ظاهرة التدين الشعبي تحت وطأة القهر السياسي وهيمنة التدين النخبوي "قراءة تأمليّة في الخطاب الاستشراقي"

The Phenomenon of Popular Religiosity Under the Burden of Political Oppression and the Dominance of Elite Religiosity: "A Contemplative Reading in Orientalist Discourse"

أ.م.د/ أحمد حسن صاحب Ahmed Hassan Sahib

كلية الامام الكاظم(ع) للعلوم الإسلامية الجامعة Imam Al-Kadhim University College for Islamic Sciences

dr.ahmed@iku.edu.iq

المستخلص

حيال عتمة التغيرات الكبرى التي تخترق مسار المجتمعات، يقف التدين الشعبي كمرآة يعكس تقلبات الهوية وانعكاسات السياسة هذا التدين الذي يتجذر في قلب التجاذبات الشعبية يحمل معه ملامح البساطة التي تتصل بالحياة اليومية على الرغم من كونه ساحة مفتوحة للصراعات والتجاذبات .ما بين النخب التي تسعى إلى صياغة التدين وفق قوالب الحداثة والتغريب، وبين شعبوية متجذرة تحاول التشبث بموروثها الديني، يبرز صراع الهوية كأحد أخطر التحديات إذ إنّ هذا الصراع ليس محض فكري أو ثقافي بل هو ساحة يستغلها الساسة لتوجيه دفّة الولاءات مستخدمين الانتماءات الدينية كأدوات في لعبة النفوذ ، وفي خضم هذا التناقض الحاد يجد الفرد من عوام الناس نفسه ممزقاً بينما يراه إيماناً صافياً يحافظ على جوهره بين إيديولوجيات تخترق ذلك الجوهر لتستغل قدسيته، هنا تتحول الاضرحة والمناسبات الدينية التي كانت رمزاً للروحانية إلى منصات وعلامات للتدين الشعبي . وتبرز لنا جدليّة صراع متشابك يحاول التدين النخبوي فيه الهيمنة بتصويره كنسخة أرقى وأكثر عقلانية بينما يُتهم التدين الشعبوي بأنّه محض خرافة ، لكن في هذه الهوّة بين النخبوية والشعبوية تحاول الروحانيات أن تحرر ذاتها من قيود القهر السياسي والتدين النخبوي. في الوقت الذي يكون الحديث عن التدين الشعبي ليس حديثاً عن الماضي فحسب إنّما هو نافذة لفهم مستقبل الهوية الدينية وفق الأسباب التي أدّت لظهوره كسمة من سمات المجتمعات الإسلامية .

الكلمات المفتاحية : (التدين الشعبي ، التدين النخبوي ، الاستشراق ، طبقات ، المجتمع)

Abstract

Among the darkness of major transformations penetrating the societies, popular religiosity is viewed as a mirror reflecting the fluctuations of identity and the repercussions of politics. This religiosity, deeply rooted in the heart of popular tensions, carries with it features of simplicity connected to daily life, despite being an open arena for conflicts and struggles. Between elites striving to shape religiosity within the frameworks of modernity and Westernization and a deeply entrenched populism clinging to its religious heritage, the identity struggle emerges as one of the most critical challenges. This struggle is not merely intellectual or cultural but rather a battleground exploited by politicians to steer allegiances, using religious affiliations as tools in the game of influence. Amid this sharp contradiction, the common individual finds themselves torn, perceiving faith as a pure essence maintaining its core amidst ideologies those infiltrate it to exploit its sanctity. Here, shrines and religious occasions, once symbols of spirituality, transform into platforms and markers of popular religiosity. A complex struggle unfolds, where elite religiosity seeks dominance by portraying itself as a more refined and rational version, while popular religiosity is accused of being mere superstition. Yet, elitism and populism, spirituality attempts to free itself from the constraints of political oppression and elite religiosity. Discussing popular religiosity is not merely a discourse on the past; rather, it serves as a window into understanding the future of religious identity, shaped by the very factors that have led to its emergence as a defining characteristic of Islamic societies.

Keywords: (Popular Religiosity, Elite Religiosity, Orientalism, Classes, Society)

المحور الأول : قراءة في طبقات المجتمع وواقع الطبقة الشعبية

دراسة الحياة الاجتماعية تُعدُّ محوراً أساسياً في البحث عن الحضارة الإسلامية ، لما لها من ارتباط وثيق بمعيشة الناس الذين يشكلون أساس الأحداث والوقائع الاجتماعية ورغم تنوع

عناصر هذه الحياة وتخصيص أبواب منفردة لها في دراسات المختصين بهذا المجال ، تميزت دراسات بعض المستشرقين بتشخيص دقيق لمكونات المجتمع الإسلامي حيث استطاعوا ابراز العديد منها في كتاباتهم لاسيما تلك المتعلقة بالحضارة الاسلامية (كريمر، ١٩٧٤) سواء أكانت بصورة مستقلة أم ضمن سياق موضوعات أخرى مثلما يظهر في حديث المستشرق الألماني آدم متز (Adam Mez 1869–1917) عن الحياة العامة أيضا (متز، ١٩٦٧) علما أنها لا تعدو ما قسّم به الجاحظ (٢٥٥هـ/٨٦٨م) طبقات المجتمع من أنها تقسم على طبقات عدة لا تعدو أن تكون على ثلاث طبقات رئيسة وهي كل من الأغنياء، وطبقة وسطى، ثم طبقة الفقراء (الجاحظ، ١٩١٤) حيث كان البذخ والترف ، والانغماس في اللذة ناتج عن نظام الدولة المركزي والتضخم النقدي أو الثراء الفاحش في بيت المال مما خلق طبقة اجتماعية واسعة الغنى والجاه تتمثل في الخليفة وأسرته وامراء بيته ورجال الحاشية من حجّاب وكتّاب وقادة وقضاة وجلّاس وشعراء وأدباء وندماء ومطربين وطبقة التجار والموسرين الذين يسيطرون على الأسواق كل ذلك كان ينظم تحت لواءه طبقة الأغنياء ، في حين لم يستطع اقسام الطبقة الوسطى من هذا المجتمع ان يصمد امام هذه التيارات العارمة من البذخ والاسراف في اللذائذ والتمتع لكنها كانت تمثل المجتمع تمثيلا صحيحا لأنها الأكثرية فيه ومنها العلماء والفقهاء والأدباء إذ كانوا يتمتعون باحترام شعبي عظيم ، وبجانب هذه الطبقات طبقة كبيرة لا يستهان بها كانت تعاني الفاقة والفقر ولم يتسرب إليها قليل ولا كثير من ذلك الثراء الفاحش الذي كانت تبذره ايدي الطبقة الحاكمة وما دونها ففيها الكادح في سبيل خبزه اليومي وفيها المُعدم الذي لا يجد الا ما يعثر عليه بالسؤال والتسول حيث يسكنون في احياء منعزلة من اكواخ بائسة وازقة تطل منها الفاقة والعوز حيث يعيشون على هامش الحياة متوغلين في الأسواق طلبا للرزق عن طريق الاعمال الكادحة والخدمة البسيطة (عبدالجبار، ١٩٥٦، صفحة ١٨٥/١)

فعامة الناس هم الذين يشكلون السواد الأعظم من طبقات المجتمع الإسلامي في العصور الوسيطة ، إذ يعيشون بوسط اجتماعي له ابعاده الفكرية الخاصة به بما أملاه عليهم شظف المعيشة وقسوة الحياة وافرازات الطبقات التي تعلوهم بالمكانة الاجتماعية (سعد، ١٩٨٣، صفحة ٦٧) فعلى سبيل التمثيل أنه وبعد سطوة المؤسسة العسكرية في الدولة وتسلط الفئات التجارية والاقتصادية وبعد تصارع القوى المتنفذة كان هذا من شأنه أن ينعكس على حساب الفئات الشعبية التي تقوم بدفع الثمن. (التواتي، ٢٠٠٤، صفحة ٣٠) مضافاً لتلك السطوة فإن هناك سطوة أخرى متمثلة بسطوة الحياة الاجتماعية التي ألقت بثقلها على كاهل تلك الفئة من الناس حيث تصف

