

مدخل إلى المحددات الاجتماعية للإصلاح الديني: التعليم في السياق المغربي أنموذجا

يونس لوكيلي
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

تمهيد:

ننطلق إلى "المحددات الاجتماعية للإصلاح الديني" بالتأكيد على ثلاث ملاحظات أساسية:

أولاً: تفاوت أزمنة الإصلاح، كثيراً ما يتحدث المفكرون عن مفهوم الإصلاح وتاريخه وشخصياته... إلخ. لكن نادراً ما يتم الالتفات إلى تفاوت أزمنة الإصلاح. ذلك أن الإصلاح يتطلب ثلاثة أزمنة: **الأول**، الزمن التقني الذي يتطلب شخصيات وروى ومشاريع فكرية، إضافة إلى المؤسسات الداعمة والحاضنة التي تعطي بعداً مؤسساتياً لهذه الأفكار. وقد لا يلزمنا إلا سنوات معدودة لبلوغ هذا المطلب؛ **وثانياً**، الزمن السياسي الذي يحتم توفر إرادة سياسية (قد تكون مدفوعة أساساً من جهات خارجية-اتفاقيات حقوقية مثلاً-) واعية بضرورة الإصلاح وأن ترعاه وتوفر له إمكانيات انتشاره وتوسيع قاعدة جمهوره¹؛ **وثالثاً**، وهو موضوع هذه الدراسة: الزمن الاجتماعي، وهو الأطول ويمتد عقوداً وأجيالاً أو بتعبير فيرناند بروديل يحتاج مدى طويلاً.²

إن المقصود هو الغلاف الزمني المناسب الذي يتقبل فيه المجتمع مشاريع الإصلاح، ويبلورها في تمثلاته وممارساته وطموحاته وأحلامه، وأن تصبح في صلب قيمه.³

ثانياً: مآلات مشاريع الإصلاح الديني،⁴ بالنظر إلى مآلات المشاريع الإصلاحية المعاصرة المرتكزة على الفكرة الدينية، يظهر جلياً ضعف تأثيرها في المجتمع فكراً وخطاباً وممارسة. والملاحظ أن فئات اجتماعية مختلفة لا تتفاعل مع أطروحات ومقولات أولئك المفكرين أو المصلحين الجدد. وبكلمة واحدة، ما زال الفكر الديني التنويري بكل شخصياته ومدارسه بعيداً عن عمق المجتمع؛ أي فكراً مغرقاً في نخبويته. ولن نبذل جهداً كبيراً كي ندرك هذا الوضع، حين النظر إلى هيمنة الأنماط التقليدية التقليدية داخل المجتمع بصيغها المتنوعة: الشعبية والصوفية والحركية والسلفية وغيرها. والواضح بادئ الرأي أن أسباب الضعف تعود من جهة أولى

¹ - في هذا السياق، في رأينا لا بد من كسر التحالف بين الديني والسياسي على مستوى الدولة، ولذلك نرى أن لا مجال للإصلاح الديني بدون مبدأ حياد الدولة دينياً. فالدولة في المحصلة لا تتبنى إلا صيغة من صيغ الدين المتعددة ولا تحميها إلا لتحمي مصالحها في السلطة وإحدى أسس مشروعيتها (حالة المغرب والمملكة العربية السعودية مثلاً).

² - بروديل فرناند، قواعد لغة الحضارات، ترجمة الهادي التيمومي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2009، ص 22

³ - نجد عند بيتر برغر وتوماس لوكمان عناصر جوهرية للإجابة عن السؤال كيف ينتقل السلوك الفردي إلى مؤسسة اجتماعية، يقولان: "فالمؤسسات بوصفها حقائق تاريخية وموضوعية تجابه الفرد على أنها حقائق لا يمكن إنكارها [...] يتزايد واقع العالم الاجتماعي حجماً في غضون انتقاله إلى الأجيال الجديدة [...] ومع ذلك فالواقع واقع تاريخي ينتقل إلى الجيل الجديد كتقليد لا كذاكرة سيرية". ويوضحان ذلك بمثال شخصين عاشا تأسيس حدث ما وبأبنائهما اللذين لم يعيشاه فالشخصين اللذين لم يعيشاه تكون معرفتهم بالتاريخ المؤسسي تجري عن طريق "السماع"، فالمعنى الأصلي غير متاح لهم في صورة الذاكرة. ولهذا يصبح ضرورياً تأويل هذا المعنى لهم بصياغات متنوعة محققة للمشروعية [...] ويصبح من الضروري أيضاً تطوير الآليات المحددة لألوان الضبط الاجتماعي مع جعل المؤسسات تأخذ شكلاً موضوعياً وتحولها إلى تاريخ [...] وبقدر ما يتحول السلوك إلى مؤسسة يصبح من الممكن التنبؤ به، ومن تم السيطرة عليه"، برغر بيتر ولوكمان توماس، البنية الاجتماعية للواقع، ترجمة أبو بكر باقادر، تحقيق عواد علي، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2000، ص 84-85-86-87 بتصرف.

⁴ - سنوضح في موضعه المقصود بـ"الإصلاح الديني" في هذه الدراسة.

إلى تجذر الفكر التقليدي في المجتمع واكتسابه طابع "الأفكار الثابتة"، ومن جهة أخرى جدة الأفكار الإصلاحية.

