



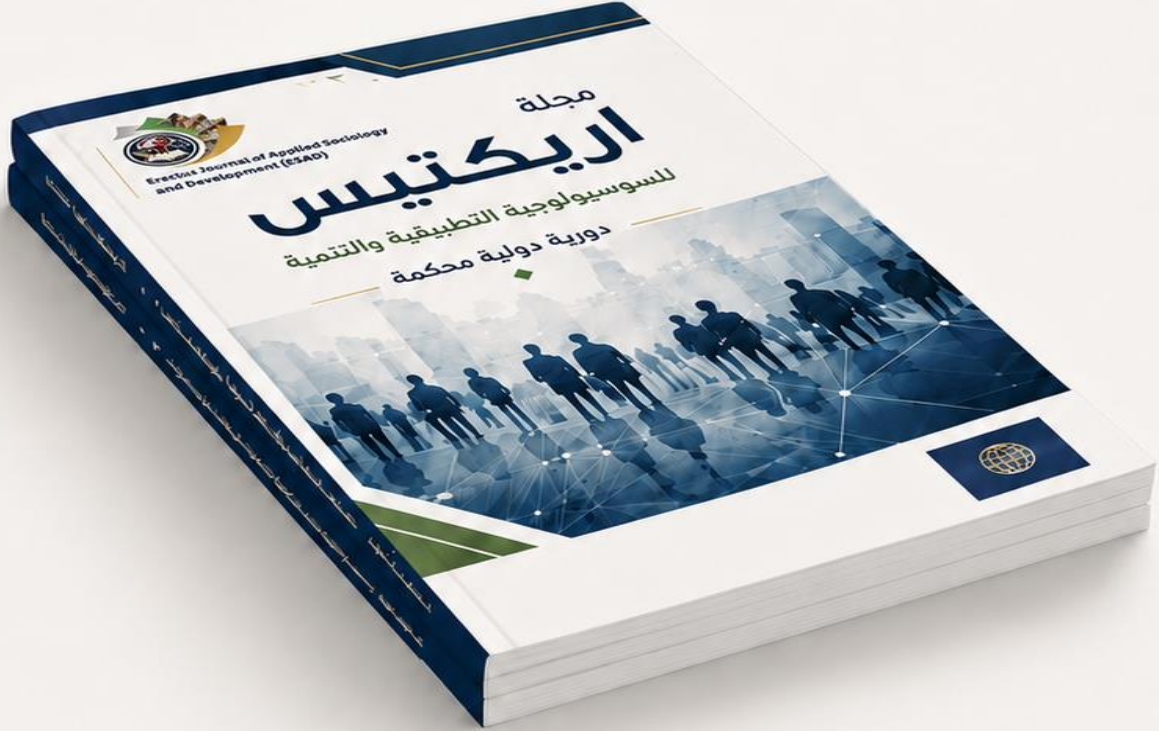
Erectus Journal of Applied Sociology
and Development (ESAD)

مجلة

اريكتيس

للسوسيولوجية التطبيقية والتنمية

دورية دولية محكمة



تعنى بنشر البحوث الميدانية والتطبيقية
في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية



مجلة اريكتيس للعلوم التطبيقية والتنمية

Revue Erectus de la Sociologie Appliquée et Développement (ESAD)



دورية دولية محكمة

تُعنى بنشر البحوث الميدانية والتطبيقية

في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية

تصدر عن

جمعية اريكتيس للعلوم التطبيقية والتنمية

بالدرا البيضاء – المغرب

عنوان الاتصال:

Tel: 0661684403 / 0616478381

revueerectus@gmail.com / hakimalaala@gmail.com / daaifidris@gmail.com

ISSN : 3156-9579

المجلد 01 / العدد 01 / يونيو 2026



رئيسة التحرير

د. حكيمة لعلا، أستاذة علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب

نائب رئيسة التحرير

د. ادريس الدعيفي، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب

أعضاء الهيئة العلمية (الخاصة بالقراءة والتحكيم)

- د. خديجة القرفاوي، أستاذة علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. الحسين باعدي، أستاذ علم النفس الاجتماعي، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. عبد العزيز احلوي، أستاذ علم الاجتماع، جامعة محمد الخامس، المغرب
- د. محمد الراشدي، أستاذ علم الاجتماع، جامعة بوشعيب الدكالي، المغرب
- د. يامنة تلتيت، باحثة في العمل الاجتماعي، رئيسة جمعية بيتي، المغرب
- د. روقية سائري، باحثة في الهندسة الاجتماعية، المغرب
- د. نور الدين لشهب، أستاذ التواصل، المعهد العالي للمهن التمريضية وتقنيات الصحة، الرباط، المغرب
- د. عبد الله ازرار، أستاذ علم الاجتماع، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب
- د. ادريس الدعيفي، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. العياشي الدغمي، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. عبد الله عنتر، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. مجيدة لغزال، باحثة في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. عبد الحكيم خريصي، باحث في علم الاجتماع، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب

التنسيق والمراجعة اللغوية:

✓ اللغة العربية:

- د. يامنة تلتيت، باحثة في العمل الاجتماعي، رئيسة جمعية بيتي، المغرب
- د. العياشي الدغمي، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب



- د. سناء توفيق، باحثة في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. صلاح الدين بوماري، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. فتاح الزهر ابن الشيخ، باحث في علم الاجتماع، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب
- د. عبد الاله مهرداد، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. سكيينة الحمومي، باحثة في علم الاجتماع، جامعة ابن طفيل، المغرب

✓ اللغة الفرنسية:

- د. حكيمة لعلا، أستاذة علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. خديجة القرفاوي، أستاذة علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. روقية سائري، باحثة في الهندسة الاجتماعية، المغرب
- د. عبد الله ازرار، أستاذ علم الاجتماع، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب
- د. مجيدة لغزال، باحثة في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. شيماء موتشو، باحثة في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب

شروط النشر بالمجلة:

تعتمد دورية اريكتيس للوسولوجية التطبيقية والتنمية في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للدوريات الدولية المحكمة، في هذا السياق، لقبول أي بحثٍ للتقييم، تشترط مجلة اريكتيس للوسولوجية التطبيقية والتنمية أن يشتمل على جميع الشروط التالية:

- أن يكون موضوع البحث المقدم ضمن تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- يجب أن تتوفر في البحوث المقترحة الأصالة العلمية الجادة وتتسم بالعمق.
- يجب ألا يكون المقال قد سبق نشره.
- ألا تكون البحوث المرسلة مستلة من كتب مطبوعة.
- تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة ولا يجوز نشرها لدى جهات أخرى الا بعد الحصول على ترخيص رسمي منها.
- لا تنشر المقالات التي لا تتوفر على مقاييس البحث العلمي أو مقاييس المجلة المذكورة.
- تحتفظ المجلة بحق نشر المقالات المقبولة وفق أولوياتها وبرامجها الخاص.



- البحوث التي تتطلب تصحيح أو تعديل مقترح من قبل لجنة القراءة تعاد الى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
- على البحوث المقترحة أن تراعي القواعد المنهجية والعلمية المتعارف عليها، وهي كالآتي:
- أن تتضمن ورقة الغلاف العناصر التالية: عنوان البحث، واسم الباحث، ولقبه العلمي، وتخصصه، وعنوانه الإلكتروني، وتاريخ كتابة البحث، واسم المؤسسة/الجامعة التي ينتسبون إليها، والمدينة والدولة.
- عنوان البحث باللغتين العربية والإنجليزية.
- الملخص التنفيذي باللغتين العربية والإنجليزية لا يتجاوز عدد كلماته 100 كلمة، وخمس كلمات مفتاحية Keywords بعد الملخص، يجب أن يتضمن الملخص: إشكالية البحث الرئيسية، والطرق المستخدمة، والنتائج التي توصل إليها البحث.
- تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها.
- المراجعة النقدية لما سبق وكتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد فرضية البحث، ووصف منهجية البحث، والتحليل، والنتائج. على أن يكون البحث مديلاً بقائمة ببليوغرافية تتضمن جميع المراجع التي أحال عليها البحث.
- أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية (APA).
- يقدم البحث باللغة العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية من خلال البريد الإلكتروني للمجلة، وبما لا يزيد عن 30 صفحة شاملة الجداول والمراجع والملاحق، مع ملخص للبحث باللغتين العربية والإنجليزية.
- نوع الخط في الأبحاث باللغة العربية هو Sakkal Majalla ، وبالنسبة لحجم الخط؛ حجم 16 غامق بالنسبة للعنوان الرئيس، 14 غامق بالنسبة للعناوين الفرعية، و14 عادي بالنسبة لحجم المتن. وحجم 11 عادي للجداول والأشكال، وحجم 12 عادي بالنسبة للملخص والهوامش .
- نوع الخط في الأبحاث باللغة الإنجليزية Times New Roman ، حجم 14 غامق بالنسبة للعنوان الرئيس، حجم 13 غامق للعناوين الفرعية ، 13 عادي لمتن البحث وترقيم الصفحات، 11 عادي للجداول والأشكال، 11 عادي للملخص و10 الهوامش.
- المسافة بين السطور: يجب أن تكون المسافة بين السطور (1.15).
- تخضع كل البحوث المقترحة للتحكيم العلمي من طرف لجنة القراءة وبسرية تامة، بحيث:
- يحق للمجلة إجراء بعض التعديلات الشكلية الضرورية على البحوث المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها.



قائمة المحتويات

الصفحات	عنوان المقال	مؤلف/مؤلفو المقال	رت.
Page Range	Title	Author(s)	
57-7	La pièce théâtrale bnat LALLA manana Un fait pionnier dans la production artistique genre au Maroc	Dr. Hakima Laala Hafdane	01
122-58	Pour une anthropologie « ordinaire » des pratiques soufies : la production de l'ordre et de la hiérarchie au sein de la confrérie Al-Qadiriya Al-Butchichiya au Maroc « Observation en immersion »	Dr. Aziz Hlaoua	02
148-123	La participation associative des réfugiés syriens dans la société d'accueil : Cas de l'association communautaire Al Bayt Souri à Casablanca	Dr. Abdallah Azrrar	03
174-149	Stratégies de gestion des petits commerçants dans les marchés quotidiens : le cas des migrants sénégalais au souk des Khabbazates, à Kénitra (Maroc).	Shaemae Moutchou	04
214-175	الجسد كموضوع سوسيولوجي: من الحضور الضمني إلى تشكل حقل معرفي مستقل	ادريس الدعيفي	05
242-215	صورة ووضع المختلف دينيا ضمن الخطاب الديني المكتوب تحليل للخطاب القرآني، والموقف السني من المناسبات الدينية للمختلف دينيا: "نموذجي التهنئة والتعزية"	العياشي الدغمي: حكيمة لعلا	06
260-243	الكتابة الاستعمارية بين الذاتية والموضوعية: تمثلات هنري كونجولقبيلة المذاكرة في بداية القرن 20م	عبد الله عنتر	07
275-261	الوضع السوسيو-اقتصادي للأسر وعلاقته بالنجاح المدرسي للأبناء	مجيدة لغزال	08
299-276	السكن غير اللائق وعلاقته بالتهميش الاجتماعي دراسة ميدانية: دوار الرحامنة منطقة سيدي مومن	سناء توفيق: حكيمة لعلا	09
314-300	النساء المُسنات بمؤسسات الرعاية الاجتماعية: التفاوض الميداني واستراتيجيات اكتساب الثقة	عبد الإله مهداد: حكيمة لعلا	10
326-315	دور جمعيات الاقتصاد الاجتماعي في تحقيق التمكين الذاتي للنساء العاطلات عن العمل "نموذج جمعية نساء بلادي بمدينة فاس"	فتاح الزهرابن الشيخ	11



LA PIÈCE THÉÂTRALE BNAT LALLA MANANA UN FAIT PIONNIER DANS LA PRODUCTION ARTISTIQUE¹ GENRE AU MAROC

The play *Bnat Lalla Manana*: A Pioneering Contribution to Gender-Based Artistic Production in Morocco

HAKIMA LAALA HAFDANE

Université Hassan II de Casablanca, maroc

Email: hakimalaala@gmail.com

Abstract: The article analyzes the play *Bnat Lalla Manana* as a Moroccan adaptation of Federico García Lorca's *The House of Bernarda Alba*. Performed by the Moroccan Tacon theater company since 2004, the play represents an important example of a new form of women's writing in Moroccan theater. The study explores how the play addresses women's conditions, power relations, and the social norms that regulate the female body and women's freedom.

The play tells the story of an authoritarian mother who imposes seclusion on her daughters after the death of their father. This closed domestic space becomes a site of tension and conflict between individual desire and social control. The daughters attempt to resist maternal and patriarchal domination, particularly through their relationship to desire, the body, and seduction. The arrival of a man in the village acts as a catalyst, revealing rivalry among the sisters, their emotional aspirations, and their accumulated frustrations.

The article emphasizes that the play does not merely portray women as victims. Instead, the female characters become active agents in shaping their own experiences and challenging dominant representations of femininity in Moroccan theater and cinema. The actresses use the body, movement, voice, and costume to create an autonomous artistic expression. These dimensions are examined through several sociological and theoretical approaches.

The study draws on the concepts of Pierre Bourdieu to analyze the Moroccan artistic field and the mechanisms of symbolic domination that have historically limited women's participation in artistic creation. It also mobilizes Marcel Mauss's concept of "techniques of the body" to

¹La pièce théâtrale *Bnat lalla Manana*, un fait pionnier dans la production artistique au Maroc "filles de lalla Manana" est une Communication présentée lors du colloque international «Le genre à l'œuvre" qui a eu lieu les mardi 20 et mercredi 21 septembre 2011 au sein de la Sorbonne à Paris. Ce colloque a été organisé par le Réseau Mage-CNRS, le GDRI opus2-CNRS et le Comité de Recherche 18 Sociologie des arts de l' AISLF.



show how movement, posture, and Moroccan clothing become forms of cultural and social expression. In addition, the work of Judith Butler and Laura Mulvey on gender performativity is used to explain how the actresses deconstruct gender norms through theatrical performance. Finally, the study concludes that *Bnat Lalla Manana* represents a form of artistic and social resistance. The play transforms the stage into a space for critiquing gender relations and redefining female identity in contemporary Moroccan society.

Keywords: gender, Artistic field, theatrical performance, gender performativity, symbolic violence, the body, the representation of femininity, symbolic domination.

المخلص: تحلل هذه المقالة "مسرحية بنات لالا منانة" باعتبارها اقتباساً مغربياً لمسرحية فيديريكو غارسيا لوركا من مسرحية منزل برناندا/ البا. وقد قدمتها فرقة مسرح تاكون - الكعب العالي- المغربية منذ سنة 2005، حيث تُعدّ مثالاً مهماً على شكل جديد من الكتابة النسائية في المسرح المغربي. وتوضح الدراسة كيفية معالجة المسرحية لوضعية المرأة، وعلاقات السلطة، والمعايير الاجتماعية التي تنظم الجسد الأنثوي وحرية.

تروي المسرحية قصة أم سلطوية تفرض العزلة على بناتها بعد وفاة الأب. ويصبح هذا الفضاء المنزلي المغلق مجالاً للتوتر والصراع بين الرغبة الفردية والرقابة الاجتماعية. وتحاول البنات التمرد على السلطة الأبوية والأمومية، خاصة من خلال علاقتها بالرغبة والجسد وآليات الإغراء. كما أن وصول رجل إلى القرية يشكل عنصراً كاشفاً للصراع بين الأخوات، ويبرز تطلعاتهن العاطفية وتراكم إحباطاتهن.

وتؤكد المقالة أن المسرحية لا تقدم النساء فقط كضحايا، بل كفاعلات يشاركن في إعادة تشكيل تجاربهن وتحدي التصورات السائدة حول الأنوثة في المسرح والسينما المغربية. وتستخدم الممثلات الجسد والحركة والصوت واللباس لإنتاج تعبير فني مستقل. ويتم تحليل هذه الأبعاد من خلال مقاربات سوسولوجية ونظرية متعددة.

وتستند الدراسة إلى مفاهيم بيير بورديو لتحليل الحقل الفني المغربي وآليات الهيمنة الرمزية التي حدّت تاريخياً من مشاركة النساء في الإبداع الفني. كما توظف مفهوم "تقنيات الجسد" عند مارسيل موس لإبراز كيف تصبح الحركة والوضعية واللباس المغربي أشكالاً للتعبير الثقافي والاجتماعي. إضافة إلى ذلك، تُستخدم أطروحات جوديث بتلر ولورا مولفي حول أداء الجندر لتفسير كيفية تفكيك الممثلات للمعايير الجندرية عبر الأداء المسرحي.

وخاتمةً، تخلص الدراسة إلى أن بنات لالا منانة تمثل شكلاً من المقاومة الفنية والاجتماعية، حيث يحول العرض المسرحي الخشبة إلى فضاء لنقد العلاقات الجندرية وإعادة تعريف الهوية النسائية في المجتمع المغربي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: النوع الاجتماعي، الحقل الفني، الأداء المسرحي، أدائية النوع الاجتماعي، العنف الرمزي، الجسد، الهيمنة الرمزية.



Introduction

Le champ culturel de la production cinématographique, à l'instar de tout champ social au sens de Pierre Bourdieu, est structuré par des rapports de domination fondés sur la distribution inégale des différentes formes de capital, notamment le capital symbolique, le capital culturel et le capital économique. La maîtrise différenciée de ces ressources par les agents détermine leur position dans le champ et conditionne leur capacité à accéder à une légitimité de participation et d'appropriation de cet espace-temps de création.

En effet, comme le souligne Bourdieu, le champ est un espace social structuré de positions. Ces « positions sont définies dans leur existence et dans les déterminations qu'elles imposent à leurs occupants par leur situation actuelle et potentielle dans la structure de la distribution des différentes espèces de capital » (Bourdieu, 1992, p78).

Ainsi, l'accès au champ cinématographique ne relève pas uniquement de compétences techniques ou artistiques, mais dépend fondamentalement de la position occupée dans la structure des rapports de force. Par ailleurs le champ tend à privilégier les agents masculins, en reproduisant des mécanismes de domination qui limitent l'accès des femmes aux formes de capital les plus valorisées. Cette inégalité structurelle contribue à leur marginalisation et à leur relégation dans des positions dominées. Donc l'adhésion à cet univers de création est également conditionnée par des rapports de genre qui introduisent une forme spécifique de hiérarchisation et répartition des fonctions sociales.²

Dans cette perspective, les trajectoires féminines dans le champ cinématographique sont contraintes par une double logique d'exclusion : d'une part, une moindre accumulation de capital, et d'autre part, une assignation symbolique à des rôles subalternes. Dès lors, les femmes peinent à s'imposer comme sujets créateurs légitimes et demeurent souvent cantonnées à des positions où elles sont davantage objets de représentation que productrices de sens. Comme le rappelle Bourdieu, « toute prise de position est définie

² Selon Emile Durkheim dans son ouvrage « De la division du travail » la division du travail désigne le processus de différenciation des fonctions sociales qui, loin de fragmenter la société, constitue le fondement d'une nouvelle forme de solidarité — dite organique — reposant sur l'interdépendance des individus.



relationnellement, c'est-à-dire par rapport à l'ensemble des autres positions constitutives du champ » (Bourdieu, 1992, p321).

Cette dimension relationnelle permet de comprendre que la domination masculine dans le champ cinématographique ne relève pas de dispositions individuelles, mais s'inscrit dans une structure globale de rapports sociaux qui organise la distribution du pouvoir symbolique.

Dans le monde cinématographique, s'opère l'agencement de deux dynamiques juxtaposées mais différenciées, tant par leur visibilité que par leur capacité d'énonciation : l'une est active, parlante et centrale, l'autre plus silencieuse, assignée à la visibilité plutôt qu'à l'action. Ce double dynamique associe, d'une part, la figure masculine à l'action et à la position de sujet regardant ; d'autre part, elle relègue la figure féminine à une position d'objet visible, souvent contrainte d'intérioriser ce regard. « Les hommes agissent et les femmes apparaissent » (Berger, 1972, p21).

La visibilité des femmes repose sur une asymétrie fondamentale, la représentation des femmes dans le cinéma ne relève pas simplement d'un choix esthétique, mais s'inscrit dans un dispositif idéologique plus large, où le regard organise la distribution des rôles, des positions et des formes de visibilité. Le féminin apparaît ainsi comme une construction visuelle et narrative façonnée par des rapports de pouvoir.

La figure féminine dans la production cinématographique constitue un objet social construit par et pour une subjectivité masculine. Elle est façonnée en fonction d'un regard masculin dominant, qui projette sur elle des fantasmes et des attentes, participant ainsi à sa stylisation et à son objectivation. Ce processus contribue à naturaliser la passivité et la position d'objet assignées aux femmes à l'écran, en les inscrivant dans des schémas de représentation perçus comme évidents.

La pièce théâtrale *Banat Lalla Manana*, « *filles de Lalla Manana* » objet de notre analyse, présentée en 2004 s'inscrit dans une démarche réflexive approfondie portée par ses propres auteures et actrices. Elle constitue une singularité en ce qu'elle est entièrement produite, écrite et interprétée par une troupe composée exclusivement d'artistes femmes.

La pièce théâtrale *Bnat Lalla Manana* apparaît comme une tentative de subversion de cet ordre symbolique. Conscientes des contraintes qui pèsent sur leur pratique, ses créatrices développent des stratégies de contournement du pouvoir symbolique genré.



Leur démarche rejoint, dans une certaine mesure, les réflexions de Judith Butler sur la performativité du genre.

Dans une lecture sociologique inspirée de ces travaux, la création artistique de *Bnat Lalla Manana* peut être analysée comme un espace-temps privilégié de reconfiguration des normes de genre. Le corps y apparaît comme le lieu central où ces normes s'inscrivent et se rejouent, à travers des gestes, des postures et des pratiques socialement codifiées.

Portée par un groupe d'actrices adoptant une approche de genre, la pièce vise à bousculer les codes sociaux associés à une vision patriarcale dominante de la création artistique. Si elle peut être interprétée comme une démarche genrée, notamment à travers le renversement des « parades » au sens d'Erving Goffman, ses auteures la qualifient elles-mêmes de « révélation d'une situation humaine ».

La pièce théâtrale *Bnat lalla Manana* s'inscrit dans un processus d'appropriation de l'espace créatif audiovisuel au sein du champ artistique marocain. Le champ artistique constitue un espace structuré de positions traversé par des rapports de force et de domination symbolique. En ce sens, la création théâtrale n'est jamais neutre.

Dans une perspective inspirée des travaux de Pierre Bourdieu, le champ artistique marocain peut être appréhendé comme un espace structuré par des rapports de domination symbolique, au sein duquel le masculin occupe historiquement une position centrale. Ce travail nous permettra de nous interroger sur les caractéristiques de la production cinématographique des femmes au Maroc, de cerner le féminin en tant que représentation sociale dans la production artistique, mais aussi d'examiner les tenants et les aboutissants de cette production.

Nous nous intéressons à l'analyse et à la compréhension de cette pièce de théâtre comme un « nouveau fait pionnier » dans le contexte marocain, où l'expression au féminin demeure rare. Notre question principale est la suivante : dans quelle mesure la pièce *Bnat Lalla Manana* constitue-t-elle une forme de subversion des rapports de domination genrés au sein du champ artistique marocain, et comment participe-t-elle à la reconfiguration des formes de narration, de corporéité et de représentation du féminin ? Dès lors, cette création artistique soulève plusieurs interrogations centrales : comment penser l'émergence d'une parole féminine autonome dans le champ artistique marocain ?



En quoi cette pièce constitue-t-elle un fait pionnier dans la production artistique genrée? Et dans quelle mesure participe-t-elle à la transformation des représentations sociales du féminin ?

L'analyse s'appuiera d'abord sur une étude du contexte de production ainsi que sur les contraintes structurelles du champ artistique, en mobilisant également la parole des actrices fondatrices³. Elle examinera ensuite les choix esthétiques et narratifs de la pièce, avant d'analyser les dimensions corporelles et performatives du jeu des actrices. Enfin, elle mettra en lumière la portée symbolique et sociale de cette création dans la redéfinition des rapports de genre.

1. la question du genre dans la production cinématographique au Maroc

Les productions artistiques cinématographiques dans le monde arabe et le Maghreb dont le Maroc, traitent des relations genre comme des sujets sociaux qui ont des aboutissements moralistes. La représentation des rôles et le partage du travail s'ajustent et s'accommodent pour favoriser la continuité d'une idéologie culturelle, socioreligieuse qui s'inscrit dans une morale sociale mais aussi dans une vision sociétale qui refuse ou dénigre l'évolution des femmes. Le sens commun dominant les productions artistiques dans leur majorité, résiste à toute réalité qui met en évidence la présence du féminin d'une manière positive et dans des situations de pouvoir ou de réussite. La représentation artistique continue à être dominée par une idéologie sociétale qui prédétermine les «places», «les rôles» et les «acquis» de chaque sexe. Cette représentation prédétermine «le naturel féminin» dans un positionnement de «soumission» et «d'acceptation». Elle consolide la représentation de la société traditionnelle au détriment d'une société ouverte sur de nouvelles valeurs humaines. Ces productions ne cessent de construire la «femme modèle» qui doit s'afficher socialement afin de répondre aux normes morales de la société marocaine. Elles ignorent ou dénigrent dans leur majorité la réalité de l'ascension sociale, culturelle et politique des femmes marocaines. Le plus souvent, les textes, les personnages joués par les actrices ne laissent et ne tolèrent aucune place à une expression au féminin épanouie.

³ Dans le cadre de ce travail, nous avons réalisé un long focus group avec les fondatrices de la troupe **Tacon**, à savoir : Nora Skalli, Samia Akariou, Saâdia Ladib, Hind Saâdi ainsi que Rafika Benmoumen.



L'image négative des femmes s'est construite durant plusieurs générations de production cinématographique. En effet, le genre féminin a toujours été un élément d'«ornement», qui a occupé la scène sans un rôle précis ou plutôt sans expression précise. Si l'on observe les films orientaux ou maghrébins, le rôle principal est celui de l'acteur, le rôle de l'actrice est prédéterminé par le rôle de ce dernier. L'actrice ne réagit qu'à la suite de la réaction de l'acteur et est toujours dans une stratégie de modération, de fuite, d'acceptation ou de refus silencieux. Le rôle de l'actrice ne l'inscrit pas dans une situation de confrontation, de prise de décision ou de refus ouvert, mais plutôt dans le passif. Elle est dans une situation d'écoute, de ressenti de l'acteur et vit son propre rôle par les impulsions de celui-ci. Elle n'est jamais dans une relation de communion avec son ressenti ou dans un élan de son expression. Sa réaction vient juste après celle de son partenaire homme pour répondre à sa déclaration d'amour ou de besoin.

La question du genre dans la production artistique au Maroc renvoie indéniablement au traitement de la femme dans les représentations culturelles et religieuses au sein du monde arabo-musulman, ainsi qu'aux formes d'expression de l'imagerie corporelle féminine. Elle met en lumière, de manière incontestable, une forme de profanation et de tension autour de la représentation du corps féminin. Cette situation s'explique fondamentalement par la présence de discours rigoristes et normatifs qui encadrent la place des femmes et tendent à limiter leur présence dans les espaces-temps urbains, quels qu'ils soient, ainsi que dans les sphères artistiques et sociales.

L'agir normatif⁴ demeure une référence relativement statique dans la compréhension des rapports sociaux de genre. Le monde artistique au Maroc est aujourd'hui de plus en plus investi par la présence féminine. Toutefois, les femmes y restent majoritairement cantonnées à des rôles d'actrices et de comédiennes. Elles sont encore peu nombreuses à accéder ou à se reconverter vers des fonctions de metteuses en scène, de scénaristes ou d'écrivaines. Cette absence, qu'elle soit volontaire ou contrainte, ne peut à elle seule expliquer le dénigrement de l'évolution des femmes, dans la mesure où la société dans son ensemble manifeste une forme de résistance.

⁴ Chez Durkheim Émile l'« agir normatif » renvoie à l'idée que les comportements individuels ne sont jamais entièrement libres ou spontanés : ils sont orientés, encadrés et régulés par des normes sociales collectives. L'individu agit en fonction de règles, de valeurs et d'obligations que la société lui impose à travers l'éducation, les institutions, la religion, la famille ou encore le travail.



Le féminin apparaît alors comme un véritable enjeu de conflit, de positionnement social, culturel et religieux. Dans la société marocaine, la question de la femme et du genre peut à la fois fédérer des groupes sociaux et politiques, mais également provoquer des tensions, voire des fractures symboliques. Il s'agit d'un sujet fortement investi, qui tend parfois à être perçu comme un marqueur central de l'identité religieuse et culturelle.

Sans aucune exagération, la question du genre constitue l'un des thèmes les plus débattus et les plus controversés dans l'espace public. Chacun, dans la société marocaine, se sent légitime pour exprimer une opinion et prendre position à son sujet. Même ceux qui ne s'expriment que rarement sur d'autres enjeux publics deviennent particulièrement actifs et affirmés lorsqu'il s'agit de la place de la femme dans la société. Cette omniprésence du débat traduit ainsi une forte charge symbolique et sociale de la question du genre, qui dépasse largement le seul cadre artistique pour s'inscrire au cœur des dynamiques sociales, culturelles et politiques.

Le sujet du genre, en tant que contenu et contenant, est fortement traversé par une dimension de religiosité dans le contexte social marocain, au point d'y être fréquemment ramené de manière systématique. Toute forme d'acte de revendication ou de résistance émanant d'un sujet féminin dans la production cinématographique est souvent interprétée, commentée et amplifiée, notamment à travers les réseaux sociaux et diverses prises de position publiques. Ces expressions sont parfois perçues, à tort ou à raison, comme une transgression de la norme religieuse, dans la mesure où elles sont inscrites dans une logique de contradiction entre différentes régulations symboliques.

Cette configuration met en évidence un désaccord entre deux registres de référence : d'une part, une logique religieuse perçue comme transcendante et normative ; d'autre part, une logique d'affirmation du sujet féminin dans l'espace social et artistique. Le genre devient ainsi un lieu de tension où s'affrontent différentes interprétations du sens, du corps et de la légitimité des pratiques sociales.

Dans cette perspective, la question du féminin occupe une place centrale dans la construction de l'identité du sujet musulman dans la société marocaine. Celui-ci semble moins interroger sa propre position que se situer en référence aux débats relatifs à la femme et à sa place dans le cadre religieux et social. Le féminin devient alors un point de cristallisation des discours identitaires, normatifs et symboliques.



On peut ainsi observer que la question de la femme participe de manière constante à la construction et à la reconfiguration de l'identité musulmane dans ce contexte. Elle constitue un référent structurant à travers lequel se définissent des positions, des appartenances et des frontières symboliques. Dans cette logique, la femme apparaît comme un élément central du discours social, au point que son absence ou sa mise à l'écart symbolique pourrait fragiliser certains repères identitaires, dans la mesure où les catégories d'identification et d'identifié se trouvent étroitement liées à cette problématique du genre.

De plus, au-delà de cette cristallisation qui peut apparaître de prime abord comme fantaisiste ou irrationnelle, la question du genre joue en réalité un rôle de régulation dans le maintien de l'identité et de la morale au sein de la société marocaine. Il est même observable que la majorité de la société marocaine tend à intégrer, de manière profondément intériorisée, cette configuration symbolique selon laquelle la moralité des femmes serait constitutive de la moralité de l'ensemble du corps social. Dans cette perspective, la femme devient un support central de la définition de la société comme société musulmane, où l'ordre moral collectif est en partie pensé à travers la conduite, le corps et la respectabilité féminine.

D'où l'intensité de la surveillance dont fait l'objet son image, notamment dans la production cinématographique et artistique. Cette surveillance s'accompagne d'un usage souvent catégorique des catégories de licite et d'illicite dans la qualification de toute manifestation artistique impliquant des femmes. Les productions sont alors évaluées à travers un prisme moral et religieux qui tend parfois à réduire la complexité des œuvres à des jugements normatifs tranchés. Dans certains cas, cette lecture laisse apparaître l'idée implicite selon laquelle la préservation de la religion musulmane dans la société marocaine dépendrait, en partie, du contrôle de la représentation du féminin dans l'espace public et artistique.

Cette configuration révèle ainsi la force des mécanismes de régulation symbolique qui encadrent la visibilité des femmes et leur expression dans le champ artistique, et met en lumière les tensions entre création, norme sociale et interprétation morale.

Cette résistance ne s'exprime pas nécessairement sous la forme d'un refus explicite de l'évolution des femmes dans le temps et dans l'espace social, mais plutôt comme le



maintien de logiques normatives dès lors qu'est introduite une approche de genre susceptible de viser l'égalité ou l'équité dans l'épanouissement individuel. Dans ce cadre, une approche moraliste à dominante masculine tend à assigner le féminin à des rôles de bienveillance et de protection de l'honneur familial.

Le féminin se trouve ainsi encadré par des attentes sociales fortes, dans lesquelles il ne peut « déraiser », au risque de compromettre son inscription dans les normes de respectabilité, et ce, au prix parfois d'une limitation de ses possibilités d'accomplissement personnel et d'épanouissement.

L'identité corporelle féminine constitue un sujet particulièrement sensible, voire tabou, dans le contexte social marocain. Elle est étroitement liée au corps féminin, lequel est fortement investi de valeurs sociales ambivalentes, à la fois positives et négatives, et occupe une place centrale dans la représentation sociale. Dans l'imaginaire collectif, ce corps est associé à des notions telles que l'honneur, la pudeur, l'amour et la chasteté, mais également, de manière contradictoire, au déshonneur, à la souillure, au désir et à la sexualité.

À la suite de la diffusion de certains films ou d'images d'actrices adoptant des postures corporelles plus expressives, des débats publics ont émergé afin de qualifier ces représentations comme étant normales ou anormales. Dans le registre moral, elles sont ainsi jugées comme acceptables ou au contraire comme immorales, entraînant leur rejet ou leur condamnation. Dans ce contexte, les actrices se trouvent souvent contraintes de se justifier et d'expliquer les raisons de leurs choix artistiques et corporels. Leur argumentation repose généralement sur la nécessité de répondre à une réalité sociale ou d'interpréter un scénario, justifiant ainsi leur engagement dans le rôle.

Toutefois, dans ces débats, la question de la liberté individuelle de l'actrice est rarement mise en avant. Celle-ci se trouve plutôt placée dans une position de passivité, contrainte de réagir aux discours extérieurs et de préserver une image sociale acceptable. Il convient de noter que si les acteurs masculins peuvent également faire l'objet de critiques, celles-ci restent nettement moins intenses et moins centrées sur leur corporalité ou leur moralité.

Les critiques se focalisent ainsi principalement sur les actrices, révélant un déséquilibre dans les formes de jugement social. Cette situation met en évidence un rapport différencié au genre, où se construit un jeu de distinction entre masculin et féminin,



définissant implicitement ceux qui ont le droit d'exposer leur corps et leur liberté artistique, et ceux à qui ce droit est plus fortement contesté ou limité.

S'ajoute à cela une critique émanant de ce que l'on nomme les intellectuels, lesquels considèrent que le scénario représenté doit répondre obligatoirement à des critères littéraires parfois non reconnus ou contestés. Un élément important apparaît toutefois dans la réception critique de ces œuvres : les débats se concentrent principalement sur des considérations morales, notamment la présence de scènes d'amour ou de sexualité, au détriment d'une analyse esthétique, sociale ou narrative plus large. En conséquence, ces films se voient souvent dénier une véritable valeur artistique ou culturelle. Dans ce cadre, l'approche de genre demeure relativement marginalisée. Elle est souvent mise à distance, voire invisibilisée, à travers la négation du féminin comme parole autonome ou comme expression corporelle singulière, et par son cantonnement à une identité essentiellement corporelle. Le féminin est ainsi fréquemment appréhendé comme une figure devant être dirigée, mise en scène, à laquelle on attribue un rôle et une réplique déterminés dans un cadre préétabli. Cette réduction de la subjectivité féminine à une fonction d'exécution scénaristique engendre des formes de tension et de souffrance chez de nombreuses actrices, qui tentent néanmoins de s'émanciper et de se repositionner dans de nouveaux rôles, de nouveaux textes et de nouvelles formes d'expression artistique.

Dans ce contexte, une grande partie de la production artistique continue de résister en reproduisant une image relativement figée de la femme et de la société marocaine. Cependant, cette tendance coexiste avec d'autres productions qui, au contraire, s'opposent à ces représentations stéréotypées. Ces œuvres cherchent à restituer un vécu marocain dans sa complexité, en mettant en lumière ses joies, ses contradictions et ses tensions sociales.

Le champ cinématographique apparaît ainsi traversé par une opposition entre, d'une part, ceux qui continuent à privilégier un modèle traditionnel de représentation artistique et, d'autre part, ceux qui revendiquent une représentation plus fidèle et plus ouverte de la société marocaine contemporaine. Ce clivage se manifeste notamment dans la tension entre une volonté de protection de l'image sociale vis-à-vis de l'extérieur et une volonté d'exposer les réalités sociales internes.



Dans ce contexte, certaines artistes, notamment des auteures de pièces théâtrales, parviennent à s'imposer progressivement en opérant une forme de transformation artistique qualifiée ici de « révolution douce ». Elles contribuent ainsi à l'émergence d'une approche au féminin de la société marocaine, en introduisant de nouvelles modalités de représentation, de narration et de subjectivation du féminin dans le champ artistique.

1.1 Les figures héroïques dans le cinéma marocain

Une analyse genrée de la répartition des rôles et des fonctions dans le cinéma marocain met en lumière le caractère historiquement construit et socialement situé des figures héroïques, ainsi que les rapports sociaux de sexe qui structurent les récits filmiques. Loin d'être neutre, la construction des personnages s'inscrit dans un système de valeurs qui privilégie et naturalise des qualités traditionnellement associées au masculin.

Dans cette configuration, le héros masculin occupe une position centrale dans le récit. Il est généralement représenté comme une figure active, rationnelle et décisionnelle, incarnant la maîtrise de l'action et la légitimité narrative. Le courage, le pouvoir et la capacité d'agir apparaissent ainsi comme des attributs genrés, socialement construits comme masculins. En revanche, les personnages féminins sont fréquemment relégués à des fonctions secondaires : objets de désir, supports affectifs ou motivations du parcours du protagoniste masculin. Cette distribution inégale des rôles traduit une division symbolique du travail cinématographique, où l'action et la narration principale sont assignées au masculin, tandis que le féminin est associé à l'émotion, à la dépendance ou à la passivité.

L'absence relative de figures féminines héroïques ou leur assignation à des rôles stéréotypés tels que l'objet d'amour, la gardienne de l'honneur ou la figure de lamentation témoigne d'une division sexuelle du travail symbolique. Cette configuration peut être interprétée comme une forme de domination symbolique, au sens de Pierre Bourdieu, dans la mesure où les hiérarchies de genre sont intériorisées et reproduites à travers les représentations culturelles.

La figure héroïque est étroitement liée à un idéal de virilité valorisant la force, le courage guerrier, la protection de l'honneur et la générosité. Ces qualités, bien qu'apparaissant comme universelles, sont en réalité historiquement construites comme des attributs



masculins participant à la production d'une masculinité dominante. Le héros ne se contente donc pas de refléter des normes sociales : il contribue activement à leur légitimation et à leur reproduction.

Dans cette perspective, les attributs du héros répondent davantage à un besoin sociétal qu'à une logique individuelle. Ils sont acquis à travers des processus éducatifs contraignants, assimilables à une forme de « dressage » social, visant à conformer l'individu à l'image attendue de son rôle. Judith Butler montre que les identités de genre ne relèvent pas d'une essence, mais d'une répétition d'actes et de normes socialement codifiés. Le héros cinématographique peut ainsi être compris comme une figure performative : il incarne une masculinité produite par la répétition de gestes, de postures et de schémas narratifs qui finissent par apparaître comme naturels.

L'analyse de la figure de l'héroïne confirme cette asymétrie structurelle. Dans le cinéma dominant, elle est souvent construite dans une position relationnelle, définie par rapport au héros masculin. Même lorsqu'elle occupe une place centrale à l'écran, son « *agency* »⁵ demeure limitée par des normes de genre qui encadrent son autonomie narrative. Les qualités qui lui sont attribuées courage, résilience, sacrifice restent fréquemment subordonnées à des fonctions affectives ou relationnelles. « L'égoïsme sur la valeur du masculin comme valeur universelle peut formaliser la représentation sociale qui domine la création artistique⁶ ». (Zerbib, 2007, p. 187-210).

Touria Alaoui, actrice marocaine, déclare que « les actrices estiment en général que leurs chances sont inférieures à celles des hommes dans le domaine cinématographique. Dans la majorité des cas, la trame des films est basée sur un rôle masculin, la présence de la femme dans le film sert seulement d'accessoire pour embellir le film, le faire valoir, mettre l'homme en valeur et lui donner plus d'importance. ». La radicalité formelle peut par exemple conforter les représentations de genre et faire du masculin l'unique source de valeur artistique »⁷ Écrire pour soi et à travers soi, tel est également le cas dans la production artistique contemporaine. Sa représentation ne découle pas seulement de

⁵ pouvoir d'agir

⁷ Parole de la troupe Tacon



l'imaginaire global sociétal mais aussi des prises de position propres à l'écrivain ou à l'artiste.

Les représentations des femmes dans le cinéma «se fait et se refait selon les artistes et selon les sociétés et leurs représentations socioculturelles». (Mainardi,2007, p80). Les représentations socioculturelles divergent selon les sociétés et les époques, cependant deux identifiants du genre social féminin restent stables et permanents, notamment la mère et l'amante. Nulle part le genre féminin n'est l'identifiant de la femme à part entière car en effet, « le féminin étant toujours identifié par son rôle social mère de, sœur de, il n'a pas d'identité propre »⁸, son image est le produit d'un imaginaire social. Lorsqu'il est véhiculé par la production artistique, il alimente le sens commun par la force de l'audiovisuel, il se formalise et devient une référence au point que l'on croit qu'il est bel et bien une réalité sociale réelle et non une réalité pensée et construite.

1.2 Femme originelle intemporelle dans la production Cinématographique

Les enquêtes nationales consacrées à l'image de la femme dans les médias marocains mettent en évidence la persistance de représentations stéréotypées, et ce malgré l'adoption, dès 2005, de la Charte nationale pour l'amélioration de l'image de la femme dans les médias, ainsi que les efforts institutionnels engagés par l'État en faveur d'une représentation plus équilibrée et diversifiée.

Dans ce cadre, les femmes sont fréquemment associées à un portrait type et imprécis, et leur présence demeure globalement marginale et peu significative, à quelques exceptions près. Les travaux et rapports réalisés depuis 2007, notamment par la Haute Autorité de la Communication Audiovisuelle (HACA), le Conseil national de la presse, ainsi que diverses institutions médiatiques, convergent vers un constat similaire : la représentation des femmes dans les médias marocains reste largement structurée par des stéréotypes de genre. Elles sont principalement associées à des rôles traditionnels tels que la maternité, le statut conjugal ou les fonctions domestiques, tandis que leur présence dans les sphères de décision, d'expertise ou d'autorité demeure limitée. Par ailleurs, leur visibilité médiatique est souvent construite à travers des registres

⁸ Parole d'actrices de la troupe Tacon



émotionnels ou esthétiques, au détriment d'une représentation en tant que sujets sociaux autonomes.

Toutefois, les enquêtes plus récentes, notamment celles réalisées à partir de 2015 et renforcées entre 2020 et 2024, mettent en lumière des évolutions contrastées. Elles soulignent une amélioration relative de la visibilité des femmes dans certains domaines tels que la politique, l'économie et la société civile. Néanmoins, ces avancées demeurent limitées et peu systématiquement observables sur le plan sociologique, en raison de leur caractère encore insuffisant au regard des indicateurs de représentation effective.

Les rapports récents insistent ainsi sur la persistance de déséquilibres structurels, notamment la sous-représentation des femmes expertes, la sexualisation de leur image dans certains formats médiatiques, ainsi que la reproduction de modèles culturels traditionnels. En conséquence, ces études concluent à une transition inachevée entre une représentation stéréotypée et une représentation plus égalitaire.

La reproduction constante de ces stéréotypes révèle, d'une part, la forte résistance de la société marocaine à la question de l'égalité des genres et, d'autre part, la persistance d'un « fantasme sociétal », ainsi qu'une difficulté à s'inscrire pleinement dans la modernité contemporaine. Cette dynamique se traduit par la projection et l'idéalisation d'un retour vers un passé lointain, souvent réinvesti et valorisé comme modèle. Ce passé, ainsi érigé en référence, entre en tension avec les transformations sociales actuelles.

En effet, la société marocaine, notamment depuis l'indépendance de 1956, s'inscrit dans un processus progressif de changement et de modernisation, marqué par une évolution des rôles sociaux des femmes et de leurs positions dans l'espace public et culturel. Cette évolution du genre peut être rapide, mais elle demeure singulière en ce qu'elle investit progressivement l'ensemble des domaines sociaux et professionnels. Toutefois, la dynamique sociale émancipatrice du féminin apparaît peu, voire rarement, dans les scénarios et les écrits, qu'ils soient le fait d'hommes ou de femmes de création. En effet, si leurs pratiques professionnelles se sont modernisées grâce à l'acquisition de nouveaux outils techniques et esthétiques de production cinématographique, cette modernisation ne s'accompagne pas toujours d'une évolution de la pensée : leur imaginaire et leurs



représentations sociales de la femme restent souvent en décalage avec les transformations contemporaines.

D'ailleurs, cette forme de dualité persiste dans l'ensemble de la société marocaine ; elle est loin d'être cantonnée au seul monde de la création cinématographique. Toutefois, l'impact de la création artistique y est particulièrement fort, dans la mesure où elle devient un vecteur déterminant de la perception sociale. Lorsque les médias, à travers l'ensemble de leurs supports, s'invitent dans l'espace domestique et familiale, ils colportent des valeurs qui tendent à dégrader l'image des femmes. Leur diffusion massive et leur forte visibilité, de manière quasi systémique auprès du public marocain, s'apparentent à une forme de martèlement symbolique, conduisant inévitablement à une reproduction légitimée, voire naturalisée, de ces comportements.

Ceux-ci sont alors perçus comme relevant de l'ordre du temporel, alors qu'ils s'inscrivent en réalité dans des constructions sociales durables. Diffuser une certaine image revient ainsi non seulement à la rendre acceptable, mais aussi à la légitimer. Dans cette perspective, la tendance dominante réduit souvent la représentation cinématographique des femmes à deux dimensions sociales principales : d'une part, celle de la femme-mère, dont le rôle est sacralisé à travers l'exaltation de la procréation et de l'éducation, mais au prix d'une mise à distance de sa féminité ; d'autre part, celle de la femme érotisée, marginalisée et stigmatisée, perçue comme une source de perte ou de menace pour le masculin.

Toutefois, l'impact de la création artistique qui colporte un ensemble de valeurs dégradant l'image des femmes et surtout sa diffusion ainsi que sa visualisation par le public marocain, conduit à une reproduction légitimée du comportement avec sa sacralisation. Ledit comportement se considère comme un aspect temporel alors qu'il appartient à l'intemporel. Diffuser une certaine image c'est l'asseoir non seulement au niveau de l'acceptable mais aussi la légitimer.

Dans cette perspective, la tendance dominante réduit fréquemment la figure féminine à deux registres principaux. Le premier est celui de la femme-mère, dont le rôle est sacralisé à travers l'exaltation de la maternité, de la procréation et de l'éducation, mais au prix d'une réduction de sa dimension individuelle et de sa subjectivité. Le second est celui de la femme érotisée, souvent marginalisée ou stigmatisée, associée à la séduction et perçue comme une menace pour l'ordre masculin. Ainsi, ces représentations binaires



contribuent à enfermer le féminin dans des catégories normatives qui limitent sa complexité sociale et symbolique.

À l'exception de quelques tentatives de distinction dans la production cinématographique et théâtrale au Maroc, la majorité des œuvres s'inscrit encore dans une vision traditionnelle du genre féminin. Elles reproduisent des schémas et des comportements sociaux qui, s'ils ne sont plus nécessairement dominants dans le vécu quotidien, continuent néanmoins de structurer l'imaginaire social, lequel ne cesse de réinventer le mythe de l'invisibilité des femmes pour en faire presque un fantasme érotique, « marchandable » comme récit et image sur le grand ou le petit écran.

1.3 La question de la visibilité et de l'invisibilité des femmes dans la production cinématographique

Depuis plusieurs décennies, les femmes marocaines se distinguent par leurs performances et leur combativité. Leur taux de réussite scolaire est élevé, leur présence dans les grandes écoles est significative, et elles sont de plus en plus instruites et actives dans la vie économique et sociale. Elles accèdent à des postes de décision dans les sphères politique, juridique, économique et sociale. De nombreuses femmes, brillantes dans leurs études, bousculent les stéréotypes en intégrant des universités et des écoles d'excellence. Depuis plusieurs décennies, elles occupent des fonctions de prestige dans les domaines politique, juridique, scientifique, ainsi que dans les sciences humaines et littéraires, provoquant une visibilité parfois contrariée dans la société.

Pourtant, malgré ces transformations profondes, l'image sociale des femmes marocaines⁹ demeure souvent enfermée dans des représentations dévalorisantes, les réduisant à des figures fragiles ou dépourvues de profondeur intellectuelle et morale. Elles deviennent, lors de certaines confrontations, la cible de discours violents ou méprisants, sans considération pour leur dignité, à travers des qualificatifs stigmatisants lors d'altercations genrées, tels que « débiles », « côte tordue » ou encore « putes ».

⁹ Sur les réseaux sociaux, les femmes, et plus particulièrement celles qui occupent une visibilité publique, sont souvent exposées aux insultes, au mépris, ainsi qu'à des remises en cause de leur réussite et de leur présence dans la sphère publique.



Ainsi, aborder cette question revient à interroger la place et la reconnaissance du féminin au sein du champ artistique. En effet, analyser la visibilité des femmes marocaines dans la production cinématographique implique de prendre en compte la diversité de leurs rôles et de leurs fonctions, ainsi que l'évolution de leurs positions dans les sphères sociale, scientifique et politique.

Reconnaître l'ampleur de la participation des femmes marocaines dans l'ensemble des domaines de la vie sociale conduit également à admettre que les actrices marocaines sont aujourd'hui en mesure de dépasser les logiques de cloisonnement qui ont longtemps limité leur présence. Elles s'affirment ainsi comme des actrices à part entière du champ artistique, capables d'investir pleinement les dimensions intellectuelles et créatives de la production culturelle.

La persistance de cette vision sociétale, marquée par un déni manifeste de la diversité des femmes marocaines et de leur évolution sociale dans le cinéma, doit être comprise non seulement comme un phénomène technique, mais aussi comme un processus culturel et idéologique. Elle participe à la stabilisation des rôles traditionnels assignés aux femmes, tout en offrant, dans ses formes contemporaines, des possibilités de remise en question et de redéfinition des normes de genre.

Il est intéressant, dans ce cadre, de poser la question des déterminants réels de la visibilité artistique. Se construit-elle sur un déterminant purement artistique ? Sur ce que nous pourrions nommer un capital personnel, une performance féminine pervertie qui pourrait rivaliser, d'une manière ou d'une autre, avec la domination masculine du champ cinématographique, normalisée comme un droit acquis, un privilège social réincarné à l'écran ? Ou existe-t-il un autre déterminant qui régule ce champ avec un pouvoir absolu ?

Il est certain que des figures féminines marginales ou transgressives viennent nuancer ce schéma. Des personnages féminins ou des figures artistiques (auteures ou poètes) peuvent subvertir les normes de genre en s'appropriant des registres traditionnellement masculins ou en redéfinissant les modalités de l'héroïsme. Ces cas révèlent le caractère instable et négocié des identités de genre, oscillant entre reproduction et transformation des normes.

Le caractère instable, provoqué par une minorité du champ artistique tissant une nouvelle forme de visibilité de genre par une mise en scène complètement décomplexée



de la femme, reste très restreint, en raison de la difficulté d'accès à l'ensemble des capitaux nécessaires à la production cinématographique, et essentiellement au capital symbolique dont les femmes sont exclues.

De même, la possession des pouvoirs, qui fonde même la performance artistique, définit la notion de visibilité en renforçant la présence féminine, tout en maintenant les femmes dans leurs rôles à la fois sociaux et professionnels, en tant que filles, mères, épouses, paysannes ou ouvrières (fileuses, tisserandes, couturières). Toutefois, ces rôles ont été majoritairement pensés dans une logique d'auxiliaire, les femmes étant perçues comme des soutiens de l'homme. Elles ont ainsi été, et demeurent encore souvent, représentées comme des aides domestiques ou des consommatrices futiles, dénuées de valeur propre, qu'il s'agisse de créativité ou de production. L'héroïne féminine, dans une nouvelle forme de visibilité, peut perfectibiliser et complexifier cette notion en soi, en rendant visible ce que nous considérons comme invisible, tout en le préservant dans l'espace intime.

Dans cette perspective, la question de la visibilité ne peut être dissociée de celle de l'invisibilité. Certaines femmes sont rendues visibles dans le champ cinématographique, mais souvent à travers des représentations stéréotypées ou limitées, tandis que d'autres demeurent invisibilisées, exclues des espaces de production, de création et de légitimation. Ainsi, la visibilité elle-même peut constituer une forme ambivalente de reconnaissance, parfois conditionnée et encadrée par des normes dominantes.

L'approche intersectionnelle, développée notamment par Kimberlé Crenshaw, peut servir de méthode d'analyse pour mettre en évidence les mécanismes de visibilité et d'invisibilité des femmes artistes face à l'accès aux capitaux de pouvoir. Elle montre que les systèmes de domination (sexe, race, classe) ne fonctionnent pas séparément, mais s'entrecroisent, produisant des formes différenciées de reconnaissance ou de marginalisation. Elle permet ainsi d'analyser l'imbrication des rapports de domination en soulignant le caractère cumulatif et différencié des inégalités, notamment dans l'accès à la production artistique. Les femmes se trouvent alors confrontées à des obstacles spécifiques qui relèvent autant de leur position sociale que des structures de représentation, et qui nécessitent une lecture croisée des rapports sociaux.



De ce point de vue, les inégalités entre hommes et femmes ne se réduisent pas à une opposition abstraite, mais se traduisent par une distribution inégale des positions de visibilité, de pouvoir de représentation et de capacité à produire des récits. Les hommes occupent encore majoritairement les espaces de décision et de légitimation, ce qui influence à la fois la manière dont les femmes sont rendues visibles à l'écran et les conditions de leur auto-représentation.

L'approche intersectionnelle permet ainsi de comprendre que la domination masculine, articulée à d'autres formes de domination, produit des régimes différenciés de visibilité et d'invisibilité. Ceux-ci déterminent les modalités d'apparition des femmes dans le champ artistique, oscillant entre reconnaissance partielle, mise en scène contrainte et effacement structurel.

2. La pièce théâtrale *Bnat Lalla Manana* un nouvel objet artistique construit

La pièce théâtrale *Bnat Lalla Manana* (adaptée de *La Maison de Bernarda Alba* de Federico García Lorca, par la troupe théâtrale Tacon (talon aiguille en espagnol), et présentée dans plusieurs villes et festivals depuis 2005, constitue une expérience singulière dans le paysage artistique marocain.

Cette œuvre met en scène l'histoire d'une mère imposant la réclusion à ses filles afin de préserver l'honneur familial et de les protéger du monde extérieur, notamment des relations avec les hommes. À travers cette situation dramatique se déploient des registres émotionnels multiples - révolte, désir, rivalité, haine, amour- qui donnent à voir la complexité des rapports intrafamiliaux ainsi que les tensions liées au genre.

Portée par un groupe d'actrices¹⁰, cette pièce ne se limite pas à introduire une parole féminine dans un espace existant ; elle engage une reconfiguration plus profonde des modalités de production du récit. À travers une redéfinition des formes narratives, des mouvements corporels et gestuels, ainsi que des logiques de mise en scène, ces artistes proposent une alternative aux représentations dominantes.

La pièce théâtrale *Bnat Lalla Manana* s'inscrit dans un processus d'appropriation de l'espace créatif audiovisuel au sein du champ artistique marocain. Le champ artistique

¹⁰ Nora Skalli, Samia Akariou, Saadia Ldib, Saadia Azgoun, Nadia Alami, Hind Saadi



constitue un espace structuré de positions traversé par des rapports de force et de domination symbolique. En ce sens, la création théâtrale n'est jamais impartiale.

Dans ce contexte, la pièce *Bnat Lalla Manana* apparaît comme une tentative de subversion de cet ordre symbolique. Les actrices, conscientes des contraintes qui pèsent sur leur pratique, développent des stratégies de contournement du pouvoir symbolique genré. Leur démarche rejoint, dans une certaine mesure, les réflexions de Judith Butler sur la performativité du genre¹¹ : Dans une lecture sociologique inspirée de ses travaux, nous pouvons analyser la création artistique de la pièce théâtrale de *Bnat Lalla Manana* comme un espace-temps privilégié de restructuration réaménagée des normes de genre. Dès lors, le corps apparaît comme le lieu central où s'inscrivent et se rejouent ces normes, à travers des gestes, des postures et des pratiques socialement codifiées. D'où le questionnement des auteures actrices sur la place et le rôle.

Dans les propos d'auteurs et d'actrices de la pièce théâtrale, la question de la « liberté d'action » apparaît comme fondamentale dans la création artistique. Pourtant, cette liberté semble largement entravée dans le jeu féminin, où l'actrice est rarement reconnue comme sujet autonome de l'action scénique. Elle apparaît plutôt inscrite dans des schémas de représentation qui limitent sa marge d'initiative et de création.

Dans les représentations artistiques du couple, souvent présentées comme un espace d'expression des rapports entre activité et passivité, la prise de parole est profondément hiérarchisée entre un pôle dominant et un pôle dominé. L'actrice et metteuse en scène marocaine Samya Akaryou souligne que « la femme actrice n'est présente que pour donner la réplique qui valorise l'homme ; elle ne peut se permettre d'être en situation d'action, elle répond à l'acteur et jamais elle ne l'interpelle ». Cette configuration révèle

¹¹ En effet, Butler montre que le genre ne constitue pas une essence naturelle, mais qu'il est le produit d'une performativité, c'est-à-dire d'une répétition stylisée d'actes inscrits dans des normes sociales. Comme elle l'affirme, « il n'y a pas d'identité de genre derrière les expressions du genre ; cette identité est performativement constituée par ces expressions mêmes » There is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very "expressions" that are said to be its results. » Gender Trouble, chapitre 1 : *Subjects of Sex/Gender/Desire* Édition Routledge (1990 / 1999) : p. 25



une absence d'autonomie du personnage féminin, réduit à une fonction réactive plutôt qu'active.

Dans le même sens, l'actrice Nora Skalli insiste sur le contrôle exercé sur le corps et le jeu de l'actrice, décrivant une forme de censure corporelle et gestuelle qui limite son expression. Elle affirme que, contrairement à l'acteur, l'actrice est soumise à une surveillance constante de ses faits et gestes, l'acteur occupant une position de « tuteur » qui autorise ou interdit, réduisant ainsi considérablement le champ de liberté de l'actrice. Cette situation contribue à faire de l'actrice une figure guidée, orientée, et non pleinement actrice de son propre jeu.

Dans ce contexte, l'actrice est largement stéréotypée : elle est assignée à des rôles codifiés qui reproduisent des schémas sociaux préexistants, limitant sa capacité à incarner des figures de rupture ou de création autonome. La production artistique participe ainsi à la stabilisation de représentations où le féminin est pensé dans la dépendance, la réactivité et l'hétéronomie, plutôt que dans l'action et l'initiative.

Les actrices racontent, lors de nos entretiens, qu'elles ont éprouvé dès leurs premières expériences artistiques un profond sentiment d'étrangeté à l'égard de leur propre jeu. Elles avaient l'impression d'être des figures superflues, dépourvues de véritable valeur ajoutée au sein de la scène artistique. Elles se percevaient comme des personnages intrus, marginalisés dans le récit dramatique, sans réelle fonction dans la construction narrative ni dans l'évolution de l'histoire racontée. Leur présence apparaissait davantage comme une forme de « remplissage » dramaturgique que comme une participation essentielle à l'action ou au développement du sens.

Ainsi, loin de constituer un espace d'émancipation du jeu féminin, le champ artistique reproduit souvent une absence d'autonomie de l'actrice, dont la présence reste conditionnée par des normes de représentation genrées. L'actrice est alors davantage un support de mise en valeur du masculin qu'un sujet à part entière de création et d'action scénique.

2.1 Les parcours des actrices auteures : une quête de sens et de place

Toutes lauréates de l'Institut Supérieur d'Art Dramatique et d'Animation Culturelle, les artistes ont vécu une expérience marquante au sein de la troupe Tanssift, composée elle aussi de lauréats de l'Institut. Les actrices-auteures décrivent cette expérience comme



fondatrice dans leur parcours de comédiennes. Toutefois, malgré la richesse et la densité de cette aventure artistique, elles ne pouvaient accéder à une véritable autonomie dans leurs réflexions ni dans leurs choix de sujets et d'objets de création. Selon leurs propres termes, elles demeuraient les « invitées » du groupe Tanssift et non ses fondatrices.

La création de la troupe Tacon intervient précisément dans cette perspective de quête d'autonomie, de concrétisation artistique et de recherche d'une place propre au sein du champ théâtral marocain. Cette initiative constitue une réponse à l'impossibilité de s'identifier à un univers artistique qui réduit souvent les femmes comédiennes à un rôle secondaire : celui de « donner la réplique », autrement dit d'occuper une position de passivité plutôt que d'action. Les membres de la troupe dénoncent notamment l'absence de réflexion, dans l'écriture dramaturgique et la mise en scène, autour de personnages féminins complexes et centraux : « les écrivains de scénarios et les metteurs en scène ne travaillent pas sur des rôles propres aux femmes ; les femmes ne sont jamais des héroïnes ».

Dans cette logique, les personnages féminins apparaissent comme des figures subalternes définies en référence au masculin et ne pouvant exister qu'à travers lui. La troupe Tacon qualifie cette condition d'existence par intermédiaire : la femme est présente pour compléter une situation plutôt que pour agir sur elle, mais rarement un sujet autonome portant sa propre parole et dirigeant l'action dramatique. Plus encore, elle interprète fréquemment un rôle pensé pour elle par un auteur masculin, dont le regard demeure façonné par un sens commun fortement imprégné de préjugés, de stéréotypes et de représentations traditionnelles du féminin dans la société marocaine.

Les actrices soulignent également que les rôles qui leur sont attribués sont souvent dépourvus de véritable nécessité dramaturgique : « l'actrice est obligée de s'insérer dans un rôle qui, la plupart du temps, n'a pas de valeur ajoutée en soi ; la pièce pourrait être jouée sans sa participation sans que le texte perde son sens ». L'absence de femme héroïne dans la production artistique marocaine - à quelques exceptions près - traduit ainsi une représentation du féminin principalement construite à partir du regard masculin. La femme y apparaît moins comme un sujet doté d'une identité propre que comme une projection des attentes sociales et symboliques masculines.



Face à cette production artistique qui tend à reconduire une image figée de la femme et de la société marocaine, les actrices de la troupe Tacon choisissent de s'engager dans l'écriture, la mise en scène et la création dramatique. Cette démarche constitue une forme de résistance aux représentations stéréotypées du féminin et une volonté de restituer un vécu marocain plus proche de la réalité sociale, avec ses contradictions, ses tensions, mais aussi ses dimensions affectives et humaines. Les trajectoires des actrices-auteurs marocaines s'inscrivent dans une dynamique de recherche simultanée de reconnaissance artistique, d'autonomie créative et de légitimité symbolique au sein du champ théâtral et cinématographique. Leurs parcours sont marqués par une tension constante entre, d'une part, les normes dominantes qui structurent les espaces de production artistique et, d'autre part, leur volonté de construire une parole propre et une représentation plus juste du vécu féminin.

À travers leurs expériences professionnelles, ces artistes racontent un sentiment récurrent de marginalisation et d'invisibilisation. Dès leurs premières participations aux productions théâtrales ou cinématographiques, plusieurs d'entre elles ont éprouvé une forme d'étrangeté à l'égard des rôles qui leur étaient attribués. Elles avaient le sentiment d'occuper des positions secondaires, d'être présentes sans véritable nécessité dramaturgique, comme des figures accessoires dont la disparition n'altérerait ni le sens de l'œuvre ni l'évolution du récit. Cette expérience nourrit progressivement une prise de conscience critique des mécanismes de production du féminin dans le champ artistique marocain.

Les actrices-auteurs dénoncent ainsi des représentations construites majoritairement à partir d'un regard masculin, où les personnages féminins apparaissent souvent réduits à des fonctions relationnelles. Rarement pensées comme des sujets autonomes, les femmes demeurent enfermées dans des rôles périphériques qui les empêchent d'agir pleinement sur le déroulement de l'histoire. Cette marginalisation symbolique produit chez les actrices un sentiment d'exclusion de leur propre pratique artistique, comme si elles demeuraient étrangères à leur propre jeu et à leur propre parole.

Cette quête dépasse la seule revendication professionnelle. Elle renvoie également à une volonté de faire émerger des récits plus proches des réalités sociales vécues par les femmes marocaines, avec leurs contradictions, leurs tensions et leurs aspirations. À travers leurs créations, les actrices-auteurs participent à la redéfinition des frontières



du champ artistique en introduisant de nouvelles sensibilités, de nouvelles formes narratives et de nouvelles manières de penser la présence féminine sur scène et à l'écran.

2.2 La mise en scène de la troupe théâtrale Tacon : l'écriture comme acte de résistance

Pour les actrices-auteurs, l'écriture ne constitue pas uniquement un prolongement de la pratique théâtrale ou cinématographique ; elle représente avant tout un acte de résistance symbolique face aux formes de domination qui structurent le champ artistique. En accédant à l'écriture, à la mise en scène et à la création dramatique, ces femmes déplacent leur position dans l'espace de production culturelle : elles ne sont plus seulement interprètes de récits conçus par d'autres, mais deviennent productrices de sens, de discours et de représentations.

L'écriture, la mise en scène et la création collective deviennent des moyens de reconquête symbolique et de reconstruction identitaire. En investissant l'espace de la création, les actrices-auteurs cherchent non seulement à produire des rôles différents, mais également à transformer les conditions mêmes de représentation du féminin. Leur démarche s'apparente ainsi à une quête de sens au sens de Max Weber¹² et de place dans un univers artistique historiquement structuré par des rapports de pouvoir genrés.

Partant de ce postulant qui limite leur élan artistique, les actrices auteurs prennent le contre pied de cette limitation structurelle du champ artistique des femmes à être assignées à une forme de chosification ou des objets. Alertées elles mêmes par leur vécu artistique, repérant aussi les mécanismes d'objectivation mis en évidence par Laura Mulvey que « la fascination du cinéma est renforcée par des schémas préexistants de fascination déjà à l'œuvre chez le sujet individuel et dans les formations sociales qui l'ont façonné. Il prend comme point de départ la manière dont le cinéma reflète, révèle et même joue avec l'interprétation hétérosexuelle, socialement établie, de la différence

¹² Chez Weber Max, le sens de l'action constitue une notion centrale de la sociologie compréhensive. Il désigne la signification subjective que les individus attribuent à leurs comportements. Autrement dit, une action sociale ne peut être pleinement comprise qu'à partir du point de vue de l'acteur lui-même, c'est-à-dire en tenant compte des motivations, des intentions et des raisons qui orientent son agir.



sexuelle, laquelle contrôle les images, les façons érotiques de regarder et le spectacle. »¹³ D'où l'idée de travestir cette figure narrative sur les femmes comme chose érotisée par le masculin pour le plaisir d'être regardée dans un espace- temps de création maîtrisée et envahit par le récit, le jeu et la parole des hommes. Le regard masculin tend à organiser la narration autour d'un sujet masculin actif, reléguant la femme à une position d'objet ou de figure secondaire et un plongement au récit masculin. Dans le narratif cinématographique la femme selon l'analyse de Laura Mulvey « se tient alors dans la culture patriarcale comme signifiant de l'autre masculin, liée à un ordre symbolique dans lequel l'homme peut vivre ses fantasmes et ses obsessions à travers le commandement linguistique, en les imposant à l'image silencieuse de la femme, encore attachée à sa place de porteuse, et non de productrice, de sens. » (Mulvey, 1975, p6).

Ainsi, pour délimiter leur champ créatif féminin, elles ont réorienté leurs pratiques artistiques afin d'édifier un espace-temps spécifique, au sein duquel ces normes peuvent être à la fois reproduites et subverties. En investissant leur corporéité et leur expérience vécue, les artistes élaborent des formes d'expression qui ne se contentent pas de refléter les identités de genre, mais participent activement à leur transformation. L'espace-temps artistique devient ainsi un lieu de mise en tension des normes, où la répétition performative¹⁴ peut être déplacée, détournée ou resignifiée par le sens, le récit, la narration et la performance corporelle.

Le récit théâtral s'exprime à travers des registres narratifs alternés, traversés par la révolte, le désir, la haine, la rivalité, la confrontation, mais également par l'amour. La

¹³ Laura Mulvey, *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. Revue Screen, vol. 16, no. 3, automne 1975, p. 6 « The fascination already at work within the individual subject and the social formations that have moulded him. It takes as its starting-point the way film reflects, reveals and even plays on the straight, socially established interpretation of sexual difference which controls images, erotic ways of looking and spectacle

¹⁴ Le concept de performativité élaboré par Judith Butler précise que le genre n'est plus envisagé comme une essence naturelle ni comme une identité fixe, mais comme le produit d'une répétition d'actes, de gestes et de normes socialement et culturellement construits. Dans cette perspective, la figure de l'héroïne cinématographique peut être comprise comme une construction performative, continuellement jouée, reproduite, déplacée ou subvertie selon les contextes sociaux, culturels et artistiques. « Il n'existe pas d'identité de genre derrière les expressions du genre ; cette identité est constituée de manière performative par les mêmes "expressions" qui sont censées en être le résultat. « There is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very 'expressions' that are said to be its result ». p 27



pièce se distingue ainsi par sa volonté de reconfigurer les codes de l'approche artistique classique, longtemps structurée par un regard et une domination symbolique masculins. En déconstruisant les représentations traditionnelles du féminin, elle propose une nouvelle dynamique narrative dans laquelle les personnages féminins deviennent des sujets actifs du récit, porteurs de parole, de conflit et de sens.

2.3 Choix de langue et référence sociale : reconfiguration de la scène artistique.

Le texte est rédigé de manière collective et s'inspire d'un vécu partagé entre plusieurs femmes. À propos de ce processus d'écriture collaborative et spontanée, construit à partir de leurs expériences et de leurs rôles, les actrices-auteurs déclarent : « nous avons transcrit, traduit une réalité sociale qui nous parle et qui nous interroge ». Elles ajoutent également : « finalement, si on compare le premier texte en espagnol et notre texte, il y a peu de ressemblance, car nous avons fait en sorte que ce texte s'inscrive dans le contexte marocain ».

Les actrices distinguent deux phases dans leur processus d'écriture. Elles évoquent d'abord leur expérience antérieure à la rédaction de la pièce *Bnat Lalla Manana*. À cette période, elles écrivaient dans une langue littéraire relativement complexe, peu accessible à l'ensemble de la population marocaine. Si cette forme d'écriture était perçue comme académique, enrichissante et formatrice, ses limites sont apparues rapidement, notamment face à la difficulté de transmettre leurs idées et leurs émotions au plus grand nombre.

Ce constat les a conduites à repenser entièrement leur manière d'écrire. Pour la pièce *Bnat Lalla Manana*, elles ont choisi de recourir à une langue arabe dialectale, plus proche du langage quotidien, afin de rendre leur propos plus accessible et de permettre au public de s'identifier aux situations représentées. Cette réorientation repose sur une volonté de rapprochement avec le spectateur et de transmission plus directe des expériences vécues.

Les actrices expliquent ainsi avoir rencontré des difficultés à articuler l'intention de transmission, la volonté de communion avec le public et la forme même du discours. Il s'agissait, selon elles, de penser simultanément le « contenant » et le « contenu », c'est-à-dire de trouver les mots capables de porter un message humain tout en suscitant une



réception immédiate. Leur objectif initial était de faire ressentir au public la douleur et le désarroi de leurs personnages. Dans cette perspective, le travail sur le langage est devenu central : il fallait construire un texte capable de capter l'attention du spectateur et de le maintenir engagé jusqu'à la fin de la représentation.

Le choix de l'écriture en dialecte marocain est ainsi le fruit d'une réflexion approfondie ancrée dans leur expérience vécue. Les actrices disent avoir puisé les répliques, les expressions et les réactions dans leurs différents milieux d'appartenance, construisant un dialogue fondé sur la suggestion et la proximité. Il s'agissait, selon leurs mots, de « se mettre dans la peau d'une autre, mais cette autre étant d'abord marocaine, avec une culture marocaine », afin que chaque spectateur puisse se reconnaître dans les images et les paroles proposées. Ainsi, elles définissent leur démarche comme une transcription du vécu plutôt que comme une écriture fondée sur des normes littéraires préétablies.

Par leur choix linguistique, les auteures opèrent un acte de positionnement dans l'espace social. En investissant le dialecte, les actrices-auteures réalisent ainsi un déplacement symbolique : elles transforment une langue longtemps considérée comme non légitime en un outil de création artistique à part entière. Elles opposent ainsi, de manière implicite dans la nomination mais explicitement dans la pratique, les formes légitimées de la langue aux usages populaires, souvent relégués à la marge.

Ainsi, le choix de la langue apparaît comme une stratégie artistique et sociale indissociable de la démarche des actrices-auteures. Il participe à la redéfinition des modalités de réception du théâtre et à la reconfiguration des liens entre création, identité et société.

L'usage de la langue dialectale permet aussi de rendre compte des nuances du vécu quotidien, des émotions et des tensions sociales avec une plus grande immédiateté expressive. Elle devient ainsi un moyen de construction d'un théâtre plus ancré, plus incarné et plus directement adressé à la communauté sociale à laquelle il se réfère.

Il est toutefois pertinent de préciser que le recours à la langue dialectale ainsi que l'inspiration rédactionnelle issue de la vie sociale de « tout le monde » constituent également la construction d'une porte d'accès à deux capitaux essentiels du monde artistique : le capital social et le capital culturel. La langue, associée à une appartenance sociale commune, se présente ainsi sous forme d'union avec le public marocain. En



effet, ces deux capitaux ne peuvent être dissociés des rapports de pouvoir qui structurent le champ culturel et alimentent les réseaux sociaux.

Ce processus ne traduit pas seulement une volonté de restitution du réel social dans sa complexité ; il construit également une forme de connexion et d'interactionnisme qui consolide un capital relationnel ainsi qu'un sentiment d'appartenance au monde de la création, notamment dans le cas du groupe Tacon.

2.4 Dynamiques libératrices dans le récit et le jeu : affrontement et essence de vie au féminin

Dans le cadre de notre analyse, nous mobilisons une approche centrée sur la conflictualité, la gestion de l'espace, les dynamiques de clan, ainsi que sur les stratégies corporelles et verbales mobilisées par les personnages. La pièce met en scène un espace domestique fermé, à la fois réel et symbolique, qui fonctionne comme un microcosme social condensant les normes, les tensions et les rapports de pouvoir. Cet espace réduit constitue un dispositif dramaturgique essentiel dans la construction des identités féminines représentées.

Le récit de la vie quotidienne des filles de *Bnat Lalla Manana*, à travers ses formes de narration, aspire à impacter le « je » féminin par la transgression d'une image de la femme vidée de sens, de voix et de vie. La figure féminine y apparaît initialement comme une présence paradoxale : visible dans l'espace scénique mais socialement et symboliquement effacée, réduite à une forme d'existence contrainte. Par un dispositif dramaturgique construit, les actrices-auteures s'auto-positionnent de manière forte et audacieuse comme actrices de la scène artistique, réaffirmant la parole des femmes et leur droit à exister en tant que sujets à part entière, porteurs de désirs, de contradictions, de conflits et d'aspirations.

Dans cette perspective, la pièce participe à une déconstruction des représentations traditionnelles du féminin et à une reconfiguration des rapports de genre. Elle inverse certaines hiérarchies symboliques en mettant en scène un masculin parfois objectivé, inscrit dans des dynamiques de désir et de regard, tout en exposant les tensions entre femmes, notamment la rivalité, la solidarité et les stratégies d'affirmation de soi. Le



théâtre devient ainsi un espace de mise en visibilité des rapports sociaux de genre dans leur complexité.

L'histoire s'ouvre sur la mort du père et la réorganisation du pouvoir domestique autour de la mère, qui se positionne comme gardienne de l'ordre familial et de l'honneur social. Toutefois, cette reconfiguration de l'autorité ne peut être réduite à une simple continuité du pouvoir paternel. Elle s'inscrit davantage dans une logique de recomposition des rapports de domination au sein de la famille, où la mère exerce progressivement une forme de contrôle coercitif sur ses filles.

Ce contrôle, au sens développé par Evan Stark dans « *Coercive Control* »¹⁵, dépasse la seule autorité disciplinaire. Il se manifeste par un ensemble de pratiques répétées visant à restreindre l'autonomie des filles : limitation des déplacements, surveillance des comportements, contrôle des interactions sociales, imposition de normes morales et domestiques, et production d'un climat de peur, de culpabilisation et d'obéissance. L'enfermement des filles dans l'espace domestique ne relève donc pas uniquement d'une décision ponctuelle, mais d'un système d'emprise structurant les relations familiales dans la durée.

Dans cette configuration, la mère devient une figure ambivalente : elle incarne à la fois l'autorité protectrice de l'honneur familial et un agent de restriction de la liberté des filles. Ce positionnement produit une situation de tension permanente, où l'autorité est contestée et négociée. Les filles, quant à elles, refusent cette légitimité imposée et développent des formes de résistance, individuelles et collectives.

La conflictualité se manifeste progressivement à travers la formation d'un clan opposé à la mère. Les échanges verbaux et corporels traduisent une intensification des tensions intra-familiales. Deux figures se distinguent particulièrement : la fille aînée, inscrite dans une posture de révolte contenue, et la cadette, davantage dans une dynamique de rupture et de fuite, considérée comme seule issue possible face à l'enfermement.

¹⁵*Le contrôle coercitif : comment les hommes piègent les femmes dans la vie personnelle*), montre que la domination masculine ne repose pas uniquement sur la violence visible, mais également sur des mécanismes continus tels que l'isolement, la surveillance, l'humiliation, le contrôle économique ou encore la restriction des déplacements. Ces pratiques produisent une forme d'enfermement psychologique et social qui prive progressivement les femmes de leur liberté. L'auteur insiste ainsi sur le caractère cumulatif de cette violence lorsqu'il affirme que « le contrôle coercitif est permanent plutôt qu'occasionnel, et ses effets sont cumulatifs » Stark, Evan. *Coercive Control: How Men Entrap Women in Personal Life*. New York: Oxford University Press, 2007.



Par ailleurs, la présence de la demi-sœur introduit une dimension supplémentaire de rivalité et de hiérarchisation symbolique entre femmes. Fiancée et valorisée par la mère, elle devient l'objet de jalousie et de dévalorisation de la part des autres sœurs, révélant ainsi des mécanismes internes de compétition féminine autour de la reconnaissance sociale et du statut matrimonial. Cette configuration met en évidence la manière dont les normes sociales de la féminité structurent les rapports entre femmes elles-mêmes.

Ainsi, *Bnat Lalla Manana* met en scène un espace domestique traversé par des logiques de domination, de résistance et de reconfiguration des rôles de genre. À travers la conflictualité familiale, la pièce donne à voir non seulement des rapports de pouvoir explicites, mais également des formes diffuses d'emprise et de contrôle qui structurent les subjectivités féminines. L'analyse permet ainsi de penser la scène théâtrale comme un espace critique où se rejouent, se déconstruisent et se reconfigurent les rapports sociaux de genre.

Tout au long de la représentation théâtrale de la pièce *Bnat Lalla Manana*, les scènes se succèdent sous forme d'interpellations verbales et gestuelles frontales. L'affrontement constitue une dynamique centrale de la construction du récit et de la mise en scène du féminin. Il ne s'agit pas uniquement d'un conflit interpersonnel ou familial, mais d'une forme d'énergie structurante qui traverse les corps, les discours et les espaces. Loin d'être un simple motif dramatique, l'affrontement devient une modalité d'existence à travers laquelle les personnages féminins se définissent, se repositionnent et affirment leur présence au monde.

Cet affrontement se déploie d'abord dans l'espace domestique, transformé en champ de tension permanente. L'espace fermé de la maison, loin de figurer uniquement l'enfermement, devient un lieu de confrontation des désirs, des normes et des aspirations. Les corps féminins y sont constamment en interaction conflictuelle, traduisant des rapports de force mais aussi des tentatives de négociation et de survie symbolique. Le conflit n'est donc pas seulement destructeur : il est également producteur de sens et de subjectivité.

Dans cette perspective, l'affrontement peut être lu comme une expression de l'« essence de vie au féminin », non pas entendue comme une nature fixe, mais comme un processus dynamique de résistance, de transformation et de réinvention de soi. Les personnages



féminins ne sont pas figés dans des rôles assignés ; ils se construisent à travers le conflit, la contestation et la remise en cause permanente des hiérarchies établies. Le féminin apparaît ainsi comme une force en mouvement, traversée par des tensions internes qui participent à sa vitalité.

Cette dynamique conflictuelle révèle également la manière dont les rapports de genre sont intériorisés, négociés et parfois reproduits entre femmes elles-mêmes. L'affrontement ne se limite pas à une opposition entre générations ou entre figures d'autorité et figures de subordination ; il met en lumière des formes complexes de rivalité, de solidarité et d'identification. À travers ces interactions, la pièce déconstruit l'idée d'un féminin homogène pour lui substituer une pluralité de subjectivités en tension.

Ainsi, l'essence de vie au féminin telle qu'elle se déploie dans *Bnat Lalla Manana* ne peut être dissociée de la conflictualité. C'est dans l'affrontement, dans la confrontation des désirs, des normes et des désillusions, que se construit la parole féminine et que se dessine une forme de puissance expressive. Le théâtre devient alors un espace où le conflit ne signifie pas uniquement rupture, mais aussi production de sens, affirmation de soi et réinvention du sujet féminin.

2.5 Travestissement du masculin en objet de désir : dévoilement, amour et sexualité au féminin

Le travestissement du masculin en objet de désir, ce n'est pas une construction imaginaire imaginée par les auteurs du scénario ; il est bel et bien une réalité muette du monde féminin marocain. Elle est sans ancrage dans le récit social ; on en parle hâtivement, on la chuchote sans la dévoiler, sans la nommer comme un acte de désir et de sensualité propre aux femmes. Cette réalité, tellement dénigrée, apparaît comme un geste d'extravagance qui vient amplifier et complexifier le vécu des femmes, vu comme futile et répétitif.

L'invitation de cette réalité sur scène a certes offensé une partie du public, mais sociologiquement, elle met en scène un non-dit qui déshumanise les femmes de leurs sentiments et de leurs sensations. De plus, elle constitue un acte de dénonciation d'une forme d'opacité bien orchestrée par un système social qui ne reconnaît pas la chosification des hommes comme sujets de regard et de désir.



La manière ingénieuse de faire de la rivalité des sœurs pour « gagner l'homme » une présence transversale dans leur quotidien, mais également le nœud central qui régule leurs interactions et leur tempérament communicationnel, constitue un élément majeur de la pièce. Le spectacle parvient à nommer cette rivalité, à lui donner une présence provocatrice en tant que réalité sociale et à la personnifier à travers le jeu théâtral.

Les sœurs, tout en maintenant leur alliance contre leur mère, se déchirent lors de l'arrivée d'un homme au village. Celui-ci devient l'objet de désir et de convoitise de l'ensemble des sœurs, chacune se projetant comme son amante potentielle. À ce moment du récit intervient une autre dimension centrale : le jeu de la séduction. Les sœurs déploient alors tout un imaginaire destiné à séduire cet homme intrus. Cette séduction est à la fois corporelle et profondément verbale. En effet, le ressenti, la quête du plaisir ainsi que le désir amoureux et sexuel y sont fortement exprimés.

Les sœurs ne supportent plus de « moisir » ou de « périr » à petit feu dans la maison sans avoir le droit d'aimer ni d'être aimées. Elles évoquent leurs corps assoiffés, leurs âmes vides et stériles, épuisées par la quête de tendresse et d'affection. La rivalité entre l'aînée et la cadette devient alors manifeste : chacune revendique sa beauté, sa capacité à séduire un homme et à éveiller en lui le désir.

Cette parole de révolte s'intensifie progressivement. Les deux sœurs verbalisent leur besoin d'amour et de désir, mais également leur difficile quête d'un homme susceptible de leur permettre d'accéder au statut de femme mariée, d'échapper au poids social du célibat et de vivre pleinement leur féminité ainsi que leur sexualité. Cependant, malgré la force de cette expression, celle-ci demeure profondément marquée par la pudeur.

L'expression verbale est accompagnée d'un important travail corporel qui met en valeur les déplacements sur scène. Vêtues de tenues traditionnelles marocaines, les actrices inscrivent leurs mouvements dans une gestuelle subtile, à la fois pudique et légèrement subversive, faite de légers déhanchements, de postures retenues et de gestes maîtrisés, qui révèlent simultanément la beauté des corps et le désir de plaire, sans jamais basculer dans l'excès.

Le jeu de séduction sensuel met en évidence le mouvement corporel : la manière de marcher, de se tenir, de se vêtir ou de mobiliser son corps ne relève jamais de l'ordre du



naturel. Ces pratiques sont socialement apprises, incorporées et transmises par l'éducation ainsi que par l'environnement culturel marocain.

Dans *Bnat Lalla Manana*, les corps féminins traduisent avec précision l'incorporation des normes sociales marocaines. Le mouvement du corps, le contrôle des gestes, la pudeur du déplacement ainsi que la manière de porter le vêtement traditionnel s'inscrivent dans un langage socialement codifié. Le costume traditionnel ne se limite pas à une fonction esthétique ; il agit comme un prolongement symbolique du corps féminin, structurant les attitudes, les déplacements et les modalités de présence sur scène.

Les techniques corporelles mises en scène révèlent ainsi des formes d'apprentissage du féminin fondées sur la retenue, la séduction implicite et le contrôle de soi, où le corps devient à la fois support de normes et lieu discret de leur réinterprétation.

Dans leur pièce théâtrale, les actrices mettent en scène des figures de femmes ordinaires, inscrites dans le quotidien, avec leurs préoccupations, leurs frustrations et leurs formes de joie. Les personnages féminins expriment avec spontanéité leurs désirs, leur besoin d'amour et leur quête d'affection, donnant ainsi visibilité à des dimensions du vécu féminin souvent reléguées au silence dans l'espace social.

La mise en mouvement du corps apparaît dès lors comme une forme de contestation de la censure sociale exercée sur le corps féminin. À travers les déplacements, la gestuelle et les postures corporelles, les actrices font émerger une sensualité discrète, marquée notamment par des déhanchements et des techniques corporelles associées aux codes culturels de la féminité marocaine. Le corps devient alors un espace de mise en visibilité du désir de plaire, de se valoriser et de projeter l'attente d'un amour possible ou impossible.

La pièce révèle également les mécanismes de contrôle social exercés sur les femmes, contraintes à maintenir un équilibre permanent entre les injonctions contradictoires de chasteté et de séduction. Le texte dramatique met ainsi en évidence la centralité du mariage comme norme sociale dominante et comme principal horizon d'accomplissement féminin dans l'imaginaire collectif.

L'analyse des formes d'expression et des mouvements corporels fait apparaître un double processus de représentation au sein de la pièce. D'une part, l'actrice se construit comme objet artistique à travers la performance scénique ; d'autre part, elle se constitue



comme sujet de représentation en investissant son propre corps comme espace de production de sens, de visibilité et de reconfiguration symbolique des normes du féminin.

Les personnages féminins déploient différentes stratégies pour accéder à l'homme, le rencontrer ou l'attirer vers elles. Le jeu théâtral prend alors une dimension plus intense: le choix amoureux devient difficile, le désir implicite, tandis que les stratégies de séduction deviennent explicites. Cependant, cette dynamique met également en évidence la difficulté d'accès à la mixité, celle-ci étant socialement interdite et perçue comme source potentielle de désordre et de danger.

Le dispositif théâtral construit ainsi un espace féminin autocentré, délimité par des frontières à la fois matérielles et symboliques. L'espace domestique et familial, qui constitue le principal cadre de l'action, conditionne les mobilités des personnages féminins et oriente leur rapport au dehors à travers les fenêtres, seules ouvertures permises vers l'extérieur. Ces dernières fonctionnent comme des dispositifs de médiation, permettant une sortie symbolique de l'espace intérieur par le regard, l'imaginaire et le fantasme.

L'espace public extérieur demeure, quant à lui, largement de l'ordre de la représentation plutôt que de l'expérience vécue. Dans l'univers des personnages féminins, il se construit comme une figure ambivalente, à la fois espace de projection de la liberté et lieu potentiellement menaçant.

Dans *Bnat Lalla Manana*, les personnages féminins investissent symboliquement l'espace domestique à travers les fenêtres, ce qui traduit une position liminale : celle d'un maintien dans l'espace protecteur de l'intérieur, tout en cherchant des formes d'existence et d'ouverture vers l'extérieur. Le franchissement direct des portes, bien qu'il constitue l'accès matériel au dehors, est évité, celles-ci étant associées à la surveillance, à la censure et à l'interdit socialement intériorisé.

Cette interdiction est profondément intériorisée. En effet, elle ne se manifeste pas uniquement sous une forme matérielle ; elle opère également comme une contrainte morale et culturelle qui structure les comportements et restreint les possibilités d'action. L'intériorisation de cet interdit apparaît ainsi comme plus contraignante encore que la contrainte physique elle-même.



Ainsi, l'ensemble du dispositif théâtral demeure inscrit dans un espace clos et fortement circonscrit. Dans une scène significative, lors du passage d'un groupe d'hommes, notamment des travailleurs saisonniers, les sœurs se dirigent précipitamment vers les fenêtres. Dans un moment d'excitation collective proche de l'hystérie, elles exhibent leurs jambes, interpellent les hommes et les invitent explicitement au regard et à l'interaction. Toutefois, elles ne franchissent jamais les limites imposées par l'ordre maternel, profondément intériorisé, qui interdit toute sortie de l'espace domestique.

Afin de contourner cette contrainte, les personnages féminins élaborent différentes stratégies de mobilité. La scène du hammam apparaît, à cet égard, particulièrement significative. Le hammam constitue un espace socialement légitimé permettant aux femmes de quitter temporairement l'espace domestique ; il s'inscrit dans l'une des formes historiquement établies de mobilité féminine dans la société marocaine.

Dans cette dynamique d'échappement, la cadette de la famille, érigée en figure héroïque de la pièce, se distingue progressivement des autres personnages. Elle transgresse l'autorité maternelle et l'interdit social, en s'autorisant des sorties nocturnes pour rejoindre l'homme qu'elle aime. Cette trajectoire conduit finalement à une rupture avec l'espace familial, qu'elle quitte définitivement pour s'inscrire dans une relation amoureuse hors du cadre domestique.

Dans *Bnat Lalla Manana*, le travestissement symbolique du masculin en objet de désir constitue un renversement significatif des rapports traditionnels de représentation du genre. La pièce déconstruit les schémas classiques de la narration patriarcale, dans lesquels la femme est généralement assignée à une position d'objet du regard et du désir masculin. À travers le jeu scénique, les dialogues et les interactions entre les personnages féminins, le masculin devient à son tour un objet de convoitise, de projection fantasmatique et de compétition symbolique. Ce déplacement du regard participe à une reconfiguration des rapports de pouvoir dans l'espace théâtral. Les personnages féminins ne sont plus uniquement regardés ; ils deviennent également porteurs du regard, productrices de désir et sujets actifs de la représentation. Le masculin est ainsi déplacé d'une position centrale de domination vers une position d'objet observé, désiré et parfois instrumentalisé dans les stratégies relationnelles des personnages féminins.



Cette inversion symbolique peut être mise en relation avec les analyses de Visual Pleasure and Narrative Cinema de Laura Mulvey. Mulvey montre que les dispositifs narratifs classiques organisent le regard autour d'un sujet masculin actif et d'une femme construite comme spectacle ou objet de contemplation. Dans *Bnat Lalla Manana*, cette logique est partiellement renversée : les femmes occupent l'espace du regard et du désir, tandis que le masculin devient l'objet autour duquel se construisent rivalités, projections affectives et stratégies de séduction.

Toutefois, ce travestissement symbolique du masculin ne signifie pas nécessairement une inversion totale des rapports de domination. Il met également en évidence la manière dont les personnages féminins réinvestissent des mécanismes du désir déjà structurés par les normes sociales patriarcales. Le désir féminin se construit alors dans un espace ambivalent : à la fois espace de subversion des rôles traditionnels et espace de reproduction de certaines logiques de concurrence et de reconnaissance sociale.

Ainsi, le travestissement du masculin en objet de désir permet à la pièce de déplacer les frontières habituelles de la représentation du genre. En donnant aux personnages féminins le pouvoir du regard, du désir et de la nomination, *Bnat Lalla Manana* participe à une redéfinition des subjectivités féminines et des rapports symboliques qui organisent la scène théâtrale.

Ce processus ouvre la possibilité d'une reconfiguration des identités, en faisant du corps non plus seulement le support d'inscription des normes sociales, mais un vecteur de production de sens et de subjectivation. En transformant leurs pratiques corporelles et discursives, les personnages féminins participent ainsi à une redéfinition des normes qui encadrent leur visibilité et leur légitimité au sein du champ artistique, notamment dans les registres du visuel et du cinéma narratif.

3. La pièce théâtrale *Bnat Lalla Manana* un fait pionnier dans la production artistique marocaine

Dans ce processus de concrétisation artistique, les actrices cherchent à restituer un vécu conçu comme authentique, intense et profondément enraciné dans la réalité sociale marocaine, bien que celui-ci demeure largement marginalisé ou disqualifié dans les représentations dominantes. La pièce s'inscrit ainsi dans une dynamique de



réhabilitation symbolique de la figure féminine, en donnant une visibilité scénique aux émotions, aux désirs et aux expériences sociales des femmes.

Dans l'imaginaire social marocain, la femme non mariée, à l'image des personnages féminins de *Bnat Lalla Manana*, est fréquemment construite comme une figure potentiellement menaçante pour l'ordre social et l'honneur familial. Elle demeure soumise à des formes multiples de contrôle social, familial et parental, qui encadrent ses comportements, ses déplacements et ses possibilités d'expression. Cette condition produit des mécanismes de disqualification symbolique limitant sa reconnaissance sociale et son autonomie. La femme célibataire apparaît ainsi comme une rivale potentielle de la femme mariée, mais également comme une figure susceptible de fragiliser l'équilibre conjugal et familial. En investissant cette réalité dans l'espace théâtral, les actrices déplacent une expérience socialement stigmatisée vers un espace de représentation, de visibilité et de légitimation symbolique.

Dans cette dynamique de création, l'actrice ne se réduit plus à une simple fonction d'interprétation ; elle devient sujet de création, d'énonciation et de production de sens, en affirmant son identité de femme à travers la performance artistique. La troupe *Tacon* engage ainsi une remise en question des formes de déterminisme socioculturel qui assignent le masculin et le féminin à des rôles fixes, naturalisés et hiérarchisés. À travers le dispositif théâtral, ces catégories de genre sont réinscrites dans un espace-temps artistique traversé par l'historicité, la conflictualité et la possibilité permanente de reconfiguration des identités et des rapports symboliques de genre. «Le monde de l'art est un espace social et professionnel résultant d'un processus complexe de négociation entre les définitions de l'art comme objet symbolique et de l'identité sociale de l'artiste. » (Antonietta, 2007, p50).

3.1 Transformation des normes sociales : de la représentation à la centralité de l'action féminine

Les artistes-auteurs de la pièce *Bnat Lalla Manana* présentent l'aboutissement de leur travail comme un processus de libération et de concrétisation artistique, mais également comme une forme de résistance aux normes et au conformisme qui dominent la création artistique. Cette démarche dépasse la simple réalisation d'un projet théâtral pour s'inscrire dans l'élaboration d'une nouvelle vision esthétique. Celle-ci repose sur une



écriture dramatique et une pratique scénique profondément ancrées dans le quotidien social et dans les expériences ordinaires des femmes marocaines. Les actrices ont pleinement conscience de participer à la construction d'un objet artistique inédit, dont l'un des principaux fondements réside dans la mise en visibilité de l'humanité de l'homme et de la femme à travers leurs émotions, leurs contradictions et leurs expériences sensibles.

Cette démarche artistique se caractérise également par une volonté explicite de libération de la parole face aux mécanismes de censure sociale qui maintiennent certaines formes d'expression dans le registre de l'interdit et du silence. En donnant une place centrale à la verbalisation du ressenti, les actrices transgressent les limites imposées à l'expression des affects, des désirs et des frustrations féminines. Le langage théâtral devient alors un espace de mise en mots des sentiments refoulés et de réappropriation de l'expérience intime, permettant un retour vers une conception plus complexe et plus humaine du sujet féminin, envisagé à la fois dans sa vulnérabilité et dans sa capacité d'affirmation.

Selon les actrices de la troupe *Tacon*, la valorisation de la parole des femmes constitue un acte nécessaire de contestation des mécanismes sociaux et culturels qui produisent leur invisibilisation symbolique. À travers la performance artistique, elles cherchent ainsi à rendre perceptible une réalité humaine du féminin longtemps marginalisée dans les représentations dominantes. Cette prise de parole transforme dès lors l'expérience féminine en une question à la fois sociale, symbolique et existentielle, inscrite au cœur des rapports entre identité, reconnaissance et légitimité dans l'espace-temps artistique et social.

Ainsi, la troupe *Tacon* ne vise pas essentiellement à rompre avec une représentation traditionnelle de la femme marocaine, mais plutôt à déconstruire les formes de représentation déshumanisantes du féminin, en donnant à voir, à travers des figures de femmes ordinaires, un vécu affectif et existentiel pouvant être envisagé comme universel. Dans la construction de leur objet artistique, les artistes-auteurs mettent en évidence la volonté, la force et la capacité des femmes à exister en dehors des dispositifs de contrôle social qui encadrent l'expression de leurs sentiments, de leurs désirs et de leurs aspirations.



Ce travail scénique engage également une remise en question des modèles relationnels traditionnellement associés au féminin, notamment celui de la complicité mère-fille fondée sur la transmission des normes de pudeur et de conformité sociale. La pièce privilégie au contraire une configuration relationnelle marquée par la conflictualité entre la mère et les filles, en s'appuyant sur une réalité sociale où la figure maternelle peut apparaître moins comme modèle identificatoire que comme instance de reproduction de l'ordre normatif. Dans l'univers dramatique, la mère est ainsi représentée comme une figure d'autorité contraignante, inscrivant la relation mère-fille dans une dynamique de tension et d'opposition.

La mise en scène des valeurs, des affects et des expériences propres aux personnages féminins met en évidence la pluralité de leurs subjectivités et leur inscription dans des logiques différenciées de désir et d'identité. Les personnages féminins expriment leurs envies, leurs désirs, ainsi que leur rapport à l'amour et à l'homme, envisagé à la fois comme objet de désir affectif et sexuel.

La pièce se structure non seulement autour de l'absence de mixité, mais plus encore autour de son interdiction, envisagée comme une norme sociale structurante dans la société marocaine. Les artistes-auteurs analysent, à travers les dialogues et les dispositifs corporels, les effets produits par cette séparation entre univers féminin et masculin. Cette partition des espaces sociaux conduit à la constitution d'un monde féminin relativement clos, caractérisé par des dynamiques internes de socialisation, de régulation affective et de production de sens

Dans leur démarche, les actrices affirment toutefois que leur projet ne relève ni d'une inscription explicite dans une perspective de genre ni d'une adhésion à un discours féministe structuré. Elles se définissent avant tout comme des artistes revendiquant un droit à la création et à l'expression artistique. Cette revendication s'inscrit, selon elles, dans un contexte culturel marqué par une surreprésentation masculine dans le champ de la création, historiquement associé à l'homme comme figure légitime du créateur. La création artistique est ainsi traditionnellement pensée comme une activité conférant une autorité symbolique particulière, celle d'un sujet « témoin de son temps, catalyseur des idées et des émotions, dispensateur de rêve, relais entre le présent et un ailleurs



pressenti»¹⁶. Le créateur y apparaît comme une figure singulière, tolérée en raison de sa fonction symbolique, mais aussi perçue comme potentiellement dérangeante.

Elles sont fortement violentées par une culture dominante qui réserve ce droit aux hommes, car la création, tout au long de l'histoire, « était une affaire d'homme ». Elle est « témoin de son temps, catalyseur des idées et des émotions qui courent, dispensateur de rêve, un relais entre ici et un ailleurs pressenti mais jamais appréhendé ». Le créateur, dans la société, est un « Autre », singulier et dérangeant. Il est toléré parce que finalement nécessaire, indispensable. Mais comment concéder à la femme, plus aisément consacrée « reine du foyer » que « princesse des poètes », un tel pouvoir ? Quelle femme a jamais pu prétendre à une prise de parole aussi péremptoire sans risquer l'anathème dans une société où seul l'homme peut se saisir d'un porte-voix ?

Dans ce cadre, la question de l'accès des femmes à cette position de légitimité symbolique se pose avec acuité. Comment, en effet, leur reconnaître un tel statut dans une configuration sociale où la parole publique et la création demeurent largement associées à l'autorité masculine ? La démarche des artistes de *Bnat Lalla Manana* peut ainsi être analysée comme une tentative de réappropriation de l'espace symbolique de la création, historiquement dominé par une vision masculine du monde. Cette domination structurelle contribue à la disqualification des capacités créatrices des femmes et, plus largement, à la limitation de leur accès aux positions de production de sens. Dans cette perspective, la création artistique apparaît comme un espace de reconfiguration des légitimités, conférant aux actrices une forme de pouvoir symbolique encore partiellement contesté dans le champ culturel.

La pièce *Bnat Lalla Manana* participe à une transformation des normes sociales en déplaçant la femme d'un statut de simple objet de représentation vers celui de sujet actif de l'action sociale et symbolique. Dans une perspective inspirée des études de genre et de la sociologie du théâtre, notamment des analyses de la performativité et des rapports de pouvoir, la pièce met en scène des figures féminines qui ne se contentent pas d'être observées ou définies par des normes patriarcales, mais qui agissent, désirent, résistent et produisent du sens. Dans la pièce, on observe une déconstruction de la femme comme objet de représentation : les personnages féminins ne sont pas réduits à des rôles figés

¹⁶ Nora Skali membre du groupe Tacon



(la fille obéissante, la femme passive ou l'objet du désir masculin). Au contraire, elles révèlent les tensions internes du système social qui les encadre. Cette mise en scène critique les représentations traditionnelles de la féminité dans le théâtre et dans la société.

Dans le jeu théâtral, le corps n'est plus seulement un espace d'action sociale, il devient un outil d'expression et de contestation : gestes, voix, mouvements et costumes participent à une réappropriation de l'espace scénique. Cette approche rejoint les analyses de Marcel Mauss sur les « techniques du corps », où le corps est compris comme un fait social et culturel. Dans la construction de la pièce, la performance apparaît comme une production de normes alternatives. En mobilisant des approches proches de Judith Butler, on peut dire que le genre est performatif : il est produit par des actes répétés. Ainsi, en modifiant ces actes sur scène, les actrices ouvrent la possibilité de nouvelles normes sociales.

Dans ce jeu inversé, qui ne limite plus le féminin à la seule représentation, le féminin se construit comme acteur créateur de l'action. Il devient un sujet agissant dans et par la scène. Ainsi, les personnages féminins ne subissent pas uniquement les normes : elles les interrogent, les contournent et les transforment.

3.2 Un succès théâtral qui déstabilise les normes établies

La troupe *Tacon*, face à sa création, est consciente du caractère dérangeant de son expérience artistique. Selon ses membres, les critiques n'ont pas été « au rendez-vous », ni en leur faveur, malgré la présence constante d'un public réceptif et globalement enthousiaste. Les critiques issues des milieux « intellectuels »¹⁷, d'après les artistes-auteurs, se sont révélées particulièrement sévères, probablement parce que la pièce s'écarte des normes établies. Elle ne s'inscrit pas dans le modèle théâtral dominant, souvent déconnecté des réalités sociales, caractérisé par des textes jugés obscurs ou difficilement accessibles, mais néanmoins consacrés comme des œuvres légitimes. Dans ce contexte, Rafika¹⁸ affirme : « On joue au jeu de la culture mais sans culture », ajoutant que « lorsque le texte ou le jeu est incompris, cela peut paradoxalement être interprété comme un signe de grande qualité artistique ».

¹⁷ Les intellectuels qui nomment les artistes auteurs sont ceux qui pratiquent la critique artistique

¹⁸ Rafika Benmoumen membre de la troupe Tacon



Les artistes-auteurs interprètent cette réception critique comme l'expression d'une résistance sociale plus large à l'émergence de formes de créativité et d'autonomie féminines dans le champ artistique. Elles estiment également que les instances critiques tendent à imposer leurs propres critères esthétiques comme normes exclusives de légitimation des œuvres.

