

التسامح الديني في الدين الشعبي بالمغرب

مقاربة أنثروبولوجية لحضور اليهود في المواسم الدينية بسوس



حسن اشرواوي

باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

يتميز التدين الشعبي بالمغرب بنمط من الخصوصية والاستثنائية، ويعبر القول التالي عن هذه الخصوصية: «إن كان المشرق بلد الأنبياء والرسل، فإن المغرب بلد الأولياء والصلحاء»، وتنتضح أكثر هذه الخصوصية في الجنوب المغربي (خاصة منطقة سوس ماسة التي تشكل مجال هذه الدراسة). لماذا اخترنا منطقة الجنوب المغربي (منطقة سوس خاصة)؟ لسبب بسيط؛ هو كون هذه المنطقة تمثل حقلاً خصباً لدراسة التدين الشعبي، خاصة وأن لها إرثاً تاريخياً دينياً متميزاً وخصوصية دينية تختلف عن باقي المناطق بالمغرب.

سنحاول في هذه الدراسة إذن مقارنة جانب من جوانب التدين الشعبي بالمنطقة، من خلال الوقوف عند ما سميناه بـ«التسامح التديني» في التدين الشعبي، انطلاقاً من استحضار نموذج المواسم الدينية بمنطقة سوس، معتمدين في ذلك على مقارنة تنطلق من معطيات ميدانية تم جمعها في أهم المواسم الدينية بمنطقة سوس (سيدي أحمد أو موسى، تاغلات...)، وذلك مع استحضار لتاريخ وأشكال حضور اليهود في المواسم الدينية التي تنعقد بالجنوب المغربي، وبخصوص الأسئلة التي تؤطرنا في هذه الدراسة هي كالاتي: إلى أي حد يؤسس التدين الشعبي بمنطقة الجنوب المغربي للتسامح التديني؟ ما مظاهر هذه الفكرة في أشكال التدين الشعبي؟ أو بالأحرى: كيف تتجلى فكرة التسامح التديني في المواسم الدينية المنعقدة بالجنوب المغربي؟

Abstract

This study examines an important aspect of popular religiosity in Morocco. Through the field data collected in the most important religious seasons in *Souss Massa*, southern Morocco. The study focuses on the concept of tolerance and religiosity in popular religion and examines the model of some religious seasons, especially the Jewish history and form. The study, therefore, presents some answers to the following questions: to what extent does popular religion in the southern region of Morocco contribute to tolerance in religiosity? What are the manifestations of this idea in the forms of popular religiosity? How does the idea of religious tolerance manifest itself in the religious seasons held in the southern part of Morocco?

مقدمة:

إن ظاهرة المواسم ليست بالظاهرة الجديدة على المجتمع المغربي، لكنّ دراستها كظاهرة سوسولوجية وأنثروبولوجية أمر حديث نسبياً، حيث نلمس الملامح الأولى لدراسة هذه الظاهرة في الأبحاث المنجزة حول التدين الشعبي، وبالأخصّ في الإرث الكولونيالي، فقد اهتمّ إدموند دوتي E. Doutte مثلاً بهذه الظاهرة في بحوثه الأولى بالمغرب، إذ كان هو أوّل من فتح المجال أمام ظهور أبحاث أخرى ذهبت في سياق أبحاثه نفسه، تحت إطار نظرية الإسلام الشعبي، وقد استمرت هذه النظرية طيلة فترة السوسولوجيا الكولونيالية إلى أن ظهرت دراسات جديدة حول ظاهرة التدين الشعبي، والتي لا تدرس فقط ظاهرة المواسم (إذ لم تكن سوى نمط من أنماط هذا التدين الشعبي)، إنّ هذه المرحلة الجديدة تتميز بمقاربة مغايرة للتي كانت سائدة، فكانت الدراسات الأنجلوسكسونية هي المسيطرة في هذه الفترة على يد مجموعة من الرواد، أهمهم كليفورد غيرتز (C. Geertz) مؤسس الأنثروبولوجيا التأويلية، وقد تميّزت أبحاث هذا الباحث بتأثيرها بالنظرية الفينومينولوجية، فكانت مقارنته للدين مقارنة يغلب عليها البعد التأويلي. أمّا في الفترة المعاصرة، فقد ظهرت أبحاث جدّ متطورة وجدّ متخصصة في هذا الحقل، أسّس لها باحثون مغاربة من أمثال: بول باسكون، عبد الله حمودي، عبد الجليل حليم، نور الدين الزاهي، حسن رشيق، وغيرهم.

لا تتجلى أهمية دراسة المواسم الدينية في المستوى النظري فقط، وإنّما تتجلى كذلك في مستويات مختلفة، أهمّها يرتبط بمكانة المواسم الدينية في الحياة اليومية للأفراد وفي النمط التديني بالمغرب عامة، وبشكل خاص يتجلى هذا الحضور الكثيف بالجنوب المغربي، حيث تشير بعض الدراسات إلى أنّ عددها «يتجاوز 753 موسم ديني بالمغرب»¹. إنّ الاهتمام بهذه الظاهرة نلمسه كذلك في المؤسسات الرسمية بالمجتمع المغربي، كالسلطات المحلية والإعلام الرسمي والمؤسسات الدينية وغيرها من المؤسسات الأخرى الفاعلة في المجتمع المبحوث بالخصوص، كما أنّ الاهتمام بهذه الظاهرة، من طرف جُلّ هؤلاء الفاعلين، نابع بالأساس من كون «المواسم ظاهرة اجتماعية كلّية»² ترتبط بالأنساق الاجتماعية الأخرى، تتأثر بها وتؤثر فيها، وهنا تكمن الأهمية الكبرى للمواسم الدينية.

إنّ دراستنا للمواسم الدينية تنطلق من سؤال منطلق حدّدناه كالآتي: كيف يساهم التدين الشعبي بالمواسم نموذجاً في انتعاش التسامح التديني بالجنوب المغربي؟ ونؤسّس هذه الدراسة على مدخلين أساسيين: المدخل الأوّل يستند إلى مقارنة الموضوع من وجهة نظر العلوم الاجتماعية، وبالخصوص المقاربتين

1 Mohamed Berriane, tourisme national et migrations de loisirs au Maroc. (Thèse Université François Rabelais Tours, U.F.R de Géographie Aménagement, 1989), p120.

2 Fenneke Reysoo, des moussems du Maroc, une approche anthropologique des fêtes patronales. (Thèse université de Haye, 1988), p 21.

