بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 16 يوليو 2019

المعرفة والسّلطة بالبادية المغربية

قراءة في أسس الرأسمال الرمزي لفقهاء الشرط

عبد الهادي أعراب
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

المعرفـة والسّلطـة بالبادية المغربية:

قراءة في أسس الرأسمال الرمزي لفقهاء الشرط[1]

1- بنينا هذه القراءة على معطيات ونتائج بحث ميداني، هو في الأصل أطروحة لنيل الدكتوراه في علم الاجتماع (منشورة)، انظر: عبد الهادي أعراب، **مؤسسة الفقيه بالمجال القروي دراسة لتغير مكانة وأدوار فقهاء الشرط بالمغرب**، نور للنشر، 2017

"إنها فئة مثيرة للاهتمام في كل حال، فئة هؤلاء الناس "أناس متوسطين" الذين دون أن يكونوا علماء أو أولياء صالحين، يحق لهم أن يثيروا هذا النوع من المشكلات."

فاني كولونا "مثقفون في الأطراف": **الانتلجنسيا في المغرب العربي**، ص. 276

الملخص التنفيذي:

نسعى في هذه الورقة التي جعلنا مدارها على علاقة المعرفة والسلطة بالبادية، إلى إماطة اللثام عن موقع ومكانة «فقيه الشرط»، كشخصية دينية استطاعت أن تلعب أدوارا كبرى عبر تاريخ المغرب، سواء على المستوى التعليمي أو الديني أو العلاجي...، وفي الوقت نفسه، أن تملأ الفراغ الذي تركته الدولة في مجمل هذه الميادين الحيوية. يتعلق الأمر إذن، بمؤسسة اجتماعية، فاعلة في المجتمع المغربي، بالنظر إلى أهمية أدوارها وقدرتها على تأطير كثير من جوانب الحياة الثقافية والدينية للأفراد.

مقدمة

في دراسته للبنيات الاجتماعية بالأطلس الكبير، نظر **بيرك** (J.Berque) إلى «فقهاء الشرط» أو «الطلبة» (بضم الطاء) بوصفهم جماعة مهنية، يتمتع الواحد منهم بشخصية مركبة لها أدوار كثيرة ومتنوعة، الرابط بينها ذلك البعد الروحي الذي له أهميته وطقوسيته في الحياة القروية[1]. إنهم حاملو الثقافة الكتابية والشفوية معا وحفظة القرآن الكريم، لذلك يعملون كمدرسين وأئمة، بناء على عقد خاص يعرف «بالشرط»[2]، يصبح الإطار القانوني- العرفي الذي ينظم عملهم ومهامهم بالبادية.

وعلى الرغم من أنهم عمليا رجال دين بسطاء، ومختلفون تماما عن رجال الدين المعروفين رسميا، مثل العلماء والقضاة الشرعيين والفقهاء الذين يشكلون قمة الهرم[3]الاجتماعي، فهم يشغلون مكانة متميزة كمتعلمين، وممتلكين لثقافة غير التي يمتلكها العوام[4]، بل إنهم يحتلون المرتبة الثانية بعد الشرفاء، كما أوضح **فسترمارك** (Westermarck)[5].

من هنا نؤكد، أنه خلف ربطنا بين»فقيه الشرط» والسلطة، رغبة شديدة في فهم أشكال التمفصل والاستثمار والاحتكار التي تخص رأسماله الرمزي ومستويات توظيفه، سواء في علاقته مع الساكنة أو مع أجهزة المخزن. وبشكل أوضح، كان منطلق سؤالنا كالتالي: كيف يستطيع الفقيه تحويل رأسماله الديني والمعرفي على نحو أوسع، إلى سلطة؟ ثم ما هي ملامح هذه السلطة وتجلياتها؟

قبل ذلك كلّه، ثمة تساؤل أكبر لا يمكن استبعاده، وهو: لماذا ارتبطت السلطة بهذا المجتمع بالفقه تحديدا، ولم ترتبط بغيره من المعارف والعلوم؟ وما دلالات وأبعاد هذا الارتباط؟

---

1 J. Berque, ***Structures Sociales du Haut-Atlas, Retour aux Seksawa***, PUF, Paris, 2ème Ed., 1978, p.254

2 أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: إنولتان (1850 - 1912)**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، أطروحات ورسائل، ط. II، 1983، ص. 453

3 عز الدين الخطابي، **سوسيولوجيا التقليد والحداثة بالمجتمع المغربي**، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط. I، 2001، ص. 79

4 Jacques Jawhar Vignet - Zunz «Une Paysannerie de Montagne, Production de FUQAHA, Les Jbala, Rif Occ - dental, Maroc»: ***L'Annuaire de l'Afrique du Nord XXXIII***, ed. CNRS, 1994, p. 205

5 Mokhtar El Harrass, «La Société D'Anjra à travers les écrits, d'Edward Westermarck», in: ***Westermarck Et La Société Marocaine***, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines - Rabat, Série: Colloques et Séminaires, n°: 27, 1ère éd. 1993, p. 68

انظر أيضا: فاني كولونا: «مثقفون في الأطراف» **الأنتلجنسيا في المغرب العربي**، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف د.ع. القادر جعلول، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. I، 1984، ص. 276

عن الفقه والسّلطة بالمغرب

بالرجوع إلى تاريخ المغرب، يبدو الارتباط والتكامل قويا بين الفقه والسلطة، وهو ذات الارتباط الذي يؤسس لسلطة الدولة، كسلطة مزدوجة تقوم على توظيف الدين وحيازة المشروعية المطلوبة. فبتحالف الفقه والقوة السياسية ارتبط الفقيه العالم بالأمير. ولئن كان الأول يعتمد على سلطة المعرفة التي يملكها، والثاني يلجأ إلى سلطة القوة التي بحوزته، فإن الفقيه عمليا، في حاجة إلى سلطة الأمير، كما أن هذا الأخير بدوره في حاجة إلى السلطة العقائدية والإيديولوجية التي يحوزها الأول؛ على هذا النحو ظلا معا فاعلين سياسيين لفترات طويلة[6].

استجابة لهذه الخصوصيات الثقافية والتاريخية، تمكن العلماء والفقهاء من المزاوجة بين السلطتين: المعرفية/الفقهية والسياسية، باعتبارهم أهم ممثليها داخل المجتمع[7]؛ وبوصفهم أهل الحل والعقد، كانوا مؤسسي فكرة الدولة وصانعي الحياة السياسية، لذلك عملت إدارة الحماية في مرحلة معينة، على توظيف مكانتهم لتحديث أجهزة المخزن وعقلنة المؤسسات الإسلامية، سواء بمراجعة الأملاك المخزنية أو الدعوة إلى ضرورة التمسك بالشريعة ضد العرف أو هيكلة الأحباس... إلخ[8]. غير أن تداخل الفقهي بالسياسي، يمثل أحد الإشكالات الكبرى في المغرب، ولا يعبر عن ارتباط ثقافي بين الطرفين فقط، إنما يترجم أيضا مستويات إيديولوجية. لهذا يرى البعض[9]، أن صورة الفقيه ترسخت فكريا بكل أبعادها وحمولاتها الاجتماعية والتاريخية والثقافية، ولعله ذات التداخل الذي يخترق الثقافة السياسية بهذا البلد إلى حدود الوقت الراهن. ولئن كانت علاقة المعرفة بالسلطة قد وجدت جذورها داخل الفكر السياسي الغربي[10] في تسيير شؤون المدينة اليونانية، فإنها في الثقافة الإسلامية، ظلت محكومة بمشروطيات نوعية، كالشرعية والإمامة والتزام حدود الشريعة...، وهي المشروطيات التي عمقها الاختلاف المذهبي في الإسلام، والتباين السياسي والإيديولوجي في التعامل مع النصوص الشرعية بين السنة والشيعة أو غيرهما[11].

---

6 كوثر المعتز "المذهب المالكي وبناء الدولة في المغرب الأقصى": مؤلف جماعي، **المعرفة والسلطة بالمغرب.قضايا راهنة**، مطبعة النجاح، البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص. 86

7 A. Laroui, ***Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain (1830-1912)***, Maspéro, Paris, 1977 p. 98

8 انظر: دانييل ريفي "السياسة الدينية للحماية بالمغرب": **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**، العدد 13-14، 1991-1992، ص ص. 157 - 158

9 عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1994، ص ص. 7 - 8

10 المرجع نفسه، ص. 9

11 كوثر المعتز، م.س، ص. 103

وتبقى أقوى صورة لتوحد الفقه بالسلطة السياسية، تلك التي جسدها المهدي بن تومرت في بناء الدولة الموحدية[12]، فباستثمار هذه العلاقة تمكن الفقهاء من تدعيم مكانتهم، مستفيدين من توجه الدولة ومذهبها المالكي[13]، مما جعلهم دون غيرهم سادة مجالس العلم والفكر[14]. وبالتوقف عند مفهوم البيعة، نلمس جليا أن سيناريو الحكم نفسه، يرسخ دلالة هذا الارتباط بين الفقه والسياسة، بما يدعم مشروعية السلطان[15]، التي لا تكتمل دون حضور العلماء، وتوقيعها تحديدا بمدينة فاس بوصفها مهد أول دولة شريفة ومركز أكبر عدد من الفقهاء[16]؛ وبعقدها يصبح السلطان مدعوا كإمام[17]، إلى الالتزام بمقتضياتها الشرعية؛ لأنه طالما سلطته تقوم أساسا على موجب شرعي مقدس، فلا يحق له تجاوزه، بل لا يعذر في عدم حفاظه على الدين وتطبيق الشريعة.[18] إن تمفصل المقدس والسياسي إذن، جزء مهم من خصوصيات المجتمع المغربي واستراتيجيته في الحفاظ على النظام القائم[19]، لأن السلطة تستدمج المقدس داخل المجال السياسي، على نحو يمكنها من احتواء كل إمكانية للتمرد أو الثورة من قبل الأفراد[20].

في سياق حديثه عن وضعية المثقف ودوره ومسؤولياته، يؤكد **جون بول سارتر** (J.P. Sartre) أن لكل جماعة بشرية نظامها القيمي والرمزي، هذا الذي سيكون بحاجة إلى إطار معرفي يهيكله ويبينه، فحتما بالمعرفة يتقوّى النظام ويجد لنفسه كافة وسائل التثبيت والاستمرارية[21]، وبها أيضا يضمن شروط التوازن ضد كل ما يهدد وجوده واستقراره. هنا تتحول هذه المعرفة إلى معرفة سلطوية[22]؛ وكما يؤكد **عبد**

12 يؤكد محمد القبلي أن ما ميز الموحدين، هو استعمالهم لمفهوم "أمير المؤمنين" الذي اختص به المهدي بن تومرت بوصفه إماما أيضا، في المقابل استعمل المرابطون مثلا لقب "أمير المسلمين". أما السعديون ومن جاء بعدهم، فقد توارثوا مفهوم "أمير المؤمنين" لكن دون "الإمامة" التي اختص بها المهدي وحده: محمد القبلي، **الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط علائق وتفاعل**، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الأولى، 1997، ص. 108

13 مثلت المالكية بالإضافة إلى نظام الشرف، أهم عناصر المشروعية التي ميزت الحكم بالمغرب: محمد القبلي، م. س، ص. 110 - 115

14 إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، المجلد الأول، مطبعة دار السلمى، البيضاء، الطبعة الأولى، 1965، ص ص. 372 - 373

15 A. Laroui, Op.cit, p.81

16 رحمة بورقية، **الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص. 38

17 يؤكد Doutté أنه من الضروري أن يكون حاكم المجتمع «إماما»، وهو نفس اللقب الذي يميز الشخص الذي يتقدم المسلمين في الصلاة، والذي يترأس مصير الدولة، إلا أن سلطة الإمام بهذا المعنى تمتد إلى كل المسلمين، لأنها تقوم على مبدأ الخضوع الذي يأخذ بعدا مقدسا يتجاوز الحدود الترابية.