Ces réactions critiques peuvent être interprétées comme l'expression d'une résistance au différent, où toute forme d'esthétique alternative ou non conforme aux normes dominantes est immédiatement dévalorisée. Elles révèlent également une forme d'aliénation à l'image traditionnelle de la création artistique, dans laquelle la légitimité est définie par des critères institutionnels préétablis, souvent éloignés des expériences sociales vécues.

Les artistes-auteurs interprètent ainsi ces dynamiques comme l'expression d'une concurrence symbolique et subjective face à la production artistique féminine émergente. Cette concurrence traduit une difficulté à reconnaître la femme comme productrice autonome de sens et de formes esthétiques, dans un champ artistique historiquement structuré par une masculinité dominante qui façonne les normes de perception, de légitimation et de création.

Elles estiment enfin que les instances intellectuelles tendent à imposer leurs propres critères esthétiques comme conditions de légitimation des œuvres, ce qui contribue à marginaliser les formes de création qui échappent aux modèles établis.

La pièce *Bnat Lalla Manana* s'inscrit dans une dynamique de circulation artistique à la fois nationale et internationale, témoignant de son inscription durable dans le paysage théâtral contemporain. Présentée pendant plus d'une décennie, elle a été jouée dans plusieurs villes marocaines, ainsi que dans des espaces culturels internationaux, notamment à Madrid, Dubaï et Londres. Cette diffusion transnationale s'accompagne d'une médiatisation importante, notamment à travers sa diffusion sur la chaîne nationale 2M, contribuant à élargir son audience et à renforcer sa visibilité dans l'espace public marocain. Par ailleurs, l'œuvre a fait l'objet d'une adaptation télévisuelle sous forme de série en trois saisons, ayant rencontré un succès notable auprès du public.

Au-delà de sa circulation et de ses modalités de diffusion, *Bnat Lalla Manana* ne saurait être considérée comme une production isolée. Elle s'inscrit dans un projet artistique



global porté par la troupe Tacon, lequel vise à élaborer une orientation esthétique et critique spécifique. Cette orientation se caractérise par une mise en scène récurrente des réalités sociales marocaines contemporaines, avec une attention particulière portée aux rapports de genre. Dans cette perspective, les créations artistiques de la troupe Tacon qui ont suivi la pièce révèlent que le féminin apparaît comme un principe structurant, tant dans l'écriture dramatique que dans les modalités de la performance scénique. La femme y est ainsi envisagée non seulement comme objet de représentation, mais également comme actrice sociale et symbolique, participant activement à la production du sens et à la reconfiguration des rapports sociaux et des normes de genre.

CONCLUSION

La pièce théâtrale *Bnat Lalla Manana* s'inscrit dans une dynamique de contestation des représentations dominantes du féminin au sein du champ artistique marocain. Elle prend appui sur un postulat largement répandu dans les univers cinématographique et théâtral, selon lequel les femmes demeurent fréquemment réduites à des fonctions de représentation corporelle, tandis que leur évolution en tant qu'actrices de leurs propres trajectoires sociales et existentielles fait l'objet de formes de dénigrement ou de marginalisation symbolique. Dans cette perspective, la pièce interroge les mécanismes sociaux et culturels qui limitent la reconnaissance des femmes comme sujets autonomes de création et de parole.

La création théâtrale opère ainsi une mise en visibilité de l'individualité genrée, en accordant au féminin une présence qui dépasse sa simple inscription corporelle. Le corps féminin n'y apparaît plus uniquement comme un objet de regard ou comme un support de projection normative, mais comme un espace de subjectivation, de mémoire et d'expression sociale. La pièce construit dès lors le genre comme un espace de tension, de conflit et de positionnement symbolique, où se confrontent différentes conceptions du féminin, de la norme sociale et de la légitimité culturelle.

Dans ce cadre, l'identité corporelle féminine occupe une place centrale. Toutefois, cette centralité ne relève pas uniquement d'une logique de visibilité esthétique ; elle traduit également les mécanismes de contrôle, de régulation et de catégorisation qui pèsent sur le corps des femmes dans l'espace social marocain. Le corps devient alors un lieu



d'inscription des normes sociales, religieuses et culturelles, mais également un espace possible de résistance et de réappropriation subjective.

La création artistique de la troupe Tacon apparaît ainsi comme l'expression d'une nouvelle vision de la production théâtrale et cinématographique. Cette transformation se manifeste à travers des pratiques artistiques qui cherchent à restaurer, à réinterpréter et à réinvestir des réalités sociales féminines, qu'elles soient traditionnelles ou contemporaines. L'œuvre ne se contente pas de reproduire les représentations dominantes ; elle participe à leur déconstruction en ouvrant des espaces d'expression plus autonomes, où le féminin peut être pensé autrement que dans les catégories normatives habituelles.

Cette démarche artistique tend ainsi à redéfinir les rapports entre corps, identité et subjectivité féminine. Elle accorde une place centrale au à l'individu féminin, à l'expérience vécue, à la parole des femmes et à leur capacité d'agir comme sujets de création. Les personnages féminins ne sont plus uniquement construits comme objets de représentation ou figures symboliques destinées au regard social ; ils deviennent porteurs d'une expérience sociale, affective et existentielle propre.

Par ailleurs, cette approche révèle une tension constante entre agir normatif et capacité de résistance. Les normes sociales continuent d'encadrer fortement les modalités de représentation du féminin, mais la création théâtrale introduit des formes de déplacement symbolique permettant de remettre en question les représentations figées de la femme dans la société marocaine. La pièce devient alors un espace de négociation culturelle où se rejouent les rapports entre tradition, subjectivité et transformation sociale.

Ainsi, *Bnat Lalla Manana* participe à l'émergence d'une esthétique et d'une parole artistiques qui interrogent les rapports de genre au sein de la société marocaine contemporaine. À travers la mise en scène du corps, de la parole et de l'expérience féminine, la pièce contribue à produire de nouvelles formes de visibilité du féminin, tout en révélant les tensions sociales, culturelles et symboliques qui traversent la question du genre dans le champ artistique marocain.

L'artiste femme, en tant qu'individu et sujet social, ne se réduit pas entièrement à la dimension normative à dominante masculine qui structure historiquement le champ



artistique. De même, ce dernier ne peut être appréhendé comme un espace totalement homogène ou figé dans des logiques de reproduction symbolique. À travers ses productions artistiques, la troupe Tacon introduit une forme de rupture au sein des représentations dominantes, en produisant des tensions entre l'agir normatif performatif et la possibilité de « faire autrement », c'est-à-dire de repenser les modalités de création, de représentation et de légitimation du féminin dans l'espace artistique.

Cette démarche participe à une tentative de remodelage symbolique du monde social, dans laquelle la créativité des femmes et celle des hommes tendent à être placées sur un même plan de reconnaissance et de légitimité. La scène théâtrale devient alors un espace de confrontation et de réarticulation des normes de féminité et de masculinité. Celles-ci s'y manifestent simultanément à travers des comportements, des attitudes corporelles et des modes d'expression qui apparaissent à la fois différenciés et comparables, sans être enfermés dans une logique essentialiste de l'altérité.

Dans cette perspective, les rôles sociaux perdent progressivement leur apparente naturalité pour réapparaître comme des constructions sociales produites à travers des pratiques répétées, des gestes incorporés et des modes de représentation continuellement rejoués dans l'espace social. Or, toute répétition contient en elle-même la possibilité d'une variation, d'un déplacement ou d'une subversion des normes établies.

L'artiste femme peut ainsi résister aux assignations normatives en produisant d'autres manières d'habiter son corps, son identité et son rapport au social. Le corps cesse alors d'être uniquement un espace de contrôle ou de projection normative ; il devient un lieu de subjectivation, de création et de transformation symbolique. La pratique artistique permet dès lors de réintroduire le féminin comme sujet de parole, d'expérience et d'action au sein du champ culturel.

Dans ce cadre, l'agir normatif et la résistance de l'artiste femme ne s'opposent pas de manière absolue, mais coexistent dans une relation dynamique et dialectique. Les individus sont simultanément produits par les structures sociales et capables d'agir sur elles. Toute société impose des normes afin d'assurer sa stabilité et sa cohésion, mais les acteurs artistiques disposent toujours d'une marge d'autonomie leur permettant d'interpréter, de transformer ou de contester l'ordre établi à travers leur production artistique.



La création artistique devient ainsi un espace privilégié de négociation symbolique où se rejouent les rapports entre norme sociale, subjectivité et transformation culturelle. À travers ses productions, la troupe Tacon participe à l'émergence d'une nouvelle lecture du féminin dans la société marocaine, en ouvrant des espaces de représentation où les femmes ne sont plus uniquement définies par leur fonction corporelle ou leur conformité aux attentes sociales, mais également par leur capacité à produire du sens, de la parole et de la création artistique.

La troupe Tacon participe à l'émergence d'une nouvelle lecture du féminin dans la société marocaine, en ouvrant des espaces de représentation où les femmes ne sont plus uniquement définies par leur fonction corporelle ou leur conformité aux attentes sociales, mais également par leur capacité à produire du sens, de la parole et de la création.

Le groupe Tacon ne s'inscrit pas entièrement dans une démarche strictement féministe ni exclusivement dans une approche théorique du genre, même si ses productions et ses prises de position révèlent une part importante de réalité objective et subjective liée aux inégalités vécues par les femmes dans le champ cinématographique et artistique marocain. Leur action dépasse la seule revendication identitaire féminine pour s'inscrire dans une logique plus large de l'acteur social, du sujet et de l'individu cherchant à transformer un quotidien marqué par des rapports asymétriques entre les hommes et les femmes dans l'univers de la création artistique.

Dans cette perspective, la démarche du groupe ne peut être réduite à une simple posture militante ou idéologique. Elle constitue davantage une forme de prise de parole collective visant à dénoncer les mécanismes de marginalisation, d'exclusion et d'invisibilisation qui limitent la présence, la reconnaissance et la légitimité des femmes dans le champ cinématographique. Cette posture critique met en évidence les rapports de domination qui structurent historiquement les espaces culturels et artistiques, au sein desquels l'accès à la reconnaissance symbolique demeure largement façonné par des logiques masculines.

Le champ cinématographique apparaît ainsi comme un espace de concurrence symbolique où les femmes sont constamment amenées à négocier leur place, leur visibilité et leur légitimité artistique. Dans ce cadre, le groupe Tacon adopte une posture



accusatrice face à l'absence ou à l'insuffisance de place accordée aux femmes dans les sphères de création, de production et de décision artistique. Cette critique ne se limite pas à une revendication quantitative de représentation ; elle interroge plus profondément les conditions sociales de production artistique, les mécanismes de légitimation culturelle ainsi que les normes implicites qui organisent les rapports de pouvoir dans le milieu cinématographique.

La démarche du groupe révèle également une volonté de réintroduire les femmes comme sujets de création et non plus uniquement comme objets de représentation. Les productions artistiques de la troupe participent ainsi à une reconfiguration des modalités de présence du féminin dans l'espace culturel. Elles mettent en scène des figures féminines capables de parole, d'expérience et d'action, rompant avec les représentations traditionnelles qui réduisent souvent les femmes à une fonction corporelle ou symbolique.

Cette dynamique peut être analysée à partir d'une sociologie de l'acteur, selon laquelle les individus ne sauraient être exclusivement déterminés par les structures sociales, mais disposent d'une capacité d'interprétation, de négociation et de résistance à l'égard des normes dominantes. Dans cette perspective, le groupe Tacon met en place des espaces de visibilité et d'expérimentation artistique qui contribuent à la remise en question des catégories établies du féminin, des hiérarchies symboliques ainsi que des frontières normatives du champ artistique.

Les productions de la troupe introduisent ainsi des formes de déplacement symbolique qui participent à une reconfiguration des rapports entre genre, corps et création. La scène artistique se constitue dès lors comme un espace de négociation culturelle au sein duquel s'affrontent et se redéfinissent différentes conceptions du féminin, de la légitimité artistique et de la liberté d'expression. L'action du groupe Tacon ne peut, dans ce cadre, être réduite à une revendication féministe au sens strict ou programmatique du terme ; elle s'inscrit plus largement dans une dynamique de transformation sociale, articulée autour des enjeux de reconnaissance, de légitimité et de capacité d'agir dans un champ culturel traversé par des rapports de pouvoir inégaux.

Dans cette continuité théorique, Max Weber propose une approche compréhensive de l'action sociale fondée sur le sens subjectif que les individus attribuent à leurs comportements. L'acteur social agit en fonction de motivations, de valeurs et



d'intentions qui ne coïncident pas nécessairement avec les attentes normatives du collectif. Cette approche met en évidence la capacité des individus à adapter leurs conduites, à détourner les normes ou à leur conférer des significations nouvelles.

Une telle perspective permet de dépasser les approches strictement déterministes du social, en reconnaissant aux acteurs une marge d'autonomie interprétative. Les individus ne se contentent pas de reproduire passivement les structures sociales ; ils développent des stratégies d'ajustement, de réinterprétation et, dans certains cas, de contestation symbolique ou pratique. L'action sociale apparaît ainsi comme un processus dynamique articulant contrainte structurelle et capacité d'innovation, ce qui permet de penser le champ artistique comme un espace de reconfiguration permanente des rapports sociaux et des représentations du genre.

Dans le prolongement du cadre théorique proposé par Michel de Certeau, (de Certeau, 1980). les productions de la troupe Tacon, notamment la pièce *Bnat Lalla Manana*, peuvent être appréhendées comme des formes de tactiques artistiques inscrites dans un champ cinématographique et théâtral traversé par des rapports de pouvoir et des normes de genre fortement institutionnalisées.

Dans *L'Invention du quotidien*, Certeau distingue les stratégies, relevant des structures dominantes, et les tactiques, qui traduisent les manières de faire des acteurs en position relativement dominée. Dans cette perspective, les normes de représentation du féminin dans le champ artistique marocain peuvent être analysées comme des stratégies symboliques : elles définissent les rôles, encadrent les formes de visibilité du corps féminin et contribuent à stabiliser des représentations genrées dominantes.

La pièce *Bnat Lalla Manana* s'inscrit précisément dans une logique de détournement de ces cadres normatifs. Elle met en scène des figures féminines qui ne se réduisent pas à des objets de représentation corporelle, mais qui deviennent des sujets de parole, d'expérience et d'action. Cette reconfiguration du féminin peut être interprétée comme une tactique au sens de Certeau, c'est-à-dire une manière d'agir « dans » le système sans en posséder les instruments de définition.

Ainsi, la troupe Tacon ne se situe pas dans une opposition frontale aux structures du champ artistique, mais dans un processus de réappropriation symbolique de ses codes. La pièce introduit des déplacements dans les représentations dominantes du genre en



donnant une visibilité accrue à l'expérience vécue des femmes, à leur capacité de résistance et à leur agency sociale. Elle transforme ainsi le corps féminin, souvent assigné à une fonction normative ou esthétique, en un espace de subjectivation et de signification.

Dans cette perspective, la création théâtrale peut être lue comme une forme de résistance discrète mais structurante. Elle ne détruit pas les normes existantes, mais les travaille de l'intérieur en introduisant des variations, des tensions et des reconfigurations symboliques. Le genre devient alors un espace de négociation où s'expriment simultanément contraintes sociales et possibilités de réinvention.

Par ailleurs, la démarche de Tacon met en évidence une tension constante entre agir normatif et production artistique. D'un côté, le champ culturel continue d'imposer des schémas de représentation du féminin largement hérités de logiques sociales et morales traditionnelles ; de l'autre, les artistes développent des tactiques créatives permettant de déplacer ces cadres et d'ouvrir de nouveaux espaces de représentation.

Ainsi, *Bnat Lalla Manana* peut être interprétée comme une pratique de réécriture du social à partir du théâtre, où les actrices et créatrices s'affirment comme des sujets actifs de transformation symbolique. En ce sens, la pièce illustre pleinement la perspective de Certeau selon laquelle les acteurs sociaux, même en situation contrainte, inventent des manières de faire qui reconfigurent progressivement les normes et les imaginaires collectifs du genre et du corps féminin dans la société marocaine.

Bibliographie

- Berger, John. *Ways of Seeing*. London: BBC and Penguin Books, 1972.
- Bourdieu, Pierre. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *Les règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil, 1992.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien, 1: Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1980.
- Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. Paris: Félix Alcan, 1893.



- Mainardi, Patricia, and Mathilde Ferrer. “De chaque côté de l’Atlantique, deux parcours féministes en art.” In *Cahiers du Genre*, no. 43 (2007): 71–94.
- Mauss, Marcel. “Les techniques du corps.” *Journal de psychologie* (1936).
- Mulvey, Laura. “Visual Pleasure and Narrative Cinema.” *Screen* 16, no. 3 (1975): 6–18.
- Sofio, Séverine, Perin Emel Yavuz, and Pascale Molinier, eds. *Genre, féminisme et valeur de l’art*. Cahiers du Genre, no. 43 (2007).
- Stark, Evan. *Coercive Control: How Men Entrap Women in Personal Life*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Trasforini, Maria Antonietta. “Du génie au talent: quel genre pour l’artiste?” In *L’artiste en jeu: L’expérience artistique et la construction du genre*. Paris: L’Harmattan, 2004.
- Weber, Max. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971 (original work published 1922).
- Zerbib, David. “Le masculin et la performance de l’universel.” *Cahiers du Genre*, no. 43 (2007): 187–210.

Pour une anthropologie « ordinaire » des pratiques soufies : la production de l'ordre et de la hiérarchie au sein de la confrérie Al-Qadiriya Al-Butchichiya au Maroc
« Observation en immersion »

Aziz Hlaoua, chercheur en anthropologie, institut universitaire des études africaines, euro-méditerranéennes et ibéro-américaines, Université Mohamed V de Rabat)
Hlaw.a.ziz@yahoo.fr



Le rituel de la *ziyâra* sous le faîte du mausolée de la zawiya Butchichiya à *Mâdagh* (@Aziz Hlaoua, 2014).



Résumé :

Cette contribution s'attache à étudier la question de la production de l'ordre et de la hiérarchie au sein d'une confrérie soufie marocaine. La zawiya Qadiriya Boutchichiya, objet de cette étude, se situe dans le village de Madagh, près de la ville de Berkane, au nord-est du Maroc. Différentes annexes de cette zawiya existent dans plusieurs villes et villages du Maroc, mais aussi à l'étranger. Afin de mener au mieux la description et l'analyse des données de terrain, la perspective ethnométhodologique a été choisie. L'approche praxéologique envisage les données de terrain comme « réelles » et observables. Les pratiques en action (repas, danses, chants, invocations, pèlerinages, rencontres mondiales, etc.) au cœur de la zawiya constituent le matériau fondamental de cette étude. L'univers exploré dans cette confrérie est un univers qui produit son propre ordonnancement et son propre ordre.

Mots clés :

Zawiya Butchichiya, soufisme, hiérarchie, ordre, pratiques, Maroc.



Introduction :

Comment faisons-nous pour agir ensemble ? C'est la question que pose Garfinkel en insistant sur la capacité des membres à s'appuyer sur une connaissance ordinaire pour agir et rendre compte de leur action. L'ordre social est produit par les membres, il ne s'impose pas à eux avec des règles et des codes préétablis. Il est produit de façon quotidienne, ordonnée et routinière.

Le présent chapitre entend décrire diverses pratiques rituelles ou cérémonielles qui ont cours au sein de la *zawiya* Butchichiya¹ et dont l'observation permet de comprendre la production de l'ordre. Fidèle à ma démarche ethnométhodologique, je dois avant tout répondre à une question fondamentale : qu'est-ce qu'une pratique ? La description des pratiques courantes permet de découvrir le sens que les membres accordent à l'accomplissement de leurs actions. Ainsi, (Ogien 2001 : 291) évoque que « la pratique efficace précède sa propre théorie ». Elle comporte alors, en elle-même, les composantes de l'organisation sociale. Il est certes difficile de définir la notion de pratique du fait de son caractère polysémique :

« Pour rendre compte de la régularité que manifestent les actions des individus, l'analyse sociologique recourt souvent à la notion de pratique. Or, cette notion renvoie à des principes de coordination, de régulation ou de détermination plutôt disparates : tradition, habitude, imitation, routine, norme, règle, raisonnement pratique, disposition, compétence, connaissance tacite, savoir-faire incorporé, « *skills* », créativité et la liste n'est pas exhaustive. Cette multiplicité de références fait de la pratique une notion dont on ne sait plus trop bien ce qu'elle qualifie ».

Il existe une confusion, une difficulté à définir ce qu'est réellement une pratique. Dans cette étude, je souhaiterais me focaliser sur la pratique en tant que conduite humaine, avec tout ce que cette conduite provoque causalement et réflexivement au travers de l'implication des

¹ La *Qâdiriyya-Bûthchichiyya* est une confrérie soufie située au nord-Est du Maroc près de la ville de Berkane (village de *Mâdagh*). Elle est considérée comme la plus grande et influente confrérie de nos jours et qui bénéficie d'un soutien inconditionnel de la monarchie alaouite.



membres dans la production des actions collectives. Il s'agit de comprendre comment l'ordre des choses se produit, en faisant référence aux pratiques ordinaires des individus. L'approche ethnométhodologique accorde la primauté à la pratique et à la validité du postulat qui en découle : « la preuve de l'efficacité d'une pratique se trouve dans l'accomplissement de l'action elle-même » explique (Ogien 2001 : 401). Autrement dit, les actions sont le produit de la pratique, elles en sont leur traduction en acte. Et c'est bien là un point fort de l'approche praxéologique, à savoir la découverte locale de l'ordre et l'observation de l'ajustement du travail des membres. Concrètement, et partant de mon propre terrain, je vais décrire la façon dont les membres orientent leurs actions à partir d'éléments que leur environnement fournit, ainsi qu'à partir des situations qu'ils vivent.

Dans ce chapitre, je présenterai un ensemble de pratiques diverses et observées à différents moments. Je ne donne pas d'importance à la chronologie. Si ces observations ethnographiques peuvent sembler disjointes, l'objectif est d'essayer de comprendre le raisonnement en situation, qui rend pertinentes les actions collectivement partagées par les membres.

Dans la *zawiya* (confrérie) – espace d'observation de cette étude pendant trois ans en immersion –, une série de pratiques se combine et permet de comprendre comment l'ordre se produit au sein du groupe. Le recours à un certain nombre d'extraits ethnographiques s'explique par une volonté d'argumenter mes propos à partir de faits directement observés.

La production de l'ordre au cœur de la confrérie renvoie aux interrelations entre le cheikh

(maître soufi) et tous les autres membres, qu'ils soient dans la lignée du maître, convertis, disciples, patients ou en phase d'endoctrinement. Précisons que le terme « endoctriner » signifie « faire partager à quelqu'un ses opinions, lui faire adopter telle doctrine,



telle attitude en lui imposant des règles de pensée et de conduite »².

Dans ce chapitre, je citerai Anne-Laure Briand, doctorante en anthropologie (2014)³, car son vécu et ses connaissances de la religion catholique sont venus éclairer certains passages de mon enquête de terrain marocain de trois ans.

I – LES MÉTHODES D'ENDOCTRINEMENT A LA ZAWIYA

1. Le culte de cheikh Sidi Hamza⁴

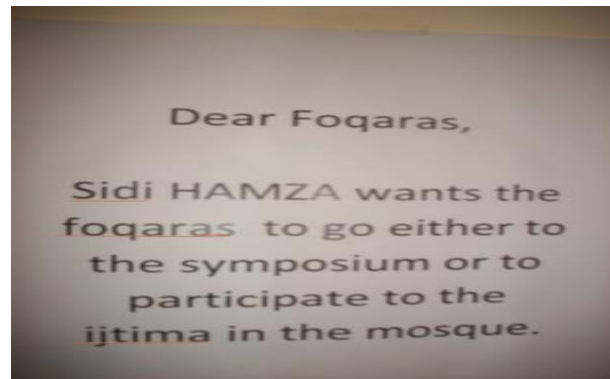


Figure 1 -Communiqué accroché aux murs de la *zawiya* de Madagh (photo de l'auteur, prise en février 2012)

Au nom de Sidi Hamza

² Définition du Larousse, URL : <http://www.larousse.fr>. [consulté le 5/08/2024].

³ Anne-Laure Briand, est actuellement Ergothérapeute à l'université Aix-Marseille, France

⁴ Sidi Hamza Butchich, célèbre cheikh de la confrérie Butchichiya (1922-2017)



Tout se fait au nom du cheikh, dans le quotidien comme dans les grandes conférences et rencontres mondiales du soufisme, organisées chaque année dans le siège de la *zawiya*. Le terme de *chrif* revient tout le temps lorsqu'il s'agit d'exécuter un ordre ou une mission en urgence. Cette catégorisation qui associe cheikh et *chrif* assure la légitimation que la hiérarchie met en place pour une sacralisation des tâches. Le *chrif* est « sujet à toutes les manipulations et à tous les réarrangements possibles » (Rhani, 2008, p.284). Le recours à l'autorité chérifienne incarnée par le personnage du cheikh vient expliquer la mise en place de techniques disciplinaires. Il est important de s'intéresser à cette technique qui consiste à s'adresser aux disciples au nom de Sidi Hamza (figure n°1) et d'étudier plus particulièrement la manière dont les mots sont choisis. Un mélange de mots anglais et de mots arabes peut être observé, comme si ces derniers domestiquaient le discours écrit dans une langue étrangère. À cela vient s'ajouter la tendance que nous avons observée : l'arabisation des noms et des prénoms des convertis occidentaux au soufisme. L'introduction de mots en arabe dans un texte écrit en anglais a pour fonction de rappeler un ordre culturel, voire religieux. Les mots font autorité. Sur le site internet officiel de la Butchichiya, dans une partie est réservée à la présentation du statut du cheikh, on peut lire cette définition :

Ton Guide n'est pas celui duquel tu entends des discours, mais celui dont la présence te transforme. Il n'est pas celui dont l'expression te guide, mais celui dont l'allusion spirituelle te pénètre. Il n'est pas celui qui t'invite à la porte, mais celui qui soulève le voile qui te sépare de Lui. Il n'est pas celui qui te dirige par des paroles, mais celui qui te transforme par son état spirituel. Il est celui qui te délivre de la prison de tes passions pour t'introduire chez le Maître des Mondes. Il est celui qui ne cesse de polir le miroir de ton cœur jusqu'à ce que s'y irradiant les lumières de ton Seigneur. Il t'élève vers Allah et lorsque tu t'es élevé, il te transporte vers Lui. Il ne cesse pourtant de te garder jusqu'à ce qu'il te dépose entre Ses mains. Il t'introduit dans la lumière de la Présence Divine et te dit : « Te voilà, et ton Seigneur.⁵

⁵URL : www.tariqa.org/le guide spirituel [consulté le 9/09/2022].



Cette présentation résume les raisons pour lesquelles, à la *zawiya* Butchichiya, tout se fait au nom du cheikh. Pour les disciples, les fonctions mentionnées dans la citation ne peuvent être assurées que par un saint. Cette autorité s'exerce même en l'absence matérielle du cheikh et sans que le disciple ne s'entretienne avec lui.

La baraka, le cheikh Sidi Hamza et la filiation au Prophète

Le concept de *baraka* a fait l'objet d'une attention particulière dans les études anthropologiques et sociologiques centrées sur l'islam. L'anthropologie sociale et culturelle s'intéresse au thème de la *baraka* depuis le début du XX^e siècle. Les principales contributions reviennent, d'une part, aux anthropologues européens tels que Westermarck (1968, 1926, 1933), Evans-Pritchard (1949), Gellner (1969), Berque (1978), Jamous (2002, 1981), et, d'autre part, aux anthropologues américains comme Geertz (1992, 1968), Crapanzano (2000, 1973) et Rabinow (1975), lesquels, à l'exception d'Evans-Pritchard, ont tous effectué des séjours ethnographiques au Maroc (Berrada, 2013 : 33).

Pour l'anthropologue de la Butchichiya, Mekki Berrada, qui a publié un ouvrage intitulé *Le concept organisateur de baraka, entre thérapie et herméneutique dans les traditions ethnologiques marocaines*, les modalités de transmission de la *baraka* sont multiples. Elle peut être héréditaire, mais elle peut également être acquise par un contact divin direct (ce qui est généralement le cas des saints) ou aussi par un contact divin indirect. L'anthropologue commence son ouvrage avec la dédicace suivante : « À Sidi Hamza Qâdirî-Budchich : source intarissable et passage obligé vers la baraka ».

La *baraka* est l'un des concepts originaux mis en œuvre dans la construction de l'autorité du cheikh de la *zawiya* Butchichiya. La *baraka* représente l'un des aspects de la puissance divine selon la doctrine soufie : une force mystérieuse présente dans les mots, les choses et les êtres. Toute une série de notions est associée au concept de *baraka*, dont le don, la fertilité, la fécondité, la croissance, la prospérité, la santé, la beauté, la chance, le pouvoir et le



charisme (Rhani, 2009). Pour Geertz (1992 : 47)⁶ :

La *baraka*, un de ces mots si forts qu'il est plus facile d'en parler que de le définir, mais que nous rendrons pour l'instant, trop faiblement, par « pouvoir surnaturel » – dont la possession fait le saint.

Elle symbolise, dans l'esprit des gens, la manifestation du divin dans le monde, un don de représentation de la divinité et qui est accordé à certaines personnes identifiées comme des saints. La *baraka* se présente alors comme étant le moteur du processus de justification du pouvoir économique, politique et social. Chez les Butchich, la *baraka* a un caractère biologique héréditaire : elle se transmet de père en fils, de génération en génération. Selon la *tariqa al-Butchichiya*, la *baraka* provient, avant tout, de la filiation au Prophète. C'est la filiation présumée avec le Prophète qui est la source du *charaf*. Celui-ci désigne l'appartenance biologique à une famille de saints qui descend du Prophète de l'islam par l'intermédiaire de sa fille Fatima.

Dans le cas du Maroc, les saints l'acquièrent aussi par décret royal, d'où l'importance des dimensions politiques de la *baraka*. Dans plus d'une trentaine de récits que j'ai recueillis, lors de mon travail ethnographique, la majorité des disciples ont insisté sur le lien entre l'acquisition de la *baraka* et la légitimité d'avoir le mérite de la guidance spirituelle par le cheikh de la *zawiya*.

Le pacte d'adhésion : le pouvoir du cheikh sur le corps et l'esprit de ses disciples

Lieu de méditation, de prière, de transe, d'effort et de socialisation, la Butchichiya s'impose également comme un espace de disciplinarisation des âmes et des corps. Le cheikh confirme cette caractéristique : « Tous les disciples sont mes patients, la confrérie est une grande

⁶Geertz, Clifford 1992. *Observer l'islam*, La Découverte.



clinique, je tente de jouer le rôle d'un médecin polyvalent». Le lieu de la confrérie est un espace d'enfermement affectif et de contraintes, sans que ce soit pour autant un hôpital psychiatrique. L'engagement des disciples à adhérer au mode de vie confiné d'une communauté religieuse passe par l'acceptation d'un « contrat » entre eux et leur maître, « médecin » et « éducateur ». L'un des moments forts de la mise en place de ce contrat est le pacte, qui se conclut par une cérémonie d'adhésion à l'ordre confrérique.

(Ben Driss, 2002 : 241). résume le déroulement du pacte :

Simple, cette cérémonie consiste à présenter le nouveau venu à l'un des responsables qui lui prend la main tout en récitant quelques versets du Coran. Pendant ces quelques minutes, on va demander à l'assemblée de garder le silence. Après quoi le responsable annonce la fin de la *musafaha* en prononçant à voix haute une glorification du Prophète. Le nouveau faquir, tout ému, salue les personnes qui se trouvent près de lui. En retour, il reçoit des félicitations et des souhaits de bienvenue.

Le pacte d'adhésion pratiqué dans l'institution de la confrérie passe par un *idn* (*permission*) du cheikh, ce qui lui donne le pouvoir d'intervenir dans la vie sociale de ses disciples/patients. Un converti français m'a raconté : « Une fois que nous donnons le pacte au maître, nous devenons ses serviteurs, ses sujets, il veille sur nous ». Le corps du disciple se construit par identification à celui du maître. La *tariqa* initiatique s'envisage sous la forme d'un pacte qui réunit le disciple et son guide. À travers le pacte d'adhésion avec son maître, le disciple cherche une identification et une reconnaissance. Le sociologue de la *zawiya*, (Ben Driss, 2002 : 241). explique que :

La structure relationnelle de la confrérie engage le nouveau membre dans une expérience communautaire. Cette expérience, qui se déroule dans le milieu des *fūqara*, va transformer petit à petit son comportement. Son entourage va remarquer ce changement d'attitude et, selon ses affinités avec le soufisme et la *tariqa*, il va le confronter sur son propre terrain, c'est-à-dire sur la religiosité, la pratique du culte, sur son interprétation.



Cet extrait de Ben Driss nous dit beaucoup. Tout d'abord, dès l'adhésion, le nouveau disciple se voit placé dans une appartenance catégorielle communautaire. Pourtant, dans le milieu de la *zawiya*, on diffuse un discours d'appartenance universelle largement assumé. Ensuite, le sociologue confirme le changement de comportement de l'adhérent. Si la *zawiya* est, pour les disciples, un lieu de renaissance, c'est également un milieu de redressement. À travers le pacte, le cheikh développe la métaphore du médecin guérisseur, en s'adressant à des disciples qui sont susceptibles d'être malades, au sens « spirituel ». C'est là une caractéristique importante qui distingue la Butchichiya des autres confréries : d'un côté, la *zawiya* se réclame du soufisme savant et, de l'autre, les pratiques thérapeutiques et curatives sont très répandues et maintenues.

Des pratiques thérapeutiques (lamsat chifa), toucher thérapeutique : le cheikh guérisseur

Si la confrérie Butchichiya se veut savante, elle n'a pourtant pas exclu toute pratique thérapeutique du champ de ses actions. Tout contact avec le cheikh Sidi Hamza est bénéfique. Les disciples occupent les lieux de passage du cheikh pour embrasser sa main, toucher sa *djellaba* ou simplement pour voir son visage. Pendant la cérémonie du sacrifice, le cheikh héritier, Sidi Jamal ordonne à ses disciples d'invoquer Dieu, à voix haute, toujours plus fort. Il se déplace dans le cercle de disciples et il touche les plus agités sur les épaules ou sur la poitrine pour les féliciter de leur réussite dans leur quête d'une posture spirituelle. La plupart d'entre eux se précipitent en première ligne pour bénéficier de la *baraka* reçue grâce au contact des mains du cheikh. Avoir le corps touché par sa main confère un véritable statut de disciple béni. Le regard, la parole et la présence du guide aux côtés des disciples sont interprétés comme une forme symbolique de toucher. La cérémonie est fréquemment vécue comme un acte à la fois religieux et médical, mais aussi comme un moyen d'entrer en contact avec le maître. Le contact physique ou symbolique avec le maître prend un caractère contractuel. Il constitue un échange : il permet aux disciples d'accéder à la pureté et à la vérité. De son côté, le maître manifeste son



pouvoir via ses *karamats (miracles)*, ses regards, son toucher et ses déplacements. L'échange place le cheikh dans un rôle paternel évident.

Les pratiques thérapeutiques au sein de la confrérie sont diverses. La plus connue est celle du *Lamsat al-chifa* (toucher thérapeutique) qui consiste à placer face à face le maître et le patient, main dans la main. Le cheikh donne au disciple *al-idn* (permission) d'intégrer le groupe et le disciple s'engage à obéir à long terme aux procédures de traitement.

J'ai assisté à une scène au sein de la *zawiya*-mère à Madagh qui met en lumière l'actualité des pratiques thérapeutiques, malgré l'image de modernisation que la confrérie souhaite véhiculer. Lors d'une soirée, en présence de nombreux disciples et visiteurs, un jeune disciple de Meknès s'est approché du *muqaddem* (responsable) de la *zawiya* de Madagh et lui a murmuré quelque chose à l'oreille en lui tendant une bouteille d'eau en plastique. Le *muqaddem* l'a ouverte et a récité quelque chose silencieusement, en bougeant ses lèvres et en approchant la bouteille de sa bouche. Par la suite, le *muqaddem* a refermé la bouteille, a pris la main du jeune disciple et a repris sa récitation. Enfin, le *muqaddem* a demandé aux personnes présentes de réciter avec lui la sourate de la *fatiha* à haute voix. Le jeune disciple était rempli de joie. Il a pris la bouteille et l'a mise dans son sac. La soirée d'invocations s'est poursuivie. De retour à Meknès, j'ai demandé au jeune disciple la signification de ce moment. Il m'a alors expliqué qu'il était fiancé et qu'il souhaitait fonder un foyer, mais qu'il avait besoin de la *baraka* du *chorfa* de la *zawiya*. Il a emporté la *baraka* dans la bouteille afin que sa fiancée, professeure de mathématiques, puisse boire l'eau des *chorfa*, ce qui porterait bonheur à leur futur couple.

Le jeune disciple m'a expliqué que l'eau provenait de la résidence du cheikh Sidi Hamza, dans le village de *Nia'ima* à Berkane. Auparavant, la source était très salée, mais lors de son retour du pèlerinage à la Mecque, Sidi Hamza a touché la source et celle-ci est alors devenue potable. Ce fait relève, selon lui, d'un miracle. Depuis, les disciples boivent cette eau et la transportent avec eux dans des bouteilles. Le jeune disciple a ajouté : « Pour obtenir plus de *baraka*, tu dois faire comme moi, donner ta bouteille aux *chorfa* pour qu'ils lisent des *wird* (invocations) et alors tu auras beaucoup plus de bénédiction.



Quelques jours plus tard, j'ai demandé au jeune homme si je pouvais rencontrer sa fiancée afin de savoir si elle avait senti l'effet de l'eau des *chorfa*. La fiancée m'a dit qu'elle n'était pas convaincue, mais comme son fiancé était Butchich, elle avait bu l'eau ramenée afin de lui faire plaisir. Elle a expliqué ne pas avoir senti d'effet particulier après avoir bu l'eau.

Le but ici n'est pas de déterminer si l'eau est magique ou pas, mais de comprendre en quoi le fait de considérer cette eau comme magique influence le comportement de chacun. Le recours aux miracles réalisés par le maître (comme transformer l'eau salée en eau potable) et les récits des disciples, entre autres, montrent à quel point la hiérarchie travaille aussi sur la production de mythes. Le mythe reste une force opérationnelle et vivante dans les pratiques rituelles de la Butchichiya. La hiérarchie de la confrérie réconcilie les pratiques thérapeutiques courantes et une modernité séculaire affichée, l'une se nourrissant de l'autre.

Crapanzano (1973) décrit comment les disciples recherchent la baraka des saints à travers des médiations matérielles : tissus ayant touché un tombeau, objets personnels du saint, ou eaux bénies ayant été en contact avec le mausolée ou utilisées lors de rituels de transe ou de guérison.

Bien que l'eau ne soit pas le centre de l'analyse, elle apparaît comme un support de transfert de puissance : on y plonge des objets bénis, on en boit ou on s'en lave. Cela s'inscrit dans une économie symbolique où le corps, les fluides et les objets sont autant de vecteurs de circulation du sacré. Aussi, Mayeur-Jaouen (2005) analyse les pratiques de dévotion populaire autour des saints et les rituels soufis en Égypte. L'eau bénite y tient un rôle essentiel : elle est utilisée dans les processions et pèlerinages autour des mausolées, parfois mélangée à des éléments du tombeau ou à des parfums ; elle est distribuée comme remède, protection ou bénédiction, parfois en lien avec le charisme posthume du saint ; elle constitue un élément de la dynamique de sacralisation de l'espace autour du saint (marquage des lieux, circulation de la baraka par voie liquide). La chercheuse montre que ces usages s'inscrivent dans une logique corporelle et



émotionnelle du religieux, et dans une piété populaire souvent marginalisée par les discours théologiques officiels. Cela permet de penser l'eau bénite comme un médium sensoriel, mobilisé dans des rituels où le corps joue un rôle central dans la quête de guérison ou de grâce.

L'autorité du cheikh au cœur du cercle de danse

Si la doctrine soufie est présente dans toute la littérature soufie et justifie le rôle central du cheikh dans toutes les activités de la *zawiya*, mon propos consiste à décrire cette centralité, non pas dans la littérature, mais dans les locaux de la confrérie-mère de Madagh, en tant qu'activité empiriquement documentée. La constitution du cercle de danse représente une pratique de l'organisation de l'ordre. Les disciples sont assis, dans un premier temps, en chantant les textes d'invocations de Dieu (*dhikr*) ; symétriquement, le cheikh, assis également, chante en répétant derrière les jeunes chanteurs et envoie des signes de satisfaction et d'adoration avec des gestes de la main et de la tête. De son emplacement, le cheikh fait signe avec sa main aux divers disciples pour leur montrer les places qu'ils doivent occuper. Par exemple, il place les convertis occidentaux devant, les hauts responsables à sa droite et appelle quelques jeunes pour se joindre au groupe des chanteurs. Les disciples obéissent, comprenant les signes du cheikh, ce qui transforme les signes en règles et en actions. Cette situation montre une double tâche simultanément organisée : « signes, application des signes ». Le cheikh appelle d'abord le disciple par un geste de la main, puis, avec un deuxième geste, il lui précise l'emplacement à occuper. En réalisant ces doubles gestes, il contribue à l'organisation de l'espace et de l'ordre. Ainsi, l'assemblée de la soirée prend forme et se met en ordre selon la compréhension des signes et des règles du cheikh par les disciples. De leur côté, les disciples, en se déplaçant, affichent un engagement corporel discipliné. Leurs déplacements sont accompagnés de sourires et de gestes de remerciement au cheikh : ils baissent la tête, le dos courbé, la main sur le cœur et s'approchent ainsi de lui, avant de regagner leurs places.



Au fur et à mesure, le rythme du chant s'accélère, quelques disciples se mettent debout en dansant, en se balançant d'avant en arrière, en direction du cheikh. Cette situation dure quelques minutes. De temps en temps, des cris et des hurlements – le plus souvent accompagnés de gestes corporels – cassent l'harmonie du chant. Le cheikh dirige son regard vers les personnes qui crient, il les regarde longtemps, la main sur le cœur. Il donne l'impression de les accompagner dans leurs états d'âme (*hal*). En regardant le nombre considérable de disciples qui dansent, le cheikh se lève en reproduisant les mêmes balancements, mais avec moins d'agitation que ses disciples. Simultanément, toute la salle se lève. Seul le cheikh se déplace au centre de l'assemblée. Le chant se pratique souvent de manière sonantique du texte répété. Les déplacements permanents du cheikh dans le cercle montrent à quel point il est au centre des activités pratiquées, non seulement parce qu'il se trouve spatialement au centre de l'assemblée pendant toute la soirée, mais aussi parce qu'il joue un rôle semblable à celui d'un maestro dans une symphonie musicale. Il intervient tout le temps pour modifier les gestes et la manière de danser, pour demander d'augmenter le rythme du chant, répéter un refrain, se lever, s'asseoir, faire des signes de la main ou des sourires envers des gens, écouter les paroles d'un disciple, aller chercher quelqu'un pour le placer sur le devant du cercle, toucher les membres les plus agités sur la poitrine ou sur les épaules, embrasser des enfants qui dansent, demander du thé, mettre fin à la danse, demander le repas, etc. Autrement dit, il structure les multiples activités de l'espace de la *zawiya*. Tous les membres se dirigent vers lui, selon les attentes et les besoins de chacun. Il est important de souligner que la centralité du cheikh, en tant que dispositif indispensable dans l'espace de la *zawiya*, est marquée par le renouvellement permanent de ses rôles selon les différentes activités et la nature des acteurs présents, et ce, malgré la répétitivité de certaines activités. La description contextualisée montre qu'il n'y a pas de modèle préétabli dans l'attitude du cheikh, mais plutôt des réactions et des comportements en action pratique, qui fait de cette centralité la norme d'une pratique contextuelle.

Ce sont les disciples qui font appel au cheikh. Ils préparent sa place, l'attendent,



l'accueillent chaleureusement, lui cèdent le commandement de l'assemblée, exécutent ses consignes et recommandations sans discussion. De son côté, le cheikh fait appel à tous les moyens afin de mieux maîtriser sa fonction de président de la soirée : signe, geste, parole, regard, toucher, sourire, etc. Il réserve un traitement différent à chaque catégorie de membres du cercle. Le système de conversation de l'assemblée prend de multiples formes : dans un premier temps, tout le monde répète derrière les chanteurs, y compris le cheikh. Il arrive même que ce dernier chante seul et que tout le monde répète après lui. L'un des chanteurs peut également s'emparer seul d'un texte, le reste de la salle demeurant silencieuse. Dans quelques cas particuliers, le cheikh mène une conversation aléatoire à tour de rôle avec les membres proches de lui, tandis que le reste des personnes présentes attendent qu'il finisse sa conversation avant de reprendre les chants. Elles parlent, à leur tour avec celles qui se trouvent à côté : un « souk de conversations » se met en place, dont on ne distingue plus le contenu. Un *ustad* (professeur) prend la parole pour adresser une leçon de clôture. L'ordonnancement de l'assemblée est le résultat de la coordination des membres, de l'exécution des consignes du cheikh, de l'application de règles d'emplacement, de la prise de parole et de la centralité des activités du cheikh, entre autres. Les normes en vigueur au sein du groupe montrent à quel point cette réalisation est précise, et ce, à des fins pratiques d'organisation du rituel du chant, en tant que rituel où s'articulent des sentiments, des paroles, des contraintes et des gestes.

Ces extraits de l'ethnographie donnent raison aux exigences de cette perspective de l'anthropologie qui insiste sur l'importance de décrire les actions en train de se faire. Les fonctions attribuées au cheikh en tant que représentant, se trouvant au sommet de la hiérarchie de la *zawiya*, ne sont que les fruits du travail de ses auxiliaires. Ils ne sont en aucun cas le résultat d'un ordre divin ou surnaturel, comme entendu dans le discours officiel. La pertinence de la description *in situ* permet de localiser les actions produites dans un contexte précis, situé dans le temps et dans l'espace. Loin de construire les concepts de charisme et de pouvoir spirituel, la description adéquate de petites choses, en train de se faire, se suffit à elle-même, pour prouver que le monde social est fait pièce par pièce par ses membres.



Se prosterner devant le corps du cheikh Sidi Hamza : baisemain et baise-pied

Cheikh sidi Hamza Butchich déclare :

Dans l’islam et le soufisme, connaître Dieu, c’est comme connaître cette main-ci. Cette main-ci, c’est comme Dieu. Cette main, c’est Dieu. Si tu aimes cette main, tu dois aimer tout le monde.⁷

La main du cheikh est comparée directement à Dieu, elle a donc un caractère divin, ce n’est pas une simple main. Le cheikh construit sa propre image en faisant appel à un organe de son corps. Le profane devient sacré. Le corps, donc le matériel, devient sujet d’adoration, ce qui remet en question la doctrine officielle.

Dans un forum de la Butchichiya⁸, les échanges entre disciples traitent souvent du statut du maître et il est intéressant d’observer les représentations que les disciples ont de lui. Voici quelques extraits autour du baisemain :

Salam alaykoun,

Chers frères et sœurs, je vous écris ici pour avoir un échange avec vous concernant cette *tariqa* et la relation du cheminement avec Sidi Hamza. J’ai intégré, il y a quelques années, cette voie et suis parti à Madagh à l’occasion du Mawlid. Là-bas j’y ai trouvé fraternité, Amour et beaucoup de bien- être dans la mosquée où je multipliais les *dhikr* et les invocations. Là où j’ai véritablement été troublé, c’est lors de ma rencontre avec le cheikh, où il nous a été dit qu’il ne fallait jamais lui tourner le dos, ni lui adresser la parole directement. Une autre fois, nous l’avons rencontré et certains embrassaient ses mains, ses pieds. Tout cela est bien loin de ce que j’avais espéré en termes de rencontre spirituelle. Ce n’était pas une icône que j’étais venu chercher mais quelqu’un qui me prendra par la main et m’amènera sur le chemin d’Allah. À mon retour, je décidais de rompre avec cette *tariqa*. Ce

⁷Entretien du maître sidi Hamza diffusé sur France Inter, émission du jeudi 21 mai 2015, « Le soufisme, “un Islam de l’excellence du comportement” » [Consulté le 1^{er} juillet 2015].

⁸[Les Forums d’aslama](#)>[Les Sciences de la Religion](#)>[Al-Ihssan](#)> La Voie QadiriyaButchichiya [Consulté le 1^{er} juillet 2020].



message ne cherche nullement à faire polémique, ni à provoquer querelle, loin s'en faut. Mais peut-être pourrions-nous discuter de cela ensemble ? *BarakAllahuFik* (que Dieu te bénéfice)
(20/02/2014, 19h47).

Un peu plus loin, un autre disciple lui répond :

Salam alaykoun,

J'ai eu un peu la même expérience lorsque je suis allé au Yémen la première fois. Le shaykh était assis dans une chaise surélevée et il y avait beaucoup de monde autour. Il y a eu le dhikr et les chants puis, à la fin, tout le monde s'est levé et les gens ont salué à tour de rôle le shaykh, en embrassant sa main ou son pied (un peu comme ils pouvaient, vu le monde). Ensuite, les gens sont sortis par une petite porte sans tourner le dos au shaykh. J'étais un peu déçu d'avoir fait tout ce trajet juste pour ça, mais bon, c'est comme ça. Déjà voir le shaykh c'est bien. Pour tourner le dos et embrasser les mains ou les pieds c'est pareil que partout ailleurs dans le monde islamique : on ne tourne pas le dos à un grand savant (même un savant de fiqh ou de hadith) et on lui embrasse la main (délicatement et doucement) ou le pied si le shaykh est âgé et ne peut pas se déplacer. Cela fait partie de la courtoisie dans le milieu traditionnel.

Ensuite, un autre répond également au premier :

Salam alaykoun,

J'essaie juste de te faire comprendre mon frère que si certains disciples agissent ainsi c'est qu'ils sont pris d'un *hal*, d'un état d'amour intense et que, pour eux, c'est une manière de remercier le Cheikh qui, par la Grâce d'Allâh, les a amenés à ce stade dans leur cheminement personnel. Il n'y a aucune idolâtrie, Sidi Hamza dit lui-même qu'il est un *miskin* et que celui qui s'arrête à sa forme corporelle fait du *shirk* (mécréance).

Pour cheminer, il faut respecter son guide spirituel, il faut avoir de *l'adhab* (respect) envers lui et faire ce qu'il nous dit de faire car tout est conforme au Coran et à la Sunna et tout est dicté par le *Sirr* (secret). Si on commence à se dire « ouais mais pourquoi ceci, pourquoi cela » et qu'on s'arrête à la forme, alors c'est un élan de la *nafs* (égoïsme/égo) qui trouve des subterfuges pour nous éloigner de la



voie et de l'homme qui va nous guider petit à petit vers Allâh, car elle sait que c'est une guerre contre elle.

Les récits et les échanges ont suscité de nombreuses réactions, fort différentes. Ces échanges, réalisés sur un forum de la confrérie, où les disciples se livrent à des déclarations intimes voire confidentielles, permettent de situer la pratique du baisemain et du baise-pied dans son contexte local. Ils permettent également de comprendre les tensions qui existent chez les disciples vis-à-vis de cette pratique. Rappelons-nous l'affaire du joueur de football Ben Arfa qui avait refusé d'embrasser les pieds du cheikh Hamza parce que ses convictions les lui permettait pas et qui avait critiqué cette méthode de recrutement. Les extraits provenant du forum expliquent également les causes du départ définitif de la confrérie d'une certaine catégorie de disciples. Lors de mon travail ethnographique de février 2013, j'ai effectivement observé comment les disciples se précipitaient pour embrasser les pieds recouverts de chaussettes du cheikh sidi Hamza. Cette pratique était vécue comme un moment fort au niveau émotionnel, accompagné de cris et de pleurs. Faisons une analyse sociologique des émotions à partir de ce passage. Jean-Pierre Zirotti (2013)⁹ souligne que :

Si est ainsi reconsidérée la part de l'émotion dans la motivation de l'action, il demeure cependant que sa contribution à l'action et à la constitution de l'action sociale reste à expliciter. La position la plus radicale soutient que les émotions ne relèveraient pas d'entités réelles ou naturelles, mais seraient des objets socialement construits, donc ne joueraient pas causalement. L'invalidation partielle de cette thèse, apportée par l'enquête, ne doit pas pour autant conduire à sous-estimer, ni le caractère social de certaines émotions, ni leur dimension évaluative, et donc cognitive.

Les émotions sont le résultat d'une action collective puisqu'il s'agit d'un moment

⁹Jean-Pierre Zirotti, « Sociologie de l'action et émotions », *Noesis* [En ligne], 16 | 2010, mis en ligne le 14 mars 2013, consulté le 30 juin 2015, URL : <http://noesis.revues.org/1721> [consulté le 1er juillet 2022].



d'expression collective.

L'argument de Laurent Thévenot (1995 : 148), un autre sociologue, est que « Puisque les émotions s'apprennent à l'occasion d'échanges d'expressions, il semble assez naturel que ces émotions aient un rôle dans l'établissement de liens collectifs ». Toutes les situations collectives demandant une coordination des intentions, plus particulièrement les discussions collectives, de même que les actions visant la mobilisation collective ou les conflits collectifs, semblent largement reposer sur l'expression d'émotions. Dans ce cas, et en s'appuyant sur les extraits ethnographiques relatés ci-dessus, nous pouvons constater comment les émotions exprimées devant le cheikh sont un facteur de mobilisation pour renforcer le lien entre le disciple et son maître. Les quelques minutes de passage des disciples devant le cheikh provoquent de vives réactions. La hiérarchie de la confrérie prépare alors cet espace de rencontres émotionnelles dans lequel les disciples s'orientent vers le cheikh et le reconnaissent comme l'autorité suprême. Il existe également des dispositifs matériels utilisés afin d'organiser ces espaces de rencontre : la mise en place de barrières en fer lors de la grande visite du cheikh en 2012 pour séparer le cheikh des visiteurs a sollicité beaucoup d'émotions chez ces derniers. Comme ils ne pouvaient pas toucher le maître, les disciples ont manifesté un désir encore plus grand de s'approcher de lui ; leurs émotions se sont concrétisées par des pleurs et des cris.

Le vocabulaire de l'autorité : les dires du cheikh sidi Hamza et les représentations des disciples

Les manières d'appréhender la question de l'autorité sont nombreuses et complexes.

Ainsi,

Celle-ci peut être définie comme une capacité de commandement ou de prescription exercée sur un individu ou un groupe social, qui induit l'acceptation et même l'obéissance. L'autorité serait donc un pouvoir qui n'aurait pas besoin de s'exercer pour exister bien qu'en même temps



elle suscite des oppositions et requiert souvent la coercition ou la force, voire la violence, pour être effective.¹⁰

L'existence-même du maître comme figure centrale et comme personnage classé au sommet de la *zawiya* suffit à prouver cette autorité.

Je me suis alors intéressé à l'étude du langage de l'autorité : les mots, les expressions et leur contexte d'usage. C'est dans ce cadre que je vais à présent décrire les discours du cheikh sidi Hamza. Le corpus est composé de déclarations du cheikh publiées dans les brochures de la confrérie ainsi que dans l'ouvrage *Sidi Hamza al-Qadiri al-Boudchichi, le renouveau du soufisme au Maroc* (2002) de Ben Driss, sociologue et disciple de la confrérie. Je me suis également intéressé à une partie des déclarations du maître entendues à la confrérie lors de mes observations participantes.

Le cheikh parle peu et n'écrit pas de livres. Il affirme que les messages sont transmis par la langue soufie de toujours : la langue des signes (*ichara*)¹¹. Le cheikh sidi Hamza dit : « celui qui se base sur les écrits d'Ibn Arabi et des autres maîtres soufis ne fait que suivre leur *djellaba* [apparence] » (Ben Driss, 2002 : 159). Le dénigrement de la connaissance livresque permet de renforcer l'autorité du maître. Seuls ses paroles et ses gestes sont à prendre au sérieux.

Dans leurs échanges quotidiens, les Butchich disent que « la *tariqa* est invocation et discussion », ce qui valorise la place qu'occupe la discussion entre disciples. Sachant que l'expression d'un avis dissident n'a pas de place dans la *zawiya*, j'entends donc par discussion une sorte d'échange autour de questions qui entrent dans l'ordre de l'autorité établie.

¹⁰Argumentaire du colloque : L'exercice de l'autorité dans les mondes musulmans d'aujourd'hui. Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (Oran), Centre Jacques Berque pour les sciences humaines et sociales (Rabat), Laboratoire Dirasset-Etudes maghrébines (Tunis), prévu à Oran, 12, 13 et 14 octobre 2015.

¹¹Le langage soufi est « inaccessible aux sens avec les mots des réalités présentes » cf. Nwyia P. (1970), *exégèse coranique et langage mystique, nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Ed. Dar el-Machreq, Beyrouth, p. 351.



Une série de propos attribués au cheikh sidi Hamza est très présente dans la confrérie, ceux-ci sont accrochés au mur ou diffusés grâce aux brochures distribuées dans la *zawiya*. Voyons-en quelques-uns d'entre eux.

- « *La Voie c'est le cheikh* »

Le cheikh est l'incarnation de la *tariqa*. Pas de Voie sans cheikh. L'importance accordée à l'existence d'un maître spirituel vivant dans la Butchichiya est visible dans toutes les pratiques rituelles. Ben Driss (2002 : 278) confirme que

Le Maître éducateur, situé au plus haut niveau de cette hiérarchie, est considéré dans le milieu soufi comme nécessaire dans la transmission de l'enseignement de cette spiritualité.

Plus loin, l'auteur (2002 : 280) catégorise plus encore la place du cheikh : « On parle des adeptes de cette mystique, d'élites, et pour leurs maître, d'élite de l'élite ». Cette catégorisation d'appartenance qui classe le cheikh au sommet de la structure sociale et spirituelle de la *zawiya* prend la forme d'une discipline :

La discipline prend, entre autres, le visage du respect de la hiérarchie. Comme tout regroupement humain, la *tariqa* a une organisation interne qui lui permet de fonctionner et d'évoluer (2002 : 248).

Le bon fonctionnement est donc conditionné par le respect de la hiérarchie, ce respect prend, à son tour, diverses formes.

Lors d'un entretien réalisé avec Anne-Laure Briand¹², celle-ci explique que, dans la religion catholique, le respect de la hiérarchie prend différentes formes selon les catégories de fidèles. Les laïcs ont la possibilité d'être soutenus dans leur foi par un guide ou un accompagnateur spirituel, également nommé directeur de conscience¹³. Il s'agit d'une aide que le baptisé peut demander et recevoir de la part de l'Église en vue de connaître et d'accomplir la

¹² Journal du terrain, entretien du 07 août 2015 à Marseille.

¹³ Voir : J. Neuviarts, « A quoi sert un guide spirituel ? », <http://www.croire.com> (consulté le 15 juillet 2015)



volonté de Dieu. Ce conseil de « faire appel à cet outil standard de la vie intérieure qu'est la direction de conscience »¹⁴ est présent dans les divers courants du catholicisme. Les clercs séculiers et réguliers, quant à eux, en se consacrant entièrement à l'Église catholique, prononcent des engagements ou des vœux d'obéissance. Par exemple, dans l'ordre dominicain :

Pour nous, religieux, le mot « obéir » est au cœur de notre engagement dans la vie religieuse et chez nous, les Dominicains, il est même le seul vœu évoqué pour signifier notre engagement religieux quand nous faisons profession : « Moi frère un tel je promets que je serai obéissant... ». Notre rituel de profession religieuse nous situe ainsi dans la grande tradition monastique où le vœu d'obéissance au Maître de l'Ordre et à nos constitutions, implique nécessairement les vœux de chasteté et de pauvreté. Mais notre manière de faire profession met encore plus en valeur notre vœu d'obéissance, bien qu'il ne soit pas notre seul vœu. D'ailleurs, c'est saint Thomas d'Aquin qui affirmait que le vœu d'obéissance est le plus important des trois vœux, puisqu'il sous-tend les deux autres.¹⁵

Eugen Drewermann, théologien et psychanalyste allemand, a précisément étudié cette notion d'obéissance. Le titre de son ouvrage, *Fonctionnaires de Dieu* (Drewermann, 1993, 758p). évoque très fortement ces notions d'obéissance et de soumission. Cet ouvrage de référence, publié en 1993 et sanctionné, a posé des questions primordiales sur la vocation et la condition des clercs. Son écrit relate et analyse l'angoisse, la culpabilité et l'autorité subie par les clercs.

- « *Les deux portes royales pour accéder à Dieu sont l'invocation (dhikr) et la générosité* »

Les valeurs morales centrales chez les Butchich sont l'invocation de Dieu et la générosité, qui mènent toutes deux à Dieu. Elles signifient l'élévation de l'homme : lien entre

¹⁴R.Shaw, « Un directeur de conscience, pourquoi pas ? », <http://www.france-catholique.fr> (consulté le 15 juillet 2015)

¹⁵ Y.Bériault, maître des novices, « Obéir à Dieu, à soi-même et au monde », Montréal, septembre 2003, <http://www.dominicains.ca> (consulté le 15 juillet 2015)



l'intérieur (l'invocation) et l'extérieur, c'est-à-dire l'exemplarité du comportement (la générosité à l'égard des autres) mais aussi à l'égard de la *zawiya* (don d'argent, de temps, etc.).

- « *Celui qui s'abaisse, Dieu l'élève* »

La valeur de l'humilité qui mène vers Dieu est souvent mise en avant par le cheikh, pour qui :

La vraie science ne s'obtient que quand on la demande vraiment avec humilité. La démarche pour s'acheminer vers elle est comparable à celle d'une personne qui veut boire l'eau d'un ruisseau. Cette personne devra se baisser jusqu'au ruisseau pour boire. L'eau est toujours située dans le lieu le plus bas d'un endroit, il nous faut être comme l'eau (Ben Driss, 2002 : 160).

Cette notion d'humilité permet de justifier les tâches auxquelles sont relégués les disciples qui doivent sacrifier leur ego dans la quête spirituelle. La métaphore du disciple qui boit l'eau du ruisseau peut se lire comme une position de soumission (cela rappelle le geste de la prière) pour pouvoir accéder à la vérité, mais, en même temps, cette vérité se trouve à la portée de chacun, elle est accessible à celui qui la cherche. Elle ne se trouve pas au-dessus de lui mais en dessous, ce qui peut être un dénigrement de la hiérarchie. La vérité divine est matérialisée par une source d'eau, métaphore de la nourriture. Des boissons sont souvent utilisées dans le vocabulaire soufi : l'eau, le miel, le vin, etc.

Dans la religion catholique, l'humilité, la fragilité du fidèle en tant qu'Homme commettant des péchés est symbolisée par la cendre¹⁶. Cette cendre est imposée sur le front du fidèle, le premier jour du Carême, le mercredi des Cendres. Lors de son audience du 25 février 1998, le pape Jean-Paul II a proclamé :

L'imposition des cendres met en évidence, en particulier, notre condition de créatures, en totale et reconnaissante dépendance du Créateur. [...] L'humble acte de recevoir les cendres sacrées sur le front [...] s'oppose au geste orgueilleux d'Adam et d'Eve qui, par leur

¹⁶ Journal du terrain, entretien avec A-L.Briand, le 7 août 2015.



désobéissance, détruisirent le rapport d'amitié qui existait avec Dieu Créateur.¹⁷

Le premier jour du Carême, le fidèle réalise donc un acte de pénitence, de reconnaissance de ses péchés. Cet acte de pénitence est présent à d'autres moments de la vie religieuse du croyant. Au début de chaque messe, s'effectue le sacrement de pénitence et de réconciliation. Les fidèles récitent le confiteor :

Je confesse à Dieu tout-puissant, je reconnais devant mes frères que j'ai péché en pensée, en parole, par action et par omission ; oui, j'ai vraiment péché. C'est pourquoi je supplie la Vierge Marie, les anges et tous les saints, et vous aussi, mes frères, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.¹⁸

Puis, le prêtre termine le sacrement en disant : « Que Dieu tout Puissant vous fasse miséricorde, qu'il nous pardonne nos péchés et nous conduise à la vie éternelle, Amen ». De nombreux chants et d'autres prières, comme le « Notre Père » et le « Je vous salue Marie »¹⁹, viennent également faire référence à l'Homme pécheur ainsi qu'à la grandeur de la Vierge Marie et de Dieu apportant le salut à l'Homme. De même, avant de communier avec le Corps et le Sang du Christ lors du rituel de l'Eucharistie, le croyant réalise un geste de repentance en se frappant la poitrine et en disant : « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, dis un seul mot et je serai guéri »²⁰.

- « Ne cherchez pas la vérité, cherchez d'abord à vous purifier »

Pour accéder à la vérité, il faut d'abord se purifier, la purification est un principe moral. Surtout, il ne faut pas adopter de comportement de profit dans lequel on va se purifier dans l'attente que

¹⁷ Jean-Paul II, audience générale du Mercredi des Cendres, 25 février 1998, URL : <http://www.missel.free.fr> [consulté le 10/09/2015].

¹⁸ F. Lugan, « Le rituel de la messe », URL : <http://www.prierecatholique.free.fr>. [Consulté le 10/09/2015].

¹⁹ URL : <http://www.eglise.catholique.fr>. [Consulté le 10/09/2015].

²⁰ URL : <http://www.croire.com> [Consulté le 10/09/2015].



Dieu nous donne quelque chose en retour. La purification doit être recherchée pour elle-même et la vérité viendra ensuite.

- « *Évitez toute haine et toute forme de dissension, Dieu ne visite pas un cœur haineux* »

La règle morale a pour fonction de purifier. Pour se purifier de la haine, il faut éviter toute dissension. Peut-on parler de la construction d'un ordre social basé sur le consensus et le bâillonnement de la dissension ? Les disciples ne doivent pas exprimer d'avis divergents : la justification religieuse sert à maintenir l'ordre social.

- « *Celui qui n'a pas une intention pure (niya) n'évoluera pas* »

Le principe moral de la *niya* (bonne intention) et de la confiance permet de ne pas avoir de doutes ni de poser de questions. L'évolution dans le cheminement impose la bonne intention.

- « *Invoquez jusqu'à ce qu'on dise : c'est un fou ! (Hadith)* »

La répétition des invocations devient un instrument de purification de l'âme. Il ne faut plus accorder d'importance aux jugements du monde profane (des non-Butchich), mais, au contraire, se conformer au jugement de la confrérie – qui différencierait le saint du fou, le bon du mauvais. Ainsi, nous ne devons pas écouter ceux qui nous traitent de fous si la confrérie affirme que nous sommes des saints et que nous avons un bon comportement.

- « *Rien n'est en dehors de Dieu* »

Seul Dieu existe réellement : en dehors de lui, il n'y a que le néant. Dieu représente l'être véritable, tandis que les « créatures » ont une existence éphémère et sont proches du néant. La croyance en Dieu doit imprégner chaque pratique, chaque geste quotidien. Il est donc nécessaire d'adopter en permanence un comportement exemplaire, car Dieu nous regarde toujours.

- « *Tout homme est esclave de quelque chose, sauf les hommes libres intérieurement. Invoquez Dieu pour devenir libres* »

Afin de devenir libre, il faut invoquer Dieu et se débarrasser des biens de ce monde. La soumission à Dieu signifie la liberté intérieure. L'émancipation sociale (émancipation féminine,



émancipation de classes, entre autres) est donc perçue comme une nouvelle forme d'esclavagisme, car le disciple n'a pas encore cassé sa « balance du jugement ». Ce conservatisme social s'appuie sur la théorie selon laquelle seule l'émancipation spirituelle compte vraiment.

- « *Celui qui chemine seul, chemine avec Satan* »

L'individualisme est condamné comme une attitude satanique : « celui qui se détache du groupe, c'est Satan ». Il faut donc vivre en communion avec les autres. L'attachement et le loyalisme sont des règles morales importantes pour le cheikh. Par conséquent, il n'existe pas de spiritualité permise sans le compagnonnage du cheikh : son rôle est ainsi légitimé.

- « *Le croyant est le miroir du croyant* »

Chaque croyant s'identifie aux autres croyants et se retrouve dans les autres. Ils deviennent tous semblables. Les particularités individuelles s'effacent, plus de place pour l'égoïsme, les distinctions et les différences. Ils deviennent tous égaux. Une fois encore, il est donc nécessaire d'adopter un comportement exemplaire afin que l'autre disciple, grâce à ce jeu de miroir, devienne à son tour, exemplaire. Selon cette logique, il s'agit là d'un moyen de transformer la société.

- « *Le cheikh donne naissance et les fuqara éduquent* »

Le cheikh est l'unique source de toutes les valeurs et des règles morales. Ensuite, les disciples utilisent ces règles et ces valeurs pour éduquer les autres. Donner naissance est un terme très fort où le cheikh est comparé à un géniteur, voire à Dieu. Il accomplit la plus grande partie du travail : nous pouvons noter une valorisation inégale de l'apport de chacun.

- « *Respectez la chari'a. Même si vous ne pouvez pas l'appliquer parfaitement, faites votre possible. Dans ce domaine, un minimum est indispensable* »

Le devoir de respecter la *chari'a* est une règle morale. Il faut se conformer aux principes de la *chari'a* dans la mesure du possible, même si cela semble très difficile. Ce discours



s'adresse, semble-t-il, à tous. Cette insistance révèle la reconnaissance d'une certaine difficulté à appliquer la *chari'a* dans la *zawiya*. Cette application est alors reportée à plus tard.

- « *La chari'a est fondamentale, car elle évite de déraiser* »

La *chari'a* a une fonction morale et son application permet d'éviter la déviance. Il est primordial de retenir ce rôle protecteur de la *chari'a* et d'écouter le cheikh s'adresser aux responsables du recrutement.

- « *Lorsque de nouvelles personnes non-musulmanes prennent le pacte, laissez-les d'abord goûter à la voie par le dhikr et la réunion, sans leur imposer les prescriptions de la chari'a* »

L'initiation et l'intégration dans la *tariqa* doivent être progressives. Elles passent par de nombreuses étapes qui mènent à l'application de la *chari'a*. Nous pouvons, de ce fait, nous interroger sur les raisons de procéder ainsi : pourquoi éviter d'imposer la *chari'a* aux nouveaux arrivants, tout en maintenant son importance ?

- « *L'application de la chari'a est contraignante et difficile, mais le dhikr la rend aisée* »

Au niveau des méthodes de recrutement des non-musulmans, la première étape dans le processus d'initiation est le *dhikr*, qui a un effet psychologique. Il prépare l'individu à l'intégration sociale dans la *tariqa*, pour l'entraîner par la suite sur la voie de l'application de la *chari'a* qui est une voie difficile, dans la mesure où elle exige de nombreux sacrifices.

Les quatre dernières paroles du cheikh se contredisent. Ces contradictions dans le discours du cheikh montrent que la hiérarchie de la *zawiya* cherche à adapter continuellement les méthodes et les orientations doctrinales afin de faciliter le recrutement. La construction identitaire des dogmes, des valeurs, des doctrines et des enseignements de la *zawiya* est donc toujours en cours. Mes trois années d'observation ethnographique passées dans la confrérie m'ont permis d'étudier comment les responsables ont recours à une simplification des règles, des normes et des enseignements, afin d'accueillir le plus large public possible. Les étapes de l'intégration totale viendront ultérieurement.

- « *Il ne faut pas demander pourquoi ou comment, mais apprendre à se laisser guider* »



Le disciple ne doit pas se poser de questions, il ne doit savoir ni le pourquoi, ni le comment des choses ; il doit seulement se laisser guider par le cheikh et confier son sort entre les mains du cheikh. Le disciple doit abolir son esprit critique et sa curiosité. Ce comportement a pour effet de produire une dépendance et un assistanat social. Les disciples n'ont pas besoin de réfléchir puisque les autres réfléchissent à leur place ; il leur suffit de se laisser guider. Seul le cheikh peut jouir du statut de guide.

- « Méfiez-vous des beaux parleurs qui connaissent beaucoup de choses et qui pourraient vous séduire par leur langage, je vous mets en garde contre ceux-là »

Les novices doivent se méfier des concurrents de la *zawiya*, à savoir les autres idéologues et doivent éviter de communiquer avec eux. Ils doivent rompre tout contact avec eux pour ne pas subir leurs influences.

- « Celui qui comprend la valeur du cheikh sait que sa relation avec lui n'a pas besoin de paroles ; simplement, tu me vois et je te vois et cela est amplement suffisant. Mais encore faut-il être conscient de ce que cela signifie ! »

En présence du cheikh, il faut se contenter d'une communication non verbale, la communication verbale étant bannie en sa présence. Le contact doit être silencieux. Il suffit d'échanger des regards. Cela permet de remplacer le compagnonnage maître-disciple traditionnel dans le soufisme (lien interindividuel qui se traduit par de réels échanges entre les deux) par un compagnonnage à distance, qui permet au maître de diriger des centaines de milliers de disciples, sans que ces derniers aient l'impression d'un appauvrissement dans la qualité du compagnonnage. Lors des grandes soirées à la *zawiya*-mère de Madagh, j'ai observé de quelle manière se montre le cheikh sidi Hamza : silencieux et allongé sur un grand canapé. Les visiteurs et les invités passent des heures à le regarder dans les écrans géants. Des soupirs, des cris et des pleurs sont émis à chaque fois qu'un geste ou un sourire apparaît sur le visage du cheikh.



2. Le culte des saints morts

Mes observations durant les trois ans de ma recherche empirique et anthropologique au sein du groupe des disciples de la Butchichiya, et plus exactement à la *zawiya*-mère de Madagh, m'ont permis de comprendre à quel point la tradition du culte des saints représente un élément décisif pour accomplir les rituels ordinaires d'un fidèle. La première chose qui a attiré mon attention est la construction récente d'un mausolée avec une coupole verte ([photo en haut](#)), situé à proximité du cimetière de la famille Butchich. Il s'agit là d'une antichambre profonde d'environ trois mètres, avec des mosaïques assemblées sur le sol. La famille Butchich explique que les corps de deux de ses ancêtres reposent dans ce lieu : celui du saint Sidi El-Mukhtar (1853-1914), grand-père du cheikh Sidi Hamza, et de son père, Sidi Al-Abass (1890-1972)²¹. Contrairement à d'autres lieux de culte de saints, où l'on observe un tombeau construit que les visiteurs peuvent toucher ; dans ce cas, il n'existe pas de tombeau, ni de matérialisation de l'espace précisant la localisation des corps. La famille confirme leur existence et les disciples organisent des visites pour vénérer le lieu et demander la *baraka* à ses habitants. En 2011, les responsables de la confrérie ont installé un cercueil en bois recouvert d'un tissu vert avec l'inscription des noms d'*Allāh* ; des livres – Coran, *hadīth*, poèmes religieux – sont également posés sur le cercueil. Un imam lit constamment le Coran dans le sanctuaire, en indiquant aux visiteurs ce qu'il faut dire et réciter comme psalmodies dans ce lieu de demande de la *baraka* des *churfa*. Ma contribution avec l'anthropologue Rhani présente ainsi ce point :

La tombe du saint est l'élément central du culte ; elle est le centre de gravité qui capte les visiteurs en recherche de *baraka*. Mais il faut aussi préciser que celle-ci a un pouvoir « contagieux » et toute chose qui aurait été en contact avec le saint peut non seulement acquérir la *baraka*, mais également la distribuer. C'est pourquoi les toponymes (grottes, sources, collines, cairns) qui symbolisent l'itinéraire du marabout – son cheminement spirituel ou chevaleresque – sont chargés de *baraka* et

²¹La tombe de sidi Hamza Butchich(1922-2017) est située dans le même mausolée à Madagh (Berkane).



sont ainsi intégrés dans le circuit rituel accompli par le pèlerin²²

Un peu plus loin, nous ajoutons:

Les descendants masculins d'un saint, (*wlad sayyed*), sont considérés comme les mandataires actuels de la *baraka* qu'ils ont héritée de lui, comme lui-même l'avait héritée par une voie patrilinéaire qui remonte jusqu'au Prophète. Ils incarnent la *baraka* du saint et peuvent en faire bénéficier des pèlerins contre un don allant d'une bougie à un grand sacrifice. Cette intercession prend aujourd'hui surtout la forme d'une intervention thérapeutique et/ou cathartique.²³

Un coffret en bois est scotché à une chaise en face du cercueil et permet aux visiteurs de déposer un don – rituel obligatoire pour obtenir le contre-don, à savoir la *baraka* du saint mort. L'imam, en lisant le Coran, veille à ce que les visiteurs réalisent le *wajib al-ziyara* (devoir de visite) : il lève la tête de temps à autre afin de vérifier si ce rituel de don a bien été respecté.

Il est important de comparer le discours officiel de la hiérarchie de la confrérie Butchchiya avec le discours d'autres confréries : pour les disciples Butchich, seul le cheikh est source d'initiation, de cheminement, de *baraka* et de grâce. À ce titre, il mérite vénération, « soumission » et écoute. Ainsi, les Butchich se distinguent des autres ordres confrériques du fait d'être sous la guidance d'un maître soufi vivant, contrairement à d'autres confréries de la grâce (*tabarukiya*) où le saint est mort. De ce point de vue, le compagnonnage du cheikh vivant est indispensable pour acquérir la connaissance et cheminer en toute sécurité. Ben Driss (2002 : 61), cite un témoignage du célèbre soufi de Bagdad, Abû-Al-Qassim A-Jûnayd, dans une réponse faite à un ami sur les dangers de la Voie spirituelle :

Sache, mon ami, puisque tu m'interroges à ce sujet, qu'il y aura, au cours du cheminement vers le terme (*wûsûl*) *arrivée*, des étapes

²² Rhani et Hlaoua, « *Soufisme et culte des saints au Maroc* », in B. Maréchal et F. Dassetto (coord.), *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux mystiques et de possession*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain (2017: 17-30) / ISBN : 978-2-87558-270-6, livre.

²³*Ibid.*, Par le passé, elle prenait aussi d'autres formes, notamment l'arbitrage juridique et politique.



désertiques périlleuses (*mafâwiz muhlika*) et des aiguades mortelles (*manâhil mutlifa*), qu'on ne parcourt qu'avec un guide et qu'on ne franchit qu'avec de la persévérance et en chevauchant une bonne monture.

Or, la comparaison entre ce discours et la pratique empiriquement observée révèle la présence d'un double discours. De fait, comme on vient de le voir, la vénération des saints morts de la Butchichiya occupe également une place primordiale. Une cérémonie officielle est organisée à la *zawiya*-mère pour visiter le mausolée des ancêtres saints de la famille. Le vendredi représente un jour idéal pour accomplir ce rituel, comme c'est le cas chez les autres musulmans du monde entier. Hommes et femmes, ensemble ou séparément, entrent dans l'espace du mausolée, écoutant la lecture du Coran, mettant l'argent dans le coffret, faisant des prières, demandant la bénédiction des saints et sollicitant, entre autres, la bonne santé, la réussite dans la vie, la guérison rapide du cheikh sidi Hamza et la victoire du Roi.

Le sommet de la hiérarchie de la confrérie s'attache à rappeler l'importance de se soumettre également à l'autorité des saints morts, en cultivant ce retour au culte des saints comme source de nourriture spirituelle. Cette visite est organisée et contrôlée par la hiérarchie. Les équipements en place, le sanctuaire, les livres et le cercueil garantissent le caractère officiel et la centralité des figures des saints morts. Il existe une similitude entre les fonctions des cultes de saints (la thérapie, la guérison, la conduite exemplaire, les miracles, les grâces, le mérite de vénération, -au sens soufi- et la bénédiction) et celles remplies par un maître soufi vivant.

La visite des tombes de la confrérie



Figure 2



Figure 3 : Crédits de l'auteur (Madagh- Siège de la confrérie-mère-Berkane, 2014)



Lors de la visite des tombes de la confrérie, la lecture du Coran à voix haute est recommandée par les Butchich. Au contraire, les salafistes – que j’ai eu l’occasion de rencontrer à Ouarzazate – observent un silence total près des tombes, durant près de quinze minutes. Pour eux, cette durée sert à réfléchir à la mort et à en tirer des leçons. Les salafistes considèrent la lecture du Coran à voix haute comme une innovation.

Chez les Butchich, le cimetière familial, situé au fond de la confrérie, est, au contraire, un lieu de lecture du Coran, d’invocations à voix haute, de demandes de miséricorde en faveur des morts de la famille Butchich. Cet espace est visité par des milliers de disciples pendant le *Mawlid*. Des pleurs accompagnent souvent la lecture du Coran. Lors d’un sermon dans le cimetière, un imam de la Butchichiya insiste sur la distinction entre les musulmans, morts ordinaires et saints morts, ou *churfa*, qu’il faut vénérer davantage. La hiérarchie de la *zawiya* voit l’activité de la *ziyara* (Visite) du cimetière comme un espace de rappel et d’attachement à l’histoire de la famille Butchich ainsi qu’aux maîtres-ancêtres de cet ordre confrérique. Les tombes de Sidi El Moukhtar et de Sidi Abbas Butchich occupent une place centrale dans le rituel de la *ziyara*. La distinction entre les morts ordinaires et ceux de la Butchichiya, dans le discours de l’imam, signifie que la hiérarchie produit une connexion entre les saints morts et les disciples visiteurs, en cherchant à accorder une vénération extraordinaire aux ancêtres plutôt qu’aux musulmans ordinaires. Il est intéressant de faire le lien entre la *ziyara* au saint vivant Sidi Hamza et celle aux saints morts de sa famille, comme si la reconnaissance de la sainteté était une dynamique de lignage ininterrompu dans le temps et dans l’espace.

3. D’autres autorités en présence : modeler des âmes et des corps, la *zawiya* comme lieu d’apprentissage et de discipline

Une *zawiya* soufie est habituellement présentée comme un lieu d’endoctrinement, d’apprentissage, de rodage psychique et physique, en fonction des demandes de chacune des catégories : des patients aux autres membres cherchant l’apaisement, la spiritualité, la guérison ou la bénédiction divine. Dans le cas de la confrérie soufie la Butchichiya où le cheikh est



vivant, toutes ces tâches sont assurées par ce dernier, qui s'appuie sur les services de nombreux auxiliaires. Parmi eux, se trouve l'imam de la mosquée de la confrérie. J'ai observé, un après-midi d'avril 2012, après la prière de 'asr (troisième prière canonique de l'islam), qu'un groupe d'une dizaine de disciples se regroupent autour de l'imam pour une activité apparemment extraordinaire, puisque les autres membres, après avoir accompli la prière canonique, avaient dû sortir.

Un tissu relationnel se déploie entre les membres de ce groupe Butchich, et ce, au travers de plusieurs dispositifs : le langage, les gestes et autres instruments pour une finalité pratique des devoirs religieux. Nous allons donc voir, dans cette section, les interactions réunies dans cette « institution »²⁴ confrérique, qui permettent de décrire en action un ensemble d'événements propres aux pratiques religieuses. Je me suis intéressé au mode de construction relationnelle entre la nature de l'espace de production des actions (lieu fermé, surveillé et équipé d'une sono de large diffusion), de la mise à disposition de divers instruments (chapelets, livres, Coran, tapis de prière, encens, petites montres pour compter les invocations, photographies du cheikh et de sa famille, consignes affichées sur les murs, etc.), des voix qui retentissent en permanence (appel à la prière, chants, invocations, cris, récits à voix haute, diffusion de films, DVD, CD-Rom toute la journée dans la bibliothèque, voix des haut-parleurs provenant du souk mis en place près de la confrérie et diffusion de lecture du Coran par le haut-parleur de la mosquée) . Et enfin de la diversité des activités des disciples résidant dans les locaux de la *zawiya* (ménage, rinçage du blé, nettoyage, préparation du repas et du thé, lavage du linge à la main, surveillance des portes, mise en place des tapis ou des chaises selon les besoins, assurer la protection du cheikh pendant ses déplacements, jouer le rôle de guide pour les visiteurs ou encore préparer les invocations et la *hadra* du soir). Ainsi, à travers ce schéma relationnel, la confrérie offre des moyens contextualisés pour observer la production de l'ordre. L'un des sujets intéressant à

²⁴ Je me permets de qualifier cette *zawiya* d'institution depuis ses engagements dans la vie politique ces dernières années.



traiter est le rapport dialectique entre savoir et pouvoir.

L'exemple des méthodes d'apprentissage du Coran au sein de la zawiya

Ces méthodes se pratiquent de façon traditionnelle, connues dans d'autres institutions, comme par exemple l'*al « kuttâb »* (école coranique). L'imam de la mosquée de la confrérie, une baguette à la main, souvent debout devant une dizaine de disciples assis par terre, tous âges confondus, cite le Coran d'une voix haute et grave. Il utilise un rythme répétitif et se laisse aller à des balancements d'avant en arrière, pour accompagner ses sujets. Il lui arrive de crier pour avertir un disciple qui se trompe, sans pour autant faire appel à des méthodes de punition ou de sanction. La mise en place de ce champ de savoir par l'imam lui permet d'appliquer son pouvoir de contrôle, de vérification et de pratiques disciplinaires à des fins pratiques d'apprentissage du Coran, à savoir la mémorisation de versets coraniques et d'invocations. Le groupe des étudiants produit les mêmes techniques gestuelles de balancements que l'imam. De temps à autre, des cris et des pleurs de quelques membres viennent casser l'harmonie vocale dans l'enceinte de la mosquée. L'imam se déplace en permanence entre les membres du groupe. Il se trouve souvent au centre, il commande, il demande de changer de rythme ou de verset, par des gestes de la main droite. Ma position dans le groupe m'a permis de remarquer la présence de trois membres qui citaient le Coran et les textes d'invocations par cœur. Ils n'avaient pas besoin de brochure pour suivre l'imam, comme c'est le cas de la majorité des fidèles. Cela montre que l'apprentissage n'est pas la seule et unique finalité pratique de ce rassemblement. En fait, les trois membres sont des imams en formation, leur but est d'approfondir leurs acquis pour exercer, ailleurs, dans d'autres *zawiya* annexes de la Butchichiya.

Cette articulation entre l'apprentissage et la formation montre l'une des méthodes de travail de la Butchichiya. La première fonction est l'apprentissage du Coran, destiné aux jeunes, et représente une tâche normative et ordinaire dans toutes les confréries soufies, ce qui explique l'attention accordée aux pratiques canoniques de l'islam²⁵. Deux méthodes sont utilisées pour la mémorisation des textes coraniques et des invocations : la répétition orale et la répétition écrite. La formation, quant à elle, assure la continuité et la propagation du modèle soufi

²⁵ Dans les milieux salafistes, on reproche aux confréries soufies l'abandon des pratiques de l'islam canonique. Les Butchich profitent donc de chaque occasion pour rappeler le caractère islamique de leurs pratiques.



Butchich²⁶, pour le différencier des autres écoles interprétatives du Coran. Les activités qui se déroulent dans ce lieu la caractérisent comme *zawiya* soufie à part entière. Les pratiques quotidiennes des membres soufis aident à identifier ce lieu comme espace de rassemblement pour accomplir des pratiques religieuses soufies. Il existe, de ce fait, un contexte de production de différentes actions, où chaque membre s'oriente vers une tâche précise. Dans ce lieu, différents statuts coexistent, d'une part, le statut de disciples cherchant l'apprentissage et la mémorisation du Coran et des invocations, d'autre part, le statut de l'imam en tant que formateur, pédagogue et conseiller et enfin, le statut des trois imams souhaitant approfondir leur formation. La *zawiya* est un lieu qui abrite de multiples activités contextualisées et propres à la nature de ce lieu : apprentissage, mémorisation, conseil, formation, prière, etc. La *zawiya* est donc finalement un lieu indexé à une organisation unique. Le travail des membres dans ce lieu et pendant ce temps précis peut être nommé « activité *zawiya* », reconnue par les membres eux-mêmes.

L'activité de l'imam et de ses disciples est avant tout un fait social. Elle est produite par eux-mêmes. De ce fait, elle est soumise à toutes les tensions inhérentes à l'activité sociale : contraintes, enjeux de pouvoir et de territoire, sauvegarde du groupe, alliance, rapports de force, etc. Les activités des membres de ce groupe sont organisées selon leurs logiques ; elles deviennent observables et intelligibles. Elles sont réalisées collectivement. L'action de chaque membre prend la place réservée à son rôle dans le groupe. La *zawiya* ne ressemble pas à la mosquée. Cette dernière est ouverte à tous les fidèles. L'imam s'adresse à un public large, non contrôlé, non identifié. À la *zawiya*, il est chez lui, il s'adresse aux siens, un public identifié avec moins de contraintes langagières, pédagogiques et de contrôle. Le même imam, à la mosquée, est sous l'autorité du ministère de tutelle, à savoir le ministère des Affaires

²⁶En islam, il existe différentes manières de lire le Coran ; on en compte officiellement sept reconnues par les écoles d'interprétation du Coran. La Butchichiya applique la lecture (*qirâ'ât*) dite « *Warsh* » (d'après Nâfi'). Il s'agit de l'une des deux versions actuellement les plus en usage dans le monde musulman, avec celle dite « de Hafis » (d'après 'Âsim).



islamiques. De ce fait, il doit rendre des comptes à une autorité institutionnelle. À la *zawiya*, il est sous l'autorité de son propre cheikh, il diffuse des enseignements et des doctrines de son propre groupe. Il est toujours intéressant de faire appel à l'observation participante pour documenter empiriquement l'importance du contexte de l'action :

Un vendredi d'avril 2012, jour de la grande prière chez les musulmans, nous étions un groupe de disciples de la Butchichiya dans la mosquée du village de Madagh²⁷, pour accomplir la prière en présence du cheikh sidi Jamal Butchich. Une fois la prière finie, l'imam de la mosquée qui a présidé cette prière est venue en personne pour embrasser la main du cheikh sidi Jamal qui se trouvait au dernier rang, en lui demandant si sa prestation était correcte et acceptable. Ce dernier s'est exprimé en saluant le sermon de l'imam et en le qualifiant d'excellent.²⁸

Malgré son emplacement au dernier rang des fidèles, le cheikh sidi Jamal représente pour l'imam une autorité au-dessus de la sienne : il a alors traversé tous les rangs de fidèles pour venir embrasser sa main et lui demander son avis. L'imam cherche-t-il une reconnaissance, une satisfaction ou s'est-il conduit selon une logique normative qui, dans la tradition soufie, lie un disciple à son cheikh ? Cette question a comme but de questionner le mode de hiérarchisation de l'ordre religieux soufi et la manière dont il s'applique dans un temps et un espace précis.

Une catégorie spécifique : les universitaires

Le recours à l'ethnographie permet de catégoriser l'appartenance et la description des modes de production de la hiérarchie, personnifiée dans des figures représentatives de la *zawiya*. Ainsi, dans cette section, on tentera de comprendre l'importance accordée à quelques personnalités de la *zawiya* par rapport au reste des disciples et membres de la confrérie. Les fonctions attribuées par la famille Butchich à ces personnalités m'intéressent également. Il sera

²⁷ La mosquée du village de Madagh se trouve en dehors des locaux de la *zawiya*, il ne s'agit donc pas de la mosquée de cette dernière.

²⁸ Journal de terrain, le 13/02/2014



question ici du recrutement des universitaires.

Chaque année, la confrérie organise les rencontres mondiales du soufisme à Madagh, sous la direction du petit-fils du cheikh, sidi Munir Butchich, lui-même universitaire²⁹. Il est intéressant de remarquer l'importance que les universitaires ont actuellement dans le milieu soufi. C'est un phénomène nouveau et significatif du point de vue du nombre. Il y a encore quelques années, les représentants du soufisme n'accordaient pas de valeur aux universitaires, car le diplôme universitaire est un titre profane qui n'a ni valeur religieuse, ni valeur spirituelle. Le diplôme ne constitue pas un *idn* (permission) d'ordre traditionnel³⁰. Aujourd'hui, dans les grandes *zawiyas*, des universitaires prennent la parole lors des *majalis* (rassemblements) et s'expriment au nom de la Voie dans l'espace public – un rôle qui était auparavant réservé aux *oulémas* de la *tariqa*. Cela représente une nouvelle manière de s'adresser à un public différent et d'implanter le soufisme dans la société moderne.

Depuis quelques années, la Butchichiya a connu une expansion sans précédent. De nombreux nouveaux disciples suivent les enseignements du cheikh sidi Hamza et sidi Jamal à travers le monde. Le cheikh ne peut pas s'occuper physiquement de chaque disciple. Il a donc investi, au travers d'une transmission particulière, certains disciples de confiance dans chaque groupe Butchich. Ceux-ci sont ses représentants et les relais de son action éducative et spirituelle. Ce sont des *muqaddem* et des porte-parole de la *tariqa*. Ils sont autorisés à passer le pacte initiatique au nom du cheikh et sont également chargés de veiller au bon déroulement du travail spirituel, conformément aux indications et aux ordres du cheikh, tant au niveau individuel que collectif. Le rôle de la catégorie des universitaires est d'institutionnaliser cet ordre, de l'intellectualiser. Faouzi Skali (2012)³¹, universitaire et intellectuel de la *zawiya*, travaille depuis des années dans ce sens, en cherchant à conceptualiser les paroles du maître

²⁹Petit-fils de Sidi Hamza, Docteur à l'université de la Sorbonne, en anthropologie et sciences des religions.

³⁰Entretien avec Ruggero Vimercati San severino, à Rabat, le 13 avril 2013.

³¹Skali Faouzi (2012), le souvenir de l'être profond : *Propos sur l'enseignement de maitre soufi sidi Hamza*, Les Editions du Relié.



sidi Hamza. Il les présente sous forme de synthèses destinées à séduire une large catégorie de nouveaux disciples. Beaucoup de disciples occidentaux convertis reconnaissent l'influence grandissante de Skali dans leur parcours de conversion et que, par ses discours et ses écrits, ce dernier les a orienté vers la conversion à la *zawiya*. D'autres figures universitaires ont participé au travail de propagation que la confrérie organise partout dans le monde pour l'internationalisation de ses enseignements. Nous pouvons mentionner, par exemple, les productions scientifiques et académiques favorables à la *zawiya* réalisées par Eva de Vitray-Meyerovitch (1990,1999), docteure en islamologie et chercheuse au CNRS. Elle a vécu une longue quête spirituelle qui l'a finalement conduite à rencontrer Faouzi Skali. Par l'intermédiaire de ce dernier, elle a rencontré celui qui allait être son guide spirituel, sidi Hamza, Butchich dont elle est devenue la disciple la plus célèbre jusqu'à la fin de sa vie.

La présence des universitaires dans la confrérie est le fruit d'un important travail de la part du sommet de la hiérarchie. Un avocat et écrivain de Casablanca m'a raconté comment il avait été contacté à plusieurs reprises par les hauts responsables de la *zawiya* afin de le convaincre d'adhérer, en lui proposant des avantages et des aides professionnelles. Une autre politologue de Rabat m'a dit qu'elle avait eu des promesses d'insertion professionnelle de la part des responsables Butchich au moment où elle cherchait un travail après la soutenance de sa thèse. Le recrutement des universitaires et des cadres supérieurs est un travail supervisé et contrôlé par le sommet de la hiérarchie. Celui-ci se donne ainsi les moyens nécessaires pour mener à bien son objectif. Ainsi, depuis peu, la confrérie organise de nombreux colloques et rencontres, afin de donner la parole à ces universitaires.

Taha Abderrahmane³², le « philosophe de la confrérie », représente une figure paradigmatique de cette démarche d'ouverture sur le monde universitaire. Ben Driss Karim, lui-même universitaire et sociologue de la confrérie, a consacré un chapitre au parcours de Taha Abderrahmane (Ben Driss, 2002, p.221). Il n'est pas question de présenter ici de manière

³²Taha Abderrahmane, philosophe et intellectuel marocain décoré en 2014 par le Roi Mohammed VI, du *Wissam Al Kafaa Al Fikria*(décoration de compétence intellectuelle) [traduction personnelle].



exhaustive la totalité des intellectuels et universitaires Butchich, mais il est néanmoins nécessaire de citer quelques figures vers lesquelles les disciples m'ont orienté tout au long de mon travail de terrain. Ainsi, Mohamed Sghir, Khalid Mayar, Ben Iaich, Ben Roshd Errachir, Olivier Ralet, Lissan El-Hak, El-Ghazali, Dr Zakiya Zwanate, Abdelwahab Filali, Ahmed Toufiq ou encore Mohamed Abadi sont devenus des sources de connaissance et de fierté dans la *zawiya*. Ce phénomène est analysé par Tozy³³, qui s'interroge sur la place du *new* soufisme dans une politique religieuse officielle de bureaucratisation et d'institutionnalisation de la pratique religieuse.

Cette intégration d'acteurs universitaires se réalise au sein d'un ordre hiérarchique spécifique. L'étude des dispositifs mis en place par les diverses instances de la confrérie, afin d'institutionnaliser l'accueil de cette catégorie de disciples spéciaux, constitue un sujet de recherche en soi. Je peux néanmoins préciser que, sur le plan officiel, ces pratiques sont légitimées par la référence aux propos du maître Sidi Hamza : « Autrefois, c'était le disciple qui cherchait le Maître, aujourd'hui, c'est le Maître qui cherche le disciple » (Ben Driss, 2002, p.142). Le renversement de cette règle traditionnellement connue chez les soufis permet au maître de la Butchichiya de lancer une grande opération de recrutement dans le milieu universitaire, notamment à l'étranger. Le rôle fédérateur joué par le petit-fils du cheikh, Sidi Munir, lui-même anthropologue à l'université de la Sorbonne, a permis de centraliser le travail de recrutement en Europe. Un converti français explique :

C'est normal, sidi Munir est le porte-parole de la *zawiya* ici à Paris, il mène un travail extraordinaire pour faire connaître la Voie et appeler les grands intellectuels et universitaires à nous rejoindre, il a le *idn* du maître d'assurer cette mission. En plus, il est tellement compétent pour diffuser les enseignements de son grand père, tout le monde a confiance en lui.³⁴

³³Interview de Mohamed Tozy, le 5 août 2014, URL : <http://www.jeuneafrique.com>. [Consulté le 17/09/2015].

³⁴Journal de terrain, le 3 février 2013.



Le fait que ce soit Sidi Munir, membre de la famille Butchich et « futur cheikh », qui pilote le recrutement, explique le professionnalisme dont fait preuve l'équipe chargée du recrutement partout dans le monde. Cela explique également le monopole hiérarchisé de la famille Butchich sur les opérations de recrutement.

4. La contrainte sur l'espace et le temps

L'aménagement de l'espace

La grande mosquée de la *zawiya*-mère de Madagh est divisée en deux espaces délimités par des barrières en fer et surveillés par un service d'ordre vigilant. Le plus spacieux d'entre eux est destiné au public des fidèles et des visiteurs non affiliés à la confrérie. L'autre est réservé au cheikh, à sa famille, aux convertis, aux soufis internationaux et aux universitaires. Une place centrale est réservée au cheikh sidi Hamza, qui est allongé sur un canapé blanc. Son fils, le cheikh héritier sidi Jamal, et son petit-fils, sidi Munir, sont assis respectivement à sa gauche et à sa droite sur la scène à même le sol. Autour d'eux, un groupe d'invités est assis sur des chaises sans pieds. Entre le public et le cheikh, une trentaine de jeunes disciples chantent avec des micros, en *djellabas* blanches. Le groupe de chanteurs de *sama'* est dirigé par le petit-fils du cheikh, sidi Muad, qui se trouve toujours au cœur du groupe.

Au vu de cet extrait, remarquons d'abord la mise en place de barrières en fer qui séparent les deux catégories mentionnées ci-dessus. Dans les discours et les courants officiels des Butchich, tous les disciples sont égaux et frères dans la Voie, et la place de chacun est désignée selon son mérite spirituel et sa proximité avec le cheikh. La présence de barrières remet non seulement en question le contenu des discours officiels, mais aussi la relation entre les discours et la pratique, entre la règle normative de l'égalité et l'application de la règle.

De plus, comme si les barrières n'étaient pas suffisantes, un autre fait attire mon attention, à l'instar des fameuses photos de la famille royale où le roi Hassan II est toujours entouré de ses deux fils lors des cérémonies officielles ou lors des discours officiels, sidi Hamza se trouve entouré de son fils sidi Jamal et de son petit-fils sidi Munir. Il existe une cohérence



hiérarchique : sidi Jamal est le cheikh héritier de son père, son fils sidi Munir est le porte-parole de la *zawiya* et « futur cheikh » héritier après son père.

À son tour, sidi Muad, petit-fils du cheikh et responsable de *sama* se trouve au centre du groupe des jeunes chanteurs. Les membres de la famille Butchich partagent les responsabilités clés dans la *zawiya*. Ainsi, sidi Imad, le petit-fils du cheikh, est le responsable de la gestion des tâches ménagères et domestiques dans la confrérie. Il préside les réunions hebdomadaires. Le monopole de la gestion du culte est dominé par des liens de généalogie sanguine et non pas basé sur le mérite spirituel.

La régulation du temps

Intéressons-nous maintenant à la notion de temps, en relation avec les chiffres. Le cheikh sidi Hamza est considéré comme *mul al-waqt* (celui qui possède le temps) nommé également *qutb el-zamane* (le pôle de son temps). Les disciples résidents m'ont confié : « Notre maître éducateur nous demande de remplir le maximum de notre temps par l'invocation, les prières, les réunions d'invocation ». Selon les jeunes, le but semble être de ne pas laisser aux disciples de temps libre pour commettre des erreurs ou aller dans des lieux illicites. Cette vision « économique » du temps m'interpelle. Dans les pratiques rituelles, les paroles et les gestes se répètent, une logique s'installe : la répétition a du sens.

Intéressons-nous plus particulièrement au temps que les disciples Butchich dégagent de leur vie de famille et de leur vie professionnelle pour pratiquer les invocations. Quelle énergie investissent-ils dans ce temps de foi ? Dans leur article sur *al-kuttâb* en Égypte, Dupret et De Lavergne (2008)³⁵ donnent une description précise de la façon dont le cheikh utilise ses doigts pour apprendre à ses élèves à compter pendant une séance de mathématiques. Chez les Butchich, on utilise une petite montre de doigt pour compter rapidement le nombre

³⁵Dupret B. et De Lavergne N. (2008/2) « Pratiques de véridiction, inculcation, contrôle et discipline dans une école coranique de Haut-Egypte », in Revue d'Anthropologie des Connaissances, N° 4, p 311 à 343.



d'invocations. Cette machine aide le disciple à compter efficacement, mais aussi à gagner du temps.



Figure 4- Petite montre (made in china), pour compter les invocations.

Dans cette section, je ne cherche pas à analyser le concept du « temps soufi », mais à décrire comment le cheikh possède le temps de ses disciples, en leurs ordonnant de se réunir et de se rassembler pour invoquer, lors de séances fermées. L'université d'été – une rencontre internationale – dure tout le mois d'août à la *zawiya*-mère de Madagh. Le temps de la rencontre est consacré à la formation de la jeunesse. Des temps de visite au cheikh font partie du programme. Le fait que le sommet de la hiérarchie de la confrérie pilote cette rencontre en présence de sidi Munir, montre l'importance du temps consacré à cet événement, durant lequel les jeunes sont enfermés pendant un mois. Par ailleurs, d'autres formes de cloisonnement pour l'apprentissage sont organisées régulièrement au cours de l'année. Le temps est régulé et permet de garder un lien d'attachement avec la *zawiya*.

Cette *zawiya* est différente des autres lieux. Il y existe un rythme de vie ordinaire, spécifique à ce lieu et à ses occupants. Pour chaque action, les membres réservent un espace adéquat, un temps et un contexte. La *hadra* se déroule habituellement dans un espace plat, vaste, lumineux, qui permet aux âmes et aux corps de se toucher, danser, se laisser emporter, chanter, sauter, hurler, crier, pleurer, rire, s'extasier, etc. Les disciples qui affluent vers la confrérie se dirigent vers des locaux qui correspondent à leurs attentes, autrement dit vers les activités spécifiquement mises en place par eux-mêmes.



II – LA VIE QUOTIDIENNE À LA ZAWIYA : LES CONTRAINTES ORDINAIRES SUR LES DISCIPLES

1. Être salarié à la *zawiya*

L'un des aspects du renouveau du soufisme contemporain dans la voie Butchichiya est l'émergence du salariat, remplaçant le volontariat. Ce dernier est l'une des traditions les plus anciennes dans l'ordre confrérique soufi. Elle représente une obligation pour les disciples dans le processus d'éducation soufie (Hammoudi 2010, p.121). Cependant, les jeunes disciples Butchich sont payés pour leur travail. Une partie des disciples résidant dans les locaux de la confrérie et assurant le bon déroulement des diverses activités sont en effet des salariés. Sidi Muad, l'un des petits-fils du cheikh, est responsable de la gestion des activités quotidiennes. Il contrôle le travail des disciples salariés, les rémunère et dirige des réunions dans lesquelles il demande des comptes rendus sur chacune des activités³⁶.

Le volontariat était, par le passé, une obligation selon laquelle les disciples se mettaient au service de leur cheikh sans demander de contre-don matériel. Ce nouveau mode de relation de salariat modifie le lien maître-disciple. Le cheikh se voit aussi assurer le rôle de patron. Le salaire est perçu par les disciples comme de l'argent sacré.

