

الدين الشعبي والدين العالمي: المواجهة وإعادة التأويل



محمد المرجان
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

تسعى المقالة إلى الإدماج بين المقاربة السوسيولوجية والمقاربة الأنثروبولوجية من أجل توضيح الفروق بين الدين العالمي والدين الشعبي، وأشكال معينة من التدين الهجين الذي يرتبط أساساً بالفئات الشعبية، بطقوسها ورموزها، أي ما يرتبط بأساليب التدين وتعددها، وما يكسب الهوية الدينية بُعداً ديناميكياً وأكثر تفاعلاً مع باقي المكونات الأخرى.

تقديم

سنأطلق في هذه المقالة من سؤال عريض: إذا كانت مهمّة السوسيولوجيا هي فهم الظواهر الاجتماعية وجعلها أكثر وضوحاً، أفلا ينبغي في هذه الحالة خلق الأدوات النظرية المؤسسة فعلاً لهذا المجهود القائم على الفهم والإدراك؟ وبالتالي يتولّد عن هذا السؤال انشغال فرعي آخر: ألا يقتضي المجهود الخاص من أجل تحقيق علميّة السوسيولوجيا فتح الحدود الإستمولوجيّة على آفاق إنسانيّة وعلميّة أكثر رحابة؟ أليس من المفيد العمل على ربطها بالأنثروبولوجيا باعتبارها معرفة بعمل وسير المجتمعات البشريّة بصرف النظر عن وجود هذه المجتمعات في الزمان أو المكان؟ ألا يمكن الإشارة إلى وحدة التوجّه المعرفي بينهما بخصوص بحثهما المشترك عن البنيات والوظائف الاجتماعية وعن تحليل ديناميكيّة المجتمعات الحاضرة؟ الجواب إذاً يتطلّب إدماجاً خاصاً بين السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا بغية الوصول إلى توضيح أساليب التدوين وتعدّدها، بما يكسب الهوية الدينيّة بُعداً ديناميكياً وأكثر تفاعلاً مع باقي المكونات الأخرى.

1- الدين بين الإرث الأنثروبولوجي والنظرية السوسيولوجيّة

الواقع أنّه لا توجد حضارة بدون دين. الدين هو الحقيقة الأنثروبولوجيّة التي لا يمكن نكرانها، بداية من أعرق المدنيّات كالصين، إلى أسبقها في حلبة الحضارة، بل إلى أكثرها تأخراً كالقبائل المتوحّشة في إفريقيا وأستراليا. الدين ظاهرة شموليّة وتاريخيّة عمّت كلّ الشعوب بدون استثناء. والديانة هي في الحقيقة الشكل الذي ترتضيه هذه الشعوب من أجل التعبير عن عقيدتها (كالديانة البوذية مثلاً)، حيث أكّدت البحوث الأنثروبولوجيّة أنّ سائر المجتمعات عرفت ديانة أو طرفاً من الديانة هي خليط من الدين والسحر. وبالتالي الديانة ليست بالضرورة ذات أصل إلهي، بل هي في معظمها شعوزة ودجل وعبادة أوثان. الأمر الذي إن قبلنا عموميتّه يدفعنا للقول بوجود غريزة تحمل الإنسان عفواً وضرورة على التدوين. وعليه فالدين ثابت من ثوابت كلّ مجتمع، بعيداً عن التّنوّعات التي تميز هذا الأخير، وبالتالي لا يوجد هناك مجتمع بلا دين، ولا مجتمع بلا معادل للدين.

لقد سارعت النظرية السوسيولوجيّة الدوركهايميّة إلى الإقرار بأنّ العقائد الدينيّة هي من إنتاج مجتمعاتها عبر تغيّرها وتطوّرها، وليست من إنتاج أفراد (أنبياء، رسل، سحرة، كهنة، عرّافين...)، لأنّ هؤلاء جميعهم هم من المجتمع، ويعبّرون عن الجانب المقدّس في الحياة الاجتماعيّة. للمزيد من التوضيح اعتبر هذا الاتجاه أنّ منطق السببيّة الاجتماعيّة يقتضي وضع الظاهرة الدينيّة في مرجعيّتها الاجتماعيّة، فتعرف بها وليس بسواها. الأمر الذي يخالف منطق الفقهاء، الذي يفصل الظاهرة عن جذورها الاجتماعيّة، ويعزوها إلى أسباب غيبية وغير مرئيّة. كان طبيعياً التحول الذي لامس فهم الدين كظاهرة قدسيّة متعالية على كلّ

اجتماع بشري، ليصبح هذا الفهم متاحاً عبر درس الواقع الديني من خلال مسارات التطور الاجتماعي نفسه. ولعلّ اكتشاف المنطق الاجتماعي للسلوك الديني هو المانع أصلاً من الكلام عن أيّ دين بصيغة المفرد، فالإسلام الواحد عقائدياً، ليس كذلك سوسيولوجياً (إسلام عربي وإسلام غير عربي، بل حتى الممارسات الخاصة بأيّ دين اختلفت بين الجانب الرسمي والجانب الشعبي). في السياق نفسه يرفض بورديو التفسير النفسي والظاهري للواقع الديني، مؤكداً على التفسير السوسيولوجي، أي باعتباره دالاً على شرعية الموقع الاجتماعي. قد لا يخامرنا الشك في اقتراب هذا الطرح من الرؤية الدوركهايمية للدين. خاصة حينما يلعب الدين دوراً كبيراً في ترسيخ سلطة الرجال على النساء أو عندما يعمل على نشر وتلقين تعاليم أخلاقية وأسرية تسيطر عليها القيم البطريركية. هذه النظرة تظلّ مسنودة بمفهوم «الحقل الديني» الذي يعرف الدين كمعطى اجتماعي يرتبط بالمعطيات الاجتماعية الأخرى، خاصة تقسيم العمل الذي عليه أن يحيل الخطاب الديني إلى وضعياته الاجتماعية للإنتاج، مع التأكيد بصفة خاصة على تكوين المميزات المرتبطة بالأفراد الممارسين للنشاط الديني. (Erwin Dianteil, 2002, P: 24) التعلق بهذه الحتمية الاجتماعية لا يساهم في تحقيق استقلالية الدين، خاصة عندما يتجلى المعطى الإلهي ضمن هذه الرؤية. كترجمة مباشرة للقانون الاجتماعي، وأن المصدر الأساسي للظاهرة الدينية هو المجتمع. حيث يطرح السؤال التالي: هل الدين يقتصر على مفهوم الحقل الديني فحسب؟

إذا اعتبرنا غلو النظرة الاجتماعية وميزة الضغط التي تمارسها في اتجاه الأحداث والأشخاص، ليصبح الدين عبارة عن شيء تابع لهذا الكل الاجتماعي، فإنّ التفسير الأنثروبولوجي يفتح في وجه هذا الانغلاق باب التفاوض والحوار مع عناصر خارجية لا تنتمي بالضرورة إلى المجال الاجتماعي بمعناه الحصري، لذلك تبدو المكونات الأساسية بالنسبة إلى هذه المعرفة موضوع الدين فيما يلي:

- أولاً: القوى الخارقة: (الله، الجن، المانا، الأسلاف...)، ومن جهة أخرى الأماكن المقدسة المخفية لهذه القوى، (الأشجار، الأحجار، الماء، النار، الحيوانات).

- ثانياً: مادة الدين هي الإنسان المقدس (الملك، الأولياء، الصالحون، السحرة...)، ولكن أيضاً الجماعات الروحية (الكنيسة، الجماعات السرية، الفئات المغلقة).

