

## موقع الحركة الإسلامية داخل الحقل السياسي الديني في المغرب: مقاربة سوسيولوجية لمواقف الطلبة من الحركة الإسلامية

فوزي بوخريص<sup>(\*)</sup>

باحث في علم الاجتماع، وأستاذ في المدرسة العليا للأستاذة بالرباط.

تندرج هذه المداخلة ضمن مجال علم الاجتماع. وكما هو معلوم، فإن اهتمام هذا الحقل المعرفي بالظواهر الدينية والرمزية ليس جديداً. بل لن نبالغ إذا قلنا إنه ابتداءً مع نشأة علم الاجتماع نفسه، من خلال اهتمام علماء الاجتماع الرواد (أوغست كونت، ماكس فيبر، وإميل دوركهايم) بالظاهرة الدينية (لايكا، ١٩٨٦)<sup>(١)</sup>.

وقد استطاعت كتابات كل من جاك بيرك وماكسيم رودنسون، وغيرهما من الباحثين الذين اهتموا بدراسة المجتمعات العربية والمغاربية دراسة سوسيو- تاريخية، أن ترصد أهمية الدين الإسلامي ودوره في تجربة هذه المجتمعات وديناميتها. لكن، ومثلما قال الباحث بول باسكون، فقد كان يلزم وقوع أحداث كبيرة على الساحة السياسية العالمية (الثورة الإيرانية، تصاعد مد الحركات الإسلامية... إلخ) لكي ينتبه علماء الاجتماع إلى حقيقة الدين الإسلامي «كمصدر وكأساس للمجتمعات المغاربية» (Pascon, 1981: 401-404). تتأكد هذه الحقيقة من خلال زخم الأبحاث والدراسات - الغربية في الغالب - التي انبرت تدرس أشكال حضور الدين الإسلامي في المجتمعات العربية الإسلامية، في الفترة الممتدة من نهاية السبعينيات إلى حدود الآن، مقارنة بما كان سائداً من قبل.

ولعل أهمية هذه المداخلة، تكمن في انخراطها في الاهتمام نفسه، وذلك بالمساهمة في تناول جانب معين من ظاهرة الحركات الإسلامية. ويرجع اهتمامنا بهذا الموضوع إلى بداية عقد التسعينيات، نتيجة الاحتكاك مع فكر الحركة الإسلامية وممارستها، خاصة مع شبببتها في فضاء الجامعة؛ احتكاك سرعان ما سيتطور إلى مواكبة فكرية، بعد اطلاعنا على عدد من الدراسات التي تتناول هذه القوى الاجتماعية.

faouzi32@gmail.com.

(\*) البريد الإلكتروني:

(١) هناك من يعتبر ابن خلدون سباقاً إلى تناول الظاهرة الدينية تناولاً سوسيولوجياً، وذلك قبل نشأة علم الاجتماع الحديث، أو على الأقل أسس «تباشير اجتماعيات الدين».

والملاحظ أنه رغم التراكم الذي تحقق على مستوى الدراسات التي تعنى بموضوع الحركات الإسلامية، إلا أن أغلب الدراسات يفتقر إلى الصرامة العلمية، ولا يتقيد بضوابط العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ كما يلاحظ أن أغلب الدراسات الغربية التي تتناول هذه الظاهرة، تفتقر إلى الرؤية المقارنة، مع ما يعنيه ذلك من إقرار ضمني «بخصوصية معينة» للإسلام، وهو ما يتناقض مع تاريخ الفكر والمجتمعات. كما إنها تخلط بين الإسلام بشكل عام (كدين وثقافة وحضارة)، ومختلف التيارات السياسية – الدينية التي تتبناه...

بينما لا تتسلح الدراسات العربية الإسلامية، التي تتناول الظاهرة، بالفكر النقدي، ويطغى عليها في الغالب البعد الأيديولوجي.

## أولاً: الحركة الإسلامية: محاولة تعريف

إن الحركات الإسلامية بشكل عام، هي حركات اجتماعية، تتميز بالتعدد والاختلاف، بل بالتناقض والصراع. ورغم علاقات التأثير والتأثر التي تجمع بين هذه الحركات على مستوى العالم الإسلامي، إلا أن هذا لا يمنع كون كل حركة اجتماعية تستمد منطقتها وأسباب نموها من تطور المجتمع الذي تنتمي إليه. لهذا نجد تنوعاً في أشكال تنظيم هذه الحركات، وفي المواقف السياسية التي تعبر عنها، وفي القواعد الاجتماعية التي تعتمد عليها، وفي أساليب العمل التي تعتمدها. كما إن كل حركة إسلامية على المستوى القطري، قد تعرف التمايز والاختلاف نفسه، أي قد تتجاوزها تيارات واتجاهات مختلفة ومتصارعة، كما هو الشأن في المغرب، حيث تتشكل الحركة الإسلامية من مجموعة من الجمعيات والجماعات الدينية. وقد حدد الباحث محمد الطوزي عددها في الثمانينيات، في ثلاث وعشرين جمعية (Tozy, 1981a: 219-243)، يفصح جلّها عن طابعها السياسي...