سجل البحث العلمي التطبيقي: تنتمي هذه الدراسة إلى سجل علمي يعرف بين المتخصصين بالبحث التطبيقي الذي تطور تحت إحاحية سؤال صلاحية العلوم الإنسانية في مقابل العلوم الطبيعية وإنجازاتها. ويفترض أن "العلم وجد لخدمة الإنسان"⁵ بالمعنى الحصري؛ أي تقديم أجوبة عن مشكلات واقعية، وهو بهذا المعنى لا يشكل أبداً قطيعة مع البحث الأساسي النظري، بل هو امتداد له سوى من إعطاء الأولوية للبعد التطبيقي للعلوم الاجتماعية.

وفي هذه الدراسة نستدعي هذا السجل من أجل تجسيد مقاربة المحددات الاجتماعية دون إغفال لأصولها النظرية.

على أساس هاته الملاحظات، تدافع هذه الدراسة على أن الفكر الديني الإصلاحي (دافعية الإصلاح) مهما بلغ من حداثة، لا يؤثر في المجتمع الذي يعاني مشاكل بنيوية، إذ لا يكفي أن نجدد الفكر الديني كي لا يتحقق الإصلاح، كأنها علاقة شرطية في اتجاه وحيد، بل لابد من طرح ممكن العلاقة الشرطية الأخرى أيضاً، تطوير المجتمع في مختلف مستوياته- نموذج التعليم في حالته- كي يتقبل الفكر الديني الإصلاحي (القابلية للإصلاح). وقبل تحليل هذه الفرضية والدفاع عن وجاهتها، نستعرض المعنى الذي نستعمل على ضوئه كلا من مفهومي الإصلاح الديني والمحددات الاجتماعية تمهيدا لمعالجة قضية الديني والاجتماعي في الإصلاح، ثم في الأخير آفاق الإصلاح الديني ومطلب خريطة التأثير الاجتماعي كنتيجة عملية يتوخاها هذا البحث.

في مفهوم الإصلاح الديني:

إن كلمة "إصلاح" ومشتقاتها، حسب محمد الحداد، استعملت منذ القديم، إلا أن استعمالها لم يتجاوز في الغالب المستوى اللغوي، ولم تصبح مقولة مركزية إلا مع الحركة التي بعثها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده⁶، حتى أن عبارة "الإصلاح الديني" أصبحت تستعمل في الغالب للإشارة إلى هذه الحركة بالذات. ومن هذا المنظور، يمكن الحديث عن تحول دلالي في وضع الكلمة، لأنها انتقلت من حقل الإحالة اللغوية العامة إلى حقل الإحالة التاريخية المعينة⁷. لا بد من إضافة ملح آخر شديد الأهمية في تحولات الإصلاح التاريخية، وهو أن

⁵ - Grawitz Madeline, Méthodes des sciences sociales, Editions Dalloz, 11 éd, 2001, p 478

⁶ - يرى رضوان السيد أن تجربة محمد عبده يمكن بحق وصفها بالحركة الإصلاحية لأنها تأسست على إشكالية التقدم بينما ما جاء بعدها خصوصاً مع الإخوان المسلمين بشكل حركة إحياء انطلقت من سؤال الهوية الكيلاني شمس الدين، الجماعة وتحولاتها: التجربة السياسية العربية-الإسلامية في فكر رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2009، ص 237

⁷ - الحداد محمد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2003، ص 30

الإصلاح الديني في التاريخ كان يأتي في سياق لم تتمايز فيه المجالات داخل المجتمع، وكان الدين يقع في مركز المجتمع، وحضوره مكثف في كل مجالات الحياة، بل إن الحياة الاجتماعية كلها مطوقة داخل النسق المفاهيمي للدين. أما الإصلاح الديني معاصرا، فيأتي في سياق تمايز المجالات وانتظام الحقل الديني ضمن الدولة الحديثة، التي تحصر الدين في وظائف بعينها، والمفارقة أن المرحلة الكولونيالية هي التي فرضت هذا التمايز من خلال الأوقاف والتعليم الديني. غير أن المؤكد الذي لا يقبل الإنكار أن قضية الإصلاح الديني في المجتمعات العربية شكلت مركز النشاط التاريخي، سواء في علاقاتها مع القوى العظمى، أو في سياق التفكير في أشكال الحكم والحياة اللائقة والمرغوب فيها حقا من طرف الشعوب⁸.

