (الإثنولوجيا) الوليدة حين تحشر وقائع متباينة في نظام واحد، هو الطوطميّة<sup>(6)</sup>.

وبعبارة أخرى، فإنّ الخطأ يتعلّق بمحتوى الإحالة. فنحن نميل منطقياً إلى اعتبار الإحالات المنتمية إلى نفس الحقل الدلالي (كلّ الكلمات المتعلّقة بالدين، على سبيل المثال) تُحيل إلى نفس المرجع، أي إلى نظام للمعنى موجود بصفة قبمليّة (antéprédicativement)<sup>(7)</sup>. إلّا أنّ الأمر ليس بهذه الصفة، فالإحالات لا تُحيل إلى مرجع واحد وحيد خارج سياق الأفعال التي تنبثق من خلالها. إنّها تتبع، بالتأكيد، قواعد معقوليّة مشتركة، ولكن هذا لا يعني أنّها تُحيل إلى نفس الشيء. وكما لاحظ وينش (Winch)، فإنّه لا يترتّب عن مبدأ الصحّة النحويّة (على سبيل المثال، أن نُخطئ ونكتب: «جاؤوا الحيوانات» بدل «جاءت الحيوانات») أنّ جميع الناس يكتبون بنفس الطريقة؛ وبالمثل، فإنّ وجود القواعد الأسلوبية لا يعني أنّ لجميع الروائيين نفس الأسلوب، وكأنّهم مجرد تمظهرات روائي وحيد عارف بكلّ شيء (كما يقترح إيمرسون Emerson).

5 Geertz (Clifford), *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 1992.

وانظر أيضاً تعريفه للدين في:

Geertz (Clifford), « La religion comme système culturel », dans B.E. Bradbury et al., *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, p. 23.

6 Lévi-Strauss (Claude), *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

7 حول بداية هذه المناقشة، انظر:

Lynch (Michael), « Après Wittgenstein. Le tournant de l'épistémologie à la sociologie des sciences », dans M. de Fornel, A. Ogien et L. Quéré, (dir.), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte, 2001, p. 136 et suivantes.

(8). فالإحالات تشير بالطبع إلى موضوع خارجي (وإلا فإنها لن تكون إحالات)<sup>(9)</sup>، ولكن تلك الخارجية يكتنفها فعل الإحالة ذاته، حتى أن محتوى الإحالة يعتمد بشكل صارم على ما يفكر فيه المحيلون، لا ما قد يعتقد مشاهد من بعيد أنه محتواها. فالمشاهد عن بُعد (العارف بكل شيء أو الساخر) ليس في الواقع، فاعلاً متفاعلاً (interactant)، والحال أن معقوليّة مسار الفعل هي في المقام الأول نتيجة تفاعل، ومتناسبة مع الظروف. وبهذا، فسيكون من الوهم الاعتقاد بأن جميع الذين يحضرون القداس يُفكّرون في استحالة الشكّلين في سرّ القربان (transsubstantiation) بالصفة التي يمكن أن يستعيد بها المؤرّخون وعلماء الدين هذه المسألة. بل لعلّه من غير المؤكّد أن يكون هؤلاء قد سمعوا أصلاً بوجود مثل هذا الجدل، ومن غير المرجّح أن جميعهم يعرف هذا المصطلح التقني. ومع ذلك، فإنّ هذا لا يعني أنّهم لا «يعرفون» ماذا يفعل القائم على القداس أو أنهم يجهلون أن النبيذ يتحوّل، في لحظة القداس تلك، إلى دم المسيح. كما أنّه ليس من المؤكّد أنّهم يُضفون نفس المعنى على «التحوّل إلى دم المسيح» أو أنّهم يُدقّقون في ما قد يعنيه ذلك من وجهة نظر فيزيائية. إنّهم يعرفون، بطريقة رتيبة، أن النبيذ يُصبح دم المسيح؛ ولا تتطلّب هذه الصياغة إمعان نظر، لأنها كافية لفهم ما يحدث، وفي آية لحظات القداس يتمّ. لذا، فإنّ محتوى إحالة ما، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما يتطلّبه ويسمح به الوضع<sup>(10)</sup>، وهو ليس عملية دماغية بحتة ولا عملية متعالية ننفذ من خلالها إلى نظام مستقلّ عن السياق الذي تتمّ فيه الإحالة.

ويترتّب على ذلك، أنّ المرء لا يُمكنه أن يستوعب بصورة شموليّة كلّ الإحالات التي تُحيل إلى نفس الحقل الدلالي بوصفها كياناً فكرياً واحداً. وبعبارة أخرى، فإنّه لا يُمكن النظر إلى مجموعة الظواهر التي تنطوي على إحالة إلى الدين على أنّها تعريف ما صدقي (en extension) للدين يمكن أن نصوغه صياغة توليفية، لأنّ الآلية المعرفيّة المقابلة لهذا الاحتمال، هي بكلّ بساطة غير موجودة. ولا يتعلّق الأمر كذلك باعتراض مرتبط بالطبيعة الخاصّة للدين أو حتى بعلم الاجتماع؛ بل بمسألة معرفيّة بشأن آليّة الإحالة، وعلى نحو أدقّ، بالعلاقة بين الإحالة والمُحال إليه. وتُعتبر هذه العلاقة عموماً وإلى حدّ كبير، هي ما يربط بين شيء يقع ضمن فعل محدّد وشيء يقع خارج هذا الفعل. ولكنّ هذا الرأي لا يتطابق مع أيّ موقف إنساني ممكن، لأنّ الإحالة هي دائماً وجهة نظر شخص ما حول شيء ما (حتى لو كانت وجهة النظر هذه قابلة للمشاركة، إذ لا يستتبع هذا التقاسم سوى وجود منظور مشترك ولا يستتبع استقلالاً ذاتيّاً للمرجعيّة). وبناءً عليه، فإنّ

8 Wynch (Peter), *L'idée d'une science sociale et sa relation à la philosophie*, Paris, Gallimard, 2009, p. 115-116.

9 مثلما تشير إلى ذلك بالخصوص هيلاري بوتنام، راجع:

Putnam (Hilary), *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, 1984.

10 من أجل توصيف لنفس الآليّة بشأن "الديمقراطية"، انظر:

Ferrié (Jean-Noël) & Dupret (Baudouin), « Pertinences et procédures démocratiques en contextes parlementaires non démocratiques: la Syrie et l'Afghanistan et le 'cercle vertueux' », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 15, n° 2, 2008.



خارجية المُحال إليه هي بشكل حاسم، خارجية من وجهة نظر من يُحيل إليه. هذا لا يعني أنّ الخارجية غير موجودة، أو أنّ المُحال إليه غير مُحدّد، بل يعني أنّ محتوى المُحال إليه يُحدّد سياق الفعل الذي يتوجّه نحوه. فحتّى الوضعيات «المهنية» التي ندّعي فيها وصف المحال إليه في ذاته (كما يمكن أن يفعل المؤرّخون أو فلاسفة الأفكار)، إنّما هي وضعيات محلية بحتة، تُحدّد معايير مهنية مضبوطة، حيث يتمّ تحديد محتوى المُحال إليه من خلال تعيين مواصفات خصوصية للمرجعية. وبعبارة أخرى، فإنّ ما لا نفكر فيه لحظة الإحالة، لا يدخل ضمن محتوى المُحال إليه. وفي هذا الصدد، يُشير وينش إلى أنّ فرضية وجود محتوى لا واع (أو متّصل فينا بلغة دوركهيم) لا يتعارض مع هذا الأمر، لأنّه لن يكون لدينا أيّ موجب للإحالة إلى شيء - أو ببساطة أن نعمل شيئاً - إذا لم يكن لذلك الشيء، بطريقة ما، معنى لدينا. وهذا المعنى، حتّى وإن كان «لا واعياً»، فهو لا يُمكنه أن يكون متناقضاً مع استخدامنا للشيء، كما لا يُمكنه أن يكون خارجنا<sup>(11)</sup>.