أما في ما يخص الخصائص السوسيولوجية للحركة الإسلامية، فيتفق مجمل الدراسات التي تناولت الموضوع على:

– أنها حركات شباب مثقف، حيث يشكل الوسط المدرسي والجامعي بصفة عامة، مركز دعاية وقاعدة دعم بالنسبة إليها وخاصة في الكليات العلمية والتقنية.

– تتركز في المدن الكبرى خاصة، حيث تتمظهر تناقضات التخلف والتحديث العشوائي. وتتركز أساساً في ضواحي هذه المدن، التي تحتضن الأعداد الهائلة من السكان الحضريين الفقراء، والآخرين الذين لفظتهم القرى؛ ولو أن هذا لا ينفي تواجدها أيضاً في المناطق القروية المهمشة.

– تعرف مشاركة واسعة للنساء، تتجاوز بكثير نسبة المشاركة، التي تشهدها الأوساط التي ترفع في الغالب شعار تحرير المرأة؛ هذا رغم ما يقال عن مناهضة هذه الحركة لتحرير المرأة.

– أغلب أعضائها من الطبقة الوسطى ومن الطبقة الكادحة، ومعنى ذلك أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها كصوت للمستضعفين (انظر إسهامات كل من: المشيشي، ١٩٩٣: ٨١ – ١٠٩؛ الهرماسي، ١٩٨٧؛ بورجا، ١٩٩٤) <sup>(٢)</sup>...

ويرجع صعود الحركات الإسلامية إلى جملة من العوامل <sup>(٣)</sup>، يمكن تكثيفها في:

**عوامل خارجية، أهمها:** إخفاق مشاريع الحركة الوطنية والقومية العربية، اندلاع عدد من الصراعات منذ حروب الاستقلال إلى غاية التدخل العسكري للغرب في الخليج، التي أثارت المشاعر المضادة للغرب، ثم توجه بعض الدول الإسلامية (خاصة إيران والسعودية) القائم على تسخير الرمزية الدينية وتمويل الجماعات الدينية لأهداف سياسية...

**عوامل داخلية، تتمثل على العموم في:** السياسات المنتهجة وطنياً، التي تتسم بالارتجال/أو البريكولاج السياسي، الاقتصادي، الاجتماعي والثقافي، الانفجار الديمغرافي، التعمير الفوضوي، تخلف السياسات التعليمية، التي تتميز بتوجهات هي بالأحرى أيديولوجية أو شعبية بلغة محمد أركون، أكثر منها ثقافية فكرية، الاختيارات الاقتصادية التي أجهزت على حلم الطبقات الوسطى في الحراك الاجتماعي، وعمقت من الهوة الطبقية داخل المجتمع، والسياسة التي قيّدت المجتمع المدني بتقليص فرص المشاركة السياسية وبتسييد نوع من الإجماع المطلق داخل المجتمع... إضافة إلى أن الأنظمة السياسية كانت تشجع الحركات الإسلامية لمقاومة الأيديولوجيات اليسارية – الماركسية.

وباختصار شديد، فإن فشل المجتمعات العربية – الإسلامية في استيعاب الحداثة بطريقة عقلانية ونقدية، وفشلها في التحكم في تطوراتها (ينبغي ألا ننسى مع ذلك ما تنطوي عليه هذه الحقيقة من رهانات سياسية خاصة بالأنظمة السياسية العربية المستفيدة الوحيدة من هذا الوضع)، خلق أزمة مجتمعية عامة وأثار قلقاً كيانياً وثقافياً لدى المواطن (المشيشي، ١٩٩٣: ٩١)، وأفرز وضع التناقض الذي تشهده هذه المجتمعات والذي ظهرت آثاره بشكل أكثر جلاء في العقود الأخيرة، ب بروز حركات إسلامية

(٢) انظر أيضاً إسهامات كل من كريستيان سوريو، واقيان برينو، وبول باسكون، ومحمد الطوزي، ضمن الأعمال الجماعية الصادرة عن المركز الوطني للبحث العلمي في فرنسا: *Le Maghreb musulman en 1979*, sous la direction de Christiane Souriau; participation de Paul Pascon, collection études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1979); *Islam: Sociétés et communautés: Anthropologie du Maghreb*, sous la direction de Ernest Gellner (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 1981, et *Islam et politique au Maghreb: Table ronde du CRESM*, Aix, juin 1979, collection recherches sur les sociétés méditerranéennes, sous la direction de Ernest Gellner [et al.] (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981).

(٣) انظر في هذا الصدد كتابات كل من: عبد الرحيم المشيشي، عبد الباقي الهرماسي، محمد أركون، فرانسوا بورجا ومحمد الطوزي (انظر لائحة المراجع).

احتجاجية تنبذ كل ما يأتي من الغرب (ما دامت تعتبر نفسها مقصية من المساهمة في صنع التاريخ المرتكز على الحداثة) وتدعو بالمقابل إلى الرجوع إلى الأصل، أي الدين الإسلامي (أركون، ١٩٨٧: ١٨١).