الروايات ان كثيرا منهم كان يتمنى الموت على حياته البائسة وأموره المعاشية الصعبة (الدمياطي، ١٩٩٧، صفحة ٧٣) ، وكثيرا ما كانت تعصف بهم قساوة الحياة فيغادروا بغداد مكرهين كونها لا تتناسب وطبيعة حياتهم المعدمة مخلفين ورائهم همّ الاشتياق ومعاناة الحنين (الحكيم، ١٩٨٧، صفحة ٣٨) أو يضطرون للاحتيال وخفة اليد والسرقة لأجل مقاومة الحياة والبقاء في أجواء المدينة (الثعالبي، ١٩٨٣، صفحة ١٣٨/١)

المحور الثاني : صراع الهوية بين التدين النخبوي وتغريب التدين الشعبوي

مارست السلطة أقسى أنواع القهر الاجتماعي تجاه الطبقة الشعبية عن طريق النظرة الدونيّة لهم فعملوا على ازدرائهم وتهميشهم وكان هذا بديلاً بائساً عن تقريبهم أو مخالطتهم أو حتى توظيفهم لصالحها، فخذ مثلاً أنّ أصحاب العاهات كانوا يُقصون من مجالس أصحاب السلطان فـ: " لا يليق بالعميان والزمنى (ذوو العاهات) والجهال والبكماء مجالسة الملوك ومنادمتهم لنقصانهم " (فؤاد، ٢٠١٢، صفحة ٢٦٦) هناك عنف اقصائي لهذه الطائفة البشرية التي ابتليت بهذه العاهات والآفات فحرمت نعيم الدنيا ومجالسة الكبراء والملوك واقصيت حتى من مدارات الرحمة بين الناس حيث كان أبو حيان التوحيدي (٤١٤هـ/١٠٢٣م) يأنف حتى من الوقوف بصفهم وهم ينتظمون للصلاة في المسجد (التوحيدي، ١٩٩٨، صفحة ٣٤) . بل حتى العادات السيئة التي كانت لا تحتكر على فئة دون أخرى في المجتمع كانت أكثر ما تنسب لهم غير فالبغاء بشتى اصنافه الذي أفرد له الشعراء الماجنين أبواباً خاصة في أشعارهم (الحجاج، ٢٠٠٩) كانت تُنبز به عوام الناس متناسين في الوقت ذاته مجالس اللهو وما يحدث فيها عند ذوي اليسار في المجتمع نفسه .

بل إننا نجد أن بعضاً من المؤرخين إن لم يكن جُلّهم قد اغمطوا حق فئة كبيرة من المجتمع محاباة للسلطة ومحاولة لإظهار الوجه الحسن لها، وإذا أردنا أن نلتمس لهم عذراً في ذلك فلعله لم نكن بحلضة الظروف السياسية المحيطة بهم آنذاك فلعله كان بأمر من السلطة ذاتها متجاهلين في الوقت ذاته السر الكامن وراء ذلك (عبدالغني، ٢٠٢٠، صفحة ٢٣٨٠) . وأراني أقف في هذا السياق لألحظ نصاً لافتاً لمحمد أركون في دراسته الهامة عن مسكويه إذ يقول : " إن الغائب الكبير عن كتب التاريخ القروسطية هو بكل بساطة الشعب بكل فئاته فالشعب غير موجود ولا يليق بكتب التاريخ أن تهتم به أو تنزل لمستواه وعندما أقول الشعب فاني اقصد العالم الريفي والبدوي وعالم العمل والكدح وعالم الهامشيين والمتسكعين والمنبوذين " (اركون، ١٩٩٧، صفحة ٥٧٨) فنجد أن هناك انحيازاً طبقياً واضحاً ويؤكد الحاجة إلى إعادة قراءة التاريخ من منظور آخر يشمل جميع الفئات بيد أن هذا غير متحقق بنسبة معتد بها وقتذاك .

فالسياسات المتعاقبة اغفلت متعمدة وبدرجة كبيرة الثقافة الشعبية في القرون الوسطى، وقدمت مجتمعاً خالصاً ، بوجه ثقافي مؤسسي ، يأنف من تداول المنتج الثقافي للسواد الأعظم من الناس ، الذي نجده حاضراً بدرجة ما في متون الجاحظ (٢٥٥هـ/٨٦٨م) أو في لمحات من حكايات التنوخي (٣٨٤هـ/٩٩٤م) وهو يقدم المجتمع الإسلامي في نشوار المحاضرة ، وفي شطر من نصوص التيارات الصوفية الاسلامية واشعار ابو العتاهية(٢١١هـ/٨٢٦م) أو ابن الحجاج(٣٩١هـ/١٠٠١م) الشعبية ، والنصوص اللسانية لشعراء الكدية وهي متون ينظر اليها باحتقار نقدي ثقافي لأن منتجيها من النبط الفلاحين المشتغلين بالأرض الذين لا ينبغي النظر اليهم باحترام ، فضلا عن كونها في واقع الحال وبسبب قوة مضمراتها الثقافية تدحض او تعكّر بمجرد حضورها فكرة صفاء العصر الذهبي للحضارة الاموية والعباسية بوصفه عصرا للسلطات الحاكمة . (التميمي، ٢٠١٩، صفحة ٢٨١) ويؤيد ذلك ما حكى به المستشرق الأمريكي مارشال هودجسون وهو يتحدث عن حيثيات ومكونات الحضارة بأنها اقتصرت عند السكان الأكثر تهذيباً وتثقيفاً ويقصد من ذلك هم نخبة الناس (هودجسون، ٢٠٢١، صفحة ٢٠٥/١) ، حيث أن التعويل بإظهار المنتج الثقافي والحضاري كان يمر عبر "الثقافة العليا" وليس عبر "الثقافة الشعبية" كدليل واضح على الاقصاء المتعمد لتلك الفئة من الناس (هودجسون، ٢٠٢١، صفحة ٢٠٦/١) .

يمكن النظر الى تاريخ التديّن الإسلامي (Islamic religiosity) خلال هذه الحقبة – من خلال قراءة في نصوص المستشرق الإيطالي المعاصر أرماندو سلفاتوريArmando Salvatore – بوصفه تاريخاً للعملية التي انتقلت من خلالها السُلطة الدينية من النبي والخلفاء إلى العلماء وفي خلال هذا التحول ، حلّت محل الرؤية النبوية لدولة رشيدة تتألف من المؤمنين الذين يقفون صفاً واحداً خلف القبول المشترك لإطار معياري ينتظم السلوك الإنساني على النحو الذي صاغه العلماء وقد أضحى هذا الاطار المعياري –الذي اصطلح على تسميته بالشريعة واضطلع بتحقيقه أهل الحديث والفقهاء– القاعدة الأخلاقية والقانونية لنموذج الوحدة الجماعية (سلفاتوري، ٢٠٢٢، صفحة ٢٩٥) .