وبالتالي، فلا وجود لمُحال إليه واحد تصدر عنه الإحالات التي تدخل في حقل دلالي معيّن، ويفسّرهما، بل إنّ الأمر على العكس من ذلك، إذ تتضمّن كلّ إحالة على نحو ما، المُحال إليه الخاصّ بها. ويترتّب على ذلك أنّنا لا نستطيع اعتبار كلّ ما يُحيل إلى الدين مُحيلاً إلى نظام يُمكن وصفه على وجه الإجمال. ولا يعود ذلك إلى أنّ وصفه سيكون شديد التعقيد، بل لأنّ النظام نفسه لا وجود له، ولا يمكن له أن يوجد. وبهذا المعنى، فإنّه توجد بالفعل عدّة صياغات للدين، لكن لا يوجد شيء يمكن أن نعرّفه توليفياً بأنّه الدين<sup>(12)</sup>. فالدين إذن ليس مُجمَعاً عليه ولا شاملاً. وهذا هو شأن الإسلام أيضاً، حيث توجد صياغات للإسلام منبثقة عن عدد كبير من التفاعلات المحلية؛ لكن لا مجال لاعتبار هذه الصياغات مظهرات لمُعطى قَبْلملي، ولا مجال لاعتبار تلك التفاعلات ناتجة عن نفس الحركية الاجتماعية.

وسوف أقوم أولاً، بمحاولة وصف الطبيعة المنفصلة لصياغات الإسلام، انطلاقاً من وقائع مغربية، لأركّز من ثمة على اعتراض يتبادر إلى الذهن بشكل عفوي حين نُؤكّد، كما فعلتُ أنا، أنّ الإحالات إلى الإسلام لا تعني وجود مرجعية واحدة. ويتمثّل هذا الاعتراض في القول إنّ الفاعلين أنفسهم يتجهون نحو تلك الوحدة. وواضح أنّه لا يمكن دحض هذا الاعتراض فحسب، بل يمكن أيضاً استخدامه في تعزيز نقد وحدة المرجعية. وسأختم بالعودة إلى جوهر الحُجج وبيان كيف تسمح فكرة «الأزمة الأخلاقية» للحادثة بالربط سوسيولوجياً بين جميع الإحالات إلى الإسلام، وهو ما لا يمكننا فعله دون ذلك. ويبدو أنّ اعتماد مقارنة مبسطة، مستوحاة من تيلر (Tyler) أو نادل (Nadel) - ويعتبران الدين ما يقول الناس إنّّه دين<sup>(13)</sup> - هو

11 Wynch, op. cit., p. 108-109.

12 كما يبيّن باتريك ميشال من خلال حجج مختلفة. انظر:

Michel (Patrick), « La 'religion', objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, n° 22, 2003.

13 Nadel (Sigmund Frederick), *Nupe Religion. Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Culture*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1970 [1954].

الكفيل وحده بتجنب تكرار الأخطاء التحليلية المقترفة بشأن مكانة الإسلام في المجتمعات المسماة على وجه التحديد إسلامية، وخاصة فيما يتعلق بالإسلام السياسي.

## تعدد صياغات الإسلام

منذ البداية (أي منذ أواخر السبعينيات)، ولد الإسلام السياسي نقاشات عديدة بشأن تعريفه ومداه<sup>(14)</sup>. وقد يكون من غير المهم مناقشة التفاصيل، باستثناء نقطة واحدة يجب الاحتفاظ بها، وهي المتعلقة بالربط بين تطور نشاط سياسي مستند إلى الإسلام، وبين أزمة مزدوجة مادية وأخلاقية ناتجة عن «التحديث». نجد هذا التعريف عند مؤلفين من مشارب جد مختلفة. فيكتب فرانسوا بورغات (François Burgat): «ومن هنا نطلق لفظ «الإسلام السياسي» على اللجوء إلى معجم الإسلام الأول (...). غداة الاستقلالات من قبل فئات اجتماعية محرومة من فوائد التحديث للتعبير عن مشروع سياسي يستخدم الميراث الغربي فزاعة، مما يسمح له باستعادة مرجعيته الرئيسية»<sup>(15)</sup>. ونجد نفس الآلية حاضرة في تحليلات برونو إتيان (Bruno Etienne)، حيث يصف الإسلام السياسي بأنه صياغة نظام للمعنى مستند إلى نقد النظام الاجتماعي الناجم عن التحديث<sup>(16)</sup>. وهذه هي أيضاً وجهة نظر بول باسكون (Paul Pascon) الذي يرى أن خيبات الاستقلال، بعد ما أثاره من كبير آمال، أدت بـ«فئات أخذة في التوسع إلى التفكير باستخدام الفكرة ضد المادة»<sup>(17)</sup>.

ومن الملفت للنظر أن هؤلاء المؤلفين (وكثير غيرهم من المنخرطين في نفس البراديغم)، لا يرون الصياغة السياسية للإسلام مجرد صياغة من جملة صياغات أخرى له، بل بوصفها صياغة إجمالية، لأنها تشمل مجمل المظاهر المنسوبة إلى الدين. وهكذا يجند برونو إتيان الممارسات السحرية للنساء المغربيات ضمن حركية إعادة توزيع للمعنى والمقاومة<sup>(18)</sup>. وفي نفس الكتاب يعرف مساهم آخر المساجد بأنها «عامل تماسك اجتماعي»<sup>(19)</sup>. وكما نرى، فإن المماثلة، على خطى دوركهايم بين الدين وأشكال الاجتماع الإنساني، تصل بنا تقريباً دون جهد، إلى اعتبار جميع الأفعال الداخلة في الحقل الدلالي للدين، أفعالاً سياسية.

14 انظر على سبيل المثال:

Burgat (François), *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988, chapitres 1 et 2.

15 نفسه، ص 55.

16 انظر على سبيل المثال:

Etienne (Bruno), « La vague islamiste au Maghreb », *Pouvoirs*, n° 12 (Les Régimes islamiques), 1983 (nouvelle édition).

17 Pascon (Paul), « L'islam maghrébin à la recherche de son devenir historique », dans Ch. Souriaud, (dir.), *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Editions du CNRS, 1983.

18 Etienne (Bruno), « Magie et thérapie à Casablanca », dans Ch. Souriaud, (dir.), *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Éditions du CNRS, 1983.

19 Chikh (Slimane), « Ibadisme et société. La délibération des 'Azzâba de Beni Isguen », dans Ch. Souriaud, (dir.), *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Éditions du CNRS, 1983.