- ثالثاً: فيما يتعلّق بالتعبيرات الخاصة بالتجربة الدينية فهي فكرية Idéelles (المعتقدات، الأساطير، المذاهب) وأيضاً تطبيقية وعملية (الشعائر، الطقوس، الأعياد، الممارسات السحرية) بالإضافة إلى كونها سوسيولوجية (طبيعة الروابط الاجتماعية داخل التنظيم الديني) وتصنيفية (متغيرات حسب المجالات الثقافية وأشكال الاقتصاد السائد: دين المحارب، ودين التاجر، ودين الفلاح) تاريخية (نظراً لتحولات الحياة الدينية عبر العصور) وأخيراً تخيلية وعاطفية (Claude Rivière, 2002, P: 116).

ومن منطلق هذا التحديد للمكونات الرئيسة للدين، يمكن القول حسب كليفورد جيرتز C. Geert: "إنّ الدين هو عبارة عن نظام من الرموز المؤثرة بكيفية توظيف في الناس دوافع واستعدادات قويّة، عميقة ودائمة، من أجل صياغة مفاهيم ذات طبيعة عامّة حول الوجود، ومنح هذه المفاهيم مظهراً واقعياً بحيث تبدو هذه الدوافع وهذه الاستعدادات كأنّها فعلاً واقعيّة" (Clifford Geertz, 1992, P: 39). فالدين بعبارة أوضح لا يقيم نظاماً، كما يمكن وصف تدخله أو تسله للحياة اليوميّة للأشخاص، دون افتراض سيطرته على حياة الآخرين، ودون تجاهل لحضوره المتميّز في حياتنا.

ولا يخامرنا الشكّ بأنّ هذا المعنى يمنح للدين استقلاليّة نسبيّة عن الكليّة الاجتماعيّة، ويجعل منه "عالمًا كاملاً يتمتّع بقوانينه الخاصّة ومنجزاً بحدّ ذاته". وبعبارة أخرى لا تشكّل الظواهر الدينيّة مجالاً خاصاً للواقع الاجتماعي يتجانب مع المجالات الأخرى، إنّما هو عبارة عن صياغة لمجمل الحياة التي توجد في حقيقتها بجانب صياغات أخرى (فنيّة، علميّة...). وبلغة أكثر وضوحاً "الحياة الدينيّة تخلق العالم مرّة أخرى"، وليست صياغة تابعة وغير مستقلة تماماً عن الكليّة الاجتماعيّة. طبعاً الصياغة الدينيّة للعالم تلقي عبر الوقائع والأحداث مع صياغات أخرى وتختلط معها، ولكنّ الدين يبقى في آخر المطاف كحقيقة متفرّدة من نوع خاص، أي كحقيقة نابعة من ذاتها، وبالتالي فهي متحرّرة من كلّ "شيء". إلّا أنّ الإحساس بكون الصياغة الدينيّة تضمّ وتستوعب كلّ الصياغات الأخرى للعالم، أو تهيمن عليها، يعني بروز عناصر إيديولوجيّة وقانونيّة تمارس منطقاً آخر غير المنطق الديني. (دانيل هيرفييه، جان بول وليام، 2005، ص: 154-157).

بين القول إنّ الدين هو معطى تفرزه البنى الاجتماعيّة ولا يتمتّع بأيّ استقلاليّة، والقول إنّ الدين صياغة متفرّدة للعالم الذي نعيش فيه، ومتحرّر من الإكراه الاجتماعي للبنى والمؤسّسات، علينا أن نستخلص افتراضاً أساسيّاً يتجلّى فيما يلي: إذا كان الدين يمثل التعبير الأقصى عن الاحتياجات الاجتماعيّة للإنسان، فإنّ الصياغات الممكنة لهذه الاحتياجات والمحدّدة باستراتيجيّات التنافس وتغيير المواقع بين مختلف الفاعلين تظلّ متفرّدة ومتميّزة في إطار التدين. وبصورة أوضح: الابتعاد المعقول والمنطقي عن الحتميّات الاجتماعيّة قد يسمح لنا بمعالجة الظاهرة الدينيّة كنظام للمعنى يؤسّسه الإنسان، حتى لو كان المجتمع هو المؤطر للفعل والفهم الإنسانيين. والمعنى المراد من هذا الأخير التعبيرات الخاصّة بالعاطفة الدينيّة والتميّزة بنوع من الرهافة والحساسيّة التي تنتج عن التقوى والورع. قد تكون للتقوى معانٍ فقهية وأخلاقيّة، لكنّه يمثل بشكل ما التدين في حالة التدفق والانسحاب، ولا يحتاج إلى بلوغ حالة الصلابة والتماسك في السلوك تجاه الآلهة، أي أن يبلغ مستوى الدين. التدين هو ميل أو طبع، غير مرتبط بهذا المضمون أو ذاك، حتى لو كانت بعض خصائص الوضع الإنساني تبدو له أكثر شبهاً بالدين. التدين هو القاعدة السيكلولوجيّة التي يتربّع عليها الدين، بمعنى آخر ليس الدين من يخلق التدين، إنّما التدين هو الذي يخلق الدين (مرجع سابق، ص: 158).

في إطار هذه العلاقة بين الدين والتدين نلاحظ انجذاب بعض التحليلات لمسألة الخلط بين المفاهيم، إلى درجة أن الاختلال الذي تعرفه بعض المؤسسات الدينية يعبر في نظرها عن تراجع التدين وضعفه، أو أن ارتفاع معدل الممارسات الدينية هو تطور ملحوظ لمستوى التدين وانتشاره على نطاق واسع. لقد أدى هذا الخلط الشائع لدى العديد من الباحثين الاجتماعيين إلى التركيز على نقد الدين على حساب التدين، دون اعتبار لكون الشكل الأخير يعبر عن سلوكيات ثقافية ترتبط برموز أكثر مما ترتبط بمنظومة ثقافية متماسكة.

ما يمكن استنتاجه من المعنى العام للتدين هو كونه طبيعة دينية بلا دين، ومن ثم الإشارة إلى تراجع التدين في المغرب من طرف بعض المؤسسات العلمية، مثل التقرير الذي أصدره معهد غالوب سنة 2009، فهو لا يتوافق إطلاقاً مع المعنى الذي اقترحنه. إن القول بتراجع التدين La religiosité في المجتمع ليس سوى نتيجة طبيعية لعملية سلب وإضعاف للتنظيم المؤسساتي، وكذلك حالة من التشتت الثقافي للدين، بالإضافة إلى أن المنظور الاجتماعي الديني يتميز بشكل متزايد بإضعاف القوة الاجتماعية لمؤسسات الإيمان، أكثر من كونه تعبيراً عن أزمة يعاني منها الإيمان نفسه. وبالتالي تبقى القوة الرئيسة موجودة في التدين، باعتباره حالة أولية بديهية، ولكنه بإمكانه أن يضع في مواجهته عالماً غيرياً هو الذي يقوم بتشكيله. وعلى هذا الأساس إن ما تقوم به النخبة الحالية من محاولات للكشف عن تناقضات الممارسات الدينية، سواء من خلال المنظور العقلي أو المنظور العلماني، تتناسى أن عامة الناس لا يأكلون ولا يشربون النصوص، وأنهم في حياتهم اليومية قد لا يقرؤون هذه النصوص بنوع من التدبر والتفكير، بل كل ما يهمهم هو الأنظمة الرمزية المؤسسة للشعور الجمعي والقادرة على تليين ضغوطات وشقاء الوضعيات الاجتماعية. وحتى المجهود الذي يبذل من طرف هذه النخبة من أجل الكشف عن الشروط التاريخية والاجتماعية للظاهرة الدينية لا ينتهي بالضرورة بتأسيس علاقة جديدة بين الدين والناس. لذلك فالتدين هو أكبر من التعريف الذي يهدف إلى حصره في إطار مؤسسة من المؤسسات الاجتماعية، بل ينساب وينتشر في الفضاء العمومي وفي الثقافة الشعبية "بشعورها" و"خيالها". حيث يتبدى في بعض جوانبه كنتيجة طبيعية لعجزين متلازمين: ضعف مؤسسة الدولة الرسمية في التعبير عن "الهوية الدينية" بالقدر الذي يبعدها عن أي "تورط" سياسي واضح. لجوء الناس إلى التدين المفرط "أي الغلو في الدين" حماية لأنفسهم وهويتهم... ليس من باب الإسلام ولكنه لردّ التحدي.