وبتقادم المدد فقد مارست السلطة الدينية النخبوية نفوذاً قوياً هيمن على حياة العوام مستخدمة الدين لتكريس التفوق الطبقي أدّى ذلك إلى تهميش فئات واسعة من المجتمع وحرمانها من حق المشاركة الفاعلة أو من أن تنتظم في سياق الحياة العامة ، أدّى هذا القهر إلى تعزيز الفجوة بين النخبة والعامة مما ترك أثراً عميقاً على البنية الاجتماعية والثقافية . ومن المنظور إليه في الغالب أن يبدأ الدين من مشكلات سياسية أو اجتماعية معينة داخل مرحلة تاريخية معينة فيظهر في البدء حاملاً مرتكزات المرحلة ايدلوجياً لكنه ينتهي إلى التعارض مع أصوله المبدئية (العلوي، ٢٠٢٠، صفحة ٢٩٩) ، فالنخبة الدينية بنظر المستشرقة الألمانية المعاصرة كاترينا بوري (Caterina Bori) ادعوا لأنفسهم احتكار العلوم الدينية ولقد كانت العلوم في الواقع هي رأس المال الذي عوّل

عليه أولئك العلماء في بناء منزلتهم وابرازها في بيئات حضرية احتدم فيها التنافس بين العلماء قد استعرت من أجل الحصول على مناصب تعليمية في المؤسسات الدينية من خلال كتاباتهم وأنشطتهم في التدريس فقد عملوا كذلك على فرض رؤيتهم المثالية المعيارية للمجتمع على جمهور الناس الأقل تعليما (كاترينا، ٢٠٢٢، صفحة ٢٥٧)

وعلى الرغم من أن تحصيل المعرفة الأساسية بالمبادئ الأولية للدين كان مما لا يسع مسلماً تركه حيث أعربت عن ذلك المستشرقة كاترينا بوري بإن :" الفكرة القائلة بأن العامة ينبغي إقصاؤها عن المناقشات الكلامية والفلسفية المعقدّة انتشرت انتشاراً واسعاً بين العلماء" (كاترينا، ٢٠٢٢، صفحة ٥١١) فهي تعزز المبدأ الاقصائي الذي ترك فجوته بين التدين النخبوي والعامي ، ومن المحقق أن هذه الفكرة برزت إلى الوجود قبل العصور الوسطى المتأخرة بمدة طويلة ؛ فقد عبّر عنها ، على سبيل التمثيل ، المتكلم الاشعري الشهير أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ/١١١١م) الذي عاش في كنف الحُكم السلجوقي (٤٢٩-٥٥٢هـ/١٠٣٧-١١٥٧م)؛ حيث صنّف رسالةً تناول فيها منع العوام من مزاولة علم الكلام ، وهي الرسالة الموسومة بـ (إلجام العوام عن علم الكلام)، مستعرضاً فيها كيف يمكن تلقين العوام الفكر العقلي من دون المساس بإمكانية وفائهم أو التزامهم بالشريعة (الغزالي، ٢٠١٧) . ويتبين من مصنفات تلك الحقب أن التدين النخبوي كان ينأى بنفسه عن العامة ضناً منه أنهم سطحيو التفكير وأن تلك المطالب العالمية قد تكون لا تتلاءم ومستوى عقولهم فلهم من المطالب العلمية القصص الأدبية والقرآنية التي تقص عليهم من لدن القصاصين في المقاهي أو المحافل الدينية العامة وهذا بحدّ ذاته انعزالا واقصاءً لهم ، وما يعزز ذلك هو موقف النخبة الدينية من قضية العقيدة الذي يتجلّى في نمط آخر من الكتابات وهي الكتابات التي يمثلها كتاب (مُعيد النعم ومُبيد النقم) لتاج الدين السبكي(٧٧١هـ/١٣٧٠م) الذي عُني فيه ببعض المواضع بمسألة الوعظ الديني حيث نبّه لسبب أو لآخر بضرورة تحاشي الوعاظ على اختلافهم الخوض في الموضوعات المُعضلة وينبغي على القاص وقارئ الكرسي خاصةً إلا يتناول أصول الدين والاعتقاد والأحاديث المتعلقة بصفات الله فعليهم أن يقرأوا على العامة فصولا مختارة من الأدبيات الدينية لا غير (السبكي، ١٩٨٦) . ان التدين الشعبي الذي يُفصح عن التدين البسيط والممارسات الطقوسية كان يُنظر إليه بعين الارتياب كما صرّح عن ذلك المستشرق النمساوي كرونباوم (Gustave E.von Grunebaum 1909-1972) وهو يتحدث عن الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية بقوله:" إنّ الإسلام الشعبي كان ينظر إليه علماء الدين والحكومة دائما بعين الارتياب" (كرونباوم، ١٩٦٦، صفحة ٤٧١) وهنا قد يُفصح النص عن موقف العلماء والحكومة أيضا من التدين الشعبي ربما خشيتهم بتأثير ممارساتهم على السلطة الدينية الرسمية أو استغلالها كأداة للمعارضة الاجتماعية خارج الأطر التقليدية.

واعتقد وميلاً منّي لرأي السيسيولوجيست " براين ترينز " وهو يتحدث عن سيسيولوجيا الدين أنّ هذا الاقصاء النخبوي تجاه التدين الشعبي إنّما هو متأت من السياسات العامة للحكومة والسلطنة رغبةً منها بتقديم الدين الرسمي لها فهو يقول بأن : " الدين وثيق الصلة بسياسات الهوية" (ترينز، ٢٠٢٧، صفحة ٣) فهم يجدون الدين ظاهرة ثقافية اما سياسات الهوية فهي اطار اجتماعي وسياسي وهذه تشكل جدليّة ليست بالضرورة ان تكون مباشرة او حتى بسيطة فهي تعتمد على المفهوم الذي يشكله الدين الذي تسيطر عليه وتتحكم فيه السلطة .

ولم يقتصر الاقصاء على أصحاب التدين الشعبي من أصحاب التدين النخبوي انما انجر معه الاقصاء المجتمعي ، فحتى المجتمع الذي ينتمون إليه وعاشوا تحت ظله وتكبّدوا ويلاته كان قاسياً عليهم للحد الذي اطلق عليهم تسميات لا تنتمي وواقعهم الذي يعانون فعادة ما تطلق أسماء لتلك الفئة من الناس وتكون تلك التسميات ذات انطباعات اجتماعية نابعة من النظرة الدونية لهم ، أو تطلق عن طريق الفئات الاجتماعية العليا التي تزدريهم وتقلل من شأنهم ولا ذنب لهم في ذلك إلا لكونهم أقلّ حضاً وأضيع فرصاً .

فهم _ بنظر غيرهم _ أصحاب الإهانات، وأبناء الأنذال، والسفل، والسقّاط، ومنهم الرعاع، والهمج، والغوغاء لأنهم كالجراد إذ ماج بعضها في بعض، والغوغاء اهل السفه والخفة وهم الأوباش، والطرارون، والغواة، والسفهاء، والدهماء (سعد، ١٩٨٣، صفحة ٦٦) كما ويُطلق عليهم أيضاً الرّعاع، والاوباش، و السّوقة (التواتي، ٢٠٠٤، صفحة ٣١) كما ويُلحظ أن تلك الصفات والاسماء أيضاً جاءت من المهن الضعيفة التي يزاولونها حيث كان معظمهم باعة طريق يتّجرون في محتقرات البيوع، ومنهم الفُلاّح، والحشوّة، والصنّاع، والبعة، ومنهم الكُنّاس، وبائعي الطبيخ، والزّجّاج، والقصّاب، والبقّال، وبائع الجرار، وغيرهم . (سعد، ١٩٨٣، صفحة ٦٦) ومن الجدير بالذكر أنّ تلك المهن وإن كانت وضيعة في نظر المجتمع لأنها لا تدر أموالاً ترفع من مستواهم المعيشي، بيدَ أنّ هناك نوعاً من المهن التي اختص بها العوام كما ذكرها المستشرق الفرنسي كلود كاهن (كاهن، ٢٠١٠، صفحة ٢٤٨) كانت لوضاعتها لا تذكر حياءً كمهنة بيع الخمر، ومهنة كشاش الحمام ومهنة النساج .

المحور الثالث : مظاهر التدين الشعبي

من دون أدنى شك أن التدين الشعبي يعدّ من الظواهر الاجتماعية المهمة التي تعكس علاقة الفرد بالمقدس في سياق الحياة اليومية، وهو على أية حال عن فهم الدين بأسلوب بسيط بعيد عن أسر النصوص الدينية والمفاهيم الأصولية يتفاعل بشكل مباشر مع الأعراف والتقاليد المحلية الموروثة، وهو من دون ريب محوراً –وإن كان مستقلاً – غنياً بالرمزيات والسيمائيات كونه يمزج القيم الدينية مع الموروثات الشعبية.