السوسيولوجية والأنثروبولوجية، حيث ننظر في هذا الإطار إلى التدين باعتباره ممارسة اجتماعية تتكامل مع باقي الأنساق والبنى الاجتماعية؛ لذلك نركز على التدين كممارسة وتمثل وكشبكة من الرموز يتفاعل من خلالها الأفراد بممارسات طقوسية معينة وليس كنص جامد وكقاعدة ثابتة. أمّا المدخل الثاني لهذه الدراسة، فنقارب فيه المواسم الدينية - كنمط من أنماط التدين الشعبي - لفهم أشكال التسامح التديني وأسسه بالجنوب المغربي.

تفترض هذه الدراسة، إذن، أن فكرة التسامح التديني التي نقول بها تتجسد في التدين الشعبي وتستند إلى طبيعة هذا التدين الذي يدمج أولاً عدة أبعاد: البعد الثقافي، والمجالي، والاقتصادي والانتمائي، هذه الأبعاد تجعل التدين الشعبي في نظرنا أكثر تسامحاً من باقي الأشكال الأخرى من التدين (الرسمي، الحركي، الصوفي... إلخ). ونفترض أن سر ذلك يرجع إلى طبيعة هذا التدين التي تصطبغ بما هو مادي - اقتصادي، لذلك يتفاعل في نموذج المواسم الدينية الرمزي/الديني بما هو مادي/اقتصادي.

أولاً: التدين الشعبي بالمغرب: المواسم الدينية وأسس فكرة التسامح التديني، مدخل مفاهيمي

- بحث في مفهوم وأبعاد التدين الشعبي:

إن دراسة الدين في حقل العلوم الاجتماعية، وبالأخص في مجال الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، هي دراسة ليست للنص الديني وللقواعد التي يؤسس لها، فهذا الأمر موضوع لعلوم دينية أخرى، وإنما دراسة للكيفية التي يمارس بها الأفراد هذه القاعدة، وبالتالي هي دراسة بعيدة عن منطوق النص، لكونها تستهدف بشكل أساسي مقارنة أشكال الممارسة الاجتماعية، وهذا ما يُسمّى «بالتدين»، لذلك نتحدث عن سوسيولوجيا أو أنثروبولوجيا التدين وليس الدين.

من خلال الاشتغال على دلالة مفهوم التدين، أمكننا أن نستخلص أن التدين هو الكيفية التي يعيش بها الأفراد والجماعات تجربتهم الدينية، وذلك بالتفاعل مع أشكال الفهم والاستيعاب والتطبيق والتمثل للمكونات الأساسية في الدين.

وقد سبق لجورج زيمل أن ميّز بين الدين والتدين، حيث يمثل الدين الدافع الحيوي، والتدين الشكل الاجتماعي الذي يسعى إلى الاستحواذ والسيطرة على الأول. لذلك يحضر الكائن البشري، بالنسبة إلى عالم الاجتماع، مجبواً بطبيعته على صياغة رؤاه الدينية الخاصة عن العالم. فكل فرد، كما يجري بشكل عفوي، ينجذب إلى دائرة الفن أو الإيروس وبالشكل نفسه وبعفوية تفتنه المعاني الرمزية التي تتيح له الدائرة الدينية التمتع بها. وبالتالي فالتدين هو تجربة ذاتية عن علاقة بشيفرة غريبة للحياة نفسها. وهذه الشيفرات

التي تصوغها الأشكال الاجتماعية للديني، انطلاقاً من التجربة الذاتية، يجد التدين الذاتي إجابة في الحاجات الحيوية العميقة، مثل الحاجة إلى العشق وأن يكون محلّ عشق من الآخرين بالشكل الصرف، الذي يتجاوز الآثار الفعلية في المحبة³.

ولتوضيح الفرق بين الدين كرسالة معيارية، والتدين كممارسة بشرية، فإن الباحث عبد الباسط عبد المعطي بيّن في دراسته حول التدين الشعبي في إحدى قرى مصر، ما يلي: «ولأننا معنيون بالوعي الديني، فقد تحدّد قصدنا بالدين، هنا، في الدين كما يفهمه البشر ويستوعبونه - وليس الدين الرسمي كرسالة سماوية - حسب خصائصهم وأوضاعهم المشتركة والمتباينة، التي تحدّدت وتشكّلت وتحوّلت تاريخياً إلى خصائصهم المعاصرة، المحددة أيضاً بالمرحلة التاريخية. والخصائص الجوهرية لبنية القرية المصرية تتضمّن فهم الناس واستيعابهم «للتدين الشعبي»، تعيين أهمّ الأساليب والعمليات التي صاغت فهماً واستيعاباً معيّنين لهذا الدين، وتلك التي صاغت فهماً واستيعاباً آخرين له. إنّ هذا التحديد لا يستبعد ظهور الأحكام والمبادئ الدقيقة للدين الرسمي، كلياً أو جزئياً، نصّاً أو روحاً، أو هما معاً بالظروف والوسائط والديناميات التي من صنع البشر، والتي يعيشها البشر. ولعلّ هذا قد استجلى الأمر ومقصده، فنحن معنيون لا بالدين المنزل والمرسل، ولكن بالعمليات البشرية لاستقبال الدين وتوظيفه في حياتهم العيانية الملموسة⁴.

ومن هذا المنطلق ندرس المواسم الدينية باعتبارها ضرباً من ضروب التدين الشعبي، وشكلاً من الممارسات الطقوسية التي تستحضر المقدّس في الحياة اليومية بصيغة تجسّد فيه القداسة في ما هو مادّي، وتعمّ المجال كذلك، وهذه هي الأبعاد الأساسية للمواسم الدينية.

- مفهوم المواسم الدينية، من الديني إلى الاحتفالي:

يظلّ الموسم، كاحتفال قروي/ حضري، ممارسة غارقة في القدم، وهو كما تدلّ على ذلك تسميته يرتبط بدورة زمنية، تحيل على موسم الحصاد أو موسم الحرث، بمعنى أنّه يكون في نهاية الدورة الفلاحية أو في بدايتها، إمّا «شكراً» واحتفاءً «بالصابة»⁵ أو تيمناً بموسم فلاح قادم وفير⁶. ولهذا فإنّ أصل تعبير الموسم يعود إلى دورة زمنية للطقوس الفلاحية، ففيه ومن خلاله، يتمّ تحيين الزمن الفلاحي والاجتماعي، وتجديد العلاقة مع الطبيعة ومع المجتمع، ففي الموسم تعقد مراسم الزواج والختان وتبرم العقود والمصالحات، ما

3 أكوايف، سابينو وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات. ترجمة عز الدين عناية. (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (الكلمة)، 2011)، ص 63.

4 عبد الباسط عبد المعطي، الوعي الديني والحياة اليومية: دراسة ميدانية على عينة من شرائح طبقية في قرية مصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 362.

5 وتعني المحصول الزراعي الجيد والوفير.

6 عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء، بحث في المقدّس الضرائحي. (الدار البيضاء: منشورات المدارس، 2014)، ص 146.