وبالنظر إلى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، يظهر أن الإصلاح في بداية القرن العشرين- حسب العروي- لم يكتب له النجاح الكامل في أي من البلدان العربية ولا حتى الإسلامية⁹. وبعد انبعاث حركات إصلاحية تعتمد على الذات والرجوع إلى الإسلام على يد شخصيات، مثل محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية والحركة السنوسية في ليبيا وغيرهما في البلاد الإسلامية، سرعان ما سيعي الفكر الإصلاحي تفوق الآخر عليه، ما سيدفعه إلى الانتباه إلى "أن هناك خلافا داخليا أصاب المجتمع والدين ولا بد من معالجته ليس فقط بالرجوع إلى الإسلام وحده، بل وكذلك بالاعتدال من الآخر. فهؤلاء المفكرون بقوة الغرب وحدثته لن يستمروا كما كان أسلافهم يعبرون عن إسلام عليه أن يرتد إلى ذاته وحدها لكشف الخلل وطلب الإصلاح، وإنما سيدخل الآخر كبعد أساسي في التصور¹⁰. آنذاك، أظهر المفكرون الإسلاميون التباين الواضح بين اندثار المجتمعات الإسلامية وبين التفاعلية النشطة في أوروبا. وأنه لتمييز موجع في ضوء نجاح أوروبا في استعمار أجزاء شاسعة من العالم الإسلامي. كما ركز المفكرون المسلمون آنذاك على تفسخ المجتمعات المسلمة والفساد السياسي والاجتماعي الذي استشرى فيها¹¹. وقد كان من نتائج هذا التعاطي مع الإصلاح اختزال كل الإصلاح في السياسة وبالسياسة بعد أن تم تفسير قضيتنا "التأخر" و"التقدم" بطبيعة المؤسسة السياسية¹².

⁸- حمودي عبد الله، الرهان الثقافي وهم القطيعة، إعداد وتقديم محمد زرينين، دار توبقال وجامعة محمد الخامس، الطبعة الأولى، 2011، ص 44

⁹- العروي عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1981، ص 131

¹⁰- أعراب إبراهيم، سؤال الإصلاح والهوية: من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة، إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2007، ص 121

¹¹- الفيلاي عبيد الأنصاري، تقاليد حركات في الإسلام، عن الموقع الإلكتروني: <http://www.project-international-press-institute.org/syndicate.org/commentary/islam-s-reformist-tradition/arabic> (زيارة الموقع بتاريخ: 2012/04/20).

¹²- أولملي علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1985، ص 6

يتأكد إذن، أن التفكير في الإصلاح الديني داخل التداول العربي الإسلامي كان محددًا بشكل بنيوي لا جدال فيه بإشكالية الذات والآخر، أو الداخل والخارج،¹³ حتى إن كل نص من نصوص الفكر الإصلاحي لا يكاد يخلو من إشارة صريحة أو ضمنية إلى "الغرب" أو "العالم المتحضر" أو "التمدن الأوروبي" أو "الفرنساويون"... إلخ. يدفع عبد الله حمودي¹⁴ بهذا التحليل تاريخيا فيرى بروز تيارين كبيرين في الفترتين الحديثة والمعاصرة عكسا حضور هذه الإشكالية، هما: تيار الهوية والمجتمع وتيار التحديث والديمقراطية؛¹⁵ ارتبط الأول بخصوصيات المجتمعات المعنية من خلال إحياء القيم الخاصة، واعتبرت دعوته الإصلاحية داخلية نابعة من حاجة الذات، واقترب التيار الثاني بالغرب وأهمية الاستفادة من منجزات أوروبا من أجل التقدم، وعُدَّ فكره الإصلاحي خارجيا يخدم المصالح الأجنبية. وينتبه عبد الله حمودي إلى ضرورة تغيير منهج التحليل في معالجة الإصلاح من منطلق ثنائية الداخلي والخارجي، لأن كل واحد يفقد وجاهته، إذا عولج بمعزل عن الآخر، فمن المساوي المنهجية العظمى لهذه الثنائية إهمال تأثير المطالبين على بعضهما البعض، خصوصا في الوقت الراهن الذي عرف تحولات جذرية.¹⁶

إن تيار التحديث والديمقراطية، سيعرف عدة تطورات أهمها بروز تيار عبّر عنه رشيد بن الزين¹⁷ بـ "المفكرون الجدد"؛ قام امتدادا لشخصيات إصلاحية نهضوية، مثل: جمال الدين الأفغاني [1839-1897]¹⁸ ورفاعة رافع الطهطاوي 1801 [-1873] وخير الدين التونسي [1820-189] والسيد أحمد خان [1817-1898] ومحمد إقبال [1876-1938] ومحمد بن الحسن الحجوي [1874-1956]... إلخ. وظهرت بوادر من جهة أولى إبان بروز تيار الإسلام الأصولي السياسي المناهض للحدثة والقائم على "الحاكمية الإلهية"، ومن جهة ثانية في مواجهة الإسلام الرسمي التقليدي المشرعن لتسلط الدولة الوطنية، والذي يعطي في نهاية المطاف مبرر وجود الإسلام الأصولي. ويلاحظ اليوم أن تيار "المفكرون الجدد" يتجسد في أعداد كبيرة من الشخصيات، مثل: صادق جلال العظم [-1943] وأبو القاسم حاج حمد [1942-2004] ونصر حامد أبو زيد [1943-2010] ومحمد عابد الجابري [1936-2010] ومحمد شحرور [1937-...] وجمال البنا [1920-...] ومحمد أركون [1928-2010] وعبد المجيد الشرفي [1942-...] ومالك بن نبي [1905-1973] وفضل

¹³ - لم تكن هذه إشكالية قائمة في الإصلاح الديني البرتستانتي.

¹⁴ - حمّودي عبد الله، نفس المرجع، ص 42

¹⁵ - يضيف حمّودي مفهوم الديمقراطي باعتبار الأفكار الناطمة لهذا الفكر وللتعبير عن الحركة الإصلاحية على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين.