وفي حديث المستشرق جرونباوم عن الإسلام الشعبي وهو يتحدث عن مسارهم الطبيعي حيث يشكلون ديانة شعبية منحرفة قليلاً أو كثيراً ونامية بجانب الدين العقدي الرسمي لعلماء الدين وعلى وفاق مع الاعمال والمعتقدات الدينية الحقيقية للشعب (كرونباوم، ١٩٦٦، صفحة ٤٧٠)، فهو يعكس وجه نظره التي ترى بأن الإسلام الشعبي مسار طبيعي ينبثق بجانب الدين الرسمي معتبراً أنّه ديانة شعبية تنحرف بدرجات متفاوتة لكنها تنسجم مع الممارسات والمعتقدات التي تعبر عن ايمان الناس البسيط هذه الرؤية تحمل بعداً تحليلاً لكنها قد تتجاهل التعقيد والتداخل بين الدين الرسمي والشعبي، وعلى هذا النسق يتمظهر التدين الشعبي بوجهين متغايرين في ساحة التدين الطقوسي المتعلق بمجريات الحياة الاجتماعية وهما كالاتي :

الوجه الإيجابي : يتجلى بتعزيز الروابط الاجتماعية، وتقوية الانتماء الجماعي، واحياء القيم الإنسانية، ويعمل بالإسهام على فهم الدين بصورته البسيطة بعقليته الساذجة بعيداً عن التعقيدات الفقهية أو المفاهيم الأصولية .

وهذا ما تجسد في تصريح ابي حيان التوحيدي وهو يتحدث عن صفاتهم الجميلة الفطرية السليمة : " الهمج الرعاع ... إن قلت لا عقول لهم كنت صادقا، وان قلت لهم أشياء شبيهة بالعقول كنت صادقا إلا انهم في العدد من جهة النسبة العنصرية والجبلة الطينية والفطرة الانسية وفي كونهم في هذه الدار عمارة لها ومصالح لأهلها ولذلك قال بعض الحكماء : " لا تسبوا الغوغاء ، فانهم يخرجون الغريق ويطفئون الحريق ويؤنسون الطريق ويشهدون السوق " (التوحيدي ا.، ١٤٢٤، صفحة ١٤٣) إذ يتجلّى من خلال قراءة النص أنهم قوة اجتماعية عفوية تبدو وكأنها هامشية بيد أنها تُسهم بشكل فاعل بخدمة المجتمع بصورة إنسانية عند المواقف الحرجة ولعله تنبيه على عدم احتقار تلك التكتلات التي تشكل أحد لبنات المجتمع الرئيسة ؛ زد على ذلك أنهم الفئة الأكثر حضوراً في المحافل الدينية أو اللحاق بالمساجد لأداء فروض الصلاة حيث يُغيب أبو حيان التوحيدي في كتابه الصداقة والصديق النّخبة من الحضور في تلك المساجد:" والله لربما صليت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يصلي معي ، فإن أتفق ، فبقال أو عصّار أو نداف أو قصّاب " (التوحيدي ا.، ١٩٩٨، صفحة ٣٤) فبساطة العلاقة مع الله وشمولها لهذه الفئة من الناس يعكس روح التواضع ويجسد القيم الدينية والإنسانية .

الوجه السلبي : ويعد الأكثر شمولا من سابقه بسبب النظرة الدونيّة التي توجه إليهم وتسلط عليهم جام غضبها زد على ذلك الازدراء الذي تعرضوا له الأمر الذي افضى إلى الاقصاء حتى صار يكمن في المخاطر التي تظهر عندما تتحول بعض الممارسات الدينية إلى تعلق بالخرافات والعمل على أسطرة بعض المفاهيم الدينية الصحيحة أو لعله عندما يكون الدين كساءً ايديولوجياً تكتسي به بعض الجماعات لغرض استغلال الدين للمنافع والمكاسب الشخصية . وتمظهر ذلك بعدة مظاهر نجملها بما يأتي :

- التصوف الشعبي

على الرغم مما عُرف به التصوف النخبوي من العمق الفلسفي والتحليل الفكري بما سعى إليه حاملوه بتحقيق المعرفة المباشرة بلله من خلال أساليب التأمل المستندة إلى أحكام الشريعة ومضامين الفلسفة، فقد ظهر إلى جانب ذلك التصوف الشعبي الذي يتميز بارتباطه بالعادات والتقاليد المحلية حيث اضحى محورا من محاور حياة الناس البسطاء لكنه في الغالب يخرج عن جادة التصوف المعتاد كونه يتداخل مع الموروثات الثقافية والخرافات الاجتماعية . وبدأ ذلك يظهر بشكل واسع بحسب رؤية المستشرق الأمريكي مارشال هود جسون Marshll (Hodgson 1922–1968)عن طريق اتجاه أعداد واسعة من الجماهير لقبول مشايخ التصوف بوصفهم معلمين مقدسين وبوصفهم موجهين ومرشدين في مسائل الروح (هودجسون، ٢٠٢١، صفحة ٣٠٤/٢) .

اضحى التصوف الشعبي ميداناً لظهور الخرافات والأساطير، حيث نُسبت لبعض الأولياء والأقطاب قدرات خارقة للطبيعة وقصص تثير الدهشة قد تتجاوز الحدود المنطقية والعقلية، والعجيب أنها استقرت في أذهان الناس وأصبحت من المسلمات فهي – بحسب قول مارشال هودجسون – :" كرامات وخوارق تتراوح من الأدراك الفائق والكشف عن أحوال الأخرين العقليّة، مروراً بالقدرة على الشفاء، وصولاً إلى التلبثة(Telepathy) والتخاطر وتحريك الأشياء ذهنياً، بل والطيران من دلهي إلى مكّة في ليلة واحدة للحجّ والعودة لاحقاً ثمّ قبول هذه القصص من قبل الصوفية أنفسهم مع قبولهم بغيرها من الاعتقادات الشعبيّة كقصص تُبجّل أسلافهم الموقّرين" (هودجسون، ٢٠٢١، صفحة ٣١٠/٢) وقد نجد في هذا اللون من التصوف مقاربات مع الثقافة المحلية الأمر الذي ساهم وبشكل مؤثر بانتشار الحكايات ذات النتاج العجائبي على شخصيات الأولياء أو الأقطاب وتجعلهم في محل التقديس المبالغ فيه، ذلك لأن الكرامة متعلقة باللاوعي الشعبي فهي كالأسطورة لم تمت في المجتمع كونها تمتزج بالبطولة الدينية وتترك العنان للخيال (زيعور، ١٩٨٤، صفحة ١٩) . فقد تناقلت العامة الأحاديث المختلفة المنسوبة بالمعاجز والأساطير عن الشيخ المبارك صانع المعجزات – الحلاج(٣٠٩هـ/٩٢١م) – فافتتن به خلق كثير واعتقدوا فيه الحلول واختلفت فيه اعتقاداتهم حتى قالوا فيه جزء الهي ويدعي فيه الربوبية (النويري، ١٩٨٠، صفحة ج٢٣/ص٥٧) ، وسرعان ما انتشرت أخبار معجزاته وأسرف الناس بإطلاق الاشاعات حول المعاجز والكرامات التي قام بها حتى اصبح اكثر من أسطورة تجوب بغداد (صاحب، ٢٠١١، صفحة ٢١٥) ويتبين من خلال ذلك أنّ القداسة والكرامة ينالها أولئك المتصوفة بعد وفاتهم وهذا ما أكده المستشرق الأمريكي المعاصر جيرهارد بورنغ(Gerhard Bowering) وغالباً ما أصبحت مقابرهم أماكن مقصودة للزيارة ، ناهيك عما يُحاك حولهم من الأساطير حول حياتهم وأعمالهم التي شكّلت فيما بعد أساساً لسير الأولياء (بورنغ، ٢٠٢٤، صفحة ١٦٨٦/٢) . مع تقادم الزمن بالتصوف وعلى الرغم من كونه في أزمنته الأولى كان مثار اعجاب بما تجمهر

حوله من شخصيات بارزة تركت أثراً كبيراً غير أنه في مراحله المتأخرة الوسيطة أخذ يُطلق عليه بتسميات عِدة منها **التصوف الجماهيري والتصوف الشعبوي** الذي برز في ظهور الطرق الصوفية بحسب ، التي كانت علامة فارقة بين التصوف النخبوي والتصوف الشعبوي وبحسب الدراسة التي قام بتحريرها المستشرق الأمريكي جيرهارد بورنغ في موسوعته المختصة بالفكر السياسي الإسلامي فإن التصوف قد مال عن خطه الذي عُرف فيه أو الخط الذي ارتسمته النّخبة فدخلت الموسيقى والرقص في الاذكار وأصبحت وسيلة مشوهة لتهذيب النفس بحسب رؤية النخب الدينية في التصوف من أمثال الغزالي الذي وقف حيالها بالرفض والاستهجان (بورنغ، ٢٠٢٤، صفحة ١٦٨٦/٢)، ودخل الغلمان الذين اصبحوا يحكى بجمالهم أكثر مما يُتحدث عن الله وهذا بحد ذاته ميل عن الجادة الحقّة للتصوف . (هودجسون، ٢٠٢١، صفحة ٣١٨/٢) .

