بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 15 أبريل 2019

العنـف الصوفـيّ المقـدّس

نماذج من المدوّنات المناقبيّة بالمغرب

ق 6-13هـ / 12-19م

محمّد اسموني
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

المستخلص:

ترصد هذه الدراسة بعض مظاهر العنف في سلوك المقدّس الصوفيّ بالمغرب اعتماداً على مقاربة تاريخيّة، جعلت المدوناتِ المناقبيّةَ مادّتها الأساس، واعتباراً للتنميط والتكرار الذي يطبع هذا الجنس الأدبي، فقد قصرنا النظر على نماذج من الصلحاء، وارتضينا نفساً زمنيّاً طويلاً للحفر والسبر (ق6-13هـ/ 12-19م). وقد كان الباعث على الاهتمام بعنف المتصوّفة ما حفلت به مناقب بعضهم من صور للعنف، حفَّزت على مراجعة مسلَّمة «لا عنف المتصوّفة»، التي اطمأنت إليها أفهامنا. ولم تثننا رمزيّة تلك الصور ولا طابعها المتخيَّل أحياناً عن البحث والتقصّي، بل اعتبرنا الأمر فرصة لمعالجة جوانب منقوصة في وعينا التاريخيّ، واسترجاعاً لمساحات بحثيّة من صميم عمل المؤرّخ. وافترضنا ابتداء أنَّ تقديس الصلحاء، والخوف من لعنتهم حاضراً، بقايا ورواسب ذهنيّة شاهدة على عنف مقدَّس (رمزي ومادي)، مارسه أهل الصلاح حيال المجتمع.

رأينا من الإلزام، ونحن نعالج عنف المتصوّفة، أن نعتبر جملة من الجوانب المعرفيّة والمنهجيّة، ترتبط بتاريخ الذهنيّات الدينيّة كشعبة تاريخيّة تنتظم الدراسة في إطارها؛ فجعلنا إمعانَ النظر في خصوصيّات الأدب المنقبي، وما يضمره مدوّنوه من استراتيجيّات، وضبط النفس الزمني المؤطّر للبحث، شروطَ صحَّة لا تستقيم المعالجة المذكورة دونها.

إنَّ اعتبار الذات أوّل ضحايا العنف الصوفيّ يعكس المكانة المركزيّة التي يحتلها الجسد في الخطاب المنقبيّ، فهو موضع تجلٍّ للقداسة والمفارقة، ومحتضن للبركة، وكلّ ذلك ليس سوى نتيجة لارتقاءات اتفقت للجسد الصوفي المقدّس بفضل مجاهدات عنيفة سعت إلى تزكية النفس وتطهيرها. وعلى الرغم ممّا يوحي به ظاهر هذه المسالك من اختصاص بأهل الصلاح، فإنّ تأثيرها في الذهنيّات الجماعيّة يبقى أمراً محققاً، تعكسه جملة الصور والتمثلات التي تتَّفقُ لدى جماعة المؤمنين بالصلاح؛ فهي لا تقف على حدود الاعتقاد بقداسة الجسد الصوفي، بل يغدو ملكاً جماعيّاً تؤمُّه عند الحاجة والاقتضاء (التبرّك والاستشفاء)، وهي جوانب توفَّقت المناقب بفلسفتها التاريخيّة المخصوصة واستراتيجيات مدونيها في استنباتها كبنيات ذهنيّة لم يزدها الزمن سوى رسوخ وأقدميّة.

اختصَّتْ علاقات المتصوّفة زمن الولاية الوهبيّة بغياب شبه كليّ للعنف، وحضور بالمقابل للهاجس الوعظي والتربوي في تعنيفهم للآخر، ومنشأُ ذلك واقعُ التصوّف وإكراهاته خلال هذه الحقبة؛ فكان عنف الصلحاء الآباء حيال الآخر دفاعاً عن المشروع الصوفي والجماعة ليس إلّا. بينما ستعرف وتيرة العنف الصوفي زمن الولاية الوهبيّة تعاظماً ملحوظاً انطلاقاً من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي

قرن التصوّف بامتياز؛ فقد رافق الفورة الصوفيّة التي عرفها مغرب هذا القرن تضخُّم في الذات الصوفيّة، وإفراط واضح في استعمال العنف المقدَّس. وباتت الظاهرة أكثر خطورة خلال القرون الموالية، لا سيّما مع اتساع فئة المجاذيب وأصحاب الملامة والبهاليل ساقطي التكليف، الذين حُسبوا سَهْواً على الصلاح في سياق أزمات مختلفة أنهكت المجتمع المغربي (أزمات سياسيّة -أوبئة ومجاعات....)، فأسلمت العامّةُ مصيرها لهذه الفئة، وعجزت السلطة الوقتيّة عن الحدّ من عنفها المقدَّس، وأضحت سلوكياتُها مهَدِّدة للسِّلم الجماعي، ومارست عنفاً ماديّاً ورمزيّاً نشر الخوف في المجتمع، وهدَّد الأمن العام، وشذَ عن القيم والأخلاق، في مشاهد خدشت الصورة الخيْريّة للولاية الصوفيّة بالمغرب، وعكست من جهة أخرى ذلك التلازم الوثيق بين الرّموز الدينيّة والسلطة، التي يسَّرت مهمّة المعنِّف باسم المقدَّس والمعتقد، وحصرتْ ردَّ فعل المؤْمن المعنَّف في التسليم والإذعان.

مقدّمة:

هل من الممكن الحديث عن عنف المتصوّفة؟ ما تجليّاته في السلوك الصوفي المقدَّس؟ وما تأثير ذلك في الذهنيَّات الجماعيَّة؟ كيف ساهم عنف المتصوّفة في ترسيخ ارتقاء وتعالٍ تَمتّعتْ به هذه الفئة داخل المجتمع؟ كيف عرضتِ المنقبة باعتبارها سرداً مقدَّساً هذا العنف؟ وما الاستراتيجيّات التي توسّلتْ بها لتشريعه وإعادة إنتاجه؟

قد تثير هذه الأسئلة وما يستتبعها نوعاً من الاستغراب، يصل حدّ الرفض لدى البعض، لاعتبارين اثنين على الأقل: أوّلهما أنَّ تهجين العنف ونبذَه، وإشاعةَ قيم المحبّة والتسامح، من الأمور التي تأسّست عليها ثقافة أهل العرفان، وحفل بها خطابهم في عمومه، حتى اطمأنتْ أفهامنا للشُّقَّة المتباعدة بين التصوّف والعنف، وطفِقنا في الغالب نسلِّمُ بأنَّ التصوّف مؤسِّس لثقافة اللّاعنف، بل إحدى الوصفات النافعة لإشاعتها بين الناس. وإذا جعلنا هذا التسليم موضع مساءلة وتشكيك، بحجّة ما تحفلُ به المدوّنات المناقبيّة -التي تُعدّ لسان حال المتصوّفة، وديوانهم التاريخيَّ، وأقرب الآداب الصوفيّة إلى عامّة الناس- من صوَر للعنف في السلوك الصوفي، ربَّما يستصغر البعض قيمته، وقد يذهب آخرون إلى إسقاطه كُليَّة من قائمة العنف، مستندين في ذلك على اعتبار ثانٍ، مضمونه أنَّ عنف المتصوّفة في غالبيته رمزيّ ومتخيَّل ليس إلّا، لا سيّما أنَّه ورد في سياق سرد إخباريّ، غلب عليه الطابع الكراميُّ، وسكنتهُ روح المتخيَّل.

بيْد أنَّ تمسُّكنا بالأسئلة المتقدِّمة يستند إلى اعتبارات معرفيّة متعدّدة؛ منها أنَّ التاريخ بالمبدأ ليس معرفة انتقائيّة، تُقصي كلّ ما ناقض العقل في سلوك الإنسان، بناء على ثنائيّة ما يُصَدَّق وما لا يُصدَّق. ثمّ إنَّ المتخيَّل من القضايا المنقوصة في المعرفة التاريخيّة، وفكُّ روابطه المعقّدة قد يسمح -حسب جاك لوغوف (J.) Le Goff - بالولوج في أعماق تاريخ المجتمعات، شريطة انفتاح المؤرّخ على المتون الأدبيّة[1]. وهو أمر نرجو أن يحققه الحفر في الأدب المنقبي، باعتباره شكلاً من أشكال السرد على صلة وثيقة بالتاريخ، ويُقيم معه أكثر من علاقة. وينبغي ألَّا يغرب عن بالنا من زاوية أخرى، الدورُ الكبير الذي لعبته الرموزُ في التاريخ؛ فالإنسان لم يكن عاقلاً فحسب، بل كان رامزاً أيضاً[2]؛ لا يستطيع أن يحيا في مجال خالٍ من رموز، ينتجها، ويعطي بواسطتها معنى للأشياء، وينظِّم العالم وَفق دلالاتها[3]. لم تكنِ الرُّموز قطُّ غاية لذاتها، بل إنَّ قيمتها تجلّت في فعّاليتها، أي في التأثير الكبير الذي مارسته وما تزال على الجماعات البشريّة، فهي أشبه ما

1- لوغوف جاك، «التاريخ الجديد على درب التقدّم وهو علم في سنّ الطفولة»، ضمن التاريخ الجديد (عمل جماعي) ترجمة وتقديم: محمّد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط 1، يوليو2007، ص ص 57- 75.

2. Cassirer (E.), Essai sur l'homme, les éditions de minuit, 1975, p45.

3- المكي باسم، المعجزة في المتخيل الإسلامي، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2013، ص 9.

يكون بتيار كهربائيّ لا تظهر قيمته إلّا فيما يثيرهُ من استعدادات لدى المؤمنين به. ويُعّد قَصْرُ العنف على المستوى المادي -من جهة أخرى- تضييقاً لمفهومه، لا سيَّما أنَّه يتحوّل أحياناً من أداة إلى فكرة عقديّة، قد تَرتفعُ إلى مستوى المقدَّس[4]. والمهمُّ أساساً أنَّ عنف المتصوّفة حمَّالُ مضامين متعدِّدة (اجتماعيّة واقتصاديّة ونفسيّة...)، ومؤسِّس لرأسمال روحيّ، وسلطة ما يزال صِيتُها حاضراً إلى اليوم.

تُحفِّزنا التجلياتُ الراهنة لعنف المتصوّفة على السبر والتقصّي، لا سيَّما أنَّنا لم نقطع البتّة الصلةَ مع ظاهرة الولاية والصلاح في عمومها. ويكفي أن نَقصُرَ نظرنا في هذا الباب ـ على سبيل التمثيل- على طلبات «التسليم» التي ما يفْتأ يتلفَّظ بها المعتقدون ببركة الصلحاء سرّاً وجهراً، ويحذِّرون المنكرين من مغبَّة الاستخفاف بها، ويذكِّرون الغافلين عنها[5]، خاصّة عند الاقتراب من مشاهد الصلحاء، أو الدخول إلى المجالات التي يدين أهلها بالولاء الروحيِّ للأولياء، أو عند سماع كراماتهم الخارقة للعادة والقافزة عن السببيّة[6]. وكلّها تعابير وتجلِّيات للخوف من لعنة الأولياء، وإقْرار بسلطة روحيّة ما زال بعض الصلحاء يتمتَّعون بها بعد قرون من وفاتهم.

بات من الحقيق أنَّ عناية المؤرخ بالماضي لا تعني البتّة ابتعاده عن ظواهر مجتمعه الراهنة، لا سيَّما أنَّه ما ينفكُّ يبلور إشكالاته البحثيّة في تفاعله مع السياق السوسيولوجي والإيديولوجي الذي يعيشه، ويصوغ مقولاته التاريخيَّة على ضوئه[7]. فهو «ينطلق من الماضي، ومن خلاله يفسّر الحاضر»[8]، وفْقَ جدليّة ناقشها رائد مدرسة الحوليّات ليسيان فيفر Febvre (L.). في دروسه الأولى بكوليج دو فرانس منذ 1933. من ثمّ فعناية المؤرّخ بعنف الماضي واستردادُ صوره ليست غاية في ذاتها، بقدر ما أنَّها وسيلة لجمع مادة تاريخيّة قد تسمح باستيعاب جزء من عنف الحاضر، واقتراح ما يسمح بتفادي أضراره والحيلولة دون استمراره في الاستقبال[9]، لا سيَّما أنَّ الخطوة الأولى لمواجهة العنف والتخفيف من حدّته تبدأ بالوعي بخطورته،

4ـ الحيدري إبراهيم، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت، ط1، 2015، ص 17.

5ـ نشير قصداً إلى مقولات: «التسليم أسيدي (اسم الصالح أوّل لقبه)» أو «شاي الله يا سيدي...»، وطرق أبواب ضريح الولي... وطقوس أخرى تعبّر عن الانقياد والخضوع والخوف.

6ـ «أمور الأولياء خارجة عن مدارك العقول، ومن لم يفهم، فالتسليم له أسلم، لا سيّما لمن كان منهم ساقط التكليف، أو كان ممّن يغلب عليه الحال»، الكتاني محمّد بن جعفر(1345-1274هـ)، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني وآخران، منشورات دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1425 هـ/2004م، ج2، ص 289.

7. Burguière (A.), «L'anthropologie historique et l'école des annales», C.C.R.H [En ligne], 22 | 1999, mis en ligne le 17 janvier 2009, consulté le 01 octobre 2015. URL: http://ccrh.revues.org/2362 ; DOI: 10.4000/ccrh.2362.

8. Febvre (L.), Combats pour l'histoire, Paris, Armand Colin, 1953, p 15.

9ـ المنصوري عثمان ومحمّد ياسر الهلالي، تقديم كتاب العنف في تاريخ المغرب، منشورات ملتقى الطرق، الدار البيضاء، طبعة 2015، ص ص 5-7.

وإدراك التربة التي استُنبتَ فيها[10]، وهو أمر يتحقق مع المعرفة التاريخيّة باعتبارها من أرقى أشكال الوعي الفكري الإنسانيّ.

1- العنف في التاريخ

لم، ولن يكون، بمقدور المقاربة التاريخيّة من موقع اهتمامها بالإنسان أن تَغضَّ الطرف عن العنف باعتباره ظاهرة إنسانيّة قديمة قدم الإنسان، لازمته منذ نشأته إلى اليوم، كما يشهدُ على ذلك النصّ المقدّس[11]، حتى أمسى من أخصّ خصائص الجنس البشري الفطريّة والمكتسبة في الوقت ذاته [12]، وأضحى سلوكاً موسوماً بالديمومة والاستمرار؛ مارسه الإنسان لحظة القوّة والرخاء تأكيداً لسلطته، ووقت الشدّة دفاعاً عن نفسه. ويعتبر العنف أيضاً تَجَليّاً للصراع بين الخير والشر في الطبيعة الإنسانيّة، لذلك ارتقى به البعض إلى درجة القانون الطبيعيّ[13]، وتوسّلت به تيّارات فكريّة (الماركسيّة ـ الرأسماليّة) لبسْط إيديولوجيتها وتصريف خطابها المعبِّر عن فهمها لحركة التاريخ الإنساني في أبعاده المختلفة.

لا جرمَ أنَّ صور العنف المختلفة (حروب واضطهاد وقتل وتعذيب وتخويف...) شكّلتْ لحظات فارقة في مسيرة التاريخ البشري، ومنعطفات حاسمة تُعلن نهايةَ حقبة وبداية أخرى، وَفق شروط جديدة يفرضها الغالب المعنِّف، ويُذعن لها المغلوب المعنَّفُ، أو يُتواضع بشأنها، لدرجة يمكن معها القول إنَّ تاريخنا في جانب كبير منه مدين في حركته للعنف، أي أنَّه محصلة لتدافعنا، الذي اكتسى وما يزال أحياناً طابعاً عنيفاً، تختلف وتيرته باختلاف الشروط التي تحياها كلّ جماعة بشريّة، وكذا مستوى وعيها الثقافي والحضاريّ، وبذلك يكون العنف قوّة دفْع لحركة الإنسان، والتي هي جوهر التاريخ.

ولعلّ من تبِعات الحضور الطويل للعنف في تاريخنا، أنْ بات يتجلّى نفسيّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً ... وعقديّاً حتّى، وساهمت في إبرازِه عواملُ مؤثرة فيه، ومتأثِّرة به، حتّى أضحى غاية في التعقيد، لا تُجدِي لفهمه المقاربة الإنسانيّة الواحدة. وهو واقِع يفسِّر تهافتَ العديد من القطاعات الإنسانيّة (الفلسفة وعلم النفس والسوسيولوجا والأنثربولوجيا...) من أجل فهم هذا السلوك الإنساني الشاذِّ وتحليله. وتأسَّست على ضوء ذلك اتجاهات نظريّة عكفتْ وما تزال على رصده وتفسيره، لا سيَّما أمام استفحال الظاهرة واستيطانها في

10- الحيدري إبراهيم، سوسيولوجيا العنف، ص 10.

11- الإشارة هنا قصداً إلى قصّة ابني آدم هابيل (Abel) وقابيل (Cain)، كما وردت في أسفار الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر التكوين، 4، ثمّ في القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 30: «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ».

12- لن نخوض هنا في الجدل المعرفي الذي أثاره التأمّل النظري لظاهرة العنف بين الدارسين، خاصّة ما يتعلق بطبيعته الفطريّة أو المكتسبة. يراجع: باربارا ويتمر، الأنماط الثقافيّة للعنف، ترجمة ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، عدد 337، صفر 1428هـ/ مارس 2007، ص ص 10- 13.

13- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدّمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، منشورات بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط1، 2005، ج1، ص 55.

مجتمعاتنا [14]، وتعالي الأصوات المندِّدة بهذا الواقع، وظهورِ الحاجة الملحّة إلى تأسيس العلاقات الاجتماعيّة على قيم التسامح، وإشاعة ثقافة اللّاعنف.

أمسى العنف بفعل حضوره المُزمِن من الأمور المألوفة، التي قلَّما تُطرح بشأنها أسئلة عميقة، لذلك لم يُشكِّل موضوعاً مركزيّاً في الدراسات التاريخيّة، فالمؤرخون غالباً ما اعتنوا بوسائل العنف وتجليّاته (الحروب والثورات والاضطهاد والتعذيب...) أكثر من العنف ذاته، وهذا أمر يلاحظ حتى في الدراسات التي باتتْ مرجعاً في هذا الباب، وأسّست لنظريات معتبرة، مثل عمل الضابط البروسي كلاوزفيتس صاحب نظريّة الحرب، وإنجلز الذي اعتبر العنف مسرّعاً لوتيرة التنمية الاقتصاديّة[15].

لا شكّ أنَّ تعقد ظاهرة العنف وتعدُّد تجلياتها (ماديّة، نفسيّة) يصعِّب من مهمّة المؤرخ في الرصد، ويفسِّر من جهة أخرى ميْله إلى العناية بالعنف المادي، لا سيّما ذلك الذي مارسه المُتَغَلِّبُ (سلطة مركزيّة- جماعة بشريّة...)، في حين ظلَّ قطاع كبير من العنف الرمزي ومنه العنف الممارس باسم المعتقَد والمقدَّس بعيداً عن السّبْر والتقصّي. وهنا تبدو الحاجة ملحّة إلى إجراء حفريّات جديدة في تراثنا الدينيّ، لا سيّما أنَّه لم يُعالَجْ غالباً في إطار التحليل والفهم الأنثربولوجيّ، وزاد النقد الاستشراقيّ التقليديُّ من الخطورة المنهجيّة الإيمانيّة الشكليّة للمسلمين؛ فباتتْ نسبة العقل في هذا الإنتاج الثقافيّ تحتاج إلى إعادة تقييم على ضوء أنثربولوجيا المخيال، وعلم اجتماع العامل الأسطوري، والشعائريّ، والتاريخي، والعقلاني واللّاعقلاني، والعقل الكتابي، والتراث الشفوي[16].

2- اعتبارات منهجيّة ومعرفيّة:

تتموضع هذه الدراسة معرفيّاً ضمن ما بات يُسمَّى في عُرْف المؤرّخين «تاريخ الذهنيّات الدينيّة»، وهي شعبة تاريخيّة لاحت بوادرها الأولى منذ الأعمال المبكِّرة لرائِدَيْ مدرسة الحوليّات الفرنسيّة مارك بلوك Bloch (M.) وليسيان فيفر Febvre (L.)[17]. وبات هذا التفريعُ المعرفيُّ الجديد قائمَ الذات على الأقل منذ العقد السادس من القرن الفائت بفرنسا، بفضل انخراط عدد كبير من المؤرّخين الفرنسيين -لا سيَّما الوسيطيين- في مشروع السوسيولوجي غابريال لوبرا Le Bras (G.). ولعلّ من حسنات ذلك التقارب

14- الحيدري إبراهيم، سوسيولوجيا العنف، ص ص 21- 25.

15- أرندت حنة، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1996، ص 10.

16- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تعريب هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء العربي والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط2 1996، ص 14.

17. Bloch (M.), Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre (1ère éd. 1924), réed., Gallimard, Paris, 1983. Febvre (L.), Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais, Paris, 1952. Réed 1968.

المعرفي بين السوسيولوجيا والتاريخ، اتفاق تناهج نافع ارتقى بالتاريخ الديني من العناية بالمؤسّسات الدينيّة إلى التأريخ للشعب المسيحي، عبر أسئلة معرفيّة جريئة ومُحرجة أحياناً، همَّت جوهر المعتقد المسيحي، وشكّكتْ في مقولات تاريخيّة نزلت ولمدّة طويلة منزلة المسلّمات. وهذا الطموح المعرفي لم يكن يسيراً، بل إنَّه فرض التوسّل بمظان جديدة، تُعدُّ المناقب في طليعتها[18].

من الحقيق أيضاً أنَّ تاريخ الذهنيّات الدينيّة في جانب منه مُحصّلة لإخضاع الديانة المسيحيّة لقانوني النسبيّة والمقارنة[19]، ويمكن اعتباره من جهة أخرى حاجة أساساً أمْلتها سمةُ الإبهام والعموميّة التي ميّزت وما تزال تاريخ الذهنيّات[20]، وتشرِّع المآخذ التي سجلها البعض على هذه الشعبة التاريخيّة، والحاجة الملحّة لضبط مساحة اشتغالها[21].

ليس من المجازفة بالقول إذا زعْمنا أنَّ تاريخنا الدّينيّ، لا سيَّما المنشغِل بظاهرة الولاية والصلاح، في أمسّ الحاجة إلى نفَس تجديديّ، وهو أمر لا تبرّره الرّغبة في الإفادة من الفتوحات المعرفيّة والمنهجيّة المتحصَّل عليها في هذا الباب فحسب، ولكن يُعزى أساساً إلى طبيعة التراكم المعرفيّ الكبير في التأريخ للصّلاح بالمغرب، الموسوم بغلبة الطابع الكمّي[22]، في حين ظلت الرتابة سمتَه المتميزة، فغدا أسير النمطية والتكرار[23]. وإذا كان لهذا الواقع ما يبرِّره في حينه؛ والقصد أساساً الحاجة إلى التعريف ببعض التجارب الدينيّة، ومن جهة أخرى تصحيح جملة من المقولات التي تأسَّست عليها بعض الدراسات الكولونياليّة، حينما راهنت على فهمِ المعتقد المغربي لخدمة المشروع الكولونيالي، فإنَّ الطلبَ بات ملحّاً اليوم على قراءة جزء من تاريخنا الذِّهنيّ، بناء على حفريّات جديدة في مناقب أهل الولاية والصلاح. ولمّا كانت الوظيفيّة مدخلاً أساساً أملتْهُ العضويّة الاجتماعيّة للتصوّف المغربي، كما شدّد على ذلك البعض[24]، فإنَّ حصر قراءة الظاهرة

18. Vauchez (A.) et autres, «Histoire des mentalités religieuses» in A.C.S.H.M.E.S.P, 20ème congrès, Paris, 1989, L'histoire en France, Bilan et Perspectives, pp, 151-.157

19. Schmitt (J-C.), «La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval», C.C.R.H [En ligne], 9 | 1992, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 23 octobre 2015. URL: http://ccrh.revues.org/ 2798; DOI: 10.4000/ccrh.2798.

20. Le Goff (J.), «Les mentalités une histoire ambiguë» in Faire de l'histoire, T III, Nouveaux objets, sous La dir. De J. Le Goff et P. Nora, Paris, Gallimard, (1974), nouvelle édition, 1986, PP, 106-129.