¹⁶ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

¹⁷ - **Benzine Rachid**, Les nouveaux penseurs de l'Islam, Albin Michel, coll «L'islam des lumières», Paris, 2004

¹⁸ - يصفه فضل الرحمن بـ "الحداثي الإسلامي الأصيل الأول"، انظر: فضل الرحمن، التطورات الحديثة: الحدثة العقلية، ترجمة حسون السراي، ص ص 91-56، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 43-44، 2010

الرحمن [1919-1988] وعبد الكريم سرروش [1954-...] إلخ. وبصرف النظر عن الخصائص الفكرية التي يؤمن بها هذا التيار حاليا القائمة أساسا على السعي إلى "الانخراط التام مع التيارات الرئيسية للتفكير المعاصر بهدف الوصول إلى فهم أفضل لكيفية التعبير عن المبادئ العالمية من خلال التقاليد الإسلامية كما فعل الجيل الإصلاحى الأول الذي عمل على تهيئة الإسلام للظروف الحديثة"¹⁹ فإنه لا زال مجرد شخصيات معزولة غير ممثلة أو منخرطة في مؤسسات دينية موروثية تاريخيا، وبذلك يتميز على الإسلام الرسمي. وفي نفس الوقت مازالت مقولاته غير مؤثرة اجتماعيا، وهذا يحقق له التمايز أيضا مع الإسلام الشعبي والإسلام السياسي. وفي هذه الورقة أستخدم الإصلاح الديني للتعبير عن هذا التيار، بالرغم من تشتته التنظيمي وصعوبة القبض على بؤره الصلبة في الوقت الراهن.

في مفهوم المحددات الاجتماعية:

إذا بحثنا عن مفهوم "المحددات الاجتماعية"²⁰ لن نجد له أثرا في المعاجم السوسولوجية المختلفة. لكن المفهوم الأقرب والمستعمل في أغلب الأحيان هو "المؤشرات الاجتماعية" بدل المحددات الاجتماعية. والمصطلح بشكل عام، يحمل نفس معنى المتغيرات في أدبيات البحث الكمي²¹ الذي يستحيل أن يستغني عنها علماء الاجتماع والاقتصاد في أبحاثهما الإمبريقية. والمقصود بالمحددات الاجتماعية وعلاقتها بالعمل السوسولوجي، كما نؤسس له في هذه الدراسة يتجلى عمليا في النظرية الماركسية التي تنطلق من مسلمة أن الواقع الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي وليس العكس²². فضلا عن أن المحددات الاجتماعية تنحدر من مفهوم نظري، فهي تتضمن قيما، مثلا: مفهوم الجنس متغير، ويتضمن قيمتي الذكر والأنثى. ومفهوم الحالة العائلية متغير ويتضمن قيم العازب والمتزوج والمطلق والأرمل... إلخ²³، وذلك حتى يمكن استثمارها عمليا في الدراسات التجريبية. وإدراك ذلك نفتبس نسا دالا لإيمانويل والرشتاين، يقول فيه: "لا يمكن أن ننكر أن ماركس يتميز بتفسير خاص للصراع الاجتماعي يتمحور حول واقع أن الأفراد لهم علاقات متنوعة مع وسائل

¹⁹ - الفيلاي عبده الأنصاري، المرجع السابق.

²⁰ - نستعير مفهوم المحددات الاجتماعية من حقل علم اجتماع الصحة، ونقوم بتعديته لدراسة ظاهرة الإصلاح الديني في المجتمع المغربي خاصة اقتناعا بضرورة وجود بعد اجتماعي في الإصلاح الديني. ولقد استعمل هذا المفهوم لأول مرة في تقرير "المحددات الاجتماعية للصحة" قصد الإشارة إلى جملة من المحددات أو المؤشرات المؤثرة تأثيرا مباشرا في صحة الفرد داخل المجتمع، مثل: الأصول الاجتماعية، التوتر، بالطفولة الأولى، الإقصاء الاجتماعي، الشغل، البطالة، الدعم الاجتماعي، الإدمان، الغذاء، وسائل النقل... إلخ. وقد سميت هذا التوجه بـ "المقاربة الاجتماعية"، ومنذ سنة 2005 اعتمدت رسميا لدى المنظمة العالمية للصحة.

²¹ - **Lawrenz w. Numan**, The basics of Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches. Pearson Education. 2nd Edition. 2007, p 91

²² - ماركس كارل، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة مورييس هوسون وجلبير باديا، المطابع الاجتماعية، 1972، ص 4

²³ - Ibidem.