E. Doutté, ***Le Sultanat Marocain***, Bureaux de la Revue Politique et Parlementaire, Paris, 1909, p. 3 - 8

18 A. Laroui, op.cit, p. 72- 73

19 يعتبر بلانديه أن ارتباط السلطة بالمقدس يمثل قاعدة أنثروبولوجية أساسية، ميزت كثيرا من المجتمعات والثقافات الإنسانية، كما تشي بذلك طقوس التنصيب وإجراءاته، والأمر لا ينطبق فقط على المجتمعات "القديمة" أو "البدائية"، بل يمتد للمجتمعات الحديثة والمعلمنة، والتي لا يمكن للسلطة فيها أن تخلو مما هو ديني: جورج بلانديه، **الأنثروبولوجيا السياسية**، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990، ص. 127-139

20 رحمة بورقية، م.س، ص. 9-10-11

21 J.P. Sartre, ***Plaidoyer pour Les Intellectuels***, Gallimard, Paris, 1972, p. 10

22 Ibid, p. 15

الله حمودي: «لا ثقافة بدون نفوذ، لأن كل من ينشر أفكاره يحاول أن يقنع الناس بشيء ليؤثر في الواقع ويوجهه»[23]. وبعبارة **بورديو** (Pierre Bourdieu)، فإنها لن تكون معرفة مفصولة عن حقل السلطة بوصفه «حقل صراعات من أجل السلطة بين مالكي سلطات متباينة؛ أي فضاء من اللعب، فيه يتواجه فاعلون ومؤسسات، يشتركون في امتلاك كم من الرأسمال الخاص (اقتصادي أو ثقافي خاصة) كاف من أجل احتلال أوضاع مسيطرة في حقولهم الخاصة[24]»، على أن هؤلاء المتنافسين المتواجهين، يعمل كل منهم بدرجة أو بأخرى للاحتفاظ بموقع القوة أو تحويله لصالحه في سياق يشبه نوعا من تقسيم العمل وتوزيع الأدوار، لا يخلو طبعا من مبدأ السيطرة.

سلطة الفقيه: مستوياتها وتجلياتها

مع «فقيه الشرط» نحن أمام حقول[25] عديدة، إلا أنها جميعا توجد متمفصلة، بفضل رأسماله الديني ومؤهلاته المتنوعة؛ وبالرغم من اتساع الشقة بين السلطة والتسلط الذي هو نوع من توظيفها أو ممارستها على نحو يتضمن فرضها على فرد أو جماعة، أو على مجتمع بأكمله[26]، فإن السلطة عموما، بما فيها تلك التي تستند إلى مشروعية دينية لا تخلو من تسلط وعنف، إنما عنفها يصبح مقبولا ومستساغا. من هنا نتساءل: ما هي أهم ملامح سلطته داخل المجتمع القروي؟ وما هي أشكال تصريفها واستثمارها اقتصاديا واجتماعيا ورمزيا أيضا؟ ثم ما هي حدودها ومحاذيرها، بالنظر إلى قيم وأعراف هذا المجتمع؟

أولا- اللغة المشروعة

تعتبر لغة الفقيه جزءا من سلطته، إن لم تكن تجسيدا لها، فهي ليست مجرد وسيلته للتخاطب، إنما هي أداته في التوجيه والإرشاد وممارسة التأثير على الأفراد، وهو يستمدها من معجم ديني يضفي على كلماته مشروعية واضحة، مشيدا بفضلها نظاما معرفيا خاصا به وبمجال عمله، وبشخصيته الرمزية، ليبدو بذلك صاحب الخطاب المشروع وفقا لأدواره الكبرى: الإمامة - الفتوى - الوعظ والإرشاد - التعليم القرآني - العلاج السحري...إلخ.

---

23 عبد الله حمودي "مصير المجتمع المغربي، رؤية أنثروبولوجية لقضايا الثقافة والسياسة والدين والعنف": **دفاتر وجهة نظر**، العدد 5، 2004، ص. 82

24 ب. بورديو ود. فاكونت، **أسئلة علم الاجتماع، في علم الاجتماع الانعكاسي**، ترجمة: عبد الجليل الكور، إشراف ومراجعة: محمد بودودو، دار توبقال للنشر، البيضاء، 1977، ص. 50

25 يبرز بورديو أن لكل حقل مسيطرون ومسيطر عليهم، ولكل حقل، نزاعاته الخاصة دون أن ينكر مع ذلك، وجود تقاطعات بين حقول مختلفة ومتعددة: بورديو، المرجع نفسه، ص. 73

26 نور الدين أفاية، **الهوية والاختلاف، في المرأة، الكتابة والهامش**، أفريقيا الشرق، البيضاء، 1988، ص. 68

تتمتع لغته أيضا، بقوة اجتماعية بالغة، لأنها تستطيع أن تخلق مستوى واضحا من «الإجماع» تنشده الجماعة (بتسكين الجيم) ويعبر عنه بـ: «ما قاله الفقيه» أو «كالها الفقيه». إنها قول يطبعه الصدق ويجسد كامل المصداقية، بل هي الكلام المشروع - بلغة **بورديو** - والذي بمكنته أن يعمل على إعادة إنتاج النظام الاجتماعي ككل[27]؛ وبوصفها لغة الدين/المقدس، تحظى لدى الفرد القروي بمكانة خاصة، وتتعالى على خطابه اليومي والدنيوي/المدنس؛ كما تحوز القوة الكافية لتنظيم حياته[28]. تزداد هذه المكانة وتتضاعف في الأوساط الأمازيغية، لأن القلة القليلة وحدها من تستطيع الوصول إلى العلم الكتابي، الذي يوجد مفصولا عن الثقافة الشفاهية التي هي ثقافة المجال الجغرافي والطبيعي للأفراد[29]. وبالنظر إلى حاجة هذا المجتمع إلى العربية والعلم الديني[30]، ومادام الدين لا يفهم بلغة القوم ولم ينزل بها، فقد كانوا حتما في حاجة إلى نخبة عالمة بلغته، وكان للفقهاء «كمثقفين دينيين»، سلطة علمية كبرى، وعالما خاصا مفصولا عن العوام[31].

تستمد لغة الفقيه إذن قوتها وشرعيتها من الدين، فباسمه يصلي بالناس، وباسمه يخطب يوم الجمعة، ومن خلاله أيضا يمارس السحر، وبقوته العلاجية يشفي المرضى منهم، وبتمثيله داخل فضاء القرية، يصبح وجوده ومقامه بينهم أمرا لا غنى لهم عنه. على هذا النحو، تتأسس سلطته على نوع من «التفويض» الذي يجسده عمليا اعتراف المجتمع القروي. إنها في ذلك شأن سائر السلط الرمزية، لا تؤدي عملها إلا من خلال اعتراف واضح يقدمه أولئك الذين تمارس عليهم[32].

الاعتراف نفسه والتفويض ذاته، نلمسهما في ممارسته السحرية، حيث تصبح للكلمات التي يستعملها في تمائمه، القدرة على إنجاز تحويلات طبيعية ومفارقة؛ ومثلما يفعل الكلام السحري فعله في الطبيعة، يفعل في الإنسان المسحور، لتمتد إلى أعماقه اللاشعورية وتنفذ إلى خياله وتخيلاته. إنها ليست لغة فرد أو مجرد إنسان، بل كلمات الله وأسماؤه، لذلك تمكن صاحبها من ممارسة التأثير على الحواس والشعور أيضا، كما «تفسح المجال واسعا للمعتقدات الدينية لتستقر وتتجاوز ما هو معقول إلى ما هو لامعقول، وتخترق الممكن واللاممكن، حتى تمتلك سيطرة واسعة تفوق إمكانية قوى الفرد»[33]. إلى جانب شرعيتها الدينية، تتضاعف

---

27 انظر: ب. بورديو، **الرمز والسلطة**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الثانية، 1990، ص. 54

28 إن قوة اللغة الدينية هو ما سمح للسلطة السياسية في المجتمعات العربية عموما، من أن تبني نفسها عبر فترات طويلة مشيدة مشروعية الدولة، وهو ما يمكننا أيضا من أن "نفهم خلفية السلطة المتشبثة بتاريخية اللغة، وهي على وعي بأن هيبتها تكمن في الإنشاء اللغوي ليبقى الفرد مستلبا وفاقدا لإمكانية التحرر": عبد الغني أبو العزم، "اللغة والدين وسلطة الدولة. الدولة الإسلامية نموذجا": **المناهل**، العدد 62 -63، 2001، ص. 235

29 علي أومليل "المختار السوسي: السلطة العلمية والسلطة السياسية": **المناهل**، العدد 62 -63، 2001، ص. ص 284 - 285

30 لكون العلم الديني هو الأكثر تداولا بسوس، فإن اللغة العربية، لا تطلب لذاتها بل لارتباطها بالمعرفة الدينية، ليبدو الأمر، كأن العربية توقفت بها عند كونها مجرد أداة للتعلم الديني: علي أومليل، المرجع نفسه، ص. 285

31 علي أومليل، المرجع نفسه، ص. 286

32 ب. بورديو، **الرمز والسلطة**، م.س.ذ، ص. 60

33 عبد الغني أبو العزم، م.س، ص. 237

سلطة لغة الفقيه، بما يمكن أن نسميه - بلغة السيميولوجيا - «تقليص الرسالة الدلالية»؛ فكثيرا ما يعتمد خطابه اللغوي على قدر كبير من الغموض والالتباس، مستثمرا جهل القرويين وأميتهم واعتقادهم المسبق في صحة ما يقوله ويفتي به، أو ما يكتبه من تمائم أو ما يهمس به من تعازيم.

إجمالا، نستطيع القول إنه لا وجود لسلطة لغوية، أو أيا كان نوعها بدون رأسمال، ورأسمال الفقيه غني ومتنوع، تؤطره مشروعية دينية واضحة، بفضلها تصبح كلماته مستساغة ومقبولة وتحظى بكامل الاعتراف والاحترام. إنها لغة المقدس، ولذلك فهي تتميز عن اللغة العادية التي لا تملك سوى قوة الإيحاءات والصور، بل تتجاوزها إلى الهيمنة على الأشياء والأفراد.

ثانيا- المباركة

تشكل البركة كقدرة رمزية جزءا أساسيا من عمل «فقيه الشرط» إلا أنها مع ذلك، مفهوم ممتد ومطاط[34]، يختزن أشكالا عديدة من الولاء والتقديس والهيبة ويخترق حقولا مختلفة (الدين - السياسة - المعرفة - السلوك اليومي - الزراعة -...إلخ)، بل إنها من أهم المعتقدات الأساسية الراسخة في سلوكيات المغاربة وتعاملاتهم المختلفة، ولا تماثلها في هذه الأهمية، كما يؤكد **ديل إيكلمان**، سوى تعاطي السحر لدى قبائل الأزاندي[35].

للبركة مساران مختلفان، مسار بيولوجي وراثي، وآخر مكتسب[36] - كما هو الحال لدى الفقيه - وممتلكوها عديدون، لأنه في الواقع، هناك مستويات متفاوتة من امتلاكها والوصول إليها[37] (الخدمة - الزواج - الاتصال بمن يملكها... إلخ) ثم هناك الممتلك الظاهري والممتلك الباطني، وعادة ما يحصل بين

34 لدى ابن منظور، نجد أن البركة هي النماء والزيادة، ومنها التبريك وهو الدعاء للإنسان أو غيره بالبركة وهناك المباركة بمعنى التشريف والكرامة كما هو الحال في الصلاة الإبراهيمية، ولها أيضا معنى التيمن والكثرة في كل خير: ابن منظور، **لسان العرب المحيط**، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، 1988، ص ص. 200 -201

على أن البركة أيضا كقدرة إلهية، يملكها بعض الناس، كما تملكها بعض الأشياء، وهي توجد ببعض الأمكنة دون غيرها، كما يمكن أن تؤطر أفعالا خاصة:

Cyril Glassé, ***Dictionnaire Encyclopédique de l'Islam***, Préface de J. Berque, Trad: Yves Thoroval, Bordas, Paris, 1991, p. 57.