ويُوجد شكل من أشكال الاختزال يعود إلى وجود تقليد سوسيولوجي معيّن أكثر منه إلى ملاحظة الوقائع. ولا يكمن سبب ذلك في استحالة المزج، كي نعود إلى حجة برونو إتيان، بين ممارسات دينيّة من نوع معيّن (العلاجيّة مثلاً) وأهداف سياسيّة. فمثل هذا الأمر قد تمّ<sup>(20)</sup>، ولكن يجب في هذه الحالة أن تستهدف الممارسات صراحة هدفاً سياسياً<sup>(21)</sup>. وفي الواقع، فإنّ الفعل الإنساني لئن كان اجتماعياً بصفة لا تقبل الشكّ، فإنّ اجتماعيّته، إن جاز التعبير، لا يمكنها (وهذه هي حجة وينش المذكورة أعلاه) أن توجد مستقلة عن معقوليّتها: فحين أقوم بفعل شيء لا أدرك تداعياته الوظيفيّة، فإنّ القيام بذلك الشيء يستوجب أيضاً أن يكون له معنى عندي، وإلاّ فإنّي لن أقوم به. وبهذا، فإنّنا إذا قمنا بدراسة الممارسات السحرية عند المرأة المغربية، فمن السهل أن نجد لتلك الممارسات معنى محدداً عند النساء اللاتي يلتجئن إليها، وهو الحصول على علاج فعال لعل واضحة تؤثر على حياتهنّ اليوميّة، إلّا أنّ هذه العلل لا ترتبط بخطاطات سياسيّة، بل بخطاطات علائيّة. فهي ناتجة عن المحيط، وجزء من العلاقات التنافسيّة المعروفة<sup>(22)</sup>، وهي كذلك غنيّة وأكثر قابليّة للتوثيق من الخطاطات السياسيّة المفترضة، إذ هي تُفسّر الفعل بنفس الألفاظ، سواء بالنسبة للفاعلين أو المفسّرين. وتظهر دراسة علميّة أجريت في المغرب الأقصى عام 2006 حول المعتقدات والممارسات الدينيّة، أنّ 90% من المغاربة يؤكّدون اعتقادهم في الإصابة بالعين وأنّ 85.5% منهم يعتقدون في الجن<sup>(23)</sup>. ونتيجة لذلك، يبدو من الأنسب أن تُنسب السلوكيّات الطقوسيّة والعلاجات السحرية لهذه المعتقدات المشتركة بدل تصوّر أنّها بسبب أزمة روحيّة ناجمة عن التحديث. فعلى العكس من ذلك، فإنّ استمرار هذا الاعتقاد لفترة طويلة - سبق أن وصفه إدوند دوتّي (Edmond Doutté) مطوّلاً في بداية القرن العشرين<sup>(24)</sup> - يدفع إلى تأييد فكرة ديمومة نفس نظام التمثّل، وهو ما يبدو غير متطابق مع فكرة الأزمة الروحيّة.

20 ولكن السياسة كانت مرتبطة صراحة بممارسة الطقوس. انظر:

Rachik (Hassan), *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Casablanca, Afrique-Orient, 1992 et *Le Sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut-Atlas*, Casablanca, Afrique-Orient, 1992.

21 كما بيّنه، على سبيل المثال، آلان بوفي وفيليب غونزاليس بخصوص بعض الطقوس الانجيليّة التي تتضمّن الصلاة على خرائط. انظر:

Bovet (Alain) & Gonzalez (Philippe), « Lorsque l'incantation se fait politique: la politisation des évangéliques à la croisée du politique et du religieux », communication présentée à la table ronde *Doing Politics/Acting politically*, Université de Fribourg, 19-20 mars 2009.

22 Radi (Saadia), « Croyance et référence: l'utilisation de l'islam par le faqih et la showafa à Khénifra (Maroc) », dans S. Ferchiou, (dir.), *Islam pluriel au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 1996 ; « Les maux entre Dieu, les génies et les hommes », dans J. Benoist, (dir.), *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala, 1996.

23 El Ayadi (Mohammed) & Rachik (Hassan) & Tozy (Mohamed), *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, Editions Prologues, 2007, p. 95.

24 Doutté (Edmond), *La Société musulmane du Maghrib. Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner, 1984 [1908].

وحول استمرارية المعتقدات والطقوس في هذا المجال، انظر:

Radi (Saadia), *Surnaturel et Société. L'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra (Maroc)*, Aix-en-Provence, Thèse d'anthropologie, 1995.



ومن المهم بشكل خاص في هذا الصدد، ملاحظة أن لكل ظاهرة من الظواهر المندرجة تحت مُسمّى «الدين» أو «عودة الدين» (ومشتقات هذه التسميات)، زمنيّتها الخاصّة. وقد رأينا للتوّ أن للمعتقدات «السحرية» (كي تُبسّط الأمر) زمنيّتها الخاصّة أيضاً، وأن هذه الزمنية لا يُمكن مراجعتها بصفة جدية كي تتزامن مع أزمة روحية. ولناخذ على ذلك مثال الحجاب. فمن المتفق عليه عموماً أن الحجاب مؤشر على الإحياء الإسلامي الحادث في السبعينيات (مثل مطلب تطبيق الشريعة) وأنه يخرط تماماً في تعريف فرانسوا بورغات للإسلام السياسي. ومع ذلك، فإننا نجد معظم نساء البرجوازية الريفية في المغرب، خلال السبعينيات والثمانينيات، اللواتي يرتدين اللباس التقليدي، لا يضعن «الحجاب الإسلامي»، حتى وإن كنّ يغطّين شعورهنّ، وأنه يمكنهنّ تماماً، أثناء السفر، ارتداء ملابس غربية وهنّ مكشوفات الشعر. ولن نتخلّى هؤلاء النسوة عن ثنائية اللباس إلا انطلاقاً من التسعينيات، أي أن الحجاب الإسلامي لم يبدأ في الامتداد إلى الريف إلا مؤخراً<sup>(25)</sup>. وبهذا، فإنّه لا علاقة لهذا الامتداد بامتداد الإسلام السياسي؛ أولاً، لأنّ الإسلام السياسي بدأ تهيكله قبل ذلك بعشرين عاماً؛ ثم لأنّ مرجعيّات النساء اللاتي تخلّين عن ثنائية اللباس كانت برامج دعاة قنوات التلفزيون الفضائية، والدعاة المحليين المتأثرين بدعاة الفضائيات، والجارات، ولا وجود لأيّ إرادة احتجاج سياسي في موقفهنّ. بل إنهن على العكس من ذلك، إذ يبدو أن المحافظة هي ما تُميّزهنّ: الطاعة تجاه العرش الملكي، والريّة تجاه الأحزاب السياسيّة، واحترام المعايير الاجتماعيّة والنظام العامّ. وفي الواقع، فإنّه علينا أن نأخذ على الأقلّ بعين الاعتبار، وجود ثلاث زمنيّات مختلفة وثلاثة أنماط من أنظمة الفعل.

أولاً: نحن إزاء نظام فعل قائم على فكرة أن المجاورات تتضمّن أخطاراً. وهذه المجاورات تشمل الكائنات الخارقة (الجنّ) أو الأقارب والجيران (العين). فجميع العلاجات السحرية ذات صلة بنزاعات، وهي نفس النزاعات التي يتكلّم بشأنها المعالجون التقليديّون، وبالتالي، فهم لا يتكلّمون في السياسة. وفي مرحلة أعلى، تشمل المواسم (الاحتفالات الدينية لتكريم وليّ صالح) بعداً سياسياً، لأنّ إدارة مقام الوليّ تنطوي على أشكال رابطة إلى جانب إعادة توزيع الهدايا بين المقام حسب مبدأ القرابة، إلا أن هذا البعد السياسي هو محليّ أساساً.

