

أطروحات أنثروبولوجية وسوسيولوجية حول التصوف بالمغرب

محاولة للمساءلة

Anthropological and sociological thesis of Morocco's Sufism A critical attempt

رشيد أمشنوك

جامعة محمد الأول، المغرب. amachnoug@yahoo.fr

تاريخ النشر: 2019/12/25

تاريخ القبول: 2019/12/03

تاريخ الإرسال: 2019 / 10/29

ملخص:

تعتبر هذه الدراسة محاولة نقدية لمساءلة بعض الأطروحات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية حول التصوف بالمغرب، باعتباره ممارسة اعتقادية تعكس نظرة الأفراد لوجودهم الاجتماعي وعلاقتها بمجال "المقدس" المفارق للدنيوي المدنس بتعبير دوركايم. فإذا كان التصوف يجسد منظومة متكاملة من التصورات الدينية ونسقا ثقافيا واجتماعيا وسياسيا حسب معظم النماذج الأنثروبولوجية التفسيرية التي توقفنا عندها في هذا البحث، فإن هذه الأخيرة ظلت أسيرة مقولات نظرية جاهزة لا تجرؤ على فك شفرات حقل بحثي حساس ومعقد، وبالتالي بقيت في مستواها التخميني والافتراضي من حيث أفقها المهني، أما من حيث مضمونها ووجهاتها فهي لا تخرج عن نطاق السياسة الكولونيالية الاستشراقية بالنظر للسياق التاريخي الذي أطرها. إن محاولة فهم التصوف من الخارج، بالتركيز على طقوسه ومظاهره وتجلياته السوسيولوجية، يظل رهانا ابستميا صعبا، لأن الحصن المنيع لهذه المنظومة الدينية تستوجب اقتحامها بقراءتها من الداخل وتبسيط الضوء على ينابيعها ومنطلقاتها. والتخلص من أسر المفاهيم التأويلية الجامدة والإسقاطات الجوفاء التي راكمتها الأنثروبولوجيا بشمال إفريقيا.

الكلمات المفتاحية: التصوف، التدين، المغرب، السوسيولوجيا، الأنثروبولوجيا.

Abstract:

This study is considered a critical attempt to hold some anthropological and sociological interpretations of Morocco's Sufism accountable, as a belief practice that reflects individual's view of their social existence and their relation to the "sacred" field, which is the difference between the secular ways of Durkheim. If the mysticism embodies an integrated system of religious perceptions and a cultural, social and political format according to most of the anthropological explanatory models at which we stopped in this research, the latter has remained captive to theoretical words that are ready, and do not dare to decipher the codes of a sensitive and complex research field. In addition to the fact that it is not a political party. The attempt to understand the mysticism from abroad, focusing on its rituals, manifestations and sociological manifestations, remains a difficult Epistemic bet, because the undefended fortress of this religious system requires its intrusion by reading it from within and shedding light on its origins and activities. And the elimination of the stereotypes and empty projections that Accumulated by anthropologists in North Africa.

Key words: Mysticism, religiosity, Morocco, sociology, anthropology.

مقدمة:

حظي التصوف بالمغرب باهتمام كبير من قبل الباحثين والدارسين في مختلف التخصصات والحقول المعرفية، مما يؤكد أهميته الاجتماعية والثقافية، كمنظومة دينية تسهم في تشكيل رؤى المغاربة لذواتهم والوجود من حولهم، وتهذيب نفوسهم؛ فالفاعل الصوفي لا يأل جهدا في خدمة مشروعه الديني ضمن النسق السوسيوثقافي الذي يوجد فيه، لذلك يسخر كل ما يقوى عليه لتحقيق رهاناته الاجتماعية، وفي المقابل يسعى لإرضاء محيطه، بما فيه الدولة نفسها بسلطتها السياسية ومرجعيتها التاريخية ومشروعيتها الدينية.

لا يخلو الحديث عن موضوع "التصوف" كغيره من المواضيع الدينية من صعوبات منهجية وابتستيمية جمة؛ إذ لا يسلم أبدا من مخاطر السقوط في مطبات إثارة المشاعر، حيث لا زالت في نظر منديب "مسألة المعتقادات والممارسات الدينية إلى اليوم تعتبر موضوعا حساسا ومثيرا للجدل لاعتقاد البعض أن مثل هذه المسألة تمس بعظمة ورفعة الأديان"¹، ولا شك أن هذا التحدي الاجتماعي هو ما جعل السوسولوجيا الدينية معقدة للغاية بسبب ما تثيره وتطرحه من إشكالات تتعلق بأشكال التدين ومظاهره وطقوسه وتعاييره فضلا عن سياقاته الثقافية وحيثياته الاجتماعية.

نهدف من خلال هذا المقال الحديث عن أبرز الأطروحات السوسولوجية والأنثروبولوجية التي تناولت ظاهرة التصوف بالمغرب، والكشف عن دورها الإبتستيمي في استيعاب نسق التدين المغربي ودلالاته الاجتماعية ورموزه الثقافية، فضلا عن محاولة إثارة حدودها وزوايا مساءلتها ونقدها. فما هو التصوف بالمعنى السوسولوجي/الأنثروبولوجي؟ وما هي الدراسات التي تناولته وما مسوغ اهتمامها به؟ وما هي حدود هذه الأطروحات وقيمتها في استيعاب غنى الحقل التديني بالمغرب؟ وهل لذلك تأثير على فهم ثوابت الدين ومقوماته الراقصة؟

1. التصوف: محاولة للتعريف السوسولوجي والأنثروبولوجي:

إذا كان التصوف في معناه الشرعي يفيد التزكية والصفاء والتربية والزهد والإيمان وتهذيب النفوس وخلوص الباطن من الشهوات والأدران والكدرات، يقول ابن الجوزي²:

ليس التصوف لبس الصوف ترقرعه **** ولا بكأؤك إن غنى المغنونا

ولا رقص ولا طرب ولا صرخ **** كأن قد صبرت مجنونا

بل التصوف أن تصفو بلا كدر **** وتتبع القرآن والعلم والدينا

وأن ترى خاشعا لله مكتئبا **** على ذنوبك طول الدهر محزونا.