35 ديل إيكلمان، **الإسلام في المغرب**، الجزء الثاني، ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال للنشر، البيضاء، 1991، ص. 46

36 M'hammed Sabour "La Baraka, Capital et Pouvoir Symbolique": ***Westermarck et La Société Marocaine***, P - blications de la faculté des lettres et des Sciences Humaines, Rabat, Série: Séminaires, n: 27, 1er éd, 1993, p. 125. Voir aussi: R.Jamous, ***Honneur et Baraka: Les Structures Sociales Traditionnelles dans Le Rif,*** éd, de la maison des sciences de l'homme***, 1981***, p. 192 - 201

37 E. Westermarck, ***les Survivances Païennes dans la civilisation mahométane,*** Payot, Paris***, 1935***, p. 116

هؤلاء صراع وتنافس حول امتلاكها وتصريفها، بالرغم من أنهم جميعا مدعوون إلى الاستجابة لطلبات الناس منها[38].

تعمق البركة كرأسمال رمزي، نوعا من التفاوت والتراتب بين الذين يمتلكونها والذين يفتقدون إليها[39]، وبهذا التفاوت النوعي تخترق تمايز الطبقات والفئات والمواقع الاجتماعية وكذا الإثنيات[40]. وبوصفها قوة خارقة، تمكن من تحويل الكائنات والأشياء[41]، كما تمكن حامليها من الشرفاء والصلحاء من القيام بأدوار أساسية[42]، كإيقاف مسلسلات العنف القبلية وحقن الدماء والتوسط بين الأفراد، وتأمين الشفاعة[43]. ولدى الصوفية، فهي ترتبط بمفهوم «الكرامة» الذي يفيد معنى الصلاح أيضا. وللتمييز، فالكرامة لا تطلب لذاتها، بل هي نتاج للمجاهدة، لهذا كانت سلاحهم ضد الظالمين من الولاة يستعملونها كتحذير أو كعقاب، ويوظفونها لمساعدة العوام على قضاء حاجاتهم أو التشفع لهم[44].

على غرار هؤلاء جميعا، (الولي الصالح - الصوفي...) يمتلك فقيه الشرط قدرا من البركة يستمدها أساسا من حفظه للقرآن[45]، كأهم رصيد معرفي ورمزي يميزه عن «العوام»، ويقربه من منزلة الأولياء[46]،

---

38 M'hammed Sabour, op.cit, p. 125

39 في سياق حديث إيكلمان عن سيادة نمط الزواج الداخلي في تزويج النساء الشرقاويات، أثار انتباهنا وجود استثناءات لهذه القاعدة، إذ حصل أن تزوجت إحدى الشرقاويات فقيها يدرس بالكتاب، دون أن يثير الأمر أي اعتراض لدى أحفاد الولي، وهو ما يمكن أن يتضمن في نظرنا، إشارة قوية إلى ابتعاده عن العوام، لما يحوزه من البركة. انظر إيكلمان، **الإسلام في المغرب**، الجزء الثاني، م.س.ذ، ص. 103

40 M'hammed Sabour, op.cit, p. 126

نشير أيضا إلى أن إيكلمان اعتبر البركة كإيديولوجيا دينية، في سياق تنظيمها وتأطيرها لعلاقة الصلحاء بالأتباع والخدام، كما بين شدة ارتباطها بالشرعية الدينية كأساس تبريري لهذه الإيديولوجيا، من خلال السلوكيات والممارسات اليومية للأفراد: إيكلمان، **الإسلام في المغرب**، الجزء الثاني، م.س.د، ص. 48

41 R. Jamous, op.cit, p. 202

42 إلى جانب بركة الصلحاء والشرفاء، هناك بركة "إمزوارن" أو "إنفلاس" وهم مجموعة من الأشخاص ليسوا بشرفاء، إلا أنهم يمتلكون بركة خاصة، إذ يتم استدعاؤهم "لمباركة" بعض الأعمال الفلاحية كالحرث والزرع... كما يقومون أيضا بدور الوساطة، انظر بهذا الصدد:

R. Montagne, ***Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, Essai sur la Transformation Politique des Berbères Sédentaires (groupe chlouh)***, Paris, Alcan, 1930, p. 199

43 R. Jamous, op.cit, p. 219

44 محمد المغراوي "العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين"، **بحث لنيل دكتوراه الدولة (تاريخ)**، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2001 - 2002، ص. 383

45 بين وسترمارك أن القرآن مصدر بركة مهم، منه ينهل الفقيه، وصبيته الذين يتدربون على حفظه: E.Westermarck, op.cit, p.117

46 من صور التشابه القائمة بين الفقيه والولي - رغم اختلاف الرجلين - ما لاحظه إيكلمان بخصوص بعض الأولياء الذين تراجعت مكانتهم فصاروا أقرب إلى الفقهاء، بممارسة ما يمارسه هؤلاء من كتابة التعاويذ ومنح الدعوات: د. إيكلمان، **الإسلام في المغرب**، الجزء الثاني، م. س. د، ص. 51 - 70. أما الحسن البودراري، فيقدم لنا من خلال دراسته، سيناريوها آخر لهذه المشابهة فيه يتحول الفقيه إلى ولي، باستثمار خاص لبركته، وهو ما جسده نموذج «شريف وزان» مولاي عبد الله:

Hassan El Boudrari, «Quant les Saints font les Villes. Lecture Anthropologique de la Pratique Sociale d'un Saint Marocain du XVII siècle»: ***Annales, Economie, Sociétés, Civilisations***, N: 3, mai-juin, 1985, p. 491

ويؤكد وسترمارك، أن الفقيه إذا امتنع عن التورط في علاقات جنسية، سيصبح وليا، بمكنته إنجاز خوارق مميزة كالطيران: E. Westermarck, op.cit, p. 165

فيصبح شخصا مباركا (بفتح الراء) ومباركا (بكسرها) يسعى القرويون من خلال استدعائه مباركة كافة الأفعال والممارسات التي يقومون بها والاحتفالات التي ينظمونها (خطوبة[47] - زواج - ختان - عقيقة - مأتم .... إلخ).

إن حضور الفقيه إذن بإحدى هذه المناسبات يصبح ضروريا بوصفه حضورا مباركا، تمتد بركته إلى المنزل وأهله، كما تمتد إلى الطعام الذي يتناول بهذه المناسبات، فيصبح بدوره طعاما مباركا[48]، ويتحول من مجرد مأدبة أو «زردة» إلى «صدقة»[49]؛ أي إلى إنفاق ينال من ورائه صاحبه أجرا وثوابا.

تؤسس مباركة الفقيه عمليا، طقوس وإجراءات خاصة، أولها حضوره المادي أو الجسدي وثانيها تلاوته للقرآن، وثالثها دعاء الختم الذي يوجه للجميع، وأخيرا استلام المقابل المادي الذي يرسخ صدق «النية»[50] وحصول البركة. أحيانا يستدعى الفقيه وتطلب مباركته لبعض العقود الاقتصادية أيضا (شراء - بيع - رهن - إيجار - ...). ومرة أخرى، يلعب الطعام دورا أساسيا في تأثيث الحقل الرمزي لهذا الدور المميز[51]. يقول مبحوثنا (الفقيه الحسين): «... جاءني رجلان من الدوار، عزما على افتتاح مشروع تجاري شركة بينهما، واستدعياني لوليمة عشاء أعدت ببيت أحدهما...، وبعد تناول الطعام تلوت ما تيسر من القرآن الكريم، ودعيت لهما بالتوفيق ونجاح شركتهما... وفعلا كتب لمشروعهما النجاح، ولا زالت تجارتهما إلى الآن قائمة».

أحيانا أخرى، يلجأ الفقيه إلى استثمار بركته بشكل سافر، في تحصيل مكاسب مادية، من ذلك مثلا، طريقة خاصة تعرف بـ«باروك الفقها»، وهي عادة قديمة وتقليد توارثوه عن شيوخهم، نلخصه فيما يرويه مستجوبنا (الفقيه محمد س.): «في حفل أو مناسبة، حيث يكون الحضور كثيرا، يخرج مقدم الفقهاء بعد تلاوة القرآن الجماعية، قالب سكر قرئ عليه جزء من القرآن - وكتبت عليه بالصمغ بعض أسماء الله - ويطلب من أحد المدعوين شراءه تقديرا للبركة التي يحملها بوصفه «باروك»، فترى الناس في شكل أقرب إلى المزاد،

47 تعرف الخطوبة ببعض جهات المغرب، بـ"يوم الزغاريت" (الزغاريد)، ولا يتم إعلانها وإشهارها بين سكان الدوار، دون استدعاء الفقيه إلى جانب أهل الخطيبين لمباركة هذا العقد الشفوي الممهد للزواج.

48 لمسنا أن الربط بين "الوليمة" ومفهوم "الصدقة" هو ذات الخطاب الذي يروجه الفقيه نفسه، كخطاب يؤسس لشرعية عمله بإحياء الولائم والمآدب، ضدا على الصورة السلبية والنمطية التي تختزل هذا الارتباط في شراهته وحبه للأكل.

49 من المؤكد أن لارتباط الطعام "بالصدقة" جذورا صوفية واضحة، حيث يقترن سلوك الإطعام بالتعبد والنسك، ولا أدل على ذلك من قول الشيخ أبي محمد عبد الخالق بن ياسين "طلبنا التوفيق زمانا فأخطأناه فإذا هو في إطعام الطعام" كما أن للصوفية قصصا كثيرة مع الطعام، بلغ فيها الجود مبلغ الإسراف، كما هو شأن "أبي يعزى" الذي كان لا يحتفظ من الزكاة إلا بعشر واحد: محمد المغراوي، م.س، ص. 375-377

50 إذا كان أساس اشتغال البركة هو ما يعبر عنه بـ "النية" فإن هذه الأخيرة، تقاس لدى ممتلكيها بمقدار ما يقدمه الزبناء من عطايا وهدايا: د. إيكلمان، **الإسلام في المغرب**، الجزء الثاني، م.س.ذ، ص. 52

51 للطعام أدوار ثقافية ورمزية دقيقة، تتجاوز بعده الحيواني والبيولوجي (التغذية) إلى جوانب ثقافية مميزة، كالصحة والعلاج، والممارسة السحرية والصلح والعار وإبرام العقود وتوثيق الأحلاف والارتباطات، وتدبير الحملات الانتخابية... إلخ.

يتنافسون على شرائه، إذ يصل ثمنه أحيانا إلى خمسمائة (500) درهم، بينما سومته الحقيقية لا تتجاوز أحد عشرة درهما ونصف!».

ثالثا- الاستشارة

نؤكد أن الاستشارة ارتبطت أساسا بالعلماء والفقهاء من حماة الدين الرسمي بالحواضر، إذ كان السلطان المغربي عند حالات الاقتضاء، يطلب مشورتهم في قضايا خاصة، محصلا دعمهم ومساندتهم في اتخاذ قراراته التنظيمية[52]. كانت هذه الاستشارة الرسمية تأخذ طابع الفتوى، مقتصرة على الاستشارات القانونية دون شؤون السياسة العامة، وهو أمر يكتسي ملمحا خاصا في المذهب المالكي - خلافا لوظيفة المفتي بالنسبة إلى الدولة العثمانية[53] - كما يشهد في الآن نفسه، على ضعف العلماء وعجزهم عن تأسيس فئة خاصة مستقلة خارج دعم طقس البيعة، مادامت سلطتهم من خلال هذه الاستشارة نفسها، تراجعت إلى الحد الذي صارت فيه مجرد استشارة شكلية[54]، وتبريرات لموقف السلطان الذي يملك وحده الرأي النهائي دون غيره.

