قسم الأبحاث | 2018-08-19

اقتصاد الحركة السلفيّة

حالة مراكز "الرقيّة الشرعيّة" في المغرب

اسم الكاتب

د. يونس الوكيلي

جميع الحقوق محفوظة © 2018
www.hafryat.com

مقدّمة

تروم هذه الورقة دراسة اقتصاد «الحركة الوهابية» بالمغرب؛ من خلال تسليط الضوء على إحدى أنشطتها التجارية, المتمثلة في مراكز «الرقية الشرعية» المنتشرة في عدة أحياء شعبية من مدينة الدار البيضاء, كبرى المدن المغربية, ويتميز هذا النشاط باختلاط بيّنٍ للديني بالاقتصادي, وأطروحتنا المركزية في هذه الورقة؛ أنّ العلاج «بالرقية الشرعية», كممارسة علاجية في مدينة الدار البيضاء, مرتبطة بالحركة الوهابية بالمغرب, انتقلت من ممارسة عفوية دعوية إلى ممارسة مهَنية اقتصادية.

ومن أجل الدفاع عن هذه الأطروحة, نتبع محطتين أساسيتين: أولاً, مقدمة في علاقة مراكز الرقية الشرعية بالحركة الوهابية في السياق المغربي, وثانياً: تحليل التحول نحو المهنة, من خلال خمس مؤشرات: انتقال النشاط من البيوت إلى المراكز والتخصص, وتلقي الأتعاب المالية, والهيكلة والتنظيم الداخليين للمراكز, وفي الأخير, رصد ملامح تصور الرقاة لأنفسهم كـ «جماعة مهنية».

وأطرح الأسئلة الآتية: كيف ترتبط الحركة السلفية الوهابية بظاهرة «مراكز الرقية الشرعية»؟ ثم, ماهي تمظهرات تحول ممارسة الرقية الشرعية إلى «مهنة» بالمغرب؟ وأخيراً, ما هي دلالات هذا التحول نحو المهنة؟

أولاً: الحركة الوهابيّة والرقية الشرعيّة

في تعريف الحركة الوهابيّة

تنسب الدعوة الوهابية[1] إلى محمد بن عبد الوهاب[2] مؤسس الدعوة[3] في منتصف القرن الثامن عشر. وتعريفاً لهذه الدعوة نتناولها في بعدين: النظري المعرفي، ثم البعد المنهجي العملي.

يتلخص البعد النظري في مفهومين رئيسين:

الأول، مفهوم التوحيد الذي يحظى مبدأ التوحيد في التصور السلفي الوهابي للدين بمكانة لا يعلوها أيّ مبدأ آخر، ومن أشهر كتب الدعوة كتاب التوحيد الذي هو حقّ على العبيد[4] لمحمد بن عبد الوهاب، يفصل فيه مقتضيات التوحيد في ستّ وستين باباً، يتصدر كل باب آية قرآنية أو حديث نبوي صحيح، ويتلوهما بيان في مسائل معدودات لمعنى ذلك...»[5]. حاول ابن عبد الوهاب في هذا الكتاب تنقية التوحيد من «الشوائب»، ومن أهم مظاهرها، بحسب كتاب التوحيد:

1) دعاء غير الله أو دعاء أحد مع الله، كدعوة الأولياء.

2) والاستغاثة بغير الله من الغائبين والمائتين، وبصورة خاصة عند قبورهم، فإن الاستغاثة بالمخلوق غير جائزة وهي مخالفة للتوحيد.

1- نلمح إلى أنّ الباحثين يستعملون نعت «الوهابية» لوصف هذا المذهب، في حين أن أتباعه لا يستعملون هذا النعت، ويعدّونه تحاملاً، على سبيل المثال يقول الأستاذ مسعود الندوي: «إن من أبرز الأكاذيب على دعوة شيخ الإسلام (يقصد محمد بن عبد الوهاب) تسميتها بـ «الوهابية»، وأصحاب المطامع حاولوا من هذه التسمية أن يثبتوا أنها دين خارج عن الإسلام». مسعود الندوي، **محمد بن عبد الوهاب: مصلح مظلوم ومفترى عليه**، ترجمة وتعليق عبد العليم البستوي، مراجعة وتقديم محمد تقي الدين الهلالي، منشورات وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1984، ص 165.

2- محمد بن عبد الوهاب النجدي، ولد سنة 1703 ببلدة العينية شمال الرياض، درّس على والده الفقه الحنبلي والتفسير والحديث، ألف عدة مؤلفات من أشهرها: كتاب التوحيد.

3- من أجل تصور تاريخي اجتماعي لنشأة الدعوة السلفية الوهابية، انظر: الدخيل خالد، **الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2012. ويدافع المؤلف على عن العوامل الاجتماعية في نشأة الحركة الوهابية.

4- النجدي محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد**، دار عمر بن الخطاب، بدون تاريخ، بدون مكان.

5- نفسه، ص 11. وأيضاً ص 163.

3) والتوسّل بالنبي لمعنى غير التوسل بالطاعة أو بالدّعاء أو بالشفاعة.

4) والاستعاذة بغير الله وأسمائه وصفاته: ومنه خرافات التعاويذ والتعازيم ومخاطبة الجن في معالجة المصروع.

5) والحلف بغير الله؛ إذ يقتضي التوحيد ألا يحلف مخلوق بمخلوق.

6) وزيارة القبور، قبور المسلمين وغير المسلمين، إذا لم يكن المقصود منها الذكرى، والاعتبار، وإذا كانت مصحوبة ببدع، أو إذا كانت لطلب الحوائج أو الشفاعة من أصحابها.[6]

لم يكن هَمّ الوهابيين من خلال هذه الأصول التدليل على وجود الله أو على نبوة الرسل وغيرها من القضايا المعروفة في علم الكلام التقليدي، لذلك كان اهتمامهم ضئيلاً بالركن الثالث، إن لم نقل هو مبحث قديم موروث عن الحنبلية كان الغرض منه مواجهة فرق من قبيل المعتزلة أو الجهمية...إلخ، ولم يعد له من دور إلا في مواجهة بعض الفرق الصوفية، لكنهم عنوا، كما يقول فهمي جدعان، بتخليص التوحيد من الكدر الحسي المشخص الذي أغرقه فيه جهل عامة المسلمين.[7] من هنا لم تكن هذه الأصول مجرد أصول نظرية، إنما تجسدت عملياً، لذلك تمت تسميتها بالدعوة، والدعوة لا تكون إلا بالعمل الاجتماعي الحثيث على إقناع الأفراد والمجموعات، و«تحرير عقولهم من سلسلة الأشباح ومن سلطة الخرافات والأوهام»[8]، ولذلك فالدعوة إلى هذه الأصول حصل بشكل لا يخلو من إكراه مرجعي عبّأ نصوصاً قرآنية وحديثية عديدة تحشر الحقيقة في مساحة معنوية وحيدة، وهو الأمر الذي جعل فكرة الفرقة الناجية والطائفة المنصورة[9] راسخة في أدبيات الدعوة.

6- ابن عبد الوهاب بن محمد، **التوحيد**...، م .س، ص 115.

7- فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت، 2010، ص. 196.

8- نفسه، ص 196.

9- محمد بن جميل زينو، **منهاج الفرقة الناجية والطائفة المنصورة**، دار الهداية، القاهرة، 2013، ص 9.

والثاني: مفهوم البدعة الذي يعني مصطلح البدعة في علمَي الفقه والكلام، كلّ ممارسة أو فكرة غير متفقة مع مبادئ الإسلام في عهده الأول[10]، وهي تقابل السنّة في التصور الوهابي، وتهدف إلى محاصرة كل قول أو فعل لم ينص عليه الشارع في الكتاب والسنّة، بغرض ضبط الممارسة الدينية بكل صرامة، ولذلك فهو محرَّم وضلالة، لأنه في الدين[11] المفترض أنه توقيفي، وذلك لقوله عليه السلام: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه، فهو ردّ»، أما بالنسبة إلى العادات التي تخصّ شؤون الدنيا، فلا بأس بالابتداع فيها حسب علماء الوهابية.

ويطلق الوهابيون عادة على كل من أضاف شيئاً يخالف تصورهم للدين، بأنه مبتدع أو من أهل البدع والأهواء، وبالتالي فهو خارج الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، ونتيجة لهذا التصور الواسع للبدعة؛ وقفت الوهابية ضد كلّ سيرورات التطور التي يمكن أن يعرفها المجتمع، توقف الزمن في العهد الأول للإسلام، ولا بدّ من عملية إرجاع المجتمع في كل لحظة إلى ذلك العهد الأول، من هنا كما يقول فهمي جدعان لم تستطع الوهابية أن تدفع عملياً واجتماعياً بعودها السلفي إلى نتائجه المنطقية اللازمة، فظلت حبيسة أطر ثقافية عاجزة أصلاً عن استخدام الينابيع السلفية لأغراض العالم الحديث، أي أمور التمدن والتقدم[12].

وبهذا الفهم وقف كل من التوحيد بالمعنى الوهابي ورديفه البدعة، سداً منيعاً للتطور الاجتماعي والحضاري الذي يمكن أن يعرفه المجتمع.

ننتقل إلى الأسس المنهجية، ويمكن أن نرصد أساسين:

الأول: الاتباع، يرى فهمي جدعان أن الجماعة الإسلامية بعد غياب الرسول، صلى الله عليه وسلم، احتاجت مبرراً يسبغ استمرارها، ويمنح وجودها شرعيته المتعالية، فشرعت تبحث عن المؤسسة البديلة التي ترث النبي في تأويل النص،

10 – جانين سورديل ودومينيك سورديل، مادة (بدعة)، في: **معجم الإسلام التاريخي**، ترجمة أ. الحكيم، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، لبنان، 2009.

11– المرجع السابق، ص 179.

12– فهمي جدعان، **أسس** ...، م. س، ص 198.

ودار صراع ضارٍ على ذلك لم يحسم لجهة محددة, فكانت مؤسسة الأمة, تحيا وتنمو وتمتد في رحاب النص وفي توحد معه وبه, أما ضامن مقتضيات هذا الوجود, وهذا الاستمرار, فيتجسد فيما يسميه رضوان السيّد بـ «عقل الجماعة», القادر على إدراك مصلحتها وعلى بناء أحكام شرعية, الإجماع أصلها وسندها[13].

من هنا, وضع من يسمون «أهل الحديث» في القرن الثاني والثالث, مؤسسة السلف, موضعاً خاصاً يجعل منها أصلاً ومصدراً ومنبعاً قطعياً في الاعتقاد والفهم والسلوك والاقتداء, وقد استقر في التقليد الإسلامي, أنّ «السلف الصالح» الذين تحيل عليهم على الدوام النصوص التي تتخذ طابعاً «سلفياً», هم صحابة رسول الله الذي شبههم الحديث بالنجوم من اقتدى بهم اهتدى, والأئمة الأعلام الكبار-أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة- والتابعون وتابعو التابعين بإحسان إلى القرن الثالث الهجري[14].

يحدّد المنهج السلفي الوهابي جوهر اتجاهه في كون العقيدة توقيفية[15], لا تتثبت إلا بدليل من الكتاب والسنة الصحيحة, ولا مجال للرأي والاجتهاد, ويستندون في هذا الرأي إلى قول الرسول, صلى الله عليه وسلم, فيما رواه الشيخان من رواية عبد الله بن مسعود: «خير القرون قرني, الذي يلونهم ثم الذين يلونهم, ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه, ويمينه شهادته», والقاعدة التي يعطونها تفسيراً محدداً, هي «لا اجتهاد مع وجود النص», ونادراً ما تجد الاستدلال الوهابي يلجأ إلى مصادر التشريع المعروفة في المذاهب, من قبيل: الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة, ويتم التشبث بالأحاديث الصحيحة, وفهم «أهل الحديث» القدامى لها. ومن ثمة فقول عبد الله بن مسعود: «اتبعوا ولا تبتدعوا» تقدم المفتاح الذهبي لكامل الموقف السلفي الوهابي[16].

13- نفسه.

14- فهمي جدعان، **تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2014، بيروت، ص 312.

15- صالح فوزان آل الفوزان، **عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها أو ينقصها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك**، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1434. ص 11.

16- فهمي جدعان، **تحرير الإسلام...**، **م. س**، ص 314.