وعلى هذا الأساس، يمكن التمييز بين التدين كتعبير عن الدين الشعبي، وبين الدين الرسمي المؤسسي كتعبير عن الدين العالمي. ولتوضيح هذا الأمر يمكننا طرح السؤال التالي: كيف كانت الوضعية العقائدية أو حالة التدين للمغاربة قبل الإسلام؟

2- التدين الشعبي:

يجبنا ألفريد بيل (الاستعراي الفرنسي) من زاوية السوسيولوجيا الدينية، بأنها تميّزت بمسألتين: 1- الخصوصية الاثنية. 2- الإيمان العميق بالقوى الخارقة والغامضة، والتقيّد للقاء القوى المحلية، وممارسة الطقوس الفلاحية التي كانت تجري في الحقول ومنايع المياه (Alfred Bel, 1938, P: 127). حالة التدين بالمعنى الأنثروبولوجي التي عرفها المغاربة بصرف النظر عن طبيعة الدين هي التي سهّلت انتشار الإسلام بكيفية واسعة بالمغرب. لقد أتى الإسلام ليمنح لهذا المجتمع المتنافر مذهباً دينياً وتشريعاً مدنياً، ولم يكن بمقدوره نفي الممارسات السحرية والدينية ولا الأعراف القبلية التي سبقت مجيئه. ولكنّه استطاع التحكّم فيها لمدة اثني عشر قرناً. هذا التعايش الذكي والتاريخي ما بين الإسلام الرسمي والتدين القبلي الصرف في حالته الأولى، هو الذي دفعنا للقول بوجود دين رسمي ودين شعبي. والتدين الشعبي حسب التصوّر المشترك لدى العديد من الفئات هو استحضار العديد من المعتقدات البدائية والعمل بمقتضاها في مواجهة التناقضات الاجتماعية للمعاش اليومي. فالدين الشعبي بالتعريف المحايد هو الدين «المعاش» أو الدين «المحلي» المتميّز عن المذاهب والممارسات الدينية الرسمية والمنظمة. يرى الباحث الجزائري علي الكنز أنّ الإسلام الشعبي «هو التدين الشعبي ذو الخصائص التوفيقية الاسترضائية، علاقته ضعيفة بالتأويل النصّي المكتوب وهو أكثر تفتحاً من أنواع الإسلام الأخرى، حيث يتكيّف مع دعاة التغيير الاجتماعي، إنّه إسلام (لغة الحياة العملية)، وبالنسبة إلى الطبقات الشعبية يُعتبر هذا الإسلام هو منظم الاندماج داخل الحركة الاجتماعية» (علي الكنز، 1990، ص: 62). طبعاً لا يمكننا أن نهمل الخصوصية الثقافية التي جعلت مسألة التعايش ما بين الدين الشعبي والدين العالمي قابلة للاستمرار. ولتفسير ذلك هناك العديد من الأسباب يمكن ذكر البعض منها:

- أوّل هذه العناصر المذهب المالكي الذي استطاع أن يحافظ على صلابته رغم صراعه المفتوح مع الموحّدين. ولعلّ ترسيخ المالكية في المغرب وقدرتها على المقاومة تجد تفسيرها في الملازمة الحاصلة بين القيم الأبوية التي تحملها والبنى الاجتماعية والثقافية للمجتمع المغربي القديم.

- المسألة الثانية تتجلى في التنازلات التي عبّرت عنها مؤسسة العلماء تجاه أعراف وتقاليده التجمّعات القبلية القروية، الأمر الذي يبدو واضحاً في الاعتراف بالظاهرة المرباطية كجزء من التدين الشعبي. حقيقة أنّ الدين الشعبي لم يحظَ دوماً بالموافقة من طرف المؤسسة العالمية. لقد رفض الكثير من العلماء المعتقدات البدائية وحرّموا الكرامات الخاصة بالأولياء. الدولة بدورها حاولت توحيد الطقوس ولم تستجب للعديد منها حتى ولو لم يكن بإمكانها منعها بكيفية مطلقة. المثال في ما يُعرف بممارسات زاوية العكاكزة التي أفتى فيها الشيخ اليوسي بطلب من المولى إسماعيل بجواز قتل أفرادها نظراً لمروقهم وخروجهم عن الشرع

(1689). إلا أنّ الأوضاع الناجمة عن التغلغل العميق للدين الإسلامي في المجتمع البربري، مع تنامي عدم الاستقرار والأمن منذ الغزوات الهلالية إلى الحروب المسيحية والتدخل الاستعماري، كلّ ذلك ساهم في بروز الطلب الاجتماعي والمكثف على الحماية والوساطة، والعروض الموازية لهذا الطلب من طرف أولياء وشيوخ الزوايا. لقد جعل هذا الدين الشعبي من المرابطين والصلحاء وأيضاً من السحرة والعرفان موضوعاً للعبادة الشعبية، كما جعل من السلالات الروحية والزوايا الممثلين لرأس المال الرمزي الجديد (Hermassi 2006, P: 14 et 15). في ظلّ هذا الوضع لم يكن هناك بدّ من التصالح بين الدين العالمي والدين الشعبي، وهو الأمر الذي سوف تعمل على تكريسه الصوفية، من خلال إعادة تثبيت البعد العاطفي والروحي لدين حوّل الفقهاء الأرثوذكسيون إلى ممارسات قانونية وشرعية. ولعلّه من المفيد جداً التذكير بأنّ العنصر الديني يتدخل أكثر فأكثر في تبلور وتشكل الهوية الجماعية التي تحدّد وتعيّن الفاعلين الاجتماعيين، وبهذا المعنى يمكن ملاحظة النشاط المتجدّد للبعد الديني داخل الحركة الاجتماعية (علي الكنز، مرجع سابق، ص: 61)، مستغلاً في ذلك كلّ الوسائل الممكنة (الأخلاقية والعاطفية واللغوية...) من أجل التعبير عن القضايا الفعلية لأوسع الشرائح والفئات المكوّنة لهذه الحركة.

3- الدين الشعبي والهوية:

الدين الشعبي يميّز بعدم وجود استقلالية، أي تبقى هذه الديانة مكّملة لوجود موضوع آخر مفترض، يلخصه الباحثون في ثلاثة أمور:

1- الدين الرسمي العالمي

2- الفلكلور والإحيائية

3- الأوضاع الاجتماعية العامة. (Micheline Laliberté, 2000, P: 9).