الاجتماعية للدين، حيث تتعدد هذه الممارسات من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر. ويغدو المجتمع أنماطا وفئات وأعمار ومجالات وأنظمة اجتماعية وثقافية ورمزية. إن هذا التمييز الابستيمولوجي الشديد الأهمية لم يكن متاحا إلا مع تطور العلوم الاجتماعية في العصر الحديث. لقد صار ممكنا فهم وتدوين المعيش اليومي للدين، وهو أمر لم ينتبه له علماء الأديان من قبل (إلا عَرَضاً في مدونات النوازل عند المسلمين مثلاً). نقصد: الدين كما هو في التاريخ وكما يعيشه الناس في يومهم، وكما يمارسونه من خلال المؤسسات المختلفة²⁶، حيث يتداخل الدين بالسياسة والاجتماع والنفس والاقتصاد وغيرها من المجالات الحيوية في المجتمع. وفي عمق هذا التناول الجديد، ينطوي تقابل بين وجهة نظر الذات إلى الدين مثله عموماً العلماء؛ أي النظر إلى الدين كنصوص وشروحات، والدين كموضوع منفصل عن الذات، مثله المستشرقون- في المجال الإسلامي- ثم علماء الإنسانيات من بعد.²⁷ لاشك أن هذا التمييز وأدواته العلمية، يجعلنا نطرح بحذر إبستيمولوجي شديد علاقة الدين بالمجتمع في سياق تنوع المجتمعات المسلمة، وباسترجاع نقدي يكشف لحظات التماهي والتطابق وبؤر الانفصال والقطائع، وقياس درجة التباعد بين القاعدة والواقع، وإمكانية تنسيب الأفعال والأقوال.²⁸

انطلاقاً من الفرضية التي توجه هذا البحث في كون تطوير المجتمع في مختلف مستوياته شرط جوهري- بالإضافة إلى القراءة المتجددة للنص- كي يتقبل المجتمع الفكر الديني الإصلاحي، ندعي فعلاً أن المصلحين لم يهتموا بالمجتمع في مأل الإصلاح، وأنهم وضعوا المجتمع بين قوسين واكتفوا باستدعاء المناهج والأدوات المرتبطة بالنص دون تتبع مأل أفكارهم الإصلاحية والإطلاع على عوائق التأثير والانتشار، وفي كلمة واحدة لم يكن الإصلاح مشروطاً بموضوع إصلاحه؛ ذلك أنهم تركوا تفعيل الإصلاح الديني إلى الصدفة ورعاية الأقدار دون التدخل بإجراءات. ولذلك تستمر راهنية السؤال: لماذا لم يقبل المجتمع إصلاح المصلحين؟ وما الذي قام به المصلحون كي يقربوا فكرهم إلى المجتمع؟

إن الإجابة التي تقدمها هذه الدراسة، تتمثل في إهمال المصلحين لمفهوم المحددات الاجتماعية في الإصلاح. وإجراءياً نقوم بانتقاء محدد اجتماعي لاختبار الفرضية الأنفة الذكر، ونقترح محدد "التعليم" معززا

²⁶- يعود التمييز بين الدين والتدين إلى الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني جورج سيمل في كتابه عن فلسفة الدين 1912، أنظر على سبيل المثال: أكوايفيا ساينو وباتشي إنزو، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011، ص 62

²⁷- لوكيلي يونس، سوسيولوجيا الإسلام الفرنسية بالمغرب: بيبليوغرافيا وصفية مختارة 1900-1930، ص 97 (غير منشور)

²⁸- من أهم الدراسات في هذا الجانب كتاب: جيرتز كلينفورد، الإسلام من وجهة نظر الإناسة، ترجمة أبو بكر باقادر، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، لبنان، 1993. وينظر أيضاً: لوكيلي يونس، الإسلام اليومي مقارناً: قراءة في كتاب "الإسلام ملاحظاً" لكليفورد جيرتز، في ندوة "مقارنة الأديان بين العلم والإيديولوجيا" المنعقدة بجامعة محمد الخامس يومي 27 و28 يونيو 2011 بشراكة مع مركز أديان للبحث والترجمة (غير منشور). وهناك المشروع الرائد لعبد المجيد الشرفي الذي صدر فيه أكثر من عشرين كتاباً تحت عنوان "الإسلام واحداً ومتعدداً" ونشرته دار الطليعة بشراكة مع رابطة العقلايين العرب.

بمساهمتين علميتين من مرحلتين مختلفتين من التاريخ المغربي الحديث والمعاصر، تدل الأولى على الوعي التلقائي بالمحدد الاجتماعي، والثانية على الوعي النظري والمنهجي، وهما:

مرحلة بواد الوعي بالمحدد الاجتماعي:

لا يمكن بأي حال نفي اهتمام وانخراط المصلحين الدينيين بالمجتمع كمال للإصلاح. ولنعت مثالا بسيطا بالإصلاحي المغربي في القرن التاسع عشر، محمد بن الحسن الحجوي. في محاضرتين شهيرتين دافع الحجوي عن تعليم الفتاة: كانت الأولى بعنوان "المحاضرة الرباطية في إصلاح تعليم الفتيات بالديار المغربية"، ونشرت في تونس سنة 1923، وأخرى تحت عنوان "تعليم الفتيات لا سفور المرأة" سنة 1934²⁹. يقول الحجوي في هذا الصدد: "إن تربية البنات وتعليمها ضروري من حيث الدين والاجتماع معا، وليس هو بكمالي كما يظن من لم يمعن في المسألة تأملا ونقدا وقد أجمع الرأي العام داخل المغرب وخارجه على أن تربية الأمم هي صلاح الكون أو فساده ولا سبيل لأمة أن تحل المحل اللائق من الرقي إلا بتعليم البنات وتهذيبها وبقدر تعميم رقي البنات الفكري والأخلاقي ترقى الأمة وبقدر نقصان ذلك التعميم تنحط الأمة"³⁰. يستفاد من محاضرتي الحجوي أنه لا يمكن السير نحو الإصلاح بدون تعليم الفتيات. ويشكل هذا الربط بين الإصلاح والتعليم في المحصلة الأخيرة اعترافا بأن هذا الأخير محدد اجتماعي للإصلاح الديني والرقي الحضاري، غير أنه اعتراف لا يتأسس على وعي منهجي ولا ينتظم في نسق متكامل.