فإنه بالمعنى الأنثروبولوجي/السوسيولوجي نشاط اجتماعي يحيل على مختلف الممارسات الاعتقادية والتدينية التي تصدر عن الفرد أو الجماعة، حاملة في جوفها رموزا ودلالات ثقافية واجتماعية تحدد أهميتها الوظيفية في نسق المجتمع ومنظومته القيمية... ومن هذه الممارسات نذكر تقديس الأولياء وتعظيمهم، الاعتناء بالزوايا، البركة، الصلاح، تقديس الأماكن التي تحمل أسماء العظماء من الصلحاء والشرفاء، تنظيم المواسم الدينية وإقامة طقوس وعادات موازية...، فحضور "الظاهرة الدينية" في السياقات الثقافية والاجتماعية للأفراد يجعلها مسكونة بقناعات متوارثة ومسلمات خلفتها الذاكرة الشعبية الراسخة، ولكن ما ينبغي الإشارة إليه أنها لا تعكس بالضرورة الدين كقواعد وتشريعات، لأنها لا تعبر أحيانا إلا عن وعي جمعي تشكل نتاج عوامل سوسيوتاريخية عديدة فأصبح يوجه سلوكات الفرد ونظام تفكيره، غير أنه حتى بما طرحه من متناقضات ومفارقات بائنة لا يستسيغها الدين الفقهي ولا تتناسب مع النص. لكن يمكن أن تحقق بعضا من المآرب الذاتية أو الجماعية التي يخال للأفراد أو الجماعات أنها تتحقق بفضل تلك الاعتقادات الدينية؛ مما يضمن لها الاستمرارية لردح غير يسير من الزمن؛ سيما حينما تضعف المناعة الثقافية والعقل الناقد المسائل لوجاهتها وحدود قيمتها. لذلك نلفي الدراسات الأنثروبولوجية سواء في المغرب أو غيرها من بلدان شمال إفريقيا تؤكد انتشار هذا النوع من التدين في الأوساط القروية والهوامش الاجتماعية أكثر من الحواضر.

إن التصوف حسب الباحث الأنثروبولوجي غيلنز ليس مجرد طقوس لممارسات دينية شعبية، بل هو رؤية للحياة أو نظر للوجود والكون بتعبير فيبر، ونظرية في الإسلام لها مقوماتها الثقافية والاجتماعية المستوحاة من معيش الناس وتفاعلهم مع ذاكرتهم التاريخية العميقة في الزمن، لذلك يشكل التصوف في نظر الجرموني سندا للعديد من التجارب التاريخية، ومنها الحالة الدينية المغربية بالخصوص، حيث تضطلع فيها الزوايا والطرق الصوفية بالأدوار التاريخية السياسية المهمة، لذلك لا يتوانى "المخزن الديني" من تدجينها واستيعابها لتخدم رؤاه وطروحاته³. فالتصوف إذن بما هو ظاهرة دينية بتعبير دوركايم⁴، ظاهرة إنسانية، مما يجعلها ممارسة غير مفارقة لكنها محايثة للزمان الاجتماعي والثقافي، ويضيف حسن حنفي أنها

ظاهرة نفسية وتاريخية واجتماعية وأخلاقية وفنية وسياسية وميتافيزيقية...⁵، وهو ما يؤكد طابعها الشمولي في نظره مما يجعلها مجالا بحثيا خصبا للعلوم الاجتماعية: لاسيما الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية.

2. التصوف والدولة: من الصراع إلى الاحتواء

لقد كان التصوف في المغرب لردح غير يسير من الزمن مجالا ثقافيا واجتماعيا للاحتواء من بطش السلطة (المخزن)، ومن عنف الاستعمار الفرنسي والاسباني آنذاك، لذلك كانت الزوايا العدو الذي يقض مضجع السلطان، كونها تنازعه في شرعيته الدينية ولا تفسح له المجال ليفرض قوته الرمزية على كل أصقاع الوطن، بيد أن هذه العلاقة سرعان ما تحولت من الصراع والمنافسة المستمرة إلى الود والاحتواء، بل غدت الزوايا تمثل إحدى الأجزاء الإيديولوجية المحيطة بتعبير فوكو التي تعزز الشرعية الرمزية والتاريخية للسلطة وتذود عنها بما توفر لها من مدد مادي وتقدير معنوي (مخزني). يقول محمد المازوني -الباحث في التاريخ المغربي - "قد تفقد الزاوية كل وظائفها (تعليم/ تربية صوفية) لكن أدوارها السياسية تظل مطلوبة، لتبدو وكأنها مجرد أداة سياسية تعززها مبررات التقديس المؤدية إلى تركية رمزية للأدوار الجديدة (السياسية). فيبدو الباعث الصوفي في نهاية الأمر مجرد ذكرى في معمعان السياسة"⁶.

بل أصبح الرهان على "الصوفية" حسب الجرמוني كأحد أنواع التعبيرات الدينية نوعا من الخلاص من الشبهات العالقة بالإسلام والمسلمين، وواجهة لمقاومة كل مظاهر التطرف الديني الممثلة في حركات الإسلام الجهادي أو في ما يسميه بحركات الإسلام السياسي التي أفرغت في نظره الدين من قيمه الروحية والحضارية لتحولها إلى قيمة مبتذلة وممرغة في اللعبة السياسية⁷، لكن لم يثر الباحث حسه السوسيولوجي النقدي ليبين أن "الظاهرة الصوفية" بعد التحولات الكبيرة التي عرفتها في المغرب طوعت لتخدم السياسة نفسها، وإن كانت هذه المرة بنفس إيديولوجي رسمي، مما يدفعنا إلى مساءلة "التصوف" ذاته وعلاقته بالإسلام، سيما إن كان يوظف لتحقيق غير مصالحه ومقاصده، وإن كان لا يتمتع أسسه من منطلقاته ويقينياته.

مما لا مرية فيه أن التصوف كمنظومة ثقافية واجتماعية حبلت بالأفكار والمعتقدات والتصورات، ساهمت حسب ديل إكلمان وكيلفورد جيرتز في نحت الشخصية الدينية المغربية، كما أثرت على معالم الممارسات الدينية لدى المغاربة، ونجد مؤشرات ذلك في

اعتقادهم في بركة الأولياء وتقديسهم للمزارات وأضرحة الشرفاء فضلا عن إحيائهم لمواسم رمزية وتجمعات محلية أو وطنية للمقاصد نفسها، ولا يتوقف هذا الاعتقاد عن هذا الحد، بل يشمل عادة اللغة الشعبية المتداولة أو التمثلات التي رسختها الذاكرة الصوفية في عقول الناس. كما يتعدى هذه الحدود ليشمل نسق السلطة نفسها ومدارات السياسة وجواراتها، حيث تستمد من هذه الشرعية الدينية قوتها ومشروعية وجودها وحكمها التسلطي، وهو الأمر ذاته الذي وضحه الحمودي في سفره "الشيخ والمريد"، والباحث الأمريكي وتبروري في أطروحته "إمارة المؤمنين"، لذا فالذي يصون مركزية الفاعل الديني في نسق السلطة هو استناده لشرعية دينية مفارقة لمعيش الناس وقدراتهم المحدودة. وهنا يكمن دور "المقدس" بمعناه الميتافيزيقي في إدارة العلاقات بين الحاكم والرعية، حيث يظل هذا الأخير تابعا منصاعا لمقولات ميتافيزيقة من وحي الحاكم وإيديولوجيته، وأخرى من إنتاج عبقريته التاريخية وتجذره في ماضي المجتمع وتراثه ووعيه الجمعي.