ثم الثاني، ظاهر النصوص الذي يفضي الاتباع إلى الأخذ بالظاهر لأجل استشفاف معاني نصوص القرآن والسنة، فهي المفيدة وحدها للعلم. والوسيلة في ذلك مجمل القواعد المستخلصة من فقه اللغة، تتخذ اللغة في هذا المجال معنى خاصاً؛ فهي «عبارة عن سلسلة من العلامات الخارجية التي تمثل خيطاً من الأفكار الداخلية الموجودة مسبقاً، إنها الدال المطلق، «النص»، والمدلول «البيان»، اللذان يندمجان ويكونان بطريقة شفافة الحقيقة المنطوقة لله كما تجسدت في اللغة الخارجية للقرآن»[17].

يمّحي هنا كل بياض ممكن، أو مسافة فراغ بين قصد المتحدث والمعنى الحاصل في ذهن المتلقي؛ إذ إنّ اللغة العربية بخصائصها في البيان، كفيلة بتكريس المطابقة وإلا ما اختارها الله لمخاطبة عباده. وهذا دائماً ينسجم مع التصور السلفي لمصادر التشريع التي يؤخر فيها ما أمكن الدليل العقلي. بهذا المعنى «تصبح مهمة المفسر هي الانخراط في التفسير لا التأويل»[18]، ويغدو استخلاص المعنى «يعتمد اعتماداً شديداً على جانب المؤلف وعلى الاعتقاد بقابلية اكتشاف قصده والوصول إليه، بما يعنيه ذلك من تهميش لطبيعة النص ودور القارئ في استخلاص المعنى»[19].

يطلق بيرنارد هيكل على هذا التصور منهجية النص التشعبي الحاسوبي (الهايبرتكست) وهي العلامة التجارية للسلفيين، أي يعتمدون نصوصاً سليمة مقتبسة من الوحي لتكون هي الأساس لآرائهم، وهم يقدمون الآيات القرآنية ذات العلاقة، أو الأحاديث الشريفة ذات العلاقة، في كلّ مرة يصدرون فيها حكماً أو رأياً (...)، وكل إنكار للآراء السلفية يعني إنكار القيمة البرهانية لنصوص الوحي،

17- أديس جودري، **بناء مؤمن مثالي: مناهج الاستدلال التي تتبناها السلفية التقليدية والمسلمون التقدميون**، ترجمة معين الإمام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2014، بيروت، ص 116.

18- نفسه، ص 117.

19- نفسه، ص 120.

وخصوصاً الأحاديث الشريفة الشرعية، وهو موقف يمثل منحدراً سريعاً زلقاً يوصل إلى الاستبعاد من مجتمع المؤمنين وإلى التكفير»[20].

الدّعوة الوهابيّة في المغرب

يعود وفود الدعوة الوهابية إلى المغرب إلى القرن الثامن عشر، زمن المولى سليمان، واتخذت منذ اللحظة الأولى شكلاً صراعياً مع التدين المغربي، تجلى في تصدي مجموعة من العلماء المغاربة، عام 1803، إلى الرد على الدعوة الوهابية في رسائل، منها: رسالة المولى سليمان إلى سعود بن عبد العزيز من تدبيج شيخ الجماعة الطيب بن كيران، ورسالة أحمد بن عبد السلام البناني المعنونة بـ «الفيوضات الوهبية في الرد على الطائفة الوهابية»، ثم رسالة مجهولة معنونة بـ «رسالة في الرد على مبتدعة أهل البدو وناحية الشرق». ومجمل هذه الرسائل تناولت «المآخذ على الدعوة الوهابية ومناقشتها، وما يتعلق بزيارة القبور من نذور وطلبات، وأهم من هذا كله ما يترتب على ذلك من تكفير للمسلمين بهذه الأفعال»[21]، وعموماً يمكن القول، مع محمد المنصور، إن الدعوة الوهابية خلال القرن الثامن عشر لم تلق الترحيب من طرف العوام، ويفسر ذلك بكيفية رئيسة بالهيمنة الإيديولوجية للمتصوفة والشرفاء؛ ذلك أنّ الدعوة الوهابية كانت في جوهرها، تعارض التعلق بالصلحاء وتعدّه شِركاً، في حين أن تعظيم الأولياء والتقرب إليهم بالزيارة كان من صميم الممارسة الدينية بالمغرب»[22]. وهذه العلاقة الصراعية ستستمر نفسها في القرن العشرين، نظراً لما أشرت إليه قبل قليل؛ من أن الدعوة الوهابية تقوم أساساً على تقويض نمط «الدين اليومي»[23]، أو «الإسلام المغربي»[24] الشائع بين الناس؛

20- برنارد هيكل، **عن طبيعة الفكر والعمل السلفيين**، في: السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، حرره رول مِيير، ترجمة محمد محمود التوبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2014، بيروت، ص 65.

21 - حمادي الرويسي وأسماء نويرة، **الردّ على الوهابية في القرن التاسع عشر: نصوص الغرب الإسلامي نموذجاً**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2012، ص 71.

22- محمد المنصور، **المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين 1792-1822**، ترجمة محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006، بيروت، ص 232.

23- Fanny Colonna, **Les versets de l'invincibilité : Permanence et changements religieux dans l'algérie contemporaine**, presses de la fondation national des sciences politiques, Paris, 2005, p. 21.

24 - Edmund Burke III, **The Ethnographic State : France and the Invention of Moroccan Islam** , University of California Press, 2014, p 170.

لذلك يقول ميشو بيلير: إنّ «سعي المذهب الوهابي مطلع القرن العشرين إلى تقويض المعتقدات الشعبية من أجل استبدالها بالعقيدة الدينية المثالية»، فهِم منه المغاربة أن الأمر يتعلق بتدنيس للمقدس sacrilège وتدمير للدين نفسه»[25].

في منتصف القرن العشرين، برز أحد أهم المدافعين عن الدعوة الوهابية بالمغرب، وهو تقي الدين الهلالي[26]، يحكي في مذكراته «كتاب الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة» عن صراعاته منذ الأربعينيات مع الطرق الصوفية في المغرب، خاصة في الشمال، وبعد أسفار طويلة حتى عام 1968، تلقى دعوة من الشيخ عبد العزيز بن باز، رئيس الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، للعمل أستاذاً بالجامعة، منتدباً من المغرب، وبقي يعمل إلى 1974 حينها ترك الجامعة وتفرغ للدعوة بالمغرب في عدة مساجد خاصة بمدينة الدار البيضاء، ألّف العديد من الكتب في التفسير والحديث والشعر، إلى أن توفّى في منزله بالدار البيضاء عام 1987، تتلمذ في هذه الفترة الأخيرة بالمغرب على يده شيوخ كثر أذكر من أبرزهم: القاضي برهون، ومحمد زحل، وزين العابدين بلافريج، ومصطفى لقصير ممن يسمون بالسلفية العلمية، والحقيقة أنّ في هذه الفترة بدأ في الانتشار بالمغرب، كما يقول برونو إيتيان ومحمد الطوزي، الفكر السلفي «خاصة الجماعات المرتبطة بشكل من الأشكال بالمملكة العربية السعودية، حينما أصبح يتردد الشيخ أبو بكر الجزائري الأستاذ بمسجد المدينة المنورة، كل سنة على المغرب، بمعية الشيخ المغربي تقي الدين الهلالي الذي عرف بمناهضته للزوايا والتصوف، وخلال هذه المرحلة بدأ يتشكل تيار سلفي واسع

25- Edouard, Michaux-Bellaire. **Le Wahhabisme**. Casablanca : Impr. réunies, (1928). p. 21.

26 – ولد الهلالي في قرية «الفرخ» من بادية سجلماسة في المغرب، عام 1890، وقد قرأ على والده وحفظ القرآن الكريم وهو ابن اثنا عشرة عاماً، سافر الهلالي إلى القاهرة حيث التقى بالشيخ محمد رشيد رضا وبعض العلماء السلفيين، أمثال: الشيخ محمد الرمالي، والشيخ عبد العزيز الخولي، وغيرهم من العلماء بمصر. كما حضر دروس القسم العالي بالأزهر، ومن مصر توجه إلى الحج، ثم إلى الهند، حيث اجتمع بعلماء أهل الحديث وأخذ العلم عن الشيخ عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري. سافر الهلالي إلى ألمانيا وعين محاضراً في جامعة «بون»، وبعد ثلاثة أعوام في بون انتقل إلى جامعة برلين طالباً ومحاضراً ومشرفاً على الإذاعة العربية 1939، وفي 1940 قدّم رسالة الدكتوراه. عاد عام 1959 إلى المغرب حيث عمل أستاذاً في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، وفي 1968 تلقى دعوة من سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رئيس الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة للعمل أستاذاً بالجامعة منتدباً من المغرب وبقي يعمل إلى 1974م؛ حيث ترك الجامعة وتفرغ للدعوة بالمغرب في عدة مساجد خاصة بمدينة الدار البيضاء، ألف العديد من الكتب في التفسير والحديث والشعر، توفّى في منزله بالدار البيضاء عام 1987.

أنظر: موقع المكتبة الشاملة: http://shamela.ws/index.php/author/593

داخل المجتمع المغربي»[27]، معتمدة على الكتاب والدروس في المساجد والأشرطة والأقراص المدمجة ...إلخ.

في تعريف الرقية الشرعية

لا نجد تعريفات وافية للرقية الشرعية، إلا في كتب السلفية الوهابية، ويمكن أن نشير منذ البداية إلى أنّ الكتابة في الرقية الشرعية تخصص قائم الذات في الأدبيات الوهابية، وبالنظر إلى عدة كتب يمكن أن نبدي الملاحظات الآتية حول الرقية الشرعية:

أولا: يضاف إلى الرقية نعت «الشرعية»، يعرّف الشيخ راشد بن حسين الرقية بكونها: القراءة على المريض مع النفث أو المسح على موضع الألم، تسمى (العزيمة) وهي مشروعة ونافعة-بإذن الله- إذا كانت من القرآن والأدعية الصحيحة الخالية من الشرك والاستغاثة بغير الله»[28].

ثانياً: يتسع مفهوم الرقية حيث تدخل فيه طقوس وأفعال غير الدعاء، مثل ما عرّفها الشيخ راشد بن حسين بكونها «القراءة على المريض مع النفث أو المسح على موضع الألم»، حيث تعزز الكلام بالحركة، وانضاف إلى الكلام فعل اللمس، بالإضافة إلى طقوس أخرى ليس هذا مكان التفصيل فيها.

---

27 – Etienne Bruno et Mohamed Tozy, **Les glissement des obligations islamiques vers le phénomène as-sociatif a Casablanca**, dans: Annuaire d'afrique du Nord (Pris: Centre national de la recherche scientifique, 1979, Vol 18, pp. 235-259.

من الضروري أن نوضح في بداية هذا البحث أن الإيديولوجيا السلفية الوهابية، رغم أننا نعدّها نمطاً تدينياً عاماً، إلا أنه نمط يحتوي داخله تنويعات مختلفة، وينعكس هذا التنويع في الاختلاف بالأساس على صعيد «الفروع»، وقد رصد سيفان لاكروا بإجمال عدة تيارات في المملكة العربية السعودية تنهل كلها من المذهب الحنبلي الوهابي، لكنها تختلف حول عدد من القضايا.

أنظر: ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ترجمة عبد الحق الزموري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2012، ص. 111-165.

28- نقلاً عن لقصير مصطفى، **مفاهيم الرقية والجن والرقاة**، مركز التراث الثقافي، بدون تاريخ، بدون تاريخ النشر، ص 18.

ثالثا: تتضمن كلّ التعاريف شقاً تحذيرياً، على سبيل المثال؛ يقول الشيخ راشد بن حسين عن الرقية: «وهي مشروعة ونافعة-بإذن الله- إذا كانت من القرآن والأدعية الصحيحة الخالية من الشرك والاستغاثة بغير الله».

رابعاً: يورد العسقلاني، في «فتح الباري»، عن ابن التين قوله:» الرُقى بالمعوذات وغيرها من أسماء الله هو الطب الروحاني، إذا كان على لسان الأبرار من الخلق حصل الشفاء بإذن الله تعالى». وهنا تظهر إضافة شرط «لسان الأبرار من الخلق» كشرط متعلق بالراقي الذي يقوم بالتعوذ[29]؛ أي أن الرقية ليست مجرد آيات وأدعية مجردة، بل فعاليتها مرتبطة بخصائص في الراقي الفاعل.