وبفعل الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية للغرب، وتعمق أزمات المجتمعات العربية الإسلامية، يعمد الإسلاميون إلى الدعوة إلى الانطواء على الهوية الدينية كملجأ أخير (بعد فشل المشاريع الأخرى: الليبرالية، الاشتراكية) ضد استبداد الغرب، أي كصوت للشعوب المضطهدة (صوت الجنوب بتعبير فرانسوا بورجا)، وأيضاً كملجأ أخير ضد استبداد الأنظمة السياسية المحلية، أي كصوت للمستضعفين...

ويجئنا الحديث عن الحداثة إلى الحديث عن التعليم والتعليم الجامعي بشكل خاص، باعتباره القناة التي من المفترض أن تمر منها قيم الحداثة والعقلانية. لكن ونظراً إلى طبيعة السياسات المنتهجة في المجتمعات العربية - الإسلامية، التي لا تنفتح على الحداثة إلا بالشكل والحدود اللذين تحتاهما مؤسسات الدولة الاستراتيجية (الصناعية، العسكرية الأمنية والإدارية... إلخ). فوظيفة المدرسة كجهاز أيديولوجي مسيطر ضمن أجهزة الدولة الأيديولوجية الأخرى في التشكيلات الرأسمالية (والتشكيلات التابعة لها) تتحدد كما يقول لويس ألتوسير في إعادة إنتاج شروط الإنتاج (ألتوسير، ١٩٧٣).

إن المؤسسات التعليمية، والجامعية منها على الخصوص، أضحت هي المكان الذي تخرج منه الحركات الإسلامية الاحتجاجية. ولعل الكليات والمعاهد العلمية والتقنية في المغرب كما في باقي المجتمعات العربية الإسلامية، تمثل نموذجاً لهذه المؤسسة العصرية، التي بدل أن تنشر الفكر الحداثي والعقلاني بدأت تنتج أطراً وقواعد تحمل مشروعاً، إذا لم يكن تقليدياً على مستوى المضمون فهو على الأقل تقليدي على مستوى الشكل (بورجا، ١٩٩٤) (٤).

وكما يقول الباحث عبد الباقي الهرماسي في معرض حديثه عن تجربة الإسلام الاحتجاجي في تونس: «لقد كان نظام التعليم والتوترات التي شهدتها منذ قرن، نواة تموضعت فيها الأفكار الأساسية لنزعة الالتزام الإسلامي الحديثة، وكانت الحركة مدينة له بزعمائها وبقاعدتها الاجتماعية» (الهرماسي، ١٩٨٧: ٢٥١).

الكلام/القول نفسه ينسحب أيضاً على تجربة الحركة الإسلامية في المغرب، حيث نجد أن أهم زعامات هذه الحركة هي أطر ذات مستوى أكاديمي عالٍ (أساتذة جامعيون، مفتشون

(٤) في تعريفه للإسلام السياسي يقول فرانسوا بورجا: «إنه اللجوء إلى مفردات الإسلام الذي تقوم به الطبقات التي لم تستفد من مظاهر التحديث الإيجابية والتي تعبر عن طريق مؤسسات الدولة - أو في الغالب ضدها - عن مشروع سياسي بديل لسلبات التطبيق الحر في التراث الغربي، وهي بذلك تسمح - عن طريق إيجاد مصالحة بين الثقافة المحلية والثقافة الغربية - بتوظيف العناصر الأساسية في ما يطلق عليه التراث «الغربي»».

في التعليم... إلخ) مثلما إن القاعدة المهمة لهذه الحركة والمشكلة أساساً من الشباب، تتواجد في الجامعة (أو هي خريجة الجامعة). والاستنتاج نفسه نجده أيضاً عند الباحث ديل إيكلمان الذي يذهب إلى حد الربط السببي بين ظاهرة الإسلام السياسي في العالم العربي وانتشار التعليم الجامعي فيه (إيكلمان، ١٩٩٣: ١٨٩ - ٢١١).

باختصار، يجمع أغلب الدراسات التي تناولت الحركات الإسلامية، على أنها حركات شباب مثقف، ساهم النظام المدرسي والجامعي إلى حد كبير في إفرازها<sup>(٥)</sup>، كما إن كتابات الإسلاميين نفسها تعتبر حركتهم متركزة في الجامعة أكثر من تركزها في أي حقل آخر داخل المجتمع، مسلّمة بأن «الشباب السيء التعليم الذي لا مستقبل له، ينبذ أوهامه اليسارية ويعود إلى السلام» (Souriau, 1979: 341-379).

لهذا سنركز في رصد مواقف المجتمع المغربي من الحركة الإسلامية على فئة الطلبة في جامعة سيدي محمد بن عبد الله...

## ثانياً: الحركة الإسلامية والحقلين السياسي والديني

يتميز الحقل السياسي الديني بطابعه التراتبي، المغلق والمركز. وتعبير آخر فهو حقل مكوّن من عدة مكونات، أهمها: الدولة، الأحزاب، النقابات، العلماء، الجمعيات الدينية المشكلة للحركة الإسلامية...