ولعل هذا هو السبب الرئيس الذي يبرر اهتمام السلطة الحاكمة بالتصوف ومنظومته الثقافية، لما يحقق لها من غايات إيديولوجية تحت دعوى إقامة الاستقرار الروحي وتأمين معتقدات الناس وتدينهم الشعبي، وإن كانت مظاهره السوسيولوجية تجافي الدين نفسه وبعبدة عن ثوابته. وهو ما يضع الأطروحة الرسمية في مجال السياسة الدينية على محك الاختبار بسبب التناقضات الصارخة التي تكتنف دعواتها الرسمية للتشبث بالتدين الشعبي، ودعمها الواضح للزوايا والأضرحة والمواسم الدينية لتعزز من فرص الولاء الاجتماعي لطروحاتها وشرعيتها. وإذا كانت الغاية من إقرار "التصوف المخزني" هو الحفاظ على الشرعية الدينية للحاكم في زحمة صراع الشرعيات وتعدد المرجعيات، فإنها كذلك هي سلاح لمقاومة كل تطرف أو تمرد أو خروج عن سرب السلطة وأجندتها الرسمية، وبالتالي فطالما يلعب هذا النوع "التدين" دور المسكن المهدئ فإن الدولة لن تتوانى في المنافحة عنه ماديا أو معنويا والتسويق الإعلامي الرسمي له ليترسخ في قلوب الناس وأفئدتهم ويكتسح مجالات تفاعلهم في الحياة.

إن المجتمع المغربي حسب ججاح⁸ "لم يقطع علاقته يوما بالتصوف، ليس فقط على مستوى ديني، كما تعكسه تجارب التدين المختلفة في تقديسها لرموز الولاية والصلاح، بل وعلى مستويات أخرى اقتصادية واجتماعية". وهو الأمر نفسه الذي ينطبق في نظره على الدولة، وتحديدًا المؤسسة الملكية؛ إذ لم يحدث أن تم التفریط يوما في التصوف، أو بالأحرى في استثمارها السياسي لرأسماله الرمزي، حيث يشكل مكونا حيويا من مكونات الإسلام السياسي الرسمي، لذلك تخصص إمكاناتها عبر هبات ملكية وأوسمة وظواهر التقدير لكسب

ود الأشراف ومرتادي الزوايا، بل وتعيينهم في مراكز سامية لإخضاعهم وتطويع إرادتهم بما يخدم نسق الدولة وتوجهاتها. فهل أفلحت الدولة إذن في تأمين شرعيتها الدينية ؟ وهل الزوايا تقوى وحدها في العصر الراهن على تعزيز هذه الشرعية وتقديم السند الكافي لها ؟ وبماذا نفسر العزوف الواضح عن ممارسات الزوايا والمعتقدات المرتبطة بها ؟

قد لا يخفى على الملاحظ لمستجدات الحقل الديني بالمغرب، بروز حركات إسلامية؛ منها ما يترس بها النظام لتحقيق رهاناته وتأكيد وجوده السياسي والاطمئنان على نفسه، حيث تتلقى كل الدعم المادي والمعنوي لتطبيق مشاريعها، لكن من جهة مغايرة نلفي حركات أخرى منوثة لتوجهاته تنزع عنه أية مصداقية سواء السياسية أو الدينية، لذلك لا يتوانى في السعي لاستئصال شأفتها أو على الأقل الحد من امتداداتها وانتشارها، ويعتبر "الحراك التصوفي" من أوضح الأدوات الرمزية الذي يوظفه لمقاومة هذا النوع من الحركات، فضلا عن اتهامها بشتى أنواع النعوت والمواصفات للنيل منها وطمس معالمها في الوجود والتخفيف من حدة تأثيرها. فسلطة "التصوف" إذن، تأخذ أبعادا كثيرة ليست فقط دينية أو اجتماعية أو ثقافية أو اقتصادية، لكن لها منحنى آخر يتمثل في تطويع الإرادات السياسية المناكفة، ومحاولة إخضاعها لتقنن بأطروحات الدولة وسياستها الدينية.

3. أطروحة فسترمارك: البركة والصالح وتقديس الأماكن رواسب وثنية

نذر هذا الأنثروبولوجي الفنلندي حياته العلمية للبحث في مجالات القيم والعادات والطقوس والديانات عند الجنس البشري وحضاراته المتنوعة، وكان إلحاحه على معرفة الواقع واستنطاق مكنوناته الثقافية والاجتماعية رهانا معرفيا كبيرا، لذا لم يكتف بمجرد التنظير والتأمل، بل أحل بالعديد من البلدان التي درسها، وأهمها المغرب منذ سنة 1898، خصوصا وأنه وجد فيه مطمحه ومبتغاه العلمي، بفضل ما يتوفر عليه البلد من تنوع ثقافي مهم، وتعدد إثني غني، وذاكرة حضارية تليدة.

تتكون أطروحة فسترمارك حول أنماط التدين بالمجتمع المغربي من ثلاثة محاور أساسية⁹:

- اختلاف الدين الشعبي عن الدين الأرطودكسي الفقهي؛
- التداخل بين الديني والسحري داخل الطقوس الدينية للمغاربة؛
- الحضور القوي للبقايا الوثنية داخل المعتقدات الوثنية والممارسات المرتبطة بها.

يؤكد فسترمارك في كتابه الشهير "الطقوس والمعتقدات"¹⁰ أن السنة الصغيرة أو التدين الواقعي -كما يسميه- عند المغاربة يختلف كثيرا عن تعاليم الإسلام وثوابته والمذهب المالكي الذي ينتسبون إليه؛ إذ يجد أن ممارستهم التدينية لا تخلو من اعتقادهم في العين الشريرة والجن والبركة وعبادة الأولياء والسحر؛ مما يفسر في نظره وجود هوة سحيقة بين الدين والتدين كممارسة ذاتية أو جماعية تبعا لاعتقادات الفرد أو الجماعة. أما عن أسباب هذه الممارسات الدينية فيعتبر فسترمارك أن عواملها كثيرة ومتعددة؛ فمنها ما يرتبط بالمستوى الثقافي والاجتماعي للأفراد، خصوصا وأن هذا النوع من التدين ينتشر كثيرا في الأوساط القروية والهوامش البعيدة عن المركز والحضارة، لكن هذا لا ينفي عدم وجوده في المدن، بيد أن حديثها أقل مقارنة مع القرى البعيدة، أضف إلى ذلك ما خلفته الحضارات التي تعاقبت على البلد؛ سيما القرطاجية والرومانية والبربرية وغيرها، فضلا عن تأثر المغرب بأموج ثقافية كاسحة أتته من الجزيرة العربية قبل دخول الإسلام، علاوة على عوامل أخرى يمكن أن ترتبط بالذاكرة الشعبية المتوارثة وما تحدثه من مفعول في البنيات الثقافية والاجتماعية والذهنية للمغاربة.