ثانياً: نحن إزاء إعادة أسلمة (الحجاب، ارتفاع القيمة المسندة لـ«الأحكام الإسلامية»، إلخ) حادثة بعد ما أسماه أوليفيه روا (Olivier Roy) بحق «فشل الإسلام السياسي»<sup>(26)</sup>. ولا وجود لشيء سياسي في هذا الأمر، لأسباب أقلّها أن الناس الذين يستثمرون هذه المدونة المعيارية الجديدة، إنّما يتوجّهون بشكل واضح نحو قيم أخلاقية ودينية، لا نحو أهداف سياسيّة.

ثالثاً: يخرط النشاط السياسي نفسه المستند إلى الإسلام ضمن زمنيّة سياسيّة عنيدة. ففي المغرب

25 El Ayadi & alt., *L'Islam au quotidien*... op. cit. p. 89.

26 Roy (Olivier), *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

الأقصى دائماً، كان ظهور الشيخ عبد السلام ياسين على الساحة في عام 1974 - حين وجّه إلى الملك رسالته المفتوحة (الإسلام أو الطوفان) مشككاً في الأخلاقية الإسلامية للعاهل- متزامناً مع فترة تعبيرات «راديكالية» للمعارضة كانت مرتبطة بوصول سياسة الانفتاح التي قادها الملك إلى طريق مسدود بعد محاولتين انقلابيتين<sup>(27)</sup>. وعلى العكس من ذلك، فإننا لو تابعنا ما حصل خلال الثمانينيات والتسعينيات من تطوّر للحركات الإسلامية الأخرى غير التي أسسها الشيخ، فسنلاحظ أنّها كانت تعدّل توجّوها كلّما دخل النظام الملكي وأحزاب المعارضة في لعبة التعاون<sup>(28)</sup>، وهو ما نتج عنه تهميش متزايد لجماعة الشيخ ياسين<sup>(29)</sup>. ويمكننا أن نلاحظ اليوم أيضاً نفس النتيجة في ظلّ استدماج حزب العدالة والتنمية واستعداده للمشاركة في الحكومة<sup>(30)</sup>.

### توجّه الفاعلين نحو التوحّد مع المرجع

بالتأكيد، توجد أوقات تعطي فيها هذه الأطر الزمنية وأنظمة الفعل الانطباع بأنّها تتلاقى، حيث يميل المرء إلى أن يرى فيها واحدة المرجع. وهذا ما كان، على سبيل المثال، في حالة الجدل بشأن إصلاح قانون الأحوال الشخصية لفائدة المرأة. فقد بدأ الجدل مع نشر «الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية» التي تضمّت عدداً من التعديلات على مدونة الأحوال الشخصية<sup>(31)</sup>. وقد تمّ في البداية التخلّي عن هذه الخطة بعد ما أثارته من معارضات. فقد تدخل الإسلاميون في النقاش كما يُوجبه براديغم «الأزمة الروحية»، فعارضوا «التحديث» الذي يتصوّرونه «تغريباً»، إذ صرّحت نادية ياسين، ابنة الشيخ عبد السلام ياسين: «المغربيّات ترفضن المشاريع التي يفرضها الغرب، بينما تعترف الشريعة بحقوق المرأة المسلمة وتحميها»<sup>(32)</sup>، بينما قال قادة تشكيلات سياسية لا تصرّح علناً بخلفيتها الإسلامية: «نريد الحفاظ على أسرتنا وقيمها وبنيتها ضدّ

27 حول هذه الفترة، انظر:

Santucci (Jean-Claude), *Chroniques politiques marocaines (1971-1982)*, Paris, Editions du CNRS, 1985.

28 Tozy (Mohamed), *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1999 (par ex. p. 228 et 237).

29 كما يلاحظ محمّد الطوزي، نفس المرجع السابق، ص 224

30 حزب العدالة والتنمية: منشق عن الحركة الشعبية، وهو حزب دستوري وديمقراطي، أنشئ في عام 1967، ولديه 46 نائباً في البرلمان.

31 المدونة هي القانون الخاصّ بالزواج والنسب والميراث. من أجل وصف توليفي للوقائع، انظر:

Daoud (Zakya), « Le plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel », in *Annuaire de l'Afrique du Nord 1999*, Paris, CNRS-Editions, 2002.

وقد تمّ الإصلاح في عام 2004 بتدخل حاسم من الملك. انظر:

Bras (Jean-Philippe), « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie: quelles avancées pour la démocratie ? », in *Critique internationale*, n° 37, 2007.

32 مذكور في:

Daoud (Zakya), art. cit., p. 253.

كل شطط يكون مصدر كوارث أخلاقية وصحية...»<sup>(33)</sup>. ولعل الأكثر دلالة، هو ما لاحظته صحفي تقدي بقوله: «يجب أن لا نكذب على أنفسنا، فأبائنا غير موافقين على الخطأ. ولا حتى أمهاتنا»<sup>(34)</sup>. ولا يتعلّق الأمر هنا بإثبات صحة هذا التأكيد من الناحية الإحصائية، بل بكشفه اجتماع أناس مختلفين في مساراتهم الاجتماعية كما في تصوّراتهم للإسلام (وما يضمّنونه الإسلام عادة حين يتخذونه مرجعية) على رفض الإصلاح. إنهم أولئك الذين يريدون الحفاظ على معيارية إسلامية مع البقاء في إطار طاعة النظام السياسي كما هو، بقدر ما يرغبون في تغييره أيضاً. فالعلماء والسياسيون والمواطنون العاديون يبدو أنهم يتحدثون بصوت واحد ويعارضون نفس الانحراف الأخلاقي، وهم بذلك ينهلون من نفس المرجعية.

ويمثّل هذا اعتراضاً على الموقف الذي قدّمته. لكنني أعتقد، مع ذلك، أنّ هذا الاعتراض لا أساس له، أو بشكل أكثر دقة، أنّه ليس اعتراضاً. السبب الأول هو سبب تقني يتعلّق بالحركات الاجتماعية؛ أي بما يجعل الاحتجاجات تخلق ظاهرة توحيد قطاعات اجتماعية (أي تجميع فاعلين منتمين إلى فضاءات اجتماعية مختلفة)، دون أن يستتبع ذلك إحداث تغييرات هيكلية أو مؤسسية. وبعبارة أخرى، فإنّ توحيد القطاعات يكون ظرفياً<sup>(35)</sup>. وبهذا، نجد أنّ توحيد القطاعات التي أنتجت الاحتجاجات ضدّ إصلاح مدوّنة الأحوال الشخصية لم يؤدّ إلى إعادة النظر في التطوّرات السابقة. وإذا ما طبقنا هذا على الأمثلة التي ذكرناها، أي وضعيّة الحركة التي أطلقها الشيخ ياسين ونساء البرجوازية الريفية، فإنّ شيئاً لن يتغيّر. فتهميش حركة الشيخ سيتواصل، ولن يمكنها، في الواقع، سوى الارتداد إلى الأخلاق وليس على النظام السياسي نفسه؛ ولن تُحقّق أيّ مكاسب فعلية من حيث التمثيل السياسي. هذا هو حزب العدالة والتنمية، الذي اختار منذ فترة طويلة المشاركة في الحياة السياسية المؤسسية، ليغدو الحزب الإسلامي المهيمن. ويؤكد هذا الاصطفاف لحركة ياسين من جهتين صحيّة تحليل أوليفيه روا حول فشل الإسلام السياسي، سواء من حيث الاندماج السياسي أو النضال الأخلاقي، أو كليهما في آن واحد (ضرورات الاندماج المعدلة للنضال). وبالمثل، فإنّ نساء البرجوازية الريفية سيبقيّن متعلّقات بالنظام السياسي كما هو (أو، ببساطة أكثر، غير مسيّسات).