وتلعب المؤسسة الملكية دوراً مركزياً داخل هذا الحقل، فهي تستفرد بتعبئة الرموز والدلالات الدينية تعبئة شبه شاملة، كما إنها تحدد تبعاً لهيمنتها ونفوذها الرمزي بالأساس المكانة التي يحتلها باقي الأطراف الأخرى (Tozy, 1981a: 219-243).

لكن، معلوم أن احتجاج الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، أضحى يشكّل القوة الرئيسية المعارضة. وأنشطة هذه الحركات الإسلامية، لم تعد تقتصر فقط على الحركة والمظاهرات الاحتجاجية السلمية، بل تعدت ذلك إلى العمل المسلّح. ومع توالي السنوات بدا جلياً أن المغرب لا يشذ عن هذه القاعدة (انقشاع وهم الاستثناء المغربي)، حيث شهد تشكل حركة إسلامية جذرية، ما فتئت توسع قاعدتها الشعبية، وتقوّي صفوفها بأفواج الشباب المتخرج من الجامعات، تلك الأفواج التي كانت إلى وقت قريب تعتنق أفكار الفصائل اليسارية...

فما هو الموقع الذي تحتله الحركة الإسلامية داخل هذين الحقلين السياسي والديني؟  
الفرضية المركزية التي ننطلق منها هي أن هيمنة الدولة على الحقلين السياسي

(٥) شكّل التعليم بالنسبة إلى الطبقات المتوسطة والدنيا وسيلة فعالة للحراك الاجتماعي، لكن وأمام الأزمة المجتمعية العامة التي أجهزت على هذا الحلم، لم تعد جماهير الطلبة والخريجين تجد وسيلة أحسن من مفردات الإسلام للاحتجاج، أولاً، لأنها اللغة التي تتقنها وثانياً، لأنها فقدت الثقة في لغة الحداثة.

والديني، واحتكارها الإنتاج الرمزي الديني، رهيان أساساً بقدرتهما على نزع مشروعية التحدث باسم الدين عن الحركة الإسلامية، التي أصبحت بفعل المتغيرات المحلية، والإقليمية والدولية، المنافس القوي للدولة داخل الحقلين الديني و«السياسي». فالصراع الذي يحكم العلاقات بين الأعضاء داخل هذين الحقل في المغرب، ينبني بالأساس على منطق المزايدات المحاكاتية (Surenchère mimétique) بتعبير محمد أركون، حول مسألة الدين الحق: من يمثل الدين الحق؟ وبالتالي من يحق له الهيمنة داخل الحقل السياسي ذي الشرعية الدينية؟

وتكون هذه الهيمنة الأيديولوجية شاملة وتامة بمقدار ما تبدو في نظر المجتمع ممارسة ووضعاً طبيعيين. ولهذا اعتمدنا لتحديد موقع الحركة الإسلامية داخل الحقل السياسي - الديني، على رصد مواقف المجتمع إزاء هذه الحركة. ونظراً إلى ما تحتله فئة الشباب المثقف من أهمية بالغة في استراتيجية الحركة الإسلامية بشكل عام، وهي تتأكد يوماً بعد يوم من خلال اتساع قاعدة المساندة لهذه الحركة داخل الحقوق الشبابية، فقد ارتأينا أن يقتصر اهتمامنا في عملية التقييم على فئة الطلبة.

واخترنا عيّنة تمثيلية من كليات الآداب، العلوم، والحقوق، الموجودة في ظهر المهرز والتابعة لجامعة سيدي محمد بن عبد الله.

## ١ - إجراءات منهجية

ينصبّ اهتمامنا على الجماعات الإسلامية الأكثر إشعاعاً داخل المجتمع، ونقصد تلك التي لها حضور مهم داخل القطاعات الشبابية، ولا سيما الجامعة المغربية.

يجب أن ينطلق تقويم مواقف الطلبة من الفصائل الإسلامية داخل الجامعة، وإزاء امتداداتها داخل المجتمع السياسي، من التمييز بين البعدين الديني - الثقافي للرأي العام الطلابي والبعد السياسي. فكما سبقت الإشارة، فإن الأمر لا يتعلق فقط بالدين - بل إنه لا يتعلق به مطلقاً - وإنما بممارسة السياسة بمفردات دينية وبتوظيف الدين في الممارسة السياسية. ومثل هذا التمييز قد يجعل من الممكن أن يكون المسلم الأشد ورعاً، أشد معارضة للحركة الإسلامية من العلماني (الهرماسي، ١٩٨٧: ٢٨٦). وبالتالي فالموقف من الحركة الإسلامية ينبغي ألا يستند فقط إلى متغير التدين، إذ يبقى هذا المتغير، رغم أهميته في قياس اتجاهات رأي الجماهير الطلابية، في حاجة إلى متغيرات أخرى إضافية، تمكن بالفعل من رسم معالم لرؤية الطالب المؤهل أكثر من غيره للانتماء إلى هذه الحركة. هذه الرؤية التي تعني أساساً تسجيل مسافة فاصلة عن الرؤية الرسمية للواقع، بما فيه المستوى السياسي. هذا ولو أن «انتهاج رؤية إسلامية للأشياء وإن كان يعني اختياراً لوجهة نظر معينة، فإنه أبعد من أن يوفر نسقاً منطقياً من الأجوبة النهائية لمشاكل محددة» (الهرماسي، ١٩٨٧: ٢٥٧).

