

2013

جدليات السياسة والمقدس في سوس من الولاية إلى الإمارة ، دار إيليج نموذجا

رشيد أوترحوت
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، جامعة ابن زهر، المغرب

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/dirassat>



Part of the [Sociology Commons](#)

Recommended Citation

Dirassat: "أوترحوت, رشيد (2013) "جدليات السياسة والمقدس في سوس من الولاية إلى الإمارة ، دار إيليج نموذجا
Vol. 16 : No. 16 , Article 2.
Available at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/dirassat/vol16/iss16/2>

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Dirassat by an authorized editor. The journal is hosted on [Digital Commons](#), an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aarj.edu.jo, marah@aarj.edu.jo, u.murad@aarj.edu.jo.

جدليات السياسة والمقدس في سوس من (الولاية) إلى (الإمارة) دار (ايليغ) نموذجاً

رشيد أوترحوت

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة ابن زهر - أكادير

1. مدخل منهجي في الانتقال من (الولاية) إلى (الإمارة)

إن دراسة أكاديمية رصينة للأنثروبولوجيا الثقافية والسياسية بجنوب المغرب سترتطم لا محالة بتجربة ثقافية وسياسية على درجات كبيرة من الاستثناء والقيمة من قبيل ما تمثله (دار الينغ) وإمارتها، وذلك ليس فقط بالنظر إلى ما يقدمه وجودها التاريخي من إضافات نوعية تضيء كثيراً من إشكالات التكون السياسي للهويات المحلية وتشكلات الدول والإمارات وتعبيراتها المؤسسية في هوامش نائية عن المركز المخزني وسلطته الاحتكارية. ولا ترتد قيمة هذه الدار إلى ما يوفره التحليل الثقافي لأنساق الفعل السياسي في المجالات الريفية وأنماط خلق السلطة وإبداع الرموز السياسية في نسق سوسيو- ثقافي وقيمي أضاعته كثيراً مونوغرافيات السوسيولوجيا القروية سواء في أصولها الكولونيالية أو عبر مشاريع التاريخ الوطني وعلم الاجتماع القروي لما بعد الاستقلال، ولكن أيضاً لأن هذه التجربة تعتبر، في تقديرنا المتواضع، متنا نموذجية لاختبار ديناميات الانتقال من مقدس (الولاية) إلى سياسة (الإمارة)، وعينة مرجعية للبحث في الأشكال المختلفة التي تنزل فيها الميتافيزيقا إلى رصيف الحياة و يلتبس فيها المتعالي بالمادي، ويتداخل المثال المطلق بالتواريخ العابرة والنسبية، وتتواشج، من خلالها، المبادئ المثالية للفكرة المجردة بأعراض الوجود المادي وحسابات المنفعة الملموسة والرمزية على السواء ...

إن ما ترومه هذه المحاولة هو البحث في طرائق الانتقال من متخيلات المقدس إلى استثمارات السياسة، وبيتغي هذا البحث أيضاً قراءة محايدة لآليات التحول الموضوعي من رمزيات الولاية الصوفية إلى وقائع التاريخ السياسي، والنظر في الكيفيات المتحققة في أشرط الزمان وإكراهات الجغرافيا التي يصبح فيها المتخيل القدسي دعامة أساسية للوجود التاريخي للاجتماع الإنساني، وإبدالاً من إبدالات الفعل المؤسس للعالم، وكيف تؤول (الهاجيوغرافيا) إلى (إيسطوغرافيا) وينقلب المشروع السياسي برمته إلى زواج المقدس بالسلطة، واعتقال المتعالي في شرك المصالح الآنية، ومأسسة المثال،

وتحيين المجرّد تحييناً لا يقيم كبير اعتبار لنقاء الأصل وطهارة المنبع ويوتوبيا الأسلاف الطاعنين في الخرافة ..

و لأن الولاية الصوفية ليست تجريداً ميتافيزيقياً ولا نزوعاً عرفانياً نحو الإقامة في (الباطن) وهجرة (الظاهر) والانقطاع المطلق عن العالم والتجرد التام من حاجات الدنيا، ولكن الولاية هي بالأساس مشروع في السلطة وإرادة للقوة وحيازة للمكات التدخل (السحري) و(الخارق) في شؤون الاجتماع الإنساني : سياسة واقتصاداً ..

وفي هذا السبيل المنهجي تضطر هذه المحاولة، التي تروم قراءة محايدة لديناميات هذا الانتقال من (الولاية) إلى (الإمارة)، إلى الإعلان الصريح، والمغامر إلى حد ما، عن استنادها إلى فرضية عنوانها التأكيد على الوظيفة التأسيسية للمتخيل القدسي في كتابة تاريخ جديد يستعيد إلى حد بعيد الحلم القديم الذي عبر عنه (إميل دوركايم) حين اقترح أن تكون السوسيولوجيا نوعاً من العلم الجامع الذي يلم بجميع المعارف المتخصصة التي تهتم بالفعل الاجتماعي من تاريخ واقتصاد وجغرافيا وسياسة ...

ولا تبدو هذه الفرضية بعيدة كذلك عن إسطوغرافيا جديدة لا تركز للوثيقة المكتوبة والخبر الرسمي، بقدر ما تنفتح على تواريخ فرعية ومنهجيات جديدة تتجاوز مدرسة الوثيقة وتنأى عن تقديس الحدث والفرد والارتهاق المطلق بوثائق الكتابة . وهو الاتجاه الذي مثلته أبحاث (الحواليات) التي، إذ استفادت من إدماج الجغرافيا في البحث التاريخي، لم تتوان عن انتقاد الوثيقة المكتوبة واعتبارها (وثن) تاريخ قديم لا يتجاوز مدار اهتمامه الفرد والسياسة والكرونولوجيا دونما اهتمام بالحياة داخل المجتمع والوجود الاجتماعي للأفراد وتفاصيل الحياة العادية .

إن هذه المقاربة الجديدة التي اهتمت باستدعاء الوجود الاجتماعي بتعبيراته السياسية والاقتصادية والدينية في قلب المعالجة التاريخية لم تؤد فقط إلى استئناف علاقات التاريخ بالعلوم الاجتماعية، بل اجترحت مناهج جديدة تجعل الواقعة التاريخية قائمة على التعدد والاختلاف في وصفها الإيتوغرافي وفهمها التاريخي وإدراك دعائمتها الاقتصادية وطموحاتها السياسية واستثماراتها الرمزية لمتخيلات الدين والثقافة والذهنيات . وهذا ما مكن البحث الجديد في الوقائع التاريخية من الاقتراب من وظائف المتخيل والمقدس داخل الكتابة التاريخية⁽¹⁾.

(1) Braudel ;F :écrits sur l'histoire – Paris –Flammarion – 1969

وربما لا يمكن 'في مثل هذا السياق، تجاوز الدور التأسيسي الذي لعبه تاريخ
الذهنيات (Histoire des mentalités) في الالتفات لأدوار التخيل في النص التاريخي
الجديد.

فبالانطلاق من أعمال مرجعية (Lucien Levevre-19 38 و George Duby-1961) يروم هذا التوجه التاريخي الجديد الاهتمام العلمي بما يتجاوز التحقيقات المألوفة لتواريخ
خطية وحدثية وذلك من خلال تأويل تاريخي لأحداث ووقائع قد تبدو غير متقاربة مع
ادني سببية تاريخية مباشرة .

□ كيف يمكن فهم الايسطوغرافيا الإسلامية حول الأوبئة لدى مؤرخي القرون
الوسطى دون فهم الذهنية الدينية التي تنظر إلى المرض الفردي و الجماعي
كعقاب إلهي دنيوي ؟..

□ كيف يمكن فهم ظاهرة الحروب الصليبية بعيدا عن النمو الديموغرافي لسنة 1095
و بداية الاكتضاض السكاني والأطماع التجارية للمدن الايطالية والسياسة
البابوية المضادة للانحرافات العقيدة والراغبة في توحيد المسيحية المتفككة دون
انفتاح على جاذبية المقدس وإبدالات الذهنية الدينية ؟..

□ هل الفئودالية مجرد نمط إنتاج ونظام اجتماعي وشكل من التدبير العسكري ،
أم هي تصور متكامل حول العالم وذهنية قروسطية خالصة، وبنفس المعنى لا
يمكن فهم نمط الإنتاج الرأسمالي الذي ظهر في القرن التاسع عشر دون ربطه
بأبحاث (ماكس فيبر) حول الأخلاق البروتستانتية .

إن الرهان على بحث الذهنيات في الدرس التاريخي الجديد يجسد رغبة حقيقية في
الانفكاك من سطوة التاريخ التقليدي المؤسس على العناية الإلهية وانجازات الشخصيات
العظام ، ويعكس هذا الرهان أيضا النزوع نحو التحرر من ايسطوغرافيا وضعائية
(Positiviste) قائمة على موضوعية الحدث وصدفته . وقد تم ذلك من خلال انفتاح
تاريخ الذهنيات على مباحث متعددة واستند إلى علوم مختلفة من قبيل الاثنولوجيا
والسوسولوجيا .

إن محاولة إدماج التخيل في التحليل التاريخي يجد أصوله المؤسسة في السوسولوجيا
الكولونيالية، التي وجب بالمناسبة إعادة قراءتها قراءة جديدة تتجاوز مضمونها
الاستعماري وارتباطها التاريخي بالبرنامج السياسي والعسكري المباشر لسلطات
الحماية الفرنسية . فمن خلال اهتمامها بالمغرب، وخصوصا ما كانت تسميه ب
(الإسلام المغربي)، وهو التعبير الواصف لإسلام غير معياري وغير رسمي يتحقق من

خلال المعيش الاجتماعي ولا يرتبط بعلاقة مؤسسية مع عقيدة واحدة ومطلقة، وسواء في تقاليد العلمنة الفرنسية أو الانجلوساكسونية، أو بالاعتماد على مناهج مختلفة، انقسامية أو وظيفية أو تأويلية، عمدت هذه السوسيولوجيا إلى مقارنة المغرب الديني، ممثلاً في ظاهرة الصلحاء والولاية الصوفية، انطلاقاً من مقارنة انثروبولوجية تحققي بالمعيش واليومي والرمزي وتختلف عن (الإسلامولوجيا) التي كانت تهتم بالنصوص المكتوبة فقط. ولذلك تعني هذه الانثروبولوجيا، بمعناها الكولونيالي، البحث في كل تعبيرات التخيل الجماعي من رواية شفوية ونصوص مناقبية وكرامية وهاجيوغرافيات أسطورية وكل تفاصيل الواقع الحي للوجود الديني للمغاربة. ولذلك أيضاً كانت مقارنة وافية للميدان وذات ملمح عملي لا غبار عليه.

إن ما يهمنا هنا، لا يقف عند حدود الاستعراض المفصل لمنهجيات السوسيولوجيا الكولونيالية، بل الإلحاح على أن هذا البحث السوسيولوجي قدم للبحث التاريخي والاجتماعي ذخائر ثرية ومفصلة حول ثلاثة محاور ناظمة للوجود الديني والسياسي للمغاربة وهي: المخزن والقبيلة والولاية.

وفي هذا السياق، يعتبر المفهوم الذي اقترحه (J- Berque) عن المعيش الجماعي (le vécu collectif) أحسن تعبير اصطلاحى واصف لهذه الفرضية المتصلة بعلاقة التخيل بالتاريخ. فإذا تعتبر كليات مشبعة بالأفكار والرموز تستدعي الملاحظة والتجربة والمعيشة والتأمل النظري، لا تتحقق الظواهر الاجتماعية من خلال خطاطة نظرية جاهزة أو مصادرات قبلية ذات جواهر مسبقة، بل تتحقق داخل معيش متخيل ومتخيل معيش يزواج فيه الإنسان والمجتمع بين إكراهات الكون المادي وضروراته من جهة، وبناءات التخيل والمقدس والأحلام الجماعية من جهة أخرى. إن المعيش الجماعي إذن هو بؤرة الوجود الاجتماعي وتركز العمران البشري برمته. ولذلك فهو الوسيلة الفعلية لاختبار المقدمات والمناهج. إن العلم الذي لا يخرج من المعيش لن يحوز جدارته السوسيولوجية⁽²⁾.

إن هذا التبرم من التخيل في الدرس التاريخي الحديث بالمغرب، الذي ما تزال تعبر عنه ذهنية وضعائية تستند كثيراً إلى معايير عقلانية للحدث التاريخي ووثوقيته المرجعية، يجد بعض مضانه في الإنجاز الإسطوغرافي لمؤرخي المغرب منذ القرن 15، حيث كان تهميش المصادر الشفوية نسقا من انساق الإسطوغرافيا المغربية. وسواء كان

(2) J- Berque- : De L'Euphrate à L'Atlas- éd/ Sindibad-T2
Paris-1978-P-682

من كتاب الحوليات السلطانية أو من مدوني السير والطبقات والتراجم، يضطر المؤرخ دوما إلى إلغاء المصادر الشعبية للخبر التاريخي، لأن الإنسان العامي (Le vulgaire) الذي يعيش حدثا سياسيا ويبنى اتجاهه موقفا ما انطلاقا من تأثيره الاجتماعي ومن السلط الرمزية للعلماء والنبالة الصوفية ويؤسس بالتالي متخيلا تاريخيا تترجمه الرواية الشفوية، يظل على هامش الوثيقة التاريخية الرسمية أو التي تم ترسيمها من طرف علماء التاريخ.

إن ثمة كراهية ملموسة في المصادر الكلاسيكية للإسطوغرافيا المغربية لثقافة (العوام) وآراء (الجمهو) ومواقف (الشعب)⁽³⁾.

ولربما تفرع هذا التخوف من المتخيل عن الوضع الاعتباري الهامشي الذي ميز اشتغال المغاربة بعلم التاريخ، ذلك أن المعرفة التاريخية ظلت على هامش العمارة الإيستيمولوجية المهيكلية للعلوم الحائزة على السلطة والاعتراف: علوم الدين. ولأنه يدرس النسبيات والأعراض ويهتم بالفن والتحويلات وتفاصيل الدنيا، لم يحظ التاريخ كثيرا باهتمام حراس المقدس الديني وحماة رموزه وأيقوناته. بل إن ثمة (جهلا تاريخيا)، ليس لدى العوام فقط، بل لدى النخبة العالمة ذاتها. وهذا ما عبر عنه أكثر من مؤرخ مغربي بقلة اعتناء أهل المغرب بالتاريخ. إن هذا الذهن (التقليداني) للمسلم المدعوم بالنزوع المحافظ للأمازيغ أدى إلى شبه طلاق بائن بين علم التاريخ وإيستيمولوجيا المقدس الديني، ولذلك لم يكن التاريخ، في القرن 16، يدرس في أي مكان بالمغرب ولا وجود لشيخ مشهور حائز على اعتراف رسمي يقتعد زاوية في مسجد ويفتح حلقة درس حول الماضي السياسي أو الثقافي لبلده. وهو أمر مترتب عن سياق تربوي ألغى المادة التاريخية من برامج التعليم و سيرورات التعلم في جميع أسلاكه ومؤسساته الدينية والمدنية، وهو ما ورث استهجانا عميقا لمعرفة (مدنسة) لا يتوفر لا الوقت ولا المكان ولا الشيخ لتعلمها وتعليمها في ظل زمن تعليمي تحتكره علوم اللغة والقران والفقهاء⁽⁴⁾.

ويقدم ابن خلدون، في سياق عقلانية فلسفية مؤسسة على الاجتماع الإنساني والعمران البشري، نظرا نقديا يبدو لنا من أكثر التصورات الإسلامية انتظاما واتساقا في مجال نظري يجتهد، مسلحا باعتبارات منهجية وإيستيمولوجية متباينة، في رفض المتخيل في النص التاريخي. وفي هذا الإطار لا تكاد دلالات المتخيل تتجاوز كثيرا جملة من الأخبار الخارقة والحكايات المستحيلة والأساطير الشعبية. فبالاستناد إلى رؤية نقدية للإسطوغرافيا التقليدية، يشير ابن خلدون إلى الطابع غير العلمي لكتابة تاريخية تعتمد على الكذب والخرافة والتلفيق وغيرها من انجازات المتخيل، حيث يبدو التاريخ

(3) Provençal, Lévi : Les Historiens des chorfas – éd./ Afrique Orient – Casablanca -1992 –p 65

(4) Provençal , Lévi : Les Historiens des chorfasp :22

من زاوية المتخيل هذه (من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال ، وتشد إليه الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوق والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال إذ هو في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول ، تنمو فيها الأقوال و تضرب فيها الأمثال و تطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال) (5) .