يمنح للمجتمع إمكانية إعادة إنتاج ذاتيته من جديد⁷. وتعتبر الباحثة ف. ريسو (F. Reysoo) الموسم ظاهرة اجتماعية شمولية، وتبرز هذه الظاهرة الشمولية للموسم في المظاهر المتعددة والمتنوعة التي يتجلى بها وعبرها، إنه بمثابة «حج للفقراء»، ينهل الزوار الحجاج ضمنه البركة مباشرة من مقام وليهم الصالح، مثلما تقدم في رحابه الهدايا والأضاحي، بموازاة ذلك يُعتبر الموسم مناسبة لإرساء العدل عبر فك النزاعات القبلية، أو وضع الشكاوى والتظلمات مباشرة للولي الصالح، وكذا فرصة لممارسة التجارة والزواج والختان والرقص والغناء والفروسيّة⁸. ونتيجة الطبيعة الشمولية للموسم، ومظاهره المتنوعة تؤكد ف. ريسو (F. Reysoo) أنه «يصعب جداً منح هذه الظاهرة تعريفاً واحداً وأوحد»⁹. وتتجلى هذه الصعوبة أثناء اعتبار الموسم زيارة كبيرة، وليست بذلك الفعل اليومي المعتاد للزيارة العادية. إنّ هذا الاعتبار يجعل تجليات المواسم ومظاهرها وظواهرها ووظائفها وطقوسها متعددة ومركبة، لدرجة يصعب فيها فصل بعضها عن بعض، وما يزيد الأمر تعقيداً هو تنوع أشكال المواسم واختلافها من موسم إلى آخر. لكن رغم ذلك نجدها تلقي في كونها: دورة سنوية يتم من خلالها تحيّن بركة ولي أو صالح أو شيخ أو مؤسس معين، وبذلك يمكن اعتبار الشيخ أو الولي المؤسس المرجعية الثقافية والرمزية، في حين يشكل الضريح أو قبر الشيخ المحور المجمع للتأباع والزوار طيلة أيام الموسم¹⁰. وهذا التعريف يفرض وجوده أثناء الحديث عن اصطلاح «الموگار ALMOGAR»¹¹ بدل تبني مصطلح الموسم، حيث تحمل هذه الكلمة الأمازيغية بُعداً مكانياً، في حين أنّ كلمة «موسم» تحيل فقط إلى البعد الزمني، وإذا أخذنا بالكلمة الأمازيغية «الموگار» في تعريفنا للموسم، فسنجده عبارة عن مكان للالتقاء السنوي، ويكون هذا المكان عادة بجوار ضريح أو مكان يوصف على أنه مقدّس، يستمدّ قداسته من موضوع معين إما أن يكون ضريحاً لولي، أو مغارة، أو زاوية...، وبجوار ما يعرفه هذا المجال المقدّس من طقوس وممارسات عقائدية، يشهد كذلك مبادلات وعمليات تجارية وأنشطة اقتصادية متعددة. وتعتبر ف. ريسو (F. Reysoo) الموسم ظاهرة احتفالية أكثر ممّا هي ظاهرة دينية، بحيث تحدّد قواعد الظاهرة الاحتفالية في ثلاث قواعد: ¹²

- اشتها شيء معين (حدث، شخص، جماعة...);

- إطار اجتماعي محدّد (قرية، قبيلة، بلد)، مجال وزمان مكرّس لدى المجتمع؛

7 المرجع نفسه، ص 146.

8 نور الدين الزاهي، المقدّس والمجتمع. (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2011)، ص 85.

9 المرجع نفسه، ص 85.

10 المرجع نفسه، ص 88.

11 كلمة أمازيغية تعني الملتقى في بُعدها المكاني واللقاء في بُعدها الزمني.

12 F. Reysoo, op cit, p 7.

- كل الممارسات الجماعية التي لها ميزة طقوسية.

ويتضح، من خلال هذا الأمر، أنّ الموسم يندرج ضمن لعبة التعييد والاحتفال الذي يكون مشروطاً بواقعة ما، كالمناسبات الدينية والفلاحية، أو متمحوراً حول مؤسسة ما كالزاوية أو الضريح¹³. وإذا انطلقنا من مجال بحثنا، فس نجد أنّ تعريف الموسم يرتبط أكثر بالكلمة الأمازيغية «ألموكر»، وما يحمله هذا المصطلح من حمولة مفاهيمية ترتبط بثقافة وتاريخ المنطقة المدروسة، فنجد الحس المشترك المحلي يعطي للموسم مجموعة من الصفات نجملها في التعريف التالي: الموسم عبارة عن احتفال سنوي قبلي؛ يتيح جملة من الفرص كالزيارة والتبرك والتجارة...، والالتقاء في مكان يوصف على أنه مقدّس، وفي الغالب يكون عبارة عن ضريح لولي أو وليّة.

- فكرة التسامح الديني: قراءة في المفهوم

تقوم فكرة التسامح على طبيعة نظرة الأنا للآخر وعلى صيغ هذه النظرة في المتخيل الشعبي العامي، إنّ فكرة التسامح الديني حسب هذا المعنى تؤسس لنمط من قبول الآخر - المختلف دينياً بالخصوص - لحظة الممارسة الدينية أو لحظة ممارسة الطقوس الدينية، وهنا تتقاطع فكرة التسامح الديني بين مفهوم المتخيل الشعبي في مستوى أول، ومفهوم الممارسة الدينية في مستوى ثانٍ. فلا يكفي الحديث عن فكرة التسامح في ذهن الأنا أو الآخر، وإنما يستوجب استحضارها في الممارسات الطقوسية والدينية للأفراد والجماعة.

إنّ تناول فكرة التسامح الديني لا يعني العودة إلى النصّ والبحث فيه عن منطلقات لتجسيد الفكرة وتدعيمها والقول بها، فأحياناً تكون الممارسة بعيدة عن النصّ رغم اعتقاد الممارس بتطبيقه الحرفي. صحيح أنّ المتخيل الديني يكون في العادة مرتبطاً بالنصّ، كما يقول نور الدين أفاية إنّ: «المتخيل الجمعي الإسلامي يستمدّ من المرجعية الدينية أساس النظر إلى العالم، والمجتمع، والإنسان»¹⁴. لكنّ هذا لا يعني أنّ فكرة التسامح الديني تتأسس حرفياً على منطوق النصّ، وإنما قد تستمدّ أسسها من مكونات ومرجعيات أخرى تتجاوز حدود النصّ في العادة، فليس النصّ هو الوحيد الذي يؤطرها؛ وإن كان الخطاب يؤكد على مرجعية النصّ، فالممارسة تكون مرتبطة بمرجعيات أخرى: ثقافية واجتماعية، وعرفية واقتصادية. لذلك ففكرة التسامح غير قائمة على نصّ مرجعي يؤطر وعي الأفراد، بقدر ما هي مرتبطة بالوجود الاجتماعي للأفراد، فوجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد درجة فكرة التسامح في وعيهم أولاً، وثانياً يحكم طبيعة ممارستهم التي يمكن أن تكون خارجة حتّى عن طبيعة الفكرة في وعيهم.