فلا بد إذاً من الارتكاز في قياس اتجاهات رأي الطلبة تجاه الحركة الإسلامية على المتغيرات الأخرى الفاعلة والمؤثرة...

## ٢ - أداة البحث: الاستثمار

إن اختيار تقنية الاستثمار لجمع المعطيات حول موضوع هذه المداخلة، لا يخرج عن نطاق ما هو متعارف عليه في ميدان البحث الاجتماعي. وقد حاولنا ما أمكن أن ننهج الخطوات المتبعة عادة في تصميم أدوات القياس وجمع المعطيات، ابتداء من صياغة الأسئلة مروراً بإنجاز الاستثمار التجريبية، وانتهاء بالصيغة النهائية. والاستثمار في صورتها النهائية، تقع في أربع صفحات، وتحتوي في صفحتها الأولى على تعريف مقتضب بطبيعة البحث وأهدافه، ثم على ١٣ سؤالاً خاصاً بالوضع الاجتماعي للمبحوث، وأخيراً ٢٠ سؤالاً حول الرأي، نصفها مغلق والنصف الآخر مفتوح.

## ٣ - عينة البحث

اعتمدنا في اختيار عينة البحث على الطريقة العشوائية الطبقية، لأنها تسمح لنا بتحقيق حد أدنى من تمثيلية العينة للسكانة الإحصائية، التي هي هنا مجموع طلبة الكليات الآداب والعلوم والحقوق في ظهر المهرز - جامعة سيدي محمد بن عبد الله. وتضم عينة البحث ١٣٠ طالباً، راعينا في اختيارهم متغيرات الجنس، الانتساب للكلية، والمستوى الدراسي.

## ٤ - بعض نتائج البحث

— أغلبية المبحوثين ينحدرون من أوساط اجتماعية دنيا (أغلبية آباء المستجوبين يمتنون مهناً بسيطة ٥, ٦٥ بالمئة، و٨, ٦٨ بالمئة من عائلات المبحوثين يتجاوز عدد أفرادها الأربعة، و٥, ٧٩ بالمئة من عائلات المبحوثين تقل مداخيلها عن ٥٠٠٠ درهم في الشهر...). والواقع، إن هذه النتيجة لا تتعارض مع ما ذهبت إليه الدراسات التي تهتم بسوسيولوجيا الجامعة. ذلك أن كليات العلوم والآداب (والحقوق إلى حد ما)، تعتبر بمثابة ملجأ بالنسبة إلى الطلبة المنحدرين من أصول اجتماعية دنيا، بينما هي استثناء بالنسبة إلى الطلبة المنحدرين من الطبقات العليا، أو بتعبير آخر هي بمثابة نوع من الاختيار الأخير بالنسبة إليهم (Bourdieu et Passeron, 1964).

— كما إن أغلبية المبحوثين (٦, ٦٩ بالمئة) تقطن في مدن تقع في الجهة الشمالية الوسطى، خصوصاً في فاس تاوانات وصفرو، وأكثر من نصفهم (٢, ٥٣ بالمئة) يقطن في أحياء تقليدية في ضواحي هذه المدن.

— نسبة مهمة من الطلبة تؤمن بحق الحركة الإسلامية في الوجود كحركة سياسية (٤, ٣٤ بالمئة) أو كحركة دينية (٧, ٣٧ بالمئة)، في حين إن (٣, ١٦ بالمئة) فقط تؤيد قمع

الحركة. لكن التسامح مع الحركة لا يعني في نوع من الميكانيكية قابلية الانتماء إليها (الهرماسي، ١٩٨٧: ٢٨٦).

— لا شك في أن الأدبيات الإسلامية (كتب — مجلات — جرائد) تعرف انتشاراً كبيراً منذ نهاية السبعينيات. هذا الوضع الذي يعكس البروز القوي للحركة الإسلامية، أسهمت فيه عدة عوامل، لعل أهمها الدعم السخي الذي قدمته — وما تزال — دول الخليج لهذه الأدبيات، والذي جعل الناشرين والموزعين وأصحاب المكتبات ومعارض الكتب تتهاافت عليها باعتبارها مصدر ربح وفير لهم.

وإذا استحضرنّا طبيعة الإخلاص أو الامتثالية التي تحكم علاقة الإسلامي بحركته عموماً، فسيتضح لنا أن الإسلاميين الآن يمثلون القراء الأكثر التزاماً والأكثر استيعاباً (الهرماسي، ١٩٨٧: ٢٥٦). وتتضح هذه الحقيقة أكثر من خلال خطاب الحركة الإسلامية نفسه، كما نجده عند عبد السلام ياسين كمثال؛ فهذا الخطاب ينم عن معرفة بالخطاب الماركسي، وغيره من أنماط الخطاب الغربي، تسمح له بالرد عليه بثقة تامة. ويظهر من خلال استجواب الطلبة أن ٢٣ بالمائة من المبحوثين يقرأون عادة جرائد إسلامية، بينما أغلب الطلبة يقرأون صحيفتي الاتحاد الاشتراكي ٦٨ بالمائة، والعلم ٥٥ بالمائة... أما بخصوص قراءة الإنتاج الفكري الإسلامي بشكل عام، فنجد أن نسبة ٦,٥ بالمائة فقط من المبحوثين تواظب على القراءة، بينما ٧٣ بالمائة تقرأ من حين إلى آخر، و٦,١٩ بالمائة لا تقرأ بتاتاً...