21. Boureau (A.), «Propositions pour une histoire restreinte des mentalités» In: A. É. S. C. 44e année, n° 6, 1989, pp, 1491-1504.

22- المبكر محمّد، «تقرير عن ورشة الوَلاية والصلاح بفاس»، ضمن فاس والمجالات الحضريّة: التاريخ والتراث والمجتمع، أشغال الأيام الوطنيّة السادسة عشر للجمعيّة المغربيّة للبحث التاريخي 31-30-29 أكتوبر و01 نونبر 2008، تنسيق عبد الإله بنمليح ومحمّد اليزيدي، مطبعة الرباط نت، ط1 2013، ص 81.

23- بوشنتوف لطفي، «الأدب الديني مصدر لتاريخ المغرب الحديث»، ضمن مجلة الجمعيّة المغربيّة للبحث التاريخي، الرباط، عدد مزدوج، 8-7، 2009- 2010، ص ص 93- 100.

24- التوفيق أحمد، مادة «التصوّف بالمغرب»، ضمن معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، منشورات دار الأمان، الرباط، ط2، 1435هـ/ 2014، مجلد 7، ص ص 2391- 2396.

في طَوق المدخل المذكور أمسى أمراً غير مقبول، وأضحى من الراجح البحث عن الكيفيّة التي تمَّ من خلالها استثمار سلطة الرمز في التحكُّم في الذهنيّات السائدة، وطبيعة الاستمداد من العلاقات، والزيارات، وحكايات البركة والكرامة[25].

يبقى هذا المطمح مشروطاً بجملة من الاعتبارات المعرفيّة والمنهجيّة، نذكر بعض جزئياتها على سبيل الاستئناس ليس إلّا:

أ- المادة المصدريّة: يستلزم التأريخ للعنف في السلوك الصوفي بالمغرب الحفرَ في المدونات المناقبيّة، وإذا كان الانفتاح على هذا الجنس يتيح للمؤرخ اقتحام مساحات معرفيّة جديدة من صميم عمله -أمست حكراً على قطاعات علميّة إنسانيّة، لاعتبارات معرفيّة ومنهجيّة لا يتّسع المجال للفصل فيها- وإثارة قضايا معرفيّة جديدة، تبعده من التاريخ الرسمي وتقرّبه من تاريخ الناس، فإنَّ توظيفها في الوقت ذاته ليس بالأمر الهيّن، إذ يطرح العديد من المشاكل المنهجيّة والمعرفيّة، التي يعتبر الوعي بها شرط صحّة لتأمين معرفة تاريخيّة واعية، وهو أمر يفسّر العناية المبكرة للبحث التاريخي المغربي بهذا الموضوع[26].

لن يُجديَ نفعاً الإسراعُ إلى نفي صفة العقل عن الخطاب المنقبيّ، والقول بعدم تاريخيته[27]، ولا الأخذ بالرواية المنقبيّة دون عرض مضمونها الخبري على الفحص والمعالجة، ولكنَّ الخليق في هذا الباب الانفتاح على مداخل متعدّدة اشتغلت على النصّ المنقبي، وتجنيدها مجتمعة لبناء معرفتنا التاريخيّة. ويبدو في هذا الباب الوعي بخصوصيّات الخطاب المنقبي، والاستراتيجيات التي يعتمدها المدوّنون أمراً في غاية الأهميّة[28].

ب- زمن البحث: لعلّ من أخصّ خصائص الذهنيّات الدينيّة تطوّرها البطيء، فنكون أمام ظواهر بالكاد تتحرك في سلم الزمن، ويكون العدُّ فيها بالقرون وليس بالسنين، وهذه الخاصيّة تفرض معالجة الموضوع في إطار الزمن الطويل. ولمّا كان التصوّف بطبيعته يستعصي على التحقيب التاريخي المتعارف عليه، فإنَّنا نميّز على العموم بين حقبتين: الأولى ننعتها بالوهْبيّة، وتبدأ منذ استواء هذا السلوك بالمغرب في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي إلى حين ظهور الطريقة الجزوليّة مع المجدّد محمّد بن سليمان

25- الذهبي نفيسة، أبو محمّد صالح الماجري الشيخ والتجربة، مطبعة الرباط نت، ط1، 2016، ص 11.

26- الإشارة تحديداً إلى: ندوة التاريخ وأدب المناقب التي نظمتها الجمعية المغربيّة للبحث التاريخي يومي 8 و9 أبريل 1988، منشورات عكاظ، الرباط، 1989.

27- المنصوري عبد السلام، بنية الخطاب المنقبي طلاق العقل وأوهام التاريخ، منشورات مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2017.

28- اسموني محمد، «الخطاب المنقبي وصناعة القداسة»، نشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فئة مقالات، 28 يوليو، 2017.

الجزولي (ت869هـ/ 1465م). ومن خصائص هذه الحقبة أنَّ التصوّف كان أقرب إلى التجربة الفرديّة، مثَّلها صلحاء آباء، أرسوا هذا السلوك بالمغرب بفضل مواهبهم الربَّانيّة وجهودهم الذاتيّة.

أمّا المرحلة الثانية، فننعتها بالكسْبيّة، وتبدأ مع الجزوليّة وتستمرّ بعض تجلياتها إلى اليوم، ولعلّ أهمّ خصائصها أنَّ التصوّف بات متوارثاً بين سلالات جمعت أحياناً بين الصلاح والنسب الشريف، وبلغت أوجها في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، إذ اتخذت طابعاً مؤسّساتيّاً، كما اتّسمت في القرون اللاحقة بتعاظم دور المجاذيب والبهاليل وساقطي التكليف من أهل الملامة وغيرهم.

ج- نماذج متعدّدة: فرضت علينا خاصيّة النمذجة والتنميط التي تسِم المادة المنقبيّة اعتماد نماذج متعدّدة من الصلحاء، لا سيّما أنَّ الحفر في المدوّنات المنقبيّة يفضي إلى الوقوف على الاستنساخ الكبير للتجارب الصوفيّة والصور الذهنيّة، لدرجة يمكن معها الحديث عن براديغم للولاية[29].

3- «الولاية الصوفيّة» مرتكز أساس لشرعنة عنف المتصوّفة:

إنَّ العنف -باعتباره ممارسة شاذّة عن القيم الجماعيّة مهما عظُمت حججه ومبرراته- لن يرقَى إلى مستوى الشرعيّة، غير أنَّ ارتباطه بالمعتقد والمقدَّس يرفع عن القول السالف صفةَ الإطلاق، ويفتح أمام الارتقاء المذكور باب الإمكان -على الأقل- من وجهة نظر المُعنِّف باسم المقدَّس، وذلك ليس لكونه يوظّف الأخير ويَتلحَّفُ به، ويستغله في تعنيف الآخر فقط[30]، ولكن أيضاً بالنظر للدور الكبير الذي لعبته السرديّات المقدَّسة المؤطرة لحياة الجماعات البشريّة في بُعديْها الواقعي والمتخيّل في تبرير العنف المقدَّس. وتَجِدُ بعض الفئات المجتمعيّة التي تحتكر المقدَّس في السرديّات المذكورة سنداً لامتلاك سلطة رمزيّة، لا تخلو ممارستها من عنف، تعمل على تشريعه وحفظه في الذاكرة الجمعيّة، بل وإعادة إنتاجه[31]. وهو تخريج يكاد ينسحب كليَّة على المدوّنات المناقبيّة، باعتبارها سرداً تاريخيّاً متجذّراً في الثقافة الشعبيّة، لا سيّما أنَّه في الأصل ذو طبيعة شفهيّة، أي من صميم ما تداوله الناس على سبيل الاعتقاد، قبل إقدام المدوِّنين على جمعه في المصنفات المنقبيّة.

29. Hamoudi Abdellah: «Sainteté، Pouvoir et Société: Tamgrout Aux XVII et XVIII Siècles»: In: A.É.S.C., 35e année, n° 3-4, 1980, P-P, 615-641.

30- العمراني حسن، كلمة تقديميّة لملف العنف والمقدّس وأنظمة الحقيقة، مجلة يتفكرون، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات، العدد الخامس، خريف 2015، ص 8.

31- عبد الله إبراهيم، «بيان العنف»، ضمن المرجع السابق، ص ص 10- 11.

لسنا في حاجة من جهة أخرى إلى التأكيد أنّنا أمام نصوص حمّالة لفلسفة تاريخيّة مخصوصة ومتميزة، استند مدوّنوها على استراتيجيّات محكمة، تضفي طابع الشرعيّة على عنف المتصوّفة، وتضمن له الصور المتخيَّلة للتراكم والاستمرار، فهي لا تقف عند حدود إقناع الآخر بمشروعيّة العنف الصوفي، بل ترتقي به إلى مقام القداسة، التي تشيع ثقافة توقير أهل الصلاح واحترامهم، بل الخوف من سخطهم وانتقامهم.

لا شكّ أنَّ العديد من الاستراتيجيّات التي يتوسّل بها الخطاب المنقبي لتشريع العنف الصوفي تُعدّ جزءاً أساساً من بِنيته، تظهر بعض تفاصيلها في الصور التي يتمّ بها إخراج العنف المذكور وعرضه، نُرجئ بيانها إلى حين تقديم النماذج المقصودة بالبحث لاحقاً، ولكن لِنَقْصُرْ نظرنا في الابتداء على مفهوم أساس قامت عليه ظاهرة الولاية والصلاح، وتوسَّلت به لتأسيس قدسيتها وتبرير مختلف أشكال سلوكها، والمقصود تحديداً «الولاية الصوفيّة».

لقد عقدت كتب المناقب فصولاً للتعريف بالولاية الصوفيّة وبيان شروطها وما يختصُّ به أهلُها من صفات، تبين علوَّ مقامهم وقربهم من الله عزّ وجَلّ، وجنَّدتْ في سبيل ذلك الشواهد العقليّةَ، وما يعضدها من الأدلة النقليّة؛ وهي بذلك لا تُؤَسّس لقدسيّة القوم فحسب، ولكنَّها تُضْفي نوعاً من المشروعيّة على كلّ ما يصْدر عنهم من أفعال، حتى وإن جفتْ أحياناً العقل، وقفزت عن السببيّة، وشذَّت عن القيم الجماعيّة. وكلُّ استصغار لهذه السلوكيّات أو رفضها بناء على هذه الاعتبارات، يُعدّ إقصاء لجزء كبير من تاريخنا الذهني والنفسي، وتفريطاً في مساحات بحثيّة تاريخيّة مهمة.

من المفيد الانطلاق من اعتراض وجيه، أبداه المستشرق بالديك جيليان Baldick (J) حيال جعل لفظ saint مقابلاً لاتينيّاً لكلمة «وليّ» العربيّة؛ واحتجَّ على ذلك بكون اللفظين يحيلان إلى مرجعيتين متعارضتين لغويّاً؛ فالأولى تفيد التعالي، والثانية تفيد القرب[32]. وهي أيضاً من تولي الأمر أو الحكم[33]. والوَلاية بالفتح -وهي أظهر في النسب- تعني النصرة، وبالكسر فهي كالإمارة[34]، وفي الاصطلاح تفيد القرب «قرابة حكيمة

32. Baldick (J.), Mystical Islam, London, 1989, pp. 7-8.

33- شودكيفيتش علي، الولاية والنبوّة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، ترجمه من الفرنسيّة وقدّم له: أحمد الطيب، منشورات دار القبة الزرقاء، ط1، 1419هـ/ 1999م، ص 33.

34- الماجري أحمد بن إبراهيم، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمّد صالح، تحقيق عبد السّلام السعيدي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المملكة المغربيّة، الرباط، ط1، 1413هـ/ 2013م، ص 209.

حاصلة من العِتق أو من المُوالاة»[35]. والوليُّ «من يتولى الله سبحانه أمره، وحفظَه، وحراسته على إدامة الطاعة وتوالي الاستقامة، فلا يحلو له الخذلان، الذي هو قدرة العصيان»[36].

اعتُبِر المتصوّفة -بناء على ما تقدَّم ـ منزَّهين عن الزلَل والمعاصي، وهي مسلَّمة أسّسها الخطاب المنقبي عبر جملة من الاستراتيجيّات، يهمُّنا منها في هذا المقام مجموع الشروط التي وضعها الخطاب المذكور للولاية الصوفيّة؛ إذ جُعل الولي محفوظاً في ولايته عمّا يناقض مدلول كرامته، وهو تَساوق مقصود مع شروط النبوّة، إذ أنَّ النبيَّ في المبدأ محفوظ في نبوّته عمّا يناقض مدلول معجزاته، والكلُّ يشترك إذن في الحفظ والاصطفاء[37]، فالأولياء حسب المنقبة:

رجال لا يلمّ بهم قُصـــور ولا يُعْزى لجِدِّهم رياءُ
فصَدِّقْهُمْ بما فعلوا وقالوا فإنَّ خِلافهُمْ داء عَياءُ[38]

وتذهبُ المنقبةُ أبعد من ذلك، حين تؤكّد أنَّه يُمْتَنَعُ ضَرورة أن يصْدر عن الولي شيء محظور، صغير أو كبير، على وجه القصد والاختيار. وحتى إذا وقع، فإنَّه من قبيل النادر والهفوة المعدودة من مجاري الأقدار، فلا يجوز القدحُ في حقِّهم، لصحة مذهبهم وعلوّ مقامهم، كما شهدت على ذلك شواهد المعقول، وعضدته أدلّة المنقول[39].

نمثل لهذا الاعتبار الاجتماعيّ الذي تمتّع به أهل الصلاح برواية أوردها ابن الزيات (ت 617هـ)، لا يخلو فيها سلوك أهل الولاية من عنف، جاء فيها: «حدّثني أبو الحسن علي بن حرزهم (ت 559) قال: أوصاني أبي أن أقبِّل يد ابن النحوي (ت 513هـ) متى لقيته، ولو لقيتُه مئة مرَّة...فلما غربت الشمس أذَّن وأقام وصلَّى وصلّيتُ معه... فلمّا سلّم دعا لي فانصرفتُ إلى أبي، فحدثته وقلت له: رأيته صلى عند غروب الشمس قبل الوقت الذي يصلي فيه أهل البلد. فأهوى إليّ بيده ولطمني، وقال لي: أتتكلم في ولي الله تعالى؟

35- الجرجاني علي بن محمّد (ت 816هـ/ 1413م)، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمّد صديق المنشاوي، منشورات دار الفضيلة، القاهرة، دون تاريخ، ص 213.

36- العزفي أبو العباس أحمد (557- 633هـ)، دعامة اليقين في زعامة المتقين (مناقب الشيخ أبي يعزى)، تحقيق أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، 1989م، ص 69.

37- الماجري، المنهاج، ص 213.

38- ابن الزيات يوسف التادلي (ت 617هـ)، التشوف إلى رجال التصوّف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، نصوص ووثائق1، ط1، 1404هـ/1984م، ص 116.

39- الماجري، المنهاج، ص 213.

وهل وقت المغرب إلّا ذلك الوقت الذي صلى فيه أبو الفضل؟ وإنّما الناس ابتدعوا في التأخير عن ذلك الوقت الذي صلى فيه أبو الفضل»[40].

إنَّ مَوضَعة هذه الرواية في سياقها التاريخي، المتمثل في الصراع بين أهل الظاهر (الفقهاء) وأهل الباطن (الصلحاء) إبَّان العصر المرابطي، والذي همَّ اختيارات فقهيّة دافع عنها ابن النحوي، واستعمل بشأنها عنفاً رمزيّاً سنقف عليه لاحقاً، لا يمكنه أن يبعد نظرنا عن الجوهر الذي اتّجهت المنقبة إلى تأسيسه، وهو لزوم التسليم لأقوال المتصوّفة وأفعالهم، في زمن بدأ فيه الجسم الصوفي يتشكّل ويحقق مكاسب مهمّة أرَّقت فقهاء ذلك الوقت المدعومين من قبل السلطة المركزيّة المرابطيّة.

نحن إذن أمام قَوْم تنزّهوا عن الزلل والمعاصي، ولو صدر منهم ذلك عن قصد لنالوا العذاب مضاعفاً، وقد قاسَ الماجري هذا الأمر على ما جاء في شأن أمهّات المؤمنين في قوله تعالى: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَة مُّبَيِّنَة يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرا»[41]. ويضيف الماجري أنَّه لا يحقّ أن يصدر عن الأولياء زَلل أو خطأ مادام التنزيلُ شهد لهم بالتقوى: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْف عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ»[42]، والتقوى تفيد الوقاية والحماية؛ فلو ارتفعت تلك الوقاية وسلبت تلك الحماية، لم يَصدُق عليهم لقب الولاية[43].

4- العنف الذاتي وسيلة لتطهير النفس

يسمح الاطلاع على بعض مناقب أهل الولاية والصلاح بالقول إنَّ ذات الولي تأتي في طليعة الأمور المقصودة بالعنف الصوفي، وإذا كان هذا السلوك ليس مَقصوداً لذاته، بقدر ما أنَّه وسيلة لتحقيق غايات معيّنة، فإنَّه ليس من المفيد قَصْرُ النظر عند حدود تعداد أنواع العنف التي يسلِّطها الولي على ذاته، بل المفيد أيضا التساؤل عن الغاية وراء ذلك؟ وما أثره في تمثلات المجتمع للذّاتِ الصوفيّة؟

لن يستقيمَ الجواب عن هذا السؤال دون التأكيد على أنَّنا نعتني في المقام الأوّل بالمضمون الخبري للمنقبة، فنحْمل من ثمّ عمل أهل الولاية والصلاح على مُقْتضى الظاهر، أي على الصورة التي تَمثَّلها عامّة الناس واعتقدوها، بعيداً عن المطارحات العرفانيّة. ولعلّها الغايةُ الأساس التي من أجلها دُوِّنتْ المناقب في

40- ابن الزيات، التشوف، ص 98.
41- سورة الأحزاب، الآية 30.
42- سورة يونس، الآيتان 62 و63.
43- الماجري، المنهاج، ص 213.

معزل عن قضايا التصوّف، وحجّتنا في هذا الأمر قول ابن الزيّات التادلي (ت 617هـ) وهو يعرّف التشوّف: «وجردتُ هذا الكتاب من علوم التصوّف واقتصرتُ على إيراد أخبار الرجال»[44]. ولعلّ هذا ما دفع بعض الدارسين في تجنيس المنقبة إلى جعلها خارج الأدب الصوفي[45]، بل إنَّ من الفهارس من أدرجها في قائمة كتب التاريخ العام[46]، وهو تجنيس له ما يبرّره من حيث كون المنقبة في التحصيل سرداً مقصده الأخبار في التحصيل، ويؤسّس ضمناً لفلسفة تاريخيّة مخصوصة، تؤَسِّس لخطاب يبني النموذج ويتشوّفُ إليه.

وضع الغزالي (ت 505هـ) منهاجاً للعابدين، قوامُه سبعُ عقبات، واختطّ مسالك عمليّة لتجاوز كلّ منها، وبَيَّنَ ما يحتاجه السالك من العدّة والحيلة لتحقيق ذلك، واعتبر العقبة الثالثة أشقَّها على الإطلاق، بالنظر لما تحويه من عوائق أخطرُها النفس، لأنَّها على ضدّ الخير والهوى، لذلك تبدو الحاجةُ ملحّة للجْمها بلجام التقوى[47]، فهي «أضرُّ الأعداء، وبلاؤها أصعب بلاء، وعلاجها أعسر الأشياء، وداؤها أعضل الداء، ودواؤها أشكل الدواء»، وعلَّة ذلك أنَّها عدوّ مَحبوب من داخل الجسد، قد يعْمى الإنسان عن عيوبه [48]، فيَشُقُّ عليه تطهيرها وتزكيتها. وإذا طلب السالك الفلاح[49]، وصحَّ عزمه على التزكية وأخذ بأسبابها، فلا سبيل إلى ذلك غير الجسد، الذي يغدو مقصوداً، عبر مجاهدات عنيفة، لتحقيق تزكية روحيّة باطنيّة.

فَجاهدِ النفسَ في هواها ... لعلها منكَ تستريحُ
وكيف تُثْني عنانَ نفسٍ ... لها إلى غَيِّها جُنوحُ[50]

1-4 ـ الانقطاع عن الخلق: سياحة ـ عزلة ـ خلوة:

يُعدّ الانقطاع عن الخلق بالاعتزال والخلوة والسياحة من المسالك الوقْتيّة التي اعتمدها بعض المتصوّفة رغبة في تطهير النفس وتزكيتها؛ فاستدعوا من أجل ذلك المتن الديني، وأسّسوا على ضوئه جملة من الأقوال تبيِّن فضل الانقطاع وتُجلِّي أسراره[51]. فكان لا بُدّ للمريد في ابتداء أمره من «العزلة عن أبناء جنسه، ثمّ في

44ـ ابن الزيات، التشوف، ص 36.

45ـ الفيلالي عبد الوهاب، الأدب الصوفي بالمغرب إبّان القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة، ظواهر وقضايا، منشورات مركز دراس بن إسماعيل، الرابطة المحمديّة لعلماء المغرب، سلسلة أبحاث ودراسات، الرباط، ط1، 1435هـ/2014م، ص ص 249-41.

46ـ بنبين أحمد شوقي، تقديم فهرس مخطوطات التصوّف، منشورات الخزانة الحسنية، الرباط، ط1، 2010، الجزء الأول، ص 5.

47ـ الغزالي أبو حامد محمّد (ت 505هـ)، منهاج العابدين إلى جنّة ربّ العالمين، تحقيق محمود مصطفى حلاوي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط1، 1409هـ/ 1989م، ص 53.

48ـ نفسه، ص 119.

49ـ «قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ»، سورة الأعلى، الآية 14.«قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا»، سورة الشمس، الآية 8.

50ـ ابن الزيات، التشوف، ص 376.

51ـ القشيري أبو القاسم (ت 465هـ)، الرسالة القشيريّة، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، منشورات مؤسّسة دار الشعب، القاهرة، 1409هـ/ 1989م، ص ص 195- 200.

نهايته من الخلوة لتحققه بأنسه»[52]، من ثمّ اعتُبر الانقطاع عن الخلق من علامات صدق المريد في إرادته[53]، وهو في الوقت ذاته اختبار وقتيٌّ غاية في العنف «لا يقوى عليه إلّا الأقوياء»[54]؛ بالنظر لما يفرضه من مجاهدات، يُعرّض فيها المتصوّف ذاته لعنف مفرط وغير مبرّر في كثير من الأحيان، تظهر خطورته على الذات في أمرين اثنين: الأوّل مدّة الاعتزال التي قد تطول وتقصر حسب همّة السالك وعزيمته، ثمّ أنواع القهر والتعذيب الذي يَلحق الذات خلالها. ومع ذلك فقد وجد بعض الصلحاء غناهم في النزوح عن الأوطان، فابتاعوا الذلّ بالاعتزاز، حتى قيل إنَّ التصوّف خلوة وجلوة[55]. والغاية من ذلك كله استصغار النفس وإذلالها، فشُبِّهَتْ بكلب يحرسه الولي بالانقطاع[56].

يحكي أبو يعزى يلنور(572هـ) أيقونة التصوّف المغربي زمن الولاية الوهبيّة عن سياحته فيقول: «أقمت عشرين سنة في الجبال المشرفة على تينمل، وليس لي بها اسم إلّا أبو وجرتيل، ومعناه بالعربيّة صاحب الحصير، ثم انحدرت إلى السواحل، فأقمت بها ثمانية عشر عاماً، لا اسم لي إلّا أبو ونكلوط، وهو نبات معروف كان يأكله»[57]. وآثر مُعاصِره أبو زكرياء يحيى الجراوي حياة الاعتزال، فأقام مسجداً بموضع الحواثين على ضفة أمّ الربيع، وبنى بيتاً يأوي إليه، لا مؤنس له إلّا هِرَر تَحُفُّ به عن يمينه وشماله، وكان يغسل ثيابه ويطحن معيشته بيده[58]. واختار أبو موسى الفشتالي السياحة الدائمة، فلم «يكن له مأوى يأوي إليه إلّا ظلال الأشجار والجدر والمساجد والشواهق وبطون الأودية، وكانت عنده مخلاة فيها كُتُب يعلقها في عنقه»[59]. وتظهر صعوبة السياحة الصوفيّة في المخاطر المختلفة التي قد تعترض السائح، بسبب الظروف الطبيعيّة، أو أعمال الحرابة[60]، فضلاً عن المشاقّ التي يتكبّدها في سبيل ذلك؛ فالشيخ محمَّد بن عبد الكريم الهزميري الأغماتي (ت 678هـ) - مؤسس الطائف الأغماتيّة- لمَّا خرج في سياحة تورَّمت قدماه حتى كان يشدُّ عليها الخِرق من الشوك والحجر[61].