13 عبد الرحيم العطري، مرجع السابق، ص 147.

14 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 7.

من بين الأفكار الأساسية التي نقول بها كذلك في هذا الإطار، إنه لأجل دراسة فكرة التسامح يستلزم الأمر مقارنة الفكرة حسب «درجة حضورها» لا أن نقف عند حدّ فكرة «إمّا أن تكون أو لا تكون»، كما هو الحال عند غوستاف لوبون في قوله: «إنّ عدم التسامح والتعصّب يشكّلان المرافق الطبيعي للعاطفة الدينية»¹⁵، فالتسامح التديني، وفق منظورنا لهذه الفكرة؛ مادامت مرتبطة بالوجود الاجتماعي للأفراد، فإنّ حضورها أمر طبيعي، لكنّ درجة الحضور هي التي تبقى مختلفة حسب السياقات الاجتماعية وحسب الممارسات التدينية بالخصوص.

كما أنّه لا يكفي حضور فكرة التسامح في وعي الأفراد، للقول بالتسامح التديني كفكرة كائنة أم غير كائنة، وإنّما يمكن أن يكون حضورها جدّ قوي على مستوى الخطاب، لكنّ الممارسة تكون من طينة أخرى، بل يمكن أن تكون عكس ما يقول به الفرد والنصّ، فما السبيل إذن إلى فهم هذه الثنائية؟

إنّ ما نؤسّس عليه هذه الورقة هو فكرة التمييز بين فكرة التسامح كفكرة في وعي الأفراد وفكرة التسامح كممارسة تدينية. والحاصل في الحقل العملي أنّ أغلب الدراسات المنجزة في هذا السياق تذهب دائماً إلى مقارنة الموضوع من وجهة نظر الزاوية الأولى، فتدرس الموضوع من ناحية «التسامح في الفكر العربي، الغربي، الإسلامي، المسيحي، الفلسفي»، لكن أن تتمّ مقارنة الأمر من وجهة نظر ممارساتية، فهو الغائب في الدراسات والأبحاث والحاضر في الواقع والممارسة، عكس المنحى السابق نسير في إطار هذا البحث إلى تناول الموضوع من ناحية الممارسة، لغرض قياس درجة حضور «فكرة التسامح التديني» وبالخصوص في التدين الشعبي، كممارسة اجتماعية وثقافية خالصة، يمكن أن تبتعد حتّى عن النصّ الديني.

ثانياً: المواسم الدينية: فرضيات الولادة، وأشكال التفاعل بين اليهود والمسلمين

من الصعب جدّاً التأريخ للمواسم بالمغرب، خاصّة أنّها تتعدّد في أشكالها وأنواعها، وهناك مواسم دينية محضة، يغيب فيها ما هو تجاري، وأخرى تجمع بين ما هو ديني وما هو تجاري، وتختلف المواسم كذلك في دافع انعقادها، فهناك مواسم مرتبطة في انعقادها بعيد المولد النبوي، لذلك نجد البعض يُسمّي عيد المولد النبوي بموسم المواسم، وهناك من يربط المواسم بالزوايا والأولياء. لذلك، فإنّ التأريخ لهذه الظاهرة يدفع بنا إلى إعداد أربع فرضيات نتناول أصل المواسم:

- **الفرضية الأولى:** تذهب إلى القول إنّ المواسم الدينية هي امتداد لعيد المولد النبوي، خاصّة أنّ هذا الأخير احتفال سنوي بذكرى ميلاد النبي. «وفي هذا السياق نقدّم فرضية تبدو متينة الأساس اشتغلت عليها وبها الباحثة الأمريكية (M. Elaine Combs-schilling) ومفادها أنّ الحقل الطقوسي بالمغرب

15 غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة هاشم صالح، (بيروت، دار الساقي، 1991)، ص 92.

مكوّن من ثلاثة طقوس كبرى، وهي العرس وعيد الأضحى وعيد المولد النبوي، إنّ هذه المكوّنات الثلاثة لها روافدها وفروعها الطقوسية، ويُعتبر عيد المولد النبوي القناة التي تسمح لنا بالمرور إلى الموسم (الميلود)¹⁶، وهذا الأمر نجده في الحسن المشترك بالمناطق المبحوثة، حيث يقال إنّ المواسم تبدأ مباشرة بعد مرور عيد المولد النبوي.

- **الفرضية الثانية:** تقول إنّ المواسم هي ممارسات ما قبل إسلامية، أي ظهرت قبل مجيء الإسلام إلى المغرب، سواء كانت بالأشكال نفسها التي هي عليها اليوم، أو كانت عبارة عن شكل آخر. لقد عرف المغرب قبل الإسلام توافد مجموعة من الشعوب، أبرزها الفينيقيون والقرطاجنيون، حيث لم يكن للقرطاجنيين دين خاص مستحدث، فقد استمدّوا طقوسهم من الكلدان، وهي تمتاز بتضحيات قاسية، وكان لكلّ مدينة إلهها «بعل» الذي يقدّم إليه عباده أولادهم إذا لزم الأمر، وكانت الأمّهات يحضرن بزینتهنّ عند تقديم أبنائهنّ للقتل. وكلّ ذلك إرضاء لـ«بعل» الذي يغضب عندما يعصي القرطاجنيون أوامره¹⁷. وقد «كانوا يقيمون حفلات موسمية دينية لتقديس الأباطرة الذين كانت لهم سلطة سياسية وروحية»¹⁸. «والواقع أنّ القرطاجنيين كانوا شديدي التدين، فقد كان عظماءهم يفاخرون بما يقدّمونه إلى آلهتهم من ضحايا بشرية»¹⁹. وتكمن أوجه التشابه بين هذا النمط من التدين وبين ظاهرة المواسم، في كون الموسم يقوم على أساس المجال، فكلّ قبيلة أو مدينة لها موسمها الخاص، يحمل اسم وليّ أو صالح أو زاوية معينة، كما أنّ أوجه التشابه تكمن كذلك في تواجد الجسد بالموسم، سواء باعتباره هبة كما هو الحال لدى طقوس القرطاجنيين الدينية، أو كسلعة للبيع والشراء. ونجد بذلك أنّ «الموسم لم يكن فقط مجالاً لتبادل السلع والمواد، بل كان كذلك مناسبة للتجارة بالعبيد»²⁰.