يعني أنّ الدين الشعبي هو في النهاية علائقي، ولكنّه أيضاً متعارض مع شيء آخر، أي أنّ استمرارية المفهوم تفرض علينا مساءلة مكانة التقاليد الشعبية وعلاقتها بمنظومات السيطرة الإيديولوجية السياسية والثقافية. وعلى العموم، المقصود من الدين الشعبي هو الفهم الشعبي للدين، هذا الفهم الذي قد يستسيغ بعض الممارسات باعتبارها تعبيراً عن الدين حتى ولو كانت خارجة عن نطاق الدين النصّي، أي النصوص الحاكمة في دين ما. والأهمّ من ذلك أنّ هذا الفهم يتعامل مع الظاهرة الدينية كواقع معاش، أو بمعنى أدقّ يتعامل معها كممارسات يومية سواء على المستوى الطقسي أو المعاملات الحياتية الجارية. وبشكل عام يقتضي تعريف المفهوم من الناحية السوسولوجية تحديده فيما يلي: «التدين المعاش - على مستوى التمثلات

والمشاعر والعادات- بكيفية مغايرة بالنسبة إلى الديانة الرسمية» (Gustave Thils, 1977, P: 200). وينقسم هذا الدين إلى قسمين: المعتقدات والطقوس. بالنسبة إلى القسم الأول، وحسب المواقف المتخذة تجاهه والتفسيرات المقدمة لتبرير وجوده، يتفرّع إلى ثلاثة أبعاد: البُعد الأول ذو طبيعة تاريخية، يربط هذه المعتقدات بما قبل الإسلام باعتبارها رواسب للوثنية. البُعد الثاني ذو طبيعة ثقافية واجتماعية يرى فيها نوعاً من هرطقة الجاهلية، أو يربطها بالتدني الاجتماعي والهامشية الخاصة بالفئات الشعبية. البُعد الثالث ذو طبيعة لاهوتية يفسرها كعمل شيطاني وأداة سحرية للسيطرة على عقول البشر. الدين الشعبي يتعارض - كما سبق - من حيث معناه مع شيء ما، حاول المفكرون ربطه أحياناً بالإيمان العميق، أو بالمقدس، واعتبره البعض الآخر أنه في أساسه تعبير عن البساطة وعن التعارض مع مقتضيات الحياة الحضرية أو الأفكار المذهبية والعقلانية. في حين يرفض شافلين Micheline ربط الدين الشعبي بالفئات الشعبية أو الشرائح الاجتماعية الدنيا، بل يعتبره دالاً على مفهوم خاص للمقدس يتميز بالمباشرة والاستسهال. والظاهر أن جلّ الممارسات في الدين الشعبي تتمحور حول المعتقدات الخرافية، الأعياد الشعبية، زيارة القبور، التضرع للأولياء والصلحاء، الاعتقاد في القوة السحرية للأشياء، الاعتقاد في العين، البركة، الثقاف، ... إلخ. تلامس هذه القضايا المجالات الأكثر التصاقاً بالواقع الاجتماعي والثقافي للأفراد، كما تعبّر عن نزوع قوي لديهم لحلّ تعقيدات هذه القضايا والعمل على إيجاد أجوبة مرضية وإيجابية لمعظم الأسئلة المطروحة في هذا السياق. يقول ويستر مارك: «لقد أصبحت القاعدة في البلدان العربية الاحتفاظ بالعديد من المعتقدات البدائية، ما دامت لا تتناقض مع المذهب الشائع والحقيقي للدين الإسلامي» (Westermarck Edward, 1935, P: 35). هذا التعايش بين الدين الشعبي والدين العالمي يتوقّف بالدرجة الأولى على طبيعة ميزان القوى الذي قد يميل لمصلحة أحدهما على حساب الآخر. فكلما استأثر الإسلام النخبوي الرفيع للفقهاء والعلماء بالأنشطة الدينية وبتعبيراتها المختلفة، وكلما ازداد نفوراً من حالات الهستيريا والإسراف في الاحتياج العاطفي والوجداني التي تطبع الممارسات الدينية الشعبية، شدد الإسلام القاعدي الشعبي بثقافته الدنيا على ممارسات منافية تماماً للشرع، قد يكون السحر والشعوذة واستخدام النشوة والوجد والانجذاب الصوفي من أبرز وسائلها. ألا يمكن القول إنّ التدين الشعبي يصبح في مثل هذه الأوضاع الأداة العقائدية في الصراع الاجتماعي بين فئتين؟ وتقديراً للدين كشرط إيديولوجي ضروري في عملية التطور التاريخي، ألا يمكن القول إنّ من خلال الدين الشعبي سعت الفئات المضطهدة اجتماعياً وسياسياً لتضييق النفوذ الروحي للطبقة الحاكمة؟ الإجابة عن هذا التساؤل قد تحيلنا على البُعد التاريخي الذي حكم التجربة الأوربية في الصراع المرير الذي خاضته الكنيسة ضدّ مجموعة من الاعتقادات المخالفة لتعاليمها ولتوجيهاتها، واعتبرت المعتنقين لها عناصر خطيرة تهدّد الهوية المسيحية برمّتها. إلّا أنّ الأمر مختلف تماماً بالنسبة إلى العالم الإسلامي. في هذا السياق يقترح إرنست غيلنير توضيحاً تاريخياً لهذا الاختلاف: «الانشطار الداخلي للإسلام بين الإسلام العالمي والإسلام الشعبي يبدو في أحوال كثيرة غامضاً ومبهماً، ولا يكاد يدرك. وعلى الرغم من إقرارنا بالفرق بينهما،

فإنّ ذلك لا يمكن إدراكه على صورة انشقاق مذهبي سافر» (إرنست غيلنير، 2001، ص: 7). وعلى هذا الأساس لا ينبغي التصديق في صراع ثقافتين في الإسلام، ثقافة نخبوية عليا وثقافة شعبية دنيا، لأنّه يمكن لأتباع وممارسي كلا النمطين التعايش سلمياً بصورة حيّية وسلمية. بل يمكن لأهل الدين الشعبي توفير وتبجيل الشكل النخبوي الأعلى والإقرار بسلطته، رغم استمرارهم في اعتناق الشكل الشعبي الأدنى. وفي قراءة طبيعة هذا التقابل (بين الدين الشعبي والدين الرسمي) تبلورت ثلاثة اتجاهات:

1- اتجاه إدماجي: يتقبّل هذه الممارسات ويعتبرها جزءاً من الثقافة المشتركة. إنّ المعتقدات المختلفة ذات الطابع الشعبي يتم قبولها في إطار التعبير عن الهوية، أمّا الممارسات الاحتفالية المرتبطة بهذه العقائد، فتقدّم العزاء والسلوى لما تشعر به هذه الفئات من حرمان وتهميش، أكثر ممّا يفعله الدين العالمي والإفتاء الفقهي الرسمي. لقد أكّدت الإثنوغرافيا الاستعمارية هذه الحركة في إطار استجلائها لمكونات الهوية المغربية. إدموند دوتي Edmond Douuté رفع من القيمة الثقافية والاجتماعية لهذه المعتقدات، واعتبر الممارسات السحرية والطقوسية التي تجري في إطار تحقيق الولاء أو التبرّك، أو التعرّف على المستقبل، هي في الحقيقة ممارسات عقلانية تمتلك منطقاً خاصاً هدفه الأساسي هو تحقيق الانسجام بين المكونات الثقافية والاجتماعية والإنسانية للذات مع واقعها الطبيعي والبيئي والبشري. ولذلك قدّم العديد من الأمثلة السلوكية التي تروم تفسير الواقع الاجتماعي، وتأطيره بكيفية تجعله مقبولاً ومستساغاً بالنسبة إلى الأفراد والجماعات. في هذه الأمثلة تختلّ الرغبة في استشراف المستقبل، والخوف من المجهول، ولكن أيضاً البحث عن منطق تخيلي تسيطر عليه رغبة الوصول إلى الحقيقة، وكأنّ الإنسان الشعبي يمتنّي نفسه من خلال هذه المعتقدات بالوصول فعلاً إلى قدر من اليقين فيما يتعلّق بطبيعة الأحداث وتفسيرها. ولعلّ النتيجة المختزلة للتقييم العام لهذا الدين الشعبي، حسب الأطروحة التي يقترحها دوتي، هو كونه في النهاية ليس سوى أجزاء من العلم القديم: علم الاختلاجات، علم الأسرار أو الفراسة، علم الأرواف (Edmond Douuté, 1914, P: 370-371).