ومن مظاهر هذا التأثير ظهور العديد من الممارسات التدينية؛ كالاعتقاد في عيشة قنديشة التي ترمز إلى إلهة الحب عند القرطاجيين، والتضحية بالطيور لإرضاء الجن وهو طقس يعود إلى ديانتهم، زد على ذلك عادات بوجلود أو "هرما" والندب عند النواح والتباكي عند زيارة الأضرحة والتبرك بقبور الأولياء وتقديس الأمكنة والمياه والمغارات¹¹ وغيرها من الممارسات الثقافية الاعتقادية الأخرى كالبركة كقوة فاعلة والصالح كإحساس بما هو خارق. لا تخلو هذه النظرية الاستشراقية من انتقادات الباحثين؛ فبالرغم من الأبحاث الميدانية التي أنجزها فسترمارك ليضيف على استنتاجاته طابعا علميا، إلا أن النقاد لنظريته يعتبرونها أسيرة نسق تفسيري أنثروبولوجي منغلق على نفسه، لاسيما وأنه متأثر بالانتشارية والتطورية والوظيفية والأنثروبولوجية الكلاسيكية في قراءاته التحليلية؛ مما يجعل محاولاته لفهم الظاهرة الدينية بالمغرب ممزوجة بنفس إيديولوجي قد لا تسعف الباحث أحيانا على فك شفرات عالم حساس ومثير، كما أن مجمل المفاهيم الأنثروبولوجية التي درج الباحث على ذكرها؛ لاسيما مفاهيم البركة والصالح والولاية والمقدس والاحتفال وغيرها ظلت حبيسة تأويلات مخلة بمعناها الحقيقي والشامل؛ بحيث لا تحيل دوما على طابعها "الاعتقادي التديني" على النحو الذي يزعمه فسترمارك، بل تأخذ أبعادا أخرى لها أصولها في الدين وهو الإيمان والصدق والتقدير والقوة والأمن والسلام والخير العميم والشكر لله. وكلها معاني ترتبط بالمفاهيم التي أوردنا بعضها سابقا، وبالتالي فالحياة الاجتماعية للمغاربة تعكس بالضرورة وجودهم الديني

وإن كانت تأويلاتهم الثقافية لبعض مقوماته تظل عن جادته بين الفينة والأخرى، إلا أنها لا تستدعي التعميم أو تؤخذ كقاعدة أنثروبولوجية حتى يقاس عليها في الفهم والتفسير الكلي للحياة الدينية عند المغاربة.

إذا كانت مقولة "البقايا الوثنية" تستمد وجاهتها العلمية حسب فسترمارك في كونها تعبر عن نبض واقع الممارسات الدينية للمجتمع المغربي أو لأن جل ما استشفه هو نتائج ملاحظاته المباشرة ومقابلاته الميدانية، فإنها تظل أطروحة قابلة لكل دحض وتفنيد؛ خصوصا وأن ما استند عليه من قراءات هي مجرد افتراضات وتخمينات بتعبير الباحث الفنلندي نفسه، كما أن البحث الأنثروبولوجي الميداني الذي اعتبره عقيدة ومذهباً لا محيد عنه للعالم الإنساني قد لا يخلو من قناعات مسبقة وتأويلات أولية، وإن كان الباحث يخفيها، إلا أنها تظل مفاهيم لاشعورية تسكن وجدانه بتعبير غولدمان، وبالتالي فكل اعتقاد تعميمي من هذا القبيل يفتقد للنظرة الموضوعية والعلمية التي تضع الظاهرة في سياقاتها ومساقاتها المتعددة، لا من زاوية واحدة فقط. قد لا نجحد الباحث مثلاً في كون مفهوم "البركة" على سبيل المثال يشكل محور الحياة الاجتماعية للمغاربة وفي كل جوانب حياتهم الثقافية والدينية والعلمية والاقتصادية والزراعية، لأنها الحافز الميتافيزيقي الذي يحرك وجودهم ويؤمن كينونتهم الروحية، بيد أن هذا التصور/الاعتقاد هو من صميم الدين وليس بدعا من الثقافة أو المخيال الاجتماعي أو تركة وثنية خلفتها الحضارات الغابرة.

يجد الباحث صعوبة في تفسير العديد من الممارسات الدينية لأن فسترمارك في نظر منديب "يفتقر إلى الرؤية الشمولية للدين كنسق متكامل من المعتقدات والثقافة كمجموعة متداخلة من الرموز والدلالات. فمؤلفات فسترمارك وعلى الرغم من قيمتها الإثنوغرافية لم تفلح في توضيح الهيكل الداخلي للمعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي"¹². إن جهود المغاربة في حفظ دينهم من كل زيغ وهتان لا ينكره جاحد، والقراءات الاستشراقية بادعائها الموضوعية في استنتاجاتها وطروحاتها لا تؤثر في كون الدين الحنيف منزّه عن شوائب وأدران الحالات الثقافية الناذرة التي نلفيها في كل بلد وسياق زماني ومكاني. أطروحة فسترمارك حول التدين بالمجتمع المغربي تحتاج إلى دراسات نقدية لتسائل قيمتها العلمية وتكشف عن مثالها وجوانب خورها وتهافتها.

4. الأطروحة السوسيولوجية الكولونيالية:

من المعلوم أن العلوم الاجتماعية الكولونيالية التي قاربت المجتمعات المغاربية لا تخرج عن نطاقها الإيديولوجي الاستعماري؛ إذ تسخر عادة لمعرفة المستعمرات والتمهيد للتحكم في بنائها الثقافية والاجتماعية وسر أغوارها بما يسمح للمستعمر بفرض سلطته الرمزية على المجتمعات وذاكرتها، وقد كان المجتمع المغربي حالة من هذه الحالات؛ حيث كان مختبرا علميا للعديد من الباحثين المؤرخين والإثنولوجيين والسوسيولوجيين والأنثروبولوجيين بفضل ما يتوفر عليه من غنى ثقافي وتعدد إثني وفسيقساء اجتماعية وتنظيمية عريقة جديرة بالدراسة.

يقول ألفرد دوتي: "فحكم وإدارة أهالي هذا البلد وممارسة وصاية نبهة عليهم يقتضي بالضرورة معرفة معتقداتهم وعاداتهم، لأن عقليتهم هي عقلية دينية بالدرجة الأولى"¹³.