- السخط الاجتماعي والديني

تتجلى هذه الظاهرة في أوساط الطبقات الشعبية في المجتمع، حيث يعكس هذا السخط استياء الأفراد والجماعات من الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية حتى أن المستشرق كاهن يعزو هذا السخط بسبب عدم الحصول على الحصص من امتيازات الدولة حيث كان تقتصر على الطبقات العليا دون الدنيا من المجتمع (كاهن، ٢٠١٠، صفحة ٨٧) إذ نتحسس من ذلك غياب العدالة الاجتماعية وافتقار السياسات العامة الى التمثيل الحقيقي لمصالحهم واحتياجاتهم، وغالبا ما يكون هذا السخط تعبيراً عن الإحباط نتيجة الاقصاء وضعف فرص القبول الى الموارد والخدمات الأساسية . وفي حيال التقلبات الدينية التي شهدتها ساحة الصراع الاجتماعي فننا نجد أنّ كثيراً ما كان يتسلل بين أوساطهم الغلو والتطرف ولعله نابع من سطحية التفكير حيث تنطلي عليهم الأفكار المنافية لمسار الإسلام الوسيط أو المعتدل، فلا يتورعون في المحافظة على الآداب الإسلامية بأماكن العبادة ومن ذلك ما حصل عند تغيير خطيب جامع براثا عام(٤٢٠هـ/١٠٢٩م) كونه يحرض على المغالاة بحب الامام علي(ع) عمل العامة على ضرب الخطيب الذي صعد مكانه بالآجر حتى خلع كتفه وكسر أنفه وادمي بالجراح (متز، ١٩٦٧، صفحة ١٣٩/١)

سرعة تقبل الترهات والاباطيل : عندما يكون قلّة الايمان وسطحية التفكير مسيطراً على عقول السذج من الناس ستكون الاراجيف والترهات سريعة للتسرب إلى أذهان عوام الناس، فكثيراً ما كانت تحدث في الانشقاقات أو الثورات التي تلم بالدولة الإسلامية حيث تقبل عوام الناس أثناء ثورة الزنج عام (٢٥٥-٢٧٠هـ/٨٦٩-٨٨٣م) كثير من تلك الاراجيف والاباطيل (الطبري، ١٩٦٧، صفحة ٤٧٣/٩) ، وبما أن العقول قد هيأت الأرضية المناسبة لتقبلها فسرعان ما كانت تحدث الأباطيل بين أوساط الناس مجرد أن يغادر الحياة شخصية بارزة ومؤثرة بنفس الوقت كما حدث عام (٢٨٩هـ/٩٠١م) بمقتل أبو الفوارس بفاجعة مروّعة الأمر الذي دعا عوام الناس للقول بأنه

سيرجع بعد أربعين يوماً (متز، ١٩٦٧، صفحة ١٤٢/٢) . كما إنّه عادة ما يكون المناخ مناسباً لبث الدعاوى المخالفة للشريعة الإسلامية الحقّة، وكأنك تجد أن المروجين للفرق والمذاهب الكلامية الباطلة لا ينتفعون ولا يتواجدون الا بين تلك الأوساط فنجد أن مدعو الالوهية ، أو المروجون للمبادئ الالحادية ، أو مدعو المهدوية لينشروها بينهم متجنبين بنفس الوقت خواصهم (متز، ١٩٦٧، صفحة ١٤٢/٢) .

انتشار ظاهرة التدين القصصي: القصاصون والتدين الشعبي ظاهرتان ثقافيتان يرتبطان ارتباطاً مباشراً بالعادات والتقاليد في المجتمعات حيث تلعبان دوراً هاماً في السلوك الفردي والجماعي على حدّ سواء . حيث يُعد القاص وسيلة لنقل المعرفة والقصص الدينية والاجتماعية التي تستند إلى التراث الشعبي فسرد الحكايات تبرز القيم التراثية التي تحمل كثير من الرمزيات السياسية أو الدينية تحت طيّاتها ، عُرف عن القصاصين الذين يجوبون الطرقات ويفترشون الأرض لغرض التكسب مغلبين الطابع التشويقي على حساب النص الديني الملتزم، ونجد ان هذا الجو قد انتشر بين تلك الأوساط وشاع بينهم دون غيرهم من فئات المجتمع، حتى أن المستشرق الألماني أخذه بالبحث والتدقيق عند حديثه عن مجريات الأحداث الاجتماعية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي حيث نزل القصاصون إلى غمار العامة بالتطرق إلى أخبار القصص والنوادر والأساطير (متز، ١٩٦٧، صفحة ج/١١١) . استهوى القصص الشعبي حيزاً في الخيال الشعبي لدى هذه الشريحة من المجتمع حتى أنّ توظيف القصص على حياة السلاطين أو الحكّام بإظهارهم بمظهر البطولة كان يأخذ مأخذه لديهم وإن كانت تلك الشخصيات إنّما تُسرد لأجل الرمزيات السياسية كما تناول ذلك المستشرق بورنغ في تعليقه على قصص ألف ليلة وليلة التي ظهر فيها هارون الرشيد(١٩٣هـ/٨٠٩م) بفكرة البطل الشعبي الذي يعمل على مكافأة الأبرار ومعاقبة الأشرار (بورنغ، ٢٠٢٤، صفحة ١٧٥٢/٢). كما نجد ظهور فئة من القاصّين الشعبيين الذين أوقفوا قسما كبيراً من أوقاتهم على القص الذي يحمل جزءاً دينياً مع آخرَ دنيوياً فالقاص المحترف هو الذي يعتمد على سذاجة الجماهير "فيكسب عيشه بإنشاء الحكايات المؤثرة والقصص التي يثير بها عواطف الجمهور" (بلات، ١٩٦١، صفحة ١٥٩) الأمر الذي يُسهم في تسطيح الفكر وتجهيل العقول من خلال تحويل القيم الإنسانية الحقيقية إلى سلع قابلة للتداول إذ تُصبح الحقيقة هامشية لأنها تُعنى فقط بالتأثير العاطفي . زد على ذلك وبحسب رؤية المستشرق بلات إن تلك القصص أُطرت "بأساطير يهودية مسيحية وحكايات شعبية تعود سواء إلى زمن الجاهلية أو مغازي الرسول ﷺ أو الفتوحات الأولى" (بلات، ١٩٦١، صفحة ١٦١)

- هيجان العواطف

عادة ما ينعكس تأثير المشاعر العميقة والاندفاعات العاطفية على سلوك الأفراد في مجتمعاتهم حيث يتجسد هذا الهيجان في حالات من الغضب والحماس أو الفرح والحزن وعلى الغالب يكون مدفوعاً