2. La parenté par la nourriture

Un nombre considérable de disciples est nourri par la confrérie : les membres résidant dans les locaux de la confrérie sont directement pris en charge par la famille Butchich. Quelques jeunes disciples sont adoptés depuis leur plus jeune âge et sont habitués aux travaux domestiques quotidiens, comme le rinçage du blé, la préparation du pain, le nettoyage des locaux et autres. Il est primordial de rappeler que ces travaux sont traditionnellement réservés aux femmes dans notre société, selon la vision patriarcale. Ils sont nourris et logés sur place. L'importance accordée à la nourriture comme moyen d'alliance est plus visible dans le

³⁶J'ai demandé l'autorisation d'accéder à ces réunions, mais sans succès.



quotidien. La cuisine est un lieu vénéré. Un groupe de cuisiniers de sexe masculin m'a raconté que le repas offert par les *churfa* Butchich était un don de Dieu : « Manger les biens des *churfa* assure la proximité divine, moi je prie tous les jours pour que Dieu nous donne la force de servir cette famille bénie », me dit l'un des cuisiniers de la *zawiya*.

À certains égards, cette formule nous rappelle le rapport au pain comme nourriture sacrée chez les chrétiens, comme en témoigne ce verset du « Notre père » : « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour ».

Au-delà de ce verset, chez les catholiques, le pain tient une place primordiale dans la messe³⁷. En effet, au cours de l'Eucharistie, les croyants communient avec le corps et le sang du Christ. Avant cela, lors du rituel de la consécration, le prêtre bénit le pain et le vin, qui deviennent véritablement le corps et le sang du Christ³⁸. Ce phénomène de conversion se nomme transsubstantiation et s'effectue lorsque le prêtre énonce les paroles du Christ lors de la Cène :

Pendant le repas, Jésus prit du pain, prononça la bénédiction, le rompit et le donna à ses disciples, en disant : « Prenez, mangez : ceci est mon corps. » Puis, prenant une coupe et rendant grâce, il la leur donna, en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, répandu pour la multitude en rémission des péchés.³⁹

Dans les contextes soufis, notamment au Maghreb, le fait de manger la nourriture offerte par les familles de saints — souvent perçues comme détentrices de *baraka* — relève d'une logique spirituelle et symbolique profondément enracinée. Cette pratique est liée à ce que Jacques Berque appelait la « société sainte », où l'autorité charismatique se transmet à travers le corps et le rituel. La nourriture y devient un vecteur de transmission spirituelle, investie d'une bénédiction qui dépasse sa matérialité, rejoignant ainsi les observations de Vincent Crapanzano (1981) au sujet de l'expérience du sacré chez les Hamadsha, où le contact avec les saints — même indirect, par les objets ou la nourriture — produit des effets de transformation. En ce sens, manger chez une famille de saint ne relève pas uniquement de l'hospitalité : c'est un acte de participation à une économie du salut, structurée par la circulation de la grâce.

³⁷ Entretien avec A-L.Briand, le 7 août 2015.

³⁸ Voir : « Quel est le sens de la célébration eucharistique ? », URL : <http://www.eglise.catholique.fr> [consulté le 09/09/2015].

³⁹ Voir : « Le dimanche dans la Bible », <http://www.eglise.catholique.fr> [consulté le 09/09/2022].



D'un point de vue socio-anthropologique, cette pratique participe aussi à une mise en scène du statut social et spirituel des *shurfa* ou des descendants de saints. Elle s'inscrit dans une économie morale du don (Mauss), où l'hospitalité rituelle renforce les hiérarchies symboliques locales. Des chercheurs comme Abdelmajid Hannoum ou Katherine Ewing ont montré que ces pratiques contribuent à la légitimation de certaines figures religieuses dans des contextes marqués par la concurrence des autorités spirituelles. Par ailleurs, la critique réformiste (notamment salafiste) qualifie ces pratiques de *bid'a* (innovation blâmable), ce qui pousse à une relecture contemporaine : dans les retraites spirituelles ou festivals soufis récents, souvent réinscrits dans une économie globale du bien-être et de la spiritualité individualisée, la nourriture bénie se reformule en « nourriture consciente » ou « sacrée », dans un langage transreligieux. Ce déplacement illustre la capacité du soufisme à reconfigurer ses pratiques tout en conservant ses structures profondes de médiation entre le sacré, le corps et la communauté.

À Madagah, le mode de vie est autosuffisant : les fruits et légumes offerts par la nature – mère nourricière –, sont produits et consommés sur place. On peut y voir un rapport possible aux temps primordiaux de l'Eden, quand l'homme vivait proche de Dieu, dans le jardin où il pouvait cueillir tout ce dont il avait besoin, nous racontent les mythes. Les disciples peuvent alors projeter leur reconnaissance envers Dieu pour le pain quotidien sur la Butchichiya. Les sources de subsistance ne sont pas multiples, mais uniques, ce qui accroît le lien de dépendance. La parenté établie grâce à la nourriture efface les références territoriales et les appartenances ethniques. Etats-Uniens, Canadiens, Européens, Asiatiques ou Maghrébins, tous les disciples de la Butchichiya considèrent le partage de la nourriture du *churfa* comme un don qui concrétise le lien avec la *zawiya*. Les disciples reconnaissent le besoin de la présence des *churfa* pour le dévoilement des vérités cachées. Le moment de partage du repas permet ce dévoilement selon les récits des disciples. Une hiérarchie sociale se construit autour du repas à la *zawiya*. Les personnes appartenant à la famille Butchich sont les plus sollicitées pour accorder leurs bénédictions aux convives. Ainsi, le sommet de la hiérarchie de la *zawiya* construit des mythes autour de quelques personnalités de la famille Butchich. Lors du repas, la présence d'un membre de cette dernière suscite des réactions qui vont du naturel au surnaturel. Ainsi, un disciple me raconte : « J'ai mangé le couscous de vendredi avec le cheikh sidi Jamal, j'ai passé deux jours plus tard sans avoir faim, cette bénédiction n'existe nulle part, sauf dans cette maison



bénie du *churfa* ».

Nous avons vu, lors du travail du terrain, comment les membres de la famille Butchich font le tour des tables pour souhaiter un bon séjour aux invités : « Bon appétit accompagné de grâces et de la baraka, chers *fukara* » dit le cheikh sidi Jamal en s'adressant aux convertis internationaux lors du repas. En présence du cheikh, personne ne commence à manger avant lui, c'est lui qui donne le signal afin que les convives et les disciples mangent. À la *zawiya*, la parenté ne se limite pas uniquement à des filiations biologiques et consanguines. Les relations basées sur la fonction nourricière et les moments de partage du repas sont importants. Le cheikh sidi Jamal parle de l'idée d'élargir la communauté des disciples par le partage de la nourriture. Il existe une construction de liens affectifs de types familiaux par le partage de la nourriture.

Lors des festivités liées aux rites d'initiation, de décès, de mariage et de commémoration d'un ancêtre de la *zawiya*, la nourriture est souvent partagée avec le monde invisible. Le disciple converti, Sidi Abdenour m'a expliqué que,

Dans des occasions comme ça, la nourriture tisse les liens entre nous et les forces invisibles, c'est bien pour cette raison qu'on laisse toujours le reste des plats à côté dans la cuisine pour un bon moment avant de laver les plats, la nourriture des *shurfa* est bénie pour nous et pour eux.

À la confrérie, le recrutement des hommes pour cuisiner mène à de multiples explications. Sidi Ahmed, cuisinier, depuis des années, explique :

La première règle à appliquer sur soi en rentrant dans la *tariqa* est le débarras total de l'égo et de l'orgueil. Je suis un homme, célibataire, je suis cuisinier depuis des années à la *zawiya*, des gens me disent que c'est un travail de femme mais moi je suis comblé, je cuisine pour les *churfa* et pour les *fuqara*, je suis très fier de le faire.⁴⁰

Un rapport autour de la nourriture se met en place, reliant les disciples entre eux, tant du point de vue physique (ils préparent ensemble la nourriture à partir des denrées produites sur place) que spirituel (l'enseignement du cheikh est perçu comme une forme de nourriture spirituelle).

⁴⁰ Journal de terrain, le 13 février 2013.



3. Le pouvoir du chant ou le chant comme outil d' « influence »

La Butchichiya élabore de nombreux documents permettant de découvrir l'enseignement doctrinal du cheikh de la confrérie. Manuscrits, brochures et livres constituent la base d'un corpus de textes que les disciples doivent apprendre par cœur. Les chants sont réalisés à partir de poèmes écrits en arabe littéraire (datant parfois de la période préislamique), mais aussi de documents écrits en dialecte marocain. Le livre de base, utilisé pour chanter, s'intitule « *Diwan Al Amdah wa Sama 'a* » (registre de chants et de poésies) et est composé d'un ensemble de textes sélectionnés. Les auteurs des textes n'y sont pas mentionnés. L'ouvrage rassemble plus de deux cent soixante poèmes qui évoquent l'amour divin et profane, l'éthique, la fraternité, la proximité, l'ivresse divine, l'éducation et le cheminement soufi. Dans le texte introductif, sidi Munir précise que « ce travail a été réalisé grâce à la volonté de mon grand-père sidi Hamza, le gnostique, le pôle de son temps – que Dieu lui accorde longue vie. Ce livre est fait en son nom par ceux qui lui sont reconnaissants » (Butchich 2001, pp. 3-5). Le livre est distribué par les jeunes disciples résidant au sein de la confrérie aux disciples visiteurs, afin qu'ils puissent accompagner le groupe de *sama* pendant les veillées pieuses en présence du cheikh sidi Jamal. Dès les premiers textes, un appel à la soumission au cheikh apparaît, suivi d'invitations à goûter à l'ivresse divine, de formules d'adoration du Prophète, du cheikh, de sa famille et de ses proches. Dans la pratique, certains textes sont préférés à d'autres : les chanteurs scandent plus fortement les passages qui louent les noms de la famille Butchich ou les lieux saints comme Madagh. Le cheikh demande aux disciples de répéter ces mêmes passages plusieurs fois, les autres disciples répondent positivement par des cris, des applaudissements. Les autres textes produisent des réactions moins spectaculaires. Chaque fois que le groupe de *sama* prononce le mot Madagh, le cheikh sidi Jamal sourit et demande aux chanteurs de répéter plusieurs fois le refrain. Il en va de même lorsqu'il s'agit de prononcer le nom de son père, le cheikh sidi Hamza.



Le plus intéressant, dans cet extrait ethnographique est l'utilisation d'un système d'apprentissage de chants mis en place et contrôlé par la hiérarchie de la *zawiya*. Le groupe des jeunes répète et chante des morceaux de textes tout au long de la journée, en assurant en même temps le travail domestique : lavage du blé, nettoyage des locaux, préparation des repas, lavage du linge, préparation du pain, accueil des visiteurs, surveillance, etc. Cette association entre l'apprentissage des chants pour honorer la famille et le travail domestique rendu à la même famille montre que le travail des jeunes disciples est supervisé par le sommet de la hiérarchie. Cette association peut rappeler des méthodes de conditionnement utilisées de façon positive dans les domaines de l'éducation et de l'enseignement, dans le traitement de certains troubles psychiques mais également de façon négative par les sectes, entre autres⁴¹. Le conditionnement peut être ainsi défini :

[...] un comportement acquis sous influence. Il s'agit d'un processus qui fait qu'un être vivant, confronté régulièrement à la même stimulation, ayant les mêmes effets physiques et/ou psychiques, finira par produire ces effets physiques et/ou psychiques au simple signal de la stimulation. Il suffit même de l'annonce de l'événement pour que la personne entre instantanément dans l'état psycho-corporel en question.⁴²

De même, le psychiatre et écrivain, Jean-Marie Abgrall (1996 : 139)⁴³ explique que,

En psychologie clinique, le conditionnement recouvre « l'ensemble des opérations associatives par lesquelles on arrive à provoquer un nouveau comportement chez l'homme ». L'objectif est de modifier le comportement d'un individu pour le conduire à des attitudes définies par d'autres. Le conditionnement peut avoir recours à des méthodes douces ou coercitives.

Le dévouement des disciples à la confrérie est total ; ils donnent de leur corps et de leur esprit. Tout au long de la journée, les disciples travaillent manuellement pour la confrérie, tout en chantant des chansons qui la louent : tout leur être est donc tourné vers leur acte de soumission. La soumission est à la fois intérieure et extérieure. C'est ce que les disciples

⁴¹ Journal de terrain, entretien avec A-L.Briand, le 7 août 2015 à Marseille.

⁴² Définition du conditionnement, URL : <http://www.psychologies.com>. [Consulté le 09/09/2015].

⁴³ J-M.Abgrall, La mécanique des sectes, Paris, Payot, 1996.



qualifient d'articulation entre la *shari'a* et la *haqiqa* (vérité).

Cette forte importance du chant comme moyen d'endoctrinement est visible dans le nombre considérable de produits dédiés au chant : CD-ROM, DVD, livres, brochures, photos, sites internet et autres. De même, le chant se pratique dans de multiples langues, par des disciples de multiples origines, avec un élément central en commun : la vénération de la famille Butchich et la sacralisation des lieux de la *zawiya*.

Je souhaiterais évoquer ici le témoignage d'Anne-Laure Briand⁴⁴ sur son vécu du pouvoir du chant⁴⁵. Voici son récit de vie autour de l'Adoration du Saint Sacrement à Lourdes, lors du Festival des Jeunes, le 20 août 1991 :

La grande salle était plongée dans la pénombre. Au bout d'une longue allée centrale, se trouvait un autel sur lequel était posé un ostensor contenant l'hostie sainte, le corps du Christ pour les catholiques ; seuls des cierges et des bougies brûlaient, des fragrances d'encens s'élevaient. De chaque côté de l'allée centrale, plusieurs dizaines de jeunes adultes, hommes et femmes, étaient assis à même le sol. D'autres étaient à genoux ou allongés le visage contre le sol, les bras en croix. Au fur et à mesure de la répétition des chants, certains corps se mettaient à se balancer. Les chants entonnés, sur un ton apaisant et monocorde étaient répétés : « Je veux voir Dieu, le voir de mes yeux, joie sans fin des bienheureux, je veux voir Dieu »⁴⁶, ainsi qu'entre autres : « Ô prends mon âme, prends-la Seigneur, et que ta flamme brûle en mon cœur, que tout mon être vibre pour toi, sois seul mon maître, ô divin roi. Source de vie, de paix et d'amour, vers toi je crie la nuit, le jour, guide mon âme sois mon soutien ; remplis ma vie, toi mon seul bien [...] »⁴⁷.

Les paroles semblaient transporter les jeunes fidèles, ils fermaient les yeux, levaient les bras au ciel. Si, au départ, ces gestes apparaissaient plus intimes, au final, ils se sont reliés afin de former une harmonie de mouvements dans le même but d'adorer Dieu présent dans l'hostie sainte.

⁴⁴ Journal de terrain le 4 avril 2014 à Marseille

⁴⁵ Entretien du 7 août 2015.

⁴⁶ Voir : <http://www.chantez.online.org> [consulté le 10/09/2015].

⁴⁷ Voir : <http://www.catho-tabs.com> [consulté le 10/09/2015].



4. Autour de la danse

La hadra et ses enjeux de pouvoir

La *hadra* soufie, bien plus qu'un simple rituel de dévotion, constitue un espace performatif où se rejouent des rapports complexes de pouvoir, de légitimation et d'autorité spirituelle. Elle fonctionne comme un dispositif symbolique central dans la production et la reproduction du charisme du maître soufi (*cheikh*), selon la logique wébérienne du pouvoir charismatique. Comme le note Max Weber (1922), le charisme est une "qualité extraordinaire" reconnue par un groupe, mais qui doit être continuellement actualisée et performée — ce que permet précisément la *hadra* à travers le *dhikr*, le chant et les états de transe. À ce titre, la *hadra* est à la fois un espace de transmission spirituelle et une scène de mise en scène de l'autorité. Plusieurs anthropologues, comme Catherine Defer (2009) ou Vincent Crapanzano (1973), ont montré que le rituel soufi est aussi une arène de négociation sociale où les corps, les émotions et les statuts sont investis de significations politiques implicites. La participation ou non à la *hadra*, la position occupée dans le cercle, les accès différenciés au centre du rituel (réservé parfois aux initiés ou aux proches du cheikh), révèlent une hiérarchie subtile des statuts spirituels et sociaux. Par ailleurs, dans des contextes contemporains où le soufisme est promu comme "Islam du juste milieu" (notamment par des États comme le Maroc), la *hadra* devient également un outil de *soft power* religieux, instrumentalisé pour servir une diplomatie spirituelle qui réordonne les équilibres entre acteurs confrériques, indépendants et institutionnels.

Une *hadra* dure quelques heures et les Butchich l'appellent *qsara* (soirée amusante). La *hadra* n'est pas uniquement un moment de transe pour les disciples, c'est aussi un espace dans lequel se jouent des relations de pouvoir entre les différents membres de la confrérie. Ainsi, les disciples qui composent le centre du cercle de danse sont sélectionnés à partir de leur réputation dans les *hadra*. Les disciples qui représentent le premier noyau et le premier cordon du cercle sont les plus disposés à occuper le devant de la scène. Ils bénéficient directement de la présence du cheikh. De par l'organisation du cercle, on peut distinguer quatre catégories de disciples⁴⁸.

⁴⁸Cette catégorisation des membres constituant le cercle de danse est plus visible dans mes films ethnographiques du rituel, tournés entre février 2011 et février 2013 dans la zawiya.



Contrairement aux danses des derviches, pratiquées sous forme de tours de piste ou en demi-groupe sous forme de demi-cercle ouvert, les Butchich dansent toujours en cercle fermé. La forme du cercle permet aux disciples qui dansent de se tenir les mains, afin que la *baraka* du cheikh circule dans le cercle⁴⁹.

L'avant cercle est composé de disciples réputés pour leur propension à atteindre plus rapidement des états d'âmes élevés. Au Maroc, ils représentent officiellement les différentes annexes de la *zawiya*. Ils sont choisis par les *muqaddem* de leurs villes respectives. La deuxième composante rassemble des disciples plus posés, qui pratiquent une danse physiquement moins engagée. La troisième composante est constituée de danseurs ne participant qu'avec des mouvements de tête, sans danser de manière intense. Enfin, la quatrième catégorie est dans une position d'observation, sans engagement corporel.

Il me semble que la constitution du cercle présente une mise en scène des relations entre les disciples et la confrérie, mais également une mise en scène des liens que chaque confrérie annexe tisse avec la confrérie-mère, par la diffusion et le respect des règles ainsi que par les enseignements du cheikh. Les *muqaddem* de ces confréries annexes mettent en scène leurs meilleurs danseurs et chanteurs⁵⁰. La *hadra* devient un jeu de pouvoir entre les différents *muqaddem* et la hiérarchie de la *zawiya*-mère. La place du *muqaddem* tient à sa capacité à mobiliser les meilleurs de ses disciples, qui, par la transe qu'ils réalisent à la *zawiya*-mère, témoignent de l'efficacité du travail de ce dernier. La reconduction de sa nomination à la tête de la *zawiya* annexe est liée au nombre de disciples recrutés dans l'ordre confrérique, mais aussi au nombre de personnes présentes lors des grandes cérémonies qui ont lieu à la confrérie-mère. Un jeune disciple de la ville d'Oujda, m'explique :

⁴⁹Journal de terrain, le 2 février 2013.

⁵⁰J'ai observé une sorte de concurrence entre les chanteurs de diverses *zawiyas* annexes. Ainsi, en présence du cheikh Sidi Jamal à la *zawiya*-mère, chacun montre ses talents et ses capacités en chantant.



Nous sommes les meilleurs chanteurs et danseurs de toutes les autres confréries du Maroc. C'est normal, nous sommes les plus proches de la *zawiya*-mère, on y séjourne souvent, on s'y entraîne souvent, notre *muqaddem* est toujours satisfait de nous, on est les plus gâtés des bénédictions du maître.⁵¹

La centralité du cheikh dans le cercle, entouré des disciples les plus remuants, le choix des textes chantés, la manière d'occuper l'espace du cercle et la catégorie d'appartenance des disciples qui composent les premiers rangs sont autant de dispositifs de l'organisation du rituel de la danse mis en place par le sommet de la hiérarchie.

Le déroulement d'une lila de danse

La vie de la communauté religieuse la Butchichiya s'organise selon un rythme de vie séquencé. Les temps de la journée sont organisés selon un programme précis. Les disciples se regroupent selon leur catégorie d'appartenance afin d'accomplir telle ou telle prière. La *lila* commence lentement, de petits groupes de disciples rejoignent le lieu d'invocation : la maison du cheikh héritier Sidi Jamal, qui se situe au cœur même de la confrérie. Il s'agit d'une maison à deux étages, avec un sous-sol – ce dernier étant réservé à l'accueil des disciples. La *lila* se déroule dans un grand patio rond, entouré de lustres qui projettent une forte lumière blanche. C'est dans cet espace clos que la transe, ce « voyage spirituel », prend place.

La première séquence de la *lila*, que l'on peut qualifier de préparation spirituelle à la transe, accorde une place essentielle aux invocations. C'est un temps de pratique individuelle qui commence à voix basse par la lecture du Coran, la méditation et la répétition des noms d'Allah. Les disciples égrainent leurs chapelets, invoquent Dieu et le cheikh, et chantent des poèmes mystiques appris dans la confrérie. Dans ce premier temps d'invocation de Dieu, on remarque l'absence de meneur ou d'animateur. Les gestes sont dispersés, le cercle informel. Les corps des disciples se balancent d'avant en arrière, de gauche à droite et les disciples se touchent pendant les mouvements. Jusque-là, le *dhikr* demeure une affaire individuelle. Chaque disciple récite à sa manière.

⁵¹ Journal de terrain, le 3 février 2013.



Dans la deuxième séquence, le *dhikr* devient formel et organisé, suite au signe donné par le *muqaddem* ou par l'un des chanteurs. Les adeptes se lèvent, se tiennent par la main ou se touchent par l'épaule et scandent des incantations et le nom d'Allah, sur un rythme très marqué. Le mouvement des corps s'aligne et les voix trouvent une cadence rythmée. C'est le passage d'une danse individuelle à une danse collective sous la forme d'un cercle qui se déplace. Le cercle signifie l'unité, l'abstraction de l'individu au profit du groupe. Il se caractérise par l'émergence d'un meneur qui fait partie du groupe de chanteurs. Il s'agit, la plupart du temps, d'un jeune célibataire habitant à la confrérie.

Les chansons composées de poésies d'amour et d'adoration du vin – au sens spirituel⁵² (des poésies qui chantent l'ivresse divine et des poésies de l'époque préislamique) – sont entonnées par des jeunes. Le début des chants permet aux disciples de s'enfoncer de plus en plus dans la transe. Il arrive que certains adeptes se laissent porter par une transe individuelle. C'est dans cette phase que certains disciples vont exprimer leur « voyage spirituel » par des cris, des mouvements « violents » et spontanés du corps et de la tête, accompagnés de sauts. D'après leurs récits, les disciples cherchent à se séparer de ce qui est matériel. La séparation du sol par des sauts exprime l'état d'extase de certains d'entre eux⁵³. Les personnes les plus en extase se trouvent à côté du groupe de *sama*'. Par la cohérence de leur voix et de leur rythme, les disciples s'impliquent dans une danse extatique et cherchent à accéder à l'état de transe élevé. Cet état peut aussi donner lieu à des éclats de rire pour certains disciples, expliqués comme l'expression d'une joie intérieure. Il s'agit d'un « rire d'état d'âme », comme le nomme les disciples. Une telle tension dans la danse donne lieu à des moments de transe frénétique. Le processus par lequel la danse se construit montre l'influence que le chant exerce sur le corps.

Dans la troisième séquence, une fois les disciples ayant entamé ledit voyage spirituel et

⁵²Dans un célèbre poème chanté souvent à la confrérie-mère de Madagh, on entend ce passage qui fait réagir les disciples par des cris et des gestes agités : « nous avons bu des verres *hamzawiyya* ».

⁵³Commentaire du cheikh Sidi Jamal, en février 2011, à la *zawiya*-mère de Madagh.



atteint un état de transe avancé ou d'ivresse divine, le chambellan invite le maître à entrer dans la salle. Par sa présence, le cheikh devient le chef de la *hadra*. Il est le maître du lieu. C'est pourquoi le *muqaddem* recule. Le cheikh guide le groupe, élargit le cercle, demande des répétitions de poésies ou des refrains. Il choisit le disciple le plus en transe afin qu'il soit au milieu du cercle. En sa présence, le cercle prend une nouvelle forme et c'est lui qui met un terme à l'état de transe. Il demande aux disciples de ramener l'encens pour créer plus d'ambiance ; d'autres disciples jettent de l'eau de rose sur les personnes les plus en transe, qui l'utilisent pour parfumer leur corps. Cette interaction entre danseurs et leader déclenche des pleurs et des cris. Si le cheikh fait figure d'ordre, son apparition suscite aussi le désordre dans le cercle, dans la mesure où son arrivée implique un changement de comportement chez les disciples. Tout le monde souhaite toucher le maître ou s'approcher de lui : le cercle se défait. L'ordre et le désordre constituent, de ce fait, deux éléments structurants de la *hadra*. Le cheikh donne diverses indications sur l'utilisation du *dhikr*, en fonction du degré d'avancement du disciple et de ses besoins spirituels spécifiques⁵⁴. La *hadra* est un espace de rencontre avec le regard du maître et un moment émotionnellement fort. C'est une expérience créée par le maître, les disciples et les organisateurs. Le cheikh félicite souvent les organisateurs publiquement. Ainsi, la danse comporte une dimension cérémonielle dans laquelle les rôles sont partagés entre les différents membres du groupe.

Cela montre également la gestion du rituel, c'est-à-dire toutes les mises en scène et les formes théâtralisées des pratiques rituelles. Chez les Butchich, le chant soufi structure les relations entre les hommes d'un côté et les hommes et Dieu de l'autre. Le *muqaddem* de la *zawiya*-mère m'explique :

On chante pour communiquer notre amour les uns envers les autres, pour honorer notre bien-aimé et pour exprimer notre soumission à Dieu. Les *churfa* nous incitent à chanter, ils assurent le rôle d'intermédiaires par la distribution de la baraka pour nous rapprocher de Dieu.

⁵⁴J'ai observé comment le cheikh au cœur de la *hadra* demande aux chanteurs de changer de poème ou de texte, de chanter rapidement.



La danse : les liens entre intérieur et extérieur

Faouzi Skali, affirme que « le terme de transe et celui d'extase renvoient tous deux au passage d'un état à un autre, le cheminement à travers des saveurs » (Skali , 2000, p.69). (ou goûts) intérieurs. Selon certains soufis, l'essence de ces « saveurs » ou « états » n'est rien d'autre que la *mahabba*, ou « amour spirituel ». La transe – exercice corporel ritualisé à la disposition d'un maître – n'est en fin de compte, dans la culture soufie, qu'un instrument d'après le *muquaddem* de Madagh. C'est l'instrument qui permet au disciple d'accéder à la reconnaissance du pouvoir de son maître mais aussi d'échapper au monde profane. Chez les Butchich, on distingue le monde intérieur du monde extérieur : le cœur constituant une notion centrale. Il renvoie selon eux au domaine intérieur, « ésotérique » (*al-batin*). D'un côté, la transe permet ainsi au cœur de trouver un cheminement à travers le corps et, de l'autre, elle permet aux disciples

d'entrer d'une façon toujours plus profonde dans la conscience intime, et de plus en plus précise, de ce que les soufis appellent des « états » spirituels (*ahwal*). Ce cheminement, tout intérieur, s'opère cependant par le biais d'exercices extérieurs dont les plus fréquents sont ceux qui sont basés sur la pratique de *dhikr*, le « rappelé » (Skali, 2000 : 69)⁵⁵.

L'un des poèmes chantés chez les Boutchich illustre ce rapport entre l'intérieur (cœur) et l'extérieur (corps) :

Ne vois-tu pas l'oiseau en cage, ô jeune homme ! Lorsqu'il se rappelle sa liberté, il se met à chanter. Ainsi en est-il des cœurs de ceux qui sont épris d'amour, leurs désirs les transportent vers le royaume céleste (Skali, 2000).

L'oiseau est représenté ici dans une cage, mais il arrive à s'échapper de sa prison par le chant. Le disciple doit passer par plusieurs étapes durant lesquelles son corps est mis à l'épreuve : la danse et la transe deviennent un moyen d'émancipation. Elles lui permettent d'échapper aux contraintes du monde profane. La danse est censée remplir le cœur du disciple

⁵⁵*Ibid.*



de l'amour de son maître qui l'accompagne pendant son voyage vers le royaume céleste, explique Skali. Dans la Butchichiya, la danse est un voyage et un chemin vers *al-mahabba* (amour). Cet amour intérieur est préparé par la pratique du *dhikr* et du *sama'*, à savoir une pratique de chants spirituels destinés à rendre louange à Dieu ou à exprimer des états d'âme individuels et collectifs⁵⁶. Le *sama'* mène donc à la danse et à la transe, qui aboutissent généralement à des danses collectives extatiques, appelées *'imara* (plénitude), *jadba* (extase), *al-khamra* (ivresse) ou encore *hadra* (transe). Le cheikh sidi Hamza précise que le monde de l'esprit n'est pas régi par nos catégories de perception car nous percevons « l'extérieur des choses, mais l'intérieur nous reste caché et occulté. Le corps se trouve dans ce monde, le cœur (*al-qalb*) est dans une autre dimension, un autre royaume » (Sbai el-Idrissi, 2009 : 24)⁵⁷. Il ne s'agit pas ici du cœur organique, le cœur n'est que le passage vers un cœur plus élevé. Comme l'écrit Sbai el-Idrissi (2009 : 23) : « L'Esprit qui nous invite à être reliés à notre Créateur pour être en mesure d'atteindre ce que les soufis appellent le stade de l'extinction, dans lequel l'être humain devient le réceptacle des lumières divines ». Selon les Butchich : « Celui qui se connaît lui-même, celui-là connaît son Seigneur »⁵⁸. J'ai observé comment le cheikh invite les disciples à danser et à entrer en transe pour goûter à des états d'âme nommés *hal*. Il les accompagne au moment de la pratique et de leur engagement corporel jusqu'à la fin de leur action. Il tient le disciple agité afin qu'il ne tombe pas. Pendant ce moment de transe, le disciple est partagé entre deux mondes, extérieur et intérieur : Sidi Hamza explique qu'il faut être « extérieurement avec les hommes et intérieurement avec Dieu »⁵⁹, et ce, de manière constante. En ayant recours à des explications théoriques et textuelles pour expliquer l'importance de la danse et de la transe, le sommet de la hiérarchie de la *zawiya* tente d'encadrer la pratique rituelle par un registre cognitif d'ordre religieux. Les brochures qui circulent au sein de la *zawiya* expliquent clairement le rôle

⁵⁶Les disciples m'ont confié avoir débarrassé leurs corps et leurs âmes des choses du monde d'ici-bas.

⁵⁷Lahcen Sbai eL-Idrissi, 2009, *Soufisme et économie solidaire au Maroc*. Rabat, Ed. Bouregreg. El-Idrissi et l'un des portes parole de la Boutchichiya

⁵⁸Sidi Hamza, brochure *al-tariqa* al-Qadiriya al-Boutchichiya, éducation spirituelle et renouveau de comportement sunnitela.

⁵⁹La voie Qadiriya Butchichiya, URL : www.tariqa.org/chapitre « L'invocation » [consulté le 13/07/2015].



fédérateur et rassembleur du chant, de la danse ainsi que de la transe. Dans ces mêmes brochures, on explique également que le chant et la danse sont des pratiques licites en islam, pour contredire les *fatwas* des rivaux salafistes qui interdisent ces pratiques. L'organisation et l'encouragement des pratiques de danse et de transe ont une dimension politique qui correspond parfaitement aux grandes orientations de ce qu'on appelle désormais l'islam officiel ou l'islam d'État.

5. Les prières et les invocations

Lors d'un échange avec Hassan Rachik⁶⁰, en avril 2011, ce dernier m'a confié que, chez les Butchich, les prières n'avaient pas encore été étudiées. Une étude anthropologique pourrait amener à des résultats inédits selon lui. Il s'agit ici de s'intéresser aux prières soufies, non canoniques.

Un livret, intitulé « Livret d'invocations », est largement diffusé chez les convertis occidentaux et chez les maghrébins européens qui ne lisent pas la langue arabe. Le livret est une transcription phonétique de la lecture du Coran et des chants soufis. Il est présenté de façon bilingue (une page en arabe face à une page en phonétique), sans traduction.

Les prières et les invocations sont toujours répétées le nombre de fois que le cheikh le recommande :

- « LâilâhâillâAllâh », 1 000 fois, p.36
- « Sayyidunamhammadunrassulu-llah », 200 fois *laṭîf* Ibn Hajar : 4444 fois, p.38
- « *laṭîf*mujarrad », 116 487, p.42
- « Ya rrahmanyarrahim », 150 fois, p.54
- « A *laṭîf* al Kabir », 116 487 fois, p.60

⁶⁰Hassan Rachik est anthropologue, professeur à l'Université Hassan II de Casablanca, professeur invité dans des universités américaines, européennes et arabes. Il est l'auteur d'ouvrages sur le sacrifice, le rituel, les idéologies nationalistes et ethniques, ou encore le changement social en milieu nomade. Parmi ses publications : *Le sultan des autres : rituel et politique dans le Haut Atlas* ; *Comment rester nomade* ; *Symboliser la nation : Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc* ; *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*.



- « Al Hailala », 70 000 fois partagées sur le nombre des disciples présents, p.120

- « Ya qawiyuyya 'aziz », 400 fois, p.138

Jean-Marie a expliqué les effets des répétitions d'un son, d'un mot, d'une phrase :

Cette répétition permet d'obtenir une baisse de vigilance qui peut conduire au sommeil hypnotique voire à la transe [...]. L'important n'est pas la signification de la phrase prononcée, mais bien la prononciation rituelle du mantra (formule sacrée) dont l'efficacité résulte de la répétition rythmée du son soit à haute voix, soit à voix basse, soit encore mentalement [...]. Un effet similaire est obtenu par la récitation continue de prières, de rosaires ou litanies diverses pour peu que celle-ci soit faite de façon automatique ou prolongée. (Abgrall, 1996, p.199).

Je n'ai pas assez d'éléments pour pouvoir analyser la signification de ces chiffres, mais ce qui ne fait aucun doute, c'est qu'ils ont tous une signification. Selon les disciples, il existe un secret particulier dans le nombre. Un chapelet⁶¹ est utilisé pour compter le nombre exact de récitations effectuées. C'est le guide et lui seul qui décide de la composition du *wird*. Il peut également être modifié selon les situations politiques ou économiques que traverse le pays. Je me souviens que le *muqaddem* de Meknès, à la fin d'une *lila* de *dhikr*, raconte avoir reçu l'ordre du cheikh de multiplier le nombre de lecture de *wird* « *latif Ibn Hajar* »⁶² pour protéger le pays de la *fitna* qui commençait à faire des ravages et à désorienter les jeunes. Par le terme *fitna*, le *muqaddem* faisait référence au mouvement du 20 février (2011), qu'il a clairement nommé à la fin de sa leçon. Nous avons effectivement récité le *latif* d'*Ibn Hajar* 4444 fois, pendant la séance de la semaine suivante.

Il est intéressant de rappeler que la consigne donnée aux convertis au début de leur endoctrinement consiste à adopter des pratiques mystiques et à reporter les pratiques canoniques à plus tard. Dans un CD-Rom de présentation officielle de la *zawiya*, les cinq piliers de l'islam ne sont jamais mentionnés : l'adhésion ne doit générer aucune contrainte.

⁶¹Le chapelet contient 99 perles, correspondant aux 99 noms de Dieu en islam, selon l'explication des boutchich.

⁶²Le *latif* Ibn Hajar est le *wird* le plus connu dans la Boutchichiya.



6. Un moment « extra »-ordinaire dans la vie ordinaire de la *zawiya* : la célébration de la nuit du *Mawlid*

La célébration de la naissance du Prophète Mohamed fait l'objet d'un débat permanent entre plusieurs pays musulmans. Les pays du Maghreb et du *Machriq* organisent à cette occasion de grandes fêtes religieuses, tandis que cette célébration est interdite en Arabie Saoudite (2014). Par contre, le pouvoir saoudien célèbre l'anniversaire de Mohamed Ben Abdelwahhab⁶³ pendant une semaine. Entre les partisans et les opposants à cette célébration, un débat sans fin est mené sur les chaînes satellites, par des imams qui reprennent souvent les mêmes arguments provenant du Coran et des *Hadiths*. La fête se célèbre le 12^{ème} jour du troisième mois de l'année musulmane, chez les chiites et les sunnites.

Ce débat a régulièrement lieu au sein de la confrérie Butchichiya, qui est une confrérie sunnite. Celui-ci s'impose lors des conférences publiques à Madagh et est également un sujet de discussion permanent parmi les disciples. Chez ces derniers, il existe un consensus sur l'importance et la justesse de cette célébration. La célébration de la fête du *Mawlid* est de grande ampleur. C'est l'occasion pour la *zawiya* de faire une démonstration de force. Soubai El Idrissi, porte-parole de la *zawiya* à *Casablanca*, avait annoncé la participation de 140 000 disciples en 2012. À cette occasion, tous les disciples des confréries annexes de la Butchichiya se rendent dans le petit village de Madagh. Le temps d'une nuit, Madagh se transforme en lieu de pèlerinage, décoré avec des drapeaux nationaux et des portraits du roi et du cheikh. De

⁶³Mohamed Ben Abdelwahhab (1703-1792), issu de la tribu de Banou-Tamim en actuelle Arabie-Saoudite, est un prédicateur et le fondateur de la doctrine qui portera son nom plus tard : le wahhabisme. Cette doctrine lance un appel à ce que Ben Abdelwahhab nomme un retour à l'islam originel. Son alliance avec le prince Mohamed Ben Saoud est considérée comme l'élément fondateur de l'actuelle Arabie Saoudite qui prône le wahhabisme comme doctrine officielle d'État (cf. Redissi H., 2007, *Le pacte de Nadjd, ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Ed. Seuil). Il est intéressant de rappeler que Ben Abdelwahhab interdisait l'adoration des saints et la construction des mausolées et des *zawiyâ*(cf. *Kitâb ut-Tawhîd*, ou livre de l'Unicité, chapitres 20 et 21). C'est pour cette raison que le soufisme n'est pas accepté dans ce pays jusqu'à nos jours. Ben Abdelwahhab interdisait également la célébration de l'anniversaire de la naissance du Prophète ; cette interdiction demeure également jusqu'à aujourd'hui.



nombreux bus et voitures en provenance de tout le Maroc convergent vers Madagh. On peut compter le nombre de bus en provenance de chaque ville ou village grâce aux pancartes affichées sur les pare-brise des bus et, fait intéressant, chaque *muqaddem* est évalué par la confrérie en fonction du nombre de bus qu'il a réussi à faire venir. Ainsi, j'ai remarqué qu'un jeune disciple, résidant à la confrérie, notait le nombre de bus et les noms des villes inscrits sur les pare-brise des bus à l'entrée du parking de la *zawiya*.

Cet extrait ethnographique illustre à quel point la course à l'obtention de la satisfaction du sommet de la hiérarchie pousse les *muqaddem* à entrer en compétition les uns avec les autres. Ce n'est donc pas le mérite spirituel ou intellectuel qui est valorisé dans le profil d'un *muqaddem* mais d'abord les services rendus à la *zawiya* et plus précisément à la famille Butchich.

Il pourrait être intéressant de se demander quel type de récompenses obtiennent les *muqaddem* qui ramènent le plus de monde. Par ailleurs, qui avait demandé au jeune disciple de noter les noms et le nombre de bus ? Le sommet de la hiérarchie organise le contrôle du travail des *muqaddam*.

Finissons cette partie en évoquant brièvement un autre point. De fait, ces divers aperçus du terrain ont ouvert un autre débat : celui entre soufisme savant et soufisme populaire. Dans les discours, au sein de la confrérie comme à l'extérieur, les Butchich distinguent le soufisme populaire du soufisme savant. Ils se réclament de cette dernière catégorie dans le sens où la *zawiya* a une mission éducative vivante, sous la direction spirituelle d'un cheikh vivant. Ainsi, ils classent les pratiques du maraboutisme et du culte des saints (la magie, la sorcellerie, la musique, les cérémonies de sacrifice, la voyance, les danses et les transes mixtes, les entailles à la tête, etc.) dans les pratiques populaires. Pourtant, les observations sur le terrain permettent de voir que la Butchichiya combine les deux types d'appartenance, à la fois au registre dit



« scientifique, académique »⁶⁴, animé par un corps de professeurs et d'universitaires et au registre de pratiques liées au culte des saints (danse, transe, chant, cérémonie de sacrifice, pratiques thérapeutiques, etc.) animées par des disciples situés au bas de la hiérarchie. Le discours officiel de la hiérarchie s'inscrit dans une démarche de présentation identitaire de la *zawiya* ; les pratiques animées par les disciples ordinaires s'inscrivent dans la quotidienneté qui marque la nature initiale d'une *zawiya* soufie.

Ce débat entre soufisme « savant », sous l'autorité d'un cheikh vivant, dans le cas de la Butchichiya, et le culte des saints, sous l'autorité d'un saint mort souvent targué de « populaire », est également très prégnant en socio-anthropologie. Cette différence est en réalité avant tout formelle, perçue souvent comme une dichotomie étanche. Elle oppose confrérisme « populaire » et confrérisme « savant ». Outre les fondements, mythologiques et surnaturels, communs, ils partagent aussi la même symbolique rituelle, non seulement au niveau des pratiques thérapeutiques, mais également au niveau d'autres exercices mystiques. Pour la confrérie, qui se présente comme une *tariqa* savante, le cheikh joue aussi bien le rôle d'éducateur et de guide spirituel que celui de saint-thérapeute. La cérémonie de la rencontre avec le maître est ainsi vécue, par les disciples et par les patients, à la fois comme une expérience spirituelle et comme une séance thérapeutique. D'une part, son toucher miraculeux est porteur de bénédiction et de guérison (Mouna et Hlaoua, 2012), d'autre part, la *hadra*, un rituel de transe qui s'organise en présence du cheikh, prend les contours d'une cure collective où les fidèles se sentent dépossédés d'eux-mêmes et possédés par la présence du saint et de Dieu à travers eux. Toujours selon les disciples, la *hadra* signifie justement « présence divine » et renvoie au fait d'être envahi par la présence d'une altérité surnaturelle. Ce rituel de transe est retrouvé dans la majorité des confréries – « savante » ou non –, avec des différences dans

⁶⁴Au cours des entretiens, les responsables de la *zawiya*, dont des membres de la famille Butchich, m'ont expliqué que le seul discours à retenir est bien celui des professeurs et universitaires désignés pour parler au nom de la *zawiya*. Tout autre contact avec les disciples ordinaires est mal vu. Ces responsables identifient la *zawiya* comme une confrérie soufie savante.



l'organisation, dans le déroulement ainsi que dans le sens donné à cette présence. La *hadra* peut être ou non rythmée par un jeu musical, accompagnée de chants mystiques (qui scandent Allah, le Prophète, les saints et/ou les esprits) ou de *dhikr* et consacrée par un sacrifice ou non. Mais, dans l'ensemble de ces moments, on fait appel à cette altérité pour venir participer à la transe et posséder des corps dépossédés d'eux-mêmes (Rhani et Hlaoua, 2014). Ainsi, ces activités et pratiques (*hadra*, *dhikr*, thérapie, sacrifice, chant et musique) rendent la distinction entre soufisme « savant » et culte des saints « populaires » très difficile, car il s'agit de deux constructions différentes mais symétriques.

Cette articulation entre les deux types de pratiques et leurs fonctions permet de se rendre compte de la complexité du culte des saints marocains et de l'ensemble des manifestations culturelles qui s'y rattachent. Enfin, ces deux pratiques s'inscrivent dans la ligne d'un fait social totalement enraciné dans la société marocaine.

Je souhaiterais conclure ce point avec l'avis de chercheur Abdelouahed El Abbassi : ⁶⁵

« Le sujet du maraboutisme et le culte des saints, occupe une place particulière dans la mémoire collective et la spiritualité de la société marocaine. Témoignant d'une tradition islamique imprégnée de soufisme et enracinée dans les réalités culturelles locales, ces pratiques ont su traverser les siècles, s'adaptant aux mutations sociales, politiques et religieuses du Maroc. Si certains y voient une expression authentique de la foi populaire, d'autres y perçoivent des formes de déviation et une déroute de l'islam orthodoxe. Par ailleurs, loin des jugements normatifs, le maraboutisme révèle la richesse d'un islam vécu, nourri d'affect, de symboles et de rapports concrets au sacré ». Ainsi, la particularité de la *zawiya* Butchichiya est bien cette capacité de conserver les traditions soufies des ancêtres avec une modernisation globalisante de soft power spirituel.

⁶⁵ Abdelouahed El Abbassi , Maraboutisme et culte de saints maraboutiques au Maroc, Revue marocaine de publication des recherches scientifiques -septembre numéro Juillet 2025



CONCLUSION

Ce chapitre, basé sur de riches extraits ethnographiques bruts, a permis de mettre en exergue la finalité première d'une *zawiya* soufie ; à savoir, la mise en place d'un système de transmission des enseignements produits par la hiérarchie, afin d'apprendre aux disciples à cheminer vers la Voie et à intégrer la confrérie. Ces enseignements prennent la forme de diverses pratiques qui assurent l'abnégation des disciples, au sens soufi du terme. L'organisation des pratiques cérémonielles, des méthodes, des règles, des normes et des techniques donne à voir l'ordre social en train de se produire dans les détails.

Plusieurs éléments d'endoctrinement et de conditionnement des disciples au sein de la *zawiya* Butchichiya ont pu être repérés. Ces éléments ont été comparés à des pratiques vécues par les fidèles catholiques, à partir du vécu et des références bibliographiques présentés par ma collègue Anne-Laure Briand. Certains éléments ont également pu rappeler des pratiques vécues par les adeptes de sectes. Dans les paroles comme dans les actes, une contrainte est exercée sur le disciple, sur son corps et son esprit, afin de l'amener vers la Voie, vers le cheikh.

La description anthropologique « ordinaire » qui a été faite dans ce chapitre a tenté de rendre compte du contexte dans lequel se déroule chacune des pratiques. Le recours aux extraits ethnographiques bruts a constitué un détour primordial pour la compréhension des mécanismes de production de l'ordre hiérarchique dans la *zawiya*. Je laisse librement la perspective de l'interprétation de l'ethnographie aux lecteurs.

Bibliographie :

- Albert Ogien (2001), l'autre sociologie, in Michel de Fornel, Albert Ogien et Louis Quéré (dir.) l'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale. La Découverte. Paris.
- Ben Driss, Karim (2002). *Sidî Hamza Al-Qadiri Al-Boudchichi, le renouveau du soufisme au Maroc*, Ed. Al Bouraq, Beyrouth et Ed. Arché, Milano, p 17
- Dupret B. et De Lavergne N. (2008/2) « Pratiques de véridiction, inculcation, contrôle et discipline dans une école coranique de Haut-Egypte », in Revue d'Anthropologie des



Connaissances, N° 4, p 311 à 343.

- Geertz, Clifford 1992. *Observer l'islam*, La Découverte.
- Hlaoua Aziz, le réseau confrérique Qâdirî entre le Maroc et le Mali, Cas d'étude de La Qâdiriya Bûtchîchiya, ouvrage collectif édité par l'Académie Royale du Maroc sous la direction de Pr. Rahal Boubrik, 2025.
- Hlaoua Aziz, "The Private and the Public in the Activism of the Butshishiyya Brotherhood", in, Contemporary Moroccan Thought: On Philosophy, Theology, Society and Culture, The volume will be printed by an international publisher, (Dr.Mohammed Hashas), paru en 2024
- Hammoudi A. (2010) *Maitre et disciples: Genèse et fondements des pouvoirs dans les sociétés arabes*, essai d'anthropologie politique, Ed. Dar Toubkal, p.121
- Jean-Pierre Zirotti, « Sociologie de l'action et émotions », *Noesis* [En ligne], 16 | 2010, mis en ligne le 14 mars 2013
- J-M.Abgrall, *La mécanique des sectes*, Paris, Payot, 1996.
- Mouna Khalid et Hlaoua Aziz, « *Du corps incarné au corps identitaire le cas du cheikh Sidi Hamza el-Qadiri Boutchich* », in *Penser le Corps au Maghreb*, M. Iachhab (dir.), Ed. Karthala. Paris, livre, 2012, pp.21-33.
- Rhani, Zakaria (2008), le culte de Ben Yeffou : sainteté, rituel et pouvoir au Maroc, thèse de doctorat en anthropologie, université de Montréal, soutenue en novembre, p.284
- Rhani et Hlaoua, « *Soufisme et culte des saints au Maroc* », in B. Maréchal et F. Dassetto (coord.), *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux mystiques et de possession*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain (2017: 17-30) / ISBN : 978-2-87558-270-6, livre.
- Skali Faouzi (2012), le souvenir de l'être profond : *Propos sur l'enseignement de maitre soufi sidi Hamza*, Les Editions du Relié.
- Sbai eL-Idrissi Lahcen, 2009, *Soufisme et économie solidaire au Maroc*. Rabat, Ed.Bouregreg. El-Idrissi et l'un des portes parole de la Boutchichiya



The Associative Participation of Syrian Refugees in the Host Society : Case of the Community Association Al Bayt Souri in Casablanca

Abdallah Azrrar ¹

¹ Professor researcher in sociology at the Faculty of Arts and Humanities, Tetouan

Doctor of sociology at the Faculty of Arts and Humanities, Mohammedia

Email 1 : abdallahazrrar6@gmail.com

Abstract : After the peaceful protest movements of 2011, the Syrian civil war generated destructive and profoundly destabilizing consequences for the functioning of institutions : the state, the economy, society, the community, and the family. One of the most significant manifestations of this disruption has been the increase in forced migratory flows. These three temporal phases (peace, conflict, and exile) illustrate the processes of the migratory cycle : organization, disorganization, and reorganization. In this context, exile should not be considered only as a temporal rupture, but also as a space in which social and identity affiliations are recomposed. In response to the disorganization generated by the war and forced migration, Syrian refugees are engaging in new forms of collective reorganization, particularly through associative participation within their host society. Based on qualitative research (interviews and observations) conducted with the Al Bayt Souri association in Casablanca, this study analyzes the dynamics of civic engagement and self-organization in the city, through the creation of a specific association by and for the Syrian community. The research findings highlight the role of this Syrian association in facilitating the settlement and adaptation of newcomers to their new environment. Despite precarious socio-economic conditions, it provides psychological security, social support and community solidarity among Syrians. These community-based associative ties provide its members with self-esteem, social recognition, and a sense of usefulness to both their communities of origin and host countries. These identity strategies, when limited strictly to the community sphere, can contribute to isolation, hindering more open integration into Moroccan society.

Keywords : Syrian refugees, community, associative participation, Al Bayt Souri association, Casablanca.



La participation associative des réfugiés syriens dans la société d'accueil : Cas de l'association communautaire Al Bayt Souri à Casablanca

Abdallah Azrrar¹

¹ Enseignant chercheur en sociologie à la FLSH de Tétouan

Email : abdallahazrrar6@gmail.com

Résumé : Après les mouvements protestataires pacifiques de 2011, la guerre civile syrienne a entraîné des conséquences destructrices et profondément désorganisatrices pour le fonctionnement des institutions : l'Etat, l'économie, la société, la communauté et la famille. L'accroissement des flux migratoires forcés en constitue l'une des manifestations les plus marquantes. Ces trois temporalités paix-conflit-exil illustrent le déroulement du cycle migratoire organisation-désorganisation-réorganisation. En effet, l'exil ne se considère pas uniquement comme une temporalité de rupture, mais également comme un espace de recomposition des appartenances sociales et identitaires. Face à la désorganisation engendrée par la guerre et la migration forcée, les réfugiés syriens s'engagent dans de nouvelles formes de réorganisation collective, notamment à travers la participation associative au sein de leur société d'accueil. En s'appuyant sur une enquête qualitative (entretiens et observations) menée auprès de l'association Al Bayt Souri à Casablanca, cette étude analyse les dynamiques d'engagement civique et d'auto-organisation dans la cité, à travers la création d'une association spécifique par et pour la communauté syrienne en contexte d'asile. Les résultats de recherche démontrent le rôle de cette association syrienne dans le processus d'installation et d'adaptation de nouveaux arrivants à leur nouvel environnement. En dépit des conditions socio-économiques précaires, elle garantit une sécurité psychologique, entraide sociale et une solidarité communautaire entre syriens. Ces liens communautaires associatifs procurent à ses membres une estime de soi, une reconnaissance sociale et un sentiment d'utilité pour les communautés d'origine et d'accueil. L'affirmation de soi, dans une dimension strictement communautaire, est une démarche socialisante et intégratrice uniquement dans un enfermement entre soi. Ces stratégies identitaires, lorsqu'elles se limitent strictement à la sphère communautaire, peuvent contribuer à un repli sur soi, au détriment d'une intégration plus ouverte dans la société marocaine.

Mots clés : réfugiés syriens, communauté, participation associative, association Al Bayt Souri, Casablanca.



1- Introduction : contexte de l'objet de recherche

La présence récente des associations de migrants au Maroc reflète les transformations migratoires du pays, d'un espace d'émigration à un espace de passage, de blocage et d'immigration. Depuis 2000, plusieurs communautés migrantes ont mis en place des structures associatives visant à répondre à leurs besoins sociaux, culturels et économiques. Cette dynamique citoyenne s'est accentuée dans le contexte du renforcement des politiques migratoires sécuritaires par l'État marocain à partir de 2005, où les associations sont apparues comme des acteurs essentiels pour faciliter l'intégration des migrants, défendre leurs droits et maintenir la cohésion sociale au sein des communautés. D'autres catégories de migrants se sont engagées dans ces dynamiques de la société civile. Les demandeurs d'asile et réfugiés ont créé l'Association des Réfugiés Congolais au Maroc (ARCOM). Celle-ci a démontré une véritable force de mobilisation au sein de la communauté congolaise : des sit-in devant le siège du HCR à Rabat, revendication de la libération des réfugiés arrêtés par les autorités marocaines, lutte pour les droits et l'accès aux services. Ces organisations non gouvernementales ont joué un rôle primordial dans le soutien, l'assistance et la protection des personnes réfugiées. Ainsi, le Conseil des Migrants Subsahariens au Maroc est né suite aux événements tragiques de Ceuta et Melilla en septembre 2005. D'autres associations de migrants ont vu le jour dans ce contexte de renforcement de contrôle des flux migratoires aux frontières, comme le Rassemblement des Réfugiés Ivoiriens au Maroc et le Collectif des Communautés Subsahariennes au Maroc (MCMREAM, 2016, p. 61). Cette approche sécuritaire est prescrite dans la loi 02-03 relative à l'entrée et au séjour des étrangers au Royaume du Maroc, à l'émigration et l'immigration irrégulières. Elle se reflète concrètement dans les faits et les actions médiatisées en 2005 après une série de répression menée par les autorités marocaines sous tutelle directe du ministère de l'intérieur. Elle a repris sous la forme d'arrestations, de maltraitances policières, d'expulsions, de dispersions et de reconduites à la frontière orientale (Belguendouz, 2005, p. 155-219 ; Valluy, 2007, p. 547-575)

Dans ce contexte conflictuel, les associations marocaines et étrangères ont dénoncé les actions répressives menées par les autorités marocaines envers les migrants



subsahariens. La dénonciation revêt plusieurs formes : par le biais de rapports annuels, de tribunes dans la presse, d'actions de plaidoyer et d'actes de terrain et des réseaux sociaux. Elles alertent fréquemment les pouvoirs et le public sur les pratiques policières administratives irrégulières observées dans le terrain. Ces associations accueillent, aident et défendent les étrangers présents sur le territoire marocain, quels que soient leur statut juridique, leur origine socioculturelle ou leur nationalité. Sur un autre plan, le lien genre-migration s'est également concrétisé dans ces dynamiques associatives particulières : Association des Femmes Subsahariennes Immigrantes au Maroc (AFSIM). Ces associations ont dénoncé les différentes formes de racisme, de xénophobie et de discrimination à l'égard des migrant(e)s installé(e)s sur le sol marocain.

En 2013, l'Etat marocain a adopté une nouvelle politique d'immigration et d'asile. Cette politique migratoire « humaniste » et « volontariste », initiée par le roi Mohamed VI, vise à intégrer les immigrés subsahariens dans la société marocaine, tout en modifiant l'image négative associée au Maroc en tant qu'« Etat gendarme de l'Europe » qui inscrit ses actions dans une démarche purement sécuritaire. Dans ce nouveau contexte, on a assisté à la reconnaissance juridique des associations de migrants suite à la régularisation administrative des membres de leurs bureaux. On peut regrouper ces associations de migrants en deux grandes catégories selon leur statut administratif, notamment celles qui ont été reconnues légalement et les collectifs toujours sans statut formel (Belguendouz, 2005, p. 136). L'absence de reconnaissance juridique de ces associations a constitué un obstacle majeur pour l'obtention de fonds permettant d'assurer leur fonctionnement.

En effet, la société civile marocaine s'est impliquée dans l'élaboration et la mise en œuvre de projets participatifs en relation avec la gestion de l'immigration internationale. Les associations marocaines qui se sont mobilisées ces dernières années autour de la question migratoire peuvent être classifiées de la façon suivante : les associations généralistes, les associations spécialisées, les organisations charitables et les associations de migrants subsahariens et syriens (Poinot, 2001, p. 65). Ces associations marocaines et étrangères définissent leurs missions comme étant l'accueil, l'accompagnement et la défense des droits des étrangers. Cette mobilisation associative des Marocains et des immigrés souligne la densité des réseaux de solidarité et



d'engagement bénévole qu'elles suscitent, leur fonctionnement de médiation entre les pays d'origine et d'accueil et leur rôle dans le développement local. Ces structures associatives ont diversifié leurs activités, en accordant une place prépondérante aux actions socioéconomiques dans l'objectif de faciliter l'intégration de nouveaux migrants et réfugiés arrivés au Maroc. Ce tissu associatif est devenu un acteur incontournable à travers ses actions de soutien et d'accompagnement en faveur des populations étrangères. Dans ce nouveau contexte politique, la migration est considérée comme un moyen de développement. L'Etat marocain définit la migration comme une opportunité économique, sociale et culturelle plutôt qu'une menace pour l'ordre politique et social. De même, les associations se sont diversifiées sur le plan de l'ancienneté/nouveauté, de domaine d'activités, de partenariat et de sources de financement, de perception de leur action et de leurs effets sur la population migratoire ciblée. Certaines voies associatives d'accès à l'espace public émergent dans le contexte de l'ouverture politique de l'Etat marocain face à la création des associations issues de l'immigration. Et ce dans l'objectif d'accompagner la mise en place de cette nouvelle politique migratoire. Cette ouverture politique s'est traduite par la régularisation du statut des associations étrangères au Maroc. Clairement valorisées dans les discours des pouvoirs publics à l'échelle locale et nationale, ces associations pour les migrants sont aujourd'hui identifiées comme des acteurs majeurs des politiques migratoires centrées sur la régularisation et l'intégration des étrangers à la société marocaine. Le renforcement de la société civile semble lié aux limites de l'Etat marocain à prendre en charge nombre de problèmes rencontrés par les populations immigrées et réfugiées au Maroc.

2- Revue de littérature et question de l'étude

Au Maroc, la ville de Casablanca continue de regrouper la grande majorité de populations immigrées (HCP, 2025, p. 8). Ces flux migratoires successifs vers cette métropole sont attirés par ses opportunités d'emploi, son expansion urbanistique, son développement en tant que zone industrielle et centre commercial. Certains quartiers casablancais sont aujourd'hui stigmatisés à cause d'une forte visibilité de la présence étrangère. Ils constituent des lieux de regroupement des étrangers en situation de précarité, en particulier les migrants subsahariens et les réfugiés syriens. Le quartier



Farah Salam se caractérise par une forte présence des communautés issues de l'immigration, en accueillant une cinquantaine de familles syriennes réfugiées qui cohabitent dans un esprit d'entraide communautaire et de pacification des relations de voisinage avec les habitants marocains locaux. Ces liens familiaux interviennent dans la création de réseaux ethniques au sein du quartier Farah Salam. Cet espace s'identifie en tant que quartier des Syriens. Leur forte visibilité reconfigure les enjeux de désignation et de stigmatisation des espaces résidentiels. Ce quartier périphérique porte donc un nom, un statut et une identité urbaine particulière en rapport avec la présence syrienne. Cette dynamique migratoire contribue dans la formation des formes de solidarité associative et communautaire au sein du quartier.

A cela s'ajoutent la précarité économique et la condition sociale défavorisée dans lesquelles se trouvent les réfugiés syriens. Cette situation est affectée par les difficultés entravant leur accès au marché du travail, au logement, à l'éducation scolaire et aux soins de santé. L'existence des mécanismes discriminatoires et inégalitaires, entre la population nationale et migrante, freinent l'intégration de la communauté syrienne dans la société marocaine. Ces dysfonctionnements structurels déterminent en grande partie les positions occupées par les réfugiés syriens. Ils affectent également leur degré de participation aux différentes sphères de la vie sociale. Ces logiques de mise à distance produisent des stratifications économiques face au marché du travail, ainsi que des inégalités spatiales face au marché résidentiel à l'intérieur de la ville. Elles induisent l'émergence des poches de pauvreté sociale et de marginalisation urbaine.

Dans le quartier Farah Salam, nos observations préliminaires nous amènent à constater que ce quartier de refuge des populations pauvres et migrantes est touché par des processus de stigmatisation et de marginalisation. Celles-ci se matérialisent par des problèmes d'habitat, scènes de violence et de prostitution, décrochage scolaire et taux de chômage élevés, revenus précaires et conditions de vie difficiles. Quelles soient habitées par des populations nationales ou étrangères, ce quartier urbain ségrégué concentre les difficultés d'intégration. Face à ces multiples barrières, les réfugiés syriens sont confrontés aux défis d'intégration à leur société réceptrice : adaptation au mode de vie urbain, accès à un loyer, cohabitation avec la population locale, recherche d'emploi, exigences alimentaires et d'habillement, scolarisation et accès aux soins, connaissance des institutions et de leur fonctionnement, participation associative.



Depuis les travaux sociologiques de l'école de Chicago, les associations issues de l'immigration ont occupé une place importante dans l'analyse du processus d'installation et d'assimilation des migrants à la société américaine. Dans cette perspective, William Thomas et Florian Znaniecki interprètent sociologiquement le processus migratoire « organisation-désorganisation-réorganisation ». Comme le décrit Jocelyne Streiff-Fénart : « *L'immigrant polonais de William Thomas et Florian Znaniecki est avant tout un « paysan » dont le nouveau self en immigration se forme dans le processus de désorganisation des groupes primaires de la famille et de la communauté, du délitement des normes sociales qu'ils transmettaient, et de la réorganisation des fragments épars de cette organisation locale ancienne selon des formes d'organisation (l'association volontaire) propres aux sociétés urbaines modernes* » (Streiff-Fénart, 2013, p. 39). La question du refuge du migrant dans sa communauté d'origine a été particulièrement explorée par l'école de Chicago qui la considère comme un moment social fort et important dans le processus d'intégration. Et ce dans le sens où les liens communautaires peuvent faciliter l'adaptation du groupe communautaire à la société d'installation. Ces stratégies de repli sur la communauté d'appartenance montrent de fortes tendances à déboucher sur un mode de vie communautaire. Celui-ci s'appuie sur des interactions, des interdépendances, des codes, des valeurs et des normes très spécifiques à la communauté d'origine (Otmani, 2016, p. 6). Dans son ouvrage « Assimilation in American life : the role of race, religion and national origins », Milton Gordon élabore une théorie du processus d'assimilation en le décomposant en sept étapes. C'est la deuxième étape de ce processus qui nous intéresse dans notre étude : L'assimilation structurelle qui signifie la participation des migrants dans les groupes primaires (relations familiales, de voisinage, communautaires et amicales...). Et leur intégration dans les groupes secondaires de la société d'accueil, comme les organisations civiques et les associations en tant que modalité de participation dans la gestion de la chose publique de la cité (Safi, 2011, p. 37).

Concernant les travaux sociologiques en France, des enseignements pertinents pour l'analyse de l'intégration via la participation associative découlent de la tradition durkheimienne. Le fondateur de la sociologie en France considère qu'un groupe social est intégré dans le sens où ses membres possèdent une conscience commune, partagent



les mêmes croyances et pratiques. Ils sont ainsi intégrés lorsqu'ils sont en interaction les uns avec les autres et se sentent voués à des buts communs (Lachheb, 2017, p. 58). Dans un sens global, le concept d'intégration désigne un processus sociologique par lequel les individus et les groupes sociaux – immigrés ou non immigrés – prennent leur place dans une société donnée, en participant activement aux différentes instances intégratrices de la société. Ce processus d'intégration demande du temps et implique l'adaptation de la société toute entière. D'abord sur le plan économique avec l'accès à l'emploi, il se poursuit par l'apprentissage des normes et par l'incorporation des règles dominantes de la société d'installation. Cette socialisation permanente se fait principalement dans le cadre des instances intégratrices, telles que la famille, l'école, le groupe de pairs, le voisinage, les groupes professionnels et associatifs et politiques. En paraphrasant Claudio Bolzman, le processus d'intégration est vu comme un chemin qui mène à l'égalité et au maintien des droits civils (droit au respect de la vie privée, droit à la liberté d'expression et d'association), des droits économiques (droit de travailler, d'acheter, d'emprunter, de contracter), des droits sociaux (santé, école, droit d'asile, sécurité sociale), des droits politiques (droit de vote et d'être élu), des droits culturels (droit à la différence culturelle) (Besson, 2008, p. 21). Dans le contexte marocain, les réfugiés syriens rencontrent des difficultés multiples qui empêchent l'accès à ces droits ayant pour but de favoriser l'intégration à la société de résidence.

Les associations issues de l'immigration peuvent jouer un rôle d'intégration, ou au contraire de ségrégation sociale et spatiale. Dans le premier cas, elles réduisent les coûts de transaction entre un individu appartenant à un groupe minoritaire et le reste de la société, et dans ce cas elles intègrent. Les associations issues de l'immigration jouent un rôle essentiel dans toutes les étapes du processus migratoire et dans celui de l'adaptation des immigrés à la vie sociale, économique et politique de la société réceptrice. Dans le second cas, elles tendent à attirer des individus d'un même groupe minoritaire autour de valeurs communautaristes, et en augmentant les coûts de l'intégration elles ségrégent (Berthomiere et al, 2015, p. 14). Ces associations formées sur des critères et des bases ethnoculturelles entravent le développement des relations sociales avec les autochtones et ralentissent le processus d'adaptation socioculturelle. La persistance d'associations d'immigrés est vue comme un signe de ségrégation et un obstacle à l'intégration à la société d'accueil. Dans ce cadre, quelques travaux de recherche persistent à distinguer



entre les associations communautaristes et celles intégrationnistes selon leur public et leurs principes d'action. Le communautarisme territorialisé conduisait à la ghettoïsation, forme extrême de la ségrégation. Les associations des immigrés sont donc réputées avoir un rôle dans leur intégration ou leur ségrégation au sein de la société d'installation (Dumont, 2010, p. 5).

Dans cette lignée, l'adaptation avec sa nouvelle situation en exil et son nouvel environnement culturel oblige le réfugié syrien à réconcilier entre sa communauté d'origine et sa société d'accueil. Pour paraphraser l'« homme marginal » d'Ezra Park : « *La personnalité du migrant se trouve au centre d'un hybride culturel, placé par naissance ou situation au confluent de deux cultures, et donc engagé dans des conflits objectifs de « loyauté » envers l'une et l'autre culture* » (George, 1975, p. 362.). D'où l'importance de la vie en communauté au sein des quartiers urbains particuliers. Ces stratégies d'appropriation de l'espace peuvent constituer une étape primordiale vers l'intégration de l'immigré à la société réceptrice. Comme elles peuvent être interprétées comme un signe de ségrégation spatiale et d'exclusion sociale. Dans tous les cas, la communauté syrienne constitue le fondement du lien social et de solidarité familiale. Car, elle permet à l'exilé de sortir de son isolement social en partageant ses souffrances avec ses compatriotes. Ces solidarités communautaires se matérialisent par la réorganisation en exil via la participation associative et l'engagement civique. A travers la naissance de l'association communautaire Al Bayt Souri à Casablanca en 2019, l'action associative joue un rôle de médiateur dans le sens où elle permet de faire face à leurs problèmes et gérer leurs affaires dans la cité. C'est dans cette optique que notre question centrale peut se formuler comme suit : A quel point la participation associative des réfugiés syriens favorise-t-elle leur intégration dans la société d'accueil ?

Pour apporter des éléments de réponse à ce questionnement, le premier axe se focalise sur les rôles et les fonctions attribuées à cette association communautaire. Le deuxième axe traite la participation associative des réfugiés syriens comme moyen pour réaliser leur intégration en ville. Quant au troisième axe, il s'intéresse aux contraintes de l'action associative locale au sein du quartier périphérique Farah Salam : regroupement communautaire, difficultés d'intégration, protection juridique précaire, exclusion sociale, marginalisation spatiale.



3- Eléments méthodologiques

Pour traiter ce sujet de recherche, nous avons adopté une méthodologie qualitative combinant entretiens et observations. En premier lieu, nous avons ciblé les réfugiés syriens fondateurs et membres actifs de l'association communautaire Al Bayt Sori. L'objectif était de collecter des données qualitatives sur cette association syrienne en situation d'asile : contextes et facteurs favorisant la création de l'association, emplacement, sources de financement, missions et objectifs, rôles et fonctions, catégories ciblées, partenaires et collaborateurs, actions réalisées, contraintes et difficultés, projets planifiés et perspectives d'avenir. En second lieu, nous avons rencontré la communauté syrienne installée à Casablanca, nous avons interviewé en particulier 20 réfugiés syriens en situation de précarité résidant à Farah Salam. Ce quartier urbain périphérique est ciblé par l'action associative, vu la concentration d'un nombre important de familles syriennes en détresse. Le processus migratoire des réfugiés syriens et leur installation dans la société de résidence s'appuient sur le déploiement des stratégies, la mobilisation des ressources et l'activation des réseaux. Nous avons considéré ces syriens en tant qu'acteurs migrants qui disposent de moyens multiples afin de surmonter les difficultés socio-économiques et les contraintes juridiques et de vaincre les défis de la vie quotidienne. Ces observations et entrevues nous ont été très utiles pour connaître les problèmes auxquels sont confrontés ces réfugiés dans leur quotidien en milieu urbain. En préservant l'anonymat et la confidentialité, nous avons donné la parole aux personnes concernées pour qu'elles puissent s'exprimer librement et raconter leurs expériences vécues.

I- Naissance de l'association communautaire Al Bayt Souri à Casablanca : rôles et fonctions

A Casablanca, le quartier Farah Salam s'est constitué au fil de temps de trois catégories de migrants : les Marocains qui sont venus dans le cadre de l'exode rural et de la mobilité interurbaine. De leur côté, les subsahariens se sont installés provisoirement et durablement dans cet espace résidentiel. Ensuite, les Syriens ont trouvé récemment refuge suite au conflit politique qui règne dans leur société d'origine. La cohabitation entre ces trois profils migratoires s'est instaurée progressivement dans



ce quartier urbain périphérique. Ces changements migratoires se manifestent par l'installation de plusieurs communautés immigrées, par la diversification des formes d'appropriation de l'espace public (informalité, marchands ambulants, ferrachas, habitants et usagers...), et par la multiplication des formes d'expression individuelles et collectives (maison de jeunes, espaces culturels et sportifs...). Ainsi, ces changements sont en rapport avec l'émergence de nouveaux acteurs sociaux qui jouent un rôle primordial dans la gestion des affaires du quartier, telles que les associations. En 2019, les réfugiés syriens ont témoigné de leur engagement civique via la création de l'association syrienne Al Bayt Souri. D'après ses fondateurs et membres actifs, la communauté syrienne a tendu à institutionnaliser ses réseaux en conformité avec la loi marocaine sur la liberté d'association. Et ce dans un contexte politique où l'Etat marocain a encouragé l'émergence de nouvelles structures associatives issues de l'immigration, en accordant aux étrangers le droit de s'associer :

« Dernièrement, la première association des syriens au Maroc a été créée, c'était en février 2019. Le local de l'association se situe à Farah Salam et Ain Chock. L'un des fondateurs, qui travaille en tant qu'agent communautaire auprès du HCR, m'a envoyé une lettre d'invitation pour assister aux travaux de réunion pour créer l'association. Mais, je n'ai pas assisté, j'ai refusé de m'engager dans les activités de l'association parce que j'ai d'autres engagements familiaux et professionnels. C'est difficile de réconcilier entre vie familiale, vie professionnelle et vie associative. En effet, je pense que l'une des missions de l'association, c'est effectivement de réunir et regrouper les syriens au Maroc, en particulier ceux qui sont installés à Casablanca. L'objectif est de créer les chances de rencontre, de communication et de solidarité entre eux, de partager les difficultés rencontrées dans le pays d'accueil et de trouver des solutions adéquates à leurs problèmes, ainsi que de venir en aide aux réfugiés syriens démunis et nécessiteux », réfugié syrien âgé de 40 ans, originaire d'Alep.

La création de l'association Al Bayt Souri traduit un marquage territorial de la présence syrienne dans le quartier Farah Salam. En effet, le choix du nom arabe Al Bayt Souri exprime l'articulation de deux formes de solidarité : celle du « foyer » familial et celle de la communauté « syrienne ». La référence à la notion du foyer syrien détermine et précise les modalités d'inscription territoriale dans l'espace public local. Ces



solidarités familiales et communautaires ont un rôle fondamental dans la construction identitaire des groupes sociaux exilés. Ce marquage ethnique de l'espace public contribue à renforcer la visibilité de la communauté syrienne au sein de la société d'accueil. Dans cette perspective, nous rejoignons l'idée partagée par plusieurs chercheurs qui soutiennent que ces associations immigrées ne sont pas seulement des médiations entre les Etats et les communautés migrantes, mais aussi des lieux de décentrement de la définition des appartenances (Dumont, 2010, p. 4). Ces réseaux associatifs font jouer en permanence des solidarités qui reflètent l'appartenance commune. En paraphrasant Foued Nasri, la fonction de « *la participation associative est de servir de lien entre l'individu et l'Etat – ou la société- en permettant l'expression d'intérêts ou de revendications communes à des catégories spécifiques de la population. Le besoin de création ou de participation associative naît du constat d'une carence ou de l'absence d'une réponse institutionnelle à un problème vécu où à des besoins partagés par un certain nombre d'individus. Dans tous les cas, l'association naît autour d'un projet, d'un objectif, d'une demande partagée* » (Nasri, 2003, p. 55).

Dans les espaces résidentiels et associatifs, cet engagement civique se manifeste à travers des stratégies d'organisation collective entre compatriotes visant à gérer leurs problèmes et leurs affaires au sein de la cité. C'est dans ce contexte urbain marqué par des déficits en services et en ressources que l'association syrienne a été créée pour faire face à la précarité sociale et la marginalisation urbaine. En tant que catégorie étrangère, ces réfugiés syriens sont confrontés aux effets de la migration forcée : changement du cadre géopolitique, environnement, habitat, institutions, passage de la catégorie de citoyen dans leur pays d'origine à celle d'étranger dans le pays d'installation. En paraphrasant Alan Simmons, ils se situent « *dans une situation de changement de résidence, de changement d'emploi et de changement de relations sociales* » (Piche, 2013, 154). La création de l'association apparaît comme une réponse à ses multiples changements qui affectent la communauté syrienne, comme une forme de réorganisation en contexte d'asile et comme une modalité d'appropriation des ressources qui émane de l'espace public. En effet, elle mobilise ses moyens limités pour résoudre les problèmes de vie quotidienne auxquels les réfugiés syriens se heurtent en territoire urbain défavorisé. Elle permet de traiter les problématiques socioéconomiques et juridiques dont souffre la communauté syrienne dans la société marocaine : régularisation de la



situation de séjour, demande de l'asile, reconnaissance du statut de réfugié, assistance et protection sociale, problèmes d'intégration, scolarisation des enfants, accès au marché de l'emploi et aux soins de santé. Cette association syrienne touche des populations qui se perçoivent comme différentes et minoritaires et comme réfugiées. Auprès des pouvoirs publics, elle cherche à faire reconnaître l'existence d'un groupe social dont les membres sont triplement discriminés : en tant que réfugiés non reconnus, en tant que chômeurs précaires et mendiants pauvres, et en tant que relégués dans des quartiers marginaux.

Cette dynamique associative, initiée par les réfugiés syriens, peut être considérée comme un des piliers de la démocratie locale et participative. À travers les actions et les rôles associatifs, l'association syrienne contribue à la cohésion sociale de la communauté, au maintien des liens communautaires et sociaux, à la gestion des affaires des étrangers-réfugiés dans la cité : accueil, séjour, accès aux services, assistance, soutien et insertion. Par le truchement de l'action associative citoyenne, les réfugiés syriens participent à la vie démocratique locale. Compte tenu des droits politiques restreints, la citoyenneté passe essentiellement par la participation à la vie associative dans le pays d'accueil. En effet, la nationalité marocaine occupe une place particulière dans le modèle politique marocain lié à l'identité nationale. Cette nationalité détermine et conditionne la participation à la vie politique au niveau central. De ce fait, les étrangers sont exclus systématiquement des règles de jeu politique qui s'organisent au niveau national. Selon la constitution de 2011, les étrangers peuvent uniquement participer aux élections locales (le droit de vote).

Sur un autre plan, l'association Al Bayt Souri organise des activités de type socioculturel destinées à maintenir la cohésion de la communauté syrienne. Elle valorise les spécificités culturelles des réfugiés syriens et sert de courroie de communication, de médiateur, de traducteur de leur langue et de leur culture (Manco, 2017, p. 4). Dans ce sens, cette association encourage la cohabitation interculturelle entre la communauté syrienne réfugiée et l'ensemble de la population marocaine majoritaire. Elle vise également le maintien de liens avec le pays d'origine, en préservant les spécificités culturelles de la communauté syrienne dans la société d'installation : héritage culturel, langue, musique et art culinaire, traditions et coutumes. Elle favorise l'expression des



cultures minoritaires dans l'espace urbain. Ce volet de l'interculturalité a pour objectif de créer des espaces favorisant la compréhension mutuelle, en réduisant les effets de discrimination, de haine, de racisme et de xénophobie envers les communautés immigrées et réfugiées. Ces actions associatives interculturelles ouvrent la voie sur la thématique du vivre-ensemble. Celle-ci suppose une meilleure connaissance de l'autre et du respect de l'autre, en acceptant les différences, les origines, les modes de vie et de pensée. Dans la maison de jeunes, elle organise des fêtes scolaires et culturelles pour les enfants syriens et marocains et subsahariens. Lors de ces fêtes, les enfants présentent des danses, des chants, des théâtres et des poésies. Ces formes associatives d'interculturalité visent à rompre avec les risques de rejet de l'autre et du repli identitaire au sein du quartier à forte composante de personnes immigrées et réfugiées. D'autres activités sont directement destinées aux enfants des familles syriennes réfugiées et ont pour but de favoriser l'intégration sociale et d'encourager la réussite scolaire : loisirs, cérémonies, musiques, activités artistiques, programmes de vacances et de camps. Comme le témoigne un des responsables de cette association syrienne : « *Pour une bonne intégration et une bonne cohabitation, il faut que les différentes communautés et expressions culturelles et identitaires puissent se rencontrer, s'échanger, communiquer entre elles et apprendre à se connaître pour coexister et vivre ensemble. Et éviter les différentes formes de rejet, de haine et de l'intolérance. À travers nos actions associatives à l'échelle du quartier Farah Salam, nous visons à établir un climat de coexistence et de vivre-ensemble entre les autochtones, les immigrés, les réfugiés et les demandeurs d'asile.* », réfugié syrien âgé de 38 ans, originaire de Damas.

II- La participation associative des réfugiés syriens comme moyen de leur intégration dans la société d'accueil

L'association Al Bayt Souri fonctionne comme un espace de solidarité communautaire et de revendication de droits. Elle favorise la formation d'initiatives permettant l'expression des besoins, des droits, des devoirs et revendications sociales auprès des autorités publiques locales. Cette association fonctionne comme un outil d'intégration relationnelle des réfugiés syriens à la société marocaine. Comme le montrent plusieurs auteurs et recherches ayant considéré que les associations d'immigrés sont un vecteur de leur intégration dans la société du pays d'accueil (Hily et



Poinard, 1985, p. 27 ; Galais et Jorba, 2011, p. 227-248). La notion d'intégration se réfère au degré de participation citoyenne et politique, à la confiance et à l'acceptation des valeurs prônées par les institutions publiques de l'Etat d'accueil. Les associations issues de l'immigration jouent un rôle essentiel dans toutes les étapes du processus migratoire et dans celui de l'adaptation des immigrés à la vie culturelle, politique et économique de la société réceptrice (Bosiakoh, 2011, p. 64-83 ; Sardinha, 2009, p. 31-45). Ainsi, elles peuvent offrir à ces derniers un soutien tout au long du processus de l'établissement et de l'installation dans le pays d'accueil. Ces associations sont devenues la principale scène de la solidarité entre immigrés, permettant à ceux-ci la construction d'une nouvelle identité ancrée dans leur pays d'origine et leur pays de résidence. Selon les propos d'un réfugié syrien membre de cette association communautaire : « *la participation associative des réfugiés syriens installés à Casablanca permet une meilleure connaissance des rouages administratifs, des procédures pour demander l'asile et régulariser la situation de séjour. Elle facilite l'insertion dans le tissu relationnel local en construisant des relations pacifiques avec les marocains, favorise le développement de relations sociales et constitue un tremplin vers l'engagement civique et citoyen dans la société hôte* », réfugié syrien âgé de 39 ans, originaire d'Alep.

L'engagement civique des syriens au sein de cette association constitue une étape nécessaire à leur intégration à la société marocaine. Certains réfugiés interrogés sont moins impliqués dans les activités associatives, ce qui s'explique par leur accès limité aux droits civiques. Leur non-engagement associatif est justifié par leur immersion dans les pressions de la vie quotidienne : travailler, assurer un revenu, payer le loyer, satisfaire les besoins du foyer, se soigner, scolariser les enfants. Les réfugiés syriens engagés ont un rôle primordial dans cette dynamique associative, en entrant en contact avec les normes et les règles qui régissent la société d'accueil. Leur intégration se fait via la participation civique et la gestion de la chose publique locale. Dans ce sens, plusieurs études ont démontré l'existence des liens forts entre l'adhésion aux valeurs civiques à travers la création des associations et la possibilité de réaliser l'intégration de la population étrangère au sein de la société réceptrice (Berthomiere et al, 2019, p. 2-4). En paraphrasant les premiers travaux de l'école de Chicago, les associations des immigrés constituent une étape communautaire nécessaire à l'intégration à la société



d'accueil. Ces associations issues de l'immigration favorisent l'intégration en jouant un rôle primordial dans le maintien des relations communautaires, ainsi que l'ouverture sur le mode de fonctionnement des institutions de la société hôte (Berthomiere et al, 2015, p. 6-26). Cette action associative regroupe les formes et les contenus de sociabilités relatives aux relations développées dans l'environnement social élargi. Elle inclut les relations d'affinité (rapports amicaux), les relations liées à l'occupation et aux rapports de travail (rapports entre collègues), et les relations au sein du réseau élargi (réseaux de connaissances, voisinage) (Deing, 2014, p. 819).

Les actions que portent ces syriens exilés attestent d'une forte citoyenneté qui se joue à l'échelon local de la cité. L'engagement associatif donne aux membres une certaine valeur et reconnaissance dans la société d'accueil. En se basant sur l'enquête de terrain, l'association Al Bayt Souri permet de répondre à des finalités multiples : les finalités affectives qui consistent à favoriser la sociabilité et l'expression des individus participants à travers des réunions, des rencontres, des échanges et des discussions ; les finalités fonctionnelles qui visent à satisfaire les besoins de la vie quotidienne des immigrés et des réfugiés demandant de l'aide, en y répondant directement ou en contactant des institutions d'assistance sociale ; ainsi que les finalités culturelles en favorisant l'expression de la communauté en mettant en valeur une identité commune (Besson, 2008, p. 27). Pour les syriens membres interrogés, l'engagement associatif leur octroie le sentiment de fierté lié à leur statut et à leur position sociale au sein de la communauté syrienne. Selon eux, leur implication dans le milieu associatif est nécessaire, car elle permet d'apporter des solutions aux problèmes rencontrés par les réfugiés syriens dans la société marocaine. S'impliquer dans l'action associative favorise chez eux un sentiment d'utilité sociale et d'appartenance à la société d'accueil. L'équilibre personnel et la confiance en soi résultent de leur engagement associatif. Cette participation à la vie associative leur apporte un bien-être, un statut valorisant et une reconnaissance sociale. Elle leur apporte un sentiment d'être utile à la société d'origine et d'installation. Les raisons de leur engagement associatif résultent de leur parcours personnel caractérisé par la migration forcée, ainsi que de leur conscience d'apporter un soutien, une aide ou un secours aux familles syriennes en détresse. Selon les syriens engagés, s'impliquer dans cette association syrienne, qui porte leurs préoccupations, leur permet de rencontrer de nouvelles personnes qui partagent les



mêmes valeurs et ont les mêmes aspirations et les mêmes ambitions.

En dépit de sa petite taille et de la faiblesse de ses moyens financiers pour mettre en œuvre ses activités, l'association syrienne procure un ensemble de ressources dont dispose le groupe social : Leur capital humain, c'est-à-dire leur formation, leurs compétences et leurs connaissances acquises dans les pays d'origine et d'accueil ; Leur capital financier incluant les transferts de fonds, les envois provenant de la diaspora syrienne installée en Europe, les cotisations et les subventions publics ; Leur capital social incluant la multiplicité des réseaux et liens sociaux : famille, amis et leur communauté ; Leur capital culturel en partageant leurs cultures d'origine, leurs codes, coutumes, traditions et valeurs ; ainsi que leur capital affectif à travers le sentiment d'appartenance, l'esprit du groupe et l'engagement associatif envers la communauté d'origine et d'accueil (Rueda et Obadiaru, 2012, p. 4). Ces multiples formes de capitaux permettent à l'association syrienne de fonctionner et de mener ses tâches. Ainsi, le capital de bénévolat constitue un élément structurant de l'action associative des réfugiés syriens. La plupart des membres actifs dans le développement des activités associatives sont des bénévoles. En paraphrasant Victoria Castillo et Isabel Obadiaru, le bénévole est celui qui s'engage (notion d'engagement) de son plein gré (notion de liberté) de manière désintéressée (notion d'acte sans but lucratif) dans une action organisée (notion d'appartenance à un groupe, à une structure) au service de la communauté (notion d'intérêt commun) (Rueda et Obadiaru, 2012, p. 17).

Les responsables de l'association sont généralement des individus qui travaillent en tant que membres actifs, définissant les modes d'action et émettant leurs opinions. Ils exercent une grande influence sur les autres membres de la communauté syrienne organisée en association issue de l'immigration. Le rôle de leadership associatif local est le produit des qualités personnelles dont dispose le dirigeant des affaires de la communauté syrienne et le fondateur de l'association Al Bayt Souri : crédibilité, charisme, leadership, niveau scolaire élevé, statut professionnel et entrepreneurial, expérience accumulée en tant qu'agent communautaire auprès du HCR, connaissance des lois et institutions du pays d'accueil. D'autres critères du choix des responsables associatifs sont liés à la compétence, la confiance, la disponibilité pour l'intérêt collectif. L'un des fondateurs de l'association Al Bayt Souri nous livre son témoignage :



« Au début, quand je suis arrivé au Maroc, le HCR a lancé un concours de recrutement pour les réfugiés syriens. L'objectif était de recruter un agent communautaire. Le HCR cherche des profils ayant une expérience de terrain auprès des réfugiés. Et j'étais parmi les recrutés. Tous les agents communautaires qui travaillent au Maroc reçoivent un salaire bénévole de 3000 DH. Dans ce concours, 60 candidats ont déposé leur CV, et j'étais classé le premier parmi ces candidats, parce que j'ai déjà une expérience de terrain. En effet, j'ai travaillé avec Caritas en faveur des réfugiés et demandeurs d'asile résidant au Liban, puis j'ai travaillé dans le même domaine avec les Nations Unies. Cette expérience de terrain m'a permis de décrocher la première place. En effet, j'ai travaillé sur le terrain auprès des réfugiés syriens résidant au Maroc, et ce en collaboration avec les associations marocaines partenaires du HCR. Ce travail de terrain concerne plusieurs dimensions : accueil, assistance financière et sociale, logement, éducation et santé. Toute cette expérience m'a permis de fonder l'association Al Bayt Souri en 2019. En réalité, les syriens n'étaient pas organisés dans un cadre institutionnel bien déterminé. C'était en fait l'idée de créer une organisation pour les réfugiés syriens au Maroc. L'objectif est de réunir et regrouper les syriens dans un cadre associatif et institutionnel bien déterminé. Même l'appellation Al Bayt Souri s'inscrit dans cet objectif de regroupement de la communauté syrienne, au-delà de ses différences, de ses opinions et de ses croyances. Al Bayt Souri est une association de la société civile qui n'a pas des intérêts politiques ni économiques. C'est une association à but non lucratif et son local se situe dans le quartier Farah Salam à Casablanca. Parmi les objectifs de cette association, c'est d'instaurer des relations entre la communauté syrienne et la population marocaine. Ainsi, elle vise à créer un climat d'échange culturel et d'entraide sociale. Elle cherche également à être l'interlocuteur auprès des médias et des pouvoirs publics de la société d'installation. Elle s'inscrit ainsi dans le développement des relations de coopération entre la femme syrienne et la femme marocaine. Dans ce cadre, nous avons créé des comités des femmes et des enfants ayant participé aux activités de loisirs, notamment les camps d'été avec les enfants marocains. À travers nos actions associatives, nous cherchons à intégrer les réfugiés syriens dans la société d'accueil. L'association aide les réfugiés syriens à trouver un travail dans le marché de l'emploi marocain. Pour réaliser l'objectif d'intégration professionnelle, l'association établit des contacts avec les entrepreneurs syriens, les entreprises



marocaines et étrangères. L'objectif consiste à trouver une opportunité d'emploi pour les réfugiés syriens et faciliter leur insertion professionnelle dans la société marocaine. L'association facilite l'accès des réfugiés syriens aux soins de santé, aux hôpitaux publics et aux médicaments. Elle accompagne les jeunes syriens dans le parcours de leur réussite scolaire, en organisant des réunions et des formations pour les enfants réfugiés syriens afin de les aider dans le processus de leur intégration à la société marocaine », réfugié syrien âgé de 47 ans, originaire de Damas.

III- Contraintes de l'action associative locale dans un quartier périphérique de Casablanca : Farah Salam

L'association Al Bayt Sourî ne constitue pas uniquement un facteur d'intégration, mais elle est également un facteur de ségrégation des réfugiés syriens à Farah Salam. En adoptant la définition du sociologue Serge Paugam, la ségrégation se réfère à l'ampleur des inégalités spatiales dans les villes et le risque d'enclavement de certains quartiers. Mais la dimension spatiale de cette notion recoupe en réalité la dimension sociale (au sens des inégalités de statut et de conditions de vie) et la dimension ethnique (au sens des formes de discrimination à l'égard des immigrés/des réfugiés dans la société d'accueil) (Paugam, 2010, p. 96). Cette fonction associative de regroupement de la communauté syrienne participe à l'enfermement et au repli communautaire dans le pays d'accueil. L'expression repli communautaire signifie que les membres de la communauté syrienne se replient sur eux-mêmes, vivent entre eux, s'isolent au sein du quartier de résidence au lieu de s'intégrer au sein du groupe plus large qui est la société d'accueil. Ainsi, les faibles ressources financières associatives réduisent les chances d'intégration socioéconomique des syriens en milieu urbain. Ce qui les expose au risque de ségrégation urbaine et d'isolement social. Avec ses ressources humaines, économiques et matérielles limitées, l'association syrienne ne permet pas de traiter l'ensemble de problèmes dont souffrent les réfugiés syriens dans les quartiers périphériques. Ces derniers sont confrontés aux multiples risques : désintégration, discrimination, stigmatisation et marginalisation. Ces quartiers en difficulté attirent des populations en précarité, qu'elles soient immigrées ou autochtones. La concentration urbaine de la pauvreté et de la précarité au sein du quartier Farah Salam peut être



considérée comme une expression des inégalités économiques et spatiales, et comme un problème social entraînant l'isolement et la marginalisation des réfugiés syriens. En effet, l'emploi est reconnu comme un facteur majeur de l'intégration. Or, les réfugiés syriens sont plus affectés par le chômage et l'inactivité. Cette situation est liée à leur concentration dans les catégories socio-professionnelles connaissant les taux de chômage les plus élevés, dans les secteurs les plus sensibles aux aléas conjoncturels et dans des emplois précaires. Ceux-ci sont les plus confrontés à l'instabilité professionnelle et à la fragilité de l'emploi. Leur faible insertion dans le marché de l'emploi est due à l'occupation d'emplois moins stables, de possibilités de promotion limitées, de salaires faibles, manque de protection et avantages sociaux, mauvaises conditions de travail. Nous avons ainsi constaté que l'éducation et le lieu de logement influencent le processus d'intégration des réfugiés syriens dans le marché de l'emploi. Disposer d'un niveau faible d'instruction, résider dans un lieu doté d'opportunités limitées d'emploi ou présentant une forte présence de groupes sociaux défavorisés sont des facteurs qui font obstacle à une intégration « réussie » dans le marché de travail marocain. La concentration ethnique des réfugiés syriens au sein des quartiers ségrégués et en difficultés révèle les limites de l'intégration et la formation du repli communautaire. Cette ségrégation spatiale des populations réfugiées défavorisées engendre des difficultés accrues dans l'obtention d'un emploi à cause du quartier stigmatisant et de l'éloignement de l'habitat des zones d'emploi. La ségrégation fragilise la cohésion sociale par l'économie informelle et la discrimination ethnique. En dépit de la faiblesse des moyens et ressources, ces associations de quartier ont instauré des solidarités sociales et communautaires susceptibles d'insérer les plus démunis dans le tissu socio-économique de la ville d'accueil. Elles ont construit leurs rôles et leurs actions sur la scène locale des quartiers urbains en difficulté. De plus, elles sont sollicitées au niveau local en tant que prestataires de services sur le terrain pour combler le déficit de relations entre l'Etat marocain et les populations immigrées marginalisées. Ces associations marocaines et étrangères ont montré un intérêt croissant pour la problématique migratoire et des publics migrants dans la société marocaine.



Conclusion

Dans le quartier Farah Salam, cette association syrienne pour la solidarité et l'entraide touche des populations qui se perçoivent comme différentes et minoritaires, et comme réfugiés et précaires. Cette association contribue à créer du lien communautaire et social susceptible de sortir le réfugié de son isolement social en exil. La participation associative constitue une forme d'engagement civique qui traduit la réorganisation de la communauté syrienne en contexte d'asile. Cet engagement associatif témoigne de la participation des réfugiés syriens dans la gestion locale de leurs affaires dans la cité. Il est un outil d'intégration communautaire et sociale dans la société d'accueil. Cette association à dimension communautaire assure à ses membres et à ses publics une socialisation civique et participative. Elle permet à ses membres d'exprimer des questions d'intérêt commun pour la vie collective, à savoir les questions d'inclusion, de vivre ensemble, de développement, de solidarité et de cohabitation dans l'espace public. Les membres de l'association ouvrent un débat constructif sur la place et la position des réfugiés syriens dans la société marocaine et leur rôle dans le développement socioéconomique du pays d'accueil. Compte tenu de ses ressources et moyens limités, l'association Al Bayt Souri se trouve incapable de résoudre tous les problèmes juridiques et socioéconomiques dont souffrent les réfugiés syriens installés à Casablanca : faible protection, déni de reconnaissance, irrégularité, marginalité, exclusion, chômage et précarité. Ces multiples contraintes impactent les conditions de vie des réfugiés syriens à la société marocaine. Dans la même lignée, les pouvoirs publics marocains, de par leurs politiques migratoires restrictives en matière de protection des réfugiés, retardent l'intégration des réfugiés syriens à la société marocaine. De même, les restrictions du droit de séjour sur le territoire marocain amènent les réfugiés syriens à vivre dans une insécurité juridique, matérielle et psychologique. Ils doivent souvent faire face à une longue période de précarité induite par la complexité des procédures de régularisation, par les contraintes existant pour obtenir un travail, par les difficultés de paiement du loyer, par les multiples formes du repli communautaire et d'exclusion sociale. Dans tous les cas, cette association peut être considérée comme une stratégie d'adaptation avec leur nouvel environnement social.



Elle leur fournit les ressources pour gérer leur rapport à leur nouvelle situation. En se basant sur l'enquête qualitative, cette structure associative constitue un lieu de refuge et un abri sur lequel les réfugiés syriens peuvent compter pour résoudre et régler leurs problèmes en rapport avec leur quotidien en milieu urbain : demande de l'asile, régularisation de la situation de séjour, accès à un travail générateur de revenu, enregistrement de nouveaux nés, soutien scolaire des enfants, paiement du loyer, achat des médicaments. Cette association mène des actions multiples en direction des réfugiés syriens : accueil et séjour, aide administrative, conseil et orientation, information et accompagnement, soutien psychologique et assistance sociale. L'engagement associatif constitue un tremplin vers un autre engagement symboliquement très fort en termes d'intégration communautaire et sociale, que l'on peut interpréter comme une réponse au sentiment de marginalisation et d'exclusion qui peut animer ces réfugiés syriens.

Supplément de tableaux et graphiques

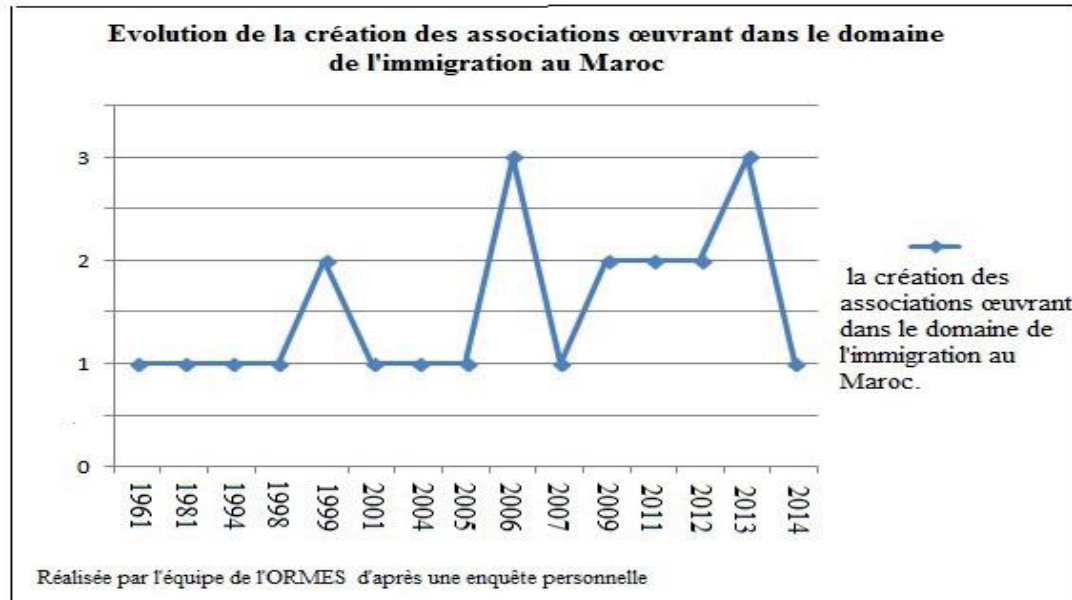
Figure N° 1 : Réfugiés et immigrés au Maroc selon le pays d'origine et l'appartenance à une association pour les migrants.

Appartenance à une association ou ONG pour les migrants	Non	Oui	Total
Syrie	96,3	3,7	100
Côte d'Ivoire	80,9	19,1	100
Sénégal	81,2	18,8	100
Guinée	88,2	11,8	100
RDC	80,5	19,5	100
Cameroun	88,2	11,8	100
Centrafrique	89,8	10,2	100
Mali	82,4	17,6	100
Yémen	80,3	19,7	100
Autres africains	80,1	19,9	100
Autres arabes	89,5	10,5	100
Autres pays	95,6	4,4	100
Ensemble	86,1	13,9	100

Source : HCP, « La migration forcée au Maroc », 2021, p. 244.



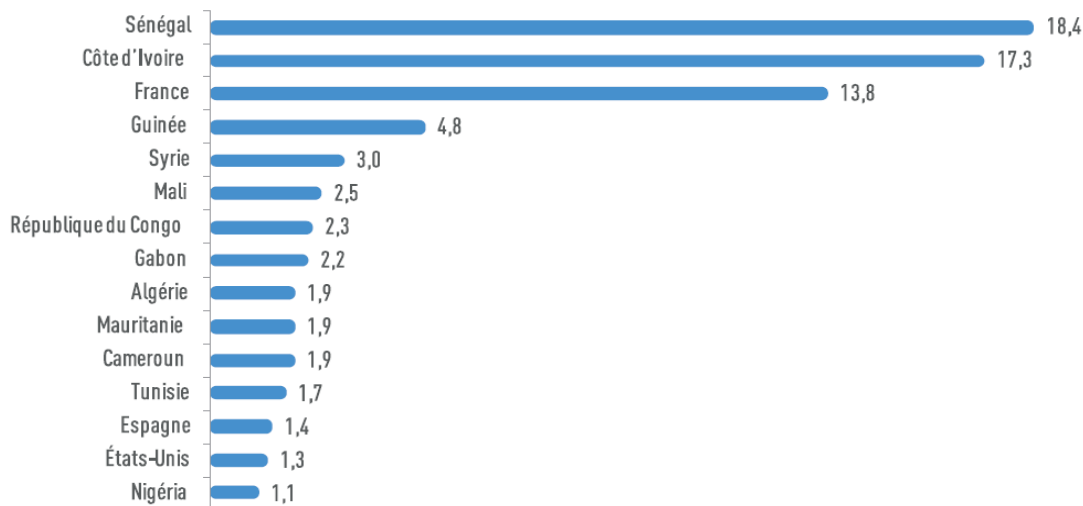
Figure N° 2 : Evolution de la création des associations œuvrant dans le domaine de l'immigration au Maroc.



Source : l'équipe de l'Observatoire Régional des Migrations Espaces et Sociétés (ORMES), 2014.



Figure N° 3 : Structure des étrangers résidant au Maroc selon les nationalités les plus représentées en 2024.



Source : RGPB 2024

Source : HCP, « Les résidents étrangers au Maroc », 2025, p 6.

Bibliographique

➤ Books

- Paugam, S. (2010). *Les 100 mots de la sociologie*. Paris : PUF.
- Sardinha, J. (2009). *Immigrant associations, integration and identity : Angolan, Brazilian and Eastern European communities in Portugal*. Amsterdam : Amsterdam University Press, IMISCOE.

➤ Article/Chapter in an Edited Book

- Lachheb, S. (2017). Accès au logement et intégration des migrants subsahariens, le cas de la ville de Meknès, in Khalid Mouna, Noureddine Harrami, Driss Maghraoui (Ed.), *L'immigration au Maroc : les défis de l'intégration* (p.p. 54-63). Rabat : Heinrich Böll Stiftung.



➤ Journal & Magazine Articles

- Belguendouz, A. (2005). Expansion et sous-traitance des logiques d'enfermement de l'Union Européenne : l'exemple du Maroc, *Cultures et conflits*, 57, 155-219.
- Bosiakoh, T.A. (2011). The role of migrant associations in adjustment, integration and social development : the case of Nigerian migrant associations in Accra, *Journal of Development Studies*, 8 (2), 64-83.
- Berthomiere, W. Maurel, M. Richard, Y. (2015). Intégration des immigrants et associations en France : un essai d'approche croisée par l'économie et la géographie, *Revue européenne de géographie*, 2-26.
- Berthomiere, W. Maurel, M. Richard, Y. (2019). Volunteer associations and integration of immigrants in France, an attempt of cross-disciplinary approach by geography and economy, *European journal of geography*, 2019, 2-23.
- Dumont, A. (2010). L'état des recherches sur les associations de migrants internationaux, *Revue européenne des migrations internationales*, 26 (2), 117-137.
- Dieng, A. (2014). Approche des capacités et sociabilité : une étude de la vie associative des jeunes à Bamako (Mali), *African Population Studies*, 28 (2), 816-833.
- George, P. (1975). La sociologie des migrations aux Etats-Unis, René Duchac, *Annales de géographie*, 463, 361-363.
- Galais, C. Jobra, L. (2011). Les associations d'immigrés en tant qu'outil d'intégration politique en Catalogne : les raisons de leur implication politique, *Migrations société*, 134, 227-248.
- Hily, M.A. Poinard, M. (1985). Fonctions et enjeux du mouvement associatif portugais en France, *Revue européenne des migrations internationales*, 1 (1), 25-35.
- Manco, A. (2017). Associations de personnes issues des migrations : contribution pour une société ouverte, *IRFAM*, 2-5.
- Otmani, R. (2015). Invisibilité sociale et intégration communautaire : l'expérience migratoire illégale des jeunes algériens, *Insaniyat*, 127-138.
- Poinot, M. (2001). Le mouvement associatif, un instrument au service des politiques publiques d'intégration ?, *Hommes et migrations*, 1229, 65.