ولأن المعرفة التاريخية لديه قائمة في عمقها على (نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق)(6) ، فإن الخطاب حول الوقائع التاريخية يجدر به أن لا يكتفي بالنأي عن منطقة المتخيل بل نقد كل ما من شأنه أن يهدد الصفاء العلمي لعقلانية الحدث التاريخي ، ولذلك وجب على المؤرخ الانتباه إلى (الروايات المضغفة) المدسوسة في كتب التاريخ ورفض (ترهات الأحاديث) أو العمل على تنقيحها في أقل الأحوال .

إن ابن خلدون لا يفوته أن يعاين ، ببصيرة الناقد الفاحص ، أن الخبر التاريخي مندور إلى المتخيل لأنه لصيق بالكذب ، ف(الكذب متطرق للخبر بطبيعته و له أسباب تقتضيه)(7) و هو ما يفيد أن الخيال ضرورة من ضرورات الرواية التاريخية المشرعة على الكذب والاختلاق ، لأن (الغلط والوهم نسيب للأخبار وخلي)(8) . وفي سبيل تجاوز هذا الإكراه البنيوي الذي يجر الخبر التاريخي نحو المتخيل ، ولكي لا يتحول التاريخ إلى (بيداء الوهم والغلط) لزم أن يكون المؤرخ ناقدا بصيرا للأخبار المتداولة والحكايات المنقولة ، ومعتمدا على عقلانية تاريخية نقدية تؤمن بأن التاريخ يحتاج (إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزالات والمغالط)(9) . وليس معيار التثبت في هذا الإطار سوى الاحتكام إلى منطق التاريخ العميق الذي حلله ابن خلدون بأصالة مدهشة فيما عرف باسم العمران البشري الذي له (طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار)(10) . إن الخبر التاريخي لا يحوز جدارته الايسطوغرافية ، تبعا لهذا الفهم ، إلا إذا احتكم إلى

(5) ابن خلدون ، عبد الرحمان ، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر المجلد الأول - المقدمة - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى 1992 - ص ، 43

(6) نفسه - ص ، 4

(7) نفسه - ص ، 36

(8) نفسه - ص ، 4

(9) نفسه - ص ، 9

(10) نفسه - ص ، 4

(قواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني) (11). ولهذا السبب الاستيمولوجي العميق رفض ابن خلدون كل ذلك الكم المذهل من المتخيل التاريخي المشكل من الحكايات الغريبة والأساطير المستحيلة والخرافات العجيبة التي تسلمت إلى كتب مرجعية في الإيسطوغرافيا الإسلامية من قبيل المسعودي والطبري وابن الكلبي وغيرهم لأنها (بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة) (12). وجب إذن أن يتخلص التاريخ من قبيل هذه (الأخبار المستحيلة) عن طريق منهج نقدي أساسه الجرح والتعديل واعتبار المطابقة والنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران.

واستنادا لمثل هذا المهاد الخلدوني، يمكن أن نفهم كيف كان مؤرخوا المغرب، في ذات السياق التاريخي والثقافي، مضطرين على الدوام إلى البحث عن شرعية دينية تبرر اشتغالهم بالكتابة التاريخية. وكل دراسة وصفية للخطاب المقدماتي لمصادر من قبيل (نيل الابتهاج) لأحمد بابا السوداني أو (الجيش العرمرم) لأكنسوس أو (نشر المثاني) للقادري، وحتى (الإستقصا) للناصر... ستلحظ ذات الاستدعاء المتكرر لآيات قرآنية وأحاديث نبوية ومأثورات السلف لغاية بناء شرعية (مقدسة) للبحث في علم (مدنس) كعلم التاريخ.

وتأسيسا على ما سلف، وفي أفق تجاوز التاريخ الرسمي للوثيقة المكتوبة والابتعاد عما ميز الإيسطوغرافيا المخزنية لمغرب القرن 16 من سوء تقدير العلم التاريخي، شكل اكتشاف المخطوط المناقبي ومتون الكرامة الصوفية وإثنوغرافيات الصلاح القروي بوجه خاص لدى المنشغلين بالواقعة التاريخية بالمغرب الحديث ما يشبه الكشف العظيم لذخيرة استثنائية واعدة بفتوحات كبرى في مجال النظر التاريخي والتقويم الجديد للحدث واقتراح مداخل مختلفة للفهم والتأويل ونظم الكتابة التاريخية برمتها. فالاهتمامات المستجدة بالآداب المناقبية وفرت العديد من (إمكانات البحث في التاريخ الاجتماعي والديني عامة، وفي تاريخ تكون المخيال والعقليات بالمغرب الإسلامي بصفة خاصة) (13).

وإذا كان النص المناقبي ومشتقاته الكرامية قد يسعف الخطاب حول التاريخ في رتق بعض خروم الوثيقة وملأ بعض فراغات الإيسطوغرافيا، فإن المقاربة الانثربولوجية

(11) نفسه - ص 9،

(12) نفسه - ص 12،

(13) نللي سلامة العامري : الولاية و المجتمع مساهمة في التاريخ الديني و الاجتماعي لافريقية في العهد الحفصي جامعة منوبة - تونس - 2001 ص : 32

التي تقترحها هذه القراءة لا تعنى كثيراً بهذا الهم التاريخي، بل تعتب، في بعض تفاصيلها، أن المنقبة الصوفية قد تكون لها، حتماً، إحالة تاريخية مباشرة أو غير مباشرة لتفصيل من تفاصيل التاريخ العام أو الخاص، لكن القصد التاريخي ليس أبداً مكوناً استراتيجياً في البناء النصي والدلالي للمنقبة ولا غاية تداولية لهذا السجل الخطابي الذي يتوسل بمجال واسع من رموز التخيل وشعائر المقدس وأحلام اللاشعور الجماعي لفئة من الناس في زمان ومكان ما.

إن نمذجة أولى للمناقب الصوفية التي نتوفر عليها بالمغرب يمكن أن تكون نمذجة ثنائية موزعة بين هاجيوغرافيا (Hagiographie) سيرية (La vitae) تحكي عن حياة قديس أو ولي صالح، ذكرنا كان أو أنثى، وهاجيوغرافيا كرامية (Miracul) عبارة عن مدونة سردية جامعة لجملة من الخوارق والأفعال غير الاعتيادية التي ينجزها ولي أو شخص مقدس قيد حياته أو بعد مماته. ولأنها تروم، بالنظر إلى اقتصادها النصي، إبراز الخواص القداسية للولي أو الصالح والكشف عن الأبعاد المكونة لهويته الاستثنائية، فإن مؤلف المناقب ومدون الكرامات لا يضطلع بمهمة المؤرخ، لأن ما يبينه، في مستوى الكتابة، محكوم بنظام نصي وتقاليدي مؤسسية تشكلت من خلالها، طيلة تاريخ طويل، ذاكرة الجنس المناقبي. ولذلك يشبع كاتب المناقب صفحاته بسرود الخارق وحكايات المعجز ومواد أخرى يظل مضمونها التاريخي محط ريبة أكيدة ودائمة. وعطفاً على هذا الافتراض، يبدو من الاحتياط الأنهائي الابتعاد عن قراءة نوع أدبي، ينتمي إلى ذاكرة الأنواع الهاجيوغرافية، من قبيل المنقبة والحكاية الكرامية، استناداً إلى مقتضيات نوع آخر وانتظاماً في إكراهاته البنيوية الخاصة من شاكلة النص التاريخي. إن مثل هذه القراءة تؤدي إلى تفكيك النص وإتلاف مقوماته المميزة للاحتفاظ بما ليس هو.

إن المنقبة كتابة عن موضوع ديني (القديسون والصلحاء) يروم التأسيس للمقدس واستئنافه عن طريق أفعال قدسية ونموذجية ومثالية لولي أو قديس. إنها نص مكتوب بالاستناد، البنيوي والدلالي، إلى شعائر الأولياء وطقوس الصالحين والهويات المطلقة لأسلاف مقدسين. فمثل هذه النصوص، إذ تبتغي وصف الأفعال الاستثنائية لكائنات استثنائية كالأولياء، تعتمد في بنية تنظيمها للأحداث القدسية وأشكال تأليفها للأماكن والأزمنة والموضوعات، ليس فقط إلى الإحالة التاريخية لما (وقع في الماضي)، وهو رغم ذلك ماضٍ (غير تاريخي) لأنه مؤسّطر وموغل في السحر، بل تحيل إلى نسق قدسي (مثالي ونموذجي) وجب دوماً الاحتفاظ والتذكير به وإشاعته وتقديمه في حل نصية وأسلوبية تجعله مرجعاً للمحاكاة وأنموذجاً لإعادة الإنتاج. إن المنقبة تكشف

كيف يفتح التاريخ على القوة الإلهية والتدخلات القدسية لولي صالح في الهنا والآن . ولذلك تمنح الحكاية المناقبية للقارئ، بالإضافة إلى بعدها الفرجوي (Le Festif)، إمكانية مستقبل آخر وتاريخ آخر وفعل آخر. إن الغريب، في المنقبة، يتآلف مع الممكن ويتعاقد التخيل مع التاريخي وينسجم الخارق مع المألوف. فدلالة المنقبة، من الوجهة الانتروبولوجية، تنهض على شعرية للمعنى لا يمكن اختزالها في موضوعية وثائقية أو جرها إلى إحالتها الوقائعية ولا إلى صرامة العقيدة الدينية دون أن نهدد الوجود الأدبي والثقافي لهذا النص برمته.

إن المنقبة لا تهتم بالفرد التاريخي قدر اهتمامها بالنموذج القدسي. لذلك تتكرر، في كل المناقب وفي كل الثقافات وبكل اللغات، نفس الخطاطة السردية ونفس اللحظات والأمكنة وذات التحولات، لأن رهان المنقبة لا يتمثل في التاريخ السيري لاسم علم، بل يتجلى رهانها الأسمى في النموذج الاجتماعي والثقافي الذي يمثل الولي الصالح. فالمناقب لا تهتم كثيرا بالانقطاع البيوغرافي، بل تنشغل أساسا بالبعد القداسي للشخصية وطابعها المرجعي ومكوناتها المتعالية.

وإذا حاولنا النظر إلى المنقبة من زاوية تمثيلها السردية وبنائها التخيل لشخصية الولي سنجد أنها، وفي سبيل منح الولي مصدرا إلهيا يحكم أفعاله وأقواله، تجتهد في دمج الولي في سلالة المقدس، حيث يكون أصل الولي أصلا نبيلًا على الدوام لأن الدم، في المنقبة، استعارة للولاية والصلاح. للولي دوما هذه الجينياولوجيا (Généalogie) القادمة من سلف مقدس، وبفضلها يحتل قمة تراتبية دينية واجتماعية مطلقة ونموذجية.

وإذا كانت (البيوغرافيا - Biographie) تتأسس على الصيرورة وتحولات الحياة وانتقالات المصائر الفردية والجماعية، فإن (الهagiوغرافيا - Hagiographie)، رغم نسبها السيري، تؤمن بأن كل شيء، في الكون المقدس للولاية، قد أعطي منذ البداية ومنذ الأصل الأول للكائنات والأشياء، سواء كان وحيا أو انتقاء أو اصطفاء. ولهذا السبب تبدو كل الوقائع التي تعرض للولي في حياته مجرد استعادة لهذا الأصل المقدس ولهذا الاصطفاء الساحر، الذي تعتمد حكاية الولاية إلى المحافظة عليه واستئناف وجوده وإدامة تأثيره في الكلمات والأشياء والناس.

المنقبة، بهذا المعنى، ليست مجرد استعراض للفضائل بمعناها الأخلاقي المشترك، ولكنها تأليف سردي ومتخيل للخارق والساحر وتمثيل أدبي لاشتغال القوى فوق-الطبيعية والمتعالية التي تحوز بعدا عمليا متوسلة بالمعجزة والكرامة بوصفهما تدبيرًا خارقًا للعالم وتدخلًا قدسيا في التاريخ الملموس للأفراد والجماعات. وهذا ما يثبت

التحليل الانثروبولوجي للسيرة المناقبية للشيخ (سيدي أحمد بن موسى) من زاوية الديالكتيك القائم بين مقدس الولاية وتفاصيل الكون المادي : اقتصادا وسياسة . . .

عطا على الفرضيات السالفة، سنحاول الآن النظر، استنادا إلى المتخيل المناقبي المرتبط بشخصية سيدي أحمد بن موسى، في آليات حيازة السلطة والكيفيات المختلفة التي تصبح من خلالها الولاية الصوفية مشروعا في السلطة واستراتيجيا في الهيمنة.

إن درسا انتروبولوجيا لأدب المناقب وقراءة للكرامات الصوفية من ذات الزاوية سيمكن من تجاوز الخطأ المسكوكة التي حفلت بها مصادر التصوف الإسلامي والمتمثلة أساسا في آداب السلوك ومقتضيات الانتظام في الطريقة من زهد وورع وافتقار . . حيث أضحى الولي الصالح أسير نموذج (نظري) يقوم على التقوى الدينية والوداعة الاجتماعية والزهد في غنائم الدنيا والتجرد التام من متاعها الزائل والانتقطاع عن سياستها واقتصادها وكل مصالحها وخيراتها المادية.

إن الخروج من هذا النموذج، الذي لا تدعمه وقائع التاريخ والحالات الملموسة للتحقق المؤسساتي للولاية (مؤسسة الزوايا)، يقتضي الإيمان بالديالكتيك الحي والديناميكي القائم بين الثروة الرمزية التي تخلق القاعدة الثقافية للرأسمال الرمزي والاجتماعي من جهة، والسلطة السياسية التي تنطلق من تراكم الثروة المادية المعتمدة على (الريع الصوفي) من جهة أخرى⁽¹⁴⁾.

وبغض النظر عن مقتضياته النظرية العديدة وتفاصيله التاريخية الكثيرة التي لا يتسع المقام هنا للخوض فيها، وبالإضافة إلى كونه خلاصة لصيرورة مركبة ومعقدة تنهض على تكنولوجيا سياسية ورمزية ذرائعية، فإن الانتقال من (الولاية) إلى (الإمارة) يرتكز على ثلاث ابدالات (Paradigmes) أساسية تجعل المقدس رحما للسلطة السياسية ودعامة للرأسمال المادي وضرورة من ضرورات الثروة.

2. مقدس الجينياولوجيا

إن أول إبدال قدسي محوري في سيرورة هذا الانتقال هو ما ندعوه ب (مقدس الجينياولوجيا) الذي يشير إلى أن من يمتلك نسبا مباشرا إلى مصدر مقدس أسمى من قبيل آل البيت النبوي، في بيئة إسلامية ونسق ثقافي قائم على سلطة الانتساب الدموي

(14) بصدد مفهوم الرأسمال الاجتماعي والرمزي الذي نتبناه في هذه الدراسة، يرجى الرجوع إلى:

والاصطفاء السلالي، سيحوز السلطة حتما، رموزا ووجودا ماديا. وفي مثل هذا السياق حازت الجنيالوجيا دورا حاسما في ديناميات الاعتراف السياسي وامتلاك السلط الروحية اللازمة للدولة والإمارة.