بتأثيرات جماعية أو مسيراً عن طريق الحكومات المستغلّة لهم، فهذا الهيجان من سمات العواطف الشعبية التي تظهر في بعض الأحيان في المظاهر الجماعية او الاحتجاجات الشعبية ، وكتعليل لتلك الظاهرة نجد إنّ المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون (١٨٤١-١٩٣١Gustave Le Bon) يحددها بالقول بأنّ :" العديد من خصائص الجماهير الخصوصية من مثل سرعة الانفعال والنزق والعجز عن المحاكمة العقلية وانعدام الرأي الشخصي والروح النقدية والمبالغة في العواطف والمشاعر، وغيرها، كل ذلك نلاحظه لدى الكائنات التي تنتمي إلى الأشكال الدنيا من التطور" (لوبون، ١٩٩١، صفحة ٦٣) ويقصد بهم عوام الناس الذين لم يتمكنوا من اللحاق بالنخب العليا من المجتمع كان هيجان الجماهير وعواطفهم فرصة سانحة لمبتغيات السلطة فكثيرا ما كانت تحدث ثورات تتخذ كساء أيديولوجيا مذهبيا تستمده المواجهة التقليدية بين الشيعة والسنة (التواتي، ٢٠٠٤، صفحة ١٤١/٢) الأمر الذي دعا المستشرق آدم متز لأن يشخص شيئاً من جملة الأسباب التي دفعت الناس للفوضى في التجاذبات المذهبية بين الشيعة والسنة بمدة القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وهو تشجيع الحكومة العباسية لذلك رغبة منها في الانتصار لطرف دون طرف آخر بدلاً من التعقّل وحل الأزمات بالوسطية والاعتدال (متز، ١٩٦٧، صفحة ١٣١/١) حتى إن المستشرق الفرنسي لوبون شخّص ذلك بنصٍ مفاده أن: "الجمهور يمكنه بسهولة أن يصبح جلاداً، ولكن يمكنه بنفس السهولة أن يصبح ضحية وشهيداً" فالسلطة ومن خلال القيام بتعبئة الطبقة الشعبية نحو هدف مشترك سواء أكان حب الوطن أم تجاه مظالم داخلية بالعزف على وتر مشاعر الخوف او الغضب او حتى الأمل الأمر الذي يدفع الجمهور للتجاوب مهما كلّفه الأمر ليكون أداةً للانتقام أو الاستشهاد ، وبالمجمل فانه يمكن القول: أن استغلال الهيجان العاطفي للجمهور يمكن له أن يكون أداة قوية بيد الحكّام، وقد يدفع الحكّام الثمن باهضاً إن استعمل هذا الهيجان بشكل مفرط.

- التجاذبات المذهبية

اقترنت مع ظاهرة التدين الشعبي بعض الأفعال التي تُعبر عن انعكاسات طائفية أو اجتماعية من أمثال الكتابة على الجدران او المساجد كالذي حدث في سنة (٣٥١هـ/٩٦٢م) عندما كتب العوام على جدران المساجد كتابات تظهر الولاء لعقيدة على حساب عقيدة أخرى (أبوالفداء، صفحة ١٠٤/٢) أو تجد تلك الكتابات تطلق مفردات تظهر فيها خصومات عقائدية ومذهبية أيضاً (الراوي، ١٩٧١، صفحة ٣٢١) فنجد أن العوام يأخذون من الجدران وسيلة للتعبير عن موقف ديني أو عقائدي ذلك لأنها مساحة عامة متاحة لعامة الناس علماً أنّها تمثل امتداداً للعقيدة عند الأفراد لكن بطريقة غير مؤسساتية وغير منضبطة بل تحميل انفعالات نفسية واجتماعية ناهيك عن كونه يُظهر نوعاً من التوتر العقدي أو الطائفي بين الجماعات، غير متناسين في الوقت ذاته أنّه في غضون

التدين الشعبي عادة ما يتم التعبير عن الولاء لشخصيات دينية كـ "الإمام علي" ، أو الاعتراض على رموز أخرى مثل الصحابة بسبب انقسام تاريخي أو تأويل ديني خاص ، حيث نجد أن التدين في هذا المفهوم يُستخدم كأداة لإبراز الهوية أو الانتماء الطائفي، ولا ننسى أن كل هذا مشفوع بالعفوية والبساطة في التعبير بعيداً عن التعقيد الفقهي أو الفكري.

- تمظهرات الموروثات المقدسة

يُعبر الناس في التدين الشعبي عن ايمانهم وعقائدهم عبر ممارسات طقوسية وتقاليد ترتبط بالبيئة والوجدان الجمعي التي تتجلى في بشكل واضح في الفلكلور الديني والمناسبات الدينية التي تجمع بين الجانب العقدي والجانب الثقافي ولأن يوم عاشوراء يوم حزن وألم عند الشيعة فكانت تظهر فيه بعض المظاهر التي تعكس الثقافات الشعبية فمضافا لغلق الأسواق والمحال التجارية كانت تنصب على إثره القباب في الأسواق وتعلق عليها المسوح ، ويخرجن النساء منشرات الوجوه قد شققن ثيابهن يدرن في البلد وينحن ويلطمن على مذبحة الامام الحسين(ع) (متز، ١٩٦٧، صفحة ١٣٦/١) ومما يثير استغراب المستشرق متز أنه في الجانب الآخر عند المناطق التي يكثر فيها الحنابلة نجد عكس ذلك تماماً فهو يوم توزع فيه الحلوى وتقام فيه الولائم والضيافات (متز، ١٩٦٧، صفحة ١٣٦/١) فالطقوس الشعبية تتمظهر بجوانب متعددة منها الحزن وإظهار الجزع وإقامة المواكب الدينية، أو إقامة الأناشيد الدينية كإشعال الشموع وتوزيع الطعام وتعليق النشرات أو المسوح حيث تكون مزيجاً بين الدين وثقافات الشعوب ، وبتصريح المستشرق كرونباوم أن تلك المظاهر تبدو غريبة في الحضارة الإسلامية وكأنها مستمدة أو متأثرة بمظاهر الأعياد الفارسية التي كانت في الغالب تقام إحياءً لذكرى وفاة أو إظهار لحداد متطرف مبالغ فيه حيث كان لهم نواح مجاوز للحد حتى على انفسهم وقت المرض (كرونباوم، ١٩٦٦، صفحة ٢٧٥) ولعل هذا يثير جدلاً حول مدى تأثر الممارسات الشعبية الاسلامية بعناصر ثقافية خارجية لكنه قد يتجاهل السياق الديني والثقافي الذي أعاد تشكيل هذه المظاهر لتتناسب مع التقاليد الإسلامية

وينضوي فيها أيضً التبرك بالأماكن المقدسة التي تُعد من أهم المظاهر البارزة في التدين الشعبي حيث أخذها بالبحث والتحقيق المستشرق الفرنسي المعاصر يان ريشار(Yann Richard) لأنها تعكس الارتباط الروحي العاطفي للناس بالمقدسات إذ يتجلى هذا السلوك في زيارة الأضرحة والمقامات والقبور المنسوبة للأولياء والصالحين طلباً للبركة أو تحقيقاً للرغبات أو دفعاً للشرور ويستند هذا التوجه إلى اعتقاد بأن لهذه الأماكن واصحابها مكانة خاصة عند الله مما يجعلها وسيلة للتقرب إليه (ريشار، ١٩٦٦، صفحة ٢٢)