- Piche, V. (2013). Les théories migratoires contemporaines au prisme des textes fondateurs, *Population*, 68 (1), 153-178.
- Safi, M. (2011). Penser l'intégration des immigrés : les enseignements de la sociologie américaine, *Sociologie*, 2 (2), 149-164.
- Streiff-Fenart, J. (2013). Penser l'étranger : l'assimilation dans les représentations sociales et les théories sociologiques de l'immigration, *Revue européenne des sciences sociales*, 51, 65-93.
- Valluy, J. (2007). Le HCR au Maroc : acteur de la politique européenne d'externalisation de l'asile, *l'Année du Maghreb*, 547-575.
- Rueda, V.C, Obadiaru, I. (2012). État des lieux des associations de migrants de cantons de Genève et Vaud, *Fédération Genevoise de Développement*, 2012, 46p.

➤ Rapports

- Ministère Chargé des Marocains Résidant à l'Étranger et des Affaires de la Migration. (2015). Défis d'interculturalité et enjeux d'intégration, Rabat : Forum Annuel de l'Immigration.
- Ministère Chargé des Marocains Résidant à l'Étranger et des Affaires de la Migration. (2016). Politiques migratoires : Quel rôle pour la société civile ?, Rabat : Forum annuel de l'immigration.
- Haut-Commissariat au Plan. (2025). Les résidents étrangers au Maroc : analyse issue du RGPH de 2024. Rabat : HCP.

➤ Dissertations

- Nasri, F. (2003). Le processus d'identification des français issus de l'immigration maghrébine : le cas des militants associatifs de la région lyonnaise, *Mémoire d'études approfondies en science politique*, Lyon : Université Lumière Lyon 2, 90p.
- Besson, M. (2008). Les associations d'immigrés extra-européens en valais romand : quelle intégration ?, *Mémoire de fin d'étude en éducateur social*, Valais : Haute école santé-social Valais, 72 p.



Management Strategies of Small Traders in Daily Markets: The Case of Senegalese Migrants at the Khabbazates Souk in Kenitra (Morocco)

Chaymaa Moutchou

University of Hassan II Morocco

Chaymaamoutchou5@gmail.com

Abstract: The main goal of this research to identify the various managerial, negotiation, and presence strategies employed by Senegalese vendors, which they activate daily to achieve a form of social acceptance or socio-cultural integration within the market, considered both a cultural and social space. As a result, they seek to enhance their economic resources and expand their social capital. This is achieved by relying primarily on various mechanisms to resist environmental constraints and the risks they entail, as well as circumventing all forms of injustice, stigma, and discrimination, with the goal of achieving a measure of social protection.

Keywords: Migration, Strategy, Market, Informal Sector.



Stratégies de gestion des petits commerçants dans les marchés quotidiens : le cas des migrants sénégalais au souk des Khabbazates, à Kénitra (Maroc).

Chaymaa Moutchou

Université Hassan II de Casablanca

Email: Chaymaamoutchou5@gmail.com

Résumé : L'objectif principal de cette recherche est d'identifier les différentes stratégies managériales, de négociation et de présence mises en œuvre par les vendeurs sénégalais, qu'ils activent quotidiennement afin d'atteindre une forme d'acceptation sociale ou d'intégration socio-culturelle au sein du marché, considéré à la fois comme un espace culturel et social. Par conséquent, ils cherchent à renforcer leurs ressources économiques et à élargir leur capital social. Cela se réalise principalement en s'appuyant sur divers mécanismes visant à résister aux contraintes environnementales et aux risques qu'elles impliquent, ainsi qu'à contourner toutes les formes d'injustice, de stigmatisation et de discrimination, dans le but d'obtenir une certaine protection sociale.

Mots-clés : Migration, Stratégie, Marché, Secteur informel.



Introduction

Le nombre des migrants sénégalais qui pratiquent des petits commerces augmentent de plus en plus dans les souks marocains. Ce secteur d'activité informelle leur offre d'une part une possibilité réelle de concrétiser leur projet migratoire et d'autre part de s'implanter sur le sol marocain. Néanmoins, et malgré la réussite apparente, il dissimule une précarité sociale, juridique et symbolique (Portes, 1995, pp. 1–41). Il est porteur en son sein des contraintes qui entravent leur trajectoire dans le domaine de la pratique de leur des petits métiers.

Dans notre travail de recherche doctorale, notre problématique s'intéresse à un ensemble de difficultés que les migrants sénégalais affrontent chaque jour pour légitimer et conquérir leur place dans un terrain, presque hostile d'une manière apparente ou non-apparente. Nous nous interrogeons sur leurs stratégies et leurs pratiques pour coexister et cohabiter avec les commerçants locaux. Pour ce faire, la construction et la réussite du projet migratoire imposent aux vendeurs sénégalais la mise en place d'un ensemble de stratégies qui reposent sur l'adaptation aux normes marocaines, à la rivalité douce, la création d'un réseau de clients fidèles et aussi la construction des passerelles culturelles avec l'ensemble des groupes des commerçants marocains, et même avec d'autres migrants. D'où notre question principale :

Quelles sont les stratégies adoptées par les vendeurs sénégalais qui influencent à la fois la gestion de leurs petits métiers et les modalités de leur présence au sein du Souk ?

Dans cette perspective, nous formulons l'hypothèse selon laquelle les stratégies déployées par ces acteurs, sont à la fois souples et intégratrices, fondées sur le renforcement des liens sociaux dans l'espace marchand, leur offrent une marge de manœuvre leur permettant de construire un espace commerçant propre et de légitimer leur présence.

Afin traiter cette problématique, notre enquête de terrain a été menée au Souk des Khabbazates à Kénitra. Le choix de ce terrain se justifie par trois éléments principaux : sa forte fréquentation, la présence ancienne de commerçants subsahariens et la notoriété acquise par les commerçants sénégalais, notamment en raison de la qualité de leurs



marchandises. L'étude repose sur un échantillon intentionnel composé de six vendeurs sénégalais spécialisés dans la vente de bijoux (trois hommes et trois femmes), âgés de 30 à 40 ans.

Sur le plan méthodologique, cette recherche s'inscrit dans une approche qualitative mobilisant l'observation ethnographique, l'observation participante ainsi que des entretiens compréhensifs, permettant d'analyser en profondeur les pratiques, les interactions et les logiques d'action des acteurs étudiés.

I. Morphologie de marché KHABBAZAT : lecture socio-anthropologique de la mosaïque culturelle et des interactions socio-commerciale

Le marché de Khabbazate, situé dans la ville de Kénitra, constitue le cœur vivant de l'ancienne médina. À ses origines, il s'est formé comme un espace informel investi par des vendeuses de pain, avant de se transformer progressivement en un marché ouvert aux fonctions et aux activités diversifiées. Son appellation renvoie précisément à ces femmes qui commercialisaient le pain sur la place centrale, révélant ainsi les racines féminines dans la structuration sociale initiale de cet espace. Sur le plan symbolique, il occupe, au sein du champ urbain, une position comparable à celle de pôles commerciaux historiques dans la Bab Marrakech à Casablanca ou Bab El Had à Rabat, en tant que centre névralgique d'échanges économiques et d'interactions sociales (Lefebvre, 1974 ; Goffman, 1959).

D'un point de vue morphologique, le marché regroupe environ 500 locaux commerciaux répartis entre la place centrale et sept ruelles rayonnantes. En son centre se trouve la place Khabbazate, de forme ovale, couvrant une superficie d'environ 1000 m², entourée de constructions conservant les traits de l'architecture marocaine traditionnelle — arcs, zelliges et portes en bois — conférant à l'espace une dimension patrimoniale affirmée. La Qissariya Al-Ward, édifiée en 1949, constitue un repère historique majeur ; elle abrite de petites échoppes contiguës traduisant la densité des interactions sociales et la proximité des relations entre acteurs commerciaux. À partir de la place se déploient sept artères principales : rue Kennedy (entrée principale), rue Omar, rue Sebta, rue Touab, rue 36, rue Zaouia et rue 28 (dite « Dahabia »). Chacune tend vers une spécialisation commerciale diversifiée mais relative (habillement, tissus, or, épices, pâtisseries, électronique, fruits et légumes), tandis que la présence marquée des vendeurs



ambulants (« farrasha ») contribue à une occupation intense et à une circulation contrainte de l'espace (Geertz, 1978).

Le marché des vêtements d'occasion, communément appelé « Bal », occupe une place significative dans cette configuration, notamment dans la rue 28 à proximité de la place des Martyrs. Il repose sur une classification tripartite : la « Naqba », considérée comme la marchandise de meilleure qualité et la plus onéreuse, souvent écoulée hors du marché ; l'«Azla» (les vêtements triés de première qualité), commercialisée du vendredi au dimanche à des prix variant entre 40 et 200 dirhams ; et enfin le « Bal » ou « Roumi/Occidental », constitué de résidus de lots vendus à bas prix (entre 10 et 30 dirhams). La transaction excède ici l'échange matériel pour prendre la forme d'une mise en scène quasi théâtrale orchestrée par le « Maâlem », dont la performance rythmée — chants et applaudissements — attire la clientèle, révélant ainsi la dimension performative et spectaculaire de la pratique marchande (Goffman, 1959, pp. 17–76 ; Goffman, 1973).

Sur le plan culturel et symbolique, le marché exprime une identité marocaine manifeste, perceptible dans son architecture qui constitue, pour reprendre la terminologie d'Umberto Eco, un ensemble de « codes sémiotiques » traduisant des valeurs sociales telles que la proximité et la solidarité (Eco, 1976, pp. 35–68). Les métiers artisanaux — tissus, caftans, tapis, poterie, produits en Doum / Feuilles de palmier, bijoux — y apparaissent comme un capital culturel et un vecteur d'autonomisation économique féminine (Bourdieu, 1986). Les pratiques alimentaires de restauration liées aux fritures, à la Maâqouda, au lait fermenté, aux pâtisseries traditionnelles et à la Chebakia relèvent d'une ritualité quotidienne où consommation et identité se confondent. Dans les interactions ordinaires, se déploie une sémiotique spécifique fondée sur le « Ta'iyât » (la vente à la criée /interpellation rimée) et la négociation des prix, la langue devenant un instrument symbolique de concurrence et de construction du lien social (Bourdieu, 1982, pp. 13–25 ; Sapir, 1929).

Le marché se distingue également par une mosaïque ethnique perceptible à travers la présence de migrants d'Afrique subsaharienne, notamment sénégalais, actifs dans la bijouterie, la coiffure, la restauration, l'habillement et la vente de café Toubra. Leur visibilité s'exprime par les enseignes commerciales, les images de cheikhs des confréries soufies — telles que la Mouridiyya et la Tijaniyya — ainsi que par le port du

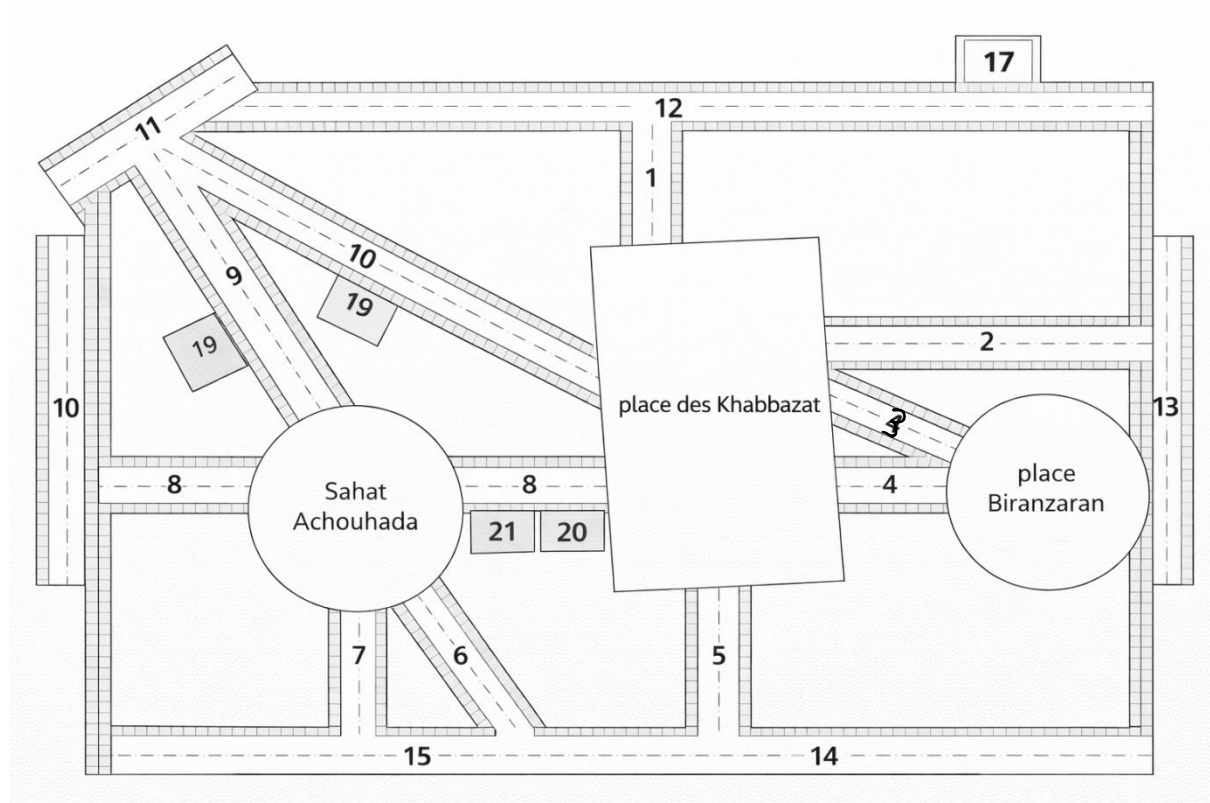


vêtement sénégalais et l'usage de langues comme le wolof, conférant à l'espace une pluralité culturelle et genrée révélatrice des dynamiques migratoires et des processus d'intégration au sein du champ marchand (Portes, 1995 ; Granovetter, 1973).

D'un point de vue sociologique, le marché peut être appréhendé comme un espace historiquement féminin reflétant la division sexuelle du travail, en écho aux analyses de Maurice Godelier sur la domination symbolique (Godelier, 1982). Par ailleurs, il ne répond pas intégralement à la logique du marché capitaliste théorisée par Adam Smith, mais s'apparente davantage au modèle de l'économie « enchâssée » élaboré par Karl Polanyi, où l'économique s'articule au social et au symbolique (Polanyi, 1944, p. 48), et où les acteurs accumulent des formes de capital social et symbolique parallèlement au capital matériel.

Ainsi, le marché de Khabbazate ne saurait être réduit à un simple lieu d'échange marchand ; il se présente comme un champ social et culturel complexe, où s'entrelacent morphologie urbaine, pratiques économiques, performativité linguistique et pluralité ethnique. Il constitue, en ce sens, un modèle d'économie locale enchâssée dans la culture et l'identité, un espace de production de sens autant que de production de valeur matérielle (Bourdieu, 1980 ; Lefebvre, 1974, pp. 35–65).

Description topographique de l'espace de souk





- **Tableau clé de lecture et de compréhension de la structuration spatiale du souk des Khabbazates à Kénitra**

Rues principales	Grands espaces marchands	Zones commerciales (Malles)	Places publiques
<ul style="list-style-type: none"> • 1 → Rue Omar • 2 → Rue Sebta • 3 → Rue Touab • 4 → Rue 36 • 5 → Rue Zawiya • 6 → Rue Massoud Hmou • 7 → Rue Nasr • 8 → Rue 27 • 9 → Rue 10 • 10 → Rue Kennedy • 11 → Diour Sniak • 12 → Avenue Mohammed V • 13 → Biranzaran 	<ul style="list-style-type: none"> • 14 → Marché Al Houria • 15 → La Cigogne • 16 → Joutia Ben Abbad 	<ul style="list-style-type: none"> • 18 → Mall Kennedy • 19 → Mall Ben Omar • 20 → Mall Al Madina • 21 → Mall Al Bahja • 17 → Mall El Khabbazat 	<ul style="list-style-type: none"> • Sahat Achouhada • Place des Khabbazat • Place Biranzaran



II. Les stratégies socioculturelles et commerciales sur le marché

Les vendeurs sénégalais au sein du marché adoptent quatre stratégies pour obtenir l'acceptation sociale, qui se manifestent comme suit : la stratégie d'accès, la stratégie communicative, la stratégie spatiale et la stratégie relationnelle.

1. Dynamiques stratégiques des parcours migratoires sénégalais vers le Maroc : Analyse sociologique des trajectoires d'accès et canaux de transit

1.1 Causes de la migration et trajectoires initiales des migrants sénégalais au Maroc

L'accès des migrants sénégalais au Maroc est facilité par un cadre légal spécifique, notamment la loi 02-03, et par l'exemption de visa pour la nationalité sénégalaise (Massey et al., 1993). Cette législation permet aux Sénégalais de travailler légalement dans divers secteurs, avec des contrats à durée indéterminée, contrairement à d'autres nationalités (ex. Maliens) soumises à des contrats limités (CCD). La proximité religieuse et historique entre les deux pays et le capital social des migrants jouent un rôle central dans la régularisation administrative, comme l'illustre le parcours d'Idriss, qui a pu obtenir ses documents officiels grâce à ses réseaux professionnels et amicaux (Granovetter, 1973, pp. 1360–1373 ; Portes, 1998, pp. 6–10). Des migrants comme Meryem et Kalthoum confirment que les documents consulaires sénégalais servent de protection en cas de difficultés.

Les motivations des migrants sont multiples. Certains migrent par nécessité économique, fuyant la pauvreté ou un contexte professionnel contraignant, tandis que d'autres cherchent à constituer un capital économique ou à s'intégrer socialement pour assurer leur ascension et leur stabilité. Hassan, par exemple, souligne la nécessité de travailler pour construire son avenir, tandis qu'Idriss met en avant l'importance de l'intégration culturelle et de la création de revenus, notamment à travers le commerce. Pour d'autres, comme Khadija, la migration représente une fuite des conditions de travail exploitantes dans d'autres pays (ex. Arabie Saoudite), vers un contexte plus sûr et socialement accueillant (Massey et al., 1993).



Les trajectoires professionnelles révèlent un processus de transformation des compétences acquises dans le pays d'origine en capital économique dans le pays d'accueil. Certains migrants débutent dans les services domestiques, la vente ambulante ou les petits commerces, avant de développer leurs propres activités commerciales. D'autres élargissent et structurent une activité déjà commencée au Sénégal, comme le montre l'expérience de Kalthoum, qui a transféré et développé son commerce au Maroc.

Au-delà de la dimension économique, la migration s'accompagne d'un processus d'intégration sociale et culturelle. Idriss illustre cette dynamique en choisissant de rester au Maroc pour apprendre la langue, la culture et le mode de vie locaux, et en affirmant que l'immigration est un processus d'intégration plutôt que de simple mobilité, dans une perspective interactionniste, selon Erving Goffman (1959). Cependant, certains projets migratoires restent clandestins, visant la traversée vers l'Europe, comme l'expérience d'Idriss et de son épouse, avortée en raison d'un contrôle policier, qui les a conduits à réorienter leurs activités vers le commerce local.

Ainsi, la migration des Sénégalais vers le Maroc s'inscrit dans une logique complexe combinant facteurs structurels (lois, exemptions de visa), stratégies individuelles (capital social et économique), dynamiques d'intégration culturelle, et projets de mobilité transnationale. La migration devient alors à la fois un outil de survie, d'ascension sociale et de recomposition professionnelle et identitaire dans le pays d'accueil (Massey et al., 1993).

2.1 Canaux de transit et trajectoires d'accès des vendeurs sénégalais au Maroc : approche sociologique

Les modalités d'accès des vendeurs sénégalais au Maroc s'organisent autour de deux configurations principales, différenciées selon la densité des réseaux sociaux mobilisés et le degré d'ancrage relationnel du migrant au sein de ses structures familiales, lignagères et communautaires. Cette typologie met en évidence des formes distinctes de mobilisation du capital social et des modes différenciés d'insertion économique dans l'espace commercial marocain (Granovetter, 1973 ; Portes, 1998).

• La migration adossée aux réseaux relationnels forts

La première configuration repose sur l'activation de liens sociaux forts — amitié, parenté, appartenances familiales ou communautaires — constituant un capital social



déterminant dans la facilitation du déplacement, de l'installation et de l'accès au marché. Ces liens fonctionnent comme des mécanismes de réduction du risque migratoire, en assurant l'hébergement initial, l'orientation professionnelle et un soutien matériel et moral durant la phase d'installation (Granovetter, 1973, pp. 1360–1363).

Les migrants concernés se dirigent généralement vers des pôles urbains majeurs tels que Casablanca et Kénitra, munis d'un stock de marchandises destiné à garantir le lancement de leur activité commerciale, ainsi que de ressources financières couvrant les dépenses essentielles (logement, alimentation, transport) (Massey et al., 1993).

Les trajectoires individuelles révèlent une connaissance anticipée du marché marocain et des formes d'organisation entrepreneuriale sénégalaise, favorisant une transition relativement fluide vers l'autonomie économique. Le soutien familial continu depuis le pays d'origine renforce la viabilité du projet commercial et limite sa vulnérabilité initiale (Portes, 1998, pp. 7–10).

Dans cette perspective, la migration apparaît comme un investissement social à long terme, où les relations familiales et communautaires sont converties en ressources stratégiques permettant l'accès au marché et la consolidation d'une trajectoire de mobilité sociale ascendante.

•La migration en l'absence de réseaux préalables

La seconde configuration concerne des migrants arrivant au Maroc sans ancrage relationnel initial. Leurs parcours présentent souvent un caractère cumulatif et expérimental, précédé d'expériences migratoires dans d'autres pays, traduisant une logique circulatoire et transnationale de la mobilité (Massey et al., 1993).

À leur arrivée, notamment à l'aéroport de Casablanca, ces migrants entament un processus de reconstruction du capital social à travers la recherche de contacts au sein de la communauté sénégalaise locale. La découverte d'une diaspora structurée facilite progressivement leur adaptation et leur insertion dans le secteur commercial (Portes, 1998, pp. 6–10).

Certaines trajectoires montrent également l'importance des médiations professionnelles, notamment lorsque des proches employés dans des secteurs formels (tels que les centres d'appels) permettent un premier accès au salariat, avant une



réorientation vers le commerce indépendant. Ce passage du travail salarié à l'auto-entrepreneuriat illustre un processus de mobilité socio-économique fondé sur l'accumulation d'expériences et de relations.

2. Stratégies communicative : la dualité de l'expression interactionnelle comme vecteur de survie sociale et de gain économique au sein du marché

2.1 La darija marocaine comme capital symbolique et outil stratégique : acquisition linguistique et intégration des vendeurs sénégalais au marché

S'inscrivant dans une perspective sociologique, la stratégie communicationnelle des vendeurs sénégalais au sein du marché marocain met en évidence la langue comme capital symbolique et comme ressource stratégique de gestion de l'action économique. Le marché, en tant qu'espace culturel, institution sociale et mode d'organisation économique — selon l'analyse de Clifford Geertz (1973) — impose sa propre logique aux acteurs qui y évoluent et les contraint à maîtriser la langue qui y circule comme condition d'intégration et de réussite. Dans cette optique, la « darija marocaine » apparaît non comme un simple instrument de communication, mais comme un outil d'action et d'accomplissement, conformément à la conception pragmatique du langage chez Bronisław Malinowski (1923), pour qui la langue constitue un instrument d'exécution inscrit dans les pratiques quotidiennes.

Les données montrent que l'arrière-plan religieux et les trajectoires scolaires des vendeurs au Sénégal, notamment l'apprentissage de l'arabe et la mémorisation du Coran dans les écoles coraniques, ont fourni une base linguistique initiale facilitant la compréhension de l'arabe standard, sans pour autant garantir la maîtrise de la darija marocaine. Par ailleurs, leurs expériences professionnelles antérieures et leur contact avec des langues proches, comme le Hassania, ont contribué à accélérer le processus d'acquisition. Toutefois, leurs représentations de la darija — perçue comme rapide, complexe et plurielle — influencent le rythme de son apprentissage. La langue maternelle, telle que le wolof ou le peul, joue quant à elle un rôle méthodologique central, servant d'outil de traduction et de comparaison dans les premières étapes de l'apprentissage. Cette dynamique peut être éclairée à la lumière de la conception innéiste du langage chez Noam Chomsky (1965), ainsi que par la relation entre langue et perception du monde mise en avant par Edward Sapir (1929).



Le processus d'apprentissage repose essentiellement sur des tactiques empiriques que l'on peut qualifier de « communication exolingue/ vocabulaire fonctionnel » : répétition, écoute attentive, auto-traduction, prise de notes et mémorisation des nouveaux termes, ainsi que recours à une langue intermédiaire et à l'alternance codique afin de faciliter la compréhension dans les situations de communication routinières. Ces pratiques s'accompagnent de mécanismes socio-affectifs, notamment la gestion de l'anxiété liée à la prise de parole et le dépassement de la peur de l'erreur, dans la mesure où l'insuffisance communicationnelle se traduit directement par une diminution des opportunités de vente.

En outre, le réseau relationnel constitue un levier fondamental dans l'acquisition de la darija marocaine. Les interactions quotidiennes avec les clients, la fréquentation des commerçants marocains dans une logique d'intégration, ainsi que le recours à des compatriotes installés de longue date pour expliquer les expressions locales, favorisent un apprentissage informel et progressif. Ces interactions routinières contribuent à instaurer un climat de confiance entre vendeur et client, à élargir les réseaux commerciaux et, dans certains cas, à accéder à des marchandises de meilleure qualité auprès des grossistes, notamment à Casablanca.

Il apparaît ainsi que la maîtrise de la darija marocaine ne constitue pas une fin en soi, mais un moyen stratégique de maximisation du profit commercial, à travers l'amélioration de l'accueil, la gestion de la négociation, la compréhension des préférences des consommateurs et l'élargissement de la clientèle. L'acquisition linguistique s'opère dès lors selon une logique de « besoin d'abord », en dehors de tout cadre institutionnel formel, dans des contextes sociaux et professionnels quotidiens. La langue devient ainsi une compétence ou acquis pratique construite dans et par le marché, se transformant en capital symbolique et économique à la fois, vecteur d'intégration sociale et de stabilisation professionnelle pour les vendeurs sénégalais au Maroc.

2.2 langage corporel et interaction sociale dans le marché

Le sens dans la communication au sein du marché se construit à travers l'intégration des éléments verbaux, vocaux et corporels, incluant la langue, le ton de la voix, l'organisation de l'espace, les gestes et les expressions faciales. Ce contexte reflète la manière dont les vendeurs sénégalais utilisent diverses stratégies pour gérer les risques



sociaux et symboliques liés à la stigmatisation et à la violence quotidienne, garantissant ainsi leur sécurité et le maintien de leurs interactions dans un environnement de marché à forte tension.

Le silence constitue l'une des stratégies les plus importantes. Il ne s'agit pas simplement d'une absence de son, mais d'une qualité d'écoute et d'organisation de l'espace vivant, remplissant une fonction défensive et régulatrice face aux tensions et aux pratiques agressives. Les observations de terrain ont montré que le silence est utilisé comme une réaction culturelle et émotionnelle par les vendeurs sénégalais, en raison de l'absence de sécurité et de la stigmatisation sociale provenant des Marocains. Par exemple, le silence de « Kalthoum » face à des moqueries corporelles reflète une réaction défensive à l'insulte, tandis que « Driss » et « Mohamed » considèrent le silence comme une stratégie essentielle pour maintenir leur sang-froid et éviter les conflits quotidiens. Ici, le silence est défensif et régulateur avant d'être une réponse de soumission, et son rôle stratégique se manifeste également dans les cas de non-compréhension des messages ou lorsqu'il est imposé par les bailleurs pour éviter les problèmes, comme dans le cas de « Khadija ».

En parallèle, les vendeuses utilisent les mots vulgaires comme mécanisme défensif contre l'insulte symbolique et l'escalade des tensions. Ces mots leur permettent de faire face à l'agression verbale, de protéger leur dignité et de réduire les effets de la violence manifeste. Les expériences de terrain ont montré comment « Khadija » et « Kalthoum » recourent aux insultes ou à des réponses verbales spécifiques pour affronter des situations agressives, conformément à la logique de la mise en scène de soi et de la gestion de l'impression de Goffman (1959). De plus, la voix devient un outil de dissuasion et d'intimidation, comme dans les cas de vol où les vendeuses élèvent le ton pour récupérer les objets volés, ce qui illustre la relation étroite entre voix et corps dans l'expression et la défense.

De surcroît, les vendeurs recourent à l'humour et au jeu pour réduire les tensions, éviter les conflits et contourner la discrimination. Cette stratégie communicationnelle est parfois utilisée pour créer des liens de familiarité avec les clients et les Marocains environnants, et parfois comme moyen de résistance symbolique et de défi. Les observations de terrain ont révélé comment « Driss » et « Mohamed » utilisent l'humour pour gérer les situations difficiles, tandis que « Khadija » conserve son sens de l'humour



avec les clients gênants. L'humour et le jeu dépassent l'expression ordinaire pour devenir des outils méta-sémiotiques, combinant divertissement et résistance symbolique, tout en préservant la sécurité personnelle face aux menaces.

Enfin, le corps et les traits expressifs apparaissent comme des éléments essentiels de l'interaction dans le marché. Le froncement du visage ou le rapprochement des sourcils face aux voleurs constitue des signaux codés de dissuasion, permettant aux vendeurs d'atteindre simultanément une efficacité pratique et symbolique, conformément aux perspectives de Mauss (1934), Simmel (1908) et Merleau-Ponty (1945). Cette utilisation du corps reflète la capacité des vendeurs à gérer les risques et à communiquer symboliquement sans recourir à la parole, soulignant que le corps et les traits expressifs font partie intégrante des stratégies d'interaction sociale.

En bref, ces pratiques — le silence, les mots vulgaires, l'humour et les expressions corporelles — offrent aux vendeurs sénégalais des mécanismes défensifs et organisationnels complets, leur permettant de protéger leur intégrité, de faire face à la stigmatisation sociale, de gérer les risques quotidiens et d'établir des relations interactives dans un marché marqué par les tensions, tout en mettant en évidence la dimension symbolique et corporelle de la communication comme partie essentielle de leur vie professionnelle et sociale.

3. Stratégie spatiale des marchés : articulation de l'accessibilité, de l'organisation des positions et des trajectoires d'acquisition des marchandises

Le marché constitue non seulement un cadre vivant où s'organise la coexistence des différentes catégories sociales, mais également un espace d'interaction étroite entre la logique spatiale et les appartenances sociales (Lefebvre, 1974, pp. 33–46). Il combine l'identité centrale du lieu, les pratiques quotidiennes et les interactions relationnelles et physiques. La présence des vendeurs sénégalais représente une composante essentielle du tissu urbain et du commerce local, contribuant à reconfigurer l'espace public et ses usages, à travers la création de lieux de négociation, d'alliances et de circulation des connaissances pour les nouveaux arrivants (Granovetter, 1973), tout en constituant une expression de l'identité culturelle et individuelle, un vecteur de ritualités minoritaires et, simultanément, un outil de visibilité commerciale (Appadurai, 1986).



Par ailleurs, l'organisation des vendeurs au sein du marché révèle des distinctions selon le genre, l'âge et la localisation géographique, suivant une hiérarchie qui va des vendeurs ambulants et des commerçants de rue avec étals et chariots — les plus nombreux — aux propriétaires de boutiques et de salons, reflétant ainsi la diversité des expériences professionnelles et symboliques au sein de l'espace marchand.

3.1 La configuration –mise en place- symbolique des vendeurs sénégalais sur le marché

Les migrants sénégalais accèdent au marché marocain en s'appuyant sur leurs réseaux relationnels diversifiés, comprenant à la fois des liens forts et faibles, avec une attention particulière aux liens fondés sur l'unité culturelle et ethnique, considérés comme des vecteurs d'appui social et d'acquisition de connaissances commerciales. La constitution du capital relationnel constitue une étape essentielle pour pénétrer le marché, les commerçants expérimentés guidant les nouveaux arrivants en leur enseignant les procédures de vente, la fixation des prix, l'usage du vocabulaire commercial, les techniques de négociation et en leur assurant une protection sociale, garantissant ainsi leur intégration dans l'espace commercial. Certains entrants accèdent au marché en tant qu'assistants de commerçants expérimentés ou après une résidence préalable dans des villes marocaines, tirant parti de leur expérience professionnelle antérieure au Sénégal, ce qui illustre l'importance de la connaissance pratique dans la construction du profil commercial.

Quant au positionnement spatial des commerçants au sein du marché, il se caractérise par un déséquilibre : les emplacements centraux sont occupés par les commerçants marocains et un nombre limité de commerçants sénégalais expérimentés, tandis que les vendeuses sénégalaises se situent généralement dans des zones périphériques, telles que les ruelles ou devant les caniveaux, et les hommes sénégalais occupent les entrées les plus centrales. Les commerçants utilisent divers aménagements, comprenant des tables, des vitrines, des stands et de petites charrettes, parfois accompagnés de parasols ou de tissus servant à organiser leur champ de vision et à surveiller la circulation des clients et des collègues, ce qui participe à la structuration de l'espace marchand, ainsi que l'a mis en évidence Lefebvre dans ses travaux.

Le corps et l'habillement constituent des instruments symboliques et publicitaires. Les commerçants se répartissent entre ceux qui adoptent un habillement quotidien



contemporain afin de réduire leur visibilité excessive et d'obtenir l'acceptation sociale, et ceux qui conservent un habillement ethnique traditionnel pour renforcer leur identité et instaurer la confiance avec la clientèle, notamment les vendeuses qui utilisent le costume traditionnel pour garantir la crédibilité des marchandises. En outre, les commerçants mobilisent des ressources symboliques variées, incluant la présentation esthétique des produits, les comportements corporels et verbaux, ainsi que l'origine culturelle, afin de se mettre en scène et de gérer efficacement leur représentation commerciale au sein du marché, traduisant ainsi la dynamique des pratiques commerciales intégrées à l'expression identitaire et symbolique du vendeur.

3.2 Trajectoire de l'activité commerciale des vendeurs sénégalais au sein du marché marocain

L'activité commerciale des vendeurs sénégalais au Maroc constitue un système complexe au sein duquel s'entrelacent des dimensions économiques, sociales et culturelles. Cette activité débute par l'approvisionnement en marchandises, dont les sources oscillent entre circuits locaux et réseaux transnationaux, caractérisant une forme d'économie informelle transnationale. Les produits proposés sont diversifiés : bijoux de fabrication marocaine, produits cosmétiques, mèches et extensions capillaires, ainsi que montres et lunettes. La marchandise ne se réduit pas à un simple bien de consommation ; elle est investie d'une forte charge symbolique, sociale et culturelle, mobilisée stratégiquement pour attirer la clientèle et stimuler la demande, dans ce que l'on peut qualifier d'«économie des biens symboliques» (Appadurai, 1986).

À l'échelle nationale, les vendeurs s'approvisionnent dans les marchés de gros de Casablanca, notamment à Derb Sultan, Derb Omar et Garage Allal. Les produits cosmétiques sont quant à eux acquis au marché central de Bab Marrakech. Le recours à un assemblage de marchandises marocaines et sénégalaises permet de répondre à la pluralité des préférences des clients. Le fait que des vendeurs sénégalais proposent un assemble des produits marocains et sénégalais est une stratégie trompeuse pour les consommateurs, car ils les présentent avant tout comme des produits sénégalais. Cette ruse s'explique par le renom de la qualité de la marchandise sénégalaise.

La qualité des marchandises revêt une importance centrale dans la construction d'un rapport de confiance avec la clientèle et dans la pérennisation de l'activité. Les vendeurs



veillent à proposer des produits de qualité supérieure, assortis de services complémentaires tels que la réparation ou le replaquage des bijoux. Par ailleurs, la singularité et l'exotisme attribués à certains produits sont exploités comme ressources commerciales afin d'en accroître l'attractivité et de renforcer la réputation du vendeur au sein du marché.

L'accès à un emplacement à l'intérieur du marché constitue également un pilier fondamental de la continuité de l'activité. La location d'un emplacement représente un mécanisme essentiel de sécurisation de la présence commerciale et de prévention des conflits. Les places sont monnayées et les tarifs varient en fonction de la localisation et de la dynamique marchande, oscillant généralement entre 20 et 70 dirhams par jour. La mobilité entre différents emplacements est mobilisée comme stratégie de protection, soit pour éviter d'éventuelles tensions avec des commerçants marocains, soit pour accéder à une position plus centrale et rentable. La stabilité dans l'occupation d'un emplacement dépend largement de la solidité des réseaux relationnels et du capital social mobilisé, comme l'a montré Bourdieu (1986). On observe également ce que l'on peut désigner comme le « pari des trois lieux », renvoyant à l'articulation entre le lieu de vente, le lieu d'hébergement du vendeur et le lieu de stockage des marchandises. Certains commerçants louent des logements à proximité du marché afin d'y entreposer leurs produits, tandis que d'autres recourent à des espaces partagés ou à la protection de gardiens.

En outre, de nombreuses vendeuses combinent la vente de bijoux avec d'autres activités telles que la couture, l'esthétique ou la coiffure, ce qui contribue à accroître la rentabilité et à élargir les réseaux relationnels. Pour certains commerçants, l'activité s'étend au-delà des frontières nationales, en s'appuyant sur les réseaux sociaux numériques et les moyens de transport locaux, renforçant ainsi l'inscription dans des dynamiques transnationales contemporaines (De Haas, 2010).

Ce système met ainsi en évidence la capacité des vendeurs sénégalais à gérer les risques, à mobiliser les ressources relationnelles et à valoriser la dimension symbolique et qualitative des biens échangés, dans un environnement économique et social dynamique, marqué par des contraintes juridiques et des défis culturels permanents.



4. Le pouvoir des réseaux relationnels des vendeurs sénégalais comme stratégie de promotion sociale

4.1 Le réseau relationnel des vendeurs sénégalais avec les acteurs marocains au sein de l'espace marchand.

L'insertion des vendeurs sénégalais dans l'espace marchand marocain constitue un processus social complexe où s'entrecroisent dimensions relationnelles, économiques et symboliques, dans un contexte urbain marqué par une distribution inégale des ressources et des protections. Le réseau relationnel tissé entre vendeurs sénégalais et vendeurs marocains apparaît ainsi comme la première structure d'intégration au sein du marché. Cette relation dépasse le simple échange commercial pour revêtir une double fonction de protection et de facilitation : elle se manifeste à travers le prêt d'argent, la prise en charge des ventes en cas d'absence, la gestion de la monnaie, ainsi que le soutien lors des campagnes de contrôle ou des crises économiques. Elle inclut également des formes d'entraide quotidienne révélant un niveau avancé de confiance et de solidarité réciproque.

Avec le temps et la stabilité dans un même emplacement, ces liens se transforment en relations sociales plus larges, incluant l'amitié et les interactions hors du marché, contribuant ainsi à l'élargissement du réseau de clientèle et au renforcement du capital relationnel. Le « profil interactionnel » du vendeur sénégalais — fondé sur la patience, le calme, l'honnêteté et l'évitement du conflit — participe à la production d'un réseau informel de protection à l'intérieur du marché. Toutefois, ce modèle consensuel concerne principalement les vendeurs masculins. Les vendeuses sénégalaises, quant à elles, font face à une vulnérabilité accrue, se traduisant par des conflits avec certains commerçants voisins, que ce soit par l'influence exercée sur la clientèle ou par l'appropriation de l'espace. Dans ce contexte, le silence et l'évitement deviennent des stratégies défensives centrales pour prévenir l'escalade des tensions. Parallèlement, des formes de solidarité féminine émergent parfois, transformant la relation humaine en ressource professionnelle et économique. Le métissage alimentaire — à travers le partage de plats ou l'adoption réciproque de pratiques culinaires — joue également un rôle symbolique dans la construction de proximités interculturelles au sein du marché.



S'agissant des rapports au pouvoir, on peut distinguer deux niveaux d'exercice de la capacité d'action. Un premier niveau, formel et négocié, se construit par le biais de gratifications accordées à certains agents de police en échange de la stabilité de l'emplacement, d'informations anticipées sur les campagnes de contrôle et, parfois, de facilités administratives. Un second niveau, informel, repose sur les relations entretenues avec les vendeurs voisins, les clients et certains acteurs locaux, constituant un réseau défensif face aux risques de vol ou d'agression. Cette dynamique rejoint l'analyse de Michel Foucault (1975), qui conçoit le pouvoir comme diffus au sein des relations sociales, ainsi que celle de Michel Crozier et Erhard Friedberg (1977), pour qui le pouvoir correspond à la capacité de maîtriser les conditions de l'échange au sein d'un système d'action. Néanmoins, l'accès à ces ressources demeure inégalement distribué selon le genre : les vendeuses recourent davantage à des stratégies de retrait et de discrétion face aux situations de harcèlement, de stigmatisation et de violences symboliques liées aux représentations dépréciatives du corps noir.

Dans leurs interactions avec les habitants et certains acteurs marginaux, la majorité des vendeurs masculins privilégient l'apaisement et l'évitement, conscients de leur position de

« L'étranger » dans l'espace urbain, au sens développé par Georg Simmel (1908). Cette figure combine proximité et distance, appartenance et extériorité, et demeure structurellement vulnérable dans les moments de tension. Des formes de négociation implicite s'établissent également avec certains acteurs déviants considérés comme partie intégrante du tissu local. Les vendeuses, en revanche, sont davantage exposées à des formes directes de violence, notamment le vol et le harcèlement, ce qui les conduit à développer des compétences spécifiques de lecture des situations interactionnelles et d'affirmation de soi.

L'ancrage collectif des vendeurs sénégalais repose par ailleurs sur des regroupements fondés sur des références culturelles et lignagères communes. La solidarité et l'entraide constituent une structure organisationnelle informelle assurant protection, médiation des conflits et atténuation du rejet social. Les relations de proximité se consolident également à travers des pratiques de don — offrir de l'eau ou des sièges, contribuer aux funérailles, faire l'aumône, distribuer du café ou de petits présents — qui s'inscrivent dans la perspective développée par Marcel Mauss (1925), pour qui le don combine un



caractère volontaire et une dimension obligatoire, tout en instituant des liens durables de réciprocité favorisant la reconnaissance sociale et la réputation.

La structure du réseau de clientèle se compose, quant à elle, d'une clientèle locale permanente et d'une clientèle saisonnière liée à la période estivale et au retour des Marocains résidant à l'étranger. Le maintien de ce réseau repose sur la qualité des produits, la cordialité, la flexibilité dans l'échange, la patience et les compétences communicationnelles.

Certaines vendeuses mobilisent des compétences secondaires dans le domaine de la beauté et l'esthétique — telles que la coiffure « rasta » ou la pose de faux cils — pour fidéliser une clientèle saisonnière, tandis que certains vendeurs exploitent des relations transnationales afin d'élargir leur base de clients. Le recours aux outils numériques, notamment WhatsApp, joue un rôle central dans la promotion des produits et la gestion des commandes, traduisant une transformation des modalités d'intégration commerciale. Cette dynamique peut être interprétée à la lumière de l'approche interactionniste de Erving Goffman (1959), pour qui la vie sociale s'apparente à une scène nécessitant une gestion stratégique des impressions.

En définitive, le capital de confiance constitue la ressource horizontale fondamentale assurant la continuité de l'activité commerciale. Fondé sur l'intégrité, la fiabilité et la qualité du service, il circule de bouche à oreille pour la transmission d'informations, d'avis, voire de recommandations entre clients. Ce capital de confiance garantit des privilèges comme la mise en dépôt de marchandises entre vendeurs, l'obtention de facilités auprès des grossistes ou de certains bailleurs. Toutefois, ce capital demeure inégalement accessible, en particulier selon le genre, certaines vendeuses étant confrontées à des conflits locatifs récurrents et à une protection limitée.

Ainsi, le marché apparaît non seulement comme un espace d'échange économique, mais comme un champ social où s'entrelacent rapports de pouvoir, solidarités et constructions symboliques. Il constitue un lieu de reproduction et de renégociation permanente de la condition d'« étranger », offrant, malgré sa fragilité structurelle, des possibilités d'ancrage et de continuité économique et sociale.



4.2 Les réseaux des relations ethniques des vendeurs sénégalais

L'activité commerciale des vendeurs sénégalais sur le marché marocain s'inscrit dans un système social complexe, fondé sur un réseau de relations familiales, ethniques et sociales, qui constitue un élément essentiel pour le succès et la pérennité de leurs projets commerciaux. Les observations de terrain révèlent que ces réseaux jouent un rôle double : ils assurent protection et adaptation au sein du marché, tout en contribuant au développement du capital social et professionnel des vendeurs.

Les nouveaux vendeurs s'appuient sur le soutien des vendeurs expérimentés, qu'il s'agisse de membres de leur famille ou de connaissances, afin d'acquérir les compétences commerciales de base, telles que la négociation, la fixation des prix et l'occupation des emplacements stratégiques. Les liens de parenté et d'appartenance ethnique garantissent sécurité et continuité dans l'activité commerciale, tout en offrant un soutien quotidien, notamment pour le logement, l'accès aux documents administratifs et l'apprentissage de la langue. Le développement professionnel se manifeste également par la capacité des assistants à créer leur propre projet après quelques mois de travail, bien que la relation entre le vendeur principal et l'assistant puisse parfois revêtir un caractère de dépendance.

Le mariage constitue une stratégie de protection pour les vendeuses, en leur permettant de faire face à la stigmatisation et aux violences exercées dans le marché, tout en assurant un soutien financier et social. Le conjoint contribue également au transfert de connaissances commerciales et à l'expansion des projets, renforçant l'ascension sociale des familles et faisant du mariage un instrument de protection et de développement économique.

Les relations familiales s'étendent au-delà du marché, les enfants étant souvent envoyés au Sénégal pour y être pris en charge, tandis que les liens avec les proches permettent de maintenir un soutien financier et un approvisionnement régulier en marchandises. Les vendeuses utilisent un réseau externe composé de membres de la famille et d'amis pour se procurer les produits nécessaires, en recourant à des applications de transfert d'argent afin de faciliter les transactions transfrontalières.

Dans le prolongement de ces dynamiques relationnelles et économiques, ces réseaux participent également à l'organisation concrète de la circulation des marchandises dans un cadre transnational.



Sur le plan transnational, certains commerçants s'appuient sur des réseaux familiaux et sociaux pour faire venir des produits du Sénégal, soit directement, soit à l'occasion de leur déplacement ou de ceux d'un membre de leur réseau. Cette pratique, communément désignée sous l'expression de « valise de fourmi » (Péraldi, 2009), comporte toutefois un danger inhérent aux risques liés au transport ainsi qu'aux contraintes juridiques et administratives propres aux conditions des mobilités transfrontalières (De Haas, 2010).

Malgré le soutien apporté par ces réseaux relationnels et ethniques, le marché reste un espace de forte compétition entre certains vendeurs sénégalais, motivée par la rivalité, la compétition ou voire de l'hostilité pour les emplacements commerciaux stratégiques. Cette compétition se traduit par la baisse des prix, l'exposition de produits rares ou spécifiques et la protection des sources d'approvisionnement, parfois au-delà du marché tout en préservant la confidentialité des fournisseurs. Bien que certains vendeurs marocains se soient engagés dans la vente des mêmes bijoux, les clients privilégient généralement les vendeurs sénégalais en raison de la confiance et de la crédibilité qu'ils inspirent.

Ainsi, les réseaux relationnels et ethniques des vendeurs sénégalais constituent le socle statique de la protection individuelle, de la continuité économique et du développement de leurs projets commerciaux. Ils assurent un soutien matériel et psychologique, renforcent le capital social et permettent aux vendeurs d'accéder à l'ascension sociale tout en maintenant une compétitivité durable, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du marché. Ces réseaux représentent l'un des principaux piliers de l'activité commerciale des vendeurs sénégalais au Maroc.

Conclusion

En guise de conclusion, la recherche montre que les vendeurs sénégalais sur le marché marocain s'appuient sur un ensemble intégré de stratégies professionnelles et de présence, lui permettant d'obtenir une reconnaissance sociale et d'assurer la continuité de son projet économique. Ces stratégies incluent la maîtrise de la langue locale et des compétences de communication corporelle symbolique, ainsi que le recours aux relations relationnelles et ethniques, à l'intérieur comme à l'extérieur du marché, pour



sécuriser les marchandises et effectuer des transferts financiers. Le mariage apparaît également comme un mécanisme de protection pour la vendeuse et un vecteur d'ascension sociale pour le vendeur. La réussite du vendeur dépend de la gestion de positions vitales telles que le logement, le stockage des marchandises, l'approvisionnement local et transnational, ainsi que la garde des enfants. L'ensemble de ces facteurs permet au vendeur de concilier profit commercial, renforcement de sa présence sociale et consolidation de son capital culturel et social, garantissant sa résilience, la protection de son emplacement et le développement de son activité, malgré la concurrence existante entre les vendeurs du souk al khabazates.

Références

- Appadurai, A. (1986). *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard.
- Bourdieu, P. (1986). Les formes du capital. In J. G. Richardson (dir.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). New York : Greenwood Press.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, MA : MIT Press.
- Crozier, M., & Friedberg, E. (1977). *L'acteur et le système : Les contraintes de l'action collective*. Paris : Seuil.
- De Haas, H. (2010). Migration and development: A theoretical perspective. *International Migration Review*, 44(1), 227–264.
- Eco, U. (1976). *A theory of semiotics*. Bloomington : Indiana University Press.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York : Basic Books.
- Geertz, C. (1978). The bazaar economy: Information and search in peasant marketing. *American Economic Review*, 68(2), 28–32.



- Godelier, M. (1982). *La production des grands hommes : Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris : Fayard.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York : Anchor Books.
- Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne* (Vol. 1 : La présentation de soi). Paris : Éditions de Minuit.
- Granovetter, M. S. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380. <https://doi.org/10.1086/225469>
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Paris : Anthropos.
- Malinowski, B. (1923). The problem of meaning in primitive languages. In C. K. Ogden & I. A. Richards (Eds.), *The meaning of meaning* (pp. 296–336). London : Routledge & Kegan Paul.
- Massey, D. S., Arango, J., Hugo, G., Kouaouci, A., Pellegrino, A., & Taylor, J. E. (1993). Les théories des migrations internationales : Un examen et une évaluation. *Population et Développement Review*, 19(3), 431–466.
- Mauss, M. (1925). *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. L'Année sociologique.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Péraldi, Michel. 2009. "Istanbul. Le commerce à la valise, face discrète de l'économie." *Urbanisme*, no. 369 : 67–68.
- Polanyi, K. (1944). *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Boston : Beacon Press.
- Portes, A. (1995). Economic sociology and the sociology of immigration: Essays on networks, ethnicity, and entrepreneurship. New York : Russell Sage Foundation.
- Portes, A. (1998). Social capital: Its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology*, 24, 1–24.
- Sapir, E. (1929). The status of linguistics as a science. *Language*, 5(4), 207–214. <https://doi.org/10.2307/409588>



-
- Simmel, G. (1908). *Sociologie : Études sur les formes de la socialisation*. Paris : Presses Universitaires de France.
 - Simmel, G. (1999). Digressions sur l'étranger. In Y. Grafmeyer & I. Joseph (dir.), *L'école de Chicago : Naissance de l'écologie urbaine* (pp. 53–63). Paris : Aubier. (Texte original publié en 1908)



The body as a sociological subject: from implicit presence to the constitution of an autonomous field of knowledge

Driss Daifi

University of Hassan II Morocco

Email: daaifidris@gmail.com

Abstract: This study seeks to provide a socio-historical approach to the concept of the body, by tracing the major transformations that this concept underwent before the emergence of "Sociology of the Body" as an independent field of knowledge. The study relies on the socio-historical method, through which we explored the genealogy of the development of the concept of the body as a living entity that grows and evolves throughout history.

The study begins from the hypothesis that the body is not merely a biological entity, but rather the product of complex symbolic and cultural interactions that have been consolidated across ages. In this context, representations of the body were examined in ancient Eastern civilizations (Mesopotamia and Ancient Egypt), where mythical and theological dimensions intertwined. This was followed by Greek and medieval philosophy, which established the duality of (soul/body), leading to the turning point in modern and contemporary philosophy (Descartes, Nietzsche, Foucault, phenomenology), which restored value to the body and paved the way for the rise of "Sociology of the Body" in the twentieth century. This was thanks to the efforts of many sociologists and researchers who made bodily phenomena a central subject of their studies, such as (Simmel, Hertz, Mauss, Bourdieu, Le Breton, Goffman, and Jasper).

Keywords: Sociology of the Body, Concept of the Body, Socio-historical Method, Genealogy of the Body's Development, Social Representations.



الجسد كموضوع سوسولوجي: من الحضور الضمني إلى تشكل حقل معرفي مستقل

ادريس الدعيفي

جامعة الحسن الثاني، المغرب

daaifidris@gmail.com

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى تقديم مقارنة سوسيو تاريخية حول مفهوم الجسد، من خلال رصد أبرز التحولات التي طرأت على هذا المفهوم قبل تبلور "سوسولوجيا الجسد" كحقل معرفي مستقل. تستند الدراسة إلى المنهج السوسيو تاريخي؛ الذي سعينا من خلاله إلى التنقيب في جينالوجيا تطور مفهوم الجسد باعتباره كائن حي ينمو ويتطور على مدار التاريخ.

تنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن الجسد ليس مجرد كيان بيولوجي، بل هو نتاج لتفاعلات رمزية وثقافية معقدة ترسبت عبر العصور. وفي هذا الإطار، تم رصد تمثيلات الجسد في الحضارات الشرقية القديمة (بلاد الرافدين ومصر القديمة)، حيث تداخلت فيه الأبعاد الأسطورية باللاهوتية، مروراً بالفلسفة اليونانية والوسيط التي أسست لثنائية (الروح/الجسد)، وصولاً إلى نقطة التحول التي حدثت مع الفلسفة الحديثة والمعاصرة (ديكارت، نيتشه، فوكو، الفلسفة الظاهرية)، والتي أعادت الاعتبار للجسد، تمهيداً لبروز "سوسولوجيا الجسد" في القرن العشرين، وذلك بفضل جهود العديد من السوسولوجيين والباحثين الذين جعلوا من الظاهرة الجسدية كموضوع رئيسية في أبحاثهم، مثل (سيميل، هيرتز، موس، بورديو، لوبروتون، جوفمان، دوجلاس...).

الكلمات المفتاحية: سوسولوجيا الجسد، مفهوم الجسد، المنهج السوسيو تاريخي، جينالوجيا تطور مفهوم الجسد، التمثيلات الاجتماعية.



مقدمة

نسعى في هذا الدراسة إلى تقديم نظرة سوسيوتاريخية حول مفهوم الجسد والجمال، من خلال رصد أبرز التراكمات السابقة على ظهور سوسيولوجيا الجسد، وفي هذا السياق، فقد اعتمدنا على منهجية القراءة السوسيوتاريخية، من خلال التنقيب في جينالوجيا تطور مفهوم الجسد. وهي منهجية معتمدة من طرف بعض الباحثين الكبار في تاريخ الاجتماع، ولعل أبرزهم عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، إذ يعتبر المنهج السوسيوتاريخي محورا أساسيا في دراسات فيبر، حيث يربط بين التحليل السوسيولوجي والسياق التاريخي لفهم الظواهر الاجتماعية كنتاج لتفاعلات معقدة بين البنى الاقتصادية والثقافية عبر الزمن، يتجلى ذلك في دراسته لأنماط السلطة (التقليدية، الكاريزمية، العقلانية)، حيث يبرز كيف تطورت الأنظمة السلطوية ضمن سياقات تاريخية محددة. كما يتجلى ذلك بوضوح في كتابه: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، حيث يفسر فيبر نشأة الرأسمالية الحديثة في أوروبا الغربية بوصفها نتاجا لتأثير القيم البروتستانتية (مثل تشجيع العمل والادخار...)، وما كان لفيبر أن يتحقق من ذلك إلا من خلال العودة قرنين إلى الوراء، أي إلى لحظة ظهور المذهب البروتستانت، ليستقر كيف أن هذا المذهب الذي بدأت معالمه تظهر في ألمانيا، سويسرا، وإنجلترا... كان سببا في بزوغ فجر الاقتصاد الصناعي باعتباره أساسا للرأسمالية، وما كان لفيبر فهم ذلك إلا في إطار سيرورة تاريخية بدأت معالمها ابتداء من القرن الخامس عشر مع المذهب البروتستانت كمنهج جديد ظهر في المسيحية .

من هذا المنطلق، يمكننا القول إن اعتمادنا على هذه المنهجية، قد أتاح لنا إمكانية فهم تطور التمثلات التاريخية لمفهوم الجسد والجمال في سياقات اجتماعية وثقافية وتاريخية متعددة. كما مكننا من تتبع مسارات تشكل مفهوم الجسد وجماليته من خلال الانطلاق من النسق الداخلي للنصوص الفكرية، في محاولة لتأويل واستكشاف الدلالات والمعاني التي احتفظت بها هذه النصوص في سياقاتها الاجتماعية والثقافية والفكرية .

1. التفكير في الجسد

تحمل ذاكرة الإنسان مفاهيم متنوعة حول الجسد، سواء كانت في مسارها الأسطوري أو الفلسفي العقلاني، أو حتى في تجليها اللاهوتي. على هذا الأساس، نحاول في هذا المحور تقديم نظرة سوسيوتاريخية حول مفهوم الجسد، بدءا من العصور الكلاسيكية في الحضارات القديمة مثل بلاد الرافدين، والبابلية، والفرعونية، والهندية، والإغريقية، ثم ننتقل إلى الفلسفة اليونانية، وتحديدًا أفكار سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. بعد ذلك، نتناول مفهوم الجسد في فلسفة العصر الوسيط مع



الفلسفة المسيحية (توما الأكويني وأوغسطين)، وكذلك الفلسفة الإسلامية مع ابن سينا والغزالي وغيرهم. ومنتهي بالفلسفة الحديثة مع ديكرت، لنختم بالفلسفة المعاصرة وتياراتها المتعددة .
وعليه فهذا الفصل يتضمن معالجة فلسفية بامتياز لمفهوم الجسد. بحيث أنه قبل أن يصبح موضوعاً للاهتمام العلمي، كان يشكل إشكالية فلسفية. وقد أثرت هذه الإشكالية في التفكير الفلسفي من خلال مجموعة من الأسئلة الرئيسية، مثل: ما علاقة النفس / الروح بالجسد؟ ما طبيعة الجسد؟ وما طبيعة النفس؟ وهل النفس / الروح هي الخالدة، الجسد، أم هما معا؟ وهل الأسبقية للروح أم الجسد؟ هل ماهية الأنا تتحدد في جسده أم في روحه ونفسه؟ هذه هي الأسئلة الأساسية التي سعى الفلاسفة للبحث فيها ضمن سياق مسألة الجسد، وسنسى من جهتنا لتقديم إجابات على هذه الأسئلة بالاستناد إلى التصورات الفلسفية أعلاه .

1.1. فكرة الجسد في الحضارات الشرقية القديمة

تعتبر بلاد الرافدين (العراق حالياً) من أقدم الحضارات الإنسانية، ونستطيع أن نتلمس الاهتمام بالجسد آنذاك من خلال الأساطير والمعتقدات التي كانت سائدة في عصرهم، "فوجد السومريين والبابليين كانوا يؤمنون بالحياة ما بعد الموت، والموت لم يأخذ لديهم صفة العدم المطلق، فالجسد يعود لحالته الأولى ولتركيبه الأول، والجسد هو الحاضن والحامل للروح، يفنى ويعود لمصيره الأول إلى الإله الخالق له، بينما تبقى الروح هائمة على وجهها بعد الموت". (حسن محمد، 2008) كما نجد للجسد حضوراً مميزاً عند البابليين والاسيما في أسطورة كلكامش¹، إذ "تدعو الأسطورة إلى التلذذ بالحياة والاستمتاع بها، ومن تم فهي ترفض فكرة الخلود (خلود الجسد)، وأن الخلود الذي يستطيع أن يصل إليه الإنسان هو الخلود المعنوي فقط، وبذلك تصبح مسألة الموت نسبية". (الجابري، 1985، ص 65).

كما نجد أن الاهتمام بالجسد عند تلك الحضارات، علاوة على الجانب العقائدي والأسطوري، هناك جانب آخر يتمثل في الاهتمام بالجسد من زاوية الصحة والتربية البدنية، فقد كانت مجتمعات بلاد الرافدين (العراق حالياً) تهتم بالرياضة بشكل كبير، بحيث "سعت تلك الحضارات إلى إيجاد وسائل متعددة من أجل إعداد الفرد جسدياً وروحياً وكان من ضمنها

¹ ملحمة جلجامش هي ملحمة سومرية تعد من أقدم الأعمال الأدبية في التاريخ من آداب بلاد الرافدين كتبت بخط مسماري باللغة الأكديّة، وتعود إلى العهد السومري حوالي (2750 و 2350) قبل الميلاد، تتناول الملحمة قصة الملك جلجامش الشخصية الرئيسية في الملحمة، وهو ملك الوركاء، ورحلته للبحث عن المجد والخلود مدفوعاً برعبه من الفناء، ولقاءه بأنكيكو، وخوضهما مغامرات كثيرة جنباً إلى جنب، حتى يموت أنكيكو، وعندها واجه جلجامش صدمة فكرة الفناء، لينطلق في رحلة جديدة طويلة بحثاً عن سر الخلود، وخوفاً من مصير الموت الذي واجهه صديقه، ليكتشف في النهاية أن الخلود الحقيقي لا يكمن في التغلب على الموت، بل في تخليد روابط إنسانية وأعمال عظيمة تتجاوز الزمن وتخلد الإنسان. بشكل عام، تطرح الملحمة مجموعة من القضايا والأسئلة المتعلقة بالوجود الإنساني كالصداقة والتضحية، الحياة، الموت والخلود.



الممارسات البدنية كالألعاب الرياضية (المصارعة، المبارزة، الرماية، الفروسية، السباحة...) وغيرها". (السهروودي، 1980، ص 16) وبذلك "عرف العراقيون القدماء الألعاب الأولمبية قبل أن تظهر في اليونان بأكثر من ألف سنة حيث انتقلت إلى الفينيقيين الذين نقلوها بدورهم إلى بلاد الإغريق". (الناصر، 1983، ص 93).

يمكن القول إن حضارات بلاد الرافدين قد اهتمت بالجسد على أكثر من صعيد، فعلى صعيد النحت والرسم نجح الفن البابلي القديم في تصوير الجسد الإنساني ووصل ذلك إلى ذروته عند الأشوريين حيث أبدعوا في نحت التماثيل التي تصور الآلهة والملوك، وخير مثال على ذلك الثيران المجنحة التي جعلوا لها رأس إنسان وهي شاخصة إلى يومنا هذا. أما على صعيد النص المكتوب فإن الأساطير كانت دليلاً واضحاً على اهتمام إنسان بلاد الرافدين (العراق حالياً) بالجسد كأسطورة كلكامش وأسطورة "ديموزي"².

أما في حضارة مصر القديمة فقد جاء اهتمامهم بالجسد من خلال اهتمامهم بالروح، فمثلاً كانوا يعتقدون بالجسد من أجل الحفاظ على الروح، ولهذا السبب "فإنهم كانوا يجعلون الجسد على هيئة مومياء، ويدفنونها في مكان آمن، وكانوا يراعون الدقة في تكفيئها ودفنها حتى لا تفتن" (مهرداد، 2003، ص 36). وبذلك يمكن القول إن الجسد حظي بمكانة مهمة عند المصريين ليس حبا بالموت وإنما حبا بالحياة. ولعل ذلك ما تجسده أسطورة "إيزيس"³.

توضح النظرة التاريخية لمفهوم الجسد في الحضارات الشرقية القديمة، أن الجسد كان محور اهتمام وتأمل في مختلف العصور والثقافات، بحيث كان للجسد دور مهم في الأساطير والمعتقدات. كما كان للجسد دوراً حيوياً في فهم الحضارات القديمة للحياة بعد الموت، حيث يُعتبر حاوياً للروح ومفتاحاً للخلود. تمثلت هذه الاهتمامات في الأساطير والممارسات

² أسطورة ديموزي هي قصة سومرية قديمة تحكي عن الإله ديموزي السومري (أو تموز في بعض الترجمات)، إله الخصوبة والزراعة عند السومريين، الذي كان محبوباً من قبل الإلهة إنانا (أو عشتار في بعض الترجمات)، إلهة الحب والجمال والخصوبة عند السومريين، حيث يتم اختطاف ديموزي بعد أن تنزل إنانا إلى العالم السفلي لزيارة شقيقها إرشكيغال (إلهة الموت)، ليتم احتجازها ويترتب عن ذلك جفاف الأرض وتوقف الحياة الزراعية، ومن أجل إعادة التوازن إلى العالم تطلب الآلهة من إنانا العودة إلى الحياة، لكن لكي يحدث ذلك، يتطلب الأمر تضحية، من أجل إحياء إنانا وإعادة الحياة والخصوبة إلى الأرض، فتم اختيار ديموزي ليكون الضحية، فيتم اختطافه إلى عالم الموت، ورغم موته يسمح له بالعودة للحياة لمدة ستة أشهر كل عام، مما يرمز إلى دورة الفصول. عموماً، تُظهر الأسطورة العلاقة الوثيقة بين الإنسان القديم والطبيعة ودورة الحياة والموت، كما تجسد فهمه لظواهر الطبيعة.

³ تعود أسطورة إيزيس وأوزوريس إلى مصر القديمة، حوالي 2686 قبل الميلاد، وتروي قصة الحب الخالد والوفاء والخير والشر والحياة بعد الموت، تحكي الأسطورة عن مقتل أوزوريس (إله الخصوبة والنماء) على يد أخاه "ست" رمز الشر بعد أن قام بتقطيع جسده إلى عدد من الأجزاء ووضعها في تابوت وألقاه في نهر النيل، لتقرر إيزيس زوجة أوزوريس المخلصة البحث عن جثة زوجها لتعثر عليه وتقوم بجمع أشلاء زوجها وتعيد الحياة له لفترة وجيزة، وتنجب ابنهما حورس الذي ينتقم لأبيه.



الجسدية، وأصبح للجسد حضورا مميزا في النحت والفنون التصويرية. بشكل عام، توضح هذه النظرة التاريخية، أن الجسد كان عنصرا مكملا للروح ومؤثرا رئيسيا في الثقافات القديمة .

2.1. فكرة الجسد في الحضارة الإغريقية القديمة

يتجسد حضور الجسد في الحضارة الإغريقية، من خلال حضوره في الأساطير والمعتقدات التي كانت سائدة آنذاك، كما هو الشأن بالنسبة للحضارات الشرقية، فكان يتم الاستعانة به لتصوير صفات الآلهة والملوك والأبطال، بحيث أن أبرز ما يميز التفكير الأسطوري عند الإغريق هو تصويرهم للأشياء الخارجية على غرار الإنسان دائما، فكما يرى الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه" أن "ما يميز التفكير الأسطوري عند الإغريق؛ هو كونه تفكيرا تشبيها" (القش، 1983، ص44). بحيث يجعل الأفكار كأنها أشخاص ويجعل الآلهة أشخاصا أيضا، ويجعل الطبيعة حية للإنسان. عكس الحضارات الشرقية القديمة التي كانت تصور الأجساد على هيئة كائنات جزء منها حيواني وآخر بشري. كما كان يحضر الجسد أيضا في الألعاب الأولمبية التي ظهرت في بلادهم من خلال حضوره في ميدان المصارعة والقتال، حيث كان الجسد الإغريقي آنذاك يتميز بالقوة والصلابة، وهي صفات تفسر محبة الإغريق للمنازعة والصراع .

لكن التطور الذي عرفه الفكر الإغريقي من خلال انتقاله من مرحلة التفكير الخرافي والأسطوري إلى مرحلة التفكير العقلاني، بفضل إسهامات الفلاسفة، ساهم في استبدال المصارعة في الساحات الأولمبية بالمناظرة والمحاورة والمجادلة في الأروقة والأكاديميات الفلسفية من أجل نيل لقب الحكيم أو الفيلسوف، فتغيرت بذلك نظرة الإنسان الإغريقي للجسد .

II. المقاربة الفلسفية للجسد الإنساني

1.11. فكرة الجسد في الفلسفة اليونانية: ثنائية الجسد والروح

ترجع البدايات الأولى للاهتمام الفلسفي بالجسد إلى الفلسفة اليونانية، وذلك خلال مرحلة ما قبل الميلاد، حيث "كان الجسد في المجتمع الإغريقي عبارة عن نظام رمزي يخول التفكير في الأشكال التعارضية بين الذات والآخر، القريب والبعيد، الاتصال والانفصال، الإنساني والإلهي، "فالجسد الإنساني اعتبر جسدا دونيا (sous corps) في مقابل الجسد الأعلى (sur corps) للآلهة. إن الجسد الإنساني دوني ومعيب وخاضع لتقلبات الزمن والمحدودية ومعرض للتعب والشيخوخة والمرض ثم الموت والهبوط، في حين أن الجسد الأعلى للآلهة هو جسد خالد الإشعاع، ومكتمل، ويتم بالحياة والقوة والجمال". (BROHM, 2012, 72).

بدأ الاهتمام بالجسد في الفلسفة اليونانية يأخذ ملامحه الأولى مع "طاليس"، شأنه في ذلك شأن كل الفلاسفة الطبيعيين الأوائل الذين انشغلوا في تحديد ماهية الأجسام الطبيعية وأصلها، وهنا تجدر الإشارة إلى أن فكرة الجسد ستلاقي تهميشا



من قبل الفلاسفة ليس من حيث عدم العناية بل من حيث تحديد المكانة والأهمية، فنجد الفلاسفة الطبيعيين أهتموا بالجسد الإنساني واهتموا "بالأجساد الطبيعية".

ثم نجد "سقراط" قد انشغل هو الآخر في الحديث عن نوعين من الوجود، الوجود الحسي والوجود الذهني، وقد نظر للجسد بتأثير من الفيثاغورية، بأنه أدنى من النفس، وهو بمثابة مقبرة للروح. إن فلسفة سقراط الأخلاقية تعلي من مكانة النفس على حساب الروح، والفكر على حساب الحياة، ويمكن اعتبار استسلام سقراط للموت خير دليل على انشغاله بالنفس وتحقيق مطالبها. وما يؤكد ذلك أيضا هو تعريف الموت المقترح من طرف بطل سقراط في محاوره فيدون: "أ يحدث أن يكون شيئا آخر غير افتراق النفس عن الجسم؟ هذا هو تماما ما يعني الموت: الجسم المنفصل عن النفس يعود جراء ذلك لا ليكون إلا ذاته في ذاته. بينما تصبح النفس المفصولة عن الجسم هي ذاتها في ذاتها. يحدث أن يكون الموت شيئا آخر سوى ذلك" (ديكسو، 1991، ص 64).

لقد كان سقراط يعتبر الجسد بمثابة عقبة تقف أمام التفكير، وهذا ما يؤكد حواره على لسان أفلاطون حينما يقول: "إن نفس الفيلسوف تزدرى الجسد إلى أبعد حد وتهرب منه" (بلدي، 1962، ص 34). يتضح من خلال ما سبق ذكره، أن الموقف السقراطي ينظر إلى ثنائية النفس والجسم؛ ليس فقط كونهما جوهرين مختلفين، بل ينظر إليهما على أنهما جوهران متناقضان.

نظرة سقراط تجاه الجسد، ستستمر مع تلميذه "أفلاطون" الذي عاش معه الجسد لحظة نكران. عرض أفلاطون لتصوره العقلاني لعلاقة الجسد بالنفس في معظم محاوراته الفلسفية مثل "فيدون"، و"مينون"، و"الجمهورية"، و"فايدروس" وغيرها، فنجد في محاوره "فيدون"، التي كتبها أفلاطون على لسان أستاذه سقراط، وهي تمثل بيانا نظريا يؤسس لمشروعية إقصاء الجسد من فعل التفلسف وإبعاده عن العمل الذهني عموما، ما دامت الفلسفة أو محبة الحكمة، كما يقدمها أفلاطون على لسان سقراط، تخليا عن إرادة الحياة وإقبالا على الموت، وتوقا إلى الانعتاق من سحب الجسد من أجل الالتحام لعالم روحاني خالص.

يذهب أفلاطون في محاوره فيدون، إلى كون أن الروح هي أسمى شيء في الإنسان، لذا وجب العناية بها، أما الجسد فليس سوى سجن عقابي للروح لأنها طردت من عالم المثل بسبب خطأ اقترفته لذا يمثل الموت انعتاقا وخلصا لها من الجسد. فأفلاطون ينظر إلى النفس على أنها تهبط من السماء إلى الأرض، وفي هذا الصدد قسم أفلاطون العالم إلى جزئين، الأول عالم كامل وهو عالم المثل، والعالم الآخر غير كامل وهو العالم الدنيوي الذي ينتهي إليه الجسد. وعلى هذا الأساس "دعا أفلاطون إلى التقليل من الاهتمام بالجسد حتى تتمكن الروح من الخلود" (تيبس، 2009، ص 40). وفي هذا السياق نجد



أفلاطون قد وضع تقسيما للجسد معتبرا أنه يتكون من ثلاثة مناطق أساسية تمثل كل منطقة من هذه المناطق قوى خاصة وفضائل خاصة تسكن فيها، وهي: منطقة الرأس محل الروح والعقل، والنفس الغاضبة ومقرها الصدر، والنفس الشهوانية ومقرها البطن، أي ما سماه بالنفس العاقلة والنفس الشهوانية والنفس الغضبية .

وعلى الرغم من أن الإنسان وفق التصور الأفلاطوني هو مسجون في الجسم، فإن أفلاطون يرى أن الكمال يحصل بخلق التوازن بين الروح والجسد، أي بين النفس العاقلة والنفس الشهوانية والنفس الغضبية، لأن طغيان الروح على الجسد يجعله يضطرب ويغدو هجيناً، وطغيان الجسد على الروح يخلق الجهل، ولا يتم هذا التوازن إلا بتمرين الجسد على الرياضة، وتمارين الروح على الموسيقى والفلسفة. وعليه "يجب أن يسلك الجسد باعتباره عارفاً ليس مستهلكاً بناءً على مبدأ عدم الإفراط والتفريط أي التوازن بين الجسد والروح" (تيبس، 2009). يبرر أفلاطون هذه التراتبية، بتحديدته لطبيعة العلاقة بين الروح والجسد، فالروح يأمر لأنها جوهر إلهي غير قابل للتحلل والفساد، والجسد عبد مطيع ومرصود للفناء .

إذن المتأمل في الطرح الأفلاطوني-السقراطي، سيستخلص الفرق والتمييز القائم بين النفس والجسم، إنهما متناقضان، لكي لا نقول متعادين. فإذا كان الجسم حسب أفلاطون منجذب نحو الملذات وغارق في الغريزة، فإن النفس توافقة للمعرفة والحكمة، إنها مقر التفكير والفكر. يقول أفلاطون في هذا الصدد: "حينما تحاول النفس باستخدام الجسم تفحص شيء ما، يتضح أنها مخدوعة تماماً منه" (بلدي، 1962، ص 65). وطور أفلاطون هذه الفكرة بشكل واضح في استعارة "الكهف"، فما نشعر به على أنه حقيقة دنيوية مادية هو مجرد انعكاس غامض لحقيقة سامية مثالية .

نخلص إلى القول إن التصور الأفلاطوني بخصوص الجسد، لا يختلف عن تصور أستاذه سقراط، حيث إنه تصور يتضمن ثنائية واضحة (الجسم والنفس)، إلا أنه يعلن تفوق النفس وسموها على الجسم، وضرورة تحكم الأول في الثاني. إنهما ينتميان إلى الأفكار المتضادة، وما اتحادهما إلا عارضا. فالنفس عنصر خالد وإلهي، أما الجسم، فهو أشد مادية وغير خالد .

وإذا كان أفلاطون قد أقر بمبدأ الثنائية، فإن تلميذه "أرسطو" قد صنف ثنائية الجسد والروح في إطار زوج أنطولوجي أساسي: "الهيولي والصورة"⁴، لا يمكن الفصل بين حديه، ولا استقلالية أحدهما عن الآخر. فالهيولي مادة عضوية ووجود بالقوة، والصورة مادة لا عضوية ووجود بالفعل. وهما وجهان لشيء واحد، فلا سبق إذن للروح ولا تأخر للجسد، بما أن الهيولي والصورة متلازمان في الكينونة، وبالتالي في القدم .

⁴ الهيولي أو الهيولا (Hyle) كلمة يونانية الأصل، وهي المادة الرخوة التي لا شكل لها ولا خصائص تميزها، توجد في جميع الأشياء في الجماد، والنبات والحيوان. وإنما تتباين الكائنات في الصور فقط، والصورة هي الحدود، وهي المبدأ يعين الهيولي، ويعبر أرسطو عن اتحادهما معا بالجوهر.



لقد اعتبر أرسطو الجسد موضوعا فيزيائيا يمكن تعقله ومن ثم فهو قابل للدراسة العلمية، لذا حاول تصنيفه وفق وظائفه وأجزائه. إن "الجسد وفق أرسطو جوهر محسوس له صورة، تتجذر فيه الحركة التي تمثل الانتقال من الضد إلى الضد، كالانتقال من البارد إلى الحار أو العكس". وهذه الخصائص لا تسري على الجسم الحي وحده بل تتعداه إلى كل الأجسام سواء السماوية أو الأرضية، سواء كانت حية أو جامدة، هذا وإن اختلفت أنواع حركتها. فحركة الكائن الحي تبتدئ من التغذية إلى الإحساس ثم التفكير، وأخيرا الرغبة والحركة. "يتصف الإنسان، بالإضافة إلى ما سلف بالمخيلة، وهي امتداد للحساسية، والتذكر أي إعادة تركيب الصور التي تركت أثرا في المخيلة، والفكر أو القوة العقلية، وهي أعلى درجة يبلغها الإنسان تسمح له تمثل المفاهيم الكلية، أما الروح فصورة الجسد ومن ثم وظيفتها تنظيمه، وهو ما يعني عدم وجود تناقض بين الروح والجسد، بل بينهما تناسب" (بدوي، 1980، ص 18-19).

نخلص إذن إلى القول، بأنه لا وجود لمشكل في علاقة الجسد بالروح عند أرسطو، على عكس ما ذهب إليه أفلاطون حيث قام بالفصل بين وظيفتي النفس والجسد. لقد وضع أرسطو الجسم والنفس كجزئين لجوهر واحد متحدين اتحاد المادة والصورة.

وإذا كان أرسطو، قد قدم نقدا للتصور الأفلاطوني، فإن مذاهب فلسفية أخرى، ذات منحي أخلاقي نفعي "كالأبيقورية" مثلا، رفضت الطرح الأفلاطوني بشكل صريح، وذلك عندما أكدت على أن مبدأ اللذة هو معيار التقويم الأخلاقي وغاية السلوك الإنساني، فإذا كان أفلاطون قد اعتبر الخير قمة المثل وخالق الكون ثم حصره في الإحساسات اللذيذة فقط، فإن أبيقور يصرح: "إنني لا أستطيع أن أتصور الخير إذا غضضت النظر عن لذات الذوق، واللذات والحب، ولذات السمع، وبالجملة عن كل اللذات التي يحصل عليها الناس بواسطة الحواس، وليس صحيحا أن سرور العقل هو وحده الخير، ذلك لأن العقل يسر برجاء اللذات الحسية التي بالتمتع بها يمكن للطبيعة أن تتحرر من الألم" (بدوي، 1969، ص 104).

يؤمن أتباع هذا المذهب، بأن المحسوسات هي غرض المعرفة، وأن الإدراك الحسي هو وسيلتها الوحيدة، عكس تماما ما ذهب إليه أفلاطون. كما يعتقدون أن الحياة هي الجذر الكامن وراء كل معرفة، ومقياس حقيقتها لأن الحقيقة ليست جوهرها مطلقا، وهبة من السماء كما يتصورها التفكير النظري المجرد. وإنما هي فعالية مرتبطة بحاجيات الحياة الملحة، وبمدى خدمتها لمطالب الإنسان المتجددة، مما يجعلها نسبية. وبالتالي فهذا التصور الواقعي يعلن مصالحته مع الجسد، بما أنه مجال لتحصيل اللذات الآنية.



خلاصة

انطلاقاً مما سبق، يبدو أن تصورات الفلاسفة اليونان بشأن الجسد، مختلفة، بل تصل إلى حد تناقض اللاحق مع السابق، بحيث تم تسجيل اختلافات عديدة بين الطرح الأفلاطوني والأرسطي، وكذا طرح الأبيقورية؛ فبينما قام أفلاطون بالرفع من قيمة الروح والحط من مكانة الجسد، وأقر بمبدأ الثنائية، على العكس من ذلك، تم التأكيد على اتحادهما مع تلميذه أرسطو؛ إذ لا تكتمل الكينونة إلا بهما معاً. وعلى العكس من كل ذلك أعلنت الأبيقورية مصالحتها مع الجسد ورفعت من قيمته. ومع ذلك – لا يسعنا إلا القول – بأن الإرث الفلسفي اليوناني له أهميته الخاصة في التأسيس لمعرفة الجسد والذات .

II .2. المقاربة الدينية والفلسفية للجسد في العصر الوسيط

تمهيد

سنحاول خلال هذا المحور تسليط الضوء على الجسد في العصور الوسطى، من خلال تحليل طبيعة العلاقة القائمة بين الجسد والفكر الديني، تحديداً الجسد في الديانات الثلاث (المسيحية، اليهودية والإسلام). حيث اختلفت مفاهيمها له، فكل خطاب من هذه الخطابات تناوله وفق منظوره الأخلاقي والميتافيزيقي. علاوة على ذلك سنحاول أيضاً خلال هذا المحور؛ مقارنة مفهوم الجسد وفق تصورات فلاسفة العصور الوسطى، من خلال الوقوف على مواقف مجموعة من الفلاسفة المسيحيين وكذا المسلمين .

فكيف يحضر مفهوم الجسد في الدين المسيحي؟

وما هو تصور الإسلام حول مفهوم الجسد؟

وما هي تصورات فلاسفة العصور الوسطى حول الجسد؟

II.2.1. الجسد في الفكر المسيحي

بمجيء الديانة المسيحية ظهر الامتداد الجسدي واضحاً للمرحلة السابقة، خاصة الفلسفة اليونانية وتحديداً فلسفة أفلاطون التي أعجب بها رجال الدين، نظراً لاقتراب نظريته الفلسفية من تعاليم المسيح. فالتصور الأفلاطوني بالغ في التوجه الروحي وحارب المبدأ المحتفي بالجسد، حيث أكد على انشطار الكيان الإنساني إلى نصفين متناقضين متصارعين هما الجسد/ الروح، واعتبر الجسد موطن الشرور وسبب الدنس والرذيلة، فهو عبارة عن وحل يشوّه الصورة النقيّة والأصلية للنفس الخالدة. وليس إقصاء الكنيسة للجسد سوى التأكيد على هذا التوجه، فقد نظرت الكنيسة إلى الجسد



على أنه مولد الشر، وعين الخطيئة، بينما الروح هي الشعلة التي تنير الطريق نحو السماء. وكان لهذا التصور تأثير واضح على نظريات الفلاسفة في النفس وعلاقتها بالجسد ومكانتهما في الوجود.

وفي ظل هذا التصور الذي واكب جزءا من تشكل تمثيل الإنسان الأوربي القديم حول الجسد، يحق لنا أن نتساءل عن حظ الجسد في الخطاب المسيحي؛ الديني وكذا الفلسفي خلال العصور الوسطى:

فما هو التصور الذي قدمه الخطاب الديني المسيحي عن الجسد؟ وكيف قاربت الفلسفة المسيحية مفهوم الجسد؟ بوسعنا القول، إن أفكار أفلاطون حول الجسد؛ لقيت عناية بالغة من قبل رجال الكنائس، ورهبان الأديرة... وذلك لما نصت عليه فلسفته من أحكام توافق تعاليم الدين المسيحي ومقاصده، التي حوّاها الكتاب المقدس بأسفاره وأناجيله. إن النظرة النقدية للجسد التي سبق أن سادت مع الميتافيزيقا اليونانية، سوف تتكرر مع المسيحية، فوجدت طريقها إلى السلوك الفعلي في الممارسات الصارمة للكنيسة.

فكل ما يتعلق بالجسد صنف في خانة الأشياء المستفزة والمخلّة بالحياة. وانطلاقا من هذه النظرة نفسها، "اتهم فن المسرح، على غرار الاحتفالات الشعبية وما يتخللها من ضرب الرقص، بأنه تحريض على الخطيئة والرذيلة" (الشواف، 1994، ص 76).

وفي ذات السياق حث القساوسة الناس على حياة التمسك والإكثار من الصوم، وبالغوا في تحسيسهم بالذنب تجاه أجسادهم، وإقصائها. يشير المؤرخ الفرنسي "جاك لوغوف" في هذا الإطار، إلى أن "طريق التدرج الروحي، يمر بقهر وتعذيب الجسد [...] عندما يضحى بجسده" ويضيف "لوغوف": "أن تكريس توزع الإنسان بين روحه وجسده، لم ينحصر عند الأفعال الإرادية أثناء حالة اليقظة فقط، وإنما تعداها ليشمل حالة النوم أيضا، إذ ميز الأساقفة بين أحلام صالحة آتية من الله (الروح)، وأخرى شيطانية ناجمة عن دخيلتنا الوثنية التي تقدس الجسد والجنس، وحتى لا يلتبس الأمر على المؤمن العادي في شأن تأويله لنوعية أحلامه، أمر بكتبها، والتزام الصمت بصدها لأن الخطر كله يكمن في تداولها" (شواف، 1994، ص 86).

يمكن القول، إن هذا الموقف المعادي للجسد الذي كان سائدا خلال العصور الوسطى، قد اقترن أكثر بالجسد الأثنيوي إذا ما قورن بالجسد الذكوري، حيث تم احتقار المرأة وجسدها، ومن مظاهر ذلك نجد مثلا: أن ثنائية الذكر/ الأنثى، كانت تقابل ثنائية الروح/ الجسد، وفي هذا السياق، يقول القديس "أغسطين": "الرجل هو الروح السامية، والأنثى هي ذات الجسد والشهوة الجنسية" (السعداوي، 1990، ص 314). يتضح إذن، أن احتقار المسيحية للمرأة مرتبط بخطيئة حواء



الأولى، باعتبارها خطيئة جسدية في الأساس. فأصبح ينظر إليها على أنها الحلقة الأضعف، والأقل عقلانية والأكثر عرضة للذيلة. هناك مظاهر عديدة لمعاداة الجسد الأنثوي في الحياة المسيحية، (على سبيل المثال حصر السلطة الروحية برجال الدين) وفي المواقف (مثل تصنيف المرأة على أنها أكثر شهوانية) وغيرها من التظاهرات الأخرى .

بناء على ما سبق، يمكن القول إن الفكر المسيحي يهمل الجسد ويدنسه، ويعتبره مصدر الشهوة والرغبات وجالب للخطيئة، فمع المسيحية برزت صورة الجسد الضعيف، المولد للخطايا والمتواطئ معها. وفي المقابل تم الاعتراف بعلوية الروح وطهارتها وقدسيتها باعتبارها أسوأ شيء في الإنسان. هكذا فثنائية الجسد/ الروح تفترق عند الموت، الموت، هو موت الجسد، حيث يعود الجسد إلى التراب، وتصعد الروح إلى السماء لتواجه مصيرها. وما كان على الرهبان المسيحيين والقساوسة إلا تطبيق الأوامر التي جاءت في الكتاب المقدس، فنادوا بالعمل بما ورد فيه بصرامة تامة، وبذلك طال الجسد اضطهاد كبير وقمع وتشدد؛ "ينطبق هذا على معظم الممارسات الجسدية في الحياة اليومية مثل الحركة، اللباس، طرق الغذاء، النشاط الجنسي، الزواج، الدفن... لتتلاءم تماما مع تعاليم الدين المسيحي التي تنظر إلى الجسد على أنه فان وعرضة للخطيئة والفساد. في حين أن الروح كانت روحانية، ومقدسة وخالدة" (شرف، 2018، ص334)، وبذلك كانت الدعوة إلى تطهير الجسد من هذه الخطيئة من خلال قمع رغباته وشهواته، وتحرير الروح منه، والإكثار من التنسك والصوم والزهد .

توافقت نظرة الدين المسيحي حول الجسد مع تصور "القديس أوغسطين"، ففي كتابه "الإعترافات"، نجد أن الإنسان حسب أوغسطين مكون من عنصرين؛ عنصر الروح وعنصر الجسد، لذا فهو ينتهي إلى وطنين أولهما الأرض والآخر السماء. "بمعنى أن الإنسان يتكون من جانبين روحي وجسدي فالروحي يميل إلى مدينة الله، والجسدي يميل إلى مدينة الشيطان" (شرف، 2018، ص334)، وبذلك فالجسد حسب أوغسطين هو مصدر الشر في العالم، ومن ثمة دعا إلى كبح الرغبات والتمويل الجسدية. وهي الفكرة التي دافعت عنها المسيحية بشكل صريح، حيث أكدت أن الجسد هو مصدر الخطيئة، وأن الخلاص الحقيقي، أو التطهر الحقيقي؛ يكون بالخلاص من الجسد الذي يمثل أساس الشرور الموجودة في هذا العالم .

وبخلاف ما تقدم، فإن "توما الأكويني" يقدم طرحا مختلفا لعلاقة النفس بالجسد، فيرى أنهما "متحدان في الحياة، أما بعد الموت، فإنهما يفترقان، حيث يفنى الجسد وتبقى النفس خالدة" (قاسم، 1962، ص161). وقد عالج ذلك في مجموعة من كتاباته، منها: "شرح لكتاب النفس الأرسطي"، "الخلاصة اللاهوتية".

يرى الأكويني أن النفس غير مستقلة عن الجسد، كما قالت بذلك الأفلاطونية والمسيحية، بل إنها صورة الجسد وتؤلف معه وحدة متكاملة، يقول توما الأكويني: "إن النفس جوهر ناقص، وليس من الممكن تصورها دون البدن...والإنسان



مؤلف من مادة وصورة، أي من جسد وروح متكاملين..." (قاسم، 1962، ص 161). يتضح من خلال ما تقدم، أن توما الأكويني يعرف النفس بأنها هي جوهر الإنسان، لكنها مرتبطة بالجسد، فلا يمكن أن تكتمل من دونه، وباتحادهما تتحقق ماهية الإنسان. وبهذا الطرح يكون الأكويني قد توافق مع تصور أرسطو، الذي أكد على أن النفس هي صورة الجسد، ويكونان معا وحدة متكاملة .

نستشف مما تقدم، أن الجسد والنفس حسب توما الأكويني، ليسا ثنائية منفصلة، بل يشكلان وحدة متصلة، رغم أنه يؤكد انفصالهما خلال لحظة الموت، لكنه يرى أن البعث سيكون بالأرواح والأجساد معا. وبالعودة إلى لحظة الانفصال، أكد الأكويني أنه عندما يموت الجسد لا تموت معه النفس، فهذه الأخيرة هي جوهر عاقل قائم بذاته ولا يفنى بفناء الجسد، فهي غير قابلة للفساد، بل إنها عنصر خالد، وخلودها هذا صادر عن ماهيتها .

انطلاقا مما سبق، بوسعنا القول، إن تصور توما الأكويني بخصوص علاقة النفس بالجسد، ذو طابع تركيبى؛ بحيث أنه يوافق أرسطو من ناحية كون الجسد والنفس يكونان وحدة متصلة وغير منفصلة، كما يوافق طرح الأفلاطونية والمسيحية أيضا من خلال برهنته على خلود النفس .

خلاصة

كما رأينا في هذا المحور، أن الفكر المسيحي يتقاسم مع النظريات الفلسفية اليونانية وخاصة النظرية الأفلاطونية مسألة تهميش الجسد، فتم تصوره على أنه عدو للروح وفي صراع دائم معها. ولذلك فهو بحاجة للتطهير من الخطيئة، وبحاجة أيضا للضبط من طرف الروح، من أجل الحد من نزواته وإغراءاته.

II. 2.2. الإسلام والجسد

لقد احتل موضوع الجسد حيزا هاما ضمن الفكر الديني الإسلامي، بمختلف مرجعياته (القرآن، الحديث النبوي، الفقه...)، ولقي جدلا وسجالا كبيرا تآرجح ما بين الدعوة إلى قمعه وتطويعه وإخضاعه، والدعوة إلى الاعتراف بمكانته وأهميته. لكن هذا الجدل والنقاش حول موضوع الجسد، بوصفه موضوعا لغويا، وشرعيا وأديبا لا بوصفه موضوعا سوسيلوجيا، بمعنى أن هذا الاهتمام، لم يوازيه اهتمام علمي، بحيث ظل الجسد الإسلامي مغيبا داخل الحقل السوسيلوجي والأنثروبولوجي. لذلك كان من الضروري مساءلة مفهوم الجسد في هذا الخطاب، والكشف عن دلالاته الثقافية المتعددة. من منطلق أن المرجعية الدينية للجسد تشكل أحد أهم موجبات الفعل الاجتماعي ومحددات جوهرها للهندسة الاجتماعية للجسد في سياق تحولاته عبر التاريخ .



وتجدر الإشارة إلى أن الخطاب الديني حول الجسد؛ عرف العديد من الاختلافات العقائدية والفقهية المتصلة به. مما يعني أنه ثمة هناك صعوبات منهجية ومعرفية كبرى ثقف وراء كل تعامل تحليلي مع الجسد في الإسلام .

من الثابت أن الحديث عن حول الجسد، يستدعي بالضرورة العودة إلى مختلف النصوص الدينية سواء في القرآن أو في الأحاديث النبوية، باعتبارها المؤطر الأساسي للتشريع الإسلامي. وفي هذا السياق، يمكن القول، أن هذه النصوص تصور لنا الجسد باعتباره كيانا ماديا، ومقدسا أيضا؛ لأنه ملكا لإلهيا، كما قدمته في إطار سلسلة من الثنائيات (الجسد/الروح، الجسد/النفس، الجسد/الجسم، الجسد/البدن)، والتي أفضت لصالح النفس أو الروح على حساب الجسد. كما صورت لنا هذه النصوص أيضا، الجسد كمجال للفعل والتشريع الديني، من خلال مجموعة من الوضعيات (الحركة، اللباس، التزيين، الصلاة، الصيام، الجنس، الأكل، الشرب...)، حددت شكل حضوره في العالم. وفي هذا السياق يقول الباحث المغربي "فريد الزاهي": "لا يمكن الحديث عن الجسد الإسلامي من دون ربطه بالصورة القدسية التي أضفاها عليه الإسلام. عبر تقنين حركاته وسكناته ومنحها دلالات علوية تدخلها مباشرة في علاقة مع النظام الإلهي للكون" (الزاهي، 1999، ص56).

لذلك كان من البديهي أن نجد الدين الإسلامي يركز على تهذيب هذا الجسد، ويصف الطريقة التي ينبغي أن يكون عليها هذا الجسد في الحياة اليومية للمسلم: أثناء الصلاة، والصيام وفي لحظات العمل، اللباس المظهر، الجماع والحياة الجنسية، وغيرها من الاستعمالات التي تجعل من الشخص يظهر فقط ما هو مقبول شرعا، فيبدو جسده علامة على امتثاله إلى ما يأمر به الدين أو ينهى عنه .

من هذا المنطلق، يمكن القول إن الدين الإسلامي أسس لعلاقة الفرد المؤمن بجسده، من خلال تقديم الجسد النبوي باعتباره نموذجا مثاليا للجسد المسلم الملتزم بالضوابط الشرعية، إنه يشكل مرجعا للمسلمين في كيفية تعاملهم مع أجسادهم في الحياة اليومية، يقول الزاهي في هذا الصدد :

"إن تصفحا ولو سريعا للصحيحين ولمسندات الأئمة السبعة تكفي للخروج بتصور واضح ومتكامل عن مكانة الجسد في سمفونية الحياة اليومية للمؤمن؛ ذلك لأن الجسد النبوي - في نموذجيته - كان يخضع للمراقبة والمساءلة، فهو يشكل المثال اليومي، وهو أيضا يجيب عن كل ما يخطر على بال المؤمن من تساؤلات، من ثمة يعتبر التماهي والتمثل والمحاكاة سبيل المؤمن إلى التوافق مع التعاليم الإسلامية وتطبيقها من دون زغ أو ضلال ". (الزاهي، 1999، ص56).

تبعاً لما سبق، يمكننا القول إن الجسد هنا يكف عن كونه ملكا خاصا بصاحبه، حيث مطلوب من المسلم أن يكيف جسده مع ضوابط مستوحاة من النموذج النبوي، باعتباره المثال الأعلى الذي يجب الاحتذاء به في تهذيب السلوك وضبط الممارسات اليومية .



وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن الإسلام سعى إلى تأسيس نموذج شامل للسلوك الجسدي، يكون مرجعية للمسلمين في تعاملهم مع أجسادهم، ويهدف إلى توحيد السلوك الجسدي للمسلمين بشكل عام. ومن ثمة أطر الإسلام علاقة المسلم بجسده بمنظومة من الواجبات التي بموجها يتم تدييره اجتماعيا، ثقافيا... ومن خلال الأوامر التي عليه الامتثال لها، والنواهي التي عليه اجتنابها، حتى فيما يتعلق بالمظهر الجسدي الشخصي من زينة ولباس، وحركة، وكذا مختلف الوضعيات التي يوجد فيها (الجسد الذي يتحرك، الجسد الذي يتجه للصلاة، الجسد الذي يتجه للجماع، الجسد الذي يتجه للأكل...).

3.2.11. الجسد في الفكر الإسلامي

لا شك أن موقف الفلسفة الإسلامية من الجسد قد تأثر بالتصورات والفلسفات السابقة مثل: الزرادشتية والفلسفة المسيحية والفلسفة اليونانية، ومن المؤكد أن تأثير تلك الفلسفات على الفلسفة الإسلامية لا يمكن حصره في موضوع الجسد فقط، وإنما ينطبق أيضا على تفسيرات الفلاسفة المسلمين للوجود والمعرفة والأخلاق بشكل عام. فبالعودة إلى تصورات فلاسفة اليونان، ولاسيما أفلاطون وسقراط حول ثنائية الجسد والروح، نجد لهذه التصورات تأثيرا واضحا على تصورات مجموعة من الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا والغزالي، وابن رشد، الرازي، الفارابي، الكندي وغيرهم. لذلك يمكن اعتبار موضوع الجسد والروح من أهم المواضيع التي تناولها الفلاسفة المسلمين.

- تصور "ابن سينا"

يرى ابن سينا أن الإنسان يتألف من روح وجسد، أو بتعبير ابن سينا من سر وعلن، فسره هو الروح، وعلنه هو بدنه. والإنسان حسب ابن سينا بفعل طبيعته الجسدية يقترب من الحيوان ويتدنى، أما بفعل الروح فيرتقي أكثر علما ومعرفة. وعلى هذا الأساس، فالإنسان هو عبارة عن جوهر روحاني خالص، يستعمل البدن مطية للالتحاق بواجب الوجود (الله) والاتصال به والتوق إلى حضرته؛ نظرا للطبيعة الإلهية للروح. فهذه الأخيرة لن تحظى بالسعادة إلا بموت الجسد، وخلصها من علائقه تماما، يقول ابن سينا: "وهذا مذهب الحكماء الإلهيين... فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية" (العلوي، 2004، ص 32).

"فالنفس عند ابن سينا جوهر روحاني قائم بذاته" (نصري، 1986)، ، فيفيض ويتخذ من نفسه آلة في اكتساب العلوم والمعارف، حتى يصبح عارفا بالله ولكل العوالم المحيطة بها، أو بمعنى آخر أن النفس هي الجوهر الناطق والكامل للإنسان الذي يقوم بالتذكر والرؤية والتمييز، أو بالأحرى هي الجوهر الفعال المدرك، ومنه فالنفس تستطيع أن تدرك ذاتها والعالم



من حولها من خلال العقل، ودون حاجة إلى الحواس، ويعني ذلك أن النفس ليست في حاجة إلى الجسد، فهذا الأخير لا يمكنه إدراك الأشياء دون استخدام الحواس، وحسب ابن سينا الإدراك العقلي أقوى من الإدراك الحسي، بحيث دعا إلى الشك في الحواس وما تقدمه من معارف .

يتضح من خلال ما سبق، أن ابن سينا يتبنى موقفا يهمل الجسد، ويضعه في مرتبة أدنى من النفس، بل يرى الجسد على أنه عائق أمام النفس وشاغل لها. وهنا يظهر الأثر الأفلاطوني وكذلك أثر الديانة الفارسية في النظرية السينوية. ويظهر ذلك أكثر، عندما يؤكد ابن سينا على خلود النفس، أي أن النفس لا تموت بموت الجسد، بل على العكس من ذلك؛ عندما يموت الجسد تتخلص النفس منه، ومن تم فهي سرمدية وغير فانية، وهذا ما جعله ينادي بأبدية العالم. وهي الفكرة التي نجد لها حضورا في فلسفة "أفلاطون وأرسطو وأفلوطين"، وبالخصوص هذا الأخير الذي أكد أن النفس عنصر إلهي وخالد، بينما الجسم، فهو عنصر مادي وفان .

ورغم التعارض الذي يبديه التصور السينوي بخصوص العلاقة القائمة بين النفس والجسد، فإنه لا ينفى إمكانية وحدتهما، ولم يستطع أن يتصور وجودا للنفس خارج دائرة الجسد، وفي هذا الصدد يرى ابن سينا في كتابه "القانون في الطب"؛ أن النفس والجسد يوجدان معا في وحدة تمنح الحياة للكائن الحي، فالنفس في حاجة إلى جسد لكي تحقق وجودها، والجسد أيضا بحاجة إلى اقترانه بالنفس. وهو نفس الطرح الذي دافع عنه أرسطو، رغم أنه هو الآخر أقر بمبدأ الثنائية بين النفس والجسد، إلا أنه اعتبرهما مكونين جوهريين للإنسان لا بد منهما لكي تكتمل ماهيته. ومن هنا نلاحظ أن تصور أرسطو حول الجسد يتميز بالتنوع. ونفس الأمر بالنسبة لتصور ابن سينا حول الجسد؛ الذي بدوره يتميز بالتنوع؛ من أحادية إلى ثنائية .

- تصور "الغزالي"

وبالنسبة للغزالي فلم يخرج تصوره الأخلاقي للجسد عن المرجعية الدينية الإسلامية، التي تعطي الأولوية للروح على حساب الجسد، كما استلهم من التراث الفلسفي اليوناني، خاصة التراث الأفلاطوني نتيجة الاتصال الحضاري بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة اليونانية .

من هذا المنطلق يمكن اعتبار تصور الغزالي للجسد بمثابة نقطة التقاء وتداخل الديني مع الفلسفي، والصوفي أيضا. على هذا الأساس فقد درج الغزالي على النهج الذي اختطه الفكر اليوناني حينما نظر إلى الإنسان نظرة تجزيئية جسد/نفس، في ضوء مسألة خلق الإنسان، حيث قسم العالم إلى قسمين، "عالم الأمر وعالم الخلق، الأول لا كمية له ولا تقدير له كأرواح البشر وأرواح الملائكة، إنه عالم الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والمكان... والثاني فهو عالم الأجسام



وعوارضها، والخلق بمعنى التقدير لا بمعنى الإيجاد والأحداث... (الغزالي، ص1345). وبذلك فالإنسان في نظر الغزالي مكون من عالمين؛ عالم الأمر وعالم الخلق، أي عالم العقل وهو العالم الإلهي وعالم الحس وهو العالم المادي، أي أنه مكون من جسد ونفس. وفي هذا الصدد حاول الغزالي في كتابه "معارج القدس في مدارج معرفة النفس"، شرح العلاقة القائمة بين الجسد والنفس، كما حاول أيضا شرح معاني الألفاظ المترادفة للنفس (النفس، القلب، الروح، والعقل). وفي هذا الصدد يرى الغزالي، أن هناك علاقة توازن وتكامل بين كل هذه المكونات، فجميعهما يعين بعضها بعضا. إلا أنه اهتم بدراسة النفس اهتماما كبيرا، محاولا إثبات وجودها وخلودها. فاعتبر أن معرفة النفس توصل إلى معرفة الله، ومعرفة أسرار الكون، ورأى أنها جوهر روحاني خالص متمايز عن الجسد، بينما هذا الأخير من عالم الخلق وهو معرض للزوال، ويوضح الغزالي الفرق بين النفس والجسد من خلال هذا القول: "أعلم أن الله تعالى خلق الإنسان من شيئين مختلفين: أحدهما: الجسم المظلم الكثيف الداخلة تحت الكون والفساد المركب المؤلف الترابي الذي لا يتم أمره إلا بغيره، والآخر: هو النفس الجوهرية المفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للألات والأجسام" (الغزالي، ص1356).