وإذا كانت جينيالوجيات القبائل والأسر بسوس تعترضها صعوبات جمة من جهة توثيقها التاريخي الموضوعي لأن الكتل القبلية السوسية عرفت منذ القرن 14 م تحركات كثيفة وتنقلات مستمرة في جغرافيات مختلفة ومتباعدة، فإن ما يود هذا البحث التأكيد عليه هو أن أهمية الجينيالوجيا في صناعة السلطة بسوس لا يجب التنقيب عنها في (الصدق التاريخي) لوثيقة مرجعية مجمع حول صدقيتها الحديثة، بل وجب الاشتغال في مجال متخيل قدسي خاص بالنسب الشريف سواء كان مدعوما من طرف مرجع تاريخي رسمي أو مجرد بناء أسطوري لعصبيّة قبلية تصطنع سلالتها وتخلق أسلافها خلقا . ففي مثل هذه القراءة يصبح (الاختلاق الجنيالوجي) وصناعة النسب وافتعال السلالة من صميم الانثروبولوجيا السياسية بسوس التي لا تهتم كثيرا بالقيمة التاريخية لهذا الادعاء السلالي قدر اهتمامها بالوظائف السياسية والأدوار السوسيو-اقتصادية المختلفة التي تتحقق في الزمان والمكان من خلال استثمارات مختلفة الأشكال للعلاقة ب (أصل مقدس) أو سلف متفزع من ذات الأصل.

ولهذا الأساس العميق أشار (علي صدقي ازايكو) حين لاحظ أن (الأنساب كانت نوعا من التاريخ الشفوي، وشفويته لعبت دورا بارزا جعل الجماعة... تتحكم فيه لإخضاعه لمتطلباتها الآنية و مصالحها الظرفية)⁽¹⁵⁾

ومن اللافت، في سياق هذه الدراسة، أن شجرة نسب الشيخ (سيدي احمد بن موسى) التي اعتمدها (التمانارتي)⁽¹⁶⁾، وأضحت رسمية فيما بعد، قد تم بناؤها في تزامن مع تحقق مشروع سياسي محلي في كيان دولتي جهوي تمثل في ما عرف بإمارة (بودميعة السملالي). ولأن هذا النسب الرسمي يدمج الشيخ في سلالة المقدس (الحسين بن علي بن أبي طالب)، فقد كان يسدي خدمة حاسمة للطموح السياسي لحفيده ويمنح دعامة صلبة لإمارة (إيليغ) وإرادات الهيمنة على المنطقة. بل إن قيام الإمارة نفسها واستقامة وجودها السياسي والتاريخي في فضاء ثقافي وجغرافي من قبيل منطقة (تازروالت)، كان يستدعي، بالقوة المادية وبالعنف الرمزي أيضا، امتلاك هذه الجنيالوجيا المقدسة

(15) ازايكو، علي صدقي: النسب والتاريخ و ابن خلدون مجلة كلية الآداب- الرباط- 1985 - عدد 11 ص- 49

(16) التمانارتي، أبو زيد: الفوائد الجمة في علوم الأمة... - مخطوط - نسخة خاصة. وقد صدر حديثا في كتاب كامل بتحقيق مدهش و ثري للأستاذ اليزيد الراضي.

التي تقر بالأصل الشريف للشيخ ولأبنائه وأحفاده كذلك . ولا يعود هذا الأمر إلى مجرد استفادة براغماتية من نظام قرابة بطريركي يحتل فيه الشيخ /الأب سلطة التقرير النهائي في أمور (الدنيا) و(الآخرة)، بل يجد تفسيره في أن المقدس معدي بالضرورة وينتقل إلي أماكن وكائنات متعددة عبر وسائل اتصال مختلفة معه (مفهوم البركة المحصلة من احتكاك ما بالمقدس)⁽¹⁷⁾

وفي إطار التسخير السياسي لأنساب المقدس كان (الإمام) بودميعة يولي أهمية فائقة لهذه (الصناعة) الجينولوجية حيث كان يدفع علماء الأنساب (النسابة) إلى جمع الأنساب السوسية وتحقيقها وجدولتها . وهو ما توج بمصنف سلالي مرجعي في هذا الصدد بعنوان (الجمهرة السوسية في أنساب أهل سوس) من تأليف أبو يعزى احمد بن محمد الرسموكي المتوفي أواسط القرن الحادي عشر⁽¹⁸⁾. وهو مدونة أنسابية ألفت بأمر من (رئيس سوس أبي حسون علي بودميعة حوالي سنة 1022.. موافق سنة 1613.. كان الرئيس المذكور أصدر أمره إلى المؤلف لينظر في كل نسب على حدة، فيبين الشرفاء من غيرهم والعرب من البربر، فألفه بعد بحثه في مجلد ضخم . وكان الكتاب موجودا بسوس من زمن مؤلفه إلى أن أهداه بعض الفقهاء للمولى الحسن سنة 1299.. موافق سنة 1881 في رحلته الأولى إلى سوس الأقصى، ثم انقطع خبره عن أهل سوس وبالغوا في التفتيش عن نسخة أخرى فلم توجد)⁽¹⁹⁾.

إن هذا الاهتمام بالأنساب يستعيد بالطبع القيمة التأسيسية التي منحت للعلاقة السلالية بالبيت النبوي، وهي قيمة حاسمة أفاضت في التفصيل فيها المصادر الإسلامية التقليدية المختصة في تاريخ الأسر الحاكمة والدول والزعامات. ولذلك نجد في العديد من المخطوطات السوسية المتعلقة بالأنساب هذه الإحالة إلى الانتساب إلى سلالة الرسول .

واستنادا إلى هذه الأهمية الخيالية والسياسية التي يحوزها النسب القدسي في مثل هذه السياقات، كان من الطبيعي أن يعمد الجميع إلى صناعة النسب والتوسل بمختلف الوسائط الممكنة من أجل التأكيد على سلالات المقدس . ولذلك كانت الجينولوجيا التي

(17) Emile . Durkheim : Les formes élémentaires de la vie religieuse ; le système totémique en Australie PUF- Paris – 1985 –P : 6

ولزيد من التفصيل يمكن الرجوع :

R. N.BELLAH : Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne », Archives des Sciences Sociales des Religions, n°69, 1990, p.10.

(18) الرسموكي ، أبو يعزى احمد بن محمد : الجمهرة السوسية في انساب أهل سوس مخطوط بخزانة المختار السوسي – نسخة خاصة

(19) بن سودة ، عبد السلام بن عبد القادر : دليل مؤرخ المغرب الأقصى دار الكتاب – الدار البيضاء – الطبعة الثانية – 1960 – الجزء الأول – ص : 91/90

العقيدة الجديدة بل احتفظوا بالشعائر القديمة للامازيغ وبالذات شعائر تقديس الأسلاف . ومن ثم لا يوجد أي منحدر من أولياء المغرب لا يدعي (الشرف) ولا يلح ، رغم أصوله الامازيغية الواضحة ، على الانتساب إلى سلالة النبي العربي . ولهذا المعنى يشير (إلي في بروفنصال) حين يذكر أن الكثير من شرفاء المغرب ، وفي حالات عديدة يثبتها التحليل الميداني ، مجرد ساكنة أصلية و(أهالي) لا تجري في دمائهم ما يربطهم بآل البيت⁽²⁷⁾ .

ولهذا الاعتبار نلاحظ هذا الاهتمام الكبير الذي تبديه مصنفات المناقب وكتب التراجم والسير والحواليات بأنساب الأولياء والصلحاء ، والذي يتمثل في الذكر المفصل لكل الفروع الكثيرة والمتداخلة والمتفرعة عن أغصان متشابكة تقود إلى سلف مقدس مشترك⁽²⁸⁾ . ونعائين ، في ذات الصدد ، التفرغ الكامل للنخب العاملة والسلطة المخزية على السواء لضبط السلالات وتصحيح الأنساب . فمولاي إسماعيل العلوي حاول إحصاء الشرفاء وضبطهم والتمييز بين (الشرف الأصيل) و(الشرف المزيف)⁽²⁹⁾ ، كما خصص المختار السوسي الكثير من الجهد والوقت لتصحيح أنساب شرفاء سوس حيث يعتبر (المعسول) مدونة كاملة في هذا المجال تتضمن أسماء الشرفاء بسوس وأنسابهم وتواريخ ولادتهم ومناقبهم ...⁽³⁰⁾ .

النسب ، بخلاصة ، هو الحجة النموذجية للنباله الدينية وهو الوثيقة المرجعية للأسمال الرمزي الذي لا يتحقق فقط من خلال رموز الجاه والحظوة والاعتراف ، بل يتجلى أيضا في رأسمال مادي واقتصادي يتحول بدوره إلى مشاريع سياسية وتكتلات إقليمية وجهوية لها شكل الإمارة أو الدولة أو السلطنة .

(27) Provençal ; Lévy : Les historiens des chorfats...P : 46

(28) لمزيد من التفصيل ، و على سبيل التمثيل ينظر ما قيل حول النسب الشريف لدولة المغرب في :

الزباني ... - الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا - ص : 49 / 52

البستان الطريف في دولة أولاد مولاي الشريف - ص : 28 / 32

محمد الصغير الافرائي : نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي - ص : 23 / 38

أبو العباس احمد بن خالد الناصري : الخبر عن دولة الأشراف السجلماسيين من آل علي الشريف و ذكر نسبهم ... - كتاب الاستقصا لدول المغرب الأقصى - الجزء 7 - ص : 3

(29) من قبيل ديوان الأشراف الذي ألفه بن عبد السلام العلمي الحسيني نقيب الأشراف على عهد السلطان مولاي إسماعيل لضبط (اختلاط الأنساب و تداخل الناس بعضهم في بعض من غير مشكلة و لا انتساب ، حتى تساوى فيهم الصغير القدر و الكبير ، و الجليل المنصب و الحقير ...)

بن سودة ، عبد السلام بن عبد القادر : دليل مؤرخ المغرب الأقصى

دار الكتاب - الدار البيضاء - الطبعة الثانية - 1960 - الجزء الأول - ص : 97 / 98

(30) السوسي ، محمد المختار : المعسول - ج : 15

إن هذا الاعتماد على النسب الجينيالوجي هو الذي يحول الشيخ، ذو الأصل المقدس، إلى مالك سلطة لأنه (شريف). ومتخيل الشرف هذا، بوصفه مشتقا من سلالة المقدس ومنتميا بالتالي إلى آل البيت، لعب دورا حاسما في حيازة السلطة المادية والرمزية. فإذا كان المرابطون (قبيلة صنهاجة) والموحدون (قبيلة مصمودة) والمرينيون (قبيلة زناتة) قد أسسوا دولهم التي حكمت المغرب استنادا إلى متخيل القبيلة وعصبيتها، فإن دولة السعديين والعلويين تأسست بالاعتماد على النسب النبوي ومتخيل الشرف. ولأن ثمة دراسات عديدة اهتمت بهذا الميلاد التاريخي لدولة الأشراف، فإن هذه المحاولة تبتغي التركيز على الأساس المتخيل ل(الشرف) وكيفية تحوله إلى رأس مال مؤسس للسلطة.

إن الشرف انتماء غير واقعي ولا تاريخي بالضرورة لأنه بناء ثقافي لتخيل جماعي عصبوي. إنه اندماج في سلسلة مقدسة لآباء مقدسين عن طريق استراتيجيا الانتقاء والاصطفاء. فقد جاء عن النبي قوله: (إن الله عز وجل اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم)⁽³¹⁾. فالانتماء إلى هذه السلالة خروج عن المشترك الإنساني العام ولوج إلى وضع خاص ومتمي، ولذلك يشير الجذر (شرف) في المعجم العربي إلى دلالات العلو والنبالة والسمو بإيحاءاتها الفيزيكية والأخلاقية. الشريف، إذن، شخص يوجد في قمة التراتب الاجتماعي والاقتصادي بسبب سلالاته وأسلافه، لأن الشرف، كما يتردد في التداول العربي القديم، (تميز بالولادة). إنه مجد سلالتي ونبالة جينيالوجية⁽³²⁾. ولأنه أس الاعتراف بالسلطة، يصبح الشرف رديفا لغويا ودلاليا لمشاعر التعظيم والتبجيل والرفعة. ويكاد ابن خلدون⁽³³⁾ يلخص الأدوار التأسيسية التي يلعبها متخيل الشرف والانتماء لآل البيت (فمعنى البيت، يقول ابن خلدون، أن يعد الرجل في آبائه أشرافا مذكورين تكون له بولادتهم إياه والانتساب إليهم) ما يجعله موضوع إجلال (في أهل جلده). وإذا كانت عصبية القبيلة عصبية واقعية وتاريخية ومادية، فإن الشرف عصبية رمزية ومتعالية وبديلة، ولذلك عاود ابن خلدون التأكيد على أن (شهرة الأنساب وفائدتها إنما هي العصبية للتعرف والتناصر).

إن هذه الوضعية الاعتبارية الخالقة للرأس مال الرمزي ستتحول وتتزامن مع نشاط اقتصادي يشبه الريع حيث تخلق الرموز الثروة المادية. فالشرفاء في ربوع سوس كانت لهم منزلة عظيمة وتقدير زائد من التبجيل، ليس لشخص الشريف فقط، بل

(31) الإمام احمد: المسند... ج: 4. ص: 107

(32) Encyclopédie de L' Islam- Nouvelle Edition-LEIDEN-BRILL-1998T: 9 – P: 323

(33) ابن خلدون: العبر... ج: 1 __ ص: 142

لذريته أيضاً التي تحظى بإكبار معنوي تترجمه الساكنة السوسية إلى ثروة مادية مشكلة من الصدقات والهبات والهدايا. ولذلك كان شرفاء سوس يجوبون القبائل ليجمعوا الهدايا والأعشار (كالشعير والذرة والزيت واللوز والعنب) ومن الدواوير ما تجمع فيه هذه الزكاة في بيت خاص حتى يأتي الشريف لينقلها إلى منزله، زيادة على ما يجمعه السكان من (حبوب وإدام ومال وذبائح)⁽³⁴⁾ لتنتقل إلى ضريح الجد المقدس.

2.1. مقدس الشيخ

إن هذا الانتقال من ثروة الرموز إلى ثروة التملك المادي لا يتم بمجرد الانتساب إلى جينيا لوجيا قدسية يوفرها (الشرف)، كيفما كانت أهميته الروحية والإمكانات التي يعد بها استثماره السوسيو - اقتصادي، بل وجب التوفر على خاصية أخرى تحقق هذا الاستثمار وتشخصه من خلال (كاريزما) نموذجية وتأسيس مادي لجغرافيا سياسية واقتصادية وبناء لمملكة المقدس في مجال ترابي هو الزاوية.

إن الحاجة ماسة إلى متخيل الشيخ وليس فقط إلى أدواره المعروفة. والسلطة لكي تتحول إلى ممارسة ملموسة في فضاء مادي محتاجة إلى متخيل جماعي يضمن لها الاعتراف ويؤمن بضرورتها. وهذا ما يفيد به مفهوم الشيخ. ومفهوم الشيخ الذي تهتم به هذه المقاربة ليس ذلك المتحقق في الآداب الصوفية ومعاجم الطبقات والسير وتاريخ الطرق والذهنيات الدينية، بل ذلك المفهوم المتحقق في ديناميات الواقع الحي وتفاعلاته مع الكتل المادية للناس.

ولعل مفهوم (الاعتقاد) الذي يقدمه المختار السوسي أكثر ملائمة لوصف ما ندعوه بانثروبولوجيا السلطة المادية للشيخ. فبصدد حديثه عن الشيخ (إبراهيم بن علي بوتغانمين) بمنطقة ايداوتنان، يتحدث المختار السوسي عن (الاعتقاد) بوصفه اعتراف الجماعة بقوة فرد استثنائي واحتضانه الشعوري أو اللاشعوري وتفويضه أمورها المادية والروحية. ونحن نعرف جيداً، انطلاقاً من سوسيولوجيا السلطة كما اقترحها (بيير بورديو)، أن الاعتراف وتقنيات التفويض الإرادي أو غير الإرادي من مقومات الهيمنة السياسية. وفي هذا الإطار كان (التنانيون) يعتقدون في شيخهم: إبراهيم بن علي اعتقاداً (يكاد يعدو الطور المحمود إلى الغلو المقوت، فإنهم توارثوا من اعتقاده خلفاً عن سلف منذ قرون ما جعلهم ينسبون إليه جميع ما يقع في أرض قبيلتهم من النفع والضرر، فيزدادون في خدمة مقامه واحترام أهله)⁽³⁵⁾ وإذا ما حاولنا

(34) السوسي، محمد المختار: المعسول ج: 15 - ص: 73

(35) السوسي، محمد المختار - نفسه - نفس الصفحة

أن نتوقف قليلا عند هذا الشيخ، الذي يقسم مع سيدي احمد بن موسى نفس السياق التاريخي ونفس السلالة أيضا حيث يشتركان في جد واحد⁽³⁶⁾، سنجد في هذا الشيخ الثاني نموذجا للانتقال من (المشيخة الصوفية) إلى (الزعامة السياسية). فبعد انقطاع علاقة زاويته بالمخزن السعدي، شكل هذا الشيخ السوسي بديلا سياسيا للسلطة المركزية من خلال ما عرف ب (مخزن سيدي إبراهيم أوعلي) الذي جسد (دولة مغلقة في عزلة الجبال والهضاب العليا المجاورة للبحر الأطلسي). ولم تكن هذه الدولة، التي استمرت حتى عهد الحسن الأول، تستند فقط إلى متخيل صوفي للشيخ مرتكز على الأبعاد الدينية والفقهية للشيخ المؤسس للزاوية، بل خلقت مؤسسات سياسية ذات بعد تنظيمي استعرضها (روبير مونتانيي) بتفصيل⁽³⁷⁾.