يرى إدموند دوتي أن ثمة العديد من المظاهر الأنثروبولوجية التي تجلي في نظره سيورة أسلمة المعتقدات الوثنية القديمة؛ ففي كتابه الموسوم بـ "السحر والدين بإفريقيا الشمالية" يجرد جملة من هذه الطقوس؛ كطقس رمي الأحجار أو الكراكير المقدسة، وتقديس المنابع المائية لالة تاركوكوزت بمراكش نموذجا التي أضحت مزارا لليهود والمسلمين... فضلا عن عبادة الأولياء وتقديسهم، وما كثرة الصلحاء والأولياء سواء الأحياء منهم أو الأموات إلا مؤشر في رأيه يؤكد افتراضه. يضاف إلى ذلك ما يسميه هنري باصي "بصراع المعتقدات"، البراديغم الذي فسره استمرارية الدين الشعبي عند المغاربة؛ حيث لم يكن الدين الجديد في نظره ملازمه المطلق بل ظلت العديد من الطقوس الدينية البربرية على حالها وإن كانت قد تعرضت للأسلمة، ويسوق لتوضيح ذلك مثال "عبادة المغارات" التي باتت معروفة بأسماء بعض الشرفاء والأولياء والصلحاء¹⁴.

إذا كان دوتي على غرار فستمارك يعتبر أن المغاربة يفرطون في تقديس الأولياء وتعظيمهم، فإن ذلك راجع في اعتقاده إلى التوحيد المفرط للإسلام، وليس للبقايا الوثنية فحسب، وهو ما أدى إلى نتائج عكسية تجافي منطق الدين وثوابته.

لم يكن دوتي هو نفسه مقتنعا بخلاصاته الإثنوغرافية، إذ يقول بهذا الصدد: "ربما سينتقدنا القارئ لكوننا أدمجنا في بعض الأحيان بشكل مصطنع هذه الوقائع في إطار السوسيولوجيا المعاصرة، أو لأننا اقترحنا تفسيراً غير مقنع للظواهر المدروسة"، فجّل

استنتاجاته تفتقد للبيئة والدليل، فباتت مقولات ثابتة تتردها المدرسة السوسولوجية الفرنسية والاتجاهات النظرية التطورية والانتشارية والوظيفية في الأنثروبولوجيا.

يعتبر كتاب إدوارد مونتي المعنون بـ "عبادة الأولياء المسلمين في إفريقيا الشمالية وفي المغرب على وجه الخصوص" مرجعا أساسيا في مجال دراسة تقديس الأولياء وتاريخ الزوايا وأدوارها الاجتماعية والسياسية¹⁵، وتعد هذه الخاصية الإثنوغرافية من أهم ما يميز الحياة الدينية في المجتمع المغربي حسب مونتي، غير أن سبب تواجد هذا الاعتقاد بكثرة يعزى في نظر الباحث إلى الظروف السياسية التي سادت في القرن السادس عشر، والمتمثلة أساسا في الانتصارات الصليبية بشبه الجزيرة الإيبيرية وبالشمال الإفريقي. "هذه الظروف التي ولدت لدى المغاربة حماسا دينيا يستنهض الهمم لمقاومة المستعمر والدفاع عن الثغور، حيث كان الجهاد ضد العدو مصدرا للهام للعديد من الناس الذين تحولوا إلى صلحاء وأولياء في نظر الناس بسبب تزعيمهم لحركات المقاومة وبفضل حماسهم الديني الزائد"¹⁶. لهذا السبب وجه نقده الشديد لتفسير دوتي الذي يربط تقديس الأولياء بالتوحيد الإسلامي، مؤكدا أنه لا يوجد أي تعارض بين توحيد المسلمين والتزامهم بتعاليم الدين الحنيف وتوقيرهم للأولياء وتعظيمهم لهم بالنظر لما أسدوه من خير عميم لمجتمعاتهم، وبفضل ما جاهدوا وقاوموا من أجله.

لعبت الزوايا دورا أساسيا في تاريخ المغرب؛ فقد كانت الدعامة الأولى الأساسية لما أسماه ألفرد بيل "بالإسلام الشعبي"، الذي يعكس في نظر الباحث تراجعات الإسلام الرسمي الأرثوذكسي وتنازلاته لمسايرة الخصوصيات المحلية، بيد أن هذه الإزدواجية التي ما لبثت تتغنى بها الدراسات الأنثروبولوجية الفرنكوفونية والأنجلوساكسونية مع فسترمارك، ميشوبيلير، بيرك، لاووست، دوتي، ألفرد بيل، جورج دراك وغيرهم كثير، هي حسب جحاح "مقولة مشكوك في أمرها كونها لا تقوم على أساس نظري تجريبي ميداني، بل على أساس إيديولوجي"¹⁷، كما أنها تنطوي على تناقضات وتحريفات غير مستساغة، وبالتالي فالفصل بين المغاربة سواء على أساس لغوي أو اجتماعي أو عقدي لا يستهدف سوى وحدتهم وتماسكهم وقوة تشبثهم بدينه، لاسيما وأن الصوفية أنفسهم لا ينكروا ارتباطهم بتعاليم الدين الإسلامي، بل يدعون أن معاني القرآن وأسراره وحدهم من يدركون عمقها الروحي، إضافة إلى أنه يرجع الفضل للتصوف "لأنه حاول تحقيق تلك المصالحة" المبحوث عنها بين بنيتين يفترض أنهما متنافرتين أو متعارضتين، وهما بنيتا (الشرع) و (العرف)¹⁸، كما سعى إلى احترام الخصوصيات الإثنية والثقافية للمجتمع المحلي لكن دون أن يخل بنسق الدين ومنظومته. فالتصوف إذن ليس بدعا من الممارسات الشعبية الشاذة، بل هو علم له قواعده وأدابه وأهله كما له أصله في

كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ومن خطر الادعاء الجمع بين "التدين" كاعتقادات ثقافية مسكونة بمقولات دينية، والتصوف كعلم في مجال التزكية وتربية النفوس.

إن ضعف الأدوات المنهجية والمفاهيمية للدراسات الكولونيالية حول المعتقدات الدينية في المجتمع المغربي أصبحت متجاوزة إبيستيمولوجيا فضلا عن كون ما تسرب إليها من إديولوجيات يجعل قيمتها العلمية محدودة لأنها تبرر وضعها استعماريًا له قيمه ومنظومته الثقافية. ويرى عبدالله حمودي¹⁹ ورشيق²⁰ أن فسترمارك والباحثين الكولونيين يغضون الطرف عمداً على الطقوس التي تحسب على الديانة الإسلامية ويقومون بعزل التي لا تحسب عليه، وبالتالي فمعظم هذه الدراسات وإن كانت لها حسناتها، بالنظر للمجهود البحثي الميداني الذي بذل فيها، فإنها لا تخرج عن نطاق "السياسة الكولونيالية" التي تستهدف معتقدات المغاربة لتشويهها وتحريفها ومن ثمة بث أورام الفرقة في صفوفهم ليسهل التحكم فيهم.