52- القشيري، الرسالة، ص 196.

53- «من علامات صدق المريد في إرادته فراره عن الخلق، ومن علامات فراره عن الخلق وجوده للحق، ومن علامات صدق وجوده للحق رجوعه للخلق»، التميمي محمّد (ت603أو 604هـ)، المستفاد في مناقب العباد بفاس وما يليها من البلاد، تحقيق محمّد الشريف، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، تطوان، سلسلة الأطاريح الجامعية (4)، 2002، القسم الثاني، ص 113.

54- القشيري، الرسالة، ص 199.

55- البادسي عبد الحق، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، ط2، 1402هـ/ 1982م، ص 106.

56- القشيري، الرسالة، ص 196.

57- ابن الزيات، التشوف، ص 217.

58- نفسه، ص 136.

59- نفسه، ص 259.

60- ابن الزيات، ص 321.

61- ابن إبراهيم العباس السملالي المراكشي، الإعلام بمن حلّ بمراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكيّة، الرباط، ط2، 1413هـ/ 1993، الجزء الرابع، ص 252.

ولمّا كان المريد في مبدئه مسلوب الإرادة، فإنَّه قد يُدْفَعَ إلى الاعتزال منذ وقت مبكّر، كما هو شأن أحد الصلحاء اعْتَكَفَ في أعلى جبل وهو ابن إحدى عشْرة سنة حتى صار شيخاً، يواصل الصوم، ولا يفطر إلّا على حَبِّ الريحان وغيرها من حبوب أشجار الجبال، وقد حاول أحد الصلحاء المحبّين للسياحة مصاحبته فشقَّ عليه ذلك[62]. يتعلق الأمر إذن بعزلة اختياريّة ارتضاها بعض أهل الصلاح واطمأنوا بها:

أنا فـي حالـــي الذي قدْ تـــراهُ ... إن تأملتَ أنعـــمَ النـاس بالا
منزلي حيث شِئتُ من مستقرِّ الـ ... ـأرضِ أَسقى من الماءِ الزُّلالا
ليسَ لـــي كسوةٌ أخافُ عليـها ... من مُغيرٍ ولا ترى لـي مالا
أجعــلُ الســاعدَ اليمينَ وسادي ... ثـــمَّ أثْني إذا انقلبتُ الشِّمـالا
ليس لـــي والدٌ ولا لـــي مولو ... دٌ ولا حُزْتُ مُذْ عقلتُ عيالا
قد تلذذتُ حقبـــــةً بأمـــورٍ ... لـــو تدبّرتها لكانت خيـــالا[63]

وقد استمرَّ هذا السلوك حتى زمن الولاية الوهبيّة، لا سيَّما لدى بعض الصلحاء الذين تغلب عليهم حالة الجذب، ونظير ذلك ما وقع للشيخ الكامل محمّد الصالح الشرقي (ت1139هـ/1727م) لمَّا صالت عليه الأحوال الرّبانيّة، والجذبات الصمدانيّة، وورد عليه وارد الحق الإلهي، فترك كلّ ما يشغله عنه من الشواغل والملاهي، وكسر الأواني، وغاب عن الأهل، وطرد الإخوانَ في الله والأحباب، وغلق الباب[64].

ويغدو الاعتزال أكثر عنفاً على الذات حالة الخلوة، حيث يُعرِّض الولي نفسه لمجاهدات خطيرة، تكاد تودي بحياته؛ فأبو عبد الله محمّد الهزميري المذكور سلفاً، يُعدّ علامة متميزة في هذا السلوك[65]، فقد انقطع عن الخلق في خلوته بين مسجد ماسة والحجر المسمّى حجر يونس عليه السلام شهرين وسبعة أيام، مواصلاً فيها الصوم، يأتيه أحدُ أصحابه كلّ أسبوع بشيء من التَّلْبِينَة[66]، فيضعها أمامه، ثمَّ يأمره بحملها، فيرْفَعُها وينْصرف. ولمَّا دخل خلوة أخرى في حاحة، أمر أحد أصحابه أن يغلق عليه الباب، وأن يُدْخِل معه ثلاثة أَوَانٍ منْ ماء، وقال له: إذا كان يوم من مئة تحضر هنا إن شاء الله، وتفتح عنّي الباب، فلما

62- ابن الزيات، التشوّف، ص ص 195- 196.

63- التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص 141.

64- العبدوني محمّد بن عبد الكريم، يتيمة العقود الوسطى في مناقب الشيخ أبي عبد الله محمّد المعطى، مخطوط، المكتبة الوطنيّة، الرباط، رقم 305ك، ص 35.

65- يقال: «ستة قليل من بلغ مجاهدتهم في بدايتهم: سيدي أبو يعزى في المغرب، وسيدي عبد القادر الجيلاني في المشرق، وسيدي سهل بن عبد الله في القرن الثالث، وسيدي أبو الخير المباحي، وسيدي أبو عبد الله الهزميري، وصنوه أبو زيد»، الصومعي أحمد (ت 1065هـ)، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاوي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، أكادير، سلسلة الأطروحات والرسائل رقم 6، 1996، ص 69.

66- نوع من الحساء.

بلغ الأجل، وفتح عليه صاحبه معتقداً هلاكه، ومتوقعاً وجود رائحة جثته، وجده مستنداً للحائط ولحيته قد لصقت بصدره، فأخذه ورفعه بين ذراعيه، وأخرجه إلى الشمس، ومدَّه على لوح لأنَّه لا يقدر على الجلوس وجلده لصق بعظمه[67].

يتعلّق الأمر إذن بصراع مرير مع النفس، لا ينتهي إلّا بتطهيرها، عبر تعنيف قاسٍ للذات، وذلك ما عبّرت عنه رواية أخرى جاء فيها: «أخبرني محمّد بن علي بن عبد الله الأنصاري، قال: حدّثني الشيخ أبو محمّد عبد الله بن عثمان الصنهاجي المعروف بالزرهوني، قال: كنت أحضر مع عبد الحميد مجلس أبي الحسن بن حرزهم، فدفع لي يوماً خمسة دراهم، وقال لي: اشترِ لي كبْلاً بأربعة دراهم ونصف، واستأجرْ حدّاداً بنصف درهم، وجئني بالكبل والحدّاد إلى الدار...فأتيتُه بالكبل والحدّاد، فلما دخلنا عليه مدَّ رجليه، وأمر الحدّاد أن يجعل عليهما الكبل، فخفقَ قلبي خفقة شديدة. فلما خرج الحداد، دفع إليَّ درهماً، وقال لي: ادفعهُ إلى الخبّاز وأْتني من عنده كلّ يوم بخبزة. فكنت آتيه كلّ يوم بخبزة، فأدفعها له. فكنت أنظُر إلى وجهه وهو أسمر اللون، فأرى لونه يضرب إلى البياض. فقلت: لعل ذلك من كدِّ العبادة وكثرة الأوراد. فدام على تلك الحال إلى أن مرَّتْ عليه ثمانية وعشرون يوماً... فدخلتُ عليه، وأخذت أفتِّش الدار إلى أن وجدت بموضع منها الثمانية والعشرين خبزة، التي أتيته بها، فإذا به كان يرميها بذلك الموضع، ولا يأكلها. ثمَّ احتلت له في طعام وأتيته به، وقلت له: والله، لئن لم تأكله طوعاً لأطعمتك كرهاً! أتريد أن تقتل نفسكَ وأكون شريكك في ذلك! ففاضت عيناه بالدموع، وقال لي وهو يبكي: يا عبد الله دعْني، إنَّ هذه العدُوّةَ التي بين جنبي قد أهلكتني، وقد قهرتها حتى انقادتْ، فلم أزل به إلى أن أطعمته»[68].

2-4 ـ المجاهدات عنف ذاتي مطهّر للنّفس

«والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»[69]، شكّلت هذه الآية المرجع الذي استند عليه بعض المتصوّفة للحثّ على مجاهدة النفس، فاعتُبِرت شرط صحّة لا يستقيم سلوك طريق القوم دونه[70]، وجعلوها أقساماً، ووضعوا لها شروطاً ضابطة[71]. وجوهر المجاهدة في التحصيل مخالفة الهوى؛ بأن يَفْطُم المُجاهِد نفسه عن المألوف من الشهوات واللّذات، ويحملها على خلاف ما تهوى في عموم الأوقات، وذلك رأس العبادة[72].

67- ابن إبراهيم العباس السملالي المراكشي، الإعلام بمن حلّ بمراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط2، 1413هـ/ 1993، الجزء الرابع، ص 262.

68- ابن الزيات، التشوّف، ص ص 197- 198.

69- سورة العنكبوت، الآية 69.

70- القشيري، الرسالة، ص 188.

71- ابن خلدون عبد الرحمن (ت 808هـ)، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمّد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط1، 1417هـ/ 1996م، ص ص 99-85.

72- يقول عبد الله بن سعد: «ما عُبد اللهُ بشيء مثل مخالفة النفس والهوى»، القشيري، الرسالة، ص 285.

ولا يرتقي السالك إلى هذا المقام إلّا بحمل نفسه على المشاقّ البدنيّة، ونقلها من قبيح العادات إلى أحسنها؛ فيستبدلَ النوم بالسهر، والشبعَ بالجوع، والرفاهية بالبؤس، ومدارُ ذلك كلِّه ومقصده الخفيُّ هو النفس[73]، فكان تعنيف الجسد زينة ظاهرة، تزكي الباطن وتطهّره [74].

4-2-1 ـ جهاد البطن: تجويع مقصود

لم يعد الجوع مع المتصوّفة مجرّد ابتلاء ربّانيّ[75]، بل أضحى مطلباً وركناً من أركان المجاهدة، والغالب على أحوال الكثير منهم، لأنَّه رأس مال العارفين[76]. وتحمُّله لا يكون بالاتفاق، بقدر ما أنَّه محصِّلة لرياضة قوامها التدرُّج لتعويد الذات على الإمساك عن شهوة البطن[77]؛ فكان الجوع للمريد رياضة، وللتائب تجربة، وللزاهد سياسة، وللعارف مكرمة [78]، وجدوا فيه ينابيع الحكمة، وكثرت الحكايات عنهم في ذلك[79]. ولما كانت المجاهدةُ قائمةً على تكليف الصفة الغالبة خلاف مُقتضاها، فتعمل بنقيض موجبها[80]؛ فإنَّ القوم رفعوا من شأن الجوع، واستصغروا قيمة الشبع، فجعلوا الجوع نوراً، والشبع ناراً، لأنّ الشّهوة مثل الحطب، يتولَّد منه احتراق، لا تطفأُ نارُه حتى يحترق صاحِبُه[81]، يقول سهل بن عبد الله: «لمّا خلق الله الدنيا، جعلَ في الشبع المعصيةَ والجهلَ، وجعل في الجوع الطاعة والحكمة»[82]. ولم يجدِ المتصوّفة ـكالمعتادـ أفضل من

73- العجم رفيق، مادة «مجاهدة» ومشتقاتها، ضمن موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1999م ص ص 819-820.

74- يقول أبو علي الدقاق (ت 405هـ): «من زيّن ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمشاهدة»، الرسالة القشيريّة، ص.188

75- «ولَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الخَوْفِ وَالجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ»، سورة البقرة الآية، 155.

76- الغزالي، منهاج العابدين، ص 186.

77- نفسه، كتاب الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق، عني به وصحّحه عبد الله عبد المجيد عرواني، دار القلم، دمشق، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص ص 115- 116.

78- الحضرمي محمّد، السلسل العذب، تحقيق مصطفى النجار، منشورات الخزانة الصبيحيّة، سلا، 1988، ص 106.

79- القشيري، الرسالة، ص 258.

80- الغزالي، كتاب الأربعين، ص 172.

81- القشيري، الرسالة، ص 25.

82- الحضرمي، السلسل، ص 106.

النموذج النبوي لتبرير ما يقبلون عليه من تجويع، فاستدعوا ما ورد في السنَّة النبويّة من أقوال وأفعال تعظِّم من شأن الجوع وتبين فضله وأسراره[83].

ويرجع السرُّ في تعظيم الجوع أيضاً إلى أصول سبعة: أعلاها صفاء قلب ورقته، وذلّ نفس لا تُكسر إلّا بالجوع[84]، ولمّا كان الأخير جوهر الصيام، الذي أعلى الله من شأنه، حين اختصّ سبحانه به، وبالمجازاة عليه[85]، فإنَّ بعض المتصوّفة جعل من هذه الشعيرة فرصة لترويض النفس وقهْرها بالجوع؛ فانطلقوا يسردون الصوم على غير سنة المصطفى(ص) في هذا الباب[86]. فقد كان أبو عبد الله محمّد بن مليح يصوم رجباً، وشعبان، وشوال، وذا القعدة، وذا الحجة، والمحرّمَ إلى آخره، لا يفطر بنهار في هذه السبعة أشهر إلّا الأيام المنهي عن صيامها[87]. ومن الصلحاء من واصل الصوم ستة أشهر[88]، ومنهم من صام سبعة أعوام ولم يعلم بذلك أحداً[89]. وأبو يحيى المكلاتي دفين فاس له مدّة من أربعين عاماً صائماً، ما أفطر إلّا في الأيام المنهِيِّ عن صيامها[90]. يترتّب على هذه المسالك العنيفة نحول الجسد واصفرار الوجه، وقد اعتُبرت من علامات الصلاح وتجلياته[91].

أفرط بعض المتصوّفة في الإمساك عن الطعام، فأضحى الأمر تجويعاً عنيفاً ومقصوداً، تنافست المنقبة في عرض صوره؛ فأبو حفص عمر الجَنَّان لم يأكل مدة أسبوع[92]، وأبو إبراهيم إسحاق بن ويعزّان

83- من الأحاديث الواردة في هذا الباب نذكر قول الرسول الأعظم:

«ما من أمر أحبّ إلى الله تعالى من الجوع والعطش».

«لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه».

«سيد الأعمال الجوع».

«الفكر نصف العبادة، وقلة الطعام هي العبادة».

«ما ملأ ابن آدم وعاء شراً من بطنه، حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه، وإن كان لا محالة، فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه».

«إنَّ الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم، فضيقوا مجاري الشيطان بالجوع والعطش».

«أديموا قرع باب الجنة يفتح لكم، قالت: كيف نديم؟ قال عليه السلام: بالجوع والظمأ».

«كلوا واشربوا في أنصاف البطون، فإنّه جزء من النبوّة»، القشيري، الرسالة، ص ص 257- 262.

84- الغزالي، كتاب الأربعين، ص 115

85- جاء في الحديث القدسي: «كلُّ حسنة بعشر أمْثالها، إلى سبع مئة ضعف، إلا الصيام فإنّه لي وأنا أجْزي به».

86- قال الرسول(ص) لعمرو بن العاص لما جاءه يسأل عن الصوم: «صُمْ يوماً وأفطرْ يوماً»، فقال أريد أفضل من ذلك، فقال عليه السلام: «لا أفضل من ذلك». متفق عليه.

87- التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص 121.

88- ابن الزيات، التشوّف، ص 324.

89- نفسه، ص 109.

90- التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص 96.

91- ابن الزيات، التشوف، ص 242.

92- التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص 83.

كان ملازماً لمسجد تاسماطت يواصل فيه سبعة أيام على الدوام[93]. وعيسى بن الملجوم واصل أربعة عشر يوماً[94]، وأبو محمّد بن القاسم الركوني (ت قبل 601هـ) واصل أربعة وثلاثين، وواصل أبو عبد الله محمّد سالم الشلبي أربعين يوماً[95]. ومن الصلحاء من اشتهر بالمواصلة حتى تكنّى بها، كأبي البقاء يعيش المواصل، فقد عطّش نفسه ثماني عشرة سنة، لم يشرب فيها ماء، وإذا أفرط عليه الأمر يحسو حسيس الشعير[96]. وقد حكى زكرياء بن الأمان يقول: «أتاني الشيخ محمّد الهزميري ذات يوم فأقام عندنا خمسة أشهر غير يومين، لم يفد غير ربع من تمر مطحون أتاه من درعة من نخلة يعرفها لم يأكل غيره في تلك المدّة كلها، ومكث عندي خمسة أشهر غير يومين لم يفطر، ثمَّ سافر إلى أبي زكرياء وهو على حاله لم يُفْطِرْ»[97]. وقد يُعرِّض الولي مريده أو صاحبه لتجويع مقصود، كما فعل أبو يعزى مع أبي مدين شعيب الأنصاري، إذ منعه من الطعام مدّة ثلاثة أيام، حتى أجهده الجوع وناله الذل[98].

4-2-2 ـ الحزن والإسراف على النفس بالبكاء

شَبَّه المتصوفةُ قلب الإنسان بالدار، تكون عُرضة للخراب حال خُلُوِّها من السكان، ولمَّا كان الحزن يتملك القلب ويحول دون سقوطه في أودية الغفلة، فإنَّهم رَغّبوا في طلبه، وجعلوا قدوتهم في ذلك الرسول الأعظم، فانتَقَوا من صفاته ما يخدم سلوكهم في هذا المقام؛ إذ زعموا أنَّه كان متواصل الأحزان، دائم الفكر[99]. واعتبروا البكاء وقلةَ الضحك علامة حصول الحزن في القلب واستقراره، فكانت كثرة الدموع من علامات الصلاح، حتى إنَّ زمرة من القوم أسرفت في هذا السلوك، فتكنَّت بالبكّائين[100]. ولمّا كان البكاء من صفات الأنبياء وذريتهم[101]، والخُشَّع من أهل العلم[102]، فإنَّ المنقبة لم تجد أدنى حرج في استدعاء بعض الصور الواردة في التنزيل في حقهم، ومن ذلك ما عاينه ابن قنفد القسنطيني في رحلته الصوفيّة، إذ يحكي عن الشيخ أبي الحسن بن يوسف الصنهاجي أنَّه: «لا تكفُّ له دمعةٌ، إذا سمع آيات من كتاب الله عزّ وجلّ، أو

93- ابن الزيات، التشوّف، ص 236.

94- التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص 79.

95- ابن الزيات، التشوّف، ص 287.

96- الحضرمي، السلسل، ص 85.

97- ابن إبراهيم، الإعلام، ج4، ص 262.

98- ابن الزيات، التشوّف، ص 321.

99- القشيري، الرسالة، ص ص 253- 256.

100- كان البكاء والتوبة طريقاً من طرق قدماء الصحابة، كالعرباض بن سارية وبهلول بن ذويب وأبي لبابة، وهي أمور أبطلها أبو بكر الصديق واعتبرها من عمل الجاهليّة، ثمّ ما لبثت هذه الطائفة أن ظهرت في كلّ من البصرة بعد مقتل عثمان وفي الكوفة بعد مقتل علي. يراجع علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف القاهرة، ط9، 1995، الجزء الثالث، ص ص 86-84، ثمّ ص ص 138- 142.

101- «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا ۚ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا»، سورة مريم، الآية 58.

102- «وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا»، سورة الإسراء، الآية 108.

حديثاً من أحاديث النبي (ص)، أو بيتاً من الشعر أو كلمة صوفيّة، وأخذ في البكاء والزيادة فيه، حتى يُخافُ عليه، وقلتُ لبعضهم: هذا الولي لا يموت إلّا بالبكاء»[103]. فالشيخ سيدي رضوان بن عبد الله الجنوي (ت 991هـ)، كان شديد الخشوع والخشية وكثير البكاء، حتى كَنَّاهُ شَيخُهُ أبو محمّد عبد الرحمن سقين برضوان البكاء[104]. وطالما تحتفل المنقبة بأولياء سريعي البكاء والعَبرة، وآخرين رقيقي القلب، كثيري البكاء، غزيري العبرة، ومن لا يكاد ترقأ له دمعة... ومنهم من أسرف على نفسه لشدّة البكاء كأبي عبد الله محمَّد بن عثمان الصنهاجي (ت 599هـ)[105]. وقد يقترن بكاء الولي أحياناً بالنواح[106]، فالشيخ أبو محمّد حسين (كان حيّاً عام 765هـ) كان حزيناً مواصلاً للبكاء والأنين[107]، رغَّب في ذلك الشاعر بقوله:

الزمِ الحزنَ والبُكا والعَويلا وابكِ يا نفسُ ثمَّ نوحِي طويلا[108]

باتتْ أحياناً قُدرات الولي في هذا السلوك لا تقاس بكثرة بكائه، بل بمدى توفُّقه في إبكاء الآخرين، فأبو هارون عبد السلام العزفي (ت 601هـ) دفين باب الدبّاغين بمراكش، كان رجلاً فاضلاً حزيناً، دائم البكاء، لا تكاد ترقأ له دمعة، وقلّما تراه في جموع المريدين إلّا وأبْكاهُم لكثرة بكائه[109]. وكان أبو يعقوب يوسف (ت 557هـ) مؤذِّن مدينة داي كثير البكاء والاجتهاد، صلَّى حتى تفطَّرت قدماهُ، وكان في السحَرِ ينشد فوق الصومعة:

يا طويلَ الرُّقادِ والغفلاتِ كثرةُ النّومِ تورث الحسراتِ
إنَّ في القبرِ إنْ دُفِعتَ إليه لرُقـــاد يَطـولُ بَعْد المماتِ

ثم يبكي، فلا يسمع أحد صوتَه إلّا بكى لبكائه[110].

يرتبط البكاء أحياناً بحالة التوبة والندم على ما فات، وهو أيضاً تصريح بالدخول إلى عالم الولاية والصلاح، والانعتاق من أسر الخطايا، فأبو عبد الله محمّد الأزكاني (ت بعد 590هـ) كان في شبابه «يلعب

103- ابن قنفد القسنطيني (ت 810هـ/1408-1407م)، أنس الفقير وعزّ الحقير، اعتنى بنشره وتصحيحه محمّد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص 72.

104- الكتاني، سلوة، ج2، ص 292.

105- نفسه، ص 375.

106- التميمي المستفاد، القسم الثاني، ص 195.

107- الحضرمي، السلسل العذب، ص 68.

108- نفسه، ص 60.

109- ابن الزيات، التشوّف، ص 380.

110- نفسه ص 168.

ويغنّي في الأعراس، فحضر بفاس مجلس أبي إسحاق الميورقي الواعظ، فأثرتْ فيه الموعظةُ، فما زال يبكي ويمرِّغ وجهه في التراب، وسالتْ منه الدماء، ففرَّ إلى الله تعالى، وساح في طلب الصالحين»[111].

أسفاً منك وانتِحاباً على ما ... أسْلفتهُ يداك فعلاً وقيلا
من ذنوب كثيرة موبقات ... صيّرتْ ناظِرَ اليقين كليلا

تقدّم المنقبة حالة التوبة أحياناً مقرونة بالبكاء والنحيبِ في صورة دراميّة، تحتفل بالعنف الذاتي، وتشيعه بين الناس، تأسيساً للنموذج الذي تلهث في التحصيل وراء بنائه، حتى وإن اقتضى الأمر الخروج بفعل التوبة عن السريّة؛ فأبو بكر العبدري (ت 559هـ) «كان من أهل البطالات والراحات، ثم نزعتْ به إلى الله هِمَّة عالية... فأصبح يوماً بتادلا وهو يبكي وينتحب، ويلطم خدَّيه على ما سلف من فرطاته وسقطاته. فسمع به أهل داي...فقالوا له: مالك يا أبا يحيى لعلك حمقت؟ فقال لهم: وهل أنا منذ أن كنت إلّا أحمق؟ ...فتجرَّد من ثيابه وستره أبو الربيع بثوب طرحه عليه، وخرج من جميع ما كان عنده، وأمر أهله بالخروج عمّا كان بأيديهم وتصدّق بكل ما لم يعلم له مالكاً، وأمر أهله وأولاده وبناته بالتجرّد»[112].

ويحضر البكاء أيضاً حال الخشية، لا سيّما وقت الصلاة، فمحمّد بن علي السَّقْطي إذا صلّى، بكى وأبكى الناس. وقد انتقى له ابن الزيات قول الشاعر:

أذابَ بِخوفِ اللهِ صِحّـــةَ جسمهِ ... ولولا بكاء العينِ لم يُدْرَ ما بِهِ
ولم يُبقِ حبُّ الله من جِسمه سوى ... خَيال تُقلّ الأرضُ تحت ثيابه[113].