هذا الاستنتاج تؤكّده الدراسات الأنثروبولوجية حينما تعتمد لتوضيح أهمية التفكير الشعبي بمكوناته الأسطورية والشعائرية والسحرية. "لا يمكن العثور على فنّ أو مهارة، ولو كانا على صيغتهما البدائية، لا ينتجان عن إبداع أو محافظة، فكلّ الطرق المتبعة في عملية الصيد والقنص والزراعة والبحث عن الطعام لا يمكنها أن توجد بدون أيّ إدراك لدورة الطبيعة، وبدون إيمان قويّ بانتظامها، وبدون سلطة الفكر والعقل أو الثقة في كليهما". (Clifford Geertz, 1992, P: 107)

2- اتجاه فلكلوري: يصنّف هذه المعتقدات كمعرفة أدنى بالمجتمع، وكثقافة شعبية ضعيفة تعوزها في الكثير من مبادئها البراهين العقلية التي تميّز الدين العالمي. ولذلك فهي تفقد معناها الديني وترتبط تدريجياً

بالظلامية الشعبية والقروية أكثر مما ترتبط بالإحيائية. وبلغة أخرى، إنها تعبير عن القصور الثقافي أكثر مما هي تعبير عن ضعف الإيمان.

3- اتجاه إقصائي: وهو موقف العديد من العلماء والفقهاء في المراكز الحضرية، الذين ينظرون باستعلاء وازدراء إلى هذه الممارسات الشعبية وطقوسها ومعتقداتها، متنافسين فيما بينهم لإخراج الفتاوى الخاصة بتحريمها ومنعها (كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار). وهو أيضاً الموقف الرسمي نفسه الذي وإن كان يستفيد كثيراً من ممارساتها الشعائرية والغيبية، ويسخرها في الغالب "لأسطرة السلطة السياسية" واستمرارية هيبتها وحضورها، فإنه لا يتوانى مع ذلك عن زجرها وإقصائها.

تبلورت هذه الاتجاهات من أجل نزع الطابع الديني عن هذه الممارسات، ومحاصرتها في دائرة "العادة" و"العرف"، وبالتالي قبول استمراريته في إطار التحكم الممكن في مدى ملاءمتها لمستجدات الحياة الحضرية الجديدة. الأمر الذي يعني أنّ المواجهة اقتضت من الناحية التاريخية وجود عاملين: شيطنة هذه المعتقدات وربطها بالممارسات السحرية المحرمة، ثم افتقاد هذه المعتقدات في الإطار المدني لكل قيمها المقدسة والدينية، وبالتالي في ظلّ هذا الوضع يتحوّل المعنى الديني (لهذه المعتقدات) بكلّ حمولته العاطفية والعملية إلى معنى ثقافي. وبذلك لن يكون بوسع المتعاطين لهذا الدين الشعبي إلا أن يركنوا للتعبيرات التي تتلاءم في حدودها القصوى مع ما هو مسموح به، أي ما يمنح الإمكانية للاندماج في المجتمع الشامل.

وللمزيد من التوضيح يمكن القول إنّ تحوّل المعاني الدينية (في الدين الشعبي) إلى معاني ثقافية يقوم على أساسين:

1- التحوّلات الخاصة بالعديد من أشكال المعتقدات التي تأثرت بالعلاقات القائمة بين الحلال والحرام، بين ما هو شرعي وما هو غير شرعي، وبين معنى الدين (في بعده الشامل) والمعتقدات الخرافية.

2- هيمنة الثقافة المدنية التي استندت على تنظيمات مجالية مغلقة وأكثر كثافة، وعلى تقطيع زمني قوي وسريع، وتنوّع كبير في الجماعات الاجتماعية وأشكال التنشئة الاجتماعية، ولذلك كانت مواجهتها للدين الشعبي في بعض تجلياته وطقوسه ليس من أجل المحافظة على أصالة الإيمان ونقاوة الدين العالمي، ولكن لتأكيد أولوية المدينة على القرية من خلال حكم قيمة ثقافي، تترجمه عبارات الكفر والمروق والجهل والإلحاد والدجل والشعوذة... إلخ (Michel Laliberté, 2000, P: 25). ومع ذلك يبقى هذا الحكم محدوداً، لأنّ المدينة في المغرب رغم بروزها كقطب أساسي في عملية الانتقال نحو الحداثة الحضرية، فإنّها لم تتوصّل بعد وبشكل نهائي من فرض نظامها الثقافي على ساكنيها. وفي ظلّ هذه الوضعية، حتى ولو بدا الدين الشعبي كسلسلة من الممارسات اللاعقلانية، فإنه لا يؤدي إلى اختلال اجتماعي قد يؤثر على المجتمع

برمته. ومرد ذلك أنّ طبيعة الاختلاط والجوار بين الطبقات الشعبية المدينيّة والقرويّة على السواء تمنع في الحقيقة بروز الانشطار الجذري في التصورات والممارسات الثقافية والاجتماعيّة، متيحة في الآن نفسه فرص التفاوض والتغاضي والتسامح الضمني أو المعلن بين مختلف الفئات الاجتماعيّة. هذا الاستنتاج يتأكد على مستوى الدراسات الأنثروبولوجيّة والسوسيولوجيّة، والتي تبرز خصوصيّة المقاومة القويّة للمرجعيّة الدينيّة لكل أشكال التطور والتقدم والانتقال المقترحة من طرف المجموعات الاجتماعيّة.

إنّ تعاطي الفئات الاجتماعيّة المتواضعة للدين الشعبي وتمسّكها القوي بالتدين هو في النهاية تعبير عن الرغبة العميقة للانخراط ضمن الاستمراريّة التاريخيّة للدين الأصلي، وأيضاً كطريقة لاستعادة الثقافة المحليّة وتأكيد دورها في إعادة التوازن لمكوّنات الهوية في أوضاع الأزمات والتهديدات الممكنة. إلّا أنّ الأمر الأهم هو كون هذه الممارسات المعبر عنها في سياق اجتماعي وسياسي وثقافي، تتمكّن في النهاية من إحداث خلخلة في «المشهد الديني». وذلك بسبب ارتباط الظاهرة بواقع أنّ الأفراد داخل المجتمع الحديث يريدون حقهم في بناء نصوصهم الدينيّة بأنفسهم (على الأقلّ في اختيارها أو إعادة تأويلها) حتى ولو تعارض الأمر مع الواقع الجديد بصورة قويّة وشديدة؛ ممّا ينجم عنه محاولات متواترة من طرف الجماعات الاجتماعيّة لاستغلال الدين لحسابها الخاص.

ومن الأمور التي ساهمت في ترسيخ هذا التوجّه، وبالتالي منحت الفرصة السانحة للدين الشعبي من أجل تعزيز خطابه وممارسته، تطوّر وسائل الاتصال، وبالتالي تمكّن الإنسان عبرها من امتلاك حيز افتراضي عام، تتنوّع فيه مصادر المعرفة الدينيّة وتتعدّد إلى حدّ كبير، ممّا يدفعه بكلّ حريّة إلى اختيار ما يريد وما يرغب فيه من تفسيرات وتأويلات، خارجة بطبيعة الحال عن الرقابة التقليديّة للمؤسسة الدينيّة الرسميّة أو العامّة.

لقد عبّال المجال الافتراضي بإعادة توزيع علاقات القوّة بين الممتنّين للدين العالمي، المحتكرين لوسائل التواصل الرسميّة (الإذاعة، التلفزيون، الصحف والمجلات...)، والفئات الشعبيّة المحتفظة بخصوصيّة التلقّي، دون أيّ قدرة للتفاعل المثمر مع هذا الخطاب. فالיום أصبح بمقدور أيّ مواطن اقتسام المعلومات الافتراضيّة مع الملايين من البشر بسرعة كبيرة، بما في ذلك المعلومات الدينيّة. كما أصبح في وسعه إنتاج خطابه الخاصّ حول الدين، واقتراح تفسيره وتأويله حسب الاجتهاد المتاح له، في إطار تكوينه الشخصي.