— من منطلق أن المجتمع المغربي، وكغيره من المجتمعات الإسلامية، قد أفرز تصوراً خاصاً للإسلام، هو نتيجة تكيف تاريخي متبادل بين القيم الدينية والهيكل الاجتماعية والثقافية المحلية (Geertz, 1992)، فإن علم الاجتماع الديني أثبت أن التعاليم الدينية الأكثر احتراماً من طرف الجميع هي التي تتميز بطابعها الجماعي، مثل الصوم الذي يمارس من طرف الجميع، كالإزام جماعي ترعاه جميع السلطات داخل المجتمع (الأسرة، الجماعة، الدولة...). بينما الواجبات الدينية الفردية كالصلاة، تكاد تكون مهمة (Bourdieu, 1961: 97-99). وهذا الشكل من التدين يرجع إلى نمط حياة الناس أكثر مما يرجع إلى روح الدين الإسلامي نفسه.

وقد وجدنا أن نسبة ٩٦ بالمائة من المبحوثين تصوم رمضان، في مقابل ٤ بالمائة لا تصومه. بينما نسبة ٥١,٦ بالمائة تصلي، ٢٣ بالمائة منها بدأت الصلاة منذ الطفولة، بينما ٣٦ بالمائة بدأت الصلاة في وقت متأخر (المراهقة والشباب).

هذا ويجب الأخذ بعين الاعتبار أن الالتزام الديني عموماً، يعني في الأساس التشدد في ممارسة الشعائر الدينية. وفي ما يتعلق بالصلاة، يفترض في الفرد القريب من دائرة تأثير الحركة الإسلامية أن يواظب على أداء الصلوات في مواعيدها وفي الأماكن المخصصة لها. ويعتبر أداء صلاة الفجر في موعدها، مثلاً، بمثابة مؤشر من بين مؤشرات عدة على مدى التزام الفرد دينياً.

إلا أننا نجد أن نسبة ٥ بالمائة فقط من المبحوثين تتردد على المسجد بانتظام لأداء الصلاة و١٤ بالمائة منهم تحضر خطبة الجمعة بانتظام، حتى إن مبرر ضيق الوقت وبُعد المسجد عن مكان الدراسة (الكلية) ينتفي أمام الحقيقة التي انطلقنا منها وهي قرب المساجد من الجامعة وتواجد أماكن مخصصة للصلاة داخل الكليات، والحقيقة التي انتهينا إليها وهي ضعف توافد الطلبة على المساجد وعلى أماكن الصلاة (نسبة ٣, ١٢ بالمائة). هذا على الرغم من أن الفضاءات المخصصة للصلاة داخل الجامعة المغربية، تخضع لإشراف الطلبة الإسلاميين (Tozy, 1981b: 199) (٦)...

الشيء نفسه بالنسبة إلى أداء صلاة الفجر في موعدها، حيث يلاحظ بأن نسبة ٤ بالمائة فقط من المستجوبين، تؤديها في الموعد، بينما النسبة الباقية إما أن تؤديها في وقتها من حين إلى آخر (٣٨ بالمائة) أو لا تؤديها أبداً في موعدها (٥٧ بالمائة).

للتوضيح حقيقة أن الصلاة كالإزام فردي، تكاد تكون مهمة، وحتى إذا ما حدث وارتفع عدد الذين يمارسونها، نسبياً، كما هو الحال في الوقت الراهن الذي يشهد تأثيراً قوياً للحركة الإسلامية، فإن ممارستها من طرف الطلبة بعيدة عن التشدد، أي أنها لا تنضبط بما هو منصوص عليه شرعاً، أو على الأقل لا تمارس وفق تصور الإسلاميين.

– تعتبر الحركة الإسلامية ذلك الذي يمارس الشعائر الدينية وفق التصور الذي تتبناه، وتعمل على نشره، من جملة قواعدها الثابتة، أي من جملة رأسمالها الثابت القابل للاستثمار والممكن تحريكه مستقبلاً. أو بتعبير آخر من كتلة الإسلام الصامت القابلة للنطق، بل وللاحتجاج. وهي تنظر بعين الرضى إلى أولئك الذين يتجاهلون خلال صوم رمضان التاريخ المعلن من طرف الحكومة، أي إلى أولئك الذين يعتمدون رؤية الهلال لبدء الصوم (الهرماسي، ١٩٨٧: ٢٩١).

ويظهر من خلال البحث الميداني أن نسبة ٤, ٧٥ بالمائة تعتمد التاريخ الرسمي لبدء الصوم، في مقابل ٤, ٢٠ بالمائة لا تثق في التاريخ الرسمي وتفضل رؤية الهلال.