33 نفس المصدر السابق، ص 251.

34 Mrabet (Ali) dans *Demain*, cité par Zakya Daoud, art. cit., p. 254.

35 Dobry (Michel), *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la FNSP, 1992, p. 144 et suivantes.

أما السبب الثاني الذي يجعل الاعتراض بلا أساس، فهو أنّ التقارب يظهر وكأنّه توجّه يفرضه السياق وناتج عن ظاهرة «تضامن دون توافق»<sup>(36)</sup>. فهو تقاسم متخارج لنفس المرجعية من قبل فاعلين يؤولونه بشكل مختلف. وبعبارة أخرى، فإنّ الفاعلين أنفسهم يميلون نحو إظهار الوحدة، وهم يفعلون ذلك لثلاثة أسباب على الأقلّ (متضافرة في المحصلة):

أولاً، لأنّ الأمر يتعلّق بضرورة التواصل بين الأشخاص أكثر منه التفاعل مع آخرين في إطار توافقي مشترك، أي التوجّه نحو المعاني التي نعتقد أنّهم يتقاسمونها<sup>(37)</sup>.

ثانياً، لأنّ إضفاء الطابع المؤسسي على هذا الإطار التوافقي يبدو في بعض الحالات أيضاً (وهنا الإحالة إلى الإسلام) كضرورة، كي ينظر إلينا الآخرون نظرة اعتبار<sup>(38)</sup>.

وأخيراً، لأنّه من المغري للفاعلين المعنّيين تكثير عددهم عند خوض التجارب، وذلك بالتقليل من خلافاتهم، خاصّة وأنّه من الأسهل تحقيق هذا التضامن الظاهري إذا ما كانت بنود المرجعية المشتركة متمأسسة.

وبعبارة أخرى، وفيما يخصّنا، فإنّ وحدة المرجع هي في انشداد الفاعلين لإظهار هذه الوحدة؛ إلّا أنّه انشداد ظرفي، إذ سبق أن لاحظنا من خلال مثالين أنّ وحدة المرجع لا تؤثر تأثيراً بالغاً في أنظمة الفعل. ومن وجهة نظر معرفيّة، فإنّه من المثير للاهتمام أن نلاحظ (بشكل ساخر) أنّ الباحثين الذين يستندون إلى مثل هذه التمظهرات لإثبات وجود نظام معنى قَبَحَمَلي مشترك، إنّما يخلطون بين ما يريد الفاعلون إظهاره، وبين ما يمكن أن يكون سبب هذه التمظهر. وبعبارة أخرى، فهم يخلطون بين نتيجة محدّدة وسبب دائم.

بل إنّ الآليّة نفسها نلاحظها في العديد من الجدالات التي تحرّك الحياة العامّة المصريّة. وسأقتصر هنا على ذكر جدال حدث في مجلس الشعب في عام 2000، حول اعتماد قانون طلاق الخلع (طلاق إنشائي

36 Kertzer (David), *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988, 67-69.

وحول استخدام هذه الآليّة في ما يتعلّق بالمرجعية الإسلاميّة، انظر:

Ferrié (Jean-Noël), « Solidarité islamique sans consensus en Égypte: un cadre d'analyse », *Les Annales de l'autre islam*, n° 4, 1997.

وكذلك بخصوص ما يتعلّق بمرجعيّات الإسلام في المغرب الأقصى:

Ferrié (Jean-Noël), *La Religion de la vie quotidienne chez les Marocains musulmans. Rites, règles et routines*, Paris, Karthala, 2004, p. 104 et suivantes.

37 حول هذه الضرورة، انظر:

Livet (Pierre), *La Communauté virtuelle. Action et communication*, Combas, L'Éclat, 1994.

38 حول هذه الضرورة الثانية، انظر:

Ferrié (Jean-Noël), *Le Régime de la civilité en Égypte. Public et réislamisation*, Paris, CNRS-Editions, 2004.

بمبادرة من الزوجة). وطوال المناقشة، جادل جميع المتدخلين - معارضي القانون كما أنصاره - باستخدام مرجعيّات إسلاميّة<sup>(39)</sup>. فهذا التوجّه نحو نفس المرجعيّة، لم يكن البتّة مستنداً إلى تقاسم نفس الرأي أو نفس المصالح السياسيّة. وفي الواقع، تظهر هذه المرجعيّات كما لو كانت متولّدة محليّاً بسبب الحاجة التي يشعر بها أعضاء البرلمان لاكتساب احترام ناخبهم؛ أي أنّهم يتوجّهون نحو مستمعين غائبين يُفترض أنّهم يحملون خصائص معيّنة<sup>(40)</sup>. وبالتأكيد، فإنّ صياغات مختلف المتدخلين تُعطي مظهر توحد حول المرجعيّة، ولكن هذا التوحد ليس توحداً حول مضمون، ولا توحداً حول نظام فعل. فالبرلمانيّون الإسلاميّون يدافعون عن النزعة الأخلاقيّة، وهي خصوصيّتهم السياسيّة الوحيدة، ومؤيدو الحكومة يدافعون عن موقف الحكومة وعن سمعهم لدى الناخبين، كما يمكنهم أيضاً الدفاع عن موقف إسلامي (بما أنّ الأخلاقيّة هي الشيء الأكثر تقاسماً في العالم) مع دعم الحكومة في الآن نفسه. وبعبارة أخرى، فإن أنظمة الفعل لا يمكن اختزالها إلى مجرد استعراض لمرجعيّة، وشتان بين تقاسم لائحة معيّنة (المرجعيّة نفسها بقطع النظر عن مضمونها المحدّد)، وتقاسم مضمونها. إنّنا هنا إزاء نظامين للفعل: نظام يتمثّل في الاعتراف ظاهريّاً، ودائماً طرفيّاً، بلائحة معيّنة (فحتّى الاعتراف الدائم يجري دائماً ضمن سياق محليّ)، ونظام ثانٍ يتمثّل في السعي إلى تحقيق أهداف خارجة عن ذاك الاعتراف، حيث يكون الاعتراف باللائحة مجرد وسيلة لتحقيق تلك الأهداف أو على الأقلّ طريقة في سبيل تحقيقها.

### من أجل مقارنة مبسطة للدين (وللإسلام)

أودّ الآن أن ألفت الانتباه إلى آليّة مقبولة بشكل عفوي عند العديد من المؤلّفين دون أن يلاحظوا في الغالب هشاشة أسسها. لقد عرضت أعلاه مفاهيم برونو إتيان وفرانسوا بورغات وبول باسكون، وهي مميّزة للبراديغم (لحظة تشكّله) الذي يربط تطوّر نشاط سياسي يتّخذ الإسلام مرجعيّة، ووجود أزمة أخلاقيّة ناتجة عن «التحديث». هذه الآليّة تكمن تحديداً في هذا الربط الذي يسمح بتجاهل الطابع المنفصل جوهريّاً لصياغات الدين حين يتمّ اعتماد ركيزة اجتماعيّة وحيدة - «الأزمة» - بدل مجموعة من الركائز الأخرى، أي سياقات التفاعل حيث تنبثق الصياغات. فهذا الاستبدال ينطوي على تجريد مزدوج: تجريد التفسير، بالطبع، ولكن أيضاً تجريد الاجتماعي، لأنّ «الأزمة» لا يمكن اعتبارها نقطة بداية طبيعيّة، أي واقعة

39 Ferrié (Jean-Noël) & Dupret (Baudouin), « Préférences et pertinences: analyse praxéologique des figures du compromis en contexte parlementaire. A propos d'un débat égyptien », *Information sur les sciences sociales*, vol. 43, n° 2, 2004.