أما عن الاستشارة التي تطلب من «فقيه الشرط»، فإنها تؤطر جزءا مهما من علاقته بالساكنة القروية، إذ عادة ما تتوجه إليه في كثير من الأمور التي تتصل بالحياة الجماعية للدوار أو بالقضايا الخاصة والحميمية للأفراد، ثم إنها محصلة للثقة التي تودعها فيه. فبقدر ما تتسع هذه الثقة، تتسع دائرة الاستشارة وصولا إلى ما هو حميمي وشخصي. يقول (الفقيه الحسين): «كثيرا ما يأتي أحد القرويين ليستشيرني في شؤونه الخاصة التي لا يستطيع أن يحدث فيها الآخرين: بيع - شراء -... بل إن بعضهم قد يفاتحني في شؤون زواجه أو طلاقه وعزمه على إنجاز أفعال تتعلق به... إنها أمور خاصة، إلا أننا تعودنا أمرها كفقهاء، فلا حياء مع الفقيه ولا حياء في الدين»، ثم إنها استشارة تستند إلى المعرفة التي يمتلكها قياسا إلى العوام. يقول(محمد، فلاح): «نحن أميون وجهلة لم ندرس أو نتعلم، ومنا من يصلي فقط «بالحمد»؛ إننا لا نستطيع حتى التوقيع على «أوراقنا» ولا قراءة رسائلنا... لهذا نسأل الفقيه ونستشيره في عدد كبير من القضايا التي نعلم أنه أدرى منا بها، ثم إنه حامل لكتاب الله».

---

52 لا يستجيب العلماء دائما لرغبات السلطان ولا يؤيدون كافة قراراته. فقد أورد الناصري مثلا، أن الحسن الأول كتب إلى علماء فاس يطلب مشورتهم في حكم تجارة التبغ والأعشاب المخدرة التي حيزت بيد المخزن، فأجاب هؤلاء بالحرمة، رغم ممارستها من طرف عدة سلاطين: إدموند بورك "العلماء المغاربة في 1860 و1912"، تعريب: امحمد بن عبود وعبد العزيز السعود: **البحث العلمي**، العدد، 31، الرباط، أكتوبر، 1980، ص. 119

53 للمفتي بالدولة العثمانية دور أكبر من المغرب، لأن أعلى سلطة بالبلاد يقدم نفسه كأمير للمؤمنين: إدموند بورك، م. س، ص ص. 119- 120

54 رحمة بورقية، **الدولة والسلطة والمجتمع**، م.س. ذ، ص. ص 75 و76

فضلا عن ذلك، لمسنا أن جزءا كبيرا من أحاديث الفرد القروي مع الفقيه، يتصل أساسا بالجوانب السرية والحساسة التي يعجز عن مفاتحة غيره فيها (كالأمراض المرتبطة بالسحر أو العين - الوقوع في معاصي - المشاكل الجنسية والزواجية...) فأمام الخوف على صحته وسلامته النفسية والبدنية، لا يجد غير الفقيه، طرفا آخر، يسر له بمعاناته أو طمعا في حل مشكلته. يقول (الفقيه كبور): «إن الناس في واقع الأمر، لا يلجؤون إلى الفقيه لاستشارته والبوح له بما يسرون إلا تحت ضغط الضرورة والحاجة».

ومما ينبغي ذكره أيضا، أن استشارة الفقيه لا تقتصر على الفرد فقط، بل عادة ما تمتد إلى مستوى الجماعة(بتسكين الجيم)، التي تذهب بعيدا بإشراكه في اتخاذ القرارات التي تهم مصلحة الدوار. لكن نتساءل، هل تمتد ثقة الفرد القروي في الفقيه باستشارته وإشراكه في القضايا التي تهم الساكنة، إلى تحكيمه في النزاعات والخلافات التي تحدث بينه وبين أفراد آخرين؟

رابعا- التحكيم

ارتبط دور التحكيم بمؤسسات أخرى غير «فقيه الشرط»[55]، منها مثلا، الصلحاء والزوايا والشرفاء والأعيان..، غير أن ما يجمع بينها جميعا هو الاستناد إلى الحياد[56]، والابتعاد عن مواقع التنافس والصراع المباشر، بالرغم من أن هذا التنافس والصراع هو نفسه ما يضمن بقاءها واستمراريتها.

أكد **إرنست كيلنر (E. Gellner)** من خلال دراسته لقبائل الأطلس الكبير، أن للصلحاء / «إكرامن» دورا حيويا في التوسط وعقد الصلح وفض النزاعات الحاصلة بين القسمات الاجتماعية[57]، وهو دور ينتعش أساسا من وضعية خاصة يغيب فيها الأمن - بفعل ضعف الدولة المركزية - ولا يصبح متحققا إلا من خلال «توازن الرعب» والتحكيم الذي يمارسه هؤلاء الصلحاء بوصفهم رجالا محايدين ومباركين[58]. لدى الزوايا

55 يؤكد حمودي أن "الأضرحة وقبور الأولياء أماكن حج يحرم فيها القتال، ولهذا السبب تشيد المخازن وتعقد الأسواق وتمر المسالك بجوارها": عبد الله حمودي "الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة. ملاحظات حول أطروحات كيلنر": **الأنثروبولوجيا والتاريخ**، (مؤلف جماعي)، ترجمة، عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الأولى، 1988، ص. 73

56 بالرغم من أن الحياد هو ما يؤهل المرابطين وغيرهم لدور التحكيم، فإنه ليس قاعدة ثابتة باستمرار. فقد أوضح حمودي أن صلحاء حنصالة كانت لهم نزاعات شديدة مع القبائل: حالة سيدي سعيد احنصال مع آيت "تاكلا". كما أبرز أيضا كيف أنهم كانوا يتحالفون مع المقاتلين من العوام لتوزيع الغنائم ويساهمون أحيانا أخرى في عملية القتال، غير مكتفين بسلاحهم من البركة والصلاح: عبد الله حمودي "الانقسامية والتراتب الاجتماعي..." م.س.، ص. 74

57 إرنست كيلنر "السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية": **الأنثروبولوجيا والتاريخ** م.س.ذ، ص ص. 55 - 56

Voir aussi: E. Dermenghem, ***Le Culte des Saints dans L'islam Maghrebin,*** Gallimard, Paris, 1954, p. 165

58 A. Hammoudi, "Itinéraire de la Sainteté et Société: de la Structure aux Symboliques Spécifiques et Eclates": ***La Campagne a travers L'histoire du Maroc***, Publication de La fac. des Lettres et Sciences Humaines -Rabat, serie; Colloques Seminaires, Coordination: Brahim Boutaleb, n: 77, 1999, p. 26

أيضا[59]، تستند ممارسة التحكيم إلى الحياد والابتعاد عن دائرة الصراعات المحلية والخلافات القائمة[60]، وهي تسعى جهدها لا إلى منعها أو الحيلولة دون وقوعها، إنما تتدخل أثناءها أو بعد قيامها؛ حيث يتحول التحكيم إلى استراتيجية للاستمرارية، وذلك بالاستفادة من مواقع خاصة خارج لعبة الصراع الذي ينتهي بغلبة تامة لقسمة على أخرى. ها هنا، نفهم سر تشبيه **بول باسكون (Paul Pascon)** لدور الزاوية بمحكمة «لاهاي» كمحكمة عليا بالنسبة إلى المجموعات القبلية[61].

من جهة ثانية، لا يفوتنا أن نشير إلى أن دور التحكيم بالمغرب، ظل آلية سياسية قوية ميزت لعقود، طبيعة السلطة وأسلوب الحكم؛ فالملك كأعلى سلطة بالبلاد، يمارس بدوره مهمة الحكم[62]، وهي صفة ثالثة، يلحقها **حمودي** بمؤسسة الملك إلى جانب مفهوم البيعة واللدنية، كثوابت أساسية لممارسة السلطة وتحديد النظام المغربي. فقد ظل القصر مقرا لبث الشكاوى الكبرى والمعضلات الصعبة بين القبائل والمخزن، والملك بنفسه من يتولى حلها أو بالأحرى الإفتاء فيها[63]؛ على هذا النحو، استطاعت السلطة بهذا البلد أن تجد لنفسها مسوغات دقيقة وقوية داخل الحياة الاجتماعية والثقافية والرمزية للأفراد، عبر قنوات البركة واللدنية و«الضمانة» والتحكيم والصلح... إلخ، وفي الوقت ذاته، أن تبقى على مسافة كافية من مدار الصراع القائم، سواء بين الأحزاب والهيئات السياسية أو غيرها[64]. لكن نتساءل: ماذا عن التحكيم الذي يمارسه «فقيه الشرط» داخل الوسط القروي؟ ما هي خصوصياته؟ ثم إلى أي حد يتم القبول والترحيب به من طرف القرويين؟

يقوم تحكيم الفقيه إجمالا، على مؤهلاته الدينية والرمزية (حفظ القران - البركة)، غير أنه يرتكز أساسا على موقعه الحيادي من نزاعات ساكنة الدوار[65]، وهو وضع تعمقه غربته ومسافته من «العوام».

59 أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر..**، م. س. ذ. ص ص 439 - 440

60 من الإجراءات التي كانت الزوايا تتخذها أيضا لمنع الاصطدامات بين القبائل، خصوصا في الأسواق، إيداع الأسلحة التي يحملها رجال القبائل: ".. ومن هنالك يرافقهم أحد مرابطي الزاوية أو نائب عن أحد المرابطين البارزين (...) في هذه الخفارة ضمانة مزدوجة، فهي تحمي الزائر من خطر الاعتداء وتحمي القبيلة المستضيفة من سوء تصرف الوافدين عليها ": إ. كيلنر، م. س، ص ص. 50 - 51

61 P. Pascon, ***Le Hauz de Marrakech***, T1, Centre Universitaire de la Recherche Scientifique, Rabat, 1983, p. 256 - 257

62 يؤكد جون واتربوري - في سياق أطروحته الانقسامية حول الملكية المغربية - أن المجتمع المغربي يتكون من قسمات متعارضة، يقوم توازنها أساسا على ما يعتريها من توتر ونزاع، وهو ما يبرر دور التحكيم الذي يقوم به الملك، للبقاء في الحكم، لتصبح الملكية نفسها، رمزا للحياد: جون واتربوري، **أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية**، ترجمة: عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السبتي، عبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني، الطبعة الثانية، 2004، ص ص. 208 - 209

63 عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، دار توبقال، الطبعة الثالثة، 2000، ص. 42

64 يشي تاريخ النظام المغربي باختراق قاعدة الحياد. ففي حالات ثابتة، تورطت دار الملك في مصالح خاصة وتدخلت في صراعات مباشرة، دفاعا عن قوة دواليب إدارتها أو من أجل احتواء المعارضة: عبد الله حمودي، م.س، ص. 46

65 حرصا على موقع الحياد لدى الفقيه، يتفادى هذا الأخير شراء الأرض بمقر عمله، لأنه بامتلاكه هذه الثروة، سيدخل في دائرة النزاع والمنافسة، بينما تتطلب منه طبيعة أدواره ومنها التحكيم، عكس ذلك:

A. Nadir «Le Maraboutisme, Superstition ou Révolution»: P.Auteurs, ***Methodes d'Approches du Monde Rural***, Office des Publications Universitaires, Alger, 1984 p. 202

أحيانا قد يميل بعض الفقهاء إلى درجات عليا من الحياد مجنبين أنفسهم الاصطدام مع السكان، ومستمسكين في الآن ذاته بمسافتهم الحذرة عن كل ما يتصل بشؤون القرويين. والواضح أن هذا الموقف، يبرره خوفهم من التورط في الصراعات الدائرة، كما يجد دعمه في ثقافتهم وخبرتهم بمهنة الشرط، إذ يلفون في حيادهم ما يقوي مكانتهم، عاملين بالمقولة: «كم حاجة قضيناها بتركها».