يبدو أنّ الإسراف على النفس من كثرة البكاء جعل الضحك نادراً ما يتفق وحال الأولياء، إن لم يكن منعدماً في سلوك بعضهم؛ فابن الزيات يحدّثنا عن أبي عمران موسى الأسود (ت 594هـ) فيقول: «ما رأيته ضاحكاً قطّ... وإذا نظرتُ إليه ذكَّرني حاله بالآخرة»[114]. وكان أبو عمران موسى بن إسحاق الوريكي المعلم (ت 572 هـ) من أهل الزهو والدنيا، ولما تابَ، أضحى محلوقَ الرأس، حافيَ القدمين، على جسده كساء صوف بالٍ، وعليه آثار الانكسار، ما ضحك قطّ حتى فارق الدنيا[115]. ومنهم من كان يمزج ضحكه ببكائه، فلا

111- نفسه، ص 365.
112- نفسه، ص 175.
113- ابن الزيات التشوّف، ص 186.
114- نفسه، ص 305.
115- نفسه، ص 298.

تكاد ترقأ له دمعة كأبي عمران الهسكوري الأسود (ت 590هـ)[116]. ولعلّ من أكثر ما اشتهر به الفقيه سيدي العربي بن الكبير الطويري (ت 1163هـ) كثرة البكاء، وكان في كلّ يوم إذا أخذ في سلك الألواح للمتعلمين يقرأ بأعلى صوته ويبكي، ودموعه سائلة على الألواح، وكان يتواجد عند قراءة القرآن، وعند مدح النبيّ، فيشتد بكاؤه[117].

4-2-3 ـ الامتناع عن الزواج

يقف الناظر في المدوّنات المنقبيّة مندهشاً أمام الكمّ المعتبر من الصلحاء الذين امتنعوا عن الزواج، وهو مسلك يتنافى مع الشريعة الإسلاميّة، وأقرب إلى سلوك الرّهبان[118]، لذلك اعتبر البعض التصوّفَ من العوامل التي ساهمت في دخوله إلى المجتمع الإسلامي[119]. قد يكون هذا التخريج صحيحاً، لكنَّ الأمر من جهة أخرى ينسجم مع رؤية بعض الصلحاء للمرأة، والتي عبّرت عنها بعض أشكال السلوك الصوفيّة وردتْ عرَضاً في المناقب، فأبو زكرياء يحيى بن يسولال الصنهاجي أقام مدّة في بيته لم يخرج، لأنَّه رأى امرأة متزيِّنة في الطريق[120]. ومن الصالحين من اعتبر ألفة النساء تحول بين الرجال وسلوك طريق القوم[121]، فلا غرابة أن يُنزل أحد شعراء الصوفيّة المرأة منزلة الفتنة، فحذّر منها بقوله:

ذرِ الدنيـــا وإن راقتْكَ حُســناً ولا تغررْكَ ربّــاتُ الحجــال
فليست فتنة في الأرض تخشى أضرّ من النّساء على الرّجال[122]

يبدو أنَّ هذا الاختيار الاجتماعيَّ بات أكثر حضوراً مع الصلحاء المجاذيب والبهاليل ساقطي التكليف زمن الولاية الوهبيّة، إذ آثر الجمُّ الغفير منهم العيش على هامش المجتمع، ويحفل كتاب سلوة الأنفاس بنماذج من هؤلاء سكنوا أزقة فاس ودروبها وفنادقها في أحسن الأحوال[123].

116- نفسه، ص 343.

117- الكتاني، سلوة، ج2، ص 9.

118- الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، يوليو 2008، ص 191.

119- ميتز آدم، الحضارة العربيّة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، منشورات دار الخنجي بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، دون تاريخ، ص ص 38-37.

120- ابن الزيات، التشوف، ص 230.

121- ابن الزيات، التشوف، 195- 196

122- نفسه، ص ص 172- 173.

123- تراجع في هذا الباب الأحوال التي كان عليها كثير من المجاذيب كما عاينها أبو عبد الله محمّد المنالي الزبادي (ت 1209 هـ)، سلوك الطريق الوارية، في الشيخ والمريد والزاوية، تقديم وتحقيق عبد الله اليملاحي، منشورات جمعيّة تطوان أسمير، سلسلة التراث 12، تطوان، 1433هـ/2012م، ص ص 370- 422.

4-2-4 ـ قمع حبّ الدنيا والجاه والرياء والسّمعة

جعل الغزالي تزكية النفس وتطهيرها من كمال الإيمان وشطره، لا تتفق إلّا بإبعادها عن الأخلاق المذمومة، وردّ شُعبها إلى عشرة أصول وهي: شره الطعام، وشره الكلام، والغضب، والحسد، والبخل مع حبّ المال، والرّعونة مع حبّ الجاه، وحبُّ الدنيا، والكِبر، والعُجب، والرِّياء[124]. فالسلطة والجاه من الأمور التي تطلبها النفس وتتوق إليها، إذا اتفقت لشخص، يشُقُّ عليه هجرها. ولمَّا كانت مخالفةُ النفس مدار المجاهدة كما أسلفنا، فإنَّ أهل الصلاح اعتبروا الجاهَ كمالاً وهميّاً، وجعلوا علاجه قمعَ حُبه من القلب[125]، بإذلال النفس والحطِّ من قيمتها. فأبو زكرياء بن يوغان الصنهاجي (ت 537هـ) كان من الأمراء المرابطين، ولمّا رغب في طريق القوم، قَصَد محمّداً بن عبد السلام التونسي نزيل أغمات، فأمره أن يذهب إلى الجبل ويحتطب حزمة، ويدخل رحْبة القصر والحزمة على ظهره، حتى يذهب ما فيه من الكبر والنخوة والزّعامة، فلما أقدم على ذلك، ورآه رؤساء صنهاجة، فرُّوا حياء. وقتئذ أقرَّ عبد السلام التونسي بصلاحه، بل استوهب منه الدعاء، في إشارة إلى بلوغه مقاماً عالياً، بل أمسى يَنصحُ من يستوهِبه الدعاءَ بالتوجه إلي أبي زكرياء المذكور، لأنَّه آثر الفقر على الغنى والجاه[126]. وكذلك كان أمر أبي إسحاق باران بن يحيى المسوفي (ت 570هـ)، أحد الزعماء المرابطين، لما صحَّ عزمُه على اللحاق بالصالحين، فاستشار بعض مشايخ الصوفيّة في ذلك، فنصحه أن يزيل لثامه ويذهب إلى السوق، ويأتي وعلى رأسه طبق من الطرف، فلما فعل ذلك، زال عن نفسه الكبر ولحق بالصالحين[127]. والشيخ أحمد الحداد الخمسي (ت 962هـ) إمام مسجد الشرفات بفاس دخل منزله جماعة من أهل الصلاح، فقدّم إليهم الطعام وكان يخدمهم بنفسه، فلمّا عزموا على الخروج، سبقهم إلى باب الدار، فقال لهم: «إنّي عاهدتُ الله تعالى أن لا يخرج أحد من منزلي حتى يجعل قدمه على خدي»، وكانت غايته من ذلك استصغار نفسه، فوافقوه على ذلك[128].

4-2-5 ـ ارتداء الخشن من اللّباس

يُعدّ اللّباس في المنشأ معطىً ثقافيّاً غنيّاً بالدلالات الرمزيّة؛ ويمسي عند ارتباطه بالمعتقد تعبيراً عن انتماء مذهبيّ؛ يؤسّس لاختيارات اجتماعيّة، لذلك جعلت منه بعض الطوائف علامة للتعبير عن رؤيتها

124- الغزالي، كتاب الأربعين، ص ص 179- 178.

125- نفسه، ص 147.

126- ابن الزيات، التشوّف، ص 123.

127- نفسه، ص 254.

128- ابن عسكر محمّد الشفشاوني (ت 1578م)، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر تحقيق محمّد حجي، منشورات مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط4، 1436هـ/ 2015م، ص ص 27- 28.

للكون والإنسان[129]، ولمّا كان الزهد والتقشّف وقهر النفس الميّالة بطبعها إلى الرياء مذهب أهل الصلاح، فإنَّهم آثروا أوضع الثياب وأخشنها؛ فقد كان الغالب على أحوال الكثير منهم لبس المرقعات، اقتداء بصحابة الرسول الأعظم؛ ومن ذلك ما أخرجه الترمذي قال: إنّا لجلوس مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد، إذ طلع علينا مصعب بن عمير ما عليه إلا بردة مرقعة بفرو[130].

وجعل أهل الصلاح من الصّوف بالنظر لخشونته ملبساً وشعاراً[131]، حتى قيل إنَّه من الأصول التي اشتقّت منها كلمة التصوّف[132]، ولم يكن هذا اللّباس الخشن على وجه الاضطرار، بل عن رضًى واختيار، لأنَّ الزهد في جوهره انزواء عن الدنيا مع القدرة عليها[133]؛ فابن النحوي أخذ نفسه بالتقشّف وهجر اللِّين من الثياب، ولبس الخشن من الصوف وكانت جبَّته إلى ركْبتيه[134]. وكان أبو الحسن بن حرزهم يلبس في الصيف دُرّاعة قطن مصبوغة وطاقيّة، ومئزراً قصيراً على رأسه، ويزيد في الشتاء دُرّاعة ثانية من قطن، وأثاث بيته حصير لا غير، وفوقه عباءة خشنة جداً كان ينام عليها، وكان لا يأخذ من الدنيا إلّا المهمّ الضروري، ولو شاء لكانت تُعَدُّ له الفرش اللينة، وإنَّما فعل ذلك تأسّياً برسول الله (ص) الذي كان يأمر أصحابه بالتصبُّر على المكاره، وعلى خشن المطعم، وخشن الملبس[135]. وكان لباس أبي الحجاج يوسف الضرير (ت520هـ) عباءة صوف كلّ عام تصنعها زوجته[136]، ولبس أبو موسى عيسى الأزدي الخشن من الثياب، وخالط الفقراء[137]. ولم تكن الصالحات أحسن حالاً؛ فأميّة بنت يغروسن، كانت تلبس خماراً وجبّة من صوف[138].

استطاعت هذه الفئة الاجتماعيّة بلباسها الوضيع أن توجِّه رسائل اجتماعيّة[139]، وتختصّ بصورة اجتماعيّة، عنوانها الأبرز الإعراض عن الدنيا وملذاتها؛ فالشيخ أبو عبد الله محمّد التاودي الفاسي (580هـ)

129- إدريس محمّد يوسف، «الدلالات السياسيّة للثوب في المتخيل الإسلامي»، ضمن مجلة يتفكرون، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد5، خريف 2015، ص ص 182- 193.

130- ابن الزيات، التشوّف، ص 51.

131- ابن خلدون، شفاء السائل، ص 51.

132- قدَّر الشيخ أحمد زروق الفاسي (ت 899هـ) الوجوه التي اشتقت منها كلمة التصوّف بألفي وجه منها لباس الصوف، يراجع كتابه: قواعد التصوّف، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1429هـ/2005، ص21. وجعل الشيخ أحمد بن تيمية (ت 728هـ) النسبة إلى لباس الصوف أصحَّها، كتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، حققه وأخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى، دار الفضيلة، دون تاريخ، ص 129.

133- الغزالي، كتاب الأربعين، ص 209.

134- ابن الزيات، التشوّف، ص 100.

135- التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص ص 16- 18.

136- ابن الزيات، التشوّف، ص 106.

137- التميمي المستفاد، القسم الثاني، ص 79.

138- ابن الزيات، التشوّف، ص 112.

139. Benhima(Y) «Le vêtement des soufis au Maroc médiéval d'après les sources hagiographiques», in: A.M.A., N ° 13, 2006, pp. 9-24.

كان «رحمه الله تعالى، متقشفاً، بذّ الهيئة، تاركاً للتنعّم بلذّات الدنيا، بلغه قول النبيِّ (ص): من قضى نَهْبَتَهُ من الدنيا حيل بينه وبين شهوته في الآخرة، ومن مدَّ عينه إلى زينة المترفهين، كان مهيناً في ملكوت السماء، ومن صبر على القوت الشديد صبراً طويلاً، أسكنه الله من الفردوس حيث شاء»[140]. وكان عبد السّلام التونسي نزيل أغمات يلبس كساء خشناً على جلده[141].

رجال اللهِ قد سَعِدوا وفازُوا ونالـــوا فضْل رحمتِه وحـــازوا
رجـــال طلَّقوا الدنيـــا بَتاتاً ولو جازَ الرّجوعُ لما اسْتَجازوا[142]

3-4 ـ جسد معَنَّف: جسد مُفارق ومقدَّس ومبارك

يحتلُّ الجسد مكانة متميزة في الخطاب المنقبي، يعكسها حضوره المتميز، في صور متعدّدة تؤسّس مجتمعة لخاصيّة المفارقة التي يتمتّع بها في التمثلات الاجتماعيّة؛ فهو موضع تجلٍّ للقداسة، ولمواهب في جوهرها حاجات مجتمعيّة، تؤكد أنَّ الصلاح المغاربي صناعة مجتمعيّة أكثر منه سلطة أسقفيّة مقنّنة، كما هو الأمر بالنسبة إلى المجتمع المسيحي الوسيط على سبيل المقارنة[143]. وننتقي من الصور العديدة التي تبيّن طابع المفارقة التي ميّزت جسد الأولياء ما يلي:

1-3-4 ـ طعام الولي:

اعتُبر الولي الأميّ أبو يعزى يلنور أعجوبة الزمان، وعدّة الإيمان، بفعل سلوكه الذي بهر المتقدمين والمتأخرين[144]، وبلغ به أعلى درجات المجاهدة[145]، فكان لا يأكل شيئاً ممّا يأكله الناس، وحجب نفسه عن الشهوات، وامتنع عن اللّذات في الدنيا وهو قادر عليها، والوصول إليها؛ فأخذ يطعم الناسَ اللّحم والعسل، وينفرد هو بأكل ما تعوّد عليه[146]، وكان أغلب طعامه دقيق البلوط، يجعل معها أوراق اللبلاب ويطحنها،

140ـ التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص 140.

141ـ ابن الزيات، التشوّف، ص 110.

142ـ ابن الزيات، التشوّف، ص 178.

143. Ferhat (H.), Le Soufisme et Les Zaouyas au Maghreb; Mérite individuel et patrimoine sacré, Editions Tou - kal, Casablanca, 2003, PP, 8-9.

- Amri (N. S.), «Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval», R.M.M.M. [En ligne], 113-114 | novembre 2006, mis en ligne le 10 novembre 2006, consulté le 27 décembre 2016. URL: http://remmm.revues.org/2967.

144ـ ابن الزيات، التشوّف، ص 214.

145ـ الصومعي، المعزى، ص 69.

146ـ التميمي المستفاد، القسم الثاني، ص 34.

ويقتات به، وما كان يأكل إلّا من نبات الأرض ويأكل قلوب الدفلى[147]، التي «يسمّيها الأطباء شجرة الحمار، وهي مسمومة مثل رهج الفأر للفأر»[148]. لم يقف التميمي (ت603أو 604هـ) في ما يرويه عن أبي يعزى عند حدود المعاينة، بل اعتمد المشاركة للوقوف على حقيقة طعام الرجل؛ فتذوّق الدفلى التي يأكلها، فوجد طعمها مُرّاً[149]، لكن ما إن مضغها أبو يعزى، وذاق أبو الصبر طعمها، حتى وجده حلواً، بل صارت بلسماً للجروح ودواء للعلل بعد أن امتزجت بريق أبي يعزى[150]. إنَّ هذا النظام الغذائي النباتي الذي ارتضاه أبو يعزى يُعدّ محصلة لمسار طويل، فقد «كان في ابتداء أمره راعياً، وكان يصنع له كلُّ واحد من أرباب المواشي التي يرعاها رغيفين كلّ يوم، فكان يأكل رغيفا واحداً ويؤثر بالرغيف الثاني رجلاً منقطعاً في المسجد لقراءة القرآن. ثمَّ انقطع في المسجد رجل آخر يقرأ القرآن، فآثره على نفسه بالرغيف الثاني، وجعل يأكل من نبات الأرض. فلمّا رأى أنَّه يكفيه النبات عن الطعام قال: ما أصنع بالطعام ونبات الأرض يغنيني عنه»[151]؟

لم يكن أبو يعزى استثناء في هذا السلوك الغذائي العنيف، فالحاج سعيد المسطاسي كان متجرّداً للعبادة وسائحاً في البراري، أقام ثلاثين سنة، طعامه النباتُ والمباح من الأرض، وفيه أنشد البادسي في مقصده يقول:

زاهَـدوا يُريدون النجاةَ فأصْبحوا ... وطعامُهُمْ في الأرضِ نبت يابس
وتَسرْبلوا فيـها ثيـــاب مجـاهدٍ ... وكمـــا عليهـمْ للرَّشـــادِ ملابس
مالوا عن الشهواتِ في الدُّنيا فَما ... لهم سوى التوفيـــق شيء حابس[152]

وكان أحمد بن عاشر شيخُ سلا يقتاتُ على ورق الخبازي، وحيوان من البحر يسمى السرنبق[153]. وأبو محمّد عبد الله بن الخير الزناتي من أهل تامسنا «أقام عشرين سنة لم يأكل لحماً ولا شيئاً ممَّا يأكله الناسُ، وإنَّما كان يجمع نبات الأرض، فيصنع منه أقراصاً يأكلها في العام، فإذا جاء عام آخر صنع مثلها»[154].

147- ابن الزيات، التشوّف، ص ص 216-215.
148- العزفي، دعامة، ص 39.
149- التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص 32.
150- العزفي، دعامة اليقين، ص 40.
151- ابن الزيات، التشوّف، ص ص 215 -216.
152- البادسي، المقصد، ص 71.
153- الحضرمي، ص 24.
154- ابن الزيات التشوّف، ص 296.

وقد استمرَّ هذا السلوك الغذائي حتى زمن الولاية الوهبيَّة، فمحمَّد بن مبارك الزعري (ت 1009هـ/ 1600م) حين نزوله بتاستوت على مقربة من ضريح الشيخ أبي يعزى، أسَّس مشروعه الصوفي على هدْيِ الشيخ المذكور، من أكلٍ لأوراق الأشجار، حتى بات يعرض نفسه على الأسد فلا يقبلها منه[155].

إلى جانب هذه الميول الغذائيّة النباتيّة اعتمد بعض الصلحاء أطعمة غريبة وقاسية، فأبو محمّد عبد السّلام التونسي نزيل أغمات «إذا اشتهى اللحم، اصطاد السلاحفَ في البَريّة، فأكل لحمها[156]». ولم يكن أبو محمّد عبد العزيز التونسي (ت 486هـ) أحسن حالاً، فقد وُصِفت عيشتُه بأنَّها لا تُطاق ولا يُقْدر عليها، كما أقرَّ بذلك أهل الولاية؛ إذْ كان قوتُه في سياحته ما يلفظه البحر من أسماك، وكان مُدّ من الشعير يكفيه في اثني عشر يوماً[157]. أمّا أبو محمّد عبد الله المليجي (ت قبل 540هـ)، فقد كان الغالب عليه الزّهد في الديار والتقشف، قوتُه عصيدة شعير بغير ملح، حتى صار جسده كالسفود المحترق. وقد اعتقد عبد الجليل الذي تكفل بتغسيله بعد موته أنَّ جسده أسود من العبادة والتقشف، فإذا به ناعم[158].

وتلبّس بعض الصلحاء المجاذيب مسالك غريبة في الطعام، في شبه تحدٍّ للطبيعة الإنسانيّة؛ فمن كرامات الشيخ الشريف سيدي عبد الحفيظ الحسني الإدريسي (ت 1254هـ)، أنَّه كان يطبخ القهوة، ويجعل فيها السمَّ القاتل، ويشربها ويناولها أصحابه، ولا يضرّهم[159]. والولي المجذوب الشريف سيدي محمّد المنتصر بالله الكتاني (ت 1278هـ)، كان يستعمل الطنجيّة، ويعمل فيها كلّ ما يراه بعينه، ومن جملة ذلك السمّ القاتل، ثمّ يأكلها ويأكل معه بعض أصحابه ممّن كان ملازماً له، ولم يكن السمُّ يؤثِّر فيهم جميعاً[160].

4-3-2 ـ الغلوّ في العبادة

قد لا تتّسع هذه الدراسة لاستيعاب الكمّ الهائل من الصور النمطيّة التي خُصَّت بها عبادة الأولياء في كتب المناقب، الذين ـ على ما يبدو ـ لم يُنعتوا جزافاً بالعبّاد، ولعلّ الملاحظ أنَّ أجسادهم كانت المقصد والغاية، لذلك تصرّ المنقبة على ربط الغلو في العبادة بالحالة التي يصير عليها جسد الولي؛ فهو إمّا كالشنّ البالي، أو نحيل كالخيال، وقد يلصق الجلد على العظم، ويمسي الوجه شديد الصفرة، والقدم مُتفطِّرة ... وتصرُّ المنقبة أيضاً على جعل الولي حريصاً على إخفاء ما لحق بجسده من ضَرر جرَّاء الغلو في العبادة،

155ـ مجهول، المحلى في مناقب سيدي محمّد بن مبارك، مخطوط الخزانة الحسنيّة، الرباط، رقم 726، ص 6.

156ـ ابن الزيات، التشوّف، ص 110.

157ـ نفسه، التشوّف، ص 93.

158ـ نفسه، ص 145.

159ـ الكتاني، سلوة، ج 3، ص 13.

160ـ نفسه، ص 222.

قدْرَ حرصه على إخفاء كراماته، لا سيّما زمن الولاية الوهبيّة، حتى يكشف عنها أحد المريدين أو الأصحاب مصادفة، وذلك عند معاينة جسد الولي في الحمَّام، أو عند تغسيله بعد موته.

عِبادُ اللهِ ســـــادات كِرام لَهمْ في الخَيرِ إن لاحَ انْبِعاث
علاماتُهم نُحول واصْفِرار وإخْبات وأطْمار رثَاث[161]

لقد آثر بعض المتصوّفة السهر على النوم، فقضوا لياليهم في التهجّد[162]؛ فأبو عبد الله البيعي الكمّاد كان أعرج لا يتصرّف إلّا بعصاه، فإذا جنَّه اللّيل، قام إلى ورده، وانتصب واقفاً ولم يحتج إليها. ولُقِّب أبو شعيب بن سعيد الصناجي (561هـ) بالسارية، لأنَّه إذا وقف في صلاته انتصب كسارية[163]، ورمى نفسه في ليلة شديدة البرد في الوادي، فأخذ يتهدّد ويوبخ نفسه معاتباً لها، لأنَّها نازعته في استعمال الماء البارد، فحمله أحدهم إلى بيته، وأوقد له النار، حتى زال عنه ألم البرد، وسأله أحدهم عن السبب، فقال: إنَّها نفس خبيثة[164].

إذا ما الليلُ أظلـــــمَ كابدوه فيسْفِر عنهُم وهـــم رُكوع
أطار الخوفُ نومَهم فقاموا وأهل النّوم في الدنيا هُجوع[165]

3-3-4 ـ تسليم الجسد للبلاء والامتناع عن الدواء

يبقى أبو يعقوب يوسف بن علي المبتلى (ت 563هـ) أحد رجالات مراكش السبعة مَضْرب مَثَل في هذا السلوك، فقد كُنِيَّ بالمُبتْلى، لأنَّه ابْتلي بالجذام فصبر، وأسْلمَ جسده للبلاء يفعل به ما يشاء، وظلَّ نزيل حارةٍ سمّيت بالجذماء. ومن عجيب ما عاينه ابن الزيّات في أحوال هذا الولي تساقط بعض جسده في بعض الأوقات، وبدل التداوي صنع طعاماً كثيراً للفقراء شكراً لله تعالى. وقد انتقى في شأنه ابن الزيّات من الأشعار الصوفيَّة:

تعودتُ مسَّ الضـــرِّ حتـى ألِفْتُهُ وأسْلمني طـولُ البلاءِ إلى الصبرِ
ووَسَّعَ قلبي للأذى الأنسُ بالأذى وقد كنتُ أحياناً يضيقُ به صدري[166]

161- ابن الزيات، التشوف، ص 181.

162- يقول عبد الله بن سهل التستري (ت 283هـ): «جماع الخير كله في هذه الخصال الأربع، وبها صارت الأبدال أبدالاً: إخْماص البطون، والصمتُ والاعتزال عن الخلق، وسهر الليل"، الغزالي، منهاج العابدين، ص 186.