- **الفرضية الثالثة:** تؤكد على أنّ ظاهرة المواسم هي نتيجة التفاعل الحاصل بين المغاربة واليهود، فنجد مثلاً «بعض الأعياد اليهودية تعقد في الوقت نفسه الذي تتعقد فيه المواسم»²¹، كعيد سوكون (النوال) الذي ينعقد في شهر أكتوبر، وعيد شاقووت (الحصاد)، والذي يكون ما بين منتصف شهر ماي إلى منتصف شهر يونيو، ونجد هذين العيدين يتميّزان بطقوسهما الفلاحية، وهنا نستخلص التقارب بين هذه الأعياد والمواسم، خاصة أنّ هناك من يعتبر المواسم هي احتفال يحمل في طياته طقوساً فلاحية، وبالإضافة إلى

16 نور الدين الزاهي، المقدّس الإسلامي (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر 2005)، ص 50.

17 إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ. الجزء الثالث، (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1994)، ص 35.

18 المرجع نفسه، ص 55.

19 المرجع نفسه، ص 35.

20 علي المحمدي، التجارة والمجال القبلي، تنظيم التبادل واستقلال الجماعات: نموذج أيت باعمران. أعمال ندوة التجارة وعلاقتها بالمجال والدولة عبر تاريخ المغرب، الجزء الثاني، (الدار البيضاء: منشورات جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989)، ص 162.

21 دانييل شروتر، تجارة الصويرة: المجتمع الحضري والإمبريالية في جنوب غرب المغرب. ترجمة، خالد بن الصغير، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، ط1، 1997)، ص 186.

الأعياد اليهودية «الأرثوذكسية» التي تكاد تحل في الوقت نفسه الذي تنعقد فيه المواسم، تجري مراسم بعض الأعياد الشعبية، حينما يبدأ موسم الأعياد الإسلامية، وتحيي فيه بعض الهيلولات ذكرى بعض أولياء اليهود (الصديق)، حسب ما هو وارد في التقويم اليهودي، غير أنها تأتي دائماً بعد عيد الفصح (من نهاية مارس إلى بداية أبريل)، أو تحل في يوم (لاك با أومر) (من نهاية أبريل إلى نهاية ماي)، وخاصة إذا كان تاريخ وفاة الولي الصالح (الصديق) غير معروف. «ويبدأ الاحتفال بعيد يهودي مغربي أصيل هو «الميمونة» مساء اليوم الذي ينتهي فيه الفصح. وبناء عليه يكون موعد عيد الفصح هو زمن انعقاد المواسم والأعياد، وبعد احتفالات عيد الفصح يبدأ اليهود زيارتهم لقبور أوليائهم وصلحائهم في البوادي. أمّا المسلمون، فيحلّ عندهم وقت انعقاد موسم «ركراكة» في الشياظمة، وفيه ينتقل الزوّار المسلمون أربعين يوماً من ضريح إلى ضريح يزورون خلالها أولياء المنطقة وصلحاءها»²². ويؤثر التقارب بين الأعياد الإسلامية واليهودية تأثيراً مباشراً في الحياة الاقتصادية، وعلى ازدهار التجارة وكسادها، «وبينما كانت الأعياد الإسلامية التقليدية في المغرب، مثل عاشوراء ورمضان وعيد الفطر وعيد الأضحى، وهي الأعياد نفسها الموجودة في بقية بلدان العالم الإسلامي، لا تؤثر في التجارة إلا على المدى القصير، لأنها ليست أعياداً ذات أصول فلاحية، فإنّ المواسم الرئيسية في الجنوب الغربي من المغرب تحل أوقاتها بين شهري مارس وأكتوبر، وبذلك تجمع بين الجانب الديني والسوق، فيتحوّل المكان الذي يوجد فيه ضريح الولي الصالح إلى سوق موسميّة»²³.

- **الفرضية الرابعة:** يرتبط انتشار المواسم بالمغرب بظهور الزوايا والأولياء والصلحاء؛ «ولقد ارتبط ظهور الزوايا بفترة بنومرين، رغم أن الملامح الأولى للزوايا ظهرت في فترة المرابطين على شكل «رباط»، لكن لم يعرف المغرب الزوايا قبل عهد أبي يوسف (أحد الملوك المرينيين 685 - 706هـ/ 1286 - 1306)، ثم لم يكن دور هذه الزوايا في عهد المرينيين بوجه عام مثملاً صار عليه في عهد الوطاسيين المتأخرين، فقد كان قصد أبي يوسف من بنائها أن يجعلها بمثابة دُور لاستقبال الغرباء والوافدين من الخارج من كبار رجال الدولة وأعيانها، فالغرض الأول من بنائها كان كما نرى أبعد ما يكون عن الهدف الصوفي الذي اتجهت إليه فيما بعد، والظاهر أنها أصبحت مع الأيام المكان المفضّل لرجال التصوف الذين كانوا ينقطعون فيها للعبادة، ثم تحوّلت لاستقبال المريدين والأتباع، الذين ينقادون لحركة طريقيّة معيّنة، وصارت لا تبنى إلا لهذا الغرض»²⁴، وأصبحت هذه الزوايا فيما بعد تحتفل بموسم سنوي خاص بها، يشهد حضوراً كبيراً لمريدي وأتباع هذه الزوايا. وقد شكّلت الزوايا امتداداً لانتشار الربط الذي كان يعني المكان الذي يربط فيه المسلمون للدفاع عن بلادهم، «وكانت هذه الرباط تقام عادة حيث يتوقع شرّ هجوم الأعداء، وقد تحوّل هذا المعنى فيما بعد إلى كلمة ثغر التي حلّت محلّ الرباط، وعلى العموم، فالربط أو الثغور بهذا

22 المرجع نفسه، ص 186.

23 المرجع نفسه، ص 186.

24 إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ. الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 86 - 87.