يذهب بعض هؤلاء إلى تعليل حيادهم هذا، بفوضوية حياة «العوام» وانصرافهم عن جادة الشرع في معاملاتهم وسلوكياتهم، وميلهم الدائب للنزاع والخلاف. يقول (الفقيه بوعزة): «العوام صعاب، تعيى ما تنصح وتعيى ما تشرح ليهم، والو. عايشين في الصداع والغوات... اجري علي نجري عليك (...) والفقيه لا حول له معهم... إنك لا تهدي من أحببت والله يهدي من يشاء».

لنفس الأسباب، لا يتدخل الفقيه للصلح إلا إذا طلب منه ذلك؛ وبالرغم من أنه يعتبر إصلاح ذات البين جزءا من مهمته الشرعية، وتحديدا ضمن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن حساسية هذا المبدأ، تدفعه إلى عدم المبادءة والمبادرة[66]، كما جاء قولا صراحا على لسان (الفقيه محمد بن ر.): «الصلح خير طبعا «وأصلحوا ذات بينكم» كما قال عز وجل، لكن الفقيه لا يستطيع أن يتدخل دائما. فإذا طلب منه الأمر أصلح ذات بين المتخاصمين، أما إذا لم يطلب منه ذلك، فسيكتفي بالنصح والإرشاد، حتى يجنب نفسه الاصطدام مع أي طرف». نستطيع أن نلمس هنا، أن إستراتيجية التحكيم لدى الفقيه تقوم على تدبير الخلافات والنزاعات داخل سياق لا يبعد به في نهاية المطاف عن منطق العوائد والأعراف و«القيم القروية». فكثيرا ما يجد نفسه مضطرا في إطار عقد الشرط الهش إلى مجاراة القرويين، ليصبح دوره أقرب إلى المداهنة منه إلى المهادنة، بالرغم من أن التفويض الذي تهبه إياه الجماعة، يمكنه من إضفاء الطابع الشرعي على اختيارات معينة[67].

بالمقابل، هناك صنف آخر من الفقهاء، يعتبر نفسه مسؤولا عما يقع داخل الدوار وهو ما يبرر تدخله لحل الخلافات وإصلاح ذات البين، مستندا إلى مكانته الرمزية، ومتانة علاقاته وقوة نفوذه (الكلمة المسموعة) بين الساكنة[68]، فتراه كلما حدث خلاف أو نزاع، سعى إلى إنهائه وأسرع بالإصلاح بين المتنازعين؛ وقد

66 انظر ما أورده أحمد التوفيق بخصوص عدم قدرة الفقيه عن طريق العنف على فرض آرائه، من خلال حالة فقيه بأيت بلال: أحمد التوفيق، م.س.ذ، ص. 429

67 لاحظ كيلنر، ما يماثل ذلك لدى الصلحاء، بما يفرز نوعا من التأرجح بين الحياد والمصادقة الشرعية على أفعال وممارسات معينة، واستخلص أنه طالما الجميع (الخاصة والعوام) يعلن تشبته بنفس المبادئ الدينية، فإن الظروف الخاصة: الجغرافية والثقافية هي التي تملي الطريقة التي بها تصاغ أشكال التكيف مع متطلبات الحياة القبلية: إرنست كيلنر، م.س، ص. 57

68 الشيء نفسه، لاحظته كولونا بأوراس الجزائر، مبينة أن الفقيه يلعب دور حارس الأعراف المحلية، والحكم في المشاكل التي تخص الأفراد سيما فيما يتعلق منها بما هو أخلاقي:

F.Colonna «La Répétition. Les Tolba dans une Commune rurale de L'aures»: ***L'Annuaire de L'Afrique du Nord,*** ed, CNRS, 1979, p. 191

يذهب إلى أبعد من ذلك بالبت في كثير من الشؤون العائلية والاجتماعية للأفراد[69] وإنهاء الخصومات التي تنشأ بين الأقارب والجيران والأزواج أيضا. ومن أدوار التحكيم الكبرى التي كان يمارسها فقهاء الشرط إلى حدود الماضي القريب، ما يعرف بـ«ظهور المسلمين»[70]، وهو تقليد قانوني - عرفي، ينهي النزاعات القائمة بين الأزواج، ويمنحهما فرصة من الزمن قبل الوصول إلى قرار الطلاق، إلى أن تتبين محكمة «الجماعة» (بتسكين الجيم) أسباب الخلاف[71]. بهذا الصدد، يجمع مخبرونا الشيوخ - تحديدا - أنه إلى حدود الخمسينيات من القرن المنصرم، كانت جماعة الدوار وعلى رأسها الفقيه، تقدم للزوجين العازمين على الطلاق فرصة زمنية لتدارس وضعهما أملا في التراجع عن هذا القرار؛ ولإنجاح هذه المهمة، تنصب أسرة متطوعة (زوج وزوجته) خيمتها بجوار خيمة/منزل الزوجين المتنازعين، مدة من الزمن قد تجاوز الأسبوعين، يراقبان فيها عن كتب سلوكهما، وبعد ذلك يتم نقل تقرير شفوي كامل للفقيه وباقي أعضاء الجماعة، ليبثوا جميعا في الحكم النهائي بشأن مصير زواجهما. أما اليوم، فقد انتهى العمل بهذا التقليد العرفي المتميز، كما تراجع عموما دور الفقيه في التحكيم[72]. والمتحصل من هذا، أن الفرد القروي صار في مقدوره تدريجيا أن يتجه في حل نزاعاته إلى قنوات أخرى، كالسلطات المحلية والقضاء، كما بدا في موازاة مع ذلك، مستغنيا عن تحكيم باقي الوسطاء التقليديين، مثل الشرفاء والوجهاء والمسنين من أفراد الجماعة[73].

إن مثل هذا التحول لا يرى فيه الفقيه سوى تراجع لجزء من أدواره الرمزية، كما يمثل بالنسبة إليه أيضا، إضاعة للوقت والمال وغباء من القرويين / «العوام»، متأسفا على زمن الماضي / «بكري»، حيث كان هو القاضي الذي يحل ويعقد داخل الدوار[74]. يقول (الفقيه العربي): «»بكري» كان الفقيه هو الذي يحل

---

69 L. Paye, ***Introduction et Evolution de L'enseignement Moderne Au Maroc (des origins jusqu'a 1956***), ed. et introd. par: Mohammed Benchekroun, imp. Arrissala, Rabat, 1992, p. 108

إن أهمية التدخل الحيوي للفقيه وممارسته لأدوار التحكيم والوساطة بالمجتمع القروي، لا ينافسه فيها، إلا الزوايا، خصوصا بجنوب المغرب: L. Paye, op.cit, p. 94

70 نؤكد أنه إذا تجاوز رفع الدعوى مجال الدوار، فإن "ظهور المسلمين" كان يتم بأمر من القائد أو القاضي أحيانا. أما إذا انحصرت داخله، فإن الفقيه من يشرف على الأمر، وهو الذي يعين أيضا الأسرة التي تراقب الزوجين المتخاصمين.

71 يذكرنا هذا الأمر، بتعبير فاني كولونا، واصفة المجتمعات المغاربية بكونها "مجتمعات مفاوضة"، تلعب فيها الوساطات الدينية والرمزية كالفقهاء أدوارا كبرى وحيوية:

F. Colonna «Comment ruser avec l'uniformité»: P. Auteurs, ***Etre Marginal au Maghreb***, CNRS, Paris, 1993, p. 5-9

72 بالرغم من أن المختار السوسي أكد أهمية الفقيه كقاض للقبيلة بسوس، فإن هذا الوضع لم يعد قائما اليوم، بل صار جزءا من الماضي: امحمد كنبارك "من مظاهر القوة والنفوذ في المدارس العلمية بسوس قديما من خلال الوثائق، مدرسة أزاريف الحامدية نموذجا": مؤلف جماعي، **المدارس العلمية العتيقة.آفاق إصلاحها واندماجها في محيطها المعاصر**، مطبعة فضالة، المحمدية، الطبعة الأولى، 1996، ص. 78

73 تشير رحمة بورقية إلى أن أحد التحولات الكبرى التي عرفتها البادية المغربية، تزايد قوة وهيبة الدولة أو المخزن مستفيدا من ضعف الجماعة (بتسكين الجيم) مما أدى إلى تراجع دور الأطر الاجتماعية للتضامن المحلي: رحمة بورقية "الأرياف المغربية في ظل التحولات الكبرى للمجتمع": **في الفكر والحضارة والمجال، دروس جامعية افتتاحية، 1984-2002، جامعة ابن زهر**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية اكادير، دار المعارف الجديدة، الرباط، 2002، ص. 263

74 انظر: المختار السوسي، **المعسول**، الجزء الأول، مطبعة النجاح، البيضاء، 1961، ص.57

ويعقد، ويصلح بين الناس. أما الآن، فقد أصبح القرويون يسارعون إلى «المخزن»، وصرنا نرى رجال الدرك يدخلون إلى الدواوير، خلافا لما كان عليه الأمر؛ كما أصبحوا أيضا أكثر عداء، لا يتورعون عن الشجار والخصام والافتئات على بعضهم البعض من خلال شواهد طبية ملفقة، غير آبهين بوساطة الكبار وتدخل الشيوخ والفقهاء». في السياق ذاته يؤكد (الفقيه بوعزة): «العوام أغبياء، لأنهم لا يدركون أن الصلح أفضل وسيلة لإنهاء المشاكل والمنازعات. فما الجدوى من اللجوء إلى «المخزن» وإنفاق أموال كثيرة بتحضير شواهد طبية، وتوكيل محامين... مع العلم أن النتيجة ستكون سلبية في غياب قضاء عادل؟». إن المفارقة الصارخة التي نستخلصها من هذه الشهادة، هي أنه في الوقت الذي تستغرق فيه قضية نزاع ما، زمنا طويلا داخل المحاكم اليوم، كقضايا الإرث والأرض ومشاكل «الحدود» التي تضبط ملكيتها، فإنها فيما قبل، وبتدخل من الفقيه وجماعة الدوار، كانت تجد حلها في أزمنة قياسية وبأقل الخسائر.

خامسا- تميز الفقيه وامتيازاته

يحظى الفقيه بمكانة خاصة ومتميزة داخل الوسط القروي[75]، فلا يعامل معاملة «العوام»، بل معاملة «الخاصة» - بما يقتضيه ذلك من الاحترام والتقدير[76] - ولا يمارس ما يمارسونه من أعمال، كالحرث والزرع والرعي...، ولا يلبس نفس ما يلبسون، ولا ينادى عليه باسمه مجردا، إنما بلقبه «الفقيه» أو باسمه مسبوقا بلفظ «السي» الدالة على الاحترام والتشريف[77]، ثم إنه لا يحمل أحمالا أو أثقالا، بل تحمل إليه إلى بيته، ولا يجلب الماء بنفسه من البئر، بل يجلب له، وإذا ما استدعي إلى وليمة أو «مناسبة» كان له بها مكان خاص ومتميز، مترئسا أعمالا رمزية وطقوسية أساسية، مثل إعداد الشاي والإشراف على «الصينية»، وتوزيع اللحم...، وكما يقول (الفقيه الحسين): «القصرية الجيدة» تكون من نصيب الفقها، ولهم دون غيرهم مائدة (حطة) متميزة عن موائد المدعوين، كما أن مهمة إعداد الشاي، من المستبعد جدا أن توكل لشخص من العوام، والفقيه موجود! «فالقاعدة» أو العادة تقتضي أن يكون الإشراف على «الصينية» وإعداد الشاي من مهمة الفقيه وحده». فضلا عن ذلك، فإنه يعفى من سائر المساهمات المادية التي يدفعها الأفراد، فيما يخص المصالح المشتركة للدوار: (حفر بئر - إصلاح أو ترميم الجامع ...).