نتيجة لذلك يتمثّل الدين الشعبي كممارسات وعقائد متنوّعة ومشتتة تقتبس عادة من العمق التاريخي للعادات والتقاليد والقيم المتنوّعة، لكنّها تملك من المقوّمات ما يكفي من أجل التحريض والاستنارة النفسيّة للجموع، وكذلك مراقبة المجالات المقدّسة، وخاصّة الموت والعالم اللامرئي، أي عالم الجنّ والعفاريت والمسّ وما يرتبط بهم. فالدين الشعبي المتخلّص من تبعاته المؤسّسيّة ينتشر بسرعة عبر الأشكال الثقافيّة

والرمزية والعاطفية، ما يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: هل اختفت عوارض هذا الدين بكل ممارساته ومعتقداته الشعبية من حياتنا المعاصرة، المتهافنة على مظاهر الحداثة بكل أشكالها، أم أنها اتخذت مسارات تعبيرية أخرى؟

- لقد ذهب العديد من التحاليل السوسيولوجية في اتجاه إعلان اختفاء الدين الشعبي أمام التنامي المطرد للحداثة بعدتها المادية واللأنيكية، وأمام السيطرة الجارية للدين الرسمي الأرثوذكسي، واعتبرنا نحن في مجتمعنا أن الأمر في هذه الممارسات موكول إلى لحظة عابرة، وفي غالبية الأحوال يرتبط بفئات اجتماعية هامشية. طبعاً لا يمكن تصديق هذا الأمر، لأنه حينما يرتبط الإيمان الديني بالهوية الجماعية يصعب فك هذا الارتباط، لأنه كما يقول كيركجارد: «نحن نكتسب هويتنا من خلال تصديقنا لشيء ينتهك عقولنا بشدة». وعلى الرغم من محاولات التهجين العام للتقاليد والعادات والمعتقدات التي تقوم بها الحداثة الوافدة علينا بدون استئذان، فإن هذا الدين ما زال معبراً عن رغبة التدين المترسخة لدى الفئات الاجتماعية المتباينة في انتماءاتها الأسرية والطبقية.

4- النماذج الدالة على استمرارية الدين الشعبي:

1- البحث الوصفي الذي أجريناه في منتصف التسعينيات حول الاعتقادات الشعبية «بالقوة التطهيرية والعلاجية» للماء والمغارات، تحت عنوان «قداسة المكان وتطهير الجسد»، وضحنا من خلاله الإقبال المتزايد على هذه الممارسات من طرف مختلف الفئات الاجتماعية بصرف النظر عن انتماءاتها الطبقة ومستواها السوسيو-مهني، وذلك على الرغم من وقوع المكان في الضواحي القريبة جداً من مدينة كبيرة وذات نخبة عالمية قوية ومؤثرة (مدينة تطوان) (محمد المرجان: 1997، ص: 12).

2- الاستطلاع السوسيولوجي الذي أنجزته L'Economiste سنة 2006 حول الشباب المغربي، الذي يؤكد استمرارية المعتقدات الشعبية وأهميتها في توجيه الحياة الشخصية والمهنية لهؤلاء الشباب.

وقد طرح السؤال الخاص بهذه المعتقدات عبر ثلاث زوايا:

- هل تعتقد في سلطة الجان؟ الجواب بنعم كان 78% من الرجال و54% من النساء.

- هل تؤمن بقدرة السحر؟ 67% نعم من الرجال و52% فقط من النساء.

- هل تعتقد في سلطة الأولياء؟ 60% من الرجال و72% من النساء. كما كشف البحث عن أهمية معتقدات أخرى مرتبطة «بالتوكّل» و«بالعين».

هؤلاء الشباب يعتبرون الدين الإسلامي هو المرتكز الحقيقي لهويتهم، وأن هذه الاعتقادات لا تتناقض إطلاقاً في نظرهم مع الدين في معناه الحصري والإيماني. بما يعني أن التوفيق بين عمق التدين والتعبيرات الدينية المنبثقة عنه هي الآلية التي تلحم العناصر المتناقضة أو المتعارضة داخل الهوية الدينية. لكنها أيضاً تمنح إمكانية لخلق هامش الحرية في ابتداع أشكال دينية لمواجهة الأرثوذكسية المتنامية للدين العالمي، ولتحقيق التصالح والطمأنينة النفسية بالنسبة إلى الذات.

3- في بحث آخر أجري بالمدينة العتيقة بالرباط، وجدنا أنه بالرغم من النزوح الجماعي للسكان الأصليين داخل هذه المدينة خارج الأسوار، وتدفق المهاجرين المغاربة من الجهات القروية وباقي المراكز الحضرية الأخرى، استوطنت مع استقرار هؤلاء «ثقافة فلاحية متمدنة» تمكنت من استعادة الموروث الثقافي القديم، وعملت على توظيفه في الإطار الحضري الجديد، سواء أكان ذلك عن طريق الاحتفالية أم عن طريق الولاء. نذكر البعض منها، وهي كثيرة:

- استعمال ماء سيدي الياثوري يوم الأربعاء لتحقيق الزواج بالنسبة إلى المرأة والرجل.

- التبرك بعين عوا الموجودة بباب شالة لإزالة العكس أو العجز الجنسي.

- إيقاد شمعة في سيدي العربي بن السايح للتخلص من الأزمات النفسية، تضاف هذه الأمور العامة إلى الطقوس المنزلية الخاصة (تبخير الأركان المنزلية، آية الكرسي في مدخل البيت، تعليق الصفيح أو الكف ... إلخ).

طبعاً هذه المعتقدات تلامس الفرد والجماعة على السواء، وتمارسها الفئات الاجتماعية بصرف النظر عن مستواها الاجتماعي أو الفكري والثقافي، كما تهتم جميع مناطق المغرب في شماله وجنوبه، وشرقه وغربه. مثل هذا الإقبال المتزايد على الدين الشعبي بمعتقداته المختلفة يدفعنا إلى التساؤل ليس فقط عن المحددات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المفسرة لهذه الممارسات، ولكن أيضاً عن المفهوم العام الذي يمكن من خلاله تحديد المعنى الذي يتكوّن في أذهان الناس حول طبيعته: (Plan d'aménagement et de sauvegarde de la médina de Rabat, 2012).

نتعرّز هذه النتائج باستطلاع رأي أمريكي أنجز في سنة 2012 بخصوص المؤشرات الدالة على مظاهر التدين في (39) دولة، منها الدولة المغربية، يوضح أن 51% من المغاربة يؤمنون بظهور المهدي

المنتظر، و48% مقتنعون بعودة المسيح، فيما 86% مقتنعون بوجود الجن، و78% يؤمنون بالسحر، و80% متأكدون من وجود ما يُسمى «شرّ العين»¹.