المعنى كانت تشكل الحدود الفاصلة بين أرض المسلمين وأرض الأعداء، وقد تكون في الداخل أو شاطئ البحر. على أن الربط أصبحت تعني معنى آخر في شمالي إفريقيا، حيث إن فقهاء المالكية الذين كانوا يلقنون علومهم بمساجد القيروان، من أجل الدفاع عن مذهب مالك ودعوة الناس إلى التزهد والتقشف، ضاربين المثل في ذلك من أنفسهم ومن إمامهم مالك، فضل كثير منهم أن يعتزل حياة المدن التي شملت الفوضى والاضطرابات السياسية وفساد العقيدة إلى رباطات ينقطعون فيها إلى عبادة وتلقين علوم الدين»²⁵، وقد انتشرت هذه الرباطات في عهد الزناتيين بعد أن وضع الأدارسة لبنتها، فمن المعلوم أن القاسم بن إدريس كان قد بنى رباطاً قرب أصيلا، ثم نجد رباطات بأزمور ورباطات أخرى بالسوس، وأشهرها في أواخر الزناتيين رباط «أكلو» قرب تنزيت»²⁶، وعلى كل حال «يمتاز عصر المرابطين من الناحية الدينية بظهور أقطاب التصوف الأولين بالمغرب وأساتذة الطريقين، وقد ساهمت هذه الظواهر (سواء الزوايا والرباط) في ظهور ظاهرة الاستشراق، التي بدأت ملامحها الأولى تظهر منذ نهاية العصر الموحي، إلا أنها بدأت تبرز بشكل قوي في أواخر عهد بني مرين، ولكنها أخذت أبعاداً أعمق بموازاة انتشار الزوايا والطرق الصوفية، وأصبح مقبولاً، لدى الفئات الشعبية، أن أشرف النسب هم أحق من غيرهم بالتكريم، وأن الصلحاء إذا كانوا أشرفاً، فهم أولى من غيرهم من الصلحاء بالتبجيل، فإن أصبحوا أرباب زوايا وطرق، صار أتباعهم على العموم أكثر من أتباع غيرهم من الطريقين»²⁷، وقد ساهمت الدولة بدورها في تقديم مقام الأشرف، وتقريب الأموال عليهم بسخاء، «وكان في الفئات الشعبية من يهدي بناته إلى الأشرف، تبركاً، ليتزوجوهن، وهذا من غير تكاليف تلزمهم، كما صدرت العديد من الظواهر في هذه الفترة توصي بتوقير واحترام الشرفاء وإعفائهم من الضرائب»²⁸، وهذا بالذات ما أسس لتقليد جديد كان راسخاً في الأوساط الشعبية، وهو تكريم الأضرحة «الذي كان معروفاً لدى سكان شمال إفريقيا من أوائل العهد الإسلامي، وكلما تقدّمه حركة التصوف والزوايا أصبحت الأضرحة تضم رفات مؤسسيها مقصداً للزوار»²⁹، فبعد أن ساهمت الدولة بكل إمكانياتها في تشجيع هذا الأمر وفي التأسيس له، شكّلت كذلك المعتقدات والأساطير التي تروى حول الشرفاء مصدراً لاكتسابهم رأسمالاً رمزياً واجتماعياً مستمراً حتى بعد وفاتهم، ويتجلى هذا الأمر بشكل كبير في زيارات يومية أو موسمية، وتكون هذه الأخيرة، على نحو موسم سنوي احتفالي تبركي وتجاري، «وغالباً ما كانت المواسم تصادف فترة مرور القوافل التجارية، وبالأخص في الجنوب الغربي من المغرب، لذلك أصبح يشكل فرصة حاسمة لمواجهة متطلبات العرض والطلب»³⁰، وهكذا تنطلق القوافل من كل جهات الجنوب

25 المرجع نفسه، ص 174 - 175.

26 المرجع نفسه، ص 175.

27 إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ. الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 543 - 544.

28 المرجع نفسه، ص 544.

29 المرجع نفسه، ص 545.

30 دانييل شروتر، مرجع سابق، ص 184.

المغربي ومن الصحراء وتنبتكتو، لتلتقي عند الموضع الذي يقع فيه ضريح الولي الصالح، فيخطط الباعة المتجولون وأصحاب القوافل للطرق التي ينوون عبورها، وفق برنامج يسمح لهم بالحضور في مختلف المواسم المتعاقبة التي تشهدها مختلف جهات جنوب غرب المغرب، ويشكل مجال الجنوب الغربي مجالا جغرافيا جد مهم يعرف انعقاد عدد كبير من المواسم، وبالمقابل يشكل نطاق عبور القوافل التجارية العابرة للصحراء الغربية والمتجهة نحو الصويرة.

خلاصة القول، إنَّ الثابت في الفرضيات السابقة هو أنَّ المواسم الدينية هي في الأخير نتيجة لممارسة اجتماعية ثقافية تدينية، تجد لها تفسيراً في فكرة التدين الشعبي وفي أطروحة «التثاقف L'acculturation»، فصيغة التدين الشعبي في المواسم الدينية، وبالأخص في المنطقة المبحوثة، تعرف تنوعاً كبيراً في عدة مستويات، إذ يحضر فيها مكوّن إسلامي، يهودي، أمازيغي... إلخ. وهذا ما أسس لممارسة تدينية مركبة، أو بتعبير آخر «ظاهرة اجتماعية كلية»، يحضر فيها المقدس بصيغ متعددة ويكون فيها مجسداً في شخصية الولي وفي مفاهيم مثل «البركة» لدرجة تسمح له أن يكون أكثر ارتباطاً بالوجود الاجتماعي للأفراد، ممّا يسمح لفكرة التسامح التديني بالانتعاش أكثر.

ثالثاً: المواسم الدينية بمنطقة سوس: نحو فهم لشروط انتعاش فكرة التسامح التديني

إنَّ المواسم الدينية، كما أشرنا في السابق، هي مجال التقاء بين أشكال احتفالية اقتصادية ودينية، وإن كان في الأساس دينياً بامتياز، إلا أنَّ ما هو اجتماعي وثقافي غيَّره إلى ممارسات احتفالية أكثر ممّا هي طقوسية، وهي الأطروحة التي تبنتها الباحثة فينك ريسو.

إنَّ حضور الاقتصادي والمادي بجوار الديني والرمزي في المواسم بمنطقة سوس جعل من هذه الأخيرة ذات صيت بالغ في المنطقة، لدرجة أنَّ الفاصل بين موسم وآخر يكون أسبوعاً فقط، وهذا ما جعل هذه المنطقة تشهد أكبر عدد من المواسم بالمغرب، فعدد المواسم بالجنوب (منطقة أكادير والنواحي، تزنيث ونواحيها، كلميم ونواحيها، وطاطا) يزيد عن 134 موسم ديني³¹. كما أنَّ ما يقارب 20 في المئة من هذه المواسم الدينية تشهد أزيد من 10000 زائر³².

تحمل الزيارة في الموسم معينين: الأوّل يحيل على قصد الأماكن المقدسة، كالأضرحة والقبور، قصد التبرُّك والدعاء وطلب الكرامات. أمّا المعنى الثاني، فيدلُّ على ما يعطيه الزائر للمزور من مال أو غير ذلك من الأشياء، وقد تكون هذه الهدايا عبارة عن هدايا كبيرة (الذبيحة، زربية، غطاء الضريح...)، أو هدايا

31 Mohamed Berriane, op cit, P 120.

32 Ibid, p 120.

صغيرة (شموع، نقود، حناء، بخور، ماء الزهر...)، وبالتالي فإن مفهوم الزيارة يتداخل هنا مع باقي المفاهيم كالهبة والتضحية، ويصبح الكل يتفاعل من أجل خلق الفضاء المادي والرمزي للموسم.