وقد أمكننا أن نلاحظ، أن الفقيه يحرص بدوره على تعميق هذه المسافة التي تميزه عن الآخرين، سواء على مستوى اللباس والمظهر الخارجي أو على مستوى السلوك الاجتماعي والأخلاقي أيضا؛ معتقدا

75 Voir: J. Vignet-Zunz, "Une Paysannerie de Montagne, Production de fuqaha ..", op.cit. p. 205 - 206

76 J. Berque, ***Etude d'histoire rurale Maghrébine***, les editions internationales, 1938, p. 52

77 إلى جانب الاحترام والتشريف الذي يعامل به الفقيه، أشار أحد مبحوثينا القرويين إلى مفهوم "الهيبة"، مؤكدا أن للفقيه أيضا "هيبة" خاصة لحمله كتاب الله، واعتصامه ببيت الله «الجامع»، لذلك لا يدخل عليه شخص إلا بإذنه، ولا يتجرأ على مجالسته إلا من أذناه منه، أو جاءه طالبا علاجا أو تميمة، أو سائلا أو مستفتيا.

أنها مسافة تستلزمها مكانته العلمية ومقامه الديني، فهو كشخص حافظ للقرآن وحامل لكتاب الله، يرفض أن يسوى بالجميع. ولأن عمله يقتضي منه الاحتكاك بالعوام، فإنه يعمد باستمرار إلى تقليص المسافة التي يمكن أن تربطه بهم، بشكل يضمن له هيبته واحترامه، متصورا أن الاقتراب الشديد أو المبالغ فيه من القرويين، ليس فعلا إيجابيا بقدر ما هو فاتحة العديد من المشاكل التي هو في غنى عنها: «البدويين صعاب، إلا تمالغتي معهم، ودخلتي معهم في السواقات ديالهم، ما غادي تجني غير الصداع والمشاكل» (فقيه - طالب / متدرب).

وبدراستنا لتصور الفقهاء بصدد «العوام»، لمسنا أنهم يحملون تصورا متعاليا واضح المعالم عن انتمائهم للخاصة، ضد العامة، وأحيانا أخرى ضد زملائهم من فئة الفقهاء محدودي التكوين؛ وبتعميقنا لمستوى البحث حول مصدر هذا التصنيف، وتجذره في لغتهم وخطابهم، تبين لنا أن ثنائية «الفقيه -العامّي» يتشربها أثناء مراحل تعليمه الأولى، بما تتضمنه لغويا، من معنى تحقيري يصل حد العداء الذي يناصبه الأول للثاني، ولا أدل على ذلك من المثل المشهور بين الفقهاء: «العامّي عدوك واخّا يكون بوك». كما تبرز معاني الاستعلاء أيضا، حينما يسخر الفقهاء من «العوام»، ومن أنفسهم أيضا، وتحديدا من وضعيتهم المادية التي تدفعهم للتعاقد مع بسطاء القرويين، وفقا لمقولتهم: «الطلبة عينين الحمير». ومعناه، أن الفقيه أو الطالب، هو العين التي يبصر بها الحمار، كناية على العامي وإشارة إلى جهله، وهو ذات الجهل الذي ينزل بهذا الأخير إلى مصاف الحيوان.

يزداد إحساس الفقيه بالتميز والاستعلاء، حينما يعتبر نفسه منشغلا بعمل نظري، دون أن يكون مضطرا إلى بذل مجهود عضلي، وهو ما تلخصه تحديدا عبارة الفقهاء: «أذنا الفقيه بيضاويتان باستمرار»؛ «فالأذن البيضاء» إشارة هنا إلى الامتياز الذي ينعم به مهنيا، لأنه يمارس عملا لا يعرض جسده لأشعة الشمس أو للإرهاق، ولا يبعده عن شروط النظافة التي تقتضيها مهمته الدينية.

يعي الفقيه ويدرك جيدا، أن مؤهلاته الدينية والرمزية، هي أهم ما يملكه كرأسمال يبوّئه مكانة خاصة بين القرويين، لذلك يحرص في علاقته بهم أن يحافظ على المسافة الموضوعية والكافية لاحترامه، إلا أنه في الوقت ذاته مدعو إلى تحسين علاقاته معهم، منعا للاصطدام بحساسياتهم القبلية والقيمية. ولربما يدفعه مثل هذا الوضع إلى استراتيجية ملتبسة، تقوم على الحياد أحيانا والمهادنة والمداهنة أحيانا أخرى. غير أنه لا ينبغي أن يفهم من الحياد وموضعة المسافة، أنه يعيش منفصلا ومعزولا عن السكان، بل إن له داخل الدوار حضور خاص ومحايث دون حدود التورط، وله به أتباع ومجالسون، ينصتون إلى أحاديثه ويتواصلون مع أفكاره، كما يمكن أن يقعوا تحت دائرة تأثيره أيضا.

في هذا السياق، نؤكد أن علاقة الفقيه بالقرويين تصل أحيانا حدّا تتجاوز فيه مستوى التواصل البسيط، إلى مستوى التأثير و«القيادة»، خصوصا إذا كان يتمتع بسمعة أخلاقية طيبة داخل الدوار[78]، يرمز لها مفهوم «المعقول» يقول (محمد. ب، قروي): «إلى كان الفقيه راجل مزيان ومعقول كيركب كيف بغى، ويحرّك كيف بغى في الدوار». تستوقفنا هذه الشهادة الشفوية، التي يشبه فيها المستجوب، السكان بالفرس والفقيه بالفارس الذي يعتلي صهوتها ويقودها نحو الوجهة التي يريد، لكنه يضع لذلك شروطا، هي الأخلاق الطيبة التي ينبغي أن تتوافر في شخص الفقيه/الفارس، والتي يعتبرها مؤشرا إيجابيا لحسن قيادته. هنا نستطيع أن نلمس أن القرويين يبدون استعدادهم المبدئي والكلي، لأن يكونوا تحت قيادته، ليس فقط كإمام يقودهم في الصلاة، وإنما في أشياء أخرى كثيرة.

الفقيه والدولة/المخزن[79*]

نشير إلى أن العلاقة بين الفقيه و«المخزن»، علاقة ملتبسة، لأنها على المستوى الرسمي والمبدئي شبه معدومة[80]، بينما على المستوى الواقعي والعملي، قائمة ومنوجدة، بل ممتدة ومتجذرة في تاريخ المغرب.

كان الفقيه ولا زال يعتمد في موارده المادية والمعيشية على عقد «الشرط» الذي يربطه بالسكان، وظل المخزن بشكل أو بآخر خارج تنظيم عمله. فالكتاتيب والجوامع القروية يؤسسها السكان لا الدولة، وموارها ونفقات تسييرها، ظلت رهينة الأعراف المجتمعية وفي حماية جماعة الدوار. نستطيع أن نعمم هذه الملاحظة للقول إنه، حتى بالمناطق التي عرفت أساسا بنشاطها العلمي والديني كسوس مثلا، فإنه من الواضح أن حركتها العلمية - الدينية، تكونت بفضل جهود الناس والفقهاء معا و«لم يستطع أي مؤرخ أن يثبت أن السلطة المركزية وظفتهم (الفقهاء) للقيام بالتدريس أو شجعتهم ماديا على ذلك، اللهم إلا ما كان من سلطة الجماعة»[81]. إلى الآن، لازلنا نشهد أن المساجد والجوامع القروية لا تحظى بدعم الدولة[82]، بل إنه مع

78 إن أهم ما يميز الفقيه، هو قدرته على الاندماج داخل المجموعة البشرية التي يعمل بها، محصلا بذلك مكانة متميزة، خلافا للمعلم الذي يختلف بنمط حياته عن القرويين، ليجد نفسه في النهاية معزولا ومستقلا عنهم: L. Paye, op.cit, p. 103

79* انطلقنا في الجمع بين الدولة والمخزن، من إجرائية هذا المفهوم الأخير في تلخيص كل أشكال السلطة التي تمثلها مؤسسات الدولة، وخصوصا أجهزتها التنظيمية والإدارية وأدواتها المباشرة في المراقبة والضبط، وكذا حمولته الرمزية والتاريخية بالبادية. وبالرغم من الخلاف الممكن تصوره بين مفهومي: الدولة والمخزن، فإنه من الواضح بالمغرب، أن البنيات التقليدية للمجتمع، ظلت قائمة وورثتها الدولة المعاصرة عن العهد السلطاني وأسلوبه في الحكم وعلاقته بالقبائل. ولهذا «لا زال العديد من المغاربة يرون في المخزن واقعا حيا ماثلا أمامهم «كما يؤكد واتربوري: جون واتربوري، **أمير المؤمنين**، م.س.ذ، ص. 55

80 من الاستثناءات ما ذكره أحمد التوفيق، من أن السلطان م. الحسن الأول، ألح على تعيين فقيه مشارط بكل دوار، وهو الأمر الذي اعتبره المؤلف مؤشرا على اهتمام السلطة بفقهاء الشرط داخل البادية المغربية: أحمد التوفيق، م.س، ص. 429

81 المتوكل عمر الساحلي، **المدارس العلمية العتيقة بسوس**، الجزء الثالث، مطبعة دار النسر المغربية، 1990، ص. 35

82 ظلت المؤسسات الدينية والتعليمية بالمغرب وتحديدا الجوامع والمساجد، خارج تأطير مؤسسي واضح، تتحمل فيه الدولة مسؤوليتها كاملة، وهو ما يبرر كونها لم تكن تملك أية سلطة مؤسسية: L. Paye, op.cit, p. 87

انتشار ثقافة المحسنين، سواء ببناء المساجد أو إصلاحها...، تكاد الدولة أن ترفع يدها كلية، محتفظة بدور المتفرج من بعيد، إلا إذا تعلق الأمر بمراقبة منطلقاتها صرف أمنية.

وخلافا لما يحصل في البوادي، كانت المدارس العلمية بالمدن والحواضر، تقع تحت إشراف الحبوس وتخضع لمراقبة خاصة ينفذها القضاة[83]؛ لأن المخزن يتجه وجهة أخرى يحكمها الهاجس الأمني، منصرفا عن المدارس إلى غيرها من المؤسسات الدينية كالزوايا التي يمكن أن تمثل تهديدا لسلطته الفعلية والرمزية، فهو أ درك - تاريخيا - أن حيادها بخصوص الصراعات القبلية وعدم حملها للسلاح ليس أمرا ثابتا وقارا، كما أدرك أن حركاتها الصوفية تمس بالحكم والسيادة حينما تحول المقدس إلى احتجاج، مراكمة بذلك قوة تهدد قوته السياسية[84]. لهذه الأسباب ظل هدفه باستمرار إضعاف خصمه التقليدي (القبيلة والزاوية)[85]، وذلك من خلال التحكم في الرباطات الصوفية وإدماجها في الدولة. والواضح أنه نجح في هذه المهمة، لأن كل الزوايا - إلى اليوم - لا تتحرك أو تنشط خارج سلطته، بل إن تنظيم مواسمها[86] لا يتم دون إذن ورعاية ودعم منه، كما استطاع بالتدريج أن يحتوي القبيلة ويجعلها أداته الإدارية، فمنذ أواسط الثمانينيات تم «تأويل جديد للقبيلة والقبلية من طرف الجهاز الإداري حولهما إلى جماعات قروية تسودها علاقات الزبونية والأخذ والعطاء»[87].