إن هذا الاعتراف المدعوم بتكنولوجيا المقدس هو الذي جعل من وظائف الصالح والولي، في المباحث الانتروبولوجية، وظائف واصفة للاندماج العضوي للولي (المقدس) في شؤون (المدنس) الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. فالولي الصالح ليس كائنًا متعاليا أو شخصا متسللا من خرافة ما أو أسطورة ميتافيزيقية، ولكنه فرد مكره على الانتماء إلى تنظيم قبلي تقره الجماعة وتفوض لكل فرد من أفرادها وظائف محددة. ولذلك يكون الولي مجبولا على الاضطلاع بادوار متعددة ومختلفة الأشكال تتحقق داخل علاقات اجتماعية وسياسية محددة بالزمان والمكان. وفي مثل هذا التصور المفارق ل (مثالية) صلاحية تختصر الولاية في الزهد الصوفي عن العالم المادي، يضطلع الولي بوظائف ملموسة أساسها التدبير الاجتماعي الكفيل بحل المنازعات والفصل في الخصومات وحماية الأنشطة التجارية في الأسواق والمواسم⁽³⁸⁾. وهذه الوظيفة التحكيمية ليست مجرد اعتراف رمزي بسلطة متعالية يملكها الولي، بل هي وظيفة دينوية تبتغي تحقيق مصالح ملموسة لأنها أساس استمرار الوجود الاجتماعي والاقتصادي للجماعة ذاتها⁽³⁹⁾. ولهذه الدلالة ذهبت (Magali Morsy) حين اعتبرت، في دراستها حول زاوية أحنصال، أن هذه الوظيفة التحكيمية تحول الولي إلى (الزعيم الطبيعي لجماعته)⁽⁴⁰⁾.

(36) الكشطي، احمد: التعريف بالبلدة التنانية ذات المواهب الربانية مخطوط بخزانة مدرسة (ألا) للتعليم العتيق - نسخة خاصة

(37) Montagne, Robert : Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc ...Paris - 1932- P : 189

(38) انظر الأطروحة العامة لهذه الوظيفة في:

Montagne, Robert : Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc - 1932

(39) Gellner, Ernest : Saints of Atlas - London- 1969

(40) Morsy, Magali : Les Ahansala : examen du rôle historique d' une famille maraboutique de l' Atlas marocain Ed_ Mouton - 1972

إن السند القدسي لهذه الوظيفة الدنيوية للولاية يعتبر، بلا شك، من الدعامات المحورية لانتقال المقدس إلى التاريخ وتحول الولي إلى زعيم سياسي. وإذا كانت الآداب الصوفية حافلة بالكثير من المعطيات حول مفاهيم الشيخ وشروطه ووظائفه، فإن ما يهمنا نحن هنا هو الإلحاح على عقيدة صوفية وشعبية ترى في الشيخ ضرورة مطلقة لحياة الفرد ومصير الجماعة. إن الشيخ ضرورة كونية، لأنه حبل الله في أرضه، وهو أيضاً حاجة إنسانية أقرب للحاجة البيولوجية، لأن الاحتياج إليه (كاحتياج الجسد إلى الغذاء). بل إن الشيخ، في مثل هذا التصو، هبة إلهية ومنة قدسية لأنه (من الأسباب التي يتولى الله بها العبد)⁽⁴¹⁾.

والأساس في هذا المتخيل حول الشيخ لن يتضح إلا في علاقته بمتخيل آخر مرتبط بالمرید والتلميذ والصاحب. فالمرید في الاصطلاح الصوفي هو (المتجرد عن إرادته). وسلب الإرادة هنا حد جوهري للعلاقة مع الشيخ واندماج مطلق في الطاعة اللازمة للشيخ. وهذا النموذج القدسي للطاعة هو أساس كل الثيوقراطيات الحاكمة باسم المقدس الإلهي أو غيره⁽⁴²⁾.

وفي هذا السياق يقف القارئ لكتب التراجم والسير والمناقب عند اطراد هذا الإقرار الطوعي بسلب الإرادة والإذعان للسلطة غير المحدودة للشيخ. ف(المرید يختار الشيخ الذي يحكمه في نفسه ويتنازل له عن إرادته).

ولهذا يؤسس ابن خلدون مفهوم الشيخ على سلطة القهر والإكراه حين يذكر أنه لما كانت (النفس كثيفة الحجاب عظيمة الأشراك، فلا بد من بقاء شيء من الرعونات فيها ولا يزول عنها ذلك بالكلية إلا بالانقياد إلى الغير والدخول تحت الحكم والقهر)⁽⁴³⁾.

إن العلاقة بالشيخ هي علاقة طاعة مطلقة وانقياد لا حدود له (يفقد فيه المرید حتى رجولته إذ يتحول إلى أنثى، بمعناها الحرفي والمجازي)⁽⁴⁴⁾. وتتأسس هذه العلاقة على أشكال متعددة للتبعية. فالشيخ دليل مطلق والمرید ظلال مطلق. ولذلك وجب

(41) ابن خلدون : شفاء السائل و تهذيب المسائل - ص : - 142 - 145

ونعتبر كتاب ابن خلدون هذا مدونة إسلامية نموذجية حول متخيل الشيخ في الإسلام الصوفي، لأن مناسبة تأليفه هو خلاف نشأ بين بعض علماء الأندلس وأواخر القرن الثامن الهجري حول ضرورة التعلم المباشر من الشيخ أو الاكتفاء بكتب القوم و آثارهم.

(42) للتفصيل في تحكم نظام المشيخة الصوفية في النسق السياسي بالمغرب، ينظر : حمودي، عبد الله : الشيخ و المرید - دار توبقال - 1998

Kably, Mohamed : Société, Pouvoir et religion au Maroc - ed /Maisonneuve-Larose 1986 -

(43) ابن خلدون : شفاء السائل و تهذيب المسائل .. ص : 177

(44) حمودي، عبد الله : الشيخ و المرید ... ص : 125

على المريد مصاحبة شيخه والالتزام ب (طاعته واحترامه وتوقيره وإكرامه وتفضيله على غيره من أهل عصره وتخصيصه بالمحبة... والرجوع إليه)⁽⁴⁵⁾. وهذه الطاعة المطلقة والانقيادية للشيخ تستند، في مستوى أول، إلى اعتبار ابستمولوجي يوجه طبيعة المعرفة الصادرة عن الشيخ، وهو ما سبق أن دعاه المختار ألسوسي بالاعتقاد. فكل ما يصدر عن الشيخ من أفعال وأقوال هو من صميم الحقيقة المطلقة لأن المعين المعرفي الذي يصدر عنه الشيخ هو المقدس الذي لا غبار على قداسته. وإذا اختلفت (معرفة) المريد مع (عرفان) الشيخ، فإن على المريد أن (يتهم علمه ولا يتهم شيخه) كما يقول المتصوفة. ولذلك حفل التراث الصوفي بالعديد من المأثورات التي تجعل الاعتقاد في الشيخ (أصلاً لكل خير ولكل شر) لأنها ترى أن (الاعتقاد ولاية والاعتراض خيانة)، بل إن الشيخ يتحول، في منظور العرفان الصوفي، إلى مقدس ثالث يضاف إلى المقدس الإلهي والمقدس النبوي، وهذا ما عبر عنه (اليوسي) حينما كتب:

(فحق الله باعتقاد الكمال فيه... وحق النبي... باعتقاد عصمته... وحق الشيخ بالالتزام إتباعه في طريقته واعتقاد طاعته فيما يشير به)⁽⁴⁶⁾.

وبعد استحكام هذا المبدأ الابستمولوجي المعبر عنه بالاعتقاد، تضيف مصنفات التصوف وآداب المناقب العديد من المؤشرات الدالة على الانقياد المطلق للشيخ. فمن استعارة رعوية يلقي عبرها المريد زمام نفسه في يد شيخه، إلى استعارة جنائزية يتحول فيها المريد إلى جثة بين يدي غاسلها) إلى استعارة معدنية يصقل فيها الشيخ مريده ويستخرج معدنه، تصل العلاقة بالشيخ إلى درجة تنزع فيها عن المريد صفته الإنسانية لأنه يصير في حضرة الشيخ (بهيمة مملوكة تحمل ما حملت ولا تبالي إن أهملت)⁽⁴⁷⁾.

وتكتمل سلطة مقدس الشيخ، في مستوى ثان، بتأسيسها لطاعة عملية تترجم (الاعتقاد) الصوفي في الشيخ إلى سلوك ملموس يسمى بالخدمة. فالمرید وكل متصل بالشيخ هو خادم بالضرورة، خدمة مادية أو رمزية، لأن مصلحة الشيخ مصلحة مقدسة وهي مدار الحياة كلها. إن الاستسلام للشيخ والخضوع له والإقرار بطاعته العمياء تترجم من خلال الخدمة بوصفها واجبا مفروضاً للشيخ ينبني وفق مواضع ومعايير تدعى ب (الأدب).

(45) اليوسي: رسالة إلى الإخوان... ورقة: 8.

(46) اليوسي: الأجوبة... ص: 171.

(47) بصدد هذا المعجم المناقب الوصف لعلاقة المريد مع شيخه ينظر، على سبيل التمثيل: ابن عسكر، محمد الحسني: دوحة الناشر لحاسن من كان بالغرب من مشايخ القرن العاشر - تحقيق محمد حجي - 1977 ص: 76.

ولا تقتصر هذه الخدمة على جوانب التقدير المعنوي للشيخ وحسن الاعتقاد فيه، بل تتحقق هذه الخدمة من خلال العمل المادي المراكم للثروة المادية للشيخ عن طريق العمل الزراعي في حقول الزاوية. وبهذا الشكل، تستعيد هذه الخدمة المحترمة لشروط المقدس المشيخي النموذج الإقطاعي للعلاقة بين العامل الزراعي ومالك الأرض/الشيخ. وهي علاقة غير تعاقدية، بل هي تستفيد من المقدس وتستثمره من خلال مفهوم (الصحة)⁽⁴⁸⁾.

إن هذا المتخيل المستند لكل هذه الميزات الدلالية هي التي تجعل الانتقال من (مقدس الولاية) إلى (السلطة السياسية) أمراً مفهوماً وسلساً يجد معقوله داخل المنطق الداخلي للمقدس ذاته.

فالاستثمار الذي نتحدث عنه لا يعني تسخييراً أداتياً (Instrumentalisation) للمقدس، بل هو استفادة من الإمكانيات البنوية والمحيطة التي يحبل بها المقدس ذاته أثناء صيرورات بنائه وتشكله التاريخي. ويكفي الاطلاع على أبحاث الانترولوجيا السياسية في مجالات تشكل الدول والمؤسسات للتأكد من الأدوار الحيوية التي تؤديها رموز التخيل الجماعي في تأسيس المجال السياسي⁽⁴⁹⁾.

2.2. مقدس الكرامة

ولأن الشيخ لا تكفيه الميزات السابقة، من سلاله جينولوجية ووضع اعتباري بوصفه سلطة اجتماعية ومعرفية وبيداغوجية مطلقة، لكي (يقنع) بوجوده الاجتماعي والسياسي، فإنه بحاجة إلى مقوم ثالث تكتمل عبره صيرورة الانتقال من المقدس إلى التاريخ. إنه بحاجة إلى سلسلة من التدخلات (القدسية) في العالم وإلى حزمة من الممارسات الخارقة التي تنقل المجرى الطبيعي للحياة إلى مسار خارق وساحر وعجيب. وهذا ما تتكفل به الكرامة الصوفية بالدرجة الأولى.

إن الكرامة، بوصفها (أخت المعجزة التي تقلب الممكن العادي أو المستحيل عن طبيعته)⁽⁵⁰⁾ ليست مجرد بناء متخيل أو استيهامات فردية ولكنها تدخل قدسي في العالم ووظيفة من وظائف السياسة باعتبارها تدبيراً للمدينة (Police) وتنظيماً للاجتماع

(48) حمودي، عبد الله: الشيخ والمريد... ص 125 في العديد من السير المناقبة لأولياء المغرب، نلاحظ ذات الاهتمام بالعمل الزراعي لفائدة الشيخ وتحت إمرته أنظر للتمثيل: التادلي، يعقوب بن يوسف: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي- تحقيق أحمد توفيق 1984.

(49) لمزيد من التفصيل، انظر:

Balandier, Georges : Anthropologie politique – PUF- Paris 1967 -

(50) ابن خلدون: شفاء السائل... ص: 157

الإنساني. فالنص الكرامي، من خلال هذه المقاربة التي نقترحها، قد يقدم ملامح نص موغل في (خيال متوحش) معبر عن الأساطير الجماعية ورموز اللاشعور، لكنه، حين يمتلكه الشيخ، يصبح دليلاً على (دعوى) سلطوية شبيهة، في الاعتقاد الجماعي، بالمعجزة النبوية.

ودونما الدخول في تفاصيل نظرية واصطلاحية كثيرة حول مفهوم الكرامة في النص الصوفي والقضايا التي أثارها في ضوء علاقته المتوترة بالنص الفقهي ومعايير شريعته الرسمية، حسبنا الإشارة في مستوى أول، إلى أن الكرامة فعل حسي في العالم وتدخل ملموس في الكون المادي للناس. وحتى في أكثر النصوص الصوفية تجريداً، من قبيل (الفتوحات المكية)، ترتبط الكرامة بما يدعوه ابن عربي (وظيفة التدبّي) الخاصة بطبقة من الأولياء يسميهم (الأفراد) الذين يتصفون بالقدرة على التصرف العملي في وقائع الطبيعة والناس والتاريخ⁽⁵¹⁾. إن هؤلاء الأولياء هم أصحاب (مقام مخصوص لهم دون غيرهم) وهو مقام (التصريف والتصرف في العالم)⁽⁵²⁾. وهذه القدرة هي التي تجعل الولي حائزاً للمكات خارقة تمكنه من التدخل ضد المجرى الطبيعي والتاريخي للوقائع والناس، وتؤهله للتحكم في الكون المادي للجماعة المعتقدة فيه والتصرف في عاداتها وقوانينها وأراضيها.

إن الكرامة تحقق للولي خدمتين أساسيتين. فمن جهة أولى تركز بعده القدسي وسلالته الشريفة لأن صدور الأفعال الخارقة عنه تجعله يحاكي النموذج النبوي، رغم كل الجهود التي بذلها علماء الفقه للتمييز بين معجزة النبي وكرامة الولي، وذلك لأن ظهور (الفعل الخارق للعادة يدل على كون ذلك الإنسان مبرئاً عن المعصية، ثم إن اقترن هذا الفعل بادعاء النبوة دل على كونه صادقاً في دعوى النبوة، وإن اقترن بادعاء الولاية دل على كونه صادقاً في دعوى الولاية)⁽⁵³⁾. بل إن الولاية قد تتجاوز، في هذا المستوى، النبوة ذاتها. فإذا كانت أسماء (الرسول) أو (النبي) تنقضي بانقضاء حاملها، فإن اسم (الولي) من أسماء الله الحسنى الدائمة. وبهذا المعنى ميز (ابن عربي) بين النبوة التاريخية (النبوة الخاصة) المتمثلة في نبوة التشريع المنقطعة والمنتهية من الوجهة التاريخية، والولاية (النبوة العامة) التي لا تنقطع لأنها تتضمن النبوة والرسالة معا⁽⁵⁴⁾. ومن جهة ثانية، تمكن الكرامة الولي من دعم حضوره المتعالي في العالم ومنحه سلطة مادية وملموسة رغم مظهرها المفارق.