غير أن قصدنا من المحددات الاجتماعية لا يقف عند هذا الارتباط الذي لا جدال فيه معاصرا، بل نهدف إلى استثمار الوعي بالمحددات الاجتماعية من أجل تجاوز عوائق تحول الفكر الديني الإصلاحي إلى ثقافة مجتمعية. وهذا الأمر يقودنا مباشرة إلى المرحلة الثانية.

مرحلة الوعي المنهجي بالمحدد الاجتماعي:

نفترض، كما رأينا سابقا، أن المفكرين الجدد لم تجد مقولاتهم طريقها نحو التأثير في المجتمع، لأن المحددات الاجتماعية القائمة غير مهياة/مساعدة لاستقبال الفكر الإصلاحي. وسأقدم تجربة ذات دلالة كبيرة في هذا الموضوع؛ أنجزنا دراسة ميدانية حول علاقة الشباب بالأديان،³¹ تهدف إلى معرفة آراء الشباب بخصوص

²⁹ - أعراب إبراهيم، المرجع السابق، ص 104

³⁰ - الحجوي محمد بن الحسن، تعليم البنات، مجلة أمل، العدد 7، 1996، الدار البيضاء، ص 139-146. يقول الحجوي أيضا "ولست أرى من حاجة لبنات المغرب [...] أن تدخل مدرسة ثانوية لتحوز إجازة دبلوم أو بكالوريا أو غيرها مما يفعلونه في الشرق وإنني أرى سد الذرائع هنا واجبا فلنقتصر بهن على التعليم الابتدائي الذي يقتصر عليه سواد الأمم الراقية فضلا عن أمة مثلنا لا يحصله منها إلا القليل من الذكور".

³¹ - لوكيلي يونس، تقرير الدين الآخر: صورة الأديان عند الشباب المسلم المعاصر، مركز أديان للبحث والترجمة. (غير منشور)

عدة قضايا تعتبر من صلب حداثة التفكير في الآخر الديني، وكان الرهان أن نحصل على تعدد الآراء من خلال الاختلافات السوسيو-اقتصادية الممكنة باستعمال آلية المحددات الاجتماعية كما بينا أعلاه، غير أن المفاجأة كانت هي أن النتائج أسفرت عن غياب أية دلالات إحصائية تغني التحليل، بصيغة أخرى: لا ينعكس اختلاف المحددات الاجتماعية الذي يميز العينة على العلاقة مع الأديان بأي شكل من الأشكال. والحقيقة أن هذه المفاجأة في حد ذاتها تنطوي على نتيجة كبرى: إن هيمنة التفكير الديني التقليدي، خاصة التنشئة الاجتماعية التقليدية، أدى إلى تجانس المعارف والممارسات. لقد أظهرت النتائج أن 82,9% من الشباب المستجوب صرح بأن تدينه عادي³²، وهو تدين يمكن أن يسمى بـ"الإسلام المغربي"³³. كما أن أغلب العينة 78,4% نتاج التعليم العمومي بالموصفات التي يرسمها الإسلام المغربي. وفي نظرنا، فإن المحدد الاجتماعي المتعلق بالتنشئة، ولا بد أن نعتبره محددًا، أفقد باقي المحددات أهميتها التأثيرية في علاقة الشباب بالأديان على أساس فكر إصلاحي متنور.

مثال آخر أكثر تفاؤلا تحيلنا عليه الدراسة الأولى من نوعها في المغرب بعنوان "الإسلام اليومي: بحث حول القيم والممارسات الدينية بالمغرب"³⁴. لاحظ فريق التأليف اتجاهها نحو عقلنة الممارسات الدينية معززا بطابع الفردية³⁵ حيث صرح حوالي 67% من المستجوبين أنهم لا يصلون داخل المسجد يوميا، بالإضافة إلى تراجع الممارسات الجماعية³⁶ إذ أدلى حوالي 68% من العينة أن لم يسبق لهم زيارة أحد الأضرحة. ويفسر المؤلفون هذه الحالة بعاملية تطور مستوى الحياة وتوسيع التمدد³⁷، ثم انتهت الدراسة إلى النتيجة الكبرى- وهي الفرضية المنطلق في الآن نفسه- في كون المغرب انخرط في صيرورة العلمنة (Secularisation). ما يهمننا، إذن، تأكيد الدراسة على أن تعميم التعليم- وتطور مستوى الحياة- انعكس على الممارسات الدينية في اتجاه عقلنتها. ولا شك أن أحد أهم أهداف الإصلاح الديني المتنور تطوير تعامل عقلاني مع الدين.

³² - لوكيلي يونس، تقرير الدين الآخر... المرجع السابق، ص 9

³³ - Burke edmund III, « Introduction: Inventing Moroccan Islam », in The ethnographic state, (non publié).

نسخة مرفوعة تسلمتها من الدكتور محمد دهان، أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد الخامس بالرباط.