5. الأطروحة الأنجلوساكسونية: كليفور جيرتز وديل إيكلمان.

يعتبر ديل إيكلمان من رواد الاتجاه التأويلي في الأنثروبولوجيا؛ إذ يركز على فهم المجتمعات انطلاقاً من تمثيلات الأفراد وتصوراتهم للوجود ونظرتهم للكون، سواء تلك التي تعكسها سلوكياتهم واعتقاداتهم أو لغتهم ونظام تفاعلهم الاجتماعي. يرى هذا الاتجاه الأنثروبولوجي أن الدين ظاهرة اجتماعية وثقافية وسيكولوجية، وقد انتقد بهذا الصدد الباحث الأمريكي كليفور جيرتز جل ما خلفته الأبحاث الكولونيالية، معتبراً أنها ظلت أسيرة الجهاز المفاهيمي والنظري الذي تركه الرواد الأوائل الذي انبروا لدراسة الظاهرة الدينية، أمثال دوركايم وفير وفرويد ومالينوفسكي.... فالدين في نظره نسق ثقافي يعكس أسلوب حياة المغاربة ونظام عيشهم الاجتماعي. فضلاً عن كونه مؤسسة اجتماعية حيث تشكل فيها العبادة النشاط الاجتماعي الرئيس والاعتقاد كقوة اجتماعية-حسب التصور الفيبري²¹- موجهة للتصورات والتمثيلات وأنساق الدلالات الثقافية²².

بالرغم من قيمة إسهاماته العلمية، إلا أنها لم تتجاوزها الانتقادات التي وجهت لها بسبب الغموض الذي اكتنفها فضلاً عن التفاوت بين التنظير والتطبيق لأن موضوع الدين يعتبر من أكثر الإشكالات البحثية حساسية، ومن أصعب المجالات التي تظل عصية عن الدراسة كيفما كانت قيمة الأنساق النظرية والنماذج التفسيرية المعدة لها بسبب طابعه الانفلاتي بتعبير منديب، وبالتالي فرغم محاولات جيرتز لتجاوز النظام التأويلي/التفسيري

الكولونيالي إلى أنها بقيت أسيرة فرضيات وخلاصات غير منصفة للممارسات الدينية عند المغاربة بسبب غياب الفهم الشامل والكلي لنسق الدين ومنظومته الثقافية وسياقاته وأبعاده.

حاولت دراسة إيكلمان "الإسلام في المغرب" تسليط الضوء على الإسلام كما يتمثله الناس وكما يعيشونه في حياتهم²³، ومن ثمة استنباط الدلالات السوسولوجية التي يحيل عليها في سياقات سوسيوثقافية مختلفة. وأهم ما ركز عليه الباحث نظرة المغاربة للعالم والكون من خلال مفاهيم دقيقة يراها تتكرر في خطابات الناس كيفما كان موقعهم الاجتماعي أو الثقافي؛ وهي العقل والمكتوب والحق والعار و"الحشومية" أو الحشمة، وتشكل في نظره القواعد المعيارية التي تؤطر سلوكياتهم ودائرة تفاعلهم، كما تعكس حسهم المشترك إزاء ما ينبغي أن يكون وما يجب تلافيه لحفظ وحدة المجتمع وتماسك منظومته القيمية وسلامتها من مثالب الزمان وتقليباته.

فمفهوم "المكتوب" أو القدر يفسر حاضره المغاربة ومستقبلهم ويبرر وضعه يتموقع خارج إرادة سلوكهم فضلا عن كونه يضفي المشروعية على الاختلافات الطبقية والاجتماعية التي تميزهم، أما مفهوم "العقل" فيعكس تجاربهم ومعارفهم وخبراتهم التي تمكنهم من إدارة مواقفهم بحكمة واقتدار، في حين يحيل مفهوم "الحشومية" أو الحياء على الالتزام بقواعد السلوك الأخلاقي والقدرة على التمييز بين الوضعيات، وقد لا تعني بالضرورة وعيا أخلاقيا باطنيا يوجب الفرد على التصرف بعقلانية أخلاقية في كل الحالات والمواقف الاجتماعية، لكنها تغدو سلوكا اجتماعيا تجعل الفرد محتترزا وملتزمًا بقواعد معينة كرسها الوعي الجمعي والثقافة السائدة وسلطتها القيمية. بينما "الحق" فلا يشير دائما إلى معاني النصيب والالتزام والتعهد والامتياز، لكنه يفيد حسب إيكلمان الروابط التي يعقدها الأفراد فيما بينهم لصون تماسك المجتمع وانسجامه؛ إذ تستوجب جملة من الالتزامات الاجتماعية التي تقتضي احترامها. وأخيرا يكتمل الركن الخامس بمفهوم "العار" الذي يدل على الحمل المعنوي الذي يلقي به الفرد على شخص أو جماعة ولا يمكن التخلص منها إلا بالطلب المرافق، ويرى إيكلمان أنه ملاذ المتخاصمين حينما يشتد الصراع لفض معاركهم الحامية، وهو الدواء المعنوي/الرمزي الذي تلوذ بها التجمعات الإثنية والقبلية لإنهاء أورام الفرقة والعصبية وهو ما يسميه إيكلمان "بالعار الكبير"، بينما "العار الصغير" فهو الذي يكون بين الأفراد فيما بينهم إما لطلب مسامحة أو التنازل عن حق أو التراجع عن موقف معين.

تستبطن الزوايا في نظر إيكلمان إديولوجية مؤثرة في نسق المجتمع المغربي ومنظومته الثقافية الاعتقادية، وتستمد قوتها الرمزية في رأيه من بركة الصلحاء شيوخ الزوايا التي يهبونها

للأتباع والمريدين، بما هي قوة خفية خارقة ونعمة إلهية تفسر جميع الأحداث العادية أو الخارقة، فهي بتعبيره الصريح "رمز يجسد هيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي المغربي" وهذا ما يجعلها حسب كليفوردي جيرتر عقيدة قائمة بذاتها.