40 حول هذه الآليّة، انظر:

- Ferrié (Jean-Noël) & Dupret (Baudouin) & Legrand (Vincent), « Comprendre la délibération parlementaire: une approche praxéologique de la politique en action », *Revue Française de Science Politique*, vol. 58, n° 5, 2008.

- Dupret (Baudouin) & Klaus (Enrique) & Ferrié (Jean-Noël), « Parlement et contraintes discursives. Analyse d'un site dialogique », *Réseaux*, vol. 26, n° 148-149, 2008.



ملموسة. فهي بالفعل فكرة مجردة وضرب من التنظير أكثر منها ظاهرة يجب إنصافها<sup>(41)</sup>. في الواقع، فإنّ معطيات المسألة ببساطة معكوسة: نفترض الأزمة (أو أشكال سيطرة سياسية مختلة نسبياً) للإشارة إلى تعدّد المرجعيّات الدينيّة التي تغذي الحياة اليوميّة؛ ومن هنا اعتبار تلك المرجعيّات الدينيّة بمثابة ممارسات تعديليّة. أريد أن أعود هنا إلى تفسير مقتبس جزئياً من ملاحظة إيفانز بريتشارد (Evans-Pritchard) مفادها أنّ الإناسة الدينيّة كانت، في كثير من الأحيان، من اهتمام غير المؤمنين الذين يجهدون في فهم الموقف الديني في ذاته ولذاته<sup>(42)</sup>. وقد قامت فاني كولونا (Fanny Colonna) بإقحام هذا التفسير في مجال دراسات العلوم الاجتماعية المهتمة بالإسلام<sup>(43)</sup> (في حين تحدّث إيفانز بريتشارد عن الأديان البدائيّة). وبهذا يعكس معظم محلّو الإسلام، كما محلّو الإسلام السياسي، تعدّد المرجعيّات الدينيّة باستخدام تفسيرات غير دينيّة، لأنهم بكلّ بساطة يصعب عليهم التفكير بأنّ الأمر قد يكون متعلّقاً بمواقف وسلوكيّات روتينيّة ناتجة عن نظام معنى مستقلّ بذاته.

والفكرة الزاعمة أنّ الأزمة الأخلاقيّة المرتبطة بانبثاق الحداثة هي في أصل عودة الإسلام، هي فكرة قديمة نسبياً، فقد سبق وصفها من قبل غيرترز الذي كتب في الإسلام ملاحظاً: «كان الناس (في السابق) مسلمين بكيفية عارضة؛ وانطلاقاً من تلك اللحظة بدؤوا يحولونه بصفة متزايدة إلى سياسة»<sup>(44)</sup>. وينبري من ثمة في هذا الكتاب لوصف العزلة التي تُميّز، حسب قوله، الإسلام المغربي الحديث<sup>(45)</sup>. ومع ذلك، فهذه الفكرة باطلة على نحو مضاعف، أولاً لسبب تحليلي، ثمّ لسبب واقعي. والخطأ التحليلي بسيط عرضه، ويتمثّل في أنّ فكرة الأزمة الأخلاقيّة مؤسّسة على تصوّر زائف لسلطة المرجعيّات كما للرموز الدينيّة، وهي تتمثّل في الاعتقاد بأنّ لها سلطة مستقلّة عن ظهورها في سياق تفاعل، حتّى أنّ فقدان سلطة رمز من

41 Quéré (Louis), « Pour une sociologie qui 'sauve les phénomènes' », *Revue du MAUSS*, n° 24, 2004.

42 Evans-Pritchard (Edward Evan), *La Religion des primitifs*, Paris, Payot, 1971, p. 142-143.

43 Colonna (Fanny), « L'islam, la théorie de la religion et l'impensé du champ académique français », dans Y. Lambert, G. Michelat et A. Piette (dir.), *Le Religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.

وانظر أيضاً العرض المتميّز للموقف المعاكس، في:

Colonna (Fanny), *Les Versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de Science-Po, 1995.

وانظر كذلك تحليل نادية المرزوقي، في:

Marzouki (Nadia), *L'Islam introuvable. La constitution de l'objet islam par les sciences sociales et l'expertise publique en France et aux Etats-Unis (depuis la fin du XIXe siècle)*, Institut d'Etudes Politiques de Paris, Thèse de science politique, 2008, notamment le chapitre 3.

44 Geertz (Clifford), *Observer l'islam...*, op. cit. p. 80.

45 Ferrié (Jean-Noël), « Observer l'islam, une dramaturgie séduisante et trompeuse », dans L. Addi (dir.), *Autour de Clifford Geertz (titre provisoire)*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, à paraître.

شأنه أن يسمح بـ«إثبات» العزلة؛ وهو ما يجعلها تعني التخلي عن التوجّه نحو المعنى<sup>(46)</sup>. ومع ذلك، فإن فقدان سلطة رمز لا يؤشّر إلّا على توجّه الفاعلين المتفاعلين نحو رموز أخرى. فيما أنّ إنتاج نظام المعنى ثابت، فإنه لا يمكن أن تحصل عزلة<sup>(47)</sup>. أمّا الخطأ الواقعي، فيمثّل في أنّ الديني، بالمعنى الذي يقصده تايلور، ليس إشكالياً البتّة في الحياة اليومية لمعظم الناس. والدليل على سويّة هذا الاعتقاد «في حدّ ذاته ولذاته» هو أنّه لا يطغى بحقّ على الأنظمة الأخرى للفعل من أجل دعم قاعدته. وهذا ما يؤكّده البحث حول الممارسات السلوكيّة الذي أُجري في المغرب في عام 2006، إذ يُظهر بالخصوص أنّ العلاقة بين الدين (دائماً بالمعنى الذي يقصده تايلور) والسياسة، ليست من أولويّات الناس، وأنّ الأولويّة تعود إلى «العلاقة الطقسيّة والميتافيزيقيّة بالدين»<sup>(48)</sup>. وهذه المواقف العاديّة، بالإضافة إلى ذلك، لا تستتبع طاعة؛ أي أنّها لا تتضمّن في حدّ ذاتها آليات خضوع لقيود جماعيّة قد نميل إلى تحليلها بوصفها مرتبطة، بطريقة واضحة أو ضمنيّة، بالعلاقة مع السلطة السياسيّة. والواقع، أنّ العديد من الممارسات أو الإحالات إلى الدين لا تُستخدم من قبل الفاعلين إلّا من أجل تنظيم وجودهم الخاصّ، ولا شيء غير ذلك<sup>(49)</sup>. فبناء موضوعة الأزمة هو في المقام الأوّل من عمل محترفي الفكر، من رجال دين أو مثقّفين معارضين. وكما لاحظ جون ليكا (Jean Leca)، فإنّ الحضور المفرط لعلماء السياسة في الدراسات حول الإسلام لا يخلو من تأثير على بناء تلك الموضوعة<sup>(50)</sup>. فعلماء السياسة (بمعنى الاحتراف) لا يهتمّون بشكل عفوي بجميع الناس؛ فهم مهتمّون بالمعارضين وبالحكّام، وحين يريدون الاهتمام بجميع الناس (خاصّة لأنّهم يشعرون بخيبة تجاه الحكّام أو غير راضين عن المقاربات المؤسسيّة)، فإنّهم يتوجّهون تلقائيّاً نحو المعارضين (أو «المغلوبين») الذين يظهرون وكأنّهم المجال الاجتماعي الطبيعي المعاكس لمجال الدولة. ويترتّب على ذلك أنّ فكرة «الأزمة الأخلاقيّة»، التي تسمح بصفّ جميع صياغات الدين وراء نفس التفسير، هي في المقام الأوّل بناء لموضوعة تخصّ المعارضين، بمن فيهم الإسلاميون<sup>(51)</sup>. وهكذا، فإنّ التفسير السوسيولوجي السببي لأصول الوضع الحالي للدين الإسلامي (وبالتالي، الإسلام السياسي) هي في الأساس استعادة بسيطة للتفسير الذي يقدّمه الفاعلون الذين يعتبرون الإسلام ظاهرة شاملة ومحلّ إجماع تمّ اختراقها من قبل «التغريب». ويعود نجاح هذه الاستعادة إلى توافقها مع النصّ التأسيسي الدوركهايمي.