(51) ابن عربي: الفتوحات المكية.. الجزء الأول.. ص: 206

(52) نفسه... ج-1 ص: 242

(53) النبهاني... جامع كرامات الأولياء.. الجزء الأول.. ص: 22

(54) ابن عربي.. الفتوحات المكية.. الجزء الرابع.. ص: 398

إن هذه الممارسة القدسية المتجلية في (إجابة دعوة وتماز حال وقوة على فعل وكفاية مؤنة)⁽⁵⁵⁾ تمنح للشيخ - الولي وظيفة المدبر العملي والفاعل الميداني في الجماعة. ولذلك ليست الكرامة اختلاقاً خيالياً، وليست أيضاً مجرد وثيقة تاريخية، ولكنها دعامة أساسية لآليات السلطة التي يبنيناها الشيخ والتي، بدونها، لا يمكن له الاشتغال في محيط طبيعي وثقافي يمتاز بهيمنة الذهنية الصلاحية والإيمان بالفضائل الخارقة للأسلاف. وهذه السلطة الكرامية تعني بالدرجة الأولى ما دعاه (جاك بيرك) ب (تنظيم العلاقة مع الغيب)⁽⁵⁶⁾.

إن الكرامة إذن هي الوظيفة المحورية للولي الصالح والحامل (Support) المادي لرأسماله الرمزي، لأنها تمنحه قدرة خاصة وسلطة استثنائية لا يملكها غيره. فبالإضافة إلى ملكته النبوية وفراسته القوية (وهو ما امتاز به سيدي احمد بن موسى الذي تخصص في قراءة هواجس الضمير)، فإن الولي يتصرف في العالم على حسب قدرة مطلقة آتية من مصدر الهي أو نبوي.

والجدير بالانتباه الإشارة إلى أن هذه السلطة الكرامية ذات طبيعة براغماتية مندمجة في وسط ثقافي شفوي وغير عالم. فهي، إذ تصدر مباشرة ودون وسائط عن مصدر قدسي قريب من الولي (الولاية لغة تفيد القرب)، تمنح لاشتغالها الرمزي والاجتماعي في البادية السوسية خصوصية وجب فهمها في مستويين من النظر.

إن النظر الأول يتعلق بخصوصية العرفان الصوفي الذي يحصل المعارف من خلال علاقة بمصدر مقدس ومطلق للمعرفة والوجود لأنه علم لدني⁽⁵⁷⁾ ومعرفة خصوصية مختلفة عن علوم (الخبر) و(الرأي). ولذلك مال المتصوفة إلى اعتبار معارفهم من قبيل علوم الإلهام التي يختص بها الأولياء والأصفياء⁽⁵⁸⁾. لأن العارف، في اصطلاح التصوف، ليس (الذي يحفظ من كتاب الله فإذا نسي صار جاهلاً، إنما العالم الذي يأخذ العلم من ربه في أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس). إنه (العلم ألدني الذي يفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج)⁽⁵⁹⁾.

(55) الكلابادي ... معجم المصطلحات الصوفية.. ص: 74

(56) Voir : Berque , Jacques : Ulémas ,Fondateurs,Insurges du Maghreb 17sicle- Ed-Sindebad -Paris -1981

(57) (و علمناه من لدنا علما) - سورة : الكهف - آية : 65

(58) الغزالي : إحياء علوم الدين ... الجزء الأول - ص : 18

(59) ابن خلدون : شفاء السائل ... ص : 65

إن هذه الخصوصية العرفانية هي التي جعلت الولي صاحب الكرامات ينازع السلطة الرمزية للفقهاء ولعموم النخبة العاملة. ولعل هذه المنازعة شديدة الارتباط بميسم يميز الولاية والكرامة في مجال البادية المغربية وهو ميسم (الأمية) بمعناها الأنتلجنسي. فالأمية لا تتعارض البتة مع الولاية، بل إنها تحيل إلى تمايز، أنتروبولوجي (لا نظري ولا تاريخي)، بين الصلاح الحضري والصلاح القروي، وبين إسلام معياري وصارم وكتابي (إسلام الفقهاء) وإسلام شعبي وملموس وشفوي (إسلام الأولياء الصالحين) الذين لا يتفرون على دراية فقهية بعلوم الظاهر ومباحث الشريعة. إن صلحاء البوادي كانوا في الغالب الأعم متدينين بسطاء يشكلون صلة وصل بين إسلام البوادي وإسلام المدن. وإذ يضطلعون بمهمة تزكية الانتماء العقدي لساكنة القرى، فقد حظوا بتعظيم كبير من طرف مسلمي البادية المغربية. وهو ما جعل النخب الدينية بالمدن تتبرم وتعارض بشدة هذا التصوف الشعبي الذي يفقر إلى (الفقه) بالدين وإلى الانضباط المعياري لأوامر (السنة) وتعاليم (السلف)⁽⁶⁰⁾.

وبهذا المعنى تخبرنا السيرة المناقبية لشيخ تازروالت أنه لم يكن معدودا ضمن فقهاء عصره، بل كل ما امتاز به يعود إلى علوم الباطن، ولذلك لم يكن له إلمام كبير بقضايا الفقه حيث كان يعتبر علوم اللغة والفقه، بفروعها وأصولها معا، مسائل ثانوية⁽⁶¹⁾. وتحكي المصادر المؤرخة لحياته العلمية أنه لم يتلق عن شيخه (عبد العزيز التباع) علوما وشرائع، كحال تلميذه الآخر (عبد الله الغزواني)، بقدر ما أخذ عنه إشراقات باطنية تأتت عن علاقة فيض معرفي غير موثق ولا مكتوب⁽⁶²⁾.

وفي مجال ثقافي كبادية سوس، تحيل الكرامة إلى نماذج ولائية وصلاحية ذات مواضع ثقافية خاصة. فبالإضافة إلى صالحين يمتنون مهنا في أدنى سلالم التراتب الاجتماعي (منهم الحداد والاسكافي والخياط والزيات)، نعين حضورا مطردا لأولياء يوصفون، في المراجع المناقبية، بالعبيد المملوكين أو بصلحاء لا يعرفون القراءة ولا

(60) حمودي، عبد الله: الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة - ملاحظات حول أطروحات كلنر - ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق - مجلة كلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط - عدد: 11 - ص: 193/224

(61) بل يمكن الذهاب إلى درجة الادعاء بجهل الولي للكتابة والقراءة استنادا إلى أنه استعمل (البريد الشفوي) ليستفتي أحد فقهاء سوس - انظر تعليق (مصطفى ناعمي) على هذه الواقعة التي ذكرها الأسوسي (المعسول - ج-12 ص: 47) - معلمة المغرب - ج-1 - ص: 163

ويورد السوسي أن الشيخ (كان يسأل عما لا يستحضر حكمه في الشريعة، فهناك أجوبة من العلامة سيدي احمد بن عبد الرحمان التيزركيني لاسئلة من الشيخ في مؤلف خاص) - ايلغ قديما و حديثا - ج-1 ص: 21 (62) ناعمي، احمد: مادة: سيدي احمد أو موسى - معلمة المغرب - الجزء الأول - ص: 162

الكتابة. ويحكي صاحب المعسول عن نماذج من أولياء لا يتكلمون العربية كحال أبي يعزى الذي (كان رجلاً خشناً غليظاً من أهل البربر ولم يكن يستطيع التحدث باللغة العربية، فكان يمتنع عن إمامة الصلاة ويختار لها غيره، لكنه يصحح للإمام إن أخطأ) ومنهم أيضاً الشيخ عبد الله بن سعيد التهامي المتوفى سنة 1051هـ والذي بنا زاوية بإيلينغ وهو (رجل أُمي لا يقرأ القرآن وليس له في الطريق سند ولم يكن له ورد ولا كان له تلقين) (63).

ومما تعنيه هذه النماذج أن سلطة الولي الصالح، في المجال القروي، لا تتأتى من المعرفة بالقراءة والكتابة والتبحر في علوم الفقه والشريعة، بل تنسجم مع الأمية الأبجدية واللسانية والدينية لأنها تتعلق، من ناحية، بألية معرفية مختلفة، ولأنها، من ناحية أخرى، تتوسل بالكرامة التي تزكي الانتساب القدسي للولي بغض النظر عن علمه الظاهر.

ورغم الشكوك الكثيرة التي تحوم حول الاستحقاق العلمي للشيخ ودرجة فهمه لعلوم الظاهر، حيث كان أخذه من الفنون (أخذاً غير متوسع) (64)، فإن الكرامة هي التي تتكفل بمنحه سلطة المعرفة الاستثنائية المتجاوزة لرسوم الكتابة ومعارف الفقه. فبالإضافة إلى اطلاعه على (الضمائر) فهو يفهم لغة الطير والحيوان ويقلب الرمل ذهباً ويعيد الخصوبة إلى النساء ويعالج المرضى والمشلولين (65).

إن هذه الطرائق الثلاثة: النسب والمشيخة والكرامة هي التي تجعل الشيخ المالك المطلق لسلطة مطلقة. إن الشيوخ، في ضوء هذا الفهم، آله من آلات الفعل الإلهي بهم (يحيي ويميت ويمطر وينبت ويرفع البلاء) كما يقول المتصوفة (66). ولا يكفي الشيخ بإخراج الفرد من الملة (67) بل يخرج الإنسان نفسه من فصيلته ويمسحه حيواناً (68).

وإذا حاولنا الرجوع إلى كتب المناقب ومدونات الكرامات سنعاين بجلاء أطراد الأفعال الخارقة المتدخلة في تفاصيل الواقع الاجتماعي والاقتصادي. ففي سياق

(63) السوسي، المختار: المعسول.. الجزء الأول - ص: 80

(64) السوسي، محمد المختار: إيلينغ قديماً وحديثاً - ج 1 - ص: 23

(65) السوسي، محمد المختار: المعسول - الجزء 12 - ص: 46

(66) إذا حاول البحث أن يستقصي الخطاب المقدامي لنصوص المناقب، سيعاين أطراد تصور يرى في الكتابة عن الأولياء تنزيلاً للرحمة وحياسة للبركة ورجاء للمغفرة وعملاً بأوامر المقدس. انظر للتمثيل: الدوحة - التشوف - نشر المثاني....

(67) انظر ما نقله م. المهدي الفاسي في (ممتع الأسماع - ص: 77) عن شيخ هدد جمعا من المريدين عزموا على الخروج من تحت إمرته بأن يصيروهم نصرانيين

(68) المهدي الفاسي... متع الأسماع... ص: 157

الكرامات المرتبطة بالاقتصاد الرعوي للبادية المغربية، نجد كرامات متواترة حول الجوع تتجلى من خلال تدخل قدسي للولي يشبع بفعله حاجات الناس للطعام أزمنة القحط والمجاعة والأوبئة حيث يكون تحصيل الطعام في غير أوانه أو التكاثر منه رغم قلة موارده أو الإتيان به من مكان بعيد من صميم المهمة المقدسة للولي الصالح . ففي ظرفية موسومة بالجفاف وشح الموارد، توكل الجماعة للولي مهمة التدخل القدسي من أجل (رتق) أعطاب الطبيعة بما يتجاوز الطبيعة . وفي ذات السياق تكثر كرامات الاستسقاء، خصوصا في المناطق القروية الجافة،⁽⁶⁹⁾ وعموم الكرامات المرتبطة بالنمط الزراعي⁽⁷⁰⁾ وغيرها من الأفعال التي يعالج بها الولي الصالح اختلالات طبيعية أو اجتماعية (الذود عن الجماعة) أو صحية (الشفاء والعلاج) .

إن هذه العينات التي تحفل بها المصادر المناقبية كافية للتدليل على أن الكرامة الصوفية تدخل قدسي في العالم ومعالجة متعالية لقضايا المعيش المشترك للجماعة في تفاصيلها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

3. دار ايلغ: المقدس والاقتصاد السياسي

1.3. قراءة في السيرة المناقبية⁽⁷¹⁾ لسيدي احمد بن موسى أو (ريع) الولاية الصوفية

شأن كل الخطاطات السردية للحكاية المناقبية، يولد الولي في لحظة غامضة يتدخل فيها وسيط قدسي ما لينتزع الطفل أو الشاب من محيطه العائلي والقبلي والاجتماعي ليدمج في سلك المقدس . فبعد شباب غارق في (حياة مدنسة) تعبر عنها السيرة بأيام اللعب واللهو، وبفعل لقاء غامض بشخص غامض⁽⁷²⁾ حمل عنه قفة التين، ينقلب بن موسى إلى كائن آخر بمواصفات نقيضة لماضيه مختلفة عن الانتظارات المألوفة من

(69) من اللافت للانتباه غياب كرامات المطر في المناطق الجبلية المطيرة كمنطقة الريف ، حيث لا نجد كرامات الاستسقاء لدى أولياء الريف كما ترجم لهم (البادي) في (المقصد الشريف لصلحاء الريف)

(70) ثمة كرامات عديدة في موضوع تدخل الولي لإصلاح الزرع والقضاء على مفسداته خصوصا الجراد و الطير المؤذي انظر للتمثيل: التشوف إلى رجال التصوف ... ص: 180 دوحة الناشر ... ص: 106

(71) إن ثمة مصادر عديدة تترجم للشيخ وتحكي سيرته، انظر لمزيد من التفصيل:

ابن عسكر الحسني : دوحة الناشر - الفاسي : متع الأسماع - العباس بن إبراهيم المراكشي : الإعلام بمن حل مراکش و أغمات من الأعلام - المختار السوسي : المعسول/ج: 12 - الحضيكي : الطبقات - التمانارتي : الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة - أكرامي : بشارة الزائرين الباحثين في الصالحين /مخطوط - نسخة خاصة .

(72) تمت اختلافات في تحديد الشيخ الذي حمل عنه سيدي احمد أو موسى قفة التين ... فمرة يقال انه الشيخ (سيدي محمد الوجاني) و مرة أخرى نتحدث المصادر عن الشيخ (سيدي إبراهيم بن علي)

انظر: المعسول - الجزء 12 ص: 12 /ص: 225 / ص: 28 أكرامي ، داود بن علي بن محمد : بشارة الزائرين الباحثين عن الصالحين - مخطوط في الوفيات . - نسخة خاصة

شاب في مثل عمره و سياقه الاجتماعي . فقد (كان أولاً يتسرع إلى مواقع اللهو ويتترع إلى ميادين الشباب و ملاعب الأقران ، فإذا بنفحة صوفية تفاجئه على يد بعض صوفية عصره .. فلبس لبسة جديدة و تخلق بأخلاق أخرى فطلق مسقط رأسه)⁽⁷³⁾ . إنها ولادة جديدة وانتماء إلى نموذج مقدس أساسه الانتقال من (الشخص)⁽⁷⁴⁾ إلى (الولي) وهو أمر يتم استناداً إلى انفصال جذري عن المندس . فبدل الزواج يفر الشاب من القرية ونسائها ، و عوض العمل المربح يهجر كل نشاط مكسب ، ودونما أية ثروة يعهد بحاجاته إلى الله ، و عوض الاستقرار يختار السياحة والترحال ، وبدل الإخلاص إلى عشيرة أو قبيلة أو دولة يتيه في الأرض باحثاً عن شيخ أو طريقة أو طائفة . فهذا الشذوذ الاجتماعي والانزياح عن (مراجع التعيين) المألوفة يعتبر ثابتاً مركزياً مشتركاً لدى جميع الأسماء الصوفية التي تترجم لها كتب التراجم والمناقب⁽⁷⁵⁾ . ولذلك ساح بن موسى ثلاثين عاماً زار خلالها مناطق مراكش وجنوب المغرب والجزائر والمشرق حيث شهد مرقد عبد القادر الجيلاني ووصل حتى بلاد السند . وقد كانت هذه السياحة تأهيلاً للمريد وإعداداً له من أجل المهمة القدسية التي تنتظره . وفي هذا الصدد تحكي السيرة كيف لمس سيدي احمد أو موسى السماء بجبهته وعلق (شكارتة) في الثريا وغير ذلك من الأفعال العجيبة التي تشكل الخبرة الأولى للشيخ في علاقته بالمقدس والدليل النموذجي لأبدئي لسلطته⁽⁷⁶⁾ .