تشكل الزيارة، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ، الفاعل الأساسي في الموسم، فجميع الطقوس والممارسات الأخرى بالموسم تدور في رحي هذا المفهوم، وبذلك نجد أن التجارة والتضحية والهبة هي عناصر تحقيق التنزيل المادي للزيارة في أرض الواقع. لذلك تتخذ التجارة في المواسم الدينية مكانة أساسية، فتقريباً جميع المواسم التي تنعقد بمنطقة سوس عبارة عن مواسم تجارية بالأساس، وإن كان البعد التديني حاضراً بقوة، بل بالعكس كلما كانت الطقوس التدينية حاضرة ودرجة التدين بالموسم مرتفعة، كانت التجارة أكثر حضوراً بالموسم، وهذا يرتبط كذلك بقوة رأس المال الرمزي³³ للولي (ة)، فالمواسم الدينية التي يحضر فيها الاقتصادي بشكل كبير نجد أن فيها للولي رأسمالاً رمزياً مرتفعاً، لذلك فإن قوة الموسم اقتصادياً تقاس بمدى قوة رأسمال الولي الرمزي³⁴، وهذا ما توصلنا إليه في دراستنا لموسم «سيدي أحمد أوموسي³⁵» أو «موسم تاعلات³⁶» مثلاً.

إن انتعاش فكرة التسامح التديني، في نظرنا، تستمد أسسها من التلازم الحاصل بين ما هو ديني واقتصادي في المواسم، فكلما كان الموسم احتفالياً يهيمن عليه البعد الاحتفالي والاقتصادي بالخصوص، ارتفعت درجة التسامح فيه، وهذا ما يتجلى تاريخياً في الحضور الكبير للمتدين اليهودي بشكل خاص في المواسم الدينية بالجنوب المغربي، فكون اليهود يشتهرون في تاريخ الجنوب المغربي بالممارسة التجارية بشكل كبير، كانت فرصتهم في حضور المواسم الدينية جد كبيرة، بل كانوا يساهمون بشكل كبير في خلق الدينامية الاقتصادية التي تعرفها هذه المواسم الدينية.

وقد امتزجت في الجنوب الغربي من المغرب المبادلات التجارية مع الاحتفالات والمراسيم الدينية. وكان التاجر يضع برنامج الزماني ويعدله حسب توقيتات الأعياد وتقلباتها. ويخطط اليهود والمسلمون على حد سواء لبرامجهم التجارية وفقاً لمتطلبات الأعياد ومراسيمها.

33 نقصد برأس المال الرمزي (حسب مدلوله عند بيبير بورديو) تلك الموارد المتاحة للفرد نتيجة امتلاكه سمات محدّدة كالشرف والهبة والسمعة الطيبة والسيرة الحسنة، والتي يتم إدراكها وتقييمها من جانب أفراد المجتمع. وبذلك فإن رأس المال الرمزي يتأسس على القبول أو الاعتراف أو الاعتقاد بقوة وبسلطة من يملك مزايا أكثر، أو شكلاً من الاعتراف بالشرعية، أو قيمة معطاة من الإنسان.

34 نقيس رأس المال للولي من خلال المخيال الجمعي في المنطقة، ومدى حضور روايات لدى الأفراد حول الولي ومدى تقديسهم له، ويتجسد هذا التقديس في رساميل أخرى: مادية، اجتماعية (الشرفاء وأبناء الولي وعلاقاتهم الاجتماعية في المنطقة)، ثقافية (كتابات الولي وطلبته)... إلخ.

35 من أشهر المواسم بالجنوب المغربي ينعقد بمنطقة تزروالت بإقليم تزنيت في دورتين: الدورة الأولى نهاية شهر مارس، والدورة الثانية نهاية شهر غشت وبداية شتنبر من كل سنة.

36 من أشهر وأبرز المواسم بمنطقة الجنوب، ينعقد بجماعة هلالة بإقليم اشتوكة آيت باها في شهر مارس من كل سنة.

وكان شرفاء إيلغ³⁷ فى تازروالت (مجال انعقاد موسم سيدي أحمد أوموسى) يفيدون من وصول العدد الضخم من الزوّار إلى ضريح الولي الصالح فى منتصف القرن التاسع عشر بتحويل الموسم إلى أكثر الأسواق التجارية نصف السنوية أهمية فى جنوب المغرب. وينعقد أولهما عند نهاية شهر مارس والثاني عند نهاية شهر غشت أو بداية شتنبر. وهكذا تنطلق القوافل من كلّ جهات الجنوب المغربي ومن الصحراء وتتبعثو لتلتقي عند الموضع الذي يقع فيه ضريح الولي الصالح. وترتفع درجة النشاط لدى التجار اليهود بصفة خاصة أثناء انعقاد هذه المواسم، وذلك على الرغم من أنّه لم يكن يسمح لليهود بالإقامة فى القرية التي يوجد فيها الضريح ولا حتى بالدخول إليها، إذ كانوا يلزمون بالمكوث فى مخيم بالأحواز المجاورة لها طوال أيام انعقاد الموسم³⁸. ويرجع ذلك إلى فكرة المقدّس المجالي عند السكان المتدينين والساهرين على انعقاد الموسم، خاصة الشرفاء، حيث يصفون على المجال نوعاً من القداسة طيلة أيام انعقاد الموسم، والحاصل أنّ القداسة لا تجسّد فى التدين الشعبى إلا إذا كانت ملازمة للدينوي (Profane)، لذلك تعتبر هوامش الضريح بمثابة المجالات البعيدة عن المقدّس، وهذه الهوامش تتميز اليوم بكلّ ما يعتبر دينوياً: ألعاب القمار، انعقاد فنّ الحلقة... إلخ. إنّ تنظيم المجال إذن فى الموسم أمر أساسى لتمييز بين ما هو مقدّس ودينوي، لذلك كانت مناطق الهامش مكاناً يقيم فيه التجار اليهود طيلة الموسم.

لذلك فالتسامح التدينى لا ينتعش إلا أثناء التبادل التجارى نهار انعقاد الموسم، ففكرة المقدّس (Sacré) والدينوي تحكم على درجة الانتعاش التدينى، ويرتبط إنتاج هذه الأخيرة وإعادة إنتاجها، بالانتقال من ما هو مقدّس إلى ما هو دينوي.

ليس فقط مجال حضور التجار اليهود هو ما يجسّد فكرة المقدّس والدينوي، وإنما نجد كذلك حتى المواد المعروضة والممارسات التجارية والخدمات فى المواسم تتدرّج فى مراتب القداسة؛ من التي تجسّد المقدّس (التمر مثلاً) إلى موادّ وممارسات تجارية وخدمات دينوية (الحلاقة مثلاً)، وتنظيم المجال إذن يتفاوت فى القداسة، وهذا ما يتحكم فى أماكن الممارسات التجارية وعرض هذه الخدمات.