46 حول سلطة المرجعيّة في الإسلام من هذا المنظور، انظر:

Dupret (Baudouin), « L'autorité de la référence. Usages de la shari'a islamique dans un contexte judiciaire égyptien », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125, 2004.

47 Descombes (Vincent), *La Denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995, notamment p. 42-43.

48 El Ayadi & alt, *L'Islam au quotidien...* op. cit. p. 83.

49 Ferrié (Jean-Noël), *La Religion de la vie quotidienne chez les Marocains musulmans*, op. cit.

50 Leca (Jean), « L'islam, l'État et la société. L'expérience française », dans B. Etienne, (dir.), *L'Islam en France*, Paris, CNRS-Éditions, 1991.

51 حول الانتقاء الضمني لهؤلاء المحاورين، انظر على سبيل المثال:

Burgat (François), *L'Islamisme au Maghreb...* op. cit., « Introduction ».

أعتقد أنني قدّمت (على الأقلّ) بضعة أسباب وجيهة لاعتماد مفهوم مبسّط للدين، وخاصّة الإسلام. ويمكن أن يكون لهذا تصوّر مظهران. الأوّل مستوحى من موقف سيغموند نادل ومفاده وجوب اعتبار جميع الصياغات التي تحيل إلى الدين، داخلية في إطاره. والثاني مستوحى من تعريف تيلر القاضي بأن لا ندخل في إطار الدين إلّا ما يستوجب تعاملًا مع الإلهي. وميزة هذا التعريف الأخير، على الأقلّ، هو إظهار وجود صياغات للإسلام لا تستوجب ذاك التعامل. وفي كلتا الحالتين، فإنّ مكانة الدين كظاهرة شاملة ومحلّ إجماع، هي ما يتمّ التخلّي عنها. فالإسلام موجود داخل صياغات، ولن نكسب شيئاً من محاولة تجاوز هذا الأمر، بل من المرجّح أنّا سنخسره.

## بيبلوغرافيا

1. Bovet (Alain) & Gonzalez (Philippe), « Lorsque l'incantation se fait politique: la politisation des évangéliques à la croisée du politique et du religieux », communication présentée à la table ronde *Doing Politics/Acting politically*, Université de Fribourg, 19-20 mars 2009.
2. Bras (Jean-Philippe), « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie: quelles avancées pour la démocratie ? », in *Critique internationale*, n° 37, 2007.
3. Burgat (François), *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988.
4. Chikh (Slimane), « Ibadisme et société. La délibération des 'Azzâba de Beni Isguen », dans Ch. Souriaud, (dir.), *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Éditions du CNRS, 1983
5. Colonna (Fanny), « L'islam, la théorie de la religion et l'impensé du champ académique français », dans Y. Lambert, G. Michelat et A. Piette (dir.), *Le Religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.
6. Colonna (Fanny), *Les Versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de Science-Po, 1995.
7. Daoud (Zakya), « Le plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel », in *Annuaire de l'Afrique du Nord 1999*, Paris, CNRS-Editions, 2002.
8. Descombes (Vincent), *La Denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995.
9. Dobry (Michel), *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la FNSP, 1992.
10. Douitté (Edmond), *La Société musulmane du Maghrib. Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner, 1984 [1908].
11. Dupret (Baudouin) & Klaus (Enrique) & Ferrié (Jean-Noël), « Parlement et contraintes discursives. Analyse d'un site dialogique », *Réseaux*, vol. 26, n° 148-149, 2008.
12. Dupret (Baudouin), « L'autorité de la référence. Usages de la shari'a islamique dans un contexte judiciaire égyptien », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125, 2004.
13. Durkheim (Emile), « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, vol. II, 1899.
14. Durkheim (Emile), *L'Evolution pédagogique de la France*, Paris, Alcan, 1938.
15. Durkheim (Emile), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985.
16. El Ayadi (Mohammed) & Rachik (Hassan) & Tozy (Mohamed), *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, Editions Prologues, 2007.
17. Etienne (Bruno), « La vague islamiste au Maghreb », *Pouvoirs*, n° 12 (Les Régimes islamiques), 1983 (nouvelle édition).
18. Etienne (Bruno), « Magie et thérapie à Casablanca », dans Ch. Souriaud, (dir.), *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Éditions du CNRS, 1983.
19. Evans-Pritchard (Edward Evan), *La Religion des primitifs*, Paris, Payot, 1971.
20. Ferrié (Jean-Noël) & Dupret (Baudouin) & Legrand (Vincent), « Comprendre la délibération

- parlementaire: une approche praxéologique de la politique en action », *Revue Française de Science Politique*, vol. 58, n° 5, 2008.
21. Ferrié (Jean-Noël) & Dupret (Baudouin), « Pertinences et procédures démocratiques en contextes parlementaires non démocratiques: la Syrie et l'Afghanistan et le 'cercle vertueux' », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 15, n° 2, 2008.
  22. Ferrié (Jean-Noël) & Dupret (Baudouin), « Préférences et pertinences: analyse praxéologique des figures du compromis en contexte parlementaire. A propos d'un débat égyptien », *Information sur les sciences sociales*, vol. 43, n° 2, 2004.
  23. Ferrié (Jean-Noël), « Observer l'islam, une dramaturgie séduisante et trompeuse », dans L. Addi (dir.), **Autour de Clifford Geertz (titre provisoire)**, Paris, Éditions des Archives contemporaines, à paraître.
  24. Ferrié (Jean-Noël), « Solidarité islamique sans consensus en Égypte: un cadre d'analyse », *Les Annales de l'autre islam*, n° 4, 1997.
  25. Ferrié (Jean-Noël), **La Religion de la vie quotidienne chez les Marocains musulmans. Rites, règles et routines**, Paris, Karthala, 2004.
  26. Ferrié (Jean-Noël), **Le Régime de la civilité en Egypte. Public et réislamisation**, Paris, CNRS-Éditions, 2004.
  27. Geertz (Clifford), « La religion comme système culturel », dans B.E. Bradbury et al., **Essais d'anthropologie religieuse**, Paris, Gallimard, 1972.
  28. Geertz (Clifford), **Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie**, Paris, La Découverte, 1992.
  29. Kertzer (David), **Ritual, Politics and Power**, New Haven, Yale University Press, 1988.
  30. Leca (Jean), « L'islam, l'État et la société. L'expérience française », dans B. Etienne, (dir.), **L'Islam en France**, Paris, CNRS-Éditions, 1991.
  31. Lévi-Strauss (Claude), **Le Totémisme aujourd'hui**, Paris, PUF, 1962.
  32. Livet (Pierre), **La Communauté virtuelle. Action et communication**, Combas, L'Éclat, 1994.
  33. Lynch (Michael), « Après Wittgenstein. Le tournant de l'épistémologie à la sociologie des sciences », dans M. de Fornel, A. Ogien et L. Quéré, (dir.), **L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale**, Paris, La Découverte, 2001.
  34. Marzouki (Nadia), **L'Islam introuvable. La constitution de l'objet islam par les sciences sociales et l'expertise publique en France et aux Etats-Unis (depuis la fin du XIXe siècle)**, Institut d'Études Politiques de Paris, Thèse de science politique, 2008.
  35. Michel (Patrick), « La 'religion', objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, n° 22, 2003.
  36. Nadel (Sigmund Frederick), **Nupe Religion. Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Culture**, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1970 [1954].
  37. Pascon (Paul), « L'islam maghrébin à la recherche de son devenir historique », dans Ch. Souriaud, (dir.), **Le Maghreb musulman en 1979**, Paris, Éditions du CNRS, 1983.
  38. Putnam (Hilary), **Raison, vérité et histoire**, Paris, Minuit, 1984.