- التعلق بالطلاسم والرقى والحُجب

يظهر من خلال أدبيات النصوص التاريخية أن العقول البسيطة تكون مرآة لما يُعكس عليها من أفكار وايديولوجيات حتى لنجد أن الطبقة الشعبية تكون رهينة مُخيّلة تُصنع لهم، ويُلفت النظر لهذه المسألة المستشرق الفرنسي شارل بلات (charles pellat١٩١٤-١٩٩٢) كيف أنّ خُطب الزُهّاد في المواعظ التي تدعوا إلى الزهد والحياة البسيطة والأخلاق الحسنة والزهد في المال والتهيؤ لليوم الآخر كانت جديرة بالتأثير على مخيلات العامة (بلات، ١٩٦١، صفحة ١٤٧) حتى انطلت عليهم كثير من الأشياء المنافية لتصديق العقل أو من الأشياء التي لا ينبغي أن تكون إلا للأنبياء كنسبة المعجزات لبعض الزُّهّاد كما نُسب لثابت بن أسلم البنّاني(ت١٢٥هـ/٧٤٣م) فإزاء المعوقات النفسية والقهر السياسي والاجتماعي الذي مُنّي به أصحاب التدين الشعبي اتجهوا إلى عالم خاص توخوا منه أن يحل مشاكلهم الشخصية التي لم تكن الأنظمة المتاحة تقترح لها حلاً ، فقامت في ضوء هذا الواقع جملة من المعتقدات الثابتة آمن بها الكثيرون ويندرج معظمها في سلم الخرافات ، فقد اشتهر في بغداد "طلسم الخنافس"* وأقبلوا على كتب الـ "العطف أو الحجاب" التي تعلق على اجسام أصحابها لتحجب عنهم الأضرار وتسهّل لهم إذ يُعلّق كتاب العطف على العضد الأيمن لصاحبه وهو على طهارة**، كما شاع بينهم الاعتقاد بمعرفة الطالع حيث يرونه مفتاحاً لكشف الغيب وتفسير الأحداث ولشيوع أمره بين الناس أمر الخليفة العباسي المعتضد سنة(٢٧٩هـ/٨٩٢م) بمنع من يقصد على الطريق صاحب نجوم أو زاجر، فكان العامة يأتون لأصحاب الطالع في المسجد أو الطرقات ويرمون برقعهم التي تحدد نوع الضائقة فيقوم أصحاب الطالع بالدعاء لصاحبها ويطلبون أن يفرّج الله كربيته ويحقق أغراضه (سعد، ١٩٨٣، صفحة ٢٤٣) كما شاع الاعتقاد بـ "الرقية" بين تلك الأوساط فكان أحدهم يكتب رقية للمرأةّ ذا خافت أن يسقط جنينها وتعلق الرقية في وسطها، ومنهم من يكتب رقية لإعادة العبد الآبق ويدفن الرق في عتبة باب، ومنهم من يكتب رقية للرعاف ويعلّقها على جبهة المرعوف كما كان يكتب رقية للخرّج على ورق سلق وتوضع الرقية عليه (التنوخي، ١٣٩١، صفحة ١٥١/٣) وتدخل الاعتقاد لديهم بالماورائيات على القانون والقصاص العادل عند الدولة فكانوا يلجؤون على الرقاع* في معرفة السارق، وهناك رقاع تُشفي من لسعة العقرب ومنها ما يستعمل في لسعة الزنبور ومنها ما يستعمل في إزالة البثور (سعد، ١٩٨٣، صفحة ٢٤٤) كما انتشر بين تلك الأوساط الاعتقاد بـ "الزراقين" الذين يتنبؤون للناس بمصيرهم أو مصير من يتوفى من الناس في قابل الأيام ومن المعلوم أن أكثر الذين تنطلي عبيهم تلك الأفكار هم

---

* في الثقافة الشعبية يشير إلى شيء خرافي يستخدم لجلب أشياء قوى خارقة

** يتكون كتاب العطف من سورة الإخلاص و المعوذتين واية الكرسي أو الآية ٦٣ من سورة الانفال ، والآية ٢١ من سورة الروم، والآية ١٠٣ من سورة ال عمران .

* وتكون من خلال اخذ خاتم ويشد بشعرة ويلى في قدح ويكتب في خمس رقاع فيها أسماء من يشك بسرقتهم فاذا ضرب الخاتم القدح نظر في الرقعه ليعرف اسم السارق.

من الناس دون الرجال حتى أنّ أحد الزراقين قال بان أكثر من يقدمون عليه من النساء (سعد، ١٩٨٣، صفحة ٢٤٤) وقد يُعزى الاعتقاد بهذه المسائل للسناء أكثر من الرجال نتيجة لطبيعة الأدوار الاجتماعية والثقافية التي تدعهن في مواجهة الضغوط والتحديات مما يدفعهن للبحث عن تفسيرات مريحة أو حلول رمزية كما أن العاطفة المرتبطة بشخصياتهن قد تعزز الميل لتصديق المعتقدات التي تحمل أبعادً نفسية .

- تقديس الأولياء

في التدين الشعبي يميل العوام إلى تقديس الأولياء والصالحين متجاوزين بذلك حدود الاعتدال التي رسمتها الشريعة الإسلامية إذ يتحول هذا التقديس إلى غلو في بعض الأحيان يُضفي على البشر صفات قد لا تليق إلا بالخالق تبارك وتعالى، الأمر الذي يدع باب التعلق بالخرافة مفتوحاً ومجانباً لجوهر العقيدة والدين . الأمر الذي استدعى المستشرق بلات بأن يصف هذه الظاهرة في الأوساط الشعبية بأنّها "مظهر من مظاهر تعدد الالهة" (بلات، ١٩٦١، صفحة ١٥٧) فانتشار أضرحة الأولياء والصالحين بات ظاهرة مهيمنة على المشهد الديني الشعبي حيث تجاوزت حدود الروحانية إلى تشكل الدين نفسه، وفي حين إنّ زيارة تلك الأضرحة لمما يُذكر الأخرة والرغبة لها حيث كان التبرك بالقبور حتى عند بعض الرجال الصالحين حيث كان الشافعي (٢٠٤هـ/٨٢٠م) يتبرك بقبر أبي حنيفة(١٥٠هـ/٧٦٧م) وكثير من العامة كان يتبرك بمشهد الكاظمين في مقابر قريش (سعد، ١٩٨٣، صفحة ٢٤٣) بيد أنّ هذه الظاهرة أضحت تشكل ممارسات وطقوس خارجة عن حدود المألوف بحيث نجد أنّ التدين الشعبي في بعض البيئات أسيراً لتلك الطقوس مما افرغ الدين عن معانيه الحقيقية وأفسح المجال للخرافة أن تحل محل الوعي الديني الصحيح ويعمل المستشرق بلات على تشخيص هذه الظاهرة ويقوم بعرض قائمة لبعض تلك الأضرحة التي انتشرت في البصرة والتي ظهرت منذ بداية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي للحصول على فكرة تقريبية عن عبادة العامة للشخصيات التي أضحت طوباوية عند أصحاب التدين الشعبي (بلات، ١٩٦١، صفحة ١٥٧) .

- النائحات في التقاليد المدفنية

تختلف التقاليد في التعازي بين أوساط المجتمع فهي عند ذوي اليسار غيرها عند الطبقة الشعبية من الناس، وقد رافق تلك التقاليد ظهور "النائحات" حيث يجلسن مع أهل الميت ينحن بأناشيد خاصة وكنّ ينتحلن هذه المهنة وهُنّه خاليات من الحزن وكانت تلك النساء ترافق الجنازة إلى المقبرة يلطمنّ خلفها وعُرف عدد لا بأس من تلك النائحات منهن "خلب، سكينة التي كانت تنوح في عاشوراء ، حبابة، صبابة التي كانت حديث البغداديين وقتذاك" كما وبرز

رجال من هذا الصنف أيضا ومنهم "ابن اصدق الذي كان ينوح في أيام عاشوراء" وكان من عاداتهن يخرجن حافيات منشورات الشعور مسودات الوجوه يلطمن ويصرخن في الشوارع (سعد، ١٩٨٣، صفحة ٢٤٥)

خاتمة

في خضم هذا التداخل الديني العميق بين التدين النخبوي والشعبوي، وحيال السؤال المفتوح في إنّه : هل يمكن ان يستعيد التدين الشعبي نقاءه الأول في عالم تغزوه الصراعات والأيديولوجيات أم يبقى أسيراً لصراع الهوية وتلاعب السياسة ؟ نخلُص للمجمل الاتي :

- التدين الشعبي كمرآة مجتمعية : إنّه يعكس حياة الطبقة البسيطة حيث يمزج بين الروحانية والتقاليد الاجتماعية لكنه يبقى عرضة للتأثيرات الخارجية وخصوصاً السياسية منها .
- الاستغلال السياسي للتدين : أصبحت الرموز والمناسبات الدينية أدوات في أيدي السياسيين تُستغل لإعادة تشكيل الولاءات الشعبية وخدمة اجندات بعيدة عن الجوهر الديني .
- صراع الهوية الدينية : يشهد التدين الشعبي تحدياً مزدوجاً بين محاولات النخب لتغريبه أو تهذيبه وبين دفاعه عن ذاته كموروث شعبي يربط الناس بجذورهم الثقافية والدينية
- ثنائية النخبوية والشعبوية : التدين النخبوي يسعى لتقديم نفسه كنسخة عقلانية ومتحضرة بينما يُتهم التدين الشعبوي بالتخلف والجمود .
- ابراز التدين الشعبي كخرافة : ركز الاستشراق على إبراز التدين الشعبي كظاهرة سطحية مليئة بالخرافات مما ساهم برسم الدين في المجتمعات بصورة نمطية غير عقلانية .
- تعميق الانقسام بين النخب والشعب : تناول المستشرقون التدين النخبوي والشعبوي بوصفهما طرفين متناقضين مما عزز شعور النخب بالتفوق الفكري ودفعها لتبني رؤية تغريبية بعيداً عن فهم السياقات الاجتماعية والدينية للمجتمعات المحلية .