163- ابن الزيات، التشوف، ص 189.

164- نفسه، ص 191.

165- نفسه، ص 271.

166- نفسه، ص 313.

ومرض أبو الحسن علي بن الدلّال «مرضه الذي مات منه، فما عرف علته أحد. فلمّا مات وُجِد الجانب الذي كان ينام عليه قد أنفذته الأكلة إلى جوفه، وما علم أحد بذلك إلى أن مات»[167].

4-3-4 ـ جسد مفارق ومبارك

أمسى جسد الأولياء بفعل المجاهدات المختلفة في تمثلات المجتمع مفارقاً ومخالفاً للطبيعة الإنسانيّة، وبات الناس يعتقدون كلّ ما يُحكى عنه من الأمور الخارقة؛ ومن ذلك ما عُرف به محمّد الكتاني الحمدوشي الذي جعل لنفسه شعاراً مُغْرقاً في العنف: «إيقاد النيران، والاصطلاء بها، والرقاد بجانبها أو فيها، حتى كأنَّها منزل له وقرار، وحِلّ اضْطِجاع واستقرار». ومن عجيب أمره «أنَّه كان يأخذ الأحمال الأربعة والخمسة من الفحم، ويوقدها في بيت داره، فإذا اتَّقَدَتْ دخل البيت المذكور، وسدَّه عليه، ونام فيه الأيام الثلاثة والأربعة، حتى يصير الفحم المذكور رماداً، ولا يبقى أثر للنار به، وحينئذ يفتح عليه ويخرج منه، ولا يقدر أحد من أهل بيته ولا من غيرهم أن يمنعه من ذلك، ولا يتأذَّى البيت ولا شيء منه»[168]. والمجذوب أحمد المنيعي كان «يشرب القطران ويدهن به في جسده، ويخمّر به ثيابه، ويدخل بيت النّار من الفرن الذي والاهُ لا يبالي، ولا تضرّهُ النّار ولا يحسّ بحرِّها، والقطران هو جلّ قوته»[169].

لم يكن جسد الولي في نظر العامّة مفارِقاً فحسب، بل كان مُحتضِناً ومُنتِجاً للبركة، حتّى أمستْ مقوّماً أساساً لقداسة الصلحاء[170]، فهي «سرّ الله والأنبياء والأولياء وفي الأشياء»[171]، وشبّهها روجيه باستيد (Bastide(R بالسائل المقدّس الذي يفيض من المُرابط ويمتدّ إلى كلّ ما يمسّه من ثياب أو ماء وضوء، فتتحوّل إلى حوامل مباركة، يتهافت الناس عليها. وتتّسم بركة الأولياء بالديمومة والاستمرار؛ فهي لا تنقطع بموتهم، بل إنَّ أجسادهم تحفظ بالبركة عقب ذلك[172]. يفقد الولي ملكيته لجسده ولباسه؛ ويبيت كلّ ذلك مشاعاً بين الناس، كلّ يطلب حظّه على وجه التبرّك، ومن ذلك ما عاينه التميمي خلال زيارته لأبي يعزى، فيقول: «أمَّا تواضعه [أبو يعزى] وحلمه واحتماله وصبره، ونزوله للعوام واستجابته لما يريدون، فقد شاهدتُ منه

167- نفسه، ص 341.

168- الكتاني، سلوة، ج 2، ص 272.

169- المنالي، سلوك الطريق، ص 393.

170- جعل البعض من البركة مدخلاً أساساً لدراسة الصلاح بالمغرب:

ـ دوتي إدموند، الصلحاء مدوّنات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر، ترجمة محمّد ناجي بن عمر، منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014، ص ص 35- 37.

- Doutée (E), Magie et religion dans L'Afrique du Nord, Alger, Adolphe Jourdan, 1909, p. 338 et autres.

ـ إيكلمان ديل، الإسلام في المغرب، ترجمة محمّد أعفيف، دار توبقال للنشر، ط1، 1991، الجزء الثاني، ص 46.

171- أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريّة، منشورات مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 96.

172- باستيد روجيه، مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة محمود قاسم، المكتبة الأنجلو- مصريّة، القاهرة، 1951، ص 65.

ما أقطعُ قطعاً أنَّه لا يوجد عند غيره... فقعدتُ في ناحية البيت أنظرُ سلام الناس عليه... قال له أحدهم: عسى شيء من شعر رأسكَ، فنزع شاشيّة العزف عن رأسه، وكان شعر رأسه أبيضَ كالقطن، وأبدى له رأسه. فأخذ الرجل مقرضاً، وقصَّ من شعره، ثمَّ تابع الناس يقصّون منه، حتى فَنِيَ شعرُ رأسهِ، وأخذوا يستأصِلون أصله حتى قطعوا جلدة رأسه في مواضع عدّة، وهو جالس في مكانه لا يشكو أو يتبرَّم، وكأنَّه رحمه الله جماد لا يتحرّك، ولا يدفع عن نفسه، حتى تَناهى من حضر ذلك، وكان من قِبَلِهِمْ لا من عِندِهِ» [173]. وهذا شيخ أغمات عبد الجليل بن ويحلان (ت 541هـ) كان يقف الناسُ صفوفاً «من باب الجامع إلى باب داره يتبرّكون به ويتمسّحون بأثوابه ويستوهبون منه الدعاء»[174].

وقد عاين سيكونوزاك Segonzac في رحلاته للمغرب (1899-1901) ما حظي به أحد الشرفاء من تقديس من العامّة الذين كانوا حريصين على التماس بركته، من خلال تقبيل مواضع مختلفة من جسده أو قطع شيء من خصلة ركابه، وحتى الذين لم يتيسر لهم ذلك، حاولوا جاهدين لمس الشريف بعصيّهم، أو إلقاء حصى صغيرة عليه رجاء أن تمسّه، فعملوا على تقبيلها بكلّ وقار، واحتفظوا بها على وجْه التبرُّك[175].

لم يكن استدرار بركة هذا الجسد المقدَّس مخصوصاً بعامَّة الناس أو الطبقات الدنيا من المجتمع، بل إنَّ من العلماء والسلاطين من أبدى حاجته إليها، ومن ذلك ما أطْلَعنا عليه صاحب الكوكب الأسعد، من أنَّ السلطان المولى إسماعيل اغتنم نزول شيخ الزاوية الوزانيّة وقتها محمّد بن عبد الله الشريف (ت 1120هـ/ 1708م) العاصمة مكناس، فطلب منه «أن يدخل معه إلى الدار بقصد زيارة العيال، فساعده على ذلك، فلمّا أشرف على العيال جعل بُرْنُوساً على وجهه، وجعل العيال يزرْنَ ويأخذْنَ من أطراف البرنوس، حتى لم يتركنَ منه إلّا القليل، ولما فرغ أدْخَلَه بيت المال بقصد الدّعاء والتبرُّك...»[176].

لا غرابة من خلال ما تقدَّم أن يصبح جسد الأولياء مصدراً للنور بدلالاته المختلفة في الثقافة الإسلاميّة[177]؛ فأبو يعزى كان لا يراه أحد إلا عمي من نور وجهه، كما وقع لأبي مدين شعيب (ت 594أو 588هـ) فبات

173- التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص ص 39-38.

174- ابن الزيات، التشوّف، ص 148.

175. Segonzac, Voyages au Maroc (1899-1901), Armand Colin, Paris, 1903, p 82.

176- العمراني محمد، «الزاوية الوزانيّة والمخزن العلوي، من مرحلة التأسيس إلى أواخر القرن الثامن عشر» مجلة المناهل، عدد81-80، فبراير 2007، ص ص 145-119.

177- جاء في التنزيل: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» سورة النور، الآية 35.

يراجع أيضاً حضور رمزيّة النّور في سيرة الرسول الأكرم، أبو محمّد عبد الملك بن هشام (ت 213أو 218هـ)، سيرة ابن هشام، تعليق وتخريج عمر عبد السّلام تدمري، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1410هـ/ 1990م، الجزء الأول، ص ص 180- 181.

ضريراً، إلى أن مسح وجهه بثوب أبي يعزى، فارتدَّ بصيراً[178]؛ من أجل ذلك اعتبر الشيخ الأكبر ابن العربي أبا يعزى يلنور موسويَ الوِرث، في إشارة إلى ما جاء في قصة موسى عليه السلام بالتوراة من أنَّه لمَّا «جاء من عند ربّه كساه الله نوراً على وجهه... فما رآه أحد إلا عُمِي من شدّة نوره»[179]، ولعله من ثمّ جاءت كنيته أبي يعزى بـ«يلنور» أي ذي النور[180].

يحتفظ الجسد المقدَّس للولي بقدراته الاستشفائيّة حتى بعد الوفاة، فالمدوّنات المنقبيّة تستعرض نماذج من الصلحاء يستشفي الناس بتراب قبورهم، ولذلك كان جسد بعضهم موضوع نزاع بين الناس لحظة وفاته؛ فأبو يعقوب يوسف بن مصباح التادلي (ت 592هـ) لم يعلم بموته غير جيرانه، فما خرجوا بجنازته من باب الدبّاغين حتى انثال الناس من كلّ جهة واحتفل الناس لجنازته[181]. واشتهر رجل مجهول بأغمات أوريكة بصلاحه، فلمّا مات همَّ فريقان أن يقتتلا على جثته، كلّ يُريد أن يدفنه لينال من بركته، فبقي بسبب ذلك ثلاثة أيام لم يدْفن وهو مطروح...على وجهِ التبرّك[182]. وكان لعلي بن أحمد الدوّار المجذوب الملاماتي (ت940هـ)، شأن عظيم عند أهل فاس، ولمّا مات، تساقط الناس على جنازته وتقاسموا نعشه وسجّادته ولباسه[183].

5- العنف في الحقل الصوفي

نستعير مفهوم «الحقل» من الوعاء المفاهيميّ الذي أرساه بيير بورديو (P.) Bourdieu[184]؛ فنعتبر حقل المتصوّفة (مجالاً، ملعباً، سوقاً) يتنافس فيه الفاعلون (الصلحاء) لتحقيق غايات معيّنة، ويتوسّلون باستراتيجيات يتطلّبها التنافس، يعتبر العنف الرمزي والمادي جزءاً منها. ونؤشّر في هذا الجانب على ملاحظتين اثنتين: أولاهما أنَّ هذا النوع من العنف لم يكن حاضراً زمن الولاية الوهْبيّة، والثانية أنَّ الدافع إليه زمن الولاية الكسبيّة كان الصراع على المجال الروحي في الغالب. وقد توسّل بعض الصلحاء في هذا

178- الكتاني، سلوة الأنفاس، ج1، ص 187.

179- شودكيفيتش علي، الولاية والنبوّة، ص 77.

180- ابن الزيات، التشوّف، هامش المحقق، رقم 475، ص 213.

181- نفسه، ص 300.

182- نفسه، ص 129.

183- الشفشاوني، دوحة الناشر، ص ص 75- 76.

184- يراجع بهذا الشأن أساساً:

- بورديو بيير، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، مراجعة فريد الزاهي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، أبو ظبي، ط1، 1433هـ/ 2012م، ص ص 181- 193.

- برادفورد فيرتر، «الرأسمال الرّوحي: التنظير السوسيولوجي للدّين، مع بورديو ضدّ بورديو»، ترجمة طارق عثمان، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات، فئة ترجمات، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، 19 مايو 2017.

الباب أساساً برموز لا يخلو مدلولها من عنف، ومن ذلك اتخاذ ألقاب ونعوت عنيفة تحيل على القوّة؛ فأبو محمّد عبد الله الغزواني (ت935هـ) لم يجد أدنى حرج في وصف نفسه بـ«الحنش» أي الثعبان؛ فيقول لصاحبه أبي العزم رحال الكوش دفين أنماي، في سياق صراعهما على النفوذ الروحي بمراكش: «إمَّا أن تَتْرُكها [مراكش]، أو أَتْرُكَها لك، وأمَّا حنشان في غار واحد فلا يجتمعان»[185]. ونعت محمّد بن داود الشاوي (ت 940هـ) دفين أزراق بتادلا أبا القاسم بن محمّد الزعري (ت 930هـ) بالثعلب الصفراء، فردّ عليه الأخير بقول لا يخلو من دلالة عنيفة: «هذه الثعلب الصفرا تلد ثعباناً يغطيني ويغطيك، يريد به [ولدَهُ] سيدي مَحمّد الشرقي»[186]. ونُعِت الشيخُ المجذوب عبد الواحد بـ «الزنبور» من قِبل أصحابه، لأنَّه كان يلدغ كلَّ من اقترب منه أو حاول استنكار بعض أفعاله، وإن خالفتِ الشرع أحياناً[187]. ولَقَّبَ أهل التصريف من الصوفيّة الشيخَ الضرير أبا عبد الله محمّد الزيتوني بـ «الأفعى العمياء» لا تعتق من لسعته لسرعة إجابة دعوته[188]، وقد كان من بين ضحاياه صاحبُه العالم المحققُ الشيخ أحمد زروق البرنسي الفاسي (ت 899هـ)، إذ أبعدَهُ الزيتوني عن المغرب، بل تعقبه بدعائه وكاد يهلك وهو في الديار المصريَّة[189].

يصبح العنف الرمزي وسيلة للهيمنة Domination على الحقل، تُجسّده رغبة المهيمِن إحكامَ منافذ الدخول، ومنعَ كلّ وافد جديد من اقتحامه[190]، وتحتفظ المناقب بوقائع يصدُق عليها هذا التوصيف؛ فقد سئل القطب مَحمّد الشرقي (ت1009هـ/1601م) شيخُ تادلا عن سبب خلافه مع غريمه أحمد الصومعي (ت 1013هـ/ 1604م)، فأجاب بوصف غاية في العنف: «أنا وسيدي أحمد كَفَرْدَتَيْ الرّحى من دخل بيننا طَحَنَّاهُ»[191]، وفي ذلك إنذار صريح إلى مصير كلّ من سوّلتْ له نفسه محاولة إقامة مشروع صوفيّ بتادلا. وبالفعل فأبو بكر بن محمّد بن سعيد المجاطي الدلائي (ت 1021هـ/1612م) -الذي كان وقتئذ يتهيّأ لتأسيس زاوية الدلاء بتادلا- كان كلّما اتّجه إلى مراكش لزيارة شيخه أبي عمرو القسطلي (ت 974هـ) و«قَرُب من منزل سيدي مَحمّد [الشرقي] أحسّ بنقص في نفسه[192]»، فأيقن أنَّ ذلك يقع له بسبب الشرقي، فشكا هذا الأمر لشيخه أبي عمرو المذكور، فنصحه أن يتجنّب طريق مَحمّد الشرقي، وأن يأتي مراكشَ عن طريق

185- الفاسي محمّد المهدي (ت 1109 هـ)، ممتع الأسماع في الجزولي والتباع، وما لهما من الأتباع، تحقيق وتعليق عبد الحميد العمروي وعبد الكريم مراد، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1415هـ/1994م، ص 62.

186- العروسي عبد الخالق (كان حيّاً عام 1139هـ)، المرقي في بعض مناقب القطب سيدي مَحمّد الشرقي، دراسة وتحقيق محمّد البقالي، دار الأمان، الرباط، 2017، ص 188.

187- المنالي، سلوك الطريقة، 371.

188- ابن عسكر، دوحة، ص 67.

189- نفسه، ص 49.

190- بير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ص 183.

191- الإفراني، صفوة من انتشر، ص 75.

192- الفاسي، ممتع الأسماع، ص 175

الجبل، لأنَّ الشرقي كان «قويّاً، ذا عناية، يغار أن يظهر معه أحد بتلك البلاد»[193]. إنَّه التلازم الجدلي بين السّلطة والرمز؛ الذي غالباً ما تُوفَّق اللغة كوعاء وحامل للتعبير عنه، فتبدو للألقاب والرموز (صاحب العناية ـ الرحى ـ الطحن...) وسيلة عنيفة للهيمنة على الذهنيّات في خطوة أولى، ثمَّ تحقيق مكاسب رمزيّة وماديّة لاحقاً.

وقد يتطوّر التنافس على النفوذ الروحي داخل المجال ليكتسي طابعاً ماديّاً أحياناً؛ فالمجذوب الشريف مولاي عبد الحفيظ بن محمّد العمراني (ت 1130)، ما إن يرى سيدي عزوز بن مسعود دفين طالعة فاس، حتّى يطرده وهو يقول له: اُخرجْ من مدينتي، فيفرُّ منه، ولا يرجع عنه إلّا إذا أخْرجَه من أحد أبواب فاس[194].

ويقدّمُ صاحب الممتع موقفاً طريفاً يعكس ما اتفقَ لبعض الشيوخ من قوّة وهيبة لا تخلو ممارستها من عنف رمزيّ، يخلق نوعاً من الخوف والرهبة لدى المنافسين من الصلحاء؛ فالشيخ أبو حفص عمر الخطّاب نزيل زرهون التقى بالولي سعيد بن أبي بكر المشترائي شيخ مكناسة (ت حوالي 960هـ) «كلاهما راكبٌ في أصحابه، فترجَّل سعيد عن فرسه، فسلّم على سيدي عمر، ولم ينزلْ له سيدي عمر، فكأنَّ أصحابَ سيدي سعيد وجدوا في أنفسهم من ذلك، فعرف ذلك سيدي سعيد فقال لهم: جزى اللهُ سيدي عمرَ عنَّا خيراً، إذ لم ينزلْ لنا، فلو نزل لم يمشِ أحد منَّا بكسائه»[195]. إنَّه إذعان جليّ واعتراف بقوّة الخصم، وخوف صريح من بطشه. ونظير ذلك أيضاً أنَّ المجذوب سيدي احساين بن محمّد القواس (ت 1111هـ) أبصر أحمد بن معن الأندلسي في سوق الرْصيف بفاس، فرجع من طريقه إلى طريق أخرى على رحبة الزبيب، ثمَّ على عقبة العيون إلى داره، وهو يقول: «طريقْ السَّلاَمَة ولوْ دارتْ»[196].

لا يتردَّد الوليُّ أحياناً في ضرب مريده أو حتى صاحبه إذا صدر عنه شيء لا يرضيه، وهو أمر يُذعن له المعنَّفُ، بل يعتبره من أسباب الفتح؛ وهو ما يتّفق مع ما اعتبره بورديو Bourdieu (P.) قبول المهيمَن عليه Le dominé وإسهامه في تيسير سلطة وحكم المهيمِن Le dominant[197]، فأبو محمّد عبد الله الغزواني ضرب صاحبه الشيخ أبا محمّد عبد الله الهبطي ضربة فوق حاجبه هشَّمت العظم، وظلت تؤلمه

193- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

194- الكتاني، سلوة، ج1، ص 100.

195- الفاسي، ممتع، ص 75.

196- الكتاني، سلوة، ج 1، ص 379.

197. Lahouari (A.) «Violence symbolique et statut du politique chez Pierre Bourdieu», In: R. F.S. P, 51e année, n°6, 2001. Pp. 949-96 3.

إلى آخر عمره، ومع ذلك ظلَّ لسان حال الهبطي يقول: «كلّ ما فتح الله به عليّ إنَّما هو من بركة سيدي أبي محمَّد الغزواني»[198].

ويكتفي الولي أحياناً بتهديد مريديه عبر رموز خطابيّة عنيفة، فسيدي أحمد بن محمّد الشاوي (ت 1014هـ) دفين فاس، كان يقول: «صاحبي إن وجدته عند باب أحد قَرَضْتُهُ»[199]، ويعلق صاحب السلوة على ذلك، فيقول: «يعني كَسّرتُ عظامه، يريد بذلك إهْلاكه، وله في ذلك مع أصحابه حكايات كثيرة»[200].

وكان النفيُ أو الإبعاد عن المجال مصيرَ بعض المريدين الذين أقدموا على أفعال لم تُرضِ شيوخهم، فالقطب مولاي الطيب بن محمّد الكتاني (ت 1253هـ) استنكر ما أقدم عليه أحد المنقطعين بضريح المولى إدريس بفاس، فأمره بالخروج منها على الفور، وهدَّده بالسلب، فطلب الرجل من أصحاب الشيخ الكتاني مهلة ليتدبَّر أمره، فرفضوا ذلك، فما كان معه من بُدّ غير الإذعان لأمر مولاي الطيب، خوفاً وتفادياً لما قد يلْحقه جرَّاء مخالفة أمر الشيخ الكتاني؛ فخرج من فاس في الحين، واستقرَّ بالزاوية الحمزاويّة زُهاء سنتين، وهو يستعطف مولاي الطيب بالرجوع إلى فاس، حتى أذن له بذلك[201].

وكان الشيخ يوسف بن الحسن التليدي «كثير الكتْب للنواحي، يأمر الناس بالتوبة ويشوِّقهم في الاطلاع على الكرامات...وكان الشيخ أبو محمّد الهبطي كثيراً ما ينكر عليه تلك الدعاوى وينهاه عن إفشائها، وهو على شأنه، فدعا عليه أبو محمّد، فخرس لسانه، وتعطّل عن الكتب بيده، وبقي بذلك إلى أن مات»[202]. وزجر الولي عبد الوارث بن عبد الله اليصلوتي أحد أصحابه عن الكلام، وأمره بالصمت فلم يتكلّم إلى أن مات[203].

6- المجتمع وعنف المتصوّفة

يسمح الاطلاع على مناقب الصلحاء بالقول: إنَّ عنف المتصوّفة المادي والرمزي حيال الآخر اتّسم في عمومه بخاصيتين اثنتين: الأولى أنَّ ضحاياهُ من جميع الشرائح الاجتماعيَّة، وكأنَّ الولي عنَّف جميع من يحيط به. والثانية أنَّه لم يقتصر على الأشكال المعروفة من العنف، بل إنَّ اتساع الأفق التخيلي للسرد

198- الكتاني، سلوة، ج 2، ص 237.
199- نفسه، ج1، 312.
200- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
201- الكتاني، سلوة، ج 2، ص 280.
202- ابن عسكر، دوحة، ص 24.
203- نفسه، ص 15.

المنقبي أحياناً جعل المدوّنين يبدعون أشكالاً جديدة من العنف، كانت فعاليتها الاجتماعيّة تظهر في المواقف والاستعدادات التي تثيرها لدى المؤمنين، حيث يمتزج الخوف بالاندهاش بقدرات الصلحاء ومواهبهم.

1-6 ـ تعنيف الفقهاء والمنكرين للكرامات

«سئل عبد الرحمن بن روبيل -وهو أعرف بأحوال الصالحين-: متى يضع المريد أوّل قدم في الإرادة؟ فقال: إذا كانت فيه أربع: إذا مشى على هذا بلا واسطة، وأشار إلى البحر، وكان قريباً منه، وصارت له هذه قدماً واحداً، وأشار إلى الأرض، وأكل من الكون، واستجيب له دعاؤه»[204]، وقد جعل المتصوّفة من الموهبة الأخيرة سلطة رمزيّة، تعكس قربهم من الله عزّ وجلّ، وعلامة ضمان على استحقاق ولايته، فقصدهم الناس فرادى وجماعات، واستوهبوا منهم الدعاء أحياء وأمواتاً، ومن أنكر دعاء الصلحاء، توعّدته المنقبة بسوء العاقبة في العاجل أو الآجل:

أَتَهْزَأ في الدعـاءِ وتَزْدريهِ ... تَأَمَّلْ فيك ما صنعَ الدعاءُ
سهامُ الليلِ لا تُخطي ولكنْ ... لها أمدٌ وللأمدِ انقضـــاءُ[205]

وبالفعل فقد جنَّد المتصوّفة هذه السلطة الرمزيّة ضدّ خصومهم، وفي طليعتهم أهل الظاهر (الفقهاء) ومن انحاش إليهم من منكري أحوال الأولياء، فأمسى الدعاء سلاحاً يوجّهه الولي ضدّ الخصوم، وباتت الكرامة فرصة حقيقيّة لبيان فاعليته، وإشاعة أمره بين الناس. وتعدُّ قضيّة إحراق «الإحياء» إحدى الجولات الكبيرة في صراع المتصوّفة مع الفقهاء المدعومين من قبل السلطة المركزيّة المرابطيّة؛ إذ أقدم هذا التحالف (الفقهي/ السياسي) على عمل شنيع، ألبسه صورة رمزيّة في أجواء احتفاليّة جماعيّة، تمثل في إحراق مرجع صوفي ثمين في صحن جامع السلطان بعاصمة الملك مراكش. ونقرأ في هذا الباب: «حدّثني علي بن عيسى عن شيوخه أنَّه لمّا أفتى الفقهاء بمراكش بإحراق كتاب الإحياء بصحن جامع السلطان، سأل أبو محمّد المليجي (ت قبل 540هـ) عن الذين أفتوا بإحراقه. فكان كلما سُمِّيَ له واحد منهم دعا عليه، ثمَّ قال: لا أَفلحَ هؤلاء الأشقياءُ! فما انقضى شهرٌ حتى مات جميع أولئك الفقهاء»[206]. لم تفوّت المنقبة هذا الحدث التاريخي وما أحدثه من رجّة فكريّة بالمغرب الوسيط[207]، لتصفية حسابها مع خصومها الفقهاء الذين آثروا الدنيا بانحيازهم إلى السلطة الزمنيّة، فنزلت الكرامة المذكورة منزلة البيان العام إلى من يهمُّه الأمر من المخالفين.