يظهر أن التعريف الاصطلاحي يدرك أن الفارق ضئيل بين الرقية في إطار إسلامي وما لحقها من «بدعٍ» فيما بعد، نابعة من التصورات الجاهلية قبل الإسلام، أو المعتقدات الشعبية في ظل الإسلام، لذلك ظل هاجس وضع حد صارم لمعنى الرقية قائماً في كل التعاريف، لقد كانت تعاريف دفاعية[30]، تسعى إلى وضع شروط للرقية الشرعية أو فقه الرقية الشرعية بعبارة أصح، والهدف من ذلك منع دخول أي عنصر غريب إلى الرقية، وهذا ما يتجلى في اختلاف الرقاة بينهم، حول كون الرقية توقيفية أم اجتهادية، أي كونها من الموضوعات التي أتى فيها الشرع بالبيان والتفصيل الكامل، أم أنه أرشد فقط إلى أصولها الكبرى، وترك للعلماء والممارسين التفصيل والاجتهاد، يثير الرقاة بينهم هذا الموضوع؛ لما يترتب عليه من جواز أم عدم جواز كثير من الطقوس، مثل: القراءة في الماء، وصفة اللمس وحدوده، والأجر المالي، والرقى الخطية المكتوبة، واستعمال الأعشاب، واختيار الآيات التي تقرأ على المريض، ...إلخ. يدافع الرقاة المتمرسون عن اجتهادية الرقية، وهم من وراء ذلك يدافعون عن مبدأ التجربة في الرقية، وهو التأويل الذي رجحه لقصير لحديث

29- نقلاً عن: محمد بيومي، **الرقية الشرعية**، دار الغد الجديد، الطبعة الأولى، القاهرة، 2013، ص 13.

30- هذا الدفاع والتحذير ملازم للحث على للرقية، نجد مثلاً في «المعيار» للونشريسي: «سئل بعضهم عن رجل من أهل الخير والصلاح يكتب للحمى ويرقي ويعمل النشر ولا يأخذ عن ذلك شيئاً، ويعالج أيضاً صاحب الصرع والجنون بأسماء الله والعزائم الخواتم، وينفع بذلك كله في عمله». وفي الجواب عن هذه الفتوى، تظهر موافقة المفتي على هذا النوع من العلاج، لكنه اشترط ألا يأخذ المعالج أجرا، و**لا يكتب كتابة مجهولة فيه، الحرز خاصة إذا كانت محرمة** (التسويد من عندنا). الونشريسي أبو العباس، **المعيار المُعرَّب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس وبلاد المغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج 11، ص 29.

«اعرضوا عليّ رقاكم...»[31]. فالتجربة إذاً مناط شرعي صحيح[32]، ويخلص إلى أن الرقية الشرعية توفيقية في أصلها، اجتهادية في وصفها، بحيث تعتمد التجربة فيها: «ومن قال بأنها توقيفية في أصلها ووصفها فقد جانب الصواب (...) ومن قال اجتهادية في أصلها ووصفها، فسيتعاطى الوسائل المحرمة شرعاً»[33]، وهو الباب نحو «الشعوذة»، بحسب مصطفى لقصير.

عندما سئِل الشيخ ابن باز عن شروط الرقية، أجاب بشيء من العموم: يمكن أن نعدّه الأصل العظيم، بحسب تعبيره، فقال: «من أعظم الشروط الثقة بالله والتصديق له ولرسوله، صلى الله عليه وسلم، والإيمان بأن الله هو الحق، ولا يقول إلا الحق، والإخلاص لله سبحانه والمتابعة لرسوله صلى الله عليه وسلم، مع الإيمان بأنّ الرسول، عليه الصلاة والسلام، بلغ الحق وهو الصادق فيما يقول، وأنه سبحانه مدبر الأمور ومصرف الأشياء، وأنه القادر على كل شيء، سبحانه وتعالى، لا عن شك، ولا عن سوء ظنّ، بل عن حسن ظنّ بالله وثقة به، وأنه متى تخلف المطلوب فلعلة من العلل المذكورة أو غيرها»[34]، ويبرز هذا الشرط أن توجهاً من الشيخ ابن باز إلى ربط ممارسة الرقية بالاعتقاد، شأن مختلف القضايا التي يحاول دوماً المنظور الوهابي ربطها بالأصول الاعتقادية، وخاصة أصل التوحيد الذي رأيناه سابقاً، وهكذا؛ فـ «الثقة في الله»، و«الإخلاص» و«الاتباع»، و«تدبير الأمور»، كلها شروط اعتقادية إستراتيجية يراهن عليها الشيخ ابن باز كعتبة من أجل فعالية الرقية الشرعية، كما أن عدم حصول النتيجة المرجوة، أو ما يسميه بتخلف المطلوب، لا ينبع من الرقية نفسها بل إلى خلل في علاقة المريض بتلك الشروط الاعتقادية الآنفة، من هنا يصبح هذا الشرط، الديني في جوهره، بمثابة المقدمة الكبرى نحو فعالية الرقية.

31- مصطفى لقصير، **مفاهيم حول...**، **م. س**، ص 166.

32- نفسه، ص 171.

33- نفسه، ص 168.

34- ابن باز عبد العزيز بن عبد الله، **العلاج والرقى الشرعية والبدعية والشركية**، دار الوسطية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2013، القاهرة، ص 39.

بالانتقال إلى الكتب المتخصّصة في الرقية الشرعية, نجد شروطاً أخرى, إضافة إلى «الأصل العظيم», فيضعون شروطاً ثلاثة أجملتها «الموسوعة الفقهية الكويتية»[35] بالآتي:

1) أن تكون بكلام الله تعالى وبأسمائه وصفاته.

2) وباللسان العربي أو بما يعرف معناه من غيره.

3) وأن يعتقد أن الرقية لا تؤثر بذاتها بل بإذن الله تعالى.

وهذه الشروط ذكرها عدد من القدماء؛ كالسيوطي والإمام العدوي والإمام الشوكاني في «تحفة الذاكرين», وابن الحاج المالكي وأبو الأزهري في «الثمر الداني», وغيرهم[36]. لكنّ الأمر لا يتوقف عند الشروط التي تعدّ أساسية وضرورية, بل هناك رقاة تحصل عندهم «تجاوزات في الممارسة» ما جعل عبد الله بن جبرين يضع قواعد الرقية الشرعية, التي حصلت له, كما يقول: «بعد طول ممارسة وتجربة وتفكير عميق وتأمل للحقائق»[37], محاولاً تقعيد الرقية وتأصيلها, من حيث التصورات والممارسة, ولخصها في سبع وعشرين قاعدة.

وغنيّ عن التوضيح؛ أنّ الشروط التي ذكرت أعلاه تتأسس على منهج تأصيلي أثري يرتبط بشكل وثيق بالنصوص الدينية الواردة في الموضوع, ويعتمد التأصيل على القرآن[38], أولاً, فالسنّة ثانياً, ثم السلف من الصحابة والتابعين أخيراً. يتخذ التأصيل للرقية مسارين متكاملتين: من جهة أولى إثبات أهمية الدعاء على وجه العموم

35- **الموسوعة الفقهية الكويتية**، أوقاف الكويت، موقع الإسلام الدعوي والإرشادي، إشراف صالح بن عبد العزيز آل شيخ. انظر:
http://feqh.al-islam.com/

36- انظر تفصيل ذلك في: لقصير مصطفى، **مفاهيم حول...**، م. س، ص ص 90-91.

37- ابن جبرين، **قواعد الرقية الشرعية**، بدون تاريخ، بدون مكان، ص 1.

38- تتفق كتب الرقية الشرعية على الإستناد على آيات قرآنية تثبت أنّ القرآن شفاء من كل سوء، وهي قوله تعالى: {قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ} [سورة فصلت: الآية (44)]، وقوله: {وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا} [الإسراء: الآية (82)]، وقوله: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ} [يونس: الآية (57)].

بوصفه صلة مباشرة تعمل على تفعيل الإرادة الإلهية المطلقة، مثل ما نقل ابن باز في كتابه حول «شروط العلاج بالأذكار والرقى»[39]. ومن جهة أخرى؛ ما ورد تحت مسمى «الرقية»، عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، ودعا إلى فعله، وقد أحصى صالح الرشيد[40] اثنين وعشرين حديثاً في الرقية الشفوية الملفوظة، وتسعة أحاديث في الرقية المكتوبة، وهذه الأحاديث أيضاً يستفاد منها الترشيد العملي لممارسة الرقية[41].

في العلاقة بين الدعوة الوهابية والرقية الشرعية

إن ما يدعو إلى ربط الدعوة الوهابية بالرقية الشرعية ثلاثة اعتبارات:

أولاً: إنّ الظاهرة التي نتناولها جديدة ومختلفة في شكل وجودها وممارستها عن الرقية التي كانت سائدة من قبلُ في المجتمع المغربي؛ وقد وصف إدموند دوطي، إثنوغرافياً، بشكل مثير للإعجاب في فصل من كتابه الشهير «السحر والدين في شمال إفريقيا»[42]، العزائم أو الشعائر الشفوية السحرية (les incantations)[43]، كما كانت ممارسة مطلع القرن العشرين، وما تزال[44]، من قِبل السحرة والكهنة والعرّافين كما يسميهم[45]، وذلك وفق براديغم نظري عام، هيمن حينذاك على الباحثين الفرنسيين، تمثل في بحثهم عن أصل سحري للدين، لعل تلك الممارسات تقف دليلاً على وجوده في مجتمع تعرض «للأسلمة والتعريب»، على حد تعبير ألفرد

39- ابن باز عبد العزيز بن عبد الله، **العلاج والرقى الشرعية والبدعية والشركية**، دار الوسطية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2013، القاهرة، ص 32.

40- صالح بن محمد الرشيد، **الرقى الخطية ومدى حظها من المشروعية**، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 31.

41- ابن جبرين، **قواعد الرقية...**، م. س.

42- Edmond Doutté, **Magie et religion dans l'Afrique du Nord** ,Alger, Typographie Adolphe Jourdan, (1909). [[Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

43- Ibid.,p. 104.

44- في حضورها بشكلها التقليدي عشرات الدراسات، أنظر من أحدثها:

Saâdia Radi, **Surnaturel et société : L'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra**, Maroc, (Centre Jacques-Berque, Rabat, 2013, (Chapitre 4, 5 et 6

45- خصص إدموند دوتي الفصل الأول لذلك لعنوان «السحرة والكهنة والعرافون».

بيل[46]، على العكس من ذلك؛ الرقية الشرعية جاءت في مقابل الرقية السحرية، وتأسسها على الوهابية جعلها تتخذ طابع «المراكز» والممارسة المنظمة، لذلك تعرف في أدبيات الرقية الشرعية شروطاً تحرص على تمييزها عن الرقية السحرية، كما مرّ في تعريف الرقية.

ثانياً: إنّ المتن العلمي الذي يستند إليه الرقاة في تصورهم وممارستهم للرقية الشرعية؛ هو كتابات شيوخ الدعوة الوهابية في الموضوع، بالنظر إلى المتن المتوفر بين أيدينا الذي يتجاوز الخمسين كتاباً من الكتب المتداولة في السوق، أو ما وجدنا الرقاة يعتمدون عليه، كلّها مراجع تعود إلى التيار السلفي الوهابي: فتاوى كبار العلماء (العثيمين، ابن باز، آل فوزان، ...إلخ)، ثم أسماء وهابية اختصت في الكتابة في هذا الموضوع، على رأسهم: وحيد عبد السلام بالي، وعبد الله السدحان، ...إلخ، ولذلك يمكن اعتبار الكتابة في الرقية الشرعية جنسا أدبياً قائم الذات، له مؤلفوه وقواعد الكتابة فيه.

ثالثاً: في المجال الجغرافي الذي اشتغلنا عليه؛ يعدّ الراقي مصطفى لقصير أهم من ألّف في موضوع الرقية الشرعية، من خلال كتابه «مفاهيم الرقية والجن والرقاة»، وخلال لقاءاتنا به صرّح بشكل مباشر بأنّ «المنهج السلفي هو الإسلام الصحيح»، ويعني «الرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح قبل أن يدخل على الإسلام الدخيل الذي شوه جماله وصفاءه ونقاءه، المنهج السلفي؛ هو منهج مبني على إرجاع أمور الإسلام التي طالها التحريف والتبديل والتغيير إلى كتاب الله عز وجل، وإلى سنّة رسوله (صلى الله عليه وسلم)، وفهم الكتاب والسنة على ضوء فهم السلف الصالحين الماضين»[47]، وهذا الانتماء العام الذي يؤكده الراقي هو نفسه ما جعله يرى الرقية نفسها «تعرضت لهجمة شرسة من قبل أهل البدع فحرفوها وغيروا مجراها الصحيح وتركوا فيها سبيل المسلمين»[48]، يحرص لقصير على التأكيد على

46- Alfred Bel. (1938). **La religion musulmane en Berbérie: esquisse d'histoire et de sociologie religieuses: établissement et développement de l'islam en Berbérie du VIIe au XXe siècle**. Paris : Libr orientaliste Paul Geuthner. 411.

47- الأجوبة لقصيرية على الأسئلة الوكيلية (مقابلة مع الراقي مصطفى لقصير خلال البحث الميداني، والراقي هو الذي اختار هذا العنوان السجعي للمقابلة).

48- الأجوبة لقصيرية..، م. س.

أن الممارسين للرقية الشرعية من السلفيين «وجدوا الناس يرقون ويدعون أن هذه الرقية تنتسب إلى الدين، فلما نظروا إليها رؤوها أيضاً، وإن كان فيها جانب من الدين إلا أن معظمها خارج ومخالف لهذا الدين فوجدوا من الخرافات ومن الشركيات ومن البدع ومن الكفريات ما يمارسه كثير من الناس في هذا الباب من الرقية، فأخذوا على أنفسهم أن يصححوا مسار الرقية الشرعية وأن يرجعوها إلى أصلها، فيكون دور التيار أو المنهج السلفي إنما هو التصويب والتقويم والتصحيح وإرجاع هذا الأمر الى أصوله الصحيحة من كتاب الله وسنة رسوله[49]، ولا داعي لأن نذكر أن الراقي لقصير كان يحضر مجالس عدة علماء في الدار البيضاء محسوبين على التيار السلفي أو السلفي الوهابي، يقول: «حضرت دروس الشيخ محمد زحل[50]، ودروس الشيخ القاضي برهون[51]، وحضرت في السبعينيات درساً للشيخ المغراوي[52] في بلفيدير، حفظهم الله جميعاً، وكنت أحضر باستمرار في صلاة الجمعة للشيخ المدني[53]، رحمه الله،

49- لقصير، الأجوبة القصيرية على الأسئلة الوكيلية، (البحث الميداني).

50- ولد الشيخ محمد زحل سنة 1943 في بلدة تيلوى دوار إكوزلن، فرقة أيت بها، قبيلة نكنافة التي تقع بين الصويرة وأكادير، التحق في شبابه بالمعهد الإسلامي بتارودانت الذي تديره جمعية علماء سوس، بعدها تخرج من كلية ابن يوسف سنة 1963، ثم اتجه إلى مدينة الدار البيضاء وتخرج من مدرسة المعلمين، ليمارس التدريس والدعوة في المساجد والأندية ودور الشباب والجمعيات الثقافية، وقد شارك في تأسيس الحركة الإسلامية، أوائل السبعينيات، بمعية الأساتذة عبد الكريم مطيع وإبراهيم كمال وغيرهم.

أنظر: الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ العلامة محمد زحل:

http://www.zouhal.com/tarjamah.php

51- ولد الشيخ القاضي برهون عام 1947 بإقليم شفشاون، وأكمل فيها تعليمه الثانوي الأصيل، حصل على الإجازة في الشريعة من كلية الشريعة بفاس سنة 1982، ثم التحق بالتعليم عام 1966 م بالدار البيضاء، فعمل بأسلاكه الثلاثة: الابتدائي – الإعدادي – الثانوي. حصل عام 1997 على درجة دكتوراه الدولة في التفسير والحديث من جامعة محمد الخامس بالرباط، له شيوخ متعددون من بينهم: محمد تقي الدين الهلالي ومحمد الكوني المذكوري، ألقى دروسا عديدة في مساجد الدار البيضاء: المسجد الكبير بالحي المحمدي، ومسجد الكدية بالحي المحمدي، ومسجد عثمان ابن عفان بحي مبروكة، ويعرف من شيوخ السلفية بالدار البيضاء.

أنظر: موقع فضيلة الشيخ الدكتور القاضي برهون:

http://barhoun.com/pageother.php?catsmktba=15

52- ولد عام 1948 في منطقة الغرفة بإقليم الراشيدية جنوب المغرب، أتم حفظ القرآن وهو في سنّ العاشرة. ثم التحق بالمعهد الإسلامي بمكناس التابع لجامعة القرويين، ثم بمعهد ابن يوسف للتعليم الأصيل بمراك،ش حيث درس فيه المرحلة الإعدادية والسنة الأولى ثانوي، ثم رحل لإتمام الدراسة إلى المدينة النبوية فالتحق بالجامعة الإسلامية بتزكية من الشيخ محمد تقي الدين الهلالي، ودرس بها الثانوي والجامعي حتى حصل على شهادة الدكتوراه درس على يد كبار شيوخ السلفية من بينهم ناصر الدين الألباني وعبد العزيز بن باز، وأبو بكر الجزائري وغيرهم. قام بالخطابة والتدريس وإلقاء المحاضرات مدة ثلاثة عقود في مساجد مراكش وفي دور القرآن المنتشرة في مختلف ربوع المغرب، كما أنه مؤسس جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة بالمغرب.

أنظر: الموقع الرسمي لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة.

/http://www.maghrawi.net

53- الأجوبة لقصيرية...، م. س.

وحضرت للدكتور تقي الدين الهلالي[54] رحمه الله[55]، وقد بينا سابقاً أنّ هذا الأخير يعد من أبرز رموز السلفية الوهابية في المغرب.

تجدر الإشارة، في ختام هذا الاعتبار الثالث، إلى أن ارتباط ظاهرة العلاج بالرقية الشرعية ببروز الحركة السلفية الوهابية لا يعني أنّ الفكر السلفي الإصلاحي المغربي، باعتباره الإسلام العالِم منذ بداية القرن العشرين، تجاهل الممارسات العلاجية الشعبية، بل عمِل على ازدرائه[56]، وهكذا نجد، كما يقول علال الفاسي، أنّ «كلاً من الشيخ أبي شعيب الدكالي ومحمد بن العربي العلوي حملا مشعل الإصلاح السلفي، فأخذا يطوفان في البلاد ناشرين الدعوة، ومنادين بها، هادمين لكل الأصنام مقتلعين كل الأنصاب، منكرين (...) كثيراً مما ألفه الناس وتعودوه من المواسم، وما يقام فيها من ذبائح ونذر مما يعده السابقون مظهراً من مظاهر الاحترام للشعائر والمحافظة على الرسوم»[57].

54- ولد الهلالي في قرية «الفرخ» من بادية سجلماسة في المغرب، عام 1890، وقد قرأ على والده وحفظ القرآن الكريم وهو ابن اثني عشر عاماً، سافر الهلالي إلى القاهرة حيث التقى بالشيخ محمد رشيد رضا وبعض العلماء السلفيين، أمثال: الشيخ محمد الرمالي، والشيخ عبد العزيز الخولي، وغيرهم من العلماء بمصر. كما حضر دروس القسم العالي بالأزهر. ومن مصر توجه إلى الحج، ثم إلى الهند، حيث اجتمع بعلماء أهل الحديث وأخذ العلم عن الشيخ عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري. سافر الهلالي إلى ألمانيا وعين محاضراً في جامعة «بون»، وبعد ثلاثة أعوام في بون انتقل إلى جامعة برلين طالباً ومحاضراً ومشرفاً على الإذاعة العربية 1939م، وفي 1940م قدَّم رسالة الدكتوراه. عاد سنة 1959 إلى المغرب حيث عمل أستاذاً في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس، وفي 1968 تلقى دعوة من سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رئيس الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وعمل أستاذاً بالجامعة منتدباً من المغرب، وبقي كذلك حتى عام 1974م؛ حيث ترك الجامعة وتفرغ للدعوة بالمغرب في عدة مساجد خاصة بمدينة الدار البيضاء، ألف العديد من الكتب في التفسير والحديث والشعر، توفّى في منزله بالدار البيضاء عام 1987.

أنظر: موقع المكتبة الشاملة

http://shamela.ws/index.php/author/593

55- الأجوبة لقصيرية على الأسئلة الوكيلية، م. س.

56- انظر على سبيل المثال: مناهضة السلفية المغربية ممثلة في أبي شعب الدكالي وعلال الفاسي والحسن الوزاني لـ «الطريق الصوفي في المعرفة» وعلاقته بالصحة في:

Ellen Amster, **Medicine and Saints : Science, Islam and colonial encounter in Morocco, 1877-1956**, Uni-versity of Texas Press, Austin, first edition, 2013, p. 8.

57- علال الفاسي، «**الحركة السلفية في المغرب**»، في: مجلة المناهل، شباط (فبراير) 2007، عدد 80-81، ص ص. 399- 416. وللعلم فهذه المحاضرة ألقيت في الأزهر، وهي منشورة في الأصل في كتابه «حديث المشرق في المغرب»، المطبعة العالمية، القاهرة، ط 1، 1956.

ثانياً: تحوّل ممارسة الرقية الشرعيّة إلى «مهنة»

إنّ مراكز العلاج بالرقية الشرعية في الدار البيضاء نشاط غير قانوني[58]، لا يحظى باعتراف رسمي، فالدولة لا تمنح أية تراخيص للرقاة الممارِسين، بل حتى المراكز/المعشبات التي تُتخذ في الغالب عنواناً مكانياً للممارسة، تكون تحت مسمى «العطار»، رغم ذلك استطاعت تلك المراكز أن تنتشر اجتماعياً في عدد من الأحياء الشعبية للدار البيضاء، خصوصاً إلى جوار المساجد[59]، وعلى ضوء ذلك الانتشار الذي اتخذ شكل المراكز بدأت تظهر داخلها ملامح ممارسة العلاج بالرقية الشرعية كنشاط مهني، وهذا يتضح في المظاهر الآتية:

من البيوت إلى المراكز

أفاد الرقاة الذي قابلناهم، بأن بداية ممارستهم للرقية الشرعية كانت في البيوت، يعالجون أحد الأقرباء، أو ينتقلون لعلاج مسحور أو ممسوس في منزله، ومبعث ذلك كما أخبرنا الراقي لقصير «حُسن الظن من الناس عندما يصرع لهم مريض بالجن، فيأتون إلى الراقي ويطلبون منه أن يقرأ على هذا المريض ما تيسر من القرآن»، لكن كثرة الطلب على العلاج حتّم على الراقي أن يخصص أكبر قدر من الوقت، فكان لا بدّ من تغيير جوهري في الممارسة؛ وإذ لم يعد الراقي يذهب إلى المريض في فضائه «الخاص»، أي المنزل، فقد أصبح المريض يأتي إلى الراقي في فضائه «العام»، وهو ما يحققه المركز. إن الانتقال من البيوت إلى المراكز كفضاءات مكانية يوازيه انتقال من حركة الراقي في اتجاه «المريض» إلى حركة «المريض»

58 – نظراً لعدم قانونية هذا النشاط يتعذر تقديم أي رقم إحصائي لتعداد المراكز العلاجية بالدار البيضاء، فضلاً على أنّ كثيراً من الرقاة يمارسون داخل البيوت.

59– قمنا ببحث ميداني بمقاطعتين بيضاويتين بهدف التأكد من مجاورة مراكز العلاج بالرقية الشرعية للمساجد الجامعة، وبعد زيارتنا إلى كل المساجد الجامعة التي تقام فيها الصلوات الخمس وصلاة الجمعة في كلتا لمقاطعتين، واستثنينا قاعات الصلاة، تبين أن نصف عدد المساجد يجاورها مركز للعلاج بالرقية الشرعية.

في اتجاه الراقي؛ إنها القاعدة المميزة[60] (super-règle) التي يعود لها الفضل في تطوير أي نشاط في اتجاه المهنة.

وكعادة المنهج السلفي الوهابي في تأصيل التصرفات الاجتماعية من نصوص القرآن والحديث والسلف، لم يكن افتتاح المراكز العلاجية ليُتقبل بكل سهولة، فقد رافق افتتاحها جدل فقهي حول جوازها الشرعي؛ إذ لم يعرف عن السلف تخصصهم في علاج أمراض السحر والعين والمس وتخصيص أمكنة خاصة بذلك، أو بتعبير اللجنة العلمية الدائمة «لم يعرف عن السلف التكسب بهذه الطريقة»[61]، غير أنه بعد انتشار» ظاهرة العلاج بالقرآن الكريم في الآونة الأخيرة، وهي ظاهرة جيدة، بلا شك، أصبح يثير القلق ويبعث الأسف أن يتولى هذا الأمر العظيم بعض جهلة القرّاء ممن ليس لهم حظ من العلم الشرعي، فكانت تجارة رابحة سريعة، وأكلاً لأموال الناس بالباطل (...) فكان لا بدّ من وضع ضوابط، وفتح عيادات قرآنية لحماية هذا النشاط من المشعوذين والدجالين، مع توضيح المفاهيم الشرعية الصحيحة»[62].

وقد عرضت على العديد من العلماء نازلة جواز افتتاح محل للرقية الشرعية، ونظراً لأهمية المبررات التي عرضها مستفتٍ في الموضوع وتضمنها لمسوغات سوسيولوجية نعرض سؤاله ثم جواب (فتوى) العلماء فيها:

«سؤال: أنا شاب مسلم من الداعين إلى منهج أهل السنّة والجماعة، بدأت منذ 3 أعوام، أرقي الناس بالرقية الشرعية، وفق الضوابط المرضية بصفة غير منتظمة، مقابل بعض المال لأسدّ به بعض حاجاتي. فكتب الله لي القبول فشفى الله على يدي الكثير وهدى آخرين إلى جادة الصواب، ووفقهم لتوحيده والبعد عن الشرك، رغم ما لاقيته من بعض المشعوذين وبعض المغرضين المثبطين عن الرقية

60- Jean-Daniel Reynaud, **Les règles du jeu: Action collective et régulation sociale**, Paris, Armand Colin, 1989.

61- «اللجنة العلمية الدائمة». نقلاً عن الموقع الإلكتروني «الإسلام سؤال وجواب»، بإشراف الشيخ محمد صالح المنجد، أنظر:
http://islamqa.info/ar/60162

62- عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن السدحان، **كيف تعالج مريضك بالرقية الشرعية**، الطبعة الرابعة، بدون مكان، بدون التاريخ، ص 9. [كتاب متوفر على موقع «الله الشافي» للرقية الشرعية].

الشرعية, الواصفين لها بالبدعة والكسب المحرَّم, فكثر عليّ الناس وأحرجوني لعدم وجود الرقاة المتفرغين لهذا الأمر, كل هذا وأنا أرقي الناس في بيتي المتواضع جداً, مما سبب لي الإحراج والمشقة, وآذوا أهلي بكثرة طرقهم على الباب, وصرت أفوت وأفرط في مصالح واجبة من أجل رقيتهم لشدة حيائي منهم, ففكرت في تأجير محل معين لتخصيصه للرقية الشرعية والحجامة, مقابل (أجر مالي محدد) لرقية الشخص الواحد, وذلك لسدّ مستحقات الإيجار وبعض حاجاتي الضرورية. ففوجئت بالإنكار من بعض المسلمين المدعين للعلم على أن هذا التخصيص بدعة ولم يعرف عن سلف الأمة, والكسب بهذه الطريقة محرم. فهل يجوز فتح محل كعيادة للرقية الشرعية والحجامة بهذا التخصيص, مقابل مبلغ من المال, خاصة وأنا محتاج ومعسر وعليّ مسؤولية من أعول وأعاني من مرض مزمن, ولا أطيق الأعمال الشاقة وحاجة المسلمين إلى من يتفرغ للرقية, ويدعو إلى التوحيد, وينهى عن الشرك ملحة؟

الجواب

أولاً: إذا كان الواقع كما ذكرت, من أنك ترقي بالرقية الشرعية, مع حاجة الناس إليها, فنسأل الله لك الأجر والمثوبة والتوفيق والسداد. ولا حرج عليك في أخذ أجرة مقابل ذلك. ثم أوردت اللجنة فتوى ابن باز في الموضوع, مستنداً إلى حديث مشهور بين الرقاة حول إقرار الرسول أخذ بعض الصحابة «جُعلا» (أجرة) حددت في قطيع غنم نظير قراءتهم على سيدهم الملدوغ[63].

من الواضح أنّ الأثر النبوي الذي أوردته الفتوى لا يدل إلا على أخذ الأجر, في حين كان سؤال المستفتي يتضمن حيثيات كثيرة, لكن يبدو من الفتوى أنّ مشروعية المقابل المالي استتبعت الترخيص في افتتاح محل متخصص رغم أن الحديث لا يتحمل هذا الاستتباع, كما أن المبررات الاجتماعية التي ساقها المستفتي (التدين, المرض, كثرة الطلب على الرقية, ضيق مساحة المنزل) جعلت الفتوى تجيز فتح المحل/المركز, وهنا نلاحظ خروجاً عن المنهجية النصية الحرفية, فالفتوى إذاً مبنية

63- مجموع فتاوى ابن باز، 19/ 338.

على المصلحة المرسلة، إذا شئنا استعمال مصطلحات القواعد الأصولية، رغم أنّ تحفظ السلفية الوهابية على هذا المصدر التشريعي الذي تعتمده بعض المذاهب الفقهية الإسلامية.

مع ذلك، فإن المبررات الواقعية التي ساقها المستفتي لأجل افتتاح محل للرقية الشرعية والحجامة، لا تختلف عن المبررات والشروط التي ساقها الرقاة البيضاويون الذين قابلناهم: تأكيد الانتماء إلى أهل السنة والجماعة، وضرورة المقابل المالي لسد الحاجات اليومية في الحياة، وعدم ملاءمة البيت للرقية بسبب إزعاج أفراد أسرة الراقي، وضرورة التفرغ والتخصص في الرقية الشرعية حفظاً لمصالح المسلمين وسداً للطريق على المشعوذين. وكل هذه المبررات تعدّ عناصر رئيسة لتبرير افتتاح مراكز متخصصة للعلاج بالرقية الشرعية في تصور الرقاة (أنظر الصور 1 و2 و3 و4 في الملحق).

التخصّص

إن الدلالة المباشرة التي يعنيها افتتاح مراكز الرقية الشرعية أن التخصص أصبح أحد سماتها الرئيسة، وحيث إن الرجوع إلى السلف يبقى منهجاً ثابتاً، ترد المقابلة بين الماضي الأفضل والحاضر السيء في تسويغ التخصص في الرقية الشرعية، يقول لقصير في تبرير طريف للتخصص في الرقية: «السابقون لم يكونوا في حاجة إلى لذلك، بسبب أن ظاهرة تسلط شياطين الجن، كانت جدّ قليلة عندهم، وإنما كثر ذلك في الناس وفشا فيهم، لبعدهم عن هدي الرحمن، واتباعهم لوحي الشيطان»[64]، ولأنّ السلف «كانوا يتلون القرآن آناء الليل وأطراف النهار، ويرقون أنفسهم بأنفسهم، فلم يكونوا في حاجة إلى الرقاة، كما نحن في حاجة إليهم اليوم»[65].

64- مصطفى لقصير، **مفاهيم**...، م. س، ص 53.

65- نفسه، ص 54.

لا يعدم الرقاة آثاراً نبوية للتدليل على التخصص في الرقية منها: أن الرسول «أذن لأهل بيت من الأنصار أن يرقوا من الحمة والأذن»[66]، ويخلص الراقي لقصير من هذا الأثر إلى القول: إن «هذه الأحاديث تفيد، من غير شك إقرار النبي، صلى الله عليه وسلم، بعض الناس على ممارسة الرقية، والاشتهار بذلك بين الناس، ولم يقل لهم لا يجوز لكم التخصص، ولا التفرغ»[67]، ويتوجه لقصير إلى الذين «كلما ظهر لهم معالج بالرقية الشرعية، انهالوا عليه بالأقوال الشاذة، والفتاوى المهجورة»[68]، مستنكراً ومستفهماً: فمن أجاز التخصص في الطبّ ومنعه في الرقية؟![69].

لكل هذه العوامل أضحى التخصص في مجال الرقية، والتفرغ لها وإحكام قواعدها وضبط شروطها، ضرورياً من أجل حمايتها من «عبث العابثين»[70]، وعلى رأسهم المشعوذون، ثم يليهم بعض الرقاة الذين يقومون بممارسات مخلة بالرقية الشرعية، بحسب تعبير مصطفى لقصير، وعلى هذا يظهر أن التخصص الذي يقصده الرقاة ينقسم إلى مستويين: مستوى التفرغ للرقية وعدم مزاولة أي عمل معها، وهذا هو الذي يستتبع المستوى الثاني، أي التفقه في شروطها وقواعدها، خصوصاً الشرعية منها.

الأجر

سبق أن رأينا أن افتتاح محل خاص بالرقية الشرعية، يقتضي بالضرورة تحديد مقابل مالي؛ نظراً إلى تخصص الراقي وتفرغه، نتيجة لما يتطلبه المحل من نفقات ضرورية: رسوم الإيجار وأداء فواتير الماء والكهرباء، ...إلخ. وهناك رقاة آخرون افتتحوا محالَّ داخل بيوتهم، من خلال تخصيص غرفة خاصة لاستقبال المرضى وعلاجهم[71]،

66- صحيح البخاري، (5280).

67- نفسه، ص 56.

68- نفسه.

69- نفسه، ص 57.

70- نفسه، ص 53.

71- هذه حالة راق مشهور في مقاطعة سيدي البرنوصي بالدار البيضاء، خ ب (أفضل عدم ذكر اسمه نظراً للمعرفة الشخصية التي تربطني به ورفضه لإجراء مقابلة معي) فقد خصص صالون بيته الخاص، الذي يقيم فيه والديه وإخوته أيضاً، ويستقبل المرضى فيه، ومعروف بأخذه لأجرة على ذلك.

يصبح الأجر أمراً ضرورياً وتحديده بمبلغ معين أيضاً ضروري، ودون شك يسوق الرقاة مبررات واقعية لذلك ترتبط بالرغبة في تحقيق «الأمن المهني»، يحكي الراقي خالد أبي زيد، أنه زار تونس بدعوة من أصدقائه لمدة أسبوع للعلاج بالرقية الشرعية، وضمنوا له تذكرة الطائرة ذهاباً وإياباً، لكنه لم يأتِ بأي درهم معه، يستفهم مستغرباً، ماذا يأكل أبنائي؟! ثم يذكر ضاحكاً حالة صديق له ذهب إلى السودان، ورجع بحبة درّة[72].

إنّ حديث الرقاة عن الأجر لم يعد موضع جدل، وذلك لسببين أساسين:

الأول: خطورة العمل الذي يقوم به، والعائد المالي الذي يتقاضاه، والذي لا يعكس حجم الخطورة، فحياة الراقي معرضة باستمرار للخطر، «ويكثر تأثر الذين يعالجون الجن بتهديدهم وإضرارهم أو إضرار أقاربهم»[73].

إنّ الراقي «يخوض معركة ضارية مع شياطين الجن الذين تسلطوا على المريض، فنكدوا عليه حياته، وأفسدوا عليه دينه، ونغصوا عليه عيشه»[74]، ويحكي الرقاة مشكلات كثيرة يسببها الجنّ في حياتهم الشخصية والعائلية، تؤدي أحياناً إلى الإضرار الجسدي الذي قد يودي بحياة الراقي مثل ما تحدث عنه الراقي خالد أبي زيد من حوادث السير التي تعرض إليها مرات، ويخبره الجنّي من بعدُ أنه كان السبب في ذلك ويتوعده بمعاودة المحاولة.

الثاني: وهو ضروري من أجل تلبية الراقي لحاجاته اليومية[75]، رغم أنّ التمثل السائد أن قراءة القرآن لا ينبغي أن يقابلها أجر مالي، وتستدعي في هذا الشأن آية

72- مقابلة مع خالد أبي زيد (البحث الميداني).

73- مصطفى لقصير، **مفاهيم**...، م. س، ص 172.

74- نفسه، ص 173.

75- يقول الراقي عبد الله امتنان لافتاً إلى سياق الأجر، وضرورته لسد حاجته: «كنت أعمل في مجال البيع بالجملة في مجال الخياطة لكن بعد الأزمة، وكساد السوق، قررت فتح محل للرقية الشرعية لأن فيها خير للناس، ويمكن أن توفر دخلاً مالياً».

قوية الدلالة: {اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً}, لتعبر عن فكرة التجارة الخاسرة[76], لكنّ الذي أصبح مثار جدل هي المبالغ المالية المرتفعة التي يطلبها بعض الرقاة[77], وقد دار حديث حاد في هذا الشأن أثناء لقائي بعض الرقاة الذي تصادف مع وجود مريض وطرح استغرابه من تلك المبالغ, وأورد لكم الحوار الذي جرى ويخصّ حالة الراقي نعيم ربيع[78]:

بادر المريض بالقول إنّ هناك بعض الرقاة يفرضون مبالغ مالية كبيرة مقابل جلسة الرقية الشرعية, تصل إلى 3500 درهم (360 دولار), ويعطيك موعداً بعد شهر أو أكثر, وعارضه الراقي خالد, وأخبره بأنه يعمل مع الراقي المعني, فهو فعلاً يقوم الآن بجلسات تصل إلى 3500 درهم (360 دولار), كما ذكرت, لكن من قبل كانت بـ 1500 درهم (150 دولار), وبعد أن تعرض للنصب في 11 مليون سنتيم من قبل متعاون معه كان مكلفاً بتلقي الأجر, وتنظيم المواعيد, اضطر الراقي إثرها أن يقضي شهوراً وهو يعالج الناس بالمجان, بعد هذا الحادث أصبح يحدد المبلغ في 3500 درهم (360 دولار), فيها حجامة وأعشاب وعلاج, ثم أصبح فيها 3 جلسات, إذا خرج الجنّ جيد, إذا لم يخرج لا يهم», ويستأنف خالد أبي زيد توضيح مكمن الخلل, حيث لا دور للراقي فيه, بل المرضى, لأن المريض في اعتقاده أنه إذا قرأ عليه الراقي نعيم ربيع سيشفى, ويلحّ على أن يقرأ عليه, الناس يحولون بنكياً مبلغ 3500 درهم (400 دولار), وينتظرون دورهم لشهر أو أكثر, والحقيقة أنّ الشفاء قد لا يحصل, وحينما لا يحصل يتهمك المريض بالنصب, إذاً؛ لا بد من تصحيح معتقد الناس: فالله هو الذي يشفي وليس الراقي نعيم ربيع[79].

76- تساق هذه الآية في العادة للتنفير من قراءة القرآن بمقابل مالي، وهي العبارة التي أحلنا عليها في مقدمة البحث على لسان مولاي مصطفى الهند. أنظر: الهند مولاي مصطفى، **قضية مس الجن للإنس في الفكر الإسلامي بين الحقيقة والوهم**، طوب بريس، 2004، ص 93.

77 - أشير هنا أيضا إلى الراقي يوسف شباني صاحب أول موقع إلكتروني للرقية الشرعية الذي أطلق دورات تكوينية في مجال الرقية، وتبلغ قيمة المشاركة في الدورة التكوينية 2000 درهم مغربي للشخص الواحد، لمدة ثلاثة أيام، ويشترط على المستفيد أن يؤدي قبل أيام نصف المبلغ عبر تحويله إلى الحساب الشخصي للراقي يوسف شباني (وليس حسابا خاصا بالمركز)، ثم تصطحب معك وصل الدفع إلى مقر المركز كي يتم تأكيد مشاركتك وتدفع النصف الباقي (المصدر: البحث الميداني).

78- سمعت من أكثر من مصدر أن الراقي نعيم ربيع يطلب مبالغ كبيرة لجلسات الرقية، ولصعوبة الوصول إلى الراقي ربيع، أكتفي بنقاش دار بين راقي يعمل لحساب نعيم ربيع ومريض، وفيه تأكيد عن كثير مما يتداول بشأن الكلفة التي يتطلبها العلاج.

79- مقابلة مع الراقي خالد أبي زيد (البحث الميداني).

وبعيداً عن حالة الراقي نعيم ربيع التي تبقى استثنائية، فإنه يمكن تسجيل الأجور الآتية لدى الرقاة:

يحدد الراقي أبو محمد مثلاً الحصة الواحدة الفردية في 100 درهم (10 دولار)، والرقية الشرعية الجماعية في 50 درهماً (5 دولار)، إضافة إلى الأعشاب والزيوت والماء، الذي يضع له مقابلاً محدداً بين 20 درهماً (دولارين) إلى 200 درهم (20 دولار)، وإذا انتقلنا إلى الراقي مصطفى لقصير، واحتسبنا دخله الشهري من الرقية، فنقدر أنه يبلغ حوالي 20000 درهم (2060 دولار) في أقل تقدير، فكل يوم باستثناء يوم الجمعة كل أسبوع يستقبل حوالي 15 شخصاً، ويؤدي كل مريض مبلغ 50 درهماً (5 دولار)، إضافة إلى اقتناء الماء المُرقى للاغتسال في البيت وأيضا البخور، وكل منهما يبلغ 30 درهما (3 دولار)، والماء والبخور لا يأخذه كلّ المرضى، حوالي ربع الذي يجرون الرقية فقط، لذلك وصفت المبلغ الشهري المحصل بأنه الحد الأدنى، قبل معرفتي المباشرة بالراقي لقصير سمعت من كثير من الناس أن لقصير يجري جلسة الرقية ب 300 درهم (30 دولار)، وفي حديثهم عن رقاة آخرين، يتداولون مبالغ شبيهة بذلك، لكن في عمومها يطبعها المبالغة والتهويل.

إنّ الرقية الشرعية الجماعية لها نصيب كبير من الجانب المالي، يعدّها الراقي مصطفى لقصير من أخطاء الرقاة، «تصور أن راقياً يقرأ على 30 مريضاً دفعة واحدة، في مدة زمنية لا تتجاوز الثلاثون دقيقة، بحوالي 50 درهماً للشخص (5 دولار)، يعني أنّه حصّل دخلاً يقدر ب 1500 درهم (150 دولار)، بينما لو قرأ على كل شخص 20 دقيقة لوحده، فذلك المبلغ سيحصله في نهاية اليوم»، بصرف النظر عن اعتباره ذلك من الأخطاء فإن الذي يدفع الراقي إليه هو الجانب المالي المحض، لذلك يرى لقصير أن مساوئ الرقية الجماعية أكبر؛ لأن الراقي ينبغي أن يضع يده على مكان استقرار الجنّ، وهذا لا يتأتى في حالة الرقية الجماعية، كما أنه تحصل حالات العدوى؛ حيث إنّ بعض المرضى ليس بهم جن، لكن لما يرى بعض الممسوسين يصرخون وينتابهم الخوف، ينخرطوا في الصراخ أيضاً، كما أن الأمر، بحسب لقصير، يصبح أشبه بحفلات العلاج التي تقام في الأضرحة. يقول القصير: «كنت أحياناً أرقي في اليوم الواحد

56 شخصاً، أبدأ منذ الفجر ولا أنتهي إلا عند العصر، وكان بإمكاني القيام بالرقية الجماعية، والانتهاء في ساعة أو أقل»[80].

يقدم الراقي عبد الله امتنان المقابل المالي الذي يحصل عليه حسب كل حالة مرضية، فهناك حالات تستغرق مدة طويلة لأجل العلاج، تصل إلى 2000 درهم (200 دولار) إلى 5000 درهم (500 دولار)، وهذه يكون فيها وانتقال إلى بيت المعالَج ومتابعته، أما الرقية التي تكون في المحل لمدة ربع ساعة أو نصف ساعة، فنقدرها بـ 50 درهم (5 دولار)، أو 30 درهم (3 دولار)، إضافة إلى قنينة زيت الزيتون أو الحبة أو زيت الحبة السوداء، وأحياناً أكتب بمسك الغزال آيات القرآن على ورقة وأضعها في الماء أو البخور، في بعض الحالات، وترتفع كلفة الرقية الشرعية عندما يتعلق الأمر بالسحر المدفون؛ إذ يتطلب الأمر الانتقال إلى عين المكان واستخراج/ إبطال السحر، ولكن في الغالب أدلهم على المكان دون الانتقال بنفسي»[81]. ويشرح خالد أبي زيد حالة الراقي نعيم ربيع يقول: «كان يجري الرقية في البداية، رقية وأعشاب بمبلغ 1500 درهم (150 دولار)، ومن بعد أصبح يحدد المبلغ في 3500 درهم (360 دولار)، فيها حجامة وأعشاب وعلاج، من بعد أصبح فيها 3 جلسات فقط، إذا خرج الجنّ جيد إذا لم يخرج لا يهم»[82].

في حالة الراقي يوسف شباني، إضافة إلى الرقية الشرعية وماء القرآن والزيوت، يبيع منتجات طبية أخرى، لا تدخل بالضرورة في العلاج بالرقية الشرعية، وإنما تستند إلى العلاج الطبيعي ونسقه. الإعلان بالصور، مثل: شاي القولون العصبي، شاي التعفنات المعوية، شاي التهاب اللوزتين، وشاي لقرحة المعدة والإثني عشرية، وشاي للضغط المرتفع، وشاي برودة الأمعاء (بومزوي)، ولعلاج البرص، وشاي الجهاز التنفسي والربو، وشاي طارد للديدان المعوية، وشاي لطرد الغازات والانتفاخ وفتح الشهية للأكل، وشاي البروستات، وشاي للضغط المنخفض. ولكنها مع ذلك تشكل دخلاً مالياً مقدراً.

80 – مقابلة مع الراقي مصطفى لقصير (البحث الميداني).
81– مقابلة مع الراقي عبد الله امتنان (البحث الميداني).
82– مقابلة مع الراقي خالد أبي زيد (البحث الميداني).

الهيكلة والتنظيم

إن الانتقال الذي أشرنا إليه آنفاً نحو المركز، يتطلب قدراً معيناً من تنظيم الممارسة الداخلية، أو إذا شئنا الدقة، كما يقول ماكس فيبر، «الانتقال من المؤسسة السّابقة في الوجود على الأفراد والتي لا تدين بوجودها إلى إرادة أعضائها، إلى «التّنظيمات» التي تتميّز بمتابعة نشاط مستمرّ في سبيل تحقيق هدف معيّن»[83]، ويتجلى أبرز ملمح تنظيمي في مؤشرات ثلاثة:

وقت العمل: الذي يبدأ في ساعة محددة، وينتهي في ساعة محددة، عكس الممارسة التي كانت قبل مرحلة المركز، حيث قد يضطر الراقي أحياناً إلى الانتقال إلى بيت المريض في أوقات متأخرة من الليل، على سبيل المثال. فالراقي امتنان مثلاً يفتتح محله في العاشرة، ويتوقف ساعتين عند الظهيرة، ثم يعود لفتح محله حتى الساعة السابعة، ويلتزم الرقاة بوقف العمل عند كل صلاة، والتوجه لأدائها في المسجد الذي لا يبعد عادةً إلا أمتاراً قليلة عن المركز.

والراقي أبو محمد يبدأ عمله في التاسعة، ولا ينتهي إلا عند صلاة العشاء، أما الراقي الأكثر تنظيما للوقت؛ فهو مصطفى لقصير، يبدأ عمله في الساعة التاسعة صباحاً، وينتهي قبل الظهر بقليل، ولا يعود لممارسة الرقية لأنه يزاول في المساء عمله الأساسي كعدْل وموثق شرعي.

فريق عمل: أغلب الرقاة الذي زرتهم لا يشتغلون بمفردهم، بل إن الراقي يشغل معه على الأقل مساعداً واحداً، يعينه لتنظيم المواعيد واستقبال المرضى، وبيع المنتجات التي يصفها الراقي للمريض (ماء القرآن أو البخور أو الزيوت)، والسهر على تنظيف المحل.

وبعض الرقاة يستعينون براقٍ آخر في طور التعلم، والذي يريح الراقي أحياناً، ويتكفل بالقراءة على بعض المرضى، مثل أبي محمد الذي يعمل معه الراقي

83 – Boudon & Bourricaud : **Dictionnaire critique de la sociologie**, Paris, PUF., 1982, p.327.

يونس، وأيضاً الراقي خالد أبي زيد يساعده الراقي عصام، والراقي مصطفى لقصير يساعده إدريس، لكن هذه ليست حالات عامة، أما القاعدة؛ فهي تشغيل من يسهر على تنظيم المواعيد والخدمات المتعددة التي قد يتطلبها العمل، أما الراقي يوسف شباني، الذي تحدثنا عنه سابقاً، كأهم راق مأسس الممارسة، فإن مركزه يتوفر على سكرتارية تسهر على الاستقبال وبيع المنتجات، وصفحته على الفيسبوك لا يديرها بنفسه، بل يشرف عليها مدير خاص يضع الإعلانات ويخبر بأنشطة الراقي، كما أنه نشر على صفحته في الفيسبوك ملف التعاقد بين المنسقين والراقي، المتعلق بإجراء الدورات التدريبية في الرقية الشرعية.

مواعيد المرضى: يضبط الراقي مواعيد المرضى، ويحرص على احترامها بدقة؛ فالموعد مع الراقي لقصير لا يكون إلا بالحضور إلى عين المكان ومقابلة مساعده عبد الرحمن، الذي يحدد يوم الرقية، والأكيد أن الموعد لا بدّ من أن يكون قبل يوم أو أكثر، ويحدد عدداً معيناً من المواعيد لا يتجاوزه، وهو ما يستطيع القراءة عليهم من التاسعة إلى الظهيرة، ويمرون للرقية وفق ترتيب محكم حسب الأسبقية والحضور المبكر إلى المحل.

أمّا الراقي أبو محمد؛ فيضع المواعيد في كتاب كبير، يدوّن عليه أسبوعياً من الإثنين إلى الأحد[84]، ويومياً من التاسعة صباحاً إلى السابعة مساءً أسماء المرضى، (انظر الصورة 5 في الملحق).

الرّقاة كجماعة مهنيّة: من اللّاشبكة إلى الشّبكة

استناداً إلى العديد من المقابلات، نعدّ الرقاة جماعة متخيّلة إذا استعملنا تعبير بندكت أندرسن، بالقول: «إنها كذلك، يوجبه أن أفراد أية أمة، وهنا نقصد الرقاة، لن يمكنهم قطّ معرفة كل نظرائهم، أو أن يلتقوهم، أو حتى أن يسمعوا بهم، ومع

84- الراقي أبو محمد يعمل كل أيام الأسبوع؛ نظراً للنفقات الكثيرة التي يتطلبها المركز، كما أخبرني، أما الغالب بين الرقاة أنهم يخصصون يوم الجمعة للعطلة.

ذلك فإن صورة تَشارُكِهم تعيش حية في ذهن كل واحد منهم»[85]، يقول الراقي الكاموني: «خلال مشواري الطويل في ممارسة الرقية، كنت أتلقى بين الفينة والأخرى مكالمات هاتفية من مرضى وعائلاتهم، وحتى من بعض الزملاء الرقاة من مختلف مناطق المغرب، ومن بعض الدول العربية، يستعرضون حالات، ويطلبون تبادل النصح والخبرات»[86]، وهذا يعني تمثلهم لأنفسهم كعلاقة أخوة أفقية عميقة[87]، تتأسس على «قيم جماعية، كما ترتكز إلى مهارات ومؤهلات شخصية[88]، تتمثل في قواعد الممارسة الصحيحة[89]، وهو ما وصفه الكاموني بـ «تبادل النصح والخبرات»، يعني أنهم يطلبون تجربته في الممارسة، من هنا القول بتشكل «هوية مهنية»[90]، تظهر «كطريقة عمل وإحساس وتفكير» كما يقول كلود ديبار، وتجدر الإشارة إلى أنّه رغم هذه القيم الجماعية والهوية المشتركة فإنهم يظلون أفراداً متفرقين، وهذا ما يمكن أن نسميهم إذا استعرنا عبارة آصف بيات في نمذجته للحركات الاجتماعية بـ «اللاشبكة»[91]، من حيث أنهم وإن جمعهم وضع مشترك فإنهم أفراد متفرقون، وبالتالي فإن فرص دفاعهم عن مصالحهم المشتركة تظل ضعيفةً ودون جدوى.

غير أنّ هذا الوضع، كما لاحظنا أثناء البحث الميداني، يسير نحو التحول، والانتقال إلى مرحلة «الشبكة النشيطة»، بتعبير آصف بيات مرة أخرى (انظر الصورة 6 في الملحق)، الأفراد الذين يجمعهم وضع مشترك، ونظموا أنفسهم عن قصد[92]، فقد تأسست الجمعية المغربية للعشابين المخضرمين والمتجولين في المغرب، التي يبلغ عدد المنخرطين فيها أزيد من 2000 منخرط، ويقدر عدد الرقاة منهم

85- بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيَّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2014، ص 63.

86- عبد السلام الكاموني، **صرع الجن بالرقية الشرعية**، مطبعة زوزان، دون مكان النشر، 2012، ص 25.

87- الهوية المهنية هنا تشمل أيضاً التأثير المشرقي. يقول الراقي لقصير: «أعتقد أنّ اتساع مفهوم الرقية واتساع وانتشار الرقية بهذا الشكل كان للمشارقة فيها فضلاً كبير لا ينكر». لقصير مصطفى، **الأجوبة لقصيرية** ...، م. س، (البحث الميداني).

88- Claude Dubar, **La crise des identités: l'interprétation d'une mutation**, 1er édition, PUF, 2000, Paris,(Ch-pitre 3: la crise des identités catégorielles de métier), p. 116.

89- Ibidem.

90- Ibid, p.115.

91- آصف بيات، **الحياة سياسة: كيف يغير فقراء الناس الشرق الأوسط**، ترجمة أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2014، ص 61.

92- نفسه، ص 60.

المنخرطين حوالي 300 راقٍ[93]، كما أفادني السيد موسى لشهب رئيس الجمعية[94]، كما أصبحت تساهم في توفير فضاء قانوني[95] للقاء الرقاة من مختلف أنحاء المغرب، وتنظيم دورات تدريبية في ذلك، وعقدوا لحدود إنجاز البحث الميداني دورتين: الأولى في 2013 بمكناس والثانية في 2015، وبحضور أكثر من راق بيضاوي، وهي تعد الأولى من نوعها وطنياً، وعرفت نقاشات ساخنة حول منهج وضوابط ممارسة الرقية الشرعية.

إن هذه الجمعية لم تعزز شعور الهوية المشتركة وصور التضامن المتخيّلة بين الرقاة فقط، بل أصبحوا يراهنون عليها أيضاً من أجل الدفاع عن مصالحهم، وعلى رأسها كما يقول عدد من الرقاة الذين قابلناهم: «نحن نطالب بتقنيين هذه المهنة من أجل المواطنين»[96]، بحسب موسى لشهب رئيس الجمعية الوطنية للعشابين، وهو ما يتمناه الراقي لقصير الذي يأمل أن يأتي اليوم الذي يكون هناك تقنين لهذه الرقية، وأن يكون لها ترخيص، وجمعيات مراقِبة حتى لا تعيث الفوضى في هذا المجال وحتى يمارسها من يستحق أن يمارسها[97].

إنّ الاعتراف من قبل الدولة وإصدار قانون منظّم هو ما يكفل ترقي الممارسة إلى مرتبة المهنة ويحميها ممن يشوه صورتها، بحسب كل من لقصير وموسى لشهب؛ فهي قد وفرت لهم الوسيط المكاني للتعجيل بتكوين التضامن وتنسيق الجهود، وإذا شئنا الدقة أكثر فالجمعية سمحت بتنشيط الشبكات الخاملة للرقاة؛ التي كانت قائمة من قبل في وسائل التواصل الاجتماعي التكنولوجية والشبكات المتباعدة[98].

93- من المقابلة مع السيد موسى لشهب (البحث الميداني).

94- حينما زرت السيد موسى لشهب بمدينة مكناس أطلعني على كتاب يضم صور المنخرطين من الرقاة في الجمعية ومعلومات عنهم، لكنه اعتذر بلباقة عن تسليمي هذه القائمة.

95- أخبرني السيد موسى أنه عندما فتح باب الانخراط للرقاة، استدعاه رئيس الاستعلامات العامة في مكناس، يستفسر منه عن خطورة الإقدام على هذه الخطوة، خاصة أن هؤلاء الرقاة ملتحون وينتمون في الظاهر إلى التيار السلفي، يقول لشهب: فألهمني الله جواباً: «نحن نريد أن نحتضن هؤلاء الرقاة وأن يكونوا تحت عين السلطات، وهذا خير من تركهم يعملون في الأوكار، أنت رأيت يوم قمنا بالملتقى يوم 26 حزيران (يونيو) 2014، وحينما قرأت برقية الولاء والدعاء لصاحب الجلالة الملك محمد السادس كيف كانوا يرفعون أيديهم بالضراعة ويؤمّنون للدعاء لصاحب الجلالة»، يخبرني موسى بشكل لا يخلو من عفوية، وتبسيط أن رئيس الاستعلامات قال له: «تبارك الله عليك، الله يسخر».

96- مقابلة مع موسى لشهب (البحث الميداني).

97- مصطفى لقصير، «الأجوبة لقصيرية على الأسئلة الوكيلية»، مقابلة خاصة مع الباحث.

98- يقصد بالشبكات المتباعدة: أي معرفة شخص يعرف شخصاً ثانياً، يعرف شخصاً ثالثاً له نفس الموقع، أنظر: آصف بيات، **الحياة سياسة...**، م. س، ص 60.

خلاصات عامّة

خلص هذا البحث إلى ثلاث نتائج أساسية:

مراكز الرقية الشرعية والوهابية

تبيّن من خلال هذا البحث أن مراكز الرقية الشرعية ترتبط بشكل وثيق بأيديولوجيا الحركة الوهابية, إنها علاقة سبب بنتيجة؛ إن وجود وانتشار الحركة الوهابية أفرز ظاهرة مراكز الرقية الشرعية. ظهر ذلك من خلال تميز الرقية الشرعية عن الرقية التقليدية الشائعة في الإسلام المغربي, وأيضاً في الزخم الكبير للأدبيات المؤطرة للممارسة التي تعود كلها إلى شيوخ السلفية الوهابية, ثم بعد تحليل السيرة المهنية والذاتية للرقاة البارزين المتأثرين في الأغلب بالأيديولوجية نفسها. وكل هذا يبرز العلاقة الوطيدة لمراكز الرقية الشرعية كممارسة منظمة بالدعوة الوهابية في الدار البيضاء منذ الثمانينيات وإلى حدود الراهن.

تحوّل ممارسة الرقية الشرعيّة إلى مهنة

انتقلت ممارسة العلاج بالرقية الشرعيّة من مجرد نشاط فردي داخل البيوت إلى افتتاح المراكز, وهو ما استتبع أن تبدو الممارسة نشاطاً مهنياً, يظهر في التخصص؛ حيث إنّ الراقي لا يمارس عملاً آخر غير علاج الناس بالرقية الشرعية داخل مركزه أو بالانتقال إلى بيوتهم الخاصة إذا استدعت الضرورة ذلك, ولا يمكن التخصص والتفرغ للممارسة دون اشتراط أجر مالي محدد يلبي الحاجيات الحياتية للراقي ونفقات إدارة المركز, ونظراً لتوافد المرضى, كما لاحظنا في المعاينات الميدانية, يتطلب العمل حداً أدنى من التنظيم, يتجلى في تحديد أوقات عمل وفريق من المساعدين وضبط مواعيد الزوار, أما المظهر الأخير فيتجلّى في وعي الرقاة بمصالحهم المشتركة وتعرضها للتهديد مما جعل بعضهم ينخرطون في جمعية للدفاع عن حقوقهم وحماية ممارستهم, وهكذا رأينا أن الرقاة انتقلوا من وضع اللاشبكة, أي الجماعة المتخيلة التي يتمتعون فيها بوضع مشترك لكن دون تجمع منظم إلى وضع الشبكة النشيطة التي ينظمون فيها أنفسهم.

بروز الوهابيّة في الفضاء العام

إنّ انتشار مراكز الرقية الشرعية كتعبير عن مهنة جديدة مرتبطة بالحركة الوهابية بما تحمله هذه الإيديولوجيا من مشروع فكري للمجتمع، يعني أنّ الحركة عززت بشكل أكبر حضورها في المجال العام بعدما عززته بالانتقال من البيوت إلى المراكز. يمكن أن نستعير عبارة آصف بيات فنقول: «إننا أمام عملية زحف بطيء لمهنة إلى الفضاء العام بما تمثله من دعوة دينية لها رؤيةُ عالم ورهانات اجتماعية».

المصادر والمراجع

1. ابن باز عبد العزيز بن عبد الله، **العلاج والرقى الشرعية والبدعية والشركية**، دار الوسطية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2013، القاهرة.

2. ابن جبرين، **قواعد الرقية الشرعية**، بدون تاريخ، بدون مكان.

3. أديس جودري، **بناء مؤمن مثالي: مناهج الاستدلال التي تتبناها السلفية التقليدية والمسلمون التقدميون**، ترجمة معين الإمام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2014، بيروت.

4. آصف بيات، **الحياة سياسة: كيف يغير فقراء الناس الشرق الأوسط**، ترجمة أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2014.

5. بالي وحيد عبد السلام، **الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار**، دار ابن الهيثم، الطبعة الأولى، 2004، القاهرة.

6. برنارد هيكل، **عن طبيعة الفكر والعمل السلفيين**، السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، حرره رول مِيير، ترجمة محمد محمود التوبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2014، بيروت.

7. بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيَّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2014.

8. جانين سورديل ودومينيك سورديل، مادة (بدعة)، في: **معجم الإسلام التاريخي**، ترجمة أ. الحكيم، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، لبنان، 2009.

9. حمادي الرويسي وأسماء نويرة، **الرد على الوهابية في القرن التاسع عشر: نصوص الغرب الإسلامي نموذجا**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2012.

10. الدخيل خالد، **الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2012.

11. ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ترجمة عبد الحق الزموري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2012،

12. صالح بن محمد الرشيد، **الرقى الخطية ومدى حظها من المشروعية**، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.

13. صالح فوزان آل الفوزان، **عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها أو ينقصها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك**، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1434.

14. عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن السدحان، **كيف تعالج مريضك بالرقية الشرعية**، الطبعة الرابعة، بدون مكان، بدون التاريخ، ص 9. [كتاب متوفر على موقع الله الشافي للرقية الشرعية].

15. علال الفاسي، «**الحركة السلفية في المغرب**»، في: مجلة المناهل، فبراير 2007، عدد 80-81، ص.399-416. وللعلم فهذه المحاضرة ألقيت في الأزهر، وهي منشورة في الأصل في كتابه «حديث المشرق في المغرب»، المطبعة العالمية، القاهرة، ط 1، 1956.

16. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت، 2010.

17. فهمي جدعان، **تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2014، بيروت.

18. محمد المنصور، **المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين 1792-1822**، ترجمة محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006.

19. محمد بن جميل زينو، **منهاج الفرقة الناجية والطائفة المنصورة**، دار الهداية، القاهرة، 2013.

20. محمد بيومي، **الرقية الشرعية**، دار الغد الجديد، الطبعة الأولى، القاهرة، 2013.

21. مصطفى لقصير، «**الأجوبة لقصيرية على الأسئلة الوكيلية**»، مقابلة خاصة مع الباحث. (مصطفى لقصير هو أحد أهم الرقاة الذين أجرينا معهم مقابلة في إطار البحث الميداني، وهو الذي أطلق تلك التسمية السجعية كعنوان للمقابلة).

22. النجدي محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد**، دار عمر بن الخطاب، بدون تاريخ، بدون مكان.

23. الندوي مسعود، **محمد بن عبد الوهاب: مصلح مظلوم ومفترى عليه**، ترجمة وتعليق عبد العليم البستوي، مراجعة وتقديم محمد تقي الدين الهلالي، منشورات وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1984، المملكة العربية السعودية.

24. الهند مولاي مصطفى، **قضية مس الجن للإنس في الفكر الإسلامي بين الحقيقة والوهم**، طوب بريس، 2004.

25. الونشريسي أبو العباس، **المعيار المُعَرَّب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس وبلاد المغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج11.

المصادر الأجنبيّة

1. Alfred Bel. (1938). **La religion musulmane en Berbérie: esquisse d'histoire et de sociologie religieuses: établissement et développement de l'islam en Berbérie du VIIe au XXe siècle**. Paris : Libr orientaliste Paul Geuthner.

2. Boudon & Bourricaud : **Dictionnaire critique de la sociologie**, Paris, PUF., 1982.

3. Claude Dubar, **La crise des identités: l'interprétation d'une mutation**, 1er édition, PUF, 2000, Paris,(Chpitre 3: la crise des identités catégorielles de métier).

4. Edmond Doutté, **Magie et religion dans l'Afrique du Nord** ,Alger, Typographie Adolphe Jourdan, (1909).[Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France]

.5 Edmund III, Burke, **The Ethnographic State : France and the Invention of Moroccan Islam** , University of California Press, 2014.

.6 Edouard, Michaux-Bellaire. **Le Wahhabisme**. Casablanca : Impr. réunies, (1928). p.

.7 Ellen Amster, **Medicine and Saints : Science, Islam and colonial encounter in Morocco, 1877-1956**, University of Texas Press, Austin, first edition, 2013, p.8.

.8 Etienne Bruno et Mohamed Tozy, **Les glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif a Casablanca**, dans: Annuaire d'afrique du Nord (Pris: Centre national de la recherche scientifique, 1979, Vol 18, pp.235-259.

.9 Fanny Colonna, **Les versets de l'invincibilité : Permanence et changements religieux dans l'algérie contemporaine**, presses de la fondation national des sciences politiques, Paris, 2005.

.10 Jean-Daniel Reynaud, **Les règles du jeu: Action collective et régulation sociale**, Paris, Armand Colin, 1989.

.11 Saâdia Radi, **Surnaturel et société : L'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra**, Maroc, Centre Jacques-Berque, (Rabat, 2013, (Chapitre 4, 5 et 6

مواقع إلكترونيّة

موقع الراقي عبد السلام الكاموني:

/http://kamouni.com/abdeslam-el-kamouni

1. موقع الشيخ الدكتور القاضي برهون:

http://barhoun.com/pageother.php ?catsmktba=15

2. الموقع الرسمي للشيخ العلامة محمد زحل:

http://www.zouhal.com/tarjamah.php

3. الموسوعة الفقهية الكويتية, أوقاف الكويت, موقع الإسلام الدعوي والإرشادي, إشراف صالح بن عبد العزيز آل شيخ:

http://feqh.al-islam.com

البحث الميدانيّ

1. مقابلة مع السيد موسى لشهب؛ رئيس الجمعية المغربية للعشابين المخضرمين والمتجولين بالمغرب (البحث الميداني).
2. مقابلة مع الراقي خالد أبي زيد.
3. مقابلة مع الراقي عبد الله امتنان.

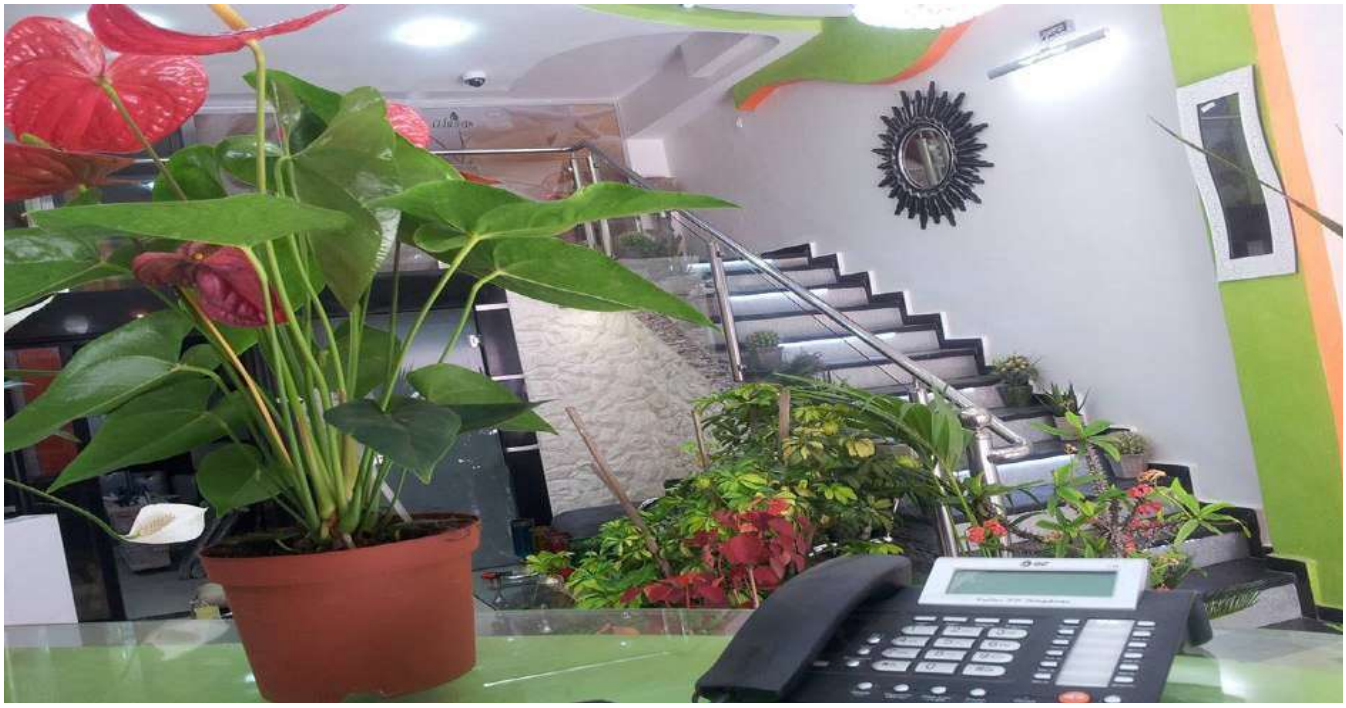
4. مقابلة «الأجوبة لقصيرية على الأسئلة الوكيلية» (مقابلة مع الراقي مصطفى لقصير خلال البحث الميداني، والراقي هو الذي اختار هذا العنوان السجعي للمقابلة).

ملحق الصّور

نماذج من مراكز العلاج بالدار البيضاء (المصدر: البحث الميداني

الصّورة (1)

الصّورة (1): مركز الراقي عبد الله امتنان، حي سيدي معروف، مقاطعة درب السلطان، الدار البيضاء



الصّورة (2)

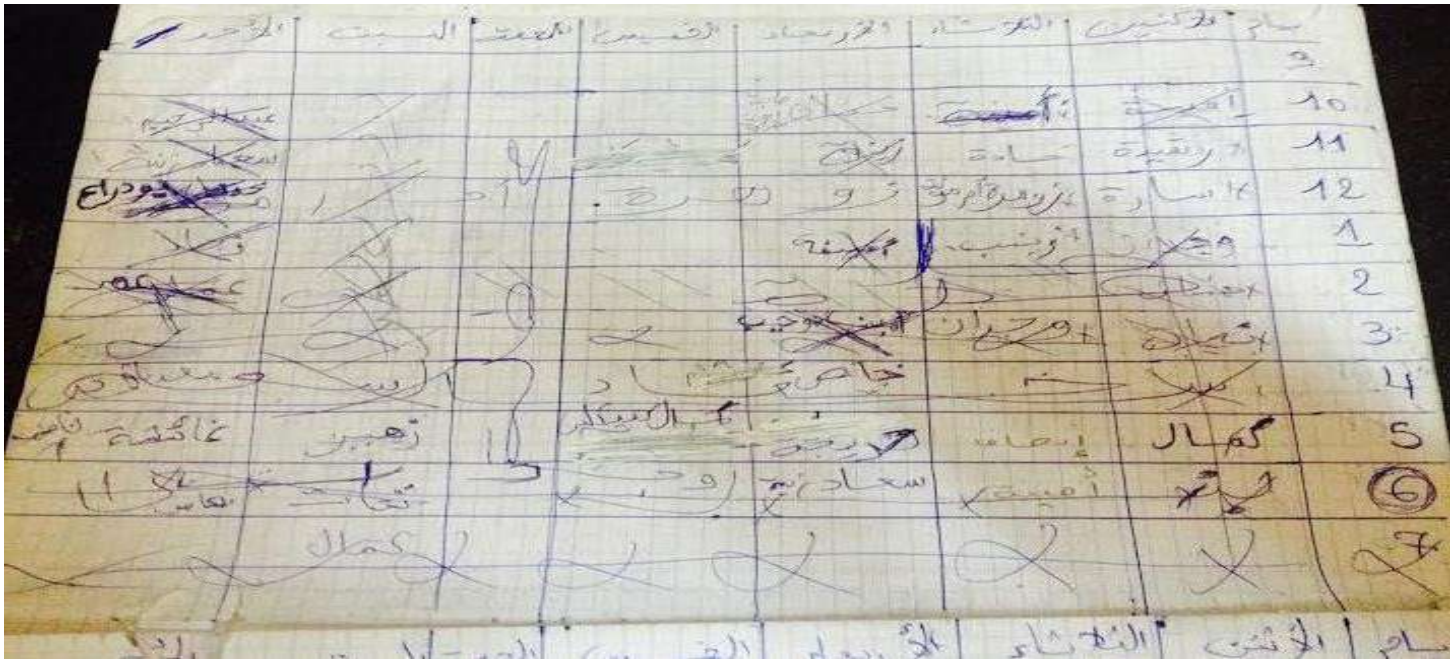
الصورة (2): مركز «رحمات» للراقي نعيم ربيع, ويظهر الفخامة التي يتميز بها, حي التشارك, مقاطعة سيدي مومن, الدار البيضاء (المصدر: البحث الميداني)

الصّورة (3)

الصّورة (3): مركز «رحمات» للراقي نعيم ربيع, والمشهد لمكان داخل المركز لبيع الزيوت (المصدر: البحث الميداني)

الصّورة (4)

الصورة 4: مركز «رحمات» للراقي نعيم ربيع، والمشهد لمكان إجراء الرقية (المصدر: البحث الميداني)



الصّورة (5)

صورة (5): جدول أسبوعي خاص بتنظيم المواعيد (مركز أبو محمد، مقاطعة مولاي رشيد، الدار البيضاء) (المصدر: البحث الميداني).

صورة (6): مجموعة من الرقاة في إحدى مراكز الرقية الشرعية, وهو ما يعبّر عن ربط علاقات التواصل بيتهم كجماعة مهنية (المصدر: البحث الميداني).

hafryatnews

hafryatnews

hafryat news

hafryatnews

hafryatnews

hafryat news

All Rights Reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018