وبعد عودته ، وبالإضافة إلى ما حفلت به سياحته في أقاصي الأرض من دروس وعبر ، يأتي الشيخ ب (علم) مختلف وفهم جديد استفاده من التصوف الجزولي الذي أخذه عن الشيخ المراكشي (عبد العزيز التباع) . ومن اللافت أن الاستناد إلى المنظومة الجزولية في التصوف هو المحدد للدعامة الأولى للقاء المقدس بالاقتصاد الزراعي في تجربة سيدي احمد أو موسى . فالطريقة الجزولية ، كما يعرف المهتمون بتاريخ الأفكار الصوفية بالمغرب ، لم تكن تنتمي للتصوف النظري الذي يتطلب أهلية معرفية وكفاءات ثقافية عالية بقدر ما كانت طريقة في التصوف الشعبي ، سلسلة وواقعية ومندمجة في السياق الثقافي للسكانة القروية خصوصاً من خلال ربطها بين المقدس والعمل الزراعي . فبعد العزيز التباع ، شيخ بن موسى ، كانت له بيداغوجية صوفية مفتوحة على العمل

(73) السوسي ، المختار : ايليغ قديما و حديثاً - ص : 19

(74) إن احمد بن موسى يبدو ، من خلال ما كتب و روي عنه في شيا به ، شخصاً نحيفاً لا يختلف عن غيره من العوام ، يمارس السير و الحركات البهلوانية و يمازح الأطفال مردداً الأشعار الشلحية - المعسول - ج : 12 - ص : 46

(75) حمودي ، عبد الله : الشيخ والمريد ... ص : 177

(76) Laoust , Emile : Sidi Hamed ou Moussa dans la Caverne du Cyclope HESPERIS_ PARIS_1921_P91-92 ;

الزراعي وحائثة على الكسب والاهتمام بفلاحة الأرض والعمل فيها⁽⁷⁷⁾. وعلى هذا الأساس الصوفي المتمثل في الطريقة الجزولية التي تعد سند التصوف المغربي، ظهرت بالمغرب، ومنذ النصف الثاني من القرن 16، زوايا قائمة على الاقتصاد الزراعي والاهتمام المكثف بالمسألة الزراعية لدرجة أضحت الحديث ممكناً عن (مقدس الزراعة في التصوف الشعبي بالمغرب).

ومن المناسب الإشارة إلى أن هذا المقدس المرتبط بالعمل الزراعي يجد أصله المعياري في ما قدمه النص الثقافي الإسلامي، في مختلف فروع العلم، حول فلاحة الأرض وزراعتها. فالعمل في الأرض وتعميرها من مهام الاستخلاف الإلهي للإنسان ومن صميم العمل الصالح بالمفهوم القرآني. ورغم أن الإسلام ظهر، تاريخياً، في (واد غير ذي زرع) وفي مجال سوسيو-اقتصادي وقبلي مشهور بالتجارة أكثر من شهرته في المجال الزراعي، إلا أن النص القرآني حافل بالعديد من الآيات، حول الأرض والماء والزرع، الداعية إلى التفكير والتدبر، لأن المشهد الزراعي برمته خلق الهي وتجل قدسي لله.

ولا يقف الأمر عند حدود التدبر العاقل في ملكوت الأرض، بل نجد أحاديث نبوية كثيرة ووقائع مشهورة في السيرة النبوية تحتل على إصلاح الأرض وخدمتها وزراعتها واعتبار ذلك من فرائض الدين والتزاماته⁽⁷⁸⁾. وبعد تشكل دولة يثرب وتنامي وتأثر الفتح الإسلامي، اكتسبت قضايا الأرض الزراعية وتقنيات الفلاحة ومشاكل الحياة العقارية وملكية المنتج الفلاحي وجباياته أهمية متنامية أدت إلى تكون مجال علمي مرتبط بمقدس الأرض المزروعة⁽⁷⁹⁾.

واستناداً إلى رموز هذا الحقل التاريخي والعلمي الذي ارتبطت فيه زراعة الأرض بمقدسات العقيدة وتعاليم الدين، عرف التاريخ الثقافي للمغرب ظاهرة الزوايا التي

(77) ابن عسك: الدوحة... ص: 108 - 109

(78) انظر الآيات القرآنية الكريمة: 4/ الرعد - 141/ الأنعام - 22/ البقرة - 21/ الزمر و للتفصيل أكثر في مفردات اللغة القرآنية الدالة على المجال الزراعي، انظر: سعيد إسماعيل علي، النبات والفلاحة والري عند العرب - دار الثقافة للطباعة والنشر - 1983 - ص: 120

وفي نفس السياق روي عن انس (ض) (أن النبي -ص- لما رجع استقبله سعد بن معاذ الأنصاري فقال: ما هذا الذي أرى بيدك فقال: أثر المسحاة أضرب وانفق على عيالي قبل النبي -ص- يده وقال: هذه يد لا تمسها النار) -

(79) إن هناك الكثير من المصادر الإسلامية القديمة التي خصت المسألة الزراعية في صدر الإسلام بتحليل دقيقة تستند إلى مقدس الكسب الفلاحي، انظر: القاضي أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: كتاب الخراج - القاهرة - المطبعة السلفية - 1353 هـ - ص: 65

قدامه بن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة - بغداد - دار الرشيد للنشر - 1981

الكتاني، عبد الحي: التراتيب الإدارية - بيروت - دار الثقافة - 1347 هـ - ج 2 - ص: 42/ 45

اشتهرت بالتنظيم العقاري والتقنيات الهيدرولية للمساحات المزروعة ومحاربة الجراد والحشرات المضرة بالمحاصيل⁽⁸⁰⁾. وفي ذات السياق يحكي (المعسول) عن (محنأ أو براهيم التمانارتي) الذي بنا تجهيزات فلاحية كبرى كالقناطر والجسور والسدود الجبلية .

إن السيرة المناقبية للشيخ سيدي أحمد أو موسى تثبت هذا الجدل العميق بين المقدس الصوفي والنشاط الاقتصادي وهموم المعاش الدنيوي . فبصدد تفاصيل انتقاله من (بومروان) إلى (تازروالت) لا تنفي هذه السيرة الاعتبار الاقتصادي الذي أملى هذا الاختيار الذي فرضته حالة الجذب المميزة لبومروان وندرة الموارد المائية والزراعية في مجال جاف وشبه صحراوي . ولذلك أشار إليه أهله ، وهو العائد من سياحة طويلة في ربوع الدنيا والخبير بالجغرافيات البعيدة ، بأن يدلهم على مكان آخر فيه (العيون الجارية) يبنون فيه جامعا لعبادة الله ويستصلحون أرضا يستغلونها طيلة حياتهم ويتركون أولادهم في السعد ورغد العيش ، كما يحكي البعقلي⁽⁸¹⁾.

على هذا الأساس ، لم يكن اختيار تازروالت من قبيل (النزوة الروحية) للشيخ ورغبة منه في الانزواء والانقطاع الصوفي ، كما ذهب إلى ذلك المختار السوسي⁽⁸²⁾ ، بل يعود هذا الاختيار إلى تقدير الشيخ المتصوف لما يحبل به المكان الجديد من إمكانات اقتصادية غير متوفرة في الوطن الأصلي (وهذا ما عبرت عنه الرواية الشعبية باللسان الأمازيغي: تازروالت ايزدارن). وبالمعنى الجغرافي والاقتصادي القديم ، كانت تازروالت منطقة ملائمة لتشكل الأساس الاقتصادي والمادي للولاية خصوصا وأن الشيخ لا يرتبط معها بأي عصبية . فموقعها بين الشمال والجنوب يجعلها وسيطا تجاريا مهما ، كما أن تواجدها وسط جبال محيطة بها يمنحها حماية طبيعية ، إضافة إلى ثروتها المائية المتمثلة في حوض تازروالت الذي يعتبر من أهم أحواض الأطلس الصغير من حيث موارده المائية . وهذه معطيات جغرافية تجعل المكان الذي اختاره الشيخ وفيها ، ليس فقط لاعتبارات صوفية ، ولكن أيضا لعقلانية اقتصادية تجعل المكان الجديد صالحا لاستقرار الساكنة وامتھان النشاط الزراعي والاستفادة من مسالك التجارة العابرة للصحراء . وتبعاً لذات التقدير الاقتصادي كان اختيار مكان الزاوية محددا بنفس الاعتبار: الأرض الصالحة للزراعة ومجاري المياه . وإذ بنى الشيخ زاويته في منحدر تحيط به الجبال من كل الجهات وقريب من وادي تازروالت ، فإنه يستعيد بذلك تقليداً (80) للتفصيل أكثر في هذا الأمر ، انظر دراسة (بول باسكون) حول زاوية تاملوحت و اهتمامها بالمسالة الزراعية وتقنيات السقي والري

Pascon ,Paul : Haouz de Marrakech -P267 :

(81) انظر مناقب البعقلي - المختار السوسي - المعسول - ج/12

(82) نفسه - ج : 12 - ص : 10

صوفيا في التأسيس الطبوغرافي للزوايا بالمغرب التي كانت تبني دوما على ضفاف الأنهار والأودية.

وانسجاما مع المقتضيات العامة لهذه المقاربة، وإذا ما تتبعنا ما تقدمه السيرة المناقبية للشيخ من معطيات حول تاريخ تأسيسه للزاوية وإشرافه على أعمالها الروحية والمادية، سنعاين انتقالا من مرحلة أولى عرفت فيها الزاوية حالة فقر وعوز، تزامنت مع بداية دخول الولي الصالح إلى تازروالت والصعوبات التي واجهته في بدء استقراره بها، إلى مرحلة راكمت فيها الزاوية رأسمالا ماديا مهما، وهي المرحلة التي وصفها (أدفال الدرعي)⁽⁸³⁾ بالمرحلة التي (فاضت فيها الأسباب) لدرجة عمد فيها الشيخ إلى تخزين المؤن والموارد. ومن اللافت أن فترة الازدهار هذه اقترنت بدرجات قصوى من التوظيف الاقتصادي للمقدس عن طريق الهبات والصدقات والأعشار، مما جعل التراكم المادي يصل إلى مستويات قياسية حيث لم تعد مداخيل الزاوية تقاس ب (الصاع) بل ب (أحمال الدواب)⁽⁸⁴⁾. ورغبة في انتظام الموارد الاقتصادية كان المقدس بحاجة إلى وسائل إنتاج قارة. ولذلك عمد إلى سياسة إصلاح الأراضي الموات وتعهدها بالعناية. وتقدم الرواية الشفوية، في هذا السياق، الشيخ وهو يمارس عمل الزراعة بحقول وبساتين تازروالت في الوقت الذي كان فيه شيوخ آخرون بذات المنطقة وذات الفترة التاريخية يمارسون التدريس والعلم (الشيخ محند أو براهيم التمانارتي مثلا). وبحثا عن موارد إضافية أضحت خدمات المقدس، من تطبيق وتحكيم وتعليم، خدمات مؤدى عنها على شكل أعشار وهدايا وذبائح. وفي نفس الإطار استفادت الزاوية من مساعدات مخزنية على هيئة صدقات سلطانية، كما استثمرت محيطها القبلي، خصوصا قبيلة مجاط التي كان أفرادها، وفي حياة الشيخ، (يدفعون من عندهم سنويا عن كل كانون صاعا من الحبوب)⁽⁸⁵⁾. وفي نفس المرحلة توصل الشيخ نفسه بهبات عقارية بكل من (تامورزت) و (تازمملت)⁽⁸⁶⁾.

(83) هو احمد بن محمد الحسني الدرعي المكنى ادفال توفي 1614م ، كان مريدا للشيخ و من أهم أتباعه و كتب عنه بين 1552 و 1665 ترجمة مهمة من الوجهة التاريخية (رسالة خاصة عن الشيخ) نقلها المختار السوسي بالمعسول - ج : 12 - ص : 20 - 30 انظر ترجمته:

سيدي العباس المراكشي - الإعلام بمن حل مراكش و اغمات من الأعلام ...
 الافراني ، محمد الصغير : صفوة من انتشر من صلحاء القرن الحادي عشر

(84) الحضيكي : المناقب الجزء الأول - ص : 2

(85) السوسي ، محمد المختار : خلال جزولة .. الجزء الرابع .. ص : 149

(86) Pascon , Paul : La Maison d'Ilighe - p:21

ونتيجة لموقعها الاقتصادي وثرواتها الزراعية والعقارية، استفادت زاوية سيدي احمد بن موسى من المسالك التجارية الرابطة بين سكان الجبال المحيطة والأودية (التجارة عن قرب) كما أنها حازت مداخيل جديدة (فترة الإمارة) تأتت لها من موقعها الذي تمر منه القوافل القادمة من عمق السودان الغربي والمتوجهة نحو اكادير وماسة عبر إفران والأطلس الصغير. وبفضل هذا الثراء كانت الزاوية تقوم أحياناً كثيرة بوظيفة الإقراض البنكي حيث كانت تزود الزوار بالمال بما ينبئ بأنها تتوفر أيضاً على ادخار نقدي مهم وظفت جزءاً منه في تجارة الصحراء⁽⁸⁷⁾. وهذا الأمر ليس بغريب لأن الزوايا لم تكن تختصر وظائفها في التربية الروحية، بل كانت مؤسسات اقتصادية كاملة وما يشبه المستودع البنكي حيث كان (يودع فيها القواد الكبار عادة كعامة الناس أمتعتهم وأموالهم لتكون في مأمن من غوائل العائنين، حتى الملوك يفعلون ذلك... وذلك أن الناس يحترمون الزوايا ويرونها مقدسة ولا يتجرأ أحد أن يهتك لها حرمة وبالمغرب زوايا ومستودعات من هذا النوع كثير)⁽⁸⁸⁾.

ولا يم كن فهم هذا التراكم المادي للثروة دون استدعاء المقدس واستثماره في نوع من (الريع الصوفي). وهنا يبدو، وقبل أن تتشكل الإمارة وتتأسس حاضرة إيلغ، أن انتقال الشيخ المؤسس من مكان إلى آخر ليس مجرد انتقال محايد من حيز جغرافي إلى آخر، بل هو تحرك قدسي نحو جغرافيا مقدسة لأنها من صنع حامل المقدس /الشيخ . فهذا الانتقال له بعد (الهجرة) ويحاكي النموذج النبوي⁽⁸⁹⁾: الهجرة من مكان (غير ذي زرع) إلى مكان جوار المنايع والبساتين، وهي أيضاً هجرة من (دار الكفر) إلى (دار التوحيد) حيث كان الشيخ يعتبر الصراع مع قبيلة (أيت حربيل) التي رفضت أن يبنى الشيخ زاويته على أراضيها، صراعاً (عقدياً) يتجلى في ضرورة الإيمان بالشرعية الإسلامية وعدم الاحتكام إلى أعراف قبلية و(جاهلية) ذلك أن (بن موسى تطلب من الحربيليين أن يذعنوا لأحكام الشريعة كلها، وأن يدعوا أعرافاً كانوا يتحاكمون إليها فتأففوا من ذلك)⁽⁹⁰⁾. وكانت هذه الهجرة أيضاً إلى تازروالت بالضبط

(87) تشكل دراسة (بول باسكون) حول دار إيلغ، و بالذات دراسته حول الثروة العقارية والهيدرولية من خلال (ديوان بودميعة) من أهم الأبحاث المرجعية في موضوعنا. انظر :

Pascon, Paul : Propriété des terres et des eaux dans la maison d' ilighe

(88) السوسي، محمد المختار : إيلغ قديماً وحديثاً - ج : 1 - ص : 37

(89) يذكر المختار السوسي أن الشيخ بن موسى استفتى الفقيه (سيدي احمد بن عبد الرحمان بن محمد الجزولي المسكداي) حول الحديث النبوي : من فر بدينه من أرض إلى أرض ولو بشبر استوجب الجنة - المعسول - الجزء 12 - ص : 47

(90) السوسي، محمد المختار : المعسول - الجزء 12 - ص : 10

وليس إلى أمكنة أخرى أقام بها الشيخ بعض الوقت (تونمان - إلماتن - أضرار نشيخ) مسنودة، لدعم مؤهلاتها الاقتصادية التي رأينا بعض مظاهرها سابقا، برؤيا قدسية ونبوءية. فابن موسى لم يأخذ الإذن ببناء الزاوية بتازروالت من شيخ صوفي، كما جرت العادة في تاريخ بناء الزوايا بالمغرب، بل أتاه الإذن النبوي في المنام وأمره باختيار مكان دون غيره. وبالإضافة إلى القيمة القدسية التي تحوزها رؤيا النبي من الوجهة العقدية والاجتماعية في المتخيل الإسلامي، تكتمل استراتيجيا الشيخ في تسخير للنموذج الكوسموغوني حيث يصبح الولي الصالح (خالقا) للمكان الجديد. وهنا تتوفر الدراسة على عدد من الروايات الشفوية التي تجعل (طوبونيميا) المنطقة من (خلق) الشيخ، بل إن مجرد وطء قدمه لمكان ما يصبح حاملا لاسمه المقدس (أضرار نشيخ/قدم الشيخ). وقبل حلول الشيخ بهذا المكان/تازروالت، كانت المنطقة (عدما) تاريخيا يغيب ذكرها في الإيسطوغرافيات المختلفة. فبالرغم من أنها كانت مأهولة قبل مجيء بن موسى من طرف قبائل حربيل، إلا أن المصادر التاريخية ومدونات الرحلات لا تشير لتازروالت قبل القرن 16م، بل حتى المصادر التي كتبت بداية هذا القرن لا تتحدث عن هذا المكان⁽⁹¹⁾. إن تازروالت لم تظهر على سطح الوجود السياسي والاقتصادي إلا بعد استقرار الشيخ بها (1520م) وصعود المخزن السعدي وانتعاش المحور الغربي للمسالك التجارية.