204- ابن الزيات، التشوف، ص 121.

205- ابن الزيات، التشوّف، ص 99. ـ البيتان في الأصل للشافعي، وأوردهما

206- ابن الزيات التشوف، ص 145.

207- القبلي محمّد، «رمز الإحياء قضية الحكم في المغرب الوسيط»، ضمن مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1987م، ص ص 51-21.

ولم يكن إحراق الإحياء قمعاً فكريّاً فحسب[208]، ولكنّه في جوهره تعنيف رمزي لاختيارات اجتماعيّة عميقة رفضت أسلوب الحكم ونظرته للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وآثرت التقشّف عن حياة الترف التي كان يعيشها الأمراء المرابطون وبعض الفقهاء، وهو ما عبَّر عنه سلوك قمع حُبِّ الجاه في النفس الذي ناقشناه من قبل. ولعلّ هذا المعطى هو الذي حفّز المشروع السياسي البديل (الموحّدون) على استثمار قضيّة إحراق الإحياء في بناء شرعيته الاجتماعيّة والسياسيّة لاحقاً.

كان ابن النحوي مَضْرَبَ مثل في استجابة الدعاء، حتى بات الناس يتخوّفون من دعائه ولسان حالهم يقول: «نعوذُ بالله من دعوةِ ابن النحوي»[209]، وبالفعل فقد توسّل بهذه السلطة لحسم خلافات فقهيّة مع خصوم الصلاح؛ ومن ذلك أنَّه لما نزل سجلماسة وأخذ يُدَرِّس أصول الدين وأصول الفقه بمسجدها، أمر عبد الله بن بسّام بإخراجه من المسجد، لأنَّ القومَ اقتصروا على علوم الرأي، فَدعا عليه ابن النحوي بقوله: «أَمَتَّ العلمَ، أماتكَ اللهُ هُنا»، فقُتل في ذلك الموضع الذي عَيَّنَهُ أبو الفضل[210]. نُنبّه هنا إلى أنَّ المنقبة تعتمد استراتيجيّة مهمّة لتركيز قوّة دعاء الولي في ذهن المتلقي، فهي لا تركّز على الموضوع الأساس الذي هو موت خصوم الصالح، وكأنَّه أمر واقع لا محالة، بل تضيف إليه جزئيّات، ينصرف إليها ذهن المتلقي، وتغدو مدار اهتمامه (مكان الموت)، تزيد الدعاء قوّة وصدقيّة في ذهن المتلقّي، فيزداد المؤمن إيماناً، وقد ينتهي الجاحد والمنكر، ولربَّما شمله الخوف والذعر.

تستدعي المنقبة بعض الرموز الدينيّة لتشريع عنف المتصوّفة وتبريره، بل وبسط رداء القدسيّة عليه، فابن النحوي قطع الليلة التي أرغمَه فيها القاضي أبو دبوس على الخروج من فاس بسجدة واحدة، دعا في آخرها وقال: «اللهمّ عليك بابن دبوس»، ولم تتأخَّر الاستجابة، إذ أصابته من الصباح أَكَلَة في قَرْن رأسه، انتهت إلى حلقه فماتَ. وكان من بين تلامذته الذين شيَّعوه وقت خروجه من فاس ابن القاضي المذكور، فأمرهُ بالرجوع، وكأنّ ابن النحوي موقِن من استجابة دعوته! فقال له: ارجعْ لتحضرَ جنازةَ أبيك، فرجعَ فوجد القاضي ميتاً[211].

لقد كانت كرامات الأولياء من القضايا الخلافيّة الكبرى بين المتصوّفة والمشككين، لذلك عقدت المدوّنات المنقبيّةُ فصولاً للذود عن مشروعيتها، وجنّدت من أجل ذلك الأدلة العقليّة والنقليّة لإفحام الفقهاء والمبطلين، واعتبر كلّ تشكيك في كرامات الأولياء جُرْماً عظيماً؛ لأنَّه يمسّ بأحد مرتكزات الصلاح، فكان الجزاء من

208- الصديقي أحمد، «العنف والاضطهاد الفكري بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، ظاهرة إتلاف الكتب نموذجا» ضمن العنف في تاريخ المغرب. ص ص 101- 124.

209- ابن الزيات، التشوّف، ص 97.

210- نفسه، ص 98.

211- نفسه، ص 99.

جنس الفعل. ومن ذلك ما حدث للفقيه عيسى بن داود الذي أنكر على أبي إسحاق إبراهيم أصاصاي (ت 615هـ) كرامات الأولياء، وكان مجاب الدعوة، فدعا عليه أن يختل عقله الذي يؤدّيه إلى إنكار الكرامات، فحمق الفقيه عيسى بن داود [212]. إنَّها رسالة رمزيّة لكلّ عقل أراد الاحتجاج على كرامات الصلحاء أو استخفّ بها.

وقد شكَّك أحدهم في ولاية عبد المجيد بن أبي القاسم البادسي، وعزم على التحقق منها، فتعقَّبَ الشيخَ إلى ميضأة جامع القرويين -وكان ذلك يوم جمعة- ووقف المُشكِّك ببابها ينتظر خروجه، فلمّا أبْطأ عليه الشيخُ، دفع الباب لينظرَ ما يفعل، فوجد الدّفة كالجبل، لم يستطع تحريكها، وبينما هو يحاول فتْحها، دخل الشيخ من باب دار الوضوء، فقال له: «صلى الناس صلاتهم، قطعَ الله يدك»! فأيقن الرجل حلول العقوبة به، فأخذ يطلب السماحة من الشيخ، فقال له: «سِرْ عني وإلاَّ قُطِع رأسُك»، فقال يا سيدي: إن كان ولا بُدَّ فيدي اليسرى، فقال الشيخ نعم. فمكث الرجل مدّة، ثم اُتِّهم بسرقة زيت مصابيح جامع القرويين، فأمر الحاكم بقطع يده، فرغّبهم في قطع اليسرى، فقطعوها[213]. بهذه الصور بات بعض المتصوّفة يوزّعون عنفهم، بل يتفنّنون في استعراض مواهبهم، فالولي هو من حدّد نوعية العقوبة، والضحيّة أذعن لها، ولمّا كان المهرب منها محالاً، توسّل التخفيف من حدّتها.

ودعا عبد الله بن محمّد الهبطي(963هـ) على الفقيه اليسيتني الذي قصد الإيقاع بينه وبين السلطان، وكان مضمون دعوته أن يجعل الله له سبباً يمنعه من لقاء الملوك، فأصابته أكلة في ظهره، وقْتَها أقرَّ بأنَّ ذلك أصابه من جرَّاء ظلمه للشيخ الهبطي، فمات بعد شهر من ذلك[214].

وقد يحدث أن يدعو الولي على أحد المستخفّين ببركته؛ فيشمل دعاؤُه البلدَ برمَّته؛ فأبو علي سالم بن سلامة السوسي دعا على يحيى بن سلمان بن أيوب الفطناسي، الذي استبعدَ نزول المطر بسجلماسة، بدعوى وجود أبي علي سالم السوسي بها، فدعا عليه الأخيرُ بقوله: «اللّهم أرسلْ عليهم سيلاً يُتَعجَّب منه»، فنزل المطر وجاء سيل وخيف على البلد. وأمَّا يحيى بن سليمان، فكان قد ترك له والده نحوَ عشرة آلاف دينار دون العقار. فافتقر حتى صار يسأل الناس...ثمَّ أفضى به الحال إلى أن قُتل في مغارة بطريق درعة شرّ قتلة ولسانه مخلوع قد جعل على صدره[215]. تستعمل المنقبة وهي تصوّر عنف المتصوّفة رموزاً في غاية الأهميّة، يتجه إليها اهتمام المتلقي، فاليد التي هتكتْ حرم الشيخ البادسي كان مصيرها القطع، واللّسان الذي

212- نفسه، ص 421.

213- الإفراني، صفوة، ص ص 84- 85.

214- ابن عسكر، دوحة الناشر، ص 19.

215- ابن الزيات التشوّف، ص 285.

تقوّل في الشيخ السوسي قُطع، وما على المرء إلّا أن يعتبر بهذه الأمور فيمسك جوارحه، ويلجمها عن هتك حرمة الأولياء، وإلّا فمصيرها معلوم بالتجربة والبرهان!

أنكر أحد المبطلين على أخيه خدمة الولي الشريف سيدي محمّد المنتصر بالله الكتاني (ت1278هـ)، وزاد على ذلك أن اتّهم الولي بالجهل، فقال الوليُّ لأخيه: «إنَّ أخاك لم يتركنا، ولم يحدْ عن سبيلنا، وإنّي قد ضربتُه الآن، وسترى بعد حال أمره». فأمسى الرجل المذكور محموماً واسودَّ لونه من شدّة الحمَّى، وبقي كذلك لعدة أشهر، ولم يقدر الأخ أن يتشفّع لأخيه إلّا بإذن الشيخ سيدي محّمد المنتصر بالله، بعد أن اشترط عليه نصف درهم فضّة ليداويه، فوضع الشيخ يده على رأس المريض وكبَّر ثلاثاً، وقال: «لا بأس عليك، برئت، إن شاء الله» فشفي بإذن الله[216]. يشْبه عنف الأولياء في هذه المنقبة رمح آخيل الأسطوري؛ فهو بمقدوره أن يداوي الجروح التي يتسبب فيها[217]، والغاية من ذلك كلّه هي جعل العنف الصوفي وسيلة لردّ الجاهلين عن غيّهم، فالولي لم يدافع عن نفسه، بل نافح عن الصلاح باعتباره مشروعاً اجتماعيّاً، وأخو الضحيَّة آثر آصرة الولاية على آصرة القرابة، في استدعاء واضح لبعض النماذج من القصص القرآنيّ.

2-6 ـ تعنيف السّلطة الزمنيَّة

اتّسمت علاقة الصلحاء بالسّلطة المركزيّة في الغالب الأعم بنوع من التوتّر، فقد شكّل النفوذ الروحي الذي تمتّع به الصلحاء في الغالب موضوع قلق دائم لأولي الأمر، الذين كانوا يتوجّسون من أعمال الصلحاء، ويعتبرونها مشاريع سياسيّة قابلة للانبثاق في كلّ لحظة، وهو ما جعل الصلحاء موضوع تقصٍّ وبحث ينتهي أحياناً بالتضييق، وتعرَّض كثير منهم لامتحانات ومحن عسيرة لا يتّسع المجال لبسط القول فيها.

ولعلَّ من أهمّ عوامل نجاح الصلاح بالمغرب عضويّتُه الاجتماعيّة، التي عبّر عنها من خلال وساطات ناجعة، جعلته مقصداً للأفراد والجماعات لرفع حالات الحيف والظلم التي تنجم عن عَسْفِ السلطة وشططها. وهنا لا يتردّد الولي بالتوسّل بالدعاء أو التلويح به فقط، وقد ينتقم الله للولي، حتى وإن لم يتوجّه إليه بالدعاء، وهو ما اعتبرته المنقبة من صميم المقصود من الحديث القدسي: «من عادى لي وليّاً، فقد آذنته بالحرب»[218]، وقول الرسول الأعظم (ص): «من عادى أولياء الله، فقد بارز الله بالمحاربة»[219]. فخصوم أهل الصلاح

216ـ الكتاني، سلوة، ج2، ص 222.
217ـ أرنت حنة، في العنف، ص 20.
218ـ صحيح البخاري، كتاب الرقائق، باب التواضع.
219ـ سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب 16.

هم في المبدأ والمنتهى خصوم الله، بمعنى أنَّ الولي يدخل كلّ صراع موقناً بنصر الله غير خائف ولا مرتاب[220].

يختصُّ العنف من الناحية السوسيولوجيّة بالعموميّة والشموليّة؛ فهو لا يتفجّر إلّا إذا وجد الحقل المناسب والتربة الحاضنة له، حيث الظلم والقمع والاستبداد، فيكون بذلك تعبيراً ماديّاً عن التعارض والخلاف[221]. وتقدِّم المنقبة عنف الأولياء في هيئة ردّ فعل أو جواب سريع وانتقامي «Riposte» حسب توصيف جون بول سارتر[222] (J.P) Sartre، ومن ثمَّة يصبح ما تحفل به كتب المناقب من صور هائلة ونمطيّة يظهر فيها الولي معنِّفاً للسلطة المركزيّة أو من يمثلها ردَّ فعل طبيعي عن القهر السياسي والعسف الجبائي الذي عانى منه الرعايا، وهو أمر لم تخلُ منه حقبة من حقب التاريخ المغربي. ومن ذلك أنَّ والي أزمور عزم على قتل جماعة من أهلها، فقصدوا شيخهم أبا شعيب بن سعيد الصنهاجي (ت 561هـ) للشفاعة، فلما رآه الوالي انتهره، فما ولّى عنه أبو شعيب حتى أصابه وجع شديد. فقيل له إنَّ الرجل الذي رددته هو أبو شعيب وهو من الأولياء ويُخشى عليك من ردّه، فأمر أن يُؤتى به، فلمّا أتى به شفَّعه في أولئك الذين أمر بقتلهم، فارتفع عنه الوجع. وكان الوالي المذكور، إذا عزم على قتل قوم ورآه مقبلاً إليه يصرفهم قبل وصول أبي شعيب إليه[223].

وقد جعلت الكرامة دعوة الولي مستجابة حتى وإن قامت على أساس باطل؛ من ذلك أنَّ بعض عُمّال علي بن يوسف تسمَّى والياً على إخوة الصالح تنفيت البِرصحي، فخافوا من جوره عليهم، وأرادوا أن يحرضوا عليه الصالح المذكور ليدعو عليه، فأوقعوا بينهما، فغضب الأخير من الوالي، ودعا عليه بقوله: صرفك الله عنا بصارف قدرته! فجاء كتاب السلطان إلى العامل بالعزل[224]. وشكا الناس إلى أبي إسحاق إبراهيم أصاصاي جور العامل، فجمع خلقاً كثيراً على الساحل وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ألف مرَّة، وحمد الله ألف مرَّة، وتشهّد ألف مرَّة، وصلّى على سيدنا محمّد(ص) ألفاً، ثم دعا على العامل ألف دعوة. فلما فرغ، قال لهم ابعثوا من يأتيكم بخبر هذا العامل، فإنّي لا أشكّ أنَّ الله قد أجاب فيه الدعاء، فذهبت جماعة يتعرّفون خبره، فوجدوه قد نكّب ذلك اليوم[225]. وضرب أحد بوابي باب الجيسة بفاس دابة لأبي الربيع سليمان بن يوسف بن عمر، فأصابه وجع مبرح، فمدّ يده لأخذ درهم لشراء دواء، فوجد عوضاً عنها عقرباً لسعته،

220- «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، سورة يونس، الآية 62.

221- الحيدري إبراهيم، سوسيولوجيا العنف، ص 12.

222. Assayag (J), «Violence de l'histoire, histoires de violence» In: A. H, S. S. 49e année, N. 6, 1994, pp. 1281-1313.

223- ابن الزيات، التشوّف، ص 188.

224- نفسه، ص 151.

225- نفسه، ص 421.

فأشرف على الهلاك، لولا أن تداركه عطف الشيخ المذكور، الذي أخذ حناء رقاها بريقه، فوضعها البواب على موضع الألم، فشفي من ليلته[226].

3-6 ـ العنف الصوفي وسيلة لإقرار الأمن

اعتُبرت مسألة الأمن وإقرار العافية مقصداً صوفيّاً بامتياز، فجاءت المناقب حافلة بتدخلات الصلحاء للحدّ من الانفلات الأمني الذي عرفه المجتمع المغربي في أحايين كثيرة من تاريخه الطويل؛ فالصلحاء تصدّوا للُّصوصيّة والنهب، وأمّنوا السبل ومكّنوا الناس من التنقل دون التعرّض لخطر الطريق، وقد احتفظت المناقب بمواضعات تلبّست بالقداسة، خاصّة ما تعلق ببناء حرم الولي[227]. وهي في جوهرها حاجات مجتمعيّة عجزت عنها السلطة الزمنيّة أحياناً، إمّا لضعفها أو انحسار نفوذها في المركز، ويكفي الإشارة إلى الدور الذي لعبه الشيخ أبو محمّد صالح الماجري (ت 631هـ/1234م) صاحب رباط آسفي في تأمين أداء فريضة الحج بعد أن أفتى الفقهاء بإسقاطها بالنظر لظروف أمن الطريق التي ارتبطت بنزول القبائل الهلاليّة بأفريقية وما حولها[228]. وبالتأمّل في نماذج من جغرافيّة المقدّس الصوفي، يتّضح بجلاء أنَّ أهل الصلاح لم يقيموا مشاريعهم جزافاً، بل إنَّهم كانوا حريصين على الاستيطان في مناطق التَّماس بين القبائل، للحيلولة دون قيام النزاعات حول الموارد، فرسموا الحدود وملؤوا الفراغ الناجم عن غياب السلطة الزمنيّة[229]. وانتظم العديد من المشاريع الصوفيّة أيضاً في المسالك التجاريّة، وهو ما أهّلها لتأمين التنقلات بين المناطق، وهو وظيف استمر إلى غاية القرن 19م[230].

توسّل بعض الصلحاء بالعنف لإقرار الأمن والضرب على يد قطّاع الطرق ومحترفي الحرابة، ولعبت الكرامة دوراً مهمّاً في إشاعة الخوف في قلوب أصحاب تلك الأعمال المشينة. ولعلّ من أهمّ ما يستوقفنا عند مطالعة الصور النمطيّة لتدخّلات الصلحاء في هذا الباب، هو أنَّ عنفهم ليس مقصوداً لذاته؛ بقدر ما أنَّه وسيلة وعظيّة وتطهيريّة، فتعنيف الولي للُّصوص ينتهي في كثير من الأحيان بتوبة بعضهم، بل منهم من يلحق بالصلحاء. فيبدو كأنَّ الولي لا يدين العنف لذاته، ولا يقدّمه على هيئة مؤشّر على الطبيعة الشرّيرة لفاعله، بل يعتبره «مجالاً للآخر» المجهول، ويظهر اللص كأنَّه مهيَّج بما سمَّاه ستيفان وايت White

226- الحضرمي السلسل العذب، ص 74.

227- عيسى لطفي، بين التاريخ والذاكرة، في التأصيل وتحولات الهويّة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، طبعة 2015، ص 22.

228- القبلي محمّد، «قراءة في زمن أبي محمّد صالح» ضمن الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط، علائق وتفاعل، منشورات دار توبقال، ط1، 1997، ص ص 101-85.

229. Pascon (P.), Le Haouz de Marrakech, Rabat, 1977, Tome premier, P, 255.

230- السبتي عبد الأحد، بين الزطاط وقاطع الطريق، أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1، 2009 ص ص 61-53.

(S.D) بروح الخبث «L'esprit de malice»[231]، التي يطردها العنف الصوفي. فقد اشتكى الناس كثيراً رجلاً من أهل الدعارة «فلقيَه عبد السّلام التونسي فأخذ بأثوابه، وضرب به الحائط، وقال له: يا هذا آذيتَ المسلمين حتى أكثروا بك الشكوى! فانكبَّ الرجل على رجليه يقبلهما وهو يقول: أتوب إلى الله عزّ وجلّ! فأرسل عبد السّلام يديه منه، ولفَّ كساءه على عنقه يعاتب نفْسه ويقول: يا عبد السّلام، يا مسكين! ما عذرك عند الله تعالى فيما فعلت برجل مسلم؟ والرجل يقول: ما أبرَّك عليَّ هذا اليوم الذي أدَّبتني فيه! فتاب الرجل إلى الله تعالى وأقبل على العبادة إلى أن لحق بالأولياء»[232]. من الطبيعي أن تثير مثل هذه الكرامات الخوف لدى اللصوص وأهل الدعارة؛ الذين بات بعضهم يتجنّب الصلحاء؛ فأبو صالح بن عبد الحليم الهسكوري، كان يجيز الرفاق من المخاوف، وإذا سمع اللصوص أنَّه تقدّم رفقة، فرّوا ولم يتعرّضوا له[233]. وكان الشيخ محمّد الزيتوني الأعمى المتقدّم ذكره «يحمل الأركاب من المغرب إلى بيت الله الحرام، وزيارة نبيه محمَّد عليه السّلام، وكانت عرب أنكَاد والزّاب وأفريقية على جرأتها وتمرّدها لا تعترض لركابه بسوء، لما رأوا من خرق العوائد التي أجراها الله سبحانه على يده.

حدثني بعض الفضلاء ممَّن سافر معه مرَّة فقال: «نزلنا مع الشيخ في بعض أسفاره إلى الحج منزلاً بالزاب، فجاءتنا خيل المفسدين من العرب من كلّ ناحية لتنهب الرّكب، فلجأنا إلى الشيخ وأخبرناه بذلك فقال: من أيّ جهة أتوا؟ فقلنا من كلّ جهة، فأخذ حفنة من التراب ورمى بها يميناً ثمّ بأخرى يساراً ثمّ بأخرى أماماً ثمّ بأخرى خلفاً، فخرج من ذلك التراب كالسيل من النّحل فشردت خيل العرب حتى غابت عن أعيننا، فرأى النّاس العجب، فلمّا كان آخر النهار أتى العرب على أرجلهم بالبقر والغنم، وأهلهم وأولادهم بين أيديهم يتبرّكون بالشيخ ويستعطفونه، وذكروا عظيم الهول من تلك النحل[234]». واشتهر الشيخ عبد الرحمن الفيلالي بلقب «من لا يخاف»، وسبب ذلك «أنَّه كان يأتي للقراءة عند شيخه سيدي إبراهيم بن هلال، وبينه وبين الشيخ أميال كثيرة، فكان الطلبة ينتظرونه فربّما أبطأ يوماً، فيشكون للشيخ ويقولون: إنَّ الخوف في الطريق، ولعله لم يجد رفيقاً اليوم، فيقول لهم: عبد الرحمن لا يخاف»[235].

لم يكن الأولياء على ما يبدو في مأمن من عنف ممتهني الحرابة والسرقة، فقد التقى أبو مدين شعيب الأنصاري (ت594هـ) إبّان سياحته ثلاثة لصوص فوعظهم، فأثّرت الموعظة في قلوب اثنين منهم، فانصرفا وبقي الثالث إلى أصل الشجرة، فقعد عندها، فسمع به الوالي فبعث إليه من ضرب عنقه وصلبه على تلك

231. White (S.D.) «Repenser la violence: de 2000 à 1000» In: Médiévales, n°37, 1999, pp. 99-113.

232- ابن الزيات، التشوف، ص ص 112-11.

233- نفسه، ص 339.

234- ابن عسكر، دوحة، ص 67.

235- الإفراني، صفوة، ص ص 127- 128.

الشجرة[236]. وسَرق رجل يوماً قرْعة من قرْع كان يزرعه الشيخُ أبو محمّد حسين (كان حيّاً عام 765هـ) بيده، فدعا عليه، فأصابه وجع فقضى عليه فمات، فقيل له: كيف تقتلُ نفساً بسرقة قرعة؟ فقال: قتَله الله على هتك حرمة عبد من عبيده، ما له جهة إلّا جهته[237]. ودخل أحد الأعراب جنَّة أبي حفص المشنزائي (ت 595هـ) فأخذ منها عنباً، فلمّا أكله أصابه وجع كاد يقضي عليه، فمسح أبو حفص على حلقه، فزال عنه ما كان أصابه[238].