بناء على ما سبق، يتضح أن الغزالي يولي النفس عناية خاصة مقارنة بالجسد، فهذا الأخير ليس سوى خادم للروح، إنه مسخر من طرفها، واعتبر أن الجسد منزل أو مسكن للروح، وأنها تحل به لعناية إلهية، وتظل في ذلك الجسد لمدة محددة إلى أن ينتهي أجلها. كما يؤكد أيضا أن سعادة الإنسان لا تكتمل إلا بعد أن تتحرر النفس من كل قيود الجسد.

خلاصة

إن الناظر لما تقدم يجد أن التصورات السابقة تعج بإشارات تمنح الروح قيمة ومكانة أسى من الجسد، فقد تم تناوله ضمن عدة ثنائيات أخرى (الجسد، الروح، النفس، البدن، الجسم، العقل، القلب)، وأفضت في كل أشكالها لصالح الروح على حساب الجسد. فمعظم الفلاسفة المسلمين أعطوا الجسد مرتبة أدنى من الروح. وبذلك توافقت تصوراتهم مع المرجعية الإسلامية.

غير أن التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي شهدتها المجتمعات الإسلامية، بما فيها المغرب، أفرزت انفصالا واضحا بين التصورات التقليدية التي تقدمها المرجعية الدينية والفلسفية الإسلامية بشأن الجسد، وبين واقع التعامل معه في السياق المعاصر، ففي حين يظل الجسد في النصوص الإسلامية في مرتبة ثانوية مقارنة بالروح، واعتبرته كأداة قابلة للتوجيه والتقييم في سبيل ارتقاء الروح، وحددت كيفية مظهره وحركته عبر الممارسات التعبدية، مثل الصلاة والطهارة، الصيام، اللباس... أصبح الجسد اليوم محور الاهتمام في جميع المجالات، لاسيما في مجالات التجميل والموضة، من خلال



السعي المستمر وراء تحسين مظهر الجسد وفق معايير جمالية محددة. ومنه أصبحت علاقة الفرد بجسده مسألة فردية أكثر من أن تكون جزءاً من منظومة أخلاقية شاملة، لكن هذه العلاقة أصبحت في المقابل خاضعة لهيمنة النزعة الاستهلاكية التي تختزل الجسد إلى منتج قابل للتحسين والتعديل، بما يتماشى مع معايير الجمال السائدة.

3.11. فكرة الجسد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

تمهيد

إذا الفكر الديني التوحيدي بشكل عام، سواء في اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، قد منح الجسد مكانة محدودة، حيث كانت النظرة الدينية تصفه أحياناً كأداة تابعة للروح أو النفس، وغالباً ما كانت تعتبره مصدراً للضعف أو الخطيئة. ففي هذه الأديان، تركزت العناية بشكل أكبر على الروح أو النفس باعتبارها العنصر الأسى في الإنسان، بينما ظل الجسد خاضعاً لطقوس دينية وأخلاقيات تحد من حريته وتقيّد حركته. فإن الجسد سيعاد له الاعتبار وترجع له قيمته، وينظر إليه نظرة فلسفية جديدة تقوم على أساس سيادة النزعة العقلانية في الفكر الفلسفي وتطور الفكر العلمي في مطلع عصر النهضة. ونجد بذور هذا الموقف الإيجابي من الجسد بدأ مع ديكارت وسيتيلور بصفة خاصة مع كل من نيتشه، ثم الفلسفة الظاهرية مع موريس ميرلوبونتي وإدموند هوسرل، ثم مع ميشيل فوكو.

من أجل إبراز موقف فلاسفة العصر الحديث والمعاصر من الجسد، سأكتفي بتقديم أربعة نماذج، وهي: موقف "روني ديكارت"، "فريدريك نيتشه"، ثم الفلسفة الفينومينولوجيا مع ميرلوبونتي وهوسرل، ثم "ميشيل فوكو".

- تصور "روني ديكارت"

يعتبر روني ديكارت من أبرز المؤسسين لمشكل العلاقة بين الجسد والفكر في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وفي هذا السياق، يرفض ديكارت الأفكار الكلاسيكية بشأن هذه الثنائية. ولاسيما الأفكار الأفلاطونية والمسيحية، التي اعترفت بالروح والنفس وهمشت الجسد، وارتأت بأن بينهما علاقة تعارض. بينما ديكارت في كتابه "تأملات ميتافيزيقية"، يرى أن بين الروح والجسد علاقة تفاعل متبادل التي تجعل منهما وحدة أو كلية لا انفصال فيه، ذلك أن الجسد عنده هو مجموعة امتدادات مرتبطة ببعضها البعض تخضع لقوانين الميكانيكا والكيمياء والإحياء وعلم وظائف الأعضاء. فهو بهذا المعنى عبارة عن آلة مركبة من أجزاء متجاورة ومتراصة. وهذه الآلة في حاجة إلى محرك يصل بين ميكانيزماتها المنفصلة، ويمنعها من التوقف عن أداء وظائفها وليس ذلك المحرك سوى العقل أو الروح. إنه "آلة جد منظمة من طرف الإله السعاتي، والروح



لا توجد في الجسد وجود الريان في السفينة، بل ككائن يسكن في جميع أنحاء الجسد... (تيس، 2009، ص 40). إن الوظائف الجسمية مثل (الحركة، الهضم، التنفس...)، تشتغل وفق آلية تنبع من إرادة الله . وفي هذا السياق يرى ديكارت أن الإنسان يتألف من جوهرين هما بالطبيعة النفس والجسد، فالنفس روح بسيط مفكر، أما الجسد فهو امتداده، يقول ديكارت في هذا الصدد: "إذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أنني موجود وأني مع ذلك لا ألاحظ أن شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أنني شيء مفكر، استطعت القول إن ماهيتي إنما انحصرت في أنني شيء مفكر، أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير. ومع أن من الممكن أن يكون لي جسم اتصلت به اتصالاً وثيقاً..." (أمين، 2009). وفي نفس الصدد يقول: "إن النفس متصلة حقيقة بمجموع الجسم [...] بسبب أنه واحد وبطريقة ما غير قابل للقسمة، بفضل ترتيب أجهزته التي ترتبط جميعها ارتباطاً وثيقاً بعضها بالآخر، لدرجة أنه حين ينتزع أحدها فإن ذلك يجعل مجموع الجسم معطوباً" (DESCARTES, 1649, p50). بناء على ما تقدم، فديكارت يتصور الإنسان وفق طبيعة مزدوجة، بحيث رأى أنه يتكون من الفكر الذي هو ماهية الإنسان، والجسم الذي هو امتداده؛ وهذا الامتداد هو الجوهر المادي نفسه، أو الطبيعة التي تعمل في كل شيء طبقاً لقوانين الميكانيكا الدقيقة، تعمل بذلك لأن الله فرض عليها الخضوع لهذه القوانين . هكذا إذن، يفرق ديكارت بين النفس والجسد، أو بالأحرى بين الجوهر المفكر (النفس أو العقل)، والجوهر الممتد (الجسد)، وأكد على طابع الصلة القائم بينهما. مؤسساً من ثمة لموقف إيجابي من الجسد، وهو بذلك يستبعد ثنائية أفلاطون؛ (جسم أرضي فان، ونفس خالدة تسكنه)، ويبتعد عن تأثير أفكار أرسطو الذي يرى في كل إنسان وحدة مركبة من جسم (مادة) والنفس (شكل)، أي أنه مركب من هيولي وصورة. كما ابتعد عن الأفكار اللاهوتية خلال العصر الوسيط التي انتقصت من قيمة الجسد ووضعت في تناقض مع الروح والنفس .

- تصور "فريدريك نيتشه"

لا شك أن ديكارت قدم موقفاً إيجابياً حول الجسد وأعاد له الاعتبار، ومنحه قيمة ومكانة لا تقل أهمية على قيمة الروح، وقدم تفسيراً عقلياً، علمياً لثنائية الجسد والروح مستفيداً من علوم عصره. هذه الإيجابية اتجه الجسد ستعرف أوجها مع الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه؛ الذي اعتبر أن "تاريخ البشرية هو تاريخ إذلال الجسد وإماتة الرغبات والتضحية بالذات" (قبيسي، 1981، ص 115). فقام في هذا الصدد بثورة على التفكير الذي سبقه، خاصة الأنساق الفلسفية المثالية، التي همشت الجسد واحتقرته في مقابل الروح. هذه الأخيرة ستعرف أفولها مع نيتشه، وأضحت مكانتها أدنى من



مكانة الجسد. يقول نيتشه في هذا الصدد: "الجسم هو عقل كبير، جمهور متحمس، حالة سلام وحرب، قطيع وراعيه. هذا العقل الصغير الذي تدعوه روحك، يا أخي، ليس إلا أداة بيد جسمك، وأداة صغيرة جدا، ولعبة بيد عقلك الكبير" (مصباح، 2007، ص 93). يبدو من خلال هذا القول؛ أن نيتشه قلب رأسا على عقب كل الأفكار المثالية بخصوص ثنائية الجسد والروح، حيث أعلن أن الجسد هو العقل الكبير، في مقابل العقل الصغير الذي يقصد به الروح. حسب نيتشه، ليس ثمة وجود للإنسان دون الجسد، وما الروح في نظره سوى ذلك الصدى التابع له. ويستمر نيتشه في الدفاع عن الجسد، ضد كل من يتنكر لأهمية الجسد وقيمته، بقوله: "للمستهزئين بالجسد أريد أن أقول كلمتي، ليس علمهم أن يتعلموا من جديد ولا أن يعيدوا تعليم الآخرين، بل فقط أن يقولوا وداعا لجسدهم، وأن يصيروا بكما إذا" (مصباح، 2007، ص 75). واضح هنا أن نيتشه يدحض كل الأفكار التي تنظر إلى الجسد نظرة استهزاء واحتقار، ويرى أن من يحتقره ويستهزئ به؛ ليست لديه معرفة وإحاطة به.

يتضح مما سلف، أن نيتشه احتفى بالجسد وبقواه الغريزية باعتبارها قوى فاعلة حقيقية، واعتبر الجسد أعظم من الروح، فهذه الأخيرة ليست إلا وسيلة له، على عكس تماما ما قالت به الأفلاطونية والمسيحية وغيرها، التي أساءت فهم الجسد في نظر نيتشه، حيث كانت ترى أن الجسد مجرد أداة للروح وخاضعة له، لكن مع نيتشه حصل العكس؛ أضحت الروح مجرد أداة في يد الجسد يتحكم فيها، يقول نيتشه: "يوجد وراء أفكارك ومشاعرك، يا أخي، يقوم سيد جبار، مرشد طريق مجهول يدعى الذات، يسكن جسديك، إنه هو جسديك" (مصباح، 2007، ص 46).

هكذا إذن، استطاع نيتشه أن يحرر الجسد من النظرة الإرتكاسية الكلاسيكية التي احتقرته بوصفه مصدرا للخطيئة والشر، وقتلت رغبته في الحياة، وصنعت إنسانا يكره جسده، ودشن في المقابل بداية جديدة للجسد الإنساني بغرض إعادة الاعتبار إليه، فهو ليس جسدا زاهدا، أو كيانا مدنسا وأقل قيمة وأهمية من الروح، بل هو حسب نيتشه عنوان انخرطنا في الحياة بوصفه جسدا راغبا في الحياة من كل نواحيها، ورمزا لإرادة القوة.

- تصور "ميشيل فوكو"

إذا كانت الفلسفة الحديثة – كما رأينا ذلك – قد أعادت الاعتبار لمكانة الجسد وقيمته، واستطاعت أن تحرره؛ بدءا مع ديكارتر في القرن السابع عشر الذي أسس لموقف إيجابي من الجسد، من خلال تجاوزه لطابع التناقض بين الجسد والروح، الذي قالت به الفلاسفة الكلاسيكية، مؤكدا على أن الإنسان عبارة عن وحدة غير قابلة للقسمة أو الاختزال. ثم مع نيتشه الذي حارب الأفكار الميتافيزيقية واللاهوتية التي احتقرت الجسد وحاربتة. فإن الفلسفة المعاصرة لن تبحث فقط في قيمة الجسد ومكانته، بقدر ما ستهتم بالتأمل والتنظير للجسد في علاقته بالمؤسسات الاجتماعية، خاصة في



علاقة الجسد بالسلطة في إطار المجتمع الرأسمالي. وفي هذا الإطار اهتم ميشيل فوكو بالجسد في نطاق رصده للتاريخ والمؤسسات، واستقصائه للبنية العميقة التي تحكم مسار الحضارة الغربية بطريقة أركيولوجية، جينولوجية. فحسب ميشيل فوكو رغم أن الجسد تحرر خلال فترة الحداثة من وصاية الروح والمسيحية، بقدر ما أصبح اليوم مسخرا لخدمة الليبرالية، ومستغلا ومستلبا من طرف المجتمع الرأسمالي البورجوازي، لقد أضحت أداة طبيعية للعمل والزيادة القصوى في الإنتاج والاستهلاك بإيعاز من المؤسسات الرأسمالية.

وعلى هذا الأساس شرع فوكو في تفكيك النسق المعرفي الغربي، من خلال تعرية الوجوه الخفية لأخطبوط السلطة والكشف عن الاستراتيجية المتبعة للسيطرة على الجسد وترويضه، في مختلف التجارب: أثناء المرض والصحة، العقل والجنون، اللذة والألم، الحرية والعقاب... وذلك من خلال الدفع به نحو مؤسسات قهرية (المعزل، السجن، الجيش، المستشفى، المدرسة...)، وهي أماكن تتميز من جهة بالانغلاق وقمع الأفراد، ومن جهة أخرى تسهل عمل ووظيفة السلطة، وهكذا تسعى هذه المؤسسات إلى مراقبة الجسد وضبطه وتوجيهه بطريقة تجعل الأفراد يقبلون بشروط التحكم، كما تسعى إلى تحويل الجسد لطاقة إنتاج، وتعمل على إعدام كل إمكانياته ومؤهلاته التي من شأنها التشويش على هذه المهمة. وفي هذا السياق تناول فوكو في كتابه "المراقبة والمعاقبة" (1975)، عدة نماذج وأمثلة من المؤسسات بغية رصد مظاهر المراقبة للجسد، وكان من بين تلك المؤسسات؛ السجن باعتباره المكان الأكثر انتشارا للمراقبة والعقاب في العالم الحديث، موضحا كيفية تحول السجن من مجرد مكان للعقاب والتعذيب إلى حدود نهاية القرن الثامن عشر، إلى مكان للتأديب والتعقب والمراقبة، حيث تم إلغاء المواجهة الجسدية بين الضحية والجلاد، فحل القاضي محل الجلاد، وأصبح أداة في يد السلطة والقائمين عليها ذلك لقضاء مصالحهم الشخصية، في إطار ما يسميه بتكنولوجيا السلطة. ولعل تحليلات فوكو بخصوص الجسد، كلها تسير في هذا الاتجاه، أي "محاولة فهم كيف تم الانتقال من تصور للسلطة حيث الأمر يتعلق بمعالجة الجسد بوصفه مساحة لرسم وتثبيت التعذيب والعقوبة إلى شكل آخر، يعمل بالعكس على تشكيل وتكوين وتصحيح وإصلاح الجسد" (الزواوي، 2018، ص 42). وهذا الأمر لا يتعلق بالسجن فقط، بل ينطبق على مؤسسات أخرى كالمستشفيات وكل أماكن العزل والحجر.

يرى فوكو أن مع بداية القرن التاسع عشر، ظهرت العديد من الهيئات الرقابية التي تسعى إلى تسيير أكثر عقلانية وتحقيق مردودية أكبر من خلال مراقبة الجسد وقوة العمل. وتوسعت دائرة المراقبة لتشمل جميع المؤسسات والأنشطة اليومية، فقد أضحت جميعها مرتبطة بالمراقبة، إلى درجة جعلت الأفراد يمارسون بدورهم المراقبة فيما بين بعضهم البعض من أجل التحقق من التزامهم بأنماط السلوك المقبولة. إنها مراقبة يتداخل فيها الجميع: المجتمع والمؤسسات والأفراد،



ويشكل فيها الجسد وساطة رئيسية. "أصبحت سلطة العقاب تسري على طول الشبكة الاجتماعية [...] لتتشعب إلى أن تصبح غير منظورة كسلطة للبعض على البعض" (مقلد، 1990، ص 77).

يكشف التشريح الذي قام به ميشيل فوكو لمشكل العلاقة بين السلطة والجسد، عن وجود سلسلة لامتناهية من الاستراتيجيات والممارسات والأساليب المبتكرة من طرف الليبرالية البورجوازية من أجل استغلال الجسد الإنساني وترويضه والاستثمار فيه. – وكما رأينا- يتم ذلك في مختلف المؤسسات والفضاءات المغلقة التي تسمح بتسيير الأفراد في المكان، وتوزيعهم والتعرف عليهم ومعاينتهم من قبيل (الأسرة، الزواج، الجنس، المدارس، المستشفيات، أماكن وفضاءات الإنتاج، السجون، دور العزل والحجر وغيرها).

- التصور الفينومينولوجي للجسد

تعتبر الفلسفة الظاهرية من أبرز الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي اهتمت بموضوع الجسد، حيث استطاعت أن تؤسس لمنظور جديد بخصوص الجسد؛ يمثل ثورة على التصورات المثالية والعقلانية (أفلاطون، ديكارت...)، فيما يتعلق بثنائية الجسد والروح. ذلك أن رواد الفينومينولوجيا وعلى رأسهم "ميرلوبونتي"؛ رفض القول بتأثير الروح في الجسد، ويقرّ في المقابل بأهمية الجسد في الوجود، مؤسس بذلك لـ "كوجيطو" جديد، وهو: "أنا جسد إذن أنا موجود".

ترتكز فينومينولوجيا الجسد حول أنموذج القصدية الذي جعل من الجسد كأداة للتعبير والوجود، على اعتبار أن وجود الإنسان في العالم يتحقق عبر الجسد، إنه يمثل جسر التواصل بين الذات، "فمن خلاله نعبر عن آرائنا ورغباتنا وامتعضنا وطموحاتنا، فهو الذي يجعلنا نشعر بما حولنا" (مرسول، 2015، ص 36). إنه أداة ربط بين الوعي والعالم؛ طالما أنه حاملا للمعاني والدلالات. وما دام كذلك؛ فإنه يمثل أداة للمعرفة أيضا، فهذه الأخيرة لا يمكن أن تتم بدون توسط للجسد، كما أن معرفة هذا الأخير لا يمكن أن تكتمل إلا خلال العودة إلى تجربته المعاشة في العالم. فهذه هي الحقيقة التي أكد عليها التصور الفينومينولوجي، وهي أننا نمثل أجسادنا، ونحن موضوعات مجسدة.

وفي هذا السياق، يؤكد هوسرل أن إدراك الجسد يرتبط بتحقيقه في العالم، أي من خلال فعل الحضور داخل وجود مشترك بين الذات، وانفتاح الذات على الآخرين ومشاركتهم تجاربهم، وهو انفتاح عن وعي قصدي. إذ تحاول الذات بانفتاحها هذا؛ تحقيق وعيها بموضوع ما من موضوعات العالم، ويتحقق هذا الانفتاح بفضل الجسد؛ الذي يساعد الذات في إدراك جسدها وأجساد الآخرين. وبذلك كسر هوسرل عزلة الذات المفكرة الديكارتية، بحيث رأى هوسرل؛ أنه لا معنى لكوجيطو ديكارت: "أنا أفكر أنا موجود"، إن لم يكن هذا التفكير يقصد موضوعا ما من موضوعات العالم.



وفي نفس الصدد دعا ميرلوبونتي إلى ضرورة العودة للعالم المعيش، أو ما يسميه بالعودة إلى الأشياء ذاتها، بحيث لا يمكن فهم الإنسان دون الانطلاق من وجوده في الواقع المعيش لذلك من أجل فهم الجسد لا بد من العودة إلى تجاربه كما يعيشها في الواقع (الجسد المعيش)، في مختلف تفاعلاته في الحياة اليومية (الشعور، التفكير، الحب، الكراهية، الفرح، الحزن، الكلام، الصمت، الإيماءات...). فكل هذه التفاعلات حسب ميرلوبونتي ليست مجرد وسيط بين الفكر والعالم، بل هي جسدا للفكر، ومن خلالها أيضا ننتفح على الوجود، ونخرج من سطوة أفكارنا. ويرى ميرلوبونتي أن الوعي هو جزء لا يتجزأ من هذه العملية، لأنه هو الذي يسهر على تنظيمها. وينبغي أن يكون هذا الوعي قصديا ومصاحبا للإدراك الحسي الذي يمثل اللقاء الأول المباشر مع العالم.

يتبين إذن، أن معرفتنا بالجسد حسب ميرلوبونتي، ترتبط بمدى معرفة علاقته بالعالم الخارجي، ما دام أن الجسد لا يوجد إلا في نطاق العالم، فهو الذي يربطنا بالحياة وبالآخرين، بل إن فهم العالم يعتمد على بنية الجسد، باعتباره منظومة حاملة لمعاني ودلالات الوجود، يقول ميرلوبونتي: "الجسد هو ما يجعلني أتجدر في العالم، بل هو محور العالم الذي أعيه بواسطته" (Ouellette, 1964, p19).

إن ميرلوبونتي بتصوره هذا، يمنح للجسد قيمة عليا عندما أكد على دوره الأساسي في التأسيس لمعرفة العالم، وهو بذلك يتجاوز الأطروحات التي قللت من مكانته، مقابل مكانة الروح، كما انتقد أيضا الطرح الديكارتي الذي نظر إلى الجسد كألة ميكانيكية، يقول ميرلوبونتي في هذا الصدد: "إن جسمنا ليس ذلك الجسم الذي تعتبره مجرد آلة، لكنه هو الجسد الواقعي، وهو الذي يحدد ويوجه أفعالنا وأقوالنا بهدوء" (Ouellette, 1964, p19).

خلاصة عامة

نستخلص مما سبق، أن الاهتمام بالجسد بدأ منذ الحضارات القديمة، واستمر هذا الاهتمام مع الفكر اليوناني القديم الذي نظر إلى الجسد بوصفه ثقل على الإنسان وعائق وسجن للنفس والروح، وبالتالي انقسام الإنسان إلى جزئين متقابلين (الجسد في مقابل الروح)، وتواصلت هذه النظرة التجزئية للإنسان خلال العصر الوسيط مع ظهور الديانات التوحيدية (المسيحية، اليهودية والإسلام). التي رغم اختلاف مفاهيمها حول الجسد، إلا أنها تتوافق فيما يتعلق بتوجهها الروحي، حيث همشت الجسد وجعلت مكانته أدنى من مكانة الروح. ونفس التصور تبناه فلاسفة هذه المرحلة. لكن هذا التصور سيتوقف مع الفكر الحديث، حيث سيتم إعادة الاعتبار للجسد تزامنا مع بروز نظرة فلسفية جديدة تقوم على أساس



سيادة النزعة العقلانية في الفكر الفلسفي وتطور الفكر العلمي في مطلع عصر النهضة. وسيستمر هذا الموقف الإيجابي خلال الحقبة المعاصرة، تزامنا مع تزايد الاهتمام بالجسد في ظل المجتمع الاستهلاكي .
قادتني هذه القراءات الأولية لتاريخ الاهتمام بالجسد، إلى استنتاج هام مفاده: أن الجسد هو حقيقة متغيرة من حقبة لأخرى، ومن فكر لآخر، وبتنوع المجتمعات وتنوع التمثلات والممارسات، ليبقى الجسد حقلًا لا ينضب من الدلالات والمعاني والممارسات إلى ما لا نهاية .

وفي خضم هذه السيرة التاريخية التي يتشكل الجسد خلالها وفق سياقات اجتماعية وثقافية واقتصادية متعددة، يبرز التساؤل حول واقع الجسد في السياق المغربي اليوم، ومدى استمرار/ أو تجاوز الأفكار السابقة في تشكيل التمثلات حول الجسد داخل هذا السياق. وفي هذا الإطار، يمكن القول أن الحديث عن الجسد في السياق المغربي، يضعنا أمام مفارقة مزدوجة: فمن جهة، لا يزال يمثل ساحة للصراع بين استمرارية الثنائية الكلاسيكية مازالت أصدائها فاعلة في المجتمع الجسد من الأطر التقليدية، فعلى المستوى الأول، يمكن القول أن الثنائية الكلاسيكية مازالت أصدائها فاعلة في المجتمع مترددة في أفعال الأفراد لم تتلاش تماما، بل بقيت كامنة ودفينة في اللاشعور الفردي والجمعي، في هذا الصدد، يمكن القول أن الخطاب الديني حول الجسد في السياق المغربي، لا زال مشدودا إلى الثنائية الكلاسيكية التي تعلي من شأن الروح وتقلل من مكانة الجسد، فما دام أن هذا الخطاب لم يخضع بعد لإعادة قراءة نقدية تواكب التحولات الثقافية والاجتماعية... التي يشهدها المجتمع المعاصر، فإنه لا يزال محكوما بتصورات قديمة تجعله يعيد إنتاج النظرة التقليدية. وعلى المستوى الثاني، يمكننا القول إن المجتمع المغربي قد بدأ يشهد تحولات ملحوظة في تعامل الأفراد مع أجسادهم، حيث أصبح الجسد محط اهتمام متزايد على مستويات متعددة، من صحة وتجميل ورياضة، وغيرها. (كما سبق وتمت الإشارة إلى ذلك أثناء التطرق لسياق الاشتغال على موضوع البحث).

عموما، يمكننا القول إن هذه الازدواجية تعكس تباينا ملحوظا في التمثلات حول الجسد والعلاقة معه، بين تمثلات تقليدية تستند إلى المرجعيات الدينية، وبين تمثلات جديدة تستمد أسسها من التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في السياق المعاصر. ومن هنا يمكن القول إن التحولات في التمثلات حول الجسد لا تزال بطيئة، لاسيما فيما يتعلق بالتمثلات حول الجسد الأنثوي. كما يشير إلى ذلك الباحث المغربي "عياد أبلال":

"صحيح أن التحولات التي عرفها العالم العربي تحت وقع العولمة قد غيرت من النظرة الجامدة والمتحجرة إلى الجسد، والجسد الأنثوي على الخصوص، لكن التحرر النسبي للجسد الأنثوي في الفضاء العام، بالرغم من أنه بات أمرا ملحوظا، فإن وثيرته بطيئة جدا، وأحيانا تتقدم خطوة إلى الأمام لتعود القهقرة خطوتين إلى الخلف، لكنه يبقى تحررا كاننا، وواقعا سوسولوجيا لا يمكن تفاديه، وهو واقع يخضع للمد والجزر حسب حجم سلطان كل من الديني، السياسي والاجتماع" (أبلال، 2019، ص453).



III. المقاربات السوسولوجية للجسد

III. 1. البدايات الأولى لسوسولوجيا الجسد

تمهيد

إن الاهتمام السوسولوجي بموضوع الجسد لم يأتي صدفة رغم أن هذا الاهتمام لم يكن إلا حديثا (القرن العشرين)، بل أتى نتيجة عوامل ومؤثرات مختلفة؛ منها ما هو معرفي يرتبط بما تحقق من تراكم معرفي حول موضوع الجسد، عندما نتأمل تاريخ الفكر الإنساني، نجد أن الجسد كان محط اهتمام من قبل الفلاسفة، والعلماء، ورجال الدين... – كما رأينا - وتناوله كل صنف من هؤلاء بالدراسة والتحليل. ومنها ما يرتبط بالوضعية الجسدية للكائن الإنساني في علاقتها بالمتغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتقنية وغيرها، ومنها ما هو متعلق بوضعية الجسد نفسه من مشاكل وأمراض، تعبيرات، استعمالات، عناية، تمثلات... ومن الثابت أن المهتم بالإنسان وقضاياها لا يمكنه أن يتغافل الاهتمام بجسده، خاصة وأن القرن العشرين هو "قرن الجسد"، نظرا للمكانة الهامة التي أصبح يولمها الإنسان المعاصر لجسده من تجميل وتغذية وصحة ورياضة... بل إن الجسد أضى أداة لممارسة الهيمنة وموضوعا للاستثمار السياسي ومرآة للحياة الاجتماعية والثقافية، (بيير بورديو).

وما دمننا نتحدث عن سياق بروز سوسولوجيا الجسد، فمن الضروري الإشارة إلى الدور الذي لعبته الحركات النسائية منذ ستينيات القرن الماضي، في إعادة توجيه النقاش حول الجسد، ضمن إطار نقدي يسعى إلى تفكيك التصورات التقليدية التي اختزلت الجسد الأنثوي في أدوار بيولوجية محددة (الأمومة، الإنجاب...). وفي هذا السياق، فقد كان للحركات النسائية في فرنسا دور مهم في التمهيد لبروز سوسولوجيا الجسد، من خلال تبنيها لمقاربات نقدية حول الجسد وخطاب الهيمنة الذكورية المرتبط به، كما يتضح ذلك من خلال أعمال الفيلسوفة الفرنسية "سيمون دي بوفوار". لقد سعت هذه الحركات إلى محاولة تفكيك النظام الرمزي الذي يعيد إنتاج الهيمنة على الجسد الأنثوي، على اعتبار أن هذه الهيمنة لا تكمن فقط البنى السياسية والاجتماعية، بل تمتد إلى كيفية تمثّل هذا الجسد وفهمه. وفي هذا السياق دعت هذه الحركات إلى تحرير المرأة وتمكينها من حقها في التصرف في جسدها، معتبرة ذلك خطوة أساسية نحو تحقيق المساواة. وفي نفس هذا السياق، تشير الباحثة المغربية خلود السباعي في دراستها حول الجسد الأنثوي وهوية الجندر :

"كما تجدر الإشارة إلى المساهمة الفعالة للحركات النسائية في إعادة اكتشاف الجسد، باعتباره المنطلق الأساس لإعادة بناء الهوية النسائية. فلقد تولت هذه الجمعيات النسائية التي عرفت باسم "الحركات النسوية" منذ نهاية الستينيات، نشر دعوتها ضد تمهيش الجسد الأنثوي



ومسحه من التاريخ، معتبرة إياه الوسيلة الأساسية والمنبع الأول للحياة، مبرزة أهمية الجسد الأنثوي في الحياة اليومية، سواء في بعدها المادي الوظيفي أو الرمزي المرتبط بجنسية النساء، رافضة حصر الوجود الأنثوي في وظائف الجسد البيولوجية" (السباعي، 2011، ص26).
 تبعاً لما سبق، يمكننا القول أن الحركات النسائية ساهمت في إعادة مقارنة موضوع الجسد، باعتباره ككيان اجتماعي وثقافي، وبذلك فقط مثلت مساهمات هذه الحركات الحجر الأساس في التأسيس للاهتمام السوسيولوجي بموضوع الجسد .
 بناء على ما سبق، سيتوج التراكم الذي حققته المقاربات المتعددة للجسد، باتجاه مجموعة من الباحثين في حقل السوسيولوجيا لوضع الأسس الإبستمولوجية لسوسيولوجيا الجسد. تحقق ذلك مع بداية القرن العشرين، حيث ستظهر الإرهاصات السوسيولوجية والأنثروبولوجية الأولى التي اهتمت بالجسد، بالرغم من أن موضوع الجسد لم يشكل موضوعاً محورياً أو أساسياً في تلك الإرهاصات، ولكن يمكن اعتبارها تراكماً ومحاولات جنينية ستساهم في بروز سوسيولوجيا الجسد. ولعل من أهم تلك المحاولات؛ نذكر: أعمال كل من: "جورج سيمل"، "روبرت هيرتز"، "بيير بورديو"، "مارسيل موس".
 ونشير في هذا السياق، إلى أن قيمة هذه المساهمات – من وجهتنا- تتجلى في فاعليتها التيسيرية، فتملك ناصية المنهج والاعتراف من كل ما كتب حول الموضوع لا شك سينعكس إيجابياً على ممارستنا الميدانية، خاصة وأن بحثنا يوظف جملة من المفاهيم والأدوات المنهجية التي تؤسس الهيكل النظري والمنهجي لسوسيولوجيا الجسد من جهة، وللدراسات الجندرية من جهة أخرى. فالبحث في التمثلات المرتبطة بالجسد وأنماط استعمالاته من لباس وتجميل، في السياق المغربي، وتحليل تقاطعاته مع النوع الاجتماعي، إلى جانب فهم دور الحركات النسائية في إعادة تشكيل الخطاب حول الجسد، والتمحيص النقدي للدراسات حول الموضوع... تعد إطاراً مهماً وأدوات أساسية ستساعدنا على فهم التحولات التي يشهدها موضوع الجسد في سياق محلي يتسم بتنوع ثقافي واجتماعي معقد، كما ستساعدنا في اختيار العتاد المنهجي الملائم لخوض غمار البحث الميداني .

وفيما يلي نستعرض أبرز الأعمال التي أسهمت في بروز سوسيولوجيا الجسد :

- إسهامات "جورج سيمل"

في بحثه حول "علم اجتماع الحواس" الصادر سنة (1911)، أعطى "سيمل" أهمية كبيرة للجسد في الحياة اليومية، وذلك من خلال تأكيده على الدور الذي تلعبه الحواس في بناء العلاقات الاجتماعية، ويرى "سيمل" أن الحواس تلعب دوراً أساسياً في عملية التواصل بين الأشخاص وتشكيل الروابط الاجتماعية. وفي هذا السياق يرى "سيمل" أن العلاقة الاجتماعية الأولى بين الأفراد تتشكل على وجه الخصوص من خلال الحواس، وخاصة النظرة، حيث أن النظر وجهاً لوجه يشكل رابطاً أساسياً بين الأفراد وفي إمكانية اكتشاف بعضهما البعض، كما يسمح أيضاً عن طريق نوع من التعاطف، باكتشاف طبيعة المشاعر التي يحس بها الآخر (نفور، ثقة أو عدم الثقة، اكتئاب، جزن، فرح...). كما تسمح لنا أيضاً بإبداء ردود أفعالنا



اتجاه الآخرين وأفعالهم (الاستياء والاكتئاب، أو اللذة والابتهاج...). وعليه فالحواس حسب "سيميل" تمثل وسيلة أساسية للتعرف على الشخص الآخر وتوصيفه، واكتشاف أفكاره وفهم محتوى شخصيته داخليا وخارجيا .

إلا أنه حسب "سيميل" هذه القدرة على التعرف على الآخرين وبناء روابط وعلاقات معهم، لا تقتصر فقط على النظرة، بل هي سمة مميزة لجميع الحواس. وفي هذا السياق يرى أن وظائف الحواس تختلف من شخص لآخر، ومن سياق اجتماعي وتاريخي وجغرافي لآخر، فعلى سبيل المثال تختلف وظيفة الحواس من القرية إلى المدينة، ففي هذه الأخيرة نجد نظرة الأفراد تتميز بطول فترة التحديق في بعضهم البعض دون التحدث خاصة داخل وسائل النقل الحضرية، أو أثناء السفر. إضافة إلى أن طبيعة البنى الحضرية تشجع على استعمال النظر، أكثر من بقية الحواس الأخرى، كالسمع واللمس والشم التي لا تستعمل إلا قليلا. هكذا فوظائف الحواس حسب "سيميل" ترتبط بالسياق الاجتماعي والجغرافي والتاريخي بشكل قوي، يلعب فيها الوجه دورا مهما كما هو الشأن لباقي الحواس الأخرى .

ومن جهة أخرى يرى "سيميل" أنه بالرغم من الدور الأساسي الذي تلعبه الحواس في التعرف على الآخرين، إلا أنه لا يمكن نفي مدى تداخل هذه المعرفة بالانطباعات الذاتية. بحيث أن الحواس مثل: البصر والسمع قد تكون المعرفة المبنية عن طريقهما موضوعية فمثلا يمكن للأشخاص المجتمعين في نفس المكان رؤية نفس السماء والاستماع إلى نفس الموسيقى، وبذلك يمكنهم الشعور ببعضهم البعض، فالنظرة كما يقول "لوبروتون" "تجبر الآخر على عقد اتفاق في آن واحد حول الألفة وحول المتعة التي يحصل عليها من التبادل" (صاصيلا، 1997، ص 98-99). أما الحواس مثل: الذوق والشم والسمع فهي تعتمد أكثر على الجانب الذاتي (فأنا وحدي من يشعر بطعم معين للفراولة أو رائحة معينة للورد). فحاسة الشم، وفقا لسيميل، تقول القليل عن توصيف موضوعها وتقدم القليل من المحتوى، فهي تظل سجينة الذات المدركة في رد الفعل تجاه الفعل الإدراكي .

نستخلص من خلال ما تقدم، أن "سيميل" يضع تصنيفا للحواس وفقاً لمستوى العلاقة التبادلية بين الأفراد، فإذا كانت حاسة الشم لا تمكننا من تشكيل معرفة موضوعية بالآخر، نظرا لارتباطها بالانطباعات الذاتية، فإن حاسة البصر والنظرات التبادلية وجها لوجه تسمح للعين بتشكيل معرفة وإدراك أكثر موضوعية مقارنة بالأنف، والأذن أيضا، فالسمع هو أكثر أنانية لأنه يأخذ دون إعطاء كما هو الشأن للذوق، هكذا فالشم والذوق والسمع هي حواس تأخذ كل شيء دون عطاء. أما بالنسبة للسمع، فهو في نشاطه قريب من البصر، لكونه يعتمد على التبادل أيضا، فالبصر هو بالفعل اتصال؛ لأنه يشبه اللمسة، إنه نوع من التلامس البصري المتبادل .



إن هذا التصنيف المتفاوت الذي وضعه سيمل للحواس في عميلة إدراك الأفراد لبعضهم البعض، يؤدي إلى القول باختلاف تقييمات تلك الحواس، فكما جاء سلفا هناك حواس هي أقرب إلى تشكيل المعرفة الاجتماعية الموضوعية بالآخر، وأخرى هي أقل منها درجة، بل إنها حسب سيمل تتميز بالعنف على مستوى ردود أفعالها، خاصة حاسة الشم، التي قد تنتج مثلا إحساسا بالنفور اللاإرادي الذي قد لا يكون عقلانيا والذي قد يتصف به الموضوع المدرك، لكن الذات تشعر به نتيجة السرعة والفورية في التفاعل والتي غالبا ما تكون سلبية، والتي بدورها تترجم إلى تشكيل تباعد اجتماعي بين الأفراد. بل إنها قد تثير أحيانا العنصرية والتمييز الطبقي .

إن هذا التحليل يسمح بالقول حسب سيمل بأن هناك حواس غير اجتماعية مثل حاسة الشم، والسمع، والذوق، في مقابل الحواس الأخرى النظر واللمس، التي تلعب دورا أساسيا في تشكيل جسور التواصل والتفاعل بين الأفراد . نخلص بناء على ما سبق إلى القول، بأن "سيمل" من خلال هذا الإسهام السوسولوجي الرصين؛ قد أضاف لبنة جديدة في تطوير صرح سوسولوجيا الجسد. بحيث أن دراسته هذه كشفت عن المكانة الهامة التي يحظى بها الجسد داخل نسق الحياة الاجتماعية، لما تؤديه بعض أطرافه من أدوار تواصلية ومعرفية... خاصة الوجه الذي حظي باهتمام كبير من طرف "سيمل"، بالنظر إلى الدور الذي يلعبه فيما يمكن أن نسميه بـ «التفاعل الجسدي» بين الأفراد .

- إسهامات "روبرت هيرتز"

تعتبر دراسة "روبرت هيرتز": "تفوق اليد اليمنى " La prééminence de la main droite، التي قام بها سنة 1909، من أبرز الإسهامات حول موضوع الجسد خلال بداية القرن العشرين، حيث قدم تحليلا أنثروبولوجيا للتقابل بين ثنائيي اليمين واليسار، وأكد أن التفوق الفيسيولوجي للجانب الأيمن من الجسد على الجانب الأيسر منه، يجد أساسه في ثنائية الخير والشر، وهي ثنائية مرتبطة بالبعد الثقافي والرمزي والأخلاقي، الذي ينظر إلى اليمين كرمز للقيم الإنسانية الإيجابية، في مقابل اليسار كرمز للقيم السلبية .

على هذا الأساس جاءت دراسة "هيرتز" لإحدى أطراف الجسد وهي؛ "اليد"، وفي هذا السياق لاحظ "هيرتز" أن اليد اليمنى تتفوق على اليد اليسرى، وهي الإشكالية التي دفعته إلى البحث في الأسباب الثابتة وراء هذا التقابل، طالما أن جميع الحضارات القديمة منها والحديثة؛ تمنح اليد اليمنى جميع المزايا والامتيازات على حساب اليد اليسرى المحتقرة والمختصرة في دور المساعدة المتواضع. إن هذا التفوق لليد اليمنى على اليد اليسرى تغذيه حسب "هيرتز" التمثلات الاجتماعية التي ترى أن هذا التفوق أصله بيولوجي طبيعي، وليس اجتماعي، ثقافي، هذا التفسير حسب "هيرتز" يظل مشكوكا في أمره، فعدد التجارب أثبتت تفوق اليد اليسرى أيضا، خاصة لما يتم تدريبها بشكل مناسب لاستعمالات فنية مثلا (البيانو،



الكمان...)، أو رياضية، أو عندما يفقد شخص معين يده اليمنى؛ يصبح أنداك مفروض عليه الاعتماد على اليد اليسرى، وبالتالي يفعل هذا الاستعمال تكتسب اليد اليسرى مزيدا من المهارة والقوة. فلا يوجد شيء يمنع اليد اليسرى من أن تتلقى تعليما فنيا وتقنيا شبيها بذلك الذي تحتكره اليد اليمنى. هكذا إذن، لا يمكن فهم الأسباب التي تقف وراء هذه التمثلات إلا من خلال الرجوع إلى الجذور الثقافية المشكّلة لهذه الثنائية، فالفكر الإنساني حسب "هيرتز" كان في بدايته مبنيا على قانون الثنائية والقطبية ليس فقط اليمين واليسار، ولكن أيضا هناك ثنائيات أخرى من قبيل: النهار/الليل، الصيف/الشتاء، الحار/البارد، الولادة/الموت... وهذه الثنائيات ليست ميزة خاصة بالعالم المادي فقط، وإنما بالعالم الروحي أيضا. وهكذا فإن ثنائية اليد اليمنى واليد اليسرى، أو اليسار واليمين؛ بدورها كانت تندرج ضمن هذا النظام الثنائي. وهي ثنائية تجد أساسها حسب "هيرتز" في الثنائية الدينية (المقدس والمدنس)، التي لطالما كان لها تأثير في نظرة وتمثلات المجتمعات الإنسانية للجسد البشري، فالجانب الأيمن من الجسد دائما ما يمثل الجانب المقدس الأكثر فضيلة وما يحمله من صفات إيجابية (الخير، القوة، الشجاعة، الذكورة، الجدارة، الطهارة...)، وهو رمز أيضا ونموذج للأرستقراطية، بينما الجانب الأيسر من الجسد يمثل الجانب المدنس الأقل فضيلة، ويجسد الشر والجانب الشيطاني.

بناء على ما تقدم، يمكننا القول، إن الجسد الإنساني حسب "هيرتز"؛ جسد مليء بالتناقضات والأضداد والتي تعمل معا كل حسب مهاراتها في نفس المشروع (الجسد). لكن المشكل حسب "هيرتز" لا يكمن في هذه التناقضات في حد ذاتها، وإنما يكمن في حجم المآسي التي لطالما تحملها اليساريون على مر العصور. ومن هنا أتت دراسة "هيرتز" من أجل تحليل تمثلات الإنسان للجسد الإنساني وللفضاء الاجتماعي بشكل عام، وكان لهذه الدراسة دور بارز في التمهيد لنشأة علم اجتماع الجسد.

- إسهامات "مارسيل موس"

يعتبر الأنثروبولوجي الفرنسي "مارسيل موس" من أبرز المنشغلين بموضوع الجسد، ويتمثل هذا الانشغال في عدة إسهامات مهمة مثل: "التعبير الإجباري عن العواطف" الصادر سنة 1921، ثم "تقنيات الجسد" Les techniques du corps الذي صدر سنة 1934، وهو في الأصل عبارة عن مقالة ألقاها موس بتاريخ 17 ماي 1934، أمام أعضاء جمعية علم النفس في باريس. حاول "موس" أن يجيب في هذه الدراسة عن الإشكال التالي: كيف يؤثر المجتمع على الممارسات الجسدية؟ وفي هذا الصدد، اقترح في دراسته تأمل كل الطرق والحركات والتقنيات التي يستخدم بها الأفراد أجسادهم من مجتمع لآخر، ومن جيل لآخر، ومن جنس لآخر، بطريقة تقليدية من قبيل (المشي، الوقوف، الجلوس، النوم، الراحة، الحركة،



الركوض، السباحة، التسلق، الهبوط، القفز، وضعيات اليد في حالة راحة، طرق الأكل، طرق العناية بالجسد، تقنيات الاستهلاك، طرق الصيد، تقنيات الوضع والتوليد، وتقنيات الأطفال من الفطام إلى الإطعام، وتقنيات المراهقة ثم مرحلة الرشد، تقنيات النشاط...)، وقد وضع "موس" تصنيفا لكل تقنية على حدة .

يرى "موس" أن كل أنشطة وتقنيات الجسد تتمظهر وتتجدر داخل سلوكيات وتصرفات الحياة اليومية للأفراد، ورأى أنها ليست كلها ذات أصل طبيعي، بمعنى أنها ليست مجرد تقنيات تلقائية أو فيزيولوجية، بل إن هناك منها ما يرتبط بالسياق الاجتماعي والثقافي الذي أنتجها. إنها بنى اجتماعية، يتطلب فهمها العودة إلى السياق الثقافي ("MAUSS, 1934")، وفي هذا السياق استدعى "موس" مفهوم "الهابيتوس"، من أجل فهم تقنيات الجسد بالنسبة لكل ثقافة أو مجتمع معين، على اعتبار أنها ذات معاني ودلالات ثقافية واجتماعية، وتختلف هذه الدلالات والمعاني من طريقة إلى أخرى، كما أن تمرير هذه التقنيات من جيل لآخر لا يتم بنفس الطريقة بين المجتمعات. وفي هذا الصدد رأى "موس" تقنيات الجسد تتأسس على عنصرين رئيسيين؛ هما: أولا: أن تكون هذه التقنيات فعالة، وقادرة على الوصول إلى النتيجة المنشودة. ثانيا: أن تكون هذه التقنيات جزء من تقاليد معينة، حتى يسهل تمريرها من جيل لآخر .

يتضح من خلال ما تقدم، أن "موس" يتجاوز الأطروحات التي ترى في الجسد مجرد آلة ميكانيكية وأن تقنياته مجرد حركات فيزيائية، ويرى في المقابل؛ أنه لا يمكن اختزال الجسد في مجرد آلة صامتة، بل إنه نظام رمزي وكل تقنية أو حركة مرتبطة به لها هدف ودلالة معينة بشكل يمنع أي مجال للصدفة أو الاعتباطية .

وفي هذا السياق، فقد اقترح "موس" مجموعة من المبادئ لتصنيف تقنيات الجسد حسب مختلف زوايا النظر :

-حسب الجنس: إن التعريفات الاجتماعية للرجل والمرأة تستدعي بالمناسبة حركات مسننة بطريقة مغايرة .
-حسب السن: أشار موس إلى التقنيات الخاصة بفن التوليد وبحركات الولادة وتقنيات الطفولة والمراهقة وسن البلوغ.
وهنا أشار "موس" أيضا إلى تقنيات النوم والراحة والنشاط البدني (مشي، جري، رقص، قفز، سباحة، تسلق، نزول...)، وكل الحركات المتطلبة للجهد، تقنيات نظافة الجسد وتقنيات الاستهلاك (الأكل والشرب)، وتقنيات الممارسة الجنسية، وتقنيات التدليك .

-حسب المردودية: تناول "موس" هذه التقنيات في علاقة الجسد بالبراعة والمهارة .

-حسب أشكال انتقال هذه التقنيات: بأية طرق وبأي إيقاع يتم تلقين هذه التقنيات للأجيال؟

-ثم تقنيات الجسد المندمجة في بعض الديانات مثل ممارسة اليوغا أو تقنية الزفير عند الطاوية ("Maspero, 1971")



يتضح انطلاقا مما سلف، أن للجسد الإنساني؛ تقنيات وإيماءات ومواقف لا حصر لها. حاول "موس" تحليلها؛ تحليليا أنثروبولوجيا، ووضع لها تصنيفا متماسكا ممثلا لمختلف الفئات العمرية والأجناس والثقافات والمواقف وفق مختلف زوايا النظر؛ البيولوجية والاجتماعية والنفسية .

لقد بين موس أن إتقان هذه الأنشطة الجسدية يستلزم سياقًا ثقافيا، مؤكدا على أن انتقال هذه التقنيات من جيل لآخر؛ تلعب فيه التنشئة الاجتماعية دورا مهما، رغم اختلاف القدرات بين الأفراد في اكتسابها، كما أكد أيضا على دور كل من التقليد والتكرار في تعلم هذه التقنيات. فطرق اكتسابها إذن حسب "موس" تتباين وفق العوامل الاجتماعية كالتعليم والملكية والموضة والنفوذ، كما تتباين أيضا من زمن إلى آخر .

يمكننا القول إذن، إن دراسة "مارسيل موس" هذه حول تقنيات الجسد، تعتبر محاولة مهمة، وسبقا سوسيولوجيا ساهم في تأسيس علم اجتماع الجسد .

- إسهامات "بيير بورديو"

يحتل موضوع الجسد مساحة مهمة ضمن سوسيولوجيا بيير بورديو، بالرغم من أنه لم يدرس الجسد، إلا أننا نجد في مقارباته وأعماله السوسيولوجية يأخذ بعين الاعتبار موضوع الجسد كجزء من انشغاله، لاسيما في أبحاثه الإثنوغرافية، وخاصة دراسته "الهيمنة الذكورية"، التي أجراها بمنطقة "القبائل" بالجزائر .

وفي هذا السياق، قام بورديو بدراسة الجسد داخل المجتمع "القبائلي" في إطار مايسميه، ب "البناء الاجتماعي للجسد"، وعمل على تفكيك هذا البناء، مستنتجا أن العالم الاجتماعي يساهم في تشكيل الأجساد وإعادة صياغتها وهندستها بشكل يتجاوز أبعادها البيولوجية، جاعلا منها وسيلة للتعبير عن بنيات وعلاقات اجتماعية، وانتماءات معينة (أسرية، طبقية، جغرافية، اجتماعية، اقتصادية، ثقافية، جندرية...). وعليه فالجسد حسب بورديو هو عبارة عن مرآة للاجتماعي، وما يحمله من تناقضات وفوارق وتميزات، سواء طبقية أو عمرية، أو جنسية. ويرى بورديو أن هذه الأخيرة تبلغ ذروتها بمنطقة "القبائل"، التي يعمل نظامها الاجتماعي بكل مؤسساته (الأسرة، المدرسة، الدولة، الإعلام...) على تكريس الهيمنة الذكورية . وفي هذا الصدد، يعتبر بورديو أن الجسد هو مرآة للهيمنة الذكورية، وتتمظهر هذه الهيمنة بوضوح في أشكال التصرفات والتمثلات والممارسات في إطار تفاصيل الحياة اليومية، على سبيل المثال؛ تقسيم العمل، (الذكور يؤدون أعمال الزراعة، الذبح... أما النساء فتوكل لهم مهمة تربية الأبناء)، "فمثلا في منطقة القبائل بالجزائر يقوم الرجال في موسم جني الزيتون بإسقاط حبات الزيتون عن طريق عصي معينة تستعمل لهذا الغرض، أما النساء فيجلسن عند أرجل الرجال من أجل



التقاط ذلك الزيتون المتساقط على الأرض، وفي هذا دلالة رمزية على الهيمنة الذكورية، فالأنثى مندورة رمزياً من أجل الخضوع والولاء للرجل [...] (المحمداوي، 2013، ص 61). علاوة على أشكال أخرى؛ "كالممارسة الجنسية: الوضعية الفوقية: (مثلاً الحركة نحو الأعلى تقترن بالمذكر، مع الانتصاب أو بوضع الفوق/الأعلى في الفعل الجنسي)" (قعفراني، 2009، ص 24). وفي طريقة الأكل، وطريقة استخدام الفم (الذكر يأكل بفتح فمه بشكل واسع، بينما الأنثى تأكل بشكل متقيد حيث يبدو وكأنها لا تأكل). ثم في طريقة استقبال الضيوف (الذكر ينظر مباشرة وفي شكل مواجهة إلى من يتفاعل معه، بينما الأنثى لا تتبع نفس الحركات، بل تبدي نوعاً من الخجل والانحناء). وفي أشكال التقابلات: بين المستقيم وبين المنحني (الذكر يمضي مستقيماً رافعاً رأسه، والمرأة تفرض عليها الحشمة أن تمشي منخفضة الرأس). إضافة إلى العديد من التقابلات والثنائيات الأخرى: من قبيل (أعلى/أسفل، أمام/وراء، يمين/شمال، مستقيم/مقوس، جاف/رطب، صلب/رخو، صعود/نزول، خارج/داخل...) وغيرها من الثنائيات التي تربط ما هو سلبى منها بالجسد الأنثوي، في حين تربط ما هو إيجابى بالجسد الذكوري.

ويرى بورديو أن كل هذه الأشكال والتمظهرات والثنائيات، تحولت إلى "استعدادات مستمرة في شكل طريقة دائمة لاتخاذ أوضاع جسدية للكلام والمشي ومن ثم الإحساس والتفكير" (معادي، 2004، ص 32-33). ولعل ذلك ما سماه بورديو بالبناء الاجتماعي للجسد، أو "الهابيتوس"⁵، هذا البناء الذي يكرس في نظره تفوق الجسد الذكوري، وضعف الجسد الأنثوي، وكأنه تفوق طبيعي، لا حاجة إلى تبريره، في حين يرى بورديو أنه إنتاج اجتماعي، ثقافي، يتم استدماجه عبر آليات التنشئة الاجتماعية. وهذا "الهابيتوس" حسب بورديو، لا يشكل الجسد كوسيلة للتعبير عن التمايزات الجنسية فقط، وإنما هو وسيلة للتعبير كذلك عن التمايزات الطبقية والاقتصادية والجغرافية والمكانة الاجتماعية وغيرها، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

تأسيساً على ما سبق، نستنتج أن الجسد البورديوي هو صرح اجتماعي وثقافي، يتم بناؤه عبر التنشئة الاجتماعية لجعله وسيلة من وسائل التعبير عن مختلف الانتماءات والتمايزات الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية، الجغرافية، الجنسية وغيرها، التي تتمظهر في السلوكات والتصرفات اليومية للأفراد، وقد عمل البناء الاجتماعي على جعلها تبدو تمايزات طبيعية، وحولها إلى عادات جسدية. إن الجسد بمعنى أوضح عند بورديو هو جزء من رأس المال الثقافي، الاقتصادي، الاجتماعي، الرمزي... إنه يشكل جزءاً ضرورياً من "الهابيتوس" الخاص بكل طبقة.

⁵ "الهابيتوس": يشير مفهوم الهابيتوس هنا إلى الصناعة الاجتماعية للجسد، أي إلى مجموع الاستعدادات التي يكتسبها الفرد، لتتحول مع مرور الوقت إلى عادات يومية.



خلاصة

نستنتج من خلال هذه الأعمال، والتي تشكل إرهابات أولى لنشأة سوسولوجيا الجسد، أنها تؤكد على العلاقة القائمة بين الجسد والثقافة، بحيث ظهر الجسد كمعطى ثقافي لا يمكن فصله عن السياق الاجتماعي والثقافي للإنسان. - كما رأينا - ف"جورج سيميل" أكد على انخراط الجسد داخل نسق الحياة اليومية، تبين ذلك من خلال ما تلعبه الحواس من أدوار أساسية في تشكيل العلاقات الاجتماعية. وكذلك الأمر بالنسبة ل"روبرت هيرتز" في دراسته حول "تفوق اليد اليمنى": أكد على البعد الثقافي للجانب الأيمن من الجسد. ثم نجد "مارسيل موس" في عمله حول تقنيات الجسد، أكد على أنه لا يمكن فصل هذه التقنيات عن سياقاتها الاجتماعية والثقافية. وفي نفس السياق رأى "بيير بودريو" أن الجسد هو جزء من رأس المال الثقافي، كما أنه وسيلة من وسائل التعبير عن مختلف الانتماءات والتميزات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها.

ونستخلص انطلاقاً مما تقدم، أن كل هذه الأعمال، وكما سبقت الإشارة؛ بالرغم من أنها لم تتخذ الجسد كموضوع محوري في أبحاثها، إلا أنها وضعت في صلب اهتماماتها أثناء مقارباتها لموضوعات متعددة، متجاوزة بذلك التصورات الدينية والفلسفية القديمة للجسد، مثل الفلسفة اليونانية، التي تناولتها في إطار ثنائيات تعارضية (الجسد والعقل/ النفس، الروح). هذه النظرة الثنائية استمرت في الفكر الغربي لفترات طويلة، خصوصاً مع الفكر المسيحي في العصور الوسطى، حيث اعتبر الجسد مصدراً للخطيئة وعائقاً أمام الخلاص الروحي. وفي الفكر الإسلامي، فقد تباينت التصورات حول الجسد. فمن جهة، نجد أن المرجعية الدينية الإسلامية، على غرار المسيحية، تعلي من شأن الروح والنفس على حساب الجسد، ومن جهة أخرى، قدم بعض الفلاسفة المسلمين، وخاصة ابن رشد، تصورات أكثر توازناً، فقد اعتبر ابن رشد في هذا السياق، أن الجسد والروح جزءاً من كينونة إنسانية واحدة ومتكاملة، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. ابن رشد، الذي تأثر بالفلسفة الأرسطية، قدم تصوراً تجاوز من خلاله الفلسفات المثالية وخاصة الأفلاطونية التي ازدرت الجسد، مؤكداً على وحدة الجسد والنفس، في تحقيق كمال الإنسان. ومع بداية العصر الحديث، وتزامناً مع بروز الفلسفات العقلانية والعلمية خلال عصر النهضة، شهدت النظرة إلى الجسد تحولاً مهماً وأصبحت أكثر إيجابية، خاصة مع مفكرين مثل اسبينوزا ونيتشه، هذا الأخير قام بثورة على الثنائيات القديمة، مؤكداً أن الجسد هو مصدر القوة والإرادة. وخلال القرن العشرين، سيعرف التفكير في الجسد تحولاً آخر مهماً، خاصة من خلال الفلسفة الظاهراتية التي قادها إدموند هوسرل وامتد تأثيرها إلى أعمال الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي. وذلك من خلال التركيز على التجربة الجسدية كوسيلة لفهم العالم. هذه التصورات الإيجابية شكلت نقطة انطلاق للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، الذي انتقل



بمفهوم الجسد إلى سياق اجتماعي وسياسي. ومع تزايد الاهتمام بالجسد في السياقات الاجتماعية والسياسية، لم تعد النظرة إلى الثنائيات القديمة (جسد/روح) كمفاهيم متناقضة أو متباعدة، بل بدأت تأخذ طابعا أكثر ديناميكية، بحيث أصبح ينظر إلى الجسد ككيان متعدد الأبعاد، حيث يتداخل البعد البيولوجي مع الاجتماعي والنفسي والثقافي... رافق هذه التحولات، اهتماما متزايدا من جانب عدد من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين الذين بدأوا بدراسة الجسد كظاهرة اجتماعية، ثقافية، شكل ذلك إرهافا أوليا لظهور سوسولوجيا الجسد.

2.III. ظهور سوسولوجيا الجسد

تمهيد

من الثابت أن موضوع الجسد لم يكن من الاهتمامات الرئيسية في علم الاجتماع الكلاسيكي، فعلم الاجتماع لم يهتم بالجسد كموضوع للدراسة إلا حديثا بالمقارنة مع الميادين المعرفية الأخرى، وهذا لا يعني أن الجسد كان غائبا كلية من اهتمامات الفكر الإنساني، - فكما رأينا - من خلال قراءتنا التاريخية لمختلف التناولات السابقة على ظهور السوسولوجيا، أن موضوع الجسد كان حاضرا منذ القدم، سواء ضمن اهتمامات الإنسان اليومية أو انشغالات الفلاسفة والمفكرين، أو رجال الدين والفقهاء وغيرهم. وتزايد هذا الاهتمام خلال القرون الأخيرة، خاصة خلال القرن التاسع عشر، الذي كان قرن الاهتمام بالجسد على حد تعبير عالم الاجتماع الفرنسي "ميشيل برتلو": "قرن الاهتمام بجسد العمال، وما يعيشونه في ظل ظروف العمل القاسية، من استنزاف مبكر وأعطاب وتشوهات" (إبراهيم، 2009 ص115). حيث برز الاهتمام بالجسد في علاقته بالتقنية، وبالرأسمالية. هذا فضلا عن اهتمامات أخرى، تزامنت مع بروز الحركة النسائية "الثورة الجنسية"، وتزايد الاهتمام بدراسة الجسد من منظور مقارنة النوع. إضافة إلى تزايد النزعات الفردية وما رافق ذلك من تحولات اجتماعية وقيمية ساهمت في جعل الجسد فاعل محدد للعلاقات الاجتماعية.

هذه الأمثلة تؤكد الأهمية التي بات يحظى بها الجسد. بل فرشت الأرضية للاهتمام السوسولوجي بالجسد الذي ستبدأ ملامحه في الظهور مع بداية القرن العشرين، من خلال عدة إسهامات مع كل من: "سيمل"، "هيرتز"، "موس" و"بورديو"، "ميشيل فوكو" وغيرهم. وهي أعمال ساهمت في لفت الانتباه السوسولوجي نحو موضوع الجسد؛ كموضوع رئيسي، حيث تحول من مجرد كونه موضوع فرعي ثانوي، إلى موضوع رئيسي ضمن اهتمامات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وانشغالاتهم. أسست لهذا التحول الإسهامات السابقة التي أشرنا إليها، علاوة على جهود جديدة قادها العديد من علماء الاجتماع والباحثين، أبرزهم: "جون ميشيل برتلو"، "براين تيرنر"، و"جورج فيغاريلو"، و"دافيد لوبروتون"، "إرفنج جوفمان"، "ماري دوغلاس" وغيرهم. الذين ساهموا في إعادة الاعتبار للجسد، ووضع الأسس المتينة لسوسولوجيا الجسد. وتزامن هذا



الاهتمام العلمي بالجسد خلال القرن العشرين، باهتمام آخر أيضا، باهتمام اجتماعي من طرف الأفراد في الحياة اليومية على مستوى المظاهر الجسدية والموضة والأناقة .

من خلال ما تقدم يمكننا القول، إن كل هذه الاهتمامات تشير إلى إعادة الاعتبار للجسد من جديد، بعد أن مر بفترات من القمع والتهميش والتحقيق، وظل لعدة عقود رهين التصور التقليدي المبني على الثنائيات عقل/جسد، أو روح/جسد. وهو ما تمظهر تحديدا في التركيز على الجسد كنوع من المعرفة في إطار وجودها المعيش، "وهو ما تحقق في أعمال علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين أعلاه، الذين اعتبروا الجسد قضية اجتماعية بالأساس، لا تنفك عن مفاهيم الهيمنة والخضوع والعواطف والمشاعر والتفاعلات الاجتماعية والاستهلاك واللغة والرموز والجنس والأبوة والجنس والصحة والمرض والضبط الاجتماعي، أو كل ما يشكل ممارسات السلوك اليومي" (الرايس، 1995، ص29).

وإذا كنا نتحدث هنا عن سياق بروز سوسيولوجيا الجسد، فإنه لا بد من الإشارة إلى ما قدمه "دافيد لوبروتون" باعتباره من أبرز المؤسسين لسوسيولوجيا الجسد، نظرا للاهتمام الذي خص به هذا الموضوع، ولعل ذلك ما تؤكده أعماله حول الجسد، من قبيل: "أنثروبولوجيا الجسد والحداثة"، "سوسيولوجيا الجسد"، "الاستعمالات الطبية والدينيوية لجسد الإنسان"، "وجوه: بحث في الأنثروبولوجيا". فقد حاول "لوبروتون" من خلال هذه الإسهامات؛ أن يدرس الجسد كبنية اجتماعية، ثقافية، أي كظاهرة اجتماعية وثقافية، وكموضوع للمثلاث والممارسات يقول لوبروتون: "تعتبر سوسيولوجيا الجسد فصلا من السوسيولوجيا المختصة بفهم الجسدية الإنسانية كظاهرة مجتمعية وثقافية، مادة للرمز، وموضوعا للمثلاث والمتخيل" (أبلال، 2013، ص15). لقد ساهم "لوبروتون" من خلال هذه الأعمال التي ذكرناها في تجديد الدراسات حول الجسد ومختلف القضايا الاجتماعية والأخلاقية المرتبطة به من داخل المجتمع المعاصر، وجعل الجسد في قلب العديد من الموضوعات التي تناولها (جسد المراهق، الجسد المشوه، الجسد في خطر، الجسد المختفي، الجسد الذي يبكي ويبتسم ويضحك، الجسد في حركة، الجسد الذي يمشي...)، مقدما معلومات مهمة حول تاريخ التعامل مع الجسد أو التفكير بصده، عبر العديد من الحقب التاريخية التي مرت منها الحضارة الغربية منذ الحضارة اليونانية وصولا إلى العصر الحديث ومرورا بعصر النهضة ومختلف الثورات الفكرية والعلمية والصناعية والاجتماعية .

ومن أبرز مؤسسي سوسيولوجيا الجسد نجد أيضا، عالم الاجتماع الأمريكي "يرفينغ جوفمان" ، حيث قدم العديد من الإسهامات البارزة، أهمها: "التفاعل وجها لوجه"، "تحليل أنماط الكلام"، "تحليل السلوك اليومي"، "عرض الذات في الحياة اليومية"، وغيرها من الأعمال التي ساهمت في التأسيس لعلم اجتماع الجسد، حاول من خلالها تحليل الطبيعة الاجتماعية للجسد، مبرزا الدور الذي يلعبه الجسد في الحياة الاجتماعية، من خلال التعبيرات الجسدية (اللباس، الحركة، مستوى



الصوت، الإشارات، الإيماءات الجسدية من قبيل التلويح والتحية، ملامح الوجه، والتعبيرات العاطفية العامة...) (GOFFMAN, 1990, p p 33-35)، التي تساهم في عملية التفاعل بين الأفراد في الحياة اليومية، فحسب "جوفمان"، يرتبط الإحساس بالارتباك مثلا بالتغير في لون الوجه، كذلك الشأن لباقي الإحساسات والمشاعر الأخرى، فكل إحساس يقابله تعبير وإيماءات جسدية معينة، يمكن فهمها وقراءتها كشكل من اللغة. وهذه الإيماءات لا تساعدنا فقط في معرفة سلوك الآخرين ومشاعرهم، بل تساعد الفرد نفسه أيضا في فهم ذاته وجسده، وعلى هذا الأساس فالجسد حسب "جوفمان" يعتبر وسيطا في العلاقة بين الهوية الذاتية والهوية الاجتماعية. كما شبه "جوفمان" هذا التفاعل الاجتماعي بين الأفراد داخل الحياة اليومية بالمسرح، بحيث يتقمص الأفراد أدوارا إقناعية معتمدين في ذلك على الجسد من خلال التمثيل في محاولة الظهور بأفضل شكل أمام الآخرين، وإخفاء الجوانب التي تسبب انطباعات سلبية.

إلا أنه إذا ما قارنا تصور "إيرفينغ جوفمان" هذا، بالمتغيرات الجديدة التي عرفتها الإنسانية؛ يمكن القول إنه يظل موقفا محدودا، بحيث ظهرت وسائل وتقنيات رقمية حديثة، أصبح يتفاعل الأفراد من خلالها دون لقاء حضوري مادي في الواقع، خاصة مع التغيرات الأخيرة التي عرفها العالم، المرتبطة ب"فيروس كورونا" الذي اجتاحت العالم؛ أصبح لزاما على الأفراد والمجتمعات تبني سياسة التباعد الجسدي، وتجنب اللقاءات وجها لوجه، وبالتالي حدوث تغير في أنماط التفاعل داخل المجتمعات، حيث تراجع الإقبال على التفاعل الجسدي الحضوري المباشر، مقابل تزايد الإقبال على التفاعل عبر التقنيات والوسائل الرقمية الحديثة.

ومن المساهمات المهمة أيضا، والتي لا يمكننا إغفال الدور الذي لعبته في التأسيس لسوسيولوجيا الجسد؛ إسهامات الباحثة الأنثروبولوجية الإنجليزية "ماري دوجلاس": "الطهارة والخطر"، "الرموز الطبيعية"، حيث حاولت "دوجلاس" من خلال هذه الأعمال أن تقدم شرحا مفصلا لموضوعة الجسد كنسق رمزي داخل المجتمع، فالجسد حسب الباحثة هو "عبارة عن تمثيل مجازي للمجتمع، فمثلا عندما يتعرض الجسد لمرض معين، يقابله رمزيا حدوث اضطراب في المجتمع، والعكس صحيح، عندما يكون الجسد في حالة صحية جيدة، تكون حالة البناء الاجتماعي جيدة كذلك. وعلى هذا الأساس فالجسد من منظور "دوجلاس" هو الصورة الأكثر جاهزية للنظام الاجتماعي، إنه تعبير عن المجتمع ككل (DOUGLAS, 1979, p71).

ومن الأعمال المؤسسة لسوسيولوجيا الجسد أيضا، نجد إسهامات عالم الاجتماع الفرنسي "جون كلود كوفمان"، خاصة "La Guerre des fesses": حرب الأرداف"، الذي يتحدث فيه عن علاقة الجسد بالجمال، حيث قام بتحليل الكيفية التي ينظر بها الرجال في العالم إلى الجمال الأنثوي، وذلك من خلال العلاقة بين عضو جسدي "الأرداف"، ونظرة الرجال إليه. ونفس الأمر في دراسته:



" Corps de Femmes Regards D'hommes: Sociologie des Seins nus sur la plage " أجساد النساء ونظرات الرجال: علم الاجتماع الأنداء العارية على الشاطئ"، حيث حاول "كوفمان" من خلال هذه الأعمال، تحليل المكانة التي يحتلها الجسد في الحياة اليومية، فنجد في أعماله هاته يحلّل بشكل عميق القواعد التي تتحكم في عري النساء داخل الشاطئ، والطرق التي تتفاعل بها أجساد النساء مع نظرات الرجال، من خلال تحليله لمختلف وضعيات وتبادلات الجسد المرئية والإيمائية (إشارات، إيماءات، إحياءات...).

يمكننا القول بناء على ما سبق، أن ظهور سوسولوجيا الجسد مرّ عبر مرحلتين أساسيتين؛ مرحلة السوسولوجيا الضمنية كما سماها "لوبروتون"، أي مرحلة الإرهاصات الأولى المؤسسة لعلم اجتماع الجسد خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا في هذه المرحلة لم يهتموا بالجسد كموضوع رئيسية في أعمالهم، ولكنه كان حاضرا بشكل عرضي، وتوزعت نظرتهم للجسد إلى اتجاهين؛ الأول حاول دراسة الإنسان باعتباره منتج لجسده، والثاني درس الانعكاسات الاجتماعية للجسد. وهي محاولات - كما رأينا - كان لها دور أساسي في إعادة الاعتبار لموضوع الجسد. ثم المرحلة الثانية ويمكن تسميتها بمرحلة ظهور علم خاص بالجسد يتمثل في؛ سوسولوجيا الجسد خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك بفضل جهود العديد من السوسولوجيين والباحثين الذين جعلوا من الظاهرة الجسدية كموضوع رئيسية في أبحاثهم.

المراجع:

أولاً: المراجع العربية

أ- الكتب

- أبو حامد، الغزالي. إحياء علوم الدين، دار ابن حزم. بيروت: الطبعة الأولى، ج 8، 2005.
- دافيد، لوبروتون. سوسولوجيا الجسد. ترجمة: عياد أبلال وادريس المحمدي، القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2013.
- إبراهيم، الزهرة. الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، وجوه الجسد. دمشق: النايا للدراسات والنشر والتوزيع، 2009.
- أبلال، عياد. الجسد في المجتمعات العربية بين الواقع والنص، مقارنة أنثروبولوجية. القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2019.



- أرسطو طاليس. في النفس. مراجعة وشرح وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1980.
- أفلاطون. فيدون (Phédon). تقديم وترجمة: مونيك ديكسو (1991)، باريس.
- أفلاطون. فيدون، الأصول الأفلاطونية. الجزء الأول، ترجمة وتعليق: نجيب بلدي وعلي سامي النشار وعباس الشريبي، (1962). الإسكندرية: دار المعارف، الطبعة الأولى.
- الناصري، ط. (1983). الرياضة بدأت في وادي الرافدين. مراجعة: سامي سعيد الأحمد وحسين أمين، بغداد: دار القادسية للطباعة.
- بورديو، ب. (2009). الهيمنة الذكورية. ترجمة: سلمان قعفراني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- حسن، م. (2008). تيارات الفلسفة الشرقية. دمشق: منشورات علاء.
- الرايس، ح. (1995). جسد المرأة من سلطة الإنس إلى سلطة الجان. القاهرة: سينا للنشر، الطبعة الأولى، 1995.
- ديكرت، روني. التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة عثمان أمين، (2009). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- روب، ج. وأوليفر، ه. (2018). تاريخ الجسد، أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل. ترجمة: جمال شرف، لبنان: الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع.
- ريفال، جوديث. معجم ميشيل فوكو. ترجمة: الزواوي بغوره، (2018). دار سؤال للنشر، بيروت: الطبعة الأولى.
- الزاهي، ف. (1999). الجسد والصورة والمقدس في الإسلام. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.
- السباعي، خ. (2011). الجسد الأنثوي وهوية الجندر. الطبعة الأولى، بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
- السعداوي، ن. (1990). دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي. الطبعة الثانية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- السهروردي، ن. (1980). الموجز في فلسفة وتاريخ التربية البدنية والرياضية. بغداد: دار الكتب للطباعة والنشر.
- شاننتال، ش. (1994). الجسد والكلمة. ترجمة قاسم الشواف، مجلة مواقف، العدد 73-74.
- بدوي، ع. (1969). الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة. بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي.
- العلوي، ه. (2004). الجسد بين الشرق والغرب نماذج وتصورات. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة (منشورات الزمن)، العدد 44.
- الجابري، ع. (1985). الحوار بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان. بغداد: دار آفاق عربية للصحافة والنشر.



- لوبروتون، د. (1997). أنثروبولوجيا الجسد والحداثة. ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- مرسل محمد، م. (2015). حفريات في الجسد المقموع، مقارنة سوسيوولوجية ثقافية. لبنان: منشورات ضفاف.
- المحمداوي، ع. (2013). الفلسفة والنسوية في فضح ازدراء الحق الأنثوي ونقضه والتمركز الذكوري ونقده. الرباط: دار الأمان.
- محمود، ق. (1962). في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة.
- معادي، ز. (2004). الجسد الأنثوي وحلم التنمية، قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة (نشر الفنك).
- مهرداد، م. (2003). فلسفة الشرق. ترجمة: محمد علاوي، مراجعة: عبد الحميد عبد المنعم مدكور، القاهرة: مؤسسة مطبوعاتي عطائي.
- ميشيل، ف. (1990). المراقبة والمعاقبة. ترجمة: علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، بيروت: مركز الإنماء العربي.
- نصري، ن. (1986). النفس البشرية عند ابن سينا. بيروت: دار المشرق.
- نيتشه، ف. أصل الأخلاق وفصلها. ترجمة: حسن قبيسي، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- نيتشه، ف. هكذا تكلم زرادشت. ترجمة: علي مصباح، (2007). ألمانيا: منشورات الجمل.
- نيتشه، ف. الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي. ترجمة سهيل القش، (1983). تقديم: ميشيل فوكو، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

ب- المقالات

- تيبس، ي. (2009). تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي. مجلة عالم الفكر، [عبر الخط] ، العدد 4، المجلد 37. ص 1-42. متوفر في:
- <https://archive.alsharekh.org/Articles/34/12687/247660> (20 نونبر 2020).

ثانياً: باللغات الأجنبية

- MAUSS, M. (1934). *Les techniques du corps*. Paris : Article originalement publié Journal de psychologie..



-
- Cf. Les travaux de : Marcel, Granet. *Etudes sociologiques sur la Chine*. Paris : PUF, 1953, ou de : H. Maspero. *Les procédés de « nourrir le souffle vital », L taoisme et Les religions chinoises*. Paris : Gallimard, 1971.
 - DESCARTES, D. (1649). *Les Passions de l'âme*. Paris.
 - MERLEAU PONTY, M. (1964). *L'œil et L'esprit*. France: Gallimard.
 - DOUGLAS, M. (1979). *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*. London: The Cresset Press.
 - GOFFMAN, E. (1990). *Stigma, Notes On The Management Of Spoiled*. London: tity, Penguin.
 - BROHM, J. 52012°. « *le corps un signifiant multiple?* », in Monia LACHHEB. *Penser le corps au Maghreb*. paris: Karthala et IRMC.



The Image and Status of the Religiously Different Within Written Religious Discourse

An Analysis of Qur'anic Discourse and the Sunni Perspective on Religious Occasions for the Religiously Different: "The Models of Congratulations and Condolences"*

ELAYACHI DOGHMI¹; HAKIMA LAALA²

UNIVERSITY HASSAN II CASABLANCA

Email 1 : elayachi.doghmi@gmail.com

Email 2 : elayachi.doghmi-etu@etu.univh2c.ma

Abstract: This study aims to elucidate the foundations that define and shape the attitude of young Moroccan Muslims towards those of Religiously different, based on a bibliographic exploration that included the Qur'an, Hadiths from the Sunnah, and the positions of the main imams of the four Sunni schools of thought. It is guided by a central question: What is the nature of the Qur'an's, the Prophetic Hadith's, and the 'Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah's stance towards those of Religiously different?

In conducting the research, we adopted a methodological approach combining both quantitative and qualitative methods. The quantitative aspect relied on statistical work using a digital tool (the digital Muhammad Qur'an in the "Warsh" narration QM 1.0.8) to determine the frequency and prevalence of concepts related to the status of the Religiously different in the Qur'an. The qualitative aspect was based on a pragmatic linguistic analytical approach to the content of the discourse, through which we aimed to decode religious discourse concerning those of Religiously different. The study sample included various surahs and Qur'anic verses that discuss people of Religiously different, describing their status and outlining how they should be treated. It also included key Prophetic Hadiths, as well as the positions and interpretations of the main imams of the four Sunni schools, focusing specifically on how they guide Muslims in interacting with non-Muslims during religious occasions, such as greetings and condolences. In our research, we concluded that religious discourse clearly distinguishes between Muslims and non-Muslims, providing a vast database that describes the situation of the latter, and identifies and differentiates between the social and religious contexts in which dealing with them is acceptable and permitted or forbidden and prohibited.

Keywords: Religious discourse, religious identity, religiously different, condolences, congratulations.

* This study is a bibliographical exploration of the foundations and premises upon which religious Moroccan youth represent their religious identity and that of others who are religiously different. It is a work that complements and explains a previous field study entitled: “ **The religious identity of Moroccan youth and their attitude towards Religiously different on Facebook.**” (See: Laala, H. El Ayachi, D. (2025, March). The religious identity of Moroccan youth and their attitude towards Religiously different on Facebook. Journal of African and Nile Basin Studies. Vol. 7, No. 30. Retrieved from the following link: <https://democraticac.de/?p=103761>).

¹ PhD candidate – Hassan II University – Faculty of Arts and Humanities, Mohammedia – Laboratory of Sociological, Psychological, and Cultural Research, Morocco.

² Professor of Sociology – Hassan II University – Faculty of Arts and Humanities, Mohammedia – Department of Sociology. Director of the Laboratory for Sociological, Psychological, and Cultural Research, Morocco. Email: hakima.laala@etu.univh2c.ma .



صورة ووضع المختلف دينيا ضمن الخطاب الديني المكتوب

تحليل للخطاب القرآني، والموقف السني من المناسبات الدينية للمختلف دينيا: "نموذجي التهئة

والتعزية"³

العايشي الدغمي⁴؛ حكيمة لعلا⁵

جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء؛ كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية

الايمل1: elayachi.doghmi@gmail.com

الايمل2: elayachi.doghmi-etu@etu.univh2c.ma

ملخص: تهدف هذه الدراسة استجلاء المنطلقات التي تحدد وتبني موقف الشباب المغربي المسلم من المختلف دينيا، بناء على تنقيب بيبليوغرافي شمل القرآن، وأحاديث من السنة، ومواقف لأهم أئمة المذاهب السنية الأربع. موجهن بسؤال مركزي هو: ما طبيعة موقف القرآن والحديث النبوي و « أهل السنة والجماعة » من المختلف دينيا ؟ اعتمادنا في إنجاز البحث مقارنة منهجية تراوح بين الكمي والكمي؛ ارتكز الشق الكمي على عمل إحصائي باعتماد التطبيق الرقمي (المصحف المحمدي الرقمي برواية ورش QM 1.0.8)، لاستجلاء مدى انتشار وتردد المفاهيم المرتبطة بوضع المختلف دينيا في القرآن، فيما ارتكز الشق الكمي على مقارنة تحليلية لغوية براغماتية لمضمون الخطاب، والتي استهدفنا من خلالها فك رموز الخطاب الديني بخصوص المختلف دينيا. وقد شملت عينة الدراسة مختلف السور والآيات القرآنية التي تتحدث عن المختلف دينيا وتصف وضعه وتحدد كيفية معاملته، كما شملت أيضا أهم الأحاديث النبوية، ومواقف وتفسيرات أهم أئمة المذاهب السنية الأربعة، مركزا في ذلك على الكيفية التي يدعون بها المسلم لمعاملة غير المسلم خلال مناسباته الدينية: نموذجي التهئة والتعزية. خلصنا في بحثنا هذا إلى كون الخطاب الديني يضع تمييزا واضحا بين المسلم وغير المسلم، ويوفر قاعدة بيانات ضخمة تصف وضع هذا الأخير، وتحدد وتميز بين السياقات الاجتماعية والدينية التي يكون فيها التعامل معه مقبولا ومسموحا به أو محرما ومنهيا عنه. الكلمات المفتاحية: الخطاب الديني، الهوية الدينية، المختلف دينيا، التعزية، التهئة.

تعد هذه الدراسة تنقيبا بيبليوغرافيا عن الأسس والمنطلقات التي يبنى عليها تمثل الشباب المغربي المتدين لهويته الدينية ولغيره من المختلفين دينيا، وهي عمل يتم ويفسر دراسة ميدانية سابقة بعنوان: "الهوية الدينية للشباب المغربي وموقفهم من المختلف دينيا على الفايسبوك". أنظر: لعلا، حكيمة. العياشي، الدغمي. (2025، مارس). الهوية الدينية للشباب المغربي وموقفهم من المختلف دينيا على الفايسبوك. مجلة الدراسات الإفريقية وحوض النيل، 7، ع30. تم الاسترجاع من الرابط التالي³ (<https://democraticac.de/?p=103761>)

⁴ طالب باحث بسلك الدكتوراه - جامعة الحسن الثاني - كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية - مختبر "الأبحاث السوسولوجية، البسيكولوجية، والثقافية". المغرب

⁵ أستاذة علم الاجتماع - جامعة الحسن الثاني - كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية - شعبة السوسولوجيا. مديرة مختبر "الأبحاث

السوسولوجية، البسيكولوجية، والثقافية". المغرب. البريد الإلكتروني: hakima.laala@etu.univh2c.ma



مقدمة

يعتبر الخطاب الديني أحد أقدس الخطابات في تمثل الشباب المغربي (لعلا، والدغمي، 2025، ص. 112-140)، ويشكل مرجعا للهوية الدينية الذاتية والجماعية، ومنطلقا لبناء نظرتهم للعالم وللآخرين، والحكم على السلوكيات والتميز فيها بين المقبول والمرفوض، المقدس والمدنس.

إنهم يستشهدون به على « صحة » أقوالهم، و« صدق » أفعالهم، ويقسمون به على « حسن نياتهم »، ولا يمكن أن يمر طقس أو سلوك يومي دون أن يلف بخطاب الدين: كالبسمة، أو الحمدلة، أو القسم، أو استحضار آيات من القرآن، أو الأحاديث النبوية، أو أقوال عن مشايخ أو شخصيات دينية ذات شهرة معينة بين هذه الفئة من المتدينين الشباب. ولا نخاطر إن قلنا إنه يعتبر « حجة قطعية »، يعتقدون بشكل قبلي في صحتها، وتعالها عن النقد أو التشكيك؛ فالشباب المتدين بهذا المعنى لا يستطيع إدراك ذاته خارج إطار الخطاب الديني الذي شكل المرجع لتنشئته وتأطير تفكيره ونظرته لذاته ولغيره وللعالم.

إن دراسة هذا الخطاب وفحصه تدفعنا لاكتشاف أنواع مختلفة ودرجات معينة، تصنفه حسب قيمته، وحسب قدسيته. كما تختلف أنماط القراءات والتأويلات، باختلاف المذاهب والغايات. « فالفاعلون في الحقل الديني، وفق بيار بورديو، هم الأنبياء ورجال الدين أي الفقهاء وعلماء الكلام والمتصوفة والزهاد والوعاظ ورؤساء المذاهب والطوائف ومن في معناهم، وباختلاف هؤلاء الفاعلين (...) تختلف درجات الخطاب الذي ينتجونه » (الطاهري، 2025، ص. 9) وتختلف درجة قدسيته وتأثيره على من يستهلكونه ويعكسونه في تفكيرهم وسلوكياتهم.

سنركز اهتمامنا في هذه الدراسة على استجلاء موقف الخطاب الديني من المختلف دينيا، وفقا لتراتبية تعكس درجة القدسية التي يحظى بها هذا الخطاب بالمذهب السني الذي تهيمن عليه القراءة الفقهية لـ « أهل السنة والجماعة » (حمدي، 2020، ص 18-19)، انطلاقا من القرآن، مروراً بالحديث النبوي، وانتهاء بمواقف أبرز الأئمة والفقهاء للمذاهب السنية الأربعة. بناء على تحليل المضمون والمقاصد اللغوية التي تحكم تأويل هذه المذاهب، والتي تشكل المرجعية الأولى للتدين لدى الأغلبية المسلمة بالمغرب. منطلقا من السؤال التالي: ما طبيعة موقف القرآن والحديث النبوي و « أهل السنة والجماعة » من المختلف دينيا؟ وكيف يبني هذا الخطاب تصور الشاب المسلم لهذا المختلف؟ وكيف يدعو لمعاملته؟



لقراءة هذا الموقف وضعنا في مخيلتنا افتراضا يوجه تحليلنا للسؤال المطروح، مفاده أن « موقف الشباب من المختلف دينيا يجد أساسه في الخطاب الديني الأصولي (القرآن والسنة) الذي يشكل مرجعية للتنشئة والهوية الدينية، وبناء تمثلاته حول ذاته، وحول غيره من المختلفين دينيا، ويعتبر خطابا مقدسا ومتعاليا عن النقد والتشكيك ». سيتوزع هذا العمل على ثلاثة محاور، يخصص الأول منها لتحديد معنى الاختلاف وكذا المختلف دينيا من منظور القرآن والسنة.

أما المحور الثاني فسيخصص لعرض موقف القرآن من المختلف دينيا، وذلك من خلال تحليل الكيفية التي يصور بها هذا المختلف ضمن بعض الآيات، من جهة، والكيفية التي يدعو المسلم لمعاملته من جهة ثانية. فيما سنعمل بالمحور الثالث على عرض لبعض نماذج الأحاديث النبوية ومواقف وفتاوى أهم أئمة وأتباع المذاهب الأربعة « لأهل السنة والجماعة » متخذين في ذلك نموذجي الموقف من تهنئة وتعزية غير المسلمين.

مفاهيم الدراسة الأساسية

1. المختلف دينيا من منظور النص القرآني.

القرآن هو الكتاب المقدس لدى المسلمين، وهو خطاب الله وقوله وكلامه، الذي لا ينبغي أن يناقش أو ينتقد، أو يشكك فيه، بل يقرأ، ويحفظ، ويقدم، ويعمل به. يتشكل من 114 سورة، تختلف من حيث الحجم والموضوعات، تتخذ كل سورة عنوانا لها، وتتناول قضايا وأحداث ترونها عن « تجارب أقوام سابقة »، أو تقدم مجموعة من التوجيهات الأخلاقية لكيفية التعبد، أو ممارسة الحياة، أو العلاقة مع الغير.

يشكل للمسلم مرجعا يوظف علاقته بالله، ووجوده وحياته الواقعية ونظرته للعالم وللآخرين، ويحدد في توجيهات لغوية صريحة أو ضمنية المبادئ التي ينبغي التعامل وفقا لها بين المسلمين بعضهم البعض، كما يخصص حيزا مهما في خطابه لغير المسلمين ولكيفية معاملتهم، والنظرة لدياناتهم ومناسباتهم الدينية والحكم عليها.

إن قولنا باستشفاف موقع المختلف دينيا في النص القرآني، لا نرمي به بناء تصنيف محدد لهذا المختلف، أو نقصد ديننا معيننا بذاته، على اعتبار أن منظور أغلب الشباب المتدين خاصة، والمسلمين عامة، يعتبر كل من هو غير مسلم، أو يتدين بدين آخر غير الإسلام، في كفة « الكافر » ويعتبر دينه « باطلا » و « محرفا » و « مرفوضا » (السمهوري، 2024، ص. 325). هذه النظرة نجد لها أساسا في القرآن ذاته والذي جاء فيه: « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَيْنًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ » (سورة آل عمران: الآية 19). وأن « مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ » (آل عمران: الآية 85).



بهذا المعنى فالمختلف دينيا من منظور القرآن، هو كل من لا يؤمن ولا يسلم بما جاء في القرآن من آيات، أي يكفر بها ولا يأخذ بتعاليمها وتوجيهاتها، ومهما يكن دينه فهو غير مقبول وأنه بذلك قد ساء عن السبيل والهدى، واتخذ طريق الخسران (المقدمي. ص. 26).

1.1. معنى الاختلاف في القرآن

ما الذي يعنيه الاختلاف في القرآن؟ ما هي أوجهه؟ وما المقصود بالمختلف دينيا في هذا المستوى؟ يمكن أن نجد لمفهوم الاختلاف عدة معان وأبعاد في القرآن، ولكن ينبغي أن نقول، قبل عرض أهمها، أن الخطاب القرآني في شموليته يعترف بالاختلاف ويعتبره « سنة للحياة »، وعبرة للنظر والتأمل في « عظمة الخالق ». إذ نجد في كثير من الآيات، من بينها: « ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين » (سورة الروم: الآية 21). و « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين » (سورة هود: الآية 118). و « وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا » (سورة الحجرات: الآية 13).

هنا يمكن أن نرصد ثلاثة استعمالات لمفهوم الاختلاف من منظور قرآني، الأول: يحيل للاختلاف الذي وجد عليه النظام الكوني، وهو نمط من الاختلاف النوعي الذي يقصد إبراز التعدد والتنوع كدلالة على « عظمة الخالق في خلقه للكون والطبيعة » (الروم: الآية 21)، فيما يرمز الاستعمال الثاني لمفهوم الاختلاف من نفس الآية، لتنوع اللغات والألوان بين الناس، وهذا فيه اعتراف صريح بالتنوع الثقافي والعرقي، الذي تؤكد (الآية 13 من سورة الحجرات المذكورة سابقا). أما (الآية 118 من سورة هود)، فتحيل على الاختلاف الديني. وذلك من منظور أن مفهوم « الأمة » الوارد في الآية يرتبط عادة في سياق الخطاب القرآني بالمجتمعات/الجماعات التي تتشارك نفس الدين، سواء تعلق الأمر بدين « حق » وهو الإسلام، أو دين/اعتقاد « باطل » وهي معتقدات مختلف الجماعات التي تدين بغير الإسلام (البدرى. 2018، ص 81-116). ويقصد بها هنا أنه « لو شاء الله لجعلكم على دين واحد » وجماعة واحدة. ويؤوله (ابن عباس): للأمة الإسلامية، التي جاء ذكرها في النص القرآني مرتبطة بعدة أوصاف من بينها: « الأمة المسلمة » و « الأمة الواحدة » و « الأمة الوسط » و « خير أمة » (الجوزي. 2002).

إن كان مفهوم الأمة وما يرتبط به من ألفاظ وأوصاف، يركز على « وحدة وانسجام » المسلمين تحت « دين واحد » هو الإسلام، باعتباره « الأمة الراجعة »، و « خير أمة ». ففي المقابل أفرد القرآن كذلك الكثير من الأوصاف والألفاظ للأمم والأقوام غير المسلمين. سنعرض أهمها في الجزء الثاني من هذه الورقة.



ولإن كان مفهوم الاختلاف بهذا المعنى يتخذ معان وأبعاد عدة في الخطاب القرآني: الاختلاف النوعي الذي يرمز للتعدد والتنوع الطبيعي، والاختلاف الثقافي واللغوي والعرقي، فإن غايتنا الأساسية من هذه الدراسة هي الوقوف على معنى المختلف في الدين؛ والذي نحيل به كما جاء في القرآن ذاته، إلى كل من هو على غير عقيدة الإسلام، الذي لا ينتهي « للأمة الإسلامية » أو يعتقد في دين غير الإسلام سواء كان يهوديا، أو نصرانيا، أو بوذيا، أو زرادشتيا، أو بهائيا، أو غيرهم، ما دام الأمر يتعلق بكون كل « خارج عن الإسلام » يعتبر مختلفا دينيا. بناء على منطوق (الآية 85 من سورة آل عمران المذكورة آنفا).

II. المختلف دينيا في الخطاب النبوي.

يقول الرسول: « العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر » (الألباني. 2000، ص 43) يتضح بأن هذا الحديث يفصل بين المسلم وغير المسلم بمعيار محدد، وهو الصلاة، ويقصد بها هنا صلاة المسلم، التي تعتبر فرضا أساسيا من فروض الإسلام، وتعتبر أيضا عماده، بعد الشهادتين. ومنه فكل تارك للصلاة بهذا المعنى يعتبر كافرا، وهناك من الأئمة السنيين من ذهب إلى أنه يستحق القتل كأبي حنيفة ومالك والشافعي (العراقي. بدون سنة نشر، ص 145-146). ولا يقصد بهذا فقط غير المسلم، وإنما يعتبر الأمر بمثابة حكم عام يسري على كل تارك للصلاة، التي هي المعيار للتمييز بين « المؤمن والكافر ». وفي حديث آخر يقول الرسول: « إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مُؤْمِنٌ » (البخاري. 2016، ص 2909)، وهذا حديث صريح في كون الإسلام هو الدين الوحيد والأوحد، وذلك باستثناء لغوي قاطع يعتبر النفس المسلمة هي وحدها التي ستدخل الجنة، وهو في مضمونه يتقاطع حرفيا مع النص القرآني في قوله: « ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه » (آل عمران: 85). وهو استثناء يعيد التأكيد مرة أخرى على مركزية الإسلام مقابل باقي الأديان والمعتقدات التي تعتبر « خاطئة ومحرفة » وستؤدي باتباعها إلى « الضلال والنار ».

ويذهب المنطق المحمدي أبعد من ذلك في اعتبار أن مجرد السماع عن رسالته وإنكارها كاف ليذهب بصاحبه للنار إذ يقول: « وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَسْمَعُ بِأَحَدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَا يَهُودِيٍّ، وَلَا نَصْرَانِيٍّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ » (الألباني. 1988، ص 1188) بل إن أحد دعاة المذهب السني « التيار الجهادي » المعاصرين (وهو عاصم بن محمد بن طاهر البرقاوي الملقب بأبي محمد المقدسي) يؤكد على أنه حتى ولو لم تصل الرسالة المحمدية لغير المسلم فهو يعتبر كافرا من الأساس، إذ يحدد أن للكفر درجات كما للإيمان درجات، قائلا: « ولذلك نعتقد أن كل من دان بغير دين الإسلام فهو كافر، سواء بلغته الرسالة أو لم تبلغه، فمن بلغته؛ فهو كافر معاند أو كافر معرض، ومن لم تبلغه؛ فهو كافر جاهل، فللكفر درجات، كما أن للإيمان درجات » (المقدسي. بدون سنة نشر، ص 26). إن غير المسلم من هذا المنظور يظل « كافرا » سواء لعلمه بالرسالة وإنكارها وهو من دوافع العناد والإعراض، أو لعدم علمه بها ويكون « كفرة » في هذا المستوى مرتبطا بالجهل، غير أن هذا الجهل لا يعفيه من « التكفير » بمنطق هذا الداعية « الجهادي ».



نستشف مما تقدم أن هناك تمييزا واضحا بين « المسلم » و « الكافر » في الحديث النبوي، الذي يعتبر أن المسلم كل متبع للرسالة المحمدية ومعتنقا مضامينها، مؤديا الصلاة الإسلامية. فيما يعتبر كل مخالف لذلك « كافرا ».

إن « التكفير » في واقع الأمر ظاهرة لازمت تاريخ الدين الإسلامي منذ ظهوره، إذ كانت الرسالة الإسلامية واضحة فيما يتعلق بالتمييز العقدي بين « المسلم » و « غير المسلم » أي « الكافر » كما تبين ذلك في الآيات والأحاديث التي أوردناها آنفا.

ولن يكون هذا التمييز حكرا على ثنائية « المسلم » مقابل « الكافر » البعيد (أي الذي يدين بدين غير الإسلام) (السمهوري، 2024، ص 325)، وإنما سيغال حتى « المختلف القريب »، أي المسلم ذاته، « المسلم المختلف في الانتماء المذهبي » كذلك. وهو ما يتجاوز التمييز العقدي بين الدين الإسلامي وباقي الأديان ليتخذ كأساس للفعل السياسي لدى « الخلفاء الراشدين » حيث سيعتبر الخليفة الراشدي الأول أبو بكر الصديق، « الكفر » مبررا لدفع « الجزية » أو « الزكاة » معتبرا أن كل من رفض ذلك من « المسلمين » مرتدا وهو ما أطلق عليه آنذاك ب « حروب الردة » (علوان، 2021، ص 1-28)، وستظهر شدة « التكفير » من داخل « البيت الإسلامي » خلال فترة الخليفة الراشدي الرابع « علي بن أبي طالب » حيث تأسست « فرقة الخوارج » والتي كفرت الكثير من المسلمين. لتمتد الظاهرة بعد ذلك على طول التاريخ الإسلامي وتطال مختلف المذاهب والفرق الإسلامية التي لا نجد ضمنها من لم يستخدم التكفير ضد من خالفه التوجه أو المذهب (علوان، ص 3).

إن لهذا المنطق التكفيري و « الإقصائي » امتدادا لدى التيار السني السلفي الوهابي الذي يجد جذوره في أفكار كل من ابن حنبل وابن تيمية (علوان، 2021). حيث اتخذ الفكر الحنبلي كمنطلق لتكفير المختلف الديني وحتى المذهبي من نفس الدين، وشكل الأساس لهذا المنطق الإقصائي بعد الخوارج. ليمتد بعد ذلك ويتوسع من خلال فتاوى « التكفير والقتل والإقصاء » التي أصدرها ابن تيمية في العديد من مؤلفاته، أهمها (اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم). والذي يفتي فيه بمقاطعة « غير المسلمين » وبتحريم مشاركة أعيادهم ومناسباتهم الدينية.

منهجية الدراسة وأدواتها

تزاوج منهجية الدراسة المعتمدة في تجميع وتحليل المعطيات، بين المقاربتين الكمية والكيفية؛ بحيث اعتمدنا بخصوص المقاربة الكمية منهجا إحصائيا يروم قياس مدى انتشار وتردد المفردات والمعاني التي تصور المختلف دينيا ضمن الخطاب الديني بالنسبة للقرآن معتمدين في هذا المستوى التطبيق الرقي « المصحف المحمدي الرقي برواية ورش QM 1.0.8 » والذي مكنتنا من البحث الرقي في المصحف عن مختلف المفردات والأوصاف التي تصور وضع المختلف دينيا وتحدد مصيره، وكذا الكيفية التي تدعو بها المسلم لمعاملته. سهل هذا التطبيق عملية جرد الألفاظ وتصنيفها، ومدني بصورة واضحة عن مدى



تردها وانتشارها ومواقع توظيفها. فيما اعتمدنا بالنسبة للمقاربة الكيفية آلية تحليل المضمون مستندين في هذا المستوى في تحليل عينة الآيات القرآنية مقارنة تحليلية لغوية براغماتية، تقوم على تفكيك الوظائف التي يؤديها الخطاب في النص القرآني بخصوص المختلف دينيا، والتي يحددها باري عصمان (BARRY . 2002, p 1-35)، في ثلاث وظائف:

- الوظيفة الاقتراحية/الدلالية (La fonction propositionnelle) : والتي تهتم بما تقوله الكلمات، وما تحويه من معنى في ذاتها. أي دلالتها الحرفية، وما تعكسه من تمثل عن الواقع. أي ما تعنيه الكلمات ذاتها، وهنا لا بد أن نأخذ بعين الاعتبار موقع هذه الكلمات ضمن سياق الخطاب، خاصة ونحن نعلم أن الكلمات تتخذ معان مختلفة في سياقات مختلفة. وبصيغة استفهامية يمكن أن نقول إن الأمر يتعلق بالجواب عن سؤال : ما معنى ما قيل؟

- الوظيفة التلفظية أو الإنجازية (La fonction illocutoire) : والتي ترتبط بما يقصده المتكلم/المرسل، وما ينوي تحقيقه/إنجازه من خلال ما يتلفظ به، وينطقه، والذي قد يكون صريحا منطوقا ومباشرا بالكلمات أو ضمينا مستشفا من سياق الخطاب، أو طبيعة العلاقة بين المخاطب والمخاطب. إن الأمر يرتبط بما يعنيه المتكلم بكلماته، هل يقصد الأمر، أو الطلب، أو الاعتذار، أو الاقتراح، أو التبرير؟ أي ما المقصود بما قيل؟

- الوظيفة التأثيرية أو التنفيذية (La fonction perlocutoire) : والتي تعني (الهدف المقصود تحقيقه من خلال الكلام لدى المخاطب)، أي ما يقصد المتكلم تحقيقه كأثر ملموس في إدراك أو سلوك أو تصرف المخاطب. وهي وظيفة خطابية تختلف عن الوظيفة التلفظية، من حيث إنها تأخذ بعين الاعتبار الأثر والنتيجة التي تتحقق في ردة فعل المخاطب، أي : تحقيق الاقتناع بمضمون الرسالة، أو التخويف، أو التأنيب، أو الترغيب، أو التشكيك، أو الطمأننة؟ والتي من شأنها أن تدفع المتلقي إما لتغيير تصوره أو سلوكه أو ردة فعله. أي ما المراد تحقيقه بما قيل؟

إن قولنا بتحليل الخطاب القرآني، نابع من تصور يعتبر فيه هذا الخطاب، « قولنا منظما، ومتناسكا، يرمي بناء تصور معين، ويؤسس لنظرة محددة مرتبطة بسياق تاريخي واجتماعي وثقافي خاص » (Vernant. 2004)، ولا بد أن ندرك هنا أن الخطاب لا يقتصر فقط على الشفهي المنطوق، وإنما يمتد ليشمل المكتوب أيضا أي النص (BARRY. 2002). من حيث هو بنية لغوية أنتجت في سياق فكري وتاريخي معين، لتحقيق هدف/أهداف محددة، وما دام الأمر يتعلق بتحليل هذه البنية اللغوية فإننا في حقيقة الأمر نعمل على تحليل بنية فكرية، حيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وأنهما يشكلان وحدة تكون فيها اللغة هي الفكر ذاته، وهي حضوره وتجليه في العالم، وفي التواصل بين الناس (Merleau-Ponty. 1946, p. 212).

إن تحليل الخطاب بهذا المعنى هو تفكيك لعقلية معينة، تنتظم في نظرتها للعالم وللغير ضمن السياق اللغوي الثقافي وتخضع له ولتحديداته وتوجهاته. ويعني ذلك، تحليل النص القرآني « بما هو صيغة من صيغ التعبير والتفكير يبني الكلام فيها على نحو من الأنحاء » (الطاهري. ص 4)، ويهدف تحقيق أثر معين لدى المخاطب، يمكننا فهم صيغته وتفكيكها من فهم البنية



العقلية التي تؤمن بها وتتخذها إطارا مرجعيا يحدد تصورها لذاتها وللعالم، ويسمح لنا بالتالي بفهم التمثل الذي ينظر من خلاله المسلم الشاب لغيره من المختلفين دينيا عنه، أي غير المسلمين.

لهذه الغاية، اعتمدنا في تحليلنا للخطاب القرآني على عينة من الآيات التي تتحدث عن المختلفين دينيا، وفق منظورين : الأول ؛ ينظر في الخطاب ذاته، ونحاول من خلال ذلك فهم المنظور القرآني للمختلف دينيا، أي كيف يصور هذا المختلف ؟ كيف يتحدث عنه ؟ وما هي الألفاظ والأوصاف التي يعتمدها في وصفه ؟ وكيف ينظر لدينه وشعائره ؟ والثاني ؛ ينظر في الكيفية التي يدعو بها المسلمين لمعاملته. وكذا الأثر الذي يرمي إلى تحقيقه في تصورهم وسلوكهم. هل يدعو للانفتاح والاحترام والتقبل ؟ أم للرفض والإقصاء والإلغاء ؟ الأمر ذاته فيما يرتبط قراءة وتحليل الأحاديث النبوية، ومواقف أئمة المذاهب السنية الأربعة.