أولا- الولاء والوساطة

يحمل التراث الفقهي بين طياته اعترافا وتبريرا شرعيا للحكم الدنيوي على الأرض والعباد، وذلك من منطلق أن عبادة الله تقتضي فيما تقتضيه تنظيم المؤمنين لشؤون حياتهم، وتدبير أمور علاقتهم. في هذا السياق، يتم التأكيد على احترام الحاكم وطاعة أولي الأمر، وتفادي الاصطدام بهم، استنادا إلى الآية القرآنية: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»[88]. هاهنا تصبح طاعة السلطان من طاعة الله، وعصيانه من عصيان الله، والمسلم يعتقد لهذا أن «السلطة من الله ويجب أن تطاع»[89]. على هذا

---

83 L. Paye, op.cit, p. 88

84 P. Pascon, ***Le Hauz de Marrakech***, op.cit, p. 256

85 تؤكد بورقية، أن المخزن، استطاع أن يتغلغل داخل القبائل ليس كجهاز إداري فقط، بل كسلطة وظفت بنجاح مستويات محلية كالعرف والرموز الثقافية المشتركة وهو ما ضمن له التواجد والاستمرار، كما مكنه أيضا من احتكار العنف المادي والرمزي: رحمة بورقية، **الدولة والسلطة والمجتمع**، م.س.ذ، ص. 110 - 111 - 196.

86 ومع ذلك يؤكد باسكون أن هناك ثلاث حالات تخشى فيها الدولة تجاوز حدود تنظيم المواسم الشعبية وهي: موسم الشيخ ماء العينين - ركراكة وموسم سيدي أحماد وموسى، وذلك بحكم التداعيات القوية للحركة التي تمثلها هذه الأقطاب الثلاثة: P. Pascon, op.cit, p.257

87 عبد الله حمودي "مصير المجتمع المغربي، رؤية أنثروبولوجية لقضايا الثقافة والسياسة والدين والعنف"، م.س.ذ، ص. 59 و60

88 القرآن الكريم، سورة النساء، الآية: 59

89 حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السابعة، 2001، ص. 241

النحو، أفرزت صلة الدين بالسياسة والحكم اتجاهات كثيرة، وكل يستفيد من الدين في اتجاه، إما ليؤكد من خلاله شرعيته ومشروعيته الخاصة، أو ليستعمله كتبرير لمصالحه، ويجد هؤلاء وأولئك في النصوص الدينية ما يجعل السلطة الحاكمة فوق مستوى التشكيك الديني.

في الوسط القروي المغربي، يجسد الفقيه، كإمام وخطيب، دور الولاء المباشر والرسمي للسلطة الحاكمة[90]، هذا إلى جانب دور الوساطة التي يلعبها بين هذه السلطة وزبنائها التقليديين/القرويين؛ فمن أعلى منبر المسجد وكل أسبوع (الجمعة) يمجد الدولة ومنجزاتها ويردد خطاباتها ويبارك خطواتها، ويتلو نصوص الخطب الجاهزة التي تملى عليه أو يتلقاها من أجهزتها الخاصة. يتعمق دور هذه الوساطة بشكل أكبر في المناطق التي لا تتحدث العربية، وهنا يتحول الفقهاء - كما تصفهم **كولونا (Fanny Colonna)** - إلى وسطاء لسنيين، لأنهم يقرؤون خطب الجمعة بالعربية ثم ينقلونها شرحا وتفسيرا بالأمازيغية كما أنهم يقدمون أنفسهم «كنواب للقرويين[91]» في علاقتهم مع الدولة[92].

ثانيا- الاستخبار والتبليغ

يكتسب الفقيه من خلال عمله في البادية ورحلته المهنية بحثا عن الشرط، وقبلها رحلته المعرفية والتي تعرف بمرحلة «السفارة أو التخنيش»[93] خبرة واسعة ودقيقة بخصوصيات الوسط القروي وطباع القرويين، فالإقامة بين ظهرانيهم والتعامل معهم على مستويات متعددة (دينية واقتصادية واجتماعية وسحرية وعلاجية...) تمكنه من الإطلاع على جزء كبير من أسرارهم وتفاصيل حياتهم ومعاشهم.

بناء على هذه المعرفة المتميزة، استطاع فقهاء عديدون أن يتحولوا إلى مقدمين وشيوخ بالجماعات القروية، كما استطاعت أجهزة الداخلية بدورها أن تحول بعضهم إلى أعوان وعيون لها داخل أماكن

---

90 الشيء نفسه نجده لدى فئة العلماء بالمدن والحواضر: A. Laroui, ***Les origines*** ...., op.cit, 119 - 196، وجون واتربوري، م.س، ص. 120. ورحمة بورقية، م.س، الصفحات: 74 - 75 - 76 - 77. ويؤكد حليم بركات أيضا، أنه رغم اختلاف الإسلام عن المسيحية، وغياب طبقة كهنوتية بالأول، فإن فئة العلماء كانت تمارس أدوارا مشابهة لكهنوت المسيحية: حليم بركات، م.س، ص. 252

91 Ibid, p. 200, 201

92 أوضح ريمي لوفو، أن الدولة بالمغرب استطاعت توظيف الإسلام بكل مستوياته لتقوية القاعدة السياسية والرمزية للملكية بالعالم القروي:

R. Leveau «Réaction de l'Islam Officiel au Renouveau Islamique Au Maroc»: Le Maghreb Musulman en 1979, CNRS, Paris, 1981, p. 205

93 "السفارة أو التخنيش "، مرحلة أساسية في تكوين فقيه الشرط، فالأولى مشتقة من السفر، والثانية من "خنش يخنش"، أي حمل كيس الجوت على ظهره، وهو الكيس الذي يضم عدته وعتاده في رحلته وسفره، متنقلا بين جوامع الدواوير والقرى، حتى يأنس في نفسه الاستعداد الكافي لمزاولة مهام الشرط. وقد تحدث Bellaire عن الطلبة «المخنشين»، واصفا إياهم بالمسافرين من أجل العلم واستكمال حفظ القرآن:

E. M-Bellaire «L'enseignement Indigène au Maroc»: ***Revue du Monde Musulman***, vol, XVII, Rabat, 1911, p.427

عملهم[94]. يؤكد أحد مستجوبينا: «إن السلطات المحلية حينما تكون في حاجة إلى معلومات جديدة أو حينما تريد أن تستوضح عن قضية أو حادث بالدوار، يستدعى الفقيه من طرف الشيخ أو من طرف السيد القائد مباشرة» (امحمد، فقيه سابق).

ونستطيع أن نؤكد أن هذا الدور الاستخباري، قد تضاعف في السنوات الأخيرة، خصوصا بعد أحداث 16 مايو 2003، إذ تسلم فقهاء الشرط بالوسط القروي، تعليمات خاصة ومباشرة من قواد الجماعات، بضرورة إبلاغ كل المعلومات التي يملكونها والشكوك التي يبدونها بصدد فرد أو جماعة يرتاب في أمرهما. يؤكد ذلك (الفقيه ك.) قائلا: «في اجتماع لنا مع السيد القائد، تم سنة 2004، حضرنا نحن مجموعة من الفقهاء، وأعطيت لنا أوامر واضحة بإقفال الجوامع فور كل صلاة، والتبليغ عن كل شخص أجنبي أو غريب عن المنطقة مر بالدوار أو دخل إليه، (...) وبتوخي الحذر من إيواء أي شخص بالجامع دون التحقق من بطاقة هويته، مع ضرورة إبلاغ المقدم والشيخ باستضافته بين السكان (...) إن ظروف البادية ووعورة مسالكها كثيرا ما تسوق إلينا أشخاصا لا نعرفهم، يريدون الاحتماء بالجامع، لكننا نجهل نواياهم لذلك على الفقيه أن يكون حذرا، وأن يحمي نفسه أمام السلطات بإجراء بسيط هو استدعاء المقدم وإخبار السكان...»

ثالثا- الفقيه أمام الانتخابات

بحلول موعد الانتخابات، يتحول الجامع بالبادية إلى قاعة للاجتماعات، كما تتحول جدرانه إلى ملصقات انتخابية تحدد رسم الدوائر الانتخابية ومكاتب التصويت التي تقام عادة في حجرات المدارس، وبدءا من الاستعدادات الأولية إلى غاية فرز النتائج يحفل هذا الفضاء باجتماعات أهل الدوار، حيث يتم تدارس مجريات الاتفاق حول المرشح الذي يتم التصويت لصالحه. في هذه الأجواء المشحونة، بسبب ما تثيره من شقاقات ونزاعات، يبقى الجامع أيضا، الفضاء الحرم والمقدس لاحتواء هذه التوترات، فلا تبلغ حدا يهدد وحدة الدوار ولحمته الاجتماعية والقبلية.

يتحمل «فقهاء الشرط» في الغالب، وبتكليف من أجهزة وزارة الداخلية، مسؤولية مراقبة صناديق الاقتراع، وهي فرصة لأخذ مبلغ مالي (مائة درهم) عن هذه المهمة، إلا أنه ينبغي القول، إن حدث الانتخابات يضعهم أمام إحراج كبير، بالتصويت لصالح جهة دون أخرى أو مرشح دون آخر، سيما إذا كان المتنافسان من نفس الدوار. تفاديا لهذه المواقف التي يمكن أن تعصف بمكانته وموقعه وربما بعمله وكسب رزقه ككل،

94 لمسنا أن علاقة الفقيه بالسلطة وممثليها، تؤطرها تقاليد موروثة يتداولها الفقيه عن شيوخه ومعلميه، يحكمها الخضوع والاحترام المصطنع الأقرب إلى النفاق، دون إغفال تراتبية المواقع وتفاوتها، وهو ما تلخصه بشكل دقيق مقولة الفقهاء "بيخ مع الشيخ والركعة مع القاضي" ومعناه: أن الفقيه يكتفي بإلقاء التحية (بيخ = بخير) أمام صغار ممثلي السلطة كالمقدم والشيخ لكنه، مضطر للانحناء والخضوع (الركعة = الركوع) كسلوك يناسب شخصية القاضي.

يلجأ الفقيه مرة أخرى إلى حيلة الحياد واستراتيجية الحذر، وذلك بالتصويت خارج دائرة عمله. يؤكد (الفقيه محمد أ.): «في الانتخابات السابقة وقعت في ورطة، فالمترشحون الثلاثة جميعا من الدوار، وبالتالي صار مستحيلا عليّ أن أمنح صوتي لأحدهم دون الآخر، لذلك قررت في النهاية، حرصا على علاقتي مع الجميع، أن أصوت ببلدتي وليس بمقر العمل».

يخبر الفقيه بتجربته الطويلة، أن للانتخابات تداعيات خطيرة بالبادية، لأنها تفجر العداوات القديمة بين القبائل وأقسامها وفروعها، وتبعث على إحياء النزعة القبلية وخلافات الأسر والعائلات (الخيام)، بل كثيرا ما تحدث شروخا قاصمة بين ساكنة الدواوير المجاورة؛ وقد تنتهي باصطدامات عنيفة بالكاد تستطيع السلطات المحلية إيقاف نزيفها بصفة مؤقتة، لتظل الأحقاد المتولدة عنها قائمة وكامنة وقابلة للبروز من جديد في أية مناسبة أخرى. لذلك، فهو يرفض أن يورط نفسه في دائرة الصراعات التي تميزها مفضلا موقف الحياد. يقول (الفقيه أحمد ح.): «لم أصوت مطلقا بالدوار الذي أعمل به، رغم أن لي به سنوات عديدة، وذلك لكي تبقى علاقتي جيدة مع الكل (...) إن الفقيه متى صوت لصالح شخص دون آخر، فإنه حتما لن يحصد رضا جميع الأطراف، وما من شك أنه سيكون مضطرا في اليوم الموالي للرحيل، لأن علاقته ستسوء بالسكان».