لا ينتهي عنف الولي بوفاته في العموم؛ فقد ينتقم لنفسه وهو في العالم الآخر؛ كأبي محمّد بن وُمْليل الجراوي (ت 450هـ) لمّا نزل بوادي درعة اتَّخذ صخرة مُصلاة فقُتِل بها كما أخبر تلامذته من ذي قبل، ولمّا نام قاتِله، رأى الشيخ راكباً على فرس وبيده حربة فطعنه بها...فما أصبح حتى حاربه قوم فقتلوه[239].

واستُعمل دعاء المتصوّفة أحياناً وسيلة لوضع حدٍّ لحالات الاحتقان والعنف، التي تظهر في المجتمع بين الحين والآخر، فالشيخ عبد الله الجابري نزيل قبيلة رهونة، كان إذا هاجت الفتن بين القبائل يخرج فيدعو الناس إلى العافية، فمن تأبّى عنها أظهر الله فيه الاعتبار بقدرته في الحال، ولم تقم له قائمة، ولمّا اشتهر بذلك انقاد له الخلائق، فلم يقدر أحد على مخالفة أمره وردّ شفاعته، وكانت إجابة دعوته كفلق الصبح[240].

7- تعنيف الولي للأسد: سرْد رمزيّ لواقع مضمر

توصّل الأستاذ أحمد التوفيق إلى استنتاج غاية في الأهميّة، قد يُسعف في فهم جوانب من الحضور المتميز للأسد في مناقب بعض صلحاء المغرب، وتفسيرأشكال العنف الرمزي التي مارسها بعضهم عليه، ومضمون الاستنتاج أنَّ الكرامات بلسان البربر يطلق عليها لفظ «إِزْمَارُونْ»، وتعني الأسد، ولَقَبُ حِرْزِهِمْ الذي نُسب إليه القطب أبو الحسن علي (ت 559هـ)، أصله إِحْرَا إِزَّمْ؛ وهو مركَّب من لفظين: «إِحْرا» تعني ساقَ، و«إِزّمْ» وتعني الأسد باللسان البربري دائماً، وتفيد في التحصيل الأُلفة والتحكُّم في هذا الحيوان[241]. وبالفعل، لم يعد بعض الأولياء يكتفون بالأنس بالأسد في خلوته، كما هو حال الشيخ المبارك فاصكاة (ت 764هـ)[242]، بل جعلت الكرامةُ هذا الحيوان خادماً مطيعاً تحت تصرُّفهم، يُسخِّرونه عند الحاجة كيف

236- ابن الزيات، التشوّف، ص 321.
237- الحضرمي، السلسل العذب، ص 68.
238- ابن الزيات، التشوّف، ص 309.
239- ابن الزيات، التشوّف، ص 158.
240- ابن عسكر، دوحة، ص 39
241- ابن الزيات، التشوّف، هامش المحقق رقم 36، ص 94.
242- الحضرمي، السلسل، سلا، 1988، ص 67.

شاؤوا[243]؛ فطاعة الأسود للأولياء جزاء على طاعتهم لربهم[244]؛ ومن تجليّاتها أن بات الأسد يحرس جنان أبي موسى الزرهوني[245]، وبفضل سلطة الأولياء دائماً باتت الحمير ترقد قرب السّباع، ولم تنفر الحمير من السّباع ولا وثبت السّباع على الحمير[246].

يبدو أنَّ المنقبة تتشوّف إلى صورة من الطمأنينة في سياق واقع ذهنيّ، عنوانه الأبرز رهْبة المجتمع الشديدة من هذا الحيوان برمزيَّاته المختلفة؛ لا سيَّما أنَّه كان موضوعَ تظلّمات عدّة رُفعت إلى الصلحاء تلتمس منهم التدخل، فهو قاطع طريق، وغاصب للمألوف من الحيوان، لا يقمعه إلّا تدخل الولي، الذي يضربه بالعصا عند الاقتضاء[247]. وقد يحول بين العُبَّاد والعين التي يتوضؤون منها بالرابطة، فيتقدّم إليه الولي ويفتل أذنيه ويضربه بالقضيب[248]، وقد يقتله حتى[249]. وإذا عجز الولي عن مواجهة الأسد، توسّل بالدّعاء عليه، كما اتّفقَ في كرامة لأبي شعيب بن سعيد الصنهاجي، الذي شكا إليه بعضهم من الأسد الذي يلحق الضررَ بالدّواب، فدعا عليه بقوله: «اللهمّ يا مَنْ رَدَّ عنّا هذا البحر، رُدَّ عنّا هذا الأسدَ، فانقطع صوت الأسد من ساعته»[250].

إنَّ المعجزات والكرامات وحتى الأساطير مهما كان عمقها التخيلي، فإنَّه لا يمكن فصلها عن المجتمع الذي تظهر فيه، فهي رَبيبته ووليدة لشروطه المختلفة وحاجاته؛ وإذا لم تتأسّس على تلك الشروط وتستجب لتلك الحاجات، فإنَّها تمسي نشازاً وشأناً خاصاً بصانعيها، لا شأناً مجتمعيّاً. فالعنف الرمزي الذي مارسه بعض الأولياء على الأسود، ينهل مرجعيته الواقعيّة من شروط مجاليّة يضمرها السرد المنقبي، صّيرت خطر الأسود عائقاً نفسيّاً وذهنيّاً، لذلك باتت كرامات الأولياء متنفساً للتخفيف من حدّته،؛ فأبو يعزى يلنور الذي جعلت منه المنقبة قاهر الأسود بامتياز، كان منزله بتاغيا بالأطلس المتوسط عرين الأسود الكاشرة حسب وصْف الوزّان [251]، وكان على مقربة من الشعراء، و«لم يكن له بابٌ ولا غَلَقٌ» [252]، وهي إشارة إلى ما بلغه الرجل من قدرة على التحكّم في هذا الحيوان. وكانت منطقة «آسْمِير» من ظاهر سلا أيضاً مَظنّةَ

243- ابن الزيات، التشوّف، ص 329.

244- الحضرمي، السلسل، سلا، 1988، ص 69.

245- التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص 117.

246- نفسه، ص 216.

247- نفسه، ص 339.

248- نفسه، ص 172.

249- العزفي، دعامة، ص 48.

250- ابن الزيات التشوّف، ص 189.

251- الوزان الحسن بن محمّد، وصف إفريقيا، ترجمه عن الفرنسيّة: محمّد حجي ومحمّد الأخضر، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط2، 1983م، الجزء الأول، ص 204.

252- التميمي، المستفاد، القسم الثاني، ص 30.

الأسودِ ومسلَكها، ومع ذلك نزل بها كثير من الصلحاء وفي طليعتهم الشيخ أبو علي عمر السلاوي (ت 764هـ)، ولم تكن تضرّه ولا تؤذيه، فكان يقول: «إنَّها لن تضرّني إن شاء الله تعالى فإنّي مسالم لها في طاعة من طاعة الله عز وجل»[253].

في ظلّ هذه الشروط الثقافيّة بات بعض الصلحاء «ضُمّاناً» للأمان[254]؛ فأبو يعزى يلنور يهدِّئ من روع أبي مدين شعيب الخائف من الأسد، ويوصيه إذا لقِيَه وخافه فليقل: «بحرمة يلنور إلّا ما انصرفت عنِّي»[255]. واستمرَّ صيت السلطة الرمزيّة لأبي يعزى على الأسود حتى بعد وفاته بقرون، فالوزان الذي استخفَّ بكرامات أبي يعزى وربطها بالسِّحر وأسرار كانت له ضدّ الأسود، لم يتردَّد في زيارة قبره للوفاء بنذور نذرها عندما تعرّض لخطر الموت بالأسود فنجا ببركة هذا الشيخ[256].

يحيل الأسدُ على جملة من الرموز تحتفل بالقوّة والجاه والسلطة؛ لذلك وظّفت الكرامات الصوفيّة هذا الحيوان لبعث رسائل لمن يهمُّه الأمر؛ ومن أشهرهم الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي (ت 558هـ/ 1163م) الذي اعتبر إقدام أبي يعزى على قتل أسدٍ وطأ على حماره رسالة مشفَّرة للخليفة وأصحابه مضمونها: «أنا ربُّ الحمار، قتَلَهُ لي الأسدُ، فسُلطْتُ عليه، فقتلتُه، وأنا عبدٌ، وربيَ اللهُ، وإن قتلتموني غضب لي سيدي، ففعلَ ذلك أو أشدَّ منه لمنْ قتلني»[257].

وتحتفل الكرامة أحياناً بتعنيف الأسد، رغبة في قذف الرّعب في قلوب خصوم الصلاح، فقد زار جماعة من فقهاء فاس أبا يعزى على سبيل التحقق، فلمّا وصلوا الشعراء المقابلة لمنزله خرج أسد فوثب على دابّة أحدهم، فصاح عليه أبو يعزى ودنا منه إلى أن أخذ بأذنيه، وقال لأصحابه: اركبوه[258].

8- انعكاسات عنف المتصوفة على المجتمع

كان للعنف الصوفي المقدَّس انعكاس كبير على الذهنيّات والنفسيّات الجماعيّة؛ إذ بات المجتمع عاجزاً عن مواجهة عنف الصلحاء أو التشكيك في أقوالهم، أو استنكار بعض أعمالهم، لا سيَّما أنَّ القوم تحصّنوا بالولاية وما راكمته من سلطة روحيّة، وسائلها الكرامة والدعاء العنيف والكشف الفاضح للعيوب. ولعلّ من

253- الحضرمي، السلسل العذب، ص 95.

254- يعتبر لقب الضامن مخصوصاً ببعض الأولياء وأحياناً بأسرة مرابطة برمّتها، فلكلّ مدينة أو إقليم ضامن أو ضمّان.

255- ابن الزيات، التشوّف، ص 321.

256- الوزان، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ص 204.

257- العزفي، دعامة، ص 48.

258- ابن الزيات، التشوّف، ص 216.

أهمّ ما نؤشّرُ عليه في الابتداء أنَّ العنف الصوفي ضدّ الآخر زمن الولاية الوهبيّة كان أقلّ حدّة منه زمن الولاية الكسبيّة[259]، ويعزى هذا الأمر أساساً إلى طبيعة الصلاح في كلّ واحدة من الحقبتين؛ فإذا كان الجسم الصوفي في الحقبة الأولى في طور التشكّل، ويعاني من مضايقات مختلفة، فإنَّ عنف الصلحاء في الغالب الأعم اتخذ طابعاً دفاعيّاً؛ أي ردّ فعل مضادّ لعنف الآخر، وجعل غايته أحياناً الوعظ والتربية. بيد أنَّه انطلاقاً من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي سيعرف العنف الصوفي إفراطاً جليّاً؛ فقد رافق الفورةَ الصوفيّةَ التي عرفها مغرب هذا القرن تضخُّم في الذات الصوفيّة وعجز جليٌّ للسلطة الزمنيّة عن التصدي له[260]. فالصلحاء باتوا أصحاب الوقت بامتياز، يتنافسون في الكرامات والألقاب[261]. وبلغ تضخُّم الذات عند بعضهم مبلغاً عظيماً؛ فالعارف سيدي أحمد المليانى (927هـ) أضحى يقول: «من رأى من رآني لا تأكله النار إلى عشرة» وقال أيضاً: «علّمني رسول الله (ص) سبعين باباً من العلم، لم يعلِّم ذلك لأحد غيري»، وقال أيضاً: جميع من أكل معي أو شرب، أو جالسني أو نظر فيّ لا أُسَلِّمُ فيه يوم القيامة، وقال أيضاً: «إنّما ألمح بعض أصحابي لمحة، فيبلغ بها مقام الأولياء»[262]. وتفنّنت المناقب في اختيار ألقاب للصلحاء، وهي كلها إشارات لما بلغه الصلاح من قوّة ونفوذ روحي خلال هذه الحقبة، إذ بات معادلة صعبة في الواقع المغربي باختلاف تلويناته. ويحتفظ ابن عسكر الذي أرَّخ لصلحاء هذا القرن بنماذج عدّة في هذا الباب، منها أنَّ الشيخ سعيد بن أبي بكر المشترائي دفين مكناسة، لمّا تحقق الناس من عنف كراماته، «زاد الأمراء وغيرهم في احترام حرم زاويته، حتى أنَّ الذي يفعل ما عسى أن يفعل من عظام الجنايات، ويلجأ إلى ساحة الزاوية فلا يتبعه أحد. وحَدُّ الحرم من ناحية البلد الساقية الجارية بالماء ... ولقد رأيت الحكّام يتبعون الجاني حتى إذا وصل الساقية رجعوا عنه، وعندهم بالتجربة المكرّرة أنَّ الذي يتخطّى الساقية تصيبه عاهة في حينه... وأنَّ الأمراء يتحامون حماها»[263].

عزّزت الأزمات المختلفة (الكوارث الطبيعيَّة -الصراعات السياسيَّة ...) التي عاشها مغرب القرن السابع عشر الميلادي الحضور الاجتماعي للتصوّف، فقد تحوّلت الزوايا إلى مؤسّسات للخلاص، فتسلل بعض المدَّعين إلى الجسم الصوفي، وسلكوا طريق الجذب والملامة، وادّعى بعضهم المهدويّة، حتى صار

259- نستثني حالة لأبي يعزى وقفنا عليها؛ فقد أقرّ جماعة من الفقهاء المجاورين لأبي يعزى بولايته، ولكنّهم أنكروا ما يأتيه من أعمال محرَّمة في نظرهم، من قبيل لمس صدور النساء وبطونهن بيده، والثقل في مواضع من جسدهن على سبيل العلاج، فظلوا عاجزين أمام هذا الواقع؛ فإن هم «تكلّموا في ذلك هلكوا، وإن سكتوا تحيّروا»، ابن الزيات، التشوّف، ص 323.

260- المنالي الزبادي، سلوك الطريق الوارية، ص 371.

261- لقّب أبو محمّد عبد الله الغزواني نفسه بالسلطان، وأخذ يقول لأصحابه مريدي عبد العزيز التباع: «أنا سلطانكم، وصاحب سكّتِكم، عندي تُضربُ»، الفاسي محمّد المهدي (ت 1109هـ)، ممتع الأسماع في الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع، تحقيق وتعليق عبد الحي العمروي وعبد الكريم مراد، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1415هـ/1994 م، ص 62.

262- الكتاني، سلوة، ج2، ص 15.

263- ابن عسكر، دوحة، ص 73.

التصوّف جزءاً ممّا سُمّي «أزمة ضمير» عاشها مغرب هذا القرن[264]. فقد تكاثر المجاذيب وأسقطوا التكليف، وباتوا «كالغنم الضالّة السائحة في الغابة من غير راعٍ»[265]، يتجوّلون في المدن والبوادي ناشرين الرّعب بين الناس. وهو واقع دفع العلامة اليوسي(ت 1102هـ) إلى نعت القرن السابع عشر الميلادي بـ«آخر الزمان الذي استولى فيه الفساد على الصلاح، والهوى على الحق، والبدعة على السنَّة، إلّا من خصّه الله، وقليل ما هم»[266].

وزادت الظاهرة استفحالاً في القرنين الموالِيين[267]؛ فالعارف سيدي الصالح بن الطيب بناني (ت 1270هـ) ما انفكّ يزعم أنَّه اجتمع بالنبي (ص) بالقرويين بسارية هناك قريباً من الثريا الكبيرة- نحواً من ثمانين مرَّة، ما بين يقظة ونوم، وكان يقول: «درهم سيدي أبي العباس بعشرة، ودرهمي بألف، ومن جرَّب أصاب ومن كذّب خاب. مفاتيح الرجال التجارب»، وقال أيضا: «من وقف على قبري قضيت حاجته»، فقد «أعطاني الله التصرّف حيّاً وميّتاً»[268].

8-1 ـ تهديد الأمن العام

أصبح المجاذيب يشكّلون خطراً حقيقيّاً يهدّد الأمن العام؛ من ذلك أنَّ الشريف الطالب المجذوب أبا عبد الله محمّد الزكاري (ت 1179هـ) «صار يضرب الناس، ويضرب اليهود، ويضرب النساء، وكسر لشريف درويش يتمعّش في الفخار في باب القرويين نحو المثقالين من الفخّار بعصا، وضرب امزارب بالقفّاصين بحجرة من الملح الكبيرة..ثمّ ضرب امرأة بباب القرويين بحجرة حتى سقطت إلى الأرض، ودفع امرأتين على قرون ثورين، وضرب رجلاً بالمسافرين بقلّة مملوءة ماء ففكّ يده»[269]. وكان المجذوب سيدي حرازم بن محمّد الزنبور(ت 1253هـ) يأتي باب المحروق بفاس ويسدّه نهاراً، ويسدّ الدروب كذلك[270].

ووجد بعض الصلحاء في مذهب الملامة فرصة للإقدام على مظاهر من السلوك مشينة، بدعوى أنَّ ظاهرها خراب وباطنها صواب؛ فالمجذوب الشريف سيدي المهدي بن عبد الحفيظ الكتاني (1285هـ) أخذ سكيّناً وجعل يقاتل بها عامّة الناس بفاس، فلمّا بلغ الأمر مولاي الطيب الكتاني (1253هـ) قال: «إنَّه لا

264- بوشرب أحمد، «النتائج السوسيوثقافيّة للغزو البرتغالي لسواحل المغرب»، ضمن وثائق ودراسات عن الغزو البرتغالي ونتائجه، منشورات دار الأمان، الرباط، ط1، 1997، ص ص 63- 89

265- المنالي، سلوك الطريق، ص 42.

266- اليوسي الحسن (ت 1102هـ/)، المحاضرات في الأدب واللغة، تحقيق وشرح محمّد حجي وأحمد الشرقاو إقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة 1402هـ/ 1982م، ص 108.

267- يحفل كتاب سلوة الأنفاس بنماذج متعدّدة في هذا الباب، تعدّ شهادات صادمة لما بلغه الصلاح من تسيب جرّاء عمل المجاذيب والبهاليل وساقطي التكليف.

268- الكتاني، سلوة، ج، 3، ص 72.

269- المنالي، سلوك الطريق، ص 390.

270- الكتاني، سلوة، ج 3، ص 42.

يقاتلهُم هُمْ، ولكنَّه يقاتل الرّوم الذين يريدون الدخول إلى الجزائر، فإن غلبَهم وفلت منهم، فإنَّها لا تدخل، وإن غلبوه وقبضوا عليه، دخلت». فاتفق أن قبضوا عليه، فلمّا بلغ الخبر القطب مولاي الطيب قال: «عَظَّم الله أجركم في الجزائر»[271].

8-2 - الإتيان بالفواحش

تلبَّس بعض الصلحاء بسلوك أهل الملامة وباتوا يأتون الفواحش والمحرّمات قولاً وفعلاً، ولا يناقَشون ولا يعترض عليهم أحد[272]؛ فالمجذوب السائح سيدي بابا إدريس الزعري (ت 1291هـ)، «كانت تصدر منه أفعال ينكر الشرع ظاهرها، من شرب للدخان وأكل للحشيشة...وربّما تعرّض لبعض النساء في الطرقات. ومع ذلك فالعامّة مطبقون على التبرك به»[273]، والشيخ المجذوب أحمد الفيلالي (ت 1199هـ) يطوف «في الأسواق والمساجد عارياً كما ولدته أمّه، في الصيف والشتاء»[274]. وقد عاين المنالي أموراً غريبة وشاذّة أخلاقيّاً أقدم عليها شيوخ مجاذيب، ضمّنها كتابه سلوك الطريق الوارية[275].

ويقدّم الكتاني رواية تعبّر عن أقصى درجات الانحلال الخلقي التي بلغها أحد المحسوبين على الصلاح؛ كما هو شأن المدعو سيدي المهدي بن عبد الحفيظ الكتاني (1285هـ) الذي «طلب من امرأة دخلت عليه لتأخذ ماء، أن تأتي إليه ليقبّلها، وذلك بواسطة زوجته، وكانت زوجته تعلم حاله وجذبه، ولا تستطيع مخالفته، فأنِفتْ المرأة المذكورة من ذلك، فحلف لئن لم تفعلْ لترينَّ في خدّها ما لا تطيقه! فلم تفعل وخرجت مسرعة، فأكلها خدَّاها، فحكتهما، فاحمرَّتا، فجاءت إليه تطلب منه أن يفعل ما يريد. فقال لزوجته: قولي لها تذهب لحالها لا حاجة لي بها، فذهبت كئيبة حزينة، وآل أمرها بعد ذلك إلى أن تمزق خدّها حتى بدت منها أسنانها، نسأل الله السلامة والعافية»[276].

8-3 - ابتزاز العامّة والخاصّة

استغلّ بعض الصلحاء سلطتهم الروحيّة، وانطلقوا في عمليّات ابتزاز للعامّة والخاصّة على حدّ سواء؛ فالولي إبراهيم الصياد (ت 1008) اشتهر بقضاء حوائج الناس، و«إذا طلب عنده أحد حاجة، نظر، فإذا

271- الكتاني، سلوة، ج 2، ص 288.
272- المنالي، سلوك الطريق، ص 26.
273- الكتاني، سلوة، ج، 3، ص 15.
274- المنالي، سلوك الطريقة، ص 385.
275- نفسه، ص ص 376- 380.
276- الكتاني، سلوة، ج2، ص 289.

كانت لا تُقضى، صرفه عنه، وإن رآها تقضى، قال له: اِعطِ كيتَ وكيتَ، فيعطيه ذلك، فتُقضى حاجته بإذن الله. كان أهل دار الشيخ إذا طلبوا عنده حاجة، فعل معهم ما يفعله مع غيرهم»[277]. وكذلك كان حال المجذوب أحمد بن أبي سلهام الجبلي، يقول للناس: «هات لي موزونة، ويكون لك كذا، فيكون. أو يطلب الناس عليه شيئاً، فيقول: هات لي، ويقضي الله لك ذلك، إن شاء الله»[278]. وبلغ الأمر مداهُ عند محمّد الكتاني الحمدوشي (ت 1214هـ) إذ كان يقول: «أعطى الله عزَّ وجل لجميع أهل هذا الوقت موزونة من الولاية، ولمحمّد الكتاني [يعني نفسه] عشرون فلساً، والباقي -وهو أربعة أفلس- هو الذي لجميع الأولياء، والله لا يسأل اللهَ أحد حاجة عند قبري، إلّا وقضيتْ له»[279]. وجعل مولاي الطيب قضاء حوائج الناس على يده مشروطاً بوَعْدَة[280]؛ فقد قصده رجل يشتكيه ضياع بغلته، فجعل الشيخ رجوعها مشروطاً بشراء طبق من المعلوف[281]. وإذا طلب أحد من العارف الملاماتي أبي محمّد سيدي عبد الواحد الدراوي الحداد (ت 1023هـ) أن يدعو له في حاجة قال له: «أعطني كذا وكذا ولك حاجتك، كأنَّها طوع يده، فإذا أعطاه ذلك كان»[282].

ووجد بعض المجاذيب في الكوارث الطبيعيّة (الأوبئة والمجاعات) فرصة للاستغناء على حساب المجتمع؛ فالشيخ المجذوب حسين طرطورة (ت 1172هـ) في وباء عام 1163هـ قال لرجل: «أعطني موزونة، ففسخ الرجل حزامه، وكانت فيه دراهم كثيرة، وأعطاه موزونة، فقال له: زدْ أخرى...وبقي يقول له زدْ وهو يزيده، حتى قال له: هَاْتهُمْ كُلهُمْ، ماعَنْدَكْ ما تَعْمَلْ بِهِمْ، أنْتَ تْمُوتْ، والناسْ كلْهمْ يِمُوتُونْ، وتسْد البابْ بالَمْفتاحْ. فدهش الرجل ودخله الرعب، وإذا بالرجل ضُرب في ذلك اليوم. وفهمنا من قوله: سد الباب، أنَّها باب المدينة، وإذا به باب الْجَنَازَة التي كنا فيها، مات أهلها كلهم وسدت الدار بالمفتاح» [283]. وفي ظروف مشابهة دخل مولاي الطيب بن محمّد الكتاني (ت 1253هـ) سوق العطَّارين وقصد أحد باعة الحائك، وقال له: ذنوب الخلائق في رقبتك، وكان ذلك في زمن المسغبة، ولمّا استفسر الحاج المفضل كنون البائع المذكور من قصد الشيخ من هذا الكلام، أجاب أنّه يقول: «لن ينزل المطر حتى تشتري لي حائكاً، وأنَّ ذنوب الخلائق في رقبتك»، فاشترى الحاج المذكور حائكاً لمولاي الطيّب فنزل المطر[284].