عينة الدراسة

تتوزع عينة الدراسة على مستندين شملهما البحث والتنقيب البيبليوغرافي، وهما :

- 1- الآيات القرآنية التي تتضمن مفردات ونصوصا تصف وضع المختلف دينيا، وتحدد مصيره في « الدنيا والآخرة »، وتحدد طبيعة العلاقة والمعاملة التي ينبغي أن يعامله وينظر إليه المسلم من خلالها. وقد شمل البحث مجموع « سور القرآن » الـ 114 سورة، بناء على كلمات مفاتيح يعتمدها الخطاب القرآني ذاته لوصف وتصنيف « غير المسلمين » من قبيل « الكفر »، و « الشرك »، و « الضلال »، و « الخسران ». وقد مكنتنا البحث الرقمي باعتماد تطبيق « المصحف المحمدي الرقمي برواية ورش QM 1.0.8 » من التنقيب الشامل في مختلف الآيات والنصوص التي تضمنت الكلمات المفاتيح وجردها وتصنيفها ضمن جداول حتى يسهل توظيفها خلال عمليتي القراءة والتحليل.
 - 2- الخطاب السني : وقد شمل ذلك دراسة بعض الأحاديث النبوية، وآراء الأئمة السنيين للمذاهب الأربعة (الحنفي، والشافعي، والحنبلي، المالكي) بخصوص وضع المختلف دينيا، وكيفية معاملته، بناء على استجلاء الموقف من « التعزية والتهنئة » وأدائها عندما يتعلق الأمر بغير المسلم.
- وقد استغرقت مدة الدراسة والتنقيب البيبليوغرافي وتجميع العينات وجردها وتصنيفها وتضمينها بجداول ما يفوق الثلاثة أشهر ونصف متتالية بوتيرة عمل خمسة أيام في الأسبوع بما يناهز ما بين 3 ساعات ونصف إلى خمس ساعات في اليوم.



نتائج الدراسة ومناقشتها

I. صورة ووضع المختلف دينيا في النص القرآني

لقد صور القرآن المختلف دينيا في عدة سياقات خطابية، وأفرد له عدة ألفاظ توصيفية، يمكن القول إجمالاً، إنها تعتبره «كافراً» و«مشركاً» و«ضالاً» و«من الخاسرين».

وقد جاءت هذه الأوصاف في أغلبها بصيغة الجمع، تحت ألفاظ «الكافرون» و«المشركون» و«الضالون» و«الظالمون» و«الخاسرون» و«المفسدون» و«الفاسقون»، وفيما يلي عينة لبعض أكثرها تردداً في القرآن. وهما لفظي «الكفر» و«الشرك».

I. 1. ترددات لفظي «الكفر» و«الشرك» في النص القرآني

قبل جرد ترددات هذين اللفظين، لا بد أن نذكر بأن القرآن قد خصص، صورة باسم «الكافرون» والتي يخاطب فيها الرسول بأمره: «قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون» (سورة الكافرون: الآيتان 1 و2). والتي تصور كل من يتبع غير رسالة «الإسلام» ويتمسك بدين غير الدين الذي يدعو إليه الرسول، يعتبر كافراً، وله دينه الخاص الذي يختلف عن الدين الإسلامي ويتناقض معه. وهو ما تؤكد الآية التالية بالحرف: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ» (سورة التغابن: الآية 2). فالكفر بهذا المعنى مفهوم قرآني يعني إنكار ما ورد به في الرسالة الإسلامية سواء ارتبط بالقرآن أو بالنبوة، ويقابله في سياق الخطاب القرآني «الإيمان» الذي هو من أبرز مميزات المسلم.

تردد لفظتا «الكفر» و«الشرك» في كثير من الآيات والسور بصيغ زمنية متعددة حاملتان لأوصاف ودلالات مختلفة، حيث بناء على نظرة إحصائية شمولية لمختلف السور والآيات القرآنية، يتضح جلياً كيف أن الخطاب القرآني قد خصص حيزاً مهماً من التكرار اللفظي الحرفي، للفظي «الكفر» و«الشرك»، 352 مرة للفظة «الكفر» و130 مرة للفظة «الشرك» كما هو مبين من خلال الجدولين رقم 1، ورقم 2 أسفله. وذلك بصيغ زمنية متعددة (كفروا، يكفرون، أتكفرون) و(أشركوا، يشركون، تشركون) وبصيغ مخاطب مختلفة: (كافر، مشرك – كافرون، مشركون). ويفيد التكرار الحرفي في اللغة العربية إما التأكيد على أهمية اللفظ/الفاعل، أو التحذير منه، أو التذكير بأحدهما؛ أي الأهمية أو الخطورة. وهو ما سنبينه في إجابتنا عن السؤال الثاني من مقارنة التحليل: فما الذي يقصده المخاطب بما يتلفظ به؟



الجدول رقم 1: ترددات لفظة « الكفر » في القرآن

الآيات	السورة		الآيات	السورة		الآيات	السورة	
-18-14 19	الحديد	49	69-44	النمل	25	-101-97-90-89-88-60-38-33-23-18-5 -248-210-190-170-160-108-104-103 285-275-263-256-252	البقرة	1
5-4	المجادلة	50	86-82-48	القصص	26	-90-89-85-71-55-54-32-28-21-12-10-4 -149-147-141-131-127-116-112-100 196-178-156-151	آل عمران	2
11-2	الحشر	51	-47-22-11 -66-54-52 68-67	العنكبوت	27	-100-88-83-75-74-59-55-50-42-37-18 -149-143-140-139-138-136-130-101 169-167-166-160-150	النساء	3
-10-5-1 13-11	المتحنة	52	-33-15-12-7 57-50-44	الروم	28	-80-75-70-69-66-59-56-47-46-38-11-4 112-105-104-97-91-88-82	المائدة	4
8	الصف	53	29-10	السجدة	29	131-123-90-70-26-8-2	الأَنْعَام	5
3	المنافقون	54	-48-25-8-1 64	الأحزاب	30	100-92-89-75-65-49-44-35	الأعراف	6
-7-6-5 10	التغابن	55	-31-17-7-3 53-43-34-33	سبأ	31	-60-56-53-51-38-36-30-18-15-14-12-7 74-66	الأَنْفَال	7
10-9-7	التحریم	56	-36-26-14-7 39	فاطر	32	-74-68-55-54-49-40-37-32-30-26-3-2 126-124-121-108-98-91-86-81-85-75	التوبة	8
-21-6 29-28	الملك	57	69-46	يس	33	86-70-4-2	يونس	9
51	القلم	58	170	الصفات	34	67-59-42-27-19-7	هود	10
50	الحاقة	59	73-26-3-1	ص	35	87-37	يوسف	11
36-2	المعارج	60	-56-31-8-4 68-60	الزمر	36	44-36-34-33-32-31-28-15-8-6	الرعد	12



29-28	نوح	61	-13-9-5-3 -50-25-22 84-73	غافر	37	36-30-21-16-10-3	إبراهيم	13
31-10	المدثر	62	-26-25-13 49-40-28	فصلت	38	2	الحجر	14
4	الإنسان	63	24	الشورى	39	107-88-84-83-72-55-39-27	النحل	15
36-34	المطففين	64	29-23	الزخرف	40	98-8	الإسراء	16
22	الانشقاق	65	30-10	الجاتية	41	101-100-98-96-79-55	الكهف	17
19	البروج	66	-10-6-5-2 33-19	الأحقاف	42	84-83-73-36	مريم	18
17	الطارق	67	-11-9-4-3-1 35-33-13-12	محمد	43	96-39-36-30	الأنبياء	19
19	البلد	68	-25-22-13 29-26	الفتح	44	70-55-53-42-23-19	الحج	20
6-1	البينة	69	24-2	ق	45	118-33-24	المؤمنون	21
1	الكافرون	70	60	الذاريات	46	55-38	النور	22
352 مرة	المجموع	40	الطور	47	52-32-26-4	الفرقان	23	
		43-8	القمر	48	18	الشعراء	24	

المصدر بحث شخصي 2025 باعتماد تطبيق [/https://app.al-mushaf.com](https://app.al-mushaf.com)



الجدول رقم 2 : ترددات لفظة « الشرك » في النص القرآني.

السورة	الآيات	السورة	الآيات
1 البقرة	95-104-134-219	21 العنكبوت	7-65
2 آل عمران	186-151-95-66-63	22 الروم	-39-34-32-30 12-41
3 النساء	115-105-74-47-36	23 لقمان	14-12
4 المائدة	74-84	24 الأحزاب	73
5 الأنعام	-108-107-101-95-89-82-81-80-79-65-42-24-23-20-15 163-152-149-138-122	25 سبأ	27-22
6 الأعراف	191-190-173-31	26 فاطر	14-40
7 التوبة	114-36-33-31-28-17-7-6-5-4-3-1	27 الزمر	62-64
8 يونس	18-28-34-35-66-105	28 غافر	11-42-73-83
9 هود	54	29 فصلت	46-5
10 يوسف	108-38-106	30 الشورى	19-11
11 الرعد	18-34-37	31 الأحقاف	3
12 إبراهيم	24	32 الفتح	6
13 الحجر	94	33 الطور	41
14 النحل	27-3-1-123-120-100-86-54-35	34 الحشر	23
15 الكهف	105-51-41-26-37	35 الممتحنة	12
16 الحج	17-24-29	36 الصف	9
17 المؤمنون	93-60	37 القلم	41
18 النور	53-3	38 الجن	2-20
19 النمل	61-65	39 البينة	6-1
20 القصص	62-64-68-74-87	المجموع	130 مرة

المصدر : عمل الباحث 2025 باعتماد تطبيق <https://app.al-mushaf.com>



I. 2. وضع « الكفار » و « المشركين » ومصيرهم حسب النص القرآني.

إن تركيزنا هنا سينصب على إبراز الكيفية التي يصور بها النص القرآني - غير المسلمين - والتي تبين لنا من خلال المراجعة المعمقة لمختلف الآيات المتضمنة للفظتين، أن الأمر يتعلق ب « الكفار » و « المشركين ». بما هما اللفظتان الأساسيتان في تصوير ومخاطبة المختلف دينيا من منظور قرآني. فيما تبقى باقي الألفاظ تصويرا لحالهم أو وصفا لمصيرهم في « الحياة الدنيا » أو في « الآخرة ».

ويمكن تصنيف أوصاف ومصير كل من « الكافرين » و « المشركين » من خلال الجدول التالي :

الجدول رقم 3 : أوصاف المختلف دينيا ومصيره في النص القرآني

مصيرهم	أوصافهم	
حبطت أعمالهم في الدنيا وفي الآخرة؛ لا يفلحون؛ أصحاب النار فيها خالدون؛ وقود للنار؛ عليهم لعنة الله وغضبه؛ العذاب المهين، العذاب الأليم؛ العذاب الشديد؛ عذاب السعير؛ يمجتهم الله؛ الويل؛ لا يهديهم الله ولا يجهم؛ أعدت لهم النار؛ ويمحق الكافرين؛ في الظلمات؛ حرمت عليهم الجنة؛ لهم عذاب النار؛ يطبع الله على قلوبهم؛ يقطع الله دابرهم؛ يخزيهم الله؛ الخزي والسوء؛ لا يفلحون؛ هم الخاسرون؛ مصيرهم الضلال؛ الدمار؛ أعد لهم الله السلاسل والأغلال والسعير ...	اليأس والقنوط؛ الجحود؛ الكذب؛ الافتراء؛ التكبر؛ الغرور؛ الحسد؛ المكر؛ الأذى؛ الكيد؛ الشر؛ الخداع؛ الخيانة؛ الغدر؛ الجهل؛ النفاق؛ العداوة؛ النذل؛ نكران النعمة والخير والجميل؛ اتباع الأهواء؛ التمسك بالحياة؛ أعداء الله والمؤمنين؛ ظالمون؛ ضالون؛ فاسقون؛ مفتنون؛ مستهزؤون؛ يحلون ما حرم الله؛ زينت لهم سوء أعمالهم؛ في قلوبهم مرض؛ سقطوا في الفتنة؛ أكل أموال الناس بالباطل؛ يصدون عن سبيل الله؛ ...	الكافرون/المشركون

المصدر : عمل الباحث 2025 باعتماد تطبيق [/https://app.al-mushaf.com](https://app.al-mushaf.com)

يستنتج من قراءة المفردات التي خصصت لوصف غير المسلمين، في النص القرآني أننا أمام ألفاظ يغلب عليها الطابع السلبي «المتطرف»، والتي تصور المختلف دينيا نفسيا وأخلاقيا وعلائقيا واجتماعيا في وضع « الكائن السيء » و « الشرير » و « المنبوذ ». ذلك الآخر « اللاأخلاقى » ذي القيم « السيئة » : « الجاحد » و « الكذاب » و « المفتري » و « الماكر » و « المخادع » و « الفاسق ».

نفسيا : يصور النص القرآني « الكافر/المشرك » كشخص منكسر « يائس » و « قنوط » و « مغرور » و « مذلول » و « مفتون بالحياة » و « مستهزئ » و « جاهل » و « مريض » و « محبط ». فيما اجتماعيا وعلائقيا : يعتبر هذا الأخير « حسودا » و



« ناكرا للنعمة والجميل » و « يستولي على أموال الناس بغير حق » و « يخون الأمانة » و « ظالم » و « عدو ». أما مصيرهم فلا يختلف عن حالهم من منظور النص؛ إذ يصورهم في كفة « الضالين » و « الخاسرين » و « سوء السبيل » وأن كل أعمالهم مصيرها « الإحباط » في « الدنيا »، و « لهم في الآخرة » شتى أشكال « العذاب » و « سوء المصير ».

هكذا يصور القرآن المختلف دينيا بصفته « كافرا » أو « مشركا » ويعتبره شخصا كان أو قوما، فئة « سيئة » و « ضالة عن سواء السبيل » ويصنفه في خانة العدو، ومنبع الخطر، والتهديد.

إن النص القرآني يرسخ صورة « سوداوية » عن « الكافر » (غير المسلم)، ويقدمه في سرديات تراجيدية، تجعل منه مصدر كل الشرور. وبهذا ينبغي إلغاؤه وإقصاؤه وتجنب الخوض فيما يقول أو محاورته، أو اتخاذه وليا للأمر خاصة عندما يتعلق الأمر بأمور الدين أو تلك التي فيها حسم واضح بالنص القرآني. الأمر الذي يبرر الكيفية التي يدعو بها الله بصفته المرسل والمخاطب الرئيسي «المسلمين» للتعامل معه، ويحدد نوعية العلاقة التي ينبغي أن تتأسس معه. وهو ما سنعمل على إبرازه بالجواب عن سؤال: ما المقصود تحقيقه بهذه الأوصاف والنوع؟

3.1. العلاقة بغير المسلم من منظور النص القرآني

كيف يدعو القرآن لمعاملة غير المسلمين؟ وكيف يؤسس للعلاقة معهم؟ سنعتمد في الجواب عن هذا السؤال، الوظائف والتأثيرية (BARRY. 2002, p 4)، في مستوى تحليل الخطاب القرآني، وذلك لفهم المقصود من الخطاب المعتمد في النص، والغاية التي يسعى لتحقيقها في تمثل وسلوك المخاطب «المسلم». فإذا كانت صورة « غير المسلم » اتخذت طابعا « تراجيديا »، « سلبيا » و « سيئا » في الوصف القرآني، فهل يوحي ذلك بأنه ينبغي إقصاؤه وإلغاؤه أو على الأقل تجنبه؟ هذا ما توضحه الكثير من الآيات التي وردت في هذا الشأن؛ والتي يمكن تصنيفها حسب الآتي:

الأولى: تدعوا إلى الإحسان « لغير المسلم »، وذلك بعدم ظلمه في جسده بالضرب أو القتل، أو في رزقه بالسرقه أو الغش، أو في أهله بالاعتداء أو الاغتصاب أو غير ذلك. غير أن هذه الدعوة مشروطة بحالة السلم، أي حين لا يقاتل المسلم في الدين، ولم يخرج من أرضه، وهو ما تؤكد (الآية 8 من سورة الممتحنة)، والتي جاء في مضمونها: « لَا يُهَاجِمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ». والمقصود بمن يدعوهم « الذين لم يقاتلوكم » حسب تفسير «ابن كثير» النساء والضعفة. وهنا لا بد أن نؤكد على أن الخطاب في معاملة غير المسلم، خطاب مشروط وليس دعوة لمبدأ أخلاقي مفتوح، وأساسا لمعاملته بالإحسان. فمعاملة « غير المسلم » بالحسنى هنا، مشروطة (القرضاوي. 1992،



ص 6) بسياق يسوده السلم، أي في الوقت الذي لا يشكل فيه خطرا، إما لضعفه أو لعدم قدرته على إلحاق الأذى، كما هو حال « النساء » من منظور ابن كثير.

الثانية : « تدعو لعدم تولي الكفار » أمور المسلمين (القرضاوي. ص 23)، « لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ »، (آل عمران : 28). أو طاعتهم : « اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين... » (الأحزاب آية : 1). « فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا » (الفرقان : 52). وذلك لكون طاعة « الكافر » مآلها الخسران : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُرْذِلْكُمُ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ » (ال عمران : 149). ويأتي الخسران حسب « التفسير الميسر » من اتباع « طريق الضلال » التي يدعو إليها « الكفار » فيخرجون « المسلم عن دينه » وعن « الطريق الصحيح »، « طريق الحق » أي « أحكام الاسلام »، « يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين » (آل عمران : 100)، وهذا هو عينه « الخسران » في الدنيا وفي « الآخرة » بالمنطق القرآني. وبهذا المعنى : فلا طاعة « للكافر » ولو تولى الأمر، وكان حاكما من منظور النص القرآني.

الثالثة : تدعو لمقاطعة مجالسة « الكافر » خاصة حين الاستهزاء بآيات القرآن. « وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ... » (النساء : 140).

رابعا : عدم الافتتان بما يحوزه « الكافر » من « أمور الدنيا » من أموال وأولاد، « فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ » (التوبة : 55). فإنما هي مصدر عذاب لهم والهاء لهم عن « الطريق الصحيح » حتى يموتوا وهم « كافرون ».

خامسا : لا ينبغي الأسى والحزن على « القوم الكافرين » وهو ما ورد بـ (الآية 68 من سورة المائدة)، في خطاب الله لموسى قائلا : « فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ »، والمقصود به أن لا يتعاطف معهم أو يحزن على « كفرهم » و « عصيانهم ». « وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزَنكَ كُفْرُهُمْ إِنِنَّا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ » (لقمان : 22).

سادسا : وجوب « بغض الكفار والتبرؤ منهم »، وهو ما تنص عليه الآية : « قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ » (الممتحنة : 4).

سابعا : لا يجوز للمسلم أن يستغفر للكافر أو يدعو له بالرحمة ولا أن يقوم على قبره : « وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ » (التوبة : 84). والمقصود بالصلاة هنا، الصلاة على الميت، والتي تسمى بصلاة الجنائز، وهي آخر صلاة تقام على الفرد المسلم قبل دفنه، وغايتها الدعاء له بالمغفرة والرحمة، وهو ما لا يجوز على غير المسلم قطعا وأبدا حسب منطوق الآية.



ثامنا :وجوب الحذر من « مكر الكافر »، فإنه لا يؤتمن ولا يتخذ رفيقا، بل يظل مصدرا للعداوة والتهديد، وهو ما يتطلب اليقظة في معاملته، ولو في حالة السلم (ابن عاشور. 1984، ص 117-118) « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا تُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا » (النساء: 71).

يستشف من مختلف ما ورد من نصوص قرآنية تخص معاملة غير المسلم أنها تعتمد خطابا بصيغة الأمر. وتقصد في مجملها التحذير والنهي، وإخبارا بسوء المصير الناتج عن الانفتاح على « الكفار » أو « الافتتان بنمط حياتهم ومكاسمهم الدنيوية» فهذه من الأمور الزائلة، والتي نصت عليها الكثير من الآيات في القرآن باعتبارها « متاع الغرور » أو « موالاتهم » أو « طاعتهم » أو « مجالستهم » أو « مشاركتهم أفراحهم ومسراتهم » أو « الدعاء لهم عند الممات ». بل ينبغي « بغضهم » و « عداؤهم » و « الحذر منهم ».

وهنا لا بد أن نميز في النص القرآني بين الوصف والمعاملة. فالقرآن خصص « أقدح الأوصاف للكفار »، في حين كان موقفه من معاملتهم متأرجحا بين الدعوة للإحسان والأمر بالقول الحسن والمعاملة الجيدة من جهة، وبين التحذير من مغبة « الانفتاح عليهم » وتوليم الأمر أو طاعتهم في الأمور المتعلقة بالدين والشؤون السياسية، ما دام أن الخطاب الإسلامي يقدم نفسه هنا كشرع وكشريعة للحياة.

كما ينبغي أن نميز بين منطلقين للخطاب القرآني : الأول يختزل المعاملة الحسنة في الأمور الخاصة والدنيوية المحضة، كمعاملتهم بالقسط في التجارة وعدم غشهم في الأزواق والقول الحسن. أما الثاني فينهي عن كل معاملة تمس بالدين الإسلامي أو يكون مصيرها «تراجع المسلم عن عقيدته»، وهذا راجع للخلفية الدينية لمركزية « الإسلام » باعتباره النموذج الذي ينبغي أن يحتذى لا أن يكون تابعا، وهو ما يفسر أنه يحرم على المسلم مشاركة « غير المسلم احتفالاته الدينية » أو « الترحم عليه عند الموت » أو « الدعاء له بالمغفرة » في أمور دينية محضة.

إن الأمر يتعلق بمنظور « المركز » و « الهامش » الذي يحكم العقلية الدينية، « العقيدة الصحيحة والسليمة » مقابل «العقائد الفاسدة»، وهو نفسه منطلق ثنائية: « المقدس » و « المدنس » حيث ينبغي التثبث بالأول وإلغاء وإقصاء الثاني. ذلك أنه لا حرج في الانفتاح والاحترام والمعاملة الحسنة فيما يتعلق بأمور الدنيا و « متاعها » ما دام الأمر لا يمس الدين، ولا « يفسد » عقيدة المسلم أو يؤثر على « إيمانه ». فالمسلم من هذا المنظور هو القدوة وهو الذي ينبغي أن يكون النموذج، وهو الذي يجب اتباعه وطاعته لا « الكافر » الذي يعتبر « عدوا»، « ضالا » يجب الحذر منه ومن « ضلاله » و « كفره » وينبغي أن « يهدى للطريق القويم ».



إننا هنا أمام « مركزية الأمة الإسلامية » باعتبارها « خير أمة أخرجت للناس »، وهم « الفائزون ». مقابل باقي الأقوام « الخاسرة/الضالة/الكافرة ». هكذا يصور القرآن الإسلام كأفضل دين، بل وفي كثير من الآيات يعتبر الدين الواحد والأوحد الذي يؤدي اتباعه « للهدى وللنجاة » في الدنيا (الفلاح في الأمور الدينوية : البركة) والنجاة في الآخرة « الفوز بالجنة ». في حين تصطف باقي الأديان في الهامش، تحت راية « الضلال والخسران ». وهو ما يمكن أن نختصره في العبارة التالية : « الدين الحق مقابل باقي الأديان الباطلة »، والتي لا ترقى من هذا المنظور « لأن تكون أديانا فعلا » وإنما مجرد « أساطير وأكاذيب محرفة ».

لا ندعي هنا الإحاطة الكاملة والشاملة بجميع « مقاصد المعاملات » في « الخطاب القرآني » وهي « مقاصد وغايات » ترتبط بسياقات تاريخية واجتماعية وجغرافية معينة، ولكننا نؤكد بناء على الملاحظات التي أجريناها على الواقع الرقمي (لعلنا، الدغمي، 2025)، وعلى « الكثير من خطابات الدعوة » أن هكذا منظور إذا ما أخذ نموذجا للتنشئة واعتبر الأساس لبناء الهوية الدينية لدى الفرد، فإنه سيسوق لنمط من « التطرف الديني الرقمي » الذي لا يرى في الوجود غير لونين : « الأبيض » وهو ما تمثله « راية الإسلام » باعتباره « الدين الحق » من جهة. و « الأسود » الذي تصطف تحت « رايته » باقي المعتقدات باعتبارها « أساطير وخرافات ». وهو التمثل الذي بات ملاحظا بين الكثير من شباب الفايستوك اليوم، والدعاة الرقميين على مواقع التواصل الاجتماعي « خطاب الدعوة الرقمية »، والتأثير الذي بات يحدثه الخطاب الديني الرقمي على المستهلك الديني الرقمي (Zhang, L. 2025. p. 25-41).

II. المختلف دينا من المنظور السني « أهل السنة والجماعة ».

كما هو الشأن بالنسبة للخطاب القرآني، تشكل الأحاديث النبوية للرسول محمد، مرجعا أساسيا في بناء تمثل المسلم السني عن المختلف دينيا، كما تعتبر الإطار المرجعي الأخلاقي والتشريعي العملي الذي يؤسس للعلاقة معه وكيفية معاملته.

وتعتبر الأساس الذي تنبني عليه فتاوى الأئمة السنيين السلفيين، وخطاباتهم وتوجهاتهم لأتباعهم، وعلى رأسهم « أتباع أهل السنة والجماعة ». التي تشكل مصدرا من مصادر التدين لدى الشباب المغاربة اليوم عن طريق ما يروج ببعض الكتب المدرسية، وعن الدعاة الرقميين على مواقع الأنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي.

وبالبحث في مختلف الأحاديث ذات الصلة بالموضوع، يمكن أن نميز فيها (كما فعلنا مع الخطاب القرآني بالمحور السابق) بين التصوير/الوصف، والمعاملة/العلاقة.

فهناك أحاديث تؤسس لصورة المختلف دينيا، ووصف دينه، والحدود الفاصلة بينه وبين الإسلام. وأخرى تمثل توجهها لكيفية معاملته وبناء علاقة به. وإن كانت السُّنة في كثير مما جاءت به من أحاديث إما نسخا¹¹ ضمينا لمضامين واردة بالخطاب القرآني، أو تفسيرا لبعض آياته وأحكامه، فإنها تمثل بالنسبة للمسلم السني نموذجا مرجعيا في المعاملة والافتداء، وهو ما سنبينه من خلال نموذجي التهنة والتعزية لاحقا.



1.II. العلاقة بغير المسلم من منظور أئمة أهل السنة والجماعة

يقصد بـ « أهل السنة والجماعة » : الأشاعرة والماتريديّة، تمييزاً لهم عن الفرق الإسلامية الأخرى وفي مقدمتهم : فرقة المعتزلة (...) وهو مصطلح يطلق على أتباع إمام أهل السنة « أبي الحسن الأشعري، وأتباع الإمام أبي منصور الماتريدي (...) وهم أهل الحديث. وأتباع المذاهب السنية الأربعة : المذهب الحنفي نسبة للإمام أبي حنيفة النعمان، واسمه النعمان بن ثابت. والمذهب المالكي نسبة للإمام مالك بن أنس. والمذهب الشافعي نسبة للإمام محمد الشافعي. والمذهب الحنبلي نسبة للإمام أحمد بن حنبل (الطيب 2019. ص 16-19).

فيما يرتبط بالموقف من المختلف دينياً فإن المذاهب الأربعة تجمع على كون غير المسلم يعتبر « كافراً » (السمهوري. ص 325). فيما يمكن أن نميز في مواقفهم بين بعدين يشكلان الأساس للعلاقة معه : أحدهما سياسي شرائعي، والآخر ديني عقدي صرف. ولكل سياق علائقي أحكام وتوجهات توطئه، إذ نجد في العلاقة بالذمي مثلاً، أن الإسلام في بعده السني قد أفرد العديد من الحقوق التي يجب أن تضمن له، وتضبط العلاقة به، ومنها نجد ما عرضه الإمام الأزهري يوسف القرضاوي أحد أهم أتباع الإمام الأشعري، يجرّد سبعة حقوق أساسية ينبغي أن تكفل للذمي (القرضاوي. 1992) وهي : حق الحماية من الاعتداء الخارجي والداخلي، حماية الدماء والأبدان، وحماية الأموال، وحماية الأعراض، والتأمين عند العجز والشيخوخة والفقر، وحرية التدين، وحرية العمل والكسب، وتولي وظائف الدولة.

أما فيما يرتبط بالمعاهد و « هو الذي يدخل بلاد المسلمين بعهد وميثاق من قبل الدولة المسلمة المعاهدة له وفق شروط ومواثيق وأعراف » (الخرّاز. 2009، ص 477). فله نفس حقوق الذمي، وأهمها حق حماية الروح، والمال، والبدن، والعرض. طبقاً لبند وشروط المعاهدة التي تعتبر بمثابة « ميثاق بين المسلم وربه » قبل أن تكون ميثاقاً بين المسلم و « غير المسلم ». ويحاج الأئمة على ذلك بقول الرسول : « ألا من ظلم معاهداً، أو انتقصه حقه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا، حجيج يوم القيامة » (الخرّاز. 2009).

إن هذه الحقوق تكشف عن بعدها السياسي والتي ترتبط بالعقد والمعاهدة، وهي تدخل في إطار المعاملات العامة بلغة اليوم، وما يترتب عنها من الحقوق التي ذكرت، في مقابل شرطين يضعهما نفس العقد وهما : الالتزام بأحكام القانون الإسلامي في غير الشؤون الدينية، ثم أداء « الجزية » فيما يتعلق بالذمي، والتي تعتبر بمثابة « الجنسية الإسلامية » للمقيم ب « ديار الإسلام » (القرضاوي. 2009). والالتزام بشروط العقد فيما يتعلق بالمعاهد. وهي مواقف عامة لا يختلف الأئمة الأربعة فيها كثيراً.



إن ما يهمننا أكثر في هذا البحث هي المواقف التي ترتبط بالمعاملات والعلاقات الاجتماعية والدينية التي تنعكس على تمثلات وسلوكيات الأفراد في وجودهم الاجتماعي وعلاقتهم بغير المسلم، وفي هذا الإطار نجد أن هناك تكاملاً في مواقف الأئمة الأربع وبعض أتباعهم في النظر للكيفية التي ينبغي أن تكون علمها العلاقة بالمختلف دينياً. وهو الأمر الذي دفعنا للبحث في الأحكام الدينية والفتاوى المتعلقة بـ "تهنئة المختلف دينياً بأعياده الدينية"، وكذا الموقف من «الترحم عليه والدعاء له عند الممات».

II.1.2. لا تجوز تهنئة أو مشاركة غير المسلم مناسباته وأعياده الدينية

التهنئة لغة هي خلاف التعزية (ابن منظور. ص 185)، وتفيد إظهار السرور والفرح للغير بمناسبة سعيدة حلت به، سواء تعلق الأمر بأمور دنيوية كتحقيق النجاح أو الربح أو زواج أو ازدياد مولود أو بأعياد وطنية ومناسبات احتفالية. أو تعلق بأمور دينية، كالأعياد والمناسبات والاحتفاليات الدينية. ويشمل التعبير عن التهنئة ما يعبر به بالألفاظ اللغوية (عبارات التهنئة)، أو المشاركة الوجدانية، أو المشاركة الفعلية في طقوس تلك المناسبة، أو تقديم الهدايا.

في الاصطلاح الفقهي الإسلامي تعني التهنئة «الدعاء بالخير للآخرين عند حصول نعمة أو زوال نقمة أو حلول زمن معين». وفي هذا المستوى يمكن أن نميز في التهنئة، بين أمرين: ما ارتبط بالمناسبات الدنيوية، وما ارتبط بأمور الدين والطقوس الدينية. حيث نجد أن «أهل السنة والجماعة» قد فصلوا في الأمر وقدموا مواقف تتراوح بين الجواز المشروط والرفض المطلق أي التحريم القطعي.

كما ينبغي أن نميز في تهنئة «غير المسلم» من المنظور الفقهي بين تقديم عبارات السرور والفرح، وبين المشاركة في المناسبات الدينية. فإذا كانت الأولى تتراوح بين «الجواز المشروط» و«التحريم القطعي» فإن الثانية تعتبر من «أفعال الكفر»، إذ يعتبر ابن تيمية (المذهب الحنبلي) أن الشعائر الدينية لغير المسلمين تدخل ضمن طقوس «الشرك» و«الكفر»، وحرمة بالقطع المشاركة فيها، معتبراً أن في ذلك تشبهاً بـ «المشركين» (ابن تيمية. 1998، ص 71-72)، إذ «لا بد للمؤمن من أن يخالف ما تميز به هؤلاء في الباطن والظاهر، ولا يشابههم في شيء» (ابن تيمية. ص 93) معللاً ذلك بكون «المشابهة في الظاهر تورث المحبة والموالاتة في الباطن» (ابن تيمية. 1998). بل حرم حتى بيعهم من البضاعة ما يستخدم في الاحتفالات الدينية خاصتهم «من الطعام واللباس وغير ذلك» (السمهوري. ص 330).

وعلى نفس المنوال فإن المذهب المالكي يحرم تهنئة غير المسلمين بأعيادهم الدينية، أو التشبه بطقوسهم، أو مشاركتهم إياها أو مبادلتهم الهدايا خلالها، وهو الموقف الذي اعتبره أبي عبد الله محمد العبدوي (المعروف بابن الحاج) في مؤلفه «المدخل»، من أعظم البدع المخالفة للشرع إذ يقول في الفصل المخصص «في ذكر بعض مواسم أهل الكتاب»:



« ... وبقي الكلام على المواسم التي اعتادها أكثرهم وهم يعلمون أنها مواسم مختصة بأهل الكتاب، فتشبه بعض أهل الوقت بهم فيما شاركوهم في تعظيمها ... ويعينهم عليها ويعجبهم منه، ويدخل السرور على من عنده في البيت من كبير وصغير بتوسعة النفقة والكسوة على زعمه بل زاد بعضهم أنهم يهادون بعض أهل الكتاب في مواسمهم ويرسلون إليهم ما يحتاجونه لمواسمهم فيستعينون بذلك في زيادة كفرهم ويرسل لهم بعضهم الخرفان وبعضهم البطيخ الأخضر وبعضهم البلح وغير ذلك مما يكون في وقتهم، وقد يجمع ذلك أكثرهم وهذا كله مخالف للشرع الشريف » (الفاصي. ص 298).

إن موقف ابن الحاج (المذهب المالكي) صريح هنا في تحريم التشبه ب « مواسم » أي أعياد أهل الكتاب، والمقصود هنا اليهود والنصارى، من خلال ممارسة بعض الطقوس التي توافق هذه الأعياد، كإقتناء الملابس الجديدة، أو تقديم الهدايا لأهل العائلة، أو تبادل التبريكات. كما حرم تقديم الهدايا للنصارى واليهود، لما في ذلك من « تعظيم » لطقوسهم، ومساعدتهم على « الكفر »، واعتبر الأمر « مخالفا تماما للشرع أي لتوجهات الدين الإسلامي، وهو من الأمور التي تغضب الله تعالى، ومن أتاها فقد اقترف ذنبا عظيما » (الفاصي. ص 298).

ومن أمثلة ذلك يذكر ابن الحاج الاحتفال ب « مولد عيسى »، مما تفعله بعض النساء في تحضير « عصيدة لا بد من فعلها لكثير منهن، ويزعمن أن من لم يفعلها أو يأكل منها في ذلك اليوم يشتد عليه البرد في سنته تلك ولا يحصل له فيها دفء ولو كان عليه من الثياب ما عسى أن يكون »، وهو من البدع، ومما يشرعن من أنفسهن ما ليس في الشرع (الفاصي. ص 308).

إن ما يبرر ابن الحاج به موقفه هذا هو الآية القرآنية: « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة » (الممتحنة: الآية 1). وهو نفسه المبرر الذي نجده لدى ابن تيمية فيما سبق؛ ذلك أن مشاركة « غير المسلمين » وبالضبط « أهل الكتاب » أي النصارى واليهود، مناسباتهم الدينية، ومبادلتهم التهاني والهدايا، يولد في النفس نوعا من المودة والتقرب، الأمر الذي لا ينبغي أن يكون « لأعداء الله والرسول والمسلمين » حسب الآية المذكورة. فالغرض من الهدية هو إبداء المحبة والتودد لقول النبي: «تهادوا تحابوا» (الفاصي. ص 299). والتودد هنا لا ينبغي أن يكون لمن « كفر بالله » لقوله: « لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله » (المجادلة: 22).

ولا يخرج أتباع المذهب الشافعي عن تحريم تهنئة غير المسلمين بأعيادهم الدينية أو التشبه بهم، معتبرا في هذا الشأن كمال الدين الدميري، وهو أحد أهم أعلام وأئمة هذا المذهب، « موافقة الكفار في أعيادهم » (الدميري. 2004، ص 244) فعل موجب « للتعزير » أي للتأديب، وفي الشرع التأديب على ذنب لا حد فيه (الدميري. 2004، ص 236). نفسه الموقف الذي عبر عنه ابن حجر الهيثي الشافعي في مؤلفه الفتاوى الكبرى قائلا: « ومن أقبح البدع موافقة المسلمين النصارى في أعيادهم بالتشبه بأكلهم والهدية لهم وقبول هديتهم فيه ... وقد قال الرسول: « من تشبه بقوم فهو منهم » (الهيثي. ص 238-239).



أما فيما يرتبط باتباع المذهب الحنفي فنجد تمييزاً بين التهنئة فيما يرتبط بالأمر العامة « الحياة الدنيا » كالمجاملات والتزاور غير الديني، وهي تهنئة « جائزة » ما دامت خالية من أي دلالات أو معاني دينية. أما التهنئة بالشعائر الدينية فهي مكروهة ومحرمة. لما في ذلك من تعزيز لطقوس « الكفر » وتعظيم « للشرك » وتشبه بالكفار. إذ نجد لدى زين الدين بن نجيم وهو أحد أهم أعلام الحنفية خلال القرن 16م، يقول: « وَالْإِعْطَاءُ بِاسْمِ النَّيْرُوزِ وَالْمَهْرَجَانِ لَا يَجُوزُ، أَيُّ الْهَدَايَا بِاسْمِ هَدْيِ الْيَوْمَيْنِ حَرَامٌ بَلْ كُفْرٌ وَقَالَ أَبُو حَفْصٍ الْكَبِيرُ لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَبَدَ اللَّهَ تَعَالَى خَمْسِينَ سَنَةً ثُمَّ جَاءَ يَوْمُ النَّيْرُوزِ وَأَهْدَى إِلَى بَعْضِ الْمُشْرِكِينَ بِيَضَّةٍ يُرِيدُ تَعْظِيمَ ذَلِكَ الْيَوْمِ فَقَدْ كَفَرَ وَحَبِطَ عَمَلُهُ » (الحنفي، 1997). وفي هذا القول تحريم وتكفير واضح لتبادل الهدايا مع غير المسلمين في أعيادهم، باعتباره فعلاً فيه تعظيم لطقوسهم وشعائرهم، بل نجد أن في الفتاوى البزازية من المكروه أن يتوافق يوم صوم المسلم مع صوم النيروز: «ويكره صوم النيروز والمهرجان لأنه فيه تعظيم أيام نهينا عن تعظيمها (البزازي، 2009، ص 94).

يعد الخطاب السني واضحاً في موقفه من « المختلف دينياً » والذي يعتبره « كافراً » لعدم اتباعه الرسالة المحمدية، ويحدد مصيره في « النار ». غير أنه يضمن له حقوقاً أساسية في المعاملات العامة في إطار المعاهدة أو التعاقد بما لا يتعارض والتشريعات الإسلامية. أما العلاقات الاجتماعية ذات الطابع الديني فهناك « تشدد » جلي فيما يخص الطقوس الدينية، إذ تجمع المذاهب الأربعة ل « أهل السنة والجماعة » على تحريم المشاركة في الشعائر الدينية لغير المسلمين، وتدعو لمقاطعتهم إياها، وتعتبر كل سلوك من شأنه أن « يعظم » طقوسهم أو يساعدهم على ممارستها والاحتفال بها كالتهنئة أو تبادل الهدايا أو التشبه بها فعلاً من أفعال « الشرك » و« الكفر » الذي ينبغي رفضه وإدانتته. ويعود تبرير هذا الموقف لكون الدين الإسلامي هو « الرسالة الأعظم » التي ينبغي أن تتميز وتصلح وتنهج في الحياة والتعب، مقابل باقي الشعائر التي تعتبر « طقوساً للشرك والكفر والضلال ».

3.1.11. في التعزية: لا يجوز الترحم على « غير المسلم » أو الدعاء له

للموت في الدين الإسلامي مكانة خاصة، تؤطرها أحكام وطقوس محددة. خصص لها « أهل السنة والجماعة » فصلاً وكتبا عدة تناولت « أحكام الجنائز » و « حقوق الميت » وغيرها من الأمور المتعلقة بشعائر التعزية والدفن. ومن جملة ما تم التنصيص عليه بخصوص الحقوق الشرعية الواجبة للميت نجد: « الغسل والتكفين والصلاة عليه، ودفنه وحمل جنازته واتباعه » (الزحيلي، 1989، ص 457). قد تختلف هذه الحقوق/الطقوس حسب سياق الوفاة أو سببه، غير أنها تمثل حقوقاً عامة في حالة الوفاة الطبيعية للمسلم.



ولا تنتهي حقوق الميت المسلم بمجرد وفاته ودفنه، بل تستمر من خلال واجب « الدعاء له بالمغفرة والرحمة » الأمر الذي ينص عليه الحديث النبوي بالقول: « إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ : صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ » (مسلم. 1991، ص 1255). والدعاء هنا بمعناه الفقهي يدل على الترحم عليه وطلب المغفرة له. وقد « بين ابن القيم أن أرواح الموتى تنتفع من سعي الأحياء، بأمرين: الأول: ما تسبب إليه الميت في حياته. والثاني: دعاء المسلمين له، واستغفارهم... » (القحطاني. 2006، ص 388).

ومن الأمور التي تبدي حق الدعاء للميت المسلم، ما روي عن الرسول خلال صلاة الجنازة/الدفن: « عن عوف بن مالك قال: سمعت رسول الله ... يقول في الصلاة على جنازة: اللهم اغفر له وارحمه واعف عنه وعافه وأكرم نزله ووسع مدخله ... » (مسلم. ص 662-663). وفي قول آخر للرسول عن الصلاة على الميت المسلم قال: « أخلصوه الدعاء » (مالك. 1994، ص 251).

كما خصصت عبارات محددة في تقديم العزاء لأهله، تتضمن أدعية للمتوفي وترحما عليه، إذ « تتحقق التعزية بكل تعبير حسن يُدَكَّرُ بالصبر... ويشتمل على الدعاء للمتوفي وأهله، وهذا هو المنصوص عليه في كتب المذاهب الأربعة المتبعة ». ومن أبرز ما يقال خلال هذه المناسبة: « عظم الله أجرك، وأحسن عزاءك، وغفر لميتك... » أو « غَفَرَ اللَّهُ تَعَالَى لِمَيِّتِكَ وَتَجَاوَزَ عَنْهُ وَتَغَمَّدَهُ بِرَحْمَتِهِ... » (نظام الدين. 2000، ص 183).

الواضح فيما سبق أن هناك اهتماما خاصا بطقوس الموت لدى المسلم، وبخاصة فيما يرتبط بالدعاء له والترحم عليه بعد الممات. فهل يحظى المتوفي « غير المسلم » بنفس الاهتمام؟ وهل يحق الدعاء له والترحم عليه؟ تجمع المذاهب الأربعة « لأهل السنة والجماعة » على عدم جواز الدعاء للميت « غير المسلم » أو الترحم عليه، لكونه مات « كافرا ». بل حتى إنه يحرم من الحقوق التي للميت المسلم ما عدا « حق الدفن » ولكن بشروط محددة؛ وهي أن لا يغسل جسده، ولا يصلى عليه، ولا يستقبل به القبلة، ولا يتبع في جنازته. ويذهب المنطق الفقهي في هذا الشأن أبعد، إذ لا يجيز للابن أن يغسل أباه إن مات « كافرا » أو يتبعه في جنازته، أو يدخله في قبره إلا اضطرارا للخوف من أن « يضيع ». قال ابن القاسم قال مالك (والمقصود هنا مالك بن أنس): « لا يغسل المسلم والده إذا مات الوالد كافرا، ولا يتبعه ولا يدخله قبره إلا أن يخشى أن يضيع فيواريه » (مالك. ص 187).

أما تعزية أهل الميت « غير المسلم » فإنها تختلف في عباراتها ودلالاتها عن تعزية المتوفي المسلم، إذ ينص الفقه السني في هذا الباب على جواز تعزية أهل الميت « الكافر » لكن بشرط أن يختار المعزي مفردات التعزية بدقة، على ألا تتضمن ألفاظا محظورة شرعا، أو دعاء بالترحم مما يدعى به للميت المسلم. إذ « لا يدعو للذمي بالمغفرة » (البرهانوري. ص 348). ومن



العبارات التي جاءت في تعزية أهل الميت « الكافر » : « أخلص الله عليك، ولا نقص عددك (...) ويكره الجلوس للتعزية، لأن ذلك محدث والمحدث بدعة » (النووي، 1980، ص 275).

فغاية التعزية هنا تستهدف مواساة أهل الميت ولا تطال الميت ذاته بأي شيء. كما هو الشأن مع الميت « المسلم » الذي تتخذ مناسبة العزاء فرصة للدعاء له بالرحمة و « المغفرة ». وعبارة « ولا نقص عددك » في التعزية يقصد بها « زيادة عددهم لتكثر جزيتهم » (ابن قدامة، 1997، ص 406).

إن الموقف السني من تعزية الميت « الكافر » ينقسم لشقين واضحين؛ الأول فيه إجماع على جواز « التعزية » لأهله، وهو ما يدخل ضمن العلاقات والمعاملات الاجتماعية، لما في ذلك من « إحسان وحسن معاملة »، و « تأليف لقلوبهم » سعياً لدعوتهم للإسلام. غير أن الشق الثاني يضع شروطاً وحدوداً محددة، ينبغي أن ترافق هذه التعزية، وما يرتبط بالمعتقد، ومن أهمها ألا تتضمن عبارات دينية « تعظم » دين المتوفي، أو تدعو له بالرحمة و « المغفرة »؛ ذلك أن هذه العبارات تبقى حصراً على المتوفى « المسلم » اتباعاً لما جاء به القرآن في قوله: « مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ » التوبة: 113. وهي آية صريحة في تحريم الاستغفار لغير المسلمين.

الخلاصة

إن الخطابين القرآني والسني يتضمنان من المفردات والدلالات والمعاني ما يكفي لرسم صورة المختلف دينياً، والتي تقوم أساساً عن تمييز وتقابل واضح بين المسلم وغير المسلم، قابلة لتكون محط تأويل وقراءات عدة، نظراً لمرونتها اللغوية، وعمومية رسالتها، غير أن لهذه المرونة والعمومية وجهان. الوجه الأول محط تأويل يدعو للانفتاح، والحوار، والتسامح، وتقبل الآخر في عقيدته واختلافه. فيما الوجه الثاني مصدراً للتكفير والإقصاء. وهو ما قد تكون له عواقب على العلاقات الإنسانية عندما يتحول لأداة بناء وتوجيه لهذا النمط من الوعي، فيتحول من مجرد خطاب في العقيدة والتوجيه الديني إلى خطوات عملية تتجسد في سلوكيات ومواقف اجتماعية ضد الغير، سلوكيات « متطرفة » رافضة كلية لوجوده أو ظهوره أو هويته العقدية.

إن وقوفنا على الآيات والأحاديث والآراء الفقهية التي تصف المختلف دينياً والتي تكفره وتصور مصيره التراجيدي، لا يعني أن القرآن والسنة يدعوان لإقصاء هذا المختلف دينياً على وجه التعميم والإطلاق، وإنما لنميز بين أمرين اثنين: الأول وهو إظهار مدى مرونة الخطاب الديني وقابليته للتأويل حسب الخلفيات والأهداف والغايات. والثاني هو مدى إمكانية الترويج للخطاب « المتطرف » إذا ما وجد بيئة مناسبة لاستقباله واحتضانه دون تمحيص أو تفكير نقدي، أو وضعه ضمن سياقاته التاريخية، أو مقارنته بالخطابات التي يمكن أن تشكل « نقيضاً » أو بديلاً موجهاً نحو القبول والتعايش لا الرفض والإقصاء.



يتعلق الأمر باستغلال المتاح والممكن في إطار أرضية خصبة متشعبة بوعي تقديسي يستهلك كل ما يرتبط بالخطاب الديني فقط لأنه مغلف بالقدسية، وصادر عن شخص أو جماعة تجيد استغلاله وتوظيفه.

وقد صارت الأنترنت اليوم فضاء لبناء « الوعي الديني »، وتوجيه المتدين فكريا وسلوكيا. وفي ظل غياب فكر نقدي يشكل أرضية لتمحيص و « فلترة » وتصفية تدفقاته الواسعة، فقد أضحت المعلومة الدينية رائجة دون معايير تحدد خلفياتها وتضبط غايات وأهداف مروجها. مما سهل الاستهلاك الديني لجرعات « تكفيرية » و « إقصائية » وغيب إلى حد ما « خطاب الانفتاح والتسامح » وأضحت الأمور تنبئ ب « تطرف ديني رقي » صارت معالمه واضحة في مواقف وأفعال وردود أفعال الشباب اليوم.

إن من بين ما توصلنا إليه في هذا البحث وهو أن جذور « الإقصاء » و « التطرف » التي باتت جلية على الفضاء العام الواقعي والرقي، تجد أساسا لها في « خطاب التكفير » الذي أسست له بعض المذاهب والفتاوى الدينية، التي مجدت وهدست الخطاب الديني في نقل وتأويل حربي للنص كما هو الشأن مع « المذهب الحنبلي » وفتاوى ابن تيمية، والتيار السلفي الذي قاده محمد بن عبد الوهاب.

صحيح أن هناك الكثير من المذاهب الفقهية التي دعت ودافعت عن « دين الوسطية والاعتدال » وأعملت التوفيق بين « النقل والعقل » ودعت لتجنب التكفير كما هو الشأن مع المذهبين الأشعري، والمالكي الذي تروج له الدولة باعتباره المذهب الرسمي، إلا أن هذا الأمر لا يجد انتشارا كبيرا على صفحات التواصل الاجتماعي، إذ يظل الترويج ل « خطاب الكراهية » هو المتسيد بين مختلف الشباب المتدين، حيث لا مجال بالنسبة لهم للتسامح فيما يرتبط بالمقدس، وما يدل على ذلك هو كمية الأحاديث والآيات المبتورة من سياقها والعبارات الدينية التي يتم استنساخها ولصقها في التفاعل مع القضايا الاجتماعية التي تثار من حين لآخر على هذه المنصات.

إننا نقر في آخر هذه الاستنتاجات أن جذور الرفض و « التطرف الديني الرقي » تجد أساسا لها في طبيعة « الخطابات الدينية » التي تروج بخلفيات « متطرفة » في تأويل حربي للنص الديني، سواء عبر ما هو مؤسساتي وبوعي أو بدون وعي من خلال التنشئة الدينية المدرسية، أو من خلال « خطاب الدعوة » والذي تكيف مع الفضاء الرقي وما تتيحه التكنولوجيات الحديثة من إمكانات لبث خطابها أمام « جمهور رقي » واسع بالمقارنة مع « جمهور المسجد ». وأن ما يسر بلوغ رسائله والتشبع بها وإعادة إنتاجها هو وجود خطاب ديني مرن قابل للتأويل والتوظيف، وكذا بيئة حاضنة من العقول تستهلكه دون تبين من أسسه وسياقته وخلفياته وغاياته.



المراجع

بالعربية:

- الألباني، محمد ناصر الدين. (1988). صحيح الجامع الصغير وزيادته (الطبعة الثالثة). بيروت، لبنان: المكتب الإسلامي.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (2000). صحيح سنن الترمذي: كتاب الإيمان. الرياض، السعودية: مكتبة المعارف.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن الجعفي. (2016). صحيح البخاري. كراتشي، باكستان: جمعية البشرى الخيرية.
- البرهانوري، نظام الدين. وآخرون. (2000). الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمية: في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، الجزء الأول: كتاب الصلاة/باب في الجنائز. بيروت، لبنان دار الكتب العلمية.
- البرزالي، محمد بن محمد بن شهاب. (2009). الفتاوى البزازية: الجامع الوجيز في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، الجزء الأول: كتاب الصوم. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- بن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام. (1998). اقتضاء الصراط المستقيم لمخافة أصحاب الجحيم. الرياض، السعودية: دار اشبيليا.
- بن عاشور، محمد الطاهر. (1984). تفسير التحرير والتنوير: الجزء الخامس. تونس، تونس: الدار التونسية للنشر.
- بن قدامة، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد. (1997). المغني، الجزء الثاني: كتاب الجنائز (الطبعة الثالثة). الرياض، السعودية: دار عالم الكتب.
- الحنفي، محمد بن حسين بن علي الطوري القادري. (1997). البحر الرائق شرح الدقائق، الجزء الثامن: تكملة كتاب البحر الرائق شرح الدقائق. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الخرز، خالد. موسوعة الأخلاق. (2009). الكويت، الكويت: مكتبة أهل الأثر.
- الدميري، كمال الدين أبي البقاء محمد بن موسى بن عيسى. (2004). النجم الوهاج في شرح المنهاج. جدة، السعودية: دار المنهاج.
- الزحيلي، وهبة. (1989). الفقه الإسلامي وأدلته، الجزء الثاني: تنمة الصلاة، الصيام والاعتكاف، الزكاة (الطبعة الثالثة). دمشق، سوريا: دار الفكر.
- السمهوري، رائد. (2024). ابن تيمية التاريخي والمستعاد: مقارنة تاريخية تحليلية في موقف ابن تيمية من المختلف الديني. بيروت، لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- الطيب، أحمد. (2019). أهل السنة والجماعة (الطبعة الثانية). القاهرة، مصر: دار القدس العربي.
- العراقي، زين الدين. (سنة النشر غير معروفة). طرح التثريب في شرح التثريب (الجزء الثاني): (بدون عنوان جزئي). بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- الفاصي، محمد بن محمد بن محمد العبدري المالكي. (سنة النشر غير معروفة). المدخل. القاهرة، مصر: دار التراث.



القحطاني، سعيد بن علي بن وهف. (2006). أحكام الجنائز: مفهوم واغتنام ومواعظ وأداب وحقوق وصبر واحتساب وفضائل وأحكام في ضوء الكتاب والسنة. المدينة النورة، السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

القرشي، جمال الدين عبد الرحمان بن علي بن محمد الجوزي. (2002). زاد المسير في علم التفسير (الطبعة الثالثة). بيروت، لبنان: دار ابن حزم.

القرضاوي، يوسف. (1992). غير المسلمين في بلاد الإسلام. القاهرة، مصر: مكتبة وهبة.

مالك، بن أنس الأصبجي. المدونة الكبرى، الجزء الأول: كتاب الجنائز. (1994). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

النووي، محي الدين بن شرف. (1980). كتاب المجموع: شرح المهذب للشيرازي، الجزء الخامس: باب التعزية والبكاء على الميت. جدة، السعودية: مكتبة الإرشاد.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري. (1991). صحيح مسلم، الجزء الأول: كتاب الوصية. القاهرة: دار الحديث.

الهيتمي، شهاب الدين أحمد بن حجر المكي. (سنة النشر غير معروفة). الفتاوى الكبرى الفقهية، الجزء الرابع: باب الردة. مصر: مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي.

باللغة الأجنبية:

Vernant, J.-P. (2004). Mythe et société en Grèce ancienne. La Découverte.

<https://doi.org/10.3917/dec.verna.2004.01>.

Merleau-Ponty, M. (1945). Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard.

المقالات العربية

الطاهري، محمد مهدي. (2025، يناير). مقدمات لتحليل الخطاب القرآني: مفاهيم ومقاربات. مؤسسة مؤمنون بلا حدود. تم الاسترجاع من الرابط التالي:

<https://www.mominoun.com/pdf1/2025-01/6789987f8b3cb2098190319.pdf>

البدرى، توفيق. (2018، أكتوبر). مفهوم الأمة وأوصافها في القرآن الكريم. مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مج 24، ع 94. تم الاسترجاع من الرابط التالي:

<https://doi.org/10.35632/iokj.v24i94.149>

حمدي، أحمد، (2020). مصطلح أهل السنة والجماعة وعلاقته بالأشاعرة والماثريديّة. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية. مج 29، ع 29. تم الاسترجاع من الرابط التالي:

<http://search.mandumah.com/Record/1149956>



لعلا، حكيمة. العياشي، الدغمي. (2025، مارس). الهوية الدينية للشباب المغربي وموقفهم من المختلف دينيا على الفيسبوك. مجلة الدراسات الإفريقية وحوض النيل. مج7، ع30. تم الاسترجاع من الرابط التالي <https://democraticac.de/?p=103761>

المقالات الأجنبية

BARRY, A. Ousmane. (2002). « Les bases théoriques en analyse du discours », Documents de la Chaire MCD. vol. 159. p 1-35.

Zhang, L. (2025). « The digital age of religious communication: The shaping and challenges of religious beliefs through social media ». Studies on Religion and Philosophy, 1(1), 25-41. <https://doi.org/10.71204/de63mn10>

المعاجم والموسوعات

موسوعة المصطلحات الإسلامية، عن الموقع الإلكتروني :

<https://terminologyenc.com/ar/browse/term/7298>

ابن منظور، محمد. لسان العرب (المجلد الأول). (سنة النشر غير معروفة). بيروت، لبنان: دار صادر.

المؤسسات الحكومية

دار الإفتاء المصرية، [موقع إلكتروني]، متوفر على الرابط التالي <<https://www.dar-alifta.org/ar/fatwa/details/17874>> :

مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف. المصحف المحمدي الرقمي برواية ورش. QM 1.0.8 الرابط الرقمي على

الأنترنت / <https://app.al-mushaf.com/> :

وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. (2009). التفسير الميسر. المدينة المنورة، السعودية: مجمع الملك فهد

لطباعة المصحف الشريف.

مصادر على الأنترنت

المقدسي، أبي محمد عاصم المقدسي. (سنة النشر غير معروفة). هذه عقيدتنا. تم الاسترجاع من الرابط التالي :

https://archive.org/details/doctor25250_gmail_20170317_1837

الموقع الإلكتروني المكتبة الشاملة: <https://shamela.ws/book/9885/99>



Colonial Writing Between Subjectivity and Objectivity:

Henri Georges CONJEAUD Representations of M'DAAKRA Tribe at the Beginning of the 20th Century

Abdellah ANTAR

UNIVERSITY HASSAN II CASABLANCA

Email : antar1990@hotmail.fr

Abstract: Colonial writing shaped an Orientalist stereotype of the Other, portraying him as a mere object devoid of humanity, dignity, and value, one that could be used, exploited, and dominated. He was placed outside Western civilization. The view of the French writer and soldier Henri CONJEAUD was no exception to this context, as he saw that:

«"The M'DAAKRA" were fierce warriors, but they were quick to anger and lacked political sense».

meaning they were incapable of governing themselves, and the colonizer had to come to teach them the art of leadership and administration. Sociology thus became a tool in the service of colonialism at the beginning of 20 Century, framing it as a "civilizing" mission aimed at eliminating resistance, which the colonizers equated with "anarchy," "destruction," and "ruin." It is true that colonial writing was distinguished by field description, precise documentation, and academic specialization. Yet its purpose was to entrench colonialism as a historical reality, while simultaneously pushing the Other to the margins of history — the margins of France / the White Man / the "Civilized." And in those margins, selectivity, racial hierarchy, and tribal stereotyping run rampant.

Keywords: Subjectivity, Objectivity, Representation, Tribe, Colonial Writing, Resistance, Colonialism, Rural Word.



الكتابة الاستعمارية بين الذاتية والموضوعية:

تمثلات هنري كونجو لقبيلة المذاكرة في بداية القرن 20م

عبد الله عنتر

جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

antar1990@hotmail.fr

ملخص: شكلت الكتابة الاستعمارية صورة نمطية استشراقية حول الآخر، أي هذا الأخير مجرد شيء فاقد للإنسانية والكرامة والقيمة، ويجوز استعماله واستغلاله والسيطرة عليه، إنه خارج الحضارة الغربية، ولم تخرج نظرة الكاتب والجندي الفرنسي هنري كونجو عن هذا السياق، إذ كانت ترى:

«أن المذاكرة كانوا محاربين أشداء، لكنهم كانوا سريعى الغضب يفتقدون للحس السياسي»

بمعنى أنهم لم يكن بإمكانهم أن يسوسوا أنفسهم، وكان لابد أن يجيء المستعمر ليعلمهم فن القيادة والتسيير، و أوضحت السوسولوجيا أداة في خدمة الاستعمار في بداية القرن 20م، وجعله مهمة "حضارية" تروم القضاء على المقاومة التي كان يعتبرها المستعمرون مرادفة "للفوضى" و "الدمار" و "الخراب". صحيح أن الكتابة الاستعمارية تميزت بالوصف الميداني والتوثيق الدقيق والتخصص الأكاديمي، إلا أن غايتها تكريس الاستعمار كحقيقة تاريخية، وفي الآن نفسه جعل الآخر على هامش التاريخ، أي على هامش فرنسا/الرجل الأبيض/"المتحضر"، وفي هذا الهامش تطفح الانتقائية والتراتبية العرقية والتنميط القبلي.

الكلمات المفتاحية: الذاتية، الموضوعية، التمثل، القبيلة، الكتابة الاستعمارية، المقاومة، الاستعمار، العالم القروي.



مقدمة

تهدف هذه القراءة إلى تفكيك إشكالية الذاتية والموضوعية في الكتابة الاستعمارية، فإذا كانت الذاتية تتمثل في إشراك الذات في الموضوع، فإن الموضوعية تتجلى في فصل الذات عن الموضوع، والمطلع على أغلب الكتابات الاستعمارية التي حررها مؤرخون وعلماء اجتماع وأثنولوجيون غربيون خلال القرنين 19م و20م سوف يلاحظ أن هؤلاء الباحثين وجدوا أنفسهم عالقين بين انتمائهم الديني والقومي ولولاهم لوطنهم من جهة، والتحلي بالموضوعية والواقعية في مقارنة الظاهرة السوسولوجية والتاريخية من جهة أخرى. وفي سياق القرنين 19م و20م تعرض المغرب كباقي الدول الإفريقية والآسيوية لحملات وضغوط استعمارية فرضتها الثورة الصناعية والرأسمالية التي حتمت على الدول المصنعة البحث عن أسواق لتصريف فائض الإنتاج، فبدأ التنافس بين الدول الغربية حول دول إفريقيا وآسيا ومن ضمنها المغرب الذي تعرض لضغوط استعمارية منذ القرن 15م، إلا أنه حافظ على استقلاله إلى بداية القرن العشرين، بحيث أن هزمه للبرتغاليين سنة 1578م جعل منه محط خوف من قبل الغربيين، ورغم هزيمته في معركة إيسلي أمام الفرنسيين عام 1844م، وأمام الإسبان عام 1859م فقد حافظ المغرب على استقلاله إلى بداية القرن العشرين. وفي ظل تنافس الدول الغربية على الأسواق الإفريقية والآسيوية، احتاجت هذه الدول إلى ترسانة من الباحثين والمختصين في التاريخ والجغرافيا وعلم الاجتماع والأثنولوجيا وغيرها من التخصصات لمعرفة الأوضاع الجغرافية والتاريخية والاجتماعية للمناطق والشعوب التي كانت تنوي هذه الدول استعمارها، ومن ضمن هذه الدول: المغرب، ومنذ أن احتلت فرنسا الجزائر عام 1830م، فقد كانت تبحث عن شتى السبل لاحتلال المغرب ما عدا الحل العسكري الذي كان مكلفا من الناحيتين المادية والمعنوية. إذ لم تقض على ثورة الأمير عبد القادر إلا في سنة 1847م، ولم تبسط سيطرتها على البلاد الجزائرية إلا في سبعينات القرن 19م، ولهذا أرسلت عددا من الباحثين في العلوم الإنسانية، وعلى رأسهم شارل دوفوكو صاحب كتاب: «التعرف على المغرب 1883-1884»، وأوغست موليراس صاحب كتاب «المغرب المجهول» الذي حرر عام 1895م، ناهيك عن كتاب «مراكش» الذي كتبه إدمون دوتي عام 1905م وغيرها من الدراسات الاستعمارية الغربية التي عانت من شرح الذاتية والموضوعية، إضافة إلى كتاب "حوليات احتلال الشاوية" لهنري كونجو الذي صدر سنة 1938م والذي سوف نشغل عليه لنقد خلفياته الاستعمارية.

إن قراءتنا لبعض الكتابات الاستعمارية، نروم من خلالها الوصول إلى ثلاثة أهداف:

إبراز أوجه الذاتية التي اتسمت بها الكتابات الاستعمارية، وبيان خلفيتها الدينية والقومية والوطنية، مع نقدها موضحا دورها السلبي في حجب حقيقة الاستعمار الغربي الذي أهمل واقع الشعوب المستعمرة.



. تبين دور الكتابات الاستعمارية في توثيق الأحداث والوقائع التاريخية التي لولاها لما عرف المؤرخون شيئا عن تاريخ الشعوب المستعمرة ذات الثقافة الشفهية وخاصة في العالم القروي.

. استثمار الكتابات الاستعمارية لإعادة كتابة تاريخ المغرب بشكل عام، وتاريخ العالم القروي بشكل خاص، مع التحلي بالموضوعية والحيادية في سياق مقارنة تاريخ المغرب المعاصر.

1. إشكالية البحث:

تروم قراءتنا لكتاب "حوليات احتلال الشاوية وما جاورها" للجندي والكاتب الفرنسي هنري كونجو،¹ (كونجو، 2018) فهم واحدة من الكتابات الاستعمارية التي واكبت الاحتلال الفرنسي للمغرب في بداية القرن 20م مبرزا محاسنها ومعانيها، ولا يخفى علينا أن السوسيولوجيا الاستعمارية رغم وقوفها مع الاستعمار الفرنسي وشرعنة ممارساته، إلا أنها تركت أثرا ماديا يعطينا صورة عن فترة من فترات تاريخ المغرب، صحيح أن تلك الصورة مشوهة، لأنها تميل إلى جانب دون آخر، إلا أنها ضرورية لكتابة التاريخ، ولكن على المؤرخ أن يكون حذرا في التعاطي معها، إذ عليه قلب الصورة التاريخية على وجوهها المختلفة للتحقق من تمام صدقها،² وذلك من خلال معرفة الخلفيات التي تحرك الجندي الفرنسي الذي رسم صورة إيجابية حول الغزو الفرنسي، ناهيك عن إشادته بالتعاونين المغاربة، وشيطنته للمقاومين المغاربة الذين دافعوا عن أرضهم. فما البواعث الذاتية والموضوعية التي تحكمت في الكتابة الاستعمارية من خلال كتاب: «حوليات احتلال الشاوية وما جاورها»؟

¹ الاسم الأصلي للكتاب هو "التاريخ العسكري للشاوية منذ 1894" لجندي فرنسي شارك في الغزو الفرنسي لمنطقة الشاوية في بداية القرن العشرين، وقد كان الفرنسيون يسمون عملياتهم العسكرية بالتهدئة التي لم تكن تهدئة بل كانت استعمارا، وكان الجندي كونجو أحد الجنود الذين ساهموا ماديا ومعنويا في تلك العمليات، وحصل على مزرعة بنواحي برشيد لقاء ما بذله من جهد في بسط الفرنسيين لسلطتهم على الشاوية، وبعد هذا الكتاب شهادة تاريخية على شجاعة قبائل الشاوية في الدفاع عن أرضهم من جهة ومدى جور المستعمر الفرنسي من جهة أخرى.

² إننا نرمي من خلال دراستنا النقدية هذه قلب المعرفة التاريخية على وجوهها المختلفة للتحقق من تمام صدقها على غرار سؤال النقد الذي اتسم به الفكر الأوروبي الحديث الذي نزع السلطة من الإقطاع والكنيسة، بحيث تهدف إلى فك الارتباط بين السلطة والكتابة، فالمهمشون هم الآخرون يمكنهم كتابة تاريخهم استنادا على العقل باعتباره أعدل قسمة بين الناس، ويقول طه عبد الرحمان: «وأما السؤال الفلسفي الأوروبي الحديث، فهو عبارة عن نقد، ومقتضى النقد هو ألا يسلم الناظر بأية قضية. كائنة ما كانت. حتى يقلها على وجوهها المختلفة ويتحقق من تمام صدقها، متوسلا في ذلك بمعايير العقل»، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2012، ص 14.



2. فرضيات البحث

يقول الباحث السوسيولوجي عبد الغني شفيق:

«إن العلوم الإنسانية في عمومها ظلت حريصة على المنهج لدرجة يبدو فيه هذا الأخير كما لو كان غاية في ذاته» (أجيج ومجموعته، 2022، 96).

لقد أصاب هذا الباحث حينما قال بأن العلوم الإنسانية لم تركز جهودها على المحتوى المعرفي، بل ركزت على المنهج، ولذلك بقيت فقيرة معرفيا، ويبقى السؤال: هل يمكن بناء معرفة تاريخية وسوسيولوجية بالمغرب المعاصر بدون تراكم معرفي؟ وهل بمستطاعنا كتابة تاريخ جهوي بدون رصيد علمي؟ ماذا لو غابت الكتابات الاستعمارية أكان بمستطاعنا كتابة شيء حول الشاوية على سبيل المثال؟ والجواب: لا سبيل سوى الكتابة الاستعمارية التي ينبغي أن نكون حريصين مع المعطيات التي تقدمها، وذلك بالنظر إلى التداخل الحاصل بين الذاتية والموضوعية، وفي هذا الإطار سوف نعطي لمحة حول بعض الكتابات الاستعمارية التي تطرقت إلى المغرب مبرزا بعض القضايا التي أثارها هذه الكتابات:

1. يدخل كتاب السوسيولوجي الفرنسي شارل دوفوكو "التعرف على المغرب 1884.1883" ضمن الكتابات الاستعمارية التي اشتغلت على المغرب، فالكتاب عبارة عن رحلات قام بها دو فوكو عبر التراب المغربي للتعرف على المجال والإنسان، واستغرقت رحلته قرابة السنتين جاب فيها عددا من المناطق وزار جملة من القبائل متنكرا في زي رجل يهودي وحاملا معه مذكرة وقلما وبعض المعدات الجغرافية، ويقول المؤرخ المغربي محمد حجي في الصفحتين الخامسة والسادسة من مقدمة الترجمة العربية لكتاب فوكو المذكور:

«إنه موضوعي ودقيق في ملاحظاته الجغرافية، وفي معظم إشارات التاريخية إلا عندما تجمع به خلفياته الاستعمارية فلا يسلم من لمزاته القذحية حكام ولا محكومون» (دو فوكو، 1999، 65).

فكيف زواج دو فوكو بين الذاتية و الموضوعية؟ إنه من الناحية الجغرافية وصف الغطاء النباتي ومجري المياه و التضاريس بدقة كبيرة، ناهيك عن أنشطة المغاربة الزراعية والرعية وعاداتهم ولباسهم وفنونهم ومعتقداتهم ببراعة عظيمة، بيد أن خلفيته الاستعمارية بقيت حاضرة بين الفينة والأخرى خلال مسار البحث الذي قام به خصوصا في قضايا المجتمع والتاريخ، وتنقش هذه الخلفية في الاقتباس التالي الذي تطرق فيه إلى قبائل غياثة بمنطقة تازة:

«إنه من الصعب التعبير عن الخوف الذي يعيش فيه سكان هذه المدينة من جراء تصرفات أفراد قبيلة غياثة، لذلك لا يحلم سكان إلا بشيء واحد، ألا وهو قدوم الفرنسيين» (دو فوكو، 1999، 55.44)



فهل فعلا حلول الفرنسيين بتازة سيحل مشكل غياب الأمن بمدينة تازة أم أن الأمر هو جموح خيال كما يقول المؤرخ محمد حجي؟ وهل المدن التونسية والجزائرية في ذلك الوقت كانت تحظى بالسلم والأمان؟ ويقول دو فوكو عن المغاربة: «المغاربة سريعو إراقة الدماء، ولا يعيرون أي اعتبار لحياة الآخرين: لم أر شخصيا تصرفات قاسية ارتكبوها ولم أسمع من أفواههم حديثا عن قسوة صدرت من طرفهم» (دوفوكو، 1998، 181-182).

يطلق دو فوكو حكما قاسيا على المغاربة ويعتبرهم مريقي الدماء، إنه لا ينطلق من حكم الواقع، بل ينطلق من حكم القيمة لتبرير التدخل الفرنسي في المغرب، كأن العنف حالة مغربية وليس حالة كونية تسري على كل البشر، غير أن دوفوكو في الجزء الثاني من القول يعترف بأنه لم يرى مغاربة ارتكبو العنف ضد الآخرين، ولم يسمع شيئا من حديثهم عن العنف، فكيف شيد حكمه يا ترى؟ نستمتع إلى فوكو يقرع فوكو آخر في النص كأن الذاتية والموضوعية تتصارع في كتاب "التعرف على المغرب 1883-1884":

«لا يمكن لامرئ مثلي، قضى فقط سنة واحدة في هذا البلد أن يدعي التوفر على مثل هذا الحق. لذا قلن أتطرق بتاتا في القول من هم المغاربة وما ليسوا عليه وسأكتفي بالإشارة إلى بعض الصفات المنفردة التي أثارت انتباهي والتي وجدتها في الكثير من الأماكن أو لاحظتها عند بعض المجموعات» (دو فوكو، 1999، 180).

يقر دو فوكو أنه من الصعب معرفة المغاربة، فسنة واحدة لا تكفي للتعرف على أفكارهم ومعتقداتهم وميولهم وممارساتهم، ولذلك تبقى معرفة المغاربة معرفة مبتورة باعتراف دوفوكو نفسه، وبالتالي لم يستطع دوفوكو أن يتحرر من إسهار الذاتية، بالنظر إلى السياق التاريخي الذي عاش فيه والمحكوم بالأطماع الغربية في إفريقيا وآسيا.

2. إذا كان شارل دوفوكو مجرد رحالة جمع بعض المعطيات حول المغرب، فإن أوغسطين ليون كيوم بدأ حياته في المغرب كرجل استعلامات في العقد الثاني من القرن العشرين مشاركا في الحملات العسكرية الفرنسية على الأطلس إلى حدود عام 1933م، وأنهاها كمقيم عام بالمغرب في الفترة الممتدة بين عامي 1951م و1954م، وقد ألف كتابا هاما عنوانه: «البربر المغاربة وتهدهة الأطلس المركزي (1912-1933)»، وسوف يمكننا هذا الكتاب من فهم العقلية الاستعمارية التي تعاملت باحتقار مع السكان المحليين مستبعدة مبدأ الموضوعية كأن الآخرين لا حق لهم في الوجود، ويقول في هذا الإطار:

«لقد غزت فرنسا البلاد بصمت، مستعملة كنوزا من البطولة وأكثر من ذلك التواضع والحكمة» (كيوم، 2016، 25). هل فعلت غزت فرنسا المغرب بصمت كما يدعي غيوم؟ وهل يلتقي الغزو والصمت في آن واحد؟ كيف يجتمعان؟ وهل فرنسا جاءت من أجل نزهة في المغرب؟ ولئن كان الأمر كذلك فلماذا استمرت حملاتها العسكرية على المغرب قرابة 26 سنة من 1907م إلى 1933م؟ ماذا يقول عن معركة لقصيبة في العام 1913م ومعركة لهري في العام 1914م؟ ومعركة بوكافر في العام 1933م؟ يعتبر أوغسطين كيوم ليون أن الفرنسيين الذين شاركوا في الحملة الفرنسية على الأطلس أبطالا،



فهل معنى ذلك أن المقاومين المغاربة كانوا جبناء؟ وهل من ينتصر في المعارك الثلاث المذكورة أنفا يصنف بطلا؟ إن الكتابة الاستعمارية انطلاقا كتاب كيوم لم تتصف بقدر من الموضوعية إلى حد أنها استبعدت أي دور للمقاومين المغاربة في الأطلس كأن هذه الربوع استقبلت الفرنسيين بالورود، والحال أن أهلها دافعوا عن أرضهم بإمكانياتهم المتواضعة إلى آخر رمق، بينما قيم التواضع والحكمة ألصقها أوغسطين كيوم ليون بالفرنسيين في إقصاء سافر للمقاومين المغاربة من التاريخ، كأن التاريخ وضع للأقوياء دون الضعفاء .

3. محاور البحث:

يتوخى هذا البحث الإجابة عن الأسئلة التالية:

.كيف تمثل هنري كونجو مجال قبيلة المذاكرة خلال الغزو الفرنسي للشاوية؟

.كيف تمثل نفسه وتمثل الفرنسيين الذي شاركوا معه في الحملة الفرنسية على الشاوية؟ وكيف تمثل قبائل المذاكرة؟

.هل تحلى بقدر من الموضوعية؟

يقول عالم الاجتماع المغربي عبد الغني منديب عن مفهوم التمثلات:

«ونعني بالتمثلات هنا مجموع المعتقدات والتصورات والإدراكات والمواقف تجاه الطبيعة والمجتمع التي تنتظم في تشكيلها لدلالات منطقية يسميها فيبر بالنظرة إلى الكون. وتتم صياغة هذه التمثلات المشكلة للنظرة إلى الكون انطلاقا من فهم رمزي غير ممنهج نابع من الحس المشترك اليومي الذي يدرك به الناس الكيفية التي يوجد عليها عالمهم الاجتماعي» (منديب، 2006، 8).

سنحاول في هذا المقام أن نعرف ثلاث نقط أساسية:

.النقطة الأولى تتمثل في نظرة هنري كونجو إلى مجال المذاكرة أو إلى الأرض التي يتحيزون عليها.

.النقطة الثانية تتجلى في نظرة هنري كونجو إلى سكان قبيلة المذاكرة في بداية القرن العشرين.

.النقطة الثالثة تكمن في الرموز والأوصاف والنعوت التي استخدمها في وصف مقاومي قبيلة المذاكرة



4. المنهجية المعتمدة:

إن المنهجية التي سنعمد عليها ترتكز على تحليل المحتوى، ومقارنة هذا التحليل بدراسات أخرى قاربت الظاهرة الاستعمارية. وذلك من أجل غربلة الكتابة الاستعمارية والتمييز بين ما هو ذاتي فيها وما هو موضوعي، وذلك من أجل المساهمة في إعادة كتابة التاريخ الجهوي لمنطقة الشاوية.

ولئن كان تحليل المحتوى هو منهج بحث علمي يعنى بدراسة المضمون الصريح والضمني للنص في بعده المكتوب والمسموع والمرئي، فإن وظيفته الأساسية تكمن في تحويل النص من مادة خام إلى بيانات قابلة للتفسير والتأويل، والهدف من ذلك الكشف عن اتجاهات الكاتب وأيديولوجيته، ناهيك عن الصور النمطية التي يروج لها، والعلاقات السلطوية المتضمنة في الخطاب، كما هو الشأن في دراسة الكتابة الاستعمارية.

وفي هذا السياق قمنا بتحليل نص هنري كونجو بوصفه خطابا استعماريًا لم يخلو من الأيديولوجيا، وإن تلبس بلباس الموضوعية والعلمية والحياد.

لكن كيف تم تنزيل وتطبيق هذه المنهجية؟ لقد تم تطبيقها في خمسة مستويات:

المستوى الأول: تحديد وحدات التحليل وفئاته

قمنا بتحليل النص إلى وحدات قابلة للدراسة (الكلمة، الجملة، الفقرة...)، والغاية من ذلك المقارنة والتمييز بين الصفات التي نسبها هنري كونجو إلى المذاكرة والنوع التي كان ينسبها إلى الفرنسيين، لأن الخطاب الاستعماري لم يكن يخلو من نزعة عرقية أو إثنية، إضافة إلى التمييز بين الأفعال، فالباحث لم يكن يتورع في اعتبار الاستعمار الفرنسي حاملا لأفعال حضارية، بينما كان يعتبر مقاومة المذاكرة بأنها كانت أفعال سلبية تشوبها الهمجية والتخلف، دون أن ننسى صمت الكاتب أو الباحث عن عنف المستعمر ودمويته، ناهيك عن التشجيع بأعمال المقاومة، وبالتالي كان يتموقع الكاتب إلى جانب السردية الاستعمارية، وكان يرى المقاومين كآخرين بينهم وبينه هوة عميقة.

المستوى الثاني: الكشف عن الثنائيات الضدية:

يركز تحليلنا على الثنائيات التي يقيمها النص الاستعماري لتبرير العلاقة غير المتكافئة:

متحضر/متوحش

عقلاني/عاطفي

فاعل/مفعول به

معلم/متعلم



البطولة/الجين

الصلابة/الضعف

ومن هنا يظهر كيف يختزل الآخر في خانة السلب، وتمنح الذات الاستعمارية صفات الإيجاب والقيادة .

المستوى الثالث: نقد ادعاء الموضوعية

عملنا في هذا الجانب على دراسة الآليات اللغوية التي كان يخفي بها هنري كونجو ذاتيته، إنه لم يكن يتورع في استعمال ضمير الغائب لتقديم رأيه بوصفه حقيقة علمية، مع الإشارة إلى غياب صوت الآخر ويتعلق الأمر بصوت المقاومين من قبيلة المذاكرة كأنهم أشياء أو أدوات لا كائنات حية وواعية لها الحق في الوجود والكرامة والمقاومة، وبالتالي اختار هنري كونجو كلمات ذات حمولة تقويمية وتبخيسية من قبيل: الذعر، الملاحقة، العدو....

المستوى الرابع: قراءة الصمت وما لم يقل

في خضم استعمالنا لتحليل المحتوى، لم نكتف بالإشارة إلى ما هو مذكور، بل أولينا اهتماما لما أغفل عمدا مثل الصمت عن نوايا المستعمر الفرنسي ورغبته في نهب خيرات المغرب عموما وقبيلة المذاكرة على وجه الخصوص، ثم السكوت عن جرائم هذا المستعمر، وشرعنة أعماله، ناهيك عن نزع الشرعية عن أفعال المقاومة، دون أن ننسى تناقضات "المهمة الحضارية"، فكيف لمن يدعي الحضارة (الحرية، العدالة، الأخوة) أن يسفك دماء الآخرين؟

المستوى الخامس: ربط النص بسياقه السلطوي

في هذا المستوى أخرجنا التحليل من حدود النص إلى سياق إنتاجه، إنه يعكس تقريرا إداريا فرنسيا باردا عن قبيلة المذاكرة وباقي قبائل الشاوية، ولم نقم بقراءته باعتباره وصفا موضوعيا، بل اعتبره أداة في خدمة الاستعمار الفرنسي في بداية القرن العشرين، وكان يهدف إلى تحقيق مشروع "التهدئة" ووأد مشروع المقاومة الذي كانت قد باشرته القبائل في مناطق متفرقة من المغرب.

5. أرض المذاكرة: بين غنى المجال وصعوبة التضاريس وطقس غير مستقر

ماذا نقصد بالأرض يا ترى؟³ نقصد بالأرض المجال الذي كانت تتحيز فيه ساكنة المذاكرة خلال بداية القرن 20م، ويمتد هذا المجال من واد النيفيخ شمالا إلى وادي المالح جنوبا، إنه جزء من بلاد تامسنا أي بلاد المنبسطات، وبالنظر إلى

³ بخصوص المجال، لم تعرف القبائل نهائيا أي استقرار ثابت في المجال بالنظر إلى الصراع القائم مع القبائل الأخرى حول الماء والكأ والسلطة والنفوذ، ولئن تحدثنا عن المذاكرة، فإن استقرارها بين وادي النيفيخ شمالا ووادي المالح جنوبا يبقى استقرارا حديثا، ويقول الأستاذ المؤرخ نور الدين فردي:



موقعها الجغرافي المتاخم للمحيط الأطلسي (إلى جانب كل قبائل الشاوية)، وجودة تربتها وغنى غطاءها النباتي وتنوع تضاريسها التي تجمع بين الانبساط تارة والارتفاع تارة أخرى، فإنها كانت محط أطماع القوى الاستعمارية، ولقد مثلت منطقة المذاكرة (وهي جزء من الشاوية) بالنسبة للاستعمار الفرنسي المدخل الرئيسي لاحتلال المغرب إلى جانب المنطقة الشرقية المتاخمة للحدود الجزائرية، ولذلك سنحاول في هذا المقام أن نستعرض تمثلات هنري كونجو لأرض المذاكرة التي وطأها منذ سنة 1908 وخصوصا المناطق الداخلية للشاوية التي تتميز بالنشاط الزراعي وكثافة الغطاء النباتي، ويقول في الصفحة 74 من الكتاب:

«قرر الجنرال أن يزحف على أكثر خصوصونا معاندة وهم المداكرا. غادر رتل الساحل الدار البيضاء في 21 يناير 1908م، ونصب خيامه في المساء بافضالة، ليقتضي الليل في الغد في بوزنيقة. وفي الثالث والعشرين، رافقته إلى سيدي بن سليمان، مجموعة الخروج التابعة لبوزنيقة، ليتجه إلى الجنوب، مخترفا تراب ازيابدا، الذين بسبب الخوف أو عداوتهم لنا غادروا أراضيهم، ولجؤوا إلى ساحة وسط الغابة، بعين اكريفل. تمت المسيرة دون طارئ، وفي المساء، نصب الرتل خيامه ببئريرياح، على جانب واد انفيفيخ» (كونجو، 2018، 74).

إن المجال الذي يتحدث عنه هنري كونجو في هذا المقام هو مجال بنسليمان الذي يقع في الجزء الشمالي من الشاوية، وهناك كانت تحيز قبيلة الزيادة التي كانت ومازالت تحاذيها جنوبا قبيلة المذاكرة، ويتميز هذا المجال بانتشار الغابات ولاسيما غابة الفلين التي هي امتداد لغابات المعمورة، وحسب كونجو مثلت الغابة مجالا للاحتماء بالنسبة لسكانه الزيادة سواء خلال لحظة مواجهة الفرنسيين أو خلال لحظة الاستسلام، فأثناء مرور قوافل وأرتال الفرنسيين في 23 من يناير عام 1908م لم يكن أمام ساكنة الزيادة سوى ترك أراضيهم الزراعية ومنازلهم والتوجه إلى الغابة،⁴ إلا أن كونجو بقي حائرا مترددا لم يعرف السبب الذي جعل هؤلاء السكان يتركون مورد رزقهم الذي هو الأرض والتوجه إلى الغابة، بحيث لم يعرف هل هم أعداء للفرنسيين أو خائفون منهم؟ يتضح أن المجال لعب لصالح قبائل الشاوية في تعطيل الاحتلال الفرنسي

«كانت قبيلة المذاكرة وأولاد علي تنتهي في السابق إلى مجموعة بوعطية وكانت تستوطن منذ 110 سنة تقريبا مكارطو وزبو وجزءا من أراضي قبيلة مزاب الحالية، وخلال حرب بين قبائل أولاد بورزك وأولاد بوعطية استعان المذاكرة بمزاب، لكن هذا التحالف أضر بالمذاكرة، فقد انهزمت مزاب المستقرة شرق المنطقة أمام أهل تادلة وهاجمت المذاكرة التي تراجعت لتتوجه غرب مكارطو حيث طردت بدورها الزيادة وأولاد زيان المنتميتان لمجموعة الشاوية»، أنظر مساهمة نور الدين فردي في الكتاب الجماعي: المذاكرة والتصدي الشعبي للاستعمار الفرنسي، سلسلة دفاتر الشاوية، منشورات مؤسسة تامسنا للدراسات والأبحاث حول الشاوية، ط1، 2001، ص 26.

⁴ حين بسط الفرنسيون سلطتهم على منطقة بنسليمان، سوف يشكلون مخيما اسمه بولو أو بولهو الذي سوف يشكل النواة الأولى للمدينة التي كان يسميها السكان المحليون بالقشلة، ويقول كونجو في الصفحة 132 عن مخيم بولهو: «استطاع معسكر "بولهوت" بفضل قربه من الغابة، وحقق حاميته أن يجد مأوى لمجموعة ازيابدا الجهوية، تحت أكواخ واسعة ومريجة مصنوعة من الخشب ومن الطين الممزوج بالقش».



لمنطقة الشاوية،⁵ بل كان عنصرا من عناصر خوفهم، ويشرح في هذا الصدد كيف أن المجال المذكوري شكل عنصرا مساعدا لقبائل المذاكرة في دحر الفرنسيين:

« كانت كبرياؤهم تزداد يوما عن يوم، ظنا منهم أن قيمتهم الحربية وبلادهم الجبلية (التي في الحقيقة) لا يستهان بها،» (كونجو، 2018، 88).

واللافت من خلال هذا الكلام أن المجال المذكوري أن الفرنسيين في بداية القرن العشرين كانوا يتمثلون المذاكرة كقبيلة ذات كبرياء وأنفة وعزة، وتستلهم ذلك من تضاريسهم الوعرة المرتفعة التي تضارع السماء، ورغم وعورة التضاريس، فإن كونجو حكايته يوضح قائلا بأن الفرنسيين حين عبروا أرض بنسليمان، زادت أطماعهم في المجال الشاوي بشكل عام وفي المجال المذكوري بشكل خاص ولاسيما عندما توقفوا قرب عدد من العيون والمجاري المائية برهة من الزمن مثل عين اكريفل ووادي النفيفيخ وعين الزميت وغيرها، لأنها شكلت زادا بالنسبة لهم، سرعان ما واصلوا سيرهم من أجل التغلغل عميقا في الشاوية وفي المناطق الداخلية للبلاد، ومن الملفت أن كونجو بالرغم من مواقفه الاستعمارية المتحاملة، إلا أنه وصف بدقة وأمانة الأماكن والمواقع بمنطقة الشاوية حتى أسماء العيون والأودية كما هو الحال لعين اكريفل وبئر الرباح ووادي النفيفيخ الذي يعبر تراب الزيادة،⁶ ولذلك تتسم أرض الشاوية بغنى الموارد المائية وقد حاول الفرنسيون الاستيلاء على هذه الموارد لبسط سيطرتهم على المنطقة، أما بالنسبة لحالة الطقس بالمجال المذكوري، فقد شكلت عنصرا معرقلا للاحتلال الفرنسي، ويقول في الصفحة 86 من كتابه المذكور:

« في الأول من مارس، استيقظ الجنود على مطر غزير. نظرا لسوء الطقس، وطبيعة الأرض، تخلى الجنرال مرة أخرى على ملاحقة المذاكرا بعيدا. قرر التوجه شرقا نحو زبايدا الذين ظلوا متمردين دائما». (كونجو، 2018، 86).

⁵ شكل المجال عنصرا معرقلا للفرنسيين حين زحفهم على الشاوية، ويقول كونجو في الصفحة 69 عن المجال الحريزي: «تم الزحف نحو برشيد دون أي حادث يذكر، لكن الجند تعبوا، لأن وحل الأرض للصوص، جعل المسالك وعرة».

⁶ من الأمور التي تحسب للفرنسيين هي أنهم كانوا يدونون ويسجلون، كما اتسموا بروح البحث، وبالتالي فكتابة التاريخ الجهوي للشاوية لا يمكن أن يتحقق دون العودة إلى الكتابات الاستعمارية، يقول كونجو عن جغرافيا الشاوية في الصفحة 128 من كتابه: «تم تجوال استكشافي بالكامل في كل من: غابة بي اورا وحدود غابة ازعير والأودية العليا لواد داليا وروافده. وذهبت مجموعة من "بولهوت" تحت إمرة النقيب "نانسي" حتى سيدي مخفي، على واد بوركراك. وزار النقيب "افوانو" منابع واد لعطش، وصخرة ادجاجة، القاعدة السلطانية القديمة وجبال عشاش».

أنظر أيضا:

Mission scientifique du Maroc. Villes et Tribus Du Maroc : Casablanca et les CHÂOUÏA, Tome II. Paris : Ernest Leroux, 1915, p 48.



وهكذا يتبين من خلال هذا القول أن قبيلتي المذاكرة و الزيادة على غرار باقي قبائل الشاوية واجهت الفرنسيين باعتراف كونجو نفسه، لكن ما ساعدهما على ذلك طبيعة الأرض التي لا تعرف طقسا مستقرا، بل تعرف طقسا متغيرا، بحيث أن هطول المطر لا يعرف انتظاما، بيد أن كونجو يبين أن وسط وجنوب الشاوية يتميزان بالنشاط الزراعي وهذا الأمر يوحى بخصوبة التربة وغناها، إلا أن الحقول المزروعة شكلت عراقيل أمام الجنود الفرنسيين سواء خلال مواجهة المذاكرة وأولاد حريز أو خلال مواجهة أولاد البوزيري. ومنه فقد وقفت تربة الشاوية مانعا أمام الأرتال الفرنسية، لأنها كانت زالقة ومتعبة ومرهقة لها، كما كانت مليئة بالمستنقعات وهذا ما عطل المحاولات الفرنسية الرامية إلى احتلال الشاوية في أسرع وقت ممكن، واللافت حسب كونجو أن المنطقتين سواء منطقة سطات أو منطقة زاوية سيدي المكي كانتا تعرفان نزول الضباب مع بداية الليل، الشيء الذي ضاعف من معاناة الفرنسيين خلال غزوهم لقبائل الشاوية، وفي شرق هذه المنطقة الجبلية كان يتحصن سكان المذاكرة، وقد أثارت جبالهم رعب الفرنسيين، ويسرد كونجو تجربته الحربية في هذا المكان قائلا:

«في الثامن من مارس عام 1908م، على الساعة السابعة صباحا، دخل الجنرال وجنوده تراب المداكرا، مهاجما إياهم، داخل ديارهم، هؤلاء الناس، الذين لا يقهرون، والذين بفضل ظروف شتى: منها غياب التموين خلال الأيام ما بعد 24 يناير، وكذلك تشتت الرتل، بعد معارك 18.17.16 فبراير، ورداءة الجو، أثناء الأيام ما بعد 29 فبراير، بسبب هذه الظروف قلت: لم يكابدوا بعد ثقل سلاحنا، فكانت كبرياءهم تزداد يوما عن يوم، ظنا منهم أن قيمتهم الحربية وبلادهم الجبلية. التي هي في الحقيقة لا يستهان بها. تخيفنا» (كونجو، 2018، 88).

يقر كونجو بأن المذاكرة لم يكونوا يقهرون بالنظر إلى صلابتهم ووعورة تضاريسهم، بحيث تحصنوا بأعالي هضبة بنسليمان التي هي جزء من الهضبة الوسطى، لقد ولدت هذه التضاريس المرتفعة الكبرياء لدى المذاكرة حتى باتوا لا يستهان بهم من وجهة نظر كونجو الذي خاض حربا ضروسا ضدهم، ورغم اعترافه بغياب التموين وتشتت الرتل ورداءة الجو، فإن كونجو يقر بنوع من الحيادية أن أرض المذاكرة كانت أرضا للبطولة لا الجبن والخوف، بحيث واجهوا الموت سعيا إلى الحياة، وفي هذا الصدد يقول كونجو عن معارك المذاكرة على ضفاف وادي زمران:



«وصلت قواتنا لواد زمران⁷ (...) كان الصخب مخيفا، وكانت المذبحة فظيعة. لم يعد مقاتلو المداكرا، بعدما أصبحوا مذعورين، يدافعون على أنفسهم تقريبا، وحدهم بعض المستبسلين استمروا في القتال» (كونجو، 2018، 89.88).

إن روح الشجاعة المستلهمة من عظمة الجبال وسفوح الأودية لم تثن سكان المداكرة عن التصدي للفرنسيين في أعالي واد زمران رغم تفوق الغزاة تنظيميا وعتادا، واستمر النزال بينهم على هضبة ابريغيت التي تقع بين وادي العطش والدالية⁸ في أعالي هضبة بنسليمان، ويقول كونجو عن وعورة التضاريس بهذه الأرض:

« في الحادي عشر من ماي، على الساعة الثالثة صباحا، غادر الجنرال القاعدة مع جميع قواته، كان يريد الاستحواذ على معسكرات العدو، التي علم أنها موجودة فوق هضبة ابريغيت، تم السير عبر مسلكين متوازيين، يبعد الواحد عن الآخر بكيلومترين تقريبا. شجع الضباب الاقتراب منها، إلا أن الأرض التي كانت غير مسطحة، جعل الربط والتواصل صعبين وبطيئين» (كونجو، 2018، 109).

تحتيز هضبة ابريغيت على أعلى هضاب إقليم بنسليمان، وعلى مقربة منها يجري وادي العطش إلى جانب وادي الدالية، ولقد حيرت هذه الهضبة الضباط الفرنسيين، بالنظر إلى أن الأرض غير مسطحة، ناهيك عن الضباب الذي ينتشر بكثافة على ضفاف وادي العطش والدالية، وعلى سفوح هذين الواديين تحصن سكان المداكرة من أجل صد الفرنسيين، واعتبرهم كونجو أعداء لا لشيء إلا لأنهم كانوا يدافعون عن منطقتهم ورفضوا الإدعان للمحتلين، وبالتالي شكلت الأرض

⁷ ينبع وادي زمران من أعالي الهضبة الوسطى، ويخترق قبائل بني خيران مارا من قبائل أولاد امحمد، وحينما يلتقي بوادي العطش القادم من منطقة الخطوات ووادي بوعسيلة الآتي من مكارطو يتشكل وادي المالح، وقبل أن يصب في هذا الأخير في المحيط الأطلسي يلتقي بمنطقة الشلالات بوادي حصار الذي يخترق قرية سيدي حجاج بمنطقة مديونة ماضيا نحو لقاء وادي المالح.

⁸ يسمى حاليا بوادي النفيغيت بدءا من وصوله إلى الثلاثاء الزيادة، لكن في أعاليه وبالضبط في نواحي بئر النصر (جزء من الهضبة الزعرية) يسمى بوادي الدالية، أما في القرن 16 فكان يسمى بوادي كبير.

أنظر: مارمول كاربخال، إفريقيا، الجزء الثاني. ت محمد حجي. محمد زنيبر. محمد الأخضر. أحمد التوفيق. أحمد بنجلون. الرباط: دار نشر المعرفة، 1988، ص 128.

وفي القرن الثاني الميلادي كان المؤرخ بطليموس يسميه بوادي ديوس، بينما وادي المالح كان يسميه بوادي كوزا. أنظر:

حسن أميلي وأحمد سراج. فضالة أو عودة الذاكرة. المحمدية: جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مركز الدراسات والبحوث التاريخية والأثرية، 2000، ص 32.



عنصرًا مساعدًا للمقاومة التي خاضها أهل المذاكرة، والأدهى من ذلك عرفوا كيف يختارون المواقع لتأخير وإرهاق الغزاة الفرنسيين الذين يسارعون الخطى لاحتلال المنطقة وقطع الطريق أمام الدول المناهضة لهم..

على سبيل الاستنتاج: يتضح من خلال ما سبق أن المجال المذكوري شكل محط أطماع الفرنسيين خلال بداية القرن العشرين نظرًا لخصوبة التربة وانبساط الأرض ووفرة العيون والوديان والآبار، بيد أن الوحد ووجود بعض المرتفعات وعدم انتظام الطقس على طول السنة ساهم في الحيلولة دون تقدم الفرنسيين،⁹ والأدهى من ذلك أن هذه المعطيات لعبت لصالح المقاومة المذكورية التي انتصرت في عدد من المعارك مثل معركة بير الرياح والفخفاخة وغيرهما من المعارك.

6. الإنسان المذكوري: بين روح المقاومة والنظرة الدونية للفرنسيين.

لم يتورع هنري كونجو في وصف المغاربة بالحاquدين والدهماء والرعاع من جهة، والاعتراف بشجاعتهم ومقاومتهم وبسالتهم من جهة أخرى، وفي هذا الإطار وصف كونجو رجال الهبيبة¹⁰ المقاومين الذين اقتربوا من الشاوية لمؤازرة مقاومتها في بداية القرن العشرين بالحاquدين:

« بعد وقت قليل، تميز الشيخ ماء العينين ورجاله الزرق، الذين كانوا يمرون بالمنطقة، تميزوا بإظهار حقدهم إزاء المسيحيين والفرنسيين »، (كونجو، 2018، 28).

يصف كونجو مقاومي أحمد الهبيبة الذين قدموا من الصحراء المغربية إلى الشاوية لمؤازرة المقاومة الشاوية بالحاquدين، دون أن يوضح سبب حقدهم على الفرنسيين والمسيحيين. لقد تجاهل كونجو أن الفرنسيين في بداية القرن العشرين

⁹ يكتب كونجو في الصفحة 74 عن العوائق المجالية التي واجهت الفرنسيين أثناء زحفهم على المذاكرة في بداية القرن العشرين، ولاسيما الوحد: « في الرابع والعشرين من يناير، استؤنف الزحف نحو الجنوب، وما فتئ أن سمعت طلقات مدفعية "رتل الرماة". كان لهذا الأخير موعد "بعين مكون"، على ضفاف واد المالح قصد الاندماج "برتل الساحل". كان هذا الرتل قد انطلق من مديونة في الثالث والعشرين، وجاء لينصب خيامه على ضفاف واد المالح، قرب سيدي أحمد المجذوب، بعد مسيرة مضية فوق أراض التيرس المحروثة».

¹⁰ يبدو أن بعض الكتابات الاستعمارية تحمل نظرة استعلائية ضد كل من يرفض الاحتلال الفرنسي، فالمقاوم أحمد الهبيبة بن الشيخ ماء العينين على سبيل المثال الذي قدم سنة 1910 م من منطقة السمارة بالجنوب المغربي، وهب نحو أبي الجعد لكسب الشرعية من الزاوية الشرقية ورفض اتفاقية الحماية وحشد همم الناس من أجل المقاومة، قوبل بنظرة دونية من قبل الكتاب الفرنسيين، ويقول الصحفي كريستيان أويل في هذا الصدد: «ووصلنا إلى تادلة للقبض على المشاغب ماء العينين»، مغامراتي المغربية: في قلب أحداث بداية القرن العشرين، ت أحمد لقهمري، إفريقيا الشرق، ط1، 2020، ص 114. فهل من يدافع عن بلاده يسمى مشاغبا؟ يتضح من خلال هذا القول النظرة المتحاملة للكتابات الاستعمارية حول التاريخ المغربي والمتشعبة بالمواقف الإيديولوجية، أما كونجو نفسه، فقال عنه في الصفحة 146: « في يونيو 1910 أراد المحرض والمتعصب ماء العينين، وهو ولي، له صيت بالصحراء، أن يتوجه من مراكش إلى فاس مرورًا بمنطقة تادلة. خوفًا من تأثير دعاية هذا الخصم اللدود، أعطى الجنرال "مواني" الأوامر الضرورية بتوقيفه في الطريق».



ولجوا أرضا ليست أرضهم، كما تغافل أن مواطنيه كانوا يحملون السلاح لغزو الشاوية، وذلك يعد خيانة لقيم التنوير التي نادى بها الثورة الفرنسية في أواخر القرن التاسع عشر وعلى رأسها الحرية والمساواة،¹¹ لقد تجاهل كونجو هذه القيم وهو يشارك كجندي تجند لبسط النفوذ الفرنسي بالمغرب مستعبدا كونيّة قيم التنوير وسرياتها على جميع البشر مهما كانت أديانهم وألوانهم وأعراقهم، وبالتالي يتضح أن العقيدة العسكرية الفرنسية انحرفت عن قيم الثورة الفرنسية، ويتجلى هذا الانحراف في وصف قبائل الدار البيضاء والشاوية بالدهماء: «اكتسحت دهماء القبائل المجاورة جميع أزقة المدينة، دون أن تواجه أي اعتراض من لدن الباشا» (كونجو، 2018، 31).

من هم الدهماء يا ترى؟ يقول الفيلسوف أحمد ابن مسكويه (توفي سنة 421 هـ) أن الدهماء: «هم الجمهور من العامة الرعاع، وجهال الناس السقاط»،¹² (بن مسكويه، بدون تاريخ، 49). ولئن كان الدهماء هم العامة الرعاع، فمن هم الخاصة في نظر كونجو؟ إنهم الغزاة الفرنسيون الذين أتوا لاحتلال الشاوية، ولذلك كان ينظر كونجو إلى الشاويين غير مواطنين ولا يرقون إلى ما نادى به الثورة الفرنسية،¹³ وبالتالي يحق غزوهم واستعمارهم ماداموا غير واعين وساقطين وجاهلين، وإذا كان الشاويون يتميزون بهذه الصفات والنعوت، فلماذا قاوموا الاستعمار الفرنسي الذي استعمر أرض الشاوية؟ لم يجب كونجو عن هذا السؤال، لأنه مستحيل التفكير في هذا السؤال في تلك الحقبة المتشعبة بالمواقف الإيديولوجية والاستعمارية التي تحجب الحقيقة،¹⁴ ولقد تحولت هذه المواقف الإيديولوجية إلى أفعال كما ورد في الصفحة 50 من كتاب كونجو، إذ كلف الفرنسيون إبان بسطهم لنفوذهم على الدار

¹¹ جاء في المادة الأولى لإعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية في 26 غشت 1789: «يولد الناس ويعيشون أحرارا متساويين في الحقوق، ولا يمتاز بعضهم عن بعض إلا فيما يختص بالمصلحة العمومية».