إن "الأولياء حسب إيكلمان مالكو البركة بامتياز، مقربون بالضرورة من الحضرة الإلهية، مما يجعل منهم أحسن الوسطاء وخير الشفعاء، ولذلك فإن الخدام والأتباع يبحثون دائما عن كل العلامات والإشارات التي تقودهم وتدلهم على صلاحاتهم"²⁴. إذا كان هذا الاستنتاج الأنثروبولوجي يمتح أهميته حسب إيكلمان من دراساته الميدانية التأويلية لمعتقدات المغاربة وتمثلاتهم للكون وفضاءاته الاجتماعية الواسعة، فإنها غير بعيدة عن محك الاختبار والنقد المهني، سيما وأن جل الدراسات الأنجلوأمريكية سواء التي أجراها إيكلمان أو جيرتر أو غيرهم بقيت افتراضات وتأويلات وأحيانا إسقاطات لا تضع الاعتقاد في سياقه الثقافي الصحيح، فما تحيل عليه البركة من يمن وزيادة ونماء وإيمان هي معاني من صميم الدين الإسلامي، وبالتالي فتقدير الأولياء والصلحاء ليس بالضرورة لما يتميزون به من ميزات خارقة، لكن لدورهم في حفظ بحبة الدين وكذا تأثيرهم في تماسك المجتمع وقوته، فضلا عن تاريخهم الشريف إما بسبب ارتباطهم بسلاسل الأشراف أو بما خلفوه من أمجاد وبطولات خالدة في الذاكرة الشعبية.

إن اللغة لا تفيد في التواصل فحسب بل هي الوجود بعينه بتعبير جاك بيرك، أو هي بيت الوجود بلغة هايدغر، ومن الطبيعي إذن أن تعكس بعض المفاهيم المفاتيح قنوات معينة راسخة في المجتمع، وتجلي نسقا من الدلالات والرموز ومنظومة من الاعتقادات والقيم الثقافية، لذلك يتطلب فك شفراتها الإلمام بالمجتمع في كليته الثقافية ومختلف أنساقه. حينها فقط يمكن للباحث أن يدرك معاني المفاهيم وأبعادها الدلالية العميقة وقوتها في المجتمع وموقعها في تاريخه وذاكرته، وبغير هذا السياق تصبح قراءة المفاهيم (اللغة) مبتورة مخلّة بالمعنى الأثيل. إن التركيبية المفاهيمية الخماسية التي اقترحها إيكلمان لاستيعاب نظرة المغاربة للكون والوجود لا تكفي في ظل ما تحمله من معاني فقيرة ودلالات تجافي الحقيقة الاجتماعية التجريبية في معظم الأحيان، كما أن قوتها "الاعتقادية" ليست دليلا أو حجة على قيمتها في حل معادلات ثقافية معقدة لها أصلها في التاريخ وجذورها في بنى المجتمع ونظمه، كما أن تعميمها كإليات تحليلية وتأويلية لوضعيات مختلفة في سياقات ثقافية واجتماعية متعددة يضعها على محك الاختبار للكشف عن جوانب خورها وتهافتها؛ لأن ما يتميز به المجتمع المغربي من تنوع ثقافي ولغوي وإثني يبين أنه من غير المستساغ أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا اتخاذ مفاهيم

معينة لها موقعها في "حقل لغوي محدد" لتفكيك البنيات الاجتماعية والثقافية وتحليل "التدين" وطقوسه عند المغاربة في كل المداشر والحوضر والقرى.

إن صعوبة موضوع التدين وحساسيته، لا تتجلى فقط في عسر ضبطه منهجيا وإبستميا، لكن في ما راكمه من تراث معرفي وبحثي موجه إيديولوجيا لتحقيق مآرب استعمارية واستشراقية، أو تحقيق رهان علمنة الحياة الدينية للمغاربة، مما يجعل كل محاولة لفهم الظاهرة الدينية مؤطرة بخلفيات نظرية ونماذج تفسيرية جاهزة. وإذا كانت هذه مجرد محاولات للفهم والاستيعاب أو تأويلات أولية وتخمينات كما يعبر الباحثون أنفسهم، فإنها بلا شك تؤثر في نسق العلم ذاته حيث يستحيل إيديولوجيا لتحريف حقائق اعتقادية وتشويهها بداعي الموضوعية والفهم العلمي المحايد النزاهة. بالإضافة إلى هذا الحائل يعتبر إميل دوركايم أن تعدد الممارسات الدينية وكثرتها، وتعدد الاعتقادات الروحية واختلافها، فضلا عن كون الدين موضوع للمعرفة العلمية والعامة على حد سواء²⁵، كلها تشكل تحديات جسيمة تؤثر في مسار بناء الحقيقة حول الظاهرة الدينية كظاهرة مركبة ومعقدة.

فهل يمكن للباحث الأنثروبولوجي أن يكون ملما بأصول الفقه وقواعده ؟ وهل بمقدوره أن يتحرى الظاهرة الدينية بالعودة للنص وقراءتها على ضوءه ؟ وهل الطقوس والممارسات الفولكلورية ذات الطابع الديني تعكس دوما حقيقة الاعتقاد الديني ؟ وهل المعرفة بتفاصيل نظام اجتماعي مصغر كاف لتعميمه على المجتمع بأسره ؟ وهل "التدين" الشعبي أو السنة الصغيرة كما يسميها فسترمارك ما هي إلا بقايا وثنية أو تخيلات شعبية متوارثة ؟ وهل الظاهرة الدينية ينطبق عليها ما ينسحب على الظاهرة الاجتماعية من خارجية والزامية وتكرار ؟ وهل دراستها كظاهرة اجتماعية يحفظ لها خصوصيتها وفرادتها وتركيبها الأنطولوجية ؟ وإلى أي حد تصح المقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية للمعتقدات الدينية من خارج الدين وأنساقه ؟

إنها أسئلة نقدية كثيرة تطرح نفسها بحدة على كل باحث في مجال "الظاهرة الدينية" بالمجتمع المغربي؛ لاسيما وأن التناقضات الظاهرة التي تكتنف بعض الممارسات التدينية في سياقات اجتماعية معينة، تذكي فتيل الاهتمام بالمعتقدات الدينية لمعرفة ما تكتنزه من أسرار رمزية، وما تحيل به من تصورات اعتقادية راسخة. بيد أن ما يمكن التأكيد عليه أن قوة التحليل الأنثروبولوجي لا يرتبط حتميا بإضفاء الشرعية العلمية على الفهم الظاهري للتدين، لكن بوضعه في سياقه العام، وهو ما يفترض من الباحث أن يكون ملما بتفاصيل الدين من خلال مراجعته وبنائيه، وباللغة ونظام التفكير والتاريخ الثقافي والاجتماعي والسياسي....، حينها

يمكن الحديث عن القراءة العلمية التي تطبعها النسقية والشمولية، مما يسعف الباحث من إبداع أنساق نظرية ومفاهيمية تمكنه من استيعاب الإشكالية الدينية في عمقها الثقافي والاجتماعي. وإذا كان مكوث الباحثين لسنوات طوال في بلدان الدراسة والتحري يؤكد هذا الرهان العلمي، فإن الهواجس والنوايا الكولونيالية يمكن أن تشكل حائلا واضحا دون تحقيق المراد. لذا فالمطلب المنهجي المنهجي وإن كان مهما، فإن السياق التاريخي والسياسي والاجتماعي المؤهل علميا شرط آخر لا يقل أهمية لاستكمال عمران المعرفة الأنثروبولوجية. بحيث لا يمكن "قصر الدراسة العلمية للظاهرة الدينية وإنتاج التدين عن السياق العام لمسلسل التغير الاجتماعي وتحول الوظيفة السوسيو-تاريخية للدين داخل المجتمعات الإنسانية"²⁶.