يتضح إذن، أن حرص الفقيه على الحياد إبان الانتخابات، يصبح استراتيجية أساسية في تجنب الاصطدام بالسكان، كما يكشف سلوكه عموما في قضايا وأحداث مماثلة عن قدر كبير من الحذر[95]، يكاد يطبع «مهنة الشرط» بالوسط القروي، حيث تصبح الغربة والحياد والحذر وموضعة المسافة من «العوام»... ليست فقط ملامح خاصة للفقيه، بل من أهم مؤهلاته وأدواته العملية لممارسة عمله بهذا الوسط.

خلاصة

يتضح مما سبق، أن فقهاء الشرط يحملون ثقافة غنية ومتعددة، مكنتهم في الماضي من لعب أدوار أساسية داخل الوسط القروي، واليوم فهي تعرف تقلّصا ملحوظا تراجعت معها سلطتهم ومكانتهم. فقد بدا جليا، ونحن نحاول رسم صورة دقيقة عن ملامح هذه السلطة، أنها عرفت اهتزازا دقيقا في العقود الثلاثة الأخيرة، إذ تراجع حجم أدواره الكبرى، الدينية والتعليمية وتقلصت بموازاة مع ذلك أسهم رأسماله الرمزي، وبدا أثر هذا سافرا، في وضعيته المادية التي ازدادت فقرا وبؤسا. من هنا، صار يكثف جهوده في التكسب

95 نسجل مع أحد المدرسين بالوسط القروي، أن حياد الفقيه وحذره يمتد أيضا إلى الاجتماعات واللقاءات التي تربط المدرسين أحيانا بالسكان "حيث يبدو أميل إلى الحياد والمواقف الوسطية، بعيدا عن المنازعة في الرأي أو الاعتراض، على الأقل فيما يبديه ظاهريا" (محمد ص.، معلم).

والارتزاق، خصوصا من خلال تنشيط الولائم والمآتم وتلاوة القرآن بالمقابر، بالرغم من التعارض الذي يمكن أن تمثله هذه الممارسات مع صورته الدينية المعيارية كحامل لكتاب الله.

زاد من سوء هذا الوضع، هشاشة عقد «الشرط» الذي ينظم عمله مع السكان، وميلهم في عدد من المناطق والدواوير التي تعيش آثار الهجرة القروية والدولية تحديدا، إلى تفضيل عقود «شرط» شهرية، تقتصر على شهر رمضان، عوض عقود «الشرط» السنوية. هاهنا، تحول الحاضر لدى الفقيه، إلى زمن رديء مسخ صورته القوية التي جسدها الماضي / «بكري»، ومارس عليه عنف التحولات التي يحملها الراهن، فأفقده كثيرا من هيبته وسلطته، وسحب منه بعضا من أدواره، كما زج به أيضا، في متاهة البحث عن الرزق خارج «الجامع» الذي ظل يعتبره قلعته الصغيرة ومدفع الدوار.

والحق، أنه بالرغم من فقره وتراجع أدواره الكبرى، لا زال يحظى بنوع خاص من التميز، بما يجعله مختلفا عن عموم القرويين، الذين يصر على وصفهم «بالعوام»، كما لا زال المجتمع القروي نفسه في حاجة إلى أدواره، ما لم يستطع الاستغناء عن وجوده كلية، وما لم تستطع الدولة نفسها أن تملأ الفراغ الذي يشغله داخل هذا المجال الهامشي.

ببليوغرافيا

باللغة العربية

- ابن منظور، لسان العرب المحيط، المجلد الرابع، دار الجيل، بيروت، 1988
- أبو العزم (عبد الغني) «اللغة والدين وسلطة الدولة. الدولة الإسلامية نموذجا»: المناهل، العدد، 62-63، 2001
- أفاية (نور الدين)، الهوية والاختلاف. في المرأة، الكتابة والهامش، أفريقيا الشرق، البيضاء، 1988
- أعراب (عبد الهادي)، مؤسسة الفقيه بالمجال القروي دراسة لتغير مكانة وأدوار فقهاء الشرط بالمغرب، نور للنشر، 2017.
- التوفيق (أحمد)، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، إنولتان (1850 - 1912)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، أطروحات ورسائل، الطبعة الثانية، 1983
- الخطابي (عز الدين)، سوسيولوجيا التقليد والحداثة بالمجتمع المغربي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى، 2001
- السوسي (المختار): المعسول، الجزء الأول، مطبعة النجاح، البيضاء، 1961
- الصغير (عبد المجيد)، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1994
- القبلي (محمد)، الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط علائق وتفاعل، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الأولى، 1997
- المعتز (كوثر) «المذهب المالكي وبناء الدولة في المغرب الأقصى»: مؤلف جماعي، المعرفة والسلطة بالمغرب. قضايا راهنة، مطبعة النجاح، البيضاء، الطبعة الأولى، 2005
- المغراوي (محمد) «العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين»: بحث لنيل دكتوراه الدولة (تاريخ)، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2001 - 2002
- امحمد (كنبارك) «من مظاهر القوة والنفوذ في المدارس العلمية بسوس قديما من خلال الوثائق. مدرسة أزاريف الحامدية نموذجا»: مؤلف جماعي، المدارس العلمية العتيقة. آفاق إصلاحها واندماجها في محيطها المعاصر، مطبعة فضالة، المحمدية، الطبعة الأولى، 1996
- أوملیل (علي) «المختار السوسي: السلطة العلمية والسلطة السياسية»: المناهل، العدد 62 - 63، 2001
- إيكلمان (ديل)، الإسلام في المغرب، الجزء الأول، ترجمة: محمد أعفيف، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الأولى، 1989
- إيكلمان (ديل)، الإسلام في المغرب، الجزء الثاني، ترجمة: محمد أعفيف، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الأولى، 1991
- بركات (حليم)، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السابعة، 2001
- بلاندييه (جورج)، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990
- بورديو (بيير)، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الثانية، 1990

- بورديو (ب.) وفاكونت (د.)، أسئلة علم الاجتماع، في علم الاجتماع الانعكاسي، ترجمة: عبد الجليل الكور، إشراف ومراجعة: محمد بودودو، دار توبقال للنشر، 1977
- بورقية (رحمة) «الأرياف المغربية في ظل التحولات الكبرى للمجتمع»: في الفكر والحضارة والمجال، دروس جامعية افتتاحية، 1984 - 2002، جامعة ابن زهر، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية اكادير، دار المعارف الجديدة، الرباط، 2002
- بورقية (رحمة)، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.
- بورك (إدموند) «العلماء المغاربة في 1860 - 1912»، تعريب: امحمد بن عبود وعبد العزيز السعود: البحث العلمي، العدد 31، الرباط، أكتوبر، 1980
- حركات (إبراهيم)، المغرب عبر التاريخ، الجزء الأول، مطبعة دار السلمى، البيضاء، 1965
- حمودي (عبد الله)، الشيخ والمريد. النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، دار توبقال، البيضاء، الطبعة الثالثة، 2000
- حمودي (عبد الله) «مصير المجتمع المغربي، رؤية أنثروبولوجية لقضايا الثقافة والسياسة»: دفاتر وجهة نظر، العدد 5، 2004
- حمودي (عبد الله) «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة. ملاحظات حول أطروحات كيلنر»: الأنثروبولوجيا والتاريخ، (مؤلف جماعي)، ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الأولى، 1988
- ريفي (دانييل) «السياسة الدينية للحماية بالمغرب»: المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، العدد 13-14، 1991 - 1992
- عمر الساحلي (المتوكل)، المدارس العلمية العتيقة بسوس، الجزء الثالث، مطبعة دار النشر المغربية، 1990
- كيلنر (إرنست) «السلطة السياسية والوظيفية الدينية في البوادي المغربية»: الأنثروبولوجيا والتاريخ، (م.س.ذ).
- كولونا (فاني)، مثقفون في الأطراف: مؤلف جماعي، الأنتلجنسيا في المغرب العربي، إشراف: ع. القادر جعلول، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1984
- واتربوري (جون)، أمير المؤمنين: الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة: عبد الغني أبو العزم وعبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني، الطبعة الثانية، 2004

باللغة الأجنبية:

- BELLAIRE (Edward Michaux) «L'enseignement Indigène au Maroc»: Revue du Monde Musulman, vol XV, n°: 10, 1911
- BERQUE (Jacques), Etude D'Histoire Maghrébine, les éditions internationales, 1938.
- BERQUE (Jacques), Structures Sociales du Haut Atlas, 2ème éd, PUF, Paris, 1978.
- COLONNA (Fanny) «La Répétition. Les Tolba dans une Commune Rurale de l'Aurès»: L'Annuaire de l'Afrique du Nord, ed. CNRS, 1979
- COLONNA (Fanny) «Comment Ruser avec l'Uniformité»: P. Auteurs, Etre Marginal au Maghreb, CNRS, Paris, 1993

- DERMENGHEM (Emile), le Culte des Saints dans l'Islam Maghrébin, Gallimard, Paris, 1954
- DOUTTE (Edmond), le Sultanat Marocain, Bureau de la Revue Politique et Parlementaire, Paris, 1909
- EL BOUDRARI (Hassan) «Quant les Saints font les Villes. Lecture Anthropologique de la Pratique Sociale d'un Saint Marocain du XVII Siècle»: Annales, Economie, Sociétés Civilisations, n°: 3, Mai - Juin, 1985
- EL HARRASS (Mokhtar) «la Société d'Anjra à Travers les Ecrits d'Edward Westermarck»: Westermarck et la Société marocaine, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, Série: Colloque et Séminaires, n° 27, 1ère éd. 1993
- GLASSE (Cyril), Dictionnaire Encyclopédique de l'Islam, Préface de: J. Berque, Traduit: Yves Thoroval, Bordas, Paris, 1991
- HAMMOUDI (Abdallah) «Itinéraire de la Sainteté et société: de la structure aux symboliques spécifiques et éclates»: La Campagne a travers L'histoire du Maroc, Publication de La fac. des Lettres et Sciences Humaines - Rabat, Série; Colloques Séminaires, Coordination: Brahim Boutaleb, n: 77, 1999
- JAMONS (Raymond), Honneur et Baraka: Les Structures Sociales Traditionnelles dans le Rif, éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981.
- LAROUI (Abdallah), Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain (1830 - 1912), ed. Maspero, Paris, 1977
- LEVEAU (Remy) «Réaction de l'Islam Officiel au Renouveau Islamique au Maroc»: Le Maghreb Musulman en 1979, CNRS, Paris, 1981
- MONTAGNE (Robert), Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, Essai sur la Transformation Politique des Berbères Sédentaires (Groupe Chlouh), Paris, Alcan, 1930
- NADIR (Ahmed) «le Maraboutisme, Superstition ou Révolution»: P: Auteurs, Méthodes d'Approche du Monde Rural, Office des Publications Universitaires, Alger, 1984
- PASCON (Paul), Le Haouz de Marrakech, tome 1, Centre universitaire de la Recherche Scientifique, Rabat, 1983
- PAYE (Lucien), Introduction et Evolution de l'Enseignement Moderne au Maroc (Des Origines jusqu'à 1956), éd. et Introd. par: Med BENCHEKROUN, imp. «Arrissala», Rabat, 1992
- SABOUR (M'hammed) «La Baraka: Capital et Pouvoir Symbolique»: Westermarck et la Société Marocaine, (op.cit).
- SARTRE (Jean Paul), Plaidoyer pour les Intellectuels, Gallimard, Paris, 1972
- WESTERMARCK (Edward), Les Survivances Païennes, dans la Civilisation Mahometane, Payot, Paris, 1935
- ZUNZ (Jacques Jawhar Vignet) «Une Paysannerie de Montagne, Production de Fuqaha, les Jbala, Rif Occidental, Maroc»: l'Annuaire de l'Afrique du Nord, XXXIII, éd. CNRS, 1994

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2019

جميع الحقوق محفوظة © 2019