أنظر: غوستاف لوبون. روح الثورات والثورة الفرنسية. ت. عادل زعيتر. المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2012، ص 105.

¹² أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص 49.

¹³ في سنة 1905 تم فصل الدين عن الدولة في فرنسا وإقرار العلمانية التي أقرت بأن الدين قضية خاصة شخصية لا دخل للدولة فيها، إلا أن الدولة الفرنسية (على الرغم من علمانيتها) استعانت إبان غزوها للمغرب برجال الدين المسيحيين لشرعنة احتلالها للمغرب، بحيث رافقوا الحملة العسكرية الفرنسية كمساندين روحيين للجنود الفرنسيين ويقول كونجو في الصفحة 96: «صحيح أنه في عدة مناسبات تقدم الفرنسيون الإسبان لجنودنا خدمات في غاية التفاني، إلا أن معرفتهم المحدودة للغتنا، وكونهم أجانب، جعل الكهنوت الرعائي لا يكون مرتاحا إزاء البعثة العسكرية».

¹⁴ يبني المستعمر شرعية وجوده على تبخيس الآخر، وإضفاء البطولة والشجاعة على نفسه، فغداة احتلال الدار البيضاء سنة 1907م وصف كونجو قبائل الدار البيضاء والشاوية بالرعاع والسارقين والناهبين، بينما وصف الغزاة الفرنسيين بالشجاعة والبطولة، ونقرأ في الصفحتين 40 و 41: «وحينها تسارع الرعاع الذين كانوا ينتظرون قرب المدينة ليشرعوا في النهب وسرقة المتاجر والأبنك والمنازل (...) كان الفرنسيون يدافعون عن أنفسهم بشجاعة»، فهل من يغزو بلدا آخر يدافع عن نفسه فقط؟



البيضاء العرب واليهود بأعمال السخرة التي تمثلت في حمل الجثث على متن عربات، ثم نقلها نحو حفر واسعة، بينما صور كونجو في كتابه الفرنسيين بأنهم إنسانيون ورحماء يسعفون الجرحى من مقاومي الشاوية الذين شاركوا في المقاومة الراضية لاحتلال الشاوية، وبالتالي: كيف يستقيم الاثنان؟ أعمال السخرة من جهة والإسعاف من جهة أخرى؟ ورغم مواقفه الإيديولوجية المتحاملة على مقاومي الشاوية، فإن كونجو يعترف بشجاعة الإنسان المذكوري، ويقول عن معركة براج التي دارت رحاها في يومي 16 و17 من فبراير 1908م على الضفة اليسرى لوادي النيفيخ:

«بعد أن تجاوز الرتل الصغير سيدي بن سليمان، حيث قبائل ازبايدا، هوجم بشدة عند معبر "بير الريح" على واد "انفييخ" من قبل قوات كثيفة، من امزاب والمداكرا»، (كونجو، 2018، 81).

ويتضح من خلال هذا القول أن كونجو يقر بصلاية الإنسان المذكوري خلال بداية القرن العشرين، إذ بمجرد ما استشعر الخطر الفرنسي القادم، حتى هب للمقاومة، وهو يعلم أن اجتياز وادي النيفيخ هو اجتياز للحدود الطبيعية لقبيلة المذاكرة، ولذلك تحالفت هذه القبيلة مع امزاب لمباغثة الجيش الفرنسي القادم من مدينة بوزنيقة، والذي اجتاز بسلام ضريح بنسليمان إلى أن اعترضه مقاومو المذاكرة على مشارف وادي النيفيخ، وقد نجم عن معركة بير الريح تسعة قتلى من الجانب الفرنسي ورأسهم القائد بولو، والذي ستمسى مدينة بنسليمان باسمه خلال الفترة الاستعمارية. ما فتئ هنري كونجو على طول صفحات الكتاب يشيد ببسالة المذاكرة الذين لم يستسلموا أو يتراجعوا إلى الخلف رغم الهزائم والانكسارات التي طالت القبائل الأخرى، ويقول عنهم:

«كانت قبيلة المداكرا لا تزال تناهض فرنسا»، (كونجو، 2018، 108).

بمعنى أن القبيلة بقيت تقاوم الفرنسيين حتى الرمق الأخير، ولم تدعن لإغراءاتهم ولانتصاراتهم على القبائل المجاورة مثل مديونة والزيادة وأولاد حريز، والأدهى من ذلك تعاونت المذاكرة مع قبائل أخرى خارج الشاوية مثل زيان وآيت أويراح التي وصلت إلى هضبة "سيدي اعسيلة" لمؤازرة المذاكرة في معركتهم ضد الفرنسيين، وفي هذا الإطار لم يتردد في تسمية مقاومي المذاكرة بالمعاندین:

«قرر الجنرال أن يزحف على أكثر خصوصونا معاندة وهم المداكرا»، (كونجو، 2018، 74).

إن المذاكرة في نظر كونجو مجرد معاندين أي رافضين للاحتلال الفرنسي، ولذلك لم يتورعوا في مقاومته بكل الوسائل المتاحة والممكنة، وهنا يقول كونجو:

«لم يمض إلا وقتا قصيرا حتى هوجمت المجموعة الفرنسية الصغيرة بحدة، من قبل تعزيزات قادمة من المداكرا جلبتها أصوات المدافع»، (كونجو، 2018، 71).



لقد كانت قبيلة المذاكرة آخر المستسلمين وفي طبيعة المدافعين عن أرض الشاوية بشكل خاص وأرض المغرب بشكل عام، بالنظر إلى المعارك التي شاركوا من تدارت، مروراً ببئر الرياح وواد عيطة ووصولاً إلى سيدي اعسيلة ومكارطو وغيرها من المعارك، وهذا ما يبين حجم التضحية التي تحلى به هؤلاء المقاومون الذين ضحوا بأنفسهم من أجل الوطن، وعن تضحياتهم الجسيمة يسرد كونجو:

«ودخلت السريتان المنطقة الجبلية، المغطاة بالغابات من تراب المداكرا، قام المغاربة بمجهودات خارقة لوقف جنودنا. لكن رغم ضراوتهم، وصعوبات الأرض التي لم نرمثلها من قبل، استطاع جنودنا عبور واد "عطاش" ليتسلقوا على الساعة التاسعة هضبة "بريغيت"، التي كان المداكرا يظنونها غير قابلة للاختراق»، (كونجو، 2018، 110).

ويبدو من خلال هذا الحكى أن مقاومي المذاكرة تحصنوا بهضبة بريغيت قرب منابع وادي العطش، وقاموا حتى النفس الأخير، غير مكترئين بالمآل والمصير، بحيث أن الدفاع عن الأرض والعرض والشرف لا يقدر بثمن، ولذلك بذلوا مجهودات خارقة حسب وصف هنري كونجو، كما تحلوا بالضراوة أي بالشجاعة والشراسة، وساعدتهم في ذلك الطبيعة الغابوية والجبلية لمنطقة بريغيت التي تمثل واحدة من مرتفعات الهضبة الوسطى المنيعه.

وبالنظر إلى التفاوت في العدة والعتاد والرجال، استسلمت قبيلة المذاكرة، ونهبت ممتلكاتها، وحرقت محاصيلها وسلبت بهائمها بسبب مقاومتها العنيدة والقوية، وهذه المقاومة بقيت عالقة في التاريخ وحاضرة في الأذهان والوجدان.

خلاصة

يتبين من خلال ما سلف أن الكتابة الاستعمارية الفرنسية في بداية القرن العشرين لم تكن موضوعية في تعاطيها مع المجال والإنسان المغربيين، ولم تكن تنظر إليهما كغاية في ذاتهما، بل نظرت إليهما كوسيلة، وبالتالي فما تغنت به من شعارات المدنية والحضارة والتقدم والرخاء وغيرها من الشعارات، يتنافى مع تمثل الكتابة الاستعمارية للمجال والإنسان المغربيين، وإبان الغزو الفرنسي للشاوية سنة 1907م تم تمثل المجال على أنه عائق أمام التوغل الفرنسي بالشاوية، والحال أن خصوبة التربة وغنى المجال هو حث الفرنسيين على غزو المنطقة، وبخصوص الإنسان الشاوي فتم النظر إليه كواحد من الرعايا الجاهلين، غير أن المقاومة الباسلة لقبائل الشاوية وعلى رأسها قبيلة المذاكرة جعلت الكتابة الفرنسية تعترف بنبيلهم وشجاعتهم في مواجهة الغزو الفرنسي.

لائحة المراجع

- أحجيح، حسن. الفهم في العلوم الإنسانية. مراكش: مؤسسات آفاق للدراسات والنشر والاتصال، 2022.



- أميلي حسن و سراج أحمد. فضالة أو عودة الذاكرة. المحمدية: جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مركز الدراسات والبحوث التاريخية والأثرية، 2000.
- بن مسكويه، أحمد. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
- دوتي، إدمون. مراكش. ت عبد الرحيم حزل. الرباط/الدار البيضاء: دار مرسوم، 2011.
- دو فوكو، شارل. التعرف على المغرب 1883.1884. ت المختار بلعربي. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1999.
- عبد الرحمان، طه. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012.
- فردي، نور الدين. (مساهمة) في الكتاب الجماعي: المذاكرة والتصدي الشعبي للاستعمار الفرنسي. الدار البيضاء: سلسلة دفاتر الشاوية، منشورات مؤسسة تامسنا للدراسات والأبحاث حول الشاوية، ط1، 2001.
- كاربخال، مارمول. إفريقيا، الجزء الثاني. ت محمد حجي . محمد زنيبر . محمد الأخضر . أحمد التوفيق . أحمد بنجلون. الرباط: دار نشر المعرفة، 1988.1989.
- كونجو، هنري. حوليات احتلال الشاوية. ت فقيهي راوي الصحراوي. الدار البيضاء: دار الفقيه، 2018.
- كيوم، ليون، أوغسطين. البربر المغاربة وتهدة الأطلس المركزي 1912.1933. ت محمد العروصي. بني ملال: جامعة السلطان مولاي سليمان، 2016.
- لوبون، غوستاف. روح الثورات والثورة الفرنسية. ت عادل زعيتر. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2012.
- منديب، عبد الغني. الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006.
- مولييراس، أوغست. المغرب المجهول (اكتشاف جباله)، الجزء الثاني. ت عز الدين الخطابي. الحسيمة: دار تيفراز ن أريف. 2013.
- مولييراس، أوغست. المغرب المجهول (اكتشاف الريف)، الجزء الأول. ت عز الدين الخطابي. الحسيمة: دار تيفراز أريف. 2007.
- Mission scientifique du Maroc. Villes et Tribus Du Maroc : Casablanca et les CHÂOUÏA, Tome II. Paris : Ernest Leroux,1915.



The Socioeconomic Status of Families and Its Relationship to Children's Academic Achievement

MAJIDA LOGHZEL

Université Hassane II, Casa Blanca

majida.loghzel-etu@etu.univh2c.ma

majidalogh25@gmail.com

Abstract: This article examines the relationship between families' socioeconomic status and children's academic achievement, emphasizing the need to distinguish between the various factors that influence educational outcomes. It identifies, on the one hand, factors that have an indirect or long-term impact on academic success and, on the other hand, factors that are directly related to the schooling process.

Among the family determinants with an indirect (distal) effect, socioeconomic status occupies a central position. It encompasses the material, cultural, and symbolic resources available to families, which shape the educational opportunities offered to children.

The article also draws on several sociological approaches that have examined the influence of the family on academic achievement. These approaches are grouped into three complementary perspectives: the economic perspective, which focuses on financial resources and educational investments; the cultural perspective, which highlights the transmission of knowledge, values, and cultural capital; and the social perspective, which examines family socialization processes, educational norms, and parenting practices that influence children's educational trajectories and academic success.

Keywords: Family, Academic Achievement, Children.



الوضع السوسيو-اقتصادي للأسر وعلاقته بالنجاح المدرسي للأبناء

د. مجيدة لغزال

كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية

majida.loghzel-etu@etu.univh2c.ma

majidalogh25@gmail.com

ملخص : يحاول هذا المقال تسليط الضوء على علاقة الوضع السوسيو-اقتصادي للأسر بالنجاح المدرسي للأبناء ، وهو ما يقتضي منا التمييز بين عدد من العوامل والشروط التي تتظافر كلها في سبيل تحقيق هذا النجاح، ويتعلق الأمر بعوامل ذات تأثير بعيد المدى أو غير مباشر، وعوامل أخرى مرتبطة ارتباطا وثيقا ومباشرا بتمدرس الأبناء. ومن جملة العوامل الأسرية ذات التأثير غير المباشر أو البعيد (impact distal) نجد حيثيات الوسط الأسري السوسيواقتصادي. وسنقتصر في هذا المقال على رصد مختلف الاجتهادات السوسولوجية التي عالجت موضوع تأثيرات الأسرة على النجاح المدرسي للأبناء من خلال: دور الوسط السوسيواقتصادي ودور التنشئة الأسرية، وذلك بالانفتاح على المقاربة الاقتصادية ثم الثقافية وأخيرا الاجتماعية. الكلمات المفتاح: الأسرة، النجاح المدرسي، الأبناء.



مقدمة

إن الحديث عن أثر الأسرة في تيسير النجاح المدرسي للأبناء، يقتضي منا التمييز بين عدد من العوامل والشروط التي تتضافر كلها في سبيل تحقيق هذا النجاح، ويتعلق الأمر بعوامل ذات تأثير بعيد المدى أو غير مباشر، وعوامل أخرى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ومباشراً بتمدرس الأبناء.

ومن جملة العوامل الأسرية ذات التأثير غير المباشر أو البعيد (impact distal) نجد حيثيات الوسط الأسري السوسيواقتصادي. وسنقتصر في هذا المقال على رصد مختلف الاجتهادات السوسيوولوجية التي عالجت موضوع تأثيرات الأسرة على النجاح المدرسي للأبناء من خلال: دور الوسط السوسيواقتصادي ودور التنشئة الأسرية.

الوضع السوسيو-اقتصادي للأسر وعلاقته بالنجاح المدرسي للأبناء

تجب الإشارة إلى وجوب رفع اللبس عن عبارة: الوضع السوسيواقتصادي في علاقتها مع بعض العبارات أو المفاهيم القريبة منها، مثل مفهوم "الانتماء الاجتماعي" أو "المكانة الاجتماعية" أو "الطبقة" أو "الأصل الاجتماعي" (TAZOUTI, 2021). فمفهوم الانتماء الاجتماعي يحيل إلى معنى ضيق يتعلق فقط بالوضع الذي تحتله الأسرة من حيث مهنة الآباء والأمهات والأولياء ودرجاتهم العلمية ومراتهم في سلم الوظيفة... وهو معنى قريب من مفهوم المكانة الاجتماعية التي تحيل إلى الوضعية التي تحتلها الأسرة داخل الهرمية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع ومقدار المساهمة التي تقدمه الأسرة للمجتمع. وأما الطبقة، فهي مفهوم ذو حمولة فكرية ودلالية ماركسية لا يكتسب مشروعيتها كأداة للبحث السوسيوولوجي إلا في إطار المجتمعات التي تعرف تقسيماً طبقياً واضحاً. وأخيراً، وفيما يخص مفهوم الأصل الاجتماعي فإنه يحيل إلى جذور الأسرة، وما يمكن أن تكون قد توارثته من جاه أو حسب أو نسب.

يتضح من خلال مقارنة مفهوم الوسط السوسيواقتصادي بباقي المفاهيم الأخرى، أن هذا الأخير هو الأكثر شمولية، والأكثر قدرة على التعبير عن المعنى المراد، لكونه:

- يشتمل على جميع أبعاد الوضع الأسري.
- مفهوماً محايداً ومجرداً من أية حمولة أيديولوجية أو عرقية أو طائفية.
- قابلاً للتصريف إلى متغيرات دقيقة وواضحة.



وللإحاطة أكثر بهذا المفهوم يجدر بنا رصد مختلف الأبحاث السوسولوجية والسوسيوترابية التي تناولت علاقة الوضع السوسيواقتصادي بالنجاح المدرسي للأبناء، وذلك من خلال الوقوف على المقاربة الاقتصادية، ثم المقاربة الثقافية ثم المقاربة الاجتماعية، رغم صعوبة الفصل الواضح بين هذه الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

1-1 المقاربة الاقتصادية

يعتبر الكثير من الباحثين أن الوضعية الاقتصادية للأسر تشكل أبرز العوامل المؤثرة على النجاح المدرسي: فالمتعلمون الذين ينحدرون من أوساط اقتصادية ميسورة اقتصاديا ينجحون والمتعلمون الذين ينتمون إلى أسر فقيرة يفشلون. إن مقارنة بسيطة بين إمكانات الطبقتين الغنية ومتوسطة الغنى مع الطبقة الضعيفة، تبين أن الطبقتين الثرية ومتوسطة الثراء تستطيعان توفير ظروف اقتصادية مريحة للأبناء، ما ينعكس إيجابا على أدائهم المدرسي، وخلافا لذلك تجد الطبقة الفقيرة نفسها عاجزة عن توفير أبسط الحاجيات والمتطلبات الاقتصادية للأطفال فتكون مردوديتهم الدراسية ضعيفة، كما تقل حظوظ نجاحهم المدرسي.

فالطبقات الغنية والمتوسطة تستطيع أن توفر للأبناء مسكنا لائقا، ولأن معدل الخصوبة لدى الأسر المنتمية لهذه الطبقات يكون في الغالب معدلا ضعيفا (طفل أو طفلين) فإنها تستطيع أن توفر غرفة لكل طفل، كما توفر له مختلف التجهيزات المطلوبة من أثاث ومكتب وكتب ومجلات وتلفاز وكمبيوتر ووسائل اللعب التي من شأنها مساعدته على تطوير ذكائه، كما توفر للأبناء فرص الانخراط في أنشطة رياضية راقية وأندية للترفيه ومراكز لتعلم اللغات... فضلا عن توفير هذه الأسر لأبنائها فرص السفر إلى دول أخرى من العالم لاكتشاف ثقافات ولغات أخرى...

خلافا لذلك تعيش الأسر الفقيرة ظروفًا حياتية قاسية: نظرا لعجزها وعوزها وقلة مواردها الاقتصادية والمالية. ولأن معدل الخصوبة - في الغالب - مرتفع لدى هذه الأسر فتجدها محرومة من أبسط وسائل العيش الكريم: فلا مساكن لائقة ولا تجهيزات منزلية في المستوى المطلوب، ولا موارد دراسية تستجيب لشروط العمل والتحصيل المدرسي، ما يدفع الأبناء إلى قضاء معظم أوقاتهم في الشارع، أو البحث عن شغل أو عن دخل لمساعدة الأسرة، وغالبا ما تكون شروط هذا الشغل - إن وُجد - شروطا قاسية لا تخلو من استغلال واستعباد يتنافى مع حقوق الطفل. إن غياب الشروط الاقتصادية اللازمة هو إحدى العوامل الأساسية التي تؤدي بمعظمهم إلى الرسوب والتعثّر، كما تدفع بغالبيتهم إلى المغادرة المبكرة للمدرسة أو السقوط في آفة الانحراف. وتنضاف إلى التفاوتات السابقة المتعلقة بالمسكن والتجهيزات والموارد الدراسية والأنشطة الرياضية والفنية الموازية للتمدرس، تفاوتات مجالية وجغرافية بين أبناء الأسر التي تقطن في الوسط الحضري، وتلك التي تقطن في الأوساط القروية وشبه الحضرية، حيث يعاني تلاميذ الأوساط غير الحضرية العديد من المشاكل التي تعرقل



دراساتهم وتسبب أحيانا في توقفهم الإرادي أو الاضطراري عن الدراسة: ومن بين هذه المشاكل البعد عن المدرسة وندرة وسائل النقل، وربما عزلة بعض الدواوير، أو هشاشة الطرق، وهو ما يؤدي إلى تأخر التلاميذ في الوصول في الوقت المحدد للمدرسة. وقد يتعطلون عن الدراسة خاصة في الأوقات المطيرة، وهو ما يحدث اضطرابا في مسيرتهم الدراسية ويدفعهم إلى مغادرة المدرسة بشكل مبكر.

بالإضافة إلى التفاوتات بين الوسط الحضري والوسط شبه الحضري والوسط القروي، هناك أيضا تفاوتات داخل المجال الحضري نفسه، بين المركز والهامش، فغالبا ما تحاط المدن بتجمعات سكنية عشوائية تجمع أسرا تعاني من الفقر والهشاشة، وقلة التجهيزات... وهذه الأسر مثلها مثل الأسر القروية وشبه الحضرية تجد صعوبة في توفير الأجواء المناسبة للتحصيل المدرسي لأبنائها. كما أن جل هذه الأسر تجد صعوبة في ضمان الحد الأدنى للعيش الكريم من مأكل ومشرب ولباس... فضلا عن توفير بيت لكل طفل وتلبية متطلباته الدراسية الضرورية، لذلك تجد الأجواء التي تغلب على هذه الفئة من الأسر هي التفكك الأسري وما يرافقه من عنف وانحراف.

وتشير العديد من الدراسات السوسولوجية إلى وجود هذه العلاقة الترابطية بين التحصيل المدرسي للأبناء و الوسط الاقتصادي الذي ينحدرون منه، لعل أبرزها تلك التي قام بها المعهد العالي في هينو باد كالي Henu Bad Calais بفرنسا والتي أجريت على حوالي 620 متعلما ومتعلمة مأخوذين بصفة عشوائية من 29 صفا، اختبروا في عدد من المواد الدراسية، حيث أظهرت النتائج تفوقا واضحا لأبناء الفئات المستقرة وذات الدخل الاقتصادي العالي على أبناء الفئات الهشة وذات الدخل الضعيف.

كما بينت نفس الدراسة أن الأطفال الذين يتعرضون للرسوب هم في الغالب من أبناء الفئات الفقيرة، حيث بلغت نسبة من لم يحالفهم الحظ في النجاح، عند أبناء الفئات الميسورة 5.5% بينما بلغت النسبة 28.2% عند أبناء الفئة المتوسطة و47.4% عند أبناء الفئات الفقيرة. (وظفة، 2022، ص2022).

وفي نفس سياق الدراسة السابقة يذهب العديد من السوسولوجيين إلى ربط اللامساواة في النجاح المدرسي باللامساواة الاقتصادية بشكل مباشر (وظفة، 2022، ص2022). وفي هذا السياق ترى نويل بيسري BISSERET Noëlle أن: "امتلاك المال يمنح للأسر المحظوظة الشعور بالأمان الاقتصادي، وهو ما يسمح لأبنائهم باتباع مسار دراسي خطي ومستمر، في حين يلاحظ أن الأسر غير المحظوظة التي لا تستطيع تحمل تكاليف دراسة طويلة الأمد، يضطر أبناؤها إلى اختيار مسار دراسي قصير المدى" (BISSERET, 2020, p71).

وهو الموقف الذي أكده السوسولوجي الفرنسي رايمون بودون Raymond Boudon الذي ذهب إلى القول بأن العامل الاقتصادي للأسرة يلعب دورا مهما في تحديد المسار الدراسي للأبناء (رغم دفاعه عن المنهج الفردي)، ذلك أن هذا



المتغير يتحكم بصورة قوية في الاستراتيجيات التي تتبعها الأسر في التوجيه الدراسي لأبنائها، بحيث تسمح الأسر ذات الرأسمال المادي الوافر لأبنائها بمواصلة تعليم طويل الأمد، خلافا للأسر محدودة الدخل التي تضطر إلى توجيه أبنائها إلى مسار تعليمي قصير الأمد. فالأسر وإن كانت تتمتع بالاستقلالية في اختيار مصير أبنائها التعليمي في إطار قرارات فردية وعقلانية... إلا أن هذا الاختيار الفردي يبقى في نفس الوقت محكوما بشروط اقتصادية موضوعية خارجة عن إرادة الأفراد. إنها اختيارات تخضع لاعتبارات ثلاثة:

- الاعتبار الأول: يتمثل في الوضع الاجتماعي La position sociale المتوقع الحصول عليه والفائدة le profit التي من المحتمل أن يجنيها الفرد وأسرته في حال الحصول على هذا الوضع.
- النفقات المرتبطة بتمويل الدراسات المؤدية لهذا الوضع (الكلفة le coût).
- خطر الفشل les risques الذي قد يواجه الابن/ البنت، خلال المسار التعليمي الذي يقع عليه الاختيار (BOUDON, p108).

وتبعاً لهذه الحسابات العقلانية والموضوعية يرى رايون بودون Raymond Boudon أن الأسر ذات الوضع الاقتصادي الضعيف غالباً ما تختار تعليماً قصيراً المدى لأبنائها كالبكالوريا أو ما دونها، فيما تختار الأسر المتوسطة الدخل والعالية الدخل لأبنائها تعليماً طويلاً المدى، ما فوق البكالوريا بسنتين أو بخمس سنوات أو أكثر، فالحسابات العقلانية للأسر الفقيرة تضطرها إلى التعجيل بإيقاف المسار الدراسي للأبناء في حدود البكالوريا، وبعض هذه الأسر الأشد فقراً تدفع بأبنائها إلى سوق الشغل في مرحلة مبكرة من حياتهم الدراسية، وذلك قبل المرحلة الإعدادية أو الثانوية، لمساعدة هذه الأسر على ضمان تكاليف الحياة، وهو ما يؤدي إلى حرمان الأطفال من فرص تحصيل مدرسي مماثل لزملائهم من أبناء الطبقات العليا والمتوسطة، ويفضي بالتالي إلى الانقطاع أو الهدر المدرسيين.

والواقع أن معظم الأسر ذات الدخل المرتفع، تستطيع الاستثمار في أبنائها، وذلك بأن توفر لهم جميع شروط الدراسة والتحصيل، من قبيل حجرة خاصة ومكتب وكتب مقررة ومراجع إضافية... وكذا كل ما يحتاجون إليه من دعم ومساندة، على خلاف الأسر ذات الدخل المحدود التي تعجز عن توفير الحد الأدنى من الموارد التعليمية لأبنائها.

كما أن الأسر الميسورة اقتصادياً بإمكانها تعليم أبنائها في أحسن المدارس، بينما تضطر الأسر المعوزة إلى تسجيل أبنائها في أقرب مدرسة عمومية تصادفها. أضف إلى ذلك أن كثيراً من أبناء الفئات الفقيرة يضطرون إلى العمل أو مساعدة الأسرة في بعض الأعمال الفلاحية خصوصاً، وهذه الموازنة الصعبة بين العمل والدراسة تؤثر سلباً على مردوديتهم الدراسية.

ووعياً من الدولة المغربية بأهمية العامل الاقتصادي في تشجيع الأسر على تعليم أبنائهم، اتخذت عدداً من الإجراءات لصالح الأسر، تمثلت في برنامج "تيسير"، وهو عبارة عن مساعدة مالية للأسرة عن كل طفل متمدرس تراوح بين 60 و140



درهما شهريا حسب مستواه الدراسي، وكذا برنامج مليون محفظة كل سنة ، وتم تعويضه بالدعم المادي المباشر ، يستفيد منها الأبناء المتمدرسون من أسر معوزة (وتم برسم هذا الموسم جعل هذه المبادرة مباشرة، حيث يسحبها الأسرة نقدا لاقتناء كتب لأبنائهم في إطار الدعم الاجتماعي المباشر للأسر)، بالإضافة إلى عدد من البرامج المرتبطة بالدعم الاجتماعي المساعد على توفير ظروف التمدرس الجيدة، كتوفير النقل المدرسي، والإطعام المدرسي، والداخليات ، ودور الطالب والطالبة، فضلا عن توفير منصات رقمية للتعلم عن بعد Tilmide.Tice... نفس الخلاصة توصلت إليها الدراسة الوطنية التي أجريت من قبل المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي حول الأسر والتربية، إذ أكدت مدى التأثير الذي تلعبه العوامل السوسيواقتصادية في النجاح المدرسي للأبناء، إذ متى قل دخل الأسر أو كان مستواها الدراسي متدنيا، كانت معرفتها بالمنظومة التعليمية ضعيفة، وانعكس ذلك على ضعف مشاركتها وانخراطها في تربية وتدريب أبنائها، وهو ما يؤثر سلبا على مسيرتهم الدراسية (المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2019، ص80).

2-1 المقاربة الثقافية

يلعب الوسط الثقافي للأسرة دورا مهما في تهيئ الأبناء لمسار دراسي ناجح وموفق، فالأسرة التي يتميز الأب والأم فيها بمستوى تعليمي عال، والتي تتوفر على رأسمال ثقافي وعلمي ولساني راق، تستطيع أن تمد أبنائها بمفاتيح نجاحهم، وعلى العكس من ذلك فإن الأسرة التي تعاني من نقص ثقافي وضعف لغوي ومستوى تعليم متدن يكون أبنائها عرضة للفشل والتعثر الدراسي.

وفي هذا السياق يؤكد برينو Perrenoud " أننا نعرف جيدا أن المتعلمين ينحدرون من ثقافة هي ثقافة أسرهم وأحيائهم ومجموعات الانتماء وكذا طبقاتهم الاجتماعية. إنهم كل حسب انتماءاته "ورثة"، غير أن السوق المدرسية تجعل من بعض ذلك الإرث ذهبا، وتجعل من الإرث الآخر عملة زهيدة. إن الأطفال الذين نموا وترعرعوا وسط الكتب وفي خضم نقاشات ثقافية لا يحسون بالاغتراب عندما يلجون المدرسة... أما الذين كبروا وترعرعوا في مساحات جرداء، وتفصلهم مسافات عن التلفزيون، ووسائل التثقيف الأخرى، فهم مطالبون بقطع مسافات طويلة للحاق بأبناء الطبقات العليا ما دام لا شيء يتحدث إليهم، لا الأشياء ولا الأشخاص ولا الأنشطة المدرسية (PERRENOUD, 1990, pp 21-23).

في نفس السياق يرى بورديو وباسرون - قبل ذلك - بأن الثقافة السائدة في المجتمع ليست ثقافة واحدة ومنسجمة، وإنما هي نظام من الرموز والدلالات يتسم بنوع من التراتبية، بحيث تشكل الثقافة تبعا لذلك رهانا للصراعات بين مختلف



المجموعات الاجتماعية بهدف الحفاظ على المسافات التي تفصل بين الطبقات الاجتماعية (BONNEWITZ, 2002, p 75).

وبلغة أوضح هناك ثقافتان تخترقان المجتمع، الثقافة البرجوازية "الراقية والنبيلة" والثقافة الشعبية "الهامشية والمنبوذة"، تسعى الأولى إلى فرض سيطرتها على اعتبار أنها الثقافة المشروعة، بينما تعاني الثقافة الشعبية من العنف الرمزي الذي يسلط على المتحدثين بها.

لقد قام بورديو (وباسرون) بدراسة سوسولوجية على عينة كبيرة من الأسر بهدف رصد العلاقة بين متغير الوسط الثقافي والنجاح المدرسي، فتوصل إلى نتائج حاسمة، مفادها أن التفاوت في النجاح المدرسي بين أبناء الطبقة المهيمنة ثقافيا - وأبناء الطبقات المهيمن عليها - ثقافيا. يرتبط ارتباطا وثيقا بانتمائهم الاجتماعي والثقافي واللغوي، إذا أن نسبة 6% فقط من أبناء الأسر العاملة، في فرنسا، هم فقط من نجحوا في الولوج إلى سلك التعليم العالي (BOURDIEU, 1964, p11). وهذا يعني أن الوسط الجامعي إنما هو وسط محتكر من قبل أبناء الأسر البرجوازية أي الورثة، كما يسميهم في كتاب له، موسوم بنفس العنوان.

يبدو إذن أن التفاوت في الرأسمال الثقافي بين الأسر هو السبب في التفاوت في النجاح المدرسي بين الأبناء. وكما يعتبر اللاتكافؤ في الرصيد الثقافي بين الأسر سببا في التفاوتات المدرسية، كذلك، يعتبر اللاتكافؤ في الرصيد اللغوي بين الأسر المحظوظة والأسر الفقيرة سببا أساسيا في التباين الحاصل في مؤشرات النجاح ومؤشرات الولوج للجامعات. ومعنى هذا أن المدرسة لا تكافئ حسب بورديو التمكّن من اللغة بقدر ما تكافئ طريقة استعمال اللغة وكيفية النطق بها والأسلوب الراق السائد في الأوساط الأسرية المحظوظة.

فالوظيفة الرئيسية للخطاب اللغوي لا تكمن في التواصل وتبادل الرموز الأكثر أو الأقل ترمينا، ولكن هذه الوظيفة تتجلى في نوعية من يتحدث وكيف يتحدث والسلطة التي يعبر عنها موقعه في النظام التراتبي. وبصيغة أوضح، فإن اللغة التي ترميها المدرسة هي اللغة كما تتداول في الأوساط الراقية ولكنها الخاصة وحركاتها وسكناتها الخاصة وبنائتها لما يجب أن يتضمنه الخطاب وما يجب أن يتجنبه. ولأن الأبناء الذين ينحدرون من أوساط أسرية شعبية لهم خطابهم اللغوي الخاص بهم والبعيد عن المدرسة، فإنهم يواجهون صعوبات في التأقلم مع لغة "الأسر الراقية"، وهو ما يعرقل تحصيلهم الدراسي وبالتالي نجاحهم المدرسي.



وفي نفس السياق يسير عالم الاجتماع اللغوي البريطاني بازيل برنشتاين Basil Bernstein الذي خص موضوع الرأسمال اللغوي وعلاقته بالتحصيل الدراسي، بأهمية خاصة¹.

انطلق برنشتاين من التمييز في إطار اللغة بين ما سماه اللغة الرسمية أو الرمزية المكتوبة، وما دعاه باللغة المحكية أو الدارجة أو العامية، ويتميز كل صنف منهما بسمات خاصة:

✓ فأما اللغة الرسمية فتأخذ الكلمات والعبارات (في إطارها) مكانها المناسب في سياق دقيق وفي انضباط لقواعد اللغة.

✓ تعتمد أيضا على درجة عالية من التسلسل المنطقي، واحترام العلاقات السببية بين الأشياء، واحترام المنطق الذي يحكم المكان والزمان.

✓ كما تميل إلى احترام طبيعة الضمائر فتستعمل هو لضمير الغائب وهي لضمير الغائبة وهم ...

✓ إنها غنية بالصفات والظروف وحروف الجر ذات الدلالة المنطقية.

هذه الخصائص تجعل من اللغة الرسمية، نظاما منطقيًا ورمزيًا متكاملًا يُتيح للأفراد المستعملين لهذه اللغة تفكيرًا منطقيًا ومجردًا ومنظمًا.

وعلى خلاف ذلك تتسم اللغة العامية بعدد من الخصائص أهمها:

✓ نقص عباراتها وقصر جملها، وعدم اكترائها بالقواعد.

✓ توظيفها للتعبير الحسية والمشخّصة، واستعانتها بالإشارات، والحركات، والإيماءات.

✓ افتقارها للاستعمال المكثف للصفات والظروف.

✓ استخدامها العشوائي لأدوات الربط الطفيلية من قبيل: وهكذا، وبالتالي، وإن، لأن...

✓ لا مبالاتها بضبط طبيعة الضمائر: هي، هو، هم...

✓ اشتمالها على عدد من الاستفهامات الغامضة مثل: أكيد! تصور! أليس كذلك!...

✓ خلطها بين الأسباب والنتائج.

¹ تجدر الإشارة إلى وجود تقارب إبستمولوجي بين بازيل برنشتاين وبوردو، تدل على ذلك ترجمة مجموعة من مقالات برنشتاين في سوسولوجيا اللغة من قبل فريق من الباحثين قرييين من بوردو، كما أن كتاب برنشتاين "Langage et classes sociales" قد تُرجم من قبل مجموعة من الباحثين، ونُشر ضمن منشورات "collection le sens commun" التي يُديرها بوردو.



✓ غموض وعمومية استخدامها الرمزي.

يتضح من خلال ما سبق أن اللغة الرسمية تعتمد كثيرا على التسلسل المنطقي والنحوي، كما تتسم بالرمزية العالية واحترام طبيعة الضمائر على خلاف اللغة العامية التي يغلب عليها الطابع الحسي التشخيصي وعدم دقتها في استعمال الضمائر، وإخلالها بالعلاقات السببية والمنطقية.²

هذا فيما يخص طبيعة وخصائص كل من اللغة الرسمية واللغة العامية، وتجدر الإشارة إلى أن اللغة تتأثر بالمحيط كما تتفاعل جدليا مع الإدراك: فلكل وسط اجتماعي شروطه المادية ومعطياته الفكرية والثقافية وعلاقاته الاجتماعية الخاصة. ويتباين الوسط العمالي عن وسط الفلاحين كما يختلف الوسيطان عن وسط الطبقات المتوسطة، إذ لكل وسط حقله اللغوي الدلالي الخاص وشبكته المفاهيمية واللغوية المتميزة، وطريقة تفكيره وتعبيره التي تميزه. لذلك من الطبيعي أن يفكر أبناء الفلاحين في إطار تفكير لغوي يُخلُّ باحترام العلاقات المنطقية والسببية التي تحكم الأشياء، بالإضافة إلى منح الصدف دورا أساسيا في العمليات الذهنية التي يقومون بها. هذا على خلاف أبناء الطبقات الوسطى الذين يتسم تفكيرهم ولغتهم بالميل إلى التحليل والتجريد واحترام العلاقات السببية والمنطقية بين الأشياء. وفي هذا السياق "يصف بازيل برنشتاين الفروق القائمة بين الأنظمة الإدراكية لكل من الفئات المذكورة على النحو التالي: يشدد النظام الإدراكي عند أبناء الفئات الوسطى على أهمية العلاقة بين الوسائل والغايات على المدى البعيد، ويميل إلى إبراز التباين القائم بين الأشياء، ويمكن من توظيف التدابير المناسبة لتحقيق الغايات البعيدة. وعلى خلاف ذلك يميل النظام الإدراكي الخاص بأبناء العمال إلى التركيز على اتخاذ القرارات الآنية. ويلاحظ هنا غياب أهمية العلاقات الممكنة بين الوسائل والغايات. ويعمل هذا النظام الإدراكي على إبراز أهمية التجانس في بنية الأشياء لا أهمية الفروق القائمة بينها (كما يرى برنشتاين). ومن الأهمية بمكان الإشارة هنا إلى طبيعة التفاعل بين الإدراك واللغة، إذ يمارس كل منهما تأثيره على الآخر في إطار علاقة جدلية متواصلة. حيث يعمل كل منهما إما على إغناء الآخر أو إفقاره. وهذا يعني أن التباين بين الأنظمة الإدراكية الاجتماعية، من شأنه أن يحدد مستوى اللغة وشكلها وطابع تطورها عند أبناء كل فئة اجتماعية معينة. واختصارا، يمكن القول أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والمادية والمعرفية الخاصة بكل وسط اجتماعي هي التي تحدد النموذج اللغوي السائد شكلا ومضمونا، ويتم ذلك كله بموجب عمليات نفسية واجتماعية بالغة الأهمية والتعقيد" (وظفة، 19، 08، 2022).

² اعتمدت في هذه الفقرات على: **وظفة**، علي أسعد، **اللغة والانتماء الاجتماعي: رؤية نقدية في طروحات بازيل برنشتاين**، مركز الرافدين للدراسات والبحوث الاستراتيجية، يناير 2013. ص 19-20 عبر الخط: www.alrafedien.com



وإذا كانت اللغة في تداخلها مع العمليات الذهنية والعقلية نتاجا للوسط الاجتماعي الذي ينمو ويتعرض في إطاره الطفل، فإن طبيعة اللغة تلعب بدون شك دورا حاسما في النجاح أو الفشل المدرسيين للطفل. وبناء على ذلك فمن الطبيعي أن يُلاقى الأبناء المنحدرون من الأوساط الأسرية المتوسطة والعليا النجاح والتوفيق بالقياس مع الأبناء المنحدرين من الأوساط الاجتماعية الدنيا، أي طبقة العمال والفلاحين. ويرجع ذلك إلى كون اللغة والمعارف وطريقة التفكير المتداول في الأوساط الاجتماعية الراقية والمتوسطة هي نفسها السائدة في المدرسة. لذلك يجد أبناء الفئات الاجتماعية العليا والمتوسطة سهولة في الاندماج السلس والانسجام الفوري مع الثقافة المدرسية، كما يجدون سهولة كبيرة في التحصيل الدراسي، بينما يجد أبناء الفئات الدنيا صعوبة كبيرة في الاندماج مع الثقافة المدرسية لكونها تتعارض بصفة كلية مع ثقافتهم ولغتهم، كما يصطدمون بصعوبات جمة في الدراسة والتحصيل.

في ذات المنحى، يرى تازوتي يوسف Tazouti.Y أن المستويات التعليمية للآباء وما يراكمونه من معرفة وثقافة لها أثر بليغ على دافعيتهم إلى التحصيل وحافزيتهم للتفاعل الإيجابي مع متطلباتهم الدراسية، وهو ما ينعكس إيجابا على نجاحهم (Tazouti, 2005, pp29-46).

في نفس سياق التحليل السابق يمكن القول أن للرأسمال الثقافي واللغوي والتعليمي للأسر المغربية دور كبير في النجاح والتألق المدرسي للأبناء أو تأخرهم وتعثرهم الدراسي.

وإذا كان المشهد الثقافي واللغوي في المغرب هو مشهد يتسم بطغيان الازدواجية الثقافية واللغوية العربية والفرنسية، فإن الأسر المتشعبة بهذا الإرث الثقافي واللغوي، هي الأسر التي تمتلك أكبر الحظوظ من حيث النجاح المدرسي لأبنائها، وذلك لانسجام هذا النمط من الثقافة واللغة مع النمط المعمول به في النظام التعليمي المغربي، وهذا رغم الانفتاح النسبي لهذا النظام على ثقافات ولغات أخرى نذكر منها الإنجليزية والإسبانية والأمازيغية. 3-1 المقاربة الاجتماعية.

نقصد بالوسط الاجتماعي نوعية العلاقات السائدة بين الأفراد المكونين للأسرة ومجريات الحياة اليومية داخل البيت الذي يعيش في إطاره الأبناء ويتفاعلون، فيتأثرون بها سلبا أو إيجابا.

والواقع أن الأجواء الأسرية التي يحيا ويتعرض الأطفال داخلها هي أجواء مختلفة ومتباينة، إذ هي لدى البعض أجواء ملائمة، تتسم بالتوافق والانسجام والاستقرار، ولدى البعض الآخر أجواء مطبوعة بالتوترات والصراعات، وإن كانت هذه الأجواء لا تدوم ولا تستمر داخل كل أسرة، بل معرضة للتبدل والتقلب بتقلب الأحوال والظروف والملابسات.

غير أن الأجواء المثالية التي يمكن أن ينمو ويتعرض في إطارها الأطفال بشكل طبيعي، هي الأجواء التي يشعر في نطاقها الأبناء بالأمان، فالأجواء المستقرة والهادئة من شأنها ضمان تطور سليم للأبناء، وهو ما من شأنه أن يهيئهم لتحقيق مسيرة



دراسية ناجحة. وتتلخص الأجواء الاجتماعية السليمة داخل الأسرة في الحضور الوازن والمسؤول للأبوين والحوار والتواصل المستمر بين الأسرة فيما بينهما وكذا مع أبنائهما، فعناصر الحياة اليومية في البيت تترك على الطفل بصماتها، وتحدد من ثم اتجاهاته الأساسية (أوزي، 2000، ص43).

وعلى خلاف الأسر التي تستطيع ضمان مثل هذه الأجواء السوسيواقتصادية المتوازنة والمستقرة، نجد هناك العديد من الأسر التي يغيب فيها الانسجام والتوافق والتوازن، وذلك لأسباب عديدة ترتبط بعدم وجود أحد الوالدين إما بسبب الوفاة، أو الطلاق، أو بسبب الغياب الطويل الذي يفرضه العمل (المهاجرون / الجنود) أو بسبب تجديد الأسرة reconstitution de famille، وأحيانا ترتبط الأجواء المتوترة داخل بعض الأسر بالعلاقة السيئة بين الوالدين أو الخصومات والشجارات المتكررة أمام أعين الأطفال أو بسبب الصراعات بين الإخوة... والتي تكون في الغالب نتاجا لأوضاع مالية صعبة.

إن الأشخاص المتوازنين يحتاجون إلى طفولة يغمرها الحب والحنان والعطف والدفء العائلي والتضامن والثقة في النفس وبكلمة واحدة الشعور بالأمن، بينما الأشخاص المنحرفين هم في الغالب نتاج ما لحقهم من حيف وجرح وأذى مباشر أو غير مباشر في طفولتهم، من قبل آباء غير قادرين على القيام برسالتهم التربوية كما يجب.

إن الطفل كما يرى أوزي بحاجة إلى الأمن، وهذه الكلمات تحمل من الناحية العملية مجموع الشروط الضرورية للتطور العاطفي الجيد للطفل الذي لخصه بريستون Breston في ثلاث كلمات هي: الحب والقبول، من قبل الأسرة، والاستقرار (أوزي، 200، ص44).

ولا يجب أن نفهم من كلمة حب هنا ذلك الحب الشكلي الخادع أو المقنع، ولكن الحب الصادق والحقيقي والخالص. إن الحب لا يمكن أن يقوم بدوره الأساسي في توفير الأمن للطفل ما لم يشعر هذا الأخير بأنه مرغوب فيه حقيقة من قبل أسرته، وخصوصا الطفل الذي يولد دون انتظار له أو ولادة طفل أنثى لدى أسرة تنتظر طفلا ذكرا... إن الطفل ينبغي أن يكون مرغوبا فيه لذاته ومقبولا بما هو عليه وليس بما يقوم به (أوزي، 200، ص44).

لكن التركيز على ضرورة توفير الأمن للطفل من قبل الأسرة لا يجب أن نفهمه على أن ذلك بمثابة حاجة دائمة، بل كحاجة مؤقتة مرتبطة بمرحلة الطفولة، إذ أن الأسرة مطالبة بعدم الإفراط في إحاطة الابن بالأمن والرعاية الزائدتين خاصة في مقتبل شبابه أي عند بلوغه سن الرشد، فآنذاك ينبغي أن يتحمل مسؤوليته وأن يتقبل الشعور بعدم الأمن باعتباره خطرا موضوعيا وعاديا.

غير أن التعامل على أساس المحبة اتجاه الطفل والحرص على أمنه وسلامته يزداد لدى الأسر التي لها طفل واحد أو طفلة، ولكن سرعان ما يتناقص عند قدوم طفل ثاني أو ثالث... ويكاد يتلاشى عندما يتجاوز العدد خمسة أو ستة أطفال! وهذا



يعني أن الأسر التي تتسم بتضخم في نسبة الخصوبة، لا تنجح في الغالب في ضمان نوع من التوازن العاطفي في التعامل مع الأبناء وهو ما يؤثر سلبا على نموهم العاطفي والعقلي، إذ لا يمكن للأبوين أن يخصصوا ما يكفي من الوقت للحديث إلى كل طفل والاستماع إلى حاجاته ورغباته وتخصيص الوقت لكل واحد للخروج أو اللعب معه أو مواكبته...وتشجيعه في مختلف المواقف التي يبدي فيها تفوقا، ومساندته والوقوف بجانبه عندما يتعثّر أو لا يصل إلى الهدف. وكما أن الأسرة مطالبة بتبني نوع من التوازن والاعتدال في الحرص على أمن الطفل بحيث لا يتسم بالغلو أو الاستمرارية، فالأسر كذلك مطالبة في عاطفتها تجاه الأطفال بالالتزام بالاعتدال، فلا يكون هناك إفراط في حب الأبناء ولا تفريط، لأن المبالغة في حب الأطفال وتلبية كل حاجياتهم يجعل منهم أطفالا مدللين قليلي الاعتماد على النفس، وحرمان الأطفال وإهمال حاجاتهم واللامبالاة تجاه مطالبهم الموضوعية يخلف عندهم فقدان الأمان والثقة، وقد يدفعهم إلى التمرد والعصيان.

خاتمة

وخلاصة القول أن الأسر التي تضمن لأبنائها جوا سوسيواقتصاديا مستقرا، تزداد ثقتهم بنفسهم ويتضاعف اهتمامهم وتركيزهم بعملهم الدراسي، وبالتالي يكونون من ضمن المتفوقين دراسيا. وعلى العكس من ذلك فإن الأسر التي تعاني من مشاكل الاضطراب والتفكك وانعدام الاستقرار وتعجز عن تحقيق تواصل إيجابي مع أبنائها، ولا توفر لهم ما يكفي من الحب والتشجيع والثقة في النفس، يكونون في الغالب عرضة للإحباط والفشل الدراسي. يتبين من خلال ما سبق وجود علاقة ترابطية قوية بين الأوضاع السوسيواقتصادية للأسر والنجاح المدرسي للأبناء. فالأطفال الذين ينتمون إلى أسر ميسورة لا تجد أية صعوبة في توفير كل ما يحتاجه الطفل من موارد تسهل تحصيله المدرسي، والأطفال الذين ينسبون إلى أسر مستقرة اجتماعيا واقتصاديا، يكونون مرشحين أكثر لمستقبل دراسي واعد، ونفس الشيء بالنسبة للأبناء الذين ينمون ويتربون في فضاء أسري تتمتع فيه الأسر برأسمال ثقافي ولساني متميز، ويتشربون هذه الثقافة وهذه اللغة، فهم لا يجدون أية صعوبات في دراستهم طالما أن ما يتداول في محيطهم الأسري هو نفسه ما يطلب من قبل المدرسين. صحيح أن العلاقة بين العوامل السابقة والنجاح المدرسي للأبناء ليست حتمية دائما وأبدا، ولكن لا أحد ينكر ما للوسط السوسيواقتصادي من تأثير على النجاح المدرسي لهؤلاء.



المراجع

بالعربية:

- أوزي أحمد، (2000). المراهق والعلاقات المدرسية، منشورات مجلة علوم التربية، العدد 8، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
- إيلتش، إيفان. عن وطفة علي، (2013). اللغة والانتماء الاجتماعي: رؤية نقدية في طروحات بازيل برنشتاين، مركز الرافدين للدراسات والبحوث الاستراتيجية، اطلع عليه بتاريخ 2022.12.17، الرابط: www.alrafedien.com.
- المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، دراسة وطنية: الأسر والتربية، التمثلات والانتظارات والتطلعات، يونيو 2019.
- وطفة، علي. ورد عند الشهاب، جاسم، علم الاجتماع المدرسي بنيوية الظاهرة المدرسية ووظيفتها الاجتماعية، اطلع عليه بتاريخ 2022.12.17، الرابط: watfa@maktoub.com
- وطفة، علي، أسعد، اللغة والطبقة والانتماء الاجتماعي، رؤية نقدية في طروحات بازيل برنشتاين، تاريخ الاطلاع: 19.08.2022 عبر الرابط: <https://watfa.net/wp-content/pdf>

بالفرنسية:

- BISSERET Noëlle, *Les inégaux ou la sélection universitaire*. Paris. Presses universitaires de France, 1974. Revue française de pédagogie, 1975, num: 32-1-2020 t1-0071-0000-1 ,p 71. En ligne via : https://www.persee.fr/doc/rfp_0556-7807-1975
- BONNEWITZ Patrice, (2002), Première leçon sur la sociologie de Pierre Bourdieu, PUF, 2ème Edition. p75
- BOUDON, Raymond, *L'inégalité des chances: La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Revue française . p108.
- BOURDIEU P, *Les héritiers*. Edition Minuit. Paris ,1964. p11.
- PERRENOUD ,Philippe. *Culture scolaire, culture élitaire ?* coordination n°37, mai 1990, p p 21-23 consulté le 01/01/2022, En ligne : www.unige.ch/fapse/SSE/teachers/perrenoud/php-1990/1990-03.html



- TAZOUTI Youssef : *Relations entre l'implication parentale dans la scolarité et les performances scolaires de l'enfant.* consulté le 10/01/2021, En ligne : <https://shs.cairn.info/revue-la-revue-internationale-de-l-education-familiale-2014-2-page-101-116.?lang-fr>



Inadequate Housing and Its Relationship to Social Marginalization

Field Study in the Rhamna Shantytown (sidi moumen)

SANAA TOUFIK ; HAKIMA IAALA

Université Hassane II, Casa Blanca

Email 1 : sanaa.toufik@gmail.com

Email 2 : hakimalaala@gmail.com

Abstract: The issue of marginalization and social exclusion is one of the emerging topics within the field of sociology. This is due to their strong connection to three central components of the social sphere: the economic, the political, and the cultural-ideological. Marginalization is not a personal matter nor is it attributable solely to a lack of individual capabilities; rather, it is the result of a specific social structure. Objectively speaking, there is an urgent societal need to study and analyze this topic, particularly in the Sidi Moumen area, which is characterized by a high prevalence of shantytowns and a dense population. Through this quantitative study conducted within the shantytown, I have sought to answer a fundamental question: Does living in shantytowns produce a specific lifestyle that leads to the social marginalization of individuals?

Keywords: Social vulnerability, social marginalization, poverty, social stigma, informal settlements.



السكن غير اللائق وعلاقته بالتهميش الاجتماعي دراسة ميدانية: دوار الرحامنة منطقة سيدي مومن

سنا توفيق ؛ حكيمة لعلا

جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء

الايمليل 1: sanaa.toufik@gmail.com

الايمليل 2: hakimalaala@gmail.com

ملخص: يشكل موضوع التهميش والإقصاء الاجتماعي أحد الموضوعات الجديدة داخل الحقل السوسولوجي ذلك لارتباطهما الكبير بثلاث مكونات مركزية داخل الحقل الاجتماعي وهي: الاقتصادي، والسياسي والإيديولوجي الثقافي، ذلك أن التهميش ليس أمرا شخصيا ولا راجعا إلى تدني القدرات الفردية فقط، بقدر ما هو حصاد بنية اجتماعية معينة. ومن الناحية الموضوعية، هناك حاجة مجتمعية ملحة من أجل تناول هذا الموضوع بالدراسة والتحليل، خصوصا بمنطقة سيدي مومن التي تعرف انتشارا كبيرا لدور الصفيح وكذلك تواجد كثيف للسكان. لقد اعتمدنا في هذا المقال على المقاربة الكيفية، من خلال توظيف المقابلات والملاحظة بالمشاركة والمعايشة اليومية لسكان دور الصفيح. وقد أتاحت هذه الأدوات المنهجية فهم مختلف التفاعلات الاجتماعية وأنماط العيش التي تؤطر الحياة اليومية داخل الحي الصفيحي. للإجابة على سؤال جوهري وهو: هل السكن بدور الصفيح ينتج نمطا معينًا من العيش يجعل من الأفراد مهمشين اجتماعيا؟

الكلمات المفتاحية: الهشاشة الاجتماعية، التهميش الاجتماعي، الفقر، الوصم الاجتماعي، السكن الصفيحي



مقدمة

يعرف المغرب مجموعة من التحولات ذات علاقة وطيدة بالجانب الاجتماعي، تتجسد في ارتفاع نسبة الهجرة الداخلية تجاه المدن الكبرى، ارتفاع نسبة البطالة، ارتفاع حدة المظاهرات في الأونة الأخيرة والتي تمس مجموعة من القطاعات الحيوية، كمؤشر للحراك المجتمعي. يؤخذ ضمنها الجانب الاجتماعي مكان الصدارة. حيث أصبح يمثل هذا الأخير الحجر الاساس والخييط الناظم الذي يوحد الافراد و يجمع بينهم . بكونه ويمنح إمكانية بناء مجتمع متطور يساير الرهانات الكبرى للفترة التي نعيشها ويسير نحو تكوين نظرة مجتمعية تتداخل فيها جل آراء الفاعلين الاجتماعيين، الشيء الذي يجعل من "اندماج" الأفراد داخل نسيج اجتماعي موحد من الأشياء الضرورية، التي تستدعي الفهم والتفسير. حيث يغدو بالمقابل غياب الاندماج، أي عيش مجموعة من الأفراد في هامش المجتمع، خلاا اجتماعيا يؤثر على المجتمع ككل.

في هذا السياق تشكل ظاهرة التهميش الاجتماعي أحد أبرز المواضيع داخل الحقل السوسولوجي. وذلك لارتباطها بمجموعة من الرهانات السياسية، الاقتصادية والتنموية. حيث تتمظهر هذه الظاهرة في أشكال مختلفة. وتستهدف فئات متعددة نذكر من بينها العجزة، المعاقين، والمعتلين، ومن لا يملكون سكنا لائقا. حيث يمكن أن ندخل في هذا الإطار الفئات الاجتماعية التي تسكن أحياء الصفيح (الكريان).

سأحاول من خلال هذا البحث إظهار تلك العلاقة التفاعلية التي تجمع ما بين الجانب المجالي السكني على الخصوص والاجتماعي. ودورهما في بناء الروابط الاجتماعية ما بين الأفراد. التي تتمظهر في أشكال من التمثلات والاعتقادات. تؤدي إلى خلق ذاكرة جماعية ذات صلة بالمجال. إن لهذه الذاكرة دور فعال في خلق الروابط الاجتماعية المؤدية بدورها إلى زيادة من فرص التضامن والتماسك الاجتماعي ما بين المجموعة البشرية المكونة للحي. إلا أنه هناك اختلاف ما بين نوعين من التضامن الميكانيكي/العضوي. وكذلك ما بين التنشئة الاجتماعية الأولية/الثانوية. بكونهما يمثلان نمطين مختلفين. حيث أنهما يظهران في إطار علاقة جدلية تجمع ما بين داخل الحي الصفيحي وخارجه كمجالين متباينين. الشيء الذي سأحاول التركيز عليه من خلال طرح الإشكالية التالية:

هل السكن بدور الصفيح ينتج نمطا معيننا من العيش يجعل من الأفراد مهمشين اجتماعيا؟

من تم نلاحظ بأن هذه الإشكالية تنم على توفر هذا الظاهرة على مجموعة من الأبعاد تدفعنا إلى طرح مجموعة من الفرضيات:

- ربما شكل السكن ينجم عليه تهميش للأفراد.
- ربما نمط عيش الأفراد داخل حي صفيحي يزيد من فرص تهميشهم.
- ربما علاقة الأفراد بخارج حي صفيحي تزيد من فرص تهميشهم.



- ربما نقص التمدرس ينتج عليه نوع من التهميش.

- ربما عدم توفر الدخل القار يؤدي إلى تهميش الأفراد.

يمثل السكن أحد أبرز الشروط الاجتماعية، التي تضمن للفرد الاستقرار الاجتماعي، وتمنحه كذلك مكانة اجتماعية كونه يحتل حيزا في الزمان والمكان. إلا أن في اختلال هذه الشروط تظهر مجموعة من المتغيرات وتصنيفات سكن لائق/سكن غير لائق الشيء الذي ينجم عليه مجموعة التصنيفات الاجتماعية. بالتالي فما هي الشريحة المجتمعية التي تملك سكن غير لائق؟ تمثل أحياء الصفيح أحد أشكال السكن التي تختلف مع غيرها من أشكال السكن. من حيث المواد المستعملة في البناء أو من حيث أنماط وأشكال التفاعل الاجتماعي التي تطبعها. مما يجعل بالأهمية بما كان تناولها بالدراسة والتحليل السوسولوجي.

سأحاول في هذا الصدد دراسة أحد أحياء الصفيح المتواجد بمدينة الدار البيضاء. وهو كريان سيدي مومن والذي يعرف شساعة كبيرة بكونه يتكون من مجموعة من دور الصفيح (الرحامنة، طوما، السكوية...). وسأركز في هذا البحث على إظهار تلك العلاقة التفاعلية التي تجمع ما بين حي صفيحي في شكله المادي (القصدير، الأجور...) والكيفية التي يتشكل من خلالها الجانب الاجتماعي، الذي يتجسد في العلاقات والروابط الاجتماعية داخل حي سيدي مومن". وهل ينتج عن هذا التفاعل أشكال من التهميش الاجتماعي؟ حيث أن للحي الصفيحي (كریان سيدي مومن) علاقة مع الدينامية الاجتماعية والمجالية التي تميز الفيزيولوجيا الحضرية لمدينة الدار البيضاء حيث تعبر عن ذلك رحمة بورقية: "في هذا الوسط الحضري تشكل أحياء الصفيح والأحياء ذات الطابع السكني الهش الداعم المجالي للفقر [...] يخلق التحول الحضري السريع، تمدد الفضاء الحضري، وظهور مدن صغيرة، ضغوطات جديدة تنزل بثقلها على النسيج الحضري فيما يخص الخدمات العامة والبنية التحتية. في داخل الطبقات المقصية، هناك مجموعة من الاستراتيجيات التي يتم اللجوء إليها من طرف الأفراد والعائلات للتعامل مع الهشاشة، والتي تشتغل كآليات [...] للاندماج بشكل غير رسمي". (BOURQIA, 2006).

إن الربط ما بين الشروط الاجتماعية والسكنية، يمنح إمكانية معرفة الكيفية التي يتبنين بها التهميش. وهذا إذا اعتبرنا سلفا يكون أن الشروط السكنية للسكن (الماء، الكهرباء، نقص التمدرس...) غير متوفرة للأفراد. وما ينتج عن ذلك من أشكال اجتماعية؟ وذلك في شقيه الاجتماعي من جهة، أي ما يعيشه الأفراد داخل الحي الصفيحي من علاقات اجتماعية. ومن جهة أخرى الشروط الموضوعية للعيش التي تتجسد في السكن والتمدرس، والدخل... وهذا مع التركيز على التمثلات والأفكار التي يحملونها، تجاه الأفراد الذين يسكنون خارج حيمهم، وأقصد بذلك الأفراد الذين يسكنون في العمارات أو الذين يسكنون في وسط المدينة. وذلك في محاولة لقياس العلاقة التي تربط داخل الحي بخارجه.



1. - عرض المنهج المتبع في البحث وكيفية تجميع المعطيات

اعتمدت في إطار هذا البحث الميداني على الأدوات الكيفية كالملاحظة بالمشاركة والمقابلات الاستكشافية وذلك بالزيارة الدائمة واليومية للفضاء المدرس استعملنا لهذا الغرض مذكرة من أجل جمع المعلومات وتدوين النقاط المهمة ذات علاقة بالموضوع والتي استخلصتها أساسا من حديثي مع المدرسين، الشيء الذي ساعدنا على قياس نبض الفئة المدروسة وبناء الإشكالية، وكذا إيجاد زاوية النظر كمدخل أولي لبناء الموضوع.

2. . التقنية المستعملة في جمع المعلومات

تعريف المقابلة:

المقابلة بصورة عامة، هي قيام الباحث بزيارة المبحوثين في بيوتهم أو مكان عملهم من أجل الحصول منهم على معلومات يعتقد الباحث أن المبحوثين يتوفرون عليها. وتنتشر حالات اللجوء إلى أسلوب المقابلة كأداة لجمع البيانات في منهج دراسة الحالة وكذلك في الدراسات المسحية أحيانا. وأسلوب المقابلة مهم في جمع المعلومات إذا أحسن المقابل (الباحث) التصرف مع المبحوثين. حيث يميل كثير من الناس إلى تقديم المعلومات شفويا أكثر من تقييمها كتابة، وتصبح للمقابلة أهمية أكبر مع الأميين والأطفال (أبراش، 1999، ص 274).

3- العينة المدروسة

ومن أجل تحديد أدق للعينة المدروسة اخترت العائلة حيث قمت بإجراء مقابلة مع أفراد العائلة الأم، الأب، الأبناء باعتبار أن الأسر هي الضامنة والموجهة لثقافة الأفراد الاجتماعية الأولية. مستعملتا في هذا الصدد (وسطاء) وهم أصدقاء الدراسة يسهلون لي ولوج بيوت الكاريان كخطوة أولية من أجل الاندماج مع أفراد الحي وكسب ثقتهم. وقد قمنا لمدة شهر بزيارة ميدان البحث من أجل معرفة وفهم الكيفية التي يسرون بها الأفراد حياتهم الاجتماعية اليومية. حاولنا في هذا الصدد التركيز على مجموعة من المتغيرات التي تعرفها الحالة الاجتماعية للأفراد والتي تمنح كذلك تمثيلا متكاملًا للفئة المدروسة من ضمنها:



الأبناء	الأمهات	الأباء
-الطلبة -التلاميذ -الأفراد غير المتمدرسين -الأفراد العاطلين اختلاف الأعمار (18-30)	-أمهات متمدرسات -أمهات غير متمدرسات -امهات يشتغلون -أمهات لا يشتغلون اختلاف الأعمار (30-50)	-أباء متمدرسين -أباء غير متمدرسين -أباء يشتغلون في المعامل -أباء يبيعون في الشارع (أعمال غير مهيكلة). -اختلاف الأعمار (30-50)

3- المنطقة المدروسة

تقع المنطقة المدروسة ضمن المجال الترابي للمقاطعتين 71 و72 التابعتين للجماعة الحضرية سيدي مومن-البرنوصي، وتمتد على مساحة تُقدَّر بحوالي 37 هكتارًا. وقد تشكلت هذه المنطقة في سياق توسع حضري مرتبط بتدفقات الهجرة منذ ثلاثينيات القرن الماضي، مما أسهم في بروز أنماط سكنية غير مهيكلة، خاصة الأحياء الصفيحية.

يبلغ عدد سكان المنطقة حوالي 43,048 نسمة، وتتميز ببنيتها الديمغرافية بغلبة الفئات العمرية النشيطة، حيث تشكل الفئة ما بين 15 و59 سنة النسبة الأكبر، مقابل تمثيلية محدودة للفئات المسنة (6%)، وهو ما ينعكس على نسبة النشاط التي تبلغ حوالي 38.5%. ويعكس هذا التوزيع طابعًا ديمغرافيًا شابًا، يطرح تحديات مرتبطة بالإدماج الاجتماعي والاقتصادي.

على المستوى السكاني، يناهز عدد المساكن 1,860 وحدة، تتوزع بين الملك الخاص والعمومي، كما تتنوع أنماط السكن بين السكن الاجتماعي الذي يمثل نسبة 42.37%، مستقطبًا أساسًا الفئات ذات الدخل المحدود، والسكن الصفيحي الذي يشكل حوالي 34.52%، وهو ما يؤشر على استمرار حضور السكن غير اللائق. وتضم المنطقة أكثر من 20 حيًا صفيحيًا، من أبرزها دوار السكوية، الرحامنة وطوما، والتي تُعد من أكبر التجمعات الهشة بالمنطقة.

وتتسم هذه الأحياء ببنيات سكنية بسيطة تُشيد أساسًا من القصدير والأجر، مع لجوء محدود إلى الإسمنت، في ظل كثافة عمرانية مرتفعة وأزقة ضيقة تعكس طابع التوسع العشوائي. كما تعرف هذه المجالات خصائصًا على مستوى البنيات التحتية، سواء من حيث الولوج إلى الماء عبر نقاط عمومية أو التغطية غير الشاملة للإنارة.



ورغم هذه الهشاشة، تتوفر الأحياء على بعض المرافق المحلية التي تؤطر الحياة اليومية، من قبيل المسجد، الدكاكين، والفرن الجماعي، والتي تضطلع بوظائف تتجاوز بعدها الخدمي لتشمل تنظيم التفاعلات الاجتماعية وتعزيز أشكال من التضامن داخل هذا الوسط الحضري الهش.

5- الإطار النظري للبحث

أدخل هنا المنهجية والأدوات المستخدمة بنفس التنسيق المعتمد (الخط، المقاس، البعد بين السطور)؛ يوضح مؤلف المقال في هذا القسم، بوضوح كيفية اختيار العينة، تحديد المتغيرات وكيفية قياسها، طريقة جمع البيانات ووصف كيفية تلخيص المعطيات (المتوسط، نسبة مئوية،...)، الأدوات الإحصائية والقياسية المستخدمة في تحليل المعطيات واختبار الفرضيات وكيفية استنباط المعنى الإحصائي، وأحيانا قد يكون من الضروري ذكر البرامج الرقمية (من قبيل SPSS مثلا) المستخدمة في الحساب؛ وعند استخدام منهجية سبق استخدامها من قبل ومنشورة في أبحاث أخرى يمكن الإشارة فقط إليها في التمهيش دون إعادة وصفها من جديد، وإن كانت هناك تعديلات في المنهجية، يجب تبيان ذلك وتعليقه.

يأخذ التمهيش الاجتماعي مجموعة من الأبعاد. الذي يمكننا حصرها في إطار هذه الدراسة في السكن صفيحي. حيث يعد السكن من المكونات الاجتماعية المهمة في حياة الأفراد. أحد الضمانات الاجتماعية الأولية لاندماج الأفراد داخل البنية الاجتماعية. يشكل العي الزمان والمكان الاجتماعي الذي يتم به التفاعل ما بين لأفراد وكذلك ما بين الجماعات المشكلة للحي. يصير بذلك التقارب على المستوى الجغرافي أحد الأشياء التي تؤدي إلى خلق نوع من الروابط الاجتماعية. هذه الروابط بدورها تؤثر في خلق نوع من الاندماج داخل المجموعة البشرية. من تم هل يمكن الحديث عن هوية جماعية وفردية ذات ارتباط بالحي؟ ما تأثير ذلك على مسلسل التمهيش؟

يشكل سيدي مومن أحد أحياء الصفيح المجهزة، والمتاخمة للمدار الحضري، مما يسهل على سكان هذه الأحياء المجاورة الاستفادة من الخدمات التي يوفرها هذا المجال، حيث تعتبر الجغرافيا الحضرية "هذا النوع من الإحياء يكون مجهزة جزئيا بالماء والكهرباء والمجاري العمومية، وغالبا ما تكون متاخمة ومتلاصقة أحيانا. مع بعض الانتظام بلوكات مستطيلة أو مربعة تقطعها أحيانا طرق متوازية ومتعامد. وتتوفر هذه الأحياء على دكاكين لبيع الخضار أو المواد الغذائية الأخرى ونجد فيها أيضا بعض الحرفيين، مزينين نجارين، خياطين... الخ كما أن دور الصفيح تستمد بعض موادها الأولية، المتعلقة بالتغذية من داخل الحي أو خارجه، أي من المدار الحضري المحيط بها.

يشكل العي الصفيحي مكان وزمان للتقارب ما بين الأفراد وتبادل التجارب الاجتماعية. وهذا راجع إلى التقارب المجالي والجغرافي كما يعبر (9YANKEL, 2002, p) على ذلك بقوله: "المجتمع يظهر داخل المجتمع المادي، وفي تفكير الجماعة



وتمثلاتها التي تأتي من الشروط المجالية التي تشكل القواعد والثبات". الشيء الذي يدخل الأفراد في نسق من التفاعل يؤدي إلى تشكل مجموعة من الأشكال الاجتماعية داخل الحي بعضها يتجلى في أشياء مادية: التي تتجسد في تبادل أشياء المعيشية ما بين الجيران (التوابل، القمح...). ينتج عن ذلك خلق نوع من العلاقات الاقتصادية تتجسد في البيع والشراء ومحاولة إيجاد مورد مالي وهذا بارتباط بمكان الإقامة. والأخر ذاتية تتجلى في بناء منظومة من الرموز الثقافية التي تساهم في تكوين الهوية الفردية والجماعية للحي. وكذلك الزيادة في صلابة الروابط الاجتماعية ما بين الأفراد. من تم يصير المكان والزمان الذي يتواجد به الأفراد رابطا جغرافيا يضمن استمرار العلاقات الاجتماعية ويؤدي إلى بناء الروابط الاجتماعية.

تساهم الروابط الاجتماعية في بناء الهوية الاجتماعية للأفراد انطلاقا من مكانتهم داخل الحي "إن تعريف الأفراد انطلاقا من حجم يمنحهم القدرة على التموقع داخل المجتمع ككل. الشيء الذي يمنحهم شكلا مهما ممن الاندماج الاجتماعي. وخصوصا بالنسبة للمهنيين من سوق السوق العمل والذين لا يملكون هوية عملية « identité professionnelle ». والذين يجدون أنفسهم معزولون عن مكان إقامتهم". من تم يصير حي صفيحي كمكان وزمان اجتماعي يضمن للأفراد بناء هوية اجتماعية خاصة بهم. والتي تتشكل من مجموع التمثلات والأفكار التي يحملها الأفراد تجاه مكان سكنهم وكذلك العلاقات الاجتماعية التي تربطهم. الشيء الذي يؤدي إلى حصول نوع من الاندماج والتكافل ما بين الأفراد يقلل من فرص تهيمشهم. وهذا راجع إلى وجود هوية فردية وجماعية هي نتاج تداخل وتفاعل ما بين الأفراد ومحيطهم.

الشيء الذي ينتج عنه نوع من التكافل الجزئي أو "الميكانيكي" كما عبر عليه عالم الاجتماع الفرنسي "إميل دوركايم". وهو الذي يتشكل في إطار مجموعة بشرية صغيرة ومحدودة العدد. تعرف سهولة التبادل ما بين الأفراد. وتعرف كذلك استقرارا في مستوى نمط العيش. مما يمنح الروابط الاجتماعية التي تجمع الأفراد نوعا من الاستقرار. وفي هذا الصدد هناك نوعين من الروابط الاجتماعية تتجسد في الروابط الأفقية والعمودية.

أما الأفقية: فتتجسد في الروابط الاجتماعية الأولية (العائلة، الأصدقاء، الجيران).

أما العمودية: فتتجسد في الروابط الاجتماعية الثانوية والتي ترتبط بالمجتمع ككل وهذا في شكل بعض المؤسسات (المدرسة، العمل). (FANNY, 2008).

الشيء الذي سأحاول إبرازه أي ذلك التداخل ما بين هذين الجانبين. باعتبار ذلك من أحد محركات التهميش الاجتماعي داخل سيدي مومن. وخصوصا تلك التي تتعلق بالمؤسسات المتواجدة خارج الحي الصفيحي. من تم تطرح تلك الجدلية المتعلقة بداخل حي وخارجه (Out/ins) الشيء الذي يندرج في إطار التضامن العضوي عند دوركايم أو التنشئة الثانوية عند الفيلسوف الألماني "جورج سيمل". يكون أن هناك مؤسسات اجتماعية أخرى. بعيدا عن مؤسسات التنشئة الأولية، لها دور حيوي داخل المجتمع والتي تتجسد في المؤسسات السالفة الذكر. حيث يصير الاندماج داخلها أمرا يسهل على



الأفراد إيجاد مكانة ودور اجتماعيين. بينما يشكل الخلل الاجتماعي الذي يصيهم تراجعاً لمتانة الروابط الاجتماعية التي تجمع الأفراد. وهي في هذا الصدد تشكل ما يطلق عليه خارج حي. وتصير بذلك أحد المؤشرات الدالة على تواجد التهميش الاجتماعي. بكونه خلافاً في مسلسل التنشئة الاجتماعية. وتؤدي إلى ظهور أشكال اجتماعية من الفر دانية والاحتياط (Attitudes blasé/ (conserve) تجاه الأخر. (30GRAFMEYER, 1984, p). الذي هو بدوره نتاج للمسلسل من تحضر (urbanization) كما يعبر على ذلك أحد الباحثين بقوله: "يقصد بالقول بغياب التنشئة ((désocialisation هو انفصال في الروابط التي تجمع الأفراد بالجماعة الأصلية التي ينتمون لها نفسياً (الأسرة، المجموعة البشرية). حيث أن التحضر يفرض على الأفراد انتماء إلى مجموعة جديدة، التي يسميها سيمل "بالثانوية".

أما بالنسبة لمدرسة شيكاغو فدراسة المجال من الداخل باعتباره مكان وزمان يتأسس انطلاقاً من فعل الأفراد الاجتماعي يمنحنا إمكانية فهم النسق الاجتماعي وكذلك فهم دينامية العلاقة الاجتماعية. حسب مدرسة شيكاغو يمنح إمكانية دراسة مكان السكن فهم التغيرات والتطورات داخل التنظيم الاجتماعي للمجموعة البشرية، لكون المجال الحضري هو نتاج ميكانيزمات ومسلسلات اجتماعية)... (هذه الإشارة [يعني للمجال أو الحي] هي عبارة عن مؤشر للمجال مادي يمكن قياسه". (GRAFMEYER, 1984, p15) من هذا المنطلق يمكن اتخاذ الزمان والمكان مؤشراً لقياس مجموعة من الأشياء، وذلك في تفاعلها مع الأفراد. ويمكن اعتبار الحي الصفيحي لسيدى مومن بمثابة مجال مادي، له خصوصيته سكنية. وله تأثير في حياة الأفراد اليومية. وذلك في ارتباطه بمسلسل التهميش المجالي ((exclusion territoriale الذي يمكن قياس تواجده انطلاقاً من ملاحظة الكيفية التي يتفاعل بها الأفراد مع محيطهم.

وتجدر الإشارة كذلك إلى الدور التي تلعبه التمثلات ((représentations في بناء الهوية الجماعية للأفراد والتي تلعب دوراً كبيراً في خلق نوع من التكافل والتضامن الاجتماعي كمنظرة للعالم والمجال الاجتماعي والمادي الذي يحيط بنا الشيء الذي يعبر عنه "CATRINE Sellenet" بقوله: "التمثلات هي صورة تختزل مجموعة من المؤشرات، نسق من المراجع يسمح لنا بتفسير ما يحدث لنا، إعطاء معنى للمجهول، وكذلك تصنيف الظروف والأفراد" (CATRINE, 2011). الشيء الذي يسهل على الأفراد بناء ذاكرة جماعية خاصة بهم. تشغل وظيفة معينة داخل حي. والتي تتجسد في خلق "التقارب والتشابه ما بين الأفراد لكونهم يحملون نفس القيم، المعتقدات، المشاعر. يكون أن التقارب والتعارف ما بين الجيران هما القاعدتين الأوليتين في تجمع والمنظمتين للحياة الحضرية" (YANKEL, 2002, p143).

6- المفاهيم الإجرائية

يعرف مصطلح التهميش الاجتماعي مجموعة من المشاكل والتي تندرج أساساً في الطريقة التي يتم تعريفه بها، حيث يتداخل هذا المفهوم مع مجموعة أخرى من المصطلحات كالفقر، التفاوت الاجتماعي، الهشاشة... إلا أن هذا الاختلاف



لا ينبغي أن يكون هناك تداخل منهجي من أجل بناء الموضوع وهذا كقيل لتشكيل بنية موحدة حيث يحفز جزء منها الآخر (TOUHAMI, 2006).

تعرف في هذا الصدد رحمة بورقية التهميش الاجتماعي بكونه "نتيجة خلل في التنشئة التي تؤدي بدورها إلى قطع الرابط الاجتماعي الذي يجمع فردا أو مجموعة بشرية بباقي أجزاء المجتمع." (BOURQIA, 2006)). بالتالي قطع رابط التضامن الاجتماعي يؤدي إلى تهميش الأفراد. إلا أننا إذا رجعنا إلى جذور هذا المصطلح أي الفترة التي ظهر فيها والتي كانت في بدايتها على يد روني لونور سنة 1974 اثر إصداره لكتابه "المهمشون" والذي تمحور حول عدم قدرة النظام الرأسمالي على دمج مجموعات بشرية تعاني أوضاع من الهشاشة الألك الذين سقطوا من شبكة الرعاية الاجتماعية في سبعينات القرن العشرين، العجزة، المعاقين، والمعطلين، الذين ينتفعون بنظام التأمين. ومن بعد أدت زيادة حدة المشكلات الاجتماعية في الضواحي الراقية بالمدن الكبيرة إلى اتساع تعرف المصطلح ليشمل الشباب الساخطين والأفراد المعزولين وقد عرف التهميش بقوله: "عندما نقول بأن شخصا غير صالح، هامشي أو غير اجتماعي، فإننا نلاحظ بأن هذا الشخص داخل المجتمع، بسبب غياب القدرة الجسدية أو العقلية أو بسبب تصرفاته النفسية أو ضعف تكوينه، غير قادر على سد حاجياته أو في حاجة إلى عناية مستمرة أو يمثل خطرا على الغير أو أنه جد نفسه معزولا إما بسبب فعله أو فعل الجماعة" (LENOIR, 1974, p 144). وفي نفس السياق يعرف موصي Mossé التهميش بكون أفرادا "لا يملكون نظام تغذية، السكن، البيئة، التربية، شروط العمل والشروط الاجتماعية، أنشطة ترفيهية متعود عليها أو على الأقل معترف بها من طرف المجتمع الذي يوجدون فيه" (Mossé, 1985, p 96).

ويميل الأمريكيون في هذا الصدد إلى استعمال مصطلحات أخرى غير مصطلح التهميش الاجتماعي ومنها مصطلح "التجويت" أي في أحياء مغلقة (جيتو)، وهي أحياء ظهرت في بدايتها مع اليهود (هيلز وآخرون، 2007، 7-23). بينما في الآونة الأخيرة ظهر مصطلح آخر عن طريق وسائل الإعلام الأمريكية. كما قام مجموعة من الأكاديميين بدراسته كأحد البرديغمات الجديدة داخل الحقل السوسيولوجي ألا وهو مصطلح Underclass "عند : Gunnar Myrdal 1967 "نستطيع في هذا الصدد الجزم بكون أن هذا المفهوم يفترض تواجد مجموعة اجتماعية معزولة داخل المجتمع الأمريكي اليوم. والتي لا تستفيد من إيجابيته. بل على العكس يفترضون بأن هذه الجماعة بين بعضها ارتباط والتي تتمثل في الشباب المنحرفين، المجرمين، الأمهات العزبات والجيتوات الذين يسكنوهم السود" (p schecter, 2000, 212-233).

من تم نشأ ذلك الإحساس بالخطر من طرف المؤسسات المسئولة وكذلك من طرف الأكاديميين الذين يعتبرون التماسك الاجتماعي من أحد مقومات الدولة والمجتمع "وحيث يكون التضامن أمرا يقاتل الناس دفاعا عنه، يشكل



وجود الجماعات التي تشعر بأنها مستعدة لخطر يهدد بتعويض وحدة الدولة " (هيلز، 2007، ص 7-23). إلا أن المصطلح في هذا المنظور تحول من الشأن الأكاديمي العلمي الذي تفسره السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا إلى الشأن السياسي مما يزيد من صعوبته.

إن استعمال مفهوم التهميش يظهر أكثر ضبابية في هذا الصدد استعمل بوكام مفهوم آخر ألا هو disqualification (PAUGAM, 1997, p 122) الذي يجمع في طياته بعدين أساسين. يندرج الأول في غياب الحماية الاجتماعية، غياب العمل مع رؤية أن مكانته داخل المجتمع مهددة. أما البعد الثاني فيندرج في الإحساس بالدونية والانتماء إلى فئة اجتماعية متهاككة كما أن روبركستلز استعمل مفهوم Désaffiliation وذلك من أجل التجاوز المنهجي للمصطلح التهميش وذلك لما يحمله من غموض وخلط. بالنسبة لكستلز يعتبر أن مفهوم التهميش يحمل في طياته مجموعة من المتغيرات المتعلقة ببؤس العالم: البطالة الطويلة الأمد، شباب الأحياء الهامشية، الأفراد الذين لا يملكون سكن لائق... (castel, 2000, p 58).

أما السياق الاجتماعي المغربي فقد تم تعريف التهميش كالتالي: "التهميش الاجتماعي هو شكل من أشكال التفاوت الاجتماعي [...] المهتمشون يعانون من نقص أو تفاوت في المشاركة في الحياة الاجتماعية. وعدم القدرة على حيازة مكان داخل المجتمع". (GREFFT, 2006, p 26)

1. التهميش الاجتماعي انطلاقاً من تجربة المبحوثين

من أجل معرفة مدى تأثير التجربة المعاشة على المبحوثين وكذلك مدى وعيهم بهذه التجربة أو الحالة الاجتماعية. قمنا باستفسار مجموعة من المبحوثين على تعريفهم للتهميش انطلاقاً من تجربتهم الاجتماعية داخل أحياء الصفيح. تمحورت جل الإجابات في كون أن الانتماء والسكن في أحياء الصفيح يمثل هويتهم الاجتماعية، الشيء الذي يمثل في نظرهم نوعاً من الظلم الاجتماعي حيث يصبح تواجدهم الفردي والجماعي لصقاً بنوع السكن (كريان) الذي يتعرضون له مع تأكيدهم هو أن التهميش عبارة عن عدم توفر أبسط حاجيات العيش وكذلك كونهم يعيشون خارج المدار الحضري. ويؤكد أغلب المبحوثين على أن التهميش هو عدم المشاركة في النشاطات والمبادرات. في هذا السياق تمحورت جل الإجابات على الخلط في مجموعة من المفاهيم. والتي تعرف تقارباً هو مفهوم التهميش، الفقر، البطالة حيث يعتبره المبحوثين شيئاً واحداً (GREFFT, 2006, p 26).

2. شروط العيش المتعلقة بالسكن

يعد السكن من أهم المؤشرات التي تتحدد الانتماء الاجتماعي للأفراد. وكذلك مكانتهم الاجتماعية (GRAFMEYER, 1984, p 30). من تم يعد من الأهمية بما كان قياس هذا المؤشر للمعرفة مدى تأقلم الأفراد مع نوع السكن الذي يعيشون



به؟ وماهي الشروط السكنية للعيش داخل الحي صفيحي؟ هذه الشروط تتفاعل بدورها مع الجانب الاجتماعي والنفسي للأفراد. حيث ينتج ذلك أشكالاً اجتماعية متعددة ومختلفة تتمظهر في الطريقة التي يتفاعل بها الأفراد مع المجال الذي يسكنون به. والذي يتحكم به الأفراد. بكونهم المسؤولين على تسييره. الشيء الذي يتجسد مع أنماط مختلفة من التعامل؟ عندما قمت بسؤال المبحوثين عن سبب تسمية منطقتهم بسيدي مومن. ركز أغلبهم بكون أن هذه التسمية ذات ارتباط بأحد الأولياء الذي كان يقطن هذه المنطقة. والذي يتواجد قبره بأحد المقابر، متواجدة بالمنطقة. من تم كان سبب في تسمية هذه المنطقة. لكنني عندما قمت بسؤال المبحوثين بكون هل هذه تسمية تخلق لهم مشكلاً اجتماعياً. أجاب أغلبهم بالإيجاب وذلك راجع في نظرهم إلى كون هذه التسمية ترتبط بها مجموعة من الأحكام السيئة. باعتبار أن هذه المنطقة عرفت تواجد مجموعات (السلفية الجهادية). التي قامت في رأيهم بتفجيرات الدار البيضاء. إضافة على التصنيف الذي يعطى إليهم، بأن الأفراد الذين يقطنون بهذه المنطقة هم جاهلون ودون المستوى. ويعبر عن ذلك أحد المبحوثين بقوله "سيدي مومن أصبح لديه نوع صور مرتبطة بالفقر وأحياء الصفيح وكذلك التفجيرات التي كانت بالدار البيضاء إذا كنت مع أفراد يقطنون أحياء راقية ترفض أن تقول بأنك تقطن بسيدي مومن". وفي هذا السياق يلعب حي صفيحي دوراً كبيراً في بناء هوية الأفراد الاجتماعية. حيث يعرف الأفراد أنفسهم انطلاقاً من حي الذي يسكنونه، كصورة ملتصقة بهم تشكل هويتهم الاجتماعية. ويتم من خلاله تصنيفهم اجتماعياً من طرف الفئات الأخرى التي يصنفها "راقية". إلا أننا أمام تعارض ما بين شريحتين مجتمعيتين له ارتباط وثيق بتقسيم المجالي للوسط الحضري. ما بين أحياء تصنف راقية وذلك لتوفر الخدمات الضرورية وكذلك لنوعية السكن. وما بين حي صفيحي يتواجد بهامش المدينة والذي يتميز بنوعية أخرى من السكن يصنف "غير لائق". الشيء الذي يؤثر بطريقة مباشرة على الحالة الاجتماعية ونفسية للأفراد. هذا يرتبط كذلك والصورة التي كونها الأفراد على بيئتهم السكنية. بكون أن الجانب الاجتماعي يتداخل والجانب المجالي لتزويد الأفراد بمجموعة من الرموز والأفكار والتمثلات. كما يعبر عن ذلك أحد الباحثين بقوله: "المجتمع يظهر داخل المجتمع المادي، وفي تفكير الجماعة وتمثلاتها التي تأتي من الشروط المجالية التي تشكل القاعدة والثبات" (YANKEL, 2002, p.9). إن للتقسيمات المجالية دور في بناء أنماط مختلفة من التفكير تتداخل والمجال. إلا أنها تخضع كذلك إلى معطيات أخرى تتعلق بالمهنة مستوى التعليمي العلاقات الاجتماعية. والتي تعتبر رأسمال بتغيره واختلافه تختلف مكانة الأفراد داخل الحقل الاجتماعي. وما السكن إلا أحد المؤشرات، أي أنه جزء من كلا متداخل.

كما يعتبر جل المبحوثين وضعيتهم الاجتماعية وضعية صعبة. وهذا راجع في نظرهم إلى هشاشة المساكن التي يسكنون بها. حيث يتعرضون بصفة دائمة للبرد شتاء والحرارة صيفاً. ففي فصل الشتاء تتعرض بيوتهم للفيضانات والانجراف. الراجع إلى غياب بنيات تحتية تحتوي مياه الأمطار. بينما تشتد الحرارة في فصل الصيف. وهذا راجع برأيهم إلى المواد



المستعملة في البناء (القصدير، الأجور، الأخشاب)، والتي لا نحميهم من التغيرات المناخية. يعبر أحد المبحوثين على ذلك بقوله "في الشتاء معرضون للفيضانات، انجراف البيوت وتخريبها لسنا محميين من البرد، أما بالنسبة للصيف ارتفاع شديد في درجة الحرارة يسبب في بعض الأمراض". الشيء الذي يمثل نقص الأمان داخل حي صفيحي. وهذا عائد بدوره إلى الشروط المادية للسكن.

كما أنهم يبرزون مجموعة من الأخطار التي تحرق بهم، والتي تتشكل في الحرائق والأمراض الناتجة عن تراكم الأتربة وكذلك قريها من المنزل والتي يتولد عنها روائح كريهة وتجمع الذباب والحشرات المعدية. يعبر أحد المبحوثين عن ذلك بقوله "المزيلة مليئة بالذباب والروائح الكريهة التي تمنعنا من فتح الأبواب". وهي بذلك نوع من العلاقة التي تربط الأفراد داخل حي صفيحي بالفضاء العام حيث يستعمل هذا الأخير استعمالات متعددة من طرف شرائح مختلفة الأطفال، النساء، الرجال ولعله من ضمن هذه الاستعمالات هو اتخاذ الأماكن الفارغة داخل حي مكان للرمي الأتربة التي تنمو عن حاجة اجتماعية بالتالي يتم توظيف الفضاء العام من أجل قضاء هذه الحاجة. وهي من جهة أخرى نوع من التفاعل مع المحيط إلا أنه يجب الإشارة إلى أن المجال العام داخل حي صفيحي يختلف والمجال حضري الخارجي. كونه يخضع للضوابط وقواعد ميكرواجتماعية تخلقها المجموعة البشرية المستقرة به، وذلك حسب حاجياتها. هناك إذن اختلاف ما بين مجال العام الخارجي وداخلي. حيث أن هذا الأخير لا يتدخل بها بشكل مباشر المؤسسات المسؤولة على تهيئة المجال بل يخضع للحاجيات الساكنة. كما السكن كذلك يخضع للمجموعة من التغيرات حسب الظروف المناخية ففي فصل الصيف مثلا يقوم السكن بفتح النوافذ، وطلاء السكن... تحسبا للحر الصيف. مما يجعل فيزيولوجية حي صفيحي متحركة وذات دينامية تتماشى وحاجات الأفراد.

ومن خلال استقصاء آراء المبحوثين فيما يخص الأمان داخل الحي الصفيحي. ركز جلهم على نقص الأمان الاجتماعي داخل حيهم. الذي يتأثر أساسا بنوعية السكن وشكله. الذي يؤثر بدوره على الحالة الاجتماعية والنفسية للأفراد. كما ركزوا على نقص الاستقرار والراحة على مستوى السكن. حيث يعيشوننا بصفة دائمة تحت وطأة التغيرات المناخية. بحيث يتفاعل الأفراد مع هذه المتغيرات بطريقة دائمة ومستمرة، حفاظا على استمرارية تواجدهم. من تم تتطور الفيزيولوجيا السكنية للحي صفيحي حسب الظروف المناخية كنوع من "الإيكولوجيا الطبيعية" ((HANNERZ, 1983 ; p 50) التي تمنح الأفراد نوعا من التكيف مع محيطهم المادي وذلك في شكل تفاعلي مع الشروط المناخية.

فمن حيث مدى توفر المرافق الحيوية والضرورية داخل حي صفيحي أو خارجه؟ فمن خلال آراء المبحوثين توجد فئتين الأولى تتمثل في الآباء والأمهات أي كبار السن الذين يتكلمون دائما بنوع من "التاريخية". أي أنهم يتكلمون عن فترة الثمانينات والتسعينات. حيث يعتبرون أن المرافق الحيوية مثل (المستشفى، المدرسة، المستوصف) لم تكن موجودة



سابقا إلا أنه في الآونة الأخيرة أصبحت متوفرة ومتواجدة. وذلك راجع في رأيهم إلى تطور منطقتهم. مع إبراز آخرين أن هذه المرافق لم تبنى خصيصا لهم بل للأفراد الذين يسكنون في الإقامات وأنهم يستفيدون معهم. الشيء الذي يعبر عليه أحد المبحوثين بقوله: "المرافق الاجتماعية متوفرة مثل المدرسة على مختلف مراحلها أما المستشفيات فتبعد على الكريان مع ضعف تقديم خدمات داخل المستشفيات والتي لم تكن موجود من قبل".

أما بالنسبة للظروف السكنية داخل المنزل. فقد تحدث المبحوثين على مكوناته. حيث أنهم يتوفرون على مطبخ، تتفاوت مساحته حسب المساحة الإجمالية للمنزل ككل. فإذا كان المنزل صغيرا فبطبيعة الحال سيكون المطبخ صغيرا. أما في حالة زيارة بعض الضيوف لهم. فقد أوضح معظم المبحوثين، بكونهم لا يجدون مانعا في ذلك. بكون أن المنزل يحتوي على مكان خاص بالضيوف. شريطة ألا يطول مكوثهم لما يترتب عن ذلك من مصاريف. ويعبر على ذلك أحد المبحوثين بقوله: «لا نجد مشكلة في استقبال الضيوف إلا أنهم عندما يطيلون الجلوس يمكن يتسبب لنا ذلك في بعض المشاكل المادية». فيما يخص هذا الجانب هناك نقص نوع من المسافة مع الحاجة أو الضرورات المادية. مما يجعل الأفراد دائمي التخوف من هذا الجانب.

وأما فيما يخص الصابون وتجفيف الملابس. فقد أكد أغلب المبحوثين أنهم يمتلكون آلة التصبين عوض التصبين "باليد والفرك" مع تجفيف الملابس بخارج البيت وحراستها لكيلا تسرق من طرف اللصوص. يعبر أحد المبحوثين على ذلك بقوله: "حليا هناك آلة التصبين أما من قبل فلا. وبنسبة للنشير يكون بالخارج مع حراسته من السارقين". من تم يظهر جليا الطريقة التي يسير بها الأفراد حياتهم الاجتماعية والكيفية التي يتفاعلون بها مع محيطهم. الأمر الذي يضمن لهم الاستمرار في العيش.

3. الروابط الاجتماعية داخل حي صفيحي:

إن الشروط المادية للسكن لها تأثير على التفاعل الاجتماعي ما بين الأفراد. الشيء الذي سنحاول أبرزه من خلال إظهار الأشكال الاجتماعية الموجودة داخل حي الصفيحي. وهل فعلا يمكنها أن ينجم عليها تهيمش للأفراد؟ وذلك بتسليط الضوء على مدى اندماج الأفراد فيما بينهم داخل الحي صفيحي. ومن تم سأركز في هذا المحور على علاقات والروابط الاجتماعية التي تجمع ما بين الأفراد. وإظهار مدى ارتباطهم بهم؟ وكذلك الميكنزمات التي يتم من خلالها تكوين الهوية الفردية والجماعية للأفراد. انطلاقا من تسليط الضوء على مسلسل من التفاعل سواء اجتماعي أو مجالي.

تلعب الصداقة (العشرة) داخل حي صفيحي. أحد أبرز ميكنزمات الثقافية التي تنتقل بها العادات من فرد إلى آخر. وذلك عن طريق مجموعة من السلوكيات الاجتماعية. تتجسد في تبادل الزيارة، الاجتماع داخل الحي صفيحي مع الخروج



منه قصد التجوال. حيث أكد جل المبحوثين بكون أن الحي صفيحي لا يوجد به مكان للجلوس حيث يعبر عن ذلك أحد المبحوثين بقوله: «داخل الكريان لا يوجد مكان للجلوس فنضطر للذهاب إلى مكان آخر خارج الكريان». ومن جهة أخرى يفضل المبحوثين أن يصادق أفراد من داخل الحي الصفيحي عوض مصاحبة فرد من خارج الحي نظرا لكونهم يعرفون بعضهم أكثر ويعبر على ذلك أحد المبحوثين بقوله: "شخص من داخل الكريان أفضل من شخص من الخارج (براني) بكونه يفهمك". الغريب في هذا الصدد لا يأتي من حيازة ثقافتين مختلفتين أو متضادتين عن طريق الهجرة، الشيء الذي جاء في كتابات مدرسة شيكاغو، بل يأتي في سياق مجالي وتراي. تلعب فيه التقسيمات المجالية دورا رياديا. فالغريب في هذا السياق هو الشخص الذي لا ينتهي مجاليا إلى منطقة معينة. فتغدو بذلك المسافة الاجتماعية تعبيراً عن مسافة اجتماعية ما بين الأفراد والجماعات المكونة للحي صفيحي.

كما يعبر عن ذلك أحد الباحثين بقوله: "يمنح إمكانية دراسة مكان السكن فهم التغيرات والتطورات داخل التنظيم الاجتماعي للمجموعة البشرية. لكون المجال الحضري هو نتاج ميكانيزمات ومسللات اجتماعية... (هذه الإشارة [يعني للمجال أو الحي] هي عبارة عن مؤشر للمجال مادي يمكن قياسه" (GRAFMEYER ET JOSEPH, 1984, p 15). من تم يتشكل الفسيفساء الاجتماعي للحي من مجموعة من الجماعات ليس بينها اختلاف عرقي أو ديني... بل هناك تباين مجالي يؤثر بصفة معينة على الأنساق العلائقية التي تربط الأفراد فيما بينهم. وهي من جهة أخرى تعبير على نوع من التضامن الميكانيكي الذي يتمظهر في علاقات ضيقة الصداقة، الجوار والذي يعد أحد الميكانيزمات المغذية للروابط الاجتماعية، ويشكل في هذا الصدد المجال العام للحي صفيحي مكان وزمان اجتماعي للتعرف للالتقاء مع الآخر. حيث يؤثر ذلك في مسلسل التضامن والتماسك الاجتماعي داخل حي. إلا أن الفضاء العام للحي صفيحي يختلف والفضاء العام خارج الحي، حيث أنه غير مهيكّل، لا تعدد داخله الأدوار بمعنى يمكن أن يكون لفضاء واحد أدوار مختلفة (مكان للعب الأطفال وكذلك للرمي الأزيال) حيث يعبر على ذلك أحد الباحثين بقوله: "الفضاء العام الذي يتواجد في أحياء سكنية قبل حضرية أو هامشية. هذا الفضاء يكون في بعض الأحيان غير منظم ولا يملك نوعاً من الجمالية" (القصير، 1993). من هذا المطلق يتضح نوع من يتضح نوع من التفاوت ما بين الفضاء العام للمدينة، والفضاء العام للحي صفيحي. الذي يملك نوع من الخصوصية وهذا راجع للتفاعل الذي يجمع الأفراد فيما بينهم ومع مجال الذي ينتمون إليه.

من أبرز الأشياء التي ركز عليها المبحوثين كذلك. هي أن الأمن داخل الحي الصفيحي غير موجود وهو رهين بمعرفة الأشخاص لبعضهم البعض. فإذا كان الفرد معروف من طرف الأفراد المنحرفين (الشماري) لن يصيبه بأذى لكونهم يعرفونه. حيث أنهم يوفرون له الحماية وذلك لأنهم يسكنون بنفس الحي (ولاد الدرب). أما إذا كان غريباً (براني) عن الحي فيمكن أن يتعرض للسرقة. ويعبر عن ذلك أحد المبحوثين بقوله: "في المكان الذي تسكنه يوجد الأمان ولكن في المكان



الذي لا تسكن فيه فالأمان غير موجود». الشيء الذي يجعل من الحي صفيحي مجموعة من الأحياء مقسمة. حيث أن كل حي يخضع للمراقبة من أبناء الحي، وخصوصا المنحرفين منهم. ويشكلون مجموعة من المنحرفين لهم خصوصيتهم وهويتهم الجماعية. والتي تكون في الأغلب متباينة والمبادئ التي اتفقت عليها الجماعة دخل حي صفيحي. حيث أن مسلسل الانحراف يتواجد بتواجد ثلاثة أشياء حيث يبدأ" في بداية الأمر بتواجد مبدأ أو معيار وثانيا سلوكات تهدف اختراق أو الإطاحة بهذا المبدأ وفي نهاية الأمر مسلسل يشجب هذا الاختراق" (Laurent, 1999, p20-25). ولعل من أبرز المبادئ الاجتماعية التي تدافع عنه الجماعة له علاقة بامتلاك المجال حيث يصعب على فرد آخر من خارج حي (الدرب) ولوجه بسهولة. وتشكل هذه الجماعات داخل حي صفيحي ثقافة فرعية (sous-culture) تلعب دور توحيد جماعة المنحرفين كما يعبر عن ذلك أحد الباحثين بقوله: "الأفراد [يقصد المنحرفين] منخرطين بصفة عميقة داخل ثقافة فرعية خاصة. حيث أنهم لا يعوننا بأن الطريقة التي يتصرفون بها لا يتقاسمونها مع الكل" (Becker, 1992, p 401). وفي هذا الصدد تلعب الثقافة الفرعية للمنحرفين دور توحيد الأفراد على مجموعة من القيم والمبادئ المتعارف عليها داخل المجموعة حيث يعرف هاورد بيكر مفهوم الثقافة الفرعية المنحرفة "بكونها مجموعة من الأفكار ورؤيا للعالم الاجتماعية وكذلك للطريقة يمكن التكيف بها معه. ومجموعة من الأنشطة الروتينية تتأسس على هذه الرؤيا". (Becker, 1992, p 47). إلا أن من القيم الاجتماعية التي تحافظ عليها هذه المجموعة هو توفير الأمن، ولو نسبيا بالنسبة للأفراد الذين يسكنون منطقتهم. مما يجعل من التقارب على مستوى السكن دورا كبيرا في خلق نوع من الروابط.

تشكل نوعية السكن كذلك نوع من الحرج الاجتماعي. بالنسبة للأفراد وذلك راجع حسب المبحوثين للصورة السيئة الملتصقة بهم (كريانين) من طرف الشرائح الأخرى من المجتمع. من تم يحاول مجموعة من الأفراد عدم إخبار رفقاهم عن مكان سكنناهم. نظرا للحرج الاجتماعي الذي يتعرضون إليه يعبر عن ذلك أحد المبحوثين بقوله "الإنسان يتكلم معك في بداية الأمر وعندما تخبره بأنك تسكن في الكريان لا يعاود التعامل معك" من تم يشكل السكن أحد مقومات هوية الأفراد الاجتماعية بل أحد آليات الاستبعاد والقهر الرمزي الذي يخضع إليه الأفراد. وهذا راجع إلى ذلك التفاوت ما بين الأفراد الذي يتجسد في حيازة نوع من معين من السكن حيث يتحول بذلك إلى رأسمال رمزي (Maurin, 2009, p 20). حيث يعتبر هذا القهر الرمزي من أحد ميكنيزمات الهيمنة والتفاوت الاجتماعي، الذي يتبين في هذا الصدد بطريقة رمزية مستندا في ذلك على اختلاف في نمط العيش والسكن. يتبلور في إطار منظومة من الأفكار والتمثلات وهي نتاج للوضع سكني معين. وقد قمت كذلك بسؤال المبحوثين عن الأشكال التي يتم التعبير من خلالها، إذا كان هناك زواج أو في حالة موت أحد الجيران أو عيد؟ أجاب معظمهم بكون أن العلاقات ما بين الأفراد في هذه الحالات تكون أكثر حميمية. ففي حالة زواج يقوم أهل العروس أو العروسة ببناء خيمة كبيرة (حفلة). ويدعون لها الجيران وخصوصا منهم المجاورين. أما في حالة وفاة يكون



هناك نوع من التكافل فيما بينهم. حيث يقوم الجيران بطهو الطعام، والقيام بدفن الميت مع المواساة المستمرة لأهل الميت، وخصوصا من الجيران القريبين ويعبر أحد المبحوثين على ذلك بقوله: "في حالة العرس أو الموت يكون هناك نوع من التعاون ما بين الجيران وفي حالة العيد يتصالح المختصمون ويتبادلون التحية". من تم يظهر ذلك التقارب ما بين أفراد داخل الحي صفيحي. حيث تشكل في هذا الصدد علاقات الجوار أحد أبرز ميكانيزمات الاندماج الاجتماعي. والتي تضي أساسا نوعاً من التكافل الجزئي. أي أن الفرد داخل الحي يتوفر على شبكة من العلاقات تضمن له شكلا ممن الانتماء الاجتماعي الذي يحدد وضعه الأنطولوجي والاجتماعي. ويلعب دورا كبيرا اندماجه داخل الحي.