مراجع

١. صاحب ، احمد حسن. & حسن، نضال سعيد. عقائد الشيعة الامامية من منظور المستشرق يان ريشار. Journal of Imam Al-Kadhum College, 7(4), 129-141. (٢٠٢٣).

٢. ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل بن عمر القرشي، *البداية والنهاية*، بيروت: دار احياء التراث العربي.

٣. التوحيدي، ابوحيان علي بن محمد بن العباس، *الامتاع والمؤانسة*، بيروت : المكتبة العنصرية (١٤٢٤).

٤. التوحيدي، ابوحيان علي محمد، *الصداقة والصديق* ، بيروت : دار الفكر المعاصر، (١٩٩٨)

٥. الثعالبي، ابومنصور عبدالملك محمد إسماعيل، *يتيمة الدهر في محاسن اهل العصر* ، بيروت : دار الكتب العلمية (١٩٨٣)

٦. الدمياطي ، احمد ايبك عبدالله.، *المستفاد من ذيل تاريخ بغداد* ، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٩٧)

٧. صاحب، احمد حسن، *شعراء مؤرخون*، حلب: دار ينابيع (٢٠١١).

٨. متز، آدم، *الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الحضارة الإسلامية*، بيروت: دار الكتاب العربي،(١٩٦٧).

٩. سلفاتوري، ارماندو، *تاريخ الاسلام* ، بيروت: الشبكة العربية للابحاث والنشر،(٢٠٢٢).

١٠. الجاحظ، عمرو بن بحر ، *التاج في اخلاق الملوك*، القاهرة،: المطبعة الاميرية، (١٩١٤)

١١. الجومرد، عبدالجبار، *هارون الرشيد دراسة تاريخية اجتماعية سياسية*، بيروت: المكتبة العمومية. (١٩٥٦)

١٢. ابن الحجاج، الحسين بن احمد، *درة التاج من شعر ابن الحجاج* ، بغداد: دار الجمل، (٢٠٠٩).

١٣. التنوخي ، المحسن بن علي بن محمد، *نشوار المحاضرة واخبار المحاضرة*، الوراق، (١٣٩١).

١٤. ترينز، براين *بيير بورديو، سوسيولوجيا الدين*، بيروت، (٢٠٢٧).

١٥. كاترينا، بوري، *تاريخ الاسلام*، بيروت : الشبكة العربية للابحاث والنشر،(٢٠٢٢)

١٦. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، *معيد النعم ومبيد النقم* ، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية،(١٩٨٦)

١٧. نولدكه، ثيودور، *فيلوجيا الاسلام (القران،الاسلام،الخليفة)*، بيروت: المركز الاكاديمي للأبحاث، (٢٠٢٤)

١٨. التميمي، جواد كاظم، *اللسانيات الانثروبولوجية منظور معرفي لدراسة بنية الثقافة العراقية* ، عمان: دار كنوز، (٢٠١٩).

١٩. كرونباوم ، .جي ئي ، *الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية*، بغداد: مطبعة اسعد، (١٩٦٦)

٢٠. بورنغ ، جيرهارد، *موسوعة برينستون للفكر السياسي الاسلامي* ، الشارقة : دار روافد الثقافية ، (٢٠٢٤).

٢١. عبدالغني، حسام حسن إسماعيل، الفقر في العصر العباسي الثاني، *مجلة كلية اللغة العربية باسيوط*. (٢٠٢٠).

٢٢. سلهب ، حسن ، *علم الكلام والتاريخ اشكالية العقيدة في الكتابة التاريخية*، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، (٢٠١١).

٢٣. الحكيم، حسن عيسى، *بغداد في تراث ابي العلاء المعري* ، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، (١٩٨٧).

٢٤. شميتكة ، زابينة ، *المرجع في تاريخ علم الكلام* ، بيروت : مركز نماء للبحوث والدراسات، (٢٠١٨)

٢٥. بلات، شارل، *الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء* ، دمشق: دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، (١٩٦١)

٢٦. النويري ، شهاب الدين احمد بن عبدالوهاب ، *نهاية الارب في فنون الادب*، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٨٠).

٢٧. الراوي ،عبداللطيف عبدالرحمن، *المجتمع العراقي في شعر القرن الرابع الهجري* ، العراق:مكتبة النهضة، (١٩٧١).

٢٨. زيعور، علي ، *الكرامة الصوفية والاسطورة والحلم القطاع اللاوعي في الذات العربية* ، بيروت: دار الاندلس،(١٩٨٤)

٢٩. أبوالفداء ، عمادالدين اسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ، *المختصر في أخبار البشر* ، القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية. (بلا تاريخ).

٣٠. لوبون، غوستاف، *سايكلوجيةالجماهير*، بيروت: دار الساقي، (١٩٩١)

٣١. فاكلييري. (د.ت). الاشعري ابو الحسن، *دائرة المعارف الاسلامية*.

٣٢. روزنتال ، فرانز، *علم التأريخ عند المسلمين* ، بيروت: دار المدار الاسلامي. (٢٠١٧)

٣٣. سعد ، فهمي عبدالرزاق، بيروت: المكتبة الاهلية للنشر والتوزيع. (١٩٨٣)

٣٤. كريمر ، فون ، *الحضارة الاسلامية ومدى تاثرها بالمؤثرات الأجنبية* ، دار الفكر العربي (١٩٧٤)

.

٣٥. كاهن ، كلود، *الاسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية* ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (٢٠١٠).

٣٦. هودجسون، مارشال ، *مغامرة الاسلام الضمير والتاريخ في حضارة عالمية* ، بيروت: الشبكة العربية للابحاث والنشر،(٢٠٢١).

٣٧. اركون ، محمد ، *نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي* ، بيروت: دار الساقي،(١٩٩٧)

٣٨. الطبري ، محمد بن جرير، *تاريخ الرسل والملوك* ، مصر: دار المعارف(١٩٦٧).

٣٩. الغزالي ، محمد بن محمد بن محمد بن احمد، *الجام العوام عن علم الكلام*. جدة: دار المنهاج(٢٠١٧).

٤٠. التواتي، مصطفى ، *المثقفون والسلطة في الحضارة العربية الدولة البويهية نموذجا*. بيروت: دار الفارابي. (٢٠٠٤).

٤١. وات، مونتجمري، *الفكر السياسي الاسلامي* ، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع. (١٩٨١)

٤٢. العلوي ، هادي،. *مقالات في الإسلام*،) بغداد: درابين الكتب (٢٠٢٠).

٤٣. فؤاد ، هالة احمد، *المثقف بين السلطة والعامة نموذج القرن الرابع الهجري ابو حيان التوحيدي*.، بغداد: دار المدى، (٢٠١٢)

٤٤. جب، هاملتون ، *دراسات في حضارة الاسلام* ، بيروت: دار العلم للملايين. (١٩٧٩).

٤٥. هل. *الحضارة العربية*، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، (١٩٥٦).

٤٦. ريشار، يان ، *الاسلام الشيعي عقائد وايدلوجيات* ، بيروت: دار عطية. (١٩٦٦).