وللمزيد من التوضيح، قمنا بطرح السؤال لكن بصيغة أخرى، فاستحضرنا مظهراً من المظاهر التي تميز الإسلاميين المغاربة في شهر رمضان، وهو شروعه في الصوم سراً، قبل باقي المواطنين، لعدم تقهّم بالتاريخ الرسمي.

واتضح من خلال الإجابات أن ٥, ٤٧ بالمائة من المستجوبين لا تتفق مع من يصوم مع البلدان الإسلامية الشرقية، فيما ١٤ بالمائة تستحسن ذلك، و٥, ٣٨ بالمائة تتحفظ.

– تستمد الحركة الإسلامية جانباً من قوتها من طبيعتها كحركة، فهي تستمد فعاليتها

(٦) في الوقت الذي يكتسب المسجد عامة، أهمية كبيرة في استراتيجية الدولة لضبط الحقلين السياسي والديني، حيث يغلق في ما بين الصلوات، وبنائه يستلزم ترخيصاً مسبقاً من العامل، كما إن إمام المسجد يعين من طرف الوزارة الوصية وبإذن من المجلس العلمي وبموافقة من وزارة الداخلية.. الخ.

من حركيتها المتيسرة في كل المجالات الاجتماعية، لاحتكامها إلى لغة قريبة من ذهن كل مسلم ووجدانه، وإخلاص أعضائها المطلق، وأساساً لقدرتها الكبيرة على توظيف الكلمة، والمقصود هنا بطبيعة الحال الكلمة الشفهية وليست المكتوبة. فكما هو معلوم، الإسلام المحكي في اللقاءات اليومية والاجتماعات والمناسبات وفي المواعظ والدروس الملقاة في المدارس والمدارس والجامعات أو عبر الأشرطة السمعية والسمعية – البصرية، هو أكثر دلالة وتأثيراً من الإسلام المكتوب (أركون، ١٩٩٦: ٥٣).

وقد تبين أن نسبة ٢٧,٨ بالمئة من الطلبة تستمع إلى أشرطة الوعظ الديني، وهي نسبة قليلة جداً مقارنة بنسبة الطلبة الذين يستمعون إلى الأشرطة الموسيقية مثلاً (موسيقى شرقية ٨٠,٣ بالمئة، موسيقى مغربية ٣٨,٥ بالمئة، موسيقى غربية ٤٠,١ بالمئة). ويعود السبب ربما، إلى ما يميز الطلبة على العموم، كفضة في طور التكوين، أي في أفق تبني الثقافة العامة بكل أشكالها وأصنافها ونبذ أشكال الثقافة العفوية واحتقارها، من هنا ميل الطلبة إلى الخطاب الديني المكتوب مقارنة بخطاب الوعظ الديني الذي يحمل في الغالب توقيع خطباء شعبيين.

– يميل أغلب الإسلاميين إلى التميز من باقي المسلمين العاديين، سواء على مستوى المظهر الخارجي (مثال اللحية بالنسبة إلى الرجال والحجاب بالنسبة إلى المرأة) أو على مستوى السلوك والفعل (الدخول في مواجهة مباشرة مع ما يخالف تعاليم الدين).

فعلى مستوى المظهر مثلاً، وفي ما يتعلق بالحجاب، نجد نسبة ٥٤,٩ من المبحوثين تؤيد ارتداء الطالبة الحجاب (١٣ بالمئة منهم إناث) فيما ٣٧,٧ بالمئة ضد ارتداء الحجاب (من بينهم ١٢,٣ بالمئة إناث). تسجل النسبة نفسها تقريباً في ما يخص ارتداء اللباس العصري حيث نجد ٥٠,٨ بالمئة يؤيدونه و ٢٩,٥ بالمئة تعارضونه.

والواقع إن ارتداء الحجاب هو تعبير عن/وتوظيف لهوية ثقافية معينة، هي هنا الهوية الثقافية التي يكشف عنها مشروع الحركة الإسلامية. لكن هذه الحقيقة ليست كافية، إذا لم تأخذ بعين الاعتبار العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تحمل المرأة أيضاً على ارتداء الحجاب.

فارتداء الحجاب يتحول أمام مآزق الحياة الاجتماعية من مؤشر عن الهوية الثقافية إلى رد فعل وقائي، في مجتمع تفرض فيه ظروف الحياة الاختلاط بين الجنسين (في المطاعم الجامعية، في الأتوبيسات، المكتبات...). وبينما لا تستسيغ الثقافة المحلية هذا الاختلاط، يمثل الحجاب حماية، لم يعد في استطاعة نظام القيم السائدة توفيرها (بورجا، ١٩٩٤: ١٢٠). وتأكدت لنا، إلى حد ما، هذه الحقيقة من مواقف الطلبة من حرية الطالبات ومن حرية الطالبة التي ترتدي اللباس العصري على وجه التحديد، حيث وجدنا نسبة ٥٩,٨ بالمئة من المستجوبين تؤمن بحريتها في طريقة لباسها وشكله، بينما ٣٥,٢ بالمئة منهم، الذين لا يتفقون مع هذه الحرية، يعتبرون أن الطالبة مقيدة بالعادات والتقاليد؛ هذه الأخيرة التي لا تعني دائماً الشريعة الإسلامية...