لا يمكننا التخلّص من فكرة تعارض التدين وتناقضه مع الحداثة، وهي فكرة تبدو مبرّرة على الأقل من وجهة نظر فلسفة الأنوار وأفكار القرن التاسع عشر. لكنّ الحداثة اليوم تثبت أنّه لا يمكن للمجتمعات أن تستغني عن حاجتها إلى ما هو غيبي ومقدّس. ألا يفسر هذا الأمر تصاعد نسبة التدين واندراجه ضمن مطالبات جماهيرية مكثفة للأفراد بحقّهم، وبمعزل عن المؤسسات الدينية الرسمية المعروفة، في تأثيث الأنساق المعنوية والرمزية والدينية وترتيبها بكيفية تمنح قيمة ومعنى وهدفاً لوجودهم؟

5- الدين الشعبي من دلالات الرمز إلى سلطة الاقتصاد:

يعترف علي الكنز في دراسته السابقة «بازدياد تنقل العنصر الديني في كلّ مكان وبسرعة أكثر عندما نبتعد عن محيط الإنتاج، ويصل هذا العنصر إلى أقصاه في مجالين اثنين: مكانة ودور المرأة في المجتمع، ومدى شرعية السلطة السياسية» (علي الكنز، مرجع سابق، ص: 62). ربّما هذا الافتراض لم يعد قوياً في تفسير التحوّلات الطارئة لما بعد ما يُسمى بالربيع العربي. حيث ترافق الدين الشعبي بممارسات اقتصادية سعت في توجّعاتها إلى دعم الأسس الإيديولوجية للتدين، وفي الوقت نفسه الانفتاح على العالم والاستفادة من خيراته إنتاجاً وتسويقاً واستهلاكاً. والهدف من كلّ ذلك هو محاولة توطين المكوّن الديني في فضاء عام يُعاد تدوينه ويفلت من تدخّل الدولة. والمراد من هذا القول التأكيد على أنّ الممارسة الاقتصادية لا تتعارض مع التوجّه الديني بل تخدمه بكيفية فعّالة وتعمل على استتبابه بالشكل الذي يسمح لها بتوفير هامش من الربح الاقتصادي، يوفر لها على الأقلّ مواجهة التقاليد العسيرة للحياة الاجتماعية.

لقد سعى فيبر إلى فهم كيف يرتبط السلوك الديني والسلوك الاقتصادي فيما بينهما، وركّز على تداخل قوى السوق والنشاط الديني. وينطبق تعريفه على النشاط الديني الذي يتنافس فيه عدد من الفاعلين الدينيين من أجل المشروع، ويعرضون على الناس «سلعاً» دينية تستجيب لحاجياتهم الدينية. غير أنّ ما يميّز هذا الاقتصاد كونه يبقى غير متبلور وغير منظم ومتقطّعاً ومفتوحاً.

لكنّ القناة الأساسية التي جسّدت فعلاً هذا الالتقاء هي الثقافة الجماهيرية، التي أصبحت قادرة على التلاؤم مع البعد الاقتصادي والتجاري للدين، والذي حقّق عبر هذه الممارسات التجارية (اللباس والأشرطة والبضائع المرتبطة بالطقوس والشعائر) دمج هذه الجماهير في صيرورة الحداثة دون أن تتخلّى عن

1- أجرى البحث المركز الأمريكي للأبحاث "بيو" تحت عنوان "المسلمون في العالم بين الوحدة والتنوع" معتمداً على عينة بلغت 1472 شخصاً. وقد شملت منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا (7) بلدان هي: المغرب والأردن وفلسطين والعراق وتونس ولبنان ومصر.

معتقداتها. يقول باتريك هايني: «لم يعد الأمر متعلقاً بإصلاح النفس فحسب، بل أيضاً بالتكيف مع مطالبها، وعرض منتج إسلامي يتناغم مع تطلّعات جمهور يشعر بالارتباك في مستنقع المجتمعات الاستهلاكية الذي يقتضي تقديم بعض التنازلات» (باتريك هايني، 2015، ص: 90). إنّ السلطة الحقيقية التي يستثمرها الدين الشعبي في هذا المجال هي القدرة على النفاذ إلى حياة أوسع وأكبر الشرائح الاجتماعية والتغلغل بشكل عميق في اختياراتها الأخلاقية والسلوكية والعقائدية والاقتصادية. وهو ما يؤكّده الكاتب نفسه، «في هذا الصدد تجري عمليتان متعاضدتان: تغلغل متزايد للمنتجات الدينية في الحياة الاجتماعية من خلال الثقافة الجماهيرية، يُضاف إليها عملية أخرى لتكوين توجّه ديني جديد يميل إلى تخفيف حدّة الدرس الديني السلفي (العالمي)». (المرجع نفسه، ص: 87).

وبالنظر المتأنّي لهذه الظاهرة نستنتج بدايتها من مجرد السلع البسيطة التي كانت تجوب شوارع المدن المغربية عارضة الأشرطة القرآنية، وأحاديث الشيخ جلال كشك، وانتقالاً إلى المأكولات الخفيفة، وبروز فئة «الفراشة» وانتهاء بالمتاجر الكبرى في عرض الملابس الإسلامية. هذه الحركة كلّها تُبلور في الواقع حالة من التدين الفردي، يهيمن عليها الطابع الشخصي ومبدأ تحقيق الذات والبحث عن الرفاهية الفردية... وتنمّن مظاهر الاستمتاع بالحياة الدنيا، والتصالح مع واقع الاستهلاك الجماهيري.

ما يعني أنّ السلطة التي يوفّرها الاقتصاد في هذا المجال تقوم أولاً على دعم المكانة الاجتماعية للأفراد، مع توفير الوسائل الخاصة باندماجهم داخل المجتمع. وهنا يتحوّل الدين من عنصر متناقض نسبياً مع الدنيوي إلى عنصر متلاحم مع الاقتصادي. هذا الوضع يميّن هذه الفئات من الحصول على الشرعية الاجتماعية التي تؤهلها لتصبح سلطة «انتخابية» قادرة على الحسم في اللعبة السياسية الجارية حتى ولو كانت تحت غطاء ديني. طبعاً هذه السلطة الاقتصادية ليست نابعة من مبادرات فردية معزولة، ولكنّها تندرج في تخطيط مدبّر لهيئة أو مجموعة من الأفراد، تسخر رأسمالها المالي من أجل دعم هذه الأنشطة. ما يذكرنا ولو بشكل مختلف بما تقوم به بعض المنظّمات في الغرب على غرار OPUS dei². نحن إذاً أمام صيرورة لبناء سلطة الجموع تقوم في بدايتها على النشاط الاقتصادي غير المهيكل من أجل بيع المنتجات المرتبطة «بالسوق الديني»، أي تلك المتعلقة بالشعائر والطقوس الدينية دون أن يعني ذلك رفضاً تاماً للمنتجات اللائكية باستثناء المحرّمات. لتنتهي بعد ذلك كقدرات خاصة لإفراز بنى إيديولوجية وسياسية تقترح أو تدافع عن تصورات خاصة للإسلام وللدين بصفة عامّة. في هذا الإطار لم يعد الدين الشعبي مجرد رؤية يمكن فصلها عن الثقافة الشعبية التي تشمل كلّ ما هو جوهري ويومي في الحياة الدينية للجموع: كالمعتقدات والأساطير والمواقف تجاه الأسرة والمرأة بالخصوص وتجاه الأموات والعالم اللامرئي، بل أصبح مسنوداً «بسلطة» اقتصادية

2- Opus Dei: مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، تم تأسيسها سنة 1928، وتعمل على نشر الديانة المسيحية في ربوع العالم اللاتيني والمنتدين، ولها إمكانيات مالية واقتصادية هائلة. ومن أهم رسائلها أنّ أي إنسان يمكنه أن يجعل من عمله وترويعه ومن حياته الأسرية فرصة للقاء ربه.