277- نفسه، ص 367.

278- المنالي سلوك الطريقة، ص 399.

279- الكتاني، سلوة، ج 2، ص 272.

280- الوعدة: هديّة تقدّم للولي حيّاً أو ميتاً، رجاء في تحقيق طلب معيّن، وقد تكون نقداً أو عيناً.

281- الكتاني، سلوة، ج 2، ص 275.

282- الإفراني، صفوة، ص 119.

283- المنالي، سلوك الطريقة، ص 375.

284- الكتاني، سلوة، ج، 2، ص 275.

4-8 ـ تخويف المجتمع

لعلّ من أكثر تجليّات العنف الصوفي المقدَّس على المجتمع إشاعة ثقافة الخوف داخله، حيث أمسى الجميع مرعوباً من لعنة الصلحاء، يتحاشى غضبهم، ويتطيّر ممّا يقدمون عليه من أفعال، وأمست إشاراتهم الغريبة تثير فزعاً في قلوب الناس؛ فالمجذوب سيدي أحمد بن عمر الشريف البهلول (ت 1066هـ) «إذا أعطى لأحد فقّة أو أزال العنكبوت عن باب دار، يعلم أنَّ صاحب القفّة يموت بالقرب، وأنَّ بالدار أحداً يموت بالقرب. وكان كلامه كلّه إشارة، وأحواله شهيرة»[285]. وتقيّأ الشيخ المجذوب عبد السلام الرّمان (ت 1192هـ) عمْداً أمام محمّد المنالي أربع عشرة مرّة، فأيقن الأخير من أنَّ مصيبة ستحلّ بأهله البالغ عددهم أربعة عشر فرداً[286].

وأضحى الخاصّة من الناس بدورهم عاجزين عن صدِّ عنف أهل الجذب والملامة؛ فالسيدة صفية لبَّادة (1199هـ) لما نزل بها حال الجذب صارت إلى أسواق فاس بادية، وتتكلم بكلام أكثره سفه، وكانت تقف بباب القرويين، وتقول: «يا العُلما يا الظُّلما»، وإشارات أخرى تقصد بها السلطان المولى سليمان، الذي كان وقتئذ أميراً يطلب العلم بالقرويين[287]. وقصد الشريف سيدي محمّد المنتصر بالله الكتاني (ت1278هـ) والي الحسبة بفاس، وأطبق بيديه على عنقه، وطلب منه بعض الدراهم، فأعطاها له، ثمّ قصد سماط العدول، وأنزل أحدهم من حانوته، وقال: «انزل من هذا الحانوت، فنحن الأولياء أصحاب توليتكم»[288].

ومن مظاهر الخوف المترتّبة على عنف الصلحاء ما عاينه المنالي من سلوكات سيدي عبد الله بن محمد يزور (ت 1199م)، فقد كان يتلفّظ بالسفه والكلام الرديء، ويدخل ضريح المولى إدريس على تلك الحال، ويقطع على الناس التلاوة والذكر، ويشوّش على من يسمع الوعظ والتفسير والحديث[289]. ومن دأْبه أيضاً أن يدخل المساجد وقت الصلوات، وخاصّة جامع الأشراف وجامع القرويين بفاس، فينطلق في اللعن والسبّ بأعلى صوته، ويأتي بآيات قرآنيّة محرّفة، ويفسد على المدرسين مجالس العلم، ولا يمكنهم إلّا السكوت حتى ينصرف[290]. وكان سيدي محمّد الكتاني الحمدوشي (ت 1214هـ) لغلبة الجذب عليه، يدخل بعض الدور من غير إذن أربابها، على النساء وغيرهم، واعتادوا ذلك منه، ولم يقدروا على منعه إلّا بغلق

285- الكتاني، سلوة، ج 1، 217.
286- المنالي، سلوك الطريقة، ص 382.
287- الكتاني، سلوة، ج2، ص 13.
288- الكتاني، سلوة، ج2، ص 222.
289- المنالي، سلوك الطريقة، ص 383.
290- الكتاني، سلوة، ج1، ص 236.

الأبواب وسدِّها دائماً، إلّا عند الحاجة، فكانوا لا يشعرون إلّا وهو معهم يدور بينهم، ولا يدرون من أيّ محل يكون دخوله[291].

تُحْدثُ أقوال الصلحاء وإشاراتهم أثراً نفسيّاً بالغ الخطورة لدى المتلقي؛ فالمرابط الحاج بلّا بن عزوز قال: إنَّ السلطان المولى اليزيد (1750-1762م) «لا يخوض وادي أم الربيع»[292]، فانفضَّ عدد كبير من العبيد من حوله. وتعكس العناية التي أولاها المؤرخ الضعيِّف الرباطي لحدث اجتياز السلطان لوادي أمّ الربيع بسلام الأثر الذي خلفته مقولة المرابط المذكور في نفسيّة المولى اليزيد، الذي «قطع وادي أمّ الربيع ...وهو عند العبور يدلي رجله في ماء وادي أمّ الربيع ويقول: أين قول أهل مراكش وبلّا بن عزوز السفيه؟ فها هي قدمي تخوض فيه! وهو يحرّك في الماء برجله»[293].

خاتمة:

نستطيع أن نجيب إثباتاً عن السؤال الذي صدّرنا به هذه الدراسة، ونعتبر عنف المتصوَّفة، وإن اكتسى في أغلبه طابعاً رمزيّاً، فإنَّه ساهم إلى حدٍّ كبير في ترسيخ قداسة الصلحاء وتثمين سلطتهم الروحيّة. وهي غايات ما كان لها أن تتحقّق لولا توسّل المنظومة الصلحاويّة بخطاب منقبي امتلك مدوّنوه براعة عالية في الإقناع؛ واستطاع بفضل تثاقفه الجلي مع أشكال أخرى من الخطاب الديني، أن يضمن المشروعيّة لكلّ مظاهر السلوك الصوفيّة المقدّسة، حتّى وإن اكتست طابعاً عنيفاً وشاذاً.

لا يمكن بأيّ حال فصل عنف المتصوّفة عن الواقع الذهني والثقافي الذي كانت تحياه مجتمعاتنا، فهو ردّ فعل طبيعي على أشكال القمع والتسلّط الذي مارسه الغالب (سلطة مركزيّة أو جهويّة -جماعة متغلّبة- ممتهنو الحرابة...)؛ فجاءت كرامات الصلحاء لتعبّر عن رفض مجتمعي لهذا الواقع، وتقدّم حلولاً نفسيّة، اطمأنت لها العامّة، لكنّها سقطت ضمناً أسيرة عنف آخر مقدَّس موسوم بالديمومة والاستمرار.

لقد شكّل الجسد موضوعاً متميزاً للعنف الصوفي الذاتي، وهو أمر يعكس في المبدأ نظرة هذه الفئة إلى الكون، غير منفصلة عن المرجعيّة الدينيّة التي ما انفكّت كتابات الصوفيّة وحكمهم وأقوالهم تحيل عليها، فكان الانطلاق من ممارسات زهديّة ما لبثت أن سقطت في الإفراط، احتفلت بها المنقبة وعدّتها من علامات الصلاح الموجبة لقداسة الجسد وارتقائه، فبات ينبوعاً للبركة ومقصداً لطالبي الشفاء.

291- نفسه، ج 2، ص 272.

292- الضعيف الرباطي محمّد (1233-1165هـ)، تاريخ الضعيّف (تاريخ الدولة السعيدة)، تحقيق وتعليق وتقديم: أحمد العماري، نشر دار المأثورات، الرباط، ط1، 1406هـ/1986، ص 209.

293- نفسه، ص 233.

تعكس صور العنف الصوفي ضدّ الآخر مركزيّة ظاهرة الولاية والصلاح وعضويتها الاجتماعيّة؛ إذ يبدو كأنّه طال كلّ الفئات الاجتماعيّة، فكان تربويّاً ووعظيّاً زمن الولاية الوهبيّة، هاجسه الأساس الدفاع عن الذات، أو بالأحرى الذود عن المشروع الصوفي الذي قدّمته المنقبة بديلاً عن مشاريع فقهيّة وسياسيّة... لكنَّ العنف الصوفي سرعان ما تعاظم وتجاوز الحدود زمن الولاية الكسبيّة، وبات أكثر استفزازاً مع المجاذيب وساقطي التكليف وبعض المحسوبين على الصلاح.

أمسى من المؤكّد لدينا أنَّ التقدّم نحو تاريخنا المتخيّل يفرض في المبدأ تعديل نظرتنا إلى تراثنا الديني، فنَبْذ بعض مضامينه بدعوى مجافاتها للعقل ونعتها بالوهم أشبه ما يكون بالكسل الفكري، يكفي الردّ عليه بالتساؤل: هل كلّ مظانّ تاريخنا في كليّتها تنضبط لشروط العقل؟ لا نعدم أمثلة للجواب نفياً عن هذا السؤال، لذلك فمشروع قراءة تاريخنا الديني يقتضي في المبدأ أن نحمل بجد هذه الصور المتخيّلة، ونعرضها على المعالجة عبر تجنيد مقاربات علميّة إنسانيّة متعدّدة، تسمح بتداول المفاهيم والمناهج، بشكل ييسر فهم ظواهر متعدّدة ما زالت حيّة في حاضرنا.

بيبليوغرافيا الدراسة

1- المصادر:

- القرآن الكريم.

- ابن إبراهيم العباس السملالي المراكشي، الإعلام بمن حلّ بمراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب بنمنصور المطبعة الملكيّة، الرباط، ط2، 1413هـ/ 1993، الجزء الرابع.

- الإفراني محمّد الصغير (ت. حوالي 1154هـ/ 1741م)، صفوة من انتشر من صلحاء القرن الحادي عشر، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط1، 1425هـ/2004م.

- البادسي عبد الحق، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، المطبعة الملكيّة، الرباط، ط2، 1402هـ/ 1982م، ص، 106.

- التميمي محمّد (ت603 أو 604هـ)، المستفاد في مناقب العباد بفاس وما يليها من البلاد، تحقيق محمّد الشريف، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإسلاميّة، تطوان، سلسلة الأطاريح الجامعيّة (4)، 2002، القسم الثاني (النص).

- ابن تيمية أحمد (ت 728هـ)، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، حققه وأخرج أحاديثه وعلق عليه عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى، دار الفضيلة، القاهرة، دون تاريخ.

- الجرجاني علي بن محمّد(ت 816هـ/ 1413م)، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمّد صديق المنشاوي، منشورات دار الفضيلة، القاهرة، دون تاريخ.

- الحضرمي محمّد، السلسل العذب، تحقيق مصطفى النجار، منشورات الخزانة الصبيحيّة، سلا، 1988.

- ابن خلدون عبد الرحمن(ت 808هـ)،

- المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، منشورات بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط1، 2005
- شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمّد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط1، 1417هـ/ 1996م.

- زروق أحمد الفاسي (ت 899هـ)، قواعد التصوّف، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1429هـ/2005.

- ابن الزيات يوسف التادلي (ت 617هـ)، التشوّف إلى رجال التصوّف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، نصوص ووثائق1، ط1، 1404هـ/1984م.

- الشفشاوني محمّد بن عسكر(ت 1578م)، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق محمّد حجي، منشورات مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط4، 1436هـ/ 2015م.

- الصومعي أحمد (ت 1013هـ/ 1604م)، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاوي، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، أكادير، سلسلة الأطروحات والرسائل، رقم 6، 1996، ص، 69.

- الضعيف الرباطي محمّد (1165-1233هـ)، تاريخ الضعيّف (تاريخ الدولة السعيدة)، تحقيق وتعليق وتقديم أحمد العماري، نشر دار المأثورات، الرباط، ط1، 1406هـ/1986.

ـ العبدوني محمّد بن عبد الكريم، يتيمة العقود الوسطى في مناقب الشيخ أبي عبد الله محمّد المعطى، مخطوط، المكتبة الوطنيّة، الرباط، رقم 305 ك.

ـ العروسي عبد الخالق (كان حيّاً عام 1139هـ)، المرقي في بعض مناقب القطب سيدي محمّد الشرقي، دراسة وتحقيق محمّد البقالي، دار الأمان، الرباط، 2017.

ـ العزفي أبو العباس أحمد (-557 633هـ)، دعامة اليقين في زعامة المتقين (مناقب الشيخ أبي يعزى)، تحقيق أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، 1989هـ.

ـ الغزالي أبو حامد محمّد(ت 505هـ)،

- منهاج العابدين إلى جنّة رب العالمين، تحقيق محمود مصطفى حلاوي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط1، 1409هـ/ 1989م.
- كتاب الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق، عني به وصحّحه عبد الله عبد المجيد عرواني، دار القلم، دمشق، ط1، 1424هـ/ 2003م.

ـ الفاسي محمّد المهدي (ت 1109 هـ)، ممتع الأسماع في الجزولي والتباع، وما لهما من الأتباع، تحقيق وتعليق عبد الحميد العمروي وعبد الكريم مراد، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1415هـ/1994م.

ـ القشيري أبو القاسم (ت 465هـ)، الرسالة القشيريّة، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، منشورات مؤسّسة دار الشعب، القاهرة، 1409هـ/ 1989م.

ـ ابن قنفد القسنطيني (ت 810هـ/1407-1408م)، أنس الفقير وعزّ الحقير، اعتنى بنشره وتصحيحه محمّد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965.

ـ الكتاني محمّد بن جعفر(1274-1345هـ)، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وآخران، منشورات دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1425هـ/2004م، ثلاثة أجزاء.

ـ الماجري أحمد بن إبراهيم، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمّد صالح، تحقيق عبد السلام السعيدي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المملكة المغربيّة، الرباط، ط1، 1413هـ/ 2013م.

ـ المنالي الزبادي محمّد(ت 1209هـ)، سلوك الطريق الوارية، في الشيخ والمريد والزاوية، تقديم وتحقيق عبد الله اليملاحي، منشورات جمعيّة تطوان أسمير، سلسلة التراث 12، تطوان، 1433هـ/2012م.

ـ مجهول، المحلى في مناقب سيدي محمد بن مبارك الزعري مخطوط، الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 726.

ـ الوزان الحسن بن محمّد، وصف إفريقيا، ترجمه عن الفرنسيّة: محمّد حجي ومحمّد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983م، الجزء الأول.

ـ ابن هشام أبو محمّد عبد الملك (ت 213أو 218هـ)، سيرة ابن هشام، تعليق وتخريج عمر عبد السلام تدمري، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1410هـ/ 1990م، الجزء الأول.

ـ اليوسي الحسن (ت 1102هـ)، المحاضرات في الأدب واللغة، تحقيق وشرح محمّد حجي وأحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة 1402هـ/ 1982م.

2- المراجع:

أ- العربية:

- إدريس محمّد يوسف، «الدلالات السياسيّة للثوب في المتخيل الإسلامي» ضمن مجلة يتفكّرون، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد5، خريف 2015، ص ص، 182-193.

- أركون محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تعريب هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء العربي والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996.

- أرندت حنة، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1996.

- اسموني محمد، «الخطاب المنقبي وصناعة القداسة»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فئة مقالات، 28 يوليو، 2017.

- أمين أحمد، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريّة، منشورات مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة2012.

- إيكلمان ديل، الإسلام في المغرب، ترجمة محمّد أعفيف، دار توبقال للنشر، ط1، 1991، الجزء الثاني.

- باربارا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة، عدد 337، صفر 1428 هـ/ مارس 2007.

- باستيد روجيه، مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة محمود قاسم، المكتبة الأنجلو- مصريّة، القاهرة، 1951.

- براد فورد فيرتر، «الرأسمال الروحي: التنظير السوسيولوجي للدين، مع بورديو ضد بورديو»، ترجمة طارق عثمان، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، فئة ترجمات، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، 19 مايو2017.

- بنبين أحمد شوقي، تقديم لفهرس مخطوطات التصوّف، منشورات الخزانة الحسنيّة، الرباط، ط1، 2010، الجزء الأول، ص، 5.

- بورديو بيير، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، مراجعة فريد الزاهي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، أبو ظبي، ط1، 1433هـ/ 2012م.

- بوشرب أحمد، «النتائج السوسيوثقافية للغزو البرتغالي لسواحل المغرب»، ضمن وثائق ودراسات عن الغزو البرتغالي ونتائجه، منشورات دار الأمان، الرباط، ط1، 1997، ص ص، 63-89.

- بوشنتوف لطفي، «الأدب الديني مصدر لتاريخ المغرب الحديث»، ضمن مجلة الجمعيّة المغربيّة للبحث التاريخي، الرباط، عدد مزدوج، 7-8، 2009-2010، ص ص، 93-100.

- التوفيق أحمد، مادة «التصوّف بالمغرب»، ضمن معلمة المغرب، الجمعيّة المغربيّة للتأليف والترجمة والنشر، منشورات دار الأمان، الرباط، ط2، 1435هـ/ 2014 م، مجلد 7، ص ص، 2391-2396.

- الحيدري إبراهيم، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت، ط1، 2015.

- دوتي إدموند، الصلحاء مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر، ترجمة محمّد ناجي بن عمر، منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014.

- الذهبي نفيسة، أبو محمّد صالح الماجري الشيخ والتجربة، مطبعة الرباط نت، ط1، 2016

ـ السبتي عبد الأحد، بين الزطاط وقاطع الطريق، أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2009.

ـ الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، يوليو 2008.

ـ شودكيفيتش علي، الولاية والنبوّة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، ترجمه من الفرنسيّة وقدّم له، أحمد الطيب، منشورات دار القبّة الزرقاء، ط1، 1419هـ/ 1999م.

ـ الصديقي أحمد، «العنف والاضطهاد الفكري بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، ظاهرة إتلاف الكتب نموذجاً»، ضمن العنف في تاريخ المغرب، منشورات ملتقى الطرق، الدار البيضاء، 2015، ص ص، 101-124.

ـ عبد الله إبراهيم، «بيان العنف»، ضمن ملف العنف والمقدّس وأنظمة الحقيقة، مجلة يتفكّرون، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات، العدد الخامس، خريف 2015، ص ص، 10-11.

ـ العجم رفيق، موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1999.

ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط9، 1995، الجزء الثالث.

ـ العمراني حسن، كلمة تقديميّة لملف العنف والمقدّس وأنظمة الحقيقة، مجلة يتفكّرون، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات، العدد الخامس، خريف 2015، ص 8.

ـ العمراني محمّد، «الزاوية الوزانيّة والمخزن العلوي، من مرحلة التأسيس إلى أواخر القرن الثامن عشر» مجلة المناهل، عدد80-81، فبراير 2007، ص ص، 119-145.

ـ عيسى لطفي، بين التاريخ والذاكرة، في التأصيل وتحوّلات الهويّة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، طبعة 5201.

ـ الفيلالي عبد الوهاب، الأدب الصوفي بالمغرب إبّان القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة، ظواهر وقضايا، منشورات مركز دراس بن إسماعيل، الرابطة المحمديّة لعلماء المغرب، سلسلة أبحاث ودراسات، الرباط، ط1، 1435هـ/2014م.

ـ القبلي محمّد،

- «رمز الإحياء وقضيّة الحكم في المغرب الوسيط» ضمن مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1987م، ص ص، 21-51.
- «قراءة في زمن أبي محمّد صالح» ضمن الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط، علائق وتفاعل، منشورات دار توبقال، ط1، 1997، ص ص، 85-101.

ـ لوغوف جاك، «التاريخ الجديد على درب التقدّم وهو علم في سنّ الطفولة» ضمن التاريخ الجديد (عمل جماعي) ترجمة وتقديم: محمّد الطاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنية، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط 1، يوليو، 2007، ص-ص، 57-75.

ـ المبكر محمّد، «تقرير عن ورشة الوَلاية والصلاح بفاس»، ضمن فاس والمجالات الحضريّة: التاريخ والتراث والمجتمع، أشغال الأيام الوطنيّة السادسة عشر للجمعيّة المغربيّة للبحث التاريخي 29-30-31 أكتوبر و01 نونبر 2008، تنسيق عبد الإله بنمليح ومحمّد اليزيدي، مطبعة الرباط نت، ط1 2013.

ـ المنصوري عبد السلام، بنية الخطاب المنقبي طلاق العقل وأوهام التاريخ، منشورات مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2017.

ـ المنصوري عثمان ومحمّد ياسر الهلالي، تقديم كتاب العنف في تاريخ المغرب، منشورات ملتقى الطرق، الدار البيضاء، 2015، ص ص، 5-7.

ـ ميتز آدم، الحضارة العربيّة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، منشورات دار الخنجي بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، دون تاريخ.

ـ ندوة التاريخ وأدب المناقب، الجمعيّة المغربيّة للبحث التاريخي يومي 8 و9 أبريل 1988، منشورات عكاظ، الرباط، 1989.

ب- الأجنبية:

مختصرات عناوين المجلات المعتمدة:

A.C.S.H.M.E.S.P: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public.

A.É.S.C.: Annales, Economie, Sociétés, Civilisations.

A. H, S. S: Annales. Histoire, Sciences Sociales.

A.M.A: Al-Andalus Maghreb arabe.

C.C.R.H: Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques.

R.M.M.M: Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée.

R.F.S.P: Revue française de science politique.

■ Amri (N.S), «Le corps du saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval», R.M.M.M [En ligne], 113- 114 | novembre 2006, mis en ligne le 10 novembre 2006, consulté le 27 décembre 2016. URL: http://remmm.revues.org/2967

■ Assayag (J), «Violence de l'histoire, histoires de violence» In: A. H, S. S. 49e année, N. 6, 1994, pp. 1281-1313.

■ Baldick (J.), Mystical Islam, London, 1989.

■Benhima) Y.(,«Le vêtement des soufis au Maroc médiéval d'après les sources hagiographiques», in: A.M.A., N º 13, 2006, pp. 9-24.

■ Bloch (M.), Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre (1ère éd. 1924), réed. Paris, Gallimard, 1983.

■ Boureau (A.), «Propositions pour une histoire restreinte des mentalités» In: A. É. S. C. 44e année, N. 6, 1989. pp. 1491- 1504.

■ Burguière (A.), «L'anthropologie historique et l'école des annales», C.C.R.H [En ligne], 22 | 1999, mis en ligne le 17 janvier 2009, consulté le 01 octobre 2015. URL: http://ccrh.revues.org/2362; DOI: 10.4000/ccrh.2362.

■ Cassirer (E.), Essai sur l'homme, les Editions de minuit 1975.

■ Doutée (E), Magie et religion dans L'Afrique du Nord, Alger, Adolphe Jourdan, 1909,p, 338 et autres.

■ Febvre (L.),

- Combats pour l'histoire, Paris, Armand Colin, 1953.
- Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais, Paris, 1952, réed, 1968.

■ Ferhat (H.), Le Soufisme et Les Zaouyas au Maghreb; Mérite individuel et patrimoine sacré, Editions Toubkal, Casablanca, 2003.

■ Hamoudi (A): «Sainteté، Pouvoir et Société: Tamgrout Aux XVII et XVIII Siècles»: In: A.É.S.C., 35e année, n° 3-4, 1980, P-P 615-641.

■ Lahouari (A.) «Violence symbolique et statut du politique chez Pierre Bourdieu», In: R.F.S.P, 51e année, n°6, 2001. pp. 949-963.

■ Le Goff (J.), «Les mentalités une histoire ambiguë» in Faire de l'histoire, T III, Nouveaux objets, sous La dir. De J. Le Goff et P. Nora, Paris, Gallimard, (1974), nouvelle édition, 1986, PP, 106-129.

■ Schmitt J-C. «La notion de sacré et son application a l'histoire du christianisme médiéval», C.C.R.H. [En ligne], 9 | 1992, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 23 octobre 2015. URL: http://ccrh.revues.org/2798; DOI: 10.4000/ccrh.2798.

■ Pascon (P), Le Haouz de Marrakech, Rabat, 1977, Tome premier.

■ Segonzac, Voyages au Maroc (1899-1901), Armand Colin, Paris, 1903.

■ Vauchez (A.) et autres, «Histoire des mentalités religieuses» in A.C.S.H.M.E.S.P, 20éme congrès, Paris, 1989, L'histoire en France, Bilan et Perspectives, pp, 151-.157

■ White (S. D.) «Repenser la violence: de 2000 à 1000» In: Médiévales, n°37, 1999, pp. 99-113.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019