نفهم من هذا أنّ فكرة انتعاش التسامح التدينى تكون حاضرة على مستوى الممارسة، لكن على مستوى المنخيل الشعبى يحصل العكس، فالمنخيل الشعبى الذي ينظم مراتب القداسة يجسّد نمطاً من اللاتسامح، لكن من ناحية المعاملات التجارية والاقتصادية فالحاصل هو العكس، إذ ينتعش التسامح التدينى عبر معاملات تجارية كبرى بين التجار اليهود وزوّار الموسم، وهذا ما يجسّد لنا فى «ملاح إيلغ» من دور اقتصادى كبير أيام انعقاد موسم سيدي أحمد أوموسى.

37 ورثة الولي سيدي أحمد أوموسى.

38 Paul Pascon, La Maison d'Ilg et l'histoire sociale du Tazerwalt. (Rabat: SMER 1984), p 81.

وتتجسد كذلك فكرة انتعاش التسامح التديني، التي تتأسس على المادي (الاقتصادي) وإن كان الرمزي (التديني) يرفضها، على مستوى توافق مجموعة من المواسم الدينية بالأعياد والمواسم اليهودية، بالمنطقة، مما يسمح بالتنظيم السنوي للتجارة والتخطيط المسبق لها على أساس توافق بين التجار المسلمين واليهود.

خلاصة

إنَّ ما يمكن أن نختتم به هذه الورقة هو التأكيد على أنَّ فكرة التسامح التديني مرتبطة أشدَّ ارتباطاً بالوجود الاجتماعي للأفراد، وانتعاشها، كما رأينا في حالة المواسم الدينية بالجنوب المغربي، يتعلَّق أساساً بكون هذه المواسم الدينية لحظة يتفاعل فيها المادي/ الاقتصادي بالرمزي/ الديني، مما يخلق مجالاً لتفاعل كلٍّ من الديني بالمقدس، فهذان المفهومان يفسران كيف يتفاعل الإنسان (تأكيداً ونفيًا) مع مجموع العقائد والمبادئ الدينية الثابتة والمعارية، وذلك في محاولة تطبيق، أو في البحث عن ترميق³⁹ لتلك المعتقدات في أرض الواقع المادي، وفي الحياة الاجتماعية والفردية، وفي مختلف السياقات التي تشرط سلوك الفرد وتؤثر فيه⁴⁰.

وعليه، فإنَّ فكرة انتعاش التسامح التديني بالمواسم الدينية تستمدُّ جذورها من الممارسات الاقتصادية والاجتماعية للأفراد وليس من المتخيل الجمعي، وهذا ما يتَّضح في جملة من الممارسات والمبادلات التجارية بالمواسم. كما أنَّ فكرة انعقاد المواسم والاحتفال بها تجد جذورها هي الأخرى من التفاعل التجاري بين اليهود والمسلمين، مما ساهم، كما رأينا، في التفكير في تنظيم انعقاد المواسم بالمنطقة، وهذا ما يسمح للجميع، وخاصة اليهود، لحضور المواسم التي تنعقد بالمنطقة، ونَتَّخذ من موسم سيدي أحمد أوموسى بالجنوب المغربي أهمَّ نموذج يجسّد هذا المعطى. إنَّ فكرة التسامح التديني، إذن، لا تتحقّق في وعي الأفراد، وإنما نجد تحقّقاً لها في الممارسات الاجتماعية، في أشكال يتحقّق فيها ذوبان بين الديني والاقتصادي.

39 وجبت الإشارة إلى أنَّ هذا المفهوم يتَّخذ أبعاداً جدلية عند ليفي ستروس، حيث يؤكد أنَّ الطريقة التي تتفحص بها الإبداعية الأسطورية الترتيبات الممكنة، انطلاقاً من مخزون محدود من المواد المتباينة ذات المصادر الأكثر تنوعاً (مواريث، اقتراضات...) تتمثل الإبداعية في تنسيق جديد للعناصر سبق استخدامها ولا يمكن تحويل طبيعتها. هذه العناصر هي بقايا وقطع وفتات تصبج، عبر عملية الترميق، كلا مبيناً وأصلاً. إنَّ إدراج المواد المرمقة في المجموع الجديد، ولئن لم تتغير طبيعتها، يجعلها تقول غير ما كانت تقول قبل: دلالة جديدة تولد من هذا التنسيق النهائي. راجع:

دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. ترجمة منير السعيداني، مراجعة الطاهر لبيب. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 129.

40 رشيد جرموني، "مقترح منهجي لدراسة الظاهرة الدينية: حالة الشباب المغربي نموذجاً". مجلة إضافات، العدد 35، 2016، ص 28.

المراجع والمصادر

- إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، الجزء الثالث، (الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، 1994).
- أكوافيفا، سابينو وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية. أبوظبي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (الكلمة)، 2011.
- دانييل شروتر، تجارة الصويرة: المجتمع الحضري والإمبريالية في جنوب غرب المغرب. ترجمة خالد بن الصغير، (الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، ط1، 1997).
- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب. (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).
- رشيد جرموني، «مقترح منهجي لدراسة الظاهرة الدينية: حالة الشباب المغربي نموذجاً». مجلة إضافات، العدد 35، 2016.
- عبد الباسط عبد المعطي، الوعي الديني والحياة اليومية: دراسة ميدانية على عينة من شرائح طبقية في قرى مصر. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
- عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء، بحث في المقدس الضرائحي. (الدار البيضاء، منشورات المدارس، 2014).
- علي المحمدي، التجارة والمجال القبلي، تنظيم التبادل واستقلال الجماعات: نموذج أيت باعمران. (الدار البيضاء، أعمال ندوة التجارة وعلاقتها بالمجال والدولة عبر تاريخ المغرب، الجزء الثاني، منشورات جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989).
- غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة هاشم صالح. (بيروت، دار الساقي، 1991).
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي. (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
- نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي. (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2005).
- نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع. (الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2011).

Fenneke Reysoo: des moussems du Maroc, une approche anthropologique des fêtes patronales. (Thèse université de Haye, 1988).

Mohamed Berriane: Tourisme national et migrations de loisirs au Maroc. (Thèse Université François Rabelais Tours, U.F.R de Géographie Aménagement, 1989).

Paul Pascon et Daniel Schroeter, «Le cimetière juif d'Iligh (1751-1955)». Etude des épitaphes comme documents d'histoire sociale. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, Année 1982 N 34, pp 3962-

Paul Pascon, La Maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt. (Rabat: SMER 1984).

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث 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

www.mominoun.com