ماديّة، تجسّده وتعمل من خلال انتشارها عبر الفئات الشعبيّة على ترسيخه وتأكيدّه في ممارساتها الفكرية والسلوكية. وهو بذلك يفتح باباً واسعاً للتساؤل عن شرعية التصوّرات الدينية الشعبيّة في بنية يسيطر فيها النظام الديني العام على باقي الأنظمة الدينية الأقلّ مأسسة، التي تبدو خاضعة اجتماعياً ولكنّها مقاومة ثقافياً. ربّما يتلاقى هذا الاستنتاج مع المفهوم الذي طرحه بعض علماء الاجتماع حول ما سمّي بـ «التربّص داخل النسق» *nicher dans le système* أي استثمار مكاسب العولمة (اقتصاديّاً وترويحيّاً) دون التخلّي عن الهوية الثقافية والخصوصيّة الدينية (جابر القفصي، 2014).

قد لا نكون مغالين إذا اعتبرنا أنّ التلاقح الذي حصل بين الدين وبين الاقتصاد يشكّل دعامة أساسية لتعبيرات الثقافة الحضريّة الموجودة في مختلف المدن المغربيّة. ولعلّ نجاح الأغاني الدينية، والتسجيلات الصوتية في قراءة القرآن، والمتاجرة في المصاحف وبعض الكتب الدينية، إضافة للإقبال الشديد على شراء أسرطة الدعاة القدماء والجدد... دليل كافٍ نسبياً على تبلور ثقافة حضريّة فرعية، تسعى للموائمة بين السلطة الاقتصادية والسلطة الرمزية من خلال مواجهة مزدوجة:

- تجاه المؤسسات الاقتصادية الكبرى المدعومة بكلّ الشروط المادية والقانونية والسياسية.
- تجاه المؤسسات الدينية الرسمية التي تحتكر فهم الدين وتأويله بالطريقة التي تحافظ من خلالها على امتيازاتها وسلطتها تجاه باقي الفئات الأخرى.

والحقيقة أنّ مثل هذه المواجهة تنعكس بكيفية متناقضة على مستوى الشعور العام وعلى مستوى الثقافة الشعبيّة التي يشكّل الدين جزءاً كبيراً منها، لأنّ هذا الأخير يغطّي العديد من الوجوه المتباينة بين التقوى العارمة والتدنّي الأخلاقي، بين اللغة المهادنة والمطمئنة والعدوانية السافرة، بين التغنّي بفضائل الكرامة والحرية والخضوع المطلق، بين التشوّق للعالم الآخر والانغماس في ملذّات الدنيا (حسب ما هو متاح)، بين رفض الحداثة والاستفادة من منتجاتها.

ومردّد ذلك في تقديرنا هو كون التناقضات المطروحة في هذا السياق تعبّر عن محاولات مستمرة لهذه الفئات من أجل انتقاء المعنى الذي قد يخدم سمّوها الروحي دون تهيمشها اجتماعياً وثقافياً. ذلك بالضبط ما يؤكّده كلود ريفيير «كلّما زادت المواجهة بين الأديان في عالمنا الحديث، ازداد توجّه الأفراد نحو انتقاء ما تعظّمه من إشارات مقدّسة. ولم يعد السمّ الروحاني يلتبس بالسمّ الديني، فالجماعات تبحث عن الخلاص من خلال نصوص وكلمات وطقوس وأماكن وبنائيات وأزمنة وحتى أشخاص، لتعيد تكوين سمّ روحي أدنى أو متوسط موجه نحو الفرد (تدين شعبي دنيوي وسياسي) (كلود ريفيير، 2015، ص: 18).

خاتمة

على العموم، إذا كان الدين يمثل مجموع الأنظمة التفسيرية المستعملة من طرف الأفراد للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمعنى النهائي لوجودهم، واعتباراً لثبوت هذه الأنظمة واستمرارها في مواجهة التغيرات العامة للمكان والزمان، فإن الدين الشعبي يمثل نسبياً منظومة عقائدية على الرغم من تشتتها وتعدد مكوناتها، تبدو موحدة ومنسجمة في غاياتها، حيث تتحقق هذه الوحدة في المقاومة الثقافية لأشكال السيطرة الدينية المؤسسية، وكذلك في التعبيرات الرئيسة عن الهموم الخاصة بالفرد، وذلك بما تحمله من مفاهيم دينية تنتمي إلى الحياة الخاصة للأفراد، ولطبيعة المشاكل والصعوبات التي يواجهونها في إطار البحث عن السبل الكفيلة بتحقيق هوياتهم وإدماجهم داخل المجتمع العام. إن اللجوء إلى التمييز التعسفي بين الدين الرسمي والنخبوي والدين الشعبي لا ينحصر في إطار الفصل القاطع بين دينين مختلفين جذرياً، بل ينبغي أن يفهم كتعبير عن التفكك العام الذي يطبع العلاقة بين الدين والتدين. وبصورة أوضح الاستمرارية الوظيفية للتدين لم تعد قادرة على التلاؤم مع الدين في معناه العام، أي في المؤسسات وكذلك الممارسات المعبرة عنه. هذا الانفصال يجعلنا أمام أشكال دينية هجينة وعاجزة عن التعبير بصدق عن متطلبات التدين. ومع ذلك تبقى النتيجة الواضحة هي الاستمرارية الخاصة بواقع التدين واحتضانه للأشكال الدينية الأكثر قرباً من الفئات الشعبية والملتبقة بالوعي الطافح بالممارسات الموهلة في القدم، سواء في بعدها الأسطوري أو الفرجوي. الأمر الذي يفسر في تقديرنا تنامي الدينامية الدينية الشعبية بأشكالها المختلفة، كقرار اجتماعي يخضع في معظمه لضغط التدين وللرغبة العارمة في استعادة الثقافة الشعبية والمحلية، بطقوسها ورموزها، في صيغة تسعى لوضعها في قلب القداسة الدينية بمعناها العام.

المراجع المعتمدة

اللغة العربيّة

- القفصي جابر: أعمال الندوة الدوليّة: «الحركات الاجتماعيّة والاحتجاج في سياقات انتقاليّة»، بتاريخ 10 مارس 2018، تنظيم: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فرع تونس.
- الكنز علي: حول الأزمة: 5 دراسات حول الجزائر والعالم العربي: دار بوشان للنشر، 1990.
- المرجان محمّد: قداسة المكان وتطهير الجسد، مجلّة على الأقل، العدد 3 أبريل 1991.
- ريفير كلود: الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المشروع القومي للترجمة، ط 1، 2015.
- غيلنير إرنست: ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر 2001.
- هاني باتريك: إسلام السوق، ترجمة عومريّة سلطاني، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة 2015.
- هيرفييه دانيال، وليام جان بول: سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

اللغة الفرنسيّة

- Bel Alfred: La religion musulman en berbérie: esquisse d'histoire et sociologie religieuse; Paris. 1938.
- Benoit jean louis: Religion populaire et crise identitaire en Amérique Latine, Rev. Amerika (62012/).
- Dianteil Erwin: Pierre Bourdieu et la religion, Archives des sciences sociales des religions (1182002/).
- Douité Edmond: Magie et religion Au Maroc, Guenther, Paris, 1914
- Geertz Clifford: Observer l'islam, changement religieux Au Maroc et en Indonésie, Ed. La découverte, 1992.
- Hermassi Abdellatif: Ulémas réformistes et religiosité populaire. Approche sociologique d'un différend tuniso-algérien. Insaniyat, N 31-Mars 2006.
- Madeleine laliberté: Religion populaire et superstitions au moyen Age ; Revue Théologique 81.2000/.
- Rivière Claude: Introduction à L'Anthropologie, HACHETTE, Paris, 2002.
- Thils Gustave: La religion Populaire: Approches et definitions, Revue Théologique de Louvain, Année 1977 /82-/-.
- Westermarck Edward: survivances Païennes dans la civilisation Mahométane, Paris, 1935.
- Ministère de l'habitat, de l'urbanisme et de la politique de la ville: Plan d'Aménagement et de sauvegarde de la Médina de Rabat. Document: synthèse et orientation stratégiques (2012).

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