خاتمة:

مما لا شك فيه أن محاولة فهم التصوف كشكل من أشكال التدين لا تخلو من تحديات إبستمولوجية ومنهجية عديدة؛ سيما وأن ما خلفه التراث الكولونيالي والأنجلوأمريكي من أطروحات وأنساق نظرية ومفاهيمية ظلت فقيرة وعاجزة عن فهم "الظاهرة الدينية" بالمغرب في أبعادها المجتمعية الحقيقية، مما جعل معظم إسهامات الباحثين في هذا الحقل الحساس مجرد افتراضات وتخمينات، أولا بالنظر لسياقها التاريخي والسياسي الذي أنتجها، حيث بات موسوما بالطبيعة الاستعمارية/الاستشراقية، وثانيا لعدم قدرة الباحثين على فهم الظاهرة ضمن نسق المجتمع، وهو تحدي منهجي يتأبى تحقيقه في لحظة زمنية وجيزة أو اقتحامه عوالمه بنماذج تفسيرية جاهزة. لأن رهان الأقلمة يكتشف تهافته عند أول اختبار ثقافي محلي، إذ تبرز الهوة شاسعة بين المقولات والواقع مختبر البحث الأنثروبولوجي. لا مناص إذن من تجاوز المداخل الأنثروبولوجية الكلاسيكية لفهم الظاهرة الدينية بالمجتمع المغربي، وإعادة النظر في علاقة الدين بالتدين إبستمولوجيا، بما يسمح بموقعة كل حقل ثقافي بالشكل المطلوب، تمهيدا لدراسة "نسق التدين" بفاعليه وطقوسه وعاداته وأبعاده الاجتماعية، وهو الرهان العلمي الذي يبتدئ أولا باستيعاب خصوصيات المجتمع وأساسيات الدين وأصوله ومصادره، فضلا عن تحولاته وفلسفته.

الهوامش:

¹ عبد الغني منديب. الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، أفريقيا الشرق، 2006، ص12.

² أحمد عيسى عبده غالب. مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت، 1992، ص10.

³ رشيد الجرغوني، "سوسيولوجيا التحولات الدينية في المغرب: الفاعل الصوفي نموذجاً"، مجلة إضافات، العددان 29-30، شتاء-ربيع 2015.

⁴ زكريا الإبراهيمي. "حول الدين في العلوم الاجتماعية"، مؤمنون بالحدود، 30 شتنبر 2013، ص1. متاح يوم 2019/10/1 على الرابط التالي:

<https://www.mominoun.com/pdf1/2015-01/54c9d7fc6db4f708333197.pdf>

⁵ حمد حيرش بغداد. "الملتقى الدولي حول الظاهرة الدينية قراءات جديدة من العلوم الاجتماعية والإنسانية"، إنسانيات / Insaniyat، 13 octobre 2012, consulté le 13 septembre 2012, URL :

<http://journals.openedition.org/insaniyat/6859> 2019.

⁶ محمد المازوني. "وظائف الزاوية المغربية مدخل تاريخي"، نشر 1 أكتوبر 2011، مجلة أنفاس. متاح يوم 2019/10/12 على الرابط الآتي: <http://www.anfasse.org/2010-12-27-01-33-59/2010-12-05-18-31-21/4551-2011-10-23-21-15-42>

⁷ رشيد جرغوني، "التصوف والسياسة الدينية بالمغرب"، مجلة عمران، عدد 199، 2017، ص200.

⁸ محمد جراح. "التصوف وأسئلة العودة: في سوسيولوجيا الحراك الصوفي بالمغرب"، موقع أرنتروپوس، 27 أبريل. متاح يوم 2019/10/07 على الرابط التالي

<http://www.aranthropos.com/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D9%88>

⁹ منديب، مرجع سابق، ص18.

¹⁰ Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, Tome 1 New-york University Books, 1968.

¹¹ Emile Dermenghem, *Le culte des Saints dans l'islam Maghrebin* ; Ed.Gallimard-Paris, 1954.

¹² عبد الغني منديب، المرجع السابق، ص27.

- ¹³ Alfred Bel, la religion musulmane en Berberie, Paris, Librairie Orientale, Paul Geuthner, 1938, p9.
- ¹⁴ Henri Basset, le culte des grottes au Maroc. Alger, Ancienne maison Bastide, Jourdan, Jules Carbonel, 1920, p7.
- ¹⁵ منديب، مرجع سابق، ص33.
- ¹⁶ Edouard Montet, le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement dans le Maroc, Librairie George et Cie, Genève, 1909, p10.
- ¹⁷ ججاح، مرجع سابق.
- ¹⁸ محمد ججاح. "الفقهاء، الصلحاء، الشرفاء: مساهمة في أركيولوجيا الحقل الديني- السياسي بالمغرب"، موقع أرنتريوس، 06 يونيو. متاح يوم 2019/10/11 على الرابط الآتي:
<http://www.aranthropos.com/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%D8%A7%D8%A1%>
- ¹⁹ Abdellah Hammoudi, la victime et ses masques, p17. نقلا عن منديب، المرجع السابق، ص51.
- ²⁰ Hassan Rachik, Sacré et Sacrifice, p10. نقلا عن منديب، المرجع السابق، ص51.
- ²¹ عبدالغني منديب "الأثر و بولجيا التأويلية والإسلام بالمغرب مقارنة بين غيرتز وأيكلمان" مجلة رباط الكتب، 17 يوليو 2012. متاح يوم 2019/10/12 على الرابط الآتي:
<https://ribatalkoutoub.com/?p=946>.
- ²² منديب، التدين والمجتمع، ص59.
- ²³ ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، الجزء الأول، دار توبقال للنشر، 1989، ص16.
- ²⁴ منديب، مرجع سابق، ص66.
- ²⁵ زكريا الإبراهيمي، مرجع سابق، ص1.
- ²⁶ محمد الإدريسي، "سوسيولوجيا الدين أم سوسيولوجيا المعتقدات الدينية ؟ في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة" مجلة تفاهم، عدد 57-58، 2017، ص88.