39. Quéré (Louis), « Pour une sociologie qui 'sauve les phénomènes' », *Revue du MAUSS*, n° 24, 2004.
40. Rachik (Hassan), *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Casablanca, Afrique-Orient, 1992 et *Le Sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut-Atlas*, Casablanca, Afrique-Orient, 1992.
41. Radi (Saadia), « Croyance et référence: l'utilisation de l'islam par le faqih et la showafa à Khénifra (Maroc) », dans S. Ferchiou, (dir.), *Islam pluriel au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 1996 ; « Les maux entre Dieu, les génies et les hommes », dans J. Benoist, (dir.), *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala, 1996.
42. Radi (Saadia), *Surnaturel et Société. L'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra (Maroc)*, Aix-en-Provence, Thèse d'anthropologie, 1995.
43. Roy (Olivier), *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
44. Santucci (Jean-Claude), *Chroniques politiques marocaines (1971-1982)*, Paris, Editions du CNRS, 1985.
45. Tozy (Mohamed), *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1999.
46. Tylor (Edward), *Primitives Cultures*, Londres, Murray, 1871, vol. 1, p. 383.
47. Wynch (Peter), *L'idée d'une science sociale et sa relation à la philosophie*, Paris, Gallimard, 2009.

### ثبت بالمصطلحات

|                              |               |
|------------------------------|---------------|
| Antéprédicatif.....          | قَبَحَمَلِي   |
| Anthropologie .....          | إناسة         |
| Canons stylistiques.....     | قواعد أسلوبية |
| Définition en extension..... | تعريف ماصدقي  |
| Déflation.....               | تبسيط         |
| Ethnographie.....            | نياسة وصفية   |
| Ethnologie.....              | نياسة         |
| Extériorité du référent..... | خارجية المرجع |
| Extériorité.....             | خارجية        |
| Formulation.....             | صياغة         |
| Intelligibilité.....         | معقولة        |
| Interactant.....             | متفاعل        |
| Messe.....                   | قدّاس         |

|                          |                                 |
|--------------------------|---------------------------------|
| Morphologie.....         | تشكّل                           |
| Référence.....           | مرجعية / إحالة                  |
| Référent .....           | مرجع                            |
| Schéma .....             | خطاطة                           |
| Structuration.....       | بنية                            |
| Style .....              | أسلوب                           |
| Surhumain.....           | فوق بشري                        |
| Transsubstantiation..... | استحالة الشكّلين في سرّ القربان |

### من أهم أعمال الكاتب

*L'Égypte entre démocratie et islamisme: Le système Moubarak à l'heure de la succession*, Coll. Mondes et Nations, Autrement, Paris, 2008.

« Usages politiques de la charia », Dans: *La charia aujourd'hui*, La Découverte, Paris, 2012.

« Des Touareg “sauvages” aux Égyptiens “urbains”: les gradations de l'émotion exotique », Dans: *Zoos humains et exhibitions coloniales*, La Découverte, Paris, 2011.

« Réforme par le droit et société civile », Dans: *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, La Découverte, Paris, 2011.

« Extériorité et objectivité du religieux: Un point de vue réaliste », *Revue européenne des sciences sociales*, 2014/1 (52-1).

« Jésus parle à Don Camillo: Analyse praxéologique des manifestations divines dans Le Petit Monde de Don Camillo », *Réseaux*, 2013/4 (n° 180).

« Ce qui fait les êtres. La caractérisation des êtres naturels et surnaturels », Les Rencontres du CJB, n° 2, Rabat, Centre Jacques Berque, *Quaderni*, n° 78, 2012.

« Dispositifs autoritaires et changements politiques. Les cas de l'Égypte et du Maroc », *Revue internationale de politique comparée*, n° 4, Vol. 19, 2012.

« La nouvelle architecture constitutionnelle et les trois désamorçages de la vie politique marocaine », *Confluences Méditerranée*, n° 78, 2011.

« L'Égypte à l'heure de la succession », *Études*, n° 9 (Tome 413), 2010.

« L'idée d'une science sociale et sa relation à la science politique », *Revue française de science politique*, n° 3, Vol. 60, 2010.

- « Lectures critiques: L'autoritarisme repensé », *Revue française de science politique*, n° 3, Vol. 59, 2009.
- « Derrière le voile: Analyse d'un réseau dialogique égyptien », *Droit et société*, n° 68, 2008.
- « Parlement et contraintes discursives: Analyse d'un site dialogique », *Réseaux*, n° 148-149, 2008.
- « Comprendre la délibération parlementaire: Une approche praxéologique de la politique en action », *Revue française de science politique*, n°5, Vol. 58, 2008.
- « Les parlements dans les régimes autoritaires arabes », *Revue internationale de politique comparée*, n°2, Vol. 15, 2008.
- « Pertinence et procédures démocratiques en contextes parlementaires non démocratiques: la Syrie, l'Afghanistan et le "cercle vertueux" », *Revue internationale de politique comparée*, n°2, Vol. 15, 2008.
- « Démocratie, famille et procédure: Ethnométhodologie d'un débat parlementaire syrien », *Revue européenne des sciences sociales*, n°4, Vol. XLV, 2007.
- « Réforme et politique au Maroc de l'alternance: apolitisation consensuelle du politique », *NAQD*, n° 19-20, 2004.
- « Morale ou nature: Négocier la qualification de la faute dans une affaire égyptienne d'homosexualité », *Négociations*, n° 2, 2004.
- « L'identité morale de l'Égypte, ou de la relation de l'histoire sociale des typifications identitaires et des pratiques qui les utilisent », *Hermès*, n° 30, 2001.
- « Du daguerréotype au stéréotype: typification scientifique et typification du sens commun dans la photographie coloniale », *Hermès*, n° 30, 2001.
- « Identité politique, identité "raciale": L'impossible construction des frontières de l'Europe », *Hermès*, n° 23-24, 1999.
- « La gifle: Sur la mise en place d'un espace public "municipal" au Maroc », *Politique africaine*, n° 74, 1999.
- « Participer au pouvoir, c'est édicter la norme: sur l'affaire Abu Zayd (Égypte, 1992-1996) », *Revue française de science politique*, n°6, Vol. 47, 1997.
- « Les accommodements de la jeunesse marocaine », *Alternatives Internationales*, Hors Série, n° 7, 2009.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)