## خاتمة

نستشفّ من خلال نتائج البحث أن أغلبية المبحوثين تتكيف مع سياسة الدولة في المجال الديني. ومعنى ذلك أن الحركة الإسلامية، رغم التوسع الذي تعرفه، ما تزال بعيدة عن منافسة الدولة في الحقل الديني منافسة حقيقية. أي أنها تبقى، رغم تناميها وتوسّعها، على هامش الحقل السياسي - الديني (مثلما كانت قوى اليسار زمن امتدادها وتجذرها في صفوف المجتمع)، ويواصل بالتالي هذا الحقل السياسي - الديني تمرّكه حول المؤسسة الملكية...

وتتأكد هذه الحقيقة باندماج الفاعلين السياسيين الإسلاميين في اللعبة السياسية (خاصة حزب العدالة والتنمية/ حركة التوحيد والإصلاح)، ومشاركتها (بما في ذلك) التشكيلات غير المعترف بها رسمياً<sup>(٧)</sup> في النقاشات التي يعرفها الحقل السوسيو - سياسي، التي تزداد أهمية شيئاً فشيئاً...

لكن هذا لا يعني الاستهانة بنسبة أولئك الذين يؤمنون بتعريف مسيّر للإسلام، ويعلنون مساندتهم الحركة الإسلامية كحركة سياسية، ومشروعها السياسي - الديني.. خصوصاً في ظل الأزمة المجتمعية العامة، التي يمكن أن تدفع مثل هذه الفئة الشبابية إلى تبني رؤية أكثر تطرفاً للدين والسياسة (وهو ما سيحدث فعلاً في أحداث ١٦ أيار/مايو).

وتجدر الإشارة إلى أن ما يجري داخل المجتمع المغربي من تغيير سياسي وتوسيع لهامش الحريات، لا يبعد شبح التطرف الديني عنه، وذلك لأن إفساح المجال نسبياً لبعض القوى السياسية ولفعاليات المجتمع المدني للمشاركة في تدبير الشأن العام، وإن كان يعد خطوة مهمة في طريق إبعاد خطر الإرهاب، فهو يظل مع ذلك خطوة غير كافية إذا لم تعقبها خطوات أخرى في الاتجاه نفسه، اتجاه حل الأزمة المجتمعية العامة: سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً وثقافياً... □

## المراجع

- أركون، محمد (١٩٨٧). **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي.
- أركون، محمد (١٩٩٦). **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- التوسير، لويس (١٩٧٣). «الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية». **دراسات عربية: العدد ١٠**.

(٧) من بين التشكيلات الإسلامية غير المدمجة مؤسساتياً في اللعبة السياسية، نجد على الخصوص جمعية: العدل والإحسان، لا سيما بعد تحول جمعية «البديل الحضاري» إلى حزب سياسي.

- إيكلمان، ديل (١٩٩٣). «التعليم الجماهيري والتصور الديني في المجتمعات العربية المعاصرة». آفاق (الرباط): العددان ٥٣ - ٥٤.
- بورجا، فرانسوا (١٩٩٤). **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**. ترجمة لورين فوزي زكريا؛ مراجعة وتقديم نصر حامد أبو زيد. الدار البيضاء: دار العالم.
- المشيبي، عبد الرحيم (١٩٩٣). «صعود الحركة الإسلامية الراديكالية كقوة في العالم العربي: العوامل المفسرة». آفاق: العددان ٥٣ - ٥٤.
- لابيكا، جورج (١٩٨٦). «تباشير اجتماعيات الدين». دراسات عربية: العدد ٦.
- الهرماسي، عبد الباقي (١٩٨٧). «الإسلام الاحتجاجي في تونس». ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية (مكتبة المستقبلات العربية البديلة. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)
- Bourdieu, Pierre (1961). *Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Bourdieu, Pierre et Jean-Claude Passeron (1964). *Les Héritiers, les étudiants et la culture*. Paris: Editions de Minuit. (Le Sens commun)
- Geertz, Clifford (1992). *Observer l'islam: Changement religieux au Maroc et en Indonésie*. - Paris: Ed. La Découverte. (Textes à l'appui. Série islam et société)
- Pascon, P. (1981). «Conclusion.» dans: *Le Maghreb musulman en 1979*. Sous la direction de Christiane Souriau; participation de Paul Pascon. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique. (Collection études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord)
- Souriau, Ch. (1979). «Données comparatives sur les institutions islamiques actuelles au Maghreb.» dans: *Le Maghreb musulman en 1979*. Sous la direction de Christiane Souriau; avec la participation de Paul Pascon. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique. (Collection études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord)
- Tozy, M. (1981a). «Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc.» dans: *Le Maghreb musulman en 1979*. Sous la direction de Christiane Souriau; avec la participation de Paul Pascon. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique. (Collection études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord)
- Tozy, M. (1981b). «La Mosquée, lieu de culture et de politique.» dans: *L'Etat du Maghreb*. Sous la direction de Camille Lacoste and Yves Lacoste. Paris: La Découverte; Casablanca: Ed. Le Fennec. (Collection l'état du monde)