يلاحظ المؤرخ الأمريكي إدموند بورك أن المغرب يعد البلد الوحيد تقريبا الذي يتخذ شكل الإسلام فيه اسما محدد يطلق عليه "الإسلام المغربي" وهو التميز الذي كان يعيه المغاربة عبر التاريخ ثم جاء المراقبون الأوروبيون منذ 1900 ورصدوا أشكاله. ما هو الإسلام المغربي؟ رغم أن الباحثين لم يتفقوا على تعريف محدد لكن أغلبهم يتفق أنه يتضمن بعدين: الاعتقاد في شبه قداسة الملك الذي يعتبر سلطانا يحكم المؤمنين. ثم استمرار شيوع المعتقدات والممارسات الدينية والسحرية بين سكان المغرب القروي (خصوصا البربر)، مثل: العين الشريرة والتلاحم بين العشائر عبر القرابين، وعزو سلطة الرحمة والشفاء (البركة والسخط) لشخصيات مخصصة.

³⁴ - Elayadi Mohammed & Rachik Hassan & Tozy Mohamed, L'islam au quotidien: Enquete sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc, Editions Prologues 2007

³⁵ - الإسلام اليومي، المرجع السابق، ص 51

³⁶ - المرجع نفسه، ص 62

³⁷ - Ibid, p 226-227

آفاق: مقارنة المحددات الاجتماعية وخريطة التأثير الإصلاحي

أثناء دراسة الباحث الفرنسي فرانسوا بورجا³⁸ للإسلام السياسي، اعترف بانعدام الأبحاث الاجتماعية الأكاديمية للتأكد من الجذور الاجتماعية للإسلام السياسي، لكن اعتماداً على تقديرات متعددة، حاول رسم صورة تقريبية للخصائص الاجتماعية لمناضلي الإسلام السياسي. تبين أنهم من شرائح اجتماعية حديثة الطابع (الجامعة والوظائف العامة الصغيرة والتعليم) ويتنتمون إلى فئة الشباب، والأعضاء الدائمون فيندرجون بوجه عام (في تونس مثلاً) في الحياة المهنية: فهم مدرسون ومحاسبون أو موظفون في القطاع العام أو تجار أو سائقون أو حرفيون في القطاع الخاص. وهم أيضاً يعيشون في المدن منذ مدة قصيرة، وهي أكثر الأوساط معاناة من الناحية الاقتصادية والثقافية بسبب اقتلاعها من جذورها. أما الوسط العائلي الذي ينتمون إليه أصلاً، فمعظمهم من الطبقات الفقيرة، ومن ذوي الدخل الصغيرة للغاية. ولجأ بورجا مثلاً إلى الملفات العدلية من أجل أن يتعرف على وظائف التونسيين الذين صدرت أحكام ضدّهم في سبتمبر 1987، وغير ذلك من الطرق غير المباشرة.

أما اليوم، فإن الأسس الاجتماعية لظاهرة الإسلام السياسي³⁹، أو ما يمكن أن نسميه "خريطة التأثير الاجتماعي" أصبحت واضحة بمختلف تفاصيلها في كل البلدان العربية وغيرها بفعل توجه أجيال من الباحثين في الجامعات ومراكز البحوث إلى دراسة الإسلام السياسي. والأمر نفسه قام به باحثون آخرون أجانب ومحليون فيما يخص ظاهرة الإسلام الشعبي والطرائقي، والدراسات عديدة في هذا المجال بالمغرب على سبيل المثال بدءاً من أعمال الباحثين الكولونيين والآنكلوساكسونيين إلى الباحثين المغاربة. ومن المعروف دون شك أن الاهتمام العلمي بهذه الظواهر الدينية يعود إلى الرهانات السياسية التي تلعبها، وهيمنتها على الفضاء العام. ويبقى رهان المعرفة مرتبطاً بالسياسة في نهاية المطاف.

وبالنظر اليوم إلى الامتداد الزمني لتيار "المفكرون الجدد" ورؤاه الإصلاحية في الدين التي تعود إلى أربعة عقود وغازارة إنتاجه العلمي⁴⁰ يصبح من الضرورة التفكير في الانتقال إلى مرحلة التأثير الاجتماعي وتعزيز الحضور الواقعي الملتحم بقضايا الناس وهمومهم ومغادرة القاعات الخاصة، والخروج من اختزالية

³⁸ - بورجا فرانسوا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، تقديم نصر حامد أبو زيد، دار العالم الثالث، الطبعة الثانية، 2001، ص 116

³⁹ - وقدم الباحثون في دراساتهم مؤسسات الانتشار: المسجد والجلسات التربوية... الخ.

⁴⁰ - تعتبر محورية المسألة الفكرية عند هذا التيار نقطة قوة في مقابل باقي الأنماط التدينية.