أما من ناحية مدى تأقلم واندماج الأفراد فيما بينهم. فيتأرجح هذا الاندماج حسب الفئات العمرية للعائلة. فبالنسبة للآباء الذين تتجاوز أعمارهم أربعين سنة، فالحي صفيحي أصبح بالنسبة إليهم جزءا لا يتجزأ من هويتهم الاجتماعية. أي شيئا لا يرفضونه ولا يشكل لهم مشكلا. حيث غدا هذا النمط عاديا ومقبولا يعبر أحد المبحوثين من كبار السن عن ذلك بقوله: "علاقتي مع الجيران جيدة مرتاح والحمد لله". إلا أن الفئات العمرية الصغرى التي تتمثل في الشباب. وخصوصا منها المتعلمين الذين يدرسون في الكليات أو المدارس العمومية. فيعتبرون أنهم ليسوا مندمجين داخل الحي الصفيحي الشيء الذي يعبر عليه أحدهم بقوله: "علاقتي مع الجيران علاقة عادية لا يوجد تضامن ولا توجد عزلة هناك نسبة قليلة من التعاون وذلك حسب الظروف". كما يعبر أحد الأفراد بقوله: "مع الجيران لست مرتاحا حيث أن النزاعات والخصام لا تتوقف".

4. الحي الصفيحي وعلاقته بالخارج:

علاقة أفراد الحي الصفيحي بالخارج. والذي يتجسد أساسا في الأفراد القاطنين بالعمارات ووسط المدينة. محاولين فهم ومعرفة نوع التمثلات التي يحملها الأفراد الذين يسكنون الحي الصفيحي تجاه أفراد من خارج الحي. وهل فعلا يساهم ذلك في إحساس الأفراد بنوع من التهميش الاجتماعي؟ وهذا بوضع الأفراد في نوع من التعارض ما بين مكان سكنهم (كريان) وما بين أفراد آخرين يسكنون (العمارات) وذلك من أجل قياس الرابط الذي يجمع داخل حي بخارجه؟

من خلال مقابلتنا لمجموعة من المبحوثين. وسؤلهم عن الكيفية التي يعيشون بها داخل الحي الصفيحي. وكذلك عن علاقتهم بخارج بأفراد من خارج حيهم أجاب جل المبحوثين بإحساسهم "بالحكرة"، أي الإحساس بالدونية الاجتماعية. الراجعة في رأيهم إلى انتمائهم وعيشهم بحي صفيحي وهذا راجع للصورة الملتصقة به. لقد ركز أغلب المبحوثين على هذه الكلمة بكونها تشمل في نظرهم نوع من المعاناة الاجتماعية حيث عبر أحد المبحوثين على ذلك بقوله: "بطبيعة الحال تحس "بالحكرة" لأنك لست إنسان بل تعيش مثل الحيوان". إن هذا الإحساس النفسي للأفراد ذو ارتباط بالمكانة المادية التي يحتلها المبحوثين على المستوى الاجتماعي بكونه انعكاس للشرائط العيش المادية التي تندرج في بداية الأمر



في السكن، والذي يتجسد في كون أن الأفراد يدركون مسبقا بأن الشروط السكنية غير ملائمة. ويتم ذلك عندما يقعون في المقارنة ما بين شكلين من السكن. إضافة إلى الوضع الاعتباري الذي يمنح لهذا النوعين من السكن من طرف المجتمع. فقد ركز جل الباحثين بكون أن طريق عيش الأفراد، الذين ينتمون إلى العمارات تفوقهم في المستوى. من حيث نوع الطعام الذي يأكلونه واللباس الذي يلبسونه، الأنشطة التي يقومون بها كسفر صيفا والدراسة في مدارس خاصة. إضافة إلى عناية التي يلقونها من أباؤهم حيث يعبر أحد الباحثين على ذلك بقوله: "تتوفر لديهم كل ضرورية العيش من ضمنها السكن اللائق عناية أباهم بهم ممن حيث المأكل والملبس ترى ذلك الفرق". وقد أبرز أغلب الباحثين بأن هذا التصنيف الاجتماعي الذي يمنح لهم من طرف الأفراد الذين لا يسكنون الحي صفيحي، أي الذين يسكنون العمارات. يعد من أحد المشاكل الكبيرة التي يواجهها الأفراد. لكنهم لا ينفون بكون هذا التصنيف راجع إلى نمط عيشهم وكذلك إلى الممارسات التي يمارسها أفراد من حي صفيحي كالسرقة، تناول المخدرات وخصوصا (السيكسيون) وممارسة العنف... مع تأكيد الباحثين كذلك على كون أن الخارج الحي والذي يمثل في المدار الحضري هو بالنسبة إليهم سوى مكان يتم اقصائهم بطريقة أو أخرى. الشيء الذي يدفعنا لسؤال من يمثل الخارج؟

الخارج يتمثل بالنسبة للباحثين الشرائح اجتماعية أخرى، وخصوصا الأفراد الذين يسكنون العمارات وذلك. حيث يعتبرون أن الأفراد الذين يعيشون في أبنية أو في سكان لائق يحقروهم وهذا نظر لطريقة سكنهم ولنمط عيشهم حيث يقول أحد الباحثين "يروننا بنظرة دونية واحتقارية وبعض منهم يروننا بأن الناس الذين يسكنون في الكاريان متوحشون (مهميجين)". الشيء الذي يوضح ذلك التصنيف الاجتماعي الذي تمارسه في نظر الباحثين "الشرائح الراقية" عليهم. الشيء الذي دفع بالعديد من الباحثين إلى القول بكونهم أن الأفراد داخل حي صفيحي يعيشون أفضل منهم وذلك لتوفر رضاء المعيشة داخل حي صفيحي. وهي كأحد ميكانيزمات التعويض النفسي عما يعيشون فيه من ظروف الاجتماعية وسكنية. من تم تظهر تلك العلاقة التي تجمع ما بين الداخل والخارج بمعنى الداخل يحاول إنتاج ثقافة الاكتفاء الذاتي الخاصة به، التي تضمن الأمان الاجتماعي للأفراد وتحفظ تضامنهم الاجتماعي الجزئي. وهي كذلك نوع من الثقافة المضادة للخارج كما يمثلها الباحثين.

من خلال استقصاء آراء الباحثين. نستخلص بكون أن خارج حي صفيحي يشكل للأفراد نوع من التهميش الاجتماعي، بل هناك تعارض ما بين داخل والخارج. بكون أن الأفراد الذين يسكنون في العمارات وخصوصا الذين يقطنون بوسط المدينة يرون الأفراد الذين يسكنون حي صفيحي برأي دونية. وهذا راجع من جهة إلى أشياء موضوعية تتعلق بالشروط السكنية داخل حي صفيحي. ومن جهة أخرى هي ذاتية حيث تندرج في نمط عيش الأفراد، الذي يتشكل من طريقة الحديث واللباس.... إضافة إلى الصورة التي ترتبط بهم. مع اعتبار الباحثين بأن الأفراد الذين يسكنون في هذه المناطق (الراقية)



يتملكون ظروفًا مواتية للعيش ومن ضمنها السكن اللائق. وفي هذا السياق يتكون لدى مجموعة من التمثلات والأفكار تؤدي إلى خلق نوع من الصراعية النفسية والاجتماعية لدى الأفراد الذين يقطنون الحي صفيحي، تجاه الخارج. وهي مسألة اجتماعية ذات صلة بالمكانة الاجتماعية والسكنية للأفراد.

5. التمدرس وعلاقته بالسكن:

يعد التعليم من أحد أبرز آليات التمهيش الاجتماعي. والذي بنقسه يتم استبعاد مجموعة من الأفراد من المشاركة في بعض الأنشطة الاجتماعية، خصوصًا ذات الصلة بميدان العمل. حيث أن الأفراد الذين لا يملكون دبلومات يكون صعبًا عليهم إيجاد عمل أو داخل قار. ويقف نقص التعليم كذلك حجرة عثرة أمام مشاركة الأفراد في حياة الاجتماعية. باعتبار أن الرأسمال الثقافي يلعب دورًا كبيرًا في تصنيف الأفراد. (Maurin, 2009, p55) وكذلك يتداخل هذا وشروط اجتماعية أخرى في تحديد المكانة الاجتماعية للفرد. الشيء دفعنا للتساؤل على رأي المبحوثين في مستوى تمدرس أولادهم وأبناء حيهم؟ وما مدى تأثير شكل السكن على عطايتهم الدراسي؟

وقد تمحورت أغلب الأجوبة حول نقص التمدرس الجيد الشيء الذي يعزبه المبحوثين مجموعة من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، كغياب وعي الآباء بأهمية تمدرس أبنائهم يعبر أحد المبحوثين على ذلك بقوله: "الأسرة لا تملك دخلاً قارًا. من ثم تقوم بدفع أبنائهم للعمل وذلك لسد حاجياتهم المادية". حيث يطرح في هذا صدد إشكال اجتماعي آخر، يتجسد في نقص رأسمال اقتصادي. كونه يتدخل في نجاح أو عدم نجاح المسلسل التعليمي للأفراد. بينما ركز الآخرون على ظروف المعيشة اليومية التي يعيش فيها الأطفال. ومدى تأثيرها على مساهمهم الدراسي. ويعبر على ذلك أحد المبحوثين بقوله: "الحالة النفسية والاجتماعية لا تسمح للأفراد بالدراسة لان الظروف المادية لا تسمح بذلك". كما أبرز آخرون بأن أمية الآباء والأمهات تلعب دورًا في عدم توفر أبنائهم على مستوى تعليمي جيد "لا يتوفر الجيل الصاعد على مستوى جيد في التمدرس وآباءهم أميين". الشيء الذي يتعلق بالإرث الثقافي الذي يحمله الفاعلين حيث يتم تمريره للأجيال الصاعدة في أشكال رمزية من ضمنها أمية. والتي تعد في هذا الصدد إرث اجتماعي يعاد إنتاجه (هايبيتيس) بصفة مستمرة (Bomnewitz, 1998, p20). الشيء الذي تتداخل في إنتاجه أنماط العيش والشروط السكن. الذي يظهر في الكيفية التي يتم فيها تقسيم وتهيئة المنزل حيث ركز بعض المبحوثين على كونهم في مرحلة التمدرس لم يكن يمتلكون غرفة للمراجعة وذلك راجع برأيهم إلى ضيق السكن، رغم أنهم كانوا يتوفرون على أدوات الدراسة من أقلام وكتب دراسية وهذا راجع للضعف القدرة الشرائية للآباء. فالآباء الذين لا يملكون دخلاً قارًا كانوا يشترون لأبنائهم كتب مدرسية مستعملة. كما أن المبحوثين أكد على كون أن الإضاءة كانت حاجزا فقد كانوا يستعملون القنديل (الشمعة) من أجل الإضاءة يعبر أحد المبحوثين على ذلك بقوله: "من قبل كنا نستعمل القنديل (الشمع) من أجل الإضاءة الشيء الذي



كان يخلق لنا نوع من المشاكل". إضافتا على أن البنية التحتية للحي صفيحي. التي كانت تقف حاجزا أمام تنقل المتدربين. حيث يكون الحي مليء بالأحوال الشيء الذي يعبر عليه أحد المبحوثين بقوله "في شتاء يعاني الأطفال من الأمطار والأحوال (الغيس).

6. الدخل وعلاقته بمسلسل التهميش

إن العيش داخل حي صفيحي له ارتباط بمستوى الدخل. من تم يعد من الأهمية بما كان التركيز على فهم هذا الأخير في إطار ارتباطه بالسكن. حيث أن هذا الأخير يساهم في تحديد نوع الأنشطة التي يمارسها الأفراد. الشيء الذي سنحاول إبرازه مستندنا في ذلك على معرفة مدى ارتباط الأفراد بالمحيط الذي يسكنونه؟ والكيفية التي يقمنا بها بتفاعل مع محيطهم من أجل ضمان نوع من الدخل؟

عندما قمنا بسؤال المبحوثين على الظروف التي جعلتهم يسكنون حي صفيحي. تمحورت أغلب ردود الفعل حول غياب الدخل القار الذي يضمن لهم العيش الكريم. واعتبروا ولوج الحي الصفيح لم يكن مسألة اختيار طبيعي، بل كانت كرد فعل لغياب الدخل. مما جعل أغلب المبحوثين يتحدثون على كونهم يعيشون حالة غياب الدخل قار. الشيء يؤثر على جل مناحي حياتهم كما يعبر عن ذلك أحد المبحوثين بقوله: "نعم الفقر وغياب دخل قار هو سبب هذه الحالة الاجتماعية المزرية، لو كنا نملك قليلا من المال لم نكن لنبقى في الكريان". يشكل في هذا الصدد غياب الدخل أو الفقر أحد أشكال الإخفاق الشيء الذي يعبر عليه بوكام بقوله: "الفقر هو رمز للإخفاق الاجتماعي والذي يترجم في التواجد البشري بالانحطاط أخلاقي". (Paugam, 2005, p48).

كما ركز أغلب المبحوثين، على كون غياب الدخل يؤثر في جميع مستويات حياتهم ويظهر ذلك جليا في نمط عيشهم. كما أن آخرين يربطون ما بين الفقر وغياب الوعي حيث يقولون بأن غياب الوعي يشكل كذلك أحد مؤشرات الفقر المادي، كما يعبر على ذلك أحد المبحوثين بقوله: "سبب سكن الناس داخل الكريان ليس الفقر فقط بل غياب الوعي كذلك فهناك أفراد يملكون المال لكن لا يودون الخروج من الكريان".

أما بالنسبة للأنشطة الاقتصادية التي تمارس داخل حي صفيحي فتختلف من تربية الهائم الدجاج والماعر الذي إلى بيع الخضار الذي يشكل موردا ماديا للأفراد ويتم إعادة إنتاج هذه الأشياء الاجتماعية عن طريق تعليمها للأبناء، حيث يصبح ابن الخضار خضارا من تمرير الأبناء هذا الرأس مال المادي والرمزي. يعبر أحد المبحوثين عن ذلك بقوله: "داخل الكريان هناك بعض الناس يقومون ببيع الخضرومنهم من يربي الهائم والدجاج يساعدهم في ذلك أبناءهم وهناك من يشتغل في الشركات والمعامل". تعتمد هذه الأنشطة على علاقات اقتصادية ضيقة وأكثر استقرارا يعبر أحد الباحثين على ذلك بقوله: "يتضح أن الفقراء يميلون إلى أخذ الأعمال الأقل تقبلا. أخدين بعين الاعتبار أهمية ميكانيزمات



القرابة في توفير بعض الضمانات ضد البطالة والفقير المدقع، بيد أن هذه المخاطر تستمر في التهديد، الأمر الذي يجعل الحصول على دخل قضية مصيرية ترتبط باستمرارهم وبقائهم على قيد الحياة " (حيرة، 1999، 77). في هذا الصدد تجعل هذه الأنشطة الاقتصادية من أولويتها تلبية الحاجيات الأولية والضرورية. إلا التساؤل الذي يطرح نفسه هل بفقدان دخل قار يمكن الحديث على الهامشية؟ في هذا الصدد يعرف أحد الباحثين الفقر بكونه "ليس فقدان الأشياء المادية فحسب بل يرتبط بفئة اجتماعية معينة، دنيا وغير ذات قيمة تطبع بعمق هوية القائمين بهذه التجربة." (حيرة، 1999، 42). من تم يبرز التداخل الموجود ما بين التهميش والجانب الاقتصادي. والذي يتأثر بالشروط السكنية. يحدد بذلك المكانة الاجتماعية للأفراد. يعبر عن ذلك أحد الباحثين بقوله: "وبطبيعة الحال تؤدي هذه الأنماط من الحرمان، إلى تقليل مردودية العمل. وتساعد في نفس الوقت على إدامة الفقر واللامساواة. الشيء الذي يؤكد مجموعة من الباحثين على أن الفقر ليس حالة مادية فقط، لكنها أيضا مركب من الموقف التبعية ونقص الاعتماد على النفس وحتى فقدان الاحترام الذاتي. ومن هذا المنطلق يمكن رد الفقر إلى الوضع الغير مناسب للفقراء على مستوى سوق العمل، سواء من حيث فرص التعليم والتدريب المهني السيئ أو الوضع الاجتماعي المتدني وقنوات التعامل الضئيلة التي لا تتيح لهم الحصول على فرص دخل أكثر استقرارا".

من تم يلاحظ أن غياب الدخل القار يشكل أحد اللبئات الأساسية في مسلسل التهميش داخل حي صفيحي لسيدي مومن. وهو راجع أساسا إلى الوضع المادي للأفراد الذي يؤثر بطريقة مباشرة على المكانة الاجتماعية للأفراد. من تم يغدو غياب الدخل القار أحد الأسباب المؤدية إلى التهميش الاجتماعي. إلا أن التهميش المتعلق بالشروط المادية للسكن. يكون أحد الأشياء الجاذبة للفقر حيث يعد ملجأ للمهاجرين وخصوصا الأفراد الذين جاءوا من البادية وأصحاب الدخل المحدود الشيء الذي يعبر عنه أحد الباحثين بقوله: "في الدرب الذي أسكنه به أصبح تزاييد كبير "للعروبية" الذين جلبوا معهم بهائمهم وأغنامهم". إلا أن من الأمور التي تستدعي التطرق إليها هو كون أن وجود فقر لا يعني وجود تهميش على المستوى الميكرواجتماعي أي على مستوى الأسرة وعلاقات الجوار. وهذا راجع للتواجد روابط اجتماعية توحد الأفراد. بكون أن الأفراد داخل الحي صفيحي يشكلون ثقافتهم الخاصة بهم التي تضمن لهم العيش في إطار من التضامن حيث يغدو هذا الأخير الضامن لاستمرارهم الاجتماعي وكذلك المادي. إن المقابلات التي قمنا بها على مستوى الأسرة تظهر العديد من الاختلافات على مستوى الآراء حيث يعبر أحد الباحثين من الآباء بقوله: "نحن نعيش والحمد لله ، فكل الأمور الضرورية موجودة ". إن الفقر لا ينحصر بصفة ضيقة في الجانب المادي. بل يتجسد كذلك في وضع رمزي وثقافي. ليؤسس ثقافة خاصة بالفقراء؟ عن طريق مجموعة من الميكانزمات الثقافية تضمن انتقال رموز وحمولة ثقافية معينة من فرد لآخر أو من مجموعة للأخرى، ضمننا بذلك استمرارها. يعبر أحد الباحثين على ذلك بقوله: "الفقر يخلق ثقافة خاصة به ذات



عناصر مشتركة بين الفقراء أينما وجدوا. ومن سمات هذه الثقافة أنها تخلف نفسها بنفسها. أي أن خصائصها تنتقل من جيل إلى جيل التالي. وهي تمثل أسلوباً مستقلاً من الحياة ذات خصائص مشتركة تصادفها أينما وجدت، ولكنها تمثل في نفس الوقت ثقافة فرعية داخل الإطار الثقافي الكبير الذي توجد فيه أينما كانت" (حيرة، 1999، 79). إلا أنه من جهة أخرى تؤدي هذه الحاجة المادية إلى تزايد علاقات التقارب الاجتماعي. والذي يهدف إلى تحقيق الحاجة الاقتصادية للأفراد. ويضمن نوعاً من التكافل الجزئي ما بين الأفراد.

خلاصة عامة

تركيباً لما سبق، يكشف تحليل ديناميات العيش داخل الأحياء الصفيحية أن السكن غير اللائق لا يقتصر أثره على البعد الفيزيقي، بل يتجاوز ذلك ليؤطر شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية وأنماط التفاعل التي تشكل داخل هذا الفضاء الهش. فعلى الرغم من مظاهر الحرمان البنيوي، تُفرز هذه الأوساط أشكالاً من التضامن المحلي، تتجسد في علاقات القرب والانتماء المشترك، كما تعبر عنها تمثلات مثل "ولد الدرب" و"بنات الدرب"، التي تؤطر ممارسات الدعم المتبادل وتؤسس لإحساس نسبي بالأمان والانتماء. غير أن هذا التضامن يظل محدوداً ومشروطاً، إذ يتقاطع مع تفاوتات داخلية مرتبطة بالعمر والتموقع الاجتماعي، بما يعكس تمايزات ضمنية في إدراك الأفراد لحجمهم ودرجة امتلاكهم الرمزي له.

وفي المقابل، تبرز الشروط السكنية الهشة كعامل حاسم في إعادة إنتاج الهشاشة التعليمية، حيث تتضافر معيقات مادية) ضيق الفضاء، غياب شروط المراجعة، هشاشة البنية التحتية (مع محددات ثقافية) أمية الآباء وضعف الوعي بأهمية التمدريس (لتقويض فرص الاندماج المدرسي. ويؤدي هذا الوضع إلى تكريس مسارات تعليمية متعثرة، تنعكس لاحقاً على محدودية الاندماج المهني وضعف الدخل، بما يعمق دوائر الإقصاء الاجتماعي. يتضح أن الفقر داخل هذه الأحياء لا يُختزل في كونه حالة ظرفية، بل يتخذ طابعاً بنيوياً يميل إلى إعادة إنتاج ذاته عبر الأجيال، من خلال آليات التنشئة الاجتماعية التي تُرسخ أنماطاً معينة من العيش والتفكير والتدبير اليومي للموارد. كما يضطلع المجال السكني بدور مركزي في توجيه الخيارات الاقتصادية المتاحة، غالباً نحو أنشطة غير مهيكلت تستهدف تلبية الحاجات الأساسية، مما يحدّ من إمكانات الترقى الاجتماعي.



وعليه، فإن فهم التهميش الاجتماعي داخل الأحياء الصفيحية يقتضي مقارنة شمولية تُدرج السكن غير اللائق باعتباره محددًا بنيويًا يتقاطع مع أبعاد تعليمية واقتصادية وثقافية، ويساهم بشكل فعّال في إنتاج وإعادة إنتاج الهشاشة، ضمن سيرورة اجتماعية معقدة تتطلب تدخلات متعددة المستويات لكسر حلقاتها المتداخلة.

المراجع

باللغة العربية:

- إبراهيم أبراش، (1999). *المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية*، بابل للطباعة.
- اسماعيل حيرة وآخرون، (1999). *التصورات الاجتماعية ومعاونة الفئات الدنيا*، دار الهدى للنشر والتوزيع.
- جون هيلز وآخرون، (أكتوبر 2007). *الاستبعاد الاجتماعي*، علم المعرفة، العدد 344.
- القصير، عبد القادر، (1993). *أحياء الصفيح*، دار النهضة العربية.
- مونوغرافية سيدي مومن، الدار البيضاء، مكتبة النجاح، 2004.

باللغة الفرنسية

- BECKER howard Samuel, (1992). *Outsiders*، Métaile، Paris.
- BOURQIA rahma ،l'environnement spatial de la pauvreté ،www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2، 25 janv. 2006
- CATRINE Sellenet، Etude des représentations et des relations entre parents et intervenants d'un quartier défavorisé، http://www.érudit.org.20 Aout 2011
- ERIC Maurin, (2009). *La peur du déclassement*, Paris، Edition du seuil et la république des idées.
- FANNY bourgeois, (2008). *la revitalisation du quartier saint-roch (ville de Québec)et ses effet sur l'expérience d'exclusion des femmes itinérantes*, thèse de doctorat.
- GRAFMEYER ET JOSEPH, (1984). *Ecole de Chicago*, Paris, Abier.
- GREFFT alami (2006). *comprendre le développement humain*, Rabat, Ministre du développement social de la famille et de la solidarité.
- HANNERZ Ulf, (1998). *Explorer la Ville*, Paris, Ed de minuit, 1983 n 99, nomvbre 1999, pp 20-25. Presses universitaires de France.
- LENOIR René, (1974). *Les exclus*, un français sur dix, éditions le Seuil, Paris.



- Mossé, E, (1985). Les riches et les pauvres, éditions le Seuil, Paris.
- MUCCHIELI Laurent, La deviance, norms, transgression, et stigmatization, in sciences Humaines.
- PATRICE Bomnewitz, Premières leçons sur la sociologie de P. Bourdieu, Paris.
- PAUGAM Serge, (1997). La disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté, Presses Universitaires de France, Paris.
- REBERT castel, (2000), les pieges de l'exclusion, Presses Universitaires de France, Paris.
- Serge Paugam (2005). *Les formes élémentaires de la pauvreté*, Presse universitaire de France.
- Stephan schecter (2000). inclusion et exclusion :l'exemple de la pauvreté au canada.
- TOUHAMI abdekhlek,la pauvreté au Maroc, www.rdh50.ma/fr/pdf/contributions/GT2, 25 janv. 2006
- YANKEL Fijalkow (2002). *La Sociologie de la Ville*, Paris, La découverte.
- YANKEL Fijalkow (2002). *sociologie de la ville*, Paris, La découverte.



Elderly women in social care institutions: Field negotiation and strategies for gaining trust

Abdelilah Mahdad¹; Hakima Laala²

¹ Faculté des lettres et sciences humaines Mohammedia, Université Hassane II

² Faculté des lettres et sciences humaines Mohammedia, Université Hassane II

Email 1 : abdelilah.abdelilah5@gmail.com

Email 2 : hakimalaala@gmail.com

Abstract: Social care institutions for the elderly constitute a complex social world characterized by a multiplicity of actors and governed by various logics (legal, social, cultural, etc.) this complexity makes accessing these institutions a challenging endeavor. Furthermore, conducting interviews with elderly women carries a particular sensitivity, as this social group is characterized by physical, psychological, and social vulnerability, which raises significant scientific and ethical challenges.

This paper employs a qualitative approach, based on a reflexive analysis of a fieldwork experience that included 79 research participants across five social care institutions for the elderly. The study relied on both observation and in-depth interviews. Accordingly, this paper seeks to present our field experience, highlighting the process of the means of enhancing field legitimacy, while examining low ethical legitimacy is perceived from an institutional logic perspective. Furthermore, it sheds light on the management of scientific and field distance, considering the privacy of participants, the vulnerability of elderly women, and adherence to the ethics of scientific research.

The study concluded that accessing and engaging with the field is contingent upon the ability to deconstruct institutional logic and to treat emotions as field resources as tools for understanding rather than methodological obstacles. Moreover, building trust with the elderly women participating in the study requires flexibility in managing symbolic distance and transforming the interview from a mere data collection tool into a space for recognition and listening. This approach contributes to transforming relational difficulties into analytical resources that enrich sociological knowledge regarding the experience of aging within social care institutions.

Keywords: Elderly women, Social care institutions, Vulnerability, reflexivity.



النساء المُسنات بمؤسسات الرعاية الاجتماعية: التفاوض الميداني واستراتيجيات اكتساب الثقة

عبد الإله مهرداد¹؛ حكيمة لعلا²

¹ جامعة الحسن الثاني

² جامعة الحسن الثاني

الايمل 1: abdelilah.abdelilah5@gmail.com

الايمل 2: hakimalaala@gmail.com

ملخص: تُشكل مؤسسة الرعاية الاجتماعية للأشخاص المسنين عالما اجتماعيا، يتسم بتعدد الفاعلين، ويخضع لعدة منطقيات (قانونية؛ واجتماعية؛ وثقافية...)، وهو ما يجعل الولوج لهذه المؤسسات، أمراً في غاية الصعوبة، كما أن إجراء المقابلات مع النساء المُسنات تتسم بالخصوصية، إذ أن هذه الفئة الاجتماعية تتسم بالهشاشة الصحية والنفسية والاجتماعية، مما يطرح إشكالات إبستمولوجية وأخلاقية.

وتعتمد هذه الورقة على المنهج الكيفي، قائم على التحليل الانعكاسي لتجربة ميدانية شملت 79 مشاركا في البحث، بخمس مؤسسات للرعاية الاجتماعية للأشخاص المسنين، وبالاعتماد على كل من الملاحظة والمقابلة المعمقة. بالتالي تُحاول هذه الورقة تقديم عرضٍ حول تجربتنا الميدانية، مُحاولين تسليط الضوء على سيرورة التفاوض الميداني للولوج لهذه المؤسسات، وسُبل تعزيز الشرعية الميدانية، وكيف تُفهم الشرعية الأخلاقية من زاوية المنطق المؤسساتي. كما نُحاول تسليط الضوء على تدبير المسافة العلمية والميدانية، والأخذ بعين الاعتبار خصوصية المشاركين في البحث، وهشاشة النساء المُسنات، واحترام أخلاقيات البحث العلمي.

وقد خلصت الدراسة إلى أن الولوج للميدان والانخراط فيه، مرتبط بالقدرة على تفكيك المنطق المؤسساتي، والاهتمام بالمشاعر كموارد ميدانية، وكأداة للفهم وليس كعائق منهجي. كما أن بناء ثقة النساء المسنات المشاركات في البحث أثناء إجراء البحث الميداني يتطلب مرونة في تدبير المسافة الرمزية، وتحويل المقابلة من أداة لجمع المعطيات إلى فضاء للاعتراف والانصات، مما يساهم في تحويل الصعوبات العلائقية إلى موارد تحليلية تُثري المعرفة السوسولوجية حول تجربة الشيوخ داخل مؤسسات الرعاية الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: النساء المُسنات، مؤسسات الرعاية الاجتماعية، الهشاشة، الانعكاسية.



المقدمة: الشيخوخة في سياق التحولات السوسيوثقافية

تأتي هذه الورقة في سياق الاهتمام المتزايد بمرحلة الشيخوخة بالمغرب، خصوصاً بعد الإحصائيات الرسمية للسكن (خصوصاً سنة 2010 ثم 2014)، وما أثارته من جدلٍ حول ارتفاع عدد الأشخاص المُسنِّين في المغرب، حيث أفصحت (المنذوبية السامية للتخطيط، 2017) عن العدد المتزايد للأشخاص البالغين من العمر الستين أو أكثر، والذي حددته في 9,6% من مجموع السكان. وصولاً إلى آخر إحصاء رسمي سنة 2024، حيث سيحصي المغرب حوالي 5.027 مليون شخص مسن، أي بنسبة بلغت 13.8% من إجمالي السكان، مع ارتفاع عدد النساء المسنات على حساب الرجال المسنين، حيث مثلن سنة 2024 52.1% من مجموع الأشخاص المسنين (المنذوبية السامية للتخطيط، 2025، ص 10-11).

ليبدأ الاهتمام السياسي بفئة المُسنِّين كفئة اجتماعية هشة في المجتمع، بدءاً من التفكير في إحداث بنية داخل هيكل وزارة "التضامن والإدماج الاجتماعي والأسرة" خاصة بالأشخاص المُسنِّين، كما واكب هذه الإحصائيات بروز العديد من التقارير الرسمية وغير الرسمية، التي حاولت تشخيص مرحلة الشيخوخة في المغرب، والتحديات الجديدة التي باتت تُواجهها هذه الفئة الاجتماعية، خصوصاً في سياق التحولات التي سيعرفها المجتمع المغربي على المستوى الاجتماعي والقيمي، والتي ستمظهر في مختلف مؤسساته السياسية؛ والثقافية؛ والاجتماعية، ولم تسلم الأسرة من هذا التحول، إذ أضحت عدد الأسر النووية في تزايد مضطرد مقارنةً بالأسر الممتدة التي باتت تتراجع بعد كل إحصاءٍ رسمي، مما يعني أن التحولات ستشمل أيضاً القيم التضامنية والتكافل الاجتماعي التي ارتبطت بالأسرة الممتدة، مما سيؤثر أكثر على وضعية الأشخاص المُسنِّين بالمغرب بشكل عام، ووضعية النساء المُسنَّات بشكل خاص.

في إطار هذا التغيير المجتمعي وما واكبه من تغير قيمي ستظهر عدة قضايا وإشكالات مرتبطة بهذه الفئة في المجتمع المغربي (فئة المُسنَّات)، خصوصاً وأن نسبة أمد الحياة عرفت تمُدداً في المجتمع المغربي على حساب نسبة الولادات، إذ توقعت إسقاطات السكان والأسر للمنذوبية السامية للتخطيط سنة 2015 الصادرة عن (وزارة التضامن والتنمية الاجتماعية والمساواة والأسرة، 2020، ص 12)، تزايد عدد الأشخاص المُسنِّين بوتيرة تقدر بـ 3.3% في كل سنة، لتنتقل من 3.2 مليون سنة 2014 إلى 10.1 مليون سنة 2050، أي بنسبة 23.2% من مجموع السكان بالمغرب، كما يتوقع أن يصل عدد المُسنَّات حوالي 5.4 مليون سنة في سنة 2050، أي بنسبة تتجاوز الـ 50%.

في هذا السياق، تأتي أهمية تناول تجربة الشيخوخة لدى النساء في وضعية صعبة، وبالضبط، النساء المُسنَّات المقيمت بمؤسسات الرعاية الاجتماعية، إذ أنه بالرغم من البرامج والسياسات العمومية التي تهدف إلى إدماج النساء المُسنَّات بالمجتمع وتمكينهم، إلا أن هذه الفئة الاجتماعية مازالت تعيش هَشاشة اجتماعية واقتصادية وصحية في وسط اجتماعي يُساهم في إقصائهن وفي مؤسسات تساهم في تعزيز هَشاشتهن. وهو ما يجعلنا نتناول مؤسسة الرعاية الاجتماعية



للأشخاص المُسيئين، مُتسائلين حول أدوار هذه المؤسسة في إعادة إدماج النساء المُسنات وتعزيز استقلاليتهم وتمكينهم في ظلّ التحديات التي يُواجهونها، خصوصاً وأنّ لِمؤسسات الرعاية الاجتماعية حُمولة رمزية وتمثلات ودلالات اجتماعية وثقافية تُعَرِّضُ نزلتها إلى وصم اجتماعي، وهو ما يجعلنا نتساءل حول مسارات النساء في اتخاذ قرار اللجوء لهذه المؤسسات وسيرورة اللجوء إليها، بالإضافة إلى الحياة المعيشية داخلها، وطبيعة العلاقات بين النزلاء وبين مقدمي الرعاية، ودورها في الحدّ من الهشاشة الاجتماعية أو تعميقها. وهو ما يكشف لنا في نفس الوقت مدى استجابة السياسات الاجتماعية لحاجيات هذه الفئة الاجتماعية.

وتتمحور إشكالية هذه الورقة في فهم ميكانيزمات التفاوض الميداني وبناء الثقة داخل فضاء مؤسساتي يتسم بالرقابة والوصم، ومن أجل الإجابة على هذه الإشكالية اعتمدنا على مقارنة كيفية، تقوم على المنهج الوصفي والتحليل الانعكاسي، وتكون مجتمع البحث من 50 امرأة مسنة بمؤسسات الرعاية الاجتماعية بجهة الشرق، بالإضافة إلى فاعلين جمعويين وباحثين، وبلغ مجموع العينة 79 فرداً، وخلال التحقيق الميداني تم الاعتماد على الملاحظة، باعتبارها تقنية مناسبة لرصد المشاركات في البحث داخل المجال المؤسساتي. كما توفر للباحث الفرصة لاكتساب أفكار أخرى إضافية لأنها توفر ولوجاً تجريبياً ومُلاحظاً إلى عالم المعنى بشكل مباشر (Ritchie, 2003).

كما تم الاعتماد على المقابلة المعمقة، نظراً لما تتميز به من مرونة على مستوى الأسئلة، والتي تفسح المجال للنساء المُسنات المشاركات في البحث للحديث بحرية بدون أسئلة موجهة ومحددة والتي تقيّد أحاديثهن، وتضمنت أسئلة غير موجهة، لإتاحة مساحة كافية للمشاركات في البحث لسرد تجاربهن بعفوية، بالإضافة إلى أسئلة نصف موجهة، من أجل ضبط مسارات الحديث والتركيز على المحاور الأساسية للدراسة كلما اقتضت الضرورة إلى ذلك.

بالتالي سنحاول في هذه الصفحات استحضار تجربتنا الميدانية المتعلقة باللجوء لمؤسسات الرعاية الاجتماعية، والمقابلات المعمقة مع نزلتها والعاملين بها، كما سنحاول أن نستحضر مفهوم "الانعكاسية" (réflexivité)، وذلك عبر استحضار العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، باعتبار أن العلاقة بينهما ليست علاقة ميكانيكية وأحادية، وأن التركيز يجب أن ينصب أيضاً على الذات المنتجة للمعرفة السوسولوجية (لكعشي، 2021).

1- المسألة الاجتماعية وهشاشة النساء المُسنات

إن إعطاء الظاهرة اسماً ما هو إضفاء هوية معينة عليها، وهنا تتجلى ضرورة الانتباه إلى عملية "التسمية" في سياق البحث الاجتماعي، إذ أن الاسم يسمح لنا برؤية الظاهرة وبالتالي إمكانية مُعاينتها. كما أن كل اسم إلا ويحمل رُحماً من القيم



والمعايير، ممّا يعني أن مفاهيم من قبيل: الشيخوخة، الهشاشة، تختلف باختلاف الأفراد والزمن والسياق كما أشرنا سابقا، وهو ما يجب الانتباه إليه كذلك حين نتناول فئة الأشخاص المسنين، أو الأشخاص في وضعية هشّة.

1.1- النساء المُسنات فئة هشّة

تُميز الوثائق الدولية المتعلقة بالسياسات الاجتماعية للأشخاص المُسنين بين كلاً من "العمر الثالث" الذي يتراوح بين 60 و65 سنة، و"العمر الرابع" الذي يضمُّ الأشخاص المُسنين الذين تجاوزوا سن 85 سنة. (المرصد الوطني للأشخاص المسنين، 2018، ص11).

إلا أن الأفراد لا يُصنّفون مسنين خلال عُمرٍ مُحدّد، بل مع توقُّفهم عن الانخراط في سوق العمل، ومع تغيرات التي تحدث على مستوى مصادر الدخل، ومغادرة الأبناء لمنزل الأسرة، والحزن المتكرر بسبب وفاة الأحباء (CERED, 2006, pp 15-17). هذا بالإضافة إلى انقطاع الطمث بالنسبة للنساء، وولادة الأحفاد الذي يحول دورها من "أم" إلى "جدة"، وأحيانا ولوجها لمرحلة الشيخوخة مُرتبطٌ بولوجها لمؤسسة الرعاية الاجتماعية.

وتتعدّد التسميات الاجتماعية لـ"المرأة المسنة" فمن خلال المقابلات الميدانية حصرنّا 16 تسمية، وتراوحت هذه التسميات بين تسميات ذات حمولة دينية كالـ"حاجة"، وثقافية كـ"ميمّة" "خالتي"؛ و"الجدة"، ورغم أن بعض الأسماء كانت بمثابة أوصاف حيادية كالـ"مرأة"؛ و"الكبيرة"، إلا أنها كانت التسميات ذات حمولة (سلبية) ووصفا في سياقات معينة، بالإضافة إلى أسماء أخرى كالـ"شارفة"؛ و"الشيبانية"...

وقد تؤدي بعض التسميات التي تحمل دلالات سلبية، إلى إدامة الصور النمطية والأحكام المُسبقة حول النساء المُسنات، كما أنها قد تختزل هويتهنّ في أعمارهن، بالإضافة إلى ذلك، قد تختلف التسميات التي تفضلها بعض النساء من امرأة إلى أخرى (INSPQ, 2024, P.21).

هذا التعدد للأسماء يعكس تنوع تجربة الشيخوخة بين الأفراد، والتفاوتات على مستوى اختبارهم لهذه التجربة، والتي تتراوح بين الاحترام والتقدير وبين الشفقة والسخرية، مما يجعل الأسماء مرتبطة بسياقات اجتماعية معينة.

لكن كيف يمكن اعتبار النساء المُسنات فئة هشّة؟ تُعتبرُ الفيلسوفة الفرنسية "جوديث بتلر" (Judith Butler) الهشاشة خاصيّة أنطولوجية للوجود الإنساني، وتتجلى في الترابط المُتبادل والهشاشة الجسدية أمام القوى السوسيواقتصادية والسياسية (Mulaj, 2023, P. 493). إلا أن هذا التعريفُ يمكن اعتباره تعريفا فلسفيا، وتعميما للتجارب الاجتماعية، دون الأخذ بعين الاعتبار الفوارق الاجتماعية والطبقية.

وإذا كانت الهشاشة فلسفيا حالة متأصلة في الحياة المعيشية للأفراد، مُشكّلةً بذلك الوجود الإنساني المُشترك، فسوسولوجيا يُنظر إلى الهشاشة على أنها حقيقة اجتماعية تسمّح لنا بتسليط الضوء على آثار البنية الاجتماعية على



الأفراد، حيث أنها تكشف عن الكيفية التي تؤثر التوازنات الطبقية والمؤسساتية على المسارات الحياتية للأفراد. بالتالي فهي مرتبطة بمؤشرات مُحدّدة، وشروط مُعينة، كما أن درجتها تتأثر بالمُتغيّرات الثقافية والتاريخية والسمات المُرتبطة بالأفراد.

كما تُشيرُ الهشاشة الاجتماعية إلى عدم قدرة الأفراد أو الأسر أو الجماعات على مقاومة أو مواجهة تأثيرات البيئة الاجتماعية والاقتصادية غير المستقرة (Borderon & Oliveau, 2016, p.2). أي التعرض المحتمل للاستبعاد الاجتماعي، وعدم القدرة على التكيف مع مختلف الضغوط الاجتماعية والاقتصادية.

وتُحدِّدُ بعض الدراسات النسوية من الاختزال الأنطولوجي (Réduction ontologique) لمفهوم الهشاشة، فتحدد الفئة الهشة هو تصور أنثروبولوجي قائم على العجز والنقص، وتبرير وضعية الفئات الهشة، بالتالي أهمية التركيز على سيرورة الهشاشة (La vulnérabilisation) وذلك عبر استحضار السياق الاجتماعي والتاريخي والسياسي الذي يُساهم في هشاشة الأفراد، ومُساءلة البنية والتنظيم الاجتماعي الذي يُنتج ويُعيد إنتاج الهشاشة الاجتماعية (Portets, 2018).

وهو ما حاول "روبيرت كاستل" (Robert Castel) القيام به خلال مشروعه السوسيولوجي، حيث أنه اعتبر أن الهشاشة هي وضع اجتماعي ناتج عن تآكل الحماية والروابط الجماعية، وهي منطقة وسيطة بين منطقة الاندماج ومنطقة الانفكاك الاجتماعي، وتجمّع منطقة الهشاشة بين هشاشة العمل وهشاشة دعم القرب (supports de proximité) (Castel, 1995, p.7).

تُكمن أهمية المسألة الاجتماعية، في كونها تطرح سؤال الفئات الهشة، بما فهم النساء المُسنّات، تتساءل عن هوية هذه الفئات، ومن أي جاؤوا، وكيف بلغو مرحلة الهشاشة، ومصيرهم، كما تطرح سؤال الحماية الاجتماعية. ففي مقابلة مع "كاستل" يشير إلى أن الفرد اليوم أصبح عامل بشكل نسبي، ويتلقى الإعانة بشكل نسبي أيضا، حيث هناك خلط بين العمل والمساعدة. كما أن بعض أشكال التضامن المؤسساتية قد تتحول إلى آلية أو جهاز مؤسسي يكرس الهشاشة ويُمأسسها (Castel, 2010). وهو إطار تفسيري كفيّل بأن يجعلنا نفهم مسارات النساء المُسنّات، ومسار الهشاشة، ودور المؤسسات الوسيطة بين الأفراد والمجتمع في التخفيف من درجة هشاشة هذه الفئات الاجتماعية.

2- النساء المُسنّات والانعكاسية السوسيولوجية

يطرح الاشتغال الميداني مع الفئات الهشة سؤالاً منهجياً وإبستمولوجياً حول شروط إمكانات المعرفة، فالهشاشة ك تصنيف، هي نتاج خطابات سياسية واجتماعية تنتجها مختلف المؤسسات الاجتماعية، بالتالي، فالباحث لا يواجه "واقعا" موضوعيا، بل يواجه سيرورة من التصنيفات التي أنتجت ضمن خطابات اجتماعية، وتحديدات معيارية.



بالتالي لا يمكن فهم واقع النساء المُسنات بدون ممارسة "انعكاسية سوسيولوجية" والتي تُخضعُ كلا من الباحث وتجربته للملاحظة والتحليل، فالبحث العلمي يتطلب "موضعة الذات المموضعة، والذات المحللة أي باختصار موضعة الباحث لنفسه" (بورديو، 2020، ص141). والهدف من ذلك هو كشف "الشروط الاجتماعية لإمكان التجربة" (بورديو، 2020، ص142)، أي سيرورة تفكيك الحتميات التي قد تؤثر على موضوعية الباحث، وهو ما يجعلنا نتجاوز الملاحظة الخارجية أثناء التحقيق الميداني إلى استحضار العلاقة التفاعلية بين كل من الذات العارفة وموضوع المعرفة. فالباحث في مؤسسات الرعاية الاجتماعية ليس مُراقباً مُحايداً فقط، بل هو أيضا فاعلٌ يتأثر بخلفيته الأكاديمية وبموقعه في الحقل العلمي، فالعلاقة إذن بمجتمع البحث ليست علاقةً أحادية. كما أن مختلف ممارسات النساء المُسنات داخل هذه المؤسسات ليست بالممارسات العفوية بقدر ما هي منطق عملي يومي وجبّ على الباحث مُحاولة فهمه، واستحضار أبعاده، بدلا من الإسقاط النظري الذي قد يختزل هذه الممارسات.

2- مراحل التحقيق الميداني

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الكيفي، لملاءمته لطبيعة الإشكالية المرتبطة بتجربة الشيخوخة لدى النساء المُسنات في سياقات الهشاشة، وما تتضمنه هذه التجربة من تمثلات اجتماعية، وتضمن مجال البحث مؤسسات الرعاية الاجتماعية للأشخاص المسنين بجهة الشرق (وجدة، بركان، الناظور/ سلوان¹، تاويرت، جرسيف)، كما أننا لجأنا إلى العينة غير الاحتمالية، وبالضبط عينة المواءمة (Convenience samples)، وشملت عينة البحث: 50 امرأة مُسنة، وتراوحت أعمارهم ما بين 56 إلى غاية 86 سنة، إلا أن الوقوف على متغير النوع الاجتماعي وتأثيره على مسارات الحياتية للنساء المسنات جعلنا نستحضر أيضا تجارب الرجال المُسنين، وهو ما نُضمّن في العينة 7 مسنين رجال. كما شملت العينة أيضا العاملين بمؤسسات الرعاية الاجتماعية، وتضمنت 4 مديرين من أصل 5، بعد رفض مدير أحد مؤسسات الرعاية إجراء المقابلة، بالإضافة إلى مُنظّفتين، وبواب أحد المؤسسات، ثم 3 عاملين اجتماعيين، و4 عاملين اجتماعيين متدربين.

بالإضافة إلى 6 أفراد من العينة كانوا باحثين وجمعويين، وشملت: الزهراء عزاوي مديرة دار الفتاة-الحي الحسني بوجدة، والمسؤولة عن برنامج "المشاءات" الذي يستهدف فئة النساء المسنات، بالإضافة إلى ارتباطها الجمعي بمؤسسة رياض المسنين.

¹ تم نقل مقر مؤسسة "دار التكافل" من مدينة الناظور إلى مدينة سلوان، يوم الأربعاء 19 أبريل 2023، أي أثناء اشغالنا الميداني.



أي ما مجموعه 79 فردا من أفراد العينة، وقد كانت كلها مقابلات ميدانية خارج أو داخل مؤسسات الرعاية الاجتماعية للأشخاص المسنين، باستثناء مقابلتين مع باحثين، حيث تمت عبر تطبيق "الواتس آب"، عبر توجيه أسئلة مكتوبة وتلقي الرد عليها.

بدأ التحقيق الميداني منذ بداية شهر يناير 2022 إلى غاية مارس 2022، حيث أجرينا عدة مقابلات ميدانية استكشافية، مع نساء مسنات خارج مؤسسات الرعاية الاجتماعية، بتنسيق مع بعض جمعيات المجتمع المدني، وقد كشفت لنا هذه المقابلات الأولية مدى تنوع فئة النساء المسنات، مما جعلنا نُعَدِّلُ من سؤال البحث، وأن نركز بشكل خاص على فئة النساء المسنات بمؤسسات الرعاية الاجتماعية.

كما واجهتنا خلال هذه المرحلة صعوبات متعلقة بترجمة المفاهيم وكيفية استعمالها، خصوصا وأنها أنتجت في سياقات مختلفة عن سياق بحثنا، بدءاً من مفهوم "المسنين"، "الرعاية" و"الهشاشة".

بعد إعادة تحديد سؤال البحث وعينة البحث بدقة، بدأنا بإجراء ملاحظة استكشافية، بدءاً من شهر ماي سنة 2022 إلى غاية نهاية شهر يوليو من نفس السنة، حيث استغرقت أزيد من شهرين، كان الهدف منها التعرف عن كثب على ميدان البحث، وطريقة تحديد مجال البحث، والعينة المستهدفة حيث تم خلالها زيارة مؤسسات الرعاية الاجتماعية للأشخاص المُسِنَّين زيارات أولية، والتعرُّف على مسؤوليها ومُرافقِها، بالإضافة إلى الوقوف على أبرز المشاكل التي تواجهها المؤسسات... لأبدأ بعدها صياغة دلائل المقابلات والملاحظة، وبداية عملية جمع المعطيات الميدانية.

وبدأت الملاحظة المنهجية بداية شهر شتنبر 2023 حيث تم إجراء خلالها المقابلات الميدانية بالمؤسسات الخمس، وكانت آخر مقابلة تم إجراؤها بالمؤسسات 28 يوليو 2024. كما أضفنا بعض المقابلات خارج مؤسسات الرعاية الاجتماعية، والتي شملت باحث في مجال التاريخ الاجتماعي بمدينة وجدة "بدر المقري" و"جلطي قويدر" الذي كان مديرا سابقا لمؤسسة "رياض المسنين" بوجدة، والتي كانت آخر مقابلة بتاريخ 9 أبريل 2025.

3- سيرورة الولوج لمؤسسات الرعاية الاجتماعية للأشخاص المسنين وبناء الثقة

حاولنا بدايةً تحديد أشكال مؤسسات الرعاية الاجتماعية للأشخاص المسنين، كما حددنا أشكال المؤسسات المخصصة للإيواء، قبل أن نستقر على مؤسسات الرعاية الاجتماعية الحاصلة على ترخيص من وزارة التضامن والادماج الاجتماعي والأسرة، كما حددنا الجهة الشرقية كمجال للبحث، وقد تضمنت الجهة خمس مؤسسات حاصلة على ترخيص. إذ كان من الصعب ولوج هذه المؤسسات، نظرا للإجراءات القانونية المتطلبية، والمتمثلة في الرخصة الميدانية من جهة، ومن جهة أخرى بطء الإجراءات القانونية لصدور الرخصة، وعدم كفايتها أحيانا، مما جعلني أبحث عن طرق أخرى



للولوج إليها، والمتمثلة في الاعتماد أساسا على العلاقات الاجتماعية، ومدى مرونة بعض مديري المؤسسات، وهو أمر لم ينجح مع جميع المديرين، مما جعلني أكتفي بثلاثة مؤسسات من الجهة الشرقية بداية شهر ماي 2023، قبل أن أتمكن من ولوج المؤسسات المتبقين إلى غاية شهر دجنبر من نفس السنة، أي بعد أزيد من تسعة شهور من بداية جمعي للمعطيات الميدانية.

1.2- بناء الثقة والمسافة الرمزية

إن اللوج القانوني للمؤسسة لا يكفي لجمع المعطيات الميدانية، حيث واجهتُ رفضاً آخرًا، إذ أن أغلب النساء المُسنَّات كُنَّ يرفضن الحديث حين يتعلق الأمر بإجراء بحث ميداني، إلا بعد استشارة العاملين بالمؤسسة، كما أنه تم تقديمي في العديد من المؤسسات لا كباحث، بل كمفتش، أو كموظف، وهو ما أثر على تفاعلاتنا مع النساء المُسنَّات. كما أن المؤسسات كانت تُخضع النساء لرقابة غير مباشرة، إذ لم تحترم خصوصية البحث الميداني، فعلى سبيل المثال حاولنا تخصيص شهري فبراير ومارس من سنة 2023، لإجراء مجموعات بؤرية بمؤسسات الرعاية الاجتماعية، إلا أنها قوبلت بالرفض من طرف بعض مؤسسات الرعاية الاجتماعية، كما أن العلاقات المركبة بين النزليات والعاملين بالمؤسسة، وبين النزليات أنفسهن، جعلت من الاعتماد على هذه التقنية أمرا معقداً. فالنساء كن يرفضن المشاركة بدون أن يُبدون سبب الرفض، كما أن النزاعات فيما بينهن قد تمنعهن من مشاركة مجموعة بؤرية واحدة، ثم إلى الثقة، إذ أنهن أحيانا يتخذن الحذر من بعضهن البعض، بالإضافة إلى تمثلهن حول البحث الميداني باعتباره ممارسة أو إجراء قانوني، إذ كُنَّ يسألن عن مصير هذه المعلومات، مما يضطرن أحيانا إلى توجيه حديثهنَّ بناءً على مخاوفهن وغاياتهن، كإطراء إدارة المؤسسة، والحديث عن معاناتهنَّ الاقتصادية والاجتماعية... غير آبهين بالأسئلة الموجهة إليهن، فهنَّ يعتبرن المقابلة فرصة للحصول على مكسب ما.

هذه الحيطة والحذر شملت كذلك النساء المُسنَّات اللواتي قَبَلْنَ الانخراط في المجموعة البؤرية والمشاركة فيها، فبعضهن كن يتأكدن من موافقة إدارة المؤسسة، وبعضهنَّ كان يتأكد من عدم وجود كاميرا أو أداة للتسجيل، سائلين في كل مرة حول إذا ما كنتُ أسجل الصوت أو الصورة، ويتوقف بعضهن عن الحديث كلما لاحظن حركة القلم على مذكرة البحث.

عنصر الثقة، لم يرتبط لدى النساء المُسنَّات بمتغير محدد، كالمستوى الاقتصادي، أو الوضع الاجتماعي... بعضهن انخرطن وكُنَّ أكثر انفتاحا واستعدادا للحديث منذ الوهلة الأولى حتى في المواضيع الأكثر جرأة -بالنسبة لمعظمهن- خصوصا تلك المتعلقة بالجسد، الجنسية... إلا أن الملاحظ أن إدارات مؤسسات الرعاية الاجتماعية للأشخاص المُسنَّين كانت تلعب دورا فعالا في اهتزاز أو تعزيز ثقة النساء المُسنَّات.



هذا الرفض والحذر المبالغ من كل من إدارة المؤسسة والنساء المُسنَّات جعلني أَعَدِّلُ من أداة البحث من المجموعات البؤرية إلى المقابلات المعمقة، وهي تناسب طبيعة المقاربة المعتمدة، إذ أنها لا تعطي أولوية إلى أسلوب إحصائي معين بقدر ما تهتم بالتشبع "saturation" على مستوى المعطيات الميدانية. بالإضافة إلى تغيير طريقة اختيار العينة، وأن أَلجأ إلى العينة غير الاحتمالية، إذ أنها لا تستند على أسلوب إحصائي معين، بل فقط لتعكس سمات داخل مجتمع العينة وذلك عبر تحديد "الميزات المحددة للنسبة (quota) التي يجب أن تستند إليها" (Ilker & Bala, 2017, P.215).

هذا التغيير، كان بمثابة توافق ضمني مع مديري المؤسسات، إذ جعلني أَعتمد على النساء المُسنَّات اللواتي اقترحن علي إجراء مقابلات معهن، قبل أن أتمكن من توسيع دائرة لمقابلات، التي كانت تتسع كلما اتسعت دائرة الثقة داخل المؤسسة، خصوصا وأن معظم النساء المُسنَّات كُنَّ يُبلِغُن المدير بمسار المقابلة، والأسئلة التي طرحت.

ما جعلني أَلجأ أيضا إلى هذه الطريقة في اختيار العينة، هي أن هذه المؤسسات لا تضم النساء المُسنَّات فقط، بل نساء منتميات لفئات عمرية أخرى، كما أن المُسنَّات من النساء أَعلمن لا يتجاوبن بشكل طبيعي، فمكانهن المناسب ليس في هذه المؤسسات كما أشار أحد المديرين (أحمد، و، مقابلة، 20 نونبر 2023).

إذ أنهن يعانين بنسب مرتفعة من الاضطرابات العقلية والنفسية، تمنعن أحيانا من التجاوب بشكل طبيعي والانخراط في حوار منطقي، إذ بعضهن يسهب في الحديث بشكل يشبه الهلوسة، عبر نطق جمل مبعثرة التركيب، متداخلة، غير مفهومة... في حين أن بعضهن يكتفين بالهَمْهَمْة، أو الصَّمْت المُطَبَّق، دون أي حديث، بالإضافة إلى أن الاضطراب يتضح من خلال ملامح الوجه، كالنظر لنقطة معينة، تحريك الرأس، بالإضافة إلى صعوبة الاستيعاب، إلا أن العديد من هذه الحالات لم يتم تشخيصها طبيا.

إلا أن تكييف منهج وأدوات البحث قد لا يعزز بالضرورة ثقة النساء المُسنَّات، مما يتطلَّب إعادة النظر في آليات بناء الثقة وتديير عملية "الموافقة"، واستبدال الموافقة الكتابية الكلاسيكية بالموافقة "المستنيرة" أو "الواعية" (Informed consent) باعتبارها عملية ديناميكية مستمرة، وليست مجرد إجراء شكلي قبل بداية المقابلة، خصوصا وأن استمارة الموافقة حسب العديد من الباحثين قد "تأتي بنتائج عكسية"، إذ أن الفئات الهشة تربط هذه الإجراءات بممارسات قانونية قد تنعكس عليهم سلبا (Owasim, 2021, P 5).

إن اكتساب ثقة المشاركين في البحث، خصوصا المنتمين إلى الفئات الهشة اجتماعيا يطرح العديد من الإشكالات الأخلاقية، وهو ما أشار إليه العديد من الباحثين، بأنَّ بناء الألفة مع المشاركين في البحث يحتاج إلى تفاوض مستمر، مع الحرص على ألا تتحول إلى صداقة، والذي قد يؤدي إلى الانحياز في اختيار البيانات (Brayda & Boyce, 2014, P 321).



كما أن الاكتفاء بالإحصاءات ليس كافياً لبناء ألفة مع المشاركين في البحث، بل أيضاً "إظهار الانتباه إلى ما يقوله المشارك واحترامه وإبداء الثقة فيه" (أحجيج، 2023، ص 50). بالتالي أهمية الحفاظ على المسافة المناسبة بين الباحث والمشاركين في البحث، بحيث أن العلاقة تُبنى على الاحترام والثقة، وأن تتسم بالمرونة حسب خصوصية كل مقابلة، خصوصاً وأن المشاركين في البحث يتفاوتون من حيث خلفياتهم الاجتماعية والطبقية والثقافية.

1.3- المنطق المؤسسي وسوسولوجيا المشاعر

ساعدنا فهم المنطق المؤسسي للانخراط في تفاوض مؤسسي حول إجراءات جمع المعطيات، فالمؤسسات تتسم بتعدد الفاعلين الاجتماعيين: المدير؛ والصحافة؛ والأفراد المُستَين؛ والسلطة المحلية... مما يجعلنا أمام عوالم اجتماعية تختلف باختلاف الفاعلين، فكلُّ مَنَّهُم يَحْمِلُ حقيقته الاجتماعية، وهو ما يجعل من الفضاء المؤسسي فضاءً للتفاوضات، وأحياناً لعلاقات الصراع، صراع حول: السلطة، والمعرفة، والشرعية.

فالدور الرقابي الذي تُمارسه المؤسسة، لا يجعلها مَحْمِيَّة من الرقابة هي الأخرى، خصوصاً الرقابة الخفية، التي تتجلى في الفحص المستمر للزوار، ومراقبة تصرفاتهم، خصوصاً الزوار الذين قد يمثلون مصدر تهديد (الباحثين؛ الصحافة؛ جمعيات المجتمع المدني...) والذين قد يكشفون "إخفاقات" المؤسسة وهو ما قد يُهددُ شرعيتها، وقد حاججَ مديري المؤسسات بأن مؤسسة الرعاية لها معرفة بنزلاتها، وبظروفهم، وهو ما تجعله المؤسسات الأخرى، مما يجعل المدير لا يقبل جميع الزوار، كما أنه يحيي شرعية المؤسسة التي يُديرها، ويواجه الوصم المجالي المتعلق بها. في المقابل فإن مؤسسة الرعاية تعيد توزيع المجالات الموصومة داخلها، وهي المجالات التي يتركز فيها الأفراد غير المنضبطين للنظام المؤسسي.

فهم هذا المنطق جعلنا نركز على عنصر الثقة، بداية من شرح حيثيات البحث، والحرص على سرية المعطيات، والتأكيد على إخفاء كل الإشارات المتعلقة بمؤسسة معينة، كما أن اكتساب الثقة لا يكون من طرف المدير فقط، بل من العاملين داخل المؤسسة، والمساعدين الاجتماعيين، إذ أنهم استطاعوا توفير ظروف أمثل لإجراء المقابلات الميدانية. كما أننا توخينا الحذر خلال المقابلات الميدانية مع النساء المسنات، خصوصاً وأنهن فئة هشة، وأن العديد من الأسئلة قد تثير مشاعر الحزن والبكاء، وحرصاً على سلامة المشاركات في البحث، ذكّرنا كل مشاركة في البحث ببروتوكول المقابلة، وإمكانية رفض سؤال أو عدم الإجابة أو الانسحاب، بالإضافة إلى إمكانية التوقف عن إجراء المقابلة في حالة التعب والعياء. إلا أن المفارقة أن معظم النساء المسنات أقبِلنَ على الحديث وانخرطن في المقابلة بشكل عفوي، واسترسلن في الحديث، كما أن بعضهن اعتبرن المقابلة كانت بمثابة حصّة (علاجية). وهو ما جعلنا أمام اختبار صعب في الحفاظ على الحدود بين النساء المُسنات وعدم التحول من "باحث" إلى "مُعالج".



فالمقابلات الميدانية بالنسبة للعديد من النساء المُسنات هي حيز تواصلية، يتيحُ لهُنَّ الخروج من العزلة الاجتماعية ولو بشكل مؤقت. مما يجعل المقابلات الميدانية تؤدي أحيانا وعن غير قصد أدوارا علاجية. ف" كل من المقابلات الميدانية، والممارسات العلاجية يتضمنان كشف جوانب من الذات، والبوح بخبرات شخصية حميمة في حضور مستمع فعال" (Dempsey & All, 2016, P.13). بالتالي فالمقابلات الميدانية هي فرصة للنساء المسنات لاستعادة السيطرة على سرديتهن الشخصية الخاصة، ومراجعة مسارات حياتهن، وإضفاء معنى عليهما وعلى تجربة الشيخوخة. كما أن انفتاحنا على سوسيولوجيا المشاعر، جعلنا نستثمر مختلف الانفعالات والإشارات أثناء المقابلات الميدانية، باعتبارها موارد اجتماعية تُنتج وتُستثمر داخل المجال المؤسسي، كما أن الوعي بالدينامية العاطفية ساعدنا في تحسين أسلوب التواصل، واحترام المسافات الرمزية التي تفرضها المؤسسة والمشاركات في البحث، كما أن المشاعر كانت من بين المداخل التحليلية لفهم دينامية العلاقات داخل مؤسسات الرعاية.

4-الخلاصة

إن الانخراط في التحقيق الميداني يجعل الباحث معرضا للعديد من الصعوبات، والتي لا تتلخص فقط في الصعوبات المنهجية والتقنية، بل أيضا الصعوبات العلائقية والانفعالية، أهمها مدى اكتساب الباحث لثقة المشاركين في البحث، ولقبولهم. وقد أبانَ التحقيق الميداني أن البحث السوسيولوجي في المجالات التي تتسم بالهشاشة لا يتطلبُ تمكنا منهجيا فقط، بل أيضا ذكاءً عاطفيا ومرونة في تدير المسافة الرمزية، واستثمار المشاعر كمدخل للفهم وليس كعائق فقط. وبناءً عليه، فإن استيعاب المنطق المؤسسي باعتباره مجالا خاضعا للتراتبية والسلطة، مكنَ من موقعة ذواتنا داخله بشكل فعال، كما أن استراتيجيات اكتساب الثقة، مكنت من تغيير موقف النساء المُسنات من رفضهن الانخراط إلى البحث الميداني إلى الإقبال عليه. كما أن الاشتغال على سوسيولوجيا المشاعر، والالتزام بأخلاقيات البحث العلمي ساهمت في توطيد علاقتنا بالنساء المُسنات المشاركات في البحث، وهو ما جعلهن ينخرطن في المقابلات الميدانية بشكل أكثر فاعلية.

نخلص إذن، إلى أن التمكّن المنهجي لوحده لا يعتبر كافيا للولوج للميدان، خصوصا إذا كان يقع ضمن مجالات هشة، كما أن الولوج للميدان مرتبط بمدى قدرة الباحث على تدير المسافة الرمزية واكتساب ثقة المشاركين في البحث، دون الانتقال إلى منطق "المفتش".



كما نخلص في هذه الورقة إلى مدى أهمية المشاعر (الصمت؛ الرفض؛ الحزن؛ الهمهمة...)، وعدم اعتبارها عوائق منهجية يجب تجاوزها، إذ أنها موارد تحليلية تساعدنا على تفكيك المنطق المؤسسي وفهم كيف تبني النساء المسنات استراتيجيات للمقاومة أو التكيف داخل المجالات المؤسسية.

بالإضافة على أن ممارسة الانعكاسية ساهمت في بناء الشرعية الميدانية، حيث ساهمت في تجاوز رفض المشاركات في البحث من النساء المسنات في وضعية هشاشة، وتحويل المقابلات الميدانية إلى فضاء للتعبير عن الذات والاعتراف بها.

أخيرا، البحث الميداني في سياقات الهشاشة ليس مجرد مجال لجمع المعطيات، بل فضاء للتفاوض الرمزي المستمر، واستثمار مختلف العراقيل الميدانية كمدخل للفهم، وإعادة بناء المعرفة السوسولوجية من منظور المشاركات في البحث من النساء المسنات في وضعية هشاشة.

قائمة المراجع

باللغة العربية:

- "أحمد. و." (20 نونبر 2023). مقابلة ميدانية مع مدير مؤسسة الرعاية الاجتماعية للأشخاص المسنين [تسجيل]. 46 دقيقة.
- أحجيج، حسن. (2023). البحث السردي في العلوم الاجتماعية: نظريات وتطبيقات. مراكش: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال. (سلسلة التجديد في البحث الاجتماعي 1). ردمك: 9789920509121. 128 ص.
- بورديو، بيار. (خريف 2020). "المؤضعة المشاركة.. أو: في موضوعة الشروط الاجتماعية للموضوعة". ترجمة الحبيب الدرويش. عمران، 9، (34): 139-154.
- لكعشي، عثمان. (2021). "السوسولوجيا الانعكاسية عند بيار بورديو". تم الاسترجاع من الرابط التالي: [7https://url-shortener.me/3JC7](https://url-shortener.me/3JC7)
- المملكة المغربية، المرصد الوطني للأشخاص المسنين. (2018). التقرير السنوي الأول حول الأشخاص المسنين. الرباط: وزارة الأسرة والتضامن والمرأة والتنمية الاجتماعية. التقرير الأول. ردمك 2-6-9782-9920-978. 114 ص.
- المملكة المغربية، المندوبية السامية للتخطيط. (2025). الأشخاص المسنون في المغرب: دراسة مستخلصة من نتائج الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2024. الرباط. [PDF]. تم الاسترجاع من الرابط التالي:



file:///C:/Users/OH/Downloads/Les%20personnes%20%C3%A2g%C3%A9es%20au%20Maroc%20_%20Analyse%20issue%20du%20RGPH%20de%202024,%20D%C3%A9cembre%202025%20(Version%20Arabe).pdf

- المملكة المغربية، وزارة التضامن والإدماج الاجتماعي والأسرة. (2017). الأشخاص المسنون في أرقام. الرباط [PDF]. تم الاسترجاع من الرابط التالي: <http://www.social.gov.ma/>
- المملكة المغربية، وزارة التضامن والتنمية الاجتماعية والمساواة والأسرة. (2020). السياسة العمومية المندمجة للنهوض بأوضاع الأشخاص المسنين 2020-2030. الرباط [PDF]. تم الاسترجاع من الرابط التالي: <https://shorturl.at/lzky>

باللغة الفرنسية:

- Borderon, M., & Oliveau, S. Vulnérabilités sociales et changement d'échelle, *Espace populations sociétés*, (3), 1-16. disponible sur: <https://10.4000/eps.7012>.
- Castel, R. (10 Mai 2010). Entretien avec Robert Castel sur le précarité [entretien en ligne]. disponible sur : <https://www.reiso.org/articles/themes/precarite/501-entretien-avec-robert-castel-sur-le-precarite>.
- Castel, R. *Les métamorphoses de la question sociale une chronique du salait*. [version numérique, format EPUB]. Paris : Fayard, 1995. disponible sur : <https://z-lib.id/>.
- Centre d'études et de recherches démographiques, secrétariat technique. (2006). *RAPPORT NATIONAL SUR LA POLITIQUE DE POPULATION : PERSONNES AGEES AU MAROC : SITUATION ET PERSPECTIVES* [en ligne]. Rabat : Haut commissariat du plan. disponible sur: <https://www.wmaker.net/testhpc/file/231663/>.
- Institut national de santé publique du Québec (INSPQ), (2024). Représentations des personnes vieillissantes et du vieillissement dans les médias écrits d'information : ÉTAT DES CONNAISSANCES. Disponible sur : <https://www.inspq.qc.ca/sites/default/files/publications/3565-personnes-vieillissantes-vieillissement-medias-ecrits-information.pdf>
- Portets, N. (2018). Une approche philosophique de la vulnérabilité. À l'écoute d'une "toute petite fille". *Empan*, 111 (3), 37-43. Disponible sur : <https://doi.org/10.3917/empa.111.0037>

باللغة الإنجليزية:



- Akram, O. (2021). Getting Extreme Poverty Narrated: Methodological Challenges of Interviewing Older Persons. *International Journal of Qualitative Methods*, 20. 1-11. [PDF]. Retrieved from: <https://doi.org/10.1177/16094069211016716>.
- Brayda, W. C., & Boyce, T. D. (2014). So you Really Want to Interview Me?: Navigating “Sensitive” Qualitative Research Interviewing. *International Journal of Qualitative Methods*, 13(1), 2014. pp 318-334.
- Dempsey L, Dowling M, Larkin P, (2016). Murphy K. Sensitive Interviewing in Qualitative Research. *Research in Nursing & Health*. 39(6):480-490. [EPUB]. Doi : 10.1002/nur.21743
- Etikan, I., & Bala, K. (2017). Sampling and sampling methods. *Biometrics & Biostatistics International Journal* 5 (6), 215-21. [PDF]. Retrieved from: <https://scispace.com/pdf/sampling-and-sampling-methods-eeutbfht4b.pdf>.
- Mulaj, J. (2023). Ontology as ideology: A critique of Butler's theory of precariousness. *Constellations*, 30 (4), 438-451. Retrieved from: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12673>.
- Ritchie, J. (2003). “The Applications of Qualitative Methods to Social Research”. In: RITCHIE, Jane & Lewis, Jane (Eds), *QUALITATIVE RESEARCH PRACTICE: A Guide for Social Science Students and Researchers*. 480-490. London: SAGE Publications.



The role of social economy associations in Achieving self-empowerment of unemployed women: the case of the Nisae Biladi association in the City of Fes

Fatah ez-zhar Ben-chikh

Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès

Email : f.entraidelarache@gmail.com

Abstract: This study aims to analyze the role of social economy associations in fostering the self-empowerment of unemployed women, as a central mechanism for enhancing their social and economic integration. The research was conducted in Fes, focusing on the activities of associations within the Multipurpose Center for Product Marketing and Income-Generating Activities Support, where the Women of My Country Association for Development and Social Work was selected as the case study. The study adopted a quantitative approach, using a structured questionnaire as the primary tool for collecting field data. The sample consisted of forty women benefiting from the training and professional development programs provided by the association. Findings indicate that the association contributes to strengthening the economic empowerment of women through the development of professional skills and vocational competencies, and there is a positive correlation between vocational training and women's capacity to integrate into the labor market.

The research concludes that social economy associations, particularly the Women of My Country Association, represent a significant actor in integrating unemployed women into the labor market, while the enhancement of their role remains contingent upon strengthening financial support and improving training and marketing mechanisms, thereby ensuring sustainable empowerment and social integration.

Keywords: Social economy, associations, self-empowerment, unemployed women, social integration, labor market, Fes, Women of My Country Association.



دور جمعيات الاقتصاد الاجتماعي في تحقيق التمكين الذاتي للنساء العاطلات عن العمل " نموذج جمعية نساء بلادي بمدينة فاس "

فتاح الزهرابن الشيخ

جامعة سيدي محمد ابن عبد الله بفاس

الإيميل: f.entraidelarache@gmail.com

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى تحليل دور جمعيات الاقتصاد الاجتماعي في تحقيق التمكين الذاتي للنساء العاطلات عن العمل، باعتباره آلية مركزية لتعزيز الاندماج الاجتماعي والاقتصادي. وقد تم إجراء البحث بمدينة فاس، مع التركيز على نشاط الجمعيات ضمن المركز المتعدد الخدمات لعرض وتسويق المنتوجات ودعم الأنشطة المدرة للدخل، حيث تم اختيار جمعية نساء بلادي للتنمية والعمل الاجتماعي كنموذج للدراسة. اعتمدت الدراسة المنهج الكمي، مستندة إلى الاستمارة كأداة لجمع المعطيات الميدانية، وشملت عينة مكونة من أربعين امرأة مستفيدة من برامج التكوين والتأهيل التي تقدمها الجمعية. وكشفت نتائج البحث أن الجمعية تسهم في تعزيز التمكين الاقتصادي للنساء من خلال تنمية المهارات والحرف المهنية، كما أبرزت وجود علاقة إيجابية بين التكوين المهني وإمكانيات الاندماج في سوق الشغل. وخلصت الدراسة إلى أن الجمعيات العاملة في مجال الاقتصاد الاجتماعي، وعلى رأسها جمعية نساء بلادي، تمثل فاعلاً مهماً في إدماج النساء العاطلات عن العمل، غير أن تعزيز أدوارها يظل مشروطاً بتقوية الدعم المادي وتطوير آليات التكوين والتسويق، بما يضمن استدامة التمكين والاندماج الاجتماعي. الكلمات المفتاحية: الاقتصاد الاجتماعي، الجمعيات، التمكين الذاتي، النساء العاطلات عن العمل، الاندماج الاجتماعي، سوق الشغل، فاس، جمعية نساء بلادي.



مقدمة

ظاهرة البطالة إحدى الإشكالات البنيوية المرتبطة ببنية سوق الشغل وبأنماط الولوج غير المتكافئ إلى الموارد الاقتصادية والاجتماعية، وهي إشكالية تتقاطع فيها محددات النوع الاجتماعي مع عوامل الهشاشة الاجتماعية والاقتصادية... وغيرها. وفي هذا الإطار، يبرز الاقتصاد الاجتماعي كحل تدخلي ذي أبعاد اقتصادية واجتماعية، يسعى إلى إعادة إنتاج الاندماج الاجتماعي عبر آليات تضامنية تقوم على التمكين وتقوية القدرات بدل منطق الإحسان أو الإقصاء.

وفي هذا السياق، تُشكل جمعيات الاقتصاد الاجتماعي إحدى البنيات الوسيطة التي تضطلع بأدوار وظيفية في تأطير النساء العاطلات عن العمل وتأهيلهن مهنيًا، من خلال نقل المهارات، وبناء الكفايات، وتعزيز رأس المال الاجتماعي، بما يسمح بإعادة إدماجهن في الفعل الاقتصادي والاجتماعي. وفي هذا الصدد تعتمد الدراسة على تحليل تجربة إحدى الجمعيات النشطة داخل المركز المتعدد الخدمات لعرض وتسويق المنتوجات ودعم الأنشطة المدرة للدخل بمدينة فاس، بهدف رصد كيفية إنتاج شروط الاندماج الاقتصادي والاجتماعي للنساء، وتقييم حدود وفعالية تدخلاتها في سياق يتسم بتفاوت الفرص واستمرار أشكال الهشاشة الاقتصادية.

1- الإشكالية:

انطلقت هذه الدراسة من طرح مجموعة من التساؤلات يمكن تناولها كما يلي:

1-1 - الإشكالية المركزية:

كيف تمكنت الجمعيات العاملة في مجال الاقتصاد الاجتماعي، ولا سيما تلك النشيطة ضمن المركز المتعدد الخدمات لعرض وتسويق المنتوجات ودعم الأنشطة المدرة للدخل بمدينة فاس، من تعزيز قدرات النساء العاطلات عن العمل عبر التكوين والتأهيل والتأطير، بما يساهم في إدماجهن الفعال والمستدام في سوق الشغل؟

2-1- الأسئلة الفرعية:

- ✓ ما هي الآليات والأساليب المعتمدة من قبل الجمعيات العاملة في مجال الاقتصاد الاجتماعي لتقوية القدرات المهنية والاجتماعية للنساء العاطلات عن العمل؟
- ✓ ما هي المراحل والعمليات التي تمر بها النساء العاطلات عن العمل خلال مسار إدماجهن في سوق الشغل، من خلال تدخلات هذه الجمعيات؟
- ✓ إلى أي حد ساهمت تدخلات الجمعيات في تحسين الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والنفسية للنساء العاطلات عن العمل؟
- ✓ ما مدى قدرة الجمعيات على تمكين النساء العاطلات عن العمل ذاتيًا، سواء لإيجاد فرص عمل مستقلة أو لتطوير مشاريع مدرة للدخل، ضمن إطار تدخلاتها وبرامجها التكوينية؟



2- فرضيات الدراسة:

- ✓ توجد علاقة ارتباطية بين استفادة المرأة العاطلة عن العمل، في إطار جمعيات الاقتصاد الاجتماعي، من تكوين مهني ملائم، وبين قدرتها على خلق فرص شغل ذاتية؛
- ✓ كلما ارتفع مستوى التكوين والتأهيل المهني لدى النساء العاطلات عن العمل، ازدادت قدرتهن على الاندماج والاستقرار المهني داخل هذه الجمعيات؛
- ✓ يرتبط اندماج النساء العاطلات عن العمل في سوق الشغل بتحسين أوضاعهن الاقتصادية والاجتماعية والنفسية؛
- ✓ كلما توفرت لدى جمعيات الاقتصاد الاجتماعي موارد مالية كافية وآليات للمواكبة والتأطير، تعززت قدرتها على توسيع فرص الإدماج الاقتصادي والرفع من الكفايات المهنية للنساء المستفيدات.

3- أهداف الدراسة

- تسعى هذه الدراسة إلى الوقوف على الأدوار التي تضطلع بها الجمعيات العاملة في مجال الاقتصاد الاجتماعي، في تمكين النساء العاطلات عن العمل وتعزيز إدماجهن الاقتصادي والاجتماعي، مع التركيز على تجربة جمعية نساء بلادي للتنمية والعمل الاجتماعي بمدينة فاس، وتمثل أهداف الدراسة فيما يلي:
- ✓ التعرف على الأدوار المقدمة من طرف "جمعية نساء بلادي" في تمكين النساء العاطلات عن العمل، وتسهيل اندماجهن في الأنشطة المدرة للدخل؛
- ✓ رصد طبيعة وآليات التكوين والتأهيل التي توفرها الجمعية للنساء المستفيدات، ومدى ملاءمتها لمتطلبات سوق الشغل المحلي؛
- ✓ دراسة مساهمة المركز المتعدد الخدمات في دعم النساء العاطلات عن العمل، من خلال عرض وتسويق المنتوجات وتقوية قدرتهن الإنتاجية؛
- ✓ تقييم انعكاسات اشتغال النساء العاطلات عن العمل ضمن الجمعية على أوضاعهن الاقتصادية والاجتماعية والنفسية؛
- ✓ تقديم قراءة سوسولوجية عن الاقتصاد الاجتماعي ومدى دوره الحيوي في مواجهة الهشاشة المرتبطة بالبطالة النسائية؛

4- مدخل مفاهيمي

4-1- مفهوم الجمعية

الجمعية هي كيان مدني مستقل وغير ربحي يضم مجموعة من الأفراد المتطوعين، يعمل وفق إطار قانوني ومؤسسي محدد لتحقيق أهداف اجتماعية أو ثقافية أو تعليمية، بعيدا عن أي غاية ربحية شخصية (salamon, 1997) تعتبر الجمعية وفق هذا التعريف وحدة أساسية للمجتمع المدني، تمثل آلية لتنظيم النشاط الاجتماعي خارج نطاق الدولة، وتساهم في تعزيز المشاركة المدنية وإعادة إدماج الأفراد داخل النسق الاجتماعي.



2-4- الاقتصاد الاجتماعي والتضامني

يقضي الأمر أولاً تحديد الدلالات اللغوية للمصطلحات التالية: اقتصاد، اجتماعي، تضامني.

1- اقتصاد:

يشترك مصطلح اقتصاد من فعل قصد (أي استقام) ومصدره اقتصد بمعنى وفر. ويعني حسب لسان العرب؛ استعمال الأموال بالشكل الذي يخالف الإفراط ويعارض التقدير. (كريم، 2012، 8).

2- اجتماعي:

تشير كلمة اجتماعي إلى كل ما يتصل بالمجتمع البشري، كما تدل على تفاعل الأفراد وتعايشهم معاً، وفي لسان العرب، هي اسم منسول إلى الاجتماع. (منظور، الجزء رقم 3).

3- الاقتصاد الاجتماعي:

يشير مفهوم الاقتصاد الاجتماعي إلى العلاقة القائمة بين الاقتصاد والسلوك الاجتماعي، كما يعني التفاعل بين العمليات الاجتماعية والنشاط الاقتصادي في المجتمعات.

4- الاقتصاد التضامني:

يشير إلى المؤسسات التعاونية والجماعية غير الربحية، والقائمة على ديمقراطية الإدارة والتنظيم، والتي تبنى على أساس سيادة الشعب وليس رأس المال، وتتبنى فلسفة التمكين والمساواة. (مريمة، 2016، 11).

5- الاقتصاد الاجتماعي والتضامني:

يعرفه المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة على أنه "إنتاج السلع والخدمات في منظمات ومؤسسات تضع الأهداف الاجتماعية وفي أحيان كثيرة الأهداف البيئية في مرتبة أعلى من الربح وتشمل العلاقات التعاونية والترابطية وأشكال الإدارة الديمقراطية وتناصر قيم التضامن. (الأمم المتحدة، ص 11).

فالاقتصاد الاجتماعي والتضامني هو مجموع الأنشطة الإنتاجية للسلع والخدمات التي تنظم كل شكل بنيات هيكلية ومستقلة (جمعيات، تعاونيات، تعاضديات، مقاولات)، تخضع لتدبير ديمقراطي تشاركي، ويكون الانخراط حراً. (Conseil économique, 2015, p7).

وقد ظهر هذا المفهوم في سياق التحولات والأزمات التي عرفها النظام الرأسمالي وخاصة مع اتساع مظاهر الفقر والبطالة والتفاوتات الاجتماعية وعجز كل من السوق والدولة عن الاستجابة الكاملة للحاجات الاجتماعية للفئات الهشة. الاقتصاد الاجتماعي والتضامني هو مجموعة المبادرات الاقتصادية التي تنفذها جمعيات أو تعاونيات أو شركات تضامنية، وتهدف إلى الجمع بين إنتاج السلع والخدمات وتحقيق منفعة اجتماعية جماعية، مع الالتزام بمبادئ التضامن والمسؤولية الاجتماعية. (Defourny, 2010).



5- جمعيات الاقتصاد الاجتماعي والتمكين الذاتي للنساء: قراءة في ضوء مقارنة أمارتيا صن للتنمية

انطلاقاً من الإشكالية التي تعالجها دراستنا والمتمثلة في فهم الكيفية التي تساهم بها جمعيات الاقتصاد الاجتماعي في تعزيز استقالة النساء العاطلات عن العمل وإعادة إدماجهن اقتصادياً، فإن نظرية التمكين (Empowerment Theory) تعد من أبرز المقاربات النظرية التي يمكن اعتمادها من أجل تفسير الأدوار التي تؤديها جمعيات الاقتصاد الاجتماعي والتضامني في إدماج النساء العاطلات عن العمل وتعزيز استقلاليتهم الذاتية، بحيث أن هذه النظرية تتجاوز التصورات النموية التقليدية التي تختزل المرأة في موقع "المستفيدة"، لتتعامل معها باعتبارها فاعلة اجتماعية تمتلك القدرة على إعادة تشكيل شروط وجودها الاقتصادي والاجتماعي. فوفق هذا المنظور، لا يُختزل التمكين في مجرد تحسين مستوى الدخل أو توفير فرصة شغل، بل يُنظر إليه باعتباره سيورة مركبة تهدف إلى توسيع قدرات النساء، وتعزيز إمكانيتهن في الاختيار واتخاذ القرار والمشاركة داخل الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

في هذا الإطار، ومن هذا المنطلق، يمكن النظر إلى "جمعية نساء بلادي" بمدينة فاس باعتبارها فضاءً وسيطاً لإعادة إدماج النساء العاطلات عن العمل اقتصادياً، عبر تمكينهن من موارد وفرص وخبرات جديدة تعزز استقلاليتهم وقدرتهن على المبادرة.

ويكتسب هذا الطرح عمقه النظري من مقارنة القدرات لدى أمارتيا صن Amartya Sen، الذي أعاد تعريف التنمية بوصفها حرية وقدرة إنسانية، وليس مجرد تراكم للثروة أو ارتفاع لمؤشرات النمو الاقتصادي. فحسب صن، لا تكمن المشكلة الأساسية في غياب الموارد فقط، وإنما في عدم قدرة الأفراد على تحويل تلك الموارد إلى إمكانات فعلية تسمح لهم بتحقيق ما يرغبون فيه من أنماط العيش. (شوقي، 2024، 34). ومن هنا تصبح البطالة، خاصة في صفوف النساء، شكلاً من أشكال "الحرمان من القدرات"، لأنها تحدّ من إمكانية المشاركة الاقتصادية والاجتماعية ومن بناء الاستقلالية الذاتية. وعليه، فإن دور جمعيات الاقتصاد الاجتماعي لا يقتصر على توفير دخل مادي أو تكوين مهني، بل يتمثل أساساً في بناء "القدرات" التي تمكن النساء من استعادة الثقة بالذات، والانتقال من وضعية التبعية إلى وضعية الفاعلية الاجتماعية. وبهذا المعنى، يتحول التمكين إلى عملية تحرير للقدرات الإنسانية المعطلة، وإلى إعادة إدماج النساء اقتصادياً واجتماعياً بوصفهن فاعلات اقتصاديات واجتماعيات قادرات على اتخاذ القرار.

كما تستند هذه الدراسة أيضاً؛ إلى التصور النظري الذي قدمه الباحث الفرنسي جون لويس لافيل Jean-Louis Laville في مقارنته للاقتصاد الاجتماعي والتضامني، باعتباره نموذجاً اقتصادياً واجتماعياً يتجاوز التصور التقليدي القائم على منطق الربح والمنافسة، نحو منطق يرتكز على التضامن والمشاركة الجماعية وتحقيق المنفعة الاجتماعية. فلا فيل يؤكد أن فعالية تنظيمات الاقتصاد الاجتماعي لا تُقاس فقط بمؤشرات المردودية الاقتصادية، بل أيضاً بقدرتها على تعبئة الفاعلين المحليين وتعزيز الروابط الاجتماعية وترسيخ قيم التعاون والثقة والمسؤولية المشتركة. (Laville, 2016, p. 12) وانطلاقاً مما سبق، يمكن القول، إن هذا البناء النظري يشكل أداة تفسيرية ملائمة لفهم الدور الذي تضطلع به "جمعية نساء بلادي" بمدينة فاس في تمكين النساء العاطلات عن العمل، ليس فقط عبر توفير فرص للتكوين أو الإدماج الاقتصادي، وإنما أيضاً من خلال تعزيز الثقة بالنفس، وتنمية القدرات الفردية والجماعية، وتقوية المشاركة الاجتماعية، بما يساهم في انتقال النساء من وضعية الهشاشة والتبعية إلى موقع الفاعلية والاستقلالية داخل المجتمع.



6- مجتمع الدراسة وعينته:

1-6- مجتمع الدراسة:

ينحصر مجتمع هذه الدراسة في جمعية نساء بلادي للتنمية والعمل الاجتماعي، وهي جمعية غير ربحية تطوعية تأسست بتاريخ 23 يونيو 2007، ويقع مقرها بمقاطعة المرينيين بمدينة فاس. تُعنى الجمعية بمجالات متعددة تشمل الأنشطة الاجتماعية، الصحية، والثقافية، بالإضافة إلى المبادرات البيئية، وتسعى بشكل عام إلى المساهمة في تحقيق التنمية والتضامن بالمنطقة، من خلال مشاريع تنموية حضارية تستجيب لبرامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، مع التركيز على تفعيل دور المرأة والطفل والشباب في التنمية ومكافحة أشكال التمييز والإقصاء الاجتماعي.

تعمل الجمعية ضمن المركز المتعدد الخدمات لعرض وتسويق المنتوجات ودعم الأنشطة المدرة للدخل، الذي أنشئ بشراكة مع ولاية فاس بولمان والمبادرة الوطنية للتنمية البشرية والمديرية الجهوية للتعاون الوطني بفاس، ويهدف إلى دعم المشاريع التنموية ومحاربة الإقصاء الاجتماعي، من خلال توفير فضاءات للإنتاج الحرفي وعرض وتسويق منتجات المستفيدين. يضم المركز طابقين؛ الطابق السفلي يحتوي على الإدارة ومقر الكتابة ومراكز صحية، بالإضافة إلى قاعتين كبيرتين للعرض والبيع، بينما يضم الطابق العلوي عشرة ورشات مخصصة للجمعيات، بما في ذلك جمعية نساء بلادي، مع قاعة كبيرة لمقاولات نسائية.

تركز الجمعية في تدخلاتها على تأهيل النساء العاطلات عن العمل مهنيًا واجتماعيًا، من خلال برامج تدريبية، تنمية المهارات والكفايات، وتعزيز رأس المال الاجتماعي، بما يسمح بإدماجهن الفعال في سوق الشغل والأنشطة المدرة للدخل، وتعتبر الجمعية بذلك وحدة الدراسة الأساسية في البحث، حيث يتم تحليل تدخلاتها، آليات التمكين الذاتي، وفعالية برامجها في تحسين الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والنفسية للمستفيدات.

2-6- عينة البحث:

تتكون عينة البحث من 40 امرأة تتراوح أعمارهن ما بين 18 و31 سنة، يستفدن من برامج جمعية نساء بلادي للتنمية والعمل الاجتماعي، والتي تمثل مجتمع الدراسة الأصلي من حيث الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تتميز بها النساء المستفيدات. تُعد هذه العينة مجموعة صغيرة تمثل المجتمع الأصلي بشكل تمثيلي، مما يتيح دراسة الفروق والأنماط ضمن هذا المجتمع بدقة وتحليل أثر تدخلات الجمعية على النساء المستفيدات.

وقد تم اختيار العينة بطريقة قصدية، وهي تقنية تهدف إلى تحديد المستفيدات الأكثر ملاءمة لأهداف الدراسة، بحيث يعكس اختيارهن الخصائص الأساسية المطلوبة لدراسة التمكين الذاتي والإدماج الاقتصادي والاجتماعي.

وفي هذا السياق، فقد أتاحت لنا هذه العينة تحليل تجربة النساء المستفيدات من تدخلات الجمعية في مجالات التكوين المهني، تنمية المهارات، والإدماج الاجتماعي والاقتصادي، مما يمكّن من تقييم فعالية برامج التمكين الذاتي وأثارها المتعددة الأبعاد على المستفيدات.

3-6- خصائص عينة الدراسة:

تتمثل الخصائص العامة للنساء المستفيدات من الخدمات التي تقدمها الجمعيات العاملة في مجال الاقتصاد الاجتماعي، في كونهن غالباً فتيات ونساء في وضعية هشاشة اجتماعية (كالأرامل، المطلقات، أو ضحايا العنف...)، ممن يعانون من



الانقطاع المبكر عن الدراسة أو الأمية، أو البطالة... كما ينتمين في الغالب إلى أوساط سوسيو-اقتصادية محدودة الدخل بالأحياء الهامشية أو المناطق القروية، حيث يسعين من خلال هذه الجمعيات والمراكز إلى اكتساب مهارات حرفية ويدوية تمكنهن من الاستقلال المادي والاندماج في سوق الشغل أو إنشاء مشاريع صغرى وتعاونيات تضمن لهن حياة كريمة. وفيما يلي أبرز الخصائص السوسيوديموغرافية لعينة الدراسة:

جدول (1): توزيع عينة الدراسة حسب المستوى الدراسي

النسبة المئوية (%)	التكرارات	المستوى الدراسي
10%	4	بدون مستوى دراسي
20%	8	ابتدائي
27.5%	11	إعدادي
30%	12	ثانوي تاهيلي
12.5%	5	جامعي
100%	40	المجموع

المصدر: إنجاز الباحث

يُظهر الجدول أن أغلب المستفيدات يتوفرن على مستويات تعليمية متوسطة (إعدادي و ثانوي)، مع حضور فئة ذات مستوى جامعي، مقابل نسبة محدودة بدون مستوى دراسي. كما تفيد المعطيات بأن 35 مستفيدة منقطعات عن الدراسة، مقابل 5 ما زلن يتابعن دراستهن (3 في الجامعة و 2 في الثانوي التاهيلي).

جدول (2): توزيع عينة الدراسة حسب الفئة العمرية

النسبة المئوية (%)	التكرار	الفئة العمرية
42.5%	17	18 – 24
30%	12	25 – 31
17.5%	7	32 – 38
10%	4	39 – 45
100%	40	المجموع

المصدر: إنجاز الباحث



يبين الجدول أن أغلب المستفيدات ينتمين إلى الفئات العمرية الشابة (18-31 سنة)، ويمكن القول؛ أن هذه الفئة هي أكثر فئة تتسم بارتفاع الاستعداد للاندماج المهني والسعي نحو الاستقلال الاقتصادي، مما يعكس ملاءمة العينة لأهداف الدراسة.

جدول (3): توزيع عينة الدراسة حسب الحالة العائلية

النسبة المئوية (%)	التكرار	الحالة العائلية
60%	24	عازبة
17.5%	7	متزوجة
12.5%	5	مطلقة
10%	4	أرملة
100%	40	المجموع

كما تظهر المعطيات المتعلقة بالحالة الاجتماعية للمبحوثات، أن فئة العازبات هي الفئة المهيمنة على عينة الدراسة بـ 24 حالة، تليها فئة المتزوجات بـ 7 حالات، ثم فئة المطلقات بـ 5 حالات، وفي الأخير نجد فئة الأرملة بـ 4 حالات.

جدول (4): توزيع عينة الدراسة حسب الوضعية المهنية

النسبة المئوية (%)	التكرار	الوضعية المهنية
90%	36	بدون
10%	4	تشتغلن
100%	40	المجموع

يبين الجدول المتعلق بالوضعية المهنية أن غالبية المبحوثات توجد في وضعية بطالة، وهو ما ينسجم مع أهداف الدراسة المرتبطة بالنساء العاطلات عن العمل. وفي المقابل، تسجل نسبة محدودة من العاملات، تتوزع حسب تصريحاتهن بين مقاولتين ذاتيتين، وعاملة بشركة، ومربية. ويبرز هذا المعطى دور الجمعية في مواكبة نساء يوجدن في أوضاع مهنية هشّة أو غير مستقرة، سواء من خلال دعم المبادرات الذاتية أو عبر تعزيز القدرات المهنية، بما يساهم في تقوية فرص الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي.

7- منهج الدراسة وأدواتها:

7-1- منهج الدراسة:

انسجامًا مع طبيعة هذه الدراسة التي تهدف إلى قياس فاعلية جمعيات الاقتصاد الاجتماعي في تعزيز التمكين الذاتي للنساء العاطلات عن العمل، اعتمد البحث على المنهج الكمي كخيار منهجي أساسي. وضمن هذا الصدد، فقد أتاح لنا هذا المنهج تحويل المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية للمستفيدات إلى بيانات قابلة للقياس والتحليل الإحصائي، بما يمكن من رصد مدى تطور المهارات العملية والقدرات الذاتية للنساء المستفيدات من برامج جمعية نساء بلادي للتنمية والعمل الاجتماعي بطريقة موضوعية.

7-2- أدوات الدراسة:

تماشيًا مع طبيعة المنهج الكمي، تم اعتماد الاستمارة كأداة رئيسية لجمع المعطيات الميدانية. وقد صُممت الاستمارة بأسلوب علمي يضمن جمع معلومات دقيقة حول الوضعية الاجتماعية والاقتصادية للمستفيدات، وتجاربهن مع برامج الجمعية، ومدى تأثير هذه البرامج على التمكين الذاتي والاندماج في سوق الشغل. كما تم تصميم الاستمارة بطريقة تسهل المعالجة الإحصائية للبيانات، مع الالتزام بأعلى معايير المصادقية العلمية والدقة المنهجية. وفيما يتعلق بالمجال الزمني للدراسة؛ فقد تمت عمليات جمع المعطيات الميدانية الخاصة بهذه الدراسة على مدى شهرين متتاليين، خلال شهري يوليوز و غشت من سنة 2025.

خلاصة عامة

سعيًا من خلال هذه الدراسة إلى دراسة أدوار جمعيات الاقتصاد الاجتماعي في تمكين النساء العاطلات عن العمل وتعزيز إدماجهن الاقتصادي والاجتماعي، من خلال دراسة حالة جمعية نساء بلادي للتنمية والعمل الاجتماعي بمدينة فاس، باعتبارها إحدى التنظيمات الجمعوية الفاعلة داخل المركز المتعدد الخدمات لعرض وتسويق المنتوجات ودعم الأنشطة المدرة للدخل بمدينة فاس. وفي هذا السياق، فقد توصلنا من خلال الدراسة الميدانية التي سلطنا فيها منهجًا كميًا بامتياز وذلك عبر الاعتماد على أداة الاستمارة بشكل رئيسي؛ إلى مجموعة من النتائج المرتبطة بمسارات النساء المستفيدات، سواء على مستوى أوضاعهن الاجتماعية والاقتصادية، أو على مستوى تمثيلهن للذات وللعمل... وغيرها. وفيما يلي أبرز النتائج المتوصل إليها:

✓ أظهرت نتائج الدراسة الميدانية؛ أن النساء العاطلات عن العمل المستفيدات من تدخلات الجمعية ينتمين في معظمهن إلى فئات اجتماعية تعاني من أوضاع هشة، تتجلى في محدودية الدخل، وضعف الاستقرار المهني، وصعوبة الولوج إلى التكوين وسوق الشغل... وقد شكلت هذه الخصائص دافعًا قويًا لدى هذه النساء للانخراط في الفضاء الجمعوي باعتباره خيارًا وبديلًا مؤسسيًا مدنيًا، لإعادة بناء مساراتهن المهنية والاجتماعية، من خلال الاستفادة من الفرص التي تتيحها جمعيات الاقتصاد الاجتماعي.

✓ كما أبرزت نتائج الدراسة أن جمعية نساء بلادي تشكل فضاءً تأسيسيًا منظمًا يتيح للنساء العاطلات عن العمل الولوج إلى مسارات تكوين مهني تتسم بالمرونة والتدرج، وتستجيب نسبيًا لخصوصيات أوضاعهن الاجتماعية.



وقد ساهمت هذه البرامج التكوينية في تمكين المستفيدات من اكتساب مهارات حرفية وكفايات عملية، مكّنتهن من إعادة بناء علاقة إيجابية مع العمل، والانخراط في أنشطة إنتاجية داخل إطار الاقتصاد الاجتماعي.

✓ كما بينت نتائج البحث أن دور الجمعية لا يقتصر على نقل المهارات، بل يمتد إلى تأطير النساء اجتماعيًا، من خلال خلق فضاء جماعي للتفاعل، والتعلم المتبادل، وتقاسم التجارب، وهو ما يساهم في إعادة إنتاج روابط اجتماعية قائمة على التعاون والتضامن. وقد ساعد هذا الإطار الجماعي على تقوية شعور الانتماء، والحد من مظاهر العزلة الاجتماعية التي غالبًا ما ترافق وضعية البطالة، خاصة لدى النساء في أوضاع هشاشة.

✓ وعلى المستوى النفسي والاجتماعي، أظهرت نتائج الدراسة أن انخراط النساء في برامج الجمعية كان له أثر واضح في تحسين تمثلاتهن للذات، وتعزيز ثقتهم في قدراتهن، وإعادة بناء تصوراتهن حول الإمكانيات المستقبلية. ويعكس هذا التحول أهمية البعد الرمزي في مسار التمكين، حيث لا يتحقق الإدماج فقط عبر تحسين الدخل أو اكتساب حرفة، بل كذلك من خلال استعادة الإحساس بالقيمة الاجتماعية وتعزيز القدرة على المبادرة والعمل.

✓ كما كشفت نتائج البحث أن اشتغال النساء داخل الجمعية ساهم في توسيع آفاقهن المهنية، من خلال تنمية الوعي بإمكانية خلق أنشطة مدرة للدخل أو الانخراط في مشاريع جماعية ذات طابع تعاوني. ويبرز هذا المعطى الدور التوجيهي للجمعية في مرافقة النساء نحو بلورة مشاريع مستقبلية، وإعادة صياغة علاقتهم بسوق الشغل في اتجاه أشكال بديلة من التنظيم الاقتصادي.

✓ وفي ضوء النتائج المتوصل إليها، يتبين أن جمعية نساء بلادي تضطلع بوظيفة مزدوجة: فمن جهة، تشكل آلية لإعادة إدماج النساء العاطلات عن العمل في الفعل الاقتصادي عبر التكوين والتأطير؛ ومن جهة ثانية، تؤدي دورًا اجتماعيًا يتمثل في إعادة بناء الروابط الاجتماعية وتقوية رأس المال الاجتماعي للمستفيدات. ويؤكد هذا الدور أن جمعيات الاقتصاد الاجتماعي يمكن أن تشكل رافعة حقيقية لمواجهة آثار البطالة النسائية، خاصة في السياقات التي تتسم بضعف سياسات التشغيل وندرة فرص العمل النظامي.

بشكل عام، يمكن القول، إن هذه الدراسة أبرزت أن تجربة جمعية نساء بلادي للتنمية والعمل الاجتماعي تمثل نموذجًا دالًا على إمكانيات الاقتصاد الاجتماعي في إنتاج أشكال بديلة للإدماج الاجتماعي والمهني للنساء العاطلات عن العمل، من خلال مقارنة تقوم على التكوين، والتأطير، وبناء القدرات، وتعزيز الاستقلالية. كما تؤكد النتائج أن تمكين النساء في هذا السياق يظل مسارًا تراكميًا يتطلب استمرارية المواقبة، وتكامل الأدوار بين الفاعلين الجمعيين والمؤسستين، بما يسمح بتحويل المبادرات الجمعية إلى آليات مستدامة للاندماج الاقتصادي والاجتماعي.



المراجع

1- العربية

- ابن منظور، لسان العرب، حرف الجيم، جمع، الجزء رقم 3.
- أمارتيا، صن، (2024). التنمية حرية مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة شوقي جلال، مؤسسة هنداوي، ط1.
- الأمم المتحدة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي، (2014)، المسائل الناشئة: البعد الاجتماعي للتنمية المستدامة، البند 3، جدول الأعمال المؤقت، متابعة مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية، الدورة الاستثنائية الرابعة والعشرون.
- الغلم مريمة، (2014). دور الاقتصاد التضامني في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، دراسة صندوق الزكاة الجزائري، مذكرة نيل شهادة الماجستير في العلوم الاقتصادية، جامعة معسكر، الجزائر.
- محمد كريم، (2012). الاقتصاد الاجتماعي بالمغرب، التنمية المعاقلة وجدلية الاقتصاد والمجتمع، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

2- الأجنبية

- Defourny, J., & Nyssens, M. (2010). Conceptions of social enterprise and social entrepreneurship in Europe and the United States: Convergences and divergences. *Journal of Social Entrepreneurship*, 1(1), 32–53. <https://doi.org/10.1080/19420670903442053>
- Jean-Louis Laville, et autres, Théorie de l'entreprise sociale et pluralisme: l'entreprise sociale de type solidaire, *Revue interventions économiques*, 54/2016, éditions électroniques, revues.org/2771, p12
- Salamon, L. M., & Anheier, H. K. (1997). *Defining the nonprofit sector: A cross-national analysis*. Manchester: Manchester University Press.
- Salamon, L. M., & Sokolowski, S. W. (2004). *Global civil society: An overview*. Baltimore: Johns Hopkins Center for Civil Society Studies. <https://ccss.jhu.edu> Conseil économique, s.e.e., 2015, Economiesocial et solidaire un levier pour une croissance inclusive, avis du conseil économique, social et environnemental, s.l. : Royaume du Maroc.