ولن تكتمل سيرورات هذا الانتقال من المقدس إلى التاريخ بمجرد تحقق هذا المقدس في شكل من أشكال التراكم الاقتصادي للرأسمال المادي، بل لابد له من مشروع سياسي حامل ومحتضن وداعم. وهو الأمر الذي تؤكد الإمارة السياسية لبودميعة، وتزكيه السيرة المناقبية للشيخ المؤسس التي تكشف عن تدبير سياسي خاص لمجال جديد ولجه بن موسى وواجه فيه تحديات قبلية وسياسية. فالولي الصالح يلج مجاله الجديد في ظرفية موسومة بالأزمة⁽⁹²⁾، وهذا ما تثبتته سيرة بن موسى حيث اقترن دخوله إلى تازروالت بأزمة اقتصادية (طاعون 1512م وما صاحبه من مجاعات وأوبئة) وسياسية (الصراع القبلي بين مجاط وحربيل)⁽⁹³⁾.

(91) انظر: الحسن الوزان: وصف إفريقيا... لم يذكر تازروالت رغم زيارته لسوس (1420م) و وصفه لمراكز قريبة كماسة وإفران

(92) Hamoudi, Abdellah: Sainteté, Pouvoir et société, Tamgrout aux 17 et 18 siècles - in: Annales Economies Sociétés civilisations- Mai/Août 1980-P: 617

(93) انظر المصادر التاريخية التي نقلت تفاصيل استقرار احمد بن موسى بتازروالت - المعسول - الجزء 12 على سبيل المثال .

إن المجال الجديد الذي استقر به بن موسى كان موزعاً بين طرفين متحاربين، حيث كان الجزء الغربي خاضعاً لنفوذ أولاد جرار بينما كان الجزء الشرقي تابعاً لسلطة الحربيليين والمجايطين. ولا اعتبارات متصلة بالتدبير السياسي والاقتصادي، عمقا، ولأسباب دينية سطحية مرتبطة باحتكام قبيلة حربيل إلى الأعراف الأمازيغية المنافية لشرع الإسلام، تدخل الولي بعنف في فضائه القبلي الجديد بالتحالف مع مجاط وإجلاء حربيل عن مجالهم الترابي. وفي هذا السياق، كانت كرامات الشيخ ودعائه المستجاب من المظاهر الدالة على تسخير الولاية في حروب القبائل ومنازعات التأسيس السياسي للزاوية والإمارة فيما بعد. وهذا التدخل العنيف للولي هو الذي يجعل نموذج (سيدي أحمد أو موسى) مختلفاً عن الأولياء الآخرين الذين يستجيبون لخطاظة نظرية مختلفة تصف الولاية من خلال سلوك ولي مسالم وغير مسلح ومبتعد عن التورط في الصراعات القبلية والحروب بين الأحلاف. وتثبت السيرة الخاصة بشيخ تازروالت ولعه بالرياضة العنيفة واهتمامه بفنون الحرب وتقنيات الرماية، حيث ارتبطت ممارسة (النشاطات الجسمانية الرياضية) بأبناء الشيخ، كما أن (علي بن ناص) مؤسس أشهر مدرسة للرماية يسند تعليمها وتقنياتها إلى سيدي أحمد أو موسى⁽⁹⁴⁾.

ولم يقف صراع الولي مع مكونات مجاله الجديد عند حدود التناقضات القبلية، بل اضطر الولي إلى مواجهة عدد من الرموز الصوفية التي تحتكر المقدس الصوفي بهذا المجال الذي ميزه (الحضور الصوفي المطبق لكل من سيدي سليمان بتيوانمان وسيدي يحي أويدير بتومار و أبيضار بنفس المكان حيث تقع زاوية سيدي أحمد أو موسى الحالية)⁽⁹⁵⁾.

ودونما رغبة في استدعاء التفاصيل التاريخية التي أصبحت معروفة الآن والمتصلة بعلاقات زوايا سوس بالمخزن، حسبنا التأكيد على الوجود التاريخي لزوايا كثيرة ذات مشروع سياسي بديل ومناهض لسلطة المخزن ولشريعياته كذلك، حيث شكلت الأوتوقراطيات السياسية للزوايا بسوس منافسا شرسا لأوتوقراطيا المخزن المركزي. ويقدم لنا المختار السوسي وثيقة سياسية مرجعية بعثها الشيخ المنتصوف (سيدي أحمد بن عبد الرحمان التزركيني) للشيخ الثائر (سيدي سعيد بن عبد المنعم إلحاحي)⁽⁹⁶⁾ تكشف عن دور المقدس في منازعات السياسة وشرعيات الدول والإمارات. وسواء تعلق الأمر بزاوية (محمّد أو إبراهيم ب) (اداوتان) أو زاوية (سيدي سعيد عبد المنعم) ب (حاحا) أو زاوية الدلاء ب (تادلة) أو زاوية (آل تازروالت)، فإن المهم ليس هو النقاش الفقهي

(94) السوسي، محمد المختار: خلال جزولة - الجزء الثاني - ص: 35 المعسول - ج: 12 - ص: 55 إيلينغ قديما وحديثا - ص: 19

(95) الناعمي، مصطفى: مادة (أحمد أو موسى) - معلة المغرب - ج: 1 ص: 163

(96) السوسي، محمد المختار: المعسول - الجزء 13 - ص: 272 انظر أيضا: الناصري: الاستقصا - ج: 3
https://digitalcommons.aaru.edu.jo/dirassat/vol16/iss16/2

حول (شرعية) المقدس في السياسة، بل ما يستدعي الانتباه هو أن الممارسة الملموسة للسلطة في مجال ديني لا يمكنها أن تستغني عن المقدس. فجوهر العلاقة بين (مطلق) المقدس و(نسبيات) السياسة يتجلى في صيرورة مزدوجة (تقدس) الفعل السياسي العابر من جهة وتعمد إلى تسييس المقدس من جهة أخرى. وفي مثل هذا التصور تحمل تفاصيل المقدس وجزئياته حمولة سياسية عميقة، ويتحول حدث سياسي عابر إلى جوهر مطلق غير زمني. ولهذا أصبح المكان الذي شهد حدثاً سياسياً (لقاء الشيخ بن موسى بالسلطان السعدي عبد الله الغالب في تازروالت) مكاناً مقدساً تمارس فيه شعائر الزيارة وطقوسها أيام الموسم.

ومن أجل دعم الرأسمال الرمزي للمكان الجديد/الزاوية وتجذير قداسته، ومواصلة تراكم الثروات الاقتصادية المتحصلة من الربيع الصوفي للولاية، التفت الشيخ مبكراً إلى أهمية الرأسمال السياسي عن طريق انفتاحه على السلطة السعدية الناشئة التي تزامنت تحركاتها بسوس مع رغبة الزاوية السملالية في حماية ذخائرها الرمزية والمادية. فكان التعاقد التاريخي المعروف بين شيخ تازروالت ومؤسس الدولة السعدية الذي زار الشيخ في مقره المقدس/الزاوية واستضافه ثلاثة أيام⁽⁹⁷⁾، وعلى أثر هذا الارتباط أصبحت تازروالت حليفة للمخزن السعدي وداعمة لشرعيته وأصبح سيدي أحمد أو موسى (الشيخ الخاص للعرش المغربي)⁽⁹⁸⁾. وبعد وفاة المنصور الذهبي، واشتداد الفتن والقتال الناجمة عن تنازع أبناء المنصور والآثار المدمرة للوباء، ظهر الطموح السياسي لآل تازروالت في إمارة مستقلة جعلها في صف المعارضة السياسية للمخزن السعدي و العلوي (مرحلة بودميعة وفترة هاشم السملالي وابنه سيدي الحسين أو هاشم).

2.3. دار ايليغ : من (الولاية) إلى (الإمارة)

إن هذا الطموح السياسي الذي تمثل في إمارة ايليغ هو الذي يشكل المثال النموذجي لتحقيق الانتقال من المقدس إلى التاريخ والاستثمار الملموس للولاية الصوفية في مشاريع الهيمنة السياسية والثروة الاقتصادية.

فبالاستناد إلى مقدسات النسب والمشيخة والكرامة التي تحققت، في صورتها الأولى، من خلال شخصية الولي الصالح المؤسس للرأسمال الرمزي والمجال التراكمي للنفوذ الروحي والاقتصادي للزاوية، سيعمد أبناء وأحفاد الشيخ إلى تسخير تراثهم الرمزي

(97) السوسي، محمد المختار: ايليغ قديماً وحديثاً - ج 1 - ص: 23

(98) السوسي، محمد المختار: ايليغ قديماً وحديثاً - ج 1 - ص: 23

في تأسيس الدولة الالغية بجنوب المغرب. ففي سياق تاريخي موسوم بالأزمة السياسية والاقتصادية التي عرفها المغرب، وسوس بوجه خاص، عقب وفاة المنصور السعدي، التفت الأحماد إلى ميراث الجد وبدءوا في اقتراح أنفسهم سلاطين وأمراء. ولم يكن من الممكن أن يتصدى أبناء الشيخ للإمارة (إبراهيم بن محمد بن الشيخ) دون المقدس السلالي الذي يسندهم، ف(حين كان الناس إذاك لا يحدقون إلا في الزوايا التي كانت أمدتهم قبل بأول رجل من السعديين.. وإذ كانت زاوية الشيخ سيدي أحمد بن موسى المجمع عليه ماثلة بين أعينهم... فلا عجب إذن أن نرى هذا الأمر واقعاً) (99).

إن استثمار الرصيد الروحي للجد المؤسس والتوظيف السياسي لرموزه وذاكرته وصيته في سبيل مصالح دنيوية ومادية ليس من قبيل الاكتشاف لأنه ثابت من ثوابت الأوتوقراطيات التقليدية لم تخرج عنه دار ايليغ، ولذلك قال المختار السوسي، وهو يؤرخ لهذه الدار، (ولا يهمننا نحن أن ينبعث أبناء الشيخ عن شعور حي ومن عقيدة مخلص، أو يكون بروزهم إنما هو للبغال البيض أو للثريد الأعفر) (100).

وإذا حاولنا أن نتوقف قليلاً عند شخصية بودميعة، من خلال مقارنة انتربولوجية للمتخيل السياسي ودون انتباه كبير لوقائع التاريخ المعروفة بصدد الإمارة والتي يقدمها المختار السوسي والناصرى وغيرهما، سنلاحظ الإلحاح على ذات المقدس بوصفه استراتيجية للهيمنة ودعامة للمؤسسة السياسية.

إن بودميعة (1001 - 1069هـ) يتقدم إلى مجال الحكم السياسي مدعوماً بمقدس الجينيالوجيا الذي رأينا سلفاً أهميته وانتباه الأمير لقيمته. فالرجل ينتمي إلى سلالة مقدسة لا شكوك حول نسبها الشريف وأسلافها المبجلين. فهو (علي بن محمد بن محمد - فتاح - ابن الشيخ) (101) سليل الولي الصالح سيدي أحمد بن موسى الذي يعتبر سلطة مرجعية كبرى في المنطقة منذ القرن العاشر، والذي شكلت زاويته عاصمة روحية لامتداد ترابي واقتصادي وسياسي كبير ومؤثر. وهو ما دفع أبناء الشيخ، وبمجرد موته، إلى المبادرة الميدانية واقتراح أنفسهم لحكم المنطقة وعموم الجنوب المغربي استناداً إلى الرصيد الرمزي الملهم الذي تركه الشيخ المؤسس. وهذا ما حاول سيدي علي بن الشيخ أن يقوم به، قبل أن يعتقله محمد الشيخ السعدي بتارودانت، حين أراد (البروز إلى الميدان مغتراً بما لأهله من احترام وإجلال عند الناس) (102).

(99) السوسي، محمد المختار: ايليغ قديماً وحديثاً - ج 1 - ص: 34

(100) نفسه - ص: 35

(101) نفسه - ص: 42

(102) نفسه - ص: 27

ولم يكن بودميعة السملالي شريفا من جهة أبيه فقط ، بل تعدد المرويات التاريخية المهمة بسلالته إلى إبراز نسبه الشريف من جهة أمه أيضا التي تنتمي إلى أسرة آل بالقاسم بن علي التي انتقلت من سملالة إلى قرية الجمعة وسط وادي تنكرت بإفران . (هي أسرة علمية نالت شرفا كبيرا ومجدا مؤثلا ومقاما مرموقا في الرئاسة والقضاء) ، واحمد بن بالقاسم بن علي (صالح مزور مقصود في عهده ، وله مكانة وشرف ولقاهه العالي صاهره أهل الزاوية التازروالتية)⁽¹⁰³⁾ .