الإصلاح الديني من داخل نسق الدين إلى شمولية الإصلاح الديني من داخل نسق المجتمع، وهو ما يقتضي القيام بخطوتين:

إنجاز خريطة التأثير الاجتماعي:

تهدف هذه الخريطة إلى التعرف على "الحالة الراهنة" للإصلاح الديني التنويري من خلال التعرف على الشخصيات المفكرة وإعداد قوائم التواصل، وحصر المؤسسات الحاضنة. والأهم من كل ذلك، إنجاز دراسات رصدية للفئات الاجتماعية، عمريا وجنسيا ومهنيا وطبقيا التي تتفاعل مع هذا الإصلاح الديني من أجل تعيين المحددات الاجتماعية المؤثرة، والعمل على توسيعها كمدخل سوسيولوجي للإصلاح التنويري. ونحن ندرك أن المحدد الاجتماعي الذي اعتمده هذه الدراسة غير كافٍ لوحده كي تستوي مقاربة المحددات الاجتماعية مدخلا مقنعا للإصلاح الديني، لذلك يحتاج هذا العمل إلى تفكير تجريبي دؤوب لاستكمال محددات أخرى كما هو الشأن مع المنظمة العالمية للصحة التي أنجزت عشرات الدراسات من أجل تطوير المحددات الاجتماعية المناسبة للحقل الصحي. ويبدو أن محدد العمر مثلا سيكون له تأثير حاسم في الإصلاح الديني. لقد أظهرت مختلف الدراسات حول الشباب والدين ميل هذه الفئة إلى الاقتراب من الحداثة الدينية في مقابل الفئات الأكثر تقدما في العمر.

بلورة المقولات الإصلاحية العملية:

يترتب على معرفة "الحالة الراهنة" الشروع في تقريب الفكر الإصلاحي إلى المجتمع من خلال إنشاء المؤسسات الداعمة وتقرير الإستراتيجيات والبرامج، وعقد شراكات التعاون مع المجتمع المدني التنويري. وتأتي على رأس الأولويات بلورة المقولات الإصلاحية بشكل مبسط يفهمه الناس ويشجعهم على التفاعل مع حملاتها التنويرية. لقد أدرك عبد الإله بلقزيز هذا المأزق الذي يعرفه تيار المفكرين الجدد، فنعتته بـ"الإسلام النظري"⁴¹ ملمحا إلى انفصاله عن المجتمع، ذلك أن إشكاليته فكرية وليست سياسية⁴². لكن بالرغم من طابعه التنظيري، يؤكد بلقزيز على أن هذا التيار أقرب قوى الإسلام المعاصر جميعا إلى مهمة الإصلاح الديني.⁴³

⁴¹ - بلقزيز عبد الإله، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، الطبعة الأولى، 2001، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 203

⁴² - المرجع نفسه، ص 206

⁴³ - المرجع السابق، ص 209

المراجع:

- 1- أعراب إبراهيم، سؤال الإصلاح والهوية: من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة، إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2007
- 2- أكوايفا ساينو وباتشي إنزو، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011
- 3- أومليل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1985
- 4- الفيلاي عبده الأنصاري، تقاليد حركات في الإسلام، عن الموقع الإلكتروني: international press institute، (زيارة الموقع بتاريخ: <http://www.project-syndicate.org/commentary/islam-s-reformist-tradition/arabic>، 2012/04/20).
- 5- الكيلاني شمس الدين، الجماعة وتحولاتها: التجربة السياسية العربية-الإسلامية في فكر رضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2009
- 6- بلقزيز عبد الإله، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، الطبعة الأولى، 2001، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- 7- برغر بيتر ولويمان توماس، البنية الاجتماعية للواقع، ترجمة أبو بكر باقادر، تحقيق عواد علي، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2000
- 8- بورجا فرانسوا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة لورين زكري، تقديم نصر حامد أبو زيد، دار العالم الثالث، الطبعة الثانية، 2001
- 9- بروديل فرناند، قواعد لغة الحضارات، ترجمة الهادي التيمومي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2009
- 10- جلنر إرنست، مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر باقادر، مراجعة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2005.
- 11- جيرترز كليفورد، الإسلام من وجهة نظر الإناسة، ترجمة أبو بكر باقادر، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، لبنان، 1993.
- 12- حمودي عبد الله، الرهان الثقافي وهم القطيعة، إعداد وتقديم محمد زرنين، دار توبقال وجامعة محمد الخامس، الطبعة الأولى، 2011
- 13- الحجوي محمد بن الحسن، تعليم البنات، مجلة أمل، العدد 7، 1996، الدار البيضاء، ص 139-146
- 14- العروي عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1981
- 15- الحداد محمد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2003
- 16- فضل الرحمن، التطورات الحديثة: الحداثة العقلية، ترجمة حسون السراي، ص 56-91، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 43-44، 2010
- 17- لوكيلي يونس، تقرير الدين الآخر: صورة الأديان عند الشباب المسلم المعاصر، مركز أديان للبحث والترجمة. (غير منشور)

- 18- **Benzine Rachid**, Les nouveaux penseurs de l'islam, Albin Michel, coll « L'islam des lumières », Paris, 2004
- 19- **Durkheim émile**, Les forms élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 1979
- 20- **Elayadi Mohammed & Rachik Hassan & Tozy Mohamed**, L'islam au quotidien: Enquete sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc, Editions Prologues 2007
- 21- **Lawrenz w. Numan**, The basics of Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches. Pearson Education. 2nd Edition. 2007
- 22- **Grawitz Madeline**, Méthodes des sciences sociales, Editions Dalloz, 11 éd, 2001
- 23- **Wallerstein Immanuel**, «L'héritage de la sociologie, la promesse de la science sociale», Cahiers de recherche sociologique , n° 31, 1998, pp 9 à 5, Montréal: Département de Sociologie, UQAM.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com