إن الاستناد إلى هذا الميراث الرمزي الذي تركه الجد كان خطوة لازمة ومحورية في استراتيجيات الإخضاع التي اعتمدها أبو حسون السملالي . فإذا كان أهل عصبته (أكزولن) قد بايعوه طواعية من أول يوم (وذلك ما كان ينتظر من السوسيين نحو ابن شيخهم الجليل سيدي احمد بن موسى) ، فإن الأمير عمد إلى إقناع القبائل البعيدة التي لا تقاسمه ذات العصبية عن طريق استدعاء عصبية رمزية سماها المختار السوسي ب(حسن العقيدة في آل الشيخ . ذلك أن (أمر الأمير الجديد إنما يتوطد بالأناة و حسن العقيدة في آل الشيخ وبحسن المفاهمة التامة لعدم عصبية مكينة يستند إليها)⁽¹⁰⁴⁾ . وبالا اعتماد على نفس المقدس ، أصر الأمير على انعقاد البيعة جوار المقدس وفي رحاب الجد المطلق . فبعد البيعة الصغرى التي تمت عند أخواله بمنطقة أفران⁽¹⁰⁵⁾ ، احتضن قبر سيدي احمد بن موسى مراسم البيعة الرسمية التي سميت بالبيعة الكبرى والتي تلا بمناسبتها شاعر الأمير (محمد امحاولو الايسي) قصيدة تشبه (خطبة للعرش) حضرها (العلماء الكبار والصالحون والأشياخ ونفالييس القبائل)⁽¹⁰⁶⁾ وشهدتها أيضا (رؤساء الأطلس الصغير ووادي نون وباني والساقية الحمراء وبسيطي هشتوكه وماسة ومنطقة ايت باها . . . ليجسدوا بيعة هي أشبه ما تكون ببيعة السعديين)⁽¹⁰⁷⁾ . وغني عن الإشارة معاودة التأكيد على أن اختيار الأمكنة التي تجري فيها الأفعال السياسية ، في بوادي سوس ، هو اختيار محكوم بطوبوغرافيا المقدس الذي يحول الفعل السياسي إلى شعيرة دينية و طقس صلاحي . وبهذا المعنى كان (ذلك الجمع الحافل عند قبر الشيخ تيمنا به وبتربته ، على

(103) السوسي ، محمد المختار : ايليج قديما وحديثا - ج-1 - ص : 43 انظر ترجمته أيضا في طبقات الحضيكي (104) نفسه - ص : 52

(105) يقول عنها المختار السوسي : (و هناك في السنة الناس كلام . . حول انبثاق فجر بودميعة و ذلك أن شجرة لا تزال معروضة في قرية السوق من قبيلة تنكرت بأفران تنعت إلى الآن بان البيعة كانت تحتها من تسعمائة فارس من الافرانيين و الأدائيين و التغجيجتيين . .) - ايليج قديما وحديثا - ص : 51

(106) بصدد الشاعر (محمد امحاولو) و القصيدة التي تلاها بمناسبة تتويج الأمير ، انظر : السوسي : المعسول - ج : 18 - ص : 307 ايليج قديما وحديثا - ج -1 - ص : 47

(107) ناعمي ، مصطفى : مادة علي بودميعة - معلمة المغرب - ج - ص : 1673

ما يعتاده الناس في أمثال هذه المواقف التي تستمد فكرتها من الدين⁽¹⁰⁸⁾. ويتضح هذا الاستثمار السياسي للولاية السلالية في المراسلات التي كان الفاعلون السياسيون بالمنطقة يتبادلونها فيما بينهم لغايات تتراوح بين الإقناع بالطاعة والخضوع أو التهديد بالحرب والعصيان⁽¹⁰⁹⁾. ففي معرض دعوته (سيدي يحيى بن عبد الله بن سعيد الحاحي)، الذي خرج لثوّه منتصراً في موقعة (كيليز) حيث هزم أبي محلى مناصرة للسلطان السعدي: زيدان، للدخول في الإمارة التي أعلنها بود ميعة، نلاحظ نفس التركيز على الجينالوجيا وعلى تراث الجد. يقول الأمير: (فرأينا أن نعرض عليك أمرنا هذا الذي رأيته تم لعلك تهتدي فتدخل فيه مع من معك.. ولو رأيت العلماء والرؤساء حول ضريح جدنا رضي الله عنه يدعون بإنابة وخشوع لأيقنت أن هذا الأمر قائم إن شاء الله قيام هيكل عظيم لا ترى فيه من صدوع..)⁽¹¹⁰⁾. وحتى رد (بن سعيد الحاحي) يكتف هذه الإحالة التأسيسية للمقدس ووظيفته الحاسمة في صناعة الإمارات النيوقراطية بجنوب المغرب، حيث كان رفض الثائر الحاحي لدعوة بود ميعة تعبيرا، ليس فقط عن منافسة سياسية⁽¹¹¹⁾، ولكن صراعا حيويا على تمثيل المقدس واحتكاره مما ينبئ بتحول المقدس من (مثال الطهارة والنقاء والتجرد الصوفي) إلى بضاعة معروضة للتداول السلعي في سوق تشتعل فيها أثمنة الرموز وأسعار الأسلاف. ولذلك عاب (الحاحي) على بود ميعة توسله بضريح جده في (مطاولة في المجد وسخرية من إرادة الملك وتدعيمه باستمطار نفحات من الأرضة)⁽¹¹²⁾.

ويبدو أن المقدس، بأشكاله الثلاثة التي رأينا: النسب والمشخة والكرامة، كان داعما أيضا للزعيم إالحاحي الذي أراد من جهته، خصوصا بعد استيلائه على تارودانت حاضرة الأمير السملالي، أن يتزعم حكم المنطقة. وليس في الأمر أدنى غرابة ما دام يتوفر على مقومات المقدس ذاته من السلالة الشريفة إلى سلطة الشيخ المطاع⁽¹¹³⁾.

(108) السوسي، محمد المختار: إيلغ قديما و حديثا - ج - 1 - ص : 48

(109) انظر نصوص هذه الرسائل المتبادلة بين بود ميعة و منافسيه السياسيين، خصوصا سيدي سعيد إالحاحي و شرفاء تافيلالت والزاوية الدلائية في الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى - الجزء الثالث

(110) السوسي، محمد المختار: إيلغ قديما و حديثا - ج : 1 - ص : 53
انظر النص الكامل للرسالة في: مترعات الكؤوس في أدباء سوس ...

(111) إن الصراع كان محتدما بين بود ميعة الذي كان يسيطر على الأطلس الصغير و سعيد إالحاحي الذي يهيمن على الأطلس الكبير. وشكل الزعيم الحاحي معاندا شرسا لطموح سلطة إيلغ في التوسع نحو حاحا و الحوز و مراکش - انظر :

الناصرى : الاستقصا .. ج : 3 - السوسي : إيلغ قديما و حديثا - ج 1 ص : 58

(112) السوسي .. إيلغ ... ج 1 ص : 54

(113) للاطلاع المفصل على سلالة سعيد الحاحي وسلطته الرمزية في منطقة حاحا، انظر :

السوسي، محمد المختار : إيلغ قديما و حديثا - ج - 1 - ص : 79 المسول - ج - 19 - ص : 73

وهذا الصراع حول رموز القداسة والحروب التي تنشب رغبة في الاحتكار التمثيلي للمقدس هو من قبيل الثابت البنيوي لكل التيوقراطيات، ولذلك ليس من صواب الفهم أن يتم الحديث في المصادر التاريخية عن (سياستين) واحدة تقوم (غيره على الدين والأمة) وأخرى تبحث عن (الملك والتطاؤل على الناس) كما يتحدث المختار السوسي، وليس من سلامة النظر السديد أيضا أن يصاغ الانتقال من (الولاية) إلى (الإمارة) بسجل معجمي قريب من المأساة والتباكي على ضياع الأصل النقي للأجداد⁽¹¹⁴⁾. فالواقعة السياسية التي تجسدت في الإمارة لا تهتم كثيرا بالمثل الصافية للولاية الصوفية ومبادئها المجردة، بل تشغل غالبا ضدها وضد مقاصدها الأساسية. ولما كانت السلطة، على الدوام، قائمة على الإكراه الرمزي والمادي وشديدة الصلة بالمنافع الآنية والمكاسب المادية المباشرة، فإنها لا تفارق جوهرها القائم على حس الاستثمار النفعي لكل الوسائل الضامنة للشرعية وديمومة السلطان. ومن هذا المنطلق العام، تصبح الولاية معبرا نحو الإمارة، وتؤول أساطير الأسلاف إلى اسمنت مسلح لعمارة السلطة وهيبتها. ولذلك كان من الطبيعي أن تشهد أسرة آل الشيخ صراعات دموية حول ميراث الولاية أدت إلى إتلاف مثل الأسلاف في حضيض المنازعة السياسية ذات المقصد المادي الواضح. والأمر هنا لا يتعلق أبدا بتقويم أخلاقي قذحي يجعل توظيف التراث الصوفي للجد مرتبطا بما خالط الأسرة بعد موت شيخها المؤسس من (الشره إلى الظهور والنهم إلى الألقاب، وكأن جرثومة التصوف... لم تمر من هذه الدار)⁽¹¹⁵⁾ بل يجب فهم كل انتقال من هذا القبيل اعتمادا على تصور دينامي للسياسة يقارب الأفعال السياسية من خلال منطق قائم على الصراع والاختلاف والتوتر والأزمات وجدل العنف والحكمة، وهو ما أشار إليه المختار السوسي في احد حدوده التاريخية حينما لاحظ أن (كل الدول إنما تؤسس بالقوة، ولا يذكر أهل الحل والعقد إلا بعد استيلاء مؤسسها الأولين. فليتكفر المؤرخ في الكيفية التي تأسست بها دولة الأمويين والعباسيين والعثمانيين والإدريسيين واللمتونيين والموحدين والمرينيين والسعديين)⁽¹¹⁶⁾. فالعنف إذن ليس فقط لازما من لوازم الفعل السياسي، بل هو حد من حدود السياسة ذاتها. وهو عنف لا تحركه (المبادئ النبيلة) للأجداد، بل ينتظم ضمن استراتيجيا ذرائعية

(114) يقول المختار السوسي بصدد الصراع السياسي بين بود ميعة وسعيد إلحاحي ما يفيد هذا الخطاب المأساوي : (فاصطدم أبناء الشيخين سيدي سعيد بن عبد النعيم و سيدي احمد بن موسى، و تناولوا في ميادين الملك، فكان لم يكن بين جديهم ما بينهما من المواصله الربانية و الأخوة الصافية. و هذه عقبى الأطماع و الارتماء على الدنيا، فإنها تدنس الأعراض و تقطع الأرحام) - ابلغ قديما و حديثا - ج 1-ص: 56

(115) السوسي: ابلغ قديما و حديثا - ج 1-ص: 40

(116) نفسه - ص: 154

تبتغي تحصيل المنافع المادية الملموسة. وعلى هذا الأساس كان الصراع بين آل (سيدي محمد بن الشيخ)، الذي يمثلهم بودميعة، وآل الشيخ (سيدي علي بن الشيخ) صراعاً محكوماً بخلفية دنيوية واضحة ولا علاقة له بزهد الشيخ المؤسس وعفافه⁽¹¹⁷⁾. وتحكي المصادر التاريخية أن علي بودميعة حينما استقام له أمر تازروالت واختار إيلغ عاصمة لإمارته لم يكن يملك أي عقار في وادي إيلغ التي كانت أملاكها بيد أبناء عمه الأكبر (علي بن أحمد وموسى). ومن أجل استقراره بإيلغ، بصفته الأميرية، كان بحاجة إلى حيازة الأرض والماء والناس. ولذلك اضطر إلى تصفية الفرع السلالي المنافس له بأشكال مختلفة تبدأ من الدسائس لتنتهي بالقتل. (بين سنوات 1620 و1630م لا نجد تفسيراً مقنعاً لاختفاء كل الورثة الذكور من سلالة الشيخ علي بن أحمد بن موسى). وهذا ما أدى إلى تشكل تاريخ كامل، شفوي في الغالب، حول الانقسامات والحروب الصغيرة التي عرفتها دار إيلغ، والتي استمرت طيلة أربعة قرون وأدت إلى خسائر ضارة بالرأس المال الرمزي لعائلة الولي الصالح لعل أشهرها واقعة اغتيال زعيم دار إيلغ (سيدي هاشم الإلغي) في قلب موسم الجد المقدس إبريل 1825م.

وإذا حاولنا أن ننظر إلى طبيعة بناء بودميعة لإمارته سنعاين بجلاء هذا التساوق المتزامن بين استثمار المقدس في بسط السيطرة السياسية وتسخير ذات المقدس في تراكم الرأس المال المادي خصوصاً الأراضي الفلاحية والموارد المائية. ف (بقدر ما كان سيد اكوزولن منهمكاً في العمل على توسيع نطاق الإمارة، بقدر ما نجده مشغولاً باحتواء أراضي وسواقي الأطلس الصغير ووادي نون وباني)⁽¹¹⁸⁾. وكان هذا الاحتواء يتم من خلال أشكال مختلفة من الإكراه المادي والرمزي تتراوح بين الغنيمة الحربية والإرغام على التنازل عن الممتلكات العقارية وشراء الأراضي المعروضة للبيع والتوصل بهبات وعطايا عقارية وهيدرولية. ومن الظواهر الجديرة بالتأمل في هذا الإطار تلك المتعلقة بهيمنة الرأس مال الرمزي ودعمه لتراكم الثروات العقارية لدار إيلغ. ففي جميع المحاور حيث يمتد الرأس مال العقاري للأسرة الإلغية، تشكل الهبات نسبة كبيرة من أشكال حيازة وسائل الإنتاج مقارنة بالصيغ الأخرى للحيازة (الشراء مثلاً). ومن خلال التحليل المستفيض الذي قام به (باسكون) للثروة العقارية لدار إيلغ، استناداً إلى (ديوان بودميعة)، نلمس الحضور الملفت لحيازة الأسرة لمساحات شاسعة من الأراضي والكثير من السواقي و(النوبات) توسلاً بالمقدس واستفادة من السلالة

(117) ينقل السوسي أن سيدي أحمد بن موسى كان مشهوراً بكثير (إخبات وإنابة و تواضع وعدم الدعوى والإعراض عن الشهوات) بل لم يكن (يركب مركباً في سيره) وإنما كان (يزور إخوانه من مشايخ التصوف برجله) - نفسه - ص: 20/21

(118) نايمي، مصطفى : مادة علي بودميعة معلمة المغرب -1 - ص : 1675
<https://digitalcommons.aaru.edu.jo/dirassat/vol16/iss16/2>

المقدسة. إنها ثروة تملكها الأسرة (حبا في الله) وهبة للولي الصالح سيدي احمد بن موسى وذريته⁽¹¹⁹⁾.

فمن خلال تحليله الوصفي للمدونات العقارية لدار ايليج المشكلة من 722 وثيقة عقارية تدون ملكيات الأراضي والثروات المائية الخاصة بأحفاد الشيخ، يسجل بول باسكون أن هذه الثروات العقارية والهيدرولية التي تعود ملكيتها إلى سلالة الولي الصالح ابتدأت في عهد الجد المؤسس ووصلت مستوى قياسيا مع ذروة الإمارة السياسية. ورغم أن الهبات والأعشار والصدقات كانت على الدوام وسيلة متواترة لحيازة الثروة، فإن مقارنة بسيطة بين ثروة الجد، التي تشكلت في غالبيتها من هبات (هبة واحدة ب-تمورزت- وأربع هبات ب-تازليمت-)، وأملاك بود ميعة التي لم تشكل ضمنها الهبات سوى نسبة ضئيلة (عشرة هبات) رغم تحولها إلى ظاهرة رأسمالية ملفتة للانتباه بالمقاييس الاقتصادية للمرحلة. وهذا ما يثبت أن الثروة غير منفصلة بالمرّة عن مقدسات الولاية الصوفية من جهة، وعن تكنولوجيات الاقتصاد السياسي الذي تمثله الإمارة⁽¹²⁰⁾.

(119) نموذج سقاية (تمورزت) وهي هبة للولي الصالح من محمد بن احمد الجليلي المجوطي من الوجة - مؤرخة سنة 970هـ - هبة لعدد من النساء عبارة عن سقاية (ألرت) للمرابط سيدي محمد بن احمد بن موسى - انظر ديوان بود ميعة (1633-1637) ضمن وثائق دار ايليج و الدراسة التي قدمها بول باسكون في هذا السياق

(120) Pascon ، Paul : La maison d'illigheP/21

انطلاقا من ظروف غذائية و مناخية جيدة و تحولات ديموغرافية ملموسة، ومع الوفرة النسبية للذهب المتحصل من التجارة مع الصحراء) تومبوكتو(وبلاستناد إلى ترجمة الحساب اللغوي القديم) العقد و الأصابع- القضيبي من الأرض(و التقدير المالي للعملة السعدية المستعملة بإيليج في هذه المرحلة، قدر (باسكون) القيمة الإجمالية للرأسمال العقاري لدار ايليج سنة 1640 بما يناهز 230.000 قطعة من الذهب / 185.000 غرام من الذهب الخالص. وهو ما يشكل حسب تقديرات (1981) حوالي 15 مليون درهم. وبالإضافة إلى هذه الثروة النقدية من قاعدة الذهب، فإن الامتداد العقاري لدار ايليج يصل إلى حدود 6 آلاف هكتار. وهذا بغض النظر عن مئات من البقع الأرضية الموجودة في محاور تجارية) أسواق- مواسم-موانئ(و المتناثرة من تندوف حتى ماسة و واد سوس، وعدد من الأراضي المحبوسة و الموقوفة (مساجد -مدارس عتيقة (و المنازل